جناب جاوید احمد غامدی کے حلقہ فکر کے ساتھ

ایک علمی وفکری مکالمہ

- پاکستان کی عملی سیاست میں علما کا کردار
- علما کا آزادانہ فتویٰ دینے کا حق
- جہاد کے لیے حکومت واقتدار کی شرط
- زکوٰۃ کے علاوہ ٹیکس لگانے کا جواز

ابو عمار زاہد الراشدی / معز امجد
خورشید ندیم / ڈاکٹر فاروق خان

الشریعہ اکادمی
ہاشمی کالونی، کنگنی والا، گوجرانوالہ

جملہ حقوق محفوظ!

(سلسلہ مطبوعات:۱)

کتاب: جناب جاوید احمد غامدی کے حلقہ فکر کے ساتھ
ایک علمی وفکری مکالمہ

ناشر: الشریعہ اکادمی، ہاشمی کالونی، کنگنی والا، گوجرانوالہ
فون: 055-4271741 / 4000394
aknasir2003@yahoo.com

اشاعت دوم: جون ۲۰۰۸

قیمت: 125 روپے

فہرست

o پیش لفظ	ابوعمار زاہدالراشدی	۵

ایک علمی وفکری مکالمہ

o غامدی صاحب کے ارشادات پر ایک نظر	ابوعمار زاہدالراشدی	۱۱
o توضیحات	خورشید احمد ندیم	۲۳
o خورشید ندیم صاحب کے ارشادات کا جائزہ	ابوعمار زاہدالراشدی	۳۵
o امام ابن تیمیہ، الجزائر کی جنگ آزادی اور جہاد افغانستان	ڈاکٹر محمد فاروق خان	۴۵
o مولانا زاہدالراشدی کی خدمت میں	معز امجد	۵۱
o معز امجد صاحب کے استدلالات پر ایک نظر	ابوعمار زاہدالراشدی	۷۳
o مولانا زاہدالراشدی کے فرمودات کا جائزہ	معز امجد	۸۷
o معز امجد اور ڈاکٹر محمد فاروق خان کے جواب میں	ابوعمار زاہدالراشدی	۱۱۳
o مولانا زاہدالراشدی کے فرمودات کا جائزہ	معز امجد	۱۲۷
o جناب زاہدالراشدی کے جواب میں	ڈاکٹر محمد فاروق خان	۱۴۵
o مجھے ان باتوں سے اتفاق نہیں	ابوعمار زاہدالراشدی	۱۴۹
o جناب نعیم صدیقی کا مکتوب گرامی	-	۱۵۳

تکملہ ۱

o حدود آرڈیننس اور اس پر اعتراضات — ابو عمار زاہد الراشدی — ۱۶۱
o حدود آرڈیننس: جناب جاوید احمد غامدی کا موقف — سید منظور الحسن — ۱۶۵
o محترم جاوید غامدی اور ڈاکٹر طفیل ہاشمی کی توضیحات — ابو عمار زاہد الراشدی — ۱۷۹

تکملہ ۲

o قرآن فہمی میں حدیث نبوی کی اہمیت — ابو عمار زاہد الراشدی — ۱۸۵
o اسلام میں پردے کے احکام — ابو عمار زاہد الراشدی — ۱۸۹
o پارلیمنٹ، اجتہاد اور وفاقی شرعی عدالت — ابو عمار زاہد الراشدی — ۱۹۵

---

o علمی وفکری مکالمہ کے مباحث: ایک قاری کی ناقدانہ رائے — ۲۰۱

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

نحمدہ تبارک وتعالیٰ ونصلی ونسلم علیٰ رسولہ الکریم وعلیٰ آلہ واصحابہ واتباعہ اجمعین۔

جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا سلسلہ مکمل اور پھر کسی بھی نئی نبوت کا دروازہ بند ہو جانے کے بعد قیامت تک دین کی حفاظت اور نئے پیش آنے والے مسائل کا قرآن وسنت کی روشنی میں حل تلاش کرنے کے لیے جو نظام امت کو دیا گیا اور جو گزشتہ چودہ سو برس سے کامیابی کے ساتھ یہ خدمت سرانجام دیتا چلا آ رہا ہے، اسے 'تجدید واجتہاد' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

مجددین اور مجتہدین کا ایک مربوط اور مسلسل سسٹم ہے جو کسی تعطل اور تساہل کے بغیر مصروف کار ہے اور چونکہ دین کی حفاظت کا قیامت تک خدا تعالیٰ نے وعدہ کیا ہے، اس لیے اس کی تکوینی حکمت کے تحت وجود میں آنے والا یہ نظام بھی اسی طرح قیامت تک قائم رہے گا۔

تجدید اور اجتہاد دونوں کی بنیاد جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں موجود ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ پیش گوئی ایک معجزہ کے طور پر حدیث اور تاریخ کے ریکارڈ کا حصہ ہے کہ جہاں مجتہدین ہر زمانے میں لوگوں کو پیش آنے والے مسائل کا، استدلال واستنباط اور اجتہاد وقیاس کے ذریعے سے قرآن وسنت کے ساتھ ربط قائم رکھیں گے، وہاں دین میں زمانے کے گزرنے کے ساتھ ساتھ جو غیر متعلقہ چیزیں شامل ہوتی رہیں گی، ان کی چھانٹی کر کے دین کو اس کے اصلی رنگ میں پیش کرنے کے لیے مجددین بھی وقتاً فوقتاً آتے رہیں گے۔

'اجتہاد' کا تعلق نئے پیش آمدہ حالات اور مسائل سے ہے جبکہ 'تجدید' کا تعلق ادھر ادھر سے دین کے نظام کا حصہ بن جانے والی چیزوں کی چھانٹی کر کے اسے خیر القرون یعنی صحابہ کرامؓ، تابعینؒ اور اتباع تابعینؒ کے مثالی ادوار کی روشنی میں ازسرنو پیش کرنے سے ہے اور اب تک جتنے بزرگوں کے حوالے سے بھی تجدید دین کی خدمات کا تذکرہ تاریخ میں ملتا ہے، ان کی تجدیدی مساعی کا دائرہ یہی دکھائی دیتا ہے۔ اس طرح 'اجتہاد' کا تعلق اسلام کے مستقبل سے ہے اور 'تجدید' اس کے ماضیٔ قدیم کی حفاظت کا عنوان ہے۔ البتہ گزشتہ چند صدیوں سے تجدید اور اجتہاد کے ساتھ ساتھ ایک نئی اصطلاح اسلام کی تعبیر نو اور اسلامی علوم کی تشکیل نو کے عنوان سے سامنے آ رہی ہے جس کا وجود اسلامی تاریخ کے پہلے ہزار سال میں نہیں ملتا، مگر اب اسے اجتہاد اور تجدید کے متبادل بلکہ نعم البدل کے طور پر پیش کرنے کے لیے بہت سے ارباب دانش کی صلاحیتیں مسلسل صرف ہو رہی ہیں، حالانکہ یہ ان دونوں سے قطعی مختلف بلکہ متضاد چیز ہے اور ہمارے خیال میں اس کی بنیاد کسی داخلی ضرورت پر نہیں بلکہ خارجی اثرات کے تحت اس نے ہمارے ہاں ایک مستقل فکر کی حیثیت اختیار کر رکھی ہے۔

اب سے کم وبیش پانچ صدیاں قبل جرمنی کے ایک مسیحی راہ نما مارٹن لوتھر نے مسیحیت کی تعبیر وتشریح کے پاپائی سسٹم کو سائنسی ترقی اور بادشاہت وجاگیرداری سے نجات کی راہ میں رکاوٹ قرار دیتے ہوئے مسترد کر دیا تھا اور مسیحیت کی تشکیل نو کی بنیاد رکھی تھی جس کے تحت مسیحیت کا پروٹسٹنٹ فرقہ وجود میں آیا اور بالآخر مسیحی مذہب سے معاشرے کی بغاوت اور سوسائٹی کے معاملات سے مذہب کی لاتعلقی کا عنوان بن گیا۔ چونکہ اس کی کوشش سیاسی ومعاشرتی عوامل کے باعث کامیاب ہوئی اور اس کی فکر نے نئے عالمی فکر وفلسفہ وثقافت کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا، اس لیے ہمارے بہت سے دانش وروں کو بھی سوجھی کہ وہ اسلام کی تعبیر نو اور اسلامی علوم کی تشکیل نو کا بیڑا اٹھائیں، یہ دیکھے بغیر کہ جو اسباب وعوامل مارٹن لوتھر کے سامنے مسیحیت کی تعبیر وتشریح کے روایتی نظام کو مسترد کرنے کے لیے موجود تھے، ان کا ہمارے ہاں کوئی سراغ پایا جاتا ہے یا نہیں، یا جو نتائج مذہب سے انحراف اور معاشرے سے مذہب کی مکمل بے دخلی کی صورت میں مارٹن لوتھر کی تحریک کے حصے میں آئے ہیں، کیا ہم ان نتائج کے متحمل ہو سکتے ہیں بلکہ کیا ان کے امکانات بھی موجود ہیں؟

ہمیں اس سلسلے میں اپنے بہت سے دانش وروں کی نیت اور مقاصد سے غرض نہیں۔ یقیناً بہت سے دوستوں نے نیک نیتی اور خلوص کے ساتھ اس ''کارِخیر'' کا آغاز کیا ہوگا۔ وہ اس سے بلاشبہ اچھے اہداف حاصل کرنا چاہتے ہوں گے اور آج کے دور میں اس سے 'اچھا ہدف' اور کیا قرار دیا جا سکتا ہے کہ اسلام کو آج کے جدید ماحول اور مغرب کے، طاقت اور میڈیا کے زور پر غلبہ پانے والے فکر وفلسفہ سے ہم آہنگ ثابت کیا جائے اور اسلامی تعلیمات کی ایسی تعبیر وتشریح سامنے لائی جائے جس سے مغرب کے اعتراضات کو کم سے کم کیا جا سکے۔

ہمارے نزدیک اس طرزِ عمل کے ڈانڈے کہیں نہ کہیں اس سوچ سے ضرور ملتے ہیں کہ جو فکر وفلسفہ غالب ہوتا ہے، بہرحال حق بھی وہی ہوتا ہے اور مغلوب فلسفہ وفکر کو اس کے ساتھ ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے لچک پیدا کرنی چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا بھر میں سنجیدہ، راسخ العقیدہ اور روایتی مسلم علما کے ہاں یہ سوچ راہ نہیں پا سکی اور اس سوچ کو پھیلانے کے لیے دنیاے اسلام کے جس حصے میں بھی کوئی فکری حلقہ کھڑا ہوا ہے، اسے ایک محدود دائرے سے ہٹ کر پذیرائی نہیں ملی۔

جہاں تک اجتہاد اور تجدید کا تعلق ہے، امت مسلمہ میں یہ دو ادارے جو کام پہلے کرتے تھے، بعض کمزوریوں اور کوتاہیوں کے باوجود وہی کام اب بھی کر رہے ہیں، جبکہ ان کی ان کمزوریوں اور کوتاہیوں کو دور کرنے کے لیے مسلمات کے دائرے میں رہتے ہوئے ان کی اصلاح کی کوششیں بھی ہوتی رہتی ہیں، بلکہ ہم خود بھی ایسی کوششوں کا حصہ ہیں، لیکن مارٹن لوتھر کی طرز کی تشکیل نو کو، جس کا مقصد دین کی تعبیر وتشریح کے چودہ سو سال سے چلے آنے والے روایتی فریم ورک کو سبوتاژ کر کے دین سے پروٹسٹنٹ طرز کی بغاوت کی راہ ہموار کرنا ہو، اسے نہ اجتہاد قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ تجدید ہی کے عنوان سے اسے قبول کیا جا سکتا ہے۔ 'اجتہاد' اور 'تجدید' کا مفہوم امت کے ہاں معروف ہے اور ان کا دائرہ کار بھی پہلے سے طے ہے جسے ممتاز مجتہدین اور مجددین کی اجتہادی اور تجدیدی خدمات کی روشنی میں بخوبی دیکھا جا سکتا ہے۔

ہمارے ہاں جنوبی ایشیا میں اس طرز کے فکری حلقوں کی ایک تاریخ ہے جو اپنا اپنا کام کر کے تاریخ کی نذر ہو گئے اور اب ان کے نام کتابوں میں معلوم کیے جا سکتے ہیں جبکہ اب بھی بہت سے

حلقے اس خدمت کی انجام دہی کے لیے متحرک ہیں جو اپنی اپنی بولی بول کر چلے جائیں گے۔ محترم جاوید احمد غامدی صاحب کے فکری حلقہ کو ہم اساسی طور پر اس فہرست میں شمار نہیں کرتے، اس لیے کہ ان کے علم، صلاحیت اور خلوص سے ابھی بہت سی توقعات وابستہ ہیں، لیکن اس فکری محنت کے نتائج پر نظر ڈالتے ہوئے ہمیں یقیناً خطرہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ شاید یہ راستہ بھی ''ترکستان'' ہی کو جاتا ہے۔

غامدی صاحب نے جس انداز سے دین کی بنیادی اصطلاحات کی تشکیل نو کی ہے اور اصطلاحات کے الفاظ کو برقرار رکھتے ہوئے ان کے مفہوم ومصداق کے حوالے سے جو نیا تانا بانا بنا ہے، وہ اجتہاد اور تجدید کے قدیمی اور روایتی مفہوم کے بجائے تشکیل نو (Reconstruction) کے دائرے میں آتا ہے۔ ہمارا ان سے اصولی اختلاف یہی ہے اور ہم پورے شرح صدر اور دیانت داری کے ساتھ یہ سمجھتے ہیں کہ جہاں بھی دین کے پورے ڈھانچے کی تشکیل نو کی بات ہوگی، دین کی بنیادی اصطلاحات کو نئے معانی دے کر اپنی مرضی کے نتائج حاصل کرنے کی کوشش کی جائے گی اور امت کے چودہ سو سالہ علمی ماضی کے خلاف بے اعتمادی کی فضا پیدا کر کے نئی نسل کو اس سے کاٹنے کی سوچ کارفرما ہوگی، وہاں ایسی کوششوں کا عملی نتیجہ گمراہی کا ماحول پیدا کرنے کے سوا کچھ برآمد نہیں ہوگا۔

ہم نے اسی جذبہ اور خیال کے تحت محترم جاوید احمد غامدی کے بعض افکار پر نقد کیا تھا جس کا ان کے بعض شاگردوں نے جواب دیا اور اس طرح ایک مکالمہ کی فضا بن گئی۔ یہ بحث جنوری ۲۰۰۱ سے اپریل ۲۰۰۱ تک ابتداءً روزنامہ 'اوصاف'، روزنامہ 'جنگ' اور روزنامہ 'پاکستان' کے صفحات پر چلتی رہی اور بعد میں ماہنامہ 'الشریعہ' اور ماہنامہ 'اشراق' میں بھی اس سلسلے میں بعض مضامین شائع ہوئے۔ بعض دوستوں کا خیال ہے کہ اس مکالمہ کے دونوں طرف کے مضامین کو یکجا شائع کر دیا جائے تاکہ قارئین کو متعلقہ مسائل پر رائے قائم کرنے میں آسانی ہو، چنانچہ یہ مضامین قارئین کی خدمت میں پیش کیے جا رہے ہیں۔ ان کے علاوہ اس مجموعے میں غامدی صاحب کے افکار کے جائزہ پر مبنی بعض دیگر مضامین بھی تکملہ کے طور پر شامل اشاعت ہیں، مگر خود ہمیں اس تشنگی کا احساس

ہے کہ یہ مضامین صرف چند مسائل کے حوالے سے ہیں جبکہ اصل ضرورت اس امر کی ہے کہ محترم غامدی صاحب کے افکار کا تفصیل کے ساتھ جائزہ لیا جائے۔ خدا کرے کہ فرصت اور توفیق کے کچھ ایسے لمحات میسر آ جائیں جن میں احباب کی یہ خدمت بھی کی جا سکے۔ آمین یا رب العالمین۔

ابو عمار زاہد الراشدی

ڈائریکٹر الشریعہ اکادمی، گوجرانوالہ

۶ر فروری ۲۰۰۷

ابوعمار زاہد الراشدی

غامدی صاحب کے ارشادات پر ایک نظر

جاوید احمد غامدی صاحب ہمارے محترم اور بزرگ دوست ہیں، صاحبِ علم ہیں، عربی ادب پر گہری نظر رکھتے ہیں، وسیع المطالعہ دانش ور ہیں اور قرآن فہمی میں حضرت مولانا حمید الدین رحمہ اللہ تعالیٰ کے مکتب کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ان دنوں قومی اخبارات میں غامدی صاحب اور ان کے شاگردِ رشید جناب خورشید احمد ندیم کے بعض مضامین اور بیانات کے حوالے سے ان کے کچھ ''تفردات'' سامنے آرہے ہیں جن سے مختلف حلقوں میں الجھن پیدا ہو رہی ہے اور بعض دوستوں نے اس سلسلے میں ہم سے اظہار رائے کے لیے رابطہ بھی کیا ہے۔ آج بھی ایک قومی اخبار کے لاہور ایڈیشن میں ''پشاور پریس کلب'' میں غامدی صاحب کے ایک خطاب کے حوالے سے ان کے بعض ارشادات سامنے آئے ہیں اور انھی کے بارے میں ہم کچھ عرض کرنا چاہتے ہیں مگر پہلے ان کے علمی وفکری پس منظر کو سامنے رکھنا ضروری ہے کیونکہ اس کے بغیر نہ ان کی بات صحیح طور پر سمجھ میں آسکتی ہے اور نہ ہی ہم اپنی بات وضاحت کے ساتھ کہہ پائیں گے۔

حضرت مولانا حمید الدین فراہی برصغیر پاک و ہند کے سرکردہ علماے کرام میں سے تھے۔ مولانا شبلی نعمانی کے ماموں زاد تھے۔ ان کے اساتذہ میں مولانا شبلی کے علاوہ مولانا عبدالحئی فرنگی محلی ،مولانا فیض الحسن سہارن پوری اور پروفیسر آرنلڈ شامل ہیں۔ دینی درسیات کی تکمیل کے بعد انھوں نے جدید تعلیم بھی حاصل کی اور بیک وقت عربی، اردو، فارسی، انگلش اور عبرانی زبانوں پر عبور رکھتے تھے۔ حیدرآباد دکن کے دارالعلوم کے پرنسپل رہے جسے بعد میں ''جامعہ عثمانیہ'' کے نام سے یونیورسٹی کی شکل دے دی گئی اور کہا جاتا ہے کہ دارالعلوم کو ''جامعہ'' کی شکل دینے میں مولانا فراہی کی سوچ اور

تحریک بھی کارفرما تھی۔ بعد میں حیدرآباد کو چھوڑ کر انھوں نے لکھنؤ کے قریب سرائے میر میں ''مدرستہ الاصلاح'' کے نام سے درس گاہ کی بنیاد رکھی اور قرآن فہمی کا ایک نیا حلقہ قائم کیا جو اپنے مخصوص ذوق اور اسلوب کے حوالے سے انھی کے نام سے منسوب ہوگیا۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں، ان کے نزدیک قرآن فہمی میں عربی ادب، نزولِ قرآن کے دور کے عربی لٹریچر اور روایات اور اس کے ساتھ عرف وتعامل کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ وہ حدیث وسنت کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں مگر ''خبرِ واحد'' کو ان کے ہاں وہ مقام حاصل نہیں ہے جو ''محدثین'' کے ہاں تسلیم شدہ ہے اور وہ احکام میں ''خبرِ واحد'' کو حجت تسلیم نہیں کرتے۔ اسی وجہ سے بعض علمی معاملات میں ان کی اور ان کے تلامذہ کی رائے جمہور علما سے مختلف ہو جاتی ہے۔

مولانا فراہی کے بعد ان کے فکر اور فلسفہ کے سب سے بڑے وارث اور نمائندہ حضرت مولانا امین احسن اصلاحی تھے جنھوں نے کچھ عرصہ قبل وفاقی شرعی عدالت میں شادی شدہ مرد وعورت کے لیے زنا کی سزا کے طور پر ''رجم'' کے شرعی حد نہ ہونے پر دلائل فراہم کیے تھے اور یہ موقف اختیار کیا تھا کہ رجم اور سنگ سار کرنا شرعی حد نہیں ہے۔ اس کے پیچھے بھی ''خبرِ واحد'' کے احکام میں حجت نہ ہونے کا تصور کارفرما تھا۔ یہ ایک مستقل علمی بحث ہے کہ احکام وقوانین کی بنیاد شہادت پر ہے یا خبر پر اور خبر اور شہادت کے نصاب ومعیار میں کیا فرق ہے؟ اس میں فقہا کے اصولی گروہ میں سے بعض ذمہ دار بزرگ ایک مستقل موقف رکھتے ہیں جبکہ جمہور محدثین اور عملی فقہا کا موقف ان سے مختلف ہے اور ہمارے خیال میں مولانا حمید الدین فراہی کا موقف جمہور فقہا اور محدثین کے بجائے ''بعض اصولی فقہا'' سے زیادہ قریب ہے، اسی وجہ سے ہم اسے ان کے ''تفردات'' میں شمار کرتے ہیں اور ''تفردات'' کے بارے میں ہمارا موقف یہ ہے کہ یہ ہر صاحبِ علم کا حق ہے جس کا احترام کیا جانا چاہیے بشرطیکہ وہ ان کی ذات یا حلقے تک محدود رہے۔ البتہ اگر کسی ''تفرد'' کو جمہور اہلِ علم کی رائے کے علی الرغم سوسائٹی پر مسلط کرنے کی کوشش کی جائے تو وہ فکری انتشار اور ایک نئے مکتبِ فکر کے قیام کا سبب بنتا ہے اور یہی وہ نکتہ اور مقام ہے جہاں ہمارے بہت سے قابلِ قدر اور لائقِ احترام مفکرین نے ٹھوکر کھائی ہے اور امت کے ''اجتماعی علمی دھارے'' سے کٹ کر جداگانہ فکری حلقوں کے قیام کا

باعث بنے ہیں۔ بہرحال محترم جاوید احمد صاحب اوران کے شاگرد رشید خورشید احمد ندیم صاحب کا تعلق اسی علمی حلقے سے ہے اور مولانا امین احسن اصلاحی کے بعد اس حلقہ علم وفکر کی قیادت غامدی صاحب فرمارہے ہیں۔

پس منظر کی وضاحت کے طور پران تمہیدی گزارشات کے بعد ہم غامدی صاحب محترم کے ان ارشادات کی طرف آرہے ہیں جو انھوں نے گزشتہ روز ''پشاور پریس کلب'' میں گفتگو کرتے ہوئے فرمائے ہیں اور جنھیں مذکورہ اخبار نے اس طرح رپورٹ کیا ہے کہ:

۱۔علمائے کرام خود سیاسی فریق بننے کے بجائے حکمرانوں اور سیاست دانوں کی اصلاح کریں تو بہتر ہوگا۔مولوی کو سیاست دان بنانے کے بجائے سیاست دان کو مولوی بنانے کی کوشش کی جائے۔

۲۔زکوٰۃ کے بعد اللہ تعالیٰ نے ٹیکسیشن کو ممنوع قرار دے کر حکمرانوں سے ظلم کا ہتھیار چھین لیا ہے۔

۳۔ جہاد تبھی جہاد ہوتا ہے جب مسلمانوں کی حکومت اس کا اعلان کرے۔مختلف مذہبی گروہوں اور جتھوں کے جہاد کو جہاد قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۴۔فتووں کا بعض اوقات انتہائی غلط استعمال کیا جاتا ہے اس لیے فتویٰ بازی کو اسلام کی روشنی میں ریاستی قوانین کے تابع بنانا چاہیے اور مولویوں کے فتووں کے خلاف بنگلہ دیش میں فیصلہ صدی کا بہترین عدالتی فیصلہ ہے۔

جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے کہ علمائے کرام خود سیاسی فریق بننے کے بجائے حکمرانوں اور سیاست دانوں کی اصلاح کریں تو اس سلسلے میں عرض ہے کہ یہ موقع محل اور حالات کی مناسبت کی بات ہے اور دونوں طرف اہلِ علم اور اہلِ دین کا اسوہ موجود ہے۔امت میں اکابر اہلِ علم کا ایک بہت بڑا طبقہ ہے جس نے حکمرانوں کے خلاف سیاسی فریق بننے کے بجائے ان کی اصلاح اور رہنمائی کا راستہ اختیار کیا ہے لیکن ایسے اہلِ علم بھی امت میں رہے ہیں جنھوں نے اصلاح کے دوسرے طریقوں کو کامیاب نہ ہوتا دیکھ کر خود فریق بننے کا راستہ اختیار کیا ہے اور اس سلسلے میں سب

سے بڑی مثال حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ ہیں جن کا شمار صغارِ صحابہ میں ہوتا ہے اور وہ بنیادی طور پر اہلِ علم میں سے تھے، لیکن حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے بعد انھوں نے یزید کی بیعت کرنے سے انکار کر دیا اور صرف انکار نہیں کیا بلکہ خود اس کے خلاف فریق بن گئے اور متوازی حکمران کے طور پر کئی برس تک حجاز اور دوسرے علاقوں پر حکومت کرتے رہے۔ اس لیے اگر کسی دور میں علمائے کرام یہ سمجھیں کہ خود فریق بنے بغیر معاملات کی درستی کا امکان کم ہے تو اس کا راستہ بھی موجود ہے اور اس کی مطلقاً نفی کر دینا دین کی صحیح ترجمانی نہیں ہے۔

زکوٰۃ کے بارے میں غامدی صاحب کا ارشادِ گرامی ہم سمجھ نہیں پائے۔ اگر تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ کے نظام کو مکمل طور پر اپنانے کی صورت میں اسلامی حکومت کو کسی اور ٹیکس کی ضرورت ہی باقی نہیں رہ جاتی تو یہ بات سو فی صد درست ہے اور ہمارا موقف بھی یہی ہے کہ ایک نظریاتی اسلامی ریاست قرآن وسنت کی بنیاد پر زکوٰۃ وعشر کے نظام کو من وعن اپنا لے اور اس کو دیانت داری کے ساتھ چلایا جائے تو اسے لوگوں پر کوئی ٹیکس لگانے کی ضرورت نہیں رہے گی اور ملک بہت جلد ایک خوش حال رفاہی سلطنت کی شکل اختیار کر لے گا، لیکن کیا کسی ضرورت کے موقع پر اور کوئی ٹیکس لگانے کی شرعاً ممانعت ہے؟ اس میں ہمیں اشکال ہے۔ اگر غامدی صاحب محترم اللہ تعالیٰ کی طرف سے زکوٰۃ کے بعد کسی اور ٹیکسیشن کی ممانعت پر کوئی دلیل پیش فرما دیں تو ان کی مہربانی ہوگی اور اس باب میں ہماری معلومات میں اضافہ ہو جائے گا۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ خدانخواستہ ہم ٹیکسیشن کے موجودہ نظام کی حمایت کر رہے ہیں۔ یہ نظام تو سراسر ظالمانہ ہے اور شریعتِ اسلامیہ کسی پہلو سے بھی اس کی روادار نہیں ہے، مگر اسلامی نظام میں زکوٰۃ کے نظام کے بعد کسی اور ٹیکسیشن کی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ممانعت کی کوئی دلیل ہمارے سامنے نہیں ہے اور اسی کے لیے ہم غامدی صاحب سے علمی رہنمائی کے طلب گار ہیں۔

محترم جاوید احمد غامدی صاحب کو مختلف جہادی گروپوں کی طرف سے جہاد کے نام پر مسلح سرگرمیوں پر اشکال ہے اور وہ ان کے اس عمل کو ''جہاد'' تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ ان کا ارشاد ہے کہ جہاد کا اعلان صرف ایک مسلم حکومت ہی کر سکتی ہے، اس کے سوا کسی اور کو جہاد کرنے کا

حق حاصل نہیں ہے مگر ہمیں ان کے اس ارشاد سے اتفاق نہیں ہے۔ اس لیے کہ جہاد کی مختلف عملی صورتیں اور درجات ہیں اور ہر ایک کا حکم الگ الگ ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کسی ملک یا قوم کے خلاف جہاد کا اعلان اسی صورت میں ہوسکتا ہے جب ایک اسلامی یا کم از کم مسلمان حکومت اس کا اعلان کرے۔ لیکن جب کسی مسلم آبادی پر کفار کی یلغار ہو جائے اور کفار کے غلبے کی وجہ سے مسلمان حکومت کا وجود ختم ہو جائے یا وہ بالکل بے بس دکھائی دینے لگے تو غاصب اور حملہ آور قوت کے خلاف جہاد کے اعلان کے لیے پہلے حکومت کا قیام ضروری نہیں ہوگا اور نہ ہی عملاً ایسا ممکن ہوتا ہے، کیونکہ اگر ایسے مرحلے میں مسلمانوں کی اپنی حکومت کا قیام قابلِ عمل ہو تو کافروں کی یلغار اور تسلط ہی بے مقصد ہو کر رہ جاتا ہے۔ یہ صورت پیدا ہی اس وقت ہوتی ہے جب مسلمانوں کی حکومت کفار کے غلبے اور تسلط کی وجہ سے ختم ہو جائے، بے بس ہو جائے یا اسی کافر قوت کے ہاتھوں کٹھ پتلی بن کر رہ جائے۔

سوال یہ ہے کہ ایسے حالات میں کیا کیا جائے گا؟ اگر جاوید غامدی صاحب محترم کا فلسفہ تسلیم کر لیا جائے تو یہ ضروری ہوگا کہ مسلمان پہلے اپنی حکومت قائم کریں اور اس کے بعد اس حکومت کے اعلان پر جہاد شروع کیا جائے، لیکن پھر یہ سوال اٹھ کھڑا ہوگا کہ جب مسلمانوں نے اپنی حکومت بحال کر لی ہے تو اب جہاد کے اعلان کی ضرورت ہی کیا باقی رہ گئی ہے؟ کیونکہ جہاد کا مقصد تو کافروں کا تسلط ختم کر کے مسلمانوں کا اقتدار بحال کرنا ہے اور جب وہ کام جہاد کے بغیر ہی ہو گیا ہے تو جہاد کے اعلان کا کون سا جواز باقی رہ جاتا ہے؟ اس کی ایک عملی مثال سامنے رکھ لیجیے۔ فلسطینی عوام نے "تنظیمِ آزادیٔ فلسطین" کے عنوان سے غیر سرکاری سطح پر اسرائیل کے خلاف مسلح جدوجہد کا آغاز کیا۔ سالہا سال کی مسلح جدوجہد کے نتیجے میں مذاکرات کی نوبت آئی اور ان مذاکرات کے بعد ایک ڈھیلی ڈھالی یا لولی لنگڑی حکومت جناب یاسر عرفات کی سربراہی میں قائم ہوئی جو اس وقت بین الاقوامی فورم پر فلسطینیوں کی نمائندگی کر رہی ہے۔ اگر مسلح جدوجہد نہ ہوتی تو مذاکرات اور حکومت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہ مسلح جدوجہد کسی حکومت کے اعلان پر نہیں بلکہ غیر سرکاری فورم کی طرف سے شروع ہوئی اور اسی عنوان سے مذاکرات کی میز بچھنے تک جاری رہی۔ یہاں عملی طور پر ہم دیکھ

رہے ہیں کہ حکومت مسلح جدوجہد کے نتیجے میں قائم ہوئی نہ کہ حکومت نے قائم ہونے کے بعد مسلح جدوجہد یا جہاد کا اعلان کیا، لیکن اگر غامدی صاحب کے فلسفہ کو قبول کر لیا جائے تو یہ ساری جدوجہد غلط قرار پاتی ہے اور ان کے خیال میں فلسطینیوں کو یہ چاہیے تھا یا شرعاً ان کے لیے جائز راستہ یہ تھا کہ وہ پہلے ایک حکومت قائم کرتے اور وہ حکومت جہاد کا اعلان کرتی۔ پھر ان کی مسلح جدوجہد غامدی صاحب کے نزدیک شرعی جہاد قرار پا سکتی تھی۔

خود ہمارے ہاں برصغیر میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے تسلط کے بعد مغل بادشاہ شاہ عالم ثانی نے کٹھ پتلی کی حیثیت اختیار کر لی اور عملاً انگریزوں کا اقتدار قائم ہو گیا تو اس وقت کے علما کے سرخیل حضرت شاہ عبدالعزیز دہلوی رحمہ اللہ نے جہاد کا فتویٰ دیا اور پھر بالاکوٹ کے معرکے تک اور اس کے بعد ۱۸۵۷ء میں مسلح جہادِ آزادی کے مختلف مراحل تاریخ کا حصہ بنے۔ جہاد کا یہ اعلان بھی غیر سرکاری فورم کی طرف سے تھا اور شاہ عبدالعزیز دہلوی رحمہ اللہ یا انگریزوں کے خلاف جہاد کا فتویٰ دینے والے دیگر علما کو کوئی سرکاری اتھارٹی حاصل نہیں تھی، اس لیے غامدی صاحب کے فلسفے کی رو سے یہ سارا عمل غیر شرعی قرار پاتا ہے اور اگر محترم غامدی صاحب یا ان کا کوئی شاگرد رشید اس دور میں موجود ہوتا تو وہ شاید شاہ عبدالعزیز دہلوی کو یہی مشورہ دیتا کہ حضور! آپ کو جہاد کے اعلان کا کوئی حق نہیں ہے اور نہ ہی حکومتی معاملات میں فریق بننے کا آپ کے لیے کوئی جواز ہے۔ آپ صرف اتنا کر سکتے ہیں کہ حکومت کی رہنمائی کریں۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے ہاتھ میں آلہ کار کی حیثیت اختیار کر جانے والے مغل بادشاہ کو مشورہ دیتے رہیں اور اس سے کہیں کہ وہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے خلاف جہاد کا اعلان کریں، کیونکہ اس کے سوا جہاد کا اعلان کرنے کا شرعی اختیار اور کسی کے پاس نہیں۔

جہادِ افغانستان کی صورتِ حال بھی کم وبیش اسی طرح کی ہے۔ جب کابل میں روسی فوجیں اتریں، مسلح غاصبانہ قبضے کے بعد افغانستان کے معاملات پر روس کا کنٹرول قائم ہو گیا اور ببرک کارمل کی صورت میں ایک کٹھ پتلی حکمران کو کابل میں بٹھا دیا گیا تو افغانستان کے مختلف حصوں میں علمائے کرام نے اس تسلط کو مسترد کرتے ہوئے حملہ آور قوت کے خلاف جہاد کا اعلان کر دیا۔ بعد میں ان کے باہمی روابط قائم ہوئے تو رفتہ رفتہ وہ چند گروپوں کی صورت میں یکجا ہو گئے۔ پھر انھیں روسی

فوجوں کے خلاف مسلح جدوجہد میں ثابت قدم دیکھ کر باہر کی قوتیں متوجہ ہوئیں اور روس کی شکست کی خواہاں قوتوں نے ان مجاہدین کو سپورٹ کرنا شروع کر دیا جس کے نتیجے میں روس کو افغانستان سے نکلنا پڑا اور سوویت یونین کا شیرازہ منتشر ہو گیا۔ غامدی صاحب کے اس ارشاد کی رو سے یہ سارا عمل غیر شرعی اور ناجائز ٹھیرتا ہے اور ان کے خیال میں افغان علما کو از خود جہاد کا اعلان کرنے کے بجائے ببرک کارمل کی رہنمائی کرنے تک محدود رہنا چاہیے تھا اور اس سے درخواست کرنی چاہیے تھی۔ چونکہ شرعاً جہاد کے اعلان کا اختیار صرف اس کے پاس ہے، اس لیے وہ روسی حملہ آوروں کے خلاف جہاد کا اعلان کرے تاکہ اس کی قیادت میں علماے کرام جہاد میں حصہ لے سکیں۔

فرانسیسی استعمار کے تسلط کے خلاف الجزائر کے علما کو بھی اسی قسم کی صورت حال کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ وہاں کے قوم پرست لیڈروں بن باللہ، بومدین، اور بوضیاف کے ساتھ الشیخ عبد الحمید بن بادیس اور الشیخ بشیر الابراہیمی جیسے اکابر علما نے بھی مسلح جدوجہد کی قیادت کی۔ انھوں نے فرانسیسی استعمار کے خلاف مسلح جدوجہد کو جہاد قرار دیا، اس کے لیے علما کی باقاعدہ جماعت بنائی اور جمعیۃ علماے الجزائر کے پلیٹ فارم سے سالہا سال تک غاصب حکومت کے خلاف مسلح جنگ لڑ کے الجزائر کی آزادی کے لیے فیصلہ کن کردار ادا کیا، بلکہ الشیخ عبد الحمید بن بادیس کو یہ مشورہ ہی ان کے استاد محترم شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی نے دیا تھا۔ یہ اس دور کی بات ہے جب مولانا مدنی ہندوستان سے ہجرت کر کے مدینہ منورہ میں مقیم تھے اور مسجدِ نبوی میں حدیثِ نبوی پڑھایا کرتے تھے۔ الشیخ عبد الحمید بن بادیس نے ان سے حدیث پڑھی اور وہیں مدینہ منورہ میں کسی جگہ بیٹھ کر درس و تدریس کا سلسلہ شروع کرنے کی اجازت طلب کی تو شیخ مدنی نے ان سے کہا کہ ان کا ملک غلام ہے، اس لیے وہ واپس جائیں اور علماے کرام کو منظّم کر کے اپنے وطن کی آزادی کے لیے جہاد کریں۔ اگر اس وقت شیخ بن بادیس کے ذہن میں کوئی ''دانش ور'' یہ بات ڈال دیتا کہ آپ لوگوں کو از خود مسلح جدوجہد کرنے کی اجازت نہیں بلکہ اس کے لیے کسی مسلم حکومت کی طرف سے اعلان ضروری ہے تو وہ بھی مدینہ منورہ میں کوئی ''علمی مرکز'' قائم کر کے بیٹھ جاتے اور الجزائر کی جنگِ آزادی کا جو حشر ہوتا، وہ ان کی بلا سے ہوتا رہتا۔

غامدی صاحب محترم کی اطلاع کے لیے عرض ہے کہ ساتویں صدی ہجری کے آخر میں عالمِ اسلام کے خلاف تاتاریوں کی خوف ناک یلغار کے موقع پر جب دمشق کے حکمران سراسیمگی اور تذبذب کے عالم میں تھے اور عوام تاتاریوں کے خوف سے شہر چھوڑ کر بھاگ رہے تھے تو اس موقع پر شیخ الاسلام ابنِ تیمیہ نے از خود جہاد کی فرضیت کا اعلان کر کے عوام کو اس کے لیے منظّم کرنا شروع کر دیا تھا جس کے نتیجے میں حکمرانوں کو حوصلہ ہوا اور عوام نے شہر چھوڑنا ترک کیا، ورنہ اگر ابنِ تیمیہ بھی غامدی صاحب کے فلسفہ پر عمل کرتے تو بغداد کی طرح دمشق کی بھی اینٹ سے اینٹ بج جاتی۔

محترم جاوید احمد غامدی نے مولوی کے فتویٰ کے خلاف بنگلہ دیش کی کسی عدالت کے فیصلے پر مسرت کا اظہار کیا ہے اور اسے صدی کا بہترین عدالتی فیصلہ قرار دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ فتووں کا بعض اوقات انتہائی غلط استعمال کیا جاتا ہے، اس لیے فتویٰ بازی کو اسلام کی روشنی میں ریاستی قوانین کے تابع بنانا چاہیے۔

بنگلہ دیش کی کون سی عدالت نے مولوی حضرات کے کون سے فتوے کے خلاف کیا فیصلہ دیا ہے، ہمیں اس کا علم نہیں ہے اور نہ ہی مذکورہ فیصلہ ہماری نظر سے گزرا ہے لیکن غامدی صاحب کے ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی عدالت نے کسی مولوی صاحب کو فتویٰ دینے سے روک دیا ہوگا یا ان کے فتویٰ دینے کے استحقاق کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہوگا جس کی بنا پر غامدی صاحب اس کی تحسین فرما رہے ہیں اور پاکستان کے لیے بھی یہ پسند کر رہے ہیں کہ مولویوں کو فتویٰ دینے کی آزادی نہیں ہونی چاہیے اور فتویٰ بازی کو ریاستی قوانین کے تابع کر دینا چاہیے۔

جہاں تک اس شکایت کا تعلق ہے کہ ہمارے ہاں بعض فتووں کا انتہائی غلط استعمال ہوتا ہے، ہمیں اس سے اتفاق ہے۔ ان فتووں کے نتیجے میں جو خرابیاں پیدا ہو رہی ہیں، وہ بھی ہمارے سامنے ہیں اور ان خرابیوں کی اصلاح کے لیے غیر سرکاری سطح پر کوئی قابلِ عمل فارمولا سامنے آتا ہے تو ہمیں اس سے بھی اختلاف نہیں ہوگا۔ مگر کسی چیز کے غلط استعمال کو روکنے کے لیے سرے سے اس کے وجود کو ختم کر دینے کی تجویز ہماری سمجھ سے بالاتر ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے یہ کہا جائے کہ چونکہ ہماری عدالتوں میں رشوت اور سفارش اس قدر عام ہوگئی کہ اکثر فیصلے غلط ہونے لگے ہیں اور عدالتی نظام پر

عوام کا اعتماد ختم ہوتا جا رہا ہے اس لیے ان عدالتوں میں بیٹھنے والے ججوں سے فیصلے کرنے کا اختیار ہی واپس لے لیا جائے۔ یہ بات فطری طور پر کسی بحث ومباحثہ کا خوب صورت عنوان تو بن سکتی ہے مگر عملی میدان میں اسے بروئے کار لانا کس طرح ممکن ہے؟ اس کے بارے میں غامدی صاحب محترم ہی زیادہ بہتر طور پر رہنمائی فرما سکتے ہیں۔

اور ''فتویٰ'' تو کہتے ہی کسی مسئلہ پر غیر سرکاری رائے کو ہیں، کیونکہ کسی مسئلہ پر حکومتی انتظامیہ کا کوئی افسر جو فیصلہ دے گا وہ ''حکم'' کہلائے گا اور ''عدالت'' فیصلہ صادر کرے گی تو اسے ''قضا'' کہا جائے گا اور ان دونوں سے ہٹ کر اگر کوئی صاحبِ علم کسی مسئلے کے بارے میں شرعی طور پر حتمی رائے دے گا تو وہ فتویٰ کہلائے گا۔ امت کا تعامل شروع سے اسی پر چلا آ رہا ہے کہ حکام حکم دیتے ہیں، قاضی حضرات عدالتی فیصلے دیتے ہیں اور علمائے کرام فتویٰ صادر کرتے ہیں۔ یہ سلسلہ صحابہ کرام کے دور سے چلا آ رہا ہے۔ خود صحابہ کرام میں خلافتِ راشدہ کے دور میں حضرت عبد اللہ بن مسعود ،حضرت عائشہ،حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت ابو ہریرہ جیسے مفتیانِ کرام موجود تھے جو کسی مسئلہ پر فتویٰ صادر کرنے میں کسی سرکاری نظم کے پابند نہیں تھے بلکہ آزادانہ طور پر مسائل پر رائے دیتے تھے اور ان کی رائے کو تسلیم کیا جاتا تھا۔ اور تابعین کے دور سے تو فتویٰ کا یہ ادارہ اس قدر آزاد اور خود مختار ہوا کہ بڑے بڑے مفتیانِ کرام وقت کی حکومتوں کے خلاف فتوے دیتے تھے اور ان فتووں پر مصائب و آلام بھی برداشت کرتے تھے مگر انھوں نے اپنے اس آزادانہ حق میں حکومتوں کی کسی مداخلت کو قبول نہیں کیا۔

طبقات ابنِ سعد کی روایت کے مطابق رئیس التابعین حضرت حسن بصری رحمہ اللہ نے خلیفہ یزید بن عبدالملک کے طرزِ عمل پر برسرِ عام تنقید کرتے ہوئے لوگوں سے کہا کہ وہ اس کے مظالم میں اس کے ساتھ تعاون نہ کریں۔ الکامل لا ابنِ الاثیر رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق حضرت امام مالک نے خلیفہ منصور کے خلاف محمد نفس زکیہ رحمہ اللہ کی حمایت کرتے ہوئے لوگوں سے کہا کہ وہ منصور کی بیعت توڑ کر محمد نفس زکیہ کا ساتھ دیں۔ ہزاری کی مناقب ابی حنیفہ رحمہ اللہ میں ہے کہ امام اعظم حضرت امام ابو حنیفہ نے محمد نفس زکیہ اور ان کے بھائی ابراہیم بن عبداللہ کی مذکورہ بغاوت کی کھلم

کھلا حمایت کی اور خلیفہ منصور رحمہ اللہ کے کمانڈر حسن بن قحطبہ نے امام ابوحنیفہ کے کہنے پر ابراہیم بن عبداللہ کے خلاف لڑنے سے انکار کر دیا۔ اس سے قبل اموی خلیفہ ہشام بن عبدالملک رحمہ اللہ کے دور میں اس کے خلاف امام زید بن علی کی بغاوت میں بھی امام ابوحنیفہ نے امام زید کا ساتھ دیا اور انھیں دس ہزار درہم کا چندہ بھی بھجوایا۔ خلیفہ ہارون الرشید کے دور میں حضرت امام شافعی کو بھی اس الزام میں گرفتار کیا گیا کہ وہ خلیفہ وقت کے خلاف یحییٰ بن عبداللہ کی بغاوت کی در پردہ حمایت کر رہے تھے مگر الزام ثابت نہ ہونے پر بعد میں رہا کر دیا گیا۔ امام مالک نے ''جبری طلاق'' کے بارے میں حکومتِ وقت کی منشا و مفاد کے خلاف فتویٰ دیا جس پر سرِ عام ان پر کوڑے برسائے گئے حتیٰ کہ ان کے شانے اتر گئے مگر وہ اس شان سے اپنے فتوے پر قائم رہے کہ جب انھیں گھوڑے پر سوار کر کے بازار میں پھرایا جا رہا تھا تو وہ لوگوں سے بلند آواز میں کہتے جاتے تھے: جو لوگ مجھے جانتے ہیں، وہ تو جانتے ہی ہیں اور جو نہیں جانتے، وہ جان لیں کہ میں مالک بن انس ہوں اور میں نے فتویٰ دیا ہے کہ جبر کی حالت میں دی گئی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ حکمرانوں کو امام مالک کے اس فتویٰ سے خوف لاحق ہو گیا تھا کہ اگر مجبوری کی حالت میں طلاق واقع نہیں ہوتی تو جن لوگوں کو مجبور کر کے انھوں نے اپنے حق میں بیعت لے رکھی تھی، کہیں وہ یہ نہ سمجھنے لگ جائیں کہ ہماری بیعت بھی واقع نہیں ہوئی اور ہم اس بیعت کے ساتھ حکمرانوں کی وفاداری کے پابند نہیں رہے۔

حکمرانوں کی مرضی اور منشا کے خلاف دیے جانے والے ان ''فتووں'' سے قطعِ نظر امت مسلمہ کے چار بڑے اماموں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ، امام مالک رحمہ اللہ، امام شافعی رحمہ اللہ اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے جو لاکھوں فتاویٰ صادر کیے ہیں، وہ کسی سرکاری نظم اور ریاستی قوانین کا نتیجہ نہیں بلکہ شرعی مسائل پر اہلِ علم کی طرف سے اظہار رائے کے ایک آزادانہ نظام کا ثمرہ ہے، ورنہ اگر یہ ائمہ کرام فتویٰ صادر کرنے میں سرکاری نظم اور ریاستی قوانین کے تابع ہونے کو قبول کر لیتے تو نہ امام ابوحنیفہ کا جنازہ جیل سے نکلتا، نہ امام مالک سرِ عام کوڑے کھاتے، نہ امام شافعی کی گرفتاری کی نوبت آتی اور نہ امام احمد بن حنبل کو خلقِ قرآن کے مسئلے پر قید و بند اور کوڑوں کی صبر آزما سزا کے مراحل سے گزرنا پڑتا۔ ان چاروں اماموں اور ان کے علاوہ دیگر بیسیوں فقہا اور ائمہ نے جو لاکھوں فتوے دیے

اور امت کے بے شمار مسائل کا جو فقہی حل پیش کیا، وہ ایک آزادانہ عمل تھا اور اسی وجہ سے انھیں امت میں اس قدر مقبولیت حاصل ہوئی کہ آج تیرہ سو برس گزر جانے کے بعد بھی امت کی غالب اکثریت ان ائمہ کے فتاویٰ پر عمل کرتی ہے اور ان کے فقہی مذاہب کی پیروکار ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہ نے تو اپنی ایک مستقل مجلسِ علمی قائم کر رکھی تھی جس میں علما، فقہا، محدثین، اہلِ لغت اور مختلف علوم وفنون کے ماہرین کا جمگھٹا رہتا تھا۔ یہ غیر سرکاری کونسل تھی جو مسائل پر بحث کرتی تھی۔ اس کے شرکا آزادانہ رائے دیتے تھے۔ ان کے درمیان مباحثہ ہوتا تھا جو بات طے ہوتی، اسے فیصلے کے طور پر قلم بند کیا جاتا تھا اور اس کونسل کے فیصلے نہ صرف اس دور میں تسلیم کیے جاتے تھے بلکہ اب تک امت کا ایک بہت بڑا حصہ ان فیصلوں پر کاربند ہے۔ امام صاحب کی اس مجلس علمی اور غیر سرکاری کونسل کے بارے میں علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد کے شعبہ علومِ عربی واسلامیات کے سربراہ ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی کی مستقل کتاب ہے جس میں انھوں نے اس کونسل کے خدوخال اور طریقِ کار کی وضاحت کی ہے۔ اس لیے فتویٰ کے آزادانہ عمل کو ریاستی قوانین کے تابع کرنے کی یہ تجویز اور خواہش امت کے چودہ سو سالہ اجتماعی تعامل کے منافی ہے جس کی کسی صورت میں حمایت نہیں کی جا سکتی اور ہمارے محترم اور بزرگ دوست جاوید احمد غامدی صاحب ناراض نہ ہوں تو ڈرتے ڈرتے ان سے ایک سوال پوچھنے کو جی چاہتا ہے کہ انھوں نے مختلف گروپوں کی مسلح جدوجہد کے جہاد نہ ہونے، زکوٰۃ کے علاوہ ٹیکس کی ممانعت اور ریاستی نظم سے ہٹ کر فتویٰ کا استحقاق نہ ہونے کے بارے جو ارشادات فرمائے ہیں وہ بھی تو معروف معنوں میں فتویٰ ہی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انھیں یہ فتوے جاری کرنے کی اتھارٹی کس ریاستی قانون نے دی ہے؟

خورشید احمد ندیم

توضیحات

مولانا زاہد الراشدی نے استاد محترم جاوید احمد صاحب غامدی کے بعض نتائج فکر اور ''تکبیر مسلسل'' میں بیان کی گئی کچھ آرا کو اپنے مضامین کا موضوع بنایا ہے جو ایک معاصر روزنامے میں شائع ہوئے ہیں۔ انھوں نے چار اہم مسائل پر اپنا نقطۂ نظر بیان کیا ہے جو ظاہر ہے کہ ہمارے موقف سے مختلف اور اس پر ناقدانہ تبصرہ ہے۔ مولانا نے اپنے اختلاف کا اظہار جس سلیقے کے ساتھ کیا ہے، اس سے ہمارے دل میں ان کی قدر میں اضافہ ہوا ہے۔ ہماری بات سے لوگ اس سے قبل بھی اختلاف کرتے رہے ہیں، لیکن سچ یہ ہے کہ ہم اس لہجے کو ترس گئے تھے۔ ہماری یہ خواہش کم ہی پوری ہوئی کہ لوگ علمی آرا کو علمی نظر ہی سے دیکھیں اور اسی حوالے سے ان پر اظہار خیال کریں۔ مولانا نے اس وادی میں قدم رکھا ہے تو ہم ان کے لیے سراپا شکر ہیں۔

مولانا زاہد الراشدی نے اپنے مضامین میں جن موضوعات پر قلم اٹھایا ہے، وہ آج سب سے زیادہ اس بات کے مستحق ہیں کہ ان پر قوم کو صحیح راہنمائی میسر آئے۔ ان مسائل پر کوئی رائے قائم کرتے وقت اگر ہم نے ٹھوکر کھائی یا ہم کسی ابہام کا شکار ہوئے تو اس سے ہماری اجتماعی زندگی بری طرح متاثر ہو سکتی ہے۔ مولانا نے اس سلسلہ مضامین کے آغاز میں ہمارا فکری شجرہ نسب بھی بیان کیا ہے۔ اس میں دو باتیں وضاحت کی طلب گار ہیں۔ آج کا کالم انھی کی توضیح کے لیے خاص ہے۔ جہاں تک اصل مسائل کا تعلق ہے تو وہ اگلے کالموں میں ایک ترتیب سے زیر بحث آئیں گے۔

پہلی بات خبر واحد کی حجیت کے بارے میں ہے۔ اس باب میں محدثین اور فقہا کا اختلاف معروف ہے۔ اس پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور ہنوز یہ بحث زندہ ہے۔ ہمارے مکتبہ فکر کے نزدیک

فہم دین کے جو اصول ہیں، وہ اگر پیش نظر ہوں تو یہ بحث قطعاً غیر اہم ہو جاتی ہے۔ محترم جاوید صاحب نے ''اصول ومبادی'' کے عنوان سے انھیں بیان کر دیا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے:

> ''سنت سے مراد دین ابراہیمی کی وہ روایت ہے جسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تجدید واصلاح کے بعد اور اس میں بعض اضافوں کے ساتھ اپنے ماننے والوں میں دین کی حیثیت سے جاری فرمایا ہے۔''

یہ سنت چالیس امور پر مشتمل ہے۔

> ''اس کے بارے میں یہ بات بالکل قطعی ہے کہ ثبوت کے اعتبار سے اس میں اور قرآن مجید میں کوئی فرق نہیں۔ وہ جس طرح صحابہؓ کے اجماع اور قولی تواتر سے ملا ہے، یہ اسی طرح ان کے اجماع اور عملی تواتر سے ملی ہے اور ہر دور میں امت کے اجماع سے ثابت قرار پائی ہے۔'' (اشراق،۹۹۔۱۹۹۸)

سنت کی یہ تعریف اگر سامنے ہو تو نہ صرف اخبار آحاد کی حجیت کا سوال باقی نہیں رہتا بلکہ سنت کے ماخذ دین ہونے پر جو اعتراضات اٹھائے جاتے ہیں، وہ بھی ختم ہو جاتے ہیں۔

دوسری بات کا تعلق رجم کے بارے میں مولانا امین احسن اصلاحی کی رائے سے ہے۔ زنا کی سزا کے حوالے سے مولانا کا موقف یہ ہے کہ اس کے نفاذ میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کی تمیز روا نہیں رکھی جائے گی۔ قرآن مجید جب اس جرم کے لیے سو کوڑوں کی سزا بیان کرتا ہے تو وہ مجرم کی ازدواجی حیثیت کو زیر بحث نہیں لاتا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مولانا کی یہ رائے جمہور کے موقف سے مختلف ہے لیکن وہ کبھی اس بات کے علم بردار نہیں رہے کہ ریاست کا قانون ان کی رائے پر مبنی ہو۔ اس باب میں ہمارا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ایک مسلمان ریاست میں پبلک لا اسی رائے کی بنیاد پر بنایا جائے جس پر زیادہ سے زیادہ لوگوں کا اعتماد ہو۔ اگر پاکستان میں لوگوں کی اکثریت ان علما کی رائے سے اتفاق کرتی ہے جو ہم سے مختلف الرائے ہیں تو ہمارا کہنا یہ ہے کہ انھی کی رائے کو قانون سازی کے وقت پیش نظر رکھا جائے۔ اس کے ساتھ ہم اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اہل علم کو بہر حال یہ حق حاصل ہونا چاہیے کہ وہ علمی طور پر اگر کوئی مختلف رائے رکھتے ہیں تو اسے آزادی سے بیان بھی کر

سکیں۔ اگر ایک وقت ایسا آتا ہے کہ لوگوں کی اکثریت ان کی رائے پر اعتماد کرنے لگتی ہے تو پھر خود بخود اسے یہ حیثیت حاصل ہو جائے گی کہ اسے ریاست کا قانون بنا دیا جائے۔ یہ بات واقعاتی طور پر درست نہیں ہے کہ مولانا کبھی وفاقی شرعی عدالت گئے اور انھوں نے رجم کے شرعی حد نہ ہونے پر دلائل فراہم کیے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ عدالت کا فیصلہ آنے سے پہلے ''تدبر قرآن'' کا وہ حصہ چھپ چکا تھا جس میں مولانا نے اپنی یہ رائے بیان کی ہے۔ عدالت نے اسی سے استفادہ کیا تھا۔ مولانا اصلاحی نہ صرف یہ کہ کسی عدالت میں نہیں گئے بلکہ جاوید صاحب نے تو جسٹس آفتاب حسین سے یہ کہا کہ وہ اپنے فیصلے کی بنیاد اس رائے پر رکھیں جس پر اکثریت اعتماد کرتی ہے۔ ہمارا تو اس بات پر اصرار رہا ہے کہ اہل علم کو اپنی رائے دینے ہی پر اکتفا کرنا چاہیے۔ اس کے نفاذ یا دوسروں پر مسلط کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے اور اگر کوئی دوسرا ان سے اختلاف کرتا ہے تو اس کا یہ حق تسلیم کرنا چاہیے۔ اس باب میں ہم تو امام مالک کے مقلد ہیں۔ خلیفہ منصور نے جب ان کے سامنے اس خواہش کا اظہار کیا کہ وہ ان کی موطا کو ریاست کا قانون بنانا چاہتا ہے تو انھوں نے منصور کی تائید نہیں کی اور یہ کہا کہ لوگوں کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ وہ جس رائے کو چاہیں گے، اختیار کر لیں گے۔

یہ صحیح ہے کہ مسلمانوں میں جو فقہی مکاتب فکر مقبول ہوئے، ان کے فروغ میں اقتدار کا ایک حصہ رہا ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی درست ہے کہ جب معاشرہ کسی صاحب علم پر اعتماد کرنے لگتا ہے تو پھر صاحبان اقتدار کے لیے بھی یہ ممکن نہیں رہتا کہ وہ اس کی رائے کے برخلاف فیصلہ دیں۔ مامون الرشید کے وزیر فضل بن سہل کو کسی نے یہ مشورہ دیا کہ عدالتوں کو اس بات سے روک دیا جائے کہ وہ ابوحنیفہ کی رائے کی بنیاد پر فتویٰ دیں۔ اس نے مشاورت کے لیے اہل علم ودانش کو جمع کیا۔ سب کی رائے یہ تھی کہ اس اقدام کا نہ صرف یہ کہ کوئی فائدہ نہیں بلکہ اس سے نقصان کا اندیشہ ہے۔ لوگ عباسی حکمرانوں پر ٹوٹ پڑیں گے اور ان کے اقتدار کا سلامت رہنا مشکل ہو جائے گا۔ لوگوں نے فضل سے یہ بھی کہا کہ جس نے آپ کو یہ رائے دی، وہ کوئی احمق شخص ہے۔ ہمارے نزدیک کوئی صاحب علم آج بھی اگر امام ابوحنیفہ کے طرز عمل کی تقلید کرے تو ایسے ہی نتائج نکل سکتے ہیں۔

ہمارا اصل مسئلہ ہی یہی ہے کہ ہم اپنی بات بزور دوسروں پر مسلط کرنا چاہتے ہیں اور اس بات کو اپنے نامہ اعمال میں جلی حروف سے درج کروانا چاہتے ہیں کہ ہم نے فلاں فلاں فتنے کے خلاف جہاد کیا۔ ہم اختلاف کرنے والوں کو پہلے دائرۂ اسلام اور پھر دائرۂ حیات سے خارج کرنے کے لیے کمربستہ ہو جاتے ہیں۔ مسجدوں پر قبضے کو اپنا دینی فریضہ سمجھتے اور دوسروں کے لیے جینا دوبھر کر دیتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جتنی محنت ہم لوگوں کو کافر قرار دینے کے لیے کرتے ہیں، اگر اتنی ہی مشقت ہم انھیں مسلمان بنانے کے لیے اٹھائیں تو دنیا کا منظر بہت بدل جائے۔

مولانا زاہد الراشدی نے اہم مسائل کو سنجیدہ بحث کا موضوع بنایا ہے۔ اللہ کرے کہ ہم بحیثیت قوم ان مسائل پر زیادہ سے زیادہ اتفاق رائے پیدا کر سکیں۔

علما اور سیاست

کیا علما کو عملی سیاست میں حصہ لینا چاہیے؟ اس سوال کا جواب تلاش کرتے وقت دو باتیں پیش نظر رہنا چاہییں۔ ایک تو یہ ہے کہ یہ شریعت کا نہیں، حکمت وتدبر کا معاملہ ہے۔ یہ جائز اور ناجائز کی بحث نہیں ہے، یعنی ایسا نہیں ہے کہ شریعت نے علما کو سیاست میں حصہ لینے سے روک دیا ہے یا انھیں اس کے لیے حکم دیا ہے۔ جب ہم اس سوال کو موضوع بناتے ہیں تو ہمارے پیش نظر محض یہ ہے کہ اس سے دین اور علما کو کوئی فائدہ پہنچا ہے یا نقصان۔ دوسری بات یہ ہے کہ عملی سیاست سے ہماری مراد اقتدار کی سیاست (Power Politics) ہے، یعنی اقتدار کے حصول کے لیے جدوجہد کرنا یا کسی کے عزل ونصب کے لیے کوئی عملی کردار ادا کرنا۔

قرآن مجید کی راہنمائی یہ ہے کہ ایک عالم دین کا اصل کام انذار ہے۔ (توبہ ۱۲۲) انذار یہ ہے کہ لوگوں کو خبردار کیا جائے کہ انھیں ایک روز اپنے پروردگار کے حضور میں حاضر ہونا ہے اور ان اعمال کے لیے جواب دہ ہونا ہے جو وہ اس دنیا میں سرانجام دیں گے۔ اس جواب دہی کا تعلق اس کردار کے ساتھ ہے جو وہ اس دنیا میں ادا کریں گے۔ اگر کوئی حکمران ہے تو اس کی جواب دہی کی نوعیت اور ہے اور اگر ایک عامی ہے تو اس کے لیے اور۔ اسی انذار کا ایک تقاضا یہ بھی ہے کہ علما، دین

کو اسی طرح بیان کریں جیسے وہ ہے۔ اگر کہیں دین کو کوئی فکری چیلنج درپیش ہے تو وہ دین کا مقدمہ لڑیں، اگر مسلمان معاشرے میں کوئی علمی یا عملی خرابی در آئی ہے تو وہ اسے اصل دین کی طرف بلائیں۔ اس معاملے میں ان کی حیثیت ایک داروغہ کی نہیں ہے۔ انھیں دین کا ابلاغ کرنا اور اسے دوسروں تک پہنچا دینا ہے۔ اس کی ایک صورت ایسے مبلغین کی تیاری ہے جو اس کام کو لے کر معاشرے میں پھیل جائیں اور ایسے ادارے اور دارالعلوم آباد کرنا ہے جہاں دین کے جید عالم تیار ہوں۔ اس انذار کی ایک شکل عامۃ الناس کا تزکیہ بھی ہے۔ یہ تزکیہ علم کا ہوگا اور عمل کا بھی۔ یہ وہ کام ہے جو ہمارے صوفیا کرتے رہے ہیں۔ اس وقت تصوف ایک فلسفہ حیات کے طور پر زیر بحث نہیں ہے۔ میں جس پہلو کی تحسین کر رہا ہوں، وہ صوفیانہ حکمت عملی ہے جو خانقاہوں اور صوفیا کے حلقوں میں اختیار کی گئی ہے۔

تاریخ کی شہادت یہ ہے کہ علما نے جب یہ کام کیا، معاشرے پر اس کے غیر معمولی اثرات مرتب ہوئے۔ ان اثرات کا دائرہ اقتدار کے ایوانوں سے لے کر عامۃ الناس کے حجروں تک پھیلا ہوا ہے۔ مختلف تذکروں میں ہمیں ایسے بہت سے واقعات ملتے ہیں جب حکمران، علما کے حجروں میں حاضر ہیں یا علما، ارباب اقتدار سے بے نیازی کا مظاہرہ کر رہے ہیں۔ علما کو اگر معاشرے میں یہ مقام حاصل تھا تو اس کا سبب یہ تھا کہ وہ انذار کے منصب پر فائز تھے۔ انھوں نے خود کو اس کام کے لیے خاص کر لیا تھا کہ وہ دین بیان کریں گے اور معاشرے کے مختلف طبقات کو ان کی دینی ذمہ داریوں کی طرف متوجہ کریں گے۔ یہ لوگ کبھی اقتدار کی کشمکش میں فریق نہیں بنے۔ معاشرے پر ان کے اثرات کا یہ عالم تھا کہ حکمران ان کی رائے کے احترام پر مجبور تھے۔ پھر یہ وقت بھی آیا کہ ایسے لوگ اقتدار کے ایوانوں تک پہنچے جن پر کسی صاحب علم کا خاص اثر تھا۔ اس نے برسر اقتدار آ کر ان کی رائے کو ریاست کا قانون بنا دیا۔ ہارون الرشید نے قاضی ابو یوسف کو قاضی القضاۃ بنایا۔ محکمہ قضا جب ان کے ہاتھ آیا تو اسلامی ریاست میں اسی کو قضا کے عہدے پر فائز کیا جاتا جس کی سفارش قاضی ابو یوسف کرتے تھے۔ افریقہ میں معز بن بادیس کو والی بنایا گیا تو امام مالک کی فقہ کو وہاں غلبہ حاصل ہو گیا۔ اندلس میں حکم بن ہشام کے دور میں فقہ مالکی کو سرکاری حیثیت مل گئی۔ مصر میں صلاح

الدین یوسف بن ایوب جب عبید کو شکست دے کر حکمران بنے تو فقہ شافعی کو غلبہ ملا کیونکہ بنو ایوب شوافع تھے۔ اب کسی جگہ ایسا نہیں ہوا کہ وہاں فقہ حنفی کے لیے مہم چلائی گئی ہو یا حنبلی مسلک کے نفاذ کا مطالبہ لے کر لوگ اٹھ کھڑے ہوئے ہوں۔

ہم جن صاحبانِ عزیمت کا ذکر کرتے ہیں ـــــــ اور اس میں کیا شبہ ہے کہ یہ تذکرہ ہمارے ایمان کی تقویت کا باعث بنتا ہے ـ ان کا معاملہ یہ تھا کہ وہ اقتدار کی کشمکش میں کبھی فریق نہیں تھے۔ انھوں نے حکمرانوں سے اگر اختلاف کیا تو اس موقع پر جب انھوں نے دین میں مداخلت کی یا شریعت کے کسی حکم کو تبدیل کرنا چاہا۔ عباسی حکمرانوں نے جب یہ حکم جاری کیا کہ جو ان کی بیعت سے نکلے گا تو اس کی بیوی خود بخود اس پر حرام ہو جائے گی تو یہ فرمان دین میں مداخلت تھا۔ چنانچہ امام مالک نے اس کے خلاف آواز اٹھائی کہ اس جبری طلاق کی کوئی حقیقت نہیں۔ امام احمد بن حنبل نے اگر حکمرانوں کے خلاف آواز اٹھائی تو اس بات پر کہ وہ ریاست کی قوت کو بروئے کار لا کر یہ چاہتے تھے کہ قرآن مجید کو مخلوق مانا جائے۔ علما اور فقہاے امت کا یہ کام اپنی حقیقت میں انذار ہے۔ یہ ان کی ذمہ داری ہے کہ اگر کہیں دین کے کسی حکم کو تبدیل کیا جا رہا ہے تو وہ لوگوں کے سامنے دین کا صحیح تصور پیش کریں۔ یہ کوئی سیاسی کردار نہیں ہے۔ ان لوگوں نے حکمرانوں کے ناپسندیدہ کاموں پر انھیں ٹوکا، لیکن نہ خود کو ان کی اطاعت سے آزاد کیا، نہ دوسرے لوگوں کو اس کے لیے کہا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان جلیل القدر لوگوں کو اس راہ میں بہت سی مشکلات برداشت کرنا پڑیں، لیکن اس کے بعد اربابِ اقتدار کے لیے یہ آسان نہیں رہا کہ وہ اپنی رائے پر اصرار کریں۔

آج بھی اگر کوئی ایسی صورت حال پیش آتی ہے تو یہ علما کی ذمہ داری ہے کہ وہ دین کا دفاع کریں اور اس راہ میں کوئی مشقت اٹھانا پڑتی ہے تو اسے خندہ پیشانی سے برداشت کریں۔ صبر واستقامت ایسی چیزیں نہیں جو رائیگاں چلی جائیں۔ جو لوگ ان خوبیوں کا مظاہرہ کرتے ہیں، معاشرے پر ان کے بے پناہ اثرات ہوتے ہیں۔ آج کے جمہوری دور میں تو حکمرانوں کے لیے مزید مشکل ہو جائے گا اگر وہ ایسے لوگوں کی مخالفت کریں۔

اسی بنیاد پر ہم اس بات کے قائل ہیں کہ علما کے شایان شان یہی ہے کہ وہ اقتدار کی حریصانہ

کشمکش سے دور رہ کر منصب علم کو آباد کریں اور دین کی حفاظت کے ساتھ لوگوں کا تزکیہ نفس کریں۔ اس سے دین کو فائدہ پہنچے گا اور ان کے احترام میں بھی اضافہ ہوگا۔ میں تو یہ عرض کرتا ہوں کہ اس سے ان کا سیاسی اثر ورسوخ بھی کئی گنا بڑھ جائے گا۔ میں پاکستان کے کئی ایسے صوفیا و علما کے نام گنوا سکتا ہوں جو اپنی خانقاہوں سے کبھی نہیں نکلے لیکن ان کے معاشرتی اثرات کا یہ عالم ہے کہ ہر عام انتخابات کے موقع پر اہل سیاست ان کے دروازے پر حاضر ہوتے ہیں اور ان سے تائید کی بھیک مانگتے ہیں۔ وہ جس کے حق میں فیصلہ دے دیں، ان کے حلقہ اثر میں اس کی کامیابی یقینی ہو جاتی ہے۔

یہ صحیح ہے کہ تاریخ میں ہمیں بعض ایسے لوگ بھی ملتے ہیں جو اقتدار کی کشمکش میں فریق تھے۔ پرانے دور میں اس کی نوعیت خروج کی تھی۔ امام ابن تیمیہ نے ''منہاج السنہ'' میں ان تمام بغاوتوں کا جائزہ لے کر یہ بتایا ہے کہ ایسی کوئی کوشش نہ صرف یہ کہ کامیاب نہیں ہوئی بلکہ اس سے امت میں انتشار اور افتراق کا ایسا دروازہ کھلا کہ پھر کبھی بند نہیں ہو سکا۔

آج کے ترقی یافتہ دور میں اگرچہ صاحبان اقتدار کی تبدیلی کے انداز بدل گئے ہیں لیکن علما کی عملی سیاست میں شرکت کے نتائج پر کوئی فرق نہیں آیا۔ پاکستان کو اگر ہم اپنی توجہ کا مرکز بنائیں تو علما کی سیاست کا دین کو فائدہ کم اور نقصان زیادہ پہنچا۔

پاکستانی سیاست میں علما کا کردار

پاکستان میں علما عملی سیاست میں بالعموم دو طرح سے شریک رہے ہیں۔ ایک تو یہ کہ انھوں نے بعض مذہبی و دینی مسائل پر تحریکیں اٹھائیں اور مطالبات منوانے کے لیے اپنی سیاسی قوت بروے کار لائے۔ دوسری صورت میں یہ دھما کہ انھوں نے خود کو قوم کے سامنے متبادل قیادت کے طور پر پیش کر کے کیا اور مروجہ نظام کے تحت اقتدار تک پہنچنے کی سعی کی۔ ان دونوں صورتوں کے جو نتائج نکلے، میں انھیں قدرے تفصیل کے ساتھ زیر بحث لا رہا ہوں۔

تحریکیں اٹھا کر علما نے بعض مذہبی معاملات میں حکومت وقت سے قانون سازی کا مطالبہ

کیا۔مثال کے طور پر ۱۹۴۸ء میں دستور اسلامی کے لیے تحریکیں اٹھی ،۱۹۵۳ء اور پھر ۱۹۷۴ء میں قادیانیوں کو غیر مسلم قرار دینے کا مطالبہ کیا گیا۔۱۹۷۳ء کے آئین کو اسلامی بنانے کے لیے آواز اٹھائی گئی۔ان مخصوص مسائل کے علاوہ بھی ہمارے علما ہر حکومت سے یہ مطالبہ کرتے رہے کہ وہ ملک میں اسلامی نظام نافذ کرے۔گزشتہ دنوں میں ان کی طرف سے اسلام آباد پر یلغار کا اعلان تھا۔یہ اقدام بھی اس مطالبہ پر مبنی تھا کہ حکومت فوری طور پر نفاذ اسلام کا اعلان کرے۔علما کی یہ مہم بڑی حد تک کامیاب رہی۔قانون سازی کے باب میں ان کے مطالبات بالعموم تسلیم کر لیے گئے۔یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ قانون کی سطح پر پاکستان کو ایک اسلامی ریاست بنانے میں اب کوئی امر مانع نہیں ہے۔یہ البتہ ایک دوسری بحث ہے کہ محض قانون سازی سے کیا کوئی ریاست اسلامی بن سکتی ہے؟

اب ہم دوسری صورت کی طرف آتے ہیں۔اس ملک میں اقتدار تک پہنچنے کے دو راستے ہیں۔ایک آئینی، دوسرا غیر آئینی۔آئینی طور پر برسر اقتدار آنے کا واحد راستہ انتخابات ہیں۔ہماری مذہبی جماعتوں نے انتخابات میں دو طرح سے حصہ لیا۔انفرادی حیثیت میں اور سیاسی اتحادوں میں شامل ہو کر۔انفرادی سطح پر انتخابات میں حصہ لے کر علما نہ صرف یہ کہ کوئی قابل ذکر کامیابی حاصل نہ کر سکے بلکہ ان کی حمایت میں بتدریج کمی آئی۔۱۹۷۰ء میں انہیں پندرہ فیصد رائے دہندگان کا اعتماد حاصل تھا تو ۱۹۹۷ء تک پہنچتے پہنچتے اس میں بہت کمی آگئی، تاہم اتحادوں میں شامل ہو کر وہ پارلیمنٹ تک پہنچے اور بعض اوقات صوبائی اور قومی سطح پر شریک اقتدار بھی ہوئے۔ظاہر ہے کہ یہ شرکت اسی وقت ممکن ہوئی جب انہوں نے کسی بڑی سیاسی جماعت کا ہاتھ تھاما۔

یہ تو علما کے سیاست کے براہ راست نتائج ہیں۔اب ہم ان نتائج کی طرف آتے ہیں جو بالواسطہ سامنے آئے۔

پہلا نتیجہ یہ نکلا کہ اقتدار کی حریصانہ کشمکش میں شریک ہو کر وہ منصب دعوت سے معزول ہو گئے۔اب وہ معاشرے میں دین کے داعی کا کردار ادا نہیں کر سکتے۔اس کی وجہ بڑی واضح ہے۔دعوت بے غرض بناتی ہے اور سیاست غرض مند۔جب آپ کسی کو دین کی دعوت دیتے ہیں تو جواباً کسی اجر کا مطالبہ نہیں کرتے۔اس سے آپ کی قدر و منزلت میں اضافہ ہوتا ہے اور آپ اس بات سے بے

نیاز ہوتے ہیں کہ آپ کی دعوت کے کیا اثرات مدعو پر پڑیں گے،اس کو آپ کی بات پسند آئے گی یا نہیں۔اس کے بالمقابل جب آپ سیاست میں ہیں تو لوگوں سے ووٹ کے لیے درخواست کرتے ہیں۔یہ ایک ضرورت مند کا کردار ہے۔آپ کو حق بات کہنے سے زیادہ دلچسپی اس امر میں ہے کہ عوام کے مطالبات کیا ہیں۔چنانچہ سیاسی ضرورت کے تحت آپ یہ ثابت کرتے ہیں کہ آپ ہی موزون ترین شخص ہیں جو ان کی ضروریات کو پورا کرسکتا ہے۔جو یہ بات باور کرانے میں کامیاب ہو جاتا ہے، وہ جیت جاتا ہے۔دوسری بات یہ ہے کہ سیاست کی حریصانہ کشمکش میں جب آپ فریق بنتے ہیں تو پھر وہ گروہ آپ کا مخاطب نہیں رہتا جو آپ کا مخالف ہے۔اس طرح آپ کی دعوت اس طبقے تک نہیں پہنچ سکتی اور یہ بات حکمت تبلیغ کے خلاف ہے لہٰذا علما کی سیاست کا پہلا نتیجہ تو یہ نکلا کہ مسند دعوت خالی ہوگئی۔

دوسرے نتیجے کا تعلق مذہبی جماعتوں کی ہیئت ترکیبی سے ہے۔ہمارے ہاں مذہبی جماعتیں، جماعت اسلامی کے استثنا کے ساتھ،فرقہ وارانہ بنیاد پر قائم ہیں۔ہر مسلک کے علما نے اپنی سیاسی جماعت بنا رکھی ہے۔سیاست کے مبادیات سے واقف ایک شخص بھی یہ جانتا ہے کہ جو جماعت کسی خاص مذہبی فکر پر قائم ہو، وہ کبھی قومی جماعت نہیں بن سکتی۔اس کے ساتھ ان مذہبی عناصر کے مفاد کا تقاضا بھی یہی ہے کہ یہ تقسیم باقی رہے کیونکہ اس صورت میں انہیں ایک پریشر گروپ کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے اور پھر وہ کسی بڑی سیاسی جماعت سے معاملہ کر کے سینٹ یا اسمبلی تک پہنچ جاتے ہیں اور اس طرح سیاسی منظر پر اپنی موجودگی کو یقینی بناتے ہیں۔اس سے کسی فرد واحد یا چند افراد کو تو دنیاوی اعتبار سے فائدہ پہنچتا ہے لیکن قوم میں مسلکی تقسیم مزید پختہ ہو جاتی ہے۔چونکہ ان عناصر کے پیش نظر شخصی مفاد ہوتا ہے اس لیے ایک لازمی نتیجے کے طور پر شخصیات کا تصادم (Personality Clash) جنم لیتا ہے اور یہ جماعتیں تقسیم در تقسیم کے عمل سے گزرتی ہیں۔آج اس ملک میں کوئی مذہبی جماعت ایسی نہیں جو دو یا دو سے زیادہ حصوں میں منقسم نہ ہو۔گویا اس مذہبی سیاست کا دوسرا نتیجہ یہ سامنے آیا کہ فرقہ وارانہ گروہ بندی مضبوط ہوگئی۔

تیسرا نتیجہ یہ نکلا کہ سیاست میں مسلسل ناکامیوں نے ان لوگوں کو مایوسی (Frustration) کی

اتھاہ گہرائیوں میں دھکیل دیا۔ چنانچہ اب وہ برملا یہ کہنے لگے ہیں کہ انتخابی سیاست سے کامیابی کا کوئی امکان نہیں اس لیے ہمیں اب کوئی دوسرا راستہ تلاش کرنا ہوگا، کیونکہ آئین کے تحت تبدیلی کا واحد راستہ انتخابات ہیں۔ یہ بھی ڈھکی چھپی نہیں کہ ان میں ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو تبدیلی کے لیے مسلح جدوجہد کے قائل ہیں۔

چوتھا نتیجہ یہ نکلا کہ عملی سیاست میں شریک بعض علما کے دامن پر دنیاوی آلودگیوں کے نشانات کا تاثر ابھرا تو اس سے علما کی شہرت کو بالعموم بہت نقصان پہنچا۔ میرے لیے یہ کہنا ممکن نہیں کہ اس تاثر میں صداقت کا تناسب کیا ہے، لیکن اس بات سے اختلاف نہیں کیا جا سکتا کہ یہ تاثر پیدا ہی تب ہوا جب علما عملی سیاست میں الجھے۔ یہ امر واقعہ ہے کہ دور جدید میں علما کا وقار جتنا مجروح ہوا ہے، شاید ہی کسی دوسرے طبقے کا ہوا ہو۔ دنیاداروں کے ساتھ جب انہوں نے معاملات کیے تو علما کو ان کی سطح پر اترنا پڑا۔

میرے نزدیک ان نتائج کی فہرست طویل ہو سکتی ہے لیکن اگر محض ان ہی کو پیش نظر رکھا جائے تو یہی رائے بنتی ہے کہ عملی سیاست دین اور علما دونوں کے لیے مفید ثابت نہیں ہوئی۔ علما کی عملی سیاست میں شرکت کا واحد فائدہ یہ ہوا کہ یہ ملک آئینی اور دستوری طور پر اسلامی بن گیا۔ اس کے علاوہ اس شرکت کے تمام نتائج منفی رہے۔ اب جہاں تک اس واحد فائدے کا تعلق ہے تو علما اگر اپنے منصب انذار پر جلوہ افروز رہتے اور حکمرانوں کو اس جانب متوجہ کرتے کہ اگر کسی خطے میں مسلمانوں کو اقتدار حاصل ہو جائے تو وہ شرعاً اس کے پابند ہیں کہ وہاں اللہ کے قانون کی حکمرانی ہو تو بھی یہ مقصد حاصل ہو جاتا۔ یہ قوم مزاجاً بھی ریاست کے سیکولر تشخص کو قبول کرنے کے لیے آمادہ نہیں اور اس کے ساتھ اگر علما کا یہ دباؤ بھی ہوتا تو کوئی حکومت یہ جرات نہ کر سکتی کہ وہ پاکستان کو دستوری طور پر سیکولر بنائے۔ پھر اس بات سے کیسے انکار کیا جا سکتا ہے کہ دستور کو اسلامی بنانے اور قادیانیوں کو غیر مسلم قرار دلوانے میں بنیادی کردار ایک ایسے عالم دین مولانا ظفر احمد انصاری مرحوم کا تھا جو عملی سیاست سے دور رہنے والے تھے۔

اس تجزیے سے یہ نتیجہ اخذ کرنا صحیح نہیں ہوگا کہ اس سے مقصود دین و سیاست کی علیحدگی کی

وکالت ہے۔ یہاں محض یہ بات کہی جارہی ہے کہ علما کا کام سیاست نہیں ہے۔ یہ ان لوگوں کا کام ہے جو اپنی افتادِ طبع کے اعتبار سے سیاست کا رجحان رکھتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ پاکستان کو اسلامی ریاست ہونا چاہیے اور اس میں بھی دو آرا نہیں کہ اس کے لیے جدوجہد ہونی چاہیے، لیکن ہمارے نزدیک یہ کام وہ لوگ کریں جن کے اندر اس کے لیے فطری داعیہ موجود ہو۔ علما کا منصب یہ نہیں کہ وہ سیاست دان بنیں۔ ان کا کام یہ ہے کہ وہ سیاست دانوں کو مسلمان بنائیں۔ اس ملک میں تنہا مولانا مودودی کے عالمانہ کام کا یہ اثر ہے کہ اہل صحافت کی ایک ایسی کھیپ تیار ہوئی جس کی تمام صحافیانہ سرگرمیوں کا محور و مرکز یہ ہے کہ پاکستان کو ایک اسلامی ریاست ہونا چاہیے۔ اگر مولانا سیاست کی حریفانہ کشمکش کو بھی اسی طرح متاثر کرتے، ذرا غور کیجیے اگر ہمارے درمیان ایسے علما موجود ہوتے جن کی علمی وجاہت سے اس ملک کا رجحان ساز طبقہ یعنی اہل سیاست، فوجی قیادت، بیوروکریسی مرعوب ہوتے تو اس ملک کا نقشہ کیا ہوتا؟ میرا کہنا یہ ہے کہ اگر علما اپنی ذمہ داری بطریق احسن ادا کرتے تو آج ہمیں حکمرانوں سے نفاذ اسلام کی بھیک نہ مانگنا پڑتی۔

ابوعمارزاہدالراشدی

خورشید ندیم صاحب کے ارشادات کا جائزہ

علما کے سیاسی کردار، کسی غیر سرکاری فورم کی طرف سے جہاد کا اعلان کی شرعی حیثیت، علماے کرام کے فتویٰ جاری کرنے کے آزادانہ استحقاق اور زکوۃ کے علاوہ کسی اور ٹیکس کی شرعی ممانعت کے حوالہ سے محترم جناب جاوید احمد غامدی صاحب کے بعض حالیہ ارشادات کے بارے میں ان کالموں میں کچھ گزارشات پیش کی گئی تھیں۔ ہمارا خیال تھا کہ غامدی صاحب محترم ان مسائل پر قلم اٹھائیں گے اور ہمیں ان کے علم ومطالعہ سے استفادہ کا موقع ملے گا لیکن شاید ''پروٹوکول'' کے تقاضے آڑے آ گئے جس کی وجہ سے غامدی صاحب کے بجائے ان کے شاگرد رشید خورشید احمد ندیم صاحب نے ہماری گزارشات پر قلم اٹھایا اور معاصر روزنامہ جنگ میں ''تکبیر مسلسل'' کے عنوان سے شائع ہونے والے مضامین میں انہوں نے ان مسائل پر اظہار خیال کا سلسلہ شروع کیا ہے۔

اب تک خورشید احمد ندیم صاحب نے دو نکات پر گفتگو کی ہے۔ پہلے مرحلے میں انہوں نے توضیحات کے عنوان سے ''خبر واحد'' کے حجت ہونے کے بارے میں ہماری گزارش پر تبصرہ کیا ہے اور فرمایا ہے کہ ان کے ہاں سنت کا جو مفہوم سمجھا جاتا ہے، اسے پیش نظر رکھا جائے تو ''خبر واحد'' کے حجت ہونے یا نہ ہونے کی بحث کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی، مگر ہمیں خورشید صاحب کے اس ارشاد سے اختلاف ہے جس کا آئندہ سطور میں ہم ذکر کریں گے اور اس سے قبل ہم ''خبر واحد'' کے بارے میں عام قارئین کے لیے تھوڑی سی وضاحت ضروری سمجھتے ہیں تاکہ وہ صحیح طور پر اس بات کو سمجھ سکیں۔

غامدی صاحب اور خبر واحد

''خبر واحد'' کا لفظی معنی ''ایک آدمی کی روایت'' ہے اور محدثین کی اصطلاح میں خبر واحد اسے کہتے ہیں کہ قرون اولیٰ یعنی صحابہ کرامؓ اور تابعین کے دور میں کسی حدیث نبوی کو روایت کرنے میں ایک ہی بزرگ متفرد ہوں اور دوسرا کوئی ان کے ساتھ اس بات کو بیان کرنے میں شریک نہ ہو۔ ایسی خبر کے بارے میں اہل علم کے درمیان اختلاف چلا آرہا ہے کہ شرعی احکام کے ثبوت میں یہ خبر اور حدیث حجت ہے یا نہیں۔ جمہور محدثین اور فقہا کا موقف یہ ہے کہ کسی بھی ثقہ راوی کی روایت کردہ خبر واحد اگر قرآن کریم کی کسی نص صریح کے خلاف نہیں اور کوئی خبر متواتر یا اجماعی تعامل بھی اس کی نفی نہیں کر رہا تو وہ شرعاً حجت ہے اور اس پر عمل واجب ہے، مگر بعض اصولی فقہا کا موقف یہ ہے کہ خبر واحد کسی شرعی حکم کے وجوب کا فائدہ نہیں دیتی اور ہم نے سابقہ مضمون میں عرض کیا تھا کہ مولانا امین احسن اصلاحیؒ اور جناب جاوید احمد غامدی کے مکتب فکر کا موقف ان اصولی فقہا کے قریب ہے اور اسی وجہ سے انہیں شادی شدہ مرد اور عورت کے زنا کا مرتکب قرار پانے پر اس کے لیے سنگسار کرنے کی سزا کو شرعی حد کے طور پر قبول کرنے میں تامل ہے۔ اس کے جواب میں خورشید ندیم صاحب کا ارشاد ہے کہ سنت رسول کے بارے میں غامدی صاحب کی وضاحت کو سامنے رکھنے کے بعد خبر واحد کی حجیت کا سوال باقی نہیں رہتا چنانچہ وہ اس ضمن میں غامدی صاحب کے دو ارشادات نقل کر رہے ہیں:

> ''سنت سے مراد دین ابراہیمی کی وہ روایت ہے جسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تجدید و اصلاح کے بعد اور اس میں بعض اضافوں کے ساتھ اپنے ماننے والوں میں دین کی حیثیت سے جاری فرمایا ہے''۔

> ''اس کے بارے میں یہ بات بالکل قطعی ہے کہ ثبوت کے اعتبار سے اس میں اور قرآن مجید میں کوئی فرق نہیں۔ وہ جس طرح صحابہ کے اجماع اور قولی تواتر سے ملا ہے، یہ اسی طرح ان کے اجماع اور عملی تواتر سے ملی ہے اور ہر دور میں امت کے اجماع سے ثابت قرار پائی ہے''۔

ہم ان دو اقتباسات سے جو مطلب سمجھ پائے ہیں، وہ یہ ہے کہ سنت صرف وہی ہے جو دین ابراہیمی کے سابقہ تسلسل کے ساتھ نقل ہوتی چلی آ رہی ہے اور جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تجدید واصلاح کے ساتھ اسے باقی رکھا ہے۔ اس کا لازمی مطلب اگر سامنے رکھا جائے تو جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر وہ عمل اور قول سنت کے دائرہ سے نکل جاتا ہے جس کا دین ابراہیمی کے سابقہ تسلسل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طرف سے نئی سنت کے طور پر اس کا اجرا فرمایا ہے۔ اسی طرح کسی سنت کے ثبوت کے لیے غامدی صاحب کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ وہ صحابہ کرام اور ان کے بعد امت کے اجماع اور عملی تواتر سے ثابت ہو، اور جو سنت نبویؐ یا حدیث رسول اجماع اور تواتر کے ذریعہ ہم تک نہیں پہنچی، وہ غامدی صاحب کے نزدیک ثابت شدہ سنت نہیں، لہٰذا اگر حدیث وسنت کے تعین اور ثبوت کے لیے اس معیار کو قبول کر لیا جائے تو چودھری غلام احمد پرویز اور ان کے رفقا کی طرح حدیث وسنت کے انکار کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی بلکہ اس وقت حدیث وسنت کے نام سے روایات کا جو ذخیرہ امت کے پاس موجود ہے اور جس کی چھان پھٹک کے لیے محدثین تیرہ سو برس سے صبر آزما اور جاں گسل علمی جدوجہد میں مصروف چلے آ رہے ہیں، اس کا کم وبیش نوے فیصد حصہ خود بخود سنت کے دائرے سے نکل کر کالعدم قرار پاتا ہے۔ ہمیں تعجب اس بات پر ہے کہ خورشید احمد ندیم صاحب ان اقتباسات کے ذریعہ خبر واحد کے حجت ہونے بلکہ سرے سے اس کے بیشتر حصے کو سنت تسلیم کرنے سے انکار فرما رہے ہیں مگر انہیں اس بات پر بھی اصرار ہے کہ سنت کے بارے میں ان کے نقطۂ نظر کو سامنے رکھنے کے بعد خبر واحد کے حجت ہونے یا نہ ہونے کے اختلاف کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہ جاتی۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک خبر واحد بلکہ اجماع اور تواتر کے ذریعہ ثابت نہ ہونے والی کسی بھی سنت کی کوئی اہمیت نہیں ہے مگر امت کے جمہور محدثین اور فقہا کے نزدیک جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر وہ ارشاد اور عمل پوری اہمیت رکھتا ہے جو اہل علم کے طے کردہ اصولوں کے مطابق ثقہ اور مستند راویوں کے ذریعہ امت تک پہنچا ہے اور جسے محدثین صحیح روایت کے طور پر امت کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

لطف کی بات یہ ہے کہ غامدی صاحب اور خورشید ندیم صاحب کے نزدیک کسی ایک سنت کے

ثبوت کے لیے تو صحابہ کرامؓ کا اجتماعی تعامل ضروری ہے لیکن اسی سنت کے مفہوم کے تعین، روایت کے طریق کار، قبولیت کے معیار اور صحت وضعف کے قواعد واصول کے بارے میں امت کے چودہ سو سالہ اجتماعی تعامل اور جمہور محدثین وفقہا کا طرز عمل ان کے نزدیک کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ وہ امت کے جمہور اہل علم کے طے کردہ اس معیار کو قبول کرنے کے بجائے اپنے جداگانہ اصولوں کو حتمی معیار کے طور پر پیش کرنے پر مصر ہیں اور اس معاملہ میں اجتماع وتواتر اور تفرد وتوحد کا واضح فرق ان کے ذہن تک رسائی کا راستہ پانے میں کامیاب نہیں ہو رہا۔

رجم کی شرعی حیثیت اور غامدی صاحب

ہم محترم جاوید احمد غامدی صاحب کا یہ ارشاد پیش کر چکے ہیں کہ ان کے نزدیک سنت، دین ابراہیمی کی کسی ایسی روایت کے تسلسل کا نام ہے جسے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی مناسب ترمیم واضافہ کے ساتھ باقی رکھا ہو۔ ان کے اس ارشاد کی کسوٹی پر ہم رجم کی شرعی حیثیت کے مسئلے کو پرکھنا چاہتے ہیں تاکہ یہ بات واضح کر سکیں کہ غامدی صاحب محترم اور ان کے رفقا رجم کے معاملے میں خود اپنے قائم کردہ اصول پر قائم نہیں رہ سکے۔

رجم کا لفظی معنی سنگسار کرنا ہے، یعنی کسی شخص کو پتھر مار مار کر ہلاک کر دینا جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں متعدد جرائم کی شرعی سزا کے طور پر بطور قانون رائج تھا۔ مثلاً شرک اور بت پرستی کے لیے سنگسار کرنے کی سزا تھی۔ (استثنا ۱۷: ۷) ہفتہ کے دن کی بے حرمتی پر سنگسار کی سزا تھی۔ (گنتی ۱۵: ۳۲۔۳۶) جادوگر کے لیے سنگسار کرنے کی سزا تھی۔ (احبار ۲۰: ۲۷) اللہ تعالیٰ کی توہین پر سنگسار کی سزا تھی۔ (احبار ۲۴: ۱۳، ۱۴) غیر اللہ کی نذر ماننے والے کے لیے سنگسار کی سزا تھی۔ (احبار ۲۰: ۱، ۲) اسی طرح شادی شدہ مرد یا عورت کے زنا کا مرتکب ہونے پر بھی اس کے لیے شرعی سزا یہ تھی کہ اسے برسر عام سنگسار کر دیا جائے چنانچہ تورات کی کتاب استثنا باب ۲۲، آیت ۲۲ میں ہے کہ:

> ”اگر کوئی مرد کسی شوہر والی عورت سے زنا کرتے ہوئے پکڑا جائے تو وہ دونوں مار ڈالے جائیں یعنی وہ مرد بھی جس نے اس عورت سے صحبت کی اور وہ عورت بھی۔“

اس کی تائید حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی انجیل میں بھی ہے، جیسا کہ انجیل یوحنا باب ۸، آیت ۳ میں ہے کہ:

''اور فقیہ اور فریسی ایک عورت کو لائے جو زنا میں پکڑی گئی تھی۔ اسے بیچ میں کھڑا کر کے یسوع سے کہا، اے استاذ! یہ عورت زنا میں عین فعل کے وقت پکڑی گئی ہے۔ توریت میں موسیٰ نے ہم کو حکم دیا ہے کہ ایسی عورتوں کو سنگسار کریں۔ پس تو اس عورت کے بارے میں کیا کہتا ہے؟''

اس کے بعد جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی دین ابراہیمی کی اس مسلسل روایت کی توثیق فرمائی، چنانچہ امام بخاریؒ صحیح بخاری کی 'کتاب الحدود' میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں، یہ روایت بخاری شریف کے پانچ چھ اور مقامات میں بھی موجود ہے اور ان سب روایات کو سامنے رکھتے ہوئے واقعہ کی ترتیب یہ ہے کہ مدینہ منورہ میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک یہودی جوڑا یعنی مرد اور عورت زنا کے مجرم کے طور پر پیش کیے گئے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں تمھاری کتاب کے مطابق اس مقدمہ کا فیصلہ کروں گا اور خود یہود کے علما سے دریافت کیا کہ تمھارے ہاں اس جرم کی سزا کیا ہے؟ کہنے لگے کہ ہمارے ہاں زنا کی سزا یہ ہے کہ دونوں کا منہ کالا کر کے پھرایا جائے اور کوڑے مارے جائیں۔ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کیا تمھارے دین میں اس کی سزا رجم (سنگسار کرنا) نہیں ہے؟ یہودی علما نے جواب دیا کہ نہیں۔ اس پر مجلس میں موجود حضرت عبد اللہ بن سلامؓ نے فرمایا کہ یا رسول اللہ! یہ جھوٹ بولتے ہیں، تورات میں زنا کی سزا سنگسار کرنا ہی ہے۔ حضرت عبد اللہ بن سلامؓ یہود کے بڑے علما میں سے تھے جو مسلمان ہو گئے تھے اور صحابی رسول تھے۔ ان کے کہنے پر جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی علما کو تورات لانے کے لیے کہا۔ تورات لائی گئی اور ایک یہودی عالم نے اس کا متعلقہ حصہ پڑھنا شروع کیا مگر اس طرح کہ رجم والی آیت پر اس نے ہاتھ رکھ دیا اور آگے پیچھے سے پڑھتا رہا۔ حضرت عبد اللہ بن سلام نے آگے بڑھ کر اس کا ہاتھ جھٹکا اور وہ آیت پڑھی جس میں زنا کی سزا رجم کرنا بیان کی گئی ہے۔ اس پر جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس یہودی جوڑے کو

سنگسار کر دیا۔

اس کے بعد جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مسلمانوں کے ایک سے زیادہ کیس آئے جن میں آپ نے زنا کے شادی شدہ مرتکب حضرات کو سنگسار کرنے کی سزا دی۔ پھر خلفاے راشدین رضی اللہ عنہم کے زمانے میں اس سزا کا تسلسل باقی رہا۔ بخاری شریف کی روایت کے مطابق امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ نے خطبہ جمعہ میں اس بات کا اعلان کیا کہ کتاب اللہ کی رو سے شادی شدہ مرد یا عورت کے لیے زنا کی سزا رجم کرنا ہی ہے اور کوئی شخص اس کے بارے میں کسی شک وشبہ کا شکار نہ ہو۔ پھر بخاری شریف ہی کی روایت کے مطابق حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اپنے دور خلافت میں زنا کے ایک کیس میں رجم کی سزا دی اور ساتھ یہ بھی فرمایا کہ میں یہ سزا جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق دے رہا ہوں۔ اس کے بعد امت کے جمہور اہل علم کا یہی موقف رہا ہے اور چودہ سو سال کے دوران میں جہاں بھی حدود شرعیہ نافذ ہوئی ہیں، وہاں شادی شدہ مرد اور عورت کے لیے زنا کی سزا یہی نافذ رہی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ دین ابراہیمی کی یہ روایت جس کا ذکر تورات میں موجود ہے، انجیل اس کی تصدیق کرتی ہے، جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف اس کی تصدیق کی بلکہ اسے بطور قانون نافذ کر کے اس کے تسلسل کو برقرار رکھا اور امت میں بھی چودہ سو سال سے یہی سزا ''شرعی حد'' کے طور پر متعارف چلی آ رہی ہے تو دین ابراہیمی کا یہ تاریخی اور اجماعی تعامل آخر غامدی صاحب کے ہاں کیوں قابل قبول نہیں ہے؟

علما اور سیاست

خورشید احمد ندیم صاحب نے علما کے سیاسی کردار پر تفصیلی بحث کی ہے اور اس نقطۂ نظر کی وضاحت کی ہے کہ علما کرام کو عملی سیاست میں براہ راست فریق بننے کے بجائے اصولی سیاست اور رہنمائی کی سطح تک اپنی سرگرمیوں کو محدود رکھنا چاہیے اور ساتھ ہی پاکستان کی پچاس سالہ سیاست کا تجزیہ کیا ہے کہ علما کا عملی سیاست میں حصہ لینا علما اور دین دونوں کے لیے فائدہ کے بجائے نقصان کا

باعث بنا ہے۔

جہاں تک علما کے عملی سیاست میں فریق بننے یا نہ بننے کی بات ہے، انہوں نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ یہ جائز و ناجائز کی بات نہیں ہے بلکہ حکمت و تدبیر کا مسئلہ ہے۔ اس لیے اس حوالے سے ان کے موقف اور ہمارے نقطۂ نظر میں کوئی زیادہ فرق نہیں رہا کیونکہ ہم نے بھی ''موقع محل کی مناسبت'' کے عنوان سے ضرورت کے وقت عملی سیاست میں علما کے فریق بننے کا دفاع کیا تھا جبکہ انہوں نے اسے ''حکمت و تدبیر'' کا نام دے دیا ہے۔ اب ظاہر ہے کہ حکمت و تدبیر نہ تو ایسی جامد شے ہے کہ ہر وقت ایک ہی حالت اور کیفیت میں رہے اور نہ ہی اس کی سطح ہر طبقہ، زمانہ اور علاقہ کے لیے یکساں رہتی ہے کہ ہر طرح کے حالات میں اس سے ایک ہی طرح کا نتیجہ برآمد ہو۔ اس لیے ہم بھی اس بحث کو آگے نہیں بڑھا رہے ہے کیونکہ بے مقصد بحث اور لفظی نزاع کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ البتہ اپنی اس گزارش کا اعادہ ضروری سمجھتے ہیں کہ قومی زندگی میں علما کا اصل مقام علمی رہنمائی اور فکری قیادت ہے اور عملی سیاست میں براہ راست فریق نہ بننے کی صورت میں وہ زیادہ بہتر طور پر اپنی ذمہ داریوں کے تقاضے پورے کر سکتے ہیں، لیکن اگر کسی وقت حکمت و تدبیر کے تقاضے یا موقع محل کی مناسبت سے وہ شرح صدر کے ساتھ عملی سیاست میں خود سامنے آنے کو ضروری سمجھتے ہیں تو ان کے لیے یہ دروازہ شرعاً بند نہیں ہے اور اسلامی تاریخ میں ان کے لیے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت امام ابوحنیفہؒ، حضرت امام مالکؒ، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ جیسے زعمائے امت کا واضح اسوہ اور شاندار روایات موجود ہیں جنہوں نے اپنے اپنے وقت میں عملی سیاست میں نہ صرف دخل دیا بلکہ اس کے لیے گروہ بندی کی، محاذ آرائی کے دور سے گزرے اور تاریخ میں قربانی و ایثار اور استقلال و استقامت کے روشن باب قائم کیے۔

مگر خورشید ندیم صاحب کے تجزیے کے دوسرے حصے یعنی پاکستان میں علما کے سیاسی کردار کے حوالے سے ان کی رائے سے ہمیں اتفاق نہیں ہے۔ انہوں نے عملی سیاست میں علمائے کرام کے فریق بننے کے جو نقصانات گنوائے ہیں، وہ ہمارے سامنے بھی ہیں اور ان میں سے بعض باتوں سے ہمیں بھی اتفاق ہے لیکن ان کا یہ کہنا ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کہ عملی سیاست میں حصہ لے کر علمائے

کرام دعوت کے منصب سے معزول ہوگئے ہیں کیونکہ ہماری نصف صدی کی تاریخ میں ماضی کی طرح یہ دونوں دائرے الگ الگ رہے ہیں اور آج بھی الگ الگ ہیں۔ دینی جدوجہد کی یہ فطری تقسیم کار چودہ سو سال سے چلی آرہی ہے کہ علمی کام کرنے والے خاموشی سے اپنے کام میں مگن ہیں ،دعوت واصلاح کے میدان میں کام کرنے والے اپنے محاذ پر مصروف ہیں اور تحریکی مزاج کے اہل علم ودین کا اپنا میدان کار رہے۔ پاکستان کی باون سالہ تاریخ پر نظر ڈالیں تو آپ کو یہ تمام شعبے یہاں بھی اپنے اپنے دائرہ کار میں مصروف دکھائی دیں گے اور ان میں بھی باہمی تعاون کی ایک خاموش روش نظر آئے گی۔ ملک میں ایسے اصحاب علم کی ایک بڑی تعداد آج بھی موجود ہے جو عملی سیاست کے جھمیلوں میں پڑے بغیر اپنا کام کر رہے ہیں اور عوامی سطح پر دین کی طرف بنیادی دعوت کا عمل بھی موجود ہے جو عملی سیاست سے الگ تھلگ رہ کر دین کی چند بنیادی باتوں کو ہر مسلمان کے ذہن میں ڈالنے کی کوششیں جاری رکھے ہوئے ہیں۔ کیا خورشید ندیم صاحب کی ''حکمت وتدبیر'' اس تقسیم کار کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے اور کیا ان کے نزدیک حکمت وتدبیر اسی کا نام ہے کہ علم ودانش سے تعلق رکھنے والے تمام حضرات کو ایک ہی طرح کے کام میں لگا دیا جائے اور تمام اذہان وافکار کو ایک ہی سطح ،ایک ہی دائرہ اور ایک ہی رخ کا پابند بنا کر ہر کام کی نفی کر دی جائے؟ ہم ندیم صاحب محترم سے یہ سمجھنا چاہیں گے کہ عملی سیاست میں فریق بننے والے علما کی محدود تعداد کو سامنے رکھ کر وہ ملک بھر کے تمام اہل علم ودانش کو دعوت کے منصب سے معزول کرنے کا حکم کس بنیاد پر صادر کر رہے ہیں؟

پھر خورشید ندیم صاحب کو اس بات کا اعتراف ہے کہ علما کی سیاسی جدوجہد کی وجہ سے ملک دستوری لحاظ سے اسلامی ہے اور قانون سازی میں یہ ضمانت موجود ہے کہ قرآن وسنت کے منافی کوئی قانون نہیں بنے گا۔ ہمارے خیال میں اسی بات کو ایک اور رخ سے دیکھا جائے تو بات زیادہ واضح ہو جائے گی کہ عملی سیاست میں علما کے فریق بننے کی وجہ سے پاکستان اب تک سیکولر ریاست بننے سے بچا، ورنہ اگر پاکستان کی پہلی دستور ساز اسمبلی میں شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی موجود نہ ہوتے تو قرارداد مقاصد کبھی منظور نہ ہوتی۔ ۱۹۷۱ء کی دستور ساز اسمبلی میں مولانا مفتی محمودؒ، مولانا عبدالحقؒ، مولانا شاہ احمد نورانیؒ، مولانا غلام غوث ہزارویؒ، مولانا عبدالمصطفیٰ ازہریؒ، پروفیسر غفور احمد

اور مولانا ظفر احمد انصاریؒ موجود نہ ہوتے تو اسلام کے سرکاری مذہب ہونے اور قرآن وسنت کے مطابق قانون سازی کی ضمانت جیسی بنیادی دفعات دستور کا حصہ نہیں بن سکتی تھیں اور ۱۹۷۴ء میں یہی حضرات قومی اسمبلی کے رکن نہ ہوتے تو قادیانیوں کو غیر مسلم اقلیت قرار دلوانے کا مسئلہ کبھی حل نہیں ہوسکتا تھا۔

لطف کی بات یہ ہے کہ خورشید ندیم صاحب اس سارے کام کو مولانا ظفر احمد انصاریؒ کے کھاتے میں ڈال کر انہیں عملی سیاست سے دور رہنے والا بزرگ قرار دے رہے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس دور کے دستور سازی کے عمل سے ہی سرے سے بے خبر ہیں۔ مولانا ظفر احمد انصاریؒ کی خدمات اور کردار سے انکار نہیں لیکن وہ دستور ساز اسمبلی اور قومی اسمبلی میں اس ٹیم کا ایک حصہ تھے جس میں مذکورہ بالا اکثر بزرگ شامل تھے اور ان کی قیادت مولانا مفتی محمودؒ کر رہے تھے، جبکہ عملی سیاست سے مولانا ظفر احمد انصاری کے دور رہنے کی کیفیت یہ تھی کہ وہ ۱۹۷۱ء کے الیکشن میں کراچی سے آزاد امیدوار کے طور پر الیکشن لڑ کر دستور ساز اسمبلی اور پھر قومی اسمبلی کے رکن بنے تھے، اس لیے اگر وہ اس سارے انتخابی عمل سے گزر کر بھی ''عملی سیاست سے دور رہنے والے بزرگ'' قرار پا سکتے ہیں تو مذکورہ بالا دیگر بزرگوں کو یہ سہولت دینے میں بھی کوئی رکاوٹ نہیں ہونی چاہیے۔ ہمارے خیال میں موجودہ عالمی حالات اور شدید بین الاقوامی دباؤ کے تناظر میں علما کا پاکستان کو سیکولر ریاست بننے سے روکے رکھنا ہی ایک ایسی بنیادی کامیابی ہے جس کی خاطر عملی سیاست کے تمام مبینہ نقصانات برداشت کیے جاسکتے ہیں۔

ڈاکٹر محمد فاروق خان

امام ابن تیمیہ، الجزائر کی جنگ آزادی اور جہاد افغانستان

پچھلے کچھ عرصہ سے مولانا زاہد الراشدی صاحب کی تحریروں میں تین حوالے بار بار آرہے ہیں۔ ایک دمشق پر تاتاریوں کے حملے کے دوران میں امام ابنِ تیمیہ کا کردار، دوسرے الجزائر کی جنگ آزادی اور تیسرے جہاد افغانستان۔ چنانچہ یہ مناسب ہے کہ درج بالا تینوں معاملات کا تاریخی ونظریاتی جائزہ لیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ ہمارے آج کے حالات میں ان سے کیا کیا سبق ملتے ہیں۔

یہ ۶۹۴ھ کی بات ہے۔ ایران وعراق پر قازان نامی ایک تاتاری حکمران تھا۔ اسی سال اس نے اسلام قبول کرلیا۔ اس وقت شام سلطانِ مصر کے تحت تھا اور وہ اسے اپنے نائب منتظم قلعہ کے ذریعے سے کنٹرول کرتا تھا۔ امام ابن تیمیہؒ اس وقت شام کے دارالحکومت دمشق میں تھے۔ ۶۹۹ھ میں یہ اطلاعات آئیں کہ قازان شام پر حملہ کرنے کے لیے آرہا ہے۔ اگرچہ اس وقت تمام تاتاری مسلمان ہوچکے تھے، تاہم ان کی دہشت انگیزی اور سفاکی میں کوئی فرق نہیں آیا تھا۔ ربیع الاول ۶۹۹ھ میں دمشق سے باہر تاتاری افواج اور سلطان مصر کی افواج میں مقابلہ ہوا۔ اس میں سلطان مصر کی افواج نے شکست کھائی۔ تاتاری فوجیں شہر میں داخل نہ ہوئیں اور شہر میں بدستور سلطانِ مصر کا نائب موجود رہا۔ البتہ شہر میں بہت انتشار پھیل گیا اور ہر دم یہ خطرہ رہنے لگا کہ تاتاری افواج آگے بڑھ کر کہیں دمشق میں قتل وغارت کا بازار گرم نہ کردیں۔ اس موقع پر امام ابن تیمیہؒ نے آگے بڑھ کر سیاسی کردار ادا کرنے کا فیصلہ کیا۔ وہ ایک وفد کی صورت میں تاتاریوں کے بادشاہ قازان سے ملاقات کے لیے گئے اور اس کی طرف سے اہل دمشق کے لیے پروانہ امن لے آئے۔ اس کے نتیجے

میں دمشق پر تاتاریوں کا پرامن قبضہ ہو گیا۔ صرف قلعہ سلطان مصر کی وفادار افواج کے پاس رہا۔ اس دوران میں امن وامان کے قیام کے لیے امام صاحب تاتاری حکمرانوں سے مسلسل رابطے میں رہے۔

پانچ مہینے کے بعد یعنی رجب ۶۹۹ھ میں معلوم ہوا کہ تازہ دم مصری افواج شام کی طرف آرہی ہیں۔ اگلے ہی دن تاتاریوں نے دمشق خالی کر کے شام سے واپسی اختیار کر لی۔ چونکہ شہر میں اب بھی طوائف الملوکی کا دور دورہ تھا، اس لیے امام ابن تیمیہؒ نے مصری نائب السلطنت جمال الدین کا پورا پورا ساتھ دیا اور حکومتی اختیار بحال کرنے میں اس کی بھرپور مدد کی۔ چار مہینے بعد دوبارہ اطلاع ملی کہ تاتاری ایک دفعہ پھر حملہ کے لیے پر تول رہے ہیں۔ چنانچہ اس موقع پر امام صاحب نے نہ صرف نائب السلطنت کو بھرپور تعاون کی پیش کش کی، بلکہ جب انہیں یہ تاثر ملا کہ شاید سلطان مصر مقابلہ نہ کرے تو وہ خود مصر گئے اور سلطان مصر کو تاتاریوں کے مقابلہ پر آمادہ کیا۔ چنانچہ تاتاریوں کو حملے کا حوصلہ نہ ہوا۔

رجب ۷۰۲ھ میں ایک دفعہ پھر اطلاع ملی کہ تاتاری حملے کے لیے تیاری کر رہے ہیں۔ اس موقع پر تردد پیدا ہوا کہ تاتاری بھی تو بہر حال مسلمان ہیں، اس لیے ان کے ساتھ جنگ کی فقہی حیثیت کیا ہے۔ اس موقع پر امام ابن تیمیہؒ نے فتویٰ دیا کہ چونکہ تاتاری جارح اور ظالم ہیں اور وہ ایک پرامن مسلمان ملک کو تکلیف دینے کے درپے ہیں، اس لیے ان کا مقابلہ پوری قوت کے ساتھ کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ تاتاریوں اور سلطان مصر کی افواج میں جنگ ہوئی جس میں سلطان مصر کو کامیابی ملی اور یوں ملک شام پر سلطان مصر کا قبضہ مستحکم ہو گیا۔

درج بالا پورے واقعے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امام ابن تیمیہؒ نے پہلے سے موجود مسلمان حکومت کی پوری پشت پناہی کی اور بوقت ضرورت مسلمانوں کو تکلیف سے بچانے کے لیے مسلمان دشمن طاقت سے کامیاب مذاکرات بھی کیے۔

اس کے بعد ہم الجزائر کی تحریک آزادی اور جنگ آزادی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ الجزائر پر فرانس نے ۱۹۳۰ء میں حملہ کیا۔ اس وقت الجزائر عثمانی ترکوں کے تحت تھا۔ تاہم عمومی طوائف

المملو کی تھی اور ملک مختلف ریاستوں میں تقسیم ہو چکا تھا۔سید محی الدین الحسنی کی سربراہی میں مختلف ریاستوں نے فرانسیسی حملے کے خلاف مزاحمت کی۔سید محی الدین کے بعد ان کے بیٹے عبدالقادر حاکم مقرر ہوئے۔حکومت فرانس نے دومرتبہ عبدالقادر سے صلح کی اور دونوں دفعہ بدعہدی کی۔آخر کارفرانس نے کئی چھوٹے حکمرانوں کو لالچ دے کر خرید لیا اور ۱۸۴۷ء میں امیر کو ہتھیار ڈال دینے پڑے۔اس کے بعد یہ ملک تقریباً سوسال تک فرانس کے زیر قبضہ رہا۔

۱۹۵۴ء میں محاذ وطنی (FLN) کے نام سے ایک تنظیم بنائی گئی۔یہ الجزائر کے باشندوں کی واحد تنظیم تھی۔ ۱۹۵۸ء میں قاہرہ میں الجزائر کی حکومت قائم کی گئی جس کے صدر عباس فرحت مقرر ہوئے۔اس آزاد حکومت نے الجزائر کے ان تمام علاقوں کا نظم ونسق سنبھال لیا جہاں فرانسیسی افواج کی گرفت کمزور تھی۔اسی حکومت اور واحد تنظیم ’’محاذ حریت وطنی‘‘ کے زیر انتظام مسلح جنگ آزادی شروع ہوئی۔جب فرانس کو اندازہ ہوا کہ اس کے لیے الجزائر کے لوگوں کو دبانا ممکن نہیں ہے تو صدر ڈیگال نے آزاد حکومت کے ساتھ بات چیت شروع کردی۔اس کے نتیجے میں ایک سمجھوتے کے تحت ۳؍جولائی ۱۹۶۲ء کو الجزائر پوری طرح آزاد ہو گیا۔

اس جنگ آزادی کی کامیابی میں جن عوامل نے فیصلہ کن کردار ادا کیا، ان میں تمام مقامی باشندوں کا ایک ہی تنظیم کے جھنڈے تلے جمع ہونا، متفقہ آزاد حکومت کا قیام، اس کے تحت آزاد علاقوں کا انتظام وانصرام اور اسی حکومت کے تحت جہاد آزادی کا انتظام شامل ہیں۔اس جدوجہد آزادی کے فوراً بعد ایک منظّم حکومت نے زمام اقتدار سنبھال لی۔

اب ہم افغانستان کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔جن تنظیموں نے روسی جارح افواج کے خلاف مزاحمت کی، ان میں سب سے پہلی تنظیم ’’جمعیت اسلامی‘‘ تھی جو ۱۹۷۲ء میں بنی تھی۔اس کے صدر برہان الدین ربانی اور سیکرٹری جنرل گل بدین حکمت یار تھے۔۱۹۷۹ء میں اس پارٹی میں پھوٹ پڑی اور گل بدین حکمت یار نے اپنی پارٹی ’’حزب اسلامی‘‘ کے نام سے بنالی۔اس کے بعد اس پارٹی میں بھی پھوٹ پڑی اور مولوی یونس خالص نے اپنا دھڑا علیحدہ کرلیا۔اس کے بعد عبدالرب سیاف سعودی عرب سے آئے۔ان تینوں تنظیموں کا ایک ڈھیلا ڈھالا اتحاد بنالیا اور پھر اسی اتحاد کی بنا

پر ''اتحاد اسلامی'' کے نام سے اپنی پارٹی بنا ڈالی۔ اس کے بعد روایت پسندوں نے پہلے صبغت اللہ مجددی کی قیادت میں ''دی افغانستان نیشنل لبریشن فرنٹ'' بنائی اور محمد نبی محمدی نے ''حرکت انقلاب اسلامی'' بنائی۔ اس کے بعد شاہ پرستوں نے پیر گیلانی کی قیادت میں ''محاذ ملی اسلامی'' کے نام سے تنظیم قائم کی۔ اس مختصر تاریخ سے یہ امر بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ اصل پارٹی ایک تھی اور پھر یہی پارٹی انڈے بچے دیتی رہی اور ٹکڑوں میں تقسیم ہوتی رہی۔ یہ تقسیم صرف اندرونی عوامل کا نتیجہ تھی یا اس میں بیرونی قوتوں نے فیصلہ کن کردار ادا کیا، یہ بحث ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ ان کے علاوہ اہل تشیع کی بھی دو تنظیمیں (واضح رہے کہ ایک نہیں بلکہ دو) وجود میں آگئیں۔ تمام تنظیموں کو پاکستان کے توسط سے بیرونی امداد ملتی رہی، اور ان میں سے ہر تنظیم نے افغانستان کے اندر مختلف علاقوں پر اپنا اثر قائم کر لیا حتیٰ کہ فروری ۱۹۸۹ء میں دس حکومتیں بیک وقت قائم ہوئیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ جب ایک تنظیم کے پاس مالی وسائل بھی ہوں، اسلحہ بھی ہو اور ایک علاقہ بھی ہو تو وہ اپنی ریاست قائم کرنے سے نہیں ہچکچاتی۔ چنانچہ سات سنی اور دو شیعہ تنظیموں کے اپنے اپنے زیر اثر علاقے تھے اور کابل پر پہلے نجیب اللہ اور پھر دوستم کی علیحدہ حکومت تھی۔ ان آٹھ برسوں میں مسلسل خانہ جنگی رہی، اس لیے یہ وقت افغانیوں پر بہت بھاری گزرا۔

اس خانہ جنگی کے ردعمل کے طور پر اکتوبر ۱۹۹۴ء میں ''طالبان تحریک'' شروع ہوئی۔ پاکستان نے بھی اپنا پورا وزن اس کی حمایت میں ڈال دیا۔ اگلے دو برسوں میں طالبان نے بیشتر علاقے فتح کر لیے۔ ستمبر ۱۹۹۶ء میں کابل بھی فتح ہو گیا۔ اس کے بعد اگلے ڈیڑھ سال میں انہوں نے بیشتر شمالی علاقوں پر بھی قبضہ کر لیا۔ فی الوقت طالبان ۹۰ فی صد علاقے پر قابض ہیں۔ پچھلے پانچ برس سے ان کی جنگ شمالی اتحاد کے احمد شاہ مسعود سے جاری ہے جس کا کوئی نتیجہ فی الحال برآمد نہیں ہو رہا۔

درج بالا مختصر تجزیے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ صرف وہی جنگ آزادی حقیقی معنوں میں کامیاب ہو سکتی ہے جو ایک ہی تنظیم اور ایک ہی قائد کے تحت ہو۔ یہ لازم تھا کہ جمعیت اسلامی نہ ٹوٹتی یا اس کو نہ توڑا جاتا۔ یہ بھی ضروری تھا کہ ۱۹۷۹ء ہی سے افغانستان کی ایک متفقہ جلاوطن حکومت قائم کر دی جاتی۔ یہی حکومت جہاد کو کنٹرول کرتی اور اسی حکومت کو بیرونی امداد ملتی۔ اگر ایسا ہوتا تو روسی

افواج کے نکلتے ہی ۱۹۸۹ء میں پرامن انتقال اقتدار ہو جاتا اور افغان عوام کو شدید ترین مشکلات کا سامنا نہ کرنا پڑتا۔

طالبان تحریک کی کامیابی میں جن عوامل نے فیصلہ کن کردار ادا کیا، ان میں حکومت پاکستان کی طرف سے باقی تمام تنظیموں کی حمایت سے دست کشی اور طالبان کی مکمل حمایت، طالبان کا ایک ہی قائد کے جھنڈے تلے کامل اتحاد، اور افغان عوام کی طویل خانہ جنگی سے بے زاری شامل ہیں۔

معز امجد

مولانا زاہد الراشدی کی خدمت میں

پچھلے دنوں مولانا زاہد الراشدی صاحب کا ایک مضمون ''غامدی صاحب کے ارشادات پر ایک نظر'' تین قسطوں میں روزنامہ ''اوصاف'' میں شائع ہوا تھا۔ اس مضمون میں مولانا محترم نے استاذِ گرامی جناب جاوید احمد صاحب غامدی کی بعض آرا پر اظہارِ خیال فرمایا ہے۔ مذکورہ مضمون میں مولانا محترم کے ارشادات سے اگرچہ ہمیں اتفاق نہیں ہے، تاہم ان کی یہ تحریر علمی اختلافات کے بیان اور مخالف نقطۂ نظر کی علمی آرا پر تنقید کے حوالے سے ایک بہترین تحریر ہے۔ مولانا محترم نے اپنی بات کو جس سلیقے سے بیان فرمایا اور ہمارے نقطۂ نظر پر جس علمی انداز سے تنقید کی ہے، وہ یقیناً موجودہ دور کے علما اور مفتیوں کے لیے ایک قابلِ تقلید نمونہ ہے۔ مولانا محترم کے اندازِ بیان اور ان کی تنقید کے اسلوب سے جہاں ہمارے دل میں ان کے احترام میں اضافہ ہوا ہے، وہیں اس سے ہمیں اپنی بات کی وضاحت اور مولانا محترم کے فرمودات کا جائزہ لینے کا حوصلہ بھی ملا ہے۔ اس مضمون میں ہم مولانا محترم کے اٹھائے ہوئے نکات کا بالترتیب جائزہ لیں گے۔ اللہ تعالیٰ سے ہماری دعا ہے کہ وہ صحیح بات کی طرف ہماری رہنمائی فرمائے اور غلط باتوں کے شر سے ہم سب کو محفوظ رکھے۔

علماے دین اور سیاست

سب سے پہلی بات جس پر مولانا محترم نے تنقید کی ہے، وہ علماے دین کے کام کے حوالے سے استاذِ گرامی کی رائے ہے۔ مولانا محترم کے اپنے الفاظ میں، وہ اس طرح سے ہے:

''علماے کرام خود سیاسی فریق بننے کی بجائے حکمرانوں اور سیاست دانوں کی اصلاح کریں تو بہتر ہوگا، مولوی کو سیاست دان بنانے کے بجائے، سیاست دان کو مولوی بنانے کی کوشش کی جائے۔''

مولانا محترم استاذِ گرامی کی اس رائے کے بارے میں لکھتے ہیں:

''جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے کہ علماے کرام خود سیاسی فریق بننے کی بجائے حکمرانوں اور سیاست دانوں کی اصلاح کریں، تو اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ یہ موقع و محل اور حالات کی مناسبت کی بات ہے اور دونوں طرف اہلِ علم اور اہلِ دین کا اسوہ موجود ہے۔ امت میں اکابر اہلِ علم کا ایک بہت بڑا طبقہ ہے جس نے حکمرانوں کے خلاف سیاسی فریق بننے کی بجائے ان کی اصلاح اور رہنمائی کا راستہ اختیار کیا ہے۔ لیکن ایسے اہلِ علم بھی امت میں رہے ہیں جنھوں نے اصلاح کے دوسرے طریقوں کو کامیاب نہ ہوتا دیکھ کر خود فریق بننے کا راستہ اختیار کیا ہے ...... اس لیے اگر کسی دور میں علماے کرام یہ سمجھیں کہ خود فریق بنے بغیر معاملات کی درستی کا امکان کم ہے تو اس کا راستہ بھی موجود ہے اور اس کی مطلقاً نفی کر دینا دین کی صحیح ترجمانی نہیں ہے۔''

ہمیں مولانا محترم کی محولہ عبارت سے بہت حد تک اتفاق ہے۔ علماے دین کا سیاسی اکھاڑوں میں اترنے کا مسئلہ، جیسا کہ استاذِ گرامی کے رپورٹ کیے گئے بیان سے بھی واضح ہے، حرمت وحلت کا مسئلہ نہیں ہے۔ استاذِ گرامی کا نقطۂ نظر یہ نہیں ہے کہ علما کا سیاست کے میدان میں اترنا حرام ہے۔ اس کے برعکس، ان کی رائے یہ ہے کہ سیاست کے میدان میں اترنے کے بجائے یہ 'بہتر ہوگا' کہ علما سیاست دانوں کی اصلاح کریں۔ ظاہر ہے کہ مسئلہ بہتر اور کہتر تدبیر کا ہے، نہ کہ حلال وحرام یا مطلقاً نفی کا۔

یہاں ہم البتہ، یہ بات ضرور واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ قرآنِ مجید میں علماے دین کی جو ذمہ داری بیان ہوئی ہے، وہ اپنی قوم میں آخرت کی منادی کرنا اور اس کے بارے میں اپنی قوم کو انذار کرنا ہے۔ چنانچہ اپنے کام کے حوالے سے وہ جو رائے بھی قائم کریں اور جس میدان میں اترنے کا بھی وہ

فیصلہ کریں، انھیں یہ بات کسی حال میں فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کے حضور میں وہ سب سے پہلے اسی ذمہ داری کے حوالے سے مسئول ٹھیریں گے جو کتابِ عزیز نے ان پر عائد کی ہے۔ اس وجہ سے انھیں اپنی زندگی اور اپنے مستقبل کے بارے میں کوئی فیصلہ کرتے ہوئے یہ ضرور سوچ لینا چاہیے کہ کہیں ان کا یہ فیصلہ اللہ تعالیٰ کی عائد کردہ ذمہ داری کو ادا کرنے میں رکاوٹ تو نہیں بن جائے گا۔

ہم یہاں اتنی بات کا اضافہ ضروری سمجھتے ہیں کہ علماے کرام پر قرآنِ مجید نے اصلاحِ احوال کی نہیں، بلکہ اصلاحِ احوال کی جدوجہد کرنے کی ذمہ داری عائد کی ہے۔ مولانا محترم اگر غور فرمائیں تو ان دونوں باتوں میں بہت فرق ہے۔ پہلی صورت میں منزلِ مقصود اصلاحِ احوال، جبکہ دوسری صورت میں اصلاح کی جدوجہد ہی راستہ اور اس راستے کا سفر ہی اصل منزل ہے۔ چنانچہ، ہمارے نزدیک، معاملات کی درستی کے امکانات خواہ بظاہر ناپید ہی کیوں نہ ہوں، علماے دین کا کام کامیابی کے امکانات کا جائزہ لینا نہیں، بلکہ اپنے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فیصلہ آنے تک اس کی ڈالی ہوئی ذمہ داری کو بہتر سے بہتر طریقے پر ادا کرتے چلے جانا ہے۔ اس معاملے میں قرآنِ مجید نے ان لوگوں کا بطورِ مثال، خاص طور پر ذکر کیا ہے جو یہود کی ایک بستی میں آخرت کی منادی کرتے تھے۔ یہ یہود کی اخلاقی پستی کا وہ دور تھا کہ اصلاح کی اس جدوجہد کی کامیابی کا سرے سے کوئی امکان نظر نہیں آتا تھا۔ چنانچہ، جب بستی والوں نے ان مصلحین سے یہ پوچھا کہ ناامیدی کی اس تاریکی میں وہ یہ کام آخر کس لیے کرتے چلے جا رہے ہیں، تو انھوں نے جواب دیا:

مَعْذِرَةً اِلٰى رَبِّكُمْ (الاعراف ۷: ۱۶۴)

”اس لیے کہ تمھارے رب کے حضور یہ ہمارے لیے عذر بن سکے (کہ ہم نے اپنے کام میں کوئی کمی نہیں کی)۔“

قرآنِ مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ دعوت و انذار کے معاملے میں انبیاے کرام کا اسوہ بھی یہی رہا ہے۔ حالات کی نامساعدت اور کامیابی کی امید کے فقدان کو انھوں نے اپنے لیے کبھی رکاوٹ نہیں سمجھا۔ وہ اللہ کی طرف سے فیصلہ آنے تک اسی کام پر لگے رہے جس کا پروردگارِ عالم نے انھیں حکم

دیا تھا۔ اس میدانِ عمل کا اسوۂ حسنہ یہی ہے۔ اس کی راہ پر چل نکلنا ہی منزل اور اس راہ میں اٹھایا ہوا ہر قدم ہی اصل کامیابی ہے۔

زکوٰۃ اور ٹیکس

اخبار کے بیان کے مطابق، استاذِ گرامی نے کہا ہے:

''زکوٰۃ کے بعد اللہ تعالیٰ نے ٹیکسیشن کو ممنوع قرار دے کر حکمرانوں سے ظلم کا ہتھیار چھین لیا ہے۔''

مولانا محترم اس بیان کے بارے میں لکھتے ہیں:

''لیکن کیا کسی ضرورت کے موقع پر (زکوٰۃ کے علاوہ) اور کوئی ٹیکس لگانے کی شرعاً ممانعت ہے؟ اس میں ہمیں اشکال ہے۔ اگر غامدی صاحب محترم اللہ تعالیٰ کی طرف سے زکوٰۃ کے بعد کسی اور ٹیکسیشن کی ممانعت پر کوئی دلیل پیش فرما دیں تو ان کی مہربانی ہوگی اور اس باب میں ہماری معلومات میں اضافہ ہو جائے گا۔''

استاذِ گرامی اپنی بہت سی تحریروں میں اپنی رائے کی بنیاد واضح کر چکے ہیں۔ اپنے مضمون 'قانونِ معیشت' میں وہ لکھتے ہیں:

''فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ فَخَلُّوْا سَبِیْلَھُمْ (التوبہ ۹:۵)

''پھر اگر وہ توبہ کر لیں، نماز کا اہتمام کریں اور زکوٰۃ ادا کریں تو ان کی راہ چھوڑ دو۔''

سورۂ توبہ میں یہ آیت مشرکینِ عرب کے سامنے ان شرائط کی وضاحت کے لیے آئی ہے جنھیں پورا کر دینے کے بعد وہ مسلمانوں کی حیثیت سے اسلامی ریاست کے شہری بن سکتے ہیں۔ اس میں 'فخلوا سبیلھم' (ان کی راہ چھوڑ دو) کے الفاظ اگر غور کیجیے تو پوری صراحت کے ساتھ اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ آیت میں بیان کی گئی شرائط پوری کرنے کے بعد جو لوگ بھی اسلامی ریاست کی شہریت اختیار کریں، اس ریاست کا نظام

جس طرح ان کی جان، آبرو اور عقل ورائے کے خلاف کوئی تعدی نہیں کر سکتا، اسی طرح ان کی املاک، جائدادوں اور اموال کے خلاف بھی کسی تعدی کا حق اس کو حاصل نہیں ہے۔ وہ اگر اسلام کے ماننے والے ہیں، نماز پر قائم ہیں اور زکوٰۃ دینے کے لیے تیار ہیں تو عالم کے پروردگار کا حکم یہی ہے کہ اس کے بعد ان کی راہ چھوڑ دی جائے۔ اللہ تعالیٰ کے اس فرمانِ واجب الاذعان کی رو سے ایک مٹھی بھر گندم، ایک بالشت زمین، ایک پیسا، ایک حبہ بھی کوئی ریاست اگر چاہے تو ان کے اموال میں سے زکوٰۃ لے لینے کے بعد بالجبر ان سے نہیں لے سکتی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت میں فرمایا ہے:

امرت ان اقاتل الناس حتی یشھدوا ان لا الہ الا اللہ وان محمدا رسول اللہ ویقیموا الصلوٰۃ ویؤتوا الزکوٰۃ فاذا فعلوا عصموا منی وماء ھم واموالھم الا بحقھا وحسابھم علی اللہ۔ (مسلم، کتاب الایمان)

”مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی شہادت دیں، نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں۔ وہ یہ شرائط پوری کر لیں تو ان کی جانیں اور ان کے اموال مجھ سے محفوظ ہو جائیں گے، الا یہ کہ وہ ان سے متعلق کسی حق کے تحت اس سے محروم کر دیے جائیں۔ رہا ان کا حساب تو وہ اللہ کے ذمے ہے۔“

یہی بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر نہایت بلیغ اسلوب میں اس طرح بیان فرمائی ہے:

ان دماء کم واموالکم حرام علیکم لحرمۃ یومکم ھذا فی شھرکم ھذا فی بلدکم ھذا۔ (مسلم، کتاب الحج)

”بے شک، تمھارے خون اور تمھارے مال تم پر اسی طرح حرام ہیں، جس طرح تمھارا یہ دن (یوم النحر) تمھارے اس مہینے (ذوالحجہ) اور تمھارے اس شہر (ام القریٰ مکہ) میں۔“

اس سے واضح ہے کہ اس آیت کی رو سے اسلامی ریاست زکوٰۃ کے علاوہ، جس کی شرح اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبروں کی وساطت سے مختلف اموال میں مقرر کر دی ہے، اپنے مسلمان شہریوں پر کسی نوعیت کا کوئی ٹیکس بھی عائد نہیں کر سکتی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

اذا اديت زكوٰة مالك فقد قضيت ما عليك۔
(ترمذی، کتاب الزکوٰۃ)

''جب تم اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کرتے ہو، تو وہ ذمہ داری پوری کر دیتے ہو جو (ریاست کی طرف سے) تم پر عائد ہوتی ہے۔''

اسی طرح آپ نے فرمایا ہے:

ليس فى المال حق سوى الزكوٰة
(ابنِ ماجہ، کتاب الزکوٰۃ)

''لوگوں کے مال میں زکوٰۃ کے سوا (حکومت کا) کوئی حق قائم نہیں ہوتا۔''

اربابِ اقتدار اگر اپنی قوت کے بل بوتے پر اس حکم کی خلاف ورزی کرتے ہیں تو یہ ایک بدترین معصیت ہے جس کا ارتکاب کوئی ریاست اپنے شہریوں کے خلاف کر سکتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لا يدخل الجنة صاحب مكس
(ابوداؤد، کتاب الخراج والامارۃ والفیٔ)

''کوئی ٹیکس وصول کرنے والا جنت میں داخل نہ ہوگا۔''

اسلام کا یہی حکم ہے جس کے ذریعے سے وہ نہ صرف یہ کہ عوام اور حکومت کے مابین مالی معاملات سے متعلق ہر کشمکش کا خاتمہ کرتا، بلکہ حکومتوں کے لیے اپنی چادر سے باہر پاؤں پھیلا کر قومی معیشت میں عدمِ توازن پیدا کر دینے کا ہر امکان بھی ہمیشہ کے لیے ختم کر دیتا ہے۔

تاہم اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ مال سے متعلق اللہ پروردگارِ عالم کے مطالبات بھی اس پر ختم ہو جاتے ہیں۔ قرآن میں تصریح ہے کہ اس معاملے میں اصل مطالبہ انفاق کا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح یہ فرمایا ہے کہ مال میں زکوٰۃ ادا کر دینے

کے بعد حکومت کا کوئی حق باقی نہیں رہتا، اسی طرح یہ بھی فرمایا ہے:

ان فی المال حقاً سوی الزکوٰۃ ''بے شک، مال میں زکوٰۃ کے بعد بھی (اللہ کا) ایک حق قائم رہتا ہے۔''

(ترمذی، کتاب الزکوٰۃ)

(ماہنامہ ''اشراق''، اکتوبر ۱۹۹۸ء، ص ۲۹-۳۲)

امید ہے کہ دیے گئے اقتباس سے مولانا محترم پر استاذِ گرامی کا استدلال پوری طرح سے واضح ہو جائے گا۔ مولانا محترم سے ہماری گزارش ہے کہ وہ اس استدلال میں اگر کوئی خامی دیکھیں تو ہمیں اس سے ضرور آگاہ فرمائیں۔

جہاد اور مسلمانوں کا نظمِ اجتماعی

اخبار کے بیان کے مطابق، استاذِ محترم نے کہا ہے:

''جہاد تبھی جہاد ہوتا ہے، جب مسلمانوں کی حکومت اس کا اعلان کرے۔ مختلف مذہبی گروہوں اور جتھوں کے جہاد کو جہاد قرار نہیں دیا جا سکتا۔''

مولانا محترم، استاذِ گرامی کی بات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''جہاد کی مختلف عملی صورتیں اور درجات ہیں اور ہر ایک کا حکم الگ الگ ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کسی ملک یا قوم کے خلاف جہاد کا اعلان اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب ایک اسلامی یا کم از کم مسلمان حکومت اس کا اعلان کرے، لیکن جب کسی مسلم آبادی پر کفار کی یلغار ہو جائے اور کفار کے غلبے کی وجہ سے مسلمان حکومت کا وجود ختم ہو جائے یا وہ بالکل بے بس دکھائی دینے لگے، تو غاصب اور حملہ آور حکومت کے خلاف جہاد کے اعلان کے لیے پہلے حکومت کا قیام ضروری نہیں ہوگا اور نہ ہی عملاً ایسا ممکن ہوتا ہے کیونکہ اگر ایسے مرحلہ میں مسلمانوں کی اپنی حکومت کا قیام قابلِ عمل ہو تو کافروں کی یلغار اور تسلط ہی بے مقصد ہو کر رہ جاتا ہے۔ یہ صورت پیدا ہی اس وقت ہوتی ہے جب مسلمانوں کی حکومت کفار کے غلبہ اور تسلط کی وجہ سے ختم ہو جائے، بے بس ہو جائے یا اسی کافر حکومت کے ہاتھوں کٹھ پتلی بن کر رہ جائے۔

سوال یہ ہے کہ ایسے حالات میں کیا کیا جائے گا؟ اگر جاوید غامدی صاحب محترم کا فلسفہ تسلیم کرلیا جائے تو یہ ضروری ہوگا کہ مسلمان پہلے اپنی حکومت قائم کریں اوراس کے بعد اس حکومت کے اعلان پر جہاد شروع کیا جائے۔ لیکن پھر یہ سوال اٹھ کھڑا ہو گا کہ جب مسلمانوں نے اپنی حکومت بحال کرلی ہے تو اب جہاد کے اعلان کی ضرورت ہی کیا باقی رہ گئی ہے؟ کیونکہ جہاد کا مقصد تو کافروں کا تسلط ختم کر کے مسلمانوں کا اقتدار بحال کرنا ہے اور جب وہ کام جہاد کے بغیر ہی ہو گیا ہے تو جہاد کے اعلان کا کون سا جواز باقی رہ جاتا ہے؟''

مولانا محترم کی یہ بات کہ کسی قوم یا ملک کے خلاف جہاد تو بہر حال مسلمان حکومت ہی کی طرف سے ہوسکتا ہے، ہمارے لیے باعثِ صد مسرت ہے۔ ہم اسے بھی غنیمت سمجھتے ہیں کہ موجودہ حالات میں مولانا نے اس حد تک تو تسلیم کیا کہ کسی ملک وقوم کے خلاف جہاد مسلمان حکومت ہی کرسکتی ہے۔ چنانچہ اب ہمارے اور مولانا کے درمیان اختلاف صرف اسی مسئلے میں ہے کہ اگر کبھی مسلمانوں پر کوئی بیرونی قوت اس طرح سے تسلط حاصل کرلے کہ مسلمانوں کا نظمِ اجتماعی اس کے آگے بالکل بے بس ہو جائے تو اس صورت میں عام مسلمانوں کو کیا کرنا چاہیے۔ یہ واضح رہے کہ ایسے حالات میں مولانا ہی کی بات سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ بیرونی طاقت کے خلاف اگر مسلمانوں کا نظمِ اجتماعی اپنی سلطنت کے دفاع کا انتظام کرنے کو آمادہ ہو تو اس صورت میں بھی مسلمانوں کے نظمِ اجتماعی کی طرف سے کی جانے والی جدوجہد ہی اس بات کی مستحق ہوگی کہ اسے جہاد قرار دیا جائے۔ مزید برآں ایسے حالات میں نظمِ اجتماعی سے ہٹ کر، جتھہ بندی کی صورت میں کی جانے والی ہر جدوجہد غلط قرار پائے گی۔ اگرچہ ہمیں یقین ہے کہ مولانا کو ہماری اس بات سے اتفاق ہوگا، تاہم پھر بھی ہم یہ چاہیں گے کہ مولانا ہمارے اس خیال کی تصدیق یا تردید ضرور فرمادیں، تاکہ اس معاملے میں قارئین کے ذہن میں بھی کوئی شک باقی نہ رہے۔ چنانچہ ہمارے فہم کی حد تک، اب ہمارے اور مولانا کے درمیان اختلاف صرف اس صورت سے متعلق ہے جب مسلمانوں کا نظمِ اجتماعی، کسی بھی وجہ سے، بیرونی طاقت کے تسلط کے خلاف جدوجہد کرنے سے قاصر ہو۔ مولانا کے نزدیک اس صورت میں

مسلمانوں کو ہر حال میں اپنی سلطنت کے دفاع کی جدوجہد کرنی چاہیے، خواہ یہ جدوجہد غیر منظّم جتھہ بندی ہی کی صورت میں کیوں نہ ہو۔ مزید یہ کہ اس ضمن میں جو منظّم یا غیر منظّم جدوجہد بھی مسلمانوں کی طرف سے کی جائے گی، وہ مولانا محترم کے نزدیک 'جہاد' ہی قرار پائے گی۔

مولانا محترم نے اپنی بات کی وضاحت میں فلسطین، برِصغیر پاک و ہند، افغانستان اور الجزائر کی کامیاب جدوجہدِ آزادی اور دمشق کے عوام میں تاتاریوں کے خلاف کامیابی کے ساتھ جہاد کی روح پھونکنے کے معاملے میں ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ کی کوششوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ ہم اپنا نقطۂ نظر بیان کرنے سے پہلے، تین باتوں کی وضاحت ضروری سمجھتے ہیں: اول یہ کہ مولانا محترم نے جتنے واقعات کا حوالہ دیا ہے، ان سب کی مولانا محترم کی رائے سے مختلف توجیہ نہ صرف یہ کہ کی جا سکتی بلکہ کی گئی ہے۔ دوم یہ کہ کسی جدوجہد کی اپنے مقصد کے حصول میں کامیابی، اس جدوجہد کے شریعتِ اسلامی کے مطابق ہونے کی دلیل نہیں ہوتی اور نہ کسی جدوجہد کی اپنے مقصد کے حصول میں ناکامی اس کے خلافِ شریعت ہونے کی دلیل ہوتی ہے۔ اور سوم یہ کہ عام انسانوں کی بات بے شک مختلف ہوگی، مگر مولانا محترم جیسے اہلِ علم سے ہماری توقع یہی ہے کہ وہ اہلِ علم کے عمل سے شریعت اخذ کرنے کے بجائے، شریعت کی روشنی میں اس عمل کا جائزہ لیں۔ اگر شریعتِ اسلامی کے بنیادی ماخذوں، یعنی قرآن و سنت میں اس عمل کی بنیاد موجود ہے تو اسے شریعت کے مطابق اور اگر ایسی کوئی بنیاد موجود نہیں ہے تو بغیر کسی تردد کے اسے شریعت سے ہٹا ہوا قرار دیں۔ 'جہاد' یا 'قتال' شریعتِ اسلامی کی اصطلاحات ہیں۔ ان اصطلاحات کی تعریف یا ان کے بارے میں تفصیلی قانون سازی کا ماخذ اللہ کی کتاب اور اس کے پیغمبروں کا اسوہ اور ان کی جاری کردہ سنت ہی ہو سکتی ہے۔ فلسطینی مسلمانوں کی جدوجہد ہو یا برِصغیر پاک و ہند، افغانستان، الجزائر یا دمشق کے مسلمانوں کی، یہ جدوجہد جہاد و قتال کی تعریف اور قانون سازی کا ماخذ نہیں، بلکہ خود اس بات کی محتاج ہے کہ شریعت کے بنیادی ماخذوں کی روشنی میں اس کی صحت یا عدمِ صحت کا فیصلہ کیا جائے۔ مولانا یقیناً اس بات سے اتفاق کریں گے کہ شریعتِ اسلامی مسلمانوں کے عمل سے نہیں، بلکہ مسلمانوں کا عمل شریعتِ اسلامی سے ماخوذ ہونا چاہیے۔ وہ یقیناً اس بات کو تسلیم کریں گے کہ شریعتِ اسلامی کے فہم کی اہمیت اس بات کی متقاضی ہے کہ اسے ہر

قسم کے جذبات وتعصّبات سے بالا ہو کر پوری دیانت داری کے ساتھ پہلے سمجھ لیا جائے اور پھر پورے جذبے کے ساتھ اس پر عمل کیا جائے۔ جذبات وتعصّبات سے الگ ہو کر غور کرنے کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلے بات کو اصولی سطح پر سمجھ لیا جائے۔ اس کے بعد بھی اگر ضروری محسوس ہو تو فلسطین، برصغیر پاک و ہند، افغانستان، الجزائر اور دمشق کے مسلمانوں کی جدوجہد کو شریعت سے مستنبط اصولی رہنمائی کی روشنی میں دیکھا جانا چاہیے۔

اس وضاحت کے بعد، اب آیئے یہ دیکھتے ہیں کہ اللہ کی کتاب قرآنِ مجید اور اس کے پیغمبروں کا اسوہ اور ان کی جاری کردہ سنت زیرِ غور مسئلے میں ہمیں کیا رہنمائی دیتے ہیں:

سب سے پہلی صورت جو ہمارے اور مولانا محترم کے درمیان متفق علیہ ہے، یہ ہے کہ کسی قوم و ملک کے خلاف جارحانہ اقدام اسی صورت میں 'جہاد' کہلانے کا مستحق ہوگا، جب یہ مسلمانوں کی کسی حکومت کی طرف سے ہوگا۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی منظّم حکومت کی طرف سے ہونا، اس اقدام کے جواز کی شرائط میں سے ایک شرط ہی ہے۔ بات یوں نہیں ہے کہ مسلمانوں کی منظّم حکومت کی طرف سے کیا گیا ہر اقدام 'جہاد' ہی ہوتا ہے، بلکہ یوں ہے کہ 'جہاد' صرف مسلمانوں کی منظّم حکومت ہی کی طرف سے ہوتا ہے۔

دوسری صورت، جس کا اگرچہ مولانا محترم نے اپنی تحریر میں ذکر تو نہیں کیا، تاہم ان کی باتوں سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ اس میں بھی ہمارے اور ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ جب کسی مسلمان ریاست کے خلاف جارحانہ اقدام کیا جائے اور اس کا نظمِ اجتماعی اپنا دفاع کرنے کے لیے تیار ہو اور اس مقصد کے لیے جارح قوم کے خلاف میدانِ جنگ میں اترے، تو اس صورت میں بھی مسلمانوں کی منظّم حکومت ہی کی طرف سے کیا گیا اقدام 'جہاد' کہلانے کا مستحق ہوگا۔ اس صورت میں تمام مسلمانوں کے لیے لازم ہوگا کہ وہ اپنے نظمِ اجتماعی ہی کے تحت منظّم طریقے سے اپنے ملک وقوم کا دفاع کریں اور اس سے الگ ہو کر کسی خلفشار کا باعث نہ بنیں۔ یہ صورت، اگر غور کیجیے، تو پہلی صورت ہی کی ایک فرع ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ معاملہ خواہ قوم کے دفاع کا ہو یا کسی جائز مقصد سے کسی دوسری قوم کے خلاف جارحانہ اقدام کا، دونوں ہی صورتوں میں یہ چونکہ

مسلمانوں کی اجتماعیت سے متعلق ہے، لہٰذا اس کے انتظام کی ذمہ داری اصلاً ان کی اجتماعیت ہی پر ہے۔ اس طرح کے موقعوں پر عام مسلمانوں کو دین و شریعت کی ہدایت یہی ہے کہ وہ اپنے آپ کو اپنے ملک وقوم کی خدمت کے لیے پیش کر دیں، اپنے حکمرانوں (اولوالامر) کی اطاعت کریں اور ہر حال میں اپنے نظمِ اجتماعی (الجماعۃ) کے ساتھ منسلک رہیں۔ ان کا نظمِ اجتماعی انھیں جس محاذ پر فائز کرے، وہ وہیں سینہ سپر ہوں، ان کا نظمِ اجتماعی جب انھیں پیش قدمی کا حکم دے تو اسی موقع پر وہ پیش قدمی کریں اور اگر کبھی حالات کا جائزہ لیتے ہوئے ان کا اجتماعی نظم انھیں دشمن کے آگے ہتھیار ڈال دینے کا حکم دے تو وہ اپنے ملک وقوم ہی کی اجتماعی فلاح و بہبود کے لیے، اس ذلت کو بھی برداشت کرنے پر آمادہ ہو جائیں۔

منظّم اجتماعی دفاع و اقدام کی ان دو واضح صورتوں کے علاوہ اندرونی یا بیرونی قوتوں کے جبر و استبداد کی بہت سی دوسری صورتیں بھی ہوسکتی ہیں۔ ہمارے اور مولانا محترم کے درمیان اختلاف اصلاً انھی دوسری صورتوں سے متعلق ہے۔ مولانا محترم کے نزدیک، اوپر دی ہوئی دونوں صورتوں کو چھوڑ کر، جبر و استبداد کی باقی صورتوں میں مسلمانوں کو گروہوں، جتھوں اور ٹولوں کی صورت میں اپنا دفاع اور آزادی کی جدوجہد کرنی چاہیے اور اس صورتِ حال میں یہی جدوجہد 'جہاد' قرار پائے گی۔ ہمارے نزدیک، مولانا محترم کی یہ رائے صحیح نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک، ایسی صورتِ حال میں بھی دین و شریعت کی ہدایت وہی ہے، جو پہلی دو صورتوں میں ہمارے اور مولانا محترم کے درمیان متفق علیہ ہے۔ شاید یہ کہنا بھی غلط نہ ہو گا کہ دین و شریعت کی رو سے جہاد و قتال کی غیر منظّم جدوجہد، بالعموم، جن ہمہ گیر اخلاقی و اجتماعی خرابیوں کو جنم دیتی ہے، شریعتِ اسلامی انھیں کسی بڑی سے بڑی منفعت کے عوض بھی برداشت کرنے کو تیار نہیں ہے۔ قرآنِ مجید اور انبیاے کرام کی معلوم تاریخ سے یہ بات بالکل واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو جبر و استبداد کی قوتوں کے خلاف، خواہ یہ قوتیں اندرونی ہوں یا بیرونی، اسی صورت میں تلوار اٹھانے کا حکم اور اس کی اجازت دی، جب مسلمان اپنی ایک خودمختار ریاست قائم کر چکے تھے۔ اس سے پہلے کسی صورت میں بھی انبیاے کرام کو کسی جابرانہ تسلط کے خلاف تلوار اٹھانے کی اجازت نہیں دی گئی۔

جابرانہ تسلط میں حالات کی رعایت سے جو صورتیں پیدا ہوتی ہیں، وہ درجِ ذیل ہیں:

۱- جہاں محکوم قوم کو اپنے مذہب و عقیدے کے مطابق زندگی بسر کرنے کی آزادی حاصل ہو۔

۲- جہاں محکوم قوم کو اپنے مذہب و عقیدے پر عمل کرنے کی اجازت حاصل نہ ہو۔

پہلی صورت میں جابرانہ تسلط سے آزادی حاصل کرنے کی جدوجہد کرنا ہر محکوم قوم کا حق تو بے شک ہے، مگر یہ دین کا تقاضا نہیں ہے۔ چنانچہ اسی اصول پر حضرتِ مسیح علیہ الصلاۃ والسلام کی بعثت کے موقع پر اگرچہ بنی اسرائیل رومی سلطنت کے محکوم ہو چکے تھے، تاہم اللہ کے اس پیغمبر نے انھیں نہ کبھی رومی تسلط کے خلاف علمِ بغاوت بلند کرنے کا مشورہ دیا اور نہ خود ہی ایسی کسی جدوجہد کی بنا ڈالی۔ ظاہر ہے کہ اگر ایسے حالات میں آزادی کی جدوجہد کو دین میں مطلوب و مقصود کی حیثیت حاصل ہوتی تو حضرتِ مسیح جیسے اولو العزم پیغمبر سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی تھی کہ وہ دین کے اس مطلوب و مقصود سے گریز کی راہ اختیار کرتے۔ اس سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ ایسی صورتِ حال میں آزادی کی جدوجہد دین و شریعت کا تقاضا نہیں ہے۔ اس بات سے بہر حال اختلاف نہیں کیا جا سکتا کہ ایسی صورتِ حال میں بھی آزادی کی جدوجہد ہر قوم کا فطری حق ہے۔ وہ یقیناً یہ حق رکھتی ہے کہ اس جابرانہ تسلط سے چھٹکارا پانے کی جدوجہد کرے۔ مگر چونکہ یہ جدوجہد دین کا تقاضا نہیں ہے، اس وجہ سے یہ ضروری ہے کہ اسے نہ صرف پر امن بنیادوں ہی پر استوار کیا جائے، بلکہ اس بات کا بھی پوری طرح سے اہتمام کیا جائے کہ مسلمانوں کے کسی اقدام کی وجہ سے کسی مسلم یا غیر مسلم کا خون نہ بہنے پائے۔ اس جدوجہد میں مسلمانوں کے رہنماؤں کو یہ بات بہر حال فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ دین و شریعت میں جان و مال کی حرمت سے بڑھ کر کوئی چیز نہیں ہے۔ انھیں ہر حال میں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ان کے کسی اقدام کے نتیجے میں جان و مال کی یہ حرمت اگر ناحق پامال ہوئی، تو اس بات کا شدید اندیشہ ہے کہ وہ اپنے اس اقدام کے لیے اللہ کے حضور میں مسئول قرار پا جائیں۔ جان و مال کی یہ حرمت اگر کسی فرد یا قوم کے معاملے میں ختم ہو سکتی ہے تو شریعت ہی کی دی ہوئی رہنمائی میں ختم ہو سکتی ہے۔ چنانچہ، ظاہر ہے کہ جبر و تسلط کی اس پہلی صورت میں اگر آزادی کی جدوجہد دین و شریعت کا تقاضا نہیں ہے تو پھر اس کے لیے کیے گئے کسی جارحانہ اقدام کو نہ 'جہاد' قرار

دیا جا سکتا اور نہ اس راہ میں لی گئی کسی جان کو جائز ہی ٹھیرایا جا سکتا ہے۔

دوسری صورت وہ ہے کہ جب کسی دوسری قوم پر جابرانہ تسلط ایسی صورت اختیار کر لے کہ محکوم قوم کے باشندوں کو اپنے مذہب اور عقیدے کے مطابق زندگی بسر کرنے کی اجازت حاصل نہ ہو۔ اس صورت میں محکوم قوم کے امکانات کے لحاظ سے دو ضمنی صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں:

۱- جہاں محکوم قوم کے لیے جابرانہ تسلط کے علاقے سے ہجرت کر جانے کی راہ موجود ہو۔

۲- جہاں محکوم قوم کے لیے ہجرت کی راہ مسدود ہو۔

اگر مذہبی جبر اور استبداد کے دور میں لوگوں کے لیے اپنے علاقے سے ہجرت کر جانے اور کسی دوسرے علاقے میں اپنے دین پر عمل کرتے ہوئے زندگی گزارنے کی راہ کھلی ہو، تو اس صورت میں دین کا حکم یہ ہے کہ لوگ اللہ کے دین پر آزادی کے ساتھ عمل کرنے کی خاطر، اپنے ملک اور اپنی قوم کو اللہ کے لیے چھوڑ دیں۔ قرآنِ مجید کے مطابق ایسے حالات میں ہجرت نہ کرنا اور اس کے نتیجے میں اپنے آپ کو مذہبی جبر اور استبداد کا نشانہ بنے رہنے دینا جہنم میں لے جانے کا باعث بن سکتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفّٰهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ ظَالِمِيْٓ اَنْفُسِهِمْ قَالُوْا فِيْمَ كُنْتُمْ، قَالُوْا كُنَّا مُسْتَضْعَفِيْنَ فِي الْاَرْضِ قَالُوْٓا اَلَمْ تَكُنْ اَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا فَاُولٰٓئِكَ مَاْوٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا۔ (النساء۴: ۹۷)	’’بے شک، جن لوگوں کو فرشتے اس حال میں موت دیں گے کہ وہ (ظلم و جبر کے باوجود بیٹھے) اپنی جانوں پر ظلم ڈھا رہے ہوں گے، تو وہ ان سے پوچھیں گے: ’تم کہاں پڑے رہے؟‘ وہ کہیں گے: ’ہم اپنی زمین میں کسی قسم کا کوئی اختیار نہیں رکھتے تھے‘۔ فرشتے ان سے پوچھیں گے: ’کیا اللہ کی زمین اتنی وسیع نہ تھی کہ تم اس میں (کہیں اور) ہجرت کر جاتے؟‘ چنانچہ یہ وہ لوگ ہیں جن کا ٹھکانا جہنم ہوگا اور وہ بہت ہی بری جگہ ہے۔‘‘

ہجرت کی یہی صورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کی زندگیوں میں

پیش آئی۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی یہ ہجرت مصر سے صحراے سینا کی طرف تھی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت نے یثرب کو مدینۃ النبی بننے کا شرف بخشا۔ یہاں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ اس ہجرت سے پہلے نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جاں نثار ساتھیوں کو جبر واستبداد کے خلاف کسی جہاد کے لیے منظّم کیا اور نہ حضرت موسیٰ ہی نے اس طرح کی کسی جہادی کارروائی کی روح اپنی قوم میں پھونکی۔ اللہ تعالیٰ کے ان جلیل القدر پیغمبروں کا اسوہ یہی ہے کہ ظلم واستبداد کی بدترین تاریکیوں میں بھی انھوں نے فدائین کے جتھے، گروہ اور ٹولے تشکیل دینے کے بجائے، صبر واستقامت سے دار الہجرت کے میسر آنے کا انتظار کیا اور اس وقت تک ظلم و جبر کے خاتمے کے خلاف تلوار نہیں اٹھائی جب تک اللہ کی زمین پر انھیں ایک خود مختار ریاست کا اقتدار نہیں مل گیا۔

اس کے برعکس، اگر ایسے حالات میں دار الہجرت میسر نہ ہو یا کسی اور وجہ سے ہجرت کرنے کی راہیں مسدود ہوں، تو اس صورت میں بھی قرآنِ مجید میں دو امکانات بیان ہوئے ہیں: اولاً یہ کہ ان حالات میں ظلم واستبداد کا نشانہ بنے ہوئے یہ لوگ کسی منظّم اسلامی ریاست کو اپنی مدد کے لیے پکاریں۔ ایسے حالات میں قرآنِ مجید نے اس اسلامی ریاست کو، جسے لوگ مدد کے لیے پکاریں، یہ حکم دیا ہے کہ اگر اس کے لیے اس جابرانہ اور استبدادی حکومت کے خلاف ان مسلمانوں کی مدد کرنی ممکن ہو تو پھر اس پر لازم ہے کہ وہ یہ مدد کرے، الا یہ کہ جس قوم کے خلاف اسے مدد کرنے کے لیے پکارا جا رہا ہے، اس کے اور مسلمانوں کی اس ریاست کے مابین جنگ بندی کا معاہدہ موجود ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يُهَاجِرُوْا مَا لَكُمْ مِّنْ وَّلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتّٰى يُهَاجِرُوْا وَاِنِ اسْتَنْصَرُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ اِلَّا عَلٰى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ۔ (الانفال ۸:۷۲)

”وہ لوگ جو ایمان لائے ہیں، مگر جنھوں نے ہجرت نہیں کی، تم پر ان کی اس وقت تک کسی قسم کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے جب تک وہ ہجرت کر کے تمھارے پاس نہ آ جائیں۔ البتہ، وہ اگر تمھیں دین کے نام پر مدد کے لیے پکاریں، تو تم پر ان کی مدد کرنے کی ذمہ داری ہے، الا یہ کہ جس قوم کے خلاف وہ تمھیں مدد کے لیے

پکاریں، اس کے اور تمھارے درمیان کوئی
معاہدہ موجود ہو۔اور یاد رکھو، جو کچھ تم کرتے
ہو، اللہ اسے دیکھ رہا ہے۔‘‘

پھر ایک اور مقام پر وقت کی اسلامی ریاست کو ان مجبور مسلمانوں کی مدد پر ابھارتے ہوئے فرمایا:

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَآءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَآ اَخْرِجْنَا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ اَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَّنَا مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا وَّاجْعَلْ لَّنَا مِنْ لَّدُنْكَ نَصِيْرًا۔ (النساء۴:۷۵)

’’اور تمھیں کیا ہو گیا ہے کہ تم اللہ کی راہ میں اور ان بے بس مردوں، عورتوں اور بچوں کے لیے جنگ نہیں کرتے جو دعا کر رہے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار، ہمیں ظالم باشندوں کی اس بستی سے نکال اور ہمارے لیے اپنے پاس سے ہمدرد پیدا کر اور ہمارے لیے اپنے پاس سے مددگار کھڑے کر۔‘‘

ثانیاً یہ کہ ظلم واستبداد کے ان حالات میں ان کے لیے مسلمانوں کی کسی منظّم ریاست سے مدد طلب کرنے یا کسی ریاست کے ان کی مدد کو آنے کا امکان موجود نہ ہو۔ ایسی صورت میں اللہ تعالیٰ کا حکم یہ ہے کہ لوگ صبر واستقامت کے ساتھ ان حالات کو برداشت کریں، یہاں تک کہ آں سوے افلاک سے ان کی آزمایش کے خاتمے کا فیصلہ صادر ہو جائے۔ قرآنِ مجید میں حضرت شعیب علیہ الصلاۃ والسلام کی سرگزشت بیان کرتے ہوئے ان کے حوالے سے فرمایا گیا ہے:

وَاِنْ كَانَ طَآئِفَةٌ مِّنْكُمْ اٰمَنُوْا بِالَّذِيْٓ اُرْسِلْتُ بِهٖ وَطَآئِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُوْا فَاصْبِرُوْا حَتّٰى يَحْكُمَ اللّٰهُ بَيْنَنَا وَ هُوَ خَيْرُ الْحٰكِمِيْنَ۔
(الاعراف۷:۸۷)

’’اور اگر تم میں سے ایک گروہ اس بات پر ایمان لے آئے جس کے ساتھ مجھے بھیجا گیا ہے اور ایک گروہ اسے ماننے سے انکار کرے، تو (ایمان لانے والوں کو چاہیے کہ) وہ صبر کریں، یہاں تک کہ اللہ ہمارے درمیان

فیصلہ فرما دے۔ اور یقیناً اللہ بہترین فیصلہ
فرمانے والا ہے۔‘‘

مولانا حمید الدین فراہی اسی صورتِ حال کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

’’اپنے ملک کے اندر بغیر ہجرت کے جہاد جائز نہیں ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سرگزشت اور ہجرت سے متعلق دوسری آیات سے یہی حقیقت واضح ہوتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاد اگر صاحبِ جمعیت اور صاحبِ اقتدار امیر کی طرف سے نہ ہو تو وہ محض شورش و بدامنی اور فتنہ وفساد ہے۔‘‘ (مجموعہ تفاسیرِ فراہی، ص ۵۶)

قرآنِ مجید میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے انبیاے کرام کے حوالے سے، ظلم و استبداد کی مذکورہ صورتیں اور ان صورتوں کا مقابلہ کرنے میں اللہ کے ان جلیل القدر پیغمبروں کا اسوہ بیان ہوا ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ مولانا محترم پیغمبروں کے اس اسوہ سے جہاد وقتال کے احکام کا استنباط کرنے کے بجائے، مسلمان قوموں کی تحریک ہاے آزادی ہی سے جہاد کی مختلف صورتیں اور ان کے احکام اخذ کرنے پر کیوں مصر ہیں۔ ہم البتہ یہاں اس بات کی طرف اشارہ ضروری سمجھتے ہیں کہ دنیا میں جب کبھی غیر مقتدر گروہوں کی طرف سے تلوار اٹھائی گئی ہے، تو اس اقدام نے آزادی کی تحریک کو کوئی فائدہ پہنچایا ہو یا نہ پہنچایا ہو، ظلم و جبر کی قوتوں کو بے گناہ شہریوں، عورتوں اور بچوں پر ظلم و جبر کے مزید پہاڑ گرانے کا جواز ضرور فراہم کیا ہے۔ لوگ خواہ اس قسم کی قتل و غارت کو جبر و استبداد کی بڑھتی ہوئی لہریں قرار دے کر اپنے دلوں کو کتنی ہی تسلی دیتے رہیں، ہمیں یہ بات بہرحال فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ دین و شریعت سے اعراض کر کے، اپنی بے تدبیری اور بے حکمتی کے ساتھ امن و امان کی فضا خراب کر کے ظلم و جبر کو اخلاقی جواز فراہم کرنا، کسی حال میں بھی ظلم و جبر کا ساتھ دینے سے کم نہیں ہے۔

فتووں پر پابندی

اخبار کے بیان کے مطابق، استاذِ گرامی نے کہا ہے:

''فتووں کا بعض اوقات انتہائی غلط استعمال کیا جاتا ہے۔اس لیے فتویٰ بازی کو اسلام کی روشنی میں ریاستی قوانین کے تابع بنانا چاہیے اور مولویوں اور فتووں کے خلاف بنگلہ دیش میں (عدالت کا) فیصلہ صدی کا بہترین فیصلہ ہے۔''

مولانا محترم استاذِ گرامی کی اس رائے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''جہاں تک اس شکایت کا تعلق ہے کہ ہمارے ہاں بعض فتووں کا انتہائی غلط استعمال ہوتا ہے، ہمیں اس سے اتفاق ہے۔ان فتووں کے نتیجے میں جو خرابیاں پیدا ہو رہی ہیں، وہ بھی ہمارے سامنے ہیں اور ان خرابیوں کی اصلاح کے لیے غیر سرکاری سطح پر کوئی قابلِ عمل فارمولا سامنے آتا ہے تو ہمیں اس سے بھی اختلاف نہیں ہوگا۔مگر کسی چیز کے غلط استعمال کو روکنے کے لیے سرے سے اس کے وجود کو ختم کر دینے کی تجویز ہماری سمجھ سے بالاتر ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے یہ کہا جائے کہ چونکہ ہماری عدالتوں میں رشوت اور سفارش اس قدر عام ہوگئی ہے کہ اکثر فیصلے غلط ہونے لگے ہیں اور عدالتی نظام پر عوام کا اعتماد ختم ہوتا جا رہا ہے اس لیے ان عدالتوں میں بیٹھنے والے ججوں سے فیصلے دینے کا اختیار ہی واپس لے لیا جائے۔ یہ بات نظری طور پر تو کسی بحث ومباحثے کا خوب صورت عنوان بن سکتی ہے،مگر عملی میدان میں اسے بروے کار لانا کس طرح ممکن ہے؟...

اور ''فتویٰ'' تو کہتے ہی کسی مسئلے پر غیر سرکاری ''رائے'' کو ہیں کیونکہ کسی مسئلہ پر حکومت کا کوئی انتظامی افسر جو فیصلہ دے گا، وہ ''حکم'' کہلائے گا اور عدالت فیصلہ صادر کرے گی تو اسے ''قضا'' کہا جائے گا اور ان دونوں سے ہٹ کر اگر کوئی صاحبِ علم کسی مسئلے کے بارے میں شرعی طور پر حتمی رائے دے گا تو وہ ''فتویٰ'' کہلائے گا۔امت کا تعامل شروع سے اسی پر چلا آ رہا ہے کہ حکام حکم دیتے ہیں، قاضی حضرات عدالتی فیصلے دیتے ہیں اور علماے کرام فتویٰ صادر کرتے ہیں۔''

ہم مولانا محترم کو یقین دلاتے ہیں کہ استاذِ گرامی کی مذکورہ رائے بھی اسی قسم کے فتووں سے متعلق ہے، جسے مولانا محترم نے بھی 'فتووں کا انتہائی غلط استعمال' قرار دیا ہے۔فرق صرف اتنا ہے

کہ مولانا محترم کسی نامعلوم وجہ سے اس 'انتہائی غلط استعمال' کی روک تھام کے لیے بھی کسی 'غیر سرکاری' فارمولے ہی کے قائل ہیں، جبکہ ہمارے استاذ کے نزدیک فتووں کا یہ 'انتہائی غلط استعمال' بالعموم، جن مزید 'انتہائی غلط' نتائج وعواقب کا باعث بنتا اور بن سکتا ہے، اس کے پیشِ نظر اس کی روک تھام کے لیے سرکاری سطح پر سخت قانون سازی کرنا ضروری ہو گیا ہے۔

ہم یہاں یہ ضروری محسوس کرتے ہیں کہ قارئین پر صحیح اور غلط قسم کے فتووں کا فرق واضح کر دیں۔ اس کے بعد قارئین خود یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ موجودہ دور کے علما میں فتووں کا صحیح اور 'انتہائی غلط' استعمال کس تناسب سے ہوتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ علمائے کرام کی سب سے بڑی اور اہم ترین ذمہ داری، عوام وخواص کے سامنے دینِ متین کی شرح ووضاحت کرنا اور مختلف صورتوں اور احوال کے لیے دین وشریعت کا فیصلہ ان کے سامنے بیان کرنا ہے۔ مثال کے طور پر، یہ علما ہی کا کام ہے کہ وہ نکاح وطلاق کے بارے میں شریعت کے احکام کی وضاحت کریں۔ یہ انھی کا مقام ہے کہ وہ قتل وسرقہ، قذف وزنا اور ارتداد وغیرہ کے حوالے سے شریعت کے احکام بیان کریں۔ اس میں شبہ نہیں کہ کتاب وسنت کی روشنی میں اس طرح کے تمام احکام کی شرح ووضاحت کا کام علما ہی کو زیب دیتا ہے اور وہی اس کے کرنے کے اہل ہیں۔ علما کے اس کام پر پابندی لگانا تو درکنار، اس کی راہ میں کسی قسم کی رکاوٹ ڈالنا بھی بالکل ممنوع قرار پانا چاہیے۔ تاہم، ریاستی سطح پر قانون سازی اور اس قانون سازی کے مطابق مقدمات کے فیصلے کرنے کا معاملہ محض مختلف علما کے رائے دے دینے ہی سے پورا نہیں ہو جاتا۔ اس کے آگے بھی کچھ اہم مراحل ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں، سب سے پہلے ملک کی پارلیمان کو مختلف علما کی رائے سامنے رکھتے اور ان کے پیش کردہ دلائل کا جائزہ لیتے ہوئے، ملکی سطح پر قانون سازی کا فیصلہ کرنا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے، ملکی سطح پر قانون سازی کرتے ہوئے تمام مکاتبِ فکر اور علما کی رائے کو سامنے تو رکھا جا سکتا ہے، مگر ان سب کی رائے کو مانا نہیں جا سکتا۔ رائے بہرحال وہی نافذ العمل ہو گی اور ملکی اور ریاستی قانون کا حصہ بنے گی جو پارلیمان کے نمائندوں کے نزدیک زیادہ صائب اور قابلِ عمل سمجھی جائے گی۔ قانون سازی کے اس عمل کے بعد بھی علما کا یہ حق تو بے شک برقرار رہتا ہے کہ وہ قانون و

اخلاق کے دائرے میں رہتے ہوئے، اپنی بات کو مزید واضح کرنے، اس کے حق میں مزید دلائل فراہم کرنے اور پارلیمان کے نمائندوں کو اس پر قائل کرنے کی جدوجہد جاری رکھیں، لیکن ریاست کا نظم یہ تقاضا بہرحال کرتا ہے کہ اس میں جس رائے کے مطابق بھی قانون سازی کر دی گئی ہو، اس میں بسنے والے تمام لوگ ——— عوام، خواص اور علما ——— اس قانون کا پوری طرح سے احترام کریں اور اس کے خلاف انارکی اور قانون شکنی کی فضا پیدا کرنے کی ہرگز کوشش نہ کریں۔ اس کے بعد اگلا مرحلہ پارلیمان کے اختیار کردہ قانون کے مطابق عدالتوں میں پیش ہونے والے مقدمات کے فیصلے کرنے کا ہے۔ یہ مرحلہ، دراصل، قانون کے اطلاق کا مرحلہ ہے۔ اس میں عدالت کی یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ فریقین کی رائے سن کر، ملکی پارلیمان کی قانون سازی کی روشنی میں حق وانصاف پر مبنی فیصلہ صادر کرے۔

جن فتووں کو ہم 'انتہائی غلط' سمجھتے اور مسلمانوں کی اجتماعیت کو جن کے شر وفساد سے بچانے کے لیے قانون سازی کو نہ صرف جائز بلکہ بعض صورتوں میں ضروری سمجھتے ہیں، ان کا تعلق دراصل قانون سازی اور اس کے بعد کے مراحل سے ہے۔ چنانچہ، مثال کے طور پر، یہ بے شک علماے دین کا کام ہے کہ وہ دین وشریعت کے اپنے اپنے فہم کے مطابق لوگوں کو یہ بتائیں کہ طلاق دینے کا صحیح طریقہ کیا ہے، اور اس میں غلطی کی صورت میں کون کون سے احکام مترتب ہوتے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی علما ہی کا کام ہے کہ وہ لوگوں کو یہ سمجھائیں کہ ان کے فہم کے مطابق کن کن صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی اور کن کن صورتوں میں اس کے وقوع کے خلاف فیصلہ دیا جا سکتا ہے۔ تاہم ریاستی سطح پر طلاق کے بارے میں قانون سازی، ہما شما کی رائے پر نہیں بلکہ پارلیمان کے نمائندوں کی اکثریت کے کسی ایک رائے کے قائل ہو جانے پر منحصر ہو گی۔ پارلیمان میں طے پا جانے والی یہ رائے بعض علما کی رائے کے خلاف تو ہو سکتی ہے، مگر ریاست میں واجب الاطاعت قانون کی حیثیت سے اسی کو نافذ کیا جائے گا اور، علما سمیت، تمام لوگوں پر اس کی پابندی کرنی لازم ہو گی۔ مزید برآں، یہ فیصلہ کہ زید یا بکر کے کسی خاص اقدام سے اس کی طلاق واقع ہو گئی یا اس کا نکاح فسخ ہو گیا ہے، ایک عدالتی فیصلہ ہے، جس کا دین کی شرح ووضاحت اور علماے کرام کے دائرۂ کار سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اگر یہ فیصلے

بھی علماے کرام ہی کو کرنے ہیں، تو پھر مولانا محترم ہی ہمیں سمجھا دیں کہ عدالتوں کے قیام اور ان میں مقدمات کو لانے کی آخر ضرورت ہی کیا ہے۔

اسی طرح، یہ علماے دین ہی کا کام ہے کہ وہ اپنے نقطۂ نظر کے مطابق ارتداد کی صورتوں اور ان کی مجوزہ سزاؤں کو پارلیمان سے منوانے کی کوشش کریں۔ تاہم یہ ان کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی رائے کے خلاف، پارلیمان کے نمائندوں کے فیصلے کو ماننے سے انکار کر دیں۔ مزید برآں، کسی خاص شخص کو مرتد قرار دینا بھی، چونکہ قانون کے اطلاق ہی کا مسئلہ ہے، اس لیے یہ بھی علما کے نہیں بلکہ عدالت کے دائرے کی بات ہے، جو اسے مقدمے کے گواہوں کے بیانات، ان پر جرح اور ملزم کو صفائی کا پورا پورا موقع دے دینے کے بعد انصاف کے تمام تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہی کرنا چاہیے۔ یہی معاملہ کسی فرد یا گروہ کو کافر یا واجب القتل قرار دینے اور اس سے ملتے جلتے معاملات کا ہے۔ چنانچہ، فتووں کے 'انتہائی غلط استعمال' ہی کی ایک مثال بنگلہ دیشی عدالت کا فیصلہ صادر ہونے کے بعد اگلے ہی روز سامنے آئی، جب بنگلہ دیشی علما کے ایک گروہ نے فیصلہ کرنے والے جج کو 'مرتد' اور، ظاہر ہے کہ اس کے نتیجے میں، واجب القتل قرار دے دیا۔ مولانا محترم ہی ہمیں یہ بتائیں کہ اگر اس قسم کے فتوے کو سن کر کوئی مذہبی انتہا پسند فیصلہ کرنے والے جج کو، صفائی کا موقع دیے یا اس کی بات کو سمجھے بغیر اپنے طور پر خدانخواستہ، قتل کر دے تو کیا ریاست کو ایسے انتہا پسندوں کے ساتھ ساتھ فتووں کا یہ 'انتہائی غلط استعمال' کرنے والے علما کو کوئی سزا نہیں دینی چاہیے؟ مولانا محترم کا جواب یقیناً نفی ہی میں ہوگا، کیونکہ اس معاملے میں ان کا 'فتویٰ' تو یہی ہے کہ فتووں کے اس 'انتہائی غلط استعمال' کی روک تھام کے لیے بھی اگر کوئی اقدام ہونا چاہیے، تو وہ 'غیر سرکاری سطح' ہی پر ہونا چاہیے۔ مولانا کی مذکورہ رائے کے برعکس، ہمارے نزدیک، فتووں کے اس طرح کے 'انتہائی غلط استعمال' کی روک تھام کے لیے 'سرکاری سطح پر' مناسب قانون سازی وقت کا اہم ترین تقاضا ہے۔

اس ضمن میں علما صحابہ کا اسوہ ہمارے سامنے ہے۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ بات معلوم ہے کہ انھیں تقسیمِ میراث کے معاملے میں عول ورد کے قانون سے اتفاق نہیں تھا، تاہم ان کا یہ اختلاف ہمیشہ جائز حدود کے اندر ہی رہا۔ وہ اپنے اس اختلاف کا ذکر اپنے

شاگردوں میں تو کرتے تھے اور بے شک یہ ان کا فطری حق بھی تھا، مگر انھوں نے نہ اپنے اس اختلاف کی وجہ سے قانون سازی کی راہ میں رکاوٹ پیدا کی، نہ اس کی بنیاد پر حکومت کے خلاف پراپیگنڈا کیا اور نہ ریاست میں تقسیمِ وراثت کے معاملے میں اپنے فتوے جاری کیے۔

علماے کرام کے فتوے بھی جب تک ان اخلاقی اور قانونی حدود کے اندر رہیں، اس وقت تک وہ یقیناً خیر و برکت ہی کا باعث بنیں گے۔ مگر ان حدود سے باہر پارلیمان اور عدالتوں کے کام میں مداخلت کرنے والے فتووں پر پابندی نہ صرف مسلمانوں کی اجتماعی مصلحت کے لیے ضروری ہے، بلکہ منظّم اجتماعی زندگی کی تشکیل کے لیے ناگزیر محسوس ہوتی ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ صحیح باتوں کے لیے دلوں میں جگہ پیدا فرمائے اور غلط باتوں کے شر سے ہم سب کو دنیا اور آخرت میں محفوظ و مامون رکھے۔

ابوعمار زاہد الراشدی

معز امجد صاحب کے استدلالات پر ایک نظر

غالباً عید الفطر کے ایام کی بات ہے کہ محترم جاوید احمد غامدی نے پشاور پریس کلب میں جہاد، فتویٰ، زکوٰۃ، ٹیکس اور علما کے سیاسی کردار کے حوالہ سے اپنے خیالات کا اظہار کیا جو ملک کے جمہور علما کے موقف اور طرزِ عمل سے مختلف تھے۔ اس لیے میں نے روزنامہ ''اوصاف'' اسلام آباد میں مسلسل شائع ہونے والے اپنے کالم ''نوائے قلم'' میں ان کا ناقدانہ جائزہ لیا۔ اس پر غامدی صاحب محترم کے شاگردِ رشید خورشید احمد ندیم نے روزنامہ ''جنگ'' میں غامدی صاحب کے موقف کی مزید وضاحت کی اور ان کی چند باتوں پر ''اوصاف'' میں دوبارہ میں نے تبصرہ کر دیا۔ اس کے بعد غامدی صاحب کے ایک اور شاگرد معز امجد نے روزنامہ ''پاکستان'' میں انھی امور پر تفصیل کے ساتھ اظہارِ خیال کیا اور اسے جاوید احمد غامدی صاحب کی زیرِ ادارت شائع ہونے والے ماہنامہ ''اشراق'' لاہور میں بھی میرے مذکورہ بالا مضمون کے ساتھ شائع کر دیا گیا۔ زیرِ نظر مضمون میں میں معز امجد کے اس مضمون کی بعض باتوں پر اظہارِ خیال کرنا چاہتا ہوں، لیکن چونکہ سابقہ مضامین مختلف اخبارات میں شائع ہونے کی وجہ سے بیشتر قارئین کے سامنے پوری بحث نہیں ہوگی اس لیے اس کا مختصر سا خلاصہ ساتھ ساتھ پیش کر رہا ہوں تاکہ بحث کا کوئی پہلو قارئین کے سامنے تشنہ نہ رہے۔

غامدی صاحب نے فرمایا تھا کہ علما کو سیاست میں فریق بننے کے بجائے اپنا کردار علمی و فکری رہنمائی تک محدود رکھنا چاہیے اور بہتر ہے کہ مولوی کو سیاست دان بنانے کے بجائے سیاست دان کو مولوی بنانے کی کوشش کی جائے۔

راقم الحروف نے اس پر عرض کیا کہ یہ موقع و محل کی مناسبت کی بات ہے کہ علمائے کرام علمی و

فکری رہنمائی اور قیادت کریں یا ضرورت ہو تو حالات کی اصلاح کے لیے خود سیاست میں فریق بننے کا راستہ اختیار کریں۔ دونوں طرف امت کے اہلِ علم کا اسوہ موجود ہے اور ضرورت کے مطابق کوئی سا راستہ اختیار کرنے کی گنجایش موجود ہے۔ خورشید احمد ندیم نے جواب میں اس سے اتفاق کیا کہ یہ حلال وحرام کا مسئلہ نہیں، بلکہ حکمت وتدبیر کی بات ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ پاکستان میں علماے کرام کے قومی سیاست میں خود فریق بننے سے دین اور علما کو فائدہ کے بجائے نقصان ہوا ہے۔ راقم الحروف نے ان کی اس بات سے اختلاف کیا اور عرض کیا کہ ملک کی پہلی دستور ساز اسمبلی میں قراردادِ مقاصد کی منظوری صرف اس لیے ہو سکی کہ اسمبلی میں علامہ شبیر احمد عثمانی بطورِ رکن موجود تھے اور ۷۳ء کے دستور میں اسلام کو سرکاری مذہب قرار دینے، قرآن وسنت کے مطابق قانون سازی کی دستوری ضمانت اور دیگر اسلامی دفعات کی شمولیت کی واحد وجہ یہ تھی کہ دستور ساز اسمبلی میں مولانا مفتی محمودؒ، مولانا شاہ احمد نورانیؒ، مولانا عبد الحقؒ، مولانا غلام غوث ہزارویؒ، مولانا ظفر احمد انصاریؒ اور مولانا عبد المصطفیٰ ازہریؒ جیسے سرکردہ علما نے اس کے لیے مشترکہ طور پر جنگ لڑی۔ اس لیے اگر آج کے شدید بین الاقوامی دباؤ اور عالمی سطح کی مسلسل مخالفت کے باجود پاکستان دستوری طور پر ایک اسلامی ریاست کے طور پر قائم ہے اور کفر واستعمار کی آنکھوں میں مسلسل کھٹک رہا ہے تو یہ قومی سیاست میں علماے کرام کے فریق بننے کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا اس ایک بنیادی اور اصولی فائدہ کے لیے ان تمام نقصانات کو برداشت کیا جا سکتا ہے جو اس سیاسی حکمتِ عملی کی وجہ سے سامنے آ رہے ہیں اور ہمارے نزدیک اس کا فائدہ نقصانات پر بھاری ہے۔

غامدی صاحب نے فرمایا تھا کہ جہاد کا حق صرف اسلامی حکومت کو ہے، اس کی طرف سے اعلان کے بغیر کوئی جنگ جہاد نہیں کہلا سکتی۔ اس لیے مختلف جہادی گروپوں کی طرف سے کی جانے والی جنگ شرعاً جہاد نہیں ہے۔

راقم الحروف نے اس پر عرض کیا کہ بلاشبہ کسی ملک یا قوم کے خلاف اعلانِ جنگ مسلمان حکومت ہی کا حق ہے، لیکن جب کسی مسلمان آبادی پر کافروں کا جابرانہ تسلط قائم ہو جائے اور مسلمانوں کی حکومت اس تسلط کے خلاف مزاحمت کے لیے تیار نہ ہو یا اس میں مزاحمت کی سکت نہ

رہے تو پھر آزادی کے حصول کے لیے جہاد کا آغاز کسی حکومت کے اعلان یا اجازت پر موقوف نہیں رہے گا اور ایسے موقع پر اگر علما مسلمان معاشرہ کی قیادت کرتے ہوئے کافر قوت کے تسلط کے خلاف مزاحمت کا اعلان کریں گے تو وہ شرعاً جہاد کہلائے گا۔ اس سلسلہ میں راقم الحروف نے برِصغیر پاک و ہند کے جہادِ آزادی، الجزائر کے جہادِ آزادی اور افغانستان کے جہاد کے ساتھ ساتھ تاتاریوں کی یورش کے خلاف شیخ الاسلام ابنِ تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے اعلانِ جہاد کا بھی حوالہ دیا کہ ماضی میں علماے کرام نے ایسے مراحل میں جہاد کا اعلان کیا ہے اور ان کی جدوجہد کو شرعی جہاد ہی کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ اس کے جواب میں معزامجد نے طویل بحث کی ہے اور میں بھی اس کا تفصیل کے ساتھ جائزہ لینے کی ضرورت محسوس کر رہا ہوں۔

انھوں نے اصولی طور پر میرے اس طرزِ استدلال سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ میں نے امت کے اہلِ علم کے تعامل سے استدلال کر کے غلطی کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ:

> ''عام انسانوں کی بات بے شک مختلف ہوگی مگر مولانا محترم جیسے اہلِ علم سے ہماری توقع یہی ہے کہ وہ اہلِ علم کے عمل سے شریعت اخذ کرنے کے بجائے شریعت کی روشنی میں اس عمل کا جائزہ لیں۔ اگر شریعتِ اسلامی کے بنیادی ماخذوں یعنی قرآن وسنت میں اس عمل کی بنیاد موجود ہے تو اسے شریعت کے مطابق اور اگر ایسی کوئی بنیاد موجود نہیں ہے تو بغیر کسی تردد کے اسے شریعت سے ہٹا ہوا قرار دیں۔''

میرے نزدیک، ہمارے درمیان نقطۂ نظر کے اختلاف کا بنیادی نکتہ اور اصل موڑ یہی ہے۔ یہ اگر واضح ہو جائے تو باقی معاملات کو سمجھنا زیادہ مشکل نہیں رہے گا۔ اس لیے یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ شریعت کے اصول دو طرح کے ہیں۔ ایک وہ ہیں جو قرآنِ کریم اور سنتِ نبوی سے دلالتِ صریحہ اور قطعی ثبوت کے ساتھ ہمارے پاس موجود ہیں، یعنی ان کے مفہوم کے تعین کے لیے کسی استدلال اور استنباط کی ضرورت نہیں اور ثبوت میں بھی کوئی ابہام نہیں ہے اور جو فقہا کی اصطلاح میں صریح الدلالہ اور قطعی الثبوت کہلاتے ہیں۔ ان کے بارے میں تو کسی درجہ میں کوئی شک وشبہ کی گنجایش نہیں ہے کہ انھیں ہر بات پر فوقیت حاصل ہے اور کسی بھی شخصیت کے موقف یا طرزِ عمل کو اس پر ترجیح

حاصل نہیں ہے، حتیٰ کہ قرآنِ کریم کی سورۃ التحریم کے مطابق خود نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی حلال و حرام کی واضح اشیا میں اپنی رائے اور مرضی اختیار کرنے کا حق نہیں دیا گیا، لیکن شریعت کے جن اصول واحکام کے ثبوت واستدلال واستنباط کا مدار شخصیات پر ہے اور وہ شخصیات کے استدلال و استنباط ہی کے نتیجے میں وجود میں آئے ہیں، ان کے بارے میں بنیادی حیثیت اور ترجیح شخصیات کو حاصل ہے اور شخصیات کے علم وفضل اور درجات میں تفاوت کا اثر ان کے استنباط کردہ اصول واحکام پر لازماً پڑے گا۔ یہ ایک بدیہی بات ہے جس سے محترم غامدی اور ان کے لائقِ احترام شاگردانِ گرامی کو بھی شاید اختلاف نہیں ہوگا۔

سادہ سی بات ہے کہ اگر اصول نے شخصیات کو جنم دیا ہے تو اصول کو ان پر بالادستی ہوگی اور اگر شخصیات نے اصول قائم کیے ہیں اور اصول کا اپنا وجود ان شخصیات کے استدلال واستنباط کا رہینِ منت ہے تو ان اصولوں کو شخصیات پر بالاتر قرار دینے اور ان کے مقابلہ میں شخصیات کی قطعی طور پر نفی کر دینے کا کوئی جواز نہیں ہے، بلکہ خود قرآنِ کریم کی منشا کو سامنے رکھا جائے تو ہم دیکھتے ہیں کہ قرآنِ کریم نے اصول بیان کرنے کے ساتھ ساتھ ان کی اتباع کے بارے میں شخصیات کی پیروی کی ترغیب دی ہے۔ سورۃ الفاتحہ قرآنِ کریم کی سب سے پہلی اور سب سے زیادہ تلاوت کی جانے والی سورت ہے اس میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں ’’صراطِ مستقیم‘‘ پر چلتے رہنے کی توفیق مانگنے کا سلیقہ سکھایا ہے اور ’’صراطِ مستقیم‘‘ پر چلتے رہنے کی وضاحت میں ’صراط الذین انعمت علیھم‘ فرما کر شخصیات ہی کو آئیڈیل بنانے کا راستہ دکھایا ہے۔ اسی طرح سورۃ البقرۃ کی ایک آیت میں صحابہ کرام کو مخاطب کر کے فرمایا ہے کہ اگر باقی لوگ بھی اسی طرح ایمان لے آئیں جیسا کہ ایمان تم لائے ہو تو وہ ہدایت پائیں گے۔ اس کا مطلب اس کے سوا کیا ہے کہ ایمان کے معاملہ میں صحابہ کرام کی شخصیات کو معیار اور آئیڈیل قرار دیا گیا ہے۔ اس لیے اہلِ علم اور شخصیات سے شریعت اخذ کرنے کی بات نہ تو قرآنِ کریم کی منشا کے خلاف ہے اور نہ ہی عقل ومنطق اس کی راہ میں رکاوٹ ہیں۔ اس سلسلہ میں دوسری قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ شریعت کے جو احکام واصول اہلِ علم اور شخصیات کے استدلال واستنباط کے نتیجے میں وجود میں آئے ہیں، ان احکام واصول کی ترجیحات بھی اہلِ علم اور

شخصیات کے درمیان موجود ترجیحات کے ساتھ ساتھ اپنی ترتیب قائم کریں گی اور اسی ترتیب و ترجیح کے فہم و ادراک اور تشکیل و اطلاق کا نام فقہی تدبر ہے جس نے فقہاے امت کو اہلِ علم کے دیگر تمام طبقات پر فوقیت اور امتیاز عطا کیا ہے۔ شریعت کے ہر حکم کو اس کی صحیح جگہ پر رکھنے اور اس سے صحیح طور پر استفادہ کے لیے ان ترجیحات کا لحاظ ناگزیر ہے، ورنہ شریعت پر عمل کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔ اسی ضمن میں یہ بات بھی سامنے رہنی چاہیے کہ ہر دور میں اس دور کی ضروریات کے مطابق اصول وضع کیے گئے ہیں اور ان کی ضرورت کے تحت ان کا اطلاق بھی ہوا ہے۔ اس لیے قطعی اور صریح اصولوں کو بالاتر رکھتے ہوئے ظنی اور استدلالی اصولوں کو ان کی ضروریات کے دائرہ تک محدود رکھنا اور انھیں وضع کرنے والے اہلِ علم اور شخصیات کی ترجیحات کے معیار پر ان کی ترتیب قائم کرنا بھی شریعت کا تقاضا ہے اور یہی وہ جگہ ہے جہاں بعض اصولی حضرات ٹھوکر کھاتے ہیں، کیونکہ جب وہ خود اپنے وضع کردہ اصولوں کا اطلاق پوری امت پر کرنے لگتے ہیں تو ظاہر بات ہے کہ امت کا بیشتر حصہ انھیں اپنے اصولوں پر عمل کرتا دکھائی نہیں دیتا اور ان کی اصول پرستی انھیں اس بات پر ابھارنے لگتی ہے کہ وہ اپنے قائم کردہ اصولوں کی لاٹھی اٹھا کر اس کے ساتھ پوری امت کے اہلِ علم کو ہانکنے لگ جائیں۔

اس بات کو مزید واضح کرنے کے لیے ایک عملی مثال دینا چاہوں گا۔ کچھ عرصہ پہلے کی بات ہے کہ ایک دوست میرے پاس تشریف لائے اور فرمانے لگے کہ امامِ اعظم حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے حضرت امام بخاری کی طرح احادیثِ نبوی کے جمع کرنے اور ان کی صحت کے اصول قائم کرنے پر کوئی کام کیا ہے؟ میں نے عرض کیا کہ نہیں، اور انھیں اس کی ضرورت بھی نہیں تھی۔ میرا یہ جواب ان کے لیے حیرت کا باعث بنا اور انھوں نے قدرے غصے سے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ کو احادیث کی ضرورت نہیں تھی؟ میں نے جواب دیا کہ احادیث کی ضرورت تھی لیکن امام بخاری کی طرز کے کام کی انھیں کوئی ضرورت نہیں تھی۔ پھر میں نے اس کی وضاحت کی کہ امام ابوحنیفہ ۸۰ ہجری میں کوفہ میں پیدا ہوئے۔ یہ صحابہ کرام کا آخری دور تھا اور کوفہ صحابہء کرام کا مرکز تھا، اس لیے امام صاحب کا شمار تابعین میں ہوتا ہے۔ انھوں نے صغار صحابہ اور کبار تابعین کو دیکھا اور ان سے استفادہ کیا ہے۔ ان کی وفات ۱۵۰ھ میں ہوئی اور ان کے دور میں جنابِ نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث و سنن کی

روایت میں اتنے واسطے نہیں ہوتے تھے کہ ان کی چھان بین کی زیادہ ضرورت پڑتی۔ اس لیے انھوں نے ایک دو قابلِ اعتماد واسطوں سے جو روایات ملیں، انھی کی بنیاد پر اپنی فقہ کی عمارت کھڑی کر دی، جبکہ امام بخاری کی ولادت ۱۹۴ھ اور وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی۔ اس وقت احادیث کی روایت میں چار پانچ واسطے آ چکے تھے اور ان کی صحت وضعف کے لیے سخت اصول قائم کرنے کی ضرورت پیش آ گئی تھی، اس لیے امام بخاری نے اس ضرورت کو سامنے رکھتے ہوئے اصول قائم کیے اور ان کی بنیاد پر صحیح احادیث کا ایک منتخب ذخیرہ امت کے سامنے پیش کر دیا۔ اس لیے امام بخاری کے وضع کردہ اصولوں کی اہمیت اپنی جگہ پوری طرح مسلم ہے، لیکن ان اصولوں کا پون صدی پہلے مؤثر بہ ماضی اطلاق کر کے امام ابوحنیفہ کو ان کا پابند بنانا شریعت کا تقاضا ہے اور نہ ہی عقل ودانش اس کی متحمل ہے۔ اسی پس منظر میں محترم جاوید غامدی صاحب اور ان کے رفقا سے یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ حضرت مولانا حمید الدین فراہی کے استدلال واستنباط اور ان کے قائم کردہ اصولوں کی اہمیت سے انکار نہیں اور اہلِ علم کے درمیان مسلمہ حدود کے دائرہ میں ان سے استفادہ کی ضرورت سے بھی ہم صرفِ نظر نہیں کر رہے، مگر ان اصولوں کا اطلاق ماضی کے ہر دور کے اہلِ علم پر کرنا اور پوری امت کے اہلِ علم کے تعامل اور مسلسل طرزِ عمل کی نفی کر دینا بھی دانش مندی کا تقاضا نہیں۔

اس سلسلہ میں تیسری گزارش یہ ہے جس کی طرف ہم اپنے سابقہ مضامین میں ''اصولی فقہا اور عملی فقہا'' کی اصطلاح کے ساتھ اشارہ کر چکے ہیں کہ اصول وضع کرنا ایک مختلف عمل ہے اور سوسائٹی کے عملی مسائل پر ان کا اطلاق کر کے قواعد واحکام مستنبط کرنا اس سے مختلف عمل کا نام ہے۔ آج کی اصطلاح میں اسے دستور سازی اور قانون سازی کے اصولی کام اور سوسائٹی میں عملی طور پر اس کے نفاذ کے عدالتی ورک کے درمیان فرق سے سمجھا جا سکتا ہے۔ اس فرق کو ملحوظ نہ رکھنے سے بسا اوقات مشکلات پیدا ہوتی ہیں اور عملی مشکلات کا لحاظ نہ کر کے صرف اصول کی بنیاد پر فیصلے کرتے چلے جانے سے ایسی الجھنیں جنم لیتی ہیں جن کا حل بظاہر مشکل نظر آنے لگتا ہے۔ اس ''اصولیت محضہ'' کا اظہار سب سے پہلے ''خوارج'' نے کیا تھا، جنھوں نے اپنے ذوق کے مطابق کچھ اصول وضع کیے اور ان اصولوں پر اس قدر سختی دکھائی کہ بعض حضرات صحابہ کرام تک کی تکفیر کر ڈالی۔ مثلاً انھوں نے حضرت

علی رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے درمیان برپا ہونے والی صفین کی جنگ میں حضرت علی کی طرف سے ''تحکیم'' پر راضی ہونے سے اختلاف کرتے ہوئے ان کے لشکر سے علیحدگی اختیار کی۔ ان کی بغاوت اور علیحدگی کے بعد حضرت عبداللہ بن عباسؓ ان کے پاس حضرت علی کے نمایندہ کے طور پر گفتگو کے لیے گئے تو امام نسائی کی ''سننِ کبریٰ'' کی روایت کے مطابق ان خوارج نے حضرت علیؓ پر جو اعتراضات کیے، ان میں ایک یہ تھا کہ اگر حضرت معاویہ اور ان کے رفقا مسلمان ہیں تو ان کے خلاف جنگ لڑنا جائز نہیں ہے اور اگر وہ مسلمان نہیں ہیں تو جنگ میں ان کے قیدیوں کو غلام کیوں نہیں بنایا گیا؟ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ جنگ تو حضرت عائشہؓ سے بھی ہوئی ہے جو قرآن کریم کی نص صریح کی رو سے مومنوں کی ماں ہیں تو کیا تم یہ پسند کرتے ہو کہ انھیں قید کر کے (نعوذ باللہ) لونڈی بنا لیا جاتا؟ اگر تم ایسا کرو گے تو خود کفر کا ارتکاب کرو گے۔ اس کا جواب خوارج کے پاس کوئی نہیں تھا اور چھ ہزار خوارج میں سے دو ہزار افراد ان بات پر اس کا ساتھ چھوڑ کر حضرت علی کے کیمپ میں واپس آ گئے۔ اس لیے اصول، اہلِ علم اور شخصیات میں توازن کے حوالہ سے یہ عرض کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ:

- قرآن وسنت کے بیان کردہ قطعی اور صریح اصولوں کو ہر چیز پر فوقیت اور بالاتری حاصل ہے۔

- جو اصول اہلِ علم نے قرآن وسنت کی روشنی میں خود مستنبط کیے ہیں، ان میں اصل مدار شخصیات پر ہے اور شخصیات کی باہمی ترجیحات ان کے وضع کردہ اصولوں میں بھی کارفرما ہوں گی۔

- ظنی اور استنباطی اصولوں اور سوسائٹی میں ان کے اطلاق وتطبیق کی عملی مشکلات دونوں کو سامنے رکھ کر احکام وضوابط طے کیے جائیں گے۔

- بعد میں پیش آنے والی ضروریات کے لیے وضع کیے جانے والے اصولوں کا مؤثر بہ ماضی اطلاق ضروری نہیں ہوگا اور نہ ہی ماضی کے معاملات کا ان کی روشنی میں فیصلہ کیا جائے گا۔

- صحابہ کرام کا دور چونکہ ان سب استنباطات، استدلالات اور اجتہادات سے مقدم ہے اور وہ چشمہ نبوت سے براہِ راست فیض یاب ہوتے ہیں، اس لیے قرآن وسنت کے مفہوم ومصداق کے

تعین اور بعد میں آنے والے اصولوں کے تعارض وتضاد کے حل کے لیے ان کا تعامل حتمی حجت ہے۔

اس اصولی بحث کے بعد میں جہاد کے مسئلہ کی طرف آتا ہوں جس میں ہمارے درمیان اختلاف کا نکتہ یہ ہے کہ اگر مسلمانوں کے ملک یا آبادی پر کفار کا تسلط قائم ہو جائے تو کیا مسلمان آبادی یا ان کے علما کسی باضابطہ حکومت کے قیام کے بغیر اس تسلط کے خلاف جہاد کر سکتے ہیں؟ میں نے عرض کیا تھا کہ ایسی صورت میں علماے کرام کو جہاد کے اعلان کا حق حاصل ہے اور ان کے اعلان کی بنیاد پر لڑی جانے والی جنگ شرعاً جہاد کہلائے گی، جیسے جنوبی ایشیا میں برطانوی استعمار کے تسلط کے خلاف، الجزائر میں فرانسیسی استعمار کے تسلط کے خلاف اور افغانستان میں روسی استعمار کے تسلط کے خلاف آزادی کی جنگ علما کے فتویٰ پر جہاد کے عنوان سے لڑی گئی ہے، مگر معزز امجد ان میں سے کسی جنگ کو جہاد قرار دینے کے لیے تیار نہیں ہیں اور انھوں نے اس کے جواب میں فرمایا ہے کہ قرآنِ کریم نے ان کے بقول مسلمانوں کی آبادی پر کافروں کے تسلط کی صورت میں دو ہی راستے بتائے ہیں۔ پہلا راستہ یہ کہ اگر ہجرت کا راستہ اور مقام موجود ہو تو وہ وہاں سے ہجرت کر جائیں اور دوسرا یہ کہ اگر ہجرت قابلِ عمل نہ ہو تو صبر وشکر کر کے بیٹھے رہیں اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے حالات کی تبدیلی کا انتظار کریں۔ انھوں نے اس سلسلہ میں سورۃ النساء، سورۃ الانفال اور سورۃ الاعراف کی بعض آیاتِ کریمہ کا حوالہ بھی دیا ہے، مگر مجھے افسوس ہے کہ وہ مسئلہ کی نوعیت ہی کو سرے سے نہیں سمجھ سکے، کیونکہ ان آیاتِ کریمہ میں ان مسلمانوں کے لیے احکام بیان کیے گئے ہیں جو کافروں کی سوسائٹی میں مسلمان ہو گئے ہیں اور ان کے زیرِ اثر رہ رہے ہیں۔ ان کے لیے حکم یہ ہے کہ اگر وہ وہاں سے ہجرت کر سکتے ہیں تو نکل جائیں، ورنہ صبر وحوصلہ کے ساتھ حالات کی تبدیلی کا انتظار کریں، جبکہ ہم جس صورت پر بحث کر رہے ہیں، وہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی آبادی پر باہر سے آکر کافروں نے تسلط جما لیا ہو اور مسلمان اکثریت پر کافر اقلیت کا جبر واقتدار قائم ہو گیا ہو۔ اس صورت میں محترم غامدی اور ان کے تلامذہ ہی مسلم اکثریت کو یہ مشورہ دے سکتے ہیں کہ وہ اپنا علاقہ کافر قابضین کے حوالہ کر کے وہاں سے چلے جائیں یا ان کے جبر وظلم کو خاموشی کے ساتھ برداشت کرتے چلے جائیں، ورنہ ہمیں تو جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں اس سے برعکس رہنمائی ملتی ہے،

کیونکہ یمن کا علاقہ جناب نبیِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں مسلم مملکت میں شامل ہو گیا تھا اور شہر بن باذان رضی اللہ عنہ کو رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طرف سے وہاں کا گورنر مقرر کر دیا تھا۔ ان کے علاوہ یمن کے مختلف علاقوں میں حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ، حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اور دوسرے عمال کا تقرر کیا تھا، مگر اسود عنسی نے نبوت کا دعویٰ کر کے صنعا پر چڑھائی کی اور شہر بن باذان کو قتل کر کے یمن کے دارالحکومت پر قبضہ کر لیا۔ مقتول گورنر کی بیوی کو زبردستی اپنے حرم میں داخل کیا۔ یمن کے مختلف علاقوں سے جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر کردہ عاملوں کو یمن سے نکال دیا اور اس طرح یمن کا صوبہ اسلامی حکومت سے نکل کر کافروں کے قبضے میں چلا گیا۔ اس پر تین حضرات فیروز دیلمی، حضرت قیس بن مکشوح اور حضرت دادویہ نے باہمی مشورہ کر کے گوریلا طرزِ جنگ پر شب خون مارنے کا پروگرام بنایا۔ مقتول مسلمان گورنر شہر بن باذان کی بیوی سے جو اسود عنسی نے زبردستی اپنے حرم میں داخل کر رکھی تھی، ان تینوں حضرات نے رابطہ کر کے ساز باز کی جس کے تحت اس نے رات کو اسود عنسی کو بہت زیادہ شراب پلا دی۔ ان حضرات نے محل کی دیوار میں نقب لگا کر اندر داخل ہونے کا راستہ نکالا اور رات کی تاریکی میں اسود عنسی اور اس کے پہرہ داروں کو قتل کر کے اس کے اقتدار کا خاتمہ کر دیا۔ یہ گوریلا کارروائی تھی اور مسلح کارروائی تھی۔ اس میں معز امجد صاحب کو یقیناً کچھ اخلاقی خرابیاں نظر آ رہی ہوں گی اور بلاضرورت قتل و غارت بھی دکھائی دیتی ہوگی، لیکن عملاً یہ سب کچھ ہوا جس کے نتیجہ میں یمن پر مسلمانوں کا اقتدار دوبارہ بحال ہوا اور جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب ان کے وصال سے صرف دو روز قبل وحی کے ذریعہ سے اس کارروائی کی خبر ملی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر خوشی کا اظہار کرتے ہوئے صحابہ کرام کو یہ خوش خبری سنائی۔ اس کے بعد حضرت فیروز دیلمی جب اس کامیابی کی خبر لے کر یمن سے مدینہ منورہ پہنچے تو جناب نبیِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو چکا تھا۔ چنانچہ انھوں نے اپنی رپورٹ خلیفہ اول حضرت صدیقِ اکبر کو پیش کی اور انھوں نے اس پر اطمینان و مسرت کا اظہار فرمایا۔ اس لیے محترم معز امجد صاحب سے عرض ہے کہ جن آیاتِ کریمہ سے انھوں نے استدلال کیا ہے، ان کا مصداق یہ نہیں ہے، بلکہ اس کی عملی شکل وہی یمن والی ہے کہ جب کسی مسلمان ملک پر کافروں کا

تسلط قائم ہوتو مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ تسلط سے نجات حاصل کرنے کے لیے جو صورت بھی اس وقت کے حالات کی روشنی میں اختیار کرسکیں، اس سے گریز نہ کریں اور وہ کافر و ظالم قوت کے جابرانہ تسلط کے خلاف مزاحمت کی جو صورت بھی اختیار کریں گے، وہ حضرت فیروز دیلمی کی اس گوریلا کارروائی اور شب خون کی طرح جہاد ہی کہلائے گی۔

زکوٰۃ کے بارے میں جناب جاوید احمد غامدی نے فرمایا تھا کہ اسلامی مملکت میں اجتماعی معیشت کے نظام کو چلانے کے لیے زکوٰۃ ہی کا نظام کافی ہے۔ اس کے علاوہ اسلام نے حکومت کو کوئی ٹیکس لگانے کی اجازت نہیں دی۔ اس پر میں نے عرض کیا تھا کہ یہ درست ہے کہ اگر زکوٰۃ اور دیگر شرعی واجبات کا نظام صحیح طور پر قائم ہو جائے تو معاشرہ کی اجتماعی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے اور کوئی ٹیکس لگانے کی ضرورت باقی نہیں رہے گی اور یہ بھی درست ہے کہ ٹیکسوں کا مروجہ نظام سراسر ظالمانہ ہے جس کی شریعت میں کوئی گنجایش نہیں ہے، لیکن اگر کسی وقت قومی ضروریات زکوٰۃ اور بیت المال کی دیگر شرعی مدات سے پوری نہ ہوں تو کیا حکومت وقتی ضرورت کے لیے کوئی اور ٹیکس، جائز حد تک لگانے کی مجاز ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں ممانعت کی کوئی دلیل ہمارے سامنے نہیں ہے۔ اگر کوئی دلیل غامدی صاحب کے پاس موجود ہو تو رہنمائی فرمائیں۔ اس کے جواب میں معز امجد صاحب نے قرآنِ کریم کی بعض آیات اور جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض ارشادات سے استدلال کیا ہے، مگر یہ استدلال ان کے موقف کی تائید نہیں کرتا۔ مثلاً انھوں نے سورۂ توبہ کی آیت ۵ کا حوالہ دیا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ اگر وہ توبہ کر لیں، نماز کا اہتمام کریں اور زکوٰۃ ادا کریں تو 'فخلوا سبیلھم'، ان کی راہ چھوڑ دو۔ یہاں ''ان کی راہ چھوڑ دو'' سے انھوں نے استدلال کیا ہے کہ ان سے اور کوئی مالی تقاضا کرنا درست نہیں ہوگا، مگر اس کی وضاحت میں مسلم شریف کی جو روایت انھوں نے پیش کی ہے، اس میں جناب نبی کریم نے فرمایا ہے کہ مجھے لوگوں سے اس وقت تک لڑنے کا حکم دیا گیا ہے، جب تک کہ وہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور میری رسالت کی شہادت دے دیں، نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں اور جب وہ ایسا کر لیں تو ان کی جانیں اور ان کے اموال مجھ سے محفوظ ہو جائیں گے۔ یہاں اموال کے محفوظ ہو جانے کا مفہوم معز امجد صاحب

نے یہ بیان کیا ہے کہ ان سے مزید کوئی مالی تقاضا نہیں ہو سکے گا، مگر اسی روایت میں 'الا بحقھا' کی استثنا موجود ہے جو خود انھوں نے نقل کی ہے جس سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ اسلام کے حقوق کے حوالہ سے زکوٰۃ کے علاوہ بھی مال کا تقاضا مسلمانوں سے کیا جا سکتا ہے۔ پھر انھوں نے ابنِ ماجہ کی یہ روایت پیش کی ہے کہ جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مال میں زکوٰۃ کے سوا کوئی حق نہیں ہے، لیکن ساتھ ہی ترمذی کے حوالہ سے جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کر دیا ہے کہ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی حق موجود ہے۔ اس لیے میرے خیال میں یہ آیات و روایات غامدی صاحب کے موقف کے بجائے ہمارے موقف کی تائید کرتی ہیں کہ ضرورت پڑنے پر زکوٰۃ کے علاوہ مزید ٹیکس بھی اسلامی حکومت کی طرف سے عائد کیا جا سکتا ہے۔

اس سلسلہ میں مولانا مناظر احسن گیلانی رحمۃ اللہ علیہ کی ''اسلامی معاشیات'' اور مولانا حفظ الرحمٰن کی ''اسلام کا اقتصادی نظام'' کا حوالہ دوں گا جس میں انھوں نے ''ضرائب'' اور ''نوائب'' کے عنوان سے اس مسئلے پر بحث کی ہے اور حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، امام ابنِ حزم اندلسیؒ اور فقہاے احناف میں سے صاحبِ ہدایہ اور علامہ ابن ہمام صاحبِ ''فتح القدیر'' کے ارشادات و تصریحات کے ساتھ یہ بات واضح کی ہے کہ اجتماعی ضروریات مثلاً نہر کھودنے، دفاعی تیاریوں، فوج کی تنخواہ اور قیدیوں کی رہائی وغیرہ کے لیے زکوٰۃ کے علاوہ مزید ٹیکس لگائے جا سکتے ہیں، البتہ ہنر مندوں اور کاروباری لوگوں پر ان کے ہنر یا کاروبار کے حوالہ سے جو ٹیکس لگائے جاتے ہیں، وہ ظالمانہ ہیں اور شریعت میں ان کی کوئی گنجایش نہیں ہے۔ اس کے ساتھ ہی علامہ ابنِ ہمام حنفی لکھتے ہیں:

> ''ہمارے زمانے میں یہ عموماً جو محصول وصول کیے جاتے ہیں، چونکہ یہ ظلماً وصول کیے جاتے ہیں، اس لیے ظلم کے ازالہ کا جتنا کسی کو موقع مل سکے، اس کے لیے بہتر ہے۔''

اس لیے ٹیکسوں کے باب میں یہ بحث تو موجود ہے کہ کون سا ٹیکس جائز ہے اور کون سا ناجائز؟ اور یہ مسئلہ بھی بحث طلب ہے کہ وصولی کا کون سا طریقہ صحیح ہے اور کون سا غلط ہے؟ لیکن اصولی طور پر قومی ضروریات کے لیے زکوٰۃ کے علاوہ اسلامی حکومت جائز حد تک اور ٹیکس بھی لگا سکتی

ہے اوراس کی کوئی واضح شرعی ممانعت موجود نہیں ہے۔

فتویٰ کے بارے میں غامدی صاحب نے یہ ارشاد فرمایا تھا کہ علماے کرام کے آزادانہ فتوے خرابیاں پیدا کر رہے ہیں، اس لیے فتویٰ دینے کے حق کو ریاستی قوانین کے تابع ہونا چاہیے۔ اسی پس منظر میں انھوں نے بنگلہ دیش ہائی کورٹ کے اس حالیہ فیصلے کو صدی کا بہترین فیصلہ قرار دیا ہے جس میں علماے کرام کے آزادانہ طور پر فتویٰ دینے کے حق کو سلب کر لینے کی بات کی گئی ہے۔ اس پر میں نے عرض کیا تھا کہ غامدی صاحب کا یہ ارشاد فتویٰ کے مفہوم اوراس حوالہ سے امت کے اجتماعی تعامل کے منافی ہے جس پر ہر دور میں جمہور علما کا عمل رہا ہے۔ میں نے یہ بھی عرض کیا تھا کہ بعض غیر ذمہ دار حضرات کے فتوے خرابیوں کا باعث ضرور بن رہے ہیں، لیکن جس طرح عدالتوں میں ہر سطح پر رشوت اور بدعنوانی عام ہو جانے پر سب ججوں سے فیصلہ کرنے کا حق واپس لینے کی بات قرینِ انصاف نہیں ہے، اسی طرح فتویٰ میں غیر ذمہ دارانہ رجحان بڑھنے پر تمام علماے کرام سے فتویٰ کا حق سلب کر لینا بھی قرینِ قیاس نہیں ہے۔ اس کے جواب میں معز امجد صاحب نے طویل بحث کی ہے جس کا خلاصہ ہمارے خیال میں یہ ہے کہ علماے کرام کے جو فتاویٰ پارلیمان اور عدالت کے معاملات میں رخنہ ڈالتے ہیں، وہ اجتماعی نظام میں خرابی پیدا کرتے ہیں، ان پر ضرور پابندی عائد ہونی چاہیے، مگر میں سمجھتا ہوں کہ یہ بات فتویٰ کے مفہوم اوراس کے دائرۂ کار دونوں کو صحیح طور پر نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے، اس لیے کہ فتویٰ کہتے ہی کسی مسئلہ پر آزادانہ شرعی رائے کو ہیں۔ اگر کسی مسئلہ پر کوئی حاکم انتظامی فیصلہ دے گا تو وہ شرعی اصطلاح میں ''امر'' کہلائے گا اور کوئی عدالت فیصلہ صادر کرے گی تو اسے ''قضا'' کہا جائے گا اور اگر کسی کے سوال پر کوئی عالمِ دین اپنے علم و تجربہ کی روشنی میں شرعی رائے دے گا تو وہ ''فتویٰ'' قرار پائے گا۔ اس میں سے اگر آزادانہ رائے کا عنصر نکال دیا جائے تو وہ سرے سے فتویٰ ہی نہیں رہتا۔ وہ یا حکم بن جائے گا یا قضا کے زمرہ میں شامل ہو جائے گا۔ اس لیے فتویٰ کے طور پر باقی رکھنے کا ناگزیر تقاضا ہے کہ اس کی آزادی بھی قائم رہے۔ اسی طرح فتویٰ کا دائرۂ کار صرف شرعی رائے کا اظہار ہے، کسی انتظامی حکم کو منسوخ کرنے یا کسی عدالت کے فیصلے کو کالعدم قرار دینے سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لیے وہ کسی صورت میں بھی انتظامیہ اور عدلیہ کے لیے چیلنج

نہیں بن سکتا اور نہ ہی اس سے اجتماعی نظم میں کوئی خرابی پیدا ہوتی ہے۔ اجتماعی نظم میں خرابیاں وہاں پیدا ہوں گی جہاں انتظامیہ اور عدلیہ لوگوں کی شرعی ضروریات پوری کرنے میں ناکام رہیں گی اور لوگ ان سے مایوس ہو کر علمائے کرام کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہوں گے جیسا کہ آج کل اکثر مسلم ممالک میں ہو رہا ہے، مگر اس کی ذمہ داری فتویٰ کے نظام پر نہیں، بلکہ عدالتی اور انتظامی سسٹم پر عائد ہوتی ہے۔ اس لیے کسی مسلم معاشرہ کا اجتماعی نظم اگر اپنے افراد کو شریعت کے مطابق عدالتی اور انتظامی احکام فراہم نہیں کر رہا اور مسلمان اپنے دین پر عمل درآمد کے خواہش مند ہیں تو عام مسلمانوں کو شرعی مسئلہ پوچھنے اور علما کو اس کا جواب دینے کے حق سے محروم کرنا اس سسٹم کو مستحکم کرنے کے مترادف ہوگا جو ایک مسلمان معاشرہ کو غیر اسلامی نظام کا تابع رکھنا چاہتا ہو، جس کی کم از کم جاوید احمد غامدی صاحب جیسے صاحبِ علم سے توقع نہیں کی جا سکتی۔ مثلاً بنگلہ دیش کا معاملہ لے لیجیے، جہاں دستوری طور پر سیکولر نظام نافذ ہے اور عدالتی سسٹم بھی اسی نظام کے تابع ہے۔ اس لیے اس سسٹم میں علما کو پابند کرنا کہ وہ کسی معاملہ میں شرعی رائے کا اظہار بھی ریاستی قوانین کے دائرے سے ہٹ کر نہ کریں، ایک سیکولر نظام کو تقویت دینے اور دینی اقدار کو مزید کمزور کرنے کے سوا کچھ نہیں ہے۔

اکثر مسلم ممالک میں اس وقت عملاً سیکولر نظام نافذ ہے۔ خود ہمارے ہاں پاکستان میں بھی دستوری طور پر اسلامی ریاست ہونے کے باوجود عملی نظام کی بنیادیں سیکولر ہیں حتیٰ کہ ہماری عدالتوں میں بھی برطانوی دور کا نوآبادیاتی نظام بدستور چلا آ رہا ہے، بلکہ ترکی کی مثال اس سے زیادہ واضح ہے کہ وہاں شرعی احکام پر عمل کرنے کی ہی سرے سے ممانعت ہے۔ ان ممالک میں اگر کوئی مسلمان شہری قرآن وسنت کے احکام اور شرعی ضوابط کے مطابق زندگی گزارنا چاہتا ہے تو اس کی واحد صورت یہ ہے کہ وہ علمائے کرام سے دریافت کر کے اس کے مطابق عمل کرے اور اکثر مسلم ممالک میں شرعی احکام وقوانین کی وضاحت اور کسی حد تک ان پر عمل درآمد کا یہی ایک آخری ادارہ باقی رہ گیا ہے۔ کیا محترم جاوید احمد غامدی صاحب اور ان کے شاگردانِ گرامی مولوی کی مخالفت اور اسے نیچا دکھانے کے شوق میں سیکولر سسٹم کے مقابل اس آخری مورچے کو بھی گرا دینا چاہتے ہیں؟

معز امجد

مولانا زاہد الراشدی کے فرمودات کا جائزہ

غیر ملکی تسلط کے خلاف جہاد

ماہنامہ ''اشراق''، مارچ ۲۰۰۱ میں استاذِ گرامی کی بعض آرا سے متعلق مولانا زاہد الراشدی صاحب مدظلہ العالی کے فرمودات اور ان کے حوالے سے ہماری معروضات شائع ہوئی ہیں۔ مولانا محترم نے استاذِ گرامی کی جن آرا پر اظہارِ خیال فرمایا ہے، ان میں سے ایک جہاد سے متعلق ہمارے استاذ کی رائے ہے۔ یہ بات مولانا محترم کے فرمودات ہی سے واضح ہوگئی ہے کہ ہمارے اور ان کے درمیان اس معاملے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ: ''کسی قوم یا ملک کے خلاف جہاد تو بہرحال مسلمان حکومت ہی کی طرف سے ہوسکتا ہے''۔ اپنی معروضات میں ہم نے مولانا محترم کے ساتھ اپنے اختلاف کو واضح کرتے ہوئے لکھا تھا:

''......اب ہمارے اور مولانا کے درمیان اختلاف صرف اسی مسئلے میں ہے کہ اگر کبھی مسلمانوں پر کوئی بیرونی قوت اس طرح سے تسلط حاصل کرلے کہ مسلمانوں کا نظمِ اجتماعی اس کے آگے بالکل بے بس ہوجائے تو اس صورت میں عام مسلمانوں کو کیا کرنا چاہیے۔ یہ واضح رہے کہ ایسے حالات میں مولانا ہی کی بات سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ بیرونی طاقت کے خلاف اگر مسلمانوں کا نظمِ اجتماعی اپنی سلطنت کے دفاع کا انتظام کرنے کو آمادہ ہو تو اس صورت میں بھی مسلمانوں کے نظمِ اجتماعی کی طرف سے کی جانے والی جدوجہد ہی اس بات کی مستحق ہوگی کہ اسے جہاد قرار دیا جائے۔ مزید برآں ایسے حالات میں نظمِ اجتماعی

سے ہٹ کر، جتھابندی کی صورت میں کی جانے والی ہر جدوجہد، غلط قرار پائے گی۔ اگرچہ ہمیں یقین ہے کہ مولانا کو ہماری اس بات سے اتفاق ہوگا، تاہم پھر بھی ہم یہ چاہیں گے کہ مولانا ہمارے اس خیال کی تصدیق یا تردید ضرور فرما دیں، تاکہ اس معاملے میں قارئین کے ذہن میں بھی کوئی شک باقی نہ رہے۔ چنانچہ ہمارے فہم کی حد تک، اب ہمارے اور مولانا کے درمیان اختلاف صرف اس صورت سے متعلق ہے جب مسلمانوں کا نظمِ اجتماعی، کسی بھی وجہ سے، بیرونی طاقت کے تسلط کے خلاف جدوجہد کرنے سے قاصر ہو۔ مولانا کے نزدیک اس صورت میں مسلمانوں کو ہر حال میں اپنی سلطنت کے دفاع کی جدوجہد کرنی چاہیے، خواہ یہ جدوجہد غیر منظّم جتھابندی ہی کی صورت میں کیوں نہ ہو۔ مزید یہ کہ اس ضمن میں جو منظّم یا غیر منظّم جدوجہد بھی مسلمانوں کی طرف سے کی جائے گی، وہ مولانا محترم کے نزدیک 'جہاد' ہی قرار پائے گی۔''

ہم نے مولانا محترم کی بات سے اختلاف کرتے ہوئے یہ عرض کیا تھا:

''دین و شریعت کی رو سے جہاد و قتال کی غیر منظّم جدوجہد، بالعموم جن ہمہ گیر اخلاقی و اجتماعی خرابیوں کو جنم دیتی ہے، شریعتِ اسلامی انھیں کسی بڑی سے بڑی منفعت کے عوض بھی برداشت کرنے کو تیار نہیں ہے۔ قرآنِ مجید اور انبیاے کرام کی معلوم تاریخ سے یہ بات بالکل واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو جبر واستبداد کی قوتوں کے خلاف، خواہ یہ قوتیں اندرونی ہوں یا بیرونی، اسی صورت میں تلوار اٹھانے کا حکم اور اس کی اجازت دی، جب مسلمان اپنی ایک خود مختار ریاست قائم کر چکے تھے۔ اس سے پہلے کسی صورت میں بھی انبیاے کرام کو کسی جابرانہ تسلط کے خلاف تلوار اٹھانے کی اجازت نہیں دی گئی۔''

اس کے بعد ہم نے جابرانہ تسلط کی مختلف صورتیں اور ان کے بارے میں دین و شریعت کا حکم اور اللہ کے اولوالعزم پیغمبروں کا اسوہ بیان کیا تھا۔ ہماری اس بحث کا خلاصہ اس طرح سے ہے:

۱۔ ایسا جابرانہ تسلط، جہاں محکوم قوم کو اپنے اختیار کردہ مذہب و عقیدے کے مطابق زندگی

گزارنے کی آزادی حاصل ہو۔

اس صورت میں جابرانہ تسلط سے آزادی حاصل کرنے کی جدوجہد کرنا ہر محکوم قوم کا حق تو بے شک ہے، لیکن یہ دین کا تقاضا نہیں ہے۔ حضرت مسیح علیہ الصلاۃ والسلام کے اسوہ سے یہی رہنمائی ملتی ہے۔

۲۔ ایسا جابرانہ تسلط، جہاں محکوم قوم کو اپنے اختیار کردہ مذہب کے مطابق زندگی گزارنے کی آزادی حاصل نہ ہو۔

اس صورت میں اگر محکوم قوم کے لیے جابرانہ تسلط کے علاقے سے ہجرت کر جانے کا موقع موجود ہو تو اس کے لیے دین وشریعت کا حکم یہی ہے کہ اپنے ایمان کی سلامتی کی خاطر، وہ اپنے ملک وقوم کو خیر باد کہہ دیں۔ حضرت موسیٰ اور نبیِ اکرم کے اسوہ سے یہ رہنمائی ملتی ہے۔ اس کے برعکس، محکوم قوم کے لیے اگر ہجرت کی راہ مسدود ہو تو ان حالات میں درجِ ذیل دو امکانات قرآنِ مجید میں بیان ہوئے ہیں:

اولاً، محکوم قوم اپنی مدد کے لیے کسی منظّم اسلامی ریاست سے مدد طلب کرے۔ قرآنِ مجید کے مطابق، اگر اس اسلامی ریاست کے لیے ظلم وجبر کا نشانہ بنے بغیر ان مسلمانوں کی مدد کرنی ممکن ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ اپنے بھائیوں کی مدد کرے، الّا یہ کہ جس قوم کے خلاف اسے مدد کے لیے پکارا جا رہا ہے، اس کے اور مسلمانوں کی اس ریاست کے مابین جنگ بندی کا معاہدہ موجود ہو۔ (انفال ۸: ۷۲، نساء ۴: ۷۵)

ثانیاً، محکوم قوم کے لیے کسی منظّم ریاست سے استمداد یا کسی منظّم ریاست کے لیے اس محکوم قوم کی مدد کرنے کی راہ مسدود ہو۔ اس صورت میں محکوم قوم کے لیے اللہ تعالیٰ کے پیغمبروں کا اسوہ یہی ہے کہ وہ اللہ کا فیصلہ آنے تک حالات پر صبر کریں۔ (اعراف ۷: ۸۷)

روزنامہ ''اوصاف'' کی ۱۵ اور ۱۶ مارچ کی اشاعت میں مولانا محترم نے ہمارے استدلال کا محاکمہ کیا ہے۔ ہم مولانا محترم کا شکریہ ادا کرنا چاہتے ہیں کہ انھوں نے اس طالبِ علم کی بات کو قابلِ اعتنا سمجھا اور اس میں غلطی واضح کرنے کے لیے اپنی مصروفیات میں سے وقت نکالا ہے۔ ہمیں امید

ہے کہ اگر مولانا کی توجہ اسی طرح سے ہمیں نصیب رہی تو ان شاء اللہ، صحیح بات پوری طرح سے نکھر کر سامنے آجائے گی۔

اپنے پہلے مضمون میں مولانا محترم نے اپنے استدلال کی بنا فلسطین، برِصغیر پاک و ہند، افغانستان اور الجزائر کی جدوجہدِ آزادی اور ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ کی ان کوششوں پر رکھی تھی جو انھوں نے تاتاریوں کے خلاف اہلِ دمشق میں جہاد کی روح پھونکنے کے لیے کیں۔ اس حوالے سے ہم نے لکھا تھا:

''عام انسانوں کی بات بے شک مختلف ہوگی، مگر مولانا محترم جیسے اہلِ علم سے ہماری توقع یہی ہے کہ وہ اہلِ علم کے عمل سے شریعت اخذ کرنے کے بجائے، شریعت کی روشنی میں اس عمل کا جائزہ لیں۔ اگر شریعتِ اسلامی کے بنیادی ماخذوں، یعنی قرآن وسنت میں اس عمل کی بنیاد موجود ہے تو اسے شریعت کے مطابق اور اگر ایسی کوئی بنیاد موجود نہیں ہے تو بغیر کسی تردد کے اس سے ہٹا ہوا قرار دیں۔''

مولانا محترم اس بات کے جواب میں لکھتے ہیں:

''میرے نزدیک ہمارے درمیان نقطۂ نظر کے اختلاف کا نکتہ اور اصل موڑ یہی ہے۔ یہ اگر واضح ہو جائے تو باقی معاملات کا سمجھنا زیادہ مشکل نہیں رہے گا۔''

(روزنامہ ''اوصاف''، ۱۵ مارچ ۲۰۰۱)

اس ضمن میں اپنے نقطۂ نظر کا خلاصہ کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

''- قرآن وسنت کے بیان کردہ قطعی اور صریح اصولوں کو ہر چیز پر فوقیت اور بالاتری حاصل ہے۔

- جو اصول اہلِ علم نے قرآن وسنت کی روشنی میں خود مستنبط کیے ہیں، ان میں اصل مدار شخصیات پر ہے اور شخصیات کی باہمی ترجیحات ان کے وضع کردہ اصولوں میں بھی کارفرما ہوں گی۔

- ظنی اور استنباطی اصولوں اور سوسائٹی میں ان کے اطلاق و تطبیق کی عملی مشکلات

دونوں کو سامنے رکھ کر احکام وضوابط طے کیے جائیں گے۔

- بعد میں پیش آنے والی ضروریات کے لیے وضع کیے جانے والے اصولوں کا مؤثر بہ ماضی اطلاق ضروری نہیں ہوگا اور نہ ہی ماضی کے معاملات کا ان کی روشنی میں فیصلہ کیا جائے گا۔

- صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا دور چونکہ ان سب استنباطات، استدلالات اور اجتہادات سے مقدم ہے اور وہ چشمہ نبوت سے براہِ راست فیض یاب ہوتے ہیں، اس لیے قرآن وسنت کے مفہوم ومصداق کے تعین اور بعد میں آنے والے اصولوں کے تعارض وتضاد کے حل کے لیے ان کا تعامل حتمی حجت ہے۔'' (روزنامہ اوصاف، ۱۶ مارچ ۲۰۰۱)

مولانا محترم نے اگرچہ اسی نکتے کو ہمارے مابین نقطۂ نظر کے اختلاف کا 'بنیادی موڑ' قرار دیا ہے، تاہم انھوں نے چونکہ اپنے مضمون میں، اس کے ساتھ ساتھ ہمارے استدلال پر تبصرہ اور اپنی رائے کے حق میں استدلال بھی پیش فرمایا ہے، اس وجہ سے، فی الحال ہم اس نکتے سے تعرض نہیں کریں گے۔ مولانا محترم فی الواقع، اگر مذکورہ بنیاد ہی پر زیرِ بحث رائے کو اختیار کیے ہوئے ہیں تو پھر انھیں قرآن وسنت سے ہمارے استدلال پر نہ کوئی تبصرہ کرنے کی ضرورت ہے اور نہ اپنی رائے کے حق میں کوئی دلیل پیش کرنے کی۔ اس صورت میں تو انھیں قرآنِ مجید اور اللہ کے پیغمبروں کی زندگیوں سے ہمارے حوالوں کے جواب میں اور اپنی رائے کی دلیل کے طور پر 'شخصیات' کی پیروی کی تلقین کا درس دیتے رہنے ہی پر اکتفا کرنا چاہیے۔ اگر وہ ایسا کرتے تو ہم یقیناً 'شخصیات' کی آرا، ان کے استنباط اور استدلال کے بارے میں مولانا محترم کے فرمودات کا تفصیلی جائزہ قارئین کے سامنے پیش کر دیتے۔ مگر انھوں نے ایسا نہیں کیا۔ اس وجہ سے، فی الحال خواہ مخواہ کی طوالت اور غیر متعلق مباحث میں الجھنے کے بجائے، ہم مولانا کے ان فرمودات کا جائزہ پیش کر رہے ہیں جو مسئلہ زیرِ بحث سے براہِ راست تعلق رکھتے ہیں۔

مولانا محترم ہمارے پیش کردہ نکات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''انھوں نے اس کے جواب میں فرمایا ہے کہ قرآنِ کریم نے ان کے بقول مسلمانوں کی

آبادی پر کافروں کے تسلط کی صورت میں دو ہی راستے بتائے ہیں: پہلا راستہ یہ ہے کہ اگر ہجرت کا راستہ اور مقام موجود ہو تو وہاں سے ہجرت کر جائیں اور دوسرا یہ کہ اگر ہجرت قابلِ عمل نہ ہو تو صبر و شکر کر کے بیٹھے رہیں اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے حالات کی تبدیلی کا انتظار کریں۔ انھوں نے اس سلسلہ میں سورۃ النساء، سورۃ الانفال اور سورۃ الاعراف کی بعض آیاتِ کریمہ کا حوالہ بھی دیا ہے مگر مجھے افسوس ہے کہ وہ مسئلہ کی نوعیت کو سرے سے نہیں سمجھ سکے کیونکہ ان آیاتِ کریمہ میں ان مسلمانوں کے لیے احکام بیان کیے گئے ہیں جو کافروں کی سوسائٹی میں مسلمان ہو گئے ہیں اور ان کے زیرِ اثر رہ رہے ہیں۔ ان کے لیے حکم یہ ہے کہ اگر وہ وہاں سے ہجرت کر سکتے ہیں تو نکل جائیں ورنہ صبر و حوصلہ کے ساتھ حالات کی تبدیلی کا انتظار کریں۔ جبکہ ہم جس صورت پر بحث کر رہے ہیں، وہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی آبادی پر باہر سے آ کر کافروں نے تسلط جما لیا ہو اور مسلمان اکثریت پر کافر اقلیت کا جبر و اقتدار قائم ہو گیا ہو۔ اس صورت میں محترم غامدی صاحب اور ان کے تلامذہ ہی مسلم اکثریت کو یہ مشورہ دے سکتے ہیں کہ وہ اپنا علاقہ کافر قابضین کے حوالے کر کے وہاں سے چلے جائیں یا ان کے جبر و ظلم کو خاموشی سے برداشت کرتے چلے جائیں۔‘‘

(روزنامہ اوصاف، ۱۶ مارچ ۲۰۰۱)

سب سے پہلے تو ہم یہ واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ جسے مولانا محترم نے ’دو ہی راستے‘ قرار دیا ہے، وہ در حقیقت دو نہیں، بلکہ دو سے زیادہ راستے ہیں۔ یہاں ان راستوں کے ذکر کا اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ زیرِ نظر مضمون کے آغاز میں ہم اپنی بات کا خلاصہ کرتے ہوئے ان راستوں کا ذکر کر چکے ہیں، وہاں ان پر نظر ڈال لیجیے۔

دوسری بات یہ کہ مولانا محترم کی اس توضیح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے اور ان کے درمیان اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کسی غیر مسلم آبادی میں کچھ لوگ مسلمان ہو جائیں تو ان پر ان صورتوں کا اطلاق ہو گا جو ہم نے اپنے مضمون میں تفصیل کے ساتھ بیان کی ہیں۔ اب ہمارے اور مولانا کے درمیان اختلاف صرف اس صورت سے متعلق باقی رہ گیا ہے جب کسی بیرونی قوت کی

طرف سے مسلمانوں پر یلغار کی گئی ہو اور اس کے نتیجے میں مسلمانوں کی حکومت بالکل مفلوج یا ناپید ہو کر رہ جائے۔ ہم یہ بات، البتہ بالکل سمجھ نہیں پائے کہ جبر واستبداد خواہ اپنی غیر مسلم حکومت کی طرف سے ہو یا مسلمانوں کے علاقے پر حملہ آور ہو کر اس پر قبضہ کر لینے والی حکومت کی طرف سے، دونوں صورتوں میں، دینی لحاظ سے وہ کون سا فرق واقع ہوتا ہے جس کے باعث ان دونوں صورتوں کے دینی احکام میں تفاوت ہو گا۔ معاملہ اگر دینی جبر واستبداد اور ظلم وعدوان ہی کے خلاف لڑنے کا ہے تو وہ تو دونوں صورتوں میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس، معاملہ اگر قومی وملی حمیت کا ہے تو پھر اس صورتِ حال میں اور قبطیوں کے آلِ یعقوب (بنی اسرائیل) کو من حیث القوم اپنا غلام بنا لینے کی صورت میں وہ کون سا فرق ہے جس کے باعث حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام نے اپنی قوم کو قبطیوں کے خلاف جہاد کی نعمتِ عظمیٰ کا درس نہیں دیا؟

تیسری بات یہ ہے کہ ہم نے اپنے پچھلے مضمون میں صرف سورۂ نساء، سورۂ اعراف اور سورۂ انفال کی آیتوں ہی کا حوالہ نہیں دیا تھا، بلکہ اللہ تعالیٰ کے بعض پیغمبروں کی سیرت سے بھی استدلال کیا تھا۔ ان پیغمبروں میں سے ایک حضرت مسیح علیہ الصلاۃ والسلام بھی تھے۔ قارئین پر یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ حضرت مسیح علیہ الصلاۃ والسلام کی بعثت کے وقت فلسطین پر رومیوں کا جابرانہ تسلط قائم تھا۔ یہ بات بھی واضح رہنی چاہیے کہ بنی اسرائیل کے لیے رومی ایک غاصب قوم ہی تھے جنھوں نے باہر سے حملہ آور ہو کر ان کی آزادی چھین لی اور انھیں، من حیث القوم اپنا مطیع وفرماں بردار بنا لیا تھا۔ اس صورتِ حال میں حضرت مسیح علیہ الصلاۃ والسلام کی بعثت ہوئی تھی۔ مگر یہ کتنی عجیب بات ہے کہ انھوں نے کسی ایک موقع پر بھی اپنی قوم میں 'جہاد' کی روح پھونکنے کی کوشش نہیں کی۔ یہاں قارئین کے ذہن میں یہ بات آ سکتی ہے کہ بنی اسرائیل چونکہ حضرت مسیح علیہ السلام کی رسالت پر ایمان ہی نہیں لائے، اس وجہ سے آپ کو رومی غاصبوں کے خلاف جہاد وقتال کی روح پھونکنے کا موقع ہی نہیں ملا۔ ہمارے نزدیک، بات صرف یہی نہیں ہے کہ حضرتِ مسیح نے بنی اسرائیل کو اپنے غاصب حکمرانوں کے خلاف جہاد وقتال کا درس نہیں دیا، بلکہ ایک اہم بات یہ بھی ہے کہ جب ان سے کھلے کھلے الفاظ میں ان حکمرانوں اور ان کی طرف سے بنی اسرائیل پر خراج عائد کرنے کے حوالے سے سوال پوچھا

گیا تو آپ نے اس موقع پر بھی ایسی کوئی بات نہیں فرمائی جس میں ان غاصبوں کے خلاف تلوار اٹھانے یا ان کے خلاف بغاوت کرنے کی ترغیب پائی جاتی ہو۔ متی کی انجیل میں یہ واقعہ اس طرح سے نقل ہوا ہے:

''اس وقت فریسیوں نے جا کر مشورہ کیا کہ اسے (یعنی مسیح علیہ السلام کو) کیونکر باتوں میں پھنسائیں۔ پس انھوں نے اپنے شاگردوں کو ہیرودیوں (یعنی حکمران کے لوگوں) کے ساتھ اس کے پاس بھیجا اور انھوں نے کہا کہ اے استاد ہم جانتے ہیں کہ تو سچا ہے اور سچائی سے خدا کی راہ کی تعلیم دیتا ہے اور کسی کی پروا نہیں کرتا، کیونکہ تو کسی آدمی کا طرف دار نہیں۔ پس ہمیں بتا تو کیا سمجھتا ہے کہ قیصر کو جزیہ دینا روا ہے یا نہیں؟ یسوع نے ان کی شرارت جان کر کہا: اے ریاکارو، مجھے کیوں آزماتے ہو؟ جزیہ کا سکہ مجھے دکھاؤ۔ وہ ایک دینار اس کے پاس لائے۔ اس نے ان سے کہا: یہ صورت اور نام کس کا ہے؟ انھوں نے اس سے کہا: قیصر کا۔ اس پر اس نے ان سے کہا: پس جو قیصر کا ہے، قیصر کو اور جو خدا کا ہے، خدا کو ادا کرو۔'' (متی باب ۲۲، ۱۵-۲۲)

حضرت مسیح علیہ السلام کے جواب پر غور کیجیے تو صاف معلوم ہو جائے گا کہ اس جواب کی اصل روح یہ ہے کہ جب حکومت قیصر کی قائم ہے اور جب سکہ اسی کے نام کا چلتا ہے، تو پھر خراج بھی اسی کو ادا کرنا ہوگا۔ ظاہر ہے کہ غاصب قوم کے خلاف تلوار اٹھانا اگر 'جہاد' ہوتا تو حضرت مسیح علیہ السلام کم از کم اس موقع پر اللہ کے دین کا یہ تقاضا ضرور بیان فرما دیتے۔

ہمیں مولانا کی اس بات سے پوری طرح سے اتفاق ہے کہ نساء، اعراف اور انفال کی وہ آیتیں جن کا ہم نے اپنے مضمون میں حوالہ دیا ہے، ان کا تعلق اصلاً اسی صورتِ حال سے ہے جب کافروں کی کسی بستی میں کچھ لوگ اسلام قبول کر لیں اور اس کے نتیجے میں انھیں حکمرانوں کی طرف سے جبر و استبداد کا نشانہ بنایا جا رہا ہو اور ان پر طرح طرح کے مظالم ڈھائے جا رہے ہوں۔ مگر ہمارے نزدیک، یہ صورتِ حال دینی و اخلاقی لحاظ سے اس سے کچھ مختلف نہیں ہے کہ جہاں کوئی غیر مسلم قوم کسی مسلمان بستی پر قابض ہو گئی ہو اور اس کو اپنے مظالم کا نشانہ بنا رہی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے

اپنے مضمون میں ان آیات کو بنائے استدلال بنایا ہے۔ مزید یہ کہ حضرت موسیٰ اور حضرت مسیح علیہما السلام کے حالات و واقعات سے بھی غیر قوم کے استیلا کے حوالے سے دین وشریعت کے جو احکام مستنبط ہوتے ہیں، وہ ہماری محولہ آیات کے عین مطابق ہیں۔

اس کے بعد مولانا محترم فرماتے ہیں:

''ہمیں تو جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں اس سے برعکس رہنمائی ملتی ہے کیونکہ یمن کا علاقہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں مسلم مملکت میں شامل ہو گیا تھا اور شہر بن باذان کو رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طرف سے وہاں کا گورنر مقرر کر دیا تھا۔ ان کے علاوہ یمن کے مختلف علاقوں میں حضرت علی، حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابو موسیٰ اشعری اور دوسرے عمال کا تقرر کیا تھا مگر اسود عنسی نے نبوت کا دعویٰ کر کے صنعا پر چڑھائی کی اور شہر بن باذان کو قتل کر کے یمن کے دارالحکومت پر قبضہ کر لیا، مقتول گورنر کی بیوی کو زبردستی اپنے حرم میں داخل کیا، یمن کے مختلف علاقوں سے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر کردہ عاملوں کو یمن سے نکال دیا اور اس طرح یمن کا صوبہ اسلامی حکومت سے نکل کر کافروں کے قبضے میں چلا گیا۔ اس پر تین حضرات، حضرت فیروز دیلمی، حضرت قیس بن مکشوح اور حضرت دادویہ نے باہمی مشورہ کر کے گوریلا طرزِ جنگ پر شب خون مارنے کا پروگرام بنایا۔ مقتول گورنر شہر بن باذان کی بیوی سے، جو اسود عنسی نے زبردستی اپنے حرم میں داخل کر رکھی تھی، ان تینوں حضرات نے رابطہ کر کے ساز باز کی، جس کے تحت اس نے رات کو اسود عنسی کو بہت زیادہ شراب پلا دی۔ ان حضرات نے محل کی دیوار میں نقب لگا کر اندر داخل ہونے کا راستہ نکالا اور رات کی تاریکی میں اسود عنسی اور اس کے پہرہ داروں کو قتل کر کے اس کے اقتدار کا خاتمہ کر دیا۔ یہ گوریلا کارروائی تھی اور مسلح کارروائی تھی۔ اس میں معز امجد صاحب کو یقیناً کچھ اخلاقی خرابیاں نظر آ رہی ہوں گی اور بلا ضرورت قتل وغارت بھی دکھائی دیتی ہوگی، لیکن عملاً یہ سب کچھ ہوا جس کے نتیجے میں یمن کے مسلمانوں کا اقتدار دوبارہ بحال ہوا اور جناب نبی اکرم کو جب ان کے وصال سے

صرف دو روز قبل وحی کے ذریعے سے اس کارروائی کی خبر ملی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر خوشی کا اظہار کرتے ہوئے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو یہ خوش خبری سنائی۔ اس کے بعد حضرت فیروز دیلمی جب اس کامیابی کی خبر لے کر یمن سے مدینہ منورہ پہنچے تو جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو چکا تھا۔ چنانچہ انھوں نے اپنی رپورٹ خلیفہ اول حضرت صدیقِ اکبر رضی اللہ عنہ کو پیش کی اور انھوں نے اس پر اطمینان ومسرت کا اظہار فرمایا۔ اس لیے محترم معز امجد صاحب سے عرض ہے کہ جن آیاتِ کریمہ سے انھوں نے استدلال کیا ہے، ان کا مصداق یہ نہیں ہے، بلکہ اس کی عملی شکل وہی یمن والی ہے کہ جب کسی مسلمان ملک پر کافروں کا تسلط قائم ہو تو مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس تسلط سے نجات حاصل کرنے کے لیے جو صورت بھی اس وقت کے حالات کی روشنی میں اختیار کر سکیں، اس سے گریز نہ کریں اور وہ کافر وظالم قوت کے جابرانہ تسلط کے خلاف مزاحمت کی جو صورت بھی اختیار کریں گے، وہ حضرت فیروز دیلمی کی اس گوریلا کارروائی اور شب خون کی طرح 'جہاد' ہی کہلائے گی۔''

(روزنامہ، اوصاف، ۱۶ مارچ ۲۰۰۱)

یہ اگر مان بھی لیا جائے کہ یہ واقعہ بعینہٖ اسی طرح سے ہوا جیسا کہ مولانا محترم نے بیان فرمایا ہے، تب بھی یہ جابر وغاصب قوم کے خلاف گروہ بندی اور جتھا بندی کر کے 'جہاد' کرنے کا واقعہ نہیں، بلکہ ایک غاصب حکمران کے قتل کا واقعہ ہے۔ گروہ بندی اور جتھا بندی کر کے جہاد کرنا اور کسی (اچھے یا برے) حکمران کے قتل کی سازش کرنا دو بالکل الگ معاملات ہیں۔ ایک صورت ان ہمہ گیر اخلاقی خرابیوں کا باعث بنتی ہے جن کی طرف ہم نے اپنے پچھلے مضمون میں اشارہ کیا تھا، جبکہ دوسری صورت میں وہ مسائل پیدا ہی نہیں ہوتے۔ معاملہ یوں نہیں ہوا کہ ان تین مذکورہ لوگوں نے صنعا اور یمن کے مسلمانوں کو غاصب قوم کے خلاف منظّم کرنے کی جدوجہد کی ہو، بلکہ جیسا کہ مولانا محترم نے بیان فرمایا، معاملہ تو یوں ہے کہ ان تینوں حضرات نے غاصب حکمران کو قتل کرنے کا منصوبہ بنایا۔ قتل کے کسی منصوبے کا آخر جہاد سے کیا تعلق ہے؟

مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ واقعہ اس طرح سے رونما ہوا ہی نہیں، جیسا کہ مولانا نے بیان فرمایا ہے۔ مثال کے طور پر، ''اصابہ'' کے مطابق:

بعث النبی الی جشیش والی دادویہ والی فیروز الدیلمی یامرھم بمحاربۃ الاسود العنسی (ج۱،ص۵۳۵)	''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جشیش، دادویہ اور فیروز دیلمی کو ایک پیغام بھیجا جس میں آپ نے انھیں اسود عنسی کے خلاف جنگ کرنے کا حکم دیا۔''

تاریخ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ساری کارروائی ایک صوبے میں بغاوت کا قلع قمع کرنے کے لیے ایک منظّم ریاست ہی کی طرف سے کی گئی تھی۔ اس صورت میں یہی کہا جائے گا کہ اسلامی حکومت نے اپنے تین ایجنٹوں کے ذریعے سے ایک صوبے میں رونما ہونے والی بغاوت کا خاتمہ کرایا۔

ابنِ کثیر رحمہ اللہ نے یہ واقعہ بڑی تفصیل سے نقل کیا ہے۔ ان کے بیان کے چند اہم نکات حسبِ ذیل ہیں:

- اسود عنسی نے نبوت کا دعویٰ کر کے اپنے سات سو ساتھیوں کے ساتھ مسلمانوں کی ریاست کے خلاف بغاوت کا اعلان کر دیا۔ سب سے پہلے اس نے نجران پر قبضہ کیا۔ اس کے بعد صنعا کا قصد کیا اور وہاں کے عامل شہر بن باذام کو قتل کر کے اس پر بھی اپنی حکومت قائم کر لی۔ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ جو اس وقت یمن ہی میں تھے، وہاں سے نکل گئے۔ راستے میں وہ ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے ملے اور وہ دونوں حضر موت کی طرف چلے گئے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمال طاہر تک پسپا ہو گئے اور ان میں سے عمر بن حرام اور خالد بن سعید بن عاص مدینہ لوٹ آئے۔
- اسود عنسی کی حکومت پوری طرح سے مستحکم ہو گئی۔ اس وقت اس کی فوج میں سات سو گھڑ سوار شامل تھے۔ اس کی فوج کے امرا کے نام یہ ہیں: قیس بن عبد یغوث (یہ قیس بن مکشوح ہی ہیں)، معاویہ بن قیس، یزید بن محرم بن حصن حارثی اور یزید بن افکل ازدی۔
- اسود کی حکومت کے زور پکڑنے کے ساتھ بڑی تعداد میں لوگ مرتد ہونے لگے۔ ان

مرتدین میں، بظاہر مسلمان عمال بھی شامل تھے۔

- اس نے قیس بن عبد یغوث کو اپنا امیر الجند اور فیروز دیلمی اور دادویہ کو ابنا کے معاملے کا ذمہ دار بنایا۔اس کے ساتھ ساتھ اس نے شہر بن باذام کی بیوہ سے، جس کا نام زاذ تھا اور جو فیروز دیلمی کی چچا زاد تھی، شادی کر لی۔ زاذ حسین وجمیل ہونے کے ساتھ ساتھ ایک مومن وصالح عورت تھی۔

- جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اسود عنسی کی بغاوت کی خبر ملی تو آپ نے وبر بن یحنس دیلمی کے ذریعے سے ان مسلمانوں کو اسود عنسی کے خلاف جنگ کرنے اور اس پر حملہ کرنے کا حکم دیا جو وہاں موجود تھے۔

- معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم کی تعمیل کے لیے پوری طرح سے کمر بستہ ہو گئے۔ سکون کے لوگ جو معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے سسرالی رشتے دار تھے، ان کے ساتھ شامل ہو گئے اور انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم ان تمام عمال اور مسلمانوں تک پہنچا دیا جن تک پہنچنا ان کے لیے ممکن تھا۔

- مسلمانوں کے اجتماع نے اس بات پر اتفاق کیا کہ یہ کام قیس بن عبد یغوث کے ذریعے سے کرایا جائے، کیونکہ اسے اسود عنسی پر بہت غصہ تھا اور وہ اسے حقیر جانتا اور اس کے قتل کا ارادہ رکھتا تھا۔ یہی معاملہ فیروز دیلمی اور دادویہ کا بھی تھا۔

- چنانچہ جب وبر بن یحنس نے قیس کو اس اسکیم کی خبر دی تو اس کے لیے یہ ایسا ہی تھا گویا اسے آسمان سے ایک موقع مل گیا ہو اور اس طرح انھوں نے اسود عنسی کے قتل کی اسکیم بنائی۔ اس کے بعد قیس نے دادویہ اور فیروز دیلمی کو اپنی اس اسکیم میں شامل کیا۔ بالآخر، ان تینوں حضرات نے اسود عنسی کی بیوی کے ساتھ مل کر اسود کے قتل کے منصوبہ کو روبہ عمل کیا۔

ان نکات سے جو باتیں بالکل واضح طور پر سامنے آ جاتی ہیں، وہ یہ ہیں:

۱- اسود عنسی کے خلاف اس کے محکوم ومظلوم عوام نے کوئی کارروائی نہیں کی، بلکہ وہ بے چارے تو اس کے ظلم وستم سے تنگ آ کر مرتد ہونا شروع ہو گئے تھے۔

۲- یہ پوری کارروائی، اصلاً مسلمانوں کی منظّم ریاست ہی کی طرف سے اپنے ایک صوبے میں

ہونے والی بغاوت کے قلع قمع کے لیے کی گئی تھی۔

۳۔ اس کارروائی کا عملی ظہور اسود عنسی کے اپنے گروہ میں پھوٹ پڑنے اور اس کے اپنے ہی عمال کی طرف سے اس کے قتل کا کامیاب منصوبہ بنانے کی صورت میں ہوا۔

اب قارئین خود ہی اس بات کا فیصلہ فرمائیں کہ اس کارروائی سے مولانا محترم نے جو استدلال کیا ہے، وہ صحیح ہے یا غلط۔

زکوٰۃ کے علاوہ ٹیکس کا جواز

جہاد کے علاوہ مولانا محترم نے ہمارے استاذ کی اس رائے پر بھی اظہارِ خیال فرمایا تھا کہ: ''زکوٰۃ کے بعد اللہ تعالیٰ نے ٹیکسیشن کو ممنوع قرار دے کر حکمرانوں سے ظلم کا ہتھیار چھین لیا ہے۔'' مولانا محترم نے اپنے مضمون میں اس رائے کے بارے میں ارشاد فرمایا تھا:

> ''لیکن کیا کسی ضرورت کے موقع پر (زکوٰۃ کے علاوہ) اور کوئی ٹیکس لگانے کی شرعاً ممانعت ہے؟ اس میں ہمیں اشکال ہے۔ اگر غامدی صاحب محترم اللہ تعالیٰ کی طرف سے زکوٰۃ کے بعد کسی اور ٹیکسیشن کی ممانعت پر کوئی دلیل پیش فرما دیں تو ان کی مہربانی ہوگی اور اس باب میں ہماری معلومات میں اضافہ ہو جائے گا۔''

اس کے جواب میں ہم نے اپنی معروضات میں اپنے استاذ کی رائے، انھی کے الفاظ میں، مولانا کی خدمت میں پیش کر دی تھی۔

روزنامہ ''اوصاف'' کی ۱۷مارچ کی اشاعت میں مولانا محترم نے استاذِ گرامی کی اس رائے پر اظہارِ خیال فرمایا ہے۔ وہ، اب تک کے تبادلہ خیالات کا خلاصہ اور استاذِ گرامی کے استدلال پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> ''زکوٰۃ کے بارے میں جناب جاوید احمد غامدی نے فرمایا تھا کہ اسلامی مملکت میں اجتماعی معیشت کے نظام کو چلانے کے لیے زکوٰۃ ہی کا نظام کافی ہے۔ اس کے علاوہ اسلام نے حکومت کو اور کوئی ٹیکس لگانے کی اجازت نہیں دی ہے۔ اس پر میں نے عرض کیا تھا کہ

یہ درست ہے کہ اگر زکوٰۃ اور دیگر شرعی واجبات کا نظام صحیح طور پر قائم ہو جائے تو معاشرے کی اجتماعی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے اور کوئی ٹیکس لگانے کی ضرورت باقی نہیں رہے گی اور یہ بھی درست ہے کہ ٹیکسوں کا مروجہ نظام سراسر ظالمانہ ہے، جس کی شریعت میں کوئی گنجایش نہیں ہے۔ لیکن اگر کسی وقت قومی ضروریات زکوٰۃ اور بیت المال کی دیگر شرعی مدات سے پوری نہ ہوں تو کیا حکومت وقتی ضرورت کے لیے کوئی اور ٹیکس، جائز حد تک، لگانے کی مجاز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں ممانعت کی کوئی دلیل ہمارے سامنے نہیں ہے۔ اگر کوئی دلیل غامدی صاحب کے پاس موجود ہو تو وہ رہنمائی فرمائیں۔ اس کے جواب میں معز امجد صاحب نے قرآنِ کریم کی بعض آیات اور جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض ارشادات سے استدلال کیا ہے مگر یہ استدلال ان کے مؤقف کی تائید نہیں کرتا۔ مثلاً، انھوں نے سورۂ توبہ کی آیت کا حوالہ دیا ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ اگر وہ توبہ کر لیں، نماز کا اہتمام کریں اور زکوٰۃ ادا کریں، تو 'فخلوا سبیلھم' ''ان کی راہ چھوڑ دو''۔ یہاں ''ان کی راہ چھوڑ دو'' سے انھوں نے استدلال کیا ہے کہ ان سے اور کوئی مالی تقاضا کرنا درست نہیں ہوگا۔ مگر اس کی وضاحت میں مسلم شریف کی جو روایت انھوں نے پیش کی ہے، اس میں جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مجھے لوگوں سے اس وقت تک لڑنے کا حکم دیا گیا ہے، جب تک وہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور میری رسالت کی شہادت دے دیں، نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں اور جب وہ ایسا کر لیں، تو ان کی جانیں اور ان کے اموال مجھ سے محفوظ ہو جائیں گے۔ یہاں اموال کے محفوظ ہو جانے کا مفہوم معز امجد صاحب نے یہ بیان کیا ہے کہ ان سے مزید کوئی مالی تقاضا نہیں ہو سکے گا۔ مگر اسی روایت میں 'الا بحقھا' کی استثنا موجود ہے، جو خود انھوں نے بھی نقل کی ہے جس سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ اسلام کے حقوق کے حوالے سے زکوٰۃ کے علاوہ بھی مال کا تقاضا مسلمانوں سے کیا جا سکتا ہے۔'' (اوصاف، ۱۷ مارچ ۲۰۰۱)

مولانا محترم کی اس بات کا خلاصہ یہ ہے کہ روایت کے آخر میں 'الا بحقھا' کے الفاظ نے وہ استثنا پیدا کر دیا ہے جس کی بنیاد پر اب حکومت روایت میں مذکور مطالبات کے پورا کر دینے کے باوجود بھی اپنے مسلمان شہریوں پر مزید ذمہ داریاں عائد کر سکتی ہے۔

مولانا محترم کی اس بات کا جائزہ لینے سے پہلے، ہم یہ چاہتے ہیں کہ قارئین کے سامنے سورۂ توبہ کی محولہ آیت کا موقع و محل اور اس میں پایا جانے والا زور پوری طرح سے واضح کر دیں اور پھر اس آیت کے حکم کی روشنی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی مذکورہ روایت کا جائزہ لے کر دیکھیں کہ اس سے وہ بات کس حد تک نکلتی ہے جو مولانا محترم نے اس سے نکالی ہے۔ سورۂ توبہ میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے سے اتمامِ حجت کے بعد، جزیرہ نماے عرب سے مشرکین کے خاتمے کا حکم نازل ہوا ہے۔ اسی حکم میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ بات واضح فرما دی گئی کہ اب ان مشرکین کو زندگی کی مہلت صرف اسی صورت میں حاصل رہے گی کہ اگر وہ اپنے شرک سے توبہ کر کے اسلام کے دائرے میں داخل ہو جائیں۔ سورہ کی آیت ۵ میں ان مشرکین کی جان بخشی کی شرائط بیان ہوئی ہیں۔ ان میں اسلام کے خلاف عقائد سے توبہ کرنے، نماز کا اہتمام کرنے اور ریاست کے بیت المال کو زکوٰۃ ادا کرنے کی شرائط شامل ہیں۔ اس کے بعد مسلمان ریاست کو یہ حکم دیا ہے کہ ان لوگوں کی طرف سے اگر یہ تقاضے پورے کر دیے جائیں 'تو پھر ان کی راہ چھوڑ دو'۔ بالفاظِ دیگر اس آیت میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے اتمامِ حجت کے بعد اب اس سرزمین پر آزادی کے ساتھ زندگی بسر کرنے کا حق صرف انھی کا ہے جو اس پیغمبر پر ایمان لے آئیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اس آیت نے یہ بات بھی واضح کر دی ہے کہ وہ کون کون سے مطالبات ہیں جو ایک شخص کو مومن و مسلم سمجھنے کے لیے ریاست ان سے کر سکتی ہے۔ ہمارے نزدیک، 'فخلوا سبیلھم' کا پورا زور سمجھنے کے لیے یہ بات پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ اس آیت میں مسلمان ریاست کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ اپنے شہریوں کو مسلمانوں کے حقوق دینے کے لیے ان سے کون کون سے مطالبات کر سکتی ہے۔ اس صورت میں مولانا محترم ہی ہمیں سمجھائیں کہ 'فخلوا سبیلھم' کے معنی اس کے سوا اور کیا ہو سکتے ہیں کہ مذکورہ

مطالبات کو پورا کر دینے کے بعد، ان کے اوپر اور کوئی ذمہ داری نہ ڈالو، ان پر مزید کوئی بوجھ نہ ڈالو اور انھیں وہ تمام حقوق دینے کے لیے جو ایک اسلامی ریاست کے شہری کی حیثیت سے انھیں حاصل ہونے چاہییں، ان سے مزید کوئی تقاضا نہ کرو۔ اس حکم کی موجودگی میں نہ صرف یہ کہ ایک اسلامی ریاست کے لیے اپنے مسلمان شہریوں پر زکوٰۃ کے علاوہ کوئی اور ٹیکس عائد کرنے کا اختیار ختم ہو جاتا ہے، بلکہ قانونی و اخلاقی منکرات سے اجتناب کو چھوڑ کر، ان پر کسی بھی قسم کی کوئی مزید قانونی ذمہ داری عائد کرنے کی راہ بھی مسدود ہو جاتی ہے۔

آیت کا یہ مفہوم بالکل واضح ہے۔ مولانا محترم کے نزدیک، مذکورہ آیت کے اگر وہ معنی نہیں ہیں جو ہم نے بیان کیے ہیں تو ہماری گزارش ہے کہ وہ مہربانی فرما کر آیت کے الفاظ اور اس کے سیاق و سباق کی روشنی میں ہماری غلطی ہم پر واضح فرما دیں۔

اس آیت کی روشنی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی مذکورہ روایت کو اگر دیکھا جائے تو ظاہر ہے کہ اس کے وہ معنی کسی طرح بھی نہیں ہو سکتے جو مولانا محترم نے بیان فرمائے ہیں۔ اس صورت میں روایت میں جو بات بیان ہوئی ہے، وہ قرآنِ مجید کے خلاف قرار پائے گی اور اس وجہ سے، اس روایت کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نسبت کے بارے میں شبہ پیدا ہو جائے گا۔ ظاہر ہے کہ یہ تو کسی طرح بھی تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم قرآنِ مجید کے واضح حکم کے خلاف کوئی بات ارشاد فرمائیں۔

حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ روایت میں 'الا بحقها' کے الفاظ میں جو استثنا بیان ہوا ہے، اس کے وہ معنی ہی نہیں ہیں جو مولانا محترم نے بیان فرمائے ہیں۔ 'الا بحقها' کے معنی اگر وہ ہیں جو مولانا محترم نے بیان فرمائے ہیں تو اس سے نہ صرف یہ روایت قرآنِ مجید کے واضح حکم کے خلاف قرار پاتی ہے، بلکہ خود اس روایت میں جو بات بیان ہوئی ہے، وہ بھی بالکل بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے۔ اس پوری روایت پر ایک مرتبہ پھر سے نظر ڈال لیجیے۔ اس روایت کے مطابق، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

امرت ان اقاتل الناس حتی یشهدوا ان لا الٰہ الا اللہ و ان محمداً رسول اللہ ویقیموا الصلوٰۃ ویؤتوا الزکوٰۃ فاذا فعلوا عصموا منی دمائهم واموالهم الا بحقها وحسابهم علی اللہ۔

(مسلم، کتاب الایمان)

’’مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں یہاں تک کہ وہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی شہادت دیں، نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں۔ وہ یہ شرائط پوری کر دیں تو ان کی جانیں اور ان کے اموال مجھ سے محفوظ ہو جائیں گے، الا یہ کہ وہ ان سے متعلق کسی حق کے تحت اس سے محروم کر دیے جائیں۔ رہا ان کا حساب تو وہ اللہ کے ذمے ہے۔‘‘

غور کیجیے، اگر ’الا بحقها‘ کے معنی فی الواقع وہی ہوں جو مولانا محترم بیان فرما رہے ہیں تو اس کے نتیجے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی جان و مال کو اپنی جو امان دی ہے، وہ بالکل ہی بے معنی ہو کر رہ جائے گی۔ اس صورت میں پوری بات کچھ یوں ہو جائے گی کہ: ’’لوگوں کی جان و مال کی حرمت اس وقت تک کے لیے ختم ہو گئی ہے، جب تک وہ اللہ کی وحدانیت اور میری رسالت کا اقرار نہ کر لیں اور نماز کا اہتمام اور زکوٰۃ ادا نہ کریں۔ جب وہ ایسا کریں گے تو پھر ان کے جان و مال مجھ سے مامون ہو جائیں گے، الّا یہ کہ میں ان پر کوئی خراج عائد کروں (یا کسی مقصد سے ان کی جان لینے کا فیصلہ کروں)۔‘‘ ظاہر ہے کہ ’الا بحقها‘ کے استثنا کے اگر یہ معنی ہیں، جیسا کہ مولانا محترم نے بیان فرمایا ہے تو اس کے نتیجے میں لوگوں کی جان و مال کو ایمان لانے، نماز و زکوٰۃ ادا کرنے کے باوجود بھی کوئی امان حاصل نہیں ہوتی۔ یہ بات بھی واضح رہنی چاہیے کہ عربیت کی رو سے ’الا بحقها‘ میں جو استثنا بیان ہوا ہے، اس میں صرف مال کی حرمت کا استثنا نہیں، بلکہ جان کی حرمت کا استثنا بھی شامل ہے۔ چنانچہ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح شریعت ہی کا کوئی حق قائم ہوئے بغیر ریاست اپنے کسی شہری کی جان نہیں لے سکتی، بالکل اسی طرح شریعت ہی کا کوئی حق قائم ہوئے بغیر، وہ اپنے کسی شہری کے مال کی حرمت کو بھی پامال نہیں کر سکتی۔ یہی وہ بات ہے جو زیرِ غور روایت میں

بیان ہوئی ہے۔'الا بحقھا' کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ ''سوائے اس صورت میں کہ (شریعت ہی کے) کسی حق کے تحت وہ ان (یعنی جان و مال) سے محروم کر دیے جائیں۔'' ابوطیب ''عون المعبود'' میں لکھتے ہیں:

الا بحقھا ای الدماء والاموال. الباء بمعنی عن. یعنی ھی معصومة الا عن حق اللہ ۔ (باب علی مایقاتل المشرکون، ج ۷، ص ۲۱۶)

''الا بحقھا' سے مراد جان اور مال پر حق کا قائم ہونا ہے۔ یہاں 'باء'، 'عن' کے معنی میں ہے۔ یعنی یہ دونوں مامون ہیں سوائے اس کے کہ ان پر اللہ ہی کا (بیان کردہ) کوئی حق قائم ہو جائے۔''

عبدالرحمٰن مبارک پوری رحمہ اللہ ''سنن ترمذی'' کی شرح ''تحفة الاحوذی'' میں لکھتے ہیں کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ: ''اسلام میں داخل ہو جانے اور نماز کے قائم اور زکوٰۃ ادا کر دینے کے بعد لوگوں کا خون بہانا اور ان کے اموال کو کسی بھی سبب سے مباح کرنا ناجائز ہے، سوائے اس کے اسلام ہی کا کوئی حق ان کے جان و مال پر قائم ہو جائے۔ مثال کے طور پر، قصاص کے قانون کے تحت کسی کی جان لینا یا کسی سے غصب شدہ مال واپس لینا۔'' یہی بات مناوی رحمہ اللہ نے ''فیض القدیر'' میں بھی لکھی ہے۔ اسی طرح ابوالفرج حنبلی، اپنی کتاب ''جامع العلوم والحکم'' میں 'الا بحقھا' کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ومن حقھا الامتناع عن الصلاةو الزکاة بعد الدخول فی الاسلام. کما فھمه الصحابة رضی اللہ عنھم ۔ (ج ۱، ص ۸۵)

''اور وہ حقوق جو ان پر قائم ہوتے ہیں، ان میں اسلام لانے کے بعد نماز اور زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار ہے، جیسا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے فہم سے واضح ہے۔''

اس ساری تفصیل سے یہ بات پوری طرح سے واضح ہو جاتی ہے کہ 'الا بحقھا' کے وہ معنی کسی طرح بھی نہیں لیے جا سکتے جو مولانا محترم بیان فرما رہے ہیں۔

اس کے بعد مولانا محترم لکھتے ہیں:

''پھر انھوں نے ابنِ ماجہ کی یہ روایت پیش کی ہے کہ جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مال میں زکوٰۃ کے سوا کوئی حق عائد نہیں ہے، لیکن ساتھ ہی ترمذی کے حوالے سے جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی نقل کر دیا ہے کہ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی حق موجود ہے۔ اس لیے میرے خیال میں یہ آیات اور روایات غامدی صاحب کے مؤقف کے بجائے ہمارے مؤقف کی تائید کرتی ہیں کہ ضرورت پڑنے پر زکوٰۃ کے علاوہ مزید ٹیکس بھی اسلامی حکومت کی طرف سے عائد کیا جا سکتا ہے۔''

(اوصاف، ۱۷مارچ ۲۰۰۱)

مولانا محترم کی یہ بات پڑھ کر ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ انھوں نے ہماری معروضات کو اپنی توجہ کے لائق نہیں سمجھا۔ ہم نے اپنے مضمون میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ دو بظاہر متناقض فرمان ہی نقل نہیں کیے، بلکہ ان کے باہمی تناقض کو حل کرنے کے لیے ان کا الگ الگ محل بھی واضح کیا ہے۔ یہ تو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ان روایتوں کو ہم نے جس محل میں سمجھا ہے، وہ ہو سکتا ہے کہ مولانا محترم کی نظر میں درست نہ ہو، لیکن معاملہ اگر فی الواقع یہی ہے تو پھر مولانا سے ہماری گزارش ہے کہ وہ، کم از کم ان دونوں روایتوں کا صحیح محل ہی واضح فرما دیں جس سے ان کے باہمی تناقض کو حل کرنے کی کوئی راہ کھل جائے۔ اس وضاحت کے بغیر، مولانا محترم اگر محض یہ کہہ کر آگے بڑھ جانا چاہتے ہیں کہ: ''نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مال میں زکوٰۃ کے سوا کوئی حق عائد نہیں ہے، لیکن ساتھ ہی جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی نقل ہوا ہے کہ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی حق موجود ہے،'' تو پھر یقیناً قارئین کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوگا کہ کیا مولانا محترم اس بات کے قائل ہیں کہ مختلف موقعوں پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم باہم متناقض تعلیمات ارشاد فرماتے تھے۔ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ان دونوں ارشادات کے محل بالکل الگ الگ ہیں۔ ایک میں آپ نے حکومت کے حوالے سے یہ فرمایا ہے کہ مسلمانوں کے اموال میں زکوٰۃ کے بعد حکومت کا کوئی اور حق قائم نہیں ہوتا، جبکہ دوسری روایت میں آپ نے قرابت مندوں، غربا،

مساکین اور معاشرے کے اہلِ حاجت کے حوالے سے یہ فرمایا ہے کہ زکوٰۃ ادا کر دینے کے بعد بھی مسلمانوں کے اموال میں ان لوگوں کی مالی امداد کرنے کا حق قائم ہوتا ہے۔ بالفاظِ دیگر، حکومت تو اگرچہ زکوٰۃ کے علاوہ مسلمانوں سے جبری طور پر کچھ وصول کرنے کا حق نہیں رکھتی، تاہم مسلمانوں پر اجتماعی وانفرادی ضروریات کے لیے خرچ کرنے کی ذمہ داری اس کے بعد بھی قائم ہوتی ہے۔ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے ''فتح الباری'' میں اس سے ملتی جلتی بات اس طرح سے واضح کی ہے:

وفیہ ان فی المال حقا سوی الزکاۃ. واجاب العلماء عنه بجوابین: احدهما ان هذا الوعید کان قبل فرض الزکاۃ و یؤیده ما سیاتی من حدیث بن عمر فی الکنزولکن یعکر علیه ان فرض الزکاۃ متقدم علی اسلام ابی هریرۃ کما تقدم تقریره. ثانی الاجوبة ان المراد بالحق القدر الزائد علی الواجب ولا عقاب بترکه وانما ذکر استطرادا لما ذکر حقها بین الکمال فیه وان کان له اصل یزول الذم بفعله وهو الزکاۃ۔

(ج ۳، ص ۲۶۹)

''اور اس میں یہ بھی ہے کہ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی حق قائم ہوتا ہے۔ علما نے اس (باہمی تناقض) کے دو طرح سے جواب دیے ہیں۔ ایک یہ کہ یہ بات زکوٰۃ کی فرضیت سے پہلے فرمائی گئی ہوگی۔ کنز کے بارے میں ابنِ عمر کی روایت جس کا ہم آگے چل کر ذکر کریں گے، اس توجیہ کی تائید کرتی ہے، مگر اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت حضرت ابو ہریرہ کے اسلام لانے سے پہلے ہو چکی تھی، جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس میں 'حق' سے مراد وہ اضافی مقدار ہے جو زکوٰۃِ واجب کے ادا کر دینے کے بعد دی جائے جس کے نہ ادا کرنے پر کوئی مواخذہ نہ ہو۔ اس کا ذکر اس معاملے میں درجہ کمال کی تعلیم کے حوالے سے کیا گیا ہے، اگرچہ وہ ادائیگی جس کے بعد حقِ واجب مکمل طور پر پورا ہو جاتا ہے، وہ زکوٰۃ ہی ہے۔''

جیسا کہ ہم واضح کر چکے ہیں، اس 'اضافی حق' کی مثال وہ خرچ ہے جو کوئی شخص کسی اجتماعی یا انفرادی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے کرتا ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی زندگیوں میں، غزوات کے موقعوں پر ان کا خرچ اسی مد میں آئے گا۔ یہ معلوم ہے کہ ریاستِ مدینہ میں مسلمانوں سے زکوٰۃ کے علاوہ کوئی اور ٹیکس وصول نہیں کیا جاتا تھا۔ چنانچہ جب کسی اجتماعی ضرورت کے لیے پیسہ جمع کرنے کی ضرورت پیش آتی تو اس مقصد کے لیے ریاست کی طرف سے اپیل کی جاتی تھی جس پر مسلمان دل کھول کر اپنی جمع پونجی لٹا دیتے تھے۔ اس سے یہ بات بھی بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ ریاستِ مدینہ کو بارہا ایسے حالات کا سامنا کرنا پڑا جب اس کے لیے زکوٰۃ کے پیسے سے اپنی ضرورتیں پوری کرنی مشکل ہو گئیں، مگر ایسے حالات میں بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ریاست کے مسلمان شہریوں پر زکوٰۃ کے علاوہ کوئی ٹیکس عائد نہیں کیا، بلکہ اپنی ضرورتیں پوری کرنے کے لیے مسلمانوں سے اپنی مقدور بھر اعانت کرنے کی اپیل کی۔ یہ واقعات خود اس بات کی دلیل ہیں کہ ''اگر کسی وقت قومی ضروریات زکوٰۃ اور بیت المال کی دیگر شرعی مدات سے پوری نہ ہوں،'' جیسا کہ مولانا نے یہ سوال اٹھایا ہے، تب بھی ریاست اپنے مسلمان شہریوں پر زکوٰۃ کے علاوہ کوئی ٹیکس عائد کرنے کا اختیار نہیں رکھتی۔ اس صورت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت سے ہمیں یہی رہنمائی ملتی ہے کہ ریاست اپنے مسلمان شہریوں سے مالی اعانت کی اپیل کرے۔ اس طرح کی کسی قومی ایمرجنسی میں ریاستی اپیل کے جواب میں قرآنِ مجید مسلمانوں کو 'العفو' یعنی ان کے پاس اپنی ضروریات سے بڑھ کر جو کچھ ہو، وہ سب خرچ کر دینے کی ہدایت کرتا ہے۔

اس کے بعد مولانا محترم نے مولانا مناظر احسن گیلانی اور مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی رحمہما اللہ کے حوالے سے امت کے بعض جلیل القدر بزرگوں کی یہ رائے نقل کی ہے کہ:

> ''اجتماعی ضروریات مثلاً نہر کھودنے، دفاعی تیاریوں، فوج کی تنخواہ اور قیدیوں کی رہائی وغیرہ کے لیے مزید ٹیکس لگائے جا سکتے ہیں۔ البتہ، ہنرمندوں اور کاروباری لوگوں پر ان کے ہنر یا کاروبار کے حوالے سے جو ٹیکس لگائے جاتے ہیں، وہ ظالمانہ ہیں اور شریعت میں ان کی کوئی گنجایش نہیں ہے۔'' (اوصاف، ۱۷مارچ ۲۰۰۱)

اوپر قرآنِ مجید اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کی روشنی میں ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ دین کے ان اصل ماخذوں سے مسلمان شہریوں پر زکوٰۃ کے علاوہ کوئی اور ٹیکس عائد کرنے کی کوئی گنجایش نہیں نکلتی۔ ظاہر ہے کہ قرآنِ مجید کی آیات اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے ان ارشادات کے بعد کسی شخص کی بات یہ حیثیت نہیں رکھتی کہ اسے ان آیات وارشادات سے نکلنے والے حکم پر ترجیح دی جائے۔ اس وجہ سے مولانا محترم سے ہماری گزارش ہے کہ وہ سب سے پہلے تو ہمارے استدلال کی کمزوری ہم پر واضح فرمائیں۔ ظاہر ہے کہ قرآنِ مجید کی مذکورہ آیت اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے محولہ ارشادات سے مسلمانوں پر زکوٰۃ کے علاوہ کوئی ٹیکس عائد کرنے کی حرمت اگر ثابت نہیں ہوتی تو مولانا کو ٹیکس کے جواز کا استدلال کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ اگر دین وشریعت میں واضح طور ٹیکس عائد کرنے کے خلاف کوئی حکم موجود نہیں ہے تو اس کے نتیجے میں، آپ سے آپ زکوٰۃ کے علاوہ مزید ٹیکس لگانا جائز قرار پائے گا۔ مولانا محترم کو اس کے جواز کے لیے کسی استدلال کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی۔

اس وجہ سے مولانا محترم سے ہماری گزارش ہے کہ وہ لوگوں کی آرا کا حوالہ دینے کے بجائے، ہمارے استدلال کی غلطی واضح فرما دیں۔ اس کے نتیجے میں ان کی رائے آپ سے آپ صائب قرار پا جائے گی۔

مولانا محترم مزید لکھتے ہیں:

> ''اصولی طور پر قومی ضروریات کے لیے زکوٰۃ کے علاوہ اسلامی حکومت جائز حد تک اور ٹیکس بھی لگا سکتی ہے اور اس کی کوئی واضح شرعی ممانعت موجود نہیں ہے۔''

(اوصاف، ۱۷ مارچ ۲۰۰۱)

ہمارے نزدیک، وہ ''جائز حد'' جس تک حکومت کو اپنے مسلمان شہریوں سے ٹیکس لینے کا حق حاصل ہے، وہ زکوٰۃ ہی ہے۔ مولانا محترم کو اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ اگر، فی الواقع حکومت کے پاس اپنے مسلمان شہریوں پر زکوٰۃ کے علاوہ بھی کوئی ٹیکس عائد کرنے کا اختیار موجود ہوتا تو پھر اموال، مواشی اور پیداوار وغیرہ پر زکوٰۃ کی زیادہ سے زیادہ شروح متعین کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں تھی۔ مختلف صورتوں پر زکوٰۃ کی زیادہ سے زیادہ شروح کی تعیین کرنے کا اس کے سوا اور کیا مقصد

ہوسکتا ہے کہ حکمرانوں کے ہاتھوں، ٹیکس کے ذریعے سے ہونے والے لوگوں کے استحصال کے خلاف پیش بندی کردی جائے۔ ظاہر ہے کہ اگر زکوٰۃ کے علاوہ کوئی اور ٹیکس عائد کرنے کی گنجایش موجود ہوتی تو پھر زکوٰۃ کی زیادہ سے زیادہ شروح متعین کرنے کی ضرورت ہی نہیں تھی۔ آخر زکوٰۃ کی متعین شروح میں اضافہ کرنے یا کوئی نیا ٹیکس عائد کرنے میں وہ کون سا فرق ہے جس کے باعث ایک جائز اور ایک ناجائز ٹھہرتا ہے؟ چنانچہ، پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کی اسی حکمت کو واضح کرتے ہوئے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن انس رضی اللہ عنہ کو مختلف صورتوں پر عائد ہونے والی زکوٰۃ کی شروح واضح کرتے ہوئے یہ ہدایت بھیجی تھی:

بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة الصدقة التى فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين والتى امر الله بها رسوله فمن سئلها من المسلمين على وجهها فليعطها ومن سئل فوقها فلا يعط. (بخاری، رقم ۱۳۶۲)

''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ صدقات کے معاملے میں یہ وہ فریضہ ہے جسے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں پر لازم ٹھہرایا اور جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو دیا۔ چنانچہ مسلمانوں سے جب اس کے مطابق مانگا جائے تو انھیں چاہیے کہ وہ اسے ادا کر دیں اور جب ان سے اس سے زیادہ مانگا جائے تو پھر وہ نہ دیں۔''

اسی طرح جب انھوں نے مانعینِ زکوٰۃ کے خلاف کارروائی کا حکم دیا تو لوگوں کے معارضہ پر یہ حقیقت پوری قطعیت کے ساتھ اس طرح واضح فرمائی:

قال الله تعالىٰ، فان تابوا و اقاموا الصلوٰة واتوا الزكوٰة فخلوا سبيلهم ـ والله، لا اسئل فوقهن ولا اقصر دونهن

''اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اس کے بعد اگر وہ توبہ کر لیں نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دینے لگیں تو ان کی راہ چھوڑ دو، (اس لیے) خدا کی قسم، میں ان شرطوں پر کسی اضافے کا مطالبہ کروں گا اور نہ ان میں کوئی کمی برداشت کروں گا۔''

(احکام القرآن، الجصاص، ج ۲، ص ۸۲)

اسی طرح، حضرت عمر بن عبدالعزیز کو جب ان کے بعض عمال نے یہ لکھا کہ لوگوں کے مسلمان ہونے سے چونکہ حکومت کی وصولی میں کمی ہو جاتی ہے، اس وجہ سے لوگوں سے مسلمان ہونے کے بعد بھی جزیہ وصول کیا جاتا رہے تو انھوں نے ''جائز حد'' ہی تک سہی، مسلمانوں پر کوئی اضافی ٹیکس عائد کرنے سے انکار کرتے ہوئے لکھا:

ان اللہ بعث محمداً صلی اللہ علیہ و سلم داعیاً و لم یبعثہ جابیاً فاذا اتاک کتابی ھذا فارفع الجزیۃ عمن اسلم من اھل الذمۃ

''اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو خیر کی طرف پکارنے والا بنا کر بھیجا تھا، لوگوں سے ٹیکس وصول کرنے والا بنا کر نہیں بھیجا تھا۔ چنانچہ اس خط کے پہنچتے ہی، اسلام قبول کرنے والوں پر سے جزیہ ختم کر دو۔''

(احکام القرآن للجصاص، ج ۴، ص ۲۹۶)

شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ اپنی کتاب ''حجۃ اللہ البالغۃ'' میں زکوٰۃ کی شرحیں متعین کرنے کی حکمت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ثم مست الحاجۃ الی تعیین مقادیر الزکاۃ اذ لو لا التقدیر لفرط المفرط و لاعتدی المعتدی. و یجب ان تکون غیر یسیرۃ لا یجدون بہ بالا و لا تنجع من بخلھم و لا ثقیلۃ یعسر علیھم اداؤھا۔ (جز۲، ص ۳۹)

''پھر ضرورت اس بات کی متقاضی ہوئی کہ مختلف صورتوں کے لیے زکوٰۃ کی مقدار متعین کر دی جائے۔ اگر یہ تعیین نہ کی جاتی تو زیادتی کرنے والوں کی زیادتی کی راہ کھلی رہتی۔ یہ ضروری تھا کہ یہ مقدار نہ اتنی کم ہو کہ لوگ اسے کوئی اہمیت نہ دیں اور نہ اتنی زیادہ ہو کہ اس کی ادائیگی لوگوں کے لیے بہت مشکل ہو جائے۔''

زکوٰۃ کی متعین شرحیں ہی وہ ''جائز حد'' ہے جس تک ایک اسلامی ریاست اپنے مسلمان شہریوں

سے وصولی کر سکتی ہے۔ اس سے بڑھ کر ٹیکس لینا ''ناجائز'' حدود میں داخل ہونا ہی ہے۔ بہر حال، مولانا محترم اگر اب بھی یہی سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی طے کردہ حدود سے آگے بھی ''جائز' و'ناجائز' کا کوئی سوال پیدا ہوتا ہے تو پھر وہی مہربانی فرما کر یہ واضح فرما دیں کہ اس معاملے میں جائز و ناجائز کا فیصلہ کون کرے گا؟

علما کے فتوے

جہاں تک فتووں کے بارے میں ہمارے اور مولانا محترم کے درمیان اختلاف کا تعلق ہے، اس میں ہمیں افسوس ہے کہ قارئین کو اصطلاحات کی بھول بھلیاں میں الجھا کر خلطِ مبحث پیدا کیا جا رہا ہے۔ ہم نے اپنی پچھلی بحث ہی میں یہ واضح کر دیا تھا کہ وہ کس قسم کے فتوے ہیں جنھیں ناجائز قرار پانا چاہیے۔ اس کے جواب میں مولانا محترم نے 'فتویٰ'، 'امر' اور 'قضا' کی اصطلاحات کی تفصیل کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ ان میں سے کس کی کیا حیثیت ہے۔

ہم نے اپنے پچھلے مضمون میں یہ واضح کیا ہے کہ جس 'فتویٰ' پر ہمیں اعتراض ہے، وہ دراصل، 'فتویٰ' کے نام پر 'قضا' کے معاملات ہیں۔ مولانا محترم سے ہماری گزارش ہے کہ وہ 'فتویٰ'، 'امر' اور 'قضا' کا فرق سمجھانے کے بجائے، لوگوں کو یہ بتائیں کہ ہم نے اپنی مثالوں میں جن 'فتووں' کو حدود سے متجاوز قرار دیا ہے، وہ انھیں کس بنیاد پر جائز قرار دیتے ہیں۔ وہ اگر اس نکتے کو واضح فرمائیں گے تو ہم ان کے فرمودات پر غور کر کے اپنی معروضات پیش کر دیں گے۔ مولانا کی موجودہ غیر متعلق بحث کے بارے میں ہمیں، فی الحال کچھ کہنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

ابوعمار زاہد الراشدی

معز امجد اور ڈاکٹر محمد فاروق خان کے جواب میں

محترم جاوید احمد غامدی کے بعض ارشادات کے حوالے سے جو گفتگو کچھ عرصے سے چل رہی ہے، اس کے ضمن میں ان کے دو شاگردوں جناب معز امجد اور ڈاکٹر محمد فاروق خان نے ماہنامہ ''اشراق'' لاہور کے مئی ۲۰۰۱ کے شمارے میں کچھ مزید خیالات کا اظہار کیا ہے جن کے بارے میں چند گزارشات پیش کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

معز امجد صاحب نے حسبِ سابق کسی مسلم ریاست پر کافروں کے تسلط کے خلاف علما کے اعلانِ جہاد کے استحقاق، زکوٰۃ کے علاوہ کسی اور ٹیکس کی ممانعت اور علما کے فتویٰ کے آزادانہ حق کے بارے میں اپنے موقف کی مزید وضاحت کی ہے، جبکہ ڈاکٹر محمد فاروق خان نے شیخ الاسلام ابنِ تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے فتوائے جہاد، الجزائر کی جنگِ آزادی اور جہادِ افغانستان کے تاریخی تناظر کو اپنے انداز میں پیش کیا ہے اور اسی ترتیب سے ہم ان کے خیالات وارشادات پر تبصرہ کریں گے۔

جناب غامدی صاحب نے ارشاد فرمایا تھا کہ جہاد کے اعلان کا حق اسلامی ریاست کے سوا کسی کو نہیں ہے جس کے جواب میں ہم نے عرض کیا کہ اگر کسی مسلم علاقہ پر کافروں کا تسلط قائم ہو جائے اور اسلامی ریاست کا وجود ہی ختم ہو جائے تو علمائے کرام اور دینی قیادت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس کافرانہ تسلط کے خلاف جہاد کا اعلان کر کے مزاحمت کریں اور اسلامی اقتدار بحال کرنے کی کوشش کریں، جیسا کہ یمن پر جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہی اسود عنسی نے قبضہ کر لیا تھا اور حضرت فیروز دیلمی رضی اللہ عنہ اور ان کے رفقا نے گوریلا طرز پر شب خون مار کر اسود عنسی کو قتل کر

دیا تھا جس سے اس کی حکومت کا خاتمہ ہوا اور مسلمانوں کا اقتدار بحال ہو گیا، اس لیے اب بھی ایسی صورت میں کافروں کے تسلط کا شکار ہونے والے مسلمانوں کے لیے شرعی مسئلہ یہی ہے کہ وہ اس تسلط کو قبول نہ کریں، اس کے خاتمہ کے لیے جو ان کے بس میں ہو، کر گزریں اور اس سلسلے میں ان کی جدوجہد کو شرعی جہاد کا درجہ حاصل ہوگا۔

معز امجد صاحب نے ہمارے استدلال کو درست تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے اور فرمایا ہے کہ: ’’یہ واقعہ اس طرح سے رونما ہوا ہی نہیں جیسا کہ مولانا نے بیان فرمایا ہے۔‘‘ لیکن خود انھوں نے واقعہ کی جو تفصیلات بیان کی ہیں، ان میں اس بات کو من وعن تسلیم کیا گیا ہے کہ اسود عنسی کو حضرت فیروز دیلمی رضی اللہ عنہ اور ان کے رفقا نے قتل کیا تھا جس سے اس کی حکومت ختم ہو کر مسلمانوں کا اقتدار بحال ہو گیا تھا، البتہ اتنے واقعہ کو بعینہٖ تسلیم کرتے ہوئے معز امجد صاحب نے اس میں دو اضافے فرمائے ہیں۔ ایک یہ کہ حضرت فیروز دیلمی رضی اللہ عنہ اور ان کے رفقا کو اس کارروائی کا حکم خود جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا اور دوسرا یہ کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے بعد اس مسئلہ پر یمن کے مسلمانوں کا اجتماع ہوا جس میں اسود عنسی کے خلاف کارروائی کے لیے اجتماعی مشاورت ہوئی۔

اب سوال یہ ہے کہ اس تفصیل سے ہمارے بیان کردہ واقعہ کی تردید کس طرح ہو گئی جسے موصوف اس طرح بیان کر رہے ہیں کہ واقعہ اس طرح رونما ہوا ہی نہیں جس طرح ہم نے ذکر کیا ہے؟ کیونکہ واقعہ تو وہ بھی وہی بیان کر رہے ہیں جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ کارروائی حضرت فیروز دیلمی رضی اللہ عنہ اور ان کے رفقا نے ازخود نہیں کی تھی، بلکہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت اور دوسرے مسلمانوں کے مشورہ سے کی تھی تو اس سے ہمارے موقف کی مزید تائید ہوتی ہے، مگر اس کی وضاحت سے قبل اس امر کا تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حضرت فیروز دیلمی رضی اللہ عنہ کے لیے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس ہدایت کا ہمیں بھی علم تھا، لیکن چونکہ وہ روایت جناب غامدی صاحب کے اصولوں کے مطابق ’’خبریت‘‘ کے قابلِ قبول معیار پر پوری نہیں اترتی تھی۔ اس لیے ہم نے اس کا حوالہ نہیں دیا اور نفسِ واقعہ کا ذکر کر دیا، البتہ مسلمانوں کی

مشاورت کا واقعہ ہماری نظر سے نہیں گزرا تھا جس کا معز امجد صاحب نے ذکر کیا ہے اور معلومات میں اس اضافے پر ہم ان کے شکر گزار ہیں۔

ویسے استنباط و استدلال، تعبیر و تشریح اور اصول سازی کے تمام اختیارات اپنے ہاتھ میں رکھنے کا یہ فائدہ تو ہوتا ہی ہے کہ جس بات پر جی چاہا، اسے قبول کر لیا اور جسے ذہن نے قبول نہ کیا، اس سے انکار کر دیا۔ جی نہ چاہا تو رجم کے بارے میں بخاری اور مسلم کی روایات قابلِ قبول قرار نہ پائیں اور کہیں ''گیئر'' پھنس گیا تو ''اصابہ'' کی روایت کا سہارا لینے میں بھی کوئی تامل نہ ہوا۔

جو چاہے آپ کا حسنِ کرشمہ ساز کرے

واقعات کی ان تفصیلات کو تسلیم کرتے ہوئے جو جناب معز امجد صاحب نے بیان کی ہیں، ہماری گزارش ہے کہ اس سے ہمارا یہ موقف مزید پختہ ہو گیا ہے کہ کسی مسلم علاقہ پر کافروں کے تسلط کی صورت میں وہاں کے مسلمانوں کی شرعی ذمہ داری یہی ہے کہ وہ اس تسلط کے خاتمہ کے لیے جدوجہد کریں اور اس سلسلے میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت یہی ہے جو حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہ کی اصابہ کے حوالے سے معز امجد صاحب نے نقل کی ہے کہ جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فیروز دیلمی رضی اللہ عنہ اور ان کے رفقا کو اسود عنسی کے خلاف کارروائی کا حکم دیا تھا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ معز امجد صاحب کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم بحیثیتِ حاکم دیا تھا اور ہمارے نزدیک اس میں ان کی پیغمبرانہ حیثیت بھی شامل ہے، اس لیے اب بھی اگر دنیا کے کسی حصے میں مسلم علاقہ پر کافروں کا تسلط ہو جائے تو وہاں کے مسلمانوں کے لیے جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت اور حکم وہی ہے جو یمن کو اسود عنسی کے تسلط سے آزاد کرانے کے لیے حضرت فیروز دیلمی رضی اللہ عنہ اور ان کے رفقا کو دیا گیا تھا۔ پھر یہ نکتہ بھی یہاں قابلِ غور ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اگر صوبۂ یمن میں بغاوت کو کچلنے کے لیے صرف ریاستی کارروائی کرنا ہوتی تو اس کے لیے فوج کشی مدینہ منورہ سے ہوتی، مگر نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ریاست کی طرف سے فوج کشی کے بجائے یمن کی لوکل آبادی کو حکم دے رہے ہیں کہ وہ اسود عنسی کے تسلط کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں۔ چنانچہ ''اصابہ'' کی جس روایت کا معز امجد صاحب نے حوالہ دیا ہے، اس کے مطابق

نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فیروز دیلمی رضی اللہ عنہ اور ان کے رفقا کو اسود عنسی کے خلاف ''محاربہ'' کا حکم دیا ہے۔ اب ''محاربہ'' کے معنی ومفہوم کے بارے میں اور کسی کو تردد ہو تو ہو، مگر غامدی صاحب کے شاگردوں سے یہ توقع نہیں ہوسکتی کہ وہ اس کے مفہوم سے آگاہ نہیں ہوں گے۔

لطف کی بات یہ ہے کہ معز امجد صاحب اس واقعہ کو تسلیم کر رہے ہیں اور اس کے پیچھے نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد وہدایت کا تذکرہ بھی کرتے ہیں، لیکن اس سب کچھ کے باوجود انھیں اس واقعہ کو جہاد کی حیثیت دینے میں تامل ہے جیسا کہ ان کا ارشادِ گرامی ہے کہ:

> ''یہ جابر و غاصب قوم کے خلاف گروہ بندی اور جتھا بندی کر کے جہاد کرنے کا واقعہ نہیں، بلکہ ایک غاصب حکمران کے قتل کا واقعہ ہے۔ گروہ بندی اور جتھا بندی کر کے جہاد کرنا اور کسی (اچھے یا برے) حکمران کے قتل کی سازش کرنا دو بالکل الگ معاملات ہیں۔''

واقعہ کی ان تفصیلات کو ایک بار پھر ترتیب وار دیکھ لیجیے جو خود معز امجد صاحب نے بیان کی ہیں کہ یمن پر اسود عنسی کے تسلط کے بعد جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کے لوگوں کو اس کے خلاف ''محاربہ'' کا حکم دیا، اس حکم کے بعد یمن کے مسلمانوں کا مشاورتی اجتماع ہوا جس میں اسود عنسی کے خلاف کارروائی کے مختلف طریقوں کا جائزہ لیا گیا، اس کے بعد حضرت فیروز دیلمی رضی اللہ عنہ، حضرت قیس بن مکشوح رضی اللہ عنہ اور حضرت دادویہ رضی اللہ عنہ نے چھاپہ مار گروپ بنایا اور اسود عنسی کے حرم میں زبردستی شامل کی جانے والی خاتون زاذ رضی اللہ عنہا کے ساتھ ساز باز کر کے اسود عنسی کو قتل کر دیا اور پھر معز امجد صاحب کے حوصلہ کی داد دیجیے کہ اس سب کچھ کے باوجود ان کے نزدیک اس کارروائی کو شرعی جہاد کی حیثیت حاصل نہیں ہے اور وہ اسے ''محض ایک غاصب حکمران کے قتل کی سازش'' ہی تصور کر رہے ہیں۔ اور مزید لطف کی بات یہ ہے کہ واقعہ کی ساری تفصیل خود بیان کرنے کے بعد معز امجد صاحب اس سے نتیجہ یہ اخذ کر رہے ہیں کہ:

> ''اس ساری کارروائی کا عملی ظہور اسود عنسی کے اپنے گروہ میں پھوٹ پڑنے اور اس کے اپنے ہی عمال کی طرف سے اس کے قتل کو کامیاب بنانے کی صورت میں ہوا۔''

اس ''ذہنی گورکھ دھندے'' پر اس کے سوا کیا تبصرہ کیا جا سکتا ہے کہ:

نے ہاتھ باگ پر ہے نہ پا ہے رکاب میں

زکوٰۃ کے علاوہ ٹیکس کا جواز

جاوید احمد غامدی صاحب نے فرمایا تھا کہ اسلام میں زکوٰۃ کے سوا اور کوئی ٹیکس لگانے کا جواز نہیں ہے۔ ہم نے اس پر عرض کیا کہ زکوٰۃ کے علاوہ کسی اور ٹیکس کی شرعی ممانعت پر کوئی صریح دلیل موجود نہیں ہے۔ اس پر معز امجد صاحب اور خورشید ندیم صاحب نے قرآنِ کریم اور سنتِ نبوی سے اپنے موقف کے حق میں کچھ دلائل پیش کیے ہیں اور اپنے استدلال و استنباط کو مستحکم کرنے کے لیے خاصی تگ و دو کی ہے جس پر وہ داد کے مستحق ہیں۔ ان دلائل سے ان کا موقف ثابت ہوا یا نہیں، مگر اتنی بات ضرور واضح ہو گئی ہے کہ قرآن و سنت کی راہ نمائی کے حوالے سے یہ مسئلہ صراحت اور قطعیت کے دائرۂ کار کا نہیں، بلکہ استدلال اور استنباط کی سطح کا ہے، ورنہ انھیں اتنی لمبی چوڑی محنت کی ضرورت ہی نہ پڑتی۔ اب ظاہر ہے کہ جہاں بات استدلال و استنباط کی ہوگی، وہاں سب اہلِ علم کے لیے گنجایش ہوگی کہ وہ استدلال و استنباط کا حق استعمال کریں اور کسی شخص یا گروہ کا یہ حق تسلیم نہیں کیا جائے گا کہ وہ اپنے استدلال و استنباط کے نتیجے کو حتمی اور قطعی قرار دے کر دوسرے کی سرے سے نفی کر دے۔ اس سلسلے میں بات کو آگے بڑھانے سے پہلے معز امجد صاحب کی ایک ذہنی الجھن کو دور کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ہم نے اپنے گزشتہ مضمون میں عرض کیا تھا کہ فقہاے اسلام نے ''نوائب'' اور ''ضرائب'' کے عنوان سے ان ٹیکسوں کے احکام بیان فرمائے ہیں جو ایک اسلامی حکومت کی طرف سے زکوٰۃ کے علاوہ بھی مسلمان رعیت پر عائد کیے جا سکتے ہیں۔ اس کا ذکر کرتے ہوئے معز امجد صاحب نے لکھا ہے:

> ''ظاہر ہے کہ قرآنِ مجید کی آیات اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے ان ارشادات کے بعد کسی شخص کی بات یہ حیثیت نہیں رکھتی کہ اسے ان آیات و ارشادات سے نکلنے والے حکم پر ترجیح دی جائے۔''

اسی طرح وہ یہ فرماتے ہیں کہ:

''لوگوں کی آرا کا حوالہ دینے کے بجائے ہمارے استدلال کی غلطی واضح کریں۔''

اس سلسلے میں گزارش ہے کہ فقہاے اسلام کی آرا کو قرآنِ کریم اور جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات پر ترجیح دینے کا تاثر سراسر مغالطہ نوازی ہے، کیونکہ یہ ترجیح آیات وارشادات پر نہیں، بلکہ ان سے بعض لوگوں کے استدلال پر ہے۔ اب ایک طرف انھی آیات واحادیث کو سامنے رکھتے ہوئے علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے فقہاے کرام ''نوائب وضرائب'' کے عنوان سے اسلامی حکومت کو زکوٰۃ کے علاوہ بھی ضرورت کے وقت ٹیکس لگانے کی اجازت دے رہے ہیں اور دوسری طرف ان آیات واحادیث سے جناب جاوید احمد غامدی ان ٹیکسوں کے عدمِ جواز کا استدلال کر رہے ہیں۔ اس بحث میں اگر میرے جیسا کوئی طالبِ علم یہ کہہ دے کہ علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے فقہا کا استدلال غامدی صاحب کے استدلال پر فائق ہے تو اسے کسی شخص کی بات کو قرآن وسنت کے ارشادات پر ترجیح دینے سے تعبیر کرنا کہاں کا انصاف ہے؟ اور جناب غامدی کے استدلال واستنباط کو قرآن وسنت کے ارشادات اور ان سے نکلے ہوئے احکام کا درجہ کب سے حاصل ہو گیا ہے؟ پھر ''لوگوں کی آرا'' کی پھبتی بھی خوب رہی۔ حالانکہ ہم نے ''لوگوں کی آرا'' کا حوالہ نہیں دیا، بلکہ فقہاے اسلام کے فیصلوں کا ذکر کیا ہے، وہ فقہاے اسلام جن کے تفقہ واجتہاد پر امت کے بڑے حصے کو اعتماد ہے اور جن کے فتاویٰ کی بنیاد پر صدیوں تک اسلامی عدالتوں میں فیصلے صادر ہوتے رہے ہیں۔

ہمارے ایک بزرگ تھے جن کا انتقال ہو گیا ہے۔ انھیں اپنے بعض تفردات کے حوالے سے حضرت امامِ اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ ارشاد دہرانے کا بڑا شوق تھا اور وہ عام جلسوں میں بڑے ترنم کے ساتھ فرمایا کرتے تھے کہ: 'ھم رجال و نحن رجال' (وہ بھی مرد ہیں اور ہم بھی مرد ہیں)۔ اس سے ان کا مطلب ومقصد یہ ہوتا تھا کہ کسی مسئلے پر امت کے اکابر اہلِ علم سے انھیں اختلاف ہے تو وہ اس کا حق رکھتے ہیں، کیونکہ وہ بھی آدمی تھے اور ہم بھی آدمی ہیں۔ ایک مجلس میں اس کا تذکرہ ہوا تو میں نے عرض کیا کہ یہ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کا بہت غلط استعمال ہے اور امام صاحب پر ظلم ہے، کیونکہ امام صاحب کا اس قول سے ہرگز یہ مطلب نہیں تھا جو یہ بزرگ

بیان کر رہے ہیں۔ امام صاحب کا پورا ارشاد اس طرح ہے کہ:

''اگر جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ارشاد سامنے آجائے تو سر آنکھوں پر۔ اگر وہ نہ ہو اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا کوئی اجماعی فیصلہ مل جائے تو ہم اس سے انحراف نہیں کرتے اور اگر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال کسی مسئلے میں مختلف ہوں تو ہم انھی میں سے کوئی قول لے لیتے ہیں اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال کے دائرے سے باہر نہیں نکلتے۔ البتہ ان کے بعد کے کسی بزرگ کی رائے ہو تو 'ھم رجال و نحن رجال'، وہ بھی آدمی ہیں اور ہم بھی آدمی ہیں۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ چونکہ تابعی تھے اور باقی تابعین ان کے معاصرین کی حیثیت رکھتے تھے، اس لیے یہ بات انھوں نے اپنے معاصرین کے بارے میں فرمائی ہے کہ جس طرح انھیں استدلال واستنباط کا حق ہے، اسی طرح ہمیں بھی اس کا حق حاصل ہے اور ہمارے درمیان دلائل کے علاوہ اور کسی بات کو ترجیح نہیں ہوگی، جبکہ اپنے متقدمین کے بارے میں وہ یہ حق تسلیم کر رہے ہیں کہ ان کی بات صرف اس حوالے سے بھی قابلِ ترجیح ہے کہ وہ صحابۂ کرام یا کسی صحابی کی رائے ہے، خواہ اس کے ساتھ کوئی دلیل ہو یا نہ ہو۔ اس لیے کوئی شخص 'ھم رجال و نحن رجال' کا نعرہ اپنے معاصرین کے حوالے سے لگاتا ہے تو ہم اس کا یہ حق تسلیم کرتے ہیں، مگر اس نعرہ کی آڑ میں کسی کو ائمۂ کرام، فقہاے عظام اور محدثینِ کرام کی صف میں کھڑے ہونے کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

اس کے بعد استدلال کے حوالے سے بھی ایک بات پر غور کر لیا جائے تو مناسب ہوگا۔ معز امجد صاحب نے مسلم شریف کی روایت پیش کی ہے کہ جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ:

''مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی شہادت دیں، نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں۔ وہ یہ شرائط پوری کر دیں تو ان کی جانیں اور اموال مجھ سے محفوظ ہو جائیں گے، الّا یہ کہ وہ ان سے متعلق کسی حق کے تحت ان سے محروم کر دیے جائیں۔ رہا ان کا حساب تو وہ اللہ کے ذمے ہے۔''

ہم نے اس سلسلے میں عرض کیا تھا کہ 'الا بحقھا' کی جو استثنا ہے، وہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے بعد ہے، اس لیے زکوٰۃ کی ادائیگی کے بعد بھی مال میں ایسا حق باقی ہے جو 'عصموا' کی ضمانت میں شامل نہیں ہے۔ اس پر معز امجد صاحب کو دو اشکال ہیں۔ ایک یہ کہ اگر اس استثنا کو مان لیا جائے تو جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جس امان کی ضمانت دی ہے، وہ بالکل بے معنی ہو کر رہ جائے گی۔ اور دوسرا یہ کہ یہ استثنا صرف زکوٰۃ سے نہیں، بلکہ جان کے حوالے سے بھی ہے۔ ہمیں اس سے کوئی انکار نہیں ہے کہ 'الا بحقھا' کی استثنا جان اور مال دونوں کے حوالے سے ہے اور دونوں صورتوں میں یہ استثنا موجود ہے کہ کلمۂ طیبہ پڑھنے، نماز ادا کرنے اور زکوٰۃ دینے کے باوجود اگر کسی مسلمان کی جان و مال سے کسی حق کے عوض تعرض ضروری ہوا تو 'عصموا منی' کی ضمانت کے تحت اسے تحفظ حاصل نہیں ہوگا اور اس کی جان و مال سے تعرض روا ہوگا۔ مثلاً جان کے حوالے سے یہ کہ کسی مسلمان نے دوسرے مسلمان کو قتل کر دیا تو قصاص میں اس کا قتل جائز ہوگا۔ کوئی شادی شدہ مسلمان زنا کا مرتکب ہوا ہے تو کتاب اللہ کے حکم کے مطابق اسے سنگ سار کیا جائے گا اور اگر کوئی مسلمان (نعوذ باللہ) مرتد ہو گیا ہے تو اسے بھی شرعی قانون کے مطابق توبہ نہ کرنے کی صورت میں قتل کر دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس کے مال میں ریاست یا سوسائٹی کا کوئی حق متعلق ہو گیا ہے تو اس سے ضرورت کے مطابق مال لیا جا سکے گا۔ سوال یہ ہے کہ اگر جان کی ضمانت سے استثنا کی صورتیں موجود ہیں تو مال کی حفاظت کی ضمانت سے استثنا کا امکان کیوں تسلیم نہیں کیا جا رہا اور اگر کسی بھی درجہ کی شرعی دلیل سے اس کی ضرورت اور جواز مل جاتا ہے تو اسے 'عصموا منی' کی ضمانت کے منافی قرار دینے کا آخر کیا جواز ہے؟ اس لیے ان دونوں صورتوں میں تمام تر موجود اور ممکنہ استثناؤں کے باوجود 'عصموا منی' کی ضمانت بدستور قائم ہے اور اسے (نعوذ باللہ) بے معنی سمجھنا محض خام خیالی ہے۔

اگر معز امجد صاحب کو یاد ہو تو ہمارا پہلا اور اصولی سوال یہ تھا کہ اگر زکوٰۃ کے علاوہ کسی اور ٹیکس کی ممانعت کی کوئی صریح دلیل موجود ہے تو ہماری راہ نمائی کی جائے، مگر ان کے جواب سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پاس کوئی واضح اور صریح دلیل موجود نہیں ہے اور وہ بھی اپنا موقف استدلال و

استنباط کے ذریعے ہی واضح کرنا چاہ رہے ہیں تو ہمیں اس تکلف میں پڑنے کی آخر ضرورت ہی کیا ہے کہ امت کے اجماعی تعامل اور فقہاے امت کے استدلالات کو محض اس شوق میں دریا برد کر دیں کہ ہمارے ایک محترم دوست جاوید احمد غامدی صاحب نے نئے سرے سے قرآن وسنت کی تعبیر و تشریح اور اجتہاد واستنباط کا پرچم بلند کر دیا ہے۔

اس کے ساتھ ہی معز امجد صاحب سے گزارش ہے کہ ہمارے نزدیک ان کے استدلال کی دیگر کئی باتوں کے علاوہ ایک اصولی اور بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ قرآن وسنت کی تعبیر وتشریح اور اجتہاد و استنباط میں امت کے اجماعی تعامل اور جمہور اہلِ علم کے موقف کو بہت سے معاملات میں نظر انداز کر رہے ہیں جس کی ہمارے ہاں کسی درجے میں بھی گنجایش نہیں ہے، کیونکہ اگر جمہور اہلِ علم اور امت کے اجماعی تعامل کو کراس کر کے قرآن وسنت سے براہِ راست استنباط واستدلال کا دروازہ کھول دیا جائے تو موجودہ عالمی حالات کے تناظر میں امتِ مسلمہ میں ہزاروں مکاتب فکر وجود میں آئیں گے جو فکر واستدلال کے محاذ پر ایک دوسرے کے مقابل کھڑے ہوں گے اور وہ دھما چوکڑی مچے گی کہ الامان والحفیظ۔

کچھ عرصہ قبل محترم ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال صاحب نے یہ مہم شروع کی تھی کہ قرآن وسنت کی از سر نو تعبیر وتشریح کی جائے اور اجتہاد واستنباط کا حق علما کے بجائے پارلیمنٹ کو دیا جائے۔ اس کی وجہ انھوں نے یہ بیان فرمائی تھی کہ امت میں اس وقت جو فرقہ بندی ہے، اس سے نجات کی صورت اس کے سوا ممکن نہیں ہے۔ ہم نے ایک مضمون میں ان سے گزارش کی تھی کہ ان کا یہ فارمولا تو ''بارش سے بھاگا اور پرنالے کے نیچے کھڑا ہو گیا'' کے مترادف ہے۔ اس لیے کہ اس وقت امت کا بڑا حصہ اعتقادی طور پر دو گروہوں میں تقسیم ہے: اہلِ سنت اور اہلِ تشیع، جبکہ اہلِ سنت فقہی طور پر پانچ حصوں میں بٹے ہوئے ہیں: حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی اور ظاہری۔ یہ سب مل کر زیادہ سے زیادہ آٹھ دس گروہ بنتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک میں عالمگیریت کا عنصر موجود ہے، جبکہ انھیں ختم کر کے مسلم ممالک کی اسمبلیوں کے ذریعے سے اجتہاد واستنباط کا دروازہ کھولا جائے تو دیگر کئی قباحتوں کے علاوہ ایک بڑی قباحت یہ ہو گی کہ مسلم ممالک اور ان کی قومی وصوبائی اسمبلیوں کے حساب سے سینکڑوں نئے

فقہی مذاہب وجود میں آ جائیں گے جو سب کے سب علاقائی ہوں گے اور ملتِ اسلامیہ کی رہی سہی وحدت بھی پارہ پارہ ہو کر رہ جائے گی۔

فتویٰ اور قضا

جناب جاوید غامدی صاحب نے ارشاد فرمایا تھا کہ فتویٰ کے نظام کو ریاستی نظام کے تابع ہونا چاہیے اور علما کو آزادانہ فتویٰ کا حق نہیں ہونا چاہیے۔ ہم نے عرض کیا تھا کہ فتویٰ کا معنی ہی کسی عالمِ دین کی آزادانہ رائے ہے۔ اسے اگر آزادی سے محروم کر دیا جائے تو وہ سرے سے فتویٰ ہی نہیں رہتا، بلکہ قضا یا حکم کے زمرے میں شامل ہو جاتا ہے۔ اس کے جواب میں معز امجد صاحب نے اپنے حالیہ مضمون میں ارشاد فرمایا ہے کہ انھیں صرف اس فتویٰ پر اعتراض ہے جس میں فتویٰ کو قضا کے طور پر استعمال کیا جائے۔ اس لیے میرے خیال میں اس سلسلے میں بحث کو آگے بڑھانے کی ضرورت نہیں ہے، البتہ اتنی وضاحت ضروری ہے کہ جہاں اسلامی حکومت قائم ہو اور شرعی قوانین کی عمل داری کا نظام موجود ہو، وہاں قضا کا متوازی نظام قطعی طور پر غلط اور خروج کے حکم میں ہو گا، لیکن جہاں مسلمانوں پر کافروں کا اقتدار ہو، وہاں مسلمانوں کو قابلِ عمل حدود میں قضا کا داخلی نظام قائم کرنے کا حق حاصل ہے جیسا کہ اندلس کے شہر قرطبہ پر کفار کے تسلط کے بعد علامہ ابن الہمام رحمتہ اللہ علیہ نے فتویٰ دیا تھا کہ:

> ''قرطبہ جیسے شہر جہاں کافر والی بن جائیں تو مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے میں سے کسی پر متفق ہو کر اسے والی بنائیں جو ان کے لیے قاضی متعین کرے یا خود فیصلے کرے۔''
>
> (فتح القدیر)

اسی طرح کا فتویٰ فتاویٰ عالمگیریہ میں موجود ہے اور حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رحمتہ اللہ علیہ نے بھی جب ہندوستان کو دارالحرب قرار دے کر انگریزوں کے خلاف جہاد کا فتویٰ دیا تھا تو اس کے ساتھ مسلمانوں کو مشورہ دیا تھا کہ وہ جمعہ وعیدین اور دیگر شرعی احکام کی بجا آوری کے لیے اپنے میں سے کسی کو امیر مقرر کریں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا فتویٰ

ہم نے عرض کیا تھا کہ دمشق پر تاتاریوں کی یلغار کے موقع پر شیخ الاسلام ابنِ تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے جہاد کا فتویٰ دیا تھا جو کسی ریاستی نظام کے تحت نہیں، بلکہ آزادانہ حیثیت سے تھا۔ اس لیے ہمارے ہاں یہ روایت موجود ہے کہ اگر حالات ایسی صورت اختیار کرلیں تو علما کو حق حاصل ہے، بلکہ ان کی ذمہ داری ہے کہ وہ جہاد کا اعلان کریں اور امت کی عملی قیادت کریں۔ اس کے جواب میں ڈاکٹر محمد فاروق خان صاحب نے اس واقعہ کی کچھ تفصیلات بیان کی ہیں اور بتایا ہے کہ ابنِ تیمیہ نے یہ فتویٰ دے کر ریاستی نظام کو سہارا دیا تھا۔ ہمیں اس سے انکار نہیں ہے اور نہ اس سے ہمارے موقف پر کوئی فرق ہی پڑتا ہے۔ اصل بات اپنی جگہ قائم ہے کہ شیخ الاسلام ابنِ تیمیہ نے یہ فتویٰ کسی ریاستی نظم کے تحت دیا تھا یا آزادانہ حیثیت سے اپنی دینی و علمی ذمہ داری سمجھتے ہوئے جہاد کا فتویٰ صادر کیا تھا؟ اس بات کی کوئی وضاحت ڈاکٹر صاحب نہیں کر سکے۔

الجزائر کی جنگ آزادی

ڈاکٹر محمد فاروق خان نے الجزائر کی جنگِ آزادی کی تاریخ یوں بیان کی ہے کہ ۱۹۵۴ء میں محاذ حریتِ وطنی قائم ہوا۔ ۵۸ء میں قاہرہ میں فرحت عباس کی سربراہی میں الجزائر کی جلاوطن حکومت قائم ہوئی اور ۶۲ء میں الجزائر آزاد ہو گیا۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ ۱۹۴۰ء میں پاکستان کی قرارداد منظور کی گئی اور ۴۷ء میں پاکستان وجود میں آ گیا اور اس کی پشت پر علما کے مسلسل جہادِ آزادی، بالاکوٹ اور شاملی کے معرکوں، قبائلی عوام کی جنگ، حاجی شریعت اللہ، سردار احمد خان کھرل، حاجی صاحب ترنگ زئی اور تیتو میر کے معرکہ ہائے حریت اور لاکھوں علمائے کرام اور عوام کی جانوں کی قربانیوں کو یوں نظر انداز کر دیا جاتا ہے جیسے ان واقعات کا سرے سے کوئی وجود ہی نہ ہو۔

ڈاکٹر صاحب کی اطلاع کے لیے عرض ہے کہ الجزائر کی جنگِ آزادی ۵۴ء میں شروع ہو کر صرف آٹھ سال میں منزل تک نہیں پہنچ گئی تھی، بلکہ اس کے پیچھے لاکھوں مجاہدینِ آزادی کا خون ہے اور ان میں وہ غریب مولوی بھی شامل ہیں جن کا نام لیتے ہوئے محترم غامدی صاحب کے شاگردوں

کو نہ جانے کیوں حجاب محسوس ہوتا ہے۔ الشیخ عبدالحمید بن بادیس اور الشیخ ابراہیمی تو جہادِ آزادی کے صفِ اوّل کے لیڈروں میں شمار ہوتے ہیں جنھوں نے باقاعدہ جہاد کا فتویٰ دے کر اور جمعیۃ الجزائر قائم کر کے جہاد میں حصہ لیا تھا۔ انھی علما کی وجہ سے لاہور میں الجزائر کے جہادِ آزادی کی حمایت میں مولانا احمد علی لاہوری کی قیادت میں رائے عامہ کو بیدار کرنے کی مہم چلائی گئی تھی، الجزائر کی آزادی کے بعد الشیخ ابراہیمی لاہور تشریف لائے تھے جن کا شان دار استقبال کیا گیا تھا اور الشیخ بن بادیس کی انھی خدمات کے اعتراف میں لاہور میونسپل کارپوریشن نے ایک سڑک کو بن بادیس روڈ کے نام سے موسوم کیا تھا۔

جہاد افغانستان

ڈاکٹر محمد فاروق خان صاحب نے جہادِ افغانستان کے مختلف مراحل کا بھی تذکرہ کیا ہے، مگر کیا مجال کہ کسی غریب مولوی کا نام ان کی نوک قلم پر آنے پائے، سوائے مولوی محمد یونس خالص کے کہ ان کا تذکرہ انجینئر گلبدین حکمت یار کی جماعت میں تفریق بیان کرنے کے لیے ضروری ہو گیا تھا، حالانکہ مولوی محمد نبی محمدی، مولوی جلال الدین حقانی، مولوی نصر اللہ منصور اور مولوی ارسلان رحمانی جہادِ آزادی کے عملی قائدین میں سے ہیں، جبکہ مولوی جلال الدین حقانی نے خوست چھاؤنی کی فتح میں اور مولوی ارسلان رحمانی نے ارگون چھاؤنی کی فتح میں مجاہدین کی خود کمان کی تھی، لیکن چونکہ زیادہ مولویوں کے تذکرے سے جہاد کی شرعی حیثیت کا تاثر ابھرتا ہے اور ڈاکٹر صاحب اسے صرف جنگِ آزادی کی حد تک دیکھنا چاہتے ہیں، اس لیے انھوں نے مولویوں کا تذکرہ ہی سرے سے غائب کر دیا ہے۔

خاتمۂ کلام

ہمارا خیال ہے کہ اس بحث کو یہیں سمیٹ لیا جائے۔ دونوں طرف کے دلائل سامنے آ چکے ہیں، مزید تکرار کا کوئی فائدہ نہیں۔ اس لیے ہم بحث کو ختم کرتے ہوئے آخر میں محترم جاوید احمد غامدی اور ان کے شاگردانِ گرامی کی خدمت میں برادرانہ طور پر چند معروضات پیش کرنا چاہتے ہیں:

(۱) ہمیں ان کے مطالعہ وتحقیق اور استنباط واستدلال کے حق سے کوئی انکار اور اختلاف نہیں ہے، مگر اس بات سے ضرور اختلاف ہے کہ وہ اپنے استدلال واستنباط کو صرف اس لیے حرفِ آخر قرار دے رہے ہیں کہ ان کی سوئی اس نکتہ سے آگے نہیں بڑھ رہی۔ ان کی جو بات جمہور اہلِ علم کے ہاں قبولیت کا درجہ حاصل کر لے گی، ہمیں بھی اسے تسلیم کرنے میں کوئی تامل نہیں ہوگا اور اگر کوئی بات جمہور اہلِ علم کے ہاں قابل قبول نہیں ہوگی تو بھی اسے قبول نہ کرنے کے باوجود دیگر اصحابِ علم کے تفردات کی طرح ہم ان کا احترام کریں گے۔

(۲) اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ساتھ جماعت ِ صحابہ قرآنِ کریم کی تشریح وتعبیر کا معیار ہے۔ اسی طرح امت کا اجماعی تعامل بھی قرآن وسنت کی منشا ومصداق تک پہنچنے کا محفوظ راستہ ہے اور ان دائروں کو کراس کرنے کا مطلب اہلِ سنت کی مسلمہ حدود کو کراس کرنا ہے اس لیے 'الدین النصیحۃ' کے ارشادِ نبوی کی رو سے میری برادرانہ درخواست ہے کہ استدلال واستنباط میں ان دائروں کا بہرحال لحاظ رکھا جائے، کیونکہ خیر بہرحال اسی میں ہے۔

(۳) مولوی غریب پر رحم کھایا جائے۔ گھر کے کامے فرد کی طرح سب سے زیادہ کام بھی اسی کے ذمہ ہیں، سب سے زیادہ بے اعتنائی کا شکار بھی وہی ہے اور سب سے زیادہ گالیاں بھی وہی کھاتا ہے۔ امت کو جب بھی قربانی کی ضرورت پڑی ہے، مولوی نے آگے بڑھ کر مار کھائی ہے اور خون دیا ہے اور آج امت میں دین داری کی جو بھی رونق قائم ہے، عالمِ اسباب میں اسی کے دم قدم سے ہے۔ آپ جدید تعلیم یافتہ طبقہ کو دین پڑھائیے، یہ بھی دین کی بہت بڑی خدمت ہے، لیکن اس کے لیے غریب مولوی کو طنز وتعریض کے تیروں کا نشانہ بنانا ضروری تو نہیں۔

معز امجد

مولانا زاہد الراشدی کے فرمودات کا جائزہ

ماہنامہ ''اشراق'' فروری اور مئی ۲۰۰۱ میں جہاد، زکوۃ اور علما کے فتووں کے بارے میں استاذِ محترم کی بعض آرا کے حوالے سے مولانا زاہد الراشدی کے فرمودات اور ان سے متعلق ہمارا تجزیہ قارئین کی خدمت میں پیش کیا جا چکا ہے۔ زیرِ نظر شمارے کے پچھلے صفحات میں مولانا محترم نے ہمارے تجزیے کا جواب دیا ہے۔ اس مضمون میں ہم مولانا محترم کے مذکورہ جواب کا جائزہ لیں گے۔

غیر ملکی تسلط کے خلاف جہاد

اس سے پہلے کہ مولانا محترم کے حالیہ فرمودات کا جائزہ لیا جائے، ہم مختصراً اب تک کی بات کا خلاصہ پیش کیے دیتے ہیں۔

مولانا محترم نے اپنے پہلے مضمون میں یہ فرمایا تھا کہ جب کسی مسلمان آبادی پر کافروں کا جابرانہ تسلط قائم ہو جائے اور مسلمانوں کی حکومت اس تسلط کے خلاف مزاحمت کے لیے تیار نہ ہو یا اس میں مزاحمت کی سکت نہ رہے تو پھر آزادی کے حصول کے لیے جہاد کا آغاز کسی حکومت کے اعلان یا اجازت پر موقوف نہیں رہے گا اور ایسے موقع پر اگر علما مسلمان معاشرے کی قیادت کرتے ہوئے کافر قوت کے تسلط کے خلاف مزاحمت کا اعلان کریں گے تو وہ شرعاً جہاد ہی کہلائے گا۔

اس کے جواب میں ہم نے مولانا محترم کی خدمت میں قرآنِ مجید کی آیات اور اللہ کے جلیل القدر پیغمبروں کے اسوہ کو پیش کرتے ہوئے یہ گزارش کی تھی کہ وہ ان کے نقطۂ نظر کی تائید نہیں کرتے۔ اس کے برعکس، ان سے جو بات معلوم ہوتی ہے، اس کا خلاصہ کرتے ہوئے ہم نے اپنے

پچھلے مضمون میں لکھا تھا:

''ا۔ ایسا جابرانہ تسلط، جہاں محکوم قوم کو اپنے اختیار کردہ مذہب وعقیدے کے مطابق زندگی گزارنے کی آزادی حاصل ہو۔ اس صورت میں جابرانہ تسلط سے آزادی حاصل کرنے کی جدوجہد کرنا ہر محکوم قوم کا حق تو بے شک ہے، لیکن یہ دین کا تقاضا نہیں ہے۔ حضرت مسیح علیہ الصلاۃ والسلام کے اسوہ سے یہی رہنمائی ملتی ہے۔

۲۔ ایسا جابرانہ تسلط، جہاں محکوم قوم کو اپنے اختیار کردہ مذہب کے مطابق زندگی گزارنے کی آزادی حاصل نہ ہو۔ اس صورت میں اگر محکوم قوم کے علاقے سے ہجرت کر جانے کا موقع موجود ہو تو اس کے لیے دین وشریعت کا حکم یہی ہے کہ اپنے ایمان کی سلامتی کی خاطر، وہ اپنے ملک وقوم کو خیر باد کہہ دیں۔ حضرت موسیٰ اور نبیِ اکرم کے اسوہ سے یہ رہنمائی ملتی ہے۔ اس کے برعکس، محکوم قوم کے لیے اگر ہجرت کی راہ مسدود ہو تو ان حالات میں درجِ ذیل دو امکانات قرآنِ مجید میں بیان ہوئے ہیں:

اولاً، محکوم قوم اپنی مدد کے لیے کسی منظّم اسلامی ریاست سے مدد طلب کرے۔ قرآنِ مجید کے مطابق، اگر اس اسلامی ریاست کے لیے ظلم وجبر کا نشانہ بنے بغیر ان مسلمانوں کی مدد کرنی ممکن ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ اپنے بھائیوں کی مدد کرے، الّا یہ کہ جس قوم کے خلاف اسے مدد کے لیے پکارا جا رہا ہے، اس کے اور مسلمانوں کی اس ریاست کے مابین جنگ بندی کا معاہدہ موجود ہو۔ (الانفال ۸: ۷۲، النساء ۴: ۷۵)

ثانیاً، محکوم قوم کے لیے کسی منظّم ریاست سے استمداد یا کسی منظّم ریاست کے لیے اس محکوم قوم کی مدد کرنے کی راہ مسدود ہو۔ اس صورت میں محکوم قوم کے لیے اللہ تعالیٰ کے پیغمبروں کا اسوہ یہی ہے کہ وہ اللہ کا فیصلہ آنے تک حالات پر صبر کریں۔ (الاعراف ۷: ۸۷)''

اپنے جواب میں، مولانا محترم نے ہماری ان معروضات کو یہ کہتے ہوئے رد کر دیا کہ:

''مجھے افسوس ہے کہ وہ مسئلہ کی نوعیت کو سرے سے نہیں سمجھ سکے کیونکہ ان آیاتِ کریمہ

میں ان مسلمانوں کے لیے احکام بیان کیے گئے ہیں جو کافروں کی سوسائٹی میں مسلمان ہو گئے ہیں اور ان کے زیرِ اثر رہ رہے ہیں۔... جبکہ ہم جس صورت پر بحث کر رہے ہیں، وہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی آبادی پر باہر سے آ کر کافروں نے تسلط جما لیا ہو اور مسلمان اکثریت پر کافر اقلیت کا جبر واقتدار قائم ہو گیا ہو۔''

اس کے علاوہ مولانا محترم نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اسود عنسی کے خلاف کی جانے والی کارروائی سے یہ استدلال کیا تھا کہ اسود عنسی نے چونکہ مسلمانوں کی اکثریت پر جابرانہ تسلط جما لیا تھا، اس وجہ سے مسلمانوں نے اس کے خلاف گوریلا طرز کی جنگ کی اور اس کے نتیجے میں یمن پر مسلمانوں کا اقتدار بحال ہو گیا۔ اس ضمن میں انھوں نے لکھا تھا:

''جب کسی مسلمان ملک پر کافروں کا تسلط قائم ہو تو مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس تسلط سے نجات حاصل کرنے کے لیے جو صورت بھی اس وقت کے حالات کی روشنی میں اختیار کر سکیں، اس سے گریز نہ کریں اور وہ کافر و ظالم قوت کے جابرانہ تسلط کے خلاف مزاحمت کی جو صورت بھی اختیار کریں گے، وہ حضرت فیروز دیلمی کی اس گوریلا کارروائی اور شب خون کی طرح 'جہاد' ہی کہلائے گی۔''

مولانا محترم کے پہلے اعتراض کے جواب میں ہم نے دو باتیں عرض کی تھیں: اولاً، اللہ تعالیٰ کے اولوالعزم پیغمبروں میں سے اگرچہ حضرت مسیح علیہ الصلاۃ والسلام کو بعینہٖ وہی حالات پیش آئے، جنھیں مولانا محترم نے 'مسلمانوں کی آبادی پر باہر سے آ کر کافروں نے تسلط جما لیا ہو اور مسلمان اکثریت پر کافر اقلیت کا جبر واقتدار قائم ہو گیا ہو' کے الفاظ سے بیان فرمایا ہے، مگر اس کے باوجود، انھوں نے اپنی قوم میں، کسی موقع پر بھی، جابر و غاصب حکومت کے خلاف 'جہاد' کی روح پھونکنے کی کوشش نہیں کی۔ ظاہر ہے کہ ان حالات میں اگر جدوجہدِ آزادی اگر دین وشریعت کا تقاضا ہوتی تو حضرتِ مسیح اس کے لیے ضرور پیش رفت فرماتے۔

ثانیاً، مولانا محترم سے استفسار کرتے ہوئے ہم نے لکھا تھا:

''جبر واستبداد خواہ اپنی غیر مسلم حکومت کی طرف سے ہو یا مسلمانوں کے علاقے پر حملہ

آور ہو کر قبضہ کر لینے والی حکومت کی طرف سے، دونوں صورتوں میں دینی لحاظ سے وہ کون سا فرق واقع ہوتا ہے، جس کے باعث ان دونوں صورتوں کے دینی احکام میں تفاوت ہو گا۔ معاملہ اگر دینی جبر واستبداد اور ظلم وعدوان ہی کے خلاف لڑنے کا ہے تو وہ تو دونوں صورتوں میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس، معاملہ اگر قومی وملی حمیت کا ہے تو پھر اس صورتِ حال میں اور قبطیوں کے آلِ یعقوب (بنی اسرائیل) کو من حیث القوم اپنا غلام بنا لینے کی صورت میں وہ کون سا فرق ہے، جس کے باعث حضرتِ موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام نے اپنی قوم کو قبطیوں کے خلاف جہاد کی نعمتِ عظمیٰ کا درس نہیں دیا؟''

اس کے ساتھ ساتھ تاریخی روایات کی روشنی میں، اسود عنسی کے خلاف مسلمانوں کی کارروائی کا تجزیہ کرتے ہوئے، ہم نے یہ بیان کیا کہ:

''۱۔ اسود عنسی کے خلاف اس کے محکوم ومظلوم عوام نے کوئی کارروائی نہیں کی، بلکہ وہ بے چارے تو اس کے ظلم وستم سے تنگ آ کر مرتد ہونا شروع ہو گئے تھے۔

۲۔ یہ پوری کارروائی، اصلاً مسلمانوں کی منظّم ریاست ہی کی طرف سے اپنے ایک صوبے میں ہونے والی بغاوت کے قلع قمع کے لیے کی گئی تھی۔

۳۔ اس کارروائی کا عملی ظہور اسود عنسی کے اپنے گروہ میں پھوٹ پڑنے اور اس کے اپنے ہی عمال کی طرف سے اس کے قتل کا کامیاب منصوبہ بنانے کی صورت میں ہوا۔''

اپنے حالیہ مضمون میں مولانا محترم نے ہماری باقی ساری گزارشات اور استفسارات کو تو قابلِ اعتنا ہی نہیں سمجھا، البتہ اسود عنسی کے خلاف مسلمانوں کی کارروائی پر ہمارے تجزیہ پر تبصرہ ضرور فرمایا ہے۔ ان کی پوری بات کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے بیان کردہ ان نکات سے نہ صرف یہ کہ کوئی فرق نہیں پڑتا، بلکہ یہ نکات تو ہمارے موقف کے بجائے، الٹے مولانا محترم کے موقف کی تائید کرتے ہیں۔ ہمیں نہیں معلوم کہ اگر ہمارے پیش کردہ نکات سے کوئی فرق نہیں پڑتا یا یہ نکات بھی اگر مولانا محترم ہی کے موقف کی تائید کرتے ہیں، تو پھر آخر وہ کون سے نکات ہو سکتے ہیں، جو مولانا محترم کو اپنے موقف پر کم از کم غور کرنے ہی پر آمادہ کر سکیں۔ مولانا محترم کو تو معلوم نہیں کیا بات غور کرنے پر آمادہ کر سکے گی، ہم

یہاں، البتہ قارئین کے سامنے یہ بات مزید واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ہمارے پیش کردہ ان نکات سے، فی الواقع کیا فرق پڑتا ہے۔

ہمارے پیش کردہ تین نکات میں سب سے پہلا نکتہ درجِ ذیل ہے:

''اسود عنسی کے خلاف اس کے محکوم ومظلوم عوام نے کوئی کارروائی نہیں کی، بلکہ وہ بے چارے تو اس کے ظلم وستم سے تنگ آ کر مرتد ہونا شروع ہو گئے تھے۔''

یہاں ہم یہ بات واضح کرتے چلیں کہ تاریخ کی کم وبیش تمام ہی کتابوں میں یہ بات نقل ہوئی ہے۔ اس بات کے حقیقت ہونے پر تو امید ہے کہ مولانا محترم کو بھی شبہ نہیں ہوگا۔ اب سوال صرف یہ ہے کہ اگر 'کسی مسلم علاقہ پر کافروں کے تسلط کی صورت میں وہاں کے مسلمانوں کی شرعی ذمہ داری یہی ہے کہ وہ اس تسلط کے خاتمے کے لیے جدوجہد کریں'، جیسا کہ مولانا محترم نے اپنے حالیہ مضمون میں بیان فرمایا ہے تو پھر کیا یمن سے تعلق رکھنے والے، یہ سارے ہی لوگ اس 'شرعی ذمہ داری' سے واقف نہیں تھے؟ یہاں قارئین یہ بات ضرور ذہن میں رکھیں کہ اس وقت یمن کے علاقے میں محض حدیث الاسلام قسم کے لوگ ہی نہیں رہتے تھے، بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض صحابہ بھی وہاں مقیم تھے۔ ابنِ کثیر رحمہ اللہ نے اپنی کتاب 'البدایہ والنہایہ' میں ان میں سے حضرت معاذ بن جبل اور حضرت ابوموسیٰ اشعری کا ذکر خاص طور پر کیا ہے۔ ابنِ کثیر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

ففر معاذ بن جبل من هنالك واجتاز بابی موسى الاشعری فذهبا الى حضر موت وانحاز عمال رسول اللّٰه الى الطاهر ورجع عمر بن حرام وخالد بن سعيد بن العاص الى المدينة.	''معاذ بن جبل وہاں سے روانہ ہو گئے۔ راستے میں ابوموسیٰ اشعری کے پاس سے ان کا گزر ہوا تو وہ دونوں حضرموت کی طرف چلے گئے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمال طاہر کی طرف چلے گئے، جبکہ عمر بن حرام اور خالد بن سعید بن عاص مدینہ کی طرف چلے گئے۔''

(ج۶، ص۳۰۷)

کیا فی الواقع مولانا محترم یہ گمان کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ تمام عمال اس 'شرعی ذمہ داری' سے ناواقف تھے، جسے مولانا محترم نے بیان فرمایا ہے؟

اب قارئین ہی فیصلہ کریں کہ یہ نکتہ مولانا محترم کے 'شرعی ذمہ داری' والے موقف کی تائید کرتا ہے، یا اس کے بے دلیل ہونے کو برہنہ کر دیتا ہے۔

اس کے بعد، اپنے دوسرے نکتے میں ہم نے لکھا ہے:

''یہ پوری کارروائی، اصلاً مسلمانوں کی منظّم ریاست ہی کی طرف سے اپنے ایک صوبے میں ہونے والی بغاوت کے قلع قمع کے لیے کی گئی تھی۔''

اس سلسلے میں ہم نے اپنے پچھلے مضمون میں یہ بات بھی ثابت کی تھی کہ یمن میں ہونے والی یہ ساری کارروائی ایک صوبے میں بغاوت کا قلع قمع کرنے کے لیے ایک منظّم ریاست ہی کی طرف سے کی گئی تھی۔ اس ضمن میں ہم نے 'الاصابہ' کی اس روایت کا بھی حوالہ دیا تھا جس میں یہ بیان ہوا ہے کہ یہ کارروائی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ملنے کے بعد عمل میں آئی۔

اس کے جواب میں مولانا محترم اپنے حالیہ مضمون میں لکھتے ہیں:

''اس سے ہمارا یہ موقف مزید پختہ ہو گیا ہے کہ کسی مسلم علاقہ پر کافروں کے تسلط کی صورت میں وہاں کے مسلمانوں کی شرعی ذمہ داری یہی ہے کہ وہ اس تسلط کے خاتمے کے لیے جدوجہد کریں اور اس سلسلہ میں جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت یہی ہے جو حافظ ابنِ حجر کی 'اصابہ' کے حوالے سے معز امجد نے نقل کی ہے کہ جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فیروز دیلمی اور ان کے رفقا کو اسود عنسی کے خلاف کارروائی کا حکم دیا تھا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ معز امجد کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم بحیثیتِ 'حاکم' دیا تھا اور ہمارے نزدیک اس میں ان کی پیغمبرانہ حیثیت بھی شامل ہے اس لیے اب اگر دنیا کے کسی حصہ میں کسی مسلم علاقہ پر کافروں کا تسلط ہو جائے، تو وہاں کے مسلمانوں کے لیے جناب نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت اور حکم وہی ہے، جو یمن کو اسود عنسی کے تسلط سے آزاد کرانے کے لیے حضرت فیروز دیلمی اور ان کے رفقا کو دیا گیا تھا۔ پھر یہ نکتہ

بھی قابلِ غور ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اگر صوبۂ یمن میں بغاوت کو کچلنے کے لیے صرف ریاستی کارروائی کرنا ہوتی تو اس کے لیے فوج کشی مدینہ منورہ سے ہوتی، مگر نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ریاست کی طرف سے فوج کشی کرنے کی بجائے یمن کی لوکل آبادی کو حکم دے رہے ہیں کہ وہ اسود عنسی کے تسلط کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں۔‘‘

سب سے پہلے تو ہم یہ واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ ہم نے اپنے مضمون میں ہرگز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیتِ ’حاکم‘ اور حیثیتِ نبوت میں کوئی تفریق نہیں کی۔ ہماری بات تو صرف اتنی سی ہے کہ یہ حکم اللہ کے پیغمبر نے بحیثیتِ حاکم دیا، بالکل اسی طرح، جس طرح ماعز اسلمی کے رجم کا حکم اللہ کے نبی نے بحیثیتِ حاکم دیا۔ اس وجہ سے مولانا تسلی رکھیں، اس ضمن میں ہماری اور ان کی بات میں کوئی فرق نہیں ہے۔

’یمن کی لوکل آبادی‘ کے الفاظ سے مولانا محترم شاید یہ تاثر دینا چاہتے ہیں کہ یمن میں کسی ہرکارے نے عوام کو اسود عنسی کے خلاف کھڑے ہونے کی ترغیب دی، جس کے نتیجے میں یمن کی ساری مسلمان آبادی گھات لگا کر اسود عنسی کے سپاہیوں کو قتل کرنے میں مشغول ہوگئی۔ تاریخ کے اوراق سے صاف ظاہر ہے کہ یہ تاثر سراسر خلافِ واقعہ ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ’یمن کی لوکل آبادی‘ کو نہیں، بلکہ ’الاصابہ‘ کی محولہ روایت کے مطابق، اسود عنسی کے معتمد اور ذمہ دار کارکنوں کو اور ’البدایہ والنہایہ‘ کی روایت کے مطابق، ریاست مدینہ کی طرف سے مسلمانوں کے معتمد رہنما حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یہ پیغام بھیجا تھا۔ اگرچہ ہمیں حسنِ ظن ہی رکھنا چاہیے، تاہم اس بات کا اندیشہ ضرور ہے کہ اس پر مولانا محترم یہ فرمائیں گے کہ اس تفصیل سے بھی انھی کی بات کی تائید ہوتی ہے، مزید یہ کہ یہ حکم خواہ عوام کو پڑھ کر سنایا گیا ہو یا مسلمانوں کے لیڈروں کو یا اسود عنسی کے معتمد اور ذمہ دار کارکنوں کو، ہر حال میں یہ کسی منظّم ریاست کی عدم موجودگی ہی میں قتال کرنے کا حکم ہے۔ مولانا محترم اگر غور فرماتے تو دراصل یہی وہ سوال ہے، جس کا جواب دیتے ہوئے ہم نے اپنے دوسرے نکتے میں لکھا تھا کہ ’یہ پوری کارروائی، اصلاً مسلمانوں کی منظّم ریاست کی طرف سے اپنے ایک صوبے میں ہونے والی بغاوت کے قلع قمع کے لیے کی گئی تھی‘۔

یمن کے مذکورہ واقعے کی مثال موجودہ دنیا میں ایسے ہی ہے، جیسے امریکہ کی کسی ریاست میں بغاوت ہو جائے۔ اس بغاوت کو کچلنے کے لیے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وفاق کی طرف سے امریکی افواج کا کوئی دستہ بھیجا جائے۔ اس کے برعکس، وفاق اگر یہ محسوس کرے کہ باغی ریاست کے اندر ہی اس کے اتنے لوگ موجود ہیں کہ انھیں منظّم کر کے اس بغاوت کو بآسانی کچلا جا سکتا ہے تو ظاہر ہے، پھر وفاق کی طرف سے فوج کا کوئی دستہ بھیجنے کی ضرورت ہی نہیں ہوگی، بلکہ اس صورت میں یہی کافی ہوگا کہ وفاق اپنے کسی فرد یا افراد کو اس کارروائی پر مامور کر دے۔ ایسی صورت میں، ان افراد کی طرف سے کی جانے والی کارروائی، غیر منظّم کارروائی نہیں، بلکہ وفاقی حکومت ہی کی کارروائی قرار پائے گی۔

تاریخ کے اوراق سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسود عنسی کی بغاوت کو کچلنے کے لیے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو مامور فرمایا تھا۔ چنانچہ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم پاتے ہی اسود عنسی کے خلاف کارروائی کی تیاری شروع کر دی۔ ابنِ کثیر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

وقام معاذ بن جبل بهذا الكتاب اتم القيام	''معاذ بن جبل پوری گرم جوشی کے ساتھ (نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا) یہ حکم پورا کرنے میں مصروف ہو گئے۔''

اس کے بعد، سکون میں انھوں نے مسلمانوں کے عمال کو جمع کیا اور ان کے ساتھ مل کر کارروائی کی منصوبہ بندی کی۔ اس کے بعد جو کچھ ہوا، وہ ہم اپنے پچھلے مضمون میں بیان کر چکے ہیں۔ اس ساری بات کو دہرانے کا مقصد صرف اتنا ہی ہے کہ قارئین پر یہ بات پوری طرح سے واضح ہو جائے کہ یہ کارروائی معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ، فیروز دیلمی اور ان کے ساتھیوں نے اپنی انفرادی حیثیت میں نہیں، بلکہ وفاقی حکومت کے مامور نمائندوں کی حیثیت سے کی۔ اس لحاظ سے غور کیجیے تو اسود عنسی کے خلاف کی جانے والی کارروائی میں اگر قتال کی نوبت آ بھی جاتی، تو وہ قتال دراصل ریاستِ مدینہ ہی کی طرف سے ہوتا۔ اس صورت میں معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ریاستِ مدینہ کے نمائندے ہوتے۔ اس کارروائی کے بارے میں کسی طرح بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کسی خود مختار ریاست میں

آزاد اقتدار کے بغیر ہی عمل میں آئی ہوتی۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کارروائی مدینہ کی خود مختار ریاست کے علانیہ مامورین ہی کے ہاتھوں عمل میں آتی، ان مامورین کی ناکامی کی صورت میں مدینہ سے مزید کمک بھی بھیجی جاتی اور ان مامورین کے پسپا ہونے کی صورت میں ان کے لیے ریاستِ مدینہ کے دروازے بھی کھول دیے جاتے۔ صاف ظاہر ہے کہ یہ کارروائی کسی منتشر گروہ کی طرف سے نہیں، بلکہ مدینہ منورہ کی خود مختار ریاست ہی کی طرف سے کی گئی تھی۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ یمن کی بغاوت کے خلاف مدینہ منورہ سے فوج کیوں نہیں بھیجی گئی تو اس کی وجہ وہی ہے جو ہم اوپر اپنی مثال میں بیان کر چکے ہیں۔ وفاقی حکومت کا اندازہ چونکہ یہی تھا کہ یمن ہی کے اندر موجود لوگوں کو منظّم کر دینے کے نتیجے میں اسود عنسی کے خلاف کامیاب کارروائی کی جا سکتی ہے، اس وجہ سے مدینہ سے فوج بھیجنے کی ضرورت ہی محسوس نہیں کی گئی۔

اب قارئین ہی فیصلہ کریں کہ ان تمام حقائق کی روشنی میں مولانا محترم کے موقف پر کوئی فرق پڑنا چاہیے یا نہیں۔

یہاں تک کی بحث سے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی صحیح نوعیت واضح ہوتی ہے۔ مگر اس حکم کی تعمیل عملاً ظہور میں کیسے آئی، اسے واضح کرتے ہوئے ہم نے اپنے تیسرے نکتے میں لکھا تھا:

> ''اس کارروائی کا عملی ظہور اسود عنسی کے اپنے گروہ میں پھوٹ پڑنے اور اس کے اپنے ہی عمال کی طرف سے اس کے قتل کا کامیاب منصوبہ بنانے کی صورت میں ہوا۔''

مولانا محترم اپنے حالیہ مضمون میں لکھتے ہیں:

> ''لطف کی بات یہ ہے کہ معز امجد صاحب اس واقعے کو تسلیم کر رہے ہیں اور اس کے پیچھے جنابِ نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد و ہدایت کا تذکرہ بھی کرتے ہیں، لیکن اس سب کچھ کے باوجود انھیں اس واقعے کو 'جہاد' کی حیثیت دینے میں تامل ہے۔ جیسا کہ ان کا ارشاد ہے کہ: 'یہ جابر و غاصب قوم کے خلاف گروہ بندی اور جتھا بندی کر کے جہاد کرنے کا واقعہ نہیں، بلکہ ایک غاصب حکمران کے قتل کا واقعہ ہے۔ گروہ بندی اور جتھا بندی کر کے جہاد کرنا اور کسی (اچھے یا برے) حکمران کے قتل کی سازش کرنا دو بالکل الگ معاملات

ہیں۔‘‘

یہاں ہم یہ ذکر کرتے چلیں کہ تاریخ کے ماخذوں میں، بالعموم، اس واقعے کو اسود عنسی کے ’قتل‘ کے واقعے کی حیثیت ہی سے نقل کیا گیا ہے، اس کے خلاف ’قتال‘ کی حیثیت سے بیان نہیں کیا گیا ہے۔ چنانچہ ’الاصابہ‘ ہی میں ایک مقام پر لکھا ہے:

فاتمروا علی قتل الاسود　　　　’’انھوں نے اسود کے ’قتل‘ کا منصوبہ بنایا۔‘‘

(ج ۲، ص ۳۹۷)

بہر حال، یہ بات ہماری سمجھ میں نہیں آئی کہ اسود عنسی کے خلاف کارروائی کا واقعہ جس طرح عملاً رونما ہوا، اسے ’ایک غاصب حکمران کے قتل کی سازش‘ کے سوا اور کیا قرار دیا جا سکتا ہے۔ کیا مولانا محترم یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ قتل کا یہ واقعہ چونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق ہوا، اس وجہ سے اسے ’قتل‘ کے بجائے ’قتال‘ قرار دیا جانا چاہیے؟ کیا وہ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ جب بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کسی فرد یا گروہ کے خلاف کارروائی کا حکم فرمائیں تو اس سے قطعِ نظر کہ اس حکم پر عمل درآمد کیسے ہوا ہو، اسے ہر حال میں ’جہاد‘ ہی قرار دیا جائے گا؟

اس میں شبہ نہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جو ہدایت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو موصول ہوئی، اس کی تعمیل میں وہ ’قتال‘ کی نوعیت کی کسی کارروائی کا آغاز بھی کر سکتے تھے، مگر اس کے باوجود حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کے عمال نے ’سکون‘ کے علاقے میں باہمی مشورے سے جو لائحۂ عمل طے کیا، وہ اسود عنسی کے خلاف ’قتال‘ کا تھا ہی نہیں۔ اس کے برعکس، یہ لائحۂ عمل اس کے ’قتل‘ کا تھا۔

ہمیں نہیں معلوم کہ مولانا محترم ’قتل‘ اور ’قتال‘ کے درمیان فرق کے قائل نہیں ہیں یا اس فرق کو ماننے کے باوجود فیروز دیلمی اور ان کے ساتھیوں کی کارروائی کو ’قتال‘ قرار دے رہے ہیں۔ ہم یہ بھی نہیں جانتے کہ مولانا محترم کعب بن اشرف اور ابو رافع کے خلاف مسلمانوں کی کارروائی کو بھی ’قتال‘ ہی کے زمرے کی کارروائی سمجھتے ہیں یا ان واقعات کے بارے میں ان کی رائے زیادہ حقیقت پسندانہ ہے۔ ہم تو مولانا کی تصریحات سے صرف اتنا سمجھ سکے ہیں کہ وہ اسود عنسی کے خلاف ہونے والی کارروائی کو صرف اس وجہ سے ’قتل‘ کے بجائے ’قتال‘ قرار دینے پر مصر ہیں، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ

وسلم کے جس حکم کی تعمیل میں 'قتل' کی یہ کارروائی روبہ عمل ہوئی، اسی حکم کی تعمیل 'قتال' کی صورت میں بھی ہو سکتی تھی۔

مولانا محترم لکھتے ہیں:

''اور مزید لطف کی بات یہ ہے کہ واقعہ کی یہ ساری تفصیل ترتیب وار خود بیان کرنے کے بعد معز امجد صاحب اس سے نتیجہ یہ اخذ کر رہے ہیں کہ: 'اس کارروائی کا عملی ظہور اسود عنسی کے اپنے گروہ میں پھوٹ پڑنے اور اس کے اپنے ہی عمال کی طرف سے اس کے قتل کو کامیاب بنانے کی صورت میں ہوا۔ اس 'ذہنی گورکھ دھندے' پر اس کے سوا اور کیا تبصرہ کیا جا سکتا ہے کہ: 'نے ہاتھ باگ پر ہے نہ پا ہے رکاب میں'۔''

ہم بڑے احترام سے مولانا سے یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ ہماری محولہ عبارت میں وہ کون سی بات ہے جو مولانا محترم کے نزدیک خلافِ واقعہ ہے؟ کیا مولانا محترم کو 'البدایہ والنہایہ' میں مذکور ابنِ کثیر رحمہ اللہ کے اس بیان سے اختلاف ہے، جس کے مطابق وہ تمام لوگ جن کے ہاتھوں اسود عنسی کا قتل ہوا ——— یعنی فیروز دیلمی، دادویہ، قیس بن مکشوح وغیرہ ——— وہ سب کے سب اسود عنسی کے قابلِ اعتماد ساتھی اور اس کی فوج میں اہم شعبوں کے ذمہ دار تھے؟ کیا مولانا کے نزدیک اسود عنسی کا قتل فیروز دیلمی، دادویہ اور قیس بن مکشوح کے ہاتھوں ہوا ہی نہیں تھا؟ اگر بات یہ ہے تو ہم مولانا سے اپنی جہالت کی دست بستہ معافی مانگتے اور ان سے گزارش کرتے ہیں کہ اس معاملے میں ہمیں اپنی تحقیقات سے مستفید ہونے کا موقع عنایت فرمائیں۔ تاہم اگر فیروز دیلمی، قیس بن مکشوح اور دادویہ وغیرہ سب، فی الواقع، اسود عنسی کے معتمد اور اس کی فوج کے مختلف شعبوں کے ذمہ دار تھے، جیسا کہ ابنِ کثیر رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے اور فی الواقع انھی حضرات نے اسود عنسی کو قتل کیا تھا تو پھر ہمارے 'اخذ کردہ' اس نتیجے میں کہ: 'اس کارروائی کا عملی ظہور اسود عنسی کے اپنے گروہ میں پھوٹ پڑنے اور اس کے اپنے ہی عمال کی طرف سے اس کے قتل کا کامیاب منصوبہ بنانے کی صورت میں ہوا'، وہ کون سی بات ہے جس سے مولانا محترم اتنا لطف اندوز ہو رہے ہیں؟

اب اس کے سوا مولانا محترم کی خدمت میں اور کیا عرض کیا جائے کہ منزل پر پہنچنے کے لیے 'ہاتھ

باگ پر' اور 'پا رکاب میں' جما لینا ہی کافی نہیں ہوتا، بلکہ شاید اس سے پہلے منزل کی سمت متعین کرنا اور پھر اس سمت کی طرف اپنی سواری کا رخ موڑنا بھی ضروری ہوتا ہے۔

اس کے بعد مولانا فرماتے ہیں:

> ''چنانچہ 'اصابہ' کی جس روایت کا معزز امجد نے حوالہ دیا ہے، اس کے مطابق نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فیروز دیلمی اور ان کے رفقا کو اسود عنسی کے خلاف 'محاربہ' کا حکم دیا ہے۔ اب 'محاربہ' کے معنی ومفہوم کے بارے میں اور کسی کو تردد ہو تو ہو، مگر غامدی صاحب کے شاگردوں سے یہ توقع نہیں ہو سکتی کہ وہ 'محاربہ' کے مفہوم سے آگاہ نہیں ہوں گے۔''

اس میں شبہ نہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی محولہ ہدایت میں اسود عنسی کے خلاف 'محاربہ' ہی کا حکم دیا گیا تھا اور یہ بات بھی ہم اوپر واضح کر چکے ہیں کہ اس حکم کی تعمیل میں 'محاربہ' کی نوبت فی الواقع اگر آ جاتی تو یہ 'محاربہ' ریاستِ مدینہ ہی کے مامورین کی طرف سے ہوتا، مگر جیسا کہ ہم پہلے بھی عرض کر چکے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم کی تعمیل کی نوبت ہی نہیں آئی، بلکہ 'محاربہ' کے بغیر ہی اسود عنسی کے فتنے کا قلع قمع کر دیا گیا۔

اوپر دیے گئے حقائق سے یہ بات پوری طرح سے واضح ہو جاتی ہے کہ اپنے ایک صوبے میں بغاوت ہو جانے کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں کے مسلمانوں کو اس بغاوت کو کچلنے کی غرض سے منظم ہونے کی ہدایت کی۔ ظاہر ہے، جیسا کہ ابنِ کثیر رحمہ اللہ کی تصریحات سے بھی معلوم ہوتا ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ ہدایت مسلمانوں کے لیڈر حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ہی کے لیے تھی اور انھی کو پہنچائی بھی گئی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ ہدایت ملنے پر معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے اپنے سسرالی علاقے 'سکون' میں مسلمانوں کا اجتماع منعقد کیا۔ اس اجتماع میں یہ طے پایا کہ اسود عنسی کے فتنے کے خاتمے کے لیے 'جہاد وقتال' کے بجائے، اس کے اپنے ہی عمال کے ہاتھوں اسے قتل کرا دیا جائے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا اور یہ بغاوت باغی لیڈر کو قتل کر کے کچل دی گئی۔

ان تمام حقائق کے علی الرغم اب بھی اگر مولانا محترم کے نزدیک اسود عنسی کے خلاف کارروائی بہر

حال 'قتال' اور وہ بھی کسی خودمختار ریاستی اقتدار کے بغیر، غیر منظم جتھابندی کے ذریعے سے ہونے والا قتال ہی قرار دی جانی چاہیے تو پھر اس کے سوا ہم مولانا محترم سے اور کیا عرض کر سکتے ہیں کہ وہ ہمارے حق میں یہ دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ ہمیں صحیح بات کو سمجھنے اور ہر حال میں اسی کو بیان کرنے کی توفیق عطا فرمائے، اگرچہ یہ بات لوگوں کے لیے کتنی ہی ناگوار کیوں نہ ہو۔

زکوٰۃ کے علاوہ ٹیکس کا جواز

زکوٰۃ کے بارے میں مولانا محترم نے اپنے پچھلے مضمون میں یہ فرمایا تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب روایت میں 'الا بحقها' کے الفاظ نے وہ استثنا پیدا کر دیا ہے جس کے باعث حکومتوں کو اپنے مسلمان شہریوں پر زکوٰۃ کے علاوہ ٹیکس عائد کرنے کا جواز مل گیا ہے۔ اس کے جواب میں ہم نے مولانا محترم سے یہ گزارش کی تھی:

> ''' الا بحقها' کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ: 'سوائے اس صورت میں کہ (شریعت ہی کے) کسی حق کے تحت وہ ان (یعنی جان و مال) سے محروم کر دیے جائیں۔''

مولانا محترم اس کے جواب میں فرماتے ہیں:

> ''' الا بحقها' کی استثنا جان اور مال دونوں کے حوالے سے ہے اور دونوں صورتوں میں یہ استثنا موجود ہے کہ کلمۂ طیبہ پڑھنے، نماز ادا کرنے اور زکوٰۃ دینے کے باوجود اگر کسی مسلمان کی جان و مال سے کسی حق کے عوض تعرض ضروری ہوا، تو 'عصموا منی' کی ضمانت کے تحت اسے تحفظ حاصل نہیں ہوگا اور اس کی جان اور مال دونوں سے تعرض روا ہوگا۔ مثلاً جان کے حوالے سے یہ کہ کسی مسلمان نے دوسرے مسلمان کو قتل کر دیا ہے تو قصاص میں اس کا قتل جائز ہوگا۔ کوئی شادی شدہ مسلمان زنا کا مرتکب ہوا ہے تو کتاب اللہ کے حکم کے مطابق اسے سنگسار کیا جائے گا اور اگر کوئی مسلمان (نعوذ باللہ) مرتد ہو گیا ہے تو اسے بھی شرعی قانون کے مطابق توبہ نہ کرنے کی صورت میں قتل کر دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس کے مال میں ریاست یا سوسائٹی کا کوئی حق متعلق ہو گیا ہے تو اس سے ضرورت کے مطابق

مال لیا جا سکے گا۔‘‘

مولانا محترم نے ’الا بحقہا‘ کے تحت جان کی امان سے جو استثنا بیان فرمائے ہیں، وہ سب کے سب، دراصل، ان کے اپنے نقطۂ نظر کے مطابق وہ جرائم ہیں جن کے مرتکب کو شریعت ہی نے سزائے موت سنانے کا حکم دیا ہے۔ یہ گویا مولانا محترم نے ہماری اس بات کی مثالوں کے ساتھ وضاحت کر دی ہے جو ہم نے اپنے پچھلے مضمون میں عرض کی تھی۔ ’شریعت ہی کے کسی حق کے تحت وہ ان سے محروم کر دیے جائیں‘ کے اس کے سوا اور کیا معنی ہو سکتے ہیں کہ وہ کوئی ایسا اقدام کریں جس کی سزا، کفارے یا جرمانے کے طور پر، ریاست کے لیے ان کی جان یا ان کے مال پر دست درازی کا حق قائم ہو جائے۔ ’الا بحقہا‘ کا استثنا بس اسی حد تک ہے، اور اسی کی مثالیں مولانا محترم نے دی بھی ہیں۔ اگرچہ یقین سے تو نہیں کہا جا سکتا، تاہم امید یہی ہے کہ مولانا محترم اس بات کو ناجائز ہی سمجھتے ہوں گے کہ شریعت کی سند کے بغیر کوئی مسلمان ریاست اپنے شہریوں کی جان لینا شروع کر دے۔ ظاہر ہے کہ اسی اصول کا اطلاق مال کی حرمت پر بھی ہو گا۔

مولانا محترم کی مذکورہ مثالوں کو اگر سامنے رکھا جائے تو اس سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ جان ہی کی طرح مال کی حرمت کا استثنا بھی اسی صورت میں پیدا ہو گا جب کوئی شخص ایسے کسی جرم کا مرتکب ہو جس کی پاداش میں شریعت کے تقاضوں کو پورا کرتے ہوئے، اس کا مال اس سے لیا جا سکتا یا اس پر کوئی جرمانہ عائد کیا جا سکتا ہو۔ ظاہر ہے کہ جس طرح جان کی حرمت کا استثنا شریعت ہی کے کسی قائم کردہ حق سے پیدا ہو گا، اسی طرح مال کی حرمت کا استثنا بھی شریعت ہی کے کسی قائم کردہ حق سے پیدا ہو گا، جیسے، مثال کے طور پر قتلِ خطا کی صورت میں دیت کی وصولی یا کسی کا مال غصب کرنے کی صورت میں غصب شدہ مال کی وصولی۔ چنانچہ جس طرح کسی خاص صورت میں جان کی حرمت سے استثنا ماننے کے لیے یہ ضروری ہو گا کہ اس استثنا کے حق میں قرآن و سنت کے واضح نصوص پیش کیے جائیں اور ان نصوص کی غیر موجودگی میں، ہر حال میں جان کی حرمت کو قائم سمجھا جائے، اسی طرح کسی خاص صورت میں مال کی حرمت سے استثنا ماننے کے لیے بھی یہ ضروری ہو گا کہ اس استثنا کے

حق میں قرآن وسنت کے واضح نصوص پیش کیے جائیں اور ان نصوص کی غیر موجودگی میں مال کی حرمت کو بہرحال قائم سمجھا جائے۔

ظاہر ہے کہ اس وضاحت کے بعد، اب جو شخص بھی حکومت کے لیے زکوٰۃ کے علاوہ دیگر ٹیکس لگانے کو جائز سمجھتا ہے، یہ اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ قرآن وسنت کے واضح نصوص سے اس جواز کے حق میں دلیل پیش کرے۔

اس کے بعد مولانا محترم فرماتے ہیں:

''سوال یہ ہے کہ اگر جان کی ضمانت سے استثنا کی صورتیں موجود ہیں، تو مال کی حفاظت کی ضمانت سے استثنا کا امکان کیوں تسلیم نہیں کیا جا رہا؟''

ہمیں نہیں معلوم کہ مولانا محترم نے ہماری کس بات سے اخذ کیا ہے کہ ہم مال کی حرمت سے استثنا کا امکان تسلیم نہیں کرتے۔ ہم تو شروع سے یہ بات بیان کرتے آ رہے ہیں کہ شریعت ہی کا کوئی حق قائم ہونے کے نتیجے میں ایک شخص کی جان اور اس کے مال کی حرمت، جزوی یا کلی طور پر ختم ہو سکتی ہے۔

اس کے بعد مولانا محترم مزید فرماتے ہیں:

''اور اگر کسی بھی درجے کی شرعی دلیل سے اس کی ضرورت اور جواز مل جاتا ہے، تو اسے 'عصموا منی' کی ضمانت کے منافی قرار دینے کا آخر کیا جواز ہے؟''

'کسی بھی درجے کی شرعی دلیل' سے مولانا کی کیا مراد ہے، یہ ہم سمجھ نہیں سکے۔ اس میں، البتہ، کوئی شبہ نہیں ہے کہ اگر قرآن وسنت کے واضح نصوص کی روشنی میں اضافی ٹیکس عائد کرنے کا جواز ثابت کر دیا جائے، اور سورۂ توبہ کی متعلقہ آیات اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب محولہ روایات کا اس پیش کردہ جواز کے ساتھ توافق ثابت کر دیا جائے تو پھر زکوٰۃ کے علاوہ اضافی ٹیکس کے ناجائز ہونے کے بارے میں استاذِ محترم کی رائے آپ سے آپ غلط ثابت ہو جائے گی۔ اس صورت میں، یقیناً، یہ اضافی ٹیکس 'عصموا منی' کی ضمانت کے منافی قرار نہیں دیا جا سکے گا۔

مولانا محترم سے ہماری گزارش ہے کہ قرآن وسنت کی ایسی کوئی نص اگر ان کے سامنے موجود ہے تو پھر مہربانی فرما کر ہم جیسے طالبِ علموں کو بھی اس پر مطلع فرمائیں۔ ہم ان کے بے حد شکر گزار

ہوں گے۔

اس کے بعد مولانا محترم فرماتے ہیں:

''اگر معز امجد صاحب کو یاد ہو تو ہمارا پہلا اور اصولی سوال یہ تھا کہ اگر زکوٰۃ کے علاوہ کسی اور ٹیکس کی ممانعت کی کوئی صریح دلیل موجود ہے تو ہماری رہنمائی کی جائے۔ مگر ان کے جواب سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پاس کوئی واضح اور صریح دلیل موجود نہیں ہے اور وہ بھی اپنا موقف استدلال و استنباط کے ذریعے ہی واضح کرنا چاہ رہے ہیں تو ہمیں اس تکلف میں پڑنے کی آخر ضرورت ہی کیا ہے کہ امت کے اجتماعی تعامل اور فقہاے امت کے استدلالات کو محض اس شوق میں دریا برد کر دیں کہ ہمارے ایک محترم دوست جاوید احمد غامدی صاحب نے نئے سرے سے قرآن و سنت کی تعبیر و تشریح اور اجتہاد و استنباط کا پرچم بلند کر دیا ہے۔''

مولانا محترم بالکل بجا فرما رہے ہیں کہ انھوں نے اپنے پہلے ہی مقالے میں یہ تقاضا کیا تھا کہ زکوٰۃ کے علاوہ ٹیکس کی ممانعت کی اگر کوئی 'صریح دلیل' ہے تو وہ پیش کی جائے۔ یقیناً، یہ ہماری ہی سادہ لوحی ہے کہ اس کے جواب میں ہم نے قرآنِ مجید کی آیات اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب ایسے ارشادات پیش کرنے کی جسارت کی جن کو مان لینے کا لازمی تقاضا یہ تھا کہ زکوٰۃ کے علاوہ مسلمانوں سے کوئی اور ٹیکس وصول کرنا ناجائز قرار پاتا۔ آخر قرآن کی آیات اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کب سے 'واضح اور صریح دلیل' قرار پانے لگے؟ ہم اس جسارت کے لیے مولانا محترم سے دست بستہ معافی مانگتے ہیں۔ تاہم، اپنے عذر کے طور پر، ہم مولانا سے صرف اتنی گزارش کرنا چاہیں گے کہ یہ جسارت ہم سے محض اس غلط فہمی کے باعث ہوئی کہ ہم نے قرآنِ مجید کی آیاتِ بینات اور ان کے واضح تقاضوں کو بیان کرنے والے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب ارشادات کو 'صریح دلیل' سمجھا۔ ہمیں نہیں معلوم تھا کہ 'صریح دلیل' تو محض اگلوں کے فہم کو کہا جا سکتا ہے، خواہ یہ فہم اپنے اندر الفاظ و معنی کا کوئی تعلق رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ ہمیں نہیں معلوم تھا کہ 'واضح بات' وہ نہیں جو قرآن و سنت سے سمجھی جا رہی ہو، بلکہ 'واضح بات' کہلانے کی مستحق تو صرف وہ بات ہے، جو اگلوں

کے استدلال واستنباط میں بیان ہوئی ہو، خواہ اسے قرآن کی آیات اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب ارشادات قبول کر رہے ہوں یا نہ کر رہے ہوں۔ پھر ہماری سادگی کی انتہا دیکھیے کہ ہم یہی سمجھتے رہے کہ قرآن وسنت سے ہم نے اگر کوئی غلط استدلال کیا تو مولانا محترم جیسے شفیق بزرگ علمی طریقے پر ہماری غلطی پر ہمیں متنبہ فرمائیں گے۔ ہمیں تو یہ بھی نہیں معلوم تھا کہ علم کی دنیا اب اتنی بنجر ہو چکی ہے کہ اپنی قائم کردہ آرا سے ہٹ کر کسی نئی بات پر غور وتدبر کرنا، خواہ وہ بات قرآن وسنت ہی کی بنیاد پر کیوں نہ پیش کی جا رہی ہو، اس کے لیے 'باعثِ تکلیف' ہو چکا ہے۔

یہاں ہم قارئین کو یاد دلاتے چلیں کہ مولانا محترم کے 'واضح اور صریح دلیل' کے تقاضے کو پورا کرنے کے لیے ہم نے سب سے پہلے سورۂ توبہ کی آیت کا حوالہ دے کر یہ گزارش کی تھی کہ اس کے الفاظ 'واضح اور صریح' طور پر ایک اسلامی ریاست کو اس بات کا حکم دیتے ہیں کہ وہ اپنے مسلمان شہریوں کے نماز قائم کرنے اور زکوٰۃ ادا کرنے کے بعد، 'ان کی راہ چھوڑ دے'۔ ہم نے وہاں یہ بیان کیا تھا کہ ہمارے نزدیک سورۂ توبہ کی آیت کے یہ الفاظ اسلامی ریاست سے یہ 'واضح اور صریح' تقاضا کرتے ہیں کہ وہ نماز کے قیام اور زکوٰۃ کی ادائیگی کو چھوڑ کر، اپنے مسلمان شہریوں سے قانون کے زور سے کوئی ایجابی مطالبہ نہیں کر سکتی۔ بلاشبہ، وہ ان سے مختلف معاملات میں تعاون کی اپیل کر سکتی اور اس پر انھیں ابھار سکتی ہے، مگر اپنی قانونی مشینری کے زور سے وہ ان پر کوئی اضافی ایجابی ذمہ داری نافذ نہیں کر سکتی۔ اس کے بعد ہم نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا حوالہ دیا تھا جس میں آپ نے سورۂ توبہ کی آیت کے اس 'واضح اور صریح' حکم کے تحت اسلام قبول کر لینے، نماز قائم کرنے اور زکوٰۃ ادا کر دینے کے بعد لوگوں کے جان ومال میں ہر قسم کے حکومتی تصرف سے امان دی اور یہ اعلان فرما دیا کہ اس سے استثنا کی صورت صرف یہی ہے کہ شریعت ہی کے کسی حکم کے تحت، ان کے جان ومال پر کوئی حق قائم ہو جائے، جیسے قتل کی صورت میں قصاص یا دیت کا حق قائم ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ہم نے اسی کے تحت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس 'واضح اور صریح' ارشاد کا حوالہ بھی دیا تھا، جس کے تحت آپ نے لوگوں کی جان ومال کی حرمت کے پامال کرنے کو حرمِ کعبہ کی حرمت پامال کرنے کے مترادف قرار دیا ہے۔ یہ سب کچھ صاف بتا رہا ہے کہ کسی مسلمان ریاست کے لیے یہ

جائز نہیں ہے کہ وہ قانون کے زور سے اپنے مسلمان شہریوں کے مال میں سے زکوٰۃ کے علاوہ ایک پیسہ بھی لے۔ یہ بتا رہا ہے کہ ایسا کرنے والی ریاست نے مسلمان کے مال کی اس حرمت کو پامال کیا جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اعلان میں قائم کر دی تھی۔ یہ بتا رہا ہے کہ مسلمانوں کے مال کی حرمت پامال کرنے والی اسلامی ریاست کا جرم حرمِ کعبہ کی حرمت کو پامال کرنے کے برابر ہے۔ چنانچہ جرم کی اسی سنگینی کو بیان کرتے ہوئے ہم نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ واضح اور صریح ارشاد بھی نقل کیا تھا کہ: ''کوئی ٹیکس وصول کرنے والا جنت میں داخل نہ ہوگا۔''

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ صحیح باتوں کے لیے دلوں میں جگہ پیدا کرے اور غلط باتوں کے شر سے ہم سب کو محفوظ و مامون رکھے۔

ڈاکٹر محمد فاروق خان

جناب زاہد الراشدی کے جواب میں

راقم الحروف مولانا زاہد الراشدی کے جواب الجواب کا جواب نہیں دینا چاہتا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ بحث مولانا زاہد الراشدی نے روزنامہ ''اوصاف'' میں غامدی صاحب کے نقطۂ نظر پر تنقید کر کے شروع کی تھی۔ جب اس تنقید کا جواب دیا گیا تو ''اوصاف'' نے اسے شائع کرنے سے انکار کر دیا۔ جب مولانا نے اپنے تین تاریخی نکات کا تذکرہ بعد کے مضامین میں بھی کیا تو راقم نے اس ضمن میں ایک تحریر لکھ کر نمائندہ ''اوصاف'' کے حوالے کی۔ جب اوصاف کی طرف سے اس کی اشاعت سے معذرت کی گئی، تب راقم نے وہ تحریر ''اشراق'' کو بھجوائی۔ جب اس تحریر پر مولانا کا جواب شائع ہوا تو راقم نے سوچا کہ ایک ایسی بحث کو طول دینے کا فائدہ ہی کیا جو ایک اخبار کے صفحات پر محض یک طرفہ جاری ہے۔ افسوس کہ مولانا زاہد الراشدی اس اخبار کو، جس کے وہ مرکزی کالم نگار ہیں، بنیادی اخلاقیات کا یہ نکتہ ابھی تک نہیں سمجھا سکے کہ جب وہ کسی پر تنقید کرے تو یہ اس کا فرض بن جاتا ہے کہ اگر اس تنقید کا جواب اسے بھیجا جائے تو وہ اس جواب کو شائع کرے۔

بہرحال جب یہ معلوم ہوا کہ مولانا نے تمام مضامین اپنے رسالے ''الشریعہ'' میں شائع کر دیے ہیں تو دل کو ڈھارس بندھی کہ جس رویے کی توقع ہم ان جیسے ذی علم انسان سے رکھتے تھے، وہ کم از کم ان کے ذاتی رسالے کی حد تک جاری ہے۔ اس کے لیے راقم مولانا کا شکر گزار ہے اور توقع ہے کہ آیندہ بھی ان کا یہی علمی رویہ جاری رہے گا۔

مولانا راشدی کا اصل نقطۂ نظر خود ان کے الفاظ میں یہ ہے کہ: ''اگر کسی مسلم علاقہ پر کافروں کا تسلط قائم ہو جائے اور اسلامی ریاست کا وجود ہی ختم ہو جائے تو علمائے کرام اور دینی قیادت کو یہ حق

حاصل ہے کہ وہ اس کافرانہ تسلط کے خلاف جہاد کا اعلان کر کے مزاحمت کریں۔'' اس ضمن میں انھوں نے امام ابنِ تیمیہ کی مثال دی۔ اس مثال پر بحث کر کے ہم نے یہ ثابت کیا کہ ان کے دور میں ایسا کوئی واقعہ ہوا ہی نہیں اور جو کچھ ہوا، اس میں امام صاحب کا طرزِ عمل یہ تھا کہ انھوں نے عارضی فاتح افواج سے بھی افہام وتفہیم کا رشتہ استوار کیا۔ یعنی جب تاتاری مسلمانوں نے دمشق کے اردگرد قبضہ کرلیا تو وہ خود ایک وفد لے کر تاتاری حکمران کے پاس گئے اور اس سے دمشق کے باشندوں کے لیے پروانۂ امن حاصل کیا۔ اور بعد میں جب دمشق اور اردگرد پر سلطانِ مصر کا قبضہ پوری طرح مستحکم ہوگیا اور ایک دفعہ پھر تاتاریوں کی آمد کی افواہیں گردش کرنے لگیں تو انھوں نے ڈٹ کر سلطانِ مصر کا ساتھ دیا، اسی طرح جس طرح کسی بھی وفادار شہری کو اپنی ریاست کا ساتھ دینا چاہیے۔ امام صاحب کی اس پوری سرگزشت میں ''مسلم علاقہ پر کافروں کا تسلط''، ''اسلامی ریاست کے وجود کا اختتام'' اور'' کافرانہ تسلط کے خلاف جہاد کا اعلان'' کہاں سے آ گیا؟ اس پر مولانا زاہد الراشدی ہی روشنی ڈال سکتے ہیں۔ شاید مولانا کی نظر سے یہ بات پوشیدہ رہ گئی کہ تاتاری بھی مسلمان تھے اور امام ابنِ تیمیہ بنفسِ نفیس قازان کے دربار میں اہلِ دمشق کے لیے امان مانگنے گئے تھے۔

اس کے بعد مولانا نے الجزائر کی جنگِ آزادی کی مثال دی۔ چنانچہ الجزائر کے متعلق ہم نے عرض کیا کہ وہاں ایک بہت بڑا علاقہ شروع ہی سے خودمختار اور فرانسیسی اثر سے آزاد تھا۔ آزادی کی تحریک FLW نے شروع کی اور ۱۹۵۸ء میں قاہرہ میں آزاد الجزائری حکومت قائم ہوئی۔ اسی آزاد جلاوطن حکومت، جس کے سربراہ فرحت عباس تھے، کی سرکردگی میں جنگِ آزادی شروع ہوئی اور بالآخر ۱۹۶۲ء میں الجزائر مکمل طور پر آزاد ہوگیا۔ مولانا راشدی نے اعتراض کیا ہے کہ ہم نے اس جدوجہدِ آزادی میں جناب بن بادیس اور جناب شیخ ابراہیمی کا تذکرہ نہیں کیا۔ اس ضمن میں عرض ہے کہ الجزائر کی جنگِ آزادی میں تمام عناصر نے حصہ لیا تھا، جس میں علما بھی شامل تھے، بالکل ایسے ہی جیسے تحریکِ پاکستان کی جدوجہد میں مولانا شبیر احمد عثمانی نے حصہ لیا تھا۔ تاہم جس طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ قیامِ پاکستان مولانا شبیر احمد عثمانی کے فتوے کا مرہونِ منت ہے، اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ الجزائر کی جنگِ آزادی شیخ بن بادیس کے فتوے سے شروع ہوئی۔ حقیقت یہ ہے کہ جب

کوئی قومی تحریک شروع ہوتی ہے تو معاشرے کا ایک حصہ ہونے کی وجہ سے علما بھی اس میں ایک قابلِ قدر کردار ادا کرتے ہیں۔ لیکن مولانا راشدی جس مقدمے کو ثابت کرنا چاہتے ہیں، اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ مجمل بات کہنے کے بجائے وہ یہ بتائیں کہ فلاں تاریخ کو شیخ بن بادیس نے فلاں فتویٰ دیا اور اس کے بعد فلاں تاریخ کو پہلا مسلح اقدام ہوا۔

اس کے بعد مولانا راشدی نے افغانستان کی مثال پیش کی۔ اس مثال پر بحث کر کے ہم نے عرض کیا کہ یہ تو افتراق و انتشار سے بھری ہوئی ایک داستان ہے جس میں ہر عالمِ دین نے اپنے اپنے دھڑے کو مضبوط بنانے اور دوسروں کو کمزور کرنے کے لیے کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا۔ مسلح کارروائی کسی کے فتوے سے نہیں، بلکہ پاکستان کے اربابِ اقتدار کی سیاسی ترجیحات سے شروع ہوئی۔ اس ضمن میں ہم نے اشارے ہی پر اکتفا کیا اور یہ سمجھا کہ شاید مولانا کے لیے یہ اشارہ ہی کافی ہوگا، لیکن اب ہمیں مجبوراً ان کی خدمت میں یہ عرض کرنا ہوگا کہ براہِ کرم اس موضوع پر کچھ مزید مطالعہ فرما لیجیے۔ اور کچھ نہیں تو بریگیڈیئر یوسف کی کتاب 'The Bean Trap' ہی پڑھ لیجیے۔ جنرل نصیر اللہ خان بابر کے انٹرویو دیکھ لیجیے۔ ''اوصاف'' میں جناب گل بدین حکمت یار کا جو انٹرویو شائع ہوا ہے، اسے ہی دیکھ لیجیے۔ ذوالفقار علی بھٹو کے زمانے ہی سے یہ سارا معاملہ شروع ہوا تھا۔ روسی فوج کے آنے کے بعد جنرل ضیاء الحق نے اس کی مزاحمت کا فیصلہ کیا۔ سب کچھ آئی ایس آئی نے کیا۔ امریکی ہر معاملہ میں شریکِ مشورہ رہے۔ نوے فی صد رقم اور سکڈ میزائل جیسا جدید اسلحہ امریکہ نے فراہم کیا۔ اس بہتی گنگا سے سب نے خوب خوب ہاتھ دھوئے۔ افغانیوں کے اندر اور نتیجتاً ان کے علما کے اندر سارا افتراق و انتشار بھی انھی مقتدر اداروں نے پیدا کیا۔ اور ہر ایک کو خوب خوب استعمال کیا۔ اب اس سارے معاملے کے متعلق مولانا زاہد الراشدی اگر یہ نقطۂ نظر رکھتے ہیں کہ ایک عالمِ دین نے فتویٰ دیا جس پر بھٹو صاحب نے اقدام کیا۔ پھر ایک اور عالمِ دین نے فتویٰ دیا، اور چونکہ جنرل ضیاء الحق ہر کام ''فتویٰ'' کے مطابق ہی کرنے کے عادی تھے، اس لیے انھوں نے فوری طور پر عالمِ اسلام کے عظیم دوست امریکہ کی مدد سے اس پر عمل درآمد شروع کیا تو اس کے متعلق یہی کہا جا سکتا ہے کہ:

اس سادگی پہ کون نہ مرجائے اے خدا

ہم بصد ادب واحترام مولانا زاہد الراشدی کی خدمت میں یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ وہ شاید سیاسی قوتوں اور مقتدر اداروں کے ظالمانہ اور بے حس رویوں سے بے خبر ہیں۔ کشمیر کے متعلق بھی ہمارا یہ تجزیہ نوٹ فرمالیں کہ جس دن ان قوتوں کے درمیان اپنے مفادات کے تحت کوئی سمجھوتا ہوگیا، اس دن وہ کسی بھی فتویٰ کو خاطر میں لائے بغیر اپنا کام کرگزریں گی۔

ابوعمار زاہد الراشدی

مجھے ان باتوں سے اتفاق نہیں

پشاور کے سید وقار حسین صاحب نے ایک خط میں منیر احمد چغتائی صاحب آف کراچی کے اس مراسلے کی طرف توجہ دلائی ہے جو جاوید احمد غامدی صاحب کے بعض افکار کے بارے میں میرے مضامین کے حوالے سے گزشتہ دنوں ''اوصاف'' میں شائع ہوا ہے۔ یہ مراسلہ میری نظر سے گزر چکا ہے اور میں نے اپنے ذہن میں رکھ لیا تھا کہ اس کی بعض باتوں پر کسی کالم میں تبصرہ کروں گا مگر وقار حسین کے توجہ دلانے پر اپنی ترتیب میں ردوبدل کر کے اس مراسلہ کے بارے میں ابھی کچھ عرض کر رہا ہوں۔

چغتائی صاحب کے مراسلہ کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ غامدی صاحب میدان سے بھاگ گئے ہیں اور اس کے بعد دوسری قابل توجہ بات انہوں نے یہ کہی ہے کہ غامدی صاحب جہاد کے بارے میں قادیانیوں کے موقف کے موید ہیں، مگر مجھے ان دونوں باتوں سے اتفاق نہیں ہے اس لیے کہ نہ میں نے اس گفتگو کا آغاز غامدی صاحب کو میدان سے بھگانے کے لیے کیا تھا اور نہ انہیں بھاگنے کی ضرورت ہے۔ یہ خالص مناظرانہ اسلوب کی باتیں ہیں جو نہ میرے مزاج کا حصہ ہیں اور نہ غامدی صاحب ہی اس اسلوب کے دانش ور ہیں۔ میں نے ان کے بعض افکار پر برادرانہ انداز میں افہام وتفہیم کے جذبہ کے تحت اظہار خیال کیا تھا جس کے جواب میں ان کے دو شاگردوں خورشید احمد ندیم اور معز امجد نے طبع آزمائی کی مگر ان کے جوابات سے مجھے اطمینان حاصل نہیں ہوا جس کا اظہار میں نے بے تکلفی کے ساتھ بعد کے مضامین میں کر دیا۔ اب دونوں طرف کے مضامین اہل علم کے سامنے ہیں اور وہ خود فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کس کے موقف اور دلائل میں وزن ہے؟ اس میں ہار جیت یا میدان

میں ٹھہرنے یا بھاگنے کا کوئی سوال نہیں ہے اور نہ ہی اس طرح کا نتیجہ اخذ کرنا اس قسم کے علمی مباحث سے مناسبت رکھتا ہے۔

جہاں تک غامدی صاحب کو جہاد کے بارے میں قادیانیوں کے موقف کا موید ظاہر کرنا ہے تو یہ سراسر زیادتی ہے اس لیے کہ ان کا موقف قطعاً وہ نہیں ہے جو مرزا غلام احمد قادیانی نے پیش کیا ہے۔ مرزا قادیانی نے جہاد کے سرے سے منسوخ ہونے کا اعلان کیا تھا بلکہ اس نے جھوٹی نبوت کا ڈھونگ ہی جہاد کی منسوخی کے پرچار کے لیے کیا تھا جبکہ غامدی صاحب جہاد کی فرضیت اور اہمیت کو پوری طرح تسلیم کرتے ہیں البتہ جہاد کے اعلان کی مجاز اتھارٹی کے بارے میں تحفظات رکھتے ہیں مگر اس بارے میں ان کی رائے امت کے جمہور اہل علم سے مختلف ہے جس پر ہم تفصیل کے ساتھ اظہار خیال کر چکے ہیں۔

میرا اختلاف غامدی صاحب کے ساتھ یہ نہیں ہے۔ اپنے سابقہ مضامین میں، میں عرض کر چکا ہوں کہ میں انہیں حضرت مولانا حمید الدین فراہی کے علمی مکتب فکر کا نمائندہ سمجھتا ہوں اور حضرت مولانا فراہیؒ کے بارے میں میری رائے وہی ہے جو حضرت مولانا عبید اللہ سندھیؒ اور حضرت مولانا سید سلیمان ندویؒ کی ہے، البتہ امت کے جمہور اہل علم کے علی الرغم ان کے تفردات کو میں قبول نہیں کرتا اور غامدی صاحب سے میں نے یہی عرض کیا ہے کہ علمی تفردات کو اس انداز سے پیش کرنا کہ وہ امت کے اجتماعی علمی دھارے سے الگ کسی نئے مکتب فکر کا عنوان نظر آنے لگیں، امت میں فکری انتشار کا باعث بنتا ہے اور اگر اس پر اصرار کیا جائے تو اسے عالمی فکری استعمار کی ان کوششوں سے الگ کر کے دیکھنا مشکل ہو جاتا ہے جو ملت اسلامیہ کو ذہنی انتشار اور فکری انارکی سے دوچار کرنے کے لیے ایک عرصہ سے جاری ہیں۔

اپنی بات کی مزید وضاحت کے لیے عرض کرنا چاہوں گا کہ کچھ عرصہ ہوا، ایک صاحب علم دوست نے مجھ سے سوال کیا کہ علمی تفردات میں مولانا ابوالکلام آزاد، اور مولانا عبید اللہ سندھیؒ بھی مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ سے پیچھے نہیں ہیں تو اس کی وجہ کیا ہے کہ ان کے تفردات علما کے حلقہ میں اس شدت کے ساتھ موضوع بحث نہیں بنے جس شدت کے ساتھ مولانا مودودیؒ کے افکار کو نشانہ

بنایا گیا ہے؟ میں نے عرض کیا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ مولانا سندھیؒ اور ابوالکلام آزادؒ کے علمی تفرادت پر ان کے شاگردوں اور معتقدین نے دفاع اور ہر حال میں انہیں صحیح ثابت کرنے کی وہ روش اختیار نہیں کی جو خود مولانا مودودیؒ اور ان کے رفقا نے ان کے تحریروں پر علما کی طرف سے کیے جانے والے اعتراضات پر اپنالی تھی۔ چنانچہ اس روش کے نتیجے میں وہ جمہور علما کے مدِ مقابل ایک فریق کی حیثیت اختیار کرتے چلے گئے اور بحث ومباحثہ کا بازار گرم ہوگیا۔ اس حوالے سے قریبی زمانے میں سب سے بہتر طرزِ عمل اور اسوہ میرے نزدیک حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کا ہے جنہیں جب بھی ان کی کسی رائے کے غلط ہونے کے بارے میں دلیل کے ساتھ بتایا گیا تو انہوں نے اس سے رجوع میں کبھی عار محسوس نہیں کیا بلکہ ایک روایت کے مطابق آخر عمر میں انہوں نے علما کے ایک گروپ کے ذمے لگا دیا تھا کہ وہ ان کی تصانیف کا مطالعہ کر کے ایسی باتوں کی نشاندہی کریں جو ان کے نزدیک سلف صالحینؒ اور جمہور اہل علم کے موقف سے مطابقت نہ رکھتی ہوں تا کہ وہ ان پر نظر ثانی کر سکیں۔

یہ بات عرض کرنے کا مقصد یہ تھا کہ ''اصول پرستی'' کی کچھ حدود ہیں اور اصول قائم کرتے وقت ان کے عملی اطلاق کا بھی لحاظ رکھنا پڑتا ہے ورنہ مسائل سلجھنے کے بجائے مزید الجھاؤ کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح اصول کی درجہ بندی بھی ہے۔ وہ اصول جو قرآن وسنت میں قطعیت اور صراحت کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں، وہ تو قطعی ہیں اور ان کی پابندی سے کوئی بھی شخصیت مستثنیٰ نہیں ہے مگر جو اصول اہل علم نے استنباط اور استدلال کے ذریعے خود وضع کیے ہیں، ان کو قطعیت کا درجہ حاصل نہیں ہے اس لیے کسی بھی شخصیت یا حلقہ کو یہ حق نہیں دیا جا سکتا کہ وہ اپنے وضع کردہ اصولوں کو پوری امت کے لیے حتمی قرار دے کر امت کے تمام طبقات کو ان پر پرکھنا شروع کر دے۔ البتہ ان میں سے جس اصول کو امت میں اجماع کا درجہ حاصل ہو جائے یا کم از کم جمہور علما اس سے اتفاق کا اظہار کر دیں، اس کی بات مستثنیٰ ہے۔

جناب نعیم صدیقی کا مکتوب گرامی

مکرمی مولانا زاہد الراشدی صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

اشراق میں جناب جاوید احمد غامدی جو گل کتر کر گلشن اسلام کی شان دکھا رہے ہیں، میں ان سے بلا تعصب مستفید ہوتا ہوں، مگر ان میں اور ان کے تیار کردہ ہم سفرانِ فکر و دانش میں بعض جھول ایسے ہیں کہ دل مسوس کر رہ جاتا ہوں۔

ایک تو ان میں بے شمار حلقہ ہائے فکر ونظر اسلامی میں سے ذرا ابھر کر کچھ نئی راہیں نکالنے کا معاملہ ہے۔ وہ ان کی خاص ضرورت ہے۔ وہ تمام نصوص اور معاملات اور نقطہ ہائے نظر سے خورد بینی نگاہ کے ساتھ ایسے پہلو یا گوشے نکالتے ہیں کہ ایک متوسط قاری یہ تاثر لے سکتا ہے کہ وقت کا کوئی بڑا مجتہد پیدا ہوا ہے جو عام سی باتوں میں ایسے ایسے لطیف نکتے نکالتا ہے کہ سر پھر جاتا ہے۔ مگر اہل علم وتحقیق اگر بغور تجزیہ کریں تو بس ایک طرح کا ہپناٹزم ہے۔ اسی کو آپ نے تفرد کہا ہے اور اس تفرد کے بغیر کوئی نوخیز آدمی جگہ بنا ہی نہیں سکتا۔ زور ہمیشہ کسی مروج ومعروف مسئلے میں اختلافی دراڑ پیدا کرنے کا ہے۔ مشکل یہ کہ اس تفرد کو کسی طرف سے مسلمہ علمی شخص یا ادارے کی سند ملنی چاہیے۔ اس سند کے لیے وہ فوراً اصلاحی صاحب کی طرف لپکتے ہیں۔ ایک متعین مرکز استفادہ، چند مسائل تفرد ـــ یہ وہ سرمایہ ہے جس سے ایک نئے مرکز علم وفکر کا قیام عمل میں آتا ہے۔

میں نے آپ کی جرات مندی کو سراہا کہ اکیلے میدان میں اترے اور دوسری طرف سے تین چار نوجوانوں کا جتھا آپ کے پیچھے لگ گیا، مگر کہیں خم آپ نے بھی نہیں کھایا۔ بے اختیار میرا جی چاہا

کہ میں آپ کی مدد کو نکلوں مگر کم علم الگ، میری صحت کی کشتی عرصہ سے گرداب میں ہے۔

جہاد کے موضوع پر مجھے بالکل اپنے طرز پر کچھ کہنا ہے، مگر بے بس ہوں۔ اسی طرح دوسرے مسئلے۔ مثلاً اس وقت کہیں بھی اسلامی قانون، اسلامی عدالتیں اور ان پر اسلامی حکومت کا انضباط موجود نہیں ہے۔ کتنے ہی فیصلے شریعت کے خلاف آتے ہیں۔ پبلک کے پاس جوابی دباؤ کا کوئی راستہ نہیں، بجز دارالافتا کے۔ آپ نے اسے بھی پابند کر دیا کہ کسی بدراہ قانون وعدالت کی مکھی پر مکھی مارنے کے سوا تم کچھ نہیں کر سکتے۔ پھر کئی علاقوں میں بعض مدتوں میں سرکاری قانون کو فیل کرنے اور شرعی قانون کو نافذ کرنے کے انتظامات کیے گئے اور عجیب عجیب کامیابیاں حاصل ہوئیں۔

جاوید صاحب میرے لیے بمنزلہ عزیز کے ہیں، میں ان کی صلاحیتوں کا معترف بھی ہوں، مگر مشکل یہ ہے کہ ذہانت وصلاحیت ایسا خزانہ ہوتی ہے کہ شیطان اس کے گرد منڈلاتا رہتا ہے۔ یہ بات اپنے لکھنے پڑھنے کے زمانے میں میرے سامنے رہتی تھی۔ شیطان کی یہ دلچسپی ویسی ہی ہے جیسی حسن وشباب کا خزانہ کہیں پائے تو وہاں شیاطین ہر لحظہ چکر لگائیں گے۔ اسی طرح دولت اور اقتدار کے لیے ان کی دلچسپیاں ہیں۔

اس بارے میں غفلت کی وجہ سے وہ بعض بڑی غلطیوں کے مرتکب ہوئے ہیں۔ ایک یہ کہ دعوت وتبلیغ، تعلیم وتربیت اور سیاست کاری کے تینوں کام ایک سلسلے میں جمع نہیں ہو سکتے۔ ان کے لیے الگ الگ تنظیمیں ہوں جو ایک دوسرے کے تسلط سے آزاد ہوں۔ دوسری بڑی غلطی یہ کہ 'اقیموا الدین' کی تشریح انھوں نے ایسے انداز سے کی کہ مساعی اقامت دین کے جذبے کو ختم کرنے کی صورت پیدا ہوگئی۔ اس سلسلے میں دلائل سے مسلح ہوں، مگر وہی نہ وقت نہ ہمت۔ لہٰذا جو کچھ ہوتا ہے، دیکھتا ہوں۔ اشراق کے حاشیے پر پنسل سے بہت ہی رف سے اشارات لکھتا ہوں کہ شاید ان کی بنیاد پر کچھ لکھنا ممکن ہو، مگر نئے شمارے نئے مباحث لے کے آجاتے ہیں۔ لہٰذا مسلک یہ بنا کہ: ع 'صورت آئینہ سب کچھ دیکھ اور خاموش رہ'۔

آپ سے زندگی بھر نہ شرف ملاقات حاصل ہوا، نہ مراسلت کا تعلق۔ بس آپ جیسے معروف آدمی پر نگاہ ضرور رہی اور کبھی آپ کی تحریریں پڑھیں بھی۔ دعا کرتا ہوں کہ خدا آپ سے دین کی

خدمت مزید لے۔

نیاز کیش

نعیم صدیقی

۲۹ جون (شب) ۲۰۰۱

پس نوشت

یہ حضرات بغداد والے ان علاماؤں کی روش پر بحثوں میں پڑے، وقت کی آفات سے ایسے غافل ہیں کہ ان کو پتہ ہی نہیں کہ تاتاری، مسلمانوں اور ان کی حکومتوں کو برباد کرتے ہوئے بغداد کی طرف آرہے ہیں۔ بجائے اس کے کہ وہ کوئی تدبیر آنے والی تباہی کے تدارک کے لیے کرتے، انھیں اپنی بحثوں سے فرصت نہ تھی، یہاں تک کہ سب صفایا ہوگیا۔ نہ علم باقی رہا نہ عمل۔

یہ لوگ آیات و روایات کے تجزیے میں محو ہیں اور اس سے بالکل بے خبر کہ بالکل غیر متوقع طور پر کیا حالات پیدا ہوگئے ہیں جن میں جہاد کی نئی شکلوں کی ضرورت ہے۔ اشراقیوں کا اساسی علم تو حضرت عثمانؓ کے دور ہی کے معاشرے پر بڑی مشکل سے لاگو ہوتا ہے۔ حضرت علیؓ کے دور میں تو شرائط جہاد کا معیاری اطلاق ممکن ہی نہیں رہتا۔ اور آج ـــــ آج صورت یہ نہیں کہ ایک مرکزی اسلامی حکومت قائم ہو اور اس کے احکام یا اشاروں سے حملہ آوروں یا اسلام دشمن فاتحین کے خلاف کارروائی کیجیے۔ اور ایسا کوئی مرکز ہوتا بھی تو آج کے دور میں اندر ہی اندر اس کے معدے اور اس کی رگ جاں کو ہک لگا کر دشمن قوتیں باندھ چکی ہوتیں۔ پھر مسلمان کیا کرتے؟ جب مغربی امپیریلسٹ طاقتیں نو آبادیات سازی کے لیے مسلم اور ایشیائی و افریقی حکومتوں کا شکار کرنے نکلیں تو یہ مجنونانہ مسابقتی یورش ہر طرف سے جا بجا شروع ہوگئی۔ کون سی قوم کہاں ہجرت کر کے جاتی اور کون سی حکومت کس کی مدد کو پہنچتی؟ بیرونی حملہ، جبر اور اچانک اس کا سامنا، اس میں جاسوسیوں، غداریوں اور ضمیروں کی خریداری کے ایسے ایسے عوامل کا ہونا کہ ایک حکومت سالم یا جزوی طور پر بچ نکلنے کی امیدیں ہوتیں اور عوام کے لیے کوئی منظّم جدوجہد کرنے کی رہنمائی نہ ہونے کی صورت میں ان کی خوں ریزی اور سلب ونہب اور غلام سازی و بیگار کا ایک ایسا سلسلہ چلتا کہ کوئی راہ فرار نہ تھی۔ ان

سے یہ کہنا کہ صبر کرو، گویا کسی جماعت نبوی کے پابند نظم لوگوں کا سابقہ کسی خلیفہ غیر راشد یا حاکم مطلق کے مظالم سے تھا۔

دین کی نئی تعبیریں کرنے والے نوجوانو! تم تو بدلتے ہوئے سوشل، حکومتی اور بین الاقوامی سسٹم اور اس میں تیزی سے ہونے والی تبدیلیوں کو سمجھتے اور معیاری جہاد نہ سہی، کسی کم تر درجے کے جہاد کے لیے اجتہاد کرتے۔ میں مثالیں دینے کا نہ وقت رکھتا ہوں نہ قوت، مگر میں توجہ دلاؤں گا کہ جو کام بغداد یا کوئی اور مقام نہ کر سکا، اسے مصر میں سلطان محمد بن قلاوون نے آغاز کر کے عین موسیٰ پر تاتاریوں کو ایسی شکست دی کہ وہ پھر دم دبا کر بھاگے اور پیچھے پلٹ کے نہ دیکھا۔ سارا خطہ اسلامی ظالموں سے بالکل پاک ہو گیا۔ میں کہتا ہوں کہ آپ اسے شبہ جہاد کہہ سکتے ہیں، اضطراری جہاد کہہ سکتے ہیں، مجددانہ جہاد کہہ سکتے ہیں، اس کی نئی تعریفیں وضع کر سکتے ہیں، لیکن اگر آپ کو یہ کام نہیں کرنا ہے بلکہ قرون اولیٰ کے معاشرے کو برقرار فرض کر کے سارے احکام کا اجرا اسی کے مطابق کرنا ہے تو پھر زیادہ بحثوں کی کیا ضرورت؟ کرتے رہیے۔ دوسروں پر ٹھونسنے کی کوشش نہ کیجیے۔ آپ کا سرچشمہ علم جب ایک خاص شخصیت ہے، ہر تان اسی پر توڑتے ہیں تو پھر آپ اسی کنویں میں گھومتے رہیے۔ مولانا زاہد الراشدی یا کسی اور کو کیا پڑی ہے کہ وہ اس نیک کام میں دخل دیں۔

ہماری مشترک دلچسپیوں کا کام تو یہ ہے کہ آج کی حکومت کے اندرونی اور بین الاقوامی اطراف سے ہونے والے مستبدانہ اقدامات کو روکنے کے لیے جو تدبیریں ایجاد ہوئی ہیں، ان کو کچھ ترمیم کر کے یا بلا ترمیم اختیار کیا جا سکتا ہے۔ مطلوب یہ ہے کہ ایسی مساعی فساد کی تعریف میں آنے سے بچیں اور اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ جہاد کی کوئی قسم قرار پائیں۔

اب مثلاً کشمیر والے کیا کرتے؟ ان کو جبری سازشی طور پر بھارت سے نتھی کیا گیا۔ اس سازش میں لارڈ ماؤنٹ بیٹن، نہرو، ریڈکلف، مہاراجہ کشمیر سب شامل ہوئے۔ اس پر سخت ردعمل ہوا۔ کشمیری بھی اٹھ کھڑے ہوئے، مذہبی اور قواعد تقسیم کے رشتے سے پاکستانی بھی اٹھ کھڑے ہوئے۔ مرنے مارنے کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ فوجیں بھی متحرک ہونے والی تھیں۔ بھارت نے قرارداد استصواب پاس کرا کے جلتی آگ کو ٹھنڈا تو کر دیا لیکن متواتر ۵۳ سال تک اس کے نفاذ کو ٹالا گیا اور اسے ملیا میٹ

کرنے کے لیے نت نئے معاہدات کیے گئے۔ کشمیری مقاومتی ومزاحمتی جہاد بڑھ گیا۔ آج جبکہ پاکستان سے جہادی قوتیں جا ملی ہیں، ان میں نظم ہے، ان کی امارت ہے، نوجوان سچے جذبے سے قربانیاں دے رہے ہیں، اس صورت حالات نے بھارت کو ہلا دیا ہے۔ ادھر ہمارے علما نوجوان یہ اشغلہ لے کے میدان میں آ گئے ہیں کہ یہ تو جہاد ہی نہیں۔ جہاد کے لیے تو فلاں فلاں شرائط ضروری ہیں۔ یعنی نوجوانوں کے دل بھی توڑ دو، بھارت کو بھی تسلی دلا دو کہ ہم تمھاری گردن چھڑوا دیتے ہیں، اور امریکہ کی خوشنودی بھی ہو جائے کہ جہادی رجحانات کا مٹھ مارا گیا۔

میرا ایک اور استدلال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں جو جان بچانے کے لیے مرے، جو مال کے لیے مرے، جو عزت کے لیے مرے، وہ شہید ہے۔ یعنی شخصی یا خاندانی سطح پر یہ ایک چھوٹا جہاد ہے۔ اس کے مطابق کسی مسلم قوم یا شہر یا آبادی کو بھی یہی حدیث اختیار دیتی ہے کہ وہ جانوں، مالوں، عزتوں، آزادی، حقوق اور مظالم سے تحفظ کے لیے لڑیں اور قربان ہو کر شہید ہوں۔ یعنی یہ Standing فرمان رسول ہے، کسی نئے امیر کی اجازت کی ضرورت نہیں۔

راشدی صاحب! میں کیا بتاؤں کہ کیا طوفان میرے اندر ہیں، مگر مجھ میں نہ کام کرنے کی طاقت ہے، نہ معاونین کی ٹیم میرے پاس ہے (بلکہ ایک چپراسی بھی نہیں)۔ گھنٹوں کے لیے بیماری دبا لیتی ہے۔ اس کے خلاف دواؤں اور دعاؤں سے جہاد کرتا ہوں۔ ہوش آتی ہے تو کچھ چیزیں پڑھتا ہوں جن میں سے پڑھ کر کچھ پر ہنسی آتی ہے، کچھ پر رونا۔

ہزار رحمتیں مولانا مودودیؒ کی تعلیم وتربیت پر جو نہ تو شریعت کے دائرۂ نصوص واجماع سے نکلنے دیتی ہے، نہ نئی نئی صورتیں احوال کی نظر انداز کر کے کنویں کا مینڈک بننے دیتی ہے۔ بغاوت سے انھوں نے سختی سے طبائع کو روک دیا، لیکن حالات نے اگر اجتہادی طرز فکر سے کام لینے کا مطالبہ کیا تو تفرداً نہیں بلکہ ائمہ وعلما کے علوم واخبار کی روشنی میں نئی راہیں نکالیں اور نکال سکتے ہیں۔ یہی فرق ہے مولانا مودودیؒ اور مولانا اصلاحیؒ میں۔

(۲/ جولائی)

تکملہ ۱

- حدود آرڈیننس اور اس پر اعتراضات
- حدود آرڈیننس ـــــ جناب جاوید احمد غامدی کا موقف
- محترم جاوید غامدی اور ڈاکٹر طفیل ہاشمی کی توضیحات

ابوعمارزاہدالراشدی

حدود آرڈیننس اور اس پر اعتراضات

’’حدود آرڈیننس‘‘ ایک بار پھر ملک بھر میں موضوع بحث ہے اور وہ لابیاں از سر نو متحرک نظر آ رہی ہیں جو اس کے نفاذ کے ساتھ ہی اس کی مخالفت پر کمر بستہ ہوگئی تھیں اور قومی اور عالمی سطح پر حدود آرڈیننس کے خلاف فضا گرم کرنے میں مسلسل مصروف چلی آ رہی ہیں۔ اس سے قبل ہم متعدد بار اس مسئلے کے بارے میں معروضات پیش کر چکے ہیں، لیکن موجودہ معروضی صورت حال میں ایک بار پھر اس سوال کا جائزہ لینا ضروری ہوگیا ہے کہ ’’حدود آرڈیننس‘‘ کیا ہے؟ اس کے نفاذ کی مخالفت میں کون کون سے طبقے پیش پیش ہیں اور وہ اس کے خاتمہ کے لیے کیوں سرگرم عمل ہیں؟

’’حدود‘‘ اسلامی فقہ کی ایک اصطلاح ہے اور حدود کا لفظ ان سزاؤں پر بولا جاتا ہے جو مختلف معاشرتی جرائم میں قرآن وسنت میں طے کی گئی ہیں۔ سزاؤں کا وہ حصہ جن کے تعین اور ان میں کمی بیشی میں اسلامی حکومت، مقننہ اور عدلیہ کو اختیار حاصل ہے، تعزیرات کہلاتا ہے لیکن چند سزائیں طے شدہ ہیں جن میں کمی بیشی یا معافی کا حکومت، مقنّنہ یا عدلیہ میں سے کسی کو شرعاً اختیار حاصل نہیں ہے، اور یہ ’’حدود‘‘ کہلاتی ہیں۔ مثلاً چوری کی سزا قرآن کریم نے ہاتھ کاٹنا بیان کی ہے اور جناب نبی کریم ﷺ نے بھی قرآن کریم کے اس حکم پر عمل کرتے ہوئے چور کو ہاتھ کاٹنے کی سزا دی ہے۔ اس لیے شریعت اسلامیہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جب کسی عدالت میں کسی شخص پر چوری کا الزام ثابت ہو جائے تو عدالت اس بات کی پابند ہے کہ اسے وہی سزا دے جو قرآن وسنت نے بیان کی ہے۔ اسے تبدیل کرنے، معاف کرنے یا اس میں لچک پیدا کرنے کا عدالت کو اختیار نہیں ہے۔

معاشرتی جرائم کی یہ سزائیں قرآن کریم سے پہلے توراۃ اور بائبل کے احکام میں بھی شامل رہی

ہیں اور اسلام نے ان سزاؤں کو باقی رکھ کر دراصل بائبل کے احکام کے تسلسل کو بحال رکھا ہے، اس لیے اگر آج کے عالمی ماحول میں ہاتھ کے کاٹنے اور سنگسار کرنے کی سزاؤں کو سخت اور معاذ اللہ وحشیانہ قرار دیا جا رہا ہے تو یہ الزام صرف قرآن کریم پر یا شریعت اسلامیہ پر عائد نہیں ہوتا بلکہ بائبل بھی اس ''جرم'' میں برابر کی شریک ہے اور اسے اس میں قرآن کریم پر سبقت حاصل ہے۔

جہاں تک پاکستان میں ان ''حدود اللہ'' کے نفاذ کا تعلق ہے، اس کا مطالبہ تو قیام پاکستان کے وقت سے ہی ہو رہا تھا کہ یہ نفاذ اسلام کا ایک اہم تقاضا تھا، لیکن اس کی عملی نوبت جنرل ضیاء الحق شہیدؒ کے دور صدارت میں آئی اور انہوں نے ایک آرڈیننس کی صورت میں اسے ملک میں نافذ کر دیا جو ''حدود آرڈیننس'' کہلاتا ہے اور مسلسل مخالفت اور اعتراضات کا ہدف ہے۔ اس کی متعدد دفعات کو نہ صرف وفاقی شرعی عدالت میں چیلنج کر دیا گیا ہے بلکہ اس کی منسوخی کے لیے قومی اسمبلی میں باقاعدہ بل لانے کی تیاریاں بھی ہو رہی ہیں۔ جنرل ضیاء الحق شہیدؒ کے نافذ کردہ اس حدود آرڈیننس پر پاکستان میں اور عالمی سطح پر دو طبقوں کو اعتراض ہے اور وہی اس کے خاتمے کے لیے مسلسل تگ ودو کر رہے ہیں۔ ایک طبقہ وہ ہے جو سرے سے ''حدود اللہ'' کے نفاذ کے خلاف ہے۔ وہ چور کا ہاتھ کاٹنے، زانی کو سنگسار کرنے، جھوٹی تہمت پر کوڑے لگانے یا قصاص میں عضو کے بدلے عضو کاٹنے کو بھی غلط سمجھتا ہے۔ وہ قرآن کریم کی بیان کردہ سزاؤں کو اس دور کے قبائلی معاشرہ کی ضرورت سمجھتے ہوئے آج کے دور میں ان کے نفاذ کو غیر ضروری بلکہ غلط قرار دیتا ہے اور یہ طبقہ اس معاملے میں مغرب کے فکر و فلسفہ سے مکمل طور پر متفق اور ہم آہنگ ہے۔

دوسرا طبقہ وہ ہے جو ان حدود کے اسلامی ہونے کا قائل ہے، لیکن اسے شکایت ہے کہ ان حدود کی تعبیر و تشریح کے لیے ''حدود آرڈیننس'' مرتب کرنے والوں نے ان حضرات کے موقف اور تعبیرات کو معیار تسلیم کرنے کی بجائے امت مسلمہ کے جمہور فقہائے کرام کی تعبیرات کو کیوں بنیاد بنایا ہے اور حدود شرعیہ بلکہ اسلامی احکام وقوانین کی جدید تعبیر و تشریح کرنے والے ان دانش وروں کے نقطہ نظر کو توجہ کے قابل کیوں نہیں سمجھا؟ اس پر یہ حضرات اس قدر سیخ پا ہیں کہ سرے سے حدود آرڈیننس کو منسوخ اور ختم کرانے کے لیے پہلے طبقہ کے شانہ بشانہ جا کھڑے ہوئے ہیں، حالانکہ ان حضرات کی یہ شکایت بجائے خود محل نظر ہے اور اپنی تعبیرات کو ہر حال میں امت سے قبول کرانے کے لیے ان کی ضد اور ہٹ دھرمی

کسی طرح بھی درست نہیں ہے۔

گزشتہ دنوں ایسے ہی ایک دوست سے میرا اس مسئلہ پر مکالمہ ہوا۔ان صاحب کا کہنا تھا کہ کیا حدود کی تعبیر وتشریح میں فقہائے امت کی تعبیرات حرف آخر ہیں؟ میں نے عرض کیا کہ کیا آپ کی تعبیرات حرف آخر ہیں؟ اس پر وہ چپ ہوگئے۔ میں نے گزارش کی کہ کسی بھی سلیم العقل اور صاحب انصاف کو یہ صورت حال پیش آجائے کہ ایک طرف امت کے جمہور فقہا کی تعبیرات ہوں اور دوسری طرف چند دانش ور حضرات اپنی تعبیرات کو اس کے مقابلے پر پیش کر رہے ہوں تو ایک انصاف پسند شخص امت کے چودہ سو سالہ تعامل اور تمام دینی وعلمی مکاتب فکر کے جمہور علما کی اجتماعی تعبیرات کو چند دانش وروں کی آرا پر قربان کرنے کے لیے کسی طرح بھی تیار نہیں ہوگا۔ایسے اصحاب دانش کی حالت انتہائی قابل رحم ہے جو مولوی پر یہ الزام لگاتے ہوئے نہیں تھکتے کہ وہ ضدی ہے، ہٹ دھرم ہے اور دوسروں کے نقطہ نظر کا احترام نہیں کرتا، لیکن خود ان کی ضد اور ہٹ دھرمی کا یہ عالم ہے کہ امت کے چودہ سو سالہ اجتماعی تعامل اور آج کے جمہور علماے امت کے اتفاقی موقف کے سامنے چند افراد اس بات پر مصر ہیں کہ قرآن وسنت کے احکام ومسائل میں ان کی تعبیرات وتشریحات کو ہر حال میں قبول کیا جائے اور صرف انہی کو ''معیار حق'' قرار دے کر احادیث نبویہؐ اور فقہ اسلامی کے پورے ذخیرے کو ان کے سامنے ''سرنڈر'' کرادیا جائے، ورنہ وہ مغرب کے ساتھ ہیں اور سرے سے اسلامی احکام وقوانین کے نفاذ کو غیر ضروری قرار دینے والوں کی صف میں کھڑے ہیں۔

یہ بات درست ہے کہ حدود آرڈیننس کا وہ حصہ جس کا تعلق تطبیق ونفاذ کی عملی صورتوں سے ہے، حرف آخر نہیں ہے اور موجودہ عدالتی نظام کے پس منظر میں ان میں سے بعض باتوں پر نظر ثانی ہوسکتی ہے لیکن یہ یکطرفہ بات ہے، اس لیے ''حدود'' کے نفاذ کو جس عدالتی نظام کے رحم وکرم پر چھوڑ دیا گیا ہے، وہ بجائے خود محل نظر ہے اور نیچے سے اوپر تک اس کی ہر سطح اور ماحول چیخ چیخ کر نظر ثانی کا مطالبہ کر رہا ہے۔ حدود آرڈیننس کے نفاذ سے جو مشکلات اور شکایات عملی طور پر سامنے آئی ہیں، ان میں سے بعض کا تعلق آرڈیننس کی بعض شقوں سے ہوسکتا ہے، لیکن ان میں سے بیشتر شکایات اور مشکلات کا تعلق موجودہ عدالتی سسٹم اور اس کے پیچ در پیچ نظام سے ہے اور یہ شکایات صرف حدود کے حوالے سے نہیں بلکہ ملک کا ہر قانون اس عدالتی سسٹم کی پیچیدگی اور تہہ در تہہ الجھنوں کا نوحہ کناں ہے، مگر ہمارے یہ دانش ور اس

سارے ملبہ کو حدود آرڈیننس پر ڈال کر اس سے پیچھا چھڑانے کی فکر میں ہیں۔ کچھ عرصہ قبل توہین رسالتؐ کی سزا کے قانون کے حوالہ سے سوال اٹھا تھا کہ اس کا غلط استعمال ہو رہا ہے، اس لیے اسے ختم کر دیا جائے۔ ہم نے گزارش کی تھی کہ کون سا قانون ملک میں ایسا ہے جس کا غلط استعمال نہیں ہو رہا؟ اگر کسی قانون کو ختم کر دینے کے لیے صرف یہی جواز کافی ہو کہ اس کے غلط استعمال ہونے کا امکان موجود ہے تو ملک کے پورے قانونی نظام کو جڑ سے اکھاڑ کر پھینک دینا ہوگا، اس لیے کہ ملک میں کوئی قانون بھی ایسا نہیں ہے جس کا غلط استعمال نہ ہو رہا ہو اور جس کے غلط استعمال کا امکان موجود نہ ہو مگر اس کا تعلق قانون سے نہیں بلکہ قانونی نظام اور معاشرتی ماحول سے ہوتا ہے۔

اس پس منظر میں ہمیں ان حضرات سے کوئی شکوہ نہیں ہے جو اس حوالہ سے مغرب کی نمائندگی کر رہے ہیں اور سرے سے حدود کے نفاذ ہی کے مخالف ہیں، اس لیے کہ ان کا موقف واضح ہے لیکن جو لوگ اسلام کا نام لے کر مغرب کے موقف اور ایجنڈے کی تقویت کا باعث بن رہے ہیں، ان سے شکوے کا حق ہم ضرور رکھتے ہیں کیونکہ جسٹس (ر) دراب پٹیل اور عاصمہ جہانگیر کے ساتھ جب ہم محترم جاوید احمد غامدی صاحب اور ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی کو ایک ہی صف میں کھڑا دیکھتے ہیں تو بہرحال ہمیں تکلیف ہوتی ہے۔

(ماہنامہ الشریعہ، جولائی ۲۰۰۶)

سید منظور الحسن

حدود آرڈی نینس

جناب جاوید احمد غامدی کا موقف

حدود کے بارے میں جناب جاوید احمد غامدی کا موقف یہ ہے کہ یہ اسلامی شریعت کا جزو لازم ہیں۔ جان، مال، آبرو اور نظم اجتماعی سے متعلق تمام بڑے جرائم کی یہ سزائیں قرآن مجید نے خود مقرر فرمائی ہیں۔ چنانچہ ان کی حیثیت پروردگار عالم کے قطعی اور حتمی قانون کی ہے۔ عالم اور محقق ہوں یا قاضی اور فقیہ، ان میں ترمیم و اضافے یا تغیر و تبدل کا حق کسی کو حاصل نہیں ہے۔ شریعت کے دیگر اجزا کی طرح یہ بھی ابدی، اٹل اور غیر متبدل ہیں۔ زمانہ گزرا ہے اور مزید گزر سکتا ہے، تہذیب بدلی ہے اور مزید بدل سکتی ہے، تمدن میں ارتقا ہوا ہے اور مزید ہو سکتا ہے، مگر ان کی قطعیت آج بھی اسی طرح قائم ہے جس طرح آج سے چودہ سو سال پہلے قائم تھی۔ ان کا انکار قانون خداوندی کا انکار ہے اور انھیں چیلنج کرنا حکم الٰہی کو چیلنج کرنے کے مترادف ہے۔ ان کی تعمیل ہمارے ایمان کا تقاضا اور ان کے نفاذ کی جدوجہد ہمارا اجتماعی فریضہ ہے۔ ہمارے حکمرانوں کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ انھیں من وعن نافذ کریں۔ وہ اگر اس سے گریز کرتے ہیں تو انھیں آگاہ رہنا چاہیے کہ:

> ''جو لوگ اللہ کے نازل کیے ہوئے قانون کے مطابق فیصلے نہیں کرتے، وہی ظالم ہیں، وہی فاسق ہیں۔'' (المائدہ)

حدود اللہ کے بارے میں یہ جناب جاوید احمد غامدی کا موقف ہے۔ جہاں تک ان کی تعبیر وتشریح کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک اس کا حق ہر صاحب علم کو حاصل ہے۔ اس معاملے میں جو چیز فیصلہ کن ہے، وہ کسی تعبیر کا قدیم ہونا یا مشہور و مقبول ہونا نہیں ہے، بلکہ مبنی بر دلیل ہونا ہے۔ عقلی اور نقلی دلائل ہی کو

یہ حیثیت حاصل ہے کہ ان کی بنا پر کسی رائے کے رد و قبول کا فیصلہ کیا جائے۔ سلف و خلف کے علما نے حدود اللہ اور دیگر احکام الٰہی کی تعبیر و تشریح کا جو کام گزشتہ چودہ سو سال میں کیا ہے، وہ بلا شبہ گراں قدر اور وقیع ہے، مگر اس کے باوجود بہر حال انسانی کام ہے اور انسانوں میں سے صرف پیغمبروں ہی کو یہ حق حاصل ہے کہ لوگ ان کی بات کے سامنے سر تسلیم خم کریں۔ باقی انسانوں کے کام سے، خواہ وہ ابو حنیفہ، مالک، شافعی، احمد بن حنبل، ابن تیمیہ، غزالی، شاہ ولی اللہ، فراہی اور اصلاحی جیسے جلیل القدر ائمۂ امت ہی کیوں نہ ہوں، اختلاف کیا جا سکتا اور ان کی آرا کے مقابل میں نئی رائے کو پیش کیا جا سکتا ہے۔

''جرم زنا کا آرڈی نینس ۱۹۷۹ء'' بھی حدود اللہ کی تعبیر و تشریح پر مبنی ایک انسانی کاوش ہے۔ اس کے بارے میں جناب جاوید احمد غامدی کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس کی بعض دفعات شریعت کے مطابق نہیں ہیں۔ لہٰذا اس کی تدوین جدید ہونی چاہیے اور اسے ایک الگ ضابطے کے طور پر قائم رکھنے کے بجائے مجموعۂ تعزیرات پاکستان اور ضابطۂ فوج داری کا حصہ بنا دینا چاہیے۔ ان کے نزدیک اس میں پانچ بنیادی مسائل ہیں جن پر قرآن و سنت کی روشنی میں از سر نو غور ہونا چاہیے۔

ایک بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ اس میں زنا اور زنا بالجبر کی سزا میں فرق قائم نہیں کیا گیا۔ دفعہ ۵ زنا کی سزا کو بیان کرتی ہے اور اس کے تحت درج ہے کہ اس جرم کا مرتکب اگر ''محصن'' یعنی شادی شدہ ہے تو اسے سنگسار کر کے ہلاک کر دیا جائے گا اور اگر ''غیر محصن'' یعنی غیر شادی شدہ ہے تو اسے سو کوڑے مارے جائیں گے۔ بعینہٖ یہی سزا دفعہ ۶ کے تحت زنا بالجبر کے زیر عنوان بیان کی گئی ہے۔ گویا زنا کی سزا میں اگر کوئی فرق قائم ہے تو وہ ازدواجی حیثیت کی بنا پر ہے، اس کے بالرضا یا بالجبر ہونے کی بنا پر نہیں ہے۔

غامدی صاحب کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ زنا اور زنا بالجبر، دونوں الگ الگ جرم ہیں اور شریعت کی رو سے ان کی سزا بھی الگ الگ ہے۔ ان میں وہی فرق ہے جو چوری اور ڈکیتی میں ہے۔ زنا میں مجرم سے ایک جرم کا صدور ہوتا ہے، جبکہ زنا بالجبر کا مجرم دو جرائم کا ارتکاب کرتا ہے۔ ایک زنا اور دوسرا ظلم و جبر۔ یہ دوہرا جرم زنا بالجبر کو زنا کے مقابلے میں زیادہ سنگین بنا دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت میں ان دونوں کے لیے الگ الگ سزا مقرر کی گئی ہے۔ زنا کی سزا سو کوڑے ہے جو سورۂ نور میں ان الفاظ میں بیان ہوئی ہے کہ: ''زانی مرد ہو یا عورت، دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔'' جہاں تک زنا بالجبر کا تعلق ہے

تو یہ اور اس نوعیت کے دیگر سنگین جرائم کی سزائیں سورۂ مائدہ میں 'محاربہ' اور 'فساد فی الارض' کے جامع عنوانات کے تحت بیان کی گئی ہیں۔ انھی میں سے ایک سزا عبرت ناک طریقے سے قتل ہے۔ 'رجم' یعنی لوگوں کی ایک جماعت کا مجرم کو پتھر مار کر ہلاک کرنا بھی اسی سزا کی ایک صورت ہے۔

زنا اور زنا بالجبر کے جرائم کی نوعیت اور ان کی سزا کا فرق اتنا بدیہی ہے کہ جب اس آرڈی نینس کے مصنفین نے خود ان کی تعزیری سزائیں طے کی ہیں تو ان میں فرق قائم کیا ہے۔ چنانچہ دیکھیے، دفعہ ۱۰ کے تحت درج ہے کہ زنا کی تعزیری سزا قید بامشقت ہو گی جس کی حد ۱۰ سال تک ہے اور زنا بالجبر کی تعزیری سزا قید بامشقت ہو گی جس کی حد ۲۵ سال تک ہے۔ مزید براں یہ بھی درج ہے کہ جب زنا بالجبر اجتماعی آبروریزی کی صورت اختیار کر جائے تو مرتکبین میں سے ہر ایک کو سزائے موت دی جائے گی۔

اس آرڈی نینس میں دوسرا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ یہ سزا میں ثبوت کی بنیاد پر فرق کرتا ہے۔ آرڈی نینس کی دفعات ۸ اور ۹ زنا اور زنا بالجبر کے ثبوت کو بیان کرتی ہیں۔ ان میں بیان ہوا ہے کہ ان جرائم کے ثبوت کے لیے اگر چار مسلمان مرد گواہ میسر ہوں تو حد نافذ ہو گی یعنی سو کوڑے یا سنگ ساری کی سزا دی جائے گی اور اگر گواہوں کی تعداد چار سے کم ہو گی تو تعزیر نافذ ہو گی یعنی قید کی سزا دی جائے گی۔ گویا مثال کے طور پر اگر کسی نے زنا بالجبر کا ارتکاب کیا ہے اور اس کے خلاف چار گواہ میسر آ گئے ہیں تو جرم پورا ثابت قرار پائے گا اور مجرم پر حد کی سزا نافذ کر کے اسے سنگ سار کر دیا جائے گا اور اگر گواہی دینے والوں کی تعداد چار سے کم ہے یعنی دو یا تین ہے تو ثبوت جرم مکمل نہیں سمجھا جائے گا، لہٰذا اس پر حد کے بجائے تعزیر نافذ ہو گی اور اس کی سزا کچھ مدت کی قید بامشقت قرار پائے گی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جرم کے ثبوت کے درجات ہیں۔ جرم اگر کم درجے میں ثابت ہو گا تو سزا کی مقدار کم ہو گی اور زیادہ درجے میں ثابت ہو گا تو سزا کی مقدار زیادہ ہو گی۔

غامدی صاحب کے نزدیک ثبوت جرم کے لیے شریعت نے کسی خاص طریقے کی پابندی لازم نہیں ٹھیرائی ہے۔ چنانچہ اسلامی قانون میں جرم ان تمام طریقوں سے ثابت ہوتا ہے جو اخلاقیات قانون میں مسلمہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اخلاقیات قانون کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ جرم یا ثابت ہوتا ہے یا ثابت نہیں ہوتا۔ ثبوت اور عدم ثبوت کے درمیان کی کوئی چیز نہیں ہے۔ یعنی جرم کبھی پچاس فی صد، ستر فی صد یا نوے اور ننانوے فی صد ثابت نہیں ہوتا۔ ہمیشہ سو فی صد ثابت ہوتا ہے یا بالکل ثابت نہیں

ہوتا۔کوئی جج اگر کسی مجرم پر سزا نافذ کرتا ہے تو اس یقین کے ساتھ کرتا ہے کہ مقدمہ پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا ہے۔مقدمہ اگر پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچا، اس میں ابہام یا شک وشبہ پایا جاتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ جرم ثابت نہیں ہوا اور ملزم سزا کا مستحق نہیں ہے۔ لہٰذا اس پر نہ حد نافذ ہوگی نہ تعزیر۔سوال یہ ہے کہ اگر جرم ثابت نہیں ہوا تو پھر تعزیر کیوں اور اگر ثابت ہو گیا ہے تو پھر حد کیوں نہیں؟ چنانچہ عقل وفطرت اور دین و شریعت کی رو سے اس بات کی کوئی گنجایش نہیں ہے کہ ثبوت اور عدم ثبوت کے درمیان کسی حالت کا تصور کیا جائے اور اس بنا پر یہ قانون بنایا جائے کہ اگر جرم اتنا ثابت ہو تو حد نافذ ہوگی اور اتنا ثابت ہو تو تعزیر کی سزا دی جائے گی۔

جہاں تک سورۂ نور کی آیات ۴۔۵ میں چار گواہوں اور سورۂ نساء کی آیت ۱۵ میں چار مسلمان گواہوں کی شرط کا تعلق ہے تو واضح رہے کہ یہ شہادت کا کوئی عمومی قانون نہیں ہے، بلکہ دو استثنائی صورتوں کا بیان ہے۔ایک صورت وہ ہے جسے اسلامی شریعت میں ’قذف‘ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔اس سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی پاک دامن پر زنا کی تہمت لگائے تو اسے کہا جائے گا کہ اس الزام کی تائید میں چار عینی گواہ پیش کرو۔اس سے کم کسی صورت میں الزام ثابت نہیں ہوگا۔حالات وقرائن اور طبی معاینہ جیسی شہادتوں کی اس معاملے میں کوئی حیثیت نہیں ہے۔نہ انھیں طلب کیا جائے گا اور نہ قبول کیا جائے گا۔الزام لگانے والا اگر چار گواہ پیش نہیں کرتا تو اسے اسی کوڑے مارے جائیں گے اور ہمیشہ کے لیے ساقط الشہادت قرار دے دیا جائے گا۔قذف کے اس قانون سے اللہ تعالیٰ کا مقصود یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی حیثیت عرفی مسلم ہے اور وہ ایک شریف آدمی کے طور پر پہچانا جاتا ہے تو اسے توبہ وانابت کا موقع دیا جائے اور معاشرے میں رسوا نہ کیا جائے۔چار گواہوں کی شرط کی دوسری صورت ان عورتوں سے متعلق ہے جو قحبہ گری کی عادی مجرم ہوں۔حکومت ان سے نمٹنے کے لیے چار مسلمان گواہوں کو طلب کر سکتی ہے جو اس بات کی گواہی دیں گے کہ فلاں زنا کی عادی ایک قحبہ عورت ہے اور ہم اسی حیثیت سے اسے جانتے ہیں۔ان دو مستثنیٰ صورتوں کے سوا اسلامی شریعت ثبوت جرم کے لیے عدالت کو کسی خاص طریقے کا پابند نہیں کرتی۔

تیسرا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ یہ آرڈی نینس گواہوں کے معاملے میں جنس اور مذہب کی بنیاد پر تفریق کرتا ہے۔ چنانچہ اس کی دفعہ ۸ کے الفاظ ’’چار بالغ مسلمان مرد‘‘ سے واضح ہے کہ اس کی رو سے

جرم زنا اسی صورت میں لائق حد قرار پائے گا جب جرم کے عینی گواہ بالغ مرد ہوں اور مسلمان ہوں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس جرم میں نہ عورت کی گواہی قبول کی جائے گی اور نہ غیر مسلم مرد کی۔

غامدی صاحب کے نزدیک یہ چیز بھی اخلاقیات قانون کے خلاف ہے۔ شریعت اسلامی اس سے پاک ہے کہ اس طرح کی غیر عقلی اور خلاف عدل باتوں کو اس کی نسبت سے بیان کیا جائے۔ اس کی رو سے جرم ان تمام طریقوں سے ثابت ہوتا ہے جو علم وفن اور تہذیب وتمدن کے ارتقا کے نتیجے میں وجود پذیر ہوئے ہیں اور جنھیں انسان کے اجتماعی ضمیر نے ہمیشہ قبول کیا ہے۔ چنانچہ حالات وقرائن، طبی معاینہ یا اس نوعیت کے دیگر شواہد کی بنا پر اگر جرم کے ارتکاب اور مجرم کا پوری طرح تعین ہو جاتا ہے تو جرم ثابت قرار پائے گا اور مجرم سزا کا مستحق ٹھہرے گا۔ تاہم قذف کے معاملے میں چار گواہوں اور قحبہ عورتوں کے معاملے میں چار مسلمان گواہوں کی شرط کا استثنا بہر حال قائم رہے گا۔

اس آرڈی نینس کے مولفین کی توجہ شاید اس بات کی طرف نہیں ہوئی کہ جرم کے وقت گواہ کا موجود ہونا سرتا سر ایک اتفاقی امر ہے۔ کسی جرم کے موقع پر کوئی مرد بھی موجود ہوسکتا ہے اور کوئی عورت بھی، مسلمان بھی ہوسکتا ہے اور غیر مسلم بھی، بچہ بھی ہوسکتا ہے اور بوڑھا بھی اور ایک فرد بھی ہوسکتا ہے اور زیادہ افراد بھی اور یہ بھی عین ممکن ہے کہ مظلوم اور مجرم کے علاوہ کوئی فرد بشر موجود ہی نہ ہو۔ سوال یہ ہے کہ کیا اسلام کا قانون یہ ہوسکتا ہے کہ کوئی معصوم بچی ماں کے سامنے درندگی کا شکار ہوئی ہو اور عدالت ماں کی گواہی محض عورت ہونے کی بنا پر رد کردے یا کسی پاک دامن کی آبروریزی کا گواہ مذہباً عیسائی ہو اور اس کی گواہی غیر مسلم ہونے کی وجہ سے قبول نہ کی جائے؟ اسلام اس سے بری ہے کہ اس پر اس طرح کی تہمت لگائی جائے۔ قذف اور قحبہ عورتوں کی سرکوبی کے معاملے کے سوا یہ گواہوں کے حوالے سے کوئی شرط عائد نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک ثبوت جرم کی اصلاً ایک ہی شرط ہے اور وہ عدالت کا اطمینان ہے۔ یہ اطمینان اگر کسی عورت کی گواہی سے ہوتا ہے تو جرم ثابت قرار پائے گا، کسی غیر مسلم کی گواہی سے ہوتا ہے تو جرم ثابت قرار پائے گا، کسی بالغ کی گواہی سے ہوتا ہے تو جرم ثابت قرار پائے گا، کسی بچے کی گواہی سے ہوتا ہے تو جرم ثابت قرار پائے گا، یہاں تک کہ اگر کوئی فرد بطور گواہ میسر نہیں ہے اور عدالت فقط میڈیکل رپورٹ کی بنا پر مطمئن ہو جاتی ہے تو جرم ثابت قرار پائے گا اور مجرم پر پوری سزا نافذ ہوگی۔ یہی اخلاقیات قانون کا تقاضا ہے اور یہی شریعت اسلامی کا منشا ہے۔

چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ اس آرڈی نینس میں جرم کی نوعیت اور مجرم کے حالات کی رعایت کا جو اصول شریعت میں ثابت ہے، اسے قانون میں شامل نہیں کیا گیا۔

غامدی صاحب کے نزدیک قرآن مجید سے واضح ہے کہ چوری اور زنا کے جرائم میں قطع ید اور سو کوڑوں کی سزائیں درحقیقت ان جرائم کی انتہائی سزائیں ہیں۔ یہ صرف انھی مجرموں کے لیے ہیں جن سے جرم بالکل آخری درجے میں سرزد ہو اور وہ اپنے حالات کے لحاظ سے کسی رعایت کے مستحق نہ ہوں۔ چنانچہ عدالت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اگر چاہے تو جرم کی نوعیت اور مجرم کے حالات کی رعایت سے ان سزاؤں میں تخفیف کر سکتی ہے۔ یہ اصول سورۂ نور کی آیت ۳۳ اور سورۂ نساء کی آیت ۲۵ سے معلوم ہوتا ہے۔ سورۂ نور میں قرآن مجید نے ان لونڈیوں کے لیے اللہ کی رحمت اور مغفرت کا اعلان کیا ہے جن کے مالک انھیں پیشہ کرنے پر مجبور کرتے تھے۔ سورۂ نسا میں زنا کی مرتکب ان لونڈیوں کی سزا عام عورتوں کے مقابلے میں آدھی مقرر کی گئی ہے جنھیں ان کے مالکوں نے عقد نکاح میں لا کر پاک دامن رکھنے کی پوری کوشش کی تھی۔ گویا ایک موقع پر مجبوری کو تسلیم کرتے ہوئے پوری سزا معاف کر دی گئی ہے اور دوسرے موقع پر ناقص اخلاقی تربیت کا عذر مانتے ہوئے سزا میں کمی کر دی گئی ہے۔ چنانچہ قرآن مجید کے ان مقامات سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ حالات کی رعایت سے سزا میں تخفیف شریعت کا عین منشا ہے۔

پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ اس آرڈی نینس میں شریعت کی مقرر کردہ بعض سزاؤں کو شامل نہیں کیا گیا۔

غامدی صاحب کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ سورۂ مائدہ کی آیات ۳۳۔۳۴ میں 'محاربہ' اور 'فساد فی الارض' کے زیر عنوان جو سزائیں بیان ہوئی ہیں، وہ شریعت کا حصہ ہیں اور انھیں لازماً اس قانون میں شامل ہونا چاہیے۔ ان آیات میں جرائم کے لیے 'یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ وَیَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا' کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ ان کے معنی اللہ اور رسول سے جنگ کرنے اور زمین میں فساد برپا کرنے کے ہیں۔ یہ ایک جامع تعبیر ہے اور اس کا اطلاق قتل و غارت گری، زنا بالجبر، اجتماعی آبروریزی، ڈکیتی، دہشت گردی اور اس نوعیت کے ان جرائم پر ہوتا ہے جو معاشرے میں فساد کا باعث ہوں اور ریاست

کے لیے امن وامان کا مسئلہ پیدا کر دیں۔ان جرائم کے لیے شریعت نے چار سزائیں مقرر کی ہیں۔ایک یہ کہ ان کا ارتکاب کرنے والوں کو عبرت ناک طریقے سے قتل کیا جائے، دوسرے یہ کہ انھیں عبرت ناک طریقے سے سولی کی سزا دی جائے، تیسرے یہ کہ انھیں اس طرح زندہ رکھا جائے کہ ان کے ہاتھ اور پاؤں بے ترتیب کاٹ دیے جائیں یعنی دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں یا بایاں ہاتھ اور دایاں پاؤں کاٹا جائے اور چوتھے یہ کہ انھیں جلاوطن کر دیا جائے۔ یہ سزائیں بھی اسی طرح شریعت کا حصہ ہیں جس طرح قتل، زنا، چوری اور قذف کی سزائیں شریعت کا حصہ ہیں۔خاص زنا کے حوالے سے دیکھیں تو اس کی اصل سزا تو سورۂ نور کے مطابق سو کوڑے ہی ہے، لیکن کوئی شخص اگر زنا بالجبر کا ارتکاب کرے یا بدکاری کو پیشہ بنا لے یا کھلم کھلا اوباشی پر اتر آئے اور شرفا کی عزت وناموس کے لیے خطرہ بن جائے تو وہ فساد فی الارض کا مجرم اور محاربہ کی انھی سزاؤں میں سے کسی سزا کا مستحق قرار پائے گا۔رجم یعنی لوگوں کے ایک گروہ کا مجرم کو پتھر مار کر ہلاک کرنا عبرت ناک طریقے سے قتل ہی کی ایک صورت ہے۔چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے زنا کے بعض عادی مجرموں پر رجم کی جو سزا نافذ کی، وہ اصل میں فساد فی الارض ہی کی سزا تھی۔اسے کوئی الگ سزا تصور کرنا قرآن وسنت کے مسلمات اور حدیث کے نظائر کے خلاف ہے۔

حدود اللہ اور اس کے جملہ مباحث کے حوالے سے یہ جناب جاوید احمد غامدی کا موقف ہے۔ ملک کے اہل دانش اور ارباب حل وعقد کے استفسار پر انھوں نے اسی کا اظہار کیا ہے۔یہ ان کا کوئی حالیہ موقف نہیں ہے، وہ اسے پندرہ بیس سال سے بیان کر رہے ہیں۔اس کی تفصیل ان کی تصانیف میں ''حدود وتعزیرات''، ''رجم کی سزا''، ''قانون شہادت'' اور ''اخلاقیات'' کے زیر عنوان دیکھی جا سکتی ہے۔غامدی صاحب کے اس موقف کو بعض مذہبی حلقوں نے ہدف تنقید بنایا ہے اور اخبارات و جرائد میں مختلف مضامین شائع کیے ہیں۔انھی میں سے ایک مضمون مولانا زاہد الراشدی کا ہے جو ماہنامہ ''الشریعہ'' کے جولائی ۲۰۰۶ کے شمارے میں شائع ہوا ہے۔مولانا زاہد الراشدی دیوبندی مکتب فکر کے نمائندہ عالم دین ہیں۔روایتی علما میں شاید وہ واحد شخصیت ہیں جو اگرچہ بلند آہنگ ہیں، مگر تہذیب اور شایستگی کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑتے۔بالعموم مکالمے اور اصولی گفتگو تک محدود رہتے ہیں اور مناظرے سے گریز کرتے ہیں۔تنقید بھی کرتے ہیں، اختلاف بھی کرتے ہیں اور قلم رواں ہو تو طنز و تعریض بھی کرتے ہیں، مگر نہ محرکات طے کرتے ہیں اور نہ کفر کے فتوے صادر کرتے ہیں۔مختلف نقطۂ

نظر کے حامل مسلمان کو مسلمان کہتے ہیں اور اس سے میل جول کو جائز سمجھتے ہیں۔ کسی پر نقد و تبصرہ مقصود ہو تو ہر ممکن کوشش کرتے ہیں کہ اس کی بات کو اسی کے ماخذ سے اور اسی کے مفہوم کے مطابق لیا جائے۔ اس بنا پر ہمارا احساس یہ ہے کہ ان کا وجود مذہبی حلقے کے لیے ایک نعمت سے کم نہیں ہے۔

مولانا کے بارے میں ہمارے اس تبصرے پر کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ ان اوصاف میں ایسی کون سی خاص بات ہے؟ یہ تو وہ بنیادی اخلاقیات ہیں جو ہر مسلمان میں ہونی چاہییں، بلکہ مسلمان تو بڑی بات ہے، انھیں تو ہر انسان کے طرز عمل کا حصہ ہونا چاہیے۔ اس سوال کے جواب میں رومی کے اس شعر کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ:

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر

کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست

بہر حال، مولانا کا یہی طرز عمل اور یہی مقام و مرتبہ ہمارے لیے اس امر کا داعی ہوا ہے کہ ان کے مضمون کا مطالعہ کیا جائے اور اگر کوئی اشکال یا اختلاف ہو تو بصد احترام ان کی خدمت میں پیش کیا جائے۔

مولانا نے اپنے مضمون میں حدود آرڈی نینس کی نوعیت، اہمیت اور تاریخی پس منظر کو بیان کرنے کے بعد دو طبقات کی نشان دہی کی ہے جو اس آرڈی نینس پر اعتراض رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک ایک طبقہ وہ ہے جو سرے سے حدود اللہ کے نفاذ کے خلاف ہے۔ یہ طبقہ ان قوانین کو موجودہ زمانے کے لحاظ سے غیر ضروری، بلکہ غلط قرار دیتا ہے۔ دوسرا طبقہ وہ ہے جو ان کے اسلامی ہونے کا تو قائل ہے، مگر عملاً اسلام کا نام لے کر مغرب کے موقف اور ایجنڈے کی تقویت کا باعث بن رہا ہے۔ اس طبقے کے بارے میں مولانا نے لکھا ہے:

''دوسرا طبقہ وہ ہے جو ان حدود کے اسلامی ہونے کا قائل ہے، لیکن اسے شکایت ہے کہ ان حدود کی تعبیر و تشریح کے لیے ''حدود آرڈی نینس'' مرتب کرنے والوں نے ان حضرات کے موقف اور تعبیرات کو معیار تسلیم کرنے کی بجائے امت مسلمہ کے جمہور فقہاے کرام کی تعبیرات کو کیوں بنیاد بنایا ہے اور حدود شرعیہ بلکہ اسلامی احکام و قوانین کی جدید تعبیر و تشریح کرنے والے ان دانش وروں کے نقطۂ نظر کو توجہ کے قابل کیوں نہیں سمجھا؟ ... کسی بھی سلیم

العقل اور صاحب انصاف شخص کو یہ صورت حال پیش آ جائے کہ ایک طرف امت کے جمہور فقہا کی تعبیرات ہوں اور دوسری طرف چند دانش ور حضرات اپنی تعبیرات کو اس کے مقابلے پر پیش کر رہے ہوں تو ایک انصاف پسند شخص امت کے چودہ سو سالہ تعامل اور تمام دینی و علمی مکاتب فکر کے جمہور علما کی اجتماعی تعبیرات کو چند دانش وروں کی آرا پر قربان کرنے کے لیے کسی طرح بھی تیار نہیں ہوگا۔ ایسے اصحاب دانش کی حالت انتہائی قابل رحم ہے جو مولوی پر یہ الزام لگاتے ہوئے نہیں تھکتے کہ وہ ضدی ہے، ہٹ دھرم ہے اور دوسروں کے نقطۂ نظر کا احترام نہیں کرتا، لیکن خود ان کی ضد اور ہٹ دھرمی کا یہ عالم ہے کہ امت کے چودہ سو سالہ اجتماعی تعامل اور آج کے جمہور علماے امت کے اتفاقی موقف کے سامنے چند افراد اس بات پر مصر ہیں کہ قرآن و سنت کے احکام و مسائل میں ان کی تعبیرات و تشریحات کو ہر حال میں قبول کیا جائے اور صرف انھی کو معیار حق قرار دے کر احادیث نبویہ اور فقہ اسلامی کے پورے ذخیرے کو ان کے سامنے ''سرنڈر'' کرا دیا جائے، ورنہ وہ مغرب کے ساتھ ہیں اور سرے سے اسلامی احکام و قوانین کے نفاذ کو غیر ضروری قرار دینے والوں کی صف میں کھڑے ہیں۔''

مولانا کی اس تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض اہل دانش اس پر مصر ہیں کہ قرآن و سنت کے احکام و مسائل میں انھی کی تعبیرات کو ہر حال میں قبول کیا جائے۔ یہ اصرار عقل و انصاف کے خلاف ہے۔ احکام شریعہ کی تعبیر و تشریح میں قرین عقل و انصاف یہی ہے کہ عصر حاضر کے کسی صاحب دانش کی رائے کے مقابلے میں انھی آرا کو قبول کیا جائے جو امت کے چودہ سو سالہ تعامل کا نتیجہ ہیں اور جن پر قدیم و جدید دور کے جمہور علما و فقہا کا اتفاق ہے۔

ہمیں نہیں معلوم کہ مولانا کی اس تقریر کا مصداق کون کون لوگ ہیں، تاہم انھوں نے چونکہ جناب جاوید احمد غامدی کا ذکر بھی اسی طبقے کی نسبت سے کیا ہے، اس لیے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس معاملے میں بھی ہماری وضاحت سامنے آ جائے۔

غامدی صاحب کے نزدیک قرآن و سنت کی تعبیر کا مسئلہ ہو یا کسی ایسے معاملے میں اجتہاد کا جس میں شریعت خاموش ہے، یہ مسلمانوں کے منتخب نمائندے ہیں جن کے فیصلے سے کوئی رائے اسلامی ریاست میں قانون کا درجہ حاصل کر سکتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مسلمانوں کی ریاست میں شوریٰ

یا پارلیمنٹ کے علاوہ کسی کو قانون سازی کا حق حاصل نہیں ہے۔ اصحاب علم کو پارلیمنٹ کی اختیار کردہ کسی تعبیر سے اختلاف تو ہوسکتا ہے اور وہ اس کا اظہار کر سکتے اور رائے عامہ کو اس کے لیے ہموار بھی کر سکتے ہیں، مگر ان کے لیے اس کا کوئی جواز نہیں ہے کہ وہ اپنی رائے کو معیار حق قرار دیں اور اس کے نفاذ پر اصرار کریں اور غیر اخلاقی، غیر قانونی اور غیر جمہوری طریقوں کو اختیار کر کے اس کے نفاذ کی جدوجہد کریں۔ غامدی صاحب نے ان طریقوں کو نہ کبھی صحیح سمجھا ہے اور نہ کبھی اختیار کیا ہے۔ اس کے برعکس انھوں نے ہمیشہ ان کی مذمت کی ہے اور انھیں ہر لحاظ سے ناروا قرار دیا ہے۔ چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ غامدی صاحب کے نزدیک اگر پارلیمنٹ ان کی رائے کے بالکل برعکس قانون سازی کرتی ہے اور مثال کے طور پر شہادت کے باب میں جنس اور مذہب کی بنیاد پر تفریق قائم کرتی اور عورت اور غیر مسلم کی گواہی قبول کرنے سے انکار کرتی ہے، زنا کے جرم میں حد کا نفاذ اسی صورت میں جائز ٹھہراتی ہے جب چار مسلمان مرد عینی گواہوں کے طور پر پیش ہوں، زنا اور زنا بالجبر کی سزا میں کوئی فرق نہیں کرتی اور ان میں سے ہر جرم کے لیے سنگ ساری ہی کی سزا کو قرآن وسنت کا منشا قرار دیتی ہے تو اس کی اختیار کردہ یہی تعبیرات ریاست کا قانون قرار پائیں گی اور شہریوں پر ان کی تعمیل واجب ہوگی۔ مگر اس کے معنی یہ ہرگز نہیں ہیں اور نہیں ہو سکتے کہ ان قوانین کے نفاذ کے بعد ان سے نظری اختلاف کا حق بھی یک قلم ختم ہو جائے گا۔ نقطۂ نظر کا اظہار ہر شخص کا فطری حق ہے۔ ہر صاحب علم کو نہ صرف یہ حق حاصل ہے، بلکہ اس کی دینی اور اخلاقی ذمہ داری بھی ہے کہ اگر وہ کسی قانون کو خلاف دین سمجھتا ہے تو اس سے برملا اختلاف کرے اور رائے عامہ کو اس کے لیے ہموار کرے۔

مولانا نے اس طبقے کے حوالے سے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ لوگ اسلام کا نام لے کر مغرب کے موقف اور ایجنڈے کی تقویت کا باعث بن رہے ہیں۔ اگر مولانا کا روئے سخن ہماری طرف ہے تو ہمارا احساس یہ ہے کہ مولانا کے ذہن میں یہ تاثر ہمارے کام کی نوعیت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ ہمارے خیال میں اسلامائزیشن کے حوالے سے ہمارے اور روایتی مذہبی طبقے کے مابین ایک بنیادی فرق ہے۔ روایتی مذہبی طبقہ ملک میں اسلامائزیشن کے عمل اور اس میں اپنے کردار کو سیاسی زاویے سے دیکھتا ہے۔ چنانچہ اسے اپنی رائے کے اظہار اور لائحۂ عمل کے تعین میں اپنے سماجی تشخص، اپنی مذہبی شناخت، روزمرہ سیاست میں اپنے کردار اور اس طرح کے مختلف خارجی عوامل کو ملحوظ رکھنا پڑتا اور اس بنا پر بہت سی چیزوں

کے بارے میں ردوقبول اور ترک واختیار کا فیصلہ کرنا پڑتا ہے۔

ہمارا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے۔ اسلامائزیشن کے عمل کو ہم خالصتاً دین کی شرح ووضاحت اور اس کی دعوت کے زاویے سے دیکھتے ہیں۔ ہمارے نزدیک قومی وملی مصالح کا لحاظ دعوت دین کے پہلو سے تو ضروری ہے، مگر اس کے سوا کسی اور پہلو سے انھیں ملحوظ رکھنا خود دین کے لیے ضرر رسانی کا باعث ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ہمارا مسئلہ یہ نہیں ہے کہ ہماری رائے حکومت کی حمایت یا مخالفت پر منتج ہوتی ہے، کسی طبقے کی خوشی یا ناراضی کا سبب بنتی ہے، کسی تحریک کو تقویت دینے یا کمزور کرنے کا باعث بنتی ہے۔ ہمارا مسئلہ صرف اور صرف فہم دین اور اس کا ابلاغ ہے۔ علما کی ذمہ داری ہمارے نزدیک یہی ہے کہ وہ دین میں بصیرت پیدا کریں اور اپنی قوم کو 'انذار' کریں یعنی اسے حیات اخروی کی تیاریوں کے لیے بیدار کریں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ یہ وہ لوگ ہیں:

''جو بدعت وضلالت کے تہ بہ تہ اندھیروں میں اپنے چراغ کی لو تیز کر کے سر راہ کھڑے ہو جاتے ہیں اور دنیا کی ہر چیز سے بے نیاز ہو کر لوگوں کو حق کی راہ دکھاتے ہیں۔ وہ اس بات کی کوئی پروا نہیں کرتے کہ لوگ کیا چاہتے ہیں اور کن چیزوں کا تقاضا کرتے ہیں۔ ان کی ساری دل چسپی بس حق ہی سے ہوتی ہے اور وہ اسی کے تقاضے دنیا کو بتانے کے لیے اپنے دل ودماغ کی ساری قوتیں صرف کر دیتے ہیں۔ وہ لوگوں سے کچھ نہیں مانگتے، بلکہ اپنے پروردگار سے جو کچھ پاتے ہیں، بڑی فیاضی کے ساتھ ان کی جھولی میں ڈال دیتے ہیں۔ چنانچہ ہر دور میں وہ ہستی کا ضمیر، وجود کا خلاصہ اور زمین کا نمک قرار پاتے ہیں اور اس طرح غربت کے اس مقام پر فائز ہو جاتے ہیں جس کے بارے میں پیغمبر کا ارشاد ہے کہ: 'بدأ الاسلام غریباً، ثم یعود غریباً کما بدأ، فطوبی للغرباء الذین یصلحون اذا فسد الناس' (اسلام کی ابتدا ہوئی تو وہ اجنبی تھا۔ وہ پھر اسی طرح اجنبی ہو جائے گا۔ پس مبارک ہیں وہ اجنبی جو لوگوں کی اصلاح کے لیے اٹھ کھڑے ہوں جب وہ فساد میں مبتلا ہو جائیں)''

(جاوید احمد غامدی، قانون دعوت ۳۴)

ہمیں امید ہے کہ مولانا ہماری ان معروضات پر ضرور غور فرمائیں گے۔ مولانا دین کے عالم اور

داعی ہیں، اگر التفات فرمائیں تو چلتے چلتے چند طالب علمانہ سوال ان کی اور ان کے توسط سے دیگر علما کی خدمت میں پیش کرنے کی اجازت چاہیں گے۔

ایک سوال یہ ہے کہ کیا دین کے ایک داعی کی یہ ذمہ داری نہیں ہے کہ وہ دین وشریعت اور ملک و ملت کے بارے میں جس موقف کو مبنی برحق سمجھتا ہے، اسے کسی آمیزش اور کسی خوف وطمع میں مبتلا ہوئے بغیر بلاکم وکاست بیان کرے؟

ہمیں یقین ہے کہ مولانا اس سوال کا مثبت جواب دیں گے۔ مولانا کا اپنا طرز عمل بھی یہی ہے۔ ہمارے طرزِ عمل میں اس سے اگر کوئی مختلف چیز پائی جاتی ہے تو امید ہے کہ مولانا اس کی نشان دہی کریں گے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا دین کی تعبیر وتشریح کے معاملے میں عقل ونقل کی بنا پر اختلاف کی گنجایش ہے؟

ہمیں یقین ہے کہ مولانا اس سوال کا جواب بھی اثبات میں دیں گے، کیونکہ اگر انھوں نے اس کا جواب نفی میں دیا تو پھر اس کے معنی یہ ہوں گے کہ امت کے جلیل القدر علما نے اپنے اسلاف اور معاصرین سے اختلاف کا جو طرز عمل اختیار کیے رکھا، وہ سراسر غلط تھا۔ مولانا کے لیے یہ کہنا ظاہر ہے کہ بہت مشکل ہوگا۔ البتہ، ہوسکتا ہے کہ اس کے جواب میں وہ یہ کہیں کہ علما کی منفرد آرا سے تو اختلاف کی گنجایش ہے، مگر ان آرا سے اختلاف کی کوئی گنجایش نہیں ہے جن پر جمہور علما متفق ہیں۔ اگر وہ یہ کہیں گے تو اس پر ہمارا سوال یہ ہوگا کہ اختلاف کا اصول اگر عقل ونقل ہے اور اس اصول کی بنا پر احناف شوافع سے، مالکیہ حنابلہ سے، دیوبندی بریلوی سے اور اہل حدیث شیعہ سے اختلاف کر سکتے ہیں تو کیا وجہ ہے کہ اسی اصول کی بنا پر ان سب سے اختلاف نہیں کیا جاسکتا؟

تیسرا سوال یہ ہے کہ کیا دین واخلاق کی رو سے یہ جائز ہے اور کیا کسی صاحب علم کے شایان شان ہے کہ وہ کسی مصنف پر تنقید کے لیے قلم اٹھائے اور اس کی تحریر کو دیکھنا بھی گوارا نہ کرے، اس کی تنقیدات شواہد پر نہیں، بلکہ تاثرات اور سنی سنائی باتوں پر مبنی ہوں اور وہ دلائل پیش کرنے کے بجائے تبصروں پر اکتفا کرے؟

اس کے جواب میں ہمیں یقین ہے کہ مولانا یہی کہیں گے کہ یہ رویہ نہ دین واخلاق کی رو سے جائز

ہے اور نہ علما کے شایان شان ہے۔ چنانچہ ہم مولانا جیسے صاحب علم اور سنجیدہ فکر سے یہی توقع رکھتے ہیں اور ایک داعی کی حیثیت سے اسی کو ان کے شایان شان سمجھتے ہیں کہ وہ غامدی صاحب کی تالیفات میں سے ان کے موقف کو نقل کر کے یہ بتائیں گے کہ ان کی آرا میں عقل و نقل کے اعتبار سے کیا غلطی پائی جاتی ہے؟ اس ضمن میں اگر وہ قرآن کی آیت نقل کرتے ہیں، حدیث کا حوالہ دیتے ہیں، لغت کے نظائر رقم کرتے ہیں، عقل و فطرت سے استدلال کرتے ہیں تو انھیں سننا اور ان کی روشنی میں اپنی آرا پر نظر ثانی کرنا ہم پر واجب ہے، لیکن اگر وہ گمان اور تاثر ہی کو دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں تو پھر ہم سب کے لیے پروردگار کی یہ ہدایت ہے:

''ایمان والو، بہت سے گمانوں سے بچو، کیونکہ بعض گمان صریح گناہ ہوتے ہیں۔''

(الحجرات ۴۹:۱۲)

(ماہنامہ اشراق لاہور، اگست ۲۰۰۶)

ابوعمار زاہد الراشدی

محترم جاوید غامدی اور ڈاکٹر طفیل ہاشمی کی توضیحات

’الشریعہ‘ کے جولائی ۲۰۰۶ کے ادارتی صفحات میں حدود آرڈیننس پر ملک میں ایک عرصہ سے جاری بحث ومباحثہ کے حوالے سے حدود آرڈیننس پر معترض حلقوں کے موقف پر اظہار خیال کرتے ہوئے راقم الحروف نے اپنے دو محترم دوستوں، محترم جاوید احمد غامدی اور ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی کا بھی تذکرہ کیا تھا اور اس بات پر دکھ کا اظہار کیا تھا کہ حدود آرڈیننس کے حوالے سے ان حضرات کا جو موقف پبلک کے سامنے آ رہا ہے، وہ ان حلقوں کی تقویت کا باعث بن رہا ہے جو حدود آرڈیننس کی تکنیکی خامیوں یا فقہی کمزوریوں کو دور کرنے کے بجائے سرے سے پاکستان میں شرعی قوانین کے نفاذ ہی کے خلاف ہیں اور اسی وجہ سے وہ حدود آرڈیننس کو منسوخ کرانے کے درپے ہیں۔ راقم الحروف نے اپنے اس مضمون کا اختتام ان جملوں پر کیا تھا کہ:

> ’’جو لوگ اسلام کا نام لے کر مغرب کے موقف اور ایجنڈے کی تقویت کا باعث بن رہے ہیں، ان سے شکوے کا حق ہم ضرور رکھتے ہیں کیونکہ جسٹس (ر) دراب پٹیل اور عاصمہ جہانگیر کے ساتھ جب ہم محترم جاوید احمد غامدی صاحب اور ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی کو ایک ہی صف میں کھڑا دیکھتے ہیں تو بہرحال ہمیں تکلیف ہوتی ہے۔‘‘

مجھے خوشی ہے کہ دونوں بزرگوں نے اس ’’تکلیف‘‘ کا نوٹس لیا ہے جس سے میری گزارشات کا ایک مقصد بحمد اللہ تعالیٰ پورا ہو گیا ہے۔ مجھے پہلے سے معلوم تھا کہ ان حضرات کا موقف وہ نہیں ہے جو بعض ذرائع ابلاغ کی مخصوص پلاننگ کی وجہ سے عام حلقوں میں سمجھا جانے لگا ہے مگر میں یہ چاہتا تھا کہ اس کی وضاحت کسی دوسرے کو نہیں، بلکہ خود ان حضرات کو کرنی چاہیے۔ چنانچہ میرا تیر نشانے پر لگا ہے

اور دونوں حضرات نے اپنے موقف اور پوزیشن کی وضاحت کی ضرورت محسوس فرمائی ہے جس پر میں اپنے ان دونوں بزرگ دوستوں کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں۔

محترم جاوید احمد غامدی صاحب نے حسب روایت خود کچھ نہیں لکھا مگر ان کے معتمد رفیق کار جناب منظور الحسن نے ماہنامہ ''اشراق'' لاہور کے اگست ۲۰۰۶ کے ادارتی صفحات میں میری گزارشات پر اظہار خیال کیا ہے جو چونکہ جاوید غامدی صاحب کے ترجمان ''اشراق'' کے اداریہ کے طور پر شائع ہوا ہے، اس لیے میں اسے غامدی صاحب کی طرف سے ہی تصور کر رہا ہوں۔

منظور الحسن صاحب ایک صاحب علم، صاحب مطالعہ اور فاضل دوست ہیں اور غامدی صاحب کے زیر سایہ علمی خدمات میں مصروف ہیں، مگر ابھی چند روز قبل ان کے ساتھ یہ المناک سانحہ پیش آیا ہے کہ غامدی صاحب کے علمی مرکز ''المورد'' ماڈل ٹاؤن لاہور کے قریب رات کے اندھیرے میں ان پر فائرنگ ہوئی ہے جس سے شدید زخمی ہو کر وہ ہسپتال میں زیر علاج ہیں۔ اگرچہ حملہ آوروں کا سراغ ابھی تک نہیں لگایا جا سکا مگر یہ حرکت جس نے بھی کی ہے، انتہائی مذمت کے قابل ہے اور ہم منظور الحسن صاحب کے ساتھ اس المناک سانحہ میں ہمدردی کا اظہار کرتے ہوئے دعا گو ہیں کہ اللہ تعالیٰ انھیں صحت کاملہ و عاجلہ سے نوازیں اور ان کے حملہ آوروں کو بے نقاب کر کے ان کے قانونی انجام تک پہنچائیں۔ آمین یارب العالمین۔

منظور الحسن صاحب کا مذکورہ مضمون اور ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی صاحب کا تفصیلی مکتوب گرامی آپ 'الشریعہ' کے زیر نظر شمارے میں ملاحظہ کر رہے ہیں اور ان دونوں مضامین کی اشاعت سے میرا مقصد ایک حد تک پورا ہو گیا ہے۔

میں ان دنوں مدارس دینیہ کے سالانہ اجتماعات کی وجہ سے مسلسل اسفار میں ہوں، اس لیے ان دونوں مضامین پر تفصیلی گفتگو کا حق کسی اور موقع کے لیے محفوظ رکھتے ہوئے سر دست صرف اس حوالے سے کچھ عرض کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ جناب منظور الحسن صاحب نے لکھا ہے اور ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی صاحب نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ان کا موقف ان کی کتابوں میں موجود ہے جسے دیکھے بغیر ان کی کسی رائے پر جرح کرنا درست نہیں ہے۔ مجھے اس بات سے اتفاق نہیں ہے، اس لیے کہ کتابوں کی دنیا پبلک میڈیا کی دنیا سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ پبلک میڈیا میں کتابوں کے حوالے نہیں دیکھے جاتے

بلکہ یہ دیکھا جاتا ہے کہ آپ کس موقع پر کن لوگوں کے سامنے کون سی بات کہہ رہے ہیں، کون سے تنازعے میں کس فریق کے ساتھ کھڑے ہیں، اور کسی مسئلہ پر عمومی کشمکش کے تناظر میں آپ کی بات کا فائدہ کسے پہنچ رہا ہے۔ گزشتہ دنوں الیکٹرانک میڈیا کے ایک چینل نے حدود آرڈیننس پر جس کج بحثی کا اہتمام کیا، اس کے بارے میں خود ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی صاحب کا تاثر یہ ہے کہ:

''مجھے افسوس ہوا کہ ایک ٹی وی چینل نے اسے ناپسندیدہ طریقے سے اپنی ناشایستہ مہم کا حصہ بنایا۔''

اس ٹی وی چینل نے ہمارے ان دو محترم بزرگوں کے موقف کو جس انداز سے پیش کیا، ہمارے لیے اصل تکلیف کا باعث وہی تھا اور اگر ان دوستوں کو ہماری یہ تکلیف کسی لابی کے ساتھ ہمدردی یا اس کی ہمدردیاں حاصل کرنے کا سبب نظر آتی ہے تو وہ ملک کے کسی شہر میں جا کر کسی گلی میں کھڑے ہو جائیں اور مذکورہ ٹی وی چینل دیکھنے والے آٹھ دس افراد کو روک کر ان سے ان کا تاثر معلوم کریں کہ وہ حدود آرڈیننس کے حوالے سے عاصمہ جہانگیر اور ہمارے ان محترم دوستوں کے موقف میں کیا فرق محسوس کرتے ہیں؟

جہاں تک حدود آرڈیننس کے بارے میں ہمارے موقف کا تعلق ہے تو وہ بھی یہی ہے کہ حدود اللہ جو قرآن وسنت کی طے کردہ ہیں، قطعی طور پر ناقابل ترمیم ہیں اور قیامت تک کسی کو اس کا حق حاصل نہیں ہے، مگر حدود سے ہٹ کر حدود آرڈیننس کی باقی تمام باتوں پر نظر ثانی ہو سکتی ہے۔ فقہی مباحث کا دروازہ کھلا ہے اور ضرورت کے مطابق اجتہاد واستنباط کی گنجایش بھی موجود ہے، البتہ اس فرق اور وضاحت کے ساتھ کہ اجتہاد کے اصول وقواعد وہی ہوں گے جو امت مسلمہ کے اجماعی تعامل کے ساتھ چلے آ رہے ہیں۔ قرآن وسنت کی تعبیر وتشریح اور اجتہاد واستنباط کے مسلمہ قواعد واصول کی نفی کرتے ہوئے نئے اصول وضوابط کا دروازہ کھولنے کو ہم فتنے کا دروازہ سمجھتے ہیں اور گمراہی کا راستہ تصور کرتے ہیں۔

حدود آرڈیننس ہوں یا کوئی بھی مسئلہ اور قانون، مسلمات کے دائرے میں رہتے ہوئے بحث و مباحثہ ہمارے نزدیک نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ وقت کا ایک ناگزیر تقاضا اور ضرورت بھی ہے جس کی طرف ہم روایتی علمی حلقوں کو مسلسل توجہ دلاتے رہتے ہیں اور مختلف حوالوں سے بعض دوستوں کی ناراضی

کا خطرہ مول لیتے ہوئے بھی اس کے لیے سرگرم عمل رہتے ہیں، البتہ اس کے ساتھ ہم پورے شعور کے ساتھ اس بات کی بھی کوشش کرتے ہیں کہ ہماری زبان اور قلم سے کوئی ایسا جملہ نہ نکلنے پائے جو اسلامی تعلیمات کی نفی کرنے والوں اور مسلمان ممالک میں اسلامی قوانین کے نفاذ کا راستہ روکنے والوں کی تقویت کا باعث ہو اور دوسرے دوستوں سے بھی ہمارا یہی تقاضا ہوتا ہے۔

اپنے گھر کے نقشے میں ردوبدل اور ضرورت کے مطابق ترمیم واضافہ کے لیے رائے دینا اور اس کے لیے کوشش کرنا تمام بھائیوں کا یکساں حق ہوتا ہے لیکن اگر دشمن اس گھر پر حملہ آور ہو تو پہلے گھر کو بچانے کی کوشش کی جاتی ہے اور یہ کوشش اسی گھر کے لیے ہوتی ہے جو جیسا کیسا بھی ہے مگر موجود ہے۔ گھر کو دشمن کے حملے کا سامنا ہو تو ترمیم اور ردوبدل کے نقشے نہیں پھیلائے جاتے بلکہ اس کے تحفظ کی منصوبہ بندی کی جاتی ہے، البتہ کسی دوست کو اسلام پر، اسلامی احکام وقوانین پر، اسلامی ثقافت وتمدن پر، اسلامی اقدار وروایات پر اور مسلمانوں کے اسلامی تشخص وامتیاز پر دشمن کی یلغار کی ہمہ گیری اور سنگینی کا پوری طرح ادراک واحساس نہ ہو تو ہم اس کے لیے اقبال کی زبان میں یہ دعا ہی کر سکتے ہیں کہ

خدا تجھے کسی طوفاں سے آشنا کر دے
کہ تیرے بحر کی موجوں میں اضطراب نہیں

(ماہنامہ 'الشریعہ' گوجرانوالہ، ستمبر ۲۰۰۶)

تکملہ ۲

- قرآن فہمی میں حدیث نبوی کی اہمیت
- اسلام میں پردے کے احکام
- پارلیمنٹ، اجتہاد اور وفاقی شرعی عدالت

ابوعمار زاہد الراشدی

قرآن فہمی میں حدیث نبوی کی اہمیت

فہمِ قرآن کریم کے تقاضوں کے حوالے سے ان دنوں دو علمی حلقوں میں ایک دلچسپ بحث جاری ہے۔ ایک طرف غلام احمد پرویز صاحب کا ماہنامہ ’طلوع اسلام‘ ہے اور دوسری طرف جاوید احمد غامدی صاحب کے شاگرد رشید، خورشید احمد ندیم صاحب ہیں۔ ’طلوع اسلام‘ کے ماہ رواں کے شمارے میں خورشید ندیم صاحب کا ایک مضمون جس میں انھوں نے پرویز صاحب کے فکر پر تنقید کی ہے، شائع ہوا ہے اور اس کے جواب میں ادارۂ طلوع اسلام کی طرف سے ایک تفصیلی مضمون بھی اسی شمارے میں شامل اشاعت ہے۔ ہمیں ان مضامین کی باقی تفصیلات سے زیادہ دلچسپی نہیں ہے، البتہ ایک پہلو خاص طور پر قابل توجہ معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ خورشید ندیم صاحب نے غلام احمد پرویز صاحب کے فکر پر تنقید کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ وہ قرآن کریم کو صرف لغت کے حوالے سے سمجھنے کی کوشش کرتے رہے ہیں اور قرآن کریم کے مختلف الفاظ کے لغوی معانی اور ان کے پس منظر کو کھنگال کر ان کا مفہوم متعین کرتے ہیں جس سے لغوی تحقیق اور بحث تو ضرور سامنے آتی ہے لیکن قرآن کریم کی منشا اور مراد تک رسائی حاصل نہیں ہوتی۔ اس کے جواب میں طلوع اسلام نے خورشید احمد ندیم کے استاذ محترم جناب جاوید احمد غامدی کے بارے میں یہ کہا ہے کہ وہ قرآن کریم کو جاہلی دور کے عربی ادب اور شعر وشاعری کے ذخیرے کی بنیاد پر سمجھنا چاہتے ہیں اور ادب جاہلی کی روایات کے حوالے سے قرآن کا مفہوم طے کرنے کے درپے ہیں جس سے قرآن کریم کی منشا اور مراد کی صحیح طور پر وضاحت نہیں ہو پاتی۔

گزشتہ روز میرے پاس اس موضوع سے دلچسپی رکھنے والے دو دوست بیٹھے اس مکالمہ پر گفتگو کر رہے تھے۔ اس گفتگو میں راقم الحروف بھی ان کے ساتھ شریک تھا۔ میں نے گزارش کی کہ میرے نزدیک

دونوں درست بات کر رہے ہیں۔ جو بات خورشید ندیم صاحب نے غلام احمد پرویز کے بارے میں کہی ہے، میں اسے بھی صحیح سمجھتا ہوں اور جو تبصرہ طلوع اسلام نے غامدی صاحب کے فکر پر کیا ہے، وہ بھی خلاف واقعہ نہیں ہے۔ جہاں تک فہم قرآن کریم کے بنیادی تقاضوں کا تعلق ہے، اگرچہ لغت اور ادب جاہلی دونوں اس کی ضروریات میں سے ہیں، لیکن فہم قرآن کریم کا انحصار ان دونوں پر یا ان میں سے کسی ایک پر نہیں ہے۔ یہ دونوں صرف معاون ہیں اور فہم قرآن تک رسائی کے ذرائع میں سے ہیں، لیکن اس کی اصل بنیاد جس چیز پر ہے، اسے دونوں حضرات فہم قرآن کریم کی بنیاد کے طور پر تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔

صرف قرآن کریم کے لیے نہیں، بلکہ دنیا کے کسی بھی کلام کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس زبان کی لغت سے واقفیت حاصل کی جائے جس میں وہ کلام کیا گیا ہے۔ جب تک کسی لفظ کی لغوی ساخت اور پس منظر سامنے نہ ہو، اس کا صحیح مفہوم سمجھنا مشکل ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ وہ کلام جس دور میں سامنے آیا ہے، اس دور کے حوالے سے اس زبان کے ادب، اس کے محاوروں اور دیگر ضروری امور پر بھی نظر ہو، کیونکہ ایک ہی زبان کے محاورے، ضرب الامثال اور الفاظ کے استعمال کے دائرے تبدیل ہوتے رہتے ہیں اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ان کے مفہوم میں تنوع اور تغیر پیدا ہوتا رہتا ہے۔ قرآن کریم کے ترجمہ ہی کے حوالے سے حضرت شاہ عبدالقادر محدث دہلویؒ کے ترجمہ کو سامنے رکھ لیا جائے جو تمام اردو تراجم کی بنیاد سمجھا جاتا ہے تو اس کے بہت سے الفاظ، جملے اور محاورے اس دور کے اردو ادب سے واقفیت کے بغیر سمجھنا مشکل ہو جاتے ہیں۔ کلام کو سمجھنے کے لیے لغت کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی اس زبان کے ادب و شعر کے ذخیرے کو غیر ضروری قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن اس سے کہیں زیادہ یہ ضروری ہوتا ہے کہ خود متکلم کی منشا تک رسائی حاصل کی جائے کہ وہ اپنے کلام کے ذریعے سے کیا کہنا چاہتا ہے اور جو لفظ یا جملہ اس نے کلام میں استعمال کیا ہے، خود اس کے نزدیک اس کا مفہوم اور مدعا کیا ہے؟

اگر کسی کلام کے متکلم تک رسائی میسر ہو اور اس کے کلام کے کسی حصے کے بارے میں اس کی منشا اور مراد سے آگاہی حاصل کی جاسکتی ہو تو لغت اور محاورہ دونوں کی حیثیت ثانوی ہو جاتی ہے اور کلام کا وہی مفہوم صحیح قرار پاتا ہے جو متکلم کی طرف سے سامنے آ گیا ہو، مگر بدقسمتی سے پرویز صاحب اور غامدی صاحب، دونوں کے نزدیک متکلم کی منشا تک رسائی کو بنیادی حیثیت حاصل نہیں ہے اور دونوں اپنے اپنے اسلوبِ تحقیق کے مطابق جس مفہوم تک پہنچ جاتے ہیں، اس کے بارے میں ان کا اصرار ہوتا ہے کہ اسے

متکلم یعنی اللہ تعالیٰ کی منشا تصور کیا جائے اور اسی کو قرآن کریم کا صحیح مفہوم قرار دیا جائے، جبکہ جمہور علماے امت کے نزدیک، جن کے اسلوب تحقیق کو دونوں حضرات ''روایتی'' قرار دے کر رد کر دیتے ہیں، فہمِ قرآن کریم کے لیے سب سے زیادہ اہم اور بنیادی ضرورت اس امر کی ہے کہ قرآن کریم کے کسی ارشاد کا مفہوم متعین کرنے کے لیے متکلم کی منشا تک رسائی کی کوشش کی جائے اور وہ کچھ زیادہ مشکل کام نہیں ہے۔

یہ درست ہے کہ اللہ تعالیٰ تک ہماری رسائی نہیں ہے اور قرآن کریم کے کسی لفظ یا جملے کے بارے میں ہم اللہ رب العزت سے یہ دریافت نہیں کر سکتے کہ اس سے آپ کی مراد کیا ہے یا اس کے جو مختلف مفہوم سمجھے جا رہے ہیں، ان میں سے کون سا مفہوم آپ کی منشا کے زیادہ قریب ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کے نمائندے تک تو ہمیں رسائی حاصل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے جس نمائندے نے ہمیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے قرآن کریم کا متن عطا فرمایا ہے، اسی نمائندے نے اس کی تشریح بھی کی ہے اور اس کے اکثر و بیشتر مقامات کی وضاحت بھی اپنے ارشادات، اعمال اور اسوۂ حسنہ کے ذریعے سے کر دی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا وہ نمائندہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے جن کے بارے میں 'رسول اللہ' کا جملہ بولتے ہی ہم ان کی یہ اتھارٹی تسلیم کر لیتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے نمائندے ہیں جن کا مشن ہی یہ تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ کا پیغام ہم تک پہنچائیں اور اس کی وضاحت کر کے ہمیں اللہ تعالیٰ کی منشا سے آگاہ کریں۔

ہم یہ بات آج تک نہیں سمجھ پائے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کا نمائندہ تسلیم کر لینے اور قرآن کریم کا متن ہم تک پہنچانے میں مجاز اتھارٹی کے طور پر قبول کر لینے کے بعد اسی قرآن کریم کی تعبیر وتشریح میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور اسوۂ حسنہ کو حتمی معیار تسلیم کرنے میں آخر کیا رکاوٹ ہے؟ جبکہ قرآن کریم امت تک جن ذرائع سے پہنچا ہے، وہی ذرائع اس کی تشریح میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات وفرمودات کو ہم تک منتقل کر رہے ہیں۔ اگر وہ ذرائع قرآن کریم کو امت تک منتقل کرنے میں قابل اعتماد ہیں تو حدیث وسنت کو امت تک پہنچانے میں کیوں قابل اعتماد نہیں ہیں اور اگر وہ حدیث وسنت کی روایت میں خدانخواستہ قابل اعتماد نہیں ہیں تو قرآن کریم کی روایت میں کس طرح قابل اعتماد ہو جاتے ہیں؟ ہمارے مہربان فرماتے ہیں کہ قرآن کریم چونکہ تواتر کے ذریعے سے ہم تک پہنچا ہے، اس لیے وہ شک وشبہ سے بالاتر ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ یہ تواتر کن لوگوں کا ہے اور کون سے افراد اس تواتر میں شامل ہیں؟ کیا یہ تواتر احادیث وسنن روایت

کرنے والوں سے الگ لوگوں کا ہے؟ اور اگر یہ وہی لوگ ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ وہ اکٹھے ہوں تو اعتبار اور اعتماد سے کی سند سے بہرہ ور ہوتے ہیں اور الگ الگ ہو جائیں تو اس سند سے محروم ہو جاتے ہیں؟

یہ گورکھ دھندا ہماری سمجھ سے بالاتر ہے، مگر پرویز صاحب اور غامدی صاحب دونوں اپنے تمام تر اختلاف کے باوجود اس بات پر متفق ہیں کہ حدیث نبوی کو قرآن کریم کی حتمی تشریح کا درجہ حاصل نہیں ہے۔ کسی حدیث کو ان کی ''عقلِ عام'' نے قرآن کریم کے موافق قرار دے دیا تو وہ قابل قبول ہے اور اگر کسی حدیث کے بارے میں ان کی عقل یہ کہہ دے کہ وہ قرآن کریم سے متصادم ہے تو وہ مسترد ہو جائے گی۔ یہ ایک الگ گورکھ دھندا ہے کہ جو حدیث قرآن کریم کے مطابق ہوگی، وہ قابل قبول ہوگی اور جو قرآن کریم سے متصادم ہوگی، وہ قبولیت کا شرف حاصل نہیں کر سکے گی۔ سوال یہ ہے کہ یہ فیصلہ کون کرے گا کہ فلاں حدیث قرآن کریم سے متصادم ہے اور فلاں حدیث متصادم نہیں ہے؟ ایک حدیث کو پرویز صاحب قرآن کریم سے متصادم سمجھتے ہیں مگر غامدی صاحب کے نزدیک وہ متصادم نہیں ہے۔ کسی اور حدیث کو غامدی صاحب قرآن کریم کے منافی قرار دے دیں تو ہوسکتا ہے کہ وہ پرویز صاحب کے نزدیک قرآن سے متصادم نہ ہو۔ اور پھر بات صرف پرویز صاحب یا غامدی صاحب تک تو محدود نہیں ہے، ان کے علاوہ بھی بہت سے اربابِ دانش اپنے اپنے الگ اصول وضع کر کے اس میدان میں مصروف کار ہیں۔ ان کی اس فکری دھما چوکڑی سے قرآن کریم کو کون محفوظ رکھ سکے گا؟ ایک دوست نے اس کا یہ حل بتایا ہے کہ سب کو اپنی اپنی بات کرنے دو، جس کو امت قبول کر لے گی، وہی صحیح قرار پائے گا۔ میں نے گزارش کی کہ قرآن کریم کے جس مفہوم کو اور اس کی جس تعبیر وتشریح کو امت چودہ سو سال سے اجماعی تعامل کی صورت میں قبول کیے ہوئے ہے، اس نے کیا قصور کیا ہے کہ اسے مسترد کر کے امت کو ازسرنو پھر سے اس جھنجھٹ میں ڈال دیا جائے؟

ہمارے خیال میں یہ سارے مسائل جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث وسنت کو قرآن کریم کی تعبیر وتشریح کا سب سے بڑا معیار تسلیم نہ کرنے اور قرآن وسنت کی تعبیر وتشریح میں امت کے چودہ سو سالہ اجماعی تعامل کو رد کر دینے کا فطری نتیجہ ہے جس سے امت کے فکری خلفشار میں اضافہ تو ہوتا رہے گا، مگر اس طرز عمل سے امت کی صحیح سمت میں راہ نمائی کی توقع نہیں کی جاسکتی۔

(فروری ۲۰۰۵)

ابوعمار زاہد الراشدی

اسلام میں پردے کے احکام

ساتویں صدی ہجری کے معروف مفسر قرآن امام ابوعبداللہ محمد بن احمد انصاریؒ نے ''تفسیر قرطبی'' میں ایک واقعہ نقل کیا ہے۔ ترجمان القرآن حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اپنے علمی حلقے میں تشریف فرما تھے کہ ایک شخص نے آ کر مسئلہ پوچھا کہ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو عمداً قتل کر دے تو کیا اس کے لیے توبہ کی گنجایش ہے؟ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا کہ نہیں، اس کے لیے توبہ کی کوئی گنجایش موجود نہیں ہے، وہ ہمیشہ دوزخ میں رہے گا۔ وہ شخص چلا گیا تو شاگردوں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے عرض کیا کہ ہمیں تو آپ نے مسئلہ اس طرح نہیں بتایا تھا، بلکہ یہ فرمایا تھا کہ قاتل کے لیے بھی توبہ کی گنجایش ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے کہا کہ میں نے اس مسئلہ پوچھنے والے شخص کے چہرے پر غضب کے اثرات دیکھے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ وہ کسی شخص کو قتل کرنا چاہتا ہے اور اس مقصد کے لیے مسئلہ پوچھ رہا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے شاگرد سعید بن عبیدہ کا کہنا ہے کہ ہم نے اس شخص کا پیچھا کیا اور تحقیق کی تو پتہ چلا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا اندازہ درست تھا۔ (تفسیر قرطبی، سورہ نساء، آیت ۹۳)

اس کا مطلب یہ ہے کہ امت کے ذمہ دار مفتی حضرات اور فقہا کسی شخص کو مسئلہ بتاتے ہوئے یا کسی ماحول میں مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے شرعی اصولوں کے ساتھ ساتھ اس بات کا لحاظ بھی رکھتے تھے کہ مسئلہ پوچھنے والے کا مقصد کیا ہے اور ان کے فتویٰ کو کس غرض کے لیے استعمال کیا جائے گا۔

یہ واقعہ مجھے محترم جاوید احمد غامدی کا انٹرویو پڑھ کر یاد آیا جو چند روز قبل ''پاکستان'' میں چھپا ہے اور جس میں انھوں نے فرمایا ہے کہ دوپٹہ ہمارے کلچر کا حصہ ہے اور اسے شریعت کا حصہ قرار دینے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ ممکن ہے غامدی صاحب محترم یہ فرمادیں کہ میں نے کوئی فتویٰ تو نہیں دیا اور میں تو ریاستی

اتھارٹی کے بغیر کسی کے لیے فتویٰ دینے کا استحقاق ہی تسلیم نہیں کرتا، لیکن ان کا یہ ارشاد بجا نہیں ہوگا، کیونکہ کسی چیز کے شرعی یا غیر شرعی ہونے پر حتمی رائے کا اظہار کرنا اور کسی چیز پر جواز یا عدم جواز کا حکم لگانا ہی فتویٰ کہلاتا ہے اور اسے کسی بھی عنوان سے بیان کیا جائے، وہ ہمارے عرف اور تعامل میں فتویٰ ہی سمجھا جاتا ہے۔

کچھ عرصہ قبل میں نے محترم غامدی صاحب کے بعض ''تفردات'' پر اظہار خیال کیا تو ایک ملاقات میں انھوں نے فرمایا کہ ان کے خیالات معلوم کرنے کے لیے ان کی کتابوں سے رجوع کیا جائے اور اس معاملے میں محض اخباری رپورٹوں پر انحصار نہ کیا جائے، کیونکہ اخبارات کا مزاج یہ ہے کہ وہ کسی بھی بات میں صرف ''خبریت'' تلاش کرتے ہیں اور اسی بنیاد پر بات کو آگے پیش کر دیتے ہیں جس سے بسا اوقات کہنے والے کی بات اس کی منشا کے مطابق نہیں رہتی اور کچھ کی کچھ ہو جاتی ہے۔ ان کے اس ارشاد سے میں نے بھی اس وقت اتفاق کیا اور کسی حد تک اب بھی متفق ہوں، لیکن اس کا یہ پہلو بہر حال میرے نزدیک تشنہ ہے کہ ان کی تصانیف سے استفادہ کرنے والوں کا دائرہ محدود ہے، جبکہ اخبارات میں ان کے ارشادات وافکار کا مطالعہ کرنے والوں کا دائرہ اس سے کہیں زیادہ وسیع ہے اور ہر شخص کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ کسی قومی اخبار میں غامدی صاحب کا کوئی ارشاد پڑھ کر اس میں اجنبیت محسوس کرے تو وہ ان کی کتابوں کی تلاش میں نکل کھڑا ہو اور اس تحقیق میں لگ جائے کہ انھوں نے اس اخباری بیان یا انٹرویو میں جو کچھ فرمایا ہے یا ان سے منسوب جو کچھ چھپا ہے، وہ وہی کچھ ہے جو ان کی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے یا تصانیف میں ان کا موقف ہے اور انٹرویو یا بیان میں ان سے کوئی اور بات منسوب کر دی گئی ہے۔

اس مخمصہ کا ایک حل یہ ہے کہ زبانی انٹرویو ہی نہ دیا جائے۔ جو اخبار یا رسالہ انٹرویو مانگے، اس سے سوالات لے کر تحریری جوابات دیے جائیں۔ دوسرا حل یہ ہے کہ سوالات کے جواب میں گفتگو کرتے ہوئے کم از کم متعلقہ کتابوں کے اہم اقتباسات کا حوالہ بھی دے دیا جائے تاکہ جس کسی کو تردد ہو، وہ ان کتابوں سے رجوع کر کے اپنی تسلی کر سکے، اور تیسرا حل یہ ہے کہ انٹرویو یا بیان شائع ہونے کے بعد، اگر وہ حسب منشا نہ ہو تو اس کی وضاحت شائع کر دی جائے تاکہ کوئی غلط فہمی پیدا نہ ہو۔ اور اگر یہ بھی ممکن نہیں ہے تو محترم غامدی صاحب جیسے صاحب علم وفضل کو یہ بتانے کی ضرورت نہیں ہے کہ اس قسم کی

خاموشی اور سکوت کو شرعاً اور عرفاً رضا مندی ہی سمجھا جاتا ہے، اس لیے اس حوالے سے سے عوامی تاثر کو درست رکھنے کی غرض سے یہ عرض کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ غامدی صاحب محترم کا ''پردہ'' کے بارے میں مذکورہ ارشاد درست نہیں ہے اور اس کے درست نہ ہونے کے ساتھ ساتھ معروضی حالات میں یہ سنگینی بھی اس میں شامل ہوگئی ہے کہ مغربی ثقافت اور کلچر کی ہمہ گیر یلغار کے اس دور میں ان کا فتویٰ بہر حال مسلم اور مشرقی ثقافت اور اس کی اقدار و روایات کے خلاف ہی استعمال ہوگا اور اسی حوالے سے میں نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کا واقعہ نقل کیا ہے کہ دینی معاملات پر رائے دینے والے حضرات کو اور خاص طور پر ان لوگوں کو جن کی بات کسی بھی درجے میں سنی اور مانی جاتی ہے، رائے دینے سے قبل معروضی حالات کو سامنے رکھنا چاہیے اور یہ دیکھ لینا چاہیے کہ معاشرے میں خیر اور شر کی کشمکش کے عمومی تناظر میں ان کی رائے کس کے حق میں اور کس کے خلاف استعمال ہوگی۔

غامدی صاحب محترم نے اس انٹرویو میں دوپٹہ کے بارے میں جو کچھ فرمایا ہے، اسے اصولی طور پر تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

☆ دوپٹہ کا تعلق کلچر سے ہے، شریعت سے نہیں۔

☆ قرآن کریم میں حجاب کے بارے میں جن پابندیوں کا ذکر موجود ہے، ان کا اطلاق عمومی نہیں ہے، بلکہ ان کا تعلق جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور کے مخصوص حالات سے ہے۔

☆ شریعت نے صرف سینہ ڈھانپنے اور مناسب لباس پہننے کی پابندی لگائی ہے، جس میں دوپٹہ شامل نہیں ہے۔

جہاں تک کلچر اور شریعت کا تعلق ہے، ہمیں پہلے اس الجھن کو حل کرنا ہوگا کہ کلچر اور دین کا باہمی تعلق کیا ہے؟ اور کیا یہ دونوں اپنے اپنے رول میں آزاد ہیں یا ان میں سے کسی ایک کے لیے دوسرے کی بالاتری قبول کرنا بھی ضروری ہے؟ شریعت ان احکام کو کہتے ہیں جو قرآن وسنت سے براہ راست یا مسلمہ اصولوں کے ذریعے سے بالواسطہ ثابت ہوں اور کلچر ایک علاقہ میں رہنے والے لوگوں کے رہن سہن، باہمی تعلقات، معاملات اور معاشرت سے خود بخود جنم لینے والی اقدار و روایات کو کہا جاتا ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ شریعت ساری دنیا کے لیے ایک ہے، لیکن کلچر ہر علاقے کا مختلف ہے اور کلچر و ثقافت کی روایات واقدار میں علاقائی حوالے سے تنوع موجود ہے جو انسانی فطرت کا حصہ ہے اور اسلام

بھی اسے تسلیم کرتا ہے۔ لیکن اسلام نے کلچر کو آزاد حیثیت سے قبول نہیں کیا بلکہ اسے شرعی اصولوں اور ضابطوں کا پابند کیا ہے، جیسا کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جاہلی معاشرت کی ان اقدار وروایات کا ایک ایک کر کے خاتمہ کر دیا جو آسمانی تعلیمات سے مطابقت نہیں رکھتی تھیں اور جن کی شریعت اسلامیہ کے احکام وقوانین میں گنجایش موجود نہیں تھی، حتیٰ کہ حجۃ الوداع کے موقع پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خطبہ میں یہ اعلان فرمایا کہ ''جاہلیت کی تمام قدریں میرے پاؤں کے نیچے ہیں۔''

اسلام نے کچھ اقدار وروایات کو باقی بھی رکھا جو شرعی اصول وضوابط سے متصادم نہیں تھیں۔ اب سوال یہ ہے کہ علاقائی کلچر کی جن روایات کو اسلام نے باقی رہنے دیا، ان کی حیثیت کیا ہے؟ وہ شریعت کا حصہ ہیں یا بدستور کلچر اور ثقافت سے ہی منسوب رہیں گی؟ اس سلسلے میں صحیح بات یہ ہے کہ جن اقدار وروایات کو شریعت کے احکام وقوانین میں شامل کر لیا گیا ہے اور ان کا ذکر قرآن کریم یا سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں موجود ہے، وہ شریعت کا حصہ بن گئی ہیں، انھیں کلچر کا حصہ قرار دے کر شریعت سے الگ کرنا انصاف کی بات نہیں ہے۔ البتہ جن امور کو صرف خاموشی کے ساتھ گوارا کیا گیا ہے، ان کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ عرب کلچر کی باتیں ہیں جن سے اسلام نے تعرض نہیں کیا۔ اور یہ صرف عرب کلچر کی بات نہیں، بلکہ دنیا کے کسی بھی کلچر اور ثقافت کی وہ روایات واقدار جن کی نفی قرآن وسنت میں موجود نہیں ہے اور مسلمہ اسلامی اصولوں کی روشنی میں انھیں گوارا کیا جا سکتا ہے، وہ کلچر اور ثقافت کے نام پر اسلام کے ساتھ ساتھ چلتی رہیں گی۔

اس پس منظر میں محترم جاوید احمد غامدی صاحب کے ارشاد پر غور کیا جائے تو اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ چونکہ ''دوپٹہ'' شرعی حکم نہیں، بلکہ کلچر کا حصہ ہے، اس لیے اگر کسی علاقہ کے کلچر میں دوپٹہ موجود نہیں ہے تو وہاں حجاب اور پردے کے لیے دوپٹے کی پابندی ضروری نہیں ہوگی، لیکن یہ بات شرعی اصولوں کی روشنی میں قابل قبول نہیں ہے، اس لیے کہ سورۃ الاحزاب کی آیت ۵۹ میں اللہ تعالیٰ نے صراحت کے ساتھ فرمایا ہے کہ:

> ''اے نبی! اپنی بیویوں، اپنی بیٹیوں اور مسلمانوں کی عورتوں سے کہہ دیجیے کہ اپنے اوپر چادر لٹکا کر رکھیں۔ یہ اس کے زیادہ قریب ہے کہ وہ پہچانی جائیں اور ان کو اذیت نہ دی جائے۔''

یہاں تین باتیں ہیں:

☆حکم صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج اور بیٹیوں کے لیے نہیں بلکہ تمام مسلمان عورتیں اس حکم میں شامل ہیں۔

☆ حکم میں 'جلباب' اپنے اوپر ڈالنے کی ہدایت کی گئی ہے جو بڑی چادر کو کہتے ہیں اور بخاری شریف کے شارح علامہ قسطلانی فرماتے ہیں کہ 'جلباب' دوپٹے یعنی 'قناع' سے لمبائی اور چوڑائی میں بڑی ہوتی ہے۔

☆ حکم میں وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ پہچانی جائیں (یعنی اس حجاب سے آزاد عورت اور لونڈی کا فرق قائم رہے) تاکہ اذیت سے محفوظ رہیں اور یہ مقصد غامدی صاحب کے بقول صرف سینہ ڈھانپ لینے سے کسی طرح بھی پورا نہیں ہوتا، بلکہ اس کے علی الرغم آیت کریمہ کا مطلب یہ قرار پاتا ہے کہ مسلمان عورتوں کے لیے صرف ''دوپٹہ'' کافی نہیں ہے، بلکہ اس سے بڑی چادر ''جلباب'' ضروری ہے اور وہ بھی اس انداز سے لی جائے کہ چادر لینے والی عورت دور سے پہچان لی جائے کہ یہ لونڈی نہیں بلکہ آزاد عورت ہے۔

یہ قرآن کریم کا صریح حکم ہے اور تمام آزاد مسلمان خواتین کے لیے ہے، جسے کلچر کی ایک روایت قرار دے کر شرعی احکام کے زمرے سے خارج کرنے کا حوصلہ محترم جاوید غامدی ہی کر سکتے ہیں۔

باقی رہی یہ بات کہ قرآن کریم کا یہ حکم صرف اس دور کے لیے خاص تھا، اگر اس پر غامدی صاحب کوئی دلیل پیش کر سکیں تو ہمیں قبول کرنے میں کوئی عذر نہیں ہوگا، لیکن اتنی وضاحت کے ساتھ کہ ''اہل السنۃ والجماعۃ'' کے نزدیک قرآن کریم کی تشریح وتعبیر اور شرعی احکام کے تعین کی بنیاد سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور تعامل صحابہ پر ہے اور اسی وجہ سے وہ اہل السنۃ والجماعۃ کہلاتے ہیں۔ ان دو بنیادوں یعنی سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور تعامل صحابہ سے ہٹ کر قرآن کریم کی کوئی تعبیر وتشریح خوارج، معتزلہ، قدریہ، جبریہ، جہمیہ اور روافض کے ہاں تو قابل قبول ہو سکتی ہے، اہل سنت کے نزدیک اس کا کوئی وزن نہیں ہوگا۔

اس وضاحت کے بعد یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ بلاشبہ ایسے احکام بھی دور نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں سامنے آئے ہیں جو وقتی ضرورتوں کے ساتھ خاص تھے اور ضرورت ختم ہو جانے کے بعد وہ احکام باقی نہیں رہے۔ مثلاً مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ ہجرت کرنے کے بعد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مہاجرین

اور انصار کے درمیان مواخات کرائی جس میں ایک ایک مہاجر کو ایک ایک انصاری کا بھائی قرار دے کر انھیں ایک دوسرے کا وارث بھی بنا دیا۔ یہ ایک وقتی ضرورت تھی اور ضرورت ختم ہونے کے ساتھ ہی وہ حکم بھی ختم ہو گیا، جس کی دو واضح علامتیں قرآن وسنت میں موجود ہیں۔ ایک یہ کہ اس کی جگہ متبادل احکام آ گئے اور دوسری یہ کہ متبادل حکم آنے کے بعد پہلے حکم پر صحابہ کرامؓ کے ماحول و معاشرے میں عمل باقی نہ رہا۔ اگر غامدی صاحب اس بات پر سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور تعامل صحابہ سے کوئی شہادت پیش کر دیں کہ حجاب کے بارے میں سورۃ الاحزاب میں جو احکام دیے گئے ہیں، ان کی جگہ متبادل احکام آ گئے تھے اور صحابہ کرام نے ان احکام کی سختی کو ترک کر کے ان پر عمل درآمد کی کیفیت میں تبدیلی اور تغیر کو قبول کر لیا تھا تو ان کے اس دعویٰ پر غور کیا جا سکتا ہے کہ یہ احکام وقتی ضرورت اور مخصوص حالات کے پس منظر میں تھے جن کی بعد میں ضرورت باقی نہیں رہی تھی۔ لیکن اگر ان احکام کو نہ صرف صحابہ کرام بلکہ بعد کے ادوار میں بھی اسی طرح عمل میں لایا جاتا رہا ہے اور امت کے تمام فقہی مکاتب فکر نے انھیں جوں کا توں برقرار رکھا ہے تو غامدی صاحب کو اپنے اس موقف پر نظر ثانی کرنی چاہیے۔

(اپریل ۲۰۰۲)

ابوعمار زاہد الراشدی

پارلیمنٹ، اجتہاد اور وفاقی شرعی عدالت

جس طرح بہت سی دواؤں کا ''سائیڈ ایفکٹ'' ہوتا ہے اور ماہر معالجین اس سے تحفظ کے لیے علاج میں معاون دوائیاں شامل کر دیتے ہیں، اسی طرح بہت سی باتوں کا بھی ''سائیڈ ایفکٹ'' ہوتا ہے اور سمجھ دار لوگ جب محسوس کرتے ہیں کہ ان کی کسی بات سے کوئی غلط فہمی پیدا ہو رہی ہے تو وہ اس کا ازالہ بھی اپنی اسی گفتگو میں کر دیتے ہیں۔ ہمارے ہاں درس نظامی کی تدریسی اصطلاح میں اسے ''دفع دخل مقدر'' کہا جاتا ہے کہ کسی مصنف کو اگر محسوس ہوتا ہے کہ اس کے کسی جملہ سے کوئی ضمنی سوال پیدا ہو رہا ہے یا کوئی الجھن جنم لے رہی ہے تو وہ ایک آدھ جملہ یا لفظ اس کے ساتھ بڑھا کر اسے دور کر دیتا ہے۔ یہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مبارکہ بھی ہے جس کی ایک عملی مثال میں اس وقت پیش کرنا چاہوں گا۔

بخاری شریف کی روایت ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب غزوۂ تبوک کے لیے تشریف لے جانے لگے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے فرمایا کہ وہ ساتھ نہیں جائیں گے، بلکہ مدینہ منورہ میں رہیں گے اور پیش آمدہ متعدد امور کی دیکھ بھال کریں گے۔ حضرت علیؓ غزوہ کے لیے ساتھ جانا چاہتے تھے، اس لیے انھوں نے اپنی خواہش کا اظہار کیا مگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش نظر بہت سے مصالح تھے، اس لیے اجازت مرحمت نہیں فرمائی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ مجھے بچوں اور عورتوں میں چھوڑ کر جا رہے ہیں؟ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت علیؓ کے جذبات کا پاس تھا، لیکن وہ انھیں ساتھ لے جانے میں بھی مصلحت نہیں سمجھتے تھے، اس لیے تسلی کے لیے فرمایا کہ اے علی! کیا تم اس بات پر خوش نہیں ہو کہ میرے ساتھ تمھارا وہی تعلق اور معاملہ ہو جو حضرت

ہارون علیہ السلام کا حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ تھا؟ (کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کوہ طور پر اللہ تعالیٰ سے ہم کلام ہونے کے لیے تشریف لے جاتے تو بنی اسرائیل میں اپنی جگہ حضرت ہارون کو چھوڑ جاتے تاکہ ان کی واپسی تک وہ ضروری معاملات کو سنبھالے رکھیں) لیکن اس کے ساتھ ہی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اور جملہ بھی فرما دیا کہ ''مگر میرے بعد نبی کوئی نہیں ہوگا۔'' یہ جملہ پہلی گفتگو کے ضمن میں پیدا ہونے والے ایک سوال کا جواب تھا کہ حضرت ہارون علیہ السلام اللہ تعالیٰ کے پیغمبر تھے تو کیا ان کے ساتھ مشابہت کی صورت میں نبوت کے منصب پر سرفراز ہونے کا کوئی امکان تو نہیں ہے؟ یہ خدشہ ذہن میں پیدا ہوسکتا تھا، اس لیے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فوراً گفتگو کے دوسرے جملے میں ہی یہ بات صاف کردی کہ میرے بعد نبوت کسی کو نہیں ملے گی۔

یہ بات مجھے معروف اور محترم دانش ور جناب جاوید احمد غامدی کی ایک نشریاتی گفتگو کی اخباری رپورٹ پڑھ کر یاد آئی جس میں انھوں نے فرمایا ہے کہ قانون سازی صرف پارلیمنٹ کا حق ہے اور کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ لوگوں کی رائے کے خلاف قانون سازی کرے، کیونکہ یہ اسلام کے اصولوں کی خلاف ورزی ہے۔ جاوید احمد غامدی صاحب کا یہ ارشاد بالکل بجا ہے اور خود ہمارا موقف بھی یہی ہے کہ قانون سازی صرف منتخب نمائندوں کا حق ہے، لیکن اس کے باوجود ہمارے خیال میں یہ ادھوری سچائی ہے جس کے ساتھ معاملے کے دوسرے رخ کو واضح کرنے والی بات شامل نہ ہو تو غلط فہمی اور الجھن پیدا ہوسکتی ہے۔ وہ یہ کہ بلاشبہ قانون سازی پارلیمنٹ کا کام اور اسی کا حق ہے، لیکن ایک مسلمان ملک کی پارلیمنٹ معاصر دنیا کی دیگر پارلیمنٹوں کی طرح قانون سازی میں مطلقاً خود مختار نہیں ہے، بلکہ قرآن وسنت کی حدود میں رہنے کی پابند ہے جیسا کہ پاکستان کے دستور میں بھی اسے اس بات کا پابند رکھا گیا ہے، ورنہ مکمل طور پر خود مختار اور مطلق العنان پارلیمنٹوں کے اس دور میں مسلمان پارلیمنٹ کے صرف قانون سازی کے حق کا ذکر کرنا اور اس کی ذمہ داری اور حدود کو نظر انداز کر دینا جن غلط فہمیوں کو جنم دے سکتا ہے، اس سے جاوید احمد غامدی صاحب جیسے ممتاز دانش ور یقیناً غافل نہیں ہوسکتے۔

مثال کے طور پر ایک بات کو سامنے رکھ لیجیے کہ کینیڈا کی پارلیمنٹ نے چند ماہ قبل اکثریت کے ساتھ ہم جنسی کو جائز قرار دیتے ہوئے ہم جنس پرستوں کی شادیوں کو قانونی حیثیت دے دی ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر پاکستان کی پارلیمنٹ ایسا کرنا چاہے گی تو خود غامدی صاحب کو اس پر اعتراض ہوگا اور اس

اعتراض کی دلیل ان کے پاس اس کے سوا کچھ نہیں ہوگی کہ اسلام ہم جنس پرستی کی اجازت نہیں دیتا اور ہم جنس پرستوں کی شادی کو تسلیم نہیں کرتا۔ یا مثلاً پاکستان کی پارلیمنٹ خدانخواستہ مغربی ملکوں کی پارلیمنٹوں کے نقش قدم پر چلتے ہوئے زنا کو جائز تسلیم کر لے، شراب کو حلال قرار دے دے اور سود کے جواز کا بل پاس کر لے تو غامدی صاحب محترم کسی طرح بھی اسے قبول نہیں کریں گے، لیکن جس طرح وہ پارلیمنٹ کے مطلق حق قانون سازی کا ذکر فرما رہے ہیں، وہ ان کے اس اعتراض کی راہ میں حائل ہو جائے گا، اس لیے محترم غامدی صاحب سے گزارش ہے کہ وہ پارلیمنٹ کے قانون سازی کے حق کا ضرور دفاع کریں اور اس کی اہمیت وضرورت بیان فرمائیں، لیکن اس کے ساتھ پارلیمنٹ کی حدود کا بھی تذکرہ فرمائیں تاکہ ان کے ارشادات سننے یا پڑھنے والوں کے ذہنوں میں کوئی الجھن پیدا نہ ہو اور وہ مغربی ملکوں کی موجودہ پارلیمنٹوں اور ایک مسلم ملک کی پارلیمنٹ کے درمیان فرق کو سمجھ سکیں۔

غامدی صاحب محترم نے اپنے ان ارشادات میں ''وفاقی شرعی عدالت'' پر بلاوجہ غصہ نکالتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ:

> ''یہ وفاقی شرعی عدالت کیا چیز ہے؟ کیا حق ہے کسی عدالت کو کہ وہ قانون کے معاملات کا فیصلہ کر کے کسی قوم کے لیے قانون سازی کرے؟ عدالتوں کا کام جو قانون سازی کی گئی ہو، اس کی تعبیر کرنا ہے اور اس کا نفاذ کرنا ہے، یعنی عدالتوں کا کام قانون کا نفاذ ہے نہ کہ قانون سازی۔ قانون سازی کا حق صرف پارلیمنٹ کو ہے۔''

ہمارے خیال میں معروضی حقائق غامدی صاحب کے ان ارشادات کی تائید نہیں کرتے، اس لیے کہ کسی بھی ملک کی عدالت عظمیٰ کا کام صرف نفاذ اور تعبیر نہیں ہوتا بلکہ یہ چیک کرنا بھی عدالت ہی کے دائرۂ اختیار میں ہوتا ہے کہ ملک کی پارلیمنٹ دستور کے اصولوں سے تو انحراف نہیں کر رہی؟ پارلیمنٹ کو دستور میں ترمیم کا اختیار ہوتا ہے، لیکن جب تک ترمیم نہیں ہو جاتی، وہ خود بھی دستور کے دائرے میں رہنے کی پابند ہوتی ہے اور اگر وہ اپنے کسی فیصلے یا قانون سازی میں دستور کی بنیادوں سے منحرف نظر آ رہی ہو تو نہ صرف عدالت عظمیٰ کو اس کا نوٹس لینے کا حق ہے بلکہ کسی بھی شہری کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ پارلیمنٹ کو دستور کے اصولوں کا پابند رکھنے کے لیے عدالت کا دروازہ کھٹکھٹا سکتا ہے۔ اگر محترم غامدی صاحب امریکہ کے دستور کا مطالعہ رکھتے ہیں تو ان کے علم میں ہوگا کہ وہاں بھی دستوری اصولوں کی پاس

داری اور کانگریس کو ان کے دائرے میں رکھنے کی ذمہ داری سپریم کورٹ کے پاس ہے اور وہ کئی بار اس حق کا استعمال بھی کر چکی ہے۔ اسی طرح یہ بات بھی غامدی صاحب کے علم سے باہر نہیں ہو سکتی کہ ہائی کورٹ یا سپریم کورٹ کسی قانون کی تعبیر و تشریح میں کوئی رولنگ دے دیتی ہے تو ماتحت عدالتوں کے لیے یہ رولنگ قانون ہی کا درجہ حاصل کر لیتی ہے اور اس طرح قانون سازی میں ہائی کورٹس اور سپریم کورٹ کا ایک حد تک رول مسلمات میں سے ہے۔

باقی رہی بات ''وفاقی شرعی عدالت'' کی تو سچی بات ہے، ہمیں محترم جاوید احمد غامدی صاحب سے اس ''تجاہل عارفانہ'' کی توقع نہیں تھی، کیونکہ اس کے اس پس منظر سے وہ یقیناً آگاہ ہیں کہ اسلامی جمہوریہ پاکستان کے دستور میں قانون سازی کی بنیاد قرآن و سنت کو قرار دیا گیا ہے جبکہ قانون کی تعبیر و تشریح اور قانون سازی میں اس کے اصولوں کی پاس داری کو چیک کرنا اعلیٰ عدالتوں کا کام ہے، لیکن ہمارے ہاں مروجہ سسٹم میں اعلیٰ عدالتوں کے جج صاحبان کے لیے قرآن و سنت کا علم اور مہارت اس درجے میں شرط نہیں ہے جو قرآن و سنت کی تعبیر و تشریح اور ان کی روشنی میں قوانین کا جائزہ لینے کے لیے ضروری ہے۔ اس خلا کو پر کرنے اور ضرورت کو پورا کرنے کے لیے ''وفاقی شرعی عدالت'' اور سپریم کورٹ میں ''شریعت اپیلٹ بنچ'' کا قیام عمل میں لایا گیا تھا کہ قرآن و سنت کی روشنی میں قوانین کا جائزہ لینے کے لیے جج صاحبان کے ساتھ قرآن و سنت کی مطلوبہ مہارت رکھنے والے علمائے کرام بھی بیٹھیں تاکہ دونوں مل کر دستور میں دی گئی اس ضمانت پر عمل درآمد کی نگرانی کر سکیں کہ ملک میں قرآن و سنت کے خلاف کوئی قانون نہیں بنایا جائے گا۔ جس طرح سپریم کورٹ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کسی قانون کو دستور کے اصولوں کے منافی سمجھے تو اسے کالعدم قرار دے دے، اسی طرح وفاقی شرعی عدالت کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ کسی قانون کو قرآن و سنت کے منافی دیکھے تو اس کے خلاف حکم جاری کر دے۔ اسے اگر جاوید احمد غامدی صاحب پارلیمنٹ کے متوازی قانون سازی سمجھتے ہیں تو ان کی مرضی ہے، ورنہ معروضی صورت حال ان کے اس ارشاد کی موافقت نہیں کرتی۔ البتہ اگر محترم جاوید احمد غامدی صاحب دستور اور قانون کے لیے قرآن و سنت کو بنیاد قرار دینے کے فیصلے سے متفق نہیں ہیں یا قرآن و سنت کی تعبیر و تشریح اور ان کے مطابق قوانین کا جائزہ لینے کے لیے قرآن و سنت کے ماہر علما کی موجودگی کو درست نہیں سمجھتے تو بات الگ ہے۔ پھر ان کے مذکورہ ارشادات سب کے سب درست اور مکمل ہیں،

لیکن اگر پارلیمنٹ قرآن وسنت کے دائرہ کی پابند ہے اور قرآن وسنت کی تعبیر وتشریح کے لیے دینی علوم کی مہارت ضروری ہے تو ''وفاقی شرعی عدالت'' پر جاوید غامدی صاحب کا یہ اعتراض کسی طرح بھی درست قرار نہیں دیا جا سکتا۔

(روزنامہ پاکستان لاہور، ۵ دسمبر ۲۰۰۵)

”علمی وفکری مکالمہ“ کے مباحث

ایک قاری کی ناقدانہ رائے

جناب محترم مولانا زاہد الراشدی صاحب

السلام علیکم

میری دعا ہے کہ رب کائنات آپ کے دل ودماغ اور مقدس لوح وقلم کو تا روز حیات سرسبز، شاداب رکھیں۔

تقریباً ایک ماہ پہلے غالباً جنوری ۲۰۰۸ کے تیسرے عشرے میں رائے ونڈ بازار کے ایک بک اسٹال سے ”ایک علمی وفکری مکالمہ“ کے نام سے آپ کی تالیف خرید کر پڑھی جس کے پڑھنے پر نہایت ہی خوشی حاصل ہوئی اور اللہ تعالیٰ کا لاکھ بار شکریہ ادا کیا کہ اس قحط الرجال کے دور میں بھی آپ جیسے سلیم الفطرت، وسیع القلب اور وسیع النظر، عالی ظرف اور نہایت ہی سنجیدہ علمائے کرام موجود ہیں۔ آپ کے ذوق کتب بینی اور نہایت ہی وسیع مطالعہ کو میں سلام کرتا ہوں۔ آپ کی تحریر میں علمی محاسبہ اور احتساب کے ساتھ ساتھ نہایت ہی شائستگی، رواداری، شیریں گوئی، اعتدال اور ذہنی پختگی کا احساس کوٹ کوٹ کر بھرا ہے جس کے متعلق محترم جاوید احمد غامدی کے تینوں شاگردان رشید جناب معز امجد، جناب خورشید ندیم اور جناب ڈاکٹر فاروق خان بھی آپ کی مذکورہ تمام خوبیوں کے معترف نظر آ رہے ہیں۔ آپ کا شمار اور مقام ان علمائے حق میں سرفہرست ہے جو مریض سے نہایت محبت اور ہمدردی اور اس کے مرض سے نفرت کرتے ہیں۔ ایسے فرد فرید بہت ہی کم بلکہ

نایاب ہوتے ہیں اور سچی بات یہ ہے کہ آپ سو فیصد رومی کے اس شعر کے مصداق ہیں جو سید منظور الحسن نے آپ کے لیے نقل کیا ہے:

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر

کز دام وود ملولم و انسانم آرزوست

آپ نے مذکورہ تینوں اسکالرز کے ساتھ جو علمی وفکری مکالمہ کیا ہے، اس کے چار موضوعات: علما اور سیاست، زکوٰۃ اور ٹیکسیشن، فتویٰ بازی کا درست/غلط استعمال اور پرائیویٹ عسکری تنظیموں کے جہاد میں سے پہلے تینوں موضوعات کے بارے میں دونوں فریقوں کے موقف میں کافی وزن پایا جاتا ہے جس کو پڑھنے کے بعد اگر خود قاری کے دل میں کوئی کجی اور ٹیڑھ نہ ہو تو وہ ایک بہترین نقطہ اعتدال پر پہنچ جاتا ہے۔ البتہ ''اسلام میں پردے کے احکام'' کے موضوع پر میرا جھکاؤ آپ کی طرف بہت ہی زیادہ ہے، خاص طور پر غامدی صاحب کا یہ فرمان کہ ''دوپٹہ کا تعلق کلچر سے ہے، شریعت سے نہیں'' میرے لیے دکھ کا باعث ہے اور اس طرز فکر اور زاویہ نگاہ کی کڑی پرویز مشرف کی روشن خیالی سے جا ملتی ہے۔ حمید الدین فراہیؒ کے مکتبہ فکر میں آپ نے ''تفردات'' کی اصطلاح بہت استعمال کی ہے جو موقع اور محل کے اعتبار سے اگرچہ درست ہے لیکن میں حیران ہوں کہ ڈاکٹر اسرار احمد کے ماہنامہ میثاق کے مطابق فراہیؒ نے ایک دفعہ خود قینچی منگوا کر مولانا اصلاحیؒ کی شلوار کا اتنا حصہ کاٹ ڈالا تھا جو ٹخنوں سے نیچے لٹک رہا تھا۔ اس تناظر میں اگر دیکھا جائے تو ''دوپٹہ کا تعلق کلچر سے ہے، شریعت سے نہیں'' کا نقطہ نظر غامدی صاحب کا تو ہو سکتا ہے، فراہی کا نہیں۔ شریعت کے ساتھ دوپٹہ کے تعلق میں عورت ذات کا تحفظ بہت ہی زیادہ ہے۔

جہاں تک حکومتی سرپرستی کے علاوہ پرائیویٹ عسکری تنظیموں کے جہاد اور قتال کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں آپ کی رائے کے ساتھ خاکم بدہن ہرگز متفق نہیں ہوں، کیونکہ جہاد افغانستان میں امریکہ کی طرف سے بے تحاشا دولت، سرمایہ اور اسلحہ کی فراوانی میں القاعدہ کے علاوہ تقریباً چودہ عسکری تنظیمیں روس کے خلاف لڑ رہی تھیں۔ ان کا یہ قتال سرمایہ اور اسلحہ حاصل کرنے کے لیے زیادہ اور فی سبیل اللہ برائے نام تھا اور امریکہ کے اس مال غنیمت میں سب سے بڑھ کر مذہب کے شاہین،

فوج کے بڑے جرنیل اختر عبدالرحمٰن (مرحوم)، جنرل حمید گل اور ضیاء (مرحوم) کے بیٹے سب شامل تھے۔ یہی وجہ تھی کہ روسی شکست کے بعد تمام عسکری تنظیمیں آپس میں الجھ گئیں اور تقریباً پانچ سال تک نہایت افراتفری، بدامنی اور لوٹ مار کی کیفیت رہی اور نہایت مقدس جہاد خانہ جنگی میں تبدیل ہوگیا، اس لیے کہ اس کی پشت پر کوئی منظّم حکومت نہیں تھی۔ اس کے بعد پاکستان کے ایما پر جنرل نصیر اللہ بابر نے طالبان کو منظّم کیا۔ ادھر طالبان کی حکومت تو قائم ہوگئی لیکن گلبدین حکمت یار سمیت بہت سے بڑے بڑے سابقہ جہادی لیڈر طالبان کے خلاف تھے۔ اسی دوران طالبان اور احمد شاہ مسعود کے درمیان تقریباً چار سال خانہ جنگی رہی۔ آخر کار اسامہ بن لادن کی مہربانی سے نائن الیون کے واقعات کے بعد افغانستان پر امریکہ کے حملے کے نتیجے میں طالبان کی حکومت بھی ختم ہوگئی۔ اگر ابتدا ہی سے یہ تمام تنظیمیں ایک ہی کمان کے تحت لڑتیں تو کوئی افراتفری نہ ہوتی اور یہ مقدس جہاد خانہ جنگی میں تبدیل نہ ہوتا، لیکن پاکستان یہی چاہتا تھا کہ افغانستان سو فیصد ہمارے رحم وکرم پر ہو اور وہاں کوئی مستحکم حکومت قائم نہ ہو۔

اس وقت سب سے زیادہ خطرناک اور امن عالم کے لیے نہایت ہی نقصان دہ تنظیم القاعدہ تنظیم ہے۔ اس پرائیویٹ عسکری تنظیم کے سربراہ اسامہ بن لادن کا تصور قتال کیا ہے؟ ۲۳ فروری ۱۹۹۸ء کو القاعدہ کے سربراہ کی حیثیت سے اسامہ بن لادن، امیر جماعت الجہاد مصر کی حیثیت سے ڈاکٹر ایمن الظواہری اور امیر جماعت اسلامیہ مصر کی حیثیت سے جناب ابویاسر کی طرف سے افغانستان میں خوست کے مقام پر یہ فتویٰ جاری کیا گیا کہ امریکہ نے بقول اسامہ بن لادن کے پورے عالم اسلام کے خلاف اعلان جنگ کر دیا ہے، ایسے موقع پر امریکہ کے خلاف جہاد فرض عین ہو جاتا ہے، چنانچہ ہم تمام مسلمانوں کو حکم دیتے ہیں کہ وہ ہر امریکی شہری اور امریکہ کے ہم نواؤں کو قتل کریں اور ان کا سامان لوٹیں۔ گویا تمام یہود ونصاریٰ کی جان، مال اور آبرو اس مرحلے پر تمام مسلمانوں کے لیے مباح اور حلال ہے۔ اس فتوے پر عمل کرنے کے لیے سب سے پہلے القاعدہ نے اگست ۱۹۹۸ء میں کینیا اور تنزانیہ کے سفارت خانوں میں بم دھماکوں سے دو سو بیس افراد کو ہلاک کیا۔ بن لادن نے اپنے ایک بیان میں حملہ آوروں کی تعریف وتحسین کی اور جتنے بھی افراد کو ان

دھماکوں میں ملوث پا کر عدالتوں کی طرف سے سزائیں دی گئیں، ان سب سے القاعدہ سے تعلق کا اعتراف کیا بلکہ بن لادن نے ان دھماکوں کی ذمہ داری بھی قبول کی۔ اس کے بعد نائن الیون کا عظیم حادثہ پیش آیا جس کے منطقی نتیجے کے طور پر طالبان کی شرعی حکومت ختم ہوئی اور ورلڈ ٹریڈ سنٹر کے اس حادثے میں جو انیس پائیلٹ کریش ہوئے، وہ سب کے سب القاعدہ کے ساتھ تعلق رکھتے تھے جنھوں نے امریکہ میں آزادی کی وجہ سے امریکی فلائنگ کلب سے تربیت حاصل کی تھی۔

پاکستان میں بھی مختلف پرائیویٹ عسکری تنظیموں مثلاً حزب المجاہدین، حرکت الانصار، جیش محمد، لشکر طیبہ اور حرکت المجاہدین نے ملک کے اندر اور باہر ایسے بہت سے تخریبی کارنامے سرانجام دیے جس سے ملک کا امن وامان تباہ وبرباد ہوگیا۔ صوبہ سرحد میں باڑہ اور پشاور میں دو مذہبی عسکری تنظیموں، مفتی منیر شاکر کی طرف سے لشکر اسلام اور پیر سیف الرحمٰن کی طرف سے انصار الاسلام نے ایک دوسرے کے ستاسی افراد قتل کیے، سینتالیس دکانوں اور چالیس مکانات کو جلا دیا اور ہر تنظیم نے اپنی اس قتل وغارت کو جہاد کے نام سے موسوم کیا۔ آپ ہی کے گوجرانوالہ کے ایک جنونی مولوی محمد سرور نے ایک ایم پی اے خاتون ظل ہما کو کھلی کچہری میں قتل کر دیا اور اس قتل ناحق کو جہاد سے منسوب کیا۔ ابھی حال ہی میں سوات کے مولانا فضل اللہ کی طالبان تحریک کے ایک راہنما مسمیٰ نڈر سے جب دو ریٹائرڈ اور چار حاضر سروس پولیس اور محکمہ ملیشا کے ملازمین کو بے دردی سے ذبح کر کے سروں کو تن سے جدا کرنے کی وجہ پوچھی گئی تو ان کے خلاف فرد جرم جنرل مشرف کی ملازمت تھی اور جب ان کے سروں کو رولنگ سٹون کی طرح گاڑی کے ساتھ باندھ کر بازاروں میں پھرانے کی وجہ پوچھی گئی تو یہ عمل کرنے والوں کو معاذ ومعوذ سے اور ذبح ہونے والوں کو ابوجہل سے تشبیہ دے کر وجہ جواز بتائی گئی۔

ان پرائیویٹ تنظیموں نے باربر شاپس کو اس لیے بموں سے اڑایا کہ وہاں ڈاڑھیاں مونڈی جاتی ہیں۔ سوات میں طالبان نے ایک ایسے گرلز ڈگری کالج کو دھماکوں سے اڑا دیا جو ابھی حال ہی میں ایم ایم اے کی حکومت نے تقریباً دو کروڑ روپے کی لاگت سے بنایا تھا۔ غرض گزشتہ تین سالوں میں جو بھی خودکش حملے، دھماکے، گھیراؤ جلاؤ اور توڑ پھوڑ ہوتی رہی، ان سب کو اسلامی جہاد کی طرف

منسوب کر کے اسلام کے پرامن روئے زیبا کو داغ دار کیا جاتا رہا جس کو مغربی دنیا میڈیا پر دیکھتی ہے اور مسلمانوں سے وحشت محسوس کر کے دعوت کے راستے بند ہو جاتے ہیں، اور سب سے زیادہ افسوس کی بات یہ ہے کہ یہ جنونی مسلمان اپنے اس عمل کو جائز ثابت کرنے کے لیے اسود عنسی، کعب بن اشرف اور ابورافع کے خلاف کیے جانے والے اقدامات کو مثال کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

فی الوقت تمام پرائیویٹ عسکری تنظیموں میں سے اہل حدیث کی لشکر طیبہ (جماعۃ الدعوۃ) سب سے بڑی تنظیم ہے۔ میں نے خود مرید کے میں ان کے ساتھ تین دن گزار کر ان کے طریقہ واردات کو بہت قریب سے دیکھا ہے۔ ان کا طریقہ مزاج اسلام کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں رکھتا، بلکہ ان کے قول کے مطابق مسعود اظہر کی اقتدا میں نماز با جماعت ادا نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ وہ حرکت الانصار کے بھی سخت خلاف ہیں۔

آپ کی سلامت طبع سے امید ہے کہ اگر آپ یہ علمی مکالمہ ۲۰۰۷ کے بعد کرتے تو پرائیویٹ، غیر منظّم اور حکومت کی سر پرستی کے بغیر جہاد وقتال کے بارے میں آپ غامدی صاحب کے موقف کی تائید کرتے۔ آپ کے مضامین ماہ اگست ۲۰۰۱ کے ہیں جو علم ومشاہدہ میں بعد کے زمینی حقائق کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتے اور زمینی حقائق اور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس کا نقصان اس کے فائدہ سے ہزار گنا زیادہ ہے۔

سیف الحق

ڈائریکٹر چکیسر پبلک اسکول

تحصیل الپوری، ضلع شانگلہ۔ صوبہ سرحد

(ماہنامہ الشریعہ، اپریل ۲۰۰۸)

عصر حاضر میں اجتہاد

چند فکری وعملی مباحث

☆ اجتہاد، تجدید اور تجدد میں فرق ☆ اجتہاد کے اصول وضوابط اور دائرۂ کار

☆ دور جدید میں اجتہاد: چند اہم پہلو ☆ اجتہادی ضروریات کا وسیع تر افق

☆ علمی وفکری مباحث اور اختلاف رائے کے آداب

از قلم: ابو عمار زاہد الراشدی

[صفحات: ۳۸۲۔ قیمت: ۲۰۰ روپے]

فن حدیث کے اصول ومبادی

(زیر طبع)

☆ علم حدیث اور اس کی اقسام ☆ حدیث کی حفاظت کے لیے محدثین کی خدمات

☆ تصحیح وتضعیف کے اصول وقواعد ☆ متن کے تنقیدی مطالعہ کے اصول

☆ علم حدیث میں درایتی نقد کا تصور ☆ امہات کتب حدیث کا تعارف اور مقام استناد

رشحات قلم: شیخ الحدیث مولانا محمد سرفراز خان صفدر

ترتیب وتدوین واضافہ جات: محمد عمار خان ناصر

دینی مدارس کا نصاب ونظام

نقد ونظر کے آئینے میں

ازقلم: ابوعمار زاہد الراشدی

[صفحات: ۴۱۶ ۔ قیمت: ۲۷۰ روپے]

قرارداد مقاصد کا مقدمہ

حاکم خان کیس میں سپریم کورٹ کے فیصلے کا تنقیدی جائزہ

سردار شیر عالم خان ایڈووکیٹ / چودھری محمد یوسف ایڈووکیٹ

[صفحات: ۲۰۰ ۔ قیمت: ۱۲۰ روپے]

جامعہ حفصہ کا سانحہ

حالات وواقعات اور دینی قیادت کا لائحہ عمل

ازقلم: ابوعمار زاہد الراشدی

[صفحات: ۱۲۸ ۔ قیمت: ۶۰ روپے]

دینی مدارس اور عصر حاضر

الشریعہ اکادمی کی فکری نشستوں کی روداد

مرتب: شبیر احمد خان میواتی

[صفحات: ۲۳۶ ۔ قیمت: ۱۸۰ روپے]

جنرل پرویز مشرف کا دور اقتدار

سیاسی، نظریاتی اور آئینی کشمکش کا ایک جائزہ

(زیر طبع)

از قلم: ابو عمار زاہد الراشدی

عصر حاضر کے تعلیمی تقاضے

دینی وعصری نظام تعلیم کے اہم پہلوؤں پر

جناب ڈاکٹر محمود احمد غازی کے فکر انگیز محاضرات

(زیر طبع)

فقہائے احناف اور فہم حدیث

(امام ابو حنیفہ کی آرا پر امام ابن ابی شیبہ کے

۱۲۵/اعتراضات کا علمی جائزہ)

تصنیف: محمد عمار خان ناصر

(زیر طبع)