فکر اسلامی

چند مباحث

(الشریعہ میں شائع ہونے والے مضامین کا انتخاب)

انتخاب

محمد عمار خان ناصر

علم الکلام اور اس کے جدید مباحث

علم العقائد اور علم الکلام کے حوالے سے اس وقت جو مواد ہمارے ہاں درس نظامی کے نصاب میں پڑھایا جاتا ہے، وہ اس بحث ومباحثہ کی ایک ارتقائی صورت ہے جس کا صحابہ کرامؓ کے ہاں عمومی دور میں کوئی وجود نہیں تھا اور اس کا آغاز اس وقت ہوا جب اسلام کا دائرہ مختلف جہات میں پھیلنے کے ساتھ ساتھ ایرانی، یونانی، قبطی اور ہندی فلسفوں سے مسلمانوں کا تعارف شروع ہوا اور ان فلسفوں کے حوالے سے پیدا ہونے والے شکوک وسوالات نے مسلمان علما کو معقولات کی طرف متوجہ کیا۔

ابتدائی دور میں عقیدہ صرف اس بات کا نام تھا کہ قرآن کریم نے ایک بات کہہ دی ہے یا جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بات ارشاد فرما دی ہے، بس اسی کو بے چون وچرا مان لینے کا نام عقیدہ ہے۔ ان عقائد کے حوالے سے صحابہ کرامؓ کو اس سے زیادہ کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی تھی کہ قرآن کریم نے یا جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ بات فرما دی ہے اور نہ ہی انھیں اس بات سے کوئی غرض ہوتی تھی کہ وہ بات ہماری عقل وفہم کے دائرے میں آتی ہے یا نہیں یا ہمارے محسوسات ومشاہدات اس کو قبول کرتے ہیں یا نہیں اور وہ ان باتوں سے بے نیاز ہو کر قرآن وحدیث کی تصریحات پر ایمان رکھتے تھے بلکہ معقولات کے حوالے سے عقائد پر بحث ومباحثہ کو بھی پسند نہیں کیا کرتے تھے۔ البتہ بیرونی فلسفوں کے در آنے سے جب عقلی سوالات کھڑے ہوئے اور علمائے اسلام کو ان سوالات کے جواب میں اسلامی عقائد کی وضاحت کی ضرورت پیش آئی تو صحابہ کرامؓ کے آخری دور میں اس قسم کے مباحثوں کا آغاز ہوا اور تابعین واتباع تابعین کے دور میں ہمیں یہ مباحث اپنے عروج پر نظر آتے ہیں۔

معقولات کے حوالے سے جب عقائد کے مختلف پہلوؤں پر بحث ومباحثہ شروع ہوا تو ایک دور تک اس کے مسائل کی نوعیت اس طرح تھی کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہے یا نہیں؟ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات کا باہمی تعلق کیا ہے؟ قرآن کریم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے یا اس کی مخلوق ہے؟ کبیرہ گناہ کے ارتکاب سے کوئی مسلمان ایمان کے دائرے سے نکل جاتا ہے یا نہیں؟ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت کا سلسلہ ختم ہو جانے پر ان کی نیابت امامت کے حوالے سے ہوگی یا خلافت کے عنوان سے ہوگی؟ وغیر ذلک۔ اس دور میں اس علم یا فن کو ''فقہ'' کا حصہ تصور کیا جاتا تھا اور فقہ صرف احکام وقوانین تک محدود نہیں ہوتی تھی، بلکہ ایمانیات یعنی عقائد اور وجدانیات یعنی تصوف وسلوک بھی فقہ ہی کے شعبے شمار ہوتے تھے، چنانچہ عقائد پر حضرت امام ابوحنیفہؒ کا رسالہ ''الفقہ الاکبر'' کہلاتا ہے جبکہ

اس کے ساتھ ساتھ عقائد کے اس عقلی مباحثے کو علم التوحید والصفات، علم النظر والاستدلال اور علم اصول الدین بھی کہا جاتا تھا۔ چونکہ ان مسائل پر عام طور پر بحث ومباحثہ ہوتا تھا اور اس مباحثہ میں معتزلہ پیش پیش ہوتے تھے، اس لیے شہرستانی کے بقول سب سے پہلے معتزلہ نے اسے ''علم الکلام'' کا نام دیا، مگر اہل سنت کے اکابر علما نے اسے پسند نہیں کیا، چنانچہ اصول فقہ کی متداول کتاب ''التوضیح والتلویح'' کے محشی نے نقل کیا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ عمرو بن عبید کو تباہ کرے کہ اس نے کلام کا دروازہ کھولا ہے، امام ابو یوسفؒ نے فتویٰ دیا کہ متکلم کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے، امام احمد بن حنبلؒ نے اس کی مذمت کی اور امام شافعیؒ نے اسے شرک کے بعد بدترین برائی سے تعبیر کیا۔ لیکن رفتہ رفتہ یہ بحث ومباحثہ آگے بڑھتا گیا اور ان علماے اسلام نے بھی جو اس بحث وکلام کو پسند نہیں کرتے تھے، اسلامی عقائد کی عقلی وضاحت اور اثبات کی ضرورت کو سامنے رکھتے ہوئے اسے اپنے علمی معمولات میں شامل کر لیا، چنانچہ علم الکلام کے نام سے ایک پورا نصاب اب ہمارے دینی مدارس میں پڑھایا جاتا ہے۔

قرآن وحدیث کے بیان کردہ عقائد پر عقلی بحث ومباحثہ اور ان کی عقلی توجیہات وتعبیرات کے نتیجے میں اس دور میں جو فرقے وجود میں آئے، ان میں معتزلہ، جبریہ، قدریہ، مرجئہ، خوارج، اہل تشیع اور اہل سنت وغیرہ کے نام معروف ہیں۔ ان میں سے اہل سنت اور اہل تشیع اب تک اپنے پورے تعارف کے ساتھ موجود چلے آ رہے ہیں جبکہ باقی فرقوں کا اپنے نام اور تعارف کے ساتھ وجود نظر نہیں آتا، البتہ ان کا ذہن اور سوچ کا انداز مختلف حوالوں سے اب بھی اس سابقہ تعارف اور تشخص کے بغیر امت میں پایا جاتا ہے۔ ان میں سے اہل السنۃ والجماعۃ خود کو امت کا اجتماعی دھارا قرار دیتے ہیں جن کی بنیاد دو اصولوں پر ہے: ایک یہ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دینیات بالخصوص عقائد کی کیا صورت ارشاد فرمائی ہے اور دوسری یہ کہ صحابہ کرامؓ نے اجتماعی طور پر اسے کیسے سمجھا ہے؟ اہل سنت کے نزدیک یہی وہ دو معیار ہیں جن کی بنیاد پر عقیدہ سمیت دین کی کسی بھی بات کو صحیح طور پر سمجھا جا سکتا ہے اور اسی وجہ سے وہ اہل السنۃ والجماعۃ کہلاتے ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے ''حجۃ اللہ البالغۃ'' کے مقدمہ میں اہل سنت کا تعارف کراتے ہوئے لکھا ہے کہ اہل سنت وہ ہیں جو قرآن کریم اور جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات پر اسی صورت میں ایمان رکھتے ہیں جیسا کہ انھوں نے فرمایا ہے اور وہ ان ارشادات کی عقلی توجیہ کو ضروری نہیں سمجھتے اور نہ ہی عقلی توجیہ وتعبیر کو قرآن وسنت کے کسی فرمان پر یقین کا معیار تصور کرتے ہیں، البتہ جہاں کسی عقیدہ کی وضاحت یا کسی عقلی سوال کے جواب کے لیے ضرورت محسوس کرتے ہیں، وہاں وضاحت کی حد تک اس عقلی بحث ومباحثہ کو ناجائز بھی نہیں سمجھتے اور ضرورت کے مطابق اس مباحثہ میں شریک ہوتے ہیں۔ حضرت شاہ صاحب نے یہ بھی فرمایا ہے کہ قرآن وسنت کی تصریحات کو ان کی ظاہری صورت میں تسلیم کرنے والے تمام لوگ اہل سنت ہیں، البتہ ظاہری صورت پر فی الجملہ ایمان رکھنے کے بعد اس کی تعبیر وتوضیح میں اختلافات خود اہل سنت کے اندر بھی موجود ہیں اور ایسے کسی اختلاف سے کوئی شخص اہل سنت کے دائرے سے خارج نہیں ہوتا۔ اہل سنت کے دائرے میں عقائد کی ایسی تعبیرات، تشریحات، توجیہات اور توضیحات کے حوالے سے جو مختلف مکاتب فکر موجود چلے آ رہے ہیں، ان میں اشاعرہ، ماتریدیہ اور ظواہر کے گروہ متعارف ہیں جو امام ابوالحسن اشعری، امام ابومنصور ماتریدی اور امام ابن حزم ظاہری کے بیان کردہ اصولوں کی روشنی میں عقائد کی تعبیر

وتشریح کرتے ہیں اور بہت سے امور میں ان کے درمیان اختلافات بھی پائے جاتے ہیں۔

یہ تو مختصر تعارف ہے اس علم الکلام کا جو ہمارے دینی نصاب کا باقاعدہ حصہ ہے اور اب تک انھی خطوط پر استوار ہے جن پر صدیوں قبل اس کی تشکیل ہوئی تھی۔ اب ہم ان تبدیلیوں اور ان کے حوالے سے پیدا ہونے والی ضروریات کی طرف آتے ہیں جو گزشتہ تین صدیوں کے دوران بتدریج رونما ہوئی ہیں اور ہمارے خیال میں ہم اپنے تنزل اور غلامی کے اس دور میں ''تحفظات'' کے دائرے میں محصور ہو جانے کی وجہ سے ان کی طرف توجہ نہیں دے سکے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہمارا ''علم العقائد والکلام'' ان تبدیلیوں اور ضروریات کو اپنے ساتھ ایڈجسٹ نہیں کر سکا اور ہم آج کے عالمی تناظر میں ایمانیات وعقائد کے ضروری تقاضوں کے ساتھ اس کو ہم آہنگ نہیں پاتے جس کی طرف مختلف اصحاب فکر ودانش ہمیں وقتاً فوقتاً توجہ دلاتے رہتے ہیں، لیکن ہم ابھی تک اس کا پوری طرح احساس وادراک نہیں کر پا رہے۔

ہمارے ''علم العقائد والکلام'' کے بیشتر مباحث یونانی فلسفہ اور اس کے ساتھ ساتھ ایرانی، ہندی اور قبطی فلسفہ کے ساتھ ہمارے علمی تعارف کی پیداوار ہیں اور ہمارے ہاں اسے ''معقولات'' کے عنوان سے تعبیر کیا جاتا ہے جبکہ خود اس فلسفہ کی اپنی ہیئت تبدیل ہو چکی ہے اور ارتقائی مراحل نے اس کی شکل وصورت تک بدل کر رکھ دی ہے۔ مثلاً ماضی میں سائنس کو معقولات کا حصہ تصور کیا جاتا تھا اور وہ فلسفہ کا حصہ سمجھی جاتی تھی، چنانچہ ہمارے ہاں فلکیات اور طبعیات کو معقولات ہی کے ایک حصے کے طور پر پڑھایا جاتا تھا، جبکہ سائنس ایک عرصہ سے فلسفہ ومعقولات سے الگ ہو کر ایک مستقل علم کی شکل اختیار کر چکی ہے اور اب وہ معقولات اور فلسفہ کا حصہ نہیں ہے بلکہ مشاہدات ومحسوسات کے دائرے میں شامل ہو چکی ہے، لیکن ہم درس نظامی کے نصاب کے باب میں اس تبدیلی کا ابھی تک ادراک نہیں کر سکے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ فلسفہ اور سائنس کی علیحدگی کے باعث عقائد اور ان کی تعبیرات کے ضمن میں جو نئے سوالات پیدا ہوئے ہیں، ہم ان کا جواب دینے کی سرے سے ضرورت ہی محسوس نہیں کر رہے۔ مثلاً فلکیات وطبیعیات جب تک فلسفہ ومعقولات کا حصہ تصور ہوتے تھے، ان کی کسی بات سے قرآن وسنت کے کسی ارشاد کے تعارض وتضاد کی صورت میں ہم آسانی سے یہ کہہ دیا کرتے تھے کہ ہماری عقل کا دائرہ محدود ہے، مگر معقولات کا دائرہ اور اس کے امکانات بہت وسیع ہیں، اس لیے کوئی بات اگر ہماری معروضی اور محدود عقل کے دائرے میں نہیں آتی تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ معقولات کے وسیع دائرے اور اس کے مستقبل کے امکانات سے بھی متصادم ہے اور ہمارا یہ جواب نہ صرف یہ کہ اطمینان کی صورت بھی پیدا کر دیتا تھا بلکہ بہت سی صورتوں میں عملاً بھی ایسا ہو جاتا تھا، لیکن اسی بات کے عقل وفلسفہ کے دائرے سے نکل کر مشاہدات ومحسوسات کے زمرہ میں شامل ہو جانے کے بعد یہ جواب کافی نہیں ہے اور ہمیں ایسے سوالات کے جوابات کے لیے کوئی اور اسلوب اختیار کرنا ہوگا اور میری طالب علمانہ رائے میں آج کے دور میں ہمارے علم عقائد کے لیے یہ وقت کا سب سے بڑا چیلنج ہے۔

اسی طرح یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ فلسفہ اور سائنس کے پہلو بہ پہلو ایک اور علم بھی بہت سے سوالات لیے ہمارے سامنے کھڑا ہے اور وہ عمرانیات اور سوشیالوجی کا علم ہے جس نے اس قدر ترقی کی ہے کہ جدید تہذیب اور گلوبل سولائزیشن میں اس نے وحی اور آسمانی تعلیمات کی جگہ حاصل کر رکھی ہے اور انسانی سوسائٹی کے بیشتر مسائل اب اسی کے حوالے سے طے ہوتے ہیں، مگر ہمارے ہاں اس سے بے اعتنائی کا یہ عالم ہے کہ ابن خلدونؒ اور شاہ ولی اللہؒ کے

بعد اس درجہ کا کوئی اور عالم نظر نہیں آتا جس نے عمرانیات کو باقاعدہ موضوع بنا کر اس پر بحث کی ہو اور ہمارے دینی حلقوں کو اس علم سے متعارف کرانے کی کوشش کی ہو جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہماری نئی نسل کے ذہنوں میں عمرانیات اور سوسائٹی کے ارتقا کے حوالے سے سوالات اور شکوک کا ایک جنگل آباد ہے مگر ہمارے دینی حلقوں کے پاس ان سوالات کا نہ کوئی جواب ہے اور نہ ہی ان میں سے بیشتر کو سرے سے ان سوالات کا ادراک ہی حاصل ہے۔

اس لیے میں یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ عالمی افق پر گزشتہ تین صدیوں کے درمیان رونما ہونے والی علمی تبدیلیوں اور خاص طور پر فلسفہ، سائنس اور عمرانیات کی انسانی ذہنوں پر حکمرانی سے پیدا شدہ صورت حال میں ہمیں ''علم العقائد والکلام'' کے نصاب کا از سر نو جائزہ لینا ہوگا۔ اس کا مطلب عقائد میں تبدیلی نہیں ہے بلکہ ان کی تعبیرات وتشریحات کے اسالیب اور ترجیحات کی از سر نو تشکیل ہے جو وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔ ماضی میں یونانی اور دیگر فلسفوں کی آمد پر ہم نے اپنے عقائد پر پوری دل جمعی کے ساتھ قائم رہتے ہوئے ان کی علمی وعقلی توجیہات وتعبیرات کا ایک نظام تشکیل دیا تھا جس کے ذریعے ہم نے اپنے عقائد وایمانیات کے خلاف فلسفہ ومعقولات کی یلغار کا رخ موڑ دیا تھا۔ آج بھی اسی کام کے احیا کی ضرورت ہے اور عقائد وایمانیات کے باب میں جدید فلسفہ، سائنس اور عمرانیات کے پیدا کردہ مسائل اور اشکالات کسی اشعری، ماتریدی، ابن حزم، غزالی، ابن رشد، ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ کی تلاش میں ہیں جو ظاہر ہے کہ انھی مدارس کی کوکھ سے جنم لیں گے۔ اس لیے دینی مدارس کو اس پہلو سے اپنے ''بانجھ پن'' کے اسباب کا کھلے دل ودماغ کے ساتھ جائزہ لینا چاہیے اور اس کے علاج کا اہتمام کرنا چاہیے کہ ان کے ذمہ آج کے دور کا سب سے بڑا قرض یہی ہے۔

اس کے ساتھ ہی بطور نمونہ عقائد وایمانیات سے تعلق رکھنے والے چند سوالات کا ذکر کرنا چاہوں گا جو آج کے علمی تناظر میں تعلیم یافتہ نوجوانوں کے ذہنوں میں ڈیرہ جمائے ہوئے ہیں اور ان کے قابل اطمینان جوابات فراہم کرنا ہماری اسی طرح کی ذمہ داری ہے جس طرح ابو الحسن اشعری اور ابو منصور ماتریدی نے اپنے دور کے علمی چیلنج کا منطق واستدلال کے ساتھ سامنا کیا تھا:

- انسان کو جب نفع ونقصان کے ادراک کے لیے عقل دی گئی ہے تو پھر مذہب کی ضرورت کیا باقی رہ جاتی ہے؟
- وحی کی ماہیت کیا ہے اور کیا یہ انسانی عقل ووجدان سے ہٹ کر کوئی الگ چیز ہے؟
- وحی اور عقل کا باہمی تعلق کیا ہے؟
- انسانی سوسائٹی جب مسلسل ارتقا کی طرف بڑھ رہی ہے تو نبوت کا دروازہ درمیان میں کیوں بند ہوگیا ہے؟
- سائنس اور مذہب کا باہمی جوڑ کیا ہے؟
- مذاہب کی مشترکہ صداقتوں پر یکساں ایمان رکھنے اور ان کے مشترکہ مصالح پر مشتمل احکام پر عمل کرنے میں کیا حرج ہے اور کسی ایک مذہب کی پابندی کیوں ضروری ہے؟
- سوسائٹی کے ارتقا اور تجربات کی بنیاد پر تشکیل پانے والے افکار ونظریات اور تہذیب کو مسترد کرنے کا کیا جواز ہے؟
- قرآن وسنت کے معاشرتی احکام اس دور کی عرب ثقافت یا رواجات کے پس منظر میں تھے یا اس سے مختلف ثقافتوں کے ماحول میں بھی واجب العمل ہیں؟

o احکام وقوانین میں مصالح ومنافع اور اہداف ومقاصد معتبر ہیں یا ظاہری ڈھانچہ بھی ضروری ہے؟

o اور سب سے بڑھ کر یہ کہ خدا کا وجود بھی ہے یا نہیں؟ وغیر ذلک۔

یہ مسائل نئے نہیں ہیں، بلکہ ہر دور میں کسی نہ کسی عنوان سے زیر بحث رہے ہیں، لیکن آج کے عالمی تناظر میں یہ زیادہ ابھر کر سامنے آئے ہیں اور ایک مسلمان کو اسلامی اعتقادات وایمانیات کے معیار پر باقی رکھنے کے لیے ان سوالات اور ان جیسے دیگر بہت سے سوالات کے ایسے جوابات ضروری ہیں جو آج کے علمی تناظر اور ہمہ نوع معلومات کے افق میں قابل اطمینان ہوں۔

شاہ ولی اللہؒ اور علامہ محمد اقبالؒ

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ اور علامہ اقبالؒ جنوبی ایشیا کے ممتاز مسلمان مفکرین میں سے تھے۔ دونوں کے درمیان دو صدیوں کا فاصلہ ہے اور دونوں نے اپنے اپنے دور میں ملت اسلامیہ کی بیداری کے لیے نمایاں اور سیاسی خدمات سرانجام دی ہیں، شاہ ولی اللہؒ کا دور وہ ہے جب اورنگزیب عالمگیرؒ کی نصف صدی کی حکمرانی کے بعد مغل اقتدار کے دورِ زوال کا آغاز ہو گیا تھا اور شاہ ولی اللہؒ کو دکھائی دے رہا تھا کہ ایک طرف برطانوی استعمار اس خطہ میں پیش قدمی کر رہا ہے اور دوسری طرف جنوبی ہند کی مرہٹہ قوت دہلی کے تخت کی طرف بڑھنے لگی ہے، جبکہ علامہ اقبالؒ کو اس دور کا سامنا تھا جب انگریزوں کی غلامی کا طویل عرصہ گزارنے کے بعد برصغیر کے باشندے اس سے آزادی کی جدوجہد میں مصروف تھے۔ گویا شاہ ولی اللہؒ غلامی کے امکانات کو دیکھتے ہوئے اسے روکنے کی کوشش کر رہے تھے اور علامہ اقبالؒ غلامی کو بھگتتے ہوئے اس سے قوم کو آزادی دلانے کی جدوجہد میں مصروف عمل تھے۔

شاہ ولی اللہؒ کو یہ خطرہ درپیش تھا کہ جنوبی ہند کے مرہٹے دہلی کے اقتدار کی طرف تیزی سے بڑھ رہے ہیں، اس کا سدّ باب انہوں نے یوں کیا کہ افغانستان کے فرمانروا احمد شاہ ابدالیؒ کو برصغیر کے مسلمانوں کی مدد کے لیے دعوت دی جس کے نتیجے میں پانی پت کی خوفناک جنگ میں مرہٹوں کو فیصلہ کن شکست ہوئی اور شمالی ہند مسلمانوں کے لیے محفوظ ہو گیا، جبکہ علامہ اقبالؒ اس پریشانی سے دوچار تھے کہ برطانوی استعمار سے آزادی کے بعد اس خطے کا مستقبل ووٹ اور سیاسی عمل کے ذریعہ تشکیل پائے گا جس میں ہندو کی واضح اکثریت مسلمانوں کے سیاسی مستقبل کو مخدوش کر سکتی ہے، اس کا حل انہوں نے پاکستان کے نام سے مسلمانوں کی الگ ریاست کی شکل میں نکالا اور برصغیر کی تقسیم کی تجویز پیش کر کے مسلمانوں کو سیاسی طور پر محفوظ کرنے کی کوشش کی۔ گویا خطرہ دونوں کو ایک ہی طرح کا درپیش تھا لیکن دونوں نے اس کا حل اپنے اپنے دور کے تقاضوں اور حالات کی روشنی میں الگ الگ تجویز کیا۔

شاہ ولی اللہؒ کو اپنے دور میں فقہی جمود کا سامنا تھا اور اس جمود کو توڑنے کے لیے انہوں نے نہ صرف مسلمانوں کو قرآن وحدیث سے براہ راست استفادہ کرنے کی دعوت دی بلکہ قرآن کریم اور حدیث نبویؐ کی تعلیم وتدریس کا سلسلہ جاری کیا اور فقہ میں انہوں نے فقہ حنفی کے اصولی دائرہ کو قائم رکھتے ہوئے توسع اور اجتہاد کو فروغ دینے کی بات کی۔

علامہ اقبالؒ کو بھی اسی قسم کے فقہی جمود سے سابقہ تھا، انہوں نے اپنے طور پر اس کا حل یہ نکالا کہ مسلمان ''اجتہادِ مطلق'' کے دور کی طرف واپس لوٹ جائیں، چنانچہ ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' کے عنوان سے اپنے خطابات میں

انہوں نے اہل علم ودانش کو اسی بات کی دعوت دی ہے۔ علامہ اقبالؒ کے یہ خطبات دینی حلقوں میں ایک عرصہ سے زیر بحث ہیں، ان کے بارے میں بہت سے تحفظات کا اظہار کیا جاتا ہے اور خود میرے بھی بعض تحفظات ہیں لیکن میرے خیال میں اسے اس نقطۂ نظر سے دیکھنے کی ضرورت ہے کہ علامہ اقبالؒ نے یہ خطبات بحث ومباحثہ کے ایجنڈے کے طور پر پیش کیے تھے جن پر علمی وتحقیقی کام نہیں ہو سکا۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ خود علوم قرآن وحدیث کے متبحر عالم تھے، انہیں اپنے لائق فرزندوں اور قابل فخر شاگردوں کی صورت میں علمی کام کرنے والی ایک مضبوط ٹیم میسر تھی اس لیے ان کے ایجنڈے نے ایک باقاعدہ علمی حلقے کی شکل اختیار کر لی اور جنوبی ایشیا کی دینی فکر پر ابھی تک اسی کا سکہ چل رہا ہے، مگر علامہ اقبالؒ کو یہ سہولت میسر نہ ہو سکی اور وہ اس معاملہ میں بالکل تنہا نظر آتے ہیں۔ علامہ اقبالؒ کا ایک دور میں یہ خیال تھا کہ اگر علامہ سید محمد انور شاہ کشمیریؒ لاہور آ جائیں تو وہ دونوں مل کر اس علمی وفکری ایجنڈے کو ایک مستقل علمی وفکری کام کی بنیاد بنا سکتے ہیں اور میری طالب علمانہ رائے یہ ہے کہ اگر ایسا ہو جاتا تو آج کی علمی وفکری دنیا کا نقشہ ہی مختلف ہوتا لیکن ایسا نہ ہو سکا۔ پھر علامہ اقبالؒ نے سید سلمان ندویؒ اور دوسرے علماء کرام کو اس طرف آمادہ کرنے کی کوشش کی جو کامیاب نہ ہو سکی، حتیٰ کہ پٹھانکوٹ میں دار الاسلام کا قیام اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کی وہاں آمد بھی بنیادی طور پر علامہ اقبالؒ کی سوچ کا نتیجہ لگتی ہے لیکن کام اس رخ پر آگے نہ بڑھ سکا جو علامہ اقبالؒ کے پیش نظر تھا۔

یہ بات درست ہے کہ فقہی جمود کو ختم کرنے اور آزادئ فکر کو اجتہاد کے ذریعہ نشوونما دینے کی جو صورت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے سامنے تھی علامہ اقبالؒ کی آزادئ فکر اور اجتہاد کے دائرے اس سے مختلف تھے لیکن دونوں کے توسع اور آزادئ فکر کے دائرے بہت مختلف ہونے کے باوجود بنیادی طور پر دونوں کو ایک ہی مسئلہ کا سامنا تھا کہ امت کو اس بے لچک فقہی جمود کے دائرے سے نکالا جائے جو فکری اور علمی ارتقاء اور سماجی ترقی میں ان کے خیال میں رکاوٹ تھے۔ البتہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا تصور اجتہاد اور فکری آزادی مسلّمہ فقہی اصولوں کی حدود میں تھی جبکہ علامہ اقبالؒ انہی مسلّمہ فقہی اصولوں پر نظر ثانی کی بات کر رہے تھے۔ میرا یہ خیال ہے کہ اگر علامہ اقبالؒ کو شاہ ولی اللہؒ کی طرح کی علمی ٹیم اور مواقع میسر آ جاتے تو ان کی فقہی سوچ کے بارے میں دینی حلقوں کے تحفظات یقیناً توازن کی صورت اختیار کر لیتے لیکن ان کے خطبات صرف ایجنڈا ہی رہے اور اس ایجنڈے پر علمی وتحقیقی کام کا خواب تعبیر کی شکل اختیار نہ کر سکا۔ مجھے اس موقع پر آغا شورش کاشمیری مرحوم کا یہ جملہ یاد آ رہا ہے جو ان کا اپنا ہے یا شاید کسی اور دانش ور کے قول کے طور پر انہوں نے نقل کیا تھا کہ ’’اقبالؒ وہ شبلی نعمانیؒ ہے جسے کوئی سید سلمان ندویؒ میسر نہ آ سکا‘‘۔

میرے نزدیک فکرِ اقبالؒ کا اصل المیہ یہی ہے اور اس کا حل آج بھی یہی ہے کہ اقبالؒ اور انور شاہؒ مل کر بیٹھیں اور قدیم اور جدید ایک دوسرے کی نفی کرنے کی بجائے ایک دوسرے کا وجود اور ضرورت تسلیم کرتے ہوئے باہمی مشاورت اور اشتراک کے ساتھ امت مسلمہ کی علمی وفکری راہ نمائی کریں۔ اقبالؒ کے تصورِ اجتہاد کے سب پہلوؤں سے اتفاق نہ ہونے کے باوجود میں اسے ایک ایجنڈا تصور کرتے ہوئے اس پر علمی وتحقیقی کام کو آج کی ایک اہم ضرورت سمجھتا ہوں اور امت مسلمہ کی صحیح سمت راہ نمائی کے لیے قدیم وجدید کے متوازن امتزاج کو وقت کا ایک ناگزیر تقاضا تصور کرتا ہوں۔

کلمہ حق

رئیس التحریر

خدمت حدیث: موجودہ کام اور مستقبل کی ضروریات

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت وحدیث کا تاریخ کے ریکارڈ پر اس اہتمام اور اعتماد کے ساتھ محفوظ رہنا جہاں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تاریخی امتیاز واختصاص کی حیثیت رکھتا ہے، وہاں اسلام کے اعجاز اور اس کی حقانیت وابدیت کی دلیل بھی ہے کہ نہ صرف یہ کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال واقوال اور ارشادات وفرمودات پورے اہتمام اور استناد کے ساتھ موجود ومحفوظ ہیں بلکہ ان کے نقل وفہم اور ان سے استدلال واستنباط کے عمل میں کسی بھی درجہ میں شریک ہونے والے ہزاروں بلکہ لاکھوں افراد کے حالات وکوائف بھی تاریخ نے اپنے ریکارڈ میں محفوظ کر رکھے ہیں اور جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی بھی فعل، قول اور احوال وظروف سے نسبت رکھنے والے کسی بھی شخص کے حالات اور کردار کے بارے میں ضروری معلومات کسی بھی وقت تاریخ کے ریکارڈ سے طلب کی جا سکتی ہیں جبکہ اس حوالہ سے اسماء الرجال کا علم اسلام اور مسلمانوں کی ایسی خصوصیت ہے جس کی مثال دنیا کے کسی اور مذہب میں نہیں پائی جاتی۔

دنیا کے تمام ادیان ومذاہب میں اسلام وہ واحد دین ہے جس کے پاس اس کی تعلیمات کسی ترمیم وتحریف اور تبدیلی کے بغیر اصلی حالت میں موجود ہیں اور پرائمری سطح سے لے کر اعلیٰ ترین درجات تک ہر سطح پر یہ تعلیمات تدریس، تحقیق اور تبلیغ واشاعت کے مراحل سے وسیع پیمانے میں ہر وقت گزرتی ہیں جس کی وجہ سے تحریف اور ترمیم کا کوئی بھی حملہ ان کے دائرے میں در اندازی کی گنجائش نہیں پا رہا اور وہ ایک زندہ، متحرک اور توانا نظام تعلیم واصلاح کی صورت میں آج کے زوال پذیر دور میں بھی مسلم معاشرے میں اپنا کردار ادا کر رہی ہیں۔

دنیا کے ہر مذہب کی تعلیمات انحراف وترمیم کے مراحل سے گزر چکی ہیں اور اسلام کے سوا کوئی مذہب بھی اس وقت دنیا کے مسلمہ اور معیار کے مطابق اس دعویٰ کی پوزیشن میں نہیں ہے کہ اس کے پاس اس کی بنیادی تعلیمات اصلی حالت میں موجود ہیں مگر اسلام پورے اعتماد وحوصلے کے ساتھ آج بھی عالمی فورم پر اس دعوے کے ساتھ کھڑا ہے کہ اس کے پاس نہ صرف قرآن کریم اسی اصلی حالت میں موجود ہے جس طرح جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اپنے

اولین شاگردوں صحابہ کرام کے سپرد کیا تھا بلکہ قرآن کریم کی تعبیر وتشریح میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات، احوال اور سیر وسوانح بھی اس مکمل اعتماد اور معیار کے ساتھ موجود ہیں جسے آج کی دنیا بھی تسلیم کرتی ہے اور جسے کسی بھی تاریخی ذخیرہ اور دستاویز کے مستند اور صحیح ہونے کی علامت تصور کیا جاتا ہے۔

قرآن کریم کو اپنے متن اور الفاظ کے لحاظ سے ایک محفوظ اور مستند دستاویز کا درجہ حاصل ہے اور اس کے سینہ بہ سینہ منتقل ہونے کا سسٹم ایسا فول پروف ہے کہ اس میں کسی قسم کی دراندازی کا کوئی امکان موجود نہیں ہے، اس لیے فطری طور پر ان عناصر کا رخ اس کی تعبیر وتشریح کے نظام کے مجروح کرنے کی طرف ہی مڑنا تھا جو دوسرے مذاہب کی طرح اسلام کی تعلیمات کو بھی انسانی خواہشات اور عقل وظن کی سان پر چڑھا دینے کے خواہش مند تھے۔ چنانچہ قرآنی تعلیمات کو نئے معانی پہنانے اور نت نئی تعبیرات وتشریحات سے روشناس کرانے کے لیے گزشتہ دو تین صدیوں کے دوران کیا کچھ نہیں ہوا اور آج بھی کیا کچھ نہیں ہو رہا لیکن جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت وسوانح اور سنت وحدیث کا عظیم ذخیرہ اور ان کی چھان پھٹک کا بے مثال نظام اسلامی تعلیمات کے گرد ایسا مضبوط ومستحکم حفاظتی پشتہ ثابت ہوا ہے کہ اس نے تحریف والحاد کے ہر طوفان کا رخ موڑ دیا ہے اور اسلامی عقائد واحکام کا پرچم ملی زندگی کے دیگر تمام شعبوں کی زبوں حالی کے باوجود آج بھی پوری آب وتاب کے ساتھ یہ کہتے ہوئے لہرا رہا ہے کہ

ہزار دام سے نکلا ہوں ایک جنبش میں
جسے غرور ہو آئے کرے شکار مجھے

محدثین ومورخین نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت وحدیث اور سیرت وسوانح کے سینکڑوں پہلوؤں پر جو عظیم الشان کام کیا ہے اور فقہاء کرام نے اس بحر ناپیدا کنار میں غوطہ زن ہو کر حکمت ودانش اور استنباط واستدلال کے انمول موتیوں کے جو انبار لگا دیے ہیں، اس پر تاریخ کے اس عملی خراج کے بعد کچھ کہنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ احادیث کے ذخیرے کو محفوظ رکھنے والے محدثین کرام، اسماء رجال سے تعلق رکھنے والے مورخین وناقدین اور استنباط واستدلال کے شناور فقہاء عظام نے ہر دور میں اس زمانے کے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے احادیث وسنن کی حفاظت وروایت، تدوین وترتیب اور استدلال واستنباط کا فریضہ سرانجام دیا ہے۔ آپ گزشتہ چودہ صدیوں میں سے کسی بھی صدی میں ان حوالوں سے ہونے والے علمی کام کو سامنے رکھ لیں، آپ کو اس میں سابقہ طریق کار سے مختلف اسلوب نظر آئے گا، جدت دکھائی دے گی اور تنوع کے نئے افق آپ کی نگاہوں کے سامنے آئیں گے کیونکہ زمانہ جوں جوں آگے بڑھتا ہے، انسانی سوسائٹی کی نت نئی ضروریات سامنے آتی رہتی ہیں، سائنسی انکشافات سے علم ومعلومات کا دائرہ وسیع تر ہوتا رہتا ہے اور انسانی ذہن کی پرواز کی سطح بلند تر ہوتی چلی جاتی ہے، لیکن بد قسمتی سے کچھ عرصہ سے ہم نے ایک جگہ رک جانے اور اگلے مراحل سے آنکھیں اور کان بند کر لینے کو بزرگوں کی

''روایت'' سمجھ رکھا ہے حالانکہ اس کا نام روایت نہیں ہے اور ہمارے اسلاف میں، خواہ وہ محدثین ومفسرین ہوں، مورخین وناقدین ہوں یا فقہاء ومجتہدین ہوں، کسی دور میں بھی اس طرح کے ''جمود'' کی روایت نہیں رہی۔ ہماری روایت تو تحرک کی ہے، پیش رفت کی ہے اور مسائل ومشکلات کا سامنا کرنے کی ہے بلکہ میں اس سے بھی آگے بڑھ کر عرض کروں گا کہ ہمارے فقہاء عظام نے صرف حال پر اکتفا نہیں کیا بلکہ مستقبل کے امکانات کو بھانپتے ہوئے ''فقہ فرضی'' اور ''فقہ تقدیری'' کا ایسا عظیم الشان ذخیرہ قرون ماضیہ میں امت کے سامنے پیش کیا ہے کہ ہم آج تک اس سے استفادہ کر رہے ہیں۔

اس پس منظر میں اگر حال اور مستقبل کی ضروریات کا جائزہ لیا جائے تو تقاضوں کی ایک لمبی فہرست بن سکتی ہے اور میرے خیال میں اس موضوع پر علمی مذاکروں اور مباحثوں کی صورت میں باہمی مشاورت کے ساتھ وہ فہرست ضرور بنی چاہیے کہ تقاضوں اور ضروریات کی نشان دہی اور ان کے سامنے آنے کے بعد ہی انہیں پورا کرنے کا احساس بیدار ہوتا ہے مگر یہاں ان میں سے مثال کے طور پر دو تین پہلوؤں کا تذکرہ مناسب سمجھوں گا، اس امید پر کہ شاید ہماری علمی شخصیات اور ادارے اس طرف متوجہ ہوں اور اس حوالے سے نہ صرف مستقبل بلکہ حال کا بھی بہت سا قرض جو سنت وحدیث کے شعبہ سے تعلق رکھنے والے ارباب علم ودانش کے ذمہ واجب ہے، اس کی ادائیگی کی کوئی صورت نکل آئے۔

جہاں تک احکام ومسائل کا تعلق ہے، اس حوالے سے مختلف ممالک میں کام ہو رہا ہے اور جدید پیش آمدہ مسائل کا قرآن کریم اور سنت وحدیث کی روشنی میں حل تلاش کرنے کی طرف متعدد ادارے اور علمی حلقے متوجہ ہیں۔ اگرچہ اس میں بھی ابھی تنوع اور توسع کے بہت سے پہلو تشنہ ہیں جن کی طرف توجہ کی ضرورت ہے لیکن اس شعبہ میں کچھ نہ کچھ کام بہرحال ہو رہا ہے اس لیے اسے نظر انداز کرتے ہوئے فکری اور تہذیبی راہ نمائی کے اس خلا کی طرف ارباب علم ودانش کو توجہ دلانا چاہوں گا جو عالمی تہذیبی کشمکش کے موجودہ دور میں پہلے سے زیادہ شدت کے ساتھ محسوس ہو رہا ہے اور جس کے منفی اثرات پوری ملت اسلامیہ کے لیے پریشانی کا باعث بنے ہوئے ہیں۔ اس سلسلے میں عرب دنیا میں خاصا کام ہوا ہے۔ ہمارے ہاں بھی ہوا ہے مگر یہ کام روایتی حلقوں سے ہٹ کر شخصیات کے حوالے سے ہے جس کے اثرات سے انکار کی گنجائش نہیں ہے لیکن اصل ضرورت روایتی حلقوں کی بیداری کی ہے کہ امت مسلمہ کی اکثریت کا عقیدت واطاعت کا تعلق انہی سے ہے اور امت کو بحیثیت امت کسی طرف متوجہ کرنے کے لیے روایتی حلقے ہی سب سے زیادہ موثر اور بنیادی کردار ادا کر سکتے ہیں۔ میں خود روایتی حلقے سے تعلق رکھتا ہوں۔ جہاں ضرورت محسوس ہوتی ہے، روایتی حلقوں کی نمائندگی بلکہ دفاع بھی کرتا ہوں لیکن مجھے اس اعتراف میں کوئی باک نہیں ہے کہ اس راہ میں بعض ایسے سخت مقام ضرور آتے ہیں کہ نمائندگی اور دفاع دونوں کے قدم لڑکھڑانے لگ جاتے ہیں اور بڑی مشکل سے قدموں کا توازن برقرار رکھنا پڑتا ہے۔

اس کے بعد میں مثال کے طور پر ان دو تین پہلوؤں کا تذکرہ کرنا چاہوں گا جن کے بارے میں میری طالب علمانہ رائے میں زیادہ اہتمام کے ساتھ کام کرنے کی ضرورت ہے اور جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات وتعلیمات کو اجاگر کرتے ہوئے امت مسلمہ کی راہ نمائی ان شعبوں میں وقت کا ناگزیر تقاضا ہے۔

سب سے پہلے امت مسلمہ کی اخلاقی حالت کا مسئلہ ہے جو آج کسی طرح بھی اس قابل نہیں ہے کہ اس کا اچھے الفاظ کے ساتھ ذکر کیا جائے۔ افراد اور کچھ طبقات ہر دور میں اور ہر قوم میں مستثنیٰ رہے ہیں اور رہتے ہیں لیکن ملت بحیثیت ملت اخلاقی لحاظ سے جس سطح پر پہنچ گئی ہے، اس نے ہمیں اقوام عالم کی برادری میں نیک نام نہیں رہنے دیا۔ اخلاقیات کا تعلق سیاست سے ہو یا تجارت سے، معاشرت سے ہو یا مذہب سے، تعلیم سے ہو یا ملازمت سے، صنعت سے ہو یا اجارہ سے، کہیں بھی صورت حال تسلی بخش نہیں ہے۔ ہمارے داخلی معاشرتی دائروں میں جو صورت حال ہے، وہ بھی کسی سے مخفی نہیں ہے لیکن دوسری اقوام کے معاشرے میں جا کر ہم جو گل کھلا رہے ہیں، اس نے تو لٹیا ہی ڈبو دی ہے۔ میں ایک مثال سے اپنی بات واضح کرنا چاہوں گا کہ برطانیہ میں ایک صاحب سے میں نے پوچھا کہ وہ کوئی کام کاج تو کرتے نہیں ہیں، گزارا کیسے کرتے ہیں؟ انہوں نے بڑی بے تکلفی سے کہا کہ بس ''مال زکوٰۃ'' سے گزارا ہو جاتا ہے۔ میں نے وضاحت چاہی تو کہنے لگے کہ برطانوی حکومت کی طرف سے بے روزگاری کا جو وظیفہ ملتا ہے، وہ لیتا ہوں۔ میں نے عرض کیا کہ کیا آپ کا قانوناً اس وظیفے کا استحقاق بنتا ہے؟ تو فرمایا کہ ''چھڈو جی، کافر نیں۔ اینہاں نوں جناں لٹ سکدے ہو، لٹو'' (چھوڑو جی، یہ کافر ہیں۔ انہیں جتنا لوٹ سکتے ہو، لوٹو)

ظاہر ہے کہ اسی قسم کے طرز عمل کے ساتھ ہم دنیا کے غیر مسلم معاشروں میں اسلام اور مسلمانوں کے تعارف کا ذریعہ بن رہے ہیں۔ اب اس بات کو ہم جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ وسیرت اور سنن واحادیث کے حوالے سے دیکھیں تو معاملہ انتہائی سنگین ہو جاتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو مکارم اخلاق کی تکمیل کے لیے تشریف لائے ہیں اور شخصی، خاندانی، معاشرتی اور بین الاقوامی چاروں حوالوں سے اخلاقی تعلیمات کا جس قدر وسیع اور متنوع ذخیرہ اور اسوہ ونمونہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت وسیرت میں ملتا ہے، دنیا کے کسی اور مذہب یا شخصیت کے پاس اس کا عشر عشیر بھی نہیں ہے مگر ہمارے ہاں ان کا تذکرہ محض برکت وثواب کے لیے ہوتا ہے۔ اپنے احوال وظروف پر ارشادات نبوی کا اطلاق اور سنت وحدیث کی روشنی میں اپنے طرز عمل کی اصلاح کا کوئی احساس اجتماعی طور پر ہمارے حلقوں میں موجود نہیں ہے۔ آج سب سے زیادہ ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم ملی اور بین الاقوامی دونوں حوالوں سے اپنی اخلاقی کوتاہیوں اور کمزوریوں کی نشان دہی کریں، انہیں بے نقاب کریں اور ایک ملی تحریک کے طور پر جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اخلاقی تعلیمات کو آج کے معروضی حالات وضروریات کے تناظر میں جدید اسلوب اور انداز کے ساتھ امت کے ہر فرد تک پہنچانے اور اسے سمجھانے کی کوشش کریں۔ اس سے نہ صرف دوسری

قوموں کے سامنے ہمارا تعارف بہتر ہوگا بلکہ ہمارے بہت سے داخلی مسائل ومشکلات بھی خود بخود فضا میں تحلیل ہو کر رہ جائیں گے۔

اس ضمن میں اس بات کا تذکرہ بھی شاید نا مناسب نہ ہو کہ سینکڑوں احادیث نبویہ میں معاشرتی خرابیوں کے ساتھ ساتھ ان کے اسباب ونتائج کا بھی تجزیہ کیا گیا ہے اور بہت سی احادیث میں نتائج وعواقب کا ذکر کر کے معاشرتی خرابیوں سے روکا گیا ہے۔ ایسی احادیث کو زیادہ نمایاں طور پر سامنے لانے کی ضرورت ہے۔ مثلاً صاحب مشکوٰۃ نے ''باب تغیر الناس'' کی آخری حدیث موطا امام مالک کے حوالے سے بیان کی ہے جو حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ کے قول کی صورت میں ہے لیکن اپنے مفہوم ومعنی کے لحاظ سے محدثین کرام کے اصول کے مطابق مرفوع حدیث کا درجہ رکھتی ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ:

۱۔ جس قوم میں خیانت عام ہو جائے، ان کے دلوں میں اللہ تعالیٰ دشمن کا رعب ڈال دیتے ہیں۔

۲۔ جس قوم میں زنا عام ہو جائے، اس میں موت کی کثرت ہو جاتی ہے۔

۳۔ جو قوم ماپ تول میں کمی کرنے لگ جائے، اس سے رزق منقطع کر لیا جاتا ہے۔

۴۔ جس قوم میں ناحق فیصلے ہونے لگیں، اس میں خانہ جنگی پھیل جاتی ہے۔

۵۔ اور جو قوم عہد توڑ دے، اس پر دشمن کو مسلط کر دیا جاتا ہے۔

اس نوعیت کی بہت سی روایات ہیں جن میں معاشرتی جرائم کے نتائج وعواقب کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان کو اہتمام کے ساتھ اور اجتماعی تحریک کی صورت میں سامنے لانا وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔

دوسرا پہلو جو ارباب علم ودانش کی ترجیحی توجہ کا مستحق ہے، وہ آج کا عالمی ماحول ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ گلوبلائزیشن کا دور ہے اور تہذیبوں کے اختلاط کا دور ہے کیونکہ فاصلے اس قدر سمٹ گئے ہیں کہ تہذیبوں اور ثقافتوں کے درمیان صدیوں سے قائم سرحدیں پامال ہوتی چلی جا رہی ہیں۔ آج کے دور میں جبکہ تہذیبوں اور ثقافتوں کے درمیان حدود اور فاصلوں کو برقرار رکھنا ممکن نہیں رہا، منطقی طور پر یہ مسئلہ کھڑا ہو گیا ہے کہ مختلف تہذیبوں کے اختلاط کے دور میں اسلام کیا راہ نمائی کرتا ہے؟ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات وارشادات میں اس بارے میں واضح راہ نمائی موجود ہے اور احادیث کے ذخیرے میں بہت سی روایات پائی جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر بخاری شریف کی ایک روایت کا حوالہ دینا چاہوں گا جو امام بخاریؒ نے کتاب النکاح، باب عظۃ الرجل بنتہ اور بعض دیگر ابواب میں بیان کی ہے اور اس تفصیلی روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ قریش کے بہت سے خاندان مکہ مکرمہ سے ہجرت کر کے مدینہ منورہ آئے تو مہاجرین اور انصار کی خاندانی روایات میں واضح فرق موجود تھا۔ مہاجرین کے ہاں کسی عورت کا خاوند کو کسی بات پر ٹوکنا یا اس کی کسی بات کو رد کرنا سرے سے متصور نہیں تھا جبکہ انصار کے خاندانوں میں عورتوں کو یہ آزادی حاصل

تھی کہ وہ خاوند کو کسی بات پر ٹوک سکتی ہیں، کسی بات کا جواب دے سکتی ہیں اور کسی بات سے انکار بھی کر سکتی ہیں۔ حضرت عمرؓ اپنا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ انہیں ایک روز ان کی بیوی نے کسی بات پر ٹوک دیا تو انہیں بہت غصہ آیا اور انہوں نے بیوی کو ڈانٹا۔ بیوی نے جواب دیا کہ مجھے ڈانٹنے کی ضرورت نہیں، یہ تو جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں بھی ہوتا ہے کہ ان کی ازواج مطہرات کسی بات پر ٹوک دیتی ہیں اور کسی بات کا جواب بھی دے دیتی ہیں۔ حضرت عمر نے اسے اس بات سے تعبیر کیا کہ انصار کی عورتوں کی عادات ہماری عورتوں پر اثر انداز ہوتی جا رہی ہیں چنانچہ حضرت عمرؓ اسی غصے کی حالت میں سیدھے ام المومنین حضرت حفصہؓ کے گھر پہنچے جو ان کی بیٹی تھیں اور انہیں سمجھایا بجھایا کہ ایسا مت کیا کرو۔ وہ تو بیٹی تھیں، خاموش رہیں مگر یہی بات جب حضرت عمرؓ نے ام المومنین حضرت ام سلمہؓ سے کہنا چاہی تو انہوں نے آگے سے یہ کہہ کر ٹوک دیا کہ ''آپ نے میاں بیوی کے معاملات میں بھی مداخلت شروع کر دی ہے؟'' حضرت عمرؓ نے یہ واقعہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں ہلکی سی مسکراہٹ کے ساتھ صرف یہ فرمایا کہ ''آخر ام سلمہ ہے''۔

یہ دو علاقائی ثقافتوں اور معاشرتی روایات کے اختلاط اور ٹکراؤ کا قصہ ہے اور میری طالب علمانہ رائے ہے کہ تہذیبوں کے اختلاط اور مختلف ثقافتوں کے باہمی میل جول کے مسائل میں یہ روایت اصولی اور بنیادی حیثیت رکھتی ہے جس سے ہمیں راہ نمائی حاصل کرنی چاہیے اور دور نبوی کے اس طرز کے واقعات اور روایات واحادیث کی روشنی میں آج کے عالمی حالات کے تناظر میں اصول وضوابط وضع کرنے چاہییں کہ مختلف تہذیبوں اور ثقافتوں کے تال میل میں کہاں ایڈجسٹ منٹ کی گنجائش ہے، کہاں صاف انکار کی ضرورت ہے اور کہاں کوئی درمیان کا راستہ نکالا جا سکتا ہے۔ یہاں میں یہ عرض کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ ہم نے دین اور ثقافت کے درمیان حد فاصل قائم نہیں رہنے دی اور بہت سے معاملات میں دونوں کو گڈمڈ کر دیا ہے حالانکہ دونوں میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔ دین کی بنیاد آسمانی تعلیمات پر ہے اور اس کا سرچشمہ وحی الٰہی ہے جبکہ ثقافت کی بنیاد ایک علاقہ میں رہنے والے لوگوں کے درمیان خود بخود تشکیل پا جانے والی معاشرتی اقدار وروایات پر ہوتی ہے اور اس کا سرچشمہ سوسائٹی اور اس کا ماحول ہوتا ہے مگر ہم نے بعض معاملات میں اپنی علاقائی ثقافتوں پر دین وشریعت کا لیبل لگا کر انہیں ساری دنیا سے ہر حال میں منوانے کی قسم کھا رکھی ہے جس سے طرح طرح کے مسائل پیدا ہو رہے ہیں۔

سنت وسیرت اور احادیث کے بیش بہا ذخیرے میں ان معاملات میں مکمل راہ نمائی موجود ہے مگر ہماری حالت یہ ہے کہ خود محنت کر کے بزرگوں کی کمائی میں اضافہ کرنے کے بجائے بزرگوں کی محنت اور کمائی سے ہی گزارا کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

تیسرا پہلو جس کا ذکر احادیث نبویہ کے وسیع ذخیرہ سے آج کے حالات کے تناظر میں استفادہ کے لیے کرنا چاہتا

ہوں، وہ فتنوں اور آثار قیامت کے بارے میں جناب نبی اکرم ﷺ کے وہ ارشادات ہیں جو پیش گوئیوں کے طور پر معجزات کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان میں ہمارے لیے ایمان کی تازگی اور پختگی کے ساتھ ساتھ راہ نمائی کا بھی مکمل سامان موجود ہے۔ اس سلسلے کے سینکڑوں ارشادات نبویہ میں سے مثال کے طور پر مسلم شریف کی کتاب الفتن کی ان بعض روایات کا تذکرہ کرنا چاہوں گا جن میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرات کے کنارے سونے کا پہاڑ دریافت ہونے اور اس کے حصول کے لیے مختلف اقوام کے درمیان خونریز جنگوں کا تذکرہ فرمایا ہے اور انہی میں سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما کی دو روایات میں مغربی اقوام کی طرف سے عراق کی اقتصادی ناکہ بندی اور اس کے ساتھ شام اور مصر کی اقتصادی ناکہ بندی کی صراحت بھی موجود ہے۔ یہ اور اس قسم کی بیسیوں دیگر روایات ہمارے آج کے حالات کی عکاسی کرتی ہیں اور بہت سے معاملات میں ہمیں راہ نمائی فراہم کرتی ہیں۔

گلوبلائزیشن کی طرف تیزی سے بڑھتے ہوئے عالمی ماحول اور مختلف تہذیبوں اور ثقافتوں کے اختلاط اور ٹکراؤ کے موجودہ تناظر میں بہت سے پہلوؤں سے سنن واحادیث نبویہ کے ازسرنو وسیع تر مطالعہ اور اس عظیم ترین علمی ودینی ذخیرہ سے راہ نمائی حاصل کرنے کی ضرورت ہے لیکن اس سے پہلے سنجیدگی کے ساتھ یہ فیصلہ کرنے کی ضرورت ہے کہ کیا ہم مستقبل کی طرف بڑھنا بھی چاہتے ہیں یا نہیں؟ کیا ہم نے زمانے کے سفر میں اسی مقام پر ہمیشہ کے لیے رکنے کا تہیہ کر لیا ہے جہاں ہم اب کھڑے ہیں؟ اور اگر ہم واقعی مستقبل کی طرف سفر جاری رکھنا چاہتے ہیں اور اس کی زمام کار اپنے ہاتھ میں لینے کے دعوے میں بھی سنجیدہ ہیں تو اس کے لیے ہمیں آگے بڑھنا ہوگا اور آگے بڑھنے کے وہ تمام منطقی تقاضے پورے کرنا ہوں گے جو ہمارے بزرگ اور اسلاف ہر دور میں پورے کرتے آ رہے ہیں۔

آرا و افکار

ڈاکٹر محمود احمد غازیؒ

اسلامی قانون کی تشکیل نو: درپیش چیلنج اور محدود فکری رویے

[ڈاکٹر محمود احمد غازیؒ کی مختلف تحریروں سے مرتب کیا گیا۔ (مدیر)]

جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے تشریف لے گئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کے لیے بڑی ریاست چھوڑی جو کم وبیش بائیس لاکھ مربع کلومیٹر رقبے پر پھیلی ہوئی تھی جس میں آبادی کا اندازہ ایک ملین کے قریب تھ جن میں ایک چوتھائی کے قریب صحابہ کرامؓ تھے۔ باقی لوگوں کا شمار تابعین میں ہوتا تھا۔ اسلامی ریاست میں مختلف علاقوں میں عمال حکومت مقرر تھے۔ محصلین زکوٰۃ ہر صوبے، علاقے اور ہر قبیلے میں مقرر کیے جا چکے تھے۔ ہر علاقے میں فیصلہ کرنے والے قاضی اور فتویٰ دینے والے مفتی موجود تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانشینی فرمانے والے خلیفہ اول سیدنا حضرت ابوبکر صدیقؓ اس پورے نظام کی سربراہی فرما رہے تھے۔ اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کو قرآن مجید اور اپنی سنت کے علاوہ کوئی مرتب یا مدون قانون عطا نہیں فرمایا تھا۔ صحابہ کرامؓ، ان کے بعد تابعین اور ان کے بعد تبع تابعین کو جب کسی معاملے کا فیصلہ کرنے کی ضرورت پیش آئی تو وہ اس کے لیے اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ صحابہ کرامؓ میں سے جو حضرات مجتہد تھے وہ خود اجتہاد کرتے اور اپنے اجتہاد کی روشنی میں معاملہ کا فیصلہ فرما دیتے۔ اگر وہ خود مجتہد نہ ہوتے یا اس معاملہ میں اپنے انتہائی تقویٰ اور محتاط رویہ کی وجہ سے خود اجتہاد نہ فرماتے تو دوسرے مجتہدین کی رائے پر عمل درآمد کرتے۔ یہاں یہ یاد رہے کہ صحابہ کرامؓ سب کے سب مجتہدین میں شامل تھے یا ان کی بڑی تعداد کو اجتہاد میں نمایاں مقام حاصل تھا۔ تابعین میں بھی مجتہدین کی بڑی تعداد تھی۔ تبع تابعین میں بھی بہت سے مجتہدین تھے۔ یہ حضرات اگر وہ خود مجتہد ہوتے تو براہ راست اجتہاد سے کام لیتے اور قرآن وسنت کی روشنی میں اپنے اجتہاد کے مطابق معاملات کا فیصلہ کر دیا کرتے تھے۔

صحابہ کرامؓ میں سے گورنر، قاضی اور مفتی صاحبان نے اور ان تمام حضرات نے جو معاملات کا فیصلہ کرنے کے سرکاری طور پر مکلّف تھے، اسی طریقے کے مطابق کسی مدوّن قانون کے بغیر اپنے براہ راست اجتہاد کے نتیجے میں معاملات کو چلایا۔ اگر قاضی، عامل، گورنر یا فیصلہ کرنے والا خود اپنے کو اجتہاد کا اہل نہ سمجھتا تو کسی مجتہد سے جس کے تقویٰ اور علم پر اس کو اعتماد ہوتا، استفسار کرتا اور اس کے فتوے یا اس کے اجتہاد کی روشنی میں معاملات کو طے کر دیتا۔ یوں وقت

گزرنے کے ساتھ ساتھ قانون میں وسعت پیدا ہوتی گئی اور فقہ اسلامی کے نام سے ایک نیا فن وجود میں آتا گیا۔

جب تابعین کا آخری زمانہ تھا اور تبع تابعین کے دور کا آغاز تھا تو اہل علم نے عام طور پر یہ محسوس کیا کہ اسلامی ریاست اور مسلم معاشرہ کی روز افزوں ضروریات کے لیے احکام فقہ کی تدوین ضروری ہے۔ اب تک یہ ہوتا تھا کہ جب کوئی مسئلہ پیدا ہوا، اس کا اجتہاد کے ذریعہ حل دریافت کرلیا گیا۔ جب کوئی مقدمہ سامنے آیا، اجتہاد کے ذریعہ اس کا فیصلہ کردیا گیا۔ اب اس امر کی ضرورت محسوس ہوئی کہ کسی صورت حال کے واقعتاً پیش آنے کا منتظر رہنے کی بجائے معاملات کا پہلے سے اندازہ کرکے اور مسائل کا پہلے سے ادراک کرکے ان کا حل قرآن وسنت کی روشنی میں تجویز کردیا جائے۔ بعض فقہا نے اس ضرورت کا احساس کیا اور اس پر کام شروع کردیا، بعض اہل علم نے اسے غیر ضروری سمجھا اور اس سے اجتناب کیا۔

وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ امت مسلمہ نے پہلے گروہ کی رائے کو قابل قبول سمجھا اور ان کے کام کو سراہا۔ ان حضرات میں امام اعظم ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ)، امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ)، ان حضرات کے تلامذہ، امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) اور بہت سے دوسرے ائمہ مجتہدین شامل ہیں۔ ان حضرات نے انفرادی اور اجتماعی دونوں طریقوں سے کام لے کر آئندہ آنے والی مشکلات کی پیش بندی کی۔ ان مسائل کا اندازہ کیا جو امت کو پیش آنے والے تھے اور اپنی انتہائی فہم وبصیرت کے مطابق قرآن وسنت کی روشنی میں ان کا پیشگی حل تجویز کیا۔ ان میں سے جس فقیہ یا مجتہد کے علم اور تقویٰ پر امت کو اعتماد تھا، امت نے اس فقیہ کے اجتہادات پر عمل درآمد شروع کردیا اور یوں فقہی مسالک یا مذاہب وجود میں آ گئے۔ جس زمانے میں فقہی مسالک و مذاہب کی داغ بیل پڑ رہی تھی، یعنی دوسری صدی کے وسط سے لے کر تیسری صدی کے اواخر تک، یہ وہ زمانہ ہے جب مجتہدین بڑی تعداد میں دنیائے اسلام کے ہر علاقے میں موجود تھے۔ ان مجتہدین امت نے اپنے اپنے ذوق، اپنے اپنے مزاج، اپنے اپنے علاقے کی ضروریات اور اپنے اپنے تخصصات (Specialization) کے مطابق شریعت کے مختلف میدانوں میں کام کیا اور آنے والوں کے لیے رہنمائی کا سامان فراہم کر گئے۔

اس وقت تک یعنی چوتھی صدی ہجری کے وسط تک اس بات کی کوئی پابندی نہیں تھی کہ فیصلہ کرنے والا قاضی یا قانونی رہنمائی کرنے والا الحکمران یا فرماں روا، کسی معاملہ کا فیصلہ کرنے والا کوئی عامل حکومت یا گورنر کسی خاص فقہی مسلک کی پیروی کرے۔ نہ یہ سرکاری طور پر لازمی قرار دیا گیا تھا، نہ عامۃ الناس نے اس کی ضرورت کو محسوس کیا اور نہ فقہائے اسلام نے اس کو لازمی قرار دیا۔ ایسی مثالیں موجود ہیں کہ فقہائے اسلام نے ہر ایسے رجحان کی حوصلہ شکنی کی جس کا مقصد یہ تھا کہ کسی خاص فقہی اسلوب اجتہاد یا کسی خاص فقیہ کے اجتہاد کو لازمی قرار دیا جائے یا لازمی سمجھا جائے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ ان کا کام محض ایک تجویز کی حیثیت رکھتا ہے جو امت کے اہل علم کے سامنے رکھی گئی ہے۔ امت کے اہل علم اگر اس سے اتفاق کریں گے تو اس پر عمل درآمد کریں گے۔ جن حالات میں اتفاق کریں گے ان حالات میں اس پر عمل درآمد کریں گے اور جن حالات میں اتفاق نہیں کریں گے ان حالات میں اس پر عمل درآمد نہیں کریں گے۔

پانچویں صدی ہجری کے اواخر میں فقہائے اسلام نے غور کیا تو انہوں نے محسوس کیا کہ اب مختلف علاقوں میں الگ الگ اسلوب اجتہاد اس طرح مروج ہو گئے ہیں کہ اب اگر قاضی، مفتی یا جج صاحبان کو اس کی اجازت دی گئی کہ وہ ان

مسالک سے ماوراہوکر براہ راست اجتہاد سے کام لیں اور ان مسالک کو نظرانداز کر کے یعنی مقامی رائج الوقت اسلوب اجتہاد کو نظرانداز کر کے کسی نئے اسلوب اجتہاد سے کام لیں تو اس سے عامۃ الناس میں ایک تشویش پیدا ہوگی اور ذہنی طور پر لوگ الجھن کا شکار ہوں گے۔ اس لیے اس وقت یہ طے کیا گیا کہ جس علاقے میں جو اسلوب اجتہاد مروج ہے، قاضی صاحبان اسی کی پیروی کریں اور اس اسلوب اجتہاد کو چھوڑ کر کسی اور اسلوب کی طرف رجوع نہ کریں۔ اس کے دو بڑے اسباب تھے اور یہ دونوں اسباب بڑے وقیع تھے:

۱۔ اس کا ایک بڑا سبب تو یہی تھا کہ تخصصات اور مہارتیں ایک خاص مسلک ہی کے اندر دستیاب تھیں اور ان مسالک سے ہٹ کر مہارتیں اور تخصصات بڑے پیمانے پر دستیاب نہیں تھیں۔ اس لیے بڑے پیمانے پر آزادانہ اجتہاد کا کام ان تخصصات اور مہارتوں سے ہٹ کر کرنا بڑا دشوار تھا۔ مثال کے طور پر اگر سمرقند اور بخارا کے فقہاء یہ فیصلہ کرتے کہ کسی خاص معاملے میں امام مالکؒ کے اسلوب اجتہاد کے مطابق کام کریں تو وہاں نہ فقہ مالکی کی کتابیں دستیاب تھیں، نہ وہاں فقہ مالکی کے متخصصین موجود تھے اور نہ وہاں کے طلبہ اور اساتذہ کو اور اساتذہ کے اساتذہ کو کئی سال سے فقہ مالکی کتابیں پڑھنے پڑھانے کا موقع ملا تھا۔ اس لیے اگر یکایک ان سے یہ کہا جاتا کہ وہ کسی معاملے کا فیصلہ فقہ مالکی کے مطابق کریں تو یا تو وہ کمزور دلائل اور نامکمل مطالعہ کی بنیاد پر یہ فیصلہ کرتے یا کم از کم نامکمل مواد یا کم دستیابی مواد کی بنیاد پر یہ فیصلہ کرتے جو ہوسکتا ہے کہ کمزور یا غلط فیصلہ ہوتا اور فقہ مالکی کی حقیقی روح اور اسلوب کے مطابق نہ ہوتا۔

ایک خطرہ جو بڑا حقیقی خطرہ تھا، یہ تھا۔ اس حقیقی خطرے کی تائید ان جغرافیائی حالات سے بھی ہوتی ہے جو اس وقت امت مسلمہ کو درپیش تھے۔ فرض کریں کہ مفتی جو سمرقند میں تشریف فرما ہوں، ان کے سامنے کوئی مسئلہ پیش ہو تو کیا ان سے یہ توقع کی جاسکتی تھی کہ وہ چھ مہینے کا سفر کر کے گھوڑے کی پشت پر سوار ہو کر اسپین یا قیروان یا مراکش جائیں اور وہاں چھ آٹھ مہینے قیام کر کے مالکی فقہ کے ماہرین سے استفادہ کر کے مالکی فقہ کی کتابیں حاصل کریں اور پھر واپس آ کر سوال پوچھنے والے کو جواب دیں؟ ظاہر ہے کہ یہ بات قابل عمل نہ تھی اور نہ اس کی ضرورت تھی۔ اس لیے فقہائے اسلام نے بجا طور پر یہ طے کیا کہ جس اسلوب اجتہاد کی جس علاقے میں زیادہ پیروی ہو رہی ہے اور وہاں زیادہ مروّج ہے، اسی کی پابندی کی جائے اور اس کے حدود سے حتیٰ الامکان نکلنے سے گریز کیا جائے۔

۲۔ اس پابندی کو لازمی قرار دینے کی دوسری وجہ یہ تھی کہ عامۃ الناس جن کی بڑی تعداد قانون کی نزاکتوں سے واقف نہیں ہوتی، جن کی بڑی تعداد اجتہادات کی پشت پر کارفرما دلائل اور اصولوں کے نازک پہلوؤں سے واقف نہیں ہوتی، اگر ان کے سامنے کوئی ایسے دلائل یا ایسے اجتہادات رکھے جاتے جو ان کے مانوس اور مالوف اسلوب سے مختلف ہوتے تو اس کا امکان تھا کہ ان میں تشویش یا ردعمل پیدا ہو جس سے مزید مسائل اور قباحتیں پیدا ہوسکتی تھیں۔ فقہ اسلامی محض ایک قانون نہیں ہے، یہ محض ایک سیکولر لاء نہیں ہے جس سے صرف عدالتوں، صرف قاضیوں یا صرف حکومتوں کو واسطہ ہو بلکہ یہ زندگی کی ایک ہمہ گیر اسکیم کا ایک مربوط اور متکامل حصہ ہے جس سے لوگوں کی جذباتی، اخلاقی اور دینی ہر طرح کی وابستگی ہے۔ لوگ اس کو اپنی زندگی سے بھی زیادہ قیمتی شے سمجھتے ہیں۔ ایک مسلمان دین سے اپنی وابستگی کو ہر چیز سے قیمتی قرار دیتا ہے۔

اس لیے کوئی مسلمان کسی ایسے معاملے میں جو اس کی زندگی سے بھی زیادہ قیمتی حیثیت رکھتا ہو، کوئی ایسا عمل کرنے کی اجازت نہیں دے سکتا جس سے اس کے خیال وادراک میں اور اس کے مالوف اور پسندیدہ طرز عمل میں کوئی انحراف پیدا ہو۔ ایک عام مسلمان کی رائے میں ممکن ہے کہ اسے انحراف سمجھا جاتا، اس لیے فقہائے اسلام نے اس سے احتراز کیا۔

جب فقہائے اسلام غور وخوض کے بعد اس نتیجے پر پہنچ گئے تو انہوں نے یہ فیصلہ کیا کہ جس علاقے میں جو اسلوب اجتہاد مروّج ہے، وہاں کے قاضی صاحبان کو اسی کی پیروی کرنی چاہیے اور اس سے باہر نہیں جانا چاہیے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ قاضی صاحبان اور تعبیر شریعت کی غیر محدود آزادی جو ابتدائی پانچ سو سال تک جاری رہی، کی حد بندی کی طرف یہ پہلا قدم تھا۔ اس سے پہلے فقہائے اسلام، مجتہدین اور قاضی صاحبان مکمل طور پر آزاد تھے کہ براہ راست اپنے اجتہاد یا کسی اور کے اجتہاد کی روشنی میں کسی معاملے کا جو فیصلہ صحیح سمجھیں، اس کے مطابق معاملے کو طے کر دیں۔ اب امت مسلمہ نے اپنے اجتماعی فیصلے سے ایک اجتماعی ضمیر کی آواز پر لبیک کہتے ہوئے یہ فیصلہ کیا کہ اس آزادی میں ایک حد بندی قائم کی جائے اور اس آزادی کو اس خاص اسلوب اجتہاد یا مسلک یا مذہب فقہی تک محدود کر دیا جائے جو اس علاقے میں مروج ہے، سوائے اس کے کہ تمام علمائے کرام اتفاق رائے سے کوئی اور فیصلہ کریں۔ اس کی گنجائش پہلے بھی تھی اور بعد میں بھی رکھی گئی لیکن عمومی طور پر ایک مسلک کی پیروی کو لازمی قرار دے دیا گیا۔

اگر آپ پانچویں صدی ہجری کے بعد لکھی جانے والی کتابیں دیکھیں تو ان میں قاضی صاحبان کے لیے جو شرائط بیان کی گئی ہیں ان میں یہ بھی لکھا گیا ہے کہ وہ اس مسلک یا اسلوب اجتہاد میں مہارت رکھتے ہوں جس کے مطابق ولی یعنی حکمران نے ان کو فیصلہ کرنے کا پابند کیا ہے۔ یہ بحث بھی اس زمانے میں ملتی ہے کہ ولی امر قاضیوں اور عدالتوں کو کسی خاص اسلوب اجتہاد کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند کر سکتا ہے۔ اس سے پیشتر تیسری چوتھی صدی ہجری کی کتابوں میں یہ بات نہیں ملتی۔ ان میں یہ واضح طور پر لکھا ہوا ملتا ہے کہ قاضی کو مجتہد ہونا چاہیے اور قاضی اگر مجتہد نہیں ہے تو وہ قاضی نہیں بن سکتا۔ زمانے کے لحاظ سے اجتہاد میں تبدیلی کا یہ فرق ہے کہ جب مجتہد ہونے کی ضرورت تھی تو فقہائے اسلام نے قاضی کے لیے مجتہد ہونا ضروری قرار دیا اور جب حالات ایسے ہوئے کہ احکام شریعت مدوّن ہو گئے اور نئے اجتہاد کی ضرورت بہت سے معاملات میں ختم ہو گئی تو انفرادی طور پر قاضی کا مجتہد ہونا لازمی نہیں رہا۔ تاہم اگر قاضی مجتہد ہو تو اچھی بات ہے۔ یہ سلسلہ کم وبیش مزید پانچ سو سال جاری رہا۔ ان مزید پانچ سالوں میں یعنی اندازاً کہا جا سکتا ہے کہ پانچویں صدی ہجری کے اواخر سے دسویں صدی ہجری کے وسط یا اوائل تک فقہاء کرام کا نقطہ نظر عام طور پر یہ رہا ہے کہ قاضی، مفتی، اور فیصلہ کرنے والے صاحبان کے لیے اس خاص مسلک یا مذہب کی پابندی لازمی ہے جو اس علاقے میں مروّج ہے اور جس پر عمل کرنے کا حکمران یا بادشاہ نے ان کو حکم دیا ہے۔

ایک آفاقی فقہ: مستقبل کا تقاضا

[تاہم] گزشتہ سو، سوا سو برس کے تجربے نے یہ بتایا ہے اور ہر آنے والا دن اس تجربہ کی صداقت کی گواہی دے رہا

ہے کہ آئندہ دور مختلف فقہی مسالک میں محدود رہنے کا دور نہیں ہے بلکہ ان مسالک کو اجتماعی طور پر مسلمانوں کی مشترکہ میراث قرار دینے اور ان سب کو ساتھ لے کر چلنے کا دور ہے۔ آئندہ جو فقہ سامنے آنے والی ہے، وہ صرف اور صرف عالمگیر فقہ اسلامی ہوگی۔ وہ فقہ حنفی، مالکی، شافعی یا حنبلی فقہ نہیں ہوگی۔ آج ایک آفاقی (Cosmopolitan) فقہ وجود میں آ رہی ہے جس میں مسلمانوں کے سامنے پورے فقہی ذخیرے کو سامنے رکھ کر نئے انداز سے احکام مرتب کیے جا رہے ہیں۔ ایسے احکام جن میں فقہ اسلامی کے پورے ذخائر سے کام لیا جا رہا ہے اور جن میں شریعت کے مقاصد اور قرآن وسنت کی نصوص کو اوّلین اور اساسی حیثیت حاصل ہے۔ اس عالم گیر فقہ کی صحیح اسلامی خطوط پر تدوین دورِ جدید کی سب سے بڑی اور سب سے بنیادی ضرورت ہے۔

جس چیز کو آفاقی فقہ کہا گیا ہے، یہ کوئی نئی چیز نہیں ہے، بلکہ دراصل فقہ اسلامی ہی کی اس اصل اور ابتدائی روح کا احیا ہے جس سے اس عظیم الشان کام کا آغاز ہوا تھا۔ صحابہ کرامؓ، تابعینؒ اور تبع تابعینؒ کے مبارک دور سے جس فقہی سرگرمی کا آغاز ہوا تھا، وہ انسان کی فکری تاریخ میں ایک ایسا غیر معمولی کارنامہ ہے جس کی تفصیلات ودقائق اور جس کی مختلف جہتوں پر غور وخوض کا کام ابھی جاری ہے اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس کی عظمت کے مختلف پہلو محققین کے سامنے آتے جائیں گے۔ صدرِ اسلام میں فقہی سرگرمی کسی مسلک، علاقہ، زمانہ یا کسی انفرادی رائے تک محدود نہیں تھی بلکہ یہ عمومی طور پر شریعت اسلامی کی روح اور شریعت اسلامی کی بین الانسانیت اور بین الاقوامیت کی ترجمان تھی۔ صحابہ کرامؓ کے دور میں جو فقہ مرتب ہو رہی تھی، جس میں مزید وسعت تابعین اور تبع تابعین کے دور میں پیدا ہوئی، اس کو نہ کسی مسلک کی تنگنائیوں میں محدود کیا جا سکتا تھا، نہ کسی خاص علاقے سے اس کو اس انداز سے وابستگی تھی جو بعد میں فقہی مسالک کو مختلف علاقوں سے حاصل ہو گئی تھی۔ بلکہ یہ ایک ایسی عالمگیر، بین الاقوامی اور بین الانسانی فقہ تھی جس نے اسلامی ریاست اور مسلم معاشرے کی بڑھتی ہوئی ضروریات میں راہنمائی کا سامان فراہم کیا۔ یہ وہ دور تھا جب اسلامی ریاست روزانہ سینکڑوں میل کے حساب سے وسعت اختیار کر رہی تھی۔ ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں لوگ دائرہ اسلام میں داخل ہو رہے تھے اور آئے دن نئے ممالک اور نئی تہذیبیں امت اسلامیہ کا حصہ بن رہی تھیں۔ تبدیلی کے اس غیر معمولی عمل اور انسانی سرگرمی کی اس غیر معمولی وسعت کو جس چیز نے نظم وضبط کے دائرے میں رکھا اور جس چیز نے ان سب تبدیلیوں کو اسلامی تعلیمات سے ہم آہنگ کیا وہ فقہ اسلامی اور فقہائے اسلام کی تحقیقات ہیں۔ یہ وہ زمانہ تھا جب فقہ اسلامی تمام دنیا کی انسانی ضروریات کا جواب دے رہی تھی۔ وہ اپنے زمانے کے ساتھ نہیں چل رہی تھی بلکہ اپنے زمانے سے صدیوں برس آگے تھی۔ وہ زمانہ کی پیرو نہیں، زمانہ کی قائد تھی۔ فقہائے اسلام ان مسائل پر غور کر رہے تھے جن کو پیش آنے میں ابھی کئی کئی سو سال اور بعض صورتوں میں ایک ایک ہزار سال کا زمانہ باقی تھا۔

فقہائے کرام کی کم وبیش دو اڑھائی سو سالہ کوششوں کے بعد جب فقہ اسلامی اپنی ترقی کی ایک خاص سطح تک پہنچ گئی اور اس کی ترتیب وتنظیم کا کام شروع ہوا، اس وقت ضرورت محسوس کی گئی کہ مختلف علاقوں میں وہیں کے رائج اور مقبول فقہی اسالیب کی پیروی کی جائے تاکہ ترتیب وتنظیم کے اس عمل اور توسیع کو منضبط کرنے کے اس کام کو عقلی حدود اور شرعی

قواعد کا پابند کیا جا سکے۔ یہ ایک انتظامی ضرورت بھی تھی اور ایک علمی ضرورت بھی۔ ایسا بعض جغرافیائی اور تاریخی اسباب کی بنا پر بھی کیا گیا، لیکن بہر حال یہ ایک عارضی اور وقتی چیز تھی۔ عارضی اور وقتی چیز اس وقت تک کے لیے تھی جب تک دنیائے اسلام بالخصوص اور دنیائے انسانی بالعموم ایک نئے بین الاقوامی اور عالم گیر دور میں قدم نہ رکھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گزشتہ ایک ہزار سال کی فقہی تیاری اور فقہائے اسلام کے تمام تشکیلی کارنامے اس دور کی ایک تمہید تھے جواب شروع ہو چکا ہے۔ آئندہ آنے والے دن، عشرے اور صدیاں اس کی ضرورت کو مزید واضح کرتی چلی جائیں گی۔ آئندہ آنے والا دور عالم گیریت کا دور ہے۔ اس وقت دنیا ایک عالم گیر گاؤں میں تبدیل ہو چکی ہے۔ آج اگر کوئی شخص دنیا کے کسی ایک گوشے میں کسی رائے کا اظہار کرتا ہے تو چشم زدن میں وہ رائے دنیا کے ہر گوشے تک پہنچ جاتی ہے۔ اس پر تنقید، جواب اور جواب الجواب اور تبصرے کا عمل شروع ہو جاتا ہے۔

آج سے پانچ سو سال پہلے اگر یہ ممکن تھا کہ فقہائے ماوراء النہر بعض معاملات میں شدت اختیار کریں اور کچھ دوسرے فقہاء دنیا کے بعض دوسرے علاقوں میں انہی معاملات کے بارہ میں نرمی اختیار کریں، اور یہ نرمی اور شدت بیک وقت دنیائے اسلام میں رائج العمل رہے، تو یہ اس دور کی ضروریات اور تقاضوں کے مطابق تھا لیکن آج ایسا ممکن نہیں ہے۔ آج اگر دنیا کے کسی بھی گوشے میں بیٹھا ہوا فقیہ کوئی شدید رائے اختیار کرتا ہے یا کوئی ایسا نقطہ نظر اختیار کرتا ہے جو کسی احتیاط پر مبنی ہونے کی وجہ سے عامۃ الناس کی نظر میں مشکل قرار دیا جائے تو اس کے نتیجے میں پوری دنیا میں فقہ اور شریعت پر تنقید اور تبصرے کا ایک طویل ردعمل شروع ہو جاتا ہے۔ اس کے منفی اثرات پوری دنیائے اسلام پر اور خاص طور پر ان لوگوں پر پڑتے ہیں جو فقہ اسلامی سے وابستگی کی وہ سطح نہیں رکھتے جو ہر مسلمان کی ہونی چاہیے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایسا نقطہ نظر اختیار کرتا ہے جو ضرورت سے زیادہ رخصت یا غیر ضروری تخفیف پر مبنی ہو تو اس کے اثرات بھی بہت جلد پوری دنیائے اسلام میں پھیل جاتے ہیں۔ اس لیے آج کل کے حالات میں یہ ممکن نہیں ہے کہ کسی خاص اسلوب یا طرز اجتہاد کی پیروی کو اس طرح لازمی قرار دیا جائے جس طرح آج سے نو سو سال پہلے لازمی قرار دیا گیا تھا۔

وہ مسائل جو دور جدید نے پیدا کیے ہیں جن کے بارے میں متقدمین کی کتابوں میں کم راہ نمائی ملتی ہے یا بعض جگہ نہیں ملتی، ان کے بارے میں دور جدید کے علمائے اسلام نے ایک اجتماعی اجتہاد کی روش اپنائی ہے اور تمام فقہی مسالک اور نقطہ ہائے نظر کو سامنے رکھ کر ایک ایسا نقطہ نظر اپنانے کی کوشش کی ہے جو دور جدید کے تقاضوں کو بھی پورا کرتا ہو، جس میں قرآن وسنت کے نصوص کی حدود کی پوری پوری پیروی کی گئی ہو اور جو جائز رخصت اور تخفیف مسلمانوں کو حدود شریعت میں دی جا سکتی ہو، وہ دی گئی ہو جس کی مثال راقم الحروف نے اسلامی بینک کاری، اسلامی بیمہ کاری، اسلامی تکافل، اسلامی سیاسی نظام، قانون سازی اور اس طرح کے معاملات سے دی ہے۔ یہ وہ معاملات ہیں جن میں دنیائے اسلام میں گزشتہ پچاس سال کے دوران نئے اجتہادی رجحانات پیدا ہوئے ہیں۔

آج دنیائے اسلام میں اسلامی ریاست کے بارے میں تصورات تقریباً واضح ہیں۔ آج یہ بات طے ہے کہ جس چیز کو ہم اسلامی دستور یا نمائندہ حکومت کا اسلامی تصور قرار دیتے ہیں، اس کے اساسات اور بنیادیں کیا ہیں۔ اس کے

اہم خصائص اور تصورات کیا ہیں اور وہ کون سے اصول ہوں گے جن پر دور جدید کی نمائندہ حکومت کا دستور تیار کیا جائے گا۔ آپ جامعہ ازہر کے تیار کیے ہوئے معیاری اسلامی دستور کو دیکھیں، پاکستان میں اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کو ملاحظہ فرمائیں، علمائے کرام کے بائیس نکات کو دیکھیں، اسلامی کونسل آف یورپ کے تجویز کردہ مثالی اسلامی دستور کو دیکھیں، اس طرح کی تمام دستاویزات میں ایک یکسانیت اور ہم رنگی پائی جاتی ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کا تعلق مختلف فقہی مسالک سے ہے۔ ان دستاویز کو مرتب کرنے والوں میں کوئی شافعی ہے، کوئی حنفی ہے اور کوئی حنبلی ہے۔ لیکن ان سب حضرات نے ان دستوری تجاویز کو تیار کرنے میں کسی ایک مسلک کی پیروی کو ضروری نہیں سمجھا بلکہ فقہ اسلامی کے تمام ذخائر سے بالعموم اور قرآن وسنت کے ذخائر سے براہ راست بالخصوص استفادہ کیا ہے۔ یہ دستوری فکر اسلامی دستوری فکر تو کہی جاسکتی ہے، اس کو حنفی دستوری فکر یا شافعی یا حنبلی دستوری فکر نہیں کہا جا سکتا۔

ابھی حال ہی میں برادر ملک سعودی عرب میں بعض نئے دستوری فیصلے کیے گئے ہیں۔ وہاں مقامی سطح پر انتخابات کا عمل بھی ابھی پایہ تکمیل تک پہنچا ہے۔ چند سال پہلے ایک مجلس شوریٰ بھی تشکیل دی گئی تھی۔ یہ تمام فیصلے وہ ہیں جو ایک نئے انداز سے پہلی مرتبہ جزیرہ عرب میں ہوئے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ ان فیصلوں یا ان تجربات میں برادر ملک سعودی عرب کے لوگ رائج الوقت مغربی تجربات سے متاثر نہیں ہوئے۔ یقیناً مغربی تجربات سے متاثر ہو کر اور مغربی تجربات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے یہ تمام معاملات اختیار کیے گئے۔ لیکن ان معاملات کو شریعت کے مطابق تشکیل دینے اور انہیں اسلامی تعلیمات اور روایات سے ہم آہنگ کرنے میں سعودی علماء نے صرف فقہ حنبلی کی پیروی نہیں کی بلکہ انہوں نے فقہ اسلامی کے تمام ذخائر اور قرآن وسنت کی بنیادی اور اساسی نصوص کو سامنے رکھا۔ یہی بات پاکستان، مصر اور دنیائے اسلام کے دوسرے ممالک کے بارے میں کہی جاسکتی ہے۔

اسی طرح سے اسلامی بینک کاری یا اسلامی بیمہ کاری کی مثال لے لیں۔ اسلامی بینک کاری پر اس وقت سوڈان، پاکستان، ایران، ملائیشیا اور مصر میں خاص طور پر بڑا نمایاں کام ہوا ہے۔ مصر اور ملائشیا کے لوگ فقہ شافعی کے پیروکار ہیں، پاکستان میں اکثریت فقہ حنفی کی پیروکار ہے اور ایران میں گزشتہ چار سو سال سے فقہ جعفری کی پیروی کی جارہی ہے۔ لیکن یہ بات بڑی حیرت انگیز اور خوش آئند ہے کہ ان تمام ممالک میں اسلامی بینک کاری کے تصورات ایک جیسے ہیں۔ ان سب ممالک میں ربا کے جو اسلامی متبادلات تجویز کیے گئے ہیں، وہ تقریباً یکساں ہیں اور جہاں جہاں بھی کسی فقہ اور ملک میں کوئی نرمی یا تخفیف ملتی ہے اس کو بلا استثنا ان تمام ممالک میں اختیار کیا گیا ہے۔

مثال کے طور پر آج کل کارپوریٹ فنانسنگ میں یہ بات بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ جب ایک انٹر پرینیور (Enterpreneur) کسی انٹرپرائز کا فیصلہ کرتا ہے اور اس انٹرپرائز کی کامیابی یا اس کے شروع کیے جانے کی صورت میں جس منافع کا وعدہ کرتا ہے، یہ منافع اس کے لیے ادا کرنا واجب التعمیل ہے یا نہیں۔ فقہ حنفی کی رو سے اس طرح کے کاروباری وعدے قانوناً واجب التعمیل نہیں ہیں۔ وہ صرف اخلاقی طور پر واجب التعمیل ہیں۔ اب پاکستان میں بھی اور پاکستان سے باہر بھی یہ محسوس کیا گیا کہ خالص حنفی نقطہ نظر کے مطابق دور جدید کی کارپوریٹ فنانسنگ پر عمل بڑا دشوار

ہے۔ آج کے نظام کاروبار میں اس بنیادی وعدے کو بنیادی حیثیت حاصل ہے اور اسی کی بنیاد پر سارا نظام چلتا ہے جس میں پہلے قدم کے طور پر یہ بتایا گیا ہو کہ جو لوگ اس کاروبار میں حصہ لیں گے یا اس میں سرمایہ کاری کریں گے ان کو فلاں شرح سے نفع دیا جائے گا۔ اب اگر اس وعدے کو محض اخلاقی وعدہ قرار دیا جائے اور یہ عدالتوں کے ذریعے قابل نفاذ نہ ہو تو اس کے نتیجے میں نہ کمپنیاں چل سکتی ہیں، نہ شیئر مارکیٹ چل سکتی ہے اور نہ کارپوریٹ فنانسنگ کے بہت سے کام کیے جا سکتے ہیں۔ اس مشکل کا سامنا کرتے ہوئے یا اس مشکل کا لحاظ کرتے ہوئے یہ محسوس کیا گیا کہ اگر اس میں فقہ مالکی کے نقطہ نظر کو اختیار کر لیا جائے تو یہ مشکل دور ہو سکتی ہے۔ لہٰذا قریب قریب ہر ملک کے اہل علم نے یہ رائے ظاہر کی کہ اس معاملہ میں فقہ مالکی ہی کی رائے کو اختیار کرنا ضروری ہے۔ امام مالکؒ کا فتویٰ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے ایسا وعدہ کرے جس کے نتیجے میں وہ شخص جس سے وعدہ کیا گیا ہے، کوئی مالی ذمہ داری اپنے اوپر لے لے تو اس ذمہ داری کا بالآخر بوجھ وعدہ کرنے والے پر ہوگا۔ اس کو محض اخلاقی وعدہ قرار نہیں دیا جائے بلکہ اسے قانونی طور پر نافذ کیا جائے گا۔ امام مالکؒ کا یہ نقطہ نظر تقریباً تمام فقہاء نے اختیار کر لیا ہے۔ مصر اور ملائشیا جیسے شافعی ممالک میں بھی، پاکستان جیسے حنفی ملک میں بھی اور ایران جیسے جعفری ملک میں بھی اس مالکی نقطہ نظر پر عمل درآمد ہو رہا ہے۔

اسی طرح سے کچھ معاملات ایسے ہیں جہاں فقہ حنبلی کا نقطہ نظر نسبتاً زیادہ آسانی فراہم کرتا ہے اور بقیہ تینوں فقہاء کا نقطہ نظر وہ سہولتیں فراہم نہیں کرتا جس کی ضرورت آج محسوس کی جا رہی ہے۔ اس لیے اب عام رجحان یہ ہے کہ معاملات اور تجارت کے باب میں ان سہولتوں سے فائدہ اٹھایا جائے جو حنبلی اجتہادات کے ذریعے ہمیں ملتی ہیں۔ غیر حنبلی ممالک میں اور خود حنبلی ملک سعودی عرب میں امام احمد بن حنبلؒ کے اجتہادات سے فائدہ اٹھایا جا رہا ہے۔ یہی کیفیت فقہ حنفی کے بعض معاملات میں بھی ہے کہ اس نے اپنے اجتہاد کی بنیاد پر بعض معاملات میں ایسی رعایتیں تجویز کی ہیں جو دوسرے فقہاء کے ہاں نہیں ملتیں۔

لہٰذا ضرورت اور حالاتِ زمانہ نے یہ ناگزیر کر دیا ہے کہ فقہ اسلامی کے تمام ذخائر کو سامنے رکھا جائے اور ایک ایسی اجتماعی فقہ تشکیل دی جائے جو دنیائے اسلام کے مسائل کا یکساں طور پر ادراک کرے اور ان کا یکساں اور ایک جیسا حل تجویز کرے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس ضرورت کا دائرہ بھی بڑھتا جائے گا اور احساس بھی روز بروز گہرا ہوتا چلا جائے گا۔ جیسے جیسے ضرورت کا دائرہ وسیع ہوتا جائے گا، اس کی ضرورت کا احساس بھی پیدا ہوتا چلا جائے گا۔ جیسے جیسے یہ احساس پیدا ہوگا، عملاً اس فقہ کے خصائص سامنے آتے جائیں گے۔ آئندہ پچاس سال یا چالیس سال میں (اللہ کو بہتر معلوم ہے کتنی دیر میں) ایک نئی فقہ سامنے آ جائے گی جسے نہ فقہ حنفی کہا جا سکے گا اور نہ مالکی فقہ کہا جا سکے گا۔ بلکہ وہ اسلامی عالمی فقہ کہلانے کی زیادہ مستحق ہوگی۔ یہ اسلامی عالمی فقہ پوری دنیائے اسلام کو یکساں طور پر مخاطب کر رہی ہوگی۔ یہ پوری دنیائے اسلام کے مسلمانوں کو درپیش مسائل و مشکلات کا یکساں انداز میں جواب دے رہی ہوگی۔ اس میں مسلم اقلیات کے مسائل کی نشاندہی بھی کی گئی ہوگی۔ اس میں مسلمانوں کے بین الاقوامی معاملات سے فقہی اعتناء کیا گیا ہوگا۔ اس میں مسلم اقلیات کے مسائل کی نشاندہی بھی کی گئی ہوگی۔ اس میں مسلمانوں کے بین الاقوامی معاملات سے

فقہی اعتنا کیا گیا ہوگا۔ اس میں جسے آج کل انٹرنیشنل ہیومن ٹیرین لاء (International Humanitarian Law) یعنی بین الاقوامی انسانی قانون کہتے ہیں، اس کے مسائل کا بھی جواب دیا گیا ہوگا۔ موجودہ فقہی ذخائر جو مسالک کے عنوان سے مرتب ومدوّن ہیں، یہ اس نئی فقہ کے لیے مآخذ اور مصادر کا کام دیں گے۔ ان مصادر ومآخذ کی مدد سے یہ نئی فقہ اسی روح کی علم بردار اور اسی جذبے سے سرشار ہوگی جس روح کی علم بردار صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کی فقہ تھی اور اسی جوشِ عمل سے سرشار ہوگی جس جوشِ عمل سے صحابہ، تابعین اور تبع تابعین سرشار تھے۔

یہ کام کس رفتار سے آگے بڑھے گا اور کن حدود اور خطوط پر بڑھے گا، یہ بات اہل علم کے غور کرنے کی ہے۔ آج اگر فقہائے دورِ جدید اس ضرورت کا احساس کر کے اس آئندہ آنے والی پیش رفت کے قواعد وضوابط مقرر کر دیں گے تو یہ پیش رفت معقول اور شرعی حدود کے اندر برقرار رہے گی۔ اگر دورِ جدید کے معاصر علماء اور فقہاء نے اس نئے رجحان کی ضرورت اور اہمیت کا احساس نہ کیا یا اس ضرورت کو غیر حقیقی ضرورت قرار دیا تو اس بات کا خدشہ موجود ہے کہ یہ پیش رفت کسی حد کی پابند نہ رہے، اور وہ لوگ جو شریعت کا علم نہیں رکھتے یا وہ لوگ جو اس پیش رفت کو غلط طریقے سے استعمال کرنا چاہیں یا اسے غلط راستے پر چلانا چاہیں، وہ اس پیش رفت پر اثر انداز ہونے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ یہ ایک منفی رجحان ہوگا جو بالآخر امت مسلمہ کے لیے خوش آئند ثابت نہیں ہوگا۔

علامہ اقبالؒ کی خواہش

یہ اتنا بڑا چیلنج ہے جس کا احساس علامہ اقبالؒ نے آج سے کم وبیش اَسّی سال پہلے کیا تھا۔ یہ اتنا بڑا کام ہے جس کے لیے وہ خود عرصۂ دراز تک خواہاں رہے کہ کچھ ماہرین شریعت کی مدد دستیاب ہو جائے تو وہ اس کام کا آغاز اپنی زندگی ہی میں کر جائیں۔ انہوں نے ۱۹۲۵ء میں یہ لکھا تھا کہ جو شخص زمانہ حال کی جورس پروڈنس پر نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا، وہ بنی نوع انسان کا سب سے بڑا محسن اور اس دور کی اسلامی تاریخ کا مجدّد ہوگا۔ آج اسی تجدیدی کام کی ضرورت ہے۔

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ تقنین سے مراد صرف اتنی ہے کہ قدیم کتابوں میں فقہائے اسلام نے جو کچھ لکھا ہے اس کو دفعہ وار ایک دو تین ڈال کر مرتب کر دیا جائے۔ واضح رہے کہ تقنین اس کا نام نہیں ہے۔ تقنین، احکامِ فقہ پر ایک نئی اجتہادی بصیرت کے ساتھ نگاہ ڈالنا، احکامِ فقہ کو دورِ جدید سے ہم آہنگ کرنا اور دورِ جدید کے معاملات اس طرح مرتب کرنا ہے کہ یہ سارا عمل شریعت کے بنیادی اصولوں سے ہم آہنگ ہو جائے۔ جہاں فقہائے کرام کے اجتہادات دورِ جدید میں نظر ثانی کے محتاج ہیں، ان پر اس طرح نظر ثانی کرنا کہ حدودِ شریعت کی خلاف ورزی نہ ہو اور شریعت کے مقاصد کماحقہ پورے ہوں۔ یہ سارا کام اس احتیاط، تدبیر اور حکمت کے ساتھ کرنا کہ دورِ جدید کا وہ انسان (جس میں تعلیم دین کی بھی کمی ہے، جس کی دینی تربیت بھی مناسب انداز کی نہیں ہوئی اور جو ایک غیر اسلامی اور غیر دینی ماحول میں کام کرنے پر مجبور ہے) اس تبدیلی کو قبول کر لے۔ اس تبدیلی کے نتیجے میں اسے کوئی ایسا حرج یا مشکل پیش نہ آئے جس کی وجہ سے وہ

احکام شریعت کو قبول کرنے میں تأمل کرے۔ قرآن مجید نے یسر (آسانی) کا حکم دیا ہے اور رفعِ حرج (تنگی ومشقت دور کرنا) کی تلقین کی ہے۔ آج ہمیں تدوینِ نو کے اس عمل میں یسر اور رفعِ حرج سے کام لینے کی ضرورت ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ پاکستان میں، پاکستان سے باہر اور جدید دنیائے اسلام کے بیشتر مقامات پر تدوین شریعت کا کام اس انداز سے نہیں ہوا جس انداز سے دورِ جدید میں کیا جانا مقصود تھا۔ جامعہ ازہر (مصر) میں آج سے تقریباً تیس سال پہلے مختلف فقہی قوانین کی تدوینِ نو کا بیڑا اٹھایا گیا تھا اور وہاں کے ماہرین کی ایک بڑی جماعت نے مختلف مسالک کی بنیاد پر قوانین کے الگ الگ مجموعے مرتب کیے تھے۔ علمی اعتبار سے یہ ایک اچھی کاوش تھی، لیکن اس سے دنیائے اسلام میں زیادہ استفادہ نہ کیا جا سکا اور یہ کام محض کتب خانوں کی زینت بننے سے آگے نہ بڑھ سکا۔ شاید اس کی ایک اہم وجہ یہ بھی تھی کہ اب مسلکوں کی پابندی کا دور آہستہ آہستہ ختم ہو رہا ہے۔ اب جدید مسلم ممالک کا پبلک لاء مسلکوں کے محدود دائرہ کار کی پابندی کے ساتھ نہیں بنایا جا سکتا۔

حدود وقصاص میں عورت کی گواہی

[مثال کے طور پر حدود وقصاص کے مقدمات میں عورت کی گواہی کے مسئلے میں] دلائل کا جائزہ لینے سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن پاک یا سنت رسولؐ میں کوئی ایسی واضح اور صریح نص قطعی موجود نہیں ہے جس کی بنیاد پر کوئی حتمی اور طے شدہ رائے قائم کی جا سکے۔ مسئلہ صدر اسلام میں صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کے مابین مختلف فیہ رہا ہے اور جہاں صحابہ وتابعین کی غالب اکثریت نے یہ رائے اختیار فرمائی کہ حدود میں عورتوں کی گواہی قابل قبول نہیں ہے، وہاں ایسے صحابہ کرام اور تابعین بھی ہیں جنہوں نے اس رائے سے اختلاف کرتے ہوئے حدود میں عورتوں کی گواہی کو قابل قبول قرار دیا۔ لہٰذا یہ بات بلا خوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ دور صحابہ وتابعین میں یہ مسئلہ مختلف فیہ تھا اور مجتہدین صحابہ وتابعین نے اپنے اپنے اجتہادات کے مطابق اس معاملہ میں آرا اختیار فرمائیں۔ مذکورہ بالا چار دلائل کی حیثیت نصوص قطعیہ کی نہیں بلکہ محض شواہد ومؤیدات کی ہے جو جمہور کے اجتہاد کی تائید میں پیش کیے گئے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض فقہا نے صرف زہری کے اثر کا حوالہ دینا کافی سمجھا ہے اور بعض نے آیات واحادیث کے صیغہ ہائے تذکیر کی بنیاد پر گفتگو کی ہے۔ شبہ بدلیت اور قصور ولایت کی بات متاخرین کے ہاں ملتی ہے۔ متقدمین کے ہاں عموماً یہ دلائل نہیں ملتے۔ یوں بھی فقہاء کرام کا یہ اسلوب معلوم ومعروف ہے کہ وہ اپنے امام مجتہد کے اقوال کی تائید میں جو عقلی دلائل دیتے ہیں ان کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ ان کے امام مجتہد نے محض ان کی بنیاد پر یہ رائے قائم کی ہے بلکہ یہ عقلی دلائل عموماً فریق ثانی پر اتمام حجت کے لیے دیے جاتے ہیں۔ یہ دلائل محض ایک نقطہ نظر کی تائید میں عقلی توجیہات ہیں جن کو نہ کوئی مضبوط شرعی دلیل قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ اس طرح کے دلائل کی بنیاد پر شریعت کے قطعی احکام کا تعین ہو سکتا ہے۔ فقہائے کرام کی جانب سے ایسے عقلی دلائل کا دیا جانا خود اس بات کی دلیل ہے کہ وہ معاملہ کو اجتہادی معاملہ سمجھتے تھے اور انہوں نے جو رائے قائم کی وہ ان کی اجتہادی رائے تھی جس سے اختلاف کی گنجائش موجود ہے۔

یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ ائمہ اربعہ کے متفق علیہ نقطہ نظر سے ہٹ کر کسی اور رائے کا اختیار کرنا بڑی بھاری اور نازک ذمہ داری ہے جس کے لیے بہت غیر معمولی احتیاط اور غور وفکر کی ضرورت ہے۔ لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ اس سے قبل دنیائے اسلام کے دوسرے ممالک کے علاوہ خود پاکستان میں بہت سے معاملات میں ائمہ اربعہ کی رائے سے ہٹ کر نقطہ ہائے نظر اختیار کیے گئے ہیں اور ان کو قبول عام بھی حاصل ہوا ہے۔ وفاقی شرعی عدالت کے فیصلوں اور خود اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کے علاوہ رائج الوقت اسلامی بین الاقوامی قوانین میں اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں کہ ایک معاملہ میں ائمہ اربعہ کی رائے سے ہٹ کر کوئی اور رائے اختیار کی گئی۔ اس لیے راقم الحروف کی یہ جسارت اس نوعیت کی پہلی جسارت نہیں ہے اور شاید آخری بھی نہیں ہوگی۔ ان گزارشات کی روشنی میں راقم الحروف کی رائے کا خلاصہ یہ ہے:

۱۔ حدود وقصاص اور دوسرے معاملات میں عورتوں اور مردوں کی گواہی یکساں طور پر معتبر ہے۔

۲۔ البتہ قرآن پاک اور سنت رسول خدا کی قطعی نصوص کی بنیاد پر دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے برابر ہوگی۔

۳۔ حدود وقصاص کے تمام معاملات قرینہ قاطعہ کی بنیاد پر بھی طے کیے جاسکتے ہیں اور ان کی بنیاد پر حدود کی سزائیں دی جاسکتی ہیں۔ قرینہ قاطعہ کا حدود وقصاص میں قابل قبول ہونا قرآن پاک، سنت رسول، تعامل صحابہ اور اقوال ائمہ مجتہدین سے ثابت ہے۔ اس لیے اس کے خلاف کسی فقیہ کی رائے کو قابل قبول نہیں کہا جاسکتا۔

اصول فقہ دور جدید میں

دور جدید میں جہاں دوسرے اسلامی علوم میں نئے نئے رجحانات پیدا ہوئے ہیں اور تحقیق وتدبر کے نئے نئے میدان سامنے آئے ہیں، وہاں اصول فقہ میں بھی نئے نئے رجحانات پیدا ہوئے ہیں اور تحقیق اور غور وفکر کے لیے بہت سے نئے موضوعات سامنے آئے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آئندہ پچاس سال اصول فقہ کے لیے ایک دور جدید کے منار ثابت ہوں گے اور جو رجحانات گزشتہ پچاس ساٹھ سال میں ابھر کر سامنے آئے ہیں وہ پایہ تکمیل تک پہنچیں گے اور ان کے حتمی نتائج وثمرات سامنے آجائیں گے۔

اس سے قبل یہ اشارہ کیا جا چکا ہے کہ جدید مغربی اصول قانون کے اثر سے بہت سے معاصر اہل علم نے اصول فقہ کے مضامین کو نئے انداز سے مرتب کرنا شروع کیا ہے۔ اس ترتیب نو کے دو بڑے بڑے رجحانات پائے جاتے ہیں۔ ایک رجحان جو دنیائے عرب میں پایا جاتا ہے وہ اصول فقہ کے موضوعات کو فرانسیسی اصول قانون کی ترتیب سے مرتب کرنے کا ہے۔ اس رجحان کے ابتدائی اور پیش رو نمائندوں میں معروف دوالیبی، مصطفیٰ زرقاء، صبحی محمصانی اور سلام مدکور وغیرہ کے نام نمایاں ہیں۔ ان حضرات میں بیشتر کی اصل اور بنیادی تعلیم اسلامی علوم اور بالخصوص فقہ اسلامی کی تھی جس کو انہوں نے اسلام کے بنیادی مآخذ ومصادر اور فقہ اسلامی کے جید اساتذہ سے پڑھا اور سمجھا تھا۔ بعد میں ان حضرات نے فرانس کی درسگاہوں میں فرانسیسی زبان اور قانون کی اعلیٰ تعلیم حاصل کی اور اسلامی قانون کے مختلف پہلوؤں اور تصورات پر وہاں کی جامعات میں مقالات لکھے اور یوں فقہ اسلامی کے موضوعات کو فرانسیسی اسلوب میں پیش کرنا سیکھا۔

اس سلسلہ کا آغاز تو بیسویں صدی کے اوائل ہی میں ہوگیا تھا لیکن اصل پیش رفت بیسویں صدی کے وسط میں

ہوئی۔ یہ وہ دور تھا جب شام، مصر اور الجزائر ومراکش سے بڑی تعداد میں طلبہ فرانس گئے اور وہاں کی یونیورسٹیوں میں قانون کی اعلیٰ ڈگریاں حاصل کیں۔ اس انداز سے اصول فقہ پر جو کتابیں لکھی گئیں، ان میں استاذ مصطفیٰ احمد زرقاء کی ''الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید'' ایک ممتاز مقام رکھتی ہے۔ استاذ مصطفیٰ احمد الزرقاء نے اس کتاب میں اصول فقہ کے چند اہم مباحث کے ساتھ ساتھ فقہ اسلامی سے بہت سا ایسا مواد اخذ کر کے مرتب کیا ہے جو روایتی طور پر اصول فقہ کے مباحث میں شامل نہیں سمجھا جاتا تھا۔ یہ بلاشبہ ایک بڑا تاریخ ساز اور اجتہادی نوعیت کا کام تھا جو استاذ مصطفیٰ زرقاء اور ان کے معاصر اہل علم نے بڑی کامیابی اور عرق ریزی سے انجام دیا۔ ان حضرات نے فقہ کی بنیادی کتابوں کے عمیق اور تنقیدی مطالعہ سے ایسے اصول اور تصورات دریافت کیے جن کی ضرورت متقدمین نے محسوس نہ کی تھی اور وہ ان اصولوں اور تصورات کو اس نئے انداز کے بجائے اپنے قدیم روایتی انداز سے جزئیات اور فروعی مسائل کے سیاق و سباق میں پیش کرتے تھے۔ استاذ مصطفیٰ الزرقاء، شیخ علی الخفیف اور استاذ ابوزہرہ جیسے علمائے اصول نے ملکیت، مال، قبضہ، حق اور ایسے بہت سے فقہی اصولوں اور تصورات کو نئے انداز سے مرتب کر کے اصول فقہ کی کتابوں میں شامل کیا، اور یوں بہت سے فقہی مباحث کو نئی ترتیب دے کر اصول فقہ کے دائرہ میں شامل کر لیا۔

اس سلسلہ کا دوسرا بڑا رجحان ہمارے برصغیر میں سامنے آیا جہاں انگریزی قانون کی فرمانروائی اور انگریزی اسلوب کی حکمرانی تھی۔ یہاں کے مسلمان اہل علم نے اصول فقہ کے مباحث کو انگریزی اصول قانون کے انداز میں مرتب کرنے کی طرح ڈالی۔ اس رجحان کے اولین نمائندہ جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا، جسٹس سر عبدالرحیمؒ تھے۔ ان کی کتاب Principles of Muhammadan Jurisprudence اس اعتبار سے اپنی نوعیت کی پہلی کتاب تھی کہ اس میں اصول فقہ کے مباحث کو انگریزی اصول قانون کے اسلوب میں بیان کیا گیا تھا۔ اس کتاب نے انگریزی تعلیم یافتہ اور قانون دان طبقہ میں اصول فقہ کے مباحث کو متعارف کرایا۔ بیسویں صدی کے اوائل سے مغرب میں بھی اصول فقہ کا مطالعہ شروع ہو گیا۔ میکڈانلڈ، گولڈ تسیہر (Goldziher) اور شاخت (Schacht) جیسے نامور مغربی فضلا نے اپنے اپنے نقطہ نظر سے اصول فقہ کا مطالعہ کیا اور بہت سے ایسے مباحث اور سوالات اٹھائے جو مسلمان مصنفین نے اس سے قبل نہیں اٹھائے تھے۔ ان مباحث نے مغربی جامعات کے مسلمان طلبہ کے ذریعہ جدید علمائے اصول کے انداز تحقیق وتصنیف کو بھی متاثر کیا اور انہوں نے اپنی اپنی تصانیف میں ان نئے سوالات کا جواب دینے کی کوشش کی۔ فقہ اسلامی کے قانون روما سے متاثر ہونے کی بحث، اجماع کے واقع ہو سکنے اور واقع ہونے کی صورت میں اس کے تیقن کا مسئلہ، جدید قانون سازی اور ضابطہ بند احکام کے نفاذ سے پیدا ہونے والے مسائل وہ ہیں جو بہت سے معاصر مصنفین کی تحریروں میں اٹھائے گئے ہیں۔

آج اصول فقہ پر کمی (Quantity) اور کیفی (Quality) دونوں اعتبار سے جتنا کام عرب دنیا میں ہوا ہے، وہ ابتدائی چند صدیوں کے بعد ہونے والے مجموعی کام سے (چند اہم مستثنیات کو نکال کر) زیادہ نہیں تو اس کے برابر ضرور ہے۔ چودھویں اور پندرھویں صدی ہجری کو ہم بلا تامل اصول فقہ کے عہد تجدید اور احیائے نو سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ گزشتہ ہجری

صدی کے اوائل سے عرب دنیا میں جو کام ہونا شروع ہوا ہے اس میں دو بنیادی خصوصیات نمایاں طور پر محسوس ہوتی ہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ دور جدید کی اصول فقہ کی کتابوں میں کسی متعین اور پہلے سے طے شدہ فقہی یا اصولی مسلک کی پابندی کم کی گئی ہے۔ بہت کم کتابیں ایسی ہیں جن میں کسی خاص فقہی مسلک کی پابندی کو پیش نظر رکھا گیا ہو۔ ورنہ اکثر تحریروں کا رجحان یہی ہے کہ فقہ اور اصول فقہ کے پورے سرمایہ کو مسلمانوں کا مشترکہ ورثہ قرار دے کر بحیثیت مجموعی علمائے اصول کے خیالات کو پیش کیا جائے اور فقہی مسالک اور اصولی نقطہ ہائے نظر کے مابین ایک مثبت اور صحت مندانہ تقابلی مطالعہ کے رواج کو فروغ دیا جائے۔ استاذ مصطفیٰ زرقاء، استاد محمد ابو زہرہ، محمد سلام مدکور اور ڈاکٹر عبد الرزاق سنہوری کی تصریروں میں یہ بات واضح طور پر محسوس کی جاسکتی ہے۔

دوسری قابل ذکر بات جس کے بارہ میں پہلے بھی ذکر کیا جا چکا ہے، یہ ہے کہ دور جدید کے بہت سے عرب مصنفین نے مختلف مغربی تصورات کا بھی تنقیدی مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے اور اصول فقہ کے نظریات وتصورات کا تقابل مغربی قانون کے اصولوں سے کیا ہے۔ اس تقابل سے بہت سی ایسی غلط فہمیاں دور ہوگئی ہیں جو بعض مغربی مصنفین کی تحریروں سے پیدا ہوئی تھیں۔ مثال کے طور پر بعض مغربی مصنفین نے یہ کہنا شروع کر دیا تھا کہ فقہ بالعموم اور اصول فقہ کے بعض نظریات بالخصوص رومن قانون سے ماخذ ہیں اور چند جزوی مشابہتوں کو ادھر ادھر سے جمع کر کے بعض مغربی مصنفین یہ لکھنے لگے تھے کہ یہ چیزیں رومن لاء کے زیر اثر اسلامی قانون میں داخل ہوئیں۔ تقابلی مطالعہ بات سے یہ غلط فہمی دور ہونے لگی اور اسلامی قانون کے اصل ماخذ اور اصولوں کے ارتقائی مطالعہ نے اس تاثر کو ہمیشہ کے لیے ختم کر ڈالا۔

دنیائے اسلام کے دیگر علاقوں کے ساتھ ساتھ برصغیر جنوبی ایشیا بالخصوص پاکستان میں بھی اصول فقہ پر تحقیق وتصنیف کی ایک نئی رو گزشتہ سو سال کے دوران سامنے آئی ہے۔ برصغیر میں اصول فقہ کی تاریخ دوسرے علوم کی تاریخ سے مختلف نہیں رہی۔ یہاں کے اہل علم کی متعدد فقہی اور اصولی تالیفات نے دنیائے اسلام کے علمی اور تعلیمی حلقوں کو متوجہ کیا۔ عہد مغلیہ کے مشہور ومعروف فقیہ، اصولی اور فلسفی قاضی محب اللہ بہاریؒ (م ۱۱۱۹ھ) کی مشہور ومعروف کتاب ''مسلّم الثبوت'' اصول فقہ کی ایک انتہائی مقبول اعلیٰ درسی کتاب کے طور پر دنیائے اسلام کے مختلف حصوں میں متداول رہی ہے۔ برصغیر کے علاوہ ترکی، مصر، شام اور افغانستان کے اعلیٰ تعلیمی اداروں میں ایک طویل عرصہ تک ''مسلّم الثبوت'' اصول فقہ کے نصاب کی ایک اعلیٰ کتاب کے طور پر پڑھی اور پڑھائی گئی۔ برصغیر میں اصول فقہ پر لکھی جانے والی کسی اور کتاب کو اتنی مقبولیت حاصل نہیں ہوئی جتنی ''مسلّم الثبوت'' کو اللہ تعالیٰ نے عطا فرمائی۔ ''مسلم الثبوت'' کے علاوہ بھی برصغیر پاک و ہند کے مختلف حصوں میں بالعموم اور پاکستان کے مختلف علاقوں میں بالخصوص اصول فقہ کے موضوع پر متعدد قابل ذکر کتابیں لکھی گئیں۔ یہاں ان سب کا تذکرہ تو دشوار ہے البتہ ایک معروف درسی کتاب ''نور الانوار'' کا ذکر ضروری ہے۔ یہ کتاب جو برصغیر میں گزشتہ تین سو سال سے ایک متداول کتاب چلی آ رہی ہے، عہد شاہ جہانی اور عہد عالمگیری کے مشہور استاد اور فقیہ ملا احمد جیون امیٹھویؒ (م ۱۱۳۰ھ) کی تصنیف ہے۔ ملا جیون مغل شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیرؒ کے استاد اور کئی کتابوں کے مصنف تھے۔ ''نور الانوار'' ایک اور قدیم تر اصولی کتاب ''المنار'' کی شرح ہے۔

دنیائے اسلام کے نامور مفکر اور برصغیر پاک وہند میں تجدید واصلاح کے ایک رجحان ساز قائد شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (م ۱۱۷۶ھ) کی کتابوں نے بھی اصول فقہ کی درس وتدریس پر گہرا اثر ڈالا۔ شاہ صاحب نے براہ راست اصول فقہ پر کوئی کتاب تو نہیں لکھی لیکن انہوں نے متعدد اہم اصولی مسائل کو اپنی تحقیقات کا موضوع بنایا۔ ان کی کتابوں ''حجۃ اللہ البالغۃ''، ''الانصاف'' اور ''عقد الجید'' میں اجتہاد، اجماع اور تفسیر وتعبیر سنت جیسے اہم مسائل پر گفتگو کی گئی ہے۔ شاہ صاحب کے افکار نے بعد میں آنے والے تقریباً تمام اہل علم، فقہاء اور علمائے اصول کو متاثر کیا۔ ان کے خیالات میں جو جامعیت اور اعتدال پایا جاتا ہے اس نے بعد میں آنے والوں کے ذہنوں پر گہرا اثر ڈالا اور یوں برصغیر میں ایک نیا اسلوب سامنے آیا۔

اوپر سر عبدالرحیمؒ کی کتاب کا تذکرہ کیا جا چکا ہے جو بیسویں صدی کے آغاز میں سامنے آنے والی ایک منفرد انداز کی کتاب تھی۔ اس کتاب نے پہلی مرتبہ مغربی تعلیم یافتہ قانون دانوں کے حلقے کو اصول فقہ کے مباحث سے متعارف کرایا۔ اگرچہ سر عبدالرحیمؒ کی کتاب عربی میں لکھی جانے والی بعض درسی کتابوں کے اردو تراجم کی انگریزی تلخیص ہے، تاہم اس کی ترتیب میں ایک جدت پیدا کی گئی تھی اور اسلوب بھی نئے انداز کا تھا۔ اس نئی ترتیب اور اسلوب نے اصول فقہ کو مغربی اصول قانون کی ترتیب اور اسلوب میں پیش کرنے کی طرح ڈالی۔ ضرورت اس امر کی تھی کہ سر عبدالرحیمؒ کی ڈالی ہوئی نیو پر بعد میں مزید تعمیر کی جاتی اور اس اسلوب پر کام کو آگے بڑھایا جاتا لیکن افسوس کہ ایسا نہ ہو سکا اور مغربی تعلیم یافتہ حضرات میں سے کسی اور قانون دان نے اس کام کو آگے بڑھانے میں دلچسپی نہ لی۔

البتہ حکیم الامت حضرت علامہ محمد اقبال کو شدت سے اس امر کا احساس تھا کہ فقہ اور اصول فقہ کی تدوین نو وقت کی اہم ضرورت ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے سر عبدالرحیمؒ کی کتاب کا بنظر غائر مطالعہ کیا تھا اور یہ محسوس کر لیا تھا کہ اب اصول فقہ اور فقہ کی تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز ہونے والا ہے۔ اس نئے دور کے تقاضوں سے نمٹنے کے لیے وہ یہ محسوس کرتے تھے کہ فقہ اور اصول فقہ کی مکمل تدوین نو کی ضررت ہے۔ ان کی مختلف تحریروں میں تدوین نو کے ان مجوزہ خطوط کی کسی حد تک نشاندہی بھی ہوتی ہے۔ تاہم ان کا احساس یہ تھا کہ یہ کام تن تنہا کسی ایک فرد کے کرنے کا نہیں بلکہ اس غرض کے لیے قدیم وجدید کے ماہرین کو مل کر مشترکہ کوششوں سے یہ کام کرنا چاہیے۔ انہوں نے اس کام میں ہاتھ بٹانے کے لیے وقتاً فوقتاً برصغیر کے نامور اہل علم سے درخواست کی، لیکن افسوس کہ کوئی بھی اس معاملے میں ان کا ہاتھ بٹانے پر آمادہ نہ ہو سکا۔ خود انہوں نے تن تنہا اس کام کا بیڑا اٹھانا (غالباً اپنے انتہائی متواضعانہ مزاج کی وجہ سے) مناسب نہ جانا۔

پاکستان بننے کے بعد بھی اصول فقہ کے میدان میں طویل عرصہ تک کوئی خاص قابل ذکر پیش رفت نہ ہو سکی اور ایک آدھ ہلکی پھلکی درسی کتاب کے علاوہ کوئی ٹھوس اور دیرپا کام نہیں ہوا۔ پاکستان میں گزشتہ دو ایک عشروں میں جو تھوڑا بہت کام ہوا ہے وہ بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد پاکستان، بالخصوص اس کے ذیلی شعبہ ادارہ تحقیقات اسلامی سے وابستہ حضرات کا ہے۔ ادارہ تحقیقات اسلامی اور بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی سے وابستہ اہل علم میں ڈاکٹر کمال فاروقی، ڈاکٹر احمد حسن، ڈاکٹر خالد مسعود اور پروفیسر عمران احسن نیازی کی کاوشیں قابل قدر اور وقیع ہیں۔

خوشی کی بات یہ ہے کہ اب دیگر جامعات اور بعض دینی مدارس میں بھی اصول فقہ کی تدوین نو کی ضرورت کا احساس

پیدا ہونے لگا ہے۔ اس معاملے میں پنجاب یونیورسٹی لاہور پاکستان کو سبقت کا شرف حاصل ہے۔ پنجاب یونیورسٹی نے قانون اور اسلامیات کے شعبوں میں اصول فقہ کے نصابات کو ذرا نئے انداز سے مرتب کیا جس کے نتیجے میں کئی نئی تحریریں سامنے آئیں۔ دینی مدارس سے وابستہ حضرات میں مولانا ثناء اللہ زاہد اور مولانا محمد انور بدخشانی کی کاوشیں قابل ذکر ہیں۔ ان حضرات نے بعض قدیم درسی کتابوں کو نئے انداز سے مرتب کیا ہے اور طلبہ کو اصول فقہ کے مضمون سے متعارف اور مانوس کرانے کے لیے پرانی درسی کتابوں کے نئے اور آسان متون تیار کیے ہیں۔

دور جدید میں اسلامی ریاست کا نقشہ

بیسویں صدی کے وسط میں جب دنیا کے مختلف ممالک میں یہ سوال پیدا ہوا کہ اس دور میں اسلامی ریاست کا احیاء کیسے کیا جائے اور جدید جمہوری ماحول میں اسلامی شریعت کی بالادستی کیسے قائم کی جائے تو بہت سے حضرات کے ذہنوں میں اسلامی ریاست کا کوئی واضح نقشہ اور تصور نہیں تھا۔ اس تصور کے واضح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی ریاستیں کم وبیش دوسو سال پہلے مغربی استعمار کی آمد پر ایک ایک کر کے ختم کر دی گئی تھی۔ اسلامی قوانین کو ایک ایک کر کے منسوخ کر دیا گیا تھا۔ مسلمانوں کے اجتماعی اور ملی ادارے ایک ایک کر کے مٹا دیے گئے تھے۔ اب بیسویں صدی کا وسط آتے آتے صورت حال یہ ہوگئی تھی کہ مسلمان کئی سو سال سے جس نظام اور جن اداروں سے مانوس تھے، وہ اسلام سے بالکل متعارض تھے، اس لیے ان کے سامنے ایسا کوئی عملی نقشہ برسرزمین موجود اور کارفرما نہیں تھا جس کی بنیاد پر اور جس کو سامنے رکھ کر وہ ایک نئے نظام کا خاکہ مرتب کر سکتے۔ اسلامی ریاست وحکومت کے موضوع پر قدیم دینی لٹریچر اور اسلامی کتابوں میں جو کچھ لکھا ہوا ملتا ہے وہ تین قسم کی چیزوں سے عبارت ہے۔ مثال کے طور پر اسلامی سیاسی نظام کے بارے میں علامہ ماوردیؒ (م ۴۵۰ھ) کی مشہور کتاب ''الاحکام السلطانیہ'' جو پانچویں صدی ہجری کے اوائل میں لکھی گئی تھی اور اس طرح کی دیگر بہت سی کتب کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ ان میں تین اقسام کے معاملات سے بحث کی گئی ہے:

کچھ معاملات بنیادی احکام سے متعلق ہیں۔ یہ وہ احکام ہیں جو قرآن وسنت کی نصوص میں بیان ہوئے ہیں اور جن کو اسلامی ریاست یا اسلامی معاشرہ کا اساسی عنصر اور شرط لازم یا جزو لاینفک قرار دیا جا سکتا ہے۔ یعنی ایک ایسا لازمی عنصر جس کی عدم موجودگی میں نہ معاشرے کو اسلامی معاشرہ قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ ریاست کو اسلامی ریاست کہا جا سکتا ہے۔

دوسرا حصہ ان احکام پر مشتمل ہے جو فقہائے اسلام نے اپنے اجتہاد اور فہم وبصیرت کی روشنی میں مرتب کیے ہیں جن سے اختلاف کرنے کی گنجائش بعد کے مفکرین اور مجتہدین کے لیے موجود ہے اور موجود رہی ہے، بلکہ ان احکام کے زمرہ سے تعلق رکھنے والے بعض معاملات میں قدیم فقہاء سے اختلاف بھی کیا گیا ہے۔

تیسرا حصہ ان امور پر مشتمل ہے جو فقہائے کرام کے کسی اجتہاد پر مبنی نہیں تھا بلکہ وہ ان فیصلوں اور احکام پر مشتمل ہے جو مختلف انتظامی اداروں کے لیے مرتب کیے گئے تھے اور جن کو مختلف مسلمان حکمرانوں اور مسلمان ریاستوں نے حالات کے تقاضوں کے پیش نظر اختیار کیا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ مختلف مسلمان حکمرانوں اور مسلمان ریاستوں نے حالات

کے تقاضوں کے پیش نظر مختلف زمانوں میں مختلف ادارے قائم کیے اور ان اداروں کے لیے تفصیلی احکام بھی مرتب کرائے۔ ریاستی مقاصد کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کے لیے مختلف اداروں کے قیام کی ضرورت ہر دور میں پیش آتی ہے اور اس دور میں بھی پیش آتی تھی۔ بعض ادارے پہلی صدی ہجری میں وجود میں آئے، بعض دوسری، تیسری، چوتھی، پانچویں اور چھٹی صدی میں بنائے گئے۔ غرض ہر صدی میں بعض اداروں کے قیام کی ضرورت محسوس کی جاتی رہی۔ ان اداروں کے بارے میں بھی تفصیلات ان کتابوں میں موجود ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آج ہمارے دور میں اسلامی ریاست قائم کی جائے گی تو کیا اس کے لیے متذکرہ بالا تینوں قسموں کے احکام پر عمل کرنا ضرور ہوگا؟ دور جدید میں اسلامی ریاست کی بات کرنے سے قبل اس اہم سوال پر غور کرنا اور اس کا جواب دینا ضروری ہے۔ قرآن پاک، سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور فقہاء کی تصریحات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تینوں قسم کے احکام کی حیثیتیں مختلف ہیں۔ پہلی قسم کے احکام جو کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں منصوص ہیں وہ اپنی تمام جزئیات اور تفصیلات کے ساتھ جن میں کوئی نظر ثانی یا سمجھوتے کی گنجائش نہیں ہوسکتی، لازمی طور پر واجب التعمیل ہیں۔

جو معاملات اجتہادی ہیں ان میں اس دور کے مفکرین اور مجتہدین کو کم از کم نظری اعتبار سے اس بات کا اختیار ہے کہ وہ موجودہ دور کے لحاظ سے ان میں کسی تبدیلی یا اجتہاد کی ضرورت محسوس کریں تو شریعت کی دی گئی گنجائش کے مطابق نئے احکام وضع کر سکتے ہیں۔

تیسری قسم کے احکام کے بارے میں سب سے پہلے یہ دیکھا جانا ضروری ہے کہ کیا وہ اس دور میں بھی اپنی معنویت رکھتے ہیں؟ اور کیا وہ یا ان میں سے چند احکام موجودہ حالات کے سیاق وسباق میں قابل عمل ہیں؟ مثال کے طور پر جہاد کا حکم تو شریعت میں ہے، اس سے کسی کو انکار نہیں ہوسکتا، لیکن جہاد کے لیے ادارے، تنظیمیں اور حالات کے موافق طریق کار ہر دور میں متعین کیے جاتے رہے ہیں۔ تاہم ان تنظیمات اور اداروں کی تفصیلات وضع کرنے میں حالات و زمانہ کی رعایت رکھی جائے گی۔ ان تفصیلات سے اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے اور اگر ان سے بہتر کوئی تدبیر اور تنظیم موجود ہے تو اس کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔

بہت سے مسلمان دانشور ان تینوں اقسام کے احکام میں کوئی امتیاز نہیں کرتے اور اس عدم امتیاز کی بنا پر فکری الجھنوں کا شکار ہوتے ہیں اور بعض اوقات انہی الجھنوں کی بنا پر خود شریعت ہی سے بدظن ہو جاتے ہیں اور اسلام کے بارہ میں ان کے ذہنوں میں الجھنیں اور شبہات پیدا ہو جاتے ہیں۔ وہ اس تیسری قسم کے احکام کو بار بار دہرا کر یہ کہتے ہیں کہ اس دور میں یہ احکام کیسے چل سکتے ہیں؟ اس دور میں تلوار سے جہاد کیسے کیا جا سکتا ہے؟ اور آخر قتل کے کسی مجرم کو سزا کے لیے تلوار ہی سے گردن اڑانے کی کیا ضرورت ہے؟

دوسری طرف کچھ لوگ جو شریعت کے علمبردار ہیں، وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ان تینوں اقسام کے احکام کو تمام تفصیلات کے ساتھ جوں کا توں اس دور میں بھی اختیار کیا جانا ضروری ہے۔ ان دونوں نقطہ ہائے نظر کے حامل حضرات نے کبھی

سنجیدگی سے شریعت کے احکام اور مسلمانوں کے تاریخی تجربہ کے مابین فرق کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ اس کا نتیجہ مزید ژولیدگی کی صورت میں نکلا اور یوں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ایک ایسی صورت حال پیدا ہوگئی جس نے اسلامی قوانین کے نفاذ کے سارے معاملہ کو خاصا پیچیدہ بنا دیا۔

حکومت پاکستان نے ۱۹۴۸ء میں اسلامی نظام کا خاکہ مرتب کرنے کے لیے تجاویز طلب کیں۔ بہت سے لوگوں نے اس سلسلے میں اپنی تجاویز دیں۔ ان میں سے دو کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا، جس سے اندازہ ہوگا کہ اسلامی نظام کے بارے میں لوگوں میں کس انداز کی فکر پائی جاتی رہی ہے اور وہ نفاذ شریعت کے معاملے کو کس طرح دیکھتے رہے ہیں۔ ایک خاکہ میں تجویز کیا گیا تھا کہ اسلامی حکومت کا نظام نافذ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ فلاں خاص فقہ سے وابستہ جتنی مساجد ہیں، ان سب کا سروے کر کے ان سب کی ایک فہرست مرتب کر لی جائے۔ اس فہرست کے مرتب کرنے کے بعد ان مساجد کے خطباء اور ائمہ مساجد اور ان مساجد میں قائم مذہبی مدارس کے سربراہان کو دعوت دی جائے کہ وہ اپنے میں سے سب سے زیادہ متقی اور صاحب علم شخصیت کو منتخب کر لیں اور جب وہ شخصیت منتخب ہو جائے تو سب ائمہ اور خطباء حضرات اس شخصیت سے بطور امیر المومنین یا خلیفہ المسلمین بیعت کر لیں۔ بیعت کے بعد پاکستان کا نظام اس شخصیت کے سپرد کر دیا جائے اور پھر سارا کام اسی کے ہاتھوں چلے۔ وہ شخصیت جو بھی نظام حکومت چلائے گی، وہی اسلامی نظام حکومت ہوگا اور اس کی ہدایات اور احکام کے نفاذ کو شریعت کا نفاذ قرار دیا جائے گا۔ ظاہر بات ہے کہ نفاذ شریعت کی یہ شکل نہ ۱۹۴۸ء میں پاکستان میں ممکن تھی، نہ آج ممکن ہے اور نہ آئندہ ممکن ہوگی اور نہ نفاذ شریعت کے یہ معنی ہیں کہ کسی خاص مسلک یا طبقہ کے ائمہ مساجد اور خطباء کو بلا کر معاملات ریاست ان کے سپرد کر دیے جائیں۔

ایک اور خاکہ کی رو سے حکومت پاکستان کو چاہیے کہ فلاں مسلک کے ایک بڑے ممتاز اور جید عالم کو شیخ الاسلام کے منصب پر فائز کر دیا جائے، وہ شیخ الاسلام مساجد کا نظام چلائے، نکاح اور طلاق کے مقدمات کی سماعت کرے۔ جب ایسا ہو جائے گا تو پاکستان میں شریعت اسلامی کا نفاذ ہو جائے گا۔

اگر اسلامی نظام کے قیام کا مطلب یہی ہے کہ ایک مشہور عالم شیخ الاسلام کہلاتے ہوں، وہ مساجد کا نظام چلاتے ہوں اور نکاح و طلاق کے مقدمات جو ان کے پاس آئیں ان کا فیصلہ کرتے ہوں تو اس اعتبار سے آج کا روس بھی اسلامی مملکت ہے، کیونکہ وہاں شیخ الاسلام کا منصب بھی موجود ہے، وہاں مسجدوں کا نظام بھی شیخ الاسلام کے سپرد ہے اور جو لوگ نکاح و طلاق کے مقدمے شیخ الاسلام کے پاس لے کر آتے ہیں، وہ ان کا فیصلہ بھی کر دیتے ہیں۔ اس مفہوم کے اعتبار سے کئی ممالک آج اسلامی ممالک کہے جا سکتے ہیں۔ لیکن اس بات سے نہ کوئی صاحب علم و بصیرت اتفاق کرے گا اور نہ اسلامی نظام کے یہ معنی ہیں۔

ان دو مثالوں سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ بعض حضرات کے ذہنوں میں پاکستان کے ابتدائی دنوں میں اسلامی نظام کے بارے میں کیا تصورات تھے۔

آرا و افکار

محمد مشتاق احمد☆

آداب القتال: بین الاقوامی قانون اور اسلامی شریعت کے چند اہم مسائل

مسلمان اہل علم کے لیے اس وقت جن مسائل پر بحث از بس ضروری ہوگئی ہے، ان میں شاید سب سے زیادہ اہم مسئلہ آداب القتال کا ہے۔ فلسطین، افغانستان، عراق اور پاکستان سمیت کئی مسلم ممالک اس وقت ایک بظاہر نہ ختم ہونے والے مسلح تصادم میں مبتلا ہیں۔ یہ مسلح تصادم خواہ مسلمانوں میں سے بعض افراد نے شروع کیا ہو یا ان پر غیروں کی جانب سے مسلط کیا گیا ہو، بہر حال ضرورت اس امر کی ہے کہ وہ آداب اور قواعد لوگوں کے لیے واضح کیے جائیں جن کی پابندی ان پر اسلامی شریعت اور موجود بین الاقوامی قانون کی رو سے لازم ہے۔ ایک افسوسناک امر اس سلسلے میں یہ ہے کہ بہت سے لوگوں کو جنگ اور آداب القتال سے متعلق بین الاقوامی قانون کی مبادیات تک کا علم نہیں ہے۔ اس لیے اس مقالے میں پہلے بین الاقوامی قانون کی روشنی میں آداب القتال کا جائزہ لیا جائے گا۔ اس کے بعد دوسرے حصے میں اسلامی شریعت کی روشنی میں ان مسائل پر بحث کی جائے گی۔

اس مقالے کو فقہ اسلامی اور بین الاقوامی قانون کے ایک طالب علم کی کاوش سمجھا جائے۔ راقم الحروف اپنی رائے کو حتمی نہیں سمجھتا، اس لیے اصلاح کی خاطر کی جانے والی تنقید کھلے دل سے قبول کی جائے گی۔

حصۂ اول: آداب القتال اور بین الاقوامی قانون

جنگ اور قتال سے متعلق بین الاقوامی قانون کے دو بڑے حصے ہیں: ایک کو *jus ad bellum* کہتے ہیں جس میں جنگ کے جواز او عدم جواز سے متعلق احکام ہوتے ہیں؛ دوسرے حصے کو، جو جنگ کے طریق کار کو منضبط کرتا ہے، *jus in bello* کہا جاتا ہے۔ گویا اول الذکر حصہ 'علۃ القتال' سے بحث کرتا ہے جبکہ ثانی الذکر 'آداب القتال' سے متعلق ہے۔[(۱)] اس مقالے میں ہم علۃ القتال سے صرف نظر کرتے ہوئے آداب القتال کے متعلق بین الاقوامی قانون کے چند ایسے اہم قواعد کا ذکر کریں گے جو پاکستان کے اندر اور باہر جاری جنگوں اور مسلح تصادم کے سلسلے میں زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ پھر عصر حاضر میں جاری مسلح تصادم کے چند اہم مسائل پر ان قواعد کی روشنی میں بحث کی جائے گی۔

☆اسسٹنٹ پروفیسر قانون، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد (mushtaqahmad@iiu.edu.pk)

فصل اول: آداب القتال کے متعلق بین الاقوامی قانون ۔ ایک تعارف

بین الاقوامی قانون کے دیگر حصوں کی طرح آداب القتال کا قانون بھی بنیادی طور پر دو مآخذ سے ماخوذ ہے؛ بین الاقوامی معاہدات (Treaty) اور بین الاقوامی رواج (Custom)۔(۲) معاہدات سے ماخوذ قانون اور رواج پر مبنی قانون میں بنیادی فرق یہ ہے کہ بین الاقوامی قانون کے مسلمہ اصول *Pacta sunt servanda* کے بموجب معاہدے کی پابندی صرف ان ریاستوں پر لازم ہوتی ہے جنہوں نے معاہدے کی توثیق کی ہو، جبکہ رواج پر مبنی قانون کا ماننا ہر ریاست پر لازم ہوتا ہے۔(۳) یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بالعموم معاہدے میں مذکور ضوابط رواج پر مبنی ضوابط کی بہ نسبت زیادہ واضح ہوتے ہیں (اگرچہ دیگر قواعد عامہ کی طرح اس قاعدے سے بھی استثناءات پائے جاتے ہیں)۔ مغرب میں بین الاقوامی قانون اپنے ارتقا کے ابتدائی مراحل میں زیادہ تر رواج پر مبنی تھا۔ تاہم انیسویں صدی کے آخر سے باقاعدہ کوششیں شروع ہوئیں کہ اس قانون کو معاہدات کی صورت میں مدون کیا جائے۔ چنانچہ بیسویں صدی میں کئی بین الاقوامی معاہدات کے ذریعے رواج پر مبنی بین الاقوامی قانون کو مدون کیا گیا۔ بین الاقوامی قانون کے ماہرین کے نزدیک یہ امر بھی مسلم ہے کہ بہت سے ایسے قواعد، جو پہلی دفعہ کسی بین الاقوامی معاہدے کے ذریعے وضع کیے گئے، وقت کے ساتھ ساتھ بین الاقوامی رواج کا حصہ بن گئے۔ اب صورتحال یہ ہے کہ بسا اوقات ایک ہی قاعدہ رواج سے بھی ماخوذ ہوتا ہے اور وہ کسی معاہدے میں بھی مذکور ہوتا ہے۔ پس اگر کوئی ریاست ایسے کسی قاعدے کو اپنے اوپر لازم نہ سمجھے اور دلیل یہ دے کہ اس نے تو اس معاہدے پر دستخط ہی نہیں کیے تو اس پر دوسری جانب سے یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ یہ قاعدہ صرف معاہدے میں ہی مذکور نہیں، بلکہ یہ رواج کا بھی حصہ ہے اور رواج کی پابندی تمام ریاستوں پر لازم ہے۔

آداب القتال سے متعلق بین الاقوامی قانون، جسے ''مبنی بر انسانیت بین الاقوامی قانون'' (International Humanitarian Law) بھی کہا جاتا ہے، کئی معاہدات اور رواجی قواعد کا مجموعہ ہے لیکن چار جنیوا معاہدات ایسے ہیں جن کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ ان میں پہلا جنیوا معاہدہ بری جنگ میں زخمی، بیمار یا معذور ہونے والے فوجیوں کے حقوق سے متعلق ہے جبکہ دوسرا جنیوا معاہدہ بحری جنگ میں زخمی، بیمار یا معذور ہونے والے فوجیوں کے حقوق کے بارے میں ہے۔ تیسرا جنیوا معاہدہ جنگی قیدیوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے ہے اور چوتھا جنیوا معاہدہ جنگ کے دوران میں غیر مقاتلین اور عام شہریوں کے تحفظ کے لیے ہے۔ یہ چاروں معاہدات دوسری جنگ عظیم کے بعد ۱۹۴۹ء میں وضع کیے گئے اور ان پر پاکستان سمیت دنیا کے تمام ممالک نے دستخط کیے ہیں۔

جنیوا معاہدات بنیادی طور پر اس مسلح تصادم سے متعلق ہیں جس میں دو ریاستیں حصہ لیں۔ بہ الفاظ دیگر ان معاہدات کا اطلاق ''بین الاقوامی مسلح تصادم'' (International Armed Conflict) پر ہوتا ہے۔ ان معاہدات کی صرف دفعہ ۳، جو ان چاروں معاہدات میں مشترک ہے، کا اطلاق ''غیر بین الاقوامی مسلح تصادم'' (Non-international Armed Conflict) پر ہوتا ہے۔ جیسا کہ عام طور پر معلوم ہے، دوسری جنگ عظیم کے بعد ایشیا، افریقہ اور مشرق بعید میں آزادی کی جنگوں اور خانہ جنگیوں کا ایک طویل سلسلہ، جو اب تک جاری ہے، شروع ہوا۔ یہ بھی عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ اس قسم کے مسلح تصادم میں بالعموم عام شہری آبادی کا زیادہ نقصان ہوتا ہے۔ مسلح تصادم اور جنگ کی ان قسموں پر جنیوا

معاہدات کا اطلاق نہیں ہوتا تھا۔ اس لیے ۱۹۷۷ء میں جنیوا معاہدات کے ساتھ دو اضافی معاہدات ملحق کیے گئے جنہیں Additional Protocols کہا جاتا ہے۔ ان دونوں اضافی پروٹوکولز کا تعلق عام شہریوں کے تحفظ سے ہے۔ البتہ پہلے پروٹوکول کا اطلاق بین الاقوامی مسلح تصادم پر ہوتا ہے اور دوسرے پروٹوکول کا اطلاق غیر بین الاقوامی مسلح تصادم پر ہوتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر، پہلا پروٹوکول چوتھے جنیوا معاہدے پر مزید اضافہ ہے، جبکہ دوسرا پروٹوکول جنیوا معاہدات کی مشترک دفعہ ۳ کی توسیع اور تفصیل کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ بات اپنی جگہ نہایت اہم ہے کہ پہلے پروٹوکول کی دفعہ ۱، ذیلی دفعہ ۴ کے مطابق آزادی کی جنگ ''بین الاقوامی مسلح تصادم'' ہے، نہ کہ کسی ملک کا اندرونی معاملہ۔ یہ ایک بنیادی سبب ہے اس امر کا کہ پاکستان اور بھارت سمیت کئی ممالک نے ابھی تک ان پروٹوکولز پر دستخط نہیں کیے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ''قانون جنیوا'' (Geneva Law) یعنی جنیوا معاہدات اور اس کے ساتھ متعلقہ اضافی پروٹوکولز مسلح تصادم سے متاثر ہونے والے افراد (Victims of Warfare) یعنی عام شہری، زخمی، بیمار اور معذور جنگجو اور جنگی قیدیوں کا تحفظ کرتے ہیں۔

آداب القتال سے متعلق بین الاقوامی قانون کا ایک دوسرا حصہ بھی ہے جسے ''قانون ہیگ'' (Hague Law) کہا جاتا ہے۔ اس قانون کا تعلق جنگ کے طریقوں اور ہتھیاروں (Means and Methods of Warfare) سے ہے۔ اسے قانون ہیگ اس لیے کہا جاتا ہے کہ ۱۸۹۹ء اور ۱۹۰۷ء کے ہیگ معاہدات کے ذریعے پہلی دفعہ کوشش کی گئی کہ جنگ کے طریقوں اور ہتھیاروں پر مناسب پابندیاں لگائی جائیں اور اس سلسلے میں پہلے سے موجود بین الاقوامی رواج کے قواعد وضوابط کو معاہدات کی صورت میں منظم اور مرتب کیا جائے۔ (۴)

پس مبنی بر انسانیت بین الاقوامی قانون نے کوشش کی ہے کہ ایک جانب ہتھیاروں کے استعمال اور حملوں کے طریقوں میں جائز اور ناجائز کی تقسیم کر کے ریاست کے لامحدود اختیار کو محدود کیا جائے اور دوسری جانب جنگ سے متاثرہ افراد کا تحفظ کیا جائے۔ گویا اس قانون کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ جنگ کے جواز اور عدم جواز سے قطع نظر اس بات کی کوشش کی جائے کہ جنگ میں انسانیت کے تقاضوں کا حتی الامکان لحاظ رکھا جائے اور اس طرح جنگ کے نقصان کو ممکن حد تک محدود کیا جائے۔ اس قانون نے صاحبان اقتدار کو یہ سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ جنگ میں ''سب کچھ'' جائز نہیں ہے (بالکل اسی طرح جیسے محبت میں بھی ''سب کچھ'' جائز نہیں ہوتا)۔

فصل دوم: آداب القتال کے قانون کے بنیادی اصول

اس قانون کا اولین اور بنیادی اصول ''انسانیت'' (Humanity) ہے۔ یہ قانون جنگ کو بطور ایک امر اضطراری اور امر واقعی تو مان لیتا ہے مگر قرار دیتا ہے کہ جنگ کے دوران میں انسانیت کے تقاضوں کا لحاظ رکھنا لازم ہے۔ مثال کے طور پر جنگ کے دوران میں فریق مخالف کے فوجی کو قتل کرنا اس قانون کے تحت ناجائز نہیں ہے لیکن اگر وہ ہتھیار ڈالے، یا زخمی ہو جائے، یا معذور ہو جائے، یا کسی اور وجہ سے جنگ سے باہر (*hors de combat*) ہو جائے تو پھر اسے قتل کرنا ناجائز ہو جاتا ہے، الا یہ کہ اس نے قید ہونے سے پہلے یا بعد میں کوئی ایسا جرم کیا ہو جس کی سزا موت ہو۔ اس آخری صورت میں بھی انسانیت کے تقاضوں کا لحاظ رکھا جائے گا۔ چنانچہ اس پر باقاعدہ مقدمہ چلایا جائے گا اور اسے صفائی کا پورا موقع دیا جائے گا۔ (۵)

اسی اصول کے ایک لازمی نتیجے کے طور پر ''تمیز'' (Distinction) کا بنیادی اصول بھی وضع کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ حملے کے دوران میں جائز اور ناجائز ہدف (Target) میں فرق کیا جائے۔ چنانچہ دشمن کے فوجی ٹھکانوں پر حملہ جائز ہے جبکہ شہری آبادی، ہسپتالوں، سکولوں، بازاروں اور عبادت گاہوں پر حملہ ناجائز ہے۔ اسی طرح ایسے حملے ناجائز ہیں جن میں فوجی اور غیر فوجی دونوں کے نشانہ بننے کا احتمال ہو۔ اسی اصول پر ایسے ہتھیاروں کا استعمال بھی ناجائز ہے جس کا اثر صرف دشمن کے فوجیوں تک ہی محدود نہ ہو، مثلاً کیمیائی ہتھیار۔ (۶)

تاہم، جیسا کہ ذکر کیا گیا، یہ قانون جنگ کو مکمل طور پر حرام نہیں ٹھہراتا بلکہ جنگی حملے کو جائز قرار دیتا ہے اگر اس میں اوپر مذکورہ اصولوں اور قواعد کی خلاف ورزی نہ ہوتی ہو۔ بہ الفاظ دیگر، اس قانون نے فوجی ضرورت (Military Necessity) کے اصول کو تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ اس اصول کے تحت ایسے حملوں کو جائز قرار دیا گیا ہے جن میں بنیادی ہدف دشمن کا فوجی ٹھکانہ ہو اگرچہ اس میں اضطراری طور پر کچھ عام شہری بھی نشانہ بنیں۔ ایسے حملوں میں عام شہریوں کو پہنچنے والے ضرر کو ''ضمنی نقصان'' (Collateral Damage) کہا جاتا ہے۔ (۷)

اضطرار کے اس اصول کو انسانیت اور تمیز کے اصولوں کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے تو نتیجے کے طور پر ایک اور اہم اصول سامنے آجاتا ہے جسے ''تناسب کا اصول'' (Principle of Proportionality) کہا جاتا ہے۔ اس اصول کا مطلب یہ ہے کہ جنگ میں دشمن کو صرف اتنا ہی نقصان پہنچایا جائے جتنا اس کے حملے کی پسپائی یا اس پر فتح کے حصول کے لیے ضروری ہو۔ گویا جنگ کا مقصد دشمن کا صفایا کرنا (Extermination) نہیں ہونا چاہیے۔ اس اصول کی بنیاد پر ایسے ہتھیاروں یا طریقوں کا استعمال بھی ناجائز ہو جاتا ہے جو بڑے پیمانے پر تباہی پھیلائے، یا جو غیر ضروری اذیت دے، خواہ اس کا استعمال دشمن کے فوجیوں پر ہی ہو۔ (۸)

بین الاقوامی عدالت انصاف نے ایٹمی ہتھیاروں کے استعمال کے جواز و عدم جواز کے متعلق اپنے فیصلے میں واضح کیا ہے کہ ان ہتھیاروں سے آداب القتال کے چند اہم قواعد کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ عدالت کے مطابق ان قواعد میں اہم ترین یہ ہیں:

۱۔ شہری آبادی کو نقصان پہنچانے کی ممانعت
۲۔ اندھادھند حملوں (Indiscriminate Attacks) کی ممانعت
۳۔ فریق مخالف کے فوجیوں کو غیر ضروری نقصان پہنچانے کی ممانعت
۴۔ تناسب کا اصول
۵۔ جنگ میں غیر جانبدار رہنے والے ملک کو نقصان پہنچانے کی ممانعت
۶۔ قدرتی ماحول کو وسیع پیمانے پر نقصان پہنچانے کی ممانعت
۷۔ زہریلے مواد کے استعمال کی ممانعت۔ (۹)

یہاں اس امر کی وضاحت ضروری محسوس ہوتی ہے کہ بین الاقوامی قانون نے بالعموم دو ریاستوں کے مابین تعلقات کے ضمن میں معاملة بالمثل یا مجازاة (Reciprocity) کے اصول کو تسلیم کیا ہے لیکن جہاں تک آداب القتال کا تعلق ہے،

اس میں معاملۃ بالمثل کا اصول قابل قبول نہیں ہے۔ پس اگر ایک فریق دوسرے فریق کے عام شہریوں کو نشانہ بنائے، تب بھی دوسرے فریق کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ جواب میں شہریوں کو نشانہ بنائے۔ اگر اس نے بھی شہریوں کو نشانہ بنایا تو یہ اسی طرح کا جرم ہوگا جیسے فریق اول کا فعل جرم تھا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ آداب القتال کے مسلمہ اصولوں میں ایک اصول ''جرم کے ارتکاب کے لیے انفرادی ذمہ داری'' (Individual Criminal Responsibility) ہے۔ اس اصول کے مطابق نہ صرف ریاست بلکہ ہر فرد بھی آداب القتال کی خلاف ورزی کے لیے انفرادی طور پر ذمہ دار ہے۔ مثال کے طور اگر کسی کمانڈر کے حکم کی اطاعت میں ماتحتوں نے کسی عبادت گاہ پر حملہ کر کے اسے مسمار کر دیا اور وہاں موجود افراد کے خلاف کیمیائی ہتھیار استعمال کیے تو ماتحت یہ عذر نہیں پیش کر سکتے کہ وہ اس مجرمانہ فعل کے ارتکاب پر مجبور تھے کیونکہ ان پر لازم تھا کہ وہ اپنے کمانڈر کا حکم مانیں۔ اگر عدالت میں ثابت کیا گیا کہ ماتحت عملاً اس کام پر مجبور تھے اور انہوں نے کرھاً اس کام کا ارتکاب کیا تب بھی وہ سزا سے نہیں بچ سکیں گے۔ البتہ اس بنیاد پر ان کی سزا میں تخفیف کی جا سکے گی۔ اسی طرح کمانڈر اپنے تمام افعال کے لیے بھی ذمہ دار ہوتا ہے اور اپنے ماتحتوں کے افعال کے لیے بھی۔ پس اگر کسی کمانڈر کے ماتحتوں نے کسی علاقے پر قبضہ کرنے کے بعد وہاں کی آبادی پر مظالم ڈھائے تو کمانڈر لاعلمی کا عذر نہیں پیش کر سکتا۔ (۱۰)

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگرچہ بین الاقوامی قانون بنیادی طور پر ریاستوں کے مابین تعلقات کو منظم کرتا ہے لیکن آداب القتال کے متعلق بین الاقوامی قانون کا اطلاق ریاستوں کے علاوہ افراد پر بھی ہوتا ہے۔

فصل سوم: مقاتلین اور غیر مقاتلین میں تمییز

مبنی بر انسانیت بین الاقوامی قانون کا بنیادی کارنامہ یہ ہے کہ اس نے غیر مقاتلین (Non-combatants) کو جنگ کے اثرات سے محفوظ کرنے اور جنگ کے طریقوں اور ہتھیاروں کو مناسب حدود کے اندر رکھنے کی کوشش کی ہے۔ اس قانون کا اصل اصول یہ ہے کہ عام شہریوں پر حملہ ناجائز ہے۔ عام شہری صرف دو صورتوں میں حملے کا ہدف بن سکتے ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ وہ جنگ میں حصہ لیں اور مقاتلین (Combatants) بن جائیں؛ دوسری صورت یہ ہے کہ مقاتلین اور عام شہریوں میں تمییز ممکن نہ ہو۔ اول الذکر صورت میں ان کو براہ راست اور عمداً نشانہ بنایا جا سکتا ہے۔ ثانی الذکر صورت میں ان کو براہ راست اور عمداً نشانہ نہیں بنایا جا سکتا، بلکہ لازم ہوگا کہ حملہ کرنے والا فریق حملے کو ناگزیر ثابت کرے اور حملے کو مقاتلین تک محدود رکھنے کی حتی الامکان کوشش کرے۔ ایسی صورت میں، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، عام شہریوں کو پہنچنے والا نقصان ''ضمنی نقصان'' (Collateral Damage) کہلاتا ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ جس طرح عام شہری جنگ میں حصہ لے تو اس پر حملہ جائز ہو جاتا ہے، اسی طرح مقاتل جب زخمی یا معذور ہو جائے، یا ہتھیار ڈال دے، یا اسے قید کیا جائے، یا کسی اور وجہ سے جنگ سے باہر (*hors de combat*) ہو جائے تو اس پر حملہ ناجائز ہو جاتا ہے۔

واضح رہے کہ اس قانون کے مطابق ''غیر مقاتل'' (Non-combatant) اور ''شہری'' (Civilian) باہم مترادف ہیں۔ بہ الفاظ دیگر، ہر فوجی مقاتل ہے الا یہ کہ وہ جنگ سے باہر (*hors de combat*) ہو جائے، اور ہر

شہری غیر مقاتل ہے الا یہ کہ وہ جنگ میں باقاعدہ حصہ لے۔ مقاتل اور غیر مقاتل کی حیثیت کے تعین کے لیے جنس یا مذہب کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ چنانچہ خاتون اگر جنگ میں حصہ لے تو مقاتلہ ہے اور اگر مرد اگر جنگ سے باہر ہو تو غیر مقاتل ہے۔

رواجی بین الاقوامی قانون کے مطابق ہر وہ شخص جنگ میں حصہ لے سکتا ہے، یا حملہ کر سکتا ہے، جو مندرجہ ذیل چار شرائط پوری کرے:

۱۔ وہ ایک ذمہ دار کمان کے ماتحت ہو؛

۲۔ وہ غیر مقاتلین سے خود کو ممیز کرنے کے لیے کوئی امتیازی نشان یا لباس (Uniform) استعمال کرے؛

۳۔ وہ واضح طور پر ہتھیار سے مسلح ہو؛ اور

۴۔ وہ آداب القتال کی پابندی کرے۔ (۱۱)

یہ چاروں شرائط ۱۹۰۷ء کے ہیگ معاہدے میں بھی مذکور ہیں اور تیسرے جنیوا معاہدے میں بھی انہیں دہرایا گیا ہے۔ ان چار شرائط کو پورا کرنے والا شخص قانوناً ''مقاتل'' (Combatant) کہلانے کا مستحق ہوتا ہے اور گرفتار ہونے کی صورت میں اسے ''جنگی قیدی'' (Prisoner of War) کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔

تاہم یہ اصول بھی مسلمہ ہے کہ بعض اوقات ان میں سے پہلی اور دوسری شرائط معطل ہو سکتی ہیں۔ مثال کے طور پر اگر کسی علاقے پر حملہ ہو اور اس علاقے کے عام لوگ، کھیتوں میں ہل چلانے والے کسان، کالجوں کو جانے والے طلبا، تجارت پیشہ دوکاندار، وغیرہ اچانک ہی حملہ آوروں کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں اور جو ہتھیار جس کے ہاتھ لگے اسی سے حملہ آوروں سے لڑنے لگے تو ان سب کو مقاتل کی حیثیت حاصل ہوگی اگر وہ اوپر مذکور آخری دو شرائط پوری کرتے ہوں، خواہ وہ باقاعدہ طور کسی کمان کے تحت منظم نہ ہوئے ہوں اور ان کا کوئی امتیازی نشان یا لباس نہ ہو۔ اس قسم کی عمومی اور اچانک شروع ہونے والی مزاحمت کو اصطلاحاً *levee en masse* کہا جاتا ہے۔ (۱۲) اسی طرح ۱۹۷۷ء کے پہلے اضافی پروٹوکول نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ مسلح تصادم کے ہر مرحلے میں امتیازی نشان یا لباس کے استعمال کی شرط پر عمل ممکن نہیں ہوتا۔ اس لیے اگر کوئی شخص امتیازی نشان یا لباس کا بعض اوقات استعمال نہ کرے لیکن وہ اوپر مذکور آخری دو شرائط پر عمل کرے تو اسے مقاتل کی حیثیت حاصل رہے گی۔ (۱۳) یہ بھی واضح رہے کہ ہتھیار سے مسلح ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ جنگجو اپنے مخالف فریق پر حملہ کرنے سے پہلے اسے دکھائے کہ اس کے ہاتھ میں کلاشنکوف ہے یا راکٹ لانچر۔ بلکہ اس کا مطلب صرف اتنا ہے کہ وہ اپنے فعل اور حرکات و سکنات سے مخالف فریق کو یہ تاثر نہ دے کہ وہ غیر مقاتل ہے۔ مخالف فریق کو معلوم ہونا چاہیے کہ اس کی طرف بڑھنے والا شخص حملہ کرنے کے لیے آ رہا ہے۔ گویا اصل مقصد دھوکہ دہی کی ممانعت ہے۔

فصل چہارم: دھوکہ دہی (Perfidy) کی ممانعت اور جنگی چالوں (Ruses of War) کی اجازت

مبنی بر انسانیت بین الاقوامی قانون نے جنگ کے جن طریقوں کو ''جنگی جرائم'' (War Crimes) میں شمار کیا ہے ان میں ایک ''دھوکہ دہی'' (Perfidy) ہے۔ (۱۴) اس سے مراد یہ ہے کہ دشمن کو پہلے اپنے قول یا فعل کے ذریعے اطمینان دلایا جائے کہ اس پر حملہ نہیں کیا جائے گا اور پھر اس کے بعد اس کے اعتماد کو ٹھیس پہنچا کر دھوکے سے اس پر حملہ کیا جائے۔ مثال کے طور پر ہم نے اوپر ذکر کیا کہ مقاتل اگر جنگ سے باہر ہو جائے تو اس پر حملہ ناجائز ہو جاتا ہے۔ اب اگر کوئی

مقاتل دشمن کے سامنے ہاتھ اٹھائے، یا سفید پرچم بلند کرے، یا ہتھیار پھینک دے، یا خود کو زخمی یا معذور ظاہر کرے، اور جب دشمن کے فوجی اس کے قریب آئیں تو یہ اچانک ان پر حملہ کر دے، تو یہ جنگی جرم ہوگا۔ اسی طرح ایمبولینس پر حملہ ناجائز ہے۔ اگر ایک فریق ایمبولینس میں ڈاکٹروں اور نرسوں کے بھیس میں اپنے جنگجو بھیجے اور دوسرا فریق انھیں اپنے درمیان آنے دے اور پھر ان کے بیچ میں پہنچ کر ایمبولینس میں بیٹھے افراد ان پر حملہ کر دیں تو یہ دھوکہ دہی اور جنگی جرم ہوگا۔ اسی طرح ہلال احمر اور صلیب احمر کی تنظیموں کے افراد، دفاتر، تنصیبات اور گاڑیوں پر حملہ ناجائز ہے کیونکہ ان کو اجازت ہوتی ہے کہ وہ میدان جنگ میں جا کر زخمیوں اور لاشوں کو اکٹھا کریں اور قیدیوں کے متعلق معلومات بہم پہنچائیں، اور یہ جنگ میں غیر جانبدار رہتے ہیں۔ ان کو حملوں کی زد سے بچانے کے لیے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وہ اپنے امتیازی نشانات (Distinctive Emblems) اس طور پر استعمال کریں کہ دور سے بھی لوگوں کو معلوم ہو کہ یہ ہلال احمر یا صلیب احمر کے لوگ ہیں۔ اب اگر کوئی فریق ہلال احمر یا صلیب احمر کی گاڑی یا ان کے امتیازی نشانات استعمال کر کے دشمن کے قریب پہنچ جائے اور پھر اس حملہ کرے تو یہ دھوکہ دہی اور جنگی جرم شمار کیا جائے گا۔ بعینہ اسی طرح اگر کوئی شخص غیر مقاتل کے بھیس میں ہو اور دشمن اسے غیر مقاتل سمجھ کر اسے نزدیک آنے دے اور اس کے بعد وہ ان پر حملہ کرے تو یہ دھوکہ دہی اور جنگی جرم ہے۔

یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری محسوس ہوتی ہے کہ ''دھوکہ دہی'' کی ممانعت کا مطلب یہ نہیں کہ ''جنگی چالیں'' (Ruses of War) بھی ممنوع ہیں۔ (۱۵) مثال کے طور پر دشمن پر اچانک حملہ (Surprise Attack) جائز ہے۔ اسی طرح یہ جائز ہے کہ آپ اپنی فوجوں کی حرکت سے دشمن کو یہ تاثر دیں کہ آپ مشرقی محاذ پر حملہ کرنے والے ہیں اور جب وہ مشرقی محاذ کی حفاظت پر توجہ دے کر مغربی محاذ سے لاپروا ہو جائے تو آپ مغربی محاذ پر حملہ کر دیں۔ اسی طرح فوجوں کی نقل و حرکت کے متعلق دشمن کو شبہ میں مبتلا کیے رکھنا، یا اسے غلط اطلاع پہنچانا، یا اپنی فوجوں کی پوزیشن، تعداد اور صلاحیت کے متعلق اسے غلط فہمی میں مبتلا کرنا جائز جنگی چال ہے، بشرطیکہ ان میں کسی فعل کی بنا اس بات پر نہ ہو کہ آپ پہلے دشمن کو اعتماد میں لیں کہ آپ اس پر حملہ نہیں کریں گے اور پھر اس اعتماد کو ٹھیس پہنچائیں۔ پس دھوکہ دہی میں ایک فریق دوسرے کو یہ تاثر دیتا ہے کہ وہ جنگ میں حصہ نہیں لے رہا، یا یہ کہ اسے حملے کا ہدف بننے سے قانونی تحفظ حاصل ہے اور جب فریق دوم اس پر بھروسہ کر کے اس پر حملے سے باز رہتا ہے تو فریق اول اس پر حملہ کر لیتا ہے۔ اس کے برعکس جائز جنگی چال میں ایسا کچھ نہیں ہوتا۔ فریق دوم جانتا ہے کہ فریق اول اس پر حملہ کرے گا لیکن ''کہاں سے'' اور ''کیسے'' کے تعین میں وہ ٹھوکر کھا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کے لیے فریق اول کو قصوروار نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ اسی طرح جائز جنگی چال میں فریق اول خود کو حملے کے لیے ناجائز ہدف بنا کر نہیں پیش کرتا بلکہ فریق دوم جانتا ہے کہ فریق اول کو ہدف بنانا جائز ہے لیکن فریق اول کی جنگی چال کی وجہ سے وہ اس بات کے تعین میں غلطی کر بیٹھتا ہے کہ اس پر ''کہاں'' اور ''کیسے'' حملہ کرے؟ اور یہ اس کا اپنا قصور ہوتا ہے۔ اس میں فریق اول کی جانب سے غدر یا خیانت نہیں ہوتی۔

بین الاقوامی قانون نے دہشت گردی کی متفقہ اور مسلمہ جامع مانع تعریف نہیں پیش کی مگر حملے کی چند صورتیں ایسی ہیں جن کو بالاتفاق دہشت گردی میں شمار کیا جاتا ہے، مثلاً:

۱۔ شہری آبادی یا تنصیبات پر براہ راست اور عمداً حملہ؛

۲۔ شہری ہوابازی کے طیاروں کو اغوا کرنا؛

۳۔ شہریوں یا مقاتلین کو یرغمال بنانا؛

۴۔ مقاتلین پر ''دھوکہ دہی'' کے ذریعے حملہ؛

۵۔ مقاتلین پر زہریلی گیسوں اور کیمیاوی ہتھیاروں کا استعمال (۱۶)؛ وغیرہ۔

فصل پنجم: خودکش حملوں کی قانونی حیثیت

بین الاقوامی قانون کے ان اصول وضوابط کی روشنی میں اگر خودکش حملوں کے جواز اور عدم جواز کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے جواز کے لیے مندرجہ ذیل شرائط کا پورا کرنا لازم ہوگا:

اولاً: یہ کہ حملہ مسلح تصادم کے دوران میں کیا جائے، نہ کہ حالت امن میں۔

ثانیاً: یہ کہ حملہ کرنے والا مقاتل ہو۔

ثالثاً: یہ کہ حملے کا ہدف فریق مخالف کے مقاتلین ہوں۔

رابعاً: یہ کہ حملے میں ایسا طریقہ یا ہتھیار استعمال نہ کیا جائے جو قانوناً ناجائز ہو۔

چنانچہ اگر جنگ کے دوران میں ایک مقاتل سینے سے بم باندھ کر فریق مخالف کے مقاتلین کی صفوں کے اندر گھس جائے اور پھر بم ڈیٹونیٹ کر لے، یا بم باندھ کر دشمن کے ٹینکوں کے آگے لیٹ جائے، یا جنگی جہاز کا پائلٹ جہاز کو دشمن کے فوجی ٹھکانے پر گرائے، اور اس طرح خود اپنی زندگی کا بھی خاتمہ کر لے اور فریق مخالف کو بھی سخت مادی اور نفسیاتی نقصان پہنچائے تو اس قسم کے حملوں کو بین الاقوامی قانون کے تحت ناجائز نہیں قرار دیا جا سکے گا۔

تاہم چونکہ بالعموم خودکش حملہ کرنے والا شہری آبادی کے اندر حملہ کرتا ہے اس لیے یہ فعل دہشت گردی کے ضمن میں آئے گا۔ پھر چونکہ وہ مقاتل کے لباس میں نہیں ہوتا بلکہ بظاہر وہ عام شہری کے بھیس میں ہوتا ہے اس لیے وہ ''دھوکہ دہی'' (Perfidy) کا بھی ارتکاب کرتا ہے۔ اسی طرح خودکش حملوں کا ہدف بالعموم ایسا ہوتا ہے کہ اس میں فریق مخالف کے مقاتلین اور غیر مقاتلین دونوں نشانہ بن جاتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر، ان حملوں سے اس قاعدے کی مخالفت ہوتی ہے کہ اندھا دھند حملہ ناجائز ہے۔ بسا اوقات حملے کا مقام یا وقت ایسا ہوتا ہے کہ اس میں غیر مقاتلین کو پہنچنے والا نقصان بہت شدید ہوتا ہے اور اس قسم کے نقصان کو ''ضمنی نقصان'' (Collateral Damage) نہیں کہا جا سکتا۔

اس قسم کے حملوں کا سب سے بڑا نقصان یہ ہوتا ہے کہ فریق مخالف بداعتمادی کا شکار ہو جاتا ہے اور وہ ہر شخص کو حملہ آور فرض کرنے لگتا ہے خواہ وہ عام شہری کے لباس میں ہی کیوں نہ ہو۔ اس طرح وہ بسا اوقات عام شہریوں کو خودکش حملہ آور فرض کر کے اس پر حملہ کر دیتا ہے۔ یوں عام شہریوں کی زندگی ہر وقت خطرے میں رہتی ہے۔ باہمی بداعتمادی کی اس فضا میں آداب القتال کے بنیادی قاعدے مسمار ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ ایک فریق دوسرے پر الزام رکھتا ہے کہ وہ حملے میں مقاتلین اور عام شہریوں میں تمیز روا نہیں رکھتا اور دوسرا فریق جواب میں قرار دیتا ہے کہ فریق اول کے مقاتلین عام شہریوں کا بھیس بدل کر حملہ کرتے ہیں۔ یوں آداب القتال کی تمام بحث غیر متعلق ہو جاتی ہے اور فریقین کی جانب سے تمام قواعد وضوابط کی دھجیاں بکھیر دی جاتی ہیں۔ پھر ان کے نزدیک جنگ میں ''سب کچھ'' جائز ہو جاتا ہے۔ فلسطین کی سرزمین پر یہی کچھ عرصے

سے ہوتا رہا ہے اور اب پاکستان میں بھی خدانخواستہ حالات کا رخ اسی نہج پر ہے۔

حصۂ دوم: اسلامی شریعت اور آداب القتال

آداب القتال کے ان مسائل پر جب اسلامی شریعت کی رو سے بحث کی جاتی ہے تو سب سے پہلے اس امر کا تعین کرنا ضروری ہوتا ہے کہ اس بین الاقوامی قانون کی کیا حیثیت ہے جس نے ان آداب کا تعین کیا ہے؟ بعض لوگوں نے ان بین الاقوامی معاہدات، بلکہ پورے بین الاقوامی قانون کو اسلامی شریعت سے متصادم قرار دے کر ان کی پابندیاں ماننے سے انکار کیا ہے۔ اس لیے پہلے اس اصولی بحث کا فیصلہ ضروری ہے۔ اس کے بعد ہم اس امر کا جائزہ لیں گے کہ کیا آداب القتال کے متعلق بین الاقوامی قانون کے اصول ومبادیات اسلامی شریعت سے مطابقت رکھتے ہیں یا وہ اس سے متصادم ہیں؟ پھر عصر حاضر کے مسلح تصادم کے حوالے سے چند نہایت اہم مسائل کا شریعت کی روشنی میں تجزیہ کیا جائے گا۔ وباللہ التوفیق۔

فصل اول: آداب القتال کے بین الاقوامی معاہدات کی حجیت کا مسئلہ

آداب القتال کے متعلق بین الاقوامی قانون، جیسا کہ واضح کیا گیا، بنیادی طور پر معاہدات اور بین الاقوامی عرف سے ماخوذ ہے۔ شریعت کے مسلمہ اصولوں کے مطابق عرف اور رواج کی پیروی بھی جائز ہے اور معاہدات پر عمل بھی لازم ہے، الا یہ کہ کسی رواج یا معاہدے کی کسی شق سے شریعت کی خلاف ورزی ہوتی ہو۔ خلاف شریعت کسی شرط کا ماننا مسلمانوں کے لیے جائز نہیں ہے (المسلمون علی شروطھم الا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً) (۱۷) بلکہ اگر اس قسم کی شرط مان بھی لی گئی تو اس پر عمل ناجائز ہوگا۔ (ما من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل، ولو کان مائۃ شرط) (۱۸) تاہم بعض شرائط کے مقتضیات کے تعین پر اختلاف ہوسکتا ہے۔ چنانچہ یہ ممکن ہے کہ بعض شروط کے ماننے سے بعض لوگوں کے نزدیک کفر کی بالادستی ماننی لازم آتی ہو، جبکہ بعض دوسرے لوگوں کے خیال میں ہوسکتا ہے کہ یہ ان شروط کے ماننے کا لازمی تقاضا نہ ہو۔ اس لیے کوئی sweeping statement دینا مناسب نہیں ہوگا، بلکہ ضروری ہوگا کہ ہر ہر شرط کے مقتضیات پر الگ الگ بحث کی جائے اور پورے معاہدے کے مجموعی اثر پر اس کے بعد نظر ڈالی جائے۔ اس کے بعد ہی اس معاملے کی صحیح شرعی تکییف کی جاسکے گی۔ عقود اور شروط کے بارے میں اصل صحت، نفاذ اور لزوم کا ہے۔ (۱۹) جو شخص دعوی کرے کہ کوئی شرط یا عقد اس اصل کے خلاف ہے تو ثبوت کا بار بھی اسی کے ذمے ہے۔ مزید برآں، اگر کسی شرط پر مسلمان اس وجہ سے عمل نہیں کرسکتے کہ وہ خلاف شریعت ہے تب بھی معاہدے کے دوسرے فریق کو اس بات کی اطلاع دینا لازم ہے کہ مسلمان اس معاہدے یا اس شرط کو قبول نہیں کرتے۔ اگر وہ ایسا کیے بغیر اس شرط کی خلاف ورزی کریں گے تو یہ غدر ہوگا جو شرعاً حرام ہے۔

شریعت نے مسلمانوں پر لازم کیا ہے کہ جنگ کے دوران بعض قواعد اور ضوابط کا لحاظ رکھیں گے قطع نظر اس سے کہ دوسرا فریق ان کا خیال رکھتا ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ اگر دوسرا فریق ان قواعد کو معاہدے کا حصہ بنا کر ان کی پابندی پر آمادہ ہو تو مسلمانوں کے لیے اس قسم کے معاہدات میں شامل ہونا مستحسن ہی ہوگا۔ اس کے علاوہ ان معاہدات میں بعض مزید کاموں کو بھی ممنوع قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس قسم کے معاہدات کے تحت ممنوع کام اس وقت تک ممنوع رہیں گے جب تک وہ

معاہدات مؤثر ہوں، الا یہ کہ ان کاموں کو شریعت نے بھی ممنوع قرار دیا ہو۔ ظاہر ہے کہ شریعت کے تحت ممنوع شدہ کام مسلمانوں کے لیے ممنوع رہیں گے خواہ دوسرے فریق کے ساتھ معاہدہ ختم ہو جائے۔

اس قسم کے معاہدات سے بعض اوقات مسائل پیدا ہو سکتے ہیں۔ مثلاً جنگی قیدیوں کے متعلق نص قرآنی (سورۃ محمد، آیت ۴) کے بموجب مسلمان حکمران کو دو اختیار دیے گئے ہیں؛ من اور فداء، یعنی بغیر معاضہ کے یا معاوضہ لے کر رہائی۔ بعض دیگر آیات اور احادیث کی روشنی میں احناف کی رائے یہ ہے کہ حکمران جنگی قیدیوں کو قتل بھی کر سکتا ہے اور غلام بھی بنا سکتا ہے۔ (۲۰) تیسرے جنیوا معاہدے کے ذریعے طے کیا گیا ہے کہ جنگ کے خاتمے پر قیدیوں کو بغیر معاوضہ کے رہا کیا جائے گا۔ (۲۱) اس شق کو شریعت کے خلاف متصور کیا جائے گا یا اسے حکمران کے اختیارات کا جائز استعمال سمجھا جائے گا؟

امام محمد بن الحسن الشیبانی نے، جو فی الحقیقت آیۃ من آیات اللہ تھے، ''السیر الکبیر'' میں کئی ایسے معاہدات پر بحث کی ہے جو مسلمان دیگر اقوام کے ساتھ آداب القتال کے سلسلے میں کر سکتے ہیں۔ شمس الائمہ ابو بکر محمد بن ابی سہل السرخسی نے ''شرح السیر الکبیر'' میں ان کی توضیح میں کئی اہم قانونی اصول مستخرج کیے ہیں۔ یہاں اس بحث پر ایک نظر ڈالنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

امام شیبانی نے اس قسم کے معاہدات پر بحث اس ضمن میں شروع کی ہے کہ اگر مسلمان لشکر کسی علاقے میں داخل ہونا چاہتا ہے لیکن راہ میں دشمن کے فوجی حائل ہیں اور وہ مسلمانوں کو یہ معاہدہ کرنے کی تجویز دیں کہ اگر مسلمان اس عام اور مختصر راستے کو چھوڑ ایک دوسرے طویل اور پر مشقت راستے سے جائیں تو وہ ان سے نہیں لڑیں گے اور انہیں بحفاظت وہاں سے گزرنے کا حق (Right of Safe Passage) دے دیں گے، تو اگر ایسا کرنا مسلمانوں کے حق میں بہتر ہو تو مسلمان ایسا معاہدہ کر سکتے ہیں۔ پھر اگر انہوں نے ایسا معاہدہ کر لیا اور بعد میں مسلمان محسوس کریں کہ انہیں اس مختصر اور عام راستے سے ہی جانا چاہیے تو اس وقت تک اس راستے سے نہیں جا سکتے جب تک کہ وہ فریق مخالف کو باقاعدہ اطلاع نہ دیں کہ ان کا معاہدہ ختم ہو چکا ہے۔ مسلمان یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس راستے سے جائیں یا اس راستے، ان کو کوئی فرق نہیں پڑتا نہ ہی ان کا کوئی نقصان ہوتا ہے:

لأن هـذا بمنزلة الموادعة و الأمان، فيجب الوفاء به و التحرز عن الغدر الى أن ينبذوا اليهم (۲۲)

[کیونکہ اس معاہدے کی حیثیت امن کے معاہدے کی ہے، اس لیے اس پر عمل اور عہد شکنی سے احتراز واجب ہے جب تک مسلمان انہیں باقاعدہ طور معاہدہ ختم ہونے کی اطلاع نہ دیں۔]

اسی طرح وہ بعض مزید شروط کا ذکر کرتے ہیں جن سے مندرجہ ذیل قواعد عامہ مستخرج ہوتے ہیں:

اولاً: اگر معاہدے میں کسی کام کو ممنوع کیا گیا تو ایسے تمام کام جو اس ممنوع کام کی نوعیت کے ہوں ممنوع ٹھہریں گے۔ مثلاً اگر فصلوں کو جلانا ممنوع کیا گیا تو انہیں پانی میں غرق کرنا بھی ممنوع ہوگا۔

لأن هذا في معنى المنصوص من كل وجه (۲۳)

[کیونکہ یہ ہر پہلو سے منصوص حکم کے مفہوم میں داخل ہے۔]

ثانیاً: ممنوع کام سے اوپر کے درجے کے کام بھی ممنوع ٹھہریں گے۔ مثلاً فصل میں سے کھانے کے لیے کچھ لینا ممنوع کیا گیا تو جلانا بدرجۂ اولیٰ حرام ہوگا۔

فان الاحراق افساد للعین ، و الأكل انتفاع بالعین ۔ فاذا شرطوا أن لا یؤكل فمقصودهم بقاء العین لهم ، و ذلك ینعدم بالاحراق كما ینعدم بالأكل (۲۴)

[کیونکہ جلانا اس چیز کو ضائع کرنا ہے، جبکہ کھانا اس سے فائدہ اٹھانا ہے۔ پس جب انہوں نے یہ شرط لگائی کہ اسے نہ کھایا جائے تو ان کا مقصد اس چیز کے وجود کو باقی رکھنا تھا، اور جیسے اس کا وجود کھانے سے معدوم ہوتا ہے ایسے ہی جلانے سے بھی معدوم ہوتا ہے۔]

اسی طرح اگر معاہدے میں طے پایا کہ مسلمان ان کی کشتیوں کو نہ جلائیں گے اور نہ ہی انہیں غرق کریں گے تو جلانے اور غرق کرنے کے علاوہ ان کشتیوں کو چھین کر لے جانا بھی ممنوع ہوگا:

لأنهم انما أرادوا أن لا نستهلكها علیهم ، الا أنه تعذر علیهم التنصیص علی جمیع أنواع الاستهلاك ، و ذكروا ما هو الظاهر من أسبابه ، و هو التغریق و الاحراق (۲۵)

[کیونکہ ان کا ارادہ دراصل یہ تھا کہ ہم ان کی کشتیاں ان کے لیے ناکارہ نہ بنائیں، مگر چونکہ ناکارہ بنانے کے تمام طریقوں کا معاہدے میں ذکر کرنا ممکن نہیں تھا اس لیے انہوں نے صرف اس کے ظاہری اسباب ذکر کیے جو ڈبونا اور جلانا ہیں۔]

ثالثاً: ممنوع کام سے نچلے درجے کا کام ممنوع نہیں ہوگا۔ مثلاً جلانا ممنوع کیا گیا تو کھانا ممنوع نہیں ٹھہرے گا۔

والأصل أن ما ثبت بالشرط نصاً لا یلحق به ما لیس فی معناه من كل وجوه (۲۶)

[قاعدہ یہ ہے کہ معاہدے میں مذکور شرط سے جو بات ثابت ہوتی ہو اس کے ساتھ اس بات کو نہیں ملحق کیا جائے گا جو تمام پہلوؤں سے اس کے مفہوم میں داخل نہ ہو۔]

ان قواعد کی وضاحت کے بعد وہ جنگی قیدیوں کے متعلق معاہدے کا ذکر کرتے ہیں اور قرار دیتے ہیں کہ مسلمان جنگی قیدیوں کے ساتھ سلوک کے بارے میں بھی دوسرے فریق سے معاہدہ کر سکتے ہیں اور جب تک یہ معاہدہ برقرار رہے گا اس پر عمل واجب ہوگا۔ اگر مسلمان اس معاہدے پر عمل نہیں کرنا چاہتے تو اس کا ایک ہی راستہ ہے، اور وہ یہ کہ دوسرے فریق کو باقاعدہ اطلاع دے دی جائے کہ وہ ان کے ساتھ کیا گیا معاہدہ ختم کر رہے ہیں۔

امام شیبانی نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ معاہدے میں یہ شرط رکھی جا سکتی ہے کہ مسلمان دوسرے فریق کے قیدیوں کو قتل نہیں کریں گے۔ اس شرط کے بعد قیدیوں کو قتل کرنا ممنوع ٹھہرے گا مگر قید کرنا اور غلام بنانا جائز ہوگا:

لأن الأسر لیس فی معنی ما شرطوا من القتل (۲۷)

[کیونکہ انہوں نے قتل کی ممانعت کی شرط رکھی اور قید کرنا قتل کے مفہوم میں داخل نہیں ہے۔]

امام شیبانی نے آگے یہ بھی قرار دیا ہے کہ اس قسم کے معاہدے کے ذریعے یہ بھی طے کیا جاسکتا ہے کہ مسلمان سرے سے انہیں قید ہی نہیں کریں گے۔ اگر یہ طے پایا تو پھر انہیں قید کرنا بھی ناجائز ہوگا اور غلام بنانا اور قتل کرنا بدرجۂ اولیٰ ناجائز ہوگا:

لأن القتل أشد من الأسر (۲۸)

[کیونکہ قتل قید سے زیادہ سنگین نوعیت کا کام ہے۔]

البتہ اگر معاہدے میں طے پایا ہو کہ دوسرا فریق بھی اس قسم کے کاموں سے باز رہے گا اور اس کے بعد دوسرے فریق نے معاہدے کی خلاف ورزی کی تو اس فعل سے معاہدہ ٹوٹ جائے گا اور مسلمانوں کے لیے جائز ہوگا کہ وہ ان کو قید کریں، غلام بنائیں اور قتل کریں، جیسا کہ معاہدے کے وجود میں آنے سے پہلے حکم تھا۔

اگر اس شرط کی خلاف ورزی ان کی جانب سے کسی ایک فرد نے کی ہو اور ان کی حکومت نے اس کی اجازت نہ دی ہو تو اس سے معاہدہ نہیں ٹوٹے گا:

ليس لهذا الواحد ولاية نقض العهد على جماعتهم (۲۹)

[اس تنہا شخص کو اپنی جماعت پر یہ قانونی اختیار حاصل نہیں کہ وہ ان کی جانب سے معاہدہ ختم کرلے۔]

تاہم اگر اس کی خلاف ورزی ان کی حکومت نے کی، یا ایک بڑے گروہ نے کی، یا ایک فرد یا چند افراد کھلے عام اس کا ارتکاب کریں اور ان کی حکومت انہیں نہ روکے تو یہ ان کی جانب سے عہد شکنی تصور کی جائے گی:

ان السفيه اذا لم ينه مأمور (۳۰)

[غلط روش پر چلنے والے کو اگر روکا نہ گیا تو گویا اسے اس کی اجازت دی گئی۔]

اگر معاہدے میں یہ شرط رکھی گئی کہ فریقین میں کوئی بھی فریق دوسرے فریق کے قیدیوں کو قتل نہیں کرے گا، اور اس کے بعد وہ مسلمانوں کو قید کریں لیکن قتل نہ کریں تو مسلمانوں کے لیے بھی ان کو قید کرنا جائز اور انہیں قتل کرنا ناجائز ہوگا:

لأن هـذا ليس نقض العهد منهم ، فانهم التزموا بأن لا يقتلوا ، و ما التزموا بأن لا يأسروا واذا بقي العهد ، نعاملهم كما يعاملوننا جزاء وفاقاً (۳۱)

[کیونکہ یہ ان کی جانب سے نقض عہد نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے یہ ذمہ داری اٹھائی تھی کہ وہ قیدیوں کو قتل نہیں کریں گے، یہ نہیں کہ وہ انہیں سرے سے قید ہی نہیں کریں گے۔ پس جب معاہدہ برقرار ہے تو ہم ان کے ساتھ ان کے عمل کے عین مطابق اسی طرح کا معاملہ کریں گے جیسے وہ ہمارے ساتھ کرتے ہیں۔]

امام شیبانی کی ان تصریحات اور امام سرخسی کی توضیحات سے معلوم ہوا کہ آداب القتال کے تعین کے لیے مسلمان دوسرے فریق کے ساتھ معاہدات کر سکتے ہیں۔ جنیوا معاہدات اور اس کے ساتھ اضافی ملحقات اسی نوعیت کے معاہدات ہیں۔ تمام اسلامی ممالک نے ان معاہدات پر دستخط کیے ہیں۔ اس لیے ان معاہدات کی پابندی مسلمانوں پر لازم ہے۔

فصل دوم: آداب القتال کے بنیادی اصول اور اسلامی شریعت

اسلامی شریعت نے انسانی زندگی کے دیگر شعبوں کی طرح جنگ کو بھی تہذیب اور انسانیت کے دائرے میں رکھنے کے لیے احکام، اصول اور قواعد دیے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفائے راشدین کے طرز عمل سے آداب

القتال کے متعلق فقہا نے تفصیلی ضابطہ اخذ کیا ہے جس کی پابندی مسلمانوں پر ہر صورت میں لازم ہے، خواہ فریق مخالف اس ضابطے کی پابندی کرے یا نہ کرے۔ اس ضابطے کی تفصیلات کے متعلق عصر حاضر میں بہت کچھ لکھا گیا ہے، اور لکھا جا رہا ہے۔ ان تفصیلات سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوتی ہے کہ آداب القتال کے متعلق بین الاقوامی قانون کے جو قواعد عامہ ہم نے ابتدا میں ذکر کیے ہیں، اسلامی شریعت نے ان سب کو تسلیم کیا ہوا ہے۔

چنانچہ اسلامی شریعت نے حملے کے دوران میں انسانیت کے تقاضوں کی پابندی لازم ٹھہرائی ہے۔ مثال کے طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حملے کے دوران میں غیر مقاتلین کو ہدف بنانے سے منع فرمایا، لاشوں کا مثلہ کرنے سے منع فرمایا، لوٹ مار اور قتل عام سے منع فرمایا، امیر کی اطاعت کا حکم دیا، جنگ کو منظّم طریقے سے لڑنے کا حکم دیا، بعض مخصوص قسم کے ہتھیاروں کے استعمال کی ممانعت کی، جنگی قیدیوں اور مفتوحین کے ساتھ حسن سلوک کی شاندار مثالیں قائم کیں، معاہدات کی پابندی کی اور کروائی، وغیرہ وغیرہ۔ (۳۲)

اسی طرح یہ بھی واضح ہے کہ شریعت نے جنگ کو اس وجہ سے جائز ٹھہرایا ہے کہ بعض اوقات اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں ہوتا، ورنہ اگر پرامن طریقوں سے مسئلہ حل ہوسکتا ہے تو شریعت نے پرامن طریقے اپنانے کی ہدایت کی ہے۔ مثال کے طور پر فقہا کی غالب اکثریت نے قرار دیا ہے کہ غیر مسلموں سے جنگ کا حکم اس وجہ سے نہیں دیا گیا کہ وہ اسلام قبول نہیں کرتے، بلکہ اس وجہ سے ان سے جنگ کا حکم دیا گیا وہ اسلام یا مسلمانوں کے خلاف جنگ کرتے ہیں۔ اصطلاحی الفاظ میں اس بات کی تعبیریوں کی جاتی ہے کہ قتال کی علت کفر نہیں بلکہ محاربہ ہے۔ (۳۳) اسی طرح شریعت نے لازم ٹھہرایا ہے کہ جنگ سے پہلے مخالف فریق کو اسلام قبول کرنے کی دعوت دی جائے، اگر ان تک اسلام کی دعوت پہلے ہی نہ پہنچ چکی ہو۔ اسی طرح ایک موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سیدنا معاذ رضی اللہ عنہ سے فرمایا:

> لا تقاتلهم حتى تدعوهم ـ فان أبوا فلا تقاتلوهم حتى يبدء وكم ـ فان بدء وكم فلا تقاتلوهم حتى يقتلوا منكم قتيلا ـ ثم أروهم ذلك القتيل و قولوا لهم: هل الى خير من هذا سبيل ؟ فلأن يهدى الله تعالىٰ على يديك خير لك مما طلعت عليه الشمس وغربت (۳۴)
>
> [ان سے جنگ نہ کرو جب تک کہ ان کو دعوت نہ دو۔ اگر انہوں نے دعوت کی قبولیت سے انکار کیا تو ان سے جنگ نہ کرو جب تک کہ وہ شروع نہ کریں۔ پھر اگر وہ جنگ شروع کریں تو ان سے نہ لڑو یہاں تک کہ وہ تم میں کسی کو قتل کرلیں۔ پھر انہیں مقتول کی لاش دکھا کر کہو: کیا اس سے بہتر کی طرف کوئی راہ نکل سکتی ہے؟ پس اگر اللہ تعالیٰ تمہارے ذریعے کسی کو ہدایت نصیب کرے تو یہ تمہارے لیے اس سب کچھ سے بہتر ہے جس پر سورج طلوع اور غروب ہوا۔]

تاہم شریعت نے فوجی ضرورت کے قاعدے کو بھی تسلیم کیا ہوا ہے۔ چنانچہ بعض مخصوص شرائط کے ساتھ شریعت نے دشمن پر شب خون کی اجازت دی ہے حالانکہ اس میں غیر مقاتلین کے نشانہ بننے کا احتمال بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی قلعے میں مسلمانوں کا کوئی قیدی ہو اور اس قلعے پر حملہ ناگزیر ہو تو مسلمان اس قلعے پر حملہ کرسکتے ہیں اگرچہ اس میں احتمال ہوتا ہے

کہ حملے کی زد میں وہ مسلمان قیدی بھی آ جائے۔ اس قسم کے حملوں میں مسلمان جن شرائط کا خیال رکھیں گے ان میں اہم ترین یہ ہیں کہ جن لوگوں کو ہدف بنانا ناجائز ہے (مثلاً غیر مقاتلین یا مسلمان قیدی) ان کو عمداً نشانہ نہ بنایا جائے، ان پر حملے کی نیت نہ کی جائے، انہیں جہاں تک بچایا جاسکتا ہو بچانے کی کوشش کی جائے، حملے کو جائز ہدف تک ہی محدود رکھنے کی حتی الامکان کوشش کی جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ فوجی ضرورت یا اضطرار کے ساتھ ساتھ شریعت نے جائز ضمنی نقصان اور تناسب کے اصولوں کو بھی تسلیم کیا ہوا ہے۔

جہاں تک انفرادی فوجداری ذمہ داری (Individual Criminal Responsibility) کے اصول کا تعلق ہے شریعت نے اسے بھی تسلیم کیا ہے اور صراحتاً قرار دیا ہے کہ جن کاموں کو شریعت نے حرام ٹھہرایا ہے ان کا ارتکاب اس بنیاد پر جائز نہیں ہوسکتا کہ ان کے ارتکاب کا حکم حاکم یا امیر نے دیا ہے اور حاکم یا امیر کی اطاعت لازم ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح اور قطعی الفاظ میں یہ اصول بیان کیا ہے کہ کسی مخلوق کی اطاعت کسی ایسے کام میں جائز نہیں جس سے خالق نے منع کیا ہو۔

لا طاعة لمخلوق فی معصية الله عز و جل (۳۵)

[اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں کسی مخلوق کی اطاعت جائز نہیں ہے۔]

ایک موقع پر صحابہ کے ایک فوجی دستے کے امیر نے طیش میں آ کر آگ لگا کر اپنے ماتحتوں کو حکم دیا کہ اس آگ میں داخل ہوں، اور دلیل یہ دی ان پر اپنے امیر کی اطاعت لازم ہے۔ ماتحتوں نے اس حکم کو ماننے سے انکار کیا اور کہا کہ ہم تو آگ سے بچنے کے لیے ہی مسلمان ہوئے ہیں۔ بعد میں جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس واقعے کی اطلاع ملی تو آپ نے فرمایا:

لو دخلوها ما خرجوا منها أبداً ، انما الطاعة فی المعروف لا فی المنكر (۳۶)

[اگر وہ اس میں داخل ہوتے تو کبھی اس سے نہ نکلتے۔ اطاعت صرف جائز کام میں ہے نہ کہ ناجائز کام میں۔]

اسی طرح یہ اصول بھی شریعت نے تسلیم کیا ہوا ہے کہ امیر اپنے ماتحتوں کے عمل کے لیے ذمہ دار ہوتا ہے۔ چنانچہ جب خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے بنو جذیمہ کے لوگوں کو غلط فہمی کی بنیاد پر قتل کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتولین کا خون بہا بھی ادا کیا اور ان کو پہنچنے والے مالی نقصان کی بھی تلافی کی، باوجود اس کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کو اس کام کی اجازت نہیں دی تھی۔ (۳۷)

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عہد شکنی اور غدر کو انتہائی شدید الفاظ میں منع فرمایا ہے، مگر ساتھ ہی ساتھ جنگی چالوں کی اجازت اپنے فعل سے بھی دی ہے اور قول سے بھی۔ چنانچہ ایک موقع پر آپ نے فرمایا:

الحرب خدعة (۳۸)

[جنگ چالبازی کا نام ہے۔]

شریعت کی روشنی میں ناجائز غدر اور جائز جنگی چال میں کیسے فرق کیا جائے گا؟ اس مسئلے پر آگے تفصیلی بحث آ رہی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ آداب القتال کے متعلق بین الاقوامی قانون اپنے اصول عامہ اور قواعد عامہ کے لحاظ سے اسلامی

قانون کے عین مطابق ہے۔ اگر دونوں نظامہائے قوانین میں کسی جزیئے میں کہیں اختلاف آ رہا ہو تو وہ الگ بات ہے، لیکن بنیادی طور پر ان میں توافق اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ بلکہ بعض اوقات وضعی قانون کی بہ نسبت اسلامی قانون میں زیادہ پابندیاں پائی جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر بین الاقوامی قانون کی رو سے خودکش حملوں کے جواز یا عدم جواز کی بحث میں اس سوال کی کوئی اہمیت نہیں کہ خودکشی جائز ہے یا ناجائز؟ تاہم جب اس قسم کے حملوں کے جواز یا عدم جواز پر اسلامی قانون کی رو سے بحث کی جاتی ہے تو یہ سوال بہت اہم ہوتا ہے کہ کیا اس قسم کا حملہ ''خودکشی'' ہے یا نہیں کیونکہ اسلامی شریعت کی رو سے خودکشی ایک بہت بڑا گناہ ہے؟

ان بنیادی اصولوں میں توافق اور ہم آہنگی کے باوجود بعض مسائل ایسے ہیں جن میں عصر حاضر کے تناظر میں ان دونوں نظام ہائے قوانین کے درمیان تفصیلی موازنہ ضروری ہے۔

فصل سوم: مقاتلین اور غیر مقاتلین کی حیثیت کے تعین کا مسئلہ

دونوں نظام ہائے قوانین نے لازم ٹھہرایا ہے کہ حملے کا جائز ہدف صرف مقاتلین ہی ہو سکتے ہیں اور حتی الامکان اس بات کی کوشش کی جائے گی کہ غیر مقاتلین حملے کی زد میں نہ آئیں۔ تاہم مقاتل اور غیر مقاتل کے تعین کے اصولوں میں بظاہر اختلاف نظر آتا ہے۔ جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا، مبنی بر انسانیت بین الاقوامی قانون کی رو سے ''غیر مقاتل'' (Non-Combatant) اور ''شہری'' یا ''غیر فوجی'' (Civilian) تقریباً مترادف اصطلاحات ہیں۔ اس قانون کی رو سے باقاعدہ فوجی یا جنگجو تو مقاتل ہیں الا یہ کہ وہ کسی وجہ سے جنگ سے باہر ہو جائیں، اور عام شہری، خواہ مرد ہوں یا عورتیں، غیر مقاتل ہیں، الا یہ کہ وہ جنگ میں باقاعدہ حصہ لیں۔ اس کے برعکس فقہاء کے نصوص پر سرسری نظر دوڑائی جائے تو بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک برسر جنگ قوم کا ہر عاقل بالغ مرد اصلاً مقاتل ہے، الا یہ کہ کسی اور سبب سے اسے مقاتل نہ سمجھا جائے، اور نابالغ بچے اور عورتیں غیر مقاتلین ہیں الا یہ کہ وہ جنگ میں حصہ لیں۔ عورتوں کو اصلاً غیر مقاتلین میں شمار کرنے سے تو اتنے بڑے مسائل پیدا نہیں ہوتے لیکن تمام مردوں کو اصولاً مقاتلین فرض کرنے سے بظاہر بڑے مسائل پیدا ہو سکتے ہیں۔ تاہم اگر اس اصول کا تفصیلی قانونی تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی اسلامی شریعت اور بین الاقوامی قانون میں توافق اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

مردوں کو فقہا نے اس وجہ سے اصولاً مقاتلین میں شمار کیا کہ زمانہ قدیم میں، جبکہ فقہا نے اسلامی قانون کے اصولوں کا استخراج کیا، جنگوں میں بنیادی کردار مرد ہی ادا کرتے تھے اور کسی قوم کے تقریباً تمام ہی عاقل بالغ مرد جنگ میں حصہ لیتے تھے۔ البتہ بعض حالات کی وجہ سے بعض مرد جنگ میں حصہ نہ لے پاتے تو فقہا ان کو مقاتلین میں شمار نہیں کرتے تھے۔ مثلاً فقہا نے ایک طرف یہ اصول طے کیا ہے کہ ہر مرد مقاتل ہے اور دوسری طرف یہ بھی قرار دیا ہے کہ دشمن کے علاقے میں داخل ہونے والے تاجر غنیمت میں حصہ لینے کے مستحق نہیں ہیں کیونکہ وہ قتال میں حصہ لینے کے لیے نہیں بلکہ تجارت کے لیے وہاں جاتے ہیں۔ پس وہ صرف اسی صورت میں غنیمت میں حصہ لینے کے مستحق ہوں گے جب وہ قتال میں باقاعدہ شرکت کریں۔ امام سرخسی اس حکم کے پیچھے کارفرما قانونی اصول کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

فانهم کانوا تجاراً قبل هذا ، لا غزاةً (۳۹)

[کیونکہ وہ قتال میں حصہ لینے سے پہلے تاجر تھے، نہ کہ غازی۔]

پس اصل قاعدہ یہ ہے کہ مقاتل اور غیر مقاتل کی حیثیت کا تعین کسی شخص کی جنس سے نہیں بلکہ اس کے قتال میں حصہ لینے یا نہ لینے سے ہوتا ہے۔ چونکہ اس زمانے میں بالعموم تمام مرد قتال میں حصہ لیتے تھے اس لیے مفروضہ یہ ہوتا تھا کہ تمام مرد مقاتلین ہیں الا یہ کہ ان کا غیر مقاتل ہونا ثابت ہو۔

اس مسئلے کا تجزیہ ایک اور پہلو سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ غیر مقاتلین کی ممانعت کا حکم کہاں سے اخذ کیا گیا ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگوں میں عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع فرمایا۔ (۴۰) اہل ظاہر قرار دیتے ہیں کہ اصلاً جنگ میں ہر غیر مسلم کا قتل جائز ہے، سوائے عورتوں اور بچوں کے۔ اس کی وجہ وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ سورۃ التوبۃ میں تمام مشرکین کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ممانعت گویا قاعدے سے استثنا ہے۔ (۴۱) اس کے برعکس جمہور فقہا عورتوں اور بچوں کے علاوہ دیگر ایسے لوگوں کو بھی غیر مقاتلین میں شمار کرتے ہیں جو جنگ میں حصہ نہیں لیتے مثلاً شیخ فانی، خانقاہ میں باقی دنیا سے الگ تھلگ رہنے والے راہب، کھیتوں میں کام کرنے والے کسان وغیرہ۔ (۴۲) اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض دیگر احادیث، جو متشدد روایت پسندوں کے نزدیک قابل قبول نہیں ہیں، میں ان لوگوں کا بھی ذکر آیا ہے۔ نیز خلفاے راشدین کے فرامین اور احکامات میں بھی یہ استثناءات مذکور ہیں۔

سوال یہ ہے کہ اگر سورۃ التوبۃ کی آیت ۵ کے حکم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم [پس مشرکین کو قتل کرو جہاں بھی ان کو پاؤ] کو عام حکم مانا جائے تو ان احادیث اور خلفا کے فرامین نے اس عام کی تخصیص کیسے کر دی؟ یہ سوال شافعی فقہا کے لیے اتنا اہم نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک عام ظنی الدلالۃ ہوتا ہے جس کی تخصیص خبر واحد، بلکہ قیاس، کے ذریعے بھی ہو سکتی ہے۔ تاہم احناف کے نزدیک عام قطعی الدلالۃ ہوتا ہے اور اس کی پہلی تخصیص کے لیے قطعی دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ البتہ پہلی تخصیص کے بعد احناف کے نزدیک بھی مزید تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ذریعے ہو سکتی ہے کیونکہ ''عام مخصوص منہ البعض'' ان کے نزدیک بھی ظنی الدلالۃ ہو جاتا ہے۔ (۴۳) یہاں اس عام حکم کی تخصیص اس آیت کریمہ کے معاً بعد آنے والی آیت نے کر دی ہے:

وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ
(سورۃ التوبۃ، آیت ۶)

[اگر ان مشرکین میں کوئی تم سے امان مانگے تو اسے امان دو تا کہ وہ اللہ کا کلام سن لے۔ پھر اسے اس کے امان کی جگہ تک پہنچاؤ۔]

اس آیت نے واضح کیا کہ ماسبق آیت میں لفظ 'المشرکین' بظاہر عام ہے لیکن درحقیقت عام نہیں ہے، بلکہ اس سے ایک مخصوص گروہ مراد ہے کیونکہ مستامن کو قتل کرنا جائز نہیں ہے اگرچہ وہ مشرک ہو۔ گویا ماسبق آیت میں مذکور حکم کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ''تمام مشرکین'' کو قتل کرو۔ اب جب لفظ 'المشرکین' عام نہیں رہا تو دیگر دلائل ـــــ احادیث مبارکہ، صحابہ کرام کے فیصلوں اور قیاس ـــــ کے ذریعے اس بظاہر عام حکم کی مزید تخصیص ہو سکتی ہے۔

باقی رہا یہ سوال کہ عورتوں، بچوں، بوڑھوں، راہبوں اور کسانوں کو اس حکم سے کیوں مستثنیٰ کیا گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے

کہ انہیں مستثنیٰ کرنے کی وجہ وہی ہے جو مستامن کو مستثنیٰ کرنے کی ہے۔ جیسے مستامن مسلمانوں سے لڑتا نہیں بلکہ ان سے امن کا معاہدہ کرتا ہے اسی طرح یہ لوگ بھی جنگ میں حصہ نہیں لیتے۔ بہ الفاظ دیگر، یہ لوگ ''غیر مقاتلین'' ہیں۔ یہ علت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث مبارک سے براہ راست بھی معلوم ہوتی ہے۔ جب آپ نے میدان جنگ میں ایک خاتون کی لاش دیکھی تو اس پر سخت ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا:

ما كانت هذه فيمن يقاتل (۴۴)

[یہ تو لڑنے والوں میں نہیں تھی۔]

پس جن سے لڑنے کا حکم دیا گیا ہے وہ صرف وہ ہیں جن کو مقاتلین کہا جا سکے، اور جو غیر مقاتلین ہیں وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہوئے۔ البتہ غیر مقاتلین میں کوئی فرد اگر قتال میں حصہ لے تو اس پر حملہ جائز ہو جاتا ہے کیونکہ جس ''علت'' کی وجہ سے اس پر حملہ ناجائز تھا وہ علت معدوم ہو گئی، یا یوں کہیے کہ جس ''علت'' کی وجہ سے کسی پر حملہ کرنا جائز ہو جاتا ہے وہ علت اس میں اب پائی جاتی ہے۔ چنانچہ اگر عورت جنگ میں حصہ لے تو اسے ہدف بنایا جا سکتا ہے کیونکہ اسے استثنا عورت ہونے کی وجہ سے نہیں دیا گیا تھا بلکہ غیر مقاتلہ ہونے کی وجہ سے دیا گیا تھا اور اب وہ غیر مقاتلہ نہیں رہی۔

پس اصل چیز جو دیکھنے کی ہے، اور جس پر حکم کے وجود اور عدم کا مدار ہے، وہ یہ ہے کہ کون جنگ میں حصہ لیتا ہے اور کون نہیں لیتا؟ اول الذکر کو مقاتل کہا جائے گا اور ثانی الذکر کو غیر مقاتل۔ چونکہ عصر حاضر میں جنگوں میں، ماسوائے استثنائی حالات کے، عام شہری حصہ نہیں لیتے اس لیے عام شہریوں کو غیر مقاتلین ہی کہا جائے گا جب تک وہ جنگ میں باقاعدہ حصہ نہ لیں۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ''جنگ میں باقاعدہ حصہ لینے'' سے کیا مراد ہے؟ بعض لوگوں کی جانب سے یہ رائے سامنے آئی ہے کہ چونکہ فوج کے اخراجات ان ٹیکسوں سے پورے کیے جاتے ہیں جو حکومت اپنے شہریوں پر لگاتی ہے، اس لیے ہر وہ شخص مقاتل ہے جو حکومت کو ٹیکس ادا کرتا ہے کیونکہ اس طرح وہ مال کے ذریعے قتال میں حصہ لے رہا ہے۔ اسی طرح ان لوگوں کے نزدیک وہ تمام دانشور، ماہرین اور اہل علم بھی مقاتل شمار ہوں گے جن کی آرا یا نظریات کسی بھی طور پر جنگ میں مدد و معاون ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر اس رائے کو تسلیم کیا گیا تو پورے اسلامی آداب القتال کا حلیہ ہی تبدیل ہو جائے گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں بھی جنگوں کے لیے سرمائے کی ضرورت ہوتی لیکن کیا انہوں نے ہر اس شخص کو مقاتل قرار دیا جس نے جنگ کے لیے فنڈ میں ذرا سا بھی حصہ ڈالا ہو؟ ہر شخص جانتا ہے کہ غزوۂ بدر میں شکست کے بعد اہل مکہ کے ہر مرد و عورت نے بدلے کے لیے تیاری میں بھرپور حصہ لیا اور غزوۂ احد کے لیے باقاعدہ Fund Raising ہوئی۔ خود قرآن کریم اس پر گواہ ہے:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ (سورۃ الانفال، آیت ۳۶)

[کفر کرنے والے اپنا مال اس مقصد سے خرچ کر رہے ہیں کہ لوگوں کو اللہ کی راہ سے روکیں۔ پس وہ اسے خرچ تو کر لیں گے، پھر یہ ان کے لیے سرمایۂ حسرت بنے گا، پھر وہ مغلوب ہو جائیں گے۔]

اس سے بھی آگے بڑھ کر مشرکین کی عورتیں اپنے مردوں کا حوصلہ بڑھانے کے لیے میدان جنگ میں بھی آئیں اور شعر اور نغمے گا گا کر مردوں کے جذبات کو برانگیختہ کرتی رہیں۔ اس کے باوجود بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں پر حملہ کرنے سے منع فرمایا۔

یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ جنگ صرف ہتھیاروں سے نہیں لڑی جاتی بلکہ اس کے لیے مادی وسائل کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کے لیے باقاعدہ منصوبہ بندی کرنی پڑتی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ شریعت نے مباشر اور متسبب میں فرق کیا ہے یا نہیں ؟ پھر دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر ایک سبب کے وجود میں آنے کے بعد نتیجہ نمودار ہونے سے پہلے درمیان میں ایک اور سبب طاری ہو جائے تو فعل کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ اگر ایک سبب کا کوئی نتیجہ برآمد ہوا اور وہ نتیجہ ایک اور فعل کا سبب بنے تو یہ آخری فعل سبب اول کی طرف منسوب ہوگا یا سبب ثانی کی طرف ؟ کیا نتیجے اور سبب کے درمیان رابطہ سببیہ (Causal Link) ثابت کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ اسباب کا یہ سلسلہ کہاں روکا جائے گا؟ کیا شہد کی مکھی کے باغ میں داخل ہونے کو پروانے کے خونِ ناحق کا اس بنا پر سبب قرار دیا جا سکتا ہے کہ نہ وہ باغ میں داخل ہوتی نہ رس چوستی، نہ اس سے موم بنتا، نہ موم بتی وجود میں آتی، نہ موم بتی جلائی جاتی، نہ ہی پروانے اس پر نثار ہوتے ؟

پس جن لوگوں کا جنگ کی تیاری میں براہ راست حصہ ہو، جنہیں جنگ کا ''متسبب'' قرار دیا جا سکے، جن کے فعل اور جنگ کے درمیان رابطہ سببیہ ثابت کیا جا سکے، جن کے فعل اور جنگ کے درمیان کوئی اور قوی سبب طاری نہ ہوا ہو، ان کو یقیناً جنگ کے لیے ذمہ دار ٹھہرایا جا سکتا ہے خواہ انہوں نے باقاعدہ ہتھیار نہ اٹھائے ہوں۔ کعب بن الاشرف کو مقاتل قرار دیا گیا تو محض اس وجہ سے نہیں کہ اس نے غزوۂ بدر میں قریش کے مقتولین کا مرثیہ کہا تھا، بلکہ دراصل اس نے اپنی اس شاعری اور خطابت کے زور پر مشرکین مکہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر حملہ کرنے کے لیے ابھارا تھا اور اس کے لیے باقاعدہ مہم چلائی تھی اور منصوبہ بندی میں حصہ لیا تھا۔ (۴۵) نیز اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخیاں کی تھیں جو نص قرآنی کے بموجب ''طعن فی الدین'' ہونے کے سبب سے قتال کی علت میں شامل ہے۔ (۴۶) اسی سبب سے ابوعزہ شاعر کو سزائے موت سنائی گئی کہ وہ قریہ قریہ جا کر اپنے اشعار کے ذریعے لوگوں کو جنگ کے لیے اکٹھا کرتا رہا، اور ساتھ ہی وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہجو میں شعر کہتا تھا۔ اسی طرح عمر رسیدہ درید ابن الصمہ کو مقاتل شمار کیا گیا کیونکہ اس نے جنگ کی منصوبہ بندی میں باقاعدہ حصہ لیا تھا اور جنگ کی ابتدا میں مسلمانوں کو جو سخت جانی نقصان ہوا، اس میں درید کے مشوروں نے اہم کردار ادا کیا تھا۔ (۴۷) پس مقاتلین میں کچھ تو وہ لوگ ہیں جن کو ''مباشر'' کی حیثیت حاصل ہے، یعنی جنگجو یا فوجی، اور کچھ وہ ہوتے ہیں جن کو ''متسبب'' کی حیثیت حاصل ہے۔ اس ثانی الذکر گروہ میں صرف انہی کو شامل کیا جا سکتا ہے جن پر جنگ کی براہ راست ذمہ داری ڈالی جا سکے۔ یہی اصول بین الاقوامی قانون کا بھی ہے۔ مثال کے طور پر ریاست کا سربراہ جنگ میں فوجی کے طور پر حصہ نہیں لیتا لیکن اس کے باوجود جنگ شروع کرنے اور جنگ کے دوران میں کیے جانے والے بعض کاموں کے لیے اسے ذمہ دار ٹھہرایا جاتا ہے اور بعض کے لیے ذمہ داری اس پر نہیں ڈالی جاتی۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ حکومت کو جو ٹیکس ادا کیا جاتا ہے وہ خالصتاً جنگ کے لیے نہیں ہوتا بلکہ اس پر حکومت اور ریاست کا پورا نظام چلایا جاتا ہے اور اس کا کچھ ہی حصہ جنگ کے مصارف پر بھی خرچ کیا جاتا ہے۔ جو لوگ ٹیکس دیتے ہیں،

وہ لازماً اس نیت سے نہیں دیتے کہ اس کو جنگ پر خرچ کیا جائے، بلکہ ان میں سے کئی لوگ جنگ کے مخالف بھی ہوتے ہیں۔ عراق پر حملے کے خلاف جتنے بڑے مظاہرے خود امریکہ میں ہوئے اس کے عشر عشیر کے برابر بھی پاکستان سمیت کسی مسلمان ملک میں نہیں ہوئے۔ کیا ان جنگ کے مخالفین کو بھی ''مقاتلین'' میں شمار کیا جائے گا کیونکہ یہ جب ٹیلی فون کا بل ادا کرتے ہیں تو اس ضمن میں حکومت کو ٹیکس بھی ادا کرتے ہیں؟ پس عام شہریوں کو محض اس بنا پر مقاتلین میں شمار کرنا کہ وہ حکومت کو ٹیکس ادا کرتے ہیں بدیہی طور پر غلط ہے۔

فصل چہارم: مقاتل کی حیثیت کے لیے چار شرائط

یہاں ایک اور مسئلہ بھی اہمیت رکھتا ہے۔ ہم نے اوپر ذکر کیا کہ بین الاقوامی قانون کے تحت ''مقاتل'' کی حیثیت اسی شخص کو دی جاتی ہے جو چند مخصوص شرائط پوری کرے۔ ان شرائط کو پورا کیے بغیر کوئی شخص جنگ میں حصہ نہیں لے سکتا۔ شریعت کی رو سے ان شرائط کی کیا حیثیت ہے؟ اصولی طور پر، جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا، مسلمان اگر آداب القتال کے تعین کے لیے معاہدہ کرلیں تو جب تک وہ معاہدہ برقرار رہتا ہے مسلمانوں پر اس کی پابندی لازم ہوتی ہے البتہ مسلمان معاہدے میں کسی ایسی شرط کو نہیں مان سکتے جس کے ماننے سے شریعت کی خلاف ورزی لازم آتی ہو۔ پس اصولاً اس قسم کے شرائط طے کرنا صحیح ہے۔ اگر کسی کو کسی شرط پر اعتراض ہے تو اس شرط کا بطلان ثابت کرنا اسی کی ذمہ داری ہے۔ ہماری ناقص رائے میں ان چاروں شرائط میں کوئی شرط بھی شریعت سے متصادم نہیں ہے۔

یہ شرط کہ قتال میں حصہ لینے والے خود کو غیر مقاتلین سے ممیّز کرنے کے لیے کوئی امتیازی لباس یا نشان استعمال کریں، جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا، دھوکہ دہی (Perfidy) کی ممانعت کا لازمی تقاضا ہے۔ اس پر شریعت کی روشنی میں تفصیلی بحث ہم آگے غدر اور خدعہ میں فرق کے ضمن میں کریں گے۔ جہاں تک اس شرط کا تعلق ہے کہ مقاتل کی حیثیت اسی جنگجو کو حاصل ہوگی جو آداب القتال کی پابندی کرے تو ظاہر ہے کہ جن آداب القتال کی پابندی شرعاً لازم ہے ان کے متعلق کوئی دورائیں نہیں ہوسکتیں، اور جن اضافی آداب کی پابندی بین الاقوامی معاہدات کے ذریعے لازم ٹھہرائی گئی ہے ان کے متعلق بھی ہم نے تفصیل سے واضح کیا کہ اسلامی شریعت کی رو سے مسلمانوں کو اجازت ہے کہ اس قسم کے معاہدات کریں اور یہ کہ وہ ان معاہدات پر عمل کے پابند ہوں گے۔ البتہ باقی دو شرائط پر ذرا تفصیلی بحث کی ضرورت ہے۔

ذمہ دار کمان کے تحت لڑائی کی شرط

درحقیقت یہ شرط شریعت کے مقتضیات کے عین مطابق ہے۔ یہ شرط اصل میں اس مقصد کے لیے رکھی گئی ہے کہ جنگ منظّم طریقے سے ہو اور لوٹ مار اور دہشت گردی یا رہزنی کی سی صورت پیدا نہ ہو۔ زمانۂ جاہلیت میں رائج جنگ کے طور طریقوں میں شریعت نے جو اصلاحات کیں ان میں ایک اہم اصلاح یہ ہے کہ اس نے جنگ کو منظّم کیا اور حکمران اور امیر کی اطاعت میں جنگ کا حکم دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

> الغزو غزوان ـ فاما من ابتغى وجه الله و أطاع الامام و أنفق الكريمة و اجتنب الفساد فان نومه و نبهته أجر كله ـ و أما من غزا رياء و سمعة و عصى الامام و أفسد فى الأرض فانه لا يرجع بالكفاف (۴۸)

[جنگیں دو قسم کی ہیں: جس شخص نے خاص اللہ کی خوشنودی کیلیے جنگ کی، امام کی اطاعت کی، اپنا بہترین مال خرچ کیا اور فساد سے اجتناب کیا اس کا سونا اور جاگنا سب اجر کا مستحق ہے۔ اور جس نے دکھاوے اور شہرت کے لیے جنگ کی، امام کی نافرمانی کی اور زمین میں فساد پھیلایا تو وہ برابر بھی نہیں چھوٹے گا۔]

ایک اور موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مـن أطاعنی فقد أطاع الله ، و من یطع الأمیر فقد أطاعنی ، و من یعص الأمیر فقد عصانی ۔ و انما الامام جنة یقاتل من ورآئه و یتقی به ۔ فان أمر بتقوی الله و عدل فان له بذلك أجرا ، و ان قال بغیره فان علیه منه (۴۹)

[جس نے میری اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی، اور جس نے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی، اور جس نے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔ امام تو ڈھال ہے جس کے پیچھے رہ کر جنگ کی جاتی ہے اور جس کے ذریعے اپنا بچاؤ کیا جاتا ہے۔ پس اگر وہ اللہ سے ڈرنے کا حکم دے اور عدل کرے تو اس سب کا اجر اسے ملے گا، اور اگر وہ اس کے سوا کچھ اور حکم دے تو اس کا وبال بھی اس پر آئے گا۔]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی واضح فرمایا کہ حاکم چاہے اچھا ہو یا برا جہاد اسی کی امارت میں کیا جائے گا:

الجهاد واجب مع کل أمیر برا کان او فاجرا (۵۰)

[جہاد ہر امیر کے ساتھ، چاہے وہ نیک ہو یا بد، واجب ہے]

ایک اور موقع پر فرمایا:

لا یدخل الجنة الا نفس مسلمة و ان الله لیؤید هذا الدین بالرجل الفاجر (۵۱)

[جنت میں صرف مومن ہی داخل ہوں گے، البتہ اللہ تعالیٰ اس دین کی مدد کسی فاجر شخص سے بھی کرتا ہے۔]

اسی بنا پر تمام فقہا نے قرار دیا کہ جہاد حکمران کی اطاعت میں کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ کے عظیم المرتبت شاگرد اور اپنے عہد کے چیف جسٹس امام ابو یوسف نے صراحتاً قرار دیا ہے کہ کوئی جہادی کاروائی حکمران یا اس کے نائب کی اجازت کے بغیر نہیں کی جائے گی۔

لا تسری سریة بغیر اذن الامام (۵۲)

[کوئی لشکر کشی امام کی اجازت کے بغیر نہیں کی جائے گی۔]

مشہور حنبلی فقیہ ابن قدامہ کا قول ہے:

و أمـر الجهاد موکول الی الامام و اجتهاده ، و یلزم الرعیة طاعته فیما یراه من ذلك (۵۳)

[جہاد کا معاملہ امام اور اس کے اجتہاد کے حوالے ہے، اور وہ اس معاملے میں جو فیصلہ کرے رعیت پر لازم ہے کہ اس کی اطاعت کرے۔]

بلکہ، جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، امام محمد بن الحسن الشیبانی نے تو صراحت کی ہے کہ ہم اسی قاعدے کو غیر مسلموں پر بھی لاگو

کریں گے۔ چنانچہ اگر کسی غیر مسلم ملک کے چند افراد نے اسلامی ملک کے کسی علاقے پہ حملہ کیا تو حملہ آوروں کے خلاف تو کارروائی کی جائے گی لیکن اسے اس ملک کی جانب سے حملہ اس وقت تک نہیں تصور کیا جائے گا جب تک یہ ثابت نہ ہو کہ یہ حملہ اس ملک کی حکومت کی اجازت سے ہوا ہے۔

یہ قاعدہ اور اصول کہ جنگی کارروائی حکومتی نظم کے تحت ہو صرف حملے ہی کے لیے نہیں بلکہ دفاع میں بھی اصول یہی ہے۔ جب مسلمان ملک پر حملہ ہو تو حکومت ہی مدافعت کرے گی اور وہی مختلف محاذوں پر فوجیں بھیجے گی۔ اسی طرح حکومت ہی نفیر عام کا فریضہ ادا کرے گی، یعنی وہی اعلان کرے گی کہ سارے ہی لوگ دفاع کے لیے اٹھ جائیں۔ (۵۴) مزید برآں فقہا نے اس کی بھی صراحت کی ہے جنگ سے متعلق دیگر جتنے امور ہیں ۔۔۔ جیسے مقبوضہ علاقوں اور آبادی نیز جنگی قیدیوں کے مستقبل کے متعلق فیصلہ، جنگ بندی یا مستقل امن کا معاہدہ طے کرنا وغیرہ ۔۔۔ تو یہ سب حکومت کے کرنے کے کام ہیں۔ (۵۵)

البتہ یہاں دو باتوں کی وضاحت ضروری ہے:

ایک یہ کہ موجودہ دور میں اس شرط سے عام طور پر نتیجہ یہ اخذ کیا جاتا ہے کہ یہ حکومت کا حق (Prerogative) ہے، جبکہ اس کے برعکس فقہاء جہاد کو حکومت کا فریضہ قرار دیتے ہیں۔ ظاہر ہے فریضے کو حق میں تبدیل کرنے سے پورا مفہوم اور مدعا ہی بدل جاتا ہے۔

دوسری یہ کہ بعض استثنائی صورتیں ایسی ہیں جن میں یہ شرط ساقط ہو جاتی ہے، یا تو اس وجہ سے کہ اس شرط پر عمل ممکن ہی نہیں رہ جاتا اور یا اس وجہ سے کہ اس شرط کا شرعی بدل موجود ہوتا ہے۔ ان صورتوں کی کچھ وضاحت یہاں کی جاتی ہے۔

اولاً: اچانک حملہ (Surprise Attack) اور حق دفاع شخصی (Right of Private Defense)

اگر حملہ اچانک ہو اور مرکزی حکومت یا اس کے نائبین کے ساتھ رابطہ ممکن نہ ہو، یا اس میں بہت سخت نقصان کا اندیشہ ہو تو پھر حملے کی زد میں آئے ہوئے لوگ خود ہی مدافعت کا فرض ادا کریں گے اور ان کے لیے حکومت یا کسی بھی شخص کی اجازت ضروری نہیں ہوگی۔ اس کا ایک سبب یہ ہے کہ ایسی صورت میں دفاع کا فریضہ فرض عینی کی حیثیت حاصل کر لیتا ہے، اور فرض عینی کی ادائیگی میں کسی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ (۵۶) دوسرا سبب اس کا یہ ہے کہ ایسی صورت میں دفاع صرف فریضہ ہی نہیں بلکہ حق بھی ہوتا ہے۔ اپنی جان، مال اور عزت بچانا ہر شخص کا حق ہے اور حملہ آور کے خلاف اس کے حملے کو روکنے اور خطرہ دفع کرنے کے لیے طاقت کا استعمال بھی ہر انسان کا حق ہے۔ اس لیے اس سلسلے میں کسی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ (۵۷) اس کی ایک مثال حضرت سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ کی کارروائی ہے جو انہوں نے اچانک حملہ کرنے والوں کے خلاف کی تھی اور جس کے لیے انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے موقع پر یا پیشگی اجازت نہیں لی تھی۔ (۵۸)

ثانیاً: حکومت کی خاموش تائید جو اجازت کے قائم مقام ہو جاتی ہے:

بعض اوقات کسی فرد یا جتھے کو حکومت باقاعدہ اجازت نہیں دیتی کہ وہ مخالفین کے خلاف فوجی کارروائی کرے۔ تاہم حکومت کے مختلف اقدامات، بلکہ بعض اوقات اس کی خاموشی بھی، اجازت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل

امام سرخسی نے یوں بیان کی ہے کہ مخالفین کے خلاف کاروائی کرنے والے چار طرح کے ہو سکتے ہیں: یا تو وہ ایک یا چند ہی افراد ہوں گے جو کچھ خاص فوجی اور سیاسی طاقت (منعة) نہ رکھتے ہوں؛ یا وہ ایک مضبوط جتھے کی صورت میں جو منعة رکھتے ہوں کاروائی کریں گے۔ پھر ہر دو صورتوں میں انہیں یا تو حکومت کی اجازت حاصل ہوگی یا نہیں ہوگی۔

۱۔ پس اگر وہ چند ہی لوگ ہوں جو منعة نہ رکھتے ہوں اور انہیں حکومت کی اجازت بھی حاصل نہ ہو تو سرخسی کے الفاظ میں وہ گویا چوروں اور ڈاکوؤں کی طرح (علی سبیل التلصص) وہاں گئے ہیں۔ اگر وہ وہاں پھنس جائیں تو مسلمانوں کی حکومت پر ان کی مدد واجب نہیں ہوگی اور اگر وہ کچھ مال حاصل کر لیں تو اسے مال غنیمت کی حیثیت بھی حاصل نہیں ہوگی، کیونکہ مال غنیمت اس مال کو کہا جاتا ہے جو اعلاء کلمۃ اللہ کی راہ میں مل جائے اور جسے مقصود اصلی کی حیثیت حاصل نہ ہو۔

۲۔ اگر وہ چند ہی لوگ ہوں اور انہیں حکومت نے اجازت دی ہو تو ان کی حیثیت حکومت کے نمائندوں یا جاسوسوں یا چھاپہ مار دستوں کی ہوگی۔ ان کی مدد بھی حکومت پر واجب ہوگی اور انہیں جو مال وغیرہ ملے، اس کی حیثیت مال غنیمت کی ہوگی۔

۳۔ اگر بہت سارے لوگ جو منعة بھی رکھتے ہوں حکومت کی اجازت سے دوسرے ملک میں کارروائی کریں تو ان کی حیثیت فوج کے مختلف دستوں کی ہوگی۔ حکومت پر ان کی نصرت واجب ہوگی اور جو مال وہ حاصل کریں، وہ مال غنیمت متصور ہوگا۔

۴۔ اگر بہت سارے لوگ جو منعة بھی رکھتے ہوں دوسرے ملک میں کاروائی کریں لیکن انہیں حکومت نے باقاعدہ صریح اجازت نہ دی ہو تب بھی قانوناً پوزیشن یہی ہوگی کہ ان کی حیثیت فوج کے مختلف دستوں کی ہوگی۔ اس کی وجہ سرخسی نے یہ ذکر کی ہے کہ ایک مضبوط جتھا جو فوجی طاقت اور شوکت کا حامل ہو اور وہ کاروائی کے لیے اسلامی ملک سے کسی دوسرے ملک جاتا ہے تو یہ حکومت کے علم میں آئے بغیر نہیں ہو سکتا، اور جب حکومت نے باوجود علم کے انہیں جانے دیا تو یہ اس کی جانب سے خاموش تائید ہے جو صریح اجازت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ اس لیے حکومت پر ان کی نصرت بھی واجب ہوگی اور جو مال وہ حاصل کریں وہ مال غنیمت ہی متصور ہوگا۔ (۵۹)

ہمارے نزدیک سرخسی کا یہ تجزیہ بالکل صحیح ہے اور اس کی روشنی میں جہادی تنظیموں کی صحیح حیثیت بہ آسانی متعین ہو جاتی ہے۔ جب حکومت نہ صرف یہ کہ لوگوں کو مسلح تنظیمیں بنانے کا موقع دیتی ہے، بلکہ انہیں ہر قسم کی سہولیات بھی فراہم کرتی ہے ۔۔۔ ان کی ٹریننگ، ان تک اسلحہ کی فراہمی، ان کو سرحد پار کاروائی میں مدد دینا اور پھر واپس آنے پر محفوظ پناہ گاہ فراہم کرنا، وغیرہ ۔۔۔ جب ان میں سے ہر ہر مرحلہ حکومت کی تائید اور نگرانی میں طے پاتا ہو تو پھر صریح اجازت محض ایک کاغذی کاروائی (Formality) ہو جاتی ہے۔ اس کاغذی کاروائی کے بغیر بھی قانونی پوزیشن یہی ہوگی کہ ان مسلح تنظیموں کی کاروائیاں حکومت کی اجازت سے ہی متصور ہوں گی۔

ثالثاً: اسلامی حکومت کی عدم موجودگی میں حق دفاع شخصی کے لیے منظم جدوجہد

جیسا کہ پیچھے اشارہ کیا گیا، کبھی کبھار شرط کی عدم موجودگی میں اس کا بدل اس کا قائم مقام بن جاتا ہے۔ اس اصول پر اگر کبھی اسلامی ملک پر حملے کے نتیجے میں وہاں کی حکومت کا عملاً خاتمہ ہو جائے اور ابھی جنگ جاری ہو تو دفاع کا فریضہ ادا

کرنے کے لیے کسی جگہ باقاعدہ نظمِ حکومت قائم کرنے کی ضرورت نہیں رہتی بلکہ مزاحمت کرنے والے آپس میں کسی کو امیر چن کر اس کی اطاعت کا اقرار کریں تو یہ حکومت کا بدل ہو جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حکومت اور ریاست بذاتِ خود مقصد نہیں، بلکہ فریضۂ دفاع و اعلاء کلمۃ اللہ کے اچھے طریقے سے انجام دینے کے لیے ایک ذریعہ ہیں۔ اسی طرح وہ لوگ جو کسی ظالمانہ نظام سے آزادی چاہتے ہو تا کہ اپنے حقوق کا تحفظ کریں تو ان پر بھی ریاست و حکومت کے تحت لڑنے کی شرط لاگو نہیں ہوتی، بلکہ وہ تو لڑیں گے ہی اس مقصد کے لیے کہ اپنی ریاست اور حکومت قائم کر سکیں۔ یہ حق انہیں موجودہ بین الاقوامی قانون نے بھی دیا ہے اور شریعت نے بھی۔ (۶۰)

امام سرخسی نے لکھا ہے کہ اگر کوئی غیر مسلم قوم مسلمانوں کے ملک پر حملہ کرے اور حملہ آور قوم کے ملک میں چند مسلمان عارضی یا مستقل طور پر مقیم ہوں تو ان پر جہاد کا فریضہ عائد نہیں ہوتا۔ جہاد اور نصرت کا فریضہ اصلاً اسلامی ملک میں مقیم مسلمانوں پر ہی عائد ہوتا ہے۔ یہ حکم اس وقت بھی ہوگا جب حملہ آور مسلمان مردوں کو قیدی بنائیں۔ تاہم اگر وہ مسلمان عورتوں اور بچوں کو قید کریں تو اب ان کا چھڑانا ہر اس مسلمان پر فرض ہے جو اس کے لیے جدوجہد کی استطاعت رکھتا ہو، چاہے وہ اس غیر مسلم ملک میں بطور مستامن ہی مقیم ہو۔ ایسی صورت میں اگر وہ مسلح کاروائی کریں گے تو اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہوگا کہ وہ پہلے باقاعدہ حکومت قائم کریں، بلکہ اتنا ہی کافی ہوگا کہ وہ منظم ہو کر امیر کی اطاعت میں جنگ کریں۔ (۶۱)

جنیوا معاہدات کے تحت بھی تسلیم کیا گیا ہے کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ جس کمان کے تحت جنگجو جنگ میں حصہ لے رہے ہوں اس کمان کو لازماً ہی جنگ کے دوسرے فریق نے جائز تسلیم کیا ہو، بلکہ صرف اس قدر ضروری ہے کہ کمانڈر اور جنگجو کے درمیان امیر اور مامور کا تعلق واضح طور پر موجود ہو۔ چنانچہ تیسرے جنیوا معاہدے کی دفعہ ۴ الف کی ذیلی دفعہ ۳ کا کہنا ہے کہ مندرجہ ذیل لوگ بھی مقاتلین میں شمار ہوں گے اور گرفتار ہونے پر انہیں جنگی قیدی کی حیثیت حاصل ہوگی:

> Member of regular armed forces who profess allegiance to a government or authority not recognized by the Detaining Power.

[باقاعدہ فوج کے ارکان جو ایسی حکومت یا طاقت کے وفادار ہیں جسے قید کرنے والی طاقت نے تسلیم نہیں کیا۔]

اضافی پروٹوکول کی دفعہ ۴۳ میں اس اصول کو مزید وسعت دی گئی ہے اور غیر ملکی تسلط کے خلاف مزاحمت کرنے والوں کو بھی باقاعدہ مقاتل تسلیم کیا گیا ہے:

> The armed forces of a Party to a conflict consist of all organized armed forces, groups and units, which are under a command responsible to that Party for the conduct of its subordinates, even if that Party is represented by a government or authority not recognized by an adverse Party. Such armed forces shall be subject to an internal disciplinary system which, *inter alia*, shall enforce compliance with the rules of international applicable in armed conflict.

[تصادم کے کسی فریق کے فوجیوں میں تمام منظم فوجی، گروہ اور یونٹ شامل ہیں جو کسی ایسی کمان کے ماتحت ہیں

جو اس فریق کے سامنے اپنے ماتحتوں کے افعال کے لیے جوابدہ ہے، خواہ اس فریق کی نمائندگی ایسی حکومت یا طاقت کرے جسے مخالف فریق نے تسلیم نہیں کیا۔ ایسے فوجی اندرونی طور پر ایک تنظیمی ڈھانچے میں بندھے ہوں گے جو دیگر امور کے علاوہ مسلح تصادم پر لاگو ہونے والے بین الاقوامی قانون کے ضابطوں کی پابندی کو یقینی بنائے گا۔]

ہم نے اوپر یہ بھی ذکر کیا ہے کہ آزادی کی جنگ کو پہلے اضافی پروٹوکول نے ''بین الاقوامی جنگ'' قرار دیا گیا ہے حالانکہ ظاہر ہے کہ آزادی کے لیے لڑنے والوں کے امیر اور کمانڈر کو دوسرا فریق جائز تسلیم نہیں کرتا، نہ ہی آزادی کے لیے لڑنے والے کسی ''ریاست'' کی جانب سے لڑتے ہیں۔

مزید برآں، یہ بھی پیچھے ذکر کیا گیا کہ غیر ملکی حملے کی صورت میں عوامی سطح پر مزاحمت کرنے والے لوگ بھی مقاتل شمار ہوتے ہیں اگرچہ وہ باقاعدہ طور پر کسی کمان کے تحت منظم نہیں ہوئے ہوتے۔ ایسے لوگوں کو اصطلاحی طور پر levee en masse کہا جاتا ہے۔

کھلے عام ہتھیار لیے پھرنے کی شرط

قتال میں حصہ لینے کے لیے بین الاقوامی قانون کے تحت یہ شرط بھی رکھی گئی ہے کہ حملہ کرنے والا حملے کے وقت واضح طور پر مسلح ہو، وہ کھلے عام ہتھیار لیے پھرے، اسے چھپا کر نہ رکھے۔ یہ شرط بھی، جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، دھوکہ دہی کی ممانعت کا حصہ ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ مقاتل اور غیر مقاتل میں تمیز ممکن ہو تا کہ غیر مقاتل کو مقاتل سمجھ کر اس پر حملہ نہ کیا جائے، نہ ہی مقاتل خود کو غیر مقاتل ظاہر کر کے فریق مخالف کو دھوکہ دے۔ بعض لوگوں نے اس شرط کو بھی شریعت سے متصادم قرار دیا ہے کیونکہ صحیح بخاری کی روایت میں آیا ہے کہ غزوۂ بدر کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ہدایات دیں، ان میں ایک یہ تھی:

لا تسلوا السیوف حتی یغشوکم (۶۲)

[تلوار نیام سے نہ نکالو جب تک وہ تم پر چھا نہ جائیں۔]

تاہم یہ موقف ہماری ناقص رائے میں صحیح نہیں ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ہتھیار کھلے عام لیے پھرنے کی شرط کا یہ مطلب نہیں کہ مقاتل جنگ کے ہر مرحلے پر اور ہر لمحے ہتھیار ہاتھ میں اٹھائے رکھے، بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ مقاتل غیر مقاتل سے ممیز ہو اور دھوکے کا احتمال نہ ہو۔ باقی رہا میدان جنگ کا معاملہ، جب فوجیں آمنے سامنے ہوں اور لڑائی جاری ہو تو چاہے لڑنے والا تلوار ہاتھ میں لیے رہے یا اسے نیام میں رکھے رہے ہر دو صورتیں جائز ہیں کیونکہ ہر دو صورتوں میں فریق مخالف کو معلوم ہوتا ہے کہ آنے والا لڑنے ہی کے لیے آ رہا ہے۔ البتہ اگر اس نے ہتھیار چھپا لیے اور ہاتھ بلند کر کے یہ تاثر دیا کہ وہ گرفتاری دے رہا ہے، یا پناہ مانگ رہا ہے، اور پھر مخالف فوجی کے قریب آنے پر اس پر حملہ کیا تو یہ دھوکہ دہی ہوگی جو بین الاقوامی قانون کے تحت ممنوع ہے اور، جیسا کہ ہم آگے ذکر کریں گے، اسلامی قانون کے تحت بھی ناجائز ہے۔ پس اگر جنگجو نے تلوار باندھ رکھی ہے تو یہ بات اس کے مسلح ہونے اور مقاتل ہونے کا کافی ثبوت ہے، چاہے تلوار اس کے نیام میں ہو، یا اس نے نیام سے نکال لی ہو۔

اس بحث کی روشنی میں اس روایت پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس روایت سے یہ استدلال بالکل غلط ہے کہ

ہتھیار کھلے عام لیے پھرنے کی شرط اسلامی شریعت سے متصادم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ہدایت میدان جنگ میں اس وقت دی گئی جب فوجیں آمنے سامنے تھیں اور فریقین میں ہر ایک جانتا تھا کہ جو کوئی بھی سامنے ہے وہ قتال کے لیے آیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس روایت میں یہ نہیں بتایا گیا کہ خود کو غیر مقاتل بنا کر پیش کرو، پھر جب دشمن قریب آئے تو اچانک اس پر حملہ کرو۔ اس حکم کا مقصد یہ تھا کہ دور ہی سے تلوار لہراتے نہ جاؤ کیونکہ اس طرح تمہارا رعب باقی نہیں رہے گا، بلکہ جب دشمن قریب آئے تو اچانک تلوار نکالو تاکہ اس کی چمک اور تیزی دیکھ کر دشمن کے دل پر دھاک بیٹھ جائے۔ مزید برآں، یہ کوئی دینی حکم نہیں تھا جس کی پابندی لازم ہو، بلکہ یہ ایک جنگی چال تھی جو انسانی نفسیات کو مدنظر رکھتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ساتھیوں کو سکھائی۔ چنانچہ اس روایت کی توضیح میں امام سرخسی کہتے ہیں:

بیانه أنه لا ینبغی للغازی أن یسل سیفه حتی یصیر من العدو بحیث تصل الیه ضربته ، لا أن ذلك مكروه فی الدین ، و لكنه من مكایدة العدو ، فبریق السیف مخوف للعدو فی أول ما یقع بصره علیه (۶۳)

[اس کی وضاحت یہ ہے کہ غازی کے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ دور ہی سے تلوار سونت کر نکلے جبکہ ابھی اس کی تلوار کی ضرب اس کے دشمن تک نہ پہنچ سکتی ہو۔ یہ حکم اس وجہ سے نہیں کہ ایسا کرنا دینی لحاظ سے ناپسندیدہ ہے، بلکہ یہ دشمن کے خلاف ایک جنگی چال ہے، کیونکہ جب دشمن کی نظر تلوار کی چمک پر پہلی دفعہ پڑتی ہے تو اس پر خوف طاری ہو جاتا ہے۔]

فصل پنجم: غدر کی ممانعت اور خدعہ کی اجازت

اسلامی شریعت نے جنگ اور امن کی ہر صورت میں غدر اور عہد شکنی کی ممانعت کی ہے اور عہد کی پابندی کو لازم ٹھہرایا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

یاایها الذین آمنوا أوفوا بالعقود (سورۃ المآئدۃ، آیت ۱)

[اے ایمان والو! بندشوں کی پابندی کرو۔]

ایک اور جگہ فرمایا:

و أوفوا بالعهد ، ان العهد كان مسؤلا (سورۃ بنی اسرائیل، آیت)

[عہد کو پورا کرو۔ بے شک عہد کی پابندی کے متعلق پوچھا جائے گا۔]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد معاہدوں کی خلاف ورزی کی سنگینی کو اچھی طرح واضح کرتا ہے:

ألا، انه ینصب لكل غادر لواء یوم القیمة بقدر غدرته ، و لا غدرة أعظم من غدرة امام عامة یركز عند أسته (۶۵)

[آگاہ رہو کہ عہد توڑنے والے ہر شخص کے لیے ایک علم ہوگا جو اس کی عہد شکنی کی مقدار کے برابر بلند ہوگا۔ اور لوگوں کے حکمران کی عہد شکنی سے بڑی عہد شکنی کوئی نہیں ہے۔]

شریعت نے معاہدات کے متعلق یہ قاعدہ عامہ دیا:

فی العھود و فاء ، لا غدر (۶۴)

[معاہدات کا پورا کرنا لازم ہے،ان میں خیانت جائز نہیں ہے۔]

اس طرح کی نصوص کی وجہ سے فقہاء نے بالاتفاق قرار دیا ہے کہ جنگ میں بھی غدر کی اجازت نہیں ہے، بلکہ فقہاء ان چالوں کو بھی ناجائز قرار دیتے ہیں جو صورۃً غدر ہوتی ہیں نہ کہ حقیقتاً۔ (۶۶)

غدر کی ممانعت کے متوازی قاعدہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگی چالوں کی اجازت دی ہے اور جنگ کو خدعة (چالبازی) کا نام دیا۔ کیا خدعہ سے مراد یہ ہے کہ جنگ میں جھوٹ بولنا جائز ہے؟ امام سرخسی اس روایت کی توضیح میں کہتے ہیں:

و أخذ بعض العلماء بالظاهر فقالوا: يرخص في الكذب في هذه الحالة ۔ و استدلوا بحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: لا يصلح الكذب الا في ثلاث : في الصلح بين اثنين ، و في القتال ، و في ارضاء الرجل أهله ۔ و المذهب عندنا : أنه ليس المراد الكذب المحض ، فان ذلك لا رخصة فيه ۔ و انما المراد : استعمال المعاريض ۔ و هو نظير ما روى أن ابراهيم صلوات الله و سلامه عليه كذب ثلاث كذبات ، و المراد أنه تكلم بالمعاريض ، اذ الأنبياء عليهم صلوات الله و سلامه معصومون عن الكذب المحض ۔ و قال عمر رضي الله عنه : ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب ۔ و تفسيرهذا ما ذكره محمد رحمه الله في الكتاب و هو : أن يكلم من يبارزه بشيء و ليس الأمر كما قال ، و لكنه يضمر خلاف ما يظهره له (۶۷)

[بعض علما نے ظاہری معنی کو دیکھتے ہوئے کہا کہ اس حالت میں جھوٹ بولنے کی رخصت ہے،اور اس کے لیے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے استدلال کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جھوٹ جائز نہیں مگر تین مواقع پر: دو افراد کے درمیان صلح کے لیے، جنگ کے دوران میں اور کسی شخص کے اپنی بیوی کو منانے کے سلسلے میں۔ ہمارے نزدیک مذہب یہ ہے کہ یہاں مراد محض جھوٹ نہیں ہے کیونکہ اس میں کوئی رخصت نہیں ہے۔ (وہ کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہے۔) بلکہ مراد ہے ذو معنی الفاظ کا استعمال۔ اس قسم کے استعمال کی مثال وہ روایت ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ابراہیم علیہ الصلوۃ والسلام نے تین مواقع پر جھوٹ بولا۔ اس روایت میں بھی مراد ذو معنی الفاظ کا استعمال ہے کیونکہ انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام محض جھوٹ کے بولنے سے معصوم ہیں۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کہا تھا: ذو معنی کلام کے ذریعے جھوٹ سے بچا جا سکتا ہے۔ خدعہ کے لفظ کی تفسیر امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب (سیر کبیر) میں یہ ذکر کی ہے کہ: جنگ کے لیے مدمقابل آنے والے سے کوئی بات کہی جائے جس سے وہ معاملے کو یوں سمجھ بیٹھے جیسے وہ حقیقت میں نہیں ہے، لیکن یہ بولنے والا اس اصل حقیقت کو دل میں چھپائے رکھے۔]

آگے امام سرخسی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

و كان من الخدعة أن يقول لأصحابه قولاً ليرى من سمعه أن فيه ظفراً ، أو أن فيه أمراً يقوى أصحابه و ليس الأمر كذلك حقيقةً ، و لكن يتكلم على وجه لا يكون فيه كاذباً فيه ظاهراً (۶۸)

[خدعہ کی ایک مثال یہ ہے کہ امیر اپنے ساتھیوں سے ایسی بات کہے جس سے سننے والے کو یہ تاثر ملتا ہو کہ اس میں انہیں کامیابی نصیب ہوگی ، یا اس میں کچھ ایسی بات ہے جس سے اس کے ساتھیوں کو تقویت ملے گی ، حالانکہ درحقیقت ایسا نہ ہو، لیکن شرط یہ ہے کہ ایسی بات وہ اس طرح کہے کہ اس میں اسے ظاہری طور پر جھوٹ نہ بولنا پڑے۔]

اس قسم کے قول کی مثال میں سرخسی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کا ذکر کرتے ہیں جس میں آپ نے فرمایا تھا کہ جنت میں بوڑھیاں داخل نہیں ہوں گی۔ اس پر ایک بوڑھی خاتون بہت زیادہ پریشان ہوئیں تو آپ نے وضاحت کی کہ جنت میں داخل ہونے والی خواتین دوبارہ جوان ہوں گی۔ اسی طرح ایک اور طریقے کا ذکر سرخسی نے یوں کیا ہے:

و من هذا النوع أن يقيد كلامه بلعل و عسى ، فان ذلك بمنزلة الاستثناء ، يخرج به الكلام من أن يكون عزيمة (۶۹)

[اس کی ایک قسم یہ ہے کہ بات کو ''کیا خبر؟'' یا ''ممکن ہے'' جیسے الفاظ کے ساتھ مقید کرے، کیونکہ ان الفاظ کی حیثیت استثنا کی ہے جس سے کلام عزیمت سے نکل جاتا ہے۔]

پھر اس کی مثال میں انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک چال کا ذکر کیا ہے جو انہوں نے غزوۂ خندق کے موقع پر چلی۔ جب بنی قریظہ نے مسلمانوں سے عہد شکنی کی اور قریش کے ساتھ ایکا کر لیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس کا ذکر کیا گیا۔ اس موقع پر آپ نے فرمایا:

فلعلنا نحن أمرناهم بهذا (۷۰)

[کیا خبر ہم ہی نے ان کو اس کا مشورہ دیا ہو!]

ایک اور روایت کے بموجب یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر کہی تھی جب بنی قریظہ نے قریش سے مطالبہ کیا کہ وہ اپنے کچھ افراد ان کے پاس بطور ضمانت چھوڑ دیں تاکہ ایسا نہ ہو کہ قریش واپس مکہ چلے جائیں اور بنی قریظہ مسلمانوں کا مقابلہ کرنے کے لیے تنہا رہ جائیں۔ (۷۱)

یہ بات جب قریش کے سپہ سالار ابوسفیان رضی اللہ عنہ تک پہنچی تو انہوں نے اس سے یہ تاثر لیا کہ بنی قریظہ قریش کا ساتھ دینے میں مخلص نہیں بلکہ انہوں نے مسلمانوں کے کہنے پر قریش کا ساتھ دیا ہے، یا وہ مسلمانوں کے کہنے پر قریش سے یہ مطالبہ کر رہے ہیں کہ انہیں کچھ افراد بطور ضمانت دیں۔ اس طرح وہ بنی قریظہ سے بدظن ہوگئے۔ پھر ان کا آپس میں اختلاف اتنا بڑھا کہ ان کا اتحاد ٹوٹ گیا۔ گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس وقت یہ بات کہہ رہے تھے انہیں اندازہ تھا کہ یہ بات قریش تک پہنچائی جائے گی۔ اس لیے انہوں نے ایسی ذو معنی بات کی۔ اس موقع پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ بنی

قریظہ کا معاملہ اتنا اہم نہیں ہے، لیکن آپ کی طرف جھوٹ کی نسبت کی جائے تو یہ بہت بڑی بات ہوگی، یعنی اگر دشمن کل آپ کے متعلق کہیں کہ آپ نے تو ان سے جھوٹ کہا تھا تو یہ بہت بڑا الزام ہوگا۔ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا:

الحرب خدعة ، يا عمر! (۷۲)

[اے عمر! جنگ چالبازی کو کہتے ہیں۔]

اسی طرح ایک اور اصطلاحی لفظ ''توریۃ'' ہے جس سے مراد یہ ہے کہ متکلم ایسا لفظ استعمال کرے جو فی نفسہ تو صحیح ہو مگر مخاطب اس سے کوئی دوسری بات مراد لے۔ مثال کے طور پر روایات میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی طرف لشکر کشی کرتے تو بالعموم لوگوں کو صحیح طور پر معلوم نہ ہو پاتا تھا کہ اصل منزل مقصود کیا ہے۔

ان النبی ﷺ كان اذا أراد غزوة ورّى غيرها ، و كان يقول : الحرب خدعة (۷۳)

[رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی طرف لشکر کشی کا ارادہ کرتے تو اس کے بجائے کسی اور طرف کا تاثر دیتے اور کہتے تھے کہ جنگ چالبازی کا نام ہے۔]

اس قسم کی چال کی ایک مثال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سفر ہجرت میں بھی ملتی ہے۔ مکہ مکرمہ سے نکلنے کے بعد آپ نے سیدھا مدینہ منورہ کی طرف رخ کرنے کے بجائے اس کے بالکل مخالف سمت میں غار ثور کا رخ کیا۔ کئی دن وہاں قیام کے بعد ایک لمبا چکر کاٹنے کے بعد آپ نے مدینہ منورہ کی راہ پر سفر شروع کیا تو اس وقت تک آپ کا پیچھا کرنے والوں کی سرگرمیاں ماند پڑ چکی تھیں۔

جہاں تک ایسی چال کا تعلق ہے جس سے غدر، عہد شکنی یا اعتماد شکنی لازم آتی ہو تو وہ جائز خدعہ میں شامل نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اسلامی قانون کا مسلمہ اصول ہے کہ اگر جنگ میں کسی ایک مسلمان غازی نے بھی مخالفین میں کسی کو امان دیا تو وہ شخص یا اشخاص حملے سے محفوظ ہو گئے۔ اس کے بعد ان پر حملہ کرنا ناجائز ہوگا۔ اب اگر کسی مسلمان نے لڑائی کے دوران میں مخالفین کو اپنی طرف آنے کا اشارہ کیا اور زیر لب کہا کہ تم یہاں آؤ تو میں تمہیں قتل کر دوں، اور اس اشارے پر اعتماد کرتے ہوئے مخالفین مسلمانوں کی طرف آئے تو ان پر حملہ ناجائز ہوگا۔ اشارہ کرنے والا یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ تو اس نے ایک چال چلی تھی کہ دشمن کسی طرح حملے کی زد میں آ جائے۔ پس یہ خدعہ نہیں بلکہ غدر ہے۔ یہ اصول سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور اس کی وضاحت میں امام سرخسی کہتے ہیں:

لأنه بالاشارة دعاه الى نفسه ، و انما يدعى بمثله الآمن لا الخائف ـ و ما تكلم به : ان جئت قتلتك ، لا طريق للكافر الى معرفته بدون الاستكشاف منه ـ و لا يتمكن من ذلك قبل أن يقرب منه ـ فلا بد من اثبات الأمان بظاهر الاشارة ، و اسقاط ما وراء ذلك للتحرز عن الغدر (۷۴)

[کیونکہ اس نے اشارے سے اسے اپنی طرف بلایا، اور اس طرح کے اشارے سے اس شخص کو بلایا جاتا ہے جو خوف سے محفوظ ہو، نہ کہ اس کو جو خائف ہو۔ اور اس نے جو بات کہی کہ: اگر تم میرے قریب آئے تو میں تمہیں

قتل کر دوں گا، تو کافر کے پاس کوئی ذریعہ نہیں کہ اتنی دور سے اس بات کو سن اور سمجھ لے، جب تک کہ وہ اس کے قریب نہ آئے۔ پس غدر سے بچنے کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ ظاہری اشارے سے امان کا اثبات کیا جائے اور اس کے علاوہ اس نے جو کچھ کہا اسے غیر مؤثر سمجھا جائے۔]

آگے امام سرخسی اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے کہ اس فعل کو غدر کیوں کہا جائے گا کہتے ہیں:

فان ظاهر اشارته أمان له ، و قوله : ان جئت قتلتك ، بمعنى النبذ لذلك الأمان۔ فما لم يعلم بالنبذ كان آمناً۔ (۷۵)

[کیونکہ اس کا ظاہری اشارہ دوسرے فریق کے لیے امان ہے اور اس کا قول کہ 'اگر تم میرے قریب آئے تو میں تمہیں قتل کر دوں گا' اس امان کے خاتمے کے مترادف ہے۔ پس جب تک دوسرے فریق کو امان کے خاتمے کا علم نہ ہو اسے امان حاصل رہے گا۔]

اسی طرح یہ ناجائز ہے کہ کوئی مسلمان خود کو مسلمانوں کے سفیر کے طور پر پیش کرے اور پھر جب دوسرا فریق اس کی جانب سے مطمئن ہو کر اسے قریب آنے دے تو یہ اس پر حملہ کرے۔ یہ کام ناجائز ہوگا خواہ یہ مسلمان درحقیقت سفیر ہو یا اس نے بطور جنگی چال خود کو سفیر بنا کر پیش کیا ہو۔ یہ جنگی چال نہیں بلکہ غدر ہے۔ امام شیبانی نے تصریح کی ہے:

و لو أن رهطاً من المسلمين أتوا أول مسالح أهل الحرب فقالوا: نحن رسل الخليفة ، و أخرجوا كتابا يشبه كتاب الخليفة ، أو لم يخرجوا ، و كان ذلك خديعة منهم للمشركين ، فقالوا لهم : ادخلوا ، فدخلوا دار الحرب ، فليس يحل لهم قتل أحد من أهل الحرب ، و لا أخذ شيء من أموالهم ماداموا في دارهم (۷۶)

[اگر مسلمانوں کا کوئی گروہ دشمنوں کے پہلے مورچوں کی طرف آکر ان سے کہے کہ ہم اپنے حکمران کے سفیر ہیں، پھر خواہ وہ سفارت کی دستاویز پیش کریں جو مسلمانوں کے حکمران کی دستاویز سے مشابہ ہو، یا ایسی کوئی دستاویز پیش نہ کریں، اور اس طرح وہ مشرکین کے ساتھ چال چل رہے ہوں (درحقیقت وہ سفیر نہ ہوں)، تو اگر مشرکین نے انہیں اپنے علاقے میں داخل ہونے کی اجازت دی تو داخل ہونے کے بعد جب تک وہ ان کے علاقے میں ہوں گے ان کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ اس علاقے کے لوگوں میں کسی کو قتل کریں یا ان کا مال چھینیں۔]

اس حکم کی وضاحت میں امام سرخسی نے جو کچھ کہا ہے اس کے لفظ لفظ پر ڈیرے ڈالنے کی ضرورت ہے کیونکہ اس تشریح سے جو اہم قانونی اصول سامنے آتے ہیں ان سے عصر حاضر کی جنگی چالوں ـــــ بالخصوص خودکش حملوں ـــــ کے متعلق نہایت واضح رہنمائی حاصل ہوتی ہے:

لأن ما أظهروه لو كان حقاً كانوا في أمان أهل الحرب ، و أهل الحرب في أمان منهم أيضاً، لا يحل لهم أن يتعرضوا لهم بشيء۔ هو الحكم في الرسل اذا

دخلوا اليهم كما بينا، فكذلك اذا أظهروا ذلك من أنفسهم ، لأنه لا طريق لهم الى الوقوف على ما فى باطن الداخلين حقيقةً ـ و انما يبنى الحكم على ما يظهرون، لوجوب التحرز عن الغدر ـ و هذا لما بينا أن أمر الأمان شديد ، والقليل منه يكفى ـ فيجعل ما أظهروه بمنزلة الاستئمان منهم ـ و لو استأمنوا فأمنوهم وجب لهم أن يفوا لهم ـ فكذلك اذا ظهر ما هو دليل الاستئمان (۷۷)

[کیونکہ جو کچھ انہوں نے ظاہر کیا (کہ وہ سفیر ہیں) اگر یہ حقیقت ہوتی تو وہ دشمن قوم کی جانب سے امان میں ہوتے اور دشمن قوم بھی ان کی جانب سے امان میں ہوتی کیونکہ ان مسلمانوں کے لیے جائز نہ ہوتا کہ دشمن کو کسی قسم کا جانی یا مالی نقصان پہنچائیں ۔ سفیر جب ان کے علاقے میں داخل ہوں تو ان کے لیے حکم یہی ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے واضح کیا ہے ۔ پس یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب وہ خود کو سفیر ظاہر کریں کیونکہ جو کچھ ان داخل ہونے والوں کے دلوں میں چھپا ہوا ہے اسے جاننے کا کوئی ذریعہ دوسرے فریق کے پاس نہیں ہے ۔ پس حکم کا بنا ان کے ظاہر پر کیا جائے گا کیونکہ غدر سے بچنا واجب ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے، جیسا کہ ہم نے واضح کیا ہے، کہ امان کا معاملہ انتہائی سنگین ہے اور اس کی خلاف ورزی کے لیے معمولی بات بھی کافی ہوتی ہے ۔ پس جو کچھ انہوں نے ظاہر کیا اس کے متعلق کہا جائے گا کہ یہ گویا انہوں نے دوسرے فریق سے امان طلب کیا ۔ پس اگر ان کے امان طلب کرنے پر وہ انہیں امان دیتے تو ان کے لیے لازم ہوتا کہ اس کی پابندی کرتے (اور ان پر حملہ نہ کرتے) ۔ پس یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب ان کی جانب سے ایسا طرز عمل سامنے آیا جو امان طلب کرنے کے برابر ہے ۔]

انہی اصولوں پر آگے امام شیبانی نے قرار دیا ہے کہ اگر مسلمان تاجر کے روپ میں جا کر انہیں یہ تاثر دیں کہ وہ تو لڑنے نہیں آئے تو ان کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ ان پر حملہ کریں ۔ اس کی تشریح میں امام سرخسی کہتے ہیں:

لأنهم لو كانوا تجاراً حقيقةً كما أظهروا لم يحل لهم أن يغدروا بأهل الحرب ـ فكذلك اذا أظهروا ذلك لهم ـ (۷۸)

[کیونکہ اگر وہ درحقیقت تاجر ہوتے، جیسا کہ انہوں نے ظاہر کیا، تو ان کے لیے جائز نہ ہوتا کہ دشمن قوم کے ساتھ غدر کرتے ۔ پس یہ حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب انہوں نے خود کو تاجر ظاہر کیا ۔]

یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ اس قسم کا حملہ تبھی غدر میں شمار ہوگا اور ناجائز ہوگا جب مسلمان اپنے قول یا فعل سے اپنا ارادہ یہ ظاہر کریں کہ وہ ان سے امان چاہتے ہیں ۔ اگر مسلمانوں نے ایسا کچھ نہیں کیا بلکہ مخالفین نے از خود ان کو بے ضرر سمجھ کر ان کو نظر انداز کیا تو مسلمانوں کے لیے جائز ہوگا کہ ان پر حملہ کریں کیونکہ جب انہوں نے امان طلب نہیں کیا، نہ ہی قول سے نہ فعل سے، تو ان کی جانب سے حملے کو غدر بھی نہیں قرار دیا جا سکتا ۔ چنانچہ امام شیبانی ایسے مسلمان قیدیوں کے متعلق، جنہیں دشمن آزاد کر دے، کہتے ہیں:

ولو أن رهطاً من المسلمين كانوا أسراء فى أيديهم فخلوا سبيلهم ، لم أر بأساً

أن يقتلوا من أحبوا منهم ، و يأخذوا أموالهم ، و يهربوا ان قدروا على ذلك (۷۹)

[اگر مسلمانوں کے کچھ لوگ ان کے قبضے میں قید ہوں اور وہ انہیں رہا کر دیں تو مجھے اس میں کوئی قباحت نظر نہیں آتی کہ وہ ان میں جسے چاہیں قتل کریں، ان کا مال چھینیں اور اگر ہو سکے تو وہاں سے فرار ہوں۔]

اس کی وجہ یہ ہے کہ دشمن کو معلوم تھا کہ یہ جنگجو تھے، اسی لیے تو اس نے ان کو قید کیا تھا۔ چنانچہ قید میں آنے سے پہلے ان کے لیے جائز تھا کہ دشمن پر حملہ کرتے اور قید میں آنے کے بعد انہوں نے اپنے قول یا طرزِ عمل سے ایسا کوئی ارادہ ظاہر نہیں کیا کہ وہ دشمن پر حملہ نہیں کریں گے۔ گویا انہوں نے صراحتاً یا دلالۃً امان طلب نہیں کیا۔ امام سرخسی کہتے ہیں:

لأنهم كانوا مقهورين في أيديهم ، و قبل أن يخلوا سبيلهم لو قدروا على شيء من ذلك كانوا متمكنين منه ـ فكذلك بعد تخلية سبيلهم ، لأنهم ما أظهروا من أنفسهم ما يكون دليل الاستئمان ـ و ما خلوهم على سبيل اعطاء الأمان ، بل على وجه قلة المبالاة و الالتفات اليهم (۸۰)

[کیونکہ وہ ان کے قبضے میں بالکل بے بس تھے، اور رہائی سے پہلے اگر وہ اس طرح کے کسی کام پر قادر ہوتے تو اس کا کرنا ان کے لیے جائز ہوتا۔ پس یہ حکم ان کے رہا ہونے کے بعد بھی ہے کیونکہ ان قیدیوں نے اپنی جانب سے ایسا کچھ ظاہر نہیں کیا جسے امان طلب کرنے کی دلیل سمجھا جائے۔ اور انہوں نے انہیں اس وجہ سے رہا نہیں کیا کہ وہ انہیں امان دے رہے تھے بلکہ اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ انہوں نے ان کو حقیر سمجھا اور ان کو نظر انداز کر دیا۔]

اگر دشمن ان قیدیوں کو خاموشی سے رہا کرنے کے بجائے ان سے کہے کہ ہم نے تمہیں امان دیا، پس جہاں چاہو جاؤ، اور یہ قیدی اس کے جواب میں خاموش رہیں، تب بھی ان کے لیے دشمن پر حملہ جائز ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیدیوں نے امان طلب نہیں کیا، نہ ہی دشمن کو اطمینان دلایا ہے کہ وہ ان پر حملہ نہیں کریں گے، بلکہ جو کچھ بھی کیا ہے دشمن نے اپنی جانب سے کیا ہے۔

و قول أهل الحرب لا يلزمهم شيئا لم يلتزموه (۸۱)

[اور دشمن قوم کا قول ان قیدیوں پر ایسی کوئی بات لازم نہیں کرتا جس کی ذمہ داری انہوں نے اپنے اوپر نہ لی ہو۔]

البتہ اگر مسلمان اپنے علاقے سے دشمن کے علاقے میں داخل ہو رہے ہوں اور دشمن نے ان سے کہا کہ ہم نے تمہیں امان دیا، پس جہاں چاہو جاؤ، تو ان مسلمانوں کے لیے ناجائز ہوگا کہ وہ ان پر حملہ کریں خواہ دشمن کے اس قول کے جواب میں خاموش ہی کیوں نہ رہے ہوں۔ ان دونوں حالات میں فرق کی وضاحت کرتے ہوئے امام سرخسی کہتے ہیں:

لأن هناك جاء وا عن اختيار مجيء المستأمنين ، فانهم حين ظهروا لأهل الحرب في موضع لا يكونون ممتنعين منهم بالقوة ، فكأنهم استأمنوهم و ان لم يتكلموا به ـ و أما الأسراء فحصلوا في دارهم مقهورين لا عن اختيار منهم ـ فلا بد للاستئمان من قول او فعل يدل عليه (۸۲)

[اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں وہ اپنے اختیار سے چل کر امان طلب کرنے والوں کی طرح آئے کیونکہ جب وہ

ایسے مقام پر دشمن کے سامنے ظاہر ہوئے جہاں وہ قوت کے ذریعے دشمن کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے تو گویا انہوں نے امان طلب کیا خواہ انہوں نے امان کی بات نہ کہی ہو۔اس کے برعکس قیدی تو دشمن کے علاقے میں بغیر اپنے اختیار کے بے بس پائے گئے۔ چنانچہ ان کی جانب امان طلب کرنے کی نسبت کے لیے ضروری ہے کہ ان کی جانب سے کوئی قول یا فعل ایسا پایا جائے جو امان طلب کرنے پر دلالت کرے۔]

پس اگر ان قیدیوں کی جانب سے ایسا قول یا فعل پایا گیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ امان طلب کر رہے ہیں تو پھر ان کے لیے بھی حکم یہی ہوگا کہ وہ دشمن پر حملہ نہیں کر سکتے۔امام شیبانی قرار دیتے ہیں:

و لو أن قوماً منهم لقوا الأسراء فقالوا : من أنتم ؟ فقالوا : نحن قوم تجار دخلنا بأمان من أصحابكم ، أو قالوا : نحن رسل الخليفة ، فليس ينبغي لهم بعد هذا أن يقتلوا أحداً منهم (۸۳)

[اور اگر ان میں سے کچھ لوگ قیدیوں سے ملے اور ان سے پوچھا کہ تم کون ہو؟ تو اس کے جواب میں اگر انہوں نے کہا کہ ہم تاجر ہیں جو تمہارے ساتھیوں سے امان لے کر تمہارے ہاں آئے ہیں، یا یہ کہا کہ ہم اپنے حکمران کے سفیر ہیں، تو ایسی صورت میں ان کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ اس کے بعد وہ ان میں کسی کو قتل کریں۔]

اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح بین الاقوامی قانون نے اس قسم کے حملوں کو Perfidy قرار دے کر جنگی جرم قرار دیا ہے اسی طرح اسلامی قانون کی رو سے بھی اس قسم کے حملے قطعی طور پر ناجائز ہیں اور ان کو جائز جنگی چال قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اگر اسلامی قانون نے اس قسم کے حملوں کو ناجائز نہ قرار دیا ہوتا تب بھی مسلمانوں کے لیے یہ حملے ناجائز ہوتے کیونکہ ان حملوں کو جنیوا معاہدات کے ذریعے ناجائز قرار دیا گیا ہے اور، جیسا کہ اوپر تفصیل سے واضح کیا گیا، آداب القتال کے لیے کیے گئے اس طرح کے معاہدات کی پابندی مسلمانوں پر لازم ہے۔ تاہم یہاں امام شیبانی کی تصریحات اور امام سرخسی کی توضیحات سے معلوم ہوا کہ اصلاً بھی اسلامی قانون کا اس معاملے میں موقف وہی ہے جو بین الاقوامی قانون کا ہے۔ بلکہ بسا اوقات کوئی چال بین الاقوامی قانون کے تحت جائز ہو تب بھی اسلامی قانون کے تحت وہ ناجائز ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر دشمن کو اپنی پوزیشن یا حملے کے ارادے کے متعلق غلط فہمی میں مبتلا رکھنا بین الاقوامی قانون اور اسلامی قانون دونوں کی رو سے جائز جنگی چال ہے۔ البتہ بین الاقوامی قانون کی رو سے دشمن کو غلط اطلاع دینا (Misinformation) جائز ہے اور اسلامی قانون کی رو سے یہ صرف اس صورت میں جائز ہو سکتا ہے جب اس کے لیے جھوٹ نہ بولنا پڑے۔

فصل ششم: خودکش حملوں کی شرعی حیثیت

اوپر ہم نے ذکر کیا تھا کہ اگر خودکش حملوں میں چار شرائط پوری کی جائیں تو ان کو بین الاقوامی قانون کی رو سے ناجائز نہیں کہا جائے گا:

اولاً: یہ کہ حملہ مسلح تصادم کے دوران میں کیا جائے، نہ کہ حالت امن میں۔

ثانیاً: یہ کہ حملہ کرنے والا مقاتل ہو۔

ثالثاً: یہ کہ حملے کا ہدف فریق مخالف کے مقاتلین ہوں۔

رابعاً: یہ کہ حملے میں ایسا طریقہ یا ہتھیار استعمال نہ کیا جائے جو قانوناً ناجائز ہو۔

اسلامی شریعت کی رو سے بھی ان شرائط کا پورا کرنا ضروری ہے، ایک تو اس وجہ سے بین الاقوامی معاہدات اور عرف کی پابندی اسلامی شریعت کی رو سے بھی ضروری ہے، اور دوسرے اس وجہ سے کہ یہ شرائط خود اسلامی شریعت نے بھی مقرر کی ہیں۔ چنانچہ ہم نے اوپر تفصیل سے ذکر کیا کہ مقاتل کی حیثیت حاصل کرنے کے لیے جو چار شرائط بین الاقوامی قانون نے مقرر کی ہیں (ذمہ دار کمان کے ماتحت ہونا، امتیازی لباس کا استعمال کرنا، واضح طور پر ہتھیار سے مسلح ہونا اور آداب القتال کی پابندی کرنا) یہ سب شرائط اسلامی قانون نے بھی مقرر کی ہیں۔ اسی طرح اسلامی شریعت نے لازم ٹھہرایا ہے کہ حملے کا ہدف مقاتلین تک ہی محدود ہو اور حتی الامکان کوشش کی جائے کہ غیر مقاتلین ہدف نہ بنیں۔ بعینہ اسی طرح بعض ہتھیاروں کا استعمال شریعت نے از خود ناجائز ٹھہرایا ہے اور بعض کو اس وجہ سے ناجائز قرار دیا جائے گا کہ ان کو بین الاقوامی قانون نے ناجائز ٹھہرایا ہے اور بین الاقوامی قانون کی پابندی اصولاً لازم ہے۔ مثال کے طور پر شریعت نے غیر مقاتلین کو ہدف بنانا ناجائز قرار دیا ہے۔ پس ایسے ہتھیاروں کا استعمال ناجائز ہوگا جن کا اثر مقاتلین تک ہی محدود نہ رہے بلکہ غیر مقاتلین بھی اس کی زد میں آئیں، جیسے کیمیائی و جراثیمی ہتھیار یا ایٹمی ہتھیار۔ اسی طرح شریعت نے مثلہ حرام ٹھہرایا ہے اور، جیسا کہ امام شیبانی اور امام سرخسی نے تصریح کی ہے، شریعت کی رو سے باؤلے کتے کا مثلہ بھی حرام ہے۔ (۸۴) اس لیے ایسے ہتھیاروں کا استعمال بھی اصولاً ناجائز ہوگا جس سے لاشوں کا مثلہ لازم آتا ہو۔ مثال کے طور پر کسی بھی قسم کے بم کے استعمال کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ لاشوں کے ٹکڑے بکھر کر ادھر ادھر منتشر ہو جائیں۔ اس لیے اصولاً کسی بھی قسم کے حملے میں کسی بھی قسم کا بم استعمال کرنا ناجائز ہے۔ اس کا جواز صرف اضطرار کے قاعدے ہی کے تحت پایا جا سکتا ہے لیکن یہ بھی واضح ہے کہ حالت اضطرار کی اپنی پابندیاں اور حدود ہیں جن کی پابندی لازم ہے۔ اسی طرح شریعت کی رو سے یہ ناجائز ہے کہ کوئی شخص خود کو غیر مقاتل ظاہر کر کے فریق مخالف کو اعتماد میں لے اور پھر غدر کرتے ہوئے اس پر حملہ کرے۔

البتہ جو پہلی شرط ہے ـــــ کہ حملہ مسلح تصادم کے دوران میں کیا جائے، نہ کہ حالت امن میں ـــــ تو اس کی کچھ وضاحت ضروری محسوس ہوتی ہے۔ عام طور پر خودکش حملوں کے جواز کے لیے فقہ کے جس جزیئے سے استدلال کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ فقہا نے اسے جائز ٹھہرایا ہے کہ کوئی غازی تنہا دشمنوں کی صفوں میں گھس جائے اگر اسے یقین ہو کہ اس طرح کے حملے سے وہ دشمن کو شدید نقصان پہنچائے گا، یا اس طرح وہ دشمن کو مرعوب کر دے گا۔ امام شیبانی کہتے ہیں:

> لا بأس بأن يحمل الرجل وحده و ان ظن أنه يقتل ، اذا كان يرى أنه يصنع شيئاً يقتل او يجرح أو يهزم (۸۵)

[اس میں کوئی حرج نہیں کہ تنہا ایک آدمی دشمن پر حملہ کرے خواہ اس کا گمان ہو کہ اسے قتل کر دیا جائے گا، بشرطیکہ اس کی رائے یہ ہو کہ وہ کچھ بڑا کام کر لے گا دشمن کو قتل کر کے، یا زخمی کر کے، یا پسپا کر کے۔]

اس کی تشریح میں امام سرخسی کہتے ہیں:

> فقد فعل ذلك جماعة من الصحابة بين يدى رسول الله ﷺ يوم أحد ، ومدحهم على ذلك (۸۶)

[کیونکہ ایسا کام بہت سے صحابہ نے احد کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیا اور آپ نے ان کی تعریف کی۔]

تاہم اس جزیئے پر معمولی غور سے بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ یہ حکم اس موقع کے لیے ہے جب دو فوجیں جنگ کر رہی ہوں یا جنگ کرنے والی ہوں اور ہر فریق دوسرے کے متعلق جانتا ہے کہ وہ مقاتل ہے اور اس پر حملہ کرنے کے لیے آیا ہے۔ پس بدیہی طور پر یہ شرط بھی شریعت نے مقرر کی ہے کہ اس قسم کے حملے جنگ کے دوران میں بطور مقاتل کیے جائیں، نہ کہ غیر مقاتل کے بھیس میں۔ اس کے برعکس خودکش حملوں میں ہوتا یہ ہے کہ حملہ آور بالعموم غیر مقاتل کے بھیس میں آکر اس گروہ کے بیچ میں پہنچ جاتا ہے جسے وہ ہدف بنانا چاہتا ہے۔ واضح رہے کہ اس جزیئے سے خودکش حملوں کے جواز کے لیے استدلال بالکل باطل ہے، جیسا کہ ہم آگے واضح کریں گے۔

خودکشی یا شہادت؟

اوپر ہم نے ذکر کیا تھا کہ خودکش حملوں کے جواز پر جب شریعت کی روشنی میں بحث کی جاتی ہے تو بعض ایسے سوالات کا جواب بھی دینا پڑتا ہے جن کی کوئی اہمیت بین الاقوامی قانون برائے آداب القتال کی رو سے نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر بین الاقوامی قانون کی رو سے اس سوال کی کوئی اہمیت نہیں ہے کہ اس طرح کے حملوں میں حملہ آور خود کو ہلاک کرنے کا باعث بنتا ہے، یا بہ الفاظ دیگر خودکشی کرتا ہے، تو کیا اس کا یہ فعل جائز ہے؟ تاہم اسلامی شریعت کی روشنی میں یہ سوال نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی شریعت نے خودکشی کو بڑے گناہوں میں شمار کیا ہے اور اس پر بڑی سخت وعید کا اعلان کیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها نفسه في نار جهنم خالداً مخلداً ۔ و من تردى من موضع فهو يتردى في نار جهنم خالداً مخلداً ۔ و من شرب سماً فمات فهو يشربها في نار جهنم خالداً مخلداً ۔(۸۷)

[جس نے اپنے آپ کو لوہے کے ذریعے قتل کیا تو وہ جہنم کی آگ میں ہمیشہ ہمیشہ اس لوہے کو اپنے جسم میں گھونپتا رہے گا۔ اور جس نے کسی بلند جگہ سے چھلانگ لگائی تو جہنم کی آگ میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے چھلانگ لگاتا رہے گا۔ اور جس نے زہر پی کر خود ہلاک کیا تو اسے جہنم کی آگ میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے اسے پیتا رہے گا۔]

اب سوال یہ ہے کہ کیا اس قسم کے حملوں میں اپنی زندگی ختم کرنے والا حملہ آور شہید ہوگا یا اسے خودکشی کا مرتکب ٹھہرایا جائے گا؟ اس سلسلے میں اولین بات تو یہ ہے کہ اوپر مذکور جزیئے سے خودکش حملوں کے جواز کے لیے استدلال ناجائز ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ خودکش حملہ آور بھی ان صحابۂ کرام کی طرح دشمنوں کی صف میں گھس کر ان میں بہت سوں کو قتل کر دیتا ہے اور اس حملے کے نتیجے میں خود بھی قتل ہوجاتا ہے۔

اس کی ایک وجہ تو اوپر ذکر کی گئی کہ صحابۂ کرام کے ان حملوں میں غدر کا شائبہ بھی نہیں تھا کیونکہ وہ جنگ کے دوران میں اس طرح کا حملہ کرتے تھے، جبکہ خودکش حملہ آور بالعموم اس طرح کا حملہ غیر مقاتل کے بھیس میں کرتا ہے جو غدر ہے اور حرام ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ دشمن کی صفوں میں تنہا مجاہد کے گھسنے کے نتیجے میں مجاہد کا قتل ہونا یقینی نہیں بلکہ محض ایک امکان کے

طور پر ہوتا ہے اور اسے اس لیے جائز قرار دیا گیا ہے کہ اس کے نتیجے میں دشمن کو سخت مادی یا نفسیاتی نقصان پہنچتا ہے۔ چنانچہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر اس طرح کے حملے میں دشمن کو مادی یا نفسیاتی نقصان نہ پہنچتا ہو تو پھر اس قسم کا حملہ ناجائز ہے کیونکہ یہ خودکشی کے مترادف ہے۔ امام شیبانی کہتے ہیں:

فأما اذا كان يعلم أنه لا ينكى فيهم فانه لا يحل له أن يحمل عليهم (۸۸)

[اگر وہ جانتا ہو کہ اس طرح دشمن کے حوصلے پست نہیں کر سکے گا تو اس کے لیے جائز نہیں کہ ان پر اس طرح تنہا حملہ کرے۔]

اس کی تشریح میں امام سرخسی کہتے ہیں:

لأنه لا يحصل بحملته شیء مما يرجع الی اعزاز الدين ، ولكنه يقتل فقط ، وقد قال الله تعالیٰ : و لا تقتلوا أنفسكم (۸۹)

[کیونکہ اس کے اس حملے سے کوئی ایسا نتیجہ برآمد نہیں ہوتا جس سے دین کو سرفرازی حاصل ہو، بلکہ اس کا نتیجہ صرف یہ ہوگا کہ وہ قتل کر دیا جائے گا جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے: ''اور اپنے آپ کو قتل نہ کرو۔'']

اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ جب اس قسم کے حملے میں مجاہد کے قتل ہونے کا صرف امکان ہی ہوتا ہے پھر بھی فقہاء اس حملہ آور کو اپنے قتل کا ذمہ دار گردانتے ہیں تو اس صورت میں جبکہ حملہ آور کا قتل ہونا یقینی ہوتا ہے، بلکہ جب دشمن کی موت کے لیے ضروری ہو کہ حملہ آور خود کو قتل کر دے، تو اسے کیسے خودکشی قرار نہیں دیا جائے گا؟

تیسری وجہ، جو قانونی لحاظ سے زیادہ اہم ہے، یہ ہے کہ جب مجاہد دشمن کی صفوں میں گھس کر ان کو قتل اور زخمی کرنے لگتا ہے اور پھر دشمن کے حملے کے نتیجے میں وہ قتل ہو جاتا ہے تو درحقیقت اس کے قتل کا باعث دشمن کا فعل بنا ہے۔ اس کے برعکس خودکش حملے میں حملہ آور کی موت کا باعث خود اس کا اپنا فعل ہوتا ہے۔ فقہاء نے قرار دیا ہے کہ اگر جنگ کے دوران میں حملہ آور نے دشمن پر تلوار چلائی اور غلطی سے وہ تلوار خود اس حملہ آور کو ہی لگ گئی جس کے نتیجے میں اس کی موت واقع ہوئی تو ایسا شخص، خواہ آخرت کے احکام کے لحاظ سے شہید ہو، دنیوی احکام کے لحاظ سے شہید نہیں کہلائے گا کیونکہ اس کے قتل کا باعث اس کا اپنا فعل بنا ہے۔ امام سرخسی کہتے ہیں:

فأما من ابتلى بهذا فی الدنيا يغسل و يكفن و يصلی عليه ، لأن الشهيد الذی لا يغسل من يصير مقتولا بفعل مضاف الی العدو ، و هذا صار مقتولا بفعل نفسه و لكنه معذور فی ذلك ، لأنه قصد العدو لا نفسه ، فيكون شهيداً فی حكم الآخرة ، و يصنع به ما يصنع بالميت فی الدنيا ۔ (۹۰)

[البتہ جس پر اس قسم کی آزمائش آئی تو دنیا میں اس کے لیے حکم یہ ہے کہ (شہید کے برعکس) اسے غسل دیا جائے گا، اسے کفن پہنایا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ ادا کی جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ حکم کہ اسے غسل نہیں دیا جاتا (اور کفن نہیں پہنایا جاتا) اس شہید کے لیے ہے جو کسی ایسے فعل سے قتل ہو جائے جسے دشمن کی طرف منسوب کیا جا سکے، جبکہ یہ شخص خود اپنے فعل کے نتیجے میں قتل ہوا۔ تاہم چونکہ وہ اس معاملے میں معذور تھا کہ اس

نے دشمن کے قتل کا ارادہ کیا تھا نہ کہ اپنے آپ کو قتل کرنے کا، اس لیے آخرت کے احکام میں وہ شہید ہوگا۔ اور دنیا میں اس کے ساتھ وہی کچھ کیا جائے گا جو عام میت کے ساتھ دنیا میں کیا جاتا ہے۔]

پس جب مجاہد دشمن پر حملہ کرتے ہوئے غلطی سے خود کو زخمی کر لے اور اس زخم سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اسے آخرت کے احکام کے لحاظ سے تو شہید کہا جائے گا لیکن اس پر شہید کے دنیوی احکام کا اطلاق نہیں ہوگا۔ جو شخص قصداً اپنی موت کا باعث بنے ظاہر ہے کہ اس پر شہید کے دنیوی کا احکام کا اطلاق تو قطعاً ناممکن ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اسے آخرت کے احکام کے لحاظ سے شہید کہا جا سکے گا؟ قرآن وسنت کے نصوص اور فقہاء کی تشریحات کی روشنی میں ہماری ناقص رائے تو یہ ہے ـــــ واللہ اعلم ـــــ کہ ایسا شخص آخرت کے احکام کے لحاظ سے بھی شہید نہیں کہلا سکتا کیونکہ اپنے قتل کا آپ باعث بن کر وہ شریعت کے ایک بنیادی حکم کی خلاف ورزی کرتا ہے۔ غزوۂ خیبر کے موقع پر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حملہ روک دینے کا حکم دیا تو اس کے بعد آپ کو اطلاع ملی کہ فلاں شخص شہید کیا گیا۔ جب پوچھنے پر آپ کو معلوم ہوا کہ اسے حملے کی ممانعت کے کے حکم کے بعد قتل کیا گیا تو آپ نے فرمایا:

ان الجنة لا تحل لعاص (۹۱)

[یقیناً جنت میں نافرمان داخل نہیں ہو سکتا۔]

ایک وقتی حکم کی مخالفت پر اتنی سخت وعید سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ایک ابدی حکم کی مخالفت کرنے والا خود کو کتنی بڑی سزا کا مستحق بناتا ہے! والعیاذ باللہ۔

خودکش حملے اور مسلمانوں کا قتل ناحق

قرآن وسنت میں جن کاموں پر انتہائی سخت وعید آئی ہے ان میں ایک مسلمان کا قتل بھی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً (سورۃ النساء، آیت ۹۳)

[اور جو کوئی کسی مسلمان کو عمداً قتل کرے گا تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا، اور پر خدا کا غضب اور اس کی لعنت ہے، اور اللہ نے اس کے لیے ایک عذاب عظیم تیار کر رکھا ہے۔]

اہل سنت کا عام اصول یہ ہے کہ وہ کسی بھی کبیرہ گناہ کے مرتکب کو کافر نہیں ٹھہراتے۔ اس لیے اس قسم کی آیات اور احادیث کے متعلق، جن میں کسی گناہ کی سزا میں خلود فی النار کی وعید آئی ہو، ان کی تاویل یہ ہوتی ہے کہ یہ سزا اس شخص کے لیے ہے جو اس حرام کو حلال قرار دیتے ہوئے اس کا ارتکاب کرے اور ظاہر ہے کہ حرام کو حلال سمجھنا کفر ہے۔ ایک اور تاویل یہ پیش کی جاتی ہے کہ یہاں خلود فی النار سے مراد جہنم میں طویل مدت کے لیے رہنا ہے۔ اہل سنت کے اصول کی صحت پر اعتقاد رکھتے ہوئے اس بات کی نشاندہی ضروری محسوس ہوتی ہے کہ اس آیت کریمہ میں صرف خلود فی النار کی سزا ہی ذکر نہیں ہوئی بلکہ اس کے علاوہ چار دیگر سزائیں بھی ذکر کی گئی ہیں:

۱۔ یہ کہ اس کا بدلہ جہنم ہے۔

۲۔ یہ کہ اس پر اللہ تعالیٰ نے غضب کیا۔

۳۔ یہ کہ اس پر اللہ تعالیٰ نے لعنت کی۔

۴۔ یہ کہ اس کے لیے اللہ تعالیٰ نے شدید عذاب تیار کیا ہے۔

خلود فی النار کی سزا کی طرح یہ چار سزائیں بھی قرآن کریم میں صرف کفار ۔ بلکہ یہود، نصاریٰ، مشرکین اور منافقین میں بدترین کفار ۔ کے لیے آئی ہیں۔ اس لیے ہماری ناقص رائے میں آیت کا مقتضا یہ ہے کہ مسلمان کا قتل عمد (Cold Blooded Murder) کوئی ایسا شخص کر ہی نہیں سکتا جس کے دل میں ایمان کی ذرا سی بھی رمق باقی ہو۔

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَئاً (سورۃ النسآء، آیت ۹۲)

[یہ کسی مومن کے لیے روا نہیں ہے کہ وہ کسی مومن کو قتل کرے مگر یہ کہ غلطی سے ایسا ہو جائے۔]

بہ الفاظ دیگر، مسلمان کا قتل عمد کرتے وقت ایمان اس میں سے نکل جاتا ہے۔ البتہ توبہ کا دروازہ کھلا ہے۔ وہ سچے دل سے توبہ کرلے تو اللہ تعالیٰ اس پر رحم فرما کر یہ گناہ معاف کرسکتا ہے، بلکہ جیسا کہ حدیث صحیح میں وارد ہوا ہے وہ سو آدمیوں کے قاتل کو بھی معاف کرسکتا ہے۔ یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ توبہ سے دنیوی سزا ساقط نہیں ہوتی بلکہ اس کے لیے ضروری ہوگا کہ مقتول خود موت سے قبل یا اس کی موت کے بعد اس کے اولیاء الدم قاتل کو معاف کردیں یا اس کے ساتھ صلح کرلیں۔ یہ بات بھی صحیح ہے کہ دنیوی سزا قاتل کو مل بھی جائے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس سے لازماً ہی آخرت کی سزا ساقط ہوگئی، بلکہ آخرت کی سزا کا تعلق توبہ سے ہے۔ نیز چونکہ قتل اللہ تعالیٰ کے حق کے علاوہ بندے کے حق پر بھی اعتدا ہے اس لیے آخرت کی سزا کی معافی کے لیے بھی مقتول کی رضامندی ضروری ہے۔ چنانچہ احادیث میں آیا ہے کہ جس قاتل نے سچے دل سے توبہ کی تو اللہ تعالیٰ اس کے مقتول کو جنت میں اعلیٰ مقامات اور انعامات سے سرفراز کرکے اسے اس کا قائل کردے گا کہ وہ اپنے قاتل کو معاف کردے۔

قتل مومن کا معاملہ انتہائی حد تک سنگین معاملہ ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے جہاد کے دوران میں خصوصاً اس بات کا حکم دیا کہ مسلمان حملے کے دوران میں خصوصی احتیاطی اقدامات اٹھائیں تاکہ حملے کی زد میں کوئی مسلمان نہ آجائے، بلکہ اگر کسی کا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہو کہ وہ مسلمان ہے تو وہ حملے سے محفوظ سمجھا جائے اور اس کے متعلق یہ نہ کہا جائے کہ وہ مسلمان نہیں ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلاَ تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِناً (سورۃ النسآء، آیت ۹۴)

[اے ایمان والو! جب تم اللہ کی راہ میں جہاد کے لیے نکلو تو اچھی طرح تحقیق کرلیا کرو اور جو تمہیں سلام کرے اس کو یہ نہ کہو کہ تو مومن نہیں ہے۔]

چنانچہ شریعت کے مقتضیات کو سمجھتے ہوئے فقہا نے قرار دیا ہے کہ جہاد کے دوران میں بھی کسی مسلمان کا قتل عمد جائز نہیں ہے، بلکہ انہوں نے یہاں تک تصریح کی ہے کہ اگر کفار کے کسی قلعے کو فتح کرنے کے بعد ان کے تمام لوگوں کو قتل کرنے کا حکم جاری کیا جائے، لیکن یہ معلوم ہوا ہو کہ اس قلعے میں کوئی شخص مسلمان بھی ہے تو جب تک اس ایک مسلمان کا علم نہ ہو جائے کہ وہ کون ہے، تب تک اس قلعے میں کسی ایک شخص کا قتل بھی جائز نہیں ہوگا۔ امام ابن عابدین کہتے ہیں:

ان أمر الدم خطر عظيم ، حتى لو فتح الامام حصناً أو بلدةً وعلم أن فيها

مسلماً لا يحل له قتل أحد من أهلها لاحتمال أن يكون المقتول هو المسلم ۔ (۹۲)

[کسی کی جان لینا بڑا سنگین معاملہ ہے۔ یہاں تک کہ اگر امام کوئی قلعہ یا شہر فتح کرے اور اسے علم ہو کہ وہاں ایک مسلمان ہے تو اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ وہاں کے لوگوں میں کسی ایک کو بھی قتل کرے کیونکہ ہر شخص کے متعلق یہ احتمال پایا جاتا ہے کہ شاید وہی مسلمان ہو۔]

البتہ اضطرار کے قاعدے کے تحت فقہاء نے قرار دیا ہے کہ اگر دشمن کے قلعے پر حملہ ناگزیر ہو تو اس پر حملہ کیا جا سکتا ہے خواہ یہ اندیشہ یا یقین ہو کہ اس قلعے میں کوئی مسلمان قیدی ہے جو حملے کی زد میں آ سکتا ہے۔ تاہم اس کا یہ مطلب نہیں کہ ایسے مسلمان کا قتل عمد جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام حسن بن زیاد کہتے ہیں:

هذا اذا علم أنه ليس في ذلك الحصن أسير مسلم ۔ فأما اذا لم يعلم ذلك فلا يحل التحريق و التغريق ، لأن التحرز عن قتل المسلم فرض و تحريق حصونهم مباح ۔ و الأخذ بما هو الفرض أولى۔ (۹۳)

[دشمن کے قلعے کو جلانا یا اسے پانی میں غرق کرنا اس وقت جائز ہے جب معلوم ہو کہ اس قلعے میں کوئی مسلمان قیدی نہیں ہے۔ اگر اس بارے میں علم نہ ہو تو اس قلعے کو جلانا یا غرق کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ مسلمان کے قتل سے بچنا فرض ہے اور دشمن کے قلعوں کو جلانا یا غرق کرنا مباح ہے اور فرض پر عمل مباح پر عمل سے زیادہ ضروری ہے۔]

اس کے جواب میں امام سرخسی اور دیگر فقہائے احناف نے اضطرار کے قاعدے کا ذکر کیا ہے اور قرار دیا ہے کہ اگر ایسے قلعے پر حملہ ناگزیر ہو تو حملہ کیا جا سکتا ہے لیکن حملہ آور مسلمان کے قتل کا ارادہ نہیں کریں گے کیونکہ مسلمان کا قتل عمد حرام ہے۔ امام سرخسی کہتے ہیں:

لو منعناهم من ذلك يتعذر عليهم قتال المشركين و الظهور عليهم ، و الحصون قلّ ما تخلو عن أسر ۔ و كما لا يحل قتل الأسير لا يحل قتل النساء و الولدان ۔ ثم لا يمتنع تحريق حصونهم بكون النساء و الولدان فيها ۔ فكذلك لا يمتنع ذلك بكون الأسير فيها ، و لكنهم يقصدون المشركين بذلك ، لأنهم لو قدروا على التمييز فعلاً لزمهم ذلك ۔ فكذلك اذا قدروا على التمييز بالنية يلزمهم ذلك۔ (۹۴)

[اگر ہم مسلمانوں کو اس قلعے پر حملے سے روکیں تو ان کے لیے مشرکین سے لڑنا اور ان پر غالب ہونا ناممکن ہو جائے گا کیونکہ ان کے قلعے میں کم ہی کوئی ایسا ہوگا جس میں کوئی مسلمان قیدی نہ ہو۔ پھر جس طرح مسلمان قیدی کا قتل ناجائز ہے اسی طرح دشمن کی عورتوں اور بچوں کا قتل بھی ناجائز ہے۔ اس کے باوجود اس قلعے پر حملہ جائز ہے خواہ وہاں دشمن کی عورتیں اور بچے ہوں۔ اسی طرح اس قلعے میں مسلمان قیدی کا ہونا اس حملے کی ممانعت کا سبب نہیں بن سکتا۔ تاہم یہ ضروری ہے کہ حملہ کرنے والوں کی نیت مشرکین پر حملے کی ہو کیونکہ اگر ان کے لیے

عملاً مسلمان اور مشرک میں تمیز ممکن ہوتی تو ان پر لازم ہوتا کہ وہ تمیز کرتے۔ پس اس صورت میں جبکہ وہ نیت میں تمیز پر قادر ہیں تو ان پر یہی لازم ہے۔]

کیا کوئی ایسی صورت ہو سکتی ہے جس میں مسلمان کا قتل عمد جائز ہو سکے؟ امام غزالی نے ایک فرضی صورتحال ذکر کی ہے جس میں کفار مسلمان قیدیوں کو ڈھال بنا کر مسلمانوں پر حملہ کرتے ہیں۔ ایسی صورت میں مسلمان اگر دشمن پر حملہ کریں گے تو اس کے لیے ضروری ہوگا کہ پہلے ان مسلمانوں کو قتل کیا جائے جن کو انہوں نے ڈھال بنا کر آگے کیا ہوا ہے۔ اگر مسلمان انہیں قتل نہیں کریں گے تو یقینی ہے کہ مسلمانوں پر فتح پانے کے بعد دشمن ان قیدیوں کو بھی قتل کردے گا۔ پس ایسی صورت میں ان قیدیوں کو بہر حال قتل ہونا ہے۔ تو کیا ان کا قتل جائز ہوگا؟ یا ان کے قتل سے باز رہ کر مسلمان دشمن کو آگے بڑھ کر اپنے اوپر غالب ہونے کا موقع دیں گے؟

ان الکفار اذا تترسوا بجماعة من أساری المسلمین ، فلو کففنا عنهم لصدمونا ، و غلبوا علی دار الاسلام ، و قتلوا کافة المسلیمن ۔ و لو رمینا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم یذنب ذنباً ، و هذا لا عهد به الشرع ۔ و لو کففنا لسلطنا الکفار علی جمیع المسلمین ، فیقتلونهم ، ثم یقتلون الأساری أیضاً ۔ فیجوز أن یقول قائل : هذا الأسیر مقتول بکل حال ، فحفظ جمیع المسلمین أقرب الی مقصود الشرع لأنا نعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقلیل القتل کما یقصد حسم سبیله عند الامکان ۔ فان لم نقدر علی الحسم قدرنا علی التقلیل ۔ و کان هذا التفاتاً الی مصلحة علم بالضرورة کونها مقصود الشرع ، لا بدلیل واحد و أصل معین بل بأدلة خارجة عن الحصر ۔ لکن تحصیل هذا المقصود بهذا الطریق ، و هو قتل من لم یذنب ، غریب لم یشهد لم أصل معین ۔ فهذا مثال مصلحة غیر مأخوذة بطریق القیاس علی أصل معین ، و انقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف : أنها ضرورة ، قطعیة ، کلیة ۔ (۹۵)

[اگر کفار مسلمانوں کے قیدیوں کو ڈھال بنائیں تو اگر ہم ان پر حملے سے گریز کریں گے تو وہ ہمیں سخت نقصان پہنچا کت دار الاسلام پر غالب آئیں گے اور پھر تمام مسلمانوں کو قتل کر دیں گے۔ تاہم اگر ہم ان ڈھال بنائے گئے قیدیوں کو نشانہ بنائیں گے تو ہم ایک ایک ایسے مسلمان کو، جس کی زندگی قانونی طور پر محفوظ ہے، قتل کریں گے حالانکہ اس نے کوئی جرم نہیں کیا، اور شریعت میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اور اگر ہم ان پر حملہ نہیں کریں گے تو ہم کفار کو تمام مسلمانوں پر مسلط ہونے کا موقع دیں گے جو غالب ہونے کے بعد ان مسلمانوں کو بھی کریں گے اور ان کے بعد ان قیدیوں کو بھی۔ پس کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہ قیدی تو دونوں صورتوں میں قتل ہوں گے تو تمام مسلمانوں کی حفاظت شریعت کے مقصود سے زیادہ قریب ہے کیونکہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ شریعت کا مقصود قتل کو روکنا ہے لیکن اگر روکنا ممکن نہ ہو تو پھر شریعت اسے کم سے کم کرنا چاہتی ہے۔ پس اگر ہم قتل

کو روک نہیں سکتے تو اسے کم تو کر سکتے ہیں۔ پس یہ ایسی مصلحت کی طرف التفات ہے جس کا شریعت کا مقصود ہونا کسی ایک مخصوص دلیل یا معین اصل سے نہیں بلکہ بے شمار دلائل سے ضرورۃً معلوم ہے۔ تاہم اس مصلحت کا اس مخصوص طریقے سے حصول، کہ اس کے لیے کسی بے قصور کا قتل کرنا پڑے، غریب ہے جس کے لیے کوئی معین اصل شاہد نہیں ہے۔ پس یہ ایسی مصلحت کی مثال ہوئی جو کسی اصل معین پر قیاس کے ذریعے ماخوذ نہیں ہوتی، اور اس کے معتبر ہونے کے لیے تین شرائط ضروری ہیں: کہ یہ ضرورات میں ہو، قطعی ہو اور کلی ہو۔]

امام غزالی نے اس صورت حال کو ''مصلحۃ غریبۃ'' کا عنوان دیا ہے، یعنی وہ مصلحت جس کی شریعت نہ تو تائید کرے نہ تردید۔ مصلحت غریبہ پر عمل کے لیے امام غزالی نے تین شرائط ذکر کی ہیں:

(۱) یہ کہ اس کا تعلق ضرورات کے ساتھ ہو۔ یعنی اس کے ذریعے دین، نفس، عقل، نسل یا مال کی حفاظت مقصود ہو۔

(۲) یہ کہ یہ قطعی ہو۔ یعنی اس کے نتائج کے متعلق ہمیں پورا یقین ہو کہ اس کے ذریعے مذکورہ مقصد کی حفاظت ہوگی۔

(۳) یہ کہ یہ کلی ہو۔ یعنی یہ امت کے کسی ایک فرد یا افراد کے مجموعے کے لیے نہ ہو بلکہ پوری امت کے لیے ہو۔

ظاہر ہے کہ مسلمانوں کے ایک گروہ، خواہ وہ کتنا ہی بڑا گروہ ہو، کی مصلحت کو پوری امت کی مصلحت نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس لیے خواہ یہ امکان ہو کہ ایسی صورت میں مسلمانوں کے اس گروہ پر کفار غالب آ جائیں گے تب بھی ان کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ ڈھال بنائے گئے مسلمانوں کا قتل عمد کریں۔ اسی وجہ سے امام غزالی آگے کئی مثالیں ذکر کرتے ہیں جن کے متعلق وہ صراحتاً کہتے ہیں کہ ان صورتوں میں کسی مسلمان کا قتل جائز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں ان شرائط میں کوئی شرط مفقود ہوتی ہے:

ولیس فی معناھا : ما لو تترس الکفار فی قلعة بمسلم ، اذ لا یحل رمی الترس، اذ لا ضرورة، فینا غنیة عن القلعة، فنعدل عنھا، اذ لم نقطع بظفرنا بھا لأنھا لیست قطعیة ، بل ظنیة۔ ولیس فی معناھا: جماعة فی سفینة لو طرحوا واحداً منھم لنجوا، و الا غرقوا بجملتھم ، لأنھا لیست کلیة ، اذ یحصل بھا ھلاك عدد محصور، ولیس ذلك کاستئصال کافة المسلمین ، و لأنه لیس یتعین واحد للاغراق الا أن یتعین بالقرعة، و لا أصل لھا۔ وکذلك جماعة فی مخمصة، لو أکلوا واحداً بالقرعة لنجوا، فلا رخصة فیه لأن المصلحة لیست کلیة ۔(۹۶)

[ایسی مصلحت کی مثال یہ نہیں ہے کہ اگر کسی قلعے میں کفار نے کسی مسلمان کو ڈھال بنا لیا ہو، کیونکہ ایسی صورت میں اس ڈھال بنائے گئے مسلمان کو نشانہ بنانا ناجائز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ حملہ ناگزیر نہیں ہے۔ ہم اس قلعے پر قبضہ کرنے سے بے نیاز ہیں۔ پس ہم اس قلعے پر حملہ کرنے سے باز رہیں گے کیونکہ ہم یقینی طور پر نہیں کہہ سکتے کہ ہم اسے فتح ہی کر لیں گے۔ پس یہ مصلحت قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے۔ اسی طرح اس کی مثال یہ بھی نہیں کہ اگر کسی ڈوبتی کشتی میں کئی لوگ سوار ہوں اور اگر وہ کسی ایک کو دریا میں پھینک دیں تو باقی بچ جائیں گے، اور اگر کسی کو نہیں پھینکیں گے تو سارے ہی ڈوب جائیں گے۔ اس مصلحت کے غیر معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلی نہیں

ہے کیونکہ اس طرح چند لوگ ہی غرق ہوں گے جسے تمام مسلمانوں کا صفایا ہونے کے مترادف نہیں قرار دیا جا سکتا۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ کسی ایک کو دریا میں پھینکنے کے لیے منتخب کرنے کا ان کے پاس کوئی راستہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ قرعہ ڈالیں جس کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی گروہ بھوک سے مجبور ہو جائے اور وہ چاہیں کہ ان میں کسی ایک کو قتل کر کے اس کا گوشت کھائیں ورنہ سارے ہی مر جائیں گے تو اس کی بھی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس کی وجہ وہی ہے کہ یہ مصلحت کلی نہیں ہے (ان چند لوگوں کے مرنے سے پوری امت کا خاتمہ نہیں ہوگا۔]

قرآن وسنت کے نصوص اور فقہا کی ان تصریحات کے بعد جب خودکش حملوں کے اثرات کا جائزہ لیا جائے تو سب سے زیادہ تکلیف دہ بات یہ نظر آتی ہے کہ ان حملوں میں ان تمام نصوص اور تصریحات کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ ان حملوں کے نتیجے میں اب تک کتنے معصوم مسلمانوں کو قتل کیا گیا ہے؟ اس کا کوئی صحیح اندازہ اس وقت تک نہیں لگایا جا سکتا جب تک ان حملوں کے پورے ریکارڈ کا تجزیہ نہ کیا جائے۔ تاہم اتنی بات تو بالکل واضح ہے کہ مسجد، جنازگاہ، جرگہ کی مجلس اور بازاروں میں کیے جانے والے ان حملوں کا نشانہ معصوم مسلمان ہی بنتے ہیں۔ پچھلے کچھ عرصے سے ان حملوں کا رخ فوج کے علاوہ دیگر سیکیورٹی فورسز بالخصوص پولیس کی طرف ہوا ہے۔ کیا یہ فوجی اور پولیس غیر مسلم ہیں؟ کیا ان کا قتل عمد جائز ہے؟

اس قسم کے سوالات سے بچنے کے لیے ہی خودکش حملہ آور کو تیار کرنے والے لوگوں کا زور اس کی جسمانی تربیت کے علاوہ اس بات پر بھی ہوتا ہے کہ حملہ آور کو یہ پختہ یقین دلایا جائے کہ جس ہدف پر حملے کے لیے اسے تیار کیا جا رہا ہے وہ بالکل جائز ہے کیونکہ یہ لوگ مسلمان نہیں بلکہ مرتد ہیں اور اس وجہ سے واجب القتل ہیں۔ فوجیوں اور پولیس کو مرتد کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟ اس کا انہوں نے بڑا سیدھا حل نکالا ہے۔ عام طور پر استدلال اس طرح کیا جاتا ہے:

- امریکہ اور اس کے اتحادی کفار نے مسلمانوں پر حملہ کیا ہے۔
- ان کفار کا ساتھ دینا حرام ہے۔
- مسلمان حکمران جو ان کفار کا ساتھ دیتے ہیں وہ مرتد ہو چکے ہیں۔
- ان حکمرانوں کی حفاظت کرنے والے اور ان کے پشتیبان بننے والے بھی ان کے ساتھ شامل ہیں اور ظاہر ہے کہ حکومت کا دفاع کرنے والوں میں فوجی پہلے درجے میں اور دوسری سیکورٹی فورسز ان کے بعد دوسرے درجے میں آتے ہیں۔

یہ استدلال بالبداہت غلط ہے لیکن اس پر بحث اس مقالے کے حدود سے باہر ہے۔ یہاں صرف اس بات کی طرف اہل علم کی توجہ دلانا مقصود ہے کہ خودکش حملوں کے جواز اور عدم جواز کی بحث میں ''مسلمان کی تکفیر'' کا مسئلہ بھی نہایت اہمیت کا حامل ہے جسے خودکش حملوں پر بحث میں بالعموم نظر انداز کیا گیا ہے۔

مقتولین کی دیت، زخمیوں کا ارش اور املاک کو نقصان پہنچنے والے نقصان کا ضمان

اگر ایک لمحے کے لیے اسلام اور کفر کے مسئلے سے صرف نظر بھی کیا جائے اور فرض کیا جائے کہ خودکش حملہ آور کا ہدف بنیادی طور پر صحیح ہوتا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی فرض کیا جائے کہ اس کا ارادہ بے قصور لوگوں کو مارنے کا نہیں ہوتا تب بھی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان بے قصور مقتولین کی دیت کی ادائیگی لازم نہیں ہے؟ اسی طرح کیا زخمی ہونے والوں کے زخموں کے

ارش یا ضمان کی ادائیگی لازم نہیں ہے؟ اگر دیت، ارش اور ضمان کی ادائیگی لازم ہے تو اس کی ادائیگی کا کون ذمہ دار ہے؟ یہی سوال املاک کو پہنچنے والے نقصان کے متعلق بھی ہے۔ کیا غلطی سے کسی کا مال ضائع کرنے یا خراب کر دینے والے کو شریعت نے ضمان ادا کرنے کا پابند نہیں کیا؟

فقہ اسلامی کا مسلمہ اصول ہے کہ جنگ کے دوران میں بھی اگر کوئی شخص غلطی سے کسی ایسے شخص کو قتل کر لے جس کا قتل اس کے لیے جائز نہیں ہے تو دیت کی ادائیگی واجب ہوتی ہے۔ چنانچہ قتل خطا کی تمثیل میں بالعموم یہ ذکر کیا جاتا ہے کہ مسلمان نے کسی شخص کو حربی سمجھ کر اس پر حملہ کیا لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو مسلمان تھا، یا اس نے حربی کو نشانہ بنایا لیکن غلطی سے کوئی دوسرا مسلمان اس کی زد میں آ کر قتل ہوا۔ امام شیبانی کہتے ہیں:

و اذا كان القوم من المسلمين يقاتلون المشركين فقتل مسلم مسلماً ظن أنه مشرك ، أو رمى الى مشرك فرجع السهم فأصاب مسلماً فقتله فعليه الدية و الكفارة۔ (۹۷)

[اگر مسلمانوں کا کوئی گروہ مشرکین سے لڑ رہا ہو اور کسی مسلمان نے کسی دوسرے مسلمان کو مشرک سمجھ کر قتل کیا ، یا اس نے مشرک کی طرف تیر پھینکا مگر وہ پلٹ کر کسی مسلمان کو لگا جس کے نتیجے میں وہ قتل ہو گیا، تو ہر دو صورتوں میں اس پر دیت اور کفارہ لازم ہے۔]

امام سرخسی اس کی وضاحت میں کہتے ہیں:

لأن هذا صورة الخطأ ، و الدية و الكفارة فى قتل الخطأ واجب بالنص (۹۸)

[کیونکہ یہ خطا کی صورت ہے، اور قتل خطا میں دیت اور کفارے کا وجوب نص سے ثابت ہے۔]

دیت کا حکم اس صورت میں بھی ہے جب حملے کی زد میں ایسا غیر مسلم آئے جس کا قتل ناجائز ہو، مثلاً وہ مسلمان ملک میں مستقل اقامت پذیر ہو (اہل ذمہ)، یا وہ ایسی قوم سے تعلق رکھتا ہو جس کے ساتھ مسلمانوں نے امن کا معاہدہ کیا ہو (اہل موادعہ)، یا وہ مسلمانوں سے اجازت لے کر مسلمانوں کے درمیان آیا ہو (مستامن)۔ ارش اور ضمان کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ اصول بھی فقہا کے نزدیک مسلمہ ہے کہ دیت کی ادائیگی قاتل کی عاقلہ کرتی ہے بشرطیکہ قتل عمد نہ ہو یا دیت کی ادائیگی صلح کے نتیجے میں لازم نہ ہوئی ہو۔ ان آخری دو صورتوں میں دیت کی ادائیگی کے لیے تنہا قاتل ذمہ دار ہوگا۔ (۹۹)

پس اگر خودکش حملوں کے نتیجے میں قتل و زخمی ہونے والوں میں کوئی ایسا ہو جس پر حملہ ناجائز ہو (اور بالعموم ان حملوں کی زد میں وہی لوگ آتے ہیں جن پر حملہ ناجائز ہوتا ہے) اور یہ فرض کیا جائے کہ یہ غلطی سے حملے کی زد میں آئے تو ان کی دیت کی ادائیگی قاتل کے عاقلہ پر لازم ہوگی، اور اگر یہ مانا جائے کہ ان لوگوں کو قصداً نشانہ بنایا گیا تو پھر اس کی ادائیگی کی ذمہ داری قاتل پر ہوگی۔ اول الذکر صورت میں یہ تعین کرنا بھی ضروری ہوگا کہ قاتل کا عاقلہ کسے سمجھا جائے؟ کیا اس کے اہل خاندان کو؟ یا اس کے ان مربّیوں کو جن کو اس نے اپنا اہل وعیال چھوڑ کر اپنایا ہوتا ہے اور جن کی رہنمائی میں وہ اس حملے پر آمادہ ہوتا ہے؟ ثانی الذکر صورت میں دیت کی ادائیگی اس کے ترکے سے کی جائے گی کیونکہ قاتل تو خود بھی اس حملے میں ہلاک ہو جاتا ہے۔ اگر قاتل کے متعلق معلوم نہ ہو کہ وہ کون تھا؟ یا اس کے عاقلہ کا تعین نہ ہو پا رہا ہو، یا اس نے جو ترکہ چھوڑا

ہو،اس میں سے تمام مقتولین و مجروحین کی دیت، ارش اور ضمان کی ادائیگی ممکن نہ ہو تو پھر اس کی ذمہ داری حکومت پر ہوگی۔ کیا حکومت اس ذمہ داری کو پورا کرنے کے لیے تیار ہے؟

اسی طرح شریعت نے ضمان کے سلسلے میں عقل، بلوغت یا عمد کی شرائط نہیں رکھیں۔ اس لیے کسی کی املاک کو اگر بچہ یا مجنون بھی نقصان پہنچائے، یا کوئی عاقل بالغ شخص غلطی سے نقصان پہنچائے، تب بھی ان تمام صورتوں میں شریعت نے لازم کیا ہے کہ نقصان پہنچانے والے کے مال سے اس نقصان کی تلافی کی جائے۔ اس نقصان کی تلافی کے لیے عاقلہ ذمہ دار نہیں ہوتی۔ اگر نقصان پہنچانے والے کا تعین نہ ہو پا رہا ہو تو یہاں بھی آخری ذمہ داری حکومت پر آتی ہے۔ (۱۰۰)

اسلامی شریعت کے قواعد عامہ جو خودکش حملے کے نتیجے میں پامال ہوتے ہیں:

اس ساری بحث سے معلوم ہوا کہ خودکش حملوں کے نتیجے میں اسلامی آداب القتال کے کئی قواعد عامہ پامال ہوتے ہیں۔ ان میں سے چند اہم قواعد عامہ یہاں ذکر کیے جاتے ہیں:

اولاً: غدر کی ممانعت۔ خودکش حملہ آور بالعموم مقاتل کے روپ میں نہیں ہوتا اور غدر کا مرتکب ہوتا ہے۔

ثانیاً: غیر مقاتلین پر حملہ۔ ان حملوں کی زد میں آنے والے لوگوں کی اکثریت ایسے لوگوں کی ہوتی ہے جن پر حملہ کرنا ناجائز ہوتا ہے۔

ثالثاً: اندھا دھند حملے کی ممانعت۔ حملہ بالعموم میدان جنگ کے بجائے عام شہری آبادی میں کیا جاتا ہے جس میں عام شہریوں کے قتل اور زخمی ہونے کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔

رابعاً: خودکشی کی ممانعت۔ حملہ آور کی موت کا باعث خود اس کا اپنا فعل ہوتا ہے، نہ کہ دشمن کا کوئی فعل۔

خامساً: مثلہ کی ممانعت۔ حملہ آور بم اور بارود کا استعمال کر کے خود اپنی لاش کا اور دوسروں کی لاشوں کا مثلہ کرتا ہے۔

سادساً: قتل مومن کی ممانعت۔ اگر حملہ مسلمانوں پر ہو تو خودکش حملہ آور ان کے قتل کے گناہ کبیرہ کا بھی ارتکاب کرتا ہے۔

سابعاً: دیت، ارش اور ضمان ادا کرنے کے حکم کی خلاف ورزی۔ حملے کی زد میں آنے والے بے قصور مقتولین اور مجروحین کے قتل یا زخمی ہونے، اور لوگوں کی املاک کو نقصان پہنچنے کی وجہ سے لازم ہونے والی دیت، ارش یا ضمان کی ادائیگی نہیں کی جاتی۔

یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری محسوس ہوتی ہے کہ خودکش حملوں کے جواز کے لیے "اضطرار" کا قاعدہ بھی ناکافی ہے۔ اس کے لیے مندرجہ ذیل نکات پر غور کیجیے:

اولاً: یہ صحیح ہے کہ اگر مقاتلین اور غیر مقاتلین میں تمییز ممکن نہ ہو اور غیر مقاتلین کو حملے سے بچانے کے لیے تمام ممکنہ احتیاطی اقدامات اٹھائے جائیں تب بھی چند غیر مقاتلین حملے کی زد میں آ جائیں تو اضطرار کے قاعدے کے تحت اس کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ تاہم یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس صورت میں اضطرار کی پابندیوں پر عمل لازم ہوتا ہے۔ پس شہری آبادی میں حملہ بہرصورت ناجائز ہوگا کیونکہ اس حملے کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس میں غیر مقاتلین بلا ارادہ ضمنی طور پر نشانہ بنے۔

ثانیاً: دیت، ارش یا ضمان کی ادائیگی کے حکم کو اضطرار کے نام پر معطل نہیں کیا جا سکتا۔

ثالثاً: چونکہ حملہ آور کا غیر مقاتل کے بھیس میں آنا غدر ہے اس لیے اسے بھی اضطرار کے نام پر جواز نہیں مل سکتا۔

رابعاً: مسلمان کا قتل عمد اضطرار کے قاعدے سے بھی جائز نہیں ٹھہرتا، بلکہ اس کے لیے چند اضافی شرائط کی پابندی لازمی ہے جو بہت ہی مخصوص حالات کے ماسوا ممکن نہیں ہوسکتا۔

خامساً: عام حملوں میں بم اور بارود کے استعمال کو اضطرار کے قاعدے کے تحت جائز قرار دیا جاسکتا ہے اور مثلہ کی ممانعت کے حکم کو اضطرار کے قاعدے کے تحت غیر مؤثر سمجھا جاسکتا ہے لیکن خودکش حملے میں ان کے استعمال کو اس وجہ سے جائز نہیں قرار دیا جاسکتا کہ اس کے نتیجے میں حملہ آور خود اپنی موت کا باعث بنتا ہے۔ گویا اگر اس اجازت دی گئی تو یہ خودکشی کی ممانعت کے حکم کو معطل کرنے کے مترادف ہوگا۔ کیا خودکشی کی ممانعت کو اضطرار کے تحت معطل کیا جاسکتا ہے؟

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اگر اسلامی شریعت کے قواعد کی پابندی کرتے ہوئے حملہ کیا جائے تو وہ ''خودکش حملہ'' نہیں ہوگا۔ پس اسلامی آداب القتال کی پابندی کرتے ہوئے خودکش حملوں کے جواز کے لیے کوئی راہ نہیں نکالی جاسکتی۔

هـذا مـا عندی ، و العلم عند الله ۔ اللهم أرنا الحق حقاً و ارزقنا اتباعه، و أرنا الباطل باطلاً و ارزقنا اجتنابه ۔

حواشی

۱۔ اس موضوع پر بین الاقوامی قانون کے ایک اچھے تعارف کے لیے دیکھیے:

Michael Akehurst, *Modern Introduction to International Law* (New York: Routledge, 1997), pp 306-363.

۲۔ ایضاً، ص ۳۵۔۴۷

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Larry Maybee and Benerji Chakka (ed.), *Custom as a Source of International Humanitarian Law* (New Delhi: ICRC, 2006).

۴۔ آداب القتال کے بین الاقوامی قانون کے خلاصے اور تعارف کے لیے دیکھیے:

Hans-Peter Gasser, *International Humanitarian Law* (Haupt: Henry Dunant Institute, 1993).

۵۔ تیسرے جنیوا معاہدے کی دفعہ ۸۵ کے تحت جنگی قیدی کے خلاف کسی ایسے جرم میں مقدمہ چلایا جاسکتا ہے جو اس نے قید کرنے والے فریق کے خلاف کیا ہو۔ دفعہ ۱۰۰ کے تحت اسے سزائے موت بھی سنائی جاسکتی ہے۔

۶۔ *International Humanitarian Law*, 58-61

۷۔ ایضاً، ص ۶۲۔۶۶

۸۔ ایضاً، ص ۵۰۔۵۲۔

۹۔ *The Legality of the Threat or Use of Nuclear Weapons*, ICJ 1996 Rep 66

۱۰۔ اس اصول کی بنیاد پر دوسری جنگ عظیم کے بعد جاپانی اور جرمن جرنیلوں کو سزائیں دینے کے لیے خصوصی عدالتیں ٹوکیو اور نورمبرگ میں قائم کی گئیں۔ اسی طرح یوگوسلاویہ کے ٹکڑے ٹکڑے ہونے کے بعد وہاں بڑے پیمانے پر جنگی جرائم کا ارتکاب کیا گیا تو اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل نے مجرموں کو سزا دینے کے لیے خصوصی عدالت قائم کی جس نے اس اصول کو پھر تسلیم کیا۔ اس اصول کو روانڈا کے لیے قائم کی گئی خصوصی عدالت نے بھی تسلیم کیا ہے۔ اب اس قسم کے مجرموں کو سزا دینے کے لیے جو مستقل ''عالمی فوجداری عدالت'' (International Criminal Court) قائم ہوئی ہے اس کے دستور میں بھی اس اصول کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ روایتی طور پر سفیر اور سربراہ ریاست کو عام طور پر فوجداری قانون کے اطلاق سے مستثنیٰ مانا گیا تھا لیکن جنرل پنوشے کیس سے ثابت ہوا ہے کہ اب بین الاقوامی فوجداری قانون (International Criminal Law) کے اطلاق سے سفیر اور سربراہ ریاست بھی مستثنیٰ نہیں ہیں۔ سوڈان کے صدر عمر البشیر کے خلاف کاروائی کی بنیاد بھی یہی اصول ہے۔

۱۱۔ دیکھیے چوتھے ہیگ معاہدے کی دفعہ ۱؛ تیسرے جنیوا معاہدے کی دفعہ ۴۔

۱۲۔ چوتھے ہیگ معاہدے کی دفعہ ۲؛ تیسرے جنیوا معاہدے کی دفعہ ۴۔

۱۳۔ پہلے اضافی پروٹوکول کی دفعہ ۴۳

۱۴۔ دیکھیے: پہلے اضافی پروٹوکول کی دفعہ ۳۷

۱۵۔ دیکھیے:

International Humanitarian Law, 56-58; Pietro Verri, *Dictionary of the International Law of Armed Conflict (Geneva: International Committee of the Red Cross, 1992)*, p 100.

۱۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Muhammad Mushtaq Ahmad, *Use of Force for the Right of Self-determination in International Law and Shari'ah: A Comparative Study*, Dissertation of LLM Shari'ah and Law, International Islamic University Islamabad, 2006, pp 88-97 and 121-35.

۱۷۔ سنن الترمذی، **کتاب الأحکام ، باب ما ذکر عن النبی ﷺ فی الصلح بین الناس** ،حدیث رقم ۱۲۷۲

۱۸۔ صحیح البخاری، **کتاب البیوع ، باب اذا اشترط شروطاً فی البیع لا تحل** ،حدیث رقم ۲۰۲۳

۱۹۔ اس اصول پر فقہاء نے لاتعداد جزئیات کی بنیاد رکھی ہے۔ مثال کے طور پر انہوں نے قرار دیا ہے کہ اگر کسی نے معاہدہ کر کے دو دراہم اور ایک دینار کے بدلے ایک درہم اور دو دینار لیے تو یہ معاہدہ صحیح ہوگا حالانکہ معلوم ہے کہ ایک درہم کا دو دراہم کے ساتھ اور ایک دینار کا دو دینار کے ساتھ تبادلہ جائز نہیں ہے۔ تاہم معاہدے کی تصحیح حسب الامکان واجب ہے۔ اس لیے یہ فرض کیا جائے گا کہ اس نے دو دراہم کے بدلے دو دینار لیے اور ایک دینار کے بدلے ایک درہم لیا، اور یہ دونوں معاملات اپنی جگہ صحیح ہیں۔ (امام ابوبکر برہان الدین المرغینانی، **الھدایۃ شرح بدایۃ المبتدی** (بیروت: داراحیاء التراث العربی، تاریخ

ندار)، کتاب الصرف ،ج۳،ص۸۳)

۲۰۔ اس موضوع پر تفصیلی فقہی تجزیے کے لیے دیکھئے: امام ابوبکر محمد بن احمد ابی سہل السرخسی ، شرح کتاب السیر الکبیر (بیروت: دارالکتب العلمیۃ ،۱۹۹۷م)،باب قتل الأساری و المن علیهم ،ج۳،ص۱۲۴۔۱۳۵۔

۲۱۔ تیسرے جنیوا معاہدے کی دفعہ ۱۱۸

۲۲۔ شرح کتاب السیر الکبیر ، باب الأمان ،ج۱،ص۲۱۰

۲۳۔ ایضاً

۲۴۔ ایضاً

۲۵۔ ایضاً،ص۲۱۳

۲۶۔ ایضاً،ص۲۱۲

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ ایضاً

۲۹۔ ایضاً،ص۲۱۴

۳۰۔ ایضاً

۳۱۔ ایضاً

۳۲۔ اسلامی آداب القتال کے ایک اچھے مطالعے کے لیے دیکھئے:

محمد منیر، أحکام المدنیین فی الحرب فی الفقه الاسلامی و القانون الدولی الانسانی ۔ دراسة مقارنة ، بحث مقدم لنیل درجۃ الماجستیر فی الشریعۃ والقانون، کلیۃ الشریعۃ والقانون، الجامعۃ الاسلامیۃ العالمیۃ، اسلام آباد، ۱۹۹۶م

مزید دیکھئے:

Muhammad Mushtaq Ahmad, *International Humanitarian Law and Islamic Law*, Journal of Law and Society, Vol. XXXVI, No. 49, January 2007, Legal Research Centre, Law College, University of Peshawar

۳۳۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: ابوالولید محمد بن احمد ابن رشد، بدایة المجتهد و نهایة المقتصد ،(الریاض: مکتبۃ مصطفیٰ باز، ۱۹۹۵ء)، ج۱،ص۳۷۱؛ کمال الدین محمد ابن الھمام الاسکندری، فتح القدیر علی الهدایة شرح بدایة المبتدی، (القاھرۃ: دارالکتب العربیۃ، ۱۹۷۰ء)، ج۴،ص۲۹۱؛ سحنون عبدالسلام بن سعید بن حبیب التنوخی، المدونة الکبری، (القاھرۃ، دارالباز، ۱۳۲۳ھ)، ج۳،ص۶؛ تقی الدین ابن شہاب الدین ابن تیمیۃ، قاعدة فی قتال الکفار ، (دمشق: مطبعۃ السنۃ المحمدیۃ، ۱۹۴۹ء) ، ص۱۱۶۔

۳۴۔ امام ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی، المبسوط (بیروت: دارالکتب العلمیۃ، ۲۰۰۱م)، کتاب السیر ، باب معاملة الجیش مع الکفار ،ج۱۰،ص۳۶

۳۵۔ مسند احمد، مسند العشرة المبشرین بالجنة ، و من مسند علی بن أبی طالب ، حدیث رقم ۱۰۴۱؛ مسند

المکثرین من الصحابة ، باب و من مسند علی بن أبی طالب ، حدیث رقم ۳۶۹۴؛ أول مسند البصریین ، باب بقیة حدیث الحکم بن عمرو الغفاری ،حدیث رقم ۱۹۷۳۲۔

۳۶۔ شرح کتاب السیر الکبیر ، باب ما یجب من طاعة الوالی و ما لا یجب ،ج۱،ص۱۱۷

۳۷۔ صحیح البخاری، کتاب المغازی ، باب بعث النبی ﷺ خالد بن الولید الی بنی جذیمة ،حدیث رقم ۳۹۹۴؛ علامہ شبلی نعمانی، سیرت النبی ﷺ (کراچی: دارالاشاعت، ۱۹۸۵ء)، ج ا،ص ۳۴۴۔

۳۸۔ صحیح البخاری ، کتاب الجهاد و السیر ، باب الحرب خدعة ،حدیث رقم ۲۸۰۳؛ صحیح مسلم ، کتاب الجهاد و السیر ، باب جواز الخداع فی الحرب ،حدیث رقم ۳۲۷۳؛ سنن الترمذی ، کتاب الجهاد ، باب ما جاء فی الرخصة فی الکذب و الخدیعة فی الحرب ،حدیث رقم ۱۵۹۸۔

۳۹۔ شرح کتاب السیر الکبیر ، باب سهمان الخیل فی دار الحرب ،ج۳،ص۴۸۔عورتوں کا غنیمت میں حصہ نہیں ہوتا کیونکہ وہ جنگ میں حصہ نہیں لیتیں۔تاہم یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اگر وہ جنگ میں زخمیوں کی تیمارداری کریں یا اور کسی طریقے سے جنگ میں حصہ لیں تب بھی ان کو مال غنیمت میں مقررہ حصہ (سهم) نہیں ملے گا۔البتہ اس صورت میں امام ان کی کارکردگی کے اعتراف میں انہیں مال غنیمت میں ہی کچھ مال بطور انعام (رضـــخ) دے گا۔اس کی وجہ یہ ہے کہ غنیمت میں مقررہ حصہ مقاتلین کے لیے ہے، جبکہ عورتوں کے متعلق مفروضہ یہ ہے کہ وہ اصلاً غیر مقاتلہ ہے۔تاہم قتال میں حصہ لینے کی وجہ سے وہ غنیمت میں سے کچھ حصہ لینے کی مستحق ہوجاتی ہے۔یہ حصہ باقاعدہ مقاتل کے حصے کے برابر تو نہیں ہوتا لیکن اسے اس بات کے اعتراف کے طور پر ادا کیا جاتا ہے کہ اس جنگ میں حصہ لیا تھا۔گویا وہ وقتی طور پر مقاتلہ ہوگئی تھی۔امام سرخسی نے واضح کیا ہے کہ سہم ہو یا رضخ، چونکہ ہر دو صورتوں میں اس کی ادائیگی مال غنیمت میں ہوتی ہے اس لیے ہر دو صورتوں میں ادائیگی کا استحقاق جنگ میں حصہ لینے کی بنا پر ہوتا ہے۔(ایضاً،ص۴۹) ان دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ سہم باقاعدہ مقاتل کو ادا کیا جاتا ہے جبکہ رضخ اس کو ادا کیا جاتا ہے جو باقاعدہ مقاتل نہ ہو مگر کسی موقع پر قتال میں حصہ لے۔

۴۰۔ کئی روایات میں یہ ممانعت وارد ہوئی ہے۔مثال کے طور پر دیکھئے: صحیح مسلم، کتاب الجهاد و السیر ، باب تأمیر الامام الأمراء علی البعوث و وصیته ایاهم ،حدیث رقم ۳۲۶۱؛ سنن الترمذی، کتاب السیر ، باب ما جاء فی وصیته فی القتال ،حدیث رقم ۱۵۴۲۔

۴۱۔ امام علی بن احمد ابن حزم الظاھری، المحلی بالآثار (القاھرۃ: ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ،۱۹۳۴م)،ج۷،ص۲۹۶۔۲۹۷

۴۲۔ المغنی، ج۸،ص۴۷۷؛ محمد بن علی الشوکانی، نیل الأوطار شرح منتقی الأخبار (بیروت: دارالفکر،۱۹۹۴م)، ج۷،ص۲۰۱۔

۴۳۔ امام ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی، تمهید الفصول فی الأصول (لاہور: مکتبہ مدنیہ، تاریخ ندارد)،ج۱،ص ۱۴۴۔۱۴۹

۴۴۔ سنن ابن ماجۃ، کتاب الجهاد ، باب الغارة و البیات و قتل النساء و الصبیان ،حدیث رقم ۲۸۳۲

۴۵۔ صحیح مسلم، کتاب الجهاد و السیر ، باب قتل کعب بن الأشرف طاغوت الیهود ،حدیث رقم ؛سنن أبی داود،

کتاب الخراج و الامارة و الفيء ، باب كيف كان اخراج اليهود من المدينة ،حدیث رقم ۲۶۰۶

۴۶۔ سورۃ النسآء کی آیت ۴۶ کے بموجب رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی ''طعن فی الدین'' ہے،اورسورۃ التوبۃ کی آیت ۱۳ کے بموجب قتال کا ایک بنیادی سبب طعن فی الدین ہے۔

۴۷۔ ابوعزہ عمرو بن عبداللہ الجمحی نامی اس شاعر کوغزوۂ بدر میں گرفتاری کے بعد رسول اللہ ﷺ نے احساناً رہا کیا اور اس سے وعدہ لیا کہ وہ آئندہ ایسی حرکتیں نہیں کرے گا۔تاہم وہ رہائی کے بعد مزید زور وشور سے آپ کے خلاف اشعار کہتا رہا اور مشرکین کو آپ کے خلاف ابھارتا رہا۔غزوۂ احد میں وہ دوبارہ گرفتار ہوا تو اسے قتل کر دیا گیا۔(نصب الراية لأحاديث الهداية ،ج ۳ ،ص ۴۰۹) یہ بھی واضح ہے کہ وہ دونوں دفعہ جنگ میں پکڑا گیا،جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی شاعری سے قطع نظر کیا جائے تب بھی وہ مقاتل تھا۔درید بن الصمۃ ایک نہایت عمر رسیدہ (بعض روایات کے مطابق ایک سوساٹھ سال کی عمر کا) تھا۔اس نے غزوۂ حنین کی منصوبہ بندی میں اہم کردار ادا کیا تھا۔یہ قبیلۂ جشم کا سردار تھا اور اس کی شاعری کے علاوہ بہادری کے قصے بھی ضرب المثل کی حیثیت رکھتے تھے۔مزید برآں،وہ ہزاروں کی جمعیت لے کر جنگ میں شرکت کے لیے اوطاس آیا تھا۔(مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے:شبلی،سیرت النبی ﷺ،ج ۱،ص ۳۰۵۔۳۱۱)

۴۸۔ سنن النسائی، كتاب البيعة ، باب في تشديد عصيان الامام ، حدیث رقم ۴۱۲۴ ؛ سنن ابی داود، كتاب الجهاد ، باب في من يغزو و يلتمس الدنيا ،حدیث رقم ۲۱۵۴

۴۹۔ صحیح البخاری، كتاب الجهاد و السير ، باب يقاتل من وراء الامام و يتقى به ،حدیث رقم ۲۷۳۷ ؛صحیح مسلم، كتاب الامارة ، باب الامام جنة يقاتل من ورائه و يتقى به ،حدیث رقم ۳۴۱۸

۵۰۔ سنن ابی داود، كتاب الجهاد ، باب في الغزو مع أئمة الجور ،حدیث رقم ۲۱۷۱

۵۱۔ صحیح البخاری، كتاب الجهاد و السير ، باب ان الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر ،حدیث رقم ۲۸۳۴؛ صحیح مسلم، كتاب الايمان ، باب غلظ تحريم قتل الانسان نفسه ،حدیث رقم ۱۶۲

۵۲۔ امام ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم، كتاب الخراج (القاهرة:المطبعة السلفية،۱۹۳۴ء)،ص ۲۱۵

۵۳۔ امام موفق الدین ابن قدامۃ الحنبلی ،المغنى فى فقه امام السنة احمد بن حنبل الشيبانى ،(بیروت:داراحیاء التراث العربی،تاریخ ندارد)،ج ۸،ص ۳۵۲

۵۴۔ ایضاً،ص ۳۵۳

۵۵۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو:

Use of Force for the Right of Self-determination, pp 216-226

۵۶۔ جہاد عام حالات میں فرض کفائی ہوتا ہے لیکن بعض مخصوص حالات میں یہ فرض عینی ہو جاتا ہے۔دیکھیے: الهداية ، كتاب السير ،ج ۲،ص ۳۷۸۔

۵۷۔ رسول اللہ ﷺ نے اپنے حقوق کی حفاظت میں قتل ہونے والے کو شہید قرار دیا ہے۔دیکھیے:صحیح البخاری، كتاب المظالم و الغصب ، باب من قاتل دون ماله ، حدیث رقم ۲۳۰۰؛سنن الترمذی، كتاب الديات ، باب ما جاء فى

مـن قتـل دون ماله فهو شهيد ، حدیث رقم ۱۳۴۰ و ۱۳۴۱؛ سنن النسائی، کتـاب تـحريم الدم ، باب من قتل دون ماله ، حدیث رقم ۴۰۲۵۔

۵۸۔ صحیح البخاری، کتاب الجهاد و السير ، باب من رأى العدو فنادى بأعلى صوته ، حدیث رقم ۲۸۱۴

۵۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: المبسوط ، کتاب السیر ، بـاب مـا أصيـب فـي الغنيمة مما كان المشركون أصـابـوه مـن مال المسلم، ج۱۰،ص۸۲۔ اس مسئلے کے بعض دیگر اہم پہلوؤں کی وضاحت کے لیے دیکھیے: شـرح كتاب السير الكبير ، باب النفل في دار الحرب ، ج۲،ص ۱۵۰؛ باب النفل من أسلاب الخوارج ، ج ۲،ص۲۲۷؛ بـاب مـا يـجوز من النفل بعد اصابة الغنيمة ، ج۲،ص۲۵۹؛ بـاب سهـمان الخيل في دار الحرب ، ج۳،ص ۴۸۔

۶۰۔ اس موضوع پر تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے:

Muhammad Mushtaq Ahmad, *Use of Force for the Right of Self-determination in International Law and Shari'ah: A Comparative Study*, Dissertation of LLM Shari'ah and Law, International Islamic University Islamabad, 2006.

۶۱۔ المبسوط ، کتاب السیر ، باب نكاح أهل الحرب و دخول التجار اليهم بالأمان ، ج۱۰،ص۱۰۶۔۱۰۷

۶۲۔ سنن أبی داود، کتاب الجهاد ، باب في سل السيوف عند اللقاء ، حدیث رقم ۲۲۹۰

۶۳۔ شرح كتاب السير الكبير ، باب وصايا الأمراء ، ج۱،ص۴۴

۶۴۔ اصحاب السنن نے اسے رسول اللہ ﷺ کے صحابی عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ کے قول کے طور پر روایت کیا ہے۔ ایک موقع پر جب سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ نے اہل روم سے معاہدہ کیا تھا تو معاہدہ ختم ہونے کی مدت سے کچھ قبل انہوں نے روم کی طرف پیش قدمی شروع کی تھی تاکہ معاہدے کا وقت ختم ہوتے ہی ان پر حملہ کر دیں۔ اس موقع پر عمرو بن عبسہ لشکر میں یہ آواز بلند کرتے ہوئے آگے بڑھے کہ: في العهود وفاء ، لا غدر ۔ اس کے بعد آپ نے سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث سنائی:

مـن كان بينه و بين قوم عهد فلا يحلن عقداً و لا يشدن حتى يمضي أمده أو ينبذ اليهم على سواء ۔ (سنن الترمذی، کتاب السیر ، باب ما جاء في الغدر ، حدیث رقم ۱۵۰۶)

[جس نے کسی قوم کے ساتھ معاہدہ کیا تو وہ نہ اس معاہدے کی گرہ کھولے نہ ہی اسے مزید سخت کرے یہاں تک کہ اس کی مدت پوری ہو، یا وہ انہیں معاہدہ ختم کرنے کے متعلق باقاعدہ طور پر آگاہ کر دے۔]

۶۵۔ سنن الترمذی، کتـاب الـفتـن ، بـاب مـا جاء ما أخبر النبي ﷺ أصحابه بما هو كائن الى يوم القيامة، حدیث رقم ۲۱۱۷؛ صحیح البخاری، کتـاب الـجزية ، باب اثم الغادر للبر والفاجر ، حدیث رقم ۲۹۴۹؛ صحیح مسلم، کتاب الجهاد و السير ، باب تـحريم الغدر ، حدیث رقم ۳۲۶۹۔

۶۶۔ اوپر ہم نے سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ کا جو واقعہ ذکر کیا وہ درحقیقت غدر کے مفہوم میں داخل نہیں تھا لیکن چونکہ صورۃً اسے

غدر کہا جا سکتا تھا اس لیے سیدنا عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ نے اس سے روکا۔(شرح کتاب السیر الکبیر ، باب الأمان ثم یصاب المشرکون بعد أمانھم ،ج۱،ص۱۸۴۔۱۸۵)

۶۷۔ ایضاً، باب الحرب خدعة ،ج۱،ص۸۵۔۸۶

۶۸۔ ایضاً،ص۸۶

۶۹۔ ایضاً

۷۰۔ کنز العمال ،ج۱۰،ص۴۴۲

۷۱۔ شرح کتاب السیر الکبیر ، باب الحرب خدعة ،ج۱،ص۸۶

۷۲۔ کنز العمال ،ج۱۰،ص۴۴۲

۷۳۔ سنن أبی داود، کتاب الجھاد ، باب المکر فی الحرب ،حدیث رقم ۲۲۶۷۔بعض مواقع پر رسول اللہ ﷺ نے بعض دیگر مصالح کا لحاظ رکھتے ہوئے اس کے برعکس طرز عمل بھی اختیار کیا۔مثلاً غزوۂ تبوک کے موقع پر رسول اللہ ﷺ نے صراحتاً پہلے ہی سے لوگوں کو مطلع کیا کہ ان کا ارادہ کئی سو میل دور جا کر روم کے ساتھ لڑنے کا ہے۔اس غزوہ نے منافقین اور مومنین کے درمیان تمیز کا کام تکمیل تک پہنچایا، جیسا کہ سورۃ التوبۃ میں مفصل مذکور ہے۔

۷۴۔ شرح کتاب السیر الکبیر ، باب الأمان ثم یصاب المشرکون بعد أمانھم ،ج۱،ص۱۸۳

۷۵۔ ایضاً

۷۶۔ ایضاً، باب ما یکون أماناً ممن یدخل دار الحرب و الأسری و ما لا یکون أماناً ،ج۲،ص۶۶

۷۷۔ ایضاً،ص۶۶۔۶۷

۷۸۔ ایضاً

۷۹۔ ایضاً،ص۶۸

۸۰۔ ایضاً

۸۱۔ ایضاً

۸۲۔ ایضاً،ص۶۸۔۶۹

۸۳۔ ایضاً،ص۶۹

۸۴۔ المبسوط ، کتاب السیر ، باب الخوارج ،ج۱۰،ص۱۳۹؛ مجمع الزوائد ،ج۶،ص۳۷۶

۸۵۔ شرح کتاب السیر الکبیر ، باب من یحل له الخمس و الصدقة ،ج۱،ص۱۱۵

۸۶۔ ایضاً

۸۷۔ صحیح البخاری، کتاب الجنائز ، باب ما جاء فی قاتل النفس ،حدیث رقم ۱۲۷۵؛ کتاب الطب ، باب شرب السم و الدواء به ،حدیث رقم ۵۳۳۳؛ صحیح مسلم، کتاب الایمان ، باب غلظ تحریم الانسان قتل نفسه ،حدیث رقم ۱۵۸؛ سنن الترمذی، کتاب الطب ، باب ما جاء فی من قتل نفسه بسم أو غیره ،حدیث رقم ۱۹۶۶؛ سنن النسائی،

كتاب الجنائز ، باب ترک الصلوة على من قتل نفسه ،حدیث رقم ۱۹۳۹۔
۸۸۔ شرح كتاب السير الكبير ،باب من يحل له الخمس و الصدقة ،ج ا،ص ۱۱۵
۸۹۔ ایضاً
۹۰۔ ایضاً،باب من قاتل فأصاب نفسه ،ص۷۳
۹۱۔ مسند احمد،باقي مسند الأنصار ، باب و من حديث ثوبان ،حدیث رقم ۲۱۳۳۰؛مجمع الزوائد ،ج ۳،ص ۱۵۴۔۱۵۵؛کنز العمال ،ج ا،ص ۵۰۷۔
۹۲۔ محمد امین ابن عابدین الشامی، مجموعة رسائل ابن عابدين (دمشق:المکتبۃ الھاشمیۃ،۱۳۲۵ھ)،ج ا،ص ۳۴۴
۹۳۔ المبسوط ، كتاب السير ، باب معاملة الجيش مع الكفار ،ج ۱۰،ص ۳۸
۹۴۔ ایضاً
۹۵۔ المستصفى من علم الأصول ،ج ا،ص ۲۱۸
۹۶۔ ایضاً
۹۷۔ شرح كتاب السير الكبير ، باب من قاتل فأصاب نفسه ،ج ا،ص ۷۵
۹۸۔ ایضاً
۹۹۔ بدایۃ المبتدی کے متن میں مذکور ہے:
و كل عمد سقط القصاص فيه بشبهة فالدية في مال القاتل ۔ و كل أرش وجب بالصلح فهو في مال القاتل ۔(الهداية ، كتاب الديات ،ج ۴،ص ۴۷۰)
[ہر وہ عمد جس میں قصاص کسی شبہے کی وجہ سے ساقط ہو جائے تو اس کی دیت قاتل کے مال میں سے ادا کی جائے گی۔اور وہ ارش جو صلح کی وجہ سے واجب ہو تو وہ بھی قاتل کے مال سے ادا کیا جائے گا۔]
البتہ اس قاعدے سے یہ استثنا آگے ذکر کیا گیا ہے کہ بچے اور مجنون کا عمد بھی خطا شمار ہوتا ہے:
و عمد الصبي و المجنون خطأ ، و فيه الدية على العاقلة ۔(ایضاً)
[بچے اور مجنون کا عمد خطا شمار ہوتا ہے،اور اس میں دیت عاقلہ پر واجب ہوتی ہے۔]
۱۰۰۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو جذیمہ کو پہنچنے والے مالی نقصان کی تلافی بھی اپنی طرف سے کی تھی۔اس سلسلے میں ایک رائے یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سیدنا خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے لیے عاقلہ ہونے کے ناطے یہ تاوان ادا کیا مگر سرخسی اس موقف کو اس بنا پر رد کرتے ہیں کہ عاقلہ مالی نقصان کی تلافی کی ذمہ دار نہیں ہوتی۔(شرح كتاب السير الكبير ، باب الأمان ثم يصاب المشركون بعد أمانهم ،ج ا،ص ۱۸۱)ان کے نزدیک یہ ادائیگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور تبرع کی تھی۔ ہماری ناقص رائے میں زیادہ صحیح موقف یہ ہے کہ یہ ادائیگی حکومت کی جانب سے کی گئی تھی کیونکہ مقتولین کی دیات، مجروحین کے اروش اور املاک کو پہنچنے والے نقصان کی تلافی کے لیے ساری ادائیگی بیت المال سے کی گئی۔

آرا وافکار

محمد زاہد صدیق مغل*

اخلاقیات کی غیر الہامی بنیادوں کا داخلی محاکمہ

جدید زمانے کے مذہب مخالفین، خود کو عقل پرست کہنے والے اور چند سیکولر لوگ یہ دعوی کرتے ہیں کہ اخلاقیات (خیر وشر، اہم وغیر اہم) یعنی قدر کا منبع الہامی کتاب نہیں ہونا چاہئے (کیوں؟ بعض کے نزدیک اس لیے کہ مذہبی اخلاقیات ڈاگمیٹک ہوتی ہیں، بعض کے نزدیک اس لیے کہ ان کی عقلی توجیہ نہیں ہوتی اور بعض کے نزدیک اس لیے کہ وہ سرے سے وحی کو علم ہی نہیں مانتے، مگر یہ 'کیوں' فی الحال ہمارے لیے اہم نہیں)۔ جب ان سے پوچھا جائے کہ اچھا یہ بتاؤ کہ پھر اخلاقیات کی بنیاد کیا ہے تو انکے مختلف لوگ مختلف دعوے کرتے ہیں۔ اس مختصر مضمون میں ہم اخلاقیات کی انہی معروف غیر الہامی بنیادوں کے اصولی مسائل اور داخلی تضادات پر روشنی ڈالیں گے، وما توفیقی الا باللہ

۱) سائنس سے اخلاقیات کشید کرنے والوں کی خدمت میں

ہمارے یہاں کے ملحدین اور عقل پرستوں میں سائنسی تحقیقات کی بنیاد پر اخلاقیات یا قدر کا اثبات کرنے والوں کی تعداد سب سے زیادہ ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ اس کی سرے سے کوئی بنیاد ہے ہی نہیں۔ جو لوگ اخلاقی معاملات طے کرنے کیلیے سائنسی تحقیقات پیش کرتے ہیں انہیں اتنی بنیادی بات کی خبر بھی نہیں کہ سائنسی تجربات کا دائرہ 'کیا ہے' (what is) جبکہ اخلاقیات کا 'کیا ہونا چاہئے' (what ought to be) ہے (یہ الگ بحث ہے کہ سائنس کی بذات خود اپنی اقدار بھی ہیں مگر یہاں ہم بحث کو پیچیدہ نہیں کرنا چاہتے)۔ بنیادی منطق پڑھے لوگ بھی اس امر سے واقف ہیں کہ 'کیا ہے' کے دعوے سے 'کیا ہونا چاہیے' کا دعویٰ منطقی طور پر اخذ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ دو الگ دائرے (categories) ہیں (بالکل اسی طرح جیسے 'ایک کلو' کا موازنہ 'ایک فٹ' سے نہیں کیا جا سکتا)۔ دوسرے لفظوں میں 'کیا ہے' کا دعویٰ 'کیا ہونا چاہئے' کی دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ 'کیا ہونا چاہئے' کا دعوی اخذ کرنے کیلیے دلیل میں لازما ایک نارمیٹو (normative) یعنی 'کیا ہونا چاھئے' کا دعوی موجود ہونا ضروری ہے، بصورت دیگر ایسا استدلال دو نا قابل موازنہ دعوؤں کا غیر منطقی مجموعہ ہوگا۔ مثال کے طور پر یہ دعوی لیجئے کہ 'چرس کے استعمال سے انسانی موت واقع ہو جاتی ہے' (ایک پوزیٹو یا مثبت دعویٰ)۔ کیا اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ 'چرس نہیں پینی یا نہیں اگانی چاہئے' (نارمیٹو یا اخلاقی دعویٰ)؟ ہرگز نہیں، جب تک دلیل میں پہلے دعوے کے ساتھ یہ نارمیٹو دعویٰ 'فرض' نہ کر لیا جائے

---

*اسسٹنٹ پروفیسر نسٹ سکول آف سوشل سائنسز، شعبہ اکنامکس۔ zahid.siddique@nu.edu.pk

کہ 'انسانی زندگی کو تلف نہیں کرنا چاہئے یا انسان کو بچانا چاہیے' اس وقت تک اس بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ 'چرس پینی چاہئے یا نہیں'۔ چنانچہ عقلاً ایسا کوئی اخلاقی دعوی نہیں دکھایا جا سکتا جس کی پشت پر ایک مفروضہ نارمیٹو دعویٰ موجود نہ ہو (اس اصول کا ایک اہم نتیجہ ذیل میں عقل کی بحث کے ضمن میں بیان ہوگا جس سے یہ دلیل مکمل ہوگی)۔

اس اصولی گفتگو سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ جو عقل پرست لوگ سائنسی تحقیقات کا حوالہ دیکر کسی فعل کے صحیح یا غلط ہونے کا اخلاقی جواز دینے کی کوشش کرتے ہیں وہ کیسی فاش اور مضحکہ خیز منطقی غلطی کا ارتکاب کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ سمجھنا کہ قدر کے سوال میں سائنس ہماری رہنمائی کرے گی ایک غلط فہمی کے سوا کچھ نہیں، سائنسی تحقیقات اس حوالے سے عقل پرستوں کو کہیں نہیں لے جا سکتی، 'انسان کو قتل کرنا چاہئے یا نہیں' سائنس اس بات کا جواب دینے کیلیے کلیتاً بے کار شے ہے (یہ الگ بات ہے کہ ہم سائنس کی مفروضہ اخلاقیات کو پہلے مان لیں، مگر اس صورت میں پھر اس اخلاقی چوائس اور ترجیح کا جواز پیش کرنا ہوگا)۔

۲) تاریخی عمل سے اخلاقیات کشید کرنے والوں کی خدمت میں

جب اخلاقیات کیلیے سائنسی بنیاد کو منہدم کر دیا جائے تو یہ عقل پرست اخلاقی قضیوں کے جواز کیلیے 'تاریخی عمل سے تشکیل پانے والے انسان کے اجتماعی شعور' کا حوالہ دینے لگتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ انسان اپنی تاریخ اور اجتماعی شعور سے اخلاقی سبق سیکھتا رہتا ہے کہ کیا غلط ہے اور کیا صحیح، کیا فائدہ مند ہے اور کیا نقصاندہ وغیرہ (یعنی سچ بولنا، انسانیت کا احترام وغیرہ یہ سب تاریخی عمل سے سیکھے ہوئے اخلاقی تصورات ہیں)۔ اس اجتماعی شعور کے نتیجے میں انسان غلط کو ترک کرتا اور صحیح کو اختیار کرتا چلا جاتا ہے۔ انکے خیال میں اس تاریخی عمل میں مذہب بھی کسی طور ان معنی میں شامل کیا جا سکتا ہے کہ مخصوص دور تک کے انسانوں نے اپنے تاریخی تجربات سے جو کچھ سیکھ لیا تھا چند اچھے اور بھلے لوگوں (جنہیں اہل مذہب انبیاء کہتے ہیں) نے ان اقدار کو معاشرے میں بطور عقیدہ متعارف کروا دیا، مگر چونکہ انسانی شعور کی تعمیر کا یہ سفر جاری وساری ہے لہذا انسان کو ماضی کے ان اقداری تصورات کو قصہ پارینہ سمجھ کر بھول جانا چاہئے اور دور حاضر کی علمیت (یعنی سائنس وسوشل سائنس) کی روشنی میں اقدار اختیار کرنا چاہئے۔ یہ دلیل بلکہ کہانی سنا کر وہ سمجھتے ہیں کہ ہم نے ساری اخلاقی گتھیاں ہمیشہ کیلیے سلجھا دی ہیں۔

مگر یہ کہانی اپنے اندر اس قدر غیر منطقی، باہم متضاد اور غیر ثابت شدہ مفروضات سموئے ہوئے ہے کہ انکا احاطہ کرنے کیلیے ایک مستقل مضمون درکار ہے۔ خوف طوالت کو مدنظر رکھتے ہوئے یہاں چند ایک کی نشاندہی کئے لیتے ہیں:

۱) انسانی تاریخ ایک مسلسل عمل (continuous process) اور سفر کا نام ہے۔ ظاہر ہے یہ صرف ایک مفروضہ ہے جسے چند ایک فلسفیوں کے سواء دیگر فلسفی نہیں مانتے

۲) یہ تاریخی عمل یک جہتی خط مستقیم (linear path) پر سفر کرتا ہوا ایک عمل ہے، یعنی تاریخی عمل ہمیشہ پیچھے سے آگے کی طرف بڑھتا ہے نیز یہ سفر کبھی معکوس سمت میں نہیں چل سکتا۔ یہ بھی محض ایک مفروضہ ہے نیز اسکے خلاف بہت سی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ یونانی فخریہ انداز سے برہنہ حالت میں کھیلوں کا مظاہرہ کیا کرتے تھے مگر پھر عیسائیت کے غلبے کے بعد لوگوں نے ایک طویل عرصے تک ایسا کرنا چھوڑے رکھا یہاں تک کہ تنویری فکر کے

غلبے کے بعد یورپی اور امریکی معاشروں میں یہ فعل دوبارہ راسخ ہونا شروع ہو گیا۔ اسی طرح دور جاہلیت کے عرب شرم کے باعث اپنی بچیوں کو زندہ درگور کر دیتے تھے، پھر ایک عرصے تک اسے برا سمجھا جاتا رہا یہاں تک کہ یہ فعل دنیا میں دوبارہ ابورشن کے حق کے نام پر لوٹ آیا (آج انڈیا میں کئی ایسے گاؤں ہیں جہاں لڑکیاں معدوم ہوتی جا رہی ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ خواتین پیدائش سے قبل بچے کی جنس لڑکی معلوم ہونے پر اسقاط حمل کرا لیتی ہیں)۔ اسی طرح سود کی اخلاقی شناعت کے حوالے سے معکوس سمت میں تبدیل ہوتے انسانی اخلاقی رویوں کی مثال بھی پیش کی جا سکتی ہے۔

۳) کیا اس دنیا میں مطالعہ تاریخ اور اس سے نتائج اخذ کرنے کا ایک ہی مخصوص طریقہ کار اور نظریہ ہے؟ ظاہر ہے ایسا تو ہرگز بھی نہیں، مثلاً ہیگل، مارکس، کومٹے، سپنسر، فوکو وغیرہ مختلف نظریات اور مفروضوں کی بنیاد پر تاریخی عمل کا مطالعہ کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ایک طرز عمل ایک مفکر کے مطابق اخلاقاً درست ہوتا ہے جبکہ دوسرے کے مطابق غیر اخلاقی قرار پاتا ہے۔ مثلاً 'جذبہ مسابقت' کو لیجئے، مارکس کے نزدیک یہ ظلم اور استحصال کو فروغ دیتا ہے جبکہ سپنسر اور دیگر سوشل ڈارونسٹ مفکرین کے خیال میں یہ انسانی فطرت کا عمدہ اور جائز ترین اظہار ہے

۴) ان میں سے جو بھی منہج اختیار کر لیا جائے اسکی علمی حیثیت ایک رائے (perspective) سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوگی، اور یہ رائے کسی صورت غیر اقداری یا نیوٹرل نہیں ہوگی کیونکہ آپ اسکے 'اندر رہتے ہوئے' تاریخ کو دیکھ رہے ہیں۔ ظاہر ہے تاریخ کے مختلف ادوار اور دھاروں کے اندر رہنے والے لوگ تاریخ کو چند دیگر نظریات و آراء سے دیکھ کر مختلف نتیجے نکالیں گے نیز ان میں سے ہر ایک کو اپنے نظریہ سے نکلنے والی تاریخ ہم آہنگ دکھائی دے گی اور دوسرے کی لایعنی (یہ درحقیقت استقراء کا ایک بنیادی مسئلہ ہے کہ ایک ہی قسم کے مشاہدات کی توجیہہ ایک سے زیادہ مفروضات کے ذریعے کرنا ممکن ہوتا ہے)

۵) مطالعہ تاریخی عمل اور اس سے نتیجہ نکالنے کے مختلف مناہج میں سے کونسا منہج درست ہے اسکا فیصلہ کیسے کیا جائے گا، یہ فیصلہ کون اور کس بنیاد پر کرے گا؟ پھر کیا اس فیصلہ کرنے کا پیمانہ تاریخی عمل کے اندر ہوگا یا اس سے باہر؟ اگر کہا جائے کہ وہ پیمانہ تاریخی عمل کے اندر ہوگا تو یہ باہم متضاد بات ہے، اس لیے کہ جب 'تاریخ کیا ہے' بذات خود ایک منہج سے طے ہوتا ہے اور مختلف مناہج و نظریات 'تاریخ کے مختلف تصورات' پیش کرتے ہیں تو یہ تاریخ اور اسکے مختلف تصورات بذات خود ان مناہج پر فیصل حیثیت کیسے اختیار کر سکتے ہیں، یہ تو خود ان سے نکلے (outcome) ہیں؟ اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ پیمانہ تاریخی عمل سے باہر ہوگا تو وہ کہاں سے آئے گا اور کون دیگا؟ نیز یہ بھی باہم متناقض بات ہے کہ ایک طرف تو آپ یہ دعوی کر رہے ہیں کہ علم تاریخی عمل سے ائے گا مگر اسکی صحت طے کرنے کا پیمانہ اس سے باہر ہے، سوال یہ ہے کہ جب امکانِ علم ہی تاریخ سے آتا تو اس سے باہر جانے کا امکان کہاں سے آیا؟

۶) اگر کوئی ایک منہج طے کر ہی لیا جائے تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ تاریخی عمل درست سمت میں جا رہا ہے یا غلط سمت میں، اسکا فیصلہ کیسے ہوگا؟ ظاہر ہے تاریخی عمل سے وجود میں آنے والا اجتماعی شعور بذات خود اپنا جواز نہیں بن سکتا جب تک کہ یہ 'فرض' نہ کر لیا جائے کہ 'یہ ٹھیک ہوتا ہے اسے مان لو'۔ پس جب کسی پیمانے پر یہ طے ہی نہیں کیا جا سکتا کہ یہ عمل ٹھیک سمت میں جا رہا ہے یا نہیں، تو تاریخی عمل کو اخلاقی اعمال کے جواز کے طور پر پیش کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے؟

۷) فرض کرلیں اگر یہ تاریخی عمل درست ہے بھی، تب بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ مجھے بطور فرد اسے کیوں قبول اور اختیار کر لینا چاہئے؟ آخر بطور آزاد ہستی میں اسے رد کر کے اسکے خلاف رویہ کیوں نہ اختیار کروں (خصوصاً اس صورت میں کہ جب یہ معلوم ہی نہیں کہ حاضر و موجود درست ہے بھی یا نہیں)؟

۳) 'تصور فطرت' سے اخلاقیات کشید کرنے والوں کی خدمت میں

بہت سے عقل پرست انسانی فطرت کو بھی اخلاقی اعمال کے جواز کے طور پر پیش کرتے ہیں (یعنی فلاں عمل فطرت کا تقاضا ہے یا فطرت کے خلاف ہے، لہذا ایسا کرنا یا نہیں کرنا چاہئے وغیرہ)۔ آگے بڑھنے سے قبل یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ لفظ 'فطرت' دو معنی میں استعمال ہوتا ہے، ایک پوزیٹو (مثبت) دوسرا نارمیٹو (معیاری)۔ پوزیٹو معنی میں فطرت سے مراد 'کسی کام کو کرنے کی صلاحیت' (ability to do something) ہوتی ہے، ان معنی میں سچ بولنا، محبت کرنا، کسی کی مدد کرنا، دوسرے انسان کی جان لے لینا، محرم رشتوں سے بدکاری کرنا، جھوٹ بولنا، نفرت کرنا، دھوکہ دینا وغیرہ تمام فطری کام ہیں اس لیے کہ انسان میں یہ سب کرنے کی 'صلاحیت' موجود ہے۔ نارمیٹو معنی میں فطرت سے مراد 'نارمل، معیاری یا جائز رویہ' ہوتا ہے، یعنی یہ سوال اٹھایا جائے کہ سچ بولنا نارمل ہے یا جھوٹ، محبت جائز عمل ہے یا نفرت، کسی کو قتل کر دینا اہم ہے یا بچا لینا، محرم رشتوں کا تقدس ہونا چاہئے یا ان کے ساتھ بدکاری، مزامیر سے پر موسیقی کی سماعت درست ہے یا اسکا نہ سننا وغیرہ۔ چنانچہ جب اخلاقی اعمال کا جواز فطرت سے پیش کیا جاتا ہے تو لفظ فطرت اس دوسرے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، یعنی یہ دعوی کیا جاتا ہے کہ 'نارمل و ابنارمل، معیاری و غیر معیاری، جائز و ناجائز انسانی رویوں اور احساسات کا فیصلہ مطالعہ فطرت کی روشنی میں کرنا ممکن ہے'۔

مگر انسانی فطرت کو ماخذ اخلاق پیش کرنے میں نہایت بنیادی نوعیت کے مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یہاں بنیادی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس انسانی فطرت کی روشنی میں خیر و شر، جائز و ناجائز کا فیصلہ کرنے کا دعوی کیا جا رہا ہے وہ 'انسانی فطرت کیا ہے' اسکا تعین کیسے ہوتا ہے؟ اسکی تعیین کا ایک طریقہ وہ ہے جو اجتماعیت پسند مفکرین بتاتے ہیں کہ فطرت انسانی کا فیصلہ تاریخی عمل سے وجود میں آنے والے انسانی شعور سے ہوتا ہے، مگر اس فکر کی بنیادی خامیاں اوپر بیان کر دی گئیں۔ اسکا دوسرا طریقہ وہ ہے جو انفرادیت پسند مفکرین پیش کرتے ہیں جنکے خیال میں انسانی فطرت کا تعین انسان کو زمان و مکان سے ماوراء (asocial and ahistorical) تصور کر کے کیا جا سکتا ہے۔ یعنی یہ حضرات کہتے ہیں کہ اگر ہم انسان کو معاشرے اور وقت سے ماقبل اور ماوراء اور ان سے علیحدہ کر کے ایک آزاد ہستی کے طور پر تصور کریں تو وہ اسکی 'حالت اصلی' یا 'فطری حالت' ہوگی، اس اصلی حالت میں انسان جو کرے گا یا کرنا چاہے گا وہی اسکی فطرت کا جائز اظہار ہوگا (اس طریقے کے تحت انسانی فطرت کی تمیز قائم کرنے کی ایک کوشش مشہور فلسفی جان رالز کی کتاب Theory of Justice میں ملتی ہے، مگر اجتماعیت پرست مفکرین کے نقد کے بعد رالز کو اپنی اس پوزیشن سے رجوع کرنا پڑا، اس دلچسپ بحث کے مطالعے کیلیے دیکھئے کتاب Liberals and Communitarians by Stephen Mulhall and Adam Swift)۔ یہ دلیل دینے والوں کا مقصد یہ کہنا ہوتا ہے کہ چونکہ معاشرے میں رہنے کی وجہ سے انسان کی فطرت بہت سے خیالات، میلانات، معاشرتی رویوں اور سیاسی جکڑ بندیوں

کی وجہ سے مسخ ہو جاتی ہے لہذا اصل فطرت کی دریافت کیلیے ضروری ہے کہ اسے معاشرے سے علیحدہ کرکے اور کاٹ کر دیکھا جائے۔ اس طریقہ مطالعہ میں بہت سی بنیادی نوعیت کی خامیاں وکمزوریاں ہیں:

۱) سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ یہ طریقہ ایک ایسی شے جو کٹی ہوئی ہے ہی نہیں اسے کٹی ہوئی فرض کرکے نتیجے نکالنے کی کوشش کرتا ہے، یعنی جو ہے ہی جز وا سے کلیت سے علیحدہ فرض کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ ایک لامتصور شے کو متصور کرنے کی لاحاصل کوشش کے سواء کچھ نہیں۔ اسکی بنیادی وجہ یہ ہے کہ انسان کی تاریخ اتنی ہی پرانی ہے جتنی معاشرے کی، ماقبل معاشرہ انسان کا نہ تو کوئی تاریخی ریکارڈ موجود ہے کہ جسکی روشنی میں یہ طے کیا جا سکے کہ وہ 'اصلی انسان' کیسا تھا اور نہ ہی ایسا فرض کرنے کی کوئی علمی بنیاد ہمارے پاس موجود ہے۔ معلوم انسانی تاریخ میں تو انسان ہمیشہ معاشرے کے اندر ہی پایا گیا ہے اور اسی کے اندر سے وہ اپنی شناخت، نظریات ورجحانات دریافت کرتا رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ کے مختلف ادوار اور مختلف قسم کے معاشروں میں پیدا ہونے والے لوگوں کے 'فطری وغیر فطری' کے رجحانات ومیلانات مختلف ہوتے ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہزار ہا سال کی انسانی تاریخ اور معاشرتی وسیاسی عمل سے گزر جانے اور ان سے نجانے کن کن طریقوں سے متاثر ہو جانے کے بعد آج کون سا شخص اور کس بنیاد پر یہ دعوی کرسکتا ہے کہ فطرت نے اسے کیسا بنایا تھا؟ آخر 'کون' اور 'کس بنیاد پر' یہ طے کرے گا کہ 'اسکے' میلانات اور رجحانات 'فطری' (بمعنی حالت اصلی کا اظہار) ہیں؟ یہ کس طرح طے ہوگا کہ آج جو ہمارے میلانات ہیں ان میں سے 'کونسے' میلانات اور 'کس حد تک' اصلی ہیں جبکہ دیگر معاشرتی حالات کی پیداوار ہیں؟ درحقیقت معاشرے سے ماقبل انسان کا تصور بدیہی طور پر ایک لغو (absurd) تصور ہے

۲) درحقیقت اپنی مخصوص تاریخی ومعاشرتی جکڑ بندیوں کا شکار ہر شخص اس طریقہ کار کے تحت اپنی 'حالت اصلی' کا ایک مختلف تصور قائم کرے گا اور ان مختلف تصورات 'حالت اصلی' میں تمیز قائم کرنے کی کوئی علمی بنیاد نہیں ہوسکتی۔ مثلا رالز ہی کی مثال لیں، اسکے خیال میں انسان کی اصلی حالت یہ ہے کہ وہ خود کو 'آزاد، قائم بالذات، اپنے ذاتی مفادات کے حصول کا حریص انسان تصور کرے'۔ ظاہر ہے اس تصور کو اصلی کہنے کی کوئی علمی دلیل نہیں، رالز نے انسان کی حالت اصلی کے بارے میں یہ رائے اس لیے قائم کی کیونکہ وہ جس مغربی معاشرے میں پیدا ہوا وہاں فرد کی آزادی اور مفادات کے تحفظ کو بنیادی فوقیت دی جاتی ہے لہذا رالز نے اسی کو حالت اصلی 'فرض' کرلیا۔ اسکے برعکس ایک قبائلی معاشرت کے انسان کیلیے ذاتی آزادی اور مفاد کوئی معنی نہیں رکھتے، وہ خود کو قبیلے کا رکن تصور کرتا ہے اور اسی کو حالت اصلی سمجھے گا۔ اسی طرح رالز کی ملحدانہ عقل کے برعکس ایک مسلمان کی عقل اسے یہ بتاتی ہے کہ اسکی حالت اصلی (فطرت) 'خدا کا بندہ' ہونا ہے (وہ الست بربکم قالوا بلی کا نعرہ بلند کرتا ہے)۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان عقل پرستوں کے پاس آخر وہ کونسا علمی پیمانہ و بنیاد ہے جس کے ذریعے یہ ان مختلف تصورات فطرت میں تمیز قائم کرکے 'اصلی حالت' کا تعین کرسکتے ہیں؟ اور جب ایسا کوئی پیمانہ ہے ہی نہیں تو پھر اس دعوے سے زیادہ لغو بات اور کیا ہوگی کہ 'فلاں کام انسانی فطرت کے مطابق یا خلاف ہے، لہٰذا اسے کرنا یا نہیں کرنا چاہئے'؟

۳) 'عقلیت' سے اخلاقیات کشید کرنے والوں کی خدمت میں: درج بالا گفتگو کے بعد اس قضئے پر تفصیلی بحث کی کوئی

خاص ضرورت نہیں رہتی، البتہ ایک اصولی بات سمجھ لینی چاہئے کہ تصورِ عقل دو معنی میں استعمال ہوتا ہے، جوہری اور آلاتی (substantive and instrumental rationality)۔ جوہری عقلیت کا معنی یہ ہے کہ ہم عقل کے سامنے یہ سوال رکھیں کہ خیر وشر کیا ہے، حقیقت کا سراغ کیسے لگایا جائے، مقاصدِ حیات کی تعیین وترتیب کس طرح طے ہو۔ اسکے مقابلے میں آلاتی عقل کا معنی یہ ہے کہ عقل سے کسی 'طے شدہ' مقصد کے حصول کا طریقہ معلوم کیا جائے۔ چنانچہ یہ خوب سمجھ لینا چاہئے کہ دماغی عقل میں جوہری عقلیت کی صلاحیت نہیں، یعنی وہ اس بات کا کوئی تشفی بخش جواب نہیں دے سکتی کہ خیر وشر کیا ہے نیز مقاصد حیات اور انکی باہمی ترتیب کیا ہو۔ دماغی عقل کیلیے صرف یہ ممکن ہے کہ آپ اسے کسی طے شدہ مقصد کے 'ذریعہ حصول' کے طور پر استعمال کریں، یعنی عقل یہ تو نہیں طے کر سکتی کہ مقصد ادائیگی حج ہو یا فٹ بال کھیلنا، البتہ عقل اس امر میں ضرور مددگار ہوسکتی ہے کہ ادائیگی حج یا فٹ بال کا بہترین انتظام کیسے ہو۔ اسی بات کو امام اشعریؒ وغزالیؒ نے فتنہ اعتزال کے تناظر میں صدیوں پہلے بتا دیا تھا کہ عقل خیر وشر کے تعین کی اہلیت نہیں رکھتی یہ خالصتاً شرعی اوصاف ہیں۔ یعنی جو بات مغربی فلسفیوں کو بیسویں صدی میں سمجھ آئی، امام غزالیؒ نے ہزار سال قبل ہی اسکی وضاحت کر دی تھی۔

چند مغربی فلسفیوں نے اخلاقیات کی خالصتاً عقلی توجیہات پیش کرنے کی کوشش بھی کی ہے جن میں سرفہرست نام کانٹ کا ہے۔ اسکی فکر کا حاصل یہ ہے کہ ہر وہ خواہش جسے ایک انسان مقصد میں ٹکراؤ آئے بغیر سب کو پورا کرنے کی اجازت دے سکتا ہے وہ جائز ہے۔ مگر کانٹ کی فکر کی بنیادی کمزوری یہ ہے کہ یہ آزادی کو مفروضے کے طور پر قبول کرتی ہے نیز یہ محض ایک ساخت ہے جس کے اندر سوائے انسانی خواہشات کسی شے کا گزر نہیں، دوسرے لفظوں میں کانٹ کے خیال میں اخلاقیات کا مافیہ ہم آہنگی کے ساتھ خواہشات کا حصول ہے۔ پھر کانٹ کے اس فریم ورک میں خواہشات کی ترتیب قائم کرنے کا کوئی پیمانہ نہیں، یعنی یہ اصول فرد کو یہ نہیں بتاتا کہ 'اسے کیا چاہنا چاہئے'، یہ بس اتنا بتاتا ہے کہ ہر وہ فعل جو ہم آہنگی کے ساتھ حاصل کیا جا سکتا ہے وہ جائز ہے۔ یہ اور اس قسم کی مزید خامیوں کی بنا پر کانٹ کے اخلاقی فلسفے کو علمی دنیا میں اصولاً رد کر دیا گیا (یہ اور بات ہے کہ عملاً اسے قانون کے دائرے میں اب بھی کسی نہ کسی درجے میں برتا جا رہا ہے)۔

عقل سے اخلاقیات اخذ کرنے کی مشکلات کو ایک مزید زاویے سے دیکھیں۔ اوپر اس بات کی وضاحت کی گئی کہ اخلاقی دعوی اخذ کرنے کیلیے دلیل میں اخلاقی دعوی موجود ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ اگر ایک نارمیٹو دعوے کے اثبات کیلیے آپ کو دوسرا نارمیٹو دعوی چاہئے، پھر اس دوسرے کا جواز آپ تیسرے سے دیتے ہیں، اور اگر آپ ہر پچھلے نارمیٹو دعوے پر 'یہ کیوں مانا جائے' (what is its justification?) کا سوال اٹھاتے چلے جائیں تو آخر میں ایک ایسا نارمیٹو دعوی بچے گا جسے آپکی عقل بدیہی (self-evident، یعنی اپنی دلیل از خود) ماننے پر مجبور ہوگی، یعنی آپ کہیں گے کہ 'اسے تو بس ہونا چاہئے'، 'یہ تو واضح بات ہے' وغیرہ۔ یہ بدیہی دعوی ہر دوسرے دعوے کی دلیل تو ہوگا لیکن خود اسکی دلیل نہیں ہوگی۔ درحقیقت یہی بدیہی دعوی ایک شخص کا ایمان ہوتا ہے جسے وہ 'عقل' اور 'اخلاق کے پیمانے' کے طور پر مانتا ہے۔ درحقیقت جب عقل پرست مذہبی لوگوں کو کہتے ہیں تم عقل کی بات نہیں مانتے تو اسکا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ 'تم ہماری عقل کی طے کردہ تعریف کیوں نہیں مان رہے؟'۔ ان عقل پرستوں کے ہاں عقل کا معنی انسان کو قائم بالذات اور اسکی لامتناہی خواہشات کی تسکین کو مقصد حیات مان لینا ہے، یہی کلمہ خبیثہ انکی مزعومہ اخلاقیات کی اصل

بنیاد ہے، جوانکی اس خودساختہ عقل کی تعریف کو نہ مانے یہ اس پر جاہل، وحشی، غیر مہذب اور غیر عقلی کے القابات چسپاں کر دیتے ہیں۔ انکے یہاں عقل اور قدر کا مطلب انسانی آزادی میں اضافہ ہے اور چونکہ آزادی کی عملی شکل اور تجسیم سرمایہ (capital) ہے لہذا سرمایہ ہی انکے یہاں ہر عمل کی قدر متعین کرنے کا اصلی پیمانہ ہے۔ جو خواہشات اور اعمال بڑھوتری سرمائے میں زیادہ ممد و مددگار ہوتی ہیں مغربی (سرمایہ دارانہ) معاشروں میں انکی قدر قیمت زیادہ ہوتی ہے اور ان کا اجتماعی نظم فرد کو انہی خواہشات و اعمال کو اختیار کرنے پر راغب اور مجبور کرتا ہے۔ خواہشات کی جو ترتیب فرد کو حصول سرمائے کا مکلّف نہیں بناتی یہ نظام ایسی ترتیبِ خواہشات رکھنے والے شخص کو سزا دیتا ہے (جس کی شکلیں آمدن میں انتہائی حد تک کمی، معاشرتی اخراج، معاشرے میں شمولیت کے مواقع میں کمی وغیرہ کی صورت ہوتی ہے)۔ چونکہ سرمائے میں اضافے کی یہ جدوجہد حرص وحسد کے عمومی فروغ کے بغیر ممکن العمل نہیں، لہذا حرص وحسد اور شہوت کا فروغ ہی انکے نزدیک فطری انسانی کیفیات ہیں اور یہی عقلیت کا وہ پیمانہ ہیں جنہیں اختیار کر کے فرد اپنا مقصد (آزادی میں اضافہ) حاصل کرنے لائق بنتا چلا جاتا ہے۔ جو جتنا زیادہ حریص، دنیا پرست اور شہوت سے مغلوب ہوتا ہے ان معاشروں میں اتنی ہی زیادہ کامیابی سے ہمکنار ہوتا چلا جاتا ہے۔

جدید انسان کی سرکشی کی عجیب کہانی: اٹھارویں صدی کے ملحد فلاسفہ نے یہ بلند و بانگ دعوی کر کے مذہب کو رد کر دیا تھا کہ ہم حقیقت، سچ، معنی، قدر، عدل اور حسن کو وحی کی بنیاد پر قبول کرنے کے بجائے انسانی عقل پر تعمیر کریں گے، انکا دعوی تھا کہ حقیقت، سچ، معنی، قدر، عدل اور حسن کی جو تشریح ہم دریافت کر کے بیان کریں گے چونکہ وہ عقلی ہوگی، کسی مفروضے پر نہیں بلکہ حقائق پر مبنی ہوگی، لہٰذا دنیا کے سب انسان اسے ماننے پر مجبور ہونگے۔ مگر پھر کیا ہوا، دو سو سال کی فلسفیانہ لم ٹٹول اور نتیجہ: ''انسان اپنے کلیات سے حقیقت، سچ، معنی، قدر، عدل اور حسن جان ہی نہیں سکتا''۔

اس مقام پر انسان کو اصولا اپنی علمی کم مائیگی اور دامن کی تنگی کو پہچان کر اپنے رب کے حضور جبین نیاز خم کر دینی چاہئے تھی کہ اس نے اپنے پالن ہار کے آگے سرکشی کر کے خود خدا بننے کا جو دعوی کیا تھا اس دعوے کے حصول میں وہ چاروں شانے چت ہو گیا تھا۔ مگر یہ کیسا عجیب معاملہ ہے کہ جو شکست اسکی آنکھیں کھول دینے کیلیے بہت کافی ہو جانی چاہئے تھی اس نے اپنے رب کی اسی نشانی کو اپنی سرکشی میں مزید اضافے کا ذریعہ بنالیا۔ بجائے اپنی شکست قبول کرنے کے آج کا جدید انسان اب یہ کہتا ہے کہ حقیقت، سچ، معنی، قدر، عدل اور حسن نامی کوئی شے ہوتی ہی نہیں، یہ محض اضافی و بے معنی تصورات ہیں۔ وہ زندگی کو ایک بے معنی کھیل تماشا سمجھتا ہے مگر یہ غور نہیں کرتا کہ زندگی کو کھیل تماشا سمجھنا بذات خود ایک ایمان ہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حقیقت اور سچ کچھ نہیں مگر یہ نہیں سمجھ رہا کہ اسکا مطلب یہ دعوی کرنا ہے کہ سب کچھ ٹھیک اور سچ ہے (یعنی جو بھی چاہو اور کرلو وہ ٹھیک ہے)۔ اسی 'بے معنویت' کی طرف وہ انسانیت کو دعوٰی دیتا ہے۔ آج اپنے اس لغو دعوے کو وہ اپنی 'تلاش' قرار دے رہا ہے، جبکہ فی الحقیقت یہ دعوی صرف اور صرف اس کی 'شکست' (retreat) کا باغیانہ اعتراف ہے۔ مگر اسے یاد رکھنا چاہئے کہ موت اٹل ہے، اپنے رب کے حضور اسکی حاضری کا وقت بالکل قریب ہے، پھر کیا حال ہوگا اس وقت کہ جب اپنے دفاع کیلیے اسے پورا موقع دیا جائے گا مگر کہنے کیلیے اسکے پاس الفاظ ہی نہ ہونگے؟ ..... ہاں توبہ کا دروازہ ہر آن کھلا ہے اور اسکا رب بڑا کریم اور رحیم ہے۔

پروفیسر محمد اکرم ورک☆

بین المذاہب مکالمہ کی اہمیت، ترجیحات اور تقاضے

[مرکزِ تحقیق، فیصل آباد کے زیر اہتمام دوسرے قومی سیرت سیمینار منعقدہ ۳۔۴ جون ۲۰۰۶ کے لیے لکھا گیا۔]

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمدللہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی جمیع الانبیاء والمرسلین خصوصا علی سید الرسل وخاتم النبین وعلی الہ واصحابہ واتباعہ اجمعین، اما بعد!

مرکزِ تحقیق، فیصل آباد کے زیر اہتمام دوسرے قومی سیرت سیمینار میں میری گفتگو کا عنوان ہے ''باہمی تعلقات کے لیے بین المذاہب مکالمہ کی اہمیت وضرورت، ترجیحات اور تقاضے''۔ سب سے پہلے تو میں مرکزِ تحقیق کے منتظمین اور ذمہ داران کو مبارک باد پیش کرنا چاہوں گا جنھوں نے آج کے معروضی حالات اور تقاضوں کو سمجھتے ہوئے اس اہم موضوع پر اس پروقار تقریب کا انعقاد کیا ہے، اور ان تمام احباب کا بھی شکر گزار ہوں جنہوں نے مجھ جیسے طالب علم کو اس اہم اور فکر انگیز موضوع پر اظہارِ خیال کا موقع فراہم کیا۔

معزز حاضرین!

اربابِ دانش سے یہ بات پوشیدہ نہیں کہ گلوبلائزیشن (Globalization) کے اس دور میں بین المذاہب مکالمہ (Inter-Faith Dialogue) کی ضرورت واہمیت پہلے کی نسبت کہیں زیادہ بڑھ چکی ہے، باہمی مکالمہ ہی وہ واحد آپشن ہے جس سے کسی بھی مذہب کا داعی مخاطب کو اپنی دعوت کی طرف متوجہ کر سکتا ہے، باہمی مکالمہ دعوت کا ایک ایسا اسلوب ہے جس کے ذریعے مخاطب کو زیادہ گہرائی اور سنجیدگی کے ساتھ سوچنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے، گفتگو کا یہ ایسا اسلوب ہے جس میں متکلم اور سامع کے درمیان براہ راست گفتگو ہوتی ہے اور حقائق پوری طرح نکھر کر سامنے آتے ہیں، اب یا تو مخاطب مدِّ مقابل کے موقف کو قبول کر لیتا ہے یا پھر دلائل کی بنیاد پر رد کر دیتا ہے، یہ مکالمہ افراد کے درمیان بھی ہو سکتا ہے، تہذیبوں اور مختلف مذاہب کے درمیان بھی۔

☆ شعبہ اسلامیات، گورنمنٹ ڈگری کالج، قلعہ دیدار سنگھ، گوجرانوالہ۔

سیرت طیبہ ﷺ کی روشنی میں بین المذاہب مکالمہ کی اہمیت

بحیثیت مسلمان ہمارا عقیدہ ہے کہ حضرت محمد ﷺ اللہ کے آخری نبی ہیں اور آپ ﷺ کی امت آخری امت ہے اس لئے امت اجابت ہونے کی حیثیت سے دنیا کے تمام انسانوں تک پیغام الٰہی کا پہنچانا ہماری بنیادی ذمہ داری ہے۔ قرآن و حدیث کے متعدد نصوص سے واضح طور پر امت محمد ﷺ پر انفرادی اور اجتماعی سطح پر یہ ذمہ داری عائد کی گئی ہے۔ شاہان عالم کے نام رسول اللہ ﷺ کے دعوتی و تبلیغی خطوط جہاں معاصر مذاہب اور تہذیبوں سے آپ ﷺ کے مکالمہ کی ایک خوب صورت مثال ہیں وہی یہ خطوط اس بات کی بھی دلیل ہیں کہ اسلام اصلاً دین دعوت ہے اور اس کی دعوت کا دائرہ کار تمام عالم کو محیط ہے، اس لئے اس کے عالمی پیغام کو دوسروں تک منتقل کرنا مسلمانوں کا دینی فریضہ ہے۔ مذاہبِ عالم میں اسلام وہ واحد مذہب ہے جس نے نہ صرف عالمگیر سطح پر دعوت و تبلیغ کا حکم دیا ہے بلکہ دوسری تہذیبوں، قوموں اور افراد کے ساتھ گفتگو اور مکالمے کے با قاعدہ اصول بھی بیان کیے ہیں۔ قرآن مجید نے ایک داعی کے لئے مکالمے کے جو بنیادی اصول بیان کئے ہیں وہ یہ ہیں:

﴿اُدۡعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالۡحِكۡمَةِ وَالۡمَوۡعِظَةِ الۡحَسَنَةِ وَجَادِلۡهُم بِالَّتِىۡ هِىَ أَحۡسَنُ﴾ (النحل، ۱۶، ۱۲۵)

''آپ ﷺ لوگوں کو اپنے پروردگار کی طرف حکمت اور اچھی نصیحت سے بلایئے اور ان کے ساتھ پسندیدہ طریقہ سے بحث کیجئے۔''

اسلام کی یہ ایک ایسی انفرادیت ہے جو اسے تمام الہامی اور غیر الہامی مذاہب سے ممتاز کرتی ہے۔ علامہ سید سلمان ندویؒ (م ۱۹۵۳ھ) لکھتے ہیں:

''یہ نکتہ کہ کس طرح لوگوں کو سچائی قبول کرنے کی دعوت دینی چاہیے دنیا میں پہلی دفعہ محمد رسول اللہ ﷺ کی زبان وحی ترجمان سے ادا ہوا، وہ مذہب بھی جو الہامی اور تبلیغی ہونے کا دعویٰ رکھتے ہیں یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان کے صحیفوں نے ان کے لیے تبلیغ کے اہم اصول کی تشریح کی ہے، لیکن صحیفہ محمدی ﷺ نے نہایت اختصار لیکن پوری تشریح کے ساتھ اپنے پیرووں کو یہ بتایا کہ پیغامِ الٰہی کو کس طرح لوگوں تک پہنچایا جائے اور ان کو قبولِ حق کی دعوت کس طرح دی جائے۔''(1)

مذاہبِ عالم میں عملی طور پر صرف عیسائیت اور اسلام ہی تبلیغی مذاہب ہیں، دیگر تمام مذاہب کا دائرہ کار کسی خاص علاقے یا نسل تک محدود ہے، جبکہ عیسائیت کی عالم گیر دعوت اور اشاعت بھی حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات کے منافی ہے کیونکہ ان کی بعثت خاص بنی اسرائیل کی طرف ہوئی تھی۔ حضرت عیسیٰؑ کا بیان ہے:

''میں اسرائیل کے گھرانے کی کھوئی ہوئی بھیڑوں کے سوا اور کسی کے پاس نہیں بھیجا گیا'' (انجیل متی، ۱۵:۲۴)

اسی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے جب بارہ نقیب مقرر فرمائے اور ان کو مختلف علاقوں کی طرف دعوت و تبلیغ کے لیے روانہ فرمایا تو بطور خاص ان کو تلقین فرمائی:

''غیر قوموں کی طرف نہ جانا اور سامریوں کے کسی شہر میں داخل نہ ہونا بلکہ اسرائیل کے گھرانے کی کھوئی ہوئی بھیڑوں کے پاس جانا۔'' (انجیل متی،۶:۱۰)

الغرض یہ صرف اسلام ہی ہے جس نے اپنے پیروکاروں کو نہ صرف دین اسلام کی ترویج واشاعت کا حکم دیا ہے بلکہ دیگر مذاہب اور تہذیبوں کے ساتھ مکالمے کے بنیادی اصولوں کی تعلیم بھی دی ہے۔ داعی اعظم ﷺ نے مختلف اقوام اور تہذیبوں کے ساتھ جو مکالمہ فرمایا، سیرت طیبہ سے اس کی کئی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ایک طرف حضور ﷺ نے عرب کی مشرکانہ تہذیب کے نمائندہ افراد، سرداران قریش اور ان کے وفود سے انفرادی اور اجتماعی سطح پر مکالمہ کیا، اور دوسری طرف ورقہ بن نوفل سے لے کر نجران کے عیسائی علماء سے آپ ﷺ کا مکالمہ گویا عیسائیت سے انفرادی اور اجتماعی سطح پر مکالمہ تھا، اسی طرح مدنی دور میں میثاق مدینہ، جس کے بڑے فریق یہودی قبائل تھے، یہود سے مکالمہ ہی کی ایک صورت تھی۔

ہم زبانی، بین المذاہب مکالمے کا بنیادی اصول

حضور ﷺ کے نزدیک مکالمہ بین المذاہب کی اہمیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ آپ ﷺ نے مختلف صحابہ کرامؓ کو دوسری قوموں کی زبانیں سیکھنے کا حکم دیا، کیونکہ دعوت وتبلیغ اور باہمی مکالمہ میں تاثیر اور قوت اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے جب پیغام کی زبان آسان، نرم اور قابل فہم ہو، ہم زبانی سے اُنسیت میں اضافہ ہوتا ہے، اجنبیت دور ہو جاتی ہے اور گفتگو کا مقصد آسانی سے سمجھا اور سمجھایا جا سکتا ہے۔اسی ضرورت کے پیش نظر رسول اللہ ﷺ نے حضرت زید بن ثابتؓ (م ۴۴ھ) کو سریانی زبان سیکھنے کا حکم دیا، تاکہ یہود سے انہی کی زبان میں گفتگو کی جا سکے اور انہی کی زبان میں ان کے خطوط کا جواب دیا جا سکے۔حضرت زید بن ثابتؓ کا بیان ہے:

''فتعلّمت کتابھم مامرّت بی خمس عشرۃ لیلۃ حتی حذقتہ و کنت اقراء لہ کتبھم اذا کتبوا الیہ و اجیب عنہ اذا کتب''(2)

''پس میں نے ان کی زبان میں لکھنا سیکھ لیا۔ابھی پندرہ دن نہیں گزرے تھے کہ میں اس میں ماہر ہو گیا۔جب یہودی کوئی خط آپ ﷺ کی طرف لکھتے تو میں آپ ﷺ کو پڑھ کر سنا دیتا اور اگر آپ ﷺ کو جواب لکھنا ہوتا تو میں وہ لکھ دیتا۔''

اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ ایک ایرانی عورت حضرت ابو ہریرہؓ (م ۵۸ھ) کی خدمت میں استغاثہ لے کر آئی کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دے دی ہے اور اب مجھ سے میرا بیٹا بھی چھینا چاہتا ہے اس عورت نے یہ ساری گفتگو فارسی زبان میں کی اور ابو ہریرہؓ نے بھی اس سے اسی زبان میں گفتگو کی اور پھر آپؓ نے بچہ عورت کے حوالے کرنے کا حکم دیا۔(3)

ان واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صحابہ کرامؓ نے دوسری قوموں کی زبانیں صرف اس غرض سے سیکھ رکھی تھیں تاکہ ان سے براہ راست تبادلہ خیال کر کے اس کے مسائل کو حل کیا جا سکے۔بعض روایات سے تو یہاں تک معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے قرآن مجید کے بعض اجزا کا دوسری زبانوں میں ترجمہ بھی کیا تھا تاکہ عربی زبان سے ناواقف لوگ

اسلام کی حقیقی روح اور تعلیمات سے محروم نہ رہ جائیں۔ چنانچہ علامہ سرخسیؒ (م ۴۹۰ھ) لکھتے ہیں:

"روی ان الفرس کتبوا الی سلمانؓ ان یکتب لھم الفاتحة بالفارسیة فکانوا یقرء ون ذالك فی الصلوة حتیٰ لانت السنتھم للعربیة"(4)

''بیان کیا جاتا ہے کہ بعض نومسلم ایرانیوں نے حضرت سلمانؓ کی خدمت میں لکھا کہ ان کے لیے سورۃ الفاتحہ کو فارسی میں نقل کر دیا جائے، چنانچہ وہ لوگ (اسی ترجمہ کو) نماز میں پڑھتے تھے یہاں تک کہ وہ عربی سیکھ گئے۔''

اسی واقعے کا ذکر کرتے ہوئے ایک اور بڑے فقیہ نے اپنی کتاب "النھایة حاشیة الھدایة" میں مزید تفصیل درج کی ہے کہ حضرت سلمان فارسیؓ (م ۳۳ھ) نے رسول اللہ ﷺ کی اجازت سے یہ کام انجام دیا اور ان کے ترجمے کا ایک جز بھی نقل کیا ہے، ''بنام خداوند بخشایندہ مہربان'' یہ بسم اللہ کا ترجمہ ہے۔(5)

شاہانِ عالم کی طرف بھیجے جانے والے نبوی سفراء کا معجزانہ طور پر انہیں قوموں کی زبان میں گفتگو کرنے لگ جانا بھی دعوت وتبلیغ اور مکالمے میں زبان کی یکسانیت کی اہمیت کو واضح کرتا ہے۔(6)

اس کے علاوہ جن صحابہ کرامؓ کو رسول اللہ ﷺ نے مختلف قوموں کی طرف داعی اور مبلغ بنا کر روانہ فرمایا اس میں بھی یہ چیز آپ ﷺ کی حکمتِ عملی کا حصہ نظر آتی ہے کہ وہ مبلغ اسی قوم سے تعلق رکھتے ہوں بصورتِ دیگر وہ اس قوم کی زبان، رسم ورواج اور کلچر سے آگاہ ہوں۔ بہرحال آپ ﷺ کے طرزِ عمل سے واضح ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کی نظر میں بین المذاہب مکالمے کو اس قدر اہمیت حاصل تھی کہ آپ ﷺ نے اس مقصد کے لئے صحابہ کرامؓ کی باقاعدہ تربیت فرمائی۔

اسلام کی ترجیح: امن اور مکالمہ

سیرتِ طیبہ کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جب بھی آپ ﷺ کو جنگ اور امن میں سے کسی ایک پہلو کو اختیار کرنے کا موقع ملا تو آپ ﷺ نے ہمیشہ امن کو ترجیح دی، یہی وجہ ہے کہ صلح حدیبیہ 6ھ کے موقع پر آپ ﷺ نے جنگ پر امن کو ترجیح دی اور ایسی شرائط پر بھی صلح کو قبول کر لیا جن سے بظاہر مسلمانوں کی پسپائی کا واضح تاثر ملتا تھا، اگرچہ ان شرائط کے قبول کرنے سے مسلمانوں کی دل شکنی ہوئی اور صحابہؓ نے اس پر احتجاج بھی کیا، لیکن آپ ﷺ نے جنگ پر امن کو ترجیح دی کیونکہ آپ ﷺ اپنے نورِ بصیرت سے دیکھ رہے تھے کہ امن کی صورت میں جب اسلامی اور مشرکانہ تہذیب کے درمیان آزادانہ ماحول میں مکالمہ ہوگا تو قریش اور دیگر قبائل کو مسلمانوں کو بہتر طور پر سمجھنے میں مدد ملے گی اور یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ جب مسلمان اور قریش باہم ایک دوسرے سے آزادانہ طور پر ملنے لگے اور انہیں ایک دوسرے کے موقف کو سننے اور سمجھنے کا موقع ملا تو صرف دو سال کے عرصہ یعنی فتح مکہ 8ھ تک اتنے کثیر لوگ مسلمان ہوئے جتنے پہلے تمام عرصے میں نہیں ہوئے تھے۔ امام زہریؒ (م ۱۲۵ھ) کا بیان ہے:

"فما فتح فی الاسلام فتح قبله کان اعظم منه،انما کان القتال حیث التقی الناس ،فلما کانت الھدنة ،ووضعت الحرب وآمن الناس بعضھم بعضا ،التقوا فتفاوضوا فی الحدیث المنازعة، فلم یکلم احد بالاسلام یعقل شیئا

الادخل فیه، ولقد دخل فی تینك السنتین مثل من كان فی الاسلام قبل ذلك او اكثر“(7)

”صلح حدیبیہ سے پہلے اسلام میں اتنی بڑی فتح حاصل نہیں ہوئی تھی۔لوگ جہاں بھی ملتے جنگ ہوکر رہتی تھی، لیکن جب صلح ہوگئی، جنگ موقوف ہوگئی اورلوگ ایک دوسرے سے بے خوف ہوگئے باہم ملے جلے باتیں ہوئیں تو کوئی عقل مند ایسا نہیں تھا جس سے اسلام کے متعلق گفتگو ہوئی اور اس نے قبول نہ کرلیا۔ چنانچہ جتنے لوگ ابتداء سے اب تک مسلمان ہوئے تھے صرف ان دوبرسوں میں ان کے برابر بلکہ ان سے زیادہ تعداد میں لوگ مسلمان ہوگئے۔“

یہاں ضمناً ایک اور بات کا ذہن نشین رہنا بھی ضروری ہے کہ ہمارے ہاں اسلام کی امن پسندی پر استدلال کے لئے صلح حدیبیہ کا حوالہ جس انداز سے دیا جاتا ہے اس سے اس عظیم تاریخی واقعے کی حیثیت محض ایک منفی سمجھوتے کی سی ہوکر رہ جاتی ہے حالانکہ کوئی بھی تاریخی واقعہ یک دم وقوع پذیر نہیں ہوجاتا بلکہ اس کا ایک پورا پس منظر ہوتا ہے۔صلح حدیبیہ کو بھی اگر اس کے تاریخی پس منظر میں دیکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ سن 6ھ سے قبل کے واقعات اسلام کے متعلق ہر قسم کے مفعولی تاثر کو ختم کر چکے تھے، اس پس منظر میں صلح کا معاہدہ مسلمانوں سے زیادہ خود قریش کی ضرورت تھا، یہی وجہ ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے خونِ عثمانؓ کا بدلہ لینے کے لئے مسلمانوں سے مشہور بیعت ”بیعتِ رضوان“ لی اور مسلمان جنگ کے لئے تیار ہوگئے تو قریش نے عافیت اسی میں جانی کہ صلح کے موقع کو ضائع نہ کیا جائے، تاہم آپ ﷺ نے جن شرائط پر صلح کی اس سے آپ ﷺ کی امن پسندی کا واضح ثبوت ملتا ہے۔

معزز حاضرین!

اسلام میں دعوت اصل ہے اور جہاد ضرورتاً، جہاد کی اگر اجازت ہے تو وہ صرف اسلامی تہذیب وتمدن کے دفاع اور استحکام کے لئے ہے، اس لئے لامحالہ اسلام کی ترویج واشاعت کا تمام تر انحصار صرف دعوت وتبلیغ اور باہمی مکالمہ پر ہے اس لئے ایک سچے داعی کی حیثیت سے ہمارے لئے بین المذاہب مکالمہ کی ضرورت واہمیت کو تسلیم کرنا دینِ اسلام کا بنیادی تقاضہ بن جاتا ہے۔ جب اسلام کی ترویج واشاعت کا تمام تر انحصار دعوت وتبلیغ اور باہمی مکالمہ پر ہی ہے تو اس لحاظ سے کہا جاسکتا ہے کہ باہمی مکالمہ اور امن وامان کا ماحول اسلام کی ضرورت ہے، یہ اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے کہ جب بھی دلائل کی بنیاد پر گفتگو ہوگی تو میدان ہمیشہ اسلام اور اہل اسلام کے ہاتھ ہی رہے گا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿هُوَ الَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة ۹:۳۳)

”وہ اللہ وہی تو ہے جس نے اپنے رسول ﷺ کو ہدایت اور سچے دین کے ساتھ بھیجا کہ وہ اسے تمام ادیان پر غالب کردے خواہ مشرکوں کو کیسا ہی ناگوار ہو۔“

اس آیت کی تفسیر میں اکثر مفسرین نے یہی لکھا ہے کہ اسلام کا غلبہ تمام ادیان پر عقل واستدلال کی رو سے تو مطلق ہے اور وہ کسی زمانہ اور وقت کے ساتھ مخصوص نہیں البتہ مادی غلبہ اہل اسلام کی اہلیت اور صلاحیت کے ساتھ مشروط ہے ، کیونکہ آزادانہ مباحثے اور مکالمے میں آخر کار جو چیز باقی رہے گی وہ سچائی ہے جبکہ کامل اور بے داغ سچائی اسلام کے علاوہ

کسی اور کے پاس نہیں ہے، اسلام کے پاس طاغوت کو شکست دینے کے لیے دلائل و براہین کی ہرگز کمی نہیں ہے اور مکالمے کی میز پر یہی ہمارا سب سے بڑا ہتھیار ہے۔

معزز حاضرین!

حقیقت یہ ہے کہ جب دلیل ہار جائے تو انسان اوچھے ہتھکنڈوں پر اتر آتا ہے تو ہین آمیز خاکوں سمیت اہل مغرب کی اسلام کے خلاف موجودہ آویزش دراصل دلیل کی شکست کا اعتراف ہی تو ہے اس وقت جبکہ مغرب دلیل کی زبان میں اسلام کا مقابلہ کرنے سے پہلوتہی کر رہا ہے اور اپنی برتر ٹیکنالوجی کی بنیاد پر مسلمانوں کا مقابلہ جنگ کے میدان میں کرنا چاہتا ہے، مسلمان اہل دانش کا کام یہ ہے کہ وہ اہل مغرب کو مکالمے کی اس کی میز پر کھینچ لائیں جہاں انہیں مدِّ مقابل پر فیصلہ کن برتری حاصل ہے، کیونکہ یہی وہ میدان ہے جس میں اسلام کی کامیابی کے امکانات سو فیصد ہیں بشرطیکہ ہم اسلام کو صحیح طور پر اپنے مخاطبین کے سامنے پیش کر سکیں۔

اس موقف کی ایک دلیل وہ مکالمہ بھی ہے جو نجران کے عیسائی علماء اور حضور ﷺ کے درمیان ہوا، جب عیسائی علماء حضور ﷺ کے دلائل کے سامنے بالکل عاجز آ گئے تو انھوں نے جزیہ دینے کی شرط پر آپ ﷺ کے ساتھ صلح کر لی۔ عیسائی علماء کا دلیل اور استدلال کو چھوڑ کر جزیہ پر صلح کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس حقیقت کو جان چکے تھے کہ اسلام کا مقابلہ مکالمے اور استدلال کی زبان میں ممکن نہیں۔

اہل علم واقف ہیں کہ ولیم میور نے جب Life of Muhammad لکھ کر رسول اللہ ﷺ کے مقام اور مرتبہ کو کم کرنے کی کوشش کی تو علامہ شبلی نعمانیؒ (م ۱۹۱۴ء) نے اپنے قلم کو جنبش دی، اپنے شعور کو مجتمع کیا اور اپنے فہم وادراک کو کام میں لاتے ہوئے ''سیرت النبی ﷺ'' جیسی معرکۃ الآراء کتاب سے مستشرق موصوف کا منہ بند کر دیا۔ دورِ حاضر میں ''ضیاء النبی ﷺ'' کی صورت میں پیر محمد کرم شاہ الازہریؒ (م ۱۹۹۸ء) نے بھی یہی خدمت انجام دی ہے۔

عصر حاضر میں اسلام کا مکالمہ کس مذہب سے ہے؟

اس وقت مختلف سطحوں پر بین المذاہب مکالمے کی ضرورت واہمیت پر زور دیا جا رہا ہے جون ۲۰۰۴ء میں اوسلو (ناروے) میں پہلی بین المذاہب کانفرنس منعقد ہوئی جس میں گورنمنٹ آف ناروے اور نارویجن چرچ کی دعوت پر مولانا محمد حنیف جالندھری، مفتی منیب الرحمٰن، ریاض حسین نجفی اور بشپ سموئیل عزرایاہ وغیرہ نے شرکت کی۔ عالمی سطح کی اس بین المذاہب کانفرنس میں مختلف مذاہب کے ماننے والوں نے بین المذاہب ہم آہنگی اور محبت کی فضا کو فروغ دینے پر زور دیا ''اعلانِ اوسلو'' کے تحت پاکستان میں بھی ''ورلڈ کونسل آف ریلیجنز برائے عالمی امن وعدل اجتماعی'' کے زیر اہتمام ۱۶ رستمبر ۲۰۰۴ء کو نیشنل لائبریری ہال، اسلام آباد، میں پہلی بین المذاہب کانفرنس کا انعقاد عمل میں لایا گیا۔ اس کے بعد سے یہ سلسلہ مسلسل جاری وساری ہے۔ یقیناً یہ ساری کوششیں لائق صد تحسین اور قابل قدر ہیں، لیکن اس ساری تگ ودو کے مثبت اور دور رس نتائج اسی وقت حاصل ہو سکتے ہیں جب ہم بعض باتیں طے کر لیں سب سے پہلی بات تو ہمیں یہ طے کرنا ہے کہ آج کی عالمی صورتِ حال میں اس مکالمے کے اصل فریق کون ہیں؟ اور دوسرا، یہ کہ اس مکالمے کا ایجنڈا کیا ہے؟ اس طرح

ہمارے لئے یہ ممکن ہوگا کہ ہم علمی حلقوں میں اپنا موقف بہتر طور پر پیش کر سکیں۔

معزز حاضرین!

فی الوقت دنیا میں اسلام کے علاوہ عیسائیت، یہودیت، ہندومت، بدھ مت، جین مت وغیرہ ہی کو دنیا کے بڑے اور زندہ مذاہب کی صف میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ وحی، الہام اور خدا پر یقین رکھنے والے زیادہ تر لوگوں کا تعلق انھی مذاہب سے ہے، اپنی غیر فطری اور غیر عقلی تعلیمات کی وجہ سے ان مذاہب کا ماضی میں بھی انسانی سوسائٹی کے اجتماعی معاملات سے کوئی زیادہ تعلق نہیں رہا ہے، لیکن عقل پرستی (Rationalism) کے موجودہ دور میں مذہب کا لوگوں کی ذاتی زندگی سے عمل دخل بھی بڑی تیزی کے ساتھ ختم ہو رہا ہے۔ اور اس وقت عملی طور پر مسلمانوں کے علاوہ انسانوں کی غالب اکثریت لا دین اور سیکولر ہے اس لئے اگر یہ کہا جائے کہ اسلام کے بعد اس وقت بلا امتیاز رنگ و نسل پوری دنیا میں مغربی سیکولرازم مقبول ترین مذہب کی حیثیت اختیار کر چکا ہے، تو غلط نہ ہوگا۔ اس وقت جبکہ دنیا کے تمام مذاہب ایک تاریخی یادگار کی حیثیت اختیار کرتے جا رہے ہیں، یہ کہنا درست معلوم ہوتا ہے کہ دورِ حاضر میں مغربی فکر و فلسفہ کی بنیاد پر پروان چڑھنے والا سیکولرازم ہی اسلام کا اصل مدِ مقابل ہے۔

حالات کے سرسری جائزے سے ہی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس وقت مغرب اور مسلمانوں کے درمیان جو علمی ،فکری اور تہذیبی کشمکش جاری ہے اس کے اصل فریق مغرب کے مذہب سے منحرف سیکولر حلقے اور مذہب پر پختہ یقین رکھنے والے مسلمان ہیں، جبکہ عیسائی علما اس مکالمے کے اصل فریق نہیں ہیں کیونکہ مغرب کے عیسائی رہنما جس مذہب کی نمائندگی کرتے ہیں اس کا مغرب کی اجتماعی زندگی کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے، اس لئے موجودہ کشمکش میں عیسائی علماء سے مکالمہ کی افادیت محدود ہے۔

اس واضح حقیقت کے باوجود ہمیں عیسائیت اور دیگر مذاہب سے گفتگو اور مکالمے سے انکار نہیں ہے تاہم روایتی عیسائی حلقے سے ہماری گفتگو اس موضوع پر ہونی چاہیے کہ عیسائی مذہبی رہنما اپنے معاشرے کو وحی الٰہی اور آسمانی تعلیمات کی طرف واپس لانے کے لیے کیا کردار ادا کر سکتے ہیں؟ جبکہ وہ اصولی طور یہ تسلیم کر چکے ہیں کہ مذہب ہر انسان کا ذاتی معاملہ ہے اور انسان کی اجتماعی زندگی سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس وقت جبکہ پوری دنیا میں صرف مسلمان ہی بنی نوع انسان کی وحی الٰہی اور مذہب کی طرف واپسی کی کوشش کر رہے ہیں، سوال یہ ہے کہ مغرب کے مذہبی حلقے اس حوالے سے مسلمانوں کی کیا مدد کر سکتے ہیں؟۔

مسلمانوں کو اپنے عیسائی مخاطبین پر یہ حقیقت واضح کرنی چاہیے کہ وہ دونوں ایک ہی کشتی کے سوار ہیں جو الحاد اور لادینیت کے خوفناک طوفان کے اندر گھری ہوئی ہے اور الحاد و لادینیت کے اس عالم گیر طوفان کے خلاف مسلمان، مسیحی اور دیگر مذہبی علماء ایک دوسرے کے فطری اتحادی ہیں۔ عیسائی علماء کو یہ احساس دلانے کی ضرورت ہے کہ اگر وہ واقعی وحی اور آسمانی تعلیمات کی صداقت پر پختہ یقین رکھتے ہیں اور انسانی معاشرے پر اس کی علمبر داری کے خواہش مند ہیں تو انہیں سیکولر حلقے کی تائید کی بجائے وحی اور آسمانی تعلیمات کے معاشرتی کردار کی کوشش کرنی چاہیے۔

روایتی مذہبی حلقے سے مکالمے کے بنیادی اصول

بحیثیت مسلمان ہم پر لازم ہے کہ نسل انسانی کی فلاح اور بہتری کے لئے ہم مسیحیت کے ساتھ مکالمہ میں مشترک صفات پہ زور دیں، دین ابراہیمی کی مشترک روایت حضرت عیسیٰؑ اور مریم علیہا السلام کا احترام اور ہمارے مشترک سماجی بندھن وغیرہ عیسائیت کے ساتھ مکالمے کی بنیاد بن سکتے ہیں۔اس سلسلے میں آپ ﷺ کے شاہان عالم کے نام خطوط ہمارے لئے بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ہرقل اور دیگر عیسائی حکمرانوں سے رسول اللہ ﷺ کا بذریعہ خطوط جو مکالمہ ہوا اس میں درج ذیل آیت مقدسہ کا مکرر استعمال ہمارے لئے قابل توجہ ہے:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً ﴾(آل عمران ،٣:٦٤)

”آپ ﷺ کہہ دیجیے کہ اے اہل کتاب ایسے قول کی طرف آجاو جو ہم میں اور تم میں مشترک ہے وہ یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں اور کسی کو اس کا شریک نہ ٹھہرائیں۔“

اسی طرح شاہان عالم کے نام خطوط لے جانے نبوی سفراء جن کی رسول اللہ ﷺ نے خاص اسی مقصد کے لئے تربیت فرمائی تھی، نے جس طرح اپنے مخاطبین سے مکالمہ کیا وہ اسلوب بھی ہمارے لئے بین المذاہب مکالمے کی بنیاد بن سکتا ہے۔حضور ﷺ نے حاطب بن ابی بلتعہؓ (م ۳۰ھ) کو مقوقس،شاہِ مصر کی طرف دعوتی خط دے کر روانہ فرمایا،ابن اثیر(م ۶۳۰ھ) نے حضرت حاطبؓ اور شاہِ مصر کے درمیان ہونے والے مکالمے کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب شاہِ مصر نے حضرت حاطبؓ سے یہ کہا کہ اگر تمہارے صاحب اللہ کے رسول ہیں تو پھر تمہارے نبی ﷺ نے اس وقت اپنی قوم کے خلاف بددعا کیوں نہ کی جب ان کی قوم نے ان کو ان کے اپنے شہر سے نکالا؟ تو حضرت حاطبؓ نے فرمایا: عیسیٰؑ بن مریم کی نسبت تو آپ خود کہتے ہیں کہ وہ اللہ کے رسول تھے پھر جب ان کو ان کی قوم نے سولی دینے کا ارادہ کیا تو انہوں نے ان کو بددعا کیوں نہ دی؟ یہاں تک کہ اللہ نے ان کو آسمان پر اٹھالیا۔مقوقس اس برجستہ جواب سے بڑا متاثر ہوا اور کہنے لگا:

”احسنت!انت حکیم جاء من عند حکیم “(8)

”تم نے اچھا جواب دیا تم حکیم ہو اور حکیم کے پاس سے آئے ہو۔“

امام ابن قیمؒ (م ۷۵۱ھ) نے مقوقس اور حضرت حاطبؓ کے باہمی مکالمے کی جو روایت نقل کی ہے وہ حسب ذیل ہے:

حاطبؓ: ”(اس زمین پر) تم سے پہلے ایک شخص (فرعون) گزرا ہے جو اپنے آپ کو ربِ اعلیٰ سمجھتا تھا۔اللہ نے اسے آخر واوّل کے لیے عبرت بنا دیا۔پہلے تو اس کے ذریعے لوگوں سے انتقام لیا پھر خود اس کو انتقام کا نشانہ بنایا لہٰذا دوسروں سے عبرت پکڑو،ایسا نہ ہو کہ دوسرے تم سے عبرت پکڑیں۔“

مقوقس: ”ہمارا ایک دین ہے جسے ہم چھوڑ نہیں سکتے جب تک کہ اس سے بہتر دین نہ مل جائے۔“

حاطبؓ: ہم تمھیں اسلام کی دعوت دیتے ہیں جسے اللہ تعالیٰ نے تمام ماسوا (ادیان) کے بدلے کافی بنا دیا ہے۔دیکھو

!اسی نبی ﷺ نے لوگوں کو (اسلام کی) دعوت دی تو اس کے خلاف قریش سب سے زیادہ سخت ثابت ہوئے، یہود نے سب سے بڑھ کر دشمنی کی اور نصاریٰ سب سے زیادہ قریب رہے۔ میری عمر کی قسم! جس طرح موسیٰؑ نے عیسیٰؑ کے لیے بشارت دی تھی، اسی طرح حضرت عیسیٰؑ نے محمد ﷺ کے لیے بشارت دی ہے، اور ہم تمھیں قرآنِ مجید کی دعوت اسی طرح دیتے ہیں جیسے تم اہلِ تورات کو انجیل کی دعوت دیتے ہو۔ جو نبی جس قوم کو پاجاتا ہے وہ قوم اس کی امت ہوجاتی ہے اور اس پر لازم ہوجاتا ہے کہ وہ اس نبی کی اطاعت کرے اور تم نے اس نبی کا عہد پالیا ہے، اور پھر ہم تمھیں دینِ مسیح سے روکتے نہیں ہیں بلکہ ہم تو اسی کا حکم دیتے ہیں۔''

مقوقس: میں نے اس نبی ﷺ کے معاملہ پر غور کیا تو میں نے دیکھا کہ وہ کسی ناپسندیدہ بات کا حکم نہیں دیتے اور کسی پسندیدہ بات سے منع نہیں کرتے وہ نہ گمراہ جادوگر ہیں نہ جھوٹے کاہن، بلکہ میں دیکھتا ہوں کہ ان کے ساتھ نبوت کی یہ نشانی ہے کہ وہ پوشیدہ کو نکالتے ہیں اور سرگوشی کی خبر دیتے ہیں، میں مزید غور کروں گا۔''(9)

حضرت حاطبؓ (م ۳۰ھ) اور مقوقس کے باہمی مکالمہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جن اصحابؓ کو دوسری قوموں کی طرف دعوت وتبلیغ کے لیے روانہ فرمایا، ان کی تربیت پر خصوصی توجہ دی اور خاص طور پر اس بات کا اہتمام فرمایا کہ جو صحابیؓ جس قوم کی طرف جائے ایک تو وہ اس قوم کی زبان سے اچھی طرح واقف ہو، دوسرا، وہ ان کے کلچر اور رسم ورواج سے واقف ہو، تیسرا، وہ ان کے دین سے جس کو وہ اختیار کیے ہوئے ہیں آگاہ ہو اور چوتھا یہ کہ وہ اس سر زمین کے پورے جغرافیہ سے بھی مکمل واقفیت رکھتا ہو، تاکہ باہمی مکالمہ میں اسے ان معلومات کی بنا پر اپنے مخاطب پر علمی برتری حاصل رہے۔ ہم نے اختصار کے پیشِ نظر محض ایک مثال ذکر کی ہے اگر تمام نبوی سفراء کے احوال کا تفصیلی جائزہ لیا جائے تو بین المذاہب مکالمے کے لئے کئی راہنما اصول اخذ کئے جاسکتے ہیں۔(10)

مغرب کے تحفظات پر مکالمے کا اسلوب

جو لوگ خدا، رسول اور آخرت پر اعتقاد رکھتے ہوں ان کے ساتھ مکالمہ نسبتاً آسان ہے، اگرچہ اہلِ مغرب کا اب بھی چرچ کے ساتھ کمزور سا تعلق باقی ہے لیکن مغرب کی اکثریت بالخصوص اہلِ یورپ عیسائیت کی بنیادی تعلیمات سے دست بردار ہوچکے ہیں اس لئے مسلمان مبلغین کو مغرب میں تمام خرابیوں کی ذمہ داری عیسائیت کے سر نہیں ڈال دینی چاہیے، بلکہ ان کے ساتھ مکالمے میں ان کے موجودہ نظریات ہی کو پیشِ نظر رکھنا چاہیے، جیسا کہ میں نے عرض کیا موجودہ علمی اور فکری کشمکش میں اسلام کے ساتھ مکالمے کا اصل فریق اور مدِّ مقابل مغرب کا موجودہ دانش ور اور سیکولر طبقہ ہے، لیکن اس کے ساتھ ہمارا مکالمہ اسی وقت مفید ہوسکتا جب ہم مغربی فکر وفلسفہ کے تاریخی ارتقا، پس منظر اور اس کے اصل فکری سرچشموں سے آگاہی رکھتے ہوں اور مغربی افکار کا تنقیدی جائزہ لینے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ اس حوالے سے جن پہلوؤں پر خصوصی غور وفکر کی ضرورت ہے وہ درج ذیل ہیں۔

ایک تو اس پہلو کا جائزہ لینا ضروری ہے کہ مغرب مسیحیت کو چھوڑ کر موجودہ سیکولرازم تک کیوں اور کیسے پہنچا؟ اس لئے ہمارے لئے اس تاریخی حقیقت کا ادراک ضروری ہے کہ کہ سولہویں صدی تک مغرب میں قدیم عیسائیت ہی غالب

تھی، طاقت اور اختیار پوپ کے ہاتھ میں تھا۔ مارٹن لوتھر (Martin Luther) (م ۱۵۴۶ء) وہ پہلا شخص تھا جس نے پوپ کے اختیار کو چیلنج کیا اور ساتھ ہی عقل انسانی کو وحی کی تعبیر کا واحد ذریعہ قرار دیا، یہی وہ دور ہے جس کے بعد مغربی معاشرے پر عیسائیت کی گرفت آہستہ آہستہ کمزور پڑنے لگی، لیکن جس فکر نے بالآخر عیسائیت کو مکمل پسپائی اور شکست پر مجبور کیا وہ اٹھارویں صدی عیسوی میں پروان چڑھنے والی تحریکِ تنویر (Enlightenment Movement) اور تحریکِ رومانیت (Romanticism) ہے۔ مغرب کی موجودہ روشن خیالی کی تحریک کا یہ وہ مختصر پس منظر ہے جس کا پوری تفصیل کے ساتھ تجزیہ کرنے کی ضرورت ہے۔

دوسرا پہلو جس کا جائزہ لینا ضروری ہے وہ تحریکِ استشراق (Orientalism) ہے۔ اہل مغرب میں اسلام کے بارے میں پائی جانے والی ان بے شمار غلط فہمیوں کو ہم اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے جب تک تحریکِ استشراق کے مقاصد ،محرکات اور عالم مغرب پر اس کے اثرات کا بھرپور تجزیہ نہ کر لیں، کیونکہ بدقسمتی سے مستشرقین کی مرتب کردہ تاریخ نہ صرف زندہ ہے بلکہ ہر قسم کے شک وشبہ سے بالاتر سمجھی جاتی ہے۔ اس وقت بھی پوری دنیا میں الیکٹرونک اور پرنٹ میڈیا کے ذریعہ اسلام کی جو تصویر کشی کی جا رہی ہے اس کا بڑا ماخذ مستشرقین کی وہی تحقیقات ہیں جن کا اسلام کے ساتھ دور کا بھی واسطہ نہیں۔

مغرب کے ساتھ باہمی مکالمہ کی صورت میں تیسری بات جس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں قرآن وحدیث سے راہنمائی تو ضرور لینی چاہیے تاہم مغرب کی نفسیات کے مطابق ہمیں سب سے پہلے اسلامی تعلیمات کے عقلی جواز پر بات کرنا ہوگی اور مغرب کے موجودہ سماجی علوم کے ساتھ تقابلی مطالعہ کے بعد اسلامی احکام کی افادیت پر دلائل پیش کرنا ہوں گے اور اسلامی تعلیمات کی سماجی اور معاشرتی اہمیت واضح کرنا ہوگی۔ بدقسمتی سے اسلامی احکام کے اسرار وحکم پر حضرت شاہ ولی اللہؒ (م ۱۱۷۶ھ) کی کتاب ''حجۃ اللہ البالغۃ'' کے بعد کوئی بھی قابل قدر کتاب سامنے نہیں آئی۔

مغرب، اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں جو تحفظات رکھتا ہے وہ دو طرح کے ہیں۔ مغرب کے پہلی قسم کے تحفظات تو وہ ہیں جن کا تعلق اسلامی تاریخ اور نظام معاشرت سے ہے۔ اسلامی تعلیمات کا یہ وہ حصہ ہے جس کا براہِ راست ٹکراو مغرب کے موجودہ طرزِ معاشرت سے ہے۔ دوسری قسم کے تحفظات وہ ہیں جن کا تعلق دین کی اساس اور بنیاد سے ہے۔ مغرب کے ساتھ ہمارا مکالمہ اس وقت تک مفید نہیں ہو سکتا جب تک ہم کھلے ذہن اور مکمل تیاری کے ساتھ ان کے تمام تحفظات پر بات کرنے کے لئے تیار نہ ہوں۔ سب سے پہلے تو ہمیں مغرب سے اس موضوع پر مکالمہ کرنا ہوگا کہ وہ دینِ اسلام پر ایک نظام حیات اور طرزِ معاشرت کے طور غور کرے۔

انسانی حقوق اور اسلام

اس وقت مغرب میں مساوات، آزادی اور بنیادی انسانی حقوق کے حوالے سے بڑی حساسیت پائی جاتی ہے بدقسمتی سے اسلام کے بارے میں یہ غلط تاثر پھیل گیا ہے کہ اسلام میں بنیادی انسانی حقوق اور خاص طور پر عورتوں کے حقوق کو بری طرح پامال کیا گیا، ہمیں اہل مغرب پر واضح کرنا ہوگا کہ اسلام تمام انسانی حقوق کا تحفظ کرتا ہے اور اس کے عطا کردہ حقوق ہی فطری بنیادوں پر مبنی ہیں۔ مثلاً جب اسلام ایک انسان کے قتل کو پوری انسانیت کے قتل کے مترادف قرار دیتا ہے تو کیا یہ

حرمتِ انسان کا بہترین قانون قرار نہیں پائے گا؟ اسی طرح اسلام کی بیان کردہ دوسری تمام سزائیں بھی ''انسانی حق'' کے اثبات ہی کے لیے ہیں۔ اسی طرح عورتوں کے حقوق میں بھی ان کے فطری دائرہ کار اور نفسیات کو مدِ نظر رکھا گیا ہے۔

ایک داعی کی حیثیت جو بات ہماری خصوصی توجہ کی مستحق ہے وہ یہ ہے کہ اگرچہ انسانی حقوق کے عالمی منشور، (Universal Declaration of Human Rights) جو بجا طور پر آج کا عالمی قانون ہے، کی تمام شقوں کو قبول کرنا ہمارے لیے ممکن نہیں ہے تاہم ہمیں اس بحث میں زیادہ مثبت اور تعمیری انداز میں حصہ لینا چاہیے اور اگر باہمی مکالمہ میں کسی جگہ لچک کی گنجائش موجود ہو تو اس کا لحاظ کیا جانا چاہیے۔ اس حوالے سے سیرت طیبہ ﷺ سے کئی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ کئی مواقع پر رسول اللہ ﷺ نے اپنے موقف پر قائم رہتے ہوئے بھی بین الاقوامی قانون، عرف اور قبائلی رسم و رواج کا احترام کیا۔ مثلاً:

جب حضور ﷺ کا مسیلمہ کذاب کے سفیروں سے مکالمہ ہوا تو آپ ﷺ نے ان سے دریافت فرمایا کہ کیا تم مجھے اللہ کا رسول تسلیم کرتے ہو؟ انھوں نے اقرار کیا، پھر آپ ﷺ نے سوال کیا کہ کیا تم مسیلمہ کو بھی نبی مانتے ہو تو انھوں نے کہا: ہاں، اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: اگر سفیروں کا قتل جائز ہوتا تو میں تمہیں قتل کروا دیتا۔ دیکھئے اسلام میں مرتد کی سزا قتل ہے لیکن آپ ﷺ نے ان پر یہ حد جاری نہیں کی بلکہ فرمایا کہ چونکہ عالمی قانون یہ ہے کہ سفیروں کو قتل نہیں کیا جاتا اس لئے میں تمہیں چھوڑ رہا ہوں ورنہ میں تمہیں قتل کروا دیتا۔

سن ۹ ہجری میں اقرع بن حابسؓ کی زیر قیادت بنو تمیم کا وفد اسلام قبول کرنے کے لیے بارگاہ رسالت ﷺ میں حاضر ہوا، لیکن ان لوگوں نے قبولِ اسلام کے لیے بڑی عجیب شرط لگائی کہ آپ ﷺ پہلے ہمارے ساتھ مفاخرت کریں آپ ﷺ کا خطیب ہمارے خطیب کا اور آپ کا شاعر ہمارے شاعر کا مقابلہ کرے تب ہم اسلام قبول کریں گے۔ آپ ﷺ نے ان کے اس مطالبہ کو قبول کیا، چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے حکم پر حضرت حسان بن ثابتؓ نے ان کے شاعر زبرقان بن بدر کا مقابلہ کیا اور ثابت بن قیسؓ نے ان کے خطیب عطارد ابن حاجب کا مقابلہ کیا، بنو تمیم نے بالآخر حضور ﷺ کے شاعر اور خطیب کی برتری کو تسلیم کرتے ہوئے اسلام قبول کر لیا۔

دیکھا جائے تو وفدِ بنی تمیم کا مطالبہ بالکل لایعنی تھا، بالفرض اگر مسلمانوں کا شاعر اور خطیب مقابلے میں شکست بھی کھا جاتے تو پھر بھی اسلام کی حقانیت میں کوئی شک نہ تھا، لیکن اس کے باوجود آپ ﷺ نے ان کے رسم و رواج کا احترام کیا۔ اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دوسری قوموں کے ساتھ مکالمے کی اتنی زبردست تیاری کر رکھی تھی کہ بنو تمیم نے جب قبولِ اسلام کی یہ عجیب و غریب شرط رکھی تو آپ ﷺ نے بلا جھجک اپنے ان ساتھیوں کو طلب کیا جن کی خاص اسی مقصد کے لئے تربیت کی گئی تھی۔

اسی طرح جب آپ ﷺ نے شاہان عالم کے نام دعوتی خطوط روانہ کرنے کا پروگرام بنایا تو واقفان حال نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! حکمرانوں میں یہ اصول ہے کہ وہ ان خطوط پر کوئی خاص توجہ نہیں دیتے جن پر کوئی مہر اور سیل (Seal) وغیرہ نہ ہو، چنانچہ اسی وقت آپ ﷺ نے خطوط کو مُہر بند کرنے کے لیے مُہر بنانے کا حکم دیا۔

رئیس المنافقین عبداللہ بن ابی کے کردار سے کون واقف نہیں؟ اس کی شر انگیزیوں کی وجہ سے اسلام کو کئی دفعہ نقصان

اٹھانا پڑا۔ صحابہ کرامؓ نے بارہا اس کے قتل کا ارادہ کیا حتی کہ ایک دفعہ تو خود ان کے اپنے صاحب زادے، جو مخلص مومن تھے، نے بھی حضور ﷺ سے اپنے باپ کے قتل کی اجازت طلب کی، لیکن نبی ﷺ نے صحابہ کرامؓ کو ایسے کسی بھی عمل سے سختی کے ساتھ منع کر دیا اور فرمایا کہ میں اس چیز کو پسند نہیں کرتا کہ لوگ یہ کہیں کہ محمد ﷺ اپنے ساتھیوں کے قتل کا دیتے ہیں۔ اصولی اعتبار سے دیکھا جائے تو عبداللہ بن ابی سخت ترین سزا کا مستحق تھا لیکن آپ ﷺ نے اس سے پھر بھی درگزر فرمایا صرف اس وجہ سے کہ کہیں عام لوگوں کے ذہن میں اسلام کے بارے میں کوئی منفی تاثر پیدا نہ ہو جائے گویا آپ ﷺ کی نظر اصولی حکم کے نفاذ کے علاوہ اس کے نتائج اور عملی اثرات پر بھی تھی۔

ان مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ ایک داعی کے لیے نہ صرف عالمی قانون، رسم و رواج اور عرف سے واقفیت ضروری ہے بلکہ اگر دعوت اور مکالمہ کے مثبت نتائج کی توقع ہو تو دیگر اقوام کے قوانین اور رسم و رواج کا ممکن حد تک لحاظ اور احترام بھی کیا جا سکتا ہے اور اسی طرح اگر کسی اسلامی حکم کا نفاذ وقتی مصلحت کے خلاف ہو تو اس کے نفاذ میں توقف بھی کیا جا سکتا ہے۔ عصرِ حاضر میں مسلمان قانون دانوں کا یہ فرض ہے کہ وہ بین الاقوامی قانون کا سیرت طیبہ ﷺ کی روشنی میں مطالعہ کریں اور ان پہلوؤں کا جائزہ لیں جہاں باہمی گفتگو اور مکالمہ میں لچک کے پہلو کو مدنظر رکھا جا سکتا ہے۔

اسلام کا تصورِ جہاد

اسلام کے بارے میں اہل مغرب کو جو غلط فہمیاں ہیں ان میں سے ایک اسلام کا تصورِ جہاد ہے، مدنی دور میں رسول اللہ ﷺ نے چھوٹی بڑی تقریباً ستاسی (۸۷) مہمات ترتیب دیں ان تمام مہمات کے مقاصد، محرکات اور اہداف مختلف تھے، ان میں سے بعض مہمات انسدادی نوعیت کی تھیں تو بعض دفاعی نوعیت کی تھیں جبکہ بعض خالص دعوتی اور تبلیغی نوعیت کی تھیں، لیکن محدثین اور مسلمان سیرت نگاروں نے ان تمام مہمات کو جن میں ترتیب اور تنظیم کا معمولی سا بھی خیال رکھا گیا تھا کتاب المغازی اور غزوات و سرایا کے عنوان سے ذکر کر دیا جس سے اس غلط پروپیگنڈا نے جڑ پکڑی کہ اسلام جنگ و جدال کا دین ہے۔ مغرب میں یہ تاثر عام ہے کہ اسلام تلوار کے زور پر پھیلا ہے اور اگر اب بھی مسلمانوں کو موقع ملا تو وہ بزورِ شمشیر اسلام کو تمام دنیا پر غالب کر کے دم لیں گے۔

اسلام کے تصورِ جہاد کے حوالے سے اہل مغرب کے ساتھ ہمارا مکالمہ دو پہلوؤں پر ہونا چاہیے، پہلی بات تو ہمیں یہ واضح کرنا ہوگی کہ ابتدائی ایک دو صدیوں میں اسلام کے اسپین، وسطی ایشیا اور برصغیر تک پھیلنے کی بڑی وجہ اسلامی تعلیمات کی کرشمہ سازی اور مسلمان مبلغین کی انتھک کوششیں ہیں، دنیا کے کتنے ہی علاقے ایسے ہیں جہاں اسلامی فوجوں کا کبھی بھی داخلہ نہیں ہوا لیکن اسلام وہاں بھی موجود ہے، انڈونیشیا اور ملائیشیا پر بھلا کون سی اسلامی فوجیں حملہ آور ہوئی تھیں؟ لیکن کیا وہاں مسلمان اکثریت میں نہیں ہیں؟۔ اس لئے تاریخ کا کوئی بھی سنجیدہ طالب علم اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں کہ اسلامی تاریخ کے کسی بھی دور میں اسلام کو دوسری اقوام پر ٹھونسنے کے لئے تلوار سے کبھی مدد نہیں لی گئی۔

اس موضوع پر علامہ اقبالؒ کے استاذ پروفیسر ٹی۔ ڈبلیو آرنلڈ کی کتاب (The Preaching of Islam) ہمارے لئے بنیادی حوالے کی حیثیت رکھتی ہے، بدقسمتی سے جہاد کے بارے میں ہم اسلامی نقطہ نظر کو اہل مغرب پر پوری

طرح واضح نہیں کر سکے، عام لوگ اب بھی اسی پرانی غلط فہمی کا شکار ہیں۔ہمیں اہل مغرب کو قائل کرنا ہوگا کہ اسلام کے پھیلاؤ کی وجوہات دیگر بھی ہیں۔مثلاً ہمیں دلائل کے ساتھ بتانا ہوگا کہ بہت سے عیسائی جن سے ابتدائی دور میں اسلام کا مکالمہ ہوا وہ بھی مسلمانوں کی طرح حضرت عیسیٰؑ کی الوہیت کے قائل نہیں تھے۔اس لئے عقائد کی یکسانیت ابتدائی دور کے مسیحیوں کے قبولِ اسلام کا بڑا سبب بنی ہے، ڈاکٹر حمید اللہؒ (م ۲۰۰۱ء) لکھتے ہیں:

''نجاشی فرقہ طبیعت واحد کا (یعنی مانوفرائٹ) عیسائی تھا۔اور ان دنوں اس فرقے اور یونان کے عیسائیوں میں بڑے سخت اختلافات تھے، آخر الذکر اس بات کے قائل تھے کہ حضرت عیسیٰ میں بوقت واحد دو طبیعتیں تھیں، انسانی اور خدائی بھی۔ابرہہ جو (یمن میں) نجاشی کا نائب تھا۔حضرت عیسیٰ کو ابن اللہ نہیں مانتا تھا بلکہ صرف مسیح اللہ۔غالباً نجاشی کے بھی یہی عقائد ہوں گے۔اور یہ مسلمانوں کے عقائد کے بہت مماثل ہیں''(11)

اسی طرح روم اور ایران کے لوگوں نے قیصر و کسریٰ کی نسبت مسلمانوں کے کم جارحانہ اندازِ حکمرانی اور مناسب اور قانونی ٹیکسوں کے نفاذ کو خوش آمدید کہا اور یہی چیز ان کے قبول اسلام کا بنیادی سبب بنی۔

دوسرا، ہمیں اہل مغرب کو یہ احساس دلانا ہوگا کہ جنگ، انسانی نفسیات کا لازمی جزو ہے۔اس لیے دنیا کی ہر تہذیب میں جنگ بہر طور موجود رہی ہے۔اہل مغرب جو اس وقت امن کے سب سے بڑے داعی ہیں ان کا موجودہ رویہ اس حقیقت کا زندہ ثبوت ہے۔اسلام نے انسانی نفسیات کے اس پہلو سے آنکھیں بند نہیں کیں بلکہ انسان کے جنگی جنون کی تہذیب و تطہیر کر کے اس کو جہاد کے روپ میں پیش کیا ہے، اس سلسلے میں جہاد و قتال کے اسلامی قواعد و ضوابط، جنگی جنون کی منفیت عیاں کرنے کو کافی ہیں۔

خلافت اور جمہوریت

اسلام کے حوالے سے مغرب میں ایک اور غلط فہمی یہ پائی جاتی ہے کہ اگر مسلمان طاقت میں آ گئے تو وہ پوری دنیا میں خلافت کا نظام نافذ کریں گے اور طالبان طرز کا کوئی نظام حکومت نافذ کر کے لوگوں کی شخصی آزادیاں اور حقوق سلب کر لیں گے۔برطانیہ کے موجودہ وزیر اعظم ٹونی بلیئر کا یہ بیان ریکارڈ پر ہے کہ مسلمان خلافت کا نظام واپس لانا چاہتے ہیں لیکن ہم ایسا نہیں ہونے دیں گے۔

اسلامی نظامِ خلافت کے خلاف اہل مغرب کے اس شدید ردِ عمل کی اصل وجہ اور پس منظر سمجھنے کی ضرورت ہے۔ مغرب کی اس غلط فہمی کی بڑی وجہ مغرب کا وہ دور ہے جسے قرونِ مظلمہ (Dark Ages) کہا جاتا ہے، جس میں پوپ ہی طاقت کا اصل سرچشمہ اور وہی فائنل اتھارٹی (Final Authority) تھا۔پوپ نے ہمیشہ اربابِ حل و عقد کا ساتھ دیا اور حکمرانوں کو مذہبی تحفظ فراہم کیا، دوسری طرف عوام کو کسی قسم کے سیاسی حقوق حاصل نہ تھے۔اصل میں مغرب نے اسلام کے نظامِ خلافت کو بھی یورپ کے دورِ تاریک میں اپنے ہاں پائی جانے والی مذہبی حکومتوں پر قیاس کر رکھا ہے۔مغرب نے صدیوں کی کشمکش کے بعد جو سیاسی اور شخصی آزادیاں حاصل کیں ہیں وہ اب انہیں کسی قیمت پر کھونا نہیں چاہتا۔

اب یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم مغرب پر یہ بات واضح کریں کہ اسلام کے تصورِ خلافت کو پاپائیت کے ساتھ کوئی نسبت

نہیں کیونکہ مسلمانوں کا خلیفہ عیسائیوں کے پوپ کی طرح خدا کا نمائندہ نہیں ہے، جس کی کسی بات کو نہ تو چیلنج کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی وہ کسی دلیل کا پابند ہے ایک دفعہ جب حضرت صدیق اکبرؓ (م ۱۳ھ) کو ایک شخص نے خلیفۃ اللہ کہا تو آپؓ نے فوراً اس کی اصلاح کرتے ہوئے فرمایا کہ میں اللہ کا خلیفہ نہیں بلکہ اس کے رسول ﷺ کا خلیفہ ہوں۔ پوپ کے برعکس مسلمانوں کا خلیفہ خدا کی بجائے رسول اللہ ﷺ کا نمائندہ ہے، جو مطلق العنان نہیں بلکہ دلیل کا پابند ہوتا ہے، جس سے اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے، اور جو ایک خاص دائرے میں رہ کر ہی اپنے فرائضِ منصبی ادا کر سکتا ہے، چنانچہ تاریخ گواہ ہے کہ خلفاء راشدین سے دیگر مسلمانوں نے نہ صرف اختلاف کیا بلکہ بسا اوقات ان کو اپنی رائے تبدیل کرنے پر مجبور بھی کیا۔ یہ ایک تاریخی واقعہ ہے کہ حضرت عمرؓ (م ۲۳ھ) جب مسلمان عورتوں کے لئے مہر کی ایک خاص مقدار مقرر کرنا چاہی تو ایک خاتون نے ان کو برسرِ ممبر ٹوک دیا اور پھر حضرت عمرؓ کو اپنی رائے سے رجوع کرنا پڑا۔

تاریخ شاہد ہے کہ مسلمان علماء نے ہمیشہ دلیل اور حق کا ساتھ دیا ہے اور ہمیشہ عوام کے شانہ بشانہ مذہبی اور سیاسی حقوق کی جنگ لڑی ہے پوری اسلامی تاریخ اس طرح کی مثالوں سے بھری پڑی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ) اور کتنے ہی جلیل القدر آئمہ نے وقت کے حکمرانوں کو چیلنج کیا اور اپنی جانوں تک کی پرواہ نہ کی۔ ہمیں مغرب کو قائل کرنا ہوگا ہمارا ماضی ان کے ماضی سے بالکل مختلف ہے، اس لئے مغرب کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اپنا تاریک ماضی دکھا کر ہمیں ہمارے روشن ماضی سے محروم کر دے۔

اگر ہم اہل مغرب کو اس بات پر قائل کر لیں کہ اسلام کا معاشرتی، معاشی اور سیاسی نظام انسانی سوسائٹی کے لئے زیادہ مفید اور بہتر ہے تو پھر شاید ہمارے لئے ان کے ان تحفظات کو دور کرنا مشکل نہیں ہوگا جن کا تعلق دین اور مذہب کی اساس سے ہے۔ اہلِ مغرب کے وہ تحفظات جن کا تعلق اسلام کے بنیادی اور اساسی تصورات سے ہے وہ درج ذیل ہیں:

خدا کے وجود کا اثبات

یہاں بھی ہمیں اہل مغرب سے مکالمہ کرتے وقت اس ماحول کو پیش نظر رکھنا ہوگا جس میں مغربی ذہن پروان چڑھتا ہے اور شعور کی منازل طے کرتا ہے۔ اہل مغرب، جو ہر چیز کو عقل (Reason) کی بنیاد پر پرکھنے کے عادی ہیں ان کے سامنے خدائی کتاب کی بنیاد پر اپنے دلائل شروع کرنے سے پہلے خود خدا کے وجود کو زیر بحث لانا ہوگا ورنہ مغرب کی خطرناک حد تک آزاد سوچ ہمیں غیر سنجیدہ قرار دے گی۔ سائنسی امکان اور عقل کی بنیاد پر اگر خدا کے وجود کے لیے فطرت کے مشاہدے پر زور دیا جائے تو شاید ہمیں کامیابی حاصل ہو۔ جیسا کہ مکی عہدِ نبوت میں رسول اللہ ﷺ نے اہل مکہ کو عقل اور مشاہدہ فطرت کی بنیاد پر اسلام کی طرف متوجہ کیا تھا۔

اسلام، عیسائیت اور یہودیت کی نئی صورت گری ہے؟

مغرب میں اسلام کے بارے صرف عوام ہی نہیں بلکہ خواص کے ذہن میں بھی یہ تصور راسخ ہے کہ اسلام کوئی مستقل دین نہیں بلکہ یہ عیسائیت اور یہودیت ہی کا نیا روپ ہے اس خیال کی ترویج میں بنیادی کردار تحریکِ استشراق کا ہے۔ دوسری صدی ہجری کے مشہور عیسائی عالم یوحنا دمشقی (John of Damascus) کو تحریکِ استشراق کا بانی

قرار دیا جاتا ہے،اس نے ”محاورۃ مع المسلم“ اور ”ارشادات النصاریٰ فی جدل المسلمین“ نامی کتب سے اسلام کے خلاف جس منفی پروپیگنڈے اور قلمی مناظرے کا آغاز کیا تھا،مغرب میں اس کے اثرات آج بھی موجود ہیں۔پیر محمد کرم شاہ الازہریؒ نے اپنی قابل قدر تصنیف ”ضیاء النبی ﷺ“ کی چھٹی اور ساتویں جلد میں تحریکِ استشراق کا بھرپور جائزہ لیا ہے۔

اہل مغرب جو سماجی،معاشرتی اور سائنسی علوم کی معراج کو پہنچے ہوئے،میں آج بھی اسلام کے بارے میں نہ جاننا کم علمی کی دلیل نہیں ہے،مغرب میں یہ تاثر اب بھی عام ہے کہ اسلام،عیسائیت اور یہودیت ہی کی مسخ شدہ تعلیمات پر مبنی ہے اور اسلامی قوانین یہودیوں کی فقہ ”تالمود“ سے اخذ شدہ ہیں جن کا زیادہ زور ان کے ظاہری الفاظ پر ہے نہ کہ مقاصد پر۔ مشہور مستشرق ول ڈیورانٹ(Will Durant)(م ۱۹۸۱ء)نے اپنی کتاب The Age of Faith میں،فلپ کے ہٹی(Philip K Hitti) نے اپنی کتاب Islam and the West میں اور مستشرق موریس سیل (Morris S Seale) نے اپنی کتاب (Muslim Theology) میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ قرآن وحدیث کا بڑا حصہ یہودی اور عیسائی روایات ہی سے ماخوذ ہے۔ضرورت اس امر کی ہے کہ اسلام اور عیسائیت کے تقابلی مطالعہ سے اہل مغرب کی اس غلط فہمی کو دور کیا جائے۔(12)

قرآن وحی الٰہی ہے

رسول اللہ ﷺ کی رسالت کے انکار کی وجہ سے مغرب میں قرآن کو آسمانی صحیفے کے بجائے محمد ﷺ کی ذاتی تصنیف سمجھا جاتا ہے۔اس غلط فہمی کی بڑی وجہ بھی ماضی کا پروپیگنڈا ہی ہے جس کو زائل کرنے کی ضرورت ہے۔اگرچہ گذشتہ کئی صدیوں سے کئی یورپی زبانوں میں قرآن کا ترجمہ کیا جا رہا ہے لیکن ان تراجم کے اسلوب پر ایک نظر ڈالنے سے ہی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ان مترجمین کے پیش نظر اسلام کا تعارف کروانے کی نسبت مسیحی جنگوؤں کو مقدس جنگ (Sacred War) کے لیے مسلمانوں کے خلاف تیار کرنا تھا،بعد کے دور میں قرآن مجید کے تراجم میں یہی اسلوب کسی نہ کسی انداز میں غالب رہا ہے،اسی پروپیگنڈے کے زیر اثر مسلمانوں کو محمڈن (Muammadan) پکارا گیا اور اسی سے محمڈن لا (Muhammadan Law) کی اصطلاح وجود میں آئی۔

قرآن مجید ہر دور کے لیے نبی کریم ﷺ کا زندہ وجاوید معجزہ ہے عہدِ رسالت میں بھی لوگوں نے قرآن مجید کو جب حضور ﷺ کی اختراع قرار دیا تو آپ ﷺ نے قرآن مجید کی فصاحت وبلاغت،اس کے اسلوبِ بیان اور ہر قسم کے تناقض سے مبرّا ہونے کو اس کے کلام الٰہی ہونے پر دلیل کے طور پر پیش کیا۔عقل پرستی کے موجودہ دور میں قرآن مجید کا معجزانہ پہلو اس کی تعلیمات کے علاوہ وہ سائنسی اور تاریخی حقائق ہیں جن کو قرآن نے بیان کیا ہے۔ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم قرآنِ مجید کے اس پہلو پر توجہ دیں اور اہل مغرب کو یہ بتائیں کہ کتنے ہی ایسے تاریخی اور سائنسی حقائق ہیں جن تک مغرب صدیوں کی محنت اور تجربات کے بعد پہنچا ہے لیکن قرآن مجید نے صدیوں پہلے ان حقائق کو بیان کر دیا جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ قرآن کسی انسان کا نہیں بلکہ اللہ کا کلام ہے ڈاکٹر موریس بوکائے کی کتاب The Bible, The Quran and

اوراس کے بعد اس موضوع پر شائع ہونے والی دیگر کتب اس حوالے سے ہماری توجہ کی خصوصی مستحق ہیں۔ Science

اسلامی دنیا میں مذہبی تکثیریت کا وجود

اہل مغرب میں اسلام کے بارے یہ غلط فہمی بھی پائی جاتی ہے کہ اسلامی سوسائٹی میں اقلیتوں کے حقوق کا کوئی تصور نہیں ہے۔ اس لئے مغرب سے مکالمہ میں اس نکتہ کو اجاگر کرنا ضروری ہے کہ عہدِ رسالت ﷺ اور اس کے بعد کی اسلامی دنیا بالخصوص مصر، لبنان، انڈیا اور عثمانی ترکوں کے دور میں ہمیشہ قرآنی اصول کے مطابق لوگوں کو مکمل مذہبی آزادی حاصل رہی ہے۔ اسلامی دنیا میں مذہبی تکثیریت کا وجود ہمارے موقف کی واضح شہادت مہیا کرتا ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ قرآن مجید کی اصولی تعلیم:

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة، ٢:٢٥٦)

''دین میں کوئی زبردستی نہیں، ہدایت تو گمراہی سے صاف صاف کھل چکی ہے''

کی نظری اور عملی تبلیغ اور اشاعت کی جائے۔ اس کے علاوہ عہدِ رسالت ﷺ، عہدِ خلافتِ راشدہ اور مسلم عروج کے ان تاریخی معاہدات سے بھی استشہاد کیا جا سکتا ہے، جن میں مذہبی آزادی کے تحفظ کا وعدہ کیا گیا ہے۔

اسلام ایک حقیقی متبادل

اہل مغرب میں اعلیٰ ترین سطح پر اب یہ سوچ پروان چڑھ رہی ہے کہ مذہب سے مکمل دستبرداری ان کے معاشرتی اور تہذیبی زوال کا باعث بن رہی ہے اور موجودہ مغربی فلسفہ ان کے تمام مسائل کا حل نہیں ہے اس وقت اہل مغرب جو روحانی خلا محسوس کر رہے ہیں اس کی بنا پر یہ کہنا بے جا نہ ہو گا فی الوقت مغربی سیکولرازم کو ایک خاص مفہوم میں بحران کا سامنا ہے اس حوالے سے ماہنامہ ''الشریعہ'' گوجرانوالہ (بابت ماہ اگست ۲۰۰۵ء) میں پروفیسر میاں انعام الرحمٰن کا تجزیاتی مضمون ''مغرب کی ابھرتی ہوئی مذہبی شناخت'' قابل مطالعہ ہے۔ پروفیسر موصوف کا تجزیہ یہ ہے کہ آج کی عالمی صورتِ حال میں مذہب ایک بار پھر اہل مغرب کی زندگی میں دبے پاؤں داخل ہو رہا ہے، اس لئے مسلمان اہل علم کے لیے یہ مناسب وقت ہے کہ وہ اہل مغرب کے سامنے اسلام کو بہتر انداز میں پیش کریں۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر مغرب کی نفسیات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اسلام کو آج کے جدید اسلوب، تکنیک اور زبان میں پیش کیا جائے کوئی وجہ نہیں کہ اسلام اپنی فطری تعلیمات کی وجہ سے مغرب کے اعلیٰ ذہن کو متاثر نہ کرے۔

ضروری گزارش

کسی بھی تحریک کی کامیابی کے لئے رجال کار کی تیاری بڑی اہمیت رکھتی ہے، چونکہ اسلام کی اشاعت کا تمام انحصار دعوت و تبلیغ اور دوسری قوموں سے مکالمے پر ہے اس لیے رسول اللہ ﷺ نے نہ صرف بین المذاہب مکالمے کی عملی مثال قائم کی بلکہ ایسے افراد بھی تیار کیے جو دوسری قوموں سے مکالمے کی صلاحیتوں سے مالا مال تھے۔ لیکن ہمارا المیہ یہ ہے اب جبکہ حالات کے جبر نے ہمیں بین المذاہب مکالمے کی میز پر بیٹھنے پر مجبور کر دیا ہے، ہمارے پاس ایسے افراد کی شدید کمی ہے

جن کی مغربی فکر وفلسفہ پر تنقیدی نظر ہو اور جو اہل مغرب کی ذہنی ساخت ان کی نفسیات، پس منظر اور تکنیک سے واقف ہوں، اس وقت ہمارا سب سے بڑا المیہ یہ ہے کہ ہمارے ہاں جو لوگ علمی رسوخ رکھتے ہیں وہ مغربی زبان وادب اور مغرب کی نفسیات سے واقف نہیں اور جو لوگ مغربی زبان اور محاورے کو جانتے ہیں وہ علمی طور پر کمزور ہیں۔

ضرورت اس امر کی ہے کہ دینی مدارس اور جامعات کے نصابِ تعلیم میں مغربی فکر وفلسفہ کو بطور لازمی مضمون کے شامل نصاب کیا جائے، تاکہ ایسے رجال کار کی تیاری ممکن ہو جو مغرب کے دانش ور طبقے سے پورے اعتماد کے ساتھ بات کر سکیں۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ یونانی فکر وفلسفہ کے عروج کے دور میں مسلمان اہل علم نے یونانی علم کلام اور فلسفہ پر مکمل عبور حاصل کیا اور پھر یونانی فکر وفلسفہ کے علمی اور تحلیلی جائزے کے بعد اسلامی فکر کی برتری کو دلائل کے ساتھ ثابت کیا۔ دورِ حاضر میں مسلمان اہل علم پر لازم ہے کہ وہ اپنے اسلاف کی تاریخ کو دہراتے ہوئے جدید علم کلام اور مغربی فکر وفلسفہ پر عبور حاصل کریں، تاکہ مغربی فکر کا بھرپور تنقیدی جائزہ لے کر اربابِ دانش پر اس کی کمزوریوں اور کھوکھلے پن کو واضح کیا جا سکے۔

پاکستان میں ماہنامہ ''ساحل'' کراچی، ماہنامہ ''الشریعہ'' گوجرانوالہ اور سہ ماہی ''مغرب اور اسلام'' اسلام آباد، کے علاوہ کئی دیگر رسائل میں مغربی فکر پر تنقیدات شائع ہوتی رہتی ہیں، لیکن ان کوششوں کو زیادہ مربوط بنانے کی ضرورت ہے۔ میری معلومات کے مطابق علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد اور مولانا زاہد الراشدی کے زیر نگرانی قائم 'الشریعہ اکادمی' گوجرانوالہ کے علاوہ شاید چند ہی ایسے ادارے ہوں گے جہاں پر مغربی فکر وفلسفہ کا تعارفی اور تنقیدی جائزہ مستقل مضمون کے طور پر داخل نصاب ہو۔

ایک اور چیز جس کا ہمیں خاص طور سے لحاظ رکھنا چاہیے وہ یہ ہے کہ مغرب کے ساتھ مکالمہ میں ہمارا رویہ معذرت خواہانہ اور دفاعی کی بجائے اقدامی ہونا چاہیے، ہمیں اسلام کے بنیادی عقائد اور نظریات کی ایسی تاویل سے اجتناب کرنا چاہیے جس کا اسلام کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو۔ معروف روایت کے مطابق جب قریشی وفد حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ ﷺ کے سامنے مختلف آپشنز (Options) رکھے کہ آپ ﷺ جو پیش کش بھی چاہیں قبول کر لیں اور دعوت وتبلیغ سے باز آجائیں تو آپ ﷺ نے اس وقت جو الفاظ ارشاد فرمائے وہ ذہنی مرعوبیت کے شکار لوگوں کے لئے خاص طور پر قابل توجہ ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کی قسم اگر یہ لوگ میرے ایک ہاتھ پر سورج اور دوسرے ہاتھ پر چاند بھی رکھ دیں تب بھی میں اپنے مشن سے پیچھے ہٹنے والا نہیں۔

اسی طرح جب شاہ حبشہ نے مسلمانوں کو دربار میں طلب کیا تاکہ وہ حضرت عیسیٰؑ اور عیسائی مذہب کے بارے اپنا موقف بیان کریں، تو مسلمان سخت پریشان ہوئے کیونکہ سچ کہنے کی صورت میں نجاشی اور درباریوں کے ناراض کا خطرہ تھا، لیکن آپ ﷺ کے تربیت یافتہ صحابہ کرامؓ نے باہمی مشاورت کے بعد یہ متفقہ فیصلہ کیا:

"نقول واللہ ماقال اللہ وماجاء نابہ نبینا" (13)

''اللہ کی قسم ہم وہی کہیں گے جو اللہ کا حکم اور رسول اللہ ﷺ کی تعلیم ہے''

اس لئے ہمیں کسی قسم کی ذہنی مرعوبیت کے بغیر پورے اعتماد کے ساتھ مغرب کو قائل کرنا ہوگا کہ اسلام ہی ایک ایسا

تریاق ہے جو مغرب کی تہذیب کو ہر قسم کے نقائص سے پاک کر کے زندہ وجاوید کر سکتا ہے۔ مغرب کے تمام مسائل، خاندانی نظام کی شیرازہ بندی، بچوں میں بڑوں کا احترام پیدا کرنا، باہمی اخوت، نسلی تفاخر کا خاتمہ، نفسیاتی استحکام، احترام آدمیت تحمل، ایڈز جیسی بیماریوں کے خلاف سماجی مدافعت وغیرہ کا حل صرف اسلام کے پاس ہے۔

حوالہ جات

(1) شبلی نعمانیؒ، علامہ (م ۱۹۱۴ء) ''سیرۃ النبی ﷺ''، ۹۱/۴ (الفیصل ناشران وتاجران کتب اردو بازار، لاہور،)

(2) احمد بن حنبلؒ، ابوعبداللہ الشیبانی، الامام (م ۲۴۱ھ) "المسند"، حدیث زید بن ثابتؓ، ح:۲۳۸/۶،۱۱۰۸ (دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۱)

(3) ابوداودؒ، سلیمان بن الاشعث بن اسحاق السجستانی (م ۲۷۵ھ) " سنن ابی داود"، کتاب الطلاق، باب من احق بالولد، ح:۲۲۷۷، ص: ۲۳۰ (دارالسلام للنشر والتوزیع، الریاض، ۱۹۹۹ء)

(4) سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سھل، (م ۴۹۰ھ) "المبسوط" کتاب الصلوٰۃ، ۳۷/۱، (دار المعرفۃ، بیروت، ۱۹۷۸ء)

(5) حمید اللہ، ڈاکٹر، (م ۲۰۰۲ء) ''صحیفہ ہمام بن منبہ'' ص۱۹۳، (ناشر رشید اللہ یعقوب، کلفٹن، کراچی، ۱۹۹۸ء)

(6) ابن سعد، ابوعبداللہ محمد، (م ۴۵۶ھ) "الطبقات الکبری "ذکر بعثۃ رسول اللہ ﷺ الرسل بکتبہ الی الملوک، ۲۵۸/۱، (دار صادر، بیروت، ۱۹۸۵ء)

(7) ابن ہشام، ابومحمد عبدالمالک (م ۲۱۸ھ) "السیرۃ النبویۃ" امر الھدنۃ، ۳۵۱/۳ (دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۵ء)

(8) ابن اثیر، ابوالحسن علی بن ابی الکرم محمد ابن اثیر الجزری (م ۶۳۰ھ) "اسد الغابۃ "تذکرۃ حاطب بن ابی بلتعۃ ؓ، ۳۶۲/۱ (دار احیاء التراث العربی، بیروت)

(9) ابن قیم الجوزیہ، ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر (م ۷۵۱ھ) "زاد المعاد "۶۹۲،۶۹۱/۳ (موسسۃ الرسالۃ، بیروت، ۱۹۷۹ء)

(10) مزید تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو: راقم الحروف کی کتاب ''صحابہ کرام کا اسلوب دعوت وتبلیغ'' صفحہ ۱۷۷۔۱۸۷، (ناشر، مکتبہ جمال کرم، لاہور، ۲۰۰۴ء)

(11) حمید اللہؒ، ڈاکٹر، (م ۲۰۰۱ء) ''رسول اکرم ﷺ کی سیاسی زندگی''، ص:۱۲۷ (دارالاشاعت، کراچی، ۱۹۸۷ء)

(12) راقم الحروف نے اپنے پی ایچ۔ڈی کے زیر تکمیل مقالے ''صحاح ستہ کی احادیث پر منکرین حدیث اور مستشرقین کے اعتراضات کا علمی جائزہ'' میں مستشرقین کے ان اعتراضات کا اختصار کے ساتھ جائزہ لیا ہے۔

(13) ابن ہشام، ۳۷۳/۱

ڈاکٹر ابراہیم موسیٰ / ترجمہ: وارث مظہری ☆

معاصر اسلامی فکر کے اخلاقی چیلنجز

[شاہ مراکش کی طرف سے اسلامی خطبات کے سالانہ سلسلے کے طور پر اکتوبر ۲۰۰۷ میں
''فاس'' (مراکش) میں منعقد ہونے والے پروگرام میں پیش کیا گیا۔]

ہم نے اپنے اس مقالے کے لیے ''معاصر اسلامی فکر کے اخلاقی تحدیات'' کا عنوان منتخب کیا ہے، اس لیے کہ ہمارا یقین ہے کہ مسلمان اپنی ابتدا سے اکثر قوموں کے مقابلے میں اخلاق کی اہمیت سے زیادہ واقف اور متوارث اخلاقی ڈھانچے سے انحراف کے بارے میں زیادہ حساس رہے ہیں۔ تاہم جہاں تک قرآن کے پیش کردہ اور رسول اللہ کے قول و فعل سے ثابت اخلاقیات کے بروئے کار لائے جانے کا مسئلہ ہے، اس میں ہر زمانے میں شدید ترین دشواریاں پیش آتی رہی ہیں۔ ان دشواریوں کا تعلق ایک طرف احوال زمانہ اور اخلاقی نظریات کی عملی تشکیل سے رہا ہے تو دوسری طرف اجتہادی مساعی کے امکانات سے۔ چنانچہ میں اپنے اس محاضرے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کو بنیاد بنانا چاہوں گا جو مختلف الفاظ و روایات کے ساتھ کتب حدیث میں وارد ہوئی ہے: ان الدین بدأ غریبا و یرجع غریبا فطوبی للغرباء الذین یصلحون ما افسد الناس من بعدی من سنتی (دین اپنی ابتدا میں اجنبی تھا۔ وہ اجنبی ہونے کی صورت میں ہی لوٹ جائے گا۔ اس لیے ان اجنبیوں کو خوش خبری ہو جو میرے بعد میری سنت میں پیدا کیے گئے بگاڑ کو درست کریں گے۔)

یہ حدیث بخاری و مسلم جیسی حدیث کی اساسی کتابوں میں وارد ہوئی ہے اور اس کے راوی اکابرین صحابہ ہیں جیسے عبداللہ بن عمر، ابو ہریرہ، عمرو بن عوف اور عبداللہ بن مسعود وغیرہ (رضی اللہ تعالیٰ عنہم)۔ ہم نے جن الفاظ کے ساتھ اس حدیث کو یہاں ذکر کیا ہے وہ اپنے آخری جز کے ساتھ ابوبکر بن العربی المالکی کی کتاب ''عارضۃ الاحوذی'' میں موجود ہے۔

اسلامی مفکرین پچھلی دو صدیوں سے فکر اسلامی اور سائنسی و تکنیکی ترقیات کے نتیجے میں پیدا ہونے والی اہم اور حیرت انگیز تبدیلیوں کے درمیان مصالحت اور ہم آہنگی کی کوششیں کرتے آرہے ہیں۔ وہ اپنی ان کوششوں میں اصولی دینی

☆ ڈاکٹر ابراہیم موسیٰ، ڈیوک یونیورسٹی، نارتھ کیرولینا (امریکہ) میں اسلامک اسٹڈیز کے پروفیسر اور ڈیوک اسلامک اسٹڈیز سنٹر کے ریسرچ ڈائرکٹر، جبکہ وارث مظہری بھارت سے شائع ہونے والے ماہنامہ ''ترجمان دارالعلوم'' کے مدیر ہیں۔

تعلیمات کی عملی تشکیل اور اس سے حاصل ہونے والے ایسے نتیجے کے درمیان حیران وسرگرداں رہے ہیں جس کے تحت انھیں پورا یقین حاصل ہو کہ اللہ کو مطلوب اس کامل ومکمل دین میں ایسی کسی بھی چیز کی کمی نہیں ہو سکتی جو لوگوں کے حق میں ضروری اور مفید ہو۔ اس تعلق سے عالم اسلام کی سطح پر اجتہادی فکر رکھنے والے علما ومفکرین کے کہکشانی سلسلے کے جو چند نام اس وقت ذہن میں آ رہے ہیں، ان میں رفاعہ رافع الطہطاوی، سر سید احمد خاں، شبلی نعمانی، مفتی محمد عبدہ، طاہر بن عاشور اور علال فاسی وغیرہ ہیں۔ ان مفکرین کی زیادہ کوششیں اس بات پر مرکوز رہیں کہ تجدد (Modernity) اور روایت (Tradition) کے درمیان ایک قسم کی موافقت اور ہم آہنگی سامنے آ جائے۔ ان مفکرین کی غالب سوچ یہ تھی کہ روشن خیالی کے بعد کی فکر (Post-enlightment thought) اور فکر اسلامی (Islamic thought) کے درمیان مشترک عنصر 'عقل' ہے۔ چنانچہ ان کی نظر میں اسلامی اور مغربی دونوں فکر عقل اور تعقل پسندی (Rationalism) کو ہی اپنی مشترک اساس بناتے ہیں۔ اس زمرے میں مشہور فلسفی شاعر محمد اقبال (وفات: ۱۹۳۸) کا بھی نام آتا ہے جنھیں تجدد اور اس کے وظائف کے ساتھ فکری تعامل برتنے کی حقیقی قدرت حاصل تھی۔ چنانچہ تجدد پسندی اقبال کی نظر میں محض ایک ایسی تہذیب کا ہی نام نہیں جس کی تاسیس عقل پر ہوئی ہو، اس لیے کہ سائنسی اکتشافات اور تیز رفتار فنیاتی ارتقا نے موجودہ اور خیالی زندگی کے مختلف جدید طریقے ایجاد کیے ہیں۔ جدید طریقے خود روزمرہ زندگی سے بھی تعلق رکھتے ہیں، جن کی بنا پر انسان کا ماضی اور ماضی کے اعمال اور سرگرمیوں سے رشتہ منقطع ہو گیا ہے۔

تجدد پسندی نے موجودہ زمانے میں فرد کے معاشرتی تخیل (Social imaginary) میں نہایت اہم اور بنیادی قسم کی تبدیلیاں پیدا کر دی ہیں۔ ہم اس جگہ Social imaginary کی اصطلاح استعمال کر رہے ہیں۔ اس کے ذریعے ہم ان غیر شعوری مفہومات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جو فرد کے ذہن پر چھائے ہوئے ہیں اور اس کی اپنی ثقافت اور اس زمانے کے مطابق جس میں وہ زندگی گزار رہا ہے، اس کے افکار کی تشکیل کرتے ہیں۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ تجدد پسندی نے ہر چیز کی دوبارہ نئی ترتیب قائم کی ہے، جس میں فرد اور اجتماع کے نزدیک معاشرتی تخیل بھی شامل ہے۔ گویا اس طرح تجدد پسندی نے کائنات کے ساتھ انسان کے تعلق اور سیاست وحکمرانی کے تعلق سے اس کے مفاہیم کو بدل کر رکھ دیا ہے۔ نیز فرد اور خاندان سے متعلق بہت سے مسلمات میں بھی زبردست تبدیلیاں پیدا کر دی ہیں، اس لیے کہ سائنس اور ٹکنالوجی نے فضائی اور فطری سرحدوں پر کمندیں ڈال دی ہیں۔ جس کے نتیجے میں خود انسان کے اندرون سے تعلق رکھنے والی نئی دریافتیں سامنے آئی ہیں۔

تجدد پسندی کے سیاق میں علوم وافکار کے نتائج کے سامنے آنے کے ساتھ جو اہم تبدیلیاں پیدا ہوئیں، ان میں دینی قدر کی باز شناسی (re-evaluation) بھی شامل ہے۔ چنانچہ تجدد پسندی کے سیکولر تصور کے تحت دین کو ایک دوسرے سیاق میں لا کر بحث وگفتگو کا موضوع بنا دیا گیا۔ بعض لوگوں نے یہ کوشش کی کہ اسے صرف فرد کی زندگی تک خاص اور محدود کر دیا جائے۔ جہاں تک مسلم مفکرین کی بات ہے، حقیقت یہ ہے کہ ان کی اکثریت کے نزدیک تجدد پسندی کی تعبیر جامع اور ہمہ گیر نہ تھی، اس لیے کہ انھوں نے خاص وعام کی زندگی ـــــ جن میں سیاسی زندگی بھی شامل ہے ـــــ کے تعلق سے عقل ودین کے دو مسئلوں پر اپنی توجہ مرکوز رکھی اور اس اعتبار سے ان مسئلوں کو روایتی اسلامی فکر کے لیے انھوں نے چیلنج سمجھا۔ اگرچہ ایسا

سمجھنا پوری طرح غلط نہیں، تاہم وہ قضیے کے تمام تر پہلوؤں کا احاطہ نہیں کرتے۔ چنانچہ مسلم مفکرین نے تجدد پسندی کی خامیوں اور خوبیوں سے خوب خوب بحثیں کیں، جن کی تفصیلات تو کجا ان کے اہم محوروں پر بھی روشنی ڈالنا اس وقت ممکن نہیں ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ تجدد پسندی نے مسلمانوں کی زندگی کے اکثر شعبوں میں زبردست اثرات قائم کیے جو سائنس سے شروع ہو کر صحت، اقتصاد، اجتماعی تنظیم کے ساتھ خاندان اور فرد کے مفاہیم کا احاطہ کرتی ہے۔ تاہم اس سلسلے کی اصل مشکل یہ ہے کہ بعض اسلامی مفکرین اس بات پر اصرار کرتے آرہے ہیں کہ اسلام جدت یا تجدد پسندی کے معارض ہے۔ یہ ان کی نظر میں ایک طرح سے اسلام کے تحفظ کی شکل ہے۔ حالانکہ حقیقت میں اکثر حالات میں وہ محض اپنے ذاتی مفادات کے تحفظ سے آگے کچھ بھی نہیں۔ حقیقتاً تجدد پسندی اپنے تمام تر عناصر کے ساتھ انسانی زندگی پر پوری طرح حاوی و غالب ہے۔ اکثر اوقات لوگوں کے شعور بلکہ ان کی امیدوں و آرزوؤں اور زندگی کی مجبوریوں کے درمیان ایک قسم کا تضاد اور تناقض (Paradox) پایا جاتا ہے۔

بہت سے اسلامی معاشروں میں ایسے دینی حلقے پائے جاتے ہیں جنھیں تجدد پسندی سے مزاحمت کی اپنی خیالی قدرت پر فخر ہے حالانکہ حقیقت میں ان حلقوں کی یہ حرکت جدید سماجی تصور کے ریلے کے تعلق سے اپنے سر کو مکمل تجاہل کے ساتھ شتر مرغ کی طرح ریت میں چھپانے کے مترادف ہے۔ بعض لوگ اسے امر محمود بلکہ ضروری امر تصور کرتے ہیں۔ حالاں کہ اگر اسلام کے دور زریں میں پائی جانے والی اسلامی فکر کو سامنے رکھ کر دیکھیں کہ اسے کس طرح فراریت اور داخلی سکڑاؤ کے بجائے اپنے زمانے کا فہم، نئے پیش آمدہ مسائل اور چیلنجوں کے حل کی دریافت کے ساتھ ان کے ساتھ تعامل کی قدرت حاصل تھی، تو موجودہ دور کے مسلم مفکرین کا یہ رویہ ایک قسم کی فکری پسپائی نظر آتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جدید علوم اور ایک حد تک انسانی اور اجتماعی علوم ہی ان اجتماعی آفاق کی طرف لے جاتے ہیں، جن سے صحت، زراعتی طریقے یہاں تک کہ کھانے پینے کے تعلق سے بھی ہم روزانہ گزرتے اور محسوس کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ جدید علوم اپنی شکل میں کامل اور اٹل ہیں وہ مستقل ارتقا اور تغیرات کی راہوں سے گزر رہے ہیں، انھیں جن ثقافتوں سے واسطہ پڑتا ہے وہ ان سے متاثر ہوتے ہیں اور اس طرح تجدد پسندی پر بھی وہ اپنی خصوصیات کی نئی چھاپ قائم کر رہے ہیں۔ اس طرح ایک متعین فہم کے ساتھ مصالحت میں ان اجتماعی تصورات (Social imaginaries) کی ناکامی موجودہ دور کے مسلمانوں کی زندگی میں کمزور نقطے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے کہ اگر روایتی اسلامی فکر جدید علوم کے ساتھ تعامل برت سکے تو اس بات کا پورا امکان موجود ہے کہ ایک نتیجہ خیز اور خلاقیت سے بھرپور چیز وجود میں آجائے۔

یہاں یہ ذکر کرنا مناسب ہوگا کہ تمام اسلامی ممالک میں ایسے علما و مفکرین موجود ہیں جو ان دونوں ثقافتوں کے درمیان مصالحت کے لیے کوشاں ہیں۔ تاہم حقیقت میں ان کی کوششیں اب تک ایسے جزیروں میں بند ہیں، جن کا کوئی اثر ان اہم مراکز اور اداروں تک نہیں پہنچ سکا ہے، جو عمومی اور عالمی سطح پر اپنے افکار کی تشکیل کرتے ہیں۔ علامہ اقبال نے اپنی کتاب ”تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ“(Reconstruction of Religious Thought in Islam) میں بیسویں صدی کے رُبع اول میں لکھا تھا:

”وہ روحانی نظامات جن پر جامد اور مردہ مابعد الطبعیاتی اصطلاحات کی پرت پڑی ہوئی ہے کسی مختلف فکری پس منظر

رکھنے والے شخص کو مطلقاً کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکتے۔ ایسے میں دور حاضر کے مسلمانوں کی ذمے داری دو چند ہو جاتی ہے۔ ان کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ ماضی سے اپنا رشتہ بحال رکھتے ہوئے، اسلام کے پورے نظام میں غور وفکر کریں۔ شاید شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (وفات: ۱۷۶۲) وہ پہلے مسلم مفکر ہیں جنھوں نے نئی اسپرٹ کی ضرورت کو محسوس کیا۔ ان کے بعد جمال الدین افغانی کا نام آتا ہے۔ اس لیے ہمارے سامنے واحد کشادہ راستہ یہ ہے کہ ہم ایک مستقل، اسی کے ساتھ غیر جانب دار موقف کے ساتھ علوم عصریہ پر متوجہ ہوں اور ان علوم کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کو پہچاننے کی کوشش کریں، خواہ اپنے پیش روؤں کے ساتھ اختلافات سے کام لینا پڑے۔'' (ص: ۹۷)

اقبال کی یہ دقیق تشخیص آج بھی اتنی ہی صحیح ہے جتنی وہ کل تھی۔ اپنے اس جملے ''نظام اسلامی میں نئے سرے سے غور و فکر'' سے اقبال کی جو مراد ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم علم کے اس فریم ورک اور بنیادی ساخت میں جس کا تعلق دینی فکر کے ساتھ معاملت سے ہے، اس انداز میں نئے سرے سے غور وفکر کریں جو ہمارے اجتماعی تصور کے اُس ڈھانچے اور ذہنی وخیالی پیکر کے مطابق ہو جو ہماری معاصر زندگی کی تشکیل کرتا ہے۔ اس کے برعکس یہ اجتماعی تصور ان لوگوں کے ذہنوں کے مطابق نہ ہو، جو ہم سے صدیوں قبل اس دنیا سے گزر چکے ہیں۔

اس لیے وہ اخلاقی چیلنج جس سے متعلق ہم یہاں گفتگو کر رہے ہیں، اس کا تعلق علم ومعرفت کی پیداوار اور دینی و اسلامی فکر میں اس کی اہمیت سے ہے۔ اہل فلسفہ اسے ''علمیاتی مشکل'' (Epistemological problem) سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ بہت سے تعلیمی اداروں جیسے جامعات، دینی مدارس ومکاتب پر جہاں دینی افکار کی تشکیل وتدوین ہوتی ہے، اثر انداز ہوتے ہیں، عالم اسلامی میں ایسی جگہیں بہت کم ہی ہیں جہاں روایتی دینی علوم جیسے تفسیر، حدیث، کلام، فقہ، اصولِ فقہ کے ساتھ عمرانیات، انسانیات، نفسیات اور تاریخ جیسے علوم کے درمیان سنجیدہ اور موثر 'ڈائیلاگ' کی حوصلہ افزائی کی جاتی ہو۔ یہاں 'ڈائیلاگ' سے ہماری مراد جدید علوم کے درمیان سنجیدہ تعامل سے ہے۔ چنانچہ یہ ضروری ہو گیا ہے کہ ہم مسلمانوں کے جدید ومعاصر حالات کا دینی علوم سے نئے سرے سے ربط قائم کریں۔ اگر ایسا نہ ہو سکا تو دینی علوم عقائد واعمال کے مسئلے میں اپنی بعض ایسی دخل اندازیوں پر قائم رہیں گے جو عصر حاضر کے سیاق سے ہٹی ہوئی ہیں اور اس طرح ان کے ذریعہ دین ودنیا کے درمیان علاحدگی اور انفصال کو تقویت ملتی رہے گی۔ ان دونوں بُعدوں ـــــ دین ودنیا ـــــ کے درمیان ناہم آہنگی نے مسلمانوں خصوصاً نوجوان طبقے کے اندر فکری پراگندگی کو جنم دیا ہے۔ اس مشکل کا حل اس بات کا متقاضی ہے کہ دینی تعلیم کے طریقۂ کار اور مشتملات دونوں کی تجدید کی جائے۔ نوجوانوں کا طبقہ اس وقت داخلی کشمکش سے دوچار ہے۔ وہ یہ احساس رکھتا ہے کہ وہ زندگی کے مختلف شعبوں میں دین کے معیاری تقاضوں کے مطابق زندگی بسر نہیں کر پا رہا ہے اور اس طرح وہ ایک طرح کے شدید ترین احساسِ گناہ میں مبتلا ہے۔ کیوں کہ جدید تعلیم کو اب تک ایک معارض ثقافت کی دخل اندازی کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔

گزشتہ دو سالوں کے درمیان خاص طور پر ہندوستان و پاکستان کے متعدد مدارس کے اہم ذمہ داروں سے ہماری ملاقاتیں ہوئیں، جن سے ہمارے اندر یہ احساس پختہ ہوا کہ ان ممالک کے علما پر ہنوز یہ ذمے داری عائد ہوتی ہے کہ وہ فکر اسلامی کے سیاق میں جدید علوم اور ان کے منہاجات سے تعلق رکھنے والی مشکلات کو حل کریں۔ اس تعلق سے علمی و اسلامی

حلقوں میں جو کنفیوژن پایا جاتا ہے، اس نے نوجوانوں کے اذہان میں جدید علوم کے تئیں دوہرا رویہ پیدا کر دیا ہے۔ یعنی ایک ہی وقت میں وہ ان سے شغف بھی رکھتے ہیں اور انھیں ناپسند بھی کرتے ہیں۔ نتیجے کے طور پر ایک زبردست فکری اور اکیڈمک گراوٹ ان حلقوں میں دیکھنے کو مل رہی ہے اور عمومی سطح پر معاشرے پر اس کے نہایت منفی اثرات قائم ہو رہے ہیں۔ چنانچہ بہت سے نوجوان دنیوی علوم کی طرف متوجہ ہوئے ہیں۔ وہ اس میں کامیاب بھی ہیں لیکن دین کے ساتھ ان کا صحیح تعامل نہیں ہو پاتا۔ دوسری طرف وہ طبقہ یا جماعت جو دینی امور کی انجام دہی کے ساتھ عصری علوم کے حصول کی طرف متوجہ ہو رہی ہے، اس کی شدت پسند دینی حلقوں کی طرف سے مذمت کی جاتی ہے۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ان کی تخلیقی کارکردگی نصف تک بھی نہیں پہنچ پاتی، اس لیے کہ وہ اپنی تعلیم اور مطالعے میں جوش اور مکمل آمادگی کے ساتھ حصہ نہیں لے پاتے اور اکثر یہ خیال انھیں کچوکے لگاتا رہتا ہے کہ ان کا ڈاکٹر، انجینئر، یا بزنس مینیجر ہونا کچھ بھی قیمت نہیں رکھتا۔ دوسرے لفظوں میں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کی دنیا دین سے دور اور علیحدہ ہے۔ خاص طور پر اس لیے بھی کہ ہم دنیوی علوم کو اس حیثیت سے دیکھنے کے عادی ہو گئے ہیں کہ وہ مادیت اور دنیوی مال ومتاع کے پیچھے دوڑ لگانے کا نام ہے۔ جیسے مادی منافع کا حصول اسلام میں حرام ہو۔ حالانکہ مادیت پسندی دراصل اس کا نام ہے کہ انسان خدا کو بھول کر متاع دنیا کے پیچھے اس طرح پڑ جائے جس میں پوری انسانیت کا نقصان ہو۔ جبکہ متوسط طبقہ دنیا کے حصول کو دینی مقاصد کے حصول کا وسیلہ تصور کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں صرف دینی مقصد کی خاطر ہی کوشش وعمل کو صحیح تصور کیا جاتا ہے۔ لیکن آپ ذرا اس المیے پر غور فرمائیں کہ کروڑوں مسلمان جو اپنے اوقات کا بڑا حصہ اس طرح کے بظاہر دنیوی کاموں میں خرچ کرتے ہیں، وہ اپنے ان کاموں کو دین واخلاق کا جز تصور نہیں کرتے۔ اسلامی معاشروں میں دین ودنیا کے درمیان اس نوع کی تفریق کا نظریہ اسلامی معاشروں کے فروغ وارتقا میں ایک اہم رکاوٹ ہے۔

اقبال نے اس دینی ودنیوی یا مقدس اور ناپاک کے درمیان علاحدگی برتے جانے سے متعلق بصیرت کے ساتھ اظہار خیال کیا ہے لیکن ایسا لگتا ہے کہ اقبال کی بات کا اسلامی حلقوں پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوا۔ اقبال ''تشکیل جدید'' میں لکھتے ہیں:

> ''روحانی اور مادی میدان الگ الگ نہیں ہیں، کوئی عمل اپنے ظاہر کے اعتبار سے خواہ کتنا ہی دنیوی کیوں نہ ہو، اس کی حقیقت کا دارومدار اس عمل کے انجام دینے والے کے ذہن اور نیت پر ہوتا ہے۔ غیر مرئی ذہن اور پس منظر (نیت) ہی وہ چیز ہے جو متعلقہ عمل کی حقیقت کو متعین کرتا ہے۔ کوئی عمل اگر کائنات کے ساتھ مضبوط اور قیمتی ولامتناہی رابطے سے ہٹ کر انجام دیا جائے تو وہ بلاشبہ مادی اور دنیاوی ہوگا اور اگر وہ اس لامتناہی ربط سے جڑا ہوا اور اس میں پیوست ہوگا تو یقیناً روحانی ہوگا۔''

ماضی کے مفکرین کی ایک بڑی تعداد نیز حال کے بعض مفکرین نے اس حقیقت کو واحد اور قطعی حقیقت کے طور پر سمجھا کہ جس میں کسی تقسیم کی گنجائش نہیں۔ ابوحامد الغزالی نے مثال کے طور پر ایک قضیہ کی حیثیت سے اس بات کا ادراک کیا کہ ان کے زمانے میں فقہ واخلاق سے تعلق رکھنے والے اعمال ومشاغل کی صورت حال بگڑ چکی ہے۔ فقہ سے تقویٰ کی روح نکل چکی ہے۔ جب کہ اسلام کے ابتدائی عہد میں یہ اخروی نجات کی طرف رہنمائی کرنے والا علم تھا۔ اس طرح فقہ کوئی ایسا

محفوظ اور پاکیزہ شعبۂ علم نہیں جو سراسر تقویٰ اور للّٰہیت پر مبنی ہو بلکہ وہ ایک ایسا منہج ہے جو علم آخرت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔حقیقت میں آخرت کی نجات دنیا میں اخلاقی اعمال سے وابستہ ہے۔سورہ توبہ میں اللہ کا ارشاد ہے:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ. (التوبۃ:۱۲۲)

''اور مسلمانوں کو یہ نہیں چاہیے کہ وہ سب کے سب نکل کھڑے ہوں۔سو ایسا کیوں نہ کیا جائے کہ ان کی ہر بڑی جماعت میں سے ایک چھوٹی جماعت جایا کرے تاکہ وہ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کریں اور تاکہ یہ لوگ اپنی قوم کو جب کہ وہ ان کے پاس آئیں، ڈرائیں تاکہ وہ ڈر جائیں۔''

اسی لیے غزالی کا خیال ہے کہ انسان کے اندر تدین یا اللہ کی خشیت اور اس کی تعظیم کا احساس اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ وہ اس بنیاد پر فقہ کا علم حاصل کرنے والا ہو کہ یہ علم دنیا و آخرت میں اس کی رہنمائی اور نجات کا ضامن ہے۔فقہ اپنی روح کے اعتبار سے نکاح و طلاق اور خرید و فروخت وغیرہ کی تفصیلات پر ہی مبنی اور مرکوز نہیں۔غزالی کے نزدیک دین کا اصل جوہر اس بات میں مضمر ہے کہ ہم اپنے تمام اعمال اور سرگرمیوں کے اخلاقی ابعاد (Dimentions) کا ادراک کریں اور یہ جانیں کہ دنیا و دین ایک دوسرے کے لیے معاون ہیں۔

اندلسی فقیہ ابوالولید ابن رشد نے اپنی مشہور و متداول کتاب ''بدایۃ المجتہد'' میں لکھتے ہیں کہ:

''شرعی احکام کی دو قسمیں ہیں ایک قسم وہ ہے جس کا حکام اور قضاۃ فیصلہ کرتے ہیں اور دوسری قسم وہ ہے جس کا قضاۃ (وحکام) فیصلہ نہیں کرتے اور وہ مستحب احکام کے ضمن میں آتے ہیں۔اور ان میں سے اکثر کا تعلق اخلاق سے ہے لیکن اپنی اہمیت میں وہ کسی بھی طرح احکام سے کم نہیں۔''

پھر ابن رشد اس کی تشریح کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ سلوک سے متعلق سنتوں، جنھیں انھوں نے ''السنن المشروعۃ العملیۃ'' کا نام دیا ہے، کی ایک ہی غرض یا مقصد ہے اور وہ فرد کے اندر ''فضیلت'' (الفضیلۃ) پیدا کرنا ہے، اسے انھوں نے ''الفضائل النفسانیۃ'' کا نام دیا ہے۔پھر عبادات کے شعائر کو ابن رشد نے کریمانہ اعمال کے طور پر اخلاق کے ضمن میں رکھتے ہوئے ''السنن الکرامیۃ'' کا نام دیا ہے جو عفت کی فاضلانہ صفت (فضیلۃ العفۃ) پر مبنی ہے، اور جو قبیح عادات سے اجتناب کا نام ہے۔اس کے بعد ''عدل'' (العدل)، شجاعۃ (الشجاعۃ) اور سخاوت (السخاء) کا نمبر آتا ہے۔اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ دین کی حقیقت اور اس کا جوہر ان چار فضائل میں منحصر ہے۔جن کا اختیار کرنا فرد کے لیے لازمی ہے۔تاکہ وہ معاشرے میں ایک ذمہ دار اور کج روی و انحراف سے پاک شخصیت کا کردار ادا کر سکے۔

ابن رشد سے ہی ملتی جلتی بات شاہ ولی اللہ دہلوی علیہ الرحمہ نے فرمائی ہے۔اپنی مشہور کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں وہ لکھتے ہیں کہ:

''اصول اخلاق چار ہیں: طہارت (الطہارۃ) اخبات (الاخبات)، سماحت نفس (سماحۃ النفس) اور عدالت (العدالۃ) اس کی شرح وہ اس طرح کرتے ہیں کہ: پہلی چیز ''طہارت'' ہے اس لیے کہ وہ انسان کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ ملائکہ کی مشابہت اختیار کر سکے۔دوسری چیز ''اخبات'' (خشوع و تواضع) ہے۔اس لیے کہ وہ انسان کو اللہ سے

قریب کرتی ہے۔اوراس لائق بناتی ہے کہ وہ۔ان کی تعبیر میں ۔ جبروت کا مشاہدہ کرنے والا بن جاتا ہے۔تیسری چیز ''سماحت نفس'' ہے،جس کے ذریعے انسان اپنے ملکوتی صفت پر غلبے کو یقینی بناتا ہے۔چوتھی چیز عدالت ہےاور وہ کسی ایسے نظام کو چلانے کی قدرت کا نام ہے جو حیات خاصہ کے حق میں ہواور اسی کے ساتھ حیات عامہ سے تعلق رکھنے والے امور کا بھی انتظام وانصرام کرنے والا ہو۔ان کے الفاظ میں: ھی ملکة یصدر منھا اقامة النظام العادل المصلح فی تدبیر المنزل و سیاسة المدنیة (یہ ایسے ملکہ کا نام ہے کہ جس کے ذریعے ایسا عادل نظام قائم ہوتا ہے جو تدبیر منزل اور سیاست مدنیہ میں اصلاح کرنے والا ہو۔(شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغہ: ۱۸۴-۱۸۷)

اس تفصیل کے بعد میں یہاں یہ کہنا چاہوں گا کہ ہمارا مقصد ابن رشد اور شاہ ولی اللہ دہلوی کے بیان کردہ فضائل کے مابین تقابل کرنا نہیں ہے۔ بلکہ اس کا مقصد یہ بتانا ہے کہ قدیم مسلم مفکرین اخلاق کو مسلمانوں کی زندگی کی اساس تصور کرتے تھے۔ چناں چہ ابن رشد اگر چہ ایک فلسفی اور فقیہ تھے اور ان کے اور شاہ ولی اللہ دہلوی، جو ایک عالم وصوفی تھے، کے زمانے کے درمیان پانچ صدیوں کا فاصلہ ہے۔اول اندلسی اور ثانی ہندی ہیں، تاہم وہ اور اس طرح کے دوسرے بہت سے ہمارے علما دین کی روح کو اخلاق کے تناظر میں دیکھتے تھے۔اس لیے کہ اگر دینی اعمال اس سے قاصر رہ جاتے ہیں کہ وہ متعلقہ افراد اور جماعتوں کے اندر اخلاقی شعور واحساس کو ابھار سکیں تو اس کا سیدھا سا مطلب یہ ہوگا کہ اسلامی تصور (Concept) اور عمل (Practice) میں زبردست خلل پایا جاتا ہے۔

اخلاق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیغمبرانہ زندگی میں ایک اہم مشروع کی حیثیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ آپ نے ارشاد فرمایا: انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق (میں اس لیے مبعوث کیا گیا ہوں کہ مکارم اخلاق کی تکمیل کروں) قرآن میں اس مشروع کا اثبات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرتے ہوئے ان لفظوں میں کیا گیا ہے: انك لعلی خلق عظیم (آپ عظیم اخلاق سے متصف ہیں۔۶۸:۴)

آیئے ہم ان اعلیٰ اخلاقی مفاہیم واقدار کا موازنہ ان اعمال اور سرگرمیوں سے کریں جو اسلام کے نام پر مسلمانوں کی طرف سے انجام دی جارہی ہیں اور جن کی بنیادوں پر دنیا میں مسلمانوں کی عزت خاک میں مل رہی ہے اور ان کی شبیہ کو نقصان پہنچ رہا ہے۔حقیقت یہ ہے کہ اس کا تعلق غیر مسلموں کی عداوت سے نہیں ہے۔ یہ خود مسلمانوں کے اپنے غلط اعمال بلکہ اسلام اور اس کی اقدار کو پامال کردینے والی حرکتوں کا طبعی نتیجہ ہے۔ ایسے بہت سے لوگ جو دین وسیاست کے تعلق سے خود کو مسلمانوں کا رہنما اور ترجمان تصور کرتے ہیں ان کی طرف سے ان اعلیٰ اخلاقی اصولوں کی پامالی کو جنھیں ابن رشد اور شاہ ولی اللہ دہلوی علیہ الرحمہ نے مستنبط کیا تھا (جن کی وضاحت اوپر کی گئی) دیکھ کر ان کی کوتاہ فکری پر عقل حیرت میں ڈوب جاتی ہے کہ ایں چہ بوالعجبی ست۔مثال کے طور پر مسلم خواتین کے معاملے میں مسلمانوں پر ہمیشہ اعتراض کیا جاتا رہا ہے۔ہم غور کریں تو اندازہ ہوگا کہ ہم نے خواتین کے تعلق سے جو رویہ اختیار کیا ہے وہ ان کے حق میں اخلاقی تقاضوں کو پورا نہیں کرتا۔اگر ایسا نہیں تو پھر بہت سے اسلامی ملکوں میں مسلم عورتوں کو ازدواجی معاملات میں توہین آمیز اور ناشائستہ سلوک سے کیوں دوچار ہونا پڑ رہا ہے؟ آخر بعض اسلامی معاشروں میں عورتوں کی عزت وعفت کو پامال کردینے والے جرائم سے چشم پوشی کیوں کی جارہی ہے؟

اس سیاق میں ان مثبت اور جرأت مندانہ اصلاحات کی گونج مغرب اور اسلامی دنیا دونوں میں سنائی دے رہی ہے۔

ہر شہری کا یہ حق ہے کہ ان کے ان حقوق کی حفاظت کی جائے جن کی پامالی کا امکان ہے۔ لیکن اکثر اسلامی ملکوں میں ان عادلانہ مقاصد کو عملی جامہ پہنانے کے لیے جو وسائل استعمال کیے جاتے ہیں وہ اکثر اوقات ان مقاصد سے میل نہیں کھاتے۔ خاص طور پر اس لیے بھی کہ "الغایة تبرر الوسیلة" (مقصد طریقہ کار کو جواز عطا کرتا ہے) کا اصول یا شعار اسلامی اخلاق کی روح سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ اسلامی اخلاقیات کا تقاضا یہ ہے کہ عادلانہ مقاصد کے لیے عادلانہ طریقہ ہائے کار اختیار کیے جائیں۔ اس تناظر میں اگر ہم دیکھیں تو مثال کے طور پر خودکش حملوں کا طریقہ اسلام کے اعلیٰ اقدار کی بالکلیہ مسخ کاری ہے۔ حیرت اور افسوس کی بات ہر اعتبار سے یہ ہے کہ اس طرح کے نہایت درجہ قبیح اعمال کو فقہی حیلوں اور حوالوں سے جائز ٹھہرانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ معرکہ کارزار میں نبرد آزمائی اور شجاعت کا جوہر دکھانا اور بات ہے۔ خاص طور پر وہ معرکے جو وقار اور قانونی حقوق کے تحفظ کے لیے ہوں، لیکن ایسے ضروری اور دفاعی معرکوں میں بھی اخلاقیات سے دست کش ہو جانا کسی بھی طور پر صحیح نہیں ہے، کجا کہ پوری دنیا کو میدان جنگ تصور کر لیا جائے اور پوری انسانیت کو اپنے غضب و انتقام کا ہدف بنا لیا جائے۔ یہ حد درجہ خوفناک اور شیطانی فعل ہے۔ اسی نوع کی فقہ سے امام غزالی نے لوگوں کو ہوشیار و خبردار کیا ہے۔ چناں چہ وہ دین کے فہم میں خارجی احوال یعنی ''فقہ باطن'' کو نظر انداز کرتے ہوئے ''فقہ ظاہر'' پر ارتکاز سے منع فرماتے ہیں۔ خاص طور پر جب کہ فقہ ظاہر رحمت، عدل، طہارت اور وہ تمام فضائل جن کا ذکر پچھلی سطور میں کیا گیا، کو بروئے کار لانے سے قاصر ہو۔

یہ ایک افسوس ناک حقیقت ہے کہ مسلمانوں کی ایک تعداد ضمنی طور پر بسا اوقات نہ صرف تشدد کے اس نوع کے واقعات کی موافقت کرتی ہے بلکہ اس طرح کے رجحانات نے بہت سے اسلامی معاشروں کو ایک قسم کی گھٹن میں مبتلا کر دیا ہے۔ نوبت یہاں تک پہنچ چکی ہے کہ بہت سے منکرات کو معروفات اور معروفات کو منکرات کا جامہ پہنا دیا گیا ہے۔ اب وقت آ چکا ہے کہ ان اعمال اور طریقوں کا دوبارہ احیا کیا جائے جنھیں ہم بھول یا بھلا چکے ہیں۔ یعنی وہ اعمال اور فضائل جن کی اپنے اپنے زمانوں میں غزالی، ابن رشد، اور شاہ ولی اللہ دہلوی علیہم الرحمہ اور دوسرے بہت سے اصحاب ہمت وشجاعت نے لوگوں کو ترغیب دی تھی اور جن سے ہمارا وسیع علمی تاریخی ورثہ مالا مال ہے۔ لیکن آج کے دور میں اس طرح کے اصحاب ہمت نہایت کم نظر آتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے ان مسائل سے متعلق بالکل چپ سادھ رکھی ہے۔ اگر وہ اپنی زبان کھولتے ہیں اور اس طرح کے شاذ ومنحرف افعال کی مذمت کرتے ہیں تو ان کی حیثیت حدیث میں مذکور ''غربا'' جیسی ہوتی ہے۔

امام غزالی نے اس امر (اخلاقی انحراف) سے متعلق اپنے زمانے میں جو کچھ لکھا ہے، اس کا مطالعہ کرنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسے انھوں نے یہ باتیں ہمارے زمانے کے تعلق سے لکھی ہوں۔ اگر ہم دین کے ظاہری امور پر نظر ڈالیں تو محسوس ہوگا کہ وہ پوری طرح فروغ پا رہے ہیں کیوں کہ ان کے وسائل موجود ہیں۔ اسی طرح عبادات پر کافی زور دیا جا رہا ہے لیکن اگر رسالت محمدی کی روح پر نظر ڈالی جائے جو پوری انسانیت کی نجات کے لیے آئی تھی، خاص طور پر اسلامی اخلاق جنھیں دوسری قوموں کے سامنے پیش کرنے کی ضرورت ہے، تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس دین کو داخل وخارج سے درپیش مختلف قسم کے خطرات اور چیلنجوں نے عجیب وغریب چیز بنا دیا ہے۔ ضرورت ایسے مصلحین کی ہے کہ جو لوگوں کے بگاڑ اور فساد کی

اصلاح کر سکیں۔ابن بیہ (عربی اسلامی قلم کار) نے بالکل صحیح طور پر ان مصلحین غربا کو قرآن میں ذکر کردہ ''اولو بقیۃ'' میں شمار کیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سچ فرمایا کہ: اسلام اپنی ابتدا میں غریب تھا اور اخیر میں پھر غریب ہو جائے گا۔ آپ سے سوال کیا گیا کہ غربا کون لوگ ہیں؟ آپ نے جواب دیا: غربا وہ لوگ ہیں جو میری سنت میں لوگوں کے پیدا کردہ بگاڑ کی اصلاح کرنے والے ہیں اور میری سنت کے اس حصے کو جسے لوگوں نے ترک کر دیا ہے، زندہ کرنے والے ہیں۔''

اسلامی تناظر میں اس بات کی شدید ضرورت محسوس ہو رہی ہے کہ خالص اسلامی معیار کے مطابق اسلامی اقدار پر ایک نیا اجماع منعقد ہو۔ضروری ہے کہ مسلمانوں کے درمیان آپس میں ایک قسم کا اجتماعی اخلاقی عہد (Collective Moral Consensus) اور مسلمانوں اور سول سوسائٹیز کے درمیان ایک لازمی رشتہ قائم ہو۔اس کے لیے مسلم دانش وران اور علما کو سامنے آنے کی ضرورت ہے۔ وہی اس بات کے اہل ہیں کہ تعلیم وابلاغ کے ذرائع سے عام لوگوں کے درمیان اس کی تبلیغ وتوضیح کریں۔ایسے مستقبل کے لیے جس میں مسلمانوں کی ترقی اور فلاح وبہبود مضمر ہے، ان علما اور دانش وروں کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس اخلاقی عہد کی اہمیت کو واضح اور مدلل کریں۔اس نوع کے پروجیکٹ کی کامیابی کے لیے ضروری ہے کہ ہماری نئی نسلیں ان اعلیٰ اخلاقی اقدار سے بہرہ ور ہوں جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے جیسے: عفت، طہارت، سماحتِ نفس اور عدالت۔

موجودہ دور میں ہم پر مزید یہ ذمے داری بھی عائد ہوتی ہے کہ ہم ان اقدار کی فہرست میں نئی قدروں کا اضافہ یا ان کی تخصیص کریں۔ایسی کئی قدریں میرے ذہن میں اس وقت آ رہی ہیں لیکن میں یہاں خصوصیت کے ساتھ دو قدروں کا ذکر کرنا چاہوں گا۔پہلی قدر تکثیریت وتنوع یا دوسرے لفظوں میں رواداری ہے۔ چنانچہ عام شعبوں اور خاص طور پر ارباب دانش کے تعلق سے ضروری ہے کہ تکثیریت ہمارے معاشرے کا ایک اہم جز بن جائے کیونکہ حق تو یقیناً ایک ہے لیکن اس کی تجلیات متعدد ہیں۔حق مطلق کا علم صرف اللہ کے پاس ہے۔ جب کہ ہماری حقیقت کی قدر شناسی علمی اور نسبتی ہے۔ہم جب کسی چیز سے متعلق یہ کہتے ہیں کہ ہمیں اس کا قطعی علم ہے تو اس وقت علمی زاویے سے اس سے متعلق گفتگو کر رہے ہوتے ہیں۔ کیونکہ آخری سطح پر اشیا کی حقیقت کا علم ہمیں مستقبل میں ہوگا۔اس لیے کہ ہم انسان ہیں اور کسی چیز سے متعلق ہمارا حکم لگانا کامل نہیں ہو سکتا۔اس طرح ہمارے حکم لگانے میں غلطیوں کا صدور ہوگا اور ہمارا اجتہاد خواہ کتنی ہی دقت رسی پر مبنی ہو، اس میں کوتاہی کا دخل ہوگا۔اور صحیح نیت کے ساتھ حق کی تلاش وجستجو میں غلطی کر جانا اسلام میں کبھی حرام نہیں سمجھا گیا۔ بلکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔یعنی اس کے لیے اللہ کی طرف سے اجر کا وعدہ کیا گیا ہے۔اگر ہم نے راہ حق میں فکری کوشش کی اور ہم نے مطلوبہ حق کو پالیا تو ہمارے لیے دو اجر ہیں جب کہ اگر ہم سے خطا کا صدور ہوا تب بھی ہمارے لیے ایک اجر کا وعدہ ہے۔اس طرح داخلی سطح پر مسلمانوں کے اندر تکثیریت کا پایا جانا خدا کی رحمت وقوت کی نشانی ہے۔حدیث میں امت کے اختلاف کو رحمت کہا گیا ہے نہ کہ باعث نزاع وجدال۔ اختلاف اور تعدد عمومی سطح پر کائنات کے مزاج، قانون اور اللہ کی سنت سے ہم آہنگ ہے۔

دوسری اہم قدر اختلاف کے حل کے لیے ہمارا تشدد کے راستے کو اختیار کرنا ہے۔تشدد ہمارے معاشرے کا مزمن مرض بن چکا ہے جو ہماری صلاحیتوں کو گھن کی طرح کھائے جا رہا ہے۔اس سے ہماری ترقی وخوشحالی کے راستے میں رکاوٹ

آ رہی ہے۔ انسانی جان کے احترام اور اس کی قیمت و اہمیت پر از سر نو توجہ مرکوز کرنے کی ضرورت ہے۔ انسانی جان کی حفاظت اسلامی شریعت کے مقاصد خمسہ میں سے ایک ہے۔ انسان کا قتل اسلام میں ایک بڑا گناہ ہے۔ اہل اسلام کے ہاتھوں اس کو سستا اور آسان سمجھا جانا کسی بھی طرح جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ انسانیت کے ماتھے پر ایک کلنک ہے جسے ہم اسلام پر لگا رہے ہیں حالاں کہ دین اس سے بری ہے۔

محی الدین ابن عربی نے اپنی کتاب ''ترجمان الاشواق'' میں کعبہ کو ایک ذی روح پیکر کی شکل میں فرض کرتے ہوئے لکھا ہے:

تطوف بقلبی ساعة بعد ساعة — لوجد و تبریح و تلثم ارکانی
کما طاف خیر الرسل بالکعبة التی — یقول دلیل العقل فیها بنقصان
وقبّل احجارا بها و هو ناطق — و این مقام البیت من قدر انسان

''تم ہر ہر لمحہ وجد اور درد دل سے ہمارے دل کا طواف کرتے ہو اور ہمارے ارکان کو چومتے ہو۔ جس طرح پیغمبر اعظم نے اس کعبے کا طواف کیا جس کے بارے میں عقل کہتی ہے کہ اس میں کمی ہے۔ اور لبیک کہتے ہوئے اس کے پتھروں کو چوما۔ بیت اللہ انسان کی اہمیت کو بھلا کیسے پا سکتا ہے۔''

ان اشعار میں ابن عربی کا مقصد اس حقیقت کو ذہن نشیں کرانا ہے کہ انسان کی قدر و اہمیت اسلام کی سب سے مقدس نشانی کعبے سے بھی برتر و بالا ہے جسے تمام مسلمانوں کا قبلہ اور اس کی روحانیت کا مرکز ہونے کا شرف حاصل ہے۔

ہمیں یقین ہے کہ اگر ہم ان دونوں قدروں، تکثیریت اور عدم تشدد کو نیز ان اقدار کو جن کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا۔ اولین بنیادی اقدار کے طور پر اپنے معاشرے میں نافذ کرنے میں کامیاب رہے تو ہم اپنی قوم کے لیے زیادہ بہتر مستقبل کی توقع کر پائیں گے۔ چناں چہ جو قوم انسانی جان کا احترام کرتی اور تکثیریت میں یقین رکھتی ہے وہ بہ ذات خود ایسی قدرت کی حامل ہو جاتی ہے کہ وہ علم کی حامل قوم بن جائے۔ جو قوم علوم کو ترقی دینے پر قادر ہوتی ہے وہ قوم اس بات پر بھی قادر ہوتی ہے کہ وہ تہذیبی ارتقا کو تیز رو کر سکے۔ پھر ایسی قوم کی ترقی صرف اسی کی ذات تک محدود نہیں رہتی بلکہ دوسری اقوام کے تہذیبی ارتقا کا سبب بنتی ہے۔ یہ انسانیت کی معلم اور حقیقی معنوں میں خیر امم جس کی نسبت اللہ تعالیٰ نے امت اسلام کی طرف کی ہے، ہوتی ہے۔

اس مقصد کو بروئے کار لانے کے لیے تعلیم کے ابتدائی مرحلے سے اعلیٰ مرحلے تک مسلم تعلیمی اداروں میں عقل اور اور خیال (Imagination) کی اہمیت وقوت کو زندہ و تازہ کرنے کی ضرورت ہے۔ کسی بھی اسلامی مشروع (Project) کے لیے عقل کی ضرورت مسلم ہے۔ عقل کے بغیر اسلام میں فرد پر کوئی اخلاقی ذمے داری عائد نہیں ہوتی، جسے اصطلاح میں ''تکلیف'' سے موسوم کیا جاتا ہے۔ عاقلانہ مخاطبت کے لیے شعور وفہم بنیادی عنصر کا درجہ رکھتے ہیں۔ حتیٰ کہ وحی کے ادراک اور اس کے ساتھ تعامل میں ہم عقل پر ہی انحصار کرتے ہیں۔ عجیب بات یہ ہے کہ ہم اس ضمن میں بہت سے اقوال و مراجع کا حوالہ تو دیتے ہیں لیکن ان اقوال سے فائدہ اٹھانے کی کم ہی کوشش کرتے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں: کونوا للعلم دُعاۃ و لا تکونوا للعلم رواۃ (علم کو سمجھنے والے بنو صرف اس کو روایت کرنے والے نہ بنو) ابن

عسا کر نے لکھا ہے کہ: همة العلماء ،الوعاية و همة السفهاء، الرواية (علما کی کوشش علم کو سمجھنے کی اور سفہا کی کوشش علم کو روایت کرنے کی ہوتی ہے)۔ابن عسا کر کے اس قول سے وہ لوگ مراد ہیں جو نصوص کو سمجھے بغیر استعمال کرتے ہیں۔لیکن عقل کو خیال سے مزین کرنا چاہیے کیوں کہ، جیسا کہ فریڈریکو گارسیا لورکا نے لکھا ہے:

''خیال عقل کے گرد اس طرح پھیل جاتا ہے جس طرح خوشبو پھولوں کے گرد، جو ان برگ ہائے گل سے الگ نہیں ہوتی جن سے وہ پھوٹ رہی ہوتی ہے، بلکہ وہ ایک ہی وقت میں فضا میں بکھر رہی ہوتی ہے اور اسی کے ساتھ اپنے دائمی اعجاز آفریں مرکز سے وابستہ بھی ہوتی ہے۔''

علامہ اقبال اپنی مشہور اردو نظم ''شکوہ جواب شکوہ'' میں مسلمانوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر چلنے کی تلقین کرتے ہیں۔رسول اللہ کی سیرت، اقبال کی نظر میں، انسان کو اس کے شعور ذات کو بر سر عمل لانے کی قدرت عطا کرتی ہے اور اس کو کائنات کی تمام تر موجودات سے ہم آہنگ اور اسی کے ساتھ بشری ذرائع پر اعتماد کرنے والا بنا دیتی ہے۔چناں چہ تخلیق نو اور تازہ کاری کی وہ روح جس کی ربانی نوازش سے انسانی تجربات عبارت ہیں، نیز طبیعات و تاریخ نے ان مواد کو وجود بخشا جن سے زندہ تہذیب کی تخلیق ہوئی۔اقبال کی خواہش تھی کہ اگر مسلمان اپنے عزم و عہد کو عملی شکل دیں تو اپنی تقدیر کی کلید خود ان کے ہاتھ میں ہوگی۔اس تناظر میں وہ کہتے ہیں:

عقل ہے تیری سپر، عشق ہے شمشیر تری
مرے درویش خلافت ہے جہاں گیر تری
ما سوا اللہ کے لیے آگ ہے تکبیر تری
تو مسلماں ہو تو تقدیر ہے تدبیر تری
کی محمد سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں
(کلیات:۲۰۸)

مسلمان تاریخ کے مختلف ادوار میں شدید طور پر مصائب و مشکلات سے دوچار ہوتے رہے ہیں، بسا اوقات مسلمان اسلام کے مستقبل کے تعلق سے قنوطیت کا شکار ہوگئے۔ہم نے مقالے کے شروع میں اسلام کے غریب ہو جانے کے تعلق سے جو حدیث نقل کی تھی، اس کی بعض لوگوں نے ایسی شرحیں کی ہیں، جن سے مزید ان لوگوں کی مایوسی میں اضافہ ہوا ہے ان لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ ایک دن ایسا آئے گا کہ اسلام غربت کا شکار ہو کر ختم ہو جائے گا۔حالانکہ یہ تاویل بالکل باطل ہے۔ اس لیے کہ وہ کتاب و سنت میں وارد بہت سے اہم احکام و ہدایات سے متصادم ہے۔اس میں سر فہرست اللہ کا صالحین بندوں سے یہ وعدہ ہے کہ وہی اس زمین کے وارث ہوں گے۔اس لیے اس حدیث کو اس روشنی میں دیکھا جانا چاہیے کہ وہ مسلمانوں کو بیدار ہونے کی حوصلہ افزائی کرتی اور احیا و تجدید کے عمل پر مائل کرتی ہے۔اسلامی عمل میں جب بھی انحراف واقع ہوگا، اس کی اصلاح ضروری ہوگی۔رسول اللہ کی ایک حدیث میں بتایا گیا ہے کہ امت محمدیہ حق پر قائم رہے گی اس کے مخالفین اس کا کچھ بھی بگاڑ نہیں پائیں گے، یہاں تک کہ اللہ کا حکم (قیامت) آ جائے گا۔

عصر حاضر میں اسلامی فکر ۔ چند توجہ طلب مسائل

ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کا شمار عالم اسلام کے نامور اصحاب علم اور ماہرین معاشیات میں ہوتا ہے ۔ زیر نظر تحریر میں انہوں نے نہایت بالغ نظری کے ساتھ ان مباحث کی نشان دہی کی ہے جو دین وشریعت کی تعبیر وتشریح اور امت مسلمہ کو درپیش فکری چیلنجوں کے حوالے سے عالم اسلام کے علمی حلقوں میں زیر بحث ہیں ۔ تحریر کی اہمیت کے پیش نظر اسے افادۂ عام کے نقطہ نظر سے ماہنامہ ترجمان القرآن لاہور کے شکریے کے ساتھ یہاں شائع کیا جا رہا ہے ۔ (مدیر)

دور جدید میں احیاے اسلام کی کوشش، یا زیادہ جامع الفاظ میں اسلامی زندگی کو عقیدہ ومسلک، اجتماعی رویہ، قانون ملکی اور دستور مملکت کی حیثیت سے بہ تمام وکمال برپا کرنے کی کوشش کے لیے سب سے بڑا مسئلہ تجدید ایمان کا مسئلہ ہے ۔

فکری بنیادیں

ایمان کی اہمیت : اگر یہ کہا جائے تو کوئی مبالغہ نہ ہوگا کہ آج پوری دنیا میں اللہ پر ایمان زائل یا ازحد ضعیف ہو چکا ہے اور اس کی ہدایت کی طرف رجوع مفقود یا محض رسمی ہو کر رہ گیا ہے ۔ دور جدید کا انسان رسمی طور پر خدا کا اقرار کرنے کے باوجود اپنا نظام زندگی خود وضع کرنے پر مصر ہے اگرچہ ایسا کرنے کے نتائج اچھے نہیں رہے ہیں ۔ انسانی ذہن کی نارسائی، کوتاہ بینی اور عدم استقرار نے جدید انسان کو اضطراب وحیرانی میں مبتلا کر رکھا ہے مگر ابھی وہ خدا کی طرف رجوع پر آمادہ نہیں ۔

تحریک اسلامی کو، جو صرف مسلمانوں کی اصلاح کو مقصود نہیں بناتی ہے بلکہ تمام بندگان خدا کو خدا کی ہدایت کی طرف بلاتی ہے، ایک ایسی فکر کو سامنے لانا ہے جو انسانیت کو دوبارہ خدا پر سچا ایمان عطا کرنے اور اس کی ہدایت کی طرف واپس لانے کی صلاحیت رکھتا ہو ۔

دنیا میں گزشتہ دو سو سال سے جو تہذیب چھائی ہوئی ہے، اس نے ایمان بالغیب کی جڑیں ہلا دی ہیں اور یقین کو

صرف اسی علم تک محدود کر دیا ہے جو حواس کی مدد سے حاصل کیا جا سکے۔ اس تہذیب نے انسان کا منتہائے نظر دنیوی ترقی اور مادی اقتدار تک محدود کر دیا ہے۔ زندگی کے روحانی تقاضوں کو پس پشت ڈال دیا ہے، اور اخلاق کو ان مادی مقاصد کے تابع بنا دیا ہے۔ یہی مرض اس تضاد کی بھی توجیہ کرتا ہے کہ آج جب دنیا میں ایک ارب سے زیادہ مسلمان ہیں جن کی اکثریت ۵۰ سے زیادہ ملکوں میں رہتی ہے لیکن کسی جگہ بھی اسلامی نظام زندگی قائم نہیں ہے، ان مسلمانوں میں ایمان کی کمزوری خدا کے وجود یا محمد ﷺ کی رسالت سے کھلم کھلا انکار کی صورت شاذ و نادر ہی اختیار کرتی ہے مگر ان کی ۹۹ فی صد اکثریت انسانیت کے مذکورہ بالا مشترکہ مرض میں مبتلا ہونے کے سبب اس پختہ یقین، تعلق باللہ اور محمد ﷺ کی قیادت و رہنمائی پر اس کامل اعتماد سے محروم ہے جو اللہ ہی کو زندگی کے تمام امور میں حکمران بنانے کے لیے درکار ہے۔

مسلم دانش وروں کی فکری جہت: مسلمانوں کا جدید تعلیم یافتہ طبقہ پریس اور دوسرے ذرائع سے تہذیب حاضر کی مسلسل تربیت میں رہتا ہے اور معاشی اعتبار سے ان قدروں کا زیادہ واضح شعور رکھتا ہے جو تہذیب حاضر نے انسان کو دی ہیں۔ یہی طبقہ مسلمان قوموں میں سیاسی برتری کا مالک ہے۔ یہ آزاد مسلم ممالک میں حکومت کرتا اور نظام تعلیم، پریس، ریڈیو، ٹیلی ویژن اور سینما کے ذریعے عوام کی تربیت کرتا ہے اور دوسرے ممالک میں مسلمان اقلیتوں کا سیاسی اور ثقافتی رہنما ہے۔ یہ طبقہ ایمان کے غیر معمولی ضعف کا شکار ہے۔ مسلمان دانش وروں میں ایک معتد بہ تعداد خدا کے وجود، رسالت اور آخرت پر یقین سے محروم ہے یا کم از کم ایسے شک و ریب میں مبتلا ہے جو ان کے ایمان کو بے اثر بنا دینے کے لیے کافی ہے۔

مسلم دانش وروں کی ایک بڑی تعداد ان بنیادی امور پر ایمان رکھنے کے باوجود یہ سمجھتی ہے کہ اسلام کا دائرہ بھی دوسرے مذاہب کی طرح نجی زندگی میں بندہ و خدا کے تعلق تک محدود ہے۔ ان کا خیال ہے کہ قرآن کی تعلیمات اور رسول کی ہدایات، عبادات و اخلاق اور عام انسانی تعلقات میں ہماری رہنمائی کر سکتی ہیں مگر قرآن و سنت کے احکام و قوانین یعنی ''شریعت'' اپنے زمانے کے لیے تھی، ہمارے زمانے کے لیے نہیں ہے۔ یہ لوگ عام دنیوی امور میں شریعت کی پابندی کے قائل نہیں۔ ان کے علاوہ ایک بڑی تعداد ان مسلمانوں کی بھی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ان امور میں ہم اسلامی تعلیمات کی روح کو سامنے رکھیں گے مگر سود کی حرمت، قانون وراثت اور فوجداری قوانین جیسے متعین احکام کی پابندی اس زمانے میں ممکن نہیں۔

موخر الذکر دونوں طبقوں کے رجحانات متعین کرنے میں اگر ایک طرف مغرب کی دی ہوئی فکر اور اس کا نظام اقدار اثر انداز ہوا ہے تو دوسری طرف یہ بات بھی فیصلہ کن رہی ہے کہ ان دانش وروں کو مذکورہ بالا متعین قوانین اور ان جیسے دوسرے قوانین کو آج کی دنیا میں نافذ کرنا عملاً محال نظر آتا ہے۔ جدید زندگی کے احوال و ظروف اور جدید انسان کے مزاج کو، جیسا کچھ انہوں نے سمجھا ہے، اس کی روشنی میں وہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ: سود کے بغیر معیشت نہیں چل

سکتی، وراثت، گواہی، طلاق یا زندگی کے کسی مسئلے میں عورت کے ساتھ مرد سے مختلف سلوک نہیں کیا جا سکتا۔ حدود شرعیہ کا نفاذ دور جدید کے انسان کا مزاج نہیں قبول کر سکتا، ایک جدید مملکت میں قانون سازی اور انتظام ملکی میں غیر مسلموں کے ساتھ امتیازی سلوک نہیں کیا جا سکتا، وغیرہ وغیرہ۔

جب تک مسلمان معاشروں میں قیادت اور سربراہی کے مالک دانش وروں کی ایمانی اور فکری حالت یہ ہے، ظاہر ہے کہ ان کے اندر اسلامی انقلاب کی توقع نہیں کی جا سکتی، اگرچہ عام مسلمانوں میں مذہب کا اثر زیادہ ہے۔ تعلیم کی کمی اور معلوم معاشی پست حالی کے سبب ابھی تہذیب جدید کی فکر اور نظام اقدار ان پر پوری طرح اثر انداز نہیں ہو سکا ہے۔ معاشی ترقی اور جدید تعلیم کے عام ہونے کے ساتھ مذہب کا اثر بھی گھٹتا جا رہا ہے۔ مذہب کا جو اثر ہے، وہ بھی زیادہ تر عبادات اور متعدد ثقافتی امور تک محدود ہے۔ البتہ زندگی کے مقاصد، منظور نظر قدریں اور دنیوی زندگی میں خوب و ناخوب کے پیمانے وہی ہیں جنہیں جدید فکر کے زیر اثر دانش وروں نے اختیار کر رکھا ہے۔ اپنے لیڈروں کی مذہب سے دوری پر افسوس کرنے کے باوجود دنیوی امور سے شریعت کی بے دخلی کے معاملے میں مسلمان عوام کی غالب اکثریت اپنے لیڈروں ہی کے پیچھے چل رہی ہے۔

علما و مشائخ کا عمومی رویہ: ہر مسلمان معاشرے میں ایک طبقہ علما و مشائخ کا بھی ہے جس سے مسلمان عوام خاصا تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے اندر شعائر اسلام کے احترام اور ثقافتی امور میں اسلامی آداب کی پابندی زیادہ تر انہی علما و مشائخ کی تربیت کا نتیجہ ہے۔ لیکن ان علما و مشائخ کو مسلمان عوام سیاسی اور عام دنیوی امور میں اپنا رہنما نہیں بناتے اور نہ خود علما و مشائخ میں اتنی خود اعتمادی اور اس بات کا حوصلہ ہے کہ وہ ان کی مکمل رہنمائی کریں۔

وہ جدید تہذیب اور مسلمان دانش وروں پر اس کے گہرے اثرات سے بالعموم ناواقف ہیں۔ اگر وہ مرض کی بعض علامتیں دیکھتے بھی ہیں تو اس کے اسباب تک پہنچنے سے قاصر رہتے ہیں۔ وہ تہذیب جدید اور اس کے تمدن کی مادی بلندی سے مرعوب ہیں اور اس کو جڑ، بنیاد سے بدل کر اسلامی نظام کے قیام کی جدوجہد کا کوئی داعیہ اپنے اندر نہیں پاتے۔ مسلمان دانش وروں کی بے دینی پر بظاہر تنقید کرنے کے باوجود امور دنیا میں یہ انہی کی قیادت کو مان رہے ہیں۔ وقت پڑنے پر مسلمان عوام کو انہی کی قیادت پر مجتمع کرنے اور انہی کی تائید پر کمربستہ کرنے کی خدمت انجام دیتے رہتے ہیں۔

یہ منظر بڑا عبرت انگیز ہے کہ جہاں بھی احیائے اسلام کی طاقت ور تحریکیں اٹھیں، علما و مشائخ کے ایک بڑے طبقے نے ان کی زبردست مخالفت کی اور بڑی حد تک اپنا وزن اس لادینی قیادت کے حق میں استعمال کیا جو ان تحریکوں کو پامال کرنا چاہتی ہے۔ ہمارے نزدیک اس کا سبب صرف گروہی عصبیت اور عوام کی قیادت چھن جانے کا خوف نہیں، بلکہ اس مخالفت کی تہہ میں اسلام کے بارے میں ان علما و مشائخ کی فکر کی محدودیت اور احیائے اسلام کی ہمہ گیر جدوجہد کے لیے مطلوبہ حوصلے کا فقدان ہے۔ ان کا یہ تاریخی وجدان ہے کہ جو کام قرون اولیٰ کے بعد پھر ممکن نہ ہو سکا، وہ آج کی

دنیا میں یکسر ناممکن ہے۔ انہیں یہ اندیشہ ہے کہ مکمل اسلامی نظام کے قیام کی کوشش کہیں محدود دائرے میں بھی اسلام کے باقی نہ رہنے کا سبب نہ بن جائے۔

اسلامی تحریکیں اور مسلم معاشرے :ایمانی حالت کے اس سرسری جائزے کی روشنی میں احیاے اسلام کی ان کوششوں پر نظر ڈالی جائے جو بیسویں صدی سے دنیاے اسلام کے مختلف علاقوں میں کی جاتی رہی ہیں تو یہ معلوم ہوگا کہ بڑی حد تک اصل مرض کو پہچانا گیا ہے اور اس کا علاج کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس مقالے میں ان کوششوں کا جائزہ لینا ممکن نہیں ہے۔ صرف اس حقیقت پر زور دینا مطلوب ہے کہ ابھی یہ کوششیں ناتمام ہیں۔ اسلامی تحریکوں نے عام انسانوں کو مخاطب بنا کر انہیں کفر وشرک اور حیرانی واضطراب سے ایمان کی طرف لانے کی کوشش بھی کم ہی کی ہے۔ ان کی بیش تر توجہات مسلمان معاشروں پر مرکوز رہی ہیں۔ لیکن اب بھی مسلمان دانش وروں اور ان کے عوام کا حال وہ ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے۔ ابھی دنیا میں کہیں بھی ان کوششوں کی (بظاہر) کامیابی کے آثار نہیں نظر آتے، اگرچہ گزشتہ نصف صدی کی کوششوں کے نتیجے میں صورت حال بہتر ہوئی ہے۔

آج مسلمان دانش وروں میں ایک معتد بہ عنصر موجود ہے جو پورے اسلام کو اختیار کرنے کا عزم رکھتا ہے اور شریعت کو نہ صرف واجب العمل سمجھتا ہے بلکہ قابل عمل سمجھتا ہے اور عصر حاضر میں اسے نافذ کرنے کا عزم بھی رکھتا ہے۔ یہ عنصر، متحرک اور فعال ہے اور متعدد مسلمان معاشروں میں اس نے عوام کے ایک بڑے طبقے کا اعتماد حاصل کر کے ان کی قیادت شک وریب میں مبتلا یا کمزور ایمان رکھنے والے اور دین ودنیا کے درمیان تفریق کرنے والے دانش وروں سے بڑی حد تک چھین بھی لی ہے۔ لیکن ابھی عوام کی غالب اکثریت کی اس نئی اسلامی قیادت کے ساتھ وابستگی زیادہ تر جذباتی ہے جس کے سبب وہ غیر اسلامی قیادت کے تسلط کے خلاف کوئی عملی اقدام کرنے اور اس راہ میں قربانیاں دینے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ ابھی نہ عوام کا نظام اقدار بدلا ہے، نہ اس بگڑے ہوئے ''مذہبی مزاج'' کی اصلاح ہوئی ہے جو اسلام کے نام پر لوگوں کو علما اور سیاسی قیادت کے پیچھے لا کھڑا کرتا ہے۔ عام طور پر مسلم عوام معاشی ترقی، سیاسی استحکام اور امور مملکت کے نظم وانصرام کے سلسلے میں فیصلہ کن طاقت کا حق دار سیکولر قیادت ہی کو سمجھتے ہیں۔

اپنے دانش ور طبقے میں ایمان کی بحالی اور اپنے عوام کو پوری طرح ساتھ لے کر چلنے کے لیے ابھی اسلامی تحریکوں کو بہت کچھ اور کرنا ہے۔ انہیں عوام میں اسلام کا علم پھیلانے، ان کی اصلاحی اور دینی اصلاح اور ایمانی تربیت کے لیے اپنے پروگراموں کو زیادہ جامع بنانا ہے اور ان پر زیادہ مستعدی کے ساتھ عمل کرنا ہے۔ اصلاح صرف قول سے نہیں ہوا کرتی ہے، اس سے زیادہ اہمیت کردار کی ہے۔

تحریک اسلامی کے کارکنوں کو نہ صرف عبادات واخلاق میں بلکہ معاملات دنیا بالخصوص معاشی وسائل اور سیاسی طاقت کے برتنے میں نیز اپنی معاشرتی زندگی میں للّٰہیت، ترجیح آخرت اور اخوت، مواساۃ ومرحمت، شورائیت اور

مساوات کی اسلامی قدروں کے مطابق اعلیٰ اسلامی کردار کا نمونہ پیش کرنا ہے تاکہ مسلمان عوام ان قدروں کو جذب کر سکیں اور اسلامی نظام کے قیام کی راہ ہموار ہو سکے۔ انہیں اپنے عوام کے اندر وہ بنیادی انسانی صفات اجاگر کرنی ہیں جن کے بغیر کوئی انسانی گروہ زوال سے عروج اور ضعف سے قوت کی طرف نہیں بڑھ سکتا۔ ہماری مراد محنت، نظم وضبط، کسی اعلیٰ مقصد کے لیے ایثار وقربانی کے جذبے اور اس مقصد کے لیے ذریعے کے طور پر علوم وفنون میں مہارت کے ذریعے تسخیر کائنات کے حوصلے سے ہے۔ صرف وعظ وارشاد کے ذریعے مسلمان عوام سے کاہلی اور جہالت، اختلاف اور فرقہ بندی، بخل اور کم ظرفی اور پست حوصلگی کی مہلک بیماریاں نہیں دور کی جا سکتیں۔ ان کے علاج کے لیے وسیع پیمانے پر مسلسل منظّم کوششیں درکار ہیں۔

مسلمان دانش وروں کی ایمانی حالت درست کرنے، ان کے نظام اقدار میں تبدیلی اور کتاب وسنت کے ساتھ ان کی وفاداری بحال کرنے میں مذکورہ بالا کوششوں کو بھی دخل ہوگا مگر ان کی نسبت سے تحریک اسلامی کو کچھ علمی اور فکری کام بھی کرنے ہیں۔ یہ علمی اور فکری کام عام انسانوں کو دعوت اسلامی کا مخاطب بنانے کے ضمن میں اہمیت کے حامل ہیں، اور اس تعلیمی اور تربیتی پروگرام کے لیے بھی اہم بنیادیں فراہم کرتے ہیں جس کا ذکر اوپر عوام کی اصلاح کے ضمن میں کیا گیا ہے۔

غور وفکر کی جہتیں: یہ مقالہ مخصوص طور پر تحریک اسلامی کے ہمہ جہتی کام کے علمی اور فکری پہلو سے بحث کرتا ہے۔ اس کا مقصد ایسے موضوعات ومسائل کی نشان دہی ہے جن پر کیا جانے والا کام اتنا تشفی بخش نہیں کہ جدید ذہن کو پوری طرح مطمئن کر سکے یا جن کے بارے میں معاصر اسلامی مفکرین کے درمیان پائے جانے والے اختلافات نے مزید بحث وتحقیق کو ناگزیر بنا دیا ہے یا جن کی طرف گزشتہ کئی عشروں میں بہت کم توجہ کی جا سکی ہے۔

ہمارے نزدیک اس طرح کا فکری کام، جس کے بعض گوشوں کی ذیل میں نشان دہی کی جائے گی، عصر حاضر میں اسلامی نظام کے قیام کی شرط لازم بن چکا ہے۔ کچھ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلامی مفکرین، فکری کام کا حق ادا کر چکے ہیں اور مسلم دانش وروں کو اسلام کے پوری طرح اختیار کرنے سے روکنے والی چیز صرف ان کی دنیا پرستی ہے، یا مسلم عوام اسلامی تحریکوں کی قیادت اور ان کے پروگراموں سے پوری طرح مطمئن ہیں، صرف فوجی آمریتیں ان کے اجتماعی ارادے کے عملی اظہار میں مانع ہیں۔ ان کے تجزیے کو ہم غیر تشفی بخش سمجھتے ہیں اور اس سے اختلاف رکھتے ہیں۔

ہم اس غلط فہمی کا شکار نہیں کہ جن فکری کاموں کی نشان دہی کی جا رہی ہے، وہ انجام پا جائیں تو دور حاضر کا انسان اسلام کی طرف دوڑ پڑے گا، یا مسلمان دانش ور فوج در فوج تحریک اسلامی کی صفوں میں شامل ہونے لگیں گے، اور مسلمان عوام کی موجودہ دورخی اور ان کا تذبذب دور ہو جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے اوپر اشارہ کیا، مسئلے کے دوسرے پہلو بھی اہمیت رکھتے ہیں، مگر ہم یہ رائے ضرور رکھتے ہیں کہ جب تک فکری کام آگے نہیں بڑھتا، دوسرے کاموں کے

باوجود اسلامی تحریکیں اپنے مقاصد کے حصول میں کام یاب نہیں ہو سکتیں۔

ہمارے نزدیک انسانی دنیا میں فیصلہ کن طاقت افکار وتصورات کی طاقت ہے اور جو چیز دور حاضر میں اسلام کو اس کا اصل مقام دوبارہ دلوانے والی ہے، وہ اسلامی افکار وتصورات کی صالحیت اور دوسرے تمام افکار وتصورات کے مقابلے میں اسلام کے نظریہ حیات کا زیادہ معقول وبرتر ہونا ہے۔ شرط یہ ہے کہ باطل افکار وتصورات پر گہری تنقید کے ساتھ، اسلامی افکار وتصورات کو ایسے استدلال کے ساتھ پیش کیا جائے جس کو عصر حاضر کا انسان سمجھ سکے۔

کسی صالح تر نظریے کو محض جبر وتشدد سے زیادہ عرصہ نہیں دبایا جا سکتا۔ آج بعض مسلم ممالک میں طاقت ور اسلامی تحریکوں کو جبر کی حکمرانی نے جس طرح دبا رکھا ہے، اس سے بہت سے ذہنوں میں یہ سوال ابھر رہا ہے کہ ''ایسے حالات میں نظام کی تبدیلی کے لیے اشاعت افکار، تعمیر کردار اور اصلاح معاشرہ کے پروگرام کس طرح مقصد برآری کر سکتے ہیں؟ طاقت کے جواب میں طاقت کی ضرورت ہے۔''

اس طرح سوچنے والوں کو مذکورہ بالا تاریخی حقیقت پر غور کر کے یہ بات بھی اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ انہیں وقت کے چھائے ہوئے نظام کے مقابلے میں جس طرح کی طاقت کی ضرورت ہے، وہ عوام وخواص کے ذہنوں میں صالح فکر کے رسوخ اور ان کے انفرادی اور اجتماعی کردار پر اس کے گہرے اثر کے نتیجے میں ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ انسانی فطرت جبر کی حکمرانی سے نفرت کرتی ہے مگر اس کی بے پناہ قوتوں کو جبر کے خلاف منظّم کوشش پر آمادہ کرنے کے لیے صالح نظریہ اور اس پر گہرا یقین درکار ہوتا ہے۔

ساتھ ہی یہ حقیقت بھی سامنے رکھنی چاہیے کہ کسی ملک میں بھی اسلام کی راہ کا روڑا صرف اس ملک کا مغرب زدہ طبقہ یا اس کی حکمران قوتیں نہیں بلکہ پوری لادینی تہذیب، سرمایہ دارانہ مغرب، صلیبیت اور صہیونیت اپنے عالمی پریس، اپنے لٹریچر، اپنے سفارت خانوں اور برآمد کردہ ماہرین، اپنی فوجی اور اقتصادی امداد، غرض اپنے جملہ مادی اور ذہنی وسائل کے ساتھ اسلامی نظام کے احیا کی راہ روکنے پر تلے ہوئے ہیں۔ احیائے اسلام کے لیے اس فکری جہاد کا میدان کوئی ایک ملک نہیں، پوری دنیا ہے۔

آج تحریک اسلامی جس مرحلے میں ہے، اس میں یہ لڑائی محض مادی قوت کے ذریعے نہیں جیتی جا سکتی ہے۔ ہماری اصل قوت ہمارا صالح نظریہ حیات ہے، جس کی صحیح اور موثر ترجمانی اور عصر حاضر کے ذہن ومزاج کو پوری طرح سمجھ کر کی جانے والی تفہیم --- ایسی ترجمانی اور تفہیم جس کے پیچھے داعی گروہ کے اعلیٰ اسلامی کردار کی سند موجود ہو --- جغرافیائی، قومی اور نسلی حدود سے بے نیاز ہو کر انسانوں کے دل ودماغ بدل سکتی ہے۔

یہی کام ہماری اپنی صفوں کو درست کرنے اور مخالف قوتوں کا شیرازہ منتشر کر کے انسانوں کو ان کی قیادت سے اپنی قیادت کی طرف لانے کا ذریعہ بن سکتا ہے۔ ہمیں اپنی توجہات اسی پر مرکوز کر دینی چاہییں۔

ایمان وعقیدہ

شان الوهیت : فکری کاموں میں سرفہرست اللہ تعالیٰ کے وجود، اس کی صفات اور شان الوہیت کی تفہیم کا مسئلہ ہے۔ اس مسئلے پر اب تک ایسا لٹریچر نہیں پیش کیا جا سکا ہے جس میں دور حاضر کے منکرین خدا، متشککین (Skeptics) اور لاادریین (Agnostics) کے خیالات کو پوری طرح سامنے رکھا گیا ہو۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ہمارے مفکرین مغرب کے انسان کو اپنا مخاطب بنانے کا حوصلہ نہیں رکھتے تھے اور انہوں نے اپنے عوام کے ایمان باللہ کو ایک مسلم حقیقت اور اپنے دانش وروں کے شک وریب کو محض مغرب سے مرعوبیت کا نتیجہ سمجھا۔ افسوس کہ ہمارا مرض زیادہ گہرا ہے۔

اس بات کی ضرورت ہے کہ عصر حاضر کے ائمہ فکر کے اعتراضات وشبہات کا جائزہ لیتے ہوئے اس موضوع پر کام کیا جائے۔ اس ہمہ پہلو کام میں ایسے مسائل سے بھی تعرض ناگزیر ہوگا جن کا تعلق خدا کے وجود سے نہیں بلکہ اس کی صفات اور ان صفات کے درمیان ہم آہنگی سے ہے۔ مثلاً برٹرینڈ رسل اور ٹائن بی جیسے چوٹی کے لاادریین کائنات میں شر (Evil) کے وجود کے پیش نظر خدا کی صفت رحمت وقدرت کو تسلیم کرنے اور پھر اس بنا پر خود خدا کا وجود تسلیم کرنے کو دشوار پاتے ہیں۔ معاصر اسلامی لٹریچر اس مخصوص مسئلے سے بہت سرسری انداز میں گزر گیا ہے۔

صفات خداوندی کی قرآن کی روشنی میں تفہیم کی اہمیت ایک مثال سے سمجھی جا سکتی ہے۔ خدا علیم وخبیر ہے اور وہی غیب کا علم رکھتا ہے مگر علم کے باب میں دور حاضر کا انسان کسی حد کا قائل نہیں اور وہ اس علم وخبر کا بھی مدعی ہے جو ضابطہ حیات وضع کرنے کے لیے درکار ہے۔ اس انانیت میں اعتدال پیدا کرنا شان الوہیت اور مقام عبودیت کے صحیح فہم اور متعلقہ صفات خداوندی کے قرآنی تصور پر اطمینان حاصل کیے بغیر ممکن نہیں۔

اسی طرح شان الوہیت کی ایسی تفہیم درکار ہے جو انسانوں میں عموماً اور مسلمان دانش وروں اور ان کے عوام میں خصوصاً اللہ کی حاکمیت کا تصور بھی اسی طرح راسخ کر دے جس طرح اس کے مسجود ومعبود ہونے کا تصور راسخ ہے۔ اسلامی تصور توحید کی وضاحت میں وحدت الوجود جیسے تصورات کا نوٹس لینا بھی ضروری ہے تاکہ یہ صاف اور سلجھا ہوا حرکی (Dynamic) تصور فلسفیانہ الجھاؤں سے پاک ہو کر انسانی زندگی پر اپنے گہرے اثرات مرتب کر سکے۔

انسان کی روحانی اور نفسیاتی، علمی اور فکری، اخلاقی اور عملی، نیز سیاسی، معاشی اور سماجی زندگی کے لیے عقیدہ توحید کے تقاضوں کی وضاحت ہر دور میں از سر نو ضروری ہوتی ہے۔ دور حاضر کے احوال وظروف، اس کی ذہنی فضا اور مزاجی کیفیت کی مناسبت سے ایسی وضاحت درکار ہے جو مادی تہذیب کے اثرات سے زندگی کے تمام پہلوؤں کو پاک کر کے انہیں اسلامی اقدار کے مطابق ڈھال سکے۔ عملی زندگی میں توحید کے تقاضوں کی تو وضاحت کی گئی ہے مگر علم وفکر، آرٹ اور ادب، فنون لطیفہ اور جمالیات کی نسبت سے کم ہی سوچا گیا ہے۔

تمام تہذیبی مظاہر کی آب یاری بالآخر کسی ایک سرچشمہ سے ہوتی ہے جو ان کا مزاج متعین کرتا ہے۔ اسلامی تہذیب کا سرچشمہ تصور توحید ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ کائنات کے مشاہدے ومطالعے میں، قوانین فطرت کے اکتشاف اور ان کی تشریح میں یا نفس انسانی، سماج اور اجتماعی زندگی کے مختلف پہلوؤں کے تجزیہ وتحلیل میں اس سرچشمہ سے بے نیازی برت کر اسلامی تہذیب کی تشکیل جدید کی امید کی جا سکے۔

واقعہ یہ ہے کہ یہ وہ دائرے ہیں جو علماء دین کی دسترس سے باہر رہے ہیں اور ان کے ماہرین نے شعوری یا لا شعوری طور پر ان دائروں میں خدا کے ساتھ وہی سلوک روا رکھا ہے جو مغربی تہذیب نے اختیار کیا ہے۔ اس موقف پر نظر ثانی کی اور ان دائروں میں توحیدی بصیرت کے ساتھ نئے کام کی ضرورت ہے تاکہ ایک طرف تو یہ واضح ہو سکے کہ کائنات کی سب سے بڑی حقیقت یعنی خدا کے بغیر حقائق کا صحیح فہم اور ان کی تعبیر وتوجیہ دشوار ہے۔ دوسری طرف یہ ثابت ہو جائے کہ اس حقیقت کی رہنمائی میں مختلف حقائق کے درمیان ربط قائم کرنا اور ان سے متوازن اور ہم آہنگ استفادہ کرنا ممکن ہے۔

منصب رسالت: الوہیت کے بعد وحی و رسالت کی اہمیت ہے۔ مستشرقین نے وحی کے اسلامی تصور کو مجروح کرنے اور رسالت کے حدود (Scope) کو محدود کرنے کی کوشش کی ہے جس کا بعض مسلمان دانش وروں نے خاصا اثر لیا ہے۔

وحی و رسالت کے باب میں ہندو ذہن اور عیسائی ذہن، اسلامی ذہن سے یکسر مختلف تصور رکھتا ہے۔ ان مخصوص اجنبی تصورات کا نوٹس لینا بھی ضروری ہے۔ وحی و رسالت کے قرآنی تصور کی وضاحت میں عقل انسانی، سائنس اور تاریخ کی رہنمائی کی رسائی کو بھی زیر بحث لانا ہوگا۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ غیب اور ایمان بالغیب کے موضوع پر سیر حاصل بحث کرنی ہوگی جیسا کہ اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے۔ عصر حاضر کا انسان غیب سے کتراتا ہے اور کسی ایسے علم کو جاننے سے پہلو بچاتا ہے جسے عقل وتجربے کی سند نہ حاصل ہو۔ بیسویں صدی کے متعدد سائنس دانوں اور ماہرین نفسیات نے اس سطحیت اور کوتاہ نظری کے خلاف احتجاج کیا ہے اور معلوم کے بالمقابل مجہول کی وسعتوں پر زور دیا ہے مگر مزاج عصر نے اس کا اثر کم قبول کیا ہے۔ ان کی تحریروں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مسئلے کی مکمل تنقیح ضروری ہے۔

وحی اور رسالت کی ماہیت اور ان کی وسعتوں پر روشنی ڈالتے ہوئے اس ذہن کو بھی سامنے رکھنا ہوگا جو دین وشریعت کے درمیان تفریق کرتا ہے اور سیاست ومعیشت، خاندانی زندگی اور جرم وسزا جیسے دنیوی امور میں قانون سازی کے لیے انسانی عقل وتجربے کو کافی سمجھتا ہے۔ کیا انسان کی نفسیاتی، سماجی اور معاشی وسیاسی زندگی کے جملہ امور ومتعلقات دائرہ غیب سے باہر اور انسانی علم کی مکمل رسائی میں ہیں؟ اس سوال کا واضح جواب قرآن کی روشنی میں تلاش کرنا ہوگا۔ احکام شریعت کی دائمی حیثیت کی وضاحت اور وکالت کے ضمن میں زمان ومکان کی نسبت سے بعثت محمدی

کی حیثیت کا جائزہ لینا ہوگا۔ اس سلسلے میں ختم نبوت کی بھی مزید تفہیم درکار ہے کیونکہ بعض ذہنوں کے لیے یہ بات ناقابل فہم ہے کہ جب عقل وحواس کی نارسائی انسان کی مستقل کمزوری ہے جس کی تلافی کے لیے وحی الٰہی کی رہنمائی درکار ہے تو تاریخ انسانی کے کسی مرحلے پر اس رہنمائی کا سلسلہ کیوں ختم کر دیا گیا؟ اس سوال اور مذکورہ بالا دوسرے مسائل کا تعلق بالآخر فلسفہ، تاریخ، مزاج شریعت اور تجدید واجتہاد کے تاریخی کردار سے جڑ جاتا ہے۔

قرآن اور سائنس: مقام وحی ورسالت کے ضمن میں مذہب اور سائنس، یا زیادہ صحیح الفاظ میں قرآن اور سائنس کے موضوع پر بھی نئے کام کی ضرورت ہے۔ اس موضوع پر اردو اور عربی میں جو لٹریچر موجود ہے، اس پر زیادہ تر انیسویں صدی کی سائنس کی فکر کی چھاپ پڑی ہے اور وہ الا ماشاء اللہ افراط وتفریط کا شکار ہے۔

اس کی ایک مثال حیاتیاتی ارتقا (Evolution) کا مسئلہ ہے۔ سائنس کا طالب علم اسے حقیقت مانتا ہے مگر قرآن کا مفسر یا تو قرآن کی طرف اس کی قطعی تردید منسوب کرتا ہے یا آیات قرآنی سے حیاتیاتی ارتقا کا اثبات کرتا ہے۔ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، مطالعہ فطرت میں وحی الٰہی سے بے نیازی برتنے یا قرآن اور سائنس کو دو بالکل علیحدہ خانوں میں رکھنے کا رویہ صحیح نہیں ہو سکتا۔ مگر یہ بھی ممکن نہیں کہ ایک دائمی کتاب ہدایت سے تمام سائنٹفک حقائق اخذ کیے جا سکیں یا اس کے بیانات کی تفسیر میں بدلتے رہنے والے نظریات کو فیصلہ کن اہمیت دی جائے۔ مسئلے کے ان نازک پہلوؤں کی پوری رعایت ملحوظ رکھتے ہوئے مسئلہ ارتقا اور اس جیسے دوسرے مسائل کی نسبت سے قرآن کے موقف ومنہاج کی ازسرنو وضاحت ضروری ہے۔

عصر حاضر کے لیے اس کام کی ضرورت بہت زیادہ ہے کیونکہ بعض اوقات ایمان باللہ کے باوجود کسی ایک مسئلے میں شک وریب یا یہ گمان کہ معلوم ومشہود حقیقت وحی ورسالت کے بیان سے ٹکراتی ہے، پوری زندگی کو ایمان کے دور رس اثرات سے محروم کر دیتا ہے اور انسانی ذہن کو مجبور کرتا ہے کہ وہ مذہب کے سلسلے میں ایک غیر عقلی تقلیدی موقف اختیار کرے، جس کا لازمی نتیجہ عام انسانی زندگی سے مذہب کی بے دخلی ہے۔

سنت: منصب رسالت کی تفہیم کے لیے دوسرا اہم کام سنت کی تنقیح کا ہے۔ سنت اسلامی قانون کا ماخذ اور قرآن کے پہلو بہ پہلو اسلامی تعلیمات کا منبع ہے۔ کسی زیر غور مسئلے میں سنت کی رہنمائی معلوم کرنے کے لیے ہمیں اب جو ذریعہ میسر ہے، وہ احادیث کا ذخیرہ ہے جو صدیوں کی چھان بین اور بحث وتحقیق کے نتائج کے ساتھ ہم تک منتقل ہوا ہے۔ اصولی طور پر اس ذخیرہ سے استفادہ میں ماضی کی بحث وتحقیق کو حرف آخر سمجھنے کے بجائے مزید تحقیق وتدبیر کی ضرورت ہمیشہ باقی رہے گی۔ یہ بات روایت ودرایت یا تاریخی تحقیق اور قرآن کریم کی رہنمائی میں عقلی جانچ پرکھ دونوں کے بارے میں صحیح ہے۔ چند مجموعوں میں درج ہر روایت کو لفظاً ومعناً رسول کریم ﷺ کی طرف منسوب کرنے اور مستشرقین کی اتباع میں احادیث کے پورے ذخیرہ کی صحت کو مشکوک سمجھنے کے دو انتہا پسندانہ رویوں کے درمیان یہی

وہ مسلک اعتدال ہے جو تحریک اسلامی کے رہنماؤں نے اختیار کیا ہے۔ اصل مسئلہ زیر غور مسائل میں اس موقف کو عملاً برت کر دکھانے اور انتہا پسندانہ موقفوں پر علمی تنقید کا ہے۔ یہ کام بھی از حد تشنہ ہے۔

روایت و درایت کے اعتبار سے احادیث کی ازسرنو تحقیق اور جدید مسائل کی نسبت سے سنت کی تنقیح کی سب سے زیادہ اہمیت ان دستوری، سیاسی، معاشی اور سماجی مسائل میں ہے جن میں دور جدید میں اسلامی موقف کی ازسرنو تعیین اس لیے ضروری ہوگئی ہے کہ متعلقہ احوال وظروف یکسر بدل گئے ہیں۔ اس دائرے میں متعدد مسائل کے ضمن میں یہ سوال بہت اہم ہو گیا ہے کہ سنت ان مقاصد ومصالح کے اعتبار سے اور ان کے حصول کے لیے مزاج شریعت سے مناسبت رکھنے والے طریقے اختیار کرنے کا نام ہے جن کا اعتبار نبی ﷺ نے اپنے زمانے کی دستوری، سیاسی، معاشی اور سماجی زندگی کی تطہیر وتنظیم میں کیا تھا، یا خود ان متعین قواعد وضوابط کا نام ہے جو آپ ﷺ نے وضع کیے تھے۔

اسلامی تاریخ

دور جدید میں احیائے اسلام کی جدوجہد کے سیاق میں تاریخ اسلام یا مسلمانوں کی تاریخ کا ازسرنو مطالعہ ضروری ہے۔ اپنی جگہ یہ بہت اہم کام ہے کہ کتاب وسنت کے دیے ہوئے معیار پر اس تاریخ کے مختلف ادوار کی قدر وقیمت کا تعین (evaluation) ان مختلف انقلابات اور تبدیلیوں کی تعبیر وتوجیہ کے ساتھ ہونا چاہیے جن سے یہ تاریخ گزری ہے۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ اس تاریخ کے بعض اہم ادوار کا مطالعہ خاصا اختلافی رہا ہے۔ اس کی ایک مثال حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کا دور حکومت بھی ہے جس پر گزشتہ چند برسوں میں خاصی بحث رہی ہے۔ اس کام کی ایک اہمیت یہ بھی ہے کہ جدید سیاسی، معاشی اور معاشرتی مسائل پر بحث ومذاکرے کے دوران وسیع پیمانے پر تاریخی نظائر پیش کیے جاتے ہیں۔ کسی مستند evaluation کا فقدان اس طرح کے نظائر کا وزن مشکوک بنا دیتا ہے۔

فقہ

معاصر اسلامی مفکرین کے درمیان دور جدید کی اسلامی قانون سازی میں حجت ہونے یا رہنما بنانے کے لحاظ سے اس فقہی ذخیرے کے مقام کے بارے میں مختلف نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں جو شروع کی چند صدیوں میں مرتب ہوا تھا۔ اصولی طور پر اللہ نے ہمیں صرف کتاب وسنت کی پابندی کا مکلّف بنایا ہے۔ جدید اسلامی قانون سازی میں ہمیں ماضی کے فقہی ذخیرے سے پورا استفادہ کرنا چاہیے لیکن یہ مخصوص زمان ومکان (time and space) میں انسانی ذہن کی پیداوار ہے جس کی پابندی کی نہ کوئی شرعی اور عقلی دلیل ہے، نہ یہ پابندی عملاً مفید ثابت ہوسکتی ہے۔ مگر علما کا ایک بڑا طبقہ یہ رجحان رکھتا ہے کہ نئی قانون سازی میں کوئی ایسی راہ نہیں اختیار کی جانی چاہیے جو فقہ کے معروف اسکولوں میں سے کسی اسکول نے نہ اختیار کی ہو۔

اس میدان میں تحریک اسلامی کے رہنما عام طور پر صحیح اصولی موقف کے حامل ہیں مگر جب کسی عملی مسئلے پر بحث چھڑ جاتی ہے تو ان کے طرز فکر پر بھی علما کے غالب رجحان کا گہرا اثر با سانی دیکھا جا سکتا ہے۔ اس رجحان کے ردعمل میں احوال وظروف اور مزاج عصر کی بیش از بیش رعایت رکھنے والے دانش وروں میں شبہ پیدا ہوتا ہے کہ علما کتاب وسنت کے ساتھ سلف صالح کے اجتہادات کو بھی شریعت کا درجہ دینا چاہتے ہیں۔

اس بات کی ضرورت ہے کہ یہ دونوں طبقے ایک دوسرے کو اپنا موقف سمجھانے کی کوشش کریں اور باہمی تبادلہ خیال اور بحث وتمحیص کے بعد کسی اعتدال پر مجتمع ہوں۔ بدقسمتی سے ان دونوں طبقوں کے درمیان خوش مزاجی اور انکسار طبع کے ساتھ تبادلہ آرا کا رواج نہیں پڑ سکا اور جو بحثیں ہوتی ہیں، ان کا مواد اور لہجہ کسی صحت مند نتیجے تک پہنچنے کے لیے ساز گار نہیں ہوتا۔

کلامی مسائل

ہمارے ماضی کے ورثے میں مرتب شدہ فقہ کے ساتھ دینی فکر کے دوسرے اہم اجزا بالخصوص تشریح عقائد، علم الکلام اور صوفیانہ لٹریچر اور تصوف کی روایات کی بڑی اہمیت ہے۔ مسلمان معاشرہ آج جیسا ہے، اس کی تشکیل میں اس لٹریچر نے، ان علما ومشائخ کے توسط سے جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے، فیصلہ کن حصہ لیا ہے۔ ہمارے نزدیک دینی فکر کے ان دوسرے عناصر کے سلسلے میں تحریک اسلامی کے رہنماؤں کا موقف زیادہ واضح اور صاف رہا ہے، یعنی انہوں نے اسے بحیثیت مجموعی مخصوص احوال وظروف اور زمان ومکان کے مخصوص تقاضوں کے تحت قرآن وسنت کے انسانی فہم کا اظہار سمجھا ہے۔ نہ صرف یہ کہ وہ اسے دور جدید کے انسان کے لیے حجت نہیں قرار دیتے بلکہ اکثر وبیشتر اسے غیر موزوں اور جدید اسلامی ذہن ومزاج کی تشکیل کے لیے مضر سمجھتے ہوئے تمام متعلقہ مسائل پر کتاب وسنت کی روشنی میں آج کے احوال وظروف اور موجودہ زمان ومکان کے تقاضوں کے پیش نظر از سر نو فکر کی دعوت دیتے ہیں۔

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ عام علما اور مشائخ نے ان کے اس موقف کو قبول نہیں کیا ہے اور آج بھی مسلمان عوام کے دینی افکار اور ان کے مجموعی مزاج کی تشکیل انہی غیر موزوں اثرات کے تحت ہوتی ہے۔ یہ چیز ایک طرف تو عوام کی مطلوبہ اصلاح میں زبردست رکاوٹ بنتی ہے۔ دوسری طرف پورے مسلم معاشرے میں اس حرکی اقدامی کیفیت کے پیدا ہونے میں مانع ہے جو دور حاضر میں اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے لیے ضروری ہے۔ اس صورت حال کا تقاضا واضح ہے: علما ومشائخ کے غلط موقف پر تنقید، نئی دینی فکر کی جامع ترتیب، اور مسلمان عوام کی نئی فکری تربیت جو انہیں قدیم کلام اور تصوف کے غیر اسلامی اثرات سے پاک کر کے مطلوبہ مثبت مزاج عطا کر سکے۔ اس تقاضے کی تکمیل اہم اسباب کی بنا پر ابھی نہیں ہو سکی ہے۔

ہر ملک میں اسلامی تحریکوں کو سیکولر دانش وروں کے مقابلے میں اور مسلمان عوام میں نفوذ کے لیے علما ومشائخ کی

اہمیت محسوس کر کے ان پر تنقید کا لہجہ نرم کرنا پڑتا ہے۔ بعض اوقات سیکولر قیادتوں سے سیاسی کش مکش میں عوامی تائید کی ضرورت نے ان کو اس فکری اصلاح کو نظر انداز یا کم از کم ملتوی کرنے پر مجبور کیا ہے۔ وقتی طور پر یہ طریقہ اختیار کرنا کتنا ہی ناگزیر کیوں نہ نظر آتا ہو، ہمارے نزدیک اس اہم کام کے بغیر خود اس مقصد کا حصول دشوار ہے جس کی خاطر اس کام کو پس پشت ڈالا گیا ہے۔

فوج داری قوانین کا مسئلہ

اسلام کے فوج داری (criminal) قوانین پر عربی میں اچھا کام ہوا ہے جس میں سے بعض چیزیں اردو میں منتقل بھی کی جا رہی ہیں۔

بعض مخصوص شرعی سزاؤں کے سلسلے میں مختلف پہلوؤں کی مزید تحقیق و وضاحت درکار ہے کیونکہ جرم و سزا کے بارے میں جدید فلسفوں اور جدید انسان کے مزاج نے حدود شرعیہ کی نسبت سے ذہنوں میں شکوک وشبہات پیدا کر دیے ہیں۔ اس وضاحت کا ایک پہلو خود فلسفوں کے تنقیدی جائزے اور اس بارے میں اسلامی فکر کے بیان اور ان حقائق کی یاد دہانی سے تعلق رکھتا ہے جن کی طرف پہلے دو مسائل کے بیان میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔ دوسرا پہلو ہر شرعی سزا پر علیحدہ تفصیلی بحث کا متقاضی ہے۔ چور، زانی، زنا کی تہمت لگانے والے اور برسر جنگ باغیوں کی سزا قرآن میں مقرر کر دی گئی ہے لیکن معاصر اسلامی مفکرین اس بات پر متفق ہیں کہ یہ سزائیں اسلامی معاشرہ برپا ہو جانے کے بعد ہی نافذ کی جانی چاہییں۔ اس اتفاق رائے کی بنیاد یہ ہے کہ ابتدا میں بھی یہ قوانین اسلامی معاشرے کے برپا ہونے کے بعد نافذ کیے گئے تھے۔ نیز سنت سے یہ بات ثابت ہے کہ غیر معمولی حالات میں بعض شرعی سزاؤں کا نفاذ روک دیا گیا تھا۔ اس اجمالی موقف کی مزید تشریح کے طور پر اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ دور جدید میں ان سزاؤں کا نفاذ کن شرائط کی تکمیل کے بعد کیا جا سکے گا۔

قرآن کریم میں شراب پینے والے کو سزا دینے کا ذکر نہیں مگر یہ بات سنت سے ثابت ہے کہ یہ ایک قابل سزا جرم ہے۔ نبی ﷺ کا شراب خور کو سزا دینا ثابت ہے مگر سزا کی جو کیفیت اور مقدار فقہ مرتب میں بیان ہوئی ہے، اس کی بنیاد خلفائے راشدینؓ کا عمل اور صحابہ کا فیصلہ ہے۔ مذکورہ بالا مباحث کی روشنی میں یہ امر قابل غور ہے کہ جدید اسلامی قانون سازی میں اس بارے میں کیا موقف اختیار کرنا چاہیے۔

شادی شدہ زانی کے لیے رجم کی سزا کا ذکر قرآن کریم میں نہیں ہے۔ نبی ﷺ نے جن متعین مجرموں کے سلسلے میں یہ طریقہ اختیار کیا، ان کے جرم کی نوعیت کی از سر نو تحقیق درکار ہے تاکہ یہ بات صاف ہو سکے کہ یہ سزا صرف احصان کے باوجود زنا کے ارتکاب کی تھی یا جرم کی نوعیت زیادہ پیچیدہ تھی۔ پھر یہ امر بھی تحقیق طلب ہے کہ اصل سزا سزائے موت ہے یا یہ مخصوص طریقہ سزا بھی شرعی حیثیت رکھتا ہے۔

قرآن کریم میں مرتد کی سزا نہیں بیان ہوئی ہے۔ مرتد کی جو سزا سنت سے ثابت ہے، اس کے ساتھ ہی حضرت عمرؓ کے ایک مشہور اثر کی بنا پر اکثر فقہا مرتد کو تین دن تک توبہ کی مہلت دینے اور اس طرح اس کے شکوک وشبہات کا ازالہ کر کے اسے اسلام کی طرف واپس لانے کی کوشش کو واجب یا کم از کم مستحب قرار دیتے ہیں۔ آزادی ضمیر کی ضمانت دینے کے باوجود ارتداد کو قابل سزا جرم قرار دینا اور اس جرم کی ایک ایسی سزا دینا جو آئندہ اصلاح کے مواقع ختم کر دے، بہت نازک مسئلہ ہے۔ فساد عقیدہ اور بنیادی امور میں اختلاف نیز اہل قبلہ کی تکفیر کے بارے میں موجودہ علما کا طرز عمل اس مسئلے کی سنگینی میں اور اضافہ کر دیتے ہیں کہ مرتد کی تعریف کیا ہوگی اور اس کو کن شرائط کی تکمیل پر سزا دی جا سکے گی؟ اس صورت میں کیا طریقہ اختیار کیا جائے گا جب ملزم کو اس بات پر اصرار ہو کہ وہ مرتد نہیں ہوا ہے؟

ترک اسلام کے ساتھ اسلامی ریاست سے بغاوت اور اسلام دشمنی کا مسئلہ علیحدہ ہے۔ نازک تر مسئلہ مجرد تبدیلی دین اور ترک اسلام کی سزا کا ہے۔ اہم سوال یہ ہے کہ قتل اس جرم کی آخری سزا ہے یا واحد سزا۔ کیا وجہ ہے کہ مرتد کے شکوک وشبہات دور کرنے کے لیے تین ہی دن کا موقع دیا جائے، مزید وقت دینے میں کون سی دلیل شرعی مانع ہے؟ اور ایک جدید اسلامی ریاست اس بارے میں کوئی قانون بناتے وقت اس حقیقت کو کتنا وزن دے گی کہ اسلامی نظام عرصہ سے معطل رہا ہے اور عہد جدید کے انسان پر حجت اس طرح نہیں تمام ہوئی ہے جس طرح اہل عرب پر ہوئی؟

اقدار کا موضوع

اسلامی تعلیمات کا مدار اخلاقی قدروں پر ہے، شریعت انہی قدروں کی تحصیل متعین احکام وہدایات کے ذریعے کرتی ہے اور یہی قدریں زندگی کے نت نئے مسائل میں انسان کی صحیح راہنمائی کر سکتی ہیں۔

انفرادی اور اجتماعی کردار کی تعمیر، سماجی اداروں کی تشکیل اور جدید مسائل میں نئی اسلامی قانون سازی میں ان قدروں کی رہنما اہمیت مسلم ہے۔ پھر یہی قدریں نظام تعلیم وتربیت میں مقاصد کا درجہ رکھتی ہیں اور مطالعہ حیات میں اسلامی ادیب کے لیے روشنی کے مینار ہیں۔ اخلاقی قدروں کی اس کلیدی اہمیت کے پیش نظر ان کے مطلق یا اضافی ہونے کی بحث بہت اہم ہے۔

اسلامی مفکرین جب اخلاقی قدروں کے مطلق ہونے پر زور دیتے ہیں تو ان کی مراد کیا ہوتی ہے؟ کیا اخلاقی قدروں کا مفہوم احوال وظروف کی تبدیلی کے ساتھ نہیں بدلتا اور ان قدروں کے عملی اظہار کے طریقوں میں تبدیلی نہیں ہوتی؟ کیا انہی باتوں کی تعبیر اس طرح مناسب نہ ہوگی کہ اخلاقی قدروں کے تصور میں ارتقا ہوتا رہتا ہے اور اس ارتقا کے امکانات لامحدود ہیں؟ دور جدید میں نظام تعلیم، قانون، ادب اور سماجی علوم کی تشکیل جدید کے ضمن میں اس بنیادی بحث کا حق نہیں ادا کیا گیا ہے۔

اسلامی فلسفہ تاریخ

اسلام کے نظام فکر وعمل میں اخلاقی قدروں کی اہمیت کے ضمن میں یہ سوال بھی سامنے آتا ہے کہ اسلامی مبصر کی نگاہ میں تاریخ انسانی میں اصل کارفرما قوتیں کیا ہیں جن کے حوالے سے ماضی کی توجیہ وتعبیر اور مستقبل کی تعمیر میں رہنمائی حاصل کی جا سکے؟

اسلامی فلسفہ تاریخ کی ترتیب تاریخ انسانی کو ایک مخصوص رخ پر لے جانے کی کوشش کرنے والی اسلامی تحریک کی ایک ناگزیر ضرورت ہے۔ اس ضرورت کی تکمیل ہی اس کے طریق کار میں حقیقت پسندی، خود اعتمادی اور اس کی صفوں میں اپنی بالآخر کامیابی کا یقین پیدا کر سکتی ہے۔ اسلامی فلسفہ تاریخ کی ترتیب اور اس کی روشنی میں پوری انسانی تاریخ کی نئی تدوین اس لیے بھی ضروری ہے کہ معاصر فکری مزاج کی تشکیل میں تاریخ کی مادی تعبیر نے اہم حصہ لیا ہے۔

آج تاریخ کا مطالعہ انسانی تاریخ میں روحانی قوتوں اور اخلاقی مقاصد کے عمل سے غفلت برتتا ہے اور ثانوی درجے کے دوسرے عوامل ہی کو فیصلہ کن اہمیت دیتا ہے۔ تاریخ کے اس مطالعہ کو رد کر کے ایک نیا تاریخی شعور حاصل کیے بغیر انسانوں سے کسی تہذیبی انقلاب کی توقع لاحاصل ہے۔

افسوس کہ اس عظیم کام کے سلسلے میں جو ابتدائی کوششیں کی بھی گئی ہیں، ان کا بہت کم نوٹس لیا گیا ہے اور بظاہر اس کام کے آگے بڑھنے کے کوئی آثار نہیں نظر آتے۔ اسلامی مفکرین کی توجہات زیادہ تر ان مسائل پر مرکوز ہیں جو مخصوص سیاسی یا کلامی فضا کی وجہ سے فوری اہمیت حاصل کر گئے ہیں مگر جب تک اسلامی انقلاب کی اس جیسی بنیادی فکری ضرورتوں کو نہیں پورا کیا جاتا، عصر حاضر کے مزاج کی اصلاح ناممکن ہوگی۔

معاشرتی مسائل

پردہ: معاشرے میں عورت کے مقام اور اس کے سیاسی اور سماجی حقوق کے سلسلے میں تحریک اسلامی کے صف اول کے مفکرین کے درمیان بھی بنیادی اختلافات موجود ہیں۔ الاخوان المسلمون کے رہنما مصر وشام کے دوسرے علما کی طرح عورت کے لیے اجنبی مردوں کے سامنے چہرہ کھلا رکھنے کو جائز سمجھتے ہیں اور یہی ان کے نزدیک اصل شرعی حکم ہے۔ جماعت اسلامی کے رہنما صرف ضرورت کی بنا پر ایسا کرنے کو جائز سمجھتے ہیں اور عام حالات میں چہرے کے پردے کے قائل ہیں۔ جو لوگ اس اختلاف سے واقف ہیں، ان کے لیے یہ بڑا دشوار ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے ملک کے علما کی رائے کو خدا کی شریعت کا درجہ دیں۔ ساتھ ہی یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہر شخص خود کتاب وسنت سے مسئلے کی پوری تحقیق نہیں کر سکتا۔

یہ مسئلہ بہت اہم ہے اور عورتوں کی بڑھتی ہوئی تعلیمی، سماجی اور بسا اوقات معاشی ذمہ داریوں اور سرگرمیوں نے

اسے اور زیادہ اہم بنا دیا ہے۔ اس بات کی ضرورت ہے کہ دونوں رائیں اپنے دلائل کے ساتھ سامنے آئیں۔ اسلامی تحریکیں بالخصوص اور مسلمان معاشرہ بالعموم ایک ایسا مزاج اختیار کرے جو مخلص مسلمانوں کو اختلافی مسائل میں اس بات کی پوری آزادی دے کہ وہ جس رائے کو زیادہ وزنی پائیں، اسے عمل کی بنیاد بنائیں۔ رواج کے قہر یا سماج کے دباؤ کے ذریعے کسی ایک رائے کا نفاذ اسلامی تحریک اور مسلمان معاشرے کے لیے نہ صرف نتیجے کے اعتبار سے مہلک ہوگا بلکہ دینی اعتبار سے بھی غلط ہوگا۔

اس سیاق میں یہ بات قابل افسوس ہے کہ مسلمانوں کی کسی دینی یا اصلاحی تحریک نے اپنی قوتوں کا کوئی قابل لحاظ حصہ اس اہم کام پر صرف نہیں کیا کہ ایسی صاحب علم خواتین تیار کرے جو پوری ذمہ داری کے ساتھ ان جیسے مسائل پر غور وفکر اور تحقیق کا حق ادا کر سکیں اور کسی ایک رائے تک پہنچنے میں مدد کر سکیں۔ جب تک یہ کمی پوری نہیں ہوتی، ان مسائل پر غور وفکر کرنے والوں کی ایک مخصوص ذمہ داری یہ بھی ہے کہ وہ دور جدید کی مسلمان عورت کی علمی، معاشرتی، معاشی اور سیاسی ضروریات اور حوصلوں کی پوری رعایت ملحوظ رکھیں۔

عورت کے سیاسی حقوق: عورت کے سیاسی حقوق پر غور کرتے وقت ہم اس ضرورت کو زیادہ شدت کے ساتھ محسوس کرتے ہیں۔ مسلم ممالک میں تحریک اسلامی کے مفکرین نے اس مسئلے میں مختلف موقف اختیار کیے ہیں۔

انتخابات میں رائے دہی، مجالس قانون ساز کی رکنیت، مناصب حکومت پر تقرر، ہر مسئلہ مختلف فیہ رہا ہے اور گزشتہ ۵۰ برسوں میں تبدیلی رائے کی بھی دل چسپ مثالیں ملتی ہیں۔ مسئلے کو سلجھانے کے لیے چند بنیادی امور پر از سر نو غور ضروری ہے۔ مثلاً یہ کہ آیت قرآنی: **وامرھم شوری بینھم** میں **ھم** کی ضمیر صرف مسلمان مردوں کی طرف راجع ہے یا مردوں اور عورتوں دونوں کی طرف۔

یہی سوال قرآن وسنت کے بعض دوسرے نصوص کی تعبیر کے سلسلے میں بھی پیدا ہوگا۔ عہد نبوت اور خلافت راشدہ کا تعامل بھی تحقیق طلب ہے اور یہ مسئلہ بھی تنقیح کا محتاج ہے کہ اگر اجتماعی امور پر مشورے میں مردوں کی نسبت عورتوں کی شرکت کم رہی تھی تو اس کے اسباب مقامی اور عارضی تھے یا شارع جل شانہ کے کسی دائمی منشا کی تکمیل کے لیے ایسا کرنا ضروری سمجھا گیا تھا۔

یہی سوال اس دور کے سیاسی، سماجی، معاشی اور زندگی کے بعض دوسرے مظاہر کی نسبت سے بھی پیدا ہوتا ہے۔ اتنے اہم مسائل جن کا تعلق انسانوں کی نصف تعداد کے اہم حقوق سے ہو، بڑی ذمہ داری اور باریک بینی کے متقاضی ہیں اور یہ ضروری ہے کہ ہمارے فیصلے کا مدار کتاب وسنت پر ہو۔

اگر کوئی مفکر نفسیاتی، حیاتیاتی مطالعے کی روشنی میں اور متعلقہ مصالح کے ذاتی فہم کی بنا پر کوئی رائے رکھتا ہے تو اس رائے کو صرف اس دائرے میں کوئی وزن دیا جا سکتا ہے جس میں کتاب وسنت سے کوئی واضح رہنمائی نہ ملتی ہو۔

ہمارے نزدیک اس مسئلے اور متعلقہ مسائل پر غور و بحث کے دوران میں یہ فرق ملحوظ نہیں رکھا جا سکا ہے اور اس بات کی ضرورت ہے کہ مزید بحث وتحقیق کے ذریعے کسی رائے تک پہنچا جائے۔

جیسا کہ ہم اوپر لکھ چکے ہیں، اس بات کی بڑی اہمیت ہے کہ اس غور و بحث میں مرد علما اور اصحاب رائے کے ساتھ ہی ساتھ صاحب علم وبصیرت، دین دار خواتین بھی پورا حصہ لیں۔ اگر آج ایسی خواتین کی کمی ہے تو ہمیں ان کی ضرورت واہمیت محسوس کر کے ایسے اقدامات کرنے چاہییں کہ یہ کمی جلد از جلد پوری ہو۔

ہمیں اندیشہ ہے کہ اگر اس ضرورت کی عدم تکمیل کے سبب ہم نے اسلامی معاشرے کو اس انداز پر تشکیل دینا چاہا جسے خود دین دار خواتین بھی دل سے قبول نہ کرتی ہوں تو خطرناک نتائج رونما ہو سکتے ہیں۔ ان خطرات کے سد باب کا واحد محفوظ طریقہ عورتوں میں علم وبصیرت پیدا کرنا اور ان مسائل کی بابت کیے جانے والے فیصلوں میں ان کی شرکت ہے۔

عائلی قوانین میں اصلاح: اسلام کی عائلی قوانین یا پرسنل لا کی جو دفعات کتاب وسنت سے ماخوذ اور متفق علیہ ہیں، ان کی حکمتوں اور مصالح کے بیان پر نیز ان پر مغرب کی جانب سے کیے جانے والے اعتراضات کے جواب میں اردو اور عربی میں خاصا لٹریچر موجود ہے جو کسی حد تک جدید ذہن کو مطمئن بھی کر سکتا ہے مگر جو چیز کھٹکتی ہے، وہ ایسا اختلاف ہے جو جزئی امور میں اصلاح وترمیم، اور ریاست کی مداخلت اور نئی ضابطہ بندی کے ذریعے عدل وانصاف کی ضمانت دینے کے باب میں تحریک اسلامی کے مفکرین کے درمیان پایا جاتا ہے۔ کسی حد تک اختلاف سے تو مفر نہیں مگر جتنا اختلاف اس باب میں نظر آتا ہے، وہ بہت کچھ کم ہو جاتا اگر ایک دوسرے کی رایوں سے واقف ہو کر بحث ومذاکرے کے ذریعے اختلافات میں کمی کی کوشش کی جاتی۔

یہاں تفصیل کا موقع نہیں، صرف اشارہ کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً پاکستان میں علما اور جماعت اسلامی نے جو موقف اختیار کیا، وہ اپنی تفصیلات میں اس موقف سے بہت مختلف ہے جو مصر، شام اور مراکش وغیرہ کے بعض علما اور الاخوان المسلمون کے رہنماؤں نے اختیار کیا ہے۔ چونکہ یہ مسئلہ غیر مسلم ممالک کے مسلمانوں کے لیے بھی غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے، اس لیے اس کی طرف خصوصی توجہ کی ضرورت ہے۔

تعدد ازدواج کے حق کی تحدید اور ضابطہ بندی، طلاق کے اختیار کو بعض آداب کا پابند بنانا، حق خلع کی تجدید، مطلقہ کے حقوق، ایک ساتھ تین طلاقوں کا مسئلہ، صغیرہ کے نکاح، ولایت اجبار اور خیار بلوغ کے مسائل، نیز یتیم پوتے کی وراثت کے ضمن میں جبری وصیت کا مسئلہ اس دائرے کے چند ایسے مسائل ہیں جن پر غور وفکر ضروری ہے۔

غیر مسلموں کے سیاسی حقوق

دور جدید میں قائم ہونے والی اسلامی ریاست میں غیر مسلموں کے سیاسی اور مدنی حقوق کا مسئلہ بھی نازک اور اہم ہے۔ اگرچہ تحریک اسلامی کے رہنماؤں نے اس بارے میں خاصا حقیقت پسندانہ موقف اختیار کیا ہے مگر عام

ذہنوں پر مغرب کی پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں کا کافی اثر ہے۔

موجودہ موقف یہ ہے کہ رائے دہندگی اور مجالس قانون ساز کی رکنیت نیز دوسرے مدنی حقوق میں ان کے ساتھ کوئی امتیازی سلوک نہ برتا جائے گا البتہ یہ مجالس ازروے دستور اس بات کی پابند ہوں گی کہ قرآن وسنت کے خلاف کوئی قانون نہیں بنا سکتیں۔ اسلامی ریاست کا صدر مملکت لازماً مسلمان ہوگا اور اس کی شوریٰ صرف مسلمانوں پر مشتمل ہوگی۔ غیر مسلموں سے جزیہ لینا ضروری نہیں اور انہیں فوجی خدمات سے مستثنیٰ رکھنا مناسب ہوگا۔

ان میں سے پہلی بات یعنی صدر ریاست کا مسلمان ہونا متفق علیہ اور ہر ایک کے لیے قابل فہم ہے لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ جس دستوری پابندی کے تحت مجالس قانون ساز میں غیر مسلموں کی شرکت روا رکھی گئی ہے، اسی دستوری پابندی کے تحت کابینہ یا شوریٰ کی کسی دوسری شکل میں ان کی شرکت کیوں نہیں روا رکھی جا سکتی ہے؟

فوجی خدمات کو کسی حالت میں بھی غیر مسلمانوں کے لیے لازمی نہ قرار دینا ایک معقول بات ہے لیکن اگر وہ خود کو اس خدمت کے لیے پیش کریں تو ان کے لیے اس کا دروازہ بند کرنا ضروری نہیں معلوم ہوتا۔ یہ بات زیادہ موزوں معلوم ہوتی ہے کہ فوجی خدمت اور دوسرے مناصب پر تقرر کا معیار دستور سے وفاداری کو بنایا جائے اور اس اصولی موقف کے ساتھ عملی طور پر انتخاب یا تقرر میں متعلقہ غیر مسلم افراد کے واقعی رجحانات اور کردار کو بھی نظر میں رکھا جائے۔

اسی طرح مسلمانوں اور اسلام کے کسی اہم مفاد کو مجروح کیے بغیر غیر مسلموں کو ان تمام سیاسی اور مدنی حقوق کی ضمانت دی جا سکتی ہے جو دور جدید کی کسی ریاست کے شہریوں کو حاصل ہوتے ہیں یا جن کا شمار مجلس اقوام متحدہ نے بنیادی انسانی حقوق میں کیا ہے۔ اپنے موقف کی تعیین اور اس کے بیان میں مزاج عصر کی رعایت رکھنے میں اس حد تک کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا جس حد تک نہ کسی متعین شرعی حکم کی خلاف ورزی لازم آتی ہو، نہ اسلام اور مسلمانوں کا کوئی اہم مفاد مجروح ہوتا ہو۔

اس بارے میں مسلم ممالک میں اٹھنے والی اسلامی تحریکوں کے موقف کی تعیین میں دنیا کی رائے عامہ اور غیر مسلم ممالک میں بسنے والی مسلمان اقلیتوں کے مفاد و مصالح کی رعایت رکھنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ دنیا میں اسلام کے مجموعی مفاد کا ایک اہم تقاضا یہ بھی ہے کہ غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کو جملہ سیاسی اور مدنی حقوق اور اسلام کی طرف دعوت دینے کے آزادانہ مواقع حاصل ہوں۔ زیر غور مسئلہ میں، شریعت کی حدود کے اندر رہتے ہوئے فراخ دلانہ پالیسی اختیار کرنے اور اس کو مزاج عصر سے مناسبت رکھنے والے انداز میں سامنے لانے سے اس مفاد کے تحفظ میں مدد ملے گی۔

مسلمان اقلیتوں کا سیاسی مسلک

غیر مسلم اکثریت والے آزاد ممالک میں بڑی تعداد میں رہنے والے مسلمانوں کے اپنے ملک کے سیاسی نظام

سے تعلق کی نوعیت بھی مذکورہ بالا مسئلے سے کم اہم نہیں ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تعلق ان کی سیاسی قوت اوراس کے نتیجے میں ان کی تعلیمی اور معاشی حالت پر گہرا اثر مرتب کرتا ہے۔ان مسلمانوں کی سیاسی قوت، تعلیمی اور معاشی حالت کی اس داعیانہ کردار کے لیے بھی اہمیت ہے جو انہیں ان ملکوں میں اختیار کرنا چاہیے۔اب تک یہ سمجھا گیا ہے کہ انسانوں کو حاکمیت الٰہ کی طرف دعوت دینا اس بات کو مستلزم ہے کہ جس ملک میں حاکم اعلیٰ جمہور کو قرار دیا گیا ہو، اس کے سیاسی نظام سے کنارہ کش رہا جائے۔ یہ موقف نظر ثانی کا محتاج ہے۔ قانون سازی، تشکیل حکومت اور انتظام ملکی میں فعال حصہ لے کر اپنی سیاسی قوت میں اضافہ اور تعلیمی ومعاشی حالت کو بہتر بنانے کے علاوہ خود ملک کی رائے عامہ پر اثر انداز ہونا زیادہ آسانی سے ممکن ہوگا۔

ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ حاکمیت الٰہ کا عقیدہ اوراس کی طرف دعوت، اصولی طور پر ایسا کرنے میں مانع ہے۔ اس مسئلے پر کھل کر بحث ومذاکرہ ہونا چاہیے اور کوئی وجہ نہیں کہ یہ بحث مسلم ممالک کے اسلامی مفکرین کی شرکت سے محروم رہے۔اگر مستقبل میں اسلامی تحریکوں کا منتہائے نظر صرف مسلم ممالک میں اسلامی نظام کا قیام نہیں بلکہ پوری دنیا میں اسلامی انقلاب ہے تو اس مسئلے کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔

معاشی مسائل

اسلام اور معاشی ترقی: اگرچہ معاصر اسلامی فکر کے بعض توجہ طلب پہلوؤں کی نشان دہی میں ہم معاشی مسائل کا ذکر سب سے آخر میں کر رہے ہیں، مگر یہ بات کسی سے مخفی نہیں کہ دور جدید میں ان مسائل کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔

بہت سے جدید ذہنوں کی اسلام اور اسلامی نظام کے قیام کے سلسلے میں بے دلی یا مخالفت ان مسائل سے وابستہ ہے۔ بہت سے مسلم دانش ور یہ احساس رکھتے ہیں کہ بعض اسلامی تعلیمات معاشی ترقی کے لیے ناسازگار ہیں اور اسلام تیز رفتار معاشی ترقی کے لیے ایجابی طور پر سازگار فضا پیدا نہیں کر سکتا۔ مسلمان ماہرین معاشیات نے اپنے مغربی اساتذہ سے یہ سیکھا ہے کہ صنعتی ترقی کا ایک لازمی نتیجہ اور تیز رفتار ترقی کی ایک شرط روایتی سماج کے شیرازے کا منتشر ہونا ہے۔ان دانش وروں کا تصور اسلام روایتی مذہب کے تصور سے زیادہ نہیں اور اسلام کے مطالعے کی کمی کے سبب وہ مشرق کے مسلمان ممالک کے روایتی سماج ہی کو اسلامی سماج سمجھتے ہیں۔اسی طرح ان کا ذہن یہ بات بھی تقریباً قبول کر چکا ہے کہ اسلام تیز رفتار معاشی ترقی کے صدمات نہ سہہ سکے گا۔

اگر تحریک اسلامی کو نئے اسلامی معاشرے کی تشکیل میں اپنے ماہرین معاشیات کا تعاون حاصل کرنا ہے تو ان کی ایسی غلط فہمیوں کا ازالہ ضروری ہے۔معاشی ترقی کے حقیقی تقاضوں کا از سر نو جائزہ لیا جائے اور اسلام کے حرکی رجحانات کی مخفی قوتوں پر روشنی ڈالتے ہوئے یہ واضح کرنا چاہیے کہ کس طرح وہ معاشی ترقی کے لیے سازگار فضا بناتے ہیں۔ قدرتی

طور پر ہمیں ان امور سے بھی بحث کرنی ہوگی کہ اسلام میں ترقی آخری مقصود کا نہیں بلکہ فلاح انسانی کا درجہ رکھتی ہے۔

اس ذیل میں بیش از بیش سامان حیات پیدا کرنے، معیار زندگی میں زیادہ سے زیادہ اضافہ چاہنے، انسانی ضروریات میں بے تحاشا وسعت پیدا کرتے چلے جانے اور فرد انسانی کو مزید سامان حیات کی کبھی نہ تشفی پانے والے طلب کے دباؤ کے تحت مصروف محنت رکھنے کے معاصر مقاصد ومناہج پر تنقید بھی ضروری ہوگی۔ زندگی کے روحانی، اخلاقی اور جمالیاتی پہلوؤں کے اہم تقاضوں پر زور دیتے ہوئے معاشی ترقی کے سلسلے میں ایک ایسا معتدل نقطہ نگاہ سامنے لانا ہوگا جو مقام انسانیت کے شایان شان ہو۔

اسلام کے مجموعی نظام اقدار کے پس منظر میں معاشی قدروں کے صحیح مقام کی تعیین کے بعد یہ بات واضح کرنی ہوگی کہ اسلام مطلوبہ معاشی ترقی کے لیے قوی محرکات فراہم کرتا ہے اور اس کا اجتماعی نظام اس کے اہتمام کا ذمہ دار ہے۔ اس موضوع پر اب تک بہت کم لکھا گیا ہے۔ موجودہ لٹریچر عام لوگوں کے لیے کچھ مفید ہوسکتا ہے مگر معاشیات کے ماہرین کے لیے تشفی بخش نہیں ہے۔

پرائیویٹ اور پبلک سیکٹر کی بحث: دور جدید میں معاشی ترقی، معاشی عدل کے قیام اور فی الجملہ زندگی کی تنظیم میں انفرادی اور نجی کوششوں کی اہمیت روز بروز کم ہوتی جاتی ہے اور تعاون باہمی پر مبنی اداروں نیز ریاست کا دائرۂ عمل وسیع تر ہوتا جا رہا ہے۔ یہ کسی مخصوص فلسفے کا اثر نہیں بلکہ جدید ٹکنالوجی کا نتیجہ ہے جو اشیا کی پیداوار کے لیے بڑے پیمانے پر اہتمام، طویل عرصہ پیداوار اور اس کے تقاضے کے طور پر پیداواری منصوبہ بندی اور کامیاب منصوبہ بندی کے لیے رسد اور طلب نیز خام اشیا اور تیار شدہ سامانوں کی قیمتوں میں یک گونہ استقرار کی طالب ہے۔ ایک اسلامی معیشت میں پبلک سیکٹر، کوآپریٹو سیکٹر اور پرائیویٹ سیکٹر کے اضافی مقامات پر اور صنعتوں کو قومی ملکیت میں لینے یا نہ لینے کے مسئلے پر غور کرتے وقت انفرادی حقوق اور شورائی نظام کے تقاضوں کے ساتھ جدید ٹکنالوجی کے ان تقاضوں کو بھی پوری طرح سامنے رکھنا ہوگا۔ متعلقہ عملی مسائل میں فیصلہ کا مدار مصالح کو بنانا چاہیے اور یہ ظاہر ہے کہ اکثر اوقات بالاتر مصالح کے حصول کے لیے کم تر مصالح کی قربانی یا ان کے تحفظ کے لیے دوسری تدابیر اختیار کرنا بھی لازم آئے گا۔

اس مسئلے پر جو لٹریچر ہمارے سامنے ہے، اس کا بیش تر حصہ مستقبل کی اسلامی ریاست کے متوقع مسائل کو سامنے رکھ کر تیار نہیں ہوا ہے، بلکہ غیر اسلامی معاشی نظاموں کے رد میں تیار ہوا ہے۔ اصل ضرورت ایک ترقی پذیر اسلامی ریاست کے لیے موزوں معاشی پالیسی مرتب کرنے کی ہے اور اس مسئلے میں اصل اہمیت اصطلاحوں کے ترک وقبول کی نہیں بلکہ پالیسی کے ایسے رہنما اصول وضع کرنے کی ہے جو قومی ملکیت میں لینے، تحدید ملکیت، مسئلہ ملکیت زمین، آزادی کاروبار کے حدود اور معاشی منصوبہ بندی جیسے امور میں موزوں فیصلوں کی بنیاد بن سکیں۔

بلاشبہ اس کام کا حق تو اس وقت ادا کیا جا سکے گا جب کسی ملک میں اسلامی نظام عملاً قائم ہو جائے مگر خود ایسا ہونا اب اس بات پر منحصر ہے کہ ہم مسلمان دانش وروں اور ماہرین معاشیات کو خصوصاً اور دور جدید کے انسان کو عموماً اس بات پر مطمئن کر سکیں کہ اس سلسلے میں تحریک اسلامی ایک واضح، حقیقت پسندانہ اور حرکی موقف اختیار کرتی ہے۔

غیر سودی معیشت: اسلام میں سود کی حرمت اور معاصر معاشی نظاموں میں سود کی کلیدی اہمیت اکثر جدید تعلیم یافتہ افراد کو الجھن میں مبتلا کیے ہوئے ہے۔ وہ یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ سود کو مکمل طور پر ممنوع قرار دینے کے بعد بنک کاری، نظام زر و کریڈٹ، تجارت خارجہ، بین الاقوامی مالی تعلقات کن بنیادوں پر منظّم کیے جا سکیں گے؟ بہت سے مسلمان بھی یہ خیال رکھتے ہیں کہ بنک کا سود ان خرابیوں سے پاک ہے جو قرآن کے حرام کیے ہوئے ربا میں پائی جاتی ہیں۔ اس غلط فہمی کے ازالے، حرمت سود کی حکمتوں کے بیان اور مذکورہ بالا امور کی تنظیم کے لیے متبادل بنیادوں کی وضاحت پر جو کام اب تک کیا گیا ہے، وہ ابتدائی معیار کا ہے۔ مزید تفصیلات پر غور اور متبادل نظام کی فنی وضاحت درکار ہے۔ اس بات کی بھی شدید ضرورت ہے کہ تاریخ انسانی میں بالعموم اور معاصر دنیا میں بالخصوص سود کے کردار اور اس سے پیدا ہونے والی حق تلفیوں، عدم توازن اور فساد پر گہرا تجزیاتی اور معلوماتی کام کیا جائے۔ ساتھ ہی سود کی وضاحت کرنے والے اور اس کا جواز فراہم کرنے والے علمی نظریات پر علمی تنقید کا کام بھی آگے بڑھانا چاہیے۔

انشورنس: صنعتی دور میں انشورنس ایک اہم کاروباری ضرورت ہے۔ انشورنس کارخانہ دار کے لیے یہ ممکن بنا دیتی ہے کہ وہ ایک متعین سالانہ صرفہ برداشت کر کے ناگہانی خطرات کے مالی عواقب سے بے نیاز ہو جائے۔ اس تحفظ کے بغیر وسیع پیمانے پر صنعتی پیداوار کی تنظیم دشوار ہے۔ یہی ضرورت زندگی کے دوسرے دائروں میں بھی پیش آتی ہے۔ موت کے وقت کے عدم تعین کے سبب افراد زندگی کی انشورنس کے ذریعے موت کے مالی عواقب سے تحفظ چاہتے ہیں۔

ان تمام صورتوں میں تحفظ کی بنیاد یہ فنی حقیقت فراہم کرتی ہے کہ جس خطرے کا وقوع افراد کے لیے مجہول اور غیر متعین ہوتا ہے، اسی خطرے کا افراد کے ایک بہت بڑے مجموعے میں وقوع حسابی طور پر معلوم اور متعین ہوتا ہے۔ اس بنیاد پر تعاون باہمی کے اصول پر افراد کے مجموعے خطرات کے مالی عواقب برداشت کرنے اور فرد واحد کے لیے ان کی شدت کم کرنے کا اہتمام کر سکتے ہیں اور اسی بنیاد پر تجارتی کمپنیاں بڑی تعداد میں افراد سے انشورنس کے معاہدے کر کے مذکورہ بالا مقاصد حاصل کرنے کے ساتھ خود نفع کماتی ہیں اور اسی بنیاد پر اجتماعی نظام سوشل انشورنس کی مختلف صورتیں اختیار کر سکتا ہے۔

ان حقائق کے پیش نظر اسلامی معاشرے کے لیے چند بنیادی سوالات غور طلب ہیں: پہلا سوال یہ ہے کہ وہ اس ضرورت کو زندگی کے تمام دائروں میں اجتماعی نظام کے زیر اہتمام پورا کرے گا یا بعض دائروں میں ایسا کرے گا؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر ہر دائرے میں اس ضرورت کی تکمیل کا اہتمام ریاست کے سپرد نہ کیا جا سکتا ہو تو ایسے دائروں میں

صرف تعاون باہمی پر مبنی اداروں کو روا رکھا جائے گا یا تجارتی انشورنس کو بھی بعض دائروں میں گوارا کیا جائے گا؟

انشورنس کا موجودہ نظام سود سے ملوث ہے مگر سود کے بغیر انشورنس کی تنظیم جدید اس سے کہیں زیادہ آسان ہے جتنی بنک کاری کی تنظیم جدید۔ اس حقیقت کو سامنے نہ رکھنے اور بڑی حد تک انشورنس کمپنی کی فنی بنیادوں سے ناواقفیت کی وجہ سے اس موضوع پر ظاہر کی جانے والی آرا میں بہت کم وزن ہے۔ اردو میں اس پر کوئی قابل ذکر کام نہیں ہوا ہے۔ گزشتہ برسوں میں عربی میں اس پر کئی مقالات لکھے گئے ہیں مگر اب تک مسئلہ صاف نہیں ہوا ہے۔ انشورنس کمپنی کی فنی بنیادوں کے پیش نظر بعض علما کی یہ رائے کہ اس میں قمار پایا جاتا ہے، نظر ثانی کی محتاج معلوم ہوتی ہے۔ مسئلے کی اہمیت کے پیش نظر اس کی مزید تحقیق اور جامع بحث کی ضرورت ہے۔

نظام محاصل: دور جدید کی اسلامی معیشت کے نظام محاصل پر کسی جامع کام کی ضرورت ہے۔ اگرچہ متعدد معاصر فقہا و مفکرین نے مال کی نئی قسموں مثلاً کمپنیوں کے حصص، مشینوں اور کارخانوں اور کرایہ پر دیے جانے والے مکانات وغیرہ کے سلسلے میں زکوٰۃ کے وجوب پر روشنی ڈالی ہے، مگر ابھی اس سلسلے کے تمام مسائل کا احاطہ نہیں کیا جا سکا اور زیر غور مسائل میں اختلاف رائے کم کرنے کے لیے بحث و فکر کی رفتار بہت سست ہے۔

مثال کے طور پر یہ بات واضح نہیں ہو سکی ہے کہ کاروباری پیمانے پر کی جانے والی زراعت کے سلسلے میں شرعی محصول کیا ہوگا؟ عشر و زکوٰۃ کے مصارف اور جدید حالات میں ان کے مطابق عمل کی صورتیں کیا ہوں گی؟ اس بارے میں بھی مزید غور و بحث کی ضرورت ہے۔ اس سے زیادہ اہم کام یہ ہے کہ شرعی محاصل اور مزید محاصل، مالیاتی پالیسی (fiscal policy) اور سماجی تحفظ پر روشنی ڈالتے ہوئے غیر سودی اسلامی معیشت کے پس منظر میں ایک جامع نظام تجویز کیا جائے۔

تحدید نسل: آج کل کم ترقی یافتہ ممالک کی معاشی پالیسی میں تحدید نسل نے بھی ایک اہم مقام حاصل کر لیا ہے۔ انفرادی سطح پر ضبط ولادت کا مسئلہ قومی پیمانے پر آبادی کو کنٹرول کرنے کے مسئلے سے بڑی حد تک علیحدہ ہے لیکن اس موضوع پر معاصر بحث و مذاکرہ اول الذکر مسئلے کے زیر سایہ شروع ہوا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ بعض مفکرین اس بارے میں غیر معمولی شدت اختیار کر رہے ہیں۔ جہاں تک پہلے مسئلے کا سوال ہے، اس پر اس بڑے مسئلے کے پس منظر میں غور کرنا چاہیے جس کا ذکر معاشی ترقی کے تصور اور مقاصد پر گفتگو کرتے ہوئے کیا گیا ہے۔ مسئلے کے دونوں پہلوؤں پر مزید تحقیقی کام کی اور بحث و مذاکرے کے ذریعے موجودہ اختلاف رائے کو کم کرنے کی ضرورت ہے۔

(بشکریہ ماہنامہ ترجمان القرآن لاہور)

مباحثہ ومکالمہ

ڈاکٹر غطریف شہباز ندوی*

اسلامی سیاسی فکر جدید اسلامی فکر کے تناظر میں

[یہ مقالہ 29-28 اپریل 2012 کو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے شعبہ سیاسیات اور اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے اشتراک سے ''اسلام کا تصور سیاست'' پر منعقدہ دوروزہ قومی سیمینار میں پیش کیا گیا]

عصر حاضر میں جس طرح قرآن، حدیث فقہ جیسے خالص اسلامی علوم پر زبردست کام ہوا ہے۔ اور بیش بہا تحقیقات منظر عام پر آئی ہیں۔ اسی طرح علوم اسلامیہ کے دوسرے میدانوں میں بھی علماء اور ارباب فکر ونظر نے بہترین کاوشیں کی ہیں۔ چنانچہ اسلام کی سیاسی فکر پر بھی بہت کچھ لکھا گیا ہے فقہ وافتاء کے مباحث اور فتاوی کے ضمن میں بھی سیاسی مباحث سے تعرض کیا گیا ہے (1) اور خاص اسلامی سیاست پر لکھی گئی تحریروں میں بھی۔ بعض اصحاب فکر نے قدماء کی کئی رایوں سے اختلاف کا اظہار بھی کیا ہے اور بعض نے اکثر و بیشتر ان کے خیالات کی ترجمانی پر اکتفا کیا ہے بعض نے ان پر کچھ اضافے بھی کیے ہیں۔ اس مقالہ میں یہ جائزہ لیا جائے گا کہ حالیہ زمانہ بیسویں صدی کے ربع اخیر اور اکیسویں صدی کی پہلی دہائی میں جدید اسلامی فکر کے تناظر میں اسلام کے سیاسی فکر میں کیا اضافہ ہوا ہے کون سے نئے مباحث زیر غور آئے ہیں اور کن نئی رائیوں کا اظہار کیا گیا ہے۔

آج جب اس پہلو سے مطالعہ وتحقیق کی جائے کہ اسلامی سیاسی فکر میں کیا کچھ نیا ہوا ہے تو سب سے پہلے فقہ الاقلیات (2) اور فقہ الواقع (3) سے اعتناء کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ کہ اسلامی سیاسی فکر پر نئے لکھنے والوں (4) نے موجودہ دور اور اس کے سیاسی واجتماعی رجحانات کو سامنے رکھا ہے اور مسلم اقلیتوں اور ان کے مسائل وایشوز سے بھی بحث کی ہے۔ کیونکہ مسلم اقلیتیں دنیا کی کل مسلم آبادی کا چالیس فیصد بتائی جاتی ہیں (5) لہذا اسلامی سیاست پر گفتگو میں اتنی بڑی تعداد کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا اور خاص طور پر جب بعض ممالک میں یہ اقلیتیں نظام حکومت میں برابر کی شریک بھی ہوں جیسے کہ ہمارے ملک ہندوستان میں ہے۔

چونکہ اسلامی سیاسی فکر کے مطالعہ سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ قرآنی آیات یا احادیث نبویہ جو سیاست سے متعلق کلام کرتی ہیں وہ صرف اصولیات پر گفتگو کرتی ہیں، جزئیات اور تفصیلات سے نہیں، اس لیے بیشتر لوگوں کا رجحان یہ ہے کہ شرعی حدود میں رہتے ہوئے اور الاصل فی الاشیاء الاباحة کے قاعدہ فقہیہ سے استفادہ کرتے ہوئے تمدنی

---

*ڈائرکٹر فاؤنڈیشن فار اسلامک اسٹڈیز C-303/3 شاہین باغ جامعہ نگر نئی دہلی۔ ghitreef1@yahoo.com

وسیاسی مسائل کی جزئیات وتفاصیل میں ہم آزاد ہوں گے اور انسانی تجربات اور افکار سے اس سلسلہ میں فائدہ اٹھایا جا سکے گا۔

اسلامی سیاست پر لکھنے والے موجودہ مصنفین ومفکرین نے واضح طور پر لکھا ہے کہ اسلامی سیاسی فکر میں اصولی احکام یہ ہیں کہ:

۱۔ حاکمیت مطلقہ یا sovereignty صرف خدا کی ہے نہ کسی بادشاہ کی ہے اور نہ جمہور کی۔ اسلام میں مذہب زندگی کا ایک ضمیمہ نہیں بلکہ پوری زندگی پر حاوی ہے۔ وہ خدا اور بندے کے تعلق کے علاوہ انسان اور انسان کے تعلق سے بحث کرتا ہے، ساتھ ہی انسان اور کائنات سے تعامل سے بھی بحث کرتا ہے۔ اور حاکمیت الٰہ کا لازمی تقاضہ رسول اللہ ﷺ کی اطاعت بھی ہے۔

۲۔ دوسرا یہ کہ مسلمانوں کے باہمی معاملات شوریٰ اور نمائندگی پر مبنی ہوں گے

۳۔ تمام شہریوں کے بنیادی وشخصی انسانی حقوق اور حریتوں کی حفاظت کی جائے گی جن میں حریت دین وعقیدہ اور حریت فکر وعمل بھی داخل ہیں۔ ان اصولوں کے دائرہ میں رہتے ہوئے دوسرے نظامہائے سیاست سے تمدنی، تیکنیکی اور انتظامی امور میں استفادہ کیا جا سکتا ہے اس بارے میں صاحب زادہ ساجد الرحمٰن صدیقی کہتے ہیں: ’’مثال کے طور پر اسلام میں شوریٰ اور نمائندگی کا اصول موجود ہے مگر اس شوریٰ کے وجود میں لانے کی کوئی محسوس ومخصوص صورت متعین نہیں کی گئی ہے۔ امیر المومنین کو امور حکومت طے کرنے کے لیے مشورہ کا حکم ہے۔ اب وہ حصول مشورہ کے لیے کیا طریقہ اختیار کرے، قومی اسمبلی ہو، سینیٹ ہو یا ان جیسا کوئی ادارہ اسلام اس سے بحث نہیں کرتا۔(6) لہٰذا جمہوریت وڈیموکریسی سے اس ضمن میں فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔ اور انتم اعلم باموردنیاکم (مسلم: حدیث نمبر 6127) کی نص اس سلسلہ میں رہنما اصول بن سکتی ہے جس سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ تمدنی وانتظامی امور کی جزئیات وتفاصیل میں شرع انسانی تجربہ وعقل کو آزاد چھوڑنا چاہتی ہے۔

اسی طرح موجودہ زمانے میں بنیادی حقوق اور انسانی آزادیوں کے تحفظ پر بڑا زور دیا جاتا ہے، اسلام نے بھی اصولی طور پر انسانی جان ومال کے احترام، عقیدہ فکر کی آزادی کی ضمانت دی ہے لہٰذا اس معاملہ میں اسلام مغرب کے ساتھ ہے۔ جمہوری نظام میں نظری طور پر کئی خرابیاں موجود ہیں، ان خرابیوں سے دامن بچاتے ہوئے اس کی اچھائیوں کو اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ بعض لوگ الفاظ کے پیچ وخم میں الجھتے ہیں اور جمہوریت وسیکولرازم سے ہر حال میں بڑا انقباض محسوس کرتے ہیں اور بعض تو ان کو مطلقاً کفر وشرک قرار دینے سے بھی نہیں چوکتے، لیکن ایک فقیہ کی رائے میں: ’’الدولة الاسلامية دولة شورية تتوافق مع جوهر الديموقراطية‘‘۔(7) اس بنیاد پر اسلام کی سیاسی فکر کو حرکی اور ڈائنامک کہا جا سکتا ہے۔

۴۔ عدل وانصاف: ارشاد باری تعالیٰ ہے: اعدلوا هو اقرب الى التقوى (انصاف کیا کرو، یہی پرہیزگاری کی بات ہے۔ المائدہ :8) ساجد الرحمٰن صدیقی کے لفظوں میں ’’اب یہ انصاف مہیا کرنے کے لیے کون سا نظام ترتیب دیا جائے، عدالتوں کے کتنے درجے مقرر کیے جائیں اسلام کو ان تفاصیل سے بحث نہیں، اس کا تقاضا تو حصول

انصاف کا ہے ذرائع سے کوئی سروکار نہیں (8)

ان اصولی احکام کے دائرہ میں رہتے ہوئے جزئیات وتفاصیل میں اسلامی سیاست دوسرے وضعی نظامہائے سیاست سے بہت سے امور میں استفادہ کر سکتی ہے ۔مثال کے طور پر ووٹنگ اور انتخاب کے طریقہ کار سے کام لیا جا سکتا ہے۔ یہ دونوں ایسے طریقے ہیں جن سے ایجابی اور منفی دونوں دائروں میں کام لیا جا سکتا ہے۔اس طریقہ سے اچھا حکمراں اور اچھے نمائندے اقتدار میں لائے جا سکتے ہیں تو ان کی غلطیوں اور نقصان سے بچنے کے لیے ان کو اسی طریقہ سے کام لے کر ہٹایا بھی جا سکتا ہے ۔مسیحیت میں پوپ (مذہبی رہنما) کو خدا کا براہ راست نمائندہ سمجھا جاتا اور حکمرانوں سے بالاتر اتھارٹی مانا جاتا تھا۔اسلام میں نہ صرف یہ کہ ایسا کوئی ادارہ تجویز نہیں کیا گیا بلکہ اس تصور کی نفی کی گئی ۔مفتی محمد زاہد اس سلسلہ میں اپنی رائے یوں دیتے ہیں: ''اب فرض کریں کہ منصب اقتدار پر جو لوگ فائز ہیں وہ اگر اپنے فرائض ٹھیک سے ادا نہیں کرتے ہیں تو ان کے عزل ونصب کی جو چند صورتیں ممکن ہو سکتی ہیں وہ یہ ہیں۔ (۱) حکمرانوں کے اوپر کوئی بالاتر اتھارٹی ہو جو کہ اس کام کو کر سکے ۔ایسا ادارہ آئیڈیل اسلامی تصور سیاست میں خلافت کا ہے ۔خلیفہ یہ کام کر سکتا ہے مگر موجودہ صورت حال میں عالم اسلامی میں نہ تو خلافت کا ادارہ قائم ہے اور نہ مستقبل قریب میں اس کا کوئی امکان دکھائی دیتا ہے ۔(۲) حکمراں خود معزول ہو جائے اور رضا کارانہ اپنے اقتدار کو کسی دوسرے کو منتقل کر دے، یہ صورت بھی بظاہر بہت rare ہے۔(۳) ایک شکل یہ ہے کہ خود رعایا کو اپنے حکمرانوں کو معزول کرنے کا اختیار حاصل ہو۔ اسلام کے مزاج اور اس کے تعلیم کردہ سیاسی تصورات سے یہی صورت زیادہ ہم آہنگ ہے۔ موجودہ دور میں جمہوریت کے انتخابی سسٹم اور اور ووٹنگ سے اس سلسلہ میں فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے ۔اس کی وجہ یہ ہے کہ ریاستی قوت کے بالمقابل جن اجتماعی اداروں کی ضرورت ہوتی ہے وہ پہلے عوام کو دستیاب نہیں ہوا کرتے تھے اب تمدنی وتہذیبی احوال کے بدل جانے سے ان اداروں سے کام لینا عوام کے لیے بھی ممکن ہے ۔ماضی میں اقتدار میں تبدیلی لانے کے لیے عوام کو تلوار ہاتھ میں لینے کی ضرورت ہوا کرتی تھی اب وہ کام تلوار کی بجائے ووٹنگ سے لیا جا سکتا ہے۔ آج انتخابی نظام نے یہ ممکن بنا دیا ہے کہ بغیر قوت استعمال کیے ان کو الیکشنی طریقہ کار کے ذریعہ بدل دیا جائے۔(9)

مسلم اصحاب فکر میں کئی لوگوں نے پارلیمنٹ اور جمہوریت کے سلسلہ میں منفی خیالات کا اظہار کیا ہے ۔مثال کے طور پر ڈاکٹر مستفیض احمد علوی رقم طراز ہیں: ''ایک جمہوری طرز حکومت میں قوم کے تمام اجتماعی فیصلے عوام الناس کی خواہشات کے مطابق اور ان کی مرضی کے تابع ہونا ضروری ہیں، قرآن وسنت اور اسلامی تاریخ سے جمہوریت کے اس تصور کے حق میں کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ قرآن نے اکثریت کی حکمرانی کا کوئی ذکر نہیں کیا بلکہ اکثریت کے بے سوچے سمجھے فیصلہ کو بطور اصول تمدن اپنانے سے سختی سے روک دیا ہے۔(10)

البتہ آگے چل کر علوی یہ بھی کہتے ہیں کہ: ''قرآن حکیم حکمرانی کے کسی ایک ماڈل آئیڈیل یا لازم قرار نہیں دیتا اور یہ اس کے ابدی وآفاقی ہونے کا ایک مظہر بھی ہے ۔کیونکہ ماڈل model اور سسٹم system زمان ومکان کی حدود کے پابند ہیں۔ان کی شکلیں زمانے کے حالات اور سیاسی وسماجی تبدیلیوں کے ساتھ تبدیل ہو سکتی ہیں۔ لہٰذا طرز

حکومت جو بھی اپنایا جائے، پیمانہ یہ ہے کہ انسانوں پر حکمرانی خداخوفی، انصاف اور انسانیت کی بھلائی پر مبنی ہونی چاہیے''۔(11)

تاہم بعض حضرات نے اس سلسلہ میں تھوڑی تفصیل کی ہے جیسا کہ آگے ذکر کیا جائے گا۔ ڈاکٹر اسرار احمد جو عصر حاضر میں نظام خلافت کے سب سے پر جوش داعی رہے ہیں، وہ مختلف مروجہ نظامہائے سیاست اور ان کی ظاہری صورتوں کے بارے میں کہتے ہیں: ''خلافت کا نظام صدارتی نظام سے قریب تر ہے...... میں ہمیشہ کہتا آیا ہوں کہ پارلیمانی اور صدارتی دونوں نظام جائز ہیں، وحدانی unitary نظام وفاقی federal نظام اور کنفیڈرل confederal سب جائز ہیں ...... دنیا میں کئی سیاسی نظام چل رہے ہیں وحدانی صدارتی وفاقی صدارتی، وفاقی صدارتی (جیسے امریکہ میں ہے) کنفیڈرل صدارتی، پھر پارلمانی، وفاقی پارلیمانی اور کنفیڈرل پارلیمانی یہ چھ کے چھ جائز ہیں''۔(12)

اسلامی سیاست کے جدید مباحث کے سلسلہ میں ناگزیر ہے کہ عصر حاضر کے دو مخصوص اور مقبول عام سیاسی تصورات سیکولرازم اور جمہوریت سے بھی بحث کی جائے جن کی ہندوستان کے تناظر میں گفتگو میں خاص اہمیت بھی ہے۔ عبدالحق انصاری نے اس پر تھوڑی سی تفصیل دی ہے جس کی یہاں پر تلخیص کی جارہی ہے: ''سیکولرازم کا لفظ دو سیاق میں بولا جاتا ہے ۔ایک سیاق میں وہ زندگی کے بارے میں ایک مخصوص نقطہ نظر کا نام ہے۔ جس کے مطابق انسانی زندگی کے ذاتی اور نجی حصہ میں مذہب یا الہامی ہدایات کو مانا جاسکتا ہے۔ اجتماعی امور میں تمام فیصلے انسانوں کو عقل و تجربہ کی روشنی میں انجام دینے چاہییں نہ کہ کسی آسمانی کتاب کی روشنی میں۔ دوسرے سیاق میں سیکولرازم ریاست کا ایک اساسی تصور ہے۔ نظری طور پر سیکولر ریاست اجتماعی امور میں مذہب کا دخل نہیں مانتی، مگر اس کے تفصیلی انطباق میں دنیا میں تین طرح کی ریاستیں ہیں: (۱) مذہب مخالف جیسی کہ کمیونسٹ ریاستیں (۲) مذہب فرینڈلی (فرد کی نجی زندگی کی حد تک) (۳) مختلف مذاہب کے لیے غیر جانبدار، ہندوستان آخر کے دونوں معنوں کے لحاظ سے ایک سیکولر ریاست ہے۔

جمہوریت کا اطلاق بھی تین معنوں میں ہوتا ہے ۔(۱) وہ ریاست جس میں حاکمیت (Sovereignty) کا حقدار ریاست کے جمہور کو مانا جاتا ہے ۔اور جہاں قانون کا ماخذ کوئی خاندان، طبقہ یا فرد نہیں ہوتا۔(۲) وہ طرز حکمرانی جس میں حکومت عوام کے منتخب نمائندوں کی ہوتی ہے۔ موروثی طور پر کسی خانوادہ کی یا مخصوص طبقہ اور افراد کی نہیں۔ جمہوریت میں منتخب نمائندوں کا احتساب کرنے اور ان کو بدل دینے کا اختیار بھی رہتا ہے۔(۳) جمہوریت کچھ قدروں کا نام بھی ہے۔ جس میں فکر و خیال کی آزادی، عقیدہ و مذہب کی آزادی، بنیادی حقوق کا تحفظ، قانون کی بالادستی، ہر ایک کے لیے ترقی کے یکساں مواقع وغیرہ شامل ہیں۔ اس طرح پہلے معنی میں تو جمہوریت اور اسلامی ریاست میں کھلا تصادم ہے۔ کیونکہ اسلامی طرز حکومت میں حاکمیت جمہور کی نہیں بلکہ اللہ تعالی کی ہوتی ہے اور قانون کا ماخذ جمہور نہیں بلکہ کتاب و سنت ہوتے ہیں۔ البتہ دوسرے دونوں معنوں کے اعتبار سے اسلام اور جمہوریت میں کوئی تصادم نہیں اور ان آج کی جمہوریت اور اسلامی حکومت میں کوئی فرق نہیں اور اسی مناسبت سے اسلامی حکومت کو بھی اسلامی جمہوریت کہہ دیا جاتا ہے۔(13)

یہاں یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ سیکولرازم کا یہ تصور کہ ریاستی واجتماعی معاملات سے مذہب واہل مذہب کو مکمل طور پر بے دخل اور دین وسیاست کو جدا سمجھا جائے ایک گمراہی ہے اور اسلام میں نظری طور اس کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ وہ اس کو عملی طور پر انگیز تو کر سکتا ہے مگر اس سے راضی نہیں ہو سکتا۔ لیکن سیکولرزم کی یہ تعبیر کہ ''ریاست تمام مذاہب کے ساتھ یکساں سلوک کرے گی اور خود اس کا کوئی مذہب نہ ہوگا اور وہ کسی مذہب کے لیے جانب دار نہ ہوگی'' نہ صرف یہ کہ قابل قبول ہے بلکہ غیر مسلم اکثریتی ممالک مثلاً ہندوستان، میں مسلمانوں کو اس کو تسلیم کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہے۔

پارلیمنٹ: قرآن کریم میں قدیم قوموں اور بادشاہوں کے بیان میں کئی جگہوں پر ملاء قوم کا ذکر آیا ہے۔ جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ دور قدیم سے ہی سربراہ حکومت کے نظام مملکت کو چلانے کے ذمہ دار افراد کا ایک ادارہ موجود رہا ہے۔ ایران میں اس کا نام مجلس بزرگاں اور یونان میں ہیلیا یا مجلس پنج صد کے نام سے اس کے وجود کا ثبوت ملتا ہے۔(14)

سرزمین عرب میں مکہ کی شہری ریاست میں اس کو دارالندوہ کہا جاتا تھا۔ جدید جمہوریت نے تھوڑے سے تغیر کے ساتھ یونان کے اسی روایتی ایوان کو پارلیمنٹ یا ایوان نمائندگان کی شکل دیدی ہے۔ یوروپ میں اس ادارہ کا ارتقاء بارہویں اور تیرہویں صدیوں میں ارتقاء کو پہنچا اور بیسویں صدی میں اس کو پوری دنیا میں پذیرائی مل گئی۔(15) پارلیمنٹ کے بارے میں بعض اہل فکر نے یہ رائے دی ہے: ''پارلیمنٹ کے حوالہ سے ایک اہم پہلو جو جدید جمہوریت کی بنیادوں میں سے ہے اور اسلامی اصول سیاست سے مطابقت رکھتا ہے، وہ نظام شورائیت ہے۔ پارلیمنٹ یا نمائندہ اسمبلی بحث وتمحیص کے نتیجہ میں عوام الناس یا رعایا کے لیے بہتر سے بہتر فیصلہ، ان کے عوامی نمائندوں کی آراء کی بنیاد پر کرتی ہے۔ یہ پہلو اسلامی اصول سے مطابقت رکھتا ہے، کیونکہ اہل اسلام کے امور مشاورت کے ساتھ طے پانے کو پسندیدہ قرار دیا گیا ہے''۔(16)

علامہ یوسف القرضاوی نے خیال ظاہر کیا ہے کہ اسلامی سیاسی فکر پر ابھی عصر حاضر کے تناظر میں بہت کام کیا جانا باقی ہے اور اس سلسلہ میں اجتہاد وتجدید فکر کی ضرورت ہے(17) اصل میں جب اسلامی فقہ کی تدوین شروع ہوئی تو اس وقت عالم اسلام وقت کا سپر پاور تھا اور پوری اسلامی ریاست ایک خلیفہ کے ماتحت تھا یا کم از کم نظری طور پر ایک خلیفہ کی اتھارٹی کو چیلنج نہ کیا جا رہا تھا اور مسلم سلاطین اس کی وفاداری کا دم بھرتے تھے، ایسے ماحول میں فقہاء اسلام نے جو سیاسی اصول مدون کیے یا مسلم مفکرین سیاست نے جو تحریریں چھوڑیں وہ زیادہ تر نظری باتوں پر مشتمل ہیں اور عصر حاضر کے نت نئے مسائل کا ان میں کوئی مرتب حل نہیں پایا جاتا ہے۔ مثلاً اس سوال کا مدون اسلامی فقہ یا اسلامی سیاسی فکر جو جواب دیتی ہے کہ اگر کوئی غیر مسلم ریاست جو مسلمانوں کے خلاف جارحیت کی مرتکب نہیں ہوتی تو اسلامی ریاست کے تعلقات اس کے ساتھ بھی محاربہ پر مبنی ہوں گے یا مسالمہ پر، وہ بہت زیادہ relevant نہیں۔ کہ فقہاء کی اکثریت بظاہر پہلی رائے کی حامل ہے جو موجودہ حالات میں قابل عمل نہیں۔ مستشرقین اور ان کے ہم نوا بعض مسلمان اسکالروں کے نزدیک اسلامی فقہ تمام تر اسلام کی حکمرانی کی فضاء میں پروان چڑھی۔ اسی وجہ سے وہ مسلمانوں کو اس صورت حال کے بارے میں تو تفصیلی رہنمائی دیتی ہے، جب وہ حاکم ہوں، لیکن جب مسلمان خود محکومی کی حالت میں

ہوں یا محکومی سے مشابہ حالت ہو یا تھوڑے بہت وہ خود بھی اقتدار میں شریک ہوں جیسے کہ ہندوستان میں ہے، تو ایسی صورت حال کے لیے مدون فقہ اسلامی رہنمائی دینے سے قاصر ہے۔

بلا شبہ اس دعویٰ میں صحت کا کچھ نہ کچھ عنصر موجود ہے اور دار الاسلام اور دار الحرب کی قدیم فقہی بحثیں اس صورت حال کو مزید الجھا دیتی ہیں۔ تاہم ہماری بنیادی غلطی اس معاملہ میں یہ ہے کہ ہم ساری رہنمائی لکھی لکھائی شکل میں فقہ قدیم کی کتابوں میں ڈھونڈنا چاہتے ہیں جب کہ فقہ اسلامی (مدون) سے باہر اور بھی اسلامی علوم ہیں جن میں رہنمائی کا وافر سامان موجود ہے۔ اس لیے عبد الحمید ابو سلیمان اس نکتہ پر بجا طور پر زور دیتے ہیں کہ فقہ اسلامی اور سیر بذات خود شریعت نہیں، وہ اس کا صرف ایک جزء ہے۔ (18)

ہمارا مدعا یہ ہے کہ مدون فقہ سے باہر سیرت نبوی، سیرت صحابہ اور بعد کی اسلامی تاریخ میں مسلمانوں کا غیروں سے تعامل، ان سب سے استفادہ کرنے اور رہنمائی حاصل کرنے کی کوشش کی جائے تو شاید وہ سوال سرے سے کھڑا ہی نہ ہو جس کی نسبت مستشرقین وغیرہ کی طرف کی گئی ہے۔

اس نکتہ کی مزید وضاحت محمود احمد غازی نے کی ہے ''کہ مسلم اقلیتیں ہر دور میں پائی جاتی رہی ہیں۔ حتیٰ کہ عہد نبوی اور عہد راشدی میں بھی اور خلافت راشدہ کے بعد کے زمانے میں بھی۔ چنانچہ نبی ﷺ کے زمانہ میں بھی مسلم اقلیت تھی۔ (19)۔ حبشہ میں مسلم اقلیت تھی اس کے علاوہ صلح حدیبیہ کے بعد حضرت ابو بصیرؓ کے ساتھیوں نے سرحد شام پر ایک اقلیت تشکیل دے لی تھی جو مدینہ کے Jurisdiction سے باہر تھی۔ عہد راشدی میں معبر، مالا بار اور سیلون (سری لنکا) جیسے دور دراز کے علاقوں میں مسلمان مبلغین اور تاجر آباد ہو گئے تھے اور مسلم اقلیتیں وجود میں آ گئی تھیں۔ (20)۔ ایسے میں دیکھنا یہ چاہیے کہ ان مسلم اقلیتوں کا اپنے اپنے متعلقہ معاشروں کے ساتھ کیا تعامل رہا۔ پھر اس تعامل کو سامنے رکھ کر ہم آج کے لیے نئی اسلامی سیاسی فکر کی تشکیل کر سکتے ہیں۔ چنانچہ ایک بھی مثال ایسی اسلامی تاریخ میں نہیں ملتی کہ حبشہ یا مکہ مکرمہ (فتح مکہ سے پہلے) اور عہد راشدی میں معبر، سری لنکا اور ساحل اندلس کی چھوٹی چھوٹی مسلم اقلیتوں کو اس کا مکلّف ٹھہرایا گیا ہو کہ وہ اسلام کے اجتماعی قوانین (فوجداری) اور حدود و تعزیرات وغیرہ اپنے اپنے علاقہ میں نافذ کریں۔ ہاں ان کے لیے نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج، نکاح و طلاق، وراثت، وصیت، حجاب اور حلال و حرام وغیرہ، احکام کی بجا آوری کو ضروری قرار دیا گیا۔ اسلام کے اجتماعی قوانین مثلاً فوجداری قانون حدود وغیرہ کے نفاذ کے لیے اسلامی حکومت کا ہونا ضروری شرط ہے۔ جہاں یہ شرط پائی جائے گی وہاں مسلمان ان کا نفاذ کریں گے اور جہاں یہ شرط نہ پائی جائے گی وہاں وہ ان پر عمل درآمد کے مکلّف ہی نہ ہوں گے۔''

غازی نے مزید لکھا ہے: ''زکوٰۃ اسی وقت واجب ہوگی جب آدمی صاحب نصاب ہو، رمضان کے روزے رمضان میں ہی رکھے جائیں گے شوال میں نہیں۔ شریعت نے کسی کو اس کا مکلّف نہیں کیا کہ وہ زکوٰۃ ادا کرنے کی خاطر پہلے دولت اکٹھی کر کے صاحب نصاب بنے اور پھر زکوٰۃ ادا کرے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ چونکہ اسلامی حکومت کے بغیر بہت سے اسلامی احکام پر عمل نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا ان احکام پر عمل کے لئے اسلامی حکومت قائم کرنی چاہیے، وہ نہایت لچر بودی اور الٹی بات کہہ رہے ہیں،

ایک ایسی بات جو 14 سو سال پہلے کسی فقیہ کے ذہن میں نہیں آئی۔ مثلاً وراثت کے احکام پر عمل کرنے کا مقتضا کسی فقیہ نے یہ نہیں سمجھا کہ آدمی کو کوشش کر کے مرنے سے قبل دولت جمع کر جانی چاہیے تا کہ اولاد کو وراثت کے ااحکام پر عمل کرنے کا موقع ملے۔ ہر فقیہ و عالم نے صرف یہ سمجھا کہ مرنے والا اگر کچھ دولت چھوڑ کر مرتا ہے تو اس ترکہ کو اسلامی وراثت کے مطابق تقسیم کیا جائے۔ اور اگر کچھ نہیں چھوڑتا ہے تو احکام و وراثت پر عمل کا کوئی مطلب نہیں بنتا۔(21)

پروفیسر نجات اللہ صدیقی کی رائے یہ ہے کہ آج مسلم ریاست میں مسلم اور غیر مسلم شہریوں کے مابین تفریق کرنا ممکن نہ ہوگا بلکہ تمام شہریوں کے ساتھ یکساں سلوک کرنا مناسب ہوگا (22) کیونکہ تفریق کی صورت میں جن ممالک میں مسلمان اقلیت میں ہیں ان کے حقوق کے تحفظ کے لیے آواز اٹھانا اور ان کے لیے یکساں سلوک کا مطالبہ کرنا ہمارے لیے کیسے ممکن ہوگا؟ (23) اسی طرح پاکستان کے ممتاز اسلامی عالم و محقق عمار خان ناصر نے جزیہ کی تفہیم جدید کی کوشش کی ہے اور اس ضمن میں ماضی و حال کے کئی فقہاء کے حوالے دیے ہیں۔(24)

اس کے علاوہ مطلقاً تبدیلئ مذہب کی سزا قتل قرار دینے کو موجودہ دور میں آزادی رائے کے خلاف سمجھا جاتا ہے، اس پر بھی اسلامی سیاسی فکر میں نئی آراء کا اظہار کیا گیا ہے اور ان کی تائید بعض علماء سلف کے اقوال سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ مولانا عنایت اللہ سبحانی اور وحید الدین خاں اس سلسلہ میں سلف سے متوارث تشریح سے اختلاف کرتے ہیں۔ (25)

برصغیر کے علماء نے سیاسی فکر میں حرکیت اور اجتہاد کا ثبوت دیا ہے۔ چنانچہ 1917 کے لگ بھگ جمعیہ علماء ہند نے باقاعدہ یہ فیصلہ کیا کہ اب آزادی کی لڑائی عسکریت کے بجائے سیاسی میدان میں لڑی جائے گی۔ حالانکہ انہی سرفروش علماء کا گروہ تھا جس نے 1857 سے لے کر بالاکوٹ اور شاملی کے میدانوں میں اپنا گرم گرم خون جہاد کے لیے پیش کیا تھا اور انگریز نے دہلی پر قبضہ کر کے ہزارہا علماء کو پھانسی پر لٹکایا تھا ان کا جرم یہی تھا کہ غیر ملکی استعمار کی غلامی ان کو کسی حال میں قبول نہ تھی۔ مگر اب انہوں نے گاندھی جی کے عدم تشدد کے فلسفہ کو قبول کر لیا جس کو وہ ایک حد تک اسلامی تعلیمات سے غیر متصادم اور وقت کا تقاضا سمجھتے تھے۔ جمعیۃ علماء ہند کے ناظم اعلی اور مئورخ مولانا محمد میاں نے اس تبدیلی کے حق میں تفصیلی دلائل دیے ہیں (26)

انہوں نے یہاں تک کہا کہ عدم تشدد پر مبنی طریقہ کار بھی جہاد ہی ایک شکل ہے بلکہ جہاد کی افضل شکل ہے۔(27) تو سیاسی میدان میں عالمی سطح پر جو تبدیلیاں آئی ہیں ان کے پیش نظر اجتہاد سے کام لے کر آج بھی بعض اسلاف کرام سے منقول بعض سیاسی رایوں پر نظر ثانی کی جا سکتی ہے اور کی جا رہی ہے۔ مثال کے طور پر غیر اسلامی ملک کی شہریت، ایسے ممالک کے سول اداروں سے استفادہ، ان میں سرکاری نوکریاں اور فوجی ملازمتیں اور ان میں قائم غیر اسلامی نظام کے تحت ہونے والے الیکشنوں اور انتخابات میں امیدوار بننا، ووٹ دینا اور اسمبلی یا پارلیمان کا رکن بننا، ایسی حکومتوں میں وزارت، عدلیہ اور بیوروکریسی میں اعلی عہدے اور مناصب قبول کرنا وغیرہ ایسے مسائل ہیں جن پر موجودہ دور کے فقہاء یوسف القرضاوی، وہبہ الزحیلی، طٰہٰ جابر علوانی وغیرہم نے اپنی رائیں دی ہیں۔ اہل علم بجا طور پر اس خیال کا اظہار کرتے رہے ہیں: ''چونکہ انسانی معاشرہ تغیر پذیر ہوتا اور ہمیشہ نت نئی تبدیلیوں سے دوچار رہتا ہے جس کے پیش نظر اسلامی شریعت میں پیش آمدہ مسائل سے نبرد آزما ہونے کے لیے رہنما اصول موجود ہیں۔ اس لیے ''عصری

حالات اور تقاضوں کے پیش نظر بعض فقہی مسائل کی از سر نو تعبیر و تاویل کی ضرورت ہے''۔(28)

انہی مسائل میں ذمہ، دارالحرب و دارالاسلام کی تقسیم ہے کہ یہ تقسیمات دائمی نہیں ہیں۔ وہ فقط ایک دور کی عملی ضرورت کا اظہار تھیں۔ اس وقت وہ ایک زمینی حقیقت، ایک امر واقع کی تعبیر تھی، آج وہ حالات نہیں ہیں، وہ کل کا عرف تھا جو آج بدل چکا ہے لہٰذا علامہ یوسف القرضاوی یہ دعوت دیتے ہیں کہ غیر مسلمین کے مسائل پر (پھر سے) غور کیا جانا چاہیے۔ (29) نجات اللہ صدیقی کے مطابق ''اہم چیز اس بات کا شعور ہے کہ نئے حالات ایک نئے موقف کا تقاضا کرتے ہیں''۔(30) آج کئی مفکرین اور فقہاء کی تلقین ہے کہ ''مغربی ممالک کے مسلمان ان ملکوں کے شہری بن کر شہریت کے تمام حقوق سے فائدہ اٹھائیں اور شہریت کے تمام فرائض ادا کریں۔(31)

طارق رمضان نے شہریت سے وابستہ فرائض کی ادائیگی کو، جن میں سب کے ساتھ مل کر عدل و انصاف کے لیے جدوجہد سر فہرست ہے ایک دینی تقاضا قرار دیا ہے۔(32) احمد صدقی دجانی نے بھی اسی طرح کی رائے کا اظہار کیا ہے۔(33) راشد غنوشی نے اقلیتی مسلمانوں کے لیے اپنے ملک کے نظام حکومت سے کنارہ کشی کرنے اور حالات بدلنے کے انتظار کے رویہ کو غلط قرار دے کر اس بات پر زور دیا ہے کہ ''ایسے لوگوں کے لیے بہترین راستہ یہ ہے کہ وہ سیکولر جمہوری جماعتوں کے ساتھ مل کر ایک ایسے سیکولر نظام کے قیام کے لیے جدوجہد کریں جس میں انسانی حقوق کا احترام کیا جائے۔ جن حقوق میں کہ وہ ضروری مصالح شامل ہیں جن کے تحفظ کے لیے اسلام آیا ہے مثلاً جان، عقل، مال، آزادی اور خود دین، جس میں اس سوسائٹیوں میں مسلمانوں کے عقیدہ، مذہبی شعائر اور پرسنل لاز کا تحفظ شامل سمجھا جاتا ہے (34) اس سے بھی آگے بڑھ کر وہ اس کو مقاصد شریعت کی روشنی میں واجب قرار دیتے ہیں۔ ''جن حالات میں ایک جمہوری اسلامی نظام کا قیام ناممکن ہو ان حالات میں ایک ایسے سیکولر جمہوری نظام کے قیام کی کوششوں میں حصہ لینے سے کیسے باز رہا جا سکتا ہے؟ ابن خلدون کے الفاظ میں (35) اگر شرع کی حکمرانی ناممکن ہو تو عقل کی حکمرانی قائم کی جائے۔ اشتراک عمل سے دوری ہرگز مناسب نہیں بلکہ واجب شرعی ہے کہ مسلمان ایسے نظام کے قیام کی کوششوں میں انفرادی اور اجتماعی طور سے شرکت کریں۔(36)

آج دارالاسلام اور دارالکفر یا دارالحرب کی بحث اس لیے بھی irrelivant معلوم ہوتی ہے کہ سرحدوں کے فاصلے سمٹ گئے ہیں، گلوبلائزیشن اور نئی انفارمیشن ٹیکنالوجی نے جغرافیائی حدود کو بے معنی بنا دیا ہے۔ اس کے علاوہ تلخ حقیقت ہے کہ اسلام اور مسلمانوں کو بعض مسلم ملکوں سے کہیں زیادہ آزادی تو غیر مسلم ممالک میں حاصل ہے۔ عبدالرحمٰن مومن لکھتے ہیں'': عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ اسلامی ملکوں میں رہنے والے مسلمانوں کو اپنے دینی شعائر پر عمل پیرا ہونے کی پوری آزادی حاصل ہے جبکہ غیر اسلامی ملکوں میں رہنے والے مسلمانوں کو اپنی دینی و تہذیبی شناخت قائم رکھنے میں رکاوٹیں درپیش ہیں۔ یہ بات علی الاطلاق صحیح نہیں ہے۔ بیشتر مغربی ممالک میں مسلمان لڑکیاں برقعہ اور حجاب کے ساتھ درس گاہوں اور جامعات میں تعلیم حاصل کرتی ہیں جبکہ ترکی جیسے اسلامی ملک میں جامعات اور سرکاری دفتروں میں خواتین کے حجاب اور برقعہ پہننے پر پابندی عائد ہے۔ ہندوستان کی مسلم خواتین کو جو آئینی حقوق و مراعات حاصل ہیں ان سے عرب ممالک کی خواتین محروم ہیں''۔(37)

عالم اسلام کا مطلوبہ کردار: اس سلسلہ میں بعض اہل فکر نے یہ رائے ظاہر کی ہے: ''عام حالات میں عالم اسلام کی ضرورت ہے کہ اس کے ہاں ''خلافت اسلامیہ'' کا معیاری نظام ہو، جس سے آج کی سیکولر روایت کے برعکس حکومت وسیاست کے پلیٹ فارم سے دنیائے انسانیت کی نسبت سے اسلام کی رحمت وبرکت کا اظہار ہو سکے۔ جب کہ حقیقی داخلی مفادات کا تحفظ بھی اس مبنی بر عدل اسلامی حکومتوں کے نظام سے وابستہ ہے۔ اس روشنی میں پھیلے ہوئے عالم اسلام میں آج کی اکثر وبیشتر قابل اصلاح مسلمان حکومتیں متحدہ خلافت کے مطلوبہ نظام پر متفق نہ بھی ہو سکیں تو ان کی کم سے کم ضرورت ہے کہ موجودہ اقوام متحدہ اور اس کے اس جیسے دوسرے سیکولر ذیلی فورموں کے جال سے نکل کر اصولی اسلامی حکومت پر مبنی مئوثر اور کارگر وفاق کے نظام سے اپنے کو منسلک کریں''۔(38)

جزیہ: سلطان احمد اصلاحی سوال کرتے ہیں: ''دوسرا سوال یہ ہے کہ مسلمان نہ ہونے کی صورت میں کیا غیر مسلم انسانیت کو زیر کر کے اسے جزیہ کا پابند اور اسلامی حکومت کا تابع فرمان بنانا ضروری ہے جیسا کہ ماضی میں اسلام نہ لانے کی صورت میں اسلامی ریاست کے غیر مسلم عوام کے لیے اس کی پابندی تھی...... جہاں تک جزیہ کا سوال ہے تو اس سلسلہ میں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ اس کا مطلب کسی طرح اسلام کے زیر سایہ غیر مسلم عوام کی تحقیر وتذلیل نہیں تھی ......دوسرا مسئلہ اس زیادہ اہم اور نئے حالات میں نئی رائے بنانے کا تقاضا کرتا ہے۔ اسلام کی دعوت کے باوجود غیر مسلموں سے جنگ شروع کر کے ان کو جذیہ کے دائرہ میں لانا یہ رائے پرانے عرف کے مطابق تھی، آج کے دور میں اس کے سلسلہ میں نئی رائے بنانے کی ضرورت ہے۔ مولانا اصلاحی کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ ''اول یہ موجودہ عالم اسلام اپنی کمزوریوں کے ساتھ اس کا اہل نہیں کہ کسی ملک کو بزور طاقت فتح کر کے وہاں کے غیر مسلموں پر جذیہ نافذ کر سکے۔ دوسرے عہد حاضر کی دوررس تبدیلیوں کے پس منظر میں جس کی تفصیل اوپر گزری، دین پسند، اہل اور مثالی عالم اسلام کے لیے بھی ماضی کے انداز کی عسکری یورش ویلغار کو بمشکل ہی قرآن وسنت اور مطلوبہ دینی مصلحت کے مطابق قرار دیا جا سکتا ہے۔(39)

ماضی میں کسی خطے اور علاقے کے حکمراں طبقہ کی قوت وشوکت کو توڑے بغیر اس کی قلمرو میں اپنی بات کہنے اور اپنا پیغام پہنچانے کا کوئی موقع نہ تھا......جس کی ضرورت سے ریاست کی مالی ذمہ داریوں میں حصہ داری کی مجبوری سے اس کے غیر مسلم شہریوں کے لیے جذیہ کو گوارا کیا گیا......آج کے بدلے ہوئے حالات میں دعوت اسلامی کے مقصد سے جب فوج کشی ضروری نہیں رہی تو ہر حال میں دنیا کے غیر مسلموں سے جزیہ لینا بھی ضروری نہیں باقی رہتا(40)

صلح: اسلام کے قانون بین الاقوام کا اصل الاصول صلح ہے۔ جیسا کہ قرآن کہتا ہے والصلح خیر (اور صلح خوب چیز ہے: (النساء: 128) اس کے علاوہ سورہ انفال میں فرمایا: اور اگر یہ لوگ صلح کی طرف مائل ہوں تو تم بھی اس کی طرف مائل ہو جاؤ اور خدا پر بھروسہ رکھو، کچھ شک نہیں کہ وہ سب کچھ سنتا اور جانتا ہے۔(61) اسی پر پوری سیرت نبوی کے واقعات شاہد عدل ہیں۔ پھر ایسا کیوں ہے کہ موجودہ دور کے مسلمان مصنفین اور اسلامی مفکرین کے استثناء کے ساتھ پوری اسلامی تاریخ میں غیر مسلموں سے تعلقات کی اصل نسبت صلح نہیں بلکہ جنگ اور مسالمہ وموادعہ نہیں بلکہ محاربہ دکھائی دیتی ہے؟ جہاد پر ایک نئے لکھنے والے اس سوال کا جواب یوں دیتے ہیں: ''اس کا سبب اس زمانہ کا تمدن اور بین الاقوامی

اور سیاسی صورت حال تھی اور اس زمانہ کے لیے یہی شرعی حکم تھا۔ اصل میں اس زمانہ میں دنیا میں کہیں بھی مستقل صلح کا کوئی تصور نہیں تھا۔ عملاً ہی نہیں نظری طور پر بھی ریاستوں کے درمیان ایسی دائمی صلح سیاسی اور اخلاقی فکر کے لیے اجنبی چیز تھی ......قدیم زمانہ میں ریاستیں واضح طور پر کوئی نہ کوئی مذہب رکھتی تھیں بلکہ ہر ریاست تعصب کی حد تک مذہبی تصورات پر قائم ہوتی تھی اور اِس کا اُس دور میں کوئی تصور ہی نہ تھا کہ کوئی غیر مسلم حکومت اپنے زیر اقتدار علاقوں میں اللہ کے بندوں کو اس کے دین کی طرف بلانے کے لیے امکانات کھلے چھوڑ دے۔ یہ بات اُس وقت بالکل ناقابل تصور تھی...... لہٰذا اُس صلح کا لازمی نتیجہ یہی نکلنا تھا کہ امت اِس پورے خطہ کے بارے میں صبر کر لے اور وہاں کے انسانوں کو اللہ کی عبادت کی طرف بلانے اور اس کی بندگی کے راستہ پر چلانے کی جدوجہد نہ کرنے کو منظور کر لے۔ ظاہر ہے کہ امت مسلمہ کے لیے اِس صورت حال کو مستقل طور پر تسلیم کرنے کی کسی طرح اجازت نہیں دی جا سکتی۔ یہ بات امت مسلمہ کے لیے اپنے فرض منصبی کے خلاف ہے۔ اس لیے علماء امت نے اس زمانہ میں بجا طور پر یہ خیال ظاہر کیا کہ صلح برائے مصلحت اور عارضی طور پر ہی کی جائے ......لیکن اس صورت حال سے الگ کر کے اس مسئلہ میں غور کریں تو قرآن کی یہ بات اپنی جگہ قائم رہتی ہے کہ......اسلام کے قانون بین الاقوام میں اصل صلح ہی ہے۔(41)

ذمہ، اہل ذمہ اور جزیہ: ذمہ اور جزیہ کے بارے میں صحیح اور راجح قول یہ ہے کہ وہ حقوق شہریت سے بالکل متصادم نہیں، نہ ان سے ہرگز بھی یہ مراد ہے کہ اہل ذمہ اور جزیہ دینے والوں کا درجہ گھٹا کر ان کو ریاست کے ثانوی درجہ کے شہری قرار دیا جائے یا ان کی تحقیر و تذلیل مطلوب ہے۔ جن روایتوں سے ایسا عندیہ ملتا ہے وہ سب کمزور وضعیف ہیں(42)

اصل میں جزیہ ایک نظام محاصل تھا جو ایرانیوں کے ہاں رائج تھا۔ اسلامی ریاست کے غیر مسلم شہریوں پر اِس کو بطور ریاستی ٹیکس کے نافذ کیا جاتا تھا۔ جس کا سبب یہ تھا کہ ریاست ہی ان کے تحفظ کی پابند تھی اور جو غیر مسلم اسلامی ریاست کی جنگی خدمت انجام دیتے تھے ان سے یہ ساقط ہو جاتا تھا۔ اور مسلمانوں سے زکوۃ وصدقات کی صورت میں جزیہ سے کہیں زیادہ بھاری ٹیکس لیے جاتے تھے۔ چونکہ زکوۃ ایک دینی فریضہ اور مالی عبادت ہے اس لیے غیر مسلموں سے نہیں لی جا سکتی تھی۔ اس لیے اسلامی ریاست کے غیر مسلم شہریوں پر زکوۃ سے کافی ہلکا ٹیکس جزیہ نافذ کیا گیا۔(43)

تاہم لفظ جزیہ اور ذمہ کے بارے میں حضرت عمرؓ کا اسوہ موجود ہے جس سے گویا یہ اصول طے فرما دیا کہ غیر مسلم شہری جزیہ اور ذمہ وغیرہ اصطلاحات تردد و توحش کا شکار ہوں تو ان ناموں پر اصرار کرنا کوئی ضروری نہیں (44) مزید برآں جدید دور کے فقہاء اور علماء مثلاً مصطفیٰ سباعی، علامہ یوسف القرضاوی، عبدالکریم زیدان، وہبہ الزحیلی، اور مصطفیٰ الزحیلی اس کے قائل ہیں کہ آج کی مسلم ریاستوں میں جزیہ نافذ نہیں کیا جائے گا(45) اس کے علاوہ برصغیر کے متعدد علماء و مفکرین بھی یہی رائے رکھتے ہیں(46)

صلح پسند غیر اسلامی ریاست کے خلاف اقدام نہیں ہوگا

اگرچہ فقہاء کی اکثریت اِس بات کی قائل ہے کہ اسلامی ریاست کے واقعات غیر مسلم ریاست سے محاربہ پر مبنی ہوں گے۔ مگر ترک اور اہل حبشہ کے بارے میں حدیث میں اقدام کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ فرمایا: اترکوا الحبشة

مـاودعوكم واتركوالترك ماتركوكم (ابـوداؤدكتاب الملاحم ،باب فی النهی عن تهييج الترك والحبشة) اس حدیث کونقل کر کے مولانا جلال الدین عمری لکھتے ہیں: ''اس حدیث میں صاف کہا گیا ہے کہ جب تک یہ ریاستیں اسلامی ریاست کے معاملات میں دخل انداز نہیں ہو رہی ہیں اور اس سے الگ تھلگ اور کنارہ کش ہیں ان سے محاذ آرائی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا''۔انہوں نے اس سے یہ نتیجہ بھی نکالا ہے کہ جو قوم جنگ نہ کرے اس سے جنگ نہ کی جائے گی اور پرامن ملکوں کے ساتھ اسلامی ریاست خواہ مخواہ کی کشمکش مول نہ لے گی۔(47)

ڈاکٹر محمود احمد غازی واضح کرتے ہیں کہ مسلم اقلیتوں کے فکری مسائل کی جڑ میں-دوسری چیزوں کے ساتھ-یہ بھی ہے کہ ان کے ایک بڑے طبقہ کو تحدیدی طور پر یہ معلوم نہیں کہ ان کی دینی ذمہ داریاں کیا اور کس حد تک ہیں؟ اسلام ان سے،ان کے حالات کے مطابق،کس چیز کا مطالبہ کرتا ہے؟ کیونکہ مسلمانوں کی ایک خاصی بڑی تعداد اس کنفیوژن میں مبتلا ہے کہ تمام مسلمانوں کے فرائض وواجبات یکساں ہیں۔بعض لوگ اس کنفیوژن میں خود بھی مبتلا ہیں اور دوسروں کو بھی کر رہے ہیں کہ اقلیتی مسلمانوں کے فرائض بھی وہی ہیں جو اکثریتی ممالک کے مسلمانوں کے ہیں۔

حالانکہ اکثر مسلم علماء وفقہاء کے نزدیک اکثریتی ممالک کے مسلمانوں کے فرائض میں یہ بھی ہے کہ وہ اسلامی شریعت کے نفاذ کی کوشش کریں اور اسلامی نظام قائم کریں۔مگر یہی فریضہ ان کے نزدیک مسلم اقلیتوں پر لازم نہیں ہوتا۔اب اگر کوئی قرآن وسنت کے عمومی نصوص کے حوالے سے جنوبی افریقہ یا امریکہ وانگلینڈ کے اقلیتی مسلمانوں کو ان ممالک کے نظام حکومت کے خلاف اٹھ کھڑا ہونے کی تبلیغ کرے جن کی تعداد 10 فیصد یا اس سے بھی کم ہے- تو اس کا نتیجہ اس کے سوا کیا نکلے گا کہ یہ حکومتیں مسلمانوں کے وجود کو ہی ختم کرنے کی کوشش کریں۔یہ محض مفروضہ نہیں حقیقتاً ایسا ہو چکا ہے۔ترینداد میں بالکل ایسی ہی صورت حال پیش آئی تھی۔(48) چنانچہ مسلم اقلیتوں کے لائحہ عمل کے سلسلہ میں ڈاکٹر محمود احمد غازی کے نزدیک یہ سمجھنا بہت بہت ضروری ہے کہ مسلمان اقلیتوں کی نہ یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے ملک کے قائم شدہ نظام کو بدل کر وہاں اسلامی حکومت قائم کردیں اور نہ ہی عملاً ان کے لیے ممکن ہے۔اللہ کی شریعت نے یہ ذمہ داری ایک بااختیار وآزاد اسلامی ملک یا خطہ (دارالاسلام) کے باشندوں پر ڈالی ہے۔غیر مسلم اکثریتی ممالک میں بسنے والے مسلمانوں پر نہیں ہے۔قاضی مجاہدالاسلام قاسمیؒ اس بات کو یوں تعبیر کیا کرتے تھے کہ ''عذرانفرادی بھی ہوتا ہے اور اجتماعی بھی ہوتا ہے''۔

اس مقالہ کے اختتام پر ہم عبدالحمید احمد ابوسلیمان کے یہ الفاظ نقل کرتے ہیں جو اس پوری بحث کا ماحصل بھی ہیں:
''بین الاقوامی تعلقات کے سلسلہ میں اپنے اصولوں،اقدار اور اہداف کے اعتبار سے اسلام آج بھی مکمل طور سے قابل عمل ہے اور کامیاب وتعمیری خارجہ تعلقات کی رہنمائی کی صلاحیت رکھتا ہے۔بشرطیہ مسلمان ان جامع اور ہمہ گیر اصولوں اور اہداف کی پابندی کریں۔انہیں اسلام کے دوراول سے متعلق اپنے فہم کو از سرنو مرتب کرنا اور اس کے مطابق مربوط طریقہ پر بین الاقوامی تعلقات کا تجربی اسلامی مطالعہ کرنا چاہیے۔اسی صورت میں مسلم مفکرین اور سیاسی مدبرین اپنی امت،بحیثیت مجموعی انسانیت اور اسلام کی خدمت کے لیے متبادل کامیاب روش عمل کا حقیقی تعین کر سکیں گے۔(49)

اسی طرح نئی اسلامی سیاسی فکر کی تشکیل میں ہمیں اسلامی نظریۂ کائنات یا اسلامک ورلڈ ویو کو سامنے رکھنا ہوگا۔ کیونکہ اسلامی نظریۂ کائنات کے حوالہ سے ہی نئی اسلامی سیاسی فکر کی تشکیل کی جاسکتی ہے۔

حواشی وحوالہ جات:

1۔ مثال کے طور پر ملاحظہ ہو حافظ سعد اللہ مدیر منہاج لاہور کا مقالہ، غیر مسلم حکومت کی اطاعت اور اس کے ساتھ تعلق کے حدود وضوابط فکر ونظر جنوری۔ مارچ 2009، ادارہ تحقیقات اسلامی بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

2۔ فقہ الاقلیات کا تصور بالکل نیا نہیں ہے۔ ماضی کے فقہی ذخیرہ میں نئے پیش آمدہ مسائل ومعاملات سے متعلق فقہی احکام الحوادث والنوازل کے تحت ذکر کیا۔ بقول عبدالرحمٰن مومن بعض فقہاء نے فقہ الضرورۃ اور فقہ النوازل کی اصطلاحات بھی استعمال کی ہیں۔ اس لیے فقہ الاقلیات کو فقہ النوازل کی ایک نوع قرار دیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ آج فقہ الاقلیات مغربی ممالک میں رہائش پذیر یا ان سے قریبی ربط رکھنے والے علماء نے یہ اصطلاح وضع کی ہے ان علماء وفقہاء میں ڈاکٹر طٰہٰ جابر علوانی، علامہ یوسف القرضاوی سرفہرست ہیں علوانی کا اصرار ہے کہ فقہ الاقلیات کو ایک خودمختار فقہ سمجھنا چاہیے۔

3۔ اپنے حالات کو صحیح طور پر سمجھ کر دینی ذمہ داریوں کا تعین ہی فقہ الواقع ہے۔ اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو دکتور طٰہٰ جابر علوانی، مفاهيم محورية حول المنهج والمنهجية دارالسلام، قاہرہ مصر 2003)

4۔ یہاں اسلامی سیاسیات پر لکھنے والوں سے ہماری مراد وہ مصنفین ہیں جن کا نقطہ نظر اسلامی ہے۔

5۔ ملاحظہ ہو غطریف شہباز ندوی، ہندوستان میں مسلم اقلیتوں کے مسائل، مطالعات شمارہ نمبر 16، اقلیات نمبر اپریل 2012 انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹو اسٹڈیز نئی دہلی

6۔ ملاحظہ ہو اسلامی معاشرہ کی تشکیل، صاحب زادہ ساجد الرحمٰن صدیقی صفحہ 217)

7۔ دیوسف القرضاوی، الدولۃ الاسلامیۃ انٹرنیٹ سے ماخوذ)

8۔ دیکھیں، اسلامی معاشرہ کی تشکیل، صاحب زادہ ساجد الرحمٰن صدیقی صفحہ 221)

9۔ دیکھیں جہاد پر ماہنامہ الشریعہ گوجرانوالہ پاکستان کی خصوصی اشاعت (مارچ ۲۰۱۲)۔

10۔ ملاحظہ ہو فکر ونظر، اپریل۔ جون 2008 شمارہ 4 ادارہ تحقیقات اسلامی بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد)

11۔ ایضاً۔

12۔ دیکھیں ڈاکٹر اسرار احمد، پاکستان میں نظام خلافت، امکانات خدوخال اور اس کے قیام کا طریقہ کار صفحہ 36)

13۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، ڈاکٹر عبدالحق انصاری، سیکولرازم، جمہوریت اور انتخابات صفحہ 7-6)

14۔ ملاحظہ ہو فکر ونظر، اپریل۔ جون 2008 شمارہ 4 ادارہ تحقیقات اسلامی بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد)

15۔ ایضا

16۔ ایضا صفحہ ۳۷

17۔ ملاحظہ ہو کتاب الدین والسیاسۃ، نیٹ پر دستیاب ہے، خاص طور پر باب الاقلیات الاسلامیۃ والسیاسۃ۔

18۔ ملاحظہ عبدالحمید احمد ابو سلیمان، اسلام اور بین الاقوامی تعلقات منظر اور پس منظر، ترجمہ عبدالحی فلاحی قاضی پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز نئی دہلی 13، صفحہ 42)

19۔اسلام کا قانون بین الاقوام (خطبات بھاولپور 2)،ڈاکٹر محمود احمد غازی ،دعوہ اکیڈمی اسلام آباد13-باب مسلم اقلیت جدید لادین ریاستوں میں۔خاص کر صفحات 509,510,511,512اور513ملاحظہ ہو۔

20-ایضا

21-ایضا

22-ملاحظہ ہونجات اللہ صدیقی ،اسلام،معاشیات اورادب ،مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی صفحہ 419

23-ایضاصفحہ 420

24-ملاحظہ ہو جہاد پر ان کا مبسوط مقالہ مشمولہ الشریعہ کی جہاد پر خصوصی اشاعت (مارچ ۲۰۱۲)۔

25۔ملاحظہ ہوعنایت اللہ سبحانی تبدیلی مذہب اوراسلام ،ادارہ احیاء دین بلریا گنج،جنوری 2002اوروحیدالدین خاں ،شتم رسول کا مسئلہ،مکتبہ الرسالہ نئی دہلی

26-ملاحظہ ہومولانا محمد میاں،علماء ہند کا شاندار ماضی مکتبہ رشیدیہ کراچی 1986 جلد پنجم ،باب نہم بعنوان ،حصول آزادی کے لیے پروگرام :لائحہ عمل کی تبدیلی

27-ماہنامہ الشریعہ (خصوصی اشاعت بر جہاد)مارچ2012 شریعہ اکیڈمی گوجرانوالہ پاکستان ،صفحہ 587

28-ملاحظہ ہو پروفیسر عبدالرحمٰن مومن،عمرانیات فقہ اسلامی اور مسلم اقلیتیں مطالعات ج4،شمارہ4،اکتوبر تا دسمبر2009انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹو اسٹڈیز نئی دہلی

29-بحوالہ پروفیسر نجات اللہ صدیقی ،مقاصد شریعت ،مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی صفحہ 191۔

30-ایضا191۔

31-ایضا :182۔

32-ایضا182

33-ایضا182

34-ایضا صفحہ 186

35-بحوالہ نجات اللہ صدیقی ،مقاصد شریعت ،صفحہ 186

36-پروفیسر نجات اللہ صدیقی ،مقاصد شریعت ،مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی صفحہ 186۔

37-ملاحظہ ہو پروفیسر عبدالرحمٰن مومن،عمرانیات فقہ اسلامی اور مسلم اقلیتیں مطالعات ج4،شمارہ4،اکتوبر تا دسمبر2009انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹو اسٹڈیز نئی دہلی

38-مسلمان اقلیتوں کا مطلوبہ کردار سلطان احمد اصلاحی فکر وآگہی بھور مئو تکیہ کلاں اعظم گڑھ یوپی طبع دوم (2002ء)ص44۔

39-مسلمان اقلیتوں کا مطلوبہ کردار سلطان احمد اصلاحی فکر وآگہی بھور مئو تکیہ کلاں اعظم گڑھ یوپی طبع دوم (2002ء) صفحہ 59۔نظام خلافت کے احیاء کے سلسلہ میں اس سے مماثل رایوں کا اظہار اسلام کے بین الاقوامی قوانین کے دو بڑے ماہروں ڈاکٹر محمد حمید اللہؒ اور ڈاکٹر محمود احمد غازیؒ نے بھی کیا ہے ۔(ملاحظہ ہو،غطریف شہباز ندوی ،ڈاکٹر محمد حمید اللہ ،مجدد علوم سیرت ،2003فاؤنڈیشن فار اسلامک اسٹڈیز ،نئی دہلی ،صفحہ 77 ،اوراسلام کا قانون بین الاقوام خطبات بہاولپور(2)، ڈاکٹر محمود احمد غازی،دعوہ اکیڈمی اسلام آباد،آخری باب۔

40-ملاحظہ ہو وہی مصدر صفحہ (61)

41- یحیٰ نعمانی، جہاد کیا ہے،صفحہ 135-134۔

42-ایضاً صفحہ 268-262

43- تفصیل ملاحظہ ہو، جہاد کیا ہے صفحہ ۲۷۰ تا ۲۷۵ یحیٰ نعمانی، المعہد العالی للدراسات الاسلامیہ لکھنو جولائی 2011۔

44-نفس مصدر صفحہ 274۔

45-نفس مصدر صفحہ 274۔

46-نفس مصدر اور دیکھیں سلطان احمد اصلاحی، مسلم اقلیتوں کا کردار،صفحہ 181-180 جزیہ کے بارے میں کلاسیکل موقف اور حالیہ موقف کے بارے میں دیکھیں، عمار خان ناصر،''جہاد-ایک مطالعہ''، ماہنامہ الشریعہ (خصوصی اشاعت بر جہاد) مارچ 2012،شریعہ اکیڈمی گوجرانوالہ پاکستان،صفحہ 288 تا 293۔

47-ملاحظہ ہو،سید جلال الدین عمری، غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق ،صفحہ 280،ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ ستمبر 1998

48۔ ٹرینڈاڈ جزائر غرب الہند میں ایک چھوٹا سا ملک ہے اور چند جزائر پر مشتمل ہے ۔وہاں مسلمانوں کا تناسب تقریباً 16.15 فیصد ہے۔لیکن اقلیت میں ہونے کے باوجود کچھ عرصہ پہلے ان کو اتنا اثر رسوخ حاصل تھا کہ اس ملک کا صدر، پارلیمنٹ کا اسپیکر اور عدالت کا چیف جسٹس مسلمان تھے۔یعنی تین بڑے بڑے عہدے ان کے پاس تھے صرف وزیر اعظم عیسائی اکثریت میں سے ہوتا تھا۔اب یہ ہوا کہ بیرون ملک سے کچھ پر جوش مگر کم علم مبلغ وہاں پہنچے اور انہوں نے نادانی میں اس طرح کی تقریریں کیں کہ جنگ بدر میں 313 مسلمانوں نے بے سروسامانی میں سارے عرب کے مشرکین کو چیلنج دیا تھا اور عظیم الشان فتح حاصل کی تھی ۔ لہذا جہاں بھی 313 مسلمان ہوں ان کا فرض بنتا ہے کہ وہ کفر کو چیلنج دیں اور اسلامی نظام قائم کریں۔ان کی پر جوش تقریروں سے متاثر ہو کر کم پڑھے لکھے اور سادہ لوح مگر جوشیلی طبیعت کے مالک کالے مسلمان جوش وخروش سے اٹھ کھڑے ہوئے اور اسلامی انقلاب لانے کا اعلان کر دیا۔ ملک میں توڑ پھوڑ مچائی، پارلیمنٹ میں گھس گئے، غیر مسلموں کی املاک کو آگ لگائی۔ان کے لیڈروں نے ٹیلی ویژن اور ریڈیو اسٹیشن پر قبضہ کر کے وہاں نفاذ اسلام کا اعلان کر دیا۔نتیجہ کیا نکلا؟ فوج نے زبردست کارروائی کی ، پارلیمنٹ ،ریڈیو اسٹیشن اور ٹیلی ویژن کو ان سے چھڑایا، ہزاروں لوگوں کو گرفتار کر لیا، اسلامی نظام تو کیا قائم ہوتا مسلمانوں سے تمام کلیدی عہدے اور مراعات چھین لی گئیں۔دعوت وتبلیغ پر پابندی لگی۔غیر مسلموں سے خیر سگالی کے سارے تعلقات ختم، اچھے تاثرات یکا یک برے اثرات میں بدل گئے۔یہ بے تدبیری اسی لیے ہوئی کہ وہ غریب مبلغین فقہ الواقع کا ادراک نہ رکھتے تھے۔ان کے جوش جنون نے اسلام کا راستہ مسدود کر کے رکھ دیا جس کو اب تک غیر مسلم دشمن بھی نہ کر سکے تھے۔ملاحظہ ہو اسلام کا قانون بین الاقوام (خطبات بھاولپور 2)، ڈاکٹر محمود احمد غازی، دعوہ اکیڈمی اسلام آباد

49۔عبدالحمید احمد ابوسلیمان، اسلام اور بین الاقوامی تعلقات منظر اور پس منظر، ترجمہ عبدالحی فلاحی قاضی پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز نئی دہلی ۱۳،صفحہ 282)

راشدالغنوشی

اسلامی تحریک کا مستقبل: چند اہم مسائل

راشدالغنوشی، تیونس کی اسلامی تحریک النہضۃ کے صف اول کے قائد ہیں اور اسلامی تحریکات کو درپیش چیلنجوں کے حوالے سے حقیقت پسندانہ اور عملی سوچ کا حامل ہونے کی شہرت رکھتے ہیں۔ ذیل میں بعض اہم امور پر ان کے خیالات ماہنامہ ''ترجمان القرآن'' لاہور کے شکریے کے ساتھ قارئین کی خدمت میں پیش کیے جا رہے ہیں۔ (مدیر)

اسلام اور مغرب

کسی بھی معاشرے کے مسائل کا حل معاشرے کے اپنے پاس موجود ہوتا ہے تاہم دیگر عوامل کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ یہ درست ہے کہ اس وقت مغرب کا کردار منفی ہے اور اس کی وجہ ان کا یہ خیال ہے کہ اگر [احیاے اسلام کے نتیجے میں مسلم ممالک میں] تبدیلی آئی تو متبادل، اسلام ہوگا اور یہ کتنا ہی معتدل کیوں نہ ہو، ان کو پسند نہیں ہے۔ لیکن تبدیلی ناگزیر ہے۔ یہ اللہ کی مرضی سے واقع ہوگی۔ یہ اللہ ہے، نہ کہ مغرب، جو، جو چاہتا ہے، کرتا ہے۔

دنیا میں کئی سیاسی تبدیلیاں آئی ہیں اور وہ سب مغرب کو پسند نہ تھیں لیکن مغرب کو انہیں حقیقت تسلیم کرنا پڑا۔ عوامی جمہوریہ چین کی حکومت کو تسلیم کرنے میں امریکہ کو طویل زمانہ لگ گیا لیکن آخر کار امریکہ کو چین کی حقیقت کو تسلیم کرنا پڑا۔ یہی معاملہ اب اسلامی جمہوریہ ایران کے ساتھ ہو رہا ہے۔ اس وقت اسلام کو ہوا سمجھنے والوں کی آواز میں بظاہر زور ہے اور معاملات ان کے ہاتھ میں ہیں، تاہم مغرب میں ایسی تحریک موجود ہے جو اسلام کے ساتھ تعمیری رابطے میں یقین رکھتی ہے۔

اگر اسلام اور مسلمان کی قسمت اپنے وقت کے عالمی نظام کے تابع ہوا کرتی تو دونوں میں سے کوئی بھی مغرب کے نوآبادیاتی تسلط اور عالمی غلبے کے صدیوں کے اثرات سے باقی نہ بچتا۔ اس کے برعکس ان داخلی اور خارجی عوامل کے باوجود، جو ترقی کو روکتے رہے، اسلام آج اس رفتار سے پھیل رہا ہے جو اس کے اقتدار کے ہزار سال میں بھی نہیں تھی۔ مستقبل اسلام کا ہے اور یہی اللہ کی مرضی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ دیر سے نہیں، جلد ہی یہ حقیقت تسلیم کر لی جائے گی

کہ اسلام اور مسلمان ہماری دنیا کا ایک حصہ ہیں۔ضروری نہیں ہے کہ ہر شخص اسلام سے اتفاق کرے، نہ ہی مسلمانوں کے لیے ضروری ہے کہ غیر اسلام سے اتفاق کریں لیکن متفق نہ ہونے کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ آپ دشمن بن جائیں۔ تہذیبیں ایک دوسرے سے مکالمہ کرتی ہیں، لڑا نہیں کرتیں۔

یہ حقیقت ہے کہ آج کا مغرب، تیونس میں یا کہیں بھی اسلامی تبدیلی کے حق میں نہیں ہے۔تاہم اگر ہم یہ جاننے کی کوشش کریں کہ ایسا کیوں ہے، تو ہم اس منفیت (negativism) کو تبدیل کر سکتے ہیں۔منفی رویہ تاریخی ہے اور دراصل ناواقفیت پر مبنی ہے۔(اجنبی اور نامعلوم کا خوف) لہٰذا یہ مغرب میں رہنے والے مسلمانوں کی ذمہ داری ہے، چاہے وہ مقامی ہوں یا باہر سے آئے ہوں، کہ وہ ناواقفیت اور تعصب کی ان خلیجوں کو پاٹنے میں اپنا کردار ادا کریں۔

دیانت داری کا تقاضا ہے کہ میں اس بیرونی عامل کے مثبت پہلوؤں کو تسلیم کروں۔تیونس کی ایک اسلامی تحریک کے افراد ایمنسٹی انٹرنیشنل، ہیومن رائٹس واچ، لائرز کمیٹی، انٹرنیشنل فیڈریشن آف ہیومن رائٹس جیسی تنظیموں کے ان اقدامات کے لیے ممنون ہیں جو انہوں نے تیونس میں آزادی اور ظلم وستم کا نشانہ بننے والوں کے حق میں کیے اور اب بھی کر رہے ہیں۔

مغرب نے ہزاروں مسلمان مہاجرین کا استقبال کیا ہے، انہیں پناہ فراہم کی ہے اور موقع فراہم کیا ہے کہ اپنی زندگی کو از سر نو شروع کریں۔انہیں اظہار رائے کی آزادی دی ہے۔اس سے اس دور کی یاد تازہ ہو جاتی ہے کہ جب قرون وسطیٰ میں عیسائی، چرچ کی تفتیش اور ظلم سے فرار حاصل کر کے انہی ساحلوں سے اس وقت کی اسلامی دنیا کا رخ کرتے تھے جو اس زمانے میں آزادی اور امن کی جنت تھی۔

انتہا پسندی اور منفی رجحانات کو ایک طرف رکھتے ہوئے، میں مسلمانوں اور مغرب کے درمیان نئی مفاہمت کو، خصوصاً وہ جو غیر حکومتی سطح پر استوار ہوئی ہے، امید کی نگاہ سے دیکھتا ہوں۔بلاشبہ اس سمت میں طویل سفر باقی ہے۔ مسلمان اور مغرب دونوں کو اپنے اپنے لگے بندھے تصورات (Stereotypes) سے آگے جانا ہے اور حقیقت کی اصل تک پہنچنا ہے اور وہ ہے: انسانیت کی خدمت۔قرآن کریم میں ارشاد ربانی ہے:

> ''اے بنی نوع انسان، ہم نے تم کو مرد اور عورت ایک جوڑے سے پیدا کیا اور پھر تمہیں قوموں اور قبیلوں میں بانٹ دیا تاکہ تم ایک دوسرے کو جان سکو، بے شک اللہ کی نگاہ میں سب سے زیادہ عزت والا وہ ہے جو تم میں سے سب سے زیادہ پرہیز گار ہے۔'' (الحجرات ۴۹: ۱۳۔۱۴)

اسلام اور جمہوریت

میرے خیال میں اسلامی تحریکوں اور جمہوریت کو سمجھنے میں غلطی کی گئی ہے۔

اول، یہ غلط ہے کہ تقریباً تمام اسلامی تحریکوں نے اپنے مقاصد کو جمہوریت کے ساتھ منسلک کر دیا ہے اس لیے کہ بہت سے تو لفظ جمہوریت کو بھی قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک یہ مغرب کی بدنام نوآبادیاتی تاریخ کا تسلسل ہے اور ان کے اسلامی تصورات کی بنیاد سے ٹکراتا ہے۔ بہت سے اسلامی اہل قلم ابھی تک اس اصطلاح کے استعمال کے جواز پر بحث کر رہے ہیں۔ اس بحث کا آغاز مولانا مودودیؒ نے کیا تھا اور بعد میں سید قطب شہیدؒ کی فکر نے اسے آگے بڑھایا۔ علاوہ ازیں کچھ نئی اسلامی تحریکیں ہیں جو اس کی شدید مخالف ہیں۔ لیکن کے ساتھ جمہوریت کا دفاع کرنے والے درحقیقت بہت کم ہیں۔

اسلام پسندوں کے بار بار کے اور بڑھتے ہوئے مطالبات کے باوجود کہ انہیں جمہوری عمل میں حصہ لینے کی اجازت دی جائے، مسلمان حکومتیں عموماً انہیں اس عمل میں شامل کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ چند ایک ہی عرب یا مسلمان ممالک ایسے ہیں جو جمہوریت پر عمل پیرا ہیں، اس لیے اسلام پسند عام طور پر جمہوریت کے دائرے سے باہر وجود رکھتے ہیں۔ ان کو عموماً نظر انداز کیا جاتا ہے یا پھر انہیں تصادم پر مجبور کر دیا جاتا ہے۔ بہت کم ہیں جنہیں سیاسی عمل کا حصہ بننے دیا گیا۔ اس طرح بدقسمتی سے انہیں مجبور کر دیا جاتا ہے کہ دیگر متبادل راستے اختیار کریں۔

دوم، تبدیلی کا عمل بیشتر صورتوں میں ایک گروہ کا آزادانہ انتخاب نہیں ہوتا بلکہ معروضی حقائق کی ضروریات اور امکانات کے تحت مجبوراً اختیار کرنا پڑتا ہے۔ نہیں تو ایسا کیوں ہوا کہ الجزائر کا اسلامی گروپ جمہوری فضا میں وجود میں آیا اور بعد ازاں جہادی گروپ میں تبدیل ہو گیا لیکن ہمسایہ ملک کی اسلامی تحریک کے ساتھ ایسا نہیں ہوا۔ اسی طرح ایران میں شاہ ایران کے ظلم واستبداد کے خلاف اسلامی تحریک کا ردعمل مختلف تھا۔ نہ تو اس نے تشدد کا راستہ اختیار کیا اور نہ ہی یہ تبدیلی جمہوریت کے راستے آئی۔ سوڈان کی تحریک نے عوام کی حمایت سے فوج کے ادارے کے ذریعے تبدیلی لانے پر انحصار کیا۔

اس تنوع کی وجہ کیا ہے جب کہ اسلام ایک اور یکساں ہے؟ معروضی حالت، جغرافیائی وتاریخی عوامل اور افراد کی صورت حال، یہ سب اس کی وجہ ہیں۔ اس لیے تبدیلی کا طریقہ کسی بھی اسلامی تحریک کے لیے ایک قطعی واضح راستہ نہیں ہوتا بلکہ ایک مخصوص معروضی حقیقت کی تشکیل کردہ مساوات (equation) کا آخری نتیجہ ہوتا ہے۔

سوم، یہ فرض کر لینا غلط ہے کہ جمہوریت کا تصور مکمل طور پر مغرب کا تصور ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ انسانی ورثے کا حصہ ہے۔

چہارم، اسلامی تحریک کے تجربے نے ثابت کر دیا ہے کہ جس طرح اسلام کا تصور، جمہوریت کے بغیر بھی کیا جا سکتا ہے جیسا کہ ایران میں شاید خاتمی کے صدر بننے تک کے دور میں ہوا، اور بیشتر اسلامی تاریخ میں جمہوریت یعنی امت کا اپنے حکمرانوں (شوریٰ) کو منتخب کرنے کی روایت موجود نہیں رہی ہے، اسی طرح یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ

جمہوریت کو اسلام کے بغیر نافذ کیا جا سکتا ہے۔ ایک غیر عادلانہ اسلامی ریاست اور ایک عادلانہ غیر اسلامی ریاست کا تصور ممکن ہے۔ اس صورت میں اسلامی بصیرت ہمیں یہ بتاتی ہے کہ عادلانہ ریاست کی خوش حالی اور ترقی کی امید کی جائے، چاہے وہ غیر اسلامی کیوں نہ ہو، اور غیر عادلانہ ریاست سے کرپشن اور انحطاط کی توقع کی جائے، چاہے وہ اسلامی ہی کیوں نہ ہو۔

جمہوریت اور انسانی حقوق کی موجودگی وہ مثالی صورت ہے جس میں لوگوں کو اسلام کی دعوت دی جا سکتی ہے اور اسلامی ریاست قائم کی جا سکتی ہے لیکن اسلام ان کے لیے ناگزیر نہیں۔ البتہ اسلام ہی میں ان اقدار کا مثالی تصور اور عمل کے لیے مثالی ماحول ملتا ہے۔ اگر اسلام پسند جمہوریت کے حق میں کلمہ خیر کہتے ہیں تو اس کی وجہ ان کے مذہب کی تعلیمات ہیں جو شورائیت، عدل اور حکمت و دانش کی بات کو کسی بھی جگہ سے حاصل کر لینے کی حوصلہ افزائی کرتی ہیں۔ اللہ کے رسول ﷺ نے ہم سے کہا ہے کہ دو متبادل ہوں تو زیادہ آسان کا انتخاب کیا جائے۔ یہ بات بالکل واضح ہے کہ جمہوریت آسان تر ہے اور اسلامی کی روح کے قریب تر بھی۔

اس کا ایک واضح ثبوت مسلمانوں کا غیر عادلانہ مسلم ممالک سے عادلانہ غیر مسلم ممالک کی طرف اس وجہ سے ترک وطن کر کے آنا ہے کہ اسلام عدل کے ماحول میں خوب پھلتا پھولتا ہے اس لیے جب اللہ کے رسول ﷺ مکۃ المکرّمۃ میں تھے تو آپ نے لوگوں تک دعوت پہنچانے کی آزادی چاہی۔ دوسری صورت میں مسلمانوں کا ترک وطن اور مغرب میں لاتعداد اسلامی کانفرنسوں کا انعقاد اور مطبوعات کی بڑھی ہوئی تعداد کی آپ کیا توجیہ کریں گے؟ آپ اور آپ کے رفقا کسی مسلم ملک مثلاً تیونس میں رہنے کا انتخاب نہیں کرتے بلکہ یہاں جمہوری فضا میں رہنا پسند کرتے ہیں، چاہے یہاں اسلامی ریاست نہ ہو۔

اسلامی تبدیلی کی حکمت عملی

یہ حقیقت ہے کہ معاصر اسلامی معاشرے کے نمونے کی وضاحت اور دیگر نمونوں کے ساتھ اس کی مشابہت اور اختلاف کے تعین کے لیے بڑی کوششیں کی گئی ہیں لیکن ابھی اس میدان میں بڑے کام کی ضرورت ہے تاکہ اسلامی ریاست کے اندر اور باہر مسلموں اور غیر مسلموں کے انفرادی واجتماعی حقوق کی یکساں حفاظت سے اسلام اور مسلمانوں کی حقیقی وابستگی کے بارے میں کوئی ابہام نہ رہے۔ اسی طرح خواتین اور اقلیتوں کے حقوق کے بارے میں بھی تشدد پسندی، دہشت گردی، تکفیر اور محض رائے یا عقیدے کے اختلاف کی وجہ سے انسانی زندگی، عزت اور مال پر حملوں کو اسلام سے جوڑنے کی روش ترک کی جائے۔ ان واقعات کو الگ کر کے دیکھنا چاہیے تاکہ اسلام کی جو خوفناک تصویر بنادی گئی ہے، وہ درست ہو جائے۔

یہ بھی حقیقت ہے کہ اسلامی انقلاب کی حکمت عملی پر اس وجہ سے بھی بڑی بحث باقی ہے کہ حقوق آزادی کی خاطر، مسلم یا غیر مسلم استبداد کے مقابلے کے لیے ہتھیار اٹھانے کے جواز کے بارے میں غیر یقینی کیفیت ہے۔ میرا خیال ہے کہ افغانستان اور الجزائر میں خون بہنے کے بعد، جس سے خوارج کے فتنے کی یاد آ جاتی ہے، اب وقت آ گیا ہے کہ مسلمان اس امر پر متفق ہو جائیں کہ اپنے اندرونی اختلافات کے حل کرنے کے لیے تشدد کا راستہ ترک کر دیں گے۔ طاقت کا استعمال اسی وقت درست ہے کہ جب اسلام کی سرزمین پر غیر ملکی حملہ آور ہو جائیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ برعظیم پاک و ہند میں سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کی اسلامی فکر کا یہ فائدہ ہوا ہے کہ باقاعدہ اعلان شدہ جہاد کے علاوہ تشدد کے استعمال کے ناقابل قبول ہونے کا مسئلہ طے ہو گیا ہے۔ اس سے علاقہ (افغانستان میں جو کچھ ہوا، اس سے قطع نظر) باہمی جنگ وجدل سے محفوظ ہو گیا جبکہ عالم عرب میں یہ بات طے نہ ہونے کی وجہ سے کئی تباہ کن واقعات رونما ہوئے۔

تبدیلی کا طریقہ یقیناً حرکی (dynamic) ہے لیکن تحدیدات (limits) کے بغیر نہیں۔ حدیث ہے: ''تم میں سے جو منکر کو ہوتا دیکھے، اسے ہاتھ سے مٹا دے، اگر ایسا نہ کر سکے تو زبان سے برا کہے اور اگر یہ بھی نہ کر سکے تو پھر دل میں برا جانے اور یہ ایمان کا آخری درجہ ہے۔'' (مسلم) اس حدیث سے یہ رہنمائی ملتی ہے کہ تبدیلی کی حکمت عملی جامد نہیں ہے اور حقیقت اس قدر پیچیدہ ہے کہ صرف ایک سادہ حل کافی نہیں ہے۔ اسلامی فکر میں تبدیلی کے ایسے نظریے کی گنجایش ہے جو حقیقت کی تمام پیچیدگیوں کو سلجھا سکتا ہے۔

اس طرح تبدیلی کے ایک کے بجائے کئی راستے سامنے آتے ہیں۔ کسی ایک طریق کار کو نظری طور پر بیان کیا جا سکتا ہے لیکن جو صورت حال تبدیل کرنا ہے، اس کا طریق کار معروضی حقیقت ہی متعین کرے گی۔ یہی مذکورہ بالا حدیث میں لفظ ''استطاعت'' کا مفہوم ہے۔ یہ استطاعت فقہ کی کتابوں کے مطالعے سے نہیں پیدا ہوتی بلکہ حقیقت حال کے علم سے پیدا ہوتی ہے۔ یہی ہم عصر اسلامی فکر کی سب سے بڑی خامی ہے کہ اس میں نظریاتی اور تصوراتی حل زیادہ غالب اور نمایاں ہیں۔ اس میں کسی زیر غور صورت حال کے اقتصادی اور معاشرتی پہلوؤں اور اس پر اثر انداز ہونے والے اندرونی بیرونی عناصر کے ایسے مطالعے کو نظر انداز کیا گیا ہے جس سے تبدیلی کے لیے کوئی مخصوص حکمت عملی اختیار کی جا سکے۔ قرآن کا ہم سے مطالبہ ہے: **فاتقوا اللہ ما استطعتم** (التغابن ۶۴:۱۶) ''لہٰذا جہاں تک تمہارے بس میں ہے، اللہ سے ڈرتے رہو۔'' آخر ہم اپنی استطاعت کی حد کو کس طرح معلوم کریں گے جب تک حقیقت کے مطالعے کا اہتمام نہ کریں؟ ہمارے پاس بہت سے مسلم قانون ساز، ڈاکٹر اور انجینئر ہیں لیکن تاریخ، اقتصادیات، نفسیات، سماجیات اور معاشریات کے ماہرین مقابلتاً بہت کم ہیں۔ اس صورت میں ہم اس استطاعت کا تعین کیسے کریں جسے تبدیلی لانے کے مختلف طریقہ ہائے کار میں سے ایک کا انتخاب کرنے کے لیے شرط قرار دیا گیا ہے؟

یہ ان وجوہات میں سے ایک ہے جن کی وجہ سے روایتی اور معاصر اسلامی فکر کی کوششیں رائیگاں جاتی ہیں اور ان

میں خامی رہی ہے۔ یہ دراصل شریعت کے علوم کے مقابلے میں معروضی حقائق کے علوم سے عدم واقفیت کی وجہ سے ہے۔ جب تک ہم اس خامی کو دور نہ کریں گے، علاقائی اور عالمی صورت حال اور ان کے آگے بڑھنے کی سمت کے بارے میں ہمارے اندازے درست نہ ہوں گے۔ ان غلط اندازوں پر تبدیلی کی جو حکمت عملی تشکیل دی جائے گی، وہ تباہ کن ہوگی۔ عظیم مفکر فتحی یکن کے الفاظ میں اس طرح اسلامی سرگرمیاں پہلے تعمیر، پھر تخریب اور پھر تعمیر کا عمل ہوں گی یعنی ایسا عمل جس میں پیش رفت (dynamic of action) نہ ہو۔

اسلامی تحریکوں میں خود احتسابی کا شاذ ہونا اور تخلیقی اختراع کے مقابلے میں اندھی تقلید کو ترجیح دینا، اس کی وجہ ہے۔ روایتی علما کے حوالے مسلسل دیے جاتے ہیں اور ان کے کیے ہوئے کاموں کو بار بار دہرایا جاتا ہے۔ ان میں حق و باطل اور حرام وحلال کے مجرد اصول ہماری موجودہ حقیقت سے قطع نظر بیان کیے گئے ہیں۔ ان کی تنقیح سماجی علوم کے غیر ماہرین کے لیے ممکن نہیں، نہ وہ اس کے ارتقا کو سمجھ سکتے ہیں اور نہ ہم ان کے مطالعے سے ہی اسلامی تبدیلی کی حکمت عملی کا تعین کر سکتے ہیں۔ میری دعا ہے کہ ہم اس خاص پہلو کے حوالے سے آگے بڑھیں، پیچھے نہ آئیں۔ ''سارا انحصار اللہ کی توفیق پر ہے۔ اسی پر میں نے بھروسا کیا اور ہر معاملے میں اسی کی طرف میں رجوع کرتا ہوں۔'' (ہود۱۱: ۸۸)

تیونس کی اسلامی تحریک 'النہضۃ'

اللہ تعالیٰ کا فضل ہے کہ اس تحریک نے جس کی نشوونما مسلم دنیا کے سب سے زیادہ مغرب زدہ ماحول میں ہوئی، اپنی حکمت عملی پر نظر ثانی کرنے، مقاصد کے حوالے سے پیش رفت کا جائزہ لینے اور مستقبل کے سفر کے لیے مناسب سبق حاصل کرنے کے لیے ہمیشہ وقت نکالا ہے۔

ہماری تحریک کی نشوونما میں ایسے دو جائزے غیر معمولی قدر و قیمت کے حامل ہیں۔ پہلا، بنیاد رکھے جانے اور ۱۹۷۰ء-۸۶ میں ابتدائی نشوونما کے دور سے متعلق ہے، دوسرا ۱۹۸۶-۹۵ء کے دور کا جائزہ ہے۔

تحریک کی مثبت خصوصیات میں تحریک کی علمی اور تخلیقی سوچ ہے۔ اس سوچ کی بدولت تحریک نے اندھی تقلید کا راستہ ترک کر کے نئے تصورات کو اپنی سیاسی فکر میں جذب کیا جیسے جمہوریت، حقوق انسانی، مہذب معاشرہ اور خواتین کی شرکت، اور ان تصورات کو اسلامی اقدار کے قالب میں ڈھالا۔ اس کی بدولت تحریک کے لیے ممکن ہوگیا کہ تشدد اور نام نہاد ریڈیکل ازم کے راستے سے احتراز کرے، جس سے کئی چھوٹے گروہوں نے نقصان اٹھایا ہے۔ تحریک اس قابل ہوگئی کہ نظریاتی مشکلات کے بغیر مغرب کے ساتھ مکالمہ کرے۔ ہماری تحریک جدیدیت کے دور میں اسلامی دروازے سے داخل ہوئی ہے۔ وہ ایک ایسے اسلامی نظریے سے مسلح ہے جو ظلم کو مسترد کرتا ہے، اور ریاست کا قانونی جواز عوام الناس کی رضامندی سے مشروط کرتا ہے۔

اسلامی تحریک کے علم برداروں کی حکومت کے جواز کی بنیاد وہی ہے جو کسی اور سیاسی گروہ کی ہو سکتی ہے۔ وہ اپنا پروگرام عوام کے سامنے پیش کر دیتے ہیں۔ صرف عوام کو حق حاصل ہے کہ اسے قبول کر لیں یا اسے مسترد کر دیں۔ یہ مسئلہ پریشانی کا باعث بنتا ہے کہ اگر عوام نے اسلام پسند پارٹی کو رد کر دیا اور سیکولر پارٹی کے حق میں اپنا ووٹ استعمال کیا، تب کیا ہوگا؟ جس مسلم معاشرے میں اپنی اقدار کا شعور موجود ہو، اس میں یہ امکان بڑی حد تک نہیں ہے۔ تاہم کھیل کے قوانین کو تسلیم کرتے ہوئے، یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ عوام کی مرضی کے مطابق حکومت میں تبدیلی آتی رہے، اسلامی تحریک دوسری جماعتوں کے ساتھ اپنے معاہدوں کی پاس داری کرے گی۔ اسی طرح، امید ہے کہ دوسرے گروہ بھی اپنے معاہدے کے پابند رہیں گے اور اسلامی تحریک کے افراد کو ان کا اقتدار ختم ہونے کے بعد قید، جلاوطنی یا موت کی سزا دینے سے باز رہیں گے۔ ایوان اقتدار سے باہر رہنے کا وقفہ اسلامی تحریک کو یہ موقع دے گا کہ وہ اپنا جائزہ لے، مسلمانوں کو اپنے پروگرام پر مطمئن کرنے میں ناکامی کی وجوہات معلوم کرے اور اپنی غلطیوں کی اصلاح کرے۔ اگر وہ سوال کا صحیح جواب فراہم کر سکیں گے تو یقینی طور پر دوبارہ برسر اقتدار آئیں گے۔ ہمیں مسلمانوں کی راست روی پر اعتماد رکھنا چاہیے کیونکہ رسالت مآب ﷺ نے فرمایا ہے کہ میری امت ضلالت پر کبھی مجتمع نہ ہوگی اور جب تم میں اختلاف ہو تو اکثریت کا راستہ اختیار کرو۔ (ابن ماجہ)

ہمارے جائزے میں جو منفی نکتہ ابھر کر سامنے آیا، وہ یہ تھا کہ اپنی قوت اور اپنے مخالفین کی قوت کا اندازہ لگانے میں ہم سے غلطی ہوئی۔ نیز قومی حالات کی تشکیل میں علاقائی اور عالمی عناصر کی اہمیت کا ہم کما حقہ ادراک نہ کر سکے۔

ہماری خامیوں میں سے ایک خامی یہ بھی رہی کہ ہم کچھ افراد کے اقدامات کے بارے میں، جو تحریک کی پالیسیوں کے خلاف تھے، انضباطی کارروائی کرنے میں ناکام رہے۔ اس کے تحریک پر بحیثیت مجموعی تباہ کن اثرات مرتب ہوئے۔

(ترجمہ: مسلم سجاد)

○ دینی مدارس کی مثالی خدمات ○

"الشریعہ" کے رئیس التحریر مولانا زاھد الراشدی

کے "الشریعہ"، "اوصاف" اور دیگر جرائد میں شائع ہونے والے مضامین کا ایک انتخاب

ناشر: مکہ کتاب گھر، الکریم مارکیٹ، اردو بازار، لاہور

ڈاکٹر عبد اللہ احمد البداوی

اسلام، عالم اسلام اور مغرب

[یکم اکتوبر ۲۰۰۴ کو آکسفرڈ کے موڈلن کالج کے ہال میں آکسفرڈ سنٹر فار اسلامک سٹڈیز کے زیر اہتمام ایک تقریب سے ملائشیا کے وزیر اعظم اور اسلامی سربراہ کانفرنس تنظیم (او آئی سی) کے سربراہ ڈاکٹر عبد اللہ احمد بداوی نے مندرجہ ذیل خطاب کیا۔ سنٹر کے ڈائریکٹر ڈاکٹر فرحان احمد نظامی کی دعوت پر الشریعہ کے رئیس التحریر مولانا زاہد الراشدی نے بھی اس تقریب میں شرکت کی۔ ڈاکٹر بداوی کے خطاب کا اردو ترجمہ درج ذیل ہے۔ (مدیر)]

جناب ڈاکٹر فرحان نظامی صاحب،

معزز مہمانان،

خواتین وحضرات!

۱۔ آکسفرڈ سنٹر فار اسلامک سٹڈیز میں خطاب کرنا میرے لیے حقیقتاً بڑے شرف اور اعزاز کی بات ہے اور میں اس نہایت ممتاز پلیٹ فارم سے گفتگو کا موقع فراہم کرنے پر جناب ڈاکٹر فرحان نظامی کا شکریہ ادا کرنا چاہوں گا۔ مجھے امید ہے کہ مسلم دنیا کے مطالعے کے لیے یہ سنٹر ایک اعلیٰ ادارے کے طور پر ترقی کی منزلیں طے کرتا رہے گا۔ ملائشیا اس سنٹر کی متنوع سرگرمیوں، بالخصوص مغرب میں وسیع پیمانے پر اسلام کی تفہیم کے حوالے سے اپنا تعاون جاری رکھے گا۔

۲۔ میں آپ کے ساتھ کئی حیثیتوں سے مخاطب ہوں۔ سب سے پہلے تو میں ایک مسلمان ہوں۔ میں ایک مذہبی عالم کا بیٹا ہوں اور میرے دادا بھی ایک عالم تھے۔ بچپن میں، میں شام کے وقت اپنے گاؤں کے قریب ایک انگریزی سکول میں جایا کرتا تھا، جبکہ صبح کے اوقات میں اپنے دادا کے مدرسے میں، جو کہ آج بھی موجود ہے، مذہبی تعلیم پاتا تھا۔ میں اسلام کے بتائے ہوئے راستے پر اپنے امکان کی حد تک پورے یقین اور اخلاص کے ساتھ چلنے کی کوشش کرتا ہوں۔

۳۔ میں ایک ایسے ملک کے وزیر اعظم کی حیثیت سے بھی آپ سے مخاطب ہوں جہاں مختلف مذاہب کے پیروکار بستے ہیں اور ان میں سے مسلمان اکثریت میں ہیں۔ اللہ کے فضل سے آج میرا ملک ایک پرامن، مستحکم اور جمہوری ملک ہے اور ترقی کے راستے پر تیزی سے گامزن ہے۔ مسلمان، بدھ، مسیحی، ہندو اور دیگر تمام مذاہب کے پیروکار امن

اور ہم آہنگی کے ماحول میں ایک دوسرے کا احترام کرتے ہوئے اور رواداری کی فضا میں رہ رہے ہیں۔

۴۔ میں اسلامی کانفرنس کی تنظیم (او آئی سی) کے چیئر مین کی حیثیت سے بھی مخاطب ہوں، جو ۱ء۴ بلین آبادی رکھنے والے ۵۷ ممالک پر مشتمل ہے۔ ہماری تعداد مجموعی انسانی آبادی کے پانچ فیصد سے زائد ہے۔ او آئی سی کے چیئر مین کی حیثیت سے یہ میری ذمہ داری ہے کہ میں ان کے جذبات، دکھ درد اور تمناؤں کی بھی ترجمانی کروں اور ان کا پیغام آپ تک پہنچانے کی کوشش کروں۔

خواتین وحضرات!

۵۔ عالم اسلام اپنے وجود میں آنے کے بعد پندرہ صدیوں سے متنوع چیلنجوں سے دوچار رہا ہے۔ یہودیت اور مسیحیت کی طرح، جن کے ساتھ اسلام کا ایک نسبی رشتہ ہے، اسلام بھی شدید مخالفت کے ماحول میں پیدا ہوا تھا۔ یہ مخالفت پر غلبہ پا کر دنیا کا ایک عظیم مذہب بن گیا، تاہم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے وفات کے بعد ہی اس کو ہمیشہ کے لیے تشتت وافتراق کا شکار ہونا پڑا۔ مسلم حکومتوں نے جلد ہی بعض ایسی اعلیٰ اور ارفع اقدار کو طاق نسیاں پر رکھ دیا جن کا اسلام علمبردار ہے اور جن کی پابندی ابتدائی حکومتوں نے پورے خلوص کے ساتھ کی۔ جبر واستبداد پر مبنی حکمرانی مسلمانوں کے سیاسی منظر میں آہستہ آہستہ نمایاں ہونا شروع ہوگئی۔

۶۔ تاہم عرب مسلم دنیا نے ۸ ویں سے ۱۱ ویں صدی کے دوران میں تہذیب وثقافت اور علم کی بلندیوں کو چھوا۔ اس نے رومی یونانی تہذیب سے بہت کچھ سیکھ کر اس میں بہت اضافہ کیا، اور اس کو پوری طرح اپنی تہذیب کا حصہ بنا کر اسے یورپ کو منتقل کر دیا۔ عربی زبان شرق اوسط میں ابلاغ کے لیے ایک مشترکہ زبان قرار پائی۔ شرح تعلیم قرون وسطیٰ کے یورپ کے مقابلے میں زیادہ تھی۔ ہر جگہ مدارس موجود تھے اور یونیورسٹیوں کی بہتات تھی۔ خود تنقیدی اور بحث وجستجو پر مبنی ثقافت نے جڑیں پکڑنا شروع کر دیں۔

۷۔ اگرچہ صلیبی جنگوں نے مسلم دنیا کو ایک عظیم بحران سے دوچار کر دیا، لیکن پھر بھی ایرانی، اندلسی، عثمانی اور مغل قیادت کے تحت اس میں عظیم الشان کامیابیاں حاصل کرنے کی صلاحیت برقرار رہی۔ اس کے بعد مسلم اقوام یورپ کے نوآبادیاتی نظام کے شکنجے میں آ گئیں اور یہاں کے عوام اپنی خود مختاری اور آزادی سے محروم ہو گئے۔ ان کے وسائل کا استحصال کیا گیا اور انھیں لوٹا گیا۔ فلسطین عربوں سے چھین لیا گیا اور اس کے بہت سے باشندے گھر سے بے گھر ہو کر پناہ گزین بننے پر مجبور ہو گئے۔

۸۔ نوآبادیاتی غلامی سے چھٹکارا پانے کے بعد ہم میں سے بعض ممالک نے تو بہتر کارکردگی کا مظاہرہ کیا ہے۔ کچھ ملکوں کے لیے تیل ایک نعمت بن گیا جس نے وہاں کے لوگوں کے لیے ایک ایسے معیار زندگی کے حصول کو ممکن بنا دیا جس کو وہ اس کے بغیر حاصل نہیں کر سکتے تھے۔ کچھ ممالک نے اپنے ہاں عملیت پسندی پر مبنی سیاسی، معاشی، سماجی اور تعلیمی اصلاحات بھی کیں۔

۹۔ تاہم مسلم دنیا کے بعض حصوں میں نوآبادیاتی دور کے بعد حاصل ہونے والی کامیابیوں کے باوجود، مایوسی پیدا کرنے والے پہلو بھی بہت سے ہیں۔ مسلم دنیا کو درپیش مسائل کا بوجھ بہت عظیم ہے۔ کچھ مسلمان ملک تو شدید طور پر غربت، جہالت اور خوراک کی کمی کے شکار ہیں۔ کچھ جبر واستبداد اور بے انصافی کے حوالے سے نمایاں ہیں۔ عالمی سطح پر مسلمان ممالک ایک ایسی متحد آواز سے محروم ہیں جس پر سنجیدگی سے توجہ دی جاتی ہو۔

۱۰۔ ۵۷ مسلم ممالک میں سے ایک بہت تھوڑی تعداد، یعنی صرف پانچ کے بارے میں یو این ڈی پی نے قرار دیا ہے کہ وہاں اعلیٰ انسانی ترقی ہوئی ہے۔ ۲۴ ممالک متوسط رفتار سے ترقی کرنے والے ممالک کی فہرست میں شامل ہیں، جبکہ بقیہ ۲۸، جو کہ نصف تعداد ہے، سست رفتار ترقی کرنے والوں میں شمار کیے گئے ہیں۔ مسلم دنیا کے صرف پانچ ممالک میں فی کس مجموعی قومی پیداوار (جی ڈی پی) ۱۰ ہزار امریکی ڈالر سے زیادہ ہے۔ ۳۰ ممالک میں فی کس جی ڈی پی ۱۰۰۰ ڈالر سے کم ہے۔

۱۱۔ اسلام علم کی جستجو پر زور دیتا ہے۔ قرآن کا آغاز 'اقرا' (پڑھو) کے حکم سے ہوا، تاہم علم کا حصول ہی وہ میدان ہے جس میں مسلم دنیا کی اکثریت پس ماندہ رہ گئی ہے۔ بیشتر ملکوں میں تعلیمی معیار پست اور ناخواندگی کی شرح بلند ہے جس کا سبب غربت، بدانتظامی، اور وسائل کی نامناسب تخصیص کے علاوہ جنگ اور تصادم ہیں۔ بعض ملکوں میں نصف سے بھی زیادہ بالغ آبادی ناخواندہ ہے۔

۱۲۔ کرپشن مسلم دنیا کا ایک اور بڑا مسئلہ ہے۔ ٹرانسپیرنسی انٹرنیشنل کے تیارہ کردہ کرپشن پرسپشن انڈیکس کے مطابق ہماری کارکردگی بے حد پست ہے۔ ۲۰۰۳ میں جن ۱۳۳ ممالک کا سروے کیا گیا، اس کے مطابق کرپشن کے حوالے سے سب سے بہتر ریکارڈ رکھنے والا مسلمان ملک بھی ۲۶ ویں نمبر پر آسکا ہے۔ چار مسلمان ملکوں کو آخری دس نمبروں میں جگہ ملی ہے۔

خواتین وحضرات!

۱۳۔ میں نے آپ کے سامنے مسلم دنیا کی خستہ حالی کی تصویر پیش کی ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے اور اس تلخ حقیقت کو موجودہ عالمی نظام مزید پیچیدہ بنا رہا اور ہمارے مصائب کی سنگینی میں اضافہ کر رہا ہے۔ میں خود تنقیدی کے عمل کا بھی خواہاں ہوں، لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہمیں انسانی عظمت، قدرتی انصاف، انسانی حقوق اور بین الاقوامی قوانین کی اس شرم ناک پامالی کو بھی مدنظر رکھنا ہوگا جس کے اثرات مسلم دنیا پر براہ راست پڑے ہیں۔ جی ہاں، ہمیں خود کو بھی مورد الزام ٹھہرانا چاہیے، لیکن اس سے وہ پالیساں بے قصور قرار نہیں پاتیں جو پوری دنیا میں کروڑوں مسلمانوں کو مسلسل جبر، تباہی اور الزام تراشی کا نشانہ بنا رہی ہیں۔

۱۴۔ جبر کی مثالیں تو بہت سی ہیں، لیکن سب سے واضح مثال، جو ہر مسلمان کی گفتگو کا موضوع ہے، فلسطین کی ہے۔ فلسطینیوں سے ان کی سرزمین اعلان بالفر کے ذریعے سے چھین لی گئی جس کے بارے میں بالکل درست طور پر یہ تبصرہ

کیا گیا ہے کہ ''ایک قوم نے دوسری قوم سے وعدہ کیا کہ وہ اسے ایک تیسری قوم کی زمین لے کر دے گی۔''

۱۵۔ جیسا کہ اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی کی متعدد قراردادوں سے واضح ہے، دنیا کی اکثریت پر یہ بات واضح ہے کہ فلسطینی ہماری امداد اور تعاون کے حق دار ہیں اور اسرائیل کو اس بات پر مجبور کرنا چاہیے کہ وہ اپنی فوجوں کو ۱۹۶۷ء کی سرحدوں سے پیچھے لے جائے۔ لیکن اس کے برعکس، ہر مسئلے اور ہر استدلال کو بگاڑ کر اسرائیل کے حق میں تبدیل کر دیا جاتا ہے۔ قابض کی مدد کی جا رہی اور اسے اسلحہ دیا جا رہا ہے جبکہ فلسطینی اپنی حفاظت کے لیے بھی ہتھیار رکھنے کے حق سے محروم ہیں۔ فلسطینی شہریوں کے خلاف اسرائیل کے دہشت گردانہ اقدامات کو جان بوجھ کر نظر انداز کیا جا رہا ہے اور ان کو دفاعی اقدامات کے طور پر پیش کیا جا رہا ہے۔ اسرائیل کی سہولت کی خاطر ایک حربہ یہ بھی استعمال کیا جا رہا ہے کہ دہشت گردی کی تعریف کو قصداً صرف ان کارروائیوں تک محدود رکھا گیا ہے جو نیم حکومتی یا غیر حکومتی گروپ کریں، جبکہ ریاستی کارروائیوں کو اس سے خارج رکھا گیا ہے۔

۱۶۔ مسلم دنیا کے خلاف شدید تعصب کا رویہ صرف فلسطینی مسئلے تک محدود نہیں ہے۔ دنیا کبھی نہیں بھولے گی کہ عراق پر کیا جانے والا حملہ غیر قانونی تھا۔ حملے سے قبل دنیا کو بتایا گیا کہ وسیع پیمانے پر تباہی پھیلانے والے ہتھیاروں کی صورت میں درپیش خطرے کی وجہ سے حملہ ضروری ہے۔ آج ہم جانتے ہیں کہ یہ ایک بے بنیاد دلیل تھی۔ (غلطی تسلیم کرنے کے بجائے) آج ہمیں بتایا جا رہا ہے کہ اس حملے نے دنیا کو پہلے سے زیادہ محفوظ بنا دیا ہے کیونکہ صدام کا تختہ الٹ کر اسے گرفتار کیا جا چکا ہے۔ اگر خدا کے چاہنے سے کبھی قابل اعتماد جمہوریت، رواں معیشت اور امن وامان قائم ہو گئے تو ممکن ہے عراق کے لوگ صدام سے چھٹکارا دلانے کو قابل تحسین قرار دیں، لیکن یہ مقصد، اچھا ہونے کے باوجود، اس ضمن میں اختیار کیے جانے والے ناجائز ذرائع ووسائل کو سند جواز نہیں بخش سکتا۔

۱۷۔ ایک ملک کو یک طرفہ طور پر کسی دوسرے ملک پر حملہ کرنے کا کیا حق ہے؟ ٹھیک ہے، صدام ایک ظالم اور جابر حکمران تھا لیکن حفظ ماتقدم کے طور پر حملہ کرنے کے فلسفے اور غلبہ حاصل کرنے کے نظریے کے تحت خوف کی جو فضا پیدا کی گئی ہے، وہ بھی اتنی ہی جابرانہ ہے۔ یہ بات نہایت باعث تشویش ہے کیونکہ متعین لائحہ ہائے عمل کی تعیین کے لیے کوئی معروضی معیار موجود نہیں۔ اس کے بجائے جو کچھ ہمیں نظر آ رہا ہے، وہ عالمی سطح پر ایک مخصوص طبقے کے خلاف ایذا رسانی کا رویہ ہے جس کی تکلیف مسلمان ممالک سہہ رہے ہیں۔

۱۸۔ آج ایران کو سنگین نتائج کی دھمکیاں دی جا رہی ہیں، کیونکہ اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ایٹمی ہتھیاروں کی تیاری کے لیے یورینیم کی افزودگی کا عمل کر رہا ہے، لیکن عالمی برادری کی زبان پر ان ۱۲۰۰ ایٹمی ہتھیاروں کا ذکر تک نہیں آتا جن کے بارے میں وسیع پیمانے پر یہ مانا جاتا ہے کہ وہ اسرائیل کے ڈیمونا کمپلیکس (Dimona Complex) میں موجود ہیں۔ وہاں کسی تفتیش کے لیے زور نہیں دیا جاتا، نہ پابندیوں کی دھمکیاں دی جاتی ہیں اور اسرائیل پر حملے کا مشورہ دینے کا تو خیر سوال ہی کیا۔

۱۹۔ غیر ذمہ دارانہ اور کھوکھلے دعووں کے ذریعے سے اسلام کو ایک جنگجو مذہب اور مسلمانوں کو علی الاطلاق جنونی دہشت گردوں کے طور پر پیش کرنے کا سلسلہ بھی رکنا چاہیے۔ مسلمانوں کے بارے میں بے بنیاد منفی تصور کا رائج ہونا گیارہ ستمبر کے بعد کی کوئی نئی اور منفرد صورت حال نہیں ہے۔ آج اسلام کو منفی انداز میں پیش کرنے کا رجحان ان مغربی تعصّبات کی یاد دلاتا ہے جن کے علمبردار سترہویں اور اٹھارویں صدی میں والٹیئر اور فرانسس بیکن رہے ہیں۔ آج مغرب میں اسلام کے بارے میں رائج تصور انیسویں صدی کے اواخر میں ارنسٹ رینان کے اس تبصرے سے مختلف نہیں ہے کہ اسلام ایک ایسا مذہب ہے جو ''یورپ کی مکمل نفی، سائنس کے ساتھ کامل نفرت اور مہذب معاشرے پر جبر پر مبنی ہے۔''

۲۰۔ جب تک یہ کھلے یا ڈھکے چھپے شکوک وشبہات موجود ہیں، کوئی بامعنی مکالمہ نہیں ہو سکتا۔ بعض مغربی قائدین نے قابل تحسین طور پر بار بار اس بات پر زور دیا ہے کہ ان کی جنگ اسلام کے خلاف نہیں ہے۔ لیکن یہ بات اس لیے ناکافی ہے کہ (مغرب میں) عوامی جذبات کو تحریک دینے کا کام ایک ہیجان پسند مغربی میڈیا کر رہا ہے جو کم وبیش مکمل طور پر انتہا پسندانہ بحث ومباحثہ پر توجہ مرکوز کیے ہوئے ہے۔ اسلام کو ایک ایسا مذہب فرض کر کے جو اپنی ساخت اور رنگ ڈھنگ کے لحاظ سے کلی طور پر یکساں (Monolithic) ہے، اس کے ساتھ معاملہ کیا جا رہا ہے اور خود مسلم دنیا کے اندر جاری بحث ومباحثہ کی لطیف دلالتوں (Nuances) کو مکمل طور پر نظر انداز کیا جا رہا ہے۔ مسلمانوں کے مابین آرا کا جو تنوع پایا جاتا ہے، اس کا ذکر بھی سننے میں نہیں آتا اور مسلم معاشروں میں جاری بہت سے ترقی پسندانہ تجربات کی اطلاع بھی (مغربی عوام کو) بہم نہیں پہنچائی جا رہی۔

خواتین وحضرات!

۲۱۔ میں نے مسلم ممالک کی نہایت بنیادی ناکامیوں اور اس عالمی تناظر کا تجزیہ کرنے پر خاصا وقت صرف کیا ہے جس میں اس وقت مسلمان ممالک گھرے ہوئے ہیں۔ اب میں ان مثبت تبدیلیوں کی طرف آنا چاہوں گا جن کے لیے تگ ودو کرنے کی ضرورت ہے تاکہ عالم اسلام بھی ان مصائب سے چھٹکارا حاصل کر سکے جو ہمیں درپیش ہیں اور مغرب بھی ہمارے ساتھ بالا دستی کے بجائے مخلصانہ رویے پر مبنی مکالمے کا آغاز کرنے پر آمادہ ہو سکے۔

۲۲۔ داخلی لحاظ سے دیکھیے تو مسلم دنیا کی سب سے پہلی ترجیح اچھا طرز حکمرانی (Good governance) ہونی چاہیے، کیونکہ یہ ہمارے عوام کے لیے پائیدار امن، استحکام اور خوش حالی حاصل کرنے کا سب سے یقینی ذریعہ ہے۔ اس ضمن میں ہمیں مختلف نظریات اور دنیا بھر میں کیے جانے والے تجربات سے بھی رہنمائی حاصل کرنی چاہیے، لیکن مسلم دنیا کو خود اسلام اور اس کی اپنی بہترین ہدایات سے بھی عظیم رہنمائی مل سکتی ہے۔ اگر ہم اسلامی تعلیمات کے اندر موجود حکمت ودانش کو دریافت کر سکیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ یہ یہ زمانہ ماضی کی کوئی قدیم اور ناقابل عمل یادگار نہیں، بلکہ جدید ضروریات کے حوالے سے بھی مکمل طور پر قابل عمل ہے۔

۲۳۔اچھے طرز حکمرانی کے بارے میں اسلام کا حکم قرآن مجید میں صریح طور پر مذکور ہے۔ کسی بھی مسلم ملک کی قیادت سنبھالنے والے مسلمان حکمران کو سورۃ النساء کی آیت ۵۸ کی یہ ہدایت یاد دلائی جانی چاہیے کہ ''اللہ تمھیں حکم دیتا ہے کہ تم امانتیں ان کے اہل لوگوں کے سپرد کرو اور جب لوگوں کے مابین فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو۔''

۲۴۔اچھی اور عوام کے سامنے جواب دہ طرز حکومت کی توضیح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایک قانون دہندہ، منتظم، قاضی اور عسکری کمانڈر کی حیثیت سے اپنے طرز عمل سے کی۔ عہد صحابہ کی صدق اور راستی کی نمائندہ مثالیں بھی بہت سبق آموز ہیں، مثلاً خلیفہ اول کی حیثیت سے حضرت ابوبکر کی افتتاحی تقریر جس میں آپ نے اپنے پیروکاروں کو حکم دیا کہ اگر وہ اپنے فیصلوں میں غلطی کریں تو لوگ ان کی اصلاح کر دیں۔

۲۵۔صدیوں کے عمل میں تشکیل پانے والے شرعی قوانین بھی ایک ایسی حکومت کے لیے جو اسلامی اصولوں اور اقدار کی علمبردار ہو، باکردار قیادت کو ایک لازمی شرط قرار دیتے ہیں۔ امانت اور اخلاقی ساکھ، انصاف کا جذبہ اور احساس عدل، لوگوں اور بالخصوص غریبوں سے محبت، ان کے دکھ درد کو جاننے کی خواہش، اور اہل علم و دانش کے مشوروں سے استفادہ، یہ اس اچھی حکومت اور قیادت کی خصوصیات ہیں جن کی وضاحت الفارابی، الماوردی، الغزالی اور ابن خلدون جیسے معروف مسلم مفکرین نے کی ہے۔

۲۶۔اسلام کے اچھے طرز حکمرانی کے تصور میں انصاف خاص طور پر نمایاں ہے، کیونکہ اچھی حکومت کے لیے عدل اتنی بنیادی حیثیت رکھتا ہے ہے کہ قانون کی نظر میں برابری اور قانون کی حکومت جیسے تصورات کو ابتدائی دور کی اسلامی فقہ میں بے حد اہمیت دی گئی۔ یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ جدید قانون سے بہت پہلے، اسلامی قانون (مقدمات کے تصفیے کے لیے) مناسب دورانیے کی مرکزیت کو تسلیم کر چکا تھا۔

۲۷۔قانون کی حکومت اور مناسب دورانیے میں مقدمات کے تصفیے کا تعلق ایک دوسرے بنیادی اسلامی اصول یعنی عدلیہ کی خودمختاری کے ساتھ ہے۔ یہ بے حد اہم بات ہے کہ چودہ سو سال قبل خلیفہ چہارم علی بن ابی طالب نے یہ اعلان کیا کہ قاضیوں کو ہر قسم کے انتظامی دباؤ یا اثرات، خوف یا رعایت، سازش یا بدعنوانی سے بالاتر ہونا چاہیے۔ فی الحقیقت مسلم تاریخ میں متعدد قاضیوں نے اپنی زندگیوں کو خطرے میں ڈال کر بھی اپنے منصب کی آزادی کا تحفظ کیا ہے۔

۲۸۔عدلیہ کی خودمختاری کے ساتھ ساتھ عوامی احتساب کا تصور بھی اسلام کا ایک ناقابل تغیر اصول ہے جس کو بہت سے معاصر مفکرین اخلاقیات پر مبنی حکومت کا بنیادی پتھر قرار دیتے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ کے اسوہ کی پیروی میں خلیفہ دوم عمر بن الخطاب نے اس بات کی یقین دہانی کرائی کہ (حکومتی مناصب پر فائز افراد کے) شخصی کردار کا ہر وہ پہلو جو عوام کی فلاح و بہبود پر اثر انداز ہوتا ہو، عوامی تفتیش کے دائرۂ کار میں آتا ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ کا بیت المال میں موجود ذرا سی دوا کو اپنے علاج کے لیے استعمال کرنے سے پہلے لوگوں سے اجازت طلب کرنا اسی کی ایک درخشندہ مثال ہے۔

۲۹۔ قانون احتساب پر عمل درآمد کی مانند لوگوں کی آرا کا احترام بھی اسلام میں یکساں اہمیت رکھتا ہے۔ خلفاے راشدین نے اپنے خیالات سے ٹکرانے والی آرا کو اہمیت دی اور انھیں قبول کیا۔ ایک فرمان نبوی میں امت کے اندر اختلاف رائے کی تحسین کرتے ہوئے اسے اللہ کی رحمت قرار دیا گیا ہے۔ اس سے اس بات کا بھی پتہ چلتا ہے کہ اسلامی تاریخ کے مختلف مرحلوں میں مذہب اور سیاسی امور سے متعلق علما اور عوام کے مختلف طبقات کے اندر صحت مند مباحثے کیونکر ممکن ہوئے۔

۳۰۔ ان باتوں کو ذہن میں رکھتے ہوئے آج ہمیں اسلامی فکر کی تجدید اور اصلاح کا کام کرنا ہوگا۔ میرا ہمیشہ سے یہ یقین رہا ہے کہ مسلم دنیا میں بحث و مباحثہ کا ماحول پیدا کر کے ہم نہ صرف اپنی علم و دانش کی روایت میں اضافہ کریں گے بلکہ ان انتہا پسندانہ نظریات کو بھی براہ راست چیلنج کر سکیں گے جو گزشتہ چند سالوں سے اسلام کا نمائندہ سمجھا جا رہا ہے۔ مسلم سیاسی رہنما، اہل علم اور دانش وروں کو اعتدال اور فہم و دانش کی باتوں کو دبانے کے بجاے ان کی حوصلہ افزائی کرنی چاہیے۔ ان آوازوں کو آپ جدت پسند اسلام، ترقی پسند اسلام یا لبرل اسلام میں سے کوئی بھی نام دے لیں، مجھے یقین ہے کہ یہ اسلامی فکر کی تجدید میں ایک اہم کردار ادا کر رہی ہیں۔

۳۱۔ روایتی فکر اور آرا کی اندھی تقلید کر کے اسلام کو زمانہ قدیم کی ایک چیز نہیں بنا دینا چاہیے۔ بے لچک ابہام پرستی، سخت لفظ پرستی پر مبنی عقائد اور ماضی کے مثالی نمونوں کی بازیابی کے تصورات اسلام کو ہر زمانے اور ہر دور کا مذہب ماننے میں، جو کہ اللہ کی منشا اور مقصد ہے، مانع ہیں۔ ہمیں اصلاح اور تجدید کے امکانات کے حوالے سے اپنے ذہن کو کھلا رکھنا چاہیے۔

۳۲۔ اس ضمن میں، میں اس بات پر بار بار زور دے چکا ہوں کہ آج کے زمانے میں کسی عالم یا قانون دان کے اجتہاد کو، جس کا مطلب شریعت کے مآخذ سے کوئی ایسی رائے اخذ کرنا ہے جو از خود واضح نہیں، آج کے حالات سے ہم آہنگ ہونا چاہیے۔ مسلم معاشروں کو جو مسائل آج درپیش ہیں، وہ چھٹی صدی میں موجود نہیں تھے۔ سیاسی ادارے، معاشی نظام اور سماجی ڈھانچے ان سے بالکل مختلف ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم، خلفاے راشدین اور اسلام کے عظیم ائمہ اور فقہا کے زمانے میں پائے جاتے تھے۔ آج لوگ قبائلی اتحادوں کے بجائے قومی ریاستوں کی شکل میں رہتے ہیں۔ عالمی معاشی نظام کی گہرائی اور گیرائی میں بے حد اضافہ ہو چکا ہے اور اس میں باہم ربط بھی پیدا ہو چکا ہے۔ سائنس انسانی کامیابیوں کے دائرے کو مسلسل وسعت بخش رہی ہے۔ اسلامی فکر کو ان تمام تبدیلیوں سے اجنبی اور غیر متعلق نہیں رہنا چاہیے۔

۳۳۔ معاصر مسلم مفکر یوسف القرضاوی نے اسلامی فکر میں تجدید کی ضرورت کا شدید احساس کیا ہے اور اس خدشے کا اظہار کیا ہے کہ جدید اسلامی تحریکیں خود اپنی ہی صفوں میں میں آزادی فکر کی مخالفت کریں گی اور تجدید کے دروازے کو بند کر کے اپنے آپ کو صرف ایک طرز فکر کا اسیر بنا لیں گی جس میں کسی دوسرے نقطہ نظر کی کوئی گنجایش نہیں

ہے۔

۳۴۔اجتہاد کو معاصر مسائل سے ہم آہنگ کرنے کے ساتھ ساتھ مقاصد شریعت کے فہم پر بھی از سر نو توجہ مرکوز کرنے کی ضرورت ہے۔ اسلامی قانونی یا علمی فکر اپنے آپ کو محض الٰہی متن کی لفظی پیروی تک محدود نہیں رکھ سکتی۔ شریعت کو محض بے لچک قوانین کا ایک مجموعہ نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ یہ ایک نظام اقدار بھی ہے جس میں مخصوص قوانین اور ضابطے ان بالاتر اقدار کے صوری مظاہر کی حیثیت رکھتے ہیں۔

۳۵۔مقاصد شریعت کا علم بے حد اہم ہے لیکن اسلامی تاریخ میں اکثر اسے نظر انداز کیا گیا۔ حجۃ الاسلام امام غزالی اور شاطبی جیسے مفکرین نے اس علم کی تشکیل اسی طرح کی الجھنوں اور مشکلات کے پیش نظر کی تھی جن سے آج ہم دوچار ہیں، یعنی یہ کہ مسلم فکر کو اپنے دین کے وسیع تر مقاصد کے ساتھ وابستگی اختیار کرنی چاہیے اور بالکل اس کے مانعانہ پہلوؤں یا بالکل جامد لفظی تعبیرات پر اصرار نہیں کرنا چاہیے۔

۳۶۔امام غزالی نے شریعت کے جو پانچ مقاصد متعین طور پر بیان کیے ہیں، یعنی زندگی، عقل، عقیدہ، مال اور آبرو کی حفاظت، وہ آج بھی بامعنی ہیں۔ اس کے بعد بعض دیگر مفکرین نے انصاف، انسانی عظمت حتیٰ کہ معاشی ترقی کو بھی اس میں شامل کیا ہے۔ مقاصد کا علم مسلمانوں کو دین کے ایک نسبتاً بنیادی تصور پر توجہ مرکوز کرنے میں مدد دیتا ہے اور اس کے ذریعے سے ہمیں حدود سے متجاوز لفظ پرستی اور قانونی موشگافیوں سے نجات مل سکتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ صرف اسی طریقے سے ہم اپنے دین کی روشنی میں جدید مشکلات کا جواب دے سکتے ہیں۔

۳۷۔مقاصد شریعت کو سمجھنے اور جدید دور میں اجتہاد کے لیے انھیں ایک بنیاد کے طور پر تسلیم کرنے سے ہم عقلی اور فکری جستجو کی روایت کا چراغ بھی روشن کر سکیں گے جس کے نتیجے میں مسلمانوں میں ایک علمی کلچر کو فروغ حاصل ہوگا۔ مصر کے عظیم مصلح محمد عبدہ نے انیسویں صدی کے آخر میں بالکل بجا طور پر فرمایا کہ ''قرآن ہمیں حکم دیتا ہے کہ ہم کائنات کے مظاہر اور جہاں تک ممکن ہو، اس کے اجزا کے حوالے سے عقلی استنباط اور علم وفکر پر مبنی تحقیق کا رویہ اپنائیں تاکہ ان چیزوں کے بارے میں یقین کی منزل تک پہنچ سکیں جن کی طرف قرآن رہنمائی کرتا ہے۔ قرآن ہمیں غلامانہ ذہنیت اختیار کرنے سے منع کرتا اور ہمیں انگیخت کرنے کے لیے ان لوگوں کی مثال بطور عبرت پیش کرتا ہے جنھوں نے مکمل اطمینان کے ساتھ اور (علم وعقل سے) بالکل بے نیاز ہو کر اپنے آباو اجداد کی اندھی پیروی کی اور نتیجے کے طور پر اپنے عقائد کو مکمل زوال سے دوچار کرنے کے بعد ایک انسانی گروہ کی حیثیت سے بالکل نابود ہو گئے۔''

۳۸۔مفتی محمد عبدہ کی اس بات کی بنیاد بآسانی قرآن مجید کی سورہ آل عمران کی آیت ۱۹۰ میں بتائی جا سکتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ''سنو! زمین وآسمان کی تخلیق میں اور دن اور رات کے آنے جانے میں اہل عقل کے لیے بڑی نشانیاں ہیں۔''

۳۹۔جن 'اولوا الالباب' کی طرف قرآن نے اشارہ کیا ہے، ان سے مراد علم وعقل، سائنس، فلسفہ اور ٹیکنالوجی کے

حصول میں مصروف لوگ ہیں۔ میرے نزدیک یہ آیت مسلمانوں کو قطعی طور پر یہ حکم دیتی ہے کہ وہ اپنے ذہنوں کو آزاد کریں اور سائنسی علوم اور ٹیکنالوجی پر مہارت حاصل کریں تا کہ آج کے دور سے بالکل لاتعلق ہو کر نہ رہ ہو جائیں۔

خواتین وحضرات!

۴۰۔ جہاں تک ملائیشیا کا تعلق ہے، مجھے یقین ہے کہ ہم نے اعتدال کی درمیانی راہ پر چلنے کی کوشش کی ہے۔ ہم نے قرآن مجید کی سورۂ بقرہ کی آیت ۱۴۳ کے اس حکم پر سختی سے عمل کیا ہے جو کہتی ہے کہ ''اس طرح ہم نے تمھیں ایک معتدل امت بنایا ہے۔'' یہ اللہ کی طرف سے مسلمانوں کے لیے یاددہانی ہے کہ وہ اعتدال پر قائم رہیں اور انتہا پسندی سے گریز کریں۔

۴۱۔ یہ بات تسلیم کہ رسوم کی بڑی اہمیت ہے اور قرآن کا لکھا ہوا متن بے حد مقدس ہے، لیکن ہمارا یہ بھی یقین ہے کہ بطور مسلمان ہمیں اپنے دین کی روح اور اس کے اعلیٰ ترین مقاصد کو بھی لازماً سمجھنا چاہیے۔ ہمارا یہ بھی اعتقاد ہے کہ محض رسوم پر عمل کرنے سے ہم سچے مسلمان نہیں قرار پا سکتے۔ ہمارے ذمے اس دنیا میں بھی اور اگلے جہان میں بھی کامیابی حاصل کرنا لازم ہے، اس لیے ہمیں اس دنیا میں ترقی کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔

۴۲۔ گزشتہ دو دہائیوں میں ہم نے اسلامی تحریکات کو تیزی سے بڑھتا ہوا دیکھا ہے۔ ان میں سے بہت سے گروہ سیاسی جدوجہد کا راستہ اختیار کر چکے ہیں اور اپنے اپنے ملکوں کے قانونی وسیاسی فریم ورک کے اندر رہتے ہوئے کام کر رہے ہیں۔ کچھ نے اپنے آپ کو سیاست سے الگ تھلگ رکھا ہے اور اس کے بجائے اپنی توجہ سماجی اور دعوتی کاموں پر مرکوز کر رکھی ہے۔ بدقسمتی میں سے ان میں سے کچھ نے تشدد کی راہ بھی اپنا لی ہے۔

۴۳۔ اپنے ملکوں کے سیاسی فریم ورک کے اندر رہ کر کام کرنے والوں کو اب ''سیاسی اسلام'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ وہ سیاست میں حصہ تو لیتے ہیں تاہم ان کے پیش نظر ایک ایسا مقصد ہے جو اس نظام سے بہت مختلف بھی ہو سکتا ہے جس کے اندر وہ مصروف عمل ہیں۔

۴۴۔ میرے ملک میں اپوزیشن پان ملائشیا اسلامک پارٹی نے مذہب کو اس حد تک سیاسی مسئلہ بنا دیا ہے کہ وہ اسلام کی اجارہ داری کی دعویدار ہے۔ وہ دیہاتوں کے باسیوں کو یہ کہہ کر اپنے حق میں ووٹ دینے پر آمادہ کرتے ہیں کہ اگر وہ ان کی جماعت کو ووٹ دیں گے تو انھیں جنت کا ملنا یقینی ہے۔ ان کے بارے میں یہ بات معروف ہے کہ انھوں نے میری جماعت کے ارکان اور حامیوں کو کافر قرار دیا۔

۴۵۔ ۱۹۹۹ کے عام انتخابات میں اسلامک پارٹی نے اپنی تاریخ کی سب سے بڑی کامیابی حاصل کی۔ اس کے نتیجے میں پارلیمنٹ میں اس کی نمائندگی تین گنا ہو گئی اور تیل سے مالا مال ایک صوبے پر اسے کنٹرول حاصل ہو گیا۔ ایک مضبوط اسلام پسند اپوزیشن کو دیکھ کر میری رواداری کو فروغ دینے والی اور ترقی پسند جماعت کے کچھ لوگوں نے سوچا کہ ہمیں اپوزیشن سے بھی بڑھ کر اسلام پسند بننا پڑے گا۔ بلا شبہ یہ ایک خطرناک مزلہ اقدام (Slippery slope)

تھا۔ مجھے یقین تھا کہ ملائشیا کے لوگوں کے سیاسی انتخاب کے فیصلے پر مذہب پسندی کا عامل کسی حد تک ضرور اثر انداز ہوتا ہے لیکن ووٹروں کے لیے زیادہ اہمیت اچھے طرز حکومت اور وسیع بنیاد پر معاشی ترقی کو حاصل تھی۔

۴۶۔ جب گزشتہ اکتوبر میں، میں نے حکومت سنبھالی تو میں نے ان شکایات کے ازالے کے لیے جن کی وجہ سے ہم ۱۹۹۹ میں عوامی حمایت سے محروم ہو گئے تھے، عاجزانہ طور پر اصلاحات کا آغاز کیا۔ میں نے کرپشن کے خلاف سخت ایکشن لیا، پولیس فورم کے لیے ایک وسیع اصلاحی پروگرام شروع کرنے کا حکم دیا، اور حکومتی اداروں، مثلاً عدلیہ کے قابل اعتماد اور خود مختار ہونے کی ضرورت پر زور دیا۔ میں نے بجٹ کو متوازن بنانے کا آغاز کیا اور حکومتی اخراجات کا رخ ضرورت مندوں کے لیے معاشرتی اور معاشی پروگراموں کی طرف موڑا۔ میں نے زرعی شعبے کی ترقی کی ضرورت پر زور دیا تاکہ دیہاتی علاقے جن کی اکثریتی آبادی مسلمان ہے، پس ماندہ نہ رہ جائیں۔

۴۷۔ اللہ کے فضل سے ووٹروں نے مثبت جواب دیا۔ میری جماعت آزادی کے بعد سب سے بڑی کامیابی حاصل کر کے حکومت میں واپس آئی اور ہم وہ صوبہ بھی واپس لینے میں کامیاب ہو گئے جو ۱۹۹۹ میں ہمارے ہاتھ سے نکل گیا تھا۔ اس طرح ہم نے ثابت کر دیا ہے کہ ہم اسلام پسندی کے دعوے داروں کو محض یہ دعویٰ کر کے شکست نہیں دے سکتے کہ ''ہم تم سے زیادہ دین دار ہیں''، بلکہ اس کے لیے لوگوں کے غم وغصے اور جھنجھلاہٹ کی بنیادی وجوہ کو دور کرنا ہوگا۔ میرا اندازہ یہ ہے کہ جن مسائل کو ہم نے اپنی توجہ کا موضوع بنایا، دوسرے مسلمان ممالک کے مسائل بھی ان سے ملتے جلتے ہیں اور ان مسائل کو حل کر کے ایک جمہوری مقابلے کے ذریعے سے اسلام کے دعوے داروں کو شکست دی جا سکتی ہے۔

۴۸۔ تاہم اس سارے معاملے کا ایک پہلو اسلام سے متعلق بھی تھا۔ اس بات کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ آج مسلمانوں کے لیے اسلام پر عمل کرنا پہلے سے بڑھ کر لازمی فریضہ بن چکا ہے۔ مسلمان اللہ کے نام پر اور مذہب کی خاطر عمل کرنے کو لازم اور فرض سمجھتے ہیں۔ بدقسمتی سے یہ عظیم فریضے کی عملی ادائیگی کا ظہور بعض ایسے افعال کی صورت میں ہو رہا ہے جن کی اسلام نفی اور مذمت کرتا ہے۔ بے گناہ لوگوں کو قتل کرنا اور بے ضرر عوام پر بموں سے حملے کرنا ایسے اقدامات ہیں جو گمراہانہ طور پر مذہب کی آڑ لے کر کیے جا رہے ہیں۔

۴۹۔ تاہم اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ مذہب کی حکمرانی کس قدر طاقت ور ہے۔ ہمیں یقین ہے کہ دین پر عمل کے اس جذبے کو ہم ملائشیا میں نیکی، ترقی اور بہتری کے کاموں کی طرف موڑ لیں گے۔ اس اپروچ کو ہم تہذیبی اسلام یا ترقی پسند اسلامی تہذیب کا نام دیتے ہیں۔ یہ ایک ایسی اپروچ ہے جو شکل وصورت کو نہیں بلکہ روح اور حقیقت کو اہمیت دیتی ہے۔ یہ اپروچ مسلمانوں کو یہ بات سمجھانا چاہتی ہے کہ اسلام ترقی کو فرض قرار دیتا ہے۔ یہ اپروچ جدیدیت سے ہم آہنگ ہے، تاہم اس کی مضبوط بنیاد اسلام کی اعلیٰ اقدار اور ہدایات میں ہے۔ اس کے مطابق دس بنیادی اصول ایسے ہیں جن پر مسلم ممالک کو نمایاں طریقے سے عمل پیرا ہونا چاہیے:

۱۔اللہ پر ایمان اور اس کا تقویٰ

۲۔منصفانہ اور قابل اعتماد حکومت

۳۔آزاد اور خود مختار پولیس

۴۔علم پر مہارت کے لیے پر جوش تگ ودو

۵۔متوازن اور جامع معاشی ترقی

۶۔لوگوں کے لیے بہتر معیار زندگی

۷۔اقلیتی گروہوں اور خواتین کے حقوق کا تحفظ

۸۔ثقافتی اور اخلاقی دیانت داری

۹۔قدرتی وسائل اور ماحول کا تحفظ

۱۰۔مضبوط دفاعی صلاحیت۔

۵۰۔ان رہنما اصولوں، نظام حکومت کی بہتری کے لیے ہمارے مسلسل ریکارڈ اور عوام کے سامنے جواب دہی کے تصور سے اعلیٰ وابستگی کے ساتھ، ملائیشیا مسلم دنیا میں تجدید، اصلاح اور غالباً نشاۃ ثانیہ کے لیے ایک حقیر سا عملی نمونہ پیش کر سکتا ہے۔ میں یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ ملائیشیا کے پاس مسلم دنیا کو درپیش متنوع مشکلات میں سے ہر ایک کا جواب موجود ہے۔ مجھے اس بات کا بھی احساس ہے کہ مختلف ممالک کو اپنے مسائل کے لیے الگ الگ حل درکار ہیں، تاہم مجھے یقین ہے کہ ملائشیا ایک کامیاب اور جدید مسلمان ریاست کا اچھا عملی نمونہ ثابت ہو سکتا ہے۔

خواتین وحضرات!

۵۱۔ملائیشیا، عالم اسلام کی تاریخ کے ایک نہایت اہم موڑ پر او آئی سی کی صدارت کر رہا ہے۔ مجھے یقین ہے کہ او آئی سی میں ان مسلم ممالک کی تعداد بڑھ رہی ہے جنھیں مسلم دنیا کی ناکامیوں اور خامیوں کا اعتراف کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ ان میں سے کچھ تو ان اصلاحات کو اپنا بھی رہے ہیں جن کا میں نے تذکرہ کیا ہے۔ اچھے طرز حکمرانی اور فکری لحاظ سے زیادہ آزاد اور پر جوش امہ کی تشکیل کے سلسلے میں بھی پیش رفت ہو رہی ہے۔ تاہم عالم اسلام میں کی جانے والی ان کوششوں کی بارآوری کو (مغرب کے رویے سے) الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ مسلم دنیا میں اصلاح کے اقدامات کے ساتھ ساتھ بڑی مغربی طاقتوں کی خارجہ پالیسیوں میں بھی دکھائی دینے والی اور بامعنی تبدیلیاں سامنے آنی چاہییں۔

۵۲۔اگر ان ممالک کی پالیسیاں حسب سابق من مانی اور مغرب کے ''خیر'' کے مقابلے میں باقی دنیا کو ''شر'' سمجھنے کی ڈگر پر قائم رہیں گی، جن میں مسلم دنیا کے چند انتہا پسندوں کے متشددانہ موقف کا عکس نظر آتا ہے، تو پھر ہم میں سے اصلاح، تجدید اور ترقی کے خواہاں ناکام رہ جائیں گے۔ اگر مغرب کی اس عمومی پالیسی میں کوئی تبدیلی نہیں آتی تو اس

سے مسلم دنیا میں بھی رویے سخت تر ہو جائیں گے۔ جو لوگ درمیان میں ایک اعتدال پسندانہ موقف اختیار کرنا چاہتے ہیں، انھیں معذرت خواہ بلکہ اس سے بھی بڑھ کر غدار قرار دیا جائے گا۔ دونوں جانبوں کے انتہا پسند عناصر ہماری تہذیبوں کو مزید دور کر دیں گے اور دونوں کے درمیان نقطہ اتصال کبھی پیدا نہیں ہو سکے گا۔

۵۳۔ مسلم دنیا کو مغرب کی جانب سے محض اس زبانی یقین دہانی کی ضرورت نہیں ہے کہ مغرب کی جنگ اسلام کے خلاف نہیں ہے۔ اس سلسلے میں مطلوبہ اقدامات کرنے میں پہلے ہی بہت تاخیر ہو چکی ہے۔ سب سے پہلے تو دہشت گردی کے خلاف جنگ کو دہشت گردی کی بنیادی وجوہ، مثلاً مسئلہ فلسطین کو تسلیم کر کے ان کا حل تلاش کرنا ہوگا۔ مغرب کو اس طاقت ور جذباتی کشش کا احساس کرنا ہوگا جو فلسطین اپنے اندر مسلمانوں کے لیے رکھتا ہے۔ دوسرے نمبر پر اس بدحالی پر توجہ دینا ہوگی جس سے آج دنیا کے مسلمانوں کی اکثریت دوچار ہے۔ مغرب کی طرف سے عملی اقدام تو درکنار، اس بات کی حقیقی خواہش کا بھی کبھی اظہار نہیں ہوا کہ وہ مسلم دنیا میں تجارت اور سرمایہ کاری کے فروغ اور صلاحیتوں کی تعمیر وتربیت میں دلچسپی رکھتا ہے۔ تیسرے نمبر پر، جیسا کہ میں نے اسی ہفتے میں اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی سے اپنے خطاب میں ذکر کیا ہے، اقوام متحدہ میں بھی تنوع اور اصلاح کے عمل کو مضبوط کرنا ہوگا تاکہ یہ اپنے رکن ممالک کی اکثریت کے نقطہ نظر کی صحیح طور پر نمائندگی کر سکے۔

۵۴۔ تاہم ان امور پر توجہ دینے سے قبل مغرب کو مسلم دنیا کے بارے میں بعض حقائق کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ میں نے ایک مرتبہ اقوام متحدہ کے ایک سینئر افسر سے اس سلسلے میں گفتگو کی کہ دہشت گردی کی بنیادی وجوہ پر توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ اس افسر نے مجھ سے کہا کہ یہ کوئی زیادہ اہم بات نہیں، کیونکہ گیارہ ستمبر کے ہائی جیکرز زیادہ تر اعلیٰ تعلیم یافتہ اور بالائی متوسط طبقے سے تعلق رکھنے والے مسلمان تھے۔ مجھے بتایا گیا کہ وہ نہ تو غریب تھے اور نہ ان کا تعلق فلسطین سے تھا، اس لیے جہالت وغربت یا فلسطینی ہونے میں سے کوئی بھی عامل ان کے لیے دہشت گردی کا محرک نہیں بنا۔

۵۵۔ مغرب کو مسلم دنیا کے بارے میں جو بات سمجھ لینی چاہیے، وہ یہ ہے کہ او آئی سی کے رکن ممالک کے مابین وقتاً فوقتاً پیدا ہونے والے اختلافات کے باوجود مسلمان اپنے آپ کو ایک اجتماعی امت تصور کرتے ہیں۔ مغرب کے انفرادیت پسندی کے فلسفے کے برعکس، مسلمان اہل ایمان کا ایک گروہ ہونے کے ناتے باہمی اخوت کا ایک مضبوط تصور رکھتے ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے احساسات میں اشتراک پایا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ مسلمان بھی جو نہ تو غریب ہیں اور نہ ان کا فلسطین سے کوئی تعلق ہے، اس مسئلے کے بارے میں شدید جذبات رکھتے ہیں۔ چنانچہ بنیادی اسباب پر توجہ دیے بغیر دہشت گردی کے خلاف جنگ کامیابی سے ہم کنار نہیں ہو سکتی۔

۵۶۔ او آئی سی کا سربراہ ہونے کی حیثیت سے ملائیشیا اسی طرح دہشت گردی کے خلاف جنگ کا ساتھ دیتا رہے گا جیسا کہ ہم گیارہ ستمبر کے بعد سے دیتے چلے آ رہے ہیں۔ ہم مسلمانوں کی جانب سے کیے جانے والے دہشت گردانہ اقدامات کی مذمت کریں گے۔ ہم ان لوگوں کا مقابلہ کریں گے جو اسلام کی خاطر لڑنے کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن حقیقت

میں مسلمان کہلانے کے بھی حقدار نہیں ہیں۔ ہم مسلم دنیا میں اصلاحات کی حوصلہ افزائی کریں گے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ ملائیشیا اپنے وسائل اور اپنی پرخلوص جدوجہد کو اس مقصد کے لیے بھی بھرپور طریقے سے بروئے کار لاتا رہے گا کہ آج دنیا جس ڈگر پر چل رہی ہے، اس میں خاطر خواہ تبدیلی آئے۔ تاہم اہم تر بات یہ ہے کہ مغرب میں (آگے بڑھ کر) ہمارے ساتھ درمیان کی جگہ پر ملنے کی خواہش موجود ہو اور وہ اس بات کا ثبوت دے کہ اس کی پالیسیاں بھی ہماری طرف سے کی جانے والی اصلاحات کے پہلو بہ پہلو بدل سکتی ہیں۔

خواتین وحضرات!

۵۷۔ میں نے مشکلات کا بھی ذکر کیا ہے اور اس راہ کی بھی نشان دہی کی ہے جس پر میرے خیال میں مسلم دنیا اور مغرب، دونوں کو چلنا چاہیے۔ بالعموم وزرائے اعظم کی تقریریں یہیں ختم ہو جاتی ہیں، تاہم آج میں کچھ مزید کہنا چاہوں گا۔ میں اپنے ملک کی طرف سے اس عمل کو آگے بڑھانے کے سلسلے میں ایک خاص عزم ظاہر کرنا چاہتا ہوں، اس لیے میں آپ کا تھوڑا سا وقت مزید لوں گا۔

۵۸۔ او آئی سی کی سربراہی کی باقی ماندہ مدت کے لیے میں اپنی حکومت کی طرف سے تین بنیادی حوالوں سے اپنے عزم کا اظہار کرنا چاہوں گا۔ پہلا یہ کہ ملائشیا کو تنازعات کے تصفیے (Conflict resolution) کے لیے ایک مرکز بنا دیا جائے۔ مسلم دنیا میں اس حوالے سے باقاعدہ طور پر کوئی مناسب کام نہیں ہو رہا۔ اگرچہ میں تہذیبوں کے مابین مکالمے کے لیے جاری کوششوں کا حامی ہوں، لیکن میرا خیال ہے کہ اگر مخاصمت کے دائروں میں حصول امن کی کوششوں اور اعتماد افزا اقدامات کے ساتھ دو تہذیبوں کے مابین اور کسی ایک تہذیب کے اندر مشترک طور پر پائے جانے والے تصورات اور اصولوں کا تعاون بھی شامل حال ہو جائے تو یہ عمل زیادہ بامعنی ہو جائے گا۔

۵۹۔ یہ کوشش صرف مسلم دنیا کے مخاصمتی دائروں تک محدود نہیں رہنی چاہیے بلکہ ترقی پذیر دنیا کے دوسرے ممالک تک بھی اس کو وسیع کرنا چاہیے۔ چونکہ امن دین اسلام کا بنیادی رکن ہے، اس لیے میں سمجھتا ہوں کہ ہمیں امن کے ساتھ اپنی وابستگی کا ایک باقاعدہ، منظّم اور ادارہ جاتی صورت میں اظہار کرنا چاہیے۔ ہم مغرب میں موجود تصفیہ تنازعات کے مراکز سے رہنمائی حاصل کرنے کے لیے ان کے ساتھ قریبی انداز میں کام کریں گے تاکہ ملائشیا کو عالم اسلام اور ترقی پذیر دنیا میں جو عزت واحترام حاصل ہے، اس کو تنازعات کا مستقل اور پائیدار حل تلاش کرنے کے لیے استعمال کیا جا سکے۔

۶۰۔ دوسرے نمبر پر میں چاہوں گا کہ ملائشیا عالم اسلام میں باہمی تجارت اور تبادلہ خدمات کے سلسلے کو آگے بڑھانے کے معاملے میں پہل کرے۔ اس وقت او آئی سی کے ممالک کے مابین ۸۰۰ بلین ڈالر کی باہمی تجارت ہو رہی ہے جو کہ دنیا کی مجموعی تجارت کا چھ سے سات فیصدی ہے۔ چونکہ تجارت اور سرمایہ کاری کو ترقی کے لازمی اجزا کی حیثیت حاصل ہے، اس لیے ہم ایسے مسلم ممالک کو جن کے پاس بڑی مقدار میں سرمایہ موجود ہے، یہ ترغیب دینے کی

کوشش کریں گے کہ وہ عالم اسلام میں نمو کی صلاحیت رکھنے والی منڈیوں میں سرمایہ کاری کریں۔

۶۱۔ ملائشیا بالخصوص حلال مصنوعات اور اسلامی مالیاتی خدمات کے بنیادی دائروں پر توجہ مرکوز کرے گا جن میں ترقی کے عظیم امکانات پوشیدہ ہیں۔ اندازہ لگایا گیا ہے کہ عالمی سطح پر حلال خوراک کی منڈی سالانہ ۱۵۰ بلین ڈالر کی ہے۔ اگر اس کو بڑھاتے ہوئے پوری دنیا میں بسنے والے ۱ء۸ بلین مسلمان صارفین تک رسائی حاصل کی جائے تو حلال خوراک کی منڈی سالانہ ۵۶۰ بلین ڈالر تک پہنچ سکتی ہے۔

۶۲۔ اسی طرح اسلامی مالیاتی خدمات کا شعبہ بھی ایسا ہے جس میں ترقی کے عظیم الشان امکانات ہیں۔ اس وقت ۲۵۰ بلین ڈالر سے زیادہ کے اثاثے (اسلامی مالیاتی اداروں کے) زیر انتظام ہیں اور مزید ۴۰۰ بلین ڈالر اسلامی مالیاتی اور جائیداد کی سرمایہ کاری میں آ رہے ہیں۔ یہ کوئی معمولی رقم نہیں۔ ہمارا اندازہ ہے کہ اسلامی مالیاتی اسکیمیں سالانہ ۲۰ سے ۳۰ فیصد کے حساب سے ترقی کریں گی۔ بہت سے غیر مسلم افراد اور ادارے بھی اس کے صارفین اور کلائنٹس کے دائرے میں شامل ہو رہے ہیں۔

۶۳۔ تیسرے نمبر پر میں ملائشیا کو اسلام کے حوالے سے ایک نسبتاً کھلے اور تنوع کے حامل مکالمے کے فروغ کے لیے مرکزی کردار ادا کرنے والا ملک بنانا چاہتا ہوں۔ ہماری یونیورسٹیاں اس اہم مکالمے کے فروغ کے لیے، جس کے مسلم دنیا میں جڑ پکڑنے کی ضرورت ہے، پوری دنیا کے اداروں، مثلاً آکسفرڈ سنٹر کے ساتھ مل کر کام کریں گی۔ جس طرح یہ ضروری ہے کہ مسلمان دوسرے مذاہب کے ساتھ ایک مشترک اساس کو تلاش کریں، اسی طرح ہمیں خود امت کے اندر بھی مکالمہ کے دروازوں کو کھولنا ہوگا۔

۶۴۔ ملائشیا علمی وفکری اصلاح اور تجدید کے عمل کا آغاز کرنے کے لیے پوری دنیا کے اہل علم کو اپنے ہاں بلائے گا۔ یہ کام آسان نہیں ہوگا۔ ممکن ہے ہمیں آغاز میں ان لوگوں کی طرف سے مخالفت کا سامنا کرنا پڑے جو سمجھتے ہیں کہ مذہبی معاملات پر مکالمہ کرنے کا حق ان کے لیے مخصوص ہے۔ اسی سبب سے یہ ضروری ہے کہ مکالمے کے اس عمل میں کسی حلقے کو (نظر انداز کرتے ہوئے اسے) باہر رکھنے کی کوشش نہ کی جائے۔ اگرچہ میں سمجھتا ہوں کہ ترقی پسند اور جدت پسند مفکرین کو اپنے خیالات کے اظہار کے لیے مواقع اور فضا مہیا کی جانی چاہیے، تاہم میں یہ بھی سمجھتا ہوں کہ یہ عمل خود مسلمانوں کے اندر ان لوگوں کے ساتھ مکالمے کے تناظر میں ہونا چاہیے جو لفظ پرستی اور قدامت پسندانہ رجحانات کے حامل ہیں۔

۶۵۔ مغرب کے وہ مبصرین جنھوں نے مسلم دنیا میں جاری اس بحث کو گہرائی میں جا کر سمجھا ہے، اسے اسلام کے اندر اعتدال پسندوں اور قدامت پرستوں کے مابین ایک ''جنگ'' کا نام دیا ہے، لیکن میں اسے ایک مباحثہ کہنا پسند کروں گا۔ اسلام کے موضوع پر مکالمے کا حق کس کو حاصل ہے یا کون اسے حاصل کرے، اس سوال پر 'جنگ' سے مسلم دنیا کے کسی طبقے کو کچھ حاصل نہیں ہوگا۔ یہ ایک بالکل بے فائدہ جھگڑا ہوگا۔ اس کے بجائے ہمیں چاہیے کہ ایک کھلے

ماحول میں روایتی دینی تعلیم پانے والے علما اور جدید تعلیم یافتہ اہل علم کو آپس میں میل ملاپ اور گفتگو کا موقع فراہم کریں تاکہ ایک زندہ اور تعمیری بحث ومباحثہ وجود پذیر ہو سکے۔

۶۶۔ یہاں میں اس ذہنی خلیج کی دونوں جانبوں سے تعلق رکھنے والے حضرات سے معذرت کے ساتھ مشہور ایرانی ماہر سماجیات علی شریعتی کی یہ بات نقل کرنا چاہوں گا کہ ''حادثہ یہ ہے کہ ایک طرف تو ان لوگوں نے جو گزشتہ دو صدیوں سے ہمارے مذہب پر قابض ہیں، اسے اس کی موجود جامد شکل میں تبدیل کر دیا ہے اور دوسری طرف ہمارے روشن خیال لوگ جو دور حاضر اور ہماری موجودہ نسلوں اور زمانے کی ضروریات کو سمجھتے ہیں، مذہب سے ناواقف ہیں۔''

۶۷۔ اگرچہ میں علی شریعتی کے اس تاثر سے مکمل طور پر اتفاق نہیں کرتا، لیکن ان کے جذبات اس لحاظ سے قابل فہم ہیں کہ مسلم دنیا میں جس چیز کی ضرورت ہے، وہ قدیم وجدید ذہنوں کا ملاپ ہے تاکہ مباحثہ اور مکالمہ کی فضا وسعت سے ہم کنار ہو سکے۔ مجھے امید ہے کہ ملائشیا کی سطح پر ہماری اس کوشش کو اس سے ملتے جلتے تجربات کا ایک نیٹ ورک پوری دنیا میں مل جائے گا جس سے اس کے مقاصد کو جہاں تک ممکن ہو سکے، زیادہ سے زیادہ ممالک اور مسلمانوں تک پھیلانے میں مدد ملے گی۔

خواتین وحضرات!

۶۸۔ میں اس امید پر آپ سے اجازت چاہوں گا کہ عظیم مسلم تہذیب کے احیا ساتھ، جو ہمارے مذہب کی تعلیمات کی پوری طرح عکاسی کرے، اسلام کا درخشندہ دور ایک مرتبہ پھر واپس آئے گا۔ مجھے یہ بھی امید ہے کہ عالم اسلام اور مغرب مل کر موجودہ زمانے کی ہلچل اور افراتفری پر قابو پا سکتے ہیں، اور یہ کہ اپنی پالیسیوں اور اپنے معاشروں میں مطلوبہ تبدیلیاں پیدا کرنے کے لیے ہم مناسب جرات وہمت سے بہرہ مند ہیں۔ آیئے، اب مزید خونی تفریق وامتیاز پر گفتگو کو چھوڑ کر برابری کی سطح کے اتحاد، منصفانہ تجارت اور سائنسی بنیادوں پر باہمی تعاون کی بات کریں۔ قرآن مجید نے خلق خدا کے مابین جس ہمدردی اور تناصر کا ذکر سورہ الحجرات کی آیت ۱۳ میں کیا ہے، میں اس پر اپنی گفتگو ختم کروں گا:

۶۹۔ ''اے بنی نوع انسان! ہم نے تمھیں مرد اور عورت کے ایک جوڑے سے پیدا کیا اور تمھیں قوموں اور قبیلوں میں تقسیم کر دیا تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچانو (اس لیے نہیں کہ ایک دوسرے سے نفرت کرو) بے شک تم میں سے سب سے زیادہ قابل احترام اللہ کے نزدیک وہ ہے جو سب سے زیادہ گناہوں سے بچنے والا ہے۔ بے شک اللہ ہر بات کا علم رکھتا اور ہر چیز سے باخبر ہے۔''

بے حد شکریہ۔

جہاداوردہشت گردی: عصری تطبیقات

[مجلس فکرونظرلاہورایک غیرحکومتی، غیرسیاسی، غیرمسلکی اورآزادعلمی وتحقیقی مجلس ہے جس کے پیش نظرمسلم امہ کو درپیش جدید مسائل میں اسلامی رہنمائی مہیا کرنے کے لیے اجتماعی کوششوں کو بروئے کار لانا ہے۔مجلس اس سے قبل سود کے متبادل معاشی نظام، دینی وعصری نظام تعلیم کی اصلاح کی حکمت عملی اور پاکستان میں نفاذ اسلام کی ترجیحات جیسے اہم موضوعات پر مذاکروں اورسیمینارز کے انعقاد کے علاوہ تحقیقی وتجزیاتی رپورٹس بھی پیش کر چکی ہے۔نومبر۲۰۰۴ میں مجلس کی طرف سے عصری تناظر میں جہاداوردہشت گردی سے متعلق سوالات پرغوروفکر کے لیے مختلف مکتبہ ہائے فکر کے ممتاز علما پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی جس کے مشورے سے ایک سوال نامہ مرتب کر کے ملک بھر کے جید علماء اوراسکالرز کو بھجوایا گیا۔ بعدازاں مجلس نے ۲۲ مارچ ۲۰۰۵ کو لاہور میں اس موضوع پر ایک روزہ سمپوزیم منعقد کیا جس میں مولانا حافظ فضل الرحیم، مولانا ڈاکٹر سرفراز نعیمی، مولانا عبدالمالک، مولانا مفتی محمد طیب، مولانا مفتی محمد خاں قادری، مولانا حافظ عبدالرحمٰن مدنی، ڈاکٹر محمود احمد غازی، ڈاکٹر قبلہ ایاز، ڈاکٹر محمد امین اور دیگر اہل علم نے شرکت کی اور اس کے اختتام پر ایک مشترکہ اعلامیہ جاری کیا گیا۔مجلس کے مرتب کردہ سوال نامہ اورسمپوزیم کے جاری کردہ مشترکہ اعلامیہ کا متن قارئین کی دل چسپی کے لیے یہاں شائع کیا جا رہا ہے۔(مدیر)]

سوال نامہ:

۱۔ جہاد کی تعریف

اقسام جہاد

۲۔ جہاد بالدعوۃ: کیا مسلم یا غیرمسلم معاشرے میں زبان وقلم اور دیگر پرامن ذرائع سے دین کی دعوت وتبلیغ اور اعلاء کلمۃ اللہ کی کوشش بھی جہاد ہے؟

۳۔ جہاد بالنفس: کیا دینی احکام پر عمل کے لیے اپنی ذات کی اصلاح اور اس کے لیے کوشش وجدوجہد بھی جہاد شمار ہوگی؟

اقدامی جہاد

یعنی وہ مسلح جدوجہد جس میں کسی ایسی کافر حکومت کی طاقت توڑنا اور اسے جھکانا مقصود ہو جو اپنے عوام کے فہم اسلام میں رکاوٹ ہو۔

اس جہاد کی شرائط

۴۔ شرط امام: کیا یہ جہاد صرف کسی مسلم ریاست (یا ریاستوں) کی طرف سے ہی ہوسکتا ہے یا یہ مسلم افراد اور ان کی پرائیویٹ تنظیموں کی طرف سے بھی ہوسکتا ہے؟

۵۔ شرط مقدرت: کیا یہ جہاد ہر حالت میں فرض ہوتا ہے یا صرف اس وقت جب مسلم حکومت (یا حکومتیں) اتنی طاقتور ہوں کہ طاقتور حکومت کی شکست کا احتمال غالب ہو؟ کیا سورۂ انفال کی دوگنا اور دس گنا والی شرط کا اطلاق یہاں ہوتا ہے؟

۶۔ اس جہاد کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ یعنی یہ فرض ہے یا مستحب؟

دفاعی جہاد

جب کوئی غیر مسلم طاقت کسی مسلمان ریاست پر حملہ کردے/قبضہ کرلے تو اس وقت:

۷۔ اگر مسلم حکومت شکست کھا جائے تو کیا اس ملک کے مسلم عوام پر جہاد یا مسلح مزاحمت فرض ہوجاتی ہے؟

۸۔ اس مزاحمت کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ یعنی یہ فرض کفایہ ہوتی ہے یا فرض عین یا محض مستحب؟

۹۔ کیا اس حالت میں شرط امام اور شرط مقدرت ساقط ہوجاتی ہیں؟

۱۰۔ اگر محض استخلاص وطن مقصود ہو اور اس کے بعد اسلامی حکومت قائم کرنے کا عزم واعلان موجود نہ ہو تو کیا پھر بھی یہ مسلح مزاحمت جہاد شمار ہوگی؟

۱۱۔ اگر کفار ایسے مفتوحہ ملک میں اپنی گماشتہ مسلم حکومت قائم کردیں تو کیا اس حکومت کے خلاف مسلح مزاحمت جائز ہوگی اور وہ شرعی جہاد سمجھی جائے گی؟

۱۲۔ کیا اس طرح کے دفاعی جہاد میں دشمن ملک (اور اس کے حلیف ممالک) کے اندر جا کر حملہ کرنا جائز ہوگا؟

۱۳۔ کیا اس ملک کی شہری آبادی اور شہری مقامات پر حملہ کرنا جائز ہوگا؟

۱۴۔ کیا اس ملک کے سفارت خانوں پر حملہ جائز ہوگا؟

۱۵۔ کیا اس ملک کے معاشی مفادات پر حملہ کرنا جائز ہوگا؟

اگر ایک مسلمان ملک پر کفار کا حملہ / قبضہ ہو جائے تو کیا

۱۶۔ ساری مسلم حکومتوں پر جہاد فرض ہو جائے گا؟

۱۷۔ یا صرف مجاور مسلم حکومت / حکومتوں پر جہاد فرض ہوگا؟

۱۸۔ یا ساری مسلم حکومتوں پر محض اس کی اعانت فرض ہوگی؟

۱۹۔ یا صرف مجاور مسلم حکومت / حکومتوں پر اعانت فرض ہوگی؟

۲۰۔ اس اعانت کی حدود کیا ہوں گی؟ کیا محض سیاسی اعانت سے بھی حق ادا ہو جائے گا؟

۲۱۔ اس اعانت کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ یعنی فرض ہوگی یا مستحب؟

۲۲۔ اگر مسلمان ریاستیں اس متاثرہ مسلم ریاست کی مدد نہ کریں تو کیا اس صورت میں ساری امت کے مسلمانوں پر (یعنی ہر فرد مسلم پر) جہاد فرض ہو جائے گا؟

۲۳۔ یا صرف مجاور مسلمانوں پر یہ فرض عائد ہوگا؟

۲۴۔ مسلم افراد (یا ان کی بنائی ہوئی پرائیویٹ تنظیموں) پر یہ جہاد فرض کفایہ ہوگا یا فرض عین یا مستحب؟

۲۵۔ دفاعی جہاد میں کیا خودکش حملے جائز ہیں؟

۲۶۔ دفاعی جہاد میں اگر ان بین الاقوامی معاہدوں کے ضوابط کی خلاف ورزی ہو جن پر مسلمان حکومتوں نے دستخط کر رکھے ہیں تو اس صورت میں مسلمانوں کو کیا کرنا چاہیے؟

۲۷۔ دہشت گردی کی تعریف کیا ہے؟

مسلمان ریاست کے داخلی معاملات

۲۸۔ اگر مسلمان حکمران بالجبر مسلمان رعایا پر حکومت کریں، ان کی پالیسیاں بھی غیر اسلامی ہوں اور وہ کفار کے گماشتے بھی ہوں تو کیا ان کے خلاف مسلح جدوجہد جائز ہوگی اور یہ جہاد شمار ہوگی؟

۲۹۔ یہ مسلح جدوجہد فرض کفایہ ہے، فرض عین ہے یا مستحب؟

۳۰۔ ایسے مسلمان حکمران کے خلاف پرامن اصلاحی جدوجہد کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ کیا یہ فرض کفایہ ہے، فرض عین ہے، مستحب ہے یا غیر ضروری ہے؟

۳۱۔ کیا مسلمان افراد اور تنظیموں کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ باہمی دینی اختلافات (جیسے مثلاً شیعہ سنی میں، اہل سنت اور منکرین حدیث میں یا دیوبندی بریلوی وغیرہ میں ہیں) کی بنا پر ایک دوسرے کو کافر کہیں؟

اگر ایک مسلمان حکومت میں ایک مسلمان کسی دوسرے مسلمان فرد یا گروہ کے بارے میں یہ رائے رکھے کہ وہ کافر ہے تو:

۳۲۔ اسے کیا کرنا چاہیے یعنی کیا اقدامات کرنے چاہییں؟

۳۳۔ کیا وہ خود سے انہیں قتل کرنے کا مجاز ہے؟

مشترکہ اعلامیہ

جہاد اور دہشت گردی کی عصری تطبیقات کے موضوع پر مجلس فکر ونظر کی طرف سے طلب کردہ پاکستان کے مختلف مکتبہ ہائے فکر اور اداروں کے علما، محققین اور اسکالرز کا یہ اجلاس، منعقدہ لاہور ۲۲ مارچ ۲۰۰۵، مندرجہ ذیل مشترکہ اعلامیے کا اعلان کرتا ہے:

جہاد

یہ کہ

۱۔ اسلامی احکام پر عمل اور اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے کی جانے والی ہر وہ کوشش جو فی سبیل اللہ ہو، اسلامی اور شرعی جہاد ہے۔

۲۔ جہاد اسلام کا انتہائی اہم حکم ہے اور وہ قیامت تک کے لیے ہے۔

۳۔ اگر کسی مسلمان ملک پر کفار ناحق حملہ کر دیں تو وہاں کے مسلم حکمران اور عوام کا فرض ہے کہ اس کی ہر طرح سے مزاحمت کریں، یہاں تک کہ جارح کو ملک سے باہر نکال دیں اور مسلمانوں کا اقتدار بحال ہو جائے تاکہ وہ اپنے عقائد کے مطابق زندگی گزار سکیں۔

۴۔ مذکورہ صورت میں مجاور اور دیگر مسلمان ممالک کا فرض ہے کہ وہ حتی المقدور اس مسلم ممالک کی حمایت کریں کیونکہ سارے مسلمان ایک امت ہیں۔

۵۔ صحیح اسلامی اور شرعی جہاد (بمعنی قتال) میں بوقت ضرورت ایسی لڑائی میں شرکت اعلیٰ درجے کی عزیمت ہے جس کا نتیجہ پہلے سے واضح طور پر شہادت نظر آ رہا ہو۔

دھشت گردی

۶۔ جہاد (بمعنی قتال) کے علاوہ کسی مسلم حکومت، تنظیم یا فرد کا قانون ہاتھ میں لینا اور مسلح کارروائی کرنا دہشت گردی ہے، الا یہ کہ مسلم حکومت باغیوں اور قانون شکنوں سے نمٹے یا حکمرانوں کے کفر بواح کے نتیجے میں مسلمان عوام متحد ہو کر اس کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں۔

۷۔ کسی کافر حکومت کا ناحق کسی مسلمان حکومت پر چڑھائی کرنا، اس کا اقتدار ختم کرنا اور مسلمانوں پر ظلم وستم ڈھانا بھی دہشت گردی ہے۔

مسلمانوں کے داخلی معاملات

۸۔ کسی مسلم ملک کا دوسرے مسلم ملک پر حملہ کرنا ناجائز ہے اور یہ جہاد نہیں۔

۹۔ اختلاف عقیدہ اور فکر ونظر کی بنیاد پر کسی مسلمان کا کسی دوسرے مسلمان کو کافر قرار دے کر اس کے خلاف ہتھیار اٹھانا ناجائز ہے، جہاد نہیں۔ نیز کسی فرد یا مسلم گروہ کو غیر مسلم قرار دے کر اس کے خلاف کارروائی کرنا ریاست کا کام ہے نہ کہ کسی فرد یا پرائیویٹ تنظیم کا۔

۱۰۔ اگر کوئی مسلم حکومت اسلامی احکام پر پوری طرح عمل نہ کرے اور نہ کرائے تو اس کی اصلاح اور اسے بدلنے کی کوشش پرامن طریقے سے ہوگی، الا یہ کہ اس کے کفر بواح کے نتیجے میں مسلمان متحد ہو کر اس کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں۔

جہاد کے باب میں مندرجہ بالا موقف طے کرنے کے ساتھ ہی ہم اس حقیقت سے صرف نظر نہیں کر سکتے کہ امت مسلمہ اس وقت کمزور اور منتشر ہے اور اس کی بقا خطرے میں ہے۔ لہٰذا اس صورت حال سے عہدہ برآ ہونے کے دو لازمی تقاضے ہیں:

ایک، یہ جانتے ہوئے کہ مسلمانوں کی عزت وقوت کا منبع دین حنیف سے ان کے تمسک میں ہے، ہم سب کا فرض ہے کہ ہم اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں اسلامی تعلیمات پر عمل کریں، ہر قسم کے اختلاف وانتشار سے بچتے ہوئے بنیان مرصوص بن جائیں، ہر قیمت پر جسد ملت کی حفاظت کریں اور اسلام کی عظمت وشوکت کی بحالی کے لیے ہر طرح کی کوششیں بروئے کار لائیں۔

دوسرے، اپنے موقف سے دست بردار ہوئے بغیر ہم اسے حکمت، فراست اور قوت کے ساتھ غیر مسلموں کے سامنے رکھیں اور اس کی حکمتیں اور اس کا معقول اور مناسب ومعتدل ہونا ان پر واضح کریں۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہمیں اس پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائیں۔ (آمین)

آرا و افکار

محمد عمار خان ناصر

جہاد کی فرضیت اور اس کا اختیار ــــ چند غلط فہمیاں

[مصنف کی زیر ترتیب کتاب ''جہاد: ایک مطالعہ'' کا ایک باب]

معاصر جہادی تحریکوں کی طرف سے اپنے تصور جہاد کے حق میں بالعموم جو طرز استدلال اختیار کیا جاتا ہے، اس کی رو سے جہاد ایک ایسا شرعی حکم کے طور پر سامنے آتا ہے جو عملی حالات اور شرائط وموانع پر موقوف نہیں، بلکہ ان سے مجرد دین کے ایک مطلق حکم کی حیثیت رکھتا ہے، اس لیے جب بھی ایسے حالات پائے جائیں جن میں نظری اور اصولی طور پر جہاد کی ضرورت اور تقاضا پیدا ہو جائے تو جہاد فرض ہو جاتا ہے اور اس فریضہ کی ادائیگی کے لیے عملاً اقدام نہ کرنے والے مسلمان اور ان کے حکمران گناہ گار اور ایک شرعی فریضے کے تارک قرار پاتے ہیں۔ اسی تصور کے زیر اثر کسی مخصوص صورت حال میں جہاد کا اعلان کرنے کو ایک اجتماعی سیاسی اور انتظامی فیصلہ نہیں سمجھا جاتا جس کا اختیار مسلمانوں کے نظم اجتماعی کو حاصل ہو، بلکہ اسے ایک نظری دینی حکم سمجھتے ہوئے علما اور اہل فتویٰ سے رائے طلب کی جاتی ہے کہ آیا اب جہاد فرض ہو چکا ہے یا نہیں اور اس کی بنیاد پر یہ قرار دیا جاتا ہے کہ چونکہ شرعاً جہاد فرض ہو چکا ہے جبکہ ارباب حل وعقد یا عام مسلمان جہاد کے فرض ہو جانے کے باوجود اس سے روگردانی کر رہے ہیں، اس لیے وہ گناہ گار ہیں اور چونکہ اللہ اور اس کے رسول کی معصیت میں ارباب اقتدار کی اطاعت ناجائز ہے، اس لیے جذبہ جہاد سے سرشار افراد یا گروہوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ ارباب حل وعقد کے فیصلوں اور پالیسیوں کی پروا نہ کرتے ہوئے اپنے طور پر منظم ہو کر اس فرض کفایہ کو انجام دینے کے لیے جدوجہد کریں۔

یہ استدلال کئی پہلوؤں سے تنقیح اور تنقید کا تقاضا کرتا ہے۔ اس ضمن میں قرآن وسنت کے نصوص اور فقہ اسلامی کی روشنی میں اس سوال کا جائزہ لینا ضروری ہے کہ کیا کسی جارح کے خلاف جنگ کے مخصوص اسباب پائے جانے پر 'جہاد' کی فرضیت علی الاطلاق نوعیت کی ہے یا اس میں عملی حالات وامکانات کا بھی دخل ہے؟ کیا نظری طور پر جہاد کا تقاضا کرنے والے اسباب اور بواعث پائے جانے اور عملاً اس کے فرض ہو جانے کے مابین کوئی لزوم پایا جاتا ہے؟ دوسرے لفظوں میں کیا جب بھی کوئی ایسا سبب پایا جائے جو جہاد کا تقاضا کرتا ہے تو کیا بس سبب کا پایا جانا مسلمانوں پر جہاد کو عملاً فرض قرار دینے کے لیے کافی ہے یا اس کے لیے کچھ مزید شرائط کا پایا جانا بھی ضروری ہے؟ اسی طرح یہ سوال بھی اس

بحث کا ایک اہم سوال ہے کہ مسلمانوں کے معاشرے میں کسی مخصوص صورت حال میں جہاد کے فرض ہونے یا نہ ہونے اور اس کے لیے عملی اقدام کا فیصلہ کرنے کا اختیار کس کو حاصل ہے؟ آیا اس کا فیصلہ ارباب فتویٰ اور علما کریں گے یا مسلمانوں کے ارباب حل عقد؟ آیا یہ نظم اجتماعی کا حق خاص (Prerogative) ہے یا مسلمانوں کے گروہ نجی سطح پر بھی اس کا فیصلہ کرنے کا حق رکھتے ہیں؟

یہاں ہم فقہی زاویہ نگاہ سے اسی سوال کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیں گے۔

جنگی استعداد، کامیابی کے امکانات اور دیگر مصالح کی رعایت

جہاد کی فرضیت کے حوالے سے ایک عام اور قابل اصلاح تصور یہ ہے کہ دنیا میں جب بھی کسی جگہ کفار کی طرف سے مسلمانوں پر ظلم اور زیادتی کا ارتکاب کیا جائے اور مسلمان ان کی چیرہ دستی کا شکار ہوں، دوسرے مسلمانوں پر ان کی مدد کرنے اور کفار کو ان کے ظلم وستم سے روکنے کے لیے جہاد فرض ہو جاتا ہے اور یہ ان کی شرعی ذمہ داری قرار پاتی ہے کہ اپنی حربی طاقت، دشمن کے خلاف کامیابی کے امکانات، جنگ کے فوائد یا نقصانات کے مجموعی تناسب یا کسی بھی نوعیت کے دوسرے مصالح سے بے نیاز ہو کر صرف خدا کے بھروسے پر مظلوم مسلمانوں کی نصرت کے لیے میدان جنگ میں کود پڑیں۔

قرآن وسنت، فقہ اسلامی اور عقل عام سے اس تصور کی تائید نہیں ہوتی، بلکہ اس کے برعکس یہ واضح ہوتا ہے کہ کسی مخصوص صورت حال میں مسلمانوں پر جہاد کا عملاً فرض ہونا بہت سی دوسری شرائط کے پائے جانے اور موانع کے مفقود ہونے پر منحصر ہے۔ مثلاً:

کیا ظالم گروہ کے خلاف نتیجہ خیز اقدام کے لیے مطلوبہ صلاحیت اور استعداد مسلمانوں کو میسر ہے؟

کیا معروضی حالات میں اس اقدام سے مطلوبہ ہدف کا حصول انسانی تدبیر اور اسباب کے دائرے میں ممکن ہے؟

کیا دین وملت کے وسیع تر مصالح اس کی اجازت دیتے ہیں کہ اس مقصد کے لیے قتال ہی کی راہ اختیار کی جائے؟

فقہا نے جنگ میں کامیابی اور ناکامی کے امکانات کے لحاظ سے حکمت عملی اختیار کرنے کو باقاعدہ موضوع بحث بنایا ہے اور جگہ جگہ یہ واضح کیا ہے کہ مسلمانوں پر ذمہ داری اتنی ہی عائد ہوتی ہے جس سے عہدہ برآ ہونا حالات اور مواقع کے لحاظ سے ممکن ہو۔ فقہی ذخیرے میں جا بجا ایسی تصریحات موجود ہیں جن میں فقہا نے کسی نظری شرعی اصول کی بنا پر نہیں بلکہ حکمت عملی اور نتائج کے لحاظ سے کسی معاملے کی شرعی حیثیت کا فیصلہ کیا ہے۔

مثال کے طور پر امیر لشکر کے انتخاب کے حوالے سے وہ یہ ہدایت دیتے ہیں کہ اسے محتاط اور سمجھ دار ہونا چاہیے، ایسا نہ ہو کہ وہ مواقع اور امکانات کو مدنظر رکھتے ہوئے حکمت عملی بنانے کے بجائے مسلمانوں کی جانوں کو بے فائدہ ضائع کرواتا رہے۔ (سرخسی، شرح السیر الکبیر، ۶۱/۱، ۶۲) بلکہ سرخسی نے یہ بھی لکھا ہے کہ لشکر پر اپنے امیر کی اطاعت واجب ہے، لیکن اگر وہ کسی ایسے کام کا حکم دے جس سے لشکر کے ہلاکت میں مبتلا ہونے کا یقین ہو تو لشکر کو چاہیے کہ وہ اس

خاص معاملے میں امیر کی اطاعت نہ کرے۔ (شرح السیر الکبیر ۱-۱۷۳، ۱۷۴)

o ماوردی نے مبارزہ کی شرائط میں ایک شرط یہ بیان کی ہے کہ مبارز کو اپنی شجاعت اور مہارت پر اتنا اطمینان ہو کہ دشمن پر غلبہ پانے کا یقین ہو، ورنہ اسے مبارزہ سے منع کیا جائے گا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ امیر لشکر خود مبارزت کے لیے میدان میں نہ اترے، کیونکہ امیر لشکر کی ہلاکت پورے لشکر کی ہزیمت کا باعث بن سکتی ہے۔ مزید لکھتے ہیں کہ:

ورسول الله صلى الله عليه وسلم اقدم على البراز ثقة بنصر الله سبحانه وانجاز وعده وليس ذلك لغيره (الاحكام السلطانيه ١/٦٧)

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مبارزت کا فیصلہ اللہ کی طرف سے مدد اور کامیابی کے وعدے کے بھروسے پر کیا تھا اور یہ خصوصیت کسی دوسرے کو حاصل نہیں ہے۔''

o سرخسی نے لکھا ہے کہ اگر میدان جنگ میں دشمن کا مقابلہ مسلمانوں کی استطاعت سے باہر ہو تو پسپائی اختیار کر لینا بھی بالکل درست ہے، بلکہ اس پر سیدنا عمر کا واقعہ نقل کیا ہے کہ جب ایک جنگ میں سالار لشکر نے پسپائی اختیار کرنے سے انکار کر دیا اور نتیجے میں شہید ہو گئے تو سیدنا عمر نے فرمایا:

يرحم الله ابا عبيد لو انحاز الى كنت له فئة (شرح السیر الکبیر ۱/۱۳۶)

''اللہ ابو عبید پر رحم کرے، اگر وہ پلٹ کر میرے پاس آ جاتا تو میری حیثیت اس کے لیے پشت پناہ جماعت کی ہوتی۔''

o فقہا فرماتے ہیں کہ اہل حرب اگر دار الاسلام میں گھس کر مسلمانوں کے اموال ونفوس یا قیدیوں پر قبضہ کر لیں تو مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ انھیں ان سے چھڑانے کے لیے ان کا پیچھا کریں، لیکن اگر کفار اپنے قلعوں میں داخل ہو جائیں اور ان سے قیدیوں کو چھڑانے کے امکانات معدوم ہو جائیں تو پھر مسلمان ان کا پیچھا کرنے کے ذمہ دار نہیں ہیں۔ (ابن نجیم، البحر الرائق ۱۳/۲۹۰) بلکہ بعض فقہا اس صورت میں بھی یہ کہتے ہیں کہ اگر کفار کسی ایک آدھ مسلمان کو گرفتار کر کے ساتھ لے گئے ہوں تو بھی ان کا پیچھا کرنا لازم نہیں۔ فقہ شافعی کی کتاب 'مغنی المحتاج' میں اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ:

لان ازعاج الجنود لخلاص اسير بعيد (مغنی المحتاج، ۶/۲۴)

''کسی ایک قیدی کی رہائی کے لیے پورے کے پورے لشکر کو حرکت میں لانا قرین قیاس بات نہیں ہے۔''

فقہا نے مسلمان خواتین کے دشمن کے ہاتھوں گرفتار ہو جانے کو بجا طور پر زیادہ اہمیت کا معاملہ قرار دیا اور یہ کہا ہے کہ اگر کفار مسلمانوں کا مال چھین کر دار الحرب کی طرف واپس جا رہے ہوں تو ان کے اپنے علاقے میں داخل ہونے سے پہلے پہلے ان کا پیچھا کر کے ان سے مال واپس حاصل کرنا واجب ہے، لیکن اگر کوئی مسلمان خاتون دشمن کے ہاتھوں قید ہو جائے تو کفار کے دار الحرب میں داخل ہو جانے کے باوجود ان کا پیچھا کرنا ضروری ہے، لیکن یہاں بھی فقہا شرعی ذمہ داری بیان کرتے ہوئے عملی امکانات کو پوری طرح ملحوظ رکھتے ہیں اور یہ واضح کرتے ہیں کہ مسلمان خواتین کو

چھڑانے کے لیے کفار کا پیچھا کرنا اس وقت تک لازم ہے جب تک وہ ابھی دارالحرب کے سرحدی علاقے میں ہوں۔ اگر وہ اپنی آبادیوں میں پہنچ کر قلعوں اور چار دیواریوں میں داخل ہو چکے ہوں تو ایسا کرنا لازم نہیں ہوگا۔ ((شرح السیر الکبیر، ۲۱۶/۱ تا ۲۱۸۔ ابن نجیم، البحر الرائق ۲۹۰/۱۳)

اس فقہی جزئیے سے ایک بات تو یہ واضح ہوتی ہے کہ فقہا مسلمانوں کے مرد قیدیوں کو مال کے حکم میں شمار کرتے ہیں اور ان کو چھڑانے کے لیے کفار کا پیچھا کرنے کو اسی وقت تک ضروری سمجھتے ہیں جب تک وہ دارالاسلام میں ہوں۔ دارالحرب کے حدود میں داخل ہو جانے کے بعد وہ مال واسباب اور مرد قیدیوں کو چھڑانے کے لیے پیچھا کرنے کو لازم نہیں قرار دیتے۔ دوسری بات یہ واضح ہوتی ہے کہ فقہا اس صورت میں بھی جبکہ دشمن دار الاسلام میں داخل ہو کر مسلمانوں کی خواتین اور بچوں کو قیدی بنا کر اپنے ساتھ لے جا رہا ہو، ان کو چھڑانے کے لیے قتال کی فرضیت کو تین واضح شرائط کے ساتھ مشروط کرتے ہیں:

ایک یہ کہ مسلمانوں کے پاس ان کو چھڑانے کی طاقت ہو۔ (لهم عليهم قوة)۔

دوسرے یہ کہ دشمن مسلمان قیدیوں کو لے کر دارالحرب میں اپنے قلعوں اور محفوظ مقام پر نہ پہنچ چکا ہو۔ اگر وہ مسلمانوں کی گرفت سے نکال چکا ہو تو اس کا پیچھا کرنا لازم نہیں۔ (وان تركوهم ولم يتبعوهم رجوت ان يكونوا في سعة من ذلك)۔

تیسرے یہ کہ دشمن کا پیچھا کرنے سے اس بات کی امید ہو کہ مسلمان اس کے دارالحرب میں داخل ہونے سے پہلے اس کو جا لیں گے۔ اگر اس کی توقع نہ ہو تو دشمن کا پیچھا نہ کرنے کا فیصلہ درست ہوگا۔ (كانوا في سعة من ان يقيموا ولا يتبعوهم)۔

فقہا کا بیان کردہ یہ مشہور جزئیہ بھی کہ اگر مشرق میں کوئی مسلمان خاتون دشمن کے ہاتھوں قید ہو جائے تو مغرب کے مسلمانوں پر اس کو چھڑانا لازم ہے، اسی شرط کے ساتھ مشروط ہے۔ البحر الرائق میں ہے:

وفي البزازية: امرأة مسلمة سبيت بالمشرق وجب على اهل المغرب تخليصها من الاسر ما لم تدخل دار الحرب لان دار الاسلام كمكان واحد اه ومقتضى ما في الذخيرة انه يجب تخليصها ما لم تدخل حصونهم وجدرهم (البحر الرائق ۲۹۰/۱۳)

''بزازیہ میں ہے کہ مشرق میں اگر کوئی مسلمان عورت (کفار کے ہاتھوں) قید ہو جائے تو مغرب کے رہنے والوں پر اسے چھڑانا واجب ہے، جب تک کہ وہ دارالحرب میں داخل نہ ہو جائے۔ کیونکہ دارالاسلام ایک ہی علاقے کا درجہ رکھتا ہے (اس لیے دارالاسلام کی حدود میں اسے چھڑانا بحیثیت مجموعی پورے دارالاسلام کے ذمے ہے)۔ جبکہ ذخیرہ میں درج جزئیے کا تقاضا یہ ہے کہ (دارالحرب میں داخل ہونے کے بعد بھی) جب تک مسلمان خاتون کفار کی آبادی کے علاقے اور ان کے قلعوں میں نہ داخل نہ ہو جائے، اسے چھڑانا مسلمانوں پر واجب ہے۔''

○ فقہا یہ تصریح کرتے ہیں کہ اگر کفار کا کوئی بہت بڑا لشکر مسلمانوں کے علاقے میں داخل ہو جائے تو اس کا مقابلہ

کرنے کے لیے اکا دکا افراد اور چھوٹی چھوٹی جماعتوں کو میدان میں نہیں آنا چاہیے:

لو دخل ملك عظيم منهم طرف بلادنا لا يتسارع لدفعه الآحاد والطوائف لما فيه من عظم الخطر (شرح البہجۃ، زکریا بن محمد بن زکریا، ۱۳۰/۵۔ مغنی المحتاج، ۲۴/۶)

''اگر کفار کا کوئی طاقت ور بادشاہ بلاد اسلام کے کسی علاقے میں داخل ہو جائے تو مسلمانوں کے جتھے یا افراد اس کے مقابلے کے لیے نہ لپکیں، اس لیے کہ خطرہ بہت بڑا ہے۔''

اسی طرح اگر مسلمانوں کے کسی علاقے پر حملہ ہو جائے اور وہاں کے لوگ مدافعت کی طاقت نہ رکھتے ہوں تو اس علاقے کو خالی کر دینا اور نقل مکانی کر کے دوسری جگہ چلے جانا بھی بالکل درست ہے:

وفی تجنيس خواهر زاده: واذا لم يكن بالمسلمين قوة وجاء هم من العدو ما لا طاقة لهم به فلا باس بان ينفروا حتى يلحقوا بالمسلمين (تاتارخانیہ ۲۲۳/۵)

''تجنیس خواہر زادہ میں ہے کہ اگر مسلمانوں کے پاس طاقت نہ ہو اور دشمن اتنی بڑی تعداد میں آ جائے کہ اس کا مقابلہ بس سے باہر ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ مسلمان وہاں سے منتقل ہو کر (کسی دوسرے علاقے کے) مسلمانوں کے پاس چلے جائیں۔''

فقہا اس کی بھی تصریح کرتے ہیں کہ اگر مخصوص حالات میں غیر مسلموں کے ساتھ دب کر صلح کرنا یا ان کی بعض ناگوار شرائط کو قبول کرنا مصلحت کا تقاضا ہو تو ایسا کرنا بالکل درست ہے:

o ماوردی لکھتے ہیں کہ اگر معاہدہ صلح میں دشمن کی طرف سے یہ شرط لگائی جائے کہ ان میں سے جو شخص اسلام قبول کر کے مسلمانوں کے پاس آ جائے گا، مسلمان اسے واپس بھیجنے کے پابند ہوں گے تو ان کی اس شرط کو تسلیم کرنا جائز ہے، بشرطیکہ اس مسلمان کی جان خطرے میں نہ ہو۔ اگر اس کی جان جانے کا خوف ہو تو پھر یہ شرط جائز نہیں۔ اسی طرح مسلمان ہو کر آنے والی خواتین کو واپس بھیجنا بھی جائز نہیں۔ (الاحکام السلطانیہ ۸۶/۱، ۸۷)

o اگر کفار مسلم حکومت سے خراج طلب کریں اور مسلمان ان کے ساتھ جنگ کرنے کی پوزیشن میں نہ ہوں تو فقہا خراج کی ادائیگی کو نہ صرف جائز بتاتے ہیں بلکہ اس کو بہتر قرار دیتے ہوئے اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ کچھ مال ادا کر کے مسلمانوں کی جانوں اور مالوں کو محفوظ کر لینا بہتر ہے، کیونکہ دوسری صورت میں نفوس واموال کا زیادہ نقصان اٹھانا پڑے گا۔

o اگر کسی موقع پر مصلحت اس بات میں ہو کہ مسلمان اپنا کوئی علاقہ یا قلعہ خالی کر کے کافر حملہ آوروں کے حوالے کر دیں تو ایسا کرنا درست ہے اور اس ضمن میں ان کے ساتھ کیے گئے معاہدے کی پابندی لازم ہوگی۔ سرخسی لکھتے ہیں:

ولو ان اهل المدينة الذين احاط بهم المشركون قالوا لهم نخرج عنكم بنسائنا وذرارينا ونسلم لكم المدينة وما فيها فخرجوا على هذا او لم يخرجوا او خرج بعضهم ثم راوا عورة للمشركين فلا باس بان يغيروا عليهم ويقاتلوهم من غير نبذ

..... اذا تمكنوا من ذلك ولو قالوا نصالحكم على ان نخرج عنكم والمسالة بحالها فليس لهم ان يقاتلوهم حتى ينبذوا اليهم (سرخسی، ۱۷۱۹/۵، ۱۷۲۰)

''اگر کفار کسی شہر کا محاصرہ کر لیں اور اہل شہر ان سے یہ کہیں کہ ہم اپنے اہل وعیال کو یہاں سے نکال کر شہر اور اس میں موجود مال ومتاع کو تمہارے سپرد کر دیتے ہیں (تو ایسا کرنا درست ہے، البتہ اس صورت میں) اگر انھیں شہر سے نکلنے سے پہلے یا مکمل یا جزوی طور پر نکلنے کے بعد دشمن کو زک پہنچانے کا موقع ملے تو وہ دشمن کو اپنے ارادے میں تبدیلی کی اطلاع دیے بغیر اس پر حملہ کر کے اس سے جنگ کر سکتے ہیں۔ ہاں، اگر انھوں نے اس شرط پر صلح کا باقاعدہ معاہدہ کیا ہو کہ ہم یہاں سے نکل جائیں گے تو اب (معاہدے کی پابندی لازم ہوگی اور) معاہدہ توڑنے کا باقاعدہ اعلان کیے بغیر وہ ان سے جنگ نہیں کر سکتے۔''

o اگر دار الحرب میں کسی شہر کے باشندے اجتماعی طور پر اسلام قبول کر لیں تو فقہا کے نزدیک اس شہر کو 'دار الاسلام' کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔ اب اگر کفار حملہ کر کے ان کو اس شہر سے بے دخل کر دیں، لیکن پھر دوبارہ انھیں اس میں بسنے کی اجازت دے دیں تو مسلمانوں کو اختیار ہے کہ چاہیں تو اس میں مقیم رہیں اور چاہیں تو اس کو چھوڑ کر دار الاسلام کی طرف ہجرت کر جائیں۔ (سرخسی، شرح السیر الکبیر، ۲۴۹/۱۔۲۵۱) اس جزئیے کے مضمرات کو کھولیے تو واضح ہوگا کہ 'دار الاسلام' قرار پانے والے اس شہر کے مسلمانوں کے لیے نہ ابتداءً یہ لازم ہے کہ وہ اس پر اپنا قبضہ قائم رکھیں، نہ کفار کی طرف سے بے دخل کیے جانے کے بعد یہ ضروری ہے کہ وہ دوبارہ اس پر کنٹرول حاصل کریں اور نہ شہر میں سکونت کا حق دوبارہ ملنے کے بعد ہی یہ لازم ہے کہ وہ لازماً اس میں اقامت اختیار کریں، بلکہ ان تینوں صورتوں میں انھیں یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اس شہر کو کفار کے حوالے کر کے دار الاسلام کی طرف ہجرت کر جائیں۔

o اگر دار الحرب کے اندر کسی ایسے علاقے کے لوگ اجتماعی طور پر اسلام قبول کر لیں جو جغرافیائی لحاظ سے دار الاسلام سے کٹا ہوا ہو اور اس کا دفاع ممکن نہ ہو تو فقہا کے نزدیک نہ صرف یہ کہ اس پر قبضے کو برقرار رکھنا ضروری نہیں، بلکہ وہ اس بات کو بہتر قرار دیتے ہیں کہ وہاں کے لوگ اس جگہ کو چھوڑ کر دار الاسلام کی طرف ہجرت کر جائیں۔ اور اگر اس شہر کے باشندے دار الاسلام کی طرف ہجرت کرنے کے بجائے وہیں رہنے کا فیصلہ کر لیں تو فقہا اس کو سوء اختیار قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ دار الاسلام کے کسی شہری کو اس کی رضامندی کے بغیر وہاں نہ چھوڑا جائے کیونکہ وہاں رہنے سے اس کی جان کو خطرہ لاحق ہو سکتا ہے۔ (سرخسی، شرح السیر الکبیر، ۲۱۹۰/۵، ۲۱۹۱)

مذکورہ تفصیل سے واضح ہے کہ فقہا کے نزدیک جہاد کسی اندھا دھند اور نتائج وعواقب سے بے پروا ہو کر کیے جانے والے جذباتی اقدام کا عنوان نہیں۔ وہ اصولی طور پر قتال کی ذمہ داری عائد ہونے سے لے کر میدان جنگ کی تدابیر اور دشمن کے ساتھ معاہدے کی شرائط تک، ہر معاملے میں اس بنیادی نکتے کا لحاظ رکھنے کو ضروری قرار دیتے ہیں کہ مسلمان دشمن سے نبرد آزما ہونے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور ان کے اقدام کے نتیجے میں کامیابی کا امکان غالب دکھائی دیتا ہو، جبکہ اگر مسلمانوں کی جان ومال کی قربانی رائیگاں جانے کا خدشہ ہو تو فقہا کے نزدیک نہ صرف یہ کہ ایسی صورت میں

جہاد وقتال کی کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی بلکہ وہ خطرہ مول نہ لینے کو زیادہ بہتر حکمت عملی قرار دیتے ہیں۔

ذمہ داری قبول کرنے میں مختلف گروہوں کا اجتہادی اختیار

سورۂ انفال میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالَّذِيْنَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلاَيَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّيْنِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ (آیت ۷۲)

''اور جو لوگ ایمان لائے ہیں لیکن انھوں نے ہجرت نہیں کی، تم پر ان کی کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی جب تک کہ وہ ہجرت نہ کر لیں۔ اور اگر وہ دین کے معاملے میں تم سے مدد طلب کریں تو ان کی مدد کرنا تم پر لازم ہے، البتہ کسی ایسی قوم کے خلاف ان کی مدد نہیں کر سکتے جس کے ساتھ تمھارا معاہدہ ہے۔ اور اللہ جو کچھ تم کرتے ہو، دیکھ رہا ہے۔''

یہاں یہ ہدایت کی گئی ہے کہ اگر مسلمانوں میں سے کچھ افراد دار الکفر میں مقیم ہوں اور اہل کفر کے ظلم وستم کا شکار ہوں تو ان کی امداد دو باتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے دار الاسلام کے باسیوں پر فرض ہے: ایک یہ کہ وہ ان سے دین کے معاملے میں مدد کے طالب ہوں اور دوسری یہ کہ کافر قوم کے ساتھ مسلمانوں کا صلح کا معاہدہ نہ ہو۔ یہ دونوں قیدیں بے حد اہم ہیں۔ ان میں سے پہلی قید یہ واضح کرتی ہے کہ مسلمانوں کا نظم اجتماعی، اہل کفر کے نظم اجتماعی کے تحت زندگی بسر کرنے والے مسلمانوں کو ظلم وستم سے بچانے کا فیصلہ ان کی نصرت اور ہمدردی کے جذبے سے از خود نہیں بلکہ مظلوم فریق کی طرف سے مدد طلب کیے جانے پر ہی کرے گا۔ یہ ایک بے حد حکیمانہ ہدایت ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مظلوم فریق صبر اور تحمل کے ساتھ اپنے حالات کا مقابلہ خود کرنا چاہتا اور اپنے لیے داخلی سطح پر کوئی حکمت عملی اختیار کرنا چاہتا ہے یا کسی وجہ سے بیرونی مداخلت کو قرین مصلحت نہیں سمجھتا یا مسلمانوں کے جس گروہ سے مدد کی توقع کی جا سکتی ہے، اس سے مدد لینے کو مناسب نہیں سمجھتا یا قومی اور قبائلی عصبیت کے زیر اثر اپنی قوم کے حق خود اختیاری کو زیادہ قابل ترجیح سمجھتا ہے تو اسے اس کا فیصلہ کرنے کا پورا پورا حق حاصل ہے جسے نظر انداز کرتے ہوئے اسے ظلم وستم سے بچانے کی کوئی ذمہ داری قرآن مجید مسلمانوں کے نظم اجتماعی پر عائد نہیں کرنا چاہتا۔

دوسری قید یہ واضح کرتی ہے کہ خود حفاظتی کے دائرے سے باہر اس اختیار کا توسیعی استعمال دنیا میں بسنے والی مختلف قوموں کے باہمی تعلقات اور بین الاقوامی معاہدات کا لحاظ رکھتے ہوئے ہی کیا جائے گا۔ یہ ہدایت اس تناظر میں بطور خاص قابل توجہ ہے کہ قرآن مجید نے سورۂ انفال کی آیت ؟؟ میں یہ اجازت دی ہے کہ اگر مسلمانوں کو اپنے ساتھ معاہدہ کرنے والا کسی غیر مسلم گروہ سے بدعہدی کا خدشہ بھی ہو تو اس کے ساتھ معاہدہ توڑا جا سکتا ہے، جبکہ یہاں دار الکفر کے مسلمانوں کے بارے میں یہ کہا جا رہا ہے کہ ان پر بالفعل ظلم ہو رہا ہو اور وہ مسلمانوں سے مدد کے طالب ہوں، تب بھی معاہدے کی پاس داری کی جائے گی اور مظلوموں کی مدد کے لیے کوئی جنگی اقدام نہیں کیا جائے گا۔ اس سے واضح ہے کہ

قرآن اس صورت میں معاہدہ ختم کر کے مدد کے طالب مسلمانوں کی مدد کو کم از کم لازم ہرگز قرار نہیں دے رہا۔

مذکورہ آیت کی تشریح میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے 'تفہیم القرآن' میں جو کچھ لکھا ہے، وہ قابل ملاحظہ ہے۔ فرماتے ہیں:

''یہ آیت اسلامی حکومت کی خارجی سیاست پر بھی بڑا اثر ڈالتی ہے۔ اس کی رو سے دولت اسلامیہ کی ذمہ داری ان مسلمانوں تک محدود ہے جو اس کی حدود کے اندر رہتے ہیں۔ باہر کے مسلمانوں کے لیے کسی ذمہ داری کا بار اس کے سر نہیں ہے۔ یہی وہ بات ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں فرمائی ہے کہ انا بریئ من کل مسلم بین ظہرانی المشرکین۔ ''میں کسی ایسے مسلمان کی حمایت وحفاظت کا ذمہ دار نہیں ہوں جو مشرکین کے درمیان رہتا ہو۔'' اس طرح اسلامی قانون نے اس جھگڑے کی جڑ کاٹ دی ہے جو بالعموم بین الاقوامی پیچیدگیوں کا سبب بنتا ہے، کیونکہ جب کوئی حکومت اپنے حدود سے باہر رہنے والی بعض اقلیتوں کا ذمہ اپنے سر لے لیتی ہے تو اس کی وجہ سے ایسی الجھنیں پڑ جاتی ہیں جن کو بار بار کی لڑائیاں بھی نہیں سلجھا سکتیں۔..... ان دینی بھائیوں کی مدد کا فریضہ اندھا دھند انجام نہیں دیا جائے گا بلکہ بین الاقوامی ذمہ داریوں اور اخلاقی حدود کا پاس ولحاظ رکھتے ہوئے ہی انجام دیا جا سکے گا۔ اگر ظلم کرنے والی قوم سے دارالاسلام کے معاہدانہ تعلقات ہوں تو اس صورت میں مظلوم مسلمانوں کی کوئی ایسی مدد نہیں کی جا سکے گی جو ان تعلقات کی اخلاقی ذمہ داریوں کے خلاف پڑتی ہو۔'' (تفہیم القرآن ۲/۱۶۱، ۱۶۲)

قرآن مجید نے دوسری جگہ یہ بھی واضح کیا ہے کہ اگر اسلام کا دعویٰ کرنے والا کوئی گروہ کفار کے خلاف جنگ میں مسلمانوں کا ساتھ نہ دے سکے بلکہ اپنی ایمانی واخلاقی کمزوری کی وجہ سے یا اپنی قبائلی اور سیاسی مجبوریوں کے تحت خود مسلمانوں ہی کے خلاف میدان جنگ میں اتر آئے تو اس کی اس مجبوری کی بھی رعایت کی جائے اور اگر وہ میدان میں آنے کے باوجود عملاً مسلمانوں کے ساتھ جنگ نہ کرنا چاہے تو ان کے خلاف کوئی اقدام نہ کیا جائے۔ چنانچہ سورۂ نساء کی آیات ۸۸ تا ۹۱ میں اللہ تعالیٰ نے عہد نبوی میں مختلف مشرک قبائل سے تعلق رکھنے والے ان کمزور مسلمانوں سے متعلق ہدایات بیان کی ہیں جو زبان سے تو ایمان لانے کا دعویٰ کرتے ہیں، لیکن اس کے عملی تقاضے پورے کرنے اور ہجرت کر کے مسلمانوں کی جماعت میں شامل ہو جانے کا حوصلہ نہیں رکھتے، بلکہ موقع پرستی کی نفسیات اور حالات کے دباؤ کے تحت مسلمانوں کے خلاف فتنہ وفساد برپا کرنے سے بھی نہیں چوکتے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ان میں سے جو گروہ تو فتنہ وفساد میں عملاً ملوث ہوں، انھیں بے دریغ قتل کیا جائے، لیکن اگر ایمان لا کر ہجرت نہ کرنے والے ایسے گروہ کا تعلق کسی معاہد قوم سے ہے تو اس کے خلاف کوئی اقدام نہ کیا جائے۔ اسی طرح اگر کوئی گروہ اپنی قوم کے دباؤ کے تحت مسلمانوں کے خلاف میدان جنگ میں تو آ گیا ہے لیکن وہ مسلمانوں یا اپنی قوم میں سے کسی کے ساتھ بھی لڑنے کی ہمت نہ پا کر لڑائی سے الگ تھلگ رہنا چاہتا ہے تو اس کے خلاف بھی کوئی جنگی اقدام جائز نہیں۔ ارشاد ہوا ہے:

إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ

فَلَمۡ يُقَاتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلاً (النساء ۹۰)

''ہاں، وہ (کمزور) مسلمان جن کا تعلق کسی ایسی قوم سے ہو جس کے ساتھ تمھارا معاہدہ ہے یا وہ اس حال میں تمھارے مقابلے میں آ گئے ہوں کہ اپنے دلوں میں نہ تو تمھارے خلاف لڑنے کرنے کا حوصلہ پاتے ہوں اور (تمھارے ساتھ مل کر) اپنی قوم کے خلاف (تو ایسے لوگوں کے خلاف جنگ نہ کرو)۔ اگر اللہ چاہتا تو انھیں تم پر مسلط کر دیتا اور وہ تمھارے ساتھ لڑتے۔ پس اگر وہ تم سے الگ رہیں اور تمھارے ساتھ لڑائی نہ کریں اور تمھیں صلح کا پیغام دیں تو اللہ نے تمھیں ان کے خلاف اقدام کرنے کا کوئی اختیار نہیں دیا۔''

اسلوب بیان سے صاف واضح ہے کہ اگرچہ ان گروہوں کا ہجرت نہ کرنا ان کے ایمان کی کمزوری کی دلیل ہے، لیکن جب تک وہ مسلمانوں کی جماعت میں باقاعدہ شامل نہ ہو جائیں اور حقوق وفرائض کی ادائیگی کا باقاعدہ معاہدہ نہ کر لیں، قرآن نہ صرف یہ کہ جنگ کے موقع پر مسلمانوں کی حمایت کرنے یا ان کا ساتھ دینے کی کوئی ذمہ داری ان پر عائد نہیں کرتا، بلکہ خود مسلمانوں کے خلاف مجبوراً میدان جنگ میں اتر آنے کی صورت میں بھی ان کی مجبوریوں کا لحاظ رکھنے کو لازم قرار دیتا ہے۔

ہجرت مدینہ کے بعد فتح مکہ تک کا زمانہ کفر اور اسلام کی کشمکش کا جاں گسل مرحلہ تھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے ذریعے سے جزیرۂ عرب میں اسلام کے غلبے کا جو ہدف مقرر کیا گیا تھا، اس کی تکمیل کا سارا دارومدار اس کشمکش میں قریش کی شکست اور مکہ مکرمہ کی فتح پر تھا، لیکن اس کے باوجود آپ نے مدینہ منورہ کے مسلمانوں کے علاوہ عرب کے مختلف علاقوں اور اطراف میں بسنے والے مسلمان افراد یا گروہوں میں سے کسی پر بھی اس جہاد میں شریک ہونے یا اس میں مسلمانوں کی مدد کرنے کی کوئی ذمہ داری عائد نہیں کی، حتیٰ کہ خود مدینہ میں موجود مسلمان گروہوں پر بھی اس سے زیادہ کوئی ذمہ داری نہیں ڈالی جو کسی گروہ نے ازخود اپنے لیے قبول کی تھی۔

۱۲ ہجری میں دوسری بیعت عقبہ کے موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انصار سے یہ عہد لیا تھا کہ اگر آپ اپنے ساتھیوں کے ساتھ مدینہ تشریف لے آئیں تو انصار آپ کے دشمنوں سے آپ کی حفاظت کریں گے۔ آپ نے فرمایا:

ابایعکم علی ان تمنعونی مما تمنعون منه نساء کم وابناء کم (ابن ہشام، ۱/۴۰۲)

''میں تم سے اس بات پر بیعت لیتا ہوں کہ تم جس طرح اپنی عورتوں اور بچوں کا دفاع کرتے ہو، میرا بھی کرو گے۔''

جب آپ مدینہ تشریف لے آئے تو اس موقع پر آپ نے مدینہ کے انصار اور ان کے معاہد یہود کے ساتھ جو معاہدہ کیا، اس میں بھی یہ طے کیا گیا کہ:

ان بینھم النصر علی من دھم یثرب (ابن ہشام، ۱/۴۵۴)

''مدینہ پر حملہ آور ہونے والے دشمن کے خلاف ایک دوسرے کی مدد کرنا فریقین پر لازم ہوگا۔''

اس بیعت اور معاہدے کی رو سے انصار کی ذمہ داری محض مدینہ منورہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت تک محدود

تھی، جبکہ مدینہ کے باہر کیے جانے والے عسکری اقدامات کے لیے وہ مسئول نہیں تھے۔ یہی وجہ ہے کہ غزوۂ بدر سے پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کے تجارتی قافلوں سے تعرض کے لیے جو سریے بھیجے، وہ سب کے سب مہاجرین پر مشتمل تھے اور ان میں انصار کو شامل نہیں کیا گیا تھا۔ مثال کے طور پر ۲ ہجری میں سریہ عبیدہ بن الحارث کے بارے میں ابن اسحاق کی تصریح ہے کہ اس میں تمام مجاہدین مہاجر تھے، جبکہ انصار میں سے ایک بھی شخص شامل نہیں تھا۔ (ابن ہشام، ۱/۵۲۴) سریہ حمزہ اور سریہ عبداللہ بن جحش کے بارے میں بھی ابن اسحاق کا یہی بیان ہے۔ (ابن ہشام، ۱/۵۲۸۔ ابن ہشام، ۱/۵۳۳)

اس کے بعد ۲ ہجری میں آپ کو قریش کے ایک تجارتی قافلے کے بارے میں معلوم ہوا جو شام کی طرف سے آ رہا تھا تو آپ نے صحابہ کو یہ کہہ کر نکلنے کی ترغیب دی کہ ممکن ہے اللہ تعالیٰ قریش کے اس قافلے کو مال غنیمت کے طور پر مسلمانوں کے ہاتھ لگا دے (ابن ہشام، ۱/۵۳۷) لیکن وادی ذفران میں پہنچ کر آپ کو معلوم ہوا کہ مکہ سے قریش کا لشکر بھی اپنے قافلے کی حفاظت کے لیے نکل پڑا ہے اور جنگ و پیکار کی نوبت آ سکتی ہے تو آپ نے اس موقع پر صحابہ کی رائے معلوم کی۔ مہاجرین میں سے سیدنا ابوبکر، سیدنا عمر اور سیدنا مقداد بن اسود نے کھڑے ہو کر جنگ میں آپ کے ساتھ دینے کا عزم ظاہر کیا۔ اس کے بعد آپ نے جنگ کے بارے میں خاص طور پر انصار کی رائے معلوم کرنا چاہی۔ ابن اسحاق لکھتے ہیں:

ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اشيروا على ايها الناس وانما يريد الانصار وذلك انهم عدد الناس وانهم حين بايعوه العقبة قالوا يا رسول الله انا براء من ذمامك حتى تصل الى ديارنا فاذا وصلت الينا فانت فى ذمتنا نمنعك مما نمنع منه ابناء نا ونساء نا فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتخوف الا تكون الانصار ترى عليها نصره الا ممن دهمه بالمدينة من عدوه وان ليس عليهم ان يسير بهم الى عدو من بلادهم (ابن ہشام، ۱/۵۴۴)

’’پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے لوگو، مجھے مشورہ دو۔ آپ کا روئے سخن انصار کی طرف تھا، کیونکہ تعداد میں وہی زیادہ تھے اور جب انھوں نے بیعت عقبہ کی تھی تو یہ کہا تھا کہ یا رسول اللہ، جب تک آپ ہمارے علاقے میں نہیں پہنچ جاتے، آپ کی (حفاظت کی) کوئی ذمہ داری ہم پر عائد نہیں ہوگی۔ ہاں، جب آپ ہمارے پاس آ جائیں گے تو آپ کی حفاظت ہمارے ذمے ہوگی۔ ہم اسی طرح آپ کی حفاظت کریں گے جیسے اپنے عورتوں اور بچوں کی کرتے ہیں۔ اس وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں یہ کھٹک تھی کہ انصار مدینہ منورہ میں حملہ آور ہونے والے دشمن کے علاوہ (مدینہ سے باہر) کفار کے مقابلے میں آپ کی مدد کرنے کو اپنے اوپر لازم نہیں سمجھتے اور نہ (معاہدے کی رو سے) اس بات کو اپنی ذمہ داری تصور کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انھیں لے کر دشمن کے علاقے میں جائیں۔‘‘

مذکورہ واقعے سے واضح ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کے ساتھ جنگ کے معاملے میں بھی، جو ان کی قوت اور طاقت کو توڑ کر بیت اللہ کو ان کے قبضے سے آزاد کرانے اور جزیرۂ عرب میں دین توحید کو غالب کرنے کے نبوی مشن کی تکمیل کے تناظر میں بنیادی اہمیت کا حامل معاملہ تھا، انصار کو فریضہ جہاد کا مکلّف نہیں ٹھہرایا، بلکہ چونکہ وہ اپنی بیعت کی رو سے اصلاً مدینہ منورہ کی حد تک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت اور دفاع کے ذمہ دار تھے، اس لیے اس سے باہر جنگ کے لیے ان کی رضامندی کا یقین حاصل کرنا ضروری سمجھا۔ جب اس نہایت اہم اور نازک معاملے میں مسلمانوں کے ایک گروہ کو ان کے عہد و میثاق کے دائرے سے باہر، فریضہ جہاد کا مکلّف نہیں ٹھہرایا گیا تو یہ اس امر کی صریح دلیل ہے کہ شارع کے نزدیک اس فریضے کی حیثیت نماز اور روزے جیسے احکام کی نہیں ہے جو ہر حال میں مسلمانوں پر فرض ہوں، بلکہ وہ اس بات کی گنجایش کو تسلیم کرتا ہے کہ مسلمانوں کا کوئی گروہ کسی مخصوص صورت حال میں اس ذمہ داری کی ادائیگی کے لیے اپنے حالات اور استعداد کا لحاظ رکھتے ہوئے ہی اپنی ذمہ داری کا دائرہ متعین کرے اور پھر جس حد تک وہ اس ذمہ داری کو قبول کر لے، اس سے آگے اسے اس معاملے میں ماخوذ نہ ٹھہرایا جائے، الا یہ کہ وہ خود اس پر رضامند ہو۔

اب آیئے، اس ضمن میں فقہا کے نقطہ نظر کا جائزہ لیتے ہیں۔ اوپر ہم مستند فقہی عبارات کی روشنی میں واضح کر چکے ہیں کہ فقہا کسی بھی صورت حال میں جہاد کی فرضیت کے معاملے میں مسلمانوں کی قوت واستعداد اور جنگ میں کامیابی کے امکانات کے سوال کو نظر انداز نہیں کرتے، چنانچہ وہ نہ صرف یہ کہ دوسرے علاقوں کے مسلمانوں کی مدد کے لیے اس شرط کا لحاظ رکھتے ہیں، بلکہ اگر دشمن خود ان کے علاقے پر حملہ آور ہو کر ان کے اموال اور عورتوں اور بچوں پر قبضہ کر لے تو انھیں ان کے قبضے سے چھڑانے کے لیے بھی اسی صورت میں لڑائی کو فرض قرار دیتے ہیں جب مسلمانوں کے پاس اس کی طاقت ہو اور جنگ کے نتیجہ خیز اور کامیاب ہونے کا امکان انھیں غالب دکھائی دیتا ہو۔ یہاں ہم اس ضمن میں سرخسی کی 'شرح السیر الکبیر' سے ایک نہایت واضح اور فیصلہ کن تصریح نقل کرنا چاہیں گے جو اس بحث میں فقہا کے نقطہ نظر کو غیر مبہم طریقے سے واضح کر دیتی ہے۔

سرخسی نے لکھا ہے کہ اگر مسلمانوں کے لشکر کے حملے کے نتیجے میں دار الحرب کے اندر کسی علاقے کے لوگ مسلمان ہو جائیں اور اس کے نتیجے میں ایک ایسا 'دار الاسلام' قائم ہو جائے جو جغرافیائی لحاظ سے دار الاسلام سے کٹا ہوا ہو اور چاروں اطراف سے دشمن کے درمیان گھرا ہوا ہونے کی وجہ سے اس کا دفاع ممکن نہ ہو تو مسلمانوں کا اس علاقے پر قبضے کو برقرار رکھنا ضروری بلکہ مناسب بھی نہیں۔ سرخسی اس طرح کے فیصلے کو 'سوء اختیار' قرار دیتے ہوئے اس بات کو بہتر قرار دیتے ہیں کہ مسلمان اس کو چھوڑ کر دار الاسلام کی طرف ہجرت کر جائیں۔ تاہم وہ مزید واضح کرتے ہیں کہ اگر اس علاقے کے مقامی مسلمان باشندے وہیں رہنے کو ترجیح دیں جبکہ دار الاسلام سے آئے ہوئے لشکر کی رائے میں ایسا کرنے خطرے سے خالی نہ ہو تو امیر لشکر کو چاہیے کہ وہ مقامی باشندوں کو اپنے فیصلے کے نتائج کا خود ہی سامنا کرنے دے اور اپنے لشکر کے کسی فرد کو وہاں چھوڑ کر اس کی جان کو خطرے میں نہ ڈالے۔ سرخسی کی اصل عبارت یہ ہے:

ولو ان جندا من المسلمين دخلوا دار الحرب وعليهم امير من قبل الخليفة فدخلوا دار الحرب وخلفوا مدائن كثيرة من مدائن المشركين فنزلوا على مدينة من مدائنهم فدعاهم المسلمون الى الاسلام فاجابوهم اليه فان المسلمين يقبلون ذلك منهم اذا اسلموا لان القتال انما شرع لقبول الاسلام قال الله تعالیٰ "تقاتلونهم او يسلمون" فاذا اسلموا يجب القبول منهم ثم الامير يدعهم فی ارضهم ويستعمل عليهم اميرا من المسلمين يحكم بحكم اهل الاسلام لان المدينة صارت دار الاسلام فلا بد من امير بينهم يجری فيهم حكم المسلمين فان كان القوم اذا انصرف عنهم ذلك الجند من المسلمين لم يقدروا على ان يمتنعوا من اهل الحرب وابوا ان يتحولوا الى دار الاسلام فان الامير يدعهم وما اختاروا لانفسهم لانهم اساءوا فی الاختيار فيتركهم وسوء اختيارهم ولا يجبرون على التحويل لانهم احرار مسلمون فی مدينة الاسلام فلا يجبرون على التحويل ولا يدع عندهم احدا من المسلمين مخافة عليه الا تطيب نفسه لان فيه تعريضا على التلف ولا يجوز تعريضه على التلف الا برضاه (شرح السير الکبير، ۵/۲۱۹۰، ۲۱۹۱)

''اگر مسلمانوں کا کوئی لشکر دار الحرب میں داخل ہو جائے اور خلیفہ کی طرف سے ان پر کسی کو امیر بھی مقرر کیا گیا ہو اور یہ لشکر کفار کے بہت سے شہروں کو چھوڑ کر گزر جائے اور کسی شہر پر حملہ کر کے وہاں کے باشندوں کو اسلام کی دعوت دے جسے وہ قبول کر لیں تو مسلمانوں کے لشکر کو ان کا اسلام لانا قبول کرنا ہوگا، کیونکہ جنگ کا حکم اسی لیے دیا گیا ہے کہ کفار اسلام لے آئیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ تم ان سے لڑو یہاں تک کہ وہ اسلام لے آئیں۔ اس کے بعد امیر لشکر ان کو انھی کے شہر میں رہنے دے اور ان پر ایک مسلمان حاکم مقرر کر دے جو ان پر اسلامی احکام کے مطابق فیصلے کرے، کیونکہ یہ شہر اب دار الاسلام بن گیا ہے اور اس کا ایک ایسا حاکم ہونا ضروری ہے جو اسلامی احکام کے مطابق فیصلے کرے۔ پھر اگر اس بات کا خدشہ ہو کہ لشکر کے چلے جانے کے بعد وہ لوگ اہل حرب سے اپنے دفاع پر قادر نہیں ہوں گے (تو امیر لشکر انھیں دار الاسلام کی طرف منتقل ہونے کی ترغیب دے) اور اگر وہ دار الاسلام کی طرف منتقل ہونے پر آمادہ نہ ہوں تو امیر لشکر انھیں اپنے اختیار پر عمل کرنے کی اجازت دے دے، کیونکہ انھوں نے خود اپنے حق میں ایک غلط فیصلہ کیا، چنانچہ وہ انھیں ان کے حال پر چھوڑ دے اور دار الاسلام کی طرف منتقل ہونے پر مجبور نہ کرے، کیونکہ وہ آزاد مسلمان ہیں اور مسلمانوں کے ایک شہر میں رہ رہے ہیں، چنانچہ انھیں وہاں سے منتقل ہونے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ اس صورت میں وہ (دار الاسلام سے آنے والے) مسلمانوں میں سے کسی کو ان کے پاس ٹھہرنے پر مجبور نہ کرے، کیونکہ ممکن ہے کہ وہ جان کو لاحق خطرے کی وجہ سے اس پر راضی نہ ہو، اور کسی کی رضامندی کے بغیر اس کو خطرے میں ڈالنا جائز نہیں۔''

قرآن مجید، سیرت نبوی اور فقہ اسلامی کی ان تصریحات سے واضح ہے کہ مسلمانوں کے کسی گروہ کو دشمن کی

جارحیت سے بچانے کے لیے ہر قسم کی صورت حال میں پوری امت مسلمہ پر جہاد کی فرضیت کا تصور علمی وعقلی اعتبار سے ایک بے بنیاد تصور ہے۔ دین وشریعت اور عقل عام کی رو سے جہاد کی ذمہ داری ادا کرنا بہت سے اسباب وعوامل کے مہیا ہونے اور بہت سے نظری وعملی مصالح کی رعایت پر موقوف ہے۔ یہ ایک اجتہادی معاملہ ہے جس میں مسلمانوں کے مختلف گروہ یا نظم ہائے حکومت معروضی حالات کی روشنی میں اپنے اپنے مصالح کے پیش نظر کسی مظلوم گروہ کی عملاً نصرت کرنے یا اس کے برعکس، اس معاملے سے الگ رہنے کا فیصلہ کر سکتے ہیں۔ عملی حالات، کامیابی یا ناکامی کے امکانات، قوت وطاقت کے تناسب اور اس طرح کے دوسرے امور کو نظر انداز کر کے ہر صورت حال میں جہاد کو فرض قرار دینا اور اس طرح ایک اجتہادی معاملے کو قطعی اور منصوص حکم کا درجہ دے دینا محض ایک جذباتی رویہ ہے جس کا قرآن وسنت اور فقہ اسلامی سے کوئی تعلق نہیں۔

اسلامی ریاست میں اقدام جہاد کا حق

فقہ اسلامی میں جہاد وقتال کا ذکر مسلمانوں کی اجتماعی ذمہ داریوں کے ضمن میں کیا گیا اور اسی بنا پر یہ قرار دیا گیا ہے کہ اس سے متعلق امور میں کوئی بھی فیصلہ کرنے کا اختیار مسلمانوں کے ارباب حل وعقد کو حاصل ہے۔ کم وبیش تمام فقہی کتابوں میں اسلامی شریعت کے اس اصول کو 'امر الجهاد موكول الى الامام' (جہاد کا معاملہ ارباب حل وعقد کے سپرد ہے) یا اس کے ہم معنی الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔ فقہا کا بیان کردہ یہ اصول انسانی عقل اور تجربہ ومشاہدہ سے حاصل ہونے والی راہنمائی پر مبنی ہے۔ انسانی معاشرت تعاون وتناصر اور امداد باہمی کے اصول پر قائم ہے۔ انسانی معاشرت کی ساخت، اس کے گونا گوں مظاہر اور اس کی تشکیل میں کارفرما نفسیاتی، حیاتیاتی اور سماجی اسباب وعوامل پر نظر رکھنے والا ہر شخص اس بات سے واقف ہے کہ اس کی ابتدا افراد کی احتیاج باہمی سے ہوتی ہے جو انسانی تعلقات کو نشو ونما اور ارتقا کے مختلف مراحل سے گزار کر بتدریج اس مقام پر لے آتی ہے جہاں ریاست کی صورت میں ایک 'معاہدۂ عمرانی' کا وجود میں آنا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ اس 'معاہدۂ عمرانی' کی اساسات کو منطقی مقدمات کی صورت میں ترتیب دیجیے تو وہ تین ہیں:

پہلا یہ کہ انسان چونکہ اپنی متنوع اور مختلف احتیاجات کی تکمیل اپنی انفرادی سطح پر نہیں کر سکتا، لہٰذا ان احتیاجات اور تقاضوں کی تکمیل کے لیے وہ ایک 'معاشرہ' تشکیل دیتا ہے۔ بنی نوع انسان نے اپنی نسل کی بقا، اس کی نشو ونما اور ارتقا، اپنی انفرادی واجتماعی فلاح وبہبود کو یقینی بنانے اور اپنی نفسی ومادی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے معاشرہ واجتماع کے قیام کو اپنی فطرت کی روشنی میں ہمیشہ ناگزیر سمجھا ہے۔ قرون اولیٰ کے قبائلی نظاموں سے لے کر ازمنہ وسطیٰ کی ریاستوں اور بادشاہتوں اور دور جدید کے عالمی سیاسی ومعاشی نظاموں تک جس قدر بھی ارتقا وقوع پزیر ہوا ہے، اس کے پیچھے احتیاج باہمی کا یہی اصول کارفرما ہے۔

دوسرا یہ کہ معاشرہ اپنی نوعیت اور کردار ہی کے لحاظ سے حقوق وفرائض کی تقسیم اور ان کی نگہبانی کے لیے ایک نظم

اجتماعی کا تقاضا کرتا ہے جو معاشرت کے تسلسل اور اس کے تحفظ کا ضامن ہو۔ انسان ذمہ داریوں کی تقسیم کے اصول سے فطری طور پر آشنا ہے، اور اس نے اس اصول کو جہاں محدود اور چھوٹی معاشرتی سطحوں پر برتا ہے، اسی طرح وسیع تر پیمانے پر بھی اس بات کا اہتمام کیا ہے کہ مشترک گروہی مفادات کی دیکھ بھال اور اجتماعی امور کے انتظام وانصرام کی ذمہ داری اپنے میں سے اہل اور قابل لوگوں کو سونپ دے جو معاشرے کی نمائندگی کرتے ہوئے ان کو انجام دیں۔ انسانی بود وباش نے جیسے ہی ایک معاشرے کی صورت میں ڈھلنا شروع کیا اور افراد کے باہمی تعلقات ومعاملات ایک محدود دائرے سے اٹھ کر ایک وسیع تر سطح پر انجام پانا شروع ہوئے، حقوق وفرائض کی تقسیم، افراد پر قوانین وضوابط کی حد بندیاں لگانے، اور ان کی نگہبانی کے لیے ایک اجتماعی نظم قائم کرنے کی ضرورت سامنے آ گئی اور افراد نے خود اپنی ہی مصلحت اور سہولت کے پیش نظر اپنے اندر میں سے چند افراد کو ایک بالاتر اتھارٹی تسلیم کر لیا۔

تیسرا یہ کہ نظم اجتماعی اپنے قیام اور تسلسل کے لیے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ افراد اپنی بنیادی ضرورتوں اور حقوق کے تحفظ کے لیے اپنی کچھ آزادیوں اور اختیارات سے دست بردار ہو جائیں۔ چونکہ ایک اجتماعی نظام افراد کی ان ضروریات اور حقوق کی دیکھ بھال اور تحفظ کا ضامن ہوتا ہے جو اس نظام کے بغیر تکمیل نہیں پا سکتیں، اس لیے اس اصلح وانفع نظام کو برقرار رکھنے کے لیے افراد کو اپنی ایسی آزادیوں سے دست بردار ہونا پڑتا ہے جن کا استعمال اس اجتماعی نظام کی بقا کے لیے خطرہ بن سکتا اور نتیجتاً اسے درہم برہم کر سکتا ہے۔ گویا اپنی آزادیوں اور اختیارات کے ایک حصے سے دست برداری نظم اجتماعی کی طرف سے اس خدمت کی ایک لازمی قیمت ہے جو وہ افراد معاشرہ کے تحفظ اور اس کے انتظام وانصرام کی صورت میں انجام دیتا ہے۔

اس تقسیم کار سے چند بنیادی فائدے حاصل ہوتے ہیں: ایک یہ کہ معاملات وامور کو الل ٹپ طریقے سے انجام دینے کے بجائے انھیں اہلیت اور صلاحیت اور اجتماعی فراست کے ساتھ انجام دینے کا بندوبست ہو جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ معاملات کے فیصلے کو انفرادی ہاتھوں میں چھوڑنے اور افراد کی خواہشات وتعصّبات کے رحم وکرم پر چھوڑنے سے جس انتشار، بدنظمی اور فساد کا رونما ہونا یقینی ہے، اس کا سد باب ہو جاتا ہے اور ایک با اختیار قوت حاکمہ ان سب غیر فطری تجاوزات سے نمٹنے کے لیے مناسب وسائل اور قوت کے ساتھ موجود ہوتی ہے۔ تیسرے یہ کہ نظم اجتماعی اپنے دائرۂ اختیار میں آنے والے تمام افراد اور گروہوں کو ایک وحدت کی صورت دے کر دوسرے نظم ہائے اجتماعی کے ساتھ تعامل پر قادر ہو جاتا ہے۔ یہ نظم اجتماعی کا خارجی کردار ہے، اور ایک سیاسی نظام کے تحت رہنے والے طبقات اور گروہ اپنے نظم اجتماعی ہی کے توسط سے دنیا کے دوسرے نظاموں کے ساتھ معاملات کرتے ہیں۔

فطرت کی راہنمائی اور عقل وتجربہ کی روشنی پر مبنی یہ وہ حکیمانہ انتظام ہے جو انسان نے کم وبیش ہر دور میں اختیار کیا اور جسے بالعموم نسل انسانی کے عقلا وحکما کی تائید حاصل رہی ہے۔ جنگ کے لیے حکومت واقتدار کی شرط اگر غور کیجیے تو اسی اصول کا ایک لازمی تقاضا ہے جس کو دنیا کے مہذب اور متمدن معاشرے، کم از کم نظری طور پر، تسلیم کرتے ہیں۔ جنگ، جیسا کہ ہر شخص جانتا ہے، دو افراد کے مابین نہیں، بلکہ دو گروہوں کے مابین ہوتی ہے۔ اس کا محرک بھی گروہی

ہوتا ہے، اس کے فریق بھی دو یا دو سے زیادہ گروہ ہوتے ہیں اور اس کے تمام مراحل بھی گروہی سطح پر ہی انجام پاتے ہیں۔ چنانچہ وہ معاملات جو اصلاً افراد کے باہمی ربط سے متعلق ہیں، اگر ان میں افراد کو نظم اجتماعی کو بائی پاس کرنے کی اجازت نہیں دی جاتی تو جن امور کا تعلق ہی اصلاً اجتماع اور معاشرہ سے ہے، ان کو بدرجہ اولیٰ نظم اجتماعی ہی سے متعلق قرار دینا چاہیے۔ یہ تقسیم کار کا ایک بدیہی تقاضا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نوعیت کی کچھ اجتماعی ضرورتیں اگر تشنہ تکمیل ہوں تو افراد یا گروہ اپنی نجی حیثیت میں نہ ان کی انجام دہی کے مکلّف ہوتے ہیں اور نہ ان سے متعلق عقلی وشرعی ہدایات کے براہ راست مخاطب۔ مثال کے طور پر یہ ایک بدیہی معاشرتی ضرورت ہے کہ لوگوں کے مابین پیدا ہونے والے تنازعات کا تصفیہ اس طریقے سے کیا جائے کہ عدل وانصاف کا بول بالا ہو اور معاشرتی ارتقا کا دھارا کسی خلل کے بغیر اپنے فطری بہاؤ پر بہتا رہے۔ تاہم اس ضرورت کی تکمیل کا مکلّف کوئی فرد یا کوئی گروہ نہیں بلکہ معاشرہ بحیثیت مجموعی ہے۔ چنانچہ اگر کسی جگہ پر اس ضرورت کی تکمیل کا کوئی انتظام میسر نہ ہو اور کچھ مخلص اور باہمت افراد کے دل میں اس کا داعیہ پیدا ہو جائے تو عقل وفطرت کا مطالبہ ان سے یہ نہیں ہوگا کہ وہ براہ راست لوگوں کے فیصلے کرنا شروع کر دیں، بلکہ یہ ہوگا کہ وہ معاشرے کے مختلف طبقات اور گروہوں کو اس ضرورت کا احساس دلا کر انھیں مجتمع کرنے کی کوشش کریں تاکہ تنازعات کے تصفیے کے لیے اجتماعی سطح پر ایک منظّم اور بااختیار قانونی وعدالتی نظام وجود میں لایا جا سکے۔ اگر کوئی گروہ اس کے بغیر 'عدل وانصاف' کا بول بالا کرنے کی کوشش کرے گا تو اپنے اقدامات سے الٹا مزید فساد، انارکی اور خون ریزی کا مرتکب ہوگا۔

یہ تو افراد کی سطح پر ظلم وعدوان سے نمٹنے کی صورت حال ہے۔ اگر واسطہ کسی منظّم گروہ کی سرکشی اور ظلم وعدوان سے ہو تو صورت حال اور زیادہ نازک ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں بیشتر اوقات جنگ اور خون ریزی کی نوبت آ پہنچتی ہے۔ جنگ اگر تو محض جذبہ انتقام کی تسکین کا ذریعہ اور انسانوں کے نفوس واموال کی اباحت بذات خود کوئی مطلوب ومقصود چیز ہو تو ظاہر ہے کہ جنگ کو کسی قاعدے اور ضابطے سے مقید کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، لیکن اگر انسانی جان ومال محترم اور اخداداد فطری آزادی لائق احترام چیز ہیں اور ان سے کسی ناگزیر ضرورت کے بغیر تعرض نہیں کیا جا سکتا تو پھر یہ بات شرط اولیں کی حیثیت رکھتی ہے کہ اس اباحت پر عمل کے دوران میں اخلاقی حدود قائم رہیں اور جس گروہ کے خلاف کسی اخلاقی اصول کی پامالی کی پاداش میں اقدام جنگ کیا جا رہا ہے، خود اس کے خلاف یہ اقدام بھی اخلاقیات کی قیمت پر نہیں بلکہ ان کی پاس داری کرتے ہوئے کیا جائے۔ چنانچہ انسانی علم ودانش کے سامنے یہ سوال ہمیشہ سے موجود رہا ہے کہ جس طرح جنگ کا مقصد فی الواقع ایک ایسا جائز اور مشروع مقصد ہونا چاہیے جس کی خاطر انسانوں کے جان ومال سے تعرض کیا جا سکے، اسی طرح اس مقصد کے حصول کا عملی طریقہ بھی ہر حال میں اخلاقیات کا پابند ہونا چاہیے، اور یہ بات کسی صورت میں بھی گوارا نہیں کی جانی چاہیے کہ ایک جائز مقصد کی خاطر تلوار اٹھاتے ہوئے ناگزیر خون ریزی سے بالواسطہ یا بلاواسطہ تجاوز کیا جائے یا کسی بھی اخلاقی قدر کو پامال کیا جائے۔

اگر جنگ کسی اخلاقی اصول کے تحت اور اخلاقی دائرے میں رہتے ہوئے ایک متعین مقصد کے حصول کی خاطر کی

جائے گی تو دو بدیہی تقاضوں کے تحت یہ ضروری ہوگا کہ جنگ کا اقدام ایک بااختیار اور منظّم قوت حاکمہ ہی کے تحت کیا جائے۔ پہلا تقاضا اخلاقی حدود کی پاس داری کا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ دوران جنگ میں جوش انتقام کے تحت جنگ جوؤں کے بے قابو ہو جانے کا جو امکان یقین کے درجے میں پایا جاتا ہے، اس سے نمٹنے کے لیے ایک بالا دست قوت موجود ہو جو زیادتیوں اور تجاوزات کی روک تھام کر سکے اور خلاف ورزی کا مرتکب ہونے والوں کو قرار واقعی سزا دے سکے۔ یہ اختیار کسی ایسے جتھے کے سربراہ کو حاصل نہیں ہوتا جو اتفاقیہ اور عارضی طور پر وجود میں آ گیا ہو اور اس کا جو فرد جب چاہے، محاسبے کے کسی خوف سے بے پروا اس سے الگ ہو جانے کی قدرت رکھتا ہو۔ اس کے لیے ایک باقاعدہ اور منظّم حکومت کا موجود ہونا ضروری ہے جس کے تحت رعیت ایک قانونی معاہدے کی رو سے اپنے مقرر کردہ حکمران کی اطاعت کی پابند ہو اور اس کا یہ حق تسلیم کرے کہ وہ اس معاہدے کی خلاف ورزی کرنے والوں پر دست اندازی کا پورا پورا اختیار رکھتا ہے۔

دوسرا تقاضا عملی نوعیت کا ہے۔ اگر جنگ سے محض خون ریزی برپا کرنا نہیں، بلکہ سرکش گروہوں کی قوت کو توڑنے کا ہدف واقعی حاصل کرنا مقصود ہے تو ظاہر ہے کہ اس کے لیے ایک منظّم اور منضبط جدوجہد درکار ہے۔ یہ تنظیم وانضباط کسی بااختیار قوت حاکمہ کے بغیر وجود میں نہیں آ سکتا، اس لیے کہ فتح وشکست کے امکانات کے لحاظ سے جنگ کا فیصلہ کرنے سے لے کر جنگ جوؤں کے انتخاب، لشکر کی تنظیم وترتیب، محاذ جنگ کی حکمت عملی وضع کرنے اور اس پر عمل درآمد کو یقینی بنانے، میدان جنگ سے حاصل ہونے والی غنیمت کے انتظام وانصرام، دشمن کے ساتھ صلح وجنگ کے معاملات طے کرنے، اور دشمن پر غلبے کی صورت میں متبادل سیاسی وقانونی نظم کو روبہ عمل کرنے تک تمام مراحل ایسے ہیں کہ ان کی ذمہ داریوں سے ایک باقاعدہ اور منظّم حکومت ہی عہدہ برآ ہو سکتی ہے۔

انھی وجوہ سے کسی بھی قوم کے خلاف جنگ چھیڑنے کے لیے حکومت واقتدار کی شرط کو دنیا کے ہر اس فلسفہ جنگ میں تسلیم کیا گیا ہے جو جنگ کے حوالے سے 'اخلاقیات' اور 'قانون' کو زیر بحث لاتا ہے۔ یہ شرط نہ صرف آسمانی شریعتوں میں تسلیم کی گئی ہے بلکہ عام انسانی عقل وتجربہ کے دائرے میں غور کرنے والے ماہرین قانون بھی اسے لازمی قرار دیتے ہیں۔ قرون وسطیٰ کے مشہور مسیحی عالم تھامس ایکویناس (Thomas Acquinas) فلسفہ قانون پر اپنی شہرۂ آفاق کتاب "The Summa Theologica" میں لکھتے ہیں:

> In order for a war to be just, three things are necessary. First, the authority of the sovereign by whose command the war is to be waged. For it is not the business of a private individual to declare war, because he can seek for redress of his rights from the tribunal of his superior. Moreover it is not the business of a private individual to summon together the people, which has to be done in wartime. And as the care of the common weal is committed to those who are in authority, it is their business to watch over the common weal of the city, kingdom or province subject to them. And

just as it is lawful for them to have recourse to the sword in defending that common weal against internal disturbances, when they punish evil-doers, according to the words of the Apostle (Rm. 13:4): "He beareth not the sword in vain: for he is God's minister, an avenger to execute wrath upon him that doth evil"; so too, it is their business to have recourse to the sword of war in defending the common weal against external enemies. Hence it is said to those who are in authority (Ps. 81:4): "Rescue the poor: and deliver the needy out of the hand of the sinner"; and for this reason Augustine says (Contra Faust. xxii, 75): "The natural order conducive to peace among mortals demands that the power to declare and counsel war should be in the hands of those who hold the supreme authority."

’’جنگ کے جائز ہونے کے لیے تین شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ سب سے پہلی شرط اقتدار اعلیٰ کے حامل وہ ارباب اختیار ہیں جن کے حکم سے جنگ برپا کی جائے گی، اس لیے کہ یہ کسی فرد کا کام نہیں ہے کہ وہ ذاتی طور پر جنگ کا اعلان کر دے، کیونکہ فرد اپنے حقوق کے حصول کے لیے اپنے حکمرانوں کے مقرر کردہ منصفوں کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ حق بھی کسی فرد کو حاصل نہیں ہے کہ وہ لوگوں کو جمع ہونے کا حکم دے، جو کہ جنگ کی حالت میں کرنا پڑتا ہے۔ اور چونکہ اجتماعی ضرورتوں کی نگہداشت کی ذمہ داری اقتدار پر فائز لوگوں پر ڈالی گئی ہے، اس لیے یہ انھی کا کام ہے کہ وہ اپنے زیر اقتدار شہر، سلطنت یا صوبے کی اجتماعی بہبود کی نگہبانی کریں۔ اور جیسے انھیں پولس رسول کے ان الفاظ کے مطابق اجتماعی بہبود کو داخلی اختلال سے محفوظ رکھنے کی خاطر بدکاروں کو سزا دینے کے لیے تلوار اٹھانے کا حق ہے، ’’وہ تلوار بے فائدہ لیے ہوئے نہیں اور خدا کا خادم ہے کہ اس کے غضب کے موافق بدکار کو سزا دیتا ہے‘‘ (رومیوں ۱۳: ۴)، اسی طرح انھیں بیرونی دشمنوں کے شر سے محفوظ رکھنے کے لیے بھی ان کے خلاف جنگ کے لیے تلوار اٹھانے کا حق حاصل ہے۔ اسی لیے ارباب اقتدار سے کہا گیا ہے کہ ’’غریبوں کو نجات دلاؤ، اور محتاجوں کو گناہ گاروں کے پنجے سے چھڑاؤ‘‘ اور اسی وجہ سے آگسٹائن نے کہا ہے کہ ’’انسانوں کے مابین امن کو قائم رکھنے کے لیے موزوں اور فطری ترتیب کا تقاضا یہ ہے کہ جنگ کا اعلان اور اقدام کرنے کا اختیار انھی کو حاصل ہو جنھیں لوگوں پر اقتدار اعلیٰ حاصل ہے۔‘‘

فلسفہ قانون کے مسلم اہل علم کے ہاں بھی حقوق وفرائض کی یہ تقسیم مسلم ہے، چنانچہ جب وہ ریاست وحکومت کے قیام کو مسلمانوں کا اجتماعی فریضہ قرار دیتے ہیں تو اس کی دلیل ہی یہ دیتے ہیں کہ احکام شریعت کے مطابق فصل نزاعات، اقامت حدود اور کفار کے ساتھ جہاد وقتال جیسے فرائض اس کے بغیر انجام نہیں دیے جا سکتے۔ شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں:

اعلم انه يجب ان يكون فى جماعة المسلمين خليفة لمصالح لا تتم الا بوجوده وهى كثيرة جدا يجمعها صنفان : احدهما ما يرجع الى سياسة المدينة من ذب الجنود التى تغزوهم وتقهرهم و كف الظالم عن المظلوم وفصل القضايا

وغير ذلك .... وثانيهما ما يرجع الى الملة وذلك ان تنويه دين الاسلام على سائر الاديان لا يتصور الا بان يكون فى المسلمين خليفة ينكر على من خرج من الملة وارتكب ما نصت على تحريمه او ترك ما نصت على افتراضه اشد الانكار ويذل اهل سائر الاديان وياخذ منهم الجزية عن يد وهم صاغرون والا كانوا متساوين فى المرتبة لا يظهر فيهم رجحان احدى الفرقتين على الاخرى ولم يكن كابح يكبحهم عن عدوانهم (حجۃ اللہ البالغہ،۲/۱۴۸)

''جان لو کہ مسلمانوں کی جماعت میں ایک خلیفہ کا وجود ضروری ہے، کیونکہ بے شمار مصالح ایسے ہیں جو اس کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے۔ یہ مصالح اصلاً دو قسم کے ہیں۔ ایک وہ جن کا تعلق معاشرے کی تنظیم و تدبیر اور اس کی حفاظت سے ہے، مثلاً حملہ آور اور قاہر دشمنوں سے لوگوں کا دفاع، مظلوم کو ظالم کے شر سے بچانا اور مقدمات کا تصفیہ وغیرہ۔ دوسرے وہ جن کا تعلق دینی وملی مصالح سے ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ دین اسلام کی عظمت وشان کو دوسرے تمام ادیان پر ثابت کر دینا اس کے بغیر ممکن نہیں کہ مسلمانوں کا ایک خلیفہ ہو جو دین سے نکلنے والوں، دین کے محرمات کا ارتکاب اور اس کے واجبات کو ترک کرنے والوں پر سخت ترین نکیر کر سکے اور تمام اہل ادیان کو مغلوب کر کے ان سے ذلت وپستی کی حالت میں جزیہ وصول کر سکے۔ اگر خلیفہ نہیں ہوگا تو تمام اہل مذہب مرتبے میں ایک دوسرے کے برابر ہوں گے، نہ اہل اسلام کسی کو دوسرے مذاہب کے مقابلے میں برتری حاصل ہوگی اور نہ ان کو مسلمانوں کے خلاف ظلم وعدوان سے روکنے والا کوئی ہوگا۔''

'ازالۃ الخفاء' میں لکھتے ہیں:

''خدائے تعالیٰ جہاد وقضا واحیاء علوم دین واقامت ارکان اسلام ودفع کفار از حوزۂ اسلام فرض بالکفایہ گردانید وآں ہمہ بدون نصب امام صورت نگیرد ومقدمہ واجب واجب است۔'' (ازالۃ الخفاء،۱/۳)

''اللہ تعالیٰ نے جہاد، قضا، علوم دین کے احیا، ارکان اسلام کی اقامت اور بلاد اسلام کو کفار کے حملوں سے محفوظ رکھنے کو فرض کفایہ قرار دیا ہے اور یہ تمام مقاصد حکمران کے تقرر کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے، اور واجبات جس امر پر موقوف ہوں، وہ بھی واجب ہی قرار پاتا ہے۔''

جہادی تنظیموں کی حیثیت

مذکورہ بحث سے اس اہم سوال کا جواب واضح ہوتا ہے جو معاصر تناظر میں نجی سطح پر منظم ہو کر اسلامی ریاست کے حدود سے باہر عسکری کارروائیاں کرنے والی تنظیموں کے بارے میں بہت شدت کے ساتھ سامنے آیا ہے۔ فقہا کسی ابہام کے بغیر یہ قرار دیتے ہیں کہ اس قسم کا کوئی اقدام کرنے کا اختیار کسی فرد یا گروہ کو حاصل نہیں۔ یہ ارباب حل وعقد کا Prerogative ہے جسے ان کی اجازت کے بغیر ازخود استعمال کرنے والے تادیب وتعزیر کے مستحق ہیں۔

بعض اہل علم نے معاصر جہادی تنظیموں کی کارروائیوں کے جواز کے حق میں یہ استدلال کیا ہے کہ فقہا کی

تصریحات کی رو سے اگر دارالاسلام کا کوئی گروہ تصریحاً یا اشارتاً حکومت کی رضامندی سے غیر مسلموں کے علاقے میں جا کر جنگ کارروائیاں کرے تو وہ اسلامی حکومت ہی کی طرف سے سمجھی جائیں گی اور حکومت ہی ان کی ذمہ دار قرار پائے گی اور اگر ایسا کوئی گروہ اپنا کوئی امیر مقرر کر لے تو اسے وہی قانونی وشرعی اختیارات حاصل ہوں گے جو امام کی طرف سے مقرر کردہ کسی امیر کو حاصل ہوتے ہیں۔ (محمد مشتاق احمد، ''جہاد، مزاحمت اور بغاوت''، ص ۲۵۲)

تاہم اس فقہی جزیئے کا اصل محل یہ نہیں ہے اور اسے معاصر اسلامی ریاستوں پر منطبق کرنا درست نہیں۔ فقہا نے یہ جزئیہ کسی غیر مسلم ملک کے خلاف جنگ کا اعلان یا آغاز کرنے کے ضمن میں نہیں، بلکہ دار الحرب یعنی ایک ایسے ملک میں کارروائیاں کرنے سے متعلق لکھا ہے جس کے ساتھ اسلامی حکومت کا برسر جنگ ہونا پہلے سے طے ہو۔ اس سے یہ کسی طرح اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ ایسا کوئی گروہ کسی ایسے ملک کے خلاف برسر جنگ ہونے کا فیصلہ بھی خود کر سکتا ہے جس کے ساتھ اسلامی حکومت کا معاہدہ ہو یا معاہدہ تو نہ ہو لیکن اصولی طور پر اس کے ساتھ جنگ نہ کرنے کا فیصلہ کیا جا چکا ہو۔ اگر اسلامی حکومت کسی ملک کے ساتھ معاہدہ رکھتی ہے اور کوئی گروہ از خود اس کے خلاف جنگ کا فیصلہ کرتا ہے تو بدیہی طور پر اسے حکومت کا تائید یافتہ اقدام نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ اگر اسلامی حکومت ایسے گروہوں کو معاونت اور امداد فراہم کرتی ہے تو یقیناً اس کی ذمہ دار وہی ہوگی، لیکن اس صورت میں ایک دوسرا اخلاقی سوال پیدا ہو جائے گا کہ آیا اسلامی حکومت نے اس سے پہلے معاہدہ ختم کرنے کی بنیادی شرط پوری کی ہے یا نہیں؟ اگر نہیں کی تو ارباب حل وعقد بھی گناہ گار ہیں اور جہادی تنظیموں کے شرکا بھی، اس لیے کہ اس صورت میں یہ معصیت ہے جس کا اگر حکومت کی طرف سے حکم ہو تو بھی اس کی پیروی ناجائز ہے۔

۱۹۴۸ء میں کشمیر میں مقامی سطح پر بھارت کے خلاف جنگ آزادی کا آغاز کیا گیا تو مولانا شبیر احمد عثمانی اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمہما اللہ کے مابین اس نکتے پر ایک اہم اور دلچسپ بحث ہوئی کہ آیا پاکستانی حکومت مجاہدین کی عسکری اور افرادی امداد کر سکتی ہے یا نہیں۔ مولانا عثمانی کا کہنا تھا کہ پاکستانی حکومت کا عملاً مجاہدین کو مدد فراہم کرنا گویا اس بات کا اعلان ہے کہ وہ معاہدے کی پابند نہیں رہی، جبکہ مولانا مودودی کا استدلال یہ تھا کہ حکومت کا اس بات کا واضح اعلان اور اقرار نہ کرنا اور پہلے کی طرح سفارتی اور سیاسی تعلقات قائم رکھنا اس امر کو تسلیم کرنے سے مانع ہے۔ بحث کے آخر میں مولانا مودودی نے یہ قرار دیا کہ چونکہ پاکستانی حکومت کی طرف سے مجاہدین کشمیر کی امداد کے باوجود بھارتی حکومت نے اسے نبذ عہد کے مترادف نہیں سمجھا، اس لیے قانونی طور پر اس کا مطلب یہ سمجھا جائے گا کہ صرف کشمیر کی حد تک دونوں حکومتیں امن معاہدے کی پابند نہیں رہیں، جبکہ عمومی طور پر یہ معاہدہ برقرار ہے۔ (یہ دلچسپ مراسلت ''انوار عثمانی'' مرتبہ انوار الحسن شیر کوٹی میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے)۔

مولانا کے استدلال میں یہ خامی موجود ہے کہ قرآن عملاً کوئی اقدام کرنے سے پہلے معاہدے سے براءت کی ہدایت کرتا ہے جو کہ اس صورت میں نہیں پایا گیا۔ پھر یہ کہ وہ بھارتی حکومت کی طرف سے پاکستانی حکومت کی امداد کو نقض معاہدہ کے مترادف نہ سمجھنے سے بھارتی حکومت کا کشمیر کی حد تک معاہدے کو کالعدم سمجھنا اخذ کر رہے ہیں، حالانکہ بھارتی

حکومت نے اس پر یقیناً احتجاج کیا ہوگا، جبکہ اس کا سفارتی تعلقات کو برقرار رکھنا ایک سیاسی مصلحت کے تحت تھا نہ کہ کسی باقاعدہ باہمی افہام وتفہیم کا نتیجہ۔ بہرحال اس استدلال کو مان لیا جائے تو بھی وہ اس پر مبنی ہے کہ پاکستانی حکومت کا مجاہدین کی مدد کرنا علانیہ تھا اور حکومت اس کا انکار نہیں کرتی تھی۔ چنانچہ اس سے اس کا جواز اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ حکومت بظاہر تو معاہدے کی پابندی کا دم بھرتی رہے اور مجاہدین کی امداد کی ذمہ داری قبول نہ کرے، لیکن خفیہ طور پر ان کی معاونت اور امداد کا سلسلہ جاری رکھے۔ یہ صریحاً غدر اور خیانت ہوگا جس کا اخلاقی طور پر کوئی جواز تلاش نہیں کیا جا سکتا۔

مسلم علاقے پر غیر مسلموں کا تسلط

اگر مسلمانوں کے کسی علاقے پر غیر مسلموں کا تسلط قائم ہو جائے تو ایسی صورت میں مقبوضہ علاقے کے مسلمانوں یا دوسرے اہل اسلام کی شرعی ذمہ داری کیا ہے؟ یہ سوال بھی معاصر تناظر میں بے حد اہمیت کا حامل بن گیا ہے اور اسی وجہ سے عام طور پر علمی بحث ومباحثہ کا موضوع بھی بنا رہتا ہے۔ اس ضمن میں عام طور پر فقہا کا موقف یہ بتایا جاتا ہے کہ ایسی صورت میں شرعی فریضہ یہ ہے کہ قریبی مسلم ریاستوں کی طرف سے مداخلت یا خود اس علاقے کے مسلمانوں کی طرف سے جدوجہد آزادی کی صورت میں کفار کے غلبے کو چیلنج کیا جائے اور قابض قوت کو ہر حال میں وہاں سے باہر نکالا جائے۔ اس سے ہٹ کر مفاہمت کا طرز عمل اختیار کرنا اور کفار کے تسلط کو قبول کر لینا شرعاً جائز نہیں اور ایسا کرنے پر ساری دنیا کے مسلمان گنہگار رہوں گے۔ 'الموسوعۃ الفقہیۃ' میں ہے:

> اذا استولی الکفار علی بقعة من دار الاسلام صار الجهاد فرض عین علی جمیع افراد الناحیة التی استولی علیها الکفار رجالا و نساءا صغار و کبارا اصحاء و مرضی فاذا لم یستطع اهل الناحیة دفع العدو عن دار الاسلام صار الجهاد فرض عین علی من یلیهم من اهل النواحی الاخری من دار الاسلام وهکذا حتی یکون الجهاد فرض عین علی جمیع المسلمین ولا یجوز تمکین غیر المسلمین من دار الاسلام ویاثم جمیع المسلمین اذا ترکوا غیرهم یستولی علی شئ من دار الاسلام (الموسوعۃ الفقہیۃ، دار: دار الاسلام، ۲۰/۲۰۱، ۲۰۲)

> ''اگر کفار دارالاسلام کے کسی علاقے پر قابض ہو جائیں تو مقبوضہ علاقے کے رہنے والے تمام افراد پر، چاہے وہ مرد ہوں یا عورتیں، چھوٹے یا بڑے، تندرست یا بیمار، جہاد فرض عین ہو جائے گا۔ اگر اس علاقے کے لوگ دشمن کی مزاحمت پر قادر نہ ہوں تو اس علاقے سے متصل دارالاسلام کے دوسرے علاقوں پر جہاد فرض ہو جائے گا۔ اسی طرح یہ سلسلہ بڑھتے ہوئے دنیا کے تمام مسلمانوں پر جہاد کے فرض عین ہونے کی صورت اختیار کر لے گا۔ غیر مسلموں کو دارالاسلام پر قابض رہنے دینا جائز نہیں اور اگر انھیں دارالاسلام کے کسی بھی حصے پر قابض رہنے دیا گیا تو سب کے سب مسلمان گنہگار رہوں گے۔''

اسی طرح یہ بات بھی عام طور پر کہی جاتی ہے کہ فقہا کے نزدیک اقدامی جہاد کے لیے تو حکومت واقتدار کی شرط عائد ہوتی ہے، لیکن اگر کفار کا قبضہ وتسلط کسی ایسے علاقے پر قائم ہو جائے جو اس سے قبل مسلمانوں کے زیر نگیں تھا تو اس کو ان کے قبضے سے آزاد کرانے کے لیے فقہا باقاعدہ نظم حکومت کے قیام کو ضروری نہیں سمجھتے، بلکہ ان کے نزدیک جتھہ بندی کی صورت میں نجی سطح پر بھی جنگ آزادی کا اہتمام کرنا مقبوضہ علاقے کے مسلمانوں پر فرض ہے۔

ہماری رائے میں فقہا کے موقف کی مذکورہ تعبیر فقہی ذخیرے کے معروضی مطالعے پر مبنی نہیں اور اسے فقہا کے زاویہ نگاہ کی درست ترجمانی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہاں ہم خود فقہا کی تصریحات کی روشنی میں ان کے موقف کی درست تعیین کی کوشش کریں گے۔

فقہی ذخیرے کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ فقہا نے مسلمانوں کے ملک پر کفار کے حملے کی شکل میں چار امکانی صورتیں اور ہر امکانی صورت کے لیے الگ الگ احکام بیان کیے ہیں:

پہلا امکان یہ ہے کہ مسلمانوں کی حکومت مقابلے کے لیے پوری طرح تیار اور مستعد اور اپنی جنگی منصوبہ بندی کو روبہ عمل کرنے کی صلاحیت سے مکمل طور پر بہرہ ور ہو۔ اس صورت میں علاقے کے تمام باشندوں کے لیے لازم ہے کہ وہ جنگی خدمات پیش کرنے کے لیے حاضر رہیں اور اہل حل وعقد کی طرف سے طلب کیے جانے کی صورت میں ان کی صواب دید اور ہدایات کے مطابق اپنی مقررہ ذمہ داری کو انجام دیں۔ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

> اذا جاء العدو صار الجهاد عليهم فرض عين فوجب على الجميع فلم يجز لاحد التخلف عنه فاذا ثبت هذا فانهم لا يخرجون الا باذن الامير لان امر الحرب موكول اليه وهو اعلم بكثرة العدو وقلتهم ومكامن العدو وكيدهم فينبغي ان يرجع الى رايه لانه احوط للمسلمين (المغنی، ۹/۱۷۴)

> ”اگر دشمن حملہ آور ہو تو سب لوگوں پر جہاد فرض عین ہو جاتا ہے اور کسی کے لیے بھی اس سے پیچھے رہنا جائز نہیں رہتا۔ اتنی بات تو طے ہے، تاہم یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ ان کے لیے حکمران کی اجازت کے بغیر دشمن کے مقابلے میں جانا درست نہیں، اس لیے کہ جنگ کا معاملہ حکمران کے سپرد ہے اور وہ دشمن کی قلت وکثرت سے اور اس کے چھپنے کی جگہوں اور جنگی تدبیروں سے بھی باخبر ہے، اس لیے مسلمانوں کا فائدہ اسی میں ہے کہ اس معاملے میں حکمران کی رائے پر اعتماد کیا جائے۔“

دوسرا امکان یہ ہے کہ مسلمانوں کی حکومت دشمن کی منظم مزاحمت پر قادر نہ رہے، ملک میں بدنظمی کی کیفیت پیدا ہو جائے اور صورت حال اس قدر نازک اور سنگین ہو جائے کہ ارباب حل وعقد کی طرف رجوع کرنا بھی ممکن نہ رہے۔ اس صورت میں سب لوگوں کے لیے لازم ہوگا کہ وہ ارباب حل وعقد کی طرف سے ہدایات کے انتظار میں رہنے کے بجائے اپنی صواب دید اور صلاحیت کے مطابق دشمن کا مقابلہ کرنے کی کوشش کریں۔ 'المغنی' میں ہے:

الا ان يتعذر استئذانه لمفاجاة عدوهم لهم فلا يجب استئذانه لان المصلحة

تتعین فی قتالهم والخروج الیه لتعین الفساد فی ترکهم (المغنی، ۹/۱۷۴)

''اگر دشمن کے اچانک حملے کی صورت میں حکمران سے اجازت لینا ممکن نہ رہے تو پھر اس سے اجازت لینا ضروری نہیں، کیونکہ اب مصلحت اسی میں ہے کہ لوگ دشمن کے ساتھ لڑنے کے لیے نکل کھڑے ہوں۔ (اس صورت میں حکمران کی اجازت کے انتظار میں) دشمن کو آگے بڑھنے کا موقع دینا نقصان کا باعث ہوگا۔''

یہاں یہ نکتہ بھی واضح رہنا چاہیے کہ فقہا کے نزدیک مذکورہ صورت میں مسلمانوں کی سول آبادی پر دشمن کی مزاحمت کی ذمہ داری صرف اس وقت عائد ہوتی ہے جب ان کا ظن غالب یہ ہو کہ وہ مزاحمت کر کے دشمن کی پیش قدمی کو روک سکتے ہیں۔ اگر اس کے برعکس اندیشہ ہو تو پھر مسلمانوں کے جان ومال کو بے فائدہ خطرے میں نہیں ڈالنا چاہیے۔ شافعی فقیہ زکریا بن محمد بن زکریا لکھتے ہیں:

لو دخل ملك عظيم منهم طرف بلادنا لا يتسارع لدفعه الآحاد والطوائف لما فيه من عظم الخطر (شرح البہجۃ، زکریا بن محمد بن زکریا، ۵/۱۳۰)

''اگر کفار کا کوئی بہت بڑا بادشاہ دار الاسلام کے کسی علاقے میں داخل ہو جائے تو اس کی مزاحمت کے لیے لوگ انفرادی طور پر یا جتھوں کی صورت میں نہ لپکیں، کیونکہ اس طریقے میں خطرہ بہت بڑا ہے۔''

تیسرا امکان یہ ہے کہ مسلمانوں کے ارباب حل وعقد اور عوام، دونوں ہی اجتماعی طور پر دشمن کی موثر مزاحمت پر قادر نہ رہیں اور نوبت حکومت واقتدار اور سرزمین کے دفاع کے بجائے جان ومال کے انفرادی دفاع تک آ پہنچے۔ ایسی صورت میں فقہا ہر اس شخص کو جس کی جان ومال کو خطرہ لاحق ہو، اپنے دفاع کا حق دیتے ہیں، تاہم یہ بھی واضح کرتے ہیں کہ اگر اسے یہ توقع ہو کہ دشمن کے ہاتھوں گرفتار ہونے کے بعد اسے قتل نہیں کیا جائے گا تو اس کے لیے سرنڈر کر دینا بھی جائز ہے۔ فقہ شافعی کی کتاب 'المنہاج' میں ہے:

يدخلون بلدة لنا فيلزم اهلها الدفع بالممكن فان امكن تاهب لقتال وجب الممكن ...... والا فمن قصد دفع عن نفسه بالممكن ان علم انه ان اخذ قتل وان جوز الاسر فله ان يستسلم (۲۳،۲۲/۶)

''کفار اگر حملہ کر کے ہمارے کسی شہر میں داخل ہو جائیں تو وہاں کے باشندوں پر دفاع کی ہر ممکن کوشش کرنا لازم ہے۔ اگر باقاعدہ تیاری کے ساتھ لڑائی ممکن ہو تو وہی لازم ہوگی، بصورت دیگر جس شخص پر دشمن حملہ آور ہو، اگر اسے یقین ہو کہ پکڑنے کے بعد اسے قتل کر دیا جائے گا تو وہ اپنی جان کا ہر ممکن دفاع کرے اور اگر اسے توقع ہو کہ اسے قیدی بنا لیا جائے گا تو اس کے لیے دشمن کے سامنے سرنڈر کرنا جائز ہے۔''

'مغنی المحتاج' میں ہے:

لان المكافحة حينئذ استعجال للقتل والاسر يحتمل الخلاص هذا ان علم انه ان امتنع من الاستسلام قتل والا امتنع عليه الاستسلام اما المراة فان علمت

امتداد الایدی الیھا بالفاحشة فعلیھا الدفع وان قتلت لان الفاحشة لا تباح عند خوف القتل وان لم تمتد الایدی الیھا بالفاحشة الآن ولکن توقعتھا بعد السبی احتمل جواز استسلامھا ثم تدفع اذا ارید منھا (۲۳/۶)

''اس صورت میں مزاحمت کرنے کا مطلب موت کو آواز دینا ہے، جبکہ قید کی صورت میں جان بچنے کا امکان پایا جاتا ہے۔ تاہم گرفتاری دینا اس وقت درست ہوگا جب اس کو یقین ہو کہ سرنڈر نہ کرنے کی صورت میں اسے قتل کر دیا جائے گا۔ اگر قتل کا خوف نہ ہو تو پھر سرنڈر کرنا ممنوع ہے۔ اگر یہ صورت حال عورت کو درپیش ہو تو اگر اسے پتہ چل جائے کہ دشمن اس کی آبروریزی کرنا چاہتا ہے تو وہ اپنا دفاع کرے، چاہے اسے قتل ہی کیوں نہ کر دیا جائے، کیونکہ قتل کے خوف سے عصمت گنوا دینا جائز نہیں۔ اور اگر دشمن کی طرف سے فی الفور تو اس کی آبرو پر ہاتھ نہ ڈالا جائے، لیکن قید ہو جانے کے بعد اس کا خدشہ ہو تو عورت کے لیے جائز ہے کہ وہ گرفتاری دے دے اور پھر جب دشمن اس پر دست درازی کرنا چاہے تو اس وقت اپنا دفاع کرے۔''

چوتھا امکان یہ ہے کہ غیر مسلم، مسلمانوں کی مزاحمت کو کچل کر ان کے علاقے پر قبضہ کرنے اور اپنی سیاسی وعسکری بالادستی قائم کرنے میں کامیاب ہو جائیں۔ اس صورت کے حوالے سے ہمارے ہاں فقہا کا موقف عام طور پر یہ بیان کیا جاتا ہے کہ مسلمانوں کا اقتدار ختم ہو جانے کی صورت میں قابض قوت کے خلاف جہاد کی ذمہ داری عمومی طور پر مسلمانوں پر عائد ہو جائے گی اور ان پر لازم ہوگا کہ انفرادی طور پر یا جتھوں کی صورت میں کفار کے تسلط سے اپنے علاقے کو آزاد کرانے کے لیے ہر ممکن جدوجہد کریں۔ اس رائے کے حق میں بالعموم اس فقہی جزئیے سے استدلال کیا جاتا ہے کہ اگر کفار دارالاسلام کے کسی علاقے پر حملہ آور ہوں تو اس علاقے کے سب باشندوں پر جہاد فرض عین ہو جاتا ہے۔ مرغینانی لکھتے ہیں:

فان ھجم العدو علی بلد وجب علی جمیع الناس الدفع تخرج المراۃ بغیر اذن زوجھا والعبد بغیر اذن المولی (ہدایہ، ۴۴۲/۵)

''اگر دشمن کسی شہر پر حملہ آور ہو جائے تو سب لوگوں پر اس کا مقابلہ کرنا واجب ہے، چنانچہ عورت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر اور غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکلنے کا پابند ہوگا۔''

ہمارے نزدیک مذکورہ فقہی جزئیے سے یہ استدلال درست نہیں، اس لیے کہ اس جزئیے میں دراصل اس صورت حال کا حکم بیان کیا گیا ہے جب کفار مسلمانوں کے ملک پر حملہ آور ہوں، مسلمانوں کی حکومت ابھی باقی ہو اور کفار کا غلبہ وتسلط قائم نہ ہوا ہو، لیکن مسلمانوں کی باقاعدہ افواج دشمن کے مقابلے کے لیے ناکافی ہوں۔ گویا یہاں مسلمانوں کی حکومت کے معدوم ہونے کی نہیں بلکہ ایمرجنسی کی ایک صورت حال زیر بحث ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس صورت کو فقہا اپنی اصطلاح میں 'نفیر عام' سے تعبیر کرتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ حکمران تمام شہریوں کو جنگی خدمات کے لیے طلب کر لے۔ فقہا کی عبارات سے یہ امر بالکل واضح ہے۔ ابن قدامہ کا جو اقتباس ہم نے اوپر نقل کیا ہے، اسے دوبارہ دیکھیے:

اذا جاء العدو صار الجهاد عليهم فرض عين فوجب على الجميع فلم يجز لاحد التخلف عنه فاذا ثبت هذا فانهم لا يخرجون الا باذن الامير لان امر الحرب موكول اليه وهو اعلم بكثرة العدو وقلتهم ومكامن العدو وكيدهم فينبغي ان يرجع الى رايه لانه احوط للمسلمين (المغنی، ۹/۱۷۴)

''اگر دشمن حملہ آور ہو تو سب لوگوں پر جہاد فرض عین ہو جاتا ہے اور کسی کے لیے بھی اس سے پیچھے رہنا جائز نہیں رہتا۔ اتنی بات تو طے ہے، تاہم یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ ان کے لیے حکمران کی اجازت کے بغیر دشمن کے مقابلے میں جانا درست نہیں، اس لیے کہ جنگ کا معاملہ حکمران کے سپرد ہے اور وہ دشمن کی قلت وکثرت سے اور اس کے چھپنے کی جگہوں اور جنگی تدبیروں سے بھی باخبر ہے، اس لیے مسلمانوں کا فائدہ اسی میں ہے کہ اس معاملے میں حکمران کی رائے پر اعتماد کیا جائے۔''

ابن الہمام لکھتے ہیں:

هذا اذا لم يكن النفير عاما فان كان بان هجموا على بلدة من بلاد المسلمين فيصير من فروض الاعيان سواء كان المستنفر عدلا او فاسقا فيجب على جميع اهل تلك البلدة النفر (فتح القدیر ۵/۴۳۹)

''یہ اس صورت میں ہے جب نفیر عام نہ ہو۔ اگر حکمران کی طرف سے نفیر عام ہو اور دشمن مسلمانوں کے کسی شہر پر حملہ آور ہو جائے تو پھر حکمران خواہ عادل ہو یا فاسق، اس کے طلب کرنے پر جہاد ہر شخص پر فرض ہو جائے گا اور اس شہر کے تمام باشندوں پر نکلنا واجب ہو جائے گا۔''

ويجب ان لاياثم من عزم على الخروج وقعوده لعدم خروج الناس وتكاسلهم او قعود السلطان او منعه (۵/۴۴۰)

''(دشمن کے حملہ آور ہونے کی صورت میں) جو شخص جہاد کے لیے نکلنے کا عزم رکھتا ہو لیکن دوسرے لوگوں کے نہ نکلنے اور سستی کا مظاہرہ کرنے یا حکمران کے جہاد سے گریز کرنے یا اس کی طرف سے ممانعت کی وجہ سے نہ نکلے تو لازم ہے کہ ایسا شخص گناہ گار قرار نہ پائے۔''

جہاں تک زیر بحث صورت یعنی مسلمانوں کی مزاحمت کے دم توڑ جانے اور کفار کے تسلط کے عملاً قائم ہو جانے کا تعلق ہے تو فقہا مقبوضہ علاقے کے مسلمانوں پر جہاد کی کوئی ذمہ داری عائد نہیں کرتے، بلکہ غیر مسلموں کے قبضے کو نہ صرف ایک امر واقعی (de facto) بلکہ ایک امر قانونی (de jure) تسلیم کرتے ہوئے مسلمانوں کے لیے ایک مختلف لائحہ عمل تجویز کرتے ہیں۔ ذیل میں ہم دو نکتوں کے حوالے سے فقہا کے موقف کی وضاحت کریں گے:

ایک یہ کہ آیا مسلمانوں کے کسی علاقے پر کفار کا غلبہ وتسلط بالفعل قائم ہو جانے سے اس سرزمین کی شرعی وقانونی حیثیت میں کوئی فرق رونما ہوتا ہے یا نہیں؟

دوسرا یہ کہ اس صورت حال میں مقبوضہ علاقوں کے مسلمانوں کے لیے فقہا کیا لائحہ عمل تجویز کرتے ہیں۔

پہلے نکتے کو لیجیے:

یہ تصور کہ اگر کسی علاقے پر اہل اسلام کا سیاسی غلبہ ایک دفعہ کسی خاص درجے میں قائم ہو جائے تو اس میں شرعی لحاظ سے کوئی تبدیلی واقع نہیں ہو سکتی اور حالات وواقعات کا تغیر صورت حال کے فقہی حکم پر کسی طرح سے اثر انداز نہیں ہوتا، کم از کم ہمارے علم کی حد تک فقہی ذخیرے کے لیے ایک بالکل اجنبی تصور ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ فقہا سیاسی اور عسکری صورت حال کی تبدیلیوں اور تغیرات کو پوری طرح ملحوظ رکھتے اور فقہی احکام پر ان کے اثرات کو پوری طرح تسلیم کرتے ہیں۔ فقہی جزئیات کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہا کے نزدیک علاقوں اور شہروں کی قانونی حیثیت میں یہ تبدیلی دار الاسلام کے حدود کے اندر رہتے ہوئے بھی ہو سکتی ہے اور اس سے خارج ہو جانے کی صورت میں بھی۔ چنانچہ اگر کفار مسلمانوں پر غلبہ پا کر ان کی حکومت واقتدار کا خاتمہ کرنے اور اس کی جگہ اپنا تسلط قائم کرنے میں کام یاب ہو جائیں تو فقہا اس صورت میں کفار کے غلبے کو بالفعل اور قانوناً تسلیم کرتے ہوئے اس علاقے کو 'دار الحرب' کی حیثیت دے دیتے ہیں۔ یہ اصول درج ذیل فقہی جزئیات سے بالکل واضح ہے:

o جن شہروں کو مسلمانوں نے خود آباد کیا ہو، فقہا کے نزدیک ان میں غیر مسلموں کو اپنے مذہبی شعائر وعلامات کے اظہار، اسلامی شریعت میں حرام کردہ چیزوں مثلاً خنزیر اور شراب وغیرہ کی علانیہ خرید وفروخت یا اپنی عبادت گاہیں قائم کرنے کی اجازت نہیں۔ یہی حکم غیر مسلموں کے آباد کردہ ان علاقوں کا ہے جہاں مسلمانوں نے سکونت اختیار کر کے اسلامی احکام وشعائر کو جاری کر دیا ہو۔ (سرخسی، شرح السیر الکبیر، ۱/۵۶-۵۸) البتہ جن شہروں میں غیر مسلم آباد ہوں اور مسلمانوں نے وہاں آبادی اختیار کر کے اسلامی احکامات مثلاً اقامت جمعہ وعیدین اور حدود وغیرہ کا اجرا نہ کیا ہو، اس میں اہل ذمہ کو مذہبی شعائر وعلامات کے اظہار اور عبادت گاہوں کے قیام کا حق حاصل ہے۔ یہ اصول بیان کرنے کے بعد فقہا شہروں اور علاقوں کی مذکورہ حیثیت میں تبدیلی کا امکان بھی واضح کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اگر مسلمانوں کے اہل حل وعقد کسی مصلحت کے تحت کسی شہر سے مسلمانوں کی آبادی کو ختم کرنا اور احکام اسلام کے نفاذ کو موقوف کرنا چاہیں تو وہ ایسا کر سکتے ہیں اور اس کے بعد اس شہر کا فقہی حکم بھی بدل جائے گا اور اہل ذمہ کو اپنے شعائر وعلامات کے اظہار کی آزادی حاصل ہو جائے گی۔

o اگر مسلمانوں کے کسی علاقے پر کفار قبضہ کر لیں اور پھر اہل اسلام دوبارہ ان پر غلبہ حاصل کر لیں تو یہ ایسے ہی ہے جیسے کفار کے کسی علاقے کو فتح کرنا اور اس صورت میں وہاں کے باشندوں سے اسی طرح معاملہ کرنا لازم ہوگا جیسا کہ کفار کے کسی علاقے کو فتح کرنے کے بعد کیا جاتا ہے۔ اس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہے کہ ان قابض کفار کو اجنبی اور غاصب قرار دے کر وہاں سے بے دخل نہیں کیا جائے گا، بلکہ قانونی طور پر وہاں کے باشندے شمار کرتے ہوئے جزیہ وصول کر کے انھیں وہاں رہنے کی اجازت دی جائے گی۔ (ابن قدامہ، المغنی، ۶/۳۵، ۳۶)

o دار الاسلام میں شامل کسی شہر کے اہل ذمہ اگر عقد ذمہ کو توڑ کر دار الاسلام سے الگ ہو جائیں تو اب ان کا حکم وہی ہوگا جو دار الحرب کے باقی تمام علاقوں کا ہے۔ چنانچہ اب اگر وہ دار الاسلام میں شامل ہوئے بغیر عقد ذمہ سے مختلف

نوعیت کا کوئی معاہدۂ صلح کرنا چاہیں تو مسلمانوں کا حکمران اپنی صواب دید کے مطابق ان کے ساتھ معاہدہ کر سکتا ہے۔ (سرخسی، شرح السیر الکبیر، ۱۷۰۴/۵)

o امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مرتد ہو جانے کے بعد دارالاسلام ہی میں مقیم رہے تو اس کے مرنے کے بعد اس کا مال اس کے مسلمان ورثا میں تقسیم کیا جائے گا، لیکن اگر وہ مرتد ہو کر اپنے مال سمیت دارالحرب میں چلا جائے اور وہاں اس کا انتقال ہو تو اس کے ترکے کے حق دار غیر مسلم ورثا ہوں گے۔ (جصاص، احکام القرآن، ۱۰۲/۲، ۱۰۴) سرخسی نے اس اصول پر یہ تفریع کی ہے کہ اگر دارالاسلام کے کسی علاقے کے لوگ اجتماعی طور پر مرتد ہو کر اپنے علاقے میں کفر کے احکام کو جاری کر دیں اور پھر ان میں سے کوئی شخص مر جائے تو اس کا ترکہ اس کے غیر مسلم ورثا میں تقسیم کیا جائے گا، اس لیے کہ ان کا علاقہ دارالحرب قرار پا چکا ہے اور دارالحرب میں مرنے والے مرتد کے ترکے کا حکم یہی ہے۔ (سرخسی، شرح السیر الکبیر، ۱۹۲۱/۵) ایک مزید فرع یہ ہے کہ کسی علاقے کے باشندے اجتماعی طور پر مرتد ہو جائیں تو ان کا علاقہ دارالحرب قرار پاتا ہے اور اہل اسلام کے لیے ضرورت اور مصلحت کے تحت ان کے ساتھ اسی طرح موادعہ یعنی صلح کا معاہدہ کرنا جائز ہے جیسے دیگر کافر ریاستوں کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ (ابن الہمام، فتح القدیر ۴۵۹/۵)

o فقہی ضابطہ یہ ہے کہ اگر کوئی حربی امان لے کر دارالاسلام میں آئے تو اس کی امان صرف اس وقت تک برقرار رہتی ہے جب تک وہ دارالاسلام میں مقیم رہے۔ اس کے بعد جب وہ اپنے ملک میں واپس چلا جائے تو اس کی امان ختم ہو جاتی ہے۔ فقہا اس پر یہ تفریع کرتے ہیں کہ اگر کوئی حربی امان لے کر دارالاسلام کے کسی علاقے میں آئے اور پھر اس علاقے پر اسی کے ملک سے تعلق رکھنے والے اہل کفر غالب آ جائیں تو مسلمانوں کی جانب سے اس حربی کو دی جانے والی امان ختم ہو جائے گی، کیونکہ اہل کفر کے قابض ہو جانے کے بعد یہ علاقہ دارالحرب قرار پا چکا ہے، چنانچہ یہ ایسے ہی ہے جیسے وہ اپنے ملک میں واپس چلا گیا ہو۔ اس صورت میں اگر مسلمان دوبارہ اس علاقے پر قبضہ کریں اور وہ مستامن حربی وہیں موجود ہو تو سابقہ امان کے ختم ہو جانے کی وجہ سے اب اس کے ساتھ 'مستامن' کا معاملہ نہیں کیا جائے گا۔ (سرخسی، شرح السیر الکبیر، ۱۹۴۷/۵)

o احناف کا مسلک یہ ہے کہ اہل کفر اگر دارالاسلام میں داخل ہو کر مسلمانوں سے مال واسباب چھین لیں تو جب تک وہ واپس اپنے علاقے میں نہ چلے جائیں، اس لوٹے ہوئے مال پر سے مسلمانوں کی ملکیت ختم نہیں ہوتی۔ چنانچہ اگر اس سے پہلے ہی مسلمان ان سے اپنا مال واپس حاصل کرنے میں کام یاب ہو جائیں تو تمام مالک اپنی اپنی چیزیں کسی معاوضے کے بغیر واپس لینے کے حق دار ہیں۔ لیکن اگر کفار اپنے علاقے میں داخل ہو جائیں تو پھر مسلمانوں کی ملکیت اس مال سے ختم ہو جاتی ہے اور کفار اس کے مالک بن جاتے ہیں۔ اس ضابطے پر تفریع کرتے ہوئے سرخسی لکھتے ہیں کہ اگر اہل کفر مسلمانوں کے کسی علاقے پر قابض ہو کر مسلمانوں کے اموال واسباب پر قبضہ کر لیں تو چونکہ یہ علاقہ دارالحرب بن چکا ہے، اس لیے کفار ان اموال واسباب کے مالک قرار پائیں گے۔ اب اگر مسلمان دوبارہ اس پر غالب آئیں تو اصل مالکوں کے لیے اپنے اموال کو حاصل کرنے کی دو صورتیں ہیں۔ اگر تو وہ مسلمانوں کے مابین تقسیم نہیں ہوا تو مالک کو اپنی

چیز کسی معاوضے کے بغیر لینے کا حق ہے، لیکن اگر مال تقسیم ہو چکا ہے تو اسے قیمت ادا کر کے اپنی مملوکہ چیز واپس حاصل کرنے کا اختیار ہوگا۔ (سرخسی، المبسوط، ۱۰/۱۴۳، ۱۴۴۔ شرح السیر الکبیر ۵/۱۹۵۷)

مذکورہ بحث سے یہ بات واضح ہے کہ دار الاسلام پر اہل کفر کا غلبہ قائم ہو جانے کے بعد فقہا جملہ قانونی معاملات میں اسے دار الحرب کی حیثیت دیتے ہیں۔ اب جہاں تک اس نئی صورت حال کے حوالے سے اہل اسلام کی شرعی ذمہ داری کا تعلق ہے تو فقہا کا زاویہ نگاہ اس باب میں کسی بھی لحاظ سے جذباتی، نظری یا غیر عملی نہیں، بلکہ وہ زمینی حقائق اور عملی امکانات کو پوری طرح ملحوظ رکھ کر ہی مقبوضہ علاقے کے مسلمانوں کے لیے کوئی شرعی لائحہ عمل تجویز کرتے ہیں۔ چنانچہ اگر کسی علاقے کے مسلمان کفار کی جارحیت کے خلاف اپنا دفاع نہ کر سکیں تو فقہا قریب ترین علاقے کے لوگوں پر اور اسی طرح علی الترتیب ساری دنیا کے مسلمانوں پر جہاد کو فرض قرار دیتے ہیں، تاہم اس کے ساتھ یہ بھی واضح کرتے ہیں کہ حکم اس وقت ہے جب ابھی جنگ جاری ہو اور غیر مسلم حملہ آور اپنا تسلط قائم کر کے دار الاسلام کو قانونی طور پر دار الحرب میں تبدیل نہ کر چکے ہوں۔ ابن نجیم لکھتے ہیں:

> فان لم یفعلوا عجزا وجب علی من ببلدتهم علی ما ذکرنا هکذا ذکروا وکان معناه اذا دام الحرب بقدر ما یصل الابعدون وبلغهم الخبر والا فهو تکلیف ما لا یطاق (البحر الرائق ۱۳/۲۸۹)

> ''اگر کسی علاقے کے مسلمان حملہ آور کفار کی مدافعت نہ کر سکیں تو قریبی علاقے کے مسلمانوں پر ان کی مدد کرنا لازم ہے، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔ فقہا کی اس بات کا مطلب یہ ہے کہ مدد کرنا اسی وقت لازم ہے جب جنگ کے ختم ہونے سے پہلے پہلے دور افتادہ علاقے کے مسلمانوں تک خبر پہنچ سکتی ہو اور وہ ان کی مدد کے لیے وہاں سے آ سکتے ہوں۔ اگر ایسا نہ ہو تو (دور کے مسلمانوں پر جہاد کو فرض قرار دینا) تکلیف ما لا یطاق کے ضمن میں آتا ہے۔''

ابن نجیم کی تصریح سے واضح ہے کہ کفار کے حملے کی زد میں آنے والے مسلمانوں کی مدد کرنے کا فریضہ دوسرے علاقوں کے مسلمانوں پر اصلاً کفار کے تسلط کو قائم ہونے سے روکنے کے لیے اس وقت عائد ہوتا ہے جب جنگ ابھی جاری ہو اور مظلوم مسلمانوں کی مدد کے لیے پہنچنا ممکن ہو۔ اگر دوسرے مسلمانوں تک اطلاع پہنچنے اور ان کے مدد کے لیے آنے سے پہلے ہی مسلمان میدان جنگ میں شکست کھا کر مغلوب ہو جائیں تو مذکورہ جزیے کی رو سے انھیں کفار کے تسلط سے آزاد کرانے کی کوئی ذمہ داری کم از کم فرض کے درجے میں دوسرے مسلمانوں پر عائد نہیں ہوتی۔ مزید برآں یہ بھی واضح ہے کہ ہمسایہ علاقوں کے مسلمانوں پر یہ ذمہ داری ان کی اپنی قوت واستعداد اور عملی حالات وامکانات کو نظر انداز کر کے عائد نہیں کی جا سکتی، اس لیے کہ ان شرائط کے مفقود ہونے کی وجہ سے اگر براہ راست حملے کی زد میں آنے والے علاقے کے لوگ فرضیت جہاد کے حکم سے مستثنیٰ قرار پاتے ہیں تو دوسرے علاقوں کے اہل اسلام پر جہاد کو فرض قرار دیتے ہوئے ان کی رعایت کرنا بدرجہ اولیٰ ضروری ہوگا۔ اسی طرح یہ بھی ضروری ہوگا کہ جس علاقے کے مسلمان اپنے مسلمانوں کی مدد کے لیے حملہ آور فوج سے لڑنا چاہتے ہیں، اس کے ساتھ ان کا کوئی معاہدہ نہ ہو۔ قرآن

مجید نے مظلوم مسلمانوں کی مدد کے لیے یہ شرط 'فعلیکم النصر الا علی قوم بینکم و بینھم میثاق' (تم پر ان کی مدد کرنا لازم ہے، لیکن کسی ایسی قوم کے خلاف ان کی مدد نہیں کر سکتے جس کے ساتھ تمہارا معاہدہ ہو) کے الفاظ میں خود پوری صراحت کے ساتھ بیان کی ہے۔

عملی حالات کی رعایت کے اسی فقہی اصول کو ملحوظ رکھتے ہوئے فقہا نے خود مقبوضہ علاقے کے مسلمانوں کی شرعی ذمہ داری کا تعین کرتے ہوئے بھی اس صورت میں جب ابھی کفار کا تسلط مسلمانوں کے علاقے پر قائم نہ ہوا ہو اور اس صورت میں جب یہ تسلط عملاً متحقق ہو چکا ہو، فرق کیا ہے۔ ان کے موقف کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک کفار کا غلبہ و تسلط عملاً پایہ تکمیل کو نہ پہنچا ہو، مسلمانوں کی حکومت قانوناً موجود ہو اور جنگ کا بازار بھی ابھی گرم ہو، اس وقت تک مسلمانوں پر فرض ہے کہ وہ جس درجے میں بھی دشمن کے غلبے کی راہ میں حائل ہو سکیں، ضرور ہوں اور اپنی حکومت، آزادی اور جان و مال کے تحفظ اور دفاع کے لیے دشمن کے ساتھ برسر پیکار رہیں، لیکن اگر ایسا ممکن نہ ہو اور کفار اپنا تسلط قائم کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو فقہا ان کے خلاف جدوجہد کو ہر حال میں جاری رکھنے کی کوئی ذمہ داری مقبوضہ علاقے کے مسلمانوں پر عائد نہیں کرتے۔ فقہا نے اس صورت سے متعلق شرعی احکام کی باقاعدہ وضاحت کی ہے، لیکن کسی مسلم ریاست کی طرف سے اعلان جنگ کے بغیر مقبوضہ علاقوں کے مسلمانوں پر جدوجہد آزادی کی ذمہ داری عائد کرنے کا ان کے ہاں کوئی ذکر نہیں ملتا، بلکہ اس کے برعکس انھوں نے اس علاقے پر کفار کے قبضے کو بالفعل اور قانوناً تسلیم کرتے ہوئے اس دائرے میں رہتے ہوئے مقبوضہ علاقے کے مسلمانوں کے لیے دینی لائحہ عمل واضح کیا ہے۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مسلمانوں کے علاقے پر قبضے کے بعد غیر مسلم حکومت وہاں کی مسلمان آبادی کو داخلی خودمختاری دے کر مسلمانوں میں سے ہی کسی شخص کو ان کا حاکم مقرر کر دے۔ اس صورت میں مسلمانوں کے لیے غیر مسلم حکومت کے زیر سایہ رہتے ہوئے اس آزادی سے فائدہ اٹھانا اور اسلامی قوانین کو جاری رکھنا ضروری ہوگا۔ ابن عابدین لکھتے ہیں:

> کل مصر فیه وال مسلم من جهة الکفار یجوز منه اقامة الجمع والاعیاد واخذ الخراج وتقلید القضاء وتزویج الایامی لاستیلاء المسلم علیهم واما طاعة الکفر فهی موادعة ومخادعة (ردالمحتار ۴/۱۷۴)

> ''جس شہر میں کفار کی جانب سے مسلمان حاکم مقرر کیا جائے، اس کی طرف سے جمعہ اور عیدین کی اقامت، خراج کی وصولی، قاضیوں کے تقرر اور بیواؤں کی شادی کے اقدامات درست ہوں گے کیونکہ ان پر ایک مسلمان حاکم ہے۔ باقی رہا کفار کی اطاعت کا مسئلہ تو مجبوری کے تحت ان کو بظاہر راضی رکھنا اور ان کے ساتھ مصالحانہ تعلقات قائم کرنا جائز ہے۔''

شافعی فقیہ شہاب الدین الرملی نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ اس صورت حال میں مسلمانوں کے لیے اس علاقے سے ہجرت کرنا نہ صرف یہ کہ واجب نہیں بلکہ ناجائز ہے:

> لا تجوز لهم الهجرة منه لانه یرجی باقامتهم به اسلام غیرهم ولانه دار اسلام

فلو هاجروا منه صار دار حرب (فتاویٰ شہاب الدین الرملی، بہامش فتاویٰ ابن حجر المکی، ۴/۵۳)

''مسلمانوں کے لیے وہاں سے ہجرت کرنا جائز نہیں، کیونکہ ان کے وہاں ٹھہرنے کی صورت میں امید ہے کہ اور لوگ بھی اسلام قبول کریں گے۔ نیز یہ علاقہ دار الاسلام ہے اور اگر مسلمان وہاں سے ہجرت کر آئیں گے تو یہ دار الحرب میں تبدیل ہو جائے گا۔''

دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ غیر مسلم حکومت کی طرف سے کسی غیر مسلم کو ان کا حاکم مقرر کیا جائے۔ اس صورت میں مسلمانوں پر لازم ہوگا کہ وہ جمعہ وعیدین کی اقامت کا اہتمام کریں، ایک اجتماعی فیصلے کے تحت نزاعات کے تصفیے کے لیے غیر سرکاری سطح پر قضا کا نظام قائم کریں اور اس بات کی جدوجہد کرتے رہیں کہ ان پر حاکم بھی کسی مسلمان ہی کو مقرر کر دیا جائے:

واما فی بلاد علیها ولاة کفار فیجوز للمسلمین اقامة الجمع والاعیاد ویصیر القاضی قاضیا بتراضی المسلمین ویجب علیهم طلب وال مسلم (رد المحتار ۴/۱۷۴، ۱۷۵)

''جن شہروں میں غیر مسلم حاکم ہوں، وہاں مسلمانوں کے لیے جمعہ اور عیدین کی اقامت جائز ہے، اور اگر مسلمان باہمی رضامندی سے کسی کو قاضی مقرر کر لیں تو وہ شرعاً قاضی قرار پائے گا، اور مسلمانوں پر لازم ہوگا کہ وہ اپنے لیے کسی مسلمان حاکم کا مطالبہ کریں۔''

تیسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ غیر مسلموں کی جانب سے غلبہ حاصل کرنے کے بعد مسلمانوں کی مذہبی آزادی پر قدغن لگا دی جائے اور ان کے لیے اپنے مذہب پر عمل کرنے کو مشکل بنا دیا جائے۔ اس صورت کے بارے فقہا کے ہاں ہمیں کوئی تصریح نہیں مل سکی، لیکن اگر ان کے اس اصول کو پیش نظر رکھا جائے کہ وہ کفار کے غلبے کے بعد اس علاقے کو قانوناً دار الحرب قرار دیتے ہیں تو یہاں اسی جزئیے کا اطلاق ہوگا جو وہ دار الحرب کے حوالے سے عمومی طور پر بیان کرتے ہیں، یعنی یہ کہ دار الحرب میں اگر دین پر قائم رہنا اور اس پر عمل کرنا دشوار ہو تو بشرط استطاعت دار الحرب سے ہجرت کر کے دار الاسلام میں منتقل ہو جانا واجب ہے۔

مذکورہ بحث سے واضح ہے کہ اگر کفار کسی مسلمان علاقے پر غلبہ حاصل کر لیں اور مسلمانوں کی طرف سے حکومتی یا نجی سطح پر کامیاب مدافعت نہ ہونے کی وجہ سے غیر مسلموں کا غلبہ تام ہو جائے تو کلاسیکی فقہ کی رو سے اب اس علاقے کو قانوناً دار الحرب کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فقہا کے نزدیک اب دار الاسلام کے آزاد علاقے میں قائم کوئی حکومت تو اس علاقے کو کفار سے چھڑانے کے لیے جہاد کر سکتی ہے، لیکن مقبوضہ علاقے کے لوگ دار الحرب کی قانونی پوزیشن کے دائرے میں ہی اپنا لائحہ عمل متعین کرنے کے پابند ہیں۔

بعض اہل علم نے اس صورت میں فقہا کا موقف اس فقہی جزئیے کی روشنی میں متعین کرنے کی کوشش کی ہے کہ اگر دار الاسلام کے کچھ باشندے عارضی طور پر امان لے کر دار الحرب میں گئے ہوں اور اس دوران میں اسی دار الحرب کے کفار دار الاسلام پر حملہ کر کے مسلمان عورتوں اور بچوں کو قید کر لائیں تو امان لے کر دار الحرب میں جانے والے

مسلمانوں پر لازم ہوگا کہ وہ معاہدۂ امان کو توڑ کر ان قیدیوں کو آزاد کرانے کے لیے جنگ کریں۔ وجہ استدلال غالباً یہ ہے کہ اس صورت میں چونکہ دارالحرب میں ٹھہرے ہوئے مسلمان اپنے طور پر ہی منظّم ہو کر جنگ کریں گے، اس لیے اگر مسلمانوں کے کسی علاقے پر کفار کا تسلط ہو جائے اور وہاں کے مسلمان نجی طور پر عسکری مزاحمت کو منظّم کرنا چاہیں تو ان کے لیے بھی ایسا کرنا درست ہوگا۔ (محمد مشتاق احمد، ''جہاد، مزاحمت اور بغاوت''، ص ۲۵۳ تا ۲۵۶)

تاہم ہمارے نزدیک یہ استنتاج محل نظر ہے، اس لیے کہ فقہا نے یہ بات مستامن مسلمانوں کے حوالے سے کہی ہے جو محدود سطح کی عارضی امان لے کر دارالحرب میں گئے ہوں۔ اس سے ان مسلمانوں کے لیے جو آزاد دارالاسلام کے نہیں بلکہ مقبوضہ علاقے (جو فقہا کے نزدیک قانونی طور پر دارالحرب کی حیثیت اختیار کر چکا ہے) کے باشندے ہوں اور مستقل شہری کی حیثیت سے وہاں مقیم ہوں، کوئی حکم اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سرخسی نے ان افراد کی یہ ذمہ داری دارالاسلام اور اس کے شہریوں کے ساتھ ان کے تعلق یعنی 'ولایت' کی بنیاد پر بیان کی ہے نہ کہ مسلمان ہونے کی بنیاد پر، چنانچہ اس صورت میں اگر وہ جنگ کریں گے تو ان کی پشت پر ایک منظّم ریاست موجود ہوگی اور وہ اس کی رعایا ہونے کی حیثیت سے اسی کے باشندوں کو بچانے کے لیے جنگ کریں گے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہا اس صورت میں دارالحرب کے مسلمان شہریوں کی کوئی ذمہ داری بیان نہیں کرتے، کیونکہ حنفی فقہ کی رو سے ان کے اور دارالاسلام کے مابین ولایت کا کوئی تعلق نہیں اور نفی ولایت کا یہ قانون یک طرفہ نہیں بلکہ دو طرفہ ہے، چنانچہ جس طرح ان کا کوئی قانونی حق دارالاسلام پر عائد نہیں ہوتا، اسی طرح دارالاسلام کے افراد کے حوالے سے بھی کوئی قانونی حق یا ذمہ داری ان پر عائد نہیں کی جا سکتی۔ جہاں تک زیر بحث صورت یعنی کسی مقبوضہ علاقے کے مسلمانوں کے اپنی آزادی کے لیے جدوجہد کرنے کا تعلق ہے تو نہ ان کی اپنی کوئی منظّم حکومت موجود ہے اور نہ ان کی جنگ آزادی کو کسی دوسری مسلمان حکومت کی قانونی پشت پناہی حاصل ہے، اس لیے اس صورت کو مذکورہ فقہی جزیے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ اگر کوئی مسلم حکومت مقبوضہ علاقے کے مسلمانوں کی پشت پناہی کرتے ہوئے انھیں قابض قوت کے خلاف عسکری کارروائیاں کرنے کا حکم دے اور علانیہ ان کے اقدامات کی ذمہ داری اٹھائے تو ایسا کرنا درست ہے۔ اس صورت میں ان مسلمانوں کی حیثیت مسلم ریاست کے کارندوں کی ہوگی، وہ اسی کی سرپرستی اور پالیسی کے تحت آزادی کی جنگ لڑیں گے اور وہ اپنے اقدامات اور فیصلوں کے لیے بھی اس کو جواب دہ ہوں گے۔

غیر مسلم حکومت کے زیر سایہ رہتے ہوئے اس کے خلاف عسکری کارروائیوں کا عدم جواز اخلاقی اصولوں کا تقاضا بھی ہے اور حکمت و مصلحت کا بھی۔ مصلحت کا اس پہلو سے کہ حکومت کے خلاف کوئی انتقامی کارروائی کرنے کے بعد مخالف اقدام سے بچنے کے لیے ظاہر ہے کہ اس کے دائرۂ اختیار سے باہر ہونا چاہیے۔ بصورت دیگر غیر مسلم حکومت فوراً عسکری عناصر پر قابو پا لے گی۔ اخلاقی اس لحاظ سے کہ جب ایک شخص کسی مخصوص سیاسی و حکومتی نظام کے دائرۂ اختیار میں رہ رہا ہوتا ہے تو وہ درحقیقت اس نظام کے ساتھ ایک خاموش قانونی و عمرانی معاہدے میں بندھا ہوتا ہے۔

فقہا کی عبارات سے واضح ہے کہ اگر کسی مسلمان کو دارالحرب میں کفار کی طرف سے صراحتاً یا دلالتاً عارضی طور پر ہی

امان دے دی جائے اوراس کے مقابلے میں اس سے توقع یہ کی جائے کہ وہ بھی دار الحرب کی حکومت یا باشندوں کے خلاف کوئی کارروائی نہیں کرے گا تو اس شخص پر اس امان کی پابندی لازم ہے۔ زیر بحث صورت میں یہ سوال زیادہ نازک ہو جاتا ہے، اس لیے کہ غیر مسلم حکومت کے زیر سایہ رہنے والے مسلمان وہاں کی حکومت کی طرف سے کسی عارضی نہیں بلکہ مستقل امان کے حامل ہوتے ہیں اور وہاں کے شہری ہونے کی حیثیت سے اس بات کے پابند ہوتے ہیں کہ اس کے دائرۂ اختیار (Jurisdiction) میں نہ اس کے اختیار کو چیلنج کریں گے اور نہ اس کے کسی قانون کی خلاف ورزی کریں گے۔ یہی وجہ ہے کہ ابوبصیر رضی اللہ عنہ اوران کے ساتھیوں نے بھی اپنی انتقامی کارروائیوں کے لیے مرکز مکہ مکرمہ کو نہیں بنایا، بلکہ ساحل سمندر کے قریب ایک آزاد علاقے میں اپنے گروہ کو منظم کیا اور اسی کو اپنی کارروائیوں کے لیے مرکز بنایا۔

برصغیر میں انگریزی دور اقتدار میں بعض اہل علم نے بعد کے سیاسی وقانونی تغیرات کو نظر انداز کرتے ہوئے ابتدائی دور کے فقہی فتووں کی روشنی میں ہندوستان پر دار الحرب کے احکام جاری ہونے کی رائے ظاہر کی تو مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے بجا طور پر اس نقطہ نظر پر تنقید کی اور یہ واضح کیا کہ مسلمانوں کے اجتماعی طور پر نئے نظم حکومت کی اطاعت کو قبول کر لینے کے بعد ہندوستان کو دار الحرب قرار دینے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

''ہندوستان اس وقت بلاشبہ دار الحرب تھا جب انگریزی حکومت یہاں اسلامی سلطنت کو مٹانے کی کوشش کر رہی تھی۔ اس وقت مسلمانوں کا فرض تھا کہ یا تو اسلامی سلطنت کی حفاظت میں جانیں لڑاتے یا اس میں ناکام ہونے کے بعد یہاں سے ہجرت کر جاتے۔ لیکن جب وہ مغلوب ہو گئے، انگریزی حکومت قائم ہو چکی اور مسلمانوں نے اپنے پرسنل لا پر عمل کرنے کی آزادی کے ساتھ یہاں رہنا قبول کر لیا تو اب یہ ملک دار الحرب نہیں رہا، بلکہ ایک ایسا دار الکفر ہو گیا جس میں مسلمان رعیت کی حیثیت سے رہتے ہیں اور قانون ملکی کے مقرر کیے ہوئے حدود میں اپنے مذہب پر عمل کرنے کی آزادی رکھتے ہیں۔ ایسے ملک کو دار الحرب ٹھہرانا اور ان رخصتوں کو نافذ کرنا جو محض دار الحرب کی مجبوریوں کو پیش نظر رکھ کر دی گئی ہیں، اصول قانون اسلامی کے قطعاً خلاف ہے اور نہایت خطرناک بھی ہے۔'' (سود، ص ۳۴۹)

''ہندوستان عام معنی میں اس وقت سے دار الکفر ہو گیا ہے جب سے مسلم حکومت کا یہاں استیصال ہوا۔ جس زمانہ میں شاہ عبد العزیز صاحب نے جواز سود کا فتویٰ دیا تھا، اس زمانہ میں واقعی یہ مسلمان ہند کے لیے دار الحرب تھا، اس لیے کہ انگریزی قوم مسلمانوں کی حکومت کو مٹانے کے لیے جنگ کر رہی تھی۔ جب اس کا استیلا مکمل ہو گیا اور مسلمانان ہند نے اس کی غلامی قبول کر لی تو یہ ان کے لیے دار الحرب نہیں رہا۔ ایک وقت میں یہ افغانستان کے مسلمانوں کے لیے دار الحرب تھا۔ ایک زمانہ میں ترکوں کے لیے دار الحرب ہوا، مگر اب یہ تمام مسلمانوں حکومتوں کے لیے دار الصلح ہے۔'' (سود، ص ۳۴۹)

رہا یہ سوال کہ فقہا نے دار الحرب میں امان کے حامل مسلمانوں کے لیے اس صورت میں اہل حرب کے خلاف اقدام کو جائز قرار دیا ہے جب ان کی طرف سے مسلمانوں کے خلاف کوئی اقدام کیا جائے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ فقہی جزئیہ ان مسلمانوں سے متعلق ہے جو دار الحرب کے شہری نہ ہوں بلکہ انھیں عارضی طور پر وہاں قیام کی

اجازت دی گئی ہو۔ اس عارضی قیام کے دوران میں ان کا کفار کے خلاف کوئی اقدام نہ کرنا چونکہ امان کے ساتھ مشروط ہوتا ہے، اس لیے جیسے ہی کفار کی طرف سے امان کی خلاف ورزی کی جائے گی، مسلمان بھی معاہدے کے پابند نہیں رہیں گے۔ تاہم وہ مسلمان جو دار الحرب کے باقاعدہ شہری ہوں، ان کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ وہ کسی عارضی اور مشروط معاہدے کے تحت نہیں، بلکہ مستقل معاہدے کے تحت وہاں رہ رہے ہیں اور ریاست اور رعایا کے مابین اس عمرانی معاہدے کی ایک لازمی شق یہ ہوتی ہے کہ اگر ریاست کی طرف سے رعایا پر جسمانی یا مالی ناانصافی کی جائے تو مظلوم ریاست کے قانونی اختیار کے دائرے میں رہتے ہوئے اور اس کو چیلنج کیے بغیر اس کے خلاف دو میں سے کوئی ایک طریقہ ہی اختیار کر سکتا ہے:

ایک یہ کہ وہ اپنی داد رسی اور حفاظت کے لیے خود ریاست ہی کے اثر ورسوخ رکھنے والے عناصر کی مدد حاصل کرے۔ قدیم دور میں، جبکہ حکومتی مشینری نظام عدل وانصاف کے سامنے جواب دہ نہیں ہوتی تھی، اس کے لیے بالعموم کسی بااثر اور طاقت ور گروہ یا شخصیت کی پناہ حاصل کی جاتی تھی، جبکہ جدید جمہوری ریاستوں میں اس مقصد کے لیے عدل وانصاف کا باقاعدہ نظام موجود ہے جو اس طرح کے کسی بھی اقدام کا محاسبہ کر سکتا ہے۔ اگر انصاف میسر ہو تو یہ صورت سب سے بہتر اور سہل ہے۔

دوسرا یہ کہ وہ اس ناانصافی پر صبر کا مظاہرہ کرے، جیسا کہ مکہ مکرمہ کے مستضعفین کو قرآن مجید میں بھی اس کی تعلیم دی گئی ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی معاہدہ حدیبیہ کے موقع پر انھیں اس کی تلقین کی۔

اس کے سوا اس ریاست کی شہریت کو برقرار رکھتے ہوئے کوئی طریقہ اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ اگر وہ غیر مسلم ملک کی شہریت سے دست بردار ہونے کا فیصلہ کر لیں تو پھر ان کے لیے یہ جائز ہوگا کہ وہ کسی دوسرے خطے کی طرف منتقل ہو جائیں اور وہاں پر امن زندگی بسر کرنا شروع کر دیں، جیسا کہ مہاجرین حبشہ نے کیا۔ اسی طرح اگر وہ کفار کا علاقہ ترک کر کے ان کے دائرہ اختیار سے باہر کوئی اجتماعی نظم بنا لیں اور ظلم وستم کرنے والے کفار کے خلاف انتقامی کارروائیاں کریں، جیسا کہ ابو بصیر اور ان کے ساتھیوں نے کیا تھا تو اس پر بھی شرعاً کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ گویا غیر مسلم حکومت کے قانونی دائرۂ اختیار میں رہتے ہوئے کسی عسکری کارروائی کی کوئی گنجایش نہیں ہے۔ عسکری کارروائی خواہ محض انتقام کی غرض سے ہو یا کسی متبادل حکومت کے قیام کے لیے، دونوں صورتوں میں ایک ایسے خطہ زمین کا حصول ضروری ہے جو غیر مسلم دائرہ اختیار میں نہ آتا ہو یا اسے اس سے کاٹ کر اس پر متوازی نظم حکومت قائم کر دیا جائے۔ دنیا کا کوئی بھی قانونی فلسفہ ان کے سوا کوئی اور صورت تجویز نہیں کرے گا، اور اسی وجہ سے فقہا نے غیر مسلم حکومت میں ظلم وستم کا شکار ہونے والے مسلمانوں کے لیے وہاں رہتے ہوئے جہاد کا کوئی حکم بیان نہیں کیا، بلکہ یہ کہا ہے کہ ایسی صورت میں اگر ان کے لیے ممکن ہو تو وہ دار الاسلام کی طرف ہجرت کر جائیں۔

اوپر کی بحث میں ہم نے کلاسیکی فقہی نقطہ نظر کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ کلاسیکی فقہی ذخیرے میں جن سیاسی اصولوں کی بنیاد پر مذکورہ جزئیات وضع کی گئی ہیں، ان میں زمانے اور تاریخ کے ارتقا نے بے حد تغیر پیدا کر دیا ہے۔ اس

کے نتیجے میں بہت سے قدیم مسلمہ سیاسی اصول بے وقعت ہو گئے ہیں اور بہت سے نئے مسلمات کو دنیا میں فروغ حاصل ہو گیا ہے جن کے تحت پیدا ہونے مختلف قانونی مسائل کرنے سے قدیم فقہی اصول قاصر ہیں۔ کلاسیکل فقہی آرا جس سیاسی ماحول میں قائم کی گئیں، اس میں اقوام کے حق خود اختیاری کی کوئی اہمیت نہیں تھی اور دنیا کے سیاسی ضابطہ اخلاق میں ہر طاقت ور قوم کا یہ حق تسلیم کیا جاتا تھا کہ وہ کسی دوسری قوم کے علاقے پر قابض ہو کر اسے اپنا محکوم بنا لے۔ خود اسلامی سلطنت کی توسیع اسی اصول کے تحت ہوئی تھی۔ چنانچہ فقہا نے مسلمانوں کے علاقوں پر کفار کے قبضے کو رائج الوقت تصور کے تحت بین الاقوامی سیاست کا عام معمول سمجھتے ہوئے اسے عملاً قبول کیا اور ایسے علاقوں پر دار الحرب کے قانونی احکام جاری کر دیے۔ دور جدید میں یورپین نیشنل ازم کے سیاسی فلسفے کے تحت ارتقا پانے والے تصورات اور بین الاقوامی قانون اس قدیم روایت سے بالکل مختلف اور متضاد ہے اور اس میں مخصوص علاقوں پر مخصوص قوموں کے حق خود ارادی کو بین الاقوامی قانون کے ایک بنیادی اصول کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ اس سیاسی فلسفے سے نہ صرف ساری غیر مسلم دنیا متاثر ہوئی ہے بلکہ اسی کے اثرات کے تحت عرب اور مسلم دنیا میں بھی قومیت کا فلسفہ مستحکم اور مضبوط ہو چکا ہے۔ یہ فلسفہ قوموں میں جو مخصوص نفسیاتی کیفیت پیدا کرتا ہے، مقبوضہ مسلم ممالک میں عسکری مزاحمت کی تحریکیں اسی کا مظہر ہیں۔ اس صورت حال پر قدیم فقہی تصورات اور جزئیات کا کلی انطباق مشکل ہے، کیونکہ اگر کفار کے تسلط کے عملاً قائم ہو جانے کو پیش نظر رکھا جائے تو فقہی تصور کی رو سے مقبوضہ علاقے کو دار الحرب اور قابض قوم کی حکومت کو قانوناً جائز قرار پانا چاہیے، جبکہ جدید بین الاقوامی قانون کی رو سے ایسے تسلط کو جائز تسلیم نہیں کیا گیا۔ اس کے برعکس اگر اس تسلط کے قانونی عدم جواز کو وزن دیتے ہوئے اس صورت حال کو فقہا کی بیان کردہ اس صورت کے مماثل قرار دیا جائے جس میں کفار کا تسلط ابھی قائم نہیں ہوا تو یہ بھی درست دکھائی نہیں دیتا، کیونکہ کفار کا تسلط عملاً قائم ہو چکا ہے۔ چنانچہ بہتر یہ ہے کہ اس صورت حال پر قدیم فقہی جزئیات کو منطبق کرنے کے بجائے فقہی اصولوں کی روشنی میں صورت حال کی نوعیت متعین کی جائے۔

اجتہادی فقہی احکام دنیا کے عرف پر مبنی ہوتے ہیں اور عرف کے تغیر سے ان میں تغیر کا آنا لازم ہے، اس لیے بحث کا بنیادی نکتہ یہ قرار پانا چاہیے کہ کسی علاقے پر غیر ملکی تسلط کے عملاً قائم ہو جانے سے اس کا حق حکومت قانوناً ثابت نہیں ہوتا اور اس ملک کے باشندے اس سے آزادی حاصل کرنے اور اس مقصد کے لیے جدوجہد کرنے کا پورا پورا حق رکھتے ہیں۔ اس کے بعد اگلا سوال یہ ہے کہ آیا وہ اس مقصد کے لیے قابض قوت کے خلاف کوئی عسکری جدوجہد منظم کر سکتے ہیں؟ ہمارے نزدیک ایک بنیادی شرط کے ساتھ اس سوال کا جواب اثبات میں ہے۔ وہ یہ کہ مسلح جدوجہد کا فیصلہ چند افراد یا گروہ اپنی صواب دید پر نہیں، بلکہ رائے عامہ کی بنیاد پر اور اس کی تائید کے ساتھ کریں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس فیصلے کا تعلق پوری قوم سے ہو اور اس کے مثبت یا منفی اثرات بھی پوری قوم پر مرتب ہوتے ہوں، اس میں ان کی رائے یا مرضی کے بغیر از خود کوئی فیصلہ کر کے اسے پوری قوم پر مسلط کر دینے کا حق شرعی اور اخلاقی طور پر کسی فرد یا گروہ کو حاصل نہیں ہے۔ چنانچہ اگر مقبوضہ علاقے کے لوگوں کی اکثریت حالات سے سمجھوتہ کرتے ہوئے اپنی سیاسی قیادت کی وساطت سے غیر مسلم حکومت کی اطاعت قبول کرنے یا اس کے خلاف عسکری مزاحمت کے بجائے جمہوری سیاسی

جدوجہد کا راستہ اختیار کرنے کا فیصلہ کرلے تو ان کی رائے کے برخلاف قابض قوتوں کے خلاف کوئی ایسا اقدام افراد یا گروہوں کے لیے جائز نہیں ہو سکتا جس کے منفی اثرات اکثریت کو بھی بھگتنا پڑیں۔

اگر کچھ گروہ ان کے اس فیصلے سے اختلاف کرتے ہوئے اس طرح کا اقدام کرنا چاہتے ہیں تو ان کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ کسی آزاد علاقے میں اپنے آپ کو ایک الگ گروہ کے طور پر منظم کریں اور اپنی وضع کردہ حکمت عملی کے مطابق قابض طاقت کے خلاف جنگ کریں۔ چنانچہ معاہدہ حدیبیہ کے بعد ابوبصیر اور ان کے ساتھیوں نے قریش کے ظلم وستم اور جبر کا انتقام لینے اور انھیں اپنی اس پالیسی پر نظر ثانی پر آمادہ کرنے کے لیے اپنی جنگی کارروائیوں کو ذریعہ بنانے کا فیصلہ کیا تو مکہ اور مدینہ دونوں سے ہٹ کر ایک آزاد علاقے کو اپنا مرکز بنایا، تاکہ ان کے اقدامات کی ذمہ داری مکہ اور مدینہ کے مسلمانوں پر عائد نہ کی جا سکے۔ فقہا نے اس سے یہی اصول اخذ کیا ہے۔ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

فیجوز حینئذ لمن اسلم من الکفار ان یتحیزوا ناحیۃ ویقتلون من قدروا علیہ من الکفار ویاخذون اموالھم ولا یدخلون فی الصلح (المغنی ۱۳۱/۲۱)

''جو کفار اسلام قبول کر چکے ہوں، ان کے لیے جائز ہے کہ وہ کسی علاقے میں الگ ہو جائیں اور جن کفار کو قتل کرنا اور ان کے مال چھیننا ان کے لیے ممکن ہو، چھینیں اور (کفار کے ساتھ صلح کرنے والے مسلمانوں کے ساتھ) صلح میں شامل نہ ہوں۔''

البتہ اس شرط کے عملاً پائے جانے یا نہ پائے جانے کے حوالے سے بعض صورتوں میں اجتہادی اختلاف کی گنجایش یقیناً رہے گی۔ مثال کے طور پر اگر مسلمانوں کے ارباب حل وعقد اقتدار غیر مسلم قابضین کے سپرد کر دیں تو یہ کہنا ایک حد تک قرین قیاس ہے کہ ارباب حل وعقد چونکہ مسلمانوں کے معتمد نمائندے ہیں اور انھوں نے اپنی نمائندہ حیثیت ہی میں یہ فیصلہ کیا ہے، اس لیے پوری قوم ان کے اس فیصلے کی پابندی کرنے کی مکلف ہے، لیکن اس پر یہ معارضہ بھی کیا جا سکتا ہے کہ حکومت واقتدار کسی اجنبی طاقت کو سونپ دینے کا اختیار دراصل انھیں حاصل ہی نہیں تھا، اس لیے عوام ان کے اس فیصلے کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کے پابند نہیں ہیں اور اگر وہ قابض قوت کے خلاف کوئی مزاحمتی جدوجہد کرنا چاہیں تو یہ اولوا الامر کی اطاعت کے اصول کے منافی نہیں ہوگا۔ یہ اور اس طرح کی بعض دوسری مثالوں میں عملی صورت حال کی نوعیت کو طے کرنا اور اس کے لحاظ سے مذکورہ شرائط کے پائے جانے یا نہ پائے جانے کا فیصلہ کرنا بہرحال ایک اجتہادی معاملہ ہے۔ اس کی تعیین کا نہ نظری طور پر کوئی حتمی پیمانہ موجود ہے اور نہ عام طور پر کسی صورت حال کو سیاہ اور سفید کے واضح خانوں میں تقسیم کرنا ممکن ہوتا ہے۔ اس طرح کے معاملات میں Gray areas کا امکان بہرحال موجود رہے گا اور کسی مخصوص صورت حال پر اس حوالے سے کوئی حکم لگاتے وقت اس گنجایش کو لازماً ملحوظ رکھنا ہوگا جو کسی بھی حکم کے اطلاق کی صورت میں بالعموم موجود ہوتی ہے۔ بنیادی اور اہم بات یہ ہے کہ کوئی بھی گروہ اس اخلاقی اصول کو ہر حال میں ملحوظ رکھے کہ اس کے اختیار کردہ لائحہ عمل اور فیصلوں کی ذمہ داری اسی پر عائد ہو اور اس کے نتائج کسی دوسرے گروہ کو نہ بھگتنے پڑیں جو اس سے اتفاق نہیں رکھتا۔ ھذا ما عندی والعلم عند اللہ۔

محمد مشتاق احمد☆

جہاد اور معاصر بین الاقوامی قانونی نظام ۔ چند اہم مباحث

جہاد اسلام کی چوٹی ہے، جیسا کہ حدیث صحیح میں وارد ہوا ہے۔(۱) بہت سی آیات واحادیث سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ایمان اور نفاق کے درمیان فرق کا علم جہاد ہی کے ذریعے ہوتا ہے۔(۲) جہاد ہی کی برکت ہے کہ اسلامی دنیا میں کبھی بھی غیروں کے تسلط کو ٹھنڈے پیٹوں قبول نہیں کیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ جہاد ابتدا ہی سے استعماری قوتوں کا ہدف رہا ہے۔ مسلمان اہل علم کی جانب سے ہر دور میں جہاد کی حقیقت اور اس کے صحیح تصور کو اجاگر کرنے کا فریضہ ادا کیا گیا ہے۔ انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی میں اسلامی دنیا بالعموم غیروں کے تسلط میں آ گئی تو اس تسلط کے خلاف مزاحمت کا سلسلہ کہیں نہیں رکا ،اگرچہ استعماری قوتوں کے گماشتوں اور مغربی تہذیب کے مقابلے میں مرعوبیت کے شکار بہت سے لوگوں نے جہاد کا تصور مسخ کر کے اسے عملاً منسوخ قرار دینے کی بھی کوششیں کیں۔ اس معذرت خواہانہ رویے کے جواب میں مسلمان اہل علم نے جو کچھ لکھا اس کی افادیت مسلم ہے لیکن ان تحریرات میں بھی بعض اوقات ردعمل کی نفسیات کارفرما دکھائی دیتی ہے۔ بیسویں صدی کے آخر میں بہت سے ایسے واقعات رونما ہوئے جنہوں نے جہاد پر کام کی اہمیت کو مزید بڑھا دیا۔ الجزائر کی جنگ آزادی، ایرانی انقلاب اور روس کے افغانستان پر حملے نے ایک بار پھر یہ حقیقت روز روشن کی طرح آشکارا کر دی کہ جہادی جذبے سے سرشار مسلمان اب بھی طوفانوں کا رخ موڑ سکتے ہیں۔ امریکہ میں گیارہ ستمبر ۲۰۰۱ء کو جو واقعات رونما ہوئے اس کے بعد اسلامی دنیا میں بھی اور مغرب میں بھی جہاد کے موضوع پر تحقیق اور بھی ضروری ہوگئی ہے بالخصوص جبکہ اس وقت عراق ،افغانستان اور دیگر کئی مقامات پر مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان تصادم کا ایک بظاہر نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع ہو چکا ہے۔ اس وقت مسلمان اہل علم کی ذمہ داری اور بھی بڑھ گئی ہے کہ وہ عصر حاضر میں جہاد سے متعلق امور کا تجزیہ کریں اور جہاد کے متعلق پیدا ہونے والے مختلف قانونی مسائل پر شریعت کا نقطۂ نظر واضح کریں۔ ان تنظیموں اور افراد سے ہٹ کر جو مغرب کے ساتھ تصادم کو ناگزیر سمجھتے ہوئے معاصر بین الاقوامی قانونی نظام (Contemporary International Legal Order) کی جڑیں ہی اکھاڑنا چاہتے ہیں، بالعموم اہل علم کی اکثریت اس نظام کے اندر رہتے ہوئے جہاد کے مسائل پر بحث کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ جہاد کے متعلق مختلف جزئیات کا موجودہ بین الاقوامی قانون کے ساتھ موازنہ بھی کرتے ہیں اور ان میں مشترک اور مختلف امور سامنے لاتے ہیں۔ لیکن اس وقت ضرورت اس

☆ لیکچرر کلیہ شریعہ وقانون، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

سے آگے بڑھ کر اس امر کی ہے کہ فقہا کے وضع کردہ جہاد کے پورے نظریے کا موازنہ معاصر بین الاقوامی قانون کے پورے نظام کے ساتھ کیا جائے اور موجودہ نظام سے پیدا ہونے والے مسائل کا تجزیہ کیا جائے۔ اس طرح کے ایک عمومی تفصیلی جائزے کے بغیر ان مسائل کا حقیقی ادراک ممکن نہیں جو موجودہ نظام میں جہاد کے نظریے کے انطباق کے وقت پیش آتے ہیں۔ زیر نظر مقالے میں ایسے ہی چند اہم مسائل اہل علم کے غور وفکر اور تجزیے کے لیے سامنے لائے گئے ہیں۔

دارالاسلام اور اسلامی ریاست

یہ ایک حقیقت ہے کہ فقہا کے کام کو عصر حاضر کے بین الاقوامی نظام پر منطبق کرنا کوئی آسان کام نہیں ہے۔ موجودہ بین الاقوامی نظام کی بنیاد ''قومی ریاست'' (Nation-state) کے تصور پر ہے جس کے تحت ''قوم'' اور ''ریاست'' کو ایک ہی سمجھا جاتا ہے۔ عملاً یہ فرض کیا گیا ہے کہ ریاست کے بغیر قوم نہیں پائی جاتی اور دو مختلف ریاستوں میں دو مختلف قومیں بستی ہیں۔ گویا قومیت کی بنیاد ریاست پر ہوئی۔ پھر ہر قوم کے اپنے مفادات ہوتے ہیں اور ہر ریاست ایک الگ اکائی ہوتی ہے۔(۳) مزید برآں موجودہ بین الاقوامی قانون کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ قانون کا سرچشمہ ریاست ہے۔ اس لیے کہا جاتا ہے کہ بین الاقوامی قانون کے دو بڑے مآخذ ہیں: معاہدات (Treaties) اور رواج (Custom)۔ معاہدات کے ذریعے ریاست اپنی مرضی کا صریح اظہار کرتی ہے، جبکہ رواج ریاستوں کے مسلسل عمل کے نتیجے میں پیدا ہونے والے اصول وضوابط کو کہا جاتا ہے۔(۴) ایک اور اہم اصول یہ ہے کہ ریاست کو ''شخص قانونی'' (Legal Person) متصور کیا جاتا ہے، اور یوں ''ریاست کی ملکیت''، ''ریاست کے وسائل'' اور ''ریاست کے حقوق وفرائض'' جیسی تراکیب محض تفہیم کی غرض سے استعمال نہیں کی جاتیں بلکہ ان کے باقاعدہ قانونی اثرات ہوتے ہیں۔(۵)

اسلامی قانون میں ''ریاست'' کے برعکس ''دار'' کا تصور تھا۔ انتہائی افسوس کی بات ہے کہ عصر حاضر میں ''اسلامی ریاست'' کے موضوع پر کام کرنے والوں نے بالعموم ''دارالاسلام'' کے تصور کو درخور اعتنا نہیں سمجھا ہے، حالانکہ ضروری تھا کہ وہ ان دونوں تصورات کا موازنہ کر کے قانونی نتائج کا تجزیہ کرتے اور پھر امت مسلمہ کے لیے کوئی لائحۂ عمل تجویز کرتے۔(۶) فقہا کے وضع کردہ نظام میں ''دارالاسلام'' کے لیے قانونی شخصیت نہیں مانی گئی تھی۔ اس لیے جن چیزوں کو اب ریاست کی ملکیت قرار دیا جاتا ہے انہیں دارالاسلام کی ملکیت نہیں قرار دیا جاتا تھا۔ سرکاری خزانے کو ہی لیجیے۔ اسے اب ریاست کی ملکیت مانا جاتا ہے مگر ''بیت المال'' کا مالک دارالاسلام نہیں تھا۔(۷) اسی طرح مسلمان اہل علم نے بالعموم وطنی قومیت کے تصور کو مسترد کیا ہے لیکن عصر حاضر میں اس تصور سے پیدا ہونے والی گھمبیر صورتحال کا کوئی مناسب حل وہ پیش نہیں کر سکے۔ چنانچہ ''امت'' کے تصور کو ''قومی ریاست'' کے تصور کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کے چکر میں وہ مزید الجھنوں کا شکار ہو گئے۔(۸) یقیناً اس سلسلے میں اس بات سے رہنمائی حاصل کی جا سکتی ہے کہ فقہا نے ''دارالاسلام'' اور ''امت مسلمہ'' کے تصورات میں ہم آہنگی کیسے یقینی بنائی؟

اسلامی قانون کا سرچشمہ ریاست نہیں بلکہ وحی الٰہی ہے۔(۹) ریاست ہو یا ''دار''، فرد ہو یا معاشرہ، کوئی بھی اس قانون سے بالاتر نہیں ہے۔ اس لیے اس قانون کی بنیاد ''تماثل'' (Reciprocity) پر نہیں ہے۔ فریق مخالف خواہ اس قانون کی پابندی نہ کرے، مسلمان بہر حال اس کے پابند رہیں گے۔ یہ قانون متعین کرتا ہے کہ مسلمان کس قسم کا معاہدہ

کر سکتے ہیں اور کون سی شرط نہیں مان سکتے۔ جہاں اس قانون نے تفصیل متعین نہیں کیں وہاں بھی لوگوں کو ''آزاد'' نہیں چھوڑا گیا، بلکہ وہاں اس قانون کے ''قواعد عامہ'' کی روشنی میں اور ان کے حدود کے اندر ہی رہ کر قانون سازی کی جا سکے گی۔(۱۰)

اسی طرح فقہا کا ''شہریت'' کا تصور بھی بہت مختلف تھا۔انہوں نے غیر مسلموں کو تین بڑی قسموں میں تقسیم کیا تھا۔وہ غیر مسلم جو ''دارالاسلام'' میں مستقل رہائش پذیر ہوں ان کو ''ذمی'' کہا جاتا تھا۔ان میں کچھ وہ تھے جو مسلمانوں کے مفتوحہ علاقوں سے تعلق رکھتے تھے اور کچھ نے مسلمانوں کے ساتھ باقاعدہ ''عقد ذمہ'' کیا تھا۔ان لوگوں پر اسلامی قانون کا وہ حصہ لاگو ہوتا تھا جس کو آجکل کی اصطلاح میں ''پبلک لاء'' کہا جاتا ہے۔دارالاسلام کے اندر اور باہر ہر جگہ ان کے حقوق کی حفاظت دارالاسلام کے مسلمانوں کی ذمہ داری تھی۔(۱۱) دارالاسلام سے باہر مستقل اقامت اختیار کرنے والے غیر مسلموں کو ''حربی'' کہا جاتا تھا۔ان کی حفاظت کی ذمہ داری مسلمانوں پر عائد نہیں ہوتی تھی، نہ ہی ان پر اسلامی قانون لاگو ہوتا تھا۔(۱۲) البتہ اگر ان میں کچھ لوگ مسلمانوں کی اجازت (امان) سے دارالاسلام میں داخل ہوتے تھے تو ان پر اسلامی قانون کا کچھ حصہ لاگو ہوتا تھا اور ان کی حفاظت بھی مسلمانوں کی ذمہ داری ہو جاتی تھی۔ان کو ''مستأمنین'' کہا جاتا تھا۔(۱۳) حربی اگر مسلمانوں کے خلاف جنگی کاروائی کرتے تو ان کو ''محاربین'' کہا جاتا تھا۔اس کے برعکس اگر وہ مسلمانوں کے ساتھ امن کا معاہدہ کرتے اور اپنے علاقے میں اپنے قوانین کے تحت زندگی بسر کرتے تو ان کو ''موادعین'' یا ''اہل موادعہ'' کہا جاتا تھا۔(۱۴) قانونی لحاظ سے موادع اور مستأمن سے یکساں سلوک کیا جاتا تھا۔دارالاسلام کے اندر دونوں کی حفاظت اہل اسلام کی ذمہ داری تھی اور دونوں پر اسلامی قانون کا کچھ حصہ لاگو ہوتا تھا۔دارالاسلام سے باہر ان کے حقوق کی حفاظت مسلمانوں کی ذمہ داری نہیں ہوتی تھی۔

مسلمانوں کے لیے ایسی کوئی تقسیم نہیں تھی۔کوئی بھی مسلمان کسی بھی وقت دارالاسلام میں داخل ہو سکتا تھا اور اسے امان کی ضرورت نہیں تھی۔ وہ دارالاسلام میں مستقل رہائش بھی اختیار کر سکتا تھا، بلکہ نظری طور پر مسلمانوں کے حق میں مفروضہ یہی تھا کہ وہ دارالاسلام میں مقیم ہیں۔(۱۵) لیکن اس کا یہ مطلب نہیں تھا کہ اسلامی قانون کے تحت پوری دنیا کے مسلمانوں کو دارالاسلام کے ''شہری'' تصور کیا جاتا تھا۔قانونی لحاظ سے دارالاسلام کے مستقل رہائش پذیر مسلمانوں اور دارالاسلام سے باہر مقیم مسلمانوں میں فرق کیا جاتا تھا۔مثلاً دارالاسلام سے باہر اگر کسی مسلمان نے چوری کا ارتکاب کیا تو دارالاسلام کی عدالتیں اس کو سزا نہیں سنا سکتی تھیں۔(۱۶) اسی طرح اگر دارالاسلام سے باہر کسی مسلمان کا کسی غیر مسلم کے ساتھ کوئی تنازعہ ہوتا تو دارالاسلام کی عدالتیں اس تنازعے کے حل کے لیے اختیار سماعت نہیں رکھتی تھیں۔(۱۷) اس بات کو حنفی فقہا اس طرح تعبیر کرتے ہیں کہ ''عصمت دار کی وجہ سے ہے نہ کہ اسلام کی وجہ سے''۔(۱۸) پس دارالاسلام سے باہر مستقل اقامت اختیار کرنے والے مسلمانوں پر اگر ظلم ہوتا تو دارالاسلام کے ملکی قانون کے تحت کوئی کاروائی نہیں ہو سکتی تھی۔البتہ اسلامی بین الاقوامی قانون کے تحت دارالاسلام کے مسلمانوں پر ان کی مدد لازم ہو جاتی تھی۔اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ ان پر حملہ دارالاسلام کے شہریوں پر حملہ تصور کیا جاتا تھا، بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان پر حملہ امت مسلمہ پر حملہ تصور ہوتا تھا اور امت کے ایک حصے پر حملہ پوری امت پر حملہ سمجھا جاتا تھا۔

فقہ اسلامی کے ابواب سیر ۔ متبدل اور غیر متبدل احکام

جہاد کے متعلق شریعت کے احکام کی وضاحت اور عملی زندگی پر ان کی تطبیق کے نتیجے میں فقہاء نے جو قانونی نظام مرتب کیا اس کی تفصیلات فقہ اسلامی میں ''کتاب السیر'' یا ''کتاب الجہاد'' کے عنوان کے تحت ملتا ہے۔ جہاد پر لکھنے والے بہت سے لوگوں نے فقہائے کرام کے کام کو ان کے زمانے اور مخصوص حالات کا تجزیہ قرار دے کر اسے نظر انداز کیا اور براہ راست قرآن وحدیث سے استدلال کی راہ اختیار کی۔ (۱۹) اس طریق کار کے اپنے کچھ فوائد ہوں گے لیکن فقہا کے کام کو نظر انداز کرنا کسی طور بھی مناسب نہیں ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ فقہا، امت مسلمہ کے گل سرسبد تھے۔ یہ امت کے بہترین دماغ تھے۔ صدیوں کی محنت کے بعد فقہ اسلامی کا ذخیرہ وجود میں آیا ہے۔ اس سارے علمی کام کو نظر انداز کر کے پہیہ دوبارہ ایجاد کرنے کی کوشش کیوں کی جائے؟ فقہا کے کام کی اہمیت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کا کام صرف علمی دائرے تک محدود نہیں تھا بلکہ عملاً وہ اسلامی ریاست کی خارجہ پالیسی کی بنیاد بنا۔ ان ہی کے کام کو بنیاد پر اسلامی ریاست کے دیگر ممالک کے ساتھ تعلقات کا انحصار ہوتا تھا۔ ان کا کام بین الاقوامی قانون کی حیثیت اختیار کر گیا تھا اور اسی لحاظ سے وہ صدیوں نافذ رہا۔

یہ حقیقت اپنی جگہ صحیح ہے کہ وقت کے معروضی حالات کے مطابق فقہا نے بعض مسائل مرتب کیے جو شریعت کے ابدی احکام کی طرح ہر دور اور ہر زمانے کے لیے واجب العمل نہیں ہیں۔ مثلاً اگر ابن عابدین نے یہ لکھا ہے کہ ''سمندر دار الحرب میں شامل ہے۔'' (۲۰) تو اس کا یہ مطلب نہیں تھا کہ مسلمان کبھی سمندر کو دار الاسلام کا حصہ نہیں بنا سکتے، بلکہ اس کا مطلب صرف یہ تھا کہ ابن عابدین کے زمانے میں سمندر دار الاسلام کا حصہ نہیں تھا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس طرح کے احکام کو ان احکام سے کیسے الگ کیا جائے گا جو مستقل اور غیر متبدل ہیں؟ مثلاً فقہاء اگر یہ کہتے ہیں کہ ''غیر مسلم یا تو اہل حرب ہیں اور یا اہل عہد۔'' (۲۱) تو کیا اسے ایک مستقل حکم قرار دے کر یہ قاعدہ بنایا جائے کہ جن غیر مسلموں کے ساتھ مسلمانوں کا معاہدہ نہیں ہوا وہ سارے کے سارے اہل حرب ہیں؟ یا اسے معروضی حالات کا تجزیہ قرار دے کر کہا جائے کہ اس وقت مسلمانوں کے آس پاس کے غیر مسلم یا تو مسلمانوں کے ساتھ برسر جنگ تھے یا انہوں نے مسلمانوں کے ساتھ معاہدہ کیا تھا؟ اسی طرح بہت سے اہل علم نے یہ موقف اپنایا ہے کہ دار الاسلام اور دار الحرب کی تقسیم ہی سرے سے مستقل نہیں ہے، بلکہ یہ اس وقت کے حالات کا فقہی تجزیہ تھا جب فقہ کی تدوین ہو رہی تھی۔ (۲۲) کیا اس طرح پورے فقہ اسلامی کے علمی ذخیرے کو دریا برد کرنے کی راہ نہیں ہموار نہیں ہو جاتی؟

جہاد کے موضوع پر کام کرنے والوں میں جن لوگوں نے فقہ اسلامی کے ذخیرے سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی اور فقہا کی اصطلاحات بھی استعمال کیں، ان میں ڈاکٹر محمد حمید اللہ اور ڈاکٹر وہبۃ الزحیلی کا کام خصوصاً قابل ذکر ہے۔ (۲۳) ڈاکٹر حمید اللہ اگرچہ عہد جدید میں اسلامی بین الاقوامی قانون پر کام کرنے والے ابتدائی افراد میں تھے لیکن ان کا کام کئی لحاظ سے بعد میں آنے والوں پر فوقیت رکھتا ہے، خصوصاً قانونی مسائل پر ان کی گہری نظر کی وجہ سے فقہا کے موقف کا فہم دیگر لوگوں کی بہ نسبت ان کے لیے زیادہ آسان ہوتا ہے۔ دار الاسلام اور دار الحرب کے تصور کو ہی لیجیے۔ بالعموم لوگوں نے اس تصور کو مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان ''مسلسل جنگ'' (Perpetual War) کے نظریے کی بنیاد کے طور پر پیش کیا ہے۔ (۲۴) اس کے برعکس ڈاکٹر حمید اللہ ''دار'' کے تصور سے عدالتوں کے ''علاقائی اختیار سماعت'' (Territorial

(Jurisdiction) کے اصول اخذ کرتے ہیں۔(۲۵) ڈاکٹر وہبہ ایک جانب چند بنیادی امور میں فقہا کی آرا کو اس وقت کے حالات کی پیداوار قرار دیتے ہیں اور دوسری طرف تفصیلی جزئیات میں فقہ اسلامی ہی کے ذخیرے سے استدلال کرتے ہیں۔ یوں ان کے کام میں بعض مقامات پر اندرونی تضادات نظر آتے ہیں۔(۲۶) یہی مسئلہ دیگر بہت سے اہل علم کے ساتھ بھی ہے۔اس لیے عصر حاضر کے مسلمان اہل علم کے لیے کرنے کا پہلا کام یہ ہے کہ وہ فقہ اسلامی کے ذخیرے سے مستقل اور عارضی احکام الگ کرنے کے لیے اصول وضع کریں۔اس کے بعد ہی عصر حاضر کے قانونی نظام پر اسلامی قانون کی تطبیق کے متعلق بات کی جاسکے گی۔

رسول اللہ ﷺ کے اولین مخاطبین کے لیے خصوصی احکام؟

جہاد کے متعلق قرآن وسنت نے جو احکام ذکر کیے ہیں کیا ان میں کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص بھی ہیں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو جنگیں لڑی ہیں انہیں بھی محض دفاعی جنگیں نہیں قرار دیا جاسکتا۔(۲۷) اگرچہ یقیناً ان میں اکثر جنگیں یا تو دفاعی ضرورت کے تحت لڑی گئیں یا وہ دراصل پچھلی جنگوں کا تسلسل تھیں، تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ بعض مواقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حملے میں پہل کی ہے (مثلاً غزوۂ خیبر یا غزوۂ تبوک)۔ان جنگوں کو تبھی دفاع کہا جاسکے گا جب دفاع کا بہت ہی وسیع مفہوم لیا جائے اور اس میں پیش بندی کے اقدام (Pre-emptive Strike) کا حق بھی شامل سمجھا جائے۔اب یہ بھی حقیقت ہے کہ پیش بندی کے اقدام کو ایک جانب سے دفاع اور دوسری جانب سے اقدام قرار دیا جائے گا۔مزید برآں مشرکین کے خلاف جس جنگ کا اعلان سورۃ التوبۃ میں کیا گیا ہے، اسے تو کسی صورت بھی دفاع نہیں قرار دیا جاسکتا کیونکہ اس میں بتایا گیا ہے کہ جنگ صرف اسی صورت میں ختم ہوگی جب تمام مشرکین اسلام قبول کرلیں:

فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (۲۸)

''پس جب حرام مہینے گزر جائیں تو ان مشرکین کو قتل کرو جہاں بھی انہیں پاؤ، اور انہیں پکڑو اور گھیرو اور ہر گھات میں ان کی خبر لینے کے لیے بیٹھو۔ پھر اگر یہ توبہ کرلیں اور نماز قائم کریں اور زکاۃ ادا کریں تو ان کی راہ چھوڑ دو۔ یقیناً اللہ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے۔''

یہی بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح بیان فرمائی ہے:

امرت ان اقاتل الناس حتی یشهدوا ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله ، و یقیموا الصلوٰة و یؤتوا الزکوٰة۔ فاذا فعلوها عصموا منی دمآئهم و اموالهم الا بحقها ، و حسابهم علی الله (۲۹)

''مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں ان لوگوں سے لڑوں یہاں تک کہ وہ یہ گواہی دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، اور نماز قائم کریں، اور زکاۃ دیں۔ جب وہ ایسا کریں گے تو اپنی جانیں

اور اپنے اموال مجھ سے بچا لیں گے، سوائے اس حق کے جو اسلام کے اقرار سے ان پر عائد ہوتا ہو، اور ان کے ساتھ محاسبہ اللہ کا کام ہوگا۔‘‘

اس سورت میں اہل کتاب کے متعلق کہا گیا ہے کہ ان کے ساتھ جنگ اس وقت تک جاری رہے گی جب تک وہ مسلمانوں کے ماتحت زندگی بسر کرنے اور جزیہ دینے پر آمادہ نہ ہو جائیں۔

قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (۳۰)

’’جنگ کرو اہل کتاب میں سے ان لوگوں سے جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں، نہ روز آخرت پر، اور نہ اسے حرام کرتے ہیں جسے اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے، اور نہ ہی وہ دین حق کو اپنا دین بناتے ہیں، یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دینے اور ماتحت ہو کر زندگی بسر کرنے پر آمادہ ہوں۔‘‘

اسی طرح اور بھی کئی آیات واحادیث ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا مشن اس وقت تک جاری رہتا جب تک کہ آپ کو اپنے مخالفین پر مکمل غلبہ حاصل نہ ہو جاتا۔

هُوَ الَّذِيَ أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (۳۱)

’’وہی اللہ ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا ہے تاکہ اسے پورے دین پر غالب کر دے، خواہ یہ ان مشرکوں کو کتنا ہی ناگوار ہو۔‘‘

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جزیرۃ العرب کو دین اسلام کے لیے مخصوص کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

لا يجتمع دينان في جزيرة العرب ۔(۳۲)

’’جزیرۂ عرب میں دو دین جمع نہیں ہو سکتے۔‘‘

کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جہاد کا یہ مخصوص پہلو آپ ہی تک خاص تھا یا یہ اسلامی جہاد کا مستقل حصہ ہے؟ بعض اہل علم کی رائے یہ ہوئی کہ اس قسم کی جنگیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے بعد نہیں لڑی جا سکتیں اور یہ ایک مخصوص حکم تھا جو اب باقی نہیں رہا۔ (۳۳) ان اہل علم کی رائے یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جہاد میں آپ کے مخالفین کے لیے عذاب الٰہی کا پہلو بھی شامل تھا کیونکہ رسول اپنی قوم پر اللہ کی حجت تمام کرنے کے لیے آتے ہیں۔ وہ قوم کے لیے حق اور باطل اس طرح واضح کر دیتے ہیں کہ کسی کے پاس نہ ماننے کے لیے کوئی بہانہ یا دلیل باقی نہیں رہ جاتی۔ اس کے بعد بھی جو لوگ حق کے آگے سر جھکانے سے انکار کر دیتے ہیں ان کے لیے اسی دنیا میں خدا کی عدالت قائم ہو جاتی ہے اور رسول کی زندگی میں ہی انہیں نیست و نابود کر دیا جاتا ہے۔ پچھلی اقوام کے لیے عذاب الٰہی قدرتی آفتوں کی صورت میں نمودار ہوا، جبکہ خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے مخالفین کے لیے صحابہ کی تلواریں عذاب کا کوڑا بن گئیں:

قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّهُ بِأَيْدِيكُمْ (۳۴)

’’ان سے لڑو تاکہ اللہ تمہارے ہاتھوں ان کو عذاب دے۔‘‘

اس کے برعکس بہت سے دیگر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ یہ جہاد کی ایک مستقل قسم ہے اور قیامت تک جہاد کا یہ سلسلہ بھی جاری رہے گا۔ (۳۵) اس لیے ڈاکٹر حمید اللہ ''جائز جنگوں'' کی قسموں میں ایک قسم Idealisitc War (نظریاتی جنگ) شامل کرتے ہیں جسے سید مودودی ''مصلحانہ جہاد'' کہتے ہیں۔ (۳۶)

اگر جہاد کے اس پہلو کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کی جنگوں کے ساتھ خاص سمجھا جائے تو اس کا اثر بہت سے دیگر مسائل پر بھی پڑتا ہے۔ مثلاً جمہور فقہا مشرکین عرب سے جزیہ لینا جائز سمجھتے تھے جبکہ احناف کی رائے یہ تھی کہ مشرکین عرب کے لیے صرف دو ہی راستے تھے؛ اسلام یا تلوار۔ (۳۷) اگر مذکورہ آیات اور احادیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جنگوں کے ساتھ خاص سمجھا جائے تو احناف کا موقف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے مشرکین کے حق میں صحیح ہوگا اور جمہور کا موقف بعد کے مشرکین عرب کے حق میں صحیح تسلیم کیا جائے گا۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ کو بتوں سے پاک کیا تو اس سے استدلال کر کے دیگر غیر مسلموں کے معابد اور اصنام کو نہیں ڈھایا جا سکے گا۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر اہل کتاب کے ساتھ جنگ کی نوعیت پر بھی فرق پڑے گا، کیونکہ اگر یہ حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے اہل کتاب سے خاص ہو کہ ان سے جنگ جاری رہے گی یہاں تک کہ وہ یا تو اسلام قبول کر لیں یا جزیہ دینے پر آمادہ ہوں، تو بعد کے اہل کتاب کے ساتھ مسلسل جنگ کا نظریہ بھی ختم ہو جاتا ہے، اور اس کے ایک لازمی نتیجے کے طور پر ماننا ہوگا کہ جہاد کی علت ''کفر'' یا ''شوکت کفر'' نہیں بلکہ ''محاربہ'' ہے۔ بہ الفاظ دیگر مسلمان صرف ان لوگوں سے لڑ سکیں گے جو اسلام یا مسلمانوں کے خلاف جارحیت کا ارتکاب کریں۔

نظریاتی کشمکش اور مسلح تصادم

کئی آیات اور احادیث میں مسلمانوں کو غیر مسلموں کی دوستی سے منع کیا گیا ہے۔ مثلاً سورۃ المآئدۃ میں ارشاد ہوتا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (۳۸)

''اے ایمان والو! یہود اور عیسائیوں کو اپنا دوست نہ بناؤ۔ اور اگر تم میں سے کوئی ان کو اپنا دوست بناتا ہے تو اس کا شمار بھی انہیں میں ہے۔ یقیناً اللہ ظالموں کو ہدایت نہیں دیتا۔''

بعض نصوص میں یہاں تک قرار دیا گیا ہے کہ جو لوگ اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتے ہیں وہ غیر مسلموں کے ساتھ قلبی تعلق رکھ ہی نہیں سکتے۔

لَا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءهُمْ أَوْ أَبْنَاءهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ (۳۹)

''تم کبھی یہ نہ پاؤ گے کہ اللہ اور آخرت پر ایمان رکھنے والے لوگ ان سے محبت کریں جو اللہ اور اس کے رسول کے خلاف محاذ آرائی کرتے ہیں، خواہ وہ ان کے باپ ہوں، یا ان کے بیٹے، یا ان کے بھائی، یا ان کے اہل خاندان۔''

اسی طرح کئی آیات و احادیث میں بیان ہوا ہے کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان کشمکش کا اختتام اس وقت

تک نہیں ہوسکتا جب تک ایک گروہ دوسرے کی پیروی نہ کرے۔

وَلَن تَرْضَى عَنكَ الْيَهُودُ وَلاَ النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللّهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ (۴۰)

''نہ یہود تم سے راضی ہونے والے ہیں اور نہ عیسائی جب تک کہ تم ان کی ملت کی اتباع نہ کرو۔ ان سے کہو کہ اللہ کی ہدایت ہی اصل ہدایت ہے۔ اور اگر تم اس یقینی علم کے بعد، جو تمہارے پاس آ چکا، ان کی خواہشوں پر چلے تو اللہ کے مقابل میں نہ تمہارا کوئی دوست ہوگا اور نہ کوئی مددگار''

إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاء أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ (۴۱)

''ہم بیزار ہیں تم سے اور تمہارے ان خداؤں سے جنہیں تم اللہ کو چھوڑ کر پوجتے ہو۔ ہم نے تم سے کفر کیا، اور ہمارے اور تمہارے درمیان ہمیشہ کے لیے عداوت ہوگئی اور بیر پڑ گیا جب تک تم واحد اللہ پر ایمان نہ لے آؤ''

کیا یہ حکم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے یہود و نصاریٰ اور مشرکین کے ساتھ خاص ہے، جیسا کہ بعض اہل علم کی رائے ہے؟ (۴۲) یا اس کا حکم عام ہے اور ہر زمانے کے لیے ہے، جیسا کہ بعض دیگر اہل علم کا موقف ہے؟ (۴۳) اگر اس کا حکم عام ہو تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ غیر مسلموں کے ساتھ اس وقت تک جنگ جاری رہے گی جب تک وہ اسلام قبول نہ کر لیں؟ (۴۴) یا اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام اور کفر کے درمیان نظریاتی سطح پر ایک نہ ختم ہونے والی کشمکش ہے؟ اگر یہ نظریاتی کشمکش ہے تو کیا اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان مسلسل جنگ ہو اور امن کا وقفہ بیچ میں عارضی طور پر آئے، یا نظریاتی کشمکش مسلح تصادم کو مستلزم نہیں ہے؟ (۴۵) جو اہل علم مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان مسلسل اور ابدی جنگ کے قائل نہیں ان پر لازم ہے کہ وہ ان نصوص کی متبادل تعبیر پیش کریں۔ اس متبادل تعبیر کے بغیر محض یہ کہنا کافی نہیں ہوگا کہ مسلسل اور ابدی جنگ کا نظریہ شریعت کا مستقل حکم نہیں ہے بلکہ فقہاء کے زمانے کے مخصوص حالات کی پیداوار تھا۔

فرضیت جہاد کا سبب

جہاد کی فرضیت کا سبب کیا ہے؟ عصر حاضر میں جہاد پر کام کرنے والوں میں بہت سے اہل علم نے اس سوال سے صرف نظر کیا ہے اور اس کے بجائے اس امر پر بحث کی ہے کہ کیا اسلام صرف ''دفاعی جہاد'' کو ہی جائز سمجھتا ہے یا ''اقدامی جہاد'' بھی اس کے نزدیک جائز ہے؟ (۴۶) صحیح طریقہ یہی تھا کہ وہ فقہا کے عام طریقے کے مطابق جہاد کے حکم کی ''علت'' پر بحث کرتے کیونکہ علت کی موجودگی معلول کی موجودگی پر دلالت کرتی ہے اور علت کی عدم موجودگی میں معلول بھی نہیں پایا جاتا۔ اگر جہاد کی علت ''کفر'' ہے، جیسا کہ بعض فقہا کا موقف تھا (۴۷)، تو پھر تمام غیر مسلموں کے خلاف جہاد فرض ہوگا، اور اگر جہاد کی علت ''محاربہ'' ہے، جیسا کہ جمہور فقہاء کا مسلک تھا (۴۸)، تو صرف ان لوگوں سے ہی جنگ کی جا سکے گی جو محاربہ کا ارتکاب کرتے ہوں۔ دونوں صورتوں میں بعض اوقات اقدام ضروری ہو جاتا ہے۔ اس لیے دفاعی اور

اقدامی کی تقسیم مناسب محسوس نہیں ہوتی۔

پھر یہ بھی ایک مسئلہ ہے کہ اگر جہاد صرف دفاع تک ہی محدود ہو تو دفاع میں کون سی صورتیں آتی ہیں؟ کیا دفاع سے مراد ریاست کا دفاع ہے یا امت اور دین کا دفاع بھی اس میں شامل ہے؟ ' مسلمان اہل علم بالعموم اس کے قائل ہیں کہ دفاع کی صورت میں اعلان جنگ ضروری نہیں ہوتا جبکہ اقدام سے پہلے ''اعلان جنگ'' کو وہ ضروری سمجھتے ہیں۔(۴۹) اگر کسی غیر مسلم ملک میں مسلمانوں پر ظلم ہو رہا ہو تو قرآن کی نص صریح کے بموجب دارالاسلام کے مسلمانوں پر ان کی مدد واجب ہو جاتی ہے۔(۵۰) لیکن سوال یہ ہے کہ ان کی مدد ''دفاعی جہاد'' میں شمار ہوگی یا اسے ''اقدامی جہاد'' سمجھا جائے گا؟ جو لوگ جہاد کو صرف ''دفاع'' تک ہی محدود سمجھتے ہیں وہ اس مدد کو بھی دفاع کے تصور کے تحت سمونے کی کوشش کرتے ہیں۔ یوں دفاع کا یہ تصور بہت زیادہ وسیع ہو جاتا ہے کیونکہ وہ کئی ایسے کاموں کو بھی دفاع قرار دے دیتے ہیں جن کو عام طور پر اقدام تصور کیا جاتا ہے۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی اس قسم کی کارروائی کو ''مدافعانہ جہاد'' میں شمار کرتے ہیں (۵۱) لیکن جب وہ اعلان جنگ کے مسئلے پر آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ اس قسم کی کارروائی سے پہلے اعلان جنگ ضروری ہوگا۔(۵۲) اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ جب وہ مدافعانہ جہاد پر بحث کرتے ہیں تو ان کے ذہن میں ''دفاع امت'' یا ''دفاع دین'' کا تصور ہوتا ہے، لیکن جب وہ دارالاسلام کی طرف سے عملی اقدام کی بحث پر آتے ہیں تو وہ دیکھتے ہیں کہ دارالاسلام کے لوگوں کو اس صورت میں اپنی علاقائی حدود سے باہر جا کر اقدام کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے وہ اعلان جنگ کو ضروری قرار دے دیتے ہیں۔ گویا اس وقت ان کے ذہن میں ''دفاع ریاست'' کا تصور ہوتا ہے۔

فریضۂ جہاد کی نوعیت

جہاد کا سبب متعین ہونے کے بعد ایک اہم مسئلہ اس فریضے کی نوعیت کا ہے۔ اس پر بالعموم اتفاق پایا جاتا ہے کہ جہاد امت کے لیے فرض کفائی کی حیثیت رکھتا ہے (۵۳) لیکن چند باتیں اس سلسلے میں نہایت اہمیت رکھتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ فرض کفائی کا عام طور پر یہ مطلب لیا جاتا ہے کہ اگر ''کچھ لوگ'' اس فریضے کو ادا کریں تو باقی کے ذمے سے یہ فرض ساقط ہو جاتا ہے، حالانکہ اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ اگر ''کافی لوگ'' اس فریضے کو ادا کر لیں تو باقی کے ذمے سے یہ فریضہ ساقط ہو جاتا ہے۔(۵۴) دوسری بات یہ کہ فرض کفائی صرف عام حالات میں ہی فرض کفائی ہوتا ہے۔ بعض صورتوں میں یہ فرض عین میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ کیا اس کا لازمی تقاضا یہ نہیں ہے کہ ہر مسلمان لازمی طور پر بنیادی جنگی قواعد اور آداب سے واقف ہو اور نیز اسے بنیادی فوجی تربیت دی گئی ہو؟ تیسری بات یہ ہے کہ امت اب پچاس سے زائد ریاستوں میں بٹ گئی ہے۔ موجودہ حالات میں اس فرض کفائی کی ادائیگی کیسے ہوگی؟ ایک مناسب حل یہ نظر آتا ہے کہ مسلمان ریاستیں آپس میں دفاعی معاہدات کر لیں اور یوں ان میں کسی ایک پر حملہ سب پر حملہ متصور ہو۔ اقوام متحدہ کے منشور کی دفعہ ۵۱ کے تحت اس انتظام کی گنجائش ہے اور ''معاہدۂ شمالی اوقیانوس کی تنظیم'' (NATO) اس انتظام کی کامیابی کی سب سے واضح دلیل ہے۔

فقہا نے صراحت کی ہے کہ حملے کی زد میں آئے ہوئے علاقے کے لوگ اگر حملے کے خلاف دفاع نہ کر سکتے ہوں تو ان کے مجاور علاقوں پر یہ فریضہ عائد ہوگا۔ پھر اگر وہ بھی دفاع کی اہلیت نہ رکھتے ہوں یا وہ فریضے کی ادائیگی میں کوتاہی کریں تو ان کے بعد کے علاقوں پر فریضہ عائد ہوگا، یہاں تک کہ یہ فریضہ دنیا کے تمام مسلمانوں پر عائد ہو جائے گا۔(۵۵) گویا

اسلامی ملک پر حملے کو کوئی مسلمان پرایا جھگڑا نہیں سمجھے گا، بلکہ دفاع کو اپنا فریضہ سمجھ کر ہوشیار اور بیدار رہے گا، کیونکہ کسی بھی وقت یہ امکان ہوسکتا ہے کہ یہ فریضہ اس کے حق میں فرض عین ہو جائے۔ اس کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ اسلامی ملک پر حملے کی صورت میں پوری امت مسلمہ میں ایک ایمرجنسی کی سی کیفیت پیدا ہو۔ یہاں یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا مجاور علاقوں پر فریضہ عائد ہونے کا سبب یہ تھا کہ دور کے علاقوں کی بہ نسبت وہ حملے کے خلاف دفاع کے لیے زیادہ بہتر پوزیشن پر ہوتے تھے؟ موجودہ دور میں جبکہ ذرائع مواصلات نے بہت ترقی کی ہے قرب وبعد کے پیمانے بہت تبدیل ہو چکے ہیں۔ کیا اب زیادہ اہمیت اس بات کی نہیں ہے کہ کس مسلمان ملک کے پاس زیادہ بہتر ہتھیار پائے جاتے ہیں؟ کس ملک کی معاشی پوزیشن زیادہ مستحکم ہے؟ کون سا ملک سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدان میں آگے ہے؟ ظاہر ہے کہ جو زیادہ اہلیت رکھے گا، اس پر فریضہ دوسرے کی بہ نسبت زیادہ جلدی عائد ہوگا۔ اس لحاظ سے یہ عین ممکن ہے کہ مجاور ملک کی بہ نسبت، جو فوجی مہارت اور ٹیکنالوجی کے لحاظ سے پسماندہ ہو، ایک دور دراز کے ملک، جس کے پاس ایٹمی ہتھیار بھی ہوں اور وہ ٹیکنالوجی کے لحاظ سے بھی آگے ہو، پر دفاع کا فریضہ جلدی عائد ہو۔

غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں میں مدد

اجتماعی حق دفاع کے طریق کار کا فائدہ صرف ''ریاستیں'' ہی اٹھا سکتی ہیں، جبکہ امت مسلمہ صرف مسلم ممالک تک ہی محدود نہیں، بلکہ کئی ممالک میں مسلمان بطور اقلیت رہ رہے ہیں۔ ان ممالک میں اگر مسلمان ظلم کا شکار ہوں تو ان کی مدد کیسے کی جائے گی؟ غیر ممالک میں ظلم کے شکار مسلمانوں کی مدد کے لیے جہادی کارروائی کو بہت سے مسلمان اہل علم نے ''دفاعی جہاد'' کے زمرے میں شمار کیا ہے۔ لیکن جدید بین الاقوامی قانونی نظام میں اسے دفاع نہیں متصور کیا جا سکتا۔ اقوام متحدہ کے وجود میں آنے سے پہلے جو رواجی بین الاقوامی قانون (Customary International Law) تھا اس کے تحت دفاع کا تصور بہت وسیع تھا اور اس میں ریاست کے لیے یہ حق تسلیم کیا گیا تھا کہ اگر اس کے کچھ باشندے کسی غیر ملک میں خطرے میں ہوں اور وہ ملک ان کی حفاظت سے قاصر یا انکاری ہو تو ایسی صورت میں اس ملک کو اپنے باشندوں کی حفاظت کے لیے مناسب اقدام کا اختیار حاصل ہو جاتا تھا اور اسے دفاع میں شمار کیا جاتا تھا۔ (۵۶) کیا یہ حق اب بھی ریاستوں کو حاصل ہے؟ اس سوال کے جواب پر بین الاقوامی قانون کے ماہرین کا اختلاف ہے۔ کچھ اب بھی اس حق کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں اور کچھ کے نزدیک اقوام متحدہ کے منشور کی دفعہ ۲ ذیلی دفعہ ۴ نے طاقت کے استعمال کی تمام صورتوں پر پابندی عائد کر دی ہے اور اب صرف انہی صورتوں میں طاقت کا استعمال جائز ہوگا جن کی منشور نے صراحتاً اجازت دی ہے، یعنی اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل کی اجازت سے مشترکہ فوجی کارروائی اور منشور کی دفعہ ۵۱ میں مذکور شرائط کے تحت دفاعی جنگ۔ (۵۷) لیکن جو ماہرین غیر ممالک میں اس قسم کی کارروائی کو جائز سمجھتے ہیں ان کے نزدیک اس قسم کی کارروائی اسی ملک کے لیے جائز ہوتی ہے جس کے ''شہری'' خطرے میں ہوں۔ (۵۸) اب مسئلہ یہ ہے کہ بین الاقوامی قانون میں اس وقت ''شہریت'' (Citizenship) اور ''قومیت'' (Nationality) کے جو تصورات رائج ہیں ان کے تحت سنکیانگ کے مسلمانوں کو پاکستان کے شہری نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس لیے اگر ان پر ظلم ہو رہا ہو تو پاکستان ان کی مدد کے لیے فوجی کارروائی نہیں کر سکتا۔ مسئلہ صرف بین الاقوامی قانون کے ساتھ نہیں ہے، بلکہ اسلامی قانون کے لحاظ سے بھی یہاں چند سوال پیدا

ہوتے ہیں۔ہم نے پیچھے واضح کیا ہے کہ دارالاسلام سے باہر مستقل طور پر مقیم مسلمانوں کو دارالاسلام کے ''شہری'' نہیں قرار دیا جاتا تھا۔اس لیے ان پر حملہ دارالاسلام پر حملہ نہیں متصور ہوتا تھا۔البتہ چونکہ وہ امت کا حصہ تھے اس لیے دفاع امت کے نظریے کے تحت دارالاسلام کے مسلمانوں پر ان کی مدد لازم ہوتی تھی۔کیا عصر حاضر میں غیر مسلم ممالک میں مقیم مسلم اقلیت کی مدد کے لیے ''انسانی ہمدردی کی بنیاد پر مداخلت'' (Humanitarian Intervention) کے تصور کو بنیاد بنایا جاسکتا ہے؟

کسی دوسری ریاست میں ''انسانی ہمدردی کی بنیاد پر مداخلت'' اس وقت کی جاتی ہے جب وہ ریاست خود اپنے باشندوں یا اپنے ہاں مقیم غیر ملکی لوگوں کو ظلم کا نشانہ بناتی ہے۔(۵۹) اس قسم کی کاروائی کو بعض ممالک جائز قرار دے دیتے ہیں۔۱۹۷۱ء میں جب بھارت نے مشرقی پاکستان پر حملہ کیا تھا تو اس کے لیے ایک جواز یہی پیش کیا گیا تھا کہ پاکستانی فوج بنگالیوں پر مظالم ڈھا رہی تھی۔ماضی قریب میں سربیا پر نیٹو کی بمباری کے لیے بھی ایک جواز یہی فراہم کیا گیا تھا۔جو لوگ اسے جائز قرار دیتے ہیں ان کی ایک دلیل یہ ہے کہ اقوام متحدہ کے منشور کی دفعہ ۳۹ کے تحت جن صورتوں میں کسی ریاست کے خلاف کاروائی ضروری ہو جاتی ہے ان میں ایک صورت یہ ہے کہ اس ریاست کی طرف ''امن عالم کو خطرہ'' ہو، اور یہ بھی قانونی طور پر مسلمہ ہے کہ ''امن عالم کو خطرہ'' کسی ریاست کے ''اندرونی معاملات'' سے بھی ہوسکتا ہے۔پس اصولاً کسی ریاست کے اندرونی معاملات میں مداخلت ناجائز ہے لیکن جب ان اندرونی معاملات سے امن عالم کو خطرہ ہو تو پھر مداخلت جائز ہو جاتی ہے، جیسا کہ منشور کی دفعہ ۲ ذیلی دفعہ ۷ میں تصریح کی گئی ہے۔تاہم اس موقف پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ دفعہ ۳۹ کے تحت اس قسم کے معاملات میں کاروائی کا اختیار سلامتی کونسل کو حاصل ہوتا ہے نہ کہ انفرادی طور پر ریاستوں کو۔پس اگر سلامتی کونسل انسانی ہمدردی کی بنیاد پر کسی ریاست کے اپنے باشندوں پر ظلم کو روکنے کے لیے کاروائی کرے تو اس کے جواز میں کے متعلق کوئی اشکال نہیں پایا جاتا لیکن اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ یہ حق انفرادی طور پر ریاستوں کو بھی حاصل ہے۔یہی وجہ ہے کہ کسی ریاست نے بھی اس قسم کی کاروائی میں تنہا ''انسانی ہمدردی'' کو ہی بنیاد نہیں بنایا بلکہ دیگر جواز بھی ساتھ ساتھ فراہم کرنے کی کوشش کی۔مثلاً بھارت نے مشرقی پاکستان میں کاروائی کے لیے اپنے حق دفاع کو بھی جواز کے طور پر پیش کیا اور نیٹو نے سربیا پر بمباری کے ضمن میں سلامتی کونسل کی ''قراردادوں پر عملدرآمد'' کو بھی ایک بنیاد کے طور پر پیش کیا۔پس سلامتی کونسل کی منظوری کے بعد اگر کوئی ریاست یا ریاستوں کا مجموعہ اس قسم کی کاروائی کرے تو اسے قانونی طور پر جائز سمجھا جائے گا لیکن سلامتی کونسل کی منظوری کے بغیر انسانی ہمدردی کی بنیاد پر کسی دوسری ریاست میں فوجی کاروائی کا جواز کم از کم یقینی نہیں ہے۔

لہٰذا اگر مسلمان ممالک دفاع کے اسلامی تصور کو عصر حاضر میں عملی شکل دینا چاہتے ہیں تو ان پر لازم ہے کہ ایک طرف تمام اسلامی ممالک آپس میں دفاعی معاہدات کریں، تاکہ ایک پر حملہ سب پر حملہ متصور ہو۔دوسری طرف ان پر لازم ہے کہ وہ اقوام متحدہ کے پلیٹ فارم پر مشترکہ موقف اپنا کر مؤثر انداز میں آواز بلند کریں۔مشترکہ دفاعی معاہدات کے بعد وہ سلامتی کونسل میں مستقل نشست بھی حاصل کر سکتے ہیں، جس پر امت مسلمہ کی نمائندگی مختلف ممالک باری باری کریں۔اگر مسلم ممالک بدستور اپنے اپنے مفادات کے حصول کے لیے تنہا کوشش کرتے رہیں گے تو امت مسلمہ کے دفاع کا فریضہ کبھی ادا نہیں ہو سکے گا۔

انسانی ہمدردی کی بنیاد پر کسی دوسری ریاست میں مظلوموں کی مدد کے حوالے سے چند اور سوال بھی مسلمان اہل علم کی توجہ اور غور وفکر کے متقاضی ہیں۔ ایک سوال یہ ہے کہ کیا ''مظلوموں کی مدد'' صرف اس صورت میں کی جائے گی جب مظلوم مسلمان ہوں؟ اگر مظلوم غیر مسلم ہوں تو کیا تب بھی مسلمانوں پر ان کی مدد کا فریضہ عائد ہوتا ہے؟ بالخصوص اگر ظالم مسلمان ہوں؟ کیا ایسی صورت میں مسلمان اور غیر مسلم کی تمیز کیے بغیر ظالم کے خلاف کارروائی کی جائے گی اور مظلوم کی مدد کی جائے گی؟ شریعت نے مظلوم کا ساتھ دینے اور ظالم کا ہاتھ روکنے کا حکم دیا ہے۔(۶۰) اسی طرح ''براور تقوی'' میں تعاون کا حکم دیا ہے اور ''اثم اور عدوان'' میں تعاون سے منع کیا ہے۔(۶۱) کیا ان احکام کو بنیاد بنا کر ظالم مسلمانوں کے شکنجے سے مظلوم غیر مسلموں کو چھڑانے کے لیے دیگر غیر مسلموں کے ساتھ تعاون کیا جا سکتا ہے؟ نیز کیا اس قسم کی کارروائی میں مسلمان غیر مسلم کمان کے تحت لڑ سکتے ہیں؟

جہاد اور نظم حکومت

عصر حاضر میں جہاد کے حوالے سے ایک اہم بحث یہ ہے کہ کیا جہاد کے فریضے کی ادائیگی کے لیے حکومتی نظم کا ہونا ضروری ہے یا افراد اور غیر سرکاری تنظیمیں بھی جہاد کا اعلان کر سکتی ہیں۔ مسلمان اہل علم اس سلسلے میں تین گروہوں میں تقسیم نظر آتے ہیں۔ بعض اہل علم سرے سے اس شرط کے قائل ہی نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک فریضۂ جہاد کی ادائیگی کے لیے حکومتی نظم ایک مناسب امر تو ہے مگر جہاد اس کے بغیر بھی کیا جا سکتا ہے، بالخصوص جبکہ مسلمان حکمرانوں کے متعلق بالعموم یہ تاثر پایا جاتا ہے کہ وہ عوام کی خواہشات کے ترجمان نہیں ہیں اور جہاد سے جی چراتے ہیں۔(۶۲) کچھ اہل علم ایسے ہیں جن کی رائے اس کے بالکل برعکس ہے۔ وہ فریضۂ جہاد کی صحیح ادائیگی کے لیے اسے ایک لازمی شرط قرار دیتے ہیں کہ اسے نظم حکومت کے تحت رہ کر کیا جائے۔(۶۳) ایک تیسرا گروہ ان اہل علم کا ہے جو دفاع کی صورت میں اس شرط کے قائل نہیں لیکن اسے اقدام کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔(۶۴) اس اختلاف رائے کی وجہ سے دیگر کئی امور پر بھی اختلاف ہوا۔ مثلاً آزادی کی مسلح تحریکوں کے جواز اور عدم جواز کے مسئلے کا بھی بہت حد تک انحصار اسی بنیادی امر پر ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر حکومتی نظم کے بغیر جہاد جائز نہ ہو تو پھر مسلح جدوجہد آزادی کو کیسے جہاد قرار دیا جا سکتا ہے؟

استطاعت اور مقدرت کی شرط

اسی طرح جہاد کے حوالے سے استطاعت اور مقدرت کی شرط پر بھی عصر حاضر کے تناظر میں غور وفکر کی ضرورت ہے۔ سورۃ الانفال کی آیت ۶۶ سے بعض اہل علم نے یہ استدلال کیا ہے کہ جب تک مسلمان فوج کی تعداد دشمن کے مقابلے میں کم از کم دوگنا نہ ہو اس وقت تک ان پر جہاد فرض نہیں ہوتا۔(۶۵) اس کے برعکس بعض دیگر لوگوں کی رائے یہ ہے کہ سورۃ الانفال کی آیت سے زیادہ سے زیادہ یہ استدلال ہو سکتا ہے کہ اگر دشمنوں کی تعداد دوگنی سے بھی زائد ہو تو پھر مومن قتال کی کارروائی موخر کر سکتے ہیں بشرطیکہ ایسا کرنا ان کے بس میں ہو۔ یعنی مومنوں کو ایسی صورت میں قتال کی کارروائی شروع نہیں کرنی چاہیے۔ لیکن اگر حملہ دشمنوں کی جانب سے ہو تو پھر تعداد کا لحاظ کیے بغیر خون کے آخری قطرے تک دفاع کا فریضہ ادا کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ ایسی صورت میں اگر ایک جگہ کے مسلمان کمزور ہوں اور دفاع کی اہلیت نہیں رکھتے تو

دوسرے مسلمانوں پر یہ فریضہ عائد ہوگا، یہاں تک کہ شرقاً وغرباً پوری دنیا کے مسلمانوں پر یہ فریضہ فرض عین کی صورت اختیار کرلے گا لیکن دفاع کا حکم ساقط نہیں ہوگا۔(۶۶) مزید برآں یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ اس عددی نسبت کا لحاظ تو اس زمانے میں رکھا جاسکتا تھا جب افرادی قوت ہی میدان جنگ میں اہم کردار ادا کرتی تھی۔ موجودہ دور میں جبکہ سائنس اور ٹیکنالوجی نے فرد کی اہمیت کو نسبتاً کم کردیا ہے کیا زیادہ اہم سوال یہ نہیں ہوگا کہ ٹیکنالوجی کے لحاظ سے دشمن کہاں کھڑا ہے؟ اگر مسلمان فوج کی تعداد دس ہزار ہے مگر اس کے پاس روایتی بندوق ہیں اور دشمن کی تعداد سو ہے مگر اس کے پاس جدید ترین ہتھیار ہیں تو مقدرت کا اندازہ تعداد سے لگایا جائے گا یا اسلحے کی نوعیت سے؟(۶۷) نیز یہ بات بھی قابل غور ہے کہ تعداد کا اندازہ لگاتے ہوئے کیا صرف باقاعدہ فوج کو دیکھا جائے گا یا مسلمان آبادی کی کل تعداد دیکھی جائے گی؟ کیونکہ بعض صورتوں میں قتال ہر مسلمان پر نماز اور روزے کی طرح فرض عینی کی صورت اختیار کرلیتا ہے۔ کیا اس کا لازمی تقاضا یہ نہیں ہے کہ ہر مسلمان کم از کم بنیادی فنون سپہ گری اور اسلحے کے استعمال سے واقف ہو، بنیادی فوجی ٹریننگ ہر شہری کو دی گئی ہو اور شہری دفاع کے اصولوں سے سبھی واقف ہوں؟

جہاد اور امن معاہدات

جہاد سے متعلق مباحث میں ایک اہم بحث معاہدات کے متعلق ہے۔ اولاً تو اس پر بحث کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ کیا غیر مسلموں کے ساتھ امن کا معاہدہ کیا جاسکتا ہے؟ ثانیاً اس معاہدے کی نوعیت اور ماہیت کیا ہوگی؟ کیا اس کی حیثیت محض ایک عارضی جنگ بندی کی ہوگی یا مستقل بنیادوں پر بھی امن کا معاہدہ کیا جاسکتا ہے؟ مسلمان اہل علم میں بالعموم اس امر پر اتفاق پایا جاتا ہے کہ غیر مسلموں کے ساتھ امن کا معاہدہ جائز ہے، بشرطیکہ اس میں مسلمانوں کے مصالح کا لحاظ رکھا جائے۔ تاہم امن معاہدات کی نوعیت اور ماہیت کے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے۔ بہت سے لوگوں کی رائے یہ ہوئی کہ فقہاء کے نزدیک امن معاہدات کی حیثیت صرف جنگ بندی کی تھی اور وہ غیر مسلموں کے ساتھ صرف ایک قسم کے مستقل معاہدۂ امن کے جواز کے قائل تھے، یعنی عقد ذمہ جس کے بموجب غیر مسلموں کو دارالاسلام کے رعایا کی حیثیت حاصل ہوجاتی تھی۔(۶۸) گویا غیر ملکی غیر مسلموں کے ساتھ مستقل بنیادوں پر امن کا معاہدہ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ جن لوگوں نے اس موقف کو قبول کیا انہوں نے اس سے ایک اور اصول کے لیے بھی استدلال کیا اور وہ یہ کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان مستقل حالت جنگ ہے، امن کا وقفہ اگر بیچ میں آئے گا تو وہ عارضی ہوگا۔(۶۹) چنانچہ اس موقف کے قائلین اقوام متحدہ کے منشور کے طرز پر معاہدات کو ناجائز سمجھتے ہیں کیونکہ اس کے تحت طاقت کے استعمال پر پابندی لگائی گئی ہے اور تمام تنازعات پرامن ذرائع سے حل کرنے کا کہا گیا ہے۔ اس کے برعکس بعض دیگر اہل علم کی رائے یہ ہوئی کہ فقہاء نے اپنے وقت کے حالات کا جائزہ لینے کے بعد یہ رائے قائم کی تھی اور یہ اسلامی قانون کا کوئی مستقل قاعدہ نہیں ہے۔ ان اہل علم کے نزدیک مسلمانوں اور غیر مسلموں کے علاقات میں اصل کی حیثیت امن کو حاصل ہے اور جنگ کی حیثیت ایک عارض کی ہے۔ چنانچہ وہ غیر مسلموں کے ساتھ مستقل معاہدۂ امن میں کوئی قانونی قباحت نہیں محسوس کرتے۔(۷۰)

دراصل لوگوں نے 'ابدی معاہدۂ امن'' (امان مؤبد) اور ''وقت کی قید سے آزاد معاہدۂ امن'' (امان مطلق) کو مترادف سمجھ لیا ہے۔ ان کے خیال میں اگر معاہدۂ امن میں وقت کی قید نہ ہو تو اس کی حیثیت ابدی معاہدے کی ہوجاتی ہے

اور یوں یہ جہاد کی معطلی کا باعث ہوجاتی ہے۔ حالانکہ اولاً تو امان مؤبد اور امان مطلق میں قانونی لحاظ سے فرق پایا جاتا ہے۔ اول الذکر میں فریقین طے کر لیتے ہیں کہ وہ کبھی ایک دوسرے کے ساتھ جنگ نہیں کریں گے، جبکہ آخر الذکر میں وہ صرف یہ اقرار کر لیتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ جنگ نہیں کریں گے اور اس میں یہ ذکر نہیں کرتے کہ یہ معاہدہ کب تک نافذ العمل رہے گا۔ ثانیاً اگر یہ دونوں مترادف بھی ہوں تو یہ جہاد کی معطلی کا باعث کیونکر بنتے ہیں؟ اگر جہاد کی فرضیت کی علت ''محاربہ'' ہو اور اس کا سد باب جنگ کے بغیر ہو سکتا ہو تو جنگ کے لیے جواز کہاں سے فراہم کیا جائے گا؟

دونوں فریقوں نے اس بات کو ایک مسلمہ حقیقت کے طور پر مان لیا ہے کہ فقہا نے بالعموم مستقل امن معاہدات کو ناجائز ٹھہرایا ہے، حالانکہ فقہ اسلامی کے معتبر متون کا جائزہ لینے کے بعد صورتحال اس کے برعکس محسوس ہوتی ہے۔ شافعی اور حنبلی مسلک میں اس موضوع پر دو رائیں پائی جاتی ہیں: ایک جواز کی اور ایک عدم جواز کی۔ (۷۱) عدم جواز کی رائے زیادہ مشہور ہے۔ اس رائے کے مطابق معاہدۂ امن میں وقت کی قید کا ہونا ضروری ہے اور یہ مدت عام حالات میں چار مہینوں سے زیادہ نہیں ہونی چاہیے۔ ضرورت کے وقت یہ مدت دس سال تک بڑھائی جا سکتی ہے۔ مدت کے اختتام پر اگر ضروری ہو تو اسے مزید دس سال تک بڑھایا جا سکے گا لیکن کسی بھی صورت میں اس مدت کو ایک وقت میں دس سال سے زائد نہیں کیا جا سکتا۔ (۷۲) اگر معاہدے میں مدت کا تعین نہیں کیا گیا لیکن یہ شرط رکھی گئی کہ مسلمان کسی بھی وقت اس معاہدے کو ختم کر سکیں گے تو تمام شافعی فقہا کے نزدیک یہ معاہدہ جائز ہو جاتا ہے (۷۳)، جبکہ حنبلی فقہا میں جو اس قسم کے معاہدات کے عدم جواز کے قائل ہیں، ان کے نزدیک اس صورت میں بھی معاہدہ ناجائز ہی ہوتا ہے کیونکہ وہ اس شرط کو معاہدے کے مقتضیات سے متصادم سمجھتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معاہدۂ امن ان کے نزدیک عقد لازم ہے اس لیے اس میں اس قسم کی شرط رکھنا صحیح نہیں ہو سکتا۔ (۷۴) حنفی اور مالکی فقہا نے تصریح کی ہے کہ معاہدۂ امن میں وقت کی قید بیان کرنا ضروری نہیں ہے اور یہ مدت دس سال سے زائد بھی ہو سکتی ہے۔ (۷۵) یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ حنفی فقہا کے نزدیک معاہدۂ امن کی حیثیت عقد غیر لازم کی ہوتی ہے، یعنی کوئی بھی فریق یکطرفہ طور پر اس کے خاتمے کا اعلان کر سکتا ہے، بشرطیکہ وہ دوسرے فریق کو اس کے خاتمے کے متعلق باقاعدہ اطلاع دے اور جنگی کارروائی بغیر اعلان جنگ کے نہ کرے۔ (۷۶) حنابلہ میں ابن القیم کی رائے یہ ہوئی کہ اگر معاہدۂ امن وقت کی قید سے آزاد ہو تو وہ عقد غیر لازم ہوگا، جبکہ موقت ہونے کی صورت میں وہ عقد غیر لازم ہوگا۔ (۷۷) عصر حاضر میں اس حوالے سے ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ بین الاقوامی قانون کی رو سے معاہدۂ امن خواہ مطلق ہو یا موقت، ہر دو صورتوں میں وہ عقد لازم کی حیثیت رکھتا ہے۔ (۷۸) کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ اس قسم کا معاہدہ تمام فقہا کے نزدیک ناجائز ہوگا؟

اس کے علاوہ ایک اہم سوال یہ ہے کہ اگر کوئی فریق معاہدے کی خلاف ورزی کرے تو کیا اس کے بعد بھی معاہدہ برقرار رہتا ہے؟ رائج الوقت بین الاقوامی قانون کے تحت دوسرا فریق معاہدے سے تبھی آزاد ہو سکے گا جب وہ باقاعدہ طور پر معاہدے کے خاتمے کا اعلان کرے۔ (۷۹) مسلمان اہل علم میں بھی بعض نے یہ رائے اختیار کی ہے (۸۰) لیکن اکثریت کا موقف یہ ہے کہ عملاً نقض واقع ہونے کی صورت میں دوسرے فریق کو معاہدہ ختم ہونے کے اعلان کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ اس کے بغیر بھی اسے اقدام کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ (۸۱) یہ مسئلہ اس وقت مزید اہمیت اختیار کر لیتا ہے جب اسے غیر ممالک میں مسلمانوں کی مدد کے معاملے سے متعلق کر کے دیکھا جائے۔ اگر کسی غیر مسلم ملک کے ساتھ

مسلمانوں کا معاہدہ ہو اور وہ ملک اپنے مسلمان باشندوں پر مظالم ڈھا رہا ہو تو کیا ایسی صورت میں معاہدۂ امن کو ختم سمجھ کر مسلمان بغیر اعلان کے کارروائی کر سکیں گے یا کارروائی سے پہلے انہیں معاہدہ ختم ہونے کا اعلان کرنا ہوگا؟

ایک سوال یہاں مسلمانوں کی جانب سے انفرادی کوششوں کے متعلق بھی پیدا ہوتا ہے۔ اگر کسی مسلمان ملک نے غیر مسلموں کے ساتھ معاہدہ کیا تو اس کے تمام باشندے اس کے پابند ہو جاتے ہیں۔ ایسے میں اگر بعض افراد کی رائے یہ ہو کہ اس غیر مسلم ملک کی مسلمان رعایا کی مدد لازم ہے تو معاہدہ ختم ہونے تک وہ انفرادی طور پر ان کی مدد کے لیے نہیں جا سکتے۔ ایسی صورت میں ان کے لیے کیا راستہ باقی بچتا ہے؟ کیا یہی کہ وہ اپنے ملک کی شہریت ترک کر دیں؟ کیا حضرت ابو بصیر رضی اللہ عنہ کے واقعے سے اس سلسلے میں استدلال کیا جا سکتا ہے؟ مدینہ منورہ کی اسلامی ریاست کے باشندے معاہدۂ حدیبیہ کے پابند تھے اس لیے وہ اہل مکہ کے خلاف فوجی کارروائی نہیں کر سکتے تھے۔ جبکہ حضرت ابو بصیر رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھی باقاعدہ اہل مکہ کے قافلوں پر حملے کیا کرتے تھے۔ اہل مکہ نے اسے معاہدۂ حدیبیہ کی خلاف ورزی نہیں قرار دیا (۸۲) اور نہ ہی قانوناً وہ ایسا کر سکتے تھے، کیونکہ یہ لوگ مدینہ کی ریاست کے دائرۂ عمل سے باہر مقیم تھے اور انہوں نے مدینہ کی ریاست کی شہریت اختیار نہیں کی تھی، باوجود اس کے کہ وہ مسلمان تھے اور اس حیثیت سے ان پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر حکم کی اطاعت لازم تھی۔ لیکن قانوناً چونکہ وہ ریاست کے باشندے نہیں تھے اس لیے ریاست کا معاہدہ ان پر لازم نہیں تھا اور اس وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو معاہدے کی پابندی کا حکم کبھی نہیں دیا۔ (۸۳)

آداب القتال

آداب القتال کے متعلق شریعت نے کچھ تفصیلی احکام دیے ہیں؛ مثلاً عورتوں اور بچوں کو نشانہ بنانے کی ممانعت، معاہدات کی پابندی کا حکم، مثلہ کی ممانعت وغیرہ۔ (۸۴) اس سلسلے میں اسلامی قانون نے معاملہ بالمثل (Reciprocity) کا قاعدہ بھی مانا ہے۔ تاہم محض معاملہ بالمثل کی بنیاد پر شریعت کے احکام کی خلاف ورزی جائز نہیں ہو سکتی۔ مثلاً اگر دشمن مسلمانوں کے شہریوں کو نشانہ بنائیں گے تو جواباً مسلمان ایسی کارروائی نہیں کریں گے۔ (۸۵) اس قسم کی کارروائی صرف اسی وقت جائز ہو سکتی ہے جب جنگی ضرورت کی وجہ سے حملہ ناگزیر ہو اور شہریوں کا بچانا ممکن نہ ہو۔ (اسے بین الاقوامی قانون کی اصطلاح میں ''ضمنی نقصان'' Collateral Damage کہتے ہیں۔) پس معاملہ بالمثل کے ساتھ ایک متوازی قاعدہ اضطرار کا بھی ہے۔

یہاں ایک اور اہم سوال یہ ہے کہ کیا مسلمان دیگر قوموں کے ساتھ آداب جنگ کے تعین کے لیے معاہدات کر سکتے ہیں؟ (عصر حاضر میں جنیوا کنونشن اور ان کے ساتھ اضافی پروٹوکول اس قسم کے معاہدات کی مثالیں ہیں۔) شریعت نے مسلمانوں پر لازم کیا ہے کہ جنگ کے دوران بعض قواعد اور ضوابط کا لحاظ رکھیں گے قطع نظر اس سے کہ دوسرا فریق ان کا خیال رکھتا ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ اگر دوسرا فریق ان قواعد کو معاہدے کا حصہ بنا کر ان کی پابندی پر آمادہ ہو تو مسلمانوں کے لیے اس قسم کے معاہدات میں شامل ہونا مستحسن ہی ہوگا۔ اس قسم کے معاہدات کے تحت ممنوع کام اس وقت تک ممنوع رہیں گے جب تک وہ معاہدات مؤثر ہوں، الا یہ کہ ان کاموں کو شریعت نے بھی ممنوع قرار دیا ہو۔ ظاہر ہے کہ شریعت کے تحت ممنوع شدہ کام مسلمانوں کے لیے ممنوع رہیں گے خواہ دوسرے فریق کے ساتھ معاہدہ ختم ہو جائے۔ اس قسم کے معاہدات سے

بعض مسائل پیدا ہو سکتے ہیں۔ مثلاً جنگی قیدیوں کے متعلق نص قرآنی کے بموجب مسلمان حکمران کو دو اختیار دیے گئے ہیں؛ من اور فدا، یعنی بغیر معاضہ کے یا معاوضہ لے کر رہائی۔ (۸۶) چوتھے جنیوا معاہدے کے ذریعے طے کیا گیا ہے کہ جنگ کے خاتمے پر قیدیوں کو بغیر معاوضہ کے رہا کیا جائے گا۔ (۸۷) کیا یہ شق شریعت کے خلاف متصور ہوگی یا اسے حکمران کے اختیارات کا جائز استعمال سمجھا جائے گا؟ عصر حاضر میں آداب القتال کے حوالے سے تین امور نہایت اہمیت اختیار کر گئے ہیں: غیر مقاتلین کا تعین، بڑے پیمانے پر تباہی پھیلانے والے ہتھیاروں کے استعمال کا حکم اور فدائی یا خودکش حملے۔

غیر مقاتلین کو نشانہ بنانے کی ممانعت

مسلمان اہل علم کا اس بات پر اصولاً اتفاق ہے کہ غیر مقاتلین کو جنگ میں نشانہ نہیں بنایا جائے گا۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر غیر مقاتلین جنگ میں حصہ لیں تو ان کو نشانہ بنایا جا سکتا ہے۔ (۸۸) لیکن چند امور ایسے ہیں جن پر اختلاف پایا جاتا ہے اور جو مزید غور وفکر کے متقاضی ہیں۔ اولاً غیر مقاتلین میں کون لوگ شامل ہیں؟ خواتین اور بچوں کو بالعموم غیر مقاتلین میں شامل کیا جاتا ہے لیکن وہ مرد جو فوج کا حصہ نہ ہوں کیا ان کو بھی غیر مقاتل کہا جائے گا؟ پرانے زمانے میں جوان مرد کو بالفعل یا بالقوۃ جنگجو سمجھا جاتا تھا اور عورتوں کو اصولاً غیر مقاتل ہی سمجھا جاتا تھا لیکن کیا یہ بات عصر حاضر کے تناظر میں بھی صحیح ہے؟ کیا موجودہ حالات میں ''غیر فوجی'' کو ہی غیر مقاتل سمجھا جائے گا؟ بہت سے اہل علم نے شہری (Civilian) اور غیر مقاتل کو مترادف مانا ہے (۸۹) لیکن ایک رائے یہ بھی پیش کی گئی ہے کہ چونکہ شہریوں کے ٹیکسوں سے فوج کے اخراجات پورے کیے جاتے ہیں اس لیے بالواسطہ ہی سہی شہری بھی جنگ میں حصہ لیتے ہیں اس لیے ہر ٹیکس دینے والا (Tax-payer) مقاتل تصور ہوگا۔ (۹۰) اسی طرح اگر کسی ملک میں تمام شہریوں کے لیے فوجی تربیت لازمی ہو تو وہاں مقاتل اور غیر مقاتل میں تمیز کیسے کی جائے گی؟

بڑے پیمانے پر تباہی پھیلانے والے ہتھیار

غیر مقاتل کے تعین پر ہی باقی دو امور (بڑے پیمانے پر تباہی پھیلانے والے ہتھیاروں کا استعمال اور فدائی حملے) کا بہت حد تک انحصار ہے۔ اگر تمام غیر فوجیوں کو غیر مقاتل کہا جائے تو پھر بڑے پیمانے پر تباہی پھیلانے والے ہتھیاروں کا استعمال بھی اصولاً ناجائز ہوگا کیونکہ ان کا اثر صرف فوجی تنصیبات تک ہی محدود نہیں ہوتا۔ ان کا استعمال صرف معاملہ بالمثل اور اضطرار کی صورت میں ہی جائز ہو سکتا ہے۔ لیکن کیا معاملہ بالمثل اور اضطرار کی بنیاد پر ایٹمی ہتھیار اور زہریلی اور کیمیاوی گیسوں کا استعمال جائز ہو سکتا ہے؟ ان ہتھیاروں کے اثرات تو بہت ہی تباہ کن اور کئی نسلوں پر محیط ہوتے ہیں۔ بین الاقوامی عدالت انصاف نے اپنے مشہور (لیکن متنازعہ!) فیصلے میں اصولاً ایٹمی ہتھیاروں کے استعمال کو ناجائز قرار دیا لیکن اس مسئلے پر ججوں کا اختلاف ہوا کہ کیا کوئی اضطرار کی حالت ایسی ہو سکتی ہے جس میں ریاست کی بقا ہی خطرے میں پڑ جائے اور اس کے پاس صرف ایک ہی راستہ ہو کہ وہ ایٹمی ہتھیار استعمال کرے؟ بعض ججوں کی رائے یہ تھی کہ ایسی کوئی اضطراری حالت بھی ان ہتھیاروں کے استعمال کو جواز نہیں عطا کر سکتی لیکن بعض دیگر ججوں کی رائے یہ تھی کہ ایسی صورت میں ان ہتھیاروں کے استعمال کی ممانعت کے لیے بین الاقوامی قانون میں کوئی دلیل نہیں پائی جاتی۔ (۹۱)

فدائی حملے یا خودکش حملے؟

جہاں تک ان حملوں کا تعلق ہے جن میں حملہ آور خود کو ہتھیار کے طور پر استعمال کرتا ہے اور اپنی جان دے کر دشمن کو نقصان پہنچاتا ہے تو اولاً تو یہی امر متنازعہ ہے کہ اس قسم کے حملوں کو کیا نام دیا جائے؟ اگر ان کو ''خودکش حملے'' کہا جائے تو پہلا تاثر ان کے ناجائز ہونے کا بنتا ہے کیونکہ خودکشی اصولاً حرام ہے۔ اس کے برعکس اگر ان کو ''فدائی حملوں'' کا نام دیا جائے تو پھر تاثر یہی بنتا ہے کہ یہ شہادت کی اعلیٰ ترین قسم ہے کیونکہ اس قسم کے حملوں میں جان کا جانا یقینی ہوتا ہے۔ اس لیے بہت سے لوگ ان کو ''استشہادی کاروائیاں'' بھی کہتے ہیں۔ ثانیاً کیا اس قسم کے حملوں کی شریعت نے اجازت دی ہے؟ جو لوگ ان کو خودکش حملے کہتے ہیں وہ ان کو اصولاً ناجائز کہتے ہیں کیونکہ شریعت نے خودکشی کو ناجائز ٹھہرایا ہے۔ اس کے برعکس جواز کے قائلین کا استدلال یہ ہوتا ہے کہ اس قسم کی کاروائی سے کمزور فریق طاقتور دشمن کو سخت ترین نقصان پہنچا سکتا ہے، اور باقی رہی جان جانے کی بات تو جہاد میں جان جانے کا امکان تو ہر وقت رہتا ہے۔ اس پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ دشمن اگر مجاہد کی جان لے اور مجاہد خود اپنی جان لے تو ان دونوں میں فرق ہے۔ اول الذکر شہادت ہے اور ثانی الذکر خودکشی ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ فدائی حملوں میں حملہ آور اذیت کے خوف سے خودکشی نہیں کرتا بلکہ ہنسی خوشی جان کی قربانی پیش کر کے دشمن کو بڑا نقصان پہنچاتا ہے اور فقہا نے صراحت کی ہے کہ عام حالات میں تنہا مجاہد کو دشمن کے صفوں میں نہیں گھسنا چاہیے لیکن اگر اس طرح دشمن کو خوفزدہ کیا جا سکتا ہو اور ان پر دھاک بٹھانا مقصود ہو تو یہ حملہ جائز ہوگا۔ (۹۲) جو لوگ اس قسم کے حملوں کے عدم جواز کے قائل ہیں ان میں بھی بہت سے اس بات کو مانتے ہیں کہ بعض استثنائی حالات میں اس قسم کا حملہ نہ صرف جائز بلکہ مستحسن ہو جاتا ہے۔ مثلاً چونڈہ کے محاذ پر جب ٹینکوں کا بڑا حملہ ہوا تو پاک فوج نے اس کی پسپائی اسی قسم کے حملوں سے یقینی بنائی۔ اسی طرح راشد منہاس شہید نے جب جہاز کو زمین سے ٹکرا دیا تھا تو وہ بھی حقیقت کے لحاظ سے خودکش یا فدائی حملہ ہی تھا اور اس حملے کی وجہ سے ان کو پاکستان کے سب سے بڑے فوجی اعزاز نشان حیدر سے نوازا گیا۔

اس قسم کے حملوں کے جواز اور عدم جواز کے تعین کے لیے ایک اور اہم عامل یہ امر ہے کہ ان کا نشانہ کون ہے؟ اگر نشانہ وہ لوگ ہوں جن کو شریعت نے نشانہ بنانے سے روکا ہے (غیر مقاتلین) تو پھر حملہ بھی ناجائز ہوگا لیکن اگر حملے کا نشانہ مقاتلین ہوں تو پھر عدم جواز کے قائلین کو اپنے موقف کے اثبات کے لیے مزید قوی دلائل جمع کرنے ہوں گے۔ معاصر بین الاقوامی قانون کے تحت ایک اور عامل بھی اہمیت رکھتا ہے۔ بین الاقوامی قانون نے ہر قسم کے حملوں کے جواز کے لیے لازم ٹھہرایا ہے کہ حملہ آور غیر مقاتلین کے بھیس میں نہ ہو۔ (۹۳) کیا یہ شرط اسلامی قانون کے تحت بھی لازم ہے؟ مقاتل اگر غیر مقاتل کے بھیس میں ہو تو کیا اسے شرعاً دھوکہ دہی اور غدر سمجھا جائے گا؟ رسول اللہ ﷺ نے جنگ کو ''خدعة'' قرار دیا تھا۔ (۹۴) جائز خدعة اور ناجائز دھوکہ دہی میں فرق کیسے کیا جائے گا؟

جنگی قیدیوں کے ساتھ سلوک

آداب القتال کے حوالے سے ایک اور اہم بحث جنگی قیدیوں کے ساتھ سلوک کا معاملہ ہے۔ اس سلسلے میں پہلا سوال تو یہ ہے کہ کیا غیر مقاتلین کو جنگی قیدی بنایا جا سکتا ہے؟ فقہا نے جنگی قیدیوں میں مقاتلین کو 'اسـیـر ی' اور

غیر مقاتلین کو 'سبی' کا نام دیا تھا۔(۹۵) کیا اس تقسیم کو اب بھی برقرار رکھا جا سکتا ہے؟(۹۶) دوسرا سوال یہ ہے کہ بین الاقوامی قانون کے تحت مطالبات منوانے کے لیے جنگی قیدیوں کو یرغمال بنانے کی ممانعت ہے اور اسے دہشت گردی میں شمار کیا جاتا ہے۔(۹۷) کیا اسلامی قانون کے تحت جنگی قیدیوں کو یرغمال رکھنا جائز ہے؟ تیسرا سوال قیدیوں کی رہائی سے متعلق ہے۔قرآن کریم نے نص صریح کے ذریعے ان کے متعلق دو آپشن دیے ہیں؛ من یا فداء۔ پھر فقہاء نے کس بنیاد پر دیگر آپشن (غلام بنانا اور قتل کرنا) ذکر کیے؟ اگر ان کا استدلال رسول اللہ ﷺ کے طرز عمل سے تھا تو رسول اللہ ﷺ کے طرز عمل کی بنیاد کیا تھی؟ ایک رائے یہ پیش کی گئی کہ قرآنی نص نے دو اختیارات ذکر کیے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ حکمران کو دیگر اختیارات حاصل نہیں ہیں۔(۹۸) لیکن یہ رائے اس لیے قوی نہیں لگتی کہ آیت کریمہ میں 'اما منا بعد و اما فداء' کی ترکیب استعمال ہوئی ہے جو بظاہر حصر کو مستلزم ہے۔(۹۹) اس لیے کچھ بے باک لوگوں نے سرے سے اس کا ہی انکار کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے کبھی قیدیوں کو غلام بھی بنایا تھا یا قتل بھی کیا تھا۔ انہوں نے اس قسم کی ساری روایات کو ''عجمی سازش'' کہہ کر مسترد کر دیا۔(۱۰۰) ایک رائے یہ پیش کی گئی کہ سورۃ التوبۃ کی آیت ۵ میں مخالفین کو قتل کرنے اور گرفتار کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اس لیے اس آیت نے سورۃ محمد کی آیت کو منسوخ کر دیا۔(۱۰۱) لیکن نسخ یہاں صریح نہیں بلکہ آیات کے درمیان ظاہری تعارض کی وجہ سے فرض کیا گیا ہے کہ ایک آیت نے دوسری آیت کو منسوخ کر دیا ہے۔گویا یہ نسخ ضمنی ہے (Implied Abrogation) اور نسخ ضمنی کی طرف تبھی جایا جاتا ہے جب دو نصوص کے درمیان جمع و تطبیق ممکن نہ ہو۔(۱۰۲) یہاں تطبیق بلا تکلف ممکن ہے۔سورۃ التوبۃ کی آیت جنگ کے دوران حملے کے لیے حکم متعین کرتی ہے، جبکہ سورۃ محمد کی آیت جنگ کے خاتمے پر جنگی قیدیوں کے ساتھ سلوک کے متعلق حکم دیتی ہے۔(۱۰۳) جناب جاوید احمد غامدی کی رائے یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل سورۃ محمد کی آیت کے عین مطابق تھا۔ چنانچہ عام طور پر آپ قیدیوں کو بلا معاوضہ رہا کرتے تھے اور اس کی سینکڑوں مثالیں موجود ہیں۔کبھی آپ قیدیوں کا تبادلہ کرتے یا کسی اور عوض پر انہیں رہا کر دیتے۔ بنو مصطلق کے تمام قیدیوں کو صحابہ نے تقسیم کے بعد از خود آزاد کیا کیونکہ آپ نے اس قبیلے کی ایک خاتون (سیدہ جویریہ رضی اللہ عنہا) سے شادی کی۔کبھی ایسا ہوا کہ اگر کچھ صحابہ قیدیوں کو رہا کرنے پر آمادہ نہ تھے تو انہیں معاوضہ دے کر قیدیوں کو رہا یا کروایا۔(۱۰۴) یہ ساری باتیں صحیح ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ جب آپ نے ایک بار قیدیوں کو تقسیم کیا تو کیا ان کو غلام نہیں بنایا گیا اور کیا صحابہ کو ان پر مالکانہ حقوق نہیں دیے گئے؟ اگر وہ غلام نہیں بنائے گئے تو بعض صحابہ کو معاوضہ کس چیز کا دیا گیا؟ ڈاکٹر وہبۃ الزحیلی مانتے ہیں کہ بعض مواقع پر قیدیوں کو غلام بنایا گیا مگر وہ اسے معاملہ بالمثل قرار دیتے ہیں۔(۱۰۵) لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا معاملہ بالمثل کی بنیاد پر قرآنی نص پر اضافہ کیا جا سکتا ہے؟ اسی طرح بنو قریظہ کے مقاتلین کو آپ نے قتل کر دیا اور غیر مقاتلین کو غلام بنایا۔ عصر حاضر کے اکثر مسلمان اہل علم اسے اس بنیاد پر جواز عطا کرتے ہیں کہ ایک تو یہ ثالث کا فیصلہ تھا اور ثالث بھی یہود نے ہی مقرر کیا تھا۔ دوسرے یہ تورات کا ہی فیصلہ تھا جو ان پر نافذ ہوا۔(۱۰۶) سوال پھر وہی ہے۔کیا ثالث کے فیصلے یا تورات کے حکم کی بنیاد پر قرآن کا حکم ترک کیا جا سکتا ہے؟(۱۰۷) کن حالات میں جنگی قیدی کو قتل کیا جا سکتا ہے؟ مزید برآں کیا قتل کے جواز کے لیے عدالتی کاروائی کا ہونا ضروری ہے؟ بین الاقوامی قانون نے جنگی جرائم کے ارتکاب پر سزاؤں کے لیے عدالتیں قائم کی ہیں۔ شرعاً اس قسم کے طریق کار کی کیا حیثیت ہے؟(۱۰۸)

جہاد اور مسلح جدوجہد آزادی

عصر حاضر میں جہاد اور مسلح جدوجہد آزادی کے تعلق نے بھی بہت اہمیت اختیار کی ہے۔ کئی جگہوں پر غیر ملکی تسلط کے خلاف مسلح مزاحمت کا سلسلہ جاری ہے اور اسے جہاد ہی کے عنوان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں بعض اہل علم نے یہ رائے قائم کی ہے کہ اگر غیر ملکی تسلط کے تحت مسلمانوں کے لیے دین پر عمل کرنا ناممکن ہو جائے تو ان کے پاس صرف یہی راستہ ہوگا کہ یا تو وہ وہاں سے ہجرت کریں اور یا کسی اسلامی ملک کی مدد طلب کریں۔ گویا ان اہل علم کے نزدیک غیر ملکی تسلط کے خلاف مسلح جدوجہد ناجائز ہوگی۔ اس عدم جواز کے لیے ان کی ایک دلیل یہ ہے کہ اس قسم کی مسلح مزاحمت نظم حکومت کے بغیر کی جاتی ہے جبکہ جہاد کے لیے نظم حکومت کا ہونا ضروری ہے۔(۱۰۹)

یہاں اسلامی قانون کے لحاظ سے چند اہم سوال پیدا ہوتے ہیں۔ اولاً کیا حکومت اور ریاست بذات خود مقصود ہیں، یا فریضۂ دفاع واعلاء کلمۃ اللہ کے اچھے طریقے سے انجام دینے کے لیے ایک ذریعہ ہیں؟ اگر کبھی اسلامی ملک پر حملے کے نتیجے میں وہاں کی حکومت کا عملاً خاتمہ ہو جائے اور ابھی جنگ جاری ہو تو کیا پھر بھی دفاع کا فریضہ ادا کرنے کے لیے باقاعدہ نظم حکومت قائم کرنے کی ضرورت ہوگی؟ یا مزاحمت کرنے والے آپس میں کسی کو امیر چن کر اس کی اطاعت کا اقرار کریں تو یہ حکومت کا بدل ہو جائے گا؟ اسی طرح وہ لوگ جو کسی ظالمانہ نظام سے آزادی چاہتے ہوں تاکہ اپنے حقوق کا تحفظ کریں تو کیا ان پر بھی ریاست وحکومت کے تحت لڑنے کی شرط لاگو ہوتی ہے؟ وہ تو لڑیں گے ہی اس مقصد کے لیے کہ اپنی ریاست اور حکومت قائم کر سکیں۔

شرعاً مسلمانوں پر اس سرزمین سے ہجرت واجب ہو جاتی ہے جہاں وہ اپنے دین پر عمل نہ کر سکتے ہوں۔(۱۱۰) تاہم عصر حاضر کے مخصوص معروضی حالات کی وجہ سے بعض اوقات مظالم کے باوجود ہجرت ناممکن یا نامناسب ہوتی ہے، مثلاً:

الف) جب مظلوموں کی تعداد لاکھوں میں ہو۔

ب) جب قریب ترین اسلامی ملک بہت دور ہو جہاں کثیر تعداد میں مسلمانوں کے لیے ہجرت کر کے جانا ناممکن ہو یا انتہائی حد تک مشکل ہو۔

ج) جب اسلامی ملک اتنی کثیر تعداد میں آنے والے مہاجرین کی آبادکاری کے وسائل نہ رکھتا ہو۔

د) جب وہ غیر مسلم ملک انہیں ہجرت بھی نہ کرنے دیتا ہو۔

کیا ان صورتوں میں لاکھوں لوگوں کو گھر بار چھوڑ کر نکل جانے کا حکم دیا جائے گا؟ کیا اس سرزمین کو اسلام کے دشمنوں کے لیے خالی چھوڑا جا سکتا ہے؟ ایسی صورت میں اگر مظلوم دیگر مسلمانوں سے مدد طلب کر سکتے ہیں تو وہ خود اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے طاقت کیوں نہیں استعمال کر سکتے؟ شریعت نے فرد کو حق دفاع شخصی کے تحت طاقت کے استعمال کی اجازت دی ہے۔(۱۱۱) اگر فرداً فرداً ایک ایک مظلوم کو یہ حق حاصل ہے، تو کیا بہت سارے مظلوم مل کر ایک دوسرے کا تحفظ نہیں کر سکتے؟ (۱۱۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جان، مال اور عزت وآبرو کے تحفظ کی راہ میں قتل ہونے والوں کو بھی شہید قرار دیا ہے۔(۱۱۳) کیا اس بنیاد پر وطن کی آزادی کی تحریک کو جہاد کے مفہوم میں داخل سمجھا جا سکتا ہے؟ اگر آزادی کی تحریکیں غیر اسلامی نظام یا مقاصد کے حصول کے نعرے بلند کریں تو ان کی جدوجہد کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ اس کا جواب

غالباً یہی ہوگا کہ اگر آزادی کی تحریک کے رہنما تو ایسی صورت میں اس تحریک کو جہاد نہیں کہا جاسکے گا، اگرچہ افراد کو حق دفاع شخصی پھر بھی حاصل رہے گا۔

جہاد اور دہشت گردی

غیر ملکی تسلط کے خلاف مسلح مزاحمت اور آزادی کی تحریکوں پر بحث کے ضمن میں ایک اہم بحث دہشت گردی کی تعریف اور نوعیت کی ہے۔ بین الاقوامی قانون میں دہشت گردی کی متفقہ تعریف ابھی تک وجود میں نہیں آسکی۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مغربی ممالک ریاست کے خلاف مزاحمت کی ہر صورت کو دہشت گردی قرار دینا چاہتے ہیں، جبکہ ترقی پذیر ممالک آزادی کی تحریکوں کو دہشت گردی کی تعریف سے مستثنیٰ قرار دینا چاہتے ہیں۔ (۱۱۴) حقیقت یہ ہے کہ آزادی کی تحریک اور دہشت گردی میں کوئی لازم وملزوم کا تعلق نہیں ہے۔ آزادی کی مسلح جدوجہد دہشت گردی کے ارتکاب کے بغیر بھی ہوسکتی ہے۔ اسی طرح دہشت گردی مسلح جدوجہد آزادی تک ہی محدود نہیں، ریاستیں بھی دہشت گردی کا ارتکاب کرتی ہیں اور آزادی کے بجائے کسی اور مقصد کی خاطر بھی دہشت گردی کی جاسکتی ہے۔ پس دہشت گردی کی معروضی تعریف ممکن ہے اگر تعصب اور ذاتی پسند ناپسند سے بالاتر ہوا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کے اکثر ممالک کے ملکی قوانین میں دہشت گردی کی تعریف کے الفاظ خواہ مختلف ہوں مگر جرم کے عناصر تقریباً یکساں ہوتے ہیں۔ ہم نے اس مقصد کی خاطر امریکہ، برطانیہ، اسرائیل، بھارت اور پاکستان کے قوانین کا جائزہ لیا تو معلوم ہوا کہ ان قوانین کے تحت دہشت گردی کے جرم کے لیے ضروری ہے کہ مندرجہ ذیل عناصر یکجا ہوں: (۱۱۵)

(۱) طاقت کا استعمال یا اس کی دھمکی؛

(۲) ارادہ معاشرے میں بالعموم یا اس کے کسی طبقے میں خوف پھیلانا ہو؛

(۳) نتیجہ بڑی تباہی یا نقصان ہو؛

(۴) مقصد کسی مطالبے کی منظوری ہو۔

بین الاقوامی قانون کے ماہرین نے جو تعریفات تجویز کی ہیں ان کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی دہشت گردی کے عناصر ترکیبی یہی ہیں۔ ایک ماہر قانون دہشت گردی کی تعریف ان الفاظ میں کرتا ہے:

''دہشت گردی کی تمام صورتیں اصلاً جرائم ہیں۔ اس کی اکثر شکلیں جنگی آداب کی خلاف ورزی پر مبنی ہوتی ہیں۔ تمام صورتوں میں طاقت کا استعمال یا اس کی دھمکی شامل ہوتی ہے اور اس کے ساتھ کوئی مطالبہ ہوتا ہے۔ عموماً اس کاروائی کا نشانہ غیر مسلح شہری ہوتے ہیں۔ محرکات ہمیشہ سیاسی ہوتے ہیں۔ کاروائی اس طرح کی جاتی ہے کہ اسے بڑی شہرت حاصل ہو۔ کاروائی کرنے والے عموماً کسی منظّم گروہ کے رکن ہوتے ہیں، اور عام مجرموں کے برعکس کاروائی کی ذمہ داری قبول کرتے ہیں۔ اخیراً دہشت گردی کی کاروائی میں لازماً یہ عنصر موجود ہوتا ہے کہ کاروائی کے نفسیاتی اثرات اس کے فوری مادی نقصانات سے زیادہ ہوں۔'' (۱۱۶)

ہمیں اس تعریف سے بنیادی طور پر اتفاق ہے تاہم تین باتوں کی وضاحت ضروری ہے:

اولاً یہ کہ دہشت گردی کی کاروائی کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ کسی تنظیم کے ارکان کریں۔ اس کا ارتکاب کوئی فرد بھی

کر سکتا ہے اور ریاست بھی۔

ثانیاً یہ کہ دہشت گردی کا نشانہ وہ جنگجو بھی ہو سکتے ہیں جن کو قانوناً جنگی کارروائی سے تحفظ دیا گیا ہے مثلاً جنہوں نے ہتھیار ڈال دیے ہوں، یا جو زخمی ہوں، یا جنہیں قید کیا گیا یا یرغمال بنایا گیا ہو۔ اسی طرح اگر جنگجوؤں کے خلاف طاقت کا بے تحاشا استعمال کیا جائے اور تناسب کے اصول کو نظر انداز کیا جائے تو بھی اس کارروائی کو دہشت گردی کہا جائے گا۔ (۱۱۷)

ثالثاً یہ کہ دہشت گردی کی کارروائی کی ذمہ داری قبول کرنے کی روایت اب دم توڑ رہی ہے۔ ذمہ داری اس لیے قبول کی جاتی تھی کہ جس مقصد کے لیے وہ کارروائی کی جاتی تھی اس کی طرف لوگوں کی توجہ ہو۔ تاہم اب ایسا نہیں کیا جاتا جس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس قسم کی کارروائی کے نتیجے میں لوگوں کی ہمدردیاں دہشت گردوں کے مقصد کے بجائے دہشت گردی کا نشانہ بننے والوں کے ساتھ ہو جاتی ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ دہشت گردی کا مقصد چند لوگوں کو دہشت زدہ کرنا ہوتا ہے اور یہ مقصد بسا اوقات یوں حاصل کیا جاتا ہے کہ کارروائی کرنے والے ''نامعلوم حملہ آور'' کی صورت میں پراسرار دشمن بن جائیں۔

پس بین الاقوامی قانون کے اصول وقواعد کی روشنی میں دہشت گردی کی مناسب تعریف یہ ہو سکتی ہے:

''ایسے لوگوں کے خلاف جنہیں بین الاقوامی قانون نے معصوم قرار دیا ہو، خواہ وہ جنگجو ہوں یا شہری، طاقت کا استعمال یا اسکی دھمکی اس طریقے سے ہو جو بین الاقوامی قانون کی رو سے ناجائز ہو، اور کارروائی کا مقصد یا لازمی نتیجہ یہ ہو کہ معاشرے یا اس کے کسی مخصوص طبقے میں خوف و دہشت پھیل جائے تو اسے دہشت گردی کہا جائے گا، خواہ اس کا ارتکاب افراد کریں، یا ان کی تنظیم، یا کوئی حکومت۔''

مسلح جدو جہد آزادی تین طرح سے ہو سکتی ہے؛ باقاعدہ روایتی جنگ، گوریلا کارروائی یعنی دشمن کے فوجوں اور فوجی ٹھکانوں کے خلاف چھاپہ مار کارروائی، اور دہشت گردی۔ (۱۱۸) ان میں آخر الذکر دونوں (گوریلا جنگ اور دہشت گردی) کمزور فریق کے ہتھیار ہیں اور کامیابی کے حصول کے لیے جلد یا بدیر باقاعدہ روایتی جنگ کرنی پڑتی ہے۔ بین الاقوامی قانون نے دہشت گردی کی متفقہ تعریف نہیں پیش کی مگر حملے کی چند صورتوں کو دہشت گردی میں شمار کیا ہے، مثلاً:

۱۔ شہری آبادی یا تنصیبات پر حملہ؛

۲۔ شہری ہوابازی کے طیاروں کو اغوا کرنا؛

۳۔ شہریوں یا جنگجوؤں کو یرغمال بنانا؛

۴۔ جنگجوؤں پر ان لوگوں کا حملہ جو شہریوں کے بھیس میں ہوں؛

۵۔ جنگجوؤں پر زہریلی گیسوں اور کیمیاوی ہتھیاروں کا استعمال وغیرہ۔ (۱۱۹)

مسلمان اہل علم پر لازم ہے کہ ایک طرف وہ شریعت کے قواعد کی روشنی میں دہشت گردی کی جامع تعریف پیش کریں اور اسے جہاد سے ممیز کریں اور دوسری طرف ان صورتوں کا جائزہ لیں جنہیں بین الاقوامی قانون نے دہشت گردی میں شمار کیا ہے اور ان کے جواز اور عدم جواز کا تعین کریں۔ هذا ما عندی ، و العلم عند الله ۔

حواشی

۱۔ سنن الترمذی، کتاب الایمان، حدیث رقم ۲۵۴۱ ؛ سنن ابن ماجۃ، کتاب الفتن، حدیث رقم ۳۹۶۳

۲۔ مثلاً دیکھئے: سورۃ الحجرات، آیت ۱۵ ؛ سورۃ الاحزاب، آیات ۹ تا ۲۷۔ حدیث مبارک ہے: من مات و لم یغز و لم یحدث به نفسه مات علی شعبة من نفاق ۔[جو اس حالت میں مرا کہ اس نے جہاد میں حصہ لیا، نہ اس کے دل میں کبھی جہاد میں حصہ لینے کا خیال آیا تو وہ نفاق کے ایک شعبے پر مرا۔] صحیح مسلم، کتاب الامارۃ، حدیث رقم ۳۵۳۳

۳۔ قومیت کے اس تصور اور بین الاقوامی قانون پر اس کے اثرات کی وضاحت اور تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے:

Martin Dixon, *Textbook on International Law*, (London: Blackstone, 2000), pp 8-17; 133-62; 233-254.

۴۔ ایضاً، ص ۲۱۔۴۹

۵۔ اسلامی قانون میں شخص قانونی کے اس تصور پر غالباً سب سے اچھی فقہی بحث استاد محترم جناب پروفیسر عمران احسن خان نیازی نے کی ہے۔ ملاحظہ ہو:

Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Law of Business Organisation: Corporations*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1998).

بین الاقوامی قانون میں قانونی شخصیت کے تصور کی وضاحت کے لیے دیکھئے:

Dixon, *Textbook on International Law*, pp 104-32.

۶۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی نے اپنی کتاب ''سود'' کے تیسرے ضمیمے میں میں دار الحرب میں سودی لین دین کے جواز اور عدم جواز پر بحث کے دوران دار الاسلام اور دار الحرب کے تصور پر بڑی معرکۃ الآرا بحث کی ہے۔ (سود، ص ۲۲۸ تا ۳۵۱) انہوں نے فقہی نصوص کا جائزہ لینے کے بعد اس تقسیم کی اصل حقیقت واضح کی ہے۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو:

Muhammad Mushtaq Ahmad, *The Doctrine of Dar in the Hanafi Law and the Perpetual war Theory*, Islamabad, Islamic Reserach Institute, Islamic Studies, 45: 2)

اسی طرح تقسیم ہند کے بعد پاکستان اور بھارت کے مسلمانوں کے آپس میں تعلقات کے ضمن میں ان کا مولانا ظفر احمد عثمانی کے ساتھ بڑا اہم مکالمہ ہوا۔ (رسائل ومسائل (لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۶۷ء)، ج ۲، ص ۱۵۰۔۱۸۴) وطنی قومیت کے تصور پر انہوں نے اسلامی نقطۂ نظر سے بڑی اچھی گرفت کی۔ (مسئلۂ قومیت۔ لاہور: اسلامک پبلی کیشنز) لیکن حیرت کی بات ہے کہ جہاد اور اسلامی ریاست پر انہوں نے جو کتابیں لکھی ہیں ان میں دار الاسلام کے تصور پر تفصیلی بحث نظر نہیں آتی۔ ''الجہاد فی الاسلام'' کے متعلق تو یہ عذر پیش کیا جا سکتا ہے کہ وہ ''سود'' سے پہلے لکھی گئی تھی (اگرچہ اس کا ایک باقاعدہ نیا ایڈیشن بعد میں بھی شائع ہوا۔) لیکن ''اسلامی ریاست'' پر تو بہت ہی اعلیٰ درجے کا کام سید مودودی نے ''سود'' کے لکھنے کے بعد کیا۔ اگر وہ خود جہاد پر کام کے دوران اس تصور پر بحث کرتے یا اسلامی ریاست کے تصور کا موازنہ دار الاسلام کے تصور سے کرتے تو یقیناً وہ ایک شاہکار ہوتا۔ تاہم اب بھی سید مودودی کے نام لیواؤں میں کوئی یہ کام کر سکتا ہے۔ یا کم از کم یہ تو کیا جا سکتا ہے کہ ''سود'' کے

تیسرے ضمیمے کو''الجہاد فی الاسلام''یا ''اسلامی ریاست'' کے آخر میں ضمیمے کے طور پر لگایا جائے تا کہ قاری خود ہی ان تصورات پر غور کی ضرورت محسوس کرے۔

۷۔ اسلامی قانون کی رو سے بیت المال پوری امت کی مشترکہ ملکیت سمجھا جاتا تھا۔ چنانچہ بیت المال سے چوری کرنے والے پر حد سرقہ نافذ نہیں کی جاسکتی تھی کیونکہ اس مال میں اس کا (بہت تھوڑا ہی سہی) حصہ ہوتا تھا۔ اسے اصطلاح میں ''شبهة الملك'' کہتے تھے۔ اگر ریاست باقاعدہ قانونی شخصیت کا حامل ہو اور سرکاری خزانہ اس کی ملکیت ہو تو پھر فقہ کے اس جزیئے میں بھی ترمیم کرنی ہوگی کیونکہ اب اگر کوئی سرکاری خزانے سے چوری کرے گا تو اس کا اس مال میں کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ اس لیے اسے ''شبهة الملك'' کا فائدہ نہیں مل سکے گا!

۸۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی فقہ اسلامی پر گہری نظر رکھتے ہیں اور وہ سیاسی مسائل کا فقہی تجزیہ کرنے میں بھی مہارت رکھتے ہیں۔ اسلامی بین الاقوامی قانون پر انہوں نے جو بارہ خطبات دیے (خطبات بہاولپور حصہ دوم، بہاولپور: جامعہ اسلامیہ، ۱۹۹۷) ان میں دارالاسلام کے تصور پر بڑی اچھی علمی بحث موجود ہے۔ فقہ اسلامی پر عمومی خطبات دیتے ہوئے انہوں نے ایک وقیع علمی خطبہ اسلام کے دستوری نظام پر بھی دیا۔ (محاضرات فقہ، (لاہور: الفیصل ناشران کتب، ۲۰۰۵ء)، ص ۳۴۸ تا ۳۸۷) لیکن یہ مقام باعث حیرت ہے کہ وہ بھی دارالاسلام کے تصور کا ریاست کے تصور کے ساتھ موازنہ نہیں کرتے۔ اسی طرح فقہ اسلامی کی روشنی میں ریاست اور قانون سازی کے تصور پر انہوں نے باقاعدہ مستقل کتاب بھی لکھی ہے (*State and Legislation in Islam*: Islamabad: Shariah Academy, 2006) لیکن انہوں نے اس میں امت اور ریاست کے تصورات میں ہم آہنگی کی طرف کچھ خاص توجہ نہیں دی، نہ ہی دارالاسلام کے تصور پر کوئی خاص بحث کی ہے۔ قومی ریاست کا تصور دیگر مذاہب بالخصوص عیسائیت اور یہودیت کے لیے بھی بہت سے مسائل پیدا کرتا ہے۔ اس لیے اس سلسلے میں اس امر سے بھی رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے کہ ان مذاہب نے اس تصور کے کیسے قابل قبول بنایا ہے۔ اس موضوع پر ایک یہودی عالم، ایک عیسائی عالم اور ایک مسلمان عالم کے ایک دلچسپ علمی مباحثے کے لیے دیکھیے:

Isma'il Raji al-Faruqi (ed.), *Trialogue of the Abrahamic Faiths*, (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1991), pp 29-59.

۹۔ ڈاکٹر غازی نے بین الاقوامی قانون اور اسلامی قانون کے درمیان فروق پر بڑی دلچسپ بحث کی ہے۔ اس ضمن میں ایک فرق وہ یہ ذکر کرتے ہیں کہ عصر حاضر کے قانونی نظام میں قانون کو ریاست کی تخلیق سمجھا جاتا ہے جبکہ اسلامی قانون کی روشنی میں ریاستی نظام بذات خود قانون کی تخلیق تھا۔

(*The Shorter Book on Muslim International Law*, p 18)

۱۰۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے:

Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1994), pp 147-76, 189-230.

۱۱۔ ذمیوں کے متعلق احکام کی تفصیل کے لیے دیکھیے: شمس الائمۃ ابوبکر محمد بن ابی سہل السرخسی، المبسوط، (حیدر آباد: دائرة

المعارف العثمانیۃ، ۱۳۳۵ھ)، ج ۱۰، ص ۷۹۔۸۶۔ حنبلی فقیہ ابن قیم الجوزیۃ نے خاص ذمیوں کے احکام پر احکام اھل الذمۃ (بیروت: دار العلم، ۲۰۰۲ء) کے نام سے ایک جامع کتاب لکھی ہے۔

۵۱۲۔ المبسوط، ج ۱۰، ص ۸۲۔ مشہور مستشرق پرفیسر برنارڈ لوئیس کا کہنا ہے کہ ''حربی'' اور ''محارب'' کو مترادف سمجھا جاتا تھا اور ہر غیر مسلم جس کے ساتھ مسلمانوں کا معاہدہ نہیں تھا محارب تھا۔ (Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, (Oxford: 2004), p 77) یہ فقہا کے موقف کی صحیح ترجمانی نہیں ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ دار الاسلام اور دار الحرب کی تقسیم کا یہ مطلب نہیں تھا کہ یہ دو علاقے ایک دوسرے کے ساتھ مسلسل جنگ میں مبتلا رہیں گے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جہاد کی علت کفر نہیں بلکہ محاربہ ہے۔ اس لیے ہر غیر مسلم کے خلاف جہاد نہیں کیا جاسکتا۔ جو محاربے کا ارتکاب کریں گے وہی محارب ہوں گے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے:

Muhammad Mushtaq Ahmad, *The Doctrine of Dar in the Hanafi Law and the Perpetual war Theory*, Islamabad, Islamic Reserach Institute, Islamic Studies, 45: 2.

۱۳۔ المبسوط، ج ۱۰، ص ۸۲۔۸۶

۱۴۔ ایضاً، ۸۶۔۹۷

۱۵۔ ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ اگر مسلمان کو باہر اقامت اختیار کرنی ہی پڑے تو وہ بیوی کے ساتھ مقاربت کے وقت عزل کیا کرے تاکہ وہاں اس کی اولاد پیدا نہ ہو، کیونکہ پھر یہ امکان رہے گا کہ اس کی اولاد کفر کے ماحول سے متاثر ہو جائے۔ (موفق الدین ابن قدامۃ، المغنی فی فقہ امام السنۃ احمد بن حنبل الشیبانی، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، تاریخ ندارد)، ج ۸، ص ۳۳۲) امام ابوحنیفہ بھی دار الاسلام سے باہر مسلمانوں کی اپنی بیویوں کے ساتھ مقاربت کو ناپسند کرتے تھے۔ اس کی وجہ سرخسی نے یہ بیان کی ہے کہ مسلمان کو دار الحرب میں توطن اختیار کرنے کی اجازت نہیں ہے اور اگر اس کے بچے پیدا ہوئے تو اس کا امکان ہوگا کہ وہ یا اس کے بچے وہاں اقامت اختیار کرلیں۔ (المبسوط، ج ۱۰، ص ۵۸) یہاں یہ ذکر کرنا دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا کہ ڈاکٹر وہبۃ الزحیلی نے ''ضرورت'' کی بنیاد مسلمان ممالک میں ویزے اور پاسپورٹ کی پابندیوں کو جائز کہا ہے اور یہ رائے قائم کی ہے کہ ایک مسلمان ملک کے مسلمان باشندے کو دوسرے مسلمان ملک میں مستأمن سمجھا جاسکتا ہے! (آثار الحرب، ص ۲۸۲۔۲۸۵)

۱۶۔ یہ رائے فقہاء احناف کی ہے۔ (الہدایۃ، ج ۲، ص ۳۹۵) دیگر فقہا کی رائے اس کے برعکس ہے۔ (المغنی، ج ۸، ص ۲۸۴)

۱۷۔ یہ بھی فقہاء احناف کی رائے ہے۔ (المبسوط، ج ۱۰، ص ۹۵)

۱۸۔ المبسوط، ج ۱۰، ص ۵۴

۱۹۔ مثال کے طور پر دیکھئے: جاوید احمد غامدی، ''قانون جہاد''، میزان، (لاہور: دار الاشراق، ۲۰۰۱ء) ص ۲۴۱۔۲۷۹

۲۰۔ مولانا مناظر احسن گیلانی نے ہندوستان کو دار الحرب قرار دینے کے لیے جو دلائل دیے تھے ان میں ایک دلیل یہ بھی تھی کہ اس وقت ہندوستان کو چاروں طرف سے غیر مسلم طاقتوں نے گھیر رکھا تھا۔ اس ضمن میں وہ ابن عابدین کے قول سے استدلال کرتے ہیں کہ سمندر غیر اسلامی مقبوضات کا حصہ سمجھا جائے گا۔ اس رائے پر تفصیلی تنقید کے لیے دیکھئے: مولانا ابوالاعلی مودودی،

سود۔(لاہور:اسلامک پبلی کیشنز،۲۰۰۳ء)ص۲۲۸تا۳۵۱

۲۱۔ ابن قیم الجوزیۃ، احکام اہل الذمۃ ،ج ۱، ص۳۳۵

۲۲۔ مثلاً ملاحظہ کیجیے:ڈاکٹر وھبۃ الزحیلی،آثار الحرب فی الفقہ الاسلامی،(دمشق:دار الفکر،۱۹۸۱ء)ص ۱۹۲۔۱۹۶؛

Dr. Tariq Ramadan, *To Be A European Muslim*, (Leicester: Islamic Foundation, 1999), p 23.

۲۳۔ ڈاکٹر حمید اللہ کی کتاب *The Muslim Conduct of State* بجا طور پر اسلامی بین الاقوامی قانون پر بہترین کاموں میں شمار کی جاتی ہے۔اس کتاب کے علاوہ انہوں نے کئی مقالات میں اسلامی بین الاقوامی قانون کے مختلف پہلوؤں کو واضح کیا۔ڈاکٹر محمود احمد غازی نے جب امام محمد بن الحسن الشیبانی کی ''کتاب السیر الصغیر'' کے متن کی تحقیق کی ،اور اس کا انگریزی ترجمہ کیا تو اس کا انتساب ڈاکٹر حمید اللہ کے نام کیا اور انہیں ''بیسویں صدی کے شیبانی'' کا نام دیا۔(*The Shorter Book on Muslim International Law*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1998)

۲۴۔ مثال کے طور پر دیکھیے:عراقی مسیحی عالم مجید خدوری کا مقدمہ جو انہوں نے امام محمد بن الحسن الشیبانی کی ''کتاب الاصل'' سے سیر کے متعلق ابواب پر لکھا۔کتاب السیر والخراج والعشر من کتاب الاصل للشیبانی،(کراچی:ادارۃ القرآن، ۱۹۹۶ء)ص ۲۲۔۳۰؛

Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, p 73

۲۵۔ *The Muslim Conduct of State*, (Lahore: Sheikh Muhammad Ashraf, 1945), pp 97-144.

۲۶۔ یہ تضاد وہاں بالخصوص واضح ہو جاتا ہے جب وہ معاہدات کے جواز وعدم جواز پر بحث کرتے ہیں۔ملاحظہ ہو: آثار الحرب ص۶۷۵۔۶۸۰

۲۷۔ بہت سے اہل علم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جنگوں کو دفاعی قرار دیا ہے۔مثال کے طور پر دیکھیے:علامہ شبلی نعمانی، سیرت النبی ﷺ،(کراچی:دار الاشاعت،۱۹۸۵ء)،ج ۱، ص ۳۲۸ تا ۳۵۳؛مولانا ابوالکلام آزاد،ترجمان القرآن،(لاہور:اسلامی اکادمی،۱۹۷۶ء)،ج ۲، ص ۵۲۔۵۳ اور ۱۲۱۔۱۲۲

۲۸۔ سورۃ التوبۃ،آیت۵

۲۹۔ صحیح البخاری،کتاب الایمان،حدیث رقم ۲۴ ؛ صحیح مسلم،کتاب الایمان،حدیث رقم ۳۱

۳۰۔ سورۃ التوبۃ،آیت۲۹

۳۱۔ سورۃ التوبۃ،آیت۳۳

۳۲۔ موطا امام مالک،کتاب الجامع،باب اجلاء الیھود من المدینۃ،حدیث رقم ۱۳۸۸ ؛ مسند احمد،باقی مسند الانصار،حدیث رقم،۲۵۱۴۸

۳۳۔ غامدی، قانون جہاد ،ص ۲۴۱۔۲۴۲ اور ۲۶۶۔۲۷۰

۳۴۔ سورۃ التوبۃ، آیت ۱۴۔اس رائے کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے: مولانا امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن، (لاہور: انجمن خدام القرآن، ۱۹۷۸ء)، ج ۲،ص ۶۹۱۔۶۹۸ اور ۷۲۷۔۷۲۹۔ نیز دیکھئے ج ۳،ص ۵۵۸۔۵۶۴۔مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: جاوید احمد غامدی، میزان، (لاہور: دارالاشراق، ۱۹۸۵ء)، حصۂ اول، مقالہ ''نبی اور رسول''،ص ۹۔۳۰

۳۵۔ مثال کے طور پر دیکھئے: مولانا فضل محمد، دعوت جہاد۔فضائل، مسائل، واقعات، (کراچی: بیت الجہاد، ۱۹۹۹ء)، ص ۳۹۳۔۳۹۸؛ حافظ مبشر حسین لاہوری، اسلام میں تصور جہاد اور دور حاضر میں عمل جہاد، (لاہور: دعوت و اصلاح سنٹر، ۲۰۰۳ء)،ص ۶۶۔۷۲

۳۶۔ *The Muslim Conduct of State*, p 156 ، الجہاد فی الاسلام،ص ۱۰۴ تا ۱۷

۳۷۔ المبسوط، ج ۱۰،ص ۱۰۲؛ محمد بن احمد بن عرفۃ الدسوقی، حاشیۃ علی الشرح الکبیر ،(القاہرۃ: دارالفکر، ۱۹۳۴ء)، ج ۲، ص ۱۰۲؛ محمد بن علی بن محمد الشوکانی، نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار، (القاہرۃ: دارالکتب العربیۃ، ۱۹۷۸ء)، ج ۷،ص ۲۳۲

۳۸۔ سورۃ المآئدۃ: آیت ۵۱

۳۹۔ سورۃ المجادلۃ، آیت ۲۲

۴۰۔ سورۃ البقرۃ، آیت ۱۲۰

۴۱۔ سورۃ الممتحنۃ، آیت ۴

۴۲۔ جناب جاوید احمد غامدی نے اس رائے کا اظہار اپنے ایک انٹرویو میں کیا (''اشراق''، نومبر ۲۰۰۱ء)۔نیز دیکھئے: مولانا ابو الکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج ۲،ص ۱۴۵۔۱۴۶

۴۳۔ مولانا مقصود الحسن فیضی، اہل کفر کے ساتھ تعلقات؟ وفاداری یا بیزاری اور اسلامی تعلیمات، (لاہور: نور اسلام اکیڈمی، ۲۰۰۳ء)،ص ۶۵۔۷۶

۴۴۔ ایضاً، ص ۱۷۔۲۴

۴۵۔ سید مودودی کی رائے یہ ہے کہ اسلام اور کفر کے درمیان نظریاتی سطح پر کشمکش تو دائمی اور ابدی ہے لیکن یہ کشمکش مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان جنگ کو مستلزم نہیں ہے۔ (سود،ص ۲۹۶۔۲۹۹)

۴۶۔ الزحیلی، آثار الحرب فی الفقہ الاسلامی،ص ۱۱۳ اور ۱۲۴۔۱۲۸؛ مولانا فضل محمد، دعوت جہاد،ص ۳۹۳۔۳۹۸؛ مبشر لاہوری، اسلام میں تصور جہاد،ص ۶۶۔۷۲

۴۷۔ شمس الدین محمد بن محمد الخطیب الشربینی، مغنی المحتاج الی شرح المنہاج ،(بیروت: مکتبۃ الحلبی، ۱۹۳۳ء)، ج ۴،ص ۲۲۳؛ ابوالولید محمد بن احمد ابن رشد، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد، (الریاض: مکتبۃ مصطفی باز، ۱۹۹۵ء)، ج ۱،ص ۳۷۱

۴۸۔ ابن رشد، بدایۃ المجتہد، ج ۱،ص ۳۷۱؛ کمال الدین محمد ابن الہمام الاسکندری، فتح القدیر علی الہدایۃ شرح بدایۃ المبتدی، (القاہرۃ: دارالکتب العربیۃ، ۱۹۷۰ء)، ج ۴،ص ۲۹۱؛ سحنون عبدالسلام بن سعید بن حبیب التنوخی، المدونۃ الکبری، (القاہرۃ، دارالباز، ۱۳۲۳ھ)، ج ۳،ص ۶ ؛ تقی الدین ابن شہاب الدین ابن تیمیۃ ، رسالۃ القتال، (دمشق: مطبعۃ السنۃ المحمدیۃ ،

۱۹۴۹ء)، ص ۱۱۶

۴۹۔ The Muslim Conduct of State, p 181؛ الجہاد فی الاسلام، ص ۲۴۷۔۲۴۶؛ آثار الحرب، ص ۱۴۹۔۱۵۱

۵۰۔ سورۃ النسآء، آیت ۷۵؛ سورۃ الانفال، آیت ۷۲

۵۱۔ مودودی، الجہاد فی الاسلام، ص ۷۷۔۸۰

۵۲۔ ماہنامہ ''ترجمان القرآن'' لاہور، جون ۱۹۴۸ء، ص ۶۵ تا ۶۷۔ سید مودودی نے سورۃ الانفال آیت ۷۲ کی تفسیر میں اس سے کچھ مختلف رائے ظاہر کی ہے۔ (تفہیم القرآن، (لاہور: مکتبۂ تعمیر انسانیت، ۱۹۷۸ء)، ج ۲، ص ۱۵۳۔۱۵۵)

۵۳۔ سفیان ثوری کی طرف یہ قول منسوب کیا گیا ہے کہ وہ عام حالات میں جہاد کو مندوب (سنت) سمجھتے تھے۔ ان کا استدلال ان آیات و احادیث سے تھا جن میں جہاد کے لیے نہ جانے والوں کے لیے بھی اجر کا وعدہ کیا گیا ہے۔ (مثلاً سورۃ النسآء، آیت ۹۵) اس کے برعکس سعید بن المسیب کا موقف یہ تھا کہ جہاد فرض عینی ہے۔ وہ ان آیات و احادیث سے استدلال کرتے تھے جن میں جہاد کے لیے نہ جانے والوں کو سخت وعید سنائی گئی ہے۔ (مثلاً سورۃ التوبۃ، آیت ۳۸۔۳۹) فقہائے امت کی اکثریت کا موقف یہ رہا ہے کہ جہاد عام حالات میں فرض کفائی ہے اور بعض اوقات یہ فرض عینی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے: برہان الدین المرغینانی، الہدایۃ فی شرح بدایۃ المبتدی، کتاب السیر، (بیروت: دار الفکر، تاریخ ندارد)، ج ۲، ص ۳۷۸؛ شربینی، مغنی المحتاج، ج ۴، ص ۲۰۹

۵۴۔ فرض کے مفہوم کی وضاحت کے لیے دیکھیے: ابو حامد الغزالی، المستصفیٰ من علم الاصول، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، تاریخ ندارد)، ج ۱، ص ۶۷۔۷۰

۵۵۔ محمد امین بن عبد العزیز ابن عابدین الشامی، رد المحتار علی الدر المختار، (القاہرۃ: دار الفکر، ۱۹۶۶ء)، ج ۳، ص ۲۰۴؛ ابن الہمام، فتح القدیر، ج ۴، ص ۲۸

۵۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Michael Akehurst, *The Use of Force to Protect Nationals Abroad*, (1976/77) 5 International Relations 3; Dixon, *International Law*, pp 307-08.

۵۷۔ مذکورہ دفعہ میں دفاع کی صورت میں طاقت کے استعمال پر دو شرائط عائد کی گئی ہیں۔ اولاً: کسی ملک پر فوجی حملہ ہو۔ گویا اقتصادی ناکہ بندی یا طاقت کے استعمال کی دھمکی کی صورت میں حق دفاع حاصل نہیں ہوتا، بلکہ اس کے لیے باقاعدہ فوجی حملہ ہونا ضروری ہے۔ ثانیاً: حق دفاع کے تحت طاقت اس وقت تک استعمال کی جاسکے گی جب تک سلامتی کونسل اس معاملے پر کارروائی شروع نہ کرے کیونکہ اس کے بعد ہر قسم کی کارروائی کا اختیار سلامتی کونسل کو حاصل ہو جاتا ہے۔

۵۸۔ D. J. Harris, *Cases and Materials on International Law*, (London: Sweet & Maxwell, 1991) pp 861-68.

۵۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:
Thomas M. Franck, *When, If Ever, States May Use Force without Prior Security Council Authorization?*, SJICL (2000), 4, 371-76; N. W. White, *The Legality of Bombing in the Name of Humanity*, JSCL (2000), vol. 5, no. 1, 27-43; Ian Brownlie, *Humanitarian Intervention*, in J. N. Moore (ed.), *Law and Civil War in the Modern World*, (New York: John Hopkins, 1974); R. Lillich, *Forcible Self-help by States to Protect Human Rights*, (1984) 2, Michigan Law Review, 1620.

۶۰۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے بھائی کی مدد کرو، خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم۔ صحابہ نے پوچھا کہ ظالم کی مدد کیسے کریں گے؟ آپ نے جواب دیا کہ اسے ظلم سے روک کر۔ (بخاری، کتاب المظالم والغصب، حدیث رقم ۲۲۶۴؛ مسلم، کتاب البر والصلۃ والادب، حدیث رقم ۴۶۸۱)

۶۱۔ سورۃ المآئدۃ، آیت ۲

۶۲۔ احسان الحق شہباز صاحب کا مقالہ زیر عنوان ''جہاد اور اذن حکومت''، مقالات جہاد، مرتبہ سیف اللہ خالد، (لاہور: دارالاندلس، ۲۰۰۳ء)، ص ۸۱۔۹۷

۶۳۔ غامدی، قانون جہاد، ص ۲۴۳۔۲۴۵

۶۴۔ مبشر لاہوری، اسلام میں تصور جہاد، ص ۱۷۷۔۱۸۶ اور ۲۵۶۔۲۶۰

۶۵۔ غامدی، قانون جہاد، ص ۲۷۰۔۲۷۲

۶۶۔ محمد مشتاق احمد، عصر حاضر میں جہاد سے متعلق مسائل، ماہنامہ ''الحق''، اکوڑہ خٹک، جون تا اگست ۲۰۰۵ء

۶۷۔ امام سمرقندی نے کئی سو سال پہلے اس حقیقت کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے: و لا ینبغی للغزاۃ أن یفر واحد من اثنین منھم ۔ و الحاصل أن الأمر مبنی علی غالب الظن ۔ فان غلب فی ظن المقاتل أنہ یغلب و یقتل فلا بأس بأن یفر منھم۔ و لا عبرۃ بالعدد ، حتی ان الواحد اذا لم یکن معہ سلاح فلا بأس بأن یفر من اثنین معھما السلاح أو من الوحد الذی معہ السلاح ۔[مجاہدین کے لیے یہ مناسب نہیں کہ دو دشمنوں کے مقابلے سے ایک مجاہد فرار ہو جائے۔ بحث کا حاصل یہ ہے کہ معاملہ غالب گمان پر مبنی ہے۔ پس اگر مجاہد کا غالب گمان یہ ہے کہ وہ مغلوب ہو جائے گا اور قتل کر دیا جائے گا تو فرار ہونے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ اور اس سلسلے میں عدد کی کوئی اہمیت نہیں ہے ، یہاں تک کہ ایک نہتا مجاہد اگر دو مسلح دشمنوں یا ایک ہی مسلح دشمن سے فرار ہو جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہوگی۔] تحفۃ الفقہاء، (القاہرۃ: دارالفکر، ۱۹۳۳ء)، ج ۳، ص ۱۱۳

۶۸۔ مثال کے طور پر دیکھیے: وہبۃ الزحیلی، آثار الحرب، ص ۶۷۵

۶۹۔ خدوری، مقدمۃ علی کتاب السیر من کتاب الاصل، ص ۲۲۔۳۰

۷۰۔ الزحیلی نے یہ رائے اختیار کی ہے۔ (آثار الحرب، ص ۶۷۵۔۶۸۰)

۷۱۔ ابن قیم الجوزیہ نے شافعی اور حنبلی مسالک میں یہ دونوں رائیں نقل کی ہیں اور خود جواز کے قول کو ترجیح دی ہے۔(احکام اہل الذمۃ، ج ۱،ص ۳۳۶۔۳۴۴)

۷۲۔ امام محمد بن ادریس الشافعی، الام، (القاہرۃ: المطبعۃ الامیریۃ، ۱۳۲۱ھ)، ج ۴، ص ۱۱۰؛ شوکانی، نیل الاوطار، ج ۸، ص ۴۹؛ ابن قدامہ، المغنی، ج ۸، ص ۴۶۰

۷۳۔الام، ج ۴، ص ۱۱۱؛ ابوزکریا یحییٰ بن شرف النووی، المجموع شرح المہذب، (القاہرۃ: دارالفکر، ۱۹۶۱ء)، ج ۲۱، ص ۲۰۰

۷۴۔ ابن قدامہ، المغنی، ج ۸، ص ۴۶۰

۷۵۔ابوبکر بن مسعود الکاسانی، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، (کوئٹہ: مکتبۃ رشیدیۃ، ۱۹۹۹ء)، ج ۶، ص ۷۷؛ ابن الہمام، فتح القدیر، ج ۴، ص ۲۹۳؛ حاشیۃ الدسوقی، ج ۲، ص ۱۹۰

۷۶۔ بدائع الصنائع، ج ۶، ص ۷۷

۷۷۔احکام اہل الذمۃ، ج ۱، ص ۳۳۶۔۳۴۴

۷۸۔معاہدات کے متعلق میثاق ویانا ۱۹۶۰ء دفعہ ۵۶

۷۹۔ میثاق ویانا، دفعہ ۶۵۔ تاہم اب بھی ماہرین کی معتد بہ تعداد اس کی قائل ہے کہ امن کا معاہدہ غیر لازم ہوتا ہے اور ایک فریق کی جانب سے نقض کی صورت میں فریق مخالف کو اقدام سے پہلے اعلان کی ضرورت نہیں ہوتی۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے:
Linos Alexander Sicilianos, *The Relationship between Reprisals and Denunciation or Termination of a Treaty*, EJIL (1993) 341-359; Benedetto and Angelo Labella, *Invalidity and Termination of Treaties: The Role of National Courts*, European Journal of International Law (http://ejil.org/journal/Voll/No1/art3.html).

۸۰۔ سید مودودی، ماہنامہ ’’ترجمان القرآن‘‘ لاہور، جون ۱۹۴۸ء، ص ۶۵ تا ۶۷

۸۱۔ مثال کے طور پر دیکھیے: مولانا مدرار اللہ مدرار، قول فیصل، (مردان: ادارۂ اشاعت مدرار العلوم، ۱۹۶۳ء)، ص ۱۹۔ یہ کتابچہ سید مودودی کے موقف کی تردید میں لکھا گیا تھا اور اس میں بہت سے دیگر علماء کرام کے تائیدی بیانات بھی شامل کیے گئے ہیں۔

۸۲۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کبھی یہ مطالبہ نہیں کیا کہ وہ ابوبصیر رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھیوں کو روکیں یا اہل مکہ کے حوالے کردیں۔ بلکہ انہوں نے معاہدۂ حدیبیہ سے وہ شق ہی ختم کرنے کی درخواست کی جس کے تحت مدینہ منورہ کے مسلمان پابند تھے کہ وہ مکہ سے آنے والوں کو واپس اہل مکہ کے حوالے کردیں۔ اہل مکہ نے اس شق کو ختم کرنے کی درخواست اس لیے کی کہ مسلمان مدینہ منورہ میں رہیں گے تو اہل مکہ کے قافلوں پر حملے نہیں کرسکیں گے۔ یوں ابوبصیر رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھیوں اور ان تمام مسلمانوں کے لیے، جو اہل مکہ کے مظالم سہہ رہے تھے، مدینہ منورہ آنے کی راہ کھل گئی اور معاہدۂ حدیبیہ کی جس شرط پر مسلمانوں کو سب سے زیادہ خلش محسوس ہورہی تھی اسے خود اہل مکہ نے ختم کردیا۔

۸۳۔ ابن قیم الجوزیہ حنبلی فقیہ تھے لیکن وہ بھی یہاں حنفی فقہاء کی رائے کے ساتھ موافقت اختیار کرتے ہوئے ابوبصیر رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھیوں کے متعلق کہتے ہیں کہ ’’ما کانوا تحت قھر‘‘۔(مختصر زادالمعاد، (لاہور: مطبعۃ السنۃ المحمدیۃ، تاریخ

ندارد) ص ۲۱۵)

۸۴۔صحیح مسلم، کتاب الجہاد والسیر، حدیث رقم ۳۲۶۱؛ سنن الترمذی، کتاب السیر، حدیث رقم ۱۵۴۲

۸۵۔مثال کے طور پر امام محمد بن الحسن الشیبانی نے امام ابوحنیفہ کا یہ اصول نقل کیا ہے کہ باغیوں کے سر کاٹ کر شہروں میں نہ پھرائے جائیں خواہ مخالفین ایسا کریں۔اس اصول کی ایک وجہ سرخسی نے یہی بیان کی ہے مسلمانوں کو مثلة کے ارتکاب سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روکا ہے۔ لانه مثلة ، و المثلة حرام ۔ وقد نهى رسول الله ﷺ عن المثلة و لو بالكلب العقور۔ و لانه لم يبلغنا ان عليا رضى الله عنه صنع ذلك فى شىء من حروبه ، و هو المتبع فى الباب ۔ و لما حمل رأس يباب البطريق الى ابى بكر رضى الله عنه كرهه ۔ فقيل له ان الفرس و الروم يفعلون ذلك ۔ فقال لسنا من الفرس و لا الروم ، يكفينا الكتاب و الخبر ۔ [کیونکہ یہ مثلہ ہے، اور مثلہ حرام ہے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باؤلے کتے کے مثلے سے بھی منع فرمایا ہے۔اور اس لیے بھی کہ ہمیں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایسی کوئی روایت نہیں ملی کہ انہوں نے اپنی جنگوں میں ایسا کبھی کیا ہو، اور اس باب کے احکام کے لیے ماخذ انہی کا طرز عمل ہے۔اسی طرح جب یباب بطریق کا سر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس لایا گیا تو آپ نے اسے ناپسند فرمایا۔جب کہا گیا کہ اہل روم و فارس ایسا کرتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ ہم نہ اہل روم ہیں اور نہ اہل فارس، ہمارے لیے کتاب اور سنت ہی کافی ہے۔] المبسوط، ج ۱۰ ص ۱۳۸

۸۶۔سورۃ محمد، آیت ۴

۸۷۔تیسرے جنیوا معاہدے کی دفعہ ۱۱۸ میں قرار دیا گیا ہے کہ ''جیسے ہی جنگ کا خاتمہ ہو'' ہو دونوں فریق جنگی قیدیوں کو رہا کریں گے۔اس معاہدے میں یہ نہیں بتایا گیا کہ ''جنگ کا خاتمہ'' کب ہوگا؟ مثلاً امریکہ نے اپریل ۲۰۰۳ء میں عراق پر قبضہ کیا ہے مگر ابھی تک وہ خود کو جنگی قیدیوں کے رہا کرنے کے پابند نہیں سمجھتے۔اس کی وجہ وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ امریکی قانون کے تحت امریکی صدر ہی اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ وہ جنگ کے شروع ہونے اور اس کے ختم ہونے کا اعلان کرے، اور ابھی امریکی صدر نے جنگ کے خاتمے کا اعلان نہیں کیا!

۸۸۔المدونۃ، ج ۳، ص ۶۔۷؛ المغنی، ج ۸، ۴۷۷ ؛ الام، ج ۴، ۱۵۷

۸۹۔تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد منیر، احکام المدنیین فی الشریعۃ الاسلامیۃ والقانون الدولی الاسلامی۔دراسۃ مقارنۃ، (غیر مطبوعہ مقالہ برائے ایل ایل ایم شریعہ وقانون، کلیۂ شریعہ وقانون، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد، ۱۹۹۶ء)، ص ۴۸ وما بعد

۹۰۔یہ رائے اسامہ بن لادن نے ایک انٹرویو میں پیش کی۔یہ انٹرویو مشہور صحافی حامد میر نے مبینہ طور پر افغانستان پر امریکی حملے کے دوران میں لیا تھا۔اور روزنامہ ''اوصاف'' اسلام آباد اور انگریزی روزنامہ ''ڈان'' اسلام آباد میں ایک ہی روز (نومبر ۲۰۰۱ء) شائع ہوا تھا۔

۹۱۔ *Advisory Opinion on the Legality of the Use of Nuclear Weapons (WHO Case), ICJ 1996 Rep 66.*

۹۲۔ المبسوط، ج ۱۰، ص ۷۸

۹۳۔ بین الاقوامی قانون کے تحت اگر کوئی شخص شہری یا غیر مقاتل کے بھیس میں آ کر حملہ کرے تو اسے Perfidy (غدر) کہا جاتا ہے اور یہ جنگی جرائم میں شمار ہوتا ہے۔ Perfidy کی دیگر شکلوں میں یہ شامل ہیں: صلح کا پرچم بلند کر کے مذاکرات کرنے کا دکھاوا اور پھر موقع پا کر حملہ؛ ہتھیار ڈالنے کا دکھاوا؛ زخم یا تکلیف کی وجہ سے معذوری کا دکھاوا؛ اقوام متحدہ، ہلال احمر یا کسی غیر جانبدار ملک کے پرچم یا نشانات استعمال کرنا وغیرہ۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: جنیوا معاہدات کا پہلا اضافی پروٹوکول، دفعات ۳۷۔۳۹ اور ۴۴۔)

۹۴۔ بخاری، کتاب الجہاد، حدیث رقم ۲۸۰۴

۹۵۔ المبسوط، ج ۱۰، ص ۶۰۔

۹۶۔ بین الاقوامی قانون کے تحت شہریوں اور غیر مقاتلین کو Internees کے طور پر پابند کیا جا سکتا ہے۔ (تفصیلات کے لیے دیکھیے: چوتھے جنیوا معاہدات کی دفعات ۴۱۔۴۳ اور ۶۸ و ۷۸۔۱۳۵)

۹۷۔ چاروں جنیوا معاہدات کی مشترک دفعہ ۳؛ چوتھے جنیوا معاہدے کی دفعہ ۳۴ اور ۱۴۷؛ پہلے اضافی پروٹوکول کی دفعہ ۷۵

۹۸۔ مودودی، تفہیم القرآن، ج ۵، ص ۱۱۔۱۸

۹۹۔ فخر الدین الرازی، مفاتیح الغیب، (دمشق: المطبعۃ الخیریۃ، ۱۹۶۷ء)، ج ۷، ص ۳۶۳

۱۰۰۔ غلام احمد پرویز، غلام اور لونڈیاں، (لاہور: طلوع اسلام ٹرسٹ، ۱۹۸۴ء)۔

۱۰۱۔ سرخسی، شرح السیر الکبیر، (القاہرۃ: دار الکتب العربیۃ، ۱۹۸۴ء)، ج ۲ ص ۱۶۹

۱۰۲۔ جلال الدین السیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، (کراچی: دار الاشاعت، ۱۹۸۶ء)، ج ۲، ص ۲۱۔۲۲

۱۰۳۔ ابوجعفر محمد بن جریر الطبری، جامع البیان، (القاہرۃ: دار الفکر، ۱۹۶۶ء)، ج ۲۶، ص ۲۴

۱۰۴۔ غامدی، قانون جہاد، ص ۲۷۲۔۲۷۶

۱۰۵۔ الزحیلی، آثار الحرب، ص ۴۴۲۔۴۴۵

۱۰۶۔ ایضاً، ص ۴۳۶؛ الجہاد فی الاسلام، ص ۳۰۶۔۳۱۰

۱۰۷۔ اس موضوع پر مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

Muhammad Mushtaq Ahmad, *Use of Force for the Right of Self-determination in Shari'ah and International Law - A Comparitive Study*, Unpublished LLM Thesis, Faculty of Shariah and law, International Islamic University Islamabad, 2006, pp 218-226.

۱۰۸۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد پہلی دفعہ دو عدالتیں اس مقصد کے لیے قائم کی گئیں۔ ایک نورمبرگ میں جرمن نازی فوجیوں کے خلاف اور ایک ٹوکیو میں جاپانی فوجیوں کے خلاف مقدمہ چلانے کے لیے۔ پچھلی صدی کی آخری دہائی میں دو مزید عارضی عدالتیں قائم کی گئیں۔ ایک یوگوسلاویہ میں اور ایک روانڈا میں۔ بالآخر ۱۹۹۸ء میں معاہدۂ روم پر دستخط کیے گئے اور ایک مستقل عالمی فوجداری عدالت (International Criminal Court) قائم کی گئی۔ امریکہ نے اب تک معاہدۂ روم پر دستخط نہیں کیے۔

۱۰۹۔ غامدی، قانون جہاد، ص ۲۴۳۔۲۴۵

۱۱۰۔ ابن قدامہ نے ہجرت کے وجوب کے سلسلے میں دو عوامل ذکر کیے ہیں: کیا مسلمانوں کو اپنے دین پر عمل کی اجازت ہے؟ کیا مسلمان وہاں سے ہجرت کر سکتے ہیں؟ پھر وہ تین صورتیں ذکر کرتے ہیں۔ اولاً: اگر مسلمانوں کو دین پر عمل کرنے کی اجازت نہ ہو اور وہ ہجرت کر سکتے ہوں تو ان پر ہجرت واجب ہو جاتی ہے۔ ثانیاً: اگر ان کو دین پر عمل کرنے کی اجازت نہ ہو مگر وہ ہجرت نہ کر سکتے ہوں تو ان پر ہجرت نہ واجب ہوتی ہے اور نہ مندوب۔ ثالثاً: اگر ان کو دین پر عمل کرنے کی اجازت ہو اور وہ ہجرت کر سکتے ہوں تو ان پر ہجرت واجب نہیں ہوتی مگر مندوب ہوتی ہے۔ (المغنی، ج ۸، ص ۳۳۶) ایک چوتھی صورت بھی ممکن ہے جو ابن قدامہ نے نہیں ذکر کی۔ اگر ان کو دین پر عمل کرنے کی اجازت ہو اور وہ ہجرت نہ کر سکتے ہوں یا انہیں ہجرت کی اجازت نہ ہو تو ایسی صورت میں کیا حکم ہوگا؟

۱۱۱۔ سورۃ النحل، آیت ۱۲۶؛ سورۃ الشوریٰ، آیت ۳۹۔۴۱

۱۱۲۔ ڈاکٹر حمید اللہ کہتے ہیں کہ ریاستوں کی خود مختاری درحقیقت افراد کی آزادی کی وسیع تر شکل ہے۔ (*The Muslim Conduct of State*, p 71) کیا اس بنیاد پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ریاستوں کا حق دفاع بھی دراصل افراد کے حق دفاع کی وسیع شکل ہے؟ جس طرح افراد کی آزادی ریاست کی خود مختاری میں تبدیل ہو جاتی ہے اسی طرح افراد کا حق دفاع بھی وقت کے ساتھ ساتھ ریاست کے حق دفاع میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اس دوران میں مختلف مراحل آتے ہیں اور ان میں ایک اہم مرحلہ یہ ہوتا ہے کہ افراد مل کر اپنے انفرادی حق دفاع کو مشترکہ حق دفاع کی شکل دے دیتے ہیں۔ وہ منظم ہو کر ایک گروہ کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور ایک پر حملے کو سب پر حملہ تصور کرتے ہیں۔ غیر ملکی تسلط کے خلاف مزاحمت کرنے والی تنظیموں کا اصل کام یہی ہے۔

۱۱۳۔ سنن الترمذی، کتاب الدیات، حدیث رقم ۱۳۴۰ و ۱۳۴۱؛ سنن النسائی، کتاب تحریم الدم، حدیث رقم ۴۰۲۵؛ مسند احمد، باقی مسند المکثرین، حدیث رقم ۸۰۰۹۔

۱۱۴۔ Mushtaq Ahmad, *Use of Force for the Right of Self-determination,* pp 128-35

۱۱۵۔ اس مقصد کے لیے ہم نے امریکہ کے Federal Statutes، برطانیہ کے Terrorist Act 2000، اسرائیل کے Prevention of Terrorism Ordinance no. 33، بھارت کے Prevention of Terrorism Act (POTA) 2002 اور پاکستان کے Anti-Terrorism Act 1997 کی دفعات کا موازنہ کیا۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے:

Mushtaq Ahmad, *Use of Force for the Right of Self-determination,* pp 126-28.

۱۱۶۔ یہ تعریف برائن جنکینز نے پیش کی ہے۔ دیگر تعریفات کے دلچسپ موازنے کے لیے دیکھیے:

Alex Obot-Odora, *Defining International Terrorism*, E - Law, Murdoch University Electronic Journal of Law, vol. 6, no. 1, March 1999. <*http://pandora.nla.gov.au/parchive/2001/z-2001-Feb-26/www.murdoch.edu.au/*

elaw/issues/v6n1/obot-odora61_notes.html>

۱۱۷۔ اس موضوع پر راقم کا جناب جاوید احمد غامدی کے ساتھ ایک مکالمہ ہوا۔ نومبر ۲۰۰۱ء میں جاوید صاحب کا ایک انٹرویو قومی اخبارات میں شائع ہوا جس میں انہوں نے افغانستان پر امریکی حملے کو دہشت گردی ماننے سے انکار کیا اور چند دیگر متعلقہ امور پر بھی اظہار خیال کیا۔ جاوید صاحب کے ساتھ نیاز مندانہ تعلق کی وجہ سے راقم نے انہیں ایک خط لکھا جو مضمون یا مقالے کی صورت میں نہیں تھا، لیکن جاوید صاحب کے ایک ہونہار شاگرد منظور الحسن صاحب، جو میرے قریبی دوست بھی ہیں، نے اس خط کے بعض مندرجات کو ''اہم تنقید'' قرار دیتے ہوئے ماہنامہ ''اشراق'' (جنوری ۲۰۰۲ء) میں اس پر تبصرہ پیش کیا۔ راقم کو اس پر تعجب بھی ہوا اور افسوس بھی کہ یہ خط چھاپے جانے کے لیے نہیں تھا، اور اگر چھاپنا ہی تھا تو پھر پورا چھاپ دیتے۔ ادھر ادھر سے چند اقتباسات پیش کر کے ان پر تبصرہ راقم کو نامناسب لگا۔ اس کے بعد راقم نے ''دہشت گردی کی تعریف'' کے موضوع پر جاوید صاحب کی رائے پر تفصیلی تنقید پیش کی جو ''اشراق'' (مارچ ۲۰۰۲ء) میں چھپ گئی۔ اس کے ساتھ ہی اس مضمون پر منظور الحسن صاحب کی تنقید بھی چھپی تھی۔ راقم نے محسوس کیا کہ کئی اہم امور پر منظور صاحب نے بحث سے پہلو تہی کی ہے اس لیے اس پر ایک اور تنقیدی مضمون لکھ کر ان کو بھیج دیا لیکن یہ مضمون انہوں نے شائع نہیں کیا اور یوں یہ مکالمہ ادھورا ہی رہا۔ اس مکالمے کا ایک اہم موضوع یہ تھا کہ جاوید صاحب کے نزدیک مقاتلین پر صرف غیر علانیہ حملوں کو ہی دہشت گردی کہا جا سکتا ہے جبکہ راقم کے نزدیک بعض صورتوں میں مقاتلین پر علانیہ حملہ بھی دہشت گردی متصور ہو سکتا ہے۔

۱۱۷۔ تفصیلات کے لیے دیکھئے:

Bard E. O'Neill, *Insurgency and Terrorism - Inside Modern Revolutionary Warfare*, (New York: Brassey's, 1990); Mao Tse-tung, *On Guerrilla Warfare*, Tr. Samuel B. Griffith, (New York: Fredrick A. Praeger, 1962); Edward E. Rice, *Wars of the Third Kind*, (Berkely: University of California Press, 1988).

۱۱۹۔ تفصیلات کے لیے دیکھئے:

Mushtaq, *Use of Force for the Right of Self-determination*, pp 88-97 and 121-35.

لوئی ایم صافی ☆

تغیر پذیر ثقافتوں میں خواتین کے سماجی مقام کا مسئلہ

امریکی تنظیم پروگریسو مسلم یونین (PMU) کی طرف اسلام کا رخ ترقی پسند اقدار کی طرف موڑنے کے لیے جو مہم شروع کی گئی تھی، اس نے ایک ایسی نزاع پیدا کر دی ہے جو اب امریکی سرحدوں سے باہر بھی زیر بحث ہے۔ بحث اصل میں تو اس محدود نکتے کے حوالے سے چھڑی تھی کہ کیا کسی خاتون کو ایک مخلوط اجتماع کی امامت کرانے کا حق ہے یا نہیں، تاہم مباحثے سے بعض زیادہ گہرے اور عمیق مسائل اور مشکلات نمایاں ہوئے ہیں۔ اس بحث کا مرکزی نکتہ تو وہی پرانا سوال ہے کہ منشائے خداوندی کو کیسے سمجھا جائے اور الہام شدہ الفاظ کو سماجی تناظر اور ثقافتی اعمال کے ساتھ کیسے مربوط کیا جائے۔ کوئی شخص معاصر دنیا میں اسلامی مآخذ کی کیا تعبیر کرتا ہے؟ اسلامی تعلیمات کے ابدی عناصر کو ایسے ثقافتی اعمال سے کیسے الگ کیا جا سکتا ہے جو مخصوص زمان ومکان ہی کے لیے موزوں تھے؟ اور سب سے بڑھ کر یہ سوال کہ اسلام امریکی ثقافت اور روایات پر کیسے اثر انداز ہوتا اور خود ان سے کس طرح متاثر ہوتا ہے؟

'عقل عام' سے استدلال

کیا اسلام عورتوں کو نماز میں مردوں کی امامت کی اجازت دیتا ہے؟ ترقی پسند مسلمانوں کے نزدیک اس سوال کا تعلق صنفی مساوات، عورتوں کے لیے حصول طاقت اور جدیدیت کے جذبہ مساوات پسندی جیسے تصورات سے ہے، جبکہ قدامت پسند مسلمان اس سوال کو اسلامی روایات کے تحفظ اور جدیدیت کے مخرب اثرات سے گریز کے تناظر میں دیکھتے ہیں۔

عورتوں کے لیے مخلوط اجتماعات کی امامت کے حق کے حامی اس امر پر زور دیتے ہیں کہ قرآن مجید مردوں اور عورتوں کی اخلاقی مساوات کے بارے میں بالکل واضح ہے۔ وہ مسلمانوں کے تعامل کے تصور کو مسترد کرتے ہیں جن

☆ ایگزیکٹو ڈائریکٹر، ILDC (اسنا لیڈر شپ ڈیویلپمنٹ سنٹر)، پلین فیلڈ، انڈیانا، امریکہ۔

کے بارے میں ان کی رائے یہ ہے کہ یہ ایسی ثقافتی روایات سے استدلال کرنا ہے جو تاریخی اور جغرافیائی لحاظ سے محدود اور لازمی طور پر پدرسرانہ معاشرے سے تعلق رکھتی تھیں۔ حنا اعظم کی طرف سے جب عورت کی امامت کے حامیوں سے اپیل کی گئی کہ وہ استنباط کے درست طریقوں اور تعامل کی پابندی کریں تو پروگریسو مسلم یونین کے نائب صدر حسین ابیش نے اپنے موقف کو یہ کہہ کر بہت عمدہ طور پر واضح کر دیا کہ یہ پدرسرانہ روایات کی اندھی تقلید ہے۔ ابیش نے حنا اعظم کے استدلال پر سخت تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ ''روایت کی پاس داری میں اور مردوں کی اس مذہبی قیادت کو برقرار رکھنے کی خاطر جسے وہ خدا کا الہامی حکم قرار دیتی ہیں، انھوں نے اپنی قوت فیصلہ بلکہ درحقیقت بات کے قابل فہم ہونے کے اصول کو بھی بالائے طاق رکھ دیا ہے۔'' ابیش کی رائے میں حنا اعظم نے ماہرین قانون کے زمرے میں شامل ہونے کے لیے جدیدیت کی روح کو ترک کر دینے کا ارتکاب کیا ہے۔ ''(حنا اعظم کو) اس سے کوئی دل چسپی نہیں کہ میں یا آپ کیا چاہتے ہیں، یا کون سی بات معقول ہے، یا کسی بات کا دفاع، قانونی علم کی روایات کا حوالہ دیے بغیر، جو انتہائی پدرسرانہ اور تفہیمی اعتبار سے ناقابل بحث ہیں، کسی اور طریقے سے کیسے کیا جا سکتا ہے۔''

'روایت' سے استدلال

حنا اعظم ترقی پسندوں کی طرف سے اختیار کردہ ''عقل عام'' پر مبنی موقف کو مسترد کرتی ہیں اور ہمیں یاد دلاتی ہیں کہ خدا کی منشا کے سامنے سر جھکا دینا ہی اسلام کی اصل حقیقت ہے اور یہ عمل ایک منظّم اور مربوط طریقے سے ہونا چاہیے۔ ''میری رائے میں ہم خدا کی منشا کو دریافت کرنے کے پابند ہیں، نہ کہ اپنے نازک احساسات کی پاس داری کے۔'' چونکہ خدا کی منشا قرآن مجید کے ذریعے سے بتائی گئی اور اس کا عملی نمونہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اعمال اور اقوال میں یعنی سنت میں پیش کیا گیا ہے، اس لیے اس کو دریافت کرنے کا صحیح طریقہ ٹھیک ٹھیک مطالعہ اور درست طریق استدلال ہے یعنی ''قانونی استدلال کا ایک منضبط نظام جو کہ قرآن مجید اور سنت صحیحہ سے مطابقت رکھتا ہو اور جو تقویٰ اور خشوع کی سپرٹ سے پھوٹتا ہو۔''

ترقی پسند مسلمان، منظّم اور داخلی طور پر مربوط طریقہ استدلال سے، جس کی بنیاد اسلامی روایات پر ہو، سرے سے چڑ جاتے ہیں اور ایک ایسے آزاد طریقہ استدلال میں زیادہ سہولت محسوس کرتے ہیں جو کہ بآسانی پوسٹ ماڈرن امریکی معاشرے کی عقل عام کے ساتھ مطابقت رکھتا ہو۔ یہ بات سمجھنا مشکل نہیں ہے کہ ترقی پسند ایک ایسے مجموعہ اقدار کو فروغ دے رہے ہیں جنھیں عالمی ترقی پسند تحریک نے اختیار کر رکھا ہے۔ حسین ابیش کو حنا اعظم پر کوئی منطقی یا استدلالی اعتراض نہیں ہے، بلکہ ان کا اعتراض اس قانونی روایت پر ہے جسے وہ بطور حوالہ پیش کرتی ہے اور جو مطلق صنفی مساوات کے اس روایت شکن تصور کو مجروح کرتی ہے جسے ترقی پسند دل و جان سے اپنائے ہوئے ہیں۔

مسلم تشخص اور متضاد سماجی روایات

عورت کی امامت کے اس سارے قضیے میں دراصل جو کشمکش نمایاں ہو رہی ہے، وہ ان مقابل روایات سے پھوٹی ہے جن پر دو مخالف ثقافتوں اور نظریات و اعتقادات کا اثر ہے۔ ایک انتہا پر حد سے زیادہ قدامت پسند روایت کھڑی ہے جو ایک ایسی سماجی حالت کے ساتھ چپکی ہوئی ہے جس میں مرد معاشرے میں حکمران مطلق ہیں۔ عورتیں تعلیم تو حاصل کر سکتی ہیں، لیکن سماجی خدمات میں حصہ لینے اور فیصلہ سازی کے عمل میں شریک ہونے سے یا تو انھیں روک دیا جاتا ہے یا ان کی حوصلہ شکنی کی جاتی ہے۔ روایتی مسلمان معاشروں نے کئی صدیوں سے عورتوں کو نجی دائرے میں محصور اور مکمل طور پر گھریلو خدمات اور مسائل تک محدود کر دیا ہے۔

دوسری انتہا پر مغربی تحریک نسواں کھڑی ہے جسے بغیر کسی تنقید کے ترقی پسند مسلمانوں نے اپنا لیا ہے اور جو کسی بھی قسم کے صنفی امتیازات کو کوئی اہمیت دینے کے لیے تیار نہیں۔ نسوانیت کی جانب سے صنفی امتیازات کی بالکلیہ نفی پر خود مسلم معاشروں کے اندر اصلاح پسندوں نے سخت احتجاج کیا ہے اور اسے تمام نسوانی تجربات کی نفی اور مرد کی پوجا کے رجحانات کی علامت قرار دیا ہے۔ یاسمین موگاہد لکھتی ہیں کہ ’’چونکہ مغربی نسوانیت نے خدا کو منظر سے ہٹا دیا ہے، اس لیے ان کے پاس مرد کے سوا کوئی معیار ہی باقی نہیں رہا۔ نتیجہ یہ ہے کہ مغربی نسوانیت اپنے مقام و مرتبے کو مرد کے حوالے سے تلاش کرنے پر مجبور ہے اور اس طرح اس نے ایک غلط مفروضے کو قبول کر لیا ہے۔ اس نے تسلیم کر لیا ہے کہ مرد ہی اصل معیار ہے اور یوں کوئی عورت اس وقت تک مکمل انسان قرار نہیں پا سکتی جب تک کہ وہ اس معیار یعنی مرد کے بالکل مماثل نہیں ہو جاتی۔‘‘

یامین زکریا کو یاسمین کی اس بات سے اتفاق ہے کہ مرد کو انسانی رویے کے لیے معیار قرار دینے کا تعلق دنیا کے سیکولر زاویہ نگاہ سے خدا کے تدریجی طور پر غائب ہو جانے کے ساتھ ہے۔ ان کے نزدیک اس سے اس بات کی بھی وضاحت ہوتی ہے کہ ترقی پسند، اسلام کو جدیدیت کی اقدار کے تابع بنا رہے ہیں۔ یاسمین کو اعتراض ہے کہ ’’یہ ایک یک طرفہ عمل ہی کیوں ہے جس میں خدا کی دی ہوئی مذہبی اقدار کو انسان کی بنائی ہوئی سیکولر اقدار کے مطابق بنانے کے لیے ان کی از سر نو تعبیر کی جائے؟ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ ترقی پسند مذہبی تحریکیں سیکولر اقدار کو حتمی معیار کی حیثیت دے رہی ہیں۔ یقیناً یہ دھوکہ باز مذہبی تحریکیں ہیں۔ ان کا طرز عمل الٰہی تعلیمات کو اندر سے کھوکھلا کر رہا ہے جس سے ان کی ضرر رسانی کھلے اور جارح مرتدوں اور کافروں کے مقابلے میں بڑھ جاتی ہے۔‘‘

اسلام اور ثقافتی روایات

اسلام کا مقصد یہ ہے کہ ثقافتی رویوں اور سماجی اعمال کو ان کائناتی اقدار اور اصولوں کے دائرے میں لے آیا

جائے جو تمام مخصوص ثقافتوں اور سماجی تنظیم کے طریقوں سے بالاتر ہیں۔ ابتدائی دور کے مسلمان اس اہم فرق سے اچھی طرح آگاہ تھے جو اصل مذہبی احکام اور ان کے اس ظاہری ڈھانچے کے مابین پایا جاتا ہے جو وہ مخصوص ثقافتی روایات میں اختیار کر لیتے ہیں۔ اس فرق سے آگاہی کی بنا پر لوگ اس قابل ہوئے کہ وہ اسلامی تعلیمات کو اپنی اپنی ثقافتوں کے ساتھ ہم آہنگ کر سکیں۔ اس سے اسلامی اقدار کی ظاہری شکلوں کا ایک متنوع مجموعہ وجود میں آیا اور مختلف ثقافتوں کے لیے یہ ممکن ہوا کہ وہ اسلامی تعلیمات کو قبول کرتے ہوئے بھی اپنی مقامی روایات کو برقرار رکھ سکیں۔

اسلامی اقدار اور مقامی روایات کے مابین تعامل کا مشاہدہ اس تنوع میں کیا جا سکتا ہے جو فیشن، طرز تعمیر، شادی کی تقریبات، تہواروں کے منانے اور رنگوں کے انتخاب وغیرہ میں پایا جاتا ہے اور جو مختلف مسلم ثقافتوں کو ایک دوسرے سے ممتاز کرتا ہے۔ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف واضح کیا تھا کہ آپ کا مشن سابقہ روایات کو مسترد کرنا نہیں، بلکہ انھیں ایسی روایات اور اعمال پر جو مضبوط اخلاقی اصولوں پر مبنی ہیں، تعمیر کرنا اور پست روایات اور رواجوں کی اصلاح کرنا ہے۔ آپ نے فرمایا: ''مجھے مکارم اخلاق کی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہے۔'' چنانچہ آپ نے اپنے معاشرے میں رائج قبل از اسلام کی ان ثقافتی روایات کو قبول کر لیا جو امداد باہمی اور محبت کو فروغ دیتی تھیں، مثلاً مہمانوں کا اکرام، اور قبیلے کی طرف سے تمام افراد قبیلہ کے لیے بہبود کا نظام۔ بالکل اسی طرح پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے ان رواجوں کا خاتمہ کر دیا جو جارحیت اور ناانصافی کا سبب بنتی تھیں، مثلاً آپ نے ایک قبیلے کے افراد کے مابین وابستگی اور حمایت ونصرت کے اس تصور کو مسترد کر دیا جو یہ تقاضا کرتا تھا کہ ہر حال میں اپنے قبیلے کا ساتھ دیا جائے، چاہے وہ قصوروار ہی کیوں نہ ہو۔

خود قرآن مجید نے مقامی روایات کو سماجی قوانین کا ایک مستند ماخذ مانا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدایت کی ہے کہ اگر مقامی روایات طے شدہ اسلامی اصولوں کے خلاف نہ ہوں تو ان کا احترام کیا جائے۔ ''آپ معاف کرنے کے طریقے پر کاربند رہیے اور اچھی روایات پر عمل کا حکم دیجیے، لیکن جاہلوں سے منہ موڑ لیں۔'' (۷:۱۹۹) تاہم قرآن نے ایسی روایات پر سخت تنقید کی جو عدل وانصاف کے اصولوں کے خلاف ہوں۔ اس نے مسلمہ روایات کی بنیاد پر غیر منصفانہ رواجوں کو جواز فراہم کرنے کے طریقے کو قطعی طور پر مسترد کر دیا۔ فرمایا: ''جب ان سے کہا جاتا ہے کہ اللہ کے نازل کردہ احکام کی پیروی کرو تو وہ کہتے ہیں، نہیں، ہم تو اپنے آباواجداد کے طریقوں کی پیروی کریں گے۔ کیا اگرچہ ان کے آباواجداد عقل اور ہدایت سے محروم تھے، تب بھی؟'' (۲:۱۷۰)

ثقافتی رجحانات کو اسلامی احکام پر فوقیت دینا

انسانی ترقی کے لیے سماجی روایات ناگزیر ہیں، کیونکہ ان کا وجود انفرادی افعال کو مربوط بنانے اور سماجی ہم آہنگی کو یقینی بنانے کے لیے ضروری ہے۔ روایات جامد نہیں ہوتیں بلکہ ہر معاشرے کے تجربے میں آنے والی ثقافتی اور سماجی

تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ ارتقا پذیر رہتی ہیں۔ روایات کا ارتقا اور تغیر الل ٹپ نہیں ہوتا بلکہ بنیادی رویے اور اقدار ان کی راہنمائی کرتے ہیں۔ چنانچہ جب ہم مسلم معاشرے میں مقابل روایات اور نظریات کا جائزہ لیں تو یہ ضروری ہے کہ کسی بھی مخصوص روایت کے منبع و ماخذ کو، جہاں سے وہ پھوٹی ہے، متعین کیا جائے۔

اس سوال پر غور کرنا بالکل بجا ہوگا کہ مشرق وسطیٰ کے معاشروں سے امریکہ میں آ کر بسنے والوں پر قبائلی روایات اور صنفی تفوق سے بھرپور غیرت کے تصور کے اثرات کس حد تک ہیں۔ اسی طرح یہ بھی ایک جائز سوال ہوگا کہ مغربی معاشروں میں ثقافتی تربیت پانے والے مسلمانوں پر پوسٹ ماڈرن مغرب میں پھیلی ہوئی جنسی بے راہ روی اور اخلاقی گراوٹ کس حد تک اثر انداز ہے۔ (ان دونوں پہلوؤں پر غور اس لیے ضروری ہے کہ) جب مضبوط قبائلی ورثے کے حامل معاشروں میں غیرت کے نام پر قتل کو گوارا کیا جاتا ہے اور مذہبی راہنما اس کی کماحقہ مذمت نہیں کرتے، حالانکہ اسلام میں یہ ایک بہت بڑا جرم ہے، تو یہ سوال ناگزیر طور پر سامنے آتا ہے کہ اسلامی اصولوں کو قبائلی روایات کے تابع بنایا جا رہا ہے۔ اسی طرح جب مسلم کمیونٹی عورتوں کو مسجد میں مناسب مقام دینے کے معاملے کو نظر انداز کرتی ہیں اور مسجد کا مرد امام عورتوں کو اسلامی تعلیم کی مجلسوں کے دوران میں مسجد کے مرکزی ہال میں داخل ہونے سے منع کرتا ہے، تو بھی اسلام کو پدرسرانہ ثقافت کے تابع بنانے کا سوال لازماً سامنے آتا ہے۔

دوسری طرف جب ترقی پسند، جنسی بے راہ روی کو، چاہے وہ شادی کے بغیر جنسی تعلقات کی صورت میں ہو یا ہم جنسی پرستی کی صورت میں، ایک معمولی مسئلہ قرار دیتے ہیں اور اصرار کرتے ہیں کہ لباس کے مختصر ہونے اور اداؤں میں بے باکی کا تعلق ثقافتی ذوق سے ہے نہ کہ اسلامی اصولوں سے، تو بھی اسلامی اصولوں کو ترقی پسند عقل عام کے تابع بنانے کا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے۔ ترقی پسند حجاب کو کھلم کھلا مسترد کرتے ہیں، ہم جنس پرستی کو ایک نارمل طرز عمل قرار دیتے ہیں، اور عوامی سطح پر مسائل کو چھیڑنے کے لیے جنسی الزامات کو بطور حکمت عملی اختیار کرنے میں کوئی قباحت نہیں سمجھتے۔ انھوں نے شہوت پسند اور لذت پسند پوسٹ ماڈرن کلچر کو اسلام کی بنیادی تعلیمات اور اقدار پر فوقیت دے دی ہے۔

حقیقی اخلاقی دعووں کا معیار

کسی شخص کے ایک مجموعہ اقدار کے ساتھ وابستگی کی ایک اہم علامت یہ ہے کہ ان اقدار کو ایک اخلاقی کمیونٹی میں ارتقا پاتے ہوئے دیکھا جائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اخلاقی اصولوں کی اصل قدر و قیمت علمی اظہارات اور اعلانات سے نہیں بلکہ اس بات سے معلوم ہوتی ہے کہ وہ ایک زندہ کمیونٹی کو تبدیل کرنے اور اس کے اندر زندگی میں بہتری پیدا کرنے کی قابلیت رکھتے ہیں یا نہیں۔ ترقی پسند مسلم ایجنڈا کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے اس سوال کا جائزہ لینا بے حد اہم ہے کہ مخلوط اجتماع میں عورت کی امامت کا مسئلہ اٹھانے کا مقصد کیا ہے؟ یہ واقعہ کمیونٹی کی مثبت تعمیر سے زیادہ میڈیا میں

نمایاں ہونے کے شوقین لوگوں کے لیے ایک مذہبی ہتھکنڈے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس طرح کے واقعات گینز بک میں ایک عالمی ریکارڈ تو درج کروا سکتے ہیں لیکن کسی نئے طرز زندگی کو نشو ونما نہیں دے سکتے۔ اگر ترقی پسند مسلمان نماز اور مسجد کے بارے میں زیادہ سنجیدہ ہوتے تو وہ اس بات کا انتظار کرتے کہ ایک زندہ کمیونٹی وجود میں آئے اور ایک ایسی مسجد قائم ہو جہاں کے نمازی ان کی اخلاقی تعبیر اسلام پر اعتماد رکھتے ہیں۔ اس طرح کی کوئی کمیونٹی ہی تجربے کی سطح پر اور عملی مثال کی صورت میں اس سوال کا جواب فراہم کرتی کہ مجوزہ عمل مسلمانوں کی روح کو بلند کرتا ہے یا انھیں ایک لذت پسند گروہ میں تبدیل کر کے پستیوں کی طرف دھکیل دیتا ہے۔

تاریخی مسلم معاشرہ، خواہ ہم اس میں کتنی ہی غلطیاں تلاش کر لیں، ایک نمایاں وصف رکھتا ہے، یعنی مذہبی تشخص پر پورے اصرار کے ساتھ ساتھ مذہبی، اعتقادی اور اخلاقی تنوع کے لیے بے مثال رواداری کا وصف۔ اس معاشرے میں اخلاقیت اور انصاف کو ایک مجرد تصور کے طور پر بیان نہیں کیا جاتا تھا جس پر علمی حلقوں میں بحث ہوتی رہے،، بلکہ وہ مشترکہ اقدار کا ایک مجموعہ تھا جس کے مطابق ایک زندہ کمیونٹی میں زندگی گزاری جائے اور اسے نشو ونما دی جائے۔ اخلاقی زندگی کے معیارات وہی سمجھے جاتے تھے جنھیں کسی کمیونٹی کے افراد اپنے لیے معیار قرار دیں۔ مختلف فقہی مکاتب فکر محض علمی حلقے نہیں تھے، بلکہ انہوں نے (اپنے تصورات کی بنیاد پر باقاعدہ) اخلاقی کمیونٹیاں تشکیل دی تھیں۔ ہر شخص کو نہ صرف اخلاقی طور پر بلکہ قانونی طور پر بھی انھی معیارات کے مطابق جانچا جاتا تھا جن کو وہ معیار تسلیم کرتا تھا۔ حنفی فقہ کے پیروکار کا فیصلہ حنفی قاضی کرتا تھا، یعنی اسی اخلاقی کمیونٹی کا ایک فرد جس سے ان دونوں کا تعلق ہوتا تھا، نہ کہ کوئی دوسرا جج جس کا تعلق کسی دوسری اخلاقی کمیونٹی سے ہو۔ (اسی طرح فیصلہ بھی اسی فقہ کے مطابق کیا جاتا تھا جس کا وہ فرد پیروکار ہوتا) نہ کہ کسی ایسے قانونی ضابطے کے تحت جو مرکزی اتھارٹی نے نافذ کر رکھا ہو۔

لوگوں کی اخلاقی خود مختاری کے حوالے سے حساسیت کی یہ شاندار مثال اس بات کو واضح کرتی ہے کہ اسلامی تہذیب کس طرح ایک مثالی ہم آہنگی کے ساتھ مختلف مذہبی، اعتقادی، الہیاتی، نسلی اور ثقافتی روایات کو کم وبیش چودہ سو برس تک اپنے اندر سمونے کے قابل رہی۔ امریکی مسلمانوں کے لیے، جو ایک نمایاں طور پر متنوع معاشرے سے تعلق رکھتے ہیں اور جو اپنی کمیونٹی کو وجود میں لانا اور اپنی اسلامی اقدار کا اظہار نو کرنا چاہتے ہیں، یہ بے حد ضروری ہے کہ وہ تاریخی مسلم معاشرے کی بے مثال لچک اور آزادی کو یاد رکھیں اور تعبیرات وتجربات کے تنوع کے لیے کافی گنجایش فراہم کریں۔

انتقام کا جذبہ

ترقی پسند مسلمانوں کا ایجنڈا، جو اسلامی اقدار کو ترقی پسندی کے سانچے میں ڈھالنا چاہتا ہے، حدود سے متجاوز

ہے کیونکہ درحقیقت یہ محض امریکہ کے اسلامی مراکز کے اختیار کردہ رویے کا ردعمل ہے جو سماجی طور پر متحرک خواتین اور امریکہ میں پیدا ہونے والے مسلمانوں کو اپنے ساتھ وابستہ کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ اپنی ثقافتی روایات پر امریکہ میں عمل کرنے پر اصرار کر کے اور امریکی ثقافت کے مثبت اور غیر جانبدار عناصر کو نظر انداز کر کے مسلم آباد کاروں نے دانستہ یا نادانستہ، امریکہ میں پیدا ہونے والے مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد کو، جن میں کافی تعداد خود ان کی اپنی اولاد کی ہے، اپنے سے دور کر دیا ہے۔ ان میں افریقی امریکی، سفید فام امریکی، نوجوان مسلم پروفیشنلز اور مسلم خواتین شامل ہیں۔

ترقی پسندوں کے لیے اشتعال کا باعث سب سے پہلے تو بہت سے اسلامی سنٹرز کے راہ نماؤں کی نااہلی بنتی ہے جو امریکی معاشرے میں اسلامی اقدار کے فروغ کے مقابلے میں اپنی ثقافتی عادات اور رواجات کو برقرار رکھنے کو مسلسل ترجیح دیتے چلے آ رہے ہیں۔ پروگریسو مسلم یونین کے دو ممتاز راہنماؤں نے میرے سامنے اپنے علاقے کی مساجد کے ذمہ داروں کے رویے پر ناگواری کا اظہار کیا جو انھوں نے کمیونٹی کی خاتون ارکان کے حوالے سے اپنا رکھا ہے۔ ایک خاتون نے میرے سامنے اس افسوس کا اظہار کیا کہ اسے اسلام کے متعلق سیکھنے کا کوئی موقع میسر نہیں آیا کیونکہ اس کی کمیونٹی نوجوان لڑکیوں کے لیے اسلامی تعلیم کا کوئی بندوبست نہیں کر سکی تھی۔ اس نے مجھے بتایا کہ ''اس کی فیملی اسلامی تعلیم کو ایک مسلمان لڑکی کے لیے اہم نہیں سمجھتی تھی۔'' مسجد میں آنے جانے کا موقع صرف اس کے بھائیوں کو حاصل تھا۔ ایک اور نہایت باصلاحیت نوجوان خاتون نے مجھے بتایا کہ اس نے حالیہ سالوں میں اپنے علاقے کے اسلامی سنٹر میں جانا چھوڑ دیا ہے کیونکہ اسے یہ طریقہ بالکل پسند نہیں تھا کہ اسے مسجد کے مرکزی ہال سے دور، جہاں تعلیم و تدریس اور بحث ومباحثہ کی ساری سرگرمیاں ہوتی تھیں، ایک الگ تھلک کمرے میں محدود کر دیا جائے۔

کئی سال تک یہ دیکھتے ہوئے کہ مسلم مہاجرین، جو زیادہ تر مشرق وسطیٰ اور برصغیر سے آئے ہیں، یہاں بھی اپنی ثقافتی عادات اور روایات ہی کو اپنانے پر مصر ہیں، ترقی پسند مسلمانوں نے جواباً امریکی کلچر کے نہایت لبرل عناصر کی روایات اور عادات پر زور دینا شروع کر دیا ہے۔ ترقی پسند مسلمان، جیسا کہ ان کا پہلا اجتماعی عمل بتاتا ہے، واضح طور پر انتقام لے رہے ہیں۔ ان کا مقصد کسی نئی کمیونٹی کو تشکیل دینا نہیں بلکہ صرف اس کمیونٹی کو اشتعال دلانا ہے جس نے انہیں نظر انداز کیے رکھا۔ وہ اس کلچر کے کسی تنقیدی جائزے میں دلچسپی نہیں رکھتے جس میں وہ پروان چڑھے ہیں، بلکہ اس کلچر کو چیلنج کرنے کے خواہش مند ہیں جس نے ان کے ساتھ بے گانگی کا رویہ اپنایا۔

اسلام کے غیر متبدل اخلاقی و روحانی مآخذ

جب مسلمان رواجات اور عادات کو اقدار اور اصولوں پر ترجیح دیتے ہیں تو اسلام کے شاندار اخلاقی اور روحانی اصولوں پر زد پڑتی ہے۔ پوری اسلامی تاریخ گواہ ہے کہ جب مسلم معاشرے اسلام کی اخلاقی اور روحانی طاقت کو

استعمال میں لائے اور اسے غیر اخلاقی اعمال کی اصلاح اور صحت منداور زندگی سے بھرپور روایات کے فروغ کے لیے استعمال کیا تو انھیں ترقی نصیب ہوئی۔ اسلامی احیا کا مرکز ہمیشہ ایسے علاقے بنے جہاں لوگ سمجھ داری کے ساتھ اور آزادانہ اسلامی اقدار اور اصولوں کو اپناتے اور انھیں ایک زندہ اسلامی روایت تشکیل دینے کے لیے استعمال کرتے تھے۔ آج امریکی مسلمانوں کے پاس ایک سنہری موقع ہے کہ وہ اسلامی اداروں اور اعمال کو نئی بلندیوں تک پہنچانے کے لیے ایک قوت محرکہ کا کردار ادا کریں۔ اس مقصد کے لیے امریکی مسلمانوں کو اپنی ثقافتی محدودیتوں سے، چاہے وہ مقامی ہوں یا برآمد شدہ، اوپر اٹھنا ہوگا اور اس بات کو یقینی بنانا ہوگا کہ سماجی تنظیم اور تبدیلی کے لیے بنیاد کی حیثیت ان کی اپنی عادات اور رواجات کو نہیں، بلکہ اسلام کی اعلیٰ اقدار کو حاصل ہے۔

”دینی اختلافات کی بڑی وجہ امور مجتہد فیہا اور فقہی جزئیات وفروع میں غیر معمولی شدت اور تعصب بھی ہے۔ ان فروعی مسائل کے ساتھ ہم نے وہی معاملہ کیا جو امور منصوصہ کے ساتھ ہونا چاہیے تھا۔ دنیا میں ایسے علاقے بھی ہیں جہاں دوسری فقہ پر عمل کرنے والوں کے پیچھے نمازیں ادا کرنے سے انکار کیا گیا ہے، ایسے مقامات بھی موجود ہیں جہاں دوسرے مسلک والوں کے داخلہ پر مسجدیں دھلوائی گئی ہیں کہ ان کے داخلہ سے مسجدیں ناپاک ہوگئیں۔ ان اختلافات کی بنیاد پر مسلمانوں نے جدال وقتال کیا ہے۔ کاش ان کی نظر حضرت امام مالکؒ کے اسوہ پر ہوتی کہ جب خلیفہ مہدی اور خلیفہ ہارون نے امام سے چاہا کہ موطا امام مالک کی نقلیں کرا کے مختلف اسلامی ریاستوں میں بھیج دیں اور حکم دیں کہ اسلامی ممالک میں اسی پر عمل کیا جائے تو گرچہ امام مالک کو موقع تھا کہ وہ اپنے مسلک کو عالم اسلامی میں حکومت کے سہارے پھیلا دیں لیکن امام نے ایسا نہیں کیا، بلکہ یہ جواب دیا کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دین لے کر دنیا میں پھیل گئے اور انھوں نے سنت رسول کی بنیاد پر ہی اپنے اپنے طریقوں سے دین کو پھیلایا اور اس پر عمل کیا۔ تو پھر ہم کو اس کا حق نہیں پہنچتا کہ دین کو ایک ہی طریقہ میں محصور کر دیں اور صحابہ کرام کے پھیلائے ہوئے طریقوں کو ختم کر دیں جبکہ ان مسالک وطریق کی بنیاد بھی قرآن وسنت ہی پر ہے۔ ان فروعی مسائل کو غیر معمولی اہمیت دینے کا سب سے بڑا نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارے علما اور اصحاب فتاویٰ کی نظر دین کی ابدی بنیادوں اور عالم گیر اصولوں سے ہٹ کر فروع پر آئی اور اصل دین مستور ہوگیا جس پر نجات انسانی کا مدار ہے اور چھوٹے چھوٹے مسائل نے اس کی جگہ لے لی جس سے وحدت اسلامیہ کو غیر معمولی نقصان پہنچا، اخوت اسلامی پارہ پارہ ہوگئی اور ”وما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین“ اور ”وما ارسلناک الا کافۃ للناس بشیرا ونذیرا“ کا اعلان بے معنی ہوگیا۔ (مولانا منت اللہ رحمانیؒ)

محمد عمار خان ناصر

مغرب میں مطالعہ اسلام کی روایت

گزشتہ دو تین صدیوں میں مغربی اہل علم اور محققین اپنی مسلسل اور ان تھک کوششوں کے نتیجے میں اسلام، اسلامی تاریخ اور مسلم تہذیب ومعاشرت کے مطالعہ وتجزیہ کے ضمن میں ایک مستقل علمی روایت کو تشکیل دینے میں کامیاب رہے ہیں جو اہل مغرب کے اپنے تہذیبی وفکری پس منظر اور ان کے مخصوص زاویہ نگاہ کی عکاسی کرتی ہے اور جسے نہایت بنیادی حوالوں سے خود مسلمانوں کی اپنی علمی روایت کے بالمقابل ایک متوازی علمی روایت قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ روایت مسلمانوں کی تاریخ وتہذیب اور مذہب وثقافت سے متعلق جملہ دائروں کا احاطہ کرتی ہے اور خالص مذہبی موضوعات (قرآن، تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، فلسفہ وکلام وغیرہ) سے لے کر مسلمانوں کی سیاست، مسلم ممالک کی معاشرتی وثقافتی خصوصیات اور فکری وذہنی رجحانات تک کوئی بھی چیز مغربی محققین کے مطالعہ وتحقیق اور تجزیہ کے دائرے سے باہر نہیں رہی۔ اپنے مخصوص علمی اسالیب، تجزیہ وتحقیق کے بظاہر معروضی وسائل اور اہل مغرب کے سیاسی ومعاشی غلبہ جیسے عوامل کے تحت مطالعہ اسلام کی یہ مغربی روایت معاصر دنیا میں اپنے غیر معمولی فکری اثرات رکھتی ہے اور یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ آج بین الاقوامی سطح پر اسلام، اسلامی تاریخ اور معاصر مسلم معاشروں کا مطالعہ جس علمی فریم ورک میں کیا جا رہا ہے، وہ بنیادی طور پر مغربی مطالعات کی روشنی میں تشکیل پایا ہے۔

معاصر علمی دنیا پر مطالعہ اسلام کی مغربی روایت کے اثرات کا اندازہ اس بات سے کیا جا سکتا ہے کہ خود عالم اسلام کے اہل علم اور تحقیقی ادارے بھی مطالعہ اسلام کے اس خاص تناظر کو ملحوظ رکھنے پر مجبور ہیں اور خاص طور پر اہل مغرب نے معاشرتی وتاریخی موضوعات کے مطالعہ کے لیے جو مخصوص تجزیاتی اسالیب فراہم کیے ہیں، وہ بہرحال مستند اور راسخ الاعتقاد مسلمان اہل علم کو بھی متاثر کرتے ہیں۔ چنانچہ مولانا عبد الماجد دریابادی مرحوم نے مشہور مستشرق منٹگمری واٹ کی کتاب ”محمد ایٹ مکہ“ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا کہ مصنف کے نتائج فکر سے اختلاف کی پوری پوری گنجائش کے باوجود اس کتاب سے مطالعہ سیرت کے ایسے ایسے زاویے سامنے آتے ہیں جو شاید کسی مسلمان سیرت نگار کے وہم وگمان میں بھی نہیں آ سکتے تھے، جبکہ انڈیا کے بزرگ عالم دین مولانا عتیق الرحمٰن سنبھلی نے دیوبندی تحریک سے متعلق معاصر مغربی اسکالر باربرا مٹکاف کی کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مصنفہ نے ایسے ایسے پہلوؤں سے دیوبندی

تحریک کا جائزہ لیا ہے کہ ہم جیسے پشتینی دیو بندیوں کے لیے بھی اس میں سیکھنے کا بہت سا سامان موجود ہے۔

مغرب میں مطالعہ اسلام کی یہ روایت خاصی وسیع اور رنگا رنگ ہے اور ہر علمی روایت کی طرح اس میں بھی متنوع اور متضاد رجحانات موجود ہیں۔ چنانچہ جہاں اسلام کے متعصب ناقدین موجود ہیں جن کا واحد مطمح نظر مسلمانوں کی پوری علمی روایت اور اس کے حاصلات کی نفی کرنا یا اس کی قدر و قیمت کو گھٹانا ہے، وہاں نسبتاً متوازن اور ہمدردانہ زاویہ نگاہ رکھنے والے حلقے بھی موجود ہیں، اگرچہ بدیہی طور پر انھیں پوری طرح مسلمانوں کے نقطہ نظر اور زاویہ نگاہ کا ترجمان قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اگر اہل مغرب کے سامنے علم و دانش اور مطالعہ و تحقیق کی سطح پر اسلام اور ملت اسلامیہ کے مقدمہ کو پیش کرنا مقصود ہو تو مذکورہ دونوں طرح کے رجحانات اور زاویہ ہائے فکر کا مطالعہ و تجزیہ یکساں اہمیت اور افادیت کا حامل ہے، کیونکہ اس روایت میں پیدا ہونے والی ہر ذہنی رَو بہرحال ان مخصوص ذہنی مقدمات اور تہذیبی رجحانات کی لازماً عکاسی کرتی ہے جن کے زیر اثر اہل مغرب مطالعہ و تحقیق کا عمل انجام دیتے ہیں۔ یوں نتائج سے قطع نظر کرتے ہوئے، ان تمام رجحانات کا سنجیدہ تجزیہ اہل مغرب کی نفسیات اور تہذیبی فکر کے ساتھ ساتھ مطالعہ و تحقیق کے ان فکری سانچوں سے واقفیت حاصل کرنے میں بھی مدد دیتا ہے جن میں اس پوری روایت نے تشکیل پائی ہے اور جن کو سامنے رکھ کر ہی علم و دانش کی سطح پر مغربی روایت کی متبادل علمی روایت وجود میں لائی جا سکتی ہے۔

دوسری طرف یہ ایک حقیقت ہے کہ اہل مغرب کے علمی حاصلات اور زاویہ ہائے نظر کا سنجیدہ علمی و تحقیقی مطالعہ کرنے اور معروضی انداز میں اس کا تجزیہ و تنقید کرنے کی روایت ہمارے ہاں علمی حلقوں میں ابھی تک جڑ نہیں پکڑ سکی جس کے نتیجے میں مسلمان اہل علم خود اپنے مذہب اور اپنی ہی تاریخ و تہذیب کے حوالے سے علم و تحقیق کے میدان میں اپنا مقدمہ موثر انداز میں پیش کرنے میں ناکام ہیں۔ اس بے اعتنائی اور بے توجہی کی ایک بڑی وجہ مطالعہ اسلام کی مغربی روایت سے براہ راست آشنائی کا فقدان اور مغربی اہل علم کے ہاں جاری علمی مباحثات اور علمی دنیا پر ان سے مرتب ہونے والے اثرات پر نظر نہ ہونا ہے۔ یوں مطالعہ اسلام کی ایک مستقل اور متوازی علمی روایت، جو ایک طرف اپنے اندر مثبت استفادہ کے بہت سے امکانات رکھتی ہے اور دوسری طرف اپنے اٹھائے ہوئے تنقیدی سوالات کا جواب چاہتی ہے، مسلمان اہل علم کی کماحقہ علمی و فکری توجہ حاصل کرنے سے ابھی تک قاصر ہے۔

اس پس منظر میں، یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ مطالعہ اسلام کے ضمن میں اہل مغرب کی تشکیل کردہ علمی روایت کے سنجیدہ اور معروضی مطالعہ کے لیے ایک علمی مجلّہ کا اجرا اس وقت کی اہم ترین علمی ضروریات میں سے ایک ہے جس میں اسلام، اسلامی علوم و فنون، تاریخ و تہذیب، معاشرہ و ثقافت اور سیاست و معیشت کے حوالے سے اہل مغرب کے علمی رجحانات اور نتائج فکر کے تعارف و تلخیص پر مبنی مقالات و مضامین پیش کیے جائیں اور مطالعہ اسلام کی مغربی روایت کے حاصلات کو ایک تسلسل کے ساتھ علمی انداز میں تجزیہ و تنقید کا موضوع بھی بنایا جائے۔ توقع کی جانی چاہیے کہ ہماری جامعات اور علمی و تحقیقی ادارے اس ضرورت کا احساس کریں گے اور اس کی تکمیل کے لیے حتی الوسع کوششیں بروئے کار لائی جائیں گی۔

قصاص کے معاملے میں ریاست کا اختیار

شرعی نصوص میں اولیائے مقتول کے لیے اسقاط قصاص کے حق کا ذکر جس تناظر میں ہوا ہے، وہ اصلاً عمومی حالات میں قتل کی سادہ صورت ہے جس میں کسی دوسرے پہلو سے شناعت یا سنگینی کا کوئی اضافی پہلو نہ پایا جاتا ہو اور جس میں قاتل کو معافی دینا قانون کے عمومی اصولوں اور معاشرتی مصلحتوں کے منافی نہ ہو۔ اگر کوئی بھی ایسی اضافی وجہ پائی جائے جو قاتل کو معافی کی اس رعایت سے محروم کرنے کا تقاضا کرتی ہو تو یقیناً اولیا کی دی گئی معافی کو غیر موثر قرار دیا جا سکتا ہے۔

مثال کے طور پر ورثا کسی دباؤ، جبر یا خوف کی بنا پر قصاص کے حق سے دست بردار ہونے کا فیصلہ کریں تو ان کی معافی کو غیر موثر قرار دینا چاہیے۔ یہ بات کہ عدالت کو اولیا کے اعلان معافی کے بارے میں یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ کسی دباؤ یا جبر کے تحت تو نہیں کیا گیا، نہ صرف معقول ہے، بلکہ بعض آثار سے بھی ثابت ہے۔ سیدنا علی نے ایک ذمی کے قتل کے مقدمے میں مسلمان قاتل کو قتل کرنے کا حکم دیا تو مقتول کے بھائی نے حاضر ہو کر ان سے کہا کہ میں نے اس کو معاف کر دیا ہے۔ امیر المومنین نے کہا کہ شاید ان لوگوں نے تمھیں ڈرایا دھمکایا ہے؟ اس نے کہا: نہیں، بلکہ بات یہ ہے کہ قاتل کو قتل کر دینے سے میرا بھائی واپس نہیں آ جائے گا، جبکہ ان لوگوں نے مجھے دیت دینے کی پیش کش کی ہے جس پر میں راضی ہوں۔ سیدنا علی نے فرمایا: اچھا پھر تم جانو۔[1]

ورثا اگر سرے سے مقتول کے معاملے میں دلچسپی ہی نہ رکھتے ہوں یا ان کی ہمدردی الٹا قاتل کے ساتھ وابستہ ہو جائے، جیسا کہ جاگیردارانہ نظام میں کاروکاری اور قتل غیرت کے معاملات میں بالعموم ہوتا ہے تو انھیں حق قصاص سے محروم کر دینا بھی فقہی اصولوں کے خلاف نہیں ہوگا۔ اسی طرح یہ بھی غلط نہیں ہوگا کہ قتل کی جن صورتوں مثلاً، کاروکاری وغیرہ میں رسم ورواج ورثا کے مدعی بننے کی راہ میں حائل ہوں یا قاتل کے اثر ورسوخ کی وجہ سے ورثا کے دباؤ میں آ کر صلح کر لینے کی عمومی صورت حال پائی جاتی ہو، ان کو سد ذریعہ کے اصول پر نا قابل صلح (non-compoundable) قرار دے دیا جائے۔ اس ضمن میں یہ ضابطہ بھی بنایا جا سکتا ہے کہ قتل کے ہر مقدمے میں عدالت اس امر کا جائزہ لے گی کہ آیا معافی کا فیصلہ ورثا کی آزادانہ رضامندی سے کیا گیا ہے؟ اور یہ کہ کہیں اس معافی کو قبول کرنے سے انصاف کے تقاضے اور معاشرے میں جان کے تحفظ کا حق تو مجروح نہیں ہوگا؟

عدالت جرم کی سنگینی اور شناعت کے پیش نظر بھی مجرم کو معافی کی صورت میں ملنے والی رعایت دینے سے انکار کر سکتی ہے۔ چنانچہ جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ایک روایت کے مطابق نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو وارث اپنے مقتول کی دیت لے لینے کے بعد قاتل کو قتل کرے گا، اس کے لیے معافی کی کوئی گنجایش نہیں ہے۔[2] آپ سے بعض ایسے واقعات بھی منقول ہیں جن میں آپ نے، اپنے عام معمول کے برعکس، جرم کی سنگینی کے پیش نظر قاتل سے قصاص لینا ہی پسند کیا اور اولیاے مقتول سے رسماً بھی نہیں پوچھا کہ آیا وہ قاتل کو معاف کرنا چاہتے ہیں یا نہیں؟ مثال کے طور پر حارث بن سوید نے زمانۂ جاہلیت میں قتل ہونے والے اپنے والد کا بدلہ لینے کے لیے غزوۂ احد کے موقع پر

دھوکے سے اپنے والد کے قاتل مجذر بن زیاد کو قتل کر دیا جو اس وقت مسلمان ہو چکے تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے ذریعے سے اس کی اطلاع ملی تو آپ نے حارث کی آہ وزاری اور فریاد اور عذر معذرت کے باوجود اسے قتل کرنے کا حکم دے دیا۔ اس موقع پر مجذر کے اولیا موجود تھے، لیکن آپ نے اس معاملے میں ان سے کوئی گفتگو نہیں کی۔ ۳ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر جن اشخاص کے بارے میں متعین طور پر یہ حکم دیا تھا کہ وہ اگر کعبے کے غلاف کے ساتھ بھی چمٹے ہوئے ہوں تو انھیں قتل کر دیا جائے، ان میں ایک مقیس بن صبابہ بھی تھا جس کا جرم یہ تھا کہ اس نے مدینہ منورہ آ کر اسلام قبول کیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے مطالبے پر اسے اس کے مقتول بھائی کی دیت دلوائی، لیکن اس نے اپنے بھائی کے قاتل سے دیت وصول کرنے کے بعد اسے قتل کر دیا اور مرتد ہو کر مکہ مکرمہ چلا آیا۔ ۴ قرائن سے واضح ہے کہ مقیس کو ان افراد میں شمار کرنے کی وجہ محض اس کا مرتد ہو جانا نہیں، بلکہ اس کا مذکورہ جرم تھا۔ قتادہ اور عکرمہ سے منقول ہے کہ وہ قاتل سے دیت لینے کے بعد اسے قتل کرنے والے کے لیے معافی کے قائل نہیں تھے، ۵ جبکہ ابن جریج اور عمر بن عبد العزیز سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص جارح سے قصاص یا دیت لے لینے کے بعد اس پر زیادتی کرے تو اسے معاف کرنے کا حتمی اختیار صاحب حق یا اس کے اولیا کو نہیں، بلکہ حکمران کو ہوگا۔ ۶

امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص گلا گھونٹ کر کسی کو قتل کرنے کا بار بار مرتکب ہو تو اس کے لیے معافی کی گنجایش ختم ہو جائے گی اور اسے قتل کرنا لازم ہوگا۔ ۷ اسحاق بن راہویہ اور فقہاے مالکیہ کا موقف یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو دھوکے سے کسی ویران جگہ پر لے جا کر قتل کر دے تو اس صورت کے حرابہ کے تحت آ جانے کی وجہ سے حق قصاص ریاست سے متعلق ہو جائے گا اور ورثا کو معافی کا اختیار نہیں ہوگا۔ ۸ فقہاے شافعیہ یہ قرار دیتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مسلمانوں کے حکمران کو قتل کر دے تو اس کے لیے معافی کی کوئی گنجایش نہیں اور اسے لازماً قتل کیا جائے گا۔ ۹

مذکورہ تمام آرا جرم کی سنگینی کے تناظر میں معافی کے امکان کو کالعدم قرار دینے کی مثال ہیں۔ ہماری راے میں سوچے سمجھے منصوبے کے تحت کسی شخص کی جان لے لینا، جتھے کی صورت میں کسی آدمی پر حملہ آور ہو کر اسے قتل کر ڈالنا، آگ لگا کر یا تیزاب ڈال کر ہلاک کرنا، خونخوار درندے کو کسی شخص پر چھوڑ دینا، اذیت دے دے کر کسی کی جان لینا، معصوم بچے کو درندگی کا نشانہ بنانا، کوئی ناجائز مطالبہ پورا نہ کرنے یا اپنے جائز حق کو استعمال کرنے سے روکنے کے لیے کسی کی زندگی چھین لینا، بہت سے افراد کو اجتماعی طور پر موت کے گھاٹ اتار دینا یا قتل کی کوئی بھی دوسری پر تشدد شکلیں اختیار کرنا، سب اسی دائرے میں آنی چاہییں۔ اسی طرح ایک سے زیادہ مرتبہ قتل کے مرتکب کے لیے بھی یہی قانون بنایا جا سکتا ہے۔

امام شافعی نے بعض اہل علم کا یہ موقف نقل کیا ہے کہ اگر قاتل اور مقتول کے مابین کوئی ذاتی مخاصمت نہ پائی جاتی ہو اور قاتل نے کسی اور محرک کے تحت قتل کا ارتکاب کیا ہو تو ایسی صورت میں حق قصاص مقتول کے ولی کے بجاے حکومت کو حاصل ہوگا۔ ۱۰ ہمارے نزدیک اجرتی قاتلوں یا کسی دوسرے کے ترغیب یا اشتعال دلانے پر کسی کو قتل کرنے والوں کے معاملے میں بھی اولیا کے حق معافی کو اسی اصول پر غیر موثر قرار دیا جا سکتا ہے۔

اس ضمن میں یہ نکتہ بالخصوص ملحوظ رہنا چاہیے کہ قبائلی طرز زندگی کے خاتمے سے قرابت اور مراحمت کے اس تعلق

میں جو قدیم معاشرت کی ایک امتیازی خصوصیت سمجھا جاتا ہے، بدیہی طور پر رخنہ پڑا ہے اور جدید معاشرے میں گوناگوں عوامل کے تحت قصاص اور انتقام کا جذبۂ محرکہ نسبتاً کمزور پڑ گیا ہے۔ اس کے مقابلے میں ریاست کے تصور کے ارتقا کے ساتھ اس کے قانونی اختیارات بھی بڑھ گئے ہیں اور اسی تناسب سے شہریوں کے جان و مال کے تحفظ کے حوالے سے اس کی ذمہ داریاں بھی زیادہ ہو گئی ہیں۔ اس صورت حال میں قصاص کے قانون کو زندہ رکھنے کے لیے افراد کے بجائے ریاست کو زیادہ بنیادی کردار سونپنا اگر کوئی مفید اور نتیجہ خیز اقدام ثابت ہو سکتا ہے تو ایسا کرنا قانون کی علت یا حکمت کے منافی نہیں ہوگا، تاہم اس سارے معاملے میں حالات کی عملی صورت کو نظر انداز کرنا کسی طرح بھی مناسب نہیں ہوگا۔ کسی بھی معاشرے میں ریاست کو کوئی اختیار سونپنے سے پہلے اس امر کا اطمینان حاصل کرنا ضروری ہے کہ ریاستی مشینری اپنے اخلاص اور خدمت معاشرہ کے جذبے کے لحاظ سے اس ذمہ داری کو اٹھانے کی پوری اہلیت رکھتی ہے اور اس میں نظام انصاف قابل اعتماد صورت میں موجود ہے۔ بصورت دیگر ریاست کا حق قصاص الٹا بے گناہوں یا رعایت کے مستحق خطا کاروں پر زیادتی اور ان کی حق تلفی پر بھی منتج ہو سکتا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۵۷۱۲۔

۲۔ ابوداؤد، رقم ۳۹۰۸۔

۳۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۵۸۳۰۔

۴۔ ابن ہشام، السیرۃ النبویہ ۲۵۶/۴-۲۵۷، ۱/۵۔

۵۔ جصاص، احکام القرآن ۱۱۵۱/۱۔ طبری، جامع البیان ۱۱۲/۲۔

۶۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۸۲۰۴۔ طبری، جامع البیان ۱۱۳/۲۔

۷۔ الماوردی، الحاوی الکبیر ۳۸/۱۲۔

۸۔ مسائل الامام احمد بن حنبل واسحاق بن راہویہ ۲۳۰/۲، ۲۷۲۔ حاشیہ الدسوقی ۲۳۸/۴۔ وہبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲۷۲/۶۔

۹۔ الماوردی، الحاوی الکبیر ۱۰۳/۱۲۔

۱۰۔ الشافعی، الام ۳۱۷/۴۔

[''حدود و تعزیرات۔ چند اہم مباحث'' سے اقتباس]

محمد زاہد صدیق مغل*

معاصر مجاہدین کے معترضین سے استفسارات

پچھلے کچھ عرصے میں مجاہدین کی انقلابی و جہادی حکمت عملی (یعنی ریاست کے اندر تغیر ریاست) کے حوالے سے بہت سے خدشات کا اظہار کیا جانے لگا ہے اور اس ضمن میں ماہنامہ 'الشریعۃ' نے با قاعدہ اس موضوع پر خاص نمبر نکالنے کا اہتمام کیا۔ یہاں ہمارا مقصد ان مضامین پر کوئی نقد پیش کرنا نہیں۔ پہلے ان کے پیش گزاروں کے سامنے چند سوالات رکھنا ہے تا کہ معاملے کا دوسرا رخ ان کے سامنے آ سکے۔ امید ہے یہ حضرات سوالات کے علمی جوابات مہیا فرمائیں گے۔ دھیان رہے کہ اس سوال نامے کا مقصد نفس موضوع پر اپنی کوئی اصولی رائے بیان کرنا نہیں (کیونکہ اس کے لیے ایک الگ مضمون اور پیرایے کی ضرورت ہے) بلکہ اس کا مقصد جہادی حکمت عملی کے ناقدین کے مفروضات کو قبول کرتے ہوئے یہ دیکھنا ہے کہ آیا ان کے فکری منہج سے برآمد ہونے والے درج ذیل متعلقہ مضمرات و تضادات (anomalies) کا کوئی تسلی بخش جواب مل سکتا ہے یا نہیں تا کہ ان کی فکری جامعیت سب پر واضح ہو سکے۔ سوال نامے میں ربط کو برقرار رکھنے کے لیے کسی مخصوص قلم کار اور مضمون کو براہ راست مخاطب کرنے کے بجائے سوالات کو چار عنوانات میں تقسیم کر کے ماہنامہ 'الشریعۃ' دسمبر ۲۰۰۸ میں شائع شدہ تینوں مضامین (بقلم مولانا زاہد الراشدی، محمد مشتاق احمد، حافظ زبیر) اور ان پر ڈاکٹر فاروق خان صاحب کے تبصرے کو زیر بحث لایا گیا ہے۔

(ا) مجاہدین اور عالمی قوانین کی پاسداری پر

یہ بات علمی (خصوصاً لبرل و سیکولر) حلقوں میں زور وشور سے اٹھائی جانے لگی ہے کہ مسلمان ریاستوں نے UNO کے چارٹر کے تحت عالمی قوانین پر دستخط کر رکھے ہیں جن کی رو سے جہادی تحریکات کی جدوجہد شرعاً جائز نہیں ہے۔ اس دلیل پر درج ذیل سوالات پیدا ہوتے ہیں:

ا۔ کسی غیر شرعی قانون کی شرعی حیثیت کیا ہوتی ہے؟ مثلاً سود ادا کرنے کے قانون کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

☆ کیا ہیومن رائٹس پر مبنی عالمی قوانین شرعی ہیں یا غیر شرعی؟ (i)

۲۔ کسی غیر شرعی قانون و معاہدے پر دستخط کرنے کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ کیا ایسا معاہدہ کرنا شرعاً جائز ہوتا ہے؟

* نیشنل یونی ورسٹی فاسٹ، کراچی۔

۳۔ کیا کسی مسلمان حاکم کو شرعاً یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی رعایا کی طرف سے کسی غیر شرعی وکفریہ قوانین ومعاہدوں پر دستخط کرے؟

۴۔ پھر اگر ایسا معاہدہ کر ہی لیا جائے تو کیا کسی غیر شرعی قانون ومعاہدے پر عمل کرنا شرعاً واجب ہوتا ہے؟

☆ یعنی کیا غیر شرعی معاہدہ لازم (Binding) ہوتا ہے؟

☆ اگر کوئی مسلمان حاکم اپنی رعایا کی طرف سے کسی ایسے غیر شرعی قانون پر دستخط کر دے تو کیا مسلمان عوام ان کی پابندی پر شرعاً مجبور ہوں گی؟ کیا معصیت میں حکمرانوں کی اطاعت کرنا لازم ہوتی ہے؟

۵۔ اگر معاہدے کا ایک فریق معاہدے کی کھلے عام مخالفت کرے تو کیا اس کے بعد بھی دوسرے فریق پر معاہدے کی پابندی لازم رہتی ہے؟ کیا مشرکین مکہ نے جب صلح حدیبیہ کی مخالفت کی تھی تو معاہدہ کالعدم قرار دینے میں مسلمان حق بجانب تھے یا نہیں؟

☆ تاریخی تناظر میں بتایا جائے کہ کیا ہر جگہ عالمی قوانین کی خلاف ورزی پہلے امریکہ اور اس کے اتحادیوں نے کی یا مجاہدین نے؟ اگر امریکہ اور اس کے اتحادیوں نے کی تو پھر مسلمان ریاستوں اور مجاہدین کو ان قوانین کی دہائی دینے کا کیا مطلب؟

۶۔ کیا 'اسلامی حکومت' اور 'مسلمانوں کی حکومت' ایک ہی شے کے دو نام ہیں یا ان میں فرق ہے؟

☆ کیا 'مسلمانوں کی کافر حکومت' ایک محال شے ہے؟

☆ ظاہر ہے علماء نے ہیومن رائٹس کی جن شقوں کو غیر اسلامی قرار دیا ہے، وہ اب بھی عالمی کفریہ قوانین کا حصہ ہیں تو کیا ہیومن رائٹس کے واضح کافرانہ قانون کو ماننے اور ان پر دستخط کرنے کے بعد بھی 'مسلمان حکومتیں' اسلامی ہی رہیں؟

☆ کیا اس کافرانہ قانون پر دستخط ثبت کرنا بذات خود کسی ریاست کے غیر اسلامی ہونے کی دلیل نہیں؟

۷۔ لہٰذا دور حاضر میں وہ 'اسلامی حکومت' ہے ہی کہاں جو مسلمانوں کی طرف سے معاہدہ (اور وہ بھی غیر شرعی) کرنے کی مجاز ہو اور اس کا کیا گیا معاہدہ مسلمانوں پر لازم ہو؟

۸۔ اسلامی جدوجہد کا مقصد موجودہ سرمایہ دارانہ قانون پر مبنی نظام کی جزوی اصلاح (reform) کرنا ہے یا اسے تبدیل (replace) کرنا؟

☆ اگر مقصد صرف جزوی اصلاحات کرنا ہی ہے تو پھر کیا آپ یہ مانتے ہیں کہ یہ قانونی نظام اصولاً اسلامی ہی ہے (جو کہ اصلاً نہیں ہے)؟

☆ اور اگر مقصد اسے تبدیل کرنا ہے تو اس قانون کے اندر رہ کر جدوجہد کرنے کا کیا معنی ہوا؟ دنیا میں وہ کون سا قانون ہے جسے 'اپنانے اور اختیار کرنے' کے نتیجے میں وہ تبدیل ہو گیا ہو اور اس قانون پر مبنی نظام تہہ تیغ ہو گیا ہو؟ کیا قانون کے اندر رہتے ہوئے کارروائی کرنے کا مطلب اس قانون کی ابدیت کو ماننا نہیں ہے؟ (ii)

۹۔ بعض علماء کرام صرف مجاہدین ہی کے خلاف 'متفقہ فتویٰ' کیوں چھپواتے ہیں:

☆ ایسی کافر ریاست کا 'متفقہ شرعی حکم' کیوں بیان نہیں کیا جاتا جو مسلم علاقوں پر لشکر کشی کرے؟

☆ ایسے مسلمان حکمرانوں کے بارے میں شریعت کا 'متفقہ حکم' کیوں نہیں بتایا جاتا جو کفار کو معصوم مسلمانوں کے قتل عام کرنے کی اجازت دے (iii) اور اس کے بدلے کے طور پر Friends of Pakistan سے اربوں ڈالر وصول کرے؟

(۲) خودکش حملے کے اطلاق کی بحث پر

جن لوگوں کا خیال ہے کہ خودکش حملہ صرف اس وقت جائز ہے جب وہ میدان جنگ میں ہو اور اس کا ٹارگٹ تبعاً بھی غیر محاربین نہ ہوں، ان سے سوال ہے کہ:

ا۔ موجودہ جنگی ہتھیاروں کے پس منظر میں میدان جنگ اور میدان امن کے فرق کا تعین کیسے کیا جائے گا؟

الف) موجودہ دور کی جنگی حکمت عملی میں سب سے پہلے اسی چیز کی کوشش کی جاتی ہے کہ دشمن کی سپلائی لائن اور Strategic جگہوں کو توڑا جائے (مثلاً بجلی گھر، پل اور نیٹ ورکنگ کے ادارے وغیرہ تباہ کرنا)۔ کیا یہ چیزیں بھی میدان جنگ کے قدیم تصور میں شامل ہوتی ہیں؟ پھر ظاہر ہے اس میں بھی لازماً 'غیر محاربین' ہلاک ہوتے ہیں۔ (ایسا تو ہو نہیں سکتا کہ بم گرانے سے قبل تمام لوگوں کو وہاں سے ہٹا دیا جائے)، کیا اسلامی فوج کے لیے بھی ایسا کرنا غیر شرعی فعل ہوگا کہ اس میں غیر محاربین ہلاک ہو جاتے ہیں؟

ب) آج کل کے دور میں محارب تلوار لے کر آبادی سے باہر کسی میدان میں تو آتا نہیں، تو کیا اب بھی صرف ایسے ہی فوجی کو مارا جائے گا جو عملاً بندوق اٹھائے ہو اور دوسرے کسی کو نہیں، چاہے وہ 'میدان امن' میں قائم اپنے آفس میں بیٹھے کمپیوٹر کی مدد سے ہی اصل جنگ کیوں نہ لڑ رہے ہوں؟

ج) اگر دوران جنگ غیر محاربین کا تبعاً مر جانا بھی ہر حال میں غلط ہی ہے تو کیا پھر جدید اسلحہ ترک کر کے مسلمان صرف صرف تلوار سے جنگ لڑیں کہ کسی غیر محارب کے مرنے کا احتمال تو تیر چلانے تک میں بھی موجود ہے؟

د) اگر دوران جنگ پاکستانی فوج بھارت پر میزائل چلائے تو کیا آپ اسے یہی مشورہ دیں گے کہ 'دیکھنا کہیں تمہارا میزائل اور بم کسی غیر محارب کی جان نہ لے؟' اگر ہاں تو پھر ان میزائلوں اور ایٹمی ہتھیاروں کی تعریف وتوصیف کے کیا معنی کیونکہ ان ہتھیاروں سے تو ایسی رعایت ممکن ہی نہیں؟

ھ) کیا پاکستانی فوج اس وقت دیر، بونیر اور سوات (اور اس سے قبل وانا وغیرہ) میں جو آپریشن کر رہی ہے، وہ وہاں اس باریک فرق کو ملحوظ رکھتی ہے اور کیا اس کے ہاتھوں سینکڑوں غیر محارب نہیں مر رہے؟ سب جانتے ہیں کہ دوران آپریشن وہ معصوم عوام کا قتل کر کے اسے collatral damage کا خوبصورت نام دیتی ہے (iv)۔ تو ایسے فوجی آپریشن اور ان میں شامل فوجیوں کا شرعی حکم کیا ہے؟

و) امریکہ اور اس کے اتحادی (بشمول پاکستان) اس وقت بغداد، فاٹا، افغانستان، فلسطین وغیرہ پر جہازوں کی

مدد سے جو بم گرا رہے ہیں، وہ کس 'میدان جنگ' پر گرا رہے ہیں؟ اگر یہ لوگ میدان جنگ اور امن کے قدیم تصورات کی رعایت کرنے کے پابند نہیں تو صرف مسلمان مجاہدین کو ان کی دہائی کیوں دی جاتی ہے؟

۲۔ درج ذیل کا حکم کیا ہے؟

الف) شریعت میں شب خون مارنے کی جو اجازت موجود ہے، اس کا اطلاق کیا ہے؟

ب) بخاری شریف کی روایت کے مطابق دور نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں دشمن اسلام کعب بن اشرف کو اس کے گھر میں گھس کر خفیہ طریقے سے قتل کیا گیا (حالانکہ اس وقت مسلمانوں کا مکہ والوں سے امن معاہدہ بھی تھا)۔ کیا یہ قاتلانہ حملہ میدان جنگ میں کیا گیا تھا؟

۳۔ پھر جو مفکرین موجودہ دستوری و جمہوری پاکستان کو اسلامی قرار دیتے ہیں، ظاہر ہے ان کے مطابق پارلیمنٹ عوام کی نمائندہ ہے اور وہ جو کرتی ہے، اصولاً و قانوناً عوامی خواہشات ہی کا مظہر ہوتا ہے۔

☆ اس وقت پاکستان پر جو امریکی حملے جاری ہیں (اور اس سے قبل امارت افغانستان پر جو حملے ہوئے) وہ اصولاً ہماری پارلیمنٹ کی اجازت سے ہو رہے ہیں اور پارلیمنٹ محض عوام کی نمائندہ ہے۔ کیا اس منطق سے ساری پاکستانی عوام حربی نہیں ٹھہری کہ وہ ایک حربی کافر کا ساتھ دے رہے ہیں؟ ظاہر ہے پاکستانیوں نے ان امریکی حملوں کے خلاف اتنی چستی بھی نہیں دکھائی جتنی کہ چیف جسٹس کی بحالی کے لیے دکھائی۔

۴۔ جن لوگوں کی رائے یہ ہے کہ خودکش حملہ ہر حال میں حرام ہے تو اس کی علت حرمت کیا ہے؟

الف) اگر یہ حرمت اس فعل کے خودکشی ہونے کی بنا پر عمومی اور ہر حال میں ہے تو ۶۵ء کی جنگ میں خودکشی کرنے والے پاکستانی فوجیوں کا حکم کیا ہے؟ راشد منہاس کی خودکشی کو کیا کہا جائے گا؟

ب) اگر یہ حرمت معصوم لوگوں کو مارنے کی وجہ سے ہے تو پھر علت حرمت 'خودکش حملہ' نہیں بلکہ کسی دوسرے انسان کا 'قتل ناحق' ہوئی۔ اس صورت میں خودکش حملے کی تخصیص کیوں کی جاتی ہے؟ جس طرح قتل ناحق خودکش حملے سے حرام ہے، اسی طرح بمبار طیارے اور ہیلی کاپٹر سے بم گرا کر بھی حرام ہے، تو پھر پاکستانی پائلٹ اور فوج پر فتویٰ کیوں نہیں لگایا جاتا؟

۵۔ اگر خودکشی کی علت حرمت اپنی جان لینا ہے اور یہ ہر حال میں حرام ہے، تو جس طرح اپنی جان لینا حرام ہے، اسی طرح بلاوجہ اپنے جسم کے کسی عضو کو کاٹ دینا بھی حرام ہی ہے۔ فرض کریں ایک شخص یہ جانتے ہوئے بھی کہ کسی دوسرے شخص کی جان بچاتے وقت میری ٹانگ یا بازو لازماً کٹ جائے گی، اس کی جان بچا کر اپنی ٹانگ یا بازو کٹوا لیتا ہے تو اس فعل کا شرعی حکم کیا ہوگا؟ اگر یہ جائز ہے تو جس دلیل کی بنا پر یہاں استثناء پیدا کیا گیا، وہی دلیل خودکشی کے لیے کیوں غیر معتبر ہے؟

☆ پھر کیا ایسے حملوں کو 'فدائی حملوں' کے بجائے 'خودکش' کہنا بذات خود ایک مخصوص طرز فکر کی ترجمانی کرنا نہیں

ہے؟

۶۔ کیا ایسا نہیں ہے کہ خودکش حملہ جدید ہتھیاروں (مثلاً ٹینک یا جنگی جہاز) کی عدم دستیابی کی وجہ سے بم دشمن کے علاقے میں پہنچانے کا محض ایک ذریعہ ہے؟ اگر مجاہدین کے پاس بھی جنگی جہاز وغیرہ ہوتے تو کیا انہیں یہ حملے کرنے کی ضرورت پڑتی؟

(۳) بغیر ریاست جہاد پر

جن مفکرین کے خیال میں ریاستی سطح کے علاوہ کسی صورت جہاد جائز ہی نہیں، ان سے سوال ہے کہ:

۱۔ کیا دفاعی جہاد کے لیے بھی یہی شرط عائد کی جائے گی؟ اگر ہاں تو شرعی دلائل اور اقوال فقہا سے اس کی دلیل بتائی جائے۔

☆ دور حاضر میں جاری اکثر و بیشتر جہاد اقدامی ہیں یا دفاعی؟

۲۔ کتب فقہ میں شرائط جہاد کے ضمن میں ریاست کا ذکر ملتا ہے یا امیر کا؟

☆ اگر شرط امیر کی ہے تو کیا یہ شرط دور حاضر کے ہر جہاد میں پوری ہوتی ہے یا نہیں، خصوصاً طالبان کے جہاد میں کہ انہوں نے تو ریاست بھی قائم کر دی تھی؟

☆ اگر کہا جائے کہ امیر سے مراد تمام مسلمانوں کا مشترکہ امیر ہے تو اس صورت میں کیا پاکستانی حکومت (بلکہ تمام مسلمان حکومتوں) کا اعلان جہاد بھی غیر معتبر نہیں ہوگا؟ کیوں کہ پاکستان تمام مسلمانوں کی نہیں بلکہ مخصوص جغرافیائی حدود پر قائم ایک قومی ریاست ہی ہے اور اس کے حکمران تمام مسلمانوں کے حکمران نہیں مانے جاتے۔

۳۔ 'جہاد کب لازم ہوگا' یعنی اعلان جہاد کے لیے طالبان کے بجائے پاکستانی ریاست کے حکمرانوں کے اعلان کا اعتبار کیوں ضروری سمجھا جاتا ہے، جبکہ طالبان نے ایک اسلامی ریاست قائم کر کے دکھا بھی دی ہے؟ آخر طالبان کی آواز پر لبیک کہنا کیوں ضروری نہیں؟

☆ کیا فریضہ جہاد کی ادائیگی کے لیے مسلمانوں کو فاسق و فاجر، طاغوتی نظام کے حامی اور استعمار کے ایجنٹ حکمرانوں پر اعتماد کرنا چاہیے؟

☆ کیا اسلام قومی اور وطن پرستانہ ریاستوں کے قیام و بقا کا حامی ہے؟

☆ پھر جن مفکرین کے خیال میں اعلان جہاد کی اصل ذمہ داری پاکستانی حکومت پر ہے، کیا انہوں نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ پاکستان ایک اسلامی ریاست ہے؟ کیا نائن الیون کے بعد پاکستان کھل کر مکمل طور پر استعمار کی ایک باج گزار ریاست کے طور پر سامنے نہیں آ گیا؟

۴۔ پاکستان سمیت دیگر مسلم ممالک جن عالمی قوانین کے پابند ہیں، ان میں واضح طور پر درج ہے کہ مذہب کے لیے کوئی جنگ نہیں لڑی جائے گی اور جہاد تو ہوتی ہی مذہبی جنگ ہے تو کیا اس کا مطلب یہ نہیں ہوا کہ مسلمان ریاستیں

اس قانون پر دستخط کر کے جہاد کی منکر ہو چکیں؟ کیا اس کے بعد بھی وہ 'اسلامی ریاستیں' کہلانے کی مستحق رہتی ہیں؟

۵۔ چنانچہ وہ 'اسلامی ریاست' ہے کہاں جو جہاد کا اعلان کرے گی؟ اب سوال یہ ہے کہ جب اسلامی ریاست سرے سے موجود ہی نہ ہو یا وہ اتنی بزدل ہو کہ کفر کے غلبے کے مقابلے میں ذلت کی زندگی کو شہادت پر ترجیح دینے لگے یا کفر کی آلہ کار بن چکی ہو تو ایسی صورت میں مسلمانوں پر ہونے والے ظلم وجور کا مداوا کیا ہو؟ نیز اسلامی ریاست کے قیام کے لیے کیا کیا جائے؟

۶۔ عدم یا انہدام ریاست کے جواب میں:

الف) اگر کہا جائے کہ مسلمانوں کو اسلامی ریاست قائم یا بحال کر کے پھر جہاد کرنا چاہیے تو سوال یہ ہے کہ جب عدم وانہدام اسلامی ریاست کی وجہ غلبہ کفر تھا اور بقول آپ کے بغیر جہاد اسلامی ریاست قائم ہو چکی (یعنی کفر مغلوب ہو گیا) تو پھر جہاد کس لیے کیا جائے گا؟ جہاد کا مقصد کفر کی مغلوبیت ہی تو تھی؟ پھر انقلابی جدوجہد کیے بغیر اسلامی ریاست کیسے قائم ہو گی؟

ب) اگر کہا جائے کہ مسلمانوں کو پرامن جمہوری طریقوں سے تعمیر ریاست کی جدوجہد کرنی چاہیے تو سوال یہ ہے کہ جمہوری ودستوری طریقے سے آج تک کون سی اسلامی ریاست قائم ہو سکی ہے؟ اسلامی ریاست تو درکنار، کیا خود جمہوری ریاستیں دنیا میں جمہوری طریقے سے کہیں قائم ہو سکی ہیں؟ اگر ایسا ہی تھا تو امریکہ، برطانیہ، فرانس، چائنہ، روس وغیرہم کے خونی انقلابات کی ضرورت کیوں پڑی؟(v) کیا جمہوریت مسلمانوں کی تاریخ وعلمیت سے خود بخود برآمد ہوئی یا جمہوری ادارے استعمار نے ان پر بالجبر مسلط کیے؟

ج) اگر کہا جائے کہ ایسی جگہیں جہاں غلبہ کفار کی وجہ سے مسلمانوں پر ظلم ہو رہا ہے، انہیں وہاں سے ہجرت کر جانا چاہیے تو سوال یہ ہے کہ یہ حکم کس شرعی دلیل اور منطق سے اخذ کیا گیا ہے کہ جب حملہ آور کافر بذریعہ قوت اسلامی ریاست تباہ کر کے اس پر قابض ہو جائے تو مسلمانوں کو اپنی ریاست پلیٹ میں رکھ ان کے سامنے پیش کر کے خود وہاں سے نکل جانا چاہیے؟ کیا کسی باغیرت قوم کے لیے ایسا کرنا ممکن ہو سکتا ہے؟ اور پھر ہجرت کر کے جائیں تو کہاں جائیں، جب کہ تقریباً ہر مسلم ریاست ہی سرمایہ دارانہ قانون پر مبنی قوم پرستانہ ریاست بن چکی ہو؟

۷۔ یہ بات درست ہے کہ جہاد (خصوصاً اقدامی جہاد) کا درست ترین طریقہ کسی اسلامی ریاست کے ماتحت ہونا ہی ہے مگر سوال تو یہ ہے کہ جب اسلامی ریاست ہی مفقود ہو تو ان حالات میں کیا کرنا چاہیے؟ کیا درست طریقہ میسر نہ ہونے کا بہانہ بنا کر مقاصد الشریعہ کے فوت ہوتے رہنے کو قبول کر لیا جائے؟ درج ذیل کا حکم کیا ہے:

الف) عوام کی جان ومال کی حفاظت حکومت کی ذمہ داری ہے، مگر حکومتی اداروں کی نااہلی کی بنا پر عوام الناس نے اپنی حفاظت کے لیے پرائیویٹ سیکورٹی کا بندوبست کر رکھا ہے۔ کیا یہ ناجائز ہے؟

ب) نظام قضا کا قیام حکومت کی ذمہ داری ہے، مگر حکومت کی عدم توجہ کے باعث علما نے نجی سطح پر یہ کام جاری رکھا ہے۔ کیا یہ بھی شرعاً ناجائز ہے؟

ج) مساجد کا انتظام بھی اسلامی ریاست کی اہم ذمہ داری ہے، مگر حکومت کی نالائقی کی بنا پر اب مسجد کمیٹی کی بنیاد پر یہ کام ہونے لگا ہے۔ کیا مسلمانوں کا اس طریقے سے نماز کا بندوبست کرنا شرعاً جائز ہے (جب کہ اس انتظام میں بھی بہت سی خامیاں موجود ہیں)؟

د) علوم اسلامیہ کی ریاستی سرپرستی ختم ہو جانے کے بعد علما نے نجی سطح پر ان کی حفاظت کے لیے مدارس کا جال بچھا دیا۔ کیا یہ انتظام شرعاً ناجائز ہے؟

ھ) راسخ العقیدہ علما کے اس فتوے کے باوجود کہ جاندار کی تصویر حرام ہے، انہی علماء کا یہ کہنا ہے کہ حالات کے تقاضوں کے تحت مجبوراً دفاع اسلام کے لیے ٹی وی پر آنا جائز ہے۔ کیا آپ کے نزدیک یہ بات بھی شرعاً ناجائز ہے؟ اگر نہیں تو جہاد کے لیے ایسی رخصت کیوں نہیں نکل سکتی؟

۸۔ یہ بات بھی درست ہے کہ قتل کی صورت میں فرد کو خود قصاص لینے کے بجائے صبر کرنا چاہیے، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر ریاست نہ صرف یہ کہ قتل کرنے والوں سے اغماض کرنے کو اپنی مستقل پالیسی بنا لے بلکہ ان کی پشت پناہی بھی کرے تو پھر فرد کو کیا کرنا چاہیے؟

۹۔ کیا یہ بات فاتر العقلی نہیں کہ ایک طرف تو ریاست نصیحت و اصلاح نہیں بلکہ پوری ریاستی قوت و جبر کے ساتھ کسی نظام باطل کے استحکام و پھیلاؤ میں مصروف عمل ہو مگر اس کا مقابلہ کرنے والے محض نصیحت کو کافی سمجھتے رہیں؟ کیا جہاں اصلاح کے لیے قوت کی ضرورت ہے، وہاں محض نصیحت سے کام چل سکتا ہے؟ انسانی زندگی کی وہ کون سی صف بندی ہے جو محض نصیحت کی بنیاد پر قائم رہ سکتی ہے؟(vi)

(۴) فرضیت جہاد کی علت پر

جن مفکرین کے خیال میں جہاد کی علت کفر و شرک نہیں بلکہ ظلم ہے ان سے سوال ہے کہ:

۱۔ شرعاً عدل و ظلم سے کیا مراد ہے؟

☆ کیا ماورائے اسلام عدل و ظلم کی کوئی تعریف کرنا ممکن ہے؟ اگر ممکن ہے تو وہ تعریف بیان کر دی جائے۔

۲۔ کیا قرآن کی رو سے کفر و شرک اپنی تمام تر تشریحات میں ظلم کی تعریف میں شامل ہیں یا نہیں؟ اگر شامل ہیں تو کفر و شرک کو علت جہاد سے مستثنیٰ کیسے کیا جا سکتا ہے؟

☆ کیا کفر و طاغوت پر مبنی نظام اجتماعی بذات خود اس کے ظلم ہونے کی دلیل ہے نہیں؟

☆ کیا اسلامی نقطہ نگاہ سے ایسے نظام اجتماعی کے قیام و ابدی بقا کی اجازت دی جا سکتی ہے؟

☆ اگر کفر و طاغوت پر مبنی نظام نوع انسانی پر مسلط ہو تو کیا اس کے خلاف جہاد کرنا لازم ہوگا یا نہیں؟

۳۔ صحیح روایات سے ثابت ہے کہ قرون اولیٰ میں کسی علاقے پر حملہ کرنے سے پہلے اسلامی فوج کفار کو تین میں سے کسی ایک بات کا اختیار دیتی: (الف) اسلام قبول کر لو، (ب) غلبہ اسلام قبول کر کے چھوٹے ہو کر جزیہ دینے پر

راضی ہوجاؤ یا (ج) جنگ کرو۔ کیا اس سے ثابت نہیں ہوتا کہ غلبہ کفر فرضیت جہاد کی علت میں شامل ہے؟

☆ کیا کہیں ایسا بھی ہوا کہ اسلامی فوج نے ان تین کے علاوہ محض 'ظلم' ختم کرنے کے آپشن پر جنگ بندی کا اعلان کیا ہو؟

☆ کہیں ایسا تو نہیں کہ 'ظلم' نہ کہ کفر کو علت جہاد قرار دینے کا مقصد جدید مفکرین کی پیروی کرتے ہوئے اسلام کو دور حاضر کے نام نہاد مہذب عالمی قوانین کی مطابق ثابت کرنا ہے جن کے مطابق مذہبی جنگ بربریت کی علامت ہے؟ (vii)

۴۔ جہاد کا مقصد کفر کی مغلوبیت ہوتی ہے یا اس کا سرے سے مکمل خاتمہ؟ اگر مقصد مغلوبیت ہوتی ہے تو یہ کہہ کر کہ 'اسلام کفر کو ختم نہیں کرنا چاہتا' کفر کو علت جہاد سے نکالنے کے کیا معنی ہوئے؟

☆ کیا جہاد کسی ایک فرد کے خلاف ہوتا ہے یا کسی باطل نظام اجتماعی اور اس کے سرکردہ افراد کے خلاف؟

☆ اگر یہ فرد سے نہیں ہوتا تو پھر علت جہاد میں متعدی ولازم کی تخصیص کر کے کفر کو علت جہاد سے کیسے نکال دیا گیا؟

۵۔ قرآنی آیات: قاتلوھم حتی لا تکون فتنة ویکون الدین للہ نیز حتی یعطوا الجزیة عن ید وھم صاغرون کے مطابق جہاد کا مقصد ومنتہا کیا قرار پاتا ہے؟

۶۔ پھر علت کفر کی ساری بحث کا مجاہدین کی جدوجہد کے عدم جواز سے کیا تعلق ہے؟ کیا اس وقت جو نظام نافذ العمل ہے، وہ 'متعدی ظلم' ہے یا نہیں؟

درج بالا نظریاتی مسائل کے علاوہ مضامین میں تحریک مجاہدین کی چند عملی خامیوں کی طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے مگر ان کا تعلق اس جدوجہد کے عدم جواز سے نہیں، لہٰذا ہم ان سے صرف نظر کرتے ہیں۔

حواشی:

i۔ خود مولانا زاہد الراشدی صاحب نے اپنی تحریروں میں متعدد عالمی قوانین کا غیر شرعی وقرآن وسنت کے منافی ہونا واضح کیا ہے۔

ii۔ درحقیقت ناقدین مجاہدین اور مجاہدین کے درمیان بنیادی اختلاف اسی نکتے پر ہے کہ موجودہ نظام کی حیثیت کیا ہے، نیز اس میں کس قسم کی اور کتنی تبدیلی درکار ہے۔ ناقدین چونکہ موجودہ نظام کی ہمہ گیر جاہلیت کو سمجھتے نہیں لہٰذا:

☆ وہ موجودہ نظام کی جزوی اصلاح کے قائل ہیں اور ان کے خیال میں پرامن اور اصلاحی سیاست (reformist polictics) کے ذریعے اس نظام کی اسلامی اصلاح کرنا ممکن ہے۔

☆ اسی لیے یہ طبقہ نافذ العمل قانون سے ماوراء ہر قسم کی انقلابی جدوجہد وصف بندی کا مخالف ہے (ان کے خیال میں صرف وہی جدوجہد شرعاً جائز ہے جس کی نافذ العمل قانون اجازت دیتا ہو، گویا اب شرعی وغیر شرعی کا فیصلہ سرمایہ دارانہ قانون کی روشنی میں ہوگا)۔

اس کے مقابلے میں انقلابیوں اور مجاہدین کا بنیادی مقدمہ ہی یہ ہے کہ:

☆ نافذ العمل نظام اور قانون جاہلیت خالصہ ہیں اور

☆ ان میں جزوی اصلاحات کی نہیں بلکہ مکمل تبدیلی کی ضرورت ہے۔

☆ لہٰذا نافذ العمل قانون سے ماورا جدوجہد وصف بندی عمل میں لانا منطقی لازمہ ہے۔

درحقیقت کسی نافذ العمل نظام (جسے ہم status quo کہہ سکتے ہیں) میں تبدیلی لانے کے لیے برپا کی جانے والی جدوجہد کی نوعیت، اس کے طریقہ کار اور نافذ العمل قانون کے بارے میں رویے کا انحصار درج ذیل باتوں پر ہوتا ہے:

اولاً) مطلوبہ تبدیلی کی نوعیت: یعنی آپ کس قسم کی تبدیلی لانا چاہتے ہیں، موجودہ نظام کو برقرار رکھتے ہوئے اور اس کے اندر رہتے ہوئے اس کی غلطیوں کی اصلاح کرنا چاہتے ہیں یا آپ کا مقصد اس کی جگہ کوئی دوسرا نظام قائم کرنا ہے۔

دوئم) مطلوبہ تبدیلی کی ہمہ گیریت: اگر آپ نظام کی اصلاح کرنا چاہتے ہیں یا اسے تبدیل کرنا چاہتے ہیں تو کس حد تک، یعنی اس اصلاح یا تبدیلی کا مقصد انسانی زندگی کے تمام گوشوں پر اثر انداز ہونا ہے یا چند ایک پر۔

چنانچہ جو شخص موجودہ نظام کو جتنا حق سمجھتا ہوگا، اتنا ہی وہ اس کے اندر رہنے اور اس کی اصلاح کا بھی قائل ہوگا، اسی قدر وہ نافذ العمل قانون کے دائرے کے اندر رہنے کی بات بھی کرے گا اور اسی نسبت سے کسی انقلابی جدوجہد کے باطل ہونے پر بھی مصر ہوگا۔ اس کے برعکس جس شخص کا تصور تبدیلی جتنا زیادہ ہمہ گیر ہوگا، وہ status quo سے اتنا ہی دور ہوگا، اسی قدر وہ انقلابی جدوجہد کا بھی قائل ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب

iii۔ ڈیلی ٹائمز کی ایک خبر کے مطابق اب تک کیے گئے ڈرون حملوں میں تیرہ اہم طالبان سمیت سات سو بے گناہ پاکستانی مارے جا چکے گئے ہیں۔

iv۔ فوج کے ہاتھوں اسی قسم کے نقصان کے بدلے کے طور پر ہی حکومت پاکستان نے سوات وغیرہ کے علاقے کے لیے ایک ارب روپے کی امداد کا اعلان کیا ہے۔

v۔ قیام جمہوریت کے لیے کیے جانے والے ظلم و بربریت کی تفصیلات کے لیے دیکھیے: Michael Man کی کتاب The Dark Side of Democracy۔ آج بھی عراق، افغانستان اور پاکستان وغیرہ میں جمہوری اقدار کی حفاظت وفروغ کے لیے قتل وغارت کا بازار گرم ہے۔

vi۔ اپنے اردگرد نظر دوڑائیے اور غور کیجیے کہ خاندان، تعلیمی اداروں (اسکول، کالج، یونیورسٹیاں، مدارس) منڈی و بازار سے لے کر پولیس، فوج اور دیگر ریاستی اداروں میں سے کون سا ادارہ ہے جو بغیر قانونی جبر کے قائم ہے؟

vii۔ کفر کے بجائے کسی فرضی تصور ظلم کو علت جہاد قرار دینا غامدی صاحب کی بلند خیالی ہے اور یہ بالکل واضح ہے کہ غامدی صاحب کے قانون جہاد کا مقصد مسلمانوں کو اسلام کے نام پر جہاد کرنے سے روکنا ہے کیونکہ ان کے خیال میں جہاد اسلام کی خاطر نہیں بلکہ 'ماورائے اسلام مجرد تصور ظلم' کی خاطر لڑنے کا نام ہے۔ اب وہ تصور ظلم کیا ہے، اس کی وضاحت غامدی صاحب کے ذمہ ہے۔

آرا وافکار

ڈاکٹر محمد یاسین مظہر صدیقی*

مطالعہ سیرتؐ کے روایتی اور غیر روایتی پہلو

[۸ مارچ ۲۰۱۴ء کو الشریعہ اکادمی میں علماء وطلبہ کی نشست سے خطاب]

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ نحمدہ و نصلی علیٰ رسولہ الکریم۔

حضرت مولانا زاہد الراشدی صاحب اور دیگر حضرات علماء اور معزز سامعین!

میرے لیے خوش قسمتی کی بات ہے کہ پاکستان آنے کے بعد مجھے مسلسل آپ حضرات سے رابطے اور اپنی باتیں اور معروضات پیش کرنے کا موقع ملتا ہے، سعادت ملتی ہے۔

سیرت نبویؐ بنیادی طور پر اس خاکسار کا حوالہ بن گئی ہے کہ عام طور پر اسی موضوع پر کام کرنے کا موقع ملتا ہے۔ جدید دور میں جتنے کام اس وقت ہو رہے ہیں، بلا تکلف یہ عرض کر سکتا ہوں کہ پاکستان میں اس کی مختلف جہات پر بہت عمدہ، اچھا اور وسیع کام ہو رہا ہے۔ اردو میں جتنا کام اس وقت پاکستان میں ہوا ہے، وہ دوسرے مقامات پر نہیں ہو سکا۔ ایک تجزیے کے مطابق عربی میں اتنا اچھا کام ابھی تک نہیں ہو پایا ہے جتنا یہاں مختلف جہتوں سے سیرت پر ہوتا رہا ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ سیرت ایک وسیع اور ہمہ گیر موضوع ہے جس میں بہت سی چیزیں آ جاتی ہیں۔ ایک طرف سیرت نبوی کا تعلق قرآن مجید سے ہے، دوسری طرف حدیث مبارکہ سے ہے، تیسری طرف سماجیات اور تاریخ سے ہے، چوتھی طرف علوم وفنون سے ہے۔ ایسی بہت سی جہات تلاش کی جا سکتی ہیں اور ان پر گفتگو کی جا سکتی ہے۔ اب اصل مسئلہ یہ ہے کہ سیرت نگاری کا طریقہ یا سیرت کا مطالعہ کیسا ہو؟ ایک طریقہ ہمارے ہاں اب تک چلا آ رہا ہے کہ ہم بیانیہ انداز میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سوانح ولادت سے لے کر وفات تک مکی اور مدنی ادوار میں تقسیم کر کے اس کو پڑھتے ہیں اور وہ ایک تاریخی بیانیہ ہوتا ہے۔ یہ تاریخی بیانیہ عام طور پر اب لکیر کا فقیر ہو گیا ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ امامین ہمامین ابن اسحاقؒ اور ابن ہشامؒ نے جو طرز قائم کر دیا تھا، اس کی پیروی ہمیشہ کی جاتی رہی۔ علامہ شبلیؒ نے جب سیرۃ نبوی کا خاکہ مرتب کیا اور کتاب لکھی تو جلد اول خالصتاً اسی Pattern (طرز) پر لکھی اور اس کے بعد جتنی سنجیدہ کتابیں آئیں اور اضافہ کرنے والی بھی بنیں وہ اسی پیٹرن پر لکھی گئیں، اور وہ جو بیانیہ Historical Narrative تھا، وہ ہمیشہ برقرار رہا۔

*سابق ڈائریکٹر شاہ ولی اللہ اکیڈمی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، انڈیا

مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ کی کتاب ''سیرۃ المصطفیٰ'' ہو، مولانا مودودیؒ کی ''سیرت سرورِ عالم'' ہو، مولانا عبدالرؤف دانا پوری کی ''اصح السیر'' ہو، یا ان کے علاوہ جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں تو وہ بیانیہ انداز میں چلتی ہیں۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت، رضاعت، بچپن، لڑکپن، نوجوانی، قبل بعثت کی زندگی، بعد بعثت کی زندگی، نبوت، تبلیغ، خفیہ تبلیغ کا زمانہ، علانیہ تبلیغ کا زمانہ، مظالم قریش۔ اس طرح کے سارے بیانات وعنوانات کو ملا کر دیکھیں، آپ کو یکساں ملیں گے۔ اب اس میں بعد کے لوگوں نے کیا اضافے کیے؟ وہ اضافے صرف یہ ہوئے کہ لوگوں نے کچھ دوسرے ماخذ سے چند روایتیں بڑھا دیں۔ حدیث سے کہیں اضافہ کر دیا۔ شبلیؒ سے غلطی ہوئی تھی تو اس کی تصحیح اور تنقیح کر دی۔ دوسرے علماء کرام نے جب دیکھا کہ شبلیؒ پہ تنقید ہو رہی ہے تو انہوں نے تنقید کے جواب میں تنقید لکھ دی، دوسرے مکتب فکر والوں نے کچھ اور اضافے کر دیے۔ اس طرح سیرت کا ایک اسلوب چل پڑا، وہی روایتی۔ اب اسی طریقے کو اختیار کیا جائے گا تو بہت دنوں تک کوئی اضافہ قابل قدر اس میں نہیں کیا جا سکتا۔ اصل طریقہ کیا ہے ہمارے روایتی علماء کا یا سیرت نگاروں کا؟ چاہے اس میں یونیورسٹی کے دانشور ہوں یا پروفیسر اہل قلم ہوں، ان سب کا طریقہ یہی ہوتا ہے کہ دو چار کتابوں کو سامنے رکھ کے ایک اور کتاب لکھ دیتے ہیں۔ کہیں کہیں اضافے کر دیتے ہیں، جو غلطیاں ہو گئی ہوں ان کی اصلاح کر دیتے ہیں، بعض مآخذ کے حوالے دے دیتے ہیں۔ لیکن اس میں بنیادی فرق نہیں ہوتا۔

اصل میں مغربی دنیا کے لوگوں نے جو چلن نکالا ہے، وہ ہم کو اختیار کرنا چاہیے۔ موضوعاتی اسٹڈی آف ہسٹری ہونی چاہیے۔ یعنی موضوعاتی اعتبار سے، تحلیل وتجزیہ کی بنیاد پر سیرت کی اسٹڈی ہوگی تو نئی نئی جہتیں سامنے آئیں گی اور پھر نئی نئی چیزیں نکلتی جائیں گی۔ اور مآخذ میں جو روایتی مآخذ ہیں ابن اسحاقؒ، ابن ہشامؒ، واقدیؒ، ابن سعدؒ اور طبریؒ، ان روایات کو چھوڑ کر یا ان سے استفادہ کرنے کے ساتھ ساتھ دوسرے غیر روایتی مآخذ سے بھی ہم کو بہت سی چیزیں مل سکتی ہیں اور بڑی قیمتی معلومات ملتی ہیں۔ شہروں پر کتابیں ہیں، مکہ اور مدینہ کی تاریخوں پر، ازرقی اور سمہودیؒ کی کتابیں ہیں۔ اسی طرح سے دوسرے شہروں کی تاریخیں ہیں، تاریخ بغداد ہے، تاریخ دمشق ابن عساکرؒ کی ہے، اسی طرح بہت سے شہروں کی تاریخیں ہیں جن میں ہمارے لیے بہت سا مواد ہے، اس کو استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اس سے نئی نئی باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

دوسرے اور بھی مآخذ ہیں جس میں فہرست نگاری ہے، مثلاً محمد ابن حبیب بغدادی کی کتاب المحبر اور المنمق فی اخبار قریش۔ ان میں فہرستیں ہیں جن میں تفصیلات ملتی ہیں کہ مثلاً عہد نبوی میں یا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے قبل، بعثت کے زمانے میں یا بعد میں خلافت راشدہ، خلافت امویہ کے زمانے میں کون کون سے لوگ مطعمون میں شامل تھے، کھانا کھلانے والے تھے، کون لوگ جوادون میں تھے۔ ایسے لوگ جنہوں نے مکی ومدنی زندگی میں ایسے غلط کام کیے تھے جنہیں دین حنیف تسلیم نہیں کرتا تھا، جیسے نکاح الوقت کا معاملہ ہے۔ ایسے کون لوگ تھے جنہوں نے بعثت سے پہلے جاہلیت کے زمانے میں دین حنفی کو پوری طرح سے سمجھا تھا اور اس کی پابندی کی تھی، قدر دانی کی تھی۔ شراب نوشی نہیں کی، بت پرستی نہیں کی، دین حنیف کو قائم رکھنے کی کوشش کی۔ ایسے کون سے لوگ تھے جنہوں نے تاریخ کے دھارے کو بدلنے کی کوشش کی تھی۔ تو ایسی تمام فہرستیں موجود ہیں۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ

کی فہرستیں ہیں۔صحابہؓ کے مختلف طبقات کیے گئے ہیں،ان کی فہرستیں ہیں۔ان میں بنیادی جو چیز ہے وہ معاشرتی اور سماجی تفصیل ہے۔صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کن لوگوں کے سماجی پیشے (Economic Professions) کیا تھے۔تو اس میں ساری تفصیلات ہمارے پاس ہیں کہ کون لوگ گیہوں کی تجارت کرتے تھے، کتنے لوگ ایسے تھے جو تیل کی تجارت کرتے تھے،اور مختلف حضرات سبزی اور دوسری چیزوں کی تجارت کرتے تھے۔یہ تجارتی Classification (تقسیم کار) ہے، یہ بہت دلچسپ اور بہت اہم ہے۔اس میں سماج کا ایک بڑا طبقہ شامل تھا۔

پیشے کے علاوہ صنعت اور حرفت کے کچھ مسائل ہیں۔ان علاقوں کا ذکر ہے جہاں مختلف چیزیں پیدا ہوتی تھیں،ان کو لایا جاتا تھا۔ثقیف اور طائف کے بارے میں پوری پوری کتابیں لکھی گئی ہیں۔اتفاق سے وہ کتابیں عام لائبریریوں میں نہیں ملتیں،لیکن بہرحال چھپ گئی ہیں اور موجود ہیں۔تو ثقیف کے بارے میں ہماری معلومات بہت زیادہ ہوجاتی ہیں۔طائف کے بارے میں، ہمارا عام طور سے خیال ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا طائف اور ثقیف سے تعلق بالکل معمولی تھا، بعد کے زمانے میں قائم ہوا۔حالانکہ رضاعت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت حلیمہ سعدیہ کے گھر میں اور وطن میں ہوئی تھی اور وہاں سے پانچ سال یا دو سال کے بعد آپ واپس تشریف لے آئے۔اس میں یہ بحث بڑی اہم ہے کہ آپؐ نے حضرت حلیمہ سعدیہ کے یہاں رضاعت کا کتنا زمانہ گزارا، دو برس یا پانچ برس؟ یہ بہت اہم چیزیں ہیں جن کی ہم تحقیق کر سکتے ہیں۔لیکن آپ اس کے بعد واپس جب تشریف لائے تو کیا طائف کے سفر پر نبوت کے دسویں سال حضرت خدیجہؓ اور ابوطالب کی وفات کے بعد ہی آپ تشریف لے گئے؟ اس کے دوران آپ کا کوئی تعلق نہیں رہا یا ثقیف کے لوگوں کا اور قریش کے لوگوں کا کوئی تعلق نہیں رہا؟ یہ تصور اصل میں ہمارے ہاں معلومات کے خلا کی وجہ سے آیا ہے۔اس سب کو نسب کی کتابوں سے اور شہروں کی تواریخ سے اور جو روایتی مآخذ ہیں ابن اسحاق، ابن ہشام، واقدی اور بلاذری، ان کتابوں سے پر کیا جا سکتا ہے۔تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اور اکابر صحابہؓ کا ان سے پہلے اکابر قریش کا ثقیف سے مسلسل رابطہ تھا۔ہر طرح کے تعلقات تھے۔سماجی، معاشرتی، سیاسی، تجارتی، دینی، ہر طرح کے تعلقات تھے۔

مثلاً آپ اس لائبریری میں بیٹھے ہیں، اس کے حوالے سے ایک بات کہوں۔عرب میں ایک شخص تھے جنہوں نے اس زمانے میں ایک لائبریری قائم کر رکھی تھی۔ان کا نام تھا امیہ بن ابی الصلت ثقفی بہت مشہور شاعر ہیں۔وہ تاجر بھی تھے، کوئی دلچسپ چیز دیکھتے تو خرید لیتے۔حضرت ابوسفیانؓ کے دوست تھے، شریک تھے، ندیم تھے، ساتھ مل کے تجارت کرتے تھے۔وہ بصریٰ اور شام کے مختلف شہروں میں جاتے تھے، انہیں لکھنے پڑھنے کا بڑا شوق تھا۔بہت بڑے شاعر تھے اور توحید پر مبنی اشعار اُن کے ملتے ہیں۔ان کے بارے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان تھا کہ ان کا شعر اسلام لا چکا تھا اور بلاشبہ آپ نے ان کے اشعار سنے بھی تھے۔ان کے اشعار پر بہت کام بھی ہو چکا ہے۔امیہ بن ابی الصلت کا خیال یہ بھی تھا کہ جس نبی آخر الزمان کے آنے کا وقت ہوگیا ہے تو شاید وہی منتخب کیے جائیں۔چنانچہ وہ جناب رسول اللہ صلی علیہ وسلم کو مکے میں ملنے کے لیے ائے تھے، لیکن جب آپ کے اعلان رسالت کی خبر سنی تو ان کا دل ٹوٹ گیا اور وہ نہیں آئے۔یہ سوچنے کی سب باتیں ہیں جو آدمی سوچ سکتا ہے۔یہ ایک بہت دلچسپ بات ان کے

بارے میں ملتی ہے کہ ابوسفیان کے ساتھ جب سفر پر جاتے تھے تو تجارت کے علاوہ صومعوں میں، گرجاؤں میں، یہودیوں کی عبادت گاہوں میں، مختلف جگہوں میں چلے جاتے تھے، وہاں کتابیں نکال کے جمع کرتے تھے، پڑھتے تھے اور بہت سی چیزیں لے کے آتے تھے۔ ابوسفیان اکثر و بیشتر ان پر طنز کرتے تھے کہ آپ تجارت کے لیے آئے ہیں یا یہاں کتابیں پڑھنے کے لیے آئے ہیں۔ تو بہت سی کتابیں تلاش کر کے لاتے تھے اور طائف میں انہوں نے اپنی ایک لائبریری بنائی ہوئی تھی۔

چونکہ ہم روایتی مآخذ کے علاوہ دوسری روایتوں کا تجزیہ نہیں کرتے، اس لیے ہماری معلومات ادھوری رہ جاتی ہیں۔ مثلاً کتاب المحبر اور المنمق اور بہت سی دوسری کتابیں، ان کتابوں کی بنیاد پر عہد نبوی میں تجارت اور جاہلی دور میں تجارت پر پوری کتاب لکھی جا سکتی ہے، بلکہ کئی کتابیں لکھی جا سکتی ہیں۔ تجارت کا وہاں ایک مسئلہ یہ تھا کہ اکثر و بیشتر ایک دوسرے کے شریک ہوتے تھے جنہیں ندیم کہا جاتا تھا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے شریک تجارت کا ذکر ملتا ہے، جاہلی دور میں آپ کے شریک تجارت رہے تھے۔

ایک فہرست بغدادی نے کتاب المحبر اور المنمق میں دی ہے۔ اس کے شروع میں انہوں نے عبدالمطلب بن ہاشم اور ان کے شریک تجارت حرب بن امیہ اموی کو بیان کیا ہے۔ آخر میں ایک مسئلے پر دونوں میں اختلاف پیدا ہوا، وہ اختلاف بھی تجارتی تھا۔ وہ اختلاف یہ تھا کہ عبدالمطلب کے جوار میں، پناہ میں ایک یہودی تاجر تھا جو بازاروں میں ان کے مال سے تجارت کیا کرتا تھا۔ وہ کسی وجہ سے حرب بن امیہ کو پسند نہیں کرتا تھا۔ چنانچہ وہ بار بار عبدالمطلب پر دباؤ ڈالتے تھے کہ اس کو بازار سے اٹھا دیا جائے۔ لیکن جب وہ نہیں مانے تو لوگوں کو اس کے خلاف بھڑکا دیا اور لوگوں نے اس یہودی تاجر کو قتل کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ عبدالمطلب نے اپنے رشتہ دار سے جو شریک تجارت بھی تھے، خاندانی رشتے اور قرابت داری بھی تھی، فوری طور پر مطالبہ کیا کہ اس کی دیت دی جائے ورنہ ہمارے تمہارے تعلقات ختم ہو جائیں گے۔ دیت دینے سے انہوں نے انکار کر دیا۔ نتیجتاً آپ نے جو تجارتی معاہدہ کیا تھا، اسے توڑ دیا اور عبداللہ بن حزام تیمی سے اپنا تجارتی تعلق قائم کر لیا۔

آپ اس فہرست کو دیکھیں اور اس کا موازنہ کریں تو تمام اکابر قریش، تمام اکابر صحابہؓ ایک دوسرے کے تجارتی ندیم نظر آئیں گے۔ ایک طرف اموی ہاشمی ہیں، ایک طرف مخزومی ہیں۔ مخزومیوں کا اور ہاشمیوں کا آپس میں تعلق بڑا عجیب وغریب نظر آئے گا۔ یہ کہانی آپ نے عام طور پر سنی ہوگی، کتابوں میں عام طور سے سنائی جاتی ہے کہ بنوامیہ اور بنوہاشم میں شروع سے ہی اختلاف چلا آ رہا تھا اور رقابت تھی، دشمنی تھی۔ لیکن یہ بات غلط ثابت ہوتی ہے، اس لیے کہ کم سے کم تیس چالیس شادیاں تو دونوں خاندانوں میں اس زمانے کی موجود ہیں۔ تجارتی تعلقات موجود ہیں، مضاربت کے تعلقات ہیں، ندیمی کے تعلقات ہیں، سماجی تعلقات ہیں، ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کے تعلقات ملتے ہیں۔ ایک بات اور بھی ذہن میں رکھنے کی ہے کہ بنوہاشم، بنوعبدشمس یعنی بنوامیہ، بنونوفل اور بنوعبدالمطلب، یہ چار خاندان تھے جن کو بنوعبدمناف کے بڑے نام سے جانا جاتا تھا اور ہمیشہ ان چاروں خاندانوں کا مجموعہ ان کا بزرگ خاندان بنوعبدمناف تھا۔ یہ عہد نبوی میں بھی تھا اور بعد میں بھی تھا۔ ابن اسحاق نے بھی لکھا ہے اور دوسرے تمام لوگوں نے بھی لکھا

ہے کہ جب بنوعبد مناف کا بنومخزوم سے یا قریش کے کسی بھی دوسرے خاندان کے سامنے کوئی معاملہ ہوتا تھا تو بنوعبد مناف کے یہ چاروں خاندان ایک طرف ہوتے تھے، متحدہ محاذ بنا لیتے تھے، اور دوسروں کے مقابلے میں ایک خاندان کی حیثیت سے پیش آتے تھے۔ ایسے معاشرتی تعلقات پر گفتگو کی جا سکتی ہے۔

ایک دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ان خاندانوں، بنوعامر بن لوی ہوں یا بنومخزوم ہوں یا دوسرے لوگ ہوں، آپس میں ان کے سماجی اور معاشرتی تعلقات تھے۔ ہمارے ہاں صورت حال یہ ہوتی ہے کہ اگر ہمیں کسی سے اختلاف ہے کسی وجہ سے تو سلام دعا بھی بند ہو جاتی ہے۔ لیکن وہاں صورت حال بالکل مختلف تھی۔ اس سے پہلے کے سماجی تعلقات، معاشرتی تعلقات اسلام لانے کے بعد بھی خراب نہیں ہوتے تھے، ان میں دراڑ نہیں پڑتی تھی۔ اختلاف ہوتا تھا لیکن اس کے باوجود بھی معاشرتی سطح پر اسے قائم رکھنے کی کوشش کی جاتی تھی اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ہدایت بھی فرمائی تھی۔ آپ نے کبھی سوچا یا کبھی آپ کے خیال میں یہ آیا کہ ابوجہل مخزومی جسے ہم فرعون امت کہتے ہیں اور ہر وقت لعن طعن کرنے کی کوشش کرتے ہیں، بلاشبہ اس نے مخالفت شدید ترین کی تھی، لیکن جب وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تنہائی میں ملتا تھا تو مصافحہ کرتا تھا اور اس کے بعد آپ بھی اس سے مصافحہ فرماتے تھے؟ اس لیے داعی کا بنیادی طور پر کام یہ نہیں ہوتا کہ وہ کسی سے نفرت کرے۔ اگر وہ کسی شخص سے نفرت کرے گا تو دعوت کا کام نہیں کر سکے گا۔ کسی صحابیؓ نے کہا کہ وہ تو مخالفت کرتا تھا، دوسرے بھی مخالفت کرتے تھے تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کس نے نہیں کی؟ سوائے ایک دو کے سب نے مخالفت کی۔ حضرت عمرؓ تو قتل کرنے کے درپے ہو گئے تھے، دوسرے لوگوں نے بھی کچھ کم کام نہیں کیے تھے۔ لیکن بعد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں معاف کر دیا تھا اور ان کا اسلام قبول کر لیا تھا۔ اس لیے کہ آپ کا کام تھا دلوں کا جیتنا۔ ان کو زیر کرنا، شکست دینا، ان کو فنا کر دینا آپ کا کام نہیں تھا۔ منٹگمری واٹ نے بڑی خوبصورت بات لکھی ہے:

The policy of the prophet Muhammad (saw) was
to win the hearts of the people, not to crush them.

(پیغمبر محمدؐ کی پالیسی یہ تھی کہ لوگوں کے دل جیتے جائیں نہ کہ انہیں توڑا جائے)

یہ بنیادی چیز ہے کہ آپؐ کا نبوت سے پہلے کا معاملہ ہو یا نبوت کے بعد کا، مکی دور کا ہو یا مدنی دور کا، آپؐ نے کبھی بھی کسی شخص کو فنا کرنے کی، اپنے دشمنوں کو تہس نہس کرنے کی کوشش نہیں کی، بلکہ ان کو جیتنے کی کوشش کی۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب نے پوری تفصیل سے اعداد و شمار دیے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دس سالہ جنگوں میں کتنے لوگ مقتول ہوئے تھے، کتنے زخمی ہوئے تھے۔ صرف دو سو اٹھارہ آدمی مارے گئے تھے کل غزوات میں۔ فتح مکہ ہو گیا، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سب کے سامنے موجود تھے۔ سب کی گردنیں جھکی ہوئی تھیں، خطرہ تھا کہ نجانے کیا ہو گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، تمہارا کیا خیال ہے، میں تمہارے ساتھ کیا سلوک کروں گا؟ تو لوگوں نے کیا کہا؟ یہی تو کہا تھا کہ آپ کریم ابن کریم ہیں۔ آپ ہمارے ساتھ وہی سلوک کریں گے جو ایک کریم کو زیب دیتا ہے۔ آپ نے فرمایا، جاؤ، **انتم الطلقاء**، تم سب کے سب آزاد ہو۔ یہ وہ صورت حال تھی جو سمجھنے کی ہے۔ آپؐ لوگوں کو ختم کرنے کے

لیے نہیں بھیجا گیا تھا، نہ آپ کی زندگی میں کبھی یہ پالیسی رہی تھی۔ آپ لوگوں کے گھروں میں جاتے تھے، کافروں کے گھروں میں کھانا کھاتے تھے، ان کے ساتھ رہتے تھے۔ ان کی دعوتیں کرتے تھے، ان کی دعوتیں قبول فرماتے تھے، ان کے ساتھ سلوک کرتے تھے۔

امیہ بن خلف کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت زبردست دشمنی تھی جو بعد میں مارا بھی گیا۔ اس نے مکے کے تمام اکابر کی دعوت کی تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھی آیا اور کہا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) میں چاہتا ہوں کہ آپ میرے گھر کھانا کھانے کے لیے تشریف لائیں۔ آپ نے اس کی دعوت فوراً قبول فرمالی۔ جب وہ واپس گیا تو راستے میں اس کا دوست عقبہ بن ابی معیط اموی اس سے ملا۔ اس نے کہا کہ سنا ہے تم نے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو کھانے پر بلایا ہے۔ اس نے کہا، ہاں بلایا ہے۔ کھانے پر تو بلانا ہی چاہیے اور سب کو دعوت دی تو ان کو بھی دعوت دی، وہ بھی آرہے ہیں۔ اس نے بہت لعن طعن کیا، لیکن امیہ نے کہا کہ بنیادی بات یہ ہے کہ وہ آدمی اچھے ہیں، ہمیں دین سے اختلاف ہوسکتا ہے لیکن آپ آدمی اچھے ہیں اور اچھے آدمی کو کھانے پر بلانا چاہیے۔

اسی طرح اس پہلو کو الٹ کر دیکھیے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے چچا ابو طالب کے ساتھ زندگی بھر رہے اور پچاس سال کی عمر تک ان سے تعلق رہا۔ بچپن سے لے کر ان کی تربیت میں رہے، ان کے گھر میں بھی رہے، وہ تو اسلام نہیں لائے تھے۔ آپ ان کے گھر میں کھاتے پیتے تھے، خود حضرت فاطمہ بنت اسد یعنی ابو طالب کی بیوی کہا کرتی تھیں کہ رسول اکرم کھانے کے لیے جب گھر آتے تھے تو برکت ہوتی تھی۔ ہم ان کے لیے کھانا بچا کے رکھا کرتے تھے، اپنے بچوں کو نہیں دیتے تھے جب تک رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نہ کھالیں۔ تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ سماج ومعاشرت میں سب لوگوں کے ساتھ میل ملاپ کا تھا۔

یہی تعلیم آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کرامؓ کو دی تھی۔ امیہ بن ابی خلف اور ایک بہت مشہور صحابی جو عشرہ مبشرہ میں ہیں، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپس میں دوست تھے اور بہت قریبی دوست تھے۔ جیسے کہتے ہیں، ایک دوسرے کے ''لنگوٹیے یار'' تھے۔ دوستی میں آپس میں ملتے جلتے تھے۔ عبدالرحمٰن بن عوف نے شروع میں ہی اسلام قبول کرلیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام بدل دیا، عبدالرحمٰن رکھ دیا۔ امیہ بن ابی خلف کو شکایت ہوئی، وہ آپؓ کو عبدالرحمٰن نام سے نہیں پکارتا تھا۔ وہ ہمیشہ آپؓ کو عبدالکعبہ کے نام سے پکارتا تھا تو حضرت عبدالرحمٰن جواب نہیں دیتے تھے۔ دونوں میں اختلاف چلتا رہا۔ ایک دن اس نے کہا کہ میں آپ کو پکارتا ہوں، آپ جواب ہی نہیں دیتے۔ تو حضرت عبدالرحمٰنؓ نے فرمایا، تم پتہ نہیں کس شخص کو بلاتے ہو۔ آخر میں اس پر صلح ہوئی (اس بات پر غور فرمائیے گا) کہ نہ تم عبدالرحمٰن کہو گے اور نہ عبدالکعبہ کہو گے، بلکہ عبداللہ کہہ کے پکارو گے۔ اس کے بعد امیہ آپؓ کو عبداللہ کہہ کے بلاتا تھا تو آپ جواب دیتے تھے۔ یہ دونوں حضرات ایک دوسرے کے ساتھ جاتے تھے، ندیم تھے، شریک تھے، کھانے پینے میں، اٹھنے بیٹھنے میں، اکٹھے تجارت کرتے تھے۔ بالآخر ہجرت مدینہ سے پہلے باقاعدہ ایک دستاویز لکھی ان دونوں نے کہ مکے میں عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے جتنے تجارتی اور شخصی مفادات ہیں، ان سب کی حفاظت امیہ بن خلف کرے گا اور مدینہ میں عبدالرحمٰن بن عوف، امیہ کے تجارتی اور شخصی مفادات کی حفاظت کریں گے۔

یہ معاہدہ باقاعدہ لکھا گیا تھا، دستاویز تھی۔ امام بخاریؒ نے اس حدیث کو دو جگہ بیان کیا اور اس میں بیان کیا ہے کہ ایسا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مرضی کے بغیر ہو ہی نہیں سکتا۔ یہ باب کتاب الاجارۃ میں ہے اور اس سے امام بخاری نے یہ اخذ کیا ہے کہ مسلم اگر حربی سے دارالاسلام یا دارالحرب میں کوئی معاہدہ کرے تو وہ جائز ہوگا۔ ایک کافر کی جان مال کی حفاظت کی ضمانت دی گئی تھی۔ پھر جنگ احد میں مشرکین کو شکست ہوئی اور امیہ اور اس کا بیٹا؟؟ جان بچانے کے لیے بھاگنے لگے تو حضرت بلالؓ اور پرجوش صحابہؓ نے جو ان کے مظالم سے تنگ آ گئے تھے، ان کا پیچھا کیا۔ اس موقع پر حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے بہت کوشش کی کہ امیہ کی جان بچا سکیں، لیکن بلال اور ان کے ساتھیوں نے کسی صورت میں اسے معاف نہیں کیا اور اسے قتل کر کے ہی دم لیا۔ اس کشمکش میں حضرت عبدالرحمٰنؓ، امیہ کو بچانے میں زخمی ہو گئے تھے۔

اسلام کی شان یہ تھی کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رحمت کا جو تصور پیش کیا تھا، انسانیت کو سنوارنے کا وہ تصور ہمیں پیدا کرنا چاہیے اور اسی پر عمل کرنا چاہیے۔ یہ اسوہ نبویؐ ہے اور اس کے لیے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت و جلالت ہے، محبت و کرامت ہے، جس کو ہمیں سمجھنا چاہیے اور اس لحاظ سے ہمیں سیرت نبویؐ کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے کہا تھا: بشرا ولا تنفرا، لوگوں کو بشارت دو، نفرت نہ پھیلاؤ۔ نفرت نہیں پھیلانی چاہیے، بشارت دینی چاہیے۔ آپؐ تو ان لوگوں کے لیے بھی سراسر رحمت تھے جنہوں نے آپؐ کی جان لینے کی کوششیں کیں، ان کو بھی معاف کر دیا تھا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ آپ نے اپنی ذات کے لیے کبھی انتقام نہیں لیا۔ آپ کو یاد ہوگا کہ ایک جنگ میں حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کو آپؐ نے بھیجا اور ان کے ساتھ دوسرے صحابہ کرامؓ تھے۔ حضرت اسامہ نے دشمن پر تلوار سونتی۔ ایک اور انصاری نے بھی تلوار سونتی۔ اس نے تلوار کے سامنے فوراً کلمہ پڑھا اور لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہہ دیا۔ انصاری نے اپنی تلوار روک لی اور حضرت اسامہؓ تلوار نہیں روک سکے اور اس کو قتل کر دیا۔ جب واپس آئے تو انصاریؓ نے یہ رپورٹ حضور کو دی کہ حضرت اسامہؓ نے یہ کیا۔ آپؐ نے بلا کر ان سے پوچھا تو حضرت اسامہؓ نے کہا کہ تلوار کے خوف سے اس نے اسلام قبول کر لیا۔ تو آپ نے فرمایا ھلاّ شققت عن قلبہ تو نے اس کا دل چیر کے دیکھا تھا؟ اسامہ، وہ دن کیسے ہوگا جب وہ لا الٰہ الا اللہ کہتا ہوا آئے گا، تم کیا جواب دو گے؟ اسامہ وہ دن کیسا ہوگا جب وہ لا الٰہ الا اللہ کہتا ہوا آئے گا، تم کیا جواب دو گے؟ آپؐ نے یہ تین بار فرمایا۔ حضرت اسامہؓ کہتے ہیں کاش میں اس سے پہلے مر گیا ہوتا۔

تو یہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت کے پہلو ہیں جن کو ہمیں عملی دنیا میں پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ روایتی معجزاتی پہلو بہت بیان ہو چکا ہے، اب اس کی بجائے موضوعاتی پہلو پر توجہ دینی چاہیے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اگر ایک بھی معجزہ نہ ہوتا تو کیا ہوتا؟ دوسری بات آپ سے یہ کر دوں، آپ سب اہل علم ہیں۔ معجزہ بنیادی طور پر اللہ کی آیات میں سے ہوتا ہے، صرف ظاہر نبی کے ہاتھ پر ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں وضاحت ہے کہ اگر آپ چاہیں کہ کوئی آیت، کوئی نشانی لے آئیں تو آپ نہیں لا سکتے۔ معجزات تو صرف دلائل نبوت کے طور پر پیش کیے گئے تھے تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ آپ سچے نبی ہیں۔ آپؐ کا سب سے بڑا معجزہ قرآن مجید ہے اور آپؐ کی سیرت و رحمت ہے اور پوری دنیا کو محیط ہے۔ تو بنیادی طور پر ہمیں سیرت کا مطالعہ اس طرح سے کرنا چاہیے۔

ضروری نہیں کہ بڑی بڑی ضخیم کتابیں لکھی جائیں۔ ضخیم کتابوں کو آپ چھوڑ دیں۔ مولانا محمد علی جوہرؒ بڑے لمبے لمبے خطوط اور مضامین لکھا کرتے تھے تو کسی نے کہا کہ آپ اتنے لمبے لمبے خطوط اور طویل مضامین کیوں لکھتے ہیں۔ آپ نے فرمایا، بھئی مختصر لکھنے کی فرصت نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مختصر لکھنے کے لیے بڑی پتہ ماری کرنی پڑتی ہے۔ ہزاروں صفحات کو دس بیس صفحوں میں جمع کرنا بہت مشکل کام ہے، لیکن ایک بات کو پچاس صفحوں پر پھیلا دینا عام طور پر ہمارا علماء کا کام ہے۔ یہ کام ہم بہت آسانی سے کر سکتے ہیں۔ مجھے یاد ہے کہ مجھے حضرت شاہ ولی اللہؒ پر ایک تعارف لکھنے کا حکم دیا گیا، ایک بڑے بزرگ آدمی نے حکم دیا تھا کہ چالیس صفحے میں لکھنا ہے۔ دانتوں پسینہ آ گیا کہ صرف چالیس صفحے پر اس عظیم آدمی کی شخصیت کو کیسے سمویا جا سکتا ہے۔ لیکن لکھا اور اسے دس مرتبہ لکھا، اور اللہ کا شکر ہے کہ وہ بہت جامع چیز بن گئی۔ لیکن اس کو لکھنے میں ہم کو یہ اندازہ ہے کہ کیا گزری تھی۔ تین چار سو صفحے لکھنے میں کوئی مسئلہ نہیں ہوتا۔ تو ایسی چھوٹی چھوٹی چیزیں علماء کرام کو لکھنی چاہئیں۔ جو سیرت سے واقف ہیں، ان کو چھوٹے رسائل لکھنے چاہئیں۔ آپ جانتے ہیں کہ طویل کتابیں و مضامین آپ لکھیں گے، بہت سی چیزیں لکھیں گے، اس کا Impact (اثر) نہیں ہوتا۔ اس کو لوگ پڑھ نہیں سکتے۔ اب زمانہ ہے بہت تیز رفتاری کا، جلدی سے کچھ پڑھ لینے کا۔ تو چھوٹی چھوٹی چیزیں سیرت پر آنی چاہئیں۔ دس صفحے کی، پندرہ صفحے کی، چالیس صفحے کی، اس میں آپ اسی قسم کی چیزیں سیرت کی لائیں۔ اس لیے کہ آپ ایسی کوئی کتاب لا سکیں جس میں بہت ہی نئی چیزیں ہوں، نئی معلومات ہوں یا نئی تشریحات ہوں، اس کے لیے آپ کو بہت زیادہ مطالعہ کرنا پڑے گا۔ بسا اوقات دس بیس سال بھی لگ جاتے ہیں۔ ایسی چھوٹی چھوٹی چیزیں لکھیں جو دلوں کو چھو لیں، جو انسانوں کی زندگی کو بدل دیں، جو ذہن و فکر کو بدل کے بالکل دوسرے راستے پر ڈال دیں جس کی تعبیر اقبال نے کی تھی:

؎ نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

تو یہ تقدیریں بدلنے کا کام اب آپ کے ہاتھ میں ہے۔ آپ کے قلم میں ہے، آپ کی تقریر میں ہے۔ بہت لمبی تقریریں کرنے سے، بہت لمبے مضامین لکھنے سے، روایتی قسم کی باتیں کرنے سے اب کچھ نہیں ہوتا، اب نئی چیزیں کہنے کی ضرورت ہے۔

حضرات! آپ کا بہت شکر گزار ہوں۔ پاکستان جب بھی آتا ہوں تو بہت محبت ملتی ہے۔ بڑا اعزاز و اکرام آپ اس بندہ ناچیز کا کرتے ہیں۔ بہت ہی دل میں شرمساری بھی محسوس ہوتی ہے اور بالکل سچی بات کہہ دوں کہ نفس کچھ موٹا بھی ہو جاتا ہے اپنی تعریفیں سن سن کے۔ یہ اچھا لگتا ہے، لیکن شرمندگی بھی ہوتی ہے۔ احساس ہوتا ہے کہ کیا دھرا کچھ نہیں، لیکن تعریفیں بہت ہوتی ہیں۔ یہ سب آپ کی فیاضی، آپ کے دل کی سخاوت ہے۔ میں گھر میں اکثر کہتا ہوں کہ جب گھر میں لکھتے لکھتے تھک جاتا ہوں اور بہت پریشان ہو جاتا ہوں اور محبت کے کوٹے میں کمی ہو جاتی ہے تو پھر میں پاکستان چلا جاتا ہوں۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین.

احمد جاوید*

مسلم نشاۃ ثانیہ: اصلاحِ مفاہیم

۱۔ اس بات کا شعور بہت ضروری ہے کہ نشاۃ الثانیہ کی اصطلاح مسلمانوں کے لیے وہ معانی نہیں رکھتی جو یورپ کی تحریک نشاۃ الثانیہ کی بنیاد بنا تھا۔ مغرب میں نشاۃ الثانیہ کے تمام نتائج دین کے مخالف رخ پر نکلے اور اس تحریک میں ایک رَو اسلام دشمنی کی بھی تھی۔ ایک تہذیبی تناظر میں یورپ نشاۃ الثانیہ میں اسلام دشمنی کے کسی عنصر کی موجودگی ہمارے لیے کوئی بڑا انتباہ نہیں ہے، بشرطیکہ وہ تحریک عیسائیت کے کسی مذہبی تصور کے دفاع اور اس کی تشکیل وتجدید کے لیے اٹھتی، لیکن ایسا کچھ نہیں تھا۔ اس تحریک نے عیسائیت کے مذہبی جوہر کو منہا کر کے یونانی اندازِ تعقل کو نئے سرے سے اختیار کیا اور اس فلسفیانہ عقل پرستی کو مذہبی مابعد الطبیعی مباحث اور حقائق کی شناخت کا واحد مستند ذریعہ قرار دے دیا۔ اس کا جو نتیجہ نکلنا تھا وہ نکلا اور اس تحریک کو جس مقصد کا حصول درکار تھا، وہ مقصد بھی حاصل ہو گیا یعنی دین اور دنیا کی جدائی۔ جدید مغرب اسی تحریک کے شجر کا پھل ہے۔ مسلم نشاۃ الثانیہ، ظاہر ہے کہ ان محرکات اور نتائج کو کسی ادنیٰ درجے میں بھی قبول نہیں کر سکتی۔

۲۔ رہا یہ سوال کہ مسلم نشاۃ الثانیہ کے تصور کا حقیقی سیاق وسباق کیا ہے تو اس معاملے میں ہمیں بہت احتیاط اور تفکر کے ساتھ اپنے وسائل اور مقاصد متعین کرنے پڑیں گے۔ سر دست یہ ایک سیاسی تصور بن گیا ہے اور اس میں رومانویت کی آمیزش زیادہ ہے۔ نشاۃ الثانیہ کا مروجہ تصور، جس سے ہم بہت زیادہ مانوس ہو چکے ہیں، یہ ہے کہ ملت اسلامیہ اقوام عالم پر اپنی بالادستی، نظام زندگی کے ہر شعبے میں نہ صرف یہ کہ ثابت کر دے بلکہ ماضی میں جس طرح یہ حاصل تھی، اسے پھر سے قائم کر کے دکھا دے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ مسلم نشاۃ ثانیہ کا تصور رکھنے والے تمام اذہان اس کی مذکورہ بالا تعبیر تک محدود ہیں، لیکن جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ دیگر تصورات پوری طرح مکمل ہو کر نہ تو بیان ہوئے ہیں اور نہ وسیع پیمانے پر معروف ہو سکے ہیں تو ہمیں اپنا یہ خیال درست محسوس ہونے لگتا ہے کہ اس تصور سے موافقت رکھنے والا ذہن بنیادی طور پر سیاسی ہے۔ مثلاً احیاء خلافت کا تصور یعنی خلافت راشدہ کو اس کی سوچ کے مطابق دوبارہ روبعمل لانا۔ اس تصور کا اگر باریک بینی سے جائزہ لیا جائے تو اس میں خلافت راشدہ کی ساری حیثیت اور حقیقت سیاسی رنگ لیے ہوئے ہے۔

اسی طرح نشاۃ الثانیہ کا ایک دوسرا تصور یہ ہے کہ ہم سائنس، ٹیکنالوجی اور مختلف علوم وفنون میں پیچھے رہ جانے کی وجہ سے زوال کا شکار ہیں۔ ہمیں چاہیے کہ ان شعبوں پر ترقی یافتہ اقوام کی طرح دسترس حاصل کریں اور خود کو ان اقوام

---

*ڈپٹی ڈائریکٹر اقبال اکادمی، لاہور

کی صف میں لانے کی کوشش کریں۔ یہ تصور مذہبی حلقوں سے باہر پایا جاتا ہے اور لوگوں میں اس کی مقبولیت پہلے نظریے کے مقابلے میں زیادہ ہے یا یوں کہہ لیجیے کہ زیادہ تیزی سے بڑھ رہی ہے۔ ہماری رائے میں نشاۃ الثانیہ کی یہ دونوں تعبیرات جزوی فائدے اور کلی نقصان پر منتج ہو سکتی ہے۔

۳۔ یہ بات نشاۃ الثانیہ کی ترکیب سے ظاہر ہے کہ مسلمان امت تاریخ کے کسی مرحلے پر کمال یافتہ تھی اور اب حالت زوال سے نکل کر اسے وہی کمال دوبارہ مطلوب ہے۔ یہاں تک پوری بات ٹھیک ہے۔ اس سے آگے بڑھ کر پہلے ہی قدم پر یہ طے کرنا ہوگا کہ اس امت کو جو کمال حاصل تھا، اس کے واقعی اسباب کیا تھے؟ ان اسباب کی بالکل کلینیکل انداز میں تشخیص ہونی چاہیے۔

۴۔ ایک اور ضروری نکتہ یہ ہے کہ عروج زوال کے تاریخی عوامل کیا ہمیں بعض مظاہر عروج کی باز آفرینی کا موقع دیں گے؟ مذہبی ذہن قوانین تاریخ سے مناسبت نہ رکھنے کی وجہ سے اکثر ناگزیر اور بدیہی رکاوٹوں کی طرف سے آنکھ بند کر لیتا ہے۔ اس روش کا ازالہ کیے بغیر نشاۃ الثانیہ محض ایک خواہش کی سطح سے اوپر نہیں اٹھ سکتی۔

۵۔ زندگی کے نئے اسالیب خصوصاً انسان کی جدید تہذیبی اور نفسیاتی ساخت کسی عقیدے یا نظریے کی لفظی اور قانونی تعمیم کو قبول نہیں کر سکتی۔ قبول نہ کر سکنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی مستقل عقیدے یا نظریے کی طرف ذہنی میلان ہو بھی جائے تو بھی زندگی کے موجودہ اسالیب واطوار اس عقیدے کو ذہن سے نکال کر اپنے اندر سرایت کر جانے کا راستہ نہیں دیں گے۔ اس صورت حال میں نشاۃ الثانیہ کے کسی بھی تصور کو عملی صورت دینے کی کوشش کرتے وقت اس عالمگیر مجبوری کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے، یعنی اس فکر کے حاملین کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس مزاحمت یا عدم قبولیت کا پیشگی ازالہ کرنے کی کوئی واضح صورت نکالیں، ورنہ دیگر تصورات کی طرح یہ تصور بھی اپنے اطلاق کے امکان کو مستقلاً گنوا بیٹھے گا۔

۶۔ مسلمانوں میں نشاۃ الثانیہ کا حقیقی مقصود یہ ہے کہ آدمی اپنی بنیادوں کی طرف واپس لوٹے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ترقی وخوشحالی کا کوئی گزشتہ دور واپس آ جائے۔ بالفاظ دیگر مسلمانوں میں نشاۃ الثانیہ کا ہر وہ تصور بے معنی ہے جس کا مقصود مسلم ماڈل کی نئی تشکیل کے علاوہ کوئی بات ہو، یعنی ہماری اصل ضرورت عمرؓ ہیں نہ کہ ان کا دور حکومت۔

۷۔ خود مغربی نشاۃ الثانیہ کی تحریک آدمی کی تبدیلی کی تحریک تھی جو بڑی حد تک کامیاب ہوگئی۔ وہ لوگ جانتے تھے کہ انسان میں تبدیلی لائے بغیر حالات کو نہیں بدلا جا سکتا۔ ہمارا سادہ لوح دماغ اس وہم میں مبتلا ہے کہ حالات کو انتظامی، سیاسی یا معاشی طور پر بدل کر یعنی خلافت راشدہ جیسا نظام حکومت لا کر آدمی خود بخود بدل جائے گا جب کہ بات اس کے برعکس ہے۔ آدمی بدلے گا تو حالات بدلیں گے۔ یہ بات ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مجموعی اسوۂ مبارکہ کو پیش نظر رکھ کر کہہ رہے ہیں اور اس کے علاوہ انسانوں میں تجدید واحیاء وغیرہ کی جتنی کامیاب تحریکیں چلی ہیں، ان کے طریق کار سے بھی اس کے علاوہ کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا۔

۸۔ جدید مسلم ذہن تاریخ کا کوئی واضح تصور نہیں رکھتا۔ اس کے علاوہ یا اس کی وجہ سے ہم حیات انسانی کے مکینیکل مظاہر (یعنی وہ چیزیں جو زندگی میں خود بخود دَر آتی ہیں) پر بھی کوئی موقف نہیں رکھتے۔ تہذیب، علم، دنیا، عروج وزوال، نفسیات وغیرہ کے بارے میں ہم اگر کچھ کچے پکے تصورات رکھتے بھی ہیں تو انہیں اپنی اساس ہستی اور

اپنے مقاصد حیات سے کسی بلند سطح پر ہم آہنگ نہیں کر پاتے یا اس کی ضرورت ہی محسوس نہیں کرتے۔ اس کمی کے ہمیں کم از کم دو بڑے نقصانات اٹھانے پڑے۔ ایک تو یہ کہ ہمارا تصور دین سطحی اور یک رُخا ہو کر رہ گیا۔ دوسرے یہ کہ ہم کوئی ایسا تصور انسان قائم اور پیش کرنے کے قابل نہیں رہے جو انسان کو موضوع بنانے والے کسی بھی علم کے مقابلے میں رکھا جا سکے۔ مثال کے طور پر جدید فلسفۂ قانون پڑھ لیں تو ہمارا موجودہ فقہی ذہن اور اس کا تخلیق کردہ لٹریچر بچوں کا کھیل معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح علم بشریات، نفسیات اور بیشتر سماجی علوم انسان کی واقعی حقیقت کی جن گہرائیوں تک عملاً پہنچ چکے ہیں، وہ ہمارے لیے یکسر نامعلوم اور اجنبی ہیں، حالانکہ ان گہرائیوں کی دریافت ہمارا کام ہونا چاہیے تھا تاکہ ہم انسان تک دین کی رسائی کا بڑا دائرہ بنا سکتے۔ ایسے پس ماندہ ذہن میں بننے والے تصورات فطری طور پر تصور کی حیثیت سے بھی ناقص ہوتے ہیں اور علمی جہت سے بھی ناممکن العمل ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نشاۃ الثانیہ کا تخیل بھی ذرا سے غور کے بعد خواب کی طرح معلوم ہوتا ہے جس سے تھوڑی دیر کو سکون تو مل جاتا ہے، لیکن اس کی طرف عملی پیش رفت خود اس خواب میں رہنے والے کے لیے ناممکن ہوتی ہے۔

۹۔ ہماری رائے میں نشاۃ الثانیہ کا کوئی تصور اس وقت تک مسلمانوں کے لیے بامعنی نہیں ہے جب تک اس کے اندر مندرجہ ذیل امور کا ادراک نہ پایا جائے:

- عقیدے اور تاریخ کا تعلق
- انسان میں تبدیلی کی صلاحیت
- انسان کا وہ مرکز جو کسی بات کو قبول کر کے اسے تمام سطحوں پر محفوظ کر لیتا ہے اور حالات کی تبدیلی سے متاثر نہیں ہوتا
- تہذیب کے اصول تشکیل اور ان کا دین سے تعلق
- بنی نوع انسان میں انفرادیت اور اجتماعیت کا نقطۂ اشتراک
- فضائل انسانی اور ان کی Manifestation کا تنوع
- انسانی زندگی اور قانون
- انسان کی مستقل اور عارضی ضروریات
- تقدیر اور تاریخ
- تقدیر اور انسانی اختیار کے حدود
- انسانی اختیار اور تاریخ کا قانون جبر و تغیر
- انسانوں کے اجتماعی نظام کی معنویت
- نظام زندگی: استقلال اور لچک
- نفس انسانی: استعداد اور محرکات
- دین کا مقصد اصلی

۱۰۔ مندرجہ بالا امور پر ایسا دینی موقف اختیار کرنا جو مبنی بر واقعیت ہو، اس کے لیے ضروری ہے کہ ان مباحث کی

طرف علمی سفر سے آغاز کیا جائے اور اس کے ساتھ ساتھ اس علم کو ایک نظام تربیت بنایا جائے۔ اس کے بعد کہیں جا کر نشاۃ الثانیہ کا عمل خارج میں اظہار پذیر ہونا شروع ہوگا۔ لہٰذا پہلی ضرورت یہ ہے کہ ہمارا نظام تعلیم پوری طرح بدلا جائے اور تعلیم کے مقاصد کو دنیا سے منقطع کیے بغیر دین کے تابع رکھا جائے۔

۱۱۔ موجودہ دور چھوٹی بڑی تمام چیزوں کو ایک نظریاتی کل اور نامیاتی وحدت میں اس طرح ڈھالنا چاہتا ہے کہ ایک ہی تعریف (Definition) سب پر صادق آ سکے۔ اقوام متحدہ کے زیادہ تر منصوبے مثلاً گلوبلائزیشن وغیرہ دراصل اسی ہمہ گیر تقاضے کے مظاہر ہیں۔ اس کے علاوہ مغربی استعمار کی طرف سے دیگر اقوام کو اپنے تابع کرنے کی جو نہایت باضابطہ کوششیں کی جا رہی ہیں، وہ محض اس لیے نہیں ہیں کہ ان کے چند سیاسی یا معاشی مفادات کا حصول ممکن ہو جائے، بلکہ اس کے پیچھے ایک نظریہ کارفرما ہے۔ وہ نظریہ یہ ہے کہ انسان اور اس کے تمام متعلقات یعنی علم، تہذیب وغیرہ کو ایک ہی اصل پر مبنی اور ایک ہی مقصود سے وابستہ ہونا چاہیے۔ اس میں پہلی ضرورت یہ ہے کہ جو ترقی یافتہ اقوام اس اصل اور مقصود کا ادراک رکھتی ہیں یا انہیں وضع کر چکی ہیں، وہ پسماندہ اور غیر ترقی یافتہ قوموں کو اپنے برابر لانے کی بجائے اپنے بنائے ہوئے دائرے میں رکھنا چاہتی ہیں اور اس کے لیے ان کی ہر نظریاتی اور تہذیبی تحدید کو توڑنے کے درپے ہو چکی ہیں۔ کیونکہ ان کی نظر میں قوموں کی سطح پر نظریاتی اور تمدنی انفرادیت کا اظہار اور اس پر اصرار بنی نوع انسان کی ہم اصلی اور ہم مقصدی کے اس تصور کو عمل میں نہیں لانے دے گا جو ان طاقتور اقوام کے پیش نظر ہے۔ عالم اسلام میں اس خطرے کا احساس اور ادراک بالکل مفقود تو نہیں ہے لیکن جس سطح پر ہے، وہ قطعی غیر موثر ہے اور زندگی کی کسی نظریاتی تشکیل میں کوئی بامعنی کردار ادا کرنے کے قابل نہیں ہے۔ ہمارا بہت بڑا المیہ یہ ہے کہ ہمارے نظریۂ زندگی اور زندگی میں مطابقت کا ہر پہلو غیر موجود ہے۔ ظاہر ہے کہ انسان نظریے یا عقیدے اور زندگی کی پوری عدم مطابقت کو زیادہ دیر تک برقرار نہیں رکھ سکتا۔ اسے ان دو غیر متعلق امور میں سے ایک کو لازماً چھوڑنا پڑتا ہے۔ ابھی وہ صورت حال تو نہیں آئی کہ ہم ترک و قبول کے عمل میں ایک حتمی مقام پر پہنچ گئے ہوں، تاہم ہماری انفرادی اور اجتماعی زندگی کا رخ جس طرف ہو چکا ہے، اس کے پیش نظر یہ بات بہت بعید از قیاس نہیں ہے کہ ہم محض زندہ رہنے پر قانع ہو جائیں اور زندگی کے بارے میں تصورات کو فراموش کر دیں۔ موجودہ حالات میں ایسا ہو جانا تقریباً یقینی دکھائی دیتا ہے اور تاریخ و انسان کے مطالعے کا کوئی طریقہ ہمارے اس خوف کو زائل نہیں کرتا کہ مستقبل میں ہم دنیا کو اپنا علانیہ مقصود بنا کر دین کو ایک غیر ضروری رکاوٹ قرار دے کر اسے عین اس طرح نظر انداز کر بیٹھیں جس طرح جدید مغرب نے عیسائیت کو کر رکھا ہے۔ اس رویے میں دین کی اتنی بھی وقعت نہیں پائی جاتی کہ اس کا انکار کرنے کا تکلف پالا جائے بلکہ اتنا ہی کافی ہے کہ اسے فرد کا ذاتی مسئلہ قرار دے کر زندگی کے مرکزی دھارے سے الگ کر دیا جائے۔

فی زمانا جدید مسلم ذہن اسی روش پر چلنے پر راضی نظر آتا ہے کہ دین ہر فرد کا ذاتی معاملہ ہے اور اسے کاروبار زندگی میں مخل نہیں ہونے دینا چاہیے۔ مشکل یہ ہے کہ ہماری مذہبی فکر اس بات کا ایک تحکمانہ قانونی اور سیاسی جواب دے کر مطمئن ہو جاتی ہے اور یہ نہیں دیکھتی کہ جس ذہن میں ایسا خیال آ سکتا ہے، وہ بھلا فتوے یا خطاب کو قبول کرے گا؟ احیائے امت کی کسی بھی کوشش میں ابتدائی طور پر ہی اس روز افزوں ذہنیت کا مکمل تجزیہ کر کے اسے ایک گمراہی کی

بجائے ایک مرض کے طور پر دیکھنا ہوگا اور اس کے ازالے کا طریق کار بھی مناظرے کی جگہ معالجے پر مبنی رکھنا ہوگا۔ یہاں معالجے کا مطلب وعظ ونصیحت نہیں ہے بلکہ کسی خرابی کے بنیادی اسباب کی تشخیص کے بعد ان اسباب کا ایسا ازالہ کرنا ہے کہ ان کی دوبارہ پیدائش کا احتمال نہ رہے اور ان کی کشش انسانوں کے اندر سے ختم ہو جائے۔ انسان کا خاصہ یہ ہے کہ اس کی عمومی زندگی کے تقریباً تمام اہداف حق و باطل اور صحیح و غلط کے معیارات پر اتنے استوار نہیں ہوتے جتنے کہ پسند و ناپسند پر ہوتے ہیں۔ زندگی انسان کی جس استعداد یا سطح سے فوری اور فطری مناسبت رکھتی ہے، وہ ذہن نہیں ہے بلکہ طبیعت ہے۔ یہ قانون مسلمانوں کے لیے بدل نہیں جاتا۔ لہٰذا ضروری ہے کہ مسلمات کی قبیل میں رکھ کر اس کی اپنے نظریات کے مطابق تراش خراش کی جائے یعنی مسلم نشاۃ الثانیہ اگر ایک سلسلہ عمل ہے تو اس سلسلے کی ابتدائی کڑیوں میں سے ایک کڑی یہ ہے کہ زندگی اور طبیعت کا جبری تلازم پورے انسان اور پوری زندگی پر حاوی نہ آ جائے یعنی مسلمان اپنے منہاج حیات میں طبیعت تک محدود نہ ہو کر رہ جائے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ طبیعت کو نظر انداز کر کے آدمی کے اندر ذہنی یا اخلاقی مقاصد سے مستقلاً وابستہ رہنے کی قوت باقی نہیں رہتی، چونکہ طبیعت منہا ہو جائے تو بڑی سے بڑی چیز بھی اپنی کشش کھو بیٹھتی ہے اور محض اس کی بڑائی کا ادراک انسان کو اس کے ساتھ جوڑے نہیں رکھ سکتا۔ ہماری اولین ذمہ داری یہ ہونی چاہیے کہ ہم اپنے عقیدے کے عملی اور اطلاقی مظاہر کو انسانی نفس اور طبیعت کے لیے ہی قابل قبول بنا دیں تا کہ حق کے ساتھ ہماری وابستگی کی قوت میں ضعف نہ پیدا ہو جائے۔

اس انتہائی بنیادی ضرورت سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مندرجہ ذیل امور کو خوب غور و فکر کے ساتھ پیش نظر رکھا جائے:

- دین کی دنیاوی افادیت بھی ثابت کی جائے، علمی سطح پر بھی اور عملی سطح پر بھی۔
- قرآن و سنت سے بلا تاویل مستنبط ہونے والے تصور انسان کو انسان فہمی کے مروجہ معیارات پر حقیقی بنا کر دکھایا جائے اور انسانیت کے اس ٹائپ کو معاشرے میں مدار فضیلت بنایا جائے۔
- وہ علوم جو کائنات اور انسان کی حقیقت سے بحث کرتے ہیں، انہیں دین کی ثابت شدہ غایات اور مقاصد کے اس طرح تابع رکھا جائے کہ ان علوم کے اپنے اپنے معیارات پر کوئی ضرب نہ لگے۔ مثال کے طور پر نفسیات وغیرہ میں ان تحقیقات کی کوئی حیثیت نہیں جو اس علم کے مسلمہ معیار سے کمتر ہیں۔ ہمارے دور میں اسلامائزیشن آف نالج کی کوششیں اسی لیے دین کی سبکی کا سبب بنی ہیں کہ انہوں نے تمام علوم پر اناڑیوں کی طرح دست اندازی کی ہے۔ انسان کی دنیاوی فلاح کے لیے قائم کیا جانے والا ہر نظام واضح طور پر دینی اساس پر مبنی ہونا چاہیے اور وہ اساس محض قانون کے دائرے تک محدود نہیں ہونی چاہیے۔
- مسلم نشاۃ الثانیہ کا تصور جن اغراض سے پھوٹا ہے، ان میں ایک کڑی غرض مسلمانوں کے مفوضہ کائناتی کردار کی باز آفرینی ہے یعنی ہم ساری دنیا کے لیے داعی الی الحق بنیں۔ اس دعوت کی داخلی بناوٹ علمی سے زیادہ عملی اور نظریاتی سے زیادہ معاشرتی ہونی چاہیے۔ دین کو معاشرت میں منتقل کیے بغیر نشاۃ الثانیہ کا ہر تصور مہمل ہے۔

۱۰۔ احیائے امت کی کسی بھی تحریک کا انحصار اسی آزمودہ منہج پر ہونا چاہیے جس پر اس کا قیام عمل میں آیا تھا۔ اس

منہج کے دو پہلو ہیں، علمی اور عملی۔ علمی منہج جس کی بنیاد عقیدہ ہے، اس کے ضروری اجزا یہ ہیں:

- تقویم امت کے حقیقی اصول کی معرفت
- اس سوال کا جواب کہ امت کیا ہے اور مسلمانوں کی مختلف تہذیبی اور قومی وحدتیں امت کی وحدت میں ضم ہوتی ہیں یا ہو سکتی ہیں۔
- اسلام اور مسلمانوں کے موجودہ حالات کی درست تشخیص اور ان کے محرکات
- اسلام اور اہل اسلام کو درپیش مخالفتوں، مزاحمتوں اور مجبوریوں کی شناخت اور ان کا تجزیہ۔ اس تجزیے کے نتائج کو عروج وزوال کے تاریخی اور نقص وکمال کے اخلاقی قوانین کے اندر رہتے ہوئے مطلوبہ نتائج کے حصول کی ذہنی اور عملی کوششوں کی بنیاد بنانا۔

عملی منہج جس کی بنیاد اسوۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع ہے، اس کے بنیادی عناصر یہ ہیں:

- زندگی کے موجودہ مقاصد اور دین کے مطلوبہ مقاصد کے درمیان پیدا ہو جانے والے فاصلے کو ختم کرنا
- دین کی کلچرلائزیشن
- موجودہ معاشرتی اور دین کے نظام فضائل میں ہم آہنگی پیدا کرنا
- غربت اور ناانصافی کا ازالہ اور بے تحاشا امارت وغیر محدود ملکیت کا خاتمہ
- عورتوں میں مظلومیت اور بے حیائی دونوں کا علاج

۱۱۔ یہ تمام مناہج جس علمی قانون اور اخلاقی اصول پر مبنی ہیں، ان کا تقاضا ہے کہ مسلم نشاۃ الثانیہ کے عمل میں فرد اور اجتماع دونوں کی یکساں ذمہ داریاں ہیں جن میں بعض مشترک ہیں اور بعض منفرد۔ علمی ذمہ داریوں کا اکثر حصہ افراد سے تعلق رکھتا ہے، قانونی فرائض بیشتر اجتماعی نوعیت کے ہیں اور اخلاقی ذمہ داریاں دونوں میں مشترک ہیں، یعنی نشاۃ الثانیہ کی تیاری جس درست علم، محکم ارادے اور خالص نیت پر موقوف ہے، انہیں حاصل کرنے کے عمل میں خود کو ڈالے بغیر ہم اپنے مطلوبہ نتائج کی طرف پہلا قدم بھی نہیں اٹھا سکیں گے۔

خلاصہ یہ کہ مسلم نشاۃ الثانیہ صدر اول کے حالات کی بازیابی کا نام نہیں ہے بلکہ اس انسان کے حصول کا نام ہے جسے صدر اول نے ایک مستقل نمونے کے طور پر عملاً تشکیل دیا تھا۔ گویا جب ہم نشاۃ الثانیہ کی آرزو کرتے ہیں تو اس کا واحد مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم اپنے موجود ہونے کی تمام بنیادوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کر کے انہیں زندگی کے تمام شعبوں میں حالات کی یکسر تبدیلی کے باوجود فنکشنل بنانا چاہتے ہیں۔ نشاۃ الثانیہ کا یہ محرک اتنا جامع اور مانع ہے کہ اس میں کسی چیز کمی کی جا سکتی ہے نہ اضافہ۔

پروفیسر میاں انعام الرحمان

سماجی تبدیلی کے نئے افق اور امت مسلمہ

[مذہبی حلقوں میں دعوت دین، معاشرے کی اصلاح وتربیت اور اہل مذہب کے معاشرتی کردار کا تصور ایک مخصوص طریقے پر چند ظاہری 'واجبات' کی ادائیگی تک محدود ہو چکا ہے۔ معاشرہ کیا ہے؟ اس کے اجزاے ترکیبی اور اس میں کارفرما مختلف قوتیں کون سی ہیں؟ بالخصوص دور جدید میں انفرادی اور اجتماعی سطح پر اذہان وافکار کا رخ متعین کرنے میں کن عوامل کو بنیادی حیثیت حاصل ہے؟ اور کسی مخصوص معاشرے میں فکری اور عملی تبدیلی لانے کے لیے حکمت عملی کن اصولوں پر مبنی ہونی چاہیے؟ یہ اور اس نوعیت کے دیگر سوالات ہمارے غور وفکر کے دائرے سے بالکل خارج ہیں۔ امت مسلمہ کی منصبی ذمہ داری ہونے کے تعلق سے یہ موضوع جس قدر اہمیت کا حامل ہے، اسی قدر تشنۂ بحث ہے۔ زیر نظر تحریر میں پروفیسر میاں انعام الرحمن صاحب نے اس حوالے سے اپنے نتائج فکر پیش کیے ہیں اور ہم اس توقع کے ساتھ اسے شائع کر رہے ہیں کہ اہل علم اس بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے اپنے خیالات سے ہمیں مستفید فرمائیں گے۔ (مدیر)]

اپنے ظہور کے بعد سے انسانی معاشرہ نوع بہ نوع تبدیلیوں سے ہمکنار ہوتا چلا آ رہا ہے۔ اکیسویں صدی میں یہ تبدیلیاں رفتار اور نوعیت کے اعتبار سے منفرد کہی جا سکتی ہیں۔ اس وقت انسانی آبادی کی بہتات اور اس سے جنم لیتے مختلف النوع مسائل جہاں فکر انگیز ہیں، وہاں تبدیلی کی لہر کو انگیخت کرنے میں بھی اہمیت اختیار کر گئے ہیں۔ افراطِ آبادی اور کرپشن سے لے کر توانائی اور پانی کے بحران تک بڑے بڑے مسائل ایسے ہیں جن پر دنیا بھر میں بحث ومباحثہ جاری ہے کہ ان پر کیونکر قابو پایا جا سکتا ہے۔ موجودہ عہد میں عالمی سطح پر جہاں تک نظامات (Systems) کا تعلق ہے، ان کی تشکیلِ نو اور تبدیلی کو کلی (Macro) اور جزوی (Micro) دو سطحوں پر پھیلا کر دیکھا جا سکتا ہے۔

جزوی تبدیلی کے تحت دنیا بھر میں ''مقامی حکومتِ خود اختیاری'' کی تشکیلِ نو ہو رہی ہے، جیسا کہ مشرف حکومت کے تحت پاکستان میں بھی یہی عمل دیکھنے میں آیا۔ اس کے ساتھ ساتھ دوسرا عنصر لا مرکزیت (Decentralization) ہے کہ ریاستی سطح پر مرکزی حکومتیں، اختیارات کو نچلی سطح (Gross Root

Level) تک منتقل کر رہی ہیں۔ یہ رجحان صرف وفاقی ریاستوں میں ہی نہیں جہاں صوبائی حکومتوں کی ''دستوری'' حیثیت ہوتی ہے، بلکہ وحدانی ممالک بھی تیزی سے اس طرف مائل ہو رہے ہیں۔ اگر ہم آبادی کی بہتات اور دیگر جدید مسائل کو انفارمیشن ٹیکنالوجی کی افادیت کے ساتھ نتھی کر کے دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ ''ضلعی نظام'' ہی درحقیقت لامرکزیت کا محور ومصدر ہے۔ مرکزی حکومتوں کو لامحالہ اس نظام کو درپیش چیلنجوں اور تقاضوں کے مطابق ڈھالنے کے لیے بااختیار بنانا ہوگا۔ درپیش تقاضوں کی وضاحت کے ضمن میں فقط یہی بیان کافی ہے کہ سرد جنگ کے خاتمے اور نائن الیون کے واقعہ کے بعد دفاع اور سلامتی کے لیے ریاستی ذمہ داریاں بہت زیادہ بدل گئی ہیں، لہٰذا مرکزی حکومتوں کو ترجیحات میں مجبوراً اتھل پتھل کرنے کے ساتھ ساتھ بنیادی نوعیت کی (Structural Changes) کرنی پڑ رہی ہیں۔ خیال رہے کہ افراطِ آبادی نے ہی ''براہ راست'' کی جگہ ''نمائندہ جمہوریت'' کے لیے راہ ہموار کی تھی، اسی طرح اب لامرکزیت اور ضلعی نظام کے لیے آبادی کی بہتات نے کلیدی کردار ادا کیا ہے۔

کلی تبدیلی کے حوالے سے نمایاں رجحان گلوبلائزیشن کا ہے جس کے اثرات کے تحت ریاستی شان وشوکت گہنا گئی ہے۔ ورلڈ بینک، آئی ایم ایف، ڈبلیو ٹی او، اور ملٹی نیشنل کمپنیاں اس عمل کو تیز کر رہی ہیں۔ عالمی سطح پر تبدیلی لانے کے اعتبار سے دوسرا عنصر ''علاقائی اتحاد'' (Regional Integration) ہے۔ یورپی یونین، آسیان، سارک، ایکو، عرب لیگ، اور افریقہ وامریکہ کی علاقائی تنظیمیں اس عنصر کے پھلنے پھولنے اور اس کی افادیت پر دال ہیں۔ موجودہ عالمی حالات ظاہر کر رہے ہیں کہ مذکورہ اتحادات، گلوبلائزیشن کا رخ اور کردار متعین کرنے میں بنیادی اور محوری اہمیت اختیار کر جائیں گے۔

عالمی نظام کی تشکیلِ نو اور تبدیلی کے کلی اور جزوی تصور کے بعد اس امر کا احساس ہو جاتا ہے کہ عہدِ جدید میں ریاست کا کردار (Middle Man) کا ہوگا یا (Buffer Zone) کا، کہ ریاست کو ایک طرح سے فلٹریشن کرنی ہو گی اور وہ بھی ریاستی قوت کے بجائے سماجی عوامل کے ذریعے سے۔ لہٰذا ''وچولے کے کردار'' کو ذمہ دارانہ انداز سے پورا کرنے کے لیے ریاست کو طریقہ ہائے کار (Methods) میں بنیادی نوعیت کی تبدیلیاں (Structural Changes) لا کر اپنی مجموعی نفسیات تبدیل کرنا ہوگی، کہ آخر کار یہ ریاست ہی ہے جسے اپنے اختیارات سے دستبردار ہونا ہے، اس کی صورت چاہے اختیارات کی نچلی سطح تک منتقلی ہو یا کسی علاقائی اتحاد میں شمولیت کو 'فعال' بنانا۔

مذکورہ بحث سے یہ مطلب ہرگز اخذ نہیں کرنا چاہیے کہ ریاست کا اقتدارِ اعلیٰ (داخلی اور خارجی) آخری دموں پر ہے۔ (خیال رہے یہاں اقتدارِ اعلیٰ سے مراد مغربی تصورِ اقتدارِ اعلیٰ نہیں، بلکہ صرف سپریم اتھارٹی کا ذکر مقصود ہے۔ اب اہلِ مغرب کو بھی اسلامی تصورِ اقتدارِ اعلیٰ کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ اس کی مزید تفصیل آئندہ سطور میں آئے گی) راقم کی رائے میں تو ریاست کا کردار مزید اہم ہو گیا ہے کہ اب اسے قوت وطاقت کے بجائے ذمہ دارانہ انداز

سے اپنانیا کردار تسلیم کرنا ہوگا تا کہ اس کے شہری نئے عالمی نظام کے مرکزی دھارے (Main Stream) سے باہر نہ ہونے پائیں۔ اس وقت عالمی نظام کی تشکیلِ نو اور تبدیلی کے کلی اور جزوی عناصر کی افادیت واہمیت کے ''اضافی'' پہلوؤں پر نظر رکھنا ریاستی ترجیح ہونی چاہیے کہ اسی اضافیت میں ضلعی سے صوبائی، صوبائی سے قومی، قومی سے علاقائی اور علاقائی سے عالمی ربط وتعامل کے امکانات مضمر ہیں، اور انھی امکانات کے توسط سے عالمی نظام کی مثبت تشکیلِ نو ممکن ہو سکے گی۔ اس ضمن میں یورپی ریاستوں کی کارکردگی مثالی قرار دی جا سکتی ہے کہ ان کے ہاں اختیارات کی نچلی سطح تک منتقلی کے ساتھ ساتھ علاقائی اتحاد کو فعال بنانے کے اعتبار سے پہلو تہی نہیں برتی گئی۔

بحث کے اس مقام پر ایک نہایت اہم نکتے کی صراحت ضروری ہے اور اسی نکتے کو زیرِ نظر تحریر کے بنیادی محور کی حیثیت حاصل ہے، کہ قاعدہ وقانون اور آئین ودستور کی بیساکھیاں ''قربت'' کی پینگیں بڑھانے میں ممدو معاون ہونے کے باوجود ''بیساکھیاں'' ہی ہوتی ہیں، اگر ان کے پسِ پشت ''سماجی منظوری'' موجود نہ ہو۔ اقوام وملل کی تاریخ گواہ ہے کہ کوئی بھی ایسا قانون، دستور یا نظام کامیابی سے ہمکنار نہیں ہو سکا جو مروجہ روایات ورواجات سے ہٹ کر تشکیل دیا گیا ہو۔ مثلاً امریکہ میں شراب پر دستوری ترمیم کے ذریعے سے پابندی لگائی گئی، لیکن سماجی منظوری نہ ہونے کے سبب یہ ناکامی سے دوچار ہوئی اور دوبارہ دستوری ترمیم کے ذریعے سے یہ پابندی ختم کر دی گئی کہ غالباً اس کی خلاف ورزی سے دیگر ایسے قوانین کی بابت بھی قانون شکنی کا رجحان جڑ پکڑ سکتا تھا جن کے پیچھے سماجی منظوری موجود تھی۔ (یہاں یہ ذہن میں رہے کہ عہدِ رسالت میں بھی شراب پر فوری پابندی عائد نہیں کی گئی تھی) اس نکتے کے بیان کے بعد اب غور طلب بات یہ ہے کہ یورپ میں، جہاں ''قوم پرستی'' عروج پر تھی اور جہاں توازنِ طاقت جیسے حیلوں بہانوں کے ذریعے قتل وغارت کا بازار گرم رہا، وہاں مفاہمت، اشتراک اور باہمی تعاون کی درخشندہ مثال قائم کی جا رہی ہے۔ راقم کی نظر میں یورپی یونین کے علاقائی اتحاد کے پسِ پشت سماجی منظوری تسلی بخش حد تک موجود ہے، یعنی یہ اتحاد محض چند مدبروں، دانشوروں اور پالیسی سازوں کی دماغی اپج (Brain Child) نہیں، بلکہ یورپی عوام نے قومیت کے راسخ تصور سے ماورا ہو کر اسے (اس وقت) عملی جامہ پہنایا ہے۔ یہاں اس بات کا بیان ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ سماجی منظوری کے حصول کے لیے عملی پیش رفت دوسری جنگِ عظیم کے فوراً بعد شروع کر دی گئی تھی (مثلاً ۱۹۴۸ء کا برسلز ٹریٹی جسے (WEU) یعنی ویسٹرن یورپین یونین کہا جاتا ہے، ۱۹۴۹ء کی کونسل آف یورپ اور ۷۰ء کے عشرے کی (OSCE) یعنی Organization for Security and Co-operation in Europe وغیرہ) لہٰذا نیشنل ازم کے بے مروتی پر مبنی متعصبانہ اور سخت انتظامی گرفت کے نظام (Administrative Command System) کی جگہ قومی خود آگاہی وخود شناسی (National Self-awareness) کو متعارف کروایا گیا، یعنی نیشنل ازم میں 'ازم' کو دیس نکالا دے دیا گیا اور قومی خود آگہی

کے توسط سے دوسری اقوام کے وجود اور حق بقا کو تسلیم کرنے کی نئی راہ تراشی گئی جو نئی منزلوں کی طرف لے جانے والی ہے۔ راقم کی نظر میں یورپی یونین کے آغاز اور ارتقا کی مخصوص نوعیت اس کے بطور کثیر قومی ریاست (Multinational State) ابھرنے پر دال ہے، کہ ثقافتی و تاریخی افتراق اور قومی روایات کو دبانے کے بجائے سماجی تعامل کے ذریعے سے انہیں ''ہم آہنگ'' کیا جا رہا ہے۔ یہاں بدیہی طور پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس تبدیلی کے وقوع پذیر ہونے میں کون سے عوامل و محرکات بنیادی قرار دیے جا سکتے ہیں؟ طوالت سے بچنے کی خاطر ان کی محض نشان دہی کافی ہوگی:

۱۔ داخلی سلامتی، یعنی امن و امان کی مخدوش صورتِ حال اور دہشت گردی کی کارروائیاں، مثلاً نائن الیون سے پہلے امریکہ میں ۳۵۰۰۰ سے ۴۰۰۰۰ تک ہوائی جہاز پرواز اور لینڈ کرتے تھے اور تقریباً ۲ ملین مسافر اس سہولت سے فائدہ اٹھاتے تھے، تو کیا روزانہ ۲ ملین لوگوں کو چیک کرنا ممکن ہے؟ لہٰذا زمینی حقیقت کی روشنی میں اس کا عملی اور پائیدار حل نکالنا ضروری ہے کہ دہشت گردی کی نوعیت تبدیل ہو سکتی ہے، جیسا کہ گیارہ ستمبر کے واقعے کے متعلق کسی نے سوچا بھی نہ تھا۔ اندریں صورت اقوام باہمی روابط کو پختہ کر رہی ہیں۔

۲۔ شہری آبادی اور علاقوں میں اضافے کا رجحان،

۳۔ ماحولیاتی آلودگی،

۴۔ منشیات کا مسئلہ،

۵۔ ملٹی نیشنل کمپنیاں،

۶۔ انٹرنیٹ اور ذرائع ابلاغ کے عالمی چینلز۔

مذکورہ عوامل پر بحث سے قطع نظر اس بات کا جائزہ لینا انتہائی ضروری ہے کہ منظّم نظاماتی تشکیلِ نو کے وقوع پذیر ہونے میں درکار وسیع سماجی تبدیلی کے ناگزیر لوازمات کون سے ہیں کہ سماجی رویے میں تبدیلی کے بغیر تشکیلِ نو کا عمل بار آور نہیں ہو سکتا۔ راقم کی رائے میں یہ لوازمات کم از کم سات ہیں:

۱۔ آفاقی شعور،

۲۔ تہذیبی و ثقافتی تنوع میں ''اضافیت'' کی تلاش،

۳۔ میڈیا اور لٹریچر،

۴۔ تعلیمی منصوبہ بندی میں سماجی تبدیلی پر ترکیز (Focus) کرنا،

۵۔ کھیلوں اور تفریحی سرگرمیوں کا کردار،

۶۔ منظّم گروہ بندیاں،

۷۔ سپانسر شپ کی متوازن تقسیم۔

(۱) جہاں تک آفاقی شعور کا معاملہ ہے، یہ لوازمات میں سے انتہائی بنیادی ہے اور حقیقت تو یہ ہے کہ اس کے وقوع پذیر ہونے میں بھی مذکورہ بالا لوازمات کی ضرورت محسوس ہوتی ہے لیکن چند بنیادی تقاضوں کی طرف فوری توجہ دینے کی ضرورت ہے، مثلاً:

O تاریخی اعتبار سے، کہ مطالعہ تاریخ کو درست اور غیر جانبدارانہ روش پر پروان چڑھایا جائے۔ تاریخی واقعات سے جذباتی وابستگی کے بجائے ان سے اصول اخذ کیے جائیں۔ راقم کو یہ کہنے میں کوئی باک نہیں کہ اگر یورپی اقوام آج اپنے تاریخی واقعات کو جذباتی انداز میں اپنے سماجی رویوں میں سمونا شروع کر دیں تو واپس اٹھارویں صدی میں پہنچ جائیں گی۔

O سماجی اعتبار سے، کہ رواداری، عدمِ تشدد، برداشت اور مواخات کو فروغ دیا جائے، ان صفات کی اسی طرح تشہیر کی جائے جیسا کہ انسانی حقوق، بہبودِ آبادی اور چائلڈ لیبر وغیرہ کی، کی جاتی ہے۔

O انفرادی اعتبار سے، کہ 'میں' کی نفی کرتے ہوئے 'میں' کی شناخت حاصل کی جائے، جیسا کہ اوپر کی سطور میں نیشنل ازم کی بابت ذکر ہوا۔ اب ریاست کے روایتی کردار کے بدلے جانے سے فرد کو بھی بحیثیت شہری تبدیلی کے عمل سے گزرنا ہوگا۔ اس ضمن میں اسے ریاست سے متعلق اپنی توقعات اور مطالبات کی نوعیت پر نظر ثانی کرنا ہوگی۔

(۲) تہذیب وثقافت کا معاملہ خاصا گھمبیر اور پیچیدہ ہے کہ یہ انفرادی سے زیادہ اجتماعی ہے اور اجتماعی یا گروہی نفسیات کو جدوجہد کا ہدف بنانا جان جوکھوں کا کام ہے۔ کسی بھی گروہ کی نفسیات اس بچے سے بہت مماثلت رکھتی ہے جو نامعلوم عفریت کے خوف سے اندھیرے میں جانے سے ڈرتا ہے۔ راقم کی ناقص رائے میں مختلف تہذیبوں اور ثقافتوں کا ایک دوسرے کی بابت رویہ اسی قسم کا ہے۔ مثلاً مشرق کو اہلِ مغرب خاصے طویل عرصے تک ''پراسرار'' خیال کرتے رہے ہیں۔ اسی طرح مغرب کے متعلق اہل مشرق کی یہ ''طے شدہ'' رائے بلکہ فیصلہ ہے کہ ان کی تہذیب و ثقافت، بے حیائی اور گمراہی کی نیو پر قائم ہے اور پاکیزگی اور ثواب پر مستقل اجارہ داری خیر سے صرف مشرق کا حق ہے۔ اس انتہا پسندی سے بچنے کی خاطر 'نامعلوم' میں چھلانگ لگانی پڑے گی، جس سے ہماری گروہی نفسیات ابھی تک پہلوتہی برت رہی ہے۔ تہذیب وثقافت کی ''حیات بخش'' آگ میں، نامعلوم کی حیثیت ایک طرح سے ایندھن کی ہے کہ اسی کے طفیل تہذیب وثقافت ''متحرک قوت'' کے روپ میں معاشرتی سطح پر تخلیقی عمل جاری رکھتے ہیں۔ مذکورہ عمل کے بغیر کسی بھی گروہ کی تہذیبی وثقافتی زندگی مردہ ہو جاتی ہے۔ جس طرح آگ کے کمزور پڑنے پر اگر فوراً ایندھن نہ جھونکا جائے تو بعد میں چاہے کتنا ہی ایندھن ڈالا جائے، آگ روشن نہیں ہوتی، حالانکہ ایندھن میں جلنے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے لیکن خود آگ میں ایندھن کو جلانے کی قوت باقی نہیں رہتی۔ اسی طرح تہذیب وثقافت کو اگر بروقت

نامعلوم سے ’آشنا‘ نہ کیا جائے تو بعد کی کثیر کاوشیں بھی رائیگاں جاتی ہیں۔ یہاں راقم یہ کہنے سے محترز نہیں کہ نامعلوم کی قبولیت، اضافیت پسندی کے بغیر ممکن ہی نہیں، لہٰذا ہر تہذیب اور ہر ثقافت کو زندہ رہنے کے لیے ’’طرز کہن پہ اڑنا‘‘ کے رویے کو خیر باد کہنا ہوگا۔

(۳) سماجی تبدیلی کے لیے درکار لوازمات میں میڈیا کی اہمیت بہت بڑھ گئی ہے۔ میڈیا کے حوالے سے ایک بات بہت اہم ہے کہ کاروباری مفادات کو پورا کرنے والی تفریح (Commercial Entertainment) کے بجائے سماجی عملیت (Civic Activism) کو مرکزی حیثیت دی جائے۔ اس زمینی حقیقت کے باوجود کہ عالمی معاشرہ مجموعی طور پر صارفین کا معاشرہ ہے نہ کہ شہریوں کا، اور یہ کہ سماجی شعبے کے بجائے مارکیٹیں ہی بیشتر سماجی ایشوز کی نوعیت واہمیت کو متعین کرتی ہیں، یہ تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ میڈیا کا کام، مروج رجحانات کے تسلسل میں مداخلت کرنا بھی ہے۔ اس سلسلے میں جنوبی افریقہ کے ایک پروگرام کا حوالہ دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ وہاں (Soul City Multimedia Project) کے نام سے ایک پروگرام شروع کیا گیا جس کے تحت پیشہ ور سکرین رائٹرز اور پبلک ہیلتھ کے پیشہ ور ماہرین کے اشتراک سے مختلف پروگرام پیش کیے گئے، مثلاً سگریٹ نوشی، بچوں کا استحصال اور ایڈز وغیرہ کے متعلق ڈرامے دکھائے گئے۔ اس کے ساتھ ساتھ آٹھ زبانوں میں ریڈیو پروگرام اور اخبارات میں فیچر کالم وغیرہ کا بھی اہتمام کیا گیا اور مقبولِ عام مزاحیہ کتب کو ڈاکٹروں کے آفس، کمیونٹی سینٹرز میں رکھا گیا۔ اس تمام عمل کی بدولت صحت عامہ کے متعلق تربیت میں ’’اختراعی رجحانات‘‘ کو زبردست پذیرائی ملی۔ اس تجربے کی کامیابی کو دیکھتے ہوئے سماجی تبدیلی کے لیے مربوط ومنضبط پروگرام تشکیل دیے جا سکتے ہیں، مثلاً:

۱۔ مہاجرین کی زندگی پر فلمیں اور ڈرامے،

۲۔ مختلف برادریوں کے درمیان شادی وغیرہ سے متعلق ناول، افسانے، شاعری کے فن پارے اور ٹی وی، سینما پر ان کی کوریج،

۳۔ ورکنگ لائف اور بڑھتی عمر کے مسائل جیسے موضوعات پر طبع آزمائی،

۴۔ انٹرنیٹ چیٹ رومز کو منظّم کرنا اور انھیں مستقبل کے ایک نئے معاشرتی ادارے کے طور پر قبول کرنا۔

(۴) وسیع پیمانے پر سماجی تبدیلی لانے کے لیے تعلیمی منصوبہ بندی میں فراخ دلی کا مظاہرہ کرنے کی ضرورت ہے۔ اس سلسلے میں لگے بندھے اور جامد تصورات ہی کو دہرائے چلے جانے کے بجائے آرا وافکار میں تنوع (Pluralism of Views) اور اختلاف رائے کو فروغ دینے کی حیثیت کلیدی ہے، تاکہ دنیا کی بابت دبے دبے اظہار کے بجائے خیالات کا تنوع سامنے آسکے۔ اس لازمے سے عمدہ طریقے سے عہدہ برآ ہونے کے لیے مذکورہ بالا میڈیا پروگرامز کو بھی تعلیمی منصوبہ بندی کا حصہ بنانا ہوگا اور تعلیم کے روایتی کردار کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے نصاب

میں عصری موضوعات کو اجاگر کرنا ہوگا۔

(۵) سماجی تبدیلی میں کھیلوں کی اہمیت سے بھی انکار ممکن نہیں۔ باکسر محمد علی کلے سے لے کر جنوبی افریقہ کے ہنسی کرونیے، انڈیا کے اظہر الدین، انگلینڈ کے ناصر حسین اور ڈیوڈ بیکھم، پاکستان کے عمران خان اور یوسف یوحنا تک ایسے بہت سے سپورٹس مین ہیں جو معاشرتی رویے کی عکاسی کرنے کے ساتھ ساتھ اس کا رخ بھی متعین کر سکتے ہیں۔ پچھلے دنوں انگلش فٹ بالر ڈیوڈ بیکھم اس حوالے سے موضوع سخن بنا رہا کہ وہ سپین کے ایک کلب کو جائن کر رہا ہے۔ غالباً انگریزوں نے خود کو یہ کہہ کر تسلی دی ہوگی کہ سپین بھی یورپ کا حصہ ہے، وہی سپین جس کے ساتھ انگلینڈ کی کئی جنگیں ہوئیں۔ اگرچہ اب بھی کئی قوم پرست ہوں گے لیکن ان کی آواز زوردار نہیں رہی۔ اسی طرح پاکستان میں عمران خان نے ایک نئے سماجی رویے کو جنم دیا تھا۔ شوکت خانم ہسپتال کی مہم کو مزید مختلف جہتوں میں پھیلایا جاتا تو پندرہ بیس برسوں میں ایک صحت مند مواخاتی رویہ تشکیل پا سکتا تھا۔ نسلی اور مذہبی بنیادوں پر معاشرے کی تقسیم اور تعصب کے حوالے سے محمد علی کلے اور محمد اظہر الدین ''کیس سٹڈی'' کے موضوع قرار دیے جا سکتے ہیں۔ محمد علی کلے معاشرے میں نسل پرستی کے خلاف احتجاج کے اعتبار سے عدم تشدد کے رویے کی علامت ہے۔ اس کے احتجاج نے امریکی معاشرے پر ان مٹ نقوش چھوڑنے کے ساتھ ساتھ نئے معاشرتی رویے کو بھی مہمیز کیا ہے۔ جنوبی افریقہ کے آنجہانی ہنسی کرونیے کا کردار اس اعتبار سے قابلِ تحسین رہا کہ اس نے غلطی کا اعتراف کر لیا اور عوامی سطح پر کرپشن کے خلاف اعترافی رویے کی طرح ڈالی۔ اب وہاں مختلف اداروں اور انجمنوں کا کام ہے کہ سماجی تبدیلی کے لیے اس اعتراف کو مثبت انداز میں اجاگر کریں۔ مختصراً یہی کہا جا سکتا ہے کہ چونکہ سپورٹس میں عمومی رویہ برداشت اور عدمِ تشدد کی سپرٹ پر مبنی ہوتا ہے، لہٰذا سپورٹس مین کی مقبولیت کو سماجی تبدیلی کی راہ ہموار کرنے کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے، کہ اپنے گروہ کی جیت کی لگن کے ساتھ ساتھ برداشت اور مروت کا مظاہرہ کرتے ہوئے دوسروں کو تسلیم کرنے کی روایت کو فروغ دیا جائے۔

(۶) منظم گروہ بندی کی افادیت کے متعلق دو آرا نہیں ہو سکتیں کہ درکار سماجی تبدیلی کے لیے اس کی اہمیت مسلمہ ہے۔ کسی بھی اچھی سوچ کو محض انفرادی لحاظ سے منضبط نہیں کیا جا سکتا کہ فرد کی توانائی اور اس کے کام کرنے کی اہلیت مختصر ہوتی ہے جبکہ سماجی تبدیلی کے لیے ایک مسلسل اور طویل عمل انتہائی ناگزیر ہے مثلاً میڈیا کی جدید خطوط پر تنظیم، اور پھر تنظیم کے لیے میڈیا کا جدید طرز پر استعمال کوئی گروہ ہی بہتر طور پر کر سکتا ہے۔ اسی طرح انٹرنیٹ چیٹ رومز کو منظم گروہی انداز میں استعمال کرنے سے سماجی تبدیلی کے عمل کو بہتر اور تیز کیا جا سکتا ہے۔

(۷) انگریزی کا مقولہ ہے: Who holds purse,holds power کہ جس کے پاس پیسہ ہے، وہی طاقت و اختیار رکھتا ہے۔ راقم کی نظر میں سپورٹس اور میڈیا سے مطلوبہ نتائج حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ سپانسر شپ کے لیے واضح اور متوازن پالیسی تشکیل دی جائے۔ میڈیا کی صارف رخی پالیسی (Consumer

(Oriented Policy) کی تحدید کے لیے قانون سازوں کو ذمہ دارانہ کردار ادا کرنا ہوگا۔اس سلسلے میں دیگر شعبوں کی مانند ''کوٹہ سسٹم'' متعارف کروایا جا سکتا ہے کہ معاشرتی حوالے سے ترتیب دیے جانے والے موضوعات بھی اپنی جگہ پاتے ہوئے سماجی تبدیلی کے عمل کو فروغ دے سکیں۔اسی طرح فلاحی ادارے، سپورٹس اور علمی جرائد بھی متوازن سپانسر شپ سے فیض یاب ہو سکتے ہیں۔شہریوں میں سماجی تبدیلی کی اہمیت کا شعور اجاگر کرنے کے لیے جہاں سیمینارز، ورکشاپس اور فورمز وغیرہ کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، وہاں ان کے انعقاد اور فعال ہونے کے لیے سپانسر شپ کی اہمیت سے بھی مفر ممکن نہیں۔

مسلم امہ اور سماجی تبدیلی

اب تک کی بحث میں راقم نے مسلم امہ کا ذکر نہیں کیا کہ اس سے گفتگو خاصی طویل ہو سکتی تھی۔اب مذکورہ بالا گفتگو کے تناظر میں اس حوالے سے چند نتائج فکر پیش کیے جا رہے ہیں:

سب سے پہلے تو اسلامی تصورِ اقتدارِ اعلیٰ کو دیکھنے کی ضرورت ہے کہ رائج اور متوقع عالمی رجحان میں اس کی حیثیت مرکزی قرار دی جا سکتی ہے۔نام نہاد جمہوری لبادے کے باوجود عالمی سطح پر حقیقی ''انسانیت'' کی ضرورت محسوس کی جا رہی ہے۔اقوام کے اندر اور اقوام کے مابین بھی ایسے عناصر موجود ہیں جو مغربی اقتدارِ اعلیٰ کے باوصف خوب کھل کھیل رہے ہیں، کیونکہ مغربی تصور کے مطابق اقتدارِ اعلیٰ 'انسانی' ہے اس لیے نفسیاتی اعتبار سے ہر فرد، گروہ اور قوم کی کوشش ہے کہ اس منصب پر فائز ہو جائے ،لیکن اس وقت ٹیکنالوجی کا جبر مختلف اقوام کو ایک لڑی میں پرونے پر مصر ہے۔اندریں صورت مسابقت کا رویہ عصری تقاضوں سے لگا نہیں کھاتا۔دوسری بات یہ ہے کہ مغربی تصورِ اقتدارِ اعلیٰ کی عمارت سیکولرازم پر کھڑی ہے کہ ریاستی معاملات میں مذہب کا کوئی عمل دخل نہیں۔سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ارد گرد کی دنیا سے فرد کا تعلق ان اثرات سے پاک صاف رہ سکتا ہے جو اس کی ذات کے اندر خدا سے تعلق کے سبب جنم لیتے ہیں؟ حقیقت تو یہ ہے کہ مغرب میں رائج اعلیٰ انسانی اقدار کا پس منظر ہمیں الہامی عقائد تک لے جاتا ہے، چاہے فرد کا احترام ہو یا انسانوں کی مساوات کی بات ہو۔اب مسئلہ یہ ہے کہ ٹیکنالوجی کے جبر نے اہل مغرب کو جس مقام پر لا کھڑا کیا ہے، وہاں ان کا مذہبی پس منظر ان کی راہنمائی سے قاصر نظر آتا ہے کہ عالمگیریت سے پہلے مذہب کو ذاتی معاملے کی سطح تک رکھ کر کام چل سکتا تھا، لیکن اب یہ ممکن نہیں رہا۔انسانی ترقی کے مغربی معیار کی بقا کے لیے بھی رائج مغربی اقدار کے پس منظر کی مانند اب پھر الہامی عقائد سے راہنمائی کی ضرورت ہے۔اسلامی نظام کی عالمگیریت کے سبب ، اس کی عالمگیریت کا مذہبی پس منظر (کہ خدا ہی مقتدرِ اعلیٰ ہے) مطلوبہ الہامی عقیدے کی ضرورت پوری کرتا ہے، لہٰذا عالمی نظام کی تشکیلِ نو کے لیے درکار سماجی تبدیلی میں اسلامی تصورِ اقتدارِ اعلیٰ کی ترویج کلیدی ہو جاتی ہے۔

آیئے اب مسلم معاشرے کا الہامی عقائد کے اثرات کے حوالے سے سرسری جائزہ لیں۔زیادہ تفصیل میں

جانے کی ضرورت نہیں، صرف اسی بات کو لے لیں کہ ٹیکنالوجی فقط اتنی ہی اچھی ہوتی ہے جتنی کہ اس معاشرے کی اقدار جو ٹیکنالوجی کو استعمال میں لاتا ہے۔ اسلامی جمہوریہ پاکستان میں مسلم آبادی غالب اکثریت میں ہے۔ یہاں معاشرے کے ہاتھوں بیچاری ٹیکنالوجی کا جو حشر ہوتا ہے، بیان سے باہر ہے۔ میاں نواز شریف کے دور میں پبلک ٹیلی فون بوتھس کا جال بچھا دیا گیا تھا لیکن اب یہ بوتھ خال خال ہی نظر آتے ہیں۔ اسی طرح اگر سڑکیں بننے کے کچھ عرصے کے بعد ہی ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو جاتی ہیں تو یقین کیجیے کہ اس میں ٹیکنالوجی قصوروار نہیں ہے۔ انٹرنیٹ کیبل ٹی وی اور دیگر معاملات میں بھی ایسا ہی ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کے قلعے میں بھی ایسی مخدوش صورت حال کیوں ہے؟ راقم کی ناقص رائے میں اس کی بنیادی وجہ مذہب سے دوری نہیں بلکہ مذہب کا محض ایک جذباتی قدر بن کر رہ جانا ہے۔ اسی سبب سے ہمارا ایک بنیادی ادارہ یعنی مسجد معاشرتی کردار ادا نہیں کر سکا۔ اہل نظر جانتے ہیں کہ معاشرتی کردار ادا کرنے کے لیے وسیع المشرب ہونا پڑتا ہے۔ تو کیا مسجد بطور معاشرتی ادارے کے وسیع المشرب نہیں ہے؟ کیا اس کی یہی خاصیت ہے؟ (علماے کرام کو اس مسئلے کو سنجیدگی سے لینا ہوگا) راقم کی نظر میں مسجد اپنی اصل میں وسیع المشرب ادارہ ہے لیکن اس کا معاشرتی کردار فرقہ واریت کی بھینٹ چڑھ چکا ہے۔ ہمارے معاشرے میں سماجی تبدیلی اس وقت تک خواب رہے گی جب تک فرقہ وارانہ رویہ تبدیل نہیں ہو جاتا۔ اس سلسلے میں معروضی و خارجی جبر ہی پرخار راستے کو تراش خراش کر ہموار کر سکتا ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ دیگر معاشرتی اداروں کے توسط سے باہر سے دباؤ ڈال کر فرقہ واریت کے عفریت کو نکیل ڈالی جائے، مثلاً پبلک واکس کا اہتمام کیا جائے، سیمینارز اور ورکشاپس کا انعقاد کیا جائے، تعلیمی نصاب میں مسجد کے معاشرتی کردار کو اجاگر کیا جائے، سب سے اہم بات یہ ہے کہ اس سلسلے میں میڈیا سے بھرپور مدد لی جائے۔ ریڈیو پر مسجد اور دین کے معاشرتی کردار کے متعلق معلوماتی اور دلچسپ پروگرام نشر کیے جائیں اور پیشہ ور سکرین رائٹرز کے فن سے بھی استفادہ کیا جائے۔ مثال کے طور پر امجد اسلام امجد، آخر فرقہ وارانہ مسائل اور ان کے سماجی تبدیلی میں رکاوٹ بننے کو موضوع کیوں نہیں بنا سکتے؟

فرقہ واریت و دیگر معاشرتی رویوں کے منفی ہونے میں بنیادی کردار، تاریخی واقعات سے جذباتی وابستگی میں پوشیدہ ہے۔ سیاسی جماعتوں کے جیالے متوالے ہوں یا سول ملٹری کشمکش ہو، ان کے رویے کے منفی پن کی اصل جذباتیت کے گرد ہی گھومتی ہے۔ راقم کی رائے میں یہ ناممکن نہیں تو بے حد مشکل ضرور ہے کہ بالمشافہہ ملاقات میں مذکورہ فریقوں میں سے کوئی تحمل اور برداشت کا مظاہرہ کرے۔ فکر و عمل کی ایسی متعصبانہ یک رخی میں دراڑ ڈالنے کے لیے چیٹ رومز سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے کہ باقاعدہ آمنے سامنے نہ ہونے کے باعث دوسرے کی بات پر منفی قسم کی چیخ پکار ممکن نہیں رہے گی اور سمجھنے سمجھانے کے لیے کثیر امکانات موجود رہیں گے۔ متنازعہ تاریخی واقعات پر رواداری اور مروت کے ماحول میں بات چیت کو آگے بڑھانے کے لیے چیٹ رومز کی افادیت مزید بڑھ جاتی ہے، مثلاً محمود

غزنوی، اورنگ زیب، اکبر وغیرہ کی پالیسیوں کے متعلق بھارتی معاشرے میں بہت انتہا پسندانہ رویہ پایا جاتا ہے۔ یہ رویہ مذکورہ عمل سے کافی حد تک معتدل ہوسکتا ہے۔ دیگر تاریخی واقعات بھی جو نا گفتنی کے زمرے میں آتے ہیں، چیٹ رومز کے پلیٹ فارم سے ’گفتنی‘ کا رتبہ پا سکتے ہیں۔ یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ فی الحال چیٹ رومز کا زیادہ استعمال منفی اور سوقیانہ ہو رہا ہے، راقم الحروف پر امید ہونے کے ناتے تجرباتی طور پر ایک معتبر چیٹ روم منظم کرنے کی کوشش میں ہے۔ دلچسپی رکھنے والے حضرات اپنی تجاویز سمیت inaam1970@yahoo.com پر رابطہ کر سکتے ہیں۔

حاصلِ بحث

اس بحث کو سمیٹتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ جدید عہد کی تشکیلِ نو کے لیے درکار سماجی تبدیلی کے لیے پیش رفت جاری وساری ہے۔ جذباتیت سے ہٹ کر دیکھنے سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ یورپ ہراول دستے کا کردار ادا کر رہا ہے، کیونکہ وہاں کا مجموعی سماجی رویہ زندگی کے فطری ارتقا کے شانہ بشانہ پروان چڑھ رہا ہے۔ اگر بات کو غلط انداز سے نہ لیا جائے تو ’’اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے‘‘ کے مقبولِ عام جملے کے حوالے سے راقم کو یہ کہنے میں کوئی عار نہیں کہ ’حیات‘ آگے نکل گئی ہے جبکہ ’ضابطہ‘ پیچھے رہ گیا ہے۔ ماتھے پر بل ڈالنے کی ضرورت نہیں، اس فقرے کا مطلب یہی ہے کہ اسلام کو پیش کرنے والوں نے عصری تقاضوں سے پہلو تہی کرتے ہوئے اسلام کے اجتہادی پہلو کو طاقِ نسیاں میں رکھ دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی ممالک ابھی تک داخلی اعتبار سے قومیت کے بحران سے گزر رہے ہیں۔ (مشرقی پاکستان آخر کیوں علیحدہ ہوا؟) منظم گروہ بندی (قومیت) کے بعد ہی یہ مرحلہ آتا ہے کہ ’ماورائے قومیت اتحاد‘ میں بلا خوف شمولیت اختیار کی جائے کہ منظم گروہ ہی ماورائے قومیت اتحاد میں شامل کسی دوسرے گروہ کو ’آمر‘ بننے سے روک سکتا ہے۔ چونکہ اسلامی ممالک میں ایسی داخلی تنظیم کے فقدان کے باعث ہی یورپی اقوام نے ان پر تسلط وغلبہ کی راہ پائی تھی، اس لیے اب یہ ممالک حقیقت میں ’’تحفظات‘‘ کا شکار ہیں کہ کسی ایسے ماورائے قومیت اتحاد میں شمولیت سے، جو خاصا فعال ہو، ان کے مفادات متاثر ہو سکتے ہیں۔ اسی لیے او آئی سی، ایکو، عرب لیگ وغیرہ میں ’’اتھارٹی‘‘ نظر نہیں آتی۔ لہٰذا اب یہ انتہائی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلے قومی سطح پر لامرکزیت کو، جیسا کہ بنگالیوں کا مطالبہ تھا، فروغ دے کر جزوی عنصر کو ہدف بنایا جائے۔ اس کے بعد ہی علاقائی اتحادات اور گلوبلائزیشن (کلی عنصر) کی طرف فعال انداز میں بڑھا جا سکتا ہے۔ لامرکزیت کا حقیقی فروغ سماجی رویے میں تبدیلی کا متقاضی ہے اور اس کے لیے ہمیں لامحالہ دین کے معاشرتی کردار کی طرف رجوع کرنا ہوگا کہ ہمارا معاشرہ بنیادی طور پر مذہبی ہے۔ اگر ہمارے ہاں دین کا معاشرتی کردار موجود ہوتا تو مشرقی پاکستان بھی شاید ہم سے جدا نہ ہوتا کہ ہر نوعیت کے (سیاسی، فوجی، معاشرتی) فرقہ وارانہ رویے نے ہی دونوں یونٹوں کو ایک دوسرے سے خوف میں مبتلا کر رکھا تھا۔

مولانا محمد یحییٰ نعمانی ☆

سیرت نبوی کے مطالعے کی اہمیت

اور اس کی نگارش کا طریقہ ومنہاج

سیرت نبوی کے مطالعے کی اہمیت کے بیان میں اس سے زیادہ اور کسی بات کی ضرورت نہیں ہے کہ اس میں انسانی افراد اور جماعتوں کے لیے وہ کامل اور سدا بہار نمونہ ہے جس کو اسی لیے تیار کیا گیا تھا کہ فرزندان آدم ہر حال میں اس سے اپنے لیے رہنمائی اور ہدایت کی روشنی حاصل کریں، خاص طور پر اہل ایمان کے لیے اسکا ہر پہلو لائق اقتدا، اور واجب اتباع ہے۔

اللہ کی قدرت اور نبوت محمدی کا اعجاز دیکھئے کہ محمد رسول اللہ کی نبوت کے ۲۳ رسال کے مختصر عرصہ میں ذات نبوی علی صاحبہا السلام پر ان سارے حالات وکیفیات کا گذر ہو گیا جن سے قیامت تک کسی انسان کا سامنا ہو سکتا ہے۔ فتح وشکست، غربت وامیری، شاہی وگدائی، خوشی ومسرت، غم واندوہ، اقبال وادبار، عزت وبے عزتی، غلبہ ومغلوبیت، سفر وحضر، تجارت ومزدوری، شادی وغمی ...... غرض وہ کون سی حالت ہے جو آپ پر نہ آئی ہو اور اس سلسلے میں آپ کا سنہرا نمونہ نہ ملتا ہو۔ آپ باپ بھی بنے شوہر بھی بنے، آپ نے رشتہ داریاں بھی کیں، تعلقات قائم کئے اور مجبوراً توڑے بھی، آپ نے معاہدے کیے، آپ کو دھوکہ بھی دیا گیا اور آپ کے اوپر جھوٹے الزام بھی لگائے گئے، آپ کو نفاق کے موذی مرض کا سامنا کرنا پڑا اور آپ کو ایسے وفادار دوست بھی ملے جنھوں نے مہر ووفا کے بے نظیر نقوش صفحۂ تاریخ پر ثبت کیے...... ایک عاشق رسول نے اس جامعیت کو یوں خراج عقیدت پیش کیا ہے:

> ''عجب دربار!! سلاطین کہتے ہیں: شاہی دربار تھا کہ فوج تھی، علم تھا، پولیس تھی، جلاد تھے، محتسب تھے، گورنر تھے، کلکٹر تھے، منصف تھے، ضبط تھا، قانون تھا۔ مولوی کہتے ہیں: مدرسہ تھا کہ درس تھا، وعظ، افتا تھا، قضا تھا، تصنیف تھی، تالیف تھی، محراب تھی، منبر تھا۔ صوفی کہتے ہیں: خانقاہ تھی کہ دعا تھی، جھاڑ تھا، پھونک تھا، ورد تھا، وظیفہ تھا، شغل تھا، ...... (چلہ) تھا، گریہ تھا، بکا تھا، حال تھا، کشف تھا، کرامت تھی، فقر تھا،

☆ ایڈیٹر ماہ نامہ الفرقان لکھنؤ۔ بھارت

فاقہ تھا، زہد تھا، قناعت تھی، ......مگر سچ یہ ہے کہ وہ سب کچھ تھا، کیوں کہ وہ سب کے لیے آیا تھا، آئندہ جس کو چلنا تھا، جہاں کہیں چلنا تھا، جس زمانہ میں چلنا تھا اسی کی روشنی میں چلنا تھا۔‘‘ (النبی الخاتم ص:۱۰۱)

نبوت: انسانیت کی بنیادی ضرورت

سیرت رسول کے مطالعے اور اس کی نگارش کا سب سے بنیادی اصول یہ ہے کہ اس کے ہر فقرے اور ہر مرحلے پر یہ بات ظاہر ہو کہ یہ ایک نبیِ ہادی ﷺ کی سیرت ہے، اس مطالعے میں ہر وقت یہ شعور تازہ رہنا چاہئے کہ انسانیت کو نبوت کی کتنی اور کیونکر ضرورت ہے؟۔

انسان کے پاس جو حواس ہیں اور علم کے جو ذرائع ہیں وہ اس کو یہ نہیں بتلا سکتے کہ اس کو کس نے پیدا کیا ہے؟ وہ کیسا ہے؟ اس کی صفات کیا ہیں؟ اس کا اپنی مخلوق سے کس قسم کا رشتہ ہے؟ انسان کا اس کائنات میں کیا مقام ہے؟ اس کا مقصد تخلیق کیا ہے؟ اس عالمِ زندگی کا کیا انجام ہے؟......اللہ کا نبی اللہ کی طرف سے براہ راست ان سارے سوالوں کے جواب لے کر آتا ہے......۔انسانوں کو اندر فتنہ وفساد کی جو فطری خرابیاں رکھی گئی ہیں، اور جو انسانی زندگی کو لگاتار مبتلائے آزمائش رکھتی ہیں، اخلاق کو تباہ کرتی، آبادیوں کو اجاڑتی، تمدنوں کے فساد کا باعث ہوتی اور نفرت وہوس کی آگ بھڑکاتی ہیں، ان خرابیوں کی اصلاح کا صحیح اور کامیاب طریقہ اس علم ویقین کے ذریعہ ہے اور اس نسخے سے ہی ممکن ہے جو انبیاء علیہم السلام لے کر آتے ہیں۔

سیرت کے مطالعے اور اس کی نگارش کے وقت نبوت اور کارِ نبوت کی اہمیت اور انسانیت کی اس کے سامنے محتاجی کا اعلان ہونا چاہئے، سیرت کو اس طور پر دیکھا جائے اور پیش کیا جائے کہ وہ اس عالم گیر فساد کا تریاق ہے جس نے انسان کو خدا کی رحمت سے دور اور گمراہی کی تاریکیوں میں بھٹکا رکھا ہے۔ یہ بھی پیش نظر آتا رہے کہ کس طرح سارے علم وہنر کی ترقیوں اور وسائل کی بہتات کے باوجود معاصر دنیا کی عقلیں عالمی جاہلیتِ عظمیٰ کے علاج، اور اس کے فساد کے انسداد میں ناکام ثابت ہو رہی ہیں، ایسا نہیں ہے کہ وہ اس پر متفکر نہیں، مگر اس کے باوجود وہ جاہلیت کی یلغار کے سامنے ایک ایک کر کے مورچے ہار رہی ہیں، اور ایک ایک کر کے ظلم وفساد کو اخلاقی جواز عطا کرتی جا رہی ہیں۔

اصلاح کی شاہ کلید

سیرت نبوی کا ایک اہم باب یہ بھی ہونا چاہئے کہ انسانی بگاڑ کے علاج کی وہ کون سی شاہ کلید تھی جو رسول اکرم ﷺ نے استعمال؟ جس سے سارے عقدے کھلتے چلے گئے۔

انبیاء علیہم السلام انسان کے علم وارادے کو شر سے موڑ کر خیر کی طرف لگاتے ہیں۔ وہ اس میں بھلائی کی محبت اور طلب پیدا کرتے ہیں۔ اپنی جماعت کے اندر وہ یہ احساس پیدا کر دیتے ہیں کہ دنیا میں بھلائی اور نیکی کو فروغ دینا انکا

فرض منصبی ہے۔انسان کے اندر غیر معمولی صلاحیتیں ہیں، مگر ہوس وطمع اور شیطان ان کو صرف ظلم وشر اور نفسانیت کی طرف لے کر چلتے ہیں، یہ انبیاء کا کارنامہ ہوتا ہے کہ وہ انسانوں کے اندر خدا طلبی کا وہ ذوق پیدا کرتے ہیں کہ ان کے لیے بھلائی کے راستے کی مشکلات آسان ہی نہیں لذیذ ہو جاتی ہیں، سیرت نبوی کا یہ عظیم ترین کارنامہ ہے اس کے بغیر ہم کسی بھی مطالعے کو مکمل نہیں کہہ سکتے۔

نبی کا پیغام ودعوت

سیرت نبوی کو محض روایتی تاریخی پس منظر میں دیکھنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کو واقعات وحوادث کا بیان سمجھ لیا جاتا ہے، جس میں خوش عقیدگی کے روغن کا اضافہ ہوتا ہے، جس کے نتیجہ میں بقول بعض معاصر علماء کے وہ 'واقعات کی کھتونی' بن کر رہ گئی ہے، حالانکہ نبی کی سیرت کی اصل اہمیت اس کی ہدایت ورہنمائی اور اس پیغام کی وجہ سے ہوتی ہے، جس کے لیے وہ اللہ کی طرف سے مبعوث ہوتا ہے، اسی کو وہ اپنی زندگی کا مشن بلکہ اوڑھنا بچھونا بنالیتا ہے، اسی کا فروغ اس کا مقصدِ زندگی ہوتا ہے، سیرت کے مطالعے کے وقت فوکس اور توجہ اگر اس مشن اور پیغام سے ہٹی اور وہ کہیں پس منظر میں چلا گیا تو رسول اللہ ﷺ کی سیرت کا مطالعہ تاریخ کی ورق گردانی بن کر رہ جائے گا، محمد رسول اللہ کے سیرت نگار کو حیات طیبہ کو اس طرح پیش کرنا چاہئے کہ اس کا سب سے نمایاں اور اہم عنصر ''رسالت ونبوت'' اور اس کی دعوت وپیغام کے تمام پہلو بھی اپنی عظمت ورعنائی اور معجزانہ شان کے ساتھ سامنے آجائیں۔

اسوۂ حسنہ

رسول اکرمؐ بحیثیت رسول، اللہ کے دین اور اس کے پیغام کے مبلغ بھی ہیں، اور انسانوں کے لیے کامل اور حسین ترین نمونہ بھی، آپ کی ذات اپنے اخلاق وصفات، مزاج وکردار، عادات ومعاملات، تمناؤں اور جذبات ہر چیز میں عملی نمونہ ہے، آپ کی شب وروز کی زندگی کے بغیر اور آپ کے اعمال واخلاق کے بغیر بحیثیت رسول آپ کی سیرت نامکمل ہی رہے گی۔

یہ ایک عجیب واقعہ ہے کہ ہماری روایتی سیرت نگاری میں آپ کے خِلقی اوصاف کے بیان پر جو توجہ ہوتی ہے آپ کے اسوہ کے بیان پر اس سے بہت کم توجہ ہوتی ہے، دوسری طرف صحابہ کرامؓ کی حقیقت بینی اور بلندیِ ذوق ملاحظہ ہو کہ روایات کے ذخیرہ میں آپ کے دین اور پیغام اور اسوۂ حسنہ پر بلا مبالغہ ہزارہا ہزار روایات ہیں اور آپ کی خِلقی کیفیت پر روایات گنتی کی چند......۔سیرت نگاری نے اخیر زمانوں میں کافی ترقی کی ہے، اور اب اسوۂ حسنہ سیرت کا ایک اہم جز بنتا جارہا ہے، مگر اس کو ابھی مزید وسعت دینے کی ضرورت ہے۔

نبوی مزاج کی خصوصیات

انبیاء علیہم السلام اللہ کی طرف سے جو دین لے کر آتے ہیں وہ محض خشک الفاظ کے سانچوں میں ڈھلا ہوا نہیں آتا، ایسا نہیں ہوتا کہ ان کو صرف واجبات وفرائض اور اوامر ونواہی کی ایک فہرست دے دی جائے، بلکہ اللہ تعالیٰ ان کو کتاب وشریعت کے الفاظ کے ساتھ اس کی روح ومزاج کیفیات واحساسات، اور جذبات کی آئینہ دار زندگی کے ساتھ بھیجتے ہیں، یہ زندگی خود ان انبیاء کی ہوتی ہے، جو اس دین وشریعت کی اتنی صاف اور مفصل تشریح کرتی ہے کہ ان کا ہر پہلو اس کے آئینے میں مجلّٰی ہو جاتا ہے۔

سیدنا محمد رسول اللہ ؐ کی زندگی نبوی مزاج کا آئینہ اور ان جذبات وکیفیات کا مجموعہ ہے جو براہ راست نبوت کا خاص مقصود ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے جس طرح آخری دین کے اوامر ونواہی کو بحفاظت ہم تک پہونچایا ہے اسی طرح اس نے ان کیفیات کو بھی ہم تک بحفاظت پہونچایا ہے۔ رسول اکرم ؐ کی زندگی پر ان کیفیات کا رنگ اس طرح چھایا ہوا تھا، کہ اگر سیرت نگار نے یا سیرت کا مطالعہ کرنے والے نے اس رنگ کو چھوڑ دیا تو سیرت کے صحیح خدوخال اور اس کی اسپرٹ اور روح سامنے نہیں آسکتے اور نہ مطالعۂ سیرت کا اصل مقصود پورا ہو سکتا ہے۔

آپ کہہ سکتے ہیں کہ ان کیفیات کے جلی عناوین ہیں: خدا طلبی وتعلق مع اللہ، اللہ سے محبت اور اسکا خوف، اس پر توکل یقین، عشق وسرافگندگی، خدامستی وبے خودی، عبودیت وتذلل، آخرت کا استحضار ویقین، زہد واستغنا، مخلوق خدا پر شفقت ورحمت، دلسوزی ودردمندی، دین پر عزیمت واستقامت، اسکی راہ میں جدوجہد وجانبازی......۔

شاید یہ کہنا غلط نہ ہو کہ ذات نبوی کی یہ ربانی کیفیات سیرت نگاری کی بہت سی کوششوں میں واضح طور پر نظر نہیں آتیں۔ اسکا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ سیرت کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے رسول اللہ ؐ کی سیرت کسی دوسرے قومی مصلح وقائد کی سیرت سے زیادہ مختلف نہیں رہتی، وہ اس سے متاثر ہو سکتا ہے، عقیدت کا اظہار بھی کر سکتا ہے، مگر اس کے دل میں وہ ایمان پیدا نہیں ہو سکتا جو مطالعۂ سیرت کا گوہرِ مقصود ہے۔

تعبیرات واصطلاحات کی نزاکتیں

انسانی عقل وخرد اپنے ماحول اور تجربات کی روشنی میں پیغام رسانی کے لیے نئی نئی تعبیرات واصطلاحات اختیار کرتی ہیں۔ یہ اصطلاحات جس ماحول میں پیدا ہوتی ہیں اور پروان چڑھتی ہیں اپنے ساتھ وہ انکے اثرات ضرور رکھتی ہیں۔ کسی طرح وہ اپنے پس منظر سے آزاد نہیں ہو سکتیں۔ انبیاء علیہم السلام کی بعثت کے زمانوں میں اور ان سے پہلے دنیا میں مختلف اصلاحی اور فکری تحریکیں قائم ہو چکی تھیں، الگ الگ قسم کے اخلاقی اور الٰہیاتی فلسفے تھے، جنہوں نے اپنے اپنے زمانوں میں سکّہ جمایا تھا، مگر قرآن مجید کا مطالعہ بتاتا ہے کہ انہوں نے اپنے دین کے حقائق کی تشریح اور اپنی

دعوت کے لیے ان اصطلاحات اور تعبیرات کو مستعار لینا اور ان سے کام چلانا کبھی گوارہ نہیں کیا۔ اس کے بجائے ان کو اپنی پیغام رسانی کے لیے نہایت سادہ اور حقائق پر مبنی الگ اصطلاحات اور منفرد تعبیرات اللہ کی طرف سے دی گئی تھیں۔

آں حضرتؐ سے پہلے تحریف شدہ یہودیت ونصرانیت کے علاوہ حکمت وفلسفہ یونان وہند اور فارس ومصر وروما پر چھائے ہوئے تھے، ہر ذہین آدمی ان سے متاثر ضرور تھا۔ مگر نبوت محمدی نے انسانی زندگی کی پیچیدہ گتھیوں کے کھولنے اور انسان کے لیے صحیح اور متوازن طرز زندگی کی تشریح میں ایمان، احسان، تزکیہ، عبادت، تقوی، خشیت، آخرت، رسالت، نبوت، وحی، علم، عدل، انصاف، مواسات وہمدردی اور اخلاق جیسی اصطلاحات استعمال کیں۔

رسول اللہ کی سیرت اور آپ کے پیغام کی تشریح کے لیے نہ قدیم فلسفی واجتماعی اصطلاحات موزوں تھیں اور نہ عصر حاضر کے ازموں اور سیاسی واجتماعی تحریکوں کی اصطلاحات۔ ماضی قریب اور معاصر لٹریچر میں سیرت نبوی کے سلسلے میں جمہوریت، اشتراکیت اور سوشلزم وغیرہ کی اصطلاحات بعض لوگوں نے فراخ دلی کے ساتھ استعمال کی ہیں۔ ہر کچھ دنوں کے بعد کوئی نیا ازم، یا فلسفہ دنیا پر فیشن کی طرح چھا جاتا ہے، پھر جب وہ مسائل کو حل کرنے کے بجائے انتشار و عدم توازن اور انفرادی واجتماعی مسائل کو مزید بڑھا کر رخصت ہوتا ہے تو کوئی نیا ازم دنیا پر مسلط کر دیا جاتا ہے، اور اسکا ایسا پروپیگنڈہ کیا جاتا ہے کہ دنیا کے سارے مسائل کا حل اسی میں نظر آنے لگتا ہے۔ اس فضا سے ہم بھی متاثر ہو جاتے ہیں، کسی کو رسول اللہ کی دعوت میں جمہوریت کی صدا سنائی دینے لگتی ہے، تو کوئی اسکو ایک موزوں اشتراکی تحریک کہنے لگتا ہے، کوئی سوشلسٹ اصطلاحات میں رسول اللہ کی اقتصادی اصلاحات بیان کرتا ہے، تو کوئی آں حضرتؐ کے پیغام کو اشرافیہ کے اقتدار اور ملوکیت کے خلاف قومی بغاوت کا نام دیتا ہے، یہاں تک کہ بعض مستند علماء بھی جو سیرت کا اس کے اصل تناظر میں مطالعہ کرتے ہیں آں حضرتؐ کو جمہوری لیڈر اور آپ کی اصلاحات کو جمہوری یا سوشلسٹ اصلاحات کہہ جاتے ہیں۔

انصاف کی بات یہ ہے کہ ان تعبیرات کا پیرہن، نبوی پیغام کے لیے قطعاً ناموزوں ہے، انبیاء علیہم السلام اللہ کی طرف سے 'دین' لے کر آتے ہیں۔ ان کا کام انذار وتبشیر ہوتا ہے، ہدایت وتزکیہ ان کا طریقہ کار اور انسانوں کو اپنے خدا سے جوڑنا اور اس کی رحمتوں سے فیضیاب کرانا ان کا مشن ہوتا ہے، ان کا پیغام نہ کسی فاسد تمدن کا ردعمل ہوتا ہے، اور نہ کسی ظالم اقتصادی وسیاسی نظام کے خلاف عوامی جذبے کا اظہار، وہ صرف وحی ونبوت کا نتیجہ ہوتا ہے، اور اس کے لیے یہی تعبیرات زیادہ صحیح اور موزوں ہیں۔

حاصل اور خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہؐ کے سیرت طیبہ کے بیان اور آپ کے پیغام کی تعبیر وتشریح میں نہایت احتیاط کرنی چاہیے، اور اس کے لیے وہی اصطلاحات وتعبیرات باقی رکھنی چاہییں جو خود آپؐ نے اپنی احادیث میں اور آپ کو سب سے زیادہ جاننے اور سمجھنے والے صحابہ کرام نے استعمال کی ہیں، نیز سیرت طیبہ کے بیان کا جو عمومی رنگ اور

فضا ہو وہ اسی رنگ اور فضا سے بالکل ہم آہنگ ہونی چاہیے جس کا قرآن اور حدیث رسول کا گہرا مطالعہ کرنے والا مشاہدہ کرتا ہے۔

قدیم سرمایہ سیرت پر ایک نظر

جامع اور متوازن سیرت نگاری اور تجزیاتی مطالعے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ہمارے پاس سیرت پر جو مواد موجود ہے اس کی نوعیت پر نظر ہو، یہ بھی معلوم ہو کہ کسی عہد میں اس فن کی داغ بیل پڑی؟ وہ کس ماحول میں تیار ہوا؟ جس زمانے میں وہ پروان چڑھا اس کے رجحانات کیا تھے؟ یہ بھی تفصیل سے معلوم ہو کہ اس سرمایے کے اپنے مآخذ کیا ہیں؟ ان کی استنادی حیثیت اور مرتبہ کیا ہے؟ اور اس کی جانچ پرکھ کے کیا اصول ہیں؟۔

جہاں تک سیرت کے مآخذ کی درجہ بندی اور ان کے تاریخی و روایتی استناد کا تعلق ہے، یہ ایک طویل موضوع ہے۔ ہمارے ہندوستانی مؤلفین میں علامہ شبلی اور ان کے بعد کے کئی محققین نے اپنی کتب سیرت کے مقدموں میں اس پر تفصیل سے بحث کی ہے، بہت کم ہی ضروری مباحث ایسے ہیں جو ان کے یہاں نہیں ملتے، لہٰذا اس سرمایے سے متعلق کچھ متفرق ضروری باتیں عرض کی جا رہی ہیں۔

ا۔ یہ بات خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ اولین سیرت نگاروں نے وسیع معنی میں سیرت طیبہ کے تمام پہلوؤں کا احاطہ اپنا مقصود نہیں بنایا تھا، ان کی توجہ کا اصل مرکز یہ چند پہلو تھے۔:(۱) رسول اکرم کی قبل بعثت زندگی خاص طور پر خاندانی پس منظر، ولادت، ورضاعت، وغیرہ۔ (۲) بعثت کے بعد کے اہم واقعات وحوادث، خاص طور پر مکی معاشرے کی سیاسی صورت حال (۳) مدنی عہد میں خاص طور پر غزوات وسرایا اور سیاسی آویزشیں، اس صورت حال کا اندازہ کرنے کے لیے صرف اس بات پر غور کرنا کافی ہوگا کہ فن سیرت کا نام ''علم السیرۃ'' کے بجائے ''علم المغازی'' رکھا گیا، شاید بلکہ غالباً اس کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ ان حضرات نے ان پہلوؤں کو خاص طور پر محفوظ کرنا چاہا جن کو محدثین کرام اپنے موضوع بحث سے کسی حد تک خارج سمجھتے تھے۔ اس لیے کہ انہوں نے اپنے جمع وتدوین اور بحث وتحقیق کے دائرے میں صرف آں حضرت کے تشریعی ارشادات، احکام وقضایا، مواعظ وخطبات اور سنن وفرائض کی ادائیگی کے طریقے اور حقائق دین وایمان سے متعلق روایات کو ہی رکھا تھا۔

ابن اسحاق دوسری صدی میں اپنی مغازی ترتیب دے چکے تھے، موسی بن عقبہ بھی ان کے ہم عصر تھے، انہوں نے اس فن کی طرح جن بنیادوں پر ڈالی وہ اسی پر قائم رہا، ابن سعد اور طبری جیسے مورخین نے بھی عہد نبوی کی تاریخ کے لیے ان ہی بنیادوں کو استعمال کیا، ابن قیم کی زاد المعاد اور چند دوسری کوششوں کے استثناء کے ساتھ فن سیرت جدید دور (یعنی چودھویں صدی ہجری) سے پہلے ان خطوط پر ہی اپنا سفر طے کرتا رہا، محدثین کے حلقے نے اس پر شمائل اور دلائل

نبوت کا اضافہ بھی کیا۔

۲۔ سیرت وتاریخ اسلام کی روایات جس زمانے میں جمع وتدوین کے مرحلوں سے گذر کر کتابی اور مرتب علمی انداز میں محفوظ کی جانے لگیں، یہ وہ زمانہ ہے جب امویوں کی شمشیر خاراشگاف نے چہار دانگ عالم میں تہلکہ مچا رکھا ہے، اور غلبہ واظہار دین کا خدائی وعدہ پورا ہو چکا ہے۔ اس فضا کا اثر تھا یا روایتی تاریخ نویسی کا قدیم انداز کہ سیرت نگاری پر ''مغازی'' کی فضا چھا گئی، اگر آپ سیر وتاریخ کے مآخذ دیکھیں اور حدیث وسنت کے ذخیروں سے اسلام کے روحانی اصلاحی اور اخلاقی کارناموں کو جمع نہ کریں تو یہ رسول اللہ کی نہایت نامکمل سیرت ہوگی، جس میں آپ ایک تحریک کے بانی، ایک فاتح، یا ایک مصلح اور فرمانروا زیادہ نظر آئیں گے، ایک نبی وصاحب وحی اور مکمل بشری نمونہ کی تصویر کم بنے گی، آپ کو پورا عہد مدنی غزوات کے اردگرد طواف کرتا نظر آئے گا، اور عہد مکی کی اتنی کم تفصیلات ملیں گی کہ بے اختیار تاریخی مآخذ کی تنگ دامانی کا شکوہ کرنے کو دل چاہے گا۔

فن سیرت کے قدیم مآخذ پر ''مغازی'' کی چھائی ہوئی فضا کو اور اس عہد کے عمومی ماحول کو سامنے ضرور رکھنا چاہئے، اور کوشش کرنی چاہیے کہ اصل واقعہ اور اس ماحول کے زیر اثر کی گئی اس کی تشریح وتوضیح جو راوی اور مورّخ خود کرتا ہے دونوں کے درمیان فرق کیا جائے۔

۳۔ فن حدیث اور فن سیرت کی روایات کے درمیان ایک اہم فرق بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے، علماء اسلام نے حدیث کو براہ راست دین کا حصہ اور وحی ربانی سمجھ کر جمع کیا، اور اس کے لیے وہی احتیاط برتی جو اس کا حق تھی۔ احتیاط کے پیش نظر ایک ایک روایت کو الگ الگ بیان کیا، ان کے درمیان تاریخی یا فنی ترتیب وتسلسل قائم کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی، بیان میں کم از کم اپنے فہم وفکر کو اثر انداز ہونے کا موقعہ دیا، جو راوی نے خود سنا وہ بیان کیا، اپنی طرف سے اسباب وعلل کے بیان سے پرہیز کیا۔ پھر اس فن کے ناقدوں نے اس کو دسیوں کسوٹیوں پر پرکھا، داخلی وخارجی ذرائع استعمال کیے، اصل واقعے کے بیان میں کہیں کسی سے کوئی تسامح ہوا تو اس کو بھی پکڑا، راوی نے کہیں تشریح وتوضیح کے طور پر اپنی طرف سے کوئی بات شامل کر دی تھی (جس کو محدثین کی اصطلاح مین ادراج کہتے ہیں) تو اس کو مختلف روایات کے مطالعے کے ذریعہ اس کو بھی الگ کیا............اس کے برخلاف سیرت وتاریخ کی روایات میں ایسا نہیں ہوسکا، ابتدائی سیرت نگاروں نے تاریخی تسلسل کو باقی رکھنے کے لیے الگ الگ روایات کو باہم ملایا بھی، اپنے قیاس سے اس کی تفسیر اور اسباب ومحرکات بھی بیان کیے۔ ظاہر بات ہے علماء اسلام کے نزدیک تاریخی واقعات کی وہ اہمیت نہیں تھی جو ان کی شریعت اور دینی واجبات کی تھی، اس لیے اس سرمایہ کو فن حدیث کے ''صرّافوں'' نے اپنے سخت معیاروں پر جانچا بھی نہیں، یہاں تک کہ وہ روایات واخبار جو محدثین کی کتابوں میں تاریخ وسیرت سے متعلق موجود ہیں، خود محدثین نے ان کی اس طرح جانچ پرکھ نہیں کی ہے جس طرح وہ احکام شریعت کی روایات کی کیا کرتے تھے۔

ہمارے سرمایۂ حدیث میں احکام کی روایات پر ناقدین حدیث نے نقد وتحقیق کے اصول زیادہ سختی سے برتے اور باریک بینی سے استعمال کیے ہیں، دیگر روایات میں انہوں نے اتنی باریک بینی سے کام نہیں لیا، اس لیے یہ بات ظاہر ہے کہ دونوں کا درجہ ایک جیسا نہیں ہوسکتا۔

۴۔ مسلمانوں نے روایات حدیث وتاریخ کی تنقید کے لیے جو منفرد نظام ایجاد کیا وہ بجا طور پر ان کی علمی تاریخ کا ایک درّ بے بہا اور قابل صد فخر کارنامہ ہے، جس سے ممکنہ حد تک کسی تاریخی روایت کی جانچ کی جاسکتی ہے، اور اس کے قابل اعتماد ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں رائے قائم کی جاسکتی ہے۔ یہ ایک المیہ ہے کہ عام طور پر یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ سیرت نبوی کی روایات کی جانچ ان اصولوں پر نہیں کی جاسکتی۔ عموماً اس کی وجہ یہ خیال کی جاتی ہے کہ یہ اصول نہایت سخت ہیں، اور ان کی معقولیت وافادیت فن حدیث میں اس لیے تھی کہ اس پر عقائد وایمانیات اور حلال وحرام کا دارومدار تھا، سیرت نبوی تو محض تاریخی واقعات وحوادث کے قسم کی چیز ہے، اس لیے اس کی روایات کو اتنے سخت اصولوں پر کسنے کی ضرورت نہیں۔

لیکن اگر آپ غور کریں تو آپ کو صورت حال اس سے مختلف نظر آئے گی، سیرت نبوی کا تعلق براہ راست ہمارے مرکز ایمان یعنی رسول اللہؐ کی ذات سے ہے، سیرت ہمارے لیے گویا وہی مقام رکھتی ہے جو ابتدائے اسلام کے لوگوں کے لیے ذات نبوی کا تھا، سیرت پوری کی پوری دین ہے، اس میں کمزور روایتیں قدم قدم پر ہماری عقیدت کا امتحان لیں گی۔

ہاں! جو راویتیں خالص تاریخی نوعیت کی ہیں تو ان کو واقعات کا تسلسل قائم رکھنے کے لیے اور اس عہد کی تصویر کو مکمل کرنے کے لیے ضرور استعمال کیا جاسکتا ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ یہ روایتیں اسلام کے ان اصولوں سے کسی درجہ میں بھی نہ ٹکرائیں جو قرآن اور قوی ترین روایتوں سے ثابت ہوتے ہیں، ان روایتوں کا لازمی طور پر اس معجزانہ حد تک کے پاکیزہ کردار اور اعلیٰ اخلاق کے مطابق ہونا بھی ضروری ہے جس کا رسول اسلام حامل تھا اور جس کی یقینی گواہی صحیح کتب حدیث کا ایک ایک صفحہ دیتا ہے۔

۵۔ شاید یہ خیال بھی زیادہ صحیح نہیں کہ کتب حدیث کے ذخیرہ میں سیرت نبوی اور عہد نبوی کے تاریخی پہلوؤں سے متعلق روایات بہت کم ہیں، واقعہ یہ ہے کہ حدیث کی کتابوں میں عہد نبوی کے تاریخی پہلوؤں سے متعلق بہت مواد ملتا ہے، اور بسا اوقات تو اس کی نوعیت بڑی اہم اور غیر معمولی ہوتی ہے، کبھی کبھی ان میں ایسے پہلو ریکارڈ ہو جاتے ہیں جن کا کوئی سراغ تاریخ وسیر کی کتابیں نہیں دیتیں۔ یہ روایتیں حدیث کی تمام کتابوں میں بکھری ہوتی ہیں، ان کو جمع کرنا ایک لمبا کام ضرور ہے۔ مگر اب لوگ کرنے لگے ہیں۔ عربی اور اردو میں دو الگ محققین نے بخاری ومسلم کی ان روایات کو جمع کیا ہے جو تاریخی نقطہ نظر سے سیرت نبوی سے متعلق ہیں۔ مسند احمد کی فقہی ترتیب ''الفتح الربانی'' کی

تیرہویں اور بیسویں، اکیسویں اور بائیسویں جلد میں سیرت سے متعلق نہایت وافر سرمایہ موجود ہے۔ سیرت کے معروف ماہر اور مورّخ ڈاکٹر اکرم ضیاء عمری کے زیرِ نگرانی متعدد محققوں نے سیرت کے الگ الگ عہدوں اور ابواب سے متعلق حدیث وتاریخ کی روایات جمع کی ہیں، اور ان کی محدثین کے اصول کے مطابق جانچ کرنے کی بھی کوشش کی ہے۔ یہ کام جامعہ اسلامیہ (مدینہ منورہ) کے پی ایچ ڈی اور ایم اے کے مقالات کی شکل میں تقریباً مکمل ہو چکا ہے،۔ کچھ چیزیں طبع ہو چکی ہیں اور کچھ منتظر طباعت ہیں۔

عہد جاہلی

رسول اللہؐ کی بعثت سے پہلے کا زمانہ جاہلی کہلاتا ہے، سیرت نبوی کے پس منظر کے طور پر یہ زمانہ بھی زیر بحث آتا ہے، خاص طور پر عربوں کی ماقبل اسلام تہذیب ومعاشرت دل چسپی کا موضوع بنتے ہیں............بعثت محمدی سے پہلے عربوں کی زندگی کورے کاغذ کی طرح تھی، قبائلی زندگی جو تمدن کے نقش ونگار اور تکلفات سے پاک تھی۔ عربوں کے علاوہ دنیا کی مختلف قوموں نے تمدن وتہذیب اور مذاہب وادیان کی وادیوں میں مختلف راہیں نکالی تھیں۔ مختلف قوموں نے فلسفہ وحکمت اور تمدن وحکومت کے پر رعب نقوش قائم کیے تھے، بہت سی منظّم حکومتیں قائم تھیں، علم کی مسندیں آراستہ اور فنون کی بزمیں سجی ہوئی تھیں، مگر سب کا قبلہ غلط تھا اور شر کے رخ پر تھا، اور سب کا سب قرآن کے الفاظ میں ''بر وبحر کے عالمی فساد'' کا مصداق تھا۔

عرب دنیا سے الگ اپنی صحرائی بدویانہ زندگی میں مست تھے۔ مگر یہ تصور غلط ہے کہ وہ اسلام سے پہلے محض فساد وظلم کا مجموعہ اور خیر ونیکی سے عاری تھے، شاید رسول اللہؐ کے کارنامے کی عظمت بیان کرنے کی نیت سے غالباً بے شعوری طور پر اکثر یہی تصور قائم کر لیا جاتا ہے۔

عرب بے پڑھ لکھے تھے، تمدن کی رنگینیوں سے دور، اور فلسفے کی موشگافیوں سے ناواقف تھے، ان کو اپنے امی ہونے کا اور کتاب شریعت سے تہی دامن ہونے کا اعتراف تھا۔ مگر ان کی اس کمی نے ان کو فطرت سے قریب اور نفسیاتی واخلاقی پیچیدگیوں سے محفوظ رکھا تھا۔ وہ مشرک تھے، مگر ان کے اندر دین ابراہیمی کے باقی ماندہ اثرات تھے۔ ان میں بلا کی اخلاقی خوبیاں تھیں، سچائی اور وفاداری میں فرد، عزم وخودداری میں یکتا، اور سادگی وشہامت اور غیرت وہمت ان کی قومی صفات تھیں۔

ان کی یہ خوبیاں ہی تھیں جن کی وجہ سے ان کا اس نبوت کے لیے انتخاب عمل میں آیا جس کی مخاطب پوری انسانی برادری تھی۔ آپؐ سے پہلے انبیاءؑ اپنی قوموں میں آتے تھے، اس لیے کسی قوم میں نبی آنا عام حالات میں اس بات کی علامت نہیں ہوتا تھا کہ وہ قوم دوسری قوموں سے بہتر ہے۔ مگر آں حضرتؐ کی بعثت عالمی تھی، اور آپؐ کے پیغام

کوعربوں (بنی اسماعیل) کے واسطے سے پوری انسانیت تک پہنچنا تھا، اور وہی آپ کے دین کے سارے عالم کے لیے معلّم قرار پائے تھے۔ اس لیے بنی اسماعیل کا اس عظیم کام کے لیے انتخاب خود اس بات کی دلیل ہے کہ وہ کچھ خاص امتیازی صفات کے حامل تھے۔

خود رسول اللہؐ نے اس کا اعلان کرتے ہوئے فرمایا: اللہ نے حضرت ابراہیمؑ کی اولاد میں سے بنی اسماعیل کا اور ان میں سے بنو کنانہ کا اور ان میں سے قریش کا انتخاب فرمایا، پھر ان میں سے بنی ہاشم اور میرا انتخاب فرمایا۔ ایک اور حدیث میں ہے کہ اللہ نے مجھے مخلوق کی بہتر جماعت میں پیدا فرمایا، پھر اس جماعت کے بہتر قبیلے میں مجھے رکھا...... (سنن ترمذی باب فضل النبیؐ)۔

ایک معاصر سیرت نگار کو عربوں کی ان خوبیوں کو ان کی جاہلی تاریخ وادب کے خزانوں سے نکال کر لانا چاہیے، اور اس بات کا ثبوت پیش کرنا چاہیے کہ کیوں عرب اس امانت کے لیے زیادہ موزوں تھے۔

زمانۂ قبل بعثت

رسول اکرمؐ کی ولادت اور رضاعت کے زمانے کے بہت سے محیر العقول واقعات سیرت کی کتابوں میں روایت کیے جاتے ہیں، اگر یہ قابل اعتماد ذرائع سے اور صحیح روایات سے ثابت ہوں تو بسر وچشم قبول کیے جائیں۔ مگر ان کی بہت بڑی اکثریت بلکہ سوائے چند کے تمام نہایت کمزور اور بے اصل قسم کی روایتیں ہیں۔ بہت سے لوگ یہ کہہ کر ان کو قبول کر لیتے ہیں کہ فضائل ومعجزات کے باب میں ضعیف روایتیں قبول کر لی جاتی ہیں۔ مگر یہ کم علم محسوس کرتا ہے کہ ان روایتوں کی حیثیت محض ''ضعیف'' روایات کی نہیں ہے، بلکہ اکثر روایتیں نہایت کمزور اور ''واہی'' قسم کی ہیں، اور محدثین کے جس اصول کا حوالہ دیا گیا ہے، وہ اتنی کمزور روایات یا ''واہی وموضوع'' روایات کے لیے نہیں ہے۔

یہی وجہ ہے کہ حدیث کی عام معتبر کتابوں میں یہ روایات نہیں لی گئی ہیں۔ بلکہ یہ بات یقین کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ ان روایات کا اکثر حصہ ایسا ہے کہ اس کو اگر کوئی متقدمین کے عہد میں یہ کہہ کر روایت کرنے لگتا کہ میں تو سند بیان کر رہا ہوں لوگ راویوں کو جان کر خود ان کے بارے میں فیصلہ کر لیں گے، تو محدثین اس کو ہی ساقط الاعتبار یا کمزور قرار دے دیتے۔ اسی لیے حدیث کی عام کتابوں میں ان روایتوں سے احتیاط برتی گئی ہے۔

بعض معاصر اور ماضی قریب کے علماء نے یہ بات کہی ہے کہ حضور اکرمؐ کی ولادت کے اور بچپن کے حالات ومعجزات اس لیے صحیح روایات میں ریکارڈ نہیں ہو سکے، کہ مسلمانوں کی علمی بزم تو عہد مدنی کے آخری نصف میں آراستہ ہونی شروع ہوئی، ماقبل ولادت اور بچپن کے معجزات کو دیکھنے والے اس دور میں بہت کم بچے تھے، یہ بات تو حقیقت سے قریب تر ہے، مگر اسی سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر صحابہ کرام نے ان واقعات کو بیان کیا ہے (چاہے انہوں نے

ان معجزات وواقعات کوخود دیکھا ہو، یا کسی اور اسے سنا ہو) بہر حال اگر صحابہ نے ان کو روایت کیا ہے تو یہ صرف نہایت کمزور راویوں کے یہاں کیوں ملتے ہیں، معتبر راوی ان کو روایت کیوں نہیں کرتے؟؟ اور اگر صحابہ کرام نے ان کو روایت کیا ہی نہیں ہے تو یہ کمزور راویوں کے پاس کہاں سے پہنچے؟؟۔

ایک اہم اور قابل غور نکتہ یہ ہے کہ اگر یہ محیر العقول واقعات دینی اعتبار سے سیرت رسول کا ایک مفید وضروری عنصر ہوتے تو اللہ کی تقدیر میں یہ ضروری ہوتا کہ یہ قابل اعتماد ذریعے سے ہم تک پہنچتے، اس لیے کہ نبی آخر الزماں کی زندگی کا کوئی ایسا گوشہ جس کا تعلق آپ کی نبوت ورسالت سے ہو اور جس سے سیرت کے نبوی پہلو کو تقویت ملتی ہو وہ مکمل طور پر بے اصل روایات میں ہی پایا جائے، ایسا بہت بعید معلوم ہوتا ہے۔

بہر حال! کمزور روایتوں میں پائے جانے والے محیر العقول واقعات کے بکثرت بیان سے سیرت طیبہ پر ایک دیومالائی رنگ چھانے لگتا ہے، جو دین اور اس کی دعوت کے لیے مضر ہے۔ ہاں ماقبل ولادت اور بچپن اور جوانی کے جو معجزات اور آیات ودلائل معتبر روایوں اور قابل اعتماد ذرائع سے آئے ہیں ان کا بیان ضروری ہے۔

آں حضرتؐ نے بعثت سے پہلے ایک نہایت اعلیٰ کردار کی شریفانہ زندگی گذاری تھی، مکی معاشرے میں آپ کا کردار واخلاق مسلم تھا، قرآن نے بھی مخالفین کو آپؐ کی بعثت سے پہلی زندگی کے حوالے سے غور وفکر کی دعوت دی تھی۔ ہمارے سیرت وحدیث کے سرمایے میں ایسی روایات موجود ہیں جو آپؐ کی امانت سچائی، راست بازی، عدل، ہمدردی وغم خواری، مکہ میں آپ کی معتبر شخصیت اور اعلیٰ درجہ کی روحانیت وخدا پرستی کا ثبوت فراہم کرتی ہیں۔ یہ روایتیں سیرت نگار کا قیمتی سرمایہ ہیں۔

مکی عہد

جس طرح کسی بارعب وپرشکوہ وشوکت قلعے کی مضبوطی کا دارومدار اس کی بنیاد پر ہوتا ہے، جو زمین میں چھپی ہوتی ہے، اسی طرح اسلام کے عظیم الشان قلعہ کا جو مرعوب کن منظر عہد مدنی میں نظر آتا ہے، اس کی مضبوطی کا راز عہد مکی میں چھپا ہوا ہے۔ سطحیت کے ساتھ کیا گیا مطالعہ ان عظمتوں کا راز حنین وتبوک کے میدانوں اور طائف واوطاس کی وادیوں میں دکھائے گا مگر نگاہ حقیقت بیں اور تحلیل وتجزیہ کے ساتھ کیا گیا مطالعہ اس کی جڑیں مکی عہد کی پرسوز دعوت، حکیمانہ تربیت، مؤمنانہ صبر واستقلال، اور مدبرانہ حکمت عملی میں ڈھونڈیں گے۔

مدنی عہد کی طرح مکی عہد کا اتنا مفصل ریکارڈ ہمارے حدیث وسیر کی دفتروں میں نہیں ہے، اس کے تاریخی اور سماجی اسباب بھی تھے، اس لیے یہاں ہم کو زیادہ گہرے تجزیے اور استنباط سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ ہمارے لیے اس عہد کی اہمیت اس اعتبار سے بڑھی ہوئی ہے کہ یہ دور سیرت نبوی کے اس وقت کا شاہد ہے جب مسلمان کمزور اور

مغلوب تھے اور ایک غیر مسلم اقتدار کے تحت رہتے تھے، دعوت اسلامی کے راستے میں رکاوٹیں سخت اور بے شمار تھیں۔ پھر چند سالوں کے بعد ہی مدینہ کے افق سے اسلام کے غلبہ کا سورج طلوع ہوتا ہے، صدیوں تک اس کو زوال نہیں ہوتا، اسی روشن اور پُر بہار دن میں فکر اسلامی پروان چڑھتا ہے، مسلمان اپنے انفرادی اور اجتماعی رویّے طے کرتے ہیں، اپنی شریعت وقانون کے ضابطے متعین کرتے ہیں، ان کا پورا ذہنی سانچہ اسی غلبہ وعافیت کے دور میں تیار ہوتا ہے۔ تا آنکہ ۱۲/صدیوں بعد یہ سورج غروب ہوتا ہے، اور اسی اندھیرے کی رات شروع ہوتی ہے جس میں رسول اللہؐ نے اپنے سفر کا مکہ سے آغاز کیا تھا۔

اب ایک مرتبہ پھر امت کو اسی طرح کی حکمت علمی اور دعوتی تدریج کا راستہ ڈھونڈنا ہے جس پر رسول اللہؐ نے مکی عہد میں اور مدینہ کے ابتدائی عہد میں سفر کیا تھا، جس میں اصولوں پر عزیمت کے ساتھ جمنے کا بھی سبق ہے، کفر وایمان کی واضح حد بندی بھی ہے، اور بھرپور حکمت عملی کے ساتھ مخالف ماحول میں اپنے لیے گنجائش پیدا کرنے اور رکاوٹوں کے بیچ سے راستہ نکالنے کی تدبیریں بھی۔

ایک طرف تو آپ کفر سے اسی طرح براءت کا اظہار کرتے ہیں جس طرح سورۂ ''الکافرون'' میں آپؐ کو حکم دیا گیا تھا، دوسری طرف آپؐ بنو ہاشم سے خاص طور پر اور بنوعبد مناف کے خاندان سے عمومی طور پر نہیں اور کمزور مسلمانوں کی حفاظت میں مدد بھی لے رہے ہیں۔ مکہ کی قبائلی زندگی میں جو رسم ورواج اور عرف ہیں آپؐ اس کو بھی استعمال کر رہے ہیں۔ مدینہ میں مشرک عناصر ور یہودی قبائل پر مشتمل ایک مشترک دستوری مملکت بھی تشکیل دے رہے ہیں جو قریشی خطرے کا مقابلہ متحد ہو کر کرے گی...... مکی زندگی میں آپ کو لچک اور صلابت کے حدود بھی ملیں گے اور عزیمت ورخصت کے اصول بھی، اور ان کے علاوہ ایسے بہت سے رہنما اصول ملتے چلے جائیں گے جو عہد حاضر میں ہمارے طرز عمل کی شرعی بنیاد ہوں گے۔

عہد مکی کے مطالعے میں اس دور کی دعوت کے عناصر کی تلاش ایک اہم موضوع بحث ہے، اس کے متعلق قرآن مجید میں بہت اہم مواد موجود ہے، جو اس پوری فضا کی نہایت مکمل اور مفصل تصویر کشی کرتا ہے جس میں اسلامی دعوت اپنا سفر طے کر رہی تھی۔ قرآن مجید اس دور کی دعوت کے بنیادی عناصر بھی بیان کرتا ہے، اس وقت اس کے کیا دلائل دیے جا رہے تھے؟ کس قسم کے اعتراضات اور شبہات پیش آ رہے تھے؟ اس کو بھی واضح کرتا ہے، نیز اس کے بیانات کے بین السطور اور سلوٹوں میں یہ بھی پڑھا جا سکتا ہے کہ اس مخالفت بھری فضا کے کیا نفسیاتی اثرات اہل ایمان پر پڑتے تھے۔

عہد مکی کے مطالعے کے دوران رسول اللہؐ کے حکیمانہ طرز عمل کا گہرا مطالعہ کرنا بہت ضروری ہے، جس میں یہ پتہ لگانے کی کوشش کی جائے کہ آپؐ اس کثیر رخی مخالفت کا سامنا کس طرح کر رہے تھے؟ کن شخصیتوں اور جماعتوں کو

اللہ تعالیٰ نے آپ کے لیے ڈھال بنا دیا تھا؟ آپ کا ان شخصیتوں اور جماعتوں سے کس قسم کا رابطہ رہتا تھا؟۔

عہد مکی کا ایک اہم باب ہجرت حبشہ ہے، ہجرت حبشہ کے دعوتی اور سیاسی پہلوؤں کو خاص طور پر اہمیت دینی چاہیے، یہ بات خاص طور پر نوٹ کرنے کے لائق ہے کہ جنوبی اور مشرقی عرب کے قبائل فارسی حکومت کی سیاسی سرپرستی کے تحت تھے، اہل مکہ (اور اہل مدینہ) کے بھی کسری کے دربار سے تعلقات تھے، خود کسریٰ بھی ان علاقوں کے لوگوں کو اپنا محکوم جانتا تھا، اسی لیے جب اس کے پاس رسول اللہ کا خط پہنچا تو اس نے آمرانہ تکبر سے کہا: "یکتب الیّ هذا وهو عبدی" (میرا غلام ہو کر مجھ سے اس طرح خطاب؟) اور اسی لیے اس نے اپنے یمن کے گورنر کو لکھا کہ وہ مدینہ دو آدمی (صرف دو) بھیج کر آنحضرتؐ کو گرفتار کروا کر مدائن بھیج دے...... اس پس منظر میں دیکھیے کہ رسول اللہؐ نے صحابۂ کرام کو حبشہ کی حکومت کے پاس بھیجا جو ایران کی ساسانی حکومت کی عالمی حریف سلطنت روما کے تابع اور اس کی ہم مذہب (عیسائی) تھی۔

حبشہ میں مسلمان ایک غیر مسلم حکومت کے ماتحت رہنے لگے، جو ان کو ان کی ذاتی زندگی میں مذہبی آزادی بھی دیتی تھی، اور ان کی حفاظت بھی کرتی تھی، صحابہ کرام نے بھی اس حکومت سے وفاداری اور خیر خواہی کا ثبوت اس حد تک دیا کہ اس کے لیے اپنی فوجی خدمات تک پیش کیں...... ۔حبشہ میں مسلمانوں کا رویہ اور طرز عمل ہمارے سامنے حکمت عملی کے اہم دروازے کھولتا ہے، اسی طرح حضرت جعفرؓ کی نجاشی کے دربار میں کی گئی تقریر اسلامی دعوت وسیاست کا ایک شاہکار ہے۔

اہل علم وفکر کے لیے ایک سوال یہ بھی غور طلب ہے کہ وہ کون سی مصلحت تھی کہ جس کی خاطر مہاجرین حبشہ کو رسول اللہؐ نے امن وحفاظت اور آزادی کا وطن میسر ہونے کے بعد بھی اس وقت تک نہیں بلایا جب تک صلح حدیبیہ نہیں ہوگئی، یہ لوگ صلح حدیبیہ کے بعد جب عرب میں کوئی بڑی مخالفت نہیں رہ گئی تھی وہاں سے واپس ہوئے اور فتح خیبر کے بعد آں حضرتؐ سے ملے۔

مکی دعوت کا ایک اہم باب موسم حج اور اس کے علاوہ رسول اللہ کی قبائل کے وفود سے ملاقات بھی ہے، جس میں آپ ان کو اسلام کی بھی دعوت دیتے تھے اور اپنے لیے پناہ اور حفاظت کی بھی فرمائش کرتے تھے۔

اس عہد کے مطالعے کا ایک اہم موضوع یہ ہے کہ مکہ والوں کی اور عام طور پر سارے عرب کی مخالفت کے کیا اسباب تھے؟ وہ اسلام دشمنی اور اس کا راستہ روکنے کے لیے کیا کیا وسائل استعمال کرتے تھے؟ اسی طرح ایک نہایت اہم سوال جو بہت سے دلچسپ حقائق کو سامنے لائیگا، یہ ہے کہ کیا اہل مکہ اور قریش کے لیے کچھ ایسی اخلاقی رکاوٹیں یا قبائلی وخاندانی بندشیں تھیں جو عام طور پر ان کی مخالفت کو ایک حد سے آگے بڑھنے نہیں دیتی تھیں؟ راقم سطور کی نظر میں علامہ شبلی نعمانی وہ پہلے سیرت نگار ہیں جنہوں نے کسی حد تک یہ پتہ لگانے کی کوشش کی ہے کہ قریش اور اہل مکہ اپنی

مخالفت اور محاذ آرائی میں ان آخری حدوں تک کیوں نہیں جاتے تھے جہاں تک جانے سے روکنے والی بظاہر کوئی مادی وجہ نہیں تھی؟ راقم سطور کی ناقص نظر میں اس کا سبب آپسی قرابت داری اور خاندانی رشتوں کا پاس اور لحاظ تھا، جو عربوں کا قومی مزاج تھا، حتی کہ اگر بعض بدبخت اس مخالفت میں ان حدوں سے نکلنے کی کوشش کرنا چاہتے تھے تو بھی ان کو روکا جاتا تھا۔ رسول اللہؐ مکہ کے مخالفانہ اور خطرناک ماحول میں ایک طرف تو نہایت ثابت قدمی کے ساتھ اپنی دعوت پر جمے ہوئے تھے، دوسری طرف آپ اپنی دعوت کی اور اپنے حامیوں کی حفاظت کے لیے مکی معاشرے کے اجتماعی نظام کو بھی استعمال کرتے تھے اور اس کے خیر کے پہلوؤں کی قدر کرتے تھے۔

عہد مدنی

ہجرت کا واقعہ غیر معمولی حد تک اہم اور سبق آموز ہے، اگرچہ آپؐ سے ابتداء نبوت میں ہی اس بات کا واضح خدائی وعدہ کر لیا گیا تھا کہ آپ کو اپنے مخالفوں پر واضح برتری حاصل ہوگی، اور آپ کا نبوی مشن مکمل ہو کر رہے گا، مگر اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے آپ کو ان ساری احتیاطوں کا اور اپنی حد تک ان سارے وسائل کے اختیار کرنے کا حکم دیا جن سے اس عالم اسباب میں مخالفتوں کا مقابلہ کیا جاتا ہے، اور خطروں سے بچا جاتا ہے۔ ہجرت کے موقعے پر اگرچہ یہ یقین ہے کہ ''ان اللہ معنا'' اللہ ہمارے ساتھ ہے، اور اس کا آپ حضرت ابوبکرؓ کو اطمینان بھی دلاتے ہیں کہ ہم کو کوئی نقصان نہیں پہنچے گا، مگر اس کے باوجود آپ چھپتے بھی ہیں اور بھاگتے بھی ہیں، اور ساری احتیاطی تدابیر بھی اختیار کرتے ہیں۔

سیرت نبوی کے تجزیاتی مطالعے میں یہ بات بھی غور وطلب ہے کہ مدینہ اور اہل مدینہ میں وہ کون سی خاص بات تھی جو اس کے خداوندی انتخاب کا سبب بنی؟ یہ جستجو مدینہ کی نسبۃً کافی محفوظ جغرافیائی پوزیشن (۱)، آپ کا مدینہ میں ننھیالی رشتہ (۲)، مدینہ کے عرب قبائل کا سادہ و نرم مزاج اور خوئے وفا، جیسے اسباب تک پہنچائے گی۔ اس کے علاوہ ایک تاریخی سبب بھی سامنے آتا ہے جس کی طرف امت کی ذہین ترین خاتون ام المومنین حضرت عائشہؓ کی عقل رسا پہنچی ہے۔ اوس وخزرج کے درمیان کئی دہائیوں سے جنگوں کا جو طویل سلسلہ چلا آتا تھا، اس نے ان کو کسی نجات دہندہ کے استقبال کے لیے ذہنی طور پر تیار کر دیا تھا، وہ نجات دہندہ اسلام ثابت ہوا (صحیح بخاری)۔

مدینہ منورہ میں منافقین کے مسئلہ سے کس طرح نمٹا گیا، نیز منافقین اور ان کے طریقۂ واردات کا مطالعہ بھی ایک اہم موضوع ہے۔

رسول اللہؐ جب مدینہ منورہ پہنچے تھے تو مہاجرین کی حیثیت ایک کمزور پناہ گزیں گروہ کی تھی، انصار بھی کوئی بڑی طاقت نہیں تھے، مدینہ میں مشرک خاندانوں کے علاوہ یہودیوں کی ایک بڑی طاقت بھی تھی جو الگ الگ قبائل میں

منقسم اور اپنا دفاعی نظام رکھتے تھے، سارا عرب قریش کا پیرو اور ان کی مذہبی قیادت کا معترف تھا، آپؐ نے مدینہ پہنچ کر ایک کثیر معاشرتی اور مختلف سماجی اور فوجی طاقتوں پر مشتمل ایک ریاست کی تشکیل کی، جس میں مذہبی گروہوں اور قبائلی اکائیوں کے درمیان باہمی اعتماد، آزادی اور مساوات پر مبنی تعاون و دفاع کا نظام قائم ہوا، پھر اطراف کے مشرک قبائل سے دفاعی معاہدے کیے گئے، جس میں کچھ نے حمایت کے معاہدے کیے، کچھ نے اطلاع رسانی کے، اور کچھ نے کسی حملے کی صورت میں غیر جانبدار رہنے کے۔ آپ نے مدینہ پہونچنے کے بعد تقریباً ڈیڑھ سال انہی مہموں میں اور ان مقاصد کی تگ و دو میں بسر کیا، اس سلسلے میں غزوۂ بدر سے پہلے کے سرایا اور مہمات کے مقاصد کی کھوج اور ان کی دریافت نہایت ضروری کام ہے، پتہ چلانا چاہیے کہ ان میں کیا مقاصد حاصل کیے گئے۔

یہ دور بڑی اہمیت کا حامل ہے، اس میں کمزور مسلم ممالک کے لیے نبوی حکمت عملی کی روشنی ہے۔ غزوات نبوی کے اسباب اور پس منظر سے متعلق مزید تحقیق کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اسلام کے عادلانہ قوانین کی روشنی میں اور صحیح روایات کی روشنی میں ان کا مطالعہ کیا جانا چاہیے، مدینہ میں جو اسلامی ریاست قائم ہوئی اس کی تنظیمات، شعبہ جات، اور طریق کار سے متعلق کام ابھی عام نہیں ہوئے ہیں، معاصر مورخین نے اس طرف توجہ کی ہے، ضرورت عمومی مطالعے کی ہے۔

سیرت نبوی کا ایک نہایت اہم موضوع وہ اخلاقی اور روحانی انقلاب ہے جو آپؐ کے ذریعہ دنیا میں آیا، جس کے بارہ میں ہر واقف کار دوست و دشمن کی شہادت ہے کہ دنیا میں کبھی اس سے زیادہ روح پرور بہارِ اخلاق و ایمان نہیں آئی۔ سچی خدا پرستی، عدل و انصاف، اور انسانوں کی محبت و نفع رسانی میں اس نسل کی مثال پیش نہیں کی جاسکتی جس کو محمد رسول اللہؐ نے تیار کیا تھا۔ یہ سیرت محمدی کا سب سے بڑا کارنامہ اور سب سے بڑا معجزہ ہے۔

حواشی:

۱۔ مدینہ کے مشرق و مغرب کی جانب ''حرے'' یعنی نا قابل عبور نوکیلے پتھر تھے، جنوبی طرف گھنے نخلستان، شمال مغرب میں ''سلع'' نامی پہاڑی اور شمال میں احد کا پہاڑ، اس طرح مدینہ تقریباً ۳ چوتھائی گھرا ہوا تھا۔

۲۔ عربوں میں بھانجے اور نواسے کا رشتہ بڑی حمیت اور غیرت کا ہوتا تھا، بسا اوقات کوئی مظلوم اپنے ننھیالی رشتہ داروں کی مدد سے ہی خطروں کا مقابلہ کرتا تھا، ان کی قبائلی غیرت کے لیے یہ رشتہ اتنا حساس ہوتا تھا کہ وہ عام طور پر اپنا جان مال قربان کر کے بھی اس رشتہ کا پاس رکھتے تھے۔

محمد عمار خان ناصر

شریعت، مقاصد شریعت اور اجتہاد

[حضرت شاہ ولی اللہؒ نے ''حجۃ اللہ البالغۃ'' کے مقدمہ میں اس مسئلے پر تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے کہ شریعت کے اوامر ونواہی اور قرآن وسنت کے بیان کردہ احکام وفرائض کا عقل ومصلحت کے ساتھ کیا تعلق ہے۔ انھوں نے اس سلسلے میں ایک گروہ کا موقف یہ بیان کیا ہے کہ یہ محض تعبدی امور ہیں کہ آقا نے غلام کو اور مالک نے بندے کو حکم دے دیا ہے اور بس! اس سے زیادہ ان میں غور وخوض کرنا اور ان میں مصلحت ومعقولیت تلاش کرنا کار لاحاصل ہے، جبکہ دوسرے گروہ کا موقف یہ ذکر کیا ہے کہ شریعت کے تمام احکام کا مدار عقل ومصلحت پر ہے اور عقل ومصلحت ہی کے حوالے سے یہ واجب العمل ہیں۔ شریعت ان میں سے کسی کام کی اصل حاکم نہیں ہے بلکہ اس کا وظیفہ صرف یہ ہے کہ وہ اعمال کے حسن وقبح سے انسانوں کو آگاہ کر دے، اس لیے کسی عمل کے حسن وقبح تک رسائی ہوگی تو وہ وجوب، جواز یا حرمت کا درجہ اختیار کرے گا، اور حسن وقبح تک رسائی نہیں ہوگی تو اسے حکم کی حیثیت حاصل نہیں ہو سکے گی۔

حضرت شاہ صاحب نے ان دونوں گروہوں کے موقف کو غلط اور بے بنیاد قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اصل بات ان دونوں کے درمیان ہے کہ شریعت کا کوئی حکم عقل ومصلحت کے خلاف نہیں ہے لیکن چونکہ تمام انسانوں کی عقل یکساں نہیں ہے اور ہر شخص کا عقل وفہم کی ہر بات تک رسائی حاصل کرنا ممکن نہیں ہے، اس لیے قرآن وسنت کے احکام وقوانین کا مدار انسانی عقل وفہم اور اس کی سمجھ کے دائرے میں آنے والی حکمت ومصلحت پر نہیں ہے بلکہ صرف امر الٰہی پر ہے اور وہ اسی لیے واجب العمل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا حکم دیا ہے۔

ہمارے خیال میں اسے اگر ایک اور زاویہ سے دیکھ لیا جائے تو بات زیادہ واضح ہو جائے گی کہ کسی چیز یا عمل کے حسن وقبح کے ادراک اور اس تک رسائی کا ایک ذریعہ انسانی عقل وفہم ہے۔ اس کا دائرہ الگ ہے۔ جبکہ کسی چیز یا عمل کے حسن وقبح کے تعین کا اصل ذریعہ اللہ تعالیٰ کا علم اور حکمت ہے۔ اس کا دائرہ یقیناً پہلے دائرے سے مختلف ہے۔ اگر ہم ان دونوں دائروں کے درمیان فرق کو سامنے رکھ لیں تو یہ بات سمجھنا مشکل نہیں رہے گا کہ انسانی عقل وفہم کا دائرہ بہت ہی محدود بلکہ محدود تر ہے اور یہ دعویٰ کرنا اس کے بس کی بات ہی نہیں ہے کہ وہ اللہ

تعالیٰ کے ہر حکم کی حکمت اور اس میں موجود ہر مصلحت کو سمجھ سکتا ہے اور اس تک رسائی حاصل کر سکتا ہے، اس لیے یہ بات تو قطعی طور پر درست ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی حکم مصلحت اور حکمت سے خالی نہیں ہے، کیونکہ وہ حکیم مطلق ہے اور حکیم کا کوئی کام حکمت سے خالی نہیں ہوتا، البتہ یہ بات ہمیشہ سے محل نظر چلی آ رہی ہے اور ہمیشہ محل نظر رہے گی کہ انسانی عقل و دانش اللہ تعالیٰ کے ہر حکم اور فیصلے کی حکمت و مصلحت کا ادراک کر سکتی ہے اور جب یہ بات انسانی عقل و فہم کے لیے ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ہر فیصلے اور حکم کی ہر مصلحت و حکمت تک رسائی حاصل کر سکتی ہے تو احکام خداوندی کو انسانی عقل و دانش کے دائرے میں محدود کرنا اور محدود عقل و فہم کو احکام شرعیہ کا مدار قرار دینا کسی طرح بھی قرین قیاس نہیں قرار پا سکتا۔

اس مسئلہ کو ایک قدم اور آگے بڑھتے ہوئے اس پہلو سے بھی دیکھا جا سکتا ہے کہ چلو انسانوں کے عقل و فہم کا دائرہ اور سطح مختلف ہونے کے باعث شخصی عقل کو تو مدار قرار نہیں دیا جا سکتا لیکن عقل عام اور اجتماعی عقل چونکہ انسانی عقل کے تمام دائروں اور تمام سطحوں کو اپنے اندر سمو لیتی ہے اور ان سب کی جامع ہوتی ہے، اس لیے عقل عام (Common Sense) کو یہ حق حاصل ہونا چاہیے کہ وہ اشیا و اعمال کے حسن و قبح اور مقصد و مصلحت کا تعین کرے اور اس کے فیصلے کو حتمی مان لیا جائے، لیکن یہ بات بھی قابل قبول نہیں ہے، اس لیے کہ عقل عام کا دائرہ زمان و مکان دونوں حوالوں سے ہمیشہ مختلف رہا ہے اور ہمیشہ مختلف رہے گا، کیونکہ عقل عام مشاہدات، محسوسات، تجربات، مفادات، ضروریات اور معقولات کی بنیاد پر تشکیل پاتی ہے جبکہ ان میں سے کوئی چیز بھی کبھی ایک حالت میں نہیں رہتی اور اگر ان امور کے زمانی و مکانی تغیرات کو احکام شریعت کے تعین میں دخیل اور معیار قرار دے دیا جائے تو پوری نسل انسانی کے لیے ایک عالمگیر اور ابدی دین کا تصور ہی عنقا ہو جائے گا اور بات پھر علاقائی اور محدود وقتی مذاہب کی طرف واپس چلی جائے گی۔

اس عقل عام کی کارستانیوں کا مشاہدہ ہم گزشتہ دو صدیوں کے دوران مغرب میں کر چکے ہیں جہاں انسانی خواہشات کی سان پر چڑھ کر اس عقل عام نے زنا، عریانی، سود اور ہم جنس پرستی جیسی لعنتوں کو بھی جواز کا درجہ دے دیا ہے بلکہ انھیں انسانی حقوق کے زمرے میں شمار کر لیا ہے۔ ہمارے خیال میں احکام شرعیہ کا مدار مقاصد و مصالح کو قرار دے کر مقاصد و مصالح کے بدلتے ہوئے معیارات کی بنیاد پر قرآن و سنت کے منصوص احکام میں تغیر و تبدل کے راستے تلاش کرنے کی موجودہ کوششوں کو مغرب کے اس فکری و تہذیبی انقلاب سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا کیونکہ اگرچہ اس کے لیے اصطلاح ''اجتہاد'' ہی کی استعمال کی جاتی ہے لیکن اس کے اہداف و مقاصد کا رشتہ ''اجتہاد'' کے بجائے تشکیل نو (Reconstruction) سے جا ملتا ہے جو اسلام کی بجائے مغرب کی اصطلاح ہے اور مارٹن لوتھر کے فکری اور تہذیبی انقلاب کا کرشمہ ہے جس کے خوفناک نتائج سے آج خود مغرب بھی حیران و پریشان ہو رہا ہے، اس لیے قرآن و سنت کے صریح احکام میں تغیر و تبدل کے لیے مقاصد و مصالح، عقل عام اور انسانی فہم و دانش کو واحد معیار اور مدار قرار دے کر ان کی تشکیل نو کے تصور کو نہ عقلی طور پر قبول کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اسلام کا چودہ سو سالہ اجماعی تعامل اور قرآن و سنت کے طے شدہ اصول اس کی اجازت

دیتے ہیں۔

البتہ قرآن وسنت کے بیان کردہ صریح احکام وقوانین کو ابدی اور غیر متبدل تسلیم کر لینے اور ان کی قطعیت وابدیت پر مکمل ایمان کے بعد ان کے اطلاق ونفاذ اور تطبیق کے حوالے سے زمانے کے تغیرات، ضروریات کے تنوع اور احوال کے اختلاف کا لحاظ رکھنا اس سے مختلف امر ہے اور اس کی گنجایش ہر زمانے میں موجود رہی ہے۔ ہماری رائے میں پہلی بات کا تعلق تشکیل نو سے ہے جبکہ دوسری بات کا تعلق اجتہاد سے ہے اور اسلام اجتہاد اور تجدید کو نہ صرف تسلیم کرتا ہے بلکہ مسلمہ اصولوں کے دائرے میں رہتے ہوئے اس کی ترغیب دیتا ہے اور اس پر اجر وثواب بھی بیان کرتا ہے، مگر وہ اسلام کی تشکیل نو کے تصور کو مسترد کرتا ہے اور اسے قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔

ہماری رائے میں اجتہاد کے ضروری تقاضوں کی طرف پیش رفت کے حوالے سے مسلمانوں کے روایتی دینی حلقوں کی حد درجہ بلکہ ضرورت سے زیادہ احتیاط کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اجتہاد اور تشکیل نو کو خلط ملط کر دیا گیا ہے اور اجتہاد کے نام پر پورے اسلام کی تشکیل نو کا حق مانگا جا رہا ہے جس کی وجہ سے بسا اوقات اجتہاد کے دائرے کے امور کو بھی تشکیل نو کا تقاضا سمجھ کر مسترد کر دیا جاتا ہے اور ان معاملات میں عجیب نوعیت کا کنفیوژن پیدا ہو گیا ہے۔

عزیزم حافظ محمد عمار خان ناصر سلمہ نے علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد کے ایک سیمینار میں پڑھے جانے والے زیر نظر مقالہ میں مسئلہ کے ان دونوں پہلوؤں کا جائزہ لیا ہے اور انتہائی عرق ریزی اور نکتہ رسی کے ساتھ اس کے مختلف زاویوں کو اہل علم کے سامنے لانے کی کوشش کی ہے۔ مجھے مقالہ کے دونوں پہلوؤں سے اصولی طور پر اتفاق ہے کہ: ا۔ مقاصد ومصالح کے معیارات تبدیل ہو جانے کی بنیاد پر قرآن وسنت کے صریح احکام میں تغیر وتبدل کا کوئی جواز نہیں ہے، اور ۲۔ جو امور اجتہاد کے دائرے میں آتے ہیں اور جن مسائل ومعاملات میں احوال وزمانہ کے تغیرات کا مجتہدین کے ہاں ہمیشہ لحاظ رکھا جاتا رہا ہے، ان میں قطعی جمود کی موجودہ صورت حال اطمینان بخش نہیں ہے بلکہ اجتہادی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کی ضرورت آج بھی موجود ہے جو زمانے کے تیزی سے بدلتے ہوئے حالات میں دن بدن بڑھتی جا رہی ہے۔ البتہ اس مقالہ کی تمام جزئیات اور ترجیحات سے اتفاق ضروری نہیں ہے اور ہر علمی بحث ومباحثہ کی طرح اس کے مختلف پہلوؤں پر بھی مزید بحث، اختلاف اور نقد کی گنجایش موجود ہے۔

مجھے امید ہے کہ یہ مقالہ اس موضوع پر علمی بحث کو آگے بڑھانے کا ذریعہ بنے گا اور ارباب علم ودانش کی سنجیدہ توجہ عزیز مقالہ نگار کے لیے حوصلہ افزائی کا باعث ثابت ہوگی۔ (ابوعمار زاہد الراشدی)]

[یہ مقالہ ۲۸ تا ۳۰ اکتوبر ۲۰۰۷ کو علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد کے شعبۂ اقبالیات کے زیر اہتمام ''اقبال کا تصور اجتہاد'' کے زیر عنوان منعقد ہونے والے قومی سیمینار کے لیے لکھا گیا۔]

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم. الحمد للہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی خاتم المرسلین وعلی آلہ واصحابہ اجمعین. اما بعد.

اجتہاد کا بنیادی مقصد زندگی اور اس کے معاملات کو قرآن وسنت کے مقرر کردہ حدود میں اور ان کی منشا کے مطابق استوار کرنا ہے۔ اس ضمن میں شارع کی منشا کو عملی حالات پر منطبق کرنے اور بدلتے ہوئے حالات اور ارتقا پذیر انسانی سماج کا رشتہ قرآن وسنت کی ہدایت کے ساتھ قائم رکھنے کا وظیفہ بنیادی طور پر انسانی فہم ہی انجام دیتا ہے اور ایک طرف قرآن وسنت کی منشا اور دوسری طرف پیش آمدہ مخصوص صورت حال یا مسئلے کی نوعیت کو سمجھنے اور ان دونوں کے باہمی تعلق کو متعین کر کے ایک مخصوص قانونی حکم لاگو کرنے کی اسی علمی وفکری کاوش کو اصطلاح میں 'اجتہاد' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

معاصر مسلم فکر اسلامی میں اجتہاد کی اہمیت، اس کے دائرۂ کار، اس کو بروئے کار لانے کے عملی طریقہ اور پیش آمدہ اجتہاد طلب مسائل اور مشکلات کے حوالے سے چند در چند فکری اور عملی سوالات سے نبرد آزما ہے جن میں سے ایک اہم اور بنیادی بحث یہ ہے کہ قرآن وسنت میں قانون سازی کے لیے عمومی نوعیت کے رہنما اصولوں کے علاوہ جو متعین احکام اور قوانین بیان ہوئے ہیں، ان کی قدر وقیمت کیا ہے، ان کے ساتھ کس نوعیت کی وابستگی شارع کو مطلوب ہے اور ثبات وتغیر کے پہلو سے ان قوانین کے ظاہری ڈھانچے کی پابندی کس حد تک ضروری ہے؟ اس ضمن میں جو احکام خصوصیت سے زیر بحث ہیں، ان میں نکاح وطلاق کے معاملات میں شوہر اور بیوی کے حقوق میں امتیاز، وراثت کے حصوں کی متعین تقسیم اور معاشرتی جرائم کے حوالے سے قرآن کریم کی بیان کردہ سزائیں شامل ہیں۔ ایک مکتب فکر یہ رائے رکھتا ہے کہ یہ قوانین اپنے ظاہر کے لحاظ سے ابدی حیثیت کے حامل نہیں، بلکہ محض قانونی نظائر کی حیثیت رکھتے ہیں جن سے یہ تو سمجھا جا سکتا ہے کہ ایک مخصوص معاشرتی تناظر میں شریعت کے ان ابدی مقاصد ومصالح کو عملی طور پر کیسے متشکل کیا گیا جو ان قوانین کے پس منظر میں کارفرما ہیں، لیکن بذات خود ان قوانین کو ہر دور میں بعینہ برقرار رکھنا ضروری نہیں اور اصل مقصد یعنی عدل وانصاف پر مبنی معاشرہ کے قیام اور جرائم کی روک تھام کو سامنے رکھتے ہوئے کسی بھی معاشرے کی نفسیات اور تمدنی حالات وضروریات کے لحاظ سے میاں بیوی کے حقوق وفرائض کے مابین کوئی نئی تقسیم وجود میں لائی جا سکتی، ترکے میں ورثہ کے حصوں کے تناسب کو بدلا جا سکتا اور قتل، زنا، چوری اور دیگر معاشرتی جرائم پر قرآن کی بیان کردہ سزاؤں سے مختلف سزائیں تجویز کی جا سکتی ہیں۔ زیر نظر مقالے میں اسی زاویۂ نگاہ کے استدلال اور اس کے ساتھ موضوع سے متعلق چند دیگر پہلوؤں کا ایک طالب علمانہ جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے۔

کسی بھی نقطۂ نظر کی صحت وصداقت کو جانچنے کا طریقہ ظاہر ہے کہ یہی ہو سکتا ہے کہ اس علمی استدلال کا تنقیدی جائزہ لیا جائے جو اس کے حق میں پیش کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں یہ بات تمہیداً واضح رہنی چاہیے کہ زیر بحث نقطۂ نظر کی ترجمانی مختلف اہل فکر نے مختلف زاویوں سے کی ہے اور اس کے حق میں پیش کیے جانے والے استدلال کے shades بھی مختلف ہیں۔ یہاں ان سب کا فرداً فرداً جائزہ لینا ممکن نہیں، چنانچہ میں نے اپنے فہم کی حد تک اس بحث کے بنیادی نکتے کو متعین کر کے اسی کا جائزہ لینے کی کوشش کی ہے۔ اگر میرا فہم غلط ہے یا اس میں استدلال کا کوئی قابل لحاظ پہلو اپنی صحیح جگہ نہیں پا سکا تو اسے ایک طالب علم کے علم اور مطالعہ کی کمی پر محمول کرتے ہوئے، جس کے لیے میں پیشگی معذرت خواہ ہوں، صرف نظر کر لیا جائے۔

جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں، زیر بحث نقطۂ نظر کا بنیادی استدلال یہ ہے کہ شارع کے بیان کردہ کسی بھی حکم کے بارے میں اس کی اصل منشا کو جاننے کے لیے نصوص کے الفاظ اور کلام کے داخلی سیاق وسباق کے علاوہ حکم کے تاریخی سیاق کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ تاریخی سیاق میں وہ سماجی اور تمدنی احوال وظروف بھی شامل ہیں جن میں کوئی حکم دیا گیا، مخاطب کے وہ ذہنی سوالات واشکالات بھی جو دراصل متکلم کو دعوت کلام دیتے ہیں اور وہ محرکات وعوامل اور پیش نظر مصالح ومقاصد بھی جو قانون کو ایک مخصوص شکل دینے کا سبب اور داعی بنے۔ گویا کسی بھی حکم کی نوعیت، قدر وقیمت اور اہمیت کے بارے میں شارع کی منشا جاننے کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ نصوص کے الفاظ اور سیاق کلام میں موجود داخلی دلالتوں پر غور کر لیا جائے، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس ماحول اور سماجی تناظر کو بھی سامنے رکھنا ضروری ہے جو ان نصوص کے فہم کے لیے خارجی سیاق کی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید کے بیان کردہ احکام کو ان کے تاریخی سیاق میں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قوانین اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی نئے اور اچھوتے حکم کے طور پر نہیں دیے گئے تھے، بلکہ ان کے لیے عرب معاشرت میں پہلے سے رائج قوانین اور عادات کو خام مواد کے طور پر استعمال کیا گیا تھا اور انھیں افراط وتفریط سے پاک کر کے اس وقت کے حالات کے لحاظ سے ممکن حد تک ایک متوازن صورت دے دی گئی تھی۔ چونکہ یہ قوانین نزول قرآن کے زمانے میں اہل عرب کے مخصوص سماجی وتمدنی پس منظر میں تشکیل پائے تھے اور ان کی اصلاح وترمیم میں معاشرتی ارتقا کے اس مخصوص مرحلے کو ملحوظ رکھا گیا تھا جس سے عرب معاشرہ اس وقت گزر رہا تھا، اس لیے ان قوانین کی relevance اور عملی افادیت کو اصلاً اس مخصوص سماجی تناظر میں دیکھنا چاہیے، جبکہ اس سے مختلف تہذیبی وسماجی پس منظر اور معاشرتی ارتقا کے اگلے مراحل میں ان قوانین کی ظاہری شکل وصورت پر اصرار کرنے کے بجائے شریعت کے عمومی رہنما اصولوں کی روشنی میں، جنھیں عام طور پر ''مقاصد شریعت'' کا عنوان دیا جاتا ہے، قوانین کی ظاہری شکل وصورت از سر نو وضع کی جانی چاہیے جو ہم عصر سماجی تناظر میں اصل مقصد کے لحاظ سے زیادہ مفید اور کارآمد ہو۔

یہ استدلال ذرا باریک بینی سے تجزیے کا تقاضا کرتا ہے۔ خارجی سیاق کے کسی کلام کے فہم میں معاون اور مددگار ہونے کے تین الگ الگ پہلو ہو سکتے ہیں:

ایک یہ کہ وہ اس سوال یا اس تقاضے کو واضح کرتا ہے جس کے جواب میں کلام صادر ہوا ہے اور جس کو سمجھے بغیر کلام کا صحیح محل اور اس کا Stress واضح نہیں ہو سکتا۔ یہ چیز بعض اوقات کلام کے اندر صراحتاً یا اشارتاً بیان ہوئی ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کے لیے خارجی سیاق سے مدد لینا پڑتی ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید نے ان عورتوں کے بیان میں جن سے نکاح حرام کیا گیا ہے، فرمایا ہے کہ وَ حَلَآئِلُ اَبۡنَآئِکُمُ الَّذِیۡنَ مِنۡ اَصۡلَابِکُمۡ ، [1] یعنی تمھارے صلبی بیٹوں کی بیویاں تمھارے لیے حرام ہیں۔ یہاں صلبی بیٹوں کی تصریح کا محل سمجھنے کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ اہل عرب کے ہاں متبنیٰ کی بیوی سے نکاح کو بھی حرام سمجھا جاتا تھا اور قرآن اس تصریح سے یہ واضح کرنا چاہ رہا ہے کہ اس کے نزدیک صرف حقیقی بیٹے کی بیوی سے نکاح حرام ہے۔

دوسرا پہلو یہ ہے کہ قرآن نے عرب معاشرت کے رسوم اور قوانین کی اصلاح کر کے ان کو جو نئی شکل دی، ان کی معنویت کو سمجھنے اور یہ جاننے کے لیے کہ جاہلی معاشرے کی کون سی قدروں اور رسموں کو قرآن نے الٰہی منشا کے مطابق پا کر انھیں

برقرار رکھا اور ان میں کہاں کہاں اور کس حد تک اصلاح وترمیم کی، تاریخی تناظر میں اس دور کی عرب معاشرت کو سامنے رکھا جائے۔ اس تقابلی مطالعے کے لیے ظاہر ہے کہ خود قرآن میں موجود تصریحات اور اشارات کے علاوہ خارجی سیاق کو واضح کرنے والے دیگر تاریخی مآخذ سے بھی مدد لی جائے گی۔

تیسرا پہلو یہ ہے کہ خارجی سیاق کی روشنی میں یہ طے کیا جائے کہ جو حکم دیا گیا ہے، اس کی اہمیت اور قدر و قیمت آیا ابدی اور دائمی ہے یا وقتی اور عارضی۔

ان میں سے پہلے دو پہلوؤں سے خارجی سیاق کا کلام کی تفہیم میں معاون ہونا واضح ہے، البتہ اس کا تیسرا پہلو جو زیر بحث استدلال میں بیان ہوا ہے، بحث طلب ہے، اس لیے کہ یہاں حکم کے تاریخی وسماجی تناظر سے نفس حکم کی تفہیم میں نہیں، بلکہ اس امر کے ضمن میں استدلال کیا جا رہا ہے کہ صاحب حکم کے نزدیک اس حکم کی نوعیت کیا ہے اور آیا وہ اسے ایک ابدی حکم کی حیثیت سے بیان کر رہا ہے یا وقتی اور عارضی حکم کی حیثیت سے۔ یہ نکتہ اس لیے بحث طلب ہے کہ استدلال میں حکم کے الفاظ اور داخلی قرائن اور دلالتوں کے بجائے اس کے خارجی سیاق کو حکم کی نوعیت واہمیت کے بارے میں شارع کی منشا جاننے کا بنیادی وسیلہ قرار دیا گیا ہے، جبکہ عقلی طور پر خارجی سیاق اس امر پر دلالت کرنے کی فی نفسہ صلاحیت ہی نہیں رکھتا، اس لیے کہ محض اس بات سے کہ شارع نے کوئی حکم ایک مخصوص دور میں دیا تھا اور اس کے اولین مخاطب ایک مخصوص معاشرے کے لوگ تھے، یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ اس حکم میں لازماً اس مخصوص سماج ہی کی ضروریات اور تقاضوں کو پیش نظر رکھا گیا ہے اور ابدی طور پر اس کی پابندی مطلوب نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقلی طور پر جہاں یہ امکان موجود ہے کہ شارع نے اس حکم میں اپنے اولین مخاطبین ہی کے حالات کی رعایت ملحوظ رکھی ہو اور بعد میں آنے والوں کے لیے اس کی پابندی کو لازم نہ ٹھہرایا ہو، وہاں یہ امکان بھی پایا جاتا ہے کہ اس نے اپنے ہمہ گیر اور کامل علم کی بنا پر حکم کی شکل متعین کرتے ہوئے مستقبل کے جملہ امکانات اور احوال وضروریات کو بھی پیش نظر رکھا ہو اور حکم کو آنے والی تمام نسلوں کے لیے بھی واجب الاطاعت قرار دیا ہو۔ ان دو ممکنہ طریقوں میں سے شارع نے کون سا طریقہ اختیار کیا ہے، خارجی سیاق بذات خود اس سوال کا جواب دینے سے قاصر ہے اور زیر بحث استدلال میں احکام شرعیہ کے تاریخی سیاق سے جو نتیجہ اخذ کیا گیا ہے، وہ اس کے بغیر ممکن نہیں کہ ایک اور مقدمہ استدلال میں شامل کیا جائے، یعنی یہ کہ قانون، خواہ وہ محض انسانی فہم اور بصیرت کو بروئے کار لانے کا نتیجہ ہو یا اس کو خدا کے علم اور فیصلے پر مبنی ہونے کی سند بھی حاصل ہو، ہر حال میں مخصوص سماجی وتمدنی احوال سے پیدا ہوتا اور انھی کے تابع ہوتا ہے، اور یہ کہ قانون کی اخلاقی اور افادی بنیاد ہی وہ قدر ہے جو ابدی اور غیر متغیر رہنے کی صلاحیت رکھتی ہے، جبکہ قوانین کی صورت میں انسانوں پر واجبات اور پابندیاں عائد کرنے کا عمل قانون کے مقصد کو عملی صورت میں متشکل کرنے کے لیے محض ایک عارضی ذریعے اور وسیلے کی حیثیت رکھتا ہے۔

اگر میرا یہ طالب علمانہ تجزیہ درست ہے تو اس سے زیر بحث استدلال کی نوعیت میں ایک جوہری فرق واقع ہو جاتا ہے، اس لیے کہ استدلال کا اصل ہدف کسی حکم کے ابدی یا وقتی ہونے کے بارے میں شارع کی منشا کو متعین کرنا ہے، جبکہ اس مقصد کے لیے نصوص کے الفاظ اور سیاق وسباق سے ہٹ کر تاریخی سیاق کے نام سے جس چیز کو بنیادی اہمیت دی گئی ہے، وہ حقیقت میں منشائے کلام کے زیر بحث پہلو یعنی حکم کی ابدیت یا غیر ابدیت کو متعین کرنے کا کوئی ایسا قرینہ ہی

نہیں جس سے فی نفسہ کوئی ایک یا دوسرا نتیجہ اخذ کیا جا سکے۔ اس طرح زیر بحث موقف اپنی حقیقت کے اعتبار سے کلام کے غیر منفک قرائن سے اخذ ہونے والا کوئی نتیجہ نہیں، بلکہ یہ حقیقتاً پیشگی فرض کیے جانے والے ایک مستقل بالذات عقلی مقدمے پر منحصر قرار پاتا ہے۔

اس ضمن میں بنیادی سوال یہ اٹھتا ہے کہ خود اس مقدمے کا ماخذ کیا ہے؟ آیا یہ کتاب وسنت کے نصوص پر مبنی ہے یا ان سے مجرد ہو کر خالص عقلی قیاسات کی بنیاد پر فرض کیا گیا ہے؟ اگر دوسری صورت ہے تو اگلا سوال یہ سامنے آتا ہے کہ شارع کی منشا متعین کرنے کے لیے کتاب وسنت کے نصوص کی طرف رجوع کرنے کے بجائے ایک خالص عقلی مقدمہ قائم کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی ہے؟ آیا نصوص اس معاملے میں خاموش ہیں اور ان سے اس ضمن میں کوئی رہنمائی نہیں ملتی؟ اگر مفروضہ یہ ہے تو اسے قرآن مجید کے واضح اور صریح بیانات کو نظر انداز کیے بغیر قبول کرنا ممکن نہیں۔ چنانچہ دیکھیے:

قرآن مجید میں یہ بات مختلف پہلوؤں سے واضح کی گئی ہے کہ کسی معاملے میں خدا کی طرف سے کوئی متعین حکم آ جانے کے بعد انسانوں کے لیے اس کی پابندی لازم ہو جاتی ہے اور وہ اس سے گریز کا اختیار نہیں رکھتے۔ مثال کے طور پر تورات میں قاتل سے خون بہا لے کر اسے معاف کرنے کی اجازت نہیں دی گئی تھی، تاہم قرآن نے اس کی اجازت دی ہے۔ اس موقع پر کیا جانے والا تبصرہ قابل توجہ ہے۔ فرمایا ہے کہ 'ذٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ'۔[2] اس کا مطلب یہ ہے کہ قتل کی صورت میں قاتل کو قتل کرنا یا اس سے دیت لے کر معاف کر دینا انسانوں کی صواب دید پر مبنی نہیں، بلکہ یہ اجازت خدا کی طرف سے رحمت کی وجہ سے ملی ہے اور اگر وہ اس کی اجازت نہ دیتا تو قاتل کو قصاص میں قتل کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہ ہوتا۔

ایک دوسرے موقع پر قرآن نے یتیموں کے سرپرستوں کو اس بات کی اجازت دی ہے کہ وہ یتیموں کے مال کا الگ حساب کتاب رکھنے میں دقت محسوس کریں تو اسے اپنے مال میں ملا سکتے ہیں، البتہ بدنیتی سے اس کا مال ہڑپ کرنے کی کوشش نہیں ہونی چاہیے۔ یہاں فرمایا ہے کہ 'وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَاَعْنَتَكُمْ'۔[3] یعنی اگر اللہ چاہتا تو تم پر لازم کر دیتا کہ یتیموں کے مال کو الگ ہی رکھو اور اس سے تم مشقت میں پڑ جاتے۔ یہ جملہ بھی یہ واضح کرتا ہے کہ خدا کی طرف سے آنے والا حکم واجب الاطاعت ہے اور اگر اللہ نے نرمی اور سہولت پر مبنی کوئی حکم دیا ہے تو اسے خدا کی عنایت سمجھنا چاہیے۔

خدا کے 'حکم' کی یہ حیثیت تورات کے احکام کے حوالے سے بھی قرآن مجید کے نصوص سے واضح ہوتی ہے اور خود قرآن کے اپنے بیان کردہ احکام کے حوالے سے بھی۔ چنانچہ تورات کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس میں بنی اسرائیل کو جو شریعت دی گئی، وہ اس کے پابند ٹھہرائے گئے تھے۔ حضرت موسیٰ سے کہا گیا تھا کہ 'فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَّاْمُرْ قَوْمَكَ يَاْخُذُوْا بِاَحْسَنِهَا'۔[4] بنی اسرائیل کی پوری تاریخ میں ان کے انبیا اور قاضی اسی کے قوانین کے مطابق فیصلہ کرنے کے پابند تھے: 'يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّوْنَ الَّذِيْنَ اَسْلَمُوْا لِلَّذِيْنَ هَادُوْا وَالرَّبّٰنِيُّوْنَ وَالْاَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوْا مِنْ كِتٰبِ اللّٰهِ وَكَانُوْا عَلَيْهِ شُهَدَآءَ'۔[5] نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں جب ایک موقع پر یہود نے زنا کے ایک مقدمے کے فیصلے کے لیے تورات میں موجود حکم پر عمل کرنے کے بجائے منافقانہ غرض سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کیا تو قرآن نے ان کی اس منافقت کو واضح کرتے ہوئے فرمایا کہ 'وَكَيْفَ يُحَكِّمُوْنَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرٰةُ فِيْهَا حُكْمُ اللّٰهِ'۔[6] نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مقدمے میں یہود کی منشا کو بالکل الٹتے ہوئے

مجرموں پر تورات ہی کی سزا نافذ فرمائی اور پھر کہا: 'اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَوَّلُ مَنْ اَحْیَا اَمْرَكَ اِذْ اَمَاتُوْہُ'۷ ۔

بنی اسرائیل پر ان کی سرکشی کی پاداش میں بہت سی حلال چیزیں بھی حرام کر دی گئی تھیں اور زیادہ سخت قوانین کی پابندی لازم قرار دے دی گئی تھی۔ قرآن مجید نے واضح کیا ہے کہ ان احکام اور پابندیوں کے بارے میں یہ واضح ہونے کے باوجود کہ یہ ایک مخصوص دور میں بنی اسرائیل کی طرف سے ظاہر کیے جانے والے سرکشی کے رویے پر مبنی تھیں، بنی اسرائیل کو وقت گزرنے کے ساتھ ان احکام میں از خود کوئی تبدیلی یا لچک پیدا کرنے کا اختیار حاصل نہیں تھا، تا آنکہ اللہ کا کوئی پیغمبر ہی اللہ کی طرف سے حکم میں تبدیلی کی خبر دے۔ چنانچہ یہ حضرت عیسیٰ ہی کا اختیار تھا کہ وہ خدا کی اجازت سے 'وَلِاُحِلَّ لَکُمْ بَعْضَ الَّذِیْ حُرِّمَ عَلَیْکُمْ'۸ کا اعلان کریں۔ اسی طرح یہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا منصب تھا کہ آپ 'وَیَضَعُ عَنْھُمْ اِصْرَھُمْ وَالْاَغْلٰلَ الَّتِیْ کَانَتْ عَلَیْھِمْ'۹ کی ذمہ داری انجام دیں۔

قرآن مجید نے خود اپنے احکام کے بارے میں بھی یہی بات واضح کی ہے، چنانچہ قرآن مجید میں بہت سے احکام کے بارے میں یہ تصریح موجود ہے کہ وہ معاشرے کے معروف یعنی دستور اور رواج پر مبنی ہیں۔ مثلاً بیویوں کے مہر،۱۰ نان ونفقہ،۱۱ بچے کو دودھ پلانے کی اجرت،۱۲ طلاق کی صورت میں بیوی کو دیے جانے والے تحائف،۱۳ خواتین کے اپنے حق نکاح کو استعمال کرنے۱۴ اور یتیم کے مال میں اس کے سرپرست کے حق ۱۵ کے بارے میں یہی فرمایا گیا ہے کہ ان کا فیصلہ معروف کے مطابق کیا جائے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ بہت سے احکام کے بارے میں متعین قانون سازی کا طریقہ بھی اختیار کیا گیا ہے اور ان قوانین کی پابندی کو لازم قرار دیا گیا ہے۔ اس ضمن میں دیت اور وراثت کے احکام بطور خاص قابل توجہ ہیں:

قرآن مجید نے سورۂ نساء میں قتل خطا کے احکام بیان کرتے ہوئے مقتول کے ورثہ کو دیت دینے اور کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔۱۶ یہاں دیت کی مقدار کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی، بلکہ دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے 'فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ'۱۷ کہہ کر اس معاملے کو دستور اور رواج کے سپرد کر دیا ہے، لیکن اس بات کی وضاحت کو یہاں موضوع بنایا گیا ہے کہ دیت کی ادائیگی کس صورت میں ضروری ہے اور کس صورت میں نہیں، چنانچہ کہا گیا ہے کہ مقتول مسلمان کا تعلق اگر دار الاسلام سے یا کسی معاہد قوم سے ہو تو دیت کی ادائیگی لازم ہے، لیکن اگر وہ کسی دشمن گروہ کا فرد تھا تو دیت کے بجائے صرف کفارہ ادا کرنا کافی ہوگا۔ اسی طرح کفارے کی مختلف صورتوں کی بھی باقاعدہ وضاحت کی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ کفارے کے طور پر ایک مسلمان غلام کو آزاد کرنا ہوگا اور اگر یہ میسر نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا ہوں گے۔

ابتدا میں مرنے والے پر یہ لازم کیا گیا تھا کہ وہ اپنے مال میں والدین اور قریبی رشتہ داروں کے لیے وصیت کر دے،۱۸ لیکن بعد میں اللہ تعالیٰ نے والدین، اولاد، میاں بیوی اور بہن بھائیوں کے حصے خود مقرر فرما دیے۔۱۹ ان دونوں احکام کے بیان کا اسلوب ایک دوسرے سے قطعی طور پر مختلف ہے۔ چنانچہ پہلے حکم میں ورثہ کے حصص متعین نہیں کیے گئے اور صرف یہ تلقین کی گئی ہے کہ دستور اور رواج کے مطابق انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے وصیت کی جائے، بلکہ یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ اگر مرنے والے کی وصیت میں کسی جانب داری یا حق تلفی کا پہلو دکھائی دے تو اس میں تبدیلی بھی کی جا سکتی ہے۔ اس کے برعکس جہاں اللہ تعالیٰ نے ورثہ کے حصص خود بیان فرمائے ہیں، وہاں اس کو اللہ تعالیٰ کی وصیت قرار دیا

ہے جس میں کسی زیادتی یا جانب داری کا خدشہ نہیں ہو سکتا۔ مزید یہ کہ ان کی حیثیت 'فریضۃ من اللّٰہ' یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے عائد کردہ ایک فرض کی ہے جس سے انحراف یا تجاوز کرنے پر دوزخ کے عذاب کی دھمکی دی گئی ہے۔

اب اگر شارع کو شریعت کے ظاہری احکام کی پیروی مطلوب نہیں اور ان کی حیثیت محض وقتی ہدایات یا نظائر کی ہے تو قرآن مجید کے بعض احکام کو معاشرے کے معروف اور دستور پر مبنی قرار دینے جبکہ بعض کو متعین صورت میں بیان کرنے اور پھر ان کی پابندی کی پرزور تاکید کرنے کی وجہ آخر کیا ہو سکتی ہے؟

قرآن کے احکام کی ابدی حیثیت تورات کے احکام اور قرآن مجید میں دی جانے والی شریعت کے مابین پائے جانے والے ایک بنیادی فرق سے بھی واضح ہوتی ہے۔ تورات کے ساتھ قرآن مجید کے تقابل سے واضح ہوتا ہے کہ تورات کے برعکس قرآن مجید میں شریعت کو قصداً بہت مختصر اور محدود رکھا گیا ہے اور اس کے ساتھ یہ تعلیم بھی دی گئی ہے کہ جن معاملات کی تفصیل کو اللہ تعالیٰ نے از خود بیان نہیں کیا، ان میں سوالات اور استفسارات کے ذریعے سے خدا کی منشا کو متعین طور پر معلوم کرنے سے گریز کیا جائے۔ سورۂ مائدہ میں ارشاد ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْيَآءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَاِنْ تَسْئَلُوْا عَنْهَا حِيْنَ يُنَزَّلُ الْقُرْاٰنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللّٰهُ عَنْهَا وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ حَلِيْمٌ. (۵: ۱۰۱)

''اے ایمان والو، ان چیزوں کے بارے میں سوال نہ کرو جو اگر تم پر واضح کر دی گئیں تو تمھیں مصیبت میں ڈال دیں گی۔ اور جب تک قرآن نازل ہو رہا ہے، اگر تم ان کے بارے میں پوچھو گے تو وہ تمھارے لیے واضح کر دی جائیں گی۔ اللہ نے خود ہی ان کو بیان نہیں کیا اور اللہ بہت بخشنے والا اور بڑے تحمل والا ہے۔''

یہ آیت اس معاملے میں صریح نص کی حیثیت رکھتی ہے کہ قرآن مجید میں بیان کردہ احکام کی فی نفسہٖ پابندی لازم ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس میں شریعت کو محض اس حد تک محدود رکھنے کا اہتمام کیا ہے جو اس کے پیش نظر مقاصد کے لحاظ سے ہر دور کے لیے موزوں، مناسب اور مطلوب ہے۔ ورنہ اگر قرآن کے بیان کردہ قوانین محض وقتی نظائر کی حیثیت رکھتے ہیں تو ان کو مختصر اور محدود رکھنے اور مسکوت عنہ امور کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی منشا معلوم کرنے کے لیے سوال کرنے کی ممانعت بالکل بے محل اور ناقابل فہم ہو جاتی ہے۔

شرعی قوانین واحکام کی اصولی حیثیت کے حوالے سے مذکورہ نصوص کے ساتھ ساتھ یہ بھی دیکھیے کہ خاندانی قوانین میں مرد اور عورت کے مابین امتیاز اور معاشرتی جرائم پر شریعت کی مقرر کردہ جن سزاؤں کو محض ایک مخصوص سماجی صورت حال کا تقاضا قرار دیا جاتا ہے، خود قرآن وسنت کے نصوص ان احکام کو ایک بالکل مختلف زاویے سے پیش کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر قرآن مجید نے 'اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ' اور 'لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ' کے الفاظ میں خاندانی رشتے میں بیوی کے مقابلے میں شوہر کی جو بالاتر حیثیت بیان کی ہے، زیر بحث زاویۂ نگاہ کی رو سے تاریخی سیاق کی روشنی میں اس کی وجہ محض یہ تھی کہ خواتین اس وقت کسب معاش کے میدان میں مردوں سے مسابقت کی پوزیشن میں نہیں تھیں اور ان کی

کفالت کی ذمہ داری شوہروں پر ہی عائد ہوتی تھی، اس لیے اگر جدید تمدن میں خواتین کے لیے اپنی معاشی کفالت خود کرنے کے مواقع پیدا ہو گئے ہیں تو اس کے نتیجے میں حق طلاق، وراثت کے حصوں اور دیگر امور میں بھی میاں بیوی کے مابین مساوات پیدا کرنا ضروری ہو گیا ہے۔ تاہم قرآن کا زاویۂ نگاہ اس سے بالکل مختلف ہے۔

اولاً، قرآن مجید نے 'اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ' کی اصل وجہ معاشی کفالت نہیں، بلکہ یہ بیان کی ہے کہ 'بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰی بَعْضٍ'، یعنی مردوں کو اللہ تعالیٰ نے بعض خلقی صفات کے لحاظ سے عورتوں پر برتری عطا کی ہے اور اس برتری کی بنا پر خواتین کے تحفظ اور کسب معاش کی ذمہ داری بھی فطری طور پر انھی پر عائد ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں شوہر کا بیوی کی کفالت کرنا محض ایک واقعے کا بیان نہیں، بلکہ ایک ذمہ داری کا بیان ہے اور سماجی وتمدنی تبدیلی خواتین کے لیے معاشی میدان میں مسابقت کے دروازے کتنے ہی کھول دے، کفالت کی یہ ذمہ داری مرد پر ہی عائد رہے گی۔ عقل وانصاف کے زاویے سے بھی اس امر پر زیادہ استدلال کی ضرورت نہیں کہ طبعی وخلقی نزاکتوں اور بچوں کی ولادت اور پرورش کی ذمہ داریوں کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ اپنی معاشی کفالت کی ذمہ داری بھی خواتین پر ڈال دینا ان کے ساتھ صریح بے انصافی ہے اور قرآن دراصل انھیں اسی سے محفوظ رکھنا چاہتا ہے۔ گویا معاشی کفالت میاں بیوی کے مابین فرق مراتب کی اصل وجہ نہیں، بلکہ اصل وجہ پر متفرع ہونے والا ایک نتیجہ ہے اور اپنی اساس کے ابدی ہونے کی بنا پر اس کو نظر انداز کر کے حقوق وفرائض کی کوئی نئی تقسیم قائم کرنا علم وعقل اور انصاف کے تقاضوں کو پامال کیے بغیر ممکن نہیں۔

ثانیاً، قرآن مجید نے اس سے آگے بڑھ کر فرق مراتب کی بنیاد پر ہی خاوند کو یہ حق دیا ہے کہ اگر بیوی شوہر کی اس بالاتر حیثیت کو چیلنج کرے اور سرکشی کر کے خاندان کے نظم کو بربادی کے گڑھے میں دھکیلنا چاہے تو وعظ ونصیحت کے بعد شوہر اپنی بیوی کو مناسب جسمانی تادیب کا اختیار بھی رکھتا ہے۔ اگر شوہر کو حاصل برتری محض ایک مخصوص سماجی صورت حال کی پیداوار تھی تو قرآن کو اس کے خاتمے کی ترغیب دینے کے بجائے اس کو برقرار رکھنے کے لیے ازخود اس طرح کے اقدامات تجویز کرنے کی آخر کیا ضرورت تھی؟ یہ بات اس تناظر میں بالخصوص قابل توجہ ہے کہ غلاموں اور لونڈیوں کے معاملے میں اس سے مختلف رویہ اختیار کرنے کی تلقین کی گئی ہے، چنانچہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اس کی کسی غلطی پر تھپڑ مار دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر اسے تنبیہ فرمائی اور پھر جب اس شخص نے اس پر نادم ہو کر غلام کو آزاد کر دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم ایسا نہ کرتے تو جہنم کی آگ تمھیں اپنی لپیٹ میں لے لیتی۔[۲۰]

ثالثاً، مرد کے لیے تسلیم کی جانے والی برتری کو ایک وقتی سماجی ضرورت کی پیداوار قرار دینا اس لیے بھی ناقابل فہم ہے کہ قرآن براہ راست طلاق دینے کے حق کو صرف شوہر کے لیے بیان کرتا ہے جس کی توجیہ معاشی کفالت کے اصول پر نہیں کی جا سکتی، اس لیے کہ شادی سے پہلے لڑکی کی کفالت کے ذمہ دار اس کے اہل خاندان ہوتے تھے اور شادی کے بعد شوہر، لیکن اس کے باوجود ان میں سے کسی کو بالغ عورت کا نکاح اس کی مرضی کے بغیر کرنے کا حق نہیں دیا گیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ معاشی انحصار فی نفسہٖ عورت کو اپنی ذات کے بارے میں فیصلہ کرنے کے حق سے محروم نہیں کرتا۔ پس اگر معاشی انحصار رشتۂ نکاح کو وجود میں لانے کے معاملے میں عورت سے اس کے اختیار کو سلب کرنے کی وجہ نہیں بن سکتا تو اسے اس رشتے کو ختم کرنے کے حق کی نفی کی بنیاد بھی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہ نکتہ بھی اس امر کو واضح کرتا ہے کہ شوہر کو بیوی پر ایک درجہ زیادہ دینے

کی توجیہ، جس کا ایک اظہار حق طلاق کی صورت میں بھی ہوتا ہے، محض معاشی کفالت کے اصول پر نہیں کی جا سکتی۔

رابعاً، خاندانی رشتے میں شوہر کی بالا دستی کے کم از کم ایک اور نہایت بنیادی پہلو کی غالباً زیر بحث نقطۂ نظر کے ترجمان اہل فکر بھی نفی نہیں کرتے۔ میری مراد بچے کے نسب سے ہے۔ اگر شوہر کو حاصل ایک درجے کی بالا دستی مخصوص سماجی صورت حال پر مبنی تھی اور قرآن دراصل معاشرتی ارتقا کو اس رخ پر آگے بڑھانا چاہتا ہے جس کا نتیجہ میاں بیوی کے یکساں اور مساوی حقوق کی صورت میں نکلے تو ظاہر ہے کہ اس بالا دستی کے تمام مظاہر اور نتائج کو اس صورت حال میں تبدیلی کے ساتھ ختم ہو جانا چاہیے۔ چنانچہ یہ ماننا پڑے گا کہ جیسے ہی میاں بیوی کے مابین مساوات کے موانع ختم ہو جائیں اور اس مساوات کو عملاً قائم کرنا ممکن ہو، اس کے بعد بچے کے نسب کو باپ کے ساتھ وابستہ رکھنا ضروری نہیں رہے گا۔ جب میاں اور بیوی، دونوں خاندانی رشتے میں مساوی حیثیت کے حامل ہیں تو بچے کے نسب اور اس کی شناخت میں بنیادی حوالہ باپ کا کیوں ہو اور اس نسب کی حفاظت کے لیے شریعت میں جو بعض دیگر احکام دیے گئے تھے، مثلاً عدت گزارنا اور بیوی کے لیے بیک وقت ایک سے زائد شادی کا حق تسلیم نہ کرنا وغیرہ، وہ بھی قانون کی بنیاد ختم ہو جانے کے بعد کیوں باقی رہیں؟ اور اگر یہ نتیجہ قابل قبول نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ معاشی کفالت کے جس اصول کو شوہر کی بالا دستی کی واحد بنیاد قرار دیا گیا تھا، وہ بجائے خود ناقص اور محل نظر ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید میاں بیوی کے رشتے اور اس سے قائم ہونے والے حقوق وفرائض اور فرق مراتب کو سماجی ومعاشی صورت حال سے پیدا ہونے والی ایک ضرورت کے طور پر بیان نہیں کرتا، بلکہ اسے مخصوص مذہبی مفہوم میں 'تقدس' کا درجہ عطا کرتا ہے۔ قرآن کے نزدیک دنیوی زندگی کے معاملات کو دیکھنے کا صحیح زاویۂ نگاہ مابعد الطبیعیاتی، اخلاقی اور روحانی ہے اور وہ انسانی تعلقات کے دوسرے دائروں کی طرح خاندان کے دائرے میں بھی اس پہلو کو خاص طور پر اجاگر کرتا ہے، چنانچہ وہ خاوند کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کی جانے والی فضیلت اور اس سے پیدا ہونے والی حقوق وفرائض کی تقسیم کو تسلیم کرنے اور عملاً اس کی پابندی قبول کرنے کو نیکی، تقویٰ اور اطاعت کی لازمی شرط قرار دیتا ہے۔ سورۂ نساء کی آیت 'اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ' [۲۱] سے پہلے اللہ تعالیٰ نے اس حکم کی تمہید کے طور پر میاں اور بیوی کے مابین فرق مراتب کو دنیا میں خدا کی اسکیم کا حصہ قرار دیتے ہوئے یہ تلقین کی ہے کہ 'وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰہُ بِہٖ بَعْضَکُمْ عَلٰی بَعْضٍ' [۲۲] یعنی جو فضیلت اللہ نے اپنی حکمت کے تحت تم میں سے بعض کو بعض پر دی ہے، اس کے خواہش مند نہ بنو۔ آگے چل کر نیک بیویوں کی علامت یہ بتائی گئی ہے کہ وہ اپنے شوہروں کی فرماں بردار اور مطیع ہوتی ہیں اور پھر شوہروں کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ اگر بیویاں اس سے مختلف رویہ اختیار کریں تو وہ آخری چارۂ کار کے طور پر ان کی جسمانی تادیب بھی کر سکتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعدد ارشادات اسی حقیقت کو واضح کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ عورت اگر پانچ وقت کی نماز ادا کرے، رمضان کے روزے رکھے اور اپنے خاوند کی اطاعت کرے تو جنت میں داخل ہونے کی مستحق بن جاتی ہے۔[۲۳] آپ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر میں خدا کے علاوہ کسی کو سجدہ کرنے کی اجازت دیتا تو بیوی سے کہتا کہ وہ اپنے خاوند کو سجدہ کرے۔[۲۴]

شوہر اور بیوی کے رشتے کی یہ نوعیت اگر جدید مغربی فکر کے لیے قابل قبول نہیں تو یہ تاریخی سیاق اور سماجی ضروریات

کے بدلنے کا مسئلہ نہیں، بلکہ مابعد الطبیعیات کا سوال ہے۔ انسانی حقوق اور مساوات کے جدید مغربی تصور کے لیے یہ بات اس لیے ناقابل فہم ہے کہ یہ تصور انسان کی عظمت ومرکزیت اور انفرادیت پسندی کے اس گمراہ کن فلسفے سے پھوٹا ہے جو انسان کو اس کے گرد وپیش میں پھیلی ہوئی کائنات اور اس کے خالق سے بے نیاز کر کے اس کے اندر یہ احساس پیدا کرتا ہے کہ فرد کی شخصی انا، احساسات، خواہشات اور مفادات اصل اور اساس کی حیثیت رکھتے ہیں اور تمام اخلاقی ومعاشرتی ضابطے دراصل سماج میں رہنے والے افراد کے انفرادی حقوق اور خواہشات کے تحفظ اور تکمیل کی خدمت انجام دینے کے علاوہ اپنے اندر کوئی معنویت نہیں رکھتے۔ حب ذات کا یہ بے لگام جذبہ ہی ان تمام مذہبی، روحانی اور اخلاقی قدروں کی تباہی کا سبب ہے جو نہ صرف انسان کی شخصیت، بلکہ خاندان اور سماج کی پاکیزہ نشو ونما کے لیے بھی ضروری ہیں۔ یہ فکر وفلسفہ انسانوں میں پائے جانے والے بعض نفسیاتی احساسات کو نامعقول حد تک انگیخت کر کے انھیں اعلیٰ روحانی، اخلاقی اور سماجی قدروں سے بغاوت پر آمادہ کرتا ہے اور اس طرح رشتوں، ناتوں اور تعلقات میں تناؤ اور کشاکش کی ایسی فضا پیدا کر دیتا ہے کہ پورا سماج، مختلف طبقات کے مابین شدید بداعتمادی اور بدگمانی کے ماحول میں 'انسانی حقوق' کے میدان جنگ کی تصویر پیش کرنے لگتا ہے جس میں خدا کے حکم کی اطاعت میں اس کی قائم کردہ تقسیم کو قبول کرنا اور حیات انسانی کو ایک اخلاقی آزمایش سمجھتے ہوئے اپنے اپنے دائرے میں اللہ کی مقرر کردہ حدود کی پاس داری کرنے اور فرائض کو بجا لانے کا تصور ایک بالکل اجنبی تصور قرار پاتا ہے۔

یہی معاملہ مختلف معاشرتی جرائم کے حوالے سے قرآن مجید کی مقرر کردہ سزاؤں کا بھی ہے۔ ان سزاؤں میں کوڑے لگانے، ہاتھ کاٹنے، سولی دینے اور عبرت ناک طریقے سے قتل کر دینے جیسی سزائیں شامل ہیں۔ قرآن مجید ان سخت سزاؤں کو محض ایک سماجی ضرورت کے طور پر بیان نہیں کرتا، بلکہ اس میں خود خدا کو بھی ایک فریق قرار دیتا ہے۔

چنانچہ وہ چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنے کو 'نَکَالاً مِّنَ اللّٰہِ' ۲۵ یعنی اللہ کی طرف سے عبرت کا نمونہ۔ اور محاربہ اور فساد فی الارض کے مجرموں کے لیے عبرت ناک طریقے سے قتل کرنے، سولی دینے یا ہاتھ پاؤں الٹے کاٹ دینے کو 'ذٰلِکَ لَھُمْ خِزْیٌ فِی الدُّنْیَا' ۲۶ یعنی دنیا میں ان کے لیے رسوائی قرار دیتا ہے۔ زنا کی سزا کے بارے میں اس نے فرمایا ہے کہ یہ خدا کے دین پر عمل درآمد کا معاملہ ہے، اس لیے نہ صرف مجرم پر ترس کھانے یا نرم دلی کا کوئی جذبہ سزا کے نفاذ کی راہ میں حائل نہیں ہونا چاہیے، بلکہ اس سزا کو کھلے بندوں مجرم پر نافذ کرنے کا اہتمام ہونا چاہیے۔ ۲۷ اب دور جدید میں ان سزاؤں سے مختلف سزائیں تجویز کرنے کی وجہ محض کوئی سماجی مصلحت نہیں، بلکہ فکر ونظر کے زاویے میں واقع ہونے والا ایک نہایت بنیادی اختلاف ہے۔ جدید ذہن کو یہ سزائیں سنگین، متشددانہ اور قدیم وحشیانہ دور کی یادگار دکھائی دیتی ہیں اور وہ انھیں انسانی عزت اور وقار کے منافی تصور کرتا ہے اور زاویۂ نگاہ کی یہ تبدیلی محض قانون کی سماجی مصلحت کے دائرے تک محدود نہیں، بلکہ یہ سوال قانون کی مابعد الطبیعیاتی اور اعتقادی بنیادوں کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔ اسلام خدا کے سامنے مکمل تسلیم اور سپردگی کا نام ہے۔ یہ سپردگی مجرد قسم کے ایمان واعتقاد اور بعض ظاہری پابندیوں کو بجا لانے تک محدود نہیں، بلکہ انسانی جذبات واحساسات بھی اس کے دائرے میں آتے ہیں۔ محبت، نفرت، ہمدردی اور غصے جیسے جذبات اور حب ذات، آزادی اور احترام انسانیت جیسے احساسات وتصورات نفس انسانی میں خدا ہی کے ودیعت کردہ اور اس اعتبار سے بجائے خود خدا کی

امانت ہیں، چنانچہ اسلام کے نزدیک ان کا اظہار اسی دائرۂ عمل میں اور اسی حد تک قابل قبول ہے جب تک وہ خدا کے مقرر کردہ حدود کے پابند رہیں۔ اس سے تجاوز کرتے ہوئے اگر ان کو کوئی مقام دیا جائے گا تو یہ خدا کی امانت کا صحیح استعمال نہیں، بلکہ اس میں خیانت کے مترادف ہوگا۔ شیطان اسی لیے راندۂ درگاہ ٹھہرا تھا کہ اس نے 'خودی' کو حکم خداوندی سے بھی بلند کر لیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ قرآن نے مجرموں کے لیے اپنی بیان کردہ سزاؤں کے نفاذ کے معاملے میں مجرم پر کوئی ترس نہ کھانے کو 'اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ' کہہ کر براہ راست ایمان کے ساتھ جوڑ دیا ہے۔ پس جدید انسانی نفسیات اگر جرم وسزا سے متعلق قرآنی احکام سے نفور محسوس کرتی ہے تو یہ محض قانون کی مصلحت یا اس کے سماجی تناظر کے بدل جانے کا مسئلہ نہیں، بلکہ اس کی جڑیں قانون کی مابعد الطبیعیاتی اساسات میں پیوست ہیں اور اس معاملے میں جدید فکر کے ساتھ کمپرومائز کا جواز فراہم کرنے کے لیے معاشرتی مصالح کے تناظر میں قانون میں تبدیلی کرنے کا اصول کافی نہیں، بلکہ اس کے لیے 'اجتہاد' کے دائرے کو ایمان واعتقاد تک وسیع کرنا پڑے گا۔

مذکورہ بحث سے واضح ہے کہ قرآن مجید نہ صرف اپنے بیان کردہ احکام کی فی نفسہٖ پابندی کو اصولی طور پر لازم قرار دیتا ہے، بلکہ اپنے احکام کی بنیادیں بھی اس سے مختلف بیان کرتا ہے جو زیر بحث نقطۂ نظر میں ان کے لیے فرض کر کے ان کی روشنی میں احکام کی شکل وصورت کو از سر نو وضع کرنے کا حق مانگا جا رہا ہے۔ چنانچہ یہ مفروضہ کہ دین کے نصوص اپنے بیان کردہ احکام کی نوعیت وحیثیت کے بارے میں خاموش ہیں، اس لیے اس نکتے کا فیصلہ تاریخی سیاق کی روشنی میں کیا جائے گا، ایک بدیہی اور واضح حقیقت سے آنکھیں چرانے کے مترادف ہے۔ اب اگر ان نصوص کو نظر انداز کر کے احکام شریعت کی نوعیت وحیثیت کو طے کرنے کی بحث کا مدار خالصتاً کسی عقلی مقدمے پر رکھا جائے تو یہ بنیادی طور پر ایک فلسفیانہ طریق استدلال ہوگا جو دائرۂ ایمان کے اندر نہیں، بلکہ اس سے باہر کھڑے ہو کر ہی اختیار کیا جا سکتا ہے۔ خدا اور اس کے پیغمبر پر ایمان اگرچہ بذات خود عقلی اساسات پر استوار ہوتا ہے، لیکن ایمان لے آنے کا مطلب ہی یہ ہوتا ہے کہ اب عقل آزادانہ فیصلہ کرنے کا اختیار نہیں رکھتی اور اس کی ساری تگ وتاز کا دائرہ خدا اور اس کے پیغمبر کی منشا اور مراد کا فہم حاصل کرنے تک محدود ہو گیا ہے، اس لیے ایمان کے دائرے کے اندر اس بات کا کوئی جواز نہیں کہ مذہبی سرچشموں کو خدا کی بھیجی ہوئی ہدایت کے مشمولات کا علم حاصل کرنے کے لیے تو ماخذ تسلیم کیا جائے لیکن ان مشمولات کی نوعیت وحیثیت اور قدر وقیمت متعین کرنے کے لیے عقل بجائے خود فیصلہ کرنے کے لیے آزاد ہو۔

تاہم یہاں بحث کا ہر ممکن زاویے سے جائزہ لینے کی خاطر ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ اس طریقۂ استدلال کی گنجایش موجود ہے اور اللہ تعالیٰ نے ایک مخصوص دور میں اپنے بندوں کے لیے جو ہدایت نازل کی، اس کے مشمولات کا علم حاصل کرنے کی حد تک تو نصوص سے استفادہ کیا جائے گا، لیکن جہاں تک ان کے مختلف اجزا کی نوعیت یا قدر وقیمت کا تعلق ہے تو اس کی تعیین کے لیے نصوص سے ہٹ کر آزادانہ عقلی استدلال کو بروے کار لایا جائے گا۔ عقلی استدلال ظاہر ہے کہ انسانی نفسیات ومحسوسات کے مطالعہ اور تجربہ ومشاہدہ پر مبنی سماجی علوم سے ترتیب پانے والے عقلی مقدمات پر مبنی ہوگا اور انھی کی روشنی میں یہ طے کیا جائے گا کہ ہدایت کے مشمولات میں سے کون سا جزو کیا قدر وقیمت رکھتا ہے اور اس سے کس نوعیت کی وابستگی ضروری یا غیر ضروری ہے۔ اس صورت میں ایک نہایت بنیادی سوال یہ سامنے آتا ہے کہ اگر بحث کا مدار اصلاً عقلی

استدلال پر ہے تو پھر ابدی طور پر مطلوب مقاصد اور ان کے حصول کے وقتی، عارضی اور قابل تبدیل ذرائع اور وسائل میں فرق کا معیار کیا ہوگا؟ جہاں تک میں غور کر سکا ہوں، عقلی استدلال کی بنیاد پر اس طرح کا کوئی امتیاز قائم کرنا ممکن نہیں اور اگر اس طریقۂ استدلال کو اس کے منطقی انجام تک پہنچایا جائے تو بطور ایک دین کے خود اسلام کے امتیازی تشخص ہی کو محفوظ رکھنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اس نکتے کو چند مثالوں سے واضح کرنا شاید زیادہ مناسب ہوگا۔

عام طور پر یہ مانا جاتا ہے کہ شریعت کے جملہ احکام کے پس منظر میں بنیادی طور پر دین، جان، مال، عقل اور نسل کی حفاظت کے مقاصد کارفرما ہیں۔ ان میں سے دین کو لیجیے: یہاں جان، مال، آبرو اور نسل کے تقابل میں دین سے مراد وہ مذہبی آداب و رسوم، شعائر اور پرستش کے مختلف طریقے ہیں جو انسان کے جذبۂ عبودیت کے اظہار اور اس کے مذہبی جذبات کو 'symbolize' کر کے انھیں ایک حسی صورت عطا کرنے کا ذریعہ بنتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا شارع کا مقصد اس اصل جذبۂ عبودیت کا تحفظ ہے جو عبادت کی ان ظاہری صورتوں کا محرک بنتا اور ان میں سرایت کیے ہوئے ہے یا یہ بات بھی مقصد کا حصہ ہے کہ ان جذبات واحساسات کا اظہار انھی مخصوص صورتوں کے ذریعے سے کیا جائے؟ منطقی طور پر یہ کلیہ کہ مخصوص سماجی اور تاریخی تناظر میں دیے جانے والے قانون کی ظاہری صورت کے بجائے اس کے مقاصد مطلوب ہوتے ہیں، صرف سماجی نوعیت کے قوانین پر نہیں، بلکہ مذہبی رسوم وشعائر اور عبادات سے متعلق قوانین پر بھی لاگو ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر سماج اور معاشرے سے متعلق احکام وقوانین کی ظاہری صورت کی پابندی لازم نہیں تو عبادات کی ظاہری صورتوں کو لازم قرار دینے کی بھی کوئی وجہ نہیں بالخصوص اس تناظر میں کہ معاشرتی وسماجی احکام کی طرح عبادات سے متعلق اسلامی شریعت کے قوانین میں بھی اہل عرب ہی کی مذہبی روایت کو بنیاد بنایا گیا ہے اور ان پر ان کے مخصوص مذہبی مزاج، ذوقی مناسبت اور تہذیبی وسماجی رجحانات کی چھاپ پوری طرح موجود ہے۔ اگر اصول یہ ہے کہ شارع کو حکم کی ظاہری شکل نہیں، بلکہ اس کی روح مطلوب ہے اور اس کے لیے کوئی بھی شکل اختیار کر لینا ہر معاشرے کے اپنے مخصوص مزاج اور رجحانات پر منحصر ہے تو پھر عبادات کے دائرے میں بھی یہ کہنے میں منطقی طور پر کوئی مانع موجود نہیں کہ خدا کی یاد کے لیے نماز سے ہٹ کر کوئی بھی طریقہ اختیار کیا جا سکتا، تقویٰ اور ضبط نفس پیدا کرنے کے لیے روزے کے علاوہ بدنی ریاضت کی کوئی بھی صورت اپنائی جا سکتی، اور مذہبی احساسات کو پیکر محسوس میں ڈھالنے کے لیے مختلف اذواق، تہذیبی رجحانات اور تمدنی حالات کے لحاظ سے پیغمبر سے ثابت رسوم وشعائر کے علاوہ متبادل طریقے بھی اپنائے جا سکتے ہیں۔ آخر اہل عرب کے ذوق ورجحان اور تمدنی حالات کی عکاسی کرنے والے طریقہ ہائے عبادت کی پابندی چین، ہندوستان اور افریقہ کے باشندوں پر کیوں لازم کی جائے اور ان کے ہاں ان کے اپنے اپنے تہذیبی تناظر میں تشکیل پانے والے عبادات ورسوم کے جو الگ اور مخصوص ڈھانچے موجود ہیں، ان کی ضروری تہذیب وترمیم کے بعد انھیں انھی ڈھانچوں کو اختیار کیے رکھنے کی آزادی کیوں نہ دی جائے؟ بلکہ خود عرب معاشرت نے تاریخی اور تمدنی ارتقا کے جو اگلے مراحل طے کیے ہیں، وہ اگر ان طریقہ ہائے عبادت میں کسی جزوی یا کلی تبدیلی کا تقاضا کریں تو اس پر کس بنیاد پر کوئی قدغن لگائی جائے؟

ان طریقوں کو لازم قرار دینے کے لیے پیغمبر کی سند پیش کرنا بے کار رہوگا، کیونکہ بحث اس مفروضے پر ہو رہی ہے کہ الٰہی ہدایت کے مشمولات جاننے کے لیے تو پیغمبر سے رہنمائی لی جائے گی، لیکن ان کی حیثیت واہمیت نصوص کے بجائے مقاصد

اور مصالح کی روشنی میں محض عقلی اصولوں پر طے کی جائے گی، چنانچہ عبادات کی ظاہری صورتوں کو لازم قرار دینے کے لیے نصوص کا حوالہ اس تناظر میں استدلال کے بنیادی مقدمے کے خلاف ہوگا۔ دونوں قسم کے قوانین میں امتیاز کے لیے یہ استدلال بھی یہاں نہیں چل سکتا کہ انسانی سماج چونکہ تغیر اور ارتقا کے مراحل سے گزرتا رہتا ہے، اس لیے اس دائرے میں قانون میں بھی ارتقا اور تبدیلی کی ضرورت سامنے آتی رہتی ہے، جبکہ مراسم عبادت میں ایسی کوئی ضرورت پیش نہیں آتی۔ یہ استدلال اول تو اس لیے نتیجہ خیز نہیں کہ یہاں اصل سوال یہ نہیں کہ قانون میں تبدیلی کسی ضرورت کے تحت کی جائے گی یا بغیر ضرورت کے، بلکہ یہ ہے کہ خالص عقلی بنیاد پر کسی مخصوص طریقۂ عبادت کی پابندی لازم ہونے کی کیا دلیل ہے؟ تبدیلی کی ضرورت نہ بھی ہو، تب بھی اگر کوئی فرد یا گروہ اصل مقصد کو سامنے رکھتے ہوئے اپنے ذوق ورجحان اور مخصوص تہذیبی پس منظر کے لحاظ سے کوئی متبادل طریقہ عبادت اختیار کرتا ہے تو آخر کس عقلی بنیاد پر اس کو غلط کہا جا سکتا ہے؟ دوسرے یہ کہ خالص انسانی زاویۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو مراسم عبادت میں تبدیلی کی ضرورت پیش نہ آنے کی بات واقعاتی اعتبار سے بھی درست نہیں۔ مثال کے طور پر فجر کی نماز کے لیے فجر کا وقت مقرر کرنے کی حکمت تاریخی سیاق کے اعتبار سے یہ تھی کہ قدیم تمدن میں یہی وقت لوگوں کے نیند سے بیدار ہونے کا وقت تھا اور ان سے یہ مطالبہ کرنا موزوں تھا کہ وہ اٹھتے ہی بارگاہ الٰہی میں حاضری دیں اور اس کے بعد اپنے معمولات زندگی کی طرف متوجہ ہوں۔ اگر جدید تمدن نے لوگوں کے سونے اور بیدار ہونے کے معمولات میں تبدیلی پیدا کر دی ہے تو یہ تغیر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ فجر کی نماز کا وقت بھی اس کے لحاظ سے تبدیل کر دیا جائے۔ اسی طرح حج کی عبادت کو سال کے چند مخصوص ایام میں محدود کرنا بہرحال مشکلات ومسائل کا باعث بن رہا ہے اور ذرائع مواصلات کی ترقی اور حاجیوں کی سال بہ سال بڑھتی ہوئی تعداد یہ تقاضا کرتی ہے کہ اگر کوئی دوسرا مرکز حج مقرر کرنا وحدت کے منافی ہو تو کم از کم اس عبادت کے لیے سال میں ایک سے زیادہ مواقع تو ضرور فراہم کرنے چاہییں۔

اب تک کی بحث سے ہم اس نتیجے تک پہنچے ہیں کہ خالص عقلی بنیاد پر پیغمبروں کی لائی ہوئی ہدایت کے زیادہ سے زیادہ اعتقادی اور اخلاقی حصے ہی کو ابدی مانا جا سکتا ہے، جبکہ مخصوص قوانین کی پابندی پر اصرار کی، چاہے وہ سماجی قوانین ہوں یا عبادات سے متعلق، کوئی قطعی بنیاد موجود نہیں۔ اب اس سے اگلے مرحلے کی طرف آئیے: اگر مابعد الطبیعیاتی تصورات پر ایمان اور اخلاقی طرز زندگی کو اپنانا ہی الٰہی ہدایت کا اصل مطلوب ہے، جبکہ مراسم عبودیت یا سماجی قوانین کا کوئی بھی ڈھانچہ عمومی، اخلاقی یا مذہبی مقاصد کو سامنے رکھتے ہوئے وضع کیا جا سکتا ہے تو سوال یہ ہے کہ اس کے لیے کسی شخص کا مسلمان ہونا اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کلمہ پڑھ کر آپ کی امت میں شامل ہونا کیوں ضروری ہے؟ خدا کا پیغمبر اور الٰہی ہدایت کا حامل ہونے کے اعتبار سے تمام پیغمبر یکساں احترام کے مستحق ہیں اور سب کے سچا ہونے پر بیک وقت ایمان رکھا جا سکتا ہے۔ پھر کسی شخص کے لیے حضرت موسیٰ پر ایمان لانے اور حضرت محمد پر ایمان لانے میں عملی اعتبار سے کیا فرق ہے، جبکہ عقائد واخلاق میں دونوں کی تعلیم یکساں ہے اور ظاہری قوانین واحکام کے دائرے میں نہ شریعت موسوی کی پابندی ضروری ہے اور نہ شریعت محمدی کی؟ اگر ایک شخص توحید اور آخرت کو مانتا ہے، سب رسولوں کو یکساں قابل احترام اور سچا تسلیم کرتا ہے، اخلاقی طرز زندگی کا پابند ہے، اور جذبۂ عبودیت کا اظہار بھی کسی نہ کسی طریقے سے کر لیتا ہے تو اسے 'قبول اسلام' کی دعوت

کیوں اور کس مقصد کے لیے دی جائے اور دائرۂ اسلام میں داخل ہونے کے بعد آخر اسے مزید کیا کرنا ہوگا، جبکہ الٰہی ہدایت کے سارے مطلوبات تو وہ اس کے بغیر بھی پورے کر سکتا ہے اور کر رہا ہے؟

حفاظت دین کے بعد اب مقاصد شریعت میں سے ایک دوسرے مقصد یعنی نسل کی حفاظت کو لیجیے: اس سے مراد خاندان کے ادارے کی صورت میں نسل انسانی کی حفاظت اور بقا کا انتظام کرنا ہے جس کے لیے نکاح وطلاق، عدت اور نسب سے متعلق قوانین مقرر کیے گئے اور زنا کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ جہاں تک میرے علم میں ہے، زیر بحث نقطۂ نظر فی نفسہٖ خاندان کے ادارے کو مطلوب اور مقصود سمجھتا ہے اور اس کی بقا کے لیے نکاح، عدت اور نسب وغیرہ سے متعلق شرعی قوانین کو بھی ابدی تسلیم کرتا ہے، جبکہ واقعہ یہ ہے کہ منطقی طور پر خود اس طریقۂ استدلال کے تحت یہ سوال اٹھانا بھی پوری طرح ممکن ہے کہ خود نکاح اور عدت ونسب وغیرہ احکام سے شارع کا اصل مقصد نسل انسانی کی حفاظت اور بقا ہے یا اس کے لیے خاندان کا ادارہ قائم کرنے کا یہ مخصوص طریقہ اور ذریعہ بھی بجائے خود مقصود ہے؟ خالص عقلی بنیاد پر اس استدلال میں کوئی مانع نہیں کہ انسانی تمدن کے ارتقا کے ابتدائی مراحل میں عورت اور بچے کی کفالت کا بندوبست کرنے کے لیے تو یہ ضروری تھا کہ عورت کسی مخصوص مرد کے ساتھ نکاح کا رشتہ باندھے اور اس رشتے کی ساری پابندیوں اور بالخصوص مرد کی بالادستی کو بھی قبول کرے، لیکن تمدن کے ارتقا کے ساتھ اگر عورت اور بچے کی کفالت کا متبادل بندوبست ممکن ہے اور اس سے نسل کی بقا اور حفاظت کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو نکاح کی اس قدیم رسم کا التزام بھی ضروری نہیں رہا۔ اسی طرح عقلی بنیاد پر یہ طے کرنا بھی ممکن نہیں کہ بچے کے نسب کو باپ سے وابستہ کرنا بجائے خود مقصود ہے یا یہ بھی نسل کی حفاظت ہی کا ایک ذریعہ تھا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ قدیم انسانی تمدن میں مرد کو بیوی اور بچے کی حفاظت اور کفالت کی ذمہ داری اٹھانے پر آمادہ کرنے کے لیے ضروری تھا کہ اس کے دل میں بیوی اور بچے، دونوں کا مالک ہونے کا ایک قوی نفسیاتی محرک زندہ رکھا جائے، چنانچہ تاریخی سیاق کے لحاظ سے اولاد کو باپ کی طرف منسوب کرنے کی حکمت اور ضرورت یہی تھی، لیکن اب بچے کی کفالت کے متبادل امکانات سامنے آنے کے بعد نسب کا تعلق ماں کے ساتھ جوڑ دینا چاہیے، اس لیے کہ اس کی ولادت اور پرورش کی ساری مصیبتیں تو وہی برداشت کرتی ہے۔ گویا نکاح وطلاق، عدت اور نسب وغیرہ سے متعلق جن احکام کو مقاصد شریعت میں سے ایک اہم مقصد یعنی نسل کی حفاظت کے ذریعے کے طور پر زیر بحث نقطۂ نظر کے حامل اہل فکر بھی شریعت کے ابدی احکام مانتے ہیں، خود ان کے طریقۂ استدلال کی رو سے وہ بھی اپنی جگہ برقرار نہیں رہ جاتے اور ان کو بھی معاشرتی ارتقا کے ایک مخصوص مرحلے کی ضرورت قرار دے کر بآسانی وقتی ذرائع اور وسائل کی فہرست میں گنا جا سکتا ہے۔

دین اور نسل کی حفاظت سے متعلق مذکورہ دو مثالوں سے زیر بحث طریقۂ استدلال کا بنیادی نقص غالباً واضح ہو چکا ہوگا، یعنی یہ کہ اس میں مقاصد ومصالح کے جس تصور کو قانون سازی کی اصل اساس قرار دیا گیا اور اس کی بنیاد پر احکام شرعیہ کی ابدیت یا غیر ابدیت کو نصوص سے ہٹ کر مقاصد ومصالح کی روشنی میں عقلی بنیادوں پر طے کرنے کا طریقہ تجویز کیا گیا ہے، خود اس کے لیے کوئی حتمی معیار طے کرنا انسانی عقل کے لیے ممکن نہیں اور احکام شریعت کو اپنی ذات میں لازم نہ مان کر جب ہم ان سے مقاصد اخذ کرنے اور مقاصد اور ذرائع میں فرق قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کے لیے سرے سے کوئی معیار ہی میسر نہیں ہے۔ مقاصد کو اگر روح سے اور شریعت کو قالب سے تشبیہ دی جائے تو یہ دراصل شریعت کا

قالب ہی ہے جو اس کی روح کو اپنے اندر رو کے ہوئے ہے، اس لیے جیسے ہی ڈھانچے سے اس کی روح کو الگ کر کے کسی نئے جسم میں ڈالنے کی کوشش کی جاتی ہے تو روح ایک مرتبہ آزاد ہونے کے بعد کسی بھی نئے قالب کی پابندی کو قبول کرنے سے انکار کر دیتی ہے۔ چنانچہ شریعت کی روح کو محفوظ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے قالب کو بھی محفوظ رکھا جائے اور قالب کو محفوظ رکھنا اس کے بغیر ممکن نہیں کہ احکام شریعت میں سے ہر حکم کی نوعیت واہمیت اور محل کو طے کرنے کے لیے خود نصوص کو بنیاد تسلیم کیا جائے، اس لیے کہ انسانی عقل کسی مخصوص ڈھانچے کی پابندی خالص عقلی استدلال سے نہیں، بلکہ صرف اور صرف خدائی حکم کی بنیاد پر قبول کرتی ہے۔

احکام کا عموم وخصوص اور اطلاق وتقیید

مذکورہ سطور میں جو گزارشات پیش کی گئی ہیں، ان سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ قرآن وسنت میں بیان ہونے والے تمام احکام ہر اعتبار سے عام اور مطلق ہیں اور ان میں علمی وعقلی تخصیص وتقیید کا کوئی امکان یا عملی حالات کے لحاظ سے لچک کی کوئی گنجایش نہیں پائی جاتی۔ نصوص کے فہم کا یہ پہلو بجائے خود بڑا اہم اور بنیادی ہے اور مذکورہ گزارشات کا حاصل صرف یہ ہے کہ اس ضمن میں نصوص سے باہر کھڑے ہو کر کوئی عقلی مقدمہ قائم کرنا یا کسی ایک معاملے سے متعلق نصوص سے کوئی کلی اور عمومی ضابطہ اخذ کر کے تمام احکام پر اس کا یکساں اطلاق کرنا علمی اور منطقی اعتبار سے درست نہیں۔ کسی بھی حکم کے عام یا خاص اور ابدی یا وقتی ہونے اور اسی طرح بالذات مقصود ہونے یا مصلحت اور سد ذریعہ کے اصول پر مبنی ہونے کا فیصلہ کرنے کا درست علمی طریقہ یہ ہے کہ ہر معاملے سے متعلق نصوص پر الگ الگ غور کر کے داخلی قرائن وشواہد کی بنیاد پر حکم کی نوعیت اور حیثیت کو طے کیا جائے۔ اس ضمن میں توضیح مدعا کے لیے چند مثالیں پیش کی جا رہی ہیں:

۱۔ قرآن مجید نے یہ بات خود واضح فرمائی ہے کہ اس کا بیان کردہ کوئی حکم اگر کسی علت پر مبنی ہے تو حکم کا وجود وعدم علت کے وجود وعدم پر منحصر ہوگا۔ اس کی ایک واضح مثال عدت کے احکام میں پائی جاتی ہے۔ قرآن نے طلاق یافتہ عورتوں کو عدت کے طور پر تین ماہواریاں گزارنے کا حکم دیا ہے اور اس کی علت استبراء رحم کو قرار دیا ہے۔ ۲۸ پھر خود ہی واضح فرمایا ہے کہ اگر میاں بیوی کی ملاقات نہ ہوئی ہو تو عدت گزارنے کی ضرورت نہیں۔ ۲۹ اسی طرح اگر طلاق یا وفات کے وقت عورت حاملہ ہو تو عدت بچے کی پیدایش پر ہی ختم ہوگی۔ ۳۰

اس ضمن کی ایک اہم مثال وراثت میں ورثہ کے حصے متعین کرتے ہوئے ان کے حق میں وصیت کے اختیار کو سلب کرنے کا حکم ہے۔ قرآن نے یہ واضح فرمایا ہے کہ مرنے والے کے مال میں ماں باپ، اولاد، زوجین اور بہن بھائی کے حصوں کی تعیین اور پھر ان کے حق میں وصیت کے عدم جواز کی اصل بنیاد اور اس کا صحیح محل کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ 'لَا تَدْرُوْنَ اَیُّهُمْ اَقْرَبُ لَکُمْ نَفْعًا' ۳۱ یعنی چونکہ رشتے داروں کے ساتھ قرابت اور منفعت کے تناسب کو ٹھیک ٹھیک متعین کر کے اس کے مطابق حصے تقسیم کرنا انسان کے بس میں نہیں ہے، اس لیے یہ حصے اللہ تعالیٰ نے خود متعین کر دیے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان ورثہ کے حق میں وصیت کرنے کی جو پابندی عائد کی گئی ہے، اس کا تعلق بھی اسی قرابت اور منفعت کے دائرے سے ہے اور اگر اس کے علاوہ کسی دوسری بنیاد مثلاً کسی مخصوص وارث کی ضرورت اور احتیاج کے پیش نظر اس کے لیے مقررہ حصے کے علاوہ کوئی وصیت کی جائے تو یہ شرعی ممانعت کے خلاف نہیں ہوگا۔ چنانچہ قرآن مجید نے خود اس کی تاکید

کی ہے کہ مرنے والے کو چاہیے کہ وہ اپنی بیوی کے بارے میں یہ وصیت کر کے جائے کہ اس کے مرنے کے بعد ایک سال تک اسے اسی گھر میں رہنے دیا جائے گا اور اسے سامان زندگی بھی فراہم کیا جائے گا۔۳۲ ظاہر ہے کہ یہ سامان زندگی مرنے والے کے ترکے میں سے بیوہ کے متعین حصے کے علاوہ اس کی ضرورت واحتیاج ہی کے پیش نظر دیا جائے گا۔

۲۔ حکم کی علت کی طرح اس کے صحیح محل کا طے کرنا بھی بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید نے کسی پاک دامن عورت پر زنا کا الزام ثابت کرنے کے لیے چار گواہ طلب کیے ہیں اور اگر الزام لگانے والا گواہ پیش نہ کر سکے تو اسے قذف کی پاداش میں ۸۰ کوڑے لگانے کا حکم دیا ہے، البتہ شوہر کے لیے یہ قانون بیان کیا گیا ہے کہ اگر اس کے پاس چار گواہ نہ ہوں تو میاں بیوی کے مابین لعان کرایا جائے گا۔۳۳ شوہر کے لیے یہ گنجایش پیدا کرنے کی وجہ بالکل واضح ہے کہ اگر وہ اپنے الزام میں سچا ہے، لیکن چار گواہ پیش نہیں کر سکا تو اسے جھوٹا قرار دے کر قذف کی سزا دینے کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ عورت جس بچے کو جنم دے گی، اس کا نسب اس کے شوہر ہی سے ثابت مانا جائے گا، جبکہ یہ امکان موجود ہے کہ بچہ درحقیقت اس کا نہ ہو۔ اگر بچے کے نسب کا مسئلہ نہ ہو تو لعان کے اس طریقے کی سرے سے کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی اور خاوند سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر اس کی بیوی بدکاری کی مرتکب ہوئی ہے تو وہ طلاق دے کر اسے فارغ کر دے، لیکن چونکہ یہاں اصل مسئلہ بچے کے نسب کے ثبوت کا ہے اور شوہر کا یہ حق ہے کہ کسی ناجائز بچے کی نسبت اس کی طرف نہ کی جائے، اس لیے بچے کا نسبی تعلق اس سے ختم کرنے کے لیے لعان کی مذکورہ صورت نکالی گئی۔ تاہم اس کے ساتھ ساتھ یہ امکان بھی پوری طرح موجود ہے کہ شوہر اپنے الزام میں جھوٹا ہو اور اپنی بیوی کو بدنام کرنے اور خود اپنی ہی اولاد کو نسبی شناخت کے جائز حق سے محروم کرنے کے دوہرے جرم کا مرتکب ہوا ہو۔ قدیم دور میں بچے کے نسب کی تحقیق کا کوئی یقینی ذریعہ موجود نہیں تھا، چنانچہ لعان کے سوا اس معاملے کا کوئی حل ممکن نہیں تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بیوی پر الزام لگانے کی صورت میں لعان کا یہ طریقہ اختیار کر کے بچے کے نسب کو عورت کے شوہر سے منقطع کرنا بجائے خود مقصود نہیں، بلکہ ایک عملی مجبوری کا نتیجہ تھا۔ اب اگر دور جدید میں طبی ذرائع کی مدد سے بچے کے نسب کی تحقیق یقینی طور پر ممکن ہے اور اپنے نسب کا تحفظ بجائے خود بچے کا ایک جائز حق بھی ہے تو بیوی کے کہنے پر یا بڑا ہونے کے بعد خود بچے کے مطالبے پر ان ذرائع سے مدد لینا اور اگر ان کی رو سے بچے کا نسب اپنے باپ سے ثابت قرار پائے تو اسے قانونی لحاظ سے اس کا جائز بیٹا تسلیم کرنا ہر لحاظ سے شریعت کی منشا کے مطابق ہوگا۔

۳۔ بعض احکام اپنی علت کے لحاظ سے اصلاً واساساً خاص ہوتے ہیں اور ان میں دلیل کی ضرورت تخصیص کے لیے نہیں، بلکہ تعمیم کے لیے درکار رہتی ہے۔ اس کی ایک مثال پیغمبر کا براہ راست مخاطب بننے والے گروہوں اور قوموں کا معاملہ ہے۔ قرآن نے واضح کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دنیا میں ایمان کے معاملے میں جبر واکراہ کا طریقہ اختیار نہیں کیا، بلکہ انسانوں کو ایمان یا کفر کا راستہ اختیار کرنے کی آزادی دی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کے بعد کسی انسان کو بھی دین وایمان کے معاملے میں کسی دوسرے انسان پر جبر کا حق حاصل نہیں، چنانچہ قرآن میں خود انبیا کی ذمہ داری کا دائرہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ ان کے ذمے بس حق بات کو واضح طریقے سے پہنچا دینا ہے اور اس سے آگے وہ کوئی اختیار نہیں رکھتے: 'فَذَكِّرْ اِنَّمَآ اَنْتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ '۔۳۴ البتہ قرآن نے اس کے ساتھ یہ بھی واضح کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ جب اپنے

رسولوں کے ذریعے سے کسی قوم پر حق کو پوری طرح واضح کر دیتے ہیں اور اس کے باوجود وہ قوم ایمان نہیں لاتی تو اللہ تعالیٰ اس پر عذاب نازل کر کے اسے عبرت کا نمونہ بنا دیتے ہیں۔ یہ کسی انسان کا نہیں، بلکہ خدا کا فیصلہ ہوتا ہے جس میں کسی انسان، حتیٰ کہ خود پیغمبر کو بھی کوئی اختیار حاصل نہیں ہوتا۔ حضرت یونس علیہ السلام کو اسی بنا پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے سخت پکڑ کا سامنا کرنا پڑا کہ وہ محض اپنے اجتہاد کی بنیاد پر قوم کے ایمان سے مایوس ہو کر اسے چھوڑ کر چلے گئے تھے۔[۳۵] نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جب جزیرۂ عرب میں مبعوث کیا گیا تو خدائی قانون کے یہ دونوں پہلو پوری طرح واضح کر دیے گئے، چنانچہ فرمایا گیا کہ 'اِنَّمَا عَلَيۡكَ الۡبَلاَ غُ وَ عَلَيۡنَا الۡحِسَابُ'[۳۶] یعنی خدا کا پیغام پہنچانا تو پیغمبر کی ذمہ داری ہے، جبکہ منکرین سے حساب لینا خدا کا کام ہے۔ البتہ سابقہ قوموں کے برعکس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مخاطبین کے لیے عذاب کی صورت یہ تجویز کی گئی کہ اگر وہ ایمان نہ لائیں تو انھیں کسی آسمانی آفت کا نشانہ بنانے کے بجائے خود اہل ایمان کی تلواروں کے ذریعے سے جہنم رسید کیا جائے۔ قرآن نے واضح کیا ہے کہ اہل کفر کے خلاف نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کی یہ جنگ دراصل خدا کا عذاب تھا، چنانچہ فرمایا: 'وَلَوۡ يَشَآءُ اللّٰهُ لَانۡتَصَرَ مِنۡهُمۡ وَلٰكِنۡ لِّيَبۡلُوَ بَعۡضَكُمۡ بِبَعۡضٍ'[۳۷] یعنی اللہ چاہتا تو اپنے دین کا انکار کرنے پر ان کفار سے خود انتقام لے لیتا، لیکن اس نے اپنی خاص حکمت کے تحت اہل ایمان کو جانچنے کے لیے انھیں اہل کفر کے مقابلے میں معرکہ آرا کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ یہی بات 'قَاتِلُوۡهُمۡ يُعَذِّبۡهُمُ اللّٰهُ بِاَيۡدِيۡكُمۡ'[۳۸] کے الفاظ میں بیان کی گئی ہے، یعنی تم ان کے خلاف قتال کرو، اس طرح اللہ تعالیٰ تمھارے ہاتھوں سے انھیں عذاب دینا چاہتے ہیں۔ اس جنگ کے آخری مرحلے میں مشرکین عرب کے لیے قتل کی سزا تجویز کی گئی،[۳۹] جبکہ اہل کتاب کے بارے میں کہا گیا کہ انھیں محکوم بنا کر ان پر جزیہ عائد کر دیا جائے[۴۰] جو اس دور میں محکومی اور تحقیر و تذلیل کی ایک علامت تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انھی اہل کفر کے بارے میں فرمایا کہ ان میں سے جو ایمان لانے کے بعد دوبارہ اسلام کی طرف پلٹ جائے، اسے قتل کر دیا جائے۔[۴۱] آپ نے اسی پہلو سے ان کی جان کی حرمت کو مسلمانوں کے مساوی تسلیم نہیں کیا اور فرمایا کہ کسی مسلمان کو کافر کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا[۴۲] اور یہ کہ کافر کی دیت بھی مسلمان سے نصف ہوگی۔[۴۳]

دین کے معاملے میں جبر و اکراہ کو جائز تسلیم نہ کرنے اور منکرین حق کو دنیا میں سزا دینے کا اختیار صرف اللہ تعالیٰ کے لیے خاص قرار دینے کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اہل کفر کو قتل کرنے یا جزیہ عائد کر کے توہین و تحقیر کی سزا دینے کے اس معاملے کو انھی کفار سے متعلق مانا جائے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ یا اس کے رسول کی طرف سے اجازت موجود ہے۔ اس تناظر میں، جو قرآن سے باہر کسی تاریخی سیاق سے نہیں، بلکہ خود قرآن کے نصوص سے معلوم ہوتا ہے، ان احکام کے نفاذ اور اطلاق کے معاملے میں تحقیق طلب چیز یہ نہیں تھی کہ ان میں تخصیص یا استثنا کس دلیل کی بنیاد پر کی جائے، بلکہ یہ تھی کہ علت کی رو سے یہ تعمیم کے کس حد تک متحمل ہیں۔ چنانچہ سیدنا عمر نے اہل کتاب کے علاوہ مجوس پر جزیہ عائد کرنے کا فیصلہ اس وقت تک نہیں کیا جب تک ان کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان نہیں آ گیا۔[۴۴] سیدنا عمر نے ہی اپنے دور میں مرتد ہونے والے بعض افراد کو قتل کرنے کے بارے میں تحفظات کا اظہار کیا اور ان کے لیے قید کی متبادل سزا تجویز کی۔[۴۵] فقہائے احناف نے اسی بنیاد پر یہ رائے قائم کی کہ مشرکین کو قتل کرنے کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے براہ راست مخاطب بننے

والے مشرکین عرب کے ساتھ خاص ہے اور اس کا اطلاق دنیا کے دوسرے مشرک گروہوں پر نہیں کیا جا سکتا۔ احناف نے ہی جب انسانی جان کی حرمت کے حوالے سے قرآن مجید کے عمومی بیانات کو سامنے رکھا تو انھیں قصاص و دیت کے معاملے میں مسلم اور غیر مسلم کے مابین امتیاز کا قانون ان نصوص کے منافی محسوس ہوا اور انھوں نے نہ صرف معاہد غیر مسلموں کی دیت کو مسلمانوں کے برابر قرار دیا، بلکہ یہ رائے بھی قائم کی کہ ایسے کسی غیر مسلم کو قتل کرنے والے مسلمان سے اسی طرح قصاص لیا جائے گا جس طرح کسی مسلمان کے قاتل سے لیا جاتا ہے۔ برصغیر میں ایک ہزار سال سے زائد عرصے پر محیط مسلم سلطنت کے مختلف ادوار میں، چند استثنائی واقعات کے علاوہ، عمومی طور پر غیر مسلموں پر جزیہ عائد نہیں کیا گیا، جبکہ خلافت عثمانیہ نے اپنے آخری دور میں غیر مسلموں سے جزیہ لینے کے دستور کو باقاعدہ قانونی سطح پر ختم کر دیا۔ چنانچہ جدید مسلم ریاستوں میں اگر غیر مسلموں سے جزیہ وصول کرنے، مرتد کو مستوجب قتل قرار دینے یا قصاص و دیت کے معاملات میں مسلم اور غیر مسلم میں فرق روا رکھنے کا طریقہ عمومی طور پر اختیار نہیں کیا گیا تو حکم کی علت کی رو سے بالکل درست کیا گیا ہے۔ ۴۶

۴۔ نصوص کے فہم کا ایک بے حد اہم پہلو یہ ہوتا ہے کہ اس دائرۂ اطلاق کو متعین کیا جائے جس میں نص قطعی طور پر موثر ہے اور جس سے باہر ایک مجتہد اپنی مجتہدانہ بصیرت کو بروے کار لانے کے لیے پوری طرح آزاد ہے۔ اس فہم میں ظاہر ہے کہ اختلاف بھی واقع ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید کی رو سے ایک مسلمان خاتون کو کسی غیر مسلم مرد سے نکاح کرنے کی اجازت نہیں۔ یہ حکم کوئی نیا رشتۂ نکاح قائم کرنے کی حد تک تو بالکل واضح ہے، لیکن میاں بیوی اگر پہلے سے غیر مسلم ہوں اور بیوی اسلام قبول کر لے تو کیا ان کے مابین تفریق بھی لازم ہوگی؟ حکم کا اس صورت کو شامل ہونا قطعی نہیں۔ عقلی اعتبار سے حالت اسلام میں کسی غیر مسلم شوہر کا ارادی انتخاب کرنے اور پہلے سے چلے آنے والے رشتۂ نکاح کو نبھانے میں ایک نوعیت کا فرق پایا جاتا ہے اور سیدنا عمر کی رائے یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ اس صورت میں تفریق کو ضروری نہیں سمجھتے تھے، چنانچہ بعض مقدمات میں انھوں نے میاں بیوی کے مابین تفریق کر دی جبکہ بعض مقدمات میں بیوی کو اختیار دے دیا کہ وہ چاہے تو خاوند سے الگ ہو جائے اور چاہے تو اسی کے نکاح میں رہے۔ ۴۷ یقیناً اس فیصلے میں انھوں نے بیوی کو درپیش عملی مسائل و مشکلات کا لحاظ رکھا ہوگا اور آج کے دور میں بالخصوص غیر مسلم ممالک میں پیش آنے والے اس طرح کے واقعات میں سیدنا عمر کا یہ اجتہاد رہنمائی کا ذریعہ بن سکتا ہے۔

اسی ضمن کی ایک بحث یہ بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مختلف حیثیتوں میں جو فیصلے کیے، ان کے مابین فرق کو ملحوظ رکھا جائے۔ جن معاملات سے متعلق قرآن میں کوئی متعین حکم نہیں دیا گیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی سنت کی حیثیت سے کسی عمل یا طریقے کو جاری نہیں فرمایا، وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار کردہ طریقے یا نافذ کردہ فیصلے کو مختلف امکانی طریقوں میں سے ایک طریقہ سمجھنے اور ان کے علاوہ دیگر مختلف امکانات کا راستہ کھلا رکھنے کی علم وعقل کے اعتبار سے پوری گنجایش موجود ہوتی ہے۔ سیدنا عمر نے اسی پہلو سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وصول کردہ جزیے کی مقدار سے مختلف مقداریں نافذ کیں، ۴۸ ایک مجلس میں دی جانے والی تین طلاقوں کو ایک کے بجائے تین شمار کرنے کا فیصلہ کیا ۴۹ اور ایسی لونڈی کو بیچنے پر پابندی عائد کر دی جو اپنے مالک کے بچے کی ماں بن چکی ہو۔ ۵۰ اسی طرح انھوں نے عراق کی مفتوحہ اراضی کو مجاہدین میں تقسیم کرنے کے بجائے انھیں بیت المال کی ملکیت قرار دے کر ان کے مالکوں پر خراج عائد

کرنے کا طریقہ اختیار کیا جو خیبر وغیرہ کی اراضی کے معاملے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار کردہ طریقے سے مختلف تھا۔۵۱ قرآن مجید نے دیت کی کوئی خاص مقدار بیان نہیں کی، بلکہ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ ۵۲ کہہ کر اس معاملے کو معروف یعنی رواج کے سپرد کر دیا ہے اور بعض اہل علم یہ رائے رکھتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے اونٹوں کی صورت میں دیت کی جو مقدار ثابت ہے، وہ دراصل اہل عرب ہی کے پہلے سے چلے آنے والے رواج پر مبنی تھی جسے قرآن کی ہدایت کے مطابق اس دور کے عرف کی حیثیت سے قبول کر لیا گیا تھا اور دنیا کے دوسرے معاشرے بھی اسی اصول کے مطابق اپنے اپنے عرف کے لحاظ سے دیت کی صورت اور مقدار کا تعین کر سکتے ہیں۔

شرعی احکام کے عملی نفاذ میں مصالح کی رعایت

نصوص کا مدعا و منشا اور ان کا محل طے کرنے کے حوالے سے ان گزارشات کے بعد ا ب ہمیں اس بحث کی طرف آتا ہوں کہ احکام شرعیہ کے مقاصد و مصالح کا فہم و ادراک حاصل کرنے اور اس فہم کو اجتہادی اطلاقات میں برتنے کی اہمیت کیا ہے۔ منصوص شرعی احکام کو ابدی قرار دینے سے اس بات کی نفی لازم نہیں آتی کہ ان کے پس منظر میں مخصوص مقاصد اور مصالح کارفرما ہوں اور انسان کو ان سے رہنمائی لینے کی ضرورت پیش آئے۔ تاہم ان دونوں باتوں کا اپنا اپنا محل ہے اور اپنے اپنے محل میں یہ بالکل درست ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کی نسبت سے تو یہ بات کہنا بالکل درست ہے کہ وہ شریعت کے احکام اپنے پیش نظر مخصوص مقاصد ہی کے تحت دیتے ہیں، لیکن جہاں تک انسان سے مطلوب اتباع اور اطاعت کا تعلق ہے تو اس دائرے میں درست ترتیب یہ نہیں کہ مقاصد کی روشنی میں منصوص احکام و قوانین کا تعین بھی از سر نو کیا جائے گا، بلکہ یہ ہے کہ ان احکام و قوانین کو فی نفسہ معیار مانتے ہوئے ان سے مقاصد و مصالح سمجھے جائیں گے اور نہ صرف ان احکام کے عملی اطلاق میں ان کی رعایت بے حد ضروری ہوگی، بلکہ یہ حیات انسانی کے وسیع اور متنوع اطراف و جوانب میں شارع کی منشا تک رسائی میں بھی انسانی فہم کی رہنمائی کریں گے۔

یہ ایک بے حد اہم نکتہ ہے اور اسی کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے وہ بہت سی پیچیدگیاں اور الجھنیں پیدا ہوتی ہیں جن کا کوئی حل بعض اہل فکر کو اس کے سوا کچھ نہیں دکھائی دیتا کہ وہ شرعی احکام کو ان کی ذات ہی میں غیر ابدی قرار دے دیں۔ قرآن مجید کے ہر طالب علم پر یہ بات واضح ہے کہ وہ بالعموم کسی بھی معاملے کی جزوی اور اطلاقی تفصیلات سے تعرض کرنے کے بجائے محض اصولی نوعیت کا ایک حکم دینے پر اکتفا کرتا ہے، جبکہ اس حکم کے اطلاق اور نفاذ یا دوسرے لفظوں میں اس کی بنیاد پر عملی قانون سازی کے لیے دیگر عقلی و اخلاقی اصولوں اور عملی مصالح کی روشنی میں بہت سی قیود و شرائط کا اضافہ اور مختلف صورتوں میں حکم کے اطلاق و نفاذ کی نوعیت میں فرق کرنا پڑتا ہے۔ فقہ و اجتہاد کی ضرورت دراصل اسی زاویے سے پیش آتی ہے۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے یہاں چند مثالیں پیش کی جا رہی ہیں:

۱۔ قرآن مجید نے حکم کے اطلاق کا یہ اصول خود واضح کیا ہے کہ ایک حکم کی تخصیص دین ہی کے کسی دوسرے حکم یا شرعی و اخلاقی اصول کی روشنی میں کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ جو مسلمان غیر مسلموں کے علاقے میں ان کے ظلم و جبر کا شکار ہوں، ان کی مدد کو مسلمانوں کا فرض قرار دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی قوم کے ساتھ مسلمانوں کا صلح کا معاہدہ ہو تو پھر اس قوم کے خلاف مظلوم مسلمانوں کی مدد نہیں کی جا سکتی۔۵۳ اسی طرح جب مشرکین عرب کو ایمان نہ لانے کی صورت میں قتل کرنے کا حکم دیا

گیا تو یہ واضح کیا گیا کہ جن مشرک قبائل کے ساتھ مخصوص مدت تک صلح کے معاہدے کیے گئے ہیں، ان کے خلاف کوئی اقدام نہیں کیا جا سکتا۔۵۴

اس اصول کی روشنی میں دیکھیے تو شریعت میں مختلف معاشرتی جرائم پر جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں، ان کے نفاذ میں ان تمام شروط وقیود اور مصالح کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے جو جرم وسزا کے باب میں عقل عام پر مبنی اخلاقیات قانون اور خود شریعت کی ہدایات سے ثابت ہیں۔ مثال کے طور پر سزا نافذ کرتے وقت یہ دیکھنا ضروری ہے کہ آیا مجرم کو سزا دینے سے کسی بے گناہ کو تو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوگا اور یہ کہ مجرم اپنی جسمانی حالت کے لحاظ سے سزا کا تحمل بھی کر سکتا ہے یا نہیں، چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بدکاری کی مرتکب ایک حاملہ عورت کو اس وقت تک رجم نہیں کیا جب تک وہ بچے کی ولادت سے فارغ نہیں ہو گئی۔۵۵ اسی طرح جب سیدنا علی نے ایک لونڈی پر زنا کی سزا نافذ کرنے سے اس لیے گریز کیا کہ وہ بچے کی ولادت کے بعد ابھی حالت نفاس میں تھی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس عمل کی تحسین کی۔۵۶ آپ نے ایک بوڑھے کو، جو کوڑوں کی سزا کا متحمل نہیں ہو سکتا تھا، حقیقی طور پر سو کوڑے لگوانے کے بجائے یہ حکم دیا کہ کھجور کے درخت کی ایک ٹہنی لے کر جس میں سو پتلی شاخیں ہوں، ایک ہی دفعہ اس کے جسم پر ماردی جائے۔۵۷ کسی مخصوص صورت حال میں سزا کے نفاذ سے کوئی مفسدہ پیدا ہونے کا خدشہ ہو تو بھی شارع کی منشا یہی ہوگی کہ سزا نافذ نہ کی جائے، چنانچہ جنگ کے لیے نکلنے والے لشکر میں سے کوئی شخص اگر چوری کرے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ہاتھ کاٹنے سے منع فرمایا۔۵۸

اسی طرح سزا کے نفاذ میں مجرم کے حالات اور اس کے معاشرتی پس منظر کا لحاظ رکھنا اور اگر وہ کسی پہلو سے رعایت کا مستحق ہو تو اسے رعایت دینا خود شارع کی منشا ہے، چنانچہ قرآن مجید نے خاندان کی حفاظت اور مناسب اخلاقی تربیت سے محروم لونڈیوں کو زنا کے ارتکاب پر آزاد عورتوں سے نصف سزا دینے کی ہدایت کی ہے۔۵۹ صحابہ اور تابعین کے فیصلوں میں زنا کی حرمت یا کسی مخصوص خاتون کے حرام ہونے سے ناواقف افراد پر حدّ کے بجائے تعزیر نافذ کرنے کی بنیاد یہی اصول ہے۔۶۰ سیدنا عمر نے اسی اصول کے تحت مجبوری اور احتیاج کی وجہ سے بدکاری یا چوری کا ارتکاب کرنے والوں کو سزا سے مستثنیٰ قرار دینے یا اس میں تخفیف کرنے کا طریقہ اختیار کیا،۶۱ جبکہ قحط سالی کے زمانے میں عمومی طور پر قطع ید کی سزا پر عمل درآمد کو روک دیا۔۶۲

۲۔ شریعت نے میاں بیوی کے مابین نباہ نہ ہونے کی صورت میں رشتۂ نکاح کو توڑنے کی اجازت دی ہے۔ شریعت کی نظر میں اس رشتے کی جو اہمیت ہے، وہ یہ تقاضا کرتی ہے کہ اس کو ختم کرنے کا معاملہ پورے غور وخوض کے بعد اور تمام ممکنہ پہلوؤں اور نتائج کو سامنے رکھ کر ہی انجام دیا جائے، چنانچہ اگر کوئی شخص نادانی، جذباتی کیفیت، مجبوری یا کسی بدنیتی کی بنیاد پر طلاق دے دے تو رشتۂ نکاح کے تقدس کے پیش نظر یہ مناسب، بلکہ بعض صورتوں میں ضروری ہوگا کہ اسے غیر موثر قرار دیا جائے یا اس پر عدالتی نظر ثانی کی گنجایش باقی رکھی جائے۔ فقہا کے ایک گروہ کے ہاں یہ تصور کہ نکاح یا طلاق کے نافذ ہونے کے لیے کوئی شعوری اور سوچا سمجھا فیصلہ ضروری نہیں، بلکہ کسی بھی کیفیت یا حالت میں اگر طلاق کے الفاظ منہ سے نکل جائیں تو کسی دوسری معاشرتی یا قانونی مصلحت کا لحاظ کیے بغیر وہ لازماً موثر ہو جائیں گے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور بعض صحابہ کی طرف منسوب ایک قول یعنی 'ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ'۶۳ کے صحیح محل کو نظر انداز کرنے سے پیدا ہوا

ہے جس میں کہا گیا ہے کہ نکاح، طلاق اور طلاق سے رجوع کرنے کا معاملہ سنجیدگی سے کیا جائے یا مذاق میں، وہ بہرحال نافذ ہو جائے گا۔ بعض روایات میں غلام کو آزاد کرنے کو بھی اسی ضمن میں شمار کیا گیا ہے۔ ۶۴ حنفی فقہا نے اس کو ایک عام اصول کی حیثیت دے دی ہے اور ان کے ہاں اس کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ کوئی شخص اگر جبر و اکراہ کے تحت طلاق دے دے تو وہ اسے بھی موثر قرار دیتے ہیں، حالانکہ عقل وقیاس کے اعتبار سے اس کا صحیح محل یا تو یہ ہو سکتا ہے کہ اسے سد ذریعہ کی نوعیت کا ایک حکم سمجھا جائے جس کا مقصد لوگوں کو متنبہ اور خبردار کرنا ہے تاکہ وہ ان معاملات کے بارے میں ذہنی طور پر حساس رہیں اور انھیں معمولی اور غیر اہم سمجھتے ہوئے بے احتیاطی کا رویہ اختیار نہ کریں اور اگر وہ ایسا کریں گے تو انھیں اس کے نتائج سے بری الذمہ قرار نہیں دیا جائے گا، اور یا یہ کہ اسے ایسے لوگوں سے متعلق مانا جائے جو پورے شعور اور ارادے کے ساتھ نکاح یا طلاق کا فیصلہ کرتے ہیں لیکن بعد میں بدنیتی سے کام لیتے ہوئے یہ کہہ دیتے ہیں کہ انھوں نے ایسا محض مذاق میں کیا تھا۔ اس حد تک یہ بات پوری طرح قابل فہم ہے، لیکن اس کو وسعت دیتے ہوئے یہ اصول قائم کر لینا کسی طرح درست نہیں کہ طلاق کے معاملے میں سوچ سمجھ کر اور پورے شعور کے ساتھ فیصلہ کرنا سرے سے کوئی اہمیت ہی نہیں رکھتا اور شوہر جس کیفیت اور حالت میں بھی طلاق کے الفاظ منہ سے نکال دے، وہ نافذ ہو جائے گی اور اس کی کسی مجبوری یا عذر کو کوئی وزن نہیں دیا جائے گا۔ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف شوہر سے جبراً لی گئی طلاق کو کوئی حیثیت نہیں دی، ۶۵ بلکہ 'اغلاق' یعنی دباؤ کی حالت میں دی گئی طلاق کو بھی غیر نافذ قرار دیا۔ ۶۶ شارحین نے 'اغلاق' کا مصداق جبر واکراہ کو بھی قرار دیا ہے اور شدید غصے کی کیفیت کو بھی، اور میری رائے میں دونوں باتیں درست ہیں، اس لیے کہ نہ جبر واکراہ کی صورت میں خاوند کا حقیقی ارادہ اور عزم کارفرما ہوتا ہے اور نہ شدید غصے کی کیفیت میں۔ اسی طرح آپ نے غلام کو آزاد کرنے کے فیصلے کو سنجیدگی اور مذاق میں یکساں موثر قرار دینے کے باوجود بعض مقدمات میں مالک کے پورے شعور اور سنجیدگی کے ساتھ اپنے غلاموں کو آزاد کرنے کے فیصلے کو شرعی مصلحت کے منافی سمجھتے ہوئے اسے کالعدم قرار دیا۔ ۶۷

پھر یہ کہ کسی بھی صورت حال میں دی گئی طلاق کو خاوند کے دائرۂ اختیار کی حد تک موثر مان لیا جائے تو بھی اس سے عدالت کے نظر ثانی کے حق کی نفی لازم نہیں آتی۔ قاضی کو 'ولایت عامہ' کے تحت جس طرح تمام دوسرے معاملات میں فریقین کے مابین طے پانے والے کسی معاہدے یا کسی صاحب حق کے اپنے حق کو استعمال کرنے پر نظر ثانی کا اختیار حاصل ہے، اسی طرح طلاق کے معاملے میں بھی حاصل ہونا چاہیے اور اگر وہ قانون وانصاف اور مصلحت کے زاویے سے کسی طلاق کو کالعدم قرار دینا چاہے تو نصوص یا عقل وقیاس میں کوئی چیز اس کے خلاف نہیں پائی جاتی۔ ایک مقدمے میں خاوند نے بیوی کے مطالبے پر اسے کہا کہ طلاق کے معاملے میں جو اختیار مجھے حاصل ہے، وہ میں تمھیں تفویض کرتا ہوں۔ بیوی نے اس حق کو استعمال کرتے ہوئے اپنے آپ کو تین طلاقیں دے دیں، لیکن سیدنا عمر اور عبد اللہ بن مسعود نے یہ سارا معاملہ واقع ہو جانے کے بعد یہ قرار دیا کہ خاوند کا تفویض کردہ حق صرف ایک طلاق کی حد تک موثر ہے۔ ۶۸

ان مثالوں سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ حق طلاق کے غلط اور غیر حکیمانہ استعمال کی روک تھام اور قانون کے اطلاق کو موثر اور منصفانہ بنانے کے لیے اس نوع کی قانونی تحدیدات عائد کرنے کی نہ صرف پوری گنجایش موجود ہے، بلکہ یہ قانون کا ایک لازمی تقاضا ہے۔ معاصر تناظر میں دیکھا جائے تو کئی پہلوؤں سے اس نوعیت کی قانون سازی ضروری

معلوم ہوتی ہے۔شوہر کسی وقتی جذباتی کیفیت میں طلاق دے بیٹھے یا شعوری طور پر طلاق دینے کا فیصلہ کر لے، عمومی طور پر اس کے مضر نتائج واثرات عورت اور بچوں ہی کو بھگتنا پڑتے ہیں، چنانچہ عورت اور بچوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے یہ ضروری ہے کہ خاوند کے حق طلاق کے نافذ اور موثر ہونے کو بعض قانونی پابندیوں کے ساتھ مقید کیا جائے۔اسی طرح بعض صورتوں میں عورت بالکل جائز بنیادوں پر طلاق لینے کی خواہش مند ہوتی ہے، لیکن خاوند اس کے لیے آمادہ نہیں ہوتا، جبکہ عورت کسی جائز وجہ سے خاوند سے علیحدگی چاہتی ہو تو یہ اس کا حق ہے اور خاوند شرعاً اس کے اس مطالبے کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔اسی وجہ سے جب ایک ایسا مقدمہ سامنے آیا جس میں بیوی نے شوہر کی رضامندی سے طلاق لینے میں ناکامی کے بعد اس کی جان کو خطرے میں ڈال کر اس سے طلاق لے لی تھی تو سیدنا عمر نے، جو اصولی طور پر جبری طلاق کے غیر موثر ہونے کے قائل ہیں،[۶۹] عورت سے اس کا موقف سننے کے بعد اکراہ کے تحت لی گئی اس طلاق کو بھی نافذ قرار دے دیا۔[۷۰] معاصر تناظر میں اس الجھن کا حل یہ ہوسکتا ہے کہ نکاح کے وقت طلاق کے حق کو مناسب شرائط کے ساتھ کسی ثالث یا خود عورت کو تفویض کر دینے کو قانونی طور پر لازم کر دیا جائے یا یہ قرار دیا جائے کہ اگر عورت خاوند سے طلاق کا مطالبہ کرے تو ایک مخصوص مدت کے اندر شوہر بیوی کو مطمئن کرنے یا اسے طلاق دینے کا پابند ہوگا، ورنہ طلاق از خود واقع ہو جائے گی۔

۳۔خواتین کے حقوق کے تناظر میں شوہر کا تعدد ازواج کا حق بھی خاص طور پر قابل توجہ ہے۔ یہ بات درست معلوم نہیں ہوتی کہ قرآن نے ایک سے زیادہ شادیوں کی اجازت ایک مخصوص سماجی ضرورت کے تحت دی تھی، جبکہ عمومی طور پر وہ اس کو ممنوع قرار دینا چاہتا ہے۔ یہ بات اس صورت میں درست ہوسکتی تھی اگر اصولاً تعدد ازواج کی ممانعت قرآن میں بیان ہوئی ہوتی یا عرب معاشرت میں اس کا تصور موجود ہوتا اور قرآن نے اس ممانعت میں استثنا پیدا کرتے ہوئے اس کی اجازت دی ہوتی۔صورت واقعہ یہ ہے کہ تعدد ازواج کا طریقہ نزول قرآن سے پہلے عرب معاشرت میں رائج تھا اور بالکل جائز سمجھا جاتا تھا اور قرآن نے اس کو ممنوع قرار نہیں دیا، بلکہ ایک خاص صورت حال میں اس سے فائدہ اٹھانے کی ترغیب دی ہے۔البتہ اس نے اس پر دو قدغنیں عائد کر دی ہیں: ایک یہ کہ بیویوں کی تعداد چار سے زیادہ نہیں ہوسکتی اور دوسری یہ کہ ایک سے زیادہ شادیوں کی صورت میں خاوند کو عدل وانصاف کا دامن ہر حال میں تھامے رکھنا ہوگا اور تمام بیویوں کے جملہ حقوق کی ادائیگی بالکل برابری کے ساتھ کرنا ہوگی۔تاہم اس کے ساتھ یہ بات بھی بالکل درست ہے کہ اسلام میں ایک سے زیادہ شادیاں کرنے کا 'حکم' نہیں، بلکہ محض اجازت دی گئی ہے۔اس پر قرآن کی بیان کردہ شرائط تو عائد ہوتی ہی ہیں، اس کے ساتھ اگر پہلی بیوی نے شادی کے لیے یہ شرط لگا دی ہو کہ خاوند اس کے بعد دوسری شادی نہیں کرے گا تو خاوند اس طے شدہ معاہدے کی خلاف ورزی بھی نہیں کر سکتا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شرطیں پورا کیے جانے کا سب سے زیادہ حق رکھتی ہیں، وہ ایسی شرطیں ہیں جو شوہروں نے نکاح کرتے وقت بیویوں کے لیے تسلیم کی ہوں۔[۷۱] چنانچہ ایک سے زیادہ شادیاں کرنے والے مرد اگر عدل وانصاف کی اس بنیادی شرط کو پورا کرنے میں ناکام رہتے ہیں تو ایسی صورت حال میں بیویوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے دوسری شادی کے حق کو بعض قانونی حدود وقیود کا پابند بنانا یا پہلی بیوی کی رضامندی اور عدالت کی اجازت اور توثیق سے مشروط کر دینا شریعت کے منافی نہیں، بلکہ اس کے پیش نظر مقاصد اور مصالح کے عین مطابق ہوگا۔سیدنا عمر نے اسی نوعیت کا اجتہاد کرتے ہوئے قحط سالی کے زمانے میں اہل بادیہ کے لیے نکاح کرنے

کوممنوع ٹھہرایا تھا۲؎ جس کی وجہ ظاہر ہے کہ یہی ہوسکتی ہے کہ اس حالت میں شوہر کے لیے بیوی کے نان ونفقہ کی ذمہ داری اٹھانا بہت مشکل تھا۔ اسی طرح انھوں نے حضرت حذیفہ اور طلحہ بن عبید اللہ کو مجبور کیا تھا کہ وہ اپنی غیر مسلم بیویوں کو طلاق دے دیں۔۳؎ اس کی وجہ انھوں نے بعض روایات کے مطابق یہ بیان کی کہ اگرچہ قرآن نے اہل کتاب کی خواتین سے نکاح کی اجازت دی ہے، لیکن مسلمانوں کے ممتاز اور سربرآوردہ افراد کے لیے ایسا کرنا مناسب نہیں، کیونکہ یہ اجازت صرف اہل کتاب کی خواتین تک محدود ہے جبکہ عام لوگ جو شرعی احکام سے واقف نہیں، انھیں دیکھ کر یہ سمجھیں گے کہ مجوس کی خواتین سے بھی نکاح کرنا درست ہے۔۴؎ بعض دوسری روایات کے مطابق انھوں نے اس خدشے کا اظہار کیا کہ اس طرح لوگ اہل کتاب کی پاک دامن خواتین کے علاوہ ان کی بدکار عورتوں سے بھی نکاح کرنے لگیں گے۔۵؎

۴۔ مرنے والے کے مال میں یتیم پوتے کے حق کا مسئلہ بھی اہم ہے۔ اگر کسی شخص کا پوتا یتیم اور ضرورت مند ہے تو اخلاقی طور پر دادا کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس کے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے اپنے مال میں اس کے لیے وصیت کر دے۔ اگر اس نے وصیت نہیں کی تو قرآن نے خود ورثہ کو یہ ہدایت کی ہے کہ وہ تقسیم وراثت کے موقع پر دیگر اقربا اور یتیموں اور مسکینوں کا خیال رکھیں اور انھیں اس مال میں شریک کریں،۶؎ تاہم ہمارے معاشرے میں اس دوسری صورت کا امکان کم ہے۔ یہاں سوال یہ ہے کہ دادا پر یتیم پوتے کے حق میں وصیت کرنے کی جو اخلاقی ذمہ داری عائد ہوتی ہے، کیا اسے قانونی طور پر لازم قرار دیا جا سکتا ہے یا عدالت دادا کے مرنے کے بعد اپنا صواب دیدی اختیار استعمال کرتے ہوئے پوتے کو ترکے میں سے کچھ حصہ دے سکتی ہے؟ میری طالب علمانہ رائے میں یہ نہ صرف مصلحت کے عمومی اصول کے تحت درست ہے، بلکہ قرآن مجید میں اس کی منصوص نظیر بھی موجود ہے۔ چنانچہ جب وراثت تقسیم کرنے کا اختیار ابھی معروف کے مطابق مورث کی صواب دید پر منحصر تھا تو قرآن نے اجازت دی تھی کہ اگر وہ اپنی وصیت میں جانب داری یا حق تلفی کا مرتکب ہو تو اس کے مرنے کے بعد انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے وصیت میں ترمیم کی جا سکتی ہے۔۷؎ یہ حکم ظاہر ہے کہ اس دائرے میں اب بھی موثر ہے جس میں مرنے والے کو وصیت کا اختیار دیا گیا ہے۔ دوسری جگہ قرآن نے یہ بیان کیا ہے کہ اگر مرنے والا اپنے قریبی رشتہ داروں کی غیر موجودگی میں کسی دور کے رشتے دار کو وارث قرار دے تو سارا مال تنہا اسی کو دینے کے بجائے اس کے بہن بھائیوں کو بھی چھٹے یا ایک تہائی حصے میں شریک کیا جائے۔۸؎ ان دو آیتوں کی روشنی میں یہ کہنا غالباً غلط نہیں ہوگا کہ اگر دادا یتیم پوتے کی احتیاج وضرورت پیش نظر ہوتے ہوئے بھی اس کے لیے وصیت نہیں کرتا تو وہ اس کی حق تلفی کا مرتکب ہوتا ہے جس کی تلافی کے لیے عدالت کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ مرنے والے کے حق وصیت کو خود استعمال کرتے ہوئے یتیم پوتے کو بھی ترکے میں سے مناسب حصے کا حق دار قرار دے۔

۵۔ ملکیت زمین کی تحدید کا مسئلہ بھی میری رائے میں یہی نوعیت رکھتا ہے۔ جاگیرداری نظام کے مفاسد اور سیاسی وسماجی ترقی کی راہ میں اس کا ایک بڑی رکاوٹ ہونا کسی استدلال کا محتاج نہیں، تاہم اس کے خاتمے کے جواز وعدم جواز کی بحث میں بالعموم خلط مبحث غالب رہا ہے اور بحث واستدلال کا سارا زور ملکیت زمین اور مزارعت کے فی نفسہ جائز یا ناجائز ہونے یا برصغیر کی زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے پر صرف ہوتا رہا ہے جو مسئلے کی حقیقی نوعیت کے تناظر میں سراسر غیر ضروری ہے۔ ملکیت زمین اور مزارعت کا فی نفسہ جائز ہونا ایک الگ بحث ہے، جبکہ اس نے جاگیرداری اور غیر حاضر زمین داری کی

صورت میں طاقت اور دولت کے ارتکاز، ظلم وجبر اور استحصال کے جس منظم نظام کی شکل اختیار کر لی ہے، وہ ایک بالکل دوسری چیز ہے۔ کوئی ایسا کام جو فی نفسہ مباح ہو، اگر دیگر عوامل کے تحت کسی مفسدے اور ضرر کا باعث بن جائے تو مفاد عامہ کی خاطر اسے ممنوع قرار دیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ غیر محدود ملکیت زمین کے مفاسد سے بچنے کے لیے سد ذریعہ کے اصول پر ملکیت زمین کی قانونی تحدید اور پھر مقررہ حد سے زائد زمینوں کے مالکوں سے ان کی اراضی کو جبراً خرید لینا یا زمینوں کے مالکوں کو قانونی طور پر ان زمینوں کو کاشت کرنے کا پابند بنانا یا ان کی ملکیت کے حقوق کو برقرار رکھتے ہوئے ان زمینوں کے انتظام وانصرام کو سرکاری کنٹرول میں لے لینا بالکل درست ہوگا۔ ان میں سے کوئی بات بھی اصلاً شریعت اور فقہی اصولوں کے منافی نہیں اور پیش نظر مقصد کے لحاظ سے ان میں سے جو طریقہ بھی نتیجہ خیز ہو، اسے اختیار کیا جا سکتا ہے۔

اختصار کے پہلو سے یہاں صرف چند مثالیں بیان کرنے پر اکتفا کی گئی ہے، ورنہ قانون کا عملی اطلاق کرتے ہوئے دین کے کسی حکم یا اصول کے تحت کسی دوسرے حکم کی تخصیص کرنے، استثنائی صورتوں پر عمومی حکم کا اطلاق نہ کرنے، مقاصد ومصالح اور عملی حالات کی رعایت سے کسی مباح کو واجب یا سد ذریعہ کے طور پر ممنوع قرار دینے، کسی اخلاقی ذمہ داری کو قانونی پابندی میں تبدیل کرنے، کسی اختیار کے سوء استعمال کو روکنے کے لیے اس پر قدغن لگانے اور اس نوعیت کی دیگر تحدیدات وتصرفات کی مثالیں احادیث، آثار صحابہ اور ائمہ مجتہدین کی فقہی آرا میں کثرت سے موجود ہیں۔ بدقسمتی سے مخصوص عملی صورتوں کو سامنے رکھ کر کیے جانے والے ان اطلاقی اجتہادات اور پھر ان سے تخریج در تخریج اور تفریع در تفریع کے ذریعے سے وجود میں آنے والی فقہی جزئیات نے مدون فقہی ذخیرے میں بجائے خود بے لچک شرعی احکام اور پابندیوں کی حیثیت اختیار کر لی ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ صدر اول کے کسی مجتہد کی جو رائے اپنے اصل محل میں اجتہادی بصیرت کا شاہکار دکھائی دیتی ہے، آج کا مفتی جب اسے فقہ کی کتاب سے اٹھا کر کسی استفتا کے جواب میں درج کرتا ہے تو وہی رائے ایک تعبدی حکم کی صورت اختیار کر چکی ہوتی ہے۔ اس تناظر میں یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ آج اگر صحابہ وتابعین اور ائمہ مجتہدین کی آرا میں موجود جزئیات ونظائر سے ہٹ کر موجودہ معاشرتی مصالح کے تناظر میں قانون سازی اور اجتہاد کے عمومی اصولوں کا نیا اطلاق کیا جاتا ہے تو علما کے روایتی طبقے کو یہ عمل مداخلت فی الدین دکھائی دیتا ہے۔ بہرحال روایتی طبقے کے جو بھی تحفظات ہوں، قرآن وسنت کی منشا اور مقاصد ومصالح کے تناظر میں جدید مسائل ومشکلات کا اجتہادی حل پیش کرنا زیادہ اہم ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اگر مدون فقہی ذخیرے کا تجزیاتی مطالعہ کر کے دین کے اصل اور بنیادی احکام اور ان پر فقہی اجتہادات کے ذریعے سے کیے جانے والے اضافوں کے فرق کو واضح کیا جا سکے اور فقہا نے جن اصولوں کے تحت فقہی جزئیات ونظائر فراہم کیے ہیں، معاصر تناظر میں انھی اصولوں کا از سر نو اطلاق کرتے ہوئے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کی ضرورت کا احساس اجاگر کیا جا سکے تو روایتی طبقے کے تحفظات اور حساسیت کو کم کرنے میں کافی حد تک مدد مل سکتی ہے۔

گفتگو کے آخر میں، میں ساری بحث کا حاصل پیش کرتے ہوئے یہ کہوں گا کہ فقہ واجتہاد کے میدان میں شرعی احکام کے پس منظر میں کارفرما مقاصد اور مصالح کا کردار بے حد اہم اور بنیادی ہے، تاہم ان کی عمل داری کا دائرہ منصوص احکام کی ابدیت یا وقتیت کو طے کرنا نہیں، کیونکہ یہ احکام بذات خود ان مقاصد کی تعیین کے لیے معیار کی حیثیت رکھتے اور ان کی

حفاظت اور نگہبانی کے ضامن ہیں اور ان کو چھوڑ کر مقاصد اور ذرائع میں فرق کرنے کا کوئی قطعی معیار ہمارے پاس باقی نہیں رہتا۔ شریعت کے احکام میں مرعی اور ان سے ماخوذ ان مقاصد اور مصالح کا اصل کردار مسائل و احکام کی بے شمار عملی صورتوں میں شارع کی منشا متعین کرنے میں انسانی عقل کو مدد فراہم کرنا اور قانون کو بے روح اور جامد بننے سے محفوظ رکھتے ہوئے زندگی کے گوناگوں مظاہر اور احوال کے ساتھ اس کا زندہ تعلق قائم رکھنا ہے۔ ھذا ما عندی والعلم عند اللہ۔

حوالہ جات

۱ النساء ۴: ۲۳۔

۲ البقرہ ۲: ۱۷۸۔ ''یہ تمھارے رب کی طرف سے ایک قسم کی تخفیف اور مہربانی ہے۔''

۳ البقرہ ۲: ۲۲۰۔

۴ الاعراف ۷: ۱۴۵۔ ''پس اس کو مضبوطی سے پکڑو اور اپنی قوم کو ہدایت کرو کہ اس کے بہتر طریقہ کو اپنائیں۔''

۵ المائدہ ۵: ۴۴۔ ''اس کے مطابق خدا کے فرماں بردار انبیا، ربانی علما اور فقہا یہود کے معاملات کے فیصلے کرتے تھے، بوجہ اس کے کہ وہ کتاب الٰہی کے امین اور اس کے گواہ ٹھہرائے گئے تھے۔''

۶ المائدہ ۵: ۴۳۔ ''اور یہ تمھیں حکم کس طرح بناتے ہیں جبکہ تورات ان کے پاس موجود ہے جس میں اللہ کا حکم موجود ہے۔''

۷ مسلم، رقم ۳۲۱۲۔ ''اے اللہ، میں پہلا ہوں جس نے تیرے حکم کو زندہ کیا، جبکہ ان لوگوں نے اس کو مردہ کر رکھا تھا۔''

۸ آل عمران ۳: ۵۰۔ ''اور اس لیے آیا ہوں کہ بعض ان چیزوں کو تمھارے لیے حلال ٹھہراؤں جو تم پر حرام کر دی گئی ہیں۔''

۹ الاعراف ۷: ۱۵۷۔ ''اور ان پر سے وہ بوجھ اور پابندیاں اتارتا جو ان پر اب تک رہی ہیں۔''

۱۰ النساء ۴: ۲۵۔

۱۱ البقرہ ۲: ۲۳۳۔

۱۲ البقرہ ۲: ۲۳۳۔

۱۳ البقرہ ۲: ۲۴۱۔

۱۴ البقرہ ۲: ۲۳۲، ۲۳۴۔

۱۵ النساء ۴: ۶۔

۱۶ النساء ۴: ۹۲۔

۱۷ البقرہ ۲: ۱۷۸۔

۱۸ البقرہ ۲: ۱۸۰-۱۸۲۔

۱۹ النساء ۴: ۱۱، ۱۲، ۱۷۶۔

۲۰ مسلم، رقم ۳۱۳۵۔

۲۱؎ ۴: ۳۴۔ ''مرد عورتوں کے سرپرست ہیں۔''
۲۲؎ ۴: ۳۲۔
۲۳؎ مسند احمد، رقم ۱۵۷۴۳۔
۲۴؎ ترمذی، رقم ۱۰۷۹۔
۲۵؎ المائدہ ۵: ۳۸۔ ''اللہ کی طرف سے عبرت ناک سزا کے طور پر''۔
۲۶؎ المائدہ ۵: ۳۳۔ ''یہ ان کے لیے اس دنیا میں رسوائی ہے۔''
۲۷؎ النور ۲۴: ۲۔
۲۸؎ البقرہ ۲: ۲۲۸۔
۲۹؎ الاحزاب ۳۳: ۴۹۔
۳۰؎ الطلاق ۶۵: ۴۔
۳۱؎ النساء ۴: ۱۱۔ ''تم نہیں جان سکتے کہ تمھارے لیے سب سے زیادہ نافع کون ہوگا۔''
۳۲؎ البقرہ ۲: ۲۴۰۔
۳۳؎ النور ۲۴: ۴-۹۔
۳۴؎ الغاشیہ ۸۸: ۲۱-۲۲۔ ''تم یاد دہانی کر دو، تم بس ایک یاد دہانی کر دینے والے ہو۔ تم ان پر داروغہ نہیں مقرر ہو۔''
۳۵؎ الصافات ۳۷: ۱۳۹۔ ۱۴۸۔ القلم ۶۸: ۴۸-۴۹۔
۳۶؎ الرعد ۱۳: ۴۰۔
۳۷؎ محمد ۴۷: ۴۔
۳۸؎ التوبہ ۹: ۱۴۔ ''تم ان سے لڑو، اللہ تمھارے ہاتھوں ان کو سزا دے گا۔''
۳۹؎ التوبہ ۹: ۵۔
۴۰؎ التوبہ ۹: ۲۸۔
۴۱؎ بخاری، رقم ۲۷۹۴۔
۴۲؎ بخاری، رقم ۱۰۸۔
۴۳؎ نسائی، رقم ۴۷۲۵۔
۴۴؎ مسند احمد، رقم ۱۵۹۳۔ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۸۷۴۸، ۱۹۲۵۳۔
۴۵؎ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۶۶۵۔
۴۶؎ اس نقطۂ نظر کی مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: جاوید احمد غامدی، ''قانون جہاد'' ۳۲۔ ۳۸۔ ''برہان'' ۱۳۹۔ ۱۴۳۔ محمد عمار خان ناصر،
۴۷؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۰۰۸۱، ۱۰۰۸۳۔
۴۸؎ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۸۴۶۲۔
۴۹؎ مسلم، رقم ۲۶۸۹۔

۵۰۔ ابوداؤد، رقم ۳۴۴۴۔

۵۱۔ بخاری، رقم ۳۹۰۹۔

۵۲۔ البقرہ ۲: ۱۷۸۔

۵۳۔ الانفال ۸: ۷۲۔

۵۴۔ التوبہ ۹: ۴۔

۵۵۔ مسلم، رقم ۳۲۰۷۔

۵۶۔ مسلم، رقم ۳۲۱۷۔

۵۷۔ ابوداؤد، رقم ۳۸۷۸۔ ابن ماجہ، رقم ۲۵۶۴۔

۵۸۔ ترمذی، رقم ۱۳۷۰۔

۵۹۔ النساء ۴: ۲۵۔

۶۰۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۳۷۱۴، ۱۳۵۲۶، ۱۳۵۲۸، ۱۳۵۳۳، ۱۳۵۳۶، ۱۳۴۹۱۔

۶۱۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۸۲۷۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۳۶۴۹، ۱۳۶۵۰۔ موطا امام مالک، رقم ۲۳۳۰۔

۶۲۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۸۹۹۰، ۱۸۹۹۱۔ ابن القیم، اعلام الموقعین ۶۰۵۔

۶۳۔ ترمذی، رقم ۱۱۰۴۔

۶۴۔ نیل الاوطار ۷/ ۲۰۔ ۲۱۔

۶۵۔ سنن سعید بن منصور، رقم ۱۱۳۰، ۱۱۳۱۔

۶۶۔ ابن ماجہ، رقم ۲۰۳۶۔

۶۷۔ مسلم، رقم ۳۱۵۴۔

۶۸۔ طبرانی، المعجم الکبیر، رقم ۹۶۴۹، ۹۶۵۰۔

۶۹۔ سنن سعید بن منصور، رقم ۱۱۲۸۔

۷۰۔ سنن سعید بن منصور، رقم ۱۱۲۹۔

۷۱۔ بخاری، رقم ۲۵۲۰۔

۷۲۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۰۳۲۳۔

۷۳۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۰۰۵۹، ۱۲۶۷۶۔

۷۴۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۲۶۷۶۔

۷۵۔ سنن سعید بن منصور، رقم ۱۶۷۔

۷۶۔ النساء ۴: ۸۔

۷۷۔ البقرہ ۲: ۱۸۲۔

۷۸۔ النساء ۴: ۱۲۔

مولانا مفتی محمد زاہد☆

تدریس حدیث اور عصر حاضر کے تقاضے

[۱۵ فروری ۲۰۰۹ء کو الشریعہ اکادمی میں ''عصر حاضر میں تدریس حدیث کے تقاضے'' کے موضوع پر منعقدہ سیمینار کے لیے لکھا گیا]

میں جناب مولانا زاہد الراشدی صاحب اور الشریعہ اکادمی کی پوری ٹیم کو ''تدریسِ حدیث اور عصرِ حاضر کے تقاضے'' جیسے اہم عنوان پر اس سیمینار کے انعقاد پر مبارک باد پیش کرتا ہوں اور ان کا شکر گزار ہوں کہ انہوں نے نہ صرف مجھے اس علمی مجلس میں شرکت کر کے اس سے مستفید ہونے کا موقع فراہم کیا بلکہ اپنی طالب علمانہ گزارشات پیش کرنے کا اعزاز بھی بخشا۔

ہمارا یقین ہے کہ اسلامی تعلیمات میں ہر دور کے انسانوں کی راہ نمائی کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ کسی بھی دور میں اس صلاحیت کی عملی شکلیں دریافت کرنے کے لیے اسلامی احکام کے دوسرے بنیادی اور قرآن سے زیادہ مفصل سرچشمے ''حدیث وسنت'' کے درست مطالعے کی ضرورت ناقابلِ انکار ہے۔ زمانے کے تقاضوں سے عہدہ برآئی کے سلسلے میں مطالعۂ حدیث کی اہمیت کا شاید سب سے پہلے بھرپور ادراک ہمارے برصغیر ہی کی ایک نام ور علمی شخصیت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے کیا۔ ان کی نظرِ بصیرت نے یہ بھانپ لیا کہ آنے والے دور کے پڑھے لکھے اور سوچنے سمجھنے والے لوگوں کو تفہیمِ دین کے لیے ضروری ہے کہ احکامِ دینیہ میں پائے جانے والے اسرار، حِکم اور مصالح کو دریافت کر کے نہ صرف جزوی طور پر ہر ہر حکم کی عقلی حکمت اور عملی مصلحت کو واضح کیا جائے بلکہ ان حکمتوں اور مصلحتوں کا ایک نظامیاتی (Systemetic) مطالعہ کیا جائے جس سے یہ نظر آئے کہ پوری شریعت کی ایک روح ہے جو بدن کے مختلف اعضا کی طرح ہر ہر حکمِ شرعی میں موجود ہے۔ بظاہر احکامِ شرعیہ کی سب سے منضبط، مدوّن اور مفصّل شکل فقہ کی کتابوں میں ملتی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے مذکورہ ضرورت کا احساس کرتے ہوئے ''حجۃ اللہ البالغۃ'' کی شکل میں جو عظیم کام سرانجام دیا، اس کے بارے میں یہ توقع کی جا سکتی تھی کہ اس کی بنیاد فقہِ اسلامی پر اٹھائی جائے گی، مگر شاہ صاحب نے ایسا نہیں کیا، بلکہ حجۃ اللہ البالغۃ کا مطالعہ کرنے والے جانتے ہیں کہ یہ کتاب، خاص طور پر اس کی ''القسم الثانی'' حدیث پر مبنی ہے اور شاہ صاحب نے عموماً ''مشکاۃ المصابیح'' کی ترتیب کو اپنایا ہے اور احکامِ شرعیہ کی جزوی حکمتیں بیان کرنے کے لیے مشکوٰۃ ہی کی احادیث کو بنیاد بنایا ہے جو آج کی طرح اُس زمانے میں بھی برصغیر میں حدیث کی اہم نصابی کتاب تھی۔

آج امتِ مسلمہ تہذیبی اور فکری اعتبار سے جن چیلنجز کا سامنا کر رہی ہے، ان کی صورتِ حال بہت حد تک دوسری

☆استاذ حدیث، جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد۔ zahidimdadia@yahoo.com

اور تیسری صدی ہجری کے حالات کے مشابہ ہے، صرف اس فرق کے ساتھ کہ اس وقت مسلمان سیاسی طور پر فاتح، بالاتر اور غالب قوم تھے جبکہ آج معاملہ برعکس ہے۔ وہ دور بھی ایسا تھا جس میں دیگر اقوام کے علوم وفنون عربی زبان میں منتقل ہو کر اپنے اثرات مرتب کر رہے تھے، اور ان علوم وفنون کے ساتھ کیا طرزِ عمل اختیار کیا جانا چاہیے، یہ امر موضوعِ بحث بنا ہوا تھا۔ دنیا کی مختلف ثقافتوں اور تہذیبوں کے دھارے مسلمان معاشروں میں شامل ہو کر زندگی کو ایک نئی شکل دے رہے تھے، ایک متنوع معاشرے کی بنیاد رکھ رہے تھے اور ساتھ ساتھ بہت سے عملی اور فکری سوال پیدا کر رہے تھے۔ یہی دو صدیاں فقہ وحدیث کی تدوین کے نقطۂ عروج کی صدیاں ہیں۔ اس کے بعد کی صدیاں -سوائے چند استثناءات کے- اسی کام کی خوشہ چینی، اس پر تقعید وتفریع، اس کی تشریح یا اسے سہل التداول بنانے کا دور ہے۔ ہمارے ہاں فقہ اور حدیث دونوں کے معاملے میں علم اور ذہنی ساخت کے بنیادی سرچشمے اسی مؤخر دور کے ہیں۔ مثال کے طور پر ائمۂ مجتہدین نے اپنے اصولِ اجتہاد کی از خود وضاحت بہت کم فرمائی، اس مؤخر دور میں یہ ہوا کہ ان ائمہ کے اجتہادات کا مطالعہ کر کے جو اصول ان میں کارفرما نظر آئے، انہیں مرتب ومدوّن کر دیا گیا۔ یہی حال حدیث کا ہے۔ امام بخاری، امام مسلم، امام ترمذی جیسی شخصیات سے حدیث کے ردّ وقبول کے جو اصول صراحتاً نقل ہوئے ہیں، انہیں شاید انگلیوں پر گنا جا سکے۔ ''مصطلح الحدیث'' کے نام سے جو سرمایہ ہمارے پاس موجود ہے، وہ بنیادی طور پر حاکم، خطیب بغدادی اور ابن الصلاح جیسی شخصیات کی عطا اور ان کی سعیِ مشکور کا نتیجہ ہے۔ فقہ وحدیث دونوں کے حوالے سے ان مؤخر ادوار کا کام قابلِ قدر بھی ہے اور قابلِ استفادہ بھی۔ اس سے استغنا کو مجذوب کی بڑ ہی کہا جا سکتا ہے، لیکن یہ دور بہر حال ابتدائی چند صدیوں کے مقابلے میں ٹھہراؤ اور ''ٹک ٹکا'' کا تھا۔ یہ چیز اس لحاظ سے مؤخر دور کے کام کی اہمیت کو بڑھا دیتی ہے کہ اس میں اطمینان کے ساتھ پچھلے دور کی فصل سمیٹنے بلکہ اسے صاف کر کے پیک کرنے کا موقع مل گیا، لیکن ہمیں جس دور کا سامنا ہے، وہ دوبارہ ابتدائی صدیوں کے مشابہ بلکہ تبدیلیوں کے انفجار اور explosion کا دور ہے۔ اس میں کافی حد تک ابتدائی صدیوں سے ملتے جلتے چیلنجز کا سامنا ہے، اس فرق کے ساتھ کہ ان کے پاس قرآن وسنت اور متفرق آثارِ صحابہ وتابعین کی شکل میں صرف خام مال ہی تھا، ہمارے زمانے میں تیار شدہ مال بھی وافر اور پورے تنوع کے ساتھ موجود ہے، نیز اس فرق کے ساتھ کہ اس دور کے اہلِ علم کو زمانِ نبوت کے قرب اور اس کے ماحول سے ایک گونہ واقفیت کا جو فائدہ حاصل تھا، وہ آج کے دور کے لوگوں کو حاصل نہیں۔ آج کے دور میں صرف چند جزوی سوالات ومسائل ہی پیدا نہیں ہوئے بلکہ بعض بنیادی نوعیت کے اصولی سوالات بھی اس دور نے کھڑے کر دیے ہیں۔

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ فقہ وحدیث دونوں کے اندر مؤخر دور کی کاوشوں سے استفادے کے ساتھ ساتھ ہمیں اس دور میں بھی جانا ہوگا جس کے ساتھ ہمارے زمانے کی مشابہت ہے۔ یہ کام خاصا مشکل ہے، اس لیے کہ مؤخر دور کا کام پکی پکائی روٹی کی طرح ہے، جبکہ ابتدائی قرون کی محنت وکاوش سے استفادے اور اس دور میں جا کر کام کے لیے بڑی عرق ریزی، علمی گہرائی اور خاص قسم کی پختگی اور رسوخ کی ضرورت ہے، اس لیے کسی نظامِ تعلیم کے ذریعے سب کو تو ظاہر ہے، اس معیار پر نہیں لایا جا سکتا، لیکن جب بھی ہم اپنے نظامِ تعلیم یا طرز ہائے تدریس پر بات کریں تو ہمارے پیش نظر یہ بات بہر حال رہنی چاہیے کہ کچھ باصلاحیت افراد ہم ایسے ضرور تیار کر لیں جو اپنی علمی زندگی کے پختگی کے مرحلے پر جا کر ضرور اس قابل ہو سکیں کہ ان کا کام محض متوسط اور آخری دور کے ذخیرہ کے فہم، اس کی تشریح اور اس کے انطباق تک محدود نہ ہو بلکہ اس سے اوپر اٹھ کر اور پیچھے جا

کراصولی اور بنیادی نوعیت کے پیدا ہونے والے سوالات کے سلسلے میں جو کرنے کے کام ہیں، وہ کر سکیں۔ یہ کام نازک ضرور ہے، اس میں خدشات کا بھی انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن کوئی بھی ضروری کام ایسا نہیں ہے جو کسی قدر خطرات مول لیے بغیر ہو سکتا ہو۔ باقی اللہ تعالیٰ نے امت کے اجتماعی ضمیر میں انٹی وائرس رکھے ہوئے ہیں جو اپنا کام کرتے رہتے ہیں۔

حدیث کے موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے تمہید میں یہ باتیں اس لیے عرض کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ ہمارے ہاں جس طرح فقہ میں بدائع اور سرخسی تو دور کی بات ہے، عالمگیریہ اور شامی سے اوپر جانے کی بعض اوقات ضرورت محسوس نہیں کی جاتی، اسی طرح بعض لوگ علوم الحدیث سے متعلق بھی حاکم، خطیب اور ابن الصلاح وغیرہ کو ہی اس میدان کی کل دنیا سمجھ بیٹھے ہیں، حتیٰ کہ اس بارے میں وہ حضرات بھی مستثنیٰ نظر نہیں آتے جو عام حالات میں تقلیدی رویوّں کو ناپسند کرتے ہیں، حالانکہ بڑے بڑے محدثین کے تصحیح وتضعیف کے سلسلے میں ایسے اقوال مل جاتے ہیں جو مذکور الصدر حضرات کے مرتب کردہ اصولوں پر پورا اترتے نظر نہیں آتے۔ مقصد خدانخواستہ کسی ایسے طرزِ عمل کی دعوت دینا نہیں ہے جو علمی اور فکری انارکی کا راستہ کھول دے۔ دینی علوم کے ہر شعبے میں تجربات کی بنیاد پر جو ڈسپلن قائم ہیں، انہیں اپنے دائرے میں قائم رہنا چاہیے، لیکن ایک دائرہ ایسا بھی ہونا ضروری ہے جہاں مذکور الصدر ضرورت کی تکمیل ہو۔ دراصل ضرورت ایجاد کی ماں ہے، ضرورت کا کام اگر اہل لوگوں کے ہاتھوں انجام نہ پائے تو نااہلوں کے ہاتھ چڑھ جاتا ہے۔

عصرِ حاضر کے تقاضوں کی تکمیل میں حدیث کے کردار کو مؤثر طور پر بروئے کار لانے کے لیے جو بھی حکمتِ عملی وضع کی جائے گی، اس میں تدریس کا پہلو نمایاں اہمیت کا حامل ہوگا، اس لیے کہ کسی بھی منصوبے کی تکمیل اور کسی حکمتِ عملی سے مطلوبہ نتائج اخذ کرنے کے لیے رجالِ کار کا وجود ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا ہے، اور رجالِ کار کی تیاری میں تدریس اور طریقہ ہائے تدریس بنیادی عنصر ہوتے ہیں۔ ہمارے ہاں دینی مدارس کے نصاب پر تو کافی بحث ہوتی ہے، تدریس پر بات نسبتاً کم ہوتی ہے۔ آج کی مجلس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تدریس کو بنیادی موضوع بنایا گیا ہے۔ اپنی گفتگو کو مرکوز رکھنے کی خاطر یہاں صرف دینی مدارس وجامعات میں ’’تدریس حدیث‘‘ کی بات کی جائے گی، اس لیے کہ عصری جامعات کے مقابلے میں ان مدارس کی تدریسِ حدیث مواد کی مقدار، تدریس میں گہرائی اور دین کے اصل مصادر سے استفادے کے لیے درکار بنیادی صلاحیت جیسی خصوصیات کی وجہ سے امتیازی حیثیت رکھتی ہے، اس لیے اس میں بہتری پیدا کرنے کے نتائج بھی زیادہ مؤثر اور بہتر ہو سکتے ہیں۔ دینی مدارس میں ’’تدریس حدیث‘‘ سے ہماری مراد صرف دورۂ حدیث کی تدریس نہیں ہے، بلکہ بالکل ابتدائی درجات سے لے کر تخصص فی الحدیث تک تمام درجات میں تدریس ہمارے موضوعِ بحث سے متعلق ہے، اس لیے اس گفتگو میں بعض ایسے تحقیقی کاموں کا بھی تذکرہ آ جائے گا جن کی اس زمانے میں ضرورت ہے۔

﴿۱﴾

علمِ حدیث ایک بڑا وسیع کینوس رکھنے والا علم ہے جس کی کوکھ سے کئی مستقل علوم نے جنم لیا ہے اور اس میں وسعت اور پھیلاؤ کے بے شمار امکانات موجود ہیں، لیکن ہمارے ہاں اندازِ تدریس کے بعض پہلو ایسے ہیں جن کی وجہ سے علمِ حدیث کی وسعت، گہرائی اور اس کے امکانات طالب علم پر واضح نہیں ہو پاتے جس کی وجہ سے تحصیلِ علم سے فراغت کے بعد کی زندگی میں بھی وہ اس مبارک علم میں قابلِ ذکر کام سرانجام نہیں دے پاتا۔ طرزِ تدریس کی ان خامیوں میں پہلی چیز یہ ہے کہ ہمارے ہاں عموماً درسِ حدیث کا بیشتر حصہ اور پڑھانے والے کا زیادہ زور یا تو فقہی احادیث پر صرف ہوتا ہے یا ان چند کلامی

مباحث پر جو ایک تو ہمارے دور میں مردہ ہو چکی ہیں اور ان کی جگہ کئی نئی تازہ بحثوں نے لے لی ہے۔ دوسرے ان میں اختلاف بھی عموماً لفظی ہوتا ہے۔ اس طرح سے حدیث کا یہ درس عملاً کچھ علمِ کلام اور کچھ الفقہ المقارن کا درس بن کر رہ جاتا ہے۔ پھر احادیثِ احکام میں بھی توجہ کا محور عبادات وغیرہ کے چند مسائل ہی رہتے ہیں۔ احادیثِ احکام کا بڑا حصہ جو معاملات، سماجیات، سیاسیات، قانون، بین الاقوامی تعلقات وغیرہ سے متعلق ہے، وہ توجہ کا مستحق نہیں بن پاتا۔ بعض اوقات نسبتاً کم اہمیت رکھنے والے مسئلے پر ضرورت سے کہیں زیادہ وقت صرف کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر بعض اوقات قضاے حاجت کے دوران استقبال واستدبارِ قبلہ کے مسئلے پر استاذ کے کئی کئی دن صرف ہو جاتے ہیں، حالانکہ اسی میں سے کچھ وقت بچا کر اسے اس سے اہم کسی مسئلے پر صرف کیا جا سکتا تھا۔ پھر گفتگو کا انداز بھی کچھ ایسا ہوتا ہے جس سے محسوس ہوتا ہے کہ حنفی، شافعی (مثلاً) دو مدمقابل پارٹیاں برسرِ پیکار ہیں۔ اس کے نتیجے میں طالب علم کے اندر بحث وتحقیق کا صحت مند رجحان پروان چڑھنے اور علمی منہجِ تحقیق کا نمونہ سامنے آنے کی بجائے اس کی شخصیت میں مناظرانہ انداز کے ایسے بیج بو دیے جاتے ہیں جو بعض اوقات زندگی بھر اس کا ساتھ نہیں چھوڑتے، اور اس سے طالب علم کی علمی شخصیت ہمیشہ کے لیے تباہ ہو جاتی ہے یا کم افادیت کی حامل رہ جاتی ہے، حالانکہ جن ائمہ اور بزرگوں کی تائید یا اتباع میں بظاہر ایسا کیا جاتا ہے، خود ان کا اپنا طرزِ عمل یہ نہیں تھا۔ ان ائمہ کی بات تو بہت دور کی ہے، ماضی قریب کی معروف علمی شخصیت شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ کا جو طرزِ عمل ان کے شاگرد مولانا مناظر احسن گیلانی نے اپنی چشم دید گواہی کی بنیاد پر لکھا ہے، وہ قابل توجہ ہے۔ یہ بات تو اہلِ علم جانتے ہی ہیں کہ مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا یعقوب نانوتوی اور شیخ الہند مولانا محمود حسن وغیرہ کے درس حدیث میں اس طرح سے تقریریں نہیں ہوتی تھیں جیسے آج کل ہوتی ہیں۔ یہ سلسلہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ سے شروع ہوا۔ شاہ صاحب علم کا بحر زخار تھے، جو موضوع چل پڑتا، اس پر علم کا بند کھل جاتا۔ بعد میں ہم جیسے لوگوں نے یہی کام بتکلف شروع کر دیا۔ بہر حال اسی سلسلے میں مولانا مناظر احسن گیلانیؒ شیخ الہند کا یہی طرزِ اختصار نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> ''جب کوئی ایسی حدیث آجاتی جو بظاہر مفہوم کے لحاظ سے قطعی طور پر حنفی مذہب کے خلاف ہوتی اور پڑھنے والا طالب علم خود رک کر دریافت کرتا یا دوسرے طلبہ پوچھتے ''حضرت یہ حدیث تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قطعاً خلاف ہے'' جواب میں مسکراتے ہوئے بے ساختہ شیخ الہندؒ کی زبان مبارک سے یہ الفاظ نکلتے: ''خلاف تو ہے بھائی! میں کیا کروں؟ ہاں آگے چلیے۔'' (مولانا مناظر احسن گیلانی: ص ۱۱۸، مکتبہ عمر فاروق کراچی)

بظاہر کہنے کا مقصد یہ تھا کہ یہ کوئی اچنبھے کی بات نہیں ہے۔ اجتہادی اختلافی مسائل میں تو ایسا ہوتا ہی ہے کہ ہر فریق کے پاس کوئی نہ کوئی دلیل ہوتی ہے اور ہر فریق کی دلیل بظاہر دوسرے فریق کے خلاف ہوتی ہے، اس لیے ایسے مسائل میں یہ توقع رکھنا کہ ہمارے خلاف کوئی دلیل نہ ہو، کا مطلب یہ بنتا ہے کہ دلیل صرف ہمارے پاس ہو، دوسرے فریق کے پاس نہ ہو۔ اگر ایسا ہوتا تو اس مسئلے میں اختلاف ہی کیوں ہوتا۔

تدریس کا یہ طرزِ عمل جو حدیث کے لیے مختص وقت اور صلاحیتوں کا بڑا حصہ چوس جاتا ہے، درحقیقت درس گاہ سے باہر کے بعض عوامل کا نتیجہ ہے۔ اصل معرکہ کہیں اور برپا ہوتا ہے، لیکن ہر فریق کی درس گاہیں اس معرکے کے لیے اسلحہ ساز فیکٹریاں اور فوجی ٹریننگ کے ادارے بن جاتے ہیں۔ ہوا یوں ہے کہ عہد رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد متعدد علاقوں میں جا کر کبارِ صحابہ اور فقہاے صحابہ میں سے بڑی شخصیات آباد ہو گئیں جنہوں نے وہاں عملی طور پر بھی لوگوں کو دین سکھایا جیسا کہ انہوں نے

حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا تھا اور علمی طور پر بھی بہت سے شاگرد تیار کیے جن سے آگے فیض پھیلا۔ ان فیض یافتگاں میں بڑے بڑے فقہا بھی شامل تھے۔ یوں مصر، شام، عراق اور حجاز وغیرہ میں دین پر عمل کی مختلف شکلیں رائج ہو گئیں اور تعلیم وتعلّم کے مستقل سلسلے قائم ہو گئے۔ بنیادی طور پر یہی چیز آگے چل کر اختلافاتِ فقہا کی ایک اہم بنیاد بنی۔ دین پر عمل اور فقہی آرا میں یہ تنوع حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے دور تک کھل کر سامنے آ چکا تھا۔ صدیق اکبرؓ کے پوتے قاسم بن محمدؒ نے جب اس تمنا کا اظہار کیا کہ کاش یہ اختلاف نہ ہوتا تو عمر بن عبدالعزیزؒ نے انہیں ٹوکتے ہوئے فرمایا کہ مجھے سرخ اونٹوں کا لالچ دیا جائے، تب بھی میں اس اختلاف کے نہ ہونے کی کبھی تمنا اور آرزو نہیں کروں گا، اس لیے کہ اس سے امت کے لیے وسعت پیدا ہوتی ہے۔ (ابن عبدالبر جامع بیان العلم وفضلہ ۲/۸۰ المکتبۃ العلمیۃ المدینۃ المنورۃ) آج مغربی دنیا اپنے ہاں کے تنوع اور Pluralism پر بڑا ناز کرتی ہے، لیکن تنوع کے حسن کو سب سے پہلے ان فقہا نے اسلامی تعلیمات سے سمجھا ہے۔ عمر بن عبدالعزیزؒ وہ شخصیت ہیں جنہوں نے سرکاری مراسلے کے ذریعے تدوینِ حدیث کا کام شروع کرایا تھا اور متعدد جلیل القدر محدثین نے ان کے فرمان کے مطابق حدیث کے مجموعے تیار بھی کیے تھے۔ اگر حدیث کے کسی مجموعے کا یہ مصرف ہوتا کہ اس کو بنیاد بنا کر پہلے سے چلے آ رہے فقہی تنوع کو ختم کیا جائے تو عمر بن عبدالعزیزؒ یہ حکم جاری کرتے کہ میرے تیار کرائے ہوئے ان مجموعوں کو حکم اور فیصل مان کر جو بات اس میں نہ ہو، اسے ردّ کر دیا جائے۔ لیکن انہوں نے نہ صرف ایسا نہیں کیا بلکہ اس کے برعکس اپنی خلافت کے زیرِ نگیں تمام بلاد وامصار میں یہ مراسلہ لکھوایا کہ ہر علاقے کے فقہا جس چیز پر مجتمع ہوں، اس علاقے میں اسی کے مطابق فیصلے کیے جائیں۔ (سنن الدارمی حدیث نمبر: ۶۴۱ باب اختلاف الفقہاء)

تدوینِ حدیث ہی کے سلسلے میں ایک بڑا نام امام مالکؒ کا ہے۔ ان کی ''الموطا'' کو بجا طور پر صحاح ستہ کی ماں کہا جاتا ہے۔ ان کے سامنے بھی خلیفۂ وقت کی طرف سے یہ پیشکش کی گئی کہ موطا کو بطور قانون خلافت کے زیرِ نگیں تمام علاقوں میں نافذ کر کے لوگوں اس پر عمل کا پابند کر دیا جائے، لیکن امام مالکؒ نے اس سے منع کرتے ہوئے فرمایا کہ لوگوں تک پہلے بہت سی باتیں پہنچ چکی ہیں، صحابہ کے اقوال میں سے جو باتیں ان تک پہلے پہنچ چکی ہیں، ان کی پیروی وہ اختیار کر چکے ہیں۔ اب جن چیزوں کو وہ اپنا چکے، ہیں ان سے انہیں روکنا بڑا گراں امر ہوگا، اس لیے لوگوں کو اپنی حالت پر ہی رہنے دیجیے اور ہر خطے کے لوگوں نے اپنے لیے جس راہِ عمل کو اختیار کر لیا ہے، اسے یونہی رہنے دیجیے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز اور امام مالک کے اس طرزِ عمل میں دعوتی کام کرنے والوں کے لیے ایک بڑا سبق یہ مضمر ہے کہ جس علاقے میں لوگوں کی دین کے حوالے سے کسی شخصیت یا شخصیات سے وابستگی پیدا ہو چکی ہو، اس پر زد لگانے میں احتیاط سے کام لینا چاہیے۔ دعوتی کام کرنے والوں سے بسا اوقات یہ غلطی ہو جاتی ہے کہ کسی خطے میں جاتے ہی وہاں پہلے سے موجود دینی وابستگی پر ہتھوڑا چلا دیتے ہیں جس سے ایک خلا پیدا ہو جاتا ہے جو بعض اوقات بہت خطرناک ثابت ہوتا ہے۔

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ علمِ حدیث جیسے مبارک اور توسع وتنوع رکھنے والے علم کا آخری دور میں یہ بڑا عجیب وغریب مصرف نکالا گیا ہے کہ اسے فقہی کشتی کا ایک میدان بنا لیا گیا اور ایک دوسرے کا سر کچلنے کے لیے اس سے ہتھوڑے کا کام لیا جانے لگا ہے۔ یہ بات میں کسی خاص مکتبِ فکر کے بارے میں نہیں کہہ رہا بلکہ تقریباً تمام مکاتبِ فکر میں اس طرح کے رویّے موجود ہیں، اور یہ وبا پاکستان یا برّصغیر کے ساتھ بھی خاص نہیں ہے، بلکہ عرب دنیا کی کئی یونیورسٹیوں خصوصاً بعض برادر ملکوں کی مذہبی چھاپ رکھنے والی یونیورسٹیوں میں بھی یہی کچھ ہو رہا ہے۔ اگر حدیث کی کتابت وتدوین کا یا کسی حدیثی

مجموعے یا مجموعوں کا یہی مصرف ہوتا تو سب سے پہلے یہ کام اس شعبے کے مجدد عمر بن عبدالعزیزؒ کرتے، محدثین کے سرتاج امام مالک کرتے، جن کے موطا کو ایک وقت تک اصح الکتب کہا گیا، امام بخاری کرتے جن کی کتاب کو اصح الکتب بعد کتاب اللہ کا لقب دیا گیا، صحاح ستہ کے دیگر مؤلفین کرتے جن کے مجموعوں کو امت میں سب سے زیادہ تداول حاصل ہوا۔ لیکن علمی دنیا جانتی ہے کہ فقہی استنباطات واستدلالات کے لیے ان مجموعوں سے استفادہ تو ضرور کیا گیا لیکن فقہی اختلافات کے مکمل تصفیے اور آخری وحتمی فیصلے کے لیے انہیں استعمال نہیں کیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ حدیث کے ایک سے بڑھ کر ایک مجموعے سامنے آتے رہے اور فنی مقبولیت حاصل کرتے رہے، لیکن فقہی اور عملی دنیا جوں کی توں رہی، اس میں کوئی بڑا فرق واقع نہیں ہوا۔ آج ہم اگر یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام زمانے کے چیلنجز کا سامنا کر سکتا ہے، ہر دن کا سورج جو بے شمار نئے سوالات لے کر نکلتا اور نہ معلوم کتنے سوالات چھوڑ کر غروب ہوتا ہے، ان کے قابلِ عمل جوابات اگر ہم اسلامی تعلیمات کی روشنی میں دنیا کے سامنے پیش کرنا چاہتے ہیں جس کی دنیا واقعی پیاسی ہے اور ہمہ پہلو عالمی بحرانوں نے اس عظیم کام کے لیے لوہا گرم کر دیا ہے اور دنیا کی سوالیہ نظروں کے سامنے اسلام کا معتدل اور متوازن متبادل پیش کرنے کا بہترین موقع ہے، امت مسلمہ کے کندھوں پر پڑی ہوئی اس انسانی ذمہ داری سے ہم عہدہ برآ ہونا چاہتے ہیں تو قرآن کے ساتھ ساتھ ہمیں حدیث کا وسیع ترین تناظر میں مطالعہ کرنا ہوگا۔ اس مقصد کے لیے ہمیں اپنے اس طرزِ عمل پر نظر ثانی کرنا ہوگی جس کے تحت حدیث کے علم کو ایک تو ہم نے چند ابواب تک محدود کر دیا ہے، دوسرے اس کو ایسے مصرف میں استعمال کرنے لگے ہیں جو قرونِ اولیٰ کے محدثین کو کبھی نہیں سوجھا تھا۔ یہاں سے ہم اپنی توانائیوں کو بچانے میں کامیاب ہو جائیں تو اس بچت کی، حدیث کے حوالے سے زیادہ نفع بخش جگہوں پر سرمایہ کاری ہو سکتی ہے۔

میرا یہ مقصد نہیں ہے کہ درسِ حدیث میں فقہا کے اقوال اور ان کے متدلات زیرِ بحث نہیں آنے چاہییں، بلکہ مقصد صرف یہ ہے کہ فقہی اختلاف کی جو حیثیت سلف میں متعارف تھی، وہ ذہنوں میں واضح رہے اور ان فقہی مباحث کا مقصد ہار جیت نہ ہو بلکہ مقصد محض فقہا کے مدارک کو جاننا اور یہ معلوم کرنا ہو کہ ایک ہی موضوع پر وارد مختلف احادیث کو کن کن فقہا نے کس طرح سمجھا اور ان سے کیسے استدلال واستنباط کیا۔ اندازِ فکر وبیان کی اس تبدیلی سے یہی بحثیں طلبہ کے لیے ایسا تطبیقی اور تمرینی مواد بن سکتی ہیں جس کے ذریعے ان میں نئے مسائل کا حل حدیث سے نکالنے کی صلاحیت پیدا ہو سکتی ہے۔

﴿۲﴾

قرآن کریم کی طرح حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ ایک حدیث بظاہر جس باب یا موضوع سے متعلق نظر آ رہی ہوتی ہے، وہ درحقیقت صرف اسی کے بارے میں راہ نمائی نہیں کر رہی ہوتی بلکہ اس کے علاوہ بھی زندگی کے کئی شعبوں اور پہلوؤں کے حکم کے بارے میں اس سے اصولی یا فرعی روشنی حاصل ہو رہی ہوتی ہے۔ اس کی ایک اہم مثال وہ حدیثِ مبارک ہے، جس میں آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو عمیر نامی ایک بچے کا پالتو پرندہ مر جانے پر اس سے فرمایا تھا: یا أبا عمیر ما فعل النغیر ۔ بظاہر ایک عام سی بات ہے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بچے کی دلداری کے لیے ارشاد فرمائی تھی، لیکن اپنے کئی بزرگوں سے سنا (فوری طور پر حوالہ نہیں مل سکا، اگر کوئی صاحب حوالے سے مطلع فرما دیں تو کرم ہوگا) کہ امام شافعیؒ نے ایک ہی رات میں لیٹے لیٹے اس حدیث سے بڑی تعداد میں مسائل کا استنباط فرمایا۔ چوتھی صدی ہجری کے ایک بزرگ ابن القاص الطبری نے اس حدیث سے مستنبط ہونے

والے مسائل پر باقاعدہ ایک رسالہ لکھا جس کا کافی حصہ ابن حجر نے فتح الباری میں اپنی طرف سے اضافات کے ساتھ نقل کر دیا ہے۔ ابن القاص الطبری نے اس رسالے کی وجہِ تالیف ہی یہ بتائی ہے کہ بعض لوگ محدثین پر اعتراض کرتے ہیں کہ وہ اپنی کتابوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی کئی ایسی باتیں نقل کر دیتے ہیں جن کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ (فتح الباری: کتاب الأدب: باب الکنیۃ للصبی)۔ انہوں نے اس حدیث کو ایک مثال بنا کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بظاہر معمولی نظر آنی والے بات بھی رشد وہدایت کا سرچشمہ ہوتی ہے۔

حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اسی خصوصیت کا مظہر وہ مشہور واقعہ بھی ہے جسے خطیب بغدادی نے اپنی کتاب ''الفقیہ والمتفقہ'' میں اور ابن عبدالبر نے ''جامع بیان العلم وفضلہ'' میں اپنی اپنی سند سے نقل کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام اعمش کی موجودگی میں کوئی فقہی سوال زیر بحث آتا تو امام ابوحنیفہ اس کا حکم بیان فرماتے۔ امام اعمش دلیل پوچھتے تو امام ابوحنیفہ فرماتے کہ اس کی دلیل فلاں حدیث ہے جو آپ نے ہمارے سامنے اپنے فلاں شیخ کی سند کے ساتھ روایت کی تھی اور فلاں حدیث ہے جو آپ نے فلاں شیخ سے روایت کی تھی۔ (یاد رہے کہ اعمش حدیث میں امام ابوحنیفہ کے شیخ ہیں) گویا وہ حدیث بظاہر جس موضوع سے متعلق نظر آرہی ہوتی، امام ابوحنیفہ اس سے ہٹ کر بھی اس سے مسائل مستنبط فرماتے جن کی طرف خود اعمش کا ذہن منتقل نہ ہوا ہوتا۔ اس پر اعمش فرماتے ہیں: یامعشر الفقهاء أنتم الأطباء ونحن الصيادلة۔ یعنی ہم محدثین کی حیثیت پنساری اور ادویات کے سٹاکسٹ کی ہے اور تم فقہا کی حیثیت طبیب کی ہے جو جانتا ہے کہ کون سی دوائی کہاں کہاں اور کیسے استعمال ہوسکتی ہے۔ (خطیبِ بغدادی: الفقیہ والمتفقہ ۲/۱۶۴ دار ابن الجوزی السعودیہ ۱۴۲۱ھ، ابن عبدالبر: جامع بیان العلم وفضلہ ۲/۱۳۱ باب ماذکر من ذم الاکثار من الحدیث دون التفھم والتفقہ فیہ، دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱۳۹۸ھ)

محدثین کے طبقے میں امام بخاریؒ کی ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ انہوں نے حدیثِ نبوی کے اس اہم پہلو کو اپنے منہج تالیف کا باقاعدہ ایک حصہ بنا کر اپنے قاری کے اندر طبابت کی یہ شان پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ وہ ایک ہی حدیث مختلف جگہوں پر مختلف عنوانات کے تحت روایت کرتے ہیں، بعض مواقع پر استدلال کے لیے صریح اور واضح طور پر متعلقہ حدیث کو چھوڑ کر بظاہر بالکل غیر متعلقہ باب کی حدیث لے آتے ہیں۔ اس طریقے سے وہ حدیث کی زرخیزی، زندگی کے مختلف شعبوں کے بارے میں راہ نمائی کے لیے اس کے امکانات (Potential) کو اپنے قاری کے ذہن میں راسخ کرنا اور اسے اس کے استعمال کا عادی بنانا چاہتے ہیں۔

ہمارے قریب زمانے کے محدثین میں حضرت مولانا بدرِ عالم میرٹھی رحمہ اللہ کے اندر اللہ تعالیٰ نے امام بخاریؒ والی صلاحیت بطورِ خاص ودیعت فرمائی تھی جس کا سب سے زیادہ مظاہرہ ان کی کتاب ''ترجمان السنۃ'' میں ہوا ہے۔ اس میں انہوں نے یہ کام کیا ہے کہ ان کے دور میں جو فکری واعتقادی مسائل لکھے پڑھے حلقوں میں زیر گردش تھے، ان کے جوابات حدیث کی روشنی میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اور اس سلسلے میں انہوں نے اپنا مواد کتبِ حدیث کے صرف کتاب الایمان وغیرہ سے حاصل نہیں کیا، بلکہ پورے ذخیرۂ حدیث سے چھان چھان کر حاصل کیا ہے۔ عنوان وہ اپنے زمانے کے پیدا شدہ سوالات سے لیتے ہیں اور اس کے تحت حدیث ایسی جگہ اور ایسے باب سے لاتے ہیں جس کی طرف عام قاری تو کجا، حدیث سے مزاولت رکھنے والوں کا ذہن بھی اس طرف منتقل نہیں ہو پاتا، لیکن جب اس حدیث کو اس سوال اور عنوان

کے تحت دیکھتے ہیں تو بلا تکلف اس سے اس سوال کا جواب مل رہا ہوتا ہے۔

آج کے دور نے جو معاشی، سیاسی، قانونی، بین الاقوامی امور سے لے کر خاندانی اور نجی زندگی تک کے بارے میں عملی اور فکری سوالات پیدا کر دیے ہیں، ان کے جوابات کے لیے حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی اس صلاحیت اور زرخیزی سے فائدہ اٹھایا جانا ضروری ہے۔ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ہم اپنے تدریسی نظام میں شعوری طور پر اس بات کی کوشش کریں کہ طلبہ کے اندر یہ صلاحیت پیدا ہو۔ اس مقصد کے لیے ہمیں چند کام کرنا ہوں گے:

(۱) ہمارے دینی مدارس میں آخری دو درجے ایسے ہوتے ہیں جن میں حدیث کی تدریس نقطۂ عروج تک پہنچ جاتی ہے۔ طالب علم کے ان تک پہنچنے سے پہلے پہلے عصرِ حاضر میں اٹھنے والے سوالات بالخصوص سوشل سائنسز سے متعلق سوالات سے مناسب حد تک آگاہی ہو جانی چاہیے۔ اول تو وفاق المدارس کو اس سلسلے میں سوچنا چاہیے اور وہ اگر ایسا نہیں کر پاتا تو کم از کم بڑے جامعات اس سلسلے میں اپنے طور پر قدم اٹھا سکتے ہیں، خاص طور پر ان سالوں میں جن کا امتحان وفاق لیتا ہے۔ ہر مرحلے کے پہلے سال کا امتحان ابھی تک وفاق نہیں لے رہا۔ اس کے برقرار رہنے کے حق میں ایک دلیل یہ بھی دی جا رہی ہے کہ اس طرح سے چند اداروں کی سطح پر سہی، اس طرح کے انتظامات کی توقع کی جا سکتی ہے۔ جب تک طالب علم موجودہ دور کے سوالات اور ان کے فکری اور تہذیبی پس منظر سے ہی آگاہ نہیں ہوگا بلکہ اس طرح کے موضوعات سے متعلقہ لب و لہجے سے واقف نہیں ہوگا، اس وقت تک اگلا کام ناممکن تو نہیں، خاصا مشکل ضرور ہو جائے گا۔ ایک ریاست میں فرد کی کیا حیثیت ہونی چاہیے، فرد اور ریاست کے حقوق کن بنیادوں پر استوار ہونے چاہییں، معاہدۂ عمرانی کیا ہوتا ہے اور اسلام کا نقطۂ نظر ان کے بارے میں کیا ہے، طلب و رسد کی قوتیں کیا ہیں اور معیشت کو کس حد تک ان کے رحم و کرم پر چھوڑا جا سکتا ہے، دولت کی پیدائش اور تقسیم میں ریاست کا کردار کیا ہونا چاہیے، زر کی زمانی قدر (Time value of money) کس حد تک قابل اعتبار ہے، اس طرح کے بے شمار سوالات ہیں جن سے اور ان کے پس منظر سے ہمارا طالب علم آگاہ نہیں ہوتا، حالانکہ اس طرح کے کئی سوالات کے صرف عنوانات نئے ہوتے ہیں، ورنہ قدیم فقہا و متکلمین کے ہاں وہ بحثیں موجود ہوتی ہیں۔ اگر طالب علم ان چیزوں سے کسی قدر واقف ہو چکا ہو تو حدیث کی روشنی میں ان موضوعات پر اس کے سامنے بات کرنا کافی آسان ہو سکتا ہے، بلکہ ذہین طالب علم تو بہت سے سوالات کے جوابات تو خود ہی حاصل کر لے گا۔

(۲) اساتذۂ کرام درسِ حدیث کے دوران موقع بموقع طلبہ کو بتاتے رہیں کہ کون سی حدیث کس طرح عصرِ حاضر سے تعلق رکھنے والے فلاں مسئلے پر روشنی ڈال رہی ہے۔ مثلاً آج بہت سے مسلمان ایسے ممالک میں آباد ہیں جہاں وہ اقلیت میں ہیں، انہیں وہاں کے عرف، رواج اور نظام کے بارے میں کیا رویہ اختیار کرنا چاہیے؟ کیا بالکلیہ وہاں کے نظام کو مسترد کر کے اس کے خلاف بغاوت کر کے انارکی پیدا کر دینی چاہیے اور پہلے سے چلے آنے والے ڈھانچے کو کہہ دینا چاہیے کہ اگر ہم نہیں تو تم بھی نہیں، کیا اسے بالکل تلپٹ کر کے خلا پیدا کر دینا چاہیے یا کوئی اور راستہ بھی ہو سکتا ہے؟ مکی دور کی احادیث، اسی طرح سے ان صحابہ کے بارے میں احادیث سے جو کسی دینی مصلحت کے تحت مستضعفین میں سے ہونے کی وجہ سے ہجرت نہیں کر سکے تھے، اس پر روشنی پڑ سکتی ہے۔ لیلۃ العقبہ اور بیعۃ العقبہ سے متعلق جہاں کہیں احادیث آتی ہیں، وہاں طلبہ کی توجہ اس طرف مبذول کرائی جا سکتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں جو سب سے پہلی ریاست قائم فرمائی ہے، وہ کسی عسکری انقلاب پر مبنی نہیں تھی بلکہ اس کی بنیاد دو معاہدوں پر تھی۔ سب سے پہلا اور اساسی

معاہدہ تو یہی بیعت عقبہ ہے جس کے ایک فریق تو اوس وخزرج کے مختلف خاندانوں کے نمائندہ حضرات تھے اور دوسرا فریق خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تھے۔ اس معاہدے کے محرک اول بھی اوس وخزرج ہی تھے۔ طلبہ کی توجہ ہم صحیح بخاری ہی میں مروی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس روایت کی طرف بھی مبذول کرا سکتے ہیں جس میں وہ بتلاتی ہیں کہ ان کی باہمی جنگوں کے ذریعے درحقیقت اللہ تعالیٰ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے راہ ہموار کی تھی کہ ان میں ان کے بڑے بڑے سردار مارے گئے اور قیادت کا خلا پیدا ہو چکا تھا اور جنگوں سے تنگ آ کر مشترکہ قیادت کی ضرورت کا احساس بھی پیدا ہو چکا تھا۔ اس ضرورت کی تکمیل کے امکانات بھی انہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میں نظر آ رہے تھے۔ دوسرا اہم معاہدہ ''میثاقِ مدینہ'' ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ تشریف آوری کے بعد فرمایا اور اس کے ذریعے دیگر کئی قبائل بھی اس ریاست کا حصہ بن گئے۔ ریاستِ مدینہ کی اساس کے بارے میں یہ بنیادی بات اگر ذہن میں بیٹھ جائے تو دوسرے بہت سے مسائل حل ہو سکتے ہیں اور یہ بات کئی جگہوں پر کام دے سکتی ہے۔ یہ تو محض ایک مثال ہے، مزید مثالیں عرض کی جائیں تو بات کافی لمبی ہو جائے گی۔

عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ جہاں جہاں جس حدیث سے عصرِ حاضر کے کسی مسئلے پر روشنی پڑتی ہو، طلبہ کی اس طرف توجہ مبذول کرائی جائے، اور جہاں ضرورت ہو، وہاں متعلقہ سوال اور بحث کے پس منظر سے بھی انہیں آگاہ کیا جائے۔ اس طرح ان کے اندر مزید فکر واستنباط کی صلاحیت پروان چڑھے گی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وفاق کا امتحان دینے والے طلبہ کی خاطر امتحانی نقطۂ نظر اس طرزِ تدریس میں مشکلات کا باعث ہو سکتا ہے، اس لیے جب تک وفاق اس پہلو سے مناسب فیصلے نہیں کر پاتا، جہاں تک ممکن ہو اس حد تک تو یہ کام کرنا چاہیے۔

(۳) ہمارے مدارس میں دورۂ حدیث شریف میں ایک مرحلہ کتبِ حدیث کے سرد اور تلاوت کا ہوتا ہے۔ اس طرز کے حق اور مخالفت میں مختلف دلائل دیے جاتے ہیں، یہاں ان سے بحث مقصود نہیں۔ یہاں یہ عرض کرنا مقصود ہے کہ اگر یہ طریقہ جاری رکھنا ہو تو اس کا مقصد کتابیں ختم کرنے کی رسمی کارروائی نہ ہو، بلکہ اسے سرسری سہی، اجتماعی مطالعۂ حدیث میں تبدیل کیا جائے۔ طلبہ سے کہا جائے کہ وہ درس کے اس دورانیے کو اہمیت دیں، متیقظ ہو کر بیٹھیں، کاغذ یا نوٹ بک اور قلم، ترجیحاً کچی پنسل ساتھ لے کر بیٹھیں، مختلف احادیث جو مختلف جگہوں میں گزری ہیں، ان میں جو فرق محسوس ہو، اسے نشان زد کریں، جہاں احادیث ایک دوسرے کی تائید کر رہی ہوں، انہیں نشان زد کریں، جہاں بعض طرق کے بعض الفاظ حدیث کی مختلف تشریحوں میں سے کسی خاص تشریح کی تائید کر رہے ہوں یا نئی تشریح یا توجیہ وغیرہ کی طرف آپ کا ذہن منتقل کر رہے ہوں، انہیں خواہ اشارے ہی کے درجے میں ہو، نوٹ کریں۔ دورانِ تلاوت، حدیث سے جو نیا استنباط، خاص طور پر جو حدیث کے متعلقہ باب سے بظاہر ہٹ کر ہو، اسے نوٹ کریں۔ کسی بھی کتاب کے انفرادی مطالعے اور اس کی سرد و تلاوت میں ایک فرق یہ ہے کہ انفرادی مطالعے میں حواس ظاہرہ میں سے صرف آنکھیں استعمال ہو رہی ہوتی ہیں اور یہاں آنکھوں کے ساتھ کان بھی استعمال ہو رہے ہوتے ہیں، اس لیے کہ ایک طالب علم پڑھ رہا ہوتا ہے اور باقی سن رہے ہوتے ہیں، اور تعلیم کے عمل میں جتنے زیادہ حواس بیک وقت استعمال رہے ہوں، وہ اتنی ہی مؤثر ہوتی ہے۔ اس لیے سرد و تلاوت کے اس مرحلے سے بہت سے مفید کام لیے جا سکتے ہیں، بالخصوص ذی استعداد طلبہ کے حوالے سے۔ مثلاً ایک مخصوص دورانیے مثلاً ایک ہفتے یا ایک مہینے کے درمیان ہم ان میں مقابلہ کرا سکتے ہیں کہ دورانِ تلاوت کون اس طرح کی چیزوں کو زیادہ نوٹ

کرسکتا ہے۔ اچھی کارکردگی دکھانے والے طلبہ کی مختلف طریقوں سے حوصلہ افزائی بھی کی جاسکتی ہے۔

﴿۳﴾

حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک بہت بڑا کردار بلکہ شاید سب سے اہم کردار عام لوگوں کی نجی، گھریلو، معاشرتی، روحانی زندگی وغیرہ میں راہ نمائی اور ان کے اخلاق وکردار کی اصلاح ہے۔ آج کا مسلمان اپنی زندگی کے ہر شعبے میں دین سے جتنا دور ہو چکا ہے بلکہ دین کے بہت سے شعبوں میں بنیادی شعور تک موجود نہیں ہے، اس سب کا مداوا حدیث کے فیض کو عام لوگوں تک پہنچانا ہے۔ تجربہ یہ ہے کہ اس معاملے میں درسِ حدیث وغیرہ کی تاثیر درسِ قرآن سے بھی زیادہ ہوتی ہے۔ محدثینِ کرام نے بجا طور پر کہا ہے کہ حدیث نبوی میں اشتغال ایک گونہ صحبت نبوی سے مستفید ہونا ہے۔ عامۃ الناس کی اصلاح وارشاد کے لیے حدیث کے حوالے سے جو بات ہوگی، اس پر بھی ان شاء اللہ یہ بات صادق آئے گی۔ تجربہ یہی ہے کہ حدیث کے حوالے سے خصوصاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عملی واقعات کے حوالے سے جو بات کی جائے، اس سے نہ صرف راہ نمائی ملتی ہے بلکہ عمل کا جذبہ اور داعیہ بھی پیدا ہوتا ہے۔ اس کی ایک واضح مثال تبلیغی جماعت اور فضائل اعمال سے دی جاسکتی ہے۔ جن جن اعمال کے بارے میں اس کتاب کے ذریعے حدیثیں سنی اور سنائی جاتی ہیں، وہ بہر حال ان میں کافی حد تک راسخ ہو چکے ہوتے ہیں۔ اس لیے ہمارے تدریسِ حدیث کے باقاعدہ اور مقصودی اہداف میں یہ بات شامل ہونی چاہیے کہ طلبہ کو اس کام کے لیے تیار کیا جائے۔ اس کے لیے یہاں چند گزارشات پیش خدمت ہیں۔

احادیث کا وہ حصہ جو زہد، رقاق، آداب اور عام اخلاقی وعملی زندگی سے تعلق رکھتا ہے، تدریس میں اسے بھی خاطر خواہ اہمیت دی جائے، انہیں آسان ابواب سمجھ کر رواروی میں گزارنے کا انداز اختیار نہ کیا جائے۔ ویسے تو پوری حدیث بلکہ ہر فن کی تدریس میں تطبیقی پہلو بڑا اہم ہوتا ہے تاکہ پڑھنے والوں کو پتا چلے کہ یہ باتیں کہاں کیسے منطبق ہوں گی، لیکن خاص طور پر ان احادیث کا ہماری جیتی جاگتی زندگی کے ساتھ ربط اور جوڑ واضح کر کے دکھایا جائے تاکہ وہ عامۃ الناس کے سامنے اسی انداز سے حدیث نبوی علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم کو پیش کرسکیں۔

آج زندگی کو منضبط کرنے اور اسے کامیاب بنانے کے گر ایک مستقل فن بن چکا ہے جس پر مختلف معیاروں کی بے شمار کتابیں مارکیٹ میں آ رہی ہیں۔ ان میں سے زیادہ تر میں نفسیات کے علم سے استفادہ کیا گیا ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ احادیثِ مبارکہ میں اس حوالے سے اتنا مواد موجود ہے کہ اسے بنیاد بنا کر اس طرح کے موضوعات پر کتابوں کی پوری ایک سیریز تیار کی جاسکتی ہے۔ مثال کے طور پر مشکوٰۃ شریف کے "باب الحذر والتأني في الأمور" کی حدیثوں کو ہم دیکھ سکتے ہیں۔ اسی طرح توکل، تسلیم ورضا، حسد وغیرہ سے متعلق احادیث کو بالخصوص صوفیہ کی تشریح کے ساتھ دیکھا جائے تو ہمارے بہت سے نفسیاتی مسائل اور رویّوں کے بحران کا، جو جگہ جگہ کامیابی کی راہ میں ہمارے پاؤں کی بیڑیاں بن جاتے ہیں، حل مل سکتا ہے۔ غصہ انسانی فطرت کا ایک لازمہ ہے، اسے ختم نہیں کیا جاسکتا، البتہ اسے کنٹرول کرنا ضروری ہوتا ہے۔ غصے کو کنٹرول کیسے کیا جائے، آج یہ نفسیات کا اہم موضوع تو ہے ہی، اسے انتظامی علوم (Management Sciences) کے نصابات میں بھی جگہ ملنے لگی ہے۔ دنیا کو اس موضوع کی اہمیت کا آج احساس ہوا ہے۔ حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں اس حوالے سے چودہ صدیاں پہلے خاصا مواد موجود ہے اور اس سلسلے میں بہت ہی قیمتی اور کارگر گُر بتائے گئے ہیں۔ گھروں اور اداروں وغیرہ میں باہمی اعتماد کے مسائل کیسے پیدا ہوتے اور وہ کس طرح نقصان پہنچاتے ہیں اور ان سے

بچنے اور نمٹنے کا طریقہ کیا ہوسکتا ہے، حسنِ ظن، سوءِ ظن، نمیمہ (چغل خوری) سنی سنائی بات آگے چلانا، باہمی مشاورت وغیرہ موضوعات کی حدیثوں میں اس کے بارے میں بہت سے شاندار اصول ملتے ہیں۔ گھریلو زندگی بالخصوص زوجین کے تعلقات تو حدیث کا ایک اہم موضوع ہیں جس پر احادیث کی کافی زیادہ تعداد موجود ہے۔ مثال کے طور پر اس حوالے سے ایک قرآنی آیت ہے کہ 'عسی أن تکرھوا شیئا و یجعل اللّٰہ فیه خیرا کثیرا' (النساء:۱۹) ''ہوسکتا ہے تم ان کی کسی بات کو ناپسند کرو اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے اسی میں بڑی خیر رکھی ہو۔'' اسی طرح حدیث نبوی میں ہے کہ 'لا یفرك مؤمن مؤمنة إن کرہ منھا خلقا رضی منھا آخر' (صحیح مسلم، کتاب الرضاع: باب الوصیة بالنساء) ''کوئی مؤمن کسی مؤمنہ سے نفرت کا رویہ اختیار نہ کرے، ہوسکتا ہے اس کی کوئی ایک بات اسے ناپسند ہو تو دوسری پسندیدہ بات بھی اس میں موجود ہو۔'' انہی دو نصوص کو لے لیا جائے تو نہ معلوم کتنے مسائل حل ہوسکتے اور تعلقات کے کتنے بحران ختم ہوسکتے ہیں، اس لیے کہ ان میں یہ بتایا گیا ہے کہ ایثار و ہمدردی کے ساتھ برداشت کرنے کے اعلیٰ اصول کو نہ بھی اپنانا ہو اور اپنے مفاد اور غرض ہی کے نقطۂ نظر سے دیکھنا ہو، تب بھی تجزیہ بہر حال حقیقت پسندانہ اور عملیت پسندانہ ہونا چاہیے۔

یہ تو محض چند مثالیں ہیں، وگرنہ کتنی حدیثیں ہیں جن کا ہماری روزمرہ کی زندگی کی الجھی ڈوروں کے ساتھ بڑا گہرا تعلق ہے، لیکن یہ احادیث تو نہ ہماری تدریسی دنیا میں اجاگر اور ہائی لائٹ ہوتی ہیں اور نہ ہی وعظ ونصیحت کی دنیا میں، اس لیے ہماری تدریس حدیث میں اس بات کی کوشش ہونی چاہیے کہ طلبہ کے اندر اس طرح کی احادیث کو سمجھنے ان سے نتائج اخذ کرنے اور انہیں تطبیقی انداز سے بیان کرنے کی صلاحیت پیدا ہو۔

دین اور انسانیت کی جو بہت اعلیٰ اخلاقی قدریں ہیں، جیسے سچائی، دیانت وامانت، عہد کی پاس داری، دھوکا نہ دینا، اکل اموال الناس بالباطل سے احتراز وغیرہ، ان کے بارے میں قولی احادیث بھی موجود ہیں اور سیرتِ طیبہ میں ایسی مثالیں بھی موجود ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ ان اقدار کی خاطر بڑی بڑی مصلحتوں کو قربان کیا جا سکتا ہے۔ اس کی ایک واضح مثال حدیبیہ کے معاہدے کی پاس داری کا وہ انداز ہے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوجندل اور ابوبصیر کے بارے میں اختیار فرمایا۔ آج بدقسمتی ہے یہودیوں کی طرح مسلمانوں میں بھی ایسے رویے رواج پا رہے ہیں کہ محض معمولی تاویلوں اور حیلوں سے ان بنیادی اصول واقدار میں لچک پیدا کر لی جاتی ہے۔ ایسے لوگ بھی مل جائیں گے جو خیر سے پیشاب کا تو باریک سا چھینٹا بھی بدن یا کپڑوں پر گوارا کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے، لیکن دھوکا، فریب، حق تلفی کے جواز کے لیے معمولی تاویل بھی کافی ہو جاتی ہے۔ جب حدیث کی تدریس میں اعلیٰ اخلاقی قدروں کی اہمیت کے یہ پہلو اجاگر ہوں گے تو انہی طلبہ کے ذریعے، جو کل کے دینی راہ نما ہیں، یہ باتیں عام مسلمانوں تک بھی پہنچیں گی۔

حدیث کے عملی اور اخلاقی پیغام کو لوگوں تک پہنچانے اور اس کی تخم ریزی میں زبان وبیان کا مسئلہ بھی بڑا اہم ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے طلبہ اس زبان اور لہجے میں بات کرنے سے قاصر ہوتے ہیں جسے عام آدمی سمجھ سکے۔ ہمارے ہاں کم وبیش آٹھ سال کے دوران طالب علم جس زبان سے آشنا ہوتا اور استعمال کا عادی ہوتا ہے، اس سے یا تو وہ لوگ مستفید ہو سکتے ہیں جو بہت عرصے سے علما کے ماحول سے وابستہ ہیں یا ایک محدود طبقہ جو خاص قسم کی تقریریں سننے کا عادی ہو چکا ہے۔ ان کے علاوہ لوگوں تک ان کی زبان اور لب ولہجے کے ذریعے ابلاغ بہت مشکل ہوتا ہے۔ اس مسئلے کا تعلق محض حدیث کے ساتھ ہی نہیں، پورے دین کے ساتھ ہے اور مستقل موضوعِ بحث ہے۔ ہمارے ہاں تخصص فی الافتا کے طلبہ

بعض اوقات فتویٰ دکھانے کے لیے لاتے ہیں تو اس کی زبان دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اسے سمجھے گا کون؟ ہمارے مدارس کے تدریسی نظام میں زیر درس کتاب کے متعلقہ حصے کا ترجمہ کرنا تدریسی عمل کا لازمی جز سمجھا جاتا ہے، لیکن کہنے کو تو یہ اردو میں یا کسی مقامی زبان میں ترجمہ کیا جا رہا ہوتا ہے لیکن درحقیقت وہ ایک بالکل نئی اور منفرد زبان ہوتی ہے جو صرف ان مدارس کی چار دیواری میں ہی پائی جاتی ہے۔ (بقول مولانا زاہد الراشدی کے یہ ان مدارس کی اسپرانتو ہے) ثانیہ سے لے کر مشکوٰۃ شریف تک حدیث کی جو کتابیں پڑھائی جاتی ہیں، ان میں ترجمہ کرنے کا خاص اہتمام ہوتا ہے، لیکن وہ ترجمہ ایسا ہوتا ہے کہ اگر عام آدمی کے سامنے کیا جائے تو محض ترجمے سے وہ حدیث کا مفہوم اور پیغام حاصل نہیں کر پائے گا، اور چونکہ پوری طالب علمی کے زمانے میں وہ اسی زبان میں ترجمہ کرنے کے عادی ہو چکے ہوتے ہیں، اس لیے ایسی اطلاعات ملتی رہتی ہیں کہ جب انہیں درس حدیث وغیرہ کا موقع ملتا ہے تو اس میں بھی وہ اسی زبان کے استعمال پر مجبور ہوتے ہیں، اور انہیں احساس بھی نہیں ہوتا کہ وہ کوئی نامانوس زبان بول رہے ہیں۔ اس لیے اساتذۂ حدیث اور مدارس کے ذمہ داران کو اس پہلو پر بھی خاص توجہ دینی چاہیے اور طلبہ کو اس قابل بنانے کا اہتمام کرنا چاہیے کہ وہ عام مسلمانوں تک حدیث کا پیغام "بلسان قومہ" کا مصداق بن کر پہنچا سکیں، خواہ وہ اردو زبان ہو، مقامی زبان ہو یا کوئی اور۔ اس مقصد کے لیے طلبہ پر محنت سے پہلے حدیث پڑھانے والے اساتذہ کے لیے باقاعدہ تربیتی کورسز اور ورکشاپس کا اہتمام ہونا چاہیے۔ جو حضرات سالہا سال سے ایک انداز میں ڈھل چکے ہیں، ان کے لیے تو خود کو تبدیل کرنا مشکل ہوگا لیکن کسی بھی مرحلے کی حدیث پڑھانے والے نوجوان مدرسین پر اس طرح کی محنت کارگر ثابت ہو سکتی ہے۔ ان میں سیکھنے اور اخذ کرنے کی صلاحیت بھی زیادہ ہوتی ہے اور ان کی تربیت کے اثرات بھی زیادہ دور رس ہوں گے، ان شاء اللہ۔

﴿۴﴾

ہمارے مدارس سے فارغ التحصیل ہونے والے حضرات، حدیث پر مزید علمی و تحقیقی کام کرنے کے قابل ہو سکیں، اس مقصد کے لیے چند اقدامات ضروری ہیں، خاص طور پر ایسے باصلاحیت اور ذہین طلبہ جن سے مستقبل میں اس نوعیت کے کاموں کی توقع رکھی جا سکتی ہے۔ ان میں سب سے پہلا کام تو یہ ہے کہ طلبہ کے میول ورجحانات کو جانچنے اور اس کی روشنی میں مستقبل کی منصوبہ بندی اور اپنے لیے کسی راہ کو اپنانے کے لیے راہ نمائی کا انتظام ہو۔ کم از کم ثانویہ خاصہ کے آخر تک طالب علم کو اس قابل ہو جانا چاہیے کہ وہ فیصلہ کر سکے کہ اس کو دینی علوم کی کس شاخ کے ساتھ زیادہ مناسبت ہے اور کس نوعیت کے کام اور خدمت کی طرف وہ اپنے اندر رجحان یا اہلیت زیادہ پاتا ہے۔ ہمارے نصابِ تعلیم کے حوالے سے بھی یہ صورتِ حال مستقل طور پر قابلِ نظرِ ثانی ہے کہ شروع سے آخر تک تمام طلبہ کو ایک ہی جیسے مضامین اور کتب کی تدریس اور ایک ہی انداز کے امتحانات سے گزرنا ہوتا ہے، اس لیے وفاق کے نظام کے پابند مدارس و جامعات، نصاب کے بارے میں تو میول ورجحانات کے جائزے سے کوئی استفادہ نہیں کر سکیں گے، لیکن غیر نصابی علمی سرگرمیوں کے بارے میں اپنے طلبہ کو راہ نمائی اور مدد ضرور فراہم کر سکیں گے۔

دوسرا کرنے کا کام یہ ہے کہ بحث و تحقیق کے مناہج واسالیب اور جدید طریقوں سے منتخب طلبہ کو روشناس کرایا جائے اور عملی کام کرایا جائے۔ اگرچہ اب متعدد جامعات میں دورۂ حدیث شریف کے سال میں جو تحقیقی مقالہ لکھوایا جاتا ہے، اسے مالا یدرک کلہ لا یترک کلہ کے تحت حوصلہ افزا تو قرار دیا جا سکتا ہے، لیکن اس سے خاطر خواہ نتائج عموماً برآمد نہیں ہوتے۔

اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ مشق تمام طلبہ پر یکساں کی جاتی ہے، جبکہ بعض جامعات میں دورے میں طلبہ کی تعداد سینکڑوں میں ہوتی ہے۔ اس وجہ سے وہ طلبہ متعلقہ نگران اساتذہ کی پوری توجہ اور راہ نمائی حاصل نہیں کر پاتے۔ دوسرے بہت سے اساتذہ خود اس میدان کے شناور نہیں ہوتے۔ تیسرے ایک سال میں یہ کام ''شب بھر میں پیدا بھی ہوا مجنون بھی ہوا اور مر بھی گیا'' کا مصداق ہوتا ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ یہ محنت چند منتخب طلبہ پر کی جائے اور یہ سلسلہ کم از کم خامسہ سے شروع کیا جائے اور تدریجاً انہیں آگے بڑھایا جائے۔

اس سلسلے میں کرنے کا تیسرا کام کمپیوٹر کے حوالے سے ہے۔ کمپیوٹر نے علمی وتحقیقی کاموں کو بہت آسان کر دیا ہے۔ اس کے ذریعے آدمی کو بیٹھے بٹھائے ان معلومات تک رسائی حاصل ہوجاتی ہے جو کسی زمانے میں لم یکونوا بالغیہ إلا بشق الأنفس کا مصداق تھیں۔ دینی علوم کے حوالے سے ایسے پروگرام اور مکتبات آگئے ہیں جن کے ذریعے لاکھوں روپے مالیت کی کتابیں انسان کی میز پر ہوتی ہیں، جیسے مکتبۃ الفقہ وأصولہ، المکتبۃ الألفیہ فی السنۃ النبویۃ، الجامع الکبیر لکتب التراث اور المکتبۃ الشاملۃ وغیرہ۔ اس کے علاوہ عربی زبان میں بیسیوں ایسی ویب سائٹس ہیں جہاں سے بے شمار کتابیں ڈاؤن لوڈ کی جاسکتی ہیں۔ اس کے علاوہ انٹرنیٹ کی سرچ کی آپشن کے ذریعے مثلاً ''گوگل'' اور ''یاہو'' وغیرہ سے بہت سی معلومات تک رسائی ممکن ہوگئی ہے۔ اگرچہ اہلِ فن، حدیث وفقہ وغیرہ کے بارے میں ان مکتبات پر انحصار کو پسند نہیں کرتے، ایک تو اس لیے کہ ان میں اغلاط ہوتی ہیں اور دوسرے اس لیے کہ طالب علم جب تک کتاب کو اپنے ہاتھ میں نہ پکڑے اور اس کے صفحات الٹ پلٹ نہ کرے، اس وقت اس میں فن کے ساتھ صحیح مناسبت پیدا نہیں ہوتی، لیکن پھر بھی کمپیوٹر کی ان سہولتوں کا استعمال بہت بڑے فائدے سے خالی نہیں، بالخصوص کمپیوٹر کے ذریعے تلاش اور بحث کا کام کافی حد تک آسان ہوجاتا ہے (اگرچہ فنی مزاولت اور مناسبت سے استغنا نہیں ہوسکتا) اور اس کی مدد سے خود کتب کی طرف مراجعت بھی کافی آسان ہوجاتی ہے۔ دوسرے جو شخص ایک عرصے تک کتابوں میں وقت گزار کر خاص قسم کی مناسبت پیدا کر چکا ہو، اس کے بارے میں یہ دوسرا اشکال بھی باقی نہیں رہتا۔ جہاں تک اغلاط کا تعلق ہے تو اول تو ان مکتبات کے جو نئے ایڈیشن آرہے ہیں، ان میں پہلے کے مقابلے میں اغلاط کم ہیں، دوسرے ایک حوالے کو متعدد مکتبات میں دیکھنے سے کافی حد تک صحت کا وثوق ہوسکتا ہے۔ بہرحال کمپیوٹر کے ساتھ حد سے زیادہ حسنِ ظن اگرچہ غیر مناسب ہے لیکن وقت اور محنت بچانے والی اور زیادہ سے زیادہ معلومات ومواد تک رسائی دلانے والی اس سہولت سے فائدہ نہ اٹھانا بھی ناشکری سے کم نہیں۔

اگرچہ کمپیوٹر کا محض استعمال اتنی بڑی سیکھنے کی چیز نہیں اور انگریزی اور عربی زبانوں سے واقفیت ہو تو یہ خود اپنے بارے میں بہت کچھ سکھا دیتا ہے تاہم باقاعدہ سیکھنے سے طالب علم کا اس کے استعمال کے لیے حوصلہ بڑھ جاتا ہے۔ ہمارے کئی دینی مدارس وجامعات میں اب کمپیوٹر کی تعلیم کا سلسلہ شروع ہو چکا ہے، لیکن ایک تو عموماً وہ بہت سرسری ہوتا ہے، دوسرے بہت سے طلبہ کے ذہنوں میں یہاں بھی کمرشل پہلو غالب ہوتا ہے اور ان کے ذہن میں یہ ہوتا ہے کہ ٹائپنگ اور گرافکس وغیرہ سیکھ کر وہ چار پیسے بنانے کے قابل ہوجائیں گے۔ یہ پہلو بھی افادیت سے بالکلیہ خالی نہیں ہے، لیکن اصل ضرورت اس امر کی ہے کہ چند باصلاحیت طلبہ کو کمپیوٹر کے علمی وتحقیقی استعمال سے متعارف کرایا اور اس کا عادی بنایا جائے۔ بالخصوص علمِ حدیث کے حوالے سے اس مشین کی افادیت بہت زیادہ ہے۔ ایک تو اس علم کا مزاج ہی ایسا ہے کہ وہ بحث اور پھیلاؤ کا متقاضی ہے اور اس طرح کے کاموں کے لیے کمپیوٹر بہت مفید ہے۔ آپ اس کو کسی حدیث کا ایک آدھ لفظ دیں یا کسی

راوی وغیرہ کا نام دیں تو چند لمحوں میں اس سے متعلق مواد ہزاروں بلکہ لاکھوں صفحات میں سے ڈھونڈ کر آپ کے سامنے کر دے گا۔ دوسرے اس لیے کہ دینی علوم میں سے جس علم کے متعلق کمپیوٹر پروگرامز پر کام سب سے زیادہ ہوا ہے، وہ حدیث اور اس سے متعلقہ علوم ہی ہیں۔

کسی بھی حدیث پر بحث کے لیے یہ چیز بہت اہم ہوتی ہے کہ اس کی تمام روایات اور طرق سامنے ہوں۔ مدارِ سند راوی کی تعیین کر کے دیکھا جائے کہ اس کے نیچے کون کون سے راوی کن کن لفظوں کے ساتھ روایت کر رہے ہیں اور اس کی روشنی میں حدیث کے درست لفظ کو متعین کرنے کی کوشش کی جائے۔ عموماً ہوتا یوں ہے کہ پہلے دو تین اور کبھی چار طبقوں تک تو حدیث غریب ہوتی ہے، یعنی اوپر والے طبقوں میں سے ہر طبقے میں اسے روایت کرنے والا ایک ہی ہوتا ہے، نیچے کوئی راوی ایسا ہوتا ہے جس کے متعدد تلامذہ وہ حدیث اس سے روایت کر رہے ہوتے ہیں، ان کے نقل کردہ الفاظ اور سیاق میں بعض اوقات فرق بھی ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں ان تمام راویوں کی روایات کو مدنظر رکھنا پڑتا ہے۔ یہ بھی دیکھنا پڑتا ہے کہ کون سا راوی ثقاہت اور یادداشت وغیرہ کے اعتبار سے کیسا ہے، کس کو اپنے شیخ کے پاس زیادہ عرصہ رہنے کا موقع ملا، کون اس شیخ کی روایات زیادہ اہتمام سے نقل کیا کرتا تھا، کون سا راوی روایتِ حدیث میں زبانی یادداشت پر زیادہ اعتماد کرتا تھا اور کون سا تحریر دیکھ کر روایت کرنے کا اہتمام کرتا تھا، کس نے متعلقہ شخص سے بڑھاپے کی کمزوری (اختلاط) سے پہلے استفادہ کیا اور کس نے بعد میں، کون سے لفظ روایت کرنے والے تلامذہ کی تعداد زیادہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ ان امور کو دیکھ کر روایت کے لفظ ایک حد تک متعین ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ امام ترمذی اور امام ابوداؤد وغیرہ نے بعض مواقع پر اس طرح کی بحثیں کر کے دکھائی ہیں، لیکن حدیث پر کام کرنے والے کو اس کی جا بجا ضرورت پڑتی ہے۔ کمپیوٹر پروگرام اس معاملے میں باحث کی کافی مدد کر دیتے ہیں۔ پھر ایک روایت کے الفاظ پر اس طرح کی بحث وتحقیق کے دوران اسی موضوع کی دیگر احادیث ونصوص کی روشنی میں بھی اسے دیکھنا ہوتا ہے۔ اس طرح کے سب کام کمپیوٹر کے ذریعے نسبتاً آسان ہو جاتے ہیں، لیکن ایک نوآموز شخص کو بہر حال اس سلسلے میں کسی کی راہ نمائی اور نگرانی کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لیے ضرورت اس امر کی ہے کچھ طلبہ کو کمپیوٹر کے استعمال کا اس انداز سے عادی بنایا جائے کہ وہ اسے اس طرح کے کاموں کے لیے استعمال کر سکیں۔

﴿۵﴾

قرونِ اولیٰ میں حدیث کی جمع وتدوین اور فقہی استنباطات کا کام جب اپنے عروج کی طرف بڑھ رہا تھا تو حدیث ہی کے بارے میں ایک اور نوعیت کا کام شروع ہوا جسے ہم تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں:

(۱) مختلف الحدیث کا علم، یعنی ایک موضوع پر وارد ہونے والی احادیث اگر متعارض نظر آئیں تو انہیں کیسے حل کیا جائے۔

(۲) مشکل الحدیث کا علم، اس کے مفہوم میں مختلف الحدیث کے علاوہ وہ احادیث بھی داخل ہو جاتی ہیں جن پر تجربے، مشاہدے، عقل یا زمانے کے مروّجہ علوم کی روشنی میں اعتراض وارد ہوتا ہے یا کسی اور وجہ سے اس کے سمجھنے میں مشکل پیش آ رہی ہوتی ہے۔

(۳) حدیث کی تشریح وتوضیح، خاص طور پر وہ احادیث جن کا براہِ راست فقہی احکام سے تعلق نہیں ہے۔

آگے تعبیر کی سہولت کے لیے ان تینوں شاخوں کے لیے ''حدیث کا معنوی پہلو'' کے لفظ استعمال کیے جائیں گے۔

اگر چہ اس نوعیت کے ابتدائی کام میں بعض ایسی شخصیات کا نام آتا ہے جو فقہ کے حوالے سے زیادہ معروف ہوئیں، جیسے امام شافعیؒ، لیکن بہر حال اپنی بنیادی غایت کے لحاظ سے یہ فقہ الحدیث سے مختلف میدان ہے۔ اس موضوع پر دستیاب تحریروں میں سب سے قدیم امام شافعیؒ (م: ۲۰۴ھ) کی اختلاف الحدیث ہے جو ان کی ''الأم'' کے ساتھ چھپی ہے۔ پھر ابن قتیبہ (م: ۲۷۶ھ)، طحاوی (م: ۳۲۱ھ) اور ابن ابی فورک وغیرہ کے ہاتھوں یہ کام آگے بڑھا۔ مشکل الحدیث پر طحاوی کا کام سب سے مفصل اور ضخیم ہے۔ ان کی کتاب مشکل الآثار آج پوری تو دستیاب نہیں ہے، دستیاب حصے کا تحقیق وتخریج کے ساتھ مطبوعہ نسخہ سولہ جلدوں میں ہے۔ امام طحاوی کے بعد اس موضوع پر اتنا ضخیم کام شاید کوئی اور نہیں کر پایا۔ امام شافعی کی اختلاف الحدیث میں فقہی رنگ غالب تھا، یہی بات طحاوی کی شرح معانی الآثار میں ہے، لیکن ابنِ قتیبہ کے کام اور طحاوی کی مشکل الآثار نے اس فن کو فقہ الحدیث سے الگ ایک تشخص دے دیا۔ تشریح وتوضیح حدیث کے سلسلے کے اولین لوگوں میں مذکورہ ناموں کے علاوہ ابنِ حبان (م: ۳۵۴ھ) اور معروف شافعی فقیہ ابوعبداللہ الحلیمی (م: ۴۰۳ھ) کا نام خاص طور پر لیا جا سکتا ہے۔ مؤخر الذکر کے اقوال کی خوشہ چینی بعد کے تقریباً تمام شارحین حدیث نے کی ہے۔ امام بیہقی کتاب ''شعب الإیمان'' کی بنیاد ہی ابوعبداللہ الحلیمی کی کتاب ہے۔

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ جمع وتدوین حدیث کا کام جب کچھ سفر طے کر چکا تو دوسری نوعیت کا کام یعنی حدیث کے معنوی پہلو پر کام بھی شروع ہو گیا۔ درمیان میں کئی صدیاں نقل در نقل یا تہذیب وتلخیص کی بھی گزریں۔ پھر جمود کا دور آیا، لیکن اب کچھ عرصے سے حدیث اور علومِ حدیث پر کام کو دوبارہ اٹھان مل رہی ہے، بالخصوص عرب دنیا میں کافی کام ہوا ہے اور ہو رہا ہے۔ اس نشأۃِ ثانیہ میں بھی ترتیب قرونِ اولیٰ والی نظر آ رہی ہے۔ اب تک جو کام ہوا ہے، اس میں جمع وترتیب، حدیث کو سہل التناول بنانا، اسنادی نقطۂ نظر سے بحث وغیرہ شامل ہے۔ کئی کتبِ حدیث جو زاویۂ خمول میں تھیں، جدید انداز کی تحقیق وتعلیق اور فہارس کے ساتھ مارکیٹ میں آ گئی ہیں اور آ رہی ہیں۔ پہلے سے متداول کئی کتب نئی فہارس کے ساتھ آ گئی ہیں، رجال پر اور رجال کی کتابوں پر خاصا کام ہوا ہے اور ہو رہا ہے۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا کمپیوٹر کے حوالے سے عرب دنیا میں ایسے ایسے کام ہو چکے اور ہو رہے ہیں کہ جن سے طلبہ وباحثین کے ہاتھ اس علم کی وسیع دنیا کی چابی آ گئی ہے، لیکن جس نوعیت کا کام امام شافعی، ابنِ جریر طبری (تہذیب الآثار میں)، ابن قتیبہ، طحاوی اور حلیمی وغیرہ حضرات سے ہوا تھا، اس پر ابھی زیادہ پیش رفت نہیں ہوئی۔ شاید اللہ تعالیٰ کو یہی منظور ہو کہ پہلی نوعیت کے کام کے ایک خاص مرحلے تک پہنچنے اور مواد تک رسائی آسان ہو جانے کے بعد ہی دوسری نوعیت کا کام شروع ہو، اس لیے کہ اس کام کے لیے جس طرح ذہن وفکر میں عمق اور گہرائی کی ضرورت ہے، وہیں وسعتِ نظر کی بھی، بالخصوص حدیث کے تمام طرق کو ایک خاص انداز سے جمع کر کے دیکھنے کی، جس کا ذکر پہلے کمپیوٹر کی افادیت کے سلسلے میں ہو چکا ہے۔

یہ بات میں اس لیے بھی عرض کر رہا ہوں کہ مجھے امید ہے کہ اللہ تعالیٰ شاید یہ کام برصغیر سے لیں۔ ایک تو اس لیے کہ یہاں بھی خدمتِ حدیث کی ایک روایت موجود ہے۔ فواد عبدالباقی کا 'مفتاح کنوز السنۃ' کے مقدمے میں یہ بیان تو مشہور ومعروف ہے کہ اگر اس زمانے میں علمائے ہند کی علومِ حدیث کی طرف توجہ نہ ہوتی تو بلادِ مشرق سے ان علوم کا خاتمہ ہو چکا ہوتا۔ اسی طرح اپریل ۲۰۰۳ء میں کلیۃ الدراسات الاسلامیۃ والعربیۃ دبی کی طرف سے علومِ حدیث پر ہونے والی ایک کانفرنس میں ڈاکٹر صالح یوسف معتوق نے اپنے مقالے کے شروع میں جہاں چودہویں صدی ہجری کے دوران علومِ

حدیث سے لاتوجہی کا شکوہ کیا ہے، وہیں علماے برصغیر کا استثنا کرتے ہوئے کہا ہے:

يُستثنى من ذلك بلاد الهند، فقد ظهر فى القرون الثلاثة الأخيرة فيها نهضةٌ نشِطة فى مجال علوم السنة و شروحها، و ظهر فيها أعلامٌ كبار صنفوا كتبا جليلة تدل على علوّ كعبهم و رسوخ قدمهم فيها۔

دکتور صالح یوسف جس دور کی بات کر رہے ہیں، اس میں برصغیر کے اندر کچھ تو اس نوعیت کا کام سامنے آیا جس میں سابقہ شارحین و محدثین سے بہترین انتخاب کر کے اسے عمدہ انداز سے جمع کر دیا جائے۔ اس کی ایک بہت اچھی مثال کے طور پر مولانا عبد الرحمٰن مبارک پوری کی شرح ترمذی ''تحفۃ الأحوذی'' کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ یہ ترمذی کی ایسی مکمل شرح ہے جس سے پوری دنیا میں شاید سب سے زیادہ استفادہ کیا جا رہا ہے۔ حسنِ انتخاب، حسنِ ترتیب اور حسنِ عرض اس کی اہم خصوصیات ہیں جو اکثر مقامات پر نظر آتی ہیں۔ دوسری نوعیت کا کام وہ ہے جو مجتہدانہ انداز کا ہے۔ اس میں شاہ ولی اللہ، مولانا رشید احمد گنگوہی، شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندی، مولانا انور شاہ کشمیری اور مولانا شبیر احمد عثمانی جیسے نام بطورِ مثال پیش کیے جا سکتے ہیں۔ ان میں بیشتر کا کام اگرچہ ذرا غیر منضبط سا ہے، لیکن اس میں حلّ حدیث، رفعِ تعارض اور رفعِ اشکال واغلاق وغیرہ کے سلسلے میں نئی جہتیں دریافت کی گئی ہیں اور بہت سے مقامات پر جہاں اب تک شارحینِ حدیث پہنچے تھے، بات کو وہاں سے آگے بڑھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ برّصغیر میں عمق اور گہرائی اور حدیث کے معنوی پہلو سے زیادہ دلچسپی کی روایت کی وجہ سے ہونا یہی چاہیے کہ معنوی پہلو پر جس کام کی یہاں بات ہو رہی ہے، وہ برّصغیر میں انجام پائے، لیکن اس کے ساتھ ناامیدی کا یہ پہلو بھی سامنے آتا ہے کہ ہمارے ہاں اس علم کے ساتھ بے اعتنائی سی ہونے لگی ہے اور اس مبارک علم کے وسیع تر امکانات نظر انداز ہو رہے ہیں۔

عصرِ حاضر میں مشکل الحدیث سمیت حدیث کے معنوی پہلو پر کام کو آگے بڑھانے کی ضرورت بھی بڑھ گئی بلکہ چیلنج کی شکل اختیار کر گئی ہے اور اس کام کے لیے آسانیاں اور امکانات بھی زیادہ ہو گئے ہیں۔ ضرورت تو اس لیے بڑھ گئی ہے کہ نظامِ کائنات سے متعلق احادیث میں جن موضوعات پر بات کی گئی ہے، ان میں سے کئی چیزوں کے بارے میں گزشتہ زمانوں میں بیشتر طبعی علوم یا تو خاموش تھے یا ان کے پیش کردہ نظریات محض تخمینوں پر مبنی تھے، اس لیے ان نظریات کو بجا طور پر علمی اعتبار سے غیر ثابت شدہ قرار دے دیا جاتا تھا۔ اب ان میں سے کئی امور پر جدید سائنس نے نہ صرف سکوت توڑا ہے بلکہ محض تخمینوں کی بجائے تجربے اور استقرا پر مبنی نظریات پیش کر دیے ہیں۔ اب گویا ان میں سے کئی امور عقلی ثبوت کے اس درجے تک پہنچ چکے ہیں جس سے نقلِ صحیح کا تعارض نہیں ہو سکتا۔ اب احادیث مبارکہ میں دی گئی معلومات اور ان سائنسی نظریات کا تقابلی مطالعہ ضروری ہو گیا ہے۔ اب ان نظریات کو غیر ثابت شدہ کہہ کر نہ ماننے والی بات چلنے والی نہیں۔ اسی طرح سوشل سائنسز میں اب عقلی اعتبار سے مجرد عقلی مقدمات ملانے کو کافی نہیں سمجھا جاتا بلکہ اکثر باتوں کو ان کے نتائج و آثار کے حوالے سے پرکھا جاتا ہے، اور آثار و نتائج پرکھنے کے لیے خالص اندازوں اور تخمینوں کی بجائے شماریاتی طریقوں پر بھی انحصار کیا جاتا ہے۔

معنوی پہلو کے اس کام کے امکانات بڑھنے اور آسانیاں پیدا ہونے کا سب سے پہلا مظہر تو یہ ہے کہ اس نوعیت کے کام کی سب سے پہلی سیڑھی ہر ہر حدیث کے تمام طرق و روایات کو یکجا کرنا اور اسی موضوع پر دیگر روایات کو جمع کرنا ہے۔ اس کام کے لیے آج کے دور نے بڑی سہولتیں پیدا کر دی ہیں۔ اس آسانی کا دوسرا مظہر یہ ہے کہ پہلے بہت سی احادیث

ایسی تھیں جنہیں حل کرنے کے لیے مروّجہ طبعی علوم سے کوئی مدد نہیں ملتی تھی جبکہ آج سائنس کے مختلف شعبوں میں نئی دریافتوں تحقیقات اور ایجادات نے بہت سی احادیث کو سمجھنا آسان کر دیا ہے، اس لیے کہ کئی جگہوں پر آج کی سائنسی تحقیق کے نتائج وہی باتیں ہیں جو چودہ صدیاں پہلے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرما دی تھیں۔

اس کی ایک معروف مثال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ ارشادات ہیں جن میں بخار کو ایک حرارت قرار دے کر اس کا علاج پانی بتایا گیا ہے۔ اس دور کی طب کے لیے یہ بات بڑی عجیب وغریب تھی۔ بعض لوگوں نے تو اس دور کی طب کی بنیاد پر نعوذ باللہ اس حدیث پر اعتراضات بھی کیے۔ محدثین کے ہاں بھی اس حدیث کی تشریح کے حوالے سے کئی سوالات زیرِ بحث آئے، مثلاً یہ کہ پانی سے بخار کو ٹھنڈا کرنے کی یہ بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر پانی کے بارے میں فرما رہے ہیں یا صرف آبِ زم زم کے بارے میں، اس لیے کہ بعض روایات میں زم زم کا ذکر بھی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ جہاں آپ نے زم زم کا ذکر فرمایا، آیا وہ صرف اس لیے تھا کہ اس وقت آپ مکہ مکرمہ میں بات فرما رہے تھے اور اہلِ مکہ کے لیے سب سے آسانی سے دستیاب ہونے والا پانی یہی تھا۔ برکت کا پہلو اضافی تھا اور آپ کا اصل مقصد عمومی طور پر پانی کا یہ طبی اثر بیان کرنا تھا، یا آپ کے اس ارشاد کا تعلق ہی محض برکت کے پہلو سے ہے، طبی علاج بیان کرنا آپ کا مقصد ہی نہیں تھا، اس لیے آپ کا یہ ارشاد صرف زم زم کے بارے میں ہے، باقی پانیوں پر اس کا اطلاق درست نہیں ہے۔ شارحینِ حدیث کے ہاں دونوں نقطۂ نظر پائے جاتے ہیں۔ (فتح الباری، کتاب الطب: باب الحمی من فیح جہنم) اسی طرح ایک صحابیہ اور صدیقِ اکبر کی صاحب زادی اسماء سے اس پر عمل کی یہ شکل نقل کی گئی ہے کہ وہ مریض پر پانی کے چھینٹے مارا کرتی تھیں۔ اس بنیاد پر بھی یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ بخار کا پانی سے علاج ایک طبی مسئلہ ہے یا ''النشرۃ'' اور عملیات ومنتر قبیل کی کوئی چیز ہے۔ بعض حضرات نے اسے ''النشرۃ'' کی ایک جائز شکل قرار دیا ہے۔ (حوالہ بالا)

دونوں سوالوں کا جائزہ لینے کے لیے سب سے پہلا کام تو کرنے کا ہے کہ حدیث کے تمام سیاقات اور الفاظ کو سامنے رکھا جائے۔ محدثانہ انداز کے اس عمل کے نتیجے میں بھی یہی بات درست معلوم ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر پانی کے بارے میں یہ بات فرما رہے ہیں اور ظاہری اسباب کے نظام اور طب کے حوالے سے ہی یہ بات فرما رہے ہیں۔ اس محدثانہ بحث کی تفصیل کا تو یہ موقع نہیں ہے۔ اصل مقصد یہ عرض کرنا ہے کہ حدیث کی تشریح میں جو مختلف احتمالات تھے، ایک محدثانہ بحث جس احتمال کی طرف جاتی دکھائی دیتی ہے، جدید میڈیکل سائنس بھی یہی کہتی ہے اور اب طبی طور پر تسلیم شدہ ہے کہ مریض کا درجۂ حرارت کم کرنے کا اہم ترین ذریعہ پانی ہے۔ اس طرح سے حدیث کے معنوی پہلو پر کام کے سلسلے میں جدید سائنس بھی ہماری مدد کر سکتی ہے۔

اسی کی ایک اور مثال میں یہ عرض کروں گا کہ متعدد صحابہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ بچہ کبھی اپنے باپ پر جاتا ہے اور کبھی ماں پر، اس کی وجہ کیا ہے؟ یہ بھی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک کے مروجہ علم بالخصوص جزیرۂ عرب میں مروجہ علم کے پاس اس سوال کا کوئی جواب نہیں تھا، اس لیے متعدد یہودی علما نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوچ کر یہ سوال کیا کہ اس کا جواب کوئی نبی ہی دے سکتا ہے۔ آپ نے اس کے جواب میں جو بات ارشاد فرمائی، وہ کچھ اس طرح ہے: "إذا سبق ماء الرجل ماء المرأة نزع الولد إليه وإذا سبق ماء المرأة ماء الرجل نزع الولد إليها"۔ ان لوگوں کے لیے یہ بات نئی تھی کہ مردوں کے علاوہ عورت کا بھی کوئی ایسا جز ہوتا ہے جو

استقرارِ حمل میں کردار کرتا ہے۔ عام طور پر سمجھا یہی جاتا تھا کہ عورت کا کردار محض یہ ہے کہ اس کا رحم بچے کی نشو ونما اور تخلیق کا محل ہے، استقرارِ حمل صرف مرد کے نطفہ سے ہوتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک تو یہ بات متعارف کروائی کہ عورت کا بھی جزوِ تولید ہوتا ہے اور استقرارِ حمل میں مرد کے مادۂ تولید کی طرح اس کا بھی کردار ہوتا ہے۔ (گویا عورت کا کردار جز ہونے کا بھی ہے اور محلِ تخلیق ہونے کا بھی، ماں کا حق باپ سے زیادہ ہونے کی شاید ایک وجہ یہ بھی ہو) دوسری بات اس حدیث میں یہ کہی گئی کہ مرد و عورت میں سے جس کا جزوِ تولید سبقت حاصل کر لے، بچہ اس کی طرف جاتا ہے۔ مذکورہ روایت میں اس سلسلے میں سبقت کے لفظ ہیں، جب کہ اسی طرح کی حدیثوں میں آنحضرت سے ''علوّ'' کے لفظ بھی مروی ہیں، یعنی جس کا جزوِ تولید غالب آجائے، بچہ اس کی طرف جاتا ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے قرطبی سے نقل کیا ہے کہ جن روایات میں ''علوّ'' کا لفظ ہے، وہاں بھی مراد غالب آنا نہیں بلکہ سبقت یعنی پہلے آنا ہے۔ بظاہر اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس دور میں ان دونوں میں سے کسی کے غلبے کا تصور ممکن نہیں تھا۔ یہ بات البتہ سوچی جا سکتی تھی کسی کا مادۂ تولید کسی خاص جگہ پر پہلے پہنچ جائے اور کسی کا بعد میں۔ اسی کو وہ سبقت کا مصداق سمجھ رہے ہیں۔ ابن حجر کی گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ غلبے کا تصور صرف یہی ہو سکتا تھا کہ کسی کے مادۂ تولید کی مقدار زیادہ ہو۔ اگر اس حوالے سے روایات کو دیکھیں تو اس مضمون کی حدیثیں سرسری تلاش کے نتیجے میں پانچ صحابہ سے مروی ہیں: اَنس، ثوبان، عائشہ، ابن عباس اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم۔ ان میں سے حضرت انس کی روایتیں دو طرح کی ہیں اور دونوں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے الگ الگ موقعوں کے ارشادات ہیں۔ ایک میں وہی سبقت کے لفظ ہیں جو اوپر گزرے، جبکہ دوسری روایت حضرت انس سے قتادہ روایت کر رہے ہیں اور قتادہ سے سعید بن اَبی عروبہ۔ سعید کو شک ہے کہ ''سبق'' کے لفظ ہیں یا ''علا'' کے۔ اس کے علاوہ باقی چاروں صحابہ کی روایات میں ''علوّ'' کے لفظ ہیں۔ اب قرطبی نے جو سبقت کے لفظوں کو اصل قرار دیا اور علو کے لفظوں کو اس کے تابع قرار دیا، ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہو کہ یہ بخاری کے لفظ ہیں، لیکن اس کے علاوہ قرطبی کے اس قول کو اختیار کرنے کی یہ وجہ بھی قرینِ قیاس معلوم ہوتی ہے کہ اس دور میں ''ماء الرجل'' یا ''ماء المرأۃ'' کے غلبے اور علوّ کا تصور بہت مشکل تھا، جبکہ مجموعی روایات سے پتا چلتا ہے کہ ''علوّ'' کے الفاظ نظر انداز کیے جانے کے قابل نہیں ہیں۔ آج جدید علم الأجنۃ (Embryology) اور علم المورثات (Heredity) یا جینیات (Genetics) کے علم کی روشنی میں دیکھیں تو ایک طرف تو یہ نظر آئے گا کہ ان حدیثوں میں صداقتوں کی ایک دنیا چھپی ہوئی ہے، اور یہ حدیثیں جس طرح عبد اللہ بن سلام جیسے یہودی علما کے لیے آپ کی نبوت کی دلیل تھیں، آج بھی آپ کا معجزہ ہیں۔ دوسری طرف سے یہ نظر آئے گا کہ مرد وعورت میں سے دونوں کے کروموسمز میں موجود جین نئے بچے کی خصوصیات کا فیصلہ کرتے ہیں۔ اس عمل میں ان میں پائی جانے والی خصوصیات میں تفاوت ہونے کی صورت میں بعض بروئے کار آجاتے اور مؤثر ہوتے ہیں، یہی ان کا ''علوّ'' ہے۔ مثلاً ایک کے جینز میں قد لمبا ہونے کی خصوصیت ہے اور دوسرے میں چھوٹا ہونے کی، تو ایک جین ایکٹو (active) اور بروئے کار ہوگا اور دوسرا موجود تو رہے گا لیکن غیر مؤثر۔ اگلی کسی نسل میں وہ مؤثر ہو جائے گا اور دوسرا غیر مؤثر۔ (اسی کو ایک حدیث مبارک میں ''لعل عرقا نزعہ'' کے لفظوں سے تعبیر کیا گیا ہے) اس لیے ''علوّ'' کے الفاظ والی روایات کو دوسری روایات کے تابع کرنے کی ضرورت جو بعض قدیم شارحین نے محسوس کی تھی، اس کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ حدیث کے ان لفظوں کو اپنے ظاہر پر ہی رکھا جانا چاہیے، اس لیے کہ اب ثابت ہو چکا ہے کہ بچے میں باپ والی خصوصیات ہوں یا ماں والی،

اس میں ''علوّ'' کا بھی کردار ہے۔ جب حدیث کے الفاظ ہو بہو امرِ واقعہ پر منطبق ہو رہے ہیں تو ان کی توجیہ یا انہیں اپنے ظاہر سے ہٹانے کی ضرورت ختم ہو جاتی ہے۔ البتہ حافظ ابنِ حجر نے یہاں ایک بڑا اہم نکتہ یہ اٹھایا ہے کہ سوال یہاں دراصل دو ہیں۔ ایک یہ کہ بچے کے اپنے ددھیال یا ننھیال کے مشابہ ہونے کی وجہ کیا ہے، دوسرا یہ کہ بچے کے مذکر یا مؤنث ہونے کی وجہ کیا ہے۔ ابنِ حجر کی یہ بات اس لیے اہم ہے کہ بعض احادیث کے سیاق سے اول الذکر سوال زیرِ بحث معلوم ہوتا ہے اور بعض سے مؤخر الذکر۔ ابنِ حجر نے یہ بھی بڑی اہم بات کہی ہے کہ مذکر و مؤنث ہونے کے معاملے سے متعلق ''سبقت'' کے الفاظ ہیں، اور جہاں مشابہت کا سوال ہے، وہاں ''علوّ'' کو اپنے معنی پر ہی رکھا جانا چاہیے۔ اب یہاں سے ہمارے لیے غور کا ایک اور دروازہ کھلتا ہے، وہ یہ کہ ماء الرجل اور ماء المرأۃ سے کیا مراد ہے؟ تو ممکنہ طور پر اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ ماء المرأۃ سے عورت کا جزوِ تولید یعنی اس کا بیضہ اور ماء الرجل سے مراد مرد کا جزوِ تولید یعنی جرثومہ ہے۔ دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ ماء المرأۃ کے معنی ہیں بچی کی پیدائش کا باعث بننے والا کروموسوم یعنی Y Choromosome اور ماء الرجل کے معنی ہیں لڑکے کا باعث بننے والا کروموسوم یعنی X Choromsome، اور اس معاملے کا تعلق صرف مرد کے کروموسومز سے ہوتا ہے، اس لیے کہ یہ دو قسم کے کروموسوم صرف مرد کے مادۂ تولید میں ہوتے ہیں۔ مرد کے بے شمار کروموسوم بیضہ سے ملنے کے لیے دوڑتے ہیں، ان مختلف کروموسومز میں جو آگے نکل کر بیضہ کے ساتھ ملاپ کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے، نتیجہ اس کے مطابق ہوتا ہے اور یہی اس کی پہل اور سبقت ہے، البتہ بچے کے ماں یا باپ کے مشابہ ہونے یعنی ماں یا باپ والی خصوصیات کا حامل ہونے میں ماء الرجل اور ماء المرأۃ کے پہلے معنی مراد ہیں، یعنی عورت اور مرد کا جزو تولید، اور ''علوّ'' سے مراد بعض جین کا موثر اور بروے کار ہونا ہے، لہٰذا حافظ کی یہ بات بڑی وزنی ہے کہ سبقت اور علو دونوں باتیں اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔

اسی سلسلے میں ایک مثال یہ بھی پیش کی جا سکتی ہے کہ بعض احادیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا بعض ایسے مناظر کو دیکھنا منقول ہے جو صدیوں پہلے ہو چکے ہیں، مثلاً حضرت یونس علیہ السلام کا خاص قسم کی اونٹنی پر خاص حالت میں تلبیہ پڑھتے ہوئے ایک جگہ سے گزرنا، اسی طرح کا معاملہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں دیکھنا۔ بعض لوگوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت یا دوزخ میں دیکھا۔ آپ نے جنت میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے قدموں کی آہٹ سنی، آپ نے امّ سُلیم کو جنت میں دیکھا۔ جو واقعات صدیوں پہلے ہو چکے، انہیں آپ نے کیسے دیکھ لیا؟ اس سے زیادہ حیرت کی بات یہ ہے کہ جو واقعہ ابھی ہوا ہی نہیں بلکہ اسے مستقبل میں ہونا ہے، وہ آپ نے کیسے دیکھ لیا؟ اس کی محدّثین نے مختلف توجیہات کی ہیں۔ صوفیہ نے اس طرح کی احادیث کے حل اور مختلف سوالوں کے جواب کے لیے صورِ مثالیہ یا اجسادِ مثالیہ کا تصور پیش کیا۔ آج آڈیو اور ویڈیو ریکارڈنگ کی ایجاد نے یہ سب کچھ سمجھنا بہت آسان کر دیا ہے۔ قرآن وحدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آنے والے تمام واقعات لوحِ محفوظ اور ام الکتاب (The Mother Disk or Unaccesible Disk) میں لکھوا رکھے ہیں۔ پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ لکھنے کا تعلق صرف نص (text) سے ہوتا ہے اور لوحِ محفوظ میں آنے والے واقعات صرف عبارت کی شکل میں لکھے ہوئے ہوں گے، لیکن یہ بات بھی عین ممکن ہے کہ لوحِ محفوظ کا یہ ریکارڈ عبارت کے علاوہ سمعی وبصری یعنی آڈیو ویڈیو شکل میں بھی ہو، چنانچہ آج کل کمپیوٹر کی زبان میں ان سب چیزوں کے لیے write کرنے کا لفظ بولا جاتا ہے۔ انسان تو صرف ہو چکے واقعات کی آڈیو ویڈیو ریکارڈنگ محفوظ کر

سکتا ہے، لیکن کیا بعید کہ اللہ تعالیٰ کے پاس لوحِ محفوظ وغیرہ میں آئندہ ہونے والے واقعات کی بھی مکمل آڈیو وڈیو وغیرہ محفوظ ہوں۔ اس تک اگرچہ کسی کی رسائی ممکن نہیں، لیکن جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ چاہیں، اسے ان واقعات میں سے بعض کے کچھ کلپس دکھا سکتے ہیں۔ عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا ، إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه و من خلفه رصدا (الجن: ۲۶، ۲۷) ہوسکتا ہے کہ صوفیہ کا اجسادِ مثالیہ کا تصور اسی طرح کے کسی معاملے سے تعلق رکھتا ہو، واللہ اعلم بالصواب۔ اس طرح کے موضوعات پر رابطۃ العالم الاسلامی کی ذیلی تنظیم ہیئۃ الاعجاز العلمی فی القرآن والسنۃ نے عربی اور انگریزی زبانوں میں کافی کام کرایا ہے جو کتابی شکل میں بھی دستیاب ہے اور انٹرنیٹ پر بھی۔ حدیث کے طلبہ اور متخصصین کو اس سے استفادہ کرنا چاہیے۔

بخار کے علاج، جنین والی احادیث اور عالمِ غیب کے ان مشاہدات والی احادیث کی مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ احادیث کے تمام طرق و روایات کو جمع کرنے اور دیگر علوم سے استفادے کے ذریعے حلِ حدیث یا حدیث کے معنوی پہلو پر کام کرنے میں کس طرح مدد مل سکتی ہے۔ یہ بات صرف طبعی علوم کے ساتھ، جنہیں عرفِ عام میں سائنس کہا جاتا ہے، مخصوص نہیں ہے، بلکہ دیگر متعدد علوم کا بھی یہی حال ہے۔ مثال کے طور جن احادیث میں پیشین گوئی کے طور پر دیگر اقوام کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات کے بارے میں بات ہوئی ہے، ان کو سمجھنے کے لیے تاریخ اور جغرافیہ کا اتنا علم ضروری ہے جن سے ان اقوام کے بارے میں ضروری معلومات حاصل ہو سکیں۔ قربِ قیامت کے بارے میں احادیث میں ''روم'' کا تذکرہ بہت کثرت سے ملتا ہے، جبکہ اس وقت روم نام کی کوئی طاقت دنیا میں موجود نہیں ہے۔ جو رومی سلطنت تھی، اس کے مشرقی اور مغربی حصے دونوں کبھی کے ختم ہو چکے۔ اب قربِ قیامت میں ''روم'' کی ممکنہ صورت کیا ہو سکتی ہے، نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عربوں کے ہاں ''روم'' کن کو کہا جاتا تھا، یہ جاننے کے لیے رومی تاریخ سے موٹی موٹی واقفیت ضروری ہے۔ اس کے مختلف ادوار کیا تھے، مغربی اور مشرقی حصوں میں تقسیم، عیسائیت اور رومیت کا ملاپ اور اس کے اثرات، مغربی رومی سلطنت کا خاتمہ اور شارلیمین (Charlemagne 742-814) اور اوتو (Otto 912-973) وغیرہ کے ہاتھوں اس کے احیا کی کوششیں اور ان کی کوششوں کے محرکات، مشرقی رومی سلطنت (بیزنطینی سلطنت) کا خاتمہ وغیرہ، اس طرح کی چیزوں سے واقفیت ان احادیث کے سمجھنے میں کافی مددگار ہو سکتی ہے۔

﴿۶﴾

فہمِ حدیث کے سلسلے میں ایک اہم مسئلہ بعض تعبیرات کے اجمال کا ہوتا ہے۔ اس کے پیشِ نظر نہ رہنے کی وجہ سے بعض اوقات فہمِ حدیث میں کافی مشکل پیش آتی ہے۔ ویسے تو اس اصول کی ضرورت ہر زمانے میں رہی ہے، لیکن عصرِ حاضر میں حدیث پر کام کرتے ہوئے اس کا پیشِ نظر رہنا بہت ضروری ہے، جیسا کہ آگے ذکر کی جانے والی مثالوں سے واضح ہوگا۔

بات درحقیقت یہ ہے کہ انسان کا دماغ اپنے محسوسات اور مشاہدات کا اسیر ہوتا ہے، اسی کے مطابق کسی دور کے محاورات جنم لیتے ہیں، اور انسان کو اس کے مشاہدے سے ماورا کسی چیز کے بارے میں بتانا ہو تو بھی اس کے مشاہدات ومحسوسات اور اس کے محاورے کا ہی سہارا لینا پڑتا ہے۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ متکلم کے پیشِ نظر کوئی ایسی حقیقت ہوتی ہے جو کم از کم تا حال اس کے مخاطب کے سامنے نہیں ہوتی، بلکہ اس کی محسوس اور مشاہد دنیا سے بہت ماورا ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں متکلم کے لیے ابلاغ ایک مسئلہ ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ ضروری نہیں کہ متکلم کی ابلاغی صلاحیت کی کمزوری سے پیدا ہو،

بلکہ عین ممکن ہے کہ متکلم تو اس کے لیے موزوں ترین تعبیرات پر قادر ہو، لیکن وہ تعبیر مخاطبین کے لیے سودمند نہ ہو۔ ایسے موقع پر یا تو مجاز کا سہارا لینا پڑتا ہے اور اس حقیقت کے مشابہ ترین چیز کسی کا استعارہ اختیار کر لیا جاتا ہے، یا اس میں کسی قدر اجمال باقی رہنے دیا جاتا ہے جس کا بیان خود واقعہ یا کسی زمانے کی معلومات کی ترقی سے ہو جاتا ہے۔ اسی طرح کسی ٹھیٹھ حقیقت کے اظہار اور محاورے میں تعارض کی صورت میں اگر اس حقیقت کا بیان بذاتِ خود مقصود نہ ہو یا اصولیین کی اصطلاح میں اس حقیقت کا بیان ''ماسیق لہ الکلام'' نہ ہو تو ایسی صورت میں محاورے کے پہلو کو ترجیح دی جاتی ہے تاکہ اصل مقصود کا ابلاغ درست طریقے سے ہو سکے۔ نصوص میں اس کی بیسیوں مثالیں ملتی ہیں۔

کسی زمانے میں یہ بحث چلتی رہی ہے کہ انسان کی عقل اور اس کی سمجھ بوجھ کا تعلق دل سے ہے یا دماغ سے۔ مسلمان مفکرین میں بھی یہ مسئلہ زیرِ بحث رہا ہے۔ کئی حضراتِ متکلمین نے اسے دل کا کام قرار دیا ہے، جبکہ جدید کی طرح قدیم اطبا اسے دماغ کا وظیفہ قرار دیتے تھے۔ امام ابوحنیفہ سے بھی یہ بات نقل کی گئی ہے۔ بظاہر امام صاحب نے اس مسئلے میں اپنی رائے کا اظہار نہیں کیا بلکہ انہوں نے یہ محسوس کیا کہ یہ شریعت کا کوئی مسئلہ ہی نہیں ہے، ایک طبی مسئلہ ہے اور جس فن کا مسئلہ ہو، اس میں اسی کے ماہرین پر اعتماد کرنا چاہیے۔ جہاں تک ان نصوص کا تعلق ہے جن میں سمجھنے اور غور کرنے کی نسبت دل کی طرف کی گئی ہے، ان میں بنیادی طور پر تعبیر کا وہی اصول کارفرما ہے جس کا ابھی ذکر ہوا۔ ظاہر ہے کہ یہ کوئی بھی نہیں کہے گا کہ نصوص کا مقصودِ اصلی بطورِ عضو دل کا وظیفہ بیان کرنا ہے۔ اصل مقصود غور وفکر کی صلاحیت کو استعمال کرنے کی دعوت دینا ہے، عضو اس کے لیے جو بھی استعمال ہو۔ محاورے میں چونکہ ایسے موقع پر دل ہی کی طرف نسبت کی جاتی تھی، اس لیے اسی محاورے کو اصل مقصود کے ابلاغ کے لیے استعمال کر لیا گیا، اور اس بات کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی کہ پہلے محاورے کی اصلاح کر کے اصل مقصود سے توجہ ہٹائی جائے۔ میں اس کی یہ مثال دیا کرتا ہوں کہ جدید سائنس میں طے شدہ ہے کہ سوچنے سمجھنے کی طرح انسانی جذبات کا محل بھی دماغ ہی ہوتا ہے۔ اب سائنس کا ایک استاد جو اپنے طلبہ کو دلیلوں سے سمجھا تا ہے کہ یہ سب کچھ دماغ سے ہوتا ہے، اس کے جذبات کو کسی سے ٹھیس پہنچے تو وہ کبھی یہ نہیں کہے گا کہ تمہارے اس طرزِ عمل سے میرا دماغ دُکھا ہے، وہ یہی کہے گا میرا دل دُکھا ہے۔ وہ یہ تو کہے گا کہ میرا دل ٹوٹا ہے، یہ نہیں کہے کہ دماغ ٹوٹا ہے۔ بیگم کا پکایا ہوا کھانا اگر پسند نہیں ہے تو یہ کہے گا میرا اسے کھانے کو دل نہیں چاہ رہا، یہ نہیں کرے گا کہ پہلے لیکچر دے کر اسے سمجھائے کہ چاہنے کا تعلق دل سے نہیں دماغ سے ہوتا ہے، پھر اسے یہ بتائے کہ فلاں چیز کھانے کو میرا دماغ چاہ رہا ہے اور فلاں کو نہیں چاہ رہا۔

دجال کی احادیث میں اس کے گدھے کا ذکر ہے کہ وہ غیر معمولی بڑا ہوگا، اس کی رفتار بھی غیر معمولی ہوگی، خاص طور پر اس کے کانوں کے بارے میں آتا ہے کہ وہ بہت بڑے ہوں گے۔ یہاں پر بھی تعبیر کے اسی مسئلے کا انطباق ممکن ہے۔ ہوسکتا ہے وہ گدھا ہی ہو لیکن خرقِ عادت طور پر اتنا بڑا ہو، ہوسکتا ہے کہ اس وقت تک جینیٹک انجینئرنگ اتنی ترقی کر جائے کہ اتنے بڑے بڑے گدھے پیدا ہونے لگیں، ہوسکتا ہے گدھے سے مراد جہاز ہو، لیکن ظاہر ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر پوری حقیقت منکشف بھی ہو اور آپ کو یہ بھی معلوم ہو کہ اس زمانے میں اسے ہوائی جہاز کہا جائے گا یا کوئی نام ہوگا، تب بھی آپ اگر یہ لفظ بولتے تو عصرِ حاضر تک بلکہ شاید دجال کے زمانے تک وہ لفظ ''متشابہات'' میں سے رہتا۔

اسی اصول کا اطلاق نظامِ کائنات سے متعلق کئی احادیث پر بھی ہوسکتا ہے۔ مثال کے طور پر حدیثوں میں زمین وآسمان کا درمیانی فاصلہ بیان کیا گیا ہے۔ یہ فاصلہ بعض روایات میں تقریباً ستر سال کی مسافت اور بیشتر میں پانچ سو سال کی مسافت

بیان کیا گیا ہے۔ اب اُس دور کے اعتبار سے ایک دن کی مسافت کو لیا جائے تو وہ تقریباً سولہ میل بنتی ہے، اور سال ۳۶۵ دن کا بھی لگا لیں تو ایک سال کی مسافت ۵۸۴۰ میل بنتی ہے۔ اس طرح ستر سال کی مسافت ۴۰۸۸۰۰ میل اور پانچ سو سال کی مسافت ۲۹۲۰۰۰۰ میل بنتی ہے۔ اس سے کہیں زیادہ تو سورج کی زمین سے مسافت ہے۔ یہ حساب تو اونٹوں کی رفتار سے تھا۔ اگر گھوڑوں کی رفتار سے بھی حساب لگا لیا جائے تو یہ عدد اگرچہ زیادہ ہو جائے گا، لیکن تب بھی جو عدد سامنے آئے گا، وہ آج کے خلائی علم کے لحاظ سے، جس میں فاصلوں کی پیمایش میں نوری سال بھی چھوٹے محسوس ہو رہے ہوں، کوئی بہت بڑا عدد نہیں ہوگا، اس لیے کہ ایک نوری سال ہمارے سالوں کے اعتبار سے کھربوں سال کا ہوتا ہے اور اکثر ستارے زمین سے کئی کئی نوری سال کے فاصلے پر ہیں، بلکہ کئی تو سینکڑوں، ہزاروں یا اس سے بھی زیادہ نوری سالوں کے فاصلے پر واقع ہیں، اور یہ بات بھی مشاہدے میں آ چکی ہے کہ یہ سب ستارے آسمان سے نیچے ہیں۔ ان کے راستے میں کوئی آسمان موجود نہیں ہے۔ (اسی سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سفرِ معراج کی عظمت کے ایک پہلو کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اتنے مختصر وقت میں اتنا طویل فاصلہ طے فرمایا کہ ہماری گنتیاں تا حال اس کے شمار سے عاجز ہیں) اس لحاظ سے مذکورہ حسابات سے دیکھا جائے تو پانچ سو سال کی مسافت کوئی بڑی مسافت نظر نہیں آتی، یہ تو آسمانوں سے بہت نیچے پوری ہو جاتی ہے۔ بات دراصل یہاں بھی وہی ہے کہ ان احادیث کا اصل مقصود اس کائنات کی وسعت کو بیان کرنا ہے۔ اس وقت کے لحاظ یہ تعبیر بھی اس مقصد کے لیے کافی تھی۔ جہاں تک اصل پوری حقیقت کا تعلق ہے تو یہ کہنا پڑے گا کہ ان حدیثوں میں اگرچہ وہ بھی بیان ہوئی ہے اور اصل حقیقت کے اعتبار یہ تعبیرات امرِ واقعہ پر منطبق ہوتی ہیں، لیکن ہمارے اعتبار سے اس طرح کی روایات میں دو طرح کا اجمال ہے جو آج تک بھی برقرار ہے۔ ایک یہ کہ رفتار کس چیز کی؟ اونٹوں کی، گھوڑوں کی، آواز کی، روشنی کی جس سے نوری سال ناپا جاتا ہے یا کسی اور چیز کی جس سے آج کا انسان بھی ناواقف ہے؟ دوسرے یہ کہ سال تو کسی چیز کی گردش کا نام ہے، زمین کا سال اور ہے دیگر سیاروں کا اور، کہکشاؤں کے اور۔ ضروری نہیں کہ یہاں زمین کا سال ہی مراد ہو، اتنی وسیع کائنات میں نہ معلوم کون کون سے سال ہوں گے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ پوری کائنات، جس کی وسعتوں سے آج کا انسان بھی ناواقف ہے، اس کی عمومی گردش کے اعتبار سے کوئی مجموعی سال ایسا ہو جو ابھی تک انسان کے علم میں نہ آسکا ہو۔ آخرت کا تو ایک سال نہیں، صرف ایک دن دنیا کے پچاس ہزار سالوں کا ہوگا۔ حاصل یہ کہ پانچ سو سال کی مسافت میں سال کون سا مراد ہے اور ایک سال میں کس چیز کا مسافت طے کرنا مراد ہے، اس حوالے سے حدیث میں تا حال اجمال موجود ہے اور جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، یہ اجمال متکلم کی ابلاغی قدرت کی کمی کی وجہ سے نہیں، مخاطب کی رعایت کی وجہ سے ہے، لیکن اس اجمال کے باوجود اصل مدعا اور پیغام واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی یہ کائنات بہت بڑی اور وسیع ہے۔ عین ممکن ہے کسی زمانے میں انسان کا علم ایسی جگہ پہنچ جائے جہاں یہ اجمال یا اس اجمال کے بعض حصے باقی نہ رہیں۔

آرا و افکار

مولانا مفتی محمد زاہد*

پاکستان کے اسلامی تحقیقی ادارے: جائزہ وتجاویز

[اپریل ۲۰۱۲ء میں ادارہ تحقیقاتِ اسلامی اسلام آباد نے اپنے یومِ تاسیس کے حوالے سے یہ ایک تقریب کا انعقاد کیا جس میں اس طالب علم کو کلیدی خطبہ عرض کرنے کے لئے کہا گیا۔ خیال تھا کہ اس خطبے میں اجمالاً آنے والے نکات کو تفصیل سے بیان کر کے ایک مکمل مقالے کی شکل دے دی جائے۔ بوجوہ ایسا نہ ہوسکنے کی وجہ سے تقریباً اسی حالت میں پیشِ خدمت ہے۔ زاہد]

سب سے پہلے تو میں ادارہ تحقیقاتِ اسلامی کے ذمہ داران، کارپردازان اور جملہ کارکنان کو اس عظیم علمی و تحقیقی سفر کی باون منازل طے کرنے پر دل کی گہرائی سے مبارک باد پیش کرتا ہوں۔ اسی کے ساتھ ادارے کے ذمہ داران بالخصوص اس کے ڈائریکٹر جنرل ڈاکٹر خالد مسعود صاحب کا تہِ دل سے شکر گزار ہوں کہ اس پُر مسرت موقع پر اتنی بڑی تعداد میں اہلِ علم وتجربہ کے درمیان حاضر ہو کر نہ صرف استفادے کا موقع عطا فرمایا بلکہ کچھ عرض کرنے کا اعزاز بھی بخشا۔ ایسے موقع پر کچھ گذارشات پیش کرنا جہاں مجھ جیسے طالب علم کے لئے ایک اعزاز اور سعادت ہے وہیں ایک بڑا امتحان بھی۔ ''حکمت بلقمان آموختن'' والا محاورہ تو بار ہا سنا ہے، لیکن جہاں بیک وقت اتنے سارے لقمان موجود ہوں وہاں یہ جسارت کئی آتشہ ہو جاتی ہے۔

انیسویں صدی کے نصف یا اس کے اواخر تک کا دور مسلمانوں کے تنزل کی طرف مسلسل سفر کا دور ہے۔ یہ دور مسلمانوں کے زیاں ہی کا نہیں علمی وفکری سطح پر احساسِ زیاں کے فقدان کا بھی ہے۔ سیاسی اور عسکری انحطاط کا کم از کم احساس مسلمانوں میں ضرور موجود تھا لیکن علمی اور فکری تحدیات کا ادراک بہت کم تھا۔ دنیا بہت بدل چکی تھی اور تیز رفتاری سے بدل رہی تھی، خواہی نخواہی ان تبدیلیوں کے اثرات باقی دنیا کے علاوہ عالمِ اسلام پر بھی مرتب ہو رہے تھے اور ہونے جا رہے تھے۔ لیکن اس دور پر ایک عمومی نظر دوڑائیں تو مسلمانوں کے علمی وفکری حلقوں میں ان تبدیلیوں، ان کے اسباب اور مضمرات کو سنجیدگی سے سمجھنے کی باستثنائے چند کوئی قابلِ ذکر کوشش نظر نہیں آتی۔ اسلام کے اصول اور اس کی بنیادی تعلیمات تو ابدی اور ناقابلِ تغیر ہیں، لیکن یہ سوال کہ کیا پہلے سے موجود مواد، ڈھانچا اور طور طریقے جو انسانی

* شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد۔ zahidimdadia@yahoo.com

کاوشوں کا نتیجہ ہونے کے ناطے زمان و مکان اور حالات کے اسیر ہیں، اس تبدیل شدہ اور مسلسل تبدیل ہوتی دنیا میں اس قابل ہوں گے کہ محض انہی کے سہارے اسلامی تعلیمات کو مسلمانوں کی اجتماعی اور انفرادی زندگی میں روبہ عمل لایا جائے' اس سوال کے جواب کو عموماً ایک عرصے تک قابلِ اعتنا ہی نہیں سمجھا گیا۔ یہ صورتِ حال صرف علمی حلقوں کی ہی نہیں تھی بلکہ آخری دور میں مسلمانوں کے اقتدارِ اعلیٰ کی جو اہم کرسیاں موجود تھیں ان میں بھی بدلتی دنیا کو سمجھنے سے گریز کا انداز ہی غالب رہا۔ مغرب کی طاقت کے گہرے سائے ہندوستان تک پہنچ چکے تھے لیکن یہاں کی مغلیہ سلطنت سمیت طاقت کے بیش تر سرچشموں کو اس چیز کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی کہ اس خطرے کے مضمرات اور اس طاقت کے راز کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کروایا جائے، اس کی بجائے وقت پاس کرنے کے لئے آہستہ آہستہ مقامی طاقتیں سمجھوتوں پر سمجھوتے کرتے اس ابھرتی طاقت کے قدموں کی طرف سرک رہی تھیں۔ اسی صورتِ حال کی ایک مثال کے طور پر یہ بات بھی پیش کی جاسکتی ہے کہ مغربی دنیا میں دستور پسندی کا رجحان بہت حد تک نمایاں ہو چکا تھا اور یہ بات بہت موٹے حروف میں نہ سہی بہر حال نوشتہ دیوار تھی کہ باقی دنیا کو بھی آہستہ آہستہ کسی نہ کسی شکل میں ادھر ہی آنا ہوگا۔ اگر اس نوشتہ دیوار کو مناسب وقت پر سنجیدگی سے پڑھ لیا جاتا اور خلافت کو شخصی کی بجائے ایک دستوری ادارہ بنانے کی تجاویز اور کوششوں کا وہ حشر نہ ہوتا جو ہوا تو شاید مسلمانوں کے سیاسی اقتدارِ اعلیٰ کو وہ دھچکے برداشت نہ کرتے پڑتے جن کا سامنا انہیں کرنا پڑا۔ اس کی وجہ غالباً طویل عرصے تک مسلمانوں کا سیاسی غلبہ تھا، جس کی وجہ سے وہ اپنے قابلِ شکست ہونے کے تصور کے لئے بھی ذہنا آمادہ نہیں تھے، اس لئے کہ اپنے ماضی کی عظمتوں کی اسیر قوموں کے لئے نئی حقیقتوں کو تسلیم کرنا خاصا مشکل ہوتا ہے (اس ابتلا کا سامنا اقوامِ مغرب کو بھی کرنا پڑ سکتا ہے)۔

بہر حال سیاسی طور پر تو عالمِ اسلام کے ساتھ جو کچھ ہوا سو ہوا، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ جس زمانے سے سیاسی طور پر مسلمانوں کا انحطاط ان کے باقاعدہ دورِ غلامی میں تبدیل ہونا شروع ہوا تقریباً وہیں سے ان میں علمی اور فکری بیداری کا دور بھی شروع ہوتا ہے۔ اس نئے دور کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ نکتہ بھی بڑا اہم ہے کہ جن حقیقتوں کو بروقت سنجیدگی سے نہیں سمجھا گیا اور ان کا طوطی سر پر چڑھ کے بولنے لگا تو اس کے نتیجے میں جو ذہنی رویے مسلمانوں میں وجود میں آئے ان میں ایک چیز یہ بھی تھی کہ اس دور میں مسلمانوں نے عمومی طور پر فاعلی اور مؤثرانہ کردار (active role) کی بجائے انفعالی اور مؤثرانہ کردار (passive role) کو قبول کر لیا اور انہوں نے یہ باور کر لیا کہ ہم وہ نہیں جو کچھ کرتے ہیں بلکہ وہ ہیں جن کے ساتھ کچھ ہوتا ہے۔ سوال یہ نہیں کہ ہم نے کیا کیا یا کیا کر رہے ہیں بلکہ سوال یہ ہے کہ ہمارے ساتھ کیا ہوا یا ہو رہا ہے۔ اگر کوئی بہتری کی امید کی بات بھی ہے تو اس کا بیان یہ نہیں کہ ہم یہ کریں گے یا کر سکتے ہیں، بلکہ یہ کہ کیسے اور کون نجات دہندہ بن کر آئے گا اور ہمیں بچائے گا اور آگے لے جائے گا۔ اس طالب علم کے خیال میں مسلمانوں کے ذہنی رویّوں میں اس پہلو کا تفصیلی مطالعہ خاصی دلچسپی کا حامل ہو سکتا ہے۔ شاید اسی پہلو کا ایک فکری مظہر یہ بھی ہے کہ مثلاً برصغیر ہی میں آزادی کے حوالے سے یا مستعمرین کے ساتھ تعلق کے حوالے سے جو لٹریچر زیادہ مقبول عام ہوا وہ دو طرح کا تھا، ایک وہ جس میں حکمران قوم سے بنا کر رکھنے کی ترغیب تھی، دوسرے وہ جو اس کے بالکل برعکس سوچ کا عکاس

تھا۔ اول الذکر کے بارے میں تو یہ بات عام طور پر کہی ہی جاتی ہے کہ وہ مرعوب ذہنیت کا شاخسانہ تھا۔ اسی کے ساتھ یہ سوال بھی تحقیق سے وابستہ لوگوں کے قابلِ توجہ ہے کہ موخر الذکر نوعیت کا جو لٹریچر اور فکری مواد وجود میں آیا، خاص طور تحریکِ خلافت اور تحریکِ ترکِ موالات جیسی بڑی تحریکوں کی کوکھ سے جس لٹریچر نے جنم لیا کیا یہ سب کچھ مستقل بالذات تھا یا اس کا بھی کچھ تعلق یورپ ہی کی ان طاقتوں سے تھا جو انگریزوں کے مدّ مقابل تھیں اور انہیں ہندوستان میں ناکام دیکھنے کی خواہش مند تھیں۔ یعنی کہیں ایسے تو نہیں تھا کہ دونوں قسم کا جو فکری مواد اور لٹریچر وجود میں آرہا تھا یا عملی سیاست کے میدان میں جو کچھ ہو رہا تھا وہ بھی درحقیقت ہمارے آپس کے مباحث سے زیادہ یورپ کی بڑی طاقتوں کی جنگ ہی ہم شعوری یا غیر شعوری طور پر اپنی سرزمین پر لڑ رہے تھے۔ اگر ایسا ہی تھا تو اس سے مزید سمجھا جا سکتا ہے کہ ہم فاعلی (active) کی بجائے کتنے انفعالی (passive) تھے۔

یہاں تو یہ بات ضمناً آ گئی، اصل مقصود یہ عرض کرنا تھا کہ مسلمانوں کی سیاسی مغلوبیت بلکہ سیاسی غلامی کے دور سے نئے سوالات زیرِ بحث آئے جنہوں نے نئی فکری تحریکوں اور رجحانات کو جنم دیا اور اسلامی ادبیات کو ماضی کے ذخیرے کی جگالی اور متون وشروح میں انحصار سے نکال کر اس میں نئی جہات کا اضافہ کیا۔ اس حوالے سے چند میدان یا موضوعات یہاں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ ان میں سرِ فہرست تو مغرب کے علوم وافکار کے حوالے سے یہ طویل بحث ہے کہ مسلمانوں کو ان کے ساتھ کیا رویہ اور انداز اختیار کرنا چاہئے، یہ بحث گذشتہ صدی ڈیڑھ صدی کا ہمارا اہم فکری ورثہ اور سرمایہ ہے۔ ان حالات کے نتیجے میں دوسری نوعیت کا اہم مواد وہ ہے جو دنیا کے بڑے مذاہب بالخصوص اسلام اور عیسائیت یا اسلامی تہذیب اور دیگر تہذیبوں کے تقابلی مطالعے کے حوالے سے وجود میں آیا۔ تیسرا اور شاید سب سے اہم میدان جس پر مسلمانوں کے اعلی ترین دماغوں کی توجہ مرکوز رہی وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ طیبہ تھی۔ اس لئے کہ مسلمان اپنی پسماندگی کو تو دیکھ اور بھگت سکتے تھے لیکن کسی بھی طرح اس کا کوئی ادنی سا دھبہ یا اس کی ادنیٰ سی ذمہ داری بھی اپنے نبی کی ذاتِ مبارکہ پر یا ان کی تعلیم پر گوارا نہیں کر سکتے تھے۔ اس لئے مسلمان مفکرین نے سیرتِ طیبہ کو نئے انداز سے موضوعِ بحث بنایا۔ پچھلی صدی ڈیڑھ صدی میں سیرت پر ایسا وقیع کام سامنے آیا ہے جو شاید اس سے پہلے کے ہزار سال کے کام پر حاوی ہو۔ چوتھا میدان مطالعہ قرآن تھا۔ اس دورِ غلامی و پسماندگی نے مطالعہ قرآن کو بھی نئی جہتیں بخشیں اور تفسیر نگاری کے کئی نئے رجحانات متعارف ہوئے۔ پانچواں میدان قانون، معیشت، سیاست وغیرہ پر مغربی علوم وتجربات کا مطالعہ کر کے ان پہلوؤں پر اسلامی نقطہ نظر کی وضاحت تھی۔ اس پانچویں میدان میں زیادہ کام شاید مابعد استعمار کے دور میں ہوا اور اس میں مسلمان ملکوں کے ریاستی سرپرستی میں قائم اداروں کا نمایاں حصہ رہا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس دور میں مسلمانوں کی نفسیات میں جہاں passiveness کا عنصر موجود تھا وہیں اس وقت کی صورتِ حال میں ایک اضطرابی کیفیت بھی موجود تھی، جو کہ مکمل غلامی نے ان میں پیدا کر دی تھی، اور مذکورہ بالا پانچ میدانوں میں جو کام ہوا وہ اسی اضطراب اور بے چینی کی کیفیت کا اچھا ثمر تھا، جس کا یہ مطلب بھی لیا جا سکتا ہے کہ یہ غلامی کا بالواسطہ طور پر ثمر تھا اور یہ کہ غلامی نے مسلمانوں میں خاص قسم کی فکری بیداری پیدا

کی اورانہوں نے ان سے بھی سیکھا جنہیں وہ اپنا حریف سمجھتے تھے۔

تراث کا احیا، اس کی عصری انداز سے پیش کاری، اس کی توضیح وتنقیح اوراس کے تجزیہ وتحلیل جیسے کاموں کوچھوڑ کر اس دور میں ہونے والی تحقیقی اورفکری کاوشوں کے جو مقاصد رہے انہیں تین بنیادی نکتوں میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ سب سے پہلے تو اسلامی تعلیمات کی مغرب پر برتری کوثابت کرنا، خواہ وہ جارحانہ اور پیش قدمی کے انداز سے ہو یا معذرت خواہانہ۔ اس لئے کہ معذرتی منہج کا مقصد بھی مغرب کو یہ باور کرانا تھا کہ جو کچھ تم کہہ رہے ہو اسلام بھی وہی کہہ رہا ہے اور بہت پہلے سے کہہ رہا ہے، اس لئے اسلام کوتم پر سبقت کا شرف حاصل ہے۔ دوسرا مقصد اس سوال کا جائزہ لینا رہا کہ بدلتی ہوئی دنیا میں زندگی کے مختلف شعبوں میں اسلامی تعلیمات پرعمل کوکیسے ممکن بنایا جائے۔ تیسرے امت مسلمہ جس نے صدیوں تک دنیا کی قیادت کی ہے اسے یہ مقام دوبارہ کیسے حاصل ہو۔

مذکورہ بالا مقاصد کے تحت اوپر ذکر کردہ ہر میدان میں متنوّع رجحانات سامنے آتے رہے، جن میں سے بعض تو ایک دوسرے سے بالکل الٹی سمت پر چلتے ہوئے نظر آتے تھے۔ لیکن یہ سب مل جل کرمجموعی طور پر ایک ہی بڑے عمل کا جزولاینفک ہیں۔ بات دراصل یہ ہے کہ پہلی مرتبہ جب اسلام سربلند ہو رہا تھا اس کی بنیاد بھی علم تھی، جیسا کہ غارِحرا میں نازل ہونے والی پہلی وحی سے واضح ہے۔ لیکن اس دور کی اہم خصوصیت یہ تھی کہ پالیسی کے جزوی معاملات میں بھی اللہ کے نبی کی قیادت سے مسلمان براہِ راست سرفراز تھے جنہیں یا تو جزوی معاملات میں بھی اللہ کی طرف سے وحی کی راہ نمائی حاصل ہوتی تھی یا کم ازکم فراستِ نبوت ضرور شاملِ حال ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ اللہ کی طرف سے عمومی وعدہ? نصرت کے ساتھ بعض جزوی مواقع پربھی نصرت کا خاص وعدہ شامل حال ہوتا تھا (جیسا کہ غزوہ بدر میں ہوا) جس کی وجہ سے اس عمل کی رفتار غیر معمولی حد تک تیز تھی۔ اب اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی بنیاد بھی علم پر ہی ہوگی۔ لیکن ختمِ نبوت کے نتیجے میں نئی صورتِ حال کے مطابق سارا کام اس امت ہی کو کرنا ہے، اوراس دنیا کو دارالاسباب سمجھ کر کرنا ہے، اس لئے کہ جس نوعیت کا وعدۂ نصرت اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا اُس خاص نوعیت کا بعد میں کوئی دعویٰ نہیں کرسکتا۔ اسلام اورامتِ مسلمہ کی سربلندی ایک واقعہ یاevent نہیں ہوگا بلکہ ایک پروسس ہوگا۔ ایسا نہیں ہوگا کہ کوئی آئے اور چھا جائے، پہلے امت کے حالات کو درست کرے پھر باقی دنیا کو۔ بلکہ ختمِ نبوت کا ایک لازمی تقاضا ہے کہ ذمہ داری پوری امت پر عائد کی گئی ہے۔ اس لئے سارے پروسس میں امت کی بحیثیت امت شرکت ضروری ہوگی، جس کے لئے یہ ایک لازمی امر ہے کہ مذکورہ بالا مقاصد کے لئے امت کا ہر طبقہ اپنی صلاحیتیں بروئے کار لائے۔ اس کے لئے بحث وفکر اورڈسکشن کا ایک عرصہ درمیان میں آنا ضروری لازمی ہے اور یہ بھی لازمی ہے کہ اس ڈسکشن میں امت کے مختلف طبقات شریک ہوں۔ انیسویں صدی سے جب سے احساسِ زیاں اجاگر ہوا ہے تب سے اب تک امت ڈسکشن کے اسی مرحلے سے گذر رہی ہے۔ یہ مرحلہ مزید دراز ہوگا، لیکن یہ عرصہ تنزل کی طرف سفر کے عرصے سے یقیناً کم ہوگا۔ یہ ایک مثبت پہلو ہے کہ امت اگر اقوام عالم میں اپنا مقام بنائے گی تو کسی خاص طبقے کی برتری کے ذریعے نہیں بلکہ ایک طویل ڈسکشن کے نتیجے اور امت کے اجتماعی ضمیر کے ثمرے کے طور پر۔ یعنی بظاہر ایسا

ہوتا نظر نہیں آرہا کہ کوئی خاص طبقہ آئے اور چھا جائے بلکہ جو راہ بھی ہوگی وہ امت اپنیاجتماعی تجربات اوراجتماعی دانش کی روشنی میں طے کرے گی یا کسی راہ کو قبول کرے گی، ظاہر ہے اس عمل میں وقت لگنا فطری امر ہے۔ بہرحال کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اس دور کی طوالت یا متضاد آوازوں کی وجہ سے بظاہر محسوس ہونے والی پراگندگی سے پریشان ہونے کی ضرورت نہیں، بلکہ یہ سب کچھ ایک ارتقائی عمل کا لازمی حصہ ہے۔ اس ڈسکشن میں صرف متنوع ہی نہیں متضادات رجحانات کو ایک گھڑی کے کل پرزوں کی طرح سمجھا جاسکتا ہے۔ ایک گھڑی کو اگر کھول کر دیکھیں تو اس کے مختلف گول گول پرزے ایک دوسرے سے الٹ سمت میں حرکت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں لیکن ان سب کی حرکت کا آخری نتیجہ ایک ہی نکل رہا ہوتا ہے اور وہ ہے وقت کی نشان دہی۔

دورِ آزادی میں

جنگِ عظیم دوم کے بعد نئے عالمی حالات کے تحت دیگر ممالک کے ساتھ ساتھ مسلمان ملکوں کو بھی ایک ایک کر کے آزادی ملنے کا سلسلہ شروع ہوا تو متعدد ملکوں میں تحقیقی کام کے لئے ریاستی سطح پر بھی ادارے وجود میں آنے لگے۔ یہاں ہم صرف پاکستان کے تناظر تک بات کو محدود رکھنے کی کوشش کریں گے، جن میں دو ادارے خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں، ایک اسلامی نظریاتی کونسل اور دوسرے ادارہ تحقیقاتِ اسلامی۔ اس لئے کہ ان دونوں کو دستوری بنیاد حاصل رہی ہے، موخر الذکر کو ۱۹۶۲ء کے دستور میں، اور اول الذکر کو اب بھی حاصل ہے۔ یہاں ان اداروں یا ان جیسے اداروں کی کارکردگی کا تفصیلی جائزہ لینا مقصود نہیں ہے، بلکہ ان کے کام کے چند عمومی خدوخال اور آئندہ کے کام کے لئے چند تجاویز پیش کرنا ہے۔ آج جبکہ ہم ادارہ تحقیقات اسلامی جیسے وقیع ادارے کی باون منازل عمر کی تکمیل پر خوشی کا اظہار کررہے اور اس کے کارناموں کا جائزہ لے رہے ہیں تو اس موقع پر اس طرح کے اداروں میں نئی زندگی پیدا کرنے کے لئے مناسب ہوگا کہ وقت کی نبض اور رجحانات وامکانات کو سامنے رکھتے ہوئے اسلامی تحقیق میں نئی جہتیں دریافت کرنے کی کوشش کریں۔ خصوصا وہ جہتیں جو result oriented ہوں۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ یہاں دو قسم کے کاموں میں فرق پیشِ نظر رہنا چاہئے۔ ایک وہ کام ہے جو کیا تو کسی فرد یا چند افراد نے ہوتا ہے البتہ کسی ادارے نے انہیں اس کام کے لئے درکار سہولتیں اور وسائل فراہم کئے ہوتے ہیں یا کسی فرد نے اس ادارے کا حصہ ہونے کے دوران اور اس حیثیت میں کام کیا ہوتا ہے یا اس ادارے نے اس کام کی طباعت واشاعت کا فریضہ انجام دیا ہوتا ہے۔ دوسری قسم کا کام وہ ہے جو باقاعدہ ایک ٹیم ورک اور اجتماعی کاوش کا نتیجہ ہوتا ہے۔ تعبیر میں سہولت کے لئے آنے والی سطور میں ہم پہلی قسم کے کام کو اداروں کا کام اور دوسری قسم کے کام کو ادارہ جاتی کام کہیں گے۔ دونوں نوعیت کے کاموں میں سے کسی کی بھی نہ تو اہمیت سے انکار کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کام کو کسی ادارے کی حسنِ کارکردگی میں داخل کرنے سے۔ تاہم کام کے موضوعات اور میدانوں کے انتخاب میں یہ امر مدِ نظر رکھنا اہم ہے۔ اس لئے کہ بعض کام ایسے ہیں جو صرف موخر الذکر انداز سے ہی انجام پاسکتے ہیں، اس لئے بڑے

بڑے اداروں سے بجا طور پر یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ ان کاموں اور منصوبوں کو اہمیت دیں جن کے لئے دوسری نوعیت کی کاوشیں زیادہ فائدہ مند ہوتی ہیں۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ کون سے موضوعات اور میدان ہائے تحقیق ہمارے تحقیقی اداروں کی توجہ کا زیادہ مرکز رہے ہیں، بالخصوص بات اداروں کے کام کے حوالے سے نہ کی جائے بلکہ ادراہ جاتی کاموں کے حوالے سے کی جائے تو پہلی بات تو یہ سامنے آتی ہے کہ اس تحقیقی کام کا زیادہ تر محور ریاست رہی ہے۔یعنی یہ سوال رہا ہے کہ ریاست کے کرنے کے کام کیا ہیں اور وہ اپنی ان ذمہ داریوں کو کیسے پورا کرے۔ان کاوشوں کا بھی شاید سب بڑا محور قانون اور دوسرے نمبر معیشت رہی ہے۔اسلامی نظریاتی کونسل کے تو مینڈیٹ میں ہی بنیادی بات یہ تھی۔اسلامی نظریاتی کونسل کے بارے میں دستور کی دفعہ ۲۳۰ کی شق (۱) کی ذیلی شق a میں اگرچہ کونسل کا ایک کام یہ بھی بتایا گیا ہے کہ وہ ایسی تجاویز تیار کرے جن کے ذریعے مسلمانانِ پاکستان کو اس قابل بنایا جاسکے کہ وہ اپنی اجتماعی اور انفرادی زندگیوں کو اسلامی ہدایات اور تصورات کے مطابق ڈھال سکیں۔اس طرح سے اس دفعہ کا یہ حصہ محض قانون کی بجائے بحیثیتِ مجموعی زندگی کو موضوعِ بحث بناتا ہوا نظر آتا ہے،لیکن اسی شق میں ان تجاویز کا مخاطب مقنّنہ کو بنایا گیا ہے نہ کہ منتظمہ کو اور یہ کہا گیا ہے کہ کونسل اپنی یہ تجاویز پارلیمنٹ یا صوبائی اسمبلیوں کو پیش کریں گی جن کا بنیادی وظیفہ قانون سازی ہے،اس طرح سے معاملہ پھر قانونی نوعیت اختیار کر جاتا ہے۔بہر حال اسلامی نظریاتی کونسل اپنے مینڈیٹ کے مطابق اپنے فرائض انجام دیتی چلی آرہی ہے۔اصل بات جو کہنا مقصود ہے کہ وہ یہ ہے کہ اگرچہ قرادادِ مقاصد،مختلف آئینی دفعات اور متعدد اہم دستاویزات میں زندگی کو اسلامی ڈھانچے میں ڈھالنے کی بات تو کی گئی لیکن یہ کہنا شاید غلط نہ ہو کہ پاکستان بننے کے بعد کئی دہائیاں بڑی حد تک اس مفروضے پر لگ گئیں کہ قانون ٹھیک ہوجانے سے سب کچھ ٹھیک ہوجاتا ہے۔اس طرح سے زندگی بحیثیت مجموعی ہمارے محققین بالخصوص تحقیقی اداروں کی اتنی زیادہ توجہ حاصل نہ کرسکی جتنی قانون نے حاصل کی۔پھر قانون خود بھی لوگوں تک انصاف پہنچانے کے نظام کا محض ایک حصہ ہے،جبکہ فراہمی عدل کے عمل کے اور بھی کئی اجزا اور عناصر ہوتے ہیں،یہ اجزا اور عناصر بھی شاید اتنی توجہ حاصل نہیں کرسکے جتنی خود قانون نے حاصل کی ہے۔

اوپر تحقیق کے جو بنیادی مقاصد ذکر کئے گئے ہیں ان میں ایک مقصد اس سوال پر غور ہے کہ موجودہ دور میں انفرادی اور اجتماعی زندگیوں کو کس طرح اسلامی تعلیمات کے مطابق بنایا جائے۔اس سوال کے اعتبار سے اب تک کے کام کا زیادہ تر نقطہ ارتکاز ریاست رہی ہے جبکہ ریاست زندگی پر اثر انداز ہونے والا ایک اہم عنصر ضرور ہے اور شاید جدید دور میں ریگولائزیشن کے کردار کی وجہ سے اس کی اہمیت گھٹنے کی بجائے بڑھ رہی ہے تاہم زندگی پر اثر انداز ہونے والا یہ واحد عنصر نہیں،اور بھی کئی عناصر موجود ہیں۔بالخصوص حالیہ دور میں کئی ایک نے کافی زیادہ اہمیت حاصل کرلی ہے۔ یہاں یہ عرض کرنا ہے کہ محض ریاست کے کردار کی بھی بات کی جائے تو اس کے زندگی پر اثر انداز ہونے کے دو رخ ہیں۔ایک یہ کہ ریاست کے پاس جبر کی طاقت موجود ہوتی ہے،اپنے اس اختیار کے ذریعے سے وہ لوگوں کو خاص کام کرنے یا نہ کرنے پر مجبور کرتی ہے۔قانون کوئی بھی ہو اور کتنا ہی اچھا ہو بہر حال ہوتا ایک جبر ہی ہے۔ریاست کے

زندگی پر اثر انداز ہونے کا دوسرا رخ ریاستی پالیسی ہے۔اس زاویے سے ریاست براہِ راست لوگوں کو مجبور کرنے کی بجائے عمومی پالیسی ایسی بناتی ہے جس سے خاص ماحول وجود میں آتا ہے اور لوگ خاص رخ پر چلنے لگتے ہیں۔اب تک ایک طرف تو کام کی زیادہ ترکیز ریاست پر رہی ہے، دوسرے ریاستی کردار میں بھی پہلے رخ کو زیادہ توجہ ملی ہے۔ دوسرے رخ کو خاص توجہ نہیں مل سکی۔

آگے بڑھنے سے پہلے یہاں اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آج کا دور اعداد وشمار، سرویز اور میدانی تحقیق کا دور ہے جس کے ذریعے ایک طرف تو عملی حقائق کو ریاضیاتی اور سائنسی انداز سے معلوم کیا جاتا ہے دوسری طرف کسی بھی اختیار کی جانے والی پالیسی یا اقدام کے ممکنہ اثرات ونتائج کو جانچ کر اس کے بارے میں کافی حد تک درست اندازے لگانے کی کوشش کی جاتی ہے۔آج ہر کامیاب پالیسی کے پیچھے شماریات اور میدانی تحقیق کی طاقت موجود ہوتی ہے۔صرف حکومتیں ہی نہیں کاروباری اور غیر کاروباری ادارے بھی کوئی نیا قدم اٹھانے سے پہلے اس طرح کی سہولتیں مہیا کرنے والے اداروں سے رجوع کرتے ہیں۔وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ اس رجحان میں اضافہ ہو رہا ہے اور لوگوں میں یہ احساس بڑھ رہا ہے کہ شماریاتی تحقیق پر مبنی منصوبہ بندی زیادہ کامیاب ہوتی ہے۔لیکن اسلامی تحقیق شاید اس رجحان سے خاطر خواہ متعارف اور اس سے استفادے کی طرف ابھی مائل نہیں ہو پائی۔صرف قانونی تحقیق ہی کی بات ہو تو اس میں بھی اس ذریعے کو استعمال کر کے زیادہ ثمر آور نتائج تحقیق حاصل کئے جا سکتے ہیں۔ اس لئے کہ یہ بات تو فقہائے اسلام کے ہاں بھی مسلمہ ہے کہ فقیہ کو امرِ واقعہ سے واقف ہونا چاہئے۔پورے معاشرے کی سطح پر امرِ واقعہ کا ادراک کیسے ہوگا، میڈیا کی نمایاں سرخیوں اور ہیڈ لائنز سے، بعض مفاداتی گروہوں کے پروپیگنڈے سے یا شماریاتی ریاضیاتی اور سائنسی طریقہ کار اس کے لئے بہتر ہوگا۔

بہر حال اسلامی تحقیق کے سلسلے میں ادارہ جاتی سطح پر اب تک جو کام ہوا ہے اس کی قدر و قیمت اور اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے اس کام کو آگے بڑھانے کے لئے ایک تو تحقیقی کاموں بالخصوص ادارہ جاتی تحقیق کی ترکیز صرف ریاست یا قانون سے پھیلا کر پوری زندگی کو موضوعِ بحث بنائے جانے کی ضرورت ہے۔بالخصوص ہمارے معاشرے اور سماج کو۔کسی چیز کو قانون بنا کر نافذ کر دینا بہت آسان ہوتا ہے، لیکن اگر یہ سوال ہو کہ اسی چیز کو کسی سماج کے لئے قابلِ قبول کیسے بنایا جائے، یا نظریاتی اور اصولی طور پر جو چیز اس معاشرے میں قابلِ قبول ہے کے روبہ عمل آنے میں حائل رکاوٹوں کو سمجھ کر انہیں دور کیسے کیا جائے تو یہ کام محض قانون سازی کے مقابلے میں خاصا محنت طلب اور وقت طلب کام ہے۔اس عمل میں کئی نزاکتوں اور سماجی حقائق کو مدنظر رکھنا ہوتا ہے۔

اس حوالے سے یہاں عہد نبوی سے دو مثالیں ذکر کرنے پر اکتفا کروں گا۔ایک مثال تو یہ ہے کہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہ سے مروی ایک روایت کے مطابق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خواہش تھی کہ فتحِ مکہ کے بعد بیت اللہ کی از سرِ نو تعمیر کی جائے اور یہ کہ اس مرتبہ کی تعمیر' زمانہ قبل از بعثت کی قریشی تعمیر کی بجائے اصل ابراہیمی بنیادوں اور نقشے (قواعد ابراہیم) پر ہو۔لیکن نبی کریم کو اندازہ تھا کہ اس کام کے ماحول اور معاشرے پر کیا اثرات مرتب ہو سکتے ہیں،

ان کے پیشِ نظر آپ نے اس ارادے پر عمل نہیں فرمایا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ خاندانی ماحول اور رسم ورواج میں قریش اور انصار کے درمیان بہت سے فرق موجود تھے۔ ہجرت کے بعد جب دونوں طرف کے خاندانوں کا میل ملاپ شروع ہوا، بلکہ ایک دوسرے کے ہاں شادیاں بھی ہوئیں تو پہلے سے موجود ان فروق کی وجہ سے کئی مسائل پیدا ہوئے، ان مسائل ومعاملات کو حضور اقدس نے کیسے ہینڈل کیا، یہ مطالعہ حدیث وسیرت کا ایک مستقل موضوع ہے۔ یہاں مثال کے طور پر یہ بات عرض کرنا ہے کہ عربوں کے ہاں گھریلو ڈسپلن قائم رکھنے کے لئے عورتوں کو مارنا ایک عام سی بات تھی۔ خصوصاً قریش میں انصار کے مقابلے میں یہ چیز زیادہ تھی۔ جبکہ انصار میں مردوں کی عورتوں پر اتھارٹی کم تھی۔

اسلام کا اصل مزاج تو یہ ہے کہ کسی جانور کو بھی بلاوجہ نہیں مارنا چاہئے، اپنے غلاموں اور باندیوں تک کو مارنے پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سخت وعیدیں ارشاد فرمائیں۔ ایک موقع پر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابومسعود انصاری کو دیکھا کہ وہ اپنے ایک غلام کو مار رہے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ ابومسعود! یہ ذہن میں رکھو کہ جتنا بس تمہارا اس غلام پر چلتا ہے اس سے زیادہ قدرت اللہ تعالیٰ کو تم پر حاصل ہے۔ یہ بات سن کر ابومسعود انصاری نے اس غلام کو فوراً آزاد کر دیا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم ایسا نہ کرتے تو تمہیں دوزخ کی آگ میں جھلسنا پڑتا۔ حالانکہ ابو مسعود بدری صحابی ہیں، اور بدر میں شرکت ایسی نیکی ہے جس کی وجہ سے اللہ کی طرف عام مغفرت کا وعدہ ہے۔ جب ایک زرخرید غلام یا باندی کو مارنے کے بارے میں اسلام کا مزاج یہ ہے کہ تو شریکِ حیات کے بارے میں اس کی تعلیم کیا ہو سکتی ہے؟ اس کا اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے۔

غلاموں کو مارنے پر پابندی کا اطلاق تو بہت آسانی سے ہو گیا لیکن جب عورتوں کا معاملہ آیا تو کچھ پیچیدگیوں کا بھی سامنا ہوا۔ ابتدا میں تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حتمی طور پر اس سے منع فرما دیا۔ لیکن اس پر بعض لوگوں کی طرف سے یہ شکایت سامنے آئی کہ اب تک چونکہ جو ڈسپلن چلا آ رہا تھا اس میں مار پر پابندی نہ ہونے کا بھی دخل تھا، اب یک دم پابندی لگنے سے معاملات درست نہیں رہے۔ روایات کے لفظ ہیں کہ عورتیں جری اور بے باک ہو گئی ہیں۔ آں حضرت نے عارضی طور پر یہ پابندی اٹھا لی۔ اس پر ان عورتوں کی طرف سے شکایات کا تانتا بندھ گیا جو زمانہ جاہلیت سے اگرچہ مار سہتی چلی آ رہی تھیں، اب چند دن انہوں نے اس مار پر پابندی کا مزا چکھ لیا تھا۔ اس موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ عورتوں کی طرف سے اپنے مردوں کے خلاف اس طرح کی شکایات بکثرت آ رہی ہیں، جن مردوں کے بارے میں اس طرح کی شکایتیں آ رہی ہیں وہ کوئی اچھے لوگ نہیں ہیں۔ گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے محسوس فرمایا کہ مقصود اگرچہ بڑا ہے، لیکن اس کے حصول کے لئے اخلاقی راستہ اختیار کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔

یہاں بذاتِ خود اس مسئلے پر بات کرنا مقصود نہیں ہے، بلکہ یہ عرض کرنا ہے کہ اس سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسی موثر ہستی موجود ہو اور صحابہ جیسے اطاعت شعار لوگ موجود ہوں وہاں بھی سماجی اور معاشرتی حقیقتیں اپنا اثر کس طرح دکھاتی ہیں اور کسی تبدیلی کے لئے کس طرح سے تدریجی طریقہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ سماج کا سدھار اول تو ہماری توجہ کا مستحق بنتا ہی کم ہے، اگر بن جائے تو اسے کسی تحقیقی کاوش کا محتاج سمجھنے کی

بجائے محض واعظانہ کام سمجھ لیا جاتا ہے۔ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات پر عمل درآمد کے سلسلے میں جب ہم سماج کو موضوعِ تحقیق بنائیں گے وہاں خاصا کام کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اس لئے کہ بحیثیت مجموعی انسانی معاشرے کی حرکیات اور رویے ہوتے ہیں۔ کسی چیز کو کوئی معاشرہ اپنے اندر کیسے جذب کرتا ہے، اپنی اختیار کردہ قدروں، رسم رواج یا عادات کو کب کیوں ہر قیمت پر سینے سے لگانے کی کوشش کرتا ہے اور کب اپنی اختیار کردہ چیزوں ہی کو dispose off کر دیتا ہے، نئی چیزوں کو کب کیسے اور کیوں قبول کرنے کے لئے لپکتا ہے اور کب کیسے اور کیوں کسی نئی چیز کے بارے میں ہچکچاہٹ کا شکار ہو جاتا ہے۔ یہ سب باتیں وہ ہیں جنہیں سمجھنا سماج پر مبنی اسلامی تحقیق کے لئے اسی طرح ضروری ہے جس طرح متعدد شعبوں میں فقہ اسلامی سے واقفیت کے ساتھ موجودہ قوانین جاننے کو ضروری سمجھا جاتا رہا ہے۔ پھر ہر ماحول اور سماج کا اپنا الگ مخصوص مزاج اور رنگ ہوتا ہے اس کا مطالعہ بھی ناگزیر ہے۔

سماجی سطح پر اسلامی نقطہ نظر سے جو بھی کام ہوگا اس کا محور معروف اور منکر کے تصورات ہوں گے۔ ایسے کام کے کئی زاویے ہو سکتے ہیں۔ اطلاقی اور عملی تحقیق سے پہلے کچھ اصولی سوالات پر کام اہم ہوگا۔ مثلاً معروف اور منکر کا معیار کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اسلامی نقطہ نظر سب سے اہم معیار تو نص ہے۔ لیکن اس کے علاوہ معروف اصول ما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن کے مطابق خود مسلمان معاشرے کو اس کے طے کرنے میں ایک کردار دیا گیا ہے، اس کی حدود کیا ہیں۔ پھر عملی اور اطلاقی پہلو سے کئی چیزیں دیکھنے کی ہیں۔ مثلاً ایک یہ کہ وہ کون سے معروف ہیں جنہیں کسی خاص اور متعین ماحول میں قابلِ قبول قدر کا درجہ حاصل ہونا چاہئے تھا لیکن حاصل نہیں ہے، یا کون سا منکر ہے جس کے منکر ہونے کا احساس ایک خاص ماحول میں موجود نہیں ہے۔ اس کے اسباب کیا ہیں۔ اور اس کے تدارک کے لئے کیا کیا تدابیر اختیار کی جا سکتی ہیں۔

دوسرے یہ کہ وہ کون سے معروف ہیں جو کسی ماحول میں سمجھے تو معروف ہی جاتے ہیں یعنی نظریاتی طور پر ایک اچھی قدر کے طور پر متعارف ہیں، لیکن اس کے عملی اثرات نظر نہیں آتے، یا کسی منکر کو نظریاتی طور پر منکر تو سمجھا جاتا ہے لیکن عملاً اس ماحول یا معاشرے میں اس کا وجود عام نظر آتا ہے۔ اس کے اسباب کی کھوج لگانا، کہ ایک کام کو اچھا سمجھتے ہوئے لوگ اسے کیوں نہیں کر پا رہے یا برا سمجھتے ہوئے اس سے کیوں نہیں بچ پا رہے۔ اسباب کی کھوج لگانے کے بعد اس کے تدارک کے ذرائع سوچنا۔

تیسرے یہ کہ معاشروں کے ایک دوسرے ساتھ میل ملاپ اور دیگر محرکات کے نتیجے میں ان کے طرزِ زندگی بلکہ طرزِ فکر میں تبدیلیاں آتی رہتی ہیں۔ کبھی یہ تبدیلیاں خود آ رہی ہوتی ہیں اور کبھی پیدا کی جا رہی ہوتی ہیں۔ ان پر نظر رکھنا اور ان کے بارے میں مناسب پالیسی طے کرنا۔ یہ کام اتنے سادہ نہیں ہیں کہ انہیں یا تو وعظ و نصیحت کے شعبے پر چھوڑ دیا جائے یا چند لٹھ بردار گروہوں کے رحم پر۔ یا پھر ایسے گروہوں کی مذمت کو کافی سمجھ لیا جائے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ کام اداروں کی سطح پر ٹیم ورک کے طور پر سائنسی بنیادوں پر کرنے کے ہیں۔ اس میں جہاں شماریاتی اور میدانی تحقیق سے کام لینے کی ضرورت ہے وہیں انسانی رویوں کے علوم (Behavioural Sciences) سے بھی گہرے استفادے کی

ضرورت ہے۔ اس سے بھی پہلے اسلامی مصادر بالخصوص سیرت طیبہ کی روشنی میں سماجیات پر اثر انداز ہونے یا ان کے ساتھ کوئی رویہ روا رکھنے کے طور طریقوں کے بارے میں بنیادی اصول منقح کرنا ہوں گے۔ پھر سارے تحقیقی کاموں کو بنیاد بنا کر ریاستی ادارے، میڈیا، تعلیمی اداروں، تفریح سازوں، ادبا وغیرہ زندگی پر اثر انداز ہونے والے تمام طبقات کے لئے آسان گائیڈ لائن تیار کرنا ہوگی۔

یہ سوال اسلامی تحقیق کاروں کے لئے بڑی اہمیت رکھتا ہے کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ ہمارے معاشرتی ریشے اور بافتے صرف کمزور ہی نہیں ہو رہے، ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہیں۔ کہیں ایسا تو نہیں ہم آدھا تیتر آدھا بٹیر بننے کی بجائے تیتر نہ بٹیر والی صورتِ حال کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ معاشرے میں کیا قدریں مروج ہونی چاہئیں، کیا چیز سماجی طور پر قابل قبول ہونی چاہئیں کیا نہیں اس حوالے سے کہیں خلا تو پیدا نہیں ہو رہا کہ یہ کام کسی منصوبے، سوچ بچار، مباحثے وغیرہ پر مبنی ہونے کی بجائے ان چیزوں کو چند سوشل پلیئرز مثلاً میڈیا، یا میڈیا کے بھی ایک حصے اشتہاراتی صنعت کے حوالے کر دیا ہو، وہ چاہے تو کچھ عرصے میں معاشرے کے لئے ایسی چیزوں کو بھی قابلِ قبول بنا دے جو کچھ عرصہ قبل نا قابلِ قبول تھیں۔

ہمارے ہاں یہ شکایت بکثرت کی جاتی ہے کہ مغرب یا فلاں فلاں طاقتیں یا لابیاں ہمارے معاشرے میں فلاں فلاں غلط چیزوں کو بڑی منصوبہ بندی سے فروغ دے رہی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اگر ایک کام ایک انسانی گروہ کر سکتا ہے تو دوسرا کیوں نہیں کر سکتا۔ اگر انسانی معاشرے، اس کے رویوں اور اس کی سوچ میں غلط تخم کاشت ہو سکتا ہے تو اچھا تخم کیوں کاشت نہیں ہو سکتا۔ مذہب اور سماجیات کے باہم ملاپ پر مبنی تحقیق کی روایت غالباً مغرب میں موجود نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہاں مذہب صرف نمائشی رہ گیا ہے لیکن کیا ہمارے مغربی نمونے کے بغیر کوئی نئی تحقیقی روایت قائم کرنا ممنوع ہے؟ بات شاید وہی ہے کہ ہم بحیثیت مجموعی اپنے لئے فاعلی کردار کی بجائے انفعالی کردار (passive role) قبول کر چکے ہیں۔ اگر اس سے نکلتے بھی ہیں تو active یا proactive ہونے کی بجائے reactive ہو جاتے ہیں۔

یہ باتیں تو بطور مثال عرض کی جا رہی ہیں۔ اصل مقصود یہ کہنا ہے کہ اسلامی تحقیق کے ایک اہم مقصد اسلامی تعلیمات کو آج کی زندگی میں روبہ عمل لانے کے سلسلے میں اب تک جو کام ہوا ہے اس کے دائرہ کار میں وسعت کی بہت زیادہ گنجائش موجود ہے۔

اس ضمن میں ایک اور چیز کی طرف اشارہ کرنا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ قرآن کریم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے مقاصد میں ایک چیز تزکیہ بھی ذکر کی ہے۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مکارمِ اخلاق کی تکمیل کو اپنی بعثت کا مقصد قرار دیا ہے۔ جس کا حاصل صوفیہ کرام کے مطابق اخلاقِ رذیلہ کی اصلاح اور اخلاقِ فاضلہ کو انسان میں راسخ کرنا ہے۔ یہ کام یقیناً ہماری خانقاہوں اور مشائخ نے انجام دیا ہے اور اب بھی کسی حد تک چل رہا ہے۔ لیکن کیا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا یہ مقصد صرف ان لوگوں کے لئے ہے جو خود کو کسی خانقاہ سے وابستہ کرتے ہیں۔ اگر ایسا نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے، بلکہ دین کی اساس ہونے کے ناطے یہ پورے مسلم معاشرے کی ضرورت ہے تو پھر ظاہر ہے کہ اس کام کو خانقاہوں، تصوف کے سلاسل اور وعظ ونصیحت کی مجالس تک محدود کرنے کی

بجائے اس مقصد کے لئے عام زندگی پر اثر انداز ہونے والے تمام عناصر کو استعمال کرنا ہوگا۔ یہ کام کیسے ہوسکتا ہے، اس کے لئے بھی مذکورہ بالا نوعیت کے تحقیقی کام کی ضرورت ہے، جو صرف لائبریری تحقیق تک محدود نہ ہو بلکہ عملی، میدانی اور شماریاتی تحقیق پر مبنی ہو اور اس میں رویوں کے علوم (Behavioural Sciences) کی راہ نمائی بھی مفید ہوسکتی ہے۔ صوفیہ کرام افراد کی اصلاح کرتے ہوئے جب کسی رذیلے کی علامت اپنے کسی مرید میں دیکھتے تھے تو یہ جاننے کی کوشش کرتے تھے کہ اس کا منشا اور سبب کیا ہے، اسے دریافت کر کے علاج کیا کرتے تھے۔ آج یہی کام بحیثیت مجموعی پورے معاشرے پر بھی ہوسکتا ہے۔ مثال کے طور پر ہم اگر دیکھتے ہیں کہ لوگوں میں غصہ کنٹرول کرنے اور ضبط وتحمل سے کام لینے کی صلاحیت کم ہے تو ہم اس حوالے سے متعلقہ مہارت رکھنے والے اداروں کے تعاون سے شماریاتی ڈیٹا جمع کر سکتے ہیں کہ عموماً کن کن مواقع پر لوگ جلدی سے ایک دوسرے سے الجھ پڑتے ہیں، اس معاملے میں جنس، عمر، تعلیم، معاشرتی طبقات وغیرہ کے حوالے سے کیا کیا فرق پائے جاتے ہیں۔ کس کس طرح کے لوگوں میں کن مواقع پر یہ چیز زیادہ دیکھنے میں آتی ہے۔ اس کی وجوہات کیا ہوتی ہیں۔ کون کون کس طرح سے اپنے جذبات پر نسبتاً بہتر کنٹرول کر لیتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اس طرح کا ڈیٹا اگر موجود ہو اور اسے استعمال کرنے کا سلیقہ بھی موجود ہو تو عام زندگی کو بھی ایک خانقاہ بنایا جاسکتا ہے۔ حاصل یہ کہ معاشرے کو سمجھنے کے لئے میدانی معلومات، شماریاتی تحقیق اور انسانی رویوں اور سماجیات سے بحث کرنے والے علوم کی مدد سے پورے معاشرے کی تربیت کے بڑے بڑے منصوبے بنائے جاسکتے ہیں۔

اگر خالصتاً ریاست کے حوالے بھی بات کی جائے تب بھی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے بارے میں عموماً دو رجحان پائے جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ ریاست کو اس طرح کے معاملات میں بالکل غیر جانب دار رہنا چاہئے، دوسرا رجحان یہ ہے کہ اس مقصد کے لئے ریاست کو اپنا اختیار جبر بھرپور انداز سے استعمال کرنا چاہئے اور حسبہ بل جیسے قوانین لاگو ہونے چاہئیں۔ جبکہ ایک تیسرا راستہ بھی ہوسکتا ہے کہ ریاست اپنے جبر نہیں اپنی پالیسی کے ذریعے یہ کام کرے۔ یہ کام اگرچہ زندگی پر اثر انداز ہونے والی ہر طاقت کر سکتی ہے لیکن ظاہر ہے کہ ریاست کے پاس زندگی پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت سب سے زیادہ نہیں تو کافی زیادہ ہوتی ہے۔

بہر حال یہ ایک خوشی کا موقع ہے ادارہ تحقیقات اسلامی جیسا وقیع ادارہ اپنی عمر کے باون سال پورے کر رہا ہے۔ اس موقع بس یہ حقیری طالب علمانہ خواہش پیش کرنا مقصود ہے کہ پاکستان کے تحقیق اداروں میں اب تک ہونے والے کاموں کے جائزے کے ساتھ نئے تحقیقی راستوں کی تلاش بھی جاری رہنی چاہئے۔