سفر کی طاقت نہیں رکھتے تھے، مکہ مکرمہ میں باقی رہ گئے تھے۔ دوسرے مکہ سے مدینہ کی ہجرت اہل مدینہ کے ساتھ ایک باقاعدہ معاہدے کے تحت عمل میں آئی تھی۔ جب کہ حبشہ کے ساتھ کوئی معاہدہ نہیں ہوا تھا۔ اس کے برعکس صلح حدیبیہ (۶۲۸ء) کے معاہدے کی شرائط کے تحت یہ طے پایا تھا کہ اسلام قبول کرنے کے باوجود مکہ سے لوگ مدینہ کی طرف ہجرت نہیں کریں گے۔ اس دور کی خصوصیت یہ تھی کہ ہجرت کے ان تمام واقعات میں مرد اور عورت دونوں شامل تھے۔ اہل مدینہ کے ساتھ بیعت کے جو دو معاہدے ہوئے تھے ان میں بھی خواتین برابر شامل تھیں حتیٰ کہ ان میں سے پہلے معاہدے کا نام بیعت النساء تھا کیونکہ ان میں اہل مدینہ کی طرف سے عورتیں بھی وفد میں شامل تھیں اور سب سے پہلے جس نے بیعت کی وہ حضرت عفرہ تھیں(۱)۔ دوسرے معاہدے میں بھی مدینہ کی جانب سے بیعت کرنے والوں میں ام عمارہؓ اور ام منیعؓ شامل تھیں (۲)۔ ہجرت کے ان معاہدوں نے ولاء یا موالات (وفاداری اور تعلقات) کی ایک نئی شکل مؤاخات کو جنم دیا، جو قدیم قبائلی خونی رشتوں کی بجائے دین کی بنیاد پر استوار ہوئی تھی اور ایسے لوگوں سے قطع تعلق پر مبنی تھی، جو اس دین میں شامل ہونے سے انکار کرتے تھے (القرآن: سورہ انفال: ۷۵)۔

قرآن کریم میں ''ہجرت'' کا لفظ بہت سے مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے، جن میں ''کسی چیز کو ترک کرنا'' (۷۴:۵)، ''چھوڑ دینا'' (۱۹:۴۶) اور ''نکال دینا'' (۴:۳۴)۔ ان مختلف مفاہیم میں ایک مشترک معنی ہے: کسی چیز خصوصاً برائی سے دور ہو جانا۔ ھاجر (۲:۲۱۸، ۳:۱۹۵، ۵۹:۹) اور مھاجر (۸:۷۲، ۹:۱۰۰، ۱۱۷، ۳۳:۶، ۵۹:۸، ۶۰:۱۰) نقل مکانی کے معنوں میں استعمال ہوئے ہیں۔ بعض آیات میں ھاجروا و جاھدوا اکٹھے استعمال ہوئے ہیں، جس سے واضح ہوتا ہے کہ ہجرت محض نقل مکانی کا نام نہیں، بلکہ یہ نقل مکانی کسی مقصد کے لیے ہوتی ہے۔ ان تمام آیات کا، جن میں لفظ ہجرت یا اس کے مشتقات استعمال ہوئے ہیں، احاطہ یہاں ممکن نہیں۔ موضوع کے تعلق سے صرف دو آیات کا ذکر کافی ہوگا:

﴿اِنَّ الَّذِیْنَ تَوَفّٰهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ ظَالِمِیْٓ اَنْفُسِهِمْ قَالُوْا فِیْمَ كُنْتُمْ قَالُوْا كُنَّا مُسْتَضْعَفِیْنَ فِی الْاَرْضِ. قَالُوْٓا اَلَمْ تَكُنْ اَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِیْهَا. فَاُولٰٓئِكَ مَاْوٰهُمْ جَهَنَّمُ. وَسَآءَتْ مَصِیْرًا ○ اِلَّا الْمُسْتَضْعَفِیْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَآءِ وَالْوِلْدَانِ لَا یَسْتَطِیْعُوْنَ حِیْلَةً وَّلَا یَهْتَدُوْنَ سَبِیْلًا ○ فَاُولٰٓئِكَ عَسَی اللّٰهُ اَنْ یَّعْفُوَ عَنْهُمْ. وَكَانَ اللّٰهُ عَفُوًّا غَفُوْرًا ○ وَمَنْ یُّهَاجِرْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ یَجِدْ فِی الْاَرْضِ مُرٰغَمًا كَثِیْرًا وَّسَعَةً. وَمَنْ یَّخْرُجْ مِنْۢ بَیْتِهٖ مُهَاجِرًا اِلَی اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ یُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ اَجْرُهٗ عَلَی اللّٰهِ. وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِیْمًا ○﴾ (النسآء: ۹۷-۱۰۰)

(جو لوگ اپنی جانوں پر ظلم کرتے ہیں تو جب فرشتے ان کی جان قبض کرنے لگتے ہیں تو ان سے پوچھتے ہیں کہ تم کس حال میں تھے۔ وہ کہتے ہیں ہم ملک میں عاجز و ناتواں تھے۔ فرشتے کہتے ہیں کیا اللہ کی زمین وسیع نہیں تھی کہ تم اس میں ہجرت کر جاتے۔ ایسے لوگوں کا ٹھکانا دوزخ ہے اور وہ بہت بری جگہ ہے۔ ہاں جو مرد، عورتیں اور بچے بے بس ہیں کہ نہ کوئی چارہ کر سکتے ہیں نہ راستہ جانتے ہیں، اللہ تعالیٰ ہو سکتا ہے انہیں معاف کر دے۔ اللہ تعالیٰ معاف کرنے اور بخشنے والا ہے۔ جو شخص اللہ کی راہ میں ہجرت کرتا ہے وہ زمین پر، بہت سی جگہ کشائش پائے گا۔ جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی طرف اپنے گھر سے ہجرت کرتا ہے اور اس کو موت آ جائے، تو اس کا ثواب اللہ کے ذمے ہے۔ اللہ تعالیٰ بخشنے والا مہربان ہے۔)

﴿اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَهَاجَرُوْا وَجٰهَدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَالَّذِیْنَ اٰوَوْا وَّنَصَرُوْٓا اُولٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ. وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یُهَاجِرُوْا مَا لَكُمْ مِّنْ وَّلَایَتِهِمْ مِّنْ شَیْءٍ حَتّٰی یُهَاجِرُوْا. وَاِنِ اسْتَنْصَرُوْكُمْ فِی الدِّیْنِ فَعَلَیْكُمُ النَّصْرُ اِلَّا عَلٰی قَوْمٍۢ بَیْنَكُمْ وَبَیْنَهُمْ مِّیْثَاقٌ. وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِیْرٌ﴾ (الانفال: ۷۲)

(جو لوگ ایمان لائے، ہجرت کی اور اللہ کی راہ میں اپنے جان و مال سے کوشش کی، جنہوں نے رہنے کو جگہ دی اور مدد کی وہ آپس میں ایک دوسرے کے ساتھی ہیں۔ جو لوگ ایمان لائے مگر ہجرت نہیں کی تو ان کی تمہارے ساتھ اس وقت تک کوئی دوستی نہیں، جب تک وہ ہجرت نہ کریں۔ اگر وہ دین کے معاملہ میں تم سے مدد طلب کریں تو تم پر ان کی مدد فرض ہے۔ البتہ اگر ان لوگوں کے مقابلہ میں کسی قوم سے تمہارا معاہدہ ہو تو تمہیں ان مسلمانوں کی مدد نہیں کرنا چاہیے۔ اللہ تعالیٰ تمہارے سب کاموں کو دیکھ رہا ہے۔)

قرآنی آیات کے مجموعی مطالعہ سے ہجرت کے بارے میں مندرجہ ذیل نکات سامنے آتے ہیں:

۱- مسلم معاشرت کے ابتدائی دور میں ہجرت یعنی گھربار چھوڑ کر مدینہ میں آکر بسنا ایک ایسا فریضہ تھا جو اس معاشرت کی تکمیل کے لیے لازمی تھا۔

۲- ہجرت کا جہاد سے گہرا تعلق ہے۔

۳- ہجرت کی بنیاد پر مہاجرین اور انصار کے درمیان ایک نئی قسم کا رشتہ مؤاخات عمل میں آیا، جس کی بنیاد خونی رشتہ کی بجائے دینی رشتہ پر تھی۔

۴- جو مسلمان ہجرت نہ کریں یا نہ کر سکیں تو ان کی مدد مشروط ہوگی۔ اگر ان لوگوں سے جن میں یہ مسلمان رہ رہے ہیں، مسلمانوں کا معاہدہ ہو تو وہ اس معاہدے کی پاسداری کرتے ہوئے، ان مسلمانوں کی مدد سے گریز نہ کریں گے۔

متعدد احادیث میں ہجرت کی اہمیت کا ذکر ہے، مثلاً مسند احمد بن حنبل میں ایک حدیث ہے:

"مجھے اللہ کی طرف سے پانچ احکام کے ساتھ بھیجا گیا ہے سمع (توجہ)، اطاعت، ہجرت، جہاد اور جماعت" (۳)۔

احادیث میں عموماً قرآنی احکام کی تفصیل دی گئی ہے، تاہم احادیث کے مطالعہ سے ہجرت کا ایک نیا پہلو بھی سامنے آتا ہے۔ کتب احادیث میں **لا ھجرۃ بعد الفتح** (۴) (فتح کے بعد ہجرت فرض نہیں) کے عنوان سے جو روایات درج ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم میں ہجرت کے احکام ایک خاص وقت سے تعلق رکھتے تھے۔ تاہم ایسی روایات بھی ملتی ہیں، جن کی رو سے ہجرت کی فرضیت کا حکم جاری ہے (۵)۔ روایت احادیث میں اس بظاہر تضاد کی وضاحت میں ماہرین احادیث نے مختلف آراء قائم کی ہیں۔

ابوسلیمان حامد بن محمد الخطابی البستی (م ۹۹۶ء) کا کہنا ہے کہ ابتدائی دور میں ہجرت کا مقصد دارالاسلام مدینہ کو مضبوط کرنا تھا۔ فتح مکہ (۶۳۰ء) کے بعد دارالاسلام مضبوط و مستحکم ہو گیا، اس لیے اب ہجرت کی ضرورت نہیں رہی۔ البتہ اگر آئندہ ایسے ہی حالات پھر سے پیش آئیں تو ہجرت واجب ہو جائے گی (۶)۔ ابن حجر عسقلانی (م ۱۴۴۹ء) نے بہت تفصیل سے اس مسئلہ پر بحث کی اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ حضرت ابن عباس (م ۶۸۷ء) اور ان کے ہم عصر صحابہ اور تابعین کے نزدیک فتح مکہ کے بعد ہجرت واجب نہیں رہی تھی (۷)۔

تاریخ اسلام کے ابتدائی دور میں اسلام، کفر، ایمان اور ہجرت کے بارے میں سیاسی گروہوں نے کئی نئی تعبیریں پیش کیں۔ اس طرح دارالاسلام اور دارالکفر پر کلامی بحثیں شروع ہوئیں، یہ سوال کہ دارالاسلام کب دارالکفر میں تبدیل ہو جاتا ہے اور ان مسلمانوں کے بارے میں کیا حکم ہے، جو دارالکفر سے ہجرت نہیں کرتے، اسی دور میں موضوع بحث بنے۔

سب سے پہلے خوارج نے ان مسائل پر کلامی بحثوں کا آغاز کیا۔ ان کا کہنا تھا کہ اصل میں ساری دنیا دارالکفر ہے۔ جب تک اسلام قائم نہ ہو جائے یہ دارالکفر رہتی ہے۔ دارالاسلام میں حکمران جب اللہ کی حاکمیت قائم نہ کریں یا اس کا انکار کر دیں یا کبیرہ گناہ کا ارتکاب کریں تو حکمران کافر اور ملک دارالکفر ہو جاتا ہے اور ایسے علاقے سے ہجرت واجب ہو جاتی ہے۔ خوارج کے بہت سے فرقوں میں ازارقہ اور صرفیہ اسی اصول کے قائل تھے۔ خوارج عام طور پر اپنے علاقوں کے علاوہ ساری دنیا کو دارالکفر قرار دیتے تھے۔ البتہ خوارج کے ایک فرقہ اباضیہ نے بیچ کی راہ اختیار کی ہے۔ ان کے نزدیک صرف وہ علاقہ، جس کے امیر کے ساتھ ان کی جنگ ہو دارالکفر ہے۔ ان کے نزدیک ہجرت ہر حال میں فرض ہے۔ ہجرت کی استطاعت نہ ہونا ایسا عذر تھا، جسے دور کرنا مسلمان کا فرض تھا۔ خوارج کا ایک اور گروہ عونیہ اس بات کا قائل تھا کہ جب حکمران کفر کا ارتکاب کریں تو اس سے پوری رعایا کافر اور ان کا علاقہ دارالکفر ہو جاتا ہے۔ یہ لوگ ہجرت اور جہاد کو لازم و ملزوم گردانتے تھے۔ جو لوگ جہاد سے بچنے کے لیے ہجرت کرتے تھے وہ ان سے ترک تعلق لازم قرار دیتے تھے (۸)۔

معتزلہ میں سے امام جبائی (م ۹۱۶ء) کا کہنا تھا کہ جب تک کسی علاقے میں مسلمان کفر اختیار کرنے یا کفریہ اعمال پر مجبور نہ ہوں تو وہ علاقہ دارالایمان ہے اور وہاں سے ہجرت فرض نہیں۔ تاہم ان کی رائے میں بغداد میں ایسی صورت حال نہیں تھی (۹)۔

صوفیاء کے نزدیک ہجرت کے مفہوم میں وسعت تھی۔ احادیث میں برائی سے نمٹنے کے تین درجے بتائے گئے ہیں، اول اگر استطاعت ہو تو ہاتھ سے، دوسرے زبان سے اور تیسرے دل سے (۱۰)۔ پہلے درجے کی آخری شکل جہاد تھی جو فرض کفایہ یعنی اجتماعی ذمہ داری تھی۔ یہ نہ تو انفرادی فریضہ تھا اور نہ ہی ہر فرد پر واجب۔ اس کے لیے اجتماعی تنظیم ضروری تھی۔ دوسرا درجہ دعوت و تبلیغ کا تھا۔ تیسرا درجہ دل میں برا سمجھنے کا تھا۔ صوفیاء کے نزدیک ہجرت کا ایک مفہوم یہ بھی تھا کہ برائی سے دستبردار (ہجرت) ہو جائے۔ ابوالقاسم القشیری (م ۱۰۷۴ء) کے نزدیک ہجرت سے مراد "نفس کی خواہشات سے الگ ہو کر قربت الٰہی کی چھاؤں کی طرف ہجرت ہے"۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ نفس کی خواہشات کی مخالفت کر کے نفس سے

دستبردار ہونے اور پھر حقوق کی دنیا سے رضائے الٰہی کے سامنے سر تسلیم خم کی دنیا میں منتقل ہونے کو ہجرت کہتے ہیں (۱۱)۔ میبذی (م ۱۱۲۵ء) کے نزدیک ہجرت تین طرح کی ہوتی ہے۔ اہل دنیا کی ہجرت جو تجارت اور مالی منفعت کے لیے ہجرت کرتے ہیں۔ دوسرے زاہد کی ہجرت جو آخرت کے لیے ترک دنیا کرتا ہے، تاہم عبادات اور مراقبہ کا اہتمام کرتا ہے۔ تیسرے عارفین کی ہجرت جو نفس کے حجابات سے دل کی طرف اور پھر دل سے روح کی طرف اور بالآخر روح سے محبوب کی طرف ہجرت کرتے ہیں (۱۲)۔ نجم الدین کبریٰ (م ۱۲۲۹ء) کے الفاظ میں ہجرت انسانوں کی زمین سے باری تعالیٰ کے حضور میں حاضری کے سفر کا نام ہے (۱۳)۔

ان مختلف تعبیروں کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ تعبیریں اپنے اپنے عہد کے سیاسی حالات کی عکاس ہیں۔ خوارج کے عزائم سیاسی تھے، اس لیے انہوں نے انتہاء پسندی کا انتخاب کیا۔ باقی گروہ میانہ روی کے قائل تھے۔ ان میں سب کے سب حکمرانوں کے حامی نہیں تھے، تاہم ان کے نزدیک اگر حکومت دینی معاملات میں دخل نہیں دیتی تو اس کی مخالفت غیر ضروری ہے۔ صوفیاء نے ہجرت کو باطنی تعبیر دی کیونکہ ان کے نزدیک صالح معاشرے کے لیے فرد کی ذات میں تبدیلی ضروری ہے۔

فقہاء کی تعبیرات

یہی وہ دور تھا، جب فقہاء کا گروہ بھی اپنے طور پر شریعت کی تعبیر کا کام کر رہا تھا۔ ان کے لیے قرآن اور سنت اصلی مصادر کی حیثیت رکھتے تھے۔ قرآن کریم کی آیات کے لیے عہد نبوی اور عہد خلفائے راشدین کا تعامل وضاحت اور بیان کا درجہ رکھتا تھا۔ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا عہد نبوی میں ہجرت حبشہ، صلح حدیبیہ اور فتح مکہ کے حوالے سے ہجرت کی مختلف تعبیریں موجود ہیں، مکہ اور مدینہ کے مضافات میں بسنے والے بدوؤں کو کہیں ہجرت کا حکم نہیں دیا گیا۔ بقول طبری عہد رسالت میں مسلمان آبادی تین طرح کی تھی: مہاجر، انصار اور اعراب۔ اعراب کی اصطلاح ان لوگوں کے لیے استعمال ہوتی تھی، جنہوں نے ہجرت نہیں کی تھی۔ اموال غنیمت میں اعراب کا حصہ تھا لیکن باقی اموال میں نہیں (۱۴)۔ تاہم خلفائے راشدین اور بعد کے زمانوں میں یہ تقسیم معدوم ہوتی گئی۔ فقہاء نے احکام ہجرت کو بہتر طریقے سے سمجھنے کے لیے دار الاسلام (اسلام کا علاقہ)، دار الحرب (وہ علاقہ جس سے مسلمان حالت جنگ میں ہیں)، دار الکفر (کفر کا علاقہ) اور دوسری اصطلاحیں وضع کیں۔ امام شافعیؒ (م ۸۲۰ء) نے مسئلہ ہجرت کی تشریح میں ان تاریخی حالات کو پیش نظر رکھا۔ ان کے نزدیک ہجرت ہر مسلمان پر فرض نہیں تھی کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے بدو قبائل کو اجازت دی تھی کہ وہ ہجرت نہ کریں۔ ان کے نزدیک ہجرت اعلان جہاد کے بعد فرض ہوتی ہے اور وہ بھی ان لوگوں پر جو ہجرت اور جہاد کی استطاعت رکھتے ہوں۔ امام شافعی کے نزدیک ایک مسلمان دار الکفر حتی کہ دار الحرب میں رہ سکتا ہے بشرطیکہ اسے اپنے مذہب کی مکمل آزادی ہو (۱۵)۔

> امام شافعی کے نزدیک ایک مسلمان دار الکفر حتی کہ دار الحرب میں بھی رہ سکتا ہے بشرطیکہ اسے اپنے مذہب کی مکمل آزادی ہو۔

امام مالکؒ کے نزدیک فتح مکہ کے بعد ہجرت فرض نہیں رہی تھی۔ بعد کے مالکی فقہاء اس مسئلہ کی تفصیلات میں گئے کیونکہ مالکی مذہب یورپ کے ممالک میں پھیل گیا تھا اور وہاں کی سیاسی صورت حال بدلتی رہتی تھی۔ ہسپانیہ زیادہ تر مسلمانوں کے زیر نگین رہا لیکن کئی مرتبہ عیسائی بادشاہ بعض مسلمان علاقوں پر قبضہ کر لیتے تھے، جس کے بعد وہاں کی مسلمان آبادی کے لیے یہ مسئلہ پیش آتا تھا کہ وہ وہیں آباد رہیں یا مسلمان علاقوں کی طرف ہجرت کر لیں۔ مالکی فقیہ المازری (م ۱۱۴۱ء) کا کہنا تھا کہ ایک مسلمان کسی شرعی عذر کے تحت یا تبلیغ اسلام کے ارادے سے دار الکفر میں قیام کر سکتا ہے اور اس کے شرعی حقوق میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔ دار الکفر میں اگر غیر مسلم حکمران کسی مسلمان کو قاضی مقرر کر دیں، تو اس کا فیصلہ شرعی طور پر جائز اور نافذ ہوگا (۱۶)۔ ابو الحسن المنوفی (م ۱۵۳۱ء) کے بقول صلح حدیبیہ کے بعد ہجرت واجب نہیں رہی تھی (۱۷)۔ ابن عربی (م ۱۱۴۸ء) ہجرت کے وجوب کے تو قائل تھے، لیکن ان کے نزدیک ہجرت چھ طرح کی ہے۔ ایسے علاقوں سے جہاں کفر، فتنہ اور ظلم کی حکمرانی ہو ہجرت فرض ہے لیکن ایسے علاقوں سے جہاں کوئی مرض پھیل جائے، اقتصادی حالات خراب ہو جائیں یا قید و بند کا سامنا ہو، ہجرت فرض نہیں (۱۸)۔

افریقہ کے شمالی اور مغربی علاقوں میں مالکی مذہب رائج تھا۔ سترہویں اور اٹھارہویں صدی میں یہاں اصلاحی تحریکیں اٹھیں۔ ان مصلحین میں نائیجیریا کے شیخ عثمان دان فودیو بہت نمایاں ہیں۔ ان کی تعلیمات سے افریقہ کے دوسرے رہنما بھی متاثر ہوئے، جن میں الجزائر کے امیر عبدالقادر، موریطانیا کے ماء العینین القلقمی اور صومالیہ کے عبداللہ حسن شامل ہیں۔ ان مصلحین نے بدعات اور تقلید کے خلاف آواز بلند کی اور اصلاح احوال کے لیے اس وقت کے مسلمان حکمرانوں کے خلاف جہاد کی دعوت دی۔ جہاد کی تنظیم کے لیے انہوں نے ایک مرتبہ پھر ہجرت کے وجوب کا مسئلہ اٹھایا (۱۹)۔

حنفی فقہ میں مسئلہ ہجرت پر بحث زیادہ تر علاقے اور جغرافیائی حدود کے حوالے سے ہے۔ ایک مسلمان جو دار الحرب سے ہجرت نہیں کرتا، اس کی حیثیت حربی کی ہے اور اس کے حقوق بھی حربی کے ہیں، جو دار الاسلام میں مقیم مسلمان سے مختلف ہیں۔ چنانچہ اکثر معاملات میں دار الاسلام اور دار الحرب کے مابین ایسے مالی معاملات، مثلاً سودی لین دین وغیرہ جائز ہیں، جو دار الاسلام میں جائز نہیں (۲۰)۔ حنفی فقہاء کے نزدیک دار الحرب وہ علاقہ ہے، جہاں اسلامی احکام جاری نہ ہوں، جہاں دار الاسلام کے ساتھ کوئی معاہدہ نہ ہو۔ چنانچہ مندرجہ ذیل حالات میں دار الاسلام بھی دار الحرب میں تبدیل ہو جاتا ہے:

۱- جس مسلمان علاقے پر غیر مسلموں کو غلبہ حاصل ہو جائے اور اسلام کے احکام جاری نہ رہیں۔

۲- جس علاقے میں مسلمان اور غیر مسلم ایک معاہدے کے تحت رہ رہے ہوں اور غیر مسلم قبضہ کے بعد وہ معاہدہ باقی نہ رہے۔

۳- دونوں صورتوں میں شرط یہ ہے کہ یہ علاقہ دوسرے دار الحرب کے علاقے سے متصل ہو۔ بیچ میں دار الاسلام کا علاقہ نہ پڑتا ہو (۲۱)۔

حنبلی فقیہ ابن قدامہ (م ۹۷۰ء) نے "المغنی" میں ہجرت کے احکام بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ہجرت کا حکم تا قیامت جاری ہے۔ جب تک جہاد کا حکم ہے ہجرت فرض ہے۔ تاہم انہوں نے ہجرت کے احکام کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے، اول ایسا ملک جہاں دین کا اظہار اور واجبات کی ادائیگی ممکن نہ ہو، وہاں سے ہجرت فرض ہے۔ دوم ایسے لوگ جو ہجرت سے معذور ہوں، بیماری کی وجہ سے یا جنہیں دار الکفر میں اقامت کے لیے مجبور کر دیا گیا یا عورتیں اور بچے جو ہجرت کی استطاعت نہیں رکھتے، ان پر ہجرت فرض نہیں ہے۔ سوم ایسے لوگ جو ہجرت کی قدرت تو رکھتے ہیں، لیکن انہیں دار الکفر میں دین کے اظہار اور اقامت میں کوئی پابندی نہیں، تو ایسے لوگوں پر

ہجرت فرض نہیں، صرف مستحب ہے۔ کیونکہ یہ لوگ کفار کے ساتھ میل جول سے برائی کی روک تھام اور اسلام کی تقویت کا باعث بن سکتے ہیں (۲۲)۔

شیعہ ائمہ کا موقف خوارج سے بنیادی اختلافات پر مبنی تھا۔ زیدی شیعہ کا خوارج سے اختلاف بہت کم تھا۔ ان کے نزدیک عہد اموی اور عباسی میں ملک دار الکفر بن چکا تھا اور یہاں سے ہجرت لازمی تھی۔ البتہ اثنا عشری شیعہ کے نزدیک ملک دار الہدنہ (صلح اور معاہدے کا علاقہ) تھا، جہاں سے ہجرت فرض نہیں تھی۔

دور استعمار اور احکام ہجرت

انیسویں صدی کے آغاز میں اکثر مسلمان علاقے یورپی استعمار کے زیر اثر آ گئے اور ان علاقوں کے بارے میں سوال اٹھا کہ وہ دار الاسلام ہیں یا دار الحرب؟ کیا ان سے ہجرت کرنا واجب ہے؟ شاہ عبد العزیز (م ۱۸۲۴ء) کے فتاویٰ میں یہ سوالات ہندوستان کے بارے میں ہیں کہ انگریزوں کی حکمرانی میں اس ملک کی کیا حیثیت ہے؟ شاہ صاحب نے ان سب سوالات کے جواب میں یہی کہا کہ ہندوستان دار الحرب ہے، لیکن نہ ہندوستان سے ہجرت کا حکم دیا نہ جہاد کا۔ سوال کرنے والوں نے خاص طور پر دار الحرب کے ان احکام کے بارے میں سوالات کیے، جو حنفی فقہ کی رو سے دار الحرب میں سود کے کاروبار اور لونڈی غلام کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیتے ہیں۔ جب خاص طور پر ہجرت کے بارے میں پوچھا گیا تو شاہ عبد العزیزؒ نے کہا کہ ہجرت تب فرض ہوتی ہے، جب اس کی استطاعت ہو، موجودہ حالات میں یہ ممکن نہیں ہے (۲۳)۔ سید احمد بریلویؒ نے جب جہاد کا اعلان کیا، تو اس کے ساتھ ہجرت کا حکم بھی دیا۔ عام طور پر حنفی موقف یہ رہا کہ اگر جمعہ، عیدین اور دیگر عبادات کے قیام میں رکاوٹ نہ ہو، تو ملک دار الاسلام کہلائے گا۔ غیر مسلم حکمران مسلمان والی اور قاضی مقرر کریں، تو ان کے فیصلے شرعی طور پر نافذ العمل ہوں گے (۲۴)۔ ہندوستان کے دوسرے مکاتب فکر کے اصحاب مثلاً کرامت علی جونپوری، سید احمد خان، نذیر حسین محدث دہلویؒ بھی ہندوستان کو دار الاسلام قرار دیتے تھے (۲۵)۔

اس ضمن میں یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ ہندوستان میں برطانوی حکومت کے مشیر ہندوستان کو دار الحرب قرار دینے میں فائدہ سمجھتے تھے۔ ولیم ہنٹر کا کہنا تھا کہ اگر ہندوستان دار الحرب قرار دے دیا جائے، تو یہاں انگریزی قوانین رائج کرنے میں آسانی ہوگی، کیونکہ مسلمانوں کے نزدیک دار الحرب میں شرعی احکام رائج نہیں رہتے۔ اس مقصد کے لیے ولیم ہنٹر نے بہت سے علماء سے ہندوستان کے دار الحرب ہونے کے بارے میں فتاویٰ بھی جمع کیے (۲۶)۔

ہجرت کے حوالے سے برصغیر کی تاریخ کا ایک بہت ہی اہم واقعہ ۱۹۲۰ء میں ہندوستان سے افغانستان کی طرف ہجرت کا مسئلہ ہے۔ ہجرت کی تحریک کا سلسلہ تحریک خلافت سے جڑا ہوا ہے۔ مولانا ابو الکلام آزاد نے عالم اسلام اور ہندوستان کے حالات اور فقہی احکام کا حوالہ دیتے ہوئے اعلان کیا کہ ہندوستان کے مسلمانوں پر ہجرت فرض ہو گئی ہے (۲۷)۔ ہمسایہ ملک افغانستان نے مہاجرین کی نصرت اور مدد کا وعدہ کیا۔ تحریک خلافت کے رہنماؤں مولانا محمد علی جوہر اور مولانا شوکت علی نے اس کی تائید کی اور تحریک ہجرت شروع ہو گئی۔ اس تحریک کی بنیاد شاہ عبد العزیز اور مولانا عبد الباری فرنگی محلی کے فتاویٰ پر تھی، لیکن جیسا کہ ذکر ہوا شاہ عبد العزیز نے ہجرت کی فرضیت کے لیے استطاعت شرط رکھی تھی، اسی طرح مولانا عبد الباری نے بھی وضاحت کی کہ انہوں نے ہجرت کی فرضیت کا حکم نہیں دیا تھا۔ درحقیقت تحریک ہجرت اور تحریک خلافت دینی سے زیادہ سیاسی تحریکات تھیں۔ جید علماء مثلاً مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا عبد الرؤف داناپوری، احمد رضا خان بریلوی اور پیر مہر علی شاہ نے ۱۹۲۰ء کی ہجرت سے منع کیا (۲۸)۔ تاہم تحریک نے زور پکڑا اور ہزاروں ہندوستانی مسلمان اپنی جائیداد بیچ کر افغانستان روانہ ہو گئے۔ یہ تحریک ناکام ہوئی اور ہجرت کرنے والوں کو مالی اور بدنی نقصانات کے علاوہ دینی طور پر بہت مایوسی ہوئی۔

دور استعمار میں ہجرت کے حوالے سے دار الحرب اور دار الاسلام پر جو فقہی بحثیں ہوئی ان کو دو ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ استعمار کے ابتدائی دور میں یعنی انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں ان مسائل کی نوعیت خالصتاً فقہی تھی یعنی دار الاسلام کے دار الحرب بن جانے سے کیا احکام مرتب ہوتے ہیں، مسلمانوں کے کونسے حقوق متاثر ہوتے ہیں۔ دوسرا دور بیسویں صدی کے نصف سے شروع ہوتا ہے، جب قومیت اور آزادی کی تحریکیں شروع ہوئیں اس دور میں ان مسائل کی نوعیت فقہی سے زیادہ سیاسی ہو گئی۔ اس دور میں پرانے فتاویٰ کو بھی اس دور کے سیاسی تناظر میں دیکھا گیا چنانچہ شاہ عبد العزیز کے دار الحرب کے فتویٰ کو آزادی کی تحریک کی ایک دستاویز کی حیثیت میں پیش کیا گیا۔

انیسویں اور بیسویں صدی میں سیاسی بیداری کے ساتھ ساتھ تعلیم اور ذرائع رسل و رسائل میں بھی ترقی ہوئی۔ ابھی تک مسلمان اپنے اپنے علاقوں تک محدود تھے۔ دوسرے ممالک میں کیا ہو رہا ہے اس کا انہیں بہت کم علم تھا۔ اب ذرائع معلومات کی ترقی کے ساتھ ان کی معلومات میں بھی اضافہ ہوا۔ مسلمانوں کے رابطے بڑھے تو ایک دوسرے کے مسائل سے آگاہی ہوئی۔ استعمار کی پابندیوں کے بارے میں تبادلہ خیال ہوا، تو مسلمانوں میں باہمی تعاون کی بات شروع ہوئی۔ اسے پان اسلامزم کا نام دیا گیا اور مغرب نے اسے جہاد اور ہجرت کے نظریات سے وابستہ کر کے خطرہ قرار دے دیا۔

عصر جدید

اس عہد جدید میں سیاسی تحریکوں کی قیادت اکثر غیر علماء کے ہاتھ میں تھی، یا ایسے علماء کے ہاتھ میں تھی، جو کسی فقہی مذہب یا روایت سے وابستہ نہیں تھے۔ تاہم استعمار کے خلاف آزادی کی جدوجہد میں اور انتخابات میں عوام تک رسائی کے لیے مذہب اہمیت اختیار کر گیا۔ نئی قیادت نے بھی خلافت، جہاد، ترک موالات اور ہجرت جیسے دینی تصورات اور فقہی احکام کو نئے سیاسی سیاق و سباق میں پیش کیا۔ ان فقہی

تصورات نے مسلمانوں کو یکجا کرنے کا کام تو کر دیا، لیکن نئے دور میں ان کے اطلاق سے جو عملی مشکلات پیش آئیں، اس سے ایک طرف تو ان کے نئے مفاہیم سامنے آئے اور دوسرے ان تصورات کے نعم البدل کی تلاش بھی شروع ہوئی۔

ہجرت کے نئے مسائل میں اعلیٰ تعلیم، سیاسی پناہ اور ملازمت کے لیے غیر مسلم ممالک میں قیام کے علاوہ ایک بہت بڑا مسئلہ ان مسلمانوں کا تھا، جو قومی ریاستوں کے قیام کے بعد مستقل اقلیت بن گئے تھے۔ ان کے لیے اپنے ملکوں میں اسلامی ریاست کا قیام یا دوسرے ممالک میں ہجرت ممکن نہیں رہی تھی۔ ہجرت کے یہ مسائل بالکل نئے تھے اور قدیم فقہ ان میں براہ راست رہنمائی نہیں کر سکتی تھی۔

بعض فقہاء نے مسلم علاقے میں وبائی امراض کے پھیلنے پر، یا جان و مال کو خطرے کی وجہ سے غیر مسلم علاقوں میں ہجرت کی اجازت دی (۲۹)۔ دوسرے فقہاء کے نزدیک غیر مسلم ممالک میں دعوت وتبلیغ کے مقصد سے قیام جائز تھا۔ دور جدید میں اس اقامت کے جواز کے اور پہلو بھی سامنے آئے۔ ۱۹۸۵ء میں بعض الجزائری طلبہ نے طنجہ کے ایک مفتی عبدالعزیز الصدیق سے امریکہ اور یورپ میں مسلمانوں کے قیام کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا کہ بعض حالات میں مسلمانوں کے لیے ان

> ہجرت کے نئے مسائل میں اعلیٰ تعلیم، سیاسی پناہ اور ملازمت کے لیے غیر مسلم ممالک میں قیام کے علاوہ ایک بہت بڑا مسئلہ ان مسلمانوں کا تھا، جو قومی ریاستوں کے قیام کے بعد مستقل اقلیت بن گئے تھے۔

ملکوں میں قیام واجب ہو جاتا ہے۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ آج کے حالات میں مسلمانوں کے لیے سائنس اور ٹیکنالوجی کی تعلیم اور تربیت واجب ہے، اس لیے جن ممالک میں یہ تعلیم معیاری درجہ پر ملتی ہے، وہاں قیام واجب ہے۔ قرآن اور سنت میں مسلمانوں کے لیے حکم ہے کہ وہ علم اور معاشی ضرورتوں کے لیے دار الکفر کی طرف ہجرت اور وہاں قیام کر سکتے ہیں (۳۰)۔ انہوں نے مزید کہا کہ یورپ اور امریکہ میں اپنے مذہب پر عمل کی آزادی اکثر اوقات مسلم ممالک کے مقابلے میں زیادہ ہے۔ خصوصاً وہ ممالک جن کے مسلمان ممالک کے ساتھ معاہدے ہیں، وہ تو ہرگز دار الکفر قرار نہیں دیئے جا سکتے۔ عالم اسلام کے دوسرے نامور فقہاء مثلاً مصر سے عبدالقادر عودہ (م ۱۹۵۴ء)، شیخ ابوزہرہ (م ۱۹۷۴ء) اور شام سے وہبہ زحیلی نے بھی ایسے ہی دلائل کے ساتھ غیر مسلم ممالک میں قیام کے حق میں فتویٰ دیا ہے (۳۱)۔

عہد جدید میں قومی ریاستوں کے قیام کے بعد دار الاسلام اور دار الکفر یا دار الحرب کی مباحث نے ایک نیا رخ اختیار کیا۔ گذشتہ ادوار میں مسلمان عالم اسلام کو ایک اکائی کے طور پر دیکھتے تھے، جو اپنے معاملات میں خود مختار تھا۔ آج کے دور میں مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد پر اس اکائی کے تصور کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اب ریاست کی اکائی کی بنیاد جغرافیائی حدود پر استوار ہے۔ مسلمانوں کے لیے ایک مسلم ملک سے دوسرے میں آزادانہ سفر بھی بعض قوانین کا پابند ہو گیا۔ تجارت اور معیشت کے لیے بھی پہلی سی صورت حال نہیں رہی، ہجرت اور قیام تو دور کی بات ہے۔ فقہا کے نزدیک ہجرت کے احکام دار الاسلام اور دار الکفر کے تصورات سے وابستہ تھے۔ صدر اسلام میں ہجرت کے مسائل میں سوال تھا کہ کونسے علاقے سے کس علاقہ کی طرف ہجرت کی جائے۔ قرون وسطیٰ میں جب دار الاسلام وسعت اختیار کر گیا تھا تو سوال یہ بنا کہ کس علاقہ سے مسلمان ہجرت نہ کریں۔ اس سوال کا جواب دار الاسلام کی تعریف پر مبنی تھا۔ اگر کسی علاقہ سے ہجرت کا حکم دے دیا جائے تو وہ علاقہ دار الاسلام نہیں رہتا تھا۔ جب تیرہویں صدی عیسوی میں یورپ میں عیسائیوں نے اور وسط ایشیا میں تاتاریوں نے مسلمانوں کے علاقے فتح کر لیے، تو اب سوال یہ اٹھا کہ کیا دار الاسلام کو دار الحرب قرار دیا جا سکتا ہے؟ اور کن حالات اور شرائط میں یہ تبدیلی آتی ہے؟ فقہاء مسلسل دار الاسلام اور دار الحرب کی تعریفوں پر نظر ثانی کرتے رہے اور ہجرت کے احکامات واضح کرتے رہے۔ لیکن قومی ریاستوں کے وجود میں آنے کے بعد دار الاسلام کی تعریف بہت پیچیدہ ہو گئی۔ ہجرت کے بارے میں اب سوال صرف یہ نہیں رہا کہ کس علاقہ سے ہجرت واجب ہے، بلکہ مشکل یہ پیش آئی کہ کس علاقہ کی طرف ہجرت کی جائے۔

ان سوالوں کے جواب میں اب نئی اصطلاحات سامنے آئیں یا یوں کہیے کہ بہت سی قدیم اصطلاحات نئے معانی کے ساتھ استعمال ہوئیں، ان میں دار العہد، دار الامان اور دار الصلح کی اصطلاحات اہم تھیں، کیونکہ ان اصطلاحات کے ذریعے یہ تصور دیا گیا کہ ملکوں کے درمیان جنگ اور امن کی حالت مستقل نہیں۔ تمام غیر مسلم ممالک کو ہمیشہ کے لیے دار الحرب قرار نہیں دیا جا سکتا۔ خصوصاً جن ممالک کے ساتھ بین الاقوامی معاہدے ہیں ان کو دار الحرب میں شامل کرنا شرعی طور پر صحیح نہیں۔ امت مسلمہ کے علماء کی اکثریت غیر مسلم ممالک میں رہائش پذیر مسلمانوں کو اقلیت قرار دیتی ہے۔ ان کے مسائل کو اسی حیثیت سے دیکھتی ہے۔ اہل علم کی ایک بہت بڑی تعداد اس بات کی قائل ہے کہ ان مسلمانوں کے لیے فقہی مذاہب کی تقلید لازمی ہے، بالکل اسی طرح جیسے وہ ان ممالک میں ہجرت سے پہلے کرتے تھے۔ اس سوچ کے مطابق امت کا ایک لغوی معنی مادر وطن کے مفہوم میں ابھرا ہے، یعنی غیر مسلم ممالک میں رہائش پذیر مسلمانوں کا مادر وطن سے تعلق۔ اکثر اوقات اس سے مراد وہ ملک یا ممالک ہیں، جہاں سے ہجرت کر کے یہ لوگ ان غیر مسلم ممالک میں آئے ہیں اور بعض اوقات اس سے مراد پڑوس کے مسلم ممالک ہیں، جو تاریخی طور پر مادر وطن قرار پاتے ہیں اور بالعموم اس سے مراد فکری وثقافتی امومت کا رشتہ ہے، جو جغرافیائی حدود سے بالاتر رہتا ہے۔

ان مادر وطن مسلم ممالک سے، خواہ ان کا یہ مادرانہ رشتہ نسلی وثقافتی ہو یا تاریخی، توقع کی جاتی ہے کہ وہ ان اقلیات کو اسلامی طرز سے زندگی گزارنے میں سیاسی، اقتصادی اور اخلاقی مدد فراہم کریں۔ اس توقع سے مسائل میں مزید اضافہ ہوا ہے۔ اس کا ایک مظہر تو عید کے تہوار وغیرہ کا اختلاف ہے کہ مسلمان آبادیاں مقامی رؤیت ہلال کی بجائے اپنے مادر وطن کی رؤیت کو زیادہ معتبر سمجھتی ہیں۔

اس سے یہ تأثر بھی ابھرتا ہے کہ یہ مسلمان آبادیاں دراصل ان مختلف مسلم ممالک کی نوآبادیات ہیں اور وہ یہیں کی ثقافت اور قوانین پر عمل پیرا ہیں۔ حتی کہ بعض ممالک میں تین تین نسلیں گزرنے پر بھی مادر وطن سے وابستگی اپنی پوری گہرائی کے ساتھ موجود ہے۔ یہ تأثر اس تصور کے ساتھ جڑا رہتا ہے کہ ان کا قیام عارضی ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ اس کے ساتھ یہ احساس کہ مسلمان کبھی بھی غیر مسلم ملک میں مستقل طور پر رہائش اختیار نہیں کرسکتا، اس عقیدے کو تقویت بخشتا ہے کہ دنیا واضح طور پر دارالاسلام اور دارالکفر دو حصوں میں تقسیم ہے۔

اس بات سے قطع نظر کہ آیا دارالکفر میں رہائش پذیر یہ مسلمان آبادیاں دارالاسلام کی طرف ہجرت کرنے کے لیے تیار ہیں اور آیا دارالاسلام ان آبادیوں کو سنبھال لینے کی صلاحیت رکھتا ہے اور آیا مسلمان دارالاسلام کے مختلف ممالک میں مکمل آزادی سے نقل وحرکت کرسکتے ہیں، اس طرز فکر نے اس سے بھی زیادہ اہم، پیچیدہ اور فکر طلب سوالات پیدا کیے ہیں۔

جدید سیاسی اور اقتصادی بین الاقوامی حالات ان حالات سے یقیناً مختلف ہیں، جن کے تناظر میں فقہاء نے دارالاسلام اور دارالکفر کی اصطلاحات اور ہجرت کے احکام ترتیب دیئے تھے۔ آج کے دور میں یہ اصطلاحات اور احکام مبہم ہوکر رہ گئے ہیں، لیکن اس ابہام کے باوجود بعض مفتیان کرام ان مسلم آبادیوں کو قرون وسطی کے ان مسلمانوں سے مماثل قرار دیتے ہیں، جن کے علاقوں پر غیر مسلموں نے قبضہ کرلیا ہو، وہاں کی اکثریت اسلامی علاقوں میں منتقل ہوگئی ہو اور چند لوگ پیچھے رہ گئے ہوں۔ ان پر قیاس کرتے ہوئے آج کے مفتیان کرام اس مفروضہ توقع کے ساتھ کہ یہ لوگ بھی مسلم ممالک میں ہجرت کر جائیں گے، ان کی صورت حال کو عارضی قیام قرار دیتے ہیں اور اسی اعتبار سے یہ حکم جاری کرتے ہیں کہ یہ مسلمان اپنے دینی اور ثقافتی تشخص کو صرف اسی صورت میں قائم رکھ سکتے ہیں کہ وہ اپنے آپ کو مقامی قانون، ثقافت اور اقدار سے الگ رکھیں۔ مقامی سیاسیات میں حصہ نہ لیں کہ یہ نظام کفر کے ساتھ تعاون بھی ہے اور اپنے انفرادی تشخص کی نفی بھی۔ اس طرز فکر کی نمایاں مثال سعودی عرب کے دو ممتاز مفتیان کرام شیخ عبدالعزیز بن باز اور شیخ ابن عثیمین کے فتاویٰ کا مجموعہ ہے جو ''مسلمان اقلیات کے بارے میں فتاویٰ'' کے عنوان سے انگریزی میں لندن سے ۱۹۹۸ء میں شائع ہوا (۳۲)۔

ان فتاویٰ میں مسلمانوں پر واضح کیا گیا ہے کہ عقیدہ صحیحہ کی حفاظت اور شریعت مقدسہ کے احکام کی پابندی تمام مسلمانوں کی بالعموم اور غیر مسلم معاشروں میں رہائش پذیر مسلم اقلیتوں کی بالخصوص بنیادی ذمہ داری ہے۔ ان فتاویٰ سے ان مسائل ومشکلات کا پتہ چلتا ہے، جن کا مسلم اقلیات کو سامنا ہے۔ مفتیان کرام سے جو سوال کیے گیے ہیں، ان میں قانونی، اقتصادی اور سیاسی مشکلات کے بارے میں رہنمائی طلب کی گئی ہے۔ مفتیان نے سائلین کو صبر اور تحمل کی ہدایت کی ہے، تاہم ان کو یہ ہدایت بھی کی ہے کہ ''اگر روزی کمانے کے سلسلہ میں ایسے امور مثلاً مردوں اور عورتوں میں اختلاط سے، جو محرمات میں سے ہیں، اجتناب ممکن نہ ہو تو ایسی روزی کو ترک کردینا واجب ہے'' (۳۳)۔ ان فتاویٰ میں مسلمانوں کو غیر مسلم عورتوں سے شادی کرنے سے منع کیا گیا ہے (۳۴)۔ عیسائیوں سے دعاء سلام خصوصاً کرسمس اور دوسرے مذہبی تہواروں پر غیر مسلموں سے میل جول کو ممنوع بتایا ہے (۳۵)۔ شادی بیاہ کے سلسلہ میں

مسلمان غیر مسلم عدالتوں میں جاسکتے ہیں، لیکن صرف طلاق کی رجسٹریشن کی حد تک اور صرف اس صورت میں کہ اس میں شریعت اسلامی کی خلاف ورزی نہ ہو (۳۶)۔ ان فتاویٰ میں عام طور پر قدیم فقہ اسلامی کی پابندی کی تلقین کی گئی ہے۔ بعض صورتوں میں جہاں بعض رخصتوں کی اجازت ہے، تو وہ صرف عارضی طور پر اضطراری حیثیت سے۔ مثلاً تصویر اتروانا یا اس کی اشاعت یا غیر مسلم حکومتوں کے ہاں فوجی خدمات کی اجازت محض اضطراری ہے۔

شریعت کی پابندی کا ایک تقاضا یہ ہے کہ مسلمان ایک مخصوص طریقے سے مذہبی تنظیم قائم کریں اور اس مقصد کے لیے مفتی حضرات کی خدمات کو رسمی شکل دیں۔ ایسی تنظیم میزبان غیر مسلم حکومت کی اجازت کے بغیر عام طور پر ممکن نہیں۔ چنانچہ کتاب میں بار بار علماء اور مفتیان کرام پر زور دیا گیا ہے کہ وہ مسلم اقلیات کے باقاعدگی سے دورے کریں''، شیخ ابن باز مسلمان حکمرانوں اور دولت مندوں کو نصیحت کرتے ہیں کہ ''وہ دامے درمے سخنے جس قدر ہوسکے مسلم اقلیتوں کی حفاظت کی کوشش کریں، یہ دین کے واجبات میں سے ہے'' (۳۷)۔

دونوں مفتیان عظام قدیم اصول فقہ اور تصور کائنات میں کتنے محدود ہیں، اس کا اندازہ اس بات سے ہوسکتا ہے کہ وہ ان ممالک کو جن میں مسلم اقلیتیں رہائش پذیر ہیں ''دشمن ممالک'' گردانتے ہیں (۳۸)۔ یقیناً وہ ان ممالک کو واقعی دشمن نہیں سمجھتے بلکہ غالباً یہ ''حربی'' کا ترجمہ ہے، لیکن یہ طرز استدلال اس تصور کائنات پر مبنی ہے، جس کی رو سے پوری دنیا دارالاسلام اور دارالکفر میں تقسیم ہے۔

دور جدید میں مسلم فقہاء عموماً قرون وسطیٰ کی ان اصطلاحات کو اہمیت نہیں دیتے۔ اس لیے ان کے نزدیک مسلم اقلیت کی صورت حال کو قدیم فقہ میں مذکور احکام پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ جدید فقہاء مسلم اقلیت کو دور جدید کے نئے مسائل میں شمار کرتے ہیں۔ اس لیے وہ اس صورت حال سے پیدا شدہ تمام مسائل مثلاً ذبیحہ کی حلت وحرمت، یورپی لباس، یورپ میں نکاح وطلاق، مخلوط تعلیم اور غیر مسلموں کے ساتھ باہمی تعلقات کو حوادث اور نوازل یا مسائل جدیدہ کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ تاہم ان کے حل کی تلاش میں، وہ بھی ضرورت اور اضطرار کے اصولوں سے مدد لیتے ہیں۔ اس لحاظ سے مفتیوں کے نقطہ ہائے نظر میں اختلاف بھی نظر آتا ہے مثلاً بعض مفتیوں کے نزدیک یورپ کے لوگ اہل کتاب شمار ہوتے ہیں اور دوسروں کے نزدیک نہیں۔ جدید فقہاء میں ایک تیسرا گروہ ہے، جو اس صورت حال کو استثنائی قرار نہیں دیتا بلکہ یہ ایک ایسی صورت ہے، جو مسلم ممالک کو بھی درپیش ہے اور اس کے لیے نئے قواعد واصول کی ضرورت ہے، مصلحہ، روح قانون، رخصت، تیسیر، عموم بلویٰ اور سد ذرائع وغیرہ کے اصول، جو محض مخصوص حالت کے لیے وضع تھے، ان فقہاء کے نزدیک اب ان اصولوں کی حیثیت اضطراری یا عارضی نہیں بلکہ مسلم اقلیات کے لیے یہ بنیادی اصولوں کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان کے تمام مسائل انہی اصولوں سے طے ہوں گے، گویا یہ استثنائی قواعد اب فقہ اقلیات کے لیے اصول فقہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ آراء فتاویٰ کی شکل میں شائع ہو چکی ہیں۔

اقلیات کے بارے میں فتاویٰ عام طور پر فقہ یا فتاویٰ کی کتب میں جگہ نہیں پاتے تھے، محض ضمنی مسائل کے طور پر ذکر ہوتا تھا، اب تو اسے ایک مستقل موضوع کی حیثیت دے دی گئی ہے اور اس نام سے کتابیں شائع ہونے لگی ہیں۔

اقلیات کے مسائل اور موضوع پر بہت کچھ لکھا جاچکا ہے، تاہم امریکہ میں مسلمانوں کو احساس تھا کہ ان تمام مباحث اور تصانیف میں اقلیات کے مسائل کو صحیح طور پر سمجھا نہیں جارہا۔ ۱۹۹۴ء میں شمالی امریکہ کی فقہ کونسل نے ایک منصوبے کا اعلان کیا، جس کا مقصد غیر مسلم معاشروں میں سکونت پذیر مسلمانوں کیلئے فقہ کی تشکیل تھا۔ جناب یوسف طلال دی لورنزو نے جو کونسل کے سیکرٹری تھے، منصوبے کی تفصیلات بتاتے ہوئے لکھا کہ ''فقہ اقلیات کیلئے اضطرار کے روایتی قواعد سے ہٹ کر نئے اصول فقہ کی ضرورت ہے''۔ اس کے لیے انہوں نے کئی مثالیں دیں۔ مثلاً روایتی فقہ میں نکاح کا معاہدہ محض خاوند کی جانب سے طلاق کے یک طرفہ اعلان سے ختم ہوجاتا ہے۔ نئی فقہ میں اس بات پر زور ہے کہ نکاح کا معاہدہ عدالتی نظام کے ذریعے ختم ہو (۳۹)۔

طٰہٰ جابر العلوانی نے، جو کونسل کے چیئرمین ہیں، غالباً سب سے پہلے فقہ الاقلیات کی اصطلاح استعمال کی (۴۰)۔

فقہ الاقلیات کی اصطلاح اب خاصی مقبول ہوچکی ہے۔ خالد عبدالقادر غالباً پہلے فقیہ ہیں، جنہوں نے ۱۹۹۸ء میں لبنان سے ''فی فقہ الاقلیات المسلمۃ'' کے نام سے کتاب شائع کی اور اس میں اقلیات سے متعلق تمام فقہی احکام جمع کیے (۴۱)۔ علامہ یوسف القرضاوی جنہوں نے اس موضوع پر غالباً سب سے زیادہ لکھا، ان کی کتاب ''فقہ الاقلیات المسلمۃ، حیاۃ المسلمین وسط المجتمعات الاخری'' کے عنوان سے ۲۰۰۱ء میں قاہرہ سے شائع ہوچکی ہے، اس کا انگریزی ترجمہ دو جلدوں میں ۲۰۰۲ء اور ۲۰۰۳ء میں شائع ہوا۔ انگریزی ایڈیشن میں وہ اس فقہ کو ''پروگریسو فقہ'' یا ترقی پسند فقہ کے نام سے بیان کرتے ہیں (۴۲)۔

نکاح و طلاق کے مسائل

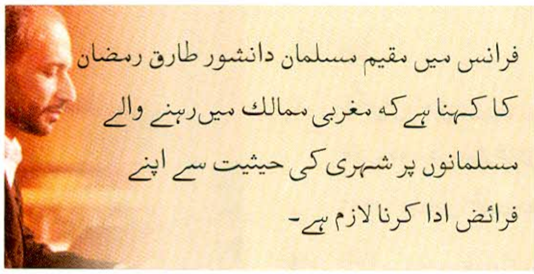
امریکہ اور یورپ میں مسلمان معاشرتوں میں مناکحات کے بارے میں بھی نئے اور اہم سوالات پیدا ہوئے ہیں۔ المجلس الاوربی للافتاء والبحوث (یورپی مجلس برائے افتاء وتحقیق) کے جولائی ۲۰۰۱ء کے اجلاس میں یہ مسئلہ سامنے آیا کہ اگر میاں بیوی اہل کتاب ہوں، مثلاً یہودی یا عیسائی اور بیوی مسلمان ہوجائے تو کیا ان کا نکاح ٹوٹ جائے گا۔ شیخ یوسف قرضاوی کی صدارت میں مجلس نے مسلسل بحث وتمحیص کے بعد یہ رائے دی کہ: اگر بیوی مسلمان ہوئی اور شوہر اپنے مذہب پر قائم رہا، تو اگر اس کا اسلام لانا اس کے شوہر کے اس کے ساتھ مباشرت کرنے سے پہلے ہو تو دونوں کے درمیان علیحدگی فوراً واجب ہوگی۔ اگر وہ عورت اس شوہر سے مباشرت کرنے کے بعد اسلام لائی مگر اس کا شوہر عدت گزرنے سے پہلے مسلمان ہوجائے، تو ان دونوں کا رشتہ نکاح باقی رہے گا۔ اگر اس عورت کا اسلام لانا شوہر کے اس کے ساتھ مباشرت کرنے کے بعد ہوا اور عدت کی مدت بھی گزر گئی، تو اسے اختیار ہے کہ اس شوہر کے اسلام لانے کا انتظار کرے، چاہے یہ انتظار کتنا ہی طویل ہو۔ پھر اگر شوہر اسلام لے آیا، تو دونوں اپنے پہلے نکاح پر باقی سمجھے جائیں گے۔ نکاح کی تجدید کی ضرورت نہیں۔ اگر وہ عورت عدت گزرنے کے بعد اپنے اس شوہر کے علاوہ کسی اور سے نکاح کرنا چاہے، تو اسے عدالت کے ذریعے اس نکاح کو فسخ کرانا ہوگا۔ اس رائے کی تائید میں مفتیوں نے احادیث، خلفائے راشدین کے فیصلوں اور تابعی فقہاء ابراہیم نخعی، شعبی، اور حماد بن ابی سلیمان کے حوالے دیئے ہیں۔ یہ رائے کئی لحاظ سے اجتہادی ہے کیونکہ فقہاء کا عمومی موقف یہی رہا ہے کہ تبدیل مذہب سے نکاح فسخ ہوجاتا ہے، تاہم آج کے دور میں فقہاء اس رائے پر نظر ثانی کر رہے ہیں۔ ۱۹۸۰ء میں ملائیشیا کی فتویٰ کونسل نے یہ فیصلہ دیا کہ ''جب عیسائی میاں بیوی میں سے کوئی ایک اسلام لائے، تو وہ دونوں اس شرط کے ساتھ اپنے نکاح پر قائم رہ سکیں گے کہ خاندان کی زندگی اسلامی رہے'' (۴۳)۔

موالات کے مسائل

موالات کے مسئلہ کا ایک نیا پہلو یہ تھا کہ آیا مغربی ممالک میں مقیم مسلمانوں کو سیاست میں حصہ لینا چاہیے۔ عام طور پر موقف یہی تھا کہ مغربی ممالک میں کفر کا نظام رائج

ہے اور سیاست میں حصہ لینے سے اسے تقویت ملے گی۔ ۱۹۹۲ء میں فرانس میں منعقدہ ایک فقہی سیمینار میں شیخ مصطفیٰ زرقا، شیخ عبدالفتاح ابوغدہ اور شیخ یوسف قرضاوی وغیرہ علماء نے اس سلسلہ میں یہی موقف اختیار کیا کہ مسلمانوں کو سیاست میں حصہ لے کر مثبت کردار ادا کرنا چاہئے۔ فرانس میں مقیم مسلمان دانشور طارق رمضان کا کہنا ہے کہ مغربی ممالک میں مقیم مسلمانوں کو شہری کی حیثیت سے اپنے فرائض ادا کرنا لازم ہیں۔ ان فرائض میں عدل وانصاف کا قیام ایک اسلامی شہری فریضہ ہے، جس کے لیے سیاست میں حصہ لینا ضروری ہے۔ جرمنی میں مقیم مسلم صاحب فکر احمدی صدقی دجانی نے ۲۰۰۲ء میں اسی رائے کا اظہار کیا ہے۔ تونس کے مسلمان دانشور راشد غنوشی جو فرانس میں مقیم ہیں، لکھتے ہیں ''بہترین راستہ یہ ہے کہ وہ (مسلمان) سیکولر جمہوری جماعتوں کے ساتھ مل کر ایک ایسے جمہوری نظام کے قیام کے لیے جدوجہد کریں جس میں انسانی حقوق کا احترام کیا جائے...... ایسا کرنا جائز بلکہ واجب ہے''۔

اسی طرح کا ایک نازک مسئلہ غیر مسلم ممالک کی فوج میں ملازمت کا ہے۔ ۲۷ ستمبر ۲۰۰۱ء کو امریکی فوج میں ملازم محمد عبدالرشید کے سوال کا جواب دیتے ہوئے علامہ یوسف القرضاوی نے ایک صحیح حدیث کا حوالہ دیا، جس میں دو مسلمان ایک دوسرے کے خلاف ہتھیار اٹھائیں اور ان میں سے ایک دوسرے کو قتل کردے تو قاتل اور مقتول دونوں جہنم میں جائیں گے۔ اس صحیح حدیث کی تشریح کرتے ہوئے علامہ نے لکھا کہ یہ حدیث اس صورت حال پر منطبق ہوتی ہے، جہاں دونوں مسلمان اپنی مرضی سے برسرپیکار ہوں۔ جب مسلمان کسی مملکت کی باضابطہ فوج میں سپاہی ہو تو وہ اپنے فیصلے میں آزاد نہیں ہوتا۔ جو احکام صادر ہوں ان کی تعمیل فرض ہے، ورنہ وہ قانون کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا۔ اس کے علاوہ ایسے عمل سے صرف اس کی وفاداری ہی نہیں، بلکہ اس ملک میں بسنے والے دوسرے مسلمانوں کی وفاداری بھی مشتبہ قرار پائے گی اور سب کو نقصان پہنچے گا (۴۴)۔



۱۹۹۴ء میں طٰہٰ جابر العلوانی نے ایک فتویٰ دیا، جس میں مسلمانوں کو امریکہ کی سیکولر سیاست میں حصہ لینے کو جائز قرار دیا۔ امریکہ میں بعض مسلمانوں کے اس بارے میں تحفظات تھے، ان کا کہنا تھا کہ امریکی سیاسیات میں حصہ لینے سے مسلمان گویا غیر مسلموں کے ساتھ تعاون اور اشتراک یا فقہی اصطلاح میں موالات کی تائید کرتے ہیں۔ اس سے مسلمان تقسیم ہوتے ہیں اور ایک غیر اسلامی طاغوتی نظام کی اطاعت کا اعلان کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس سے یہ غلط امید بھی پیدا ہوتی ہے کہ امریکہ دارالاسلام بن گیا ہے۔

کونسل سے استفسار کے جواب میں علوانی نے ان تمام خدشات کی تردید کی۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ امریکی سیکولرزم، مذہب کے معاملہ میں مکمل طور پر غیر جانبدار ہے، اسے لادینی نہیں کہا جاسکتا۔ انہوں نے کہا کہ ان ممالک میں جہاں مسلم اقلیتیں سکونت پذیر ہیں، ان ممالک سے مختلف ہیں جہاں مسلمان اکثریت میں ہیں۔ دونوں ممالک میں صورت حالات مختلف ہے، اس لیے احکام بھی مختلف ہیں۔ مسلم اکثریت کے علاقوں میں مسلمان اپنی ریاست میں رائج شریعت اسلامی کے پابند ہیں۔ امریکہ میں رہائش پذیر مسلمان فقہ اسلامی کے اعتبار سے بھی اور عقلی طور پر بھی ایک سیکولر ریاست میں اسلامی شعائر کے پابند نہیں۔ یہ پابندی صرف اسی صورت تک ہے، جہاں تک مقامی ریاست ان کی اجازت دیتی ہے (۴۵)۔

اس فتویٰ سے اسلامی دنیا میں کھلبلی مچ گئی۔ اکثر علماء نے اس کی مخالفت کی اور بحث ومناظرے کا دروازہ کھل گیا۔ شام کے ایک عالم شیخ سعید رمضان البوطی نے اس فتویٰ کی شدت سے تردید کی۔ انہوں نے اسے اسلام میں تفرقہ پیدا کرنے کی سازش قرار دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ ہمیں تو مغرب میں مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی تعداد دیکھ کر خوشی تھی اور یہ امید ہو چلی تھی کہ اسلام سے وابستگی اور احکام اسلام کی اطاعت سے وہ برف پگھل جائے گی، جو مغرب کی گمراہ تہذیب کی اسلام کے خلاف سرد مہری نے پیدا کی ہے اور امریکی تہذیب اسلامی تہذیب میں شامل ہوجائے گی، لیکن آج فقہ الاقلیات کی دعوت کی یہ آواز سن کر معلوم ہوتا ہے کہ ہماری امیدوں کے برخلاف امریکہ تو آفات کی آماجگاہ بنا ہوا ہے۔ اس سے تو یہ خدشہ پیدا ہو چلا ہے کہ امریکہ کی گمراہ تہذیب میں خود اسلام کا وجود پگھلنے کو ہے اور یہ نئی فقہ اس خدشے کو یقین میں بدل رہی ہے (۴۶)۔

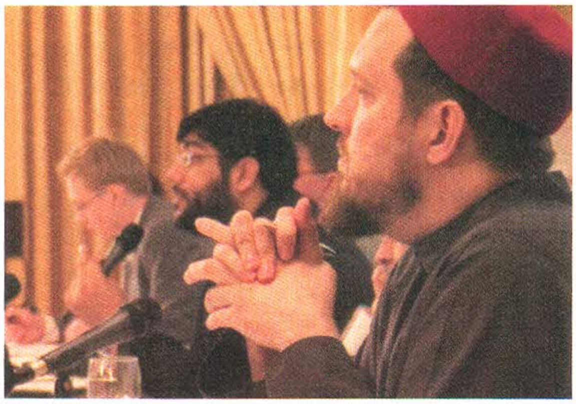
اس تنقید کا جواب دیتے ہوئے طٰہٰ جابر علوانی نے واضح کیا کہ فقہ الاقلیات ایک مستقل فقہ کا نام ہے۔ اس کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ شریعت کے اصول اس بات کی ضمانت دیتے ہیں کہ قانون میں ہر معاشرت کی مخصوص زمانی اور مکانی صورت حال اور ضرورتوں کی رعایت رکھی جائے گی۔ شریعت اس بات پر زور دیتی ہے کہ ایک فقیہ اور مفتی کے لیے مقامی عادات کا جاننا ضروری ہے۔ اس کے لیے سماجیات مثلاً معاشرتی علوم، اقتصادیات، سیاسیات اور بین الاقوامی قوانین سے آگاہی لازمی ہے۔ روایتی فقہ جس نے واقعہ بہ واقعہ مسائل کے حل کی بنیاد پر نشوونما پائی ہے، ایک جامع نظام قانون نہیں ہے، جو تمام واقعات کا حل پیش کرسکے۔ فقہ الاقلیات استثنائی یا اضطراری فقہ نہیں ہے، جو محض ہنگامی طور پر بعض رخصتوں پر تعمیر ہوئی ہے۔ علوانی کا کہنا ہے کہ دارالاسلام اور دارالحرب کی تقسیم آج کی دنیا میں بے معنی ہے۔ مسلمان جہاں کہیں بھی ہیں ان کو ایک مستقل اور زندہ متحرک معاشروں کی حیثیت دینا لازمی ہے۔

فقہ الاقلیات نے بہت سے نئے سوالات کو جنم دیا ہے۔ سب سے پہلے تو اقلیت کی

اصطلاح ہے جسے فقہ الاقلیات نے مستقل حیثیت دے دی ہے۔ یہ اصطلاح اسلامی، تاریخی، بین الاقوامی قوانین اور اسلامی تعلیمات کے سیاق میں بہت سی وضاحتوں کا تقاضا کرتی ہے۔ ایک ریاست میں جو قومیت کی بنیاد پر قائم ہو، اقلیت کی اصطلاح ایک قوم در قوم یا دوسرے درجے کی اقوام کا تصور فراہم کرتی ہے۔ لسانی قومیتیں پھر بھی کوئی سیاسی حیثیت رکھتی ہیں، لیکن مذہبی قومیتیں تو بے حد کمزور ہوتی ہیں، کیونکہ جغرافیائی وحدت نہ ہونے کی بناء پر وہ یکجا نہیں ہوتیں، پھر مذہب اور فرقہ کی بنیاد پر وہ مزید تقسیم ہوتی ہیں۔

دوسرے امریکہ اور یورپ میں نسلی اور لسانی اقلیت کا تصور معروف ہے اور اسے بعض اوقات قانونی حیثیت اور مراعات بھی حاصل ہیں۔ مذہبی اقلیت نہ صرف غیر مقبول ہے، بلکہ اس تصور سے بہت سے خدشات اور تحفظات وابستہ ہیں، اسے قانونی اعتبار حاصل ہونا مشکل ہے۔

تیسرے مسلم اقلیات خود بھی ایک واضح تصور نہیں۔ عام طور پر مسلم اقلیات کا جب ذکر آتا ہے، تو صرف امریکہ یا یورپ میں سکونت پذیر مسلمان مراد لیے جاتے ہیں۔ مسلم



اقلیات کی زیادہ تعداد امریکہ اور یورپ سے باہر غیر مسلم ممالک میں موجود ہے۔ مثلاً بھارت، تھائی لینڈ وغیرہ۔ کیا امریکہ کی فقہ اقلیات ان ممالک کے مسلمانوں کے لیے کافی ہوگی؟ یا ان میں سے ہر ملک کو اپنی فقہ الاقلیات مرتب کرنا ہوگی؟

سب سے اہم بات یہ ہے کہ فقہ اقلیات کے مسائل ایسے مسائل نہیں ہیں، جو مسلم اقلیتوں کے مسائل ہیں، نہ ہی یہ ان مسلمانوں تک محدود ہیں، جو غیر مسلم ممالک میں رہائش پذیر ہیں اور نہ ہی اقلیتی مسائل ہیں اور نہ ہی یہ مغرب یا مشرق کے مسائل ہیں۔ یہ مسائل دراصل بدلتی دنیا کے مسائل ہیں، جو روز بروز عالمی ہوتی جا رہی ہے۔ رسل و رسائل اور مواصلات میں تبدیلیوں نے علم اور خبر کی وسعتوں کو سمیٹ دیا ہے۔ زمین کی طنابیں کھنچ رہی ہیں، مغرب اور مشرق میں فاصلے ختم ہوتے جا رہے ہیں، جو مسائل کل تک اقلیتوں کے مسائل تھے، وہ اب اکثریت کے مسائل بھی بن چکے ہیں، ان کے عارضی حل ڈھونڈنا کافی نہیں۔ مثلاً پاکستان میں رہنے والا ایک مسلمان صرف پاکستان کا ہی شہری نہیں بلکہ ایک عالمی نظام کا حصہ بھی ہے۔ پاکستان صرف ایک اسلامی ملک ہی نہیں، بلکہ اقوام عالم کا ایک رکن بھی ہے، جو مختلف بین الاقوامی معاہدوں کے تحت اقتصادی، قانونی اور بہت سے دیگر قوانین کا پابند ہے۔ ایک پاکستانی شہری ان معاہدات کے تحت ایک بین الاقوامی شہری بھی ہے۔ فقہ اسلامی دارالاسلام میں رہنے والے ایک مسلمان اور ذمی کے احکام تو بتا سکتی ہے یا ایک حربی اور مستأمن کے حقوق پر تو روشنی ڈال سکتی ہے، لیکن اس نئے بین الاقوامی شہری کے کیا حقوق و فرائض ہوں گے ان کا تعین ابھی باقی ہے۔

حواشی

۱- ابن ہشام، سیرۃ النبی، تحقیق محمد عبدالحمید (قاہرہ: محمود علی صبیح، ۱۹۶۳ء)، جلد دوم، ص ۲۹۳

۲- ایضاً، صفحات ۳۱۹-۳۲۱

۴- احمد بن حنبل، مسند (بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۱ء)، جلد چہارم، ص ۱۳۰

۵- ابوداؤد، سنن (حلب: المطبعہ العلمیہ، ۱۹۳۳ء) جلد دوم، ص ۲۳۴

۶- بحوالہ ابن حجر العسقلانی، فتح الباری (قاہرہ: مصطفیٰ البابی ۱۹۵۹ء)، جلد ششم، ص ۳۷۸

۷- ایضاً

۸- ابوالحسن علی اشعری، مقالات الاسلامیین (قاہرہ: نہضہ، ۱۹۵۰ء)، جلد اول، صفحات ۱۶۲-۱۷۹ اور محمد شہرستانی، الملل والنحل (قاہرہ: المطبعہ الادبیہ، ۱۸۹۹ء)، جلد اول، صفحات ۱۷۰-۱۸۴

۹- اشعری، مقالات، جلد دو، ص ۱۳۷

۱۰- مسلم، صحیح (بیروت: دارالتراث العربی، ۱۹۵۴ء)، جلد اول، ص ۶۹

۱۱- ابوالقاسم القشیری، لطائف الاشارات (قاہرہ: دارالکتب العربی، ت ن)، جلد اول، ص ۵۱۰

۱۲- ابوالفضل رشیدالدین المیبذی، کشف الاسرار وعدۃ الابرار (تہران: دانشگاہ تہران، ۱۳۳۸ھ)، جلد دوم، ص ۶۶۲

۱۳- بحوالہ اسماعیل حقی برصوی: روح البیان (استانبول: مطبوعات عثمانیہ، ۱۹۱۱ء)، جلد دوم، ص ۲۷۲

۱۴- ابوجعفر محمد بن جریر الطبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن (قاہرہ: دارالمعارف، ۱۹۵۸ء) جلد ۲۴، صفحات ۱۴-۷۸

۱۵- ابوادریس محمد الشافعی، کتاب الام (قاہرہ: مطبع البرید، ۱۹۰۳ء)، جلد چہارم، ص ۸۴

۱۶- بحوالہ عبدالواحد احمد بن یحییٰ الونشریسی، المعیار المعرب والجامع المغرب عن فتاویٰ علماء افریقیہ والاندلس والغرب (بیروت: دارالغرب، ۱۹۸۱ء)، جلد اول، ص ۱۰۰

۱۷- ابوالحسن المنوفی المالکی، کفایۃ الطالبۃ الربانی (قاہرہ: مشہد الحسینی، ت ن)، جلد دوم، ص ۵

۱۸- ابن العربی، احکام القرآن (بیروت: دارالمعرفہ،۱۹۷۲ء)، جلد اول، ص ۴۸۶

۱۹- تفصیلات کے لیے مندرجہ ذیل تحقیقی مقالات ملاحظہ ہوں:

Muhammad Khalid Masud, "Shehu Usmuan dan Fodio's Restatement of the doctrine of Hijra", *Islamic Studies*, Vol.25(1986), 1:56-77

B. G. Martin, *Muslim Brotherhood in Nineteenth Century Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976)

۲۰- فتاویٰ عالمگیری، اردو ترجمہ: سید امیر علی (لکھنؤ، نولکشور،۱۹۳۲ء)، جلد سوم، ص ۴۲۳

۲۱- ایضاً، ص ۴۱۵

۲۲- ابن قدامہ، المغنی (بیروت: دارالکتب العلمیہ، ت ن)، جلد ۱۰، ص ۵۱۵

۲۳- صدیق حسن القنوجی، العبرۃ مما جاء فی الغزو والھجرۃ (بیروت: اسلامیہ،۱۹۸۵ء)، ص ۲۳۸

۲۴- ایضاً، ص ۲۳۱

۲۵- تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو: محمد نعیم قریشی، ''برٹش انڈیا کے علماء اور ہجرت ۱۹۲۰ء'' (انگریزی)، ماڈرن ایشین سٹڈیز، جلد ۱۳(۱۹۷۹ء)، شمارہ:۱، صفحات ۴۱-۵۹

۲۶- ڈبلیو ڈبلیو ہنٹر لی، دی انڈین مسلمانز (لاہور:۱۹۶۴ء، اصل ایڈیشن ۱۸۷۱)

۲۷- ابوالکلام آزاد، مسئلہ خلافت (لاہور: خیابان عرفان، ت ن)

۲۸- راجا رشید محمود، تحریک ہجرت ۱۹۲۰ء (لاہور: مکتبہ عالیہ،۱۹۸۶ء)، صفحات ۲۵۸-۲۶۹

۲۹- ابن العربی، احکام القرآن، جلد اول، ص ۴۸۶

۳۰- عبدالعزیز بن محمد الصدیق، حکم اقامۃ ببلاد الکفار وبیان وجوبہا فی بعض الاحوال (طنجہ، بغاز،۱۹۸۵ء)

۳۱- شیخ ابوزہرہ، العلاقات الدولیۃ فی الاسلام (قاہرہ: دارالفکر العربی، ت ن)، ص ۵۵؛ عبدالقادر عودہ، التشریع الجنائی الاسلامی (قاہرہ: دار العربیہ،۱۹۵۹ء)، جلد اول، ص ۲۷۵؛

وہبہ الزحیلی، آثار الحرب فی الفقہ الاسلامی (دمشق:۱۹۶۲ء)، ص ۱۴۹

۳۲- Sheikh Ibn Baz and Sheikh Ibn Uthaymeen, *Muslim Minorities, Fatawas Regarding Muslims Living as Minorities* (London: Message of Islam, 1998)

۳۳- ایضاً، ص ۷۵

۳۴- ایضاً، ص ۲۹

۳۵- ایضاً، ص ۸۳

۳۶- ایضاً، ص ۷۴

۳۷- ایضاً، ص ۱۹

۳۸- ایضاً، ص ۳۹

۳۹- John L. Esposipo (ed) Muslims on the Americanizatiton path (Atlanta, Ga: Scholars Press, 1998)

۴۰- Taha Jabir Al-Alwani "Muqaddima Fi Fiqh Al-Aqalliyat"

www.amconline.org/newamc/imam/fatwa.html

۴۱- خالد عبدالقادر، فی فقہ الاقلیات المسلمۃ (طرابلس، لبنان: دارالایمان، ۱۹۹۸ء)

۴۲- http://www.awakeningusa.com/public.html/books/s19 html

۴۳- ملاحظہ ہو: محمد نجات اللہ صدیقی ''مقاصد شریعت کی روشنی میں اجتہاد کی حالیہ کوششیں''، فکر ونظر، جلد ۴۴ (۲۰۰۷ء)، شمارہ ۴، صفحات ۳-۲۴

۴۴- ایضاً

۴۵- Taha Jabir Al-Alwani

www.amconline.org/newamc/imam/fatwa.html

۴۶- www.bouti.com/ulamaa/bouti/bouti_monthly 15.html (June, 2001)

کرہ ارض کو، جسے جنگی تکنیک میں ہونے والی ترقی اور وسیع پیمانے پر تباہی پھیلانے والے ہتھیاروں نے جن میں سے اکثر دنیا کے جدید ترین ممالک کے صنعتی پلانٹس ہی میں تیار کے گئے ہیں، پہلے ہی رہنے کے لیے نسبتاً کم محفوظ جگہ بنا دیا تھا، اب دہشت گرد تنظیموں کے اقدامات سے مزید حقیقی خطرہ لاحق ہے۔ اسی طرح وہ ممالک جو وسیع پیمانے پر تباہی پھیلانے والے ہتھیاروں سے لیس ہیں اور کسی بھی وجہ سے اقوام متحدہ کے چارٹر اور بین الاقوامی قانون کی پابندی نہیں کرتے، ان سے بھی خطرات لاحق ہیں۔ اس صورت حال میں دنیا میں موجود ریاستوں کا ایک ایسا مضبوط گروہ قائم کرنا ضروری نظر آتا ہے جو انسانی حقوق کے لیے کام کرے اور ہر ایسے اقدام کی مخالفت سنجیدگی سے کرے، جس سے انسانی حقوق متاثر ہوتے ہوں، چاہے وہ خلاف ورزی کہیں بھی ہو رہی ہو۔ عالمی امن کے قیام کا انحصار عالمی برادری کی موجودہ خطرات اور ان خطرات کے پیدا ہونے کی وجوہات پر قابو پانے کی صلاحیت پر ہے۔

(جیمز یٹزل، سربراہ شعبہ ڈویلپمنٹ سٹڈیز، لندن سکول آف اکنامکس، لندن)