وحدت امت کا داعی اور غلبہ اسلام کا علمبردار

ماہنامہ

الشریعۃ

جلد : ۱۲ ○ مئی / جون ۲۰۰۱ء ○ شمارہ : ۵، ۶

فہرس

کلمہ حق	رئیس التحریر	۲
حدیث پڑھنے اور پڑھانے کے آداب	مولانا محمد سرفراز صفدر	۳
قرآن کریم اور عربی زبان	مولانا عبد الحمید سواتی	۴
دینی مدارس اور موجودہ حکومت	ڈاکٹر محمد امجد تھانوی	۵
غامدی صاحب کے ارشادات پر ایک نظر	ابو عمار زاہد الراشدی	۷
توضیحات	خورشید احمد ندیم	۱۷
غامدی صاحب اور خبر واحد	ابو عمار زاہد الراشدی	۲۶
مولانا زاہد الراشدی کی خدمت میں	معز امجد	۳۱
علماء کے سیاسی کردار پر جناب غامدی کا موقف	ابو عمار زاہد الراشدی	۳۸
مجھے ان باتوں سے اتفاق نہیں	ابو عمار زاہد الراشدی	۵۸
مولانا زاہد الراشدی کے فرمودات کا جائزہ	معز امجد	۶۱
امام ابن تیمیہ، الجزائر کی جنگ آزادی اور جہاد افغانستان	ڈاکٹر محمد فاروق خان	۷۹
معز امجد اور ڈاکٹر محمد فاروق خان کے جواب میں	ابو عمار زاہد الراشدی	۸۲
جرس کارواں		۹۳
تعارف و تبصرہ	رئیس التحریر	۹۶

زیر سرپرستی

حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر
حضرت مولانا صوفی عبد الحمید سواتی

رئیس التحریر

ابو عمار زاہد الراشدی

مدیر

حافظ محمد عمار خان ناصر

مدیر منتظم

ناصر الدین خان عامر

زر مبادلہ

سالانہ ایک سو روپے
فی پرچہ دس روپے
بیرون ممالک سے
دس امریکی ڈالر سالانہ

خط و کتابت کے لیے

مرکزی جامع مسجد
پوسٹ بکس 331 گوجرانوالہ
فون و فیکس
92 431 219663
ای میل
director@alsharia.net
ویب ایڈریس
www.alsharia.net

[illegible] لاہور سے چھپوا کر حافظ محمد عبد المتین خان زاہد نے مرکزی جامع مسجد گوجرانوالہ سے شائع کیا

کلمہ حق　　　　　　　　　　　　بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اہل علم سے ایک گزارش

رمضان المبارک کے بعد ملک کے معروف دانش ور جناب جاوید احمد غامدی اور ان کے تلامذہ کے
بعض علمی و دینی مسائل پر گفتگو کا سلسلہ چل نکلا تھا اور اس سلسلے میں دونوں طرف سے مضامین مختلف اخبار
و جرائد مثلاً روزنامہ جنگ، روزنامہ اوصاف، روزنامہ پاکستان، ماہنامہ اشراق اور ماہنامہ تجلیات حبیب چکوال
شائع ہوتے رہے ہیں۔ ان مضامین کو الشریعہ کی زیر نظر اشاعت میں اہل علم کی خدمت میں یکجا پیش کیا جا رہا
ہے۔ ارباب علم و دانش سے گزارش ہے کہ وہ ان مضامین کا توجہ کے ساتھ مطالعہ کریں اور اگر کسی حوالے سے
رائے کے اظہار کی ضرورت محسوس کریں تو اس سے ہمیں بلا تامل آگاہ فرمائیں۔ ہمارے خیال میں اس قسم
مسائل پر آزادانہ علمی مباحثہ ضروری ہے کیونکہ اسی سے فکری الجھنوں کی گرہیں کھلتی ہیں اور اہل علم کے لیے
معاملے میں رائے قائم کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ امید ہے کہ یہ معمولی سی کاوش ارباب علم و دانش کی توجہات
حوصلہ افزائی سے محروم نہیں رہے گی۔ ضخامت میں اضافہ کے باعث زیر نظر شمارہ مئی اور جون ۲۰۰۱ء کا مشترکہ
ہوگا اور اگلا شمارہ جولائی کے آغاز میں قارئین کی خدمت میں پیش کیا جائے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

انا للہ وانا الیہ راجعون

گزشتہ دنوں ملک کی دو نامور دینی شخصیات جمعیۃ علماء پاکستان کے سربراہ مولانا عبد الستار خان نیازی
جمعیۃ اہل حدیث پاکستان کے سرپرست مولانا محمد عبد اللہ دار فانی سے رحلت کر گئے۔ ملک میں دینی اقدار
تحفظ و فروغ کے لیے دونوں حضرات کی خدمات لائق تحسین رہی ہیں۔ ان کے علاوہ حافظ آباد کے بزرگ
دین مولانا حکیم نور احمد یزدانی کا انتقال ہو گیا ہے جو جمعیۃ علماء اسلام کے ابتدائی راہنماؤں میں سے تھے۔
ازیں گکھڑ کے معروف ادیب و دانش ور جناب شمس کاشمیری کا انتقال ہو گیا ہے۔ وہ ایک دیندار گھرانے
دیندار فرد اور متعدد ادبی کتابوں کے مصنف تھے۔ کچھ عرصہ تک ایبٹ آباد سے ہزارہ ٹائمز کے نام سے
جریدہ بھی شائع کرتے رہے ہیں۔ اسی طرح مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ کے مولانا مفتی محمد اقبال کی والدہ
بھی رحلت فرما گئی ہیں۔ ہم ان سب مرحومین کے لیے دعا گو ہیں کہ اللہ رب العزت انہیں جوار رحمت میں
دیں اور پس ماندگان کو صبر جمیل کی توفیق سے نوازیں۔ آمین یا رب العالمین

شیخ الحدیث مولانا محمد سرفراز خان صفدر

حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم پڑھنے اور پڑھانے کے آداب

جس مجلس میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث پڑھی یا بیان کی جا رہی ہو اس مجلس میں شور وغل برپا کرنا سخت بے ادبی ہے کیونکہ آپ کے ارشاد کا احترام بعد از وفات بھی ویسا ہی ضروری ہے جیسا کہ آپ کی حیات میں تھا۔

جلیل القدر محدث اور حضرت امام بخاری کے استاد امام عبد الرحمن بن مہدی (المتوفی ۱۹۸ھ) کا یہ معمول تھا کہ جب ان کے سامنے حدیث پڑھی یا سنائی جاتی تو وہ لوگوں کو خاموش رہنے کا حکم دیتے اور فرماتے: لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی کہ اپنی آوازوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز پر بلند نہ کرو۔ نیز فرماتے تھے کہ حدیث پڑھتے پڑھاتے وقت خاموش رہنا اسی طرح لازم ہے جس طرح آپ کے دنیا میں کلام فرمانے کے وقت لازم تھا۔ (مدارج النبوۃ ج ۱ ص ۵۲۹)

حافظ ابن القیم (المتوفی ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز پر اپنی آواز کو بلند کرنا جب موجب حبط اعمال ہے تو آپ کی سنت اور احکام کے مقابلے میں اپنی رائے، رسم و رواج اور بدعات پر عمل کرنا کیونکر اعمال صالحہ کے لیے تباہ کن نہ ہوگا۔ (اعلام الموقعین ج ۱ ص ۴۲)

رئیس التابعین حضرت سعید بن المسیب (المتوفی ۹۳ھ) ایک پہلو پر (بیمار ہونے کی وجہ سے) لیٹے ہوئے تھے کہ اتنے میں ایک شخص نے ان سے ایک حدیث دریافت کی۔ وہ فوراً اٹھ کر بیٹھ گئے اور حدیث بیان کی۔ سائل نے کہا آپ نے اتنی تکلیف کیوں کی؟ فرمایا میں اس چیز کو پسند نہیں کرتا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کروٹ کے بل لیٹے لیٹے بیان کروں۔ (جامع بیان العلم ج ۲ ص ۱۱۹ و مدارج النبوۃ ج ۱ ص ۵۴۱)

حضرت امام مالک (المتوفی ۱۷۹ھ) کا یہ معمول تھا کہ جب حدیث بیان فرماتے تو پہلے غسل کرتے، پھر خوشبو لگاتے اور عمدہ لباس پہن کر نہایت عاجزی اور تواضع کے ساتھ حدیث بیان کرتے اور آخر دم تک اسی حالت میں رہتے (مدارج النبوۃ ج ۱ ص ۵۴۲) امام صاحب حدیث کی تعظیم کے پیش نظر باوضو ہی حدیثیں بیان کرتے تھے۔ (جامع بیان العلم ج ۲ ص ۱۹۹)

مولانا صوفی عبدالحمید سواتی

قرآن کریم اور عربی زبان

قرآن مجید میں ارشاد ہے کہ اس قرآن کو روح الامین لے کر آئے ہیں بلسان عربی مبین ۔ جس کی زبان عربی ہے جو کہ بالکل واضح اور فصیح زبان ہے۔ اس سے یہ بھی مراد لیا جا سکتا ہے کہ عربی زبان میں نازل ہونے والا یہ قرآن پاک اپنے مضامین' مطالب' معانی' دلائل' مسائل' احکام وشواہد کو کھول کھول کر بیان کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن پاک کہلانے کا مستحق وہی نسخہ ہوگا جو عربی زبان میں ہوگا۔ کسی دوسری زبان میں ہونے والا ترجمہ قرآن تو کہلا سکتا ہے مگر قرآن نہیں ہو سکتا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فاقرء وا ما تیسر من القرآن (المزمل ۲۰) یعنی نماز میں جتنی سہولت ہو قرآن پڑھا کرو۔ اور قرآن وہی ہے جو عربی میں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ نماز عربی کے علاوہ کسی دوسری زبان میں نہیں پڑھی جا سکتی۔ بعض ملحد قسم کے لوگ کہتے ہیں کہ ہم عربی کو سمجھتے نہیں لہٰذا اگر نماز اپنی زبان اردو' پنجابی وغیرہ میں پڑھ لیا کریں تو مطلب بھی سمجھ میں آئے گا اور نماز اچھے طریقے سے ادا ہوگی۔ یہ سخت بے دینی کی بات ہے۔ بجائے اس کے کہ نماز اور قرآن پاک کی چند سورتوں کا ترجمہ سیکھ لیا جائے انہوں نے نماز کو اردو میں منتقل کرنے کی تجویز پیش کر دی ہے۔ کتنے افسوس کی بات ہے کہ لوگ انگریزی' فارسی' فرانسیسی اور جرمن زبانیں سیکھنے میں کوئی دقت محسوس نہیں کرتے مگر قرآن پاک کی زبان عربی کی باری آتی ہے تو اس کو سیکھنے کے بجائے قرآن اور نماز کے ترجمے پر گزارا کرنا چاہتے ہیں۔ آدمی تھوڑی سی کوشش کر کے نماز کی حد تک تو قرآن کے الفاظ اور ترجمہ سیکھ لیتا ہے اور پھر پوری دل جمعی کے ساتھ نماز ادا کر سکتا ہے۔

ڈاکٹر محمد امجد تھانوی

دینی مدارس اور موجودہ حکومت

ماضی میں کئی حکومتوں نے دینی مدارس کے خلاف کارروائی کرنے کی کوششیں کیں لیکن وہ اس میں اس لیے کامیاب نہیں ہو سکیں کہ پاکستان کے دینی حلقوں نے ان کی اس کوشش پر شدید تنقید کر کے اپنے ردعمل کا اظہار کیا۔ اسی طرح اب موجودہ حکومت امریکی مطالبے پر اور این جی اوز کی سرگرمیوں کو فروغ دینے کے لیے ملک میں دینی مدارس کے خلاف اور جہادی تحریکوں کے خاتمے کے لیے جدوجہد کر رہی ہے۔ اس سلسلے میں کابینہ کے ارکان اور بارہ علما پر مشتمل ایک کمیٹی بنائی گئی ہے جس کا مقصد مدارس کے طریقہ تعلیم میں تبدیلی لانا ہے جو کہ ایک طویل عرصے سے درس نظامی کے نام سے کام کر رہے ہیں۔ پاکستان کے دورے پر آئے ہوئے چند امریکی سینیٹروں نے پاکستان کی حکومت کے اعلیٰ حکام سے جب ملاقات کی تو انہوں نے دینی مدارس اور مساجد کا ذکر بھی کیا اور اس سلسلے میں انتہا پسندی کا ذکر کرتے ہوئے اپنے خوف کا اظہار کیا لیکن حکومت کے ایک معزز عہدیدار نے انہیں یقین دہانی کرائی کہ اسلام صبر، برداشت، رواداری، تحمل اور عالم گیر اقدار کی ترویج کا درس دیتا ہے اور ہمارے دینی مدارس ان کے امین ہیں اور یہ بھی کہا کہ مدارس اور مساجد ہمارے معاشرے اور ثقافت کا مرکز ہیں۔ انہوں نے امریکی وفد کو یہ بھی بتایا کہ افغان جنگ کے دوران جو روس اور افغانستان کے درمیان ہوئی، مجاہدین کافی مضبوط ہو چکے ہیں اور اس کے بعد حالات تبدیل ہو گئے ہیں اور یہ یقین دہانی بھی کرائی کہ ہم ان کو سدھار دیں گے جس میں وقت لگے گا جس کا مطلب یہ ہے کہ حکومت دینی مدارس کے سلسلے میں اپنا لائحہ عمل بنائے گی اور اس سلسلے میں وفاقی وزیر تعلیم اور وفاقی وزیر برائے مذہبی امور کو یہ ٹاسک سونپا گیا ہے کہ وہ بھی ملک کے اندر اپنے لائحہ عمل کے مطابق دار العلوم قائم کریں جہاں دینی تعلیم کے علاوہ دنیاوی تعلیم بھی دی جائے گی کیونکہ مدارس کو نہ تو ایک دم ختم کیا جا سکتا ہے اور نہ حکومت فوری طور پر ان کا کنٹرول سنبھال سکتی ہے۔ حکومت کی مقرر کردہ کمیٹی نے حکومت کو یہ یقین دلایا ہے کہ دینی مدارس کو ریگولرائز کرنے کا طریقہ کار طے کر لیا جائے گا۔ ایسا لگتا ہے کہ موجودہ حکومت امریکی خواہش کے مطابق اپنے فیصلوں کو دینی مدارس پر نافذ کرنا چاہتی ہے۔ وفاقی وزیر تعلیم نے ایک بیان میں کہا تھا کہ ہم مدارس کو ختم تو نہیں کر سکتے

لیکن دینی مدارس کو جدید ایجوکیشن سنٹر بنا کر ان کا نصاب تبدیل کر دیں گے جس کا مطلب یہ ہے کہ مدارس کی روح کو سلب کر لیا جائے گا۔ حکومت نے یہ تاثر بھی دیا ہے کہ نصاب کی تبدیلی کا مقصد بے روزگاری، تنگ نظری، عصبیت اور جاہلیت پر قابو پانا ہے جبکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ دینی مدارس سے فارغ ہونے والے کبھی بے روزگار نہیں رہتے، کبھی حکومت سے ملازمتوں کی بھیک نہیں مانگتے، کبھی نوکریوں سے برطرف نہیں ہوتے۔ پھر اچانک موجودہ حکومت کو ان کی بے روزگاری کا خیال کیسے آیا؟

موجودہ حکومت اگر ملک کے کالجز اور یونیورسٹیوں کا جائزہ لے تو اس کو معلوم ہوگا کہ تنگ نظری، عصبیت، جاہلیت، ضد اور ہٹ دھرمی کے مراکز ملک کی مختلف جامعات، کالجز اور اسی قسم کے مغربی تعلیمی ادارے ہیں۔ جامعہ کراچی سمیت ملک کے تعلیمی اداروں میں طلبا کے جھگڑوں میں قتل ہونے والوں کی تعداد کئی سو سے زیادہ ہے جبکہ پاکستان کی تاریخ اس بات کی گواہ ہے کہ کسی بھی دینی مدرسے کے کسی طالب علم نے کبھی اپنے مدرسے میں کسی کو قتل نہیں کیا۔ اس وقت جامعہ کراچی، این ای ڈی یونیورسٹی آف انجینئرنگ اینڈ ٹکنالوجی اور کراچی کے دوسرے کالجز میں خاص طور پر رینجرز اور فوج کے نوجوان پہرہ دے رہے ہیں جبکہ پاکستان کے کسی بھی دینی مدرسے میں تصادم کو روکنے کے لیے فوج، پولیس اور رینجرز کو نہیں بلایا جاتا۔ مغربی تعلیمی اداروں میں ہڑتالیں ہوتی ہیں، اساتذہ کی بے عزتی کی جاتی ہے، حکومت کی گرانٹ کے باوجود ہنگاموں کے باعث جامعات اور کالجز بند کر دیے جاتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں پاکستان کے تمام دینی مدارس خواہ وہ کسی بھی طبقہ فکر سے تعلق رکھتے ہوں، مغربی تعلیمی اداروں سے ہزار ہا درجے بہتر چل رہے ہیں۔

ایک جائزے کے مطابق پاکستان میں دینی مدارس میں طلباء وطالبات کی تعداد سات لاکھ سے زیادہ ہے جس میں سے تقریباً تین لاکھ طلبا ناظرہ قرآن کریم کی تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔ ۹۸ ہزار طلبا قرآن کریم کے حفظ کی تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔ ۴۰ ہزار طلبا تجوید قرآن کی تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔ ۵۳ ہزار طلبا قراءت سیکھ رہے ہیں اور ۲۶ ہزار سے زیادہ طلبا درس نظامی کا علم حاصل کر رہے ہیں۔ تقریباً ۵۸ ہزار طالبات بھی اس ملک میں دینی مدارس میں رائج کردہ نظام کے مطابق اپنی دینی تعلیمات کو جاری رکھے ہوئے ہیں۔ کئی سو طلبا پورے ملک میں فتوے کی تعلیم حاصل کر رہے ہیں جس میں مہارت کے بعد وہ دین کے مسائل کے سلسلے میں مسلمانان پاکستان کی رہنمائی کرتے ہیں جس کو پاکستان کی عدالت عالیہ اور عدالت عظمیٰ نے بھی تسلیم کیا ہے۔ ہم حکومت سے یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ وہ کون سی وجوہ ہیں جن کی بنا پر وفاقی وزیر تعلیم اور وفاقی وزیر برائے مذہبی امور کی نگرانی میں دینی مدارس میں نیا نصاب رائج کرنے اور مدارس کے کلچر کی تبدیلی کا فیصلہ کیا گیا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ سیکولرازم، فاشزم اور مغربی یلغار کا مقابلہ صرف اور صرف دینی مدارس کر سکتے ہیں۔

غامدی صاحب کے ارشادات پر ایک نظر

جاوید احمد غامدی صاحب ہمارے محترم اور بزرگ دوست ہیں، صاحب 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 شاگرد رشید جناب خورشید احمد ندیم کے بعض مضامین اور بیانات کے حوالے سے ان کے کچھ "تفردات" سامنے آ رہے 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 آ سکتی ہے اور نہ ہی ہم اپنی بات وضاحت کے ساتھ کہہ پائیں گے۔ حضرت مولانا حمید الدین فراہی برصغیر پاک وہند کے سرکردہ علمائے کرام میں سے تھے۔ مولانا شبلی نعمانی کے ماموں زاد تھے۔ ان کے اساتذہ میں مولانا شبلی کے علاوہ مولانا عبد الحئی 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۔ حیدر آباد دکن کے دار العلوم کے پرنسپل رہے جسے بعد میں "جامعہ عثمانیہ" کے نام سے یونیورسٹی کی شکل دے دی گئی اور کہا جاتا ہے کہ دار العلوم کو "جامعہ" کی شکل دینے میں مولانا فراہی کی سوچ و تحریک بھی کارفرما تھی۔

بعد میں حیدر آباد کو چھوڑ کر انھوں نے لکھنؤ کے قریب سرائے میر میں "مدرسۃ الاصلاح" کے نام سے ادارہ 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 ہو گیا۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں ان کے نزدیک قرآن فہمی میں عربی ادب، نزول قرآن

کے دور کے عربی لٹریچر اور روایات اور اس کے ساتھ عرف و تعامل کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ وہ حدیث
سنت کی اہمیت 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
اور ان کے تلامذہ کی رائے جمہور علما سے مختلف ہو جاتی ہے۔ مولانا فراہی کے بعد ان کے فکر اور فلسفہ کے
سے بڑے وارث اور نمائندہ حضرت مولانا امین احسن اصلاحی تھے جنھوں نے کچھ عرصہ قبل وفاقی عدالت
شادی شدہ مرد و عورت کے لیے زنا کی سزا کے طور پر "رجم" کے شرعی حد نہ ہونے پر دلائل فراہم کیے تھے او
موقف اختیار کیا تھا کہ رجم اور سنگ سار کرنا شرعی حد نہیں ہے اس کے پیچھے بھی "خبرِ واحد" کے احکام میں ج
نہ ہونے کا تصور کارفرما تھا۔ یہ ایک مستقل علمی بحث ہے کہ احکام و قوانین کی بنیاد شہادت پر ہے یا خبر پر او
اور شہادت کے نصاب و معیار میں کیا فرق ہے؟ اس میں فقہا کے اصولی گروہ میں سے بعض ذمہ دار بزر
ایک مستقل موقف رکھتے ہیں جبکہ جمہور محدثین اور علمی فقہا کا موقف ان سے مختلف ہے اور ہمارے خیال م
مولانا حمید الدین فراہی کا موقف جمہور فقہا اور محدثین کے بجائے "بعض اصولی فقہا" سے زیادہ قریب ہ
اسی وجہ سے ہم اسے ان کے "تفردات" میں شمار کرتے ہیں اور "تفردات" کے بارے میں ہمارا موقف یہ
کہ ہر صاحبِ علم کا حق ہے جس کا احترام کیا جانا چاہیے بشرطیکہ وہ ان کی ذات یا حلقے تک محدود رہے البت
کسی "تفرد" کو جمہور اہلِ علم کی رائے کے علی الرغم سوسائٹی پر مسلط کرنے کی کوشش کی جائے تو وہ فکری انتشا
ایک نئے مکتبِ فکر کے قیام کا سبب بنتا ہے اور یہی وہ نکتہ اور مقام ہے جہاں ہمارے بہت سے قابلِ قد
لائقِ احترام مفکرین نے ٹھوکر کھائی ہے اور امت کے "اجتماعی علمی دھارے" سے کٹ کر جداگانہ فکری حل
کے قیام کا باعث بنے ہیں۔ بہرحال محترم جاوید احمد صاحب اور ان کے شاگردِ رشید خورشید احمد ندیم صاح
تعلق اسی علمی حلقے سے ہے اور مولانا امین احسن اصلاحی کے بعد اس حلقہ علم و فکر کی قیادت غامدی صاحب
رہے ہیں۔ پس منظر کی وضاحت کے طور پر ان تمہیدی گزارشات کے بعد ہم غامدی صاحب محترم ک
ارشادات کی طرف آ رہے ہیں جو انھوں نے گزشتہ روز "پشاور پریس کلب" میں گفتگو کرتے ہوئے فر
ہیں اور جنھیں مذکورہ اخبار نے اس طرح رپورٹ کیا ہے کہ:

ا۔ علمائے کرام خود سیاسی فریق بننے کے بجائے حکمرانوں اور سیاست دانوں کی اصلاح کریں تو بہتر
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 جا سکتا۔

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 علماء 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 اہل 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 عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ ہیں جن کا شمار صغار 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 علماء 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 ت
مہربانی ہوگی اور اس باب میں ہماری معلومات میں اضافہ ہو جائے گا۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ خدانخوا
ٹیکسیشن کے موجودہ نظام کی حمایت کر رہے ہیں۔ یہ نظام تو سراسر ظالمانہ ہے اور شریعت اسلامیہ کسی پہ
بھی اس کی روادار نہیں ہے مگر اسلامی نظام میں زکوٰۃ کے نظام کے بعد کسی اور ٹیکسیشن کی اللہ تعالیٰ کی
سے ممانعت کی کوئی دلیل ہمارے سامنے نہیں ہے اور اسی کے لیے ہم غامدی صاحب سے علمی رہنمائی کے
گار ہیں۔

محترم جاوید احمد غامدی صاحب کو مختلف جہادی گروپوں کی طرف سے جہاد کے نام پر مسلح سرگرمی
اشکال ہے اور وہ ان کے اس عمل کو "جہاد" تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں، ان کا ارشاد ہے کہ جہاد کا
صرف ایک مسلم حکومت ہی کر سکتی ہے اس کے سوا کسی اور کو جہاد کرنے کا حق حاصل نہیں ہے مگر ہمیں ان
اس ارشاد سے اتفاق نہیں ہے۔ اس لیے کہ جہاد کی مختلف عملی صورتیں اور درجات ہیں اور ہر ایک کا حکم
الگ ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کسی ملک یا قوم کے خلاف جہاد کا اعلان اسی صورت میں ہو سکتا ہے
ایک اسلامی یا کم از کم مسلمان حکومت اس کا اعلان کرے لیکن جب کسی مسلم آبادی پر کفار کی یلغار ہو جا
کفار کے غلبے کی وجہ سے مسلمان حکومت کا وجود ختم ہو جائے یا وہ بالکل بے بس دکھائی دینے لگے تو غاصب
حملہ آور قوت کے خلاف جہاد کے اعلان کے لیے پہلے حکومت کا قیام ضروری نہیں ہوگا اور نہ ہی عملاً ایسا
ہوتا ہے کیونکہ اگر ایسے مرحلے میں مسلمانوں کی اپنی حکومت کا قیام قابل عمل ہو تو کافروں کی یلغار اور تس
بے مقصد ہو کر رہ جاتا ہے۔ یہ صورت پیدا ہی اس وقت ہوتی ہے جب مسلمانوں کی حکومت کفار کے غ
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 جا
یہ ضروری ہوگا کہ مسلمان پہلے اپنی حکومت قائم کریں اور اس کے بعد اس حکومت کے اعلان پر جہاد شرو
جائے لیکن پھر یہ سوال اٹھ کھڑا ہوگا کہ جب مسلمانوں نے اپنی حکومت بحال کر لی ہے تو اب جہاد کے اعلا
ضرورت ہی کیا باقی رہ گئی ہے؟ کیونکہ جہاد کا مقصد تو کافروں کا تسلط ختم کر کے مسلمانوں کا اقتدار بحال
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
عملی مثال سامنے رکھ لیجیے فلسطینی عوام نے "تنظیم آزادی فلسطین" کے عنوان سے غیر سرکاری سطح پر امر

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 پہنچنے تک جاری رہی یہاں عملی طور پر ہم دیکھ رہے ہیں 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 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 عبد العزیز 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 عبد العزیز 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 عبد العزیز 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 صورت حال بھی کم و بیش اسی طرح کی ہے جب کابل میں روسی فوجیں اتریں، مسلح مداخلت 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 ٹھہرتا 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 علمائے 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 علمائے 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 استاذ محترم شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی نے دیا تھا۔ یہ اس دور کی بات ہے جب مولانا مدنی تک ہندوستان سے ہجرت کر کے مدینہ منورہ میں مقیم تھے اور مسجد نبوی میں حدیث نبوی پڑھایا کرتے تھے۔ انہی سے 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 ان کا ملک غلام ہے اس لیے وہ واپس جائیں اور وہاں کے علمائے کرام کو منظم 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 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 جنگ 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 عالم اسلام کے خلاف تاتاریوں کی خوف ناک یلغار کے موقع پر جب دمشق کے حکمران سراسیمگی اور تذبذب کے عالم میں

...وام تاتاریوں کے خوف سے شہر چھوڑ کر بھاگ رہے تھے تو اس موقع پر شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے از خود جہاد ...رات کا اعلان کر کے عوام کو اس کے لیے منظم کرنا شروع کر دیا تھا جس کے نتیجے میں حکمرانوں کو حوصلہ ہوا ...نے شہر چھوڑنا ترک کیا ورنہ اگر ابن تیمیہ بھی غامدی صاحب کے فلسفہ پر عمل کرتے تو بغداد کی طرح ...کی بھی اینٹ سے اینٹ بج جاتی۔

محترم جاوید احمد غامدی نے مولوی کے فتوئی کے خلاف بنگلہ دیش کی کسی عدالت کے فیصلے پر مسرت کا اظہار ...ے اور اسے صدی کا بہترین عدالتی فیصلہ قرار دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ فتووں کا بعض اوقات انتہائی غلط ...ل کیا جاتا ہے اس لیے فتوئی 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 ہے اور نہ ہی مذکورہ فیصلہ ہماری نظر سے گزرا ہے لیکن غامدی صاحب کے ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ ...عدالت نے بھی مولوی صاحب کو فتوئی دینے سے روک دیا ہو گا یا ان کے فتوئی دینے کے استحقاق کو تسلیم ...کرنے سے انکار کر دیا ہو گا جس کی بنا پر غامدی صاحب اس کی تحسین فرما رہے ہیں اور پاکستان کے لیے بھی یہ ...چاہتے ہیں کہ مولویوں کو فتوئی دینے کی آزادی نہیں ہونی چاہیے اور فتوئی 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 ...اختلاف نہیں، بعض فتووں کے نتیجے میں جو خرابیاں پیدا ہو رہی ہیں وہ بھی ہمارے سامنے ہیں اور ان خرابیوں کی ...روک تھام کے لیے غیر سرکاری سطح پر کوئی قابل عمل فارمولا سامنے آتا ہے تو ہمیں اس سے بھی اختلاف نہیں ہو گا ...لیکن فتوے 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 ہو گئی ...ہے کہ غلط فیصلے ہونے لگے ہیں اور عدالتی نظام پر عوام کا اعتماد ختم ہوتا جا رہا ہے اس لیے ان عدالتوں میں بیٹھنے ...والوں سے فیصلے دینے کا اختیار ہی واپس لے لیا جائے۔ یہ بات فطری طور پر کسی بحث و مباحثہ کا خوب صورت ...عنوان تو بن گئی ہے مگر عملی میدان میں اسے بروئے کار لانا کس طرح ممکن ہے؟ اس کے بارے میں غامدی ...صاحب ہی زیادہ بہتر طور پر رہنمائی فرما سکتے ہیں۔

...جہاں تک فتوے کا تعلق ہے 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 صاحب 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 خلافت راشدہ کے دور میں حضرت عبد اللہ بن مسعود، حضرت عائشہ، حضرت عبد اللہ بن عباس اور حضرت ابو ہریرہ جیسے مفتیان 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 مفتیان 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 ابن سعد کی روایت کے مطابق رئیس التابعین حضرت حسن بصری رحمہ اللہ نے خلیفہ یزید بن عبد الملک کے طرز عمل پر برسر عام تنقید کرتے ہوئے لوگوں سے کہا کہ وہ اس کے مظالم میں اس کے ساتھ تعاون نہ کریں۔ کامل ابن اثیر 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۔

بزاری 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 عبد اللہ کی مذکورہ بغاوت کی کھلم کھلا حمایت کی اور خلیفہ منصور رحمہ اللہ کے کمانڈر حسن بن قحطبہ نے امام ابو حنیفہ کے کہنے پر ابراہیم بن عبد اللہ کے خلاف لڑنے سے انکار کر دیا اس سے قبل اموی خلیفہ ہشام بن عبد الملک رحمہ اللہ کے دور میں اس کے خلاف امام زید بن علی کی بغاوت میں بھی امام ابو حنیفہ 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 عبد اللہ کی بغاوت کی درپردہ حمایت کر رہے تھے مگر الزام ثابت نہ ہونے پر بعد میں رہا کر دیا گیا امام مالک نے ''جبری طلاق'' کے بارے میں حکومت وقت کی منشا و مفاد کے خلاف فتویٰ دیا جس پر سر 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 فتوئ 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 قطع 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 اہل 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 سر عام کوڑے کھاتے، نہ امام شافعی کی گرفتاری کی نوبت آتی اور نہ امام احمد بن حنبل کو خلق 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 متفق 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 و فنون 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 غیر سرکاری کونسل کے بارے میں علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد کے شعبہ علوم عربی و اسلامیات کے سربراہ ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی کی مستقل کتاب ہے جس میں انھوں نے اس کونسل کے خدوخال اور طریق کار کی وضاحت کی ہے اس لیے فتوئ کے آزادانہ عمل کو ریاستی قوانین کے تابع کرنے کی یہ تجویز 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 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 معروف معنوں میں فتویٰ ہی کی حیثیت رکھتے ہیں انھیں یہ فتویٰ جاری کرنے کی اتھارٹی کس ریاستی قانون نے دی ہے؟

لاہور (نمائندہ نوائے وقت) اسلام اور دیگر مشرقی علوم کے معروف امریکی اسکالر پروفیسر جان وال برج نے کہا ہے کہ اسلام اتحاد اور قانون کا مذہب ہے۔ اسلامی معاشرہ میں ''درس نظامی'' کا روایتی نظام ختم ہونے سے اسلامی تعلیمات کو نقصان اور اسلام میں اختلافات کے خاتمے کے ماحول کی حوصلہ شکنی ہوئی ہے۔ انہوں نے ان خیالات کا اظہار گزشتہ روز اقبال میموریل لیکچر ۲۰۰۱ء سے خصوصی خطاب کرتے ہوئے کیا جس کا اہتمام شعبہ فلاسفی جامعہ پنجاب نے ''یوم اقبال'' کے حوالے سے کیا تھا۔ لیکچر کی صدارت جامعہ کے سابق وائس چانسلر ڈاکٹر رفیق احمد نے کی۔ پروفیسر جان وال برج نے مزید کہا کہ نوآبادیاتی نظام، جدیدیت اور سیکولرازم کے نظاموں نے اسلامی تعلیمات کے پرانے نظام ''درس نظامی'' کو ختم کر دیا ہے جس سے اسلامی تعلیمات وعلوم اور اسلامی قانون کی تحقیق کے حوالے سے حوصلہ شکنی ہوئی ہے جبکہ اسلامی معاشروں کو درس نظامی کے پرانے اور فعال نظام کی ضرورت ہے۔ اسی نظام سے اسلامی معاشروں میں اختلافات کے خاتمے میں مدد ملتی تھی اور معاشرے میں برداشت عام ہوتی تھی۔ انہوں نے کہا کہ جدیدیت پسند اور بنیاد پرست دونوں مسلمان گروپ درس نظامی کے فعال کردار کے خاتمے پر خاموش ہیں اور اپنی اپنی جگہ پر اسلام کی تشریح اپنے حوالے سے کر رہے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ درس نظامی کی تھوڑی سی روایت اس وقت صرف مصر، ایران اور عراق میں ہے۔ باقی مسلم دنیا سے یہ روایت ختم ہو گئی ہے۔ حتیٰ کہ مصر میں بنیاد پرست اور لبرل مسلمان دونوں ''الازہر'' کی روایت کو شک کی نظر سے دیکھ رہے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ انڈونیشیا جیسے اسلامی ملک کے سرکاری اسلامی مدرسوں میں اجتہاد کے نام حکومتی پالیسیوں کو درست قرار دیا جا رہا ہے۔ انہوں نے کہا کہ مسلمانوں کی اکثریت اسلام کو مکمل ضابطہ حیات تسلیم کرتی ہے۔ ان کے نزدیک معاشرے میں سیاست، معیشت اور سماج کو اسلام سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ انہوں نے کہا کہ اسلام نے اسلامی معاشروں کے قیام پر براہ راست اثر ڈالا ہے لہٰذا یہ قدرتی امر ہے کہ مسلمان اپنے تمام مسائل کا حل اسلام میں تلاش کریں۔ انہوں نے کہا کہ پاکستان میں درس نظامی سے دوری دکھائی دیتی ہے۔ سکولوں میں پڑھائی جانے والی اسلامیات میں درس کی روایت کا ذکر تک نہیں۔ (روزنامہ نوائے وقت لاہور۔ ۲۳ اپریل ۲۰۰۱ء)

خورشید احمد ندیم

توضیحات

مولانا زاہد الراشدی نے استاذ 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۔ انہوں نے چار اہم مسائل پر اپنا نقطہ 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 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 انہی 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 و مبادی'' کے عنوان سے انہیں بیان کر دیا ہے۔ انہوں نے لکھا ہے: ''سنت سے مراد دین ابراہیمی کی وہ روایت ہے جسے نبی ﷺ 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''۔ ''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 اجماعی اور عملی تواتر سے ملی ہے اور ہر دور میں امت کے اجماع سے ثابت قرار پائی ہے۔'' (اشراق، ۱۹۹۸ء، ۱۹۹۹ء) 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 علمبردار نہیں رہے کہ ریاست کا قانون ان کی رائے پر مبنی ہو۔ اس باب میں ہمارا نقطہ 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 انہی 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 انہوں 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 پر ہی 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 انہوں نے منصور کی تائید نہیں کی اور کہا کہ لوگوں کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے، وہ جس رائے کو چاہیں گے اختیار کر لیں گے۔

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 ابوحنیفہؒ کی رائے کی بنیاد پر فتوی دیں۔ اس نے مشاورت کے لیے اہل علم و دانش 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 ابوحنیفہؒ 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 والے کو پہلے دائرہ اسلام اور پھر دائرہ حیات سے خارج کرنے کے لیے کمربستہ ہو جاتے ہیں۔ دوسروں پر فتنے 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 انہیں 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 چاہئیں۔ ایک تو یہ ہے کہ یہ شریعت کا نہیں، حکمت و تدبر 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 انہیں 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 انہیں ایک روز اپنے پروردگار کے حضور میں حاضر ہونا ہے اور ان اعمال کے لیے جواب دہ ہونا ہے جو وہ اس دنیا میں انجام 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 کی اور۔ اسی انذار کا تقاضا یہ بھی ہے کہ علما دین کو اس طرح بیان کریں جیسا کہ وہ ہے۔ اگر کہیں دین کو کوئی چیلنج درپیش ہے تو وہ دین کا مقدمہ لڑیں۔ اگر معاشرے میں کوئی علمی یا عملی خرابی در آئی ہے تو وہ اسے اصلاح کی طرف بلائیں۔ اس معاملے میں ان کی حیثیت ایک داروغہ کی نہیں ہے۔ انہیں دین کا ابلاغ کرنا اور 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 دار العلوم 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 بھی 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۔ تاریخ اور تذکروں میں ہمیں ایسے بہت سے واقعات ملتے ہیں جب حکمران علما کے حجروں میں حاضر ہیں یا علما اہل 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۔ انہوں 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۔ انہوں نے برسر اقتدار آ کر ان کی رائے کو ریاست کا قانون بنا دیا۔ ہارون الرشید نے قاضی ابو یوسف کو قاضی القضاۃ بنا دیا۔ 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 مالکؒ کی فقہ کو وہاں غلبہ حاصل

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 صاحبان عزیمت کا ذکر کرتے ہیں اور اس میں کیا شبہ ہے کہ یہ تذکرہ ہمارے ایمان کی تقویت کا باعث بنتا ہے، ان کا معاملہ یہ تھا کہ وہ اقتدار کی کشمکش میں کبھی فریق نہیں تھے۔ انہوں نے حکمرانوں سے اگر اختلاف کیا تو اس موقع پر جب انہوں 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 مالکؒ نے اس کے خلاف آواز اٹھائی کہ اس جبری طلاق کی کوئی حقیقت نہیں۔ امام احمد بن حنبلؒ 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 فقہائے 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 انہیں 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 ارباب 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 و استقامت ایسی چیز نہیں جو رائیگاں چلی جائے۔ 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 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 و رسوخ بھی کئی گنا بڑھ جائے گا۔ میں پاکستان کے کئی ایسے علما و صوفیا 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 حلقۂ 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 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 میں 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 انہوں نے بعض مذہبی و دینی مسائل پر تحریکیں اٹھائیں اور مطالبات منوانے کے لیے اپنی سیاسی قوت بروئے کار لائے۔ دوسری صورت میں یہ دیکھا کہ انہوں 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 انہیں 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 تحریک 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 رہے۔ قانون سازی کے باب میں ان کے مطالبات بالعموم تسلیم کر لیے گئے۔ یہ بات کہی جا سکتی 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 کی 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 دل چسپی اس امر میں ہے کہ عوام کے مطالبات کیا ہیں۔ چنانچہ سیاسی ضرورت کے تحت آپ یہ ثابت کرتے ہیں کہ آپ ہی وہ موزوں ترین شخص ہیں جو ان کی ضروریات کو پورا کر سکتا 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 ہو گئی۔

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 مزید 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 تر ہو گئی۔

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 بات 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 جب 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

...دو پاکستان کو دستوری طور پر سیکولر بنائے۔ پھر اس بات سے کیسے انکار کیا جا سکتا ہے کہ دستور کو اسلامی ...اور قادیانیوں کو غیر مسلم قرار دلوانے میں بنیادی کردار ایک ایسے عالم دین، مولانا ظفر احمد انصاری مرحوم کا ...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 ...یہ بات کہی جا رہی ہے کہ علما کا کام سیاست نہیں ہے۔ یہ ان لوگوں کا کام ہے جو اپنی افتاد طبع کے ...سیاست کا رجحان رکھتے ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ پاکستان کو اسلامی ریاست ہونا چاہئے اور اس ...دوار نہیں کہ اس کے لیے جدوجہد ہونی چاہئے لیکن ہمارے نزدیک یہ کام وہ لوگ کریں جن کے اندر ...کے لیے فطری داعیہ موجود ہو۔ علما کا منصب یہ نہیں کہ وہ سیاست دان بنیں۔ ان کا کام یہ ہے کہ وہ ...ست دانوں کو مسلمان بنائیں۔ اس ملک میں تنہا مولانا مودودی کے عالمانہ کام کا یہ اثر ہے کہ اہل صحافت کی ...ایک کھیپ تیار ہوئی جس کی تمام صحافیانہ سرگرمیوں کا محور و مرکز یہ ہے کہ پاکستان کو ایک اسلامی ریاست ...ہونا چاہئے۔ اگر مولانا سیاست کی حریفانہ کشمکش کو بھی اسی طرح متاثر کرتے، ذرا غور کیجئے اگر ہمارے درمیان ...علما موجود ہوتے جن کی علمی وجاہت سے اس ملک کا رجحان ساز طبقہ یعنی اہل سیاست، فوجی قیادت، ...ان کی مرعوب ہوتے تو اس ملک کا نقشہ کیا ہوتا؟ میرا کہنا یہ ہے کہ اگر علما اپنی ذمہ داری بطریق احسن ادا ...تے تو آج ہمیں حکمرانوں سے نفاذ اسلام کی بھیک نہ مانگنا پڑتی۔

لاہور (کے پی آئی) لندن کی ایک یونیورسٹی کے چانسلر بوسٹن نے اسلام قبول کرلیا۔ ان کا نیا نام محمد بوستان رکھ دیا گیا۔ انہیں اسلامک سنٹر لندن کا ڈائریکٹر مقرر کردیا گیا۔ محمد بوستان نے سانگلہ ...ل انجمن میلاد مصطفیٰ کے سرپرست اعلیٰ ممتاز عالم دین مولانا نور المصطفیٰ رضوی کے خصوصی لیکچر کے دوران اسلامی تعلیمات سے متاثر ہو کر ان کے روبرو اسلام قبول کرلیا۔

(روزنامہ نوائے وقت لاہور)

ابو عمار زاہد الراشدی

غامدی صاحب اور خبر واحد

علما کے سیاسی کردار، کسی غیر سرکاری فورم کی طرف سے جہاد کے اعلان کی شرعی حیثیت، علماء کرام کے فتوی جاری کرنے کے آزادانہ استحقاق اور زکوٰۃ 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 تھیں۔ ہما 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 بحث کو سمجھ سکیں۔

''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 کرام اور تابعین کے دور میں کسی حدیث نبوی کو روایت کرنے میں ایک ہی بزرگ منفرد 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 آ رہا 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 سنگ سار 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 ﷺ 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''۔

''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 اجماعی 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 ﷺ نے تجدید واصلاح کے ساتھ اسے باقی رکھا ہے۔ اس کا لازمی مطلب اگر سامنے رکھا جائے تو جناب نبی اکرم ﷺ 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 اکرم ﷺ 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 کرامؓ اور ان کے بعد امت کے اجماع اور عملی تواتر سے ثابت ہو اور جو سنت نبوی 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 پا جاتا 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
کرنے سے انکار فرما رہے ہیں مگر انہیں اس بات پر بھی اصرار ہے کہ سنت کے بارے میں ان کے نقطہ
سامنے رکھنے کے بعد خبر واحد کے حجت ہونے یا نہ ہونے کے اختلاف کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہ جاتی۔ ہم
کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک خبر واحد بلکہ اجماع اور تواتر کے ذریعہ ثابت نہ ہونے والی کسی بھی سنت کی
اہمیت نہیں ہے مگر امت کے جمہور محدثین اور فقہا کے نزدیک جناب نبی اکرم ﷺ کا ہر وہ ارشاد اور عمل
اہمیت رکھتا ہے جو اہل علم کے طے کردہ اصولوں کے مطابق ثقہ اور مستند راویوں کے ذریعہ امت تک پہنچا ہے
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
لیے تو صحابہ کرامؓ اور امت کا اجتماعی تعامل ضروری ہے لیکن اسی سنت کے مفہوم کے تعین، روایت کے طریق
قبولیت کے معیار اور صحت وضعف کے قواعد واصول کے بارے میں امت کے چودہ سو سالہ اجتماعی تعامل
جمہور محدثین وفقہا کا طرز عمل ان کے نزدیک کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ وہ امت کے جمہور اہل علم کے طے کردہ
معیار کو قبول کرنے کے بجائے اپنے جداگانہ اصولوں کو حتمی معیار کے طور پر پیش کرنے پر مصر ہیں اور اس معا
میں اجماع وتواتر اور تفرد وتوحد کا واضح فرق ان کے ذہن تک رسائی کا راستہ پانے میں کامیاب نہیں ہو رہا۔

علما اور سیاست

خورشید احمد ندیم صاحب نے علما کے سیاسی کردار پر تفصیلی بحث کی ہے اور اس نقطہ نظر کی وضاحت کی
کہ علماء کرام کو عملی سیاست میں براہ راست فریق بننے کے بجائے اصولی سیاست اور رہنمائی کی سطح تک اپ
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 ک
یہ جائز و ناجائز کی بات نہیں بلکہ حکمت و تدبیر کا مسئلہ ہے۔ اس لیے اس حوالے سے ان کے موقف اور ہمار
نقطہ نظر میں کوئی زیادہ فرق نہیں رہا کیونکہ ہم نے بھی ''موقع ومحل کی مناسبت'' کے عنوان سے ضرورت
وقت عملی سیاست میں علما کے فریق بننے کا دفاع کیا تھا جبکہ انہوں نے اسے ''حکمت و تدبیر'' کا نام دے
ہے۔ اب ظاہر ہے کہ حکمت و تدبیر نہ تو ایسی جامد شے ہے کہ ہر وقت ایک ہی حالت اور کیفیت میں رہے او

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 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 داری 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 شرعاً یہ دروازہ بند نہیں ہے اور اسلامی تاریخ میں ان کے لیے حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ، حضرت امام ابو حنیفہؒ، 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 وایثار اور استقلال واستقامت 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 علماء کرام کے فریق بننے کے جو نقصانات گنوائے ہیں، وہ ہمارے سامنے بھی ہیں اور ان میں سے بعض باتوں سے ہمیں اتفاق ہے لیکن ان کا یہ کہنا ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کہ عملی سیاست میں حصہ لے کر علماء کرام دعوت کے منصب سے معزول ہو گئے 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 آ رہی 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 ہے۔ 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 ہے۔ 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 عثمانیؒ موجود نہ ہوتے تو قرارداد مقاصد کبھی منظور نہ ہوتی۔ ۱۹۷۱ء کی دستور ساز اسمبلی میں مولانا مفتی محمودؒ، مولانا عبد الحق، مولانا شاہ احمد نورانیؒ، مولانا غلام غوث ہزارویؒ، مولانا عبد المصطفیٰ 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 ہو سکتا تھا۔

لطف کی بات یہ ہے کہ خورشید ندیم صاحب اس سارے کام کو مولانا ظفر احمد انصاری 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 انصاری 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 محمود 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 جا سکتے 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 استاذ گرامی جناب جاوید احمد صاحب غامدی کی بعض آرا پر اظہار 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 نقطہ 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 نقطہ نظر پر جس علمی انداز سے تنقید کی ہے، وہ یقیناً موجودہ دور کے علما اور مفتیوں کے لیے ایک قابل تقلید نمونہ ہے۔ مولانا محترم کے انداز 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 استاذ 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 استاذ 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 ومحل اور حالات کی مناسبت کی بات ہے اور دونوں طرف اہل علم اور اہل دین کا اسوہ موجود ہے۔ امت میں اکابر اہل 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 اہل 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 استاذ گرامی کے رپورٹ کیے گئے بیان سے بھی واضح ہے، حرمت وحلت کا مسئلہ نہیں ہے۔ استاذ 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 قرآن 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 کتاب 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 قرآن 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 بطور 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 ناسازگاری 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 الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ. (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 زکوۃ 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 فرمان 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 زکوۃ لے لینے کے بعد بالجبران سے نہیں لے سکتی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت میں فرمایا ہے:

امرت ان اقاتل الناس حتی یشهدوا ان لا الہ الا اللہ وان محمدا رسول اللہ ویقیموا الصلوۃ ویؤتوا الزکوۃ فاذا فعلوا عصموا منی دماءھم 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 الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی شہادت دیں، نماز قائم کریں اور زکوۃ 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 دماءکم واموالکم حرام علیکم لحرمة یومکم هذا فی شهرکم هذا فی بلدکم هذا۔ (مسلم، کتاب الحج)

"بے شک، تمہارے خون اور تمہارے مال تم پر اسی طرح حرام ہیں بالکل جس طرح تمہارا یہ دن (یوم النحر) تمہارے اس مہینے (ذوالحجہ) اور تمہارے اس شہر (ام القری مکہ) میں۔"

ا مال کی یہ حرمت اس بات کے لیے کوئی گنجائش نہیں چھوڑتی کہ اللہ اور رسول کے علاوہ کوئی ایک حبہ بھی جبراً کسی سے لینے کی کوشش کرے۔

اس سے واضح ہے کہ اس آیت کی رو سے اسلامی ریاست زکوۃ 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 ادیت زکوٰۃ مالك فقد قضیت ما علیك. (ترمذی، کتاب الزکوۃ)

''جب تم اپنے مال کی زکوۃ 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:

لیس فی المال حق سوی الزکوٰۃ. (ابن ماجہ، کتاب الزکوۃ)

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

ارباب 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 یدخل الجنة صاحب مکس. (ابوداؤد، کتاب الخراج والامارة والفئ)

''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 عدم 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 پروردگار 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 زکوۃ ادا کر دینے کے بعد حکومت کا کوئی حق باقی نہیں رہتا، اسی طرح یہ بھی فرمایا ہے:

ان فی المال حقاً سوی الزکوٰۃ. (ترمذی، کتاب الزکوۃ)

''بے شک، مال میں زکوۃ کے بعد بھی (اللہ کا) ایک حق قائم رہتا ہے۔''

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

امید ہے کہ دیے گئے اقتباس سے مولانا محترم پر استاذ 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، استاذ 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، استاذ 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 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؟''

مولانا محترم کی یہ بات کہ کسی قوم یا ملک کے خلاف جہاد تو بہر حال مسلمان حکومت ہی کی طرف سے ہو سکتا 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 و قوم کے خلاف جہاد مسلمان حکومت ہی کر سکتی 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 کر لے 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 نظم اجتماعی ہی کی طرف سے کی جانے والی جدوجہد ہی اس بات کی مستحق ہوگی کہ اسے جہاد قرار دیا جائے۔ مزید برآں ایسے حالات میں نظم 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 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 نظم 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 منظم جتھہ بندی ہی کی صورت میں کیوں نہ ہو۔ مزید یہ کہ اس ضمن میں جو منظم یا غیر منظم 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، برصغیر پاک وہند، افغانستان اور الجزائر کی کامیاب جدوجہد آزادی اور دمشق کے عوام میں تاتاریوں کے خلاف کامیابی کے ساتھ جہاد کی روح پھونکنے کے معاملے میں ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی کوششوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ ہم اپنا نقطہ 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 شریعت اسلامی کے مطابق ہونے کی دلیل نہیں ہوتی اور نہ کسی جدوجہد کی اپنے مقصد کے حصول میں ناکامی اس کے خلاف شریعت ہونے کی دلیل ہوتی ہے۔ اور سوم یہ کہ عام انسانوں کی بات بے شک مختلف ہوگی، مگر مولانا محترم جیسے اہل علم سے ہماری توقع یہی ہے کہ وہ اہل علم کے عمل سے شریعت اخذ کرنے کے بجائے، شریعت کی روشنی میں اس عمل کا جائزہ لیں۔ اگر شریعت 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۔ 'جہاد' یا 'قتال' شریعت 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 برصغیر

پاک وہند، افغانستان، الجزائر یا دمشق کے مسلمانوں کی، یہ جدو جہد جہاد وقتال 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 وتعصبات 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 وتعصبات 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 وہند، افغانستان، الجزائر اور دمشق کے مسلمانوں کی جدو جہد 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 وملک 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 منظم حکومت کی طرف سے ہونا، اس اقدام کے جواز کی شرائط میں سے ایک شرط ہی ہے۔ بات یوں نہیں ہے کہ مسلمانوں کی منظم حکومت کی طرف سے کیا گیا ہر اقدام 'جہاد' ہی ہوتا ہے، بلکہ یوں ہے کہ 'جہاد' صرف مسلمانوں کی منظم 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 منظم 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 منظم 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 وشریعت 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 نظم اجتماعی (الجماعة) کے ساتھ منسلک رہیں۔ ان کا نظم اجتماعی انھیں جس محاذ پر فائز کرے، وہ وہیں سینہ سپر ہوں، ان کا نظم 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 وبہبود کے لیے، اس ذلت کو بھی برداشت کرنے پر آمادہ ہو جائیں۔

منظم اجتماعی دفاع واقدام کی ان دو واضح صورتوں کے علاوہ اندرونی یا بیرونی قوتوں کے جبر واستبداد کی بہت سی دوسری صورتیں بھی ہو سکتی 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 واستبداد 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 وشریعت کی ہدایت وہی ہے، جو پہلی دو صورتوں میں ہمارے اور مولانا محترم کے درمیان متفق علیہ ہے۔ شاید یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ دین وشریعت کی رو سے جہاد وقتال کی غیر منظم جدوجہد، بالعموم، جن ہمہ گیر اخلاقی واجتماعی خرابیوں کو جنم دیتی ہے، شریعت اسلامی انھیں کسی بڑی سے بڑی منفعت کے عوض بھی برداشت کرنے کو تیار نہیں ہے۔ قرآن مجید اور انبیائے 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 انبیائے 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 درج ذیل ہیں:

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

۲- جہاں محکوم قوم کو اپنے مذہب وعقیدے 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 حضرت 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 علم 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 ومقصود کی حیثیت حاصل ہوتی، تو حضرت مسیح جیسے اولوالعزم پیغمبر سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی تھی کہ وہ دین کے اس مطلوب ومقصود سے گریز کی راہ اختیار کرتے۔ اس سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ ایسی صورت حال میں آزادی کی جدوجہد دین وشریعت کا تقاضا نہیں ہے۔ اس بات سے بہرحال اختلاف نہیں کیا جا سکتا کہ ایسی صورت 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 پرامن 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 بہرحال فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ دین وشریعت 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 ومال 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 ومال 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 وتسلط کی اس پہلی صورت میں اگر آزادی کی جدوجہد دین وشریعت 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 او ر 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 وہ اللہ کے دین پر آزادی کے ساتھ عمل کرنے کی خاطر، اپنے ملک اور اپنی قوم کو اللہ کے لیے چھوڑ دیں۔ قرآن 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:

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ ۖ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ ۚ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا ۚ فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا۔ (النساء ۴: 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 الصلوٰۃ والسلام کی زندگیوں میں پیش آئی۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی یہ ہجرت مصر سے صحرائے 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 و استبداد کے خلاف کسی جہاد کے لیے منظم 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 یہ ہے کہ ظلم و استبداد کی بدترین تاریکیوں میں بھی انھوں نے فدائین کے جتھے، گروہ اور ٹولے تشکیل دینے کے بجائے صبر و استقامت سے دار الہجرت کے میسر آنے کا انتظار کیا اور اس وقت تک ظلم و جبر کے ناتے 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 منظم اسلامی ریاست کو اپنی مدد کے لیے پکاریں۔ ایسے حالات میں قرآنِ مجید نے 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 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 وَبَيْنَهُمْ 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 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۔ (النساء ۴:۷۵)

"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 اس ظالم باشندوں کی بستی سے نکال اور ہمارے لیے اپنے پاس سے ہمدرد پیدا کر اور ہمارے لیے اپنے پاس سے مددگار کھڑے کر۔"

دنیا یہ کہ ظلم و استبداد کے ان حالات میں ان کے لیے مسلمانوں کی کسی منظم 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 و استقامت کے ساتھ ان حالات کو برداشت کریں، یہاں تک کہ آں سوئے افلاک سے ان کی آزمائش کے خاتمے کا فیصلہ صادر ہو جائے۔ قرآن مجید میں حضرت شعیب علیہ الصلاۃ والسلام کی سرگزشت بیان کرتے ہوئے ان کے حوالے سے فرمایا ہے:

وَاِنْ كَانَ طَآئِفَةٌ مِّنْكُمْ اٰمَنُوْا بِالَّذِیْٓ اُرْسِلْتُ بِهٖ وَطَآئِفَةٌ لَّمْ یُؤْمِنُوْا فَاصْبِرُوْا حَتّٰى یَحْكُمَ اللّٰهُ بَیْنَنَا وَهُوَ خَیْرُ الْحٰكِمِیْنَ۔ (الاعراف ۷:۸۷)

"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 صاحب جمعیت اور صاحب اقتدار امیر کی طرف سے نہ ہو تو وہ محض شورش و بدامنی اور فتنہ و فساد ہے۔" (مجموعہ تفاسیر فراہی، ص ۵۶)

قرآن مجید میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے انبیاے کرام کے حوالے سے، ظلم و استبداد کی مذکورہ صورتوں 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 و قتال کے احکام کا استنباط کرنے کے بجائے، مسلمان قوموں کی تحریک ہائے آزادی ہی سے جہاد کی مختلف صورتیں اور ان کے احکام اخذ کرنے پر کیوں مصر ہیں۔ ہم بجز 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 مردوں، 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 بہر حال 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، استاذ 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 استاذ 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 قابل 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 ہو گئی 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 و مباحثے کا خوب صورت عنوان بن سکتی ہے، مگر عملی میدان میں اسے بروئے 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 صاحب 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۔''

ہم مولانا محترم کو یقین دلاتے ہیں کہ استاذ 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 کو نامعلوم وجہ سے اس 'انتہائی غلط استعمال' کی روک تھام کے لیے بھی کسی 'غیر سرکاری' فارمولے ہی کے

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 پیش 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 دین 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 در کنار، 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 مکاتب فکر اور علما کی رائے کو سامنے تو رکھا جا سکتا ہے، مگر ان سب کی رائے کو مانا نہیں جا سکتا۔ رائے بہر حال وہی نافذ العمل ہوگی اور ملکی اور ریاستی قانون کا حصہ بنے گی، جو پارلیمان کے نمائندوں کے نزدیک زیادہ صائب اور قابل 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 واخلاق 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 بہر حال 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 ہوگی۔ 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 ہوگی۔ 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 و وضاحت اور علماے کرام کے دائرہ 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 ہو گا، 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 تقسیم 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 پراپیگنڈہ کیا اور نہ ریاست میں تقسیم وراثت کے معاملے میں اپنے فتوے جاری کیے۔

علمائے 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 منظم 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۔

مولانا زاہد الراشدی

علما کے سیاسی کردار پر جناب غامدی کا موقف

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 طرز 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 محترم کے شاگرد رشید خورشید احمد ندیم نے روزنامہ ''جنگ'' میں غامدی کے موقف کی مزید وضاحت کی اور ان کی چند باتوں پر ''اوصاف'' میں دوبارہ میں نے تبصرہ کر دیا۔ اس کے بعد غامدی کے ایک اور شاگرد معز امجد نے روزنامہ ''پاکستان'' میں انھی امور پر تفصیل کے ساتھ اظہار خیال کیا اور اسے جاوید احمد غامدی کی زیر ادارت شائع ہونے والے ماہنامہ ''اشراق'' لاہور میں بھی میرے مذکورہ بالا مضمون کے ساتھ شائع کر دیا گیا۔ زیر نظر مضمون میں معز امجد کے اس مضمون کی بعض باتوں پر اظہار 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 کی بجائے اپنا کردار علمی وفکری رہنمائی تک محدود رکھنا چاہیے اور بہتر ہے کہ مولوی کو سیاست دان بنانے کی بجائے سیاست دان کو مولوی بنانے کی کوشش کی جائے۔

راقم الحروف نے اس پر عرض کیا کہ یہ موقع ومحل کی مناسبت کی بات ہے کہ علمائے کرام علمی وفکری 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 اہل علم کا اسوہ موجود ہے اور ضرورت کے مطابق کوئی سا راستہ اختیار کرنے کی گنجائش 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 علمائے کرام کے قومی سیاست میں خود فریق بننے سے دین اور علما کو فائدہ ہی 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 قرارداد مقاصد کی منظوری صرف اس لیے ہو سکی کہ اسمبلی میں علامہ شبیر احمد عثمانی بطور رکن موجود تھے اور ۷۳ء کے دستور میں اسلام کو سرکاری مذہب قرار دینے، قرآن و سنت 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 محمود، مولانا شاہ احمد نورانی، مولانا عبد الحق، مولانا غلام غوث ہزاروی، مولانا ظفر احمد انصاری اور مولانا عبد المصطفیٰ ازہری جیسے سرکردہ علمانے اس کے لیے مشترکہ طور پر جنگ لڑی۔ اس لیے اگر آج کے شدید بین الاقوامی دباؤ اور عالمی سطح کی مسلسل مخالفت کے باوجود پاکستان دستوری طور پر، ایک اسلامی ریاست کے طور پر قائم ہے اور کفر و استعمار کی آنکھوں میں مسلسل کھٹک رہا ہے تو یہ قومی سیاست میں علمائے 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 برصغیر پاک و ہند کے جہادِ آزادی، الجزائر کے جہادِ آزادی اور افغانستان کے جہاد کے ساتھ ساتھ تاتاریوں کی یورش کے خلاف شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے اعلانِ جہاد کا بھی حوالہ دیا کہ ماضی میں علمائے 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 معز امجد 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 کہ میں نے امت کے اہل 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 اہل علم سے ہماری توقع یہی ہے کہ وہ اہل علم کے عمل سے شریعت اخذ کرنے کے بجائے شریعت کی روشنی میں اس عمل کا جائزہ لیں۔ اگر شریعت 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 نقطہ 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 قرآن کریم اور سنت نبوی سے دلالت صریحہ اور قطعی الثبوت 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 طرز عمل کو اس پر ترجیح حاصل نہیں ہے، حتیٰ کہ قرآن کریم کی سورۃ التحریم کے مطابق خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی حلال وحرام 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 واستنباط 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 لائق احترام شاگردان 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 رہین 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 قرآن کریم کی منشا کو سامنے رکھا جائے تو ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کریم نے اصول بیان کرنے کے ساتھ ساتھ ان کی اتباع کے بارے میں شخصیات کی پیروی کی ترغیب دی ہے۔ سورۃ الفاتحہ قرآن کریم کی سب سے پہلی اور سب سے زیادہ تلاوت کی جانے والی سورت ہے اس میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں ''صراط مستقیم'' پر چلتے رہنے کی توفیق مانگنے کا سلیقہ سکھایا ہے اور ''صراط 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 اہل علم اور شخصیات سے شریعت اخذ کرنے کی بات نہ تو قرآن کریم کی منشا کے خلاف ہے اور نہ ہی عقل ومنطق اس کی راہ میں رکاوٹ ہیں۔ اس سلسلہ میں دوسری قابل توجہ بات یہ ہے کہ شریعت کے جو احکام واصول اہل علم اور شخصیات کے استدلال واستنباط کے نتیجے میں وجود میں آئے ہیں، ان احکام واصول کی ترجیحات بھی اہل 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 کام فقہی تدبر ہے جس نے فقہاے امت کو اہل 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 اہل 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 اہل 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 امام اعظم حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے حضرت امام بخاری کی طرح احادیث 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 صحابہ 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 ۱۵۶ھ میں ہوئی اور ان کے دور میں جناب نبی 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 قابل 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 و دانش 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 و استنباط اور ان کے قائم کردہ اصولوں کی اہمیت سے انکار نہیں اور اہل علم کے درمیان مسلمہ حدود کے دائرہ میں ان سے استفادہ کی ضرورت سے بھی ہم صرف نظر نہیں کر رہے، مگر ان اصولوں کا اطلاق ماضی کے ہر دور کے اہل علم پر کرنا اور پوری امت کے اہل علم کے تعامل اور مسلسل طرز عمل کی نفی کر دینا بھی دانش مندی کا تقاضا نہیں۔

اس سلسلہ میں تیسری گزارش ہے کہ 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 علم اور سوسائٹی کے عملی مسائل پر ان کا اطلاق کر کے قواعد و احکام 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 بپا 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 عبد اللہ بن عباس ان کے پاس حضرت علی کے نمایندہ کے طور پر گفتگو کے لیے گئے تو امام نسائی کی "سنن کبریٰ" کی روایت کے مطابق ان خوارج نے حضرت علی 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 اس بات پر ان کا ساتھ چھوڑ کر حضرت علیؓ کے کیمپ میں واپس آ گئے۔ اس لیے اصول، اہل علم اور شخصیات میں توازن کے حوالے سے یہ عرض کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ:

☆ قرآن و سنت کے بیان کردہ قطعی اور صریح اصولوں کو ہر چیز پر فوقیت اور بالاتری حاصل ہے۔

☆ جو اصول اہل علم نے قرآن و سنت 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 و ضوابط طے کیے جائیں گے۔

☆ بعد میں پیش آنے والی ضروریات کے لیے وضع کیے جانے والے اصولوں کا بموثر 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 براہ 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 علمائے 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 معترض ان میں سے کسی جنگ کو جہاد قرار دینے کے لیے تیار نہیں ہیں اور انھوں نے اس کے جواب میں فرمایا ہے کہ قرآن 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 قابل 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 آیات کریمہ کا حوالہ بھی دیا ہے، مگر مجھے افسوس ہے کہ وہ مسئلہ کی نوعیت ہی کو سرے سے نہیں سمجھ سکے، کیونکہ ان آیات کریمہ میں ان مسلمانوں کے لیے احکام بیان کیے گئے ہیں جو کافروں کی سوسائٹی میں مسلمان ہو گئے ہیں اور ان کے زیر 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 ہے اور مسلمان اکثریت پر کافر اقلیت کا جبر واقتدار قائم ہو گیا ہے۔ اس صورت میں محترم غامدی اور ان کے تلامذہ ہی مسلم اکثریت کو یہ مشورہ دے سکتے ہیں کہ وہ اپنا علاقہ کافر تابعین 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 نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں اس سے برعکس رہنمائی ملتی ہے، کیونکہ یمن کا علاقہ جناب نبی 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 گیا تھا، مگر اسود عنسی نے نبوت کا دعویٰ کر کے صنعاء 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 فیروز دیلمی، حضرت قیس بن مکشوح اور حضرت دادویہ نے باہمی مشورہ کر کے گوریلا طرز 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 بلا ضرورت قتل و غارت بھی دکھائی دیتی ہو گی، لیکن عملاً یہ سب کچھ ہوا جس کے نتیجہ میں یمن پر مسلمانوں کا اقتدار دوبارہ بحال ہوا اور جناب نبی 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 نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو چکا تھا۔ چنانچہ انھوں نے اپنی رپورٹ خلیفہ اول حضرت صدیق 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 آیات 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 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۔

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 گنجائش 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 قرآن کریم کی بعض آیات اور جناب نبی 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 سورہ توبہ کی آیت ۵ کا حوالہ دیا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ

اگر وہ توبہ کرلیں، 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 کرلیں 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 ابن ماجہ کی یہ روایت پیش کی ہے کہ جناب نبی 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 نبی 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 کی 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 الرحمان 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 علی، حضرت عبد اللہ بن عمر، ...... امام ابن حزم اندلسی اور فقہائے احناف میں سے صاحب ہدایہ اور علامہ ابن ہمام صاحب ''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 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 گنجائش نہیں ہے، اس کے ساتھ ہی علامہ ابن 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 کے 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 اور اس کی کوئی واضح شرعی ممانعت موجود نہیں ہے۔

فتویٰ کے بارے میں غامدی صاحب نے یہ ارشاد فرمایا تھا کہ علمائے 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 علمائے 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 اور اس 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۔ 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 قرین انصاف نہیں ہے، اسی طرح فتویٰ میں غیر ذمہ دارانہ رجحان بڑھنے پر تمام علمائے کرام سے فتویٰ کا حق سلب کر لینا بھی قرین قیاس نہیں ہے۔ اس کے جواب میں معز امجد صاحب نے طویل بحث کی ہے جس کا خلاصہ ہمارے خیال میں یہ ہے کہ علمائے 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 اور اس کے دائرہ 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 عالم 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 دائرہ کار صرف شرعی رائے کا اظہار ہے، کسی انتظامی حکم کو منسوخ کرنے یا کسی عدالت کے فیصلے کو نامعلوم 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 صاحب 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 مترادف

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؟

امریکی الزامات اور طالبان

اسلام آباد (کے پی آئی) افغانستان کی طالبان حکومت نے امریکہ کی اس رپورٹ کو مسترد کر دیا ہے جس میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ طالبان افغانستان میں دہشت گردی کے تربیتی مراکز کی سرپرستی کر رہے ہیں۔ یہاں کے پی آئی کے ساتھ بات چیت کرتے ہوئے افغان نمائندے ملا عبد السلام ضعیف نے کہا کہ ہمیں اپنے ملک کے اندر انتہائی مسائل کا سامنا ہے۔ ہم کس طرح اپنے ملک کے اندر یا باہر دہشت گردی کی حمایت کر سکتے ہیں؟ انہوں نے کہا کہ امریکی الزامات سراسر جھوٹ ہیں اور وہ افغان حکومت کو ان جرائم کی سزا دے رہا ہے جو اس نے کبھی کیے ہی نہیں۔ اسامہ بن لادن کے حوالے سے نمائندے نے کہا کہ انہیں روس کے خلاف جہاد کے لیے ہم نے نہیں بلایا تھا، وہ طالبان کے آنے سے پہلے افغانستان میں موجود تھے۔ وہ ایک مسلمان ہیں اور افغان روایات کے مطابق وہ ہمارے مہمان ہیں۔ ملا ضعیف نے کہا کہ امریکہ ان الزامات میں کوئی وزن نہیں کہ اس کے سفارت خانوں میں دھماکے اسامہ نے کرائے ہیں کیونکہ ابھی تک اس بارے میں وہ کوئی ٹھوس ثبوت پیش نہیں کر سکا۔ انہوں نے کہا کہ اسامہ سے متعلق ہم نے کئی بار امریکہ کو تجاویز پیش کیں لیکن ہماری پیش کشوں پر کوئی مثبت ردعمل ظاہر نہیں کیا گیا۔

(روزنامہ اوصاف اسلام آباد ۲۰۰۱ء)

ابوعمار زاہد الراشدی

مجھے ان باتوں سے اتفاق نہیں ہے

پشاور کے سید وقار حسین صاحب نے ایک خط میں منیر احمد چغتائی صاحب آف کراچی کے اس مراسلہ 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 کر دوں گا مگر وقار حسین کے توجہ دلانے پر اپنی ترتیب میں رد و بدل 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 ہے اور نہ غامدی صاحب ہی اس اسلوب کے دانش ور ہیں۔ میں نے ان کے بعض افکار پر برادرانہ انداز میں افہام و تفہیم 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 کتنا 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 عرض کر چکا ہوں کہ میں انہیں حضرت مولانا حمید الدین فراہیؒ 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 آزادؒ 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 مولانا ابوالکلام آزادؒ کے علمی تفردات پر ان کے شاگردوں اور معتقدین نے دفاع اور بہر حال میں انہیں صحیح ثابت کرنے کی وہ روش اختیار نہیں کی جو خود مولانا مودودیؒ اور ان کے رفقا نے ان کی تحریروں پر علما کی طرف سے کیے جانے والے اعتراضات پر اپنائی تھی۔ چنانچہ اس روش کے نتیجے میں وہ جمہور علما کے مدمقابل ایک فریق کی حیثیت اختیار کرتے چلے گئے اور بحث و مباحثہ کا بازار گرم ہو گیا۔ اس حوالے سے قریبی زمانے میں سب سے بہتر طرز 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 کوئی 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 نشان دہی کریں جو ان کے نزدیک سلف صالحینؒ اور جمہور اہل علم کے موقف سے مطابقت نہ رکھتی ہوں تاکہ 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۔

قارئین نوٹ فرمائیں

زیر نظر شمارہ مئی اور جون ۲۰۰۱ء کا مشترکہ شمارہ ہے۔ آئندہ شمارہ جولائی میں شائع ہوگا۔

ان شاء اللہ (ادارہ)

معز امجد

مولانا زاہد الراشدی کے فرمودات کا جائزہ

غیر ملکی تسلط کے خلاف جہاد

ماہنامہ ''اشراق''، مارچ ۲۰۰۱ میں استاذ 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 استاذ گرامی کی جن آرا پر اظہار خیال فرمایا ہے، ان میں سے ایک جہاد سے متعلق ہمارے استاذ کی رائے ہے۔ یہ بات مولانا محترم کے فرمودات ہی سے واضح ہو گئی ہے کہ ہمارے اور ان کے درمیان اس معاملے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ: ''کسی قوم یا ملک کے خلاف جہاد تو بہر حال مسلمان حکومت ہی کی طرف سے ہو سکتا 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 کر لے کہ مسلمانوں کا نظم 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 نظم اجتماعی اپنی سلطنت کے دفاع کا انتظام کرنے کو آمادہ ہو تو اس صورت میں بھی مسلمانوں کے نظم اجتماعی ہی کی طرف سے کی جانے والی جدوجہد ہی اس بات کی مستحق ہو گی کہ اسے جہاد قرار دیا جائے۔ مزید براں ایسے حالات میں نظم اجتماعی سے ہٹ کر، جتھا 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 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 نظم اجتماعی، کسی بھی وجہ سے، بیرونی طاقت کے تسلط کے خلاف جدوجہد کرنے سے قاصر ہو۔ مولانا کے نزدیک اس صورت میں مسلمانوں کو بہر حال میں اپنی سلطنت کے دفاع کی جدوجہد کرنی چاہیے، خواہ یہ جدوجہد غیر منظم جتھا بندی ہی کی صورت میں کیوں نہ ہو۔ مزید یہ کہ اس ضمن میں جو منظم یا غیر

منظم 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 وشریعت کی رو سے جہاد وقتال کی غیر منظم جدوجہد، بالعموم جن ہمہ گیر اخلاقی واجتماعی خرابیوں کو جنم دیتی ہے، شریعت اسلامی انھیں کسی بڑی سے بڑی منفعت کے عوض بھی برداشت کرنے کو تیار نہیں ہے۔ قرآن 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 وشریعت 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 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 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 خیرباد کہہ دیں۔ حضرت موسیٰ اور نبی 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 درج ذیل دو امکانات قرآن مجید میں بیان ہوئے ہیں:

اولاً، محکوم قوم اپنی مدد کے لیے کسی منظم اسلامی ریاست سے مدد طلب کرے۔ قرآن 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، الا 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 منظم ریاست سے استمداد یا کسی منظم 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 طالب علم کی بات کو قابل 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، برصغیر پاک و ہند، افغانستان اور الجزائر کی جدوجہد آزادی اور ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی ان کوششوں پر رکھی تھی جو انھوں نے تاتاریوں کے خلاف اہل 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 اہل علم سے ہماری توقع یہی ہے کہ وہ اہل علم کے عمل سے شریعت اخذ کرنے کے بجائے، شریعت کی روشنی میں اس عمل کا جائزہ لیں۔ اگر شریعت 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 نقطہ 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 نقطہ 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 اہل 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۔

- نصی 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 موثر 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 براہ 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 نقطہ 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 زیر 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 قرآن 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 زیر بحث سے براہ راست تعلق رکھتے ہیں۔

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

"انھوں نے اس جواب میں فرمایا ہے کہ قرآن 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 قابل 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 آیات کریمہ کا حوالہ بھی دیا ہے مگر مجھے افسوس ہے کہ وہ مسئلہ کی نوعیت کو سرے سے نہیں سمجھ سکے کیونکہ ان آیات کریمہ میں ان مسلمانوں کے لیے احکام بیان کیے گئے ہیں جو کافروں کی سوسائٹی میں مسلمان ہو گئے ہیں اور ان کے زیر 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 آ کر کافروں نے تسلط جما لیا ہو اور مسلمان اکثریت پر کافر اقلیت کا جبر واقتدار قائم ہو گیا ہے۔ اس صورت میں محترم غامدی صاحب اور ان کے تلامذہ ہی مسلم اکثریت کو یہ مشورہ دے سکتے ہیں کہ وہ اپنا علاقہ کافر تابعین کے حوالے کر کے وہاں سے چلے جائیں یا ان کے جبر وظلم 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 درحقیقت دو نہیں، بلکہ دو سے زیادہ راستے ہیں۔ یہاں ان راستوں کے ذکر کا اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ زیر 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 ہوگا 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 ہوگا۔ 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 صورت حال میں اور قبطیوں کے آل 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 نعمت 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 صورت 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 حضرت 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 کی طرف داری 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 اسی 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 صورت 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 صورت 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 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 و شریعت 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 صنعاء پر چڑھائی کی اور شہر بن باذان کو قتل کر کے یمن کے دار الحکومت 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 طرز 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 بلاضرورت قتل و غارت بھی دکھائی دیتی ہوگی، لیکن علمائے

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 نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو چکا تھا۔ چنانچہ انھوں نے اپنی رپورٹ خلیفہ اول حضرت صدیق 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 آیات 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 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۔" (روزنامہ اوصاف، ۱۶ مارچ ۲۰۰۱)

یہ اگر مان بھی لیا جائے کہ یہ واقعہ بعینہ اسی طرح سے ہوا جیسا کہ مولانا محترم نے بیان فرمایا ہے، تب بھی 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۔ 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 صنعاء اور یمن کے مسلمانوں کو غاصب قوم کے خلاف منظم 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۔ (ج ۱، ص ۵۳۵)

"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 منظم 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۔

ابن کثیر رحمہ اللہ نے یہ واقعہ بڑی تفصیل سے نقل کیا ہے۔ ان کے بیان کے چند اہم نکات حسب 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 صنعاء 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 ابو موسیٰ 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 حزام 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 حصین 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 منصوبے کو روبہ عمل کیا۔

ان نکات سے جو باتیں بالکل واضح طور پر سامنے آجاتی 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 منظم 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 اظہار 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 ۷ مارچ کی اشاعت میں مولانا محترم نے استاذ گرامی کی اس رائے پر اظہار خیال فرمایا ہے۔ وہ، اب تک کے تبادلہ خیالات کا خلاصہ اور استاذ 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 گنجائش 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 قرآن کریم کی بعض آیات اور جناب نبی 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 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'۔ یعنی 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 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 اتمام حجت کے بعد، جزیرہ نمائے 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۔ بالفاظ دیگر اس آیت میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے اتمام 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،

مسلم سمجھنے کے لیے ریاست ان سے کر سکتی ہے۔ ہمارے نزدیک، 'فخلوا سبیلھم' کا پورا زور سمجھنے کے لیے یہ بات پیش 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 قرآن 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 قرآن مجید کے واضح حکم کے خلاف کوئی بات ارشاد فرمائیں۔

حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ روایت میں 'الا بحقھا' کے الفاظ میں جو استثنا بیان ہوا ہے، اس کے وہ معنی ہی نہیں ہیں جو مولانا محترم نے بیان فرمائے ہیں۔ 'الا بحقھا' کے معنی اگر وہ ہیں جو مولانا محترم نے بیان فرمائے ہیں تو اس سے نہ صرف یہ روایت قرآن مجید کے واضح حکم کے خلاف قرار پاتی ہے، بلکہ خود اس روایت میں بھی 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 یشھدوا ان لا الہ الا اللہ وان محمداً رسول اللہ ویقیموا الصلوٰۃ ویؤتوا الزکوٰۃ فاذا فعلوا عصموا منی دمائھم	"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 دیں تو ان کی جانیں اور ان کے

واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله. (مسلم، کتاب الایمان)

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، الا 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 زیر غور روایت میں بیان ہوئی ہے۔ '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۔'' ابو طیب ''عون المعبود'' میں لکھتے ہیں:

الا بحقها ای الدماء والاموال. الباء بمعنی عن. یعنی هی معصومة الا عن حق الله.
(باب علی ما یقاتل المشرکون، ج ۷، ص ۲۱۶)

''الا بحقها' سے مراد جان اور مال پر حق کا قائم ہونا ہے۔ یہاں 'با'، '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۔''

عبد الرحمن مبارک پوری رحمہ اللہ ''سنن ترمذی'' کی شرح ''تحفۃ 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 کہ 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 ابو الفرج حنبلی، اپنی کتاب ''جامع العلوم والحکم'' میں 'الا بحقها' کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ومن حقها الامتناع عن الصلاۃ والزکاۃ بعد الدخول فی الاسلام کما فھمہ الصحابۃ رضی اللہ عنھم۔ (ج ۱، ص ۸۵)

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

اس ساری تفصیل سے یہ بات پوری طرح سے واضح ہو جاتی ہے کہ 'الا بحقہا' 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 ابن ماجہ کی یہ روایت پیش کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مال میں زکوۃ کے سوا کوئی حق عائد نہیں ہے۔ لیکن ساتھ ہی ترمذی کے حوالے سے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی نقل کر دیا ہے کہ مال میں زکوۃ کے علاوہ بھی حق موجود ہے۔ اس لیے میرے خیال میں یہ آیات اور روایات غامدی صاحب کے موقف کے بجائے ہمارے موقف کی تائید کرتی ہیں کہ ضرورت پڑنے پر زکوۃ کے علاوہ مزید ٹیکس بھی اسلامی حکومت کی طرف سے عائد کیا جا سکتا ہے۔'' (اوصاف، ۱۷ مارچ 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: ''نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مال میں زکوۃ کے سوا کوئی حق عائد نہیں ہے، لیکن ساتھ ہی جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل ہے کہ مال میں زکوۃ 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 زکوۃ کے بعد حکومت کا کوئی اور حق قائم نہیں ہوتا، جبکہ دوسری روایت میں آپ نے قرابت مندوں، غربا، مساکین اور معاشرے کے اہل حاجت کے حوالے سے یہ فرمایا ہے کہ زکوۃ ادا کر دینے کے بعد بھی مسلمانوں کے اموال میں ان لوگوں کی مالی امداد کرنے کا حق قائم ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر، حکومت تو اگرچہ زکوۃ کے علاوہ مسلمانوں سے جبری طور پر کچھ

وصول کرنے کا حق نہیں رکھتی، تاہم مسلمانوں پر اجتماعی و انفرادی ضروریات کے لیے خرچ کرنے کی ذمہ داری اس کے بعد بھی قائم ہوتی ہے۔ ابن حجر رحمہ اللہ نے "فتح الباری" میں اس سے ملتی جلتی بات اس طرح سے واضح کی ہے:

وفيه ان في المال حقا سوى الزكاة. واجاب العلماء عنه بجوابين: احدهما ان هذا الوعيد كان قبل فرض الزكاة و يؤيده ما سياتي من حديث بن عمر في الكنزولكن يعكر عليه ان فرض الزكاة متقدم على اسلام ابي هريرة كما تقدم تقريره. ثاني الاجوبة ان المراد بالحق القدر الزائد على الواجب ولا عقاب بتركه وانما ذكر استطرادا لما ذكر حقها بين الكمال فيه وان كان له اصل يزول الذم بفعله وهو الزكاة.

(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 ابن 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 زکوٰۃ 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 حق 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 ریاست مدینہ میں مسلمانوں سے زکوٰۃ کے علاوہ کوئی اور ٹیکس وصول نہیں کیا جاتا تھا۔ چنانچہ جب کسی اجتماعی ضرورت کے لیے پیسا 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 ریاست 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 قرآن 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 الرحمن 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 قید 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، ۱۷ مارچ ۲۰۰۱)

اوپر قرآن 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 قرآن 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۔ 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 قرآن 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 و شریعت میں واضح طور پر 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 فرماویں۔ 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 شرح 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 ہو سکتا ہے کہ حکمرانوں کے ہاتھوں، ٹیکس کے ذریعے سے ہونے والے لوگوں کے استحصال کے خلاف پیش بندی کر دی 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 عبد اللہ بن انس رضی اللہ عنہ کو مختلف صورتوں پر عائد ہونے والی زکوٰۃ کی شروح واضح کرتے ہوئے یہ ہدایت بھیجی تھی:

بسم اللہ الرحمن الرحیم هذه فریضة الصدقة التی فرض رسول الله صلی الله علیه وسلم علی المسلمین والتی امر الله بها رسوله فمن سئلها من المسلمین علی وجهها فلیعطها ومن سئل فوقها فلا یعط. (بخاری، رقم ۱۳۶۲)

''بسم اللہ الرحمن 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 مانعین زکوٰۃ کے خلاف کارروائی کا حکم دیا تو لوگوں کے معارضہ پر یہ حقیقت پوری قطعیت کے ساتھ اس طرح واضح فرمائی:

قال اللہ تعالیٰ: فان تابوا و اقاموا الصلوة واتوا الزکوة فخلوا سبیلهم. واللہ، ولا اسئل فوقهن ولا اقصر دونهن. (احکام القرآن، الجصاص، ج ۲، ص ۸۲)

''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۔''

اسی طرح، حضرت عمر بن عبد العزیز 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'' ہی تک محدود، مسلمانوں پر کوئی اضافی ٹیکس عائد کرنے سے انکار کرتے ہوئے لکھا:

ان اللہ بعث محمداً صلی اللہ علیہ وسلم داعیاً ولم یبعثہ جابیاً فاذا اتاک کتابی ھذا فارفع الجزیة عمن اسلم من اھل الزمة۔

(احکام القرآن للجصاص، ج ۳، ص ۲۹۶)

''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۔''

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

ثم مست الحاجة الی تعیین مقادیر الزکٰوة اذ لو لا التقدیر لفرط المفرط ولاعتدی المعتدی. ویجب ان تکون غیر یسیرة لا یجدون به بالا ولا تنجع من بخلھم ولا ثقیلة یعسر علیھم اداؤھا.

(ج ۲، 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 وصول کر سکتی ہے۔ اس سے بڑھ کر ٹیکس لینا ''ناجائز'' حدود میں داخل ہوتا 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 انہیں کس بنیاد پر جائز قرار دیتے ہیں۔ وہ اگر اس نکتے کو واضح فرمائیں گے تو ہم ان کے فرمودات پر غور کر کے اپنے معروضات پیش کریں گے۔ مولانا کی موجودہ غیر متعلق بحث کے بارے میں ہمیں فی الحال کچھ کہنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

گورنر کوفہ کے نام حضرت عمرؓ کا خط

خلیفہ کے زیر ہدایت حضرت سعدؓ نے مسجد دار الامارة کے برابر منتقل کر دی۔ دار الامارة کی عمارت کچی تھی۔ شاید اسی وجہ سے نقب بھی لگا تھا۔ ایک فارسی رئیس نے اپنی نگرانی میں اسے چونے سے بنوایا۔ پتھر کے ستون لگائے اور اس میں محل کی سی شان پیدا کر دی۔ عمارت کے باہر ایک پھاٹک بھی لگا یا تھا۔ دار الامارة اور مسجد کے ارد گرد بازار تھا اور وہاں غیر معمولی شور کے باعث حضرت سعدؓ اور ان کے عملے کے کام میں سخت خلل پڑتا۔ لوگوں نے یہ مشہور کر دیا کہ حضرت سعدؓ نے ٹھیکیدار سے کہا تھا کہ ایسی عمارت بناؤ کہ شور وشغب کی آواز مجھ تک نہ آئے۔ حضرت عمر فاروقؓ کو خبر پہنچی کہ حضرت سعدؓ نے اپنے لیے محل بنوایا ہے جس کے باہر ایک پھاٹک بھی ہے۔ یہ بات انہیں ناگوار ہوئی۔ انہوں نے اپنے معتمد محمد بن مسلمہ کو مندرجہ ذیل خط دیا اور انہیں تاکید کی کہ پہنچتے ہی حضرت سعدؓ کے محل کا پھاٹک جلا دیں۔ ایسا ہی کیا گیا۔ خط کا مضمون یہ تھا:

> مجھے معلوم ہوا ہے کہ تم نے ایک محل بنوایا ہے اور اسے قلعہ کی طرح جائے پناہ بنا لیا ہے۔ اسے قصر سعد کہا جاتا ہے اور تم نے اپنے اور پبلک کے درمیان ایک پھاٹک بھی لگوایا ہے۔ یہ تمہارا محل نہیں بلکہ ہلاکت کا محل ہے۔ اس کے اس حصہ میں بود وباش رکھو جو خزانہ سے متصل ہے۔ باقی عمارت بند کر دو۔ محل میں کوئی پھاٹک نہ لگواؤ تاکہ لوگوں کو اندر آنے اور اپنی ضروریات تمہارے سامنے پیش کرنے میں رکاوٹ نہ ہو۔ انہیں تمہاری مجلس میں آنے اور گھر سے نکلتے وقت تم سے ملاقات کا موقع ملنا چاہیے۔

(بحوالہ حضرت عمرؓ کے سرکاری خطوط از ڈاکٹر خورشید احمد فارق)

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 آ رہے ہیں۔ ایک دمشق پر تاتاریوں کے حملے کے دوران میں امام ابن تیمیہ کا کردار، دوسرے الجزائر کی جنگِ 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 کر لیا۔ اس وقت شام سلطانِ مصر کے تحت تھا اور وہ اسے اپنے نائب متنظم قلعہ کے ذریعے سے کنٹرول کرتا تھا۔ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ اس وقت شام کے دار الحکومت دمشق میں تھے۔ ۶۹۹ھ میں یہ اطلاعات آئیں کہ قازان شام پر حملہ کرنے کے لیے آ رہا ہے۔ اگرچہ اس وقت تمام تاتاری مسلمان ہو چکے تھے، تاہم ان کی وحشت انگیزی اور سفاکی میں کوئی فرق نہیں آیا تھا۔ ربیع الاول ۶۹۹ھ میں دمشق سے باہر تاتاری افواج اور سلطانِ مصر کی افواج میں مقابلہ ہوا۔ اس میں سلطانِ 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 نہ گرم کر دیں۔ اس موقع پر امام ابن تیمیہ 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 اہلِ دمشق کے لیے پروانہ امن لے آئے۔

اس کے نتیجے میں دمشق پر تاتاریوں کا پرامن قبضہ ہو گیا۔ صرف قلعہ سلطانِ 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 آ رہی 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 تیمیہ 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 انھیں یہ تاثر ملا کہ شاید سلطانِ 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 یہ 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 تیمیہ نے فتویٰ دیا کہ چونکہ تاتاری جارح اور ظالم ہیں اور وہ ایک پر امن 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 تیمیہ نے پہلے سے موجود مسلمان حکومت کی پوری پشت پناہی کی اور بوقتِ ضرورت مسلمانوں کو تکلیف سے بچانے کے لیے مسلمان دشمن طاقت سے کامیاب مذاکرات بھی کیے۔

اس کے بعد ہم الجزائر کی تحریکِ آزادی اور جنگِ آزادی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ الجزائر پر فرانس نے ۱۸۳۰ء میں حملہ کیا۔ اس وقت الجزائر عثمانی ترکوں کے تحت تھا۔ تاہم، عموی طوائف الملوکی 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 عبد القادر حاکم مقرر ہوئے۔ حکومتِ فرانس نے دو مرتبہ عبد القادر سے صلح کی اور دونوں دفعہ بد عہدی کی۔ آخر کار فرانس 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 سو سال تک فرانس کے زیر قبضہ رہا۔

۱۹۵۴ء میں محاذ حریتِ 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 فرحت عباس 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 حریتِ وطنی" کے زیرِ انتظام مسلح جنگِ 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 کر دی۔ اس کے نتیجے میں ایک سمجھوتے کے تحت ۳ جولائی ۱۹۶۲ کو الجزائر پوری طرح آزاد ہو گیا۔

اس جنگِ 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، متعلقہ آزاد حکومت کا قیام، اس کے تحت آزاد علاقوں کا انتظام وانصرام اور اسی حکومت کے تحت جہاد آزادی کا انتظام شامل ہیں۔ اس جدوجہدِ آزادی کے فوراً بعد ایک منظم 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 ۱۹۷۰ء میں بنی تھی۔ اس کے صدر برہان الدین ربانی اور سیکرٹری جنرل گلبدین 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 کر لیا۔ اس کے بعد عبد الرب سیاف سعودی عرب سے آئے۔ ان تینوں تنظیموں کا ایک ڈھیلا ڈھالا اتحاد بنایا 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 آ گئیں۔ 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 ۱۹۸۹ 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 رد عمل کے طور پر اکتوبر ۱۹۹۴ 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 ۱۹۹۶ میں کابل بھی فتح ہو گیا۔ اس کے بعد اگلے ڈیڑھ سال میں انھوں 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 ۱۹۷۹ 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 پر امن 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 تحریک 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۔

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 ۲۰۰۱ء 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 حسب سابق (۱) کسی مسلم ریاست پر کافروں کے تسلط کے خلاف علما کے اعلان جہاد کے استحقاق، (۲) زکوٰۃ کے علاوہ کسی اور ٹیکس کی ممانعت اور (۳) علما کے فتویٰ کے آزادانہ حق کے بارے میں اپنے موقف کی مزید وضاحت کی ہے جبکہ ڈاکٹر محمد فاروق خان نے (۱) شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے فتوائے جہاد، (۲) الجزائر کی جنگ آزادی اور (۳) جہاد 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 علماء 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 نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہی اسود عنسی نے قبضہ کر لیا تھا اور حضرت فیروز دیلمیؓ 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 انہوں 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 دیلمیؓ اور ان کے رفقاء نے قتل کیا تھا جس سے اس کی حکومت ختم ہو کر مسلمانوں کا اقتدار بحال ہو گیا تھا البتہ اتنے واقعہ کو بعینہ تسلیم کرتے ہوئے معز امجد صاحب نے اس میں دو اضافے فرمائے ہیں۔ ایک یہ کہ حضرت فیروز دیلمیؓ 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 دیلمیؓ اور ان کے رفقا نے از خود 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 دیلمیؓ 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 قابل قبول معیار پر پوری نہیں اترتی تھی اس لیے ہم اس کا حوالہ نہیں دیا اور نفس 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 واستدلال، تعبیر وتشریح 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 قابل 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 حسن 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 حجرؒ کی اصابہ کے حوالے سے معز امجد صاحب نے نقل کی ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فیروز دیلمیؒ 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 بحیثیت 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 کسی مسلم علاقہ پر کافروں کا تسلط ہو جائے تو وہاں کے مسلمانوں کے لیے جناب نبی 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 دیلمیؒ اور ان کے رفقا کو دیا گیا تھا۔ پھر یہ نکتہ بھی یہاں قابل غور ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اگر صوبہ یمن میں اسود کو کچلنے کے لیے صرف ریاستی کارروائی کرنا ہوتی تو اس کے لیے فوج کشی مدینہ منورہ سے ہوتی، مگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ریاست کی طرف سے فوج کشی کرنے 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 نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فیروز دیلمیؒ اور ان کے رفقا کو اسود عنسی کے خلاف ''محاربہ'' کا حکم دیا ہے۔ اب ''محاربہ'' کے معنی و مفہوم کے بارے میں اور کسی کو تردد ہو تو ہو مگر غامدی صاحب کے شاگردوں سے یہ توقع نہیں ہو سکتی 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 جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد و ہدایت کا تذکرہ بھی کرتے ہیں لیکن اس سب کچھ کے باوجود انہیں اس واقعہ کو جہاد کی حیثیت دینے میں تامل ہے جیسا کہ ان کا ارشاد 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 نبی 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 طریقوں کا جائزہ لیا گیا، اس کے بعد حضرت فیروز دیلمیؒ، حضرت قیس بن مکشوحؓ اور حضرت دادویہؓ نے گروپ بنایا اور اسود عنسی کے حرم میں زبردستی شامل کی جانے والی خاتون زادؓ 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 یہ 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

زکوۃ کے علاوہ ٹیکس کا جواز

جاوید احمد غامدی صاحب نے فرمایا تھا کہ اسلام میں زکوۃ کے سوا اور کوئی ٹیکس لگانے کا جواز نہیں ہے۔

ہم نے اس پر عرض کیا کہ زکوۃ 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 قرآن کریم اور سنت نبوی سے اپنے موقف کے حق میں کچھ دلائل پیش کیے ہیں اور اپنے استدلال واستنباط کو مستحکم کرنے کے لیے خاصی تگ ودو 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 وسنت کی راہ نمائی کے حوالے سے یہ مسئلہ صراحت اور قطعیت کے دائرہ کا نہیں بلکہ استدلال اور استنباط کی سطح کا ہے ورنہ انہیں اتنی لمبی چوڑی محنت کی ضرورت ہی نہ پڑتی۔ اب ظاہر ہے کہ جہاں بات استدلال واستنباط کی ہوگی، وہاں سب اہل علم کے لیے گنجائش ہوگی کہ وہ استدلال واستنباط کا حق استعمال کریں اور کسی شخص یا گروہ کا یہ حق تسلیم نہیں کیا جائے گا کہ وہ اپنے استدلال واستنباط 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 فقہاء اسلام نے "نوائب" اور "ضرائب" کے عنوان سے ان ٹیکسوں کے احکام بیان فرمائے ہیں جو ایک اسلامی حکومت کی طرف سے زکوۃ 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 قرآن 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''

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 فقہاء اسلام کی آرا کو قرآن کریم اور جناب نبی 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 انہی آیات واحادیث کو سامنے رکھتے ہوئے علامہ ابن الہمامؒ اور دوسرے فقہاء کرام ''نوائب وضرائب'' کے عنوان سے اسلامی حکومت کو زکوۃ 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 عدم جواز کا استدلال کر رہے ہیں۔ اس بحث میں اگر میرے جیسا کوئی طالب علم یہ کہہ دے کہ علامہ ابن الہمامؒ اور دوسرے فقہاء 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 فقہاء اسلام کے فیصلوں کا ذکر کیا ہے۔ وہ فقہاء اسلام جن کے تفقہ واجتہاد پر امت کے بڑے حصے کو اعتماد ہے اور جن کے فتاوی کی بنیاد پر صدیوں تک اسلامی عدالتوں میں فیصلے صادر ہوتے رہے ہیں۔

ہمارے ایک بزرگ تھے جن کا انتقال ہو گیا ہے۔ انہیں اپنے بعض تفردات کے حوالے سے حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ کا یہ ارشاد دہرانے کا بڑا شوق تھا اور وہ عام جلسوں میں بڑے ترنم کے ساتھ فرمایا کرتے تھے کہ هم رجال ونحن رجال (وہ بھی مرد ہیں اور ہم بھی مرد ہیں) اس سے ان کا مطلب ومقصد یہ ہوتا تھا کہ کسی مسئلے میں امت کے اکابر اہل علم سے انہیں 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 ابو حنیفہؒ کے قول کا بہت غلط استعمال ہے اور امام صاحبؒ 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 نبی اکرم ﷺ کا کوئی ارشاد سامنے آجائے تو سر آنکھوں پر۔ اگر وہ نہ ہو اور صحابہ کرام کا

کوئی اجماعی فیصلہ مل جائے تو ہم اس سے انحراف نہیں کرتے اور اگر صحابہ کرامؓ کے اقوال کسی مسئلے میں مختلف ہوں تو ہم انہی میں سے کوئی قول لے لیتے ہیں اور صحابہ کرامؓ 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 ابو حنیفہؒ چونکہ تابعی تھے اور باقی تابعین ان کے معاصرین کی حیثیت رکھتے تھے اس لیے یہ بات انہوں نے اپنے معاصرین کے بارے میں فرمائی ہے کہ جس طرح انہیں 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 قابل ترجیح ہے کہ وہ صحابہ کرامؓ یا کسی صحابیؓ 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 ائمہ کرامؒ، فقہاء عظامؒ اور محدثین کرامؒ 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 نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا 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 زکوۃ دیں۔ وہ یہ شرائط پوری کر دیں تو ان کی جانیں اور 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۔"

ہم نے اس سلسلے میں عرض کیا تھا کہ الا بحقھا کی جو استثنا ہے، وہ زکوۃ کی ادائیگی کے بعد ہے اس لیے زکوۃ 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 زکوۃ 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 کلمہ طیبہ پڑھنے، نماز ادا کرنے اور زکوۃ 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 عصمو امنی 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 عصمو امنی کی ضمانت بدستور موجود و 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 فقہاء 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 سنت کی تعبیر و تشریح اور اجتہاد و استنباط 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 و تشریح اور اجتہاد و استنباط میں امت کے اجماعی تعامل اور جمہور اہل علم کے موقف کو بہت سے معاملات میں نظر انداز کر رہے ہیں جس کی ہمارے ہاں کسی درجے میں بھی گنجائش نہیں ہے کیونکہ اگر جمہور اہل علم اور امت کے اجماعی تعامل کو کراس کر کے قرآن وسنت سے براہ راست استنباط و استدلال کا دروازہ کھول دیا جائے تو موجودہ عالمی حالات کے تناظر میں امت مسلمہ میں ہزاروں مکاتب فکر وجود میں آئیں گے جو فکر و استدلال 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 و تشریح کی جائے اور اجتہاد و استنباط کا حق علما کے بجائے پارلیمنٹ کو دیا جائے۔ اس کی وجہ انہوں 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: اہل سنت اور اہل تشیع جبکہ اہل 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 انہیں ختم کر کے مسلم ممالک کی اسمبلیوں کے ذریعے سے اجتہاد و استنباط کا دروازہ کھولا جائے تو دیگر کئی قباحتوں کے علاوہ ایک بڑی قباحت یہ ہوگی کہ مسلم ممالک اور ان کی قومی و صوبائی اسمبلیوں کے حساب سے سینکڑوں نئے فقہی مذاہب وجود میں آ جائیں گے جو سب کے سب علاقائی ہوں گے اور ملت اسلامیہ کی رہی سہی وحدت بھی پارہ پارہ ہو کر رہ جائے گی۔

فتوی اور قضا

جناب جاوید غامدی صاحب نے ارشاد فرمایا تھا کہ فتوی کے نظام کو ریاستی نظام کے تابع ہونا چاہیے اور علما کو آزادانہ فتوی کا حق نہیں ہونا چاہیے۔ ہم نے عرض کیا تھا کہ فتوی کا معنی ہی کسی عالم دین کی آزادانہ رائے ہے۔ اسے اگر آزادی سے محروم کر دیا جائے تو وہ سرے سے فتوی 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 انہیں صرف اس فتوی پر اعتراض ہے جس میں فتوی 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 ہوگا لیکن جہاں مسلمانوں پر کافروں کا اقتدار ہو، وہاں مسلمانوں کو قابل 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 الہمامؒ نے فتوی 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 فتوی فتاویٰ عالمگیریہ میں موجود ہے اور حضرت شاہ عبد العزیز محدث دہلویؒ نے بھی جب ہندوستان کو دار الحرب قرار دے کر انگریزوں کے خلاف جہاد کا فتوی 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 تیمیہؒ کا فتویٰ

ہم نے عرض کیا تھا کہ دمشق پر تاتاریوں کی یلغار کے موقع پر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ 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 کر لیں 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 ابن تیمیہؒ 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 ابن تیمیہؒ نے یہ فتویٰ کسی ریاستی نظم کے تحت دیا تھا یا آزادانہ حیثیت سے اپنی دینی وعلمی 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 جنگ آزادی کی تاریخ یوں بیان کی ہے کہ ۱۹۵۴ء میں محاذ حریت 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 جہاد آزادی، بالاکوٹ اور شاملی کے معرکوں، قبائلی عوام کی جنگ، حاجی شریعت اللہؒ، سردار احمد خان کھرلؒ، حاجی صاحب ترنگ زئیؒ اور تیتو میرؒ کے معرکہ ہائے حریت اور لاکھوں علماء 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 جنگ آزادی ۵۴ء میں شروع ہو کر صرف آٹھ سال میں منزل تک نہیں پہنچ گئی تھی بلکہ اس کے پیچھے لاکھوں مجاہدین 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 عبد الحمید بن بادیسؒ اور الشیخ ابراہیمیؒ تو جہاد آزادی کے صف اول کے لیڈروں میں شمار ہوتے ہیں جنہوں نے باقاعدہ جہاد کا فتویٰ دے کر اور جمعیۃ العلماء الجزائر قائم کر کے جہاد میں حصہ لیا تھا۔ انہی علما کی

وجہ سے لاہور میں الجزائر کے جہاد آزادی کی حمایت میں حضرت مولانا احمد علی لاہوریؒ کی قیادت میں رائے عامہ کو بیدار کرنے کی مہم چلائی گئی تھی، الجزائر کی آزادی کے بعد الشیخ ابراہیمیؒ لاہور تشریف لائے تھے جن کا شاندار استقبال کیا گیا تھا اور الشیخ بن بادیسؒ کی انہی 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 جہاد 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 جہاد 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 جنگ آزادی کی حد تک دیکھنا چاہتے ہیں، اس لیے انہوں نے مولویوں کا تذکرہ ہی سرے سے غائب کر دیا ہے۔

خاتمہ کلام

ہمارا خیال ہے کہ اس بحث کو یہیں سمیٹ لیا جائے، اسی لیے اب تک دونوں طرف سے شائع ہونے والے کم و بیش بھی مضامین یک جا شائع کیے جا رہے ہیں تاکہ اہل علم کو مطالعہ اور تجزیہ میں آسانی رہے۔ 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 شاگردان گرامی کی خدمت میں برادرانہ طور پر چند معروضات پیش کرنا چاہتے ہیں:

(۱) ہمیں ان کے مطالعہ و تحقیق اور استنباط و استدلال کے حق سے کوئی انکار اور اختلاف نہیں ہے مگر اس بات سے ضرور اختلاف ہے کہ وہ اپنے استدلال و استنباط کو صرف اس لیے حرف آخر قرار دے رہے ہیں کہ ان کی سوئی اس نکتہ سے آگے نہیں بڑھ رہی۔ ان کی جو بات جمہور اہل علم کے ہاں قبولیت کا درجہ حاصل کرے گی، ہمیں بھی اسے تسلیم کرنے میں کوئی تامل نہیں ہوگا اور اگر کوئی بات جمہور اہل علم کے ہاں قابل قبول نہیں ہوگی تو

بھی اسے قبول نہ کرنے کے باوجود دیگر اصحاب علم کے تفردات کی طرح ہم ان کا احترام کریں گے۔

(۲) اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک سنت رسول ﷺ کے ساتھ ساتھ جماعت صحابہؓ قرآن 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 اہل سنت کی مسلمہ حدود کو کراس کرنا ہے اس لیے الدین النصیحۃ کے ارشاد 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 دینداری کی جو بھی رونق قائم ہے، عالم اسباب میں اسی کے دم قدم سے ہے۔ آپ جدید تعلیم یافتہ طبقہ کو دین پڑھایئے، 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۔

ریاض (اے ایف پ) سعودی عرب کے بنکوں کے کرنٹ اکاؤنٹس میں ساڑھے گیارہ ارب ڈالر خواتین کے ہیں جو کھاتوں کی مجموعی مالیت کا ۷۰ فیصد ہیں۔ اکنامکس کی پروفیسر امل تیجانی کی تحقیق کے مطابق کمپنیوں کے ۲۰ فیصد حصص، ۱۵ فیصد تجارتی ادارے اور ۱۰ فیصد زمین خواتین کی ملکیت ہے۔ ریاض میں کل نجی بزنس کا ۳۴ فیصد، جدہ میں ۲۵.۶ فیصد اور مکہ میں ۵۸.۵ فیصد خواتین کا ہے۔ جدہ میں چار ہزار خواتین بزنس کرتی ہیں۔ (روزنامہ جنگ لاہور)

پاکستان شریعت کونسل کی مجلس شوریٰ کے فیصلے

پاکستان شریعت کونسل کی مرکزی مجلس شوریٰ نے صوبائی ٹیکسٹ بک بورڈز توڑنے اور نصابی کتب کی تدوین واشاعت بین الاقوامی اداروں کے سپرد کرنے کے حکومتی فیصلے پر شدید نکتہ چینی کی ہے اور اسے ملک کے نصاب تعلیم کو سیکولرائز کرنے کی مہم کا ایک حصہ قرار دیتے ہوئے اس کے خلاف مہم منظم کرنے کے لیے ملک کے دینی اور تعلیمی حلقوں سے رابطہ قائم کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ یہ فیصلہ ۲۹ اپریل ۲۰۰۱ء کو الشریعہ اکادمی گوجرانوالہ میں منعقدہ پاکستان شریعت کونسل کی مرکزی مجلس شوریٰ کے اجلاس میں کیا گیا جس کی صدارت مرکزی امیر مولانا فداء الرحمن درخواستی نے کی اور اس سے مولانا زاہد الراشدی، مولانا منظور احمد چنیوٹی، مولانا قاری جمیل الرحمن اختر، پروفیسر ڈاکٹر احمد خان، پروفیسر حافظ منیر احمد، مولانا عبد العزیز محمدی، مولانا صلاح الدین فاروقی، مولانا حافظ مہر محمد میانوالوی، مولانا یحییٰ داد خوستی، مولانا محمد نواز بلوچ اور دیگر راہ نماؤں نے خطاب کیا۔ اجلاس میں ایک قرارداد میں کہا گیا ہے کہ ملک کے تجارتی اور معاشی نظام کو بین الاقوامی اداروں اور ملٹی نیشنل کمپنیوں کی تحویل میں دینے کے بعد اب تعلیمی نظام کو بھی بین الاقوامی کنٹرول میں دیا جا رہا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سکول، کالج اور یونیورسٹی کے تعلیمی نصاب سے دینی مواد بالکل خارج ہو جائے گا اور اس کی جگہ سیکس اور میوزک کے مضامین نصاب کا حصہ بنیں گے اور اس کے علاوہ نصابی کتابیں انتہائی مہنگی ہو جانے کے بعد غریب آدمی میں اپنے بچوں کو تعلیم دلانے کی بالکل سکت نہیں رہے گی اس لیے یہ پروگرام ملک کے لیے تباہ کن ہے جس پر حکومت کو نظر ثانی کرنی چاہیے۔

پاکستان شریعت کونسل نے ایک اور قرارداد میں حکومت سے مطالبہ کیا ہے کہ سپریم کورٹ کے فیصلہ کے مطابق ملک میں سودی نظام کو ۳۰ جون تک ختم کرنے کے لیے ٹھوس اقدامات کیے جائیں اور مزید تاخیری حربے اختیار کر کے قرآن کریم کے احکام کا مذاق نہ اڑایا جائے۔

مرکزی مجلس شوریٰ کے اجلاس میں پاکستان شریعت کونسل کے نائب امیر مولانا منظور احمد چنیوٹی نے اپنے حالیہ دورۂ انڈونیشیا کی تفصیلات بیان کیں اور بتایا کہ انہوں نے انٹرنیشنل ختم نبوت موومنٹ کے دیگر راہ

نماؤں علامہ ڈاکٹر خالد محمود، مولانا عبدالحفیظ مکی، مولانا طلحہ مکی اور مولانا محمد الیاس چنیوٹی کے ہمراہ ۱۵ اپریل سے ۲۵ اپریل تک انڈونیشیا کے دارالحکومت جاکرتا کا دورہ کیا جہاں مسیحی اور قادیانیوں کی مشنری سرگرمیاں اس وقت عروج پر ہیں اور حکومتی اداروں میں ان کا اثر ورسوخ دن بدن بڑھتا جا رہا ہے۔ انہوں نے اس سلسلہ میں انڈونیشیا کی دینی جماعتوں کے راہ نماؤں سے تبادلہ خیال کیا ہے اور ان کے مشورہ سے انڈونیشیا میں انٹرنیشنل ختم نبوت موومنٹ قائم کر دی گئی ہے جس کا کنوینر شیخ محمد امین جمال دین کو مقرر کیا گیا ہے۔ مجلس شوریٰ کے اجلاس سے خطاب کرتے ہوئے پاکستان شریعت کونسل کے سربراہ مولانا فداء الرحمن درخواستی نے علما اور دینی کارکنوں پر زور دیا ہے کہ وہ دینی اقدار کے تحفظ اور مغرب کی ثقافتی یلغار کی روک تھام کے لیے سنجیدگی کے ساتھ محنت کریں۔

انگلش لینگویج کلاس اور فری ڈسپنسری کی افتتاحی تقریب

الشریعہ اکادمی کنگنی والا گوجرانوالہ میں علماء کرام اور دینی مدارس کے طلبہ کے لیے انگلش لینگویج کورس اور الشریعہ فری ڈسپنسری کے آغاز کے موقع پر ۶۔ اپریل کو بعد نماز عصر ایک افتتاحی تقریب منعقد ہوئی جس میں ڈپٹی کمشنر گوجرانوالہ جناب بابر یعقوب فتح محمد مہمان خصوصی تھے اور بزرگ عالم دین حضرت مولانا مفتی محمد عیسیٰ خان گورمانی دامت برکاتہم کی دعا اور نصائح سے کلاس اور ڈسپنسری کا افتتاح ہوا۔ تقریب سے مولانا زاہد الراشدی اور ممتاز آئی اسپیشلسٹ ڈاکٹر میجر (ر) عبدالقیوم نے بھی خطاب کیا جبکہ شرکا میں شہر کے سرکردہ علماء کرام اور احباب کے علاوہ علامہ محمد احمد لدھیانوی، ڈاکٹر غلام محمد، جناب عثمان عمر ہاشمی، مولانا حاجی محمد فیاض خان سواتی، مولانا عبدالقدوس قارن، مولانا عزیز الرحمن خان شاہد اور دیگر حضرات بھی شامل تھے۔

الشریعہ اکادمی کے ڈائریکٹر مولانا زاہد الراشدی نے تقریب سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ علماء کرام کے بارے میں یہ کہنا تاریخی طور پر غلط ہے کہ انہوں نے انگریزی زبان کی مخالفت کی ہے اس لیے کہ حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ اور حضرت مولانا سید محمد انور شاہ کشمیریؒ کے واضح ارشادات موجود ہیں جن میں انہوں نے انگریزی زبان کو بطور زبان سیکھنے کی حمایت کی ہے البتہ اکابر علماء کرام نے انگریزی کلچر کی مخالفت ضرور کی ہے اور اس کے ہم بھی مخالف ہیں۔

مولانا مفتی محمد عیسیٰ خان گورمانی نے اپنے خطاب میں کہا کہ جس طرح علماء کرام کے لیے ضروری ہے کہ وہ انگریزی زبان سیکھیں، اسی طرح افسران اور حکام کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ عربی زبان کی مہارت حاصل

کریں تاکہ وہ قرآن کریم اور سنت نبوی سے استفادہ کر سکیں جو ہم سب کے لیے راہ نمائی کا سرچشمہ ہے۔

ڈاکٹر میجر (ر) عبد القیوم نے کہا کہ انہیں الشریعہ اکادمی کے پروگرام سے بہت خوشی ہوئی ہے اور یہ ان کے ایک پرانے خواب کی تعبیر ہے۔ انہوں نے کہا کہ جدید تعلیم سے علما کی صلاحیتیں اجاگر ہوں گی اور وہ دین کی زیادہ بہت خدمت کر سکیں گے۔

الشریعہ اکادمی کے ڈپٹی ڈائریکٹر حافظ محمد عمار خان ناصر نے شرکا کو انگلش لینگویج کورس کے پروگرام سے آگاہ کیا اور بتایا کہ یہ کلاس دینی مدارس کے اساتذہ وطلبہ کے لیے ہوگی جو عصر سے مغرب تک ہوا کرے گی اور اس کے شرکا سے کوئی فیس نہیں لی جائے گی۔ انہوں نے بتایا کہ اس کلاس کے لیے ۱۳۰ افراد نے داخلہ لیا ہے۔ جن کو ان کی صلاحیت کے مطابق تین گروپوں میں تقسیم کیا جائے گا۔

مہمان خصوصی جناب بابر یعقوب فتح محمد ڈپٹی کمشنر گوجرانوالہ نے الشریعہ اکادمی کے پروگرام پر مسرت کا اظہار کیا اور کہا کہ یہ وقت کی اہم ضرورت ہے کیونکہ اسلام کے بارے میں مغربی حلقوں کے پھیلائے ہوئے شکوک وشبہات کے ازالہ کے لیے ضروری ہے کہ ان کی زبان پر عبور حاصل کیا جائے اور ان کی بات کو پوری طرح سمجھ کر ان کی زبان میں دلیل ومنطق کے ساتھ اس کا جواب دیا جائے۔ انہوں نے کہ آج کے دور میں بین الاقوامی زبانوں اور انفرمیشن کے جدید ذرائع سے استفادہ کیے بغیر اسلام کے پیغام کو دنیا تک نہیں پہنچایا جا سکتا۔

مدرسہ حسینیہ (رجسٹرڈ) سلانوالی، ضلع سرگودھا

ایک دینی درس گاہ ہے جسے ۱۹۴۷ء میں حکیم شریف الدین کرنالی نے قائم کیا۔ ۵۴ سال کے اس عرصے میں ہزاروں طلبہ وطالبات نے یہاں سے قرآن مجید حفظ وناظرہ کی تعلیم حاصل کی اور اندرون وبیرون ملک اس کی ترقی وترویج کے لیے سرگرم عمل ہیں۔

طلبہ وطالبات کی دن بدن بڑھتی ہوئی تعداد اور جگہ کی قلت کے پیش نظر مزید تعمیرات کی اشد ضرورت ہے۔ ۲۵x۵۰ سائز کے بڑے ہال کی تعمیر کے لیے فوری طور پر تعمیری سامان کی ضرورت ہے۔ اصحاب ثروت اور مخیر حضرات سے اپیل ہے کہ اس نیک کام میں حصہ لے کر نجات اخروی حاصل کریں۔

قاری محمد اکرم مدنی، ناظم مدرسہ حسینیہ حنفیہ (رجسٹرڈ) سلانوالی، ضلع سرگودھا

تعارف وتبصرہ

صوبہ سرحد کے علماء دیوبند کی سیاسی خدمات

پشاور میں جمعیت علماء اسلام پاکستان کی "خدمات دارالعلوم دیوبند کانفرنس" کے موقع پر پشاور کے محترم اور بزرگ عالم دین حضرت مولانا ڈاکٹر عبد الدیان کلیم نے "صوبہ سرحد کے علماء دیوبند کی سیاسی خدمات" کے نام سے ساڑھے تین سو سے زائد صفحات پر مشتمل مجلد اور خوبصورت کتاب پیش کی ہے جو در اصل ان کے ڈاکٹریٹ کے مقالہ کا ایک حصہ ہے۔ مقالہ میں تحریک آزادی، تحریک پاکستان اور پھر پاکستان میں نفاذ شریعت کی جدوجہد میں صوبہ سرحد سے تعلق رکھنے والے علماء دیوبند کی خدمات کا تفصیل سے جائزہ لیا گیا ہے اور بہت اہم معلومات یک جا کر دی گئی ہیں۔

کتاب کی قیمت ۱۵۰ روپے ہے اور مکتبہ شجاعت، راحت آباد ڈاکخانہ فارسٹ کالج، پشاور سے طلب کی جا سکتی ہے۔

خلاصہ تفسیر القرآن متعلقۃ الجہاد الاسلامی

مدرسہ قاسم العلوم شیرانوالہ گیٹ لاہور کے استاذ تفسیر حضرت مولانا حمید الرحمن عباسی مدظلہ مختلف عنوانات پر قرآن کریم کی آیات کریمہ، متعلقہ احادیث اور ضروری تشریحات الگ الگ مجموعوں کی صورت میں پیش کر رہے ہیں جو ایک قابل قدر کاوش ہے۔ زیر نظر دو جلدیں ۹ و ۱۰ جہاد کے بارے میں احکام و فضائل کے موضوع پر ہیں اور ان میں قرآن و حدیث کا اچھا خاصا ذخیرہ مرتب انداز میں پیش کیا گیا ہے۔

دونوں جلدوں کے مجموعی صفحات ایک ہزار سے زائد ہیں اور قیمت درج نہیں ہے۔

ملنے کا پتہ: دفتر انجمن خدام الدین شیرانوالہ گیٹ لاہور۔

ختم نبوت اور قادیانی

مرزا غلام احمد قادیانی اور اس کے پیروکاروں نے اپنی جھوٹی نبوت کے پرچار کے لیے قرآن کریم کی آیت ختم نبوت کی دراز کار تاویلات کا سہارا لے کر مکر و فریب کا جو جال پھیلایا ہے اسے ہر دور میں علماء حق نے دلائل کے ساتھ بے نقاب کیا ہے۔ زیر نظر کتابچہ اسی موضوع پر مولانا حکیم محمود احمد ظفر نے تحریر کیا ہے اور علمی

مسلمہ شخصیتوں کی آراء

فقہ اسلامی کا دسواں ماخذ مسلمہ شخصیتوں کی آراء ہیں۔ اس میں اقوال' فتاویٰ' ثالثی' عدالتی فیصلہ' سرکاری و غیر سرکاری ہدایتیں سب داخل ہیں' مگر مرکزی حیثیت صحابہؓ کی آراء کو حاصل ہو گی۔ چنانچہ رسول اللہؐ نے ان کے بارے میں فرمایا:

"میرے صحابی مثل ستاروں کے ہیں' ان میں سے جس کی اقتدا کرلو گے ہدایت مل جائے گی۔"

صحابہ کی رایوں کے مستند ہونے پر دلائل

"ان کے اکثر اقوال زبان رسالت سے سنے ہوئے ہیں اور اگر انہوں نے اجتہاد بھی کیا ہے تو ان کی رائے زیادہ صائب ہے کیونکہ انہوں نے نصوص کے موقع و محل کا براہ راست مشاہدہ کیا ہے۔ دین میں انہیں تقدم حاصل ہے' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت سے فیضیاب ہوئے ہیں' ان کا زمانہ خیر القرون کا زمانہ تھا کیونکہ انہوں نے قرآن مجید کے نزول اور اسرار شریعت کا مشاہدہ کیا ہے۔"

(توضیح وتلویح فی تقلید الصحابی)

ان وجوہ کی بنا پر اگر وہ اپنی رائے سے بھی کوئی بات کہتے ہیں تو وہ دوسروں کے مقابلہ میں بدرجہا فضیلت اور برتری کی مستحق ہوتی ہے۔

فقہاء نے صحابہؓ سے اخذ و استنباط کے بارے میں رسول اللہ کی شہادت اور قانونی امور میں ان کی خصوصیت کا بھی لحاظ رکھا ہے۔ ظاہر ہے کہ سب انسان یکساں نہیں ہوتے اس لیے سب صحابہ بھی یکساں نہیں تھے۔ اس لیے قانونی امور میں ان صحابہؓ کی رائے زیادہ وزنی ہو گی جن کی طرف اس عبارت میں اشارہ ہے:

"جن صحابہؓ نے رسول اللہ کی صحبت میں اپنی عمریں گزاری تھیں اور آپؐ کے پاکیزہ اخلاق کے رنگ میں رنگ گئے تھے' جیسے خلفاء راشدین' ازواج مطہرات' عبادلہ (عبداللہ بن مسعودؓ ' عبداللہ بن عمرؓ ' عبداللہ بن زبیرؓ ' عبداللہ بن عباسؓ) حضرت انسؓ ' حضرت حذیفہؓ اور جوان کے طبقہ میں ہیں۔"

(بحوالہ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر)

انداز میں اہل اسلام کے موقف کی وضاحت کی ہے۔

صفحات ڈیڑھ سو سے زائد۔ قیمت درج نہیں اور ملنے کا پتہ: ادارہ معارف اسلامیہ، مبارک پورہ، سیالکوٹ

عقیدۃ اہل الاسلام فی حیات عیسیٰ علیہ السلام

اس کتابچہ میں مولانا حکیم محمود احمد ظفر نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی حیات جسمانی اور نزول کے بارے میں اہل اسلام کے اجماعی عقیدہ کی دلائل کے ساتھ وضاحت کی ہے اور قادیانی دلائل کے مکر وفریب کا پردہ چاک کیا ہے۔ یہ کتابچہ ڈیڑھ سو صفحات پر مشتمل ہے اور مندرجہ بالا پتہ سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔

ماہنامہ حق چار یارؓ کا مولانا محمد امین صفدرؒ نمبر

تحریک خدام اہل سنت کے ترجمان ماہنامہ "حق چار یارؓ" لاہور نے مناظر اہل سنت حضرت مولانا محمد امین صفدرؒ کی علمی و دینی خدمات پر ساڑھے تین سو سے زائد صفحات پر مشتمل ضخیم اور معلوماتی نمبر پیش کیا ہے۔ جس میں مولانا محمد امین صفدر رحمہ اللہ تعالیٰ کی بیشتر خدمات کا احاطہ کیا گیا ہے۔

قیمت ۱۲۰ روپے۔ ملنے کا پتہ: متصل جامع مسجد برکت علی مدینہ بازار ذیلدار روڈ اچھرہ، لاہور

القاسم اکیڈمی کی ایک علمی اور تاریخی پیش کش

حضرت امام عبداللہ بن مبارکؒ (تذکرہ وسوانح اور حیرت انگیز واقعات)

========== تالیف : مولانا عبدالقیوم حقانی ==========

• نام ونسب، ولادت، ابتدائی تعلیم • والد گرامی کا تذکرہ • عبادت و تقویٰ اور اخلاق وعادات • تصانیف اور علمی سرمایہ • نصائح، اقوال رشد وہدایت • کلمات طیبات • ذوق علم وادب • پسندیدہ اشعار • استفادہ وافادہ، اسفار اور تحصیل علم • اساتذہ اور تلامذہ • ابن مبارک کے بعض اصول حدیث، فقہی شغف اور اسناد کا اہتمام • امام اعظم کا فقہی مقام ابن مبارکؒ کی نظر میں • اہل علم حضرات کے لئے ایک نادر تحفہ ☆☆☆ خوبصورت ٹائیٹل، کمپوزنگ، طباعت، کاغذ ہر لحاظ سے معیاری ☆☆☆ 45 روپے یا اسی مالیت کے ڈاک ٹکٹ بھیج کر طلب کر سکتے ہیں۔

ناشر: ...... القاسم اکیڈمی جامعہ ابوہریرہ برانچ پوسٹ آفس خالق آباد نوشہرہ سرحد پاکستان

REGD.NO
CPL 368

Monthly
AL-SHARIA

E-mail
director@
alsharia.net

اصحاب خیر سے ایک اہم گزارش

☆ ہاشمی کالونی (عقب سراج فین جی ٹی روڈ) کنگنی والا گوجرانوالہ میں محترم حاجی یوسف علی ہاشمی رحمۃ اللہ علیہ کے خاندان کی وقف کردہ ایک کنال زمین میں 6 اپریل 1999ء کو شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر دامت برکاتہم نے الشریعہ اکادمی کا سنگ بنیاد رکھا تھا جہاں اب تک پورے کنال کی کھدائی کر کے تہہ خانے کی بڑی چھت ڈالی جا چکی ہے۔ اس کے نیچے ایک طرف 28 x 68 مسجد خدیجۃ الکبریٰ کا تہہ خانہ ہے اور اس کے علاوہ اکیڈمی کے سات کمرے اور ایک بڑا ہال ہے جن کی تیاری کا کام مسلسل جاری ہے۔

☆ اب تک تقریباً دس لاکھ روپے خرچ ہو چکے ہیں جس میں کم وبیش اڑھائی لاکھ روپے قرض حسنہ کی رقم شامل ہے اور باقی رقم مخلص دوستوں کے تعاون سے حاصل ہوئی ہے جبکہ قرض حسنہ کی ادائیگی سمیت پہلی منزل (تہہ خانہ) کا کام مکمل کرنے کے لیے مزید دس لاکھ روپے کی ضرورت ہے۔

☆ مسجد میں پنج وقتہ نماز باجماعت اور مقامی بچوں اور بچیوں کے لیے قرآن کریم ناظرہ کی کلاس صبح نماز فجر اور شام نماز عصر کے بعد جاری ہے جبکہ عنقریب دینی مدارس کے طلبہ، اساتذہ اور شہر کے خطباء کے لیے شام کے اوقات میں انگلش زبان اور کمپیوٹر ٹریننگ کا کورس شروع کیا جا رہا ہے۔ اس کے بعد درس نظامی کے فضلاء کی خصوصی کلاس اور پرائمری پاس طلبہ اور طالبات کے لیے حفظ قرآن کریم مع مڈل کا چار سالہ کورس شروع کرنے کا پروگرام ہے۔

ان شاء اللہ تعالیٰ

اس پروگرام کو آگے بڑھانے کے لیے فوری ضروریات کی فہرست درج ذیل ہے

قرض حسنہ کی ادائیگی۔ تعمیری سامان سیمنٹ، بجری، اینٹ، سریا، ٹائلیں، دروازے، کھڑکیاں وغیرہ۔ بجلی کا سامان از قسم تار، ٹیوبیں، بلب، پنکھے وغیرہ۔ فرنیچر کے لیے لکڑی، چپ بورڈ وغیرہ یا تیار شدہ کرسیاں، میز وغیرہ۔ کمپیوٹر سیٹ کم از کم پندرہ عدد اور دیگر متعلقہ سامان۔ لائبریری کے لیے ہر قسم کی معلوماتی کتابیں۔ الشریعہ فری ڈسپنسری کے لیے دوائیں، فرنیچر، الماریاں اور دیگر ضروری سامان۔ جس کے لیے کمرہ تعمیر ہو چکا ہے اور جلد شروع کرنے کا پروگرام ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

اس سلسلہ میں مزید معلومات کے لیے : حافظ محمد عمار خان ناصر، جامع مسجد شیرانوالہ باغ۔ فون : 219663

سے رابطہ قائم کیا جا سکتا ہے اور مندرجہ ذیل اکاؤنٹ میں براہ راست بھی رقم جمع کرائی جا سکتی ہے۔

اکاؤنٹ نمبر 1260 حبیب بینک لمیٹڈ، بازار تھانے والا، گوجرانوالہ

امید ہے کہ آپ خصوصی اور فوری توجہ فرما کر اس کار خیر میں ہمارا ہاتھ بٹائیں گے۔

شکریہ والسلام : ابو عمار زاہد الراشدی (ڈائریکٹر) الشریعہ اکادمی، ہاشمی کالونی، کنگنی والا، گوجرانوالہ