''جنرل پرویز مشرف کے روشن خیال دور میں ایک صوفی کونسل تشکیل دی گئی اور اس کونسل کے چیف صوفی کا درجہ جناب چوہدری شجاعت حسین کو عطا کیا گیا تھا۔ میں نے اپنے ایک دوست سے اس انتخاب کی وجہ دریافت کی، تصوف کی رمزوں سے آگاہ وہ دوست کہنے لگا کہ صوفی اپنا حال اور کیفیت دوسروں پر بیان نہیں کر سکتا، بس صوفی اور چوہدری شجاعت کے درمیان یہی ایک قدر مشترک ہے، جس کی بنا پر انہیں چیف صوفی بنا دیا گیا ہے۔'' (تصوف کی آفاقی قدریں: ص ۶۵)

یہ درست ہے کہ جناب خالد مسعود بھی محترمہ نبیلہ کیانی کی طرح پروفیسر ہیں اور دونوں کا موضوع ''تصوف کی آفاقی قدریں'' بھی مشترک ہے، لیکن خالد صاحب نے برصغیر میں صوفیانہ سرمستیوں کی کارگزاری جلے کٹے انداز میں سنانے کے باوجود چند اصولی باتیں کی ہیں جن سے کوئی سلیم الفطرت شخص اختلاف نہیں کر سکتا:

''اگر بات صرف اور صرف تعلیمات پر عمل کر کے منزل کو پانے کی ہے تو یہ وصف صرف اور صرف قرآن وحدیث میں ہی ہے کہ آپ ان سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے فیض حاصل کر سکتے ہیں۔...... صوفی، اپنی تعلیمات، گفتگو اور لفاظی سے نہیں بلکہ اپنے عمل اور کردار سے متاثر کرتا ہے۔ اس کی ساری تعلیمات اس کا کردار اور عمل ہیں۔...... اگر کسی کا خیال ہے کہ صوفیا کی تعلیمات صدیوں اور عشروں بعد بھی اسی طرح پیار محبت یگانگت بھائی چارہ تحمل اور رواداری عام کر سکتی ہیں جیسا کہ خود انہوں نے اپنے کردار اور عمل سے عام کی تھیں تو یہ ایک مکمل خوش فہمی کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں ہے۔'' (تصوف کی آفاقی قدریں: ص ۵۹)

پروفیسر خالد مسعود کا ایک فقرہ تو ''سونار کی ایک لوہار کی'' جیسے محاوروں کی صداقت کا زندہ جاوید نمونہ ہے، ملاحظہ کیجیے:

''میں جب بھی اس سے اس سلسلے میں قرآن وحدیث کا حوالہ مانگتا ہوں، وہ مجھے محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے بجائے ابن عربی کے حوالے سے سمجھانے کی کوشش کرتا ہے اور سرمد کے اشعار سے بہلانے کی سعی کرتا ہے۔'' (تصوف کی آفاقی قدریں: ص ۵۸)

ایک دور تک علامہ اقبال پر ''پنجابی'' ہونے کی پھبتی کسی جاتی رہی ہے اور ان کے نظریات کو ایک پنجابی مسلمان کی اسلام فہمی قرار دے کر ''پنجابی اسلام'' کی ترکیب چلانے کی بھی کوشش کی جاتی رہی ہے۔ اب قاضی جاوید صاحب نے اپنے موضوع سے ''انصاف'' کرتے ہوئے دل لگی کے انداز میں صوفی ازم کو خوب گلوبلائز کیا ہے:

''اسلام جیسے عالم گیر مذہب کو پنجاب نے تصوف کا روپ دے کر گویا اس کو اپنی روح کے تقاضوں کے مطابق ڈھال لیا تھا۔ اس لحاظ سے تصوف، پنجابی اسلام تھا۔...... اسلام کی اس پنجابی صورت کی تشکیل وحدت الوجود کی مابعد الطبیعات کے سبب ہوئی تھی جو پانچ ہزار سال سے پنجابی روح کا بنیادی عنصر ہے۔'' (گلوبلائزیشن اور صوفی ازم: ص ۶۸)

پروفیسر حمیدہ شاہین اس بات سے بخوبی آگاہ ہیں کہ ان کے مخاطبین پاکستانی ہیں اور پاکستانیوں کی غالب اکثریت کا مذہب اسلام ہے، اس لیے ان کی نظریں صوفیانہ روایت کے اسلامی ایڈیشن تک ''محدود'' رہی ہیں۔ فرماتی ہیں:

''صوفیا نے سلوک کی جو منازل بعد میں متعین کیں وہ اسلام کے دور اول میں اپنی فطری اور حقیقی صورت میں موجود تھیں اور ان پر چلنا اس ماحول میں چنداں دشوار نہ تھا۔ شریعت، طریقت، معرفت اور حقیقت کے مرحلے روزمرہ زندگی کا حصہ تھے۔ تصوف نے اس دور میں انسان کے فطری تقاضوں کو چھیڑے بغیر عوام سے خطاب کیا اگرچہ اس کو تصوف کا نام بھی بعد میں دیا گیا۔...... کبھی کبھی تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ گویا کسی سوچے سمجھے منصوبے کے تحت دینِ اسلام سے

باطنیت کا گودا نکال کر الگ کر دیا گیا اور بے رس بے ذائقہ چھلکا مولوی کے ہاتھ میں تھما دیا گیا کہ جاؤ لوگوں کو بے روح نمازوں اور بے حضور سجدوں میں مشغول کر دو۔ ان الصلوۃ تنهى عن الفحشاء والمنكر پر غور کرنے کی فرصت نہ ملے تو کوئی بات نہیں، شلوار ٹخنوں سے نیچے آئی تو اسلام خطرے میں پڑ جائے گا۔ دوسری طرف بے شرع تصوف کا ڈول ڈالا گیا۔ عالمِ استغراق میں رفع وجوب کی پٹی پڑھا دی گئی اور یوں جذب و مستی پیدا کرنے کے جعلی و خارجی طریقے خانقاہی زندگی کا حصہ بنا دیے گئے۔'' (تصوف۔ دین عوام یا دین خواص: ص ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۴)

پروفیسر حمیدہ شاہین نے صوفی کو خاص انسان قرار دیتے ہوئے ان سمتوں کو متعین کرنے کی کوشش کی ہے جو عام آدمی اور صوفی کے درمیان خطِ تفریق کھینچ دیتی ہیں:

''عوام فقط بصارت ہیں، خواص بصیرت بھی ہیں۔ عام آدمی زمین پر چلتا ہے، خاص انسان زمین سے آسمان کی طرف پرواز کرتا ہے۔ زمین سے آسمان بہت دور دکھائی دیتا ہے، اس لیے عام آدمی نے تصوف کے معاملہ میں اپنے مقام کو آسانی سے قبول کر لیا...... صوفیا کے تذکرے بتاتے ہیں کہ خواص کی نظر مقصودِ اصلی پر اور عوام کی نظر خواص پر ہوتی ہے۔ صوفی کسی اور مرکز کے گرد گھومتا ہے، عوام صوفی کے گرد گھومتے ہیں۔'' (تصوف ۔ دین عوام یا دین خواص: ص ۹۲، ۹۳)

پروفیسر صاحبہ کو صوفیانہ واردات کی اظہاری گنجلک کا بھرپور احساس ہے۔ اس لیے انسانی زندگی میں روحانی تجربات اور تصوف کی اہمیت سے مکمل اتفاق کرتے ہوئے ابلاغ کے حوالے سے ان کا کہنا ہے کہ:

''اس میں کوئی شک نہیں کہ جسم کے سائے میں بیٹھے ہوئے انسان کو یہ بات صرف تصوف ہی بتا سکتا ہے کہ شاخِ بدن پر ابدیت کے پھول نہیں کھلتے، لیکن یہ بتانے کے لیے تصوف کو وہ زبان اختیار کرنی پڑے گی جسے عام آدمی آسانی کے ساتھ سمجھ سکے۔'' (تصوف۔ دین عوام یا دین خواص: ص ۱۰۵)

اس سلسلے میں سچ یہ ہے کہ تصوف زبان و بیان نہیں بلکہ کردار و عمل سے عبارت ہے۔ اس لیے زبان کی سلاست تلاشنے کے بجائے پروفیسر صاحبہ کو آتشِ رفتہ کا سراغ لگانا چاہیے۔ البتہ جیلانی کامران کے حوالے سے انہوں نے جو نکتہ اٹھایا ہے ہمیں اس سے انکار نہیں ہے کہ:

''تصوف اور معاشرہ صرف ایسے موسم میں قریب آتے ہیں جسے غزل کی اصطلاح میں عشق کا موسم کہتے ہیں۔ جب سے تصوف کا رشتہ معاشرے کے ساتھ منقطع ہوا ہے زندگی محبت کی زبان میں بات کرنا بھول گئی ہے۔'' (تصوف۔ دین عوام یا دین خواص: ص ۱۰۵)

پروفیسر ڈاکٹر سعادت سعید بھی عشق کے موسم کی راہ دیکھتے ہوئے صوفی، ترکِ دنیا اور معاشرہ کے داخلی توازن کی بابت فرماتے ہیں کہ:

''صوفی کا فقر اسے ترکِ دنیا کا درس نہیں دیتا بلکہ اسے معاشرے کے ایسے فرد کا درجہ عطا کرتا ہے جو انسانی اصلاح پر اپنی توجہ مرکوز کرتا ہے تاکہ اس کی بدولت سماجی زندگی کو حیوانی جبلتوں کے دائروں سے باہر رکھا جا سکے...... اگر غور سے اور تعصب کی پٹی اتار کر صوفیانہ بیانات کی روح کو دیکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ وہ اس دنیا کو ترک کرنے کے لیے کہتے ہیں جو خدا کے راستے میں حائل ہوتی ہے نہ کہ راہبوں کی طرح دنیا سے الگ تھلگ ہو جانا ان کا مقصود

ہے۔'' (تصوف، شہنشاہیت اور انسانی توقیر: ص ۱۱۴، ۱۱۶)

ڈاکٹر سعادت سعید صاحب نے صوفی اور وراثتی صوفی کی تفریق قائم کر کے تصوف کی لاج رکھنے کی لائق تحسین کوشش کی ہے۔ وہ برملا کہتے ہیں کہ:

''صوفیوں کی گدیوں پر بیٹھے غیر صوفیوں یا وراثتی صوفیوں نے ۱۸۵۷ کی ہندوستانی جنگِ آزادی میں انگریزوں کے اتحادی بن کر جو'' کارہائے نمایاں'' انجام دیے ہیں اس سے ہماری تاریخ کے وہ صفحات بھرے ہوئے ہیں جن کے گرد سیہ حاشیے لگنے چاہئیں تھے۔'' (تصوف، شہنشاہیت اور انسانی توقیر: ص ۱۱۰)

پروفیسر سعادت سعید صاحب صوفی کے سماجی کردار کو کلیدی قرار دیتے ہیں۔ انہوں نے صوفی کے سیاسی کردار کی تحدید ان الفاظ میں کی ہے:

''صوفی، شہنشاہوں کے غیر انسانی رویوں اور مظالم کے خلاف علامتی، تمثیلی، استعاراتی پیراؤں میں اظہارِ خیال کرنے سے نہیں چوکتے تھے، لیکن اگر یہ کہا جائے کہ وہ اتنے طاقتور تھے کہ وہ بادشاہت کے ادارے کو نقصان پہنچا سکتے تھے، تو ایسا نہیں تھا۔'' (تصوف، شہنشاہیت اور انسانی توقیر: ص ۱۱۸)

زیر نظر تلافی نامہ کے بیشتر مضامین مخمل میں ٹاٹ کا پیوند معلوم ہوتے ہیں لیکن پروفیسر سید شبیر حسین شاہ کا مضمون ٹاٹ میں مخمل کا پیوند دکھائی دیتا ہے۔ ملاحظہ کیجیے:

''دونوں قسم کے لوگ یعنی علما اور صوفی پہلے سے موجود ایک فکری نظام کی سرحدوں کے اندر کارندوں کی طرح کام کرتے ہیں، کبھی بھی جبر واستبداد کی قوتوں کو ان سے بڑا خطرہ نہیں رہتا اور یہ سماج کی اندرونی ساخت اور حرکت میں خارجی عوامل کی طرح سے موجود رہتے ہیں، جب کہ اشتراکیت اپنی حکمت اور علمی ساخت میں سماج کی اندرونی پرتوں کے ضمن میں ایک جنگجویانہ لائحہ عمل رکھتی ہے۔ اس کی ساری inspiration آسمانوں سے نہیں اترتی، بلکہ معروض میں موجود قوتوں کے جدل سے پیدا ہوتی ہے۔ اشتراکیت اپنے عہد کے سماجی نظم میں سب کے لیے قابلِ قبول نہیں ہے۔ تصوف لاشعوری طور پر خدا کے اندر داخل ہونے کی جہدِ مسلسل میں ہے۔ اشتراکی، انسان کی گہرائیوں میں اترنے کی کوشش کرتا ہے۔ صوفی زیادہ سے زیادہ اپنے وقت کے despotic حکم رانوں کو مہذب کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ عالمِ دین بھی یہی کام کرتا ہے۔ ظالم اجارہ دار حکم رانوں انسانوں سے پیار ومحبت کا درس ہے تو بڑا خوب صورت، مگر ہے انتہائی منافقانہ۔ وہ جس نے تلواروں کی طاقت سے شاہی ہتھیائی ہو، اس کے استحقاق کو چیلنج کیے بغیر انسانوں کی رعیت کے لیے اس سے مراعات کی جدوجہد کرنا درحقیقت اس کے کارندے کے طور پر کام کرنا ہے۔'' (اشتراکیت اور صوفی ازم کے اشتراکات: ص ۱۲۷، ۱۲۸)

وحدت الوجود کے نظریے پر تنقید کرتے ہوئے ہوئے شبیر صاحب نے محبت کی اشتراکی اساس کا کھوج خوب لگایا ہے:

''صوفی یہ وضاحت نہیں کرتا کہ وہ خدا کے وجود میں پیوست ہو کر کن مقاصد کی تکمیل چاہتا ہے۔ وحدت الوجود کی direction بندے سے خدا کی طرف سفر ہے مگر اپنی نفسی ساخت میں خدا کو بندے میں حلول کرنے کا عمل ہے۔ دونوں صورتوں میں بندے کی بندوں سے شراکت کو کوئی بنیادی حیثیت حاصل نہیں ہے۔ بندوں کی بندوں سے محبت کا نظریہ بھی محض ایک یاوہ گوئی اور بندوں کے مابین تفریق سے چشم پوشی اور انحراف ہے۔ محبت ایک end سے جاری

ہونے والی مافوق الفطرت شے نہیں ہے جو انسانوں کو اپنی جکڑ بندی میں لے لے گی، بلکہ یہ انسانی سانجھ اور مشترکہ تحرک کے نتیجے میں پیدا ہونے والی ذہنی قبولیت اور نفسیاتی سانجھ ہے جس کا براہ راست تعلق social activism سے ہے۔ اور پھر صوفی جس قبیل کی محبت کا داعی ہے وہ دست برداری یا بے عملی سے پیدا ہوتی ہے یا ایک investment کے طور پر۔‘‘ (اشتراکیت اور صوفی ازم کے اشتراکات: ص ۱۲۹)

اب ملاحظہ کیجیے کہ صوفی اور اشتراکی نے خلیفہ بننے سے کیسے انکار کیا۔ سمتوں کے فرق کے باوجود انکار دونوں جگہ پایا جاتا ہے، لیکن گردن زدنی بے چارہ اشتراکی قرار پاتا ہے:

’’اشتراکیت اپنی حد بندی کرنے میں اپنے جدید ہونے کی دعوے دار ہے۔ اس کا سارا انحصار انسانوں کے ان تجربات پر ہے جو انہوں نے نسلِ انسانی کے ارتقا میں حاصل کیے۔ یہ تجربات درحقیقت معروض کے ساتھ انسانوں کے interaction کا نام ہے۔ اسے آسمانوں نے کوئی راہنمائی نہیں ملی کہ انسان کبھی بھی ظلِ الٰہی نہ تھا۔ مذہب نے اسے سمجھانے کی کوشش کی تھی کہ وہ خلیفۃ الارض ہے۔ سوال یہ تھا کہ اس خلیفہ کے پاس اختیار کی ملکیت کس کی تھی، اگر وہ خدا کی تھی تو پھر اختیارات میں موجود سارے امتیازات بھی خدا کی طرف سے تھے۔ اشتراکی نے بڑی ڈھٹائی سے اس بات کو ماننے سے انکار کر دیا، اس نے اپنے معروض کو اپنی مرضی سے بدلنے کا نظریہ اختیار کر لیا۔ یہ مذہب پرستوں کے نزدیک خدائی کاموں میں مداخلت تھی۔ مگر جب صوفی نے اپنے انسانی وجود کی نفی کی اور اپنے خلیفہ ہونے کو خود خدائی وجود کا پرتو قرار دیا، تو دراصل اس نے بھی خلیفہ بننے کی نفی کر دی۔

صوفی کے سامنے ideal پیغمبری تھی۔ وہ اپنے اعلیٰ ترین درجے میں وہ کمال حاصل کر لیتا ہے کہ پیغمبری بہت پیچھے رہ جاتی ہے۔ پیغمبری تو روح القدس یا جبریل کی محتاج رہتی ہے۔ صوفی براہ راست اللہ تعالیٰ سے القا حاصل کرتا ہے اور خدا کے رازوں سے واقفیت حاصل کرتا ہے۔ وہ خلیفۃ الارض کی ادنیٰ حیثیت سے خود کو بہت دور لے جاتا ہے۔ خلیفۃ الارض یا انسان جب اپنے اختیارات سے دست بردار ہوتا ہے اور اپنی دانست میں دنیاوی آلودگی سے خود کو پاک کرتا ہے تو وہ ایک سمت میں چلتا ہے۔ مگر جب وہ مزید اختیارات مانگتا ہے، دنیا کی تمام آلودگیوں کے اندر بیٹھ کر زندگی بسر کرتا ہے تو وہ دوسری سمت میں چلتا ہے۔ سمتوں کا یہ فرق بھی صوفی اور اشتراکیت کا فرق ہے۔‘‘ (اشتراکیت اور صوفی ازم کے اشتراکات: ص ۱۳۰، ۱۳۱)

پروفیسر شبیر صاحب نے صوفی کے ممتاز ہونے کی وجوہ پر ایسی چوٹ کی ہے کہ کسی ملامتی کو بھی کہیں پناہ ملتی نظر نہیں آتی:

’’صوفی اپنی خواہشات کو تیاگ کر دوسرے انسانوں میں خود کو ممتاز کرتا ہے اور اپنے سے والہانہ قبولیت پیدا کرتا ہے۔ اشتراکی دوسروں کی خواہشات کو ابھار کر ایک عملی اشتراک حاصل کرنا چاہتا ہے، اس طرح خود کو انسانوں میں لازم و ملزوم بناتا ہے۔ صوفی کے ٹارگٹ اس کی اپنی imagination اور intution سے بنتے ہیں۔ اشتراکی کے ٹارگٹ پہلے سے زمین پر موجود ہوتے ہیں اور وہ انہیں اپنی علمی صلاحیت سے conceive کرتا ہے۔ اسے معروض سے فرار کا حق حاصل نہیں ہے۔ مادے کی جدلیات بظاہر انسان کے خارج میں موجود ایک کائناتی عمل ہے، مگر درحقیقت خود انسان اسی جدلیات کے ایک عنصر کے طور پر موجود ہے، اور اشتراکی کو اس کا ادراک ہونا چاہیے ورنہ وہ اپنی حکمتِ عملی ترتیب نہیں دے سکتا۔‘‘ (اشتراکیت اور صوفی ازم کے اشتراکات: ص ۱۳۱)

شبیر حسین صاحب نے کوئے یار سے نکلے صوفی کے ''فنا'' ہونے کو معاف نہیں کیا۔ اس لیے گمان یہی ہے کہ وہ سوائے دار چلے خودکش حملہ آوروں کی معافی کے بھی قائل نہیں ہوں گے:

''بدی کو دھتکارنے کا سارا وجدان اور ریاضت کا عمل صوفی کو اس کے مقدر میں ملا ہے۔ اشتراکی کا مقدر اس کے عہد کی ناقابل تردید زمینی حقیقت ہے اور یہ حقیقت ہمیشہ قائم رہتی ہے۔ utopia کبھی معرض وجود میں نہیں آتا۔ اعلیٰ درجے کا کمیونسٹ معاشرہ ایک حقیقت سے زیادہ ایک inspiration ہے جو اشتراکی کو ایک علمی فرد سے انقلابی میں تبدیل کرتا ہے۔ وہ انقلابی بننے کے لیے عوام سے اپنی جرٔت کا محتاج ہے، لہٰذا اشتراکی کو خدا کی ذات سے زیادہ بندوں کی ذات پر غور کرنا پڑتا ہے۔...... اشتراکی، زندگی کا صوفی سے بہتر آرگنائزر ہوتا ہے وہ زندگی کو ایک اثاثے کے طور پر اپنی جدوجہد میں استعمال کرتا ہے اور زندگی کے ہر پہلو پر حاوی رہتا ہے۔ صوفی پر زندگی کا تاریک حصہ ایک بوجھ ہے، جسے اتارتے اتارتے اس کی زندگی کا روشن پہلو بھی فنا ہو جاتا ہے اور اسی فنا میں صوفی سدا کی زندگی پاتا ہے۔'' (اشتراکیت اور صوفی ازم کے اشتراکات: ص ۱۳۱، ۱۳۲)

سطورِ ذیل میں شبیر صاحب فرماتے ہیں کہ مولوی نے بے چارے صوفی کو ہمیشہ مار پڑوائی ہے۔ ہم گزارش کریں گے کہ صوفی بے چارہ اس وقت تو ایک اشتراکی کے ہتھے چڑھا ہوا ہے اور اس کی وہ درگت بن رہی ہے کہ وہ مولوی کی مار بھولے سے بھی یاد نہیں کرے گا:

''تاریخ بتاتی ہے کہ جتنا اشتراکی کا انکار گردن زدنی ہوتا ہے، صوفی کو اتنی مار نہیں پڑتی۔ مجھے نہیں معلوم کہ آمرانہ ملوکیتوں نے خود اپنی سوچ سے صوفی دشمن پالیسی اپنائی یا ہمیشہ interpretation کی آڑ لے کر وقت کے مولوی نے صوفی کو مار پڑوائی۔ جیسے عیسیٰ مسیح علیہ السلام کو فریسی یہودیوں نے صلیب پر لٹکوا دیا تھا۔ اشتراکی کی لڑائی حاکمیت سے براہ راست ہوتی ہے، اس لڑائی سے فرار ممکن نہیں، ورنہ اشتراکی اپنی وجودیت سے خارج ہو جاتا ہے۔ صوفی کے لیے ایسا نہیں ہے۔ وہ ہمیں کبھی کبھی حکمرانوں کے ساتھ کھڑا نظر آتا ہے، جب کبھی وہ عوام کے ساتھ بھی ہوتا ہے تو کسی جنگ کا آغاز نہیں کرتا، اس کی ساری ترغیب غیر جدلیاتی غیر سائنسی اور بے سمت ہوتی ہے۔ جب انقلاب، تاریخ کے ایجنڈے پر نہیں ہوتا تو انسانوں کے قول وفعل پر صوفی کا راج ہوتا ہے، بلکہ صرف قول پر، فعل تو شاہوں کی لونڈی ہوتا ہے۔ دونوں مل کر انسان کو اس کی اسی حالت میں برقرار رکھتے ہیں۔ بادشاہ اس کی زندگی کو عذاب بناتا ہے، صوفی اس کی زندگی کو خیالی جنت بناتا ہے۔ دونوں میں آخر لڑائی کہاں ہے۔'' (اشتراکیت اور صوفی ازم کے اشتراکات: ص ۱۳۳)

صوفی کے وہم اور اشتراکی کی سرفرازی کی تحلیل شبیر صاحب نے کچھ اس طرح کی ہے:

''جس طرح تہذیب دورِ وحشت کی آغوش میں جنم لیتی ہے اور اتنی ہی باصلاحیت ہوتی ہے جتنا دورِ وحشت کا انسان اپنی بقا کی جنگ میں طاقت حاصل کرتا ہے۔ potential ایک مادی وجود کا نام ہے جو انسانی زندگی اور معاشرت میں قوتِ محرکہ کا کام کرتا ہے۔ صوفی کا علمی وجدان بھی اس کے اندر ایک potential پیدا کرتا ہے جس کے بل بوتے پر صوفی میں انسانی صلاحیت اپنے کمال سے ہم آہنگ ہوتی ہے۔ یہیں پر صوفی اس واہمہ کا شکار ہوتا ہے جو اسے الوہی ماہیت میں خلط ملط کر دیتا ہے۔ جب کہ اشتراکی اپنے عمیق علمی تجزیے میں کائنات کی سچائیوں سے سرفراز ہوتا ہے اور ایک potential حاصل کرتا ہے۔ یہ صلاحیت اسے آسمانوں کے بجائے سماج کی تہوں میں لے کر اترتی ہے اور اشتراکی

اپنے کمال کے ساتھ انسانوں سے خلط ملط ہو جاتا ہے جہاں سے انقلاب کی کرنیں پھوٹتی ہیں۔ یہ روشنی لازماً اس نور سے مختلف چیز ہے جو صوفی کے دل میں اترتا ہے لوگ جس کے متلاشی رہتے ہیں۔ مگر اشتراکی کو لوگوں کا ساتھ دینا پڑتا ہے، یہاں activity اور inactivity کا فرق ہے۔'' (اشتراکیت اور صوفی ازم کے اشتراکات: ص ۱۳۳، ۱۳۴)

سید شبیر حسین صاحب اپنے نتائجِ فکر میں صوفی اور اشتراکی میں کوئی اشتراک نہیں دیکھ پاتے۔ اس لیے وہ فیصلہ کن انداز میں لوگوں سے فیصلہ لینا چاہتے ہیں:

''چونکہ آسمانوں سے کوئی تبدیلی زمین پر نہیں اترتی، لہٰذا جب صوفی خدا سے ملاپ کر کے واپس اترتا ہے تو کسی تبدیلی پیدا کرنے کے اہل نہیں ہوتا۔ اس لیے صوفی سے عامۃ الناس کی relationing ایک سعی لا حاصل ہے۔ انہیں اشتراکی کی طرف رجوع کرنا پڑے گا یا کہیں اور جانا پڑے گا۔ جب کوئی چیز surface پر موجود نہیں ہوتی تو محض تصوریت ہوتی ہے۔ چاہے اشتراکیت ہو، چاہے صوفی ازم، جب تک حالت بے عملی میں ہیں زبردست اشتراکات میں ہوتے ہیں۔ جب حرکتِ عمل میں جاتے ہیں، الٹ سمتوں کی طرف چلے جاتے ہیں۔ لہٰذا انسانی فلاح کے لیے صوفی اور اشتراکی میں اشتراک ممکن نہیں ہے اور لوگوں کو یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ وہ کس کا ساتھ دینا چاہتے ہیں۔ اگر صوفی کے ساتھ جائیں گے تو اپنے دکھوں کا مداوا آسمانوں سے طلب کریں گے، حاکموں اور اجارہ داروں سے تعرض نہیں کریں گے۔ یہی ایک طریقہ ہے جبر و استبداد کو بری الذمہ کرنے کا۔ تنخواہ دار مولوی سرکاری ادیب اور دنیا سے لاتعلق صوفی سب یہی کام کرتے ہیں۔'' (اشتراکیت اور صوفی ازم کے اشتراکات: ص ۱۳۴)

شبیر صاحب کی نظر سے صوفی اور اشتراکی کا نقطہ اتصال چھپ نہیں سکا۔ وہ ایک معروضیت پسند اشتراکی ہیں۔ اس لیے انہوں نے تحفظات کا شکار ہوئے بغیر اس مماثلت کو معروضی انداز میں تسلیم کیا ہے:

''یہاں ایک سوال اشتراکی کے ضمن میں بھی بڑا اہم ہے کہ اگر اشتراکیت کا مرحلہ برپا ہو جاتا ہے اور اقتدار پرولتاری ڈکٹیٹر شپ سے ایک non-state سوسائٹی کے ہاتھ چلا جاتا ہے اور مارکسی انقلاب اپنی اعلیٰ منزل سے سرفراز ہوتا ہے، تو کیا اشتراکی اپنے انفرادی وجود سے دست بردار ہو جاتا ہے جس طرح صوفی خدا میں مدغم ہو کر اپنے وجود سے دست بردار ہو جاتا ہے۔ اپنے عروج کی اس مکینکس میں جو اشتراک پایا جاتا ہے بھلے وہ نوعیت اور ساخت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہے مگر اپنے رجحان میں یہ صوفی اور اشتراکی کا واحد اشتراک ہے۔ تو کیا ہم کہیں گے کہ صوفی اور اشتراکی حتمی طور پر جس جہدِ مسلسل میں ہیں وہ دراصل اپنے وجود کو کسی اور وجود میں ڈھالنے کی جدوجہد ہے، یعنی اب ہم صرف technicalities اور نظریاتی سمتوں پر ہی تضاد دیکھتے ہیں۔

مارکسیوں نے جب مادے کی حرکت کے قانون کو سماج کی حرکت پر منطبق کیا تھا تو ان کے پاس چارہ نہیں تھا کہ سماجی حرکت کو مادے کے قانونِ حرکت کے تحت لے کر آئیں اور وہ حکمتِ عملی تشکیل دیں جو سماج کے اندر کی تشکیل بندی کو مادے کی جدلیاتی سائنس کے قانون کے تحت کریں۔ اپنی دانست میں وہ یہاں social scientist ٹھہرے اور بلا شبہ وہ تھے، مگر جب صوفی نے یہ نعرہ لگایا کہ خدا نے اپنے اندر ایک قانون فطرت قائم کر رکھا ہے اور وہ انسان کی تخلیق اپنی ہی فطرت اپنے ہی وجود کی حدود میں سے کرتا ہے اور انسان اسی کا حصہ رہتا ہے، لہٰذا انسان پر جب صوفی، خدا کے اندر کی فطرت کا نفاذ چاہتا ہے تو دراصل صوفی انفرادی طور پر وہی کام کرتا ہے جو اشتراکی اجتماعی طور پر کرنا چاہتا ہے۔

اشتراکیت اور صوفی ازم تقریباً ایک ہی جیسے انسان کو اپنا آلہ کار بناتے ہیں۔ ہمیں صرف یہ سوچنا ہے کہ ہمیں اپنے وجود اور تشخص کو آسمانوں پر ان دیکھے خدا کی سپردگی میں دینا ہے یا لاکھوں کروڑوں استحصال زدہ لوگوں کا سر اٹھا کر انہیں سر بلند کرنا ہے۔ یہ کام صوفی ازم اور اشتراکیت میں اشتراکات تلاش کرنے سے نہیں ہوگا بلکہ عوام تک یہ شعور لے جانے سے ہوگا کہ وہ حقیقتوں کی طرف پلٹ آئیں۔'' (اشتراکیت اور صوفی ازم کے اشتراکات: ص ۱۳۴، ۱۳۵)

سید شبیر حسین شاہ کے مضمون کے مذکورہ اقتباسات کی مجموعی معنویت ملحوظ رکھتے ہوئے ہم گزارش کریں گے کہ سامراج نے مذہب کی اہمیت بھانپتے ہوئے اسے ہمیشہ ہائی جیک کیا ہے اسی لیے مذہب عوام کے لیے افیون قرار پایا ہے۔ لیکن نام نہاد معروض پسندوں نے معروض میں موجود مذہب کی مکمل نفی کرتے ہوئے (سامراج کو کھلی چھٹی دے کر) جدلیات کو عملی طور پر ہمیشہ بے معنی ثابت کیا ہے۔ لہٰذا حقیقی معروض پسند تو سامراجی ٹھہرے نہ کہ ہمارے اشتراکی بھائی۔ ہم سمجھتے ہیں کہ شبیر صاحب کے اس مضمون سے مذہب (خاص طور پر اسلام) کی بے عمل تعبیر کرنے والے اجارہ داروں کو کچھ نہ کچھ ضرور سیکھنا چاہیے جنہوں نے دین اسلام کے پیروکاروں کو مستقل سراسیمگی میں مبتلا کر رکھا ہے:

رسیدم من بدریائے کہ موجش آدمی خوراست
نہ کشتی اندراں دریا نہ ملاحے عجب کاراست

(میں اس دریا میں پہنچا ہوں کہ جس کی موجیں آدم خور ہیں، دریا میں نہ کشتی ہے اور نہ ملاح، عجیب ماجرا ہے)

خیر! پروفیسر نصر اللہ خان ناصر نے سرپٹ دوڑتے تاجرانہ گھوڑے کو روحانی لگام میں ڈالنے کی بات چلائی ہے۔ انہوں نے سید شبیر صاحب کے برعکس سرمایہ دارانہ معیشت میں صوفیانہ کردار کی راہ ڈھونڈ نکالی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ موجودہ صارف معاشرہ صوفیا کے لیے بھی اصولی طور پر قابلِ قبول نہیں ہے۔ موصوف لکھتے ہیں کہ:

''ہر روپے اور رشتے کو مفادات کے ترازو میں تولنے کی روش اور تاجرانہ وطیرہ ہماری سماجی زندگی اور اخلاقی اقدار میں فطری توازن کی نفی کر رہا ہے۔ یہی معاشرتی تقاضوں کا تضاد ہمارے اندر وہ تناؤ پیدا کرتا ہے جو ہمارے اذہان وقلوب کو بے چارگی، بے بسی، حسد اور محض دنیاوی آسائشوں تک رسائی کی تحریک دیتا ہے۔ جس کے نتیجے میں عورت کا حسن و جمال، مرد کی مردانہ وجاہت، مردانگی کا وقار، بچوں کی معصوم مسکراہٹ اور کلکاریاں اور ممتا کے لازوال جذبوں کو اس نے اپنی پروڈکٹس کی تشہیر کے لیے اشتہارات کی زینت بنا دیا ہے۔ یہ سب کچھ ہم نے ترازو کے پلڑے میں بکنے کے لیے رکھ دیا ہے۔ ہمارا صارف معاشرہ مکمل طور پر انسان کو بکنے اور خریدی جانے والی اشیا کی فہرست میں شامل دیکھنا چاہتا ہے۔ یہی اس عہد کا سب سے بڑا المیہ ہے اور اسی المیے کی اثر پذیری اور فعالیت پوری انسانیت کے لیے ایک سنگین خطرے کی صورت اختیار کرتی جا رہی ہے۔ جس کا تدارک ہماری اپنی بقا کے لیے بہت ضروری ہے۔ مگر صوفیا کے نزدیک چونکہ انسان ہی مقصود بالذات ہے اس لیے وہ اس صارف کلچر صارف اپروچ اور عہدِ حاضر کی صارفی معیشت کے تقاضوں کو تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ معیشت طبقات پیدا کرتی ہے طبقاتی تضادات کو تقویت دیتی ہے، اس لیے صوفی اس طبقاتی معیشت کی بھرپور نفی کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پنجاب کے بعض صوفی شعرا کے کلام میں مادی جدلیت کی طرف جگہ جگہ واضح اشارے ملتے ہیں۔'' (صوفی ازم اور صارف معاشرہ: ص ۱۴۳، ۱۴۴)

سید شبیر صاحب کو صوفی کے فنا ہونے پر اعتراض تھا، لیکن ڈاکٹر محسن مگھیانہ اس فنائیت میں پناہ ڈھونڈتے نظر آتے

ہیں۔ دونوں حضرات معروض پسند ہیں اور معروض پسندوں کی تعبیرات میں اصولاً یکسانیت ہونی چاہیے، جو یہاں نہیں ہے۔ کہتے ہیں کہ دنیا امید پر قائم ہے، ہم بھی امید رکھتے ہیں کہ اس ''تلافی نامہ'' میں جہاں جہاں مطلوبہ یکسانیت سے روگردانی کی گئی ہے اس کی تلافی کے لیے ایک اور تلافی نامہ بہت جلد منظرِ عام پر آئے گا۔ ڈاکٹر محسن کے الفاظ ملاحظہ کیجیے:

''سارے جھگڑے ہی اپنی حاکمیت جتانے کے ہیں، دنیا پر قبضہ کرنے کے ہیں، چاہے وہ محلے، شہر، صوبے یا ملک کی حاکمیت ہو یا پھر ساری دنیا کی۔ دنیا سے حب کا مطلب ہی یہ ہے کہ ہم اس دنیا کو ہی سب کچھ سمجھ بیٹھے ہیں اور اس کی فنا کا ہمیں یقین نہیں ہے۔ صوفی کو دنیا سے اس لیے رغبت نہیں رہتی کہ اسے یقین ہوتا ہے کہ یہ دنیا فانی ہے اور ہم سب نے فنا ہو کر بالآخر اسی ذات میں واپس جانا ہے جس کا ہم ایک ٹکڑا تھے اور جسے وقتی طور پر زمین پر بھیجا گیا تھا۔'' (کنز یومرازم کے دور میں صوفی ازم کی اہمیت: ص ۱۵۷)

ڈاکٹر محسن صاحب نے منصور حلاج کے ''انا الحق'' کی بابت ڈاکٹر نکلسن کے درج ذیل الفاظ نقل کر کے اپنے تئیں علمی وجاہت کا ثبوت فراہم کیا ہے:

''حلاج کے انا الحق کا مطلب یہ نہ تھا کہ میں خدا ہوں، بلکہ یہ تھا کہ میں حق یعنی سچ creative truth ہوں۔ یہ نظریہ ہمہ اوست pantheism کے سراسر خلاف ہے کیونکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان خدا کا مظہر ہے۔ یہ نظریہ حضرت عیسیٰؑ کے ان کلمات کے تقریباً مطابق ہے جس میں آپؑ نے فرمایا کہ جس نے مجھے دیکھا باپ (خدا) کو دیکھا۔ لیکن یہ نظریہ جسے حلول incarnation سے موسوم کیا جاتا ہے، اسلام میں جڑ نہ پکڑ سکا۔ اسے حلاج اور ان کے مریدوں نے ہی ختم کر دیا تھا۔ صوفیا کہتے ہیں کہ حلاج کو اس لیے شہید نہیں کیا گیا کہ وہ ''حلولی'' تھے بلکہ اس لیے کہ انہوں نے حق تعالیٰ کا راز فاش کر دیا۔'' (کنز یومرازم کے دور میں صوفی ازم کی اہمیت: ص ۱۵۴)

صاحبو! ہم کب پیچھے رہنے والے ہیں، علمی وجاہت نہ سہی، لاعلمی سہی، ثبوت تو ہم بھی فراہم کرنے سے نہیں چوکیں گے۔ واقعہ یہ ہے کہ حسین ابن منصور کے ہاتھ کاٹ ڈالے گئے، مگر وہ مسکراتے رہے اور ان کی ہر انگلی سے (دروغ برگردنِ راوی) انا الحق کی صدا آتی رہی۔ انہیں دار پر کھینچا گیا تب بھی انا الحق پکارتے رہے۔ جلا دیا گیا تو راکھ کا ہر ذرہ انا الحق کی صدا بن گیا۔ تین دن بعد راکھ کو دریا برد کیا گیا تو وہاں بھی انا الحق کا آوازہ گونجتا رہا۔ دوستو! یہ سب اس لیے ہوا کہ حسین ابن منصور توحیدِ رسمی پر اکتفا کرنے کے بجائے توحیدِ حالی سے سرفراز ہوئے تھے، وگرنہ نجانے کتنے ارب انسانوں کی راکھ گنگا جمنا میں بہائی جا چکی ہے لیکن وہاں کبھی انا الحق کا آوازہ سنائی نہیں دیا۔ خیر! ڈاکٹر محسن مگھیانہ نے سلطان باہوؒ کے پنجابی کلام پر اپنی بات ختم کی ہے:

''اگر رب نہانے دھونے اور صاف ستھرے رہنے سے ملتا تو مینڈکوں اور مچھلیوں کو مل جاتا۔ اگر لمبے بال رکھنے سے مل جاتا تو بھیڑوں بکریوں کو مل جاتا۔ اگر رب کا دیدار رات بھر جاگنے اور پرندوں کی طرح کوکنے سے ملتا تو ان پرندوں کال کڑچھیوں کو مل جاتا جو ساری رات جاگتے اور شور مچاتے ہیں۔ اگر رب محض مجرد رہنے والوں کو ملنا ہوتا تو قوتِ تولید سے محروم بیلوں مل جاتا۔ لیکن اصل بات تو باہو یہی ہے کہ ان باتوں سے رب حاصل نہیں ہوتا بلکہ انہیں ملتا ہے جو دل کے اچھے اور من کے سچے ہوں جن کی نیت صاف ہو۔'' (کنز یومرازم کے دور میں صوفی ازم کی اہمیت: ص ۱۵۸)

اکادمی ادبیات کے چیئرمین فخر زمان صاحب نے اختتامی کلمات میں خیر کے چند جملے ارشاد فرمائے ہیں۔ ہمارے لیے انہیں قارئین کے سامنے ''تبرکاً'' پیش کرنے کے علاوہ کوئی چارہ موجود نہیں:

> ''ہر شخص کے اندر ایک صوفی ہوتا ہے، دیکھنا صرف یہ ہوتا ہے کہ اس کے اندر جو خیر ہے وہ کہیں شر کے ہاتھوں برباد تو نہیں ہو گیا۔ اس خیر کو بچانے، زندہ اور متحرک رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے...... صوفی ازم بے عملی نہیں بلکہ شر کے مقابلے میں حرکتِ خیر کا نام ہے۔ ہو سکتا ہے کچھ صوفیوں میں بے عملی بھی رہی ہو مگر میرا خیال ہے کہ حقیقت میں کوئی صوفی بے عمل نہیں رہا۔ اگر صوفی بے عمل ہوتے تو سرمد اور منصور کو قتل نہ کیا جاتا، انہوں نے اسٹیبلیشمنٹ کو پکارا اور للکارا، تبھی تو سزاوار ٹھہرے۔ اگر صوفی محض بے عمل ہوتے تو ملائیت بلھے شاہ کا جنازہ پڑھنے سے انکار نہ کرتی۔ ...... ہمارے صوفیوں نے تو ہمیشہ بغاوت کی ہے اور بغاوت کے لیے ہر ایک کا طریقہ اپنا اپنا ہوتا ہے۔ کوئی حرفِ انکار سے بغاوت کرتا ہے، کوئی لفظوں کو ہتھیار بناتا ہے، کوئی عمل سے بغاوت کرتا ہے اور بندوق اٹھا لیتا ہے۔'' (اختتامی کلمات: ص ۱۶۵، ۱۶۶)

اب ہم بھی اختتامی کلمات کی طرف بڑھ رہے ہیں لیکن آغاز کے مانند پھر ورطہ حیرت میں مبتلا ہیں کہ کوئی اشتراکی خواب بھی دیکھ سکتا ہے:

> ''مثالی انسانی معاشرے کی تشکیل خوابوں کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ جب تک ہم اچھے خواب نہیں دیکھیں گے، اچھے اعمال ہم سے سرزد نہیں ہو پائیں گے۔'' (اختتامی کلمات: ص ۱۶۸)

فخر صاحب نے شبیر صاحب جیسے اشتراکی بھائیوں کو ایک بڑی مشکل میں پھانس دیا ہے، وہ بھلا خواب کی مادی جدلیاتی توجیہ کیسے کر پائیں گے؟ کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا!

ماہنامہ ''الشریعہ'' گوجرانوالہ کی

خصوصی اشاعت

بیاد: ڈاکٹر محمود احمد غازی رحمۃ اللہ علیہ

(نامور اہل علم، معاصرین، تلامذہ اور متعلقین کے قلم سے عصر حاضر کے ایک جید عالم اور محقق کے احوال و خدمات اور افکار و تحقیقات کا تذکرہ)

[صفحات: ۶۰۰ ۔ ہدیہ (بشمول رجسٹرڈ ڈاک خرچ) ۲۰۰ روپے]

برائے رابطہ: ناظم ترسیل ماہنامہ الشریعہ گوجرانوالہ (0306-6426001)

مولانا مفتی محمد عیسیٰ خان گورمانی*

توہین رسالت کے مرتکب کے لیے توبہ کا موقع

حدیث اور فقہ کی روشنی میں

[توہین رسالت کی سزا کے قانون کے حوالے سے علمی حلقوں میں جاری بحث ومباحثہ میں یہ پہلو خصوصی طور پر ارباب فکر ودانش کے درمیان زیر بحث ہے کہ توہین رسالت کے مرتکب کے لیے توبہ اور معافی کی گنجائش ہے یا نہیں؟ ہمارے مخدوم ومحترم بزرگ حضرت مولانا مفتی محمد عیسیٰ خان گورمانی مدظلہ العالی نے اس پر اپنا موقف بیان فرمایا ہے جو ارباب علم ودانش کی خصوصی توجہ کا طلب گار ہے۔ اس پر کوئی دوست خالص علمی انداز میں اظہار خیال کا ارادہ رکھتے ہوں تو اس کے لیے 'الشریعہ' کے صفحات حاضر ہیں۔ (ابوعمار زاہد الراشدی)]

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ الحمد للہ و کفی و سلام علیٰ عبادہ الذین اصطفی۔ اما بعد!

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کئی اقوام سے واسطہ پڑا۔ مشرکین عرب، یہودی کینہ پرور، دیہاتی، ایسے لوگ جن کی فطرت اور خمیر میں فساد تھا، ان کے رگ وریشہ میں شر کا غلبہ تھا اور خیر کا پہلو ناپید۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیارے پیغمبر سے حسب وعدہ ان کو ہلاک کر دیا۔ وہ بیماری میں مبتلا ہوئے جیسے ابولہب، یا میدان جنگ میں مارے گئے جیسے ابوجہل، عتبہ، عتیبہ، شیبہ، امیہ، عقبہ بن ابی معیط وغیرہم۔ چند اپنی زندگی میں ناکامی، رسوائی اور مایوسی کے عالم میں طبعی موت مر گئے، جیسے رئیس المنافقین عبد اللہ بن ابی اور اس کا گروہ۔ یہود مدنی زندگی میں اسلام اور مسلمانوں کی روز افزوں ترقی دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس اور صحابہ کرام کے درپے ایذا تھے۔ اس کے لیے باقاعدہ خفیہ محافل قائم کرتے اور باندیوں کو حکم دیتے کہ آپ کی ہجو میں گانے گائیں تاکہ لوگوں کے دلوں میں نفرت پیدا ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وقار میں کمی آئے تو باذن خداوندی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ کے ہاتھوں خفیہ طریقوں سے ان کا کام تمام کر دیا، جیسے کعب بن اشرف اور ابورافع جن کا قصہ احادیث میں تفصیل سے مذکور ہے۔ صحابہ کرام نے اپنی جان پر کھیلتے ہوئے ان یہودی امرا کو ان کے بلند وبالا محفوظ قلعہ جات میں جا کر قتل کیا۔ اسی موقع کے لیے مولانا ظفر علی خان مرحوم نے کہا:

---

* مہتمم جامعہ فتاح العلوم، نوشہرہ سانسی، گوجرانوالہ۔ سابق صدر دار الافتاء جامعہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ۔

نماز اچھی، روزہ اچھا، حج اچھا، زکوٰۃ اچھی
مگر میں باوجود اس کے مسلماں ہو نہیں سکتا
نہ جب تک کٹ مروں میں خواجہ بطحا کی حرمت پر
خدا شاہد ہے کامل میرا ایماں ہو نہیں سکتا

بعض لوگ خاندانی روایات کے مطابق کبر ونخوت اور انانیت کے باعث آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بغض رکھتے تھے اور خدا تعالیٰ کے ہاں ہدایت ان کے مقدر میں نہیں تھی۔ انھوں نے آخر وقت تک اسلام قبول نہیں کیا۔ خدا اور سول کے غیض وغضب کا نشانہ بن گئے اور قتل کیے گئے، جیسے ابن خطل کعبہ کے پردوں سے لپٹا ہوا تھا کہ قتل کر دیا گیا۔

اس کے برعکس خدا تعالیٰ کے ہاں جن کی جان بخشی مقدر تھی، رحمت خداوندی نے ان کی یاوری کی، جیسے ابوسفیان اور ان کے رفقا اور وحشی بن حرب۔ یہ وہ لوگ تھے جن کے ہاتھوں جنگ احد میں ستر صحابہ شہید ہوئے اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سخت زخمی ہو گئے۔ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس طرح کے لوگوں کے حق میں بددعا کرنے سے روک دیا:

لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ (آل عمران ۱۲۸)

''تیرا اختیار کچھ نہیں۔ یا ان پر رجوع کرے یا ان کو عذاب دے کہ وہ ناحق پر ہیں۔''

اس آیت کی تفسیر میں شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانی تحریر فرماتے ہیں:

''احد میں ستر صحابہ شہید ہوئے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا سید الشہداء حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ بھی تھے۔ مشرکین نے نہایت وحشیانہ طور پر شہداء کا مثلہ کیا (ناک کان وغیرہ کاٹے)، پیٹ چاک کیے۔ خلاصہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اس لڑائی میں چشم زخم پہنچا۔ سامنے کے چار دانتوں میں سے نیچے کا دایاں دانت شہید ہوا، خود کی کڑیاں ٹوٹ کر رخسار مبارک میں گھس گئیں، پیشانی زخمی ہوئی اور بدن مبارک لہولہان تھا۔ اسی حالت میں آپ کا پاؤں لڑکھڑایا اور زمین پر گر کر بے ہوش ہو گئے۔ کفار نے مشہور کر دیا: ان محمدا قد قتل (محمد مارے گئے)۔ اس سے مجمع بدحواس ہو گیا۔ تھوڑی دیر کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوش آیا۔ اس وقت زبان مبارک سے نکلا کہ ''وہ قوم کیوں کر فلاح پائے گی جس نے اپنے نبی کا چہرہ زخمی کیا جو ان کو خدا کی طرف بلاتا ہے۔'' مشرکین کے وحشیانہ شدائد ومظالم کو دیکھ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے رہا نہ گیا اور ان میں سے چند نامور اشخاص کے حق میں آپ نے بددعا کا ارادہ کیا یا شروع کر دی جس میں ظاہر ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر طرح حق بجانب تھے، مگر حق تعالیٰ کو منظور تھا کہ آپ اپنے منصب جلیل کے موافق اس سے بھی بلند مقام پر کھڑے ہوں۔ وہ ظلم کرتے جائیں، آپ خاموش رہیں۔ جتنی بات کا آپ کو حکم ہے (مثلاً دعوت وتبلیغ اور جہاد وغیرہ)، اسے انجام دیتے رہیں۔ باقی ان کا انجام خدا کے حوالے کریں۔ اس کی جو حکمت ہوگی، وہ کرے گا۔ آپ کی بددعا سے وہ ہلاک کر دیے جائیں گے۔ کیا اس کی جگہ یہ بہتر نہیں

کہ ان ہی دشمنوں کو اسلام کا محافظ اور آپ کا جاں نثار عاشق بنا دیا جائے؟ چنانچہ جن لوگوں کے حق میں آپ بددعا کرتے تھے، چند روز کے بعد سب کو خدا تعالیٰ نے آپ کے قدموں پر لا ڈالا اور اسلام کا جاں باز سپاہی بنا دیا۔ غرض لَیۡسَ لَکَ مِنَ الۡاَمۡرِ شَیۡءٌ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو متنبہ فرمایا کہ بندہ کو اختیار نہیں، نہ اس کا علم محیط ہے۔ اللہ تعالیٰ جو چاہے، سو کرے۔ اگرچہ کافر تمھارے دشمن ہیں اور ظلم پر ہیں، لیکن چاہے وہ ان کو ہدایت دے، چاہے عذاب کرے۔ تم اپنی طرف سے بددعا نہ کرو۔''

اللہ تعالیٰ کی شان کریمی دیکھیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کٹر دشمن، آپ اور آپ کے صحابہ کے خلاف سازشیں کرنے والے یہودی اور منافق جن کے ہاتھوں آپ بے حد تکالیف اٹھا چکے تھے، انھیں کہا گیا کہ اب بھی دروازے کھلے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں حاضر ہوں، اللہ سے معافی مانگیں اور رسول اللہ بھی ان کے حق میں دعا کریں تو ان کے سب گناہوں کی تلافی ہو سکتی ہے۔ وہ اللہ کو بار بار معافی دینے والا مہربان پائیں گے:

وَلَوۡ اَنَّہُمۡ اِذۡ ظَّلَمُوۡا اَنۡفُسَہُمۡ جَآؤُوۡکَ فَاسۡتَغۡفَرُوا اللّٰہَ وَاسۡتَغۡفَرَ لَہُمُ الرَّسُوۡلُ لَوَجَدُوا اللّٰہَ تَوَّاباً رَّحِیۡماً (النساء ۶۴)

''اور اگر وہ لوگ جس وقت انھوں نے اپنا برا کیا تھا، آتے تیرے پاس، پھر اللہ سے معافی چاہتے اور رسول بھی ان کے لیے بخشش کی دعا کرتے تو البتہ اللہ کو پاتے مہربان معاف کرنے والا۔''

یارب تو کریمی و رسول تو کریم
صد شکر کہ ہستیم میان دو کریم

جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دس ہزار کے لشکر جرار کے ساتھ مکہ میں فاتحانہ داخل ہوئے تو ابوسفیان کو جان کے لالے پڑ گئے۔ حضرت عباس سے کہا، بچاؤ کی کیا تدبیر ہے؟ انھوں نے کہا، میرے پیچھے سواری پر بیٹھ جاؤ۔ حضرت عمر نے پہچان لیا۔ تلوار لے کر پیچھا کیا۔ حضرت عباس جلدی سے آنحضرت کی اقامت گاہ میں داخل ہو گئے۔ حضرت عمر نے کہا:

یا رسول اللہ صلی اللہ علیک ان اللہ امکنک من عدوک من غیر عقد و لا صلح ودعنی ان اقتلہ، قال عباس: مھلا فانی اجرتہ

''یا رسول اللہ، اللہ نے بغیر عقد وصلح کے آپ کے دشمن پر قدرت دی ہے۔ مجھے اس کو قتل کرنے دیں۔ حضرت عباس نے کہا، چھوڑ دو۔ میں نے اسے پناہ دی ہے۔''

حضرت عباس کی فہمائش پر ابوسفیان ایمان لائے۔ آنحضرت نے فرمایا: من دخل دار ابی سفیان فھو آمن۔ جو ابوسفیان کے گھر میں داخل ہو جائے، وہ امن والا ہے۔ ابوسفیان نے کہا: یا رسول اللہ، میرے گھر میں کتنے لوگ آ سکتے ہیں! اس پر آپ نے فرمایا:

من اغلق الباب علی نفسہ فھو آمن، ومن القی السلاح فھو آمن، ومن تعلق باستار الکعبۃ فھو آمن الا ابن خطل ویعیش بن صبابۃ وقینتین لابن خطل کانتا

تغنيان بهجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم الى باب الكعبة وفيها رؤساء قريش، فاخذ بعضادتي الباب وقال: ماذا ترون ان صانع بكم؟ فقالوا اخ كريم وابن اخ كريم ملكت فاسجح، فقال صلى الله عليه وسلم: انی اقول لكم كما قال اخی یوسف لاخوته: لا تثريب عليكم اليوم، يغفر الله لكم، وهو ارحم الراحمين، انتم الطلقاء لكم اموالكم (المبسوط لشمس الائمۃ السرخسی، ج ۱۰ ص ۳۹، ۴۰ طبع دار المعرفۃ بیروت لبنان)

''جو اپنے گھر کا دروازہ بند کر لے، وہ امن والا ہے۔ جو ہتھیار پھینک دے، وہ امن والا ہے۔ جو کعبے کے پردوں سے لپٹ جائے، وہ امن والا ہے، سوائے ابن خطل اور یعیش بن صبابہ اور ابن خطل کی دو لونڈیوں کے جو آپ کی ہجو میں گانا گایا کرتی تھیں۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیت اللہ کے دروازے کے سامنے تشریف لائے۔ اس میں قریش کے امرا موجود تھے۔ آپ نے بیت اللہ کی دونوں چوکھٹیں پکڑ کر کہا، تمھارا کیا خیال ہے، میں تمہارے ساتھ کیا معاملہ کرنے والا ہوں؟ انھوں نے کہا، ہمارے مہربان بھائی اور مہربان بھائی کے بیٹے ہو۔ تیرا اختیار ہے، پس برتاؤ میں نرمی اختیار کر۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں تم سے وہ بات کہتا ہوں جو میرے بھائی یوسف نے اپنے بھائیوں سے کہی۔ آج کے دن تم پر کوئی گرفت نہیں۔ اللہ تمھیں بخش دے۔ وہ ارحم الراحمین ہے۔ تم آزاد ہو۔ تمہارے مال تمہارے ہی ہیں۔''

کعب بن زہیر نامی شخص اہل نجد سے، خاندانی شاعر تھا جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو کی تھی اور مسلمانوں کی عورتوں سے اپنا معاشقہ جتلاتا تھا۔ فتح مکہ کے موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے قتل کا حکم دیا۔ وہ روپوش ہو گیا۔ اسی حال میں مدینہ حاضر ہوا اور آپ کے ہاتھ میں ہاتھ دیا اور کہا: کعب بن زہیر کے لیے معافی ہے؟ آپ نے اثبات میں جواب دیا تو کہا: میں کعب بن زہیر ہوں۔ اسلام قبول کیا۔ وقتی طور پر آپ کو غصہ آیا۔ آپ نے فرمایا: وقد قلت كذا و كذا؟ تم نے ایسے ایسے کہا ہے؟ اس نے اسی مجلس میں آپ کی اور آپ کے اصحاب کی مدح میں ایک طویل قصیدہ پڑھا جس میں ہے:

انبئت ان رسول الله اوعدنی　　　والعفو عند رسول الله مامول
لا تاخذنی بقول الوشاة ولم　　　اذنب وان كثرت فی الاقاويل
ان الرسول لنور يستضاء به　　　وصارم من سيوف الله مسلول

''مجھے بتلایا گیا ہے کہ رسول اللہ نے مجھے دھمکی دی ہے۔ رسول اللہ کے ہاں معافی کی امید کی جا سکتی ہے۔ چغل خور لوگوں کی باتوں پر مجھ سے مواخذہ نہ کیجیے۔ میں نے کوئی گناہ نہیں کیا، اگرچہ میرے بارے میں بہت باتیں کہی گئیں۔ (ع یقین کس کس کا تم کرو گے، ہزار منہ ہیں ہزار باتیں)۔ اللہ کے رسول ایسا نور ہیں جس سے روشنی حاصل کی جاتی ہے۔ آپ اللہ کی تلواروں میں سے ایک قاطع تلوار ہیں۔''

امام سبکی الشافعیؒ نے السیف المسلول میں ذکر کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہبار بن اسود بن عبد المطلب کے قتل کا حکم دیا۔ وہ آپ کی خدمت میں آیا اور کلمہ شہادت پڑھا اور کہا کہ میں آپ کو ایذا اور گالی دینے پر حریص تھا۔ میں شرم سار ہوں، مجھ سے درگزر فرمایئے۔ حضرت زبیر کہتے ہیں، میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف دیکھ رہا تھا۔ آپ نے اس کی معذرت کے باعث سر جھکا لیا اور آپ فرما رہے تھے: قد عفوت عنك والاسلام يجب ما كان قبله۔ میں نے تمھیں معاف کیا اور اسلام پہلی غلطیوں کو ختم کر دیتا ہے۔ (تنبیہ الولاۃ، مجموعہ رسائل ابن عابدین ص ۳۴۶)

فتح مکہ کے موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار آدمیوں کے قتل کا حکم دیا۔ ان میں ایک ابن ابی سرح تھا جو کاتب وحی تھا۔ پھر مرتد ہو کر مشرک ہو گیا اور قریش مکہ سے جا ملا۔ کہا کہ میں محمد کو جیسے چاہوں، پھیر لیتا ہوں۔ میں کہتا ہوں: عزیز حکیم یا علیم حکیم تو وہ کہتا ہے، نعم، کل صواب۔ ہر لفظ صحیح ہے۔ یہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا رضاعی بھائی تھا۔ وہ اسے بطور سفارش آپ کے سامنے لائے اور کہا یا رسول اللہ، عبد اللہ کو بیعت کر لیں۔ آپ نے تھوڑی دیر بعد اس کی طرف سر اٹھایا، ہر دفعہ انکار کیا۔ حضرت عثمان کی وجاہت وعظمت کے پیش نظر اور ان کے اصرار اور سفارش پر تین مرتبہ انکار کے بعد آپ نے اسے بیعت کر لیا۔ آپ اپنے اصحاب پر متوجہ ہوئے اور کہا کہ تم میں کوئی ایسا سمجھ دار اور ہوشیار شخص نہ تھا کہ جب میں نے اپنا ہاتھ بیعت سے روک لیا تو وہ اسے قتل کر دیتا؟ عباد بن بشیرؓ نے کہا، یا رسول اللہ، ہمیں معلوم نہ تھا کہ آپ کیا چاہتے ہیں۔ اشارے سے بتلا دیتے۔ فرمایا، پیغمبر کی یہ شان نہیں کہ اس کی آنکھوں میں خیانت ہو۔ (سنن ابی داود ج ۲ ص ۹)

یہ واقعہ قطعی دلیل ہے کہ سب وشتم کرنے والے کو توبہ کے بعد قتل نہیں کیا جا سکتا۔

ان چار میں سے دوسرے عکرمہ تھے جو فتح مکہ کے موقع پر بھاگ گئے۔ ان کی بیوی ام حکیم بنت حارث نے اسلام قبول کر لیا اور اپنے شوہر کو اسلام کی دعوت دی تو وہ اسلام کی طرف راغب ہو کر جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچے تو آپ نے مرحبا بالراکب کہہ کر استقبال کیا۔

القصہ انھی لوگوں میں سے بعض نے براہ راست آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر معافی مانگی، کہیں معافی مانگنے والے کی عاجزی اور الحاح وزاری نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤف ورحیم ذات کو معاف کرنے پر مجبور کر دیا، کچھ لوگ سفارش لائے اور دیگر لوگوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے امن کا پیغام ملا۔ ان لوگوں نے صدق دل سے اسلام قبول کر لیا اور قتل ہونے سے بچ گئے۔

ائمہ احناف اور جمہور علما کا موقف

جو شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کرے یا آپ کو گالی دے، اسے قتل کیا جائے۔ یہ مذہب امام مالک، امام لیث، امام احمد اور امام اسحاق کا ہے اور یہی مذہب امام شافعی کا ہے۔ تاہم ہمارے متقدمین ائمہ احناف نے ردۃ کے باب میں اپنی عام کتب میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ جو شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی

کرے اور پھر توبہ کرلے تو اس کی توبہ قتل کی سزا معاف کرنے کے حق میں قبول کی جائے گی۔

قال ابو یوسف ایما رجل سب رسول الله صلی الله علیه وسلم او کذبه او عابه او تنقصه فقد کفر بالله تعالی وبانت منه امراته فان تاب والا قتل وکذالك المراة الا ان ابا حنیفة قال لا تقتل المراة وتجبر علی الاسلام (تنبیہ الولاۃ، مجموعہ رسائل ابن عابدین ج ۱ ص ۳۲۴، مکتبہ عثمانیہ کوئٹہ)

''امام ابو یوسف فرماتے ہیں: جو مسلمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہے یا تکذیب کرے یا آپ پر عیب لگائے یا تنقیص کرے، اس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کیا۔ اس کی عورت بھی اس سے جدا ہوگئی۔ اگر توبہ کرے تو فبہا، ورنہ اسے قتل کیا جائے گا۔ اسی طرح عورت کا حکم ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ اسے اسلام پر مجبور کیا جائے گا۔''

الحاصل دین اسلام، نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن پر سب وشتم کرنے والے غیر مسلم ذمی کو سزا دی جائے اور اگر علانیہ سب وشتم سے باز نہ آئے اور توبہ نہ کرے تو قتل کیا جائے۔ اسی طرح مرتد کی سزا، جبکہ وہ عاقل بالغ ہو، بالاجماع قتل ہے اور اس کی توبہ قابل قبول ہے۔ مرتد کو اسلام پر مجبور کیا جائے، اگر انکار کرے تو اس کی حد قتل ہے۔ نہ اسے امن دیا جائے گا، نہ اسے غلام بنایا جائے گا اور نہ ہی اس پر جزیہ عائد کیا جائے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ قتل کی علت محض کفر نہیں، بلکہ بالخصوص ردۃ ہی اس کی علت ہے۔ قتل ایک عقوبت خاصہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے خاص حق کے لیے واجب ہے اور بالخصوص ردۃ پر واجب ہوتی ہے، جس طرح شادی شدہ کے زنا پر رجم ہے۔ مرتد کا قتل کیا جانا حد ہے۔ حد لغت میں منع کو کہتے ہیں، جیسے چوکی دار کو حداد کہتے ہیں کیونکہ وہ گھر میں داخل ہونے سے مانع ہے۔ جیل کے داروغہ کو سجان کہتے ہیں، کیونکہ وہ جیل سے باہر جانے سے مانع ہے۔ عقوبات خاصہ کو حدود کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ یہ حدود معاصی کے دوبارہ ارتکاب سے رکاوٹ بنتی ہیں۔ حد ثابت ہو جانے کے بعد ساقط نہیں ہوتی اور نہ ہی اس میں سفارش چل سکتی ہے۔ اسی لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید کو زجر فرمایا جب انھوں نے مخزومیہ عورت کی، جس نے چوری کی تھی، سفارش کی۔ فرمایا: اتشفع فی حد من حدود الله؟ کیا تو اللہ کی حدود میں سے کسی حد میں سفارش کرتا ہے؟ فی الحقیقت حدود، ارتکاب معاصی سے پہلے مانع اور ارتکاب کے بعد زاجر ہیں یعنی معاصی کی طرف لوٹنے سے باز رکھتی ہیں۔ (تنبیہ الولاۃ مع الاختصار ص ۳۱۸)

آرا و افکار

محمد مشتاق احمد*

توہین رسالت کی سزا فقہ حنفی کی روشنی میں

الحمد لله ، و الصلاة و السلام علی رسول الله ، و علی آله و اصحابه و من والاه ۔

زیر نظر مسئلے پر بحث کے دوران یہ بات مسلسل مد نظر رہے کہ کسی شخص کو باقاعدہ عدالتی کاروائی کے بغیر محض سنی سنائی بات پر یا محض الزام کی بنیاد پر ''گستاخ رسول'' نہیں قرار دیا جا سکتا۔(۱) پس پہلا سوال یہ ہے کہ کسی شخص کو عدالت میں گستاخ رسول ثابت کرنے کے لیے ضابطہ اور معیار ثبوت کیا ہے؟ اس سوال کا جواب معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے یہ متعین کیا جائے کہ توہین رسالت کے جرم کی نوعیت کیا ہے کیونکہ جرم کی نوعیت کے مختلف ہونے سے اس کے اثبات کا طریقہ بھی مختلف ہو جاتا ہے؟(۲)

''توہین رسالت'' کے جرم کی دو مختلف صورتیں

فقہاے احناف کا موقف یہ ہے کہ ملزم کے مسلمان یا غیر مسلم ہونے سے اس جرم کی نوعیت پر فرق پڑتا ہے۔ اگر کسی مسلمان نے اس شنیع جرم کا ارتکاب کیا تو وہ مرتد ہو جاتا ہے اور اس فعل پر ان تمام احکام کا اطلاق ہوگا جو ارتداد کی صورت میں لاگو ہوتے ہیں، جبکہ غیر مسلم چونکہ مرتد نہیں ہو سکتا اس لیے اگر غیر مسلم اس فعل کا ارتکاب کرے تو اس کے اثرات بھی مختلف ہوں گے۔(۳)

ارتداد کے قانونی اثرات

پہلے اس شخص کا معاملہ لیجیے جو پہلے مسلمان تھا لیکن توہین رسالت کے نتیجے میں مرتد ہو گیا۔

۱۔ ارتداد کے احکام میں ایک اہم حکم یہ ہے کہ ارتداد کی سزا چونکہ حد ہے (۴) اس لیے اس کے اثبات کے لیے ایک مخصوص ضابطہ ہے، جو آگے ذکر کیا جائے گا۔ اس مخصوص ضابطے کے سوا کسی اور طریقے سے اس جرم کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

۲۔ حد کی سزا شبہة سے ساقط ہوتی ہے۔(۵) اب چونکہ حد ارتداد تکفیر کے بعد ہی نافذ کی جا سکتی ہے اس لیے کسی بھی ایسے قول یا فعل کی بنیاد پر یہ سزا نہیں دی جا سکتی جس کے کفر ہونے یا نہ ہونے میں اہل علم کا اختلاف ہو۔(۶) اسی طرح اگر کسی قول یا فعل کی ایک سے زائد تعبیرات ممکن ہوں اور ان میں کوئی تعبیر ایسی ہو جس کی رو سے اسے کفر نہ

---

*اسسٹنٹ پروفیسر قانون بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد۔ mushtaqahmad@iiu.edu.pk

قرار دیا جاسکتا ہو تو اسی تعبیر کو اپنایا جائے گا۔(۷) چنانچہ ملزم سے پوچھا جائے گا کہ اس قول یا فعل سے اس کی مراد کیا تھی، الا یہ کہ وہ کفر بواح کا مرتکب ہوا ہو۔(۸) اگر ملزم کفر سے انکاری ہو تو اس کے انکار کو قبول کیا جائے گا خواہ اس کے خلاف گواہ موجود ہوں کیونکہ اس کے اس انکار کو رجوع اور توبہ سمجھا جائے گا۔(۹)

۳۔ اگر اقرار یا گواہی کے بعد عدالت اس نتیجے پر پہنچے کہ ملزم کا متعلقہ قول یا فعل ارتداد کے زمرے میں آتا ہے تو عدالت اسے توبہ کے لیے تلقین کرے گی اور سوچ بچار کے لیے تین دن کی مہلت دے گی۔(۱۰) اگر وہ اس کے بعد بھی اپنے اس قول یا فعل سے رجوع کر کے اس سے مکمل براءت کا اظہار نہ کرے تب عدالت اسے سزا سنائے گی اور یہ سزا ناقابل معافی ہوگی۔(۱۱) پوری امت کی یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ اس سزا کو نافذ کرے۔(۱۲)

۴۔ چونکہ ارتداد کی سزا حد ہے اس لیے اس کا نفاذ افراد کا کام نہیں، بلکہ حکومت کا کام ہے۔ اس کی مزید وضاحت آگے آ رہی ہے۔

۵۔ کسی شخص کے مرتد ثابت ہو جانے کے بعد اس کی عائلی زندگی پر بھی دوررس اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ مثلاً اس کی بیوی اس کے لیے حرام ہو جاتی ہے(۱۳) اور ارتداد کے بعد وہ جس مال کا مالک بنا ہو وہ اس کی موت کے بعد اس کے ورثا کو نہیں ملے گا۔(۱۴)

اگر ذمی توہین رسالت کا ارتکاب کرے

اگر ملزم غیر مسلم ہو تو اس فعل کو کفر میں اضافہ کہا جائے گا لیکن ظاہر ہے کہ اس کو ارتداد نہیں کہا جا سکتا۔(۱۵) چنانچہ فقہا اس مسئلے کو ارتداد کے بجائے نقض ذمہ کے عنوان کے تحت ذکر کرتے ہیں اور یہ متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ذمی کے اس فعل سے اس کا عقد ذمہ ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں۔

فقہاے احناف کا مسلک یہ ہے کہ ذمی کے اس فعل سے اس کا عقد ذمہ نہیں ٹوٹتا۔(۱۶) تاہم اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس فعل شنیع کے ارتکاب پر ذمی کو سزا نہیں دی جا سکے گی۔ بہ الفاظ دیگر ان کا موقف یہ ہے کہ اس فعل سے ذمی کا دارالاسلام میں سکونت کا حق ختم نہیں ہو جاتا لیکن چونکہ یہ فعل دارالاسلام کے ملکی قانون کے تحت جرم ہے اس لیے اسے سزا دی جا سکے گی۔ اس قسم کی سزا کو فقہاے احناف سیاسة کہتے ہیں۔(۱۷)

حد اور سیاسة میں فرق

حد اور سیاسة میں کئی فروق ہیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں چند اہم فروق واضح کیے جائیں۔

اسلامی قانون کی اصطلاح میں حد کی سزا کا تعلق حق الله سے ہے۔(۱۸) حق الله قرار دینے کے کئی اہم نتائج ہیں:

۱۔ حد کی سزا قیاس و رائے سے نہیں بلکہ نص کے ذریعے مقرر کی گئی ہے جس میں کمی و بیشی کا اختیار ریاست کے پاس نہیں ہے۔(۱۹)

۲۔ حد کی سزا شبهة سے ساقط ہو جاتی ہے اور شبهة سے مراد صرف یہ نہیں کہ جرم کے ثبوت کے متعلق جج کے ذہن میں کوئی ابہام پایا جاتا ہے جس کا فائدہ (Benefit of the Doubt) وہ ملزم کو دے دیتا ہے، بلکہ یہ بھی ہے

کہ اگر ملزم کے ذہن میں اس فعل کے قانونی جواز کے متعلق کوئی ابہام، حقیقۃً یا فرضاً، پایا جاتا تھا تو اس کی وجہ سے اسے حد کی سزا نہیں دی جاسکے گی۔ (۲۰)

۳۔ حد کی سزا کے اثبات کے لیے صرف دو ہی طریقے ہیں، کسی تیسرے طریقے سے اس جرم کو ثابت نہیں کیا جاسکتا: ایک مجرم کی جانب سے عدالت کے سامنے آزادانہ اقرار جرم اور دوسرا اس کے خلاف گواہی جو ایک مخصوص نصاب کے مطابق ہو۔ (۲۱) وہ مخصوص نصاب یہ ہے کہ حد زنا کے ماسوا تمام حدود میں کم سے کم دو ایسے مسلمان عاقل بالغ مرد گواہی دیں جن کا کردار بے داغ ہو۔ (۲۲) حد زنا کے اثبات کے لیے باقی شروط تو یہی ہیں لیکن گواہوں کی تعداد چار ہونی چاہیے۔ (۲۳)

۴۔ حد کی سزا کی معافی کا اختیار نہ متاثرہ فرد کے پاس ہے اور نہ ہی حکومت یا ریاست کے پاس۔ (۲۴)

سیاسة کی سزا کو اسلامی قانون کی اصطلاح میں **حق الامام** کہتے ہیں۔ (۲۵) **حق الامام** قرار دینے کے اہم نتائج یہ ہیں:

۱۔ اس سزا کی کوئی کم یا زیادہ حد شریعت نے مقرر نہیں کی ہے بلکہ اس کی حد مقرر کرنے کا اختیار حکومت کو دیا ہے اور حکومت اس کی بعض شنیع صورتوں میں سزاے موت بھی مقرر کرسکتی ہے۔ (۲۶)

۲۔ یہ سزا فعل کے قانونی جواز کے متعلق ملزم کے ذہن میں پائے جانے والے ابہام کی بنا پر ساقط نہیں ہوسکتی۔ (۲۷)

۳۔ اس جرم کے اثبات کے لیے کوئی مخصوص ضابطہ نہیں ہے بلکہ جس طرح کا ثبوت عدالت کو فعل کے وقوع کے بارے میں مطمئن کردے وہ قابل قبول ہے اور اس کی بنا پر مناسب سزا دی جاسکتی ہے۔ (۲۸)

۴۔ اس سزا کی معافی کا اختیار حکومت کے پاس ہے۔ (۲۹)

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ گستاخ رسول کی سزا ایک صورت میں حد ہے اگر فعل کا مرتکب اس فعل کے ارتکاب سے پہلے مسلمان ہو، اور دوسری صورت میں **سیاسة** اگر اس فعل کا مرتکب پہلے ہی سے غیر مسلم ہو۔

اب آیئے توہین رسالت کے جرم کی ہر دو صورتوں کی سزا کے نفاذ کی طرف۔

حدود کا نفاذ حکمران کا حق ہے

فقہا نے تصریح کی ہے کہ حدود کا **استیفاء** حکمران کا حق ہے۔ اس لیے اصولی طور پر حدود کا نفاذ حکمران کے ماسوا کوئی اور شخص نہیں کرسکتا۔ (۳۰)

اسی اصول پر طے کیا گیا ہے کہ اگر ملک کا سب سے برتر حکمران حد کے جرم کا ارتکاب کرے تو اسے حد کی سزا نہیں دی جاسکے گی کیونکہ وہ خود اپنے اوپر حد کا نفاذ نہیں کرسکتا اور کسی اور کے پاس یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ حد نافذ کرے۔ (۳۱)

تاہم اگر عدالت میں ثابت ہوجائے کہ کسی شخص نے حد کے جرم کا ارتکاب کیا ہے اور اس کے بعد کوئی اور شخص اپنی جانب سے اس مجرم پر سزا کا نفاذ کرے تو اس صورت کو فقہا **افتیات** کے عنوان کے تحت ذکر کرتے ہیں۔ **افتیات** سے مراد یہ ہے کہ اس شخص نے اپنی جانب سے حد کا نفاذ کر کے حکمران کا حق ضائع کر دیا ہے اور اس طرح فساد کا مرتکب

ہوا ہے۔(۳۲)

اس کی تعبیر کے لیے آج کل ہم ''قانون کو اپنے ہاتھ میں لینا'' کی ترکیب استعمال کرتے ہیں۔

قانون کو اپنے ہاتھ میں لے کر حد کی سزا کا نفاذ

اگر کسی شخص نے قانون اپنے ہاتھ میں لے کر حد کے مجرم کو سزا دی تو فقہا یہاں دو صورتیں ذکر کرتے ہیں:

ایک یہ کہ اس نے حد کے بجائے کچھ اور سزا دی تو ظاہر ہے کہ وہ فساد کا مرتکب ہوا اور اس لیے مناسب سزا کا مستحق بھی ہے؛(۳۳)

دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے حد کی مقررہ سزا ہی دی اور سزا کے نفاذ کی شروط کا لحاظ رکھا، تب بھی **افتیات** کے مرتکب اس شخص کو **حق الامام** کی پامالی، یا بہ الفاظ دیگر فساد کے ارتکاب، پر حکمران مناسب سزا دے سکتا ہے۔(۳۴)

یہ سزا چونکہ **حق الامام** میں دی جائے گی اس لیے اس پر ان تمام احکام کا اطلاق ہوگا جو **سیاسۃً** دی جانے والی سزا کے لیے ہیں۔(۳۵)

واضح رہے کہ یہ حکم وہاں ہے جہاں پہلے سے ہی ثابت ہو کہ قانون ہاتھ میں لے کر جس شخص کو سزا دی گئی اس نے حد کے جرم کا ارتکاب کیا تھا۔ اگر پہلے یا بعد میں اس کا جرم ثابت نہیں کیا جاسکا تو پھر قانون ہاتھ میں لینے والا یہ شخص اس عدوان کے لیے الگ سزا کا مستحق ہوگا جو اس نے اس شخص پر کیا تھا۔(۳۶)

گستاخ رسول کے معاملے میں چونکہ حد ارتداد کا اطلاق ہوتا ہے اس لیے مقررہ حد سزاے موت ہے۔ پس اگر **افتیات** کے مرتکب شخص نے کسی شخص کو گستاخ رسول سمجھ کر قتل کر دیا اور اس نے عدالت میں مقررہ ضابطے پر ثابت کر دیا کہ مقتول واقعی گستاخ رسول تھا، تو اس صورت میں اسے قصاصاً سزاے موت نہیں دی جاسکے گی کیونکہ مقتول مرتد ہونے کی وجہ سے مباح الدم تھا۔ البتہ **افتیات** کے ارتکاب کی وجہ سے قاتل کو مناسب تادیبی سزا دی جاسکے گی۔

اگر مقتول کو مقررہ ضابطے پر گستاخ رسول اور مرتد ثابت نہ کیا جاسکا تو قاتل کو مومن کے قتل عمد کا ذمہ دار ٹھہرا کر قصاصاً سزاے موت دی جائے گی۔ نیز اسے فساد کے ارتکاب کی وجہ سے **سیاسۃً** کوئی اور مناسب سزا بھی دی جاسکے گی۔

سیاسۃ کا نفاذ بھی حکمران کا حق ہے

سیاسۃ کی سزا چونکہ **حق الامام** میں دی جاتی ہے اس لیے اس کا **استیفاء** بھی حکمران ہی کا حق ہے۔(۳۷)

جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، اگر توہین رسالت کا ارتکاب کرنے والا پہلے ہی سے غیر مسلم تھا تو اسے دی جانے والی سزا حد ارتداد نہیں، بلکہ **سیاسۃ** ہے۔ یہ بھی مذکور ہوا کہ **سیاسۃً** دی جانے والی سزا کی کوئی مقررہ حد نہیں ہے بلکہ اسے حکمران اور عدالت کی صوابدید پر چھوڑا گیا ہے، اس لیے ضروری نہیں کہ اس غیر مسلم کو سزاے موت ہی دی جائے۔ باقی اصول وہی ہیں جو اوپر حد کے سلسلے میں ذکر ہوئے۔

چنانچہ اگر کسی شخص نے کسی غیر مسلم کو گستاخ رسول قرار دیتے ہوئے قتل کر دیا تو دیکھا جائے گا:

اگر مقتول کا جرم ثابت تھا اور اسے سزاے موت سنائی گئی تھی تو اس کے قاتل سے قصاص نہیں لیا جاسکے گا لیکن

قانون اپنے ہاتھ میں لینے پر اسے مناسب تادیبی سزا دی جا سکے گی۔

اگر مقتول کا گستاخ رسول ہونا ثابت نہیں کیا جا سکا، یا اسے سزائے موت کے بجائے کوئی اور سزا دی گئی تھی، یا اس کی سزا میں تخفیف یا معافی کی گئی تھی، اور اس کے باوجود اسے قتل کر دیا گیا، تو ان تمام صورتوں میں چونکہ وہ مباح الدم نہیں تھا اس لیے اس کے قاتل سے قصاص لیا جائے گا اور اسے سیاسةً مزید سزا بھی دی جا سکے گی۔

خلاصۂ بحث

آخر میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام مباحث کا خلاصہ چند نکات کی صورت میں پیش کیا جائے:

۱۔ کسی شخص کو اس وقت تک ''گستاخ رسول'' قرار نہیں دیا جا سکتا جب تک مقررہ شرعی ضابطے پر اس کا جرم ثابت نہ ہو۔

۲۔ اگر گستاخ رسول اس جرم سے پہلے مسلمان تھا تو اس کے اس جرم پر ارتداد کے احکام کا اطلاق ہوگا اور اگر وہ پہلے ہی غیر مسلم تھا تو پھر اس فعل پر سیاسة کے احکام کا اطلاق ہوگا۔

۳۔ حد ارتداد کو ملزم کے اقرار یا دو ایسے مسلمان مردوں کی گواہی، جن کا کردار بے داغ ہو، سے ہی ثابت کیا جا سکتا ہے، جبکہ سیاسة کو عورتوں اور غیر مسلموں کی گواہی، نیز قرائن اور واقعاتی شہادتوں سے بھی ثابت کیا جا سکتا ہے۔

۴۔ پہلی صورت میں سزا بطور حد موت ہے لیکن سزا کے نفاذ سے پہلے عدالت مجرم کو توبہ کے لیے کہے گی اور اگر عدالت اس کی توبہ سے مطمئن ہو تو اس کی سزا ساقط کر دے گی۔ دوسری صورت میں کوئی مقررہ سزا نہیں ہے بلکہ جرم کی شدت و شناعت اور مجرم کے حالات کو دیکھتے ہوئے عدالت مناسب سزا سنائے گی، جو بعض حالات میں سزائے موت بھی ہو سکتی ہے۔ سیاسةً دی جانے والی سزا کو حکومت معاف کر سکتی ہے اگر مجرم کا طرز عمل تخفیف کا متقاضی ہو۔

۵۔ حد ارتداد حق اللہ ہے اور سیاسة کی سزا حق الامام ہے، اور حنفی فقہا کے مسلمہ اصولوں کے مطابق حقوق اللہ اور حقوق الامام دونوں سے متعلق سزاؤں کا نفاذ حکومت کا کام ہے۔

۶۔ اگر کسی شخص نے قانون کو اپنے ہاتھ میں لے کر ایسے شخص کو قتل کیا جو پہلے مسلمان تھا لیکن توہین رسالت کے نتیجے میں مرتد ہو گیا تھا اور اس کا جرم مقررہ ضابطے پر ثابت ہوا تھا، تو قاتل کو قصاص کی سزا نہیں دی جائے گی لیکن قانون کو اپنے ہاتھ میں لینے پر اس قاتل کو سیاسةً مناسب سزا دی جا سکے گی۔ اگر مقتول کا جرم مقررہ ضابطے پر ثابت نہیں ہوا تھا تو سیاسة کے علاوہ قاتل کو قصاص کی سزا بھی دی جائے گی۔

۷۔ اگر مقتول پہلے سے ہی غیر مسلم تھا اور اس کے خلاف الزام ثابت نہیں ہوا تھا، یا اسے عدالت کی جانب سے سزائے موت نہیں سنائی گئی تھی، یا اس سزا میں تخفیف کی گئی تھی، تو قاتل کو قصاص کی سزا بھی دی جائے گی اور سیاسةً کوئی اور مناسب سزا بھی سزا بھی دی جا سکے گی۔ اگر مقتول کا جرم بھی ثابت تھا اور اسے سزائے موت بھی سنائی گئی تھی، تو قاتل کو قصاص کی سزا نہیں دی جائے گی لیکن قانون کو اپنے ہاتھ میں لینے پر تادیب کے لیے اسے سیاسةً مناسب سزا دی جا سکے گی۔

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

حواشی

۱۔ یہ اسلامی قانون کا مسلمہ ضابطہ ہے کہ جب تک باقاعدہ عدالتی کاروائی کے نتیجے میں کسی شخص کے خلاف دعوی ثابت نہ ہوجائے اسے ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا کیونکہ الأصل براء ة الذمة ۔(شہاب الدین السید أحمد بن محمد الحموی، غمز عیون البصائر شرح کتاب الأشباہ و النظائر (بیروت۔دار الکتب العلمیۃ،۱۹۸۵ء)۔ج۱،ص۲۰۳۔دراصل یہ قاعدہ ایک اور بنیادی قاعدے الیقین لا یزول بالشک کا لازمی نتیجہ ہے۔تفصیل کے لیے دیکھیے: مصدر سابق۔ص۱۹۳۔۲۴۵۔

۲۔ جیسا کہ آگے ہم واضح کریں گے،اسلامی قانون کی رو سے حدود،قصاص،تعزیر اور سیاسة میں سے ہر ایک کے اثبات کے لیے مختلف نصاب وضع کیا گیا ہے۔چنانچہ ان میں سے ہر جرم اقرار سے ثابت ہوتا ہے لیکن حد زنا میں اقرار کا طریقہ دیگر جرائم میں اقرار کے طریقے سے کسی قدر مختلف ہے۔پھر ان میں سے ہر جرم شہادت سے بھی ثابت کیا جاسکتا ہے لیکن شہادت کا نصاب مختلف جرائم کے لیے مختلف ہے۔

۳۔ اس موضوع پر خاتمۃ المحققین علامہ محمد امین ابن عابدین الشامی کی معرکہ آرا تحقیق کے لیے ان کا رسالہ دیکھیے: تنبیه الولاة و الحکام علی أحکام شاتم خیر الأنام أو أحد أصحابه الکرام علیه و علیهم الصلاة و السلام ۔انھوں نے اس رسالے میں اس مسئلے کے ہر پہلو پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور متعدد متون،شروح اور فتاوی کا تجزیہ کر کے یہی نتیجہ نکالا ہے۔(مجموعة رسائل ابن عابدین (دمشق:المطبعۃ الھاشمیۃ،۱۳۲۵ھ)۔ج۱،ص۳۱۳۔۳۷۰۔

۴۔ علامہ ابن عابدین نے ارتداد کی سزا کے حد ہونے پر بھی مدلل بحث کی ہے۔(مجموعة رسائل ابن عابدین ۔ج۱، ص۳۱۸۔۳۱۹)

۵۔ فقہا جب شبهة کے نتیجے میں حدود وسزاؤں کے سقوط کی بحث کرتے ہیں تو اس سے وہ ”شک کا فائدہ“ (Benefit of the Doubt) مراد نہیں لیتے،جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے، بلکہ اس سے ان کی مراد فعل کے مرتکب کو امر قانونی یا امر واقعی کے سمجھنے میں لاحق ہونے والی خطا (Mistake of Law or of Fact) ہوتی ہے۔(تفصیل کے لیے دیکھیے: Imran Ahsan Khan Nyazee, *General Principles of Criminal Law: Western and Isalmic* (Islamabad: Advanced Legal Studies Institute, 1998), (142-43)

۶۔ علامہ علاؤ الدین محمد بن علی الحصکفی فرماتے ہیں:

لا یفتی بکفر مسلم أمکن حمل کلا مه علی محمل حسن ، أو کان فی کفر ه اختلا ف ، ولو روا یة ضعیفة (رد المحتار علی الدر المختار (القاہرۃ:مصطفی البابی الحلبی،تاریخ ندارد)۔ج۳،ص۳۱۶)

[مسلمان کے کفر کا فتوی نہیں دیا جائے گا اگر اس کے کلام کی بہتر تاویل ممکن ہو، یا اس کے کفر میں اختلاف ہو،خواہ اختلاف ضعیف روایت سے مروی ہو۔]

علامہ خیر الدین الرملی نے وضاحت کی ہے کہ اگر کسی بات کے کفر ہونے کے متعلق ہمارے مسلک میں کوئی اختلافی روایت نہ ہو

لیکن کسی دوسرے مسلک میں وہ کفر کی موجب نہ ہوتب بھی کفر کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔اس کی تائید میں ابن عابدین تکفیر کے لیے اس مسلمہ شرط کا ذکر کرتے ہیں:

و یدل علی ذلک اشتراط کون ما یوجب الکفر مجمعاً علیہ ۔(ایضاً)

[اس کی دلیل یہ ہے کہ کسی بات کے موجب کفر ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ اس پر اجماع ہو۔]

۷۔ ملاعلی القاری فرماتے ہیں:

المسئلة المتعلقة با لکفر اذا کان لها تسع و تسعون احتمالاً للکفر ، وا حتمال واحد فی نفیه ، فا لأولی للمفتی والقاضی أن یعمل بالاحتمال النافی ، لأن الخطاء فی ابقاء ألف کافر أهون من الخطا ء فی افناء مسلم واحد (شرح الفقه الأکبر (کراچی:محمد سعید اینڈ سنز،تاریخ ندارد)۔ص ۱۹۵)

[کفر سے متعلق مسئلے میں اگر ننانوے احتمالات کفر کے ہوں اور ایک احتمال کفر کی نفی کا ہو تو مفتی اور قاضی کو چاہیے کہ کفر کی نفی کے احتمال پر عمل کرے کیونکہ ایک ہزار کافروں کے باقی چھوڑنے کی غلطی ایک مسلمان کے قتل کرنے کی غلطی کی بہ نسبت ہلکی غلطی ہے۔]

۸۔ چنانچہ جن نصوص میں قرار دیا گیا ہے کہ کفر کی موجب کوئی بات کہنے والے شخص یہ عذر قبول نہیں کیا جائے گا کہ اسے اس بات کے کفر ہونے کا علم نہیں تھا، بلکہ اسے تجدید ایمان کے لیے کہا جائے گا،ان کا محل یہی ہے کہ جب بات بالکل صریح اور قطعی طور پر موجب کفر ہو،اور اس کی بہتر تاویل ممکن نہ ہو،تو اسے کفر ہی سمجھا جائے گا۔(رد المحتار ۔ج ۳،ص ۳۱۶)

۹۔ کمال الدین محمد ابن الھمام الاسکندری نے صراحت کی ہے:

اذا شهدوا علی مسلم بالردة، وهو منکر، لا یتعرض له، لا لتکذیب شهود العدول، بل لأن انکاره توبة ورجوع (فتح القدیر علی الهدایة شرح بدایة المبتدی (القاہرۃ:دارالکتب العربیۃ،۱۹۷۰ء)۔ج ۵،ص ۳۳۲)

[اگر گواہ کسی مسلمان کے ارتداد کی گواہی دیں،اور وہ اس سے انکاری ہو،تو اس کے خلاف کارروائی نہیں کی جائے گی،اس لیے نہیں کہ سچے گواہوں کو جھوٹا سمجھا جائے گا، بلکہ اس لیے کہ ملزم کے انکار کو توبہ اور رجوع سمجھا جائے گا۔]

۱۰۔ ابن عابدین نے تفصیل سے احناف کا یہ موقف واضح کیا ہے کہ مسلمان توہین رسالت کا ارتکاب کرے تو اس پر ارتداد کے احکام لاگو ہوتے ہیں جن میں ایک حکم یہ ہے کہ اسے توبہ کے لیے کہا جائے گا اور اگر اس نے توبہ کی تو وہ مقبول ہوگی۔(مجموعة رسائل ابن عابدین ۔ج ۱،ص ۳۲۰۔۳۴۸)انھوں نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ توبہ کی قبولیت سے مراد یہ ہے کہ اسے دنیوی سزا نہیں دی جائے گی،باقی رہی آخرت کی سزا تو وہ اللہ اور اس کا معاملہ ہے۔

معنی قبول التوبة عندنا سقوط القتل عنه فی الدنیا ، و نجاته من العذاب فی الآخرة ان طابق باطنه ظاهره (ایضاً۔ص ۳۲۴)

[توبہ کی قبولیت کا مطلب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس سے دنیا میں سزائے موت ساقط ہو جائے گی اور آخرت میں وہ نجات پائے گا،اگر اس کا باطن اس کے ظاہر کے مطابق ہو۔]

و أما الحکم الأخروی فانه مبنی علی حسن العقیدة و صدق التوبة باطناً ، و ذلک مما یختص بعلمه علام الغیوب جل و علا ۔(ایضاً)

[جہاں تک اخروی حکم کا تعلق ہے تو وہ باطنی طور پر صحیح عقیدے اور سچی توبہ پر منحصر ہے،جس کا علم صرف خفیہ رازوں کے جاننے والے بزرگ و برتر ذات کے پاس ہے۔]

۱۱۔ حق جس کا ہوتا ہے اسی کے پاس معافی کا اختیار بھی ہوتا ہے۔ کسی کام کو حق اللہ قرار دینے کا قانونی نتیجہ یہ ہے کہ اس میں معافی کا اختیار اللہ کے سوا کسی کے پاس نہیں ہوتا، حتیٰ کہ معاشرہ یا حکمران بھی اسے معاف نہیں کر سکتا۔ چنانچہ ملک العلماء علاؤ الدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی یہ ثابت کرنے کے بعد کہ قذف یا تو خالصتاً حق اللہ ہے یا اس میں حق اللہ غالب ہے، قرار دیتے ہیں:

و اذا ثبت أن حد القذف حق الله تعالى خالصاً أو المغلب فيه حقه فنقول: لا يصح العفو عنه، لأن العفو انما يكون من صاحب الحق، و لا يصح الصلح و الاعتياض، لأن الاعتياض عن حق الغير لا يصح، و لا يجرى فيه الارث، لأن الارث انما يجرى فى المتروك من ملك أو حق للمورث ... و لم يوجد شىء من ذلك فلا يورث، و يجرى فيه التداخل ۔(بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع تحقیق علی المعوض وعادل أحمد عبدالموجود (بیروت: دارالکتب العلمیۃ، ۲۰۰۳ء)۔ ج ۹، ص ۲۵۰)

[اور جب یہ ثابت ہوا کہ حد قذف اللہ تعالیٰ کا خالص حق ہے، یا اس میں غالب حق اللہ کا ہے تو ہم کہتے ہیں (کہ اس کے نتائج یہ ہیں): کہ اس کا معاف کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ معافی صاحب حق کی طرف سے ہوتی ہے۔ اسی طرح اس میں صلح یا عوض قبول کرنا بھی صحیح نہیں، کیونکہ کسی اور کے حق کا عوض لینا (یا کسی اور کے حق پر صلح کرنا) صحیح نہیں۔ اور اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی، کیونکہ وراثت تو مورث کی چھوڑی ہوئی ملکیت یا حق میں جاری ہوتی ہے... اور اس قسم کی کوئی چیز یہاں نہیں پائی جاتی، اس لیے اس میں وراثت نہیں ہوتی۔ اور اس میں تداخل جاری ہوتی ہے (یعنی ایک ہی نوعیت کے کئی جرائم کے ارتکاب پر ایک ہی سزا ملتی ہے)۔]

۱۲۔ انگریزی قانون میں حقوق کو بنیادی طور دو قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے: انفرادی حق (Private Right) اور اجتماعی حق (Public Right)۔ اس تقسیم سے لاشعوری طور پر متاثر ہونے کے سبب سے کئی لوگوں نے قرار دیا کہ اسلامی قانون میں حق العبد سے مراد Private Right اور حق اللہ سے مراد Public Right ہے۔ پھر جب انہوں نے دیکھا کہ بعض اوقات فقہا حق السلطان یا حق الامام کی بھی بات کرتے ہیں تو انہوں نے قرار دیا کہ حق الامام اور حق اللہ ایک دوسرے کے مترادف ہیں۔ یہ ایک بہت بڑی غلطی ہے جو دیگر کئی سنگین غلطیوں کا باعث بنی ہے۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، حق جس کا ہوتا ہے، اسے جرم کی معافی کا بھی اختیار رہتا ہے۔ اگر حقوق اللہ اور حقوق الامام ایک ہی ہوتے تو پھر جن جرائم کو حقوق اللہ سے متعلق سمجھا جاتا ہے (حدود) ان میں ریاست کے پاس معافی کا اختیار رہتا۔

۱۳۔ امام ابوحنیفہ کے ممتاز شاگرد امام ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم نے تصریح کی ہے:

و أيما رجل مسلم سبّ رسول الله ﷺ، أو كذّبه، أو عابه، أو تنقصه، فقد كفر بالله تعالىٰ، و بانت منه امرأته ـ فان تاب، و الا قتل ـ (كتاب الخراج (بیروت: دارالمعرفۃ للطباعۃ والنشر، ۱۹۷۹م)۔ ص ۱۸۲)

[جو مسلمان رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی کرے، یا ان کی تکذیب کرے، یا ان کی عیب جوئی کرے، یا ان کی شان میں تنقیص کرے، تو اس نے اللہ تعالیٰ کے کفر کا ارتکاب کیا اور اس کی بیوی بائن ہوگئی۔ پس اگر اس نے توبہ کی تو بہتر، ورنہ اسے سزائے موت دی جائے گی۔]

۱۴۔ برہان الدین ابوالحسن علی بن ابی بکر المرغینانی، الهداية فى شرح بداية المبتدى (بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۹۵م)۔ ج ۱، ص ۴۰۷۔

۱۵۔ امام کاسانی فرماتے ہیں:

لو سبّ النبی ﷺ لا ینتقض عھدہ لأن ھذا زیادة کفر علی کفر ، و العقد یبقی مع أصل الکفر فیبقی مع الزیادة ۔(بدائع الصنائع ۔ج۹،ص۴۴۷۔۴۴۸)

[اگر ذمی نے نبی ﷺ کی شان میں گستاخی کی تو اس کا عقد ذمہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ یہ کفر پر مزید کفر کا اضافہ ہے، اور عقد جب اصل کفر کے ساتھ باقی تھا تو اضافے کے ساتھ بھی باقی رہے گا۔]

۱۶۔ صاحب ہدایہ کے الفاظ قابل غور ہیں۔

ان سبّ النبی ﷺ کفر ، و الکفر المقارن لا یمنعه ، فالطارئ لا یرفعه (الھدایة ۔ج۱،ص۴۰۵)

[رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی کفر ہے، اور جب عقد ذمہ کے وقت موجود کفر اس عقد کے انعقاد سے مانع نہیں تھا تو عقد کے بعد طاری ہونے والا کفر اس عقد کو ختم بھی نہیں کر سکتا۔]

علامہ ابن الہمام نے حنفی مذہب کے اس موقف سے مختلف رائے اپنائی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

و الذی عندی أن سبّه ﷺ أو نسبة ما لا ینبغی الی اللہ تعالیٰ ان کان مما لا یعتقدونه کنسبة الولد الی اللہ تعالیٰ و تقدس عن ذلک اذا أظھرہ یقتل به ، و ینتقض عھدہ وان لم یظھر ولکن عثر علیه وھو یکتمه فلا (فتح القدیر ۔ج۵،ص۳۰۳)

[میری رائے یہ ہے کہ اگر وہ علانیہ رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی یا اللہ تعالیٰ کی طرف ایسی بات کی نسبت کرے جو ان اعتقاد کا حصہ نہ ہو، جیسے اللہ کی طرف بیٹے کی نسبت حالانکہ اس کی شان اس سے اونچی اور پاک ہے، تو اسے قتل کیا جائے گا اور اس سے اس کا عہد ٹوٹ جائے گا۔ اور اگر وہ اس کا اظہار نہ کرے بلکہ اسے ایسی حالت میں پکڑا گیا جب کہ وہ چوری چھپے یہ کر رہا تھا تو نہیں۔]

اس پر نقد کرتے ہوئے خیر الدین الرملی کہتے ہیں:

ان ما بحثه فی النقض مسلّم مخالفته للمذھب ، و أما ما بحثه فی القتل فلا ۔(علامہ محمد امین ابن عابدین الشامی، رد المحتار علی الدر المختار (القاھرۃ: مصطفیٰ البابی الحلبی ،تاریخ ندارد)۔ج۳،ص۳۰۵)

[جو تحقیق اس نے عہد ٹوٹ جانے کے متعلق کی ہے اس کا مذہب حنفی کے خلاف ہونا مسلم ہے، البتہ جو تحقیق اس نے سزائے موت کے متعلق کی ہے وہ مذہب حنفی کے خلاف نہیں ہے۔]

ابن عابدین نے ابن الہمام کے دفاع میں اس قول کی تاویل اس طرح کی ہے کہ اظھار سے مراد یہ ہے کہ وہ اسے عادت بنالے یا کھلے عام گستاخی کا ارتکاب کر کے متمرد اور مفسد بن جائے۔(ایضاً،ص۳۰۶) تاہم اس تاویل کے باوجود ابن الہمام کا قول حنفی مذہب کے مطابق نہیں ہے کیونکہ بات اگر صرف قتل کے جواز تک ہوتی تو ٹھیک تھی لیکن وہ عقد ذمہ ٹوٹ جانے کے بھی قائل ہیں۔ اسی وجہ سے الخیر الرملی کی بات صحیح ہے کہ عقد ذمہ ٹوٹنے کی بات درست نہیں ہے، البتہ قتل کے جواز کی بات صحیح ہے۔

۱۷۔ علامہ ابن عابدین شامی سیاسة اور تعزیر کے تصورات میں موازنہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

قلت : و الظاھر أن السیاسة و التعزیر مترادفان ۔ و لذا عطفوا أحدھما علی الآخر لبیان التفسیر ، کما وقع فی الھدایة و الزیلعی و غیرھما ۔ بل و اقتصر فی الجوھرة علی تسمیته تعزیراً .... و قالوا ان التعزیر موکول الی رأی الامام ۔ فقد ظھر لک بھذا ان باب التعزیر ھو المتکفل لأحکام السیاسة ....وبه علم أن فعل السیاسة یکون من القاضی أیضاً ، و التعبیر بالامام لیس للاحتراز عن القاضی ، بل لکونه ھو الأصل و القاضی نائب عنه فی تنفیذ الأحکام ۔(ایضاً)

[میری رائے یہ ہے کہ بظاہر سیاسة اورتعزیر مترادف ہیں۔اسی وجہ سے بیان تفسیر کے طرز پر ان کو ایک دوسرے پر عطف کیا جاتا ہے، جیسے ہدایة، زیلعی اور دوسری کتابوں میں ہوا ہے۔ بلکہ الجوھرة میں تو اسے صرف تعزیر کہنے پر ہی اکتفا کیا گیا ہے ....اسی طرح کہا جاتا ہے کہ تعزیر امام کی رائے کے سپرد ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ باب تعزیر ہی سیاسة کے احکام پر متضمن ہے اور امام کا ذکر قاضی سے احتراز کے لئے نہیں کیا جاتا، بلکہ اس وجہ سے کیا جاتا ہے کہ امام ہی قاضی کے اختیارات کی اصل ہے اور احکام کے نفاذ میں قاضی اس کا نائب ہے۔]

ابن عابدین بہت بڑے فقیہ تھے اور انہیں بجا طور پر خاتمة المحققین کہا جاتا ہے مگر ہماری ناقص رائے میں سیاسة اور تعزیر کو مترادف قرار دینے میں ان سے تسامح ہوا ہے۔ان کی یہ بات اپنی جگہ بالکل صحیح ہے کہ تعزیر اور سیاسة کے الفاظ توسعاً ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں۔تاہم اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ یہ مترادف ہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ تعزیر حقوق العباد میں دی جاتی ہے اور سیاسة حقوق الامام میں، اور امام چونکہ امت کا وکیل ہوتا ہے اس لیے حقوق الامام سے مراد در اصل امت کے اجتماعی حقوق ہیں۔پس تعزیر اور سیاسة دونوں درحقیقت حقوق العباد میں ہوتے ہیں۔اسی وجہ سے ان دونوں میں کوئی بھی سزا شبهة کی بنا ساقط نہیں ہوسکتی کیونکہ شبهة کی بنا پر صرف حقوق اللہ سے متعلق سزائیں (حدود اور قصاص) ساقط ہوتی ہیں۔ان کی یہ بات بھی صحیح ہے کہ قاضی کے اختیارات کے لیے اصل امام ہے اس لیے اگر سیاسة کو امام کی طرف منسوب کیا جاتا ہے تو اس سے لازم نہیں آتا کہ قاضی کے پاس سیاسة کا اختیار نہیں ہوتا، بلکہ درحقیقت قاضی کا اختیار سیاسة کے قاعدے میں شامل ہوتا ہے۔تاہم اس سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ یہ دونوں مصطلحات مترادف ہیں۔مخصوص اصطلاحی مفہوم میں ان دونوں کے درمیان کچھ اہم فروق پائے جاتے ہیں۔

الف۔ تعزیر چونکہ فرد کے حق سے متعلق ہوتی ہے اس لئے معافی، صلح اور ابراء کا حق متاثرہ فرد ہی کے پاس ہوتا ہے۔اس کے برعکس سیاسة کا تعلق چونکہ امام کے حق سے ہوتا ہے اس لئے دیگر حقوق بھی امام کے پاس ہوتے ہیں۔شمس الائمة أبوبکر محمد بن أبي سہل السرخسی نے تصریح کی ہے کہ حکمران کے پاس یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ فرد کے حقوق کی معافی کرے۔

لیس للامام ولایة اسقاط حقوق العباد ۔(**المبسوط**، تحقیق محمد حسن اسماعیل الشافعی (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۷م)۔ج ۱۰،ص ۱۳۹)

[امام کے پاس بندوں کے حقوق ساقط کرنے کا اختیار نہیں ہے۔]

ب۔ تنہا عورت کی گواہی یا واقعاتی شہادتوں اور قرائن کی بنیاد پر تعزیری سزا نہیں دی جاسکتی۔ چنانچہ فقہا نے تصریح کی ہے کہ گواہوں کی تعداد کے لحاظ سے شہادت کے تین مراتب ہیں:

حد زنا کے اثبات کے لئے چار مرد گواہ چاہئیں؛

باقی حدود اور قصاص کے اثبات کے لئے دو مرد گواہ درکار ہیں؛ اور

تعزیر کے اثبات کے لئے وہی معیار ثبوت ہے جو مالی حقوق کے اثبات کے لئے ہے، یعنی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی۔(**المبسوط**۔ج ۱۶،ص ۱۳۴؛ **الهدایة**۔ج ۳،ص ۱۱۶۔۱۱۷)

اسی لیے حقیقت یہ ہے کہ تعزیر کا دائرۂ کار حد سے کچھ وسیع ہونے کے باوجود درحقیقت نہایت محدود ہے۔ سیاسة کے اثبات کے لیے ایسی کوئی قید نہیں ہے، بلکہ قاضی واقعاتی شہادتوں اور قرائن کی بنیاد پر بھی سزا سنا سکتا ہے۔مثال کے طور پر عہد رسالت میں ایک یہودی کا سر کچلنے کا حکم دیا گیا تھا کیونکہ اس نے ایک عورت کا سر بھاری پتھر سے کچل دیا تھا۔فقہائے احناف اس سزا کو سیاسة

کہتے ہیں اور یہ سزا اقرار یا شہادت پر نہیں بلکہ قرائن اور واقعاتی شہادتوں کی بنیاد پر دی گئی تھی۔(المبسوط ۔ج۲۶،ص۱۲۶)
ج۔ تعزیر اگر ایسے جرم میں دی جارہی ہے جس کی جنس میں حد کی سزا مشروع ہو مگر وہ شبهة کی بنا پر یا کسی شرط کے فقدان کی وجہ سے نہ دی جاسکتی ہو تو تعزیر کی مقدار حد سے کم ہوگی۔ چونکہ حدود میں کم سے کم سزا غلام کے لیے شرب خمر، چالیس کوڑے، کی ہے، اس لیے امام ابوحنیفہ کا کہنا ہے کہ تعزیر کی زیادہ سے زیادہ مقدار انتالیس کوڑے ہے۔(بدائع الصنائع ۔ج۹،ص۲۷۱) ایسی کوئی قید اس سزا کے لئے نہیں ہے جو سیاسةً دی جائے۔ چنانچہ سیاسةً سزائے موت بھی دی جاسکتی ہے، بلکہ اس سزائے موت کے لئے کوئی عبرتناک طریقہ بھی اختیار کیا جاسکتا ہے جیسا کہ اوپر یہودی کی سزا کا ذکر ہوا۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد مشتاق احمد، ''آبروریزی کے جرم کی شرعی تکییف''، معارف اسلامی، ج۹، نمبر۱ (جنوری۔ جون ۲۰۱۰ء)، ص۷۳۔۸۰۔
۱۸۔ امام کاسانی نے حد کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:
عقوبة مقدرة واجبة حقاً لله تعالیٰ ۔(ایضاً۔ص۱۷۷)
[ایسی مقررہ سزا جس کا نفاذ بطور حق اللہ واجب ہے۔]
۱۹۔ امام سرخسی فرماتے ہیں:
الحد بالقیاس لا یثبت ۔(المبسوط ۔ج۹،ص۱۱۰)
[حد قیاس کے ذریعے ثابت نہیں ہوتی۔]
۲۰۔ Nyazee, *General Principles of Criminal Law*, 142-43.
۲۱۔ امام کاسانی فرماتے ہیں:
الحدود کلها تظهر بالبینة و الاقرار ، لکن عند استجماع شرائطها ۔(ج۹،ص۲۲۹)
[تمام حدود بینہ اور اقرار سے ثابت ہوتے ہیں لیکن اسی وقت جب اس کی تمام شرائط پوری ہوں۔]
آگے وہ واضح کرتے ہیں کہ بینة سے مراد شہادت ہے اور یہ کہ حدود میں شہادة علی الشہادة، کتاب القاضی اور علم القاضی وغیرہ قابل قبول نہیں ہیں۔
۲۲۔ نیز اگر ملزم مسلمان ہو تو گواہ کا مسلمان ہونا بھی ضروری ہے۔(بدائع الصنائع ۔ج۹،ص۵۶) عورت یا غیر مسلم کی گواہی پر حد کی سزا نہیں دی جاسکتی۔ یہ خواتین یا غیر مسلموں کے ساتھ زیادتی نہیں بلکہ ملزم کے ساتھ تخفیف ہے۔
۲۳۔ المبسوط ۔ج۱۶،ص۱۳۴؛ الهدایة ۔ج۳،ص۱۱۶۔۱۱۷۔
۲۴۔ اوپر ہم نے امام کاسانی کے حوالے سے حدود کی صفات ذکر کی ہیں جن میں ایک یہ ہے کہ حد چونکہ حق اللہ ہے اس لیے اس میں معافی کا اختیار نہ متاثرہ فرد کے پاس ہے، نہ ہی حکمران کے پاس۔(بدائع الصنائع ۔ج۹،ص۲۵۰)
۲۵۔ المبسوط ۔ج۹،ص۹۱۔
۲۶۔ چنانچہ مثال کے طور پر عادی چور، داعی زندیق، جادوگر، ہم جنس پرستی کے عادی شخص اور دیگر مفسدین کی سزائے موت کو فقہائے احناف سیاسة ہی کہتے ہیں۔(المبسوط ۔ج۹،ص۹۰۔۹۱؛ الهدایة ۔ج۲،ص۳۴۶۔۳۴۷؛ رد المحتار ج۳،ص۱۶۲)
۲۷۔ سیاسة چونکہ حق الله نہیں ہے اور نیز تعزیر کے وسیع مفہوم میں داخل ہے، اس لیے تعزیر کی طرح یہ بھی شبهة یعنی فعل کے قانونی جواز کے متعلق ملزم کے ذہن میں پائے جانے والے ابہام کی بنا پر ساقط نہیں ہوگی۔

۲۸۔ چنانچہ سیاسۃ کی سزا تنہا خواتین کی گواہی، غیر مسلموں کی گواہی، شہادۃ علی الشہادۃ، کتاب القاضی بلکہ واقعاتی شہادتوں اور قرائن کی بنیاد پر بھی دی جاسکتی ہے۔

۲۹۔ چونکہ معافی کا اختیار صاحب حق کے پاس ہوتا ہے اور سیاسۃ کی سزا حق الامام میں دی جاتی ہے اس لیے حکمران کے پاس معافی کا اختیار رہتا ہے۔

۳۰۔ امام سرخسی نے تصریح کی ہے: استیفاء الحد الی الامام ۔(المبسوط ۔ج۹،ص۱۲۱)

[حد کا استیفا امام کا کام ہے۔]

۳۱۔ البتہ حق العبد سے تعلق رکھنے والے امور (مثلاً اموال و تعزیر) میں حکمران پر عدالتی فیصلہ نافذ کیا جائے گا۔ یہی حکم قصاص کا بھی ہے کیونکہ اس میں بھی حق العبد غالب ہے۔(المبسوط ۔ج۹،ص۱۲۱)

۳۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: افتیات کے عنوان سے مقالہ: الموسوعۃ الفقھیۃ (الکویت: وزارۃ الأوقاف والشؤن الاسلامیۃ، ۱۹۸۶ء)۔ج۵،ص۲۸۰۔۲۸۱۔

۳۳۔ رد المحتار ۔ج۳،ص۱۷۶۔

۳۴۔ ایضاً۔ فقہاے احناف کا مسلمہ اصول ہے کہ کسی شخص کا فعل اگر فی نفسہ شرعاً جائز بھی ہو لیکن اس سے حکمران کے حق کا افتیات ہوتا ہو تو حکمران اسے مناسب تادیبی سزا سنا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر فقہاے احناف کا موقف یہ ہے کہ غیر مسلم مقاتل کو جب قید کیا جائے تو جیسے اسے میدان جنگ میں قتل کیا جاسکتا تھا ایسے ہی اسے قید کیے جانے کے بعد بھی قتل کیا جاسکتا ہے (أبو بکر محمد بن أبي سہل السرخسی، شرح کتاب السیر الکبیر، تحقیق محمد حسن اسماعیل الشافعی (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۹۷م)۔ج۳،ص۱۲۴) کیونکہ وہ مرتد کی طرح مباح الدم ہوتا ہے (ایضاً۔ص۱۲۶) لیکن انھوں نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ کوئی شخص اسے حکمران کی اجازت کے بغیر قتل نہیں کرے گا۔(ایضاً۔ج۲،ص۱۹۷) پھر اگر کسی نے اسے حکمران کی اجازت کے بغیر قتل کیا تو اسے حکمران مناسب تادیبی سزا دے سکتا ہے کیونکہ وہ افتیات کا مرتکب ہوا۔(ایضاً۔ج۳،ص۱۲۶)

۳۵۔ چنانچہ مثال کے طور پر اس سزا میں کمی بیشی اور معافی کا اختیار حکمران کے پاس ہے۔

۳۶۔ رد المحتار ۔ج۳،ص۱۷۵۔ظاہر ہے کہ جسے حد کی سزا دی گئی اس کا جرم ثابت نہیں ہوا تو وہ معصوم اور بری تھا۔ اس لیے اس کے خلاف کیا جانے والا اقدام عدوان ہی ہے خواہ اسے حد کا نام دیا گیا ہو۔ چنانچہ عدوان کی ماہیت کو دیکھتے ہوئے اس پر قصاص، دیت، ارش یا حکومۃ عدل (جسے مجموعۂ تعزیرات پاکستان میں 'ضمان' کہا گیا ہے) کے احکام کا اطلاق ہوگا۔

۳۷۔ اس کی وجہ واضح ہے۔ یہ سزا حق الامام میں دی جاتی ہے۔ اس لیے حکمران ہی کے پاس استیفاء کا حق ہے۔ اس کے برعکس تعزیر چونکہ حق العبد میں دی جاتی ہے اس لیے بنیادی طور پر اس میں استیفاء کا حق متاثرہ فرد یا اس کے قانونی وارث کے پاس ہوتا ہے اور حکمران کا کام صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ اس متاثرہ شخص کے حق کے استیفاء میں اس کی مدد کرے اور اسے اپنے حق سے تجاوز نہ کرنے دے۔(بدائع الصنائع ۔ج۹،ص۲۵۳) یہی حکم قصاص کا بھی ہے کیونکہ اس میں بھی حق العبد غالب ہوتا ہے۔(ایضاً۔ج۱۰،ص۲۷۳۔۲۷۸)

مباحثہ ومکالمہ

ابوعمار زاہد الراشدی / محمد یونس قاسمی

قومی وملی تحریکات میں اہل تشیع کی شمولیت

(۱)

گزشتہ ایک ماہ کے دوران مجھے کراچی، بہاول پور، لاہور، راولپنڈی، خانیوال، کبیر والا، سرگودھا، نوشہرہ، پشاور اور دیگر شہروں میں مختلف دینی اجتماعات میں شرکت اور احباب سے ملاقاتوں کا موقع ملا اور اکثر اوقات میں دوستوں کے اس سوال کا سامنا کرنا پڑا کہ تحریک تحفظ ناموس رسالت کی مرکزی قیادت میں اہل تشیع کی شمولیت کے بارے میں آپ کا موقف اور رائے کیا ہے؟ میں نے گزارش کی کہ پاکستان شریعت کونسل کے سیکرٹری جنرل کی حیثیت میں بھی تحریک تحفظ ناموس رسالت کی مرکزی کونسل کا حصہ ہوں اور اس حوالے سے میرا موقف وہی ہے جو ملک کے اکابر علماء کرام کا قیام پاکستان کے بعد سے مسلسل چلا آ رہا ہے۔ قیام پاکستان کے بعد جب یہ سوال اٹھا کہ پاکستان میں نفاذِ اسلام کس فرقے کے مسلک اور فقہ کے مطابق ہوگا اور اس سلسلہ میں فکری، کلامی اور فقہی اختلافات کو کیسے کنٹرول کیا جائے گا؟ اس سوال کے جواب کے لیے علامہ سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ تعالیٰ کی سربراہی میں تمام مکاتب فکر کے سرکردہ علماء کرام نے متفقہ ۲۲ نکات پیش کر کے اس سوال اور اعتراض کا منہ بند کر دیا اور بتایا کہ تمام تر اعتقادی اور فقہی اختلافات کے باوجود پاکستان میں آباد تمام مذہبی مکاتب فکر دستوری بنیاد اور قانونی نظام پر متفق ہیں اور ایک متفقہ دستوری ڈھانچہ انہوں نے پیش کر دیا جس میں دیگر مکاتب فکر کے ساتھ اہل تشیع کے ذمہ دار علماء کرام بھی شریک تھے۔

۱۹۵۲ء میں تحریک ختم نبوت کے لیے تمام مکاتب فکر کو پھر سے جمع کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی اور آل پارٹیز ایکشن کمیٹی قائم کی گئی تو اس میں بھی اہل تشیع کی نمایندگی موجود تھی جبکہ مولانا ابوالحسنات قادریؒ اور امیر شریعت سید عطاء اللہ شاہ بخاریؒ تحریک کی قیادت کر رہے تھے۔

۱۹۷۴ء میں محدث العصر حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوریؒ کی قیادت میں کل جماعتی مجلس عمل تحفظ ختم نبوت تشکیل پائی اور اس کی جدوجہد سے قادیانیت کو پارلیمنٹ کو غیر مسلم اقلیت کا درجہ دلوایا تو اس کی قیادت میں بھی اہل تشیع موجود تھے۔

۱۹۷۷ء میں ملک میں نفاذ اسلام کے لیے تحریک نظام مصطفیٰ کی جدوجہد حضرت مولانا مفتی محمودؒ کی سربراہی میں میدان میں آئی اس کی قیادت میں بھی شیعہ راہ نما موجود تھے۔

۱۹۹۸ء میں حضرت مولانا خواجہ خان محمد نور اللہ مرقدہ کی سربراہی میں ایک بار پھر کل جماعتی مجلس عمل کا احیاء عمل

میں لایا گیا تو اہل تشیع اس کی قیادت میں موجود تھی، بلکہ نائب صدر کے منصب پر ایک شیعہ راہ نما فائز تھے۔

اب جبکہ عالمی مجلس تحفظ ختم نبوت کی میزبانی اور امیر مجلس حضرت مولانا عبد المجید لدھیانوی دامت برکاتہم کی رہ نمائی میں تحریک تحفظ ناموس رسالت وجود میں آئی ہے تو ماضی کے اسی تسلسل میں شیعہ رہنماؤں کو اس کی ہائی کمان میں شامل کیا گیا ہے۔ اس سے قبل متحدہ مجلس عمل میں بھی اہل تشیع کے دیگر مکاتب فکر کے ساتھ قیادت کا حصہ رہ چکے ہیں، اس طرح دینی تحریکات کے حوالے سے قیام پاکستان کے بعد سے اب تک جو روایت اور تسلسل چلا آ رہا ہے، وہ بدستور قائم ہے اور یہ دراصل سیکولر حلقوں کے اس اعتراض یا الزام کا عملی جواب ہے کہ پاکستان کے اسلامی تشخص، ملک میں اسلام اور شریعت کی حکمرانی کے بارے میں ملک کے مذہبی مکاتب فکر پوری طرح متفق اور پاکستان میں نفاذ اسلام فرقہ وارانہ مسئلہ نہیں بلکہ متفقہ قومی مسئلہ ہے۔

ایک موقع پر بعض دوستوں نے یہ سوال کیا ہے کہ ہمارے والد محترم امام اہل سنت حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدرؒ کا موقف اور طرز عمل کیا تھا؟ خصوصاً اس پس منظر میں کہ انہوں نے اثناء عشری اہل تشیع کی تکفیر پر ''ارشاد الشیعہ'' کے نام سے کتاب بھی لکھی ہے، میں نے گزارش کی کہ انہوں نے ''ارشاد الشیعہ'' تصنیف فرمائی اور اس میں انہوں نے جو موقف اختیار کیا ہے وہ صرف ان کا موقف نہیں بلکہ یہ تو اہل سنت کا موقف ہے اور خود ہمارا موقف بھی اثنا عشری اہل تشیع کی حد تک یہی ہے، لیکن اس کے باوجود وہ ان تمام تحریکات کا حصہ رہے ہیں جن کا میں نے تذکرہ کیا ہے۔ والد محترم حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدرؒ اور عم محترم حضرت مولانا صوفی عبد الحمید سواتیؒ اور دیگر بزرگ ۱۹۵۳ء کی تحریک ختم نبوت میں شریک ہوئے ہیں، جلوسوں کی قیادت کی، مشترکہ اجتماعات میں شرکت کرتے رہے ہیں اور دونوں گرفتار بھی ہوئے ہیں۔ حضرت والد صاحبؒ کم وبیش دس ماہ، حضرت صوفی صاحبؒ نے تقریباً چھ ماہ اس تحریک میں جیل کاٹی ہے۔ ۱۹۷۴ء کی تحریک ختم نبوت میں دونوں حضرات سرگرمی کے ساتھ شریک ہوتے رہے، مشترکہ اجتماعات میں خطاب کرتے رہے ہیں اور جامعہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ میں حضرت مولانا سید محمد یوسف بنوریؒ کی صدارت میں منعقد ہونے والا وہ تاریخی جلسہ تحریکی تاریخ کا حصہ ہے جس میں دوسرے مکاتب فکر کے اکابر علماء کرام کے علاوہ شیعہ راہ نماؤں نے بھی خطاب کیا تھا بلکہ یہ واقعہ بھی تاریخی اہمیت کا حاصل ہے کہ جلسہ کے بعد جب پولیس نے علامہ علی غضنفر کراروی کو جلسہ گاہ سے نکلتے ہی گرفتار کر لیا تو آغا شورش کاشمیری نے نہ صرف اپنے خطاب کے دوران شدید احتجاج کیا بلکہ پولیس چوکی کا لوگوں کے ہجوم کے ساتھ محاصرہ کر لیا اور کراروی صاحب کو رہا کر کے وہاں سے واپس ہوئے۔

۱۹۷۷ء کی تحریک نظام مصطفیٰ میں گوجرانوالہ میں حضرت مولانا صوفی عبد الحمید سواتی نے مشترکہ عوامی جلوس کی قیادت کی اور گکھڑ میں حضرت والد محترم جلوسوں کی قیادت کرتے رہے اور ان کا یہ تاریخی واقعہ بھی اسی تحریک کا ہے کہ فیڈرل فورس کے کمانڈر نے اس کو روکنے کے لیے اس کے راستے میں لکیر کھینچ کر اعلان کیا کہ جو شخص اس لائن کو عبور کرے گا، اسے گولی مار دی جائے گی، یہ سن کر حضرت والد محترمؒ نے اپنے رفقاء استاذ محترم حضرت مولانا محمد انور صاحب مدظلہ اور حاجی سید ڈار صاحب مرحوم کے ہمراہ یہ کہہ کر کلمہ طیبہ کا ورد کرتے ہوئے لائن کراس کی کہ ''مسنون عمر

پوری کر چکا ہوں اور اب شہادت کی تمنا رکھتا ہوں۔'' ان کا یہ جذبہ دیکھ کر فیڈرل سیکورٹی فورس کی رائفلیں سرنگوں ہو گئیں اور جلوس پوری شان وشوکت کے ساتھ اپنی منزل کی طرف روانہ ہو گیا۔ اپنی زندگی کے آخری دس سال وہ بستر علالت پر رہے، لیکن اس دوران متحدہ مجلس عمل تشکیل پائی تو انہوں نے دونوں الیکشنوں میں متحدہ مجلس عمل کے امیدواروں کی حمایت کی اور لوگوں کو ان کا ساتھ دینے کی تلقین فرمائی۔ بعض حضرات نے اس سلسلہ میں تحفظات کا بھی ان کے سامنے اظہار کیا، مگر ان کا موقف وہی رہا۔

میں نے دوستوں سے عرض کیا کہ کسی کو مسلمان، منافق یا کافر قرار دینے کا مسئلہ اپنی جگہ پر ایک دینی ضرورت ہوتی ہے، لیکن قومی ضروریات اور معاشرتی روابط ومعاملات کا ایک مستقل دائرہ ہوتا ہے اور ہمارے بزرگوں نے اپنی اپنی جگہ ان دونوں کا لحاظ رکھا ہے۔ حضرت والد محترمؒ اور حضرت صوفی صاحبؒ کا زندگی بھر یہ معمول رہا ہے کہ وہ بہت سے معاملات پر اپنے تحفظات کا اظہار کرتے تھے اور رائے بھی دیتے تھے، لیکن جب کوئی اجتماعی فیصلہ ہو جاتا تھا تو اسے نہ صرف قبول کر لیتے تھے بلکہ اس کا بھرپور ساتھ دیتے تھے۔ خود میرا معمول بھی بحمد اللہ تعالیٰ یہی ہے کہ بعض معاملات پر اپنی مستقل رائے رکھتا ہوں، اس کا اظہار بھی کرتا ہوں اور کوئی مناسب موقع ہو تو اس پر بحث ومباحثہ سے بھی گریز نہیں کرتا، لیکن عملاً وہی کرتا ہوں جو اجتماعی فیصلہ ہوتا ہے اور جمہور اہل علم کا موقف ہوتا ہے، رائے کے حق سے میں کبھی دست بردار نہیں ہوا، لیکن اپنی رائے کو حتمی قرار دے کر جمہور اہل علم کے موقف کے سامنے اڑنے سے ہمیشہ گریز کیا ہے اور اسے کبھی حق اور صواب کا راستہ نہیں سمجھا۔

میری طالب علمانہ رائے میں اسلام، کفر اور نفاق کی بحث کے باوجود معاشرتی معاملات اور اجتماعی روایات کو الگ دائرے میں رکھنا چاہیے اور اس سلسلہ میں دور نبویؐ میں ہمارے لیے مثال موجود ہے۔ عبد اللہ بن اُبی اور اس کے منافق ساتھیوں کو جن کی تعداد غزوۂ احد کے موقع پر تین سو کے لگ بھگ بیان کی جاتی تھی، قرآن کریم کی نص قطعی میں ''کافر'' قرار دیا گیا ہے اور یہ اعلان کیا گیا ہے کہ ''وما ھم بمؤمنین''، وہ مسلمان نہیں ہیں، لیکن اس کے باوجود وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عبادات میں شریک ہوتے رہے ہیں، غزوات میں اپنی تمام تر غلط حرکات کے باوجود شامل ہوتے رہے ہیں۔ ان کے بارے میں جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ انہیں قتل نہ کر دیا جائے؟ تو جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ نے جواب دیا کہ ''نہیں! اس سے یہ تاثر پھیلے گا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اپنے ساتھیوں کو بھی قتل کر دیتے ہیں''، اس لیے کہ دنیا کو وہ مسلمانوں کا حصہ ہی نظر آتے ہیں۔ حتیٰ کہ منافقین نے ایک موقع پر الگ مسجد بنا کر خود کو عمومی معاشرے سے الگ کرنا چاہا تو قرآن کریم نے اسے ''مسجد ضرار'' قرار دیا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو وہاں جانے سے منع کر دیا۔ وہ مسجد گرا دی گئی اور مصلحت اسی میں سمجھی گئی کہ منافقین کو ان کے کفر کے باوجود معاشرتی طور پر الگ ہونے سے روکا جائے کہ اس کے نقصانات زیادہ ہیں۔ اس لیے میری رائے یہ ہے کہ اکابر کے فیصلوں پر حسب سابق اعتماد کیا جائے۔

(ابو عمار زاہد الراشدی)

مولانا زاہدالراشدی مدظلہ نامور عالم دین اور اسلامی سکالر کی حیثیت سے معروف ہیں۔ پاکستان شریعت کونسل کے سربراہ، الشریعہ اکیڈمی گوجرانوالہ کے ڈائریکٹر اور جامعہ نصرت العلوم گوجرانوالہ کے شیخ الحدیث ہونے کے ساتھ ساتھ روزنامہ اسلام کے مستقل کالم نگار اور متعدد کتب و رسائل کے مصنف بھی ہیں۔ عالم اسلام میں پائے جانے والے مختلف عنوانات پر اختلافات کے خاتمے کے لیے محققانہ گفتگو اور مکالمہ کو اہمیت دیتے ہیں۔ مولانا موصوف نے روزنامہ اسلام میں ۱۱ فروری کو ''اکابر کے فیصلوں پر اعتماد کیا جائے'' کے عنوان سے ایک فکرانگیز کالم تحریر فرمایا ہے جس میں انہوں نے تحریک تحفظ ناموس رسالت میں اہل تشیع کی شمولیت کے متعلق اٹھائے جانے والے بعض سوالات کے جوابات دینے کی کوشش کی ہے اور یہ اپیل کی ہے کہ اکابر پر مکمل اعتماد کیا جائے اور ان کے فیصلہ جات کا احترام کیا جائے۔ اکابر پر اعتماد اور ان کے فیصلہ جات کا احترام یقیناً ہم سب پر لازم ہے اور ان فیصلہ جات سے کسی صورت بھی روگردانی نہیں ہونی چاہیے، مگر مشکل اس وقت پیش آتی جب اکابر کی طرف سے نئے فیصلہ جات سامنے آتے ہیں اور سابقہ فیصلہ جات کے ذریعے ایک راستہ اور منزل متعین کر کے جن لوگوں کو اس راستے پر چلایا گیا تھا، انہیں اعتماد میں بھی نہیں لیا جاتا۔ اگر سابقہ فیصلہ جات کی ضرورت اب ختم ہوگئی ہے اور ان پر جتنا کام ہونا چاہیے تھا، وہ پورا ہو چکا ہے اور وہ تمام فیصلے اب کالعدم ہوگئے ہیں تو اس بات سے آگاہ کرنا اور اعتماد میں تو لیا جانا چاہیے۔

تحریک تحفظ ناموس رسالت یا اس طرح کی دوسری تحاریک میں قومی ضروریات کو مدنظر رکھ کر اس میں اثنا عشری اہل تشیع کی شمولیت کو جائز ثابت کرنے کے لیے قیام پاکستان سے لے کر اب تک مختلف چلائی جانے والی تحاریک کے حوالے دے کر بڑے خوبصورت انداز میں مولانا زاہدالرشدی صاحب نے اپنا مؤقف بیان کیا ہے، مگر ان چند ایک واقعات کے علاوہ اسلام کی چودہ سو سالہ تاریخ سے کوئی ایک واقعہ بھی پیش نہیں کر سکے جس سے یہ ثابت ہو کہ منکرین ختم نبوت کے خلاف چلائی جانے والی تحاریک میں خود منکرین ختم نبوت کو بھی شامل کیا گیا ہو۔ حضرات تابعین کے دور سے یہ فتاویٰ اور فیصلے چلے آرہے ہیں کہ خاتم المعصومین حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ختم نبوت کے منکر، صحابہ کرامؓ کے ایمان کا انکار کرنے والے، شیخینؓ کی صحابیت کا انکار کرنے والے اور قرآن کریم میں تحریف کے قائل لوگوں کا دین اسلام کے ساتھ کوئی تعلق نہیں اور وہ دائرہ اسلام سے خارج ہیں۔ پھر اہل تشیع اثنا عشری کے متعلق انہی عقائد باطلہ کی وجہ سے وقت کے مقتدر اور محقق علمائے کرام نے تکفیر کا فیصلہ صادر فرمایا اور خود مولانا زاہدالراشدی صاحب اور ان کے والد گرامی امام اہل سنت حضرت مولانا سرفراز خان صفدرؒ کا بھی یہی فیصلہ اور فتویٰ ہے، جیسا کہ مولانا راشدی صاحب کے مذکورہ کالم اور امام اہل سنتؒ کی کتاب ''ارشاد الشیعہ'' سے ظاہر ہوتا ہے۔ تحریک تحفظ ناموس رسالت میں اس وقت جتنے اکابر علمائے کرام شامل ہیں، ان سب کے یہی عقائد و نظریات ہیں کیونکہ ان سب حضرات نے اہل تشیع کے متعلق جاری ہونے والے متفقہ فیصلہ پر اپنے تائیدی دستخط ثبت فرمائے ہیں۔ پھر اسی پر بس نہیں بلکہ اس متفقہ فیصلہ کے بعد ایک اور فتویٰ (جسے متفقہ فیصلہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کیونکہ اس فتویٰ پر پاکستان، بنگلہ دیش اور برطانیہ کے اکابر علماء

ومفتیان کے علاوہ سینکڑوں جید علماء کرام ومفتیان عظام کے دستخط موجود ہیں) چند سال قبل اس وقت سامنے آیا جب اہل تشیع اثنا عشری کو مسلمان قرار دے کر ایک سیاسی مذہبی اتحاد ''متحدہ مجلس عمل'' اور اہل تشیع اثنا عشری کے تعلیمی اداروں کو دینی ادارے قرار دیتے ہوئے دینی مدارس کے اتحاد ''اتحاد تنظیمات مدارس دینیہ'' میں شامل کیا گیا۔ اس فتویٰ میں پوچھے جانے والے سوال کے جواب میں یہ لکھا گیا ہے کہ ''ان کے ساتھ تمام تعلقات اور دیگر مراسم اسلامیہ رکھنا ہرگز جائز نہیں کیونکہ یہ لوگ اس قسم کے تعلقات سے غلط فائدہ اٹھاتے ہیں، اپنے غلط عقائد کی تبلیغ کرتے ہیں اور دوسروں کے سامنے ان تعلقات کو بطور دلیل پیش کر کے اپنے آپ کو مسلمان ظاہر کرتے ہیں۔ ان کے مذہبی اداروں اور تنظیموں کو دینی واسلامی کہنے سے اپنے ایمان کو خطرہ ہے۔'' یاد رہے کہ تحریک تحفظ ناموس رسالت میں اہل تشیع اثنا عشری کی تنظیم کو اسلامی تنظیم قرار دے کر اتحاد میں شامل کیا گیا ہے۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ قیام پاکستان سے لے کر اب تک چلائی جانے والی تمام تحاریک میں اہل تشیع شامل رہے ہیں تو اس سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ ایسے ہر اتحاد اور ہر واقعہ پر کم از کم دس، دس صفحے لکھے جا سکتے ہیں لیکن انتہائی ادب سے یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ کیا ان تمام ''حقائق'' سے شیخ المشائخ حضرت خواجہ خان محمدؒ، فقیہ العصر حضرت مفتی عبد الستارؒ، امام اہل سنت مولانا سرفراز خاں صفدرؒ، عالمی مجلس تحفظ ختم نبوت کے مرکزی امیر، شیخ الحدیث مولانا عبد المجید لدھیانوی، مفتی عبد القیوم ہزاروی، شیخ الحدیث ڈاکٹر شیر علی شاہ، شیخ الحدیث مفتی غلام قادرؒ دار الہدیٰ ٹھیڑی اور حضرت مفتی محمد زرولی خان سمیت دیگر سینکڑوں اکابر علماء اور مفتیان عظام واقف نہ تھے؟ کیونکہ ان تمام اکابر نے علامہ علی شیر حیدری شہیدؒ کے موقف کی تائید اس وقت فرمائی جب یہ تمام تاریخی واقعات موجود تھے۔ اس سے پہلے دار العلوم دیو بند میں ۲۹، ۳۰، ۳۱/ اکتوبر ۱۹۸۶ء کو عالمی اجلاس برائے تحفظ ختم نبوت منعقد ہوا تھا جس میں باقاعدہ ایک قرارداد پاس کی گئی جس کا متن کچھ یوں ہے کہ ''یہ اجلاس اعلان کرتا ہے کہ شیعہ اثنا عشری مسلک جو فی زمانہ دنیا کے شیعوں کی اکثریت کا مسلک ہے اور ایران میں اس مسلک کے ماننے والوں کے ذریعے ماضی قریب میں ایک انقلاب برپا ہوا ہے، جس کو اسلامی انقلاب کہہ کر عالم اسلام کو زبردست دھوکہ دیا جا رہا ہے، اس مسلک کا بنیادی عقیدہ، عقیدہ امامت براہ راست ختم نبوت کا انکار ہے۔ اسی بنا پر حضرت شاہ ولی اللہؒ نے صراحت کے ساتھ ان کی تکفیر کی ہے۔ لہٰذا یہ اجلاس برائے تحفظ ختم نبوت اعلان کرتا ہے کہ یہ مسلک موجب کفر اور ختم نبوت کے خلاف پرفریب بغاوت ہے۔ نیز یہ اجلاس تمام اہل علم سے اس فتنہ کے خلاف سرگرم عمل ہونے کی اپیل کرتا ہے۔'' (از اداریہ ماہنامہ ''دار العلوم'' دیو بند، بابت ماہ جنوری ۱۹۸۷ء)

میری گزارشات کا مقصد صرف اتنا ہے کہ اکابر علماء کرام کے فیصلوں یا فتاویٰ پر اعتماد سب کرتے ہیں، چند ایک ایسے ہیں جن کے لیے ان فیصلوں میں تمیز کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ کس فیصلے پر اعتماد کریں۔ اہل تشیع اثنا عشری کے متعلق اکابر علماء کرام کے دو متفقہ فیصلے موجود ہیں۔ ان کی موجودگی میں کوئی اور فیصلہ کرنے سے قبل ان دو فیصلوں کا جائزہ لیا جانا ضروری ہے اور کم از کم اکابر کے ان دو فیصلوں کی روشنی میں جدوجہد کرنے والی جماعتوں اور شخصیات بلکہ

جنھیں اکابر نے یہ جدوجہد کرنے پر آمادہ کیا تھا، ان کو اعتماد میں لیا جانا ضروری ہے۔ آج جنھیں اکابر کے فیصلوں پر اعتماد نہ کرنے کا طعنہ دیا جا رہا ہے، وہ تو بطریق اولیٰ اکابر کے ان فیصلوں پر اعتماد کر رہے ہیں اور ان فیصلوں کے احترام میں پانچ عظیم المرتبت قائدین، دو ہزار پانچ سو سے زائد افراد کی قربانی پیش کر چکے ہیں۔ یہاں یہ بات بھی اہمیت کی حامل ہے کہ اس سے قبل شاید ہی تاریخ اسلامی میں کوئی ایسی تحریک موجود ہو جس نے اکابر کے فیصلوں پر اعتماد کرتے ہوئے اتنی بڑی قربانی دی ہو۔ جو لوگ اتنی بڑی تعداد میں شہید ہونے والوں کے امین اور وارث ہوں، وہ کیسے اپنے قائدین اور کارکنوں کے قاتلوں کے ساتھ بیٹھ سکتے ہیں اور کیسے اکابر کے ان فیصلوں سے منحرف ہو سکتے ہیں؟ مگر پھر بھی شکوہ انھی سے کیا جا رہا ہے۔ ان حالات میں موجودہ اکابر علماء کرام سے دردمندانہ اپیل ہے کہ وہ حالات کی نزاکت کا ادراک کرتے ہوئے مل بیٹھ کر اتفاق رائے سے فیصلے کریں اور نئے فیصلے کرنے سے قبل اپنے سابقہ فیصلہ جات کو مدنظر رکھیں تا کہ کہیں کوئی اختلافی صورت حال پیدا نہ ہو سکے۔

محمد یونس قاسمی

(مدیر نظام خلافت راشدہ)

(۳)

راقم الحروف نے مختلف دوستوں کے سوالات پر تحریک تحفظ ناموس رسالت کی قیادت میں اہل تشیع کی شمولیت کے مسئلے پر اپنے موقف کی وضاحت کی تھی جو روزنامہ اسلام میں ۱۱؍فروری ۲۰۱۱ء کو ''نوائے حق'' کے عنوان سے میرے مستقل کالم کی صورت میں شائع ہوئی۔ اس پر محترم جناب مولانا محمد یونس قاسمی نے اپنے تاثرات کا اظہار کیا ہے جو مذکورہ کالم کے ساتھ شائع کیا جا رہا ہے۔ مولانا قاسمی کی شکایت یہ ہے کہ اکابر کے فیصلے بدلتے رہتے ہیں جبکہ میں نے اس کالم میں ہی اس کے بارے میں عرض کر دیا تھا کہ کسی کو کافر قرار دینے یا مسلمان تسلیم کرنے کا دائرہ الگ ہے اور معاشرتی روابط اور مشترکہ تحریکات میں اشتراک عمل کا دائرہ اس سے مختلف ہے جس کی واضح مثال موجود ہے کہ دور نبوی میں عبد اللہ بن ابی اور اس کے ٹولے کو قرآن کریم کی نص قطعی میں کافر قرار دیے جانے کے باوجود جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے معاشرتی طور پر انھیں الگ نہیں کیا بلکہ ان کی تمام تر خرابیوں اور غلط کاریوں کے ہوتے ہوئے بھی انھیں اجتماعی معاملات میں اپنے ساتھ شریک رکھا، اس لیے کہ انھیں معاشرتی طور پر الگ کرنے اور ان کے خلاف کوئی سخت کارروائی کرنے میں اس دور کے حالات میں مصلحت نہیں تھی۔

ہمارے اکابر کا طریقہ بھی یہی چلا آ رہا ہے کہ کفر کے فتووں کے باوجود مشترکہ قومی معاملات اور اجتماعی تحریکات میں اہل تشیع کو اپنے ساتھ شریک رکھا ہے اور اس میں کوئی تعارض اور الجھن کی بات نہیں ہے۔ اس سلسلے میں علماء کرام کے متفقہ ۲۲ نکات، ۱۹۵۳ء کی تحریک ختم نبوت، ۱۹۷۳ء کے دستور، ۱۹۷۴ء کی تحریک ختم نبوت، ۱۹۷۷ء کی تحریک نظام مصطفیٰ اور ۱۹۸۴ء کی تحریک ختم نبوت کا حوالہ مذکورہ کالم میں دیا جا چکا ہے۔ اس کے ساتھ اس تسلسل میں چند اور تحریکات کا اضافہ بھی کرنا چاہتا ہوں۔

☆ .... بھارت میں مسلمانوں کے شرعی خاندانی قوانین کے تحفظ کے لیے ’’آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ‘‘ کا مشترکہ پلیٹ فارم موجود ہے جس کے پہلے سربراہ حضرت مولانا قاری محمد طیبؒ، دوسرے سربراہ حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ، تیسرے سربراہ حضرت مولانا مجاہدالاسلام قاسمیؒ تھے جبکہ اب اس کے سربراہ حضرت مولانا سید محمد رابع ندوی مدظلہ ہیں اور اہل تشیع اس بورڈ کا نہ صرف مسلسل حصہ ہیں بلکہ ممتاز شیعہ علما اس کے مرکزی عہدہ دار بھی چلے آ رہے ہیں۔

☆ .... ایران میں اہل سنت کے بزرگ عالم دین حضرت مولانا عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ جو حضرت مولانا احمد علی لاہوریؒ اور حضرت مولانا سید محمد یوسف بنوریؒ کے تلامذہ میں سے تھے، ایرانی انقلاب کے بعد اس کی مرکزی کونسل اور دستور ساز اسمبلی کے ممبر رہے ہیں اور ایرانی دستور کی تشکیل میں ان کا اہم کردار ہے۔ حضرت مولانا منظور احمد چنیوٹی اور دوسرے علماء کرام کے ساتھ مجھے ۱۹۸۷ء میں ایران جانے کا موقع ملا تو ہم نے ایران میں حضرت مولانا عبدالعزیز سے ملاقات کا شرف حاصل کیا۔ انھوں نے ایرانی انقلاب اور دستور میں اپنے کردار کا تفصیل کے ساتھ تذکرہ فرمایا، البتہ یہ شکایت کی کہ اب ایرانی راہ نماؤں کا رویہ تبدیل ہوتا جا رہا ہے اور وہ ان کی باتوں پر پہلے کی طرح توجہ نہیں دیتے۔

☆ .... افغانستان میں روسی استعمار کے خلاف جہاد میں اہل سنت کی نصف درجن کے لگ بھگ جہادی تنظیموں کے ساتھ ساتھ اہل تشیع کی ’’حزب وحدت‘‘ بھی جہاد افغانستان کا حصہ رہی ہے اور ان تنظیموں کے درمیان اس دور میں اشتراک وتعاون بھی رہا ہے۔

☆ .... دینی مدارس کے تحفظ کے لیے تمام مکاتب فکر کے دینی مدارس کے وفاقوں کے اتحاد ’’اتحاد تنظیمات مدارس دینیہ‘‘ میں وفاق المدارس الشیعہ شامل ہے جس کا ذکر محترم مولانا محمد یونس قاسمی نے بھی اپنے مضمون میں کیا ہے۔

اس لیے مولانا محمد یونس قاسمی صاحب کی خدمت میں گزارش ہے کہ اصل الجھن انھیں صرف اس وجہ سے ہو رہی ہے کہ وہ دونوں الگ الگ دائروں میں فرق نہیں کر پا رہے۔ اگر اس فرق کو وہ سنجیدگی سے محسوس کر لیں تو انھیں اکابر کے طرز عمل میں نہ کوئی تضاد نظر آئے گا اور نہ ہی یہ شکایت ہوگی کہ بزرگوں نے پہلے فیصلوں کے بعد نیا فیصلہ کرنے میں متعلقہ دوستوں کو اعتماد میں نہیں لیا۔ اکابر کے فیصلے فتووں کے دائرے میں مسلسل وہی چلے آ رہے ہیں جو پہلے سے موجود ہیں اور معاشرتی روابط اور دینی تحریکات کے دائرے میں بھی ان کے فیصلوں کے تسلسل میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ صرف دائروں کے فرق کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اس کے بعد کسی دوست کے ذہن میں کوئی الجھن باقی نہیں رہے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ

(ابوعمار زاہد الراشدی)