ہوں۔ اور اگر ۱۰۷/۱۵۱ کے کیس پر ۳۰۲ کا پرچہ درج کرانے کی کوشش کی جائے گی تو میں اس کے ساتھ ہوں گا اور مجھے اس کے ساتھ ہی ہونا چاہیے۔ اور یہ صرف عمار خان کی بات نہیں ہے، جس کے ساتھ بھی اس قسم کی زیادتی ہوتی ہے، میں نے ماضی میں بحمد اللہ اسی کا ساتھ دیا ہے اور آئندہ بھی میرا طرز عمل ان شاء اللہ تعالیٰ یہی رہے گا۔

عمار خان کی بعض تحریروں سے میں نے بھی اختلاف کیا ہے جو ''الشریعہ'' میں شائع ہوا ہے۔ اپنے جد مکرم رحمہ اللہ تعالیٰ اور میرے توجہ دلانے پر اس نے بعض مسائل میں رجوع بھی کیا ہے اور وہ بھی ''الشریعہ'' کے ریکارڈ میں ہے اور اب بھی بعض مسائل پر ہمارے درمیان گفتگو جاری ہے جو ان شاء اللہ تعالیٰ حسب سابق مثبت نتیجہ تک ہی پہنچے گی۔ البتہ اس حوالے سے میرا موقف سمجھنے کی ضرورت ہے جو کئی بار وضاحت کے ساتھ پیش کر چکا ہوں:

☆ میں فکری طور پر حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا پیروکار ہوں جنہوں نے ''حجۃ اللہ البالغہ'' میں صراحت کی ہے کہ وہ عقائد میں فرق کی بنیاد پر تو کسی کو اہل سنت سے خارج قرار دیتے ہیں، لیکن عقائد کی تعبیرات میں اختلاف کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ: لست أستصح ترفع احدی الفرقتین علی صاحبتها بانها علی السنة ۔ (میں اس بات کو صحیح نہیں سمجھتا کہ کوئی فریق دوسرے پر اس بات میں برتری جتائے کہ میں اہل سنت ہوں اور وہ نہیں ہے۔)

اس کی وجہ یہ ہے کہ اشاعرہ، ماتریدیہ اور ظواہر، تینوں عقائد کی تعبیرات میں بیسیوں اختلافات کے باوجود اہل سنت میں شامل ہیں اور ان میں سے کسی کو اہل سنت سے خارج قرار نہیں دیا جا سکتا۔

☆ فقہی طور پر بحمد اللہ تعالیٰ متصلب اور شعوری حنفی ہوں، لیکن اہل سنت کے دیگر فقہی مذاہب مالکیہ، شوافع، حنابلہ اور ظواہر کو گمراہ اور باطل قرار نہیں دیتا۔ حنفی مذہب کی پابندی کو ضروری سمجھتا ہوں اور اگر کوئی حنفی کسی مسئلہ میں اپنے مذہب سے بلا جواز خروج کرتا ہے تو اسے خطا کار کہتا ہوں، لیکن باطل پرست اور گمراہ قرار نہیں دیتا، جیسا کہ فقہی معاملات میں ہمیشہ سے ہوتا چلا آ رہا ہے۔

☆ کسی بھی صاحب علم اور صاحب مطالعہ کا یہ حق سمجھتا ہوں کہ اگر مطالعہ و تحقیق کے دوران اس کی کوئی رائے قائم ہو تو اس کا اظہار کرے، بشرطیکہ صرف رائے کے درجہ میں ہو، اسے حکم یا فیصلے کے طور پر پیش نہ کیا جائے۔ اور اس رائے کا یہ حق ہے کہ اس پر غور کیا جائے اور بحث و مباحثہ کے ذریعے اس کے صحیح یا غلط ہونے کے نتیجے تک پہنچا جائے۔

☆ جمہور اہل سنت کے مسلمات کے دائرے کو حق کا معیار سمجھتا ہوں اور اس سے خروج کو گمراہی قرار دیتا ہوں۔ مگر اہل سنت میں شوافع، حنابلہ، مالکیہ، اشاعرہ، ماتریدیہ اور ظواہر کو بھی شامل سمجھتا ہوں۔

اس دائرے میں میرا فکر و نظر کا توسع صرف عمار خان کے لیے نہیں، بلکہ مطالعہ و تحقیق کا ذوق رکھنے والے تمام حضرات کے لیے ہے۔ بیسیوں حضرات ایسے موجود ہیں جن کی میں نے اس دائرے میں حوصلہ افزائی کی ہے اور اب بھی کرتا ہوں اور اس حق سے عمار خان کو صرف اس لیے محروم نہیں کر سکتا کہ وہ میرا بیٹا ہے۔

یہ میرا اصولی موقف ہے۔ جہاں تک مسائل کا تعلق ہے، بعض مسائل میں مجھے بھی عمار خان سے اختلاف ہے۔

لیکن میں سمجھتا ہوں کہ وہ حق و باطل کے درجہ اور گمراہی کے دائرے کا نہیں ہے۔ اسے میں نے متنازع فیہ مسائل میں اپنا موقف خود تحریر کرنے کے لیے کہا ہے جو اس کے قلم سے ''الشریعۃ'' کے زیر نظر شمارے میں شائع ہو رہا ہے۔ احباب سے میری گزارش ہے کہ وہ اس کے موقف کو اس کے قلم سے ملاحظہ کریں اور پھر اس سے اختلاف کریں۔ کسی بھی جائز اختلاف میں وہ مجھے اپنے ساتھ پائیں گے۔ اگر کوئی دوست محاذ آرائی سے ہٹ کر عمار خان کے کسی موقف کے بارے میں افہام وتفہیم کے لہجے میں مجھے سمجھا دیں کہ وہ گمراہی کے درجہ کا ہے اور حق و باطل کے فرق کے دائرے میں آتا ہے، تو میں اس دوست کا شکر گزار ہوں گا، عمار خان کو اس سے رجوع کے لیے کہوں گا اور اگر وہ اس پر ضد کرے گا تو اس کے موقف سے لاتعلقی کا اعلان کرنے میں ذرہ بھر تامل نہیں کروں گا۔

میرے اس طرز عمل کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ میں خود اس مرحلہ سے گزر چکا ہوں اور میرے بزرگوں نے میرے بارے میں وہی طرز عمل اختیار کیا تھا جو میں آج کیے ہوئے ہوں۔ جمعیۃ علماء اسلام حضرت مولانا مفتی محمودؒ کی وفات کے بعد درخواستی گروپ اور فضل الرحمٰن گروپ کے دو دھڑوں میں تقسیم ہوئی اور باہمی بیان بازی اور محاذ آرائی کا بازار گرم ہوا تو اس محاذ آرائی اور بیان بازی میں درخواستی گروپ کی طرف سے میں پیش پیش تھا۔ یہ گرم بازاری جب بہت زیادہ بڑھ گئی تو دوسری طرف کے چند اکابر بزرگ جو سب کے سب میرے مخدوم ومحترم ہیں اور جن میں حضرت مولانا خواجہ خان محمدؒ، حضرت مولانا سید محمد شاہ امروٹیؒ، مولانا سید امیر حسین گیلانیؒ اور مولانا محمد لقمان علی پوریؒ شامل تھے، میرے خلاف شکایت لے کر حضرت والد محترمؒ اور حضرت صوفی صاحبؒ کے پاس آئے اور فرمایا کہ مجھے اس حد تک آگے جانے سے روکا جائے۔ دونوں بزرگ اس گروپ بندی میں حضرت درخواستیؒ کے ساتھ تھے بلکہ حضرت والد محترمؒ تو اس وقت بھی جمعیۃ علماء اسلام کے ضلعی امیر تھے۔ دونوں بزرگوں نے ان محترم بزرگوں کی بات سنی اور معذرت کر دی۔ حضرت والد محترمؒ نے تو مجھے اس سلسلے میں کچھ کہنے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کی، البتہ حضرت صوفی صاحبؒ نے مجھے بعد میں بلایا اور بتایا کہ یہ بزرگ تشریف لائے تھے۔ میں نے ان سے عرض کیا ہے کہ اگر زاہد نے جماعتی معاملہ میں کوئی مالی بددیانتی کی ہے یا کسی بزرگ کی شان میں گستاخی کی ہے یا کوئی اور بداخلاقی کی ہے تو میں اسے ابھی آپ بزرگوں کے سامنے بلا کر ڈانٹوں گا اور سختی کے ساتھ منع کر دوں گا۔ لیکن اگر مسئلہ صرف رائے کا ہے تو میں اسے کچھ نہیں کہوں گا، اس لیے کہ اپنی رائے اختیار کرنا اگر دوسرے لوگوں کا حق ہے تو اس کا بھی اتنا ہی حق ہے اور وہ اپنی رائے میں مکمل آزاد ہے۔ یہ فرما کر حضرت صوفی صاحبؒ نے مجھے کہا کہ کسی اور معاملے میں شکایت کا موقع نہ دینا تو رائے کے معاملہ میں ہم کوئی دخل نہیں دیں گے۔

اسے میری کمزوری سمجھا جائے یا مجبوری کہ میں نے ان بزرگوں کے سائے میں تربیت پائی ہے جو جائز حدود میں اختلاف کا حق دیتے تھے، بات کو سنتے تھے، دلیل کے ساتھ سمجھانے کی کوشش کرتے تھے اور اپنی رائے مسلط کرنے کا راستہ اختیار نہیں کرتے تھے۔ اب جو ماحول ہمیں فراہم کرنے کی تگ ودو کی جا رہی ہے، وہ کم از کم میرے لیے اجنبی ہے۔ اس لیے کہ حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدرؒ، حضرت مولانا صوفی عبد الحمید سواتیؒ، حضرت مولانا محمد عبد اللہ درخواستیؒ، حضرت مولانا مفتی محمودؒ، حضرت مولانا عبید اللہ انورؒ اور حضرت مولانا مفتی عبد الواحدؒ میں سے کسی کا مزاج اور

ذوق ایسا نہیں تھا۔ میں جو کچھ بھی ہوں، ان بزرگوں کے فیض و برکت سے ہوں اور دنیا و آخرت میں انہی کے ماحول اور زمرے میں رہنا چاہتا ہوں۔ آمین یا رب العالمین۔

بعض حلقوں کی طرف سے میرے بارے میں یہ بھی کہا جا رہا ہے بلکہ اس پر ایک بڑی پروپیگنڈہ مہم کی بنیاد رکھی جا رہی ہے کہ والد محترم حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر رحمہ اللہ تعالیٰ کی وفات کے بعد ان کے راستے سے ہٹ گیا ہوں اور میں نے ان سے متضاد طرز عمل اختیار کر لیا ہے۔ جبکہ اہل خاندان اور دیگر متعلقین و احباب سب جانتے ہیں کہ دینی، تعلیمی، سیاسی، تحریکی اور صحافتی حوالوں سے میرا طرز عمل آج بھی وہی ہے جو حضرت والد محترمؒ کی زندگی میں تھا اور انہیں یہ سب کچھ معلوم تھا، بلکہ بہت سے معاملات میں مجھے ان کی رفاقت اور سرپرستی بھی حاصل تھی۔ میں اس وقت بھی وہی ہوں جو ان کی زندگی میں تھا اور میرے نظریات و افکار، طرز عمل اور کردار میں سر مو کوئی فرق نہیں آیا۔ اگر کسی ایک بات کی بھی نشاندہی کر دی جائے جو میں اب کہہ یا کر رہا ہوں اور ان کی زندگی میں نہیں کرتا تھا تو نشاندہی کرنے والے دوست کا ''الشریعۃ'' کے صفحات میں شکریہ ادا کروں گا۔

مثال کے طور پر سر دست ان میں سے دو باتوں کا تذکرہ کرنا چاہتا ہوں جو بطور خاص بیان کی جا رہی ہیں۔ ایک یہ کہ ''الشریعۃ'' کو علمی و فکری مسائل پر آزادانہ بحث و مباحثہ کا فورم بنایا گیا ہے جو ان ناقد دوستوں کے نزدیک درست نہیں ہے اور انہیں اس بارے میں اپنی رائے قائم کرنے کا حق ہے، لیکن یہ واقعہ ہے کہ ہم نے اکتوبر ۸۹ء میں شائع ہونے والے پہلے شمارہ سے ہی اصولی طور پر یہ پالیسی اختیار کر رکھی ہے۔ اگر ابتدائی قارئین کو یاد ہو تو ہم نے ''الشریعۃ'' میں اس آزادانہ علمی بحث و مباحثہ کا آغاز شیخ الازہر الشیخ جاد الحق علی جاد الحق رحمہ اللہ تعالیٰ کے ایک تفصیلی مقالہ سے کیا تھا جو انہوں نے راقم الحروف کے سوالات کے جواب میں تحریر فرمایا تھا اور اس میں چند ایسے مسائل پر اپنے نقطۂ نظر کا اظہار کیا تھا جو فقہی دنیا میں اب بھی مختلف فیہ ہیں۔ ان کا تفصیلی مضمون ہمارے محترم دوست پروفیسر غلام رسول عدیم کے اردو ترجمہ کے ساتھ ''الشریعۃ'' کے پہلے شمارے کی زینت بنا تھا اور تب سے ہماری پالیسی یہ ہے کہ کسی بھی علمی، فقہی یا فکری مسئلہ پر مختلف نقطہ ہائے نظر کو شائع کیا جاتا ہے اور کوشش کی جاتی ہے کہ قارئین کے سامنے مسئلہ کے ضروری پہلوؤں کے بارے میں سب کا موقف اور دلائل پیش کر دیے جائیں تاکہ انہیں کسی نتیجے پر پہنچنے میں آسانی رہے۔

یہ مکالمہ ہماری علمی روایت کا حصہ ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی علمی مجلس اسی مکالمہ اور آزادانہ بحث و مباحثہ پر مشتمل ہوتی تھی اور حضرت امام ابوجعفر طحاویؒ کی معرکۃ الآراء تصنیف ''شرح معانی الآثار'' اسی فقہی مکالمہ اور مجادلہ کی نمائندگی کرتی ہے۔ حیرت کی بات ہے کہ ہم حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی ''میلہ خدا شناسی'' میں شرکت اور ان کے خطاب کا تو فخر سے ذکر کرتے ہیں جو پبلک جلسہ میں ہندو، عیسائی اور دیگر مذاہب کے مذہبی پیشواؤں کے ساتھ براہ راست مکالمہ کی صورت میں ہوتا تھا اور اس میں عامۃ الناس کے ہجوم میں غیر مسلم مذہبی راہ نماؤں کے خطابات غور سے سنے جاتے تھے اور ان کے جوابات دیے جاتے تھے۔ لیکن مسلمانوں کے مختلف طبقات کے درمیان فکری اور علمی مکالمہ سے ہمیں وحشت ہونے لگتی ہے۔ والد محترمؒ شروع سے ''الشریعۃ'' کے قاری تھے۔ انہیں یہ شکایت رہتی تھی کہ ''الشریعۃ''

کا کمپوزنگ پوائنٹ باریک ہے جو آسانی سے پڑھا نہیں جاتا اور اپنے مخصوص لہجے میں انہوں نے متعدد بار فرمایا کہ:

''زاہد! تمہاری شریعت پڑھی نہیں جاتی، اس کا پوائنٹ بڑا کرو۔''

آخری عمر میں نظر بہت کمزور ہو جانے کے باعث وہ ''الشریعۃ'' کے مضامین دوسروں سے پڑھوا کر سنتے تھے اور ان پر اظہار خیال کرتے تھے۔ ایک موقع پر انہوں نے ایک مضمون کے بارے میں فرمایا کہ اس میں مخالف کے دلائل کا جو جواب دیا گیا ہے، وہ کمزور ہے، اس پر مزید لکھنے کی ضرورت ہے۔ لیکن ایک بار بھی انہوں نے یہ نہیں فرمایا کہ اس مکالمہ کی ضرورت نہیں ہے یا اسے بند کر دینا چاہیے۔ ہاں، عزیزم محمد عمار خان ناصر کی بعض انفرادی آرا پر انہوں نے ضرور تبصرہ کیا ہے، بلکہ اسے بلا کر سمجھایا ہے، بعض امور میں اس نے وضاحت کی ہے اور حضرت شیخؒ کی رائے کے مطابق رجوع بھی کیا ہے، لیکن علمی وفکری مکالمہ کی پالیسی پر انہوں نے کبھی ناراضگی کا اظہار نہیں فرمایا۔ جبکہ یہ پالیسی ان کی زندگی میں اور ان کے علم میں سال ہا سال تک جاری رہی اور اسی تسلسل سے اب بھی جاری ہے۔ اس لیے اگر کسی بزرگ یا دوست کو اس طرز عمل پر اشکال ہے تو یہ ان کا حق ہے، لیکن ہر دوست کے ہر اشکال کو دور کرنا کسی کے بس میں نہیں ہوتا۔ چنانچہ اب بھی ہماری پالیسی یہی ہے کہ کسی بھی مسئلہ پر اگر ایک طرف کا نقطہ نظر پیش کیا گیا ہے تو دوسری طرف کا موقف بھی پیش کر دیا جائے تاکہ توازن رہے۔

دوسری بات جس کا شد ومد کے ساتھ تذکرہ کیا جاتا ہے، وہ مشترکہ تحریکات میں میری شرکت اور مختلف مکاتب فکر کے مراکز اور محافل میں میرا آنا جانا ہے۔ گزشتہ نصف صدی سے یہ میرے معمولات کا حصہ ہے کہ میں دوسرے مکاتب فکر کے ایسے جلسوں اور میٹنگوں میں جاتا ہوں جو کسی مشترکہ قومی اور دینی موضوع پر ہوتے ہیں، بلکہ ان کے ساتھ مشترکہ قومی اور دینی تحریکات میں شریک ہوتا ہوں اور بھرپور کردار ادا کرتا ہوں۔ میرا یہ طرز عمل اور کردار والد محترم رحمہ اللہ تعالیٰ کے علم میں تھا، بلکہ اس میں مجھے ان کی رفاقت اور سرپرستی بھی حاصل تھی۔ میں نے جامعہ نصرۃ العلوم سے فراغت کے بعد جب مرکزی جامع مسجد گوجرانوالہ میں حضرت مولانا مفتی عبد الواحد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نائب خطیب کے طور پر عملی زندگی کا آغاز کیا تو ۱۹۷۴ء کی تحریک ختم نبوت میں گوجرانوالہ شہر کی کل جماعتی مجلس عمل تحفظ ختم نبوت کا مجھے سیکرٹری جنرل چنا گیا اور میں نے جلسوں اور جلوسوں میں بھرپور شرکت کی۔ حضرت والد محترمؒ نے نہ صرف سرپرستی فرمائی بلکہ بہت سے جلسوں سے خطاب بھی کیا۔ جبکہ مجلس عمل میں بریلوی، اہل حدیث، جماعت اسلامی اور شیعہ مکتب فکر کے راہ نما شریک تھے، بلکہ بریلوی مکتب فکر کے معروف عالم دین مولانا ابو داؤد محمد صادق مجلس عمل کے صدر تھے۔

کل جماعتی مجلس عمل تحفظ ختم نبوت کا میں اس کے بعد سے مسلسل حصہ چلا آ رہا ہوں اور کافی عرصے تک مرکزی سیکرٹری اطلاعات کی ذمہ داریاں بھی میرے سپرد رہی ہیں۔ ہر مرحلہ میں حضرت والد محترمؒ کی بھرپور رفاقت اور سرپرستی سے بہرہ ور رہا ہوں اور انہوں نے تحریک ختم نبوت کے ہر مرحلہ میں عملی کردار ادا کیا ہے۔

۱۹۷۷ء کی تحریک نظام مصطفیؐ کی قیادت میں ہر سطح پر نمایاں بریلوی، دیوبندی، اہل حدیث، جماعت اور شیعہ راہ نما شریک تھے۔ میں پاکستان قومی اتحاد صوبہ پنجاب کا سیکرٹری جنرل تھا اور صوبہ بھر میں مسلسل متحرک تھا۔ حضرت والد محترمؒ

بھی جمعیۃ علماء اسلام ضلع گوجرانوالہ کے امیر کی حیثیت سے پاکستان قومی اتحاد کا حصہ تھے۔ اسی تحریک میں انہوں نے گرفتاری پیش کی تھی اور ایک ماہ جیل میں رہے تھے۔ باقی بہت سی ایسی تحریکات کو نظر انداز کرتے ہوئے حضرت والد محترمؒ کے ایام علالت کے ایک مشترکہ فورم کا ذکر کرنا چاہوں گا جو ''متحدہ مجلس عمل'' کی صورت میں سامنے آیا تھا۔ اس کی قیادت میں بھی شیعہ سمیت تمام مکاتب فکر کے اکابرین شامل تھے۔ گکھڑ کے قومی اسمبلی کے حلقہ سے جماعت اسلامی کے ضلعی امیر جناب بلال قدرت بٹ متحدہ مجلس عمل کے امیدوار تھے۔ حضرت والد محترمؒ نے علالت اور صاحب فراش ہونے کے باوجود نہ صرف متحدہ مجلس عمل کی کھلم کھلا حمایت کی بلکہ جناب بلال قدرت بٹ کی عملی سپورٹ بھی کی تھی۔

میں آج بھی اسی طرز عمل پر قائم ہوں اور زندگی بھر اسی پر قائم رہنے کا ارادہ رکھتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ حوصلہ اور استقامت سے نوازیں، آمین یا رب العالمین۔ میرے اس مسلسل طرز عمل اور پالیسی پر حضرت والد محترمؒ کو کوئی اشکال نہیں تھا۔ وہ مجھے ہر مرحلہ میں سرپرستی بلکہ رفاقت سے نوازتے رہے، اور اس سب کچھ کے باوجود انہوں نے بے حد شفقت اور اعتماد کے ساتھ اپنی علمی، تدریسی اور روحانی ذمہ داریاں وفات سے پہلے میرے سپرد فرمائیں۔ فالحمد للہ علیٰ ذٰلک۔ اس کے باوجود اگر کچھ حضرات اسے موضوع بحث بنا کر ملک میں منفی مہم چلا رہے ہیں تو وہ یہ مہم صرف میرے خلاف نہیں چلا رہے بلکہ حضرت والد محترم رحمہ اللہ تعالیٰ کے خلاف بھی بے اعتمادی کی فضا پیدا کر رہے ہیں۔

یہ مہم دیکھ کر مجھے وہ تاریخی واقعہ یاد آ رہا ہے جس کا تذکرہ حضرت مولانا سید مناظر احسن گیلانیؒ نے ''امام ابوحنیفہؒ کی سیاسی زندگی'' میں تفصیل کے ساتھ کیا ہے کہ جب مشہور خارجی کمانڈر ضحاک نے کوفہ پر قبضہ کر لیا تو اپنے ہزاروں ساتھیوں سمیت کوفہ کی جامع مسجد میں تلواریں تان کر بیٹھ گیا اور اعلان کیا کہ کوفہ کے سب لوگ مرتد ہیں، اس لیے میرے سامنے آ کر توبہ کریں اور جو توبہ نہیں کرے گا اسے قتل کر دیا جائے گا۔ اس سے قبل انہی خارجیوں کا ایک گروہ بصرہ پر قابض ہو کر ہزاروں افراد کو شہید کر چکا تھا۔ اس لیے اس کے اس اعلان سے کوفہ میں سراسیمگی پھیل گئی۔ اس موقع پر حضرت امام ابوحنیفہؒ کا حوصلہ و تدبر کام آیا۔ وہ ضحاک کے سامنے پیش ہوئے اور پوچھا کہ وہ کس بنیاد پر کوفہ کی آبادی کے قتل کا اعلان کر رہے ہیں؟ اس نے کہا کہ وہ مرتد ہو گئے ہیں، اس لیے اگر توبہ نہیں کریں گے تو میں انہیں قتل کر دوں گا۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ مرتد اسے کہتے ہیں جو اپنا دین ترک کر کے دوسرا دین اختیار کر لے، جبکہ کوفہ کی آبادی تو اسی دین پر ہے جس پر وہ پیدا ہوئے تھے۔ انہوں نے اپنا دین ترک نہیں کیا، انہیں مرتد کیسے کہا جا سکتا ہے؟ ضحاک خارجی نے امام صاحبؒ سے کہا کہ وہ اپنی بات پھر دہرائیں۔ امام صاحبؒ نے دوبارہ اپنے موقف کی وضاحت کی تو ضحاک نے یہ کہہ کر اپنی تلوار کا رخ زمین کی طرف کر دیا کہ أخطأنا، ہم سے غلطی ہو گئی ہے اور باقی لشکر کو بھی تلواریں جھکانے کا حکم دے دیا جس پر اہل کوفہ کی جان بخشی ہو گئی۔ ایک بزرگ نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ کوفہ کی ساری آبادی ابوحنیفہؒ کے آزاد کردہ غلام کی حیثیت رکھتی ہے، اس لیے کہ ان کی وجہ سے وہ قتل ہونے سے بچ گئے ہیں۔

اس وقت کے ''ضحاک'' کو تو یہ سادہ سی بات سمجھ آ گئی تھی اور اس نے أخطأنا کہہ کر تلواریں جھکا لی تھیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ کیا ہمارے آج کے ''مہربان'' بھی اس بات کو سمجھنے کے لیے تیار ہو جائیں گے؟

محمد عمار خان ناصر

میری اختلافی آرا اور ان کی علمی بنیاد

راقم الحروف نے گزشتہ دس بارہ سال کے عرصے میں مختلف علمی وفکری مسائل کے ضمن میں اپنے جو طالب علمانہ نتائج فکر اہل علم کی خدمت میں نقد وتبصرہ کے لیے پیش کیے ہیں، ان میں سے بعض چونکہ روایتی طور پر معروف نقطہ نظر سے مختلف اور روایتی انداز نظر سے مسائل کو دیکھنے والے ذہن کے لیے خاصے اجنبی ہیں، اس لیے ان پر اضطراب و تشویش کا پیدا ہونا اور مختلف ذہنی سطحوں کے مطابق تنقید وتبصرہ کا عمل شروع ہو جانا بالکل فطری اور متوقع بات تھی۔ میں اپنی ہر تحریر میں اپنے نقطہ نظر کے علمی دلائل کی بھی ساتھ ہی ساتھ وضاحت کرتا رہا ہوں اور بہت سے مسائل پر سامنے آنے والی تنقید کے حوالے سے مزید توضیح وتشریح کا سلسلہ بھی جاری رہا ہے۔ یہ مباحث چونکہ سیکڑوں صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں اور یقیناً ہر قاری ان پر براہ راست نظر بھی نہیں رکھتا، اس لیے اگر ان آرا کو علمی استدلال اور فکری بنیاد سے معرا کر کے ایک خالی الذہن قاری کے سامنے رکھا جائے، جیسا کہ بعض حالیہ تنقیدات میں کیا گیا ہے، تو اس سے ایک عمومی ذہنی توحش کا پیدا ہونا ممکن ہی نہیں، یقینی بھی ہے اور دراصل استدلال کی وضاحت کے بغیر صرف ''احتیاط'' سے منتخب کردہ جملوں کو ناواقف قاری کے سامنے پیش کرنے کے اسلوبِ تنقید کا اصل ہدف بھی یہی ہوتا ہے۔

اس تناظر میں، میں والد گرامی کی ہدایت پر اہم اختلافی مسائل کے حوالے سے اپنا نقطہ نظر اور اس کے استدلال کے بنیادی نکات نہایت مختصر طور پر یہاں بیان کر رہا ہوں تاکہ ایک حد تک متعلقہ مسئلے کی نوعیت عام قارئین کے سامنے آ سکے۔ اگر اس تحریر میں کوئی تشنگی محسوس ہو تو وہ بالکل فطری ہوگی اور تفصیل کے طالب حضرات سے میری گزارش یہ ہوگی کہ وہ اس نکتے سے متعلق میری مفصل تحریروں کو ملاحظہ فرما لیں۔

۱۔ مسجد اقصیٰ کی تولیت کا مسئلہ

مسجد اقصیٰ کا نام قرآن مجید نے بیت المقدس میں قائم بنی اسرائیل کی اس عبادت گاہ کے لیے استعمال کیا ہے جسے حضرت سلیمان علیہ السلام نے تعمیر کیا تھا اور اللہ کے حکم سے اسے بنی اسرائیل کا قبلہ مقرر کیا گیا تھا۔ مسلمانوں کے بیت المقدس کو فتح کرنے سے صدیوں قبل یہودیوں کو اس شہر اور عبادت گاہ سے بے دخل کیا جا چکا تھا اور ان کی جگہ اس وقت یہاں نصاریٰ قابض تھے۔

تاریخی روایات کے مطابق بیت المقدس کی فتح کے موقع پر سیدنا عمرؓ جب یہاں تشریف لائے تو آپ نے نومسلم یہودی عالم کعب الاحبارؒ سے دریافت کیا کہ صخرہ، جسے یہود کے قبلے کی حیثیت حاصل ہے، کس جگہ پر واقع ہے؟ کعبؒ نے پیمایش کر کے اس کی جگہ متعین کی۔ اس جگہ کو نصاریٰ نے یہودیوں کے ساتھ اظہار نفرت کے لیے کوڑا کرکٹ پھینکنے کی جگہ میں تبدیل کر رکھا تھا۔ سیدنا عمرؓ نے گندگی کو وہاں سے ہٹا کر صخرہ کو پاک صاف کرنے کا حکم دیا اور خود بھی اس کی صفائی میں شریک ہوئے۔ پھر آپ نے کعبؒ سے مشورہ طلب کیا کہ مسلمانوں کے نماز پڑھنے کے لیے کون سی جگہ منتخب کی جائے؟ کعبؒ نے کہا کہ نماز صخرہ کے پیچھے ادا کی جائے تا کہ بنی اسرائیل اور امت محمدیہ، دونوں کے قبلوں کی تعظیم ہو جائے۔ سیدنا عمرؓ نے اس تجویز کو مسترد کر دیا اور اس کے بجائے مسجد کے اگلے حصے میں یعنی جنوبی دیوار کے قریب ایک جگہ کو مسلمانوں کی نماز کے لیے مخصوص کر دیا۔

راقم الحروف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مسجد اقصیٰ کا وہ حصہ جسے حضرت عمرؓ نے مسلمانوں کی عبادت کے لیے خاص کیا، اس پر تولیت وتصرف تاریخی وشرعی طور پر مسلمانوں کا حق ہے۔ تاہم اس کے علاوہ عبادت گاہ کا وہ حصہ جہاں اصل ہیکل سلیمانی تعمیر کیا گیا تھا اور جو یہود کے قبلے کی حیثیت رکھتا ہے، اس پر بنی اسرائیل کا حق اصولی طور پر حسب سابق برقرار ہے۔ شریعت اسلامیہ میں ان کے اس حق کی تنسیخ کے لیے کوئی تصریح موجود نہیں، جبکہ بطور ایک مذہب کے یہودیت کے لیے دنیا میں باقی اور قائم رہنے کا حق تسلیم کرنے کے بعد ان کے لیے اپنے قبلے پر تولیت وتصرف کا حق تسلیم نہ کرنا ایک غیر منطقی اور داخلی تضاد پر مبنی موقف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے عبادت گاہ کے مرکزی حصے کو مسلمانوں کے تصرف میں لینے سے گریز کیا اور ان کی عبادت کے لیے وہاں سے ہٹ کر ایک جگہ مخصوص کی۔ بعد میں خلیفہ عبد الملک بن مروانؒ نے جب اصل عبادت گاہ کے حصے میں قبۃ الصخرہ تعمیر کروایا اور اسے ایک مذہبی زیارت گاہ کا درجہ دے دیا تو اس کے انتظام وانصرام میں یہودیوں کو بھی شریک کیا اور انھیں بطور مجاور یہاں خدمت انجام دینے کا موقع فراہم کیا۔ بحث کا حاصل یہ ہے کہ اگر عبادت کے جنوبی حصے میں قائم مسلمانوں کی مسجد پر مسلمانوں کا حق برقرار رکھتے ہوئے اصل اور مرکزی حصے میں، جہاں حضرت عمرؓ نے نماز پڑھنے سے انکار کر دیا تھا، یہود اپنی عبادت گاہ دوبارہ تعمیر کرنا چاہیں تو اسلامی شریعت کا کوئی حکم اصولی طور پر اس میں مانع نہیں ہے۔ واللہ اعلم

۲۔ علمی وفقہی مسائل میں اجماع کی حیثیت

اجماع کے حوالے سے راقم نے جو اپنی متعدد تحریروں میں جو کچھ لکھا ہے، اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

ا۔ جن معاملات میں قرآن وسنت کے نصوص ساکت ہوں یا ایک سے زیادہ تعبیرات کا احتمال رکھتے ہوں، ان میں ایک فقیہ یا مجتہد کا ''اجتہاد'' دلیل شرعی کی حیثیت رکھتا ہے۔ اجماع چونکہ اجتہاد ہی کی ایک صورت اور اس کی فرع ہے، اس لیے اس کے فی نفسہ ایک قابل اتباع دلیل شرعی ہونے میں کوئی کلام نہیں جس کا درجہ بدیہی طور پر انفرادی واختلافی اجتہاد سے برتر ہے۔

۲۔ قرآن یا سنت کے نصوص، دلائل شرعیہ میں بنیادی اور اساسی دلیل کا درجہ رکھتے ہیں، جبکہ اجتہاد اور اجماع ان نصوص پر متفرع ہونے کی وجہ سے ثانوی دلیل کا۔ اس وجہ سے اجماع کی قوت یا ضعف اور قطعی یا ظنی ہونے کا تعین اس شرعی دلیل کی نوعیت کے لحاظ سے ہوگا جس پر وہ مبنی ہے۔ اگر اجماع کی اساس بننے والے شرعی دلائل قطعی اور یقینی ہیں تو اجماع کا درجہ بھی یہی ہوگا اور اگر دلائل ظنی واستنباطی ہیں تو اجماع بھی اسی درجے کی دلیل ہوگا۔

۳۔ اگر شرعی نصوص فی نفسہ ایک سے زیادہ تعبیرات کا احتمال رکھتی ہوں اور ان میں سے کسی ایک تعبیر پر کسی دور کے فقہا اتفاق کر لیں تو کیا وہ مسئلہ قطعی طور پر منصوص حکم کی حیثیت حاصل کر لے گا جس سے کوئی فقیہ متبادل اجتہاد واستنباط کی بنیاد پر اختلاف نہیں کر سکتا؟ اس ضمن میں اکابر فقہاء ومجتہدین اور محقق علمائے اصول کے طرز عمل سے یہی واضح ہوتا ہے کہ وہ ایسے اتفاق کو ایک ظنی درجے ہی کی دلیل سمجھتے ہیں جس سے دلیل کی بنیاد پر انفراداً بھی اختلاف کیا جا سکتا ہے اور ایک دور کے اہل علم کے متفقہ نقطہ نظر کے برعکس بعد کے ادوار کے اہل علم اجتماعی طور پر بھی کوئی مختلف نقطہ نظر اختیار کر سکتے ہیں۔ امت کی فقہی واجتہادی تاریخ میں اس کی متعدد مثالیں اور نظائر موجود ہیں۔

۴۔ کسی بھی مسئلے میں اجماع کا دعویٰ کرتے ہوئے اور اس کی بنیاد پر متبادل امکانی تعبیرات کو قطعاً خارج از بحث قرار دیتے ہوئے اجماع کے عملی تحقق کے پہلو سے بھی صرف نظر نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ علمی وفقہی مسائل میں اجماع سکوتی ہی ممکن ہے، کیونکہ کسی بھی دور میں پورے عالم اسلام کے تمام علماء وفقہا کی آرا کو معلوم کرنا اور یہ یقین حاصل کرنا کہ کوئی بھی فقیہ معروف رائے سے مختلف سوچ نہیں رکھتا، قطعی ناممکن ہے۔ اس لیے اجماع سکوتی کو ظاہری اور مجازی طور پر ہی اجماع کہنا درست ہے، حقیقی معنوں میں اس پر اجماع کا حکم لگانا مشکل ہے۔

۳۔ رجم کی شرعی حیثیت

رجم کی سزا کی شرعی حیثیت کے ضمن میں میری معروضات کے بنیادی نکات درج ذیل ہیں:

۱۔ زنا کے مجرموں کو سنگسار کیا جانا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور خلفائے راشدین کے فیصلوں سے ثابت ہے اور اسے شریعت کی مقرر کردہ مستقل سزا کی حیثیت حاصل ہے۔ اس ضمن میں خوارج کا، قرآن میں رجم کی سزا مذکور نہ ہونے کی بنا پر اس کا سرے سے انکار کر دینے کا موقف غلط اور ناقابل قبول ہے۔

۲۔ قرآن میں زانی کے لیے صرف سو کوڑے کی سزا ذکر کی گئی ہے، جبکہ سنت سے اس پر رجم کی سزا کا اضافہ ثابت ہے۔ ان دونوں بظاہر متعارض حکموں کے مابین تطبیق وتوفیق یا علمی وفقہی درجہ بندی کے لیے چودہ صدیوں میں مختلف علمی توجیہات پیش کی گئی ہیں جن میں سے زمانی لحاظ سے آخری توجیہ مولانا اصلاحیؒ اور بعض دیگر معاصر اہل علم نے پیش کی ہے۔ ان کی رائے کی مطابق رجم کی سزا، اصلاً زنا کی نہیں، بلکہ فساد فی الارض اور محاربہ کی سزا ہے اور اسے زنا کے عادی مجرموں یا اوباشوں پر نافذ کیا جانا چاہیے، چاہے وہ شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ۔

۳۔ راقم کے طالب علمانہ مطالعے کے مطابق قرآن کے ظاہری حکم اور سنت کے بیان کردہ اضافے کے مابین تطبیق

کے ضمن میں پیش کی جانے والی کوئی بھی توجیہ علمی اشکالات سے خالی نہیں۔ اس لیے علمی ونظری طور پر اس مسئلے میں اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ قرآن کی بیان کردہ سزا کو اصل اور حقیقی سزا قرار دیتے ہوئے رجم کو اضافی اور صواب دیدی سزا قرار دیا جائے اور، اس کے برعکس، اس نقطہ نظر کی بھی کہ قرآن کے ظاہری بیان کو قطعی اور فیصلہ کن نہ سمجھتے ہوئے سنت کو شرعی حکم کا مکمل بیان تسلیم کیا جائے۔

۴۔ جہاں تک کسی اسلامی ریاست میں عملی قانون سازی کا تعلق ہے تو اس کے متعلق میرا اصولی موقف یہ ہے کہ وہ اسی رائے پر مبنی ہونی چاہیے جسے جمہور اہل علم کا اعتماد حاصل ہو تا آنکہ کوئی بھی نئی رائے بحث ومباحثہ کے بعد عمومی تائید حاصل کر لے۔ ۲۰۰۷ء میں اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات پر تبصرہ کرتے ہوئے میں نے عرض کیا تھا کہ:

> ''جہاں تک نظری اور علمی سطح پر بحث وتحقیق کا تعلق ہے تو اسے نہ آئینی طور پر آرا اور تعبیرات کے کسی مخصوص دائرے میں محصور کیا گیا ہے اور نہ علمی وعقلی طور پر ہی اس قسم کی کوئی پابندی عائد کی جا سکتی ہے۔...... البتہ کسی بھی رائے کو عملاً قانون سازی کی بنیاد بنانے کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ وسیع تر اور ہمہ جہتی بحث ومباحثہ کے ذریعے سے اس رائے کے استدلال اور افادیت پر قوم کے نمائندہ طبقات کو اعتماد میں لینے کا اہتمام کیا جائے، ورنہ کسی ایسی متنازعہ تعبیر کو جسے علمی وفکری اور قانونی حلقوں، بلکہ خود رائے عامہ کا اعتماد حاصل نہ ہو، قانون سازی کی بنیاد بنانے سے نہ صرف یہ کہ قانون اپنی اخلاقی قوت سے محروم ہو جائے گا، بلکہ یہ طریقہ عمومی طور پر بھی مزید الجھنیں پیدا کرنے کا سبب بنے گا۔'' (''حدود وتعزیرات: اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا جائزہ''، ص ۱۲، ۱۳)

۴۔ ارتداد کی سزا

ارتداد کی سزا سے متعلق میری مختلف تحریروں کا حاصل یہ ہے کہ:

۱۔ ارتداد کی سزا نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ نے دی ہے اور بغاوت یا محاربہ کی اساس پر نہیں، جیسا کہ بعض معاصر اہل علم کا نقطہ نظر ہے، بلکہ نفس ارتداد پر دی ہے۔

۲۔ اس سزا کی شرعی اساس 'اتمام حجت' کا اصول ہے، یعنی حق واضح ہو جانے کے بعد اس کا انکار کرنا، جیسا کہ امام شافعیؒ کا موقف ہے۔

۳۔ 'اتمام حجت' کی کیفیت اور درجے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دورِ بعثت اور بعد کے ادوار میں فرق واقع ہونا بدیہی ہے، چنانچہ اس اساس پر مبنی فقہی احکام کے عملی اطلاق میں بھی دور اور زمانے کے بدل جانے سے فرق کا واقع ہونا فقہی اصول کے مطابق ہے۔

۴۔ سیدنا عمرؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے بعض مرتدین پر سزائے موت نافذ کرنے کے فیصلے سے اختلاف کیا، جبکہ تابعین میں سے امام ابراہیم نخعیؒ کا موقف یہ ہے کہ مرتد کو قتل کرنے کے بجائے عمر قید کی سزا دی جائے۔ اس سے واضح

ہوتا ہے کہ خود صدر اول میں بعض اکابر مجتہدین اس حکم کی نوعیت اور اس کے عملی اطلاق کے حوالے سے عمومی نقطہ نظر سے مختلف رجحان رکھتے تھے۔

۵۔ دور جدید میں بعض اہل علم نے اس مسئلے کو اس پہلو سے بھی دیکھا ہے کہ آج اگر مسلم ممالک میں اسلام سے کھلے ارتداد پر، جس کا تناسب بہت کم ہے، قانونی سزا نافذ کر دی جائے اور اس کے نتیجے میں غیر مسلم ممالک میں اسلام کی دعوت کے راستے میں قانونی رکاوٹیں کھڑی ہونے لگیں تو یہ شرعی مصالح کے خلاف ہوگا۔

۶۔ اس تناظر میں اگر دور جدید میں مسلم ریاستوں میں علی العموم ارتداد کی سزا کے نفاذ سے گریز کیا گیا ہے تو فقہی طور پر یہ فیصلہ درست اور زیادہ قرین حکمت ہے۔ چنانچہ قادیانیوں کے بارے میں جمہور علماء کا موقف اسی کی غمازی کرتا ہے، جبکہ پاکستان کے علماء کا منکرین حدیث کو خارج از اسلام قرار دینے کے بعد ان کے بارے میں ارتداد کی سزا کے نفاذ کا مطالبہ نہ کرنا بھی اسی حکمت ومصلحت کی وجہ سے ہے۔

۵۔ اقدامی جہاد کا انکار؟

انیسویں صدی میں برصغیر میں جہاد کے حوالے سے جس مذہبی بحث ومباحثہ کا آغاز ہوا، اس نے بعض وجوہ سے یہ عنوان اختیار کر لیا کہ اسلام میں جہاد آیا صرف دفاع کے لیے مشروع ہے یا اس سے ہٹ کر اقدامی نوعیت کا جہاد بھی کیا جا سکتا ہے۔ اس تناظر میں آج بھی جہاد کے حوالے سے کسی بھی بحث کو اسی نکتے کے تناظر میں دیکھا اور سمجھا جاتا ہے، حالانکہ علمی طور پر اس بحث کے کئی دوسرے زاویے بھی ہو سکتے ہیں۔ راقم الحروف نے عہد نبوی وعہد صحابہ میں جہاد وقتال کی نوعیت کے حوالے سے اپنے جو تفصیلی نتائج تحقیق ''جہاد: ایک مطالعہ'' میں پیش کیے ہیں، انھیں بھی بعض ناقدین نے دفاعی اور اقدامی جہاد کے تصور کے تحت اور اس بحث کے پس منظر میں سمجھنے کی کوشش کی ہے، حالانکہ مذکورہ تحریر میں بنیادی طور پر اس زاویے سے مسئلے پر گفتگو ہی نہیں کی گئی۔ میرے نزدیک یہ سوال بے معنی ہے کہ جہاد دفاعی ہوتا ہے یا اقدامی۔ یہ دفاعی بھی ہو سکتا ہے اور اقدامی بھی۔ اصل سوال یہ ہے کہ جہاد کی شرعی وجہ جواز کون سے امور بن سکتے ہیں اور بین الاقوامی نظام میں مسلمان ریاستوں کے غیر مسلم ریاستوں کے ساتھ تعلقات کی شرعی وفقہی اساس کیا ہے۔

مذکورہ بحث میں راقم الحروف نے یہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ عہد نبوی وعہد صحابہ میں غیر مسلم حکومتوں کے خلاف قتال ایک مخصوص شرعی اساس یعنی اتمام حجت کے قانون پر مبنی تھا جو شریعت کا عمومی قانون نہیں، بلکہ اس کا ظہور اللہ تعالیٰ کی جانب سے انسانی تاریخ کے بعض ایسے مراحل پر کیا جاتا ہے جب خدائی فیصلے کے تحت کسی قوم کو اس کے کفر وشرک اور اجتماعی بداعمالیوں کی سزا دینا مقصود ہو۔ اس مقصد کے لیے تکوینی اسباب کے تحت بھی کسی قوم کو دوسری قوم پر غلبہ اور حکومت عطا کر دی جاتی ہے اور بسا اوقات اہل ایمان کے کسی گروہ کو بھی یہ اذن اور اختیار دے دیا جاتا ہے کہ وہ اللہ کے اس فیصلے کی تنفیذ کے لیے آلہ وجارحہ بن کر اہل کفر پر حملہ آور ہوں اور انھیں حکومت واقتدار سے محروم کر کے اپنا محکوم بنا لیں۔

اس بحث کا نتیجہ فقہا کے اس روایتی موقف سے اختلاف کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ غیر مسلم حکومتوں کے ساتھ

مسلمانوں کا اصل تعلق، جنگ کا ہے اور یہ کہ اگر مسلمانوں کے پاس طاقت موجود ہو اور کوئی عارضی مصلحت مانع نہ ہو تو اصل حکم یہی ہے کہ غیر مسلم ممالک کو فتح کر کے وہاں کے باشندوں کو محکوم بنا لیا جائے اور ان پر جزیہ عائد کر دیا جائے۔ دور جدید میں عالم اسلام کے بیشتر فقہا و محققین اس روایتی فقہی موقف سے اختلاف رکھتے ہیں اور ان میں اکابر علمائے دیوبند مثلاً مولانا شبیر احمد عثمانی، مولانا شمس الحق افغانی، مولانا مفتی ظفیر الدین عثمانی اور مولانا تقی عثمانی وغیرہ بھی شامل ہیں جو پر امن اور صلح پسند غیر مسلم اقوام وممالک کے ساتھ مستقل بنیادوں پر مصالحانہ تعلقات کے جواز کے قائل ہیں۔ اسی طرح دور جدید کے بیشتر علما وفقہا اسلامی ریاست کے غیر مسلم شہریوں پر جزیہ وغیرہ کے نفاذ پر اصرار نہیں کرتے اور خاص طور پر پاکستان کے دستور میں تو غیر مسلموں کو چند ایک کلیدی عہدوں کے استثنا کے ساتھ ریاستی نظم میں ہر سطح پر مسلمانوں کے ساتھ شریک کیا گیا اور انھیں مساوی حقوق کا حامل شہری تسلیم کیا گیا ہے اور اسے پاکستان کے تمام مکاتب فکر کے اکابر علماء کرام کی تائید حاصل ہے۔

۶۔عورت کی دیت

دیت کی مقدار سے متعلق میں نے مختلف تحریروں میں جو بحث کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے:

۱۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی مستند روایت میں مرد وعورت کی دیت میں فرق بیان کرنا ثابت نہیں۔

۲۔قرآن مجید نے دیت کے معاملے میں 'معروف' کی پیروی کا حکم دیا ہے جس سے مراد ہر معاشرے کا اپنا معروف ہے۔

۳۔صحابہ کرامؓ نے اپنے دور کے عرف کے مطابق مرد وعورت کی دیت میں فرق کیا جو قرآن کی ہدایت کے مطابق درست تھا، تاہم اس عرف کی پیروی ہر دور اور ہر معاشرے میں از روئے شریعت لازم نہیں۔ یہ ایک اجتہادی مسئلہ ہے جس میں مختلف معاشرے مختلف قانون سازی کر سکتے ہیں۔

۴۔عورت کی دیت کے نصف ہونے کا موقف فقہا کا اجماعی موقف بھی نہیں، کیونکہ صدر اول کے دو معروف اصحاب علم ابوبکر الاصمؒ اور ابن علیہؒ اس کے قائل نہیں اور فقہ حنبلی کی مستند کتاب 'کشاف القناع' میں اسی بنیاد پر اس مسئلے پر اجماع کے دعوے کی تردید کی گئی ہے۔ اسی طرح امام رازیؒ نے اپنی تفسیر میں مذکورہ نقطہ نظر کو جس اسلوب میں بیان کیا ہے، اس سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ بھی اس کے حق میں رجحان رکھتے یا کم از کم اسے قابل غور ضرور سمجھتے ہیں۔

۵۔ پاکستان میں بھی قصاص ودیت کا جو قانون نافذ کیا گیا ہے، اس میں مرد وعورت کی دیت میں فرق نہیں کیا گیا، جبکہ یہ قانون تمام مکاتب فکر کے جید علماء کرام کی مشاورت کے بعد نافذ کیا گیا ہے اور اسے مذہبی جماعتوں کی عمومی تائید بھی حاصل ہے۔

۷۔لعان اور تحقیق نسب کے جدید سائنسی ذرائع

اگر شوہر اپنی بیوی پر بدکاری کا الزام لگائے تو شریعت نے اسے چار گواہ پیش کرنے کا پابند نہیں کیا۔ اس کی وجہ یہ

ہے کہ یہ شرط پوری کرنا عادتاً ممکن نہیں، جبکہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ وہ اپنے الزام میں سچا ہو۔ ایسی صورت میں زنا سے پیدا ہونے والے بچے کو عورت کے شوہر کی طرف منسوب کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اس کے مقابلے میں محض شوہر کے دعوے پر الزام کو درست بھی نہیں مانا جا سکتا، کیونکہ الزام کے جھوٹا ہونے کا امکان بھی اتنا ہی مضبوط ہے۔ شریعت نے اس کا حل یہ بتایا ہے کہ ایسی صورت میں میاں بیوی باہم لعان کرنے کے بعد جدا ہو جائیں تاکہ دنیوی معاملات کی حد تک دونوں فریق سزا سے (یعنی شوہر قذف کی سزا سے جبکہ بیوی زنا کی سزا سے) بری ہو جائیں۔

لعان کا دوسرا قانونی اثر یہ مرتب ہوگا کہ عورت جس بچے کو جنم دے گی، اس کا نسب اس کے شوہر سے ثابت نہیں مانا جائے گا۔ اس آخری نکتے کے حوالے سے دور جدید میں یہ اجتہادی بحث پیدا ہوگئی ہے کہ اگر جدید طبی ذرائع کی مدد سے بچے کے نسب کی تحقیق ممکن ہو اور عورت یہ مطالبہ کرے کہ اس پر زنا کا الزام جھوٹا ہے، اس لیے سائنسی ذرائع سے تحقیق کرنے کے بعد اگر ثابت ہو جائے کہ بچہ اس کے شوہر ہی کا ہے تو بچے کے نسب کو اس سے ثابت قرار دینا درست ہوگا؟

میرا طالب علمانہ نقطہ نظر یہ ہے کہ عورت کا یہ مطالبہ درست اور اس کو وزن دینا مقاصد شریعت کے عین مطابق ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے لعان کے بعد بچے کے نسب کو شوہر سے منقطع کرنے کا جو طریقہ بتایا ہے، اس کا مقصد بدیہی طور پر یہ نہیں ہو سکتا کہ اگر بچے کے نسب کی تحقیق ممکن ہو تو بھی عورت کو اپنے اوپر عائد کیے جانے والے الزام کی صفائی کا موقع نہ دیا جائے اور بچے کو اپنے نسب کے ثبوت کے حق سے محروم رکھا جائے۔ دور قدیم میں چونکہ تحقیق نسب کا کوئی قابل اعتماد ذریعہ میسر نہیں تھا، اس لیے شریعت نے اتنا ہی حکم دینے پر اکتفا کی جو نصوص میں بیان ہوا ہے۔ تاہم اگر آج ایسا کوئی قابل اعتماد ذریعہ موجود ہو تو عورت اور بچے، دونوں کے حق کے تحفظ کے لیے اس سے مدد لینا شریعت کے مقصد اور منشا کے خلاف نہیں، بلکہ اس کے عین مطابق ہوگا۔ اس کی عملی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ زنا کے الزام کی صورت میں میاں بیوی کے مابین لعان کروانے کے بعد دونوں کو جدا کر دیا جائے اور پیدا ہونے والے بچے کا نسب شوہر سے منقطع کر دیا جائے۔ اگر بیوی الزام کا انکار کرتے ہوئے سائنسی ذرائع کی مدد سے نسب کی تحقیق کا مطالبہ کرے اور طبی تحقیق سے اس کا دعویٰ درست ثابت ہو جائے تو بچے کے نسب کو اس کے باپ سے ثابت تسلیم کیا جائے۔ اس صورت میں لعان کا فقہی اثر اور فائدہ یہ ہوگا کہ شوہر پر قذف کی سزا جاری نہیں ہوگی۔

۸۔ حضرت مسیح علیہ السلام کی آمد ثانی

سیدنا مسیح علیہ السلام کی آمد ثانی سے متعلق میرا نقطہ نظر، سابقہ تحریر (براہین، ص ۹۰۔۱۰۷) میں بعض توضیحی اضافوں کے ساتھ حسب ذیل ہے:

۱۔ کتب حدیث میں متعدد روایات میں قیامت کے قریبی زمانے میں سیدنا مسیح علیہ السلام کے دنیا میں دوبارہ تشریف لانے اور دجال کو قتل کرنے کا ذکر ہوا ہے۔ محدثین کے معیار کے مطابق یہ روایات مستند اور قابل اعتماد ہیں، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دوسری بہت سی پیش گوئیوں کی طرح، اس پیش گوئی کے سچا ہونے پر بھی یقین رکھنا آپ

پر ایمان کا تقاضا ہے۔

۲۔اس پیش گوئی سے متعلق علمی طور پر بعض اشکالات یقیناً پیش آتے ہیں، مثلاً قرآن مجید کا اس اہم واقعے کی صراحت سے صرف نظر کرنا اور متعلقہ احادیث میں بیان ہونے والے بعض امور کا بظاہر تاریخی واقعات کے مطابق نہ ہونا۔تاہم چونکہ باعتبار سند یہ روایات قابل اعتماد ہیں اور ان میں وضع کے آثار نہیں پائے جاتے، اس لیے اشکالات کو اشکالات ہی کے درجے میں رکھنا زیادہ قرین احتیاط ہے۔ان کی بنیاد پر پیش گوئی کا مطلقاً انکار کر دینا درست نہیں، خاص طور پر جبکہ روایات سے متعلق یہ معلوم ہے کہ وہ بالمعنیٰ نقل ہوئی ہیں اور کسی بھی واقعے سے متعلق تفصیلات کے نقل کرنے میں راویوں کا سوءِ فہم کا شکار ہو جانا ذخیرۂ حدیث میں ایک جانی پہچانی چیز ہے۔

۳۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بیان فرمودہ ایک پیش گوئی کے طور پر سیدنا مسیح علیہ السلام کی دوبارہ تشریف آوری پر اعتقاد رکھتے ہوئے، یہ نکتہ بھی ملحوظ رہنا چاہیے کہ اپنی بنیادی نوعیت کے لحاظ سے یہ 'عقیدے' کا مسئلہ نہیں، یعنی کوئی ایسی بات نہیں جسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمانیات کے ایک جزو کے طور پر بیان کیا ہو۔ایمانیات کے معروف اور مسلمہ اجزا کے ساتھ موازنے سے اس مسئلے کی یہی نوعیت واضح ہوتی ہے۔مثلاً اللہ کی صفات، تقدیر، رسالت، ختم نبوت، قیامت وغیرہ، ان تمام عقائد پر اسلام کے اعتقادی وعملی نظام کی بنیاد ہے اور ان میں سے کسی ایک کو بھی اپنی جگہ سے ہٹانے سے یہ پورا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔اس کے برخلاف احادیث میں بیان ہونے والے مستقبل کے واقعات میں سے کسی واقعے کے رونما ہونے یا نہ ہونے پر اسلام کے دینیاتی نظام کا ہرگز مدار نہیں اور بالفرض ان میں سے کوئی ایک واقعہ بھی رونما نہ ہوتا ہو تو بھی اسلام کے اعتقادی نظام میں کسی طرح کا کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔

۴۔سیدنا مسیح علیہ السلام کی آمد ثانی کی روایات محققین کے نزدیک اپنی اصل کے لحاظ سے اخبار آحاد ہیں اور اس دائرے میں آتی ہیں جہاں روایات کی تحقیق وتفتیش کے ضمن میں باہم مخالف قرائن کی روشنی میں اشتباہ کا لاحق ہو جانا ممکن ہے۔بعض صحابہ کے آثار سے بھی یہی واضح ہوتا ہے کہ وہ اسے کسی قطعی الثبوت اور متواتر روایت کے طور پر نہیں جانتے تھے۔اس وجہ سے کوئی صاحب علم اگر ان روایات کے استناد سے اختلاف کریں تو یہ ایک علمی نوعیت کا اختلاف ہوگا جس پر دلائل کی روشنی میں شائستگی سے ہی تنقید کرنی چاہیے اور اس مسئلے کو ایمانیات کے بجائے احادیث کے حوالے سے بحث وتحقیق کے درجے میں ہی رکھنا چاہیے۔

۹۔عورت کے لیے حق طلاق

عورت کے لیے مرد کے مساوی اور مطلق حق طلاق کی بات میرے نزدیک شرعی ترجیحات کے منافی ہے۔اللہ تعالیٰ نے یہ حق مرد کو وللرجال علیهن درجة کی تصریح کے ساتھ دیا ہے۔اس تناظر میں، راقم نے لکھا ہے کہ:

''اگر آپ مطلق طور پر عورت کو حق طلاق دے دیں تو جو سوئے استعمال آپ مرد کی طرف روکنا چاہتے ہیں، اس کا امکان عورت کی طرف بھی ہے۔اگر خاتون کو آپ علی الاطلاق، بالکل absolute right دے دیتے

ہیں کہ وہ جب چاہے، مرد سے الگ ہو جائے تو رشتہ نکاح کی وہ اصل ہیئت بھی قائم نہیں رہے گی جو اللہ نے قائم کی ہے اور غلط استعمال کی مثالیں بھی خواتین کی طرف سے زیادہ سامنے آئیں گی۔'' (براہین، ص ۸۲)

البتہ عملی مشکلات ومسائل کے تناظر میں خواتین کو بعض شرائط کے ساتھ محدود دائرے میں شوہر کے ساتھ حق طلاق میں شریک کرنے کی گنجائش فقہا کے ہاں ہمیشہ تسلیم کی گئی ہے۔ اس ضمن میں، میں نے عرض کیا ہے کہ:

''لڑکی نکاح کے وقت طلاق کا حق مانگ سکتی ہے، لیکن عام حالات میں یہ خاوند کی رضامندی سے مشروط ہے کہ وہ بیوی کو حق طلاق تفویض کرتا ہے یا نہیں کرتا۔ قانون اس کو پابند نہیں کرتا۔ لڑکی مطالبہ کرے تو شوہر کہہ سکتا ہے کہ میں یہ حق نہیں دیتا۔ ایسی صورت میں اگر مصلحت کا تقاضا ہو تو ریاست قانون کا اختیار استعمال کرتے ہوئے خاوند کو پابند کر سکتی ہے۔ قانون اس کا پورا اختیار رکھتا ہے کہ کسی بھی فرد کے حق کو restrict کر دے یا کسی بھی فرد کو ایسا حق جو عام طور پر اس کو حاصل نہیں ہوتا مخصوص صورت حال میں وہ حق اس کو دے دے۔ تو اگر آپ ایک قانونی پابندی لگا دیں کہ ہر نکاح کے موقع پر خاوند اپنا حق طلاق ان ان شرائط کے ساتھ بیوی کو دے دے تو میرے نزدیک فقہی طور پر اس کی گنجائش موجود ہے۔...... اس سلسلے میں مثال کے طور پر یہ شرط لگائی جا سکتی ہے کہ بیوی اگر کسی موقع پر یہ مطالبہ کرے کہ مجھے طلاق چاہیے اور بیوی کا باپ یا سرپرست یا خاندان کا کوئی دوسرا ذمہ دار آدمی اس مطالبے کی توثیق کر دے کہ ہاں اس کا مطالبہ بجا ہے تو پھر خاوند پابند ہوگا۔'' (براہین، ص ۸۲، ۸۳)

''بعض صورتوں میں عورت بالکل جائز بنیادوں پر طلاق لینے کی خواہش مند ہوتی ہے، لیکن خاوند اس کے لیے آمادہ نہیں ہوتا، جبکہ عورت کسی جائز وجہ سے خاوند سے علیحدگی چاہتی ہو تو یہ اس کا حق ہے اور خاوند شرعاً اس کے اس مطالبے کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔...... معاصر تناظر میں اس الجھن کا حل یہ ہو سکتا ہے کہ نکاح کے وقت طلاق کے حق کو مناسب شرائط کے ساتھ کسی ثالث یا خود عورت کو تفویض کر دینے کو قانونی طور پر لازم کر دیا جائے یا یہ قرار دیا جائے کہ اگر عورت خاوند سے طلاق کا مطالبہ کرے تو ایک مخصوص مدت کے اندر شوہر بیوی کو مطمئن کرنے یا اسے طلاق دینے کا پابند ہوگا، ورنہ طلاق از خود واقع ہو جائے گی۔'' (براہین، ص ۴۹، ۵۰)

۱۰۔ قادیانیوں سے متعلق حکمت عملی

قادیانیوں سے متعلق راقم الحروف کا رجحان کچھ عرصہ مولانا عبد الماجد دریابادیؒ کے موقف کی طرف رہا ہے جو انھیں تاویل کا فائدہ دیتے ہوئے ان کی تکفیر نہ کیے جانے کے قائل تھے۔ تاہم بعد میں غور سے واضح ہوا کہ جمہور علما کا موقف شرعی وعملی مصالح کے ساتھ زیادہ ہم آہنگ ہے۔ اس ضمن میں میری وضاحتی تحریر الشریعہ کے مئی ۲۰۱۲ء کے شمارے میں شائع ہو چکی ہے۔ البتہ قادیانیوں کے ساتھ بطور ایک طبقے سماجی تعلقات منقطع کر دینے کی حکمت عملی سے مجھے اختلاف ہے۔ راہ حق سے بھٹک جانے والے ایک گروہ کو حق کی تبلیغ کی جو ذمہ داری امت پر عائد ہوتی ہے، اس