

احکام قتال کی تحدید و تخصیص یا تعمیم کی بحث

فقہی روایت کے ارتقا کا ایک جائزہ

(۱۰)

(گزشتہ پیرے پیوستہ)

ابوبکر الجصاص لکھتے ہیں:

لیس اخذ الجزية منهم رضا بکفرهم ولا اباحة لبقائهم علی شکرکهم وانما الجزية عقوبة لهم لا قسامتهم علی الکفر امهالهم بالجزية جائز فی العقل اذ ليس فيه اكثر من تعجيل بعض عقابهم المستحق بکفرهم وهو ما يلحقهم من الذل والصغار بادائها. (احکام القرآن، ۱۰۳/۳)

”کفار سے جزیہ لینے کا مطلب ان کے کفر پر رضامندی یا ان کے اپنے شرک پر قائم رہنے کو جائز قرار دینا نہیں ہے۔ جزیہ تو ان کے لیے ان کے کفر پر قائم رہنے کی سزا ہے۔ عقلی طور پر بھی جزیہ لے کر ان کو مہلت دینا جائز ہے کیونکہ اس طریقے سے اس سے زیادہ تو کچھ نہیں کیا جاتا کہ کفار اپنے کفر کی وجہ سے جس سزا کے مستحق تھے، اس کا کچھ حصہ اس عار اور ذلت کی صورت میں یہیں ان پر نافذ کر دیا جاتا ہے جو جزیہ کی ادائیگی سے انھیں لاحق ہوتا ہے۔“

سرخسی نے اگرچہ یہ وضاحت کی ہے کہ کفار سے قتال کا مقصد اصلاً ان سے مال وصول کرنا نہیں، بلکہ انھیں ’باحسن الوجہ‘ دین کی طرف دعوت دینا ہے، کیونکہ عقد ذمہ کی پابندی قبول کر کے وہ قتال سے دست کش ہو جاتے

ہیں اور اس کے بعد مسلمانوں کے مابین مقیم ہونے کی وجہ سے انھیں اسلام کے محاسن سے واقف ہونے اور دعوت اسلام سے روشناس ہونے کا موقع ملے گا جس سے اس کی توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ اسلام قبول کرنے کے لیے آمادہ ہو جائیں گے، تاہم اس کے ساتھ ساتھ وہ اس کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں کہ جب تک وہ اپنے کفر پر مصر ہیں، اس وقت تک اہل ایمان کی سر بلندی اور اہل کفر کی ذلت کو نمایاں کرنے کے لیے ان پر جزیہ عائد رہے۔ لکھتے ہیں:

انہ اذا سکن دار الاسلام فما دام مصرا علی کفرہ لا یخلوا عن صغار و عقوبہ و ذلك بالحزبة التي توخذ منه لیکون ذلك دلیلا علی ذل الکافر و عز المؤمن. (المبسط، ۱۰/۷۷، ۷۸)

”کافر اگر دار الاسلام میں مقیم ہے تو جب تک وہ اپنے کفر پر اصرار کرتا رہے، اسے سزا اور ذلت کے بغیر نہیں چھوڑا جاسکتا۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ اس سے جزیہ وصول کیا جائے تاکہ کافر کی ذلت اور اہل ایمان کی عزت نمایاں نظر آئے۔“

سرخی نے اہل حرب کے استرقاق کو بھی ان کے کفر کی عقوبت قرار دیا ہے کہ جب انھوں نے اللہ کی وحدانیت کا انکار کیا تو اللہ نے انھیں اپنے بندوں کا غلام بنا دیا۔ (المبسط، ۸/۲۹۱، ۱۲/۲۷۱)

یہ ایک نہایت واضح اور غیر مبہم رجحان ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ایک دوسرا اور مذکورہ پہلے رجحان کی کم و بیش نفی کرتا ہوا ایک دوسرا رجحان احناف کے ہاں اس ضمنی بحث میں نظر آتا ہے کہ آیا جنگ کے دوران میں کفار کی عورتوں، بچوں اور بوڑھوں کو، جو عملاً جنگ میں حصہ نہیں لے سکتے، قتل کرنا جائز ہے یا نہیں؟ شافعی اور حنبلی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ایسا کرنا درست ہے، کیونکہ قتال کی وجہ ’کفر‘ ہے جو مذکورہ افراد میں بھی پایا جاتا ہے، لیکن فقہائے احناف قتال کی علت کفار کے ’کفر‘ کو قرار دینے سے اختلاف کرتے اور یہ قرار دیتے ہیں کہ قتال کا مقصد کفار کو ان کے ’کفر‘ کی سزا دینا نہیں، بلکہ ان کے فتنہ و فساد اور محاربہ سے تحفظ حاصل کرنا ہے، اس لیے جو افراد اپنی جسمانی ساخت کے لحاظ سے یا کسی معذوری کی بنا پر جنگ کی صلاحیت نہیں رکھتے، انھیں قتل نہیں کیا جاسکتا۔

یہاں فقہائے احناف نے اپنے استدلال کو واضح کرتے ہوئے نفس قتال کی مشروعیت کا نکتہ چھیڑ کر اپنے موقف میں ایک غیر ضروری الجھاؤ پیدا کر لیتے ہیں۔ اگر وہ قتال کی علت کے بجائے یہاں محض اس کی غایت کے حوالے سے اپنا استدلال پیش کرتے اور یہ کہتے کہ اصل مقصد کفار کو قتل کرنا اور کفر کو ختم کر دینا نہیں بلکہ کفار اور اہل کفر کو مغلوب کرنا ہے، اس لیے قتل صرف ان لوگوں کو کیا جائے گا جو بالفعل جنگ میں شریک ہوں تو یہ استدلال ان کے مدعا کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہوتا، تاہم وہ یہاں قتال کی علت کی بحث بھی چھیڑ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ چونکہ

قتال کی وجہ اہل کفر کا محاربہ ہے، اس لیے قتل انہی لوگوں کو کیا جائے گا جو حرابہ کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ بدیہی طور پر اس سے ان کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ کفار کے خلاف جنگ کا آغاز اس وقت کیا جائے گا جب وہ محاربہ کی ابتدا کریں گے، بلکہ یہ ہوتی ہے کہ جب مسلمان اللہ کے دین کو غالب کرنے کے لیے نکلیں گے تو کفار لازماً اس کی راہ میں مزاحم ہوں گے اور ان کے اس محاربہ کو ختم کرنے کے لیے انہیں قتل کرنا پڑے گا، تاہم استدلال کا یہ مقدمہ ایسا ہے کہ اس کے نتیجے میں عقلی طور پر کفار کے خلاف قتال کی ابتدا کو بھی ان کی طرف سے محاربہ ہی پر منحصر ماننا پڑتا ہے۔ اس عقلی نتیجے کو مزید تقویت اس سے ملتی ہے کہ احناف اپنے موقف کی وضاحت کے لیے ایک اہم اصولی نکتہ بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انبیاء کی تعلیمات کی رو سے یہ دنیا دار الامتحان ہے جبکہ جزا و سزا کا معاملہ اصلاً آخرت کے دن پر موقوف رکھا گیا ہے، چنانچہ کفر و ایمان کا معاملہ اصلاً خدا اور بندے کے مابین ہے اور اس کا فیصلہ دارالجزاء میں خود کائنات کا پروردگار ہی کرے گا۔ دنیا میں قصاص کے طور پر یا دفع فساد کے لیے تو کسی انسان کی جان لینے کی اجازت دی گئی ہے، لیکن کفر و شرک کی پاداش میں کسی کو قتل جیسی انتہائی سزا دینے کا دارالامتناء اور دارالجزاء کی مذکورہ تقسیم کے منافی ہے۔

سرخی لکھتے ہیں:

ان تبدیل الدین واصل الکفر من اعظم
الحجنايات ولكنها بين العبد وبين ربه
فالجزاء عليها موخر الى دار الجزاء

”کفر پر قائم رہنا یا اس کی طرف پلٹ جانا اگرچہ
سب گناہوں سے بڑا گناہ ہے، لیکن وہ انسان اور اس
کے رب کا معاملہ ہے اور ایسے گناہ کی سزا روز قیامت

۱۔ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ زیر بحث سوال کے حوالے سے جو کنفیوژن یا تضاد سرخی اور بعد کے حنفی فقہاء کے ہاں نظر آتا ہے، بھلا کے ہاں دکھائی نہیں دیتا۔ وہ قتال کی علت ’کفر‘ کو قرار دینے کے معاملے میں یکسو ہیں اور شریعت کے ایک عمومی حکم کے طور پر قتال پر بحث کرتے ہوئے ان کے ہاں دفع حرابہ کے اصول کا ذکر نہیں ملتا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اہل ذمہ کے عورتوں، بچوں اور رہبان وغیرہ کو جزیہ سے مستثنیٰ قرار دینے کی وجہ بعد کے حنفی فقہاء کی طرح یہ نہیں بیان کرتے کہ قتال اور اس کے بعد جزیہ عائد کرنے کا مقصد دفع محاربہ ہے اور مذکورہ افراد حرابہ کے اہل نہیں۔ اس کے بجائے انھوں نے آیت جزیہ کے فحوائے کلام سے یہ استنباط کیا ہے کہ اداے جزیہ کو چونکہ قتال کی غایت قرار دیا گیا ہے، اس لیے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جزیہ کا نفاذ اہل قتال پر ہی ہوگا۔ (احکام القرآن، ۶/۴۹۰)

وما عجل فی الدنیا سیاسات مشروعة لمصالح تعود الی العباد کالقصاص لصيانة النفوس و حد الزنا لصيانة الانساب والفرش و حد السرقة لصيانة الاموال و حد القذف لصيانة الاعراض و حد الخمر لصيانة العقول. (سرخسی، المبسوط، ۱۱۰/۱۰)

کے لیے موخر رکھی گئی ہے۔ دنیا میں جس بات کی اجازت دی گئی ہے، وہ کچھ تدبیری سزائیں ہیں جن کا تعلق انسانوں کے فائدے سے ہے، مثلاً جانوں کی حفاظت کے لیے قصاص، نسب اور فراش کے تحفظ کے لیے زنا کی سزا، مال کی حرمت قائم رکھنے کے لیے چوری کی سزا، عزت و آبرو کی حفاظت کے لیے حد قذف اور عقل کی حفاظت کے لیے شراب کی سزا۔“

ابن نجیم لکھتے ہیں:

ان الاصل تاخیر الاجزیة الی دار الآخرة اذ تعجیلها یخل بمعنی الابتلاء وانما عدل عنه دفعا لشر ناجز وهو الحراب (المحررات، ۱۳۹/۵)

”اصل تو یہ ہے کہ (کسی بھی عمل کی) جزا و سزا کو آخرت پر ہی موکوف رکھا جائے، کیونکہ دنیا میں جزا و سزا کو جاری کرنا آزمائش کے اصول میں خلل ڈالتا ہے۔ تاہم اس اصول کو چھوڑ کر دنیا میں جزا و سزا کا طریقہ اس لیے اختیار کیا گیا ہے کہ ایک فوری شر یعنی حرابہ کو دور کیا جاسکے۔“

ابن الہمام فرماتے ہیں:

ان الاصل فی الاجزیة بان تتاخر الی دار الجزاء وهي الدار الآخرة فانها الموضوعه للاجزیة علی الاعمال الموضوعه هذه الدار لها فهذه دار اعمال وتلك دار جزائها وکل جزاء شرع فی هذه الدار ما هو الا لمصالح فی هذه الدار کالقصاص و حد القذف والشرب والزنا والسرقة شرعت لحفظ النفوس والاعراض والعقول والانساب والاموال. (فتح القدير، ۷۲/۶)

”جزا و سزا میں اصل یہ ہے کہ اسے دار الجزاء یعنی آخرت کے قائم ہونے تک موخر رکھا جائے، کیونکہ آخرت ان اعمال کی جزا کے لیے قائم کی جائے گی جو اس دنیا میں کیے جاتے ہیں۔ یہ دنیا دار العمل ہے اور آخرت دار الجزاء۔ چنانچہ دنیا میں جو بھی سزا مشروع کی گئی ہے، وہ درحقیقت اس دنیا میں ہی مقصود چند مصالح کے لیے کی گئی ہے، جیسا کہ قصاص کو جانوں کی، حد قذف کو آبرو کی، حد شرب کو عقل کی، حد زنا کو نسب کی اور حد سرقہ کو مال کی حفاظت کے لیے مشروع کیا گیا ہے۔“

حنفی فقہا قتال سے متعلق قرآن مجید کے نصوص کی توجیہ بھی اسی اصول کی روشنی میں کرتے ہیں۔ مثلاً سرحی لکھتے ہیں کہ کفار کو قتل کرنے کی اصل علت، مذکورہ اصول کی روشنی میں، ان کا کفر نہیں بلکہ فتنہ و فساد ہے، البتہ اس فتنہ و فساد کا اصل باعث بھی چونکہ ان کا کفر ہے، اس لیے نصوص میں بعض جگہ ان کے قتل کی وجہ کفر کو اور بعض جگہ فساد کو قرار دیا گیا ہے:

ان الله تعالى قصر على العلة في بعض المواضع بقوله تعالى فان قاتلوكم فاقتلوهم وعلى السبب الداعي الى العلة في بعض المواضع وهو الشرك. (سرحدی، المبسوط، ۱۱۰/۱۰)

”اللہ تعالیٰ نے بعض مقامات پر اصل علت کے بیان پر اکتفا کی ہے، جیسا کہ فرمایا کہ اگر وہ تم سے لڑیں تو انھیں قتل کرو، اور بعض جگہ اس علت (یعنی قتال) کے سبب یعنی شرک کا ذکر کیا ہے جو کفار کو مسلمانوں کے خلاف لڑنے پر آمادہ کرتا ہے۔“

کفار کے فتنہ و فساد ہی کو قتال کی اصل وجہ قرار دینے کا یہ موقف بعد کے حنفی فقہاء کے ہاں زیادہ صراحت سے ملتا ہے۔ ابن الہمام ’فتح القدیر‘ میں لکھتے ہیں:

ان قاتلنا المأمور به جزاء لقتالهم ومسبب عنه و كذا قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ای لا تكون منهم فتنة للمسلمين عن دينهم بالاكره بالضرب والقتل و كان اهل مكة يفتنون من اسلم بالتعذيب حتى يرجع عن الاسلام على ما عرف في السير فامر الله سبحانه بالقتال لكسر شوكتهم فلا يقدر على تفتين المسلم عن دينه. (فتح القدیر، ۴۳۷/۵، ۴۳۸)

”کفار کے ساتھ ہمیں قتال کرنے کا جو حکم دیا گیا ہے، وہ ان کی طرف سے کی جانے والی لڑائی کا بدلہ اور اس کا نتیجہ ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ان کے ساتھ لڑو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے، یعنی وہ مسلمانوں کو زور و کوب یا قتل کر کے انھیں بالجبر ان کے دین سے برگشتہ نہ کر سکیں۔ جیسا کہ کتب سیرت میں معروف ہے، اہل مکہ اسلام لانے والوں کو اذیت دیتے تھے تاکہ وہ اپنے دین سے واپس پلٹ جائیں، اس لیے اللہ نے حکم دیا کہ ان کی قوت اور طاقت کو توڑ دو تاکہ وہ کسی مسلمان کو اذیت دے کر اس کے دین سے ہٹا نہ سکیں۔“

ابن الہمام نے یہی بات جزیہ کی نوعیت واضح کرتے ہوئے بیان کی ہے۔

والشر الذی یتوقع بسبب الکفر الحراة والفتنة عن الدين الحق فكانت عقوبة

دنیویۃ علی کفرہ الذی ہو سبب لحرابتہ دفعا لہا باضعافہ باخذہا منہ و بدلا عن نصرته
الفائتۃ بکفرہ (فتح القدیر ۶/۵۴)

صاحب ہدایہ عقد ذمہ کا مقصد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

هو دفع شر الحراب. (۱۲۳/۲) ”اس کا مقصد حراہ کے شر کو دور کرنا ہے۔“

حنبلی اصولی اور فقیہ ابن عقیل نے بھی اس مسئلے میں احناف کے موقف کو قتل اور قتال کے باب میں شرعی اصولوں کے ساتھ زیادہ ہم آہنگ قرار دیا ہے اور اس حوالے سے بعض حنبلی علما کا یہ استدلال نقل کیا ہے کہ کفر دراصل حق اللہ ہے جس کی سزا دار التکلیف میں نہیں دی جاسکتی۔ (کتاب الفنون، ۳۷، ۳۹۱)

احناف نے اس ضمن میں نصوص سے جو استدلال پیش کیا ہے، وہ فقہا کی اس عمومی روش کا نتیجہ ہے کہ وہ الگ الگ مواقع اور گروہوں سے متعلق نصوص کو ان کے سیاق و سباق کی روشنی میں سمجھنے کے بجائے تمام نصوص کو جہاد و قتال کے احکام کا عمومی بیان تصور کرتے ہوئے ان سب سے یکساں استدلال کرتے ہیں۔ بقرہ کی آیات جن میں قاتلو فسی سبیل اللہ الذین یقاتلو نکم، اور فقتان قاتلو نکم فاقتلوہم کے جملے آئے ہیں، دراصل قریش سے متعلق ہیں اور حکم اس مرحلے سے متعلق ہے جب مقصود اصلاً ان کے فتنہ و فساد کو رفع کرنا اور بیت اللہ سے ان کے قبضہ کو ختم کرنا تھا۔ اس کے بعد مشرکین قریش اور ان کے علاوہ عمومی طور پر مشرکین عرب کے لیے حتمی حکم سورہ توبہ میں دیا گیا جو رفع فساد تک محدود نہیں رہا، بلکہ اس میں اسلام قبول نہ کرنے کی صورت میں ان کے لیے قتل کیے جانے کی سزا بیان کی گئی ہے۔ چنانچہ بقرہ کی آیات سے احناف کا یہ استدلال بر محل نہیں بنتا کہ یہاں قتال کی علت محاربہ کو قرار دیا گیا ہے۔ اس حوالے سے اصل ماخذ آیت جزیہ ہے جس میں فتنہ و فساد کو نہیں بلکہ صریحاً کفر کو قتال کی علت قرار دیا گیا ہے۔

بہر حال استدلال کی اس خامی سے قطع نظر، احناف کی اس تعلیل پر بعض اہم سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک بنیادی سوال یہ ہے کہ احناف کی یہ تعلیل بدیہی طور پر آیت جزیہ میں بیان ہونے والی تعلیل سے مختلف ہے، کیونکہ آیت میں صراحت کے ساتھ قتال کا باعث اہل کتاب کے کفر کو اور قتال کا مقصد انہیں محکوم بنا کر ذلت اور رسوائی کی صورت میں انہیں سزا دینے کو قرار دیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قتل مشرکین کے حکم کی طرح احناف نے آیت جزیہ کے حکم کی تعلیم بھی، فی الواقع، نہیں کی۔ فرق صرف یہ ہے کہ پہلے حکم کو تو انہوں نے اس کی اساس اور نتیجہ، دونوں کے لحاظ سے مشرکین عرب کے ساتھ خاص مان لیا ہے، جبکہ دوسرے حکم کو نتیجہ کے لحاظ سے عام مانتے ہوئے اسے

اس کی اصل علت، یعنی کفر سے مجرد کر دیا ہے جس پر وہ نص قرآنی کی رو سے مبنی تھا۔ ظاہر ہے کہ اس سے اصل حکم کی تعلیم نہیں ہوئی، کیونکہ وہ صرف اس صورت میں متحقق ہوگی جب قرآن کے بیان کے مطابق قتال کی علت یہ مانی جائے کہ کفار نہ اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں، نہ اللہ اور اس کے رسول کی حرام کردہ چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں اور نہ دین حق کی پیروی اختیار کرتے ہیں۔ یہ احناف کے نقطہ نظر کا ایک لازمی تقاضا ہے، تاہم نہ تو اصولی طور پر اس کی کوئی باقاعدہ تصریح ان کے ہاں ملتی ہے اور اس کے واقعی مضمرات اور اس سے نکلنے والے بعض لازمی نتائج احناف کے ہاں آغاز ہی میں واضح ہو سکے ہیں۔

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر قتال کی علت فتنہ و فساد ہے تو ایسے کفار کے خلاف قتال کا اقدام کرنا کیونکر جائز ہے جو اہل اسلام کے خلاف فتنہ و فساد کا ارتکاب نہیں کرتے؟ اور کفار کی طرف سے کسی جارحیت کی ابتدا کے بغیر ان کے خلاف قتال کرنے کو نہ صرف مشروع بلکہ فرض کفایہ کیونکر قرار دیا گیا ہے؟ مزید یہ کہ کفار کے فساد سے بچنے کے لیے ان کو مسلمانوں کا محکوم بنانا کیوں ضروری ہے اور اگر ان کی طرف سے معاہدے کی پابندی کا اطمینان ہو تو ان کی سیاسی آزادی کو برقرار رکھتے ہوئے صلح کی گنجائش کیوں نہیں؟

تیسرا سوال یہ سامنے آتا ہے کہ اگر کفر کی سزا کا معاملہ آخرت پر موخر رکھا گیا ہے اور کسی کافر کو اس کے کفر کی سزا اس دنیا میں دینے کا اختیار مسلمانوں کے پاس نہیں ہے تو قتال کے ذریعے سے اہل کفر کو مغلوب کر کے ان پر جزیہ عائد کرنا، جو احناف کی تصریح کے مطابق ان کے کفر پر عقوبت اور سزا کی حیثیت رکھتا ہے، کس اصول پر روا ہے؟ جہاں تک احناف کا جزیہ کو عقوبت قرار دینے کا تعلق ہے تو ان کی یہ بات درست ہے۔ قرآن مجید نے جزیہ لینے کا حکم جس سیاق میں دیا ہے، اس سے صاف واضح ہے کہ اس کی اصل نوعیت ذلت و رسوائی اور محکومی کی ایک علامت کی ہے جسے ایمان نہ لانے کی سزا کے طور پر اہل کتاب پر نافذ کیا گیا۔ کلاسیکل فقہی نقطہ نظر میں جزیہ کی حکمت و معنویت اسی تصور کے تحت واضح کی گئی ہے اور تمام فقہاء اس معاملے میں یک زبان ہیں کہ اہل ذمہ پر جزیہ عائد کرنے کا مقصد ان کو ان کو ذلت و حقارت کا احساس دلانا اور اس طرح انھیں ان کے کفر کی سزا دینا ہے۔ اب اس نکتے کی موجودگی میں اگر احناف قتال کی مشروعیت کا سبب کفر کے بجائے فتنہ و فساد کو قرار دیتے ہیں تو ان کے موقف کی تفصیل کچھ یوں بنتی ہے:

”انسانوں کو اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی آزادی کے مطابق یہ حق حاصل ہے کہ وہ جو عقیدہ چاہیں، اپنائیں اور جس مذہب کو چاہیں، اختیار کریں۔ ہم ان کے اس حق میں کوئی مداخلت کرنے یا اسلام قبول کرنے کے معاملے میں ان

پر جبر و اکراہ کا کوئی اختیار نہیں رکھتے۔ یہ ان کا اور اللہ کا معاملہ ہے اور اس معاملے میں روز قیامت کو وہی ان کا محاسبہ کرے گا۔ البتہ دنیا میں ملنے والی اس آزادی کو استعمال کرتے ہوئے اگر بنی نوع انسان اسلام کے علاوہ کسی اور مذہب کے پیروکار بنیں گے تو انہیں اس کی سزا دینا ہمارا فرض ہے، چنانچہ ہم اس اعلان کے ساتھ ان پر حملہ آور ہو جائیں گے کہ یا تو اسلام قبول کر لو اور یا پھر اپنی سیاسی خود مختاری سے دستبردار ہو کر ذلت اور پستی کے ساتھ ہماری محکومی قبول کر لو۔

یہ سب سوالات اہم اور بنیادی نوعیت کے ہیں، تاہم دور متوسط کے حنفی فقہاء کے ہاں یہ بحث چونکہ ایک ضمنی مسئلہ یعنی اہل کفر کے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے کے جواز یا عدم جواز کے تحت پیدا ہوئی ہے اور اسی دائرے تک محدود رہی ہے، اس لیے وہ اس کے اصولی مضمرات اور اس سے اپنے موقف میں در آنے والے داخلی تضادات سے کوئی تعرض نہیں کرتے اور جہاد و قتال کا مقصد دعوت اسلام اور اعلاء کلمۃ اللہ کے ساتھ ساتھ دفع حرابہ کو قرار دینے، نیز کفر کی جزا کو اصلاً آخرت پر موقوف ماننے اور اس کے ساتھ ساتھ جزیہ کو اہل کفر کے لیے عقیبت قرار دینے کے دونوں مواقف کو یکساں اطمینان کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ البتہ متاخرین کے ہاں ان الجھنوں کا احساس زیادہ واضح دکھائی دیتا ہے اور متعدد حنفی اہل علم نے مذکورہ سوالات کو ملحوظ رکھتے ہوئے جہاد کی ترمیم و اصلاح شدہ تعبیرات پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس ضمن کی چند آرا کا تذکرہ یہاں دلچسپی کا باعث ہوگا۔

(i) صاحب تفسیر مظہری قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے ’ولو لا دفع اللہ الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض‘ کی تفسیر میں انھوں نے لکھا ہے:

فیہ دلیل علی ان العلة لا فراض الجہاد دفع الفساد. (۳۲۵/۱)
”اس آیت میں اس بات کی دلیل ہے کہ جہاد کے فرض ہونے کی علت فساد کو دفع کرنا ہے۔“

’لا اکراہ فی الدین‘ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

ان الامر بالقتال والجہاد لیس لاجل الاکراہ فی الدین بل لدفع الفساد من الارض فان الکفار یفسدون فی الارض ویصدون عباد اللہ عن الہدی والعبادة فکان قتلہم کقتل الحیة والعقرب والکلب العقور بل اہم من

”جہاد و قتال کا حکم دین کے معاملے میں جبر کرنے کے لیے نہیں بلکہ زمین سے فساد کو ختم کرنے کے لیے دیا گیا ہے، کیونکہ کفار زمین میں فساد کرتے اور اللہ کے بندوں کو راہ ہدایت اور اللہ کی بندگی سے روکتے ہیں، اس لیے ان کو قتل کرنا اسی طرح بلکہ اس سے بھی زیادہ ضروری ہے جیسے سانپ، بگھو اور کائٹے والے

ذلك ومن ثم جعل الله تعالى غاية قتلهم اعطاء الجزية حيث قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ولاجل هذا نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل الولدان والنساء والمشائخ والرهبان والعميان والزمنى الذين لا يتصور منهم الفساد فى الارض. (تفسير مظہری ۱/۳۳۶)

کے کو قتل کرنا۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ جنگ کی غایت یہ بتائی ہے کہ وہ جزیہ دے دیں، چنانچہ فرمایا: حتی یعطوا الجزیہ عن ید وہم صاغرون۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی لیے بچوں، عورتوں، بوڑھوں، راہبوں، اندھوں اور معذوروں کو قتل کرنے سے منع کیا ہے کیونکہ وہ زمین میں فساد نہیں کر سکتے۔“

صاحب تفسیر مظہری کی یہ بھی رائے ہے کہ اگر مصلحت ہو تو کفار کے ساتھ صلح کا معاہدہ بھی کیا جاسکتا ہے اور جن کفار کے ساتھ موقت یا ابدی معاہدہ صلح کیا جائے، ان کے خلاف قتال کرنا جائز نہیں۔ چنانچہ ’وان جنحوا للسلم‘ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

لا وجه لتخصيصها باهل الكتاب وبالقول لكونها منسوخة بل الامر للإباحة والصلح جائز مشروع ان رأى الامم فيه مصلحة. (۱۰۹/۴)

”اس ہدایت کو نہ تو اہل کتاب کے ساتھ مخصوص کرنے کی کوئی وجہ ہے اور نہ منسوخ قرار دینے کی۔ یہ حکم اباحت کے لیے ہے اور اگر امام صلح کرنے میں مصلحت دیکھے تو ایسا کرنا جائز اور مشروع ہے۔“

’الا الذين عاهدتم من المشركين‘ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

انما امرتم بنبد العهد الى الناكثين او بقتال من لا عهد بينكم وبينهم من المشركين لا بقتال المعاهدين مدة معلومة او موبدة غير ناكثين. (۱۳۸/۴)

”تمہیں عہد شکنی کرنے والوں سے معاہدہ توڑ دینے کا یا ان مشرکین کے ساتھ جنگ کا حکم دیا گیا ہے جن کے ساتھ تمہارا کوئی معاہدہ نہ ہو، نہ کہ ان کفار کے ساتھ لڑنے کا جنہوں نے مخصوص مدت یا ہمیشہ کے لیے تمہارے ساتھ معاہدہ کیا ہو اور پھر عہد شکنی نہ کی ہو۔“

یہ موقف اس پہلو سے روایتی حنفی موقف سے مختلف ہے کہ اس میں کفار کے ساتھ ابدی معاہدہ صلح کا امکان بھی تسلیم کیا گیا ہے۔

(ii) مولانا شبیر احمد عثمانی فرماتے ہیں:

”کوئی شبہ نہیں کہ کسی آدمی کو عداوت کر ڈالنا بڑی سخت چیز ہے مگر قرآن نے جس کو فتنہ کہا ہے، وہ قتل سے بھی بڑھ کر سخت ہے۔ والفتنة اشد من القتل، والفتنة اكبر من القتل۔ یہ فتنہ دین حق سے ہٹنے یا ہٹانے جانے کا فتنہ ہے جس پر واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك میں متنبہ کیا گیا ہے..... اسی فتنہ کے روکنے اور مٹانے کے لیے وہ جارحانہ اور مدافعانہ جہاد بالسيف شروع کیا گیا ہے۔..... پس اسلام کا سارا جہاد و قتال خواہ هجوم کی صورت میں ہو یا دفاع کی، صرف مرتد بننے یا بنانے والوں کے مقابلے میں ہے جس کی غرض یہ ہے کہ فتنہ ارتداد یا اس کے خطرہ سے مومنین کی حفاظت کی جائے اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ مرتدین کا جو مجسم فتنہ ہیں، استیصال ہو اور مرتد بنانے والوں کے حملوں اور تدبیروں اور ان کی شوکت و قوت کو جس سے وہ مسلمانوں کے ایمان کو موت کی دھمکی دے سکتے ہیں، ہر ممکن طریقہ سے روکا جائے یا توڑا جائے۔ چنانچہ کفار اگر جزیہ دے کر اسلامی رعایا بننے یا مسلمانوں کے امن میں آجائے یا باہمی مصالحت اور معاہدہ کی وجہ سے مسلمانوں کو عملاً مطمئن کر دیں کہ وہ ان کے دین میں کوئی رخنہ اندازی نہ کریں گے اور ان کے غلبہ اور شوکت کی وجہ سے مسلمانوں کو مرتد بنائے جانے کا کوئی اندیشہ باقی نہ رہے گا تو ایسی اقوام کے مقابلے میں مسلمانوں کو ہتھیاراٹھانا جائز نہیں۔..... پس جہاد بالسيف خواہ جہوی ہے (یعنی بطریق حفظ ما تقدم) یا دفاعی (یعنی بطریق چارہ سازی) صرف مومنین کی حفاظت کے لیے اور یہ ایک ایسا فطری حق ہے جس سے کوئی عقل مند اور مہذب انسان مسلمانوں کو محروم نہیں کر سکتا۔“ (الشہاب ص ۳۵-۳۷)

مولانا عثمانی کا یہ موقف ایک نہایت بنیادی نکتے میں روایتی خفی نقطہ نظر سے مختلف ہے۔ وہ یہ کہ روایتی موقف میں کفار کے ساتھ صلح اور ان سے جزیہ وصول کرنے کو دو مساوی اختیارات کا درجہ حاصل نہیں ہے۔ فقہاء کے نزدیک اصل اور مقصود حکم کفار کو زیر دست کر کے ان سے جزیہ وصول کرنا ہے، جبکہ اس کے بغیر صلح کرنے کی صرف اس صورت میں اجازت ہے جب مسلمان اپنی کمزوری یا کسی دوسری مصلحت کے باعث ایسا نہ کر سکتے ہوں۔ مولانا عثمانی نے، اس کے برعکس، دونوں حکموں کو مساوی درجے میں ذکر کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ غیر مسلم جزیہ دے کر مسلمانوں کے زیر نگیں آنا چاہیں یا اس کے بغیر ہی صلح کا معاہدہ کر کے امن و امان کی یقین دہانی کرا دیں، ان میں سے ہر صورت ان کے نزدیک اختیار کی جاسکتی ہے۔

(iii) مولانا اشرف علی تھانوی نے مذکورہ نکتے سے اتفاق ظاہر کیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ روایتی موقف میں ایک طرف ’کفر‘ کو قتال کی علت نہ ماننے اور دوسری طرف ’جزیہ‘ کو عقوبۃ علی الکفر قرار دینے سے جو تضاد پیدا ہوتا ہے،

اسے 'جزیہ' کو غیر مسلموں کی جان و مال کی حفاظت کا عوض قرار دے کر اس تضاد کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے۔ لکھتے ہیں:

”مخالفین اسلام کے اس شبہ کا ازالہ کہ اسلام بزور شمشیر پھیلا یا گیا ہے، اصولی جواب تو خود اسلام کے قانون سے ظاہر ہے جس کے بعض ضروری دفعات یہ ہیں: (۱) قتال میں عورت اور اطفال اور شیخ فانی اور اندھے کا قتل باوجود ان کے بقاء علی الکفر کے جائز نہیں۔ اگر سیف اکراہ علی الاسلام کے لیے ہوتی تو ان کی حالت پر کیسے چھوڑا جاتا؟ (۲) جزیہ مشروع کیا گیا۔ اگر سیف جزاء کفر ہوتی تو باوجود بقاء علی الکفر کے جزیہ کیسے مشروع ہوتا؟ (۳) پھر جزیہ بھی سب کفار پر نہیں، چنانچہ عورت پر نہیں، اطفال اور نابینا پر نہیں، رہبان پر نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مثل سیف کے جزیہ بھی جزائے کفر نہیں، ورنہ سب کفار کو عام ہوتا۔ جب جزیہ کہ سیف سے اخف ہے، جزائے کفر نہیں تو سیف جو کہ اشد ہے، کیسے جزائے کفر ہوگی؟ (۴) اگر کسی وقت مسلمانوں کی مصلحت ہو تو کفار سے صلح بلا شرط مالی بھی جائز ہے۔ (۵) اگر حالات و قیہ مقتضی ہوں تو خود مال دے کر بھی صلح جائز ہے۔ ان اجزاء کی دونوں دفعات سے معلوم ہوا کہ جزیہ جس طرح جزائے کفر نہیں، جیسا کہ دفعہ ۳ سے معلوم ہوا، اسی طرح وہ مقصود بالذات بھی نہیں، ورنہ دفعات مذکور مشروع نہ ہوتے تو ضرور اس کی کوئی ایسی علت ہے جو ان دفعات کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے اور وہ حسب تصریح حکمائے امت کما فی الہدایہ وغیرہ سیف کی غرض اعزاز دین و دفع فساد ہے اور جزیہ کی غرض یہ ہے کہ جب ہم ہر طرح ان کی حفاظت کرتے ہیں اور اس حفاظت میں اپنی جان و مال صرف کرتے ہیں تو اس کا صلہ یہ تھا کہ وہ بھی حاجت کے وقت ہمارے نصرت بالنفس ہی کرتے، مگر ہم نے ان کو قانوناً اس سے بھی سبک دوش کر دیا، اس لیے کم از کم ان کو کچھ مختصر ٹیکس مالی ادا کرنا چاہیے تاکہ یہ نصرت بالمال اس نصرت بالنفس کا من وجہ بدل ہو جاوے۔ یہ اغراض ہیں سیف اور جزیہ کے اور یہی وجہ ہے کہ جب اعداء دین سے احتمال فساد کا نہیں رہتا تو سیف مرتفع ہو جاتی ہے جس کے تحقق کی ایک صورت قبول جزیہ ہے، ایک صورت صلح ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ جو لوگ نصرت بالنفس پر، جو کہ ان پر عقلاً واجب تھی، قادر نہیں، ان سے نصرت بالمال بھی معاف کر دی گئی ہے۔ البتہ چونکہ احتمال فساد کا موثوق بانقضاء عادیہ موقوف ہے حکومت و سلطنت پر چنانچہ تمام ملوک و سلاطین کا، گو وہ اہل مل بھی نہ ہوں، یہ اجماعی مسئلہ ہے، اس لیے ایسی کسی صورت کو بحالت اختیار گوارا نہیں کیا گیا جس میں اسلام کی قوت و شوکت کو صدمہ پہنچے۔“ (مولانا حبیب الرحمن، ”اشاعت اسلام“، ص ۵، ۶۔ بوادر النواذر ص ۵۰۸، ۵۰۹)

آخری سطور میں بیان کردہ نکتے کی انھوں نے ایک دوسری جگہ توضیح کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”جہاد اسلام کی مدافعت اور حفاظت خود اختیاری کے لیے ہے..... اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ جہاد میں ابتدائی

جائے۔ خود ابتدا کرنے کی غرض بھی یہی مدافعت و حفاظت ہے کیونکہ بدون غلبہ کے احتمال ہے مزاحمت کا، اسی مزاحمت کے انسداد کے لیے اس کا حکم کیا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جو مدافعت غایت ہے جہاد کی، وہ عام ہے مزاحمت واقع فی الحال کی مدافعت کو اور مزاحمت متوقعہ فی الاستقبال کی مدافعت کو۔“

(الافاضات الیومیہ، جلد ششم ملفوظ ۴۹۷)

مولانا کی اس رائے میں ایک مزید قابل لحاظ نکتہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلام کے سیاسی غلبہ، اعلاء کلمۃ اللہ اور کفر اور اہل کفر کے اذلال کو بالذات مقصود قرار دینے کے بجائے جہاد کو علی الاطلاق لازم قرار دینے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ”احتمال فساد کا موثوق بانقضاء عادیہ موقوف ہے حکومت و سلطنت پر“ جس سے ان کی مراد یہ ہے کہ چونکہ تجربہ اور عادت سے یہ معلوم ہوا ہے کہ فتنہ و فساد کے خواہاں گروہوں کو جب تم حکومت و اقتدار کے زور پر محکوم نہ بنالیا جائے، ان کو ان کی روش سے باز رکھنا ممکن نہیں، اس لیے حصول مقصد کا قابل اعتماد طریقہ یہی ہے کہ کفار کو اسلامی حکومت کے زیر نگیں لے آیا جائے۔

مولانا تھانوی کے اس موقف میں یہ سوال پھر نشنہ جواب رہ جاتا ہے کہ انھوں نے قتال کے حکم کو کفار کی طرف سے فتنہ و فساد کے واقعی یا متوقع امکان کے ساتھ مشروط کیے بغیر محض اس امکان کے پیش نظر مطلق قرار دیا ہے کہ کفار مستقبل میں کسی وقت بھی فتنہ و فساد پچا مادہ ہو سکتے ہیں، جبکہ قرآن مجید نے واضح طور پر خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایسے گروہوں کی نشان دہی کی ہے جو کسی بھی لحاظ سے مسلمانوں کے معاند یا دشمن نہیں اور ان کے اس غیر جانبدارانہ رویے کی بنیاد پر ان کے ساتھ فتنہ پرداز گروہ سے مختلف رویہ اختیار کرنے کی تلقین بھی کی ہے۔ ایسے گروہ اور اقوام ہر زمانے میں نہ صرف پائے جاسکتے ہیں بلکہ حقیقتاً پائے بھی جاتے ہیں، چنانچہ یہ اشکال جوں کا توں باقی رہتا ہے کہ فتنہ و فساد اور عداوت و عناد کی علت واقعہ کے لحاظ سے نہ پائے جانے کی صورت میں کسی غیر مسلم قوم کے خلاف تلوار اٹھانے کا کیا اخلاقی جواز پیش جاسکتا ہے؟

(iv) بعض معاصر اہل علم نے یہ رائے یہ پیش کی ہے کہ جہاد دراصل دعوت اسلام کی راہ میں حائل رکاوٹوں کو دور کرنے کے لیے کیا جاتا ہے اور چونکہ کسی کافر حکومت کا دنیا میں برسر اقتدار رہنا اور دنیاوی قوت و شوکت سے بہرہ ور ہونا بذات خود لوگوں کے قبول اسلام میں ایک رکاوٹ کی حیثیت رکھتا ہے، اس لیے کفار کے اقتدار اور سیاسی خود مختاری کے خاتمہ کا مطلب دراصل دعوت اسلام کی راہ میں حائل ایک رکاوٹ کا خاتمہ ہے۔ مولانا محمد تقی عثمانی لکھتے ہیں:

”تبلیغ اسلام کے راستے میں رکاوٹ صرف اسی کا نام نہیں کہ غیر مسلم حکومت تبلیغ پر قانونی پابندی عائد کر دے، بلکہ کسی غیر مسلم حکومت کا مسلمانوں کے مقابلے میں زیادہ پر شوکت ہونا بذات خود دین حق کی تبلیغ کے راستے میں بہت بڑی رکاوٹ ہے۔ آج دنیا کے بیشتر ممالک میں تبلیغ پر کوئی قانونی پابندی عائد نہیں، لیکن چونکہ دنیا میں ان کی شوکت اور بدبہ قائم ہے، اس لیے اسی شوکت اور بدبہ کی وجہ سے ایک ایسی عالمگیر ذہنیت پیدا ہو گئی ہے جو قبول حق کے راستے میں تبلیغ پر قانونی پابندی لگانے سے زیادہ بڑی رکاوٹ ہے۔ لہذا کفار کی اس شوکت کو توڑنا جہاد کے اہم ترین مقاصد میں سے ہے، تاکہ اس شوکت کی بنا پر جو نفسیاتی مرعوبیت لوگوں میں پیدا ہو گئی ہے، وہ ٹوٹے اور قبول حق کی راہ ہموار ہو جائے۔ جب تک یہ شوکت اور غلبہ باقی رہے گا، لوگوں کے دل اس سے مرعوب رہیں گے اور دین حق کو قبول کرنے کے لیے پوری طرح آمادہ نہ ہو سکیں گے، لہذا جہاد جاری رہے گا۔“

(فقہی مقالات، ص ۳۰۱/۳)

یہ توجیہ بھی بہر حال روایتی فقہی نقطہ نظر سے بہت حد تک مختلف ہے۔ فقہانہ تو دعوت اسلام کی راہ میں حائل ایک رکاوٹ کے طور پر شوکت کفر کے ازالے کو جہاد کا باعث قرار دیتے ہیں اور نہ وہ قوت و شوکت کے حامل اور غیر حامل کفار میں کسی فرق کے قائل ہیں، جبکہ مولانا گوانی اپنی توجیہ کے ایک منطقی نتیجے کے طور پر اس فرق کو تسلیم کرنا پڑا ہے۔ لکھتے ہیں:

”ہاں! اگر اسلام اور مسلمانوں کو ایسی قوت و شوکت حاصل ہو جائے جس کے مقابلے میں کفار کی قوت و شوکت مغلوب ہو یا کم از کم وہ فتنے پیدا نہ کر سکے جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے تو اس حالت میں غیر مسلم ممالک سے پرامن معاہدوں کے ذریعے مصالحانہ تعلقات قائم رکھنا جہاد کے احکام کے منافی نہیں۔ اسی طرح جب تک کفر کی شوکت توڑنے کے لیے ضروری استطاعت مسلمانوں کو حاصل نہ ہو، اس وقت تک وسائل قوت کو جمع کرنے کے ساتھ ساتھ دوسرے ملکوں سے پرامن معاہدے بھی بلاشبہ جائز ہیں۔ گویا غیر مسلم ملکوں سے معاہدے دو صورتوں میں ہو سکتے ہیں:

(۱) جن ملکوں کی قوت و شوکت سے مسلمانوں کی قوت و شوکت کو کوئی خطرہ باقی نہ رہا ہو، ان سے مصالحانہ اور پرامن معاہدے کیے جاسکتے ہیں جب تک وہ دوبارہ مسلمانوں کی شوکت کے لیے خطرہ نہ بنیں۔

(۲) مسلمانوں کے پاس جہاد بالسیف کی استطاعت نہ ہو تو استطاعت پیدا ہونے تک معاہدے کیے جاسکتے ہیں۔“ (فقہی مقالات، ص ۳۰۶/۳، ۳۰۷)

(۷) قتال کی علت دفع محاربہ کو قرار دیا جائے یا دعوت اسلام کی راہ میں حائل رکاوٹوں کے ازالے کو، عقلی طور پر

نفس کفر کو اس کی علت ماننے سے گریز کے بعد مختلف غیر مسلم گروہوں میں عملی امتیاز قائم کیے بغیر کوئی چارہ نہیں، چنانچہ دور جدید کے بعض حنفی اہل علم نے یہی نقطہ نظر اختیار کیا ہے کہ کفار کے خلاف قتال صرف اس صورت میں کیا جائے گا جب وہ عملاً کسی جارحیت کے مرتکب ہوں یا ان کی جانب سے اس کا کوئی حقیقی اور واقعی خطرہ موجود ہو۔ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کے مرتب مولانا مفتی ظفر الدین لکھتے ہیں:

”کیا ان آیتوں میں کفر و شرک کا یہ مزاج صاف نہیں جھلکتا ہے کہ یہ عہد شکن، دوسرے دین کو برا کہنے والے، جنگ و جدال میں پہل کرنے والے قتل و خون ریزی کے دل دادہ اور مجسم فتنہ و فساد ہیں، جن کی نگاہوں میں نہ قسم اور عہد و پیمان کی کوئی قیمت ہے، نہ فضائل اخلاق کے لیے کوئی اصول ہے، طاقت پا کر وہ سب کر گزرتے ہیں جس سے انسانیت اپنا سر پیٹ لیتی ہے۔ ان حالات میں جب ایک طرف سے یہ ساری چیزیں پائی جائیں، کیا یہ مناسب ہوگا کہ دوسری طرف والے ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ رہیں اور فتنہ و فساد کو کچلنے کی جدوجہد نہ کریں؟ ایک سلیم الطبع انسان اس فیصلہ پر مجبور ہوگا کہ جب ایسا وقت آئے تو مقابلہ کرنا اور ظلم و تعدی کا گلا گھونٹنا صرف ایک قوم کے لیے مفید نہیں بلکہ پوری کائنات انسانی پر احسان عظیم ہے۔ مگر اس کا یہ بھی مطلب نہیں ہے کہ سارے کافر اس مزاج کے ہوتے ہیں۔ یقیناً ان کے یہاں بھی کچھ لوگ سمجھ دار، رحم دل اور دور اندیش ہوتے ہیں۔ چنانچہ جو لوگ ایسے ہوں، ان سے رواداری اور احسان کا برتاؤ کیا جائے۔..... معلوم ہوا کہ کافروں کے جو ممالک یا ان کی جو جماعتیں محارب و مخالف کی حیثیت نہیں رکھتی ہیں، ان سے تعلقات بہتر رکھے جائیں گے اور جو ممالک یا جماعتیں محارب و مخالف ہوں گی، ان میں اسلام اور مسلمانوں کو برداشت کرنے کا جذبہ نہیں ہوگا، ان سے اجتناب اور بوقت ضرورت مقابلہ کیا جائے گا۔“ (اسلام کا نظام امن، ص ۱۳۶، ۱۳۷)

”جو لوگ مسلمانوں کے خلاف صف آرا ہوں، یا دین کی تبلیغ میں مزاحم ہوں، یا اس طرح کی کوئی اور چیز ان میں مسلمانوں اور ان کے مذہب کے خلاف پائی جائے، ایسے لوگوں کو بخشنے کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ قوت اگر ہے تو بہر حال ان کا مقابلہ کیا جائے گا، لیکن اگر وہ کسی طرح بھی اسلام اور پیروان اسلام کے لیے نقصان دی نہیں ہے اور یہ مظالم اور مردم آزاری میں مبتلا نہیں تو خواہ مخواہ ان سے جنگ کی اجازت نہیں ہے۔ البتہ اگر ان کی طرف سے اس طرح کا کوئی خطرہ یا اندیشہ ہے کہ وہ قتال سے باز نہیں آئیں گے اور یہ کہ دیر سویر فتنہ فساد کریں گے تو پھر جہاد کی اجازت ہوگی۔“ (اسلام کا نظام امن، ص ۱۲۶)

حنفی مکتبہ فکر کے ایک دوسرے جید عالم مولانا شمس الحق افغانی غیر محارب کفار کے ساتھ صلح و امن کی تعلیم دینے والی آیات کو، کلاسیکل فقہی نقطہ نظر کے برعکس، منسوخ قرار نہیں دیتے، چنانچہ ان سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے

ہیں:

”خداوند تعالیٰ کا یہ ارشاد: وان جنحوا للسلم فاجنح لها (انفال) ”اگر کفار کا محارب فریق صلح کے لیے جھک جائے تو تم بھی جھک جاؤ“ اور یہ کیوں نہ فرمایا گیا کہ ”اسلام یا تلوار؟“ لا ینہاکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم ینخرجوکم من دیارکم ان تبروہم وتقسطوا الیہم ان اللہ یحب المقسطین۔ تم کو اللہ ان کفار کے متعلق جو تم سے دین کی وجہ سے نہیں لڑے اور نہ تم کو تمہارے گھروں سے نکالا، اس سے نہیں روکتا کہ ان کفار سے تم احسان کرو اور ان کافروں سے منصفانہ سلوک کرو۔ اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔“ ان کافروں سے ایسا کیوں نہ کہا گیا کہ اسلام لاؤ ورنہ تلوار ہے۔ سورہ نساء میں خدا کا حکم قرآنی ہے: ”فان اعتزلوکم ولم یقاتلوکم والقوا الیکم السلم فما جعل اللہ لکم علیہم سبیلاً۔“ اگر وہ کفار تم سے کنارہ کریں پھر نہ لڑیں اور وہ تمہارے سامنے صلح کا پیغام ڈالیں تو اللہ تعالیٰ نے تم کو ان پر حملہ کرنے کی راہ نہیں دی ہے۔“ قرآن حکیم اس قسم کے مضامین سے پر ہے۔“

(مقالات افغانی، ۷۸/۱، ۷۹)

اس وقت امت مسلمہ نے بحیثیت مجموعی عالمی سیاست اور قانون بین الاقوام کے دائرے میں اسی نقطہ نظر کو اختیار کر لیا ہے، چنانچہ عالم اسلام کے تمام ممالک دنیا کے اس سیاسی و قانونی نظام کا حصہ ہیں جس کی نمائندگی بین الاقوامی سطح پر اقوام متحدہ کا ادارہ کرتا ہے۔ اقوام متحدہ کے چارٹر میں طاقت کے استعمال کے حوالے سے دو اصول واضح طور پر طے کیے گئے ہیں:

ایک یہ کہ اقوام عالم کی مذہبی آزادی اور سیاسی خود مختاری کو مسلمہ اصول کی حیثیت حاصل ہے، چنانچہ اقوام متحدہ کے قیام کے مقاصد کے ذیل میں لکھا ہے:

”قوموں کے مابین انسانوں کے حق خود ارادیت اور مساوی حقوق کے اصول کے احترام پر مبنی دوستانہ تعلقات کا فروغ، اور عالمی امن کو استحکام دینے کے لیے دیگر مناسب اقدامات کرنا۔

معاشی، سماجی، ثقافتی یا انسانی نوعیت کے بین الاقوامی مسائل کے حل، انسانی حقوق کے احترام کی حوصلہ افزائی اور فروغ، اور نسل، جنس، زبان یا مذہب کی تفریق کے بغیر تمام انسانوں کے لیے بنیادی آزادیوں کے حصول کے لیے بین الاقوامی سطح پر باہمی تعاون حاصل کرنا۔“ (آرٹیکل ۱، شق ۲ و ۳)

نیز لکھا ہے:

”تمام رکن ممالک اپنے بین الاقوامی تعلقات میں کسی بھی ملک کی علاقائی سلطیت یا سیاسی آزادی کے خلاف

طاقت کے استعمال یا دھمکی سے باز رہیں گے۔ اسی طرح وہ کوئی بھی ایسا انداز اختیار نہیں کریں گے جو اقوام متحدہ کے مقاصد سے مطابقت نہ رکھتا ہو۔“ (آرٹیکل ۲، شق ۴)

دوسرے یہ کہ اقوام کے باہمی تنازعات میں طاقت اور اسلحہ کے استعمال کا جواز صرف ’دفاع‘ کی حد تک محدود ہے:

”تمام رکن ممالک اپنے بین الاقوامی تنازعات کو پرامن ذرائع سے اس انداز میں حل کریں گے کہ عالمی امن، تحفظ اور انصاف کو خطرہ لاحق نہ ہو۔“ (آرٹیکل ۲، شق ۳)

”اگر اقوام متحدہ کے کسی رکن ملک کے خلاف مسلح حملہ ہوتا ہے تو اس چارٹر کی کوئی شق انفرادی یا اجتماعی دفاع کے حق پر اثر انداز نہیں ہوگی، جب تک کہ سلامتی کونسل عالمی دامن و حفاظت کو برقرار رکھنے کے لیے ضروری اقدامات نہ کر لے۔ دفاع کے حق کو استعمال کرتے ہوئے کوئی بھی ملک جو اقدامات کرے، ان کی فوری طور پر سلامتی کونسل کو اطلاع دی جائے گی اور یہ اقدامات اس چارٹر میں دیے گئے سلامتی کونسل کے اس اختیار اور ذمہ داری کو متاثر نہیں کر سکیں گے کہ وہ عالمی امن و امان کو قائم رکھنے یا بحال کرنے کے لیے کسی بھی وقت ایسا ایکشن لے سکتی ہے جسے ضروری خیال کیا جائے۔“ (آرٹیکل ۵۱)

اقوام متحدہ کے مذکورہ چارٹر پر تمام مسلمان ممالک نے دستخط کر رکھے ہیں اور مسلم ممالک کے اہل علم کی ایک عمومی تائید بھی اس معاہدے کو حاصل ہے۔ اگرچہ اقوام متحدہ کے انسانی حقوق کے چارٹر کی بعض شقوں کے حوالے سے عالم اسلام کے مختلف حلقوں کی جانب سے بعض تحفظات و قناعتاً سامنے آتے رہتے ہیں لیکن ہمارے علم میں اسلام کا نمائندہ سمجھے جانے والا کوئی ذمہ دار مذہبی حلقہ یا شخصیت ایسی نہیں ہے جس نے جنگ کے جواز اور قوت و طاقت کے استعمال کے حوالے سے اقوام متحدہ کے اختیار کردہ مذکورہ موقف کو اسلامی فلسفہ جنگ کے منافی قرار دیتے ہوئے اس کی تردید کی ہو یا اس بات کی وضاحت مناسب سمجھی ہو کہ اس معاہدے میں شریک ہونے کا جواز محض معروضی حالات کی حد تک ہے اور جیسے ہی مسلمانوں کو مناسب قوت حاصل ہوگی، اس سے براءت کا اعلان واجب ہو جائے گا۔

جہاد کے توسیعی اہداف؟

جہاد کے کلاسیکی تصور میں اعلاء کلمۃ اللہ کو ہدف اور غایت قرار دے کر اس کے حصول کے لیے جہاد کو فرض کفایہ قرار دیا گیا ہے، تاہم یہ تصور پورے معمورۂ ارضی پر اسلام کا غلبہ قائم کرنے یا دوسرے لفظوں میں ایک عالمگیر اسلامی

ریاست قائم کرنے کو اپنا ہدف قرار نہیں دیتا۔ فقہاء کی تصریحات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ جہاد کے ذریعے اسلامی سلطنت کی توسیع کو زمان و مکان میں محدود مانتے ہیں اور ابتدائی صدیوں میں توسیع سلطنت کا یہ سلسلہ جس جگہ پہنچ کر فطری طور پر رک گیا تھا، اصلاً اسی کی حفاظت اور دفاع کو جہاد کا ہدف قرار دیتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے فقہاء کے نزدیک عمل جہاد کے تسلسل کو قائم رکھنے کے لیے محض علامتی اقدامات پر اکتفا کرنا کافی ہے۔ چنانچہ جہاد کے فرض کفایہ کی ادائیگی کی صورت وہ یہ بتاتے ہیں کہ مسلم حکمران سال میں کم از کم ایک دفعہ حملہ آور ہو کر دشمن کے علاقے میں داخل ہو جائے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ جب تک وہ علاقہ فتح نہ ہو جائے، مسلمان اس محاذ پر مسلسل داد و شجاعت دیتے رہیں۔ امام شافعی فرماتے ہیں:

واقبل ما یجب علیہ ان لا یأتی علیہ ”اس فریضے کی ادائیگی کی کم سے کم صورت یہ ہے کہ عام الا ولہ فیہ غزو حتی لا یکون کوئی سال ایسا نہ گزرے جس میں دشمن پر حملہ نہ کیا الجہاد معطلا فی عام الا من عذرہ جائے، تاکہ کسی عذر کے بغیر جہاد کا عمل معطل نہ و اذا غزا عاما قابلا غزا بلدا غیر مولا اور جب حکمران آئندہ سال حملہ کرے تو کسی یتابع الغزو علی بلد ویعطل من بلاد دوسرے علاقے پر کرے اور ایسا نہ کرے کہ ایک ہی المشرکین غیرہ۔ (الام، ۱۶۸/۵) علاقے پر بار بار حملہ کرتا رہے اور اس کے علاوہ کفار کے دوسرے علاقوں کو نظر انداز کر دے۔“

یہ جزئیہ اس حوالے سے قابل غور ہے کہ اس میں جہاد کو کسی مخصوص غایت مثلاً کفار کے علاقوں پر غلبہ حاصل کرنے کے ساتھ وابستہ کر کے مسلسل پیش قدمی کو لازم قرار دینے کے بجائے نفس ’قتال‘ کو بذات خود ایک مقصد قرار دے کر اس کی ادائیگی کا ایک طریقہ بتلادیا گیا ہے۔ اس جزئیے کا مفہوم بین السطور یہ ہے کہ چونکہ قتال مسلمانوں پر لازم کیا گیا ہے، اس لیے اس فریضے کی ادائیگی کے لیے سال میں ایک دفعہ کفار پر حملہ آور ہو جانا کافی ہے۔ کفار کے علاقوں پر مسلسل قبضہ کرتے چلے جانا اور اسلامی سلطنت کی پیہم توسیع ان فقہاء کے پیش نظر نہیں ہے۔ اس صورت میں یہ بس ایک علامتی کارروائی بن جاتی ہے جس کا مقصد قتال کے حکم کو محض اس کے ظاہر کے لحاظ سے پورا کر دینا ہے۔

فقہائے متاخرین کی کتب میں اس جزئیے میں بھی مزید ترمیم کر دی گئی اور یہ کہا گیا کہ ’قتال‘ کا فرض کفایہ ادا کرنے کی صورت صرف یہی نہیں کہ دشمن کے علاقے میں داخل ہو کر اس پر حملہ کیا جائے، بلکہ اگر مسلم حکومت محض اپنی سرحدوں پر فوج کی تعیناتی کا اہتمام کر لے تو بھی یہ فرض ادا ہو جائے گا۔ شہاب الدین الرملی اپنے فتاویٰ میں

لکھتے ہیں:

و يسقط هذا الفرض باحد امرين اما ان يشحن الامام الثغور بالرجال المكافئين للعدو في القتال ويولي على كل نفر امينا كافيا يقلده امر الجهاد وامور المسلمين واما ان يدخل على دار الكفر غازيا بنفسه بالحيوش او يومر عليهم من يصلح لذلك واقله مرة في كل سنة. (فتاویٰ شہاب الدین الرملی، بہامش فتاویٰ ابن حجر المکی، ۴۵، ۴۴/۴)

”جہاد کا فرض کفایہ دو میں سے کسی ایک صورت میں ادا ہو جائے گا۔ ایک یہ کہ حکمران سرحدوں پر اتنی فوج جمع کر دے جو لڑائی میں دشمن کا مقابلہ کر سکیں اور ہر گروہ پر ایک ذمہ دار مقرر کر دے جس کو جہاد اور مسلمانوں کے دوسرے امور کی ذمہ داری سونپ دی جائے۔ دوسری یہ کہ حملہ کرتے ہوئے کفار کے علاقے میں داخل ہو جائے، چاہے بذات خود لشکر کی قیادت کرتا ہوا جائے یا کسی اہل آدمی کو ان کا امیر بنا کر بھیج دے۔ اس دوسری صورت میں سال میں کم سے کم ایک دفعہ حملہ کرنا ضروری ہے۔“

اسی رجحان کی جھلک فقہاء کے ہاں پیدا ہونے والی اس بحث میں بھی دکھائی دیتی ہے کہ کیا جنگ کرنے سے پہلے کفار کو اسلام کی دعوت دینے کی ضرورت ہے یا نہیں؟ اگر براہِ اہل علم کی رائے یہ تھی کہ اس کی ضرورت باقی نہیں رہی:

قال احمد كان النبي يدعو الى الاسلام قبل ان يحارب حتى اظهر الله الدين وعلا الاسلام ولا اعرف اليوم احدا يدعى قد بلغت الدعوة كل احد والروم قد بلغت الدعوة وعلموا ما يراد منهم وانما كانت الدعوة في اول الاسلام. (ابن قدامہ، المغنی، مسئلہ ۷۴۳۶)

”امام احمد فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جنگ سے پہلے دشمن کو اسلام کی دعوت دیا کرتے تھے، یہاں تک کہ اللہ نے دین کو غالب کر دیا اور اسلام سر بلند ہو گیا۔ میرے خیال میں آج کسی شخص کو دعوت دینے کی ضرورت نہیں، کیونکہ سب تک دعوت پہنچ چکی ہے۔ رومیوں تک بھی دعوت پہنچ چکی ہے اور انھیں معلوم ہے کہ ان سے کیا چیز مطلوب ہے۔ دعوت دینا صرف اسلام کے ابتدائی زمانے میں ضروری تھا۔“

”بعض فقہاء اور تابعین نے فرمایا ہے کہ جن اہل کفر تک ہمارے لشکر پہنچ چکے ہیں، ان میں سے کوئی بھی ایسا نہیں جس تک دعوت نہ پہنچ چکی ہو۔ اب مسلمانوں

للمسلمین قتالہم من غیر دعوة۔ کے لیے دعوت دیے بغیر ان کے ساتھ قتال کرنا جائز (ابویوسف، الخراج، ص ۲۰۷) ہے۔“

یہ نکتہ اس پہلو سے قابل غور ہے کہ مذکورہ فقہانے جس طرح سے اسلام کی دعوت کو عام قرار دے کر مزید اس کا اہتمام کرنے کو غیر ضروری قرار دیا ہے، اس سے یہ بات اخذ کی جاسکتی ہے کہ جہاد و قتال میں ان کے پیش نظر ساری دنیا کے کفار نہیں، بلکہ وہ مخصوص قومیں ہیں جن تک ایک تسلسل کے ساتھ اسلام کی دعوت پہنچ چکی تھی، اس لیے کہ ساری دنیا کے غیر مسلموں تک، بالخصوص جنوبی ایشیا، مغربی یورپ اور وسطی و جنوبی افریقہ کے علاقوں میں، اسلام کی دعوت ان فقہانے کے زمانے میں نہیں پہنچی تھی۔ چنانچہ یہ دعویٰ کہ ”تمام لوگوں تک اسلام کی دعوت پہنچ چکی ہے“، صرف اسی صورت میں درست مانا جاسکتا ہے جب اس کو بعض مخصوص قوموں کے تناظر میں دیکھا جائے۔

ابن حجر نے فرضیت جہاد کی نوعیت متعین کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس معاملے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حین حیات میں مسلمانوں پر عائد ہونے والی ذمہ داری اور آپ کے بعد اس فریضے کی ادائیگی کا حکم مختلف ہے۔ آپ کی حیات میں کچھ گروہ مثلاً انصار اور مہاجرین اس ذمہ داری کے لیے خاص طور پر مسئول تھے، جبکہ باقی لوگوں کے لیے یہ فرض کفایہ کی حیثیت رکھتا تھا، تاہم آپ کے بعد فقہانے مشہور قول کے مطابق یہ فرض کفایہ ہے جس کی ادائیگی کا طریقہ جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ سال میں ایک مرتبہ کسی نہ کسی محاذ پر کفار کے خلاف جنگ کی جائے یا جب بھی ممکن ہو، ان کے خلاف اقدام کیا جائے۔ ہاں اگر دشمن کسی علاقے پر حملہ آور ہو جائے تو اس صورت میں حکمران جن لوگوں کو اس کے لیے منتخب کرے گا، ان پر فرض عین ہو جائے گا۔ بحث کے آخر میں ابن حجر نے اپنا جو رجحان بیان کیا ہے، وہ توجہ طلب ہے۔ لکھتے ہیں:

والذی یظہر انہ استمر علی ما کان علیہ فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی ان تکاملت فتوح معظم البلاد وانتشر الاسلام فی اقطار الارض ثم صار الی ما تقدم ذکرہ۔ ”قرین قیاس بات یہ ہے کہ جہاد کی فرضیت کا معاملہ اسی حالت پر رہا جیسے وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھا، یہاں تک کہ بڑے بڑے ممالک فتح ہو گئے اور اسلام زمین کے اطراف و اقطار میں پھیل گیا۔ اس کے بعد اس کے فرض ہونے کی نوعیت وہ ہو گئی جس کا ابھی ذکر کیا گیا۔“ (فتح الباری ۶/۳۸)

مذکورہ بحث سے واضح ہے کہ کلاسیکی علمی و فقہی روایت میں پوری دنیا پر اسلام کے غلبے کو جہاد کا ہدف قرار نہیں دیا گیا، البتہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی احادیث کی روشنی میں یہ بات ایک پیش گوئی کی حیثیت سے ضرور بیان کی

جاتی ہے جو سیدنا مسیح علیہ السلام کے نزول اور امام مہدی کے ظہور کے زمانے میں پوری ہوگی۔ اس حوالے سے علامہ انور شاہ کشمیری کی رائے کا ذکر بھی یہاں دلچسپی کا باعث ہوگا جو اس عام رائے کو غلط قرار دیتے ہیں جس کے مطابق سیدنا مسیح کے نزول ثانی کے موقع پر ساری دنیا میں اسلام کا بول بالا ہو جائے گا۔ ان کا کہنا ہے کہ روایات میں اس موقع پر ساری سرزمین پر اسلام کے غالب آنے کا جو ذکر ہوا ہے، اس سے مراد پوری روئے زمین نہیں، بلکہ شام اور اس کے گرد و نواح کا مخصوص علاقہ ہے جہاں ان کا ظہور ہوگا اور جو اس وقت اہل اسلام اور اہل کفر کے مابین کشمکش اور جنگ و جدال کا مرکز ہوگا۔ لکھتے ہیں:

ان الغلبة المعهودة انما هي بالارض التي ينزل بها عيسى عليه الصلاة والسلام لا على البسيطة كلها وما ذالك الا من تبادر الاوهام فقط. ”جس غلبے کا حدیث میں ذکر ہوا ہے، وہ اس سرزمین میں ہوگا جہاں حضرت عیسیٰ نازل ہوں گے، نہ کہ پورے کرۂ ارضی پر۔ یہ خیال بس یوں ہی لوگوں کے ذہنوں میں پیدا ہو گیا ہے۔“ (فیض الباری، ۴/۳۴۳)

دیوبندی مکتبہ فکر کے ایک اور جلیل القدر محدث مولانا محمد سرفراز خان صفدر کے ہاں بھی یہی رجحان دکھائی دیتا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”امام مہدی کی پیدائش اور آمد سے پہلے دنیا میں جو ظلم و جور ہوگا، اللہ کے فضل و کرم سے اقتدار میں آنے کے بعد زیر اثر علاقہ میں وہ عدل و انصاف قائم کریں گے اور نا انصافی کو نیست و نابود کر دیں گے۔“

(ارشاد الشیخ، ص ۱۹۵)

”دجال لعین کے قتل کے بعد جس علاقہ میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا اقتدار ہوگا، وہاں بغیر اسلام کے اور کوئی مذہب باقی نہ رہے گا۔“ (ایضاً، ص ۲۰۱)

[باقی]