ISLAMABAD LAW REVIEW

Vol: II Nos. 3&4
Autumn/Winter Fall 2018

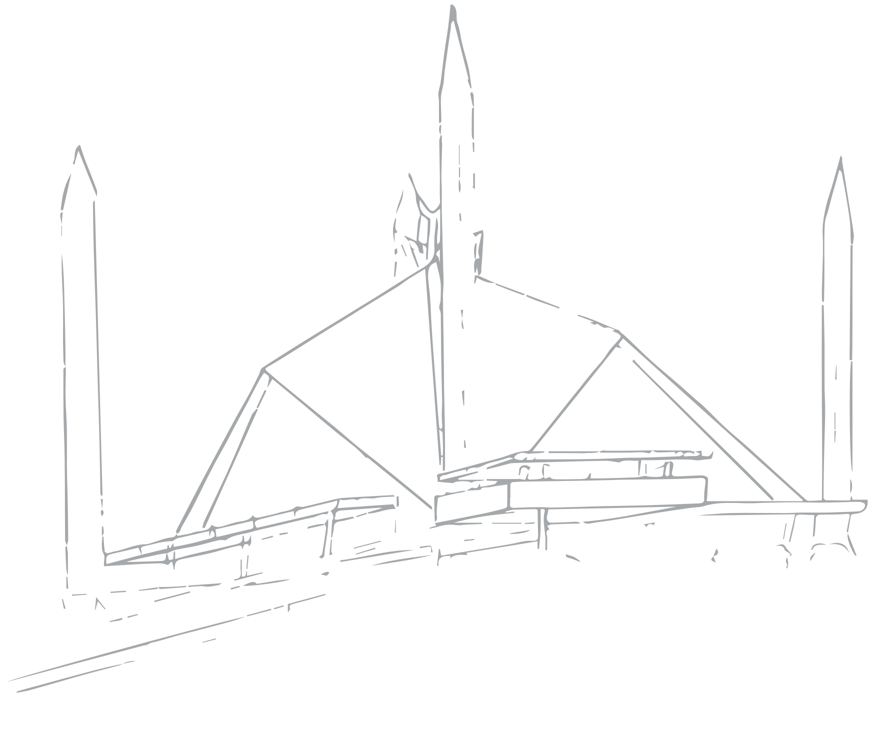
A Journal of the Faculty of Shariah and Law
International Islamic University, Islamabad

ISSN 1992-5018

ISLAMABAD LAW REVIEW

Quarterly Research Journal of Faculty of Shariah& Law, International Islamic University, Islamabad

Volume 2, Number 3&4, Autumn/Winter 2018



The *Islamabad Law Review* (ISSN 1992-5018) is a high quality open access peer reviewed quarterly research journal of the Faculty of Shariah & Law, International Islamic University Islamabad. The *Law Review* provides a platform for the researchers, academicians, professionals, practitioners and students of law and allied fields from all over the world to impart and share knowledge in the form of high quality empirical and theoretical research papers, essays, short notes/case comments, and book reviews. The *Law Review* also seeks to improve the law and its administration by providing a forum that identifies contemporary issues, proposes concrete means to accomplish change, and evaluates the impact of law reform, especially within the context of Islamic law.
The *Islamabad Law Review* publishes research in the field of law and allied fields like political science, international relations, policy studies, and gender studies. Local and foreign writers are welcome to write on Islamic law, international law, criminal law, administrative law, constitutional law, human rights law, intellectual property law, corporate law, competition law, consumer protection law, cyber law, trade law, investment law, family law, comparative law, conflict of laws, jurisprudence, environmental law, tax law, media law or any other issues that interest lawyers the world over.

Copyright © Islamabad Law Review 2018. All Rights Reserved.

Editorial Team
Editor: **Muhammad Mushtaq Ahmad**
Associate Editors: **Susic Sejo** and **Muhammad Rafeeq Shinwari**
Editorial Advisory Board
Imran Ahsan Khan Nyazee, Former Professor Faculty of Shariah and Law, IIUI; **Hamid Khan,** Senior Advocate Supreme Court of Pakistan; **Muhammad Munir**, Professor of Law/Vice President, IIUI; **Farkhanda Zia**, Professor of Law, IIUI; **Muhammad Tahir Hakeem**, Dean Faculty of Shariah and Law; **Ataullah Khan Wattoo**, Assistant Professor of Law, IIUI; **Hafiz Aziz-ur-Rahman**, Assistant Professor of Law, IIUI; **Samia Maqbool Niazi**, Assistant Professor of Law, IIUI; **Justice (r) Shakir Ullah Jan,** Former Judge in the Supreme Court of Pakistan; **Khursheed Iqbal**, Dean Faculty, Khyber Pakhtunkhwa Judicial Academy; **Shahbaz Cheema**, Assistant Professor of Law, University of the Punjab; **Barrister Adnan Khan,** Former Director Research, KP Judicial Academy;

Editorial Office
Room D-29, Faculty of Shariah & Law, Imam Abu Hanifa Block, International Islamic University, Sector H-10, Islamabad, Pakistan, Postal Code: 44000, Email: ilr@iiu.edu.pk , URL: http://www.iiu.edu.pk/ilr
Phone: +92-51-9258022, +92-51-9019782

International Islamic University

ISLAMABAD LAW REVIEW

VOLUME 2

NUMBERS 3 & 4

FACULTY OF SHARI‘AH & LAW
INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY
SECTOR H-10, ISLAMABAD

Preface

The International Islamic University Islamabad provides academic services to men and women through separate campuses for each segment. The Faculty of Shariah & Law was established in Quaid-e-Azam University Islamabad in 1979 but subsequently incorporated into Islamic University Islamabad in 1980. Currently, almost two thousand students are enrolled in different programs of the Faculty of Shariah & Law and IIUI has the largest full time law faculty in Pakistan. The Faculty of Shariah & Law enjoys a respectable position among the reputed Law School/Law Faculties of reputed universities of South Asia. The Faculty offers programmes of study leading to the degrees of Doctors of Philosophy in Shariah, Doctors of Philosophy in Law, LL.M in Corporate Law, LL.M in International Law, LL.M in International Trade Law, LL.M in Human Rights Law, MS Human Rights, LL.M in Shariah (Islamic Law & Jurisprudence), MS Shariah, MS / LL.M Islamic Commercial Law, MS / LL.M Muslim Family Law, LL.B Shariah & Law and LL.B Three Years.

The Faculty of Shariah and Law is a unique centre of learning in South Asia which provides good quality education of Law, Shariah, Jurisprudence and *Fiqh* under the supervision of highly qualified teachers. This is the only Law Faculty which has twenty four academicians holding PhDs in various fields of Shariah & Law; most of them obtained their degrees of doctorates from the leading universities of the world. The faculty has prominent place in the academic world as distinguished scholars from foreign universities such as Al-Azhar and Cairo come to teach here. The Faculty provides good academic environment in which students can pursue their studies of Law and Shariah under the supervision of well qualified, dynamic and research oriented scholars who come from various parts of the world and constitute a strong faculty.

Besides, being the only institution in the country which offers a largest range of under and post grade programs in legal studies, the faculty puts ample emphasis on the Legal Research. It launched Islamabad Law Review (earlier in 2ooo) with a focus on the comparative research on Shariah and Common Law. The *Law Review* is a high quality open access peer reviewed Quarterly Research Journal of the Faculty of Shariah & Law, International Islamic University Islamabad. A worldly renowned author and publicist on Islamic Law, Prof. Imran Ahsan Khan Nyazee was pioneering editor of the journal. For few years ILR was unable to catch it regular frequency and had gathered a lot of backlog.

The Faculty is grateful to Arizona State University for undertaking to uplift Islamabad Law Review. The Department of Law has recently executed a project – Legal Education Support Program in Pakistan- in collaboration with Sandra O'Connor College of Law at Arizona State University, USA. Besides, establishment of Law Clinic and introduction of Legal Writing and research Course, the issue in hand of ILR is published under the project grant.

Assistant Editor, ILR

Table of Contents

Legal Application of Restorative Justice: An Introduction in the Discipline of Legal Education
ILAM KHAN 1-19

Rights of Parents to Maintenance under Sharīʻah Law: A Call for Legislation in Pakistan
RABIA TUS SALEHA 20-32

Capital Punishment: An Analysis In The Light of International Human Rights Law and Pakistani Domestic Laws
MUHAMMAD SADIQ KAKAR 33-46

Islamization of Laws in Pakistan, Federal Shariat Court and Contemporary Challenges
SARDAR M. A. WAQAR KHAN ARIF 47-57

Constitutional Islamization: A Case Study of Pakistan
BEENISH ASLAM SHAIKH 58-77

CONTRIBUTORS

ILAM KHAN

is a PhD scholar at department of Peace and Conflict Studies in Center for International Peace and Stability (CIPS) at National University of Sciences and Technology (NUST). He can be accessed at: ilam274pcips@nipcons.nust.edu.pk.

RABIA TUS SALEHA

is Ph.D Scholar, Department of Sharī'ah, Faculty of Sharī'ah & Law, International Islamic University, Islamabad. The Author can be accessed at: rts786msm@yahoo.com.

MUHAMMAD SADIQ KAKAR

Visiting Lecturer at Department of Law, Faculty of Shrī'ah & Law, International Islamic University, Islamabad and Advocate High Court at Islamabad Bar Association, Islamabad. The author can be accessed at: sadiq.kakar@iiu.edu.pk.

SARDAR M. A. WAQAR KHAN ARIF

is an Assistant Professor of Law and Chairman/Head of Department (HOD) at Department of Law, Faculty of Social Sciences and Humanities, University of Kotli, Azad Jammu and Kashmir, Pakistan. The author can be accessed at: sardarwaqarkhan@gmail.com.

BEENISH ASLAM SHAIKH

Is Lecturer Law, Faculty of Shariah and Law, International Islamic University Islamabad, Pakistan and can be reached at: beenish.aslam@iiu.edu.pk.

Legal Application of Restorative Justice: An Introduction in the Discipline of Legal Education

Ilam Khan*

Abstract

Restorative justice (RJ) is a type of transitional justice used as an alternative dispute resolution (ADR) tool that gives justice to all parties of a conflict without involving formal judiciary of the state. In Pakistan, there are alternative dispute resolution methods functioning; i.e. Jarga, Panchayat etc. but they are not formally recognized in legal system of the state. Employment of restorative justice by the judiciary will save time and resources of the judiciary as well as of the state. This will further reduce burden of the cases over the judiciary of the country. This restorative justice approach to conflict resolution is needed to be included in legal education of the country to understand its utilities and usage. This paper envisages that how restorative justice could be included in legal education? How the traditional conflict resolution approaches could be made attune with restorative justice that could be used in formal judicial system in the country? The research is limited to apply Pashtūnwalī , Pashtūn code of living, and further trying to theoretically and practically understand restorative justice and Pashtūnwalī .

Key words: *legal education, restorative justice, Pashtūnwalī, alternative dispute resolution.*

1. Introduction

The management and dealing with the consequences of conflicts have an old history[1] and thus restorative justice (RJ) as old as the history of conflicts and subsisted in different forms and

---

* Ilam Khan, The author, is a PhD scholar at department of Peace and Conflict Studies in Center for International Peace and Stability (CIPS) at National University of Sciences and Technology (NUST). He can be accessed at: ilam274pcips@nipcons.nust.edu.pk.

The Initial draft of this paper was [resented to a two-day international conference organized by Department of Law of International Islamic University Islamabad (IIUI) on "Legal Education in Pakistan" held on 27-28 March, 2019. In this work some interviewers were not willing to mention their names. Therefore they have been anonymized as 'Respondent # 1, 2.

[1] P. Pantev, "Introduction: Conceptual and Terminology Issues of Post-Conflict Rehabilitation," in Jean-Jacques de Dardel, Gustav Gustenau and Palmen Pantev, *Post Conflict Rehabilitation: Lessosn from South East Europe and Strategic Consequences For the Euro-Atlantic Community* (Vienna: National Defence Academy and Bureau for Security Policy at the Austrian Ministry of Defence, 2006), 5-24.

processes in the course of law.[2] This paper focuses on its current implications in post-conflict scenarios as an example to understand the phenomenon and only focuses on victims and offenders to reintegrate them into society. This is a bottom-up approach in which the community is involved in the process of conflict management and resolution. In the process, victim, offender and the community are sit together to reach out an agreement for the offender to repair the harm caused by the offender, resultantly, encouraging their reintegration. The process provides opportunity for the victim and offender to express their views amenably, thus gives them respect and empowerment. This informal criminal justice process also benefits state judiciary by saving time and resources. Lastly, most importantly from the perspective of this work, it enables community, victims and offenders to have direct role in negotiation and reintegration processes. In restorative justice the offender is encouraged to accept his offense and compensate the victims through apology or any other means as in this process both the offender and victims are brought together for negotiations and settlements that provide maximum satisfaction to victims and offenders accountability.[3]

There are many successive stories of conflict management and resolution around the world through indigenous ways but they are not given its due value in formal judiciary system. Despite increasing westernization of the world and its formal and rational-legal approaches to conflict management indigenous traditions are not only relevant but most suited in many cases.[4] Professionals of peace and conflict have realized that peace endured and settlement lasts when parties involve in the process of conflict resolution and own it.[5] In restorative justice, the participants are from the community and, hence, they own it.

---

[2] Sam Garkawe, "Restorative Justice from the Perspective of Crime Victims": Retrieved July 13, 2016, from Australian Legal Information Institute, see: http://www.austlii.edu.au/au/journals/QUTLawJl/1999/4.pdf , Last access at July 27, 2017.

[3] Ibid.,

[4] Akanmu G. Adebayo, J. J. Benjamin and B. Lundy, *Indigenous Conflict Management Strategies; Global Perspective,* (Maryland: Lexington Books, 2014).

[5] Ibid.,

This paper seeks answer to the questions that what are the relationships between indigenous institutions and formal legal institutions? How the indigenous ways could best be made to make them use for the future rehabilitation and reintegration process of victims and offenders? And, lastly, how this paper contributes to the fields of legal studies and peace and conflict studies? This paper, first, discusses theoretical understanding of restorative justice and then incorporates *Pashtūnwalī* which is a code of conduct of Pashtūn. *Pashtūnwalī* is a traditional code that is used to resolve all individual, communal as well as intra and inter-tribal conflicts. The paper is further reduced to discuss rehabilitation and reintegration of victims and offenders as an example for better explanation of the concepts of restorative justice and *Pashtūnwalī.*

2. Why Community Based Approach?

The community-based approach is likely to be successful in societies where the traditional norms and values are respected and followed. This approach is easily managed by the community members with less economic and resource expenditure. Rehabilitation and reintegration have been taken as examples to understand restorative justice and *Pashtūnwalī.* Rehabilitation and reintegration are also considered part of transitional justice in which the victims and offenders are provided justice to address their grievances. The practitioners and academicians of legal and peace and conflict studies are also favoring these traditional approaches for providing justice and punishment.[6]

This study is focusing on individual and community. The term 'community' in this work means the people living in a specific geographical location with similar norms, values, language and identity. This is a simple definition and will not go into deeper detail but to specify a frame of reference for this work. The community in itself is a conflicting concept among the practitioners and academicians of peace and conflict studies. The

---

[6] W. Lambourne, "Transitional Justice and Peacebuilding after Mass Violence". *International Journal of Transitional Justice, 3*: 1 (2009): 28-48.

latter have variation of meanings for community.[7] Basia Spalek (2012) defined "Community as a concept that encompasses both individual and group identities and dynamics that are influencing and being influenced by these. Community might be taken as a space of belonging, consisting of one or more of a combination of geographical, imaginative, emotional, political and other ties".[8] Thus, community is a space where individual and group identities are influenced, felt, expressed and contested.

Criminals are people from the society and without involving the community, the process of their rehabilitation and reintegration will not give fruitful results. The state institutions should first seek the policy of 'winning hearts and minds' of the community as this strategy is always adopted by the criminals too who need to strengthen their feet in community.[9] The state institutions have to break the bond between society and criminals as there are enough number of sympathizers and followers of criminals' narratives within the society. Since, the criminals are part of the community and they will have to go back to their respective community so the community-based approach to rehabilitation and reintegration become essential.

The debates on failed reintegration revolve around the question of whether attention to reintegration should be given primarily to individual ex-criminals who pose threat to the security or to the society as a whole or to both simultaneously.[10] This debate concluded that both individual and community reintegration is imperative for peace-building and development in post-conflict societies.[11] Because in any conflict, both individual and community equally suffer and there is need to address grievances of both. An ongoing project of World Bank (WB) is focusing on reintegration of individual ex-combatants in Central African Republic and gives the argument that individual

[7] B. Spalek, *Counter-Terrorism: Community-Based Approaches to Preventing Terror Crime,* (London: Palgrave Macmillan, 2012).
[8] Ibid., p.29.
[9] Ibid., p.32.
[10] Oluwatoyin Oluwaniyi, *The Challenges of Reintegration in Post-conflict Peacebuilding: the Case of Nigeria's Niger Delta Region,* (New York: Social Sceince Research Council (SSRC), 2018).
[11] Ibid.,

reintegration reduces threat to overall security of society.[12] However, the countries that prioritize individual ex-criminal over whole community come up with a failed reintegration because the community gets disappointed by the way the ex-criminals are privileged over community (views of majority respondents during field interviews in Swat). One, community is not taken into confidence which harbors misgiving towards acceptance of the ex-criminals back into the society and less attention is given to the overall society, social issue and revitalization of social capital.[13] Such societies who prioritize individuals over community in reintegration give forth gangs and criminal groups who get involved in crimes, kidnapping, drugs trafficking and illicit weapons as in Angola, DRC and Liberia.[14] Oluwaniyi (2018) confesses that the approach in which individual and community are reintegrated have been successfully applied in Niger Delta, where the ex-criminals passed through proper rehabilitation and then the process of reconciliation between the community and ex-combatants which is followed by a community development program for ex-criminals.

The "greatest resource for sustaining peace in-long run" is rooted in the culture of local people.[15] Barry Buzan (2003) added to the utility of conflict management through indigenous way as, in contemporary conflicts the state is referent object but scholars agreed that all the conflicts arise from within the society. Keeping the society in focus and as a referent object, the conflicts should be managed through indigenous ways.[16] Despite increasing westernization of the world and its formal and rational-legal approaches to conflict management, indigenous values are not only relevant but most suitable in many cases.[17] Resolving

---

[12] World Bank, *Reintegration of Ex-combatants Project,* (Washington DC: unpublished, 2018).
[13] Oluwaniyi, *The Challenges.*
[14] Ibid.
[15] John Paul Leaderach, *Sustainable Peace in Divided Societies* (Washington DC: USIP, 1997).
[16] Barry Buzan, and Ole Waever, *Regions and Powers: The Structure of International Security* (London: Cambridge University Press, 2003).
[17] Akanmu G. Adebayo, J. J. Benjamin and B. Lundy, *Indigenous Conflict Management Stratigies.*

conflicts and other post-conflict issues through indigenous ways are encouraged by the United Nations (UN) as in most of the countries, the people have been dissatisfied and frustrated by the formal judiciary or justice system and, consequently, they appeal for the customary or traditional practices of justice to deal with the crime and disorder in society. Restorative justice offers some welcoming means of resolving disputes and other post conflict issues.[18]

3. The Theory of Restorative Justice

The management and dealing with the consequences of conflict is having a long history[19] and thus restorative justice is as old as the history of conflicts and subsisted in different forms and processes in the course of law.[20] Restorative justice subsisted throughout history. It is a complex term and cannot be defined precisely with a singular definition. Although, scholars and professionals have tried to give a definition which could nearly explain the term. A simplified definition of restorative justice drawn by the United Nations is, "any program that uses restorative processes and seeks to achieve restorative outcomes".[21] But this is still ambiguous and does not clarify the implication of the term properly. Tony Marshall (1999) defined restorative justice as it, "is a process whereby all the parties with a stake in a particular offense come together to resolve how to deal with the aftermath of the offense and its implications for the future".[22] John Braithwaite (2003) had given very short but a comprehensive definition of the term as "restoring the balance between victims, offenders and the community".[23] These definitions clarify the actual meaning and purpose of restorative justice which reveals

[18] United Nations, "Integrated DDR Standards", (Washington: 2006).
[19] Pante, *Introduction:*, 2006.
[20] Sam Garkawe, "Restorative Justice from the Perspective of Crime Victims", 1999, Retrieved July 13, 2016, from Australian Legal Information Institute: http://www.austlii.edu.au/au/journals/QUTLawJl/1999/4.pdf. Last access at: , July 27, 2017.
[21] United Nations, *Integrated DDR Standards*, 2006.
[22] Tony F. Marshall, *Restorative Justice: An Overview,* Research Development and Statistics Directorate, Home Office, (London: Crown Publishers, 1999).
[23] Braithwaite, J., "Restorative Justice: Theories and Worries", Australia: The United Nations Asia and Far East Institute (UNAFI) for the Prevention of Crime and the Treatment of Offenders (UNAFEI), 2003.

that there must be two parties; victim and offender in the negotiation process in the presence of the members of the community to find a way to heal grievances of both victim and offender. The community members are playing here a vital role which will be discussed in later on.

3.1. History of Restorative Justice

The present rehabilitation centers around the world are actually the reformative centers, initiated in 19th century, in which the state called the reformatory to rehabilitate the offenders in a semi-military regime.[24] The reformatories introduced educational and vocational trainings and the prisoners could be released earlier on their conduct. The reformatories also introduced classification of the prisoners.[25] In Swat Valley, a district of Pakistan, this reformatory strategy is intake in rehabilitation centers. The centers are providing educational and vocational trainings as well as the prisoners have been divided into hard-core and soft-core; that is, classification. But, Campbell (2005) adds that later on, the reformatories advocated punishment for prisoners and ultimately, retribution re-emerged.

The second concept, restorative Justice, evolved in 1970s to correct some weaknesses in criminal law in formal legal system, based on retributive justice for the rehabilitation of criminals to reintegrate them into the society. Currently, there are numerous rehabilitation programs running around the world but restorative justice is wider in its scope than criminal law.[26] The advocates of RJ are of the view that formal-legal system is mainly concerned with the offender and neglects the victim.[27] On the contrary, restorative justice engages all parties in the processes; i.e. victim,

---

[24] Campbell, K. M., *Rehabilitation Theory*, (M. Bosworth, *Encyclopedia of Prisons and Correctional Facilities*), (Thousand Oaks: Sage Publications, 2005), pp. 831-834.

[25] Ibid.,

[26] Howard Zehr, , "Restorative Justice; What's That?", (October 22, 2009), Retrieved July 13, 2016, from International Institue for Restorative Practices: http://www.iirp.edu/article_detail.php?article_id=NjMx. Last access at , July 28, 2017

[27] O'Hara, E. A. & Robbins, M. M., "Using criminal punishment to serve both victim and social needs", *Law and Contemporary Problems, 72* (02), 2009, pp.199-217.

offender and community. Evidences suggest that restorative justice empowers the victims, offenders of an offense in the presence of communities to engage in the processes and to formulate public response to the offense. This process strengthens public trust over justice system and may reduce even re-offense rate.[28] Usually, the restorative justice processes are conducted as conferences.

"Disrespect begets disrespect", says Howard Zehr (1995).[29] Restorative conferences provide respect not only to the victims but to the offenders too. In these conferences the nuclear family of the offender is also present so that an offender may not feel himself unaided. In isolation he might feel shame over his actions and may not wish to rejoin his community. The restorative conferences give maximum opportunity to an offender to express his views and explanations of the crime he has done. This process gives respect to offender; ultimately, empowering him by not excluding him in the negotiation process. He has not been ignored on the basis of wealth, race or sex. This empowerment to the criminal as well as to the victim makes them responsible persons and they will try to resolve the issue in a constructive manner.[30] This is also an indicator for success of RJ that the process is owned by the parties.

There are several examples around the world where criminal law is replaced with restorative justice. Majority of the countries are trying to make restorative justice processes a formal procedure dealing with criminals. Formally, first New Zealand set up the state-run victim compensation fund in 1963, then the United States initiated her first compensation program in California in 1965.[31] The program was further extended to most of the

[28] Zvi D. Gabbay, "Justifying Restorative Justice: A Theoretical Justification for the Use of Restorative Justice Practices", (2005), Retrieved July 18, 2016, from International Institute of Restorative Practices: http://www.iirp.edu/pdf/justifyingrj.pdf last access at: , July 28, 2017

[29] Zehr, H., "Restorative Justice, October 22, 2009.

[30] Maivel Rodríguez López, Eleni Andreouli, Caroline Howarth, "From ex-combatants to citizens: connecting everyday citizenship and social reintegration in Colombia", *Journal of Social and Political Psychology, 3* (2), 2015.

[31] Bright, C., "Victims Compensation Fund", Retrieved June 20, 2018, from Center for Justice and Reconciliation, (2018). http://restorativejustice.org/restorative-justice/about-restorative-

European countries including, the Netherland, Austria, Denmark, Sweden, Germany, Ireland, France, the United Kingdom and Norway.[32] In Australia, the Canberra and the North NSW Youth Conferences are found more successful where the victims and offenders found more time to express and share their views than in prisons (López, et.al, 2015 and Garkawe, 1999).[33]

In Africa and Asia, the Sierra Leonean Truth and Reconciliation Commission (TRC) (in 2003), the Peruvian TRC (in 2003), and the Commission for Reception, Truth and Reconciliation in East Timor (in 2005) were authorized to find the root causes and legacies of the conflicts and their works were specified to peace building and post conflict rehabilitation.[34] Currently, most of the countries have shifted their attention to a more participatory approach to rehabilitation and reintegration by admitting the deficiencies of paternalistic[35] reintegration programs which include the Democratic Republic of Congo, the Philippines, and Colombia.[36] These participatory approaches guarantee the engagement of ex-combatants or ex-criminals, receptive communities' members, local and national stakeholders; such as, elders and religious figures.[37]

3.2. Restorative Processes

Restorative process is defined by United Nations (2006, p-9) as, "any process in which the victim and the offender, and where appropriate, any other individuals or community members affected by a crime, participate together actively in the resolution of matters arising from the crime, generally with the help of a

justice/tutorial-intro-to-restorative-justice/lesson-3-programs/victim-compensation-fund/. Last access at: , July 23, 2017

32 Ibid.,

33 Rodríguez López, Maivel, Andreouli, Eleni and Howarth, Caroline, *From ex-combatants*, 2015 and Sam Garkawe, "Restorative Justice from the, 2015.

34 Rebekka Friedman, *Transitional Justice and Conflict Transformation in Post-War Societies: Practical and Ethical Implications,* (London: King's College London, 2013).

35 The system, principle, or practice of managing or governing individuals in the manner of a father dealing benevolently and often intrusively with his children.

36 López, Rodríguez, Maivel, Andreouli, Eleni and Howarth, Caroline, *From ex-combatants*, 2015.

37 Buxton, J., *Reintegration and Long-term development: Linkages and Challenges, (*Bradford: University of Bradford, 2008).

facilitator".[38] The other community members mean nuclear relatives of the victims and offenders, friends and elders. Braithwaite (2003) has given a comprehensive definition to the restorative process as;

Restorative justice conferences work by inviting victims and supporters (usually family supporters) of the victim to meet with the offender and the people who care most about the offender and most enjoy the offender's respect (usually including both the nuclear and extended family, but not limited to them). Within this negotiation, the consequences of the crime, drawing out the feelings of those who have been harmed. Then they discuss how that harm might be repaired and any step that should be taken to prevent reoffending.[39]

Restorative justice is seen theoretical when it comes to its practical application. Most of the stakeholders are of the view that if an offender could not be compensated then restorative justice for rehabilitation and reintegration will not be successful.[40] Implementation of restorative justice might be difficult in the countries where indigenous society or traditional laws are hardly followed. But, in *Pashtūn* society people still follow their traditional laws: norms and values and, therefore, restorative justice could be utilized as it involves the community. Involvement of the community in post-conflict rehabilitation and reintegration is like the vertebral column that sustains social, economic and political aspects of the society.[41] Nearly, all Pashtūn follow *Pashtūnwalī* and, therefore, this is not surprising by bringing *Pashtūnwalī* and RJ together and to make them according to modern legal system. Most of the principles of restorative justice are found similar to that of *Pashtūnwalī* . Howard Zehr (2009), Professor of Restorative Justice, pointed out three main principles of restorative justice; restoration, accountability and engagement; i) repair the damage caused by the offender (restoration); ii) encourages proper responsibility for addressing

---

[38] United Nations, *Integrated DDR Standards*, 2006, p.6.
[39] Braithwaite, *Restorative Justice*: *Theories*, 2003.
[40] Anwer Anjum, in-person interview, Mingora, July 25, 2017
[41] López, Rodríguez, Maivel, Andreouli, Eleni and Howarth, Caroline, *From ex-combatants*, 2015.

needs and repairing the harm (accountability); iii) involvement of the victims including the community in restorative process (engagement).[42]

3.3. Reparation and Compensation in Restorative Justice in the Context of *Pashtūn* society

The consent of both parties is necessary to bring them to negotiations or conferences.[43] The agreement when concludes may "include reparation, restitution and community services, the purpose of community services, to fulfill the individual and collective needs and responsibilities of the parties, achieving reintegration of the victims and offenders".[44]

Reparation as apology.—Apology is one the basic tenets of restorative justice. Before entering to negotiations, both the parties have already consented that victim will give pardon and offender believes that he will be apologized.

Monetary Restitution.–Monetary restitution has remained the popular culture of restorative justice. The offender will pay money for the harm he has inflicted, either in cash or any other form, as decided in negotiations, to the victim.

Reparation as Community Services.–During the negotiations if it is decided that offender will do community services or will provide services to the victim then this penalty is awarded to the offender in case the offender is unable to restitute the victim.

Compensation by the State.—Compensation by the state to the victims and offenders has been adopted by most of the

---

[42] Zehr, *Restorative Justice;*, October 22, 2009.

[43] Zvi D. Gabbay, "Justifying Restorative Justice: A Theoretical Justification for the Use of Restorative Justice Practices", (2005), Retrieved July 18, 2016, from International Institute of Restorative Practices: http://www.iirp.edu/pdf/justifyingrj.pdf Last access at: July 23, 2017.

[44] Nations, United, *Handbook on Restorative Justice Program,* (New York: United Nations, 2006).

countries around the world.[45] They have established different institutions and arranging conferences for restorative justice. It is responsibility of modern nation states that it should care about its citizens. The state is for the individual, as liberals say, and should do whatever citizens feel feasible. The purpose of rehabilitation in prisons is to assist the ex-criminals in rehabilitation. Similarly, the state should assist the offender to compensate the victims for the harm done by the offender.

Pakistan is already assisting the victims for their losses in the conflict. State is receiving assistance from international community and donors and it further distributes that assistance among the victims in the form of aid. Now, if the state wants to strengthen restorative justice' then the state should encourage it and compensate the victims as decided during 'restorative-Jarga'[46]. There should be formulation of policy and allocation of special 'compensation fund' through which the government compensate the victims and offenders of conflicts. The policy should clearly mention the eligibility on the basis of the nature of the conflict.[47] The communal conflict should not be included in this compensation fund. Through this fund, the government will compensate the economic, social and political losses of the victims as well as of offenders.

4. *Pashtūnwalī* and Restorative Justice

Pashtūnwalī is the *Pashtūn* way of life. It is an umbrella term, covering all codes and values of *Pashtūn* culture in it. The most relevant codes of *Pashtūnwalī* with restorative justice are; *Jarga, Nanawāti, Khushāmanda, and Lashkar or Salweshtī.*

Jarga; as defined by Gohar (2014) "is community-based fact-finding and it acts like a modern jury. It intervenes to halt violence, identify the issues, and resolve them through mediation

[45] Bright, C., *Victims Compensation Fund*, Garkawe, S., Restorative Justice and Friedman, R., *Transitional Justice and Conflict*.

[46] The term used in this paper when restorative justice process is adopted in traditional *Jarga* system.

[47] Fazal Saeed, in-person interview, Islamabad, June 23, 2017.

or arbitration and further works for reconciliation and rehabilitation".[48] There are different types of *Jarga* but the working principles are same. *Jarga* is usually called at the consent of both parties and parties are present in the processes. *Jarga* listens to the claims of both parties and then in the light of *Pashtūn* codes, they decide accordingly. Same in the process of restorative justice in which the parties and the community sit together to resolve the conflict and rehabilitate the victim and offender. Usually, the *Jarga* members are from the same area (from vicinity of victim and offender) but may be called from other areas and tribes too. The only difference in restorative conference and *Jarga* is that in the former, the parties to the conflict come to an agreement while there is, simultaneously, arbitration and mediation in *Jarga*.

4.1. Formation of Restorative- Jarga:

Traditional *Jarga* is formed by the elders of the village or tribe. Constituting a *Jarga* in restorative justice should follow the procedure as; *Jarga* must include members of the community (village); one member from the nuclear family of ex-combatant, *Mullah/Imam* of the mosque of that village, Nazim of the area or village councilor, a police officer of the respective police station, members of the nuclear families of victim as well as of offender, and other two or three elders of the community.[49] This body should be named with either modern name 'committee' or with traditional name '*Jarga*' or with the name, as described by John P. Leaderach (1997), 'peace constituency'.[50] But, if it is called 'Restorative-*Jarga*' this will represent the actual meaning of this body.

This committee (Restorative-*Jarga*) will investigate the ex-combatant that how much that person was involved in offense/crime, what losses he has done to a family, community or state. This *Jarga* will decide that in which category (white, black and grey) the ex-combatant should fall and how to compensate or

[48] Hassan M. Yousudzai & Ali Gohar, *Jirga: An Indigenous Institution for Peacebuilding in the Pukhtoon Belt of Pakistan and Afghanistan*, (J. J. Akanmu G. Adebayo, *Indigenous Conflict Management Strategies)*, p. 183-193.

[49]Fayaz Zafar, in-person interview, Mingora, July 25, 2017.

[50] Leaderach, *Sustainable Peace.*

punish this ex-combatant. This restorative-*Jarga* better knows the grievances of ex-combatant as well as the crime he had done as these are the members of his community.[51]

The logic behind recruiting the above members of the community in Restorative-Jarga is that the family member of ex-combatant are necessarily to be taken on board so that he is not discriminated and his grievances are listened to and fully addressed by the community. Imam of the village draws enormous respect and his sayings are valued in *Pashtūn* society and he is well aware of the community. Therefore, his presence is mandatory. His presence is also necessary if "restorative-Jarga" needs religious guidance and reference in some cases. The presence of a police officer is required just to execute the decision taken by the *Jarga* as well as a witness that the ex-combatant is rehabilitated. The other members are necessary to satisfy the community that the offender is punished by the community.

The procedure in a *Jarga* is as follows:

When *Jarga* sits, its jurisdictions can be *Nanawāti* or *Khushāmanda* (only in case of rehabilitation and reintegration) the detail is bellow;

Nanawāti: 'pleading for pardon' in English. The *Jarga* when decide that the offender will seek pardon of his crime he has done. The offender is bound to follow *Jarga* jurisdiction and will plead for an apology. Now it depends on victim to accept his apology or not, but usually it is accepted as a tradition and the offender when seeks apology the elders of the community accompany him. The procedure of *Nanawāti* is; the offender goes to the victim's home for seeking apology; or, offender enters the grave when any relative of the victim has died and offender stays there till he is forgiven; or in extreme cases, the offender sends women to the victim home for seeking apology; or as may decide the *Jarga*.[52] Its jurisdiction may be in the form of money or land. When victim agrees for pardon then the whole community is called for a public eating and the expenses are to be borne by the offender. Through

---

[51] Anwer Anjum, in-person interview, Mingora, July 25, 2017.
[52] Mehran Wazir, in-person interview, Islamabad, July 25, 2016.

this way the victim and offender are reconciliated and are reintegrated through indigenous customs.

The tradition of *Nanawāti* can be utilized in restorative justice and could be made as a formal procedure for rehabilitation and reintegration. As the apology is also one of the principles of restorative justice. Story from South Waziristan;

The youngsters had beaten a member of Taliban. Taliban came and took many youngsters of the tribe in their custody for nearly three days and maltreated them. The tribe agitated and wanted to take Badal (revenge) from Taliban. Other tribes of the area realized the situation that the conflict might escalate to a more violent scale. They intervened and formed a Jarga of 120 members. The jurisdiction of Jarga was that that Taliban will follow the code of Nanawāti (will seek apology of their act) and will compensate 12 buffalos to the victims. In that way, the conflict was resolved and the victims were rehabilitated.[53]

Khushāmanda: 'the expelled-one' in English. *Jarga* in its jurisdiction may decide *Khushāmanda* , instead of *Nanawāti*, that the offender will leave the community, the area of his residence and will not return home for a specific period or for life. Through this way the rest of the family remains in honor and safe. In the existing demobilization and then rehabilitation strategy in Swat, when an offender is out access and control of security forces, his family members are arrested for the purpose that family will help out in arresting of the criminal. By making that criminal/offender *Khushāmanda* , the rest of the family will remain safe and peaceful.

A story from Bajaur, a district of Pakistan;

Nisar Khan is a Khushāmanda living in Islamabad since 2012. There was 70 years old enmity between two tribes in Bajaur. A number of people were killed from both sides. In 2012, Jarga resolved the enmity and to make one person of the tribe Khushāmanda for the tribe's offense against the other tribe. Nisar Khan of the offender tribe was made Khushāmanda to satisfy the victim tribe as its member was killed. Now,

[53] Mehran Wazir, in-person interview, Islamabad, July 25, 2016.

Nisar Khan is living in Islamabad and the tribes are living in peace there in Bajaur.[54]

Through this way, the ex-combatant should be brought forth in front of the community during restorative justice process. The 'restorative Jarga' will decide the nature of crime as well as the punishment. The ex-combatant will be made *Khushāmanda* and will be expelled from the area. The rest of his family and the community will live in peace.

In *Pashtūn* society, as revealed during the field survey, there is fear of communal conflicts as the *Pashtūn* do not forget their enemy and always seek *Badal* (revenge). The community is now silent due to the presence of security forces in the area but as soon as the security forces vacate the area, the community will seek revenge from those rehabilitated ex-combatants who have done wrong to the community during war on terror.

Lashkar: Lashkar 'or tribal militia in English' is a standing body that consists of the volunteers from the community that execute the jurisdiction of the *Jarga*. Such force defends the community against foreign aggressors or curbs the intra-tribe malefactors. The strength of *Lashkar* is different in some *Pashtūn* areas; those are commonly three types. Sometime numerable tribesmen from different tribes participate against any aggression or intra-tribe offense. Another type is called *Salweshtī* 'or the forty' but in the North a third type which is called *Shalgon*; that is a body of twenty men. Thus, it is very difficult for an offender(s) to violate the *Jarga's* decision. *Jarga* represent the whole community, and if its verdict is violated, it means the offender or (in case if it is a tribe) becomes the enemy of the whole community.

In restorative justice this standing force could be replaced by the police of the locality. As this research suggested earlier that 'restorative *Jarga'* should include a police officer. The police officer will execute the jurisdiction during restorative-*Jarga* process.

---

[54] Nisar Khan, in-person meeting, Islamabad, March 08, 2017.

4.2. Discussion

Every community is deeply suffers with the violent conflict. Sometimes the case of post-conflict rehabilitation, reintegration and reconciliation become very difficult, especially in stimulating the people to start dealing with their own problems.[55] The restorative justice approach to rehabilitation, reintegration and reconciliation for ex-criminals and victims is considered most feasible and suitable for bringing them back into society. This is because; the most appealing principle of restorative justice is the engagement of community or civilians in restorative process as the criminals are the members of the community and this participatory approach is giving respect to them. [56]

The result of the rehabilitation or reintegration programs will not be productive when community is not involved in the process. Or, if the community is involved but when they collectively rejects the grievances and appeals of the criminal and state forcefully bring that criminal into society. Another good aspect of restorative justice (restorative *Jarga*) is that it is doing state's job that eases the burden on state institutions by addressing grievances of both victim and offender. Moreover, restorative *Jarga* provides speedy justice with minimum expenses which further reduces burden on state's treasury. On contrary, a critique is related to security that tells that community will not provide security to the ex-criminals/ex-combatants who have surrendered as well as to the community members; especially, who involve in restorative-*Jarga*.[57] They coined that state involvement is imperative for formation of restorative *Jarga* and implementation of its decisions. State will provide security as well as financial assistance to this local body. But this critique can be counted on the basis that *Pashtūn* society has an established concept of *lashkar* or civil militia that could be utilized in restorative *Jarga* processes for providing security and for implementation of restorative *Jarga* decisions.

---

[55] Pante, "Introduction: Conceptual", 2006.

[56] Dr. Arshad Ali, in-person interview, Khwazakhela, July 23, 2017.

[57] Respondent # 15, in-person interview, Peshawar, April 02, 2017.

5. Conclusion

"Resilience at national level is influenced by what is happening at the global and community level of society".[58] All conflicts have roots in society and should be managed through indigenous ways of conflict management. The management of conflict should followed by rehabilitation and then reintegration of the offenders and victims into society through this indigenous way. Academicians and practitioners of peace and conflict studies have worked tremendously on conflict resolution and its management at society level but very little attention has been paid to rehabilitation and reintegration in this regard. Restorative justice could be one of the best and easy ways of rehabilitation and reintegration at societal level. The research institutions and other stakeholders of peace and conflict studies need to do work on indigenous solutions of post conflict development. Every society has its distinct features; norms, values and traditions and they have ways of conflict management and rehabilitation in it. The scholars need to find those traditions for every society separately. This will ease the burden of conflict management on state as the formal judiciary and police system consumes a lot of state resources in resolving the conflict and post conflict situations.

The experts are in favor of community-based approach to rehabilitation; however, the researcher received diverse opinions regarding this approach. Some argued that the ex-combatant are permanent threat to society and are very powerful who, the community feels, could not be controlled by the community. To control them, these ex-combatants need some powerful authority who could keep a check on them. The authority could be military only. This perception is developed when these ex-combatants targeted the powerful and influential individuals in society. At that time, they had this power to target anyone. However, when they surrendered or captured then their might is broken.

[58] Brandon D. Lundy, "Monitoring Conflicts of Interest: Social Conflict in Guinea-Bissau's Fisheries", (J. J. Akanmu G. Adebayo, *Indigenous Conflict Management Strategies*, p. 151-165.

The community-based approach discussed in this chapter is accommodating traditional institution in the modern one. This may face challenges but need further research and practice to make this approach practical. The first challenge it could face is from security agencies. It challenges the power of the security agencies and reduces their power of jurisdiction and interference in public affairs. Second, this also needs further investigation that either restorative *Jarga* should be elected or selected or what should be the procedure. Third, this requires a wholeheartedly support of governmental and other peace dividend for restorative *Jarga*.

***

Rights of Parents to Maintenance under Sharīʻah Law: A Call for Legislation in Pakistan

Rabia Tus Saleha*

Abstract

Islam demands children to provide the maintenance and sustenance to the parents in their old age as insisted by the Qur'ān and Sunnah. *It is a legal and filial duty of their children under family laws in Islam. There are certain enactments passed by the Federal and Provincial Assemblies in favor of senior citizens of the State. However, there is no specific legislation to protect rights of maintenance and care to Muslim parents by the children. Therefore, Pakistan still needs to address specific legislation to fill the lacuna between the social security and welfare clauses under state welfare institutions as well as the legal obligation of the children under Islamic law for the betterment of elderly people. The work presents the rights of parents to maintenance under* Shariah *law and the proposal for legislation in Pakistan through analysis of parents' maintenance laws made by certain Islamic states. Further, the law will allow the aggrieved parent to file a case against their children if they decline to support him/her. Research aims to include the extent of the legal duty of children and a right of parents as prescribed by different schools of thoughts under Islamic Law and, analysis of legislations of certain Islamic States in this perspective. This will assist in the advancement of a future prospect to Islamize the law in the field of Muslim Family Law. In this regard, qualitative research method will be applied, as is a best-suited method for making analysis of Islamic rulings and legislations of Islamic states.*

Keywords: Rights of parents, maintenance under shariah law, Islamization.

1. Introduction

Generally, the word maintenance means the act of supporting. In Pakistan, this term is used in Muslim Personal Law in relation to family structure in distinct relations. Initially, it was used for maintenance given by husband to his wife.[1] Apart from this, the maintenance of children by the father is also mentioned

* Ph.D Scholar, Department of Sharīʻah, Faculty of Sharīʻah & Law, International Islamic University, Islamabad. The Author can be accessed at: rts786msm@yahoo.com.

[1] S.9, The Muslim Family Laws Ordinance 1961.

under Muslim Personal Law.[2] However, no law precisely recognizes the maintenance of parents by adult children.

In Islamic jurisprudence, the legal term *nafaqah* is used for financial support or maintenance. Any person becomes liable to pay *nafaqah* due to certain causes. These are marital relation, proprietary rights[3] and blood relations.[4] It includes food, clothing and housing.[5] Further, the obligation of maintenance also varies due the factor of economic condition of the person who is liable to pay maintenance and the one to whom it is to be paid.

2. Obligation of Maintenance

Generally, a wealthy son has an obligation to pay maintenance to his needy and poor parents.[6] If the parents become poor or too old and remain no longer able to work, their sustenance and care have to be provided by their children because Allah Almighty has ordered to be kind to parents whether they are Muslims or not. Almighty states in the Holy Qur'ān, "And be kind to parents."[7] In another verse, He says, "And treat parents with benevolence.[8] In another verse, it is ordered by Almighty Allah to respect parents with high moral standards as stated, "If either or both of them attain old age in your presence, then do not say even 'Ugh!' to them, nor reproach them, and always speak to both of them submissively, observing polite manners." Further in subsequent Ayah stated, "and always lower your wings of submissiveness and humility out of soft heartedness for both of them, and keep supplicating (Allah), "O my Lord, have mercy on both of them as they brought me up in (my) childhood (with mercy and clemency)."[9] While interpreting the verse, "do not say even 'Ugh!' to them", Sarakhsī states that 'ugh' (*al-ta'fīf*) is used in

---

[2] S.17-A, The Family Courts Act, 1964.

[3] *Nafaqah* of slaves and animals. See: Muḥammad Amīn b. Ābidīn, *Radd al-Muḥtār `alā al-Durr al-Mukhtār* (Beirut: Dār al-fikar, 1992), 2:572.

[4] Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Sahl Al-Sarakhsī, *Al-Mabsūṭ*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1993), 5:180.

[5] Ibn Ābidīn, *Radd al-Muḥtār,* 2:572…

[6] Sarakhsī, *Al-Mabsūṭ*, 5:222

[7] Al-Qur'ān, 2: 83. Al-Qur'ān, 4: 36. Al-Qur'ān, 6:151.

[8] Al-Qur'ān, 46: 15. Verse with same meanings.

[9] Al-Qur'ān, 17:23 & 24.

the meaning of annoyance (*al-adhā*). The meaning of annoyance further elaborates the prevention of *nafaqah*/maintenance during their frequent need. Therefore, maintenance is obligatory even if they are able to earn, because meaning of annoyance is more in tiredness and fatigue.[10] A wealthy child will be forced to provide maintenance to his parents even if they are sound to prevent the harm that causes tiredness and fatigue.[11] Though, a Muslim and a *dhimmī* are not obliged to provide maintenance to their parents who are 'the people of war (*ahl al-ḥarb*)' even if they are *musta'min* in an Islamic state.[12]

Another verse of the Holy Qur'ān, which was revealed to encourage Muslims for spending on their parents, states that "They ask you what they should spend (in the way of Allah). Say: Whatever wealth you spend (is right), but the deserving ones are your parents and close relatives and orphans and the needy and the wayfarers."[13] Ibn Kasīr mentioned that Maymūn b. Mehrān read this verse and said, "These are the places of alimony".[14] In his exegetic work, Khāzin states that spending on parents is due as their right upon the child. Māwardī indicates one of the two positions of this verse that this verse, which afterwards was repealed by verse of *zakāt*, was revealed before it to obligate the maintenance of family.[15]

Almighty Allah has also granted the right to non-Muslim parents as the Holy Qur'ān states, "And if both of them contend with you that you should associate (others) with me, of which you have no knowledge, then do not obey them. And cooperate with them in worldly affairs in decent manner."[16]

There are many tractions of the Prophet (peace be upon him) elaborating the rights of parents in the property of their children. 'Ā'isha, may God be pleased with her, narrated, the aunt of

---

[10] Sarakhsī, *Al-Mabsūṭ*, 5:222.
[11] Ibid., 5:228.
[12] Ibid., 5:228-229.
[13] Al-Qur'ān, 2:215.
[14] 'Imād al-Dīn Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm,* (Dār Ṭayyiba li al-Nashr wa al-Tawzī', 1999), 1:572.
[15] Abū al-Ḥasan al-Māwardī, al-*Tafsīr al-Māwardī,* (Beirut: Dār al-Kutab al-'Ilmiyya), 1:272.
[16] Al-Qur'ān, 31:15.

Umārah b. Umayr, May God be pleased with her, asked her that she has an orphan in her guardianship. May she enjoy from his property? Aisha told her that The Messenger of Allah said, "The pleasantest things a man enjoys come from what he earns, and his child comes from what he earns."[17] Sarakhsī states, according to one of the two narratives, *nafaqah* of parents will be taken equally from wealthy sons and daughters. The position of Imam Abū Ḥanīfah in this perspective is that nafaqah between sons and daughters is divided while upholding analogy (*Qiyās*) on the distinct shares of male and female in the inheritance.

The other narrative elaborates that parents are entitled to have *nafaqah* due to their (actual) proprietary right in the property of the child.[18] If actual proprietary right does not exist, then the parents have the right of ownership (*tamlīk*) during a need.[19] However taking anything from the property of son is legal whether he permits his parents or not. It is legal for parents to use that property while remaining within the conditions of non-extravagancy and knowledge or skillfulness.[20] Second narrative presented by Sarakhsī takes its' authority from the Hadith narrated by Abdullah ibn Amr ibn al-As that a man came to the Prophet (peace be upon him) and said: I have property and children, and my father finishes my property. Prophet Muhammad replied, "You and your property belong to your father; your children come from the pleasantest of what you earn; so enjoy from the earning of your children".[21] Interpreting 'You and your property belong to your father' estates, Sarakhsī says that both male and female children are equal in this regard, and so this right is saved and be granted to parents even if they have

[17] Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Ash'ath, *al-Sunan* (Beirut: Dār al-kitāb al-Arabī), 3:312, Ḥadīth No. 3530 and Muḥmmad b. Ḥibbān, *al-Ṣaḥīḥ* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1993), 10:73, Ḥadīth No. 4260.

[18] Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, 5:222.

[19] 'Alā' al-Dīn Abū Bakr b. Mas'ūd al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣānā'i' fī Tartīb al-Sharā'i'* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986), 4: 30

[20] Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Cairo: al-fataḥ li al-Ālam al-Arabī), 3:276.

[21] Abū Bakr Aḥmad b. Ḥusayn b. Alī al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā* (Karachi: Jāmi'a al-Dirāsāt al-Islamiyya, 1989), 3: 191, Ḥadīth No. 2896.

distinct religion although, the prohibition of transfer of inheritance is due to the difference of religion between them.[22]

2. Right to Receive Maintenance

It is obligatory duty of children to provide maintenance to parents but there are certain conditions inflicted for obtaining maintenance according to Islamic Jurisprudence, which are following. Srakhsī includes in parents, the grandfather (father of father), grandmother (the mother of father) and the mother of mother. In this perspective, he proclaims that they are from parents and get maintenance as grandfather gets residuary portion of inheritance in the case of non-existence of father.[23]

The right of the parents on the property of the children is restricted with the condition that they should be poor and needy.[24] Srakhsī elaborates the entitlement with a condition that both the parents and child must not be needy and poor, otherwise they both have equal position and none of them will be entitle to take maintenance from other on priority basis.[25] Further, if the parent is unsound mind, his son is liable to give him maintenance according to the ruling of proprietary right of father upon the property of son irrespective of his own father (father of father). The wealthy son is liable to pay maintenance to his father in the same way as if he is sound mind but needy and poor; his maintenance is upon his son and not upon his father.[26]

Children are liable to provide maintenance even if parents are non-Muslims. As quoted above the verse of *Surah Luqmān* "And cooperate with them in worldly affairs in decent manner". While interpreting the verse, Sarakhsī states, they should not be left to die with hunger. A non-Muslim parent is entitled to take

[22] Sarakhsī, a*l-Mabsūṭ*, 5:222.
[23] Ibid.,
[24] Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, 3: 276.
[25] Sarakhsī, a*l-Mabsūṭ*, 5:222. Imām Abū Yūsuf said, "If the father is unsound (physically or mentally) and the earning of the son does not increase from the expense of himself, he must include the father to himself. As the father will die due to exclusion (if he do not include with himself in expenses) and if he do so (include expenses of father in the expenses of himself), there is no fear of the loss of child because a man does not perish on half of his belly". Ibid.,
[26] Ibid., 5:229.

maintenance from his Muslim child in the same way as dhimmi parent (a non-Muslim parent living under the protection of Muslim state) is entitled to take maintenance.[27]

Imām Abū Ḥanīfa, Imām Mālik and Imām Shāfiʿī took the position that father can take from the property of his son while being proportional to his need.[28] They have also described that needy child can also take from his wealthy father. For this assertion, they quote the narration of Prophet (peace be upon him) for the wife of Abu Sufyān. As he said, "there is nothing wrong on your behalf, if you take from the property of your husband whatever is sufficient for you and your child."[29] While, Imam Ahmad stated that father can take from the property of son according to his desire during need.[30] It is plain from the statement that he has not made any condition of proportionality to level of need. However taking anything from the property of son is legal whether he permit his parents or not. Moreover, it is legal for parents to use that property while remaining within the conditions of non-extravagancy and knowledge or skillfulness.[31]

3. Statutory Law of Pakistan

Basic framework of Pakistani law is British common law as inherited after independence. With the passage of time, certain Islamic principles have been inserted in the law to make it in consonance with Islamic injunctions. As Article 227 of the Constitution of Islamic Republic of Pakistan 1973 declares that, no law shall be made against the injunctions of Islam. In a case, *Haji Rana Muhammad Shabbir Ahmad Khan vs. Federation of Pakistan* through Attorney-General for Pakistan,[32] it has been held that:

"After addition of Article 2-A *in the Constitution,* the Holy Qur'an and the *Sunnah* became the Supreme Law of Pakistan and the courts are obliged to enforce the existing laws with such

---

[27] Sarakhsi, *al-Mabsūṭ*, 5:226.
[28] Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, 3:276.
[29] Ibn Ḥibbān, *al-Ṣaḥīḥ*, 10:71, Ḥadīth No. 4258.
[30] Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, 3:276.
[31] Ibid.,
[32] PLD 2001 SC 18.

adaptations as are necessary in the light of Holy Qur'an and Sunnah to uphold the holy provisions thereof."

Further, section 226 of *Principles of Mahomedan Law* by D.F Mulla describes as: "Children in easy circumstances are bound to maintain their own parents, although they may be able to earn something for themselves."[33]

The Government of Pakistan has made certain welfare reforms to empower senior citizens in a society such as Employees Old Age Benefit Act 1976, Social Security Act 1965, Employees Benevolent Fund and Pension for Government Employees and Government. At provincial level, laws are also enacted such as The Balochistan Senior Citizens Welfare Act 2017, The Sindh Senior Citizens Welfare Act 2014 and The Khyber Pakhtunkhwa Senior Citizens Act 2014. While Punjab Senior Citizens Welfare and Rehabilitation bill 2017 as well as The Islamabad Capital Territory Senior Citizens Board Bill, 2017 are yet to be passed after final discussions in the relevant institutions.

Subsequently, specific enactments for the maintenance of different persons in one family are acknowledged in relation to the maintenance of wife and children under The Muslim Family Laws Ordinance 1961 and The Family Courts Act 1964 respectively. While, no specific law recognizes the maintenance of needy and poor parents by their children. Still there is a dire need to enact a separate law for the maintenance of needy and poor parents to empower them in a society.

According to this writer, no petition for maintenance or assistance of parents has been preceded in the courts of Pakistan.

Council of Islamic Ideology.—Council of Islamic Ideology has passed a resolution in relation to the Islamic concept of family and stated that parents, dependent brothers and sisters must also be included in the definition of family under Islamic society.[34]

---

[33] D.F. Mulla, *Principles of Mahomedan Law* (Bombay: The Caxton Works Fort, 1905), 184.

[34] Council of Islamic Ideology, *Annual Report*, (Islamabad: Council of Islamic Ideology, 1980-1981), 122.

In 1993, the Council presented a draft to promulgate an Act for the maintenance of relatives. According to it, a financially stable Muslim is liable to maintain his close relatives who are poor and needy. This draft proposes to enact a law to protect the legal right of the relatives. This draft also contains certain provisions in relation to maintenance of parents.[35] These are the following provisions.

Clause 4 of the proposed draft states that stable children are liable to pay maintenance to their poor parents and grandparents in spite of their ability to earn livelihood. In the case if parents or grandparents are physically or mentally disable, their maintenance upon children is obligatory with the condition of children being employed even not financially stable.[36]

All the children (without any distinction of being male or female) of a needy person are equally liable to pay maintenance to their father. In this situation, rules of inheritance shall not to be applied.

Section 5 states that the children of a disable person are liable to maintain him, in the case if his father and children both are alive and financially stable. While, if children are not financially stable then his father will be liable to pay maintenance to him.

Section 6 defines that maintenance of wife, children, parents and grandparents is obligatory upon the person in the case of having distinct religions.

Section 7 prescribes food (facility of health care), clothing (according to the summer and winter), and residence includes in maintenance. Court will take following things in to consideration while determining the maintenance.

- Capability of the person who has to provide maintenance.
- Capability of the person who will take maintenance.

[35] Council of Islamic Ideology, *Social Reforms Report*, (Islamabad: Council of Islamic Ideology, 1993), 143-145.

[36] Ibid., 144. See the explanation on the same page: "Financially stable means a person who is liable to pay zakat or his monthly income is more than the necessary expenditures of his family".

- Expenditures of life, social and economic situations of the society.

Section 9 elaborates that a person who is liable to have maintenance according to the proposed draft, he may file a petition in relation to The Family Courts Act, 1964 (Act XXXV of 1964) and the provisions of this act will be entirely applicable to the petition.

In its 2006-2007 Report, the Council also recommended the Parliament to legislate in order to discourage the trend of evicting elderly parents from their homes. To this effect, legislation for prevention against eviction of elderly Parents from home is to be enacted. [37] Council has also recommended inflicting punishment in case of violation to this law. In addition, it recommends that State should ensure the maintenance and assistance to such people while considering the status of their family.[38]

4. Maintenance of Parents and Legislation in Bangladesh

Many Islamic countries have enacted maintenance laws for the welfare of parents in their countries. As we have recent example of Bangladesh, which has enacted welfare law named as 'The Parents Maintenance Act 2013' due to the challenge and security of the proper maintenance of elderly in Bangladesh. Therefore, the country enforced these responsibilities through the enactment.

Under the Act, parents may get remedy by complaint if a child does not provide maintenance without any logical cause or force them to live in old home or at any other place without their consent[39]. According to Muslim Family Law Ordinance 1961, maintenance means a legal remedy of payment to the wife that leads an amount for the purpose of food, clothing and residence.[40] In Parents Maintenance Act 2013, word maintenance includes

---

[37] Council of Islamic Ideology, *Annual Report*, (Islamabad: Council of Islamic Ideology, 2006-2007), 288.

[38] Ibid., 151 & 259.

[39] S. 3(4), *Parents Maintenance Act, 2013.*

[40] S. 9 (1), Muslim Family Law Ordinance 1961. The same law is enforced in Pakistan and Bangladesh.

food, clothing, medical facilities[41], residence and company given by the child.[42] It is also made obligatory upon children to maintain communication with the parents within their capability if they live separately from them.[43]

The male and female children are equally responsible to maintain their parents according to this act.[44] It does not distinguish between children in the case of being more than one and states that they may provide maintenance by consultation among themselves.[45] The Act does not confine duty towards father and mother but extend it in the absence of father and mother of child towards the maintenance of grandparents (both from father and from mother).[46] While, the act does not explicitly elaborate the word parent and the question arises in relation to inclusion or exclusion of the parents of foster, adoptive and illegitimate children. In relation to amount, it is stated that the child has to provide a reasonable amount for maintenance from their earnings if the parents do not live with them.[47]

The Act also enumerates provision on the crime and punishment. If the child violates section 3 and 4, he/she shall be entitled to the highest punishment of one lakh taka and, in default of money, he/she will be liable to the highest imprisonment of three months.[48] Besides, the wife or husband of any child, if provokes and does not cooperate in providing maintenance, he/she shall also be liable to the same punishment.[49] The offence is described as cognizable, bail-able and compoundable and the accused person may get bail as well as the offence may be resolve out of the formal court system.[50] The Act has not specified any provision specifying the amount of maintenance and time.

[41] Every child must take care of his/her parents regularly and provide medical facilities. S. 3(5) of Parents Maintenance Act, 2013.
[42] S. 2, Parents Maintenance Act, 2013.
[43] Ibid., S. 3 (6).
[44] Ibid., S. 3 (1).
[45] S. 3 (2), Parents Maintenance Act, 2013.
[46] S. 4, Parent Maintenance Act 2013.
[47] Ibid., S. 3 (7).
[48] Ibid., S. 5 (1).
[49] Ibid., S. 5 (2).
[50] Ibid., S. 6.

Further, the parents (no other than parent) must file the written complaint, otherwise the court will not accept.[51] This point may be criticized in relation to illiterate parents.

5. Conclusions and Recommendations

Life is a precious gift of Almighty Allah. Allah Almighty has made a man best among all creatures and imposed certain duties to be fulfilled by him. These impositions include legal and moral obligations. Certain legal obligations are acknowledged for the persons living in one family. For elderly person as parents and grandparents right to maintenance as a legal obligation of children is provided under Islamic Jurisprudence. This paper has elaborated the collective position of Jurists in relation to the construction of legal right of needy parents. Council of Islamic Ideology has also prescribed and acknowledged this obligation of children as a right of parents under Islamic Injunctions and recommended to enact law in this perspective. These laws shall also be enacted in Pakistan for the benefit, welfare and empowerment of the elderly in the country while looking towards the rulings of Islamic jurisprudence and Muslim states.

It may be pertinent here to give some recommendations to the Government and policymakers for enacting a law for the maintenance of parents.

An Act should be promulgated to establish a legal right of parents to maintenance under Pakistani Law.

A law should be made for prevention against eviction of elderly Parents from home and heavy penalty should be enforced to implement law.

Free legal council should be introduced for the senior citizens/ parents for filing a petition in the court of law.

A precise procedure should be elaborated for speedy trial and interim maintenance.

[51] Ibid., S. 7 (2).

Amount of maintenance should be described according to the status and expenditure of children.

In case, if children are poor and financially unstable, maintenance should be provided by the state on average basis.

Public awareness should be made to support the reform through government, social parties, NGOs and the public.

Islamic education in relation to the maintenance and assistance of parents should be introduced in schools, college and university level throughout the country.

Free medical service should be provided by the Government to the needy elderly.

NGOs and Social Welfare Organizations should be encouraged to enhance their role towards elderly care services.

***

Capital Punishment: An Analysis In The Light of International Human Rights Law and Pakistani Domestic Laws

Muhammad Sadiq Kakar*

Abstract

This paper aims to analyze the possibilities of Pakistan's ratification of the 2nd optional protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR). The study explores Pakistani laws to find out the number and nature of crimes which are punishable with death. The paper also aims to comprehend the grounds why Pakistan does not abolish death penalty and the realities which prevent Pakistan from ratification of the said protocol. The paper proposes to find a flexible solution to the issue by exploring the limitations on the death penalty under Islamic Law as it prescribes death penalty for very few crimes. The propagators of the abolishment of capital punishment, however, consider the right to life to be absolute which cannot be alienated. As a matter of principle both Islamic law and international human rights law (IHRL) consider the protection of life and endurance of justice to be very significant but the conflict, which has raised the discrepancy, is in the priorities between the interest of individual and public at large. Nevertheless, a comprehensive and impartial research leads to sort out the means to bridge the gap between the International Human Rights Law and the Pakistani Domestic laws. The paper concludes that as the protocol is not mandatory and is an option, so if it could not be followed in entirety, it is possible to ratify partially to the maximum extent, making possible amendments to ensure better accordance with it would surely be a remarkable step by the State's legislation.

Keywords: IHRL, Islamic Law, Pakistani Laws, Death Penalty

1. Introduction

Capital punishment means awarding death penalty to any offender. Historically, multiple offences were punishable by death.[1] Some of these crimes were really heinous in nature while others were not.[2] Capital punishment was neither challenged nor

---

* Visiting Lecturer at Department of Law, Faculty of Shrī'ah & Law, International Islamic University, Islamabad and Advocate High Court at Islamabad Bar Association, Islamabad. The author can be accessed at: sadiq.kakar@iiu.edu.pk.

[1] Hood, R. (2019). capital punishment | Definition, Debate, & Facts. [online] Encyclopedia Britannica. Available at: https://www.britannica.com/topic/capital-punishment [Accessed last time: 21 Apr. 2017].

[2] An Athenian lawgiver Draco, (7th century BC), gave a very harsh legal code to Athens in which he punished both serious and trivial crimes with death. Details

put for abolishing question in ancient era. Human conscious accepted this punishment for several crimes as an absolute solution. This punishment remained in practice in pre and post Islamic regime; although Islam reduced the number of offences to four crimes only and further restricted it by very tough criteria to prove the crime for death penalty.

Capital punishment for arson, treason and murder were commonly inflicted in ancient Greece under the laws of Draco (fl. 7th century BCE), however Plato claimed that it should be used only for the habitual offenders.[3] The Romans also imposed capital punishment for so many offences. Apart from that, the capital punishment has been endorsed by major religions of the world.[4]

Capital punishment is still in practice in many countries across the globe and human rights activists consider it against the dignity and honor of human beings and thus, demand for its abolishment. For the said purpose, United Nations General Assembly adopted the second optional protocol to International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR). Some Islamic countries ratified the said protocol but many of them have not ratified it yet.[5] Although Pakistan also did not ratify the said protocol, but it had imposed moratorium on executions in 2008, which was later lifted after the incident of terrorist attack on Army Public School, Peshawar[6] in December 2014; which claimed lives of more than 100 students, teachers and officials.[7] Pakistan

---

are available at: https://www.britannica.com/biography/Draco-Greek-lawgiver [Accessed last time: 20 Feb. 2017].

[3] "Draco | Greek Lawgiver". 2019. *Encyclopedia Britannica*. https://www.britannica.com/biography/Draco-Greek-lawgiver

[4] Hood, R. (2019). *capital punishment | Definition, Debate, & Facts*. [online] Encyclopedia Britannica. Available at: https://www.britannica.com/topic/capital-punishment [Accessed last time: 21 Apr. 2017].

[5] https://treaties.un.org/pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-12&chapter=4&clang=_en (Accessed last time: 26 Oct. 2016).

[6] http://tribune.com.pk/story/878637/the-death-penalty-in-pakistan/ [Accessed last time: 27 Nov. 2016]

[7] http://tribune.com.pk/story/807564/gunmen-target-school-in-peshawar/ [Accessed last time: 29 Sep. 2017]

executed 332 people after lifting the moratorium[8] and some of them were minors as well.[9] The appeals of these minors were also dismissed from the Supreme Court of Pakistan.

There are twenty-seven crimes in which death penalty can be awarded in Pakistan, but Pakistan cannot digress from the laws of *ḥudūd* only as they are obligatory. But the areas of law on which jurists do not agree unanimously can be altered and induced in law according to the International Human Rights Law (IHRL) documents, which is in fact not prohibited by the Islamic law. Pakistan did not ratify the said Protocol because it demands to abolish the capital punishment in *ḥudūd* as well, which are very less in number and also very much difficult to prove the crime. Moreover, in *ḥudūd* crimes, lack of sufficient prescribed form of crime and evidence that incur the death penalty, shall also result in abolishment of the capital punishment.

The issue needs to be examined from the perspective of international human rights law (IHRL) norms as well as the principles of the *Sharī'ah* (Islamic law) so that a solution acceptable to Muslims can be found. In 2015, from all over the world, almost 90% of executions occurred in just three Muslim countries: Iran, Pakistan and Saudi Arabia.[10] In order to reduce the gap between IHRL, Islamic law and Pakistani legal system, a thorough study of the issue will be conducted in the following paper and an attempt will be made to find out reasonable solution which might be acceptable for all.

2. Capital Punishment and IHRL

In the current International Human Rights scheme, many scholars demand for complete abolishment of capital punishment. The idea of complete abolishment of capital punishment was

[8] http://tribune.com.pk/story/1028511/pakistan-executed-332-after-reinstating-death-penalty-report / [Accessed last time: 26 Sep. 2017]

[9] http://www.dawn.com/news/1177934/shafqat-hussain-to-be-executed-on-may- 6 [Accessed last time: 28 Oct. 2017]

[10] https://www.amnesty.org/en/latest/research/2016/04/death-sentences-executions-2015/ [Accessed last time: 25 Dec. 2016]

given by Cesare Beccaria.[11] He wrote a comprehensive essay *"On Crimes and Punishment"* in 1767, in which he argued that "There is no justification for the state's taking of a life of any human being".[12] This essay put a significant impact on the philosophy of abolishment.

When the United Nations came into existence in 1945, its aim was to cover all counties under one umbrella and make some international treaties and covenants for the globe to avoid any kind of violation against mankind.[13] UN worked very well and in a very short time brought a significant document on Human Rights in 1948 which is called "The Universal Declaration of Human Rights (UDHR)", which stated that "Everyone has the right to life, liberty and security of person".[14] Right after the declaration many countries, including Islamic Republic of Pakistan, voted in favor of the declaration. The UDHR is a milestone in the history of human rights as it sets common standard of fundamental human rights to be universally protected and is also influenced various subsequent international conventions.[15]

This declaration was successful to receive praise from various notable figures across the globe and, on the other hand, it was criticized by various Muslim scholars. Further, some states, including the Kingdom of Saudi Arabia, raised questions on UDHR on the bases of its partial contradictions with the injunctions of Islam. Later on, the Muslim countries also adopted

---

[11] Cesare Beccaria (1738-1794) was an Italian criminologist, philosopher and politician. He is widely considered as the most talented jurist and greatest thinker.

[12] http://www.deathpenaltyinfo.org/part-i-history-death-penalty [Accessed last time: 11 Dec. 2017]

[13] All detail about the UN is available on the official website at: https://www.un.org/en/ [Accessed last time: 18 Nov. 2018]

[14] Article 3 of UDHR, available at: http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/eng.pdf. [Accessed last time: 20 Jan. 2017]

[15] The UDHR was drafted by representatives with different cultural and legal background from all around the world, the details are available on official website at: https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/ [Accessed last time: 19 Mar. 2017].

a separate declaration on Human Rights namely Cairo Declaration which was adopted by the Muslim countries in 1990.[16]

After the declaration of the Human Rights, the UN adopted International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR) in December 1966, and it came into force on 23 March 1976,[17] which covers and protects civil and political rights of the individuals on international level.[18] Article 6 of the ICCPR refers to abolition of the capital punishment in terms that strongly suggests that abolition is desirable. It convinced that all measures of abolition of the capital punishment should be considered as progress in the enjoyment of the right to life. The said article demanded from the state parties, which did not abolish the capital punishment, to reduce the applicability of the punishment to serious crimes only and the executions should be in accordance with law and after a judgment from a competent court.[19] Thus, ICCPR is recognized for convincing the international community to reduce the scope of capital punishment, if the punishment for some reasons could not be abolished in entirety. Pakistan signed the covenant on 17 April, 2008 and ratified it on 23 June, 2010.[20]

Following the ICCPR the UN, In December 1989, adopted second optional protocol of the covenant, which was intended to abolish capital punishment in entirety.[21] It considered death punishment a brutal act against the dignity and honor of human beings. Right to life is regarded to be absolute by the Second Protocol which reads:

"No one within the jurisdiction of a State Party to the present Protocol shall be executed, Each State Party shall take all

[16]http://www.bahaistudies.net/neurelitism/library/Cairo_Declaration_on_Human_Rights_in_Islam.pdf [Accessed last time: 10 Jan. 2017].

[17] http://www.austlii.edu.au/au/other/dfat/treaties/1980/23.htm l [Accessed last time: 10 Dec. 2018].

[18] Complete covenant (ICCPR) can be read at: https://treaties.un.org/doc/publication/unts/volume%20999/volume-999-i-14668-english.pdf , [Accessed: 25 Mar. 2019]

[19] http://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/ccpr.aspx. [Accessed last time: 12 Jan. 2019].

[20] http://iccpr.sojhla.org/?page_id=145 [Accessed: 27 Dec. 2016)

[21] http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/2ndOPCCPR.aspx [Accessed last time: 10 Jan. 2018].

necessary measures to abolish the capital punishment within its jurisdiction".[22]

Many countries adopted and ratified the said Protocol but for Muslim countries the issue of contradiction with injunctions of Islam was a hurdle in ratification of the Protocol. Almost all Muslim countries denied ratifying the said protocol except than Turkey, which ratified the protocol in 2006.[23]

It was much expected that Pakistan would not ratify the Second Optional Protocol on some very obvious religious grounds. There were certain forces, such as constitutional limitations, Islamic society, religious elements and religio-political parties' resistance, which would prevent Pakistan from ratification of the Protocol. Being an Islamic State, Pakistan has constitutional provisions[24] which prohibit promulgation of any law which is inconsistent with Islamic law as laid down in the *Qur'ān* and the *Sunnah,* and according to Islamic law there are some offences which are punishable with death. Further, no derogation from the Islamic injunctions is allowed at any cost. Although the application of such injunctions is almost near to impossible, even then the abolishment of such laws would be deemed as a deviation from the Islamic principle. In order to better understand the conflict of these legal systems, it seems appropriate to elaborate the Islamic law of crimes and punishments briefly.

3. Crime and Punishment in Islamic Law

Islamic criminal law links specified crimes to violation of various kinds of rights. Thus, under Islamic law, the nature of crimes varies to the violation of specific right, and consequently the punishment to the crime also varies accordingly. For this purpose, Islamic law divides all punishments into four broad categories of violations of rights: rights of God, joint rights of God and individuals, rights of individuals and rights of community

---

[22] http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/2ndOPCCPR.aspx [Accessed last time: 10 Feb. 2018].
[23] "UNTC". 2019. *Treaties.Un.Org*. https://treaties.un.org/pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-12&chapter=4&clang=_en. [Accessed last time: 15 Mar. 2018].
[24] Article 227, Constitution of Pakistan, 1973.

respectively. These punishments are *Ḥudūd,*[25]which are fixed and specified punishments. *Qiṣāṣ,*[26] punishments which are related to bodily harms (murder and injury). *Ta'zīr,*[27] punishments which are based on the discretion of the judge in case of offences related to violation of the right of individual and/or community. *Siyāsah,*[28] offences in which the pure right of state is violated.[29]

Among these four categories of crimes, the *ḥadd*[30] punishment is the strictest, that even the head of state cannot pardon that. The *qiṣāṣ* is less rigid as compared to *ḥadd* punishment as the heirs of the victim have right to pardon and compound.[31] The *ta'zīr* and *siyāsah* punishments are flexible and can be abolished by the state as these are the rights of state.

All capital punishments cannot be awarded in existence of s*hubhah* (mistake of law or fact), even the *ḥadd* punishments also must be suspended due to existence of *shubhah.*[32] *Shubhah* is more general than the English law concept of "benefit of the doubt". The "benefit of doubt" is in the mind of judge, while *shubhah,* which is an excuse in Islamic law, even considered as an excuse when it is in the mind of accused. It is more in line with the notions of "mistake of law or of fact" than with the "benefit of the doubt".[33] Mistake of law in the mind of accused may not be an excuse in common law, but it is an excuse in Islamic Law and it abolishes the *ḥadd* punishment also. *Shari'ah* principle states: "*ḥudūd punishments are waived due to mistake of law*".[34]

It is not an easy task for judges to award death penalty under Islamic law. Islam has protected the human dignity and honor.

---

[25] Right of Allah.
[26] Right of Allah and individuals, but the right of individual is dominant.
[27] Right of individual.
[28] Right of community.
[29] Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Sharā'i',* 9:248-250; Burhān al-Dīn Abu l-Ḥasan Alī b. Abī Bakr al-Marghīnānī, *al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-Arabī, n.d.), 2:339.
[30] Singular of *ḥudūd.*
[31] Al-Qur'ān, 2:178.
[32] Abū Bakr Muḥammad b. Abī Sahl al Sarkhasī, *Al Mabsūṭ* (Beirut: Dār al Fikr, 2000), 18:315.
[33] Imran Ahsan Khan Nyazee, *General Principles of Criminal Law* (Islamabad: Advanced Legal Studies Institute, 1998), 142-143.
[34] Sarkhasī, *al Mabsūṭ,* 18:315.

Death penalty cannot be awarded usually in crimes except four punishments only. It is much important to understand the principles of Islamic law in order to elaborate the capital punishments with respect to IHRL. Thus, in the following we shall discuss the crimes and analyze the possibility of execution and abolishment.

1. Ḥadd:

Rajam: (stoning to death)

Ḥirāba: (violence in society)

Apostasy

In these three cases death penalty should be awarded to offenders as a *ḥadd*. *Rajam* is the death penalty awarded to a married person who commits adultery. Islamic law has stipulated strict conditions to inflict this penalty due to which it is near to impossible to apply this punishment. First of all, the person must be married; secondly the *shubhah* plays a significant role in suspending the punishment. The Muslim jurists have discussed various *shubuhāt*t[35] which suspend the punishment. Thirdly and most importantly, the crime must be proved by four male competent eye witnesses who testify the actual penetration. The standard of competence is much strict and high. Further, Islam exceptionally encourages the witness to avoid testimony in *ḥadd;*[36] so that the punishment may be suspended. So far no one has been executed in Islamic history on the basis of testimony.

Ḥirāba also has a *ḥadd* punishment, but it has four punishments and only one of them is death penalty. Three *ḥadd* punishments of *ḥirāba* are not capital punishments.

Apostasy according to the Islamic law is also a *ḥadd* crime. If a person after embracing Islam converts to any other religion or

---

[35] Plural of *Shubhah.* See: for a comprehensive discussion on *Shubhah* Abu Zahra, *Al-Jarīmah wa al-'Uqoūbah fī al-Islām* (The crime and Punishment in Islam) 2nd volume.

[36] Muḥammad Amīn b. 'Ābidīn, *Radd al Muḥtār 'alā al Durr al Mukhtār* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), 7:70.

becomes atheist, he will be given 3 days to deliberate and his misconception and doubts about Islam shall be addressed and removed. And even after that he does not return to the fold of Islam, he will be punished by death.[37] However, this rule only applies to male apostates. If a women commits apostasy, she will not be awarded death penalty.[38] This punishment for apostasy has not been incorporated in Pakistani legal system.

2. Qiṣāṣ

Qiṣāṣ is death penalty awarded to the crime of intentional murder (*Qatl-e-Amd*). Under Islamic law intentional murder is that, in which the life of a person is taken away by intentional use of a weapon which is normally used to kill, such as guns and sword.[39] It should be noted that among five kinds of homicide only intentional murder is liable to death penalty.[40] Again in order to apply this punishment the crime must be proved beyond any reasonable doubt by the testimony of two male competent eye witnesses. The *shubhah*, also suspends the punishment. *Qiṣāṣ* is under Islamic law a compoundable offence. Hence, the heirs of the victim may pardon and/or compound[41] and consequently the punishment can be suspended.

3 & 4. Ta'zīr and Siyāsah

These two punishments are not specified and based on the violation of the rights of individual or state and it can be abolished. Under Islamic law, state can pardon these offences and also can alter their punishments from one nature to another nature. Capital punishment under these can be abolished and thus can be brought in line with IHRL documents.

Capital punishment is also related to the nature of punishments under Islamic law, then to the concept of *shubhah*, and consequently to the criteria of witnesses and high level of testimony. At the end, not remarkable number of capital

---

[37] Muhammad b. Isma'īl al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Ḥadīth No. 9622.
[38] Abdul Ghani al Dimashqi, *al-Lubāb fī Sharḥ al kitāb*, (Beirut, Dār al kitāb al-Arabī), 1:405.
[39] Muḥammad Amīn b. 'Ābidīn, *Radd al Muḥtār*, 6:531.
[40] al-Marghinānī, *al-Hidāyah*, 4:173.
[41] Al-Qur'an, 2:178.

punishments can be found in Islamic law. So, if even one witness is absent or not trustworthy or lacks honesty, the accused cannot be given death penalty. Hence, whatever element creates mistake of law (doubt) in the deliberate commission of the crime, the *ḥadd* punishment is absolved. Such strict conditions are prescribed to ensure the conservation of the dignity and significance of human life. It depicts that taking a human life must not be an easy matter. The general principle, purpose and motive of Islam is that no life should be taken and preserving human life must always be encouraged. But the general rule has some exceptions, as in Islamic criminal law, there are only these four exceptions under which one can impose death penalty. These exceptions are further restricted with strict conditions of implementation.

Capital punishments under Islamic law are: namely capital punishment as a *ḥadd* in crime of *zinā;*[42] which is neither practically possible nor cannot be abolished. As a *ḥadd* in the crime of *ḥirābah*, which has four punishments and only one is death penalty. Capital punishment as *qiṣāṣ;* which cannot be abolished through legislation, but it has the chances of pardon and compromise from the heirs of victim.[43] Capital punishment as *ta'zīr;* not specified for any crime and it is the discretion of the judge.[44] Capital punishment as *siyāsah*; it is also not specified in Islamic law and the ruler can award death penalty in crimes against the community or state.[45] Moreover, the implementation of punishment of death over these crimes has prescribed conditions. Without the fulfilment of these strict conditions, implementing death penalty is not allowed. If there is any *shubhah* (Mistake of Law) or lack in the evidence or witnesses or any other prerequisite, the accused cannot be executed.

---

[42] *Zinā* means fornication, if the offender is *Muḥṣan.*

[43] Al-Qur'ān, 2:178.

[44] Wazārah al- Awqāf wa al- Shu'ūn al Islāmiyyah, *al-Mawsū'at al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, 12:263.

[45] Ibn 'Ābidīn, *Radd al Muḥtār*, 4:215.

4. Capital Punishment in Pakistani Legal System

Currently, in the Pakistani criminal law the number of crimes punishable by death goes to 27.[46] The major statutes which provide such crimes include Pakistan Penal Code 1860[47], *Zinā* Ordinance 1979[48], *Ḥudūd* Ordinance 1979[49], Pakistan Army Act 1952[50], High Treason Act 1973[51], Dangerous Drugs Act 1930[52], Railways Act 1890[53], Control of Narcotics Substances Act 1997[54], Anti-Terrorism Act 1997[55] and Prevention of Electronic Crimes Act, 2007[56]. These crimes can be divided into three categories: *ḥudūd* and *qiṣāṣ*, most heinous crimes and less heinous crimes. Pakistan cannot digress from the laws of *ḥudūd* and *qiṣāṣ* only as they are obligatory. But the areas of law on which jurists do not agree unanimously can be altered and induced in law according to the International Human Rights law documents, which is in fact not prohibited by the Islamic law.

4.1. Cases where capital punishment can be abolished

As has been discussed briefly, Pakistan cannot ratify the Second Protocol in its present form and cannot abolish capital punishment in entirety due to some constitutional obligations along with other pressures. It is necessary to find out solution for this issue and abolish the capital punishment to the maximum extent as per IHRL documents, with adherence to Islamic law.

In Pakistani legal system, Pakistan cannot abolish those crimes which are based on *Sharī'ah* principles, which are only four crimes among twenty seven namely *zinā* (fornication),[57]

---

[46]http://www.ips.org.pk/politics/1075-should-pakistan-abolish-or-retain-capital-punishment.html?start=7 [Accessed last time: 04 Oct. 2016].

[47] Sections: 121, 132, 194, 295-C, 300, 301, 354-A, 364-A, 365-A, 367-A, 376, 396, 402-B.

[48] Section; 5.

[49] Sections; 6, 12, 15.

[50] Sections; 24, 31.

[51] Section; 2.

[52] Sections; 13, 14.

[53] Section; 127.

[54] Section; 9-C.

[55] Sections; 6-B, 7-A.

[56] Section; 17.

[57] *Zinā* Ordinance, 1979, S. 5.

intentional murder,[58] blasphemy,[59] and *ḥirābah* (violence in society).[60] Although these crimes have many options other than capital punishment in Islamic law. *Zinā* has never been proved in Islamic history by testimony, international murder has an option of pardon or compromise, non-Muslim blasphemer cannot be awarded death penalty under *Ḥanafī* School of law,[61] (further, a Muslim women cannot be punished with death for blasphemy), and *ḥirābah* has four punishments and only one of these is death penalty.[62] These four death penalties are not compulsory for every offender under Islamic law. Even the offences are of such nature that it is difficult if not impossible to prove the crime and award capital punishment for them. All other twenty-three capital punishments can be abolished from Pakistani legal system and no resistance is expected to be offered from the perspective of *Sharī'ah*, constitutional limitations and religious elements.

5. Conclusions and Recommendations

The propagators of the abolishment of capital punishment consider the right to life as absolute which cannot be alienated. As a matter of principle, both Islamic law and international human rights law consider the protection of life and endurance of justice to be very significant, but the conflict which has raised the discrepancy, is in the priorities between the interests of individual and public at large. In respect of execution, irrespective of terrorist or non-terrorist, we should focus on peace and harmony in the society and solve the reason of these offences instead of resorting to executions.

Pakistan, as we have discussed cannot ratify the second optional protocol of ICCPR, because the protocol demands the abolishment of death penalty in *ḥudūd* and *qṣāṣ* as well. Under Islamic law, some punishments fall under the domain of the rights of Allah and no one has authority to alter them. As the protocol is

---

[58] Pakistan Penal Code 1860, S. 302-A, as *qiṣāṣ*,

[59] Pakistan Penal Code, S. 295-C, when blasphemer is Muslim according to *Ḥanafī* School.

[60] Pakistan Penal Code, S. 376.

[61] Ibn 'Ābidīn, *Radd, al-Muḥtār*, 4:215.

[62] Al-Qur'ān, 5:33.

not mandatory and is an optional one, so if it could not be followed in entirety, it is possible to abolish capital punishment partially to the maximum possible extent. Hence, making possible amendments to ensure better conformity with the protocol would surely be a remarkable step by the State's legislation.

It is mentioned that Pakistan cannot put any reservations, which could allow Pakistan to maintain death penalty in some crimes,[63] on the said Protocol according to the law of treaties as mentioned in Vienna Convention on the law of treaties, 1969.[64] So, it is my recommendation that a new protocol should be adopted in accordance with *Sharī'ah* provisions, dividing death penalty into crimes' categories, which would enable Muslim countries particularly Pakistan to ratify the Protocol and reduce the applicability of capital punishment. If Pakistan ratifies the protocol about death penalty and makes some new legislation to abolish the death penalty to the maximum extent, then other Islamic countries may also follow Pakistan to ensure incorporation of International Human Rights Laws at domestic level. So, if we cannot abolish it totally, let's start abolishing capital punishment to the maximum possible boundary. Furthermore, following the footprints of Cairo Declaration which was adopted by the Muslim countries in 1990[65], the Muslim countries may also adopt a new convention for this purpose to restrict the applicability of death penalty to only those crimes for which only death penalty has been prescribed by Islamic law.

***

[63] According to Article 19 (c), of the Vienna Convention on the law of treaties 1969, a state cannot formulate a reservation if the reservation is incompatible with the purpose and object of the treaty. The purpose of the second optional protocol of the ICCPR is to abolish the death penalty entirely. So, the reservation about those crimes which are punishable with death penalty under *Shrī'ah*, will be against the purpose and object of the said Protocol.

[64] Article 19, its electronic copy is available at: https://legal.un.org/ilc/texts/instruments/english/conventions/1_1_1969.pdf [Accessed last time: 03 Mar, 2017].

[65] http://www.bahaistudies.net/neurelitism/library/Cairo_Declaration_on_Human_Rights_in_Islam.pdf [Accessed last time: 14 Dec. 2016].

Islamization of Laws in Pakistan, Federal Shariat Court and Contemporary Challenges

Sardar M. A. Waqar Khan Arif*

Abstract

The structure of the state of Pakistan is based on Islamic ideology. Islam is the state religion under article 2 of the constitution of Islamic republic of Pakistan, (1973). There are significant attempts and efforts made for Islamization of laws, such as, the adoption of Objective Resolution, (1949). The bulk of the provisions of Islamic law regulate individuals as well as collective lives of the people. However, there are certain challenges. Islamization is urgent need of the Pakistani Muslims. An implementation and enforcement of the provisions of Islamic laws in true sense is essential for further progress in Pakistan. The role of the constitutional institutions for Islamization is significant for consideration having certain challenges in implementation. In this context, this paper specifically discusses the role of constitutional institution, the Federal Shari'at *Court (FSC). It argues that the FSC has, more or less, contributed for Islamization of laws in Pakistan and there are certain challenges in terms of its application. It analyses the judgments of the FSC and describes its powers and procedural challenges for Islamization of laws. It further highlights the jurisdiction of the FSC and pendency of the cases in* Shari'at *Appellate Bench is questionable. The paper concludes that although legislature and in particular FSC have contributed for Islamization of laws and for constitutional development but still implementation of laws and Court decisions is a big challenge.*

Keywords: Constitutional institutions, Islamization of laws in Pakistan, Challenges, FSC.

1. Introduction

Under article 2-A of the Constitution of Islamic Republic of Pakistan, 1973, Islam is the Religion of the State. The basic

* **Dr. Sardar M. A. Waqar Khan Arif** is an Assistant Professor of Law and Chairman/Head of Department (HOD) at Department of Law, Faculty of Social Sciences and Humanities, University of Kotli, Azad Jammu and Kashmir, Pakistan. He has completed his PhD (Law) from Department of Law, International Islamic University Islamabad (IIUI) Pakistan-cum-Rijks Universiteit Groningen, The Netherlands. The author wishes to thank Dr. Muhammad Munir, Vice President IIUI for his insight. Special thanks to Dr. Muhammad Mushtaq Ahmad, Director General, Shariah Academy, IIUI for valuable and thought-provoking discussions on the topic. All errors remain solely with author.

ideology of the Pakistan is based on "Injunctions of Islam". Pakistan was declared as Islamic Republic in 1956 based on Objective Resolutions of 1949. The foundation of Pakistan is based on Islamic ideology. Islam is the Religion of peace and prosperity and has unique characteristics and features. Under Constitution, citizens of State are required to live their lives in an Islamic way.[1]

All Constitutions of Pakistan endorse that "Islam is the State Religion". All Constitutions maintained that Islamic ideology is the key element and day to day matters and affairs of Pakistan revolve around it.[2] Despite a declared Islamic Republic, Islamization began in the 1970s under Zulfiqar Ali Bhutto and later during the rule of General Zia-ul-Haq in the 1980s. *Ḥudood* Laws were formulated and implemented during Zia's regime. In terms of Constitutional institutions in Pakistan, the Council of Islamic Ideology (CII) and Federal Shariat Court (FSC) are prominent. The role of CII is advisory whereas FSC has its jurisdiction, powers and functions and mandate to make judgments on Islamic laws. This paper is specific to the case of FSC as it is a constitutional body. The methodology adopted in this paper is analytical.

2. Federal Shariat Court (FSC) in Pakistan: An Overview

2.1. Composition and Structure

During the era of General Zia, the FSC was established by incorporating provisions in the Chapter 3-A of the Constitution.[3] During his tenure, the apparent purpose of such institutions was Islamization of Laws. In this respect, the FSC was assigned a function to "examine any law or provision of law whether the same was repugnant to the injunctions of Islam as laid down in the Holy Qur'an and the *Sunnah*".

According to Article 203-C (2) of the Constitution, 1973 the composition of FSC includes "not more than eight Muslim Judges

[1] Manzooruddin Ahmed, "Islamic Aspects of the new constitution of Pakistan", *Islamic studies*, Vo.2: No.2, pp. 249-286.
[2] Farhan Mujahid Chak, *Islam and Pakistan's Political Culture* (New York: Routledge, 2015).
[3] President Constitution (Amendment) Order no: 1 of 1980) PLD 1980 Central Statutes p.8, 9.

including the Chief Justice (CJ)". The qualification of CJ of FSC is described as "the Chief Justice of the Federal Shariat Court shall be a person who is, or has been or is qualified to be a judge of the Supreme Court or who is or has been or is qualified to be a judge of a High Court". "Four out of eight other Judges of the FSC include persons who are or have been qualified to be a judge of High Court". The remaining three persons include *Ulamā'* and they must be qualified as who are well versed in Islamic Law. It is important to note that the term of the Judges of the FSC is three years. The President has to play important role for appointment of the Judges of the FSC under article 203C. The President has to appoint Judges of the FSC "on the advice of the Prime Minister and all judges must be qualified".[4]

The CJ of the FSC has to take oath before the President of Pakistan. The format of oath is set out in Third Schedule of the Constitution, 1973. "The CJ of the FSC is entitled to the same salary, allowances and other privileges as are given to a Judge of the Supreme Court under Article 203 C (9)". "A Judge of the FSC is entitled to the same salary, allowances and other privileges which are given to a Judge of a High Court. The principal seat of the FSC is at Islamabad but the Court can sit at other place in Pakistan as the Chief Justice with the approval of the President may consider appropriate".

2.2. Jurisdiction and Powers of the FSC

"The FSC is a constitutional organ of the state. It has original, appellate and revisional Jurisdiction. It has exclusive jurisdiction to determine, upon petition by any citizen or the federal or provincial governments or on its own motion (*sue motto*), whether a law is conforming or not to the injunctions of Islam. The FSC has original and appellate jurisdiction. The Court has exclusive jurisdiction to hear appeals from the decision of criminal courts under any law relating to enforcement of *Ḥudūd* Laws".

"The enactment of law is the responsibility of the Parliament and necessary amendments proposed by the FSC are the

[4] *Al-Jehad Trust V. Federation of Pakistan*, PLD 1997, SC 84.

responsibility of the executive. If the government fails to amend the impugned law within a specified period, the impugned law or its provision to the extent to which it is held to be so repugnant by the FSC, ceases to have effect on the day on which the decision of the FSC takes effect". The status of the FSC judgments does not remain only *fatwā* (juristic opinion) but transforms into orders that have binding force in this way. The FSC has asserted its right to *ijtihād*. The FSC *ijtihād*s generally are in favor of human and family rights.[5] The cases are independently judged by the Judges of the FSC on case to case basis. The FSC highlights the necessity of resorting to *ijtihād*.[6] There is no institutionalized *taqlīd* (imitation) as far as the FSC is concerned. As stated in a FSC verdict, the term 'Injunctions of Islam' "employed in the Constitution has not been defined nor its scope determined, therefore, if there is any repugnancy of any law to the Qur'an and the *Sunnah*, it is left open to be identified and construed by the FSC under its power under Article 203-D (2) of the Constitution".[7]

"Article 203-DD of the constitution confers exclusive revisional jurisdiction on the FSC. The revisional powers of the FSC extends to calling for and examining the record of any case decided by any criminal court under any *Ḥudūd* laws for the purpose of satisfying itself as to the correctness or legality of any finding, sentence or order passed by it and when calling for such record it may direct that execution of any sentence be suspended". "Clause 9 of article 203-E confers power on the FSC to review its own judgment, decision or order. There is no condition and no limitation on the exercise of this power of review". "Article 203-J empowers the FSC to make rules for carrying out the purposes of the chapter 3-A. Such rules made by the court, be notified in the official Gazette".

---

[5] Ihsan Yilmaz, "Pakistan Federal Shariat Court's Collective *Ijtihād* on Gender Equality, Women's Rights and the Right to Family Life", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 25, No. 2, (2014), pp. 181-192.

[6] Sue Motto No.1/K of 2006, 12-13.

[7] Sue Motto No.1/K of 2006, 2007.

2.3. Constitutional appeal from FSC to Shariat Appellate Bench (SAB)

According to A. 203F appeal is provided before the Shariat Appellate Bench (SAB) of the Supreme Court against final decision of the FSC within sixty days. "The Federal Government or a Provincial Government can prefer appeal within six months of such decision. The SAB consists of three Muslim judges of the Supreme Court and not more than two *Ulamā'* to be appointed by the President (on advice of the Prime Minister) to attend sitting of the Bench as ad hoc members of the SAB".

3. The Role of FSC for Islamization of Laws

While examining laws, the FSC has stated that "the judges should not strictly adhere to the literal meaning of the verse but should consider the spirit of the Qur'an, taking the Qur'an into account in its entirety". The FSC stated that: "Qur'ān and *Ḥadīth* shall have to be interpreted in the light of the evolution of human society and its demands at a particular stage of time… such process should not defeat the intent and purpose for which the Holy Qur'an stands."[8] This position of FSC has played a significant role in judgments on issues of marriage and women's rights. For example, the FSC has declared that requirement of marriage registration is in accordance with the Injunctions of Islam.[9] Although conservative sections in Pakistan pressured the FSC to declare marriage registration a violation of Islamic law and thus of the Pakistani Constitution, the FSC, however, "found this statutory requirement in accordance with the Islamic law since it clarifies an individual's marital status and prevents the denial of women and children's legal rights".[10]

The FSC has also played its important role for interpreting the provisions of the Muslim Family Laws Ordinance (MFLO) of 1961. It has also tried to avoid misuse of the provisions of MFLO.[11] Under the MFLO, the husband must "submit a written notice of

---

[8] *Muhammad Riaz v. Federal Government of Pakistan*, PLD 1980 FSC 1, 47.
[9] Ibid., at 51.
[10] *Allah Rakha v. Federation of Pakistan*, PLD 2000 FSC 1, at 48–51.
[11] Ibid., at 61–62.

the *ṭalāq* to the state and a copy to the wife. Nevertheless, many husbands do not submit this document and if the former wife remarries, they deny the divorce and accuse the former wife with *zinā*".[12] The FSC underlined that as "the protector of rights of all human beings" and as "the first religion which has conferred all possible rights that could be bestowed upon a woman".[13]

The FSC ruled in the favor of daughter in disputes between fathers and daughters in relation to consent of *Walī* for a valid marriage. The FSC has ruled out that consent of the daughter is not a necessary element for validity of marriage. However, Scholars differ on this point.[14] "The FSC has also become more vigilant about countering the abuse of the *Ḥudūd* laws by disgruntled parents, resentful former spouses, political rivals and the police. The FSC has even stated that a woman can never be guilty of *zinā* if she complains of rape at any stage".[15]

In terms of equality between husband and wife, the FSC has ruled out that husband and woman have their rights and responsibilities for protection of a marriage bond. The FSC has condemned and declared discrimination as invalid if it occurs between the spouses. One question is that Does Islam recognize any right of women as husband has in terms of Divorce? The FSC has held that Divorce is purely the right of husband according to Islamic law. However, it does not mean that Islam is unequal with women. The right of women in the form of *Khula* in a Marriage contract has been recognized by Islam. Discrimination at all levels especially with women is prohibited.[16] In a similar petition concerning gender's equality the question was that can appointment of women be made as a Judge? The FSC has ruled out that Islam does not promote discrimination on the basis of sex or on the basis of gender's equality rather Islam condemns discrimination. Man is not superior to woman. The Court held

---

[12] Muhammad Khalid Masud, *Role of the Council of Islamic Ideology in the Islamisation of Laws in Pakistan,* (Adelaide: University of South Australia, 2015), pp. 12-45.
[13] Ibid, at 62.
[14] *Muhammad Imtiaz and another v The State*, PLD 1981 FSC 308; *Noor Khan v Haq Nawaz*, PLD 1982 FSC 42.
[15] *Safia Bibi v. State*, PLD 1985 FSC 120.
[16] *Saleem Ahmad v Government of Pakistan*, PLD 2014 FSC 43.

that woman was not appointed as Judge in the era of Prophet Muhammad (P.B.U.H). In this case, the FSC has taken into consideration various opinions of the Scholars and other decisions. The Court has also referred to the Qur'ānic verses and held that Islam does not promote discrimination and Islam is the religion that places women and man on equal footings. Both have equal property rights, legal rights and economic independence. The Court has referred to the various Qur'ānic verses and *Ḥadīths* on the subject. The Court held that man is supporter and protector of the family. Husband is maintainer and protector of the wife. In no case, the woman is inferior or lower to man. Both have responsibilities in relation to preservation and protection of family as is one of the *Maqāṣid* (Objectives) of the *Sharī'ah*. In this case, the FSC has declared that appointment of woman as a judge is not expressly prohibited by Islam and dismissed the petition.[17]

While taking into consideration the question that can woman become Head of State or Judge, in a petition that was based on Grand Mufti of Saudi Arabia's *fatwā,* the FSC has referred to the *Qur'ānic* verse 28 of the Chapter 2 that elaborates the similar rights of man and woman and kindness. The Court has also referred to the Ansar Burney case in which dismissal was made on the same petition. In this respect, the FSC has also referred to constitutional provisions.[18] When Section 10 of Citizenship Act was challenged, the FSC has reviewed the relevant legislation and ruled out that foreign husband cannot take citizenship only on the basis of marriage with Pakistani woman. In other words, denial has been made to a foreign husband.[19] The court held that: "We are of the view that section 10 of the Citizenship Act is discriminatory, negates gender equality and is in violation of Articles 2-A and 25 of the Constitution of Islamic Republic of Pakistan and also against international commitments of Pakistan and most importantly is repugnant to Holy Qur'ān and the *Sunnah*".[20] These case laws show that the FSC has played vital role for Islamization of laws in Pakistan.

---

[17] *Ansar Burney v. Federation of Pakistan*, PLD1983 FSC 73.

[18] Shariat Petition No.1-L of 2010, 7 October, 2010.

[19] Sue Motto No.1/K of 2006, at 23 and 24.

[20] Ibid., at 16.

3.1. Analysis of Certain Judgments of the FSC

Article 203-G confers on the FSC the exclusive power and jurisdiction in respect of matters which fall within its jurisdiction i.e. matters enumerated in Articles "203-D, 203-DD and 203-E, except the matters which are brought to the Supreme Court in appeal before its SAB". In *"Mst Kishwar Sultana v. Muncipal Corporation, Faisalabad"* the court held that: "the question regarding the repugnancy of any law to the injunction of Islam is in the exclusive Jurisdiction of the FSC and after that it falls within the Jurisdiction of SAB of the Supreme Court under Article 203-F of the Constitution".

In another important case of *"Muhammad Irshad Khan v. State"* court observed that: "jurisdiction of Superior Courts and Tribunals to entertain proceedings or exercise power of jurisdiction in respect of matters falling within powers and jurisdiction of FSC are barred under Article 203-G of the Constitution". Article 203-H explains the principles relating to *"proceedings pending in any court or tribunal"*. Clause 3 of this Article places restrictions on the powers of "Federal Shariat Court or the Supreme Court" to the effect that while exercising their jurisdiction under chapter 3A part VII of the Constitution of 1973 they shall have no authority to grant any interim order or injunction in any proceeding.

The proceeding in any other court or tribunal shall continue unhampered and unhindered even though the point at issue before them is the same which is under examination before the FSC or SAB of the Supreme Court.[21] The approach adopted by FSC is progressive as noted by Shahbaz Cheema.[22] He noted that: "The FSC has more often than not tilted towards the upholding of the second interpretation of the phrase. Thus, the approach of the

[21] Naeem Ullah Khan, "Constitutional Manacles on Superior Court's Jurisdiction and Recent Scenario on Public Interest Litigation in Pakistan", South Asian Studies *A Research Journal of South Asian Studies,* Vol. 33, No. 2, July – December, 2018, pp. 383 – 394.

[22] Shahbaz Ahmed Cheema, "The Federal Shariat Court's Role to determine the scope of 'Injunctions of Islam' and its implications", *Journal of Islamic State practices in International Law,* (2013), p.94-100.

court is not literal; it is progressive in scope and nature. The most important case on this point is *Pakistan v Public at Large*".[23]

"No one can deny the right of the FSC to come to its own conclusion, but it should also have taken into consideration the SAB's observation in *Pakistan v Public at Large*.[24] The SAB recommended that while determining the meaning of the 'injunctions of Islam' the FSC should seek opinions of learned persons in the field as well as institutions engaged in Islamic learning". In this respect it is argued that the FSC has to play its effective role for declaring inconsistent laws as repugnant to the injunctions of Islam; declaring consistent laws as valid under Islamic law and filling the gaps in laws by suggesting Islamic alternative.

4. Contemporary Challenges

"In Pakistan, injustice, exploitation, intolerance, extremism, misconstrued interpretations of the religion are the symptoms of bad governance practices, inadequate education and lack of training of citizens, and a long neglect in the correct prioritization of policies". "These are big challenges and significant for consideration ad solution. Pakistan has made substantial progress in achieving the realistic constitutional and legal structures; the successive governments have not been completely able to convert them in practice. In Pakistan, the enactment of law is the responsibility of Parliament and necessary amendments proposed by the FSC are the responsibility of the executive".

"If the government fails to amend the impugned law within a specified period, the impugned law or its provision to the extent to which it is held to be repugnant by the FSC ceases to have effect on the day on which the decision of the FSC takes effect". "In this way, the status of FSC judgments does not remain that of only a *fatwā* (juristic opinion), but they become orders that have binding force. Implementation of these orders of the FSC is a big Challenge". "The FSC's powers are restricted by Articles 203B-C,

[23] *Pakistan v Public at Large,* PLD 1986 SC 240.
[24] Ibid.,

which exclude the Constitution, procedural law, Islamic personal status law and the MFLO from its judicial review. However, the FSC is both an official institution and also a court". However, "in the beginning, the Objectives' Resolution was adopted that contains all essential elements for framing a balanced constitution, meeting the needs of all citizens, irrespective of their caste, colour or creed". The adoption of Objective Resolution was significant as it includes Islamic provisions. As a result, it became part of the Constitution. Later, efforts were also made by other rulers for Islamization of laws in Pakistan.

However, the interpretation of norms of Islamic law in its true sense by the FSC is a big challenge. In this respect, reforms of the Judiciary and legal reforms are significant for consideration. Simplification of Judicial procedures and reducing delay in administration of justice is a big challenge. The determination of the qualification of Judges is essential for further progress. The other Challenges include: (i) application and enforcement; (ii) pendency of cases at the FSC; (iii) pendency of cases at SAB; (iv) Implementation of the Injunctions of Islam so on and so forth.

5. Conclusions and Recommendations

From the preceding discussion it is concluded that In Pakistan the FSC is the institution which analyses provisions of law. The FSC is required to declare laws inconsistent or repugnant which are not Islamic or against the injunctions of Islam. The FSC may also suggest any changes in the existing legal framework that are against the norms of Islamic law. The FSC devotes to give an alternative by suggesting reforms in order to make conformity with Islamic laws. The FSC has original, appellate and revisional jurisdiction as embodied in Constitution, 1973. The FSC is composed of Judges and experts of Islamic law. The FSC has contributed for Islamization of laws and in no way the Islamic nature can be denied. For example, As noted by the Supreme Court in *"Wukula Mahaz Barai Tahafaz Dastoor Vs. Federation of Pakistan (P L D 1998 SC 1263)"* observed that "when an impugned Constitutional amendment is of such a nature, which tends to destroy any of the basic features of the Constitution without which the State could not have been run as was originally

mandated by the framers of the Constitution cannot be upheld as it destroy the basic feature of the Constitution".

In another case of "*Pakistan Lawyer's Forum V. Federation of Pakistan (PLD 2010 SC. 1165)*", "the Supreme Court while deciding the constitutionality of 17th Amendment to the Constitution decided that": "The Basic Structure Doctrine is acknowledged to be in existence in the Constitution however, there are limitations on the power of Parliament to make amendments. It had been afore said that this can't be exercised by the judiciary however by the body politics of the country". The Court concluded that "the theory of basic structure or salient features, insofar as Pakistan is concerned, has been used only as a doctrine to identify such features". The approach adopted by the FSC is reformative as well as constructive in general having certain challenges, such as, pendency of cases at SAB and application and enforcement. Special efforts are required for further progress in this respect.

In terms of legislation, the parliament and relevant authorities are required to legislate effectively and formulate policies that are beneficial. There is need of exploration in the role of the FSC in order to clarify the existing situation. Special efforts and a balanced approach to that extent are required. The *Fatāwā* of unqualified religious persons or practitioners can be replaced by the balanced interpretations of Islamic provision. Instead, opinions of *Ulamā'* may be taken into consideration who are well versed with traditional as well as modern sciences. Such an effort would be useful for Islamization of Laws in Pakistan. The fundamental principles of Islam include the provisions of justice, dignity of man, equitable assesses and fair play etc may be followed in their true sense for smooth functioning of society.

***

Constitutional Islamization: A Case Study of Pakistan

Beenish Aslam Shaikh*

Abstract

The real objective behind the creation of Pakistan was the establishment of a country wherein the Islamic Ideology be implemented in its entirety. Due to lack of understanding of Islam, influences of Western culture, poor interpretation and lack of implementation of the underlying objectives of Islamization of Laws, Pakistani legal system has become a hybrid system with no proper demarcations. So, it is important to analyze the Constitutional provisions in the light of the underlying objectives so as to bring a balance between Islamization and Constitutionalism. The issue of Islamization is quite diversified. This paper highlights the objectives of creation of Pakistan, relevant Islamic provisions of the Constitution, the socio-legal perspective of constitutionalism and Islamization, the role of Federal Shariat Court and its exceptions in case of personal laws (Muslim Family Law Ordinance 1961 only), the critique whether Pakistan has achieved its objectives and some recommendations for the implementation of Islamic legal system. The issue of personal laws is a vast subject but it is not covered as a whole in this paper and so as the exceptions to the powers of Federal Shariat Court in fiscal and procedural laws, and the qualification of the members of the National Assembly.

Keywords: Islamization of laws, Constitution of Pakistan, Federal Shariat Court, Islamic State.

1. Introduction

Pakistan, an Islamic State formed under the Two-Nations' Theory and the only State formed under the Islamic Ideology forming its foundation for State legitimacy, incorporated Islamic provisions in the Constitution ensuring the principles of faith but failed to understand, interpret and implement the underlying objectives due to politically compromised system, instability, gender disparity and democracy. Law is an instrument to implement the state's ideology. Pakistan has a plural legal system in which laws are derived from *sharīʿah* as well as secular laws and even International Human Rights Law. The problem of Islamization of Laws in Pakistan is the implementation of *sharīʿah* in its original form, rather Islam is understood and implemented as visualized and interpreted by the religious leadership, which failed to bring positive outcomes and revolutionary reforms in the emerging challenges. Therefore, it is equally important to

* Lecturer Law, Faculty of Shariah and Law, International Islamic University Islamabad, Pakistan and can be reached at: beenish.aslam@iiu.edu.pk.

understand the concept of Islamization and liberal democracy; the objectives, significance, utility and the vision of the Founders of Pakistan; and the state of Islamic supremacy clauses in the Constitution so as to bring a balance between the Constitutionalism and Islamization.

2. The purpose of an Islamic State

Islamization or Islamification is the process whereby the States bring their State system in conformity with the principles of Islamic State. It means that the State follows the Islamic Ideology, so that the structure and functions of the State to be conducted according to the rules and regulations provided by the basic principles of Islam.

The Holy *Qur'ān* clearly mentions the purpose of sending Prophets was to create conditions in which masses are assured of social justice principles prescribed by Allah Almighty. Allah Almighty says in the Holy *Qur'ān*:

> "Indeed we sent our Messengers with Clear Signs, and sent down with them the Book and the Balance that people may uphold justice…[1]" (57:25)

In another verse Allah Almighty has provided the guidelines for the establishment of an Islamic society:

> "(Allah will certainly help) those who, were We to bestow authority on them in the land, will establish Prayers, render Zakah, enjoin good, and forbid evil. The end of all matters rests with Allah".[2] (22:41)

Emphasizing on justice, Allah Almighty has said in another verse:

> "You are now the best nation brought forth for mankind. You enjoin what is right and forbid what is wrong and believe in Allah. Had the People of the Book believed, it is better for them. Some of them are believers but most of them are transgressors".[3] (3:110).

---

[1] Ansari, *Towards Understanding the Quran,* p.821.
[2] Ibid., 502
[3] Ibid., 85-86

3. Islamization under the Constitution of Pakistan 1973

Constitutionalism is the idea without which no State can survive whereby the powers of the government are limited by the Law, and that its authority or legitimacy depends on its observing these limitations. The Constitution is the document framed by the government itself. The interesting aspect is that the government is fully empowered to frame it's Constitution while the Constitution provides the limitations of the powers of the government[4].

The official name of the Constitution of Pakistan is 'The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan'. The name in itself provides the ideological structure of the State.

The Constitution is a socially binding contract which forms rights and obligations between the State and its objects. It is universally accepted principle that the Constitution is the Supreme law of the land which provides for guarantee of peace, welfare and amity of the people, subject to the rights and obligations, against all forms of exploitation, socio-economic justice and principles of good governance, transformed in the principles of policy, to make the document as the living instrument, sufficient to cater for the present and future requirements of the nation.[5] The Constitution establishes various institutions, apparatus of government, defines relationship between individuals and the State, between Federation and its provinces and various organizations of the State.[6]

The second feature of the Constitution of Pakistan is its Islamic nature. Pakistan is named as "Islamic Republic of Pakistan"[7], this name has direct nexus with the very reason and object of the creation of Pakistan, which is reflected in the Preamble, "wherein the Muslims shall be enabled to order their lives in the individual and collective spheres in accordance with the teachings and requirements of Islam as set out in the Holy Quran and the Sunnah"[8]. This was the background of the very creation of the Muslim State in the form of Pakistan. Article 2 of

---

[4] Stanford Encyclopedia of Philosophy, *Constitutionalism.* http://plato.stanford.edu/entries/constitutionalism last visited December 28, 2018.

[5] Mazhar Ilyas Nagi, *The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973*, (Pakistan: Imran Law Book House, 2013), 1:127.

[6] Ibid., 129.

[7] Article 1(1), The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan, 1973.

[8] Ibid., Para 5, Preamble.

the Constitution of Pakistan 1973 declares Islam to be the State religion. It is an important feature of an Islamic State that it should be an ideological State. It extends its citizenship to those who are its residents or who have migrated in the State. It is not an extra-territorial state as is mentioned in the Holy *Qur'ān*:

> "Surely those who believed and migrated and strove hard in the way of Allah with their possessions and their lives, and those that sheltered and helped them --- they alone are the true allies of one another. And those who believed but did not migrate (to Dar ul Islam), you are under no obligation of alliance unless they migrate. And should they seek help from you in the matter of religion, it is incumbent on you to provide help unless it be against a people with whom you have a pact. Allah is cognizant of all that you do."[9] (8:72)

The ideology of Pakistan is based on Muslim nationhood which resulted in the partition of the Sub-Continent under Two-Nation's Theory. Pakistan owes its origin to the belief that Muslims are a nation, an ideological community and it is the requirement of their religion that they establish a State where they can lead their lives according to the Islamic Injunctions, their own culture and traditions. The Constitution provides full opportunity to its residents to lead their lives in accordance with the Injunctions of Holy Quran and Sunnah.

The other side of this concept is highlighted in the case, *Niaz Ahmed vs. Province of Sindh* whereby the *Sindh* High Court observed that Article 2 is only the declaration clause showing a fantasy of Islamic symbol. The language of Article 2 does not impose any obligation on the State to follow Islamic Law as the foundation of its State system nor does it oblige the State to make Islamic Law as the Law of the Land. "... There is, therefore, no scope for the argument that Islamic Laws are to be enforced, in their entirety by virtue of Article 2 itself".[10]

Moving further, the word 'Republic' in the name of the Constitution of Pakistan 1973 shows the will of the people to exercise their power and authority through their chosen

---

[9] Ansari, *Towards Understanding the Qur'ān,* p.266.

[10] *Niaz Ahmed vs. Province of Sindh* PLD 1977 Karachi 604 at 648-49.

representatives[11]. As Dr. *Tanzil ur Rehman* has rightly pointed out that the name as enshrined in the Constitution of Pakistan clearly states that "this part of the land will be a cradle for Islamic democracy but the rulers of this Islamic Republic, whether elected or self-imposed, neither exhibited their knowledge of Islam nor Democracy as recognized by Islam".[12] Moreover, there is a Federal character of the State with clear division of powers between the Federation and the Provinces.[13] The *Quaid-e-Azam* formed the Constituent Assembly of Pakistan on August 11, 1947 in which he provided some guidelines for the Constitution making of Pakistan in which he highlighted that Pakistan would have Federal in nature.

The name of our country is Pakistan, which is defined in the Article 1 of the Constitution 1973 so that the Executive authority can exercise its sovereign power within its territories.

3.1. Sovereignty and Democracy

The philosophical foundation of Western democracy is the sovereignty of the people whereby the absolute power of legislation rests in the hands of the people.[14] This is not the case in Islam. In Islamic Law, the Sovereignty belongs to Allah Almighty and the vicegerency (*khilāfat*) to man. It is also reflected in the Objectives Resolution, which is the Preamble[15] of all the Constitutions of Pakistan. Objectives Resolution embodies the fundamental concepts of the Constitution.[16] Objectives Resolution is very important and is the sheet-anchor of the Constitution, for it reflects aspirations of the people of Pakistan as to what they want and how they want to be governed.[17]

The Constitution of Pakistan is a living manifestation of the will of the people of Pakistan, wherein the people had made clear

---

[11] Para 2 and 3, Preamble, The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan, 1973.

[12] Tanzil-ur-Rehman, "Islamic Provisions of the Constitution of the Islamic Republic of Pakistan, 1973, What More is Required?", *The Qur'anic Horizons* Volume 2: No. 3: (July-September, 1997), p.1.

[13] Article 1, The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan, 1973.

[14] S. Abul A'lā Mawdūdī, *Islamic Law and the Constitution* (Pakistan: Islamic Publications (Pvt.) Ltd., 12th Edition, 1997), p.138.

[15] Para 1, Preamble, The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan, 1973.

[16] *Cf. Nizam Khan V. Additional District Judge,* PLD 1976 Lah. p.930.

[17] *Mahmood Khan Achakzai and Others V. Federation of Pakistan and Others*, PLD 1997 SC 426.

that authority to govern shall be exercised within the limits prescribed by Allah[18], and not by or on behalf of the people of Pakistan. This reflects two principles; firstly, that the exercise of authority shall be informed and circumscribed by the principles of Islam; and secondly, that the people of Pakistan shall play an integral role in the exercise thereof. Any action or inaction that contravened said instructions would be *ultra vires* of this authority, unconstitutional and void.[19]

It is pertinent to note that in the Para 1 of the Preamble of the Constitution, the words "within the limits"[20] is mentioned but in Para 4, the words "wherein the principles of democracy, freedom, equality, tolerance and social justice, as enunciated by Islam, shall be fully observed"[21] and in Para 5, the words "wherein the Muslims shall be enabled to order their lives in the individual and collective spheres in accordance with the teachings and requirements of Islam as set out in the Holy *Quran* and the *Sunnah*" are conflicting in nature. If limits prescribed by Allah Almighty are to be followed, democracy cannot co-exist with those limits.

Similarly, the limitations of freedom and equality are defined nowhere in the Preamble. The Western concept of separation of religion from State functions is a secular concept which can never be a part and parcel of Islamic Legal system. Islam presupposes that all the human beings are equal and enjoy the same set of liberties and limitations. Equality should not be confused with classification. As per Islamic Jurisprudence principles, Islam promotes equality, negates discrimination but upheld classification. One of the basic principles of Islamic Jurisprudence is that reasonable classification is permissible but discrimination violates the well-known tradition of Holy Prophet SAWW proclaimed in *Khuṭba Ḥajjat-al-Widā'*.[22]

Allah Almighty says in the Holy *Qur'ān*:

---

[18] Para 1, Preamble, The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan, 1973.

[19] Nagi, *The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973*, 1:179.

[20] Para 1, Preamble, The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan, 1973.

> *Whereas sovereignty over the entire universe belongs to Allah Almighty alone and the authority to be exercised by the people of Pakistan within the limits prescribed by Him is a sacred trust.*

[21] Ibid., Para 4, Preamble:

> Wherein the principles of democracy, freedom, equality, tolerance and social justice, as enunciated by Islam, shall be fully observed.

[22] Nagi, *The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973*, 1:385.

> "Allah has promised those of you who believe and do righteous deeds that He will surely bestow power on them in the land even as He bestow power on those that preceded them, and that He will firmly establish their religion which He has pleased to choose for them, and He will replace with security the state of fear that they are in. let them serve Me and associate none with Me in my Divinity. Whoso thereafter engages in unbelief, such indeed are the ungodly".[23] (24:55)

Moreover, Article 31 of the Constitution of Pakistan prescribes the above-mentioned directive in its Principle of Policy whereby the State is bound to take reasonable steps for its masses to lead their lives on Islamic way of living.

It is pertinent to note that Allah Almighty has used the term vicegerency and not sovereignty. Secondly, the power to rule the world rests with the whole community of believers and not restricted to any particular person or class of persons.[24] So it can be said that in Islam *de jure* sovereignty belongs to Allah Almighty while *de facto* sovereignty is delegation of sovereign power.

Unlike Western democracy, in an Islamic State, the relationship between the individuals and the society has been regulated in such a manner that there is a balance in them and no one is allowed to exceed the prescribed limits ordained by Allah Almighty, as is enshrined in the Holy *Qur'ān*:

> "Who obey their Lord and establish Prayer; who conduct their affairs by consultation, and spend out of what We have bestowed upon them".[25] (42:38)

The political system in Islam is based on three principles: *Tawḥīd* (oneness of Allah), *Risālah* (Prophet hood), and *Khilāfah* (Caliph or the ruler).[26]

Man is Allah's vicegerent and representative of Allah on earth to establish the Command of the Sovereign. His authority is

---

[23] Ansari, *Towards Understanding the Qur'ān*, p.535.

[24] S. Abul A'lā Mawdūdī, *Tafhīm ul Qur'ān*, (Lahore: Maktaba Tameer e Insaniyat, 1976), 3: 417-420.

[25] Ansari, *Towards Understanding the Qur'ān*, p.714-715.

[26] Jamshed Ahmad Hamid, *Human Rights in Islam and Contemporary International Law* (Islamabad: Shariah Academy, International Islamic University Islamabad, 2011), 28.

delegated one as he is bound to obey Allah and act according to the directives of Allah Almighty and establish His will on earth. Allah Almighty has said in the Holy *Qur'ān*:

> "Just think when your Lord said to the angels: "Lo! I am about to place a vicegerent on earth", they said: "Will you place on it one who will spread mischief and shed blood while we celebrate Your glory and extol Your holiness?" He said: "Surely I know what you do not know"".[27] (2:30)

The authority to legislate and to declare anything lawful or unlawful rests with Allah Almighty alone, as is enunciated in the Holy *Quran*:

> "And do not utter falsehoods by letting your tongues declare: "This is lawful" and "This is unlawful", thus fabricating lies against Allah. Surely those who fabricate lies against Allah will never prosper".[28] (16:116)

Allah Almighty has Himself declared that those who do not follow the order of Allah Almighty while conducting justice will be among unbelievers, wrongdoers and transgressors. As He has said:

> "… Those who do not judge by what Allah has revealed are indeed the unbelievers…"[29] (5:44)
>
> "…Those who do not judge by what Allah has revealed are indeed the wrongdoers…"[30] (5:45)
>
> "… Those who do not judge by what Allah has revealed are indeed the transgressors…"[31] (5:47)

3.2. What is the nature of the Constitution of Pakistan 1973

The theory behind the Constitution making is that these are made and promulgated keeping in view objective conditions, socio-economic requirements, and the structure for the

[27] Ansari, *Towards Understanding the Qur'ān, 7.*
[28] Ibid., 410-411.
[29] Ibid., 166.
[30] Ibid., 166.
[31] Ansari, *Towards Understanding the Qur'ān,* p.166.

Constitution. What is the nature of the Constitution of Pakistan 1973? The answer is addressed nowhere in the Constitution. A careful analysis of Objectives Resolution, which is the Preamble of the Constitution and later on made substantive part through Article 2A of the Constitution, when read with other provisions of the Constitution highlight features like Federalism, Parliamentary form of Government blended with Islamic provisions.[32] Objectives Resolution is no more than declaration defining the ideology of Pakistan. In order to understand the basic structure of the Constitution of Pakistan 1973, other documents need to be looked into, including Objectives Resolution, Report of Constitution Committee, previous Constitutions of Pakistan, the debates of Parliament and the Amendments made in the Constitution so far. The Doctrine of basic structure of the Constitution is still an alien concept in the Courts of Pakistan.[33]

In the case of *Mahmood Khan Achakzai* and Others V. Federation of Pakistan and Others (PLD 1997 SC 426) while discussing the status of Eighth Amendment made in 1985 raised the question as to the basic structure of the Constitution of Pakistan (1973) whereby it was said that this question is of academic nature which cannot be answered authoritatively with a touch of finality but it can be said that the prominent characteristics of the Constitution are amply reflected in the Objectives Resolution which is now substantive part of the Constitution as Article 2A inserted by the Eighth Amendment.[34]

Article 2A expressly instructed that the principles of democracy, freedom, equality, tolerance and social justice, as enunciated by Islam, shall be fully observed. Protection and advancement of said principles was an integral objective and an essential feature of the Constitution. Article 2A mandated that the State shall guarantee fundamental rights, economic, political justice, and freedom of thought, expression, belief, faith, worship and association, subject to law and public morality.[35]

More interestingly, the close analysis of Article 2A and the interpretation made by the Courts of Pakistan, it can be construed that if any Article of the Constitution is in conflict with Article 2A

---

[32] *Mahmood Khan Achakzai and Others V. Federation of Pakistan and Others,* PLD 1997 SC 426.

[33] Nagi, *The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973*, 1:130.

[34] *Mahmood Khan Achakzai and Others V. Federation of Pakistan and Others,* PLD 1997 SC 426.

[35] Nagi, *The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973*, 1:179.

or any law in consistent with Article 2A, it does not make that law *ipso facto* void rather the appropriate procedure is to be followed to amend that Article in accordance with the prescribed provision of the Constitution. It means that the provisions of Article 2A were never intended at any stage to be self-executory or to be adopted as a test of repugnancy or contrariety and ultimately Courts also have no power to strike down any provision of law as repugnant or contrary to Islamic Injunctions. [36] Article 2A can be pressed into service only when any law is in conflict with any provision of the Constitution or in cases where Judicial Review is permissible.

As stated earlier, the Preamble of the Constitution of Pakistan 1973 has become an operative part of the Constitution by virtue of insertion of Article 2A[37], in case of interpretation of any statute the Court should interpret those provisions in conformity with Article 2A and the *grundnorms* of human rights.[38] Article 8(1) enunciated the significance of the said rights by declaring that all laws, customs or usages, so far as they are inconsistent with the fundamental rights would be void up to that extent. In effect such rights, as enunciated by Islam, had been placed on a higher pedestal and enshrined as a central feature of the constitutional framework.[39] The Preamble also provides that the Muslims shall be enabled to order their lives individually and collectively in accordance with requirements and teachings of Holy Quran and Sunnah.[40]

Allah Almighty has said in the Holy *Qur'ān*:

> "Believers! Obey Allah and obey the Messenger, and those invested with authority among you; and then if you were to dispute among yourselves about anything refer it to Allah and the Messenger if you indeed believe in Allah and the Last Day; that is better and more commendable in the end".[41] (4:59)

---

[36] *Hakim Khan and Others V. Government of Pakistan and Others,* PLD 1992 SC 595, 621.

[37] Revival of the Constitution Order 1973 (P.O. XIV 1985).

[38] *State V. Qaim Ali Shah,* 1992 SCMR 2192.

[39] Nagi, *The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973*, 1:179.

[40] Para 5, Preamble, The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973.

[41] Ansari, *Towards Understanding the Quran,* p.121.

3.3. Federal *Shariat* Court

Article 227, when read with Preamble, Article 2 and 2A of the Constitution of Pakistan 1973 provides Islamic character of the Constitution of Pakistan by fully securing the independence of Judiciary and by providing that all the existing laws should be brought in conformity with the Injunctions of Islam, which is clearly spelt out as Holy *Quran* and *Sunnah*, in Article 203D (1) of the Constitution of Pakistan 1973.[42] The scope of constitutional jurisdiction of Federal *Shariat* Court seems to be narrow. What if there is no specific provision in Holy *Quran* and *Sunnah* regarding a particular issue? In that case, it is the duty of the Federal *Shariat* Court to discover and find out whether a particular legislation is repugnant to Islamic Injunctions or not by not only against a specific provision (*Ibārat al-Naṣṣ*) but also by the opinion of the Muslim jurists (*Dalālat al-Naṣṣ, Ishārat al-Naṣṣ, Iqtiḍā al-Naṣṣ*). The jurisdiction of Federal *Shariat* Court is limited to examine and decide the question whether or not any law or provision of law, custom or usage is repugnant to Injunctions of Islam and does not dilate upon its merits and demerits.[43]

It has been held by the Court in *Kaneez Fatima* V. *Wali Muhammad* and another that while interpreting the Constitution, enactments, rules and regulations having the force of law and examining the orders, acts, actions of Government functionaries, Authorities, Court is competent to apply well recognized principles of Islamic Common Law and such interpretation which is in conformity with Injunctions of Islam even in the fields not occupied by statutory dispensation.[44] So long as the existing statutes were not brought in conformity with Injunctions of Islam, their interpretation, application and enforcement, wherein discretionary judicial elements were involved, only that course would be adopted which is in accord with the Islamic philosophy, its common law and jurisprudence.[45]

---

[42] Article 203D(1), The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973:

(1) The Court may, either of its own motion or on the petition of a citizen of Pakistan or the Federal Government or a Provincial Government, examine and decide the question whether or not any law or provision of law is repugnant to Injunctions of Islam as laid down in the Holy Quran and the Sunnah of the Holy Prophet, hereinafter referred to as Injunctions of Islam.

[43] Nagi, *The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973*, 2:1254.

[44] *Mst. Kaneez Fatima V. Wali Muhammad and another*, PLD 1993 SC 901.

[45] Nagi, *The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973*, 1:171.

In case of Dr. M. *Aslam Khaki* V. *Syed Muhammad Hashim* and 2 others, the Honourable Supreme Court decided that if any enacted law is considered by anyone to be repugnant to the Injunctions of Islam, the process enunciated by the Constitution of Pakistan is to challenge the said law before the Federal *Shariat* Court under Article 203(D). This power can also be exercised *suo moto* by the Federal *Shariat* Court[46].

4. Islamization and Muslim Personal Law

The scope of Islamic Personal Laws is wide and it forms the foundation for civilization and sanctuary for the individuals. Muslim Personal Law means religious law of each sect of the Muslims based on the interpretation of the Holy *Qur'ān* and the *Sunnah* by that sect. It does not mean codified and statute law as per Article 203B(c)[47] of the Constitution of Pakistan 1973.

This paper covers the issue of Muslim Family Laws Ordinance 1961 only. Muslim Family Laws Ordinance 1961 is the most important legislation on family matters but unfortunately failed to achieve the objectives of Islamic State as it is contrary to express commandments of the Holy *Qur'ān* and the *Sunnah*. However, the Ordinance is still in force even though it is controversial. The Ordinance was the result of the recommendations of the Commission on Marriage and Family Laws[48]. The recommendations of the Commission were so-called *Ijtihad* and a futile exercise, which has caused chaos in the social setup in case of Muslim marriages particularly in Polygamy, *Ṭalāq* issues and even in inheritance issues by deviating from the Injunctions of Islam. In Islamic Law, polygamy is allowed while in the Ordinance it has been made conditional with the permission of the first wife[49]. Similarly, *Ṭalāq* would be effective after 90 days which is totally un-Islamic[50]. The succession to orphaned

---

[46] *Dr. M. Aslam Khaki V. Syed Muhammad Hashim and 2 others*, PLD 2000 SC 225.

[47] Article 203B(c), The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan, 1973:

(c) "Law" includes any custom or usage having the force of law but does not include the Constitution, Muslim Personal Law, any law relating to procedure of any Court or Tribunal or, until the expiration of ten years from the commencement of this Chapter, any fiscal law or any law relating to the levy and collection of taxes and fees or banking or insurance practice and procedure.

[48] Preamble, Muslim Family Laws Ordinance 1961.

[49] Section 6, Muslim Family Laws Ordinance 1961.

[50] Ibid., Section 7.

grandchildren is also contradictory to Injunctions of Islam[51]. The dilemma in Pakistan is that the legislators have failed to drag their attention to this very subject and a controversial law has been implemented, which is not even comprehensive in nature leaving behind many controversies and ambiguities resulting in a weak sociological family structure.

Moreover, the Ordinance has the overriding effect as there is a blanket provision incorporated in the Ordinance which implies that any law or custom or usage stands impliedly repealed by the provisions of the Ordinance, in respect of matters specified therein, if it is found to be inconsistent with the same[52]. Does the term "Law" used in the Ordinance include Islamic Law also? Though the term "Law" is defined nowhere in the Ordinance but for the sake of Personal Laws, Article 203B(c) of the Constitution of Pakistan 1973 can be looked into.

Moreover, this law cannot be challenged on the ground that it infringes fundamental rights of the citizens to profess and practice their religion under Article 20[53] of the Constitution. Under the Constitution of Pakistan 1973, any provision of the law can be challenged to the extent that comes into conflict with Article 2A but the *vires* of the Muslim Family Laws Ordinance 1961 cannot be challenged by virtue of Article 8(3)(b) read with First Schedule, Item 3 of the Constitution.

It has been held in *Mirza Qamar Raza* V. *Tahira Begum*[54] that protection of provisions of Muslim Family Laws Ordinance by Article 8(3)(b) from application of Article 8(1)(2), does not extend to make it immune from challenge on touchstone of Objectives Resolution. Any provision of the Ordinance can be challenged to the extent that it is in conflict with the Preamble of the Constitution.

The jurisdiction of Federal *Shariat* Court in this regard is also barred by the Constitution. Jurisdiction of Federal *Shariat* Court to

---

[51] Ibid., Section 4.
[52] Ibid., Section 3.
[53] Article 20, The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan, 1973.
Subject to law, public order and morality,
a. Every citizen shall have the right to profess, practice and propagate his religion; and
b. Every religious denomination and every sect thereof shall have the right to establish, maintain and manage its religious institutions.
[54] *Mirza Qamar Raza V. Tahira Begum*, PLD 1988 Kar. 169.

examine any law, custom or usage having the force of law on the touchstone of its repugnancy to Holy *Quran* and *Sunnah* is curtailed by Article 203B(c) which excludes the Constitution, Muslim Personal Laws, fiscal laws and procedural laws from its scrutiny. Since ten years have been expired, so now the Federal *Shariat* Court is empowered to examine the repugnancy of fiscal laws relating to the levy of taxes and fees etc. This paper is confined to Personal Laws and further specified to Muslim Family Laws Ordinance 1961 only, therefore, other aspects are not covered in this research.

Now, if Article 227 and Article 203B of the Constitution of Pakistan 1973 are compared, it will make this concept clearer. Article 227 is enforced by the Council of Islamic Ideology, whereas Article 203B is enforced through the Courts. In Article 227, the scope and sphere of the Council of Islamic Ideology is very wide whereas in Article 203B, the jurisdiction of the Courts is limited both in respect of time and subjects mentioned therein. Article 203B excludes the scrutiny of Muslim Personal Law whereas there is no such bar on Council of Islamic Ideology as per Article 227. If both of these Articles are read together it can be construed that all the laws dealing with the Muslims, which fall under the category of "Muslim Personal Laws", whether they are Divine or statutory laws, those cannot be examined on the ground of repugnancy to Injunctions of Islam by the Federal *Shariat* Court and the *Shariat* Appellate Bench of the Supreme Court, rather they fall under the ambit of Council of Islamic Ideology.

5. Is Pakistan an Islamic Welfare State?

The concept of Welfare State in Islam provides principles so that the mankind can fashion their lives according to the principles of social behavior revealed by Allah Almighty while the Western concept of State is the relationship between the man and the State and man with man. According to the *Qur'ān*:

> "Those whom you serve beside Him are merely idle names that you and your fathers have fabricated, without Allah sending down any sanction for them. All authority to govern rests only with Allah. Allah has commanded that you serve none but Him. This is the

> Right Way of life, though most people are altogether unaware".[55] (12:40)
>
> "Surely your Lord is none other than Allah, Who created the heavens and the earth in six days, and then ascended His throne, Who causes the night to cover the day and then the day swiftly pursues the night, Who created the sun and the moon and the stars making them all subservient to His command. Bless is Allah, the Lord of the whole Universe".[56] (7:54)
>
> "And pray: "My Lord! Cause me to enter wherever it be, with Truth, and cause me to exit, wherever it be, with Truth, and support me with authority from Yourself"".[57] (17:80)

The Constitution of Pakistan 1973 not only provides protection of fundamental rights but also the principles of policy subject to the available resources[58], the State *inter alia* is bound to promote observance of the Islamic moral standards[59], make provision for securing just and humane conditions of work[60], secure the wellbeing of the people *inter alia* by raising their standard of living and ensuring equitable adjustment of rights between employers and employees[61], provide for all citizens, within available resources, facilities for work and dequate livelihood with all reasonable rest and leisure[62], provide for all persons, in the service of Pakistan or otherwise, social security by compulsory social insurance or other means[63] and provide basic necessities of the life for all citizens as are permanently or temporarily unable to earn their livelihood on account of infirmity, sickness or unemployment[64]. These principles are backed by the principles of an Islamic state.

Islamic Welfare State should take all steps for its subjects to live their lives according to Islamic norms and in obedience to Allah Almighty. The State is also bound to educate its masses according to Islamic teachings thereby establishing a system

---

[55] Ansari, *Towards Understanding the Quran,* 347.
[56] Ibid., 227.
[57] Ibid., 429.
[58] Article 29(b), The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan, 1973.
[59] Ibid., Article 31(2).
[60] Ibid., Article 37(c).
[61] Ibid., Article 38(a).
[62] Ibid., Article 38(b).
[63] Ibid., Article 38 (c).
[64] Ibid., Article 38(d).

having collective benefits so as to eradicate evil and to promote virtue and goodness[65].

Islamic Welfare State is also under an obligation to establish a society which is free from exploitation wherein social and economic justice is guaranteed to its citizens. Under Article 3 of the Constitution of Pakistan 1973 the State is obliged to ensure the elimination of exploitation and the gradual fulfillment of the fundamental principle, from each according to his ability to each according to his work. Article 38 of the Constitution contains an important Principle of Policy that the State should secure the well-being of the people by raising their standards of living and by ensuring equitable adjustment of rights between employer and employees and provide for all citizens, within the available sources of the country, facilities for work and adequate livelihood and reduce disparity in income and earnings of individuals.

The purpose of Muslims of Sub-Continent for attaining independence was to order their lives according to the Islamic principles. But after attainment of independence Pakistan has failed to achieve this very objective as they have failed to adopt the Islamic way and enforcement of Islamic Law in the State. The State is being run on alternate lines by avoiding Islamic principles, which is not less than a national apostasy. The concept of separation of politics from morality and religion has posed numerous problems rather than solving the issue.

Muhammad Iqbal has also commented on this issue in his famous book, Reconstruction of Religious Thought in Islam, as under:

> "Humanity needs three things today --- a spiritual interpretation of the Universe, spiritual emancipation of the individual and basic principles of a universal import directing the evolution of human society on a spiritual basis... Believe me Europe today is the greatest hindrance in the way of man's ethical advancement. The Muslim, on the other hand, is in possession of these ultimate ideas on the basis of revelation... Let the Muslim of today appreciate his position, reconstruct his social life in the light of ultimate principles and evolve

[65] Ibid., Article 31.

> that spiritual democracy which is the ultimate aim of Islam".[66]

6. Has Pakistan achieved its purpose of Independence?

The glance of Constitutional history of Pakistan reveals that our political leaders could not frame a Constitution in accordance with the principles enshrined in the Objectives Resolution. Rather they promoted bureaucrats and imbalance of trichotomy of powers due to wrong policies putting the State into trouble and anarchy.

It has to be taken into consideration that Pakistan was made in the name of Islam, it means that the legal system, ethical norms and social, political and economic order then was not Islamic. The British rule brought vital changes in the legal system to make it de-Islamized. When Pakistan came into being, it was one of the major challenges to practically fulfill the independence resolution and make the system Islamized. Obviously it could not have been done abruptly rather gradually and systematically. For the permanent change, it is necessary to have it free from all extremist bias and unbalanced approach. In order to promulgate Islamic Law in Pakistan, there is a need to demolish the entire legal system of the State. This is not possible to bring forth any parliamentary reform in the presence of current political and economic condition of the State; security upsets; and international challenges; moreover, the mindset of the social sector has now become quite secular. It is a stupendous task and demands a good deal of hard and systematic work.

Conclusion

Pakistan was made in the name of Islam but the purpose was to implement the principles of Islam in compatibility with the modern, educated and enlightened leadership. As a result, those principles were incorporated in the Constitution but there is a need to bring the balance between the Islamic principles and the modern legal theory after analyzing the whole legal system and highlighting the deficiencies so as to extract viable solutions of the problems based upon justice, compassion, tolerance and peaceful coexistence.

---

[66] Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Lahore: Kitab Bhavan, 2000), p.183-189.

Recommendations

The first and foremost need of the time is the reorientation of our educational system. The present educational system is clearly divided into two kinds of educational institutions: the religious *Madarasahs* and secular educational institutions e.g. schools, colleges and universities. Unfortunately, none of them are meeting the educational standards so as to produce youth to run to modern Islamic state. There is a dire need to reform the education system and implement uniform curriculum with strong focus on Islamic teachings, morals and ethical values and Islamic culture and traditions so as to bring change in the existing mindset of the people and help in human capital formation and producing responsible citizens. The education system should also provide moral and intellectual training in strict accordance with Islamic Ideology at the grass root level.

Education is a basic need of every society but due to poor accession; physical, cultural, religious and financial barriers; gender inequality; poverty; child labour and lack of uniform curriculum, qualitative teaching methodologies and less focus on Islamic Education, the situation analysis in Pakistan is alarming, there is a need for innovative solutions, harmony and removal of barriers, so as to combat poverty, raising productivity, living standards and personality development (*Tarbiya* and *Tazkiya al-Nafs)* of citizens to cater the existing challenges.

The Education is the core objective of Islamic Law and is a backbone of any civilized State. The reforms are required in accordance with the ideological structure of Pakistan by not only improving the infrastructure but also realization of responsibilities of all the sectors for the physical, spiritual, intellectual, social, and mental development of the children. Along with the implementation, well-defined monitoring and evaluation system of accountability is also required at both Federal and Provincial levels. After Eighteenth Amendment by insertion of Article 25(a), free and compulsory education for children aged 5-16 presumably till matriculation has now become a fundamental right and State responsibility and falls under the Provincial subject-matter. A close insight to National Education Policy 2017-2025 provides that the said policy seems to be far better and practicable, effective, viable and sustainable. Without proper implementation and accountability, which is a core problem in Pakistani legal system, this policy will also fail like previous

policies and will bring no or less outcomes resulting only in financial and administrative burden on the State?

As stated earlier, Islamic legal system is not in force more than 1.6 century or so. The present legal system was introduced by British rulers; major legislation is still the same, making our system stagnant and outdated. The glimpses of British influence on our system for such a long time has brought radical changes in our moral, cultural, social, economic and political life and has totally removed Islamic ideals from our lives. There is a considerable hard work and proper strategy is required to bring the reforms in this regard.

If, for instance, it is presumed that it were possible to change the legal system of the state, then the prevailing trend will take the legal structure and the social structure apart resulting in hostile environment. So the only strategy is to bring gradual and effective changes in such a manner that the balance between the moral, educational, social, cultural and political structure is maintained. When Islamic environment will be created gradually, Islamic state will automatically come into existence and Islamic laws will be adhered in the natural course. In the current scenario, building an Islamic environment is in itself an issue which is extremely difficult in the presence of international as well as national challenges. For this reason, the strategy needs to be practically implementable, effective, clear and definite while keeping in view the strategies followed by Holy Prophet (PBUH). In the first instance, educating the masses will result in change in mindsets of the masses and would help in creating demand for the Islamic legal system. When surrounding environment would be Islamic, masses will not retaliate with the upcoming changes in the Legal system. When masses will start following Islamic cultures and traditions, and principles of faith, they would ultimately avoid corruption, injustice, unethical practices, and unfair dealings resulting in moral, cultural and socio-economic development in the State.

In order to enforce Islamic law, the reforms in the judicial system are also required. The prevailing judicial system backed by the legal system is a man-made law and is secular in nature, which is full of lacunae, causing injustices and keeping us away from our faith.

Mere insertion of Objectives Resolution in the Preamble of the Constitution and the article of the Directive principles to the effect that no legislation will be made against the Holy *Qur'ān* and the

Sunnah does not serve the purpose of a true Islamic State. There is a need of sound, modern, educated and enlightened leadership with confined objective principles and broad vision to establish Islamic legal system in Pakistan. The government should make practical steps to establish and promote the good and suppress and eradicate the evil and the practical steps need to be undertaken to mould and manage in a way that it fully conforms the Islamic way of life, both in letter and spirit.

The role of media also needs to be monitored carefully. Media can be used by the Government for the promotion of Islamic teachings and values by introducing Islamic educational programs, curtailing music and unethical, indecent and obscene shows and dramas, and promoting proper clothing and veils, incompliance of which have contributed a lot in destroying social values. A strong provision needs to be incorporated in the Constitution in this regard, stating its mechanism for the implementation also.

The Constitution needs to be amended and Article 203B(c) of the Constitution of Pakistan 1973 needs to be abrogated. The statutes on Personal Laws issues, Hudood Ordinances and fiscal laws are the backbone of any society. Our Constitution does not empower the Courts to look into their credibility and scrutiny. They should be reviewed and bring in line with the Injunctions of Islam so as to promote dignity of man, morality and respect for humanity, establish family structure as per Islamic values, establish monetary system free from *ribā* and prevention and deterrence of *ḥudūd* crimes by ensuring compliance of Divine Law.

Last but not the least, mere legislation is not important, its implementation is actually an issue. Article 203B(c) also curtails Courts to review procedural laws. Without reformation in the procedural laws, implementation of substantial laws would remain an issue. Non-implementation or partial implementation results in discrimination and reduces adherence and dignity of the laws. Legislation should be made in public interest focusing on the Ideological framework of Pakistan.

***

اردو مقالات

فہرست

پاکستان میں سود کے خاتمے کے لیے دستوری اداروں کی کوششوں کا تجزیاتی مطالعہ ۱-۴۰

حبیب الرحمن

محمد اصغر شہزاد

انسانی حقوق کے حوالے سے اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا تجزیاتی مطالعہ ۴۱-۵۳

عائشہ جدون

اشفاق احمد

نکاح سے متعلق رائج الوقت قوانین میں ترامیم کے حوالے سے اسلامی نظریاتی کونسل ۵۴-۷۹

ذیشان سرور

کی سفارشات کا تجزیاتی مطالعہ

قوانین کو اسلامیانے میں علمائے کرام کی ذمہ داری اور کردار:

ماضی کے آئینے میں مستقبل کے لیے لائحہ عمل ۸۰-۹۷

محمد یحیی

اسلام کے عائلی قوانین کے نفاذ میں اسلامی نظریاتی کونسل کے کردار کا جائزہ ۹۸-۱۲۱

اسما علی

مقالہ نگاران

حبیب الرحمن

صدر شعبہ تربیت / اسسٹنٹ پروفیسر، شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد۔ habib-rehman@iiu.edu.pk

اصغر شہزاد

لیکچرار شعبہ تربیت، شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد۔ asghar.shahzad@iiu.edu.pk

عائشہ جدون

لیکچرر عربک اینڈ اسلامک اسٹڈیز، وومن یونی ورسٹی، صوابی a_jadoon82@yahoo.com

اشفاق احمد

ریسرچ آفیسر اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد۔ ishfaq_iiui@yahoo.com

محمد یحیی

پی ایچ ڈی اسکالر، اسلامیہ کالج یونیورسٹی پشاور۔ مدرس ومفتی جامعہ عثمانیہ پشاور۔ yahyausmani@gmail.com

اسماعلی

وزٹنگ لیکچرر شیخ زاید اسلامک سنٹر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، Umemuhammad3@gmail.com

پاکستان میں سود کے خاتمے کے لیے دستوری اداروں کی کوششوں کا تجزیاتی مطالعہ

Analysis of the efforts made by Constitutional Institutions for Elimination of *Ribā* from Pakistan

حبیب الرحمن*

محمد اصغر شہزاد**

Abstract

In order to eliminate Ribā with its all forms from the economy of the Islamic Republic of Pakistan, several efforts have been made at both the institutional and individual levels. This paper aims to highlight and evaluate the role of constitutional institutions in the elimination of Ribā. *The paper specifically focuses on the efforts made by the Legislative Assemblies, Judiciary particularly Federal Shariat Court (FSC), Shariat Appellate Bench (SAP) of the Supreme Court, Council of Islamic Ideology and the State Bank of Pakistan in this regard. The paper has also summarized the historical Judgments rendered by FSC and SAP on* Ribā. *The paper concludes that all the objections raised by the proponents of* Ribā *have satisfactorily been addressed both at FSC and SAP. The paper argues that the Parliament should legislate in a comprehensive manner by taking into consideration the Judgments of the higher judiciary.*

Key Words: *Ribā, Federal Sharit Court, Shariat Appellate Bench, Supreme Court of Pakistan, CII*

تعارف

بیسویں صدی کے اوائل سے صدی کے تقریباً نصف تک دنیا بھر میں مختلف قسم کے سیاسی نظریات اور انسانی زندگی میں ریاست کا کردار موضوع بحث بنارہا۔ بیسویں صدی کے وسط سے صورت حال بدلنا شروع ہوئی اور سیاست کی جگہ معیشت کے مسائل اہل علم کی توجہ کا مرکز رہے۔ گذشتہ چند عشروں سے مسلمان اپنی زندگیوں

اس مضمون کا ابتدائی مسودہ تین روزہ قومی کانفرنس بعنوان **"پاکستان میں قوانین کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے کا عمل: دستوری اداروں کے کردار کا جائزہ"** زیر انتظام شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد منعقدہ **۲۶-۲۸ فروری ۲۰۱۹ء** میں پیش کیا گیا۔

* صدر شعبہ تربیت / اسسٹنٹ پروفیسر، شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔ (habib-rehman@iiu.edu.pk)

** لیکچرار شعبہ تربیت، شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔ (asghar.shahzad@iiu.edu.pk)

کی اسلامی اصولوں کی بنیاد پر تعمیرِ نو اور اسلامی تشخص کے احیاء کی کوشش کر رہے ہیں۔ پاکستان دنیا کی وہ واحد مملکت ہے جو اسلام کے نام پر حاصل کی گئی۔ پاکستان کے قیام کے فوراً بعد قائدِ اعظم محمد علی جناح نے بینک دولت پاکستان کے افتتاح کے موقع پر جو خطاب فرمایا اس میں بڑی وضاحت سے فرمایا کہ ہمیں اسلام کے سماجی انصاف کے نظام کو قائم کرنا ہے اور اس سلسلے میں سود سے پاک معیشت کا نقشہ تیار کرنے کے لیے آپ نے جو شعبہ تحقیق قائم کیا ہے، میں اس کی کوششوں اور نتائج کا بے چینی سے انتظار کروں گا۔

اس طرح آغاز ہی سے اس نوزائیدہ ریاست کی درست سمت کا تعین ہو گیا اور قوانین کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے کے لیے مختلف سطحوں پر اقدامات کیے گئے۔ اسلامی جمہوریہ پاکستان کا نام طے پانا، اسلام کا سرکاری مذہب قرار پانا اور قرار داد مقاصد کی آئین میں شمولیت اس کے چند نمایاں پہلو ہیں۔ آئین میں یہ شق ہر دستور میں موجود ہے کہ قرآن و سنت کے منافی کوئی قانون نہیں بنایا جائے گا تاہم عملاً یہ شق بے اثر تھی، اس پر عملدرآمد اس وقت شروع ہوا جب ۱۹۷۹ء میں آئین میں ایک ترمیم کے ذریعے باب ۳ (الف) کا اضافہ کیا گیا جس کے تحت وفاقی شرعی عدالت اور شریعت اپیلیٹ بینچ، سپریم کورٹ کا قیام عمل میں آیا۔ اس طرح وفاقی شرعی عدالت کو یہ اختیار مل گیا کہ وہ پاکستان میں رائج کسی بھی قانون کا قرآن و سنت کے دلائل کی روشنی میں جائزہ لے کر فیصلہ دے کہ وہ اسلام کے منافی تو نہیں ہے؟ وفاقی شرعی عدالت کے اس فیصلے پر اگر کسی کو اطمنان نہ ہو تو وہ اس فیصلے کے خلاف عدالت عظمیٰ کے شریعت اپیلیٹ میں اپیل کر سکتا ہے۔ اور یہ بینچ بھی اگر اس نتیجے پر پہنچے کہ فلاں قانون قرآن و سنت کے منافی ہے تو حکومت کو قانون کی تبدیلی کے لیے کچھ مدت دی جاتی ہے، اس عرصہ میں عدالت کے فیصلے کے مطابق نئی قانون سازی کرنا حکومت کے لیے لازم ہو جاتا ہے۔ حکومت اس عرصہ میں قانون سازی نہ کر سکے تو وہ قانون شرعی عدالت کی دی ہوئی تاریخ سے قالعدم قرار پاتا ہے۔

پاکستان کے ہر دستور نے (۱۹۵۶ء، ۱۹۶۲ء اور ۱۹۷۳ء) ربا سے معیشت کو پاک کرنے کے ہدف کا اعادہ کیا اور اسے قومی مقاصد میں شامل کیا۔ اسی طرح اسلامی نظریاتی کونسل کی ہر رپورٹ میں ربا کی ہر صورت کو ختم کرنے کی سفارش کی گئی ہے۔ زیر نظر مقالہ میں مختلف دستوری اداروں کی ان کاوشوں کا جائزہ لیا گیا ہے جو اب تک سود کے خاتمے کے لیے کی گئی ہیں۔ ان میں پارلیمنٹ، اسلامی نظریاتی کونسل، وفاقی شرعی عدالت، عدالت عظمیٰ کے شریعت اپیلیٹ بینچ کی کوششوں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ جس سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ کس حد تک یہ سفر طے ہو چکا ہے اور کس قدر ابھی کام کرنا باقی ہے۔

سابقہ تحقیقات کا جائزہ

سود کے موضوع پر مختلف پہلوؤں سے کام کیا گیا ہے مثلاً بلا سود بینکاری، ربا سے پاک **معیشت**، حرمت ربا، تجارتی سود کی حرمت، بلا سود **معیشت** میں سرکاری لین دین، سود سے نجات کے **متبادل** طریقے اور ان کے نفاذ کی جدوجہد، سود کے ارتقاء کا تاریخی جائزہ، سود اور حکومت کی اسکیمیں، غیر سودی کاونٹر، کیا بلا سود معاشی نظام قابل عمل ہے، سود کی تباہ کاریاں، تجارتی قرضوں پر سود اور اس نوع کے موضوعات پر متعدد علمی کاوشیں ہو چکی ہیں۔[(1)] البتہ قیام پاکستان کے بعد سے اب تک دستوری اداروں کی سطح پر جو وقیع کاوشیں ہوئی ہیں ان پر کوئی تفصیلی کام سامنے نہیں آسکا۔ زیر نظر مقالہ میں ان دستوری اداروں کی اب تک کی کوششوں کا تحقیقی جائزہ لیا گیا ہے۔

دستوری اداروں کی کوششوں کا جائزہ

۱. دستور ساز اسمبلی (وفاقی وصوبائی)

پاکستان کے ہر دستور نے (۱۹۵۶ء، ۱۹۶۲ء، ۱۹۷۳ء)[(2)] ربا سے **معیشت** کو پاک کرنے کے ہدف کا اعادہ کیا اور اسے قومی مقاصد میں شامل کیا۔ دستور پاکستان میں بھی یہ وضاحت کی گئی ہے کہ ریاست رباء کو جتنی جلد

(1) ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی، **غیر سودی بنکاری**، اشاعت دوم۔ اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۷۵۔ ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد: ربوا مضاربت۔ اسلام آباد: ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۸۳ء: ''ربوا کی شرعی حقیقت''، **مجلہ فقہ اسلامی**، مرتب مجاہد الاسلام قاسمی۔ نئی دہلی، اسلامی فقہ اکیڈمی، ۱۹۹۰ء، ص ۴۰۳۔ ۴۲۳۔ بستوی، عتیق احمد ''سود اور غیر سودی بینک کاری''، **الفرقان** (لکھنؤ) ۵۷: ۱۱ (نومبر ۱۹۸۹ء) ۱۵۔۲۱۔ محمد اکرم خان، **بلا سود بنکاری**، لاہور، مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، ۱۹۸۳ء۔ محمد تقی عثمانی، ''سود اور حکومت کی اسکیمیں''، البلاغ (کراچی) ۶: ۸ (اکتوبر ۱۹۷۲ء)۔ محمد تقی عثمانی، ''غیر سودی کاونٹر''، بینات (کراچی) ۳۸: ۵ (اپریل ۱۹۸۱ء)۔

(2) وفاقی شرعی عدالت نے اس حوالے سے درج ذیل تبصرہ کیا ہے:

As to interest, Pakistan’s Constitution, 1956 provides that the State shall endeavor to eliminate *Ribā* as early as possible (Art.28-F), but no effort was make to realize that objective. In 1962 Constitution, it was again, provided in the principles of policy (No. 18) that *Ribā* (usury) should be eliminated Similar provision was again made in the Constitution of 1973, (Art. 38-F)”[PLD 1992, Vol XLIV, FSC, p51].

ممکن ہو ختم کرے گی۔[3] پاکستان ایک نظریاتی ریاست ہے جو کہ اسلام کے نام پر حاصل کی گئی۔یہی وجہ ہے کہ جس کی بنیاد پر ملک خداداد کو متحدہ ہندوستان سے الگ کیا گیا لہذا اس ریاست میں اسلامی نظام کا نفاذ نہایت ضروری ہے جس کے بارے میں خود بانی پاکستانؒ نے جنوری 1948ء کو اسلامیہ کالج، پشاور کے جلسہ میں حصولِ پاکستان کا مقصد بیان فرمایا:

> We did not demand Pakistan just for the sake of a piece of land. Instead, we wanted to obtain such a laboratory, where we can adopt the Principles of Islam.

> ہم نے پاکستان کا مطالبہ ایک زمین کا ٹکڑا حاصل کرنے کے لیے نہیں کیا تھا بلکہ ہم ایک ایسی تجربہ گاہ حاصل کرنا چاہتے تھے جہاں ہم اسلام کے اصولوں کو آزما سکیں۔

پاکستان میں قوانین کو اسلامیانے کے حوالے سے مختلف سطحوں پر اقدامات کیے گئے۔ ۱۹۵۲ء میں پاکستان کے تمام مکاتب فکر کے جید علمائے کرام نے دستور کی اسلامی حیثیت ماننے کے لئے بائیس نکات دئے۔ پاکستان میں تمام دساتیر میں ان بائیس نکات کی روشنی میں اسلامی دفعات شامل کی گئیں۔ مثال کے طور پر سربراہ ریاست کے لئے مسلمان ہونے کی شرط ضروری قرار دی گئی۔ ۱۹۷۴ء میں دستوری ترمیم کے ذریعے ''مسلمان'' کی تعریف بھی دستور میں شامل کی گئی۔ جس کے تحت نہ صرف قادیانی بلکہ بہائی بھی غیر مسلم قرار پائے۔ دستور کی دفعہ ۲ کے تحت قرار دیا گیا کہ اسلام پاکستان کا ''ریاستی مذہب'' ہے۔ دفعہ ۲۲۷ کے تحت قرار دیا گیا کہ '' تمام قوانین کو قرآن پاک اور سنت میں منضبط اسلامی احکام کے مطابق بنایا جائے گا،۔۔۔ اور ایسا کوئی قانون وضع نہیں کیا جائے گا جو مذکورہ احکام کے منافی ہو۔''[4] اس مقصد کے لئے پارلیمنٹ کی رہنمائی کے لئے اسلامی نظریاتی کونسل بھی تشکیل دی گئی۔[5]

(3) اسلامی جمہوریہ پاکستان کا دستور، (ترمیم شدہ لغایت ۲۸ فروری ۲۰۱۲ء) ۳۸ (و)۔

(4) اسلامی جمہوریہ پاکستان کا دستور، ۲۲۷ (۱)۔

(5) اسلامی نظریاتی کونسل، پاکستان کا آئینی ادارہ ہے۔ ۱۹۷۳ء کے آئین میں جب شق نمبر ۲۲۷ شامل کی گئی جس کے مطابق پاکستان میں کوئی بھی قانون قرآن وسنت کے مخالف نہیں بنایا جائے گا تو عملاً اس کا باقاعدہ نظام وضع کرنے کی غرض سے اسی آئین میں دفعہ نمبر ۲۲۸، ۲۲۹ اور ۲۳۰ میں اسلامی نظریاتی کونسل کے نام سے ۲۰ اراکین پر مشتمل ایک آئینی ادارہ بھی تشکیل دیا گیا جس کا مقصد صدر، گورنر یا اسمبلی کی اکثریت کی طرف سے بھیجے جانے والے معاملے کی اسلامی حیثیت کا جائزہ لے کر 15 دنوں کے اندر اندر انہیں اپنی رپورٹ پیش کرنا تھا۔ شق نمبر ۲۲۸ میں یہ قرار دیا گیا کہ اس کے اراکین میں جہاں تمام فقہی مکاتبِ فکر کی مساوی

مختلف صوبائی اسمبلیوں میں امتناعِ سود کے حوالے سے قانون سازی کی گئی جن میں پنجاب، خیبر پختونخواہ اور بلوچستان اسمبلی میں نجی طور پر کاروبار اور قرض پر سود کے امتناع کا بل پیش کیا گیا اور منظوری کے بعد اسے باقاعدہ ایکٹ کی شکل دی گئی۔ پنجاب اسمبلی سے یہ ایکٹ بعنوان (The Punjab Prohibition of Private Money Lending Act 2007, Act VI of 2007) منظور ہوا۔ یہ ایکٹ نو دفعات پر مشتمل ہے۔ تمہید میں ایکٹ کا عنوان اور ایکٹ میں استعمال ہونے والی اصطلاحات کا تعارف ذکر کیا گیا ہے۔ دفعہ ۳ میں نجی طور پر قرض پر سود اور کاروبار میں سودی لین جو جرم قرار دیا گیا ہے اور دفعہ ۴ میں اس قانون کی خلاف ورزی کی سزا تجویز کی گئی ہے کہ زیادہ سے زیادہ دس سال قید اور پانچ لاکھ تک جرمانہ یا بیک وقت دونوں سزائیں تجویز کی گئی ہیں۔ مزید یہ کہ اسے قابل دست اندازی پولیس اور ناقابل ضمانت جرم قرار دیا گیا ہے۔[6]

بلوچستان اسمبلی سے ۲۰۱۴ء میں امتناع سود کا ایکٹ پاس ہوا جس کا عنوان (The Balochistan Prohibition of Private Money Lending Act 2014, Act No. 25 of 2014) ہے۔ مذکورہ ایکٹ کی دفعہ ۳ میں نجی طور پر لین دین اور قرض پر سود کی ممانعت کی گئی ہے اور خلاف ورزی کی صورت میں دس سال تک قید یا دس لاکھ تک جرمانہ یا بیک وقت دونوں سزائیں تجویز کی گئی ہیں۔ سودی لین دین میں معاونت کرنے والے کی بھی یہی سزا تجویز کی گئی ہے۔[7]

اسی نوع کی قانون سازی خیبر پختونخواہ اسمبلی نے ۲۰۱۶ء میں کی جو نسبتاً زیادہ تفصیلی ہے۔ اس ایکٹ میں ۱۶ دفعات ہیں اور اس کی تمہید میں ریاست کی آئینی ذمہ داری ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے:

نمائندگی ضروری ہوگی وہاں اس کے کم از کم چار ارکان ایسے ہوں گے جنہوں نے اسلامی تعلیم و تحقیق میں کم و بیش 15 برس لگائے ہو اور انہیں جمہورِ پاکستان کا اعتماد حاصل ہو۔

(6) مزید تفصیل کے لیے دیکھیں:
The Punjab Prohibition of Private Money Lending Act 2007, (Act VI of 2007).

(7) مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:
The Baluchistan Prohibition of Private Money Lending Act 2014, (Act No. 25 of 2014).

WHEREAS the injunctions of Islam, as laid down in the Holy Qur'ān and *Sunnah,* have explicitly and unequivocally prohibited charging interest on loans and have declared war against those who do not abandon interest;

AND WHEREAS the constitution of the Islamic Republic of Pakistan obliges the State to take steps to enable the Muslims of Pakistan, individually and collectively, to order their lives in accordance with the fundamental principles and basic concepts of Islam and to provide facilities whereby they may enabled to understand the meaning of life according to the Holy Qur'ān and *Sunnah;*(8)

یعنی قرآن وسنت نے صراحتاً قرض پر سود لینے سے منع کیا ہے اور سودی لین دین کو اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف سے اعلان جنگ قرار دیا ہے۔ دستوری لحاظ سے ریاست کا یہ فرض ہے کہ وہ ایسے اقدامات کرے کہ لوگ قرآن وسنت کے بنیادی اصولوں کے مطابق زندگی گزار سکیں۔

خیبر پختونخواہ امتناعِ ربا ایکٹ کے اہم نکات

دفعہ ۱ میں ایکٹ کا عنوان اور ۲ میں اصطلاحات کی وضاحت میں دفعہ تین میں وضاحت کی گئی ہے کہ کوئی فرد یا گروہ سود (انٹرسٹ) کے حصول کے لیے کسی فرد کو کوئی قرض یا رقم نہیں دے سکتا اور نہ ہی سودی لین دین (کاروبار) کرے گا۔ خلاف ورزی کی صورت میں ۳ سے ۱۰ سال تک قید کی سزا اور دس لاکھ تک جرمانے کی سزا تجویز کی گئی ہے۔ سودی لین دین میں معاونت کرنے والے شخص کی بھی یہی سزا تجویز کی گئی ہے مزید یہ کہ اسے ناقابل دست اندازی پولیس، ناقابل ضمانت اور ناقابل صلح جرم قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح ایکٹ کے نفاذ سے پہلے کے سودی معاملات کو کالعدم قرار دیا گیا ہے۔ دفعہ ۱۰ میں یہ قرار دیا گیا کہ اگر کسی نے مذکورہ ایکٹ (قانون) کی خلاف ورزی کرتے ہوئے اصل زر پر (قرض) زائد رقم وصول کر لی تو اسے عدالت اصل زر میں شامل کر دے گی۔ اور اگر قرض خواہ اصل زر سے زائد وصول کر چکا ہے تو وہ زائد رقم مقروض کو واپس کروائی جائے گی۔

---

(8) مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:
Khyber Pakhtunkhwa Prohibition of Interest on Private Loans Act, 2016.

مذکورہ بالہ تینوں صوبائی اسمبلیوں کے علاوہ اسی نوع کی کوشش قومی اسمبلی میں بھی جاری ہے۔ قومی اسمبلی میں ۲۰۱۹ء کے دوران ایم بل بعنوان (A Bill further to amend the fiscal laws to eradicate "Interest/Riba") متعارف کیا گیا ہے جو مختلف مراحل سے گزرنا باقی ہے۔

۲. اسلامی نظریاتی کونسل کا کردار

ملکی معاشیات سے سود کے خاتمے اور متبادل نظام کے لیے ایک صدارتی حکم نامہ کے ذریعے اسلامی نظریاتی کونسل کو یہ ہدایت ہوئی جس میں اسلامی نظریاتی کونسل کی یہ ذمہ داری سونپی گئی کہ وہ ملک میں سود سے پاک معاشی نظام کا خاکہ تیار کرے۔ اور یہ اعلان کر دیا گیا کہ تین سال کے بعد پاکستان میں سود کا لینا اور دینا قطعاً ممنوع ہو گا۔ مزید برآں تحدید وقت سے متعلق اس اعلان کو آئین پاکستان میں اس ترمیم کے ذریعے آئینی حیثیت بھی دے دی گئی جس میں کہا گیا کہ مالی امور سے تعلق رکھنے والے قوانین آئندہ صرف تین سال تک شرعی عدالتوں کے اختیارات سماعت سے باہر رہیں گے۔(9) اسلامی نظریاتی کونسل نے اپنی تشکیلِ نو کے فوراً بعد ستمبر ۱۹۷۷ء کو صدر پاکستان نے اسلامی نظریاتی کونسل کو بلا سود نظام معاشیات کے لیے ایک خاکہ بنانے کے لیے کہا۔ نومبر ۱۹۷۷ء میں اسلامی نظریاتی کونسل نے بنکرز اور ماہرین معاشیات کا ایک پینل مقرر کیا تاکہ اپنی سفارشات تیار کرے۔ ماہرین بنک پر مشتمل اراکین نے ایک ذیلی کمیٹی بنائی جو تجارتی بنکنگ کے بارے میں طریقہ کار بنائے اور اس ذیلی کمیٹی نے جنوری ۱۹۷۸ء کو اپنی رپورٹ دے دی۔ فروری ۱۹۸۰ء میں پینل نے اپنی مکمل رپورٹ اسلامی نظریاتی کونسل کو دے دی جسے کچھ ترمیمات کے بعد جون ۱۹۸۰ء میں کونسل نے منظور کر لیا۔ اپریل ۱۹۷۹ء میں بنک دولت پاکستان نے چھ ورکنگ گروپ قائم کیے تاکہ معاملہ کا جائزہ لے کر تمام معیشت کو سود سے پاک کرنے کی تجاویز دیں جو انہوں نے دسمبر ۱۹۷۹ء میں دے دیں۔ قومی تجارتی بنکوں میں بلا سود بنکاری کے نظام کو نافذ کرنے کے لیے پاکستان بنکنگ کونسل نے ایک اعلیٰ ٹاسک فورس قائم کی جس نے اپنی رپورٹ ۱۹۸۰ء میں دے دی۔

(9) اسلامی نظریاتی کونسل، **رپورٹ بلاسود بنکاری**، ادارہ تحقیقات اسلامی پریس، اسلام آباد، ۱۹۸۸ء، ص ۱۰۔

ان تیاریوں کے بعد تمام قومیائے گئے تجارتی بنکوں کی ۷۰۰۰ شاخوں نے یکم جنوری ۱۹۸۱ کو نفع ونقصان کی بنیاد پر کھاتے کھول کر مختلف رقوم جمع کرنی شروع کر دیں۔ یہ دن بنکنگ کی تاریخ کا یادگار دن رہا اس تبدیلی کا مقصد صرف طریقہ کار کی تبدیلی نہیں تھا بلکہ معاشی نظام کی تبدیلی تھی، نفع ونقصان کے کھاتوں پر جون ۱۹۸۴ء تک بنکوں نے ۲۲۰۰۰ ملین روپے جمع کیے جو اس بات کی دلیل تھی کہ لوگ اس نظام پر اعتماد کرتے ہیں۔ جون ۱۹۸۴ء کو وزیر خزانہ نے اپنی بجٹ کی تقریر میں سودی نظام کے خاتمے کے ٹائم ٹیبل کا اعلان کیا، بنک دولت پاکستان نے بنکنگ کمپنیز آرڈیننس ۱۹۶۲ء کے تحت شعبہ بنک کنٹرول کے ذریعے ۲۰ جون ۱۹۸۴ء کو ہدایات جاری کیں۔

نفع ونقصان کے شراکتی کھاتوں سے جمع ہونے والے فنڈ کے استعمال کے لیے بنک دولت پاکستان نے وقتاً فوقتاً درج ذیل ہدایات جاری کیں:

جنوری ۱۹۸۱ء میں (سرکلر نمبر ۲۶ بنکنگ کنٹرول ڈیپارڈمنٹ ۲۴ دسمبر ۱۹۸۰ء)

۳. اجناس کی خریداری کے لیے استعمال مرکزی یا صوبائی حکومت
۴. ایکسپورٹ بل جو کہ لیٹر آف کریڈٹ کی خریداری کے لیے
۵. سٹاک شئیر کی خریداری، این آئی ٹی، آسی پی یا ٹرم فنانس سرٹیفکیٹ
۶. ہاؤس بلڈنگ فنانس کارپوریشن کے لیے مارچ ۱۹۸۱ء میں
۷. اندرون ملک بل بالمقابل لیٹر آف کریڈٹ خریداری / فروخت
۸. ٹریڈنگ کے لیے مالیاتی رائس ایکسپورٹ کارپوریشن، کاٹن ایکسپورٹ کارپوریشن، ٹریڈنگ کارپوریشن آف پاکستان
۹. درآمدات کے بل، لیٹر آف کریڈٹ کے تحت جولائی ۱۹۸۲ء میں مشارکہ (شراکتی نفع ونقصان کے لیے) لیزنگ کے لیے۔ کرایہ وہ خرید کے کاروبار کے لیے۔ نومبر ۱۹۸۲ء میں مضاربہ سرٹیفکیٹ میں سرمایہ کاری
۱۰. انسداد سود میں اعلیٰ عدلیہ کا کردار

بعد ازاں ۱۹۷۷ء کے بعد عدالت ہائے عالیہ میں شریعت بنچ قائم کئے گئے جو کہ بعد میں ختم کر کے ان کی جگہ وفاقی شرعی عدالت قائم کی گئی جسے یہ اختیار دیا گیا کہ وہ اسلامی شریعت سے متصادم قوانین کو تصادم کی حد تک کالعدم قرار دے۔ وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کے خلاف جب سپریم کورٹ میں اپیل کی جاتی ہے تو اس کی

سماعت کے لئے خصوصی شرعت اپیلیٹ بنچ قائم کی گئی ہے۔وفاقی شرعی عدالت اور شریعت اپیلیٹ بنچ دونوں میں علماء جج بھی تعینات کئے جاتے ہیں۔ابتداء (۱۹۸۰ء)میں وفاقی شرعی عدالت کے دائرہ اختیار سے مندرجہ ذیل چار قسم کے قوانین خارج کر دیے گئے:

أ. دستور

ب. عدالتوں کے طریق کار سے متعلق قوانین

ج. مسلم شخصی قوانین

د. مالیاتی امور سے متعلق قوانین

ان قوانین کو وفاقی شرعی عدالت کے دائرہ اختیار سے خارج کرنا محض ایک انتظامی فیصلہ تھا، جس سے مراد ہر گز یہ نہیں کہ یہ قوانین شریعت پر بالادست ہیں۔ مالیاتی امور سے متعلق قوانین کو ابتداء میں ۲ سال پھر ۵ سال اور پھر ۱۰ سال کے لئے وفاقی شرعی عدالت کے دائرہ سماعت سے باہر رکھا گیا۔یہ مدت ۱۹۹۰ء میں پوری ہو چکی ہے۔اس لئے عدالت اب ان قوانین کا جائزہ لے سکتی ہے۔سود ایک معاشی ناسور ہے جس کی حرمت قرآن وسنت میں بڑی صراحت کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔ وفاقی شرعی عدالت اور عدالت عظمیٰ کے شریعت اپیلٹ بینچ سنہ ۱۹۷۹ء کے آئینِ پاکستان کے باب A-3 کے تحت وجود میں آئے،تاہم اس کے دائرہ کار کو آرٹیکل 203-B کے تحت محدود کر دیا گیا۔

> It cannot examine the constitution, Muslims personal law, any law relating to the procedure of the court or tribunal or any fiscal law or any law relating to levy and collection of taxes and fees or banking insurance practice or procedure.

ابتداً مالیاتی قوانین کو تین سال کے لیے وفاقی شرعی عدالت کے دائرہ سماعت سے خارج کیا گیا پھر تین مختلف اوقات میں ۱۹۹۰ء تک توسیع کی جاتی رہی۔عام طور پر وفاقی شرعی عدالت حدود قوانین کے خلاف اپیلوں کی سماعت تو کرتی رہی لیکن شریعہ درخواستوں کو زیادہ درخور اعتناء نہیں سمجھا گیا۔اس لیے اکثر درخواستیں زیر التواء ہی رہیں۔جن امور مثلاً مالی قوانین، بینکاری، انشورنس قوانین اور ضابطے کے قوانین وغیرہ کو دائرہ سماعت سے ایک مختصر مدت کے لیے خارج کیا گیا تھا جب وہ مدت ختم ہو گئی تو وفاقی شرعی عدالت کے سامنے ایک بڑا چیلنج یہ تھا کہ اب ان کا جائزہ لے کر ان کی شرعی حیثیت کا تعین کرے۔۱۹۹۰ء جب یہ پابندی ختم ہوئی تو ۱۱۵ مختلف

درخواستوں میں ۲۰ کے قریب ایسے قوانین کو چیلنج کیا گیا جن میں سودی لین دین کا ذکر تھا۔اس عرصہ میں وفاقی شرعی عدالت نے شرعی اصولوں کی روشنی میں بعض قوانین مثلاً سی ڈی اے ایکٹ، سروس سے متعلق قوانین، سندھ کوآپریٹو ہاؤسنگ اتھارٹی آرڈیننس، پریس اینڈ پبلیکیشنز آرڈیننس، زکوٰۃ وعشر آرڈیننس، پنجاب لوکل گورنمنٹ آرڈیننس، پاکستان آرمی ایکٹ اور وقف لینڈ ریفارمز ریگولیشنز وغیرہ۔بنک کے سود سے متعلق درخواست (پٹیشن) ۱۹۹۰ء میں دی گئی جس کا وفاقی شرعی عدالت نے ۱۴ نومبر ۱۹۹۱ء کو فیصلہ دے دیا، لیکن اس کے خلاف ۱۹۹۰ء کے اوائل میں عدالت عظمیٰ کے شریعت ایپلٹ بینچ میں اپیل کر دی گئی جو کہ ۱۹۹۹ء تک زیر التوا رہی۔

وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کے اہم نکات

۲۶ جون ۱۹۹۰ء کو جب وفاقی شرعی عدالت کو مالیاتی قوانین کا جائزہ لینے کا اختیار سماعت مل گیا تو وفاقی شرعی عدالت میں سود کے خلاف ۱۱۵ درخواستیں (شریعت پیٹیشنز) دائر کی گئیں اور تین از خود نوٹس لیے گئے۔ان درخواستوں میں متعدد مالیاتی قوانین میں انٹرسٹ سے متعلق دفعات کو قرآن وسنت سے منافی ہونے کی وجہ سے چیلنج کیا گیا۔ان تمام درخواستوں کو عدالت نے یکجا کر کے سود کے ناجائز ہونے کا فیصلہ دیا۔ابتداء میں عدالت نے سود سے متعلق سوالنامہ (10) تیار کیا جو جید علمائے کرام، ماہرینِ اقتصادیات وبینکاری کو ارسال کیا گیا۔عدالت نے معروف وکلاء، اسکالرز اور علما کا نقطہ نظر اسلام آباد اور کراچی رجسٹری میں سنا۔

---

(10) سوالنامہ میں مندرجہ ذیل سوالات پوچھے گئے:

اُ. قرآن وسنت کی روشنی میں ربا کی تعریف کیا ہے، موجودہ دور میں جو مالی لین دین ہوتا ہے اس میں آیا سودِ مفرد ہے یا مرکب؟ آیا اس پر ربا کا اطلاق ہوتا ہے؟

ب. اگر بلا سود بینکاری کا آغاز کیا جائے تو اسلامی احکام کے مطابق اس کی عملی شکل کیا ہوگی؟
(i) حکومت قومی ضروریات کے لیے جو قرضے لیتی ہے اور اس پر جو انٹرسٹ دیتی ہے کیا اسے بھی ربا کہا جائے گا؟
(ii) اگر بنک مختلف ضروریات کے لیے بلا سود قرض دے تو اس کے متبادل کیا صورتیں تجویز کی جاسکتی ہیں؟

ت. اسلامی احکام کی روشنی میں نجی اور سرکاری شعبے میں چلنے والے بنکوں سودی لین دین کے حوالے سے کوئی فرق کیا جاسکتا ہے؟

ث. (i) اسلامی احکام کی روشنی میں سرمائے کو عامل پیدائش مان کر اس کے استعمال پر اجرت لی جاسکتی ہے؟
(ii) آیا افراط زر کا قرضوں کی ادائیگی پر کوئی اثر مرتب ہوگا جبکہ وہ قرض کرنسی کی قیمت کم ہونے سے پہلے لیا گیا ہو؟
(iii) افراط زر کی وجہ سے عام اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ یا سونے کی قیمت میں اضافے کا قرض رقم پر کوئی اثر مرتب ہوگا؟

ج. موجودہ دور میں سود پر مبنی بینکاری کی سہولت حاصل کیے بغیر اندرون اور بیرون ملک تجارت کی متبادل صورتیں کیا ہوسکتی ہیں؟

دلائل

منصور احمد ایڈوکیٹ نے پاکستان بنکنگ ڈیلیگیشن کی طرف سے ایک تحریری رپورٹ بھی عدالت میں جمع کراوئی جس میں نیشنل بنک آف پاکستان کے ڈاکٹر نسیم احمد، ڈاکٹر سید ریاض الحسن گیلانی (ڈپٹی اٹانی جنرل حکومت پاکستان)، عبداللطیف جائنٹ سیکرٹری کمپنی لا حکومتِ پاکستان، صفوان اللہ سینئر ایگزیکٹیو نائب صدر بنکرز ایکویٹی لمیٹڈ۔ اس وفد کو حکومت پاکستان کی طرف سے مختلف مسلمان ممالک میں اس غرض کے لیے بھیجا گیا تھا کہ ان کے نظام بینکاری اور نظام مالیات کا تفصیلی جائزہ لے کر ایک رپورٹ پیش کرے۔ منصور احمد ایڈوکیٹ نے اس وفد کے ممبر کی حیثیت سے دلائل دیے اور اپنا موقف پیش کیا۔ ان کے علاوہ دیگر اسکالرز/وکلا/علماء/ ماہرین اقتصادیات وبینکاری کا موقف اور دلائل حسب ذیل ہیں:

نمبر شمار	سکالرز/وکلا/علماء/ماہرین اقتصادیات وبینکاری	موقف اور دلائل
	جناب منصور احمد ایڈوکیٹ	The Bank interest is banned in Islam, the Bank may, however, run their business on profit/loss sharing or *Muḍārabah* ... Almost all the Muslim economists and scholars whom the delegation met were of the view that "time-related fixed monetary return on a loan, however, conceived or planned, falls to be considered as *Ribā* prohibited in Islam"

ح. دو مسلمان ممالک یا مسلم اور غیر مسلم کے درمیان سودی لین دین جائز ہے یا نہیں؟

خ. سود کے بغیر بیمہ کے کاروبار کو جاری رکھنا ممکن ہے یا نہیں؟

د. وہ منافع جو پراویڈینٹ فنڈ پر حاصل ہوتا ہے کیا وہ ربا ہے؟

ذ. پرائیز بانڈ پر جو پرائیز کی رقم ملتی ہے، سیونگ اکاونٹ میں جو اضافی رقم ملتی ہے یا اسی طرح کی دیگر اسکیموں پر جو رقم ملتی ہے کیا وہ بھی ربا ہے؟

ر. کیا اسلامی قانون کے تحت تجارتی اور صرفی قرضوں میں کوئی اس طرح کا فرق ہے کہ تجارتی قرضوں پر انٹرسٹ لیا جا سکتا ہو جب کہ شخصی حاجات کے لیے لیے گئے قرضوں پر منافع یا انٹرسٹ نہ لیا جا سکتا ہو۔

ز. اگر سود کو مکمل طور پر ختم کر دیا جائے تو اسلام کے مالیاتی نظام میں وہ کون سے عوامل اور محرکات ہیں جن کی بنیاد پر لوگ بچت کریں گے اور ان بچتوں کو کسی معاشی سرگرمی میں لگائیں گے؟

س. کیا اسلامی ریاست زکوٰۃ و عشر کے علاوہ ٹیکسز لگا سکتی ہے؟

	خادم حسین صدیقی[11]	Bank interest comes within the definition of *Ribā* and is banned in Islam in whatever from or for whatever from or for whatever purpose it may be. There is no difference between the consumption loans and productive loans so far as the prohibition of interest in Islam is concerned. He suggested that Merchant Banking is the alternate for the interest free banking system. He further submitted that *Mushārakah* and *Muḍārabah* are workable systems for interest-free banking. He was of the firm view that the interest should be abolished in one-go-
	ڈاکٹر حسن الزمان[12]	*Ribā* (Interest) is prohibited in Islam in all its forms or purposes. Interest-free banking can be established on the basis of *Mushārakah* and *Muḍārabah*.
	ڈاکٹر محمد عزیر[13]	سود مفرد ہو یا مرکب اس کی حرمت پر اجماع ہے، انٹرسٹ اور یویری میں فرق مغربی دانشوروں کی مغالطہ انگیزی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ موجودہ بینکاری نظام کو مشارکہ اور مضاربہ پر استوار کیا جا سکتا ہے۔ انہوں نے بچتوں میں کمی اور افراط زر جیسے مسائل سے نمٹنے کے لیے حل بھی تجویز کیے ۔
	ڈاکٹر فیض محمد[14]	Interest is prohibited in all its forms and that usury and interest are one and the same thing. He related the history of Jew merchants who first started charging interest in the western countries in sixteenth century and developed the modern interest bearing capitalistic system. He further enunciated that *Ribā*. In any form it may, is prohibited and all bond schemes wine under *Ribā*. He, however, submitted that some *Ulamā'* or Pakistan were in favour of Prize Bond scheme but when their function was explained to them, they retracted from their earlier view.

عدالت نے تمام درخواست گزاروں کے موقف کو بذریعہ وکیل یا براہ راست سنا ان تمام افراد کا موقف یہ تھا کہ اسلام میں بنک انٹرسٹ حرام ہے، زیادہ تر استدلال قرآن کی آیت نمبر ۲: ۲۷۵۔۲۷۸ اور بعض عدالتی فیصلوں سے کیا گیا۔ ان آیات کریمہ میں سود کی واضح حرمت کا ذکر ہے اور ان عدالتی فیصلوں[15] میں بھی سود کو قرآن و سنت کی تعلیمات کے منافی قرار دیا گیا ہے۔

---

(11) جناب خادم حسین صدیقی معروف بنکار سابق صدر الائیڈ بنک آف پاکستان تھے اور آپ اسلامی نظریاتی کونسل کی تشکیل کردہ اس کمیٹی کے ممبر بھی رہ چکے ہیں جس کا کام ملک سے سودی نظام کے خاتمے کی سفارشات مرتب کرنا تھا۔

(12) صدر اسلامک بنکنگ ڈویژن، اسٹیٹ بنک آف پاکستان۔

(13) اقتصادی مشیر، نیشنل کارپوریشن آف پاکستان۔

(14) ڈائریکٹر جنرل بین الاقوامی ادارہ برائے اسلامی معاشیات، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

دوسرے فریق کے دلائل

نمبر شمار	سکالرز/وکلا/ماہرین اقتصادیات و بینکاری	موقف اور دلائل
	خالد اسحاق ایڈوکیٹ(16)	i. بنک اسٹیٹ بنک آف پاکستان کے وضع کردہ قواعد کے مطابق کام کرتے ہیں اور یہ قواعد اسلامی نظریاتی کونسل سے منظور شدہ ہیں؛(17) ii. بعض قابل ذکر علما و فقہا کی رائے یہ ہے کہ افراط زر کی وجہ سے اصل زر میں جو کمی آتی ہے اس کی تلافی کے لیے جو اضافی رقم دی جاتی ہے وہ ربا کے مفہوم میں نہیں آتی؛(18) iii. خالد اسحاق نے جسٹس قدیر الدین احمد کے ایک مضمون کا حوالہ بھی دیا جو روزنامہ جنگ میں ۲۸ نومبر ۱۹۷۸ء کو شائع ہوا؛ iv. قرآن کی اس آیت لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (279)میں ہدایت کی گئی ہے کہ تم کسی پر ظلم نہ کرو جب کہ افراط زر کی صورت میں قرض خواہ کے ساتھ یہ ظلم ہے کہ اسے کم رقم واپس کی جائے؛ v. خالد اسحاق نے اس موقف کہ بنک انٹرسٹ سود نہیں ہے، کو ثابت کرنے کے لیے "نیل الأوطار" سے بعض حوالہ جات پیش کیے۔
	خالد اسحاق ایڈوکیٹ کے موقف پر فاضل عدالت کا تبصرہ	اَ. عدالت نے فاضل وکیل کو یاد دلایا کہ یہ موقف وزارت خزانہ کا ہے جو اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ میں نقل کیا گیا ہے۔ یہ اسلامی نظریاتی کونسل کا اپنا موقف نہیں ہے؛(19)

(15) Messrs Bank of Oman Limited v. Messrs East Trading Company Limited and others (PLD 1987 Kar. 404), Irshad H. Khan v. Parveen Ajaz (PLD 1987 Kar. 466), Habib Bank limited v. Muhammad Hussain and others (PLD 1987 Kar. 612 at629).

(16) خالد اسحاق ایڈوکیٹ نے نیشنل بنک آف پاکستان اور سٹیٹ لائف انشورنس کارپوریشن کی طرف سے دلائل دیے

(17) The banks in Pakistan are working within the framework of banking instruments prescribed by the State Bank, with the approval of Council of Islamic Ideology, as valid Islamic instruments.

(18) There is a considerable juristic opinion available to the fact that an increase to offset the inflation would have legal justification and would not be counted as ribs.

ب. عدالت نے کہا کہ جسٹس قدیر الدین کے مضمون کا جسٹس تنزیل الرحمٰن تفصیلی جواب دے چکے تھے؛ ت. قرآن کی اس آیت کریمہ پر تبصرہ کرتے ہوئے عدالت نے یہ کہا کہ فاضل وکیل نے ربا کے حوالے سے ظلم کا مفہوم درست نہیں سمجھا۔ کیونکہ یہاں "لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ" سے مراد یہ کہ کہ اصل زر سے زائد لینا بھی ظلم ہے اور اصل زر سے کم دینا بھی ظلم ہے۔ راس المال میں قوت خرید کی طرف اشارہ نہیں بلکہ اصل زر مراد ہے، مزید یہ کہ افراط زر کی صورت میں اگر کرنسی کی قیمت کم ہو جاتی ہے یا کسی وقت بڑھ جاتی ہے تو اس کا قرض لینے والے سے کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ وہ اس صورت حال کا ذمہ دار ہے کہ اسے ظلم قرار دیا جا سکے کیونکہ حالات اس کے قابو میں نہیں ہوتے۔ ث. عدالت نے نیل الأوطار سے متعلق ثانوی مصادر پر اعتماد کرنے کی بجائے ان سے اصل اور مستند مصادر سے حوالہ پیش کرنے کا کہا جس میں فاضل وکیل ناکام رہے۔		
أ. فاضل وکلا نے موقف اختیار کیا کہ ریاست پاکستان کی ذمہ داری ہے کہ وہ مالیاتی اداروں اور مالیاتی نظام سے سود کی تمام اقسام کا خاتمہ کرنے کے لیے ضروری اقدامات کرے اور پاکستان کے اقتصادی نظام کی تشکیل نو اسلام کے مقاصد اور اقتصادی نظام کو پیش نظر رکھ کر کرے۔ اس مقصد کے لیے انہوں نے بطور ثبوت شریعت ایکٹ ۱۹۹۱ء کی دفعہ ۸ کا حوالہ دیا؛ ب. دوسری سماعت پر انہی فاضل وکلا نے درج ذیل مزید نکات بھی اٹھائے کہ بعض معاصر علما کے نزدیک پیداواری قرضوں پر جو انٹرسٹ لیا جاتا ہے یہ سود نہیں ہے کیونکہ سود صرف صرفی قرضوں پر ہوتا ہے اور اسلام میں ممانعت صرف صرفی قرضوں پر سود لینے کی ہے کیونکہ اس پر	ایس ایم ظفر ایڈووکیٹ [20] حافظ ایس اے رحمٰن ایڈووکیٹ	

(19) He was therefore, pointed out that it was the stand of the Government for the Council's view, his attention was invited by the Court to page 73 onwards, wherein the reply appears to have been given by the council of Islamic Ideology to the said ministry, which he regretted to refer and stated that he did not have the complete report with him.

(20) بینکنگ کونسل اور وفاق پاکستان کی جانب سے نمائندہ۔

		مقروں کوئی منافع نہیں کماتا۔ بعض علماء افراط زر کی تلافی کے بھی قائل ہیں، مزید یہ کہ عالمی معاشی نظام کی اساس انٹرسٹ ہے اگر ہم اس نظام کو چھوڑ دیں تو ہماری معیشت تباہ ہو جائے گی۔ انہوں نے وفاق کی طرف سے یہ یقین دہانی بھی کرائی کہ وفاقی حکومت نے ایک کمیشن تشکیل دیا ہے جو سود کے خاتمے کا طریقہ کار اور حکمت عملی تجویز کرے گا اس لیے اس کا انتظار کیا جانا چاہیے؛ ت. تیسری سماعت پر درج ذیل دلائل دیئے: i. پیداواری قرض پر انٹرسٹ سود نہیں ہے کیونکہ جب سود کی حرمت کا حکم نازل ہوا تھا تو اس وقت سود کی یہ قسم مروج ہی نہیں تھی اس دور میں صرف صرفی قرضوں کا رواج تھا؛ ii. سود کی تعریف قرآن وسنت میں نہیں ہے اس لیے یہ متشابہات کی ایک قسم ہے اس لیے موجودہ نظام کو کام کرنے کی اجازت دی جائے جب تک کہ شریعت ایکٹ کے تحت قائم کردہ کمیشن کی طرف سے کوئی پیش رفت نہیں ہو جاتی اور کمیشن کی سفارشات تک انٹرسٹ کے مسئلے کو مؤخر کر دیا جائے؛ iii. انٹرسٹ کا تعلق پورے اقتصادی نظام سے ہے، اسے ربا قرار دینے سے پہلے افراط زر، کاغذی کرنسی پیپر اور بنکنگ کے بلا سود تصورات کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے۔ فاضل وکلا نے اپنے موقف کی تائید میں کچھ تحریری مواد بھی پیش کیا جس میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن (مسلم علیگڑھ یونیورسٹی انڈیا) کا ایک مقالہ بعنوان "اسلام میں تجارتی سود کا ایک مطالعہ" پیش کیا۔ اسی طرح ایک اور مختار نامی سکالر کے مقالے کا بھی حوالہ دیا اور انڈونیشیاء میں منعقدہ ایک کانفرنس کا حوالہ دیا کہ اس میں علماء نے بنک کے انٹرسٹ نہ ہونے پر اتفاق کیا ہے جو کہ ایک طرح کا اجماع سکوتی ہے۔ فاضل وکلا نے پروفیسر سید احمد کے ایک مقالہ [21] کا حوالہ دیا کہ انہوں نے لکھا ہے کہ انٹرسٹ کی بعض صورتیں ربا کی تعریف سے خارج ہیں، بعد ازاں انہوں نے شیخ طنطاوی کا فتویٰ [22] بھی پیش کیا۔ این اے جعفری کا مقالہ بھی پیش کیا گیا کہ ربا سے متعلق اجتہاد کی ضرورت ہے اسی طرح سید یعقوب شاہ کے مقالہ [23] میں بھی یہ

(21) Reflections on the concept and law of *Ribā*.

(22) یہ فتویٰ ستمبر ۱۹۸۹ء میں دیا گیا تھا جس میں حکومتی بچت سرٹیفکیٹ کے بارے میں کہا گیا تھا کہ یہ اسلام میں جائز ہیں۔

(23) Islam and productive Credit.

		بات ثابت کی گئی ہے کہ پیداواری قرضوں کے لین دین کا رواج عہد رسالت ﷺ میں نہیں تھا۔
	ایس ایم ظفر ایڈوکیٹ اور حافظ ایس اے رحمٰن ایڈوکیٹ کے موقف پر فاضل عدالت کا تبصرہ	فاضل عدالت نے ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے مقالے پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ فاضل وکلا کے موقف کی تردید کرتا ہے کیونکہ ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے تو سر سید احمد خان، ڈپٹی نذیر احمد اور سید طفیل احمد جیسے سکالرز کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ تجارتی سود دراصل ربا ہی کی ایک شکل ہے۔ سید طفیل کا ابتدائی موقف یہی تھا کہ تجارتی سود ''ربا'' نہیں ہے تاہم انہوں نے بعد میں اس سے رجوع کر لیا اور ایک کتاب میں تفصیل سے دلائل دیئے ہیں کہ یہ ربا ہی ہے۔ مختار کے مقالے سے متعلق عدالت نے کہا کہ انہوں نے تو صرف تجارتی سود سے متعلق دونوں فریقوں کے دلائل ذکر کیے ہیں اور کسی رائے کو ترجیح نہیں دی۔ اسی طرح انڈونیشیاء کی یہ کانفرنس کسی طرح بھی اجماع کی تعریف میں نہیں آتی۔ عدالت نے قرار دیا کہ پروفیسر سید احمد نے اپنے موقف پر قرآن وسنت سے کوئی دلیل پیش نہیں کی اس لیے ان کی بات میں کوئی وزن نہیں ہے۔ مزید یہ کہ شیخ طنطاوی نے جو فتویٰ دیا ہے اسی میں یہ بات بھی درج ہے کہ مصر کے اکثر علمانے اس فتویٰ کی مخالفت کی ہے اور یہ ان کی ذاتی رائے ہے۔

وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کے اہم نکات

فاضل وکلا کی طرف سے جو نکات پیش کیے گئے ان کا تفصیلی جائزہ لینے سے پہلے عدالت نے اس تاریخی پس منظر کا ذکر کیا جو آئینی سطح پر سود کے خاتمے سے متعلق ہے۔ مثلاً ۱۹۵۶ء کے دستور کے آرٹیکل ۲۸ (ایف) اور ۱۹۶۲ء میں پالیسی کے اصولوں کے تحت (۱۸) کہا گیا ہے کہ Ribā (Usury) Should be eliminated اور ۱۹۷۳ء کے دستور میں بھی یہی بات دہرائی گئی ہے۔ ۱۹۶۲ء میں اسلامی نظریاتی کونسل کی تشکیل صرف اس مقصد کے لیے کی گئی تھی کہ وہ مسلمانوں کو اس قابل بنائے کہ وہ اپنی زندگی اسلامی تعلیمات کے مطابق گزار سکیں۔ کونسل ۱۹۶۴۔۶۶ میں یہ قرار دے چکی ہے کہ سود حرام ہے اور موجودہ بنکاری نظام سود پر مبنی ہے۔ ۱۹۶۹ء میں اتفاق رائے سے یہ مسئلہ حل کر لیا گیا تھا لیکن حکومت نے اس پر کوئی توجہ نہیں

دی۔ ۱۹۷۰ء میں اس پر طویل بحث ہوئی اور اسلام کے معاشرتی نظام کے خدوخال واضح کیے گئے لیکن اس حوالے سے کوئی قانون سازی نہ ہو سکی جس کا تقاضہ دستور کرتا ہے جیسا کہ ۱۹۷۳ء کے آئین کے آرٹیکل ۲۳۰ میں ہے۔

۱۹۷۷ء میں صدر ضیاء الحق کے دور میں کونسل کی تشکیل نو ہوئی تو انہوں نے کونسل کو ہدایت کی کہ ربا کے خاتمے کے لیے تفصیلی رپورٹ دیں۔ کونسل نے ماہرین اقتصادیات اور بنکاری پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی اس دوران ضیاء حکومت نے سود کے خاتمے کے لیے کچھ مزید عبوری اقدامات بھی کئے مثلاً ہاوس بلڈنگ فنانس کارپوریشن، نیشنل انویسٹمنٹ ٹرسٹ اور انویسٹمنٹ کارپوریشن آف پاکستان کو سود سے پاک نفع و نقصان کی شراکت کے اصولوں پر استوار کیا۔

۱۲ ربیع الاول ۱۳۹۹ھ بمطابق ۱۰ فروری ۱۹۷۹ء کو صدر پاکستان ضیاء الحق کی جانب سے ملک سے سود کے خاتمے کے لیے تین سال کا عرصہ مقرر کیا گیا، کونسل نے اپنی حتمی رپورٹ ۱۵ جون ۱۹۸۰ء کو صدر پاکستان کو پیش کی۔ کونسل کی پورٹ کو حتمی شکل دینے کے لیے درج ذیل ممبران پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی گئی۔(24) عدالت نے سود کے خاتمے سے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل کی ان سفارشات اور کاوشوں کو سراہا۔

صدر پاکستان نے وفاقی شرعی عدالت کو یہ اختیار دیا کہ وہ قرآن و سنت سے متصادم قوانین کا جائزہ لے سکتی ہے مگر مالیاتی قوانین بشمول ربا کو ۱۹۷۳ء کے دستور کے آرٹیکل ۲۰۳ (بی) کے تحت تین سال کے لیے مستثنیٰ قرار دیا اس طرح یہ قوانین ۲۵ جون ۱۹۸۳ء تک عدالت کے اختیار سماعت میں داخل نہیں تھے۔ بعد میں ایک ترمیم کے ذریعے اس مدت کو مزید بڑھا دیا گیا بعد ازاں یہ مدت ۲۵ جون ۱۹۹۰ء کو ختم ہو گئی۔ وفاقی شرعی عدالت نے ان تمام مباحث کے بعد سود سے متعلق اٹھائے گئے سوالات اور نکات پر بحث شروع کی جن کا خلاصہ ذیل میں ذکر کیا گیا ہے:

۱۔ فیصلے کے آغاز میں سود کا لغوی اور شرعی مفہوم واضح کیا گیا، کیونکہ انٹرسٹ کے حق میں دی جانے والی تمام درخواستوں میں ربا کی تعریف پر اعتراضات کیے گئے تھے۔ عدالت نے اس کا

(24) جناب جسٹس ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کی سربراہی میں قائم کی جانے والی اس کمیٹی میں مولانا ظفر احمد انصاری، مفتی سیاح الدین کاکاخیل، مولانا تقی عثمانی، خالد اسحاق ایڈووکیٹ، خواجہ قمر الدین سیہالوی، مولانا محمد حنیف ندوی، ڈاکٹر ضیاء الدین احمد، علامہ سید محمد رضی، مولانا شمس الحق افغانی اور ڈاکٹر فضل الرحمٰن بحثیت رکن شامل تھے۔

لغوی معنیٰ اضافہ، بڑھوتری، اونچی جگہ وغیرہ کیا اور اس کے بعد صراحت کی کہ اضافہ کم ہو یا زیادہ خواہ انٹرسٹ ہو یا Usury سب پر ربا کا اطلاق ہوتا ہے؛

۲. عدالت نے ربا کی تعریف کا تفصیلی جائزہ لیتے ہوئے اس کا عبرانی زبان میں استعمال انگریزی کی قانونی اصطلاحات، کتاب النهاية لابن الأثير، أحكام القرآن لابن العربي، ہدایہ، تفسیر کبیر امام رازی، أحکام القرآن از جصاص، تفہیم القرآن مولانا مودودی اور معارف القرآن مفتی محمد شفیع سے ربا کی تعریف ذکر کی ہے؛(25)

۳. عدالت نے لفظ ربا سے متعلق قرآن مجید کے مختلف بیس مقامات کا حوالہ دیا اور جن جن معانی میں ربا کا لفظ استعمال ہوا ان کا بھی ذکر کیا، پھر ان احادیث کا ذکر کیا جن میں ربا کے احکام ذکر کیے گئے ہیں اور یہ بتایا کہ ان میں ربا کس مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ عدالت نے قرار دیا کہ رسول اکرم ﷺ نے خطبہ حجۃ الوداع میں صحابہ کرام کی ایک بڑی تعداد کی موجودگی میں سود کی حرمت کا واضح اعلان فرمادیا تھا۔ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ میں سود کے خاتمے کا آغاز اپنے چچا عباسؓ سے کرتا ہوں کہ عباسؓ کا سود جس کے ذمے ہو اسے معاف کرتا ہوں۔

۴. یہ دلیل بھی دی گئی کہ ڈاکٹر حمید اللہ نے لکھا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں جب کعبہ کی تعمیر نو کی گئی تو اس میں اعلان کیا گیا تھا کہ سود کی رقم بیت اللہ کی تعمیر میں استعمال نہیں ہوگی۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ سود کی قباحت زمانہ جاہلیت میں بھی ذہنوں میں موجود تھی۔

۵. معاہدہ نجران میں جہاں نبی ﷺ نے نجران کے عیسائیوں کو انتظامی اور مذہبی آزادی دی وہاں آپ ﷺ نے ان کے لیے بھی سود کی ممانعت فرمادی تھی۔(26)

---

(25) جس کا حاصل یہ ذکر کیا ہے:

In view of the above discussion, we are of the firm view that the interest charged on loans and given on deposits by the banks falls within the definition of *Riba* and that it makes no difference whether the loan is taken for consumptional purpose or for productive purpose, i.e., for trade, commerce and industry. (PLD 1992, 2, FSC, p.90).

(26) The Christians of Najrān who were highly organized religious people and were more fanatically attached to their faith, sent a delegation to Madīna consisting, among others, of a bishop and a vicar (second Priest). They voluntarily acceded to the said Muslim State of Madīna, as non-Muslim subjects, and obtained a

۶. ربا کی حرمت سے متعلق آیات میں تدریجی نزول کی حکمت عدالت نے یہ بیان کی کہ عربوں کی معاشی اور معاشرتی زندگی میں سودی کاروبار اتنا سرایت کر چکا تھا کہ اسے یک لخت حرام قرار نہیں دیا گیا بلکہ بتدریج حرمت کے احکام دیے گئے۔

۷. جو لوگ قرآن کی اس آیت "لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً" کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں کہ سود مرکب حرام ہے اور سود مفرد حرام نہیں ہے، وہ اس تدریج کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور قرآن کی تمام آیات پر غور نہیں کرتے حالانکہ قرآن کی تفسیر کا ایک مسلمہ اصول یہ ہے کہ سب سے پہلے قرآن کی تفسیر قرآن سے کی جائے گی کیونکہ قرآن کا ایک حصہ دوسرے کی وضاحت کرتا ہے۔ عدالت نے قرآنی آیات کی تفسیر کے لیے چند بنیادی اصولوں کی نشاندہی بھی کی۔(27)

۸. یہ موقف کہ "انٹرسٹ معقول حد تک ہو تو جائز ہے اور مبنی بر ظلم ہو تو یہ ناجائز ہے" کسی طرح بھی درست نہیں ہے کیونکہ قرآن نے دونوں میں کسی قسم کا کوئی فرق نہیں کیا اور سود کی ہر شکل کو ناجائز قرار دیا۔ بطور دلیل سورۃ البقرۃ کی ۲۷۸۔۲۸۰ اور المائدہ کی آیت ۴۴ کو پیش کیا۔

عدالت عظمیٰ کے فیصلے کے اہم نکات

۱۹۹۹ء میں چیف جسٹس آف پاکستان جناب میاں اجمل نے سود کے اس مقدمے کی سماعت کے لیے درج ذیل جج صاحبان پر مشتمل ایک بنچ تشکیل دیا:

أ. جناب جسٹس خلیل الرحمٰن (چیئرمین)

ب. جناب جسٹس وجیہ الدین

ج. جناب منیر احمد شیخ

د. جناب جسٹس تقی عثمانی

Charter which conferred on them autonomy, both religious and administrative. It was covenanted that they need to more pay the interest to their creditors, but only the capital of the loans." (*PLD 1992, 2 FSC 71*).

(27) It is one of the accepted principles of interpretation of the Holy Qur'an that firstly the Holy Qur'an, on the subject, should be interpreted by the Holy Qur'an itself. *PLD 1992 FSC 73*.

ہ۔ جناب جسٹس محمود احمد غازی

شریعت اپیلٹ بینچ نے ۲۲ فروری ۱۹۹۹ء کو اسلام آباد اور کراچی میں اس مقدمے کی سماعت شروع کی جو چھ ماہ تک جاری رہی۔ فاضل عدالت نے دوران سماعت نامور علما، ماہرین معاشیات، بنکوں کے ماہرین، وکلا، اسلامی ترقیاتی بنک کے صدر، عالمی بنک، اور دیگر عالمی مالیاتی اداروں میں کام کرنے والے مسلمان ماہرین اقتصادیات سے اس مسئلے میں آرا لیں اور ان کا موقف سنا۔ اس فیصلے پر تمام جج صاحبان کا مجموعی لحاظ سے اتفاق رہا تاہم جسٹس تقی عثمانی اور جسٹس وجیہ الدین نے اپنے الگ سے نوٹ بھی لکھے۔ وفاقی شرعی عدالت کے متعدد فیصلوں کے خلاف ۵۵ اپیلیں دائر کی گئیں جنہیں اس ایک فیصلے میں نمٹا دیا گیا ان میں بیس قوانین تھے جو زیر بحث آئے جن میں انٹرسٹ، ریٹرن یا مارک اپ کا ذکر تھا۔[28]

عدالت عظمیٰ نے اپنے فیصلے میں وفاقی شرعی عدالت کے اس سوالنامہ کا بھی ذکر کیا جس میں علماء دانشورں اور ماہرین اقتصادیات سے درجہ ذیل اہم سوالات کیے گئے تھے۔ عدالت عظمیٰ نے از خود ایک سوالنامہ تیار کیا جس میں بعض نئے سوالات کا بھی اضافہ کیا مثلاً ربا کی تعریف، حدود و قیود، تجارت اور صرفی قرضوں، حکومتی قرضوں، افراط زر اثرات، حکومت کے جاری کردہ بانڈز، سرٹیفکیٹ سے متعلق سوالات کے علاوہ یہ سوالات کہ سود کے خاتمے کے بعد بیرونی قرضوں، دیگر ممالک کے ساتھ تجارت، بجٹ خسارہ پورا کرنے کے طریقے، ماضی کے معاہدوں اور لین دین وغیرہ کی متبادل کیا کیا صورتیں اختیار کی جا سکتی ہیں؟

(28) قوانین جو عدالت عظمیٰ میں زیر بحث آئے:
The Interest Act 1839, The Government Savings Banks Act, 1873, The Negotiable Instruments Act, 1881, The Land Acquisition Act, 1894, The Code of Civil Procedure, 1908, The Cooperative Societies Act, 1925, The Cooperative Societies Rules, 1927, Insurance Act 1938, The State Bank of Pakistan Act 1956, The West Pakistan Money-Lenders' Ordinance, 1960, The West Pakistan Money-Lenders' Rules, 1965, The Punjab Money-Lenders' Ordnance 1960, The Sindh Money-Lenders' Ordinance, 1960, The N.W.F.P Money-Lenders' Ordinance 1960, The Baluchistan Money-Lenders' Ordinance, 1960, The Agricultural Development Bank of Pakistan Rules, 1961, The Banking Companies Ordinance 1962, The Banking Companies Rules 1963, The Banks (Nationalization) (Payment of Compensation) Rules, 1974, The Banking Companies (Recovery of Loans) Ordinance, 1979.

اس سوالنامے کا تحریری جواب جن معروف ماہرین اقتصادیات اور مالیاتی اداروں نے دیا ان میں جناب سرتاج عزیز، پروفیسر خورشید احمد، ڈاکٹر ضیاء الدین احمد، ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری، ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی، ڈاکٹر ارشد زمان، عبدالرؤف شیخ، اور اسلامی ترقیاتی بنک (جدہ سعودی عرب) شامل ہیں ان کے علاوہ ڈاکٹر وقار مسعود، ڈاکٹر سید محمد طاہر، ڈاکٹر محمد عمر چھاپرا، مولانا گوہر رحمٰن، مولانا عبدالستار خان نیازی، اسلم خاکی، خالد اسحاق ایڈوکیٹ، ڈاکٹر محمد احمد علی (صدر اسلامی ترقیاتی بنک جدہ اپنے وفد کے ہمراہ عدالت میں پیش ہوئے)

دلائل

سود کے حق میں درج ذیل دلائل دیئے گئے:

أ. سود کی کوئی مستند تعریف نہیں کی گئی، کیونکہ ربا کا معنٰی محض اضافہ ہے جو کہ یہاں مراد نہیں لیا جاسکتا۔ (سرتاج عزیز)

There is a need for an authoritative definition of the term *ribā*;(29)

ب. سود کی صرف وہی صورت حرام ہے جس میں مقروض کا استحصال ہوتا ہو؛

ج. قرآن نے قرض خواہ کو راس المال (اصل زر) وصول کرنے کا حق دیا ہے، جبکہ کاغذی کرنسی کے متعارف ہونے کے بعد اب کرنسی کی قوت خرید یا حقیقی قیمت کا اندازہ کرنا دشوار ہو گیا ہے۔ کرنسی مسلسل افراط زر کا شکار رہی ہے اس لیے یہ بھی ناانصافی ہے کہ قرض خواہ کو وہی رقم واپس لوٹا دی جائے جس کی قوت خرید اب کم ہو چکی ہے۔ اگر راس المال میں افراط زر کی وجہ سے جو کمی ہوئی ہے اسے راس المال کے ساتھ واپس کیا جائے تو یہ اضافہ ربا نہیں ہو گا؛

د. بنک یا دیگر مالیاتی ادارے جو منافع لیتے ہیں اس کی تین صورتیں ہیں:

i. قوت خرید میں جو کمی آتی ہے، اضافی رقم کے ذریعے اس کی تلافی کی جائے؛

(29) *PLD 2000 SC, V. LII, FSC page 357*

ii. بنک قرض دینے کے علاوہ بھی وسیع خدمات سرانجام دیتا ہے اور وہ یہ اضافی رقم خدمات کے عوض لیتا ہے جو سود نہیں ہے؛

iii. وہ منافع جو بنک قرض دینے کی صورت میں لیتا ہے اس منافع کا ایک حصہ وہ قرض خواہ کو بھی دے دیتا ہے جو بنک کے پاس رقم رکھواتا ہے۔ اگر راس المال کے تحفظ کے اصول کو اختیار کیا جائے تو بنک کی طرف سے جو اضافہ دیا جاتا ہے وہ ربا کی تعریف میں نہیں آتا۔ بنک جو منافع لیتے ہیں وہ بالواسطہ یا بلاواسطہ اسٹیٹ بینک آف پاکستان کنٹرول کرتا ہے اور وہ قومی اہمیت کا حامل متعدد عوامل مثلاً ترقی، افراط زر وغیرہ کو مد نظر رکھتے ہوئے اس کی شرح مقرر کرتا ہے۔ ان اصولوں کے پیش نظر بنک اور مالیاتی اداروں کی طرف سے استحصال کا پہلو نہیں پایا جاتا۔

ہ. مارک اپ کا نظام بیع مؤجل کے معروف اصول پر قائم ہے جسے تمام فقہا جائز قرار دیتے ہیں؛

و. غیر مسلم کے ساتھ سودی لین دین میں شرعی احکام کا نفاذ غیر مسلم پر نہیں کیا جا سکتا، قرض لینے والے کو قرض دینے والے کی شرائط ماننا پڑتی ہیں اور اس معاہدے کی پابندی کرنا ہوتی ہے جو فریقین کے درمیان ہوا ہے۔ کیونکہ تمام لین دین سود پر ہو رہے ہیں جبکہ نبی ﷺ کے دور میں بھی غیر مسلموں سے سود پر قرض لینے کی مثالیں موجود ہیں؛

ز. اگر کسی متعین مدت کے عوض منافع وصول کیا جائے تو یہ ربا نہیں ہے، کیونکہ ربا کی تعریف میں یہ بھی شامل ہے کہ اس سے مقروض کا استحصال نہ ہو مثلاً حکومت عوام سے قرض لیتی ہے تو عوام حکومت کا استحصال نہیں کر سکتے کیونکہ حکومت زیادہ طاقتور ہے اسی طرح کوئی حکومت دوسری حکومت سے قرض لیتی ہے تو اس میں کوئی استحصال نہیں ہے جبکہ کسی حکومت کے لیے اسلامی طریقِ تمویل مثلاً مشارکہ یا کسی اور طریقے سے سرمایہ کاری کرنا عملاً ناممکن ہے؛

> "We are not in position to dictate terms to the foreign lenders and have to accept loan on the terms are go without them. These foreign loans are always interest based and

it is not possible for Pakistan to insist that they give use loans without interest."(30)

ح. اگر ربا کے وسیع مفہوم کو بھی اختیار کر لیا جائے تو سود کا خاتمہ بتدریج ہی ممکن ہے، کیونکہ جدید معاشی نظام انتہائی پیچیدہ ہے اور یہ یک دم کسی تبدیلی کا متحمل نہیں ہو سکتا، مزید یہ کہ کوئی ملک تن تنہا دنیا سے کٹ کر نہیں رہ سکتا۔ رائج سیاسی اور معاشی اقدار کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اس لیے موجودہ معاشی نظام کو اسلامی اقتصادی نظام میں ڈھالنے کے لیے بتدریج اقدامات کرنا ہوں گے تاکہ لوگوں میں اسلامی طریقِ تمویل کو پذیرائی حاصل ہو سکے؛

ط. بنکوں کے لین دین اور تجارتی کمپنیوں کے ماضی کے معاہدات کی پاسداری بھی شریعت کا حکم ہے اس لیے اس کا اطلاق ماضی میں کیے گئے معاہدات پر نہیں ہو گا؛(31)

ي. بعض اپیل کنندگان نے یہ موقف اختیار کیا کہ صرف ربا النسیہ حرام ہے جب کہ وفاقی شرعی عدالت نے ہر طرح کے ربا کو حرام قرار دیا ہے جو کہ درست نہیں ہے اس لیے اس کیس کو ریمانڈ کرنا انصاف ہو گا؛(32)

ک. حکومت کی نمائندگی کرتے ہوئے یہ موقف اختیار کیا گیا کہ ربا الفضل مسلم پرسنل لاء کے تحت آتا ہے اور آرٹیکل ۲۰۳ کے مطابق یہ وفاقی شرعی عدالت کے دائرہ سماعت میں نہیں آتا۔ اسی طرح اسلامک بنکنگ کی اصطلاح درست نہیں ہے کیونکہ بنک کا کوئی مذہب نہیں ہوتا بنک تو ایک اعلیٰ Instrument ہے جو مسلم یا غیر مسلم نہیں ہو سکتا؛(33)

Islamic Banking was misnaming as, bank had no religion.(34)

---

(30) *PLD 2000 SC V. LII, FSC page 362.*

(31) سر تاج عزیز کے دلائل شروع سے یہاں تک ہیں۔

(32) خالد اسحاق

(33) ریاض الحسن گیلانی۔

(34) *PLD 2000 SC, V. LII, FSC p.388.*

ل۔ بنک کے تمام معاملات نہ تو خالص اسلامی ہیں اور نہ ہی غیر اسلامی، ربا کی دو قسمیں ہیں ایک ربا الجاہلیہ ہے جو کہ انتہائی ظالمانہ ہوتا تھا دوسرا ربا القرآن ہے جو کہ سود مرکب ہے جسے قرآن نے منع کیا ہے۔ ربا القرآن تو حرام ہے جسے ایک لمحے کے لیے بھی گوارہ نہیں کیا جا سکتا تاہم ربا الفضل مکروہ ہے جو ربا القرآن کے سدباب کے لیے تھا۔(35)

وفاقی شرعی عدالت اور شریعت اپیلنٹ بنچ کا دائرہ سماعت

فیصلے کے دوسرے حصے میں وفاقی شرعی عدالت اور شریعت اپیلنٹ بنچ کے دائرہ سماعت کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ حکومتی نمائندوں کا موقف یہ تھا کہ عدالت عظمیٰ سے اپیل واپس لے لی جائے اور وفاقی شرعی عدالت سے مطلوبہ اور ضروری قانون سازی کے لیے راہنمائی لینا چاہتے ہیں تاکہ ان راہنما اصولوں کے مطابق مالیاتی نظام کو اسلامی احکام کے مطابق ڈھالا جا سکے، جیسا کہ درج ذیل اقتباس میں ہے:

> The Question was raised mainly in view of the representations of the Government made in the application for withdrawal of appeal from this court to seek parameters and guidelines from Federal Shariat Court as to modeling of enforcing and implementing its judgment on *ribā*.(36)

اس درخواست میں یہ موقف اختیار کیا گیا تھا کہ نظام بنکاری، افراط زر، اشاریہ بندی اور بیرونی قرضوں کی ادائیگی کے حوالے سے حکومت پاکستان کی اہم ذمہ داریاں اور ایسے مسائل ہیں جن میں اسے راہنمائی کی ضرورت ہے۔ اس درخواست پر بعض وکلا، علما اور ماہرین اقتصادیات (Jurist consult) کا نقطہ نظر یہ تھا کہ وفاقی شرعی عدالت اور شریعت اپیلنٹ بنچ کو آئین کے تحت یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ رہنما اصول اور کوئی متبادل تجویز کرے بلکہ دستوری لحاظ سے ان کا کام صرف اتنا ہے کہ وہ جائزہ لیں کہ کون سا قانون قرآن و سنت کے منافی ہے تاکہ اسے خلاف اسلامی قرار دیا جا سکے۔

> According to them the Federal Shariat Court and Shariat Appellant Bench of the Supreme Court, in view of the

(35) ریاض الحسن گیلانی کے دلائل یہاں تک ہی ہیں۔

(36) *PLD 2000 SC V. LII, FSC p.392.*

provision contained in Chapter 3-A of the Constitution and more particularly under article 203-D of the constitution, are empowered only to examine and decide one question i.e. whether or not any law or provision of law is repugnant to the injunctions Islam as laid down in the Holy Qur'ān and *Sunnah* of the Holy Prophet (P.B.U.H)…Neither the framing of any law nor the economic or financial policies or the banking system itself can be examined by the federal Shariat Court as these are concerns of the other organs of the state under the relevant provisions of the constitution and the law.(37)

اس حوالے سے شریعت اپیلنٹ بینچ نے دونوں عدالتوں کے دائرہ سماعت سے متعلق تمام دفعات، 203-, 203 B, 203-D, DD ,1203-C اور 2-A کا تفصیلی جائزہ لیا۔

ربا کی تعریف اور وسعت

شریعت اپیلنٹ بینچ کے سامنے متعدد بار یہ سوال اٹھایا گیا کہ جدید بین الاقوامی اقتصادی اور مالیاتی نظام کے تناظر میں ربا کی از سر نو تعریف (Redefining *Ribā*) کی جائے یہی سوال وفاقی شرعی عدالت کے سامنے بھی دہرایا گیا۔ دلیل یہ پیش کی گئی کہ دور حاضر کا اقتصادی نظام انتہائی پیچیدہ اور ترقی یافتہ ہے جبکہ اسلامی دور کی ابتدائی صدیوں میں یہ نظام انتہائی سادہ تھا۔

It has been asserted that since the present monetary system has become much more advanced, complexed and developed as compared to what is termed by some as the rudimentary system prevalent during the early centuries of Islam, as fresh definition of *Ribā* is needed and the earlier or traditional definition, if any developed by the early doctors of Islamic *fiqh* suited only their time when the economy was based mostly on barter rather than complex paper currency system.(38)

سود کی از سر نو تعریف چاہنے والے فریق کس قسم کا سود چاہتے تھے اس کا اندازہ درج ذیل اقتباس سے کیا جاسکتا ہے:

(37) *PLD 2000 SC, V. LII, page 392.*
(38) *PLD 2000 SC V. LII, page 407.*

> The new definition, it is contended, should be liberal, accommodative, and contributive to economic progress and well-being of the people; it should be free from the limited approach of the medieval jurists who, according to this view, were not exposed to such complex and difficult problems as are faced by the modern jurists and the contemporary economists.(39)

اس نقطہ نظر کے قائلین کے نزدیک ربا اور Usury مترادف اصطلاحات ہیں تاہم موجودہ انٹرسٹ کو ربا نہیں کہا جا سکتا۔ بطور دلیل اس آیت کریمہ "فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللّهِ كَثِيرًا" (النساء،آیت:۱۶۰) میں یہودیوں کو اس سود سے منع کیا گیا جو ظلم اور استحصال پر مبنی تھا۔ عدالت عظمیٰ نے ان بعض معاصر علماء کے دلائل کا بھی تفصیلی جائزہ لیا جو موجودہ انٹرسٹ کو سود تسلیم نہیں کرتے۔ ان میں علامہ سید رشید رضا، مولانا جعفر شاہ پھلواری، سید یعقوب شاہ، ڈاکٹر فضل الرحمٰن، جسٹس قدیر الدین احمد، اور شیخ محمد طنطاوی معروف سکالرز ہیں۔ ربا اور انٹرسٹ کے درمیان جو فرق واضح کیا گیا ہے اس کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

اَ. قرآن میں سود کی جو حرمت بیان کی گئی ہے اس کی تعبیر و تشریح کے لیے زمانہ نزول اور وہ مخصوص حالت جن میں وہ آیات نازل ہوئی تھیں ان کو سمجھنا ضروری ہے ورنہ سود کے بارے میں غلط فہمی پیدا ہو گی؛

ب. ربا کا تعلق اسلام کے معاشی نظام کے ساتھ ہے، جب تک ایسا مثالی معاشرہ قائم نہیں ہو جاتا جس میں بدعنوانی، بددیانتی اور ہوس نہ ہو اس وقت تک محض ایک قرآنی حکم کا نفاذ مناسب نہیں ہو گا؛

ج. اسلامی ریاست میں حکومت کی آمدنی کے چار ذرائع ہیں زکوٰۃ، عشر، جزیہ اور مال غنیمت۔ جب کہ موجودہ دور میں صرف ان ذرائع آمدن تک محدود رہنا ناممکن ہے؛ اس لیے حکومت کو انٹرسٹ پر قرضے لینا پڑتے ہیں۔ زکوٰۃ کا نظام پہلے سے ہی بدنظمی کا شکار ہے جب کہ جزیہ اور مال غنیمت کا تصور بھی پہلے سے ختم ہو چکا ہے اسی طرح اسلامی نظام میں دیگر مختلف اقسام کے ٹیکس عائد کرنا بھی درست نہیں، کیونکہ یہ بھی غیر اسلامی ہے جبکہ حکومت کو لوگوں کی فلاح و بہبود کے لیے وسائل درکار ہوتے ہیں جو ٹیکس اور بیرونی قرضوں سے حاصل کیے جاتے ہیں؛

(39) *PLD 2000 SC, V. LII, p.407.*

د. جب تک کوئی متبادل فلاح و بہبود کا نظام نہیں اس وقت تک بوڑھے اور ضرورت مند لوگ اور حکومت ان بچتوں سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں کیونکہ یہ طبقہ نہ تو خود محنت مزدوری کر سکتا ہے اور نہ ہی کوئی خطرہ مول لے سکتے ہیں۔اس لیے ربا اور انٹرسٹ میں فرق کیا جانا چاہیے؛

ہ. پی ایل ایس یا مارک اپ نظام گزشتہ ایک صدی سے رائج ہے، تجربے سے ثابت ہے کہ اس نظام کو تبدیل نہیں کیا جا سکتا؛

و. اسلام کی حقیقی روح لوگوں کی فلاح و بہبود کا تقاضہ کرتی ہے اسے برقرار رکھنا چاہیے کیونکہ موجودہ انٹرسٹ بھی فلاح و بہبود کے نظام پر مبنی ہے کیونکہ اس میں ظلم اور استحصال نہیں ہے؛

> The spirit of Islam is the welfare of the people and should remain a predominant factor. The present interest has provided welfare to the people. There is no exploitation in this system; exploitation has been committed by the vested interest and not by the present day banking system.(40)

علامہ رشید رضا کے موقف کا بھی تفصیلی جائزہ لیا گیا جو انہوں نے حیدر آباد دکن (ہندوستان) سے ایک استفسار کے جواب میں اختیار کیا:

> "The Stipulated profit on a loan is no *Ribā* according to the *Naṣṣ* because it has no proof from the *Qur'ān* or from a sound *Ḥadīth*."(41)

علامہ رشید رضا کے نزدیک اس کا ثبوت قرآن و سنت سے نہیں بلکہ قیاس پر مبنی ہے اس لیے اس پر از سر نو غور کی ضرورت ہے۔ان کے نزدیک جس حدیث مبارکہ سے استدلال کیا جاتا ہے وہ ضعیف ہے۔اور قیاس بھی درست نہیں ہے کیونکہ دونوں میں علت مشترک نہیں ہے، اگر قیاس درست بھی ہو تو اس میں وقت کے ساتھ تبدیلی آسکتی ہے۔عدالت نے ان کا موقف ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

> The nutshell of the views on Rashīd Riḍā is that it is only the *Ribā al-Nasī'ah* (also called *Ribā al-Qur'ān* and *Ribā al Jāhiliyyah*) which is prohibited in the *Qur'ān*. All other kinds of *Ribā* prohibited by the Prophet (Peace

---

(40) *PLD 2000 SC, V. LII, p.410.*
(41) *PLD 2000 SC V.LII, p.411.*

be Upon Him) are only by way of preventive measures. (42)

عدالت نے علامہ موصوف کے موقف میں بعض تضادات کی نشاندہی کی کہ وہ ایک طرف تو یہ کہتے ہیں کہ ربا کی تعریف میں کوئی ابہام یا اشتباہ نہیں ہے اور صحابہ کرامؓ کے لیے اس کا مفہوم بالکل واضح تھا پھر خود ہی ربا کی تعریف اور جاہلیت کے سودی معاملات سے اس کا تعین کرنے کی کوشش کرتے ہوئے اپنی خود ساختہ تعریف کے مطابق مختلف جزیات پر اس کی تطبیق کرتے ہیں۔ عدالت نے خالد اسحاق ایڈوکیٹ کے دلائل کا بھی جائزہ لیا جن کا موقف یہ تھا کہ ربا صرف ربا الجاہلیہ ہے باقی صورتوں میں جو اضافہ ہے اسے ربا نہیں کہا جا سکتا۔ جسٹس قدیر الدین کا نقطہ نظر بھی یہی ہے:

Only one kind of *Ribā* out of several kinds, *Ribā al-Nasī'ah* has been prohibited by the *Qur'ān*. (43)

جسٹس قدیر الدین کے بقول قرآن نے سود کی مذمت تو کی ہے لیکن قرآن و سنت میں اس اجمال کی کوئی تفصیل نہیں ہے، مزید یہ کہ مجوزہ متبادل طریقوں میں سے کوئی طریقہ بھی موجودہ معاشی نظام اور بین الاقوامی تجارت سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ کا قول ہے ربا کی آیت رسول اللہ ﷺ کی زندگی کے آخری ایام میں نازل ہوئی اور اس کی وضاحت سے پہلے ہی آپ ﷺ وصال فرما گئے۔ ربا ایک معاشی مسئلے سے تعلق رکھتا ہے جس کا مقصد امت مسلمہ کو ظلم اور استحصالی طریقوں سے بچانا ہے۔ اسی طرح انہوں نے سود اور Usury، سود مفرد اور مرکب میں فرق کرنے کی کوشش کی ہے ان کے موقف کا حاصل یہ ہے کہ موجودہ دور کا انٹرسٹ سود نہیں ہے۔ بحثیت مجموعی اپیل کنندگان اور عدالتی مشیروں نے عدالت کے سامنے جو دلائل دیئے ان کا خلاصہ یہ ہے:

ا۔ ربا کی کوئی جامع مانع تعریف نہ قرآن میں ہے اور نہ ہی احادیث میں کوئی صراحت ہے۔ چونکہ تعریف مبہم ہے اس لیے ربا کی ممانعت احادیث کے صراحتاً بیان کردہ صرف چند متعین معاملات تک محدود ہے اس لیے ربا کا اطلاق عصر حاضر کے اس بینکاری نظام پر نہیں کیا جا سکتا جس کا اس دور میں تصور بھی ممکن نہیں تھا؛

(42) *PLD 2000 SC V. LII, p.412.*
(43) *PLD 2000 SC V. LII, p.415.*

۲. ربا کا اطلاق صرف ان صرفی قرضوں پر ہوتا ہے جن پر شرح سود حد سے زیادہ یا استحصال پر مشتمل ہو۔ اگر شرح سود استحصال کی حد تک نہ ہو بلکہ معقول ہو تو اسے ربا نہیں کہا جائے گا؛

۳. قرآن میں مذکورہ حرمت ربا کی علت ظلم ہے جو لوگ غریبوں سے بھاری سود وصول کرتے تھے قرآن نے ان کے خلاف اعلان جنگ کیا ہے۔ جبکہ جدید زمانے کے تجارتی قرضے اس دور میں رائج ہی نہیں تھے اس لیے یہ ربا کے مفہوم میں نہیں آتے؛

۴. قرآن نے صرف ربا الجاہلیہ کو حرام قرار دیا ہے جس کو ربا القرآن بھی کہا جاتا ہے یہ ایک مخصوص قرضے کا معاملہ تھا جس میں کوئی اضافی رقم اصل زر پر وصول نہیں کی جاتی تھی تاہم مقروض وقت مقررہ پر اصل رقم واپس نہ کر سکے تو اضافی رقم عائد کر کے اسے مزید مہلت دے دی جاتی تھی۔ اس لیے ابتدا ہی میں اضافی رقم طے کر لی جائے تو یہ ربا نہیں ہے البتہ احادیث میں ذکر کردہ ربا میں یہ زیادتی بھی شامل ہے جسے صرف مکروہ کہا جا سکتا ہے حرام نہیں، اور اسے حقیقی ضرورت کے تحت مستثنیٰ بھی قرار دیا جا سکتا ہے؛

۵. تجارتی سود دور حاضر کی عالمی اقتصادی سرگرمیوں میں کلیدی اہمیت کا حامل ہے جسے ختم کرنا ناممکن ہے اس لیے نظریہ ضرورت کے تحت جو قوانین سود وصول کرنے کی اجازت دیتے ہیں وہ اسلامی اصولوں کے منافی نہیں ہیں۔

عدالتی فیصلے کے اہم نکات

۱. کسی بھی قرض کے معاہدے میں اصل زر سے زائد رقم ربا کے حکم میں داخل ہے؛

۲. سودی نقطہ نظر سے قرض کی مختلف اقسام میں کسی قسم کا کوئی فرق نہیں ہے، مشروط اضافی رقم تھوڑی ہو یا زیادہ، معاملہ نجی ہو یا سرکاری، حکومتی قرضے ملکی ہوں یا غیر ملکی اور بنک کا انٹرسٹ کسی بھی شکل میں ہو، یہ تمام صورتیں حرام ہیں اور ربا کی تعریف میں شامل ہیں؛

۳. انٹرسٹ پر مبنی موجودہ تمویلی نظام اسلامی احکام کے خلاف ہے؛

۴. علما اور ماہرین اقتصادیات نے جو متبادل اسلامی طریقہ ہائے تمویل تجویز کیے ہیں وہ دو سو کے قریب اسلامی مالیاتی ادارہ اختیار کر چکے ہیں جو اس بات کا ثبوت ہے کہ سود کے یہ متبادل طریقے قابل عمل ہیں؛

۵. نظریہ ضرورت کے تحت سود کی اجازت نہیں دی جاسکتی کیونکہ بینکاری کا طویل تجربہ رکھنے والے ماہرین اقتصادیات اس بات پر متفق ہیں کہ اسلامی طریقہ ہائے تمویل نہ صرف ممکن ہے بلکہ مفید بھی ہیں اور معاشی استحکام کے لیے ناگزیر ہیں۔ عصری تمویلی نظام کو متبادل طریقوں پر ڈھالنے کے حوالے سے متعدد اقدامات ہو چکے ہیں اس لیے نظریہ ضرورت کی بناپر اب اسے غیر معینہ مدت تک اسے معرض التوا میں نہیں رکھا جاسکتا اس لیے تمام اپیلیں خارج کی جاتی ہیں۔

اشاریہ بندی کے حوالے سے عدالت کے سوالنامہ کے جواب میں ڈاکٹر ایس ایم حسن الزمان صدر اسلامک بنکنگ ڈویژن بنک دولت پاکستان نے اشاریہ بندی کے حوالے سے تفصیلات فراہم کیں کہ انہوں نے اس موضوع پر پانچ سال تک تحقیق کی ہے۔عدالت نے پورا دن ان کے دلائل سنے اور ان دلائل کا خلاصہ درج ذیل ہے:

دنیا کے تقریباً ۲۱ ممالک نے اشاریہ بندی کے نظام کو متعارف کروایا لیکن ان کے ہاں اس نظام میں کوئی یکسانیت نہیں پائی جاتی۔ متعدد ممالک نے تنخواہ، پنشن اور سوشل سیکورٹی کی اشاریہ بندی کی ہے بعض ممالک نے سنگل بانڈ اور بعض نے سرمایہ کاری کی اشاریہ بندی کی ہے۔ برازیل واحد ملک ہے جس نے اسے جامع شکل میں اختیار کیا ہے۔ اکثر ممالک میں جو قدر مشترک ہے وہ یہ ہے کہ وہ تنخواہ یا سرمایہ کاری کی اشاریہ بندی کنزیومر پرائسز یا cost of livings کے ساتھ کرتے ہیں۔ اسی طرح کہیں ایڈوانس ایڈ جسٹمنٹ اور کہیں ایکس پوسٹ فیکٹو ایڈ جسٹمنٹ کا طریقہ رائج ہے اور اس کی مدت ایک ماہ سے ایک سال تک ہو سکتی ہے۔ ان سب کا مقصد افراط زر کی صورت میں نقصان کی تلافی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اسلامی قانون میں قرآن وسنت اور فقہا کی آراء کی روشنی میں اشاریہ بندی کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس میں جہل اور غرر جیسے فاسد اوصاف بھی ہیں جن کی وجہ سے عقد باطل ہو جاتا ہے۔ عدالت کے سامنے یہ اعتراض بھی کیا گیا کہ موجودہ دنیا میں افراط زر کی جو صورت حال ہے وہ فقہاء کے دور میں نہیں تھی اور نہ ہی انہیں اس تجربے سے سابقہ پیش آیا اس لیے عصر حاضر کے حالات کے تناظر میں افراط زر کے مسئلے پر اجتہاد کیا جائے کیونکہ نبی ﷺ کا فرمان ہے: ”لا ضرر ولا ضرار في الإسلام“ اور افراط زر کی صورت میں ایک فریق کو نقصان ہوتا ہے۔ اشاریہ بندی آج کے دور میں اس کا مناسب حل ہے۔ عدالت نے قرار دیا کہ عملی لحاظ سے اشاریہ بندی میں بے شمار پیچیدگیاں ہیں یہاں یہ طے کرنا ہی مشکل ہے کہ افراط زر کا ذمہ دار کون ہے؟ چونکہ اس کے مختلف عوامل ہوتے ہیں مثلاً حکومتی اقدامات، اسٹاک ایکسچینج اور اس نوع کے بے شمار دوسرے عوامل ہیں۔ مزید یہ کہ قرآن وسنت اشاریہ بندی کی اجازت نہیں دیتا۔ افراط زر کے حوالے سے عمر چھاپرا اور ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی نے بھی دلائل دیتے ہوئے کہا کہ اسلامی قانون کے مطابق تلافی یا ازالہ نقصان کا ذمہ دار وہ شخص ہے جس نے نقصان پہنچایا دوسرے فریق سے کسی طرح بھی نقصان کا ازالہ نہیں کرایا جاسکتا اور یہاں نقصان پہنچانے والے فریق کا تعین بھی ناممکن ہے۔[44]

(44) "About twenty-one countries of the world have introduced indexation but the coverage of indexation is not similar in different

اسلامی نظریاتی کونسل بھی اس نتیجے پر پہنچی ہے کہ قرض خواہ صرف اصل زر کا حق دار ہے، اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ کا ایک اجلاس ۱۰ تا ۱۵ دسمبر ۱۹۸۸ء کو کویت میں منعقد ہوا اس کی پانچویں نشست میں افراط زر اور اشاریہ بندی کے موضوع پر تحقیقی مقالہ جات پیش کیے گئے جس میں یہ قرار دیا گیا کہ اشاریہ بندی جائز نہیں ہے۔[45] افراط زر کی تلافی کے حوالے سے جسٹس وجیہ الدین کا فیصلہ اعجاز ہارون بنام انعام درانی [46] کو بھی پیش کیا گیا جس پر عدالت نے کہا کہ جسٹس وجیہ الدین نے جن فقہا کی آراء کو بنیاد بنایا ہے ان میں معروف فقیہ علامہ ابن عابدین شامی کے رسائل میں سے "تنبیہ الرقود علی مسائل النقود" کا ذکر ہے لیکن ان میں علامہ ابن عابدین کی کتاب سے نہ تو کوئی متعین اقتباس پیش کیا گیا اور نہ ہی اس کا ترجمہ۔ علامہ ابن عابدین نے جو مسئلہ ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے کرنسی میں کپڑا خریدتا ہے اور خریداری سے قبل ہی کرنسی تبدیل ہو جائے یا وہ

---

countries. A large number of countries have indexed wages, pensions and social security payments. Some other countries have indexed a single bond while many countries have indexed different forms of investments. Brazil is the only country to adopt this practice comprehensively. It is because of these differences that the techniques of indexation and the choice of index differ in different countries. The most common technique of indexation is linking wage or investment to consumer prices or cost of living. Some countries make advance adjustments with prices while most countries practice ex post facto adjustments. The period of adjustment ranges from one month to one year; in some cases, even three years." *(PLD 1992, 2, FSC, V. XLIV, p.104).*

(45) We may conclude this discussion with the quotation from M. Umer Chapra's book "*Towards a Just Monetary System*", who is a well-known Pakistani Economist, author of several books and attached with the Government of Saudi Arabia as its Financial Adviser for many years. He writes;

> "Indexation of *qarḍ ḥasanah* in terms of a price index may also not be defensible on economic grounds because even though it is proposed with the innocent objective of doing justice to the lender of *qarḍ ḥasanah*, it has the potential of initiating gross injustice to the borrower, particularly in years when the rate of inflation is higher than the rate of interest. Indexation essentially implies a zero-real rate of interest. In the real world, however, this has rarely been the case. The real rate of interest has fluctuated. In fact, in certain years it has also been negative. When it has been positive it has tended to drain real profits and decelerated investment growth thus exacerbating the long run problems of economic growth. Hence when lenders have not always been assured a zero-real rate of interest even in capitalist economics, would it be wise to do so in Muslim countries." M. Umar Chapra, *Towards a Just Monetary System* (Wiltshire), p.41.

(46) PLD 1989, Karachi, page 334

کرنسی قابل استعمال نہ رہے یا اس کی قیمت میں کمی یا زیادتی ہو جائے، تو اگر قابل استعمال ہی نہ رہے تو یہ معاہدہ باطل ہو گیا کیونکہ جس قیمت پر اتفاق ہوا تھا وہ ختم ہو گئی اور اگر کرنسی میں کمی بیشی ہوئی ہے تو معاہدہ درست ہے اور جو قیمت طے ہوئی تھی وہی ادا کرنا ہو گی اس طرح کی دیگر مثالیں بھی ہیں ان میں بعض مسائل میں امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے اختلافات بھی ہیں اس سب کا حاصل یہ ہے کہ ان فقہاء کی آراء سے فاضل جج کے موقف کی تائید نہیں ہوتی۔[47] ڈاکٹر حسن الزمان نے اپنے ایک مونو گراف بعنوان Indexation of Financial Assets ... An Islamic Evaluation میں بطور ماہر اقتصادیات اس فیصلے میں دیے گئے دلائل کی تردید کی ہے۔

اس کے بعد عدالت نے ایک ایک کر کے ان قوانین اور ایکٹ کا جائزہ لیا جن میں سود کو قانونی تحفظ دیا گیا تھا۔ شریعہ درخواستوں میں انہیں قرآن و سنت کے منافی ہونے کی بنیاد پر چیلنج کیا گیا تھا، ان میں پہلا قانون The Interest Act 1839 ہے اس ایکٹ کا تفصیلی جائزہ لینے کے بعد عدالت ان نتیجے پر پہنچی کی یہ قرآن و سنت سے متصادم ہے:

> For the reasons already discussed in detail we would hold that the interest act 1939 is repugnant to the injunctions of Islam as laid down in the Holy *Qur'ān* and *Sunnah* of the Holy Prophet PBUH.[48]

اس کے بعد عدالت نے The Government Saving Banks Act 1873 کا تفصیلی جائزہ لینے کے بعد ان دفعات کو قرآن و سنت کے منافی قرار دیا جن میں لفظ انٹرسٹ، ریٹرن یا مارک اپ جیسے الفاظ سود کے لیے استعمال کیے گئے تھی اور یہ قرار دیا کہ یہ تمام الفاظ سود کے مفہوم میں ہیں۔ مزید یہ کہ بیع موجل کو مارک اپ کے ساتھ خلط ملط کرنا بھی درست نہیں ہے۔

---

(47) "Indexation is not permissible in any kind of loan granted on deferred payment in the way that the parties who make the contract of sale or loan in a prevailing currency may connect it to some commodities and impose on the borrower/purchaser to pay the value of those commodities in the currency prevailing at the time of payment. (*Monthly al-Balagh*, Karachi, August 1987)" *PLD 1992, V. XLIV, 229(iii) FSC p.133.*

(48) *PLD 1992, V. XLIV, 238 FSC p.136.*

نفع و نقصان میں شرکت (PLS Accounts) کے تحت جو رقوم وصول کی جا رہی ہیں اور انہیں مارک اپ نظام کے تحت زیر استعمال لایا جا رہا ہے انہیں سود کے سوا کوئی اور نام دینا مشکل ہے۔ دینی حلقوں میں پہلے ہی سے اس اندیشے کا اظہار کیا جا رہا ہے کہ پی ایل ایس نظام محض نام کی تبدیلی ہے اور اس سودی نظام کو دوبارہ ایک نئے نام سے جاری رکھا گیا ہے۔

> Thus, Mark-Up system , as in vogue, is held to be repugnant to the Injunctions of Islam and the word mark-up be deleted from the provisions of section 79 and 80 of the Negotiable instruments Act, 1881.(49)

عدالت نے کرایہ داری (Lease) کے بارے میں قرار دیا کہ اس کا جواز کچھ شرائط کے ساتھ مشروط ہے، اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ اپنے اجلاس منعقدہ ۱۱ تا ۱۶ اکتوبر ۱۹۸۶ء میں بنک کے نظام میں لیز کو جائز قرار دے چکی ہے۔ فقہ اکیڈمی کے اجلاس میں جو تفصیلات طے کی گئیں ان میں کہا گیا کہ اسلامی ترقیاتی بنک خریدار کو مشین وغیرہ کی خریداری کے مقصد کے لیے ایجنٹ بنا سکتا ہے اور خریدار اسے خریدنے کے بعد کرائے پر لے سکتا ہے۔ البتہ زیادہ مناسب طریقہ کار یہ ہے کہ بنک خریداری کے لیے کسی اور کو اپنا نمائندہ بنائے اور وہ اشیاء خرید کر بنک کو دے جب چیز بنک کے قبضے میں آئے تو اس کے بعد ہی وہ اسے بیچ سکتا ہے۔ اس دوران کوئی چیز ضائع ہو جائے تو بنک مالک ہونے کی حیثیت سے اس نقصان کو برداشت کرے گا۔ عدالت نے قرار دیا کہ اگرچہ کرائے پر کوئی چیز دینا جائز تو ہے مگر زیادہ محفوظ طریقہ مشارکہ اور مضاربہ جیسے اسالیب تمویل ہیں۔ بنکوں میں ایک دوسرا طریقہ بھی ہے جسے ہائیر پرچیز کہا جاتا ہے اس میں بنک مشترکہ ملکیت تحت ایک چیز خریدتا ہے اس کے بارے میں عدالت نے قرار دیا کہ اس میں شرعی لحاظ سے کوئی قباحت نہیں ہے۔

> There seems to be no repugnancy in it from *Sharī'ah* point of view.

ایک اور اصطلاح سروس چارجز کی استعمال ہوتی ہے شرعی لحاظ سے یہ درست ہے۔ اس کے بارے میں اسلامی فقہ اکیڈمی کی قرارداد بطور دلیل پیش کیا کہ یہ جائز ہے۔ The Land Acquisition Act 1894 کی دفعہ ۳۴(50) کو عدالت میں چیلنج کیا گیا کہ یہ اسلام کے خلاف ہے، عدالت نے اس دفعہ کو

---

(49) PLD 1992, V. XLIV, 262 FSC p.145.

(50) S.34. "Payment of interest:-- When the amount of such compensation is not paid or deposited on or before taking

قرآن وسنت کے منافی قرار دیا۔ سی پی سی ۱۹۰۸ کی بعض دفعات مثلاً دفعہ ۳۴، A اور D کو چیلنج کیا گیا جنہیں عدالت نے قرآن وسنت کے منافی قرار دیا۔ اسی طرح کواپریٹو سوسائیٹی ایکٹ ۱۹۲۵ء اور کواپریٹو سوسائیز رولز ۱۹۸۷ء کے بعض قوانین کو خلاف اسلام قرار دیا گیا۔ اس کے علاوہ انشورنس ایکٹ ۱۹۳۸ کی بعض دفعات اسٹیٹ بنک آف پاکستان ایکٹ ۱۹۵۶، زرعی ترقیاتی بنک کے رولز ۱۹۶۱ء دی بنکنگ کمپنیز رولز ۱۹۶۳ء کے قوانین کا تفصیلی جائزہ لیا گیا اور بعض دفعات کو خلاف اسلام قرار دیا گیا۔

عدالت نے بلا سود بنکاری کے قابل عمل ہونے کے متعدد دلائل دیے۔ ایک دلیل یہ دی گئی کہ بلا سود بنکاری ایران، اردن، ملائشیہ، مصر اور دیگر ممالک میں شروع ہو چکی ہے۔ عدالت نے اسلامی بنکوں کے طریقے کار پر بھی بحث کی اور ایک تجویز یہ دی گئی کہ بنک قرض حسنہ کے تصور کو فروغ دینے کے لیے اپنے وسائل کا کچھ حصہ مختص کر دے۔ عدالت نے اسلامی بنکاری کے طریقے کار کو ایک انقلابی قدم قرار دیا۔

> We are, however, fully conscious of the fact that the restructuring of the commercial banks operations on Islamic lines would represent a radical departure from the traditional British Bank system as current in Pakistan.(51)

ایس ایم ظفر کی اس درخواست پر کہ نظام کو بدلنے کے لیے اور تیاری کے لیے حکومت کو مناسب وقت دیا جائے، عدالت نے قرار دیا کہ حکومت کے پاس قیام پاکستان بالخصوص قرارداد مقاصد پاس ہونے کے بعد خاصا وقت تھا اب یہ قرارداد دستور کا دیباچہ نہیں رہی بلکہ اس کا جوہری حصہ (Substantive Part) بن چکی ہے۔ اس کے بعد ۱۹۵۶ء، ۱۹۶۲، اور ۱۹۷۳ کے دساتیر میں بھی یہ ضمانت دی گئی کہ ملک سے سود کا خاتمہ کیا جائے گا۔ اس حوالے سے اسلامی نظریاتی کونسل بلا سود بنکاری پر بہت اہم کام کر چکی ہے اس لیے مزید کسی کمشن کی رپورٹ کا انتظار نہیں کیا جاسکتا جبکہ کمیشن سے کونسل کی حیثیت زیادہ اہم ہے اور یہ ایک آئینی ادارہ ہے اس لیے اس حوالے سے قانون سازی ناگزیر ہے۔

---

possession of the land, the Collector shall pay the amount awarded with compound interest thereon at the rate of eight per centum per annum from the time of so taking possession until it shall have been so paid or deposited-

(51) *PLD 1992, V. XLIV, 378 FSC p.186.*

> The necessary enactment must have been ready by now, particularly, when, Shariat has been declared to be "the supreme law" of Pakistan on 10th April 1991. (52)

آخر میں عدالت نے قرار دیا کہ یہ ہماری آئینی ذمہ داری تھی کہ متعین مدت ختم ہونے کے بعد ہم ان مالیاتی قوانین کا جائزہ لے کر بتائیں کہ کون سے قوانین قرآن و سنت کے منافی ہیں۔ حکومت اس ساری صورت حال سے باخبر ہے حکومت کا کام عدالت کی معاونت تھا لیکن حکومتی وکلا نے اعتراضات کے سوا کچھ بھی نہیں کیا۔

> The Federation as well as the provincial Government, though represented by Senior Counsel rendered no assistance to the Court except raising issues. In fact, in most of the notices issued to them it was specifically stated that in case they desire to rely upon the views of some outstanding Scholars or Economists as expert witnesses they may produce them, but they did neither produce not even show any desire to produce any of them either from Pakistan or abroad.(53)

حکومت کو ۳۰ جون ۱۹۹۲ء تک کا وقت دیا جاتا ہے تاکہ وہ ان قوانین کو قرآن و سنت کے مطابق بنانے کے لیے ضروری قانون سازی کرے، بصورت دیگر یکم جولائی ۱۹۹۲ء سے یہ قوانین قالعدم تصور کیے جائیں گے۔

> We would specify the 30th day of June, 1992, on which the decision shall take effect. The various provisions of the laws discussed in the judgment and held repugnant to the injunctions of Islam will cease to have effect as on and from 1st July, 1992. (54)

بینک دولت پاکستان

بینک دولت پاکستان یا اسٹیٹ بینک آف پاکستان، اسلامی جمہوریہ پاکستان کا مرکزی بینک ہے جس کا قیام ۱۹۴۸ء میں عمل میں آیا۔ قیامِ پاکستان سے پہلے ریزرو بینک آف انڈیا ہی پاکستان میں بھی مرکزی بینک کا کردار ادا کر رہا تھا۔ یکم جولائی ۱۹۴۸ء کو قائدِ اعظم محمد علی جناح نے اسٹیٹ بینک آف پاکستان کے افتتاح کے موقعے پر فرمایا:

---

(52) *PLD 1992, V. XLIV, 379 FSC p.186.*
(53) *PLD 1992, V.XLIV, 382 FSC p.188.*
(54) *PLD 1992, V. XLIV, 383 FSC p.188.*

"I shall watch with keenness the work of your Research Organization in evolving banking practices compatible with Islamic ideas of social and economic life…. The adoption of Western economic theory and practice will not help us in achieving our goal of creating a happy and contented people. We must work our destiny in our own way and present to the world an economic system based on true Islamic concept of equality of manhood and social justice. We will thereby be fulfilling our mission as Muslims and giving to humanity the message of peace which alone can save and secure the welfare, happiness and prosperity of mankind." (55)

"میں اشتیاق اور دل چسپی سے معلوم کرتا رہوں گا کہ آپ کی ریسرچ آرگنائزیشن بینکاری کے ایسے طریقے کس خوبی سے وضع کرتی ہے جو معاشرتی اور اقتصادی زندگی کے اسلامی تصورات کے مطابق ہوں۔ مغرب کے معاشی نظام نے انسانیت کے لیے بے شمار مسائل پیدا کر دیے ہیں اکثر لوگوں کی یہ رائے ہے کہ مغرب کو اس تباہی سے کوئی معجزہ ہی بچا سکتا ہے۔ یہ تباہی مغرب کی وجہ سے ہی دنیا کے سر منڈلا رہی ہے۔ مغربی نظام انسانوں کے مابین انصاف اور بین الاقوامی میدان میں آویزش اور چپقلش دور کرنے میں ناکام رہا ہے۔"

بینک دولت پاکستان نے ۲۰ جون ۱۹۸۴ء کو ایک سرکلر BCD Circular No. 13 کے ذریعے بینکنگ سسٹم سے سود کے خاتمے کا اعلان کیا۔ (56) جس میں یہ وضاحت کی گئی کہ:

"As has been announced by the Finance Minister, it is the intention of Government that the Banking System should shift over to Islamic modes of financing during the course of the next financial year. These modes of financing have been described in annexure I." (57)

"جیسا کہ وزیر خزانہ اعلان کر چکے ہیں، حکومت آئندہ مالی سال سے موجودہ بینکنگ سسٹم کو اسلامی اسالیبِ تمویل پر چلانے کا ارادہ رکھتی ہے۔ ان اسالیبِ تمویل کی وضاحت ضمیمہ ا میں کی گئی ہے"

---

(55) SBP, History of Islamic Banking in Pakistan, http://sbp.org.pk, 19 November 2016, 04:00 pm, http://sbp.org.pk/IB/abt-his.asp.

(56) State Bank of Pakistan, '**Elimination of Riba from Banking System**', Circular No. 13, Dated 20 June 1984, retrieved on 16 December 2019 at 12:00 am, http://www.sbp.org.pk/departments/pdf/IBD-OldCircular/BCD-cir13-1984.pdf.

(57) SBP, '**Elimination of Riba from the Banking System**', Circular No. 13, 20th June 1984, retrieved on 21st December 2019, Banking Control Department, State Bank of Pakistan, Karachi. http://www.sbp.org.pk/departments/pdf/IBD-OldCircular/BCD-cir13-1984.pdf.

اس سرکلر کے ذریعے تمام بینکوں کو ہدایت کی گئی کہ وہ سودی اسالیبِ تمویل کی بجائے غیر سودی اسالیب تمویل کو اختیار کریں گے اور اس کے ساتھ ایک شیڈول بھی جاری کیا جس کے اہم نکات درج ذیل ہیں:

یکم جولائی ۱۹۸۴ء سے	تمام بینکوں کو آزادی ہوگی کہ وہ دیئے گئے اسالیبِ تمویل میں سے کسی کے ذریعے بھی تمویل فراہم کر سکتے ہیں۔ البتہ عبوری انتظامات کے طور پر بینکوں کو آزادی ہوگی کہ وہ سودی اسالیب تمویل کو بھی استعمال کر سکتے ہیں، بشرطیہ کہ سود کی بنیاد پر ورکنگ کیپٹل کی سہولت چھ ماہ سے زیادہ نہ دی جائے۔
یکم جنوری ۱۹۸۵ء سے	یکم جنوری ۱۹۸۵ء وفاقی حکومت، صوبائی حکومت، پبلک کمپنیوں اور پرائیویٹ کمپنیوں کو مذکورہ غیر سودی اسالیبِ تمویل میں سے کسی ایک کے ذریعے مالیات فراہم کیے جائیں گے۔
یکم اپریل ۱۹۸۵ء سے	تمام اداروں اور افراد کو مالیات مذکورہ غیر سودی اسالیب تمویل میں سے کسی ایک کے ذریعے فراہم کی جائیں گی۔
یکم جولائی ۱۹۸۵ء سے	یکم جولائی ۱۹۸۵ء سے کوئی بینک سودی بنیادوں پر کھاتہ داروں سے رقوم وصول نہیں کرے گا۔ اس تاریخ کے بعد تمام بینک نفع و نقصان کی بنیاد پر شراکت کے کھاتوں کی صورت میں رقوم وصول کریں گے، ماسوائے چالو کھاتے کے جو کہ بغیر نفع و نقصان کی بنیاد پر ہوگا۔

ان ہدایات کے ساتھ یہ بھی وضاحت کی گئی کہ ان ہدایات کا اطلاق بیرونی قرضوں اور غیر ملکی کرنسی کے کھاتوں پر نہیں ہوگا۔[58] لیکن بدقسمتی سے ان وجوہ کی بناء پر جو صرف اسٹیٹ بینک کے مقتدر حضرات ہی کو معلوم ہوں گی، بینکوں نے اس حکم نامے پر عمل نہیں کیا۔ اسٹیٹ بینک جس کی حیثیت بینکوں کے نگران اور سرپرست کی ہے، اس سے یہ توقع تھی کہ وہ اس بات کو یقینی بنائے گا کہ اس کے حکم نامہ پر پورا پورا عمل کیا جارہا ہے۔ لیکن شاید بینکوں کو اس امر کی پوری آزادی دے دی گئی کہ وہ اس حکم نامے کے متن کی تشریح جس طرح چاہیں کریں اور انہیں شاید یہ اختیار بھی دے دیا گیا کہ وہ متبادل طریقوں کو اپنائیں یا نہ اپنائیں۔[59] بعد ازاں یکم جنوری ۲۰۰۳ء کو بینکنگ پالیسی ڈیپارٹمنٹ، بینک دولت پاکستان نے BPD Circular No. 01 کے ذریعے بتدریج انداز میں سودی معاشی نظام کو اسلامی معاشی نظام میں منتقل کرنے کا فیصلہ کیا۔ اور مرحلہ وار اسلامی بینکاری کے نفاذ کے لئے حکمت عملی کا اعلان کیا گیا[60] جس کے مطابق درج ذیل تین طرح سے

(58) SBP, **'Elimination of Riba from the Banking System'**, Circular No. 13, 20th June 1984,

(59) پروفیسر ڈاکٹر محمود احمد غازی، 'پاکستان میں قوانین کو اسلامیانے کا عمل'، شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۵، صفحہ ۳۶

(60) SBP, **History of Islamic Banking in Pakistan**, http://sbp.org.pk, 19 November 2016, 04:00 pm, http://sbp.org.pk/IB/abt-his.asp,

اسلامی بینکاری کو ترویج دیتے ہوئے اسلامی بنک کھولنے کی اجازت دینے کا منصوبہ بنایا گیا (61)۔ اس منصوبے میں مندرجہ ذیل تین طرح اسلامی بنکنگ کو ترویج دینے کی اجازت دی گئی:

۱. نجی سطح پر مکمل اسلامی بنک
۲. سودی بنکوں کی ذیلی اسلامی برانچیں
۳. سودی بنکوں کی اسلامی برانچیں

عدالت عظمیٰ کے فیصلے کے پیراگراف ۷(ا) کے تحت بینک دولت پاکستان کو یہ حکم دیا گیا کہ اپنا شریعہ بورڈ تشکیل دے:

> Establishment of special departments within the State Bank–Sharia's (Sharī'ah) Board for scrutiny and evaluation of Board's procedures and products and for providing guidance for successfully managing the Islamic economics.(62)

اس حکم پر عمل کرتے ہوئے بینک دولت پاکستان کے شعبہ اسلامی بینکاری کی نگرانی کے لیے ایک شریعہ بورڈ تشکیل دیا گیا جس کے پہلے چیئرمین پروفیسر ڈاکٹر محمود احمد غازی مرحومؒ تھے جو تاحیات اس بورڈ کے چیئرمین رہے۔(63) اس شریعہ بورڈ کی تاحال تفصیل حسبِ ذیل ہے(64):

Term	Chairman (Shariah Scholar)	Shariah Scholar(s)	Accountant	Lawyer	Expert in Economics or Banking & Finance	Ex-Officio member/ Secretary
1st (2004 –05)	Dr. Mahmood Ahmad Ghazi	Dr. Imran Usmani	Mr. Ebrahim Sidat	Syed Riaz-ul-Hasan		Mr. Pervez Said

(61) محمد اصغر شہزاد، عبدالحمید، 'سودی بنکوں کی اسلامی شاخوں کا ایک تجزیاتی مطالعہ'، پاکستان جرنل آف اسلامک ریسرچ، اسلامک ریسرچ سینٹر، بہاالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان، جلد ۱۹، شمارہ ۲، https://ssrn.com/abstract=2876234

(62) PLD 2000 SC 225.

(63) حافظ حبیب الرحمٰن، محمد اصغر شہزاد، '**اسلامی بینکاری و مالیات کی ترویج: پروفیسر ڈاکٹر محمود احمد غازیؒ کی خدمات کا جائزہ**'، پاکستان جرنل آف اسلامک ریسرچ، اسلامک ریسرچ سینٹر، بہاالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان، جلد ۲۰، شمارہ ۲، (دسمبر ۲۰۱۹)۔ https://ssrn.com/abstract=2876234

(64) SBP, 'Shariah Advisory Committee', Islamic Banking Department, State Bank of Pakistan, Karachi, retrieved on 7th February 2020, at 02:13 am on http://www.sbp.org.pk/IB/shariah.asp.

				Gilani		
2nd (2006 –07)	Dr. Mahmood Ahmad Ghazi	Dr. Imran Usmani	Mr. Ebrahim Sidat	Syed Riaz-ul-Hasan Gilani		Mr. Pervez Said
3rd (2008 –09)	Dr. Mahmood Ahmad Ghazi	Dr. Imran Usmani	Mr. Ebrahim Sidat	Syed Riaz-ul-Hasan Gilani		Mr. Pervez Said
4th (2010 –11)	Dr. Mahmood Ahmad Ghazi/ Dr. Fida Muhammad Khan	Dr. Imran Usmani	Mr. Ebrahim Sidat	Syed Riaz-ul-Hasan Gilani		Mr. Pervez Said / Mr. Saleem Ullah
5th (2012-2013)	Dr. Fida Muhammad Khan	i) Mufti Muhammad Zubair Usmani (ii) Dr. Muhammad Qaseem	Mr. Ebrahim Sidat	Justice Khalil-ur-Rehman Khan		Mr. Saleem Ullah
6th (2014-2017)	Justice (R) Mufti Muhammad Taqi Usmani	i) Mufti Muhammad Zubair Usmani (ii) Dr. Muhammad Qaseem	Mr. Ebrahim Sidat	Justice Khalil-ur-Rehman Khan		Mr. Saleem Ullah/ Mr. Yavar Moini / Mr. Ghulam Muhammad
7th (2018-D)	Mufti Irshad Ahmad Aijaz	Dr. Noor Ahmed Shahtaz	Syed Najmul Hussain	Justice (R) Syed Jamshed Ali	Mr. Mansur-Ur-Rehman Khan	Syed Samar Hasnain/ Mr. Ghulam Muhammad

بینک دولت پاکستان اس شریعہ بورڈ کی راہنمائی میں گاہے بگاہے ہدایات جاری کرتا رہتا ہے، تاکہ اسلامی بینکوں کی مصنوعات اور خدمات شرعی اصولوں کی روشنی میں بنائی اور چلائی جا سکیں۔ اس سلسلے میں بینک دولت پاکستان نے یکم جون ۲۰۰۴ء کو IBD Circular Letter No. 1 کے ذریعے ضروری اسالیبِ تمویل اور معاہدات کے نمونے متعارف کروائے Essentials and Model Agreements for Islamic Modes of Financing۔ ان کا مقصد اسلامی بینکوں کی مصنوعات اور خدمات میں یکسانیت پیدا کرنا تھا۔ اس کے علاوہ شریعہ بورڈ کی تقرری اور ان کی اہلیت کے حوالے سے بھی راہنمائی کی گئی [65]۔ اسی نوع کی ہدایات میں ۲۵ مارچ ۲۰۰۸ء کو IBD Circular No. 02 کے ذریعے مروجہ اسلامی

(65) محمد اصغر شہزاد، حبیب الرحمٰن، 'اسلامی بینکوں میں شریعہ ایڈوائزری: ایک تجزیاتی مطالعہ'، فکر و نظر، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، جلد ۵۴، شمارہ ۴، (۲۰۱۷ء) https://ssrn.com/abstract=2891044

بینکوں میں شرعی اصولوں کی پیروی کے حوالے سے ہدایات اور رہنمائی دی گئی جس کے مطابق بنکوں کو ہدایت کی گئی کہ وہ ایک شریعہ مشیر تعینات کریں، بینکوں میں شریعہ آڈٹ کا اہتمام کریں[66] علاوہ ازیں بینکوں کی راہنمائی کے لیے اسالیبِ تمویل بھی ذکر کیے گئے۔[67] بعد ازاں ۲۰۱۴ء میں ایک جامع شریعہ گورننس فریم ورک جاری کیا گیا جس میں نہ صرف شریعہ بورڈ بلکہ بورڈ آف ڈائریکٹرز اور اعلیٰ انتظامیہ کی ذمہ داریوں کا بھی تعین کیا گیا۔ اس شریعہ گورننس میں یہ بھی وضاحت کی گئی کہ اسلامی بینک اندرونی شریعہ آڈٹ کے ساتھ ساتھ بیرونی شریعہ آڈٹ کا بھی اہتمام کریں گے[68] تاکہ اس بات کی یقین دہانی کی جاسکے کہ اسلامی بینکوں میں شرعی احکام کی پیروی کما حقہ کی جا رہی ہے یا نہیں۔ اس حوالے سے مزید وضاحت ۲۰۱۸ء کے شریعہ گورننس فریم ورک میں کی گئی۔ اس کے علاوہ ضرورت کے پیش نظر بینک دولت پاکستان اکاؤنٹنگ اور آڈٹنگ آرگنائزیشن برائے اسلامی مالی ادارے کے شرعی معیارات کو بھی اختیار کرتا ہے۔ یکم مارچ ۲۰۱۹ء کو سرکلر ا برائے ۲۰۱۹ء کے تحت اکاؤنٹنگ اور آڈٹنگ آرگنائزیشن برائے اسلامی مالی ادارے کے متعدد شرعی معیارات کو اختیار کیا گیا۔ ان کے علاوہ حال ہی میں بینک دولت پاکستان نے اسلامی بینکوں کے عملے، شریعہ بورڈ، اور اعلیٰ انتظامیہ کے لیے تربیتی پروگرام کے انعقاد کے حوالے سے بھی سرکلر جاری کر رکھا ہے۔ جس کے ذریعے اسلامی بینکوں کے عملے کی استعداد کار میں اضافہ ہوگا۔

***

(66) Shahzad, Muhammad Asghar and Saeed, Syed Kashif and Ehsan, Asim, **“Sharī’ah Audit and Supervision in Sharī’ah Governance Framework: Exploratory Study of Islamic Banks in Pakistan”,** Business & Economic Review, IM Sciences, Peshawar, Volume 9, Issue 1, (2017) pages 103-118. https://ssrn.com/abstract=2876051.

(67) SBP, **‘Instructions and Guidelines for Shariah Compliance in Islamic Banking Institutions’,** Islamic Banking Department, State Bank of Pakistan, Karachi, IBD Circular No. 02, March 25th 2008, retrieved on 7th February 2020 at 03:30 am. http://www.sbp.org.pk/ibd/2008/C2.htm.

(68) Shahzad, Muhammad Asghar and Khan, Raees, **‘External Sharī’ah Auditors in Islamic Banking and Finance Industry: Challenges of Qualification and Professional Competency’,** The Pakistan Accountant, The Institute of Chartered Accountants of Pakistan, July - September 2019, pp 49-51. Available at SSRN: https://ssrn.com/abstract=3478878.

انسانی حقوق کے حوالے سے اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا تجزیاتی مطالعہ

An overview of the reports of Council of Islamic Idealogy regarding Human Rights

عائشہ جدون*

اشفاق احمد**

Abstract

The Council of Islamic Ideology is key component in all institutions where promotion of Islamic ideology is paramount. The Council has given tremendous input in developing and amending the Islamic laws. According to the article 230 of the Constitution of Pakistan, it is pertinent that the council has to advise the legislative and establishment on the development and application of Islamic laws. Moreover, the Council also responds on the Human rights laws after assessing their validity under Islam. For instance, article 2 of the International Law has been removed due to its of clarity in comparison to the Islamic Constitution and amendments have been done in article 3 and 10(1) of the International convention for Economic, Cultural and Social Rights thus playing a viable role. The recommendations of the Council on Human rights laws are pragmatic in various aspects as they fill the lacuna in the constitution. Moreover, International organizations scathingly defy the contemporary recommendations of the council on the rights of women and children.

Keywords: *The Council of Islamic Idealogy, Human rights, Constitution of Pakistan, Recommendations.*

تمہید

اسلامی نظریاتی کونسل کا شمار ان آئینی اداروں میں ہوتا ہے جن کی بنیاد ملک میں اسلامی نظام کی ترویج کے یک نکاتی ایجنڈے پہ استوار کی گئی ہے۔اس حوالے سے کونسل نے گراں قدر خدمات سرانجام دی ہیں۔ تمام

* لیکچرر عربک اینڈ اسلامک اسٹڈیز، وومن یونی ورسٹی، صوابی a_jadoon82@yahoo.com

** ریسرچ آفیسر اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد۔ ishfaq_iiui@yahoo.com

مروج قوانین پہ نظر ثانی کرنے کے ساتھ ساتھ کئی اہم امور حیات کے متعلق نئے مسودہائے قوانین بھی تیار کر کے مقننہ کو پیش کیے گئے ہیں۔ جن میں سے بیشتر قوانین ہنوز شرمندہ تنفیذ ہیں۔ آئین پاکستان کے آرٹیکل ۲۳۰ کی روسے کونسل کی ایک بنیادی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ "کسی ایوان، صوبائی اسمبلی، صدر یا کسی گورنر کو کسی ایسے سوال کے بارے میں مشورہ دے جس کی بابت اس سے پوچھا جائے کہ وہ قانون اسلامی کے منافی ہے یا نہیں۔"[1] اس کے تحت قومی وصوبائی اسمبلیاں اور مختلف وزارتیں وقتاً فوقتاً کونسل کو استفسارات ارسال کرتی رہتی ہیں جن پہ غور کر کے کونسل جواب ارسال کرتی ہے۔[2] انسانی حقوق کے حوالے سے کونسل کی سفارشات دو طرح کی ہیں: ایک تو وہ سفارشات جو قوانین کے جائزے کے دوران کونسل نے پیش کیں، یہ سفارشات گو کہ تعداد میں کم ہیں لیکن ان کی حیثیت مقننہ کے لیے رہنما اصول کی سی ہے۔ دوسری وہ سفارشات جو کہ کسی استفسار کے جواب میں دی گئی ہیں۔ یہ استفسارات عام طور پر حقوق انسانی کے بین الاقوامی قانون کی بعض دفعات کے متعلق ہیں۔ مقالہ ہذا میں درج بالا دو حوالوں سے اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا مطالعہ کیا گیا ہے۔

انسانی حقوق کے حوالے سے کونسل کی رہنما سفارشات/اصول

انسانی حقوق کے حوالے سے آئین پاکستان میں واضح طور پر بنیادی انسانی حقوق کا تعین کیا گیا ہے لہذا آئینی طور پر کسی بنیادی انسانی حق کے خلاف قانون سازی کرنا ممکن نہیں۔ تاہم بعض اوقات ایسے قانون تشکیل پاتے رہے جن سے بظاہر بنیادی انسانی حقوق متاثر ہوتے ہیں؛ ایسے قوانین کسی نہ کسی شکل میں اب بھی موجود ہیں۔ اسلامی نظریاتی کونسل نے ایسے قوانین کے سد باب کے لیے اپنی حتمی رپورٹ میں کچھ رہنما اصول دیے ہیں اور آئین

---

(1) آئین پاکستان کے آرٹیکل ۲۳۰ میں کونسل کے جو فرائض منصبی بیان ہوئے ہیں وہ یہ ہیں:

1) کونسل کو ایسے ذرائع و مسائل کی سفارش کرنا پارلمنٹ اور صوبائی اسمبلی کو جس سے پاکستان کے مسلمانوں کو اپنی زندگیاں اسلام کے مطابق گزارنے کی ترغیب ملے؛

2) کسی ایوان، صوبائی اسمبلی، صدر یا کسی گورنر کو کسی ایسے سوال کے بارے میں مشورہ دینا جس کی بابت اس سے پوچھا جائے کہ وہ قانون اسلامی کے منافی ہے یا نہیں؛

3) ایسی تدابیر جن سے قوانین کو اسلامی احکام کے مطابق بنایا جائے گا سفارش کرنا؛

4) پارلمنٹ اور صوبائی اسمبلی کی راہنمائی کے لیے اسلام کے احکام کی موزوں شکل میں تدوین کرنا جنھیں قانونی طور پر نافذ کیا جاسکے؛

5) اسی طرح آرٹیکل ۲۹۹ کے تحت کوئی سوال ایوان، صوبائی اسمبلی وغیرہ سے کونسل کو بھیجا جائے تو ۱۵ دن کے اندر کونسل اس مدت کے بارے میں بتائے گی جس میں وہ مشورہ فراہم کر سکے۔ آئین پاکستان ۱۹۷۳ کے آرٹیکل ۲۳۰ (۱)(سی)۔

(2) یہ استفسارات اب کونسل سے طبع ہو چکے ہیں، ملاحظہ ہو: ڈاکٹر اکرام الحق یاسین، **استفسارات**، (اسلام آباد: اسلامی نظریاتی کونسل، ۲۰۱۸ء)۔

پاکستان میں دیے گئے بنیادی انسانی حقوق کو ملحوظ رکھنے کی سفارش کے ساتھ ساتھ بعض قوانین میں ترمیم بھی تجویز کی، جن کی مختصر تفصیل درج ذیل ہے:

اُ. بنیادی انسانی حقوق کا تحفظ اور دستور کی بالادستی

اسلامی نظریاتی کونسل نے آئینی ذمہ داری کی تکمیل کرتے ہوئے اپنی حتمی رپورٹ میں قوانین کے جائزے کے لیے کچھ رہنما خطوط تشکیل دیے ہیں[3]۔ان رہنما اصولوں کی تمہید میں کونسل نے قرار دیا ہے:

> چونکہ قوانین پر دستور کی بالادستی یقینی بنانا حکومت کی اولین ذمہ داری ہے اور دستور میں شامل جملہ حقوق کو تحفظ فراہم کرنا لازمی ہے لہذا سفارش کی جاتی ہے کہ ایسے تمام قوانین جو دستور کے آرٹیکل ۳۱تا۳۸ کے خلاف ہیں۔۔ فوراً منسوخ کر دیے جائیں۔[4]

اس دوٹوک تجویز کے بعد کونسل نے چند قوانین کے حوالے پہ مشتمل ایک مختصر سی فہرست پیش کی ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ اس فہرست میں پہلا حوالہ بنیادی انسانی حقوق کا ہے کہ دستور کے ابتدائیہ کے پیرا نمبر ۴و۸ میں شامل، نیز آرٹیکل ۸ میں دیے گئے حقوق کے منافی قوانین[5] نہ بنائے جائیں۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ بنیادی انسانی حقوق کے حوالے سے کونسل کے ہاں کس قدر حساسیت ہے۔

ب. مقدس ہستیوں کے ناموس کا تحفظ

رہنما اصولوں کی تمہیدی ہدایات میں ایک اور ہدایت مقدس ہستیوں کی ناموس کے خلاف ہونے والے جرائم کے سدباب سے متعلق ہے جس کے بارے میں کونسل نے قرار دیا کہ:

> آرٹیکل ۳۳ اور مجموعہ تعزیرات پاکستان ۲۲۸ کی روشنی میں مسلمہ اور مقدس ہستیوں کی شان میں گستاخی سے متعلق جرائم۔[6]

ج. بنیادی انسانی ضروریات/رہائشی مکان

کونسل نے رہنما اصولوں کے بیان میں بطور دوسرا اصول اس بات کو ذکر کیا ہے کہ رہائشی مکان ہر انسان کی بنیادی ضرورت ہے لہذا ایک رہائشی مکان پر حکومت کو کسی نوع کا ٹیکس لگانے کا اختیار نہیں اور ٹیکس کی بابت قوانین میں ترمیم کرتے ہوئے ایک مکان کو مستثنیٰ کیا جائے۔

---

(3) ملاحظہ ہو: آئین پاکستان کی دفعات ۲۲۷، ۲۳۰۔

(4) ملاحظہ ہو: اسلامی نظریاتی کونسل، **فائنل رپورٹ**، (اسلام آباد: ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۹۸ء)، ۱۔

(5) اسلامی نظریاتی کونسل، **مصدر سابق**۔

(6) اسلامی نظریاتی کونسل، **مصدر سابق**۔

''اسلام نے پانچ چیزوں کو انسان کی بنیادی ضروریات قرار دیا ہے۔ چنانچہ ہر شخص ان کے حصول کا حق دار اور حکومت ان کی فراہمی کی ذمہ دار ہے۔ رہائشی مکان ان ضروریات میں سے ایک ہے۔ اس لیے کونسل سفارش کرتی ہے کہ جنقوانین کے تحت ہاوس ٹیکس نافذ کیا گیا ہے ان میں اس طرح ترمیم کر دی جائے کہ ہر شہری کے ایک رہائشی مکان کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا جائے۔''[7]

د. بلا روک ٹوک دادرسی کا حق

وہ تمام قوانین جو مظلوم یا متاثرہ شہری کے حق دادرسی کی راہ میں رکاوٹ بنتے ہیں ان میں بھی ترمیم کی جائے۔ اس سلسے میں بطور خاص وہ قوانین جن میں متاثرہ شخص کو چارہ جوئی سے قبل کسی افسر مجاز سے اجازت کا پابند کیا گیا ان میں تبدیلی کے لیے کونسل نے حکومت کو رہنما اصول نمبر ۳ میں سفارش کی ہے۔ چنانچہ کونسل نے قرار دیا کہ:

''ایسے جملہ قوانین یا دفعات جن کی رو سے متاثرہ افراد کے لیے لازمی قرار دیا گیا ہے کہ اپنے اپور ہونے والے ظلم کی دادرسی کے لیے چارہ جوئی سے پہلے کسی افسر یا اہل کار سے اجازت حاصل کریں منسوخ ہونے چاہییں یا ان میں اس طرح ترمیم کی جانی چاہیے کہ ہر متاثرہ شخص کسی سے اجازت لیے بغیر زیادتی کے خلاف قانونی چارہ جوئی کر سکے۔''[8]

ہ. جائداد کے تحفظ کا حق

اسلام میں نجی املاک کے تحفظ کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے اور کسی بھی شخص کا بنیادی حق ہے کہ وہ اپنی مملوکہ چیز میں بیع وشراء کے حوالے سے جو چاہے تصرف کرے۔ اسلام کی رو سے کسی کی نجی زمین پر قبضہ کرنا ظلم اور ہلاکت و بربادی کا سبب ہے۔ کئی آیات اور احادیث میں اس حوالے سے سخت وعیدیں وارد ہیں[9]۔ اسلامی نظریاتی کونسل نے رہنما اصول نمبر ۴ میں اس حوالے سے حکومت کو سفارش کی ہے کہ کسی کی جائداد کا دائمی یا عارضی قبضہ مالک کی رضامندی کے بغیر حاصل نہ کیا جاوے۔

''حکومت کا کسی کی جائداد کو حاصل کرنا اور عارضی طور پر قبضہ میں لینا مالک کی رضاکارانہ منظوری کے تابع اور معاوضہ کی ادائی کے وقت مروجہ بازاری قیمت کے مطابق ہونا چاہیے۔''[10]

و. ورثاء کے لیے حق ترکہ کا تحفظ

کونسل نے اپنی سالانہ رپورٹ ۱۹۸۶ء/۸۷ء میں حکومت کو یہ سفارش کی تھی کہ سرکاری ملازمین کی وفات کے وقت ان کے بقایاجات شرعی ورثاء میں تقسیم ترکہ کے اصولوں کی روشنی میں تقسیم کیے جائیں اور صرف وصی

(7) اسلامی نظریاتی کونسل، **مصدر سابق**، ۵۔

(8) اسلامی نظریاتی کونسل، **مصدر سابق**، ۷۔

(9) ملاحظہ ہو: القرآن، ۴: ۲۹؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، **الجامع الصحیح**، (بیروت: دار الجیل)، ۲: ۱۳۵۔

(10) اسلامی نظریاتی کونسل، **فائنل رپورٹ**، ۸۔

اور بیوہ کو تمام مال نہ دیا جائے۔ متوفی نے اگر بیوی کے حق میں تمام مال کی وصیت کی ہو تو شیعہ ہونے کی صورت میں تہائی مال بیوہ کو دیا جائے جبکہ باقی دو تہائی بشمول زوجہ ورثاء میں تقسیم کیا جائے۔[11] کونسل نے اپنی فائنل رپورٹ میں بطور رہنما اصول قدرے مزید تفصیل کے ساتھ اس سفارش کو دھرایا اور حکومت کو ترکے سے متعلق قوانین میں ترمیم کی سفارش کی۔ رہنما اصول میں کہا گیا ہے:

"ایسے تمام قوانین جو کسی رقم، یا مالی فوائد میں اضافہ (سے حاصل ہونے والی رقم) یا کسی قابض کے ورثے کی رقم یا (اس کے) حساب (Account) میں موجود رقم، سٹاک مارکیٹ کے شیئرز، انشورنس کے پریمیم، جی پی فنڈ کی رقم، (ایسی رقوم کے) قابض یا مالک کی وفات کی صورت میں اس کے نامزد کردہ شخص/اشخاص میں تقسیم کے قواعد سے تعلق رکھتے ہیں ان میں اس طرح ترمیم کر دی جائے کہ مرحوم کا ترکہ صرف اس کے نامزد کردہ شخص یا اشخاص میں تقسیم کیا جائے؛ ترکے کی اس رقم کو صرف مرحوم کے نامزد کردہ اشخاص کی قانونی ملکیت نہ سمجھا جائے۔"[12]

ز. حبس بے جا/جبری گمشدگی کی ممانعت

آزادی ہر انسان کا بنیادی حق ہے اور کسی شخص کو محبوس کرنا یا وایذا پہنچانا اسلام کی رو سے حرام اور سنگین جرم ہے،[13] یہ ایذا انفرادی سطح پہ بھی ممنوع ہے اور حکومتی سطح پہ بھی کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ کسی کو بلا جواز تکلیف پہنچائے۔ حتی کہ سنت الہیٰ بھی یہ ہے کہ اتمام حجت کے بغیر کسی قوم کو سزا نہیں دی جاتی۔[14] ایذا اور تکلیف کی مختلف صورتیں ہیں جن میں سے ایک صورت حبس بے جا بھی ہے۔ اسلامی نظریاتی کونسل نے رہنما اصول نمبر ۶ میں حکومت کو سفارش کی ہے کہ کسی شخص کو عدالتی اجازت نامے کے بغیر گرفتار اور محبوس نہ کیا جائے۔

"کسی شخص کو وارنٹ دکھائے بغیر نہ تو گرفتار کیا جا سکتا ہے، نہ ہی حراست میں رکھا جا سکتا ہے۔"[15]

کونسل کی یہ سفارش اپنی پوری معنویت کے ساتھ آج بھی تشنہ نفاذ ہے؛ اور ماورائے عدالت حبس بے جا میں رکھنے کا آئے روز سلسلہ دراز تر ہو رہا ہے۔

ح. ملزم کے حقوق

ملزمان کے حوالے سے کونسل نے رہنما اصول نمبر ۷ میں ان حقوق کی پابندی کی سفارش کی ہے:

---

(11) اسلامی نظریاتی کونسل، **سالانہ رپورٹ ۸۶-۱۹۸۷ء**، (اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی)، ۷۶-۷۷۔

(12) اسلامی نظریاتی کونسل، **فائنل رپورٹ**، ۱۰۔

(13) **القرآن**، ۱۷: ۱۵

(14) **القرآن**، ۳۳، ۵۸۔

(15) اسلامی نظریاتی کونسل، **فائنل رپورٹ**، ۱۱۔

۱. ملزم کو ہتھکڑی نہ لگائی جائے؛
۲. ملزم کو بیڑیاں نہ پہنائی جائیں؛
۳. ملزم کو ننگا نہ کیا جائے اور نہ ہی ٹاٹ کا لباس پہنایا جائے؛
۴. ملزم کو فاقہ کشی کی سزا نہیں دی جاسکتی؛
۵. ملزم کو بنیادی ضروریات یا سہولیات سے محرومی کی سزا نہیں دینی چاہیے؛
۶. ملزم کو ایسے حالات میں نہ رکھا جائے کہ شرعی فرائض مثلاً نماز پڑھنا، وضو کرنا اور قرآن کی تلاوت کرنا وغیرہ اس کے لیے ممکن نہ ہو سکے؛
۷. ہر شادی شدہ فرد کو اس امر کی اجازت دی جائے یا سہولت فراہم کی جائے کہ کم از کم ہر چار مہینے کے بعد وہ اپنے رفیق حیات (بیوی/شوہر) کے ساتھ ایک یا دو راتیں گزار سکے؛
۸. کسی شخص پر ظالمانہ تشدد نہ کیا جائے۔ انسانی وقار کے منافی دباؤ یا مذہبی فرائض میں رکاوٹ ڈالنے والے افعال پر فوری پابندی لگائی جائے؛
۹. قید تنہائی کا خاتمہ ہونا چاہیے؛
۱۰. ایک جرم کی دوبار سزا کا سلسلہ بھی بند ہونا چاہیے؛
۱۱. قانون و شریعت کی نظر میں تمام انسان برابر ہیں، اس لیے قانون کے نفاذ میں کسی کے ساتھ امتیازی سلوک نہیں ہونا چاہیے۔[16]

اگر دیکھا جائے تو یہ تجاویز اپنے اندر اسلامی نظام عدل کا فلسفہ سموئے ہوئے ہیں۔ اسلام میں حق عرض، حبس بے جا کی ممانعت اور تعدد ضمان کی نفی کی جو تعلیمات ہیں، یہ تجاویز ان کا آئینہ ہیں۔ اس وقت قانونی صورت حال یہ ہے کہ ضابطہ ہائے فوجداری و دیوانی میں ملزمان کے جو ۲۸ حقوق تسلیم کیے گئے ہیں ان میں ماسوائے ''ایک ہی جرم کی دہری سزا'' کے مذکورہ بالا حقوق میں سے کسی حق کے تحفظ کی ضمانت نہیں فراہم کی گئی۔[17]

ط. اپیل کا حق

حکومت یا عدلیہ کے کسی حکم کے خلاف اپیل کے حق سے کسی شہری کو محروم نہیں کیا جاسکتا۔ اسلام کی رو سے اگر حاکم یا قاضی اپنے فیصلے میں کسی غلطی کا مرتکب ہو تو شہری کا بیت المال سے مداوا کیا جائے گا۔ فقہ کا مشہور قاعدہ کلیہ ہے کہ خطا الامام والحاكم في أحكامه في بيت المال[18] کونسل نے رہنما اصول نمبر ۸ میں حکومت کو ان تمام قوانین میں ترمیم کی سفارش کی ہے جن کی رو سے شہری کو حکومت کے خلاف اپیل کے حق سے محروم کیا گیا ہے۔ چنانچہ کونسل کے رہنما اصول میں ہے:

---

(16) اسلامی نظریاتی کونسل، **فائنل رپورٹ**، ۱۳۔

(17) ملاحظہ ہو **ضابطہ فوجداری**، دفعہ ۴۰۳؛ آئین پاکستان، آرٹیکل ۲۰،(۲)۔

(18) بورنو، محمد صدقی احمد، **موسوعة القواعد الفقهية**، (ریاض: دار ابن حزم، ۱۴۲۱ھ)، ۳: ۲۸۵۔

''ایسے تمام قوانین میں جن کی رو سے شہریوں کو حکومت کے کسی فیصلہ یا حکم کے خلاف اپیل کرنے کے حق سے محروم کیا گیا ہے اس طرح ترمیم کر دینی چاہیے کہ آدمی کو کم از کم ایک اپیل کا حق لازماً حاصل ہو جائے۔'' (19)

ی. حق خلوت/چار دیواری کا تحفظ

کونسل کے رہنما اصول نمبر ۱۰ میں ملزم کے حق خلوت یعنی چار دیواری کو تحفظ فراہم کرنے کی سفارش کی گئی ہے۔ گو کہ موجودہ قوانین میں پولیس کو چار دیواری میں خصوصی عدالتی اجازت کے بغیر گھسنے کی اجازت نہیں تاہم کونسل کی تجویز یہ ہے کہ اس سلسلے میں عدالتی اجازت کی بجائے اہل خانہ سے اجازت لی جائے کیونکہ حق آبرو کی حفاظت مقاصد شریعت میں سے ہے اور اس سلسلے میں قرآن کریم کی صریح نصوص موجود ہیں۔ کونسل کے اصول کی عبارت درج ذیل ہے:

''کسی ایسی جگہ کی تلاشی لینے سے پہلے جو رہائشی اغراض کے لیے استعمال ہوتی ہو یا افراد خانہ کے دیگر کام میں آتی ہو وہاں رہائش پذیر افراد سے اجازت لینا ضروری ہے تا کہ ان کی خلوت میں نہ پڑے۔ شریعت میں لوگوں کے جان و مال اور عزت و آبرو کو تحفظ فراہم کیا گیا ہے۔''(20)

ک. سرکاری اہل کاروں کے جرائم کے تحفظ کی ممانعت

کونسل نے رہنما اصول نمبر ۱۱ میں سرکاری اہل کاروں کے جرائم کو تحفظ فراہم کرنے یا انھیں کار سرکار کی ادائی کے دوران میں کسی شہری کی جان و مال یا عزت کی پامالی کے جرائم میں استثنا فراہم کرنے والے قوانین کو تبدیل کرنے کی سفارش کی ہے اور قرار دیا ہے کہ سرکاری اہل کاروں سے یہ جرائم خواہ نیک نیتی سے ہی سرزد ہوں قابل مواخذہ ہوں گے اور اس سلسلے میں انھیں کسی نوع کا قانونی تحفظ حاصل نہیں ہونا چاہیے۔ کونسل کے رہنما اصول کے مطابق:

''بعض قوانین کے ذریعے سرکاری عہدیداروں کے ایسے افعال کو تحفظ دیا گیا ہے جو انھوں نے اپنے فرائض منصبی کی بجاآوری کے دوران میں نیک نیتی سے کیے ہوں، خواہ ان افعال کے نتیجے میں کسی شخص کی جان، مال اور عزت و آبرو کو نقصان پہنچ جائے۔''(21)

(19) اسلامی نظریاتی کونسل، فائنل رپورٹ، ۱۵۔

(20) اسلامی نظریاتی کونسل، مصدر سابق، ۱۷۔

(21) اسلامی نظریاتی کونسل، مصدر سابق، ۲۱۔

انسانی حقوق کی بابت حکومتی استفسارات کی بابت سفارشات

بنیادی انسانی حقوق کے حوالے سے حکومت کو رہنما اصولوں کے عنوان سے سفارشات کے علاوہ وقتاً فوقتاً مختلف وزارتوں کی طرف سے موصول ہونے استفسارات کے جواب میں بھی کونسل نے کچھ سفارشات پیش کی ہیں جن میں سے بعض پہ عمل کیا گیا ہے اور بعض سے اغماض برتا گیا ہے۔ کونسل سے جو استفسارات کیے گئے ہیں وہ عام طور پر حقوق انسانی کے بین الاقوامی میثاق (22) سے متعلق ہیں۔ تفصیل درج ذیل ہے:

الف۔ بین الاقوامی کنونشن بابت انسداد نسلی امتیاز (International convention on Racial Discrimination)

بین الاقوامی کنونشن آرٹیکل ۲ جو کہ نسلی امتیاز کے انسداد سے متعلق ہے۔ وزارت خارجہ کی طرف سے اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی کی کمیٹی کی رپورٹ جو اسی عنوان سے متعلق تھی کونسل کو بھجوائی گئی تاکہ اسلامی نقطہ نظر بھی اس کے بارے میں واضح ہو جائے۔ یہ رپورٹ بعد ازاں وزارت خارجہ کی جانب سے اقوام متحدہ کو پیش کی جانی تھی۔ اس استفسار میں یہ بھی کہا گیا کہ چونکہ اسلام نسلی امتیاز کی ممانعت کرتا ہے لہذا کونسل فطرتاً اس بات کا خیال رکھے گی کہ کوئی قانون کسی طرح انٹرنیشنل کنونشن کی خلاف ورزی نہیں کرے گا۔

---

(22) ان میں درج ذیل میثاق شامل ہیں:

۱) بین الاقوامی میثاق برائے اقتصادی معاشرتی اور ثقافتی حقوق (س۔ر ۲۰۰۲۔۲۰۰۳) ص، ۱۰۰-۱۰۳؛

۲) پڑوسیوں کے حقوق۔ س، ر(۱۹۹۳۔۱۹۹۲) ص: ۱۵۲؛

۳) حقوق اطفال کے عالمی کنونشن کا مسودہ س، ر۔(۱۹۹۱-۱۹۹۰) ۱۹۲؛

۴) عام آدمی کی انسانی حقوق کے میدان میں شمولیت مراسلہ از ادارہ تحفظ حقوق انسانی، کوئٹہ س، ر(۲۰۰۶-۲۰۰۵)

۵) نسلی امتیاز کے خاتمے کے لیے مسودہ اسلامی میثاق کی تیاری ڈاکٹر جسٹس منیر احمد مغل کی مرتب کردہ رپورٹ پر غور وخوض ۔س۔ر(۲۰۰۶-۲۰۰۵) ص ۲۱۳، ۲۴۲، ۱۳۷؛

۶) نسلی امتیاز کے خاتمے کے لیے مسودہ اسلامی میثاق کی تیاری کونسل کے سابقہ فیصلوں کی روشنی میں۔ س، ر(۱۹۹۳-۱۹۹۲) ص ۱۵۰-۱۵۱؛

۷) انسانی حقوق کے ضمن میں خواتین کے حقوق کا مسئلہ اور اس ضمن مین بیرونی دنیا میں پاکستانی معاشرہ کے بارے میں غلط تاثر کا ازالہ س، ر(۲۰۰۰-۲۰۰۱) ص ۱۷۶-۱۷۲؛

۸) بزرگ شہریوں کے بارے میں مسودہ بل و پالیسی مراسلہ از قومی کونسل برائے سماجی بہبود؛

۹) بین الاقوامی میثاق برائے سول سیاسی حقوق (ICCPR) کے سلسلہ میں قومی مشاورت؛

۱۰) شہری وسیاسی حقوق پر عالمی کنونشن کے بارے میں قومی مشاورت مراسلہ از وزارت انسانی حقوق۔

کونسل نے سب سے پہلے اساس پاکستان کو واضح کیا کہ پاکستان کی بنیاد ان اصولوں پر قائم ہے جو تمام امت مسلمہ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے بذریعہ محمد ﷺ عطا کئے گئے۔ پھر مساوات کے اصول کو اولاً قرآن سے ثابت کیا گیا ہے اور پھر اس کی تائید حدیث رسول ﷺ سے پیش کی گئی اور پھر پاکستان کے آئین کے آرٹیکل ۳۳، ۳۶ بھی ذکر کیے جو بالخصوص نسلی، مذہبی تعصب کی حوصلہ شکنی اور اقلیتوں کے حقوق کی حفاظت اور پاکستانی شہریوں کے لیے سماجی انصاف کی فراہمی کے احکامات پر مبنی ہیں۔ ان تمام تفصیلات ذکر کرنے کے بعد کونسل نے یہ سفارش کی کہ " انٹرنیشنل کنونشن کے آرٹیکل ۲ کے مقابلے میں اسلام کا بنیادی قانون اور پاکستان کا آئین ہر قسم کے نسلی امتیاز کے خلاف کہیں بہتر طور پر ضمانت دیتا ہے"۔[23]

ب۔ بین الاقوامی میثاق برائے اقتصادی و معاشرتی اور ثقافتی حقوق

بین الاقوامی میثاق برائے اقتصادی و معاشرتی اور ثقافتی حقوق کے حوالے سے وزارت قانون وانصاف کی طرف سے کونسل کی رائے دریافت کی گئی جس کے جواب میں کونسل نے قرار دیا:

"اصولی طور پر ان میں سے کوئی خلاف قرآن وسنت امر نہیں ہے، لیکن ان کے اصول وضوابط تشریح وتعبیر وہی معتبر ہوگی جو قرآن وسنت اور آئین پاکستان اور قانون کے تابع ہوگی اور جو ان سے متصادم ہو وہ تعبیر وتشریح معتبر نہیں ہوگی۔"[24]

کونسل کی اس سفارش کے جواب میں وزارت قانون و انصاف و انسانی حقوق ڈویژن نے کونسل سے درخواست کی کہ اس میثاق کے سلسلہ میں پاکستان کے موقف کو حتمی شکل دینے کے لیے اپنے ایک نمائندے کو بھیجے۔ اس نمائندے نے کونسل کے موقف کو پیش کرنے کے ساتھ میثاق کے آرٹیکل ۳ اور ۱۰(ا) کے بارے میں اپنے تحفظات کا اظہار کیا جس کے نتیجے میں اس میٹنگ میں فیصلہ کیا گیا کہ آرٹیکل ۱۰(1) جو کہ عقد نکاح میں شمولیت کے لیے مکمل اور آزادانہ اختیار کے حق پر مبنی ہے۔ اس کا چونکہ یہ معنی بھی لیا جاسکتا ہے کہ مسلمان عورت اپنے آزادانہ اختیار سے غیر مسلم سے شادی کرسکتی ہے اس لیے اس آرٹیکل ۱۰ (ا) کے بارے میں درج ذیل تحفظ شامل کرنا مناسب ہوگا "اسلامی جمہوریہ پاکستان کی حکومت آرٹیکل ۱۰ (ا) پر عمل کرے گی اپنے آئینی دفعات کو ملحوظ رکھتے ہوئے۔[25] اسی طرح آرٹیکل ۳ کے بارے میں بھی یہ ریزرویشن پیش کرنے پر اتفاق

(23) ملاحظہ ہو: اسلامی نظریاتی کونسل، **سالانہ رپورٹ ۱۹۹۳ء**، (اسلام آباد)، ۹۴۔
(24) اسلامی نظریاتی کونسل، **سالانہ رپورٹ ۹۲۔۱۹۹۳ء**، (اسلام آباد)، ۴۴۔
(25) اسلامی نظریاتی کونسل، **مصدر سابق**، 103۔

ہوا۔ کہ اسلامی جمہوریہ پاکستان میں اس آرٹیکل ۳ پر عمل شریعت کے قانون کے مطابق ہوگا۔ وزارت قانون نے وزارت خارجہ کو کونسل کی اس ریزرویشن کے بارے میں آگاہ کیا کہ یہ غیر ضروری ہے اور نیا ڈرافٹ ان الفاظ کے ساتھ پیش کیا کہ "حکومت پاکستان اس آرٹیکل کو ملک میں رائج قانون کے مطابق نافذ کرے گی۔" [26]

وزارت قانون کے اس مراسلہ میں کونسل سے درخواست کی گئی کہ اس ریزرویشن کے بارے میں وزارت خارجہ کی ان نئی تجاویز کا ازروئے شریعت جائزہ لے کر ان کے بارے میں بتایا جائے تاکہ تحفظات حتمی شکل میں کابینہ کے سامنے منظوری کے لیے پیش کی جا سکیں۔ س کے جواب میں کونسل نے یہ تجویز دی کہ آرٹیکل ۱۳ اور ۱۰(۱) کے آخر میں یہ عبارت شامل کر دی جائے:

(Subject to the provision of Article 227 of the constitution of the Islamic Republic of Pakistan)

کونسل نے دوبارہ ایک اجلاس میں شرکت کر کے کونسل کی طرف سے پیش کردہ تحفظات کو میثاق میں شامل کرنے پر اصرار کیا تو اجلاس کے شرکاء نے اصولی طور پر اس بات سے اتفاق کیا لیکن اکثریت کا خیال تھا کہ اسکو آرٹیکل کے ساتھ محدود / مخصوص کرنے کے بجائے میثاق میں شامل کرنے کے لیے حکومت پاکستان کی جانب سے جاری کردہ ڈیکلریشن (Declaration) کا حصہ بنا دیں۔ یوں (General Declaration) کے بجائے (Interpretative Declaration) بنا دیا جائے. یہ کونسل کی طرف سے اہم پیش رفت یہ تھی کہ کونسل نے اپنے تحفظات کو منوالیا[27]۔

ج۔ نسلی امتیاز کے خاتمے کے لیے مسودہ اسلامی میثاق کی تیاری

اسلام میں انسانی حقوق کے حوالے سے اعلان قاہرہ[28] پر عمل درآمد کے سلسلے میں اسلامی ممبر ملکوں سے درخواست کی گئی نسلی امتیازات کے خاتمے کے لیے اپنے ملاحظات و آراء ارسال کریں تاکہ نسلی امتیازات کے خاتمے کے لیے مسودہ اسلامی میثاق کی تیاری میں مدد ملے۔ اس کے لیے وزارت خارجہ اسلام آباد نے کونسل سے نسلی امتیازات کے خاتمے کے لیے تجاویز و آراء ارسال کرنے کی درخواست کی۔ کونسل نے اسلام اور نسلی امتیازات

---

(26) اسلامی نظریاتی کونسل، **مصدر سابق**، ۱۰۳۔

(27) اسلامی نظریاتی کونسل، **سالانہ رپورٹ ۱۹۹۲-۱۹۹۳**، ۱۰۳۔

(28) اس سے مراد حقوق انسانی کا منشور قاہرہ ہے جسے اسلامی ممالک کی تنظیم او آئی سی نے ۱۹۹۰ میں قاہرہ میں پیش کیا۔

کے خاتمہ پر سیر حاصل بحث کی ہے اور قرآنی آیات بھی اسکی تائید میں پیش کی ہیں۔اسی طرح تاریخی واقعات بھی اس کی تائید میں لکھے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ آئین پاکستان میں جو دفعات مساوات سے متعلق ہیں ان کو بھی بالتفصیل لکھا ہے۔[(29)]

د۔ شہری وسیاسی حقوق کی بابت بین الاقوامی میثاق

پاکستان نے ۲۰۱۰ء میں سول وسیاسی حقوق کے بین الاقوامی کنونشن کی بعض ملاحظات کے ساتھ توثیق کی تھی۔وزارت قانون،انصاف وانسانی حقوق کی طرف سے کونسل سے اس میثاق کے آرٹیکل ۶(۱) کے بارے میں اقدامات کے متعلق تفصلات طلب کی گئیں تو کونسل نے اس پر غور وخوض کے بعد فیصلہ کیا کہ صرف آرٹیکل ۶(۱) تک محدود نہیں ہونا چاہیئے بلکہ پورے میثاق کا بغور جائزہ لیناضروری ہے۔ میثاق کے تمام آرٹیکلز کے تفصیلی جائزے کے بعد کونسل نے اسلامی تعلیمات سے متصادم آرٹیکلز کے متعلق کونسل نے درج ذیل ترامیم کی سفارش کی:

۱. کونسل نے قرار دیا کہ اس میثاق کا پہلا آرٹیکل جو کہ مطلقا سیاسی معاشی،سماجی اور ثقافتی آزادی کے بارے میں ہے اسے مطلقاً قبول نہ کیا جائے بلکہ حدود شریعت کی پابندی سے مشروط کیا جائے؛[(30)]
۲. میثاق کے آرٹیکل ۲(۳) الف میثاق میں مذکور حقوق وآزادیوں کو متعلقہ ریاست یا مذہب کے اصولوں کے مطابق لیا جائے؛[(31)]
۳. اس میثاق کے آرٹیکل ۶(۲) سے بظاہر سزائے موت کے خاتمے کے موقف کی تائید ہوتی ہے، جبکہ اسلامی قانون کی رو سے صدر حدود وقصاص میں سزائے موت کا خاتمہ نہیں ہو سکتا؛
۴. میثاق کے آرٹیکل ۶(۴) میں سزائے موت کے مجرم کو مطلقا معافی طلب کرنے یا سزامیں کمی کا اختیار دیا گیا ہے جو کہ درست نہیں کیونکہ حدود میں ان دونوں کی گنجائش نہیں کہ حدود کا نفاذ حقوق اللہ کے اعتبار وحیثیت سے ہوتا ہے؛
۵. اس میثاق کے آرٹیکل ۶(۵) میں اٹھارہ سال سے کم عمر لوگوں کو سزائے موت نہ دینے کی سفارش کی گئی ہے (شاید اس وجہ سے کہ بہت سے ہ مغربی ممالک میں حد بلوغت ۱۸ سال ہے) اس میں یہ ترمیم کی جائے کہ اس سلسلے میں اسلام اور آئین کو پیش نظر رکھا جائے؛

(29) اسلامی نظریاتی کونسل، **سالانہ رپورٹ**،۲۰۰۵-۲۰۰۶،(اسلام آباد)،۲۵۹۔
(30) اسلامی نظریاتی کونسل، **سالانہ رپورٹ**،۲۰۱۴-۲۰۱۵،(اسلام آباد)،۶۶۔
(31) اسلامی نظریاتی کونسل، **سالانہ رپورٹ**(۲۰۱۴-۲۰۱۵،(اسلام آباد:)،۶۶۔

۶. میثاق کے آرٹیکل ۱۸(۱) میں مذہبی آزادی کی بابت ہر مذہب کے پیروکار کو کھلے بندوں اپنے مذہب/عقیدے کے مطابق عبادت کرنے اور تبلیغ کی اجازت دی گئی ہے۔اس پر کونسل نے درج ذیل تحفظات کا اظہار کیا:

مثلاً یہ کہ کیا اسلام سے مرتد شخص کو کھلی آزادی دینا شرعاً درست امر ہے؟ اسی طرح ایک اسلامی ملک میں غیر مسلم اپنی عبادت ورسوم کھلم کھلا کر سکتا ہے؟ یا غیر مسلم کسی اسلامی ملک میں اپنے مذہب کی تبلیغ کر سکتا ہے؟

ان تحفظات کی روشنی میں کونسل نے اس امر کا اعادہ کیا کہ اس میثاق کے تمام آرٹیکل پاکستان کے آئین کے آرٹیکل (۲۲۷) کی روشنی میں قابل اطلاق ہوں گے۔ کونسل کی ان ترامیم کے نتیجے میں جب پاکستان نے اس میثاق پر دستخط کیے تو اپنے تحفظات کے ساتھ کیے تھے جس میں آئین پاکستان سے ہم آہنگی کی شرط تھی(32)۔

ھ۔ بزرگ شہریوں کے لیے شیلٹر ہاؤسسز کے متعلق کونسل کی سفارش

بزرگ شہریوں کے بارے میں قومی کونسل برائے سماجی بہبود نے اپنے مجوزہ بل کی بابت اسلامی نظریاتی کونسل سے آراء و تجاویز مانگیں۔اس بل میں یہ تجویز کیا گیا تھا کہ حکومت ضروری قانون سازی کر کے بزرگ شہریوں کے لیے شیلٹر ہاؤسز کا قیام کرے۔اور عوام میں اپنے بزرگوں کے احترام کے لیے آگاہی کے فروغ کے لیے خصوصی اقدامات کرے۔ کونسل نے بعض مفاسد کی بنا پر شیلٹر ہاؤسز کی تجویز کی مخالفت کی اور اس سلسلے میں متبادل حل بتایا۔کونسل کے پیش نظر درج ذیل دو مفاسد تھے:

۱۔ یہ مغربی تہذیب کی تقلید ہے۔

۲۔ اسلام نے والدین کی ذمہ داری اولاد پر ڈالی ہے اس طرح وہ چھن جائے گی؛ جبکہ اسلام کی رو سے والدین کا نفقہ و سکنٰی اولاد کے ذمہ ہے۔

۳۔ یہ تجویز کے آئین پاکستان کے "آرٹیکل ۳۱ جس میں اسلامی طرز زندگی اپنانے کے لیے اقدامات کی تلقین ہے اور آرٹیکل ۳۵ جو کہ خاندان کے تحفظ کے بارے میں ہے"، کے خلاف ہے۔

اس سلسلے میں اسلامی نظریاتی کی طرف سے متبادل تجویز یہ دی گئی کہ ورثاء کو اپنے بوڑھے رشتہ داروں کی کفالت کرنے کے فریضے کی ادائیگی کا احساس دلایا جائے البتہ لاوارث بوڑھے افراد کی کفالت کے لیے حکومت

---

(32) اسلامی نظریاتی کونسل، سالانہ رپورٹ، ۲۰۱۴-۲۰۱۵، ۶۹۔

مناسب انتظام کرے۔[33] اس انتظام کی نوعیت کیا ہو اس حوالے سے کونسل کی سفارش خاموش ہے تاہم المجمع الفقہ الاسلامی سعودیہ اس حوالے سے یہ حل پیش کیا ہے کہ جن بوڑھے لوگوں کو رہائش کا مسئلہ ہو یا انکی فیملی انہیں سپورٹ نہ کر سکتی ہو انکے لیے ہاسٹل بنائے جائیں۔[34]

انسانی حقوق کے حوالے سے کونسل کی تجاویز کو اگر دیکھا جائے تو بعض حوالوں سے وہ انقلابی نوعیت کی ہیں اور کونسل کی سفارشات وہ خلا پر کرتی نظر آتی ہیں جو بنیادی انسانی حقوق کے حوالے سے خود آئین پاکستان میں موجود ہے۔اسی طرح کونسل کی سفارشات انسانی حقوق کے حوالے سے امتیازی قوانین کے سدباب کے لیے بھی مددگار ہیں۔کم قسمتی سے کونسل کی دیگر سفارشات کی طرح انسانی حقوق کے حوالے سے سفارشات کو بھی قانون سازی کے لیے زیادہ قبول نہیں کیا گیا۔گوکہ عملاً قانون سازی اور انسانی حقوق سے متصادم قوانین میں ترمیم کے حوالے سے مقننہ کا رویہ کونسل کی بابت حوصلہ افزا نہیں ہے تاہم کونسل کو علمی طور پر اپنا فریضے کی ادائی کرتے ہوئے انسانی حقوق سے متعلق تمام قوانین کا جائزہ لے کر ایک موضوعاتی رپورٹ مقننہ کو پیش کرنی چاہیے۔

اس کے علاوہ کونسل کو حقوق نسواں اور حقوق اطفال کی معاصر تفہیم کے حوالے سے بھی چیلنج کا سامنا ہے۔ بچوں اور خواتین کے متعلق کونسل کی بعض سفارشات پر (مثلا بیویوں کو ہلکا مارنے اور کمسنی کی شادی کے جواز کی سفارشات) علمی حلقوں اور حقوق انسانی کی تنظیمیوں کی طرف سے تحفظات کا اظہار کیا جاتا ہے کونسل کو اس جانب بھی توجہ کرنی چاہیے۔اسی طرح ملک میں جاری متوازی عدالتی نظام اور شہریوں کے ماورائے عدالت قتل کے حوالے سے ڈھیل فراہم کرتے قوانین کو بھی زیر بحث لانے کی ضرورت ہے۔

☆☆☆

(33) اسلامی نظریاتی کونسل، سالانہ رپورٹ، ۲۰۱۳-۲۰۱۴، (اسلام آباد:)، ۲۴۔

(34) Resolution No.113(7/12) on 'Children and Aged Rights' p. 258.

نکاح سے متعلق رائج الوقت قوانین میں ترامیم کے حوالے سے اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا تجزیاتی مطالعہ

Reviewing the Reoforms of the Council of Islamic Idealogy concerning existing laws of Mariage

ذیشان سرور *

Abstract

Council of Islamic Ideology is a constitutional body and the purpose of its establishment is to advise the legislature about the laws that are incompatible with the Holy Qur'ān and the Sunnah. In this research paper, attempts are made to discuss the role of Council of Islamic Ideology in making amendments in different laws in respect to Nikāḥ and other relevant issues. In this regard, a brief introduction of Council of Islamic Ideology itself and a profound discussion will be made on the amendments regarding various laws, i.e., Muslim family laws 1961, The marriage Registration Act, 1886, Child Marriage Restraint Act, 1929, Dowry and Bridal Gifts, Act 1976, The Marriage Dissolution Act 1939. Apart from this, different bills that were presented in the parliament would be part of this discussion. In short, this research paper will cover all the amendments that were made from 1962 to 2014 about Nikāḥ and other related issues to it.

Keywords: Council of Islamic Idealogy, Reforms, *Nikāḥ*, Islamic law.

تعارف

اسلامی نظریاتی کونسل ایک آئینی ادارہ ہے جو آئین کی دفعہ ۲۲۸ کے تحت وجود میں آیا جس کے فرائض منصبی میں ملکی قوانین کو اسلام کے مطابق ڈھالنے اور مسلمانان پاکستان کو انفرادی اور اجتماعی سطح پر دینی رہنمائی دینا شامل ہے۔ اسلامی نظریاتی کونسل نے اب تک کئی ملکی قوانین پر نظر ثانی کر کے اپنی سفارشات مرتب کی ہیں۔ کونسل نے نکاح سے متعلق مختلف مسائل کے حوالے سے رائج الوقت قوانین اور پارلیمان میں زیر بحث قانونی بلوں کو

* مدیر مجلہ ''اجتہاد''، اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد۔

زیر بحث لا کر ترامیم تجویز کیں۔ ان مسائل میں کم عمری کی شادی، نکاح نامے میں طبّی معاینے کے حوالے سے ترامیم، تعدد ازواج، خلع کی صورت میں حق مہر، نکاح کی رجسٹریشن اور جہیز و تحائف عروسی کے حوالے سے مسائل قابل ذکر ہیں۔ کونسل نے مذکورہ مسائل کے حوالے سے مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء، قانون پابندی نکاح صغار ۱۹۲۹ء، فیملی کورٹس ۱۹۶۴ء اور جہیز و تحائف دلہن (پابندی) ایکٹ ۱۹۷۶ء پر نظر ثانی کرتے ہوئے مختلف ادوار میں سفارشات مرتب کی ہیں۔

زیر نظر مقالے میں نکاح سے متعلق مسائل کے حوالے سے ۱۹۶۲ء سے لیکر ۲۰۱۷ء تک کی سفارشات کا موضوعاتی ترتیب کے ساتھ تجزیاتی مطالعہ کیا جائے گا۔ اور اس بات کا جائزہ لیا جائے گا کہ نکاح سے متعلق رائج الوقت قوانین اور زیر بحث قانونی بلوں پر غور کرتے ہوئے کونسل نے کیا ترامیم پیش کیں۔ کن دلائل کو مد نظر رکھا، اختلافی آراء کی صورت میں تطبیق کی کیا صورتیں مد نظر رکھیں۔ اور کن فیصلوں کے حوالے سے کونسل نے سابقہ کونسلوں کے فیصلوں سے اتفاق یا اختلاف کیا اور ان کے دلائل کیا تھے۔ اور مختلف کونسلوں کی سفارشات میں اختلاف کی صورت میں کن سفارشات کو عصر حاضر کے تناظر میں ترجیح دی جائے۔

۱- نابالغ کے نکاح کے حوالے سے سفارشات

نابالغ بچہ / بچی کا نکاح پاکستان کے رائج الوقت قوانین مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء اور قانون پابندی صنعار ۱۹۲۹ء کے مطابق ممنوع ہے اور مسلم عائلی قوانین میں نکاح کے لیے کم از کم لڑکے کے لیے ۱۸ اور لڑکی کے لیے ۱۶ سال مقرر کی ہے۔ کونسل نے اپنے مختلف ادوار میں ملک کے رائج الوقت قوانین پر نظر ثانی اور مختلف استفسارات کے جواب میں نابالغ کے نکاح کے حوالے سے سفارشات مرتب کی ہیں۔ سب سے پہلے جسٹس تنزیل الرحمٰن کے دور مسند نشینی میں کونسل کو سی ایم ایل اے سیکرٹریٹ کا مراسلہ نومبر ۱۹۷۹ء اسلامی نظریاتی کونسل موصول ہوا۔ جس میں بالغ مرد اور عورتوں کے نکاح کی عمر کے تعین کے مسئلہ کے حوالے سے استفسار کیا گیا تھا۔[1] استفسار پر کونسل نے اپنے اجلاس منعقدہ ۱۹ اگست ۱۹۸۰ء کو درج ذیل فیصلہ دیا:

> ''عائلی قوانین کے آرڈیننس کے تحت شادی کے لیے کم از کم عمر لڑکے کے لیے ۱۸ سال اور لڑکیوں کے لیے ۱۶ سال مقرر کر دی گئی ہے لہٰذا اس میں مزید ترمیم کی ضرورت نہیں ہے، کونسل شادی کے لیے زیادہ سے زیادہ عمر کی قید ضروری نہیں سمجھتی۔''[2]

مذکورہ بالا سفارش میں کونسل نے نکاح کی عمر کے حوالے سے رائج الوقت قانون کی تائید کی جس کے مطابق

(1) اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد سالانہ رپورٹ ۸۱- ۱۹۸۰، ص: ۱۳۸، سن اشاعت مئی ۱۹۸۱ء۔

(2) ایضاً، ص: ۱۳۹۔

نکاح کے لیے بلوغت لازمی ہے۔ ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کے دور میں قانون پابندی نکاح صغار ۱۹۲۹ء کے قانون کو کونسل کے اجلاس مؤرخہ ۱۳ فروری ۱۹۸۳ء کو زیر غور لایا گیا۔ اجلاس میں عائلی قوانین مجریہ ۱۹۶۱ء کے بارے میں کونسل کی سابقہ ترامیم بھی زیر غور آئیں اور نکاح کے حوالے سے قانونی اور شرعی سن بلوغ کو بھی زیر غور لایا گیا۔[3] کونسل نے بالاتفاق حسب ذیل سفارش منظور کی:

''مسئلہ زیر غور کے بارے میں کونسل اس سے پہلے ایک سفارش کر چکی ہے۔ اگر حکومت کے لیے سابقہ سفارش قابل قبول نہ ہو تو یہ امر انتہائی ضروری ہے کہ اگر لڑکا اور لڑکی شرعاً بالغ ہو جائیں تو قانون کے تحت مقرر کردہ عمر کو پہنچنے سے پہلے ان کو بلدیاتی کونسل کے چیئرمین سے اجازت حاصل کر کے نکاح کی اجازت ہونی چاہیے۔''[4]

مذکورہ سفارش میں کونسل نے نکاح کے لیے شرعی بلوغت کو معیار بنایا البتہ رائج الوقت قانون کی عمر نہ ہونے کی صورت میں بلدیاتی کونسل کے چیئرمین کی اجازت کو مشروط قرار دیا۔ ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور مسند نشینی میں کونسل کے ۱۶۸ ویں اجلاس میں شادی بیاہ کی رسومات سے متعلق اخباری تراشوں پر غور کرتے ہوئے کونسل نے نابالغ کے نکاح کے حوالے سے درج ذیل سفارش کی:

کم عمر بچوں کی شادیوں کے حوالے سے یہ فیصلہ ہوا کہ اس پر پابندی نہیں لگانی چاہیے، بعض حالات میں خود بچوں کی عزت و آبرو کے تحفظ کے لیے اس کی ضرورت ہوتی ہے، تاہم رخصتی قانون میں متعین کردہ عمر کے مطابق ہی ہونی چاہیے اور اس موقع پر مرد وعورت دونوں کو حق دینا چاہیے کہ وہ اس نکاح کے رد و قبول کا فیصلہ کر سکیں۔[5]

مذکورہ بالا سفارش میں کونسل نے نابالغ بچوں کے نکاح کو جائز قرار دیا تاہم ان کی رخصتی کو رائج قانون کی متعین کردہ عمر سے مشروط کر دیا۔ مولانا محمد خان شیرانی کے دور مسند نشینی میں وزارت مذہبی امور اسلام آباد نے اپنے مراسلہ مؤرخہ ۲۷ فروری ۲۰۱۲ء میں بچوں (کم عمر افراد) کی شادی کے امتناع کا ترمیمی بل ۲۰۰۹ء کونسل کو رائے کے لیے ارسال کیا۔[6]

کونسل کے ۱۸۹ ویں اجلاس میں اصل ایکٹ ۱۹۲۹ء اور ترمیمی بل ۲۰۰۹ء کی دفعات ۳، ۴، جن میں قرار دیا گیا ہے کہ کم عمر افراد کی شادی قابل تعزیر و قابل دست اندازی پولیس جرم ہے اور اس جرم میں مختلف سزائیں بھی مقرر کیے گئے ہیں، زیر غور آئیں۔[7] نیز شعبہ ریسرچ کی رائے بھی زیر غور آئی جس کے مطابق قرآن و سنت، اجماع امت، تعامل اور فقہا کی تصریحات سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ نابالغ/نابالغہ کا نکاح شرعی لحاظ سے

---

(3) اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد دسویں رپورٹ، مسلم عائلی قوانین ص: ۷۱، سن اشاعت اپریل ۱۹۸۳ء۔

(4) دسویں رپورٹ مسلم عائلی قوانین، ص ۷۱۔

(5) سالانہ رپورٹ ۰۸-۲۰۰۷، ص: ۸۷، سن اشاعت اگست ۲۰۰۸ء۔

(6) سالانہ رپورٹ ۱۳-۲۰۱۲، ص: ۳۹، سن اشاعت اکتوبر ۲۰۱۴ء۔

(7) ایضاً، ص: ۳۹-۴۰

درست ہے، اس کے خلاف قانون سازی بالکل ناقابل اعتبار ہے۔[8] اراکین کونسل نے متفقہ طور پر قرار دیا کہ کم عمر افراد کی شادی صحیح ہونے اور نکاح منعقد ہونے میں از روئے شریعت کوئی قباحت اور ممانعت نہیں، اس لیے اس کو جرم قرار دینا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ نیز کونسل نے امتناع ازدواج اطفال ترمیمی بل ۲۰۰۹ء کو مجموعی لحاظ سے غیر شرعی اور غیر اسلامی قرار دیا۔[9]

درج بالا آرا کی روشنی میں کونسل نے نابالغ کے نکاح کے حوالے سے درج ذیل سفارش کی:

"امتناع ازدواج اطفال ترمیمی بل ۲۰۰۹ء مجموعی لحاظ سے غیر شرعی اور غیر اسلامی ہے۔ قرآن وسنت، اجماع امت اور فقہائے کرام کی تصریحات سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ نابالغ/نابالغہ کا نکاح شرعی لحاظ سے درست ہے اس کے خلاف قانون سازی بالکل ناقابل اعتبار ہے اور ایسی قانون سازی کہ جس میں کم عمر افراد کی شادی کو ممنوع اور قابل تعزیر جرم بھی قرار دیا گیا ہے، ایسی جسارت ہے کہ اس میں توہین رسالت کے ارتکاب کا شدید اندیشہ ہے کیونکہ خود سرور دو عالم نبی کریمؐ نے ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے جب عقد فرمایا تو ان کی عمر صرف چھ سال تھی؛ لہٰذا اس قانون کی رو سے یہ عمل مبارک بھی "العیاذ باللہ" جرم کے زمرے میں آجائے گا جو کہ مسلمہ عقیدہ عصمت انبیاء کے خلاف ہونے کے ساتھ ساتھ توہین رسالت کو بھی مستلزم ہوگا۔"[10]

نابالغ کے نکاح کے مسئلہ کو مولانا محمد خان شیرانی کے دور مسند نشینی میں پھر غور وخوض میں لایا گیا۔ کونسل نے اپنے ۱۹۴ویں اجلاس میں بچوں کی شادی کی ممانعت کا ایکٹ ۱۹۲۹ء کی دفعات ۴، ۵، ۶ کو زیر بحث لایا جن میں کسی بچے کے ساتھ شادی کرنے والے بالغ مرد کے لیے سزا، بچے کی شادی انجام دینے کی سزا اور باپ اور ولی کے لیے سزا جس کا تعلق کسی بچے کی شادی سے ہو، شامل ہیں۔[11] مولانا محمد ادریس سومرو، مفتی محمد ابراہیم قادری اور علامہ محمد یوسف اعوان نے رائے دی کہ بچوں کے نکاح کے جواز میں تو شک نہیں البتہ نتائج کے لحاظ سے اس کے مضر اثرات ہو سکتے ہیں، کیونکہ پہلے ادوار میں اپنے بڑوں کے کیے ہوئے فیصلوں کا احترام ہوتا تھا اور ان کے کیے ہوئے نکاحوں کو تسلیم کیا جاتا تھا، اسی لیے آج کے دور میں یہ مسئلہ اہم اور قابل غور ہے۔ نیز آج کل بعض اوقات اولیا کا کیا ہوا نکاح بچوں کے حق میں بہتر نہیں ہوتا یا اس میں مفاسد ہوتے ہیں اس لیے شرعی دائرے میں رہتے ہوئے اولیا اور بچوں دونوں کے حقوق کو مد نظر رکھتے ہوئے کوئی فیصلہ کرنا چاہیے۔[12] بحث وتمحیص کے بعد کونسل نے درج ذیل فیصلہ دیا:

---

(8) سالانہ رپورٹ ۱۳-۲۰۱۲ء ص: ۱۹۱۔

(9) ایضاً، ص: ۴۰۔

(10) ایضاً، ص: ۹۴۔

(11) سالانہ رپورٹ ۱۴-۲۰۱۳ء، ص: ۱۴۶، سن اشاعت ۲۰۱۵ء۔

(12) سالانہ رپورٹ ۱۴-۲۰۱۳ء، ص: ۱۴۲-۱۴۳۔

”شرعی طور پر نابالغ بچوں کے نکاح میں کوئی قباحت نہیں البتہ قبل از بلوغ رخصتی مفاسد سے خالی نہیں ہوتی؛اس لیے رخصتی پر قانونی پابندی عائد کرنا ضروری ہے اور اس کی خلاف ورزی پر سزا عائد کرنا بھی ضروری ہے۔“[13]

مذکورہ سفارش میں کونسل نے قبل از بلوغ رخصتی پر پابندی عائد کرتے ہوئے سزا تجویز کی۔

نابالغ کے نکاح کے حوالے سے کونسل نے رائج الوقت قوانین پر نظرثانی کرتے ہوئے کئی دفعہ اپنی سفارشات پر نظرثانی کی ہے۔ جیسے ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کے دور میں کونسل نے نکاح کی عمر کے حوالے سے رائج الوقت قانون کی تائید کی جس کے مطابق نکاح کی عمر لڑکے کے لیے ۱۸ اور لڑکی کے لیے ۱۶ برس ہے تاہم بعدازاں مذکورہ دور میں کونسل نے نکاح کے لیے شرعی بلوغت کو معیار بنایا۔ البتہ رائج الوقت قانون کی عمر نہ ہونے کی صورت میں بلدیاتی کونسل کے چیئرمین کی اجازت کو مشروط قرار دیا۔ پھر ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور میں کونسل نے نابالغ بچوں کا نکاح جائز قرار دیا تاہم اس کی رخصتی کو رائج قانون کی متعین کردہ عمر سے مشروط کر دیا۔ پھر مولانا محمد خان شیرانی کے دور میں کونسل نے نابالغ کے نکاح کو مطلقاً جائز قرار دیا اور اس کے خلاف قانون سازی کو غیر شرعی اور غیر اسلامی قرار دیا۔ تاہم قبل از بلوغ رخصتی پر پابندی عائد کرتے ہوئے سزا تجویز کی۔

فقہا کی اکثریت کے نزدیک نابالغ بچوں کا نکاح جائز ہے۔ ابن رشد **بداية المجتهد** میں لکھتے ہیں:

”وأجمعو علي أن الأب يجبر ابنه الصغير علي النكاح، وكذلك ابنته الصغيرة البكر“[14]

فقہا کا اتفاق ہے کہ باپ اپنے نابالغ لڑکے اور نابالغ کنواری لڑکی پر نکاح کا جبر کر سکتا ہے۔

فقہا کے ایک قلیل گروہ کے نزدیک نابالغ بچہ/بچی کا نکاح جائز نہیں ہے۔ **المسبوط** میں امام سرخسی لکھتے ہیں:

”يقول ابن شبرمة و أبوبكر الأصم: إنه لا يتزوج الصغير والصغيرة حتي يبلغا لقوله تعالي ﴿حتي إذا بلغو النكاح﴾. فلو جاز التزويج قبل البلوغ لم يكن لهذا فائدة“[15]

ابن شبرمہ اور ابو بکر الاصم کی رائے ہے کہ نابالغ بچہ/بچی کا نکاح بلوغت سے پہلے نہ کیا جائے کیونکہ اگر بلوغت سے پہلے نابالغ بچہ/بچی کا نکاح جائز ہوتا تو قرآن کریم میں ﴿حتي إذا بلغو النكاح﴾ کے لفظ کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔

مشہور تابعی امام جابر بن زید کے نزدیک بھی نابالغ بچہ/بچی کا نکاح جائز نہیں۔

---

(13) ایضاً، ص: ۱۸۰۔

(14) ابوالولید محمد بن احمد بن رشد الحفید القرطبی، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، (قاہرہ: دار الحدیث، ۱۴۲۵ھ)، ج ۳، ص ۳۴۔

(15) محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی، **المبسوط**، (بیروت: دار المعرفۃ، ۱۴۱۴ھ)، ج ۴، ص ۲۱۲۔

"عن الإمام جابر أنه كان لا يجيز تزويج الصبيان، ويري أن تزويج النبي صلي الله عليه وسلم عائشة رضي الله عنها هو من خصوصياته"(16)

امام جابر بن زید نابالغ بچوں کے نکاح کو جائز نہیں قرار دیتے تھے۔ اوران کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کا سیدہ عائشہؓ سے نکاح رسول اللہ ﷺ کی خصوصیات میں سے ہے۔

راقم کی رائے میں ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کے دور کی رائے جس میں نکاح کے لیے شرعی بلوغت کو معیار اور رائج الوقت قانون کی عمر نہ ہونے کی صورت میں بلدیاتی کونسل کے چیئرمین کی اجازت کو مشروط قرار دیا گیا ہے، مناسب ہے۔ کیونکہ اس صورت میں قبل از بلوغ شادیوں کے نتیجے میں مفاسد کا تدارک ہوگا۔ جمہور فقہا کے نزدیک قبل از بلوغ نکاح جائز اور مباح ہے لیکن ضروری اور فرض نہیں لہٰذا موجودہ میں قبل از بلوغ شادیوں کی ضرورت نہیں۔

۲- مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء کی دفعہ ۱۰: حق مہر

مذکورہ سفارش کونسل نے اپنے ۱۹۴ویں اجلاس مؤرخہ ۱۰- ۱۱ مارچ ۲۰۱۴ء کو مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء پر بحث کرتے ہوئے مذکورہ قانون کی دفعہ ۱۰ حق مہر کے حوالے سے مرتب کی، دفعہ ۱۰ حق مہر کا متن حسب ذیل ہے:

"اگر نکاح نامہ یا معاہدہ شادی میں حق مہر کی ادائیگی کے طریق کار کے متعلق کوئی تفصیل موجود نہ ہو تو حق مہر کی کل رقم کے بارے میں یہ تصور ہوگا کہ وہ عندالمطالبہ قابل ادا ہے۔"(17)

درج بالا دفعہ پر شعبہ ریسرچ نے درج ذیل رائے دی:

بوقت نکاح اگر مہر کا معجل یا مؤجل ہونا مذکور نہ ہو تو اس بارے میں حضرات فقہا کرام نے دو روایتیں ذکر کی ہیں:

۱۔ ایک روایت کے مطابق درج بالا صورت میں مہر معجل ہوگا، اس کی دلیل بدائع الصنائع میں ہے:

" هذا اذا كان المهر معجلاً فان تزوجها على صداق عاجل أوكان مسكوتاً عن العجيل والتاجيل، لأن حكم المسكوت حكم المعجل، لأن هذا عقد معاوضة، فيقتضى المساواة من الجانبين والمرأة عينت حق الزوج فيجب أن يعيين الزوج حقها"(18)

---

(16) یحییٰ محمد بکوش، **فقه الإمام جابر بن زيد**، (بیروت: دار الغرب الاسلامی، بیروت لبنان، ۱۴۰۷ھ)، ص ۳۷۱۔

(17) سالانہ رپورٹ ۱۴-۲۰۱۳ء، ص: ۱۳۰۔

(18) علاؤالدین ابو بکر بن مسعود بن احمد کاسانی، **بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع**، (بیروت: دار الکتب العربی، س-ن)، ۲:

ترجمہ: یہ حکم اس وقت ہے جبکہ مہر معجل ہو کہ خاوند نے مہر عاجل پر شادی کی ہو یا تعجیل و تاجیل سے خاموشی اختیار کی ہو، اس لیے کہ سکوت کا حکم معجل والا ہے، کیونکہ یہ ایک عقد معاوضہ ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں طرف سے مساوات ہو اور عورت نے خاوند کا حق متعین کر دیا ہے تو خاوند کے ذمہ واجب ہے کہ وہ عورت کا حق متعین کرے۔

۲۔ دوسری روایت کے مطابق مذکورہ صورت میں مہر عرف کے مطابق ہو گا یعنی اگر عرف میں معجل سمجھا جاتا ہے تو معجل ہو گا اور اگر مؤجل سمجھا جاتا ہے تو مؤجل ہو گا اور یہی روایت مفتیٰ بہ ہے۔ اس لیے ہر علاقے کے عرف کے مطابق عمل کیا جائے۔[19]

جیسا کہ **البحر الرائق** میں ہے:

"و اما علی المفتی به فالمعتبر فی المسکوت عنه العرف۔"[20]

ترجمہ: اور مفتی بہ روایت کے مطابق مسکوت عنہ میں عرف کا اعتبار ہے۔

رکن علامہ سید افتخار حسین نقوی نے تحریری رائے دی کہ دفعہ ۱۰ جو کہ مہر سے متعلق ہے میں محسوس کرتا ہوں کہ مہر بیوی کا کلی طور پر عند الطلب بجانب خاوند واجب الادا قرض ہے۔[21] چیئرمین کونسل مولانا محمد خان شیرانی نے رائے دی کہ شعبہ ریسرچ کی رائے کے مطابق اگر مہر کا معجل یا مؤجل ہونا مذکور نہ ہو تو عرف کا اعتبار ہو گا، لیکن پورے ملک کا عرف ایک نہیں ہوتا اس لیے مناسب ہو گا کہ اس کو بیوی کے مطالبہ پر چھوڑ دیا جائے تاکہ جب وہ مطالبہ کرے تو دینا لازم ہو۔[22] رکن مفتی محمد ابراہیم قادری نے رائے دی کہ معجل اور مؤجل کی صراحت نہ ہو تو مہر مؤخر متصور ہو گا اور مہر مؤخر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عورت اس کا مطالبہ نہیں کر سکتی جب تک کہ موت واقع نہ ہو۔[23] جیسا کہ **ردالمحتار** میں لکھا ہے:

"لو مات زوج المرأة أوطلقها بعد عشرين سنة مثلا من وقت النكاح ، فلها طلب مؤخر المهر ؛ لأن حق طلبه إنما يثبت لها بعد الموت أو الطلاق ، لا من وقت النكاح."[24]

رکن مولانا محمد حنیف جالندھری نے رائے دی کہ مؤخر والی صورت اختیار کرنے سے مسائل پیدا ہوں گے

۸۸۔

(19) سالانہ رپورٹ ۱۴-۲۰۱۳ء ص: ۱۳۰۔

(20) زین الدین بن ابراہیم بن محمد ابن نجیم المصری، **البحر الرئق شرح کنز الدقائق**، (بیروت: دار المعرفۃ)، ۳: ۱۹۳۔

(21) سالانہ رپورٹ ۱۴-۲۰۱۳ء ص: ۱۳۰۔

(22) ایضاً، ص: ۱۳۰۔

(23) ایضاً، ص ۱۳۰-۱۳۱۔

(24) محمد امین بن عمر بن عابدین، **رد المحتار علی الدر المختار**، (بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۲)، ۵: ۲۲۱۔

اور معاملہ مشکل ہو گا لہٰذا مناسب یہ ہے کہ زیر بحث صورت میں وہ قول اختیار کیا جائے جس میں عورتوں کے لیے آسانی ہو اور وہ اس طرح ہے کہ اس صورت میں معجل کا کہا جائے گا ہاں اگر عورت اپنی مرضی سے اس کو مؤخر کر دے یا مطالبہ نہ کرے تو اس کو اختیار ہے۔[25] جسٹس (ر) نذیر اختر نے رائے دی کہ مہر معجل ہی ہونا چاہیے اور یہ قرآن کی آیت ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾[26] یعنی اپنی بیویوں کو ان کا مہر خوشی خوشی ادا کرو، کے زیادہ قریب ہے۔[27] رکن مولانا ڈاکٹر محمد ادریس سومرو نے رائے دی کہ دراصل یہ صورت ''مسکوت عنہ''[28] والی ہے کہ جس میں تعجیل و تاجیل کا ذکر نہیں ہوتا، اس صورت کے بارے میں دونوں روایتیں موجود ہیں کہ یا اس کی تعجیل پر محمول کر دیا جائے اور یا پھر عرف پر محمول کر دیا جائے۔[29] چیئرمین کونسل نے رائے دی کہ اس ساری بحث سے یہی بات واضح ہوتی ہے کہ اقوال فقہا اور زیر بحث دفعہ میں کوئی تضاد نہیں ہے لہٰذا اس میں اگر کوئی ترمیم نہ کی جائے تو بہتر ہے۔[30] اراکین کونسل نے چیئرمین کونسل کی رائے سے اتفاق کیا اور درج ذیل فیصلہ کیا:

''دفعہ (۱۰) حق مہر میں کوئی بات قابل اعتراض یا خلاف شریعت نہیں۔ مہر کے مسکوت عنہ ہونے کی صورت میں شوہر عند الطلب ادا کرنے کا پابند ہو گا۔''[31]

کونسل نے مسلم عائلی قوانین کی دفعہ ۱۰ حق مہر میں غور و خوض کرتے ہوئے مذکورہ دفعہ کو شریعت کے مطابق قرار دیا جس میں ذکر ہے کہ نکاح نامہ میں حق مہر کی ادائیگی کے طریق کے متعلق کوئی تفصیل نہ ہونے کی صورت میں حق مہر کی کل رقم عند الطلب تصور ہو گی۔ کونسل نے اس سلسلے میں فقہ حنفی میں موجود دونوں دلائل کو مد نظر رکھا جس میں ایک کے مطابق تعجیل و تاجیل سے متعلق خاموشی کی صورت میں حکم معجل کا ہو گا۔ دوسرے دلائل کے مطابق مذکورہ صورت میں عرف کا اعتبار ہو گا لہٰذا کونسل نے قرار دیا کہ مہر میں تعجیل و تاجیل

---

(25) سالانہ رپورٹ ۱۴-۲۰۱۳ء ص ۱۳۱۔
(26) النساء: ۴۔
(27) سالانہ رپورٹ ۱۴-۲۰۱۳ء ص ۱۳۱۔
(28) وہ مہر جس میں تعجیل و تاجیل کی ادائیگی سے ذکر نہ ہو۔
(29) سالانہ رپورٹ ۱۴-۲۰۱۳ء ص ۱۳۱۔
(30) ایضاً، ص: ۱۳۱۔
(31) ایضاً، ص: ۱۷۹۔

سے متعلق خاموشی کی صورت کا حکم عند الطلب ادائیگی کا ہوگا۔ راقم کی رائے میں کونسل کی سفارش مناسب اور درست ہے اور مہر کے حوالے سے خواتین کے لیے انتہائی سہولت کا باعث ہے۔

۳۔ خلع کی صورت میں حق مہر

مذکورہ موضوع پر سفارش ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور مسند نشینی میں رائج الوقت قوانین پر (۲۰۰۶ء تا ۲۰۰۷ء) کے تناظر میں فیملی کورٹس ۱۹۶۴ء پر نظر ثانی کرتے ہوئے کی گئی۔ خلع کی صورت میں حق مہر کے معاملے کو کونسل کی لیگل کمیٹی میں زیر بحث لایا گیا اور درج ذیل فیملی کورٹس ۱۹۶۴ء کی دفعہ ۱۰ کی ذیلی دفعہ ۴ پر غور کیا گیا:

''اگر راضی نامہ یا مصالحت ممکن نہ ہو تو عدالت مقدمہ میں تنقیحات وضع کرے گی اور [شہادت قلمبند کرنے کے لیے] کوئی تاریخ مقرر کرے گی [مگر شرط یہ ہے کہ کسی عدالت یا ٹریبونل کے کسی فیصلے یا تجویز سے قطع نظر، اگر مصالحت ناکام ہو جائے تو عائلی عدالت تنسیخ نکاح کے دعویٰ میں فی الفور تنسیخ نکاح کی ڈگری جاری کرے گی اور بیوی کی طرف سے نکاح کے موقع پر نکاح کے بدل میں وصول کیا گیا حق مہر بھی خاوند کو واپس دلائے گی]''[32]

لاء کمیٹی نے فیملی کورٹس ۱۹۶۴ء کی مذکورہ دفعہ پر غور کرتے ہوئے خلع کی صورت میں حق مہر کے حوالے سے درج ذیل فیصلہ دیا:

''مہر عورت کا حق ہے اسے کسی حالت میں چھوڑا نہیں جا سکتا، تاہم عدالت اگر چاہے تو تحائف اور فوائد کے سلسلے میں مصالحت کرا سکتی ہے۔''

لا کمیٹی نے عائلی عدالتوں کے قانون مجریہ ۱۹۶۴ء کی دفعہ ۱۰ کی ذیلی دفعہ ۴ میں لفظ ''حق مہر'' کو شادی کے عوض دیئے گئے تحائف اور فوائد سے تبدیل کرنے کی تجویز سے اتفاق کیا اور اسے قانون کا حصہ بنانے کی سفارش کی اور متذکرہ بالا دفعہ کو اس سفارش کی روشنی میں ڈرافٹ کیا۔[33] کمیٹی کے فیصلے کو کونسل کے ۱۷۱ویں اجلاس میں زیر بحث لایا گیا۔ چیئرمین کونسل نے بحث کرتے ہوئے کہا کہ اصل مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا کہ جب عورت خلع کا مطالبہ کرتی ہے تو خاوند کہہ سکتا ہے کہ میری فلاں چیز واپس کر دو۔ پاکستان اور ہندوستان میں رواج ہے کہ خاوند کہتا ہے مہر واپس کر دو۔ مسئلہ یہ ہے کہ مہر تو عورت کا حق ہے اسے واپس نہیں کیا جا سکتا۔ تحائف میں بھی یہ ہے کہ تحفہ واپس نہیں لیا جاتا۔[34] انہوں نے دلائل دیتے ہوئے کہا کہ قرآن مجید میں بہت واضح ہے کہ:

---

(32) اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء نظر ثانی، سفارشات ص: ۲۴، سن اشاعت ۲۰۰۹ء۔

(33) سالانہ رپورٹ ۰۹-۲۰۰۸ ص: 32، سن اشاعت اگست ۲۰۰۸ء۔

(34) سالانہ رپورٹ ۰۹-۲۰۰۸، ص: 33۔

﴿أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا ۚ أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾(35)

ترجمہ: بھلا تم ناجائز طور اور صریح ظلم سے اپنا مال اس سے واپس لو گے ؟ اور تم دیا ہوا مال کیونکر واپس لے سکتے ہو جب کہ تم ایک دوسرے کے ساتھ محبت کر چکے ہو اور وہ تم سے عہد سے عہد واثق بھی لے چکی ہیں۔

ایک دوسری جگہ ذکر ہے کہ:

﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾(36)

ترجمہ: اور اگر دونوں کو خوف ہو کہ وہ خدا کی حدوں کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو اگر عورت خاوند کے ہاتھ سے رہائی پانے کے بدلے میں کچھ دے ڈالے تو دونوں پر گناہ نہیں۔

کونسل نے بحث کے بعد لاء کمیٹی کے فیصلہ سے اتفاق کیا اور درج ذیل فیصلہ دیا:

''مہر عورت کا حق ہے اسے کسی حالت میں بھی چھوڑا نہیں جا سکتا، تاہم عدالت اگر چاہے تو تحائف اور فوائد کے سلسلے میں مصالحت کرا سکتی ہے، نیز عدالتی عدالتوں کے قانون مجریہ ۱۹۶۴ء کی دفعہ ۱۰ کی ذیلی دفعہ میں لفظ ''حق مہر'' کو شادی کے عوض دیئے گئے تحائف اور فوائد سے تبدیل کر کے قانون کا حصہ بنایا جائے۔''(37)

کونسل نے فیملی کورٹس ۱۹۶۴ کی دفعہ ۱۰ کو زیر بحث لاتے ہوئے مہر کو عورت کا مطلقاً حق قرار دیا ہے۔ چاہے خلع کی صورت کیوں نہ ہو نیز کونسل نے شادی بیاہ کے تحائف اور فوائد کو حق مہر کے قانون میں شامل کرنے اور عدالت کو تنازعہ کی صورت میں تحائف اور فوائد کے سلسلے میں مصالحت کرانے کی سفارشات دیں۔

راقم کی رائے میں شادی بیاہ کے تحائف اور فوائد کو مہر کے قانون کا حصہ بنانے کے حوالے سے کونسل کی سفارش مناسب اور عمدہ ہے کیونکہ ہمارے معاشرے کا عجیب چلن ہے کہ نکاح نامہ میں حق مہر کے خانے میں کم یا زیادہ رقم لکھوائی جاتی ہے جو بالعموم تمام زندگی ناقابل ادا رہتی ہے۔ اس کے برخلاف لاکھوں روپے کی جیولری اور قیمتی ملبوسات بری کے نام پر لڑکی والوں کو نکاح کی رسم سے پہلے ضروری دیئے جاتے ہیں۔ لہٰذا اس حوالے سے کونسل کی سفارش مناسب ہے۔ البتہ سفارش کا حصہ کہ ''مہر عورت کا حق ہے، اسے کسی حالت میں بھی نہیں چھوڑا جا سکتا'' محل نظر ہے اس لیے کہ شریعت میں دو ایسی صورتیں ہیں جن میں عورت کو اپنا کچھ حق چھوڑنا پڑتا

---

(35) النساء: ۲۰-۲۱۔

(36) البقرۃ: ۲۲۹۔

(37) سالانہ رپورٹ ۰۹-۲۰۰۸، ص: ۱۷۰۔

ہے۔ پہلی صورت یہ کہ وہ کسی بدکاری کی مرتکب ہوئی ہو۔[38] اور دوسری یہ کہ وہ خلع کی طالب ہوئی ہو۔[39]

۴- نکاح نامہ میں طبّی معائنے کے حوالے سے ترمیم

یہ استفسار مراسلہ مورخہ ۲۱ اپریل ۲۰۰۹ء از محترمہ ثمینہ بشیر انچارج خواتین کیمپس، کلیہ الشریعہ والقانون بین الاقوامی یونیورسٹی، اسلام آباد کی طرف سے موصول ہوا۔ مراسلہ نگار نے مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء کے حوالے سے درج ذیل تجویز پیش کی:

> ''ہمارے ملک میں ہیپاٹائٹس سی اور ایچ آئی وی ایڈز، جیسی مہلک بیماریاں بڑی تیزی سے پھیل رہی ہیں۔ عام طور پر ایسے مرد یا خواتین جنہیں ہیپاٹائٹس سی یا ایڈز ہوتا ہے شادی کے بعد یہ بیماریاں میاں/بیوی میں منتقل کر دیتے ہیں۔ اس چیز سے محفوظ رہنے کے لیے نکاح نامے میں یہ شق شامل کر دی جائے کہ ''لڑکا اور لڑکی شادی سے پہلے اپنے خون کا ٹیسٹ کروائیں اور اس شق پر پابندی فریقین کے لیے لازم ہو۔''[40]

کونسل نے مذکورہ مراسلہ کو ملاحظہ کرنے کے لیے منظوری دی اور ہدایت کی کہ مناسب تیاری کے بعد اس موضوع کو ۱۷۵ ویں اجلاس مورخہ ۲۸-۲۹ ستمبر ۲۰۰۹ء میں پیش کیا جائے اور مذکورہ مسئلہ پر مشتمل ایک گروپ بنایا گیا تاکہ ان کی آراء کو ۱۷۵ ویں اجلاس میں زیر غور لایا جاسکے گروپ کے ارکان نے اس معاملے پر غور کیا تو حسب ذیل متضاد آراء سامنے آئیں۔ ڈاکٹر محسن مظفر نقوی نے رائے دی کہ نکاح سے قبل متوقع زن و شوہر کے متعلقہ ٹیسٹ کروانے چاہئیں اور مہلک و موروثی و قابل انتقال امراض جو جان لیوا ہوں ان کے حامل افراد سے شادی کی قانوناً ممانعت ہونی چاہیے۔ اگر ایسا قانون نہیں بنایا جاتا تو ایسے امراض کا علم ہونے کا اندراج نکاح نامے میں کیا جائے اور قانون بنایا جائے کہ اس میں خیار فسخ نہیں ہوگا۔ محترمہ شاہدہ اختر علی نے رائے دی کہ بیمار افراد کی شادی طبّی نقطہ نگاہ سے قانوناً منع ہونی چاہیے بشرطیکہ از روئے شرع منع کرنے کی گنجائش ہو۔ شرعی نقطہ نگاہ علما بہتر طور پر بتا سکتے ہیں۔ مولانا ابوالفتح محمد یوسف نے رائے دی کہ مہلک بیماری اور موت تک لے جانے والے امراض کے حامل افراد سے نکاح شرعاً منع نہیں ہے اگر فریقین راضی ہوں، جہاں تک زن و شوہر کے ٹیسٹ کروانے کا مسئلہ ہے تو شریعت فریقین کو ٹیسٹ کروانے کا اختیار دیتی ہے لیکن اگر فریقین مہلک مرض کی نشاندہی کے باوجود توکلاً علی اللہ نکاح پر راضی ہوں تو انہیں منع نہیں کرنا چاہیے۔[41]

---

(38) النساء: ۱۹۔

(39) البقرۃ: ۲۲۹۔

(40) سالانہ رپورٹ ۱۰-۲۰۰۹ء، ص: ۱۶، سن اشاعت اکتوبر ۲۰۰۹ء۔

(41) سالانہ رپورٹ ۱۰-۲۰۰۹ء ص: ۴۹۔

کونسل نے اپنے ۱۷۵ویں اجلاس ۲۹-۲۸ ستمبر ۲۰۰۹ء کو زیر بحث مسئلہ سے متعلق گروپ کی آراء اور تمام تحقیقی مواد پر تفصیلی غور وخوض کیا۔ اس مسئلے پر اراکین کونسل میں اختلاف تھا۔ بعض اراکین اس حق میں تھے کہ شادی سے پہلے "خون کے ٹیسٹ اور ٹیسٹ کے نتیجے کا نکاح نامہ" میں اندراج لازمی ہونا چاہیے۔ دوسرے اراکین کا کہنا تھا کہ اس سے لوگ مزید مشقت میں پڑیں گے لہذا نکاح نامے میں اس شق کا اضافہ نہیں ہونا چاہیے۔(42) رکن مولانا محمد صدیق ہزاروی نے تحریری رائے دی کہ اس بات سے اتفاق نہیں کہ نکاح نامہ میں ان بیماریوں سے متعلق اندراج ہو یا کوئی سرٹیفکیٹ پیش کیا جائے۔ البتہ یہ بات قابل توجہ ہے کہ اس سلسلہ میں ورکشاپس، سیمینار، ہیڈ بلز اور دیگر ذرائع ابلاغ کے ذریعے لوگوں کی ذہن سازی کا اہتمام کیا جائے۔ مولانا عبداللہ خلجی نے اپنی تحریری رائے دی کہ وہ نکاح نامہ میں مہلک ومتعدی امراض کے خون ٹیسٹ سے متعلق کسی بھی قسم کے کالم کے اضافے کے حامی نہیں ہیں کیونکہ اس سے عقد نکاح شرعی کے سہل ترین عمل میں بے جا مشکلات کا اضافہ ہونے کا خدشہ ہے۔(43) مولانا شیرانی اور مولانا فضل علی نے تحریری رائے دی کہ بہتر یہ ہے کہ رشتہ طے کرتے وقت اگر فریقین چاہیں تو خون کا ٹیسٹ کروالیں۔ ہماری رائے میں اس شق کے اضافہ کی ضرورت نہیں بلکہ ایسی شق مشکلات کا سبب بنے گی۔(44) تفصیلی غور وخوض کے بعد سید سعید احمد گجراتی نے تجویز کیا کہ نکاح نامہ میں مہلک بیماریوں کے متعلق معلومات والے کالم کا اضافہ کر دیا جائے تاہم معلومات کی فراہمی اختیاری ہو اس تجویز پر بھی اتفاق رائے نہیں پایا گیا۔ لہذا فیصلہ کیا گیا کہ کثرت رائے سے اس مسئلہ کو حل کر دیا جائے۔ چنانچہ دس ممبران نے تجویز کی حمایت کی اور سات ممبران نے اس تجویز سے اختلاف کیا اور موقف اپنایا کہ اس کالم کے اضافے سے بھی لوگ مشکل میں پڑیں گے جو شرعی نصوص اور شریعت کے مزاج کے خلاف ہے۔(45) دس اراکین نے اکثریت کی بنیاد پر حسب ذیل فیصلہ کیا:

> نکاح نامہ میں مہلک بیماریوں کے متعلق معلومات والے کالم کا اضافہ کر دیا جائے تاہم معلومات کی فراہمی اختیاری ہو۔ نیز بیماری کی وجہ سے قانوناً نکاح کی ممانعت بھی نہ ہو۔ فریقین کو آزاد چھوڑ دیا جائے کہ وہ نکاح نامے میں مہلک بیماریوں کے متعلق معلومات فراہم کریں یا نہ کریں اور بیماریوں کی نشاندہی کی صورت میں وہ نکاح کریں یا نہ کریں۔ مجوزہ کالم کی عبارت حسب ذیل ہو:
>
> "کیا فریقین (دولہا اور دلہن) کسی متعدی اور مہلک بیماری میں مبتلا تو نہیں ہیں؟ کیا فریقین نے کوئی خون ٹیسٹ سرٹیفکیٹ لگایا ہے؟

(42) ایضاً، ص: ۱۷۔

(43) سالانہ رپورٹ ۱۰-۲۰۰۹ء، ص: ۶۴۔

(44) ایضاً، ص: ۶۶۔

(45) سالانہ رپورٹ ۱۰-۲۰۰۹ء، ص: ۱۸۔

سات اراکین نے متذکرہ بالا فیصلے سے اختلاف کیا۔"[46] مذکورہ سفارش میں کونسل نے نکاح نامہ میں مہلک بیماروں کے متعلق معلومات والے کالم کا اضافہ کرنے کی سفارش کی تاہم کونسل نے ان معلومات کو اختیاری قرار دیا اور بیماری کی صورت میں نکاح کو قانوناً منع قرار نہیں دیا۔ تاہم اس فیصلے سے کونسل کے سات اراکین نے اختلاف کیا کہ اس کالم سے لوگ مشقت میں پڑھ جائیں گے۔ راقم کی رائے میں نکاح نامہ میں طبّی معائنے کے حوالے سے ترمیم مناسب اور شریعت کے عین مطابق ہے کیونکہ میڈیکل ٹیسٹ کے ذریعے اُن پوشیدہ مہلک یا معذوری پر منتج ہونے والے امراض کا پتہ چلایا جا سکتا ہے۔ یا جن سے وجود میں آنے والی اولاد مہلک امراض میں مبتلا یا معذور پیدا ہو سکتی ہے۔ شریعت نے نکاح کے سلسلے میں دھوکہ دہی کی ممانعت اور امراض کی صورت میں فسخ نکاح کا اعتبار کیا ہے۔

امام بیہقی لکھتے ہیں:

"امام شافعی فرماتے ہیں کہ وہ امراض جو ایک دوسرے کو لگتے ہیں یعنی قابل انتقال ہیں مثلاً جزام و برص وغیرہ اور ان کی اولاد میں منتقل ہونے کا امکان موجود ہے وہ رشتہ زوجیت کو برقرار رکھنے میں مانع اور ایک دوسرے سے دوری کا سبب بنتے ہیں۔" [47]

علامہ قرافی مہلک امراض مثلاً جزام اور برص اور دیگر مہلک امراض میں مبتلا افراد سے نکاح کے بارے میں لکھتے ہیں:

لایجوز نکاح مریض ولا مریضة ویفسخ ولوبعد البناء[48]

ترجمہ: مریض مرد اور عورت کا نکاح جائز نہیں ہے اور ان کی رخصتی ہو گئی ہو تو ان کا نکاح فسخ کرایا جائے گا۔

اس سلسلے میں مالکی فقہیہ ابن الجلاب لکھتے ہیں:

ولایجوز لمریض ولا لمریضة أن یتزوجا حتی یصحا[49]

ترجمہ: مریض اور مریضہ کے لیے جائز نہیں کہ وہ نکاح کرے یہاں تک کہ وہ صحت یاب ہو جائیں۔

(46) ایضاً، ص: ۲۲۳۔

(47) احمد بن الحسین بن علی البیہقی، **معرفة السنن والآثار**، (بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۴۲۲ھ)، ج۵، ص ۳۵۴۔

(48) ابوالعباس شہاب الدین احمد بن ادریس القرافی، **الذخیرة**، (بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۴ء)، ج۴، ص ۲۰۸۔

(49) ابوالقاسم عبیداللہ بن حسین بن حسن ابن الجلاب المالکی، **التفریع فی فقه الإمام مالك بن أنس**، (بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۴۲۸ھ)، ج۱، ص ۴۰۹۔

موجودہ دور میں ایڈز اور ہیپاٹائٹس کے امراض پھیل رہے ہیں اور ان بیماریوں کی علامات جلد نمودار نہیں ہوتیں، لہٰذا امراض کی صورت میں فسخ نکاح سے بہتر ہے کہ نکاح سے پہلے متعدی امراض کا ٹیسٹ کروالیا جائے تاکہ انسانی جانیں بچ سکیں۔

۵- نکاح کی رجسٹریشن

نکاح کی رجسٹریشن کا ذکر مسلم عائلی قوانین 1961ء کی دفعہ 5 میں ہے جس کا اردو متن درج ذیل ہے:

1) قانون شریعت کے تحت عمل میں لائی گئی ہر شادی آرڈیننس ہذا کے احکامات کے مطابق رجسٹر کی جائے گی۔

2) اس آرڈیننس کے تحت شادیوں کی رجسٹریشن کی غرض سے یونین کونسل ایک یا ایک سے زیادہ اشخاص کو جنہیں نکاح رجسٹرار کہا جائے گا، لائسنس جاری کرے گی لیکن کسی ایک وارڈ کے لیے کسی صورت بھی ایک سے زیادہ نکاح رجسٹرار کو لائسنس نہیں دیا جائے گا۔

3) ہر اس نکاح کی اطلاع جسے نکاح رجسٹرار کے علاوہ کسی اور شخص نے سرانجام دیا ہو اس آرڈیننس کے تحت درج رجسٹر کرنے کے لیے شخص مذکورہ کی طرف سے نکاح رجسٹرار کو دی جائے گی۔

4) ہر وہ شخص جو ذیلی دفعہ (۳) مذکورہ بالا کے احکامات کی خلاف ورزی کرے گا وہ قید محض جس کی میعاد تین ماہ ہو سکتی ہے یا جرمانہ جو ایک ہزار تک ہو سکتا ہے یا ہر دو سزاؤں کا مستوجب ہوگا۔

5) نکاح نامہ کا فارم نکاح رجسٹرار کے لیے رجسٹر یونین کونسل میں رکھے جانے والے ریکارڈ، بیاہ شادیوں کی رجسٹریشن کا طریق کار اور نکاح نامہ کی نقلیں متعلقہ فریقوں کو مہیا کی جائیں گی اور ان کے لیے قابل ادا فیس وہی ہوں گی جو اس غرض کے لیے مقرر کی جائیں گی۔

6) کوئی شخص مقرر فیس (اگر کوئی ہو) کی ادائیگی پر یونین کونسل کے دفتر میں ذیلی دفعہ کے تحت رکھے ہوئے ریکارڈ کا معائنہ کر سکتا ہے یا اس کے اندراج کی نقل حاصل کر سکتا ہے۔(50)

نکاح کی رجسٹریشن کی مذکورہ بالا دفعہ پر مختلف ادوار میں کونسل میں نظر ثانی کی گئی جو درج ذیل ہیں:

1) اسلامی مشاورتی کونسل نے 19 اکتوبر 1964ء کو مذکورہ دفعہ پر بحث کرتے ہوئے فیصلہ کیا کہ نکاح کی رجسٹریشن کی دفعہ شریعت سے متصادم نہیں ہے اور یہ ایک انتظامی معاملہ ہے اور نکاح کی لازمی رجسٹریشن کے بہت فوائد ہیں۔(51)

2) بعد ازاں مذکورہ دفعہ پر کونسل نے اپنے اجلاس منعقدہ اسلام آباد بتاریخ 29 جنوری تا 10 فروری 1979ء زیر صدارت جسٹس محمد افضل چیمہ دوبارہ غور کیا اور حسب ذیل ترمیم تجویز کی:

"دفعہ 5 کی ذیلی دفعہ (۳) میں لفظ (reported to him by) کے بعد کی عبارت کے بجائے مندرجہ ذیل عبارت لکھی جائے "دولہا یا اس کے نمائندہ کی طرف سے" "the bridegroom or his

(50) مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء نظر ثانی اور سفارشات ص: ۱۷، سن اشاعت ۲۰۰۹ء۔

(51) دسویں رپورٹ، مسلم عائلی قوانین، ص: ۱۰۔

reprehensive"[52]

3) وزارت مذہبی امور نے تجویز دی کہ مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء کی دفعہ ۵ میں نکاح رجسٹر نہ کرانے کی سزا چھ ماہ اور جرمانہ کی رقم دس ہزار مقرر کی جائے۔

کونسل نے اپنے ۱۴۴ ویں اجلاس مورخہ ۱۲-۱۴ ستمبر ۲۰۰۱ء میں وزارت مذہبی امور کی تجویز کے حوالے سے موقف دیا کہ نکاح رجسٹر نہ کرانے کی سزا ۳ ماہ ہونی چاہیے یا ۶ ماہ یہ محض ایک انتظامی مسئلہ ہے۔[53]

4) مولانا محمد خان شیرانی کے دور چیئرمین نکاح کی رجسٹریشن کی مذکورہ دفعہ کو دوبارہ غور وخوض کے لایا گیا اور کونسل نے اپنے ۱۹۴ ویں اجلاس مورخہ ۱۰-۱۱ مارچ ۲۰۱۴ء کو اس دفعہ پر بحث کی اور دفعہ ۵ پر علمائے کرام کے درج ذیل اعتراضات کو زیر غور لایا گیا:

۱. نکاح ایک شرعاً ایک ایسا عمل ہے جس کی ترغیب بھی دی گئی ہے اور اس کو آسان بھی رکھا گیا ہے۔

۲. رجسٹریشن کی شرط اس عمل کو مشکل بھی بنادے گی اور ایک مطلق شرعی حکم کو مقید بھی کر دے گی۔

۳. جبر اور تعزیر کے بجائے اس رجسٹریشن کو ترغیبی حد تک رکھا جائے اور رجسٹریشن نہ کروانے والے پر کسی قسم کی سزا کا نفاذ نہ ہو۔[54]

مفتی محمد ابراہیم قادری نے رائے دی کہ دفعہ ۵ کی تمام ذیلی دفعات درست ہیں الا یہ کہ ذیلی دفعہ ۴ میں نکاح کا اندراج نہ کرانے کو تعزیری جرم قرار دینے کے بجائے نکاح رجسٹر کرانے کی محض ترغیب دی جائے کیونکہ نکاح رجسٹر نہ ہونے سے بہت سی دشواریاں آسکتی ہیں۔[55] چیئرمین مولانا شیرانی نے رائے دی کہ ایسے علاقے ہیں جو شہروں سے دور ہیں اور وہاں کے باشندے انتہائی کسمپرسی کی زندگی گزار رہے ہیں ایسے شہریوں کے لیے رجسٹریشن کو ضروری قرار دینے سے مسائل و مشکلات میں اضافہ ہو گیا۔ اس پہلو سے لگتا ہے کہ رجسٹریشن اختیاری اور ترغیبی ہو اور اگر ایک دوسرے پہلو سے غور کیا جائے کہ رجسٹریشن کو اختیار کر دینے کی صورت میں جن کو یہ سہولت میسر ہے اور وہ آسانی سے رجسٹریشن کرا سکتے ہیں وہ اس سے تغافل برتیں گے لہذا لازمی اور اجباری ہی ہو تو زیادہ قرین مصلحت ہو گا۔[56] مولانا محمد حنیف جالندھری نے رائے دی کہ یہ ایک انتظامی

---

(52) دسویں رپورٹ، مسلم عائلی قوانین، ص:30۔

(53) سالانہ رپورٹ ۲۰۰۲-۲۰۰۱ء، ص:۳۵-۳۶، سن اشاعت جولائی ۲۰۰۳ء۔

(54) سالانہ رپورٹ ۱۴-۲۰۱۳ء ص:۱۱۳۔

(55) ایضاً، ص:۱۱۴۔

(56) سالانہ رپورٹ ۱۴-۲۰۱۳ء ص:۱۱۴۔

ضرورت ہے اس لیے اس دفعہ کو اس طرح برقرار رکھا جائے۔ حافظ زبیر احمد ظہیر اور ڈاکٹر محمد ادریس سومرو نے کہا یہ دفعہ خلاف شریعت نہیں ہے۔ قرآن کریم میں معاملات سے متعلق آیت ''فاکتبوہ'' نکاح کی رجسٹریشن کے عمل کو بھی متضمن ہو سکتے ہیں۔ جسٹس (ر) میاں نذیر اختر نے رائے دی کہ ایسا کام جو صدیوں سے نہیں تھا اور مسلمانوں کے نکاح بغیر رجسٹریشن کے ہی ہوا کرتے تھے اس کو اس انداز سے لازم کرنا کہ اس پر عمل نہ کرنے کی صورت میں قید کی سزا درست معلوم نہیں ہوتی۔ تاہم اگر سزا مقرر کرنی ہی ہے تو جرمانہ کی صورت میں مقرر کی جائے، قید کی صورت میں نہ کی جائے۔ فیروز جمال شاہ کاکاخیل نے رائے دی کہ فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے کے مطابق یہ دفعہ احکام اسلام سے متصادم نہیں ہے اس دفعہ کو برقرار رکھنا ہی بہتر ہے کیونکہ اس میں نقصانات کے مقابلہ میں فوائد زیادہ ہیں۔[57] درج بالا دلائل کی روشنی میں کونسل نے فیصلہ دیا۔

''دفعہ ۵ بیاہ شادیوں کا اندراج کو اس طرح برقرار رکھا جائے۔اس میں کسی قسم کی ترمیم کی ضرورت نہیں۔''[58]

نکاح کی رجسٹریشن کے حوالے سے مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء کی دفعہ ۵ کے حوالے سے کونسل کے مختلف ادوار میں غور وخوض کیا گیا۔ اسلامی مشاورتی کونسل نے نکاح کی رجسٹریشن کو مفید اور انتظامی قرار دیتے ہوئے شریعت کے مطابق قرار دیا۔ ڈاکٹر شیر محمد زمان کے دور میں کونسل نے نکاح رجسٹر نہ کروانے پر سزا کو انتظامی قرار دیا۔ مولانا محمد خان شیرانی کے دور میں کونسل نے مذکورہ قانون کی دفعہ ۵ کو قرآن وسنت کے مطابق قرار دے کر نکاح کی رجسٹریشن کی سفارش کی۔ راقم کی رائے میں نکاح شرعی طور پر بغیر رجسٹریشن کے بھی صحیح ہے مگر زمانے کی بدلتی ہوئی رفتار نے رجسٹریشن کی ضرورت واہمیت کو تسلیم کر لیا ہے۔ نکاح کی رجسٹریشن کے کئی معاشرتی فوائد ہیں مثلاً عورت کے نفقہ وسکنی، مہر ومیراث اور بچوں کے نسب کے ضیاع کا خدشہ رجسٹریشن سے ختم ہو جاتا ہے۔ نیز سرکاری ملازم ہونے کی صورت میں حکومت کی طرف سے ملازم کی بیوی اور بچوں کو میسر آنے والے فوائد کا تحفظ ہے۔ قرآن وسنت میں نکاح کی رجسٹریشن کے حوالے سے واضح نصوص نہیں ہیں۔ تاہم قرآن پاک میں مالی معاملات میں دستاویزات بنانے کی ہدایت کی ہے۔ جیسا کہ قرآن پاک میں ذکر ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾[59]

ترجمہ: اے ایمان والو! جب تم کسی مقررہ مدت تک کے لیے آپس میں قرض کا معاملہ کرو تو اسے لکھ لیا کرو۔

اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے خرید وفروخت، لین دین اور معاہدات و معاملات کی دستاویزات تیار

---

(57) ایضاً، ص: ۱۱۵۔

(58) ایضاً، ص: ۱۱۷۔

(59) البقرۃ: ۲۸۲۔

کرنے کی ہدایت کی ہے۔اس کی حکمت یہی ہے کہ بعد میں کوئی تنازع پیدا نہ ہو اور نہ کسی فریق کو نقصان پہنچے۔لہٰذا اس آیت سے نکاح کی رجسٹریشن کا استشہاد کیا جاسکتا ہے۔تاکہ نکاح کی رجسٹریشن سے دونوں فریقوں کے حقوق کو قانونی تحفظ میسر ہوسکے۔ لہٰذا نکاح کی رجسٹریشن کے حوالے سے کونسل کی سفارشات انتہائی مفید اور شریعت کے مقاصد کے مطابق ہے۔

۶- جہیز وتحائف عروسی سے متعلق سفارشات

جہیز و تحائف عروسی سے متعلق مختلف ادوار میں کونسل میں غوروخوض کر کے سفارشات کی گئیں۔ جسٹس تنزیل الرحمٰن کے دور مسند نشینی میں کونسل کے اجلاس ۱۳، فروری ۱۹۸۳ء میں جہیز و تحائف دلہن (پابندی) ایکٹ ۱۹۷۶ء کی درج ذیل دفعات کو زیر بحث لایا گیا:

''قانون ہذا کی دفعہ ۳ کے تحت ۵ ہزار سے زائد جہیز اور تحائف دلہن پر پابندی عائد کی گئی اس طرح دفعہ ۴ کے تحت کوئی شخص نکاح پر کسی فریق کو ایسا تحفہ نہیں دے گا جس کی مالیت ایک سو سے زائد ہو۔دفعہ ۸ کے تحت جہیز وغیرہ کی فہرست رجسٹرار کو مہیا کرنے کا لزوم ہے۔دفعہ ۶ کے تحت شادی کے اخراجات ۵ سو سے تجاوز کرنے کی پابندی ہے۔''(60)

چیئرمین کونسل جسٹس تنزیل الرحمٰن نے اپنی تحریری رائے دی کہ یہ پورا قانون اپنے عملی اطلاق میں حکومت کی جگ ہنسائی کا موجب ہے، ایسی شادیوں کی تعداد ان گنت ہے جہاں خود حکومت کے اعلیٰ افسر موجود ہوتے ہیں اور وہ خود اپنی آنکھوں سے اس امر کا اندازہ لگا سکتے ہیں کہ کیا ایسی شادیوں پر اڑھائی ہزار روپے خرچ کیے گئے ہیں یا جہیز صرف پانچ ہزار کا دیا گیا ہے۔اس قانون کا بجائے فائدہ ہونے کے الٹا یہ نقصان ہو رہا ہے کہ والدین معاشرتی دباؤ کے تحت اپنی بچیوں کو پانچ ہزار سے کئی گنا زائد جہیز دیتے ہیں لیکن جو فہرست رجسٹرار کو دی جاتی ہے اس میں صرف پانچ ہزار روپے کی مالیت کا ذکر ہوتا ہے۔ یہ قانون کونسل کی نگاہ میں غیر حقیقت پسندانہ ہے اس لیے کونسل اس قانون کو منسوخ کرنے کی سفارش کرتی ہے، ہاں اگر حکومت اور اس کے ارکان اپنے اس قانون پر خود بھی عمل درآمد کر سکتے ہوں اور دوسروں سے بھی کرا سکتے ہوں تو پھر شاید اس قانون کے جاری رہنے کی گنجائش نکل آئے۔(61) رکن ڈاکٹر مسز خاور خان چشتی صاحبہ نے رائے دی کہ ''جہیز کا مسئلہ والدین کی صوابدید اور استطاعت پر دیا جانا چاہیے، چونکہ ہر شخص اپنے حالات اور استطاعت کے مطابق اپنی بیٹیوں کو جہیز دیتا ہے، اس پر پابندی لگانے سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا جس نے جو کچھ دینا ہوتا ہے وہ تو دے کر ہی رہتا ہے، خواہ کتنی ہی پابندیاں عائد کر دی جائیں، پابندیوں کی صورت میں چور دروازے دیئے جاتے ہیں، لہٰذا یہ قانون بے اثر ہے

---

(60) دسویں رپورٹ، مسلم عائلی قوانین، ص:۷۰۔

(61) ایضاً، ص:۷۰-۷۱۔

اور اسے منسوخ کیا جائے۔(62) چنانچہ کونسل میں خاصی بحث و تمحیص کے ارکان کی اکثریت نے چیئرمین کونسل اور ڈاکٹر مسز خاور خان چشتی کی تجویز سے اتفاق کیا اور مذکورہ بالا تجویز کو بطور سفارش منظور کر لیا۔(63) مذکورہ سفارش میں جہیز کو والدین کی استطاعت پر چھوڑ دیا گیا اور مذکورہ قانون کو منسوخ کرنے کی سفارش کی۔

ڈاکٹر شیر زمان کے دور مسند نشینی میں سینیٹ میں پیش کیا گیا، جہیز شادی بیاہ کے تحائف پر پابندی عائد کرنے کا بل ۱۹۹۹ء کے حوالے سے کونسل نے از خود نوٹس لیتے ہوئے اپنے ۱۳۷ ویں اجلاس مؤرخہ ۱۹ تا ۲۱ جون ۱۹۹۹ء میں شق وار غور کیا۔(64) سینیٹ کے بل پر غور و خوض کے بعد محسوس کیا گیا کہ زیر غور بل کا جو اردو ترجمہ موصول ہوا وہ کئی مقامات پر نہ صرف ناقص بلکہ بدیہی طور پر غلط ہے۔اس بل پر شق وار غور کے بعد مندرجہ ذیل دفعات میں ترامیم منظور کی گئیں۔

دفعہ نمبر۳: جہیز پر پابندی

کوئی بھی شخص شادی یا رخصتی کے وقت دلہن یا کسی بھی زیر کفالت لڑکی کو ۲۰ ہزار روپے کی مالیت سے زائد کا جہیز نہ دے گا۔(65)

غور و خوض کے بعد اس دفعہ میں کسی ترمیم کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی البتہ چیئرمین کونسل کی اس تجویز کے ساتھ اتفاق کیا گیا کہ اس کے انگریزی ڈرافٹ میں جہیز کے مستعمل لفظ Downy کے آگے قوسین میں لفظ جہیز بھی لکھ دیا جائے۔(66)

دفعہ نمبر۴: دلہن کے تحائف پر پابندی

کوئی بھی شخص یا دلہا کے والدین شادی کے موقع پر دلہن کو ۲۰ ہزار روپے کی مالیت سے زائد کے زیورات، تحائف، کپڑے یا دیگر جائیداد نہیں دیں گے مگر اس میں حق مہر شامل نہ ہوگا۔(67)

اس دفعہ پر غور و خوض کے بعد طے ہوا کہ اس کے ابتدائی الفاظ ''کوئی بھی شخص یا'' کو حذف کیا جائے۔ نیز کونسل نے ڈاکٹر محمود احمد غازی کی اس تجویز سے بھی اتفاق کیا کہ اس دفعہ کے الفاظ ''زیورات، تحائف، کپڑے یا دیگر جائیداد'' کے بعد قوسین میں لفظ ''بری'' کا اضافہ کیا جائے کیونکہ دلہن کو شادی کے موقع پر جو تحائف

---

(62) دسویں رپورٹ، مسلم عائلی قوانین، ص:۱۷۔

(63) ایضاً، ص:۱۷۔

(64) سالانہ رپورٹ ۹۹-۱۹۹۸، ص:۴۷۔

(65) ایضاً، ص:۴۸۔

(66) ایضاً، ص:۴۸۔

(67) سالانہ رپورٹ ۹۹-۱۹۹۸، ص:۴۷۔

دیئے جاتے ہیں انہیں بری کہتے ہیں۔[68]

دفعہ نمبر ۶ : (شق نمبر ۲)

صدر، وزیر اعظم، وفاقی وزیر، وزیر اعلیٰ، وزیر مملکت، سفیر، گورنر، قومی اسمبلی کا سپیکر سینیٹ کا چیئرمین یا ڈپٹی چیئرمین، پارلیمانی سیکرٹری، رکن پارلیمنٹ اور صوبائی اسمبلی، تنخواہ کے اسکیل ۱۷ اور بالائی سکیلوں کا سرکاری ملازم یا کسی کارپوریشن، صنعت یا اسٹیبلشمنٹ میں ملازم جس کا انتظام وانصرام حکومت کے پاس ہو، اپنے بیٹے یا بیٹی کی شادی میں کوئی تحفہ وصول نہیں کرے گا، ماسوائے اس کے رشتہ داروں، خاندان کی طرف سے۔[69]

اس شق پر غور وخوض کے بعد کونسل نے تجویز کیا کہ اس کے آخری الفاظ ''ماسوائے اس کے رشتہ دار خاندان کی طرف سے'' کو حذف کیا جائے اور آخر میں ان الفاظ کا اضافہ کیا جائے ''جس کی مالیت ایک ہزار روپے سے زیادہ نہ ہو۔'' علاوہ ازیں کونسل نے اس دفعہ میں مندرجہ ذیل ایک تیسری کے اضافے کی تجویز پیش کی:

شق نمبر ۳: جہیز اور بری کی نمائش ممنوع اور قابل تعزیر جرم ہوگا اور ایسی شادی میں شریک ہونے والے اہل منصب کو ان کے منصب سے برخاست کیا جائے گا۔[70]

درج بالا بل پر بحث کی روشنی میں کونسل نے جہیز اور تحائف عروسی کے حوالے سے ۲۰ ہزار سے زائد جہیز نہ دینے، دلہا کے والدین کا دلہن کو ۲۰ ہزار کی مالیت سے زیادہ بری کے نہ دینے، حکومتی اشخاص کا اپنے بیٹے/بیٹی کی شادی پر ایک ہزار روپے سے زیادہ تحفہ وصول نہ کرنے اور جہیز اور بری کی نمائش کی ممانعت اور قابل تعزیر جرم کی سفارشات کی ہیں۔

ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور مسند نشینی میں کونسل نے اپنے ۱۶۸ ویں اجلاس میں شادی بیاہ کی رسومات سے متعلق اخباری تراشوں پر غور کرتے ہوئے جہیز کے متعلق درج ذیل سفارش کی:

جہیز چونکہ سوسائٹی کا رواج ہے لہٰذا رواج کے خلاف کوئی قانون سازی نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی، جہیز سے متعلق قانون سازی کرنے سے صرف پولیس کے لیے رشوت کا دروازہ کھلے گا۔[71]

مذکورہ سفارش میں کونسل نے اپنے سے سابق کونسل سے اختلاف کرتے ہوئے ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کی کونسل کے فیصلے سے اتفاق کرتے ہوئے جہیز کو رواج قرار دیتے ہوئے معاشرے کی صوابدید پر چھوڑ دیا۔

---

(68) ایضاً، ص: ۴۹۔

(69) ایضاً، ص: ۴۹۔

(70) ایضاً، ص: ۴۹-۵۰۔

(71) سالانہ رپورٹ ۰۸-۲۰۰۷ء، ص: ۸۷۔

جہیز و تحائف عروسی کے حوالے سے کونسل نے ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن، ڈاکٹر شیر محمد زمان اور ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور میں سفارشات مرتب کیں، ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کے دور میں کونسل نے جہیز کو والدین کی استطاعت پر چھوڑنے کی سفارش کی اور جہیز و تحائف دلہن (پابندی) ایکٹ ۱۹۷۶ء کو ختم کرنے کی سفارش کی کیونکہ یہ ناقابل عمل قانون ہے۔ جبکہ ڈاکٹر شیر محمد زمان کے دور میں کونسل نے سابقہ کونسل سے اختلاف کرتے ہوئے جہیز اور تحائف عروسی کے حوالے سے ۲۰ ہزار سے زائد جہیز نہ دینے، دلہا کے والدین کا دلہن کو ۲۰ ہزار کی مالیت سے زیادہ بری کے نہ دینے، حکومتی اشخاص کا اپنے بیٹے/بیٹی کی شادی پر ایک ہزار سے زیادہ تحفہ وصول نہ کرنے اور جہیز اور بری کی نمائش کی ممانعت اور اس عمل کو قابل تعزیر جرم قرار دینے کی سفارشات کیں جبکہ ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور میں کونسل نے ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن دور کونسل کے فیصلے سے اتفاق کرتے ہوئے جہیز کو رواج قرار دیتے ہوئے معاشرے کی صوابدید پر چھوڑ دیا۔ راقم کی رائے میں جہیز کے حوالے سے ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن اور ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور کونسل کی سفارشات مناسب ہیں کہ جہیز کو معاشرے کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے کیونکہ جہیز ایک رواج ہے اور رواج وقت کے ساتھ تبدیل ہوتا رہتا ہے لہٰذا اس سلسلے میں قانون سازی مناسب نہیں۔

جہیز کے حوالے سے مولانا اشرف علی تھانوی لکھتے ہیں:

"سامان جہیز جو والدین اپنی بیٹی کو دیتے ہیں اس کا مدار دراصل عرف اور اشیاء کی نوعیت پر ہے۔"[72]

السید سابق بھی جہیز کو عرف قرار دیتے ہیں:

وھذا مجرد عرف جری علیه الناس [73]

یہ صرف ایک عرف ہے جو لوگوں میں جاری ہے۔

البتہ بری اور جہیز کی نمائش کی ممانعت اور اس کو قابل تعزیر قرار دینے کے حوالے سے ڈاکٹر شیر محمد زمان کے دور کونسل کی سفارش مناسب ہے۔ اس سے صاحب استطاعت اور سفید پوش اور غریب والدین کا بھرم بھی قائم رہے گا کہ وہ اپنی اپنی استطاعت کے مطابق اپنی بیٹوں کو جہیز اور بہوؤں کو بری دے سکیں۔

۷- تعدد ازدواج کے حوالے سے مسلم عائلی قوانین میں ترامیم

تعدد ازدواج سے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل نے مختلف ادوار میں مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء کی دفعہ ۶ پر غور وخوض کر کے سفارشات مرتب کی ہیں، مذکرہ قانون کی دفعہ ۶ تعدد ازدواج کا اردو متن

(72) مولانا اشرف علی صاحب تھانوی، **اشرف الاحکام**، (لاہور: ادارہ اسلامیات، ۱۴۲۴ھ)، ص ۱۵۹۔

(73) سید سابق، **فقه السنة**، (جدہ: شرکۃ دار القبلۃ للثقافۃ الاسلامیۃ)، ج ۲، ص ۳۰۲۔

درج ذیل ہے:

دفعہ ۶: تعدد ازدواج

۱) کوئی شادی شدہ شخص اس آرڈیننس کے تحت ثالثی کونسل سے پیشگی تحریری اجازت لیے بغیر دوسری شادی نہیں کرے گا اور نہ ہی مذکورہ منظوری حاصل کیے بغیر کی ہوئی کسی شادی کو اس آرڈیننس کے تحت رجسٹر کیا جائے گا۔

۲) ذیلی دفعہ (۱) کے تحت اجازت حاصل کرنے کے لیے درخواست مجوزہ طریق کار کے مطابق اور مقررہ فیس کے ہمراہ چیئرمین کو دی جائے گی اور اس میں مجوزہ شادی کی وجوہات بیان ہوں گی اور یہ کہ آیا اس کے لیے موجودہ بیوی یا بیویوں کی رضامندی حاصل کر لی گئی ہے۔

۳) ذیلی دفعہ (۲) کے تحت درخواست موصول ہونے پر چیئرمین درخواست دہندہ اور اس کی بیوی یا بیویوں سے کہے گا کہ ہر ایک اپنا نمائندہ نامزد کرے اور اس طرح تشکیل شدہ ثالثی کونسل اگر مطمئن ہو کہ مجوزہ شادی ضروری اور منصفانہ ہے تو وہ ایسی شرائط کے تحت جنہیں وہ مناسب خیال کرے مطلوبہ منظوری دے سکتا ہے۔

۴) درخواست کے فیصلے میں ثالثی کونسل اپنے فیصلے کی وجوہات قلمبند کرے گی اور کوئی بھی فریق مجوزہ طریق کار کے مطابق اور مقررہ مدت کے اندر اور مقررہ فیس کی ادائیگی پر نگرانی کی درخواست [متعلقہ کلکٹر کو] پیش کر سکتا ہے، اس کا فیصلہ قطعی ہوگا اور اس کے خلاف کسی عدالت میں چارہ جوئی نہیں کی جاسکے گی۔

۵) جو شخص ثالثی کونسل کی اجازت کے بغیر دوسری شادی کرے گا وہ:

اُ. مہر کی تمام واجب الادار قم موجودہ بیوی یا بیویوں کو ادا کرے گا خواہ وہ معجل ہو یا مؤجل جو عدم ادائیگی کی صورت میں بطور بقایا جات مالیہ وصولی کی جاسکے گی۔

ب. شکایت پر اثبات جرم کی صورت میں قید محض جس کی میعاد ایک سال تک ہو سکتی ہے یا جرمانہ جو پانچ ہزار روپے تک ہو سکتا ہے ہر دو سزاؤں کا مستوجب ہوگا۔[(74)]

مسلم عائلی قوانین کی مذکورہ دفعہ ۶ پر سب سے پہلے غور اسلامی مشاورتی کونسل نے اپنے اجلاس منعقدہ ۱۹؍ اکتوبر ۱۹۶۴ء کو کیا جس کی صدارت علامہ علاؤالدین صدیقی نے کی۔ رکن مولانا عبدالحمید بدایونی نے رائے دی کہ شریعت مطہرہ نے شوہر کو حق دی ہے کہ وہ عقد ثانی کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ اپنی پہلی بیوی اور اس کے بچوں کے ساتھ عدل کر سکے، شوہر جس وقت عقد کرنا چاہے قاضی شرع کے سامنے ثبوت پیش کرے کہ میں پہلی بیوی اور اس کے بچوں کے حقوق ادا کرنے کا اہل ہوں، قاضی جب یہ ثبوت حاصل کرے تو عقد ثانی کی اجازت ہے، اگر ثبوت حاصل نہ ہو سکے تو عقد ثانی کا مجاز نہ ہوگا۔[(75)] مشاورتی کونسل نے بحث و تمحیص کے بعد مذکورہ قانون میں درج ذیل ترامیم تجویز کیں:

ا. دفعہ کے ابتدائیہ کی منفی صورت کو مثبت سے بدل دیا جائے؛

۲. پہلی بیوی کی اجازت کی شرط کو حذف کر دیا جائے؛

---

(74) رپورٹ مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء، نظر ثانی سفارشات، ص: ۱۷۔

(75) دسویں رپورٹ مسلم عائلی قوانین، ص: ۱۷۔

۳. دوسری شادی کا درخواست گزار ایک عہد نامہ جمع کروائے گا کہ وہ اپنی بیوی بچوں کے ساتھ عدل کرنے کا متحمل ہے؛
۴. عدالتی چارہ جوئی صرف متاثرہ بیویوں کی شکایت پر شروع کی جائے گی۔(76)

تعدد ازدواج کے حوالے سے مسلم عائلی قانون کی دفعہ ۶ پر کونسل کے اجلاس منعقدہ مؤرخہ ۲۹، جنوری تا ۱۹، فروری ۱۹۷۹ء میں دوبارہ غور و خوض کیا گیا، اجلاس کی صدارت جسٹس محمد افضل چیمہ نے کی۔(77) اجلاس میں مذکورہ قانون کی دفعہ ۶ کو حذف کر کے مندرجہ ذیل دفعہ لکھنے کی سفارش کی گئی:

۱. جو شخص اپنا موجودہ نکاح برقرار رکھتے ہوئے کوئی دوسرا نکاح کرنا چاہتا ہے اس کے لیے ضروری ہو گا کہ متعلقہ سول جج کو مجوزہ نکاح کی اجازت کے لیے درخواست دے۔
۲. سول جج درخواست دہندہ کی درخواست کو صرف اس صورت میں مسترد کر سکے گا جبکہ وہ ضروری تحقیق و تفتیش کے بعد اس بات پر مطمئن ہو کہ:
اَ. درخواست دہندہ مالی طور پر اس لائق نہیں ہے کہ وہ اپنی موجودہ بیوی یا بیویوں کے ساتھ مجوزہ بیوی کے ضروری اخراجات مکمل مساوات کے ساتھ مناسب طور پر برداشت کر سکے۔
ب. درخواست دہندہ کے بارے میں اس کے ماضی کے حالات عام کردار اور اخلاقی معیار کے لحاظ سے اس بات کا گمان غالب ہے کہ وہ ایک سے زائد بیویوں کے درمیان عدل و مساوات نہیں رکھ سکتا اور اس کی طرف سے بے انصاف کا معقول خطرہ موجود ہے۔
ج. درخواست دہندہ نے اس عورت سے جس سے وہ نکاح کرنا چاہتا ہے یہ بات پوشیدہ رکھی ہے کہ اس کی کوئی بیوی موجود ہے۔
۳. جو مسلمان شخص سول جج سے اجازت حاصل کیے بغیر ایک نکاح کی موجودگی میں دوسرا نکاح کرے گا وہ قید محض کی سزا کا مستوجب ہو گا جو ایک سال تک ہو سکتی ہے۔
۴. جو شخص بھی ایک سے زائد بیویوں کے درمیان ناانصافی یا عدم مساوات کا مرتکب ہو گا اسے قید محض کی سزا دی جائے گی جو دو سال تک ہو سکتی ہے۔ نیز عدالت اپنی صوابدید پر عدل و مساوات قائم کرنے کے لیے احکام صادر کرے گی۔(78)

کونسل کی مذکورہ سفارش میں دوسری شادی کے لیے بیوی کی اجازت کے بجائے سول جج کی اجازت سے مشروط کیا گیا نیز عدل و انصاف اور خفیہ شادی سے متعلق جج کے اطمینان اور خلاف ورزی پر قید کی سزا کے نکات قابل ذکر ہیں۔ ڈاکٹر شیر زمان کے دور مسند نشینی میں مسلم عائلی قوانین کی دفعات پر دوبارہ غور و خوض کیا گیا اور مذکورہ قانون کی دفعہ ۶ میں درج ذیل ترمیم تجویز کی گئی:

''ایک یا ایک سے زیادہ بیویوں کی موجودگی میں جو شخص ایک اور نکاح کرنا چاہے وہ عدالت کے روبرو اقرار صالح کرے گا اور

(76) ایضاً، ص: ۱۷۔
(77) ایضاً، ص: ۲۹۔
(78) دسویں رپورٹ، مسلم عائلی قوانین، ص: ۳۰۔

یہ یقین دہانی کرائے گا کہ وہ نان ونفقہ عدل شرعی اور عدل بین الاقوامی جس کو فقہی اصطلاح میں "قسم" کہا جاتا ہے، کے تقاضوں کی پابندی کرے گا اور اس کا اہل بھی ہے۔"[79]

ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور مسند نشینی میں مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء کو دوبارہ زیر غور لایا گیا اور تعدد ازدواج کے سلسلے میں مذکورہ قانون کی دفعہ ۷ کے متعلق درج ذیل فیصلہ کیا گیا:

تعدد ازدواج کے موجودہ قانون کے تحت بیان کردہ شرائط میں کوئی چیز قرآن وسنت کے خلاف نہیں ہے۔[80]

مذکورہ سفارش میں کونسل نے مذکورہ قانون کی دفعہ ۷ پر کوئی اعتراض نہیں کیا۔ مولانا محمد خان شیرانی کے دور مسند نشینی میں مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء کو دوبارہ زیر غور لایا گیا اور تعدد ازدواج کے سلسلے میں مذکورہ قانون کی دفعہ کو کونسل کے ۱۹۹ ویں اجلاس میں زیر بحث لایا گیا۔

رکن علامہ سید افتخار حسین نقوی نے رائے دی کہ سورۃ النساء کی آیت ۳ واضح کرتی ہے کہ تعدد ازدواج پر کوئی پابندی نہیں ہے محض عدل شریعت کا تقاضا ہے، شادی بغیر اجازت کر لینے پر دفعہ ہذا میں جو سزا درج ہے وہ صریحاً قرآن وسنت کے خلاف ہے۔[81] مولانا فضل علی نے تحریری رائے دی کہ سابقہ کونسل کی سفارش جس میں دوسری شادی کو سول جج سے مشروط کیا گیا ہے، میں اور عائلی قانون میں صرف الفاظ کا فرق ہے، لہٰذا عائلی قانون اور سابقہ سفارش دونوں کو مسترد کیا جائے، اور آیت کریمہ کے اطلاق کو مقید نہ کیا جائے اور تعدد ازدواج کو جرم شمار کر کے اس پر سزا مقرر نہ ہو۔[82] رکن علامہ محمد یوسف اعوان نے رائے دی کہ جب نص قطعی سے ثابت ہے تو پھر دوسری شادی کے لیے پہلی بیوی سے یا کسی جج سے اجازت لینا یہ غیر اسلامی و غیر شرعی ہے لہٰذا اسے حذف کر دینا چاہیے۔[83]

مفتی محمد ابراہیم قادری نے رائے دی کہ شرعی نصوص کی رو سے آرڈیننس کی تعداد ازدواج سے متعلق بنیادی دفعہ ۶ اور اس کی ذیلی دفعات ساری کی ساری غیر معقول اور غیر اسلامی ہیں لہٰذا اس دفعہ کو مسترد کر دینا چاہیے۔[84] ان آراء کی روشنی میں کونسل نے بالاتفاق قوانین کی دفعہ ۶ تعدد ازدواج کو خلاف اسلام قرار دیتے ہوئے حذف کرنے کی سفارش کی نیز کونسل کی سابقہ سفارش کو بھی مسترد کیا[85] اور درج ذیل فیصلہ دیا:

---

(79) سالانہ رپورٹ ۰۳-۲۰۰۲، ص: ۸۵۔

(80) سالانہ رپورٹ ۰۹-۲۰۰۸ء، ص: ۱۶۸۔

(81) سالانہ رپورٹ ۱۴-۲۰۱۳ء، ص: ۱۱۷۔

(82) ایضاً، ص: ۱۱۸۔

(83) سالانہ رپورٹ ۱۴-۲۰۱۳، ص: ۱۱۹۔

(84) ایضاً، ص: ۱۱۹۔

(85) ایضاً، ص: ۱۲۲۔

۱. عائلی قوانین کی دفعہ ٦ تعدد ازدواج نہ صرف اسلامی احکام کے خلاف ہے بلکہ بیش بہا قانونی خرابیوں پر مبنی ہے، قرآن مجید کی آیات کریمہ، نبی اکرمؐ کی احادیث اور اجماع امت سے ثابت ہوتا ہے کہ بیک وقت ایک سے زائد چار تک بیویوں کو نکاح میں رکھنا جائز ہے، نکاح کے شرعی یا قانونی انعقاد کے لیے شوہر کو ثالثی کونسل، سول جج یا پہلی بیوی سے اجازت لیناضروری نہیں۔

۲. نکاح ایک شرعی عمل ہے اور انبیاء کی سنت ہے ہمارے پیارے نبیؐ نے خود ایک سے زائد شادیاں کی تھیں، صحابہ کرام اور آج تک کے علمائے امت میں متعدد مقدس ہستیوں نے اس سنت کو عملی طور پر اپنایا ہے لہٰذا دوسرے نکاح کو جرم بنا کر نکاح کرنے والے کو سزا دینا نہایت نامناسب اور اسلامی تعلیمات سے متصادم ہے۔

۳. شرعی تعلیمات کے مطابق میاں بیوی پر ایک دوسرے کے حقوق ادا کرنا اور حسن معاشرت کے ساتھ زندگی گزارنا لازم ہے، شوہر کا شرعی واخلاقی فرض ہے کہ وہ ان تمام حقوق کو ادا کرنے کا اہتمام کرے جو شوہر ہونے کے ناطے شریعت نے اس پر لازم قرار دیئے ہیں خواہ اس کی ایک بیوی ہو یا ایک سے زائد بیویاں ہوں، اگر شوہر ایک سے زائد بیویوں کے درمیان اختیاری امور اور حقوق میں عدل نہ کر سکتا ہو تو ایک بیوی پر اکتفا کرے۔ اگر شوہر حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کا مرتکب ہوتا ہو تو بیوی/بیویوں کے حقوق کا مطالبہ کرنے اور عدالتی چارہ جوئی کا راستہ اختیار کرنے کی اجازت ہے۔ کونسل سمجھتی ہے کہ عائلی قانون کی دفعہ ٦ ایک ایسے قانون پر مبنی ہے جو اس وقت ختم ہو چکا ہے اور اس میں دیگر کئی قانونی خرابیاں موجود ہونے کے ساتھ ساتھ انسانی حقوق کی پامالی کا باعث بن سکتی ہے، یہ دفعہ بیک وقت شوہر بیوی اور بچوں کو کئی ایک شرعی و قانونی حقوق سے محروم کر سکتی ہے لہٰذا اس دفعہ کو حذف کر دیا جائے۔(86)

تعدد ازدواج کے حوالے سے علامہ علاؤالدین صدیقی، جسٹس محمد افضل چیمہ، ڈاکٹر شیر محمد زمان، ڈاکٹر محمد خالد مسعود اور مولانا محمد خان شیرانی کے دور کونسل میں مسلم عائلی قوانین کی دفعہ ۷ تعدد ازدواج میں ترامیم کی گئیں۔ علامہ علاؤالدین کے دور کونسل میں کونسل نے پہلی بیوی کی اجازت کو حذف کرنے اور دوسری شادی کے درخواست گزار کو بیوی بچوں کے ساتھ عدل کے متحمل ہونے کا عہد نامہ جمع کروانے کی سفارش کی جبکہ جسٹس محمد افضل چیمہ کے دور کونسل میں دوسری شادی کے لیے سول جج کی اجازت سے مشروط کیا گیا نیز عدل وانصاف اور خفیہ شادی سے متعلق جج کے اطمینان اور مذکورہ نکات پر خلاف ورزی پر دو سال کی قید کی سزا کی سفارشات کیں۔ ڈاکٹر شیر محمد زمان کے دور کونسل میں دوسری شادی کے حوالے سے عدالت کے روبرو نان ونفقہ اور عدل شرعی کے اقرار کی سفارش کی گئی۔ ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور میں کونسل نے پچھلی کونسلوں سے اختلاف کرتے ہوئے مسلم عائلی قوانین کی دفعہ ۷ کو درست قرار دیا جس کے مطابق دوسری شادی کے لیے پہلی بیوی کی اجازت ضروری ہے۔ مولانا محمد خان شیرانی کے دور میں کونسل نے پچھلی تمام کونسلوں سے اختلاف کرتے ہوئے دفعہ ۷ کی تمام دفعات کو خلاف شریعت قرار دیا۔ نیز قرار دیا کہ پہلی بیوی یا سول جج سے دوسری شادی کی اجازت لینا کوئی ضروری نہیں ہے۔

(86) ایضاً، ص: ۱۷۷-۱۷۸۔

راقم کی میری رائے میں جسٹس محمد افضل چیمہ کے دور کونسل کی سفارش مناسب ہے کیونکہ اس طرح کوئی بھی شخص ضرورت کے تحت دوسری شادی کر سکے گا اور پہلی بیوی اور بچوں کے حقوق کا تحفظ ہو گا۔ اسلام میں تعدد ازدواج عدل کی شرط کے ساتھ جائز ہے اور عدل تبھی ممکن ہے کہ کسی بھی شخص کی پہلی بیوی اور بچوں کے نان ونفقہ اور عدل کے حقوق محفوظ ہوں۔ جیسا کہ قرآن پاک میں ارشاد ہے:

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً[87] ترجمہ: ''اگر تمہیں خوف ہو کہ عدل نہ کر سکو گے تو ایک ہی بیوی کافی ہے۔''

اس سلسلے میں علامہ ابن الھمام رائے دیتے ہیں:

فاستفدنا أن حل الأربع مقيد بعدم خوف عدم العدل وثبوت المنع عن أكثر من واحدة عن خوفه[88]

چار شادیوں کی اجازت عدل کے ساتھ مشروط ہے اور ناانصافی کے خوف کی صورت میں ایک شادی سے زیادہ روکنا ثابت ہے۔

نتائج و خلاصہ بحث

1. پاکستان کے رائج الوقت قوانین مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء اور قانون پابندی صغار ۱۹۲۹ کے مطابق نا بالغ بچہ/بچی کا نکاح ممنوع ہے اور نکاح کے لیے لڑکے کی عمر کم از کم ۱۸ سال اور لڑکی عمر ۱۶ سال قرار دی گئی۔ اسلامی نظریاتی کونسل نے مختلف ادوار میں رائج الوقت قوانین پر نظر ثانی کرتے ہوئے مختلف سفارشات مرتب کیں۔ کونسل نے نکاح کے لیے شرعی بلوغت کو معیار ٹھہرایا البتہ رائج الوقت قانون کے مطابق عمر نہ ہونے کی صورت میں بلدیاتی کونسل کے چیئرمین کی اجازت کو مشروط قرار دیا گیا۔
2. مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء کی دفعہ ۱۰ کے مطابق حق مہر کی ادائیگی کے سلسلہ میں اگر نکاح نامہ یا معاہدہ شادی میں کوئی تفصیل موجود نہ ہو تو حق مہر کی کل رقم کے بارے میں تصور ہو گا کہ وہ عند المطالبہ قابل ادا ہے۔ اسلامی نظریاتی کونسل نے مذکورہ دفعہ کو شریعت کے مطابق قرار دیا۔ اس نے اس سلسلہ میں فقہ حنفی میں موجود دلائل کو سامنے رکھا جس میں ایک کے مطابق تعجیل وتاجیل

---

(87) النساء: ۴: ۳

(88) کمال الدین عبدالواحد بن الھمام، **فتح القدير شرح الهداية**، (مکہ مکرمہ: المکتبۃ التجاریہ، سن اشاعت ندارد)، ج ۳، ص ۴۳۲۔

سے متعلق خاموشی کی صورت میں حکم معجل ہوگا۔ جبکہ دوسرے دلائل کے مطابق مذکورہ صورت میں عرف کا اعتبار ہوگا۔ لہذا کونسل کے مطابق مہر میں تعجیل وتاجیل سے متعلق خاموشی کی صورت کا حکم عند الطلب ادائیگی کا ہوگا۔

3. فیملی کورٹس ۱۹۹۴ء کی دفعہ ۱۰ کے تحت اگر زوجین میں مصالحت ناکام ہو جائے تو عائلی عدالت تنسیخ نکاح کے دعوی میں فی الفور تنسیخ نکاح کی ڈگری جاری کرے گی اور بیوی کی طرف سے نکاح کے موقع پر نکاح کے بدل میں وصول کی گیا حق مہر بھی خاوند کو واپس دلائے گی۔ اس پر لاء کمیٹی نے یہ فیصلہ دیا کہ مہر عورت کا حق ہے اسے کسی حالت میں بھی نہیں چھوڑا جاسکتا۔ تاہم عدالت اگر چاہیے تو تحائف اور فوائد کے سلسلہ میں مصالحت کرا سکتی ہے۔ اسلامی نظریاتی کونسل نے بحث کے بعد لاء کمیٹی کے فیصلہ سے اتفاق کیا۔

۴. مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء کے حوالہ سے یہ تجویز پیش کی گئی کہ ملک میں ہیپاٹائٹس اور ایچ آئی وی ایڈز جیسی مہلک بیماریوں سے محفوظ رہنے کے لیے نکاح نامہ میں ایک شق یہ شامل کی جائے کہ لڑکا اور لڑکی شادی سے پہلے اپنے خون کا ٹیسٹ کرائیں اور اس شق پر پابندی فریقین کے لیے لازم ہو۔ کونسل کے اجلاس میں مہلک بیماریوں سے متعلق معلوماتی کالم کے اضافہ کی سفارش کی گئی۔ تاہم ان معلومات کو اختیاری قرار دیا گیا۔ اور بیماری کی صورت میں نکاح کو قانوناً منع قرار نہیں دیا گیا۔

۵. کونسل کے تمام ادوار میں نکاح کی رجسٹریشن کے حوالے سے مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء کی دفعہ ۵ کو شریعت کے مطابق قرار دیا گیا۔

۶. ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن اور ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور میں کونسل نے جہیز کو رواج قرار دے کر جہیز و تحائف دلہن ایکٹ ۱۹۷۶ء کو ختم کرنے کی سفارش کی جبکہ ڈاکٹر ایس ایم زمان کے دور میں جہیز و تحائف دلہن ایکٹ ۱۹۷۶ء میں ضروری ترامیم پیش کی گئیں۔

۷. تعدد ازدواج کے حوالے سے ڈاکٹر محمد خالد مسعود کے دور میں کونسل نے تعدد ازدواج سے متعلق مسلم عائلی قوانین کی دفعہ ۶ کو درست قرار دیا جبکہ مولانا محمد خان شیرانی کے دور میں کونسل نے مذکورہ دفعہ کو خلاف اسلام قرار دیا۔

☆☆☆

قوانین کواسلامیانے میں علماے کرام کی ذمہ داری اور کردار: ماضی کے آئینے میں مستقبل کے لیے لائحہ عمل

The Responsibility and Role of 'Ulamā' for Islamization of laws: A framework for Future in the light of Past

محمد یحییٰ*

Abstract

"Islamic Republic of Pakistan" is the ideological state. The two-nation theory was the founding theory of Pakistan movement. Islam is the state religion of Pakistan. Therefor the islamization of laws according to Qur'ān and sunnah *is among the the main objectives. Ulema, Scholars, Lawyers, Jurists and Parliamentarians are accountable and answerable to perform this responsibility. This paper attempts to investigate the responsibility and role of Ulema in the islimization of laws, there contribution in past 73 years, some of the examples of there struggles, and few suggestions for ulema and madaris to achive this goal.*

Keywords: Qur'ān and *Sunna, 'Ulamā', Islimization, Twenty two points of 'Ulamā'.*

طویل جدوجہد کے بعد ہندوستان کوانگریزوں کے ناجائز قبضے سے جو آزادی حاصل ہوئی اس میں علماے کرام کا کردار تاریخ کی اٹل حقیقت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانانِ ہند کو جدوجہدِ آزادی کے نتیجے میں "اسلامی جمہوریہ پاکستان" کی صورت میں ایک عظیم نعمت سے نوازا جس کی اساس "کلمہ طیبہ" ہے، حاکمیتِ اعلیٰ "اللہ تعالیٰ" کے لیے اور آئین و قانون کا قرآن وسنت کے مطابق ہونا باتفاق طے ہوا ہے۔ جو بلاشبہ بہت مضبوط، مبارک اور پاکیزہ بنیاد ہے۔

اس بنیاد کی فراہمی کے بعد اس پر تعمیر کے لیے موجودہ قوانین کو قرآن وسنت کے سانچے میں ڈھالنے، اور نئے بننے والے قوانین کو قرآن وسنت کے ترازو پر پرکھنے کی ذمہ داری یقیناً اُن علماے دین ہی کے کندھوں

* پی ایچ ڈی اسکالر، اسلامیہ کالج یونیورسٹی پشاور۔ مدرس ومفتی جامعہ عثمانیہ پشاور۔ yahyausmani@gmail.com

پر پڑتی ہے، جنہیں قرآن وسنت کی صحیح سمجھ اور روحِ شریعت کا صحیح ادراک حاصل ہو۔ ساتھ ہی وہ زمانہ کے نشیب وفراز سے واقف اور عُرف ومعاشرہ کے نبض پر ہاتھ رکھ کر فیصلہ کرنے کی صلاحیت بھی رکھتے ہوں۔ پاکستان بننے کے بعد اس فرض سے عہدہ برآ ہونے میں کئی ایک علماے کرام نے حصہ لیا، اُن کی کئی کوششیں کامیاب ہوئیں، کچھ کامیاب نہ ہو سکیں اور کچھ مساعی ابھی تک زیرِ التوا بھی ہیں۔ تاہم کیا علماے کرام کی طرف سے اس فرض سے عہدہ برآ ہونے کے لیے اب تک کی گئی کوششیں "کافی" شمار کی جاسکتی ہیں؟ اور کیا ماضی میں علماے کرام کا جو کردار رہا اُس کا تسلسل اب اسی طرح برقرار ہے یا اس میں کچھ فرق نظر آرہا ہے؟ مستقبل میں کیا لائحہ عمل طے کرنا چاہیے؟ اس سلسلے میں دینی مدارس اور ان کے نمائندہ بورڈ کیا کردار ادا کر سکتے ہیں؟

اس مقالہ میں اِن سوالات کے جوابات تلاش کیے جائیں گے۔ مقالہ اس مختصر تمہید کے علاوہ دو حصوں اور خاتمہ پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے کا عنوان ہے: "قوانین کو اسلامیانے کے سلسلے میں، ماضی میں علماے کرام کا کردار" اور دوسرے حصے کا عنوان ہے: "مستقبل میں ذمہ داری" جب کہ خاتمہ میں نتائج اور سفارشات درج کیے گئے ہیں۔

حصہ اول: "قوانین کو اسلامیانے کے سلسلے میں، ماضی میں علماے کرام کا کردار"

مملکتِ خداداد پاکستان کے معرضِ وجود میں آنے کے بعد اولین مسئلہ دستور سازی کا درپیش تھا، جو اگرچہ فسادات کی وجہ سے بروقت پایہ تکمیل تک نہ پہنچ سکا اور کئی رُکاوٹوں کی وجہ سے اس میں حد سے زیادہ تاخیر ہوئی تاہم علماے کرام نے اِس موقع پر اپنا فرض بخوبی نبھایا۔ چنانچہ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے کتاب وسنت کے مطابق دستور کا خاکہ مرتب کرنے کے لیے چار علماے کرام کے نام تجویز کیے: مولانا سید سلیمان ندویؒ، مولانا مفتی محمد شفیعؒ، مولانا سید مناظر احسن گیلانیؒ، اور ڈاکٹر محمد حمیداللہؒ۔ اِن میں سے سید سلیمان ندویؒ چند اعذار کی بنا پر ہندوستان سے تشریف نہ لا سکے، جب کہ باقی تینوں حضرات نے دستوری خاکہ مرتب کرنا شروع کیا اور تین ماہ کے عرصے میں ایک خاکہ مرتب کر کے وسط ۱۹۴۸ء میں علامہ عثمانیؒ کے حوالے کر دیا۔(1)

(1) منشی عبدالرحمن خان، **تعمیرِ پاکستان اور علماے ربانی** (لاہور: ادارہ اسلامیات، ط: دوم، ۱۹۹۲ء)، ص ۱۵۰۔

یہ سفارشات مرتب ہونے کے بعد جلد ہی قائداعظمؒ دُنیا سے رخصت ہوئے اور دستور سازی کا کام دھرا رہ گیا۔ اس دوران کچھ لوگوں نے یہ پروپیگنڈا شروع کیا کہ: اسلام کا سرے سے کوئی دستورِ مملکت نہیں، اس کی عملی شکل کہیں بھی نظر نہیں آتی، اور اسلام کے مبینہ اصولوں پر تمام علما متفق نہیں ہیں۔

اس پروپیگنڈے کے جواب میں مختلف مکاتبِ فکر کے ۳۱ علمائے کرام کا ایک اجتماع بتاریخ ۱۲، ۱۳، ۱۴، اور ۱۵ ربیع الثانی ۱۳۷۰ھ مطابق ۲۳، ۲۲، ۲۱ اور ۲۴ جنوری ۱۹۵۱ء بصدارت مولانا سید سلیمان ندوی کراچی میں منعقد ہوا۔ اس اجتماع میں اسلامی دستور کے جو بنیادی اصول بالاتفاق طے ہوئے، وہ درج ذیل ہیں:

۳۱ علمائے کرام کی کمیٹی کے طے کردہ اسلامی مملکت کے 22 بنیادی اصول

اسلامی مملکت کے دستور میں حسبِ ذیل اصول کی تصریح لازمی ہے:

1. اصل حاکم تشریعی و تکوینی حیثیت سے اللہ رب العالمین ہے۔
2. ملک کا قانون کتاب و سنت پر مبنی ہوگا اور کوئی ایسا قانون نہ بنایا جاسکے گا، نہ کوئی ایسا انتظامی حکم دیا جاسکے گا، جو کتاب و سنت کے خلاف ہو۔

(تشریحی نوٹ): اگر ملک میں پہلے سے کچھ ایسے قوانین جاری ہوں، جو کتاب و سنت کے خلاف ہوں تو اس کی تصریح بھی ضروری ہے کہ وہ بتدریج ایک معینہ مدت کے اندر منسوخ یا شریعت کے مطابق تبدیل کر دیے جائیں گے۔

3. مملکت کسی جغرافیائی، نسلی، لسانی یا کسی اور تصور پر نہیں بلکہ ان اصولوں و مقاصد پر مبنی ہوگی جن کی اساس اسلام کا پیش کیا ہوا ضابطۂ حیات ہے۔
4. اسلامی مملکت کا یہ فرض ہوگا کہ قرآن و سنت کے بتائے ہوئے معروفات کو قائم کرے، منکرات کو مٹائے اور شعائر اسلامی کے احیا و اعلا اور مسلمہ اسلامی فرقوں کے لیے ان کے اپنے مذہب کے مطابق ضروری اسلامی تعلیم کا انتظام کرے۔
5. اسلامی مملکت کا یہ فرض ہوگا کہ وہ مسلمانانِ عالم کے رشتہ واتحاد واخوت کو قوی سے قوی تر کرنے اور ریاست کے مسلم باشندوں کے درمیان عصبیت جاہلیہ کی بنیادوں پر نسلی، لسانی، علاقائی یا دیگر مادی امتیازات کے ابھرنے کی راہیں مسدود کر کے ملتِ اسلامیہ کی وحدت کے تحفظ و استحکام کا انتظام کرے۔
6. مملکت بلاامتیاز مذہب و نسل وغیرہ تمام ایسے لوگوں کی لابدی انسانی ضروریات یعنی غذا، لباس، مسکن، معالجہ اور تعلیم کی کفیل ہوگی، جو اکتساب رزق کے قابل نہ ہوں، یا نہ رہے ہوں یا عارضی طور پر بے روزگاری، بیماری یا دوسری وجوہ سے فی الحال سعیِ اکتساب پر قادر نہ ہوں۔

7. باشندگانِ ملک کو وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جو شریعت اسلامیہ نے ان کو عطا کیے ہیں۔یعنی حدودِ قانون کے اندر تحفظ جان و مال وآبرو، آزادئ مذہب و مسلک، آزادئ عبادت، آزادئ اظہارِ رائے، آزادئ نقل و حرکت، آزادئ اکتسابِ رزق، ترقی کے مواقع میں یکسانی اور رفاہی ادارات سے استفادہ کا حق۔

8. مذکورہ بالا حقوق میں سے کسی شہری کا کوئی حق اسلامی قانون کی سندِ جواز کے بغیر کسی وقت سلب نہ کیا جائے گا اور کسی جرم کے الزام میں کسی کو بغیر فراہمی موقعہ صفائی و فیصلہ عدالت کوئی سزا نہ دی جائے گی۔

9. مسلمہ اسلامی فرقوں کو حدودِ قانون کے اندر پوری مذہبی آزادی حاصل ہو گی۔انہیں اپنے پیروؤں کو اپنے مذہب کی تعلیم دینے کا حق حاصل ہو گا۔وہ اپنے خیالات کی آزادی کے ساتھ اشاعت کر سکیں گے۔ان کے شخصی معاملات کے فیصلے ان کے اپنے فقہی مذہب کے مطابق ہوں گے اور ایسا انتظام کرنا مناسب ہو گا کہ انہی کے قاضی یہ فیصلہ کریں۔

10. غیر مسلم باشندگانِ مملکت کو حدودِ قانون کے اندر مذہب و عبادت، تہذیب و ثقافت اور مذہبی تعلیم کی پوری آزادی حاصل ہو گی اور انہیں اپنے شخصی معاملات کا فیصلہ اپنے مذہبی قانون یا رسم و رواج کے مطابق کرانے کا حق حاصل ہو گا۔

11. غیر مسلم باشندگانِ مملکت سے حدودِ شریعہ کے اندر جو معاہدات کیے گئے ہوں، ان کی پابندی لازمی ہو گی اور جن حقوق شہری کا ذکر دفعہ نمبر ے میں کیا گیا ہے ان میں غیر مسلم باشندگانِ ملک اور مسلم باشندگانِ ملک، سب برابر کے شریک ہوں گے۔

12. رئیسِ مملکت کا مسلمان مرد ہونا ضروری ہے، جس کے تدین، صلاحیت اور اصابتِ رائے پر جمہور کے منتخب نمائندوں کو اعتماد ہو۔

13. رئیسِ مملکت ہی نظمِ مملکت کا اصل ذمہ دار ہو گا۔البتہ وہ اپنے خیالات کا کوئی جزو کسی فرد یا جماعت کو تفویض کر سکتا ہے۔

14. رئیس مملکت کی حکومت مستبدانہ نہیں بلکہ شورائی ہو گی۔یعنی وہ ارکانِ حکومت اور منتخب نمائندگانِ جمہور سے مشورہ لے کر اپنے فرائض انجام دے گا۔

15. رئیس مملکت کو یہ حق حاصل نہ ہو گا کہ وہ دستور کو کلاً یا جزواً معطل کر کے شوریٰ کے بغیر حکومت کرنے لگے۔

16. جو جماعت رئیس مملکت کے انتخاب کی مجاز ہو گی وہی کثرتِ آرا سے اسے معزول کرنے کی بھی مجاز ہو گی۔

17. رئیس مملکت شہری حقوق میں عامۃ المسلمین کے برابر ہو گا اور قانونی مواخذہ سے بالاتر نہ ہو گا۔

18. ارکان وعمالِ حکومت اور عام شہریوں کے لیے ایک ہی قانون وضابطہ ہو گا اور دونوں پر عام عدالتیں ہی اس کو نافذ کریں گی۔

19. محکمۂ عدلیہ، محکمۂ انتظامیہ سے علیحدہ اور آزاد ہو گا، تاکہ عدلیہ اپنے فرائض کی انجام دہی میں ہیئت انتظامیہ سے اثر پذیر نہ ہو۔

20. ایسے افکار و نظریات کی تبلیغ واشاعت ممنوع ہو گی جو مملکتِ اسلامیہ کے اساسی اصول و مبادی کے انہدام کا باعث ہوں۔

21. ملک کے مختلف ولایات واقطاع مملکت واحدہ کے اجزا انتظامی متصور ہوں گے۔ان کی حیثیت نسلی، لسانی، یا قبائلی واحدہ جات کی نہیں محض انتظامی علاقوں کی ہو گی، جنہیں انتظامی سہولتوں کے پیش نظر مرکز کی سیادت کے تابع انتظامی اختیارات سپرد کرنا جائز ہو گا، مگر انہیں مرکز سے علیحدگی کا حق حاصل نہ ہو گا۔

22. دستور کی کوئی ایسی تعبیر معتبر نہ ہوگی جو کتاب و سنت کے خلاف ہو۔[2]

اس اجلاس میں علامہ سلیمان ندویؒ کے علاوہ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا شمس الحق افغانی، مولانا محمد بدر عالم، مولانا احتشام الحق تھانوی، مولانا محمد عبدالحامد قادری بدایونی، مفتی محمد شفیعؒ، مولانا خیر محمد جالندھریؒ، مولانا مفتی محمد حسن امرتسریؒ، پیر محمد امین الحسنات مانکی شریف، مولانا محمد یوسف بنوری، الحاج خادم الاسلام محمد امین، قاضی عبدالصمد سربازیؒ، مولانا اطہر علی، مولانا ابو جعفر اور دیگر سرکردہ علمانے شرکت کی۔

"دستورِ قرآنی" کی تیاری واشاعت

اے کے بروہی مرحوم نے اعلان کیا تھا کہ:

"قرآن میں دستورِ مملکت کے متعلق ایک لفظ بھی موجود نہیں"[3]

اس کے جواب میں مفتی اعظم مفتی محمد شفیعؒ نے دستورِ قرآنی کے نام سے تحریر فرمایا جس میں حکومت کے اغراض و مقاصد، طرزِ حکومت، فرائضِ حکومت، اوصافِ صدرِ مملکت وغیرہ کے متعلق 18 دستوری دفعات قرآن کریم سے بالاجمال پیش کر کے ثابت کر دیا کہ جس دستورِ اسلامی کا مطالبہ مسلمانانِ پاکستان کی طرف سے کیا جا رہا ہے وہ کتاب اللہ میں موجود ہے۔[4]

قراردادِ مقاصد

قراردادِ مقاصد جو دیباچہ کے طور پر ہر آئین میں شامل رہا اور ابھی 1973ء کے موجودہ آئین میں بھی شامل ہے، یہ وہ اہم قومی دستاویز ہے جس میں مملکتِ خداداد پاکستان کے مقاصد اور قومی جہد و عمل کی سمت قرآن و سنت کی روشنی میں مقرر کی گئی ہے۔ اور ان بنیادی حدود کا تعین کیا گیا ہے جن پر دستور سازی کے تمام مراحل انجام پانے تھے، اور جن کی پابندی دستور ساز اسمبلی کو پاکستان کے ہر آئین میں کرنی تھی، یہ تاریخی دستاویز پاکستان میں اسلامی نظام کے نفاذ کے لیے سب سے پہلا ٹھوس قدم تھا، اس قرارداد کا مسودہ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ اور مفتی اعظم پاکستان مفتی محمد شفیعؒ نے طویل غور و خوض کے بعد مرتب فرمایا تھا۔ اس کی تیاری اور اسے اسمبلی

---

(2) ڈاکٹر محمد امین، **ماہنامہ البرہان لاہور**، فروری ۲۰۱۴ء ص ۱۳۔

(3) **ماہنامہ البلاغ کراچی، اشاعت خصوصی بیاد فقیہ ملت**، مرتبہ مفتی محمد تقی عثمانی، ص ۸۳۲۔

(4) ایضا۔

میں منظور کرانے میں شیخ الاسلام علامہ عثمانیؒ کو طویل علمی وسیاسی جدوجہد کرنی پڑی اور بالآخر قائدِ ملت لیاقت علی خان مرحوم نے 12 مارچ 1949ء کو قراردادِ مقاصد کا مسودہ خود اسمبلی میں پیش کر کے اسے منظور کرایا۔[5]

خلافِ شریعت قوانین پر علمائے کرام کے نقد وتبصرے

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ».[6]

ترجمہ: حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سُنا: تم میں سے جو شخص کوئی منکر دیکھے تو اُسے اپنے ہاتھ سے روکے، اگر اس کی استطاعت نہ رکھے تو اپنی زبان سے روکے، اگر اس کی استطاعت بھی نہ ہو تو اپنے دِل سے (بُرا سمجھے) اور یہ ایمان کا سب سے کمزور درجہ ہے۔

اس حدیث کی رُو سے خلافِ شریعت منکرات کی روک تھام ہر مسلمان کا مذہبی فریضہ ہے۔ البتہ یہ فریضہ ہر شخص پر اس کی استطاعت کے بقدر لازم ہوتا ہے۔ چنانچہ جو ہاتھ کی طاقت رکھے وہ ہاتھ سے، جو اس کی طاقت نہ رکھے وہ زبان سے اور جو اس کی بھی طاقت نہ رکھے وہ دِل سے بُرا سمجھنے پر اکتفا کرے گا۔ پاکستان کے جید ومقتدر علمائے کرام ومفتیانِ عظام نے اس حدیث کے مطابق اولین درجہ کا فرض نبھاتے ہوئے اپنے ہاتھ کی تحریروں سے بھی ہمیشہ خلافِ شریعت قوانین پر نقد وتبصرہ کا فریضہ سرانجام دیا ہے۔ ذیل میں اس طرح کے چند تبصروں کا محض خاکہ ایک جدول کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے:

نمبر شمار	عنوان	مضمون نگار	سن اشاعت	ماخذ	تعداد صفحات
1	عائلی قوانین پر مختصر تبصرہ	مفتی محمد شفیعؒ	1381ھ	جواہر الفقہ ج4، ص229	53
2	زمیندارہ بل پر شرعی تنقید	مفتی محمد شفیعؒ	//	جواہر الفقہ ج5، ص31	25

(5) منشی عبدالرحمن خان، **تعمیرِ پاکستان اور علمائے ربانی** (لاہور: ادارہ اسلامیات، ط: دوم 1992ء)، ص ۱۵۶۔

(6) مسلم بن الحجاج، (متوفی ۲۶۱ھ)، **صحيح مسلم** (بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ھ)، ۱: ۶۹، رقم: ۴۹۔

3	القول السدید فی تحقیق میراث الحفید	مفتی محمد شفیعؒ	1374ھ	جواہر الفقہ ج7، ص526	17
4	عائلی قوانین کی روشنی میں یتیم پوتے کی وراثت	مفتی ولی حسن ٹونکیؒ	1382ھ	فتاویٰ بینات ج4، ص613	21
5	یتیم پوتے کی وراثت	مولانا محمد طاسین	1385ھ	فتاویٰ بینات، ج4، ص634	22
6	زکوٰۃ وعشر آرڈیننس کا فقہی جائزہ وترامیم وتجاویز	آٹھ علما کرام کی کمیٹی	1400ھ	فتاویٰ حقانیہ ج4، ص86	20
7	مسودہ آرڈیننس نفاذِ قصاص ودیت اور دار العلوم حقانیہ کی سفارشات وترامیم	مولانا مفتی محمد فریدؒ، مولانا مفتی غلام الرحمن	1980ء	فتاویٰ حقانیہ، ج5 ص233	5
8	مسودہ قانونِ شہادت میں مولانا سمیع الحق کی بعض ترامیم وتقاریر	مولانا سمیع الحقؒ	درج نہیں	فتاویٰ حقانیہ ج5 ص518	7
9	مسودہ شفعہ آرڈیننس اور دار العلوم حقانیہ کی سفارشات وترامیم	مولانا مفتی محمد فریدؒ، مولانا مفتی غلام الرحمن	1980ء	فتاویٰ حقانیہ ج6 ص314	7
10	ارغام العنید فی میراث الحفید	مفتی رشید احمد لدھیانویؒ	1373ھ	احسن الفتاویٰ ج1 ص155	32
11	قانون میعادِ سماعت کی شرعی حیثیت	مفتی محمد تقی عثمانی	1977ء	فقہی مقالات ج2، ص304	10
12	حدود ترمیمی بل کیا ہے؟ تحفظ حقوق نسواں بل کی حقیقت	مفتی محمد تقی عثمانی	2006ء	فقہی مقالات ج6 ص277	24
13	زکوٰۃ وعشر آرڈیننس مجریہ ۱۹۸۰ء پر تبصرہ	مولانا گوہر رحمنؒ	1992ء	تفہیم المسائل ج5 ص19	9
14	نفاذِ شریعت اور پندرہویں ترمیم	مولانا گوہر رحمنؒ	1998ء	تفہیم المسائل ج5 ص515	18
15	پوتے کی میراث پر عدالتی بیان	مولانا گوہر رحمنؒ	1998ء	تفہیم المسائل ج5 ص451	65

16	پریس اینڈ پبلی کیشنز آرڈیننس کی دفعہ 23(1) پر تبصرہ و تجاویز	مولانا گوہر رحمنؒ	1989ء	تفہیم المسائل ج1 ص445	4
17	وفاقی شرعی عدالت کے سوال نامے بابت مالی قوانین کے جوابات	مولانا گوہر رحمنؒ	1991ء	تفہیم المسائل ج1 ص299	76
18	ٹیکس کے متعلق وفاقی شرعی عدالت کے سوال نامے کا جواب	مولانا گوہر رحمنؒ	1991ء	تفہیم المسائل ج1 ص238	50

جنرل ضیاء الحق کے دور میں خود اُن کی ذاتی دلچسپی اور علماے کرام کی مساعی، جدوجہد اور راہنمائی سے اسلامائزیشن کے عمل میں کافی تیزی آئی اور حدود آرڈیننس، امتناعِ شراب آرڈیننس اور زکوۃ آرڈیننس لاگو کیے۔ علاوہ ازیں وفاقی شرعی عدالت اور قاضی عدالتیں انہی کے دور میں قائم ہوئیں۔

اسمبلی فلور پر نفاذِ شریعت کے لیے کاوشیں

اسمبلی کے فلور پر علماے کرام نے آئین سازی اور قانون سازی میں قرآن وسنت کی بالادستی اور اسلامی اقدار وروایات کی ترویج کے لیے ہمیشہ جرات کے ساتھ اپنا فریضہ سرانجام دیا۔ان علما میں مولانا مفتی محمود، مولانا عبدالحق، مولانا غلام غوث ہزاروی، مولانا شاہ احمد نورانی، مولانا سمیع الحق شہیدؒ، مولانا قاضی عبداللطیف کے نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

مولانا سمیع الحق اور مولانا قاضی عبداللطیف نے سینٹ میں ''شریعت بل'' کے نام سے ایک جامع اور بہترین مسودہ 13 جولائی 1985ء کو پیش کیا۔ مختلف کمیٹیوں نے اس پر کام کیا۔ سینٹ سیکرٹریٹ کی طرف سے عوام کی رائے معلوم کرنے کے لیے اسے مشتہر بھی کیا گیا۔ بل میں مختلف حلقوں کی طرف سے متعدد ترامیم بھی

پیش کی گئیں بالآخر پانچ سال کی طویل بحث و تمحیص کے بعد 13 مئی 1990ء کو متفقہ طور پر ''نفاذِ شریعت ایکٹ 1990ء'' کے عنوان سے منظور ہوا۔[7]

اسلامی نظریاتی کونسل کے پلیٹ فارم سے مولانا محمد یوسف بنوری، مولانا شمس الحق افغانی، مولانا مفتی تقی عثمانی، مولانا حسن جان شہیدؒ اور ڈاکٹر محمود احمد غازیؒ نے قوانین کو اسلامیانے میں اپنا بھرپور حصہ ڈالا۔ اسی طرح وفاقی شرعی عدالت اور شریعت اپلیٹ بنچ میں بھی مولانا مفتی محمد تقی عثمانی، مولانا پیر کرم شاہ الازہری، ڈاکٹر محمود احمد غازیؒ نے اپنے تاریخی فیصلوں سے علما کی نمائندگی کی۔ ۲۰۰۳ میں بننے والی کے پی کے گورنمنٹ نے مولانا مفتی غلام الرحمن کی نگرانی میں علما اور ماہرین قانون کا ایک کونسل نفاذ شریعت کونسل کے نام سے تشکیل دیا جس نے مختصر وقت میں نہایت جامع، مؤثر اور قابل عمل سفارشات مرتب کیں تاہم صوبائی دائرہ اختیار کے محدود ہونے اور مرکزی حکومت کے ہم خیال نہ ہونے کی بنا پر ان سفارشات کی تنفیذ نہ ہو سکی۔ علمائے کرام قوانین کے اسلامائزیشن کے لیے رائے عامہ ہموار کرنے اور شخصی زندگی کو اسلامائز کرنے کے لیے قلم وقرطاس سے، اور منبر و محراب سے گرانقدر خدمات سرانجام دیتے چلے آرہے ہیں۔

حصہ دوم: مستقبل میں ذمہ داریاں

اگرچہ ستر سال سے زائد عرصہ گزرنے کے باوجود ہم بدقسمتی سے ملکِ عزیز کے قوانین کو اسلامیانے کی سنگِ میل کو حاصل کرنے میں ناکام رہے ہیں لیکن یہ امر بہرحال خوش آئند ہے کہ اس سنگِ میل کو حاصل کرنے کا جذبہ ایک بڑی حد تک اب بھی موجود ہے اور اس کے لیے مختلف سطحوں پر جدوجہد کسی نہ کسی شکل میں اب بھی جاری ہے۔ ماضی سے سبق سیکھتے ہوئے علمائے کرام کو اس حوالہ سے جن اقدامات کی ضرورت ہے، اُسے ذیل میں چند عنوانات کے تحت بیان کیا جاتا ہے:

1. علمائے کرام میں احساسِ ذمہ داری اُجاگر کرنے کی ضرورت

علمائے کرام پر ایک بڑا فرض یہ عائد ہوتا ہے کہ پاکستان میں قوانین کی اسلامائزیشن کے عمل کے حوالے سے اپنی صفوں میں احساسِ ذمہ داری کو اُجاگر کیا جائے۔ اور جس سطح کے علما جس شکل میں اس محنت میں حصہ لے

(7) مولانا عبدالقیوم حقانی، مولانا سمیع الحق: **حیات وخدمات** (نوشہرہ: القاسم اکیڈمی، جامعہ ابوھریرہ، ط: اول، فروری ۲۰۱۵)، ا: ۳۵۸۔

سکتے ہیں اُن کو اُن کی ذمہ داری سے آگاہ کر دیا جائے۔ خطابت و امامت، تعلیم و تدریس، تصنیف و صحافت، سیاست وسیادت، افتا و قضا وغیرہ مختلف شعبہ ہائے زندگی میں مصروفِ عمل علماے کرام کو اس حوالہ سے اپنے اپنے دائرہ کے اندر رہتے ہوئے اس فرض کی تکمیل میں حصہ ڈالنے کے طریقوں سے آگاہ کر دیا جائے کیونکہ مشین میں ہر پُرزہ اپنی جگہ اہمیت رکھتا ہے اور سب کے مل کر کام کرنے سے مشین درست کام کر سکتا ہے۔

اس احساسِ ذمہ داری کو اُجاگر کرنے کے لیے سب سے پہلے تو چند اربابِ فکر و نظر علماے کرام کی کمیٹی کو یہ طے کرنے کی ضرورت ہے کہ کونسے شعبے میں کیا کام ہو سکتا ہے اور پھر اُن کو آگاہ کرنے کے لیے ملک کے طول وعرض میں مختلف مقامات پر ورکشاپس، سیمینارز اور کنونشنز کا اہتمام کرنا چاہیے تاکہ ہر ایک کو اپنے فرض سے آگاہی ہو اور اسے پورا کرنے کے لیے سرگرمِ عمل ہو سکے۔ کیونکہ جب تک آگاہی نہ ہو سرگرمی ناممکن ہے۔

2. اسلامائزیشن کے قانونی طریقہ کار سے آگاہی مہم

ہمارے آئین میں بحمد اللہ اسلامائزیشن کا ایک دستوری طریقہ موجود ہے۔ آئین کا باب ۳۔الف وفاقی شرعی عدالت سے متعلق ہے جو تقریباً گیارہ صفحات پر مشتمل ہے[8] جب کہ ''حصہ نہم اسلامی احکام'' میں دفعہ ۲۲۷ سے دفعہ ۲۳۱ تک اس کے علاوہ ہیں۔ علما کی ایک غالب اکثریت اس سے ناواقف ہے۔ ضروری ہے کہ اِس سے آگاہی کے لیے بھی مختلف شہروں کے بڑے مدارس میں سیمینارز کا انعقاد ہو؛ تاکہ ذی استعداد علما قوانین کا مطالعہ کر کے اُن کی خلافِ شریعت دفعات کو قانونی طریقہ سے تبدیل کرنے کی مہم کا حصہ بن سکیں۔

3. منہج مجددی سے اصلاحِ حکومت کی کوشش

شیخ احمد سرہندیؒ جنہیں آج دنیا'' مجدد الف ثانی'' کے نام سے جانتی ہے۔ ان کی زندگی ہر دور کے صاحبِ بصیرت علماے کرام کے لیے ایک مشعلِ راہ ہے۔ آپؒ نے ہندوستانی تاریخ کے سب سے خطرناک دور میں، جب کہ اسلام کی جڑیں کھوکھلی کرنے میں بادشاہ اور علماے سُوء نے کوئی کسر باقی نہ چھوڑی تھی، ''دینِ اکبری'' کا راستہ روکنے اور اسلام کا علَم بُلند کرنے کے لیے ایک کامیاب تحریک چلائی۔ آپؒ نے جو راستہ اپنایا وہ نہ مُداہنت

(8) دیکھیے: اسلامی جمہوریہ پاکستان کی دستور دفعہ ۲۰۳-الف ومابعد۔

کاراستہ تھا اور نہ ہی مخاصمت کا۔ بلکہ آپ نے انتہائی حکمت و بصیرت کے ساتھ جہانگیر کے ارکانِ سلطنت کے ساتھ اصلاحی مراسلت کا سلسلہ شروع کیا اور بقول علی میاںؒ:

''صفحہ قرطاس پر اپنے دِل کے ٹکڑے اُتار کر رکھ دیے۔ یہ خطوط اپنے درد و اخلاص، جوش و تاثیر، زورِ قلم اور قوتِ انشاء کے لحاظ سے ان خطوط و مکاتیب کے مجموعہ میں جو دنیا کی کسی زبان میں اور کسی دینی اصلاح و تحریک کی تاریخ میں سپرد قلم کیے گئے ہیں، خاص امتیاز رکھتے ہیں۔ اور سینکڑوں برس گزر جانے کے بعد بھی آج اُن میں اثر و دلآویزی پائی جاتی ہے، اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے مکتوب الیہم کے دلوں پر کیا اثر ڈالا ہو گا۔۔۔۔ دسویں صدی میں ہندوستان کی عظیم سلطنت مغلیہ میں جو عظیم انقلاب رُونما ہوا اس میں ان کا بنیادی حصہ اور سب سے بڑا دخل ہے۔''[(9)]

اِن مکتوبات و مراسلات اور اصلاح کی دیگر مساعی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جہانگیر کے دور میں احکامِ اسلام کے ساتھ کھلواڑ اور بگاڑ کا عمل رُک گیا اور اصلاح کا عمل رفتہ رفتہ شروع ہوا جس کے نتیجے میں صرف چند سال بعد اورنگزیب عالمگیر جیسا نیک فرمانروا سلطنتِ مغلیہ کو نصیب ہوا۔

علماے کرام کے لیے حضرت مجدد الف ثانیؒ کا یہ منہج مشعلِ راہ ہے کہ حکمران جماعت خواہ جو بھی ہو، اُن کے ساتھ تعلق قائم کر کے اُن کی اِصلاح اور پھر اُن کے ذریعے قوانین کی اصلاح کی سعی کی جائے۔ البتہ اس کے لیے ایسے اخلاص، تقویٰ اور حکمت و بصیرت والے علما کی ضرورت ہے جو طوفان میں بہہ جانے کی بجائے طوفان کا رُخ موڑنے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ تا کہ کہیں لینے کے دینے نہ پڑ جائیں۔ حالیہ ایام میں بھی کچھ علما اس منہج پر عمل کرتے نظر آ رہے ہیں۔ جن کے بارے میں اُمید ہے کہ وہ کچھ نہ کچھ حد تک اپنے ارادہ خیر میں کامیاب ہو سکیں گے۔

4. دینی مدارس کے نصاب میں آئین اور اہم قوانین کو جگہ دینا

اس وقت پاکستان میں دینی مدارس کے پانچ وفاق / بورڈ موجود ہیں، جن سے منسلکہ مدارس کی تعداد ہزاروں میں اور زیر تعلیم طلبہ و طالبات کی تعداد لاکھوں میں ہے۔ اِن مدارس کے طلبہ جو کل معاشرہ میں ایک عالمِ دین کی حیثیت سے اُبھرنے والے ہیں اُن کی تعلیم میں ایسا مواد ہونا ضروری ہے جس کو پڑھ کر وہ ملک میں اسلامائزیشن

---

(9) ندوی، ابوالحسن علی، **تاریخ دعوت و عزیمت**، (کراچی، مجلسِ نشریاتِ اسلام سن طباعت ندارد)، ۴: ۳۰۳۔

کے عمل میں خدمات انجام دے سکتے ہوں۔ اس کا ایک درجہ تو عمومی نوعیت کا ہونا چاہیے اور دوسرا اختصاصی نوعیت کا۔

عمومی سطح پر یہ ضروری ہے کہ مدرسوں سے پڑھنے والے ہر فاضل کو ملک کی نظریاتی اساس کا علم ہو۔ اُسے قراردادِ مقاصد اور دستورِ پاکستان کے اہم دفعات سے پوری واقفیت حاصل ہو۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ آئینِ پاکستان کو نصاب کا حصہ بنادیا جائے۔ مدارس کے نصابِ تعلیم میں ملکی دستور کو شامل کرنے کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ مولانا سید حسین احمد مدنیؒ نے 1933ء میں آسام اور بنگال کے مدارس کے لیے ایک نصابِ تعلیم مرتب کیا تھا اس میں دستورِ برطانیہ کو بھی شامل کیا تھا، کیونکہ اس وقت متحدہ ہندوستان پر برطانیہ ہی کا دستور لاگو تھا۔ [10] حضرت مدنیؒ نے انگریز کی مخالفت اور اس سے حد درجہ نفرت کے باجود ضرورت کی بناپر اُن کے دستور کو شامل نصاب کیا تھا۔ اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ مملکتِ خداداد پاکستان کا آئین پڑھانا کتنا اہم ہوگا۔ صرف حضرت مدنی ہی نہیں بلکہ مولانا اشرف علی تھانویؒ نے تعزیراتِ ہند اور ریلوے، ڈاک وغیرہ کے قوانین پڑھانے کی تمنا کا اظہار فرمایا تھا۔ [11]

مقالہ نگار کی رائے میں دستورِ پاکستان کی تعلیم کے لیے عالیہ (سالِ دوم) کی کلاس زیادہ مناسب ہے۔ کیونکہ اس کلاس کے طلبہ سنجیدہ، سمجھ دار اور بالغ الفہم ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں پاکستان کے قانونی نظام اور عدالتی ڈھانچے کا مختصر تعارف بھی سب طلبہ کو کروانا ضروری ہے تاکہ کوئی عالم اس غلط فہمی کا شکار نہ رہے کہ پاکستان کا دستور اور قوانین مکمل غیر اسلامی ہیں۔

5. ملکی و بین الاقوامی قانون میں تخصصات کا اجرا

اور دوسرا درجہ تخصصات کا ہے، جس میں باقاعدہ اصولِ فقہ کے ساتھ اُصولِ قانون، بین الاقوامی قوانین، دستورِ پاکستان، تعزیراتِ پاکستان اور ضابطہ دیوانی وضابطہ فوجداری، قانونِ معاہدہ، عائلی قوانین، قانونِ شفعہ، قانونِ شہادت اور دیگر اہم قوانین تفصیل سے پڑھائے جائیں اور اُن کے اندر موجود غیر شرعی اُمور کی نشاندہی کرکے اُن میں مجوزہ ترامیم کی مشق کروائی جائے۔ یہاں سے ایسے علما تیار ہوسکیں گے جو ملکی قوانین کا شریعت کی

---

(10) مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، کالم: **دینی مدارس میں عصری تعلیم۔۔ مثبت و منفی پہلو قسط 2**، بصیرت آن لائن ۲۰ جولائی ۲۰۱۸ء۔

(11) ڈاکٹر محمود احمد غازی، **محاضراتِ تعلیم** (کراچی: دار العلم والتحقیق، ط: سوم، ۲۰۱۶)، ص ۱۳۷۔

نظر میں تقابلی مطالعہ کر کے اُن کو اسلامیانے میں قابلِ قدر خدمات انجام دے سکتے ہوں۔ ورنہ اگر قانون کے ابجد سے بھی واقفیت نہ ہو تو اُس میں ترمیم اور اصلاح کا عمل کیسے ممکن ہوگا؟ ڈاکٹر محمود احمد غازیؒ فرماتے ہیں:

جن تخصصات کی ضرورت ہے وہ قانون، معاشیات اور اجتماعی علوم کا ایک عمومی مطالعہ ہے۔ ملکی قانون سے جب تک واقفیت نہ ہو، جس پر پورے ملک کا نظام چل رہا ہے، اس وقت تک اس نظام کو بدل کر شریعت کے مطابق بنانا آسان کام نہیں۔[12]

نیز لکھتے ہیں:

فقہ میں تخصص کے طلبہ کے لیے انگریزی، اصولِ فقہ، ضابطہ فوجداری و دیوانی، تعزیراتِ پاکستان، اور پاکستان کے آئین اور دو ایک منتخب قوانین کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ ان قوانین کے مطالعے کا مقصد طلبہ کو وکیل یا انگریزی قانون کا ماہر بنانا نہیں بلکہ اس طرزِ فکر سے واقف کرانا ہے جس کی بنیاد پر انگریزی قوانین مرتب ہوئے ہیں۔ اگر تخصص فی الفقہ کا مقصد اور ہدف ملک میں اسلامی شریعت کے نفاذ کے عمل میں حصہ لینا اور اس مقصد کو آگے بڑھانا ہے تو ملک کے قانون، عدالتی نظام اور دستوری نظام سے واقفیت انتہائی ضروری ہے۔[13]

6. عملی سیاست سے وابستہ رہ کر قوانین کو اسلامیانے کی مساعی

برصغیر پاک وہند کی تاریخ گواہ ہے کہ علمائے حق صرف مساجد و مدارس کے منتظم ہی نہیں رہے بلکہ شاہراہِ سیاست کے راہی بھی رہے۔ اگرچہ اس وقت کچھ لوگوں کا یہ مطالبہ اور خواہش ہے کہ علما کو عملی سیاست میں حصہ نہیں لینا چاہیے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایک مسلمان ریاست کی عملی سیاست میں قوم کی راہنمائی کرنا علمائے کرام کی ویسے ہی ذمہ داری ہے جیسے دینی علوم اور عقائد وعبادات کے امور میں قوم کی باگ ڈور سنبھالنا ان کا فرض ہے۔ کیونکہ سیاست میں حصہ لینا علما کو انبیائے کرام سے ورثہ میں ملا ہے۔ چنانچہ بخاری شریف میں روایت ہے:

عن أبي هريرة رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لاَ نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْثُرُونَ»[14]

---

(12) ایضاً: ص ۱۳۶۔

(13) ایضاً: ص ۳۳۹۔

(14) محمد بن اسماعیل البخاری، **صحیح البخاری** (بیروت: دار طوق النجاۃ، ۱۴۲۲ھ)، ۳: ۱۴۷۱، رقم: ۱۸۴۲۔

ترجمہ: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: بنی اسرائیل کی سیاست اُن کے انبیائے کرام کیا کرتے تھے، جب بھی کوئی نبی فوت ہوتے تو دوسرے اُن کے خلیفہ بنتے، اور میرے بعد کوئی نبی نہیں، البتہ خلفا بہت سارے ہوں گے۔

اور دوسری روایت کے مطابق علما انبیائے کرام کے وارث ہیں۔ ارشاد نبوی ہے:

وإن العلما ورثة الأنبياء...[15] اور یقیناً علما انبیائے کرام کے وارث ہیں۔

اِن دونوں احادیث سے معلوم ہوا کہ سیاست علمائے کرام کو ورثہ نبوت میں ملا ہے اور یہ بھی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ پاکستان میں قانون سازی کا اختیار جس ادارے کے پاس ہے وہاں تک عملی سیاست میں حصہ لیے بغیر پہنچنا ممکن بھی نہیں اس لیے علما کے لیے سیاست میں حصہ لے کر پارلیمنٹ اور صوبائی اسمبلیوں کے فلور سے مروجہ قوانین کو اسلامیانے کے لیے ضروری ترامیم اور نئے بننے والے قوانین کی شریعت کی روشنی میں سکریننگ کے عمل میں حصہ لینا فرضِ کفایہ ہے۔ پاکستان میں شروع ہی سے دینی جماعتوں کے پلیٹ فارم سے علمائے کرام نے انتخابات میں حصہ لے کر اس مقصد کو حاصل کرنے کی مساعی کی ہیں اور ماضی میں کافی حد تک اپنے مقاصد میں کامیاب بھی ہوئے ہیں لیکن کئی غلطیوں اور کوتاہیوں کی بِنا پر جن نتائج کی توقع ہے، وہ بدقسمتی سے پوری طرح حاصل نہیں ہوسکے ہیں۔ جس کے لیے اپنی صفوں اور کارکردگی میں اصلاحی عمل ناگزیر ہے۔ فرقہ پرستی، انانیت، کھوکھلے نعروں اور دیگر پارٹیوں کی طرح محض روایتی سیاست سے ہٹ کر اپنے اکابر واسلاف کے نقشِ قدم پر چلنے سے ہی کچھ اُمید وتوقع کی جاسکتی ہے۔

7. علمائے کرام کے لیے قانون آگاہی کورسز کا اجرا

شریعہ اکیڈمی پچھلے چند سالوں سے علمائے کرام کے لیے قانون آگاہی کورسز منعقد کروارہی ہے۔ دینی مدارس کے وفاقوں کو چاہیے کہ بڑے بڑے شہروں میں شریعہ اکیڈمی کے تعاون سے اور یا پھر اپنے تیئں قانون آگاہی کورسز کا اجرا کریں جس میں زیادہ سے زیادہ تعداد میں علما و مفتیانِ کرام کو دستورِ پاکستان اور اہم قوانین، نیز عدالتی و قانونی نظام کا تعارف کرایا جائے۔

---

(15) ابوداود سلیمان بن الأشعث سجستانی، **السنن** (بیروت: المکتبۃ العصریۃ، ت: محمد محیي الدین عبد الحمید)، ۳: ۳۱۷، رقم: ۳۶۴۱۔

8. فرقہ واریت کے خول سے نکل کر ملک و قوم کی خدمت

پاکستان اہل السنۃ والجماعۃ کی غالب اکثریت کا ملک ہے اور اہل السنۃ والجماعۃ کے تینوں مکاتب فکر: دیوبندی، بریلوی اور اہل حدیث کے اکابر علمانے تحریک پاکستان میں حصہ لیا اور ایک پلیٹ فارم پر تشکیلِ پاکستان کے لیے جدوجہد کی ہے۔ اگر یہ تینوں مکاتبِ فکر قیام پاکستان کے بعد بھی اجتماعیت اور اشتراکِ عمل کے جذبہ کو برقرار رکھتے ہوئے مشترکہ سیاسی دباؤ منظم کر کے نفاذِ اسلام کی راہ میں حائل طبقوں کا جرأت کے ساتھ سامنا کرتے، دینی درسگاہوں میں اسلام کو ایک اجتماعی نظام کی حیثیت سے پڑھا کر نفاذِ اسلام کے لیے افرادِ کار کی کھیپ تیار کرتے، اور اسلام دشمن لابیوں کی طرف سے اسلامی نظام کے بارے میں پھیلائے جانے والے شکوک و شبہات کے ازالہ کے لیے مشترکہ جدوجہد کرتے، نیز اور باہمی اعتماد و اشتراک اور تعاون کے ساتھ قوم کو ایک مشترکہ نظریاتی قیادت فراہم کرتے تو ملک کو اسلامی خطوط پر استوار کرنے میں کوئی رُکاوٹ سامنے ٹھہر نہ سکتی لیکن بدقسمتی سے دینی حلقے ایسا نہیں کر سکے بلکہ انہیں منصوبہ اور سازش کے تحت باہمی اختلافات و تعصبات کی جنگ میں الجھا دیا گیا۔ پاکستان کو ایک اسلامی نظریاتی ریاست بنانے کے لیے ضروری ہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ کے تینوں مکاتب فکر کے علمائے کرام گروہی تشخصات اور تعصبات کے دائرہ سے نکل کر باہمی اشتراکِ عمل کو فروغ دیں اور ایک ایسا فکری، علمی اور دینی پلیٹ فارم قائم کریں جو ان مسائل کے ادراک اور تجزیہ کے ساتھ ساتھ اجتماعی فکری راہنمائی اور مذہبی و عوامی حلقوں کی ذہن سازی کا کردار ادا کر سکے۔

9. علماو ماہرینِ قانون کے مابین خلیج کا خاتمہ

علما بالعموم شریعتِ مطہرہ اور دینی علوم کا علم رکھتے ہیں مگر مروجہ اصولِ قانون، رائج الوقت قوانین اور قانونی نظام کا علم اُن کے پاس نہیں ہوتا جب کہ وکلا حضرات بالعموم اصولِ قانون، مروجہ قوانین اور قانونی نظام کا علم و تجربہ تو رکھتے ہے لیکن اُصولِ فقہ اور فقہی قوانین و احکام سے ناواقف ہوتے ہیں۔ اور زمینی حقیقت یہ ہے کہ اِن دونوں کے مل بیٹھ کر ایک دوسرے سے استفادہ کیے بغیر قوانین کو اسلامیانے کا عمل ناممکن ہے۔ لیکن بدقسمتی سے ہمارے ہاں اِن دونوں طبقوں کے مابین ایک بڑی خلیج حائل ہے، جو ملک میں دستور و قانون اور شریعت کی حکمرانی کے قیام میں ایک بڑی رکاوٹ ہے۔ اس خلیج کو پاٹنے کی ضرورت ہے کیونکہ اس کے بغیر ملک و قوم کو شریعت اور قانون کی عملداری کے ٹریک پر نہیں لایا جا سکتا۔ مولانا زاہد الراشدی لکھتے ہیں:

جب پاکستان قائم ہوا تھا اور یہ طے پایا تھا کہ مروجہ دستوری اور قانونی نظام کو قائم رکھتے ہوئے اس میں ضروری اصلاحات کے ساتھ ملک میں شرعی احکام و قوانین کی عملداری کا اہتمام کیا جائے گا اور ملک کے تمام طبقات نے اس سے اتفاق کر لیا تھا تو یہ بات ناگزیر ضرورت کا درجہ اختیار کر گئی تھی کہ مولوی اور وکیل مل بیٹھیں اور باہمی مشورہ و مفاہمت کے ساتھ اس قومی خواہش اور ایجنڈے کی تکمیل کی کوئی عملی صورت نکالیں۔۔۔ یہ ضروری ہو گیا تھا کہ مولوی اور وکیل دونوں مل کر اس ذمہ داری کو قبول کریں اور اس کے لیے کام کریں لیکن ایسا نہیں ہوا۔ جس کی وجہ سے ملک میں دستور اور قانون و شریعت میں سے کسی کی حکمرانی ابھی تک عملاً قائم نہیں ہو سکی۔[16]

اب اس خلیج کو ختم کرنے کی ذمہ داری دونوں طبقوں پر یکساں طور پر عائد ہوتی ہے اور دونوں کو اس کا احساس کر کے ایک دوسرے کی طرف آگے بڑھنا ناگزیر ہو چکا ہے۔ اور علمائے کرام کو چاہیے کہ وہ اس میں پہل کریں۔

10. سول سروسز کے لیے رجالِ کار کی تیاری

اس امر میں کوئی شک نہیں کہ قانون سازی کے بعد قانون کو صحیح صورت میں نافذ کرنے کی ذمہ داری جن اداروں پر عائد ہوتی ہے اُن کے تعاون اور ذہنی ہم آہنگی کے بغیر قانون مؤثر نہیں رہتا۔ ہمارے ہاں ایک مسئلہ یہ بھی درپیش ہے کہ بیوروکریسی، پولیس اور عدلیہ کی ذہن سازی نہ ہونے کی وجہ سے بہت سارے قوانین جو شریعت کے موافق ہیں اُن پر صحیح معنوں میں عملدرآمد نہیں ہوتا اور عملی طور پر یہ قوانین تعطل کا شکار رہتے ہیں۔ اس حوالہ سے مولانا زاہد الراشدی اپنے تجربے کا ایک واقعہ یوں نقل کرتے ہیں:

جن دنوں مولانا سمیع الحق اور مولانا قاضی عبد اللطیف کی طرف سے سینٹ میں پیش کردہ شریعت بل زیر بحث تھا اور پورے ملک میں جدوجہد ہو رہی تھی، گوجرانوالہ ڈویژن کے کمشنر غلام مرتضیٰ پراچہ نے، جو پرانے اور تجربہ کار بیوروکریٹ تھے، مجھ سے ایک ملاقات میں پوچھا کہ یہ آپ حضرات کیا کر رہے ہیں؟ میں نے بتایا کہ ہم شریعت بل کے لیے جدوجہد کر رہے ہیں۔ یہ بل منظور ہو گا اور قرآن و سنت کو ملک کا سپریم لاء تسلیم کیا جائے گا تو ملک میں تمام قوانین کی اسلام کے مطابق تعبیر و تشریح ضروری ہو جائے گی اور بتدریج ملک کا نظام اسلامی ہو جائے گا۔ یہ سن کر پراچہ صاحب نے ہلکی سی مسکراہٹ کے ساتھ کہا کہ مولوی صاحب! آپ بڑے بھولے ہیں۔ آپ ملک میں شریعت نافذ کرنا چاہتے ہیں لیکن یہ نہیں دیکھ رہے کہ یہ کام آپ کونسی مشینری کے ذریعے کرنا چاہ رہے ہیں۔ ارے بھائی! عملدرآمد تو ہم لوگوں نے کرانا ہے، یہاں تو ہم لوگ بیٹھے ہیں، آپ اگر خود بھی اقتدار میں آجائیں تو آپ کے احکامات کا نفاذ تو ہمارے ذریعہ سے ہونا ہے۔ اگر آپ ہم سے اس سلسلہ میں کوئی توقع

---

(16) زاہد الراشدی، **روزنامہ اسلام لاہور**، اشاعت ۸ مئی ۲۰۱۶ء، کالم بعنوان: ''نفاذ شریعت کے لیے علماء اور وکلاء کی مشترکہ جدوجہد کی ضرورت''۔

رکھتے ہیں تو یہ آپ کی خوش فہمی ہے۔ پہلے ہماری جگہ اپنا آدمی بٹھانے کی کوئی صورت نکالیں اس کے بعد اسلام کے نفاذ کی بات کریں۔[17]

اس واقعہ سے یہ امر بخوبی واضح ہے کہ جب تک بیوروکریسی میں ہم فکر رجالِ کار نہ ہوں قوانین کو اسلامیانے کے بعد بھی نتائج کماحقہ حاصل نہ ہو سکیں گے اس لیے یہ ضروری ہے کہ اہلِ علم و دانش سول سروسز کے لیے اپنے قابل و ذی استعداد فضلاء کو تیار کریں۔ سی ایس ایس اور پی ایم ایس کے امتحانات کے لیے اُن کو تیار کروائیں اور ایک پورا کھیپ اس مقصد کے لیے میدانِ عمل میں لائیں تاکہ علما و فضلا کی وہ کھیپ ملک میں نفاذِ اسلام اور شریعت مطہرہ کی بالادستی کے لیے عملی اقدامات کر سکیں۔

11. یونیورسٹیوں کے شعبہ علومِ اسلامیہ سے وابستہ علمائے کرام کی ذمہ داریاں

یہ بات بھی بڑی وضاحت سے کرنی ضروری ہے کہ ملکِ پاکستان کی اسلامائزیشن کے لیے خدمات سرانجام دینے کی ذمہ داری صرف مدارس سے وابستہ علمائے کرام پر لازم نہیں بلکہ یونیورسٹیوں کے شعبہ علومِ اسلامیہ یا شعبہ شریعہ و قانون سے وابستہ سکالر حضرات بھی اس ذمہ داری میں یکساں شریک ہیں اور ماضی میں کئی ایک شخصیات نے اس فرض کو نبھایا بھی جن میں ڈاکٹر محمود احمد غازیؒ کا اسمِ گرامی خاص طور پر قابلِ ذکر ہے کہ آپ نے دو مرتبہ اسلامی نظریاتی کونسل کے رُکن کی حیثیت سے اور پھر وفاق شرعی عدالت کے فاضل جج کی حیثیت سے گراں قدر اور انتھک خدمات انجام دیں۔ اُن کی خدمات ہمارے لیے مشعلِ راہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔

نتائج و سفارشات

1. علمائے کرام نے ملکِ عزیز بننے کے بعد روزِ اول سے ہی اسے صحیح معنوں میں ''اسلامی جمہوریہ پاکستان'' بنانے کی انتھک کوششیں کی ہیں جو کسی نہ کسی شکل میں اب تک جاری ہیں؛
2. قوانین کو اسلامیانے کے عمل میں علمائے کرام نے اپنی تحریروں، تقریروں، تحریکوں اور عملی سیاست کے ذریعے علمی و عملی حصہ ڈالا ہے؛

(17) زاہد الراشدی، روزنامہ اسلام لاہور، اشاعت ۳۰ مارچ ۲۰۰۳ء، کالم بعنوان: ''صوبہ سرحد میں شرعی قوانین کے نفاذ میں درپیش مشکلات''۔

3. علماے کرام کی مزید ذمہ داری ہے کہ وہ باقاعدہ منظم انداز سے خلافِ شریعت قوانین کا جائزہ لے کر اُن میں اصلاح وترمیم کی تجاویز مرتب کرکے، دستوری طریقہ کار کے مطابق قوانین کو اسلامیانے کے عمل میں دلچسپی کا مظاہرہ کریں؛

4. نئے فضلاء کو ملک کے دستور و قانون سے آگاہ کرنے کے لیے مدارس کے نصاب میں دستور، اہم قوانین اور عدالتی نظام کا تعارف داخل کیا جائے؛

5. مدارس میں ایسے تخصصات کا اجرا کیا جائے جس کے متخصصین ملکی قوانین پر شریعت کی روشنی میں گہری نظر رکھ کر اُن کی اصلاح کی اہلیت رکھتے ہوں؛

6. علماے کرام اپنے طور پر ماہرین کا ایسا کونسل تیار کریں جو ملک میں کسی بھی اسمبلی سے پاس ہونے والے تمام قوانین کا بروقت جائزہ لے کر اُن میں پائی جانے والی شرعی خامیوں کی نشاندہی کریں اور اُن کو دور کرنے کی سعی کریں؛

7. عوام میں نفاذِ شریعت اور اسلامائزیشن کی اہمیت اُجاگر کرنے کے لیے تحریر و تقریر اور دستور کے دائرہ میں رہتے ہوئے پُرامن تحریکات چلائیں؛

8. پارلیمانی سیاست سے وابستہ رہ کر نفاذِ شریعت اور قوانین کے اسلامیانے کے عمل کو ترجیح دی جائے؛

9. مدارس کے باصلاحیت فضلا کی ایک کھیپ سول سروسز کے لیے تیار کی جائے؛

۱۰. مدارس ہی کے باصلاحیت فضلا کو قانون کی باقاعدہ تعلیم دِلوا کر عدالتوں کے جج بنانے کی طرف توجہ دی جائے؛

۱۱. اسلامی نظریاتی کونسل، وفاقی شرعی عدالت اور عدالتِ عظمیٰ کی شریعہ اپیلیٹ بنچ کو متحرک و فعال بنانے کے لیے ممکنہ لائحہ عمل اپنا کر جدوجہد کی جائے۔

☆☆☆

اسلام کے عائلی قوانین کے نفاذ میں اسلامی نظریاتی کونسل کے کردار کا جائزہ

Islamization of Family laws: An Anlaysis of the Role of the Council of Islamic Idealogy

ڈاکٹر اسماء علی*

Abstract

This paper aims to investigate the recommendations given by the Council of Islamic Ideology, Islamabad to the Parliament throughout different times. The scope of the paper is confined to the recommendations that are relating to personal laws. Fulfilling its Constitutional responsibility, the Council objects the validity of certain laws/clauses with the injunctions of Islam as laid down by the Qur'ān and the Sunnah *where as it recommends the insertion of some other clauses to ensure the compatibility thereof with the Qur'ān and the* Sunnah. *In order to fulfill the arguments, the work touches upon the fiqh manuals as well.*

Keywords: Council of Islamic Idealogy, Family laws, Islamization of law, The Qur'ān and the *Sunnah*

اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات اور دستور زندگی ہے۔اسلام نے ہمیں زندگی کے تمام شعبوں کے بارے میں مکمل راہنمائی فراہم کی ہے۔یہی وجہ ہے کہ اسلام جس قدر تیزی سے دنیا میں پھیلا دوسرا کوئی مذہب اس قدر سرعت کے ساتھ نہیں پھیل سکا۔اسلام کی تعلیمات نہ صرف آخرت میں سکھ اور چین کی راہیں کھولتی ہیں بلکہ دنیا کی زندگی میں بھی سکون، اطمینان اور ترقی کی ضامن ہیں۔ اسلام انسان کو فرائض کے ساتھ ساتھ حقوق بھی دیتا ہے اور انسان کو اجتماعی زندگی میں باہمی مخاصمات سے بچانے کے لیے قوانین بھی فراہم کرتا ہے جو مدنی الطبع انسان کے لیے ناگزیر ہیں۔ قوانین میں نازک اور سب سے اہم عائلی قانون ہے۔کیونکہ یہ قانون اندرون خانہ کی اصلاح کرتا ہے اور تدبیر منزل کا ضامن ہے۔ایک کامیاب معاشرے کا تصور افراد کی اصلاح کے بغیر ناممکن ہے اور افراد کا مجموعہ ہی معاشرہ کہلاتا ہے۔اگر افراد کی عائلی زندگی میں سکون نہ ہو تو ترقی کی شاہراہ ویران ہو جاتی ہے۔

* وزٹنگ لیکچرر شیخ زاید اسلامک سنٹر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، (Umemuhammad3@gmail.com)

اور گھریلو زندگی بھی ظلم اور زیادتی کا شکار رہتی ہے۔ لہذا یہ بات واضح ہے کہ عائلی زندگی کی حد بندی کے لیے کچھ قوانین ناگزیر ہیں۔ اور شارع نے اس ضرورت کا پورا اہتمام فرمایا ہے۔

عبادات کے بعد اسلام کا سب سے اہم شعبہ عائلی قوانین کا ہے۔ عائلی قوانین (Personal Law) دین اسلام کا ایک اہم جز ہے اور مسلمانوں کی شناخت کی ایک واضح علامت بھی۔ اسلام کے عائلی قوانین قرآن و سنت اور فقہ سے اخذ کیے گئے ہیں۔ نکاح، طلاق، خلع، مہر، میراث کے بارے میں اسلام کے تفصیلی احکام موجود ہیں۔ ڈاکٹر گستاؤلی بان[1] اپنی کتاب **تمدن عرب** میں رقم طراز ہیں:

''منکوحہ عورتوں کے قانونی حقوق جو از روئے احکام قرآنی اور کتب فقہ مقرر ہوئے ہیں یورپ کی عورتوں کے حقوق سے بمدارج زیادہ ہیں۔ مسلمان عورت کو نہ صرف فقط مہر ملتا ہے بلکہ اسے اپنی ذاتی املاک پر پورا قبضہ حاصل ہے۔ اور جس وقت اسے طلاق دی جائے تو نان نفقہ ملتا ہے، اور جب بیوہ ہو جائے تو ایک سال تک شوہر کے مال میں سے نفقہ اور ارث میں ایک مخصوص حصہ دیا جاتا ہے۔''[2]

زیر نظر مقالہ میں اسلام کے عائلی قوانین کو بیان کرتے ہوئے اسلامی نظریاتی کونسل کے کردار کا جائزہ لیا جائے گا۔ اسلامی نظریاتی کونسل جو کہ ایک آئینی ادارہ ہے۔ اس کے بنانے کا مقصد بھی یہ تھا کہ پاکستان میں کوئی بھی قانون قرآن و سنت کے مخالف نہیں ہونا چاہیے۔ اور اس ادارے کا کام صدر، گورنر یا اسمبلی کی اکثریت کی طرف سے بھیجے جانے والے معاملات کا اسلامی حیثیت سے جائزہ لینا اور رپورٹ پیش کرنا ہے۔ مقالہ ھذا میں اسلامی نظریاتی کونسل کی کوششوں کا ایک مختصر جائزہ پیش کیا جائے گا جو اس نے عائلی قوانین کے نفاذ کے لیے کی ہیں یا کر رہی ہے۔

---

(1) ڈاکٹر گستاؤلی بان (Gustave Le Bon) جو ڈاکٹر لی بان کے نام سے مشہور ہیں، ایک فرانسیسی مصنف اور دانشور تھے۔ ۱۸۴۱ء کو فرانس میں پیدا ہوئے۔ اپنی پہلی کتاب **"انسان اور انسانی معاشرتیں، ان کی ابتداء اور تاریخ"** کی تصنیف سے مشہور ہو گئے۔ آپ نے سوشیالوجی اور سیاسیات پر کئی کتابیں تصنیف کی ہیں۔ دیکھیے: Gustave Le Bon Biography- Infos-Art Market, http//www.gustave-le-bon. Com/ (Retrieved March 17, 2018).

(2) لی بان، گستاؤلی، ڈاکٹر، تمدن عرب، مترجم سید علی بلگرامی، الفیصل ناشران وتاجران کتب، غزنی سٹریٹ اردو بازار، لاہور ص: ۲۳۷۔

پاکستان چونکہ ایک نظریاتی مملکت ہے، اس کا وجود اسلام کے نام پر ہی ممکن ہوا۔ قائد اعظم محمد علی جناح نے ایک یورپی صحافی کے سوال کے جواب میں کہا تھا کہ : پاکستان کی بنیاد اس وقت رکھی گئی تھی جب ہندوستان کا پہلا شہری مسلمان ہوا" پاکستان کی دستور ساز اسمبلی نے ۱۹۴۹ء میں قرارداد مقاصد منظور کی۔ قوانین کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے کے لیے پہلے اس قرارداد کو ۱۹۵۶ء کے دستور میں تمہید کے طور پر شامل کیا گیا بعد ازاں ۱۹۸۵ء میں اسے باقاعدہ طور پر دستور کا حصہ بنا دیا گیا۔ پاکستان کا پہلا دستور ۱۹۵۶ء میں بنایا گیا تو قرارداد مقاصد کی روشنی میں یہ بات واضح کی گئی کہ ایسا کوئی قانون وضع نہیں کیا جائے گا جو قرآن و سنت کے منافی ہو اور موجودہ قوانین کو اسلامی سانچے میں ڈھالہ جائے گا۔ پاکستان کا دوسرا دستور ۱۹۶۲ء میں بنایا گیا اور اس کے مطابق اسلامی نظریہ کی مشاورتی کونسل کا قیام عمل میں آیا۔ ۱۹۷۳ء کے آئین میں اسلام کو ریاست کا دین قرار دیا گیا اور آرٹیکل ۲۲۸ پر عمل کرتے ہوئے اسلامی نظریاتی کونسل کی تشکیل کی گئی۔

لہذا یہ کہنا درست ہوگا کہ اسلامی نظریاتی کونسل ایک آئینی ادارہ ہے جس کا بنیادی فرض قوانین کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے کے لیے پارلیمنٹ اور صوبائی اسمبلیوں کو اپنی سفارشات پیش کرنا ہے۔ یہ کام ملک و ملت کی اہم ترین ضرورت ہے۔ آرٹیکل ۲۲۹ کے تحت صدر پاکستان، صوبائی اسمبلی یا گورنر کسی بھی معاملے میں یہ سوال کہ : "آیا کوئی مروجہ قانون احکام اسلام کے منافی ہے یا نہیں" کونسل کو بھیجتے ہیں اور کونسل اس معاملے کا اسلام کی روشنی میں جائزہ لے کر سفارشات بھیجنے کی پابند ہے۔ آرٹیکل ۲۳۰ میں اس بات کو واضح کیا گیا ہے کہ کونسل پارلیمنٹ اور صوبائی اسمبلیوں سے ایسے ذرائع اور وسائل کی سفارش کرے گی جن سے پاکستان کے مسلمانوں کو اپنی زندگیاں اسلامی اصولوں کے مطابق ڈھالنے کی ترغیب ملے۔ اور ایسی تدابیر کی سفارش کرے جن سے نافذ العمل قوانین کو اسلامی احکام کے مطاقب بنایا جائے۔ اسلامی نظریاتی کونسل اپنے فرائض منصبی کو سنبھالے ہوئے اپنا کام کر رہی ہے۔ اب تک کونسل کے تقریبا ۲۰۰ سے زائد اجلاس ہو چکے ہیں جن میں قانونی، معاشی، معاشرتی اور سیاسی نظاموں کا جائزہ لے کر سفارشات مرتب کی گئیں اور قریبا ۹۰ سے زائد رپورٹس پارلیمنٹ اور صوبائی اسمبلیوں کو پیش کی گئیں اور بہت سے اہم قوانین کونسل کی سفارش پر نافذ کیے گئے ہیں۔ مثلا قانون شہادت، قانون توہین رسالت، نفاذ شریعت ایکٹ ۱۹۹۱ء اور ترمیمی نکاح نامہ فارم وغیرہ وغیرہ۔ کونسل کی سفارش پر کچھ اہم ادارے تشکیل دیئے گئے ہیں۔ مثلا وزارت مذہبی امور، وفاقی شرعی عدالت، شریعہ اکیڈمی اور بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی وغیرہ وغیرہ۔

اسلامی نظریاتی کونسل نے جہاں اور بہت سے امور سرانجام دیے ہیں وہاں عائلی قوانین پر بھی خاطر خواہ کام کیا ہے۔اس سلسلے میں کونسل کا ایک بڑا کارنامہ مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء پر نظر ثانی ہے۔ کونسل نے ان قوانین کی قرآن و سنت کی روشنی میں اصلاح کی ضرورت کو محسوس کیا۔ اور اصلاح کے لیے سفارشات پیش کی ہیں۔ یہ سفارشات ان کے بارے میں کونسل کا اصولی استدلال اور اراکین کی مفصل آراء اس رپورٹ کا موضوع ہیں۔[(3)] مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء کے تحت پاکستان میں طلاق کے قوانین بیان ہوئے ہیں لیکن طلاق کے بارے میں تفصیلی قوانین اس آرڈیننس میں نہیں لائے گئے۔ یہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایک ترمیمی قانون ہے جس میں پہلے سے موجود دو بڑے قوانین میں ترمیم و اصلاح کی گئی ہے، ان میں سے ایک ۱۹۲۹ء کا صغر سنی کی شادی کی تجدید کا قانون ہے اور دوسرا ۱۹۳۹ء کا تنسیخ نکاح مسلمانان کا قانون ہے۔ برصغیر میں طلاق کے قوانین پر فقہ سے زیادہ برطانوی ججوں کے ذاتی، معاشرتی اور مذہبی تعصبات کا اثر ہے۔ برطانوی ججوں کے قانونی طرز فکر سے مسلم خواتین کے طلاق کے حقوق محدود ہو گئے۔ عورت تنسیخ نکاح کے لیے عدالت میں درخواست بھی دیتی تو قرآن و سنت کے احکام کی بجائے اس پر عدالتی تنسیخ نکاح کا طریق کار لاگو کیا جاتا جس کی رو سے یہ ضروری ہو گیا کہ جج جرح و تفتیش کے ذریعے اپنی پوری تسلی کے بعد ہی خواتین کی درخواست قبول کرے گا۔ البتہ اس اصول کا اطلاق مردوں کی جانب سے دی گئی یکطرفہ طلاق پر نہیں ہوتا تھا۔ نتیجے کے طور پر مسلم خواتین نے عدالتوں میں حاضر ہو کر ارتداد کی بنیاد پر تنسیخ نکاح کا مطالبہ کیا۔ سب سے پہلے علامہ محمد اقبالؒ نے اس پر احتجاج کیا اور مسلمان علماء سے اپیل کی کہ اس مسئلے کا حل نکالیں۔ مولانا مودودیؒ نے حقوق زوجین اور مولانا اشرف علی تھانویؒ نے **الحلیة الناجزة للحلیة العاجزة** اس مسئلے کے حل کے لیے تحریر کیں۔ عورت کو عدالت کے ذریعے تنسیخ نکاح کا حق دلانے کے لیے انہوں نے مالکی فقہ سے مدد لی جس میں خاوند کی بدسلوکی، نان نفقہ کی عدم ادائیگی وغیرہ کی شکایات کی بنا پر بیوی کو عدالت سے رجوع کرنے اور شکایت کا ثبوت فراہم کرنے پر عدالت کی طرف سے نکاح منسوخ کرنے کو جائز قرار دیا۔ ۱۹۳۹ء کا قانون انفساخ نکاح انہی مطالبات، فتاوی اور بحث و تمحیص کے نتیجے میں نافذ ہوا۔ چونکہ اس قانون کا موضوع عدالتی تنسیخ نکاح تھا اس لیے اس میں خلع شامل نہیں تھا تاہم پاکستان کی عدالتوں میں خلع کو اسی قانون کا حصہ سمجھا گیا۔

---

(3) اکرام الحق یسین، **اسلامی نظریاتی کونسل: ادارہ جاتی پس منظر اور کارکردگی**، (اسلام آباد، اسلامی نظریاتی کونسل، ۲۰۱۶)، ص ۲۵۷۔

عرصہ دراز سے مختلف حلقوں کی جانب سے ان قوانین میں اصلاحات کا مطالبہ کیا جارہا تھا۔ان مطالبات میں مذہبی جماعتیں بھی شامل تھیں قانون دان اور خواتین کے حقوق کی تنظیمیں بھی۔ مختلف عدالتی فیصلے بھی اس خلا کی طرف اشارہ کر رہے تھے اور ملک میں گھریلو تشدد کے واقعات میں بھی اضافہ ہورہا تھا۔گھریلو تشدد کے واقعات کے تجزیوں میں عموما اس کی وجہ گھریلو کشیدگیاں، زبردستی کی شادی اور خواتین کے قوانین میں عدم مساوات بیان کی جاتی تھی۔ان قوانین میں خواتین کے حق طلاق کا خاص طور پر ذکر ہوتا تھا۔ یہ صورت حال عائلی قوانین پر نظرثانی کی متقاضی تھی۔ لہذا کونسل نے ۲۰۰۵ء میں عائلی قوانین پر نظرثانی کا کام شروع کیا۔ عائلی قوانین پر غور کرنے کے لیے کونسل نے فیصلہ کیا کہ ان قوانین کا ایک تجزیاتی مطالعہ کیا جائے۔اس ضمن میں مختلف عدالتوں میں ان کے مقدمات کے فیصلوں میں درج ملاحظات اور سفارشات کو بھی سامنے رکھا جائے۔ اسلامی ممالک میں حالیہ قانون سازی کا مطالعہ بھی کیا جائے اور ان تمام اعتراضات اور سفارشات پر غور کیا جائے جنہیں مختلف تنظیموں کی طرف سے پیش کیا جاتا رہا ہے۔ ان قوانین پر غور وخوض کے لیے ۳۰ اگست ۲۰۰۶ء میں مندرجہ ذیل ارکان پر مشتمل ایک لاء کمیٹی مقرر کی گئی تھی۔

۱. جناب جاوید احمد غامدی (کنویز)
۲. جناب جسٹس ڈاکٹر رشید احمد جالندھری
۳. جناب جسٹس (ر) منیر احمد مغل
۴. جناب ڈاکٹر منظور احمد
۵. جناب جسٹس افضل حیدر
۶. جناب ڈاکٹر محسن مظفر نقوی۔

کونسل کی لاء کمیٹی نے مندرجہ ذیل اہم موضوعات کا انتخاب کیا:

۱. نکاح نامہ کی اصلاح/ نظرثانی
۲. تعدد ازدواج کی شرائط
۳. طلاق ثلاثہ کا مسئلہ، معیاری طلاق نامہ کی ترتیب، طلاق دینے کا طریقہ کار
۴. بچوں کی حضانت
۵. بچپن کی شادی کا مسئلہ
۶. فسخ نکاح اور خلع کے مسائل

۷. نفقہ کے مسائل

۸. عدت کے دوران نان نفقہ کا مسئلہ

۹. بیوہ کا مسائل

۱۰. یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ

۱۱. کلالہ کی میراث کا مسئلہ

۱۲. عول کا طریقہ

۱۳. رد کا طریقہ۔

لاء کمیٹی نے دو سال میں ان مسائل پر غور وخوض کے بعد اپنی سفارشات مرتب کیں۔ یہ سفارشات کونسل کے مختلف اجلاسوں میں منظوری کے لیے پیش کی جاتی رہیں۔ ان میں مندرجہ ذیل اتفاق رائے یا کثرت رائے سے منظور کی گئیں۔

اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات

۱. مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء دفعہ ۶ (تعدد ازواج)[4]

کونسل کی رائے میں تعدد ازواج کے موجودہ قانون کے تحت بیان کردہ شرائط میں کوئی چیز قرآن وسنت کے خلاف نہیں ہے۔[5]

۲. مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء، دفعہ ۷ (طلاق)[6] میں اضافے کی سفارش

الف-بیوی کا حق طلاق

کونسل نے سفارش کی کہ یہ قانون بنادیا جائے کہ بیوی اگر کبھی تحریر طور پر طلاق کا مطالبہ کرے گی، تو شوہر ۹۰ دن کے اندر اسے طلاق دینے کا پابند ہوگا۔ وہ اگر ایسا نہیں کرے گا تو یہ مدت گزر جانے کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی۔ الا یہ کہ بیوی اپنا مطالبہ واپس لے لے۔ اس کے بعد شوہر کے لیے رجوع کا حق نہیں ہوگا اور بیوی پابند

(4) دیکھیے: انعام الحق میاں، **مسلم عائلی قوانین**، (لاہور: منصور بک ہاؤس، س۔ن)، ص ۱۱۔

(5) **سالانہ رپورٹ ۲۰۰۸ء- ۲۰۰۹ء**، اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ص ۱۶۸۔

(6) **مسلم عائلی قوانین**، ص ۱۳، ۱۴۔

ہو گی کہ مہر اور نان نفقہ کے علاوہ اگر کوئی اموال و املاک شوہر نے دے رکھی ہیں اور اس موقع پر واپس لیناچاہتا ہے، تو فصل نزاع کے لیے عدالت سے رجوع کرے یا اس کا مال اسے واپس کر دے۔[7]

کونسل کی پیش کردہ سفارشات میں مندرجہ ذیل سوالات زیرِ غور رہے: کیا خاوند کی طرح بیوی کو بھی طلاق کا حق حاصل ہے؟ اگر بیوی طلاق چاہتی ہے تو طلاق کا مطالبہ کس سے کرے۔ خاوند سے یا عدالت سے؟ کیا یہ مطالبہ تحریری ہونا ضروری ہے؟ کیا اس مطالبے کے جواب کے لیے کوئی مدت مقرر کی جاسکتی ہے؟ کیا اس مدت کے گزرنے پر طلاق موثر ہو گی؟ کیسے؟ کیا خاوند کی رضامندی ضروری ہے؟ کیا خاوند کو رجوع کا حق ہے؟ کیا بیوی کا مطالبہ طلاق خلع ہے؟ کیا بیوی کی طرف سے زرِ خلع کی پیش کش لازمی ہے؟ کیا خلع کے لیے عدالت سے رجوع ضروری ہے؟

عورت کے حق طلاق کا مسئلہ بے حد پیچیدہ ہے۔ قرآن کریم میں نکاح کے معاہدے کو حدود اللہ کے قیام کی شرط سے وابستہ کیا ہے اور اس معاہدے کو ختم کرنے کی اجازت صرف اس صورت میں دی ہے۔ جب دونوں فریق اس بات سے ڈرتے ہوں کہ اللہ کی حدود قائم نہ رکھ سکیں گے۔ فرمانِ ربی ہے:

﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾[8]

پاکستان کے عائلی قوانین میں معاہدہ نکاح کے خاتمے کے لیے عام طور پر طلاق کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے قرآن کریم میں معاہدہ نکاح کے خاتمے کے لیے طلاق کے علاوہ تفریق فَارِقُوهُنَّ[9]، اور تسریح سَرِّحُوهُنَّ[10] کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ اسی طرح فقہانے بھی عقد زوجیت سے باہر آنے کی مختلف صورتیں بیان کی ہیں۔

---

(7) **سالانہ رپورٹ ۲۰۰۸ء– ۲۰۰۹ء** اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ص ۱۷۰۔

(8) البقرۃ، ۲۲۹۔

(9) الطلاق، ۲۔

(10) البقرۃ، ۲۳۱۔

انحلال الزّواج هو انهاءه باختيار الزوج أو بحكم القاضي، والفرقة هي انحلال رابطة الزواج وانقطاع العلاقة بين الزّوجين بسبب من الأسباب(11)

یعنی عقد زوجیت ختم ہونے سے مراد یہ ہے کہ شادی کا معاہدہ شوہر کی مرضی یا قاضی کے فیصلے کی بنیاد پر انتہا تک پہنچے یعنی فسخ یا طلاق۔

فقہ اسلامی میں معاہدہ نکاح کے خاتمے کی ایک قانونی شکل خلع ہے۔ عورت کے اس حق خلع کے بارے میں علامہ زحیلی نے فقہاء کی آراء میں اختلاف کی تفصیل اس طرح دی ہے: فقہ حنفی میں خلع کے حوالے سے کافی ابہام پایا جاتا ہے۔ ہدایۃ میں تو خلع کو معاہدہ قرار دیا گیا ہے لیکن الدر المختار، فتاوی ہندیۃ اور فتاوی قاضی خان میں معاہدہ کی بجائے عورت کی طرف سے بدل مال کے عوض اسقاط عقد کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے مطابق خلع مرد کے حوالے سے ایک مشروط معاہدہ ہے اور عورت کے حوالے سے بدل مال ہے۔(12)

کونسل نے تحقیقی ابحاث کی روشنی میں یہ سفارش کی ہے کہ دور حاضر میں قرآن وسنت کی منشا بھی یہی ہے کہ عورت کو بھی طلاق کا اسی طرح حق ہونا چاہیے جس طرح مرد کو یہ حق حاصل ہے۔ ایسی صورت میں اگر عورت طلاق کا مطالبہ کرتی ہے تو وہ خلع کے طور پر نہیں بلکہ اس اعتبار سے کہ وہ بھی مساوی طور پر طلاق لینے کا حق رکھتی ہے۔ تاہم کونسل نے اس فیصلے میں عورت کی طرف سے طلاق دینے کا لفظ استعمال کرنے کی بجائے طلاق کا مطالبہ کرنے کا لفظ استعمال کیا ہے جو موجودہ فقہی فہم کے نزدیک تر ہے۔

پاکستان کے عائلی قوانین ۱۹۶۱ء میں دفعات ۷ اور ۸ کا موضوع طلاق اور عدالتی تنسیخ نکاح ہے۔(13) طلاق اور عدالتی تنسیخ کو الگ الگ دفعات میں ضرور درج کیا گیا ہے لیکن ان میں فرق کی وضاحت نہیں کی گئی۔ دفعہ ۸ میں تنسیخ نکاح کی صرف دو صورتیں بیان کی گئی ہیں۔ ایک تفویض طلاق یعنی جب بیوی کو طلاق کا حق تفویض کیا گیا ہو اور وہ اس کو استعمال کرتے ہوئے تنسیخ نکاح کا دعوی کرے۔ اور دوسرا جب خاوند یا بیوی میں سے کوئی طلاق کے علاوہ کسی اور طریقے سے تنسیخ نکاح چاہتے ہوں تو دفعہ ۷ کے احکامات مناسب ردوبدل سے اطلاق پذیر ہوں

(11) وھبہ زحیلی، **الفقه الإسلامي وأدلّته**، (دمشق: دار الفکر، ۱۹۸۹)، ۷: ۳۴۷۔

(12)- ایضا، ۷: ۳۵۱۔

(13) دیکھیے: **مسلم عائلی قوانین**، ص ۱۳- ۱۸۔

گے۔[14] اس دفعہ میں طلاق کے علاوہ دوسرے طریقوں کی تفصیل نہیں دی گئی۔ کونسل نے سفارش کی ہے کہ عائلی قوانین میں طلاق کی مختلف اقسام (طلاق، تفویض طلاق، خیار بلوغ[15]، خیار عیب[16]، خلع، فسخ اور تنسیخ نکاح) کو واضح کیا جائے اور ان کا عدالتی طریق کار متعین کیا جائے۔

کونسل کی یہ سفارش کہ ۹۰ روز مفاہمت کا وقت ہے قرآن کا حکم بھی یہ ہے کہ بیویوں کو تذبذب میں (معلق) نہ رکھو۔ فرمان الٰہی ہے:

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[17]

ٹکا کر رکھنا جاہلیت کا طریقہ ہے اسلام اس کی مذمت کرتا ہے۔ کونسل نے بیوی کے مطالبہ طلاق پر بھی اسی مدت کی سفارش کی ہے کہنا یہ ہے کہ اگر اس مدت میں شوہر کوئی قدم نہیں اٹھاتا تو اس کا صاف اور سیدھا مطلب یہی ہے کہ اسے عورت کے مطالبے پر کوئی اعتراض نہیں۔ اس مقصد کے لیے کونسل نے قانون میں مندرجہ ذیل ترمیم کی سفارش کی ہے۔

Family Laws Ordinance, 1961(7) after Section 7, the following new section 7- A shall be added:

Section 7-A. Where a wife demands talaq from her husband she may serve a notice upon him setting out the grounds and reasons for her demands of talaq. A copy of that notice shall be served upon Chairman union council. A period of ninety days may be given to the parties for reconciliation, during which period if the wife does not withdraw her demand or the husband remains silent and does not respond, the talaq shall become effective from

(14) **مسلم عائلی قوانین**، ص۱۸.

(15) رخصتی سے پہلے تنسیخ نکاح کا حق، اسے خیار بلوغ کہتے ہیں۔

(16) شوہر نامرد ہو جائے یا ذہنی توازن کھو بیٹھے یا شدید مرض میں مبتلا ہو جائے۔

(17) البقرۃ، ۲۳۱۔

the date of the expiry of ninety days and the Chairman shall issue a certificate to that effect. However, in case of dispute, the parties shall approach the court for settlement of dues arising from the divorce.[18]

مصالحتی کونسل کی تشکیل کا مقصد فریقین کے مابین مصالحت کی کوشش کرنا ہے۔ مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء کے کے تحت یہ طے پایا کہ مصالحت کی کوششیں ناکام ہونے کی صورت میں نوٹس کے وصول ہونے کے ۹۰ دن کے بعد خود بخود طلاق واقع ہو جائے گی۔

ب-عدت کی مدت

کونسل نے تجویز کیا کہ متنازعہ صورت حال میں طبّی تحقیقات کی بنیاد پر عدت کی مدت مقرر کی جاسکتی ہے۔[19]

لفظ عدت عد یعد سے ماخوذ ہے جس مطلب ہے شمار کرنا۔ اصطلاح میں اس سے مراد وہ دورانیہ ہے جو خاوند کی موت یا طلاق کی صورت میں عورت کے لیے مقرر کیا گیا ہے۔ قرآن کریم کی متعدد آیات میں عدت کی مختلف صورتوں کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ اصل مقصد مرد کو اولاد کے سلسلے میں ذمہ دار بنانا اور نسب کے مسئلے میں ہر قسم کے ابہام کو دور کرنا ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [20]

تمام فقہا کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن سنت کی روشنی میں عدت کے دوران بیوی کی رہائش، نان نفقہ اور دیگر اخراجات کی ذمہ داری شوہر پر ہے۔ البتہ عدت پوری ہونے کے بعد شوہر پر سے یہ ذمہ داری ساقط ہو جاتی ہے۔ طلاق رجعی یا طلاق بائن کی صورت میں عدت تین حیض ہو گی۔ جیسا کہ اس آیت مبارکہ سے واضح ہو رہا ہے:

---

(18) مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء نظر ثانی اور سفارشات، ص ۵۵۔

(19) سالانہ رپورٹ ۲۰۰۶ء – ۲۰۰۷ء اسلامی نظریاتی مونسل اسلام آباد، ص ۲۶۴۔

(20) الطلاق، ۱۔

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾[21]

اس آیت میں عدت کا مقصد واضح کیا گیا ہے کہ ان کے رحم میں اگر اللہ نے کچھ تخلیق کیا ہے تو وہ واضح ہو جائے۔ بیوہ کی عدت چار ماہ اور دس دن ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[22]

حیض کی مدت گزر جانے کی صورت میں عدت کی مدت تین ماہ ہے اور حمل کی صورت میں عدو ضع حمل تک ہے وہ ایک دن بھی ہو سکتی ہے اور کئی ماہ بھی۔

﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا﴾[23]

اگر نکاح ہوا اور ہور خصتی نہ ہوئی ہو تو عدت کو ضروری قرار نہیں دیا گیا کیونکہ عدت کا مقصد ہی نسب کی حفاظت ہے۔ ایسی صورت میں جہاں فریقین میں نزاع ہو جائے وہاں فقہا نے قاضی کو اختیار دیا ہے کہ طبّی تحقیقات کی بنیاد پر عدت مقرر کرے۔ لہذا کونسل نے بھی علم طب سے مدد لینے کی سفارش کی ہے۔

مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء، دفعہ ۸ (طلاق کے علاوہ کسی اور طریق سے نکاح کی تنسیخ)[24] وضاحت کے اضافے کی سفارش

الف۔ خلع کی قانونی حیثیت

کونسل کی رائے میں خلع سے متعلق موجودہ قانون میں کوئی چیز قرآن و سنت کے خلاف نہیں، اتنی بات واضح رہنی چاہیے کہ کوئی عدالت اگر میاں بیوی میں علیحدگی کا فیصلہ دیتی ہے تو اسے خلع کی بجائے فسخ نکاح سے

(21) البقرۃ، ۲۲۸۔
(22) البقرۃ، ۲۳۴۔
(23) الطلاق، ۴۔
(24) دیکھیے: **مسلم عائلی قوانین**، ص ۱۸۔

تعبیر کیا جائے۔(25) عائلی قوانین میں خلع اور فسخ نکاح کا فرق واضح کرنے کے لیے کونسل یہ تجویز کرتی ہے کہ دفعہ ۸ کے تحت مندرجہ ذیل وضاحت کا اضافہ کر دیا جائے۔ بیوی کے مطالبہ طلاق پر عدالت شوہر کو طلاق دینے کے لیے کہے اور وہ طلاق دے دے تو یہ خلع ہے، لیکن شوہر طلاق نہ دے یا عدالت میں حاضر نہ ہو یا مفقود الخبر ہو جائے اور عدالت یکطرفہ کاروائی کے ذریعے سے نکاح ختم کر دے تو یہ فسخ نکاح ہوگا۔(26)

عورت کو مرد سے جدائی اور نکاح ختم کرنے کے مطالبے کے حق کو فقہی اصطلاح میں خلع کہا جاتا ہے۔ گویا خلع ایک قسم کی طلاق ہے، لیکن اس میں مرد کے اختیارات کی بجائے عورت کا مطالبہ پایا جاتا ہے۔(27) خلع کی صورت میں عورت اپنا مہر شوہر کو واپس کرے گی یعنی حق مہر کے بدلے میں عقد نکاح سے آزاد ہوگی۔ حق مہر وہ رقم ہے جو عورت کو شادی کے عوض دی جاتی ہے۔ مگر عائلی قوانین کے مطابق خلع کی صورت میں بیوی کے لیے لازم ہے کہ شوہر کو وہ رقم لوٹادے جو شادی کے موقع پر اس نے دی تھی یا اگر خلع کے وقت تک وہ رقم ادا نہیں کی جو نکاح کے وقت طے کی تھی اسے شوہر کے حق میں چھوڑ دے۔ تاہم تمام فقہا کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بیوی اگر حق مہر ادا نہ بھی کرے تو بھی خلع باطل نہیں ہوتا۔ اس ضمن میں کونسل نے سفارش کی ہے کہ اس قانون میں مجوزہ ترمیم یوں کی جائے کہ خلع کی صورت میں حق مہر کی بجائے تحائف اور فوائد کے الفاظ استعمال کیے جائیں۔ قرآن کریم میں اس ضمن میں مندرجہ ذیل آیت آئی ہے:

﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾(28)

ب۔ مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء کے تحت وضع کردہ قاعدہ نمبر ۸ کے تحت نکاح نامہ فارم میں ترمیم کی تجویز

کونسل نے سفارش کی کہ نکاح کا معاہدہ کرتے وقت کوئی فریق ایسی بات پوشیدہ نہ رکھے جس کے افشاء ہونے پر ازدواجی زندگی تباہ ہو جائے۔ اس اصولی فیصلے کے مطابق نکاح نامہ کے کالم نمبر ۵ (آیا دلہن کنواری ہے یا بیوہ ہے یا

(25) **سالانہ رپورٹ ۲۰۰۷ء – ۲۰۰۸ء** اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ص ۸۴۔

(26) **سالانہ رپورٹ ۲۰۰۸ء – ۲۰۰۹ء** اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ص ۱۶۷۔

(27) خالد علوی، **اسلام کا معاشرتی نظام**، (لاہور: المکتبہ العلمیہ، ۱۹۹۸ء)، ص ۱۶۶۔

(28) البقرۃ، ۲۲۹۔

مطلقہ ہے) پر حسب ذیل اضافے کے لیے سفارش کی: "بیوہ یا مطلقہ ہونے کی صورت میں سابقہ/مرحوم خاوند/خاوندوں سے بچوں کی تعداد کتنی ہے؟" اور دلہا سے متعلق کالم نمبر ۲۱ میں ایک نئی شق کا اضافہ کیا جائے۔ ''(الف) آیا دلہا طلاق دہندہ/طلاق یافتہ یا رنڈوہ ہے، اگر جواب ہاں میں ہے تو سابقہ/مرحوم بیوی/بیویوں سے بچوں کی تعداد کتنی ہے؟ مزید برآں کالم نمبر ۲۱ میں پہلے سے موجود عبارت کو شق ب شمار کیا جائے۔''(29)

ج۔ مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء کے تحت وضع کردہ قاعدہ نمبر ۸ (الف) کے تحت نکاح نامہ کے طرز پر طلاق نامہ فارم کی تجویز

طلاق کی رجسٹریشن: کونسل نے سفارش کی کہ طلاق کی رجسٹریشن کے نظام کو مؤثر بنایا جائے اور اسکی رجسٹریشن بھی اسی طرح ہونی چاہیے، جس طرح نکاح کی رجسٹریشن ہوتی ہے اور رجسٹریشن کے لیے کونسل کا منظور کردہ طلاق نامہ استعمال کیا جائے۔(30) اسلام میں تحریری طلاق لازمی نہیں ہے لیکن کسی جھگڑے کی صورت میں یہ بہت مفید ہے۔ عقد نکاح زبانی طور پر بھی ختم ہو جاتا ہے تاہم تحریر میں لانا بہتر ہے۔ اس بارے میں فقہاء کا موقف یہ ہے کہ تحریر طلاق ہو جاتی ہے البتہ تحریر واضح ہونی چاہیے۔ اگر تحریر بیوی کے نام ہو تو طلاق صریح کے حکم میں ہے بغیر نیت کے بھی واقع ہو جاتی ہے۔ اور اگر بیوی کے نام نہ ہو تو طلاق کنایہ کے حکم میں ہے، نیت کے بغیر واقع نہیں ہوتی۔(31)

طلاق کے موثر ہونے کے لیے تحریری طلاق نامہ زبانی طلاق کا ثبوت ہوتا ہے۔ اسے قاضی، عورت کے باپ یا دیگر گواہوں کی موجودگی میں قانونی بنایا جا سکتا ہے۔ لیکن زبانی طلاق میں مہر اور نفقہ کے سلسلے میں اطلاع ضروری ہے۔ نکاح اور طلاق دونوں زبانی طور پر ہو جاتے ہیں لیکن رجسٹریشن فریقین کو بہت سے ممکنہ تنازعات سے بچا لیتی ہے۔ طلاق کی رجسٹریشن کا کوئی مؤثر نظام پاکستان میں نہیں تاہم مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء کی دفعہ ۷ (۱، ۲) کے تحت خاوند طلاق دینے کے فوراً بعد اس کی اطلاع یونین کونسل کو کرتا ہے جس میں مصالحتی کمیٹی تشکیل دی جاتی ہے۔ ۹۰ روز کے بعد مصالحت ناکام ہونے پر فریقین کو مؤثر طلاق کا سرٹیفکیٹ جاری کیا جاتا

(29) سالانہ رپورٹ ۲۰۰۴ء-۲۰۰۵ء اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ص ۲۶۰، بحوالہ پنجاب اسمبلی نوٹ نمبر پی اے پی/لیجس-۴(۸۱)/۲۰۰۳ء، مورخہ ۰۵-۰۴-۲۶۔

(30) سالانہ رپورٹ ۲۰۰۸ء-۲۰۰۹ء اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ص ۱۷۰۔

(31) وھبہ زحیلی، الفقہ الإسلامي وأدلته، ۷: ۳۸۲-۳۸۳۔

ہے۔یہی طریقہ کار عدالتی طلاق کا بھی ہے۔طلاق کی رجسٹریشن نہ ہونے کے باعث بہت سارے ممکنہ تنازعات کو بحسن وخوبی نمٹانے کے لیے کونسل نے طلاق نامے کے فارم کی سفارش کی ہے اور یہ تجویز دی ہے کہ ایک معیاری طلاق نامہ مرتب کیا جائے جس سے اس کی رجسٹریشن لازمی ہو جائے گی۔

۴۔ مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء دفعہ ۹ (نان نفقہ)[32] میں اضافے اور وضاحت کی سفارش

مطلقہ کا حق متاع: کونسل نے سفارش کی کہ طلاق کے موثر ہو جانے کے بعد مطلقہ عورتیں اگر چاہیں تو عدالت شوہر کے معاشی حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان کے لیے قرآن کے مطابق عطا کردہ حق متاع کی مقدار متعین کرنے کا حکم صادر کر سکتی ہے، جو یکمشت بھی ہو سکتی ہے اور ماہ بہ ماہ بھی، جب تک مطلقہ عورت کی اگلی شادی نہ ہو جائے۔[33] متاع مطلقہ عورت کا حق ہے خالق کائنات نے حق متاع کو واجب قرار دیا ہے۔ارشاد ربانی ہے:

﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾[34]

آیت مبارکہ میں وَمَتِّعُوهُنَّ (اور متاع دو انہیں) امر کا صیغہ استعمال ہوا ہے اور امر واجب ہوتا ہے لہذا متعلقہ عورتوں کو متاع دینا واجب ہے۔اس کی ایک اور دلیل سورۃ احزاب میں بھی موجود ہے فرمان الٰہی ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾[35]

اسی طرح ایک اور آیت مبارکہ میں یوں بیان ہوتا ہے:

﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾[36]

---

(32) دیکھیے: **مسلم عائلی قوانین**، ص ۲۰۔

(33) **سالانہ رپورٹ ۲۰۰۸ء – ۲۰۰۹ء** اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ص ۱۶۸۔

(34) البقرۃ، ۲۳۶۔

(35) الاحزاب، ۴۹۔

اسی طرح احادیث مبارکہ سے بھی پتا چلتا ہے کہ مطلقہ کے لیے متاع لازمی ہے۔ مثلا:

مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ؛ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: لِكُلِّ مُطَلَّقَةٍ مُتْعَةٌ[37]

وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّهُ قَالَ: لِكُلِّ مُطَلَّقَةٍ مُتْعَةٌ، قَالَ مَالِكٌ: وَبَلَغَنِي عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ مِثْلُ ذَلِكَ قَالَ مَالِكٌ: لَيْسَ لِلْمُتْعَةِ عِنْدَنَا حَدٌّ مَعْرُوفٌ فِي قَلِيلِهَا وَلَا كَثِيرِهَا[38]

مندرجہ آیات اور احادیث سے واضح ہوتا ہے کہ ہر مطلقہ عورت کے لیے متاع واجب ہے، اویک قول اس معاملے میں یہ ہے کہ صرف ان عورتوں کے لیے متاع ہے جن سے ازدواجی تعلق قائم کیا گیا ہو جبکہ ان عورتوں کے لیے واجب نہیں ہے جن سے یہ تعلق قائم نہ کیا گیا ہو، اسی طرح ایک قول یہ بھی ہے کہ متاع کا یہ حکم تمام مطلقہ عورتوں کے لیے مستحب ہے واجب نہیں، اور متاع سے مراد نان نفقہ ہے[39] کونسل نے اپنی سفارشات میں یہ تجویز پیش کی ہے کہ مطلقہ عورتوں کے لیے عدالت متاع حیات تجویز کرے۔ مسلم عائلی قوانین 1961ء میں مطلقہ عورتوں کے لیے عدت کے دوران تک نان نفقہکی گنجائش رکھی گئی ہے۔ اور کونسل نے اس میں ترمیم کی سفارش کی ہے اور متاع کو نان نفقہ اور مہر سے الگ کر کے یہ تجویز پیش کی ہے کہ مطلقہ کی دوبارہ شادی ہونے تک اسے متاع دینا چاہیے۔

اسلامی نظریاتی کونسل کو لاء کمیشن پاکستان کی طرف سے مطلقہ کے لیے خاوند کی طرف سے متاع کی موجودہ حالات میں وسعت، مقدار اور حیثیت وغیرہ پر غور کرنے کے لیے ایک مراسلہ 20 دسمبر 1993ء کو بھیجا گیا کونسل نے اس مسئلے پر کئی بار غور کیا۔[40] کونس نے یہ مسئلہ مزید غور کے لیے معیشت کمیٹی کے حوالے کیا۔ کمیٹی نے اس مسئلہ پر غور کے بعد اپنی رپورٹ کونسل کو پیش کر دی۔ کونسل نے اپنے 134 ویں اجلاس

---

(36) البقرۃ، ۲۴۱۔

(37) مالک بن انس، **الموطا**، (ابوظبی، موسسۃ زاید بن سلطان آل نھیان للاعمال الخیریۃ والانسانیۃ، ۲۰۰۴ء، تحقیق: محمد مصطفی الاعظمی)، ۴: ۸۲۵، رقم الحدیث: ۲۱۲۱۔

(38) مالک بن انس، **الموطا**، (بیروت: احیاء التراث العربی، ۱۹۸۵ء، تحقیق: محمد فواد عبدالباقی)، ۲: ۵۷۳، رقم الحدیث: ۴۶۔

(39) دیکھیے: محمد صدیق خان بن حسن، **حسن الأسوة بما ثبت من الله ورسوله في النسوة**، (بیروت: مؤسسہ الرسالہ، ۱۹۸۱ء، ص ۵۰-۵۴۔

(40) دیکھیے: **سالانہ رپورٹس ۱۹۹۷ء— ۱۹۹۸ء** اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد۔

منعقدہ ۲۴تا۲۶نومبر ۱۹۹۸ء میں معیشت کمیٹی کی رپورٹ پر غور کرنے کے بعد حسب ذیل فیصلہ کیا: متعۃالطلاق سے مراد اگر مطلقہ کے تاحیات نان ونفقہ کی ذمہ داری ہے، تواس سلسلے میں شریعت کا موقف بڑا واضح ہے کہ شوہر طلاق کے بعد مطلقہ کے نان ونفقہ اور رہائش کا ذمہ دار صرف مدت عدت تک ہے۔ عدت کے بعد یہ ذمہ داری اس عورت کے قرابت داروں کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، لہذا ایسی کوئی تجویز، جس کی روسے کسی سابق سوہر کو عدت کے بعد مطلقہ کے نان ونفقہ کا ذمہ دار ٹھہرایا جانا مطلوب ہو، اسلامی شریعت سے متعارض ہوگی۔ اگر مطلقہ بے وسیلہ اور بے سہارا ہو تو شریعت کے مطابق اس کے قرابت دار شرعی ترتیب سے اس کے نان ونفقہ کے ذمہ دار ہوں گے، جس کی تفصیل اسلامی فقہ میں باب النفقات میں بیان کی گئی ہے اور کونسل اپنے ایک سابق اجلاس میں اس کے لیے ایک آرڈیننس " نفقہ برائے نادار اقرباء" کا مسودہ منظور کرچکی ہے۔ اور اگر وہ بھی اس کی استطاعت نہ رکھتے ہوں تو شریعت کے مطابق بیت المال اس کے نان ونفقہ کا ذمہ دار ہوگا۔(41)

۵۔ مسلمان شادیوں کی تنسیخ کا قانون ۱۹۳۹ء، دفعہ ۲(۱) (42)میں ترمیم کی سفارش

مفقود الخبر خاوند کی بیوی: کونسل نے سفارش کی کہ بغرض طلاق مفقود الخبر خاوند کے لاپتہ رہنے کی مدت دو سال مقرر ہے، چنانچہ مفقود الخبر خاوند کی بیوی دو سال انتظار کے بعد عدالت سے بغرض طلاق رجوع کرسکتی ہے۔ اس سفارش کی روشنی میں متعلقہ دفعہ کو حسب ذیل الفاظ میں ڈرافٹ کیا جائے:

> **Section 2 (1): Groups for decree for dissolution of marriage**. A woman married under Muslim law shall be entitled to obtain a decree for the dissolution of her marriage on anyone or more of the following groups, namely: that the whereabouts of the husband have not been known for a period of two years.(43)

---

(41) سالانہ رپورٹس ۱۹۹۷ء– ۱۹۹۸ء اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ص ص ۶۵- ۶۶۔

(42) مسلم عائلی قوانین، ص ۲۵۔

(43) سالانہ رپورٹ ۲۰۰۸ء– ۲۰۰۹ء اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ص ۱۶۷۔

یہ قانون برطانوی مجلس قانون ساز نے پاس کیا اور گورنر جنرل نے ۱۷ مارچ ۱۹۳۹ء کو منظوری دی۔ اس قانون میں ان تمام وجوہات کو جمع کیا گیا جن کی بنیاد پر عورت فسخ نکاح کی ڈگری حاصل کر سکتی ہے۔ جس میں ایک وجہ شوہر کا لاپتہ ہونا ہے۔

۶۔ عائلی عدالتوں کا قانون مجریہ ۱۹۶۴ء، دفعہ ۱۰ (۴) میں اضافے کی سفارش

کونسل نے سفارش کی کہ مہر عورت کا حق ہے، اسے کسی حالت میں بھی چھوڑا نہیں جاسکتا۔ تاہم عدالت اگر چاہے تو تحائف اور فوائد کے سلسلے میں مصالحت کرا سکتی ہے۔ نیز عائلی عدالتوں کے قانون مجریہ ۱۹۶۴ء کی دفعہ ۱۰ ذیلی دفعہ ۴ میں لفظ حق مہر کو شادی کے عوض دیے گئے تحائف اور فوائد سے تبدیل کر کے حسب ذیل الفاظ میں قانون کا حصہ بنایا جائے:

10. Pre-trial proceeding.

(4) If no compromise or reconciliation is possible the Court shall frame the issues in the case and fix a date for the recording of the evidence.

Provided that notwithstanding any decision or judgment or any Court of tribunal, the family Court in a suit for dissolution of marriage, if reconciliation fails, shall pass decree for dissolution of marriage forthwith and also restore the husband the gifts and benefits received by the wife in consideration of marriage at the time of marriage.(44)

۷۔ گارڈین اینڈ وارڈ ایکٹ ۱۸۹۰ء، دفعات ۱۹(ب) اور ۴۱(ج) میں ترمیم کی سفارش

کونسل کی لاء کمیٹی نے ایک سوالنامہ مرتب کیا جس میں موضوع بچوں کی حضانت تھا۔ کونسل کے ۱۷۱ ویں اجلاس میں اس مسئلہ پر غور و خوض کیا گیا۔ کونسل نے ہدایت کی کہ حضانت کے شرعی و فقہی پہلو پر مشتمل ریسرچ نوٹ کے ساتھ یہ مسئلہ اگلے اجلاس میں پیش کیا جائے۔ اگلے اجلاس میں بحث و تمحیص کے بعد کونسل نے

(44) سالانہ رپورٹ ۲۰۰۸ء — ۲۰۰۹ء اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ص ۱۷۹۔

فیصلہ کیا کہ اس موضوع پر شعبہ لاء میں سفارش کا ڈرافٹ تیار کیا جائے۔ یہ ڈرافٹ اراکین کونسل کی توثیق کے بعد روداد میں شامل کر لی جائے گی۔ اس فیصلے کی روشنی میں ڈرافٹ تیار کر کے توثیق کے لیے ارکان کی خدمت میں ارسال کیا گیا۔ توثیق کے بعد اسے روداد میں شامل کیا گیا۔[45]

ماں کا حق حضانت: کونسل نے سفارش کی کہ بچوں کی حضانت کے حوالے سے جہاں قانون کے تحت باپ کو یہ مطلق حق دیا گیا ہے کہ وہ بچے یا اس کی جائیداد کا ولی بن سکتا ہے وہیں ماں کے حق حضانت کو بھی مطلق بنا دیا جائے جو شریعت کا عین تقاضا ہے۔ اس سلسلے میں گارڈین اینڈ وارڈ ایکٹ مجریہ ۱۸۹۰ء کی دفعات ۱۹(ب) اور ۴۱(ج) میں ترامیم کی جائیں۔[46] اسلامی نظریاتی کونسل کی یہ سفارشات جو مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء پر نظر ثانی کے بعد پیش کی گئیں، ان کے بارے میں ہر مکتب فکر کے علما نے شدید احتجاج کیا اور انہیں شریعت میں کھلم کھلا تحریف قرار دیا۔ ڈاکٹر سرفراز نعیمی کا کہنا ہے کہ اسلام نے خانگی زندگی گزارنے اور زوجین کے باہمی تعلقات کو قائم رکھنے میں شوہر کو طلاق کا حق دیا ہے۔ لیکن نظریاتی کونسل کی یہ سفارش کہ شوہر کو بیوی کے طلاق طلب کرنے کے ۹۰ روز بعد طلاق دینے کا پابند کیا جائے ورنہ عدالت خو بخود فیصلہ کر دے گی، یہ اختیار نہ بیوی کو حاصل ہے اور نہ نام نہاد جج یا قاضی کو، زوجین میں محبت والفت اور بچوں کے مستقبل کے تحفظ میں عدالت کو اپنا کردار ادا کرنا چاہیے نہ یہ کہ خاندان کو توڑنے میں قاضی خود حریف بن جائے۔ جس طرح یورپ کے اندر معاشی اعتبار سے خاندانوں کو دولخت کر دیا گیا وہی کچھ مغرب پاکستان میں کرانا چاہتا ہے۔ یہ ذمہ داری پاکستان کے تمام علما کرام پر عائد ہوتی ہے کہ وہ اسلامی احکامات کے تحفظ میں اپنا کردار ادا کریں۔[47]

مفتی منیب الرحمن سے اس بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں کہا کہ یہ اسلامی نظریاتی کونسل کا از خود فیصلہ و سفارش ہے۔ شریعت کا اس سے دور کا واسطہ بھی نہیں ہے، قرآن کا قانون بالکل واضح ہے کہ زوجین ازدواجی زندگی ایک ساتھ نہیں گزار سکتے تو اس صورت میں اگر عورت طلاق کا مطالبہ کرے تو شریعت نے اسے اجازت دی ہے کہ وہ مہر چھوڑ دے۔ اس صورت میں بھی مرد کی رضامندی سے عورت کو طلاق ملے گی بصورت دیگر وہ عدالت سے رجوع کرے گی۔ اب جو فیصلہ سامنے آیا ہے، وہ از خود عورت کو طلاق کا حق دے رہا ہے، گویا اگر شوہر

---

(45) سالانہ رپورٹ ۲۰۰۸ء– ۲۰۰۹ اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ص ۹۷۔

(46) سالانہ رپورٹ ۲۰۰۸ء– ۲۰۰۹ء اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ص ۱۷۲۔

(47) روزنامہ امت کراچی، ۷ انومبر ۲۰۰۸ء، ص ۳۔

نے طلاق دینے میں ۹۰ روز سے زاید دن لگائے تو یہ طلاق از خود واقع ہو جائے گی۔ اس بارے میں دنیا میں کوئی قانون نہیں۔ شریعت مطہرہ تو دور کی بات ہے، خود مغربی قوانین میں بھی طلاق کے حصول کا ایک بڑا نظام ہے۔ اسلامی نظریاتی کونسل نے اسلام تو دور کی بات مغربی نظام کو بھی پیچھے چھوڑ دیا ہے، اس کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے۔(48)

مولانا عبد المالک سے جب اس بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ اسلامی نظریاتی کونسل کا یہ مطالبہ سراسر غیر اسلامی ہے، اس لیے کہ طلاق دینا شوہر کے اختیار میں ہے، عورت طلاق کا مطالبہ کر سکتی ہے اور اس کے مطالبے کی جائز اور شرعی وجوہات کی صورت میں عدالت شوہر کے خلاف مقدمہ کرے گی۔ عدالت از خود طلاق نافذ نہیں کر سکتی۔(49)

آصف فاروقی نے عائلی قوانین میں تبدیلی پر اختلافات کے بارے میں لکھا ہے کہ:

پاکستان کی حکومت نے اسلامی نظریاتی کونسل کی ان سفارشات سے لاتعلقی کا اظہار کیا ہے جن عورت کو تنسیخ نکاح سمیت کئی طرح کے حقوق دیے جانے کی باتیں کی گئی ہیں۔ ملک کے مختلف مکاتب فکر کے علما نے کونسل کی ان سفارشات کو متنازع قرار دیا جس کے بعد حکومت نے اسلامی نظریاتی کونسل کو عائلی قوانین میں بعض اہم تبدیلیوں کی طرف توجہ دلائی ہے جس میں سرفہرست عورت کی جانب سے تین ماہ میں طلاق کا مطالبہ نہ ماننے کی صورت میں ان کے درمیان نکاح منسوخ تصور کیے جانے کی شق ہے۔۔۔ قومی اسمبلی میں پاکستان مسلم لیگ کے رکن حاجی فضل کریم نے یہ معاملہ ایوان میں اٹھاتے ہوئے کہا کہ اسلامی نظریاتی کونسل کے سربراہ نے نکاح اور طلاق کے بارے میں نئے نظریات کا پرچار کیا ہے، جو اسلام اور شرع کے منافی ہیں۔ انہوں نے مطالبہ کیا کہ نکاح اور طلاق کے طریقہ تبدیلی کی کوشش پر ڈاکٹر خالد مسعود کو ان کے عہدے سے برطرف کیا جائے۔ جمعیت علماء اسلام کے رکن عطاء الرحمن نے بھی اسی طرح کے جذبات کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ اسلامی نظریاتی کونسل کو ان معاملات میں رائے زنی کا حق نہیں۔ مذہبی امور کے وزیر حامد سعید کاظمی نے صورت حال کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ نکاح اور طلاق کے معاملات پر اسلامی نظریاتی کونسک کی سفارشات کا حکومت سے کوئی تعلق نہیں۔ انہوں نے کہ اس وقت کونسل کے ارکان کی تعداد آٹھ ہے جبکہ استعداد بیس ہونی چاہیے اس وجہ سے کونسل ملک کے تمام مکاتب فکر کی

(48) **مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء** (نظر ثانی اور سفارشات)، اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ۲۰۰۹ء، ص ۱۵۱۔
(49) ایضاً ص ۱۴۹- ۱۵۰۔

نمائندگی نہیں کرتی۔ انہوں نے اعلان کیا کہ حکومت کونسل کے ارکان کی تعداد پوری کر کے اس معاملے کو از سر نو غور کے لیے کونسل کو بھجوائے گی۔(50)

اسلامی نظریاتی کونسل ریاست پاکستان کا ایک آئینی ادارہ ہے۔ اس کا بنیادی فریضہ پارلیمنٹ اور صوبائی اسمبلیوں کو اسلامی قانون کی تدوین کے لیے سفارشات پیش کرنا ہے اس میں شبہ نہیں کہ یہ ملک و ملت کی اہم ترین ضرورت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام کے بارے میں جو شکوک و شبہات اس وقت دنیا میں پیدا ہو رہے ہیں ان میں سے بیشتر کا تعلق فقہ و شریعت سے ہے۔ کونسل کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ تمام مسائل کا قرآن و سنت میں جائزہ لے اور اس کی روشنی میں اپنی سفارشات پارلیمنٹ کو پیش کرے۔ پارلیمنٹ اور تمام حکام بالا کی ذمہ داری ہے کہ وہ ان سفارشات کو محض کاغذوں میں ہی نہ رہنے دیں بلکہ بحث و تمحیص کے بعد ان کو نافذ کریں۔ اسلامی نظریاتی کونسل اپنی طرز کا وہ واحد ادارہ ہے جو مقاصد پاکستان کی یاد دہانی کرواتا رہتا ہے۔ تاہم ۱۵ نومبر ۲۰۰۸ء کو منظور کی گئی کونسل کی سفارشات پر مذہبی حلقوں میں شدید رد عمل سامنے آیا اور یہ مطالبہ شدت سے دہرایا جانے لگا کہ نظریاتی کونسل کو از سر نو تشکیل دیا جائے۔ اور تمام مکاتب فکر کو نمائندگی دی جائے۔

بعد ازاں کونسل نے اپنے ۱۸۶ ویں اجلاس منعقدہ ۲۶ مارچ ۲۰۱۲ء میں ان سفارشات از سر نو غور کیا۔ کمیٹی کی طرف سے بیوی کی طرف سے طلاق کے مطالبے والی سفارش پر تجزیہ یہ سامنے آیا کہ یہ سفارش واضح طور پر قرآن و سنت کے احکام کے منافی ہے اور شریعت اسلامیہ میں ایک نئی بات داخل کر کے بیوی کو حق طلاق دینے مترادف ہے۔ عہد نبوی ﷺ سے لے کر تا حال اس کی کوئی نذیر نہیں ملتی لہذا اس سفارش کو مکمل طور پر حذف کیا جائے۔ اس پر کونسل نے کمیٹی کے رائے سے اتفاق کرتے ہوئے قرار دیا کہ یہ سفارش حذف کر دی جائے۔(51) رکن کونسل جناب سید افتخار حسین نقوی نے اپنے مراسلہ ۴ نومبر ۲۰۱۱ء بنام چیئرمین کونسل میں مسلم عائلی قوانین کے بارے میں چند تجاویز دی تھیں اور استدعا کی تھی کہ فیملی قوانین میں تبدیلی لانے اور اسے قرآن و سنت کے مطابق بنانے کے عمل کو اولیت دی جائے۔ انہوں نے خط کے ساتھ مسلم عائلی قوانین پر اعتراضات اور ان کے بارے میں تجاویز پر مشتمل ایک گوشوارہ مرتب کر کے ارسال فرمایا۔ کونسل نے ان تمام تفاصیل کی روشنی میں معزز رکن کی تجاویز سے اتفاق کرتے ہوئے ہدایت کی کہ مسلم عائلی قوانین کا موضوع

---

(50) http-ps://www.bbc.com/.../081118-family-law-marriage-sz.shtml, 12: 20 G|MT 17: 20 PST.

(51) سالانہ رپورٹ ۲۰۱۱ء – ۲۰۱۲ء اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ص ۹۱۔

نہایت اہم ہے اور لوگوں کی اکثریت خلع وغیرہ کے مسائل کے سلسلے میں مشکلات کا شکار ہے۔ عائلی قوانین کے بارے میں کونسل کی گزشتہ سفارشات بھی جمع کی جائیں اور اس موضوع پر ایک مستقل اجلاس منعقد کیا جائے۔[52]

کونسل نے مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء پر نظرثانی کے علاوہ بھی عائلی قوانین پر کام کیا ہے۔ مثلا: کونسل نے قانون پابندی نکاح صغار ۱۹۲۹ء پر اپنے اجلاس منعقدہ ۱۳ فروری ۱۹۸۳ء بصدارت چیئر مین کونسل جسٹس ڈاکٹر تنزیل الرحمن میں غور کیا۔ عائلی قوانین مجریہ ۱۹۶۱ء کے بارے میں کونسل کی سابقہ ترامیم بھی زیر غور آئیں اس ضمن میں قانونی اور شرعی سن بلوغ پر بھی بحث ہوئی۔ کونسل نے اتفاق رائے سے حسب ذیل سفارش منظور کی: اگر لڑکا اور لڑکی شرعا بالغ ہو جائیں تو قانون کے تحت مقرر کردہ عمر کو پہنچنے سے پہلے ان کو بلدیاتی کونسل کے چیئر مین سے اجازت حاصل کر کے نکاح کی اجازت ہونی چاہیے۔[53]

لاء کمیشن نے ظالمانہ طلاق، اس پر تعزیر اور متعہ طلاق کے بارے میں استفسار کے لیے بذریعہ مراسلہ نمبر 1/87/Plc/Le مورخہ ۲۰ دسمبر ۱۹۹۳ء کونسل کو بھیجا تھا۔ اور اس میں یہ تجویز دی کہ ۱۹۶۱ء کے مسلم عائلی قوانین اور مغربی پاکستان کی عائلی عدالت کے قانون ۱۹۶۴ء میں ترمیم کی جائے۔[54] اس سلسلے میں سابق چیئر مین کونسل مولانا کوثر نیازی (مرحوم) نے کمیشن کی میٹنگ منعقدہ ۱۶ فروری ۱۹۶۴ء میں شرکت کی اور اس پر جو ملاحظات پیش کیں اس کا خلاصہ یوں ہے کہ: آیا مرد کے طلاق دینے کے حق پر پابندیاں عائد کی جاسکتی ہیں، اس بارے میں اسلامی احکام بالکل واضح ہیں خاوند کے حق طلاق پر کوئی شرائط لاگو نہیں کی جاسکتیں۔ متعہ طلاق پر اسلامی مکاتب فکر میں اخلاف رائے موجود ہے۔ حتمی نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر ازدواجی تعلق قائمنہ ہوا ہو تو نصف مہر مع متاع دینے کا پابند ہے بصورت دیگر لازمی نہیں۔ لہذا موجودہ قوانین میں ترمیم سے متعلقہ کو فائدہ نہیں پہنچے گا۔ البتہ ریاست کو ذمہ دار ٹھہرایا جانا چاہیے کہ وہ مطلقہ بے سہارا عورت کو نان ونفقہ مہیا کرے۔[55] یہ استفسار کونسل کے ۱۳۳ ویں اجلاس منعقدہ ۲۲ جون ۱۹۹۸ء میں دوبارہ زیر غور آیا اور یہ طے پایا کہ جب شوہر ظلما طلاق دے تو طلاق واقع ہو جائے گی مگر شوہر تعزیرا سزا کا مستوجب ہوگا۔ تعزیر کی صورت پر یہ طے پایا کہ مولانا ارشاد

(52) سالانہ رپورٹ ۲۰۱۲ء-۲۰۱۳ء اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ص ۶۳۔
(53) سالانہ رپورٹ ۱۹۸۲ء- ۱۹۸۳ء اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد۔
(54) دیکھیے متن: سالانہ رپورٹ ۱۹۹۷ء- ۱۹۹۸ء اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ص ۸۳ - ۸۶۔
(55) ایضاص ۸۶-۸۷۔

الحق اثری صاحب، مولانا غلام رسول سعیدی صاحب اور مولانا عبد المالک صاحب غور و خوض فرما کر مدلل آراء دفتر کو بھیجیں گے۔ کونسل میں اس مسئلے پر دو آراء تھیں ایک یہ کہ تعزیری سزا ہونی چاہیے اور دوسری یہ کہ نہیں ہونی چاہیے۔

بعد ازاں ۲۹ ستمبر ۱۹۹۸ء مذکورہ محترم اراکین کی خدکت میں دوبارہ مراسلہ ارسال کیا گیا جس میں یہ تجویز دی گئی کہ عورت کو طلاق دینے کی صورت میں مطلقہ کے لیے سورہ بقرہ کی آیت ۲۴۱ ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ کی اراکین کی طرف سے مدلل آراء پیش کی گئیں۔ مولانا عبد المالک کی رائے میں عدالت عدل کا حکم دیتی ہے اگر شوہر عدل نہیں کرتا تو تعزیری سزا کا مستحق ہے۔ انہوں نے مزید کہا کہ طلاق دینا مرد کا حق ہے اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کی جاسکتی۔ لیکن اگر طلاق عورت کو کسی حق سے محروم کرنے کے لیے ہو تو وہ مستحق تعزیر ہوگا۔ متعہ طلاق کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ قرآن کریم میں متعہ الطلاق سے مراد مطلقہ کو عدت کے بعد نان نفقہ نہیں ہے۔ عدت کے بعد تو اس کی حیثیت تو اجنبی کی ہے۔ شوہر کی بجائے ذمہ داری اس کے ماں باپ اور دیگر اور دیگر اقرباء یا پھر حکومت پر ہے۔ مولانا غلام رسول سعیدی صاحب نے کہا کہ مالی جرمانے کے صورت میں تعزیری سزا دینا جائز ہے۔ اور متعہ الطلاق کے بارے میں انہوں نے کہا کہ عمل زوجیت کے بعد طلاق دی گئی تو متاع واجب ہے اور باقی صورتوں میں مستحب ہے۔ اسی طرح مولانا اعشاد الحق اثری صاحب کا کہنا ہے کہ طلاق دینے پر خاوند کو تعزیری سزا کا مستوجب قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اور متعہ کے بارے میں ان کی رائے یہ ہے کہ اسے وجوب کا درجہ دے کر قانون سازی کی ضرورت ہے تاکہ عورت کی دادرسی ہو سکے۔ کونسل میں اس موضوع پر بحث مکمل نہ ہو سکی، لہذا کونسل کی طرف حتمی فیصلہ آئندہ اجلاس تک ملتوی کر دیا گیا۔ (56)

روزنامہ ڈیلی پاکستان، کراچی کے جائنٹ ایڈیٹر جناب مبشر میر نے اپنے مراسلہ ۱۲ دسمبر ۲۰۰۶ء بنام چیئرمین کونسل کو عدت کی مدت میں اپنی آراء کا اظہار کرتے ہوئے تجویز کیا کہ عموماً عدت کی مدت ۹۰ دن ہے۔ اس کا میڈیکل سائنسز کی جدید روشنی میں مطالعہ کیا جائے اور اس مدت کو ختم کر کے عورت کو معاشرے میں فعال کردار ادا کرنے کا حق دیا جائے۔ بحث و تمحیص کے بعد کونسل کے شعبہ تحقیق نے یہ رپورٹ تیار کی ا

---

(56) سالانہ رپورٹ ۱۹۹۷ء — ۱۹۹۸ء اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ص ۱۱۶۔

ور تین اراکین کے اختلاف کے ساتھ کثرت رائے سے یہ فیصلہ کیا کہ طبّی تحقیقات کی بنیاد پر عدت کی مدت مقرر کی جاسکتی ہے جبکہ جناب جسٹس (ر)ڈاکٹر منیر احمد مغل، جناب مولانا سید ذاکر حسین شاہ سیالوی اور جناب مولانا عبداللہ خلجی کی اخلافی رائے یہ کہ: عدت کی مدت منصوص ہے لہذا طبّی تحقیقات کی بنیاد پر عدت مقرر نہیں کی جاسکتی۔[57]

وزارت مذہبی امور کی تحریک پر جب یہ تجویز سامنے آئی کہ ایک سہ ماہی/سالنامہ رسالہ "اجتہاد" کے نام سے شائع کیا جائے تاکہ تحقیقات کو سامنے لایا جاسکے۔ کونسل نے اس تجویز سے اتفاق کیا اور فیصلہ کیا کہ یہ رسالہ سہ ماہی ہو گا۔ بعد میں کونسل نے اپنے ۱۵۶ ویں اجلاس منعقدہ ۲۲- ۲۳ نومبر ۲۰۰۴ء میں فیصلہ کیا کہ رسالہ اجتہاد سالنامہ کے طور پر شائع کیا جائے گا۔[58] دسمبر ۲۰۱۲ء میں آٹھواں شمارہ عائلی مسائل، شریعت اسلامیہ اور معاشرتی و تہذیبی مسائل پر شائع کیا گیا۔

مولانا محمد صدیق ہزاروی نے تجویز دی کہ طلاق ثلاثہ کو قابل تعزیر بنانے کے لیے قانون سازی کی جائے تاکہ بیک وقت تین طلاقیں دینے کا راستہ مسدود ہو جائے۔ کونسل نے اس موضوع کو زیر غور لانے کی منظوری دے دی۔[59] کونسل کے ۱۷۵ ویں اجلاس کے فیصلے کے مطابق کونسل نے ان امور پر غور خوض کے لیے ایک لیگل کمیٹی قائم کی جو زیر بحث معاملے کے تفصیلی پیپرز تیار کر کے دلائل دے گی۔[60]

اس کے بعد لیگل کمیٹی نے یہ تجویز پیش کی کہ عائلی قوانین کی دفعات ۴،۵،۶،۷،۸ کا فیصلہ شریعت کورٹ نے کر دیا ہے جو کہ چھپ چکا ہے، وفاقی شریعت کورٹ کا یہ فیصلہ سپریم کورٹ میں ابھی زیر سماعت ہے۔ اصولی طور پر عدالت میں جو فیصلے زیر بحث ہوتے ہیں، ان پر کوئی رائے نہیں دی جاسکتی اور ادب کا بھی یہی تقاضا ہے۔ کونسل نے اس تجویز سے اتفاق کرتے ہوئے سپریم کورٹ کا فیصلہ آنے تک اس مسئلے پر غور ملتوی کر دیا۔[61]

---

(57) سالانہ رپورٹ ۲۰۰۶ء- ۲۰۰۷ء اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ص ۱۱۸۔
(58) سالانہ رپورٹ ۲۰۰۴ء- ۲۰۰۵ء اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ص ۲۶۸۔
(59) سالانہ رپورٹ ۲۰۰۹ء- ۲۰۱۰ء اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ص ۲۵۔
(60) ایضاً، ص ۱۲۲۔
(61) سالانہ رپورٹ ۲۰۰۹ء- ۲۰۱۰ء اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ص ۱۹۶۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ مقالہ ہذا میں اسلام کے عائلی قوانین کے نفاذ میں اسلامی نظریاتی کونسل کے کردار کا جائزہ لیا گیا ہے۔ کونسل کی سفارشات گہرے غور و فکر کے بعد اور کونسل کے ممبران کے وسیع تجربے کی روشنی میں مدون کی گئی ہیں۔ کونسل کی سفارشات صرف قوانین میں تبدیلی سے متعلق ہی نہیں بلکہ ان میں عملی تجاویز بھی شامل ہیں۔ افسوس کہ کونسل کی اکثر سفارشات صرف فائلوں میں بند ہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اسلامی نظریاتی کونسل کی حیثیت پاکستانی آئین کے مطابق بحال کی جائے یہ اس صورت میں ہو گا جب حکومت پاکستان اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کو اہمیت دے اور انہیں ملک میں نافذ کرنے کی کوشش کرے۔

☆☆☆