سلسلے میں شاہ عبدالعزیزؒ کے متعدد فتاوی موجود ہیں (۴)۔ لیکن دلچسپ امر یہ ہے کہ ان فتووں میں ہندوستان کو دارالحرب قرار دینے کے باوجود ان میں سے کسی بھی فتوے میں نہ تو مسلمانوں کو انگریزوں کے خلاف جہاد کا کہا گیا ہے اور نہ ہی انہیں دارالحرب بن جانے والے ہندوستان سے ہجرت کرنے کا مشورہ دیا گیا ہے۔ بحیثیتِ مجموعی ان فتاوی کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کی فقہی حیثیت متعین کی جائے، اس لئے کہ جہاد کے علاوہ بھی کئی احکام کا تعلق اس فقہی حیثیت کے ساتھ ہے، مثلاً فقہا کے ایک قول کے مطابق غیر مسلموں سے مسلمان کے سود لینے کا مسئلہ، جس کا ذکر مذکورہ بالا فتاویٰ میں سے متعدد فتاوی میں موجود بھی ہے۔ یہ کہنا کہ یہ فتوی انگریزوں کے خلاف جہاد ہی کی ایک تمہید تھی ایک تجزیہ تو ہوسکتا ہے خود شاہ صاحب کے فتویٰ میں اس طرح کا کوئی اشارہ موجود نہیں ہے۔ بہر حال شاہ عبدالعزیز کا اس موقع پر ہندوستان کے دارالحرب ہونے کے باوجود وجوب جہاد کا فتویٰ صادر نہ کرنا بلکہ جہاد کا سرے سے تذکرہ ہی نہ کرنا ایک بہت بڑا سوال جنم دیتا ہے۔ کیا اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں ہوتا کہ کم از کم ولی اللٰہی خانوادے کی فکر کے مطابق یہ تاثر درست نہیں ہے کہ غیر ملکی تسلط کے فوراً بعد علما کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ حالات کے تمام پہلوؤں کا تجزیہ کئے بغیر فوری طور پر نہ صرف جہاد کی فرضیت بلکہ اس کے فرضِ عین ہونے کا اعلان کریں۔ آگے چل کر ہم ذکر کریں گے ایک وقت ایسا بھی آیا کہ علماء کی اسی لڑی نے جن کے نزدیک ہندوستان کے دارالحرب ہونے کا یہ فتویٰ بنیادی اہمیت رکھتا تھا ۱۹۱۵ء اور ۱۹۲۰ء کے درمیانی عرصے میں عسکری جدوجہد کو چھوڑ کر پرامن سیاسی اور آئینی جدوجہد کا راستہ اختیار کیا جس کا مطلب اس بات کو تسلیم کرنا ہے کہ غیر ملکی تسلط کی صورت میں اس کے خلاف ہتھیار اٹھانا ہی واحد آپشن نہیں ہے، بلکہ شرعی لحاظ سے اور بھی راستے ممکن ہیں۔

یہاں جو دوسرا نکتہ قابلِ توجہ ہے وہ یہ ہے کہ ہندوستان تو دارالحرب بن گیا، لیکن کیوں بنا؟ کس کی وجہ سے بنا، اس کے اصل ذمہ دار کون تھے؟ ظاہر ہے کہ اس میں جہاں ایسٹ انڈیا کمپنی کی سازشوں، چالاکیوں اور جبر کا دخل تھا وہیں اس وقت کے مغلیہ بادشاہوں سمیت باستثنائے چند، مسلمان حکمران بھی ذمہ دار تھے، ایسٹ انڈیا کمپنی کو مراعات دینے بلکہ اس کی چاپلوسی کرنے میں مغلیہ بادشاہ پیش پیش تھے۔ انہوں نے کبھی بھی اس ابھرتی ہوئی طاقت کے بارے میں سنجیدگی سے نہیں سوچا۔ ۱۶۱۲ء میں جہانگیر نے اپنے تمام گورنرز اور فوجی حکام کو حکم جاری کیا کہ وہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے لوگوں کو بلا روک ہر جگہ آنے جانے، کاروبار کرنے اور صنعتیں لگانے کی اجازت دیں، اس کے بدلے میں یہ طے ہوا کہ کمپنی کے لوگ نوادرات اور قیمتی اشیاء بادشاہ کے محل کے لئے پیش کریں گے (۵)۔ سوال یہ ہے کہ کیا اس زمانے میں یہ بحث اٹھی کہ ہمارے یہ حکمران چونکہ نااہل، اپنی ذمہ داریوں سے ناآشنا غیروں کے آگے گھٹنے ٹیکنے والے ان کے اشاروں پر ناچنے والے اور کٹھ پتلی ہیں اس لئے سب سے پہلے ان ''منافقوں'' کے خلاف ہتھیار اٹھا کر ان سے جان چھڑائی جائے۔ یہاں اختصار کے پیشِ نظر بات مخصوص تناظر میں ہو رہی ہے ورنہ اسی سوال کو ذرا وسیع پیمانے پر بھی موضوعِ بحث بنایا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں کی تاریخ میں ایسی بے شمار مثالیں ملتی ہیں جب اس طرح کے نااہل حکمران مسلط رہے، ان کے ہاں بعض غیر اسلامی چیزیں رواج کا ایسا حصہ رہیں کہ انہیں اس دور کے غیر تحریری دستور اور آئین کا حصہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ اگر واقعتاً ایسا ہی تھا تو کیا ان ادوار میں اس طرح کے غلط دستوروں کی وجہ سے تکفیر کی مہم چلی۔

پھر ہندوستان کے دارالحرب ہونے کا جو فتویٰ شاہ عبدالعزیزؒ نے جاری کیا تھا اس کی جہاں اس زمانے اور بعد کے زمانے کے بے شمار علمانے تائید کی وہیں شاہ صاحب کے شاگردوں اور ان کے بھی بعد کے طبقے کے متعدد علمانے اس سے اختلاف بھی کیا، جن میں مثال کے طور پر مولانا سید نذیر حسین دہلویؒ اور عبدالحی لکھنوی فرنگی محلیؒ قابلِ ذکر ہیں۔ مولانا فرنگی محلی کا ایک مفصل فتویٰ ان کے ''مجموعۃ الفتاویٰ'' میں شامل ہے، جس میں انہوں نے فقہ حنفی کی عبارات کی روشنی میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ موجودہ حالات میں ہندوستان دارالحرب نہیں ہے(۶)۔ اسی طرح سید احمد شہیدؒ کے ایک خلیفہ مولانا کرامت علی جون پوریؒ کلکتہ محمڈن لٹریری سوسائٹی کے اہم رکن رہے، یہ سوسائٹی ہندوستان کے دارالحرب ہونے اور انگریزوں کے خلاف جہاد کے نظریات کے برعکس کام کر رہی تھی، اس پلیٹ فارم کے ذریعے مولانا کرامت علی جون پوریؒ نے کھل کر ہندوستان کے دارالحرب ہونے اور اس میں جہاد کرنے کے نظریے کی مخالفت کی، یہاں تک کہ انہوں نے بنگال کی فرائضی تحریک کے لوگوں کو اپنے زمانے کے خوارج قرار دیا(۷)۔ کیا ان علما کو اس اختلافِ رائے کی بنیاد پر جان کے خطرات کبھی لاحق ہوئے، ظاہر ہے کہ نہیں۔

ہندوستان کی تاریخ کا ایک بہت ہی اہم واقعہ ۱۸۵۷ء کی جنگ کا ہے جو بنیادی طور پر کسی طے شدہ پروگرام اور منصوبے کا نتیجہ نہیں تھا، بلکہ بعض وقتی واقعات یا افواہوں کا نتیجہ تھا۔ تاہم ایسٹ انڈیا کمپنی کی عمل داری اور اس کی حاکمیت کے خلاف پہلے سے موجود جذبات نے اس سلسلے میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔ اس موقع پر کئی راہ نماؤں کو خیال ہوا کہ شاید اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ہندوستان سے غیر ملکی تسلط کو ختم اور بادشاہ کو مضبوط کیا جا سکے۔ اسی لئے بعد کے ادوار میں اسے جنگِ آزادی سے بھی تعبیر کیا گیا۔ مولانا مناظر احسن گیلانی نے سوانح قاسمی پچاس کے عشرے میں لکھی ہے، اس کتاب میں ان کا کہنا یہ ہے کہ کچھ عرصہ پہلے سے ۱۸۵۷ء کے ان واقعات کو جنگِ آزادی یا جہادِ آزادی سے تعبیر کیا جانے لگا ہے(۸)۔ ۱۸۵۷ء سے پہلے انگریزوں کے مکمل تسلط کی وجہ سے ہندوستان کے دارالحرب ہونے کا فتویٰ آئے کافی عرصہ گذر چکا تھا لیکن غیر ملکی تسلط کا یہاں بھی یہ منطقی اور لازمی نتیجہ نہیں سمجھا گیا کہ اس غیر ملکی طاقت کے خلاف عسکری آپشن استعمال کیا جائے، ۱۸۵۷ء میں جب از خود ایک محاذ کھڑا ہو گیا تو اس بات پر الگ سے غور ہوا کہ از خود اٹھ کھڑے ہونے والے اس محاذ میں انگریزوں کے خلاف اپنا حصہ ڈالا جائے یا نہیں۔ اس سلسلے میں اختلافِ رائے بھی ہوا۔ اور آگے چل کر ذکر کیا جائے گا کہ عسکری آپشن اختیار کرنے والے حضرات کے اخلاف نے بھی ۱۹۱۵ء اور ۱۹۲۰ء کے درمیانی عرصے میں اسے ترک کرنے کا باقاعدہ فیصلہ کر لیا۔ مولانا مناظر احسن گیلانی نے تو یہ بھی لکھا ہے کہ جب تھانہ بھون میں علما کے ایک طبقے کا ۱۸۵۷ء میں اجلاس ہوا۔ جو اصل واقعات شروع ہونے کے کافی بعد ہوا تھا۔ تو ''اس موقع پر جہاد کے سب خلاف تھے، صرف حضرت نانوتویؒ مدعیانہ طریقہ پر اس میں پیش پیش تھے''(۹)۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو بھی فیصلہ ہوا وہ درحقیقت مولانا نانوتویؒ کی قادر الکلامی اور قوتِ استدلال کا نتیجہ تھا۔ چنانچہ چند سطروں بعد مولانا گیلانی نقل کرتے ہیں: ''سب نے جو حجتیں خلاف پیش کیں، حضرت نانوتوی نے جوش کے ساتھ سب کا مسکت جواب دیا''۔ بہر حال کہنے کا مقصد یہ کہ ایسے وقت میں جبکہ غیر ملکی تسلط یقینی طور پر موجود ہے اور کچھ لوگ اس کے خلاف اٹھ بھی کھڑے ہوئے ہیں، ایسی حالت کا بھی یہ لازمی اور منطقی تقاضا نہیں سمجھا گیا کہ

فوری طور پر اعلانِ جہاد کر دیا جائے بلکہ اس کے لئے الگ سے غور کرنے کی ضرورت سمجھی گئی۔ جن لوگوں نے عسکری آپشن کی مخالفت کی یا کسی بھی طریقے سے سرکاری نظام کا حصہ رہے، ان کے بارے میں کبھی یہ نہیں سمجھا گیا کہ جس طرح انگریزی فوج سے قتال کیا جائے، اسی طرح اس فوج کا معاون ہونے کی وجہ سے ان لوگوں کو بھی نشانہ بنایا جائے گا، بلکہ عسکری آپشن سے اختلاف کرنے والوں میں ایسی شخصیات بھی ہیں جن کا نام ہمیشہ عقیدت واحترام سے لیا گیا۔ مولانا عبیداللہ سندھی فرماتے ہیں:

''اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مولانا محمد اسحاق [شاہ محمد اسحاق دہلوی] کے متبعین کی پہلی صف میں سے علما اور صوفیہ کا کثیر حصہ سلطانِ دہلی کی لڑائی میں غیر جانب دار بن گیا''(۱۰)۔

غیر جانب دار ہونے کا مطلب عسکری راستے سے اختلاف کرنا ہی ہے۔

جن حضرات نے عسکری راستہ اختیار کرنے سے انکار کیا تھا، ان میں مولانا محبوب علیؒ کا نام قابلِ ذکر ہے جو کہ شاہ عبدالعزیز کے نمایاں شاگردوں میں سے تھے۔ یہ سید احمد شہید کے لشکر میں بھی شامل ہوئے تھے، لیکن مزاج نہ ملنے یا شرحِ صدر نہ ہونے کی وجہ سے واپس آ گئے تھے (۱۱)۔ ۱۸۵۷ء کے واقعات میں بھی ان کا نقطۂ نظر مجاہدین سے مختلف تھا۔ انگریزوں نے کامیابی کے بعد بطورِ انعام انہیں جاگیر دینے کی پیشکش کی، لیکن یہ انہوں نے اس پیش کش کو یہ کہہ کر ٹھکرا دیا کہ میں نے جو موقف اختیار کیا اپنی دیانت دارانہ رائے کی وجہ سے کیا، کسی انعام کے لالچ یا کسی کو خوش کرنے کے لئے نہیں (۱۲)۔

جب شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ مالٹا کی اسارت سے واپس آئے تو ان سے ملاقات کرنے والوں اور انہیں انگریز کے خلاف جدوجہد سے الگ ہونے کا مشورہ دینے والوں میں ایک نام مولانا رحیم بخشؒ کا بھی ہے۔ مولانا سید حسین احمد مدنیؒ کے سوانح نگار مولانا فرید الوحیدی ان کے تعارف میں لکھتے ہیں: ''ریاست بہاولپور کے مدار المہام تھے، حضرت گنگوہی کے متوسلین میں اور علماء کرام کے بڑے معتقد تھے، تاہم حکومتِ برطانیہ کے خیر خواہ اور معتمد تھے''(۱۳)۔ انہی مولانا رحیم بخش کے بارے میں مولانا مدنی کے والد ماجد مولوی سید حبیب اللہ صاحبؒ کے حالات میں لکھا ہے:

''اتفاق سے اسی زمانے میں نواب صاحب بہاولپور بھی حج وزیارت کے لئے حاضر ہوئے۔ ان کے وزیر اعظم مولانا رحیم بخش صاحب بڑے عالم، متقی اور باخدا شخص تھے اور حضرت قطب عالم گنگوہیؒ کے متوسلین میں سے تھے۔ انتظامات کے لئے وہ نواب صاحب کی آمد سے پہلے ہی مدینہ طیبہ حاضر ہوئے۔ قدرتی طور پر ان کو مولوی صاحب [مولوی حبیب اللہ] اور ان کے حضرت گنگوہی کے خلفا صاحبزادگان سے خصوصی تعلق اور عقیدت ہوگئی اور نواب صاحب آئے تو موصوف نے ان کی جانب سے دس روپیہ ماہوار کا وظیفہ مقرر کرا دیا، یہ ساری مستقل آمدنیاں تھیں'' (۱۴)

گویا ایک طرف تو مولانا رحیم بخش حکومتِ برطانیہ کے ''خیر خواہ اور معتمد'' تھے دوسری طرف وہ ''بڑے عالم، متقی اور باخدا شخص'' تھے اور ان کے ساتھ تعلقات کی نوعیت وہ ہے جو اقتباس بالا سے سمجھ میں آ رہی ہے۔

اس کے علاوہ بے شمار مسلمان سرکاری ملازمتیں اختیار کر کے اس برطانوی نظام کا حصہ بن چکے تھے، ان میں کئی

لوگ پولیس اور انتظامی مشینری کے دیگر اداروں میں شامل تھے جو کسی نہ کسی طرح اس حکومت ونظام کی مضبوطی کا ذریعہ تھے۔ لیکن خاص ملازمتوں کو ان میں ادا کئے جانے والے بعض افعال کی وجہ سے تو ناجائز کہا گیا لیکن محض اس کافرانہ نظام کا حصہ ہونے کی وجہ سے اس طرح کی کسی ملازمت کو ناجائز نہیں کہا گیا۔ پھر جیسی بھی ملازمت ہو اس کے کرنے والے کی جان کو محض اس وجہ سے خطرہ لاحق نہیں ہوا کہ وہ سرکار کے فلاں شعبے میں کام کر رہا ہے۔ اور تو اور، سرسید احمد خان نے جس انداز سے کھل کر نہ صرف عسکری آپشن کے خلاف رائے دی بلکہ مسلمانوں کو انگریزوں سے بہتر تعلقات کا بھی مشورہ دیا، لیکن کوئی ایسی مثال نہیں ملتی کہ اس طرح کی باتوں کی وجہ سے ان کے خلاف کوئی ایسی بات کہی گئی ہو یا فتویٰ دیا گیا ہو جس سے ان کی جان کو خطرات لاحق ہو جائیں۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ مسلمانوں کی خاصی تعداد برطانوی ہند کی فوج میں بھی شامل تھی، جو بنیادی طور پر تاج برطانیہ کی وفادار تھی۔ جائز ناجائز کا مسئلہ تو الگ ہے، لیکن فوج میں ان بھرتی ہونے والوں کو کبھی بھی مرتد نہیں کہا گیا جس طرح آج ان مسلمان افواج کو کہا جا رہا ہے جو براہِ راست کسی کافر طاقت کے ماتحت نہیں ہیں۔ برطانوی ہند میں جگہ جگہ فوجی چھاؤنیاں موجود تھیں، یہ چھاؤنیاں مسلمان اکثریت والے علاقوں میں بھی موجود رہیں۔ لیکن انہیں کبھی اس طرح کے سیکورٹی انتظامات کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی جیسے آج کل ان فوجوں کے بارے میں نظر آتی ہے جو براہِ راست کسی کافر طاقت کی کمان میں نہیں ہیں۔

۱۹۱۷ء کے لگ بھگ جمعیت علماءِ ہند سے وابستہ علما نے باقاعدہ یہ فیصلہ کیا کہ اب آزادی کی جنگ عسکری کی بجائے سیاسی میدان میں جمہوری انداز میں لڑی جائے گی۔ انہوں نے گاندھی کے فلسفۂ عدمِ تشدد کو اختیار کیا اور اسے اسلامی تعلیمات کا تقاضا قرار دیا۔ جمعیت علماء ہند کے ناظمِ اعلیٰ اور اس کے مؤرخ مولانا محمد میاں نے لائحہ عمل کی اس تبدیلی کے حق میں تفصیلی دلائل ذکر کیے (۱۵)۔

مولانا محمد میاں کی گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس زمانے میں اس تبدیلی کے خلاف آوازیں اٹھ رہی تھیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: ''ایک عام پروپیگنڈا ہے کہ علما آیاتِ جہاد کو بھول گئے، وغیرہ وغیرہ''۔ اس کے جواب میں انہوں نے نئے پرامن سیاسی راستے کی وکالت کرتے ہوئے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ''علمائے ملت نے اس راستے کو نادانی یا بزدلی یا غفلت سے اختیار نہیں کیا'' (۱۶)۔

مولانا مزید لکھتے ہیں: ''حضرت سید صاحب شہیدؒ کی تحریک کے آغاز سے ۱۹۱۵ء تک یعنی صرف ۸۵ سال کے عرصے میں ہندوستان کی صرف یہی ایک جماعت ہے جس نے چار مرتبہ انقلاب کی جدوجہد کی'' مطلب یہ کہ اب لائحہ عمل میں جو تبدیلی ہو رہی ہے سابقہ تجربات کے تجزیے پر مبنی ہے۔ مولانا نے ثابت کیا ہے کہ عدم تشدد پر مبنی طریقہ کار بھی جہاد ہی کی ایک شکل ہے بلکہ حدیث افضل الجہاد کلمۃ عدل عند سلطان جائز کی رو سے جہاد کی افضل شکل ہے، اور یہ کہ مکی دور میں نازل ہونے والی صبر وغیرہ کی آیات منسوخ نہیں بلکہ آج بھی ان کا حکم باقی ہے۔ مولانا نے یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ عسکری جدوجہد کسی بیرونی طاقت کے تعاون کے بغیر ممکن نہیں، وہ لکھتے ہیں: ''جب کہ کوئی بیرونی طاقت پشت پر نہ ہو تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اسلحہ اور قوت کے ساتھ انقلابی جدوجہد کے لئے خرچ کا کیا انتظام ہو''۔ یہاں اب تک کن بیرونی طاقتوں کی مدد حاصل تھی اس کا جواب مولانا کے ان لفظوں میں ملتا ہے:

''جنگِ عمومی نے جرمنی اور ترکی کو شکست دے کر ان تمام واقعات کو ختم کر دیا جن کی بنیاد پر ۱۹۱۵ء تک انقلابی سازشیں ہوتی رہیں اور اب انگریز کی طاقت پہلے کی طرح نسبتاً کئی گنا بڑھ گئی اور حدودِ سلطنت اتنے وسیع ہو گئے کہ ان میں آفتاب نہیں چھپتا''۔

مزید لکھتے ہیں: ''جلیانوالہ باغ اور پنجاب کے مارشل لا نے ہندوستانیوں کو کافی سبق دے دیا کہ شورشِ بغاوت کو ایک جابر اور قاہر حکومت کس طرح کچل سکتی ہے''۔ اس کا مطلب یہ بھی ہوا کہ پالیسی امور پر غور اور بحث میں اپنے مدمقابل کی طاقت وقوت اور اپنی کمزوریوں کا درست ادراک اور اظہار کسی قسم کی بزدلی کے زمرے میں نہیں آتا۔ چونکہ دشمن طاقت ور ہے، اس لئے جنگی محاذ پر ہمیں اس کے مدمقابل نہیں آنا چاہیے۔ یہ وہ استدلال ہے جو ۱۹۱۵ء کے بعد پیش کیا جا رہا ہے۔ بعینہ یہ وہی استدلال ہے جو ۱۸۵۷ء میں ان حضرات نے پیش کیا تھا جو اس وقت عسکری جدوجہد کی رائے نہیں رکھتے تھے، اب وہی بات وہ حضرات بھی کہہ رہے ہیں جو اب تک عسکری راستے پر گامزن تھے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ فرق نتیجۂ فکر کا نہیں وقت کا ہے۔ کچھ حضرات نے وہی بات نصف صدی پہلے کہہ دی تھی جو باقی حضرات نصف صدی کے تجربات کے بعد کہہ رہے ہیں۔

مولانا محمد میاںؒ کی اسی کتاب میں ڈاکٹر ابوسلمان شاہ جہاں پوری نے مفتی کفایت اللہؒ کے حالات پر مشتمل اپنا ایک مضمون شامل کیا ہے، اس میں وہ لکھتے ہیں:

''بیسویں صدی کی پہلی دو دہائیوں کے اختتام تک پرجوش نوجوانوں کے سامنے قوت کے زور پر آزادی چھین لینے کا پروگرام تھا، لیکن زمانہ بہت آگے بڑھ گیا تھا۔ وقت کا تقاضا دوسرا تھا۔ ملک کے نہتے اور مسائل میں گرفتار عوام کے لئے کسی ایسے پرامن پروگرام کی ضرورت تھی، جسے اختیار کر کے دنیا کی سب سے بڑی اور جابر قوت کو رولٹ ایکٹ کے جابرانہ قوانین اور ان کے تحت حکومت کو نہایت ظالمانہ اختیارات واپس لینے پر مجبور کر دیا جائے۔ یہی طریقہ آزادی کے حصول کا تھا۔ اگرچہ یہ ایک طویل اور صبر آزما طریقہ تھا۔ ہندی میں اس کے لئے ستیہ گرہ اور اردو میں مقاومت بالصبر کی ترکیب استعمال کی گئی تھی......

''حضرت مفتی صاحبؒ [مفتی کفایت اللہ] اور ان کے رفقا نے از خود اس پروگرام کی اہمیت اور افادیت وقت کے حالات میں محسوس کر کے جمعیت علمائے ہند کے قیام سے پہلے حصہ لیا تھا۔ ۱۹۲۰ اور اس کے بعد تو یہ [پرامن پروگرام] ہندوستان کی ایک معروف تحریک بن گئی تھی اور عام طور پر حریت پسند جماعتوں نے اسے اختیار کر لیا تھا اور رفتہ رفتہ انقلابی اور خفیہ جماعتیں بھی اس کی قائل ہوتی چلی گئیں''(۱۷)۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ کوئی جماعت اگر ایک وقت عسکری راہ اختیار کرنے کو ضروری سمجھ رہی ہو تو تاریخی تجربہ ہمیں بتاتا ہے کہ یہ امکان ذہن سے اوجھل نہیں ہونا چاہیے کہ شاید یہی جماعت کچھ عرصہ کے تجربات کے بعد اپنی راہ بدلنے پر مجبور ہو جائے۔ ان حضرات کی طرف سے عدم تشدد پر مبنی آئینی جدوجہد کا راستہ اختیار کرنے کے بعد اس لائحہ عمل یا یوں کہیے کہ پرامن سیاسی جدوجہد کی تائید میں انہوں نے تفصیل سے لکھا، اور عدمِ تشدد کو بھی جہاد ہی کی ایک قسم بلکہ افضل قسم قرار دیا، خصوصاً مولانا حسین احمد مدنیؒ، مولانا محمد میاںؒ نے۔ ان حضرات کے کچھ اقتباسات راقم الحروف کے

ایک مضمون مطبوعہ ماہنامہ الشریعہ گوجرانوالہ میں بھی ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں (۱۸)۔

جب تاریخی تجربے کی بات چلی ہے تو ضمناً یہ عرض کرنا غیر متعلق معلوم نہیں ہوتا کہ شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ کے سفر حجاز کے دوران جب شریفِ مکہ نے آپ کی گرفتاری کے احکام جاری کئے اور یہ بات تقریباً یقینی تھی کہ وہ آپ کو انگریزوں کے حوالے کرے گا تو ابتدا میں آپ روپوش ہو گئے۔ جب آپ کے متعدد متعلقین کو گرفتار کر لیا گیا اور ان کے بارے میں سخت دھمکیاں دی گئیں تو آپ نے از خود روپوشی ختم کر کے گرفتاری دینے کا فیصلہ کر لیا اور وجہ یہ بیان کی ''مجھے گوارا نہیں میرے باعث میرے کسی دوست کا بال بیکا ہو'' (۱۹)۔ جیسا کہ عرض کیا کہ اول تو آج کل کے نظریہ ''الولاء والبراء'' کے تحت شریفِ حجاز انگریزوں کے ساتھ گٹھ جوڑ کی وجہ سے خود دائرہ اسلام سے خارج تھا۔ دوسرے یہ یقینی تھا کہ وہ آپ کو پکڑ کر انگریزوں کے حوالے کرے گا۔ گویا گرفتاری دینا ہر حال میں خود کو کافروں یا ان کے ایجنٹوں کے حوالے کرنا تھا، لیکن شیخ الہندؒ نے یہ کام اپنے لوگوں کو بچانے کے لئے کیا۔ نائن الیون کے بعد جب امریکا کی طرف سے ایک شخصیت کی حوالگی کا مطالبہ سامنے آیا اور اس مطالبے کو ماننے یا نہ ماننے کے عواقب ونتائج بھی سامنے تھے تو ایک سوال تو یہ تھا کہ آیا اسے حوالے کرنا جائز ہے یا نہیں۔ دوسرا سوال یہ ہو سکتا تھا کہ وہ شخصیت اپنی میزبان اور محسن اسلامی حکومت اور خطے کے عوام کو بچانے کے لئے خود کو امریکا یا اس کے ایجنٹوں کے حوالے کر دیتی۔ اس وقت کا جو ماحول تھا اور شاید بعض سطحوں پر ابھی بھی باقی ہے، اس میں اس طرح کے سوال کو قابل غور سمجھنا کم از کم الفاظ میں پرلے درجے کی بزدلی سمجھی جا رہی تھی۔ حیرت اس بات پر ہے کہ شیخ الہند کے پیروکاروں کو اس وقت یہ مثال یاد نہ آئی اور اس شخصیت کو اس مثال کی پیروی کرنے کا نہیں کہا گیا۔ بلکہ شیخ الہندؒ کے بھی استاذ مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کا یہ واقعہ بکثرت بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے انگریزوں کی طرف سے گرفتاری کے خوف سے صرف تین دن تک روپوشی اختیار کی اور پھر روپوشی یہ کہہ کر ترک کر دی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن تک ہی روپوشی اختیار کی تھی۔ اگر مولانا نانوتویؒ کے پیروکاروں میں سے کوئی ۲۰۰۱ء میں اس شخصیت کو بھی اس سنت کے اختیار کرنے کا مشورہ دے دیتا تو شاید تاریخ کا دھارا آج کسی اور رخ پر بہہ رہا ہوتا۔

اسی طرح ۱۹۲۱ء میں مشہور مقدمہ کراچی میں جب مولانا حسین احمد مدنیؒ کو گرفتار کرنے کے لئے انگریز پولیس آفیسرز دیوبند آئے تو عوام شدید مشتعل تھے۔ ''عوام میں اتنا شدید غم وغصہ تھا کہ ان انگریز افسروں کو جان سے مارنے پر تیار تھے''۔ عوام قابو سے باہر ہو رہے تھے اور مطالبہ کر رہے تھے کہ انگریزوں کو ہمارے حوالے کر دو''۔ لیکن اس موقع پر مولانا مدنیؒ نے ایک مفصل تقریر کی ''جس میں اپیل کی کہ عوام قانون کو ہاتھ میں نہ لیں اور جوش وخروش کو ہنگامہ آرائی اور غلط راستوں میں استعمال نہ کریں''۔ آخر میں حضرت نے اپنا عمامہ سر سے اتارا اور عوام کے سامنے کر کے فرمایا کہ آپ لوگ میری پگڑی کی لاج رکھ لیں اور خاموشی اور صبر کے ساتھ مجھے گرفتار ہونے دیں'' (۲۰)۔ خود کو اس طرح کافروں کے قانون کے حوالے کرنا، لوگوں کو انگریز افسران کو مارنے کے جذبات سے روکتے ہوئے قانون ہاتھ میں لینے سے منع کرنا آج کے نظریہ ''الولاء والبراء'' کے نامعلوم کس خانے میں فٹ بیٹھتا ہے!

بہر حال ۱۹۱۵ء اور ۱۹۲۰ء درمیان لائحہ عمل کی اس تبدیلی کے بعد علما کی یہ جماعت اس وقت کے رائج سیاسی نظام

کا نہ صرف حصہ بن گئی بلکہ یہ حضرات انڈین نیشنل کانگریس کی صورت میں ہندوؤں اور مسلم لیگ کی صورت میں ''فساق'' کے ساتھ بھی بیٹھے۔ اس کے بعد خود انگریزوں کے وضع کردہ دستوری نظام کے تحت مثلاً Government of Idia Act 1935 کے تحت جس سطح پر جو انتخابات بھی ہوئے علماء کی اس جماعت سمیت تقریباً ہر طبقۂ خیال کے مسلمانوں نے ان میں حصہ لیا اس طرح اس ''کافرانہ نظام'' کا حصہ بنے جسے چلا بھی خود انگریز ہی رہے تھے۔ حالانکہ آج کی پاکستان اور افغانستان کی صورتِ حال اس وقت کے سسٹم سے کہیں بہتر ہے۔ اس لئے اس وقت نظام تکنیکی طور پر بھی تاجِ برطانیہ کے ماتحت تھا، اور متحدہ قومیت کے حامی علما کے نقطۂ نظر کے مطابق تو خالص مسلمانوں کے نظام کے آنے کا سرے سے کوئی امکان ہی نہیں تھا۔ یہاں ہمارا اصل مقصود اس بات کا جائزہ لینا ہے کہ غیر شرعی نظام یا غیر مسلم افواج کی موجودگی کی بنیاد پر جو تکفیری سوچ اس وقت بعض حلقوں کی طرف سے پھیلانے کی کوشش کی جا رہی ہے اور مسئلہ ''الولاء والبراء'' کے عنوان سے کہا جا رہا ہے کہ فلاں نظام کا حصہ یا بالواسطہ معاون بننے والے کافر ہیں وغیرہ وغیرہ اس سوچ کا برصغیر میں پہلے سے موجود دینی سیاسی فکر سے کوئی تعلق بنتا ہے یا نہیں۔ نیز یہ کہ ''الولاء والبراء'' کا یا بہادری اور عزیمت کے آج کے معیار کا ان علما پر اطلاق کیا جائے تو نتیجہ کیا سامنے آئے گا۔

اس سارے تاریخی جائزے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ موجودہ دور کے نظاموں میں شرکت یا ان نظاموں کے اداروں سے وابستگی کو کفر وارتداد قرار دینا بالکل نئی سوچ ہے۔ خصوصاً برصغیر کے تناظر میں اگر دیکھا جائے تو یہ سوچ اس خطے کی پہلے سے چلی آ رہی کسی بھی معروف دینی سیاسی سوچ سے موافقت نہیں رکھتی۔ اس تناظر میں یہ سوال بڑا اہم ہے کہ پاکستان میں تو تقریباً ہر مکتبِ فکر کے دینی راہنما کسی نہ کسی سطح پر سیاسی عمل کا حصہ بنتے ہیں، کم از کم اس کو جائز تو سب سمجھتے ہیں لیکن افغانستان میں کسی انتخابی عمل میں حصہ لینے یا کسی اور طریقے سے نظام کا حصہ بننے کا کیا حکم ہوگا۔ ''الولاء والبراء'' کے نظریے کی خاص تشریح رکھنے والوں کا معاملہ تو اپنی جگہ پر، پاکستان کے علماء جو یہاں کے سیاسی عمل میں شریک ہیں یا اس کو جائز کہتے ہیں، ان کے نقطۂ نظر سے افغانستان کی صورتِ حال کا کیا حکم ہوگا۔ ظاہر ہے کہ موجودہ افغانستان ۱۹۴۷ء سے پہلے کے ہندوستان سے تو کہیں بہتر ہے۔ جب وہاں اپنے نظریات اور ہندوستان کی مکمل آزادی کے مطالبے کے ساتھ سیاسی عمل کا حصہ بننا درست فیصلہ تھا تو یہی کام کرنے کا مشورہ یا کم از کم اس کی اجازت افغانستان کے دینی حلقوں کو دینے میں کیا حرج ہے۔ افغانستان میں جو لوگ یہ سوچ کر کہ اچھے لوگوں کو بھی اس نظام کا حصہ بننا چاہیے، اس طرف آنا چاہتے ہوں، ان کے لیے بھی کوئی واضح بات پاکستان کے علما کی طرف سے آنی چاہیے۔ اس لئے کہ اگر عسکری راہ اختیار کرنے والوں کے پاس پاکستان ہی کے بعض فتاویٰ کی تائید موجود ہے تو اگر دینی طبقے کے کچھ لوگ برصغیر کے مذکورہ بالا علما کی اتباع میں اجنبی افواج کے مکمل انخلا کے مطالبے کے ساتھ وہاں کی آئینی سیاسی جدوجہد میں بھی حصہ لینا چاہتے ہوں تو انہیں بھی انہی بزرگوں کے پیروکار اہلِ افتا کی طرف سے کسی واضح فتوے کی تائید حاصل ہو جائے تو اس میں کیا قباحت ہے۔ وگرنہ یہ سوال ہوگا کہ پاکستان اور افغانستان کے لئے معیار الگ الگ ہونے کی کیا دلیل ہے۔

یہ درست ہے کہ ۲۰۰۱ء میں طالبان کی حکومت کو انتہائی غلط طریقے سے ختم کیا گیا تھا۔ جن ایشوز کا سہارا لے کر یہ

سارا کچھ کیا گیا، ان کے حل کے لئے جنگ کے علاوہ بیسیوں راستے اور بھی ہو سکتے تھے۔کسی بھی حکومت کے خاتمے کا اختیار خود اس ملک کی فوج کے لئے جب مہذب دنیا میں تسلیم نہیں کیا جاتا تو غیر ملکی افواج کے لئے کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے۔اس لحاظ سے طالبان اپنی ختم شدہ حکومت کی بحالی کے لئے کوشاں ہیں، لیکن اسی کے ساتھ کوئی اس انداز سے بھی سوچ سکتا ہے کہ جب کسی واقعے پر کچھ وقت گذر جاتا ہے تو وقت کو پیچھے کی طرف چلانے کا مطالبہ مشکل ہو جاتا ہے۔ہندوستان کی آزادی کے مطالبے میں یہ نہیں کہا گیا تھا کہ پہلے مغلیہ خاندان کے کسی چشم و چراغ کو تخت پر بٹھا کر ۱۸۵۷ء والی پوزیشن بحال کی جائے اس کے بعد کچھ اور سوچا جائے۔یا ۲۰۰۸ء میں پرویز مشرف سے یہ مطالبہ نہیں کیا گیا تھا کہ ۱۲/اکتوبر ۱۹۹۹ء والی پوزیشن بحال کی جائے۔اسی طرح اگر کسی کا یہ خیال ہو کہ افغانستان کی قسمت کے اصل مالک اور اصل سٹیک ہولڈرز عوام ہیں، اس لئے ہمیں عوام کے پاس جانا چاہئے تو اس خیال کے بارے میں پاکستان کے کم از کم ان علما کو تو ضرور اپنی رائے کا واضح اظہار کرنا چاہئے جو پاکستان میں قراردادِ مقاصد سے لے کر مختلف دستاویزات میں اللہ تعالیٰ کے بعد عوام کے حق حاکمیت کو مان چکے ہیں۔

آگے بڑھنے سے پہلے یہاں یہ عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شاہ عبدالعزیزؒ نے ہندوستان کے دارالحرب ہونے کا فتویٰ صادر کیا۔علما کا جو طبقہ اس فتوے کو لے کر آگے چلا، ان کے نزدیک یہ سوال اہم تھا کہ اب یہ دوبارہ دارالاسلام کیسے بنے گا؟ اس سلسلے میں مولانا حسین احمدؒ کا جواب یہاں قابلِ ذکر ہے۔وہ تحریر فرماتے ہیں:

> ''شاہ صاحب (شاہ عبدالعزیز) کسی ملک کے دارالاسلام ہونے کے لئے اس میں محض مسلمانوں کی آبادی کو کافی نہیں سمجھتے، بلکہ اس کے لئے وہ یہ بھی ضروری جانتے ہیں کہ مسلمان باعزت طریقہ پر رہیں اور ان کے شعارِ مذہبی کا احترام کیا جائے۔اس سے یہ ثابت ہوا کہ اگر کسی ملک میں سیاسی اقتدارِ اعلیٰ کسی غیر مسلم جماعت کے ہاتھوں میں ہو، لیکن مسلمان بھی بہر حال اس اقتدار میں شریک ہوں اور ان کے مذہبی و دینی شعائر کا احترام کیا جاتا ہو تو وہ ملک حضرت شاہ [شاہ عبدالعزیز] صاحب کے نزدیک بے شبہ دارالاسلام ہوگا اور از روئے شرع مسلمانوں کا فرض ہوگا کہ وہ اس ملک کو اپنا ملک سمجھ کر اس کے لئے ہر نوع کی خیر خواہی اور خیر اندیشی کا معاملہ کریں''(۲۱)۔

غالباً مولانا مدنیؒ آزادی کے بعد کے ہندوستان کی بات کرنا چاہتے اور اس کے بارے میں مذکورہ بالا رائے کا اظہار کر رہے ہیں۔مولانا مدنیؒ کے اس معیار کے مطابق پاکستان اور افغانستان تو بطریقِ اولیٰ اس قابل ہیں کہ انہیں دارالاسلام سمجھ کر ان کے لئے ''ہر نوع کی خیر خواہی اور خیر اندیشی'' کا معاملہ کیا جائے، کیونکہ یہاں مسلمانوں کو شراکتِ اقتدار سے بڑھ کر حیثیت حاصل ہے اور شعائرِ دین بھی قائم ہیں۔تقریباً اسی کے قریب قریب بات مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے بھی کہی ہے۔ہندوستان کی حیثیت کے بارے میں ان کے دو مختلف فتوے موجود ہیں۔ایک میں انہوں اس مسئلے میں تردد کا اظہار کیا ہے(۲۲)، لیکن ان کا ایک دوسرا مفصل فتویٰ موجود ہے جس میں انہوں نے ہندوستان کا دارالحرب ہونا ثابت کیا۔اس فتوے میں وہ لکھتے ہیں:

> ''اگر کفار کا غلبہ تو ہو، مگر بعض حیثیات سے اس میں اسلام کا غلبہ بھی باقی ہے اس کو اب بھی دارالاسلام ہی کہا جائے گا نہ کہ دارالحرب۔اتنی بات پر سب ائمہ کا اتفاق ہے''(۲۳)۔

اب ظاہر ہے کہ پاکستان اور افغانستان کی حالت اتنی گئی گذری تو بہر حال نہیں ہے کہ ان میں بعض حیثیات سے بھی اسلام کا غلبہ نہ رہا ہو۔ شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ کے فتوی دار الحرب میں بھی اجرائے احکامِ کفر کا مطلب یہ بیان کیا گیا کہ ''کفار بطور خود حاکم شوند'' یعنی کفار براہِ راست تمام امور کو خود چلانے لگیں۔ ظاہر ہے کہ پاکستان اور افغانستان کی یہ صورتِ حال نہیں ہے۔ یہاں جیسے کیسے بھی ہیں مسلمانوں کے اپنے ادارے موجود ہیں، منتخب پارلیمنٹ موجود ہے، منتخب حکمران موجود ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ یہ بہت سے فیصلے اپنے پاؤں پر کھڑے ہو کر کرنے کی بجائے باہر کی ڈکٹیشن کی بنیاد پر کرتے ہیں۔ لیکن اس کا حل بھی صرف یہ ہے کہ دونوں ملک اندر سے مضبوط ہوں، یہاں کے عوام زیادہ با اختیار ہوں۔ اگر اندر کی کشمکش جاری رہی تو ظاہر ہے اس سے کمزوری آئے گی اور اس کمزوری سے دشمن فائدہ بھی اٹھائے گا۔ اور اگر حکمرانوں کو یقین ہو گا کہ ہماری حکمرانی عوام کی مرہونِ منت ہے تو وہ حکمرانی کے لئے بیرونی آقاؤں کی طرف دیکھنے کی بجائے اپنے عوام کے جذبات کو مدنظر رکھیں گے۔

حاصل یہ کہ پاکستان اور افغانستان دار الحرب نہیں ہیں۔ یہاں کے ریاستی اداروں اور بعض مسلح تنظیموں کے درمیان جو تصادم ہے وہ ایمان و کفر کا نہیں بلکہ نئی پیدا شدہ صورتِ حال میں پالیسی امور کا اختلاف ہے۔ مقامی طور پر سارے فریق مسلمان ہیں۔ اس لئے اس کشمکش پر مسلم اور غیر مسلم کشمکش والے احکام جاری نہیں ہوں گے بلکہ مسلمانوں کے مختلف دھڑوں کے درمیان جو جنگ ہوتی ہے اس کے احکام جاری ہوں گے۔ اس میں صحیح، غلط، ظالم، مظلوم کی بحث تو ہو سکتی ہے مسلمان اور مرتد، کافر یا منافق کی نہیں۔ اس سلسلے میں مقامی قوتیں خواہ وہ کوئی بھی ہوں ایک دوسرے کے وجود کو تسلیم کر کے جتنی ایک دوسرے کے قریب آئیں گی اتنا ہی بیرونی اثر و رسوخ کم کرنے میں مدد ملے گی اور جتنی یہ ایک دوسرے سے دست و گریبان ہوں گی اتنا ہی اجنبی قوتوں کو فائدہ پہنچے گا۔ مقامی اور خطے کی قوتوں کے ایک دوسرے کے قریب آنے والی بات اس لئے بھی اہم ہے کہ جن نظریات کی بنیاد پر مقامی ریاستی اداروں کے مسلمان ہونے ہی کو تسلیم نہیں کیا جا رہا وہ نظریات بنیادی طور پر اس خطے کی مقامی سوچ سے دور ہیں۔

حواشی

(۱) ملاحظہ ہو: ایمن الظواہری، الصبح والقندیل، الباب الاول الفصل الاول۔

(۲) جماعۃ الہجرۃ والتکفیر کے بارے میں ملاحظہ ہوں:

http://www.saaid.net/feraq/mthahb/29.htm visted:12/12/2011

http://www.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=24860 visted: 12/12/2011

http://www.sandroses.com/abbs/t85841/ visited: 12/12/2011

مذکورہ بالا سائٹس پر اس موضوع پر مزید مطالعے کے لئے کتابوں کے نام بھی دستیاب ہیں۔

(۳) سنن ابوداؤد، حدیث نمبر ۲۵۳۲ کتاب الجہاد: باب فی الغزو مع ائمۃ الجور۔

(۴) ملاحظہ ہو فتاوی عزیزی (اردو) ص ۵۵۲ تا ۵۵۷ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱۹۸۰ء

(۵) http://en.wikipedia.org/wiki/IndiaCompany visted 16/12/2011

(۶) مجموعۃ الفتاوی (اردو) ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ج ا ص ۱۲۳۔

(۷) مولانا کرامت علی جون پوری کے اس فتوی اور اس جیسے دیگر فتاوی کے لئے ملاحظہ ہو محمد ارشد کا مقالہ بعنوان ''جدوجہد آزادی اور فتاوی'' پیش کردہ سیمنار: ''جنوبی ایشیا میں اسلامی قانون فکر اور ادارے''، زیر اہتمام ادارہ تحقیقاتِ اسلامی اسلام آباد۔

(۸) مناظر احسن گیلانی: سوانح قاسمی، ج ۲ ص ۸۱ مکتبہ رحمانیہ لاہور۔

(۹) سوانح قاسمی ج ۲ ص ۱۲۲۔

(۱۰) محمد میاں، مولانا: علماء ہند کا شاندار ماضی، مکتبہ رشیدیہ کراچی ۱۹۸۶ء ج ۴ ص ۱۴۳ و ۱۶۵۔

(۱۱) ابوالحسن ندوی، مولانا: تاریخ دعوت وعزیمت حصہ ششم (جلد دوم) ص ۵۳ مجلس نشریات اسلام کراچی۔

(۱۲) علماء کا شاندار ماضی ج ۴ ص ۱۴۴۔

(۱۳) فرید الوحیدی، مولانا، شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنی: ایک تاریخی وسوانحی مطالعہ ص ۲۱۷ مکتبہ محمودیہ لاہور ۱۹۹۵ء۔

(۱۴) حوالہ بالا ص ۵۵۔

(۱۵) ملاحظہ ہو: علماء ہند کا شاندار ماضی جلد پنجم باب نہم بعنوان ''حصول آزادی کے لئے پروگرام: لائحہ عمل کی تبدیلی''

(۱۶) علماء ہند کا شاندار ماضی ج ۵ ص ۳۲۱۔

(۱۷) علماء ہند کا شاندار ماضی ج ۵ ص ۵۲۲۔

(۱۸) الشریعہ جلد ۲۰ شمارہ ۱۱-۱۲ نومبر، دسمبر ۲۰۰۹ء

(۱۹) علماء ہند کا شاندار ماضی ج ۵ ص ۲۴۶۔

(۲۰) مولانا فرید الوحیدی: شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنی ص ۳۶۵۔

(۲۱) حسین احمد مدنی مولانا، نقش حیات، المیزان لاہور ج ۲ ص ۱۷۔

(۲۲) فتاوی رشیدیہ، ادارہ اسلامیات لاہور ۱۹۸۷ء ص ۴۱۲۔

(۲۳) فتاویٰ رشیدیہ ص ۶۵۹۔

محمد مشتاق احمد*

تکفیر اور خروج: دستورِ پاکستان کے تناظر میں

موضوعِ زیرِ بحث کے کئی گوشے ہیں۔ جو لوگ خروج کے قائل ہیں ان میں سے بعض تو حکمرانوں کے بعض اقوال یا افعال کی بنا پر ان کی تکفیر کرکے ان کی معزولی کو واجب قرار دیتے ہیں جبکہ بعض کا استدلال یہ ہے کہ پاکستان کا دستور 'کفریہ' ہے اور اس 'کفریہ نظام' میں کہیں کہیں اگر اسلام کی پیوندکاری کی بھی گئی ہے تو اس کے باوجود اسے اسلامی نہیں مانا جاسکتا۔ پھر بسا اوقات بحث میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فریضے کا حوالہ بھی آجاتا ہے۔ یہ بحث بھی چھڑ جاتی ہے کہ پاکستان دارالاسلام ہے یا نہیں؟ دستور نے اگر پارلیمنٹ کو قانون سازی کا اختیار دیا ہے تو کیا یہ شرک نہیں ہے؟ بالخصوص جبکہ قانون سازی کا یہ اختیار مطلق ہے؟ ریاست اگر اقتدارِ اعلیٰ کی حامل ہے تو کیا اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور کے لیے اقتدارِ اعلیٰ کی صفت مانی جاسکتی ہے؟ بین الاقوامی قانون اگر غیر مسلموں کی جانب سے مسلمانوں پر مسلط کیا گیا ہے تو کیا ان قوانین اور معاہدات کو مان لینے کے بعد کوئی ریاست اسلامی رہ سکتی ہے؟

خلطِ مبحث سے بچنے کے لیے اس مقالے میں کوشش کی گئی ہے کہ ان تمام امور کا الگ الگ تجزیہ کیا جائے اور ان کے متعلق اسلامی قانون کی پوزیشن معلوم کی جائے۔ اس مقصد کے لیے مقالے کو پانچ فصول میں تقسیم کیا گیا ہے:

فصلِ اول میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فریضے، یا ذمہ داری، پر روشنی ڈالی گئی ہے اور واضح کیا گیا ہے کہ اس فریضے کے ضمن میں طاقت کب استعمال کی جاسکتی ہے اور کون استعمال کرسکتا ہے؟

فصلِ دوم میں خروج اور بغاوت کی اصطلاحات کی وضاحت کی گئی ہے اور باغیوں اور عام قانون شکن گروہ میں قانونی فرق کی وضاحت کی گئی ہے۔

فصلِ سوم میں فرد کی تکفیر کے حوالے اسلامی قانون کے بنیادی اصول پیش کیے گئے ہیں۔

فصلِ چہارم میں ریاست کے اسلامی یا غیر اسلامی ہونے پر تفصیلی بحث کی گئی ہے اور اس ضمن میں ریاست، دار، اقتدارِ اعلیٰ، انسان کے بنائے گئے قانون اور اسلامی شریعت کے تعلق، قانون سازی کے مطلق اختیار اور بین الاقوامی قانون کی حیثیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

فصلِ پنجم میں پاکستان کے دستور پر اٹھائے گئے چند اہم اعتراضات کا تجزیہ پیش کیا گیا ہے اور اس سلسلے میں دستور کی دفعات کے علاوہ اہم عدالتی نظائر کے حوالے دیے گئے ہیں۔

---

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

فصل اول: امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا اختیار

۱۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر انفرادی طور پر ہر مسلمان کا بھی فریضہ ہے اور اجتماعی طور پر مسلمانوں کے نظم اجتماعی کا، یا حکمران، کا بھی۔

۲۔ چنانچہ انفرادی سطح پر ہر مسلمان پر اس کے دائرۂ کار کے اندر لازم کیا گیا ہے کہ وہ اچھائی کی تلقین کرے اور برائی سے روکے اور اگر اسے اس راہ میں تکلیف اٹھانی پڑے تو وہ اسے پوری ہمت سے سہے، اگر اس سخت ردعمل کو سامنا ہو تو صبر کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑے اور شیطان کے بہکاوے میں آکر اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حدود سے تجاوز نہ کرے۔ اگر کوئی حق بات قبول کرنے سے انکاری ہو تو اسے زبردستی حق کے آگے جھکانے کی ذمہ داری ان کی نہیں ہے۔

۳۔ پس اگر کوئی مسلمان کسی غلط کام کو دیکھے تو اس پر نہی عن المنکر واجب ہو جاتا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا وہ اس کام کو زبردستی روکنے کا حق رکھتا ہے؟ اسی طرح اگر وہ کسی کو اچھائی کی طرف راغب کرنے کا فریضہ ادا کر رہا ہے، تو کیا اسے اختیار ہے کہ وہ اسے زبردستی وہ اچھا کام کرنے پر مجبور کر دے؟ ایک مشہور حدیث میں اس فریضے کے متعلق تین درجوں کا ذکر کیا گیا ہے: دل میں برائی کے بدلنے کا عزم پالنا؛ برائی کو تبدیل کرنے کے لیے زبانی نصیحت اور یاددہانی کے ذریعے کوشش؛ اور زبردستی برائی کو تبدیل کرنے کی کوشش۔

۴۔ جہاں تک برائی کو دل میں برائی سمجھنے اور اچھائی کو دل میں اچھائی سمجھنے اور برائی کو اچھائی میں بدلنے کا عزم دل میں پالنے کا تعلق ہے تو اس کے متعلق تو دو رائے نہیں ہوسکتیں کہ یہ ایمان کا لازمی اور کم سے کم تقاضا ہے۔

۵۔ اسی طرح اچھائی کی تلقین اور برائی سے باز رہنے کی نصیحت ہر مومن کا فریضہ ہے۔ تاہم اگر برائی کا ارتکاب کرنے والا جابر ہو، طاقتور ہو، بڑا گروہ ہو، حکمران ہو، اور اسے زبانی سمجھانے میں موت کا اندیشہ ہو، تو خاموش رہنا جائز ہوگا بشرطیکہ خاموش رہنا والا اسے دل میں برا سمجھے اور کم از کم دل میں اس برائی کو اچھائی میں بدلنے کا ارادہ رکھے۔ تاہم ایسی صورت میں برائی کو برائی کہنے اور اس کی پاداش میں ہر سزا برداشت کرنے کی راہ عزیمت کی راہ ہے۔ البتہ ضروری ہے کہ حکمت اور موعظتِ حسنہ کے تقاضوں کی پابندی کی جائے۔

۶۔ نہی عن المنکر کے لئے طاقت کے استعمال کے لئے ولایۃ یعنی "قانونی اختیار" کی موجودگی شرط ہے اور صاحب ولایۃ صرف ان لوگوں کے خلاف طاقت استعمال کرسکتا ہے جن کے اوپر اسے ولایۃ حاصل ہے۔ یہ ولایت دو طرح سے وجود میں آتی ہے:

الف۔ کبھی تو بعض افراد کو بعض دیگر افراد پر، مثلاً باپ کو نابالغ بیٹے پر، شریعت کے کسی حکم کی رو سے حاصل ہوتی ہے؛ اور

ب۔ کبھی باہمی معاہدے کے نتیجے میں کسی کو ولایت حاصل ہوجاتی ہے، مثلاً عقد وکالت (Contract of Agency) کے نتیجے میں وکیل (Agent) کو اصیل (Principal) کی نمائندگی کے لئے ولایت حاصل ہوجاتی ہے۔

۷۔ پس دین کا علم اور فہم رکھنے والا شخص کسی برے کام کو برا تو کہہ سکتا ہے اور اس برائی کے خلاف رائے عامہ ہموار

کرنے کی کوشش بھی اس کا فرض ہے لیکن اس برائی کی جبراً روک تھام کے لیے اگر اس کے پاس ولایت نہیں ہے تو وہ زبردستی اسے نہیں روک سکتا۔ وہ صرف انھی لوگوں کو جبراً اس برائی سے روک سکتا ہے جن پر اسے ولایت حاصل ہو۔ دیگر لوگ، جن پر اسے ولایت حاصل نہ ہو، اگر اس برائی کا ارتکاب کر رہے ہوں تو اسے صاحبِ ولایت کی طرف رجوع کرنا چاہیے تاکہ وہ انہیں جبراً روکے۔ و الامر بالمعروف بالید الی الامراء لقدرتهم ، و باللسان الی غیرهم۔ (الہدایۃ)

۸۔ تاہم مسئلہ وہاں پیدا ہوتا ہے جب وہ لوگ جن لوگوں کو ولایت حاصل ہو برائی کو نہ روکنا چاہیں، یا وہ اسے برائی ہی نہ کہیں، اور جو لوگ برائی کی روک تھام چاہتے ہوں انھیں ولایت حاصل نہ ہو۔ چنانچہ اسی مسئلے کی آخری اور انتہائی شکل یہ ہے کہ کیا کسی حکمران کے ناجائز کاموں کی وجہ سے اسے زبردستی معزول کیا جا سکتا ہے؟ کیا اس کے خلاف خروج کیا جا سکتا ہے؟

۹۔ امام ابوحنیفہ کا موقف اس سلسلے میں یہ ہے کہ جابر اور فاسق حکمران کے خلاف خروج جائز ہے، بشرطیکہ اس کے خلاف نکلنے والے متبادل صالح قیادت فراہم کر سکتے ہوں، اور تبدیلی کی اس کوشش میں جو نقصان ہو، وہ اس نقصان سے کم ہو جو جابر یا فاسق حکمران کے برقرار رہنے کی صورت میں رونما ہو رہا ہے۔

فصلِ دوم: خروج کا مفہوم

۱۔ فقہِ اسلامی کی تین اصطلاحات یہاں قابلِ ذکر ہیں: خروج، بغی اور حرابہ۔

خروج کے لغوی معنی ''نکلنے'' کے ہیں۔ اصلاً یہ لفظ ان لوگوں کی روش کے لیے استعمال ہوا تھا جو سیدنا علی کرم اللہ وجہہ کی اطاعت سے نکل گئے تھے اور اسی بنا پر ''خارجی'' (جمع: خوارج) کہلائے۔ تاہم اموی اور عباسی دور میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اہلِ بیت کے بعض افراد کی سرکردگی میں حکومت کی تبدیلی کے لیے وقتاً فوقتاً جو مسلح جدوجہد ہوئی اسے خروج کہا جانے لگا۔ گویا خروج ظالم حکمران کے خلاف عادل افراد کی جانب سے کی جانے والی مسلح جدوجہد کو کہا گیا۔ اس کے برعکس ''بغی'' کے لغوی معنی سرکشی، زیادتی اور فساد پھیلانے کے ہیں۔ چنانچہ عادل حکمران کا تختہ الٹنے کے لیے کی جانے والی مسلح جدوجہد کو بغی کہا جانے لگا۔

۲۔ تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ کسی بھی مسلح جدوجہد کے جواز یا عدمِ جواز کے متعلق بالعموم ایک سے زائد آرا پائی جاتی ہیں۔ اسی طرح حکمران کے ظالم یا عادل ہونے، یا اس کی معزولی کے وجوب یا عدمِ وجوب، کے متعلق بھی عام طور پر اختلاف پایا جاتا ہے، اور ایک ہی جدوجہد کو ایک شخص خروج اور دوسرا بغی کہتا ہے۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ باغی ہمیشہ خود کو مبنی برحق کہیں گے اور حکمران ہمیشہ انھیں فسادی قرار دیں گے۔ اس لیے فقہا نے جدوجہد کے عادلانہ یا ظالمانہ ہونے کے پہلو کو نظر انداز کر کے اس پہلو پر توجہ مرکوز کی کہ حکومت کی تبدیلی کے لیے مسلح جدوجہد ہو رہی ہے۔

۳۔ اب ظاہر ہے کہ حکومت کی تبدیلی کے لیے مسلح جدوجہد تبھی کی جا سکے گی جب جدوجہد کرنے والے ایک مضبوط جتھے کی صورت میں ہوں اور حکومت سے ٹکرانے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ اس خصوصیت کو فقہا نے ''منعۃ'' کا