فہرست

شذرات	صدر پاکستان کے اہم اقدامات	منظور الحسن	۲
قرآنیات	البقرہ (۲: ۱۸۸-۱۸۹)	جاوید احمد غامدی	۷
معارفِ نبوی	فطرت اور عقیدہ	طالب محسن	۱۱
دین و دانش	قانون معاشرت (۶)	جاوید احمد غامدی	۱۵
	کعب بن اشرف کا قتل اور اس کا اخلاقی پہلو	محمد بلال	۲۲
نقطۂ نظر	علم حدیث میں درایتی نقد کا تصور (۳)	محمد عمار خان ناصر	۲۷
نقد و نظر	دہشت گردی کی تعریف	محمد مشتاق احمد	۳۷
	دہشت گردی	منظور الحسن	۴۸
یسئلون	نبی کریم کا جہاد و قتال	محمد بلال	۵۵
	نبی کریم اور صحابہ کے بعد جہاد کی بنیاد	″	۵۶
	ہماری دینی ذمہ داری	محمد اسلم نجمی	۵۸
	برے خیالات پر مواخذہ	″	۶۲
	بد اخلاق لوگوں سے تعلقات	″	۶۳
ادبیات	خیال و خامہ (۶)	جاوید احمد غامدی	۶۵

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

صدر پاکستان کے اہم اقدامات

صدر پاکستان جنرل پرویز مشرف صاحب نے گزشتہ دنوں مذہبی جماعتوں اوراداروں کے حوالے سے چند اہم اقدامات کیے ہیں۔بعض جہادی تنظیموں پر پابندی عائد کردی ہے۔مساجد کی رجسٹریشن کولازم قرار دیا ہےاور علما کو ہدایت کی ہے کہ وہ ان کے منبروں کولوگوں کے جذبات انگیخت کرنے کے لیے ہرگز استعمال نہ کریں۔مذہبی مدارس کوبھی رجسٹریشن کرانے کی ہدایت کی ہےاوران کے کارپردازوں کوتنبیہ کی ہے کہ اگرکوئی مدرسہ تخریبی کارروائی میں ملوث پایا گیاتو اسے بند کردیا جائے گا۔

اس بحث سے قطع نظر کہ یہ اقدامات کسی خارجی دباؤ کے تحت طوعاً وکرہاً کیے گئے ہیں، داخلی خلفشار پر قابو پانے کے لیے امرِ ناگزیر کے طور پرعمل میں آئے ہیں یاصدرِمملکت کی بصیرت اور دانش مندی کا اظہار ہیں، یہ حقیقت ہے کہ ان کی حیثیت درست سمت میں اٹھائے جانے والے پہلے قدم کی ہے۔البتہ، اس موقع پر یہ خیال ضرور آتا ہے کہ یہی اقدامات اگر آج سے پندرہ، بیس سال پہلے کیے گئے ہوتے تو بے شمار جانیں ضائع ہونے سے بچ جاتیں، ہزاروں نوجوانوں کا مستقبل تاریک نہ ہوتا، مسجدیں ویران نہ ہوتیں اور مدرسے دہشت گردی کے مراکز قرار نہ پاتے ،مگر چلیے دیر ہی سے سہی ، اربابِ اقتدار کا اصلاحِ احوال کی طرف متوجہ ہو جانا بہرحال غنیمت ہے۔ہم دعا گو ہیں کہ اللہ اربابِ حکومت کوحکمت و دانائی کے ساتھ ان فیصلوں کوروبہ عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

مذہبی تنظیموں، مسجدوں اور مدرسوں کے حوالے سے مذکورہ اقدامات کوہم درست سمجھتے ہیں۔اس ضمن میں ہماری آرا اور تجاویز گزشتہ برسوں میں ''اشراق'' کے صفحات میں بارہا شائع ہوچکی ہیں۔مگر حالیہ اقدامات کے تناظر میں یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان کا اعادہ کردیا جائے۔

پہلے ہم مذہبی تنظیموں کا جائزہ لیتے ہیں۔

ہمارے ہاں مختلف مذہبی تنظیمیں کام کررہی ہیں۔ان میں سے بعض تنظیموں کا مقصد عامۃ الناس کو دین کی طرف راغب

کرنا ہے۔ یہ اپنے نقطۂ نظر کی روشنی میں اپنے کارکنان کی دینی و اخلاقی تربیت کا اہتمام کرتی ہیں۔ ہم انھیں دعوتی تنظیمیں کہتے ہیں۔ کچھ سیاسی تنظیمیں ہیں جو حصولِ اقتدار میں سرگرم ہیں۔ یہ اپنے کارکنان کو سیاسی معرکہ آرائی میں باقاعدہ شریک کرتی ہیں۔ اسی طرح بعض تنظیمیں وہ ہیں جن کا مقصد جہاد و قتال ہے۔ یہ اپنے کارکنان کو عسکری تربیت اور اسلحہ فراہم کرتی ہیں اور انھیں اپنے متعین کردہ دشمنوں کے خلاف کارروائیوں میں سرگرمِ عمل کرتی ہیں۔ یہ عسکری تنظیمیں ہیں۔

موجودہ حکومت نے دعوتی اور سیاسی تنظیموں پر کوئی پابندی عائد نہیں کی۔ اگر حکومت ایسا کرتی تو بلاشبہ یہ ایک غلط اقدام ہوتا اور ہم ان تنظیموں کے طریقِ کار سے اختلاف رکھنے کے باوجود ایسے ہر اقدام کی مذمت کرتے۔ حکومت نے صرف عسکری تنظیموں کو کالعدم قرار دیا ہے۔ اس فیصلے کو ہم قومی ترقی اور دعوتِ دین کے پہلو سے ایک مثبت قدم تصور کرتے ہیں۔ اس ضمن میں ہمارا نقطۂ نظر یہ ہے کہ شریعت کی رو سے جہاد و قتال حکومت کا حق اور اسی کی ذمہ داری ہے۔ اسلام کسی فرد یا گروہ کو اس کی قطعاً اجازت نہیں دیتا کہ وہ اپنی دانست میں مقصدِ جنگ، محاذِ جنگ اور طریقِ جنگ کا تعین کر کے دھاوا بول دے۔ اگر کوئی فرد یا گروہ یہ محسوس کرتا ہے کہ حکومت اپنی ذمہ داریوں سے کوتاہی برت رہی ہے تو اصلاحِ احوال کے لیے صحیح طریقہ یہ ہے کہ پہلے وہ اربابِ حل و عقد کو اپنے نقطۂ نظر کا قائل کرنے کی کوشش کرے، اگر اس سے مسئلہ حل نہ ہو تو وہ رائے عامہ کو اپنے حق میں اور حکومت کے خلاف ہموار کر کے پرامن طریقے سے حصولِ اقتدار کی جدوجہد کرے۔ رائے عامہ کی ہر پہلو سے تائید حاصل ہونے اور منصب اقتدار پر فائز ہو جانے کے بعد ہی وہ اپنے نقطۂ نظر کو نافذ کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس اگر اس مقصد کے لیے عسکری تنظیم سازی کی جائے تو بعض ایسے نتائج نکلتے ہیں جو دین و ملت کے لیے نہایت ضرر رسانی کا باعث ہوتے ہیں۔ مثلاً مختلف تنظیمیں اپنے باہمی اختلافات کی بنا پر ایک دوسرے سے برسر پیکار رہتی ہیں، اسلحے کا استعمال ہوتا ہے اور ملک کے اندر امن و امان کے مسائل پیدا ہو جاتے ہیں۔ نوجوان جذباتی نعروں سے متاثر ہو کر اور عسکری تربیت کے شوق میں اپنی تعلیم ترک کر کے ان تنظیموں سے وابستہ ہوتے ہیں اور پھر نہ صرف ملکی تعمیر و ترقی میں کوئی کردار ادا کرنے کے قابل نہیں رہتے، بلکہ بعض اوقات قانون شکنی کے معاملات میں بھی ملوث ہو جاتے ہیں۔ اسلام کا تصور ایک متشدد مذہب کے طور پر سامنے آتا ہے۔ عام لوگ چونکہ مذہب کو علما ہی سے سمجھتے اور انھی کی ذات کے حوالے سے دیکھتے ہیں، اس لیے جب وہ ان کے ہاتھوں میں بندوقیں دیکھتے اور ان کی زبانوں سے جلا دو اور مار ڈالو کے نعرے سنتے ہیں تو وہ مذہب سے برگشتہ ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ یہ صورتِ حال غیر مسلموں کے لیے اور بھی سنگین ہو جاتی ہے، کیونکہ ان کے ذہنوں میں پہلے ہی اسلام کے بارے میں تحفظات موجود ہوتے ہیں۔ چنانچہ محض اس وجہ سے ان کے دل و دماغ اسلام کی دعوت کی طرف متوجہ نہیں ہو پاتے۔ اس طرح ہم توسیع دعوت کی راہ میں خود رکاوٹیں کھڑی کر دیتے ہیں۔

اب مساجد کے معاملے کو دیکھتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق مسجد کی حیثیت مسلمانوں کی عبادت گاہ کے ساتھ ساتھ ان کے اجتماعی مرکز کی بھی ہے۔ یہاں پر علمی مجالس منعقد کی جا سکتی، شوریٰ کے اجلاس بلائے جا سکتے، عدالتی فیصلے

www.javedahmadghamidi.com

ہو سکتے اور سماجی مسائل حل کیے جا سکتے ہیں۔ یہ سبھی امور اگر مساجد سے وابستہ ہو جائیں تو مسلمانوں کا نظمِ اجتماعی ان بے شمار اخلاقی قباحتوں سے پاک ہو سکتا ہے جن میں وہ اس وقت مبتلا ہے، مگر اس ضمن میں ایک معاملے کی حیثیت بہت بنیادی ہے۔ سنت نبوی کی رو سے یہ لازم ہے کہ مساجد کا نظام حکومت کی سرپرستی میں ہو اور نمازِ جمعہ کے خطاب اور امامت کے فرائض عالم دین نہیں، بلکہ حکومت کے نمائندے انجام دیں۔ جنرل پرویز مشرف صاحب نے مساجد کی رجسٹریشن اور جمعے کے خطبات پر بعض پابندیاں عائد کر کے دانستہ یا نادانستہ سنت نبوی کی پیروی کی جانب پہلا قدم اٹھایا ہے۔ مگر اس سمت میں بہت سی پیش رفت ابھی باقی ہے۔ استاذ گرامی جناب جاوید احمد غامدی نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اس سنت اور اس پر خلفاے راشدین کے عمل کی روشنی میں نظمِ مساجد کے حوالے سے چند بنیادی نکات متعین کیے ہیں۔ حکومت کی رہنمائی کے لیے ہم انھیں یہاں درج کیے دیتے ہیں:

''۱۔ ریاست میں ہر انتظامی وحدت کا مرکز اس کی جامع مسجد کو قرار دیا جائے اور انتظامی وحدتوں کی تقسیم اس طرح کی جائے کہ وحدت کی جامع مسجد اس کی پوری آبادی کے لیے کفایت کرے۔

۲۔ تمام وحدتوں کے لیے ضروری انتظامی دفاتر اور عدالتیں ان جامع مسجدوں ہی سے ملحق قائم کی جائیں۔

۳۔ ریاست کے صدر مقام اور ہر صوبائی دار الحکومت میں ایک مسجد کو مرکزی جامع مسجد قرار دیا جائے۔

۴۔ نماز جمعہ کا خطاب اور اس کی امامت ریاست کے صدر مقام کی مرکزی جامع مسجد میں سربراہ مملکت، صوبوں میں گورنر اور مختلف انتظامی وحدتوں کی جامع مسجدوں میں ان کے عمال کریں۔

۵۔ ان کے علاوہ تمام مساجد میں جمعہ کی اقامت ممنوع قرار دی جائے۔

۶۔ مساجد کا اہتمام حکومت خود کرے۔

۷۔ ہر صاحب علم کو حق حاصل ہو کہ وہ جس مسجد میں چاہے، اپنے نقطۂ نظر کے مطابق تعلیم و تدریس اور اصلاح و ارشاد کی مجالس منعقد کرے۔'' (مقامات، ۱۳۸)

ہماری حکومت مساجد کے حوالے سے اگر ان اقدامات کو نافذ کرنے میں کامیاب ہو جاتی ہے تو اس کے نتیجے میں معاشرہ فرقہ بندی سے چھٹکارا پا جائے گا۔ مسجدوں میں خوف و دہشت کی فضا ختم ہو گی اور لوگ اللہ کی عبادت کی طرف راغب ہوں گے۔ مسجدیں کسی خاص فرقے کی نمائندہ نہیں رہے گی، چنانچہ لوگوں کو مختلف اہل علم کی آرا سے استفادے کا موقع میسر آئے گا۔ حکمران اور ان کے نمائندے جب مسجدوں سے وابستہ ہوں گے تو ان کے اندر خدا کا خوف اور دین سے لگاؤ پیدا ہو گا، چنانچہ وہ خلقِ خدا سے زیادتی یا بے اعتنائی کا رویہ اختیار نہیں کر سکیں گے۔ ہر ہفتے عوام کا اپنے حکمرانوں سے رابطہ ہو گا اور وہ انھیں اپنے مسائل سے براہِ راست آگاہ کر سکیں گے۔ علما سیاسی اور گروہی کشمکش سے الگ ہو کر لوگوں کی دینی اور اخلاقی تربیت کی طرف متوجہ ہو سکیں گے۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

ان نتائج کے پیش نظر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مشرف صاحب کو یہ اقدام اصلاً قومی مصلحت کی بنا پر نہیں، بلکہ ایک دینی اصول کے طور پر کرنا چاہیے اور اس ضمن میں کوئی معذرت خواہانہ رویہ اختیار نہیں کرنا چاہیے۔

جہاں تک مدارس کا تعلق ہے تو انھیں بنیادی طور پر دو مسائل درپیش ہیں:

ایک یہ کہ علما کی سیاسی اور عسکری تنظیم سازی کی وجہ سے یہ تعلیمی مقاصد سے زیادہ تنظیمی مقاصد کے لیے استعمال ہو رہے ہیں۔ دوسرے یہ کہ ان کا نصابِ تعلیم تقلید پر مبنی ہونے کی وجہ سے یہ معاشرے میں فرقہ بندی کے فروغ کا باعث بن رہے ہیں۔

پہلے مسئلے کے حل کے لیے تو یہی امر کافی ہے کہ جمعے کا منبر علما سے واپس لے کر حکمرانوں کے سپرد کیا جائے، مگر دوسرے مسئلے کے حل کے لیے حکومت کو ایک جامع تعلیمی پالیسی تشکیل دینا ہوگی۔ اس ضمن میں استاذ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کی یہ تجاویز پیش نظر رہنی چاہییں:

''۱۔ پورے ملک میں تعلیم کا ایک ہی نظام رائج کیا جائے۔ تعلیمی نظام میں مذہبی و غیر مذہبی اور اردو یا انگریزی ذریعۂ تعلیم کی ہر تفریق بالکل ختم کر دی جائے۔

۲۔ تعلیم موجودہ نظام کی طرح تین مراحل ہی میں ہونی چاہیے: ابتدائی، ثانوی اور اعلیٰ۔ پہلے مرحلے کے لیے مدت تدریس آٹھ سال، دوسرے کے لیے چار اور تیسرے مرحلے کے لیے یہ مدت پانچ سال قرار دینی چاہیے۔

۳۔ ابتدائی مرحلے میں صرف قرآن مجید، عربی، اردو اور انگریزی زبان، حساب اور خطاطی کی تعلیم دی جائے۔ قرآن مجید پہلے ناظرہ پڑھایا جائے پھر الملک سے الناس تک قرآن کا آخری زمرہ سب طلبہ حفظ کریں۔ اس کے بعد، جب وہ عربی زبان سے کچھ واقف ہو جائیں تو مطالب قرآن کی تعلیم شروع کی جائے۔ دینیات کے مباحث عربی زبان کی کتاب میں، عام معلومات اردو اور سائنس وغیرہ کے مضامین انگریزی زبان کی کتاب میں اس طرح سمو دیے جائیں کہ زبان ہی کی تعلیم کے دوران میں طلبہ مختلف علوم وفنون سے بھی ضروری واقفیت حاصل کر لیں۔

۴۔ قرآنِ مجید اور زبانوں کی تعلیم ثانوی مرحلے میں بھی جاری رہنی چاہیے۔ اس کے ساتھ، طلبہ اعلیٰ تعلیم کے مرحلے میں، جس مضمون میں اختصاص کرنا چاہتے ہوں، اس سے متعلق دو یا تین مضامین کا اضافہ کر دیا جائے۔ مثال کے طور پر جس طرح طب اور ہندسہ کے طلبہ اس مرحلے میں سائنس کے بعض مضامین کا مطالعہ کرتے ہیں، اسی طرح دینیات کے طلبہ ادب جاہلی اور نحو و بلاغت کے مضامین پڑھیں۔ دوسرے تمام مضامین کی تعلیم کے لیے بھی یہی طریقہ اختیار کیا جائے۔

۵۔ اعلیٰ تعلیم صرف اختصاص کے لیے ہونی چاہیے۔ طلبہ دینیات، ہندسہ، طب، عمرانیات، طبیعیات، حیاتیات، غرض جس مضمون میں چاہیں پانچ سال تک اسی طرح اختصاصی تعلیم حاصل کریں جس طرح موجودہ نظام میں، مثال کے طور پر طب کے طلبہ اپنے مضمون کی تعلیم حاصل کرتے ہیں۔ عام مضامین میں اعلیٰ تعلیم کا موجودہ طریقہ بالکل ختم کر دیا جائے۔

۶۔ اس وقت جو دینی مدارس ہمارے ملک میں موجود ہیں۔ انھیں اصلاحات پر آمادہ کرنے کے ساتھ حکومت اپنے

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

اہتمام میں، اعلیٰ دینی تعلیم کے لیے جامعات قائم کرے۔

۷۔ان جامعات میں تدریس کی ذمہ داری صرف ان اہل علم کو سونپی جائے جو تمام معاملات میں اصل مرجع و ماخذ کی حیثیت اللہ کی کتاب قرآن مجید اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہی کو دیتے اور جہاں تک ہو سکے ان کے احکام پر عمل پیرا رہتے ہیں۔

۸۔ان اساتذہ کو قرآن و سنت کی روشنی میں ہر نوعیت کی دینی، سیاسی، اجتماعی اور علمی آرا قائم کرنے اور قرآن و سنت ہی کی حدود کے مطابق، جہاں اور جب وہ مناسب سمجھیں، پوری آزادی کے ساتھ ظاہر کرنے کا حق دیا جائے، تاکہ اکابر اہل علم ان جامعات میں پڑھانے سے گریز نہ کریں۔

۹۔ ہندسہ اور طب کی جدید درس گاہوں کی طرح ان جامعات میں بھی صرف وہی طلبہ داخل کیے جائیں جو کم سے کم ایف اے یا ایف ایس سی تک اپنی تعلیم عام درس گاہوں میں مکمل کر چکے ہوں۔

۱۰۔مدت تدریس پانچ سال ہونی چاہیے اور اس کا نصاب اس طرح ترتیب دیا جائے کہ اس میں قرآن مجید کو وہی حیثیت حاصل ہو، جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا ہے۔اس کے ساتھ، اس میں اصل اہمیت اعلیٰ نحو، ادبِ جاہلی، حدیث، اصولِ فقہ اور فقہ اسلامی کی تدریس کو دی جائے۔قدیم منطق و فلسفہ کی تعلیم بس اتنی ہو کہ طلبہ ان فنون کی اصلاحات سے فی الجملہ واقف ہو جائیں تاکہ ان علمی کتابوں کے مطالعہ میں انھیں کوئی دقت نہ ہو، جن کے لکھنے والوں نے اپنا مدعا بالعموم ان فنون ہی کی زبان میں بیان کیا ہے۔ نئے علوم میں سے فلسفہ و نفسیات، علم الاقتصاد، طبیعیات اور علم السیاسۃ کے اہم مسائل کا مطالعہ طلبہ کو اس طرح کرایا جائے کہ وہ ان کی حقیقت اور طریقۂ استدلال کو پوری طرح سمجھ کر ان کے مقابلے میں قرآن و سنت کا نقطۂ نظر واضح کر سکیں۔ عالمی ادب کا ایک مختصر انتخاب بھی، اس نصاب میں شامل ہونا چاہیے، تاکہ طلبہ اسالیب ادب سے اتنی مناسبت پیدا کر لیں کہ قرآن مجید کے بے مثال ادبی اسلوب کی لطافتوں سے وہ کچھ بہرہ یاب ہو سکیں۔ اسی طرح موجودہ قانون کے اصول و مبادی سے واقفیت کے لیے بھی ایک جامع کتاب شامل نصاب ہونی چاہیے۔ فقہ اسلامی کے کسی ایک مذہب کے بجائے تمام اہم مذاہب کی تعلیم دینی چاہیے اور اس طرح دینی چاہیے کہ طلبہ اس حقیقت کو سمجھیں کہ سارا فقہی ذخیرہ ان کی اپنی میراث ہے۔ اس معاملے میں کسی رائے اور شخص کے ساتھ تعصب کے لیے علم کی دنیا میں کوئی گنجایش نہیں۔ اس ذخیرے میں سے صرف وہی چیز قبول کرنی چاہیے جو اللہ کی کتاب قرآن مجید اور اس کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق ہے اور اس کے خلاف ہر چیز، بغیر کسی تردد کے رد کر دینی چاہیے۔'' (پس چہ باید کرد، ۲۸، ۲۴)

______ منظور الحسن

جاوید احمد غامدی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سورۃ البقرۃ

(۳۸)

(گزشتہ سے پیوستہ)

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِهَآ اِلَى الْحُكَّامِ لِتَاْكُلُوْا فَرِيْقًا مِّنْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاِثْمِ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ﴿۱۸۸﴾

اور (اِسی تقویٰ کا تقاضا ہے کہ) تم آپس میں ناحق[۵۰۹] ایک دوسرے کے مال نہ کھاؤ اور نہ اُسے حاکموں تک پہنچنے[۵۱۰] کا ذریعہ بناؤ کہ دوسروں کے مال کا کوئی حصہ تمھیں اِس طرح اُن کی حق تلفی کر کے کھانے کا موقع

[۵۰۹] اصل میں بالباطل کے الفاظ آئے ہیں۔ اس سے مراد وہ طریقہ ہے جو سچائی، دیانت، عدل و انصاف اور معروف کے خلاف ہو۔ اسلام میں معاشی معاملات سے متعلق تمام حرمتوں کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہی حکم ہے۔ چوری، غصب، غلط بیانی، تعاون علی الاثم، غبن، خیانت اور لقطہ کی مناسب تشہیر سے گریز کے ذریعے سے دوسروں کا مال لے لینا، یہ سب اسی کے تحت داخل ہیں۔

[۵۱۰] اصل الفاظ ہیں: و تدلوا بھا الی الحکام۔ ان میں ادلاء کے معنی اصلاً کنویں میں ڈول ڈالنے کے ہیں۔ یہیں سے اس سے اندر رسائی حاصل کرنے کا مفہوم پیدا ہوا۔ یہ رشوت کی تعبیر ہے، اور غور کیجیے تو قرآن نے اس کے ذریعے سے رشوت کی حقیقت بالکل واضح کر دی ہے۔

مل جائے[511]، دراں حالیکہ تم اِس حق تلفی کو جانتے ہو[512]۔ ۱۸۸

وہ تم سے حرام مہینوں کے بارے میں پوچھتے ہیں[513]۔ کہہ دو: یہ لوگوں کی بہبود اور حج کے اوقات ہیں، (اِس لیے اِن کی یہ حرمت اِسی طرح قائم رکھی جائے گی)[514]۔ اور (تم نے یہ سوال کیا ہے[515] تو اب یہ بھی جان لو کہ) یہ ہرگز کوئی

[۵۱۱] اس جملے کا عطف پہلے جملے پر ہے اور چونکہ یہ اسی کی وضاحت کر رہا ہے، اس لیے اس میں حرف لا کو دہرانے کی ضرورت نہیں ہوئی۔

[۵۱۲] یعنی اس کا گناہ اور حق تلفی ہونا تمھیں معلوم ہے، تمھاری عقل اور تمھاری فطرت اس کی گواہی دیتی ہے، دنیا کا معروف اس پر حجت ہے اور تمام مذاہب و ادیان میں اس کی حرمت ہمیشہ مانی گئی ہے۔ اس وجہ سے یہ ایک ایسی واضح حقیقت ہے جسے سب جانتے ہیں۔ تم میں سے کوئی بھی اس سے ناواقف نہیں ہے۔

[۵۱۳] اصل الفاظ ہیں: و یسئلو نك عن الاھلة۔ ان میں اھلة ہلال کی جمع ہے۔ ہلال شروع ماہ کے چاند کو بھی کہتے ہیں اور اس سے مراد مہینا بھی ہوتا ہے۔ جمع کی صورت میں بالخصوص اس کا استعمال مہینوں ہی کے لیے معروف ہے۔ اس پر الف لام ہے اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ سوال کچھ مخصوص مہینوں کے بارے میں ہے اور جواب سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ حرام مہینوں اور ان کے آداب سے متعلق تھا۔ قرآن کا عام اسلوب ہے کہ اس میں سوالات اسی طرح بالاجمال نقل کیے جاتے ہیں اور ان کی صحیح نوعیت بالعموم ان کے جواب ہی سے معلوم ہوتی ہے۔ یہاں اس سوال کے پیدا ہونے کی وجہ، جیسا کہ آگے کی آیات سے واضح ہوگا، یہ ہوئی کہ بیت اللہ کے قبلہ قرار پا جانے کے بعد لوگ حج کے لیے بے تاب ہوئے اور حج کے راستے میں اس وقت قریش حائل تھے۔ لوگوں کو خیال ہوا کہ قریش نے مزاحمت کی تو جنگ ہو سکتی ہے اور اس میں حرام مہینوں کی حرمت حائل ہوگی۔ پھر کیا یہ حرمت قائم رکھی جائے گی یا وہ اس مزاحمت کو ختم کرنے کے لیے قریش کے خلاف تلوار اٹھا سکتے ہیں؟

[۵۱۴] مطلب یہ ہے کہ عرب کی بدامنی کے ماحول میں حج کے قافلوں کا نکلنا بھی اسی حرمت کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے اور لوگوں کو تجارتی سرگرمیوں کی مہلت بھی اسی سے ملتی ہے، لہٰذا یہ حرمت اسی طرح باقی رہنی چاہیے۔

[۵۱۵] یہ سوال سلسلۂ بیان کو روک کر پوچھا گیا تھا۔ قرآن نے اس کا جواب دیا تو اسی سے ملا کر جہاد و انفاق اور حج و عمرہ کے وہ احکام بیان کرنا شروع کر دیے جن کا بیان کرنا یہاں اصلاً پیش نظر تھا۔ ان میں سے جہاد و انفاق کا حکم تو ابتداءً آیا ہے،

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

تَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقٰى ـ وَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ اَبْوَابِهَا ، وَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ـ ﴿١٨٩﴾

نیکی نہیں ہے کہ (احرام کی حالت میں اور حج سے واپسی پر) تم گھروں کے پیچھے سے داخل ہوتے ہو۔[516] بلکہ نیکی تو اصل میں اُس کی ہے جو تقویٰ اختیار کرے۔ اور (یہ بھی کہ اب) تم گھروں میں اُن کے دروازوں ہی سے آؤ اور اللہ سے ڈرتے رہو تاکہ تمھیں فلاح نصیب ہو جائے۔ ۱۸۹

لیکن حج وعمرہ کا معاملہ یہ نہیں ہے۔ ان کی حیثیت پہلے سے جاری ایک سنت کی تھی۔ اس میں شبہ نہیں کہ ان میں کچھ بدعتیں داخل کر دی گئی تھیں اور ان کی حقیقت بھی لوگوں کے لیے بہت حد تک اجنبی ہو چکی تھی، لیکن ان کے مناسک اس کے باوجود لوگوں کے لیے بالکل معلوم اور متعین تھے۔ قرآن نے اسی بنا پر ان کی کوئی تفصیل نہیں کی۔ اس کا بیان ان سے متعلق بعض ضروری اصلاحات اور بعض فقہی مسائل کی توضیح تک ہی محدود ہے۔

[۵۱۶] یہ ایک بدعت تھی جو حج کے سلسلے میں لوگوں نے ایجاد کر لی تھی۔ اس عجیب وغریب حرکت کا محرک غالباً یہ وہم تھا کہ جن دروازوں سے گناہوں کا بوجھ لادے ہوئے نکلے ہیں، پاک ہو جانے کے بعد انھی دروازوں سے گھروں میں داخل ہونا اب خلاف تقویٰ ہے۔

(باقی)

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

طالب محسن

فطرت اور عقیدہ

(مشکوٰۃ المصابیح حدیث:۹۰)

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

عـــن ابـی هريرة قال : قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه عليه و سلم : ما من مـولـود الا يـولـد عـلی الفطرة ، فابواه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه ، كـمـا تـنـتـج البهيـمة بهيـمة الـجمعاء ، هل تحسون فيها جدعاء ـ ثم يـقـول: فـطرة اللّٰه التی فطر الناس عليها لا تبديل لخلق اللّٰه ذلك الدين القيم ـ

''حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہر بچے کو فطرت ہی پر پیدا کیا جاتا ہے۔ پھر یہ بچے کے والدین ہیں جو اسے یہودی، نصرانی یا مجوسی بنا دیتے ہیں۔ جیسے کن کٹا جانور صحیح الاعضا جانور کو جنم دیتا ہے۔ کیا تم اس میں کٹے کان کا کوئی اثر دیکھتے ہو۔ پھر فرماتے ہیں: اللہ کی فطرت ہے جس پر اس نے لوگوں کی فطرت بنائی ہے۔ اللہ کی تخلیق میں کوئی تبدیلی نہیں۔ یہ محکم دین ہے۔''

لغوی مباحث

الـفطرة :الفطر کے معنی پھاڑنے کے ہیں۔ فطر کا فعل پہلی دفعہ بنانے، کھودنے، آٹا گوندھ کر روٹی بنانے وغیرہ

کے معنی میں آتا ہے۔اللہ تعالیٰ کے لیے قرآن مجید میں فاطر السمٰوٰت و الارض کی ترکیب آئی ہے۔اس کا مطلب زمین وآسمان کا بنانے والا ہے۔اسی طرح فطرۃ کا لفظ خلقۃ کے مترادف کے طور پر بھی آتا ہے۔قرآن مجید میں یہ اسی آیت میں آیا ہے جس کا حوالہ اس روایت میں بھی دیا گیا ہے۔اس میں اس سے مراد وہ ضابطہ ہے جس پر انسان کی تخلیق کی گئی ہے۔

جمعاء :مجتمعة الاعضاء سليمة من النقص سارے اعضا والا، نقص سے محفوظ۔

جدعاء : مقطوعة الاذن أو غيرها من الأعضاء، جس کا کان یا کوئی اور عضو کٹا ہوا ہو۔مطلب یہ کہ وہ بکری جس کا کوئی عضو کٹا ہوا ہو، اس کے بچے کا وہ عضو کٹا ہوا نہیں ہوتا۔

لاتبديل لخلق الله :اللہ کے بنائی ہوئی کو تبدیل کرنا جائز نہیں ہے۔بظاہر ترکیب کا مطلب یہ بنتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تخلیق میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔لیکن یہ مطلب درست نہیں ہے۔مولانا امین احسن اصلاحی نے اس اسلوب کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

''یہ لاے نفی، نفی امکان یا نفی وقوع کے مفہوم میں نہیں ہے۔بلکہ نفی کے جواز کے مفہوم میں ہے۔'' (تدبر قرآن ۶/۹۵)

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

متون

اس روایت کے متون میں بھی کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔روایت تین اجزا پر مشتمل ہے۔ایک جز اصول کا بیان ہے۔ دوسرا والدین کے اثرات سے متعلق ہے۔اور تیسرے جز میں بات کو واضح کرنے کے لیے ایک تمثیل بیان کی گئی ہے۔چوتھی چیز آیت ہے۔عام طور پر اس آیت سے استشہاد نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے منسوب کیا گیا ہے۔لیکن بخاری کی ایک روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا اپنا استشہاد ہے۔بہر حال اس روایت کے بعض متون میں یہ استشہاد سرے سے نقل ہی نہیں ہوا۔اسی طرح اس روایت کے بعض متون میں تمثیل بھی روایت نہیں ہوئی۔

اس روایت کے عام متون میں یہ بات بیان نہیں ہوئی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات کس موقع پر ارشاد فرمائی تھی۔ مسند احمد کی ایک روایت میں اس کی بھی تصریح ہے:

عن الأسود بن سريع رضى الله عنه
قال أتيت رسول الله صلى الله عليه
و سلم و غزوت معه فأصبت ظهرا ـ
فقتل الناس يومئذ حتى قتلوا الولدان و
قال مرة الذرية ـ فبلغ ذلك رسول الله

''حضرت اسود بن سریع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے
کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا
اور ان کے ساتھ ایک جنگ میں شریک ہوا۔چنانچہ ظہر کا
وقت ہو گیا۔لوگوں نے اس روز قتال کیا یہاں تک کہ
بچوں کو بھی قتل کر دیا۔راوی نے ایک دفعہ الولدان کے

صلى الله عليه و سلم ۔ فقال ما بال الأقوام جاوزهم اليوم القتل اليوم حتى قتلوا الذرية ۔ فقال رجل:إنما هم أولاد المشركين ۔ فقال ألا أخياركم أبناء المشركين۔ ثم قال:ألا لا تقتلوا ذرية ، ألا لا تقتلوا ذرية ۔ قال كل نسمة تولد على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها ۔ فأبواها يهودانها و ينصرانها۔ (مسند احمد، رقم ۱۵۰۳۷)

بجائے الذرية کا لفظ بھی روایت کیا ہے۔ یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی پہنچی ۔ آپ نے فرمایا: لوگوں کو کیا ہو گیا ہے ۔ آج قتال نے انھیں (حد) سے نکال دیا۔ حتیٰ کہ انھوں نے بچے بھی مار ڈالے ۔ ایک آدمی نے کہا: یہ مشرکین ہی کے بچے تھے ۔ آپ نے کہا: تمھارے بہترین لوگ مشرکین ہی کی اولاد ہیں ۔ پھر فرمایا: خبردار، بچوں کو نہ مارو، خبردار بچوں کو نہ مارو۔ ہر جان فطرت پر پیدا ہوتی ہے ۔ یہاں تک کہ وہ زبان سے کچھ نہ بولے ۔ یہ اس کے والدین ہیں جو اسے یہودی اور نصرانی بناتے ہیں۔''

www.javedahmadghamidi.org www.al-mawrid.org

اس تصریح سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات صرف اسی موقع پر فرمائی ہے ۔ یقیناً یہ بات مختلف مواقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح کی ہوگی ۔

باقی فرق معمولی نوعیت کے ہیں، مثلاً: ما من مولود إلا يولد على الفطرة کا جملہ اکثر روایت میں كل مولود يولد على الفطرة کی صورت میں مروی ہے۔ کچھ روایات میں يهودانه ، ينصرانه اور يمجسانه و کے ساتھ، کچھ میں أو کے ساتھ اور کچھ میں ایک و اور دوسرا أو کے ساتھ عطف ہوا ہے۔ بعض روایات میں يمجسانه کا لفظ روایت نہیں ہوا اور مسند احمد کی ایک روایت میں يشركانه کا اضافہ بھی روایت ہوا ہے۔ اسی طرح تنتج کے بجائے تناتج ، بهيمة کی جگہ الإبل ، تحسون کے بدلے تجدون کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ ایک روایت میں هل تجدون فيها من جدعاء کے بعد حتى تكونوا أنتم تجدعونها کا اضافہ بھی مروی ہے۔

معنی

یہ روایت اصلاً باب تقدیر سے متعلق نہیں ہے۔ اسے باب تقدیر میں درج کرنے کی دو وجہیں سمجھ میں آتی ہیں۔ ایک یہ کہ محدثین جبر کا وہ تاثر زائل کرنا چاہتے ہیں جو اس باب کی دوسری روایات سے پیدا ہوتا ہے۔ دوسری یہ کہ بچوں کے جہنم یا جنت کے جانے کے معاملے میں حدیثوں کے تضاد سے پیدا ہونے والی بحث میں یہ روایت بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔

ایک اور زاویے سے بھی یہ روایت باب تقدیر سے متعلق ہو سکتی ہے۔ وہ زاویہ یہ ہے کہ اس روایت سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مشیت سے انسان کو کس شے پر استوار کیا ہے۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر

انسان کو حق پر پیدا کیا ہے۔ یعنی اس کی ساخت کی تقدیر حق ٹھہرائی ہے۔ یہ الگ معاملہ ہے کہ جب وہ بڑا ہوتا ہے تو اپنے ماحول سے کچھ چیزیں سیکھ کر انھیں اختیار کر لیتا ہے۔ وہ چیزیں خیر بھی ہو سکتی ہیں اور شر بھی۔

ما من مولود الا یولد علی الفطرة کے جملے میں فطرة کا لفظ قرآن مجید کی سورۂ روم کی آیۂ فطرت کی طرف تلمیح ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر فرد کو ایک ہی قاعدے اور قانون پر استوار کیا ہے۔ سورہ میں اس آیت کے سیاق و سباق سے واضح ہے کہ وہاں اس کا اطلاق توحید کے شعور پر ہوا ہے۔ لیکن لا تبدیل لخلق اللّٰه کے اگلے جملے سے معلوم ہوتا ہے کہ فطرت کے اجزا میں دوسرے اخلاقی ضوابط، یہاں تک کہ انسان کی جسمانی ساخت بھی شامل ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی زیر بحث روایت میں فطرت کو وسیع معنی ہی میں لیا ہے۔

فأبواه یهودانه و ینصرانه و یمجسانه سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات واضح کی ہے کہ جب ہر انسان حق پر پیدا ہوتا ہے، اس کے باوجود وہ گمراہ کیسے ہو جاتا ہے۔ نبی صلی اللہ کا مدعا یہ ہے کہ کوئی شخص پیدایشی طور پر یہودی، نصرانی یا مجوسی نہیں ہوتا، بلکہ اس کے برعکس وہ دین فطرت پر قائم ہوتا ہے۔ اور اپنے ماحول کے زیر اثر اپنے فطری سبق کو بھول جاتا ہے۔

اس کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مقطوع العضو جانور کی نسل سے صحیح الاعضا بچے کے پیدا ہونے کے عربوں کے عام مشاہدے کو اپنی بات واضح کرنے کے لیے پیش کیا ہے۔ جس طرح جانور کے جسم میں کسی بھی سبب سے پیدا ہونے والی تبدیلی اس کی نسل کو منتقل نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہودی کا بچہ ہو یا نصرانی کا یا کسی اور مذہب کے ماننے والے کا وہ دین فطرت ہی پر قائم ہوتا ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ یہودی اور نصرانی ہونا مقدر ہوتا ہے۔ یہ متکلم کا منشا نہیں ہے۔ متکلم کے پیش نظر وہی بات جس کی وضاحت ہم نے اوپر کر دی ہے۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

کتابیات

بخاری، کتاب الجنائز، رقم ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۹۶، کتاب تفسیر القرآن، رقم ۴۲۰۲، کتاب القدر، رقم ۶۱۱۰۔ مسلم، کتاب القدر، رقم ۴۸۰۳، ۴۸۰۴، ۴۸۰۵۔ ترمذی، کتاب القدر، رقم ۲۰۶۴۔ ابوداؤد، کتاب السنة، رقم ۴۰۹۱، ۴۰۹۳۔ مسند احمد، رقم ۶۸۸۴، ۷۳۸۷، ۸۷۳۹، ۸۹۴۹، ۹۸۵۱، ۷۷۲۷، ۱۴۲۷۷، ۱۵۰۳۷۔ مؤطا، رقم ۵۰۷۔ صحیح ابن حبان، رقم ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳۔ المستخرج علی مسلم، رقم ۲۰۶۲، مجمع الزواید، ج ۷، ص ۲۱۸۔ سنن البیہقی الکبری، رقم ۱۱۹۱۷، ۱۱۹۱۹، ۱۱۹۲۰، ۱۱۹۲۱، ۱۱۹۲۲، ۱۱۹۲۳، ۱۱۹۲۴، ۱۱۹۲۵۔ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۳۳۱۳۱۔ الجامع لمعمر بن راشد ۲۰۰۸۷، ۲۰۰۹۰۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۹۳۸۶، ۱۶۸۲۱۔ المعجم الاوسط ۱۹۸۴، ۴۰۵۰، ۴۹۴۱، ۵۳۵۰۔ مسند الطیالسی، رقم ۲۳۵۹۔ مسند ابی یعلی، رقم ۹۴۲، ۶۳۰۶، ۶۳۹۴۔

جاوید احمد غامدی

قانون معاشرت

(۶)

(گزشتہ سے پیوستہ)

تعدد ازواج

وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِی الْيَتٰمٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَرُبٰعَ، فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ، ذٰلِكَ اَدْنٰى اَلَّا تَعُوْلُوْا۔ وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَیْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيْٓـئًا مَّرِيْٓـئًا۔ (النساء۴: ۳-۴)

''اور اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ یتیموں کے معاملے میں انصاف نہ کر سکو گے تو (اُن کی) جو (مائیں) تمھارے لیے جائز ہوں، اُن میں سے دو دو، تین تین، چار چار عورتوں سے نکاح کر لو۔ پھر اگر اِس بات کا ڈر ہو کہ انصاف نہ کر سکو گے تو ایک ہی یا پھر وہ جو ملک یمین کی بنا پر تمھارے قبضے میں ہوں۔ یہ اِس بات کے زیادہ قرین ہے کہ تم بے انصافی سے بچے رہو۔ اور اِن عورتوں کو بھی اِن کے مہر دو اُسی طرح جس طرح مہر دیا جاتا ہے۔ پھر اگر وہ اپنی خوشی سے کچھ چھوڑ دیں تو اُسے شوق سے کھالو۔''

اس آیت کے مخاطب یتیموں کے سرپرست ہیں۔ اس میں انھیں ہدایت کی گئی ہے کہ وہ اگر یہ اندیشہ رکھتے ہیں کہ یتیموں کے اموال و املاک اور حقوق کی نگہداشت جیسی کچھ ہونی چاہیے، وہ کوئی آسان کام نہیں ہے اور وہ تنہا اس ذمہ داری سے حسن و خوبی کے ساتھ عہدہ برآ نہیں ہو سکتے تو انھیں چاہیے کہ ان کی ماؤں میں سے جو ان کے لیے جائز ہوں، ان کے ساتھ نکاح کر لیں۔ وہ اگر اس ذمہ داری میں شریک ہو جائیں گی تو وہ زیادہ بہتر طریقے پر اسے پورا کر سکیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یتیموں کے ساتھ جو دلی تعلق ان کی ماؤں کو ہو سکتا ہے اور ان کے حقوق کی نگہداشت جس بیداری کے ساتھ وہ کر سکتی ہیں، وہ کوئی دوسرا

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

نہیں کر سکتا۔

اس سے واضح ہے کہ یہ آیت اصلاً تعدد ازواج سے متعلق کوئی حکم بیان کرنے کے لیے نازل نہیں ہوئی، بلکہ یتیموں کی مصلحت کے پیش نظر تعدد ازواج کے اس رواج سے فائدہ اٹھانے کی ترغیب کے لیے نازل ہوئی ہے جو عرب میں پہلے سے تھا۔ قرآن نے دوسرے مقامات پر صاف اشارہ کیا ہے کہ انسان کی تخلیق جس فطرت پر ہوئی ہے، اس کی رو سے خاندان کا ادارہ اپنی اصلی خوبیوں کے ساتھ ایک ہی مرد و عورت میں رشتۂ نکاح سے قائم ہوتا ہے۔ چنانچہ جگہ جگہ بیان ہوا ہے کہ انسانیت کی ابتدا سیدنا آدم سے ہوئی ہے اور ان کے لیے اللہ تعالیٰ نے ایک ہی بیوی پیدا کی تھی۔ یہ تمدن کی ضروریات اور انسان کے نفسی، سیاسی اور سماجی مصالح ہیں جن کی بنا پر تعدد ازواج کا رواج کم یا زیادہ ہر معاشرے میں رہا ہے اور انھی کی رعایت سے اللہ تعالیٰ نے بھی اپنی کسی شریعت میں اسے ممنوع قرار نہیں دیا۔ یہاں بھی اسی نوعیت کی ایک مصلحت میں اس سے فائدہ اٹھانے کی طرف رہ نمائی فرمائی گئی ہے۔ تاہم اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے یہ دو شرطیں اس پر عائد کر دی ہیں:

ایک یہ کہ یتیموں کے حقوق کی نگہداشت جیسی مصلحت کے لیے بھی عورتوں کی تعداد کسی شخص کے نکاح میں چار سے زیادہ نہیں ہونی چاہیے[۱۷]۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

دوسری یہ کہ بیویوں کے درمیان انصاف کی شرط ایک ایسی اٹل شرط ہے کہ آدمی اگر اسے پورا نہ کر سکتا ہو تو اس طرح کی کسی اہم دینی مصلحت کے پیش نظر بھی ایک سے زیادہ نکاح کرنا اس کے لیے جائز نہیں ہے۔

اس انصاف کے حدود کیا ہیں؟ اس سے مراد اگر دل کے میلان اور ظاہری برتاؤ میں پوری مساوات ہے تو یہ کسی انسان کے لیے ممکن نہیں ہے۔ کوئی شخص اگر اپنی ایک پسندیدہ بیوی رکھتے ہوئے کسی عورت سے صرف اس لیے نکاح کرتا ہے کہ اس کے یتیم بچوں کے حقوق صحیح طریقے پر ادا ہو سکیں تو یہ ناممکن ہے کہ وہ ان دونوں بیویوں سے یکساں محبت اور یکساں برتاؤ کا رویہ اختیار کر سکے۔ یہ سوال زمانۂ نزول قرآن ہی میں پیدا ہو گیا تھا۔ چنانچہ قرآن نے آگے اسی سورۂ نساء کی آیات ۱۲۷۔۱۳۰ میں اس کا جواب دیا ہے۔

اس میں پہلے یہ بات واضح فرمائی ہے کہ نکاح یتیموں کے حقوق کی نگہداشت کے لیے کیا گیا ہو یا کسی اور مقصد سے، مہر اور عدل عورت کا حق ہے اور یہ، جس طرح کہ آیت ۳ میں تاکید کی گئی ہے، نہایت خوش دلی کے ساتھ ادا ہونا چاہیے۔ پھر عورت کو نصیحت کی ہے کہ اگر اسے یہ اندیشہ ہو کہ بیویوں میں برابری کے حقوق پر اصرار کے نتیجے میں مرد اس سے بے پروائی برتے گا یا پیچھا چھڑانے کی کوشش کرے گا تو اس میں حرج نہیں کہ دونوں مل کر آپس میں کوئی سمجھوتا کر لیں۔ ارشاد فرمایا ہے:

۱۷؎ چنانچہ قیس بن حارث کے بارے میں روایت ہے کہ ان کی آٹھ بیویاں تھیں۔ وہ اسلام لائے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی بنا پر ان کو حکم دیا کہ چار بیویاں رکھ لیں اور باقی کو چھوڑ دیں۔ ملاحظہ ہو: ابوداؤد، رقم ۲۲۴۱۔

وَاِنِ امْرَاَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوْزًا اَوْ اِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ اَنْ يُّصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ، وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ، وَاُحْضِرَتِ الْاَنْفُسُ الشُّحَّ ، وَاِنْ تُحْسِنُوْا وَ تَتَّقُوْا ، فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرًا۔ (۴:۱۲۸)

''اوراگر (اِن میں سے) کسی عورت کواپنے شوہر سے زیادتی یا بے رخی کا خطرہ ہوتو اِس میں حرج نہیں کہ دونوں آپس میں کوئی سمجھوتا کر لیں ، اور (سمجھیں کہ اِس معاملے میں) سمجھوتا ہی بہتر ہے۔اور (حقیقت یہ ہے کہ) حرص لوگوں کی سرشت میں ہے۔اوراگرتم اچھا رویہ اختیار کروگے اوراللہ سے ڈروگے تو (تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ) جو کچھ تم کرو گے ، اللہ اُس سے پوری طرح واقف ہے۔''

استاذ امام امین احسن اصلاحی نے اس کی وضاحت میں لکھا ہے:

''یعنی عورت اپنے حق مہر، عدل اور نان نفقے کے معاملے میں ایسی رعایتیں شوہر کو دے دے کہ قطع تعلق کا اندیشہ رفع ہو جائے۔فرمایا کہ صلح اور سمجھوتے ہی میں بہتری ہے، اس لیے کہ میاں اور بیوی کا رشتہ ایک مرتبہ قائم ہو جانے کے بعد فریقین کی فلاح اسی میں ہے کہ یہ قائم ہی رہے، اگر چہ اس کے لیے کتنا ہی ایثار کرنا پڑے۔فرمایا کہ حرص طبائع کی عام بیماری ہے جو باہمی تعلقات پر اثر انداز ہوتی ہے اور اس کا علاج یہی ہے کہ یا تو دونوں فریق ایثار پر آمادہ ہوں اور اگر ایک فریق کا مرض لاعلاج ہے تو دوسرا قربانی پر آمادہ ہو۔غرض رشتۂ نکاح کو برقرار رکھنے کے لیے اگر عورت کو قربانی بھی دینی پڑے تو بہتری اس کے برقرار رہنے ہی میں ہے۔اس کے بعد 'وان تحسنوا و تتقوا' کے الفاظ سے مرد کو ابھارا ہے کہ ایثار و قربانی اور احسان وتقویٰ کا میدان اصلاً اسی کے شایانِ شان ہے۔وہ اپنی فتوت اور مردانگی کی لاج رکھے اور عورت سے لینے والا بننے کی بجائے اس کو دینے والا بنے۔اللہ ہر ایک کے عمل سے باخبر ہے اور ہر نیکی کا وہ بھرپور صلہ دے گا۔'' (تدبر قرآن ۲/۳۹۹)

اس کے بعد عدل کے حدود اس طرح واضح فرمائے ہیں:

وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوْا اَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ، فَلَاتَمِيْلُوْا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوْهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَاِنْ تُصْلِحُوْا وَ تَتَّقُوْا، فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا۔ وَ اِنْ يَّتَفَرَّقَا يُغْنِ اللّٰهُ كُلًّا مِّنْ سَعَتِهٖ ، وَ كَانَ اللّٰهُ وَاسِعًا حَكِيْمًا۔

(۴:۱۲۹۔۱۳۰)

''اورتم اگر چاہو بھی تو عورتوں کے درمیان پورا پورا عدل تو کر ہی نہیں سکتے ۔ اِس لیے یہی کافی ہے کہ کسی ایک کی طرف بالکل نہ جھک جاؤ کہ دوسری ادھر میں لٹکتی رہ جائے۔اور اگر اصلاح کرو گے اور اللہ سے ڈرتے رہو گے تو اللہ بخشنے والا ہے، اس کی شفقت ابدی ہے۔ اور اگر (میاں اور بیوی)، دونوں (بالآخر) جدا ہی ہو جائیں گے تو اللہ اُن میں سے ہر ایک کو اپنی وسعت

سے بے نیاز کر دے گا، اور اللہ بڑی وسعت رکھنے والا، بڑا صاحب حکمت ہے۔‘‘

اس سے معلوم ہوا کہ بیویوں کے درمیان جس عدل کا تقاضا قرآن نے کیا ہے، اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ظاہر کے برتاؤ اور دل کے لگاؤ میں کسی پہلو سے کوئی فرق باقی نہ رہے۔ اس طرح کا عدل کسی کی طاقت میں نہیں ہے اور کوئی شخص یہ کرنا بھی چاہے تو نہیں کر سکتا۔ دل کے میلان پر آدمی کو اختیار نہیں ہوتا، لہٰذا قرآن کا تقاضا صرف یہ ہے کہ شوہر ایک بیوی کی طرف اس طرح نہ جھک جائے کہ دوسری بالکل معلق ہو کر رہ جائے گویا کہ اس کا کوئی شوہر نہیں ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ برتاؤ اور حقوق میں اپنی طرف سے توازن قائم رکھنے کی کوشش کرو، اگر کوئی حق تلفی یا کوتاہی ہو جائے تو فوراً تلافی کر کے اپنے رویے کی اصلاح کر لو اور اللہ سے ڈرتے رہو۔ تمھاری اس کوشش کے باوجود اگر کوئی فروگزاشت ہو جاتی ہے تو اللہ بخشنے والا ہے۔ اس کی رحمت ہر چیز کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔

اس کے بعد آخر میں یہ بات بھی واضح کر دی ہے کہ گھر بچانے کی کوشش ضرور کرنی چاہیے۔ اللہ تعالیٰ کو یہی مطلوب ہے، لیکن اگر حالات مجبور کر دیتے ہیں اور علیحدگی ہو ہی جاتی ہے تو اللہ سے اچھی امید رکھنی چاہیے۔ وہی رزق دینے والا ہے اور مصیبتوں اور تکلیفوں میں اپنے بندوں کا ہاتھ بھی وہی پکڑتا ہے۔ وہ میاں اور بیوی، دونوں کو اپنی عنایت سے مستغنی کر دے گا۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

’’مطلب یہ ہے کہ اس رشتے کو قائم رکھنے کے لیے میاں اور بیوی، دونوں سے ایثار اور کوشش تو مطلوب ہے، لیکن یہ غیرت اور خودداری کی حفاظت کے ساتھ مطلوب ہے۔ میاں اور بیوی میں سے کسی کے لیے جس طرح اکڑنا جائز نہیں ہے، اسی طرح ایک حد خاص سے زیادہ دبنا بھی جائز نہیں ہے۔ اگرچہ الفاظ میں عمومیت ہے، لیکن سیاق کلام دلیل ہے کہ اس میں عورتوں کی خاص طور پر حوصلہ افزائی کی ہے کہ وہ حتی الامکان نباہنے کی کوشش تو کریں اور مصالحت کے لیے ایثار بھی کریں، لیکن یہ حوصلہ رکھیں کہ اگر کوشش کے باوجود نباہ کی صورت پیدا نہ ہوئی تو رزاق اللہ تعالیٰ ہے۔ وہ اپنے خزانۂ جود سے ان کو مستغنی کر دے گا۔‘‘ (تدبر قرآن ۲/۴۰۰)

یہاں یہ بات واضح رہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے آخری پیغمبر کی حیثیت سے اپنی منصبی ذمہ داریوں کے بعض تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے تعدد ازواج کی ان دونوں شرائط سے مستثنیٰ کر دیا تھا۔ چنانچہ معاشرے میں غلاموں کا رتبہ بڑھانے کے لیے جب آپ نے اپنی پھوپھی زاد بہن کا نکاح اپنے آزاد کردہ غلام اور منہ بولے بیٹے سیدنا زید سے کیا اور ان دونوں میں نباہ نہیں ہو سکا تو سیدہ کی دل داری اور متبنیٰ کی بیوی سے نکاح کی حرمت کے جاہلی تصور کو بالکل ختم کر دینے کے لیے اللہ تعالیٰ نے آپ کو حکم دیا کہ آپ سیدہ سے خود نکاح کر لیں، دراں حالیکہ اس وقت چار بیویاں پہلے سے آپ کے نکاح میں تھیں۔ سیدہ اور ان کے شوہر کے درمیان جو صورت حال پیدا ہو گئی تھی، اس میں آپ خود بھی محسوس کرتے تھے کہ

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

یہی کرنا پڑے گا، لیکن اسے ظاہر نہیں کر رہے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بات کھول دی اور آپ کو توجہ دلائی کہ اللہ کے پیغمبر اپنی منصبی ذمہ داریوں کے معاملے میں لوگوں کے ردعمل کی پروا نہیں کرتے۔ لہٰذا سیدہ کے ساتھ آپ کے نکاح کا اعلان خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے قرآن مجید میں کر دیا گیا۔ سورۂ احزاب میں ہے:

وَاِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِیْٓ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِ وَاَنْعَمْتَ عَلَیْهِ : اَمْسِكْ عَلَیْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللّٰهَ ، وَتُخْفِیْ فِیْ نَفْسِكَ مَا اللّٰهُ مُبْدِیْهِ وَ تَخْشَی النَّاسَ وَاللّٰهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشٰهُ ، فَلَمَّا قَضٰی زَیْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا لِكَیْ لَایَكُوْنَ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ حَرَجٌ فِیْٓ اَزْوَاجِ اَدْعِیَآئِهِمْ اِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَ طَرًا، وَكَانَ اَمْرُ اللّٰهِ مَفْعُوْلًا ـ مَا كَانَ عَلَی النَّبِیِّ مِنْ حَرَجٍ فِیْمَا فَرَضَ اللّٰهُ لَهٗ ، سُنَّةَ اللّٰهِ فِی الَّذِیْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ ، وَ كَانَ اَمْرُ اللّٰهِ قَدَرًا مَّقْدُوْرًا ، الَّذِیْنَ یُبَلِّغُوْنَ رِسٰلٰتِ اللّٰهِ وَ یَخْشَوْنَهٗ ، وَلَا یَخْشَوْنَ اَحَدًا اِلَّا اللّٰهَ ، وَ كَفٰی بِاللّٰهِ حَسِیْبًا ـ (۳۳: ۳۷۔۳۸)

”اور یاد کرو، (اے پیغمبر) جب تم اُس شخص سے بار بار کہہ رہے تھے جس پر اللہ نے بھی انعام کیا اور تم نے بھی انعام کیا تھا کہ اپنی بیوی کو نہ چھوڑو اور اللہ سے ڈرو، اور اپنے دل میں وہ بات چھپائے ہوئے تھے جسے اللہ کھولنے والا تھا اور لوگوں سے ڈر رہے تھے، دراں حالیکہ اللہ زیادہ حق دار ہے کہ تم اُس سے ڈرو۔ چنانچہ جب زید نے اُس (خاتون) سے اپنا تعلق توڑ لیا تو ہم نے تمھیں اُس سے بیاہ دیا، اِس لیے کہ مسلمانوں پر اپنے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں کے معاملے میں کوئی تنگی نہ رہے، جب وہ اُن سے تعلق توڑ چکے ہوں۔ اور اللہ کا یہ حکم تو عمل میں آنا ہی تھا۔“

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

یہ اعلان ہوا تو اس کے ساتھ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے نکاح و طلاق کا ایک مفصل ضابطہ بھی اللہ تعالیٰ نے اسی سورہ میں بیان کر دیا جس میں تعدد ازواج کے وہ شرائط تو اٹھا دیے گئے جو اوپر بیان ہوئے ہیں، لیکن اس کے ساتھ بعض ایسی پابندیاں آپ پر عائد کر دی گئیں جو عام مسلمانوں کے لیے نہیں ہیں۔ ارشاد فرمایا ہے:

یٰٓاَیُّهَا النَّبِیُّ ، اِنَّآ اَحْلَلْنَا لَكَ اَزْوَاجَكَ الّٰتِیْٓ اٰتَیْتَ اُجُوْرَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ یَمِیْنُكَ مِمَّآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلَیْكَ وَ بَنٰتِ عَمِّكَ وَ بَنٰتِ عَمّٰتِكَ وَ بَنٰتِ خَالِكَ وَ بَنٰتِ

”ہم نے تمھاری وہ بیویاں تمھارے لیے جائز ٹھیرائی ہیں، اے پیغمبر، جن کے مہر تم دے چکے ہو اور (اسی طرح) وہ (خاندانی) عورتیں جو (تمھارے کسی جنگی اقدام کے نتیجے میں) اللہ تمھارے قبضے میں لے آئے

خٰلٰتِكَ الّٰتِیْ هَاجَرْنَ مَعَكَ ، وَامْرَاَةً مُّؤْمِنَةً اِنْ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِیِّ ، اِنْ اَرَادَ النَّبِیُّ اَنْ یَّسْتَنْكِحَهَا ، خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِیْنَ ـ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَیْهِمْ فِیْٓ اَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ اَیْمَانُهُمْ لِكَیْلَا یَكُوْنَ عَلَیْكَ حَرَجٌ ، وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِیْمًا ـ تُرْجِیْ مَنْ تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَ تُئْوِیْٓ اِلَیْكَ مَنْ تَشَآءُ ، وَ مَنِ ابْتَغَیْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ ، فَلَا جُنَاحَ عَلَیْكَ ـ ذٰلِكَ اَدْنٰٓی اَنْ تَقَرَّ اَعْیُنُهُنَّ وَلَا یَحْزَنَّ وَ یَرْضَیْنَ بِمَآ اٰتَیْتَهُنَّ كُلُّهُنَّ ، وَاللّٰهُ یَعْلَمُ مَا فِیْ قُلُوْبِكُمْ ، وَكَانَ اللّٰهُ عَلِیْمًا حَلِیْمًا ـ لَا یَحِلُّ لَكَ النِّسَآءُ مِنْ بَعْدُ ، وَلَآ اَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ اَزْوَاجٍ وَّلَوْ اَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ اِلَّا مَا مَلَكَتْ یَمِیْنُكَ ، وَكَانَ اللّٰهُ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ رَّقِیْبًا ـ

(۳۳: ۵۰ـ۵۲)

اور تمھاری وہ چچا زاد، پھوپھی زاد، ماموں زاد اور خالہ زاد بہنیں جنھوں نے تمھارے ساتھ ہجرت کی ہے اور وہ مسلمان عورت جو اپنے آپ کو نبی کے لیے ہبہ کر دے، اگر نبی اس سے نکاح کرنا چاہے ـ یہ حکم دوسرے مسلمانوں سے الگ صرف تمھارے لیے خاص ہے ـ ہم کو معلوم ہے جو کچھ ہم نے ان کی بیویوں اور لونڈیوں کے معاملے میں، اُن پر فرض کیا ہے ـ (اِس لیے خاص ہے) کہ (اپنی ذمہ داریوں کے ادا کرنے میں) تم پر کوئی تنگی نہ رہے ـ اور (اگر کوئی کوتاہی ہو تو) اللہ بخشنے والا ہے، اُس کی شفقت ابدی ہے ـ تمھیں اختیار ہے کہ اُن میں سے جسے چاہو الگ رکھو اور جسے چاہو ساتھ رکھو اور جسے چاہو الگ رکھنے کے بعد اپنے پاس بلا لو ـ اس معاملے میں تم پر کوئی مضائقہ نہیں ـ یہ (وضاحت) اس کے زیادہ قرین ہے کہ اُن کی آنکھیں ٹھنڈی رہیں گی اور وہ رنجیدہ نہ ہوں گی اور جو کچھ بھی تم اُن سب کو دو گے، اُس پر راضی رہیں گی ـ اور اللہ جانتا ہے جو تمھارے دلوں میں ہے اور اللہ علیم و حکیم ہے ـ ان کے علاوہ کوئی عورت تمھارے لیے جائز نہیں ہے اور نہ یہ جائز ہے کہ اُن کی جگہ اور بیویاں لے آؤ، اگرچہ وہ تمھیں کتنی ہی پسند ہوں ـ لونڈیاں، البتہ (اِس کے بعد بھی) جائز ہیں اور (یہ حقیقت ہے کہ) اللہ ہر چیز پر نگاہ رکھے ہوئے ہے ـ''

یہ ضابطہ جن نکات پر مبنی ہے، وہ یہ ہیں:

اولاً، سیدہ زینب سے نکاح کے بعد بھی آپ اگر چاہیں تو درج ذیل تین مقاصد کے لیے مزید نکاح کر سکتے ہیں:

۱ـ ان خاندانی عورتوں کی عزت افزائی کے لیے جو آپ کے کسی جنگی اقدام کے نتیجے میں قیدی بن کر آپ کے قبضے میں آ جائیں ـ

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

۲۔ان خواتین کی دل داری کے لیے جو محض حصول نسبت کی غرض سے آپ کے ساتھ نکاح کی خواہش مند ہوں اور آگے بڑھ کر اپنے آپ کو ہبہ کر دیں۔

۳۔اپنی ان چچازاد، ماموں زاد، پھوپھی زاد اور خالہ زاد بہنوں کی تالیف قلب کے لیے جنھوں نے آپ کے ساتھ ہجرت کی ہے اور اس طرح اپنا گھر بار اور اپنے اعزہ واقربا، سب کو چھوڑ کر آپ کا ساتھ دیا ہے۔

ثانیاً، یہ نکاح چونکہ ایک دینی ذمہ داری پوری کرنے کے لیے کیے جائیں گے، اس لیے اپنی ان بیویوں کے ساتھ بالکل یکساں تعلق رکھنے کی ذمہ داری آپ پر عائد نہیں ہوتی۔

ثالثاً، ان خواتین کے سوا دوسری تمام عورتیں اب آپ کے لیے حرام ہیں[۱۸] اور ان سے ایک مرتبہ نکاح کر لینے کے بعد انھیں الگ کر کے ان کی جگہ کوئی دوسری بیوی بھی آپ نہیں لا سکتے، اگرچہ وہ آپ کو کتنی ہی پسند ہو۔

چنانچہ سیدہ جویریہ اور سیدہ صفیہ کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے مقصد کے لیے نکاح کیا۔ سیدہ میمونہ دوسرے مقصد سے آپ کی ازواج میں شامل ہوئیں، اور سیدہ ام حبیبہ کے ساتھ آپ کا نکاح تیسرے مقصد کے پیش نظر ہوا۔

اس کے ساتھ یہ بات بھی اسی سورہ میں بیان کر دی گئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات مسلمانوں کی مائیں ہیں، لہٰذا ان کے ساتھ نکاح ہمیشہ کے لیے ممنوع ہے۔ کسی مسلمان کو اس کا خیال بھی اپنے دل میں نہیں لانا چاہیے:

اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِھِمْ وَاَزْوَاجُہٗٓ اُمَّھٰتُھُمْ ... وَلَآ اَنْ تَنْکِحُوْٓا اَزْوَاجَہٗ مِنْ بَعْدِہٖٓ اَبَدًا، اِنَّ ذٰلِکُمْ کَانَ عِنْدَ اللّٰہِ عَظِیْمًا۔ (۳۳: ۶، ۵۳)

''نبی مسلمانوں کے لیے خود اُن کی ذات پر مقدم ہیں اور نبی کی بیویاں اُن کی مائیں ہیں... اور نہ یہ جائز ہے کہ اُن کی بیویوں سے تم اُن کے بعد بھی نکاح کرو۔ اللہ کے نزدیک یہ بڑی ہی سنگین بات ہے۔''

اس سے واضح ہے کہ یہ ایک خالص دینی ذمہ داری تھی جو نبوت و رسالت کے منصبی تقاضوں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر عائد ہوئی اور آپ نے اسے پورا کر دیا۔ بشری خواہشات سے اس کا کوئی تعلق نہ تھا۔ چنانچہ ضروری تھا کہ اسے عام قانون سے مستثنیٰ رکھا جائے۔

(باقی)

۱۸؎ چنانچہ اسی پابندی کے باعث سیدہ ماریہ کے ساتھ آپ نکاح نہیں کر سکے اور وہ ملک یمین ہی کے طریقے پر آپ کے گھر میں رہیں۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

محمد بلال

کعب بن اشرف کا قتل اور اس کا اخلاقی پہلو

[مدیر ''اشراق'' کے افادات پر مبنی]

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

اس حیات و کائنات کا خالق و مالک اللہ تعالیٰ ہے۔ اس نے انسان کو اس زمین پر آزمایش کے لیے بھیجا۔ خیر و شر کی آزمایش میں کامیابی کے لیے اس کے اندر ضمیر کا اہتمام کیا۔ پھر اس کے اندر اور باہر اپنے وجود اور اپنی صفات کی بے شمار نشانیوں کا اہتمام کر دیا جن پر وہ اگر غور کرے اور ان کے اندر پوشیدہ سبق حاصل کرے تو ہمیشہ صراط مستقیم پر قائم رہے۔ اس مقصد کے لیے اللہ تعالیٰ نے انبیا و رسل کا سلسلہ بھی شروع کیا۔ اپنی کتابیں بھی نازل کیں۔ اپنی آخری کتاب کے لفظ لفظ کو محفوظ رکھنے کی ذمہ داری لی۔ اس کے علاوہ آزمایش کے باوجود انسان کو بہترین ساخت پر پیدا کیا۔ اس کے لیے لذت و سرور سے بھرپور، غیر معمولی، بے شمار اور قسم قسم کی نعمتوں کا ایک جہان آباد کر دیا۔ مگر انسان شکر خداوندی کا اظہار نہیں کرتا، بلکہ سرکشی کا رویہ اختیار کرتا ہے۔ حدود الٰہی پامال کرتا ہے۔ اور پھر انسانوں کے وہ گروہ جن کے اندر ایک رسول آئے، وہ انھیں اپنے غیر معمولی کردار اور کلام سے بڑی دل سوزی اور پوری سرگرمی کے ساتھ راہ حق دکھائے، ان کے ہر اعتراض کو رفع کرے، ان کے ہر اشکال کو دور کرے، پھر ان گروہوں کے ضدی، ہٹ دھرم اور دشمنی پر اتر آنے والے سرکشوں کے مظالم برداشت کرے، ان کی گالیاں سنے، ان کے پتھر کھائے تو اس کے بعد یہ عدل و انصاف کا عین تقاضا ہے کہ عالم کا پروردگار اپنی ضد، ہٹ دھرمی اور دشمنی پر قائم رہنے والے ایسے مجرموں کو سزا دے، جس طرح ہم انسان اپنے نظام عدل کے تحت اپنے مجرموں کو سزا دیتے ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ ایسے مجرموں کو عبرت ناک سزا دیتے ہیں۔ قرآن ایسے مجرموں کو معاندین قرار دیتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مخاطبین میں بھی ایسے معاندین موجود تھے۔ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سیاسی اقتدار حاصل تھا اس لیے اللہ تعالیٰ نے آپ اور آپ کے صحابہ کے ذریعے سے ایسے معاندین کو سزا دی۔ مسلمانوں کو اسی پہلو سے خبر دے دی گئی تھی کہ اللہ انھیں [یعنی رسول کے سرکش مخاطبین کو] تمھارے ہاتھوں سے سزا دے گا[1]۔ چنانچہ جنگ بدر میں

کچھ ایسے معاندین کو صحابۂ کرام رضی اللہ عنھم کے ہاتھوں موت کی سزا دی گئی تو اس بات کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اس طرح کیا کہ تم لوگوں نے ان کو قتل نہیں کیا، بلکہ اللہ نے ان کو قتل کیا اور جب تو نے ان پر خاک پھینکی[2] تو تم نے نہیں، بلکہ اللہ نے پھینکی[3]۔

دوسرے لفظوں میں اس معاملے میں صحابۂ کرام کی حیثیت موت کے فرشتوں کی سی تھی۔ جس طرح موت کے فرشتے موت دیتے وقت الزام نہیں لگاتے، مقدمہ قائم نہیں کرتے اور موت کا کوئی بھی طریقہ اختیار کرنے سے گریز نہیں کرتے، ایسے ہی معاندین کو صحابۂ کرام نے موت کی سزا دی[4]۔ فرعون اور آل فرعون بھی اسی طرح معاندین بن چکے تھے۔ انھیں بھی یہ سزا دی گئی تھی۔ فرق یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں سزا دینے کے لیے دوسرا ذریعہ اختیار کیا۔ وہاں بھی واضح ہے کہ جس خصوصی راستے سے موسیٰ علیہ السلام اور ان کی قوم کو گزارا گیا، اس پر جب فرعون اور آل فرعون چلنے لگے تو اللہ تعالیٰ نے سمندر کے رکے ہوئے پانی کو چلا دیا اور اس میں انھیں غرق کر دیا۔

ہم عام انسان تو اس وقت کسی کو موت کی سزا دیتے ہیں جب وہ قتل یا فساد فی الارض جیسے جرم کا ارتکاب کرتا ہے۔ پھر کسی قاعدے ضابطے سے اور کسی خاص طریقے سے حکومت کے تحت مجرم کو موت کی سزا دیتے ہیں، مگر اللہ تعالیٰ کسی انسان کو موت دینے کے معاملے میں کسی قاعدے ضابطے اور کسی خاص طریقے کے پابند نہیں ہیں۔ زلزلہ، سیلاب اور طوفان میں ہزاروں معصوم انسان مارے جاتے ہیں۔ جس طرح ایسے معاملات میں انسانی ہلاکتوں کو اخلاقی پہلو سے نہیں پرکھا جاتا، بالکل اسی طرح معاندین کے قتل کے معاملے کو بھی اخلاقی پہلو سے نہیں پرکھنا چاہیے۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

یہودی شاعر کعب بن اشرف بھی ایک معاند تھا۔ وہ بہت مال دار آدمی تھا۔ اس کا قلعہ مدینہ کے جنوب میں بنونضیر کی آبادی کے پیچھے واقع تھا۔ جنگ بدر میں مسلمانوں کے ہاتھوں قریش کے سردار مارے گئے تو اس نے اس کی اطلاع ملنے پر کہا کہ کیا واقعی ایسا ہوا ہے؟ یہ عرب کے اشراف اور لوگوں کے بادشاہ تھے۔ اگر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ان کو مار لیا ہے تو زمین کا شکم اس کی پشت سے بہتر ہے۔ اور جب اسے معلوم ہوا کہ یہ بات سچی ہے تو اس کو اتنا صدمہ ہوا کہ وہ چالیس آدمیوں کے ساتھ تعزیت کرنے مکہ گیا۔ وہاں مرنے والوں کے لیے پردرد مرثیے پڑھے۔ خود بھی رویا اور دوسروں کو بھی رلایا۔ اس کے علاوہ ان مرثیوں سے قریش کی آتش انتقام تیز کی۔ پھر ابوسفیان کو حرم میں لے کر آیا۔ وہاں حرم کا پردہ تھام کر عہد کیا کہ

۱؎ التوبہ ۹: ۱۴۔

۲؎ جنگ بدر میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مٹھی میں خاک بھر کر قریش کے لشکر کی طرف پھینکی تھی جس سے معجزانہ طور پر اس کی بینائی بری طرح متاثر ہو گئی تھی۔

۳؎ الانفال ۸: ۱۷۔

۴؎ یہاں یہ واضح رہے کہ یہ سارا خدائی معاملہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کے ساتھ خاص ہے۔ یہ شریعت نہیں ہے۔ اس میں ہمارے لیے کوئی اسوہ نہیں ہے۔ ایسے واقعات کی بنیاد پر غیر حکومتی گروہوں کا گوریلا کارروائیاں کرنا درست نہیں ہے۔

مسلمانوں سے بدر کا انتقام لیں گے۔ مکہ میں ایک موقع پر ابوسفیان اور مشرکین نے اس سے دریافت کیا کہ تمھارے نزدیک ہمارا دین زیادہ پسندیدہ ہے یا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور اس کے ساتھیوں کا؟ اور دونوں میں سے کون سا فریق زیادہ ہدایت یافتہ ہے؟ کعب بن اشرف نے کہا: تم لوگ ان سے زیادہ ہدایت یافتہ اور افضل ہو۔

اس کے علاوہ وہ اپنے اشعار میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو کرتا، لوگوں کو آپ کے خلاف اکساتا، حتیٰ کہ اس نے آپ کو دھوکے سے قتل کرنے کا قصد بھی کیا۔ اس کے ساتھ اس نے صحابۂ کرام رضی اللہ عنھم کی عورتوں کے بارے میں بھی بے ہودہ اشعار کہنے شروع کر دیے۔ چنانچہ تنگ آکر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کے قانون اتمام حجت[۵] کی رو سے اللہ تعالیٰ کے حکم سے اسے عبرت ناک سزا دینے کا فیصلہ کیا۔ آپ نے اپنے اصحاب سے کہا: کون ہے جو کعب بن اشرف سے نمٹے؟ اس نے اللہ اور اس کے رسول کو اذیت دی ہے تو محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے اٹھ کر عرض کیا: یارسول اللہ میں حاضر ہوں۔ کیا آپ چاہتے ہیں کہ میں اسے قتل کر دوں؟ آپ نے فرمایا: ہاں؟ انھوں نے عرض کیا: آپ مجھے کچھ کہنے کی اجازت دیجیے۔ آپ نے فرمایا: کہہ سکتے ہو۔

اس کے بعد محمد بن مسلمہ، کعب بن اشرف کے پاس گئے۔ اور بولے: اس شخص (یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم) نے ہم سے صدقہ طلب کیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اس نے ہمیں مشقت میں ڈال رکھا ہے۔ کعب نے کہا: واللہ، ابھی تم لوگ اور بھی اکتا جاؤ گے۔

حضرت محمد بن مسلمہ نے کہا: اب جبکہ ہم اس کے پیروکار بن ہی چکے ہیں، اس لیے اس وقت تک اس کا ساتھ چھوڑ نا مناسب نہیں لگتا جب تک یہ نہ دیکھ لیں کہ اس کا انجام کیا ہوتا ہے۔ پھر کہا: ہم چاہتے ہیں کہ آپ ہمیں ایک وسق یا دو وسق غلہ دے دیں۔ کعب نے کہا: میرے پاس کچھ رہن رکھو۔ حضرت محمد بن مسلمہ نے کہا: آپ کون سی چیز پسند کریں گے؟ کعب کے خبث باطن کا اندازہ کریں اس نے کہا: اپنی عورتوں کو میرے پاس رہن رکھ دو۔ حضرت محمد بن مسلمہ نے کہا: ہم اپنی عورتیں آپ کے پاس کیسے رہن رکھ دیں جبکہ آپ عرب کے سب سے خوب صورت انسان ہیں۔ اس نے کہا: تو پھر اپنے بیٹوں ہی کو رہن رکھ دو۔ حضرت محمد بن مسلمہ نے کہا: ہم اپنے بیٹوں کو کیسے رہن رکھ دیں، اگر ایسا ہو گیا تو انھیں گالی دی جائے گی کہ انھیں ایک وسق یا دو وسق کے بدلے رہن رکھا گیا تھا۔ یہ ہمارے لیے عار کی بات ہے۔ ہاں، ہم آپ کے پاس ہتھیار رہن رکھ سکتے ہیں۔ اس کے بعد دونوں میں طے ہو گیا کہ حضرت محمد بن مسلمہ ہتھیار لے کر اس کے پاس آئیں گے۔ ادھر حضرت ابونائلہ نے بھی اس طرح کا اقدام کیا، یعنی کعب بن اشرف کے پاس آئے۔ کچھ دیر ادھر ادھر کے اشعار سنتے سناتے رہے۔ پھر بولے: بھئی ابن اشرف، میں ایک ضرورت سے آیا ہوں، اس کی بات کرنا چاہتا ہوں، لیکن اسے آپ ذرا صیغۂ راز ہی میں

۵۔ یعنی ایک رسول کی جانب سے دین حق براہ راست اور پوری طرح واضح ہو جانے کے بعد بھی مخاطبین کا سرکشی اور دشمنی اختیار کرنے پر انھیں اللہ تعالیٰ کا عبرت ناک موت کی سزا دینا۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

رکھیں گے۔کعب نے کہا: ٹھیک ہے میں ایسا ہی کروں گا۔

حضرت ابونائلہ نے کہا: بھئی اس شخص (یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم) کا آنا تو ہمارے لیے آزمایش بن گیا ہے۔سارا عرب ہمارا دشمن ہو گیا ہے۔سب نے ہمارے خلاف اتحاد کر لیا ہے، ہماری راہیں بند ہو گئی ہیں۔اہل وعیال برباد ہو رہے ہیں۔ہم اور ہمارے بال بچے مشکلات میں پھنس گئے ہیں۔اس کے بعد انھوں نے بھی ویسی ہی گفتگو کی جیسی حضرت محمد بن مسلمہ نے کی تھی۔دوران گفتگو میں حضرت ابونائلہ نے یہ بھی کہا کہ میرے ہم خیال کچھ رفقا ہیں، میں انھیں بھی آپ کے پاس لانا چاہتا ہوں۔آپ ان کے ہاتھ بھی کچھ بیچیں اوران پر احسان کریں۔

حضرت محمد بن مسلمہ اور حضرت ابونائلہ اپنے مقصد میں کامیاب رہے، کیونکہ ہتھیار اور رفقا سمیت ان دونوں کی آمد پر کعب بن اشرف چونک نہیں سکتا تھا۔چنانچہ ۱۴ ربیع الاول ۳ ہجری کی چاندنی رات کو یہ چھوٹا سا دستہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا۔آپ بقیع غرقد تک ان کے ساتھ چلے۔پھر فرمایا: اللہ کا نام لے کر جاؤ۔اور دعا کی: اللہ ان کی مدد فرما۔پھر آپ اپنے گھر لوٹ آئے اور نماز ومناجات میں مشغول ہو گئے۔

ادھر یہ دستہ کعب بن اشرف کے قلعے کے دامن میں پہنچا تو اسے حضرت ابونائلہ نے قدرے زور سے آواز دی۔آواز سن کر وہ ان کے پاس آنے کے لیے اٹھا تو اس کی بیوی نے کہا: اس وقت کہاں جا رہے ہیں؟ میں ایسی آواز سن رہی ہوں جس سے گویا خون ٹپک رہا ہے۔کعب نے کہا: یہ تو میرا بھائی محمد بن مسلمہ اور میرا دودھ کا ساتھی ابونائلہ ہے[۶]۔کریم آدمی کو اگر نیزے کی مار کی طرف بلایا جائے تو وہ اس پکار پر بھی جاتا ہے۔اس کے بعد وہ باہر آ گیا۔کعب خوشبو میں بسا ہوا تھا۔سر سے تو بہت خوشبو آ رہی تھی۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

حضرت ابونائلہ نے اپنے ساتھیوں سے کہہ رکھا تھا کہ جب وہ آ جائے تو میں اس کے بال پکڑ کر سونگھوں گا۔جب تم دیکھنا کہ میں نے اس کا سر پکڑ کر اسے قابو میں کر لیا ہے تو اس پر پل پڑنا اور اسے مار ڈالنا۔چنانچہ جب کعب آیا تو کچھ دیر باتیں ہوتی رہیں۔پھر حضرت ابونائلہ نے کہا: ابن اشرف، کیوں نہ شعب عجوز تک چلیں۔ذرا آج رات باتیں کی جائیں۔اس نے کہا: اگر تم چاہتے ہو تو چلتے ہیں؟ اس پر سب لوگ چل پڑے۔راستے میں حضرت ابونائلہ نے کہا: ایسی عمدہ خوشبو تو میں نے کبھی دیکھی ہی نہیں۔یہ سن کر کعب خوش ہو گیا۔کہنے لگا: میرے پاس عرب کی سب سے زیادہ خوشبو والی عورت ہے۔حضرت

۶؎ اوپر واضح ہو چکا کہ حضرت محمد بن مسلمہ اور حضرت ابونائلہ کعب بن اشرف کے رضائی بھائی تھے۔اصل میں کعب کے باپ (اشرف) کا تعلق قبیلۂ طے سے تھا۔اشرف نے مدینہ میں بنونضیر کا حلیف بن کر اس قدر مقام حاصل کیا کہ ابورافع بن ابی الحقیق جو یہود کا مقتدا اور تاجر الحجاز کا خطاب رکھتا تھا، اس کی لڑکی سے شادی کی۔کعب اس کے بطن سے پیدا ہوا۔اس دوطرفہ رشتے داری کی بنا پر کعب یہود اور عرب سے برابر کا تعلق رکھتا تھا۔

ابونائلہ نے کہا: اجازت ہوتو ذرا آپ کا سر سونگھ لوں؟ وہ بولا: ہاں ہاں۔ حضرت ابونائلہ نے اس کے سر میں اپنا ہاتھ ڈالا۔ پھر خود بھی سونگھا اور ساتھیوں کو بھی سونگھایا۔ کچھ اور چلے تو حضرت ابونائلہ نے کہا: بھئی ایک بار اور۔ کعب نے کہا: ہاں ہاں۔ حضرت ابونائلہ نے پھر اسی طرح کیا یہاں تک کہ وہ مطمئن ہو گیا۔

اس کے بعد کچھ اور چلے تو حضرت ابونائلہ نے پھر کہا: بھئی ایک بار اور۔ اس نے کہا: ٹھیک ہے۔ اس دفعہ حضرت ابونائلہ نے اس کے سر پر ہاتھ ڈال کر ذرا اچھی طرح پکڑ لیا تو بولے: لے لو اللہ کے اس دشمن کو۔ٌ اتنے میں کئی تلواریں پڑیں، لیکن صحیح طور پر کام نہ دے سکیں۔ یہ دیکھ کر حضرت محمد بن مسلمہ نے فوراً اپنی کدال لی اور اس کے پیڑو پر لگا کر چڑھ بیٹھے۔ کدال آر پار ہو گئی۔ اور اللہ کا یہ دشمن وہیں ڈھیر ہو گیا۔ حملے کے دوران میں وہ اتنے زور سے چیخا کہ گردوپیش میں ہلچل مچ گئی تھی اور کوئی ایسا قلعہ باقی نہ بچا تھا جس پر آگ روشن نہ کی گئی ہو، لیکن جوابی طور پر کچھ بھی نہیں ہوا۔

کارروائی کے دوران میں حضرت حارث بن اوس کو بعض ساتھیوں کی تلوار کی نوک لگ گئی تھی، جس سے وہ زخمی ہو گئے تھے اور ان کے جسم سے خون بہ رہا تھا۔ چنانچہ واپسی میں جب یہ دستہ حرۂ عریض پہنچا تو دیکھا کہ حارث ساتھ نہیں ہیں، چنانچہ سب لوگ وہیں رک گئے۔ تھوڑی دیر بعد حضرت حارث بھی ان کے نشانات قدم دیکھتے ہوئے آن پہنچے۔ وہاں سے لوگوں نے انھیں اٹھا لیا۔ بقیع غرقد پہنچ کر اس دستے نے ایسا زوردار نعرہ لگایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی سنائی دیا۔ آپ سمجھ گئے کہ یہ لوگ کامیاب رہے ہیں۔ چنانچہ آپ نے بھی اللہ اکبر کہا۔ پھر جب یہ لوگ آپ کی خدمت میں پہنچے تو آپ نے فرمایا: یہ چہرے کامیاب رہے۔ ان لوگوں نے کہا: آپ کا چہرہ بھی اے اللہ کے رسول۔ اور اس کے ساتھ ہی اس طاغوت کا سر آپ کے سامنے رکھ دیا۔ آپ نے اس کے قتل پر اللہ کی حمد وثنا کی۔

ٌ معاندین کے پہلو سے یہ الفاظ قابل غور ہیں۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

محمد عمار خان ناصر

علمِ حدیث میں درایتی نقد کا تصور

(۳)

(گزشتہ سے پیوستہ)

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

تعامل کے خلاف روایات

احناف اور مالکیہ کے نزدیک دین کے ایسے امور میں جن کی نوعیت عام معمول بہ احکام کی ہے، اصل ماخذ کی حیثیت صحابہ اور تابعین کے تعامل کو حاصل ہے، چنانچہ اگر کوئی روایت تعامل کے خلاف وارد ہو تو وہ اس کو قبول نہیں کرتے۔ ابن رشد اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

واما ابو حنيفة فانه ..... رد اخبار الآحاد التی تعم بها البلوی اذا لم تنتشر ولا انتشر العمل بها وذالك ان عدم الانتشار اذا كان خبرا شانه الانتشار قرينة توهن الخبر وتخرجه عن غلبة الظن بصدقه الی الشك فيه او الی غلبة الظن بكذبه او نسخه۔
(بدایۃ المجتہد، ابن رشد ۱/ ۱۷۴)

”امام ابوحنیفہ کے ہاں اصول یہ ہے کہ عام الوقوع امور سے متعلق اخبارِ آحاد اگر کثرتِ طرق سے مروی نہ ہوں اور نہ ان پر عمل ہی جاری ہو تو ان کو رد کر دینا چاہیے، کیونکہ اگر بات تو ایسی ہو کہ اس کو نقل کرنے والے بہت سے ہونے چاہییں، لیکن خبر مشہور اور معروف نہ ہو تو یہ ایک ایسا قرینہ ہے جو خبر میں ضعف پیدا کرتا اور اس کے بارے میں سچائی کا گمان پیدا کرنے کے بجائے اسے مشکوک کرتا اور اس کے جھوٹا یا منسوخ ہونے کا گمان پیدا کرتا ہے۔“

سرخسی نے اس استدلال کو مزید وضاحت سے بیان کیا ہے:

الغريب فی ما يعم به البلوی ويحتاج

”ایسی صورت کا حکم بیان کرنے کے لیے جو

الخاص والعام الى معرفته للعمل به فانه زيف لان صاحب الشرع كان ماموراً بان يبين للناس ما يحتاجون اليه وقد امرهم بان ينقلوا عنه ما يحتاج اليه من بعدهم فاذا كانت الحادثة مما تعم به البلوى فالظاهر ان صاحب الشرع لم يترك بيان ذلك للكافة وتعليمهم وانهم لم يتركوا نقله على وجه الاستفاضة فحين لم يشتهر النقل عنهم عرفنا انه سهو او نسخ الا ترى ان المتاخرين لما نقلوه اشتهر فيهم فلو كان ثابتا فى المتقدمين لاشتهر ايضا وما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة الى معرفته ۔ (اصول السرخسی ۱/۳۶۸)

عام الوقوع ہے اور جس کو جاننے کی ہر خاص وعام کو ضرورت ہے، اگر خبر واحد وارد ہو تو وہ نا قابل اعتبار ہوگی، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ ذمہ داری تھی کہ جن باتوں کے جاننے کی لوگوں کو احتیاج ہے، وہ ان کے سامنے بیان کریں اور آپ نے لوگوں کو یہ بھی حکم دیا کہ وہ آپ کے ارشادات کو بعد میں آنے والوں تک پہنچائیں۔ چنانچہ اگر کوئی صورت عام الوقوع ہے تو ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تعلیم بھی سب لوگوں کو دی ہوگی اور لوگوں نے بھی اس کو شہرت واستفاضہ کے ساتھ نقل کیا ہوگا۔ اب اگر ایسے کسی مسئلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی روایت بطریق شہرت مروی نہیں تو ہم سمجھ لیں گے کہ یا وہ راوی کی بھول ہے یا منسوخ ہو چکی ہے۔ دیکھتے نہیں کہ اسی روایت کو جب بعد کے لوگ نقل کرتے ہیں تو وہ ان میں مشہور ہو جاتی ہے۔ سو اگر پہلے لوگوں میں بھی وہ ثابت ہوتی تو ان میں بھی اسی طرح مشہور ہوتی اور ایسا نہ ہوتا کہ اس کو اکا دکا راوی نقل کرتے، حالانکہ سب لوگ اس کو جاننے کے محتاج ہیں۔“

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

احناف نے اس اصول پر درج ذیل روایات کو نا قابل قبول قرار دیا ہے:

سنن ابی داؤد میں عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا كان الماء قلتين فانه لا ينجس ۔ (ابوداؤد، رقم ۶۵)

”اگر پانی کی مقدار دو گھڑے ہو تو وہ نجاست پڑنے سے ناپاک نہیں ہوتا۔“

امام بدرالدین العینی اس روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

حديث القلتين خبر آحاد ورد مخالفا

”یہ روایت خبر واحد ہے جو اجماع صحابہ کے

لاجماع الصحابةفيرد بيانه ان ابن عباس وابن الزبير افتيا فی زنجی وقع فی بئر زمزم بنزح الماء كله ولم يظهر اثره وكان الماء قلتين وذلك بمحضر من الصحابة رضی الله عنهم ولم ينكر عليهما احد منهم فكان اجماعا وخبر الواحد اذا ورد مخالفا للاجماع يرد۔
(عبدالرحمٰن مبارک پوری، تحفۃ الاحوذی ۱۴۲/۳)

خلاف وارد ہوئی ہے، لہٰذا اس کو قبول نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک حبشی زمزم کے کنویں میں گر کر مر گیا تو عبداللہ ابن عباس اور عبداللہ بن الزبیر نے فتویٰ دیا کہ کنویں کا سارا پانی نکال دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ کنویں کے پانی کی مقدار دو گھڑوں سے زیادہ تھی اور یہ فتویٰ بھی صحابہ کی موجودگی میں دیا گیا اور کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا۔ گویا اس رائے پر ان کا اجماع ہو گیا۔ اور اصول یہ ہے کہ خبر واحد اگر اجماع کے خلاف وارد ہو تو اسے رد کر دیا جاتا ہے۔''

سرخسی نے اس ضمن میں حسبِ ذیل روایتیں بطور مثال پیش کی ہیں:
وہ روایات جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضوٹوٹ جاتا ہے۔
وہ روایات جن سے ثابت ہوتا ہے کہ جنازہ کی چارپائی اٹھانے سے وضوٹوٹ جاتا ہے۔
وہ روایات جن میں ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں بلند آواز سے بسم اللہ کی تلاوت کی۔
وہ روایات جن میں ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکوع جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے رفع یدین کیا کرتے تھے۔[۲۸]

امام مالک کے ہاں تعامل کے حوالے سے اہل مدینہ کا عمل معیار ہے اور وہ اس کے خلاف خبر واحد کو قبول نہیں کرتے۔ ابن عبدالبر لکھتے ہیں:

فجملة مذهب مالك فی ذلك ايجاب العمل بمسنده ومرسله ما لم يعترضه العمل بظاهر بلده۔ (ابن عبدالبر، التمہید ۳/۱)

''امام مالک کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ خبر واحد پر، چاہے وہ مسند یا ہو مرسل، عمل کرتے ہیں جب تک کہ وہ اہل مدینہ کے عمل کے خلاف نہ ہو۔''

اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے ابن رشد الجد لکھتے ہیں:

ان العمل اقوی عنده من خبر الواحد

''امام مالک کے نزدیک اہل مدینہ کا عمل خبر واحد کے

۲۸؎ اصول السرخسی ۳۶۸/۱۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

لان العمل المتصل بالمدينة لا يکون الا عن توقيف فهو يجرى مجرى ما نقل نقل التواتر من الاخبار فيقدم على خبر الواحد۔

مقابلے میں زیادہ قوی ہے، کیونکہ اس شہر میں جاری ہونے والا عمل بہرحال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ پس یہ متواتر روایت کے قائم مقام ہے اور اسے خبر واحد پر ترجیح حاصل ہے۔''

(ابن رشد، البیان والتحصیل ۱۷/ ۳۳۱)

اس اصول پر امام مالک نے حسبِ ذیل روایات کو رد کیا ہے:

صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا۔

(بخاری، رقم ۲۱۱۱)

''دو آدمی جب آپس میں بیع کریں تو ایک دوسرے سے جدا ہونے سے پہلے پہلے دونوں کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے۔''

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

ابن عبد البر لکھتے ہیں:

ولا يرى العمل بحديث خيار المتبايعين ..... لما اعترضهما عنده من العمل۔ (التمہید ۱/ ۳)

''امام مالک خیارِ مجلس کی حدیث پر عمل نہیں کرتے، کیونکہ یہ اہل مدینہ کے عمل کے معارض ہے۔''

صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک عورت کی نماز جنازہ میں شریک نہ ہو سکے تو آپ نے تدفین کے بعد اس کی قبر پر نمازِ جنازہ ادا کی۔[۲۹]

ابن رشد الحفید لکھتے ہیں:

ان ابن القاسم قال: قلت لمالك فالحديث الذى جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم انه صلى على قبر امراة۔ قال: قد جاء هذا الحديث وليس عليه العمل والصلاة على القبر ثابتة باتفاق من اصحاب الحديث۔

''ابن القاسم کہتے ہیں کہ میں نے امام مالک سے کہا کہ پھر اس حدیث کا کیا کریں جس میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کی قبر پر نماز جنازہ پڑھی؟ تو فرمایا کہ حدیث تو آئی ہے، لیکن اس پر عمل نہیں۔ (یوں امام مالک نے اس حدیث کو قبول نہیں کیا)، حالانکہ قبر پر نماز کے رسول اللہ سے ثابت ہونے

۲۹؎ بخاری، رقم ۱۳۳۷۔

(بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۷۳) پر محدثین کا اتفاق ہے۔''

روایات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حضر کی حالت میں موزوں پر مسح کرنے کی اجازت ثابت ہے[۳۰]۔ لیکن امام مالک اس رخصت کے قائل نہیں۔ ابوالولید ابن رشد الجد لکھتے ہیں:

وسئل عن المسح علی الخفین فی الحضر ایمسح علیھما؟ فقال لا، ما افعل ذلك۔ وانما ھی ھذہ الاحادیث قال : ولم یروا یفعلون ذلك وکتاب اللّٰہ احق ان یتبع ویعمل بہ۔

(البیان والتحصیل ۱/ ۸۲)

''امام مالک سے حضر میں مسح علی الخفین کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا: میں ایسا نہیں کرتا۔ اس کے حق میں تو بس یہ حدیثیں ہی ہیں۔ جبکہ خلفاے راشدین (اور اہل مدینہ) کا عمل اس پر نہیں ہے۔ (اس صورت میں) کتاب اللہ کے حکم (غسل) پر ہی عمل کرنا درست ہے۔''

اصول کلیہ اور قیاس کے خلاف روایات

www.javedahmadghamidi.com
www.almawrid.org

ابن رشد اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

واما اھل الکوفۃ فردوا ھذا الحدیث بجملتہ لمخالفتہ للاصول المتواترۃ علی طریقتھم فی رد الخبر الواحد اذا خالف الاصول المتواترۃ لکون خبر الواحد مظنونا والاصول یقینیۃ مقطوع بھا کما قال عمر فی حدیث فاطمۃ بنت قیس : ما کنا لندع کتاب اللّٰہ وسنۃ نبینا لحدیث امراۃ۔

(بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۶)

''اہل کوفہ کا طریقہ یہ ہے کہ خبر واحد اگر متواتر اصولوں کے خلاف ہو تو اسے رد کر دیتے ہیں، کیونکہ خبر واحد ظنی ہے اور اصول قطعی ہیں۔ چنانچہ سیدنا عمر نے فاطمہ بنت قیس کی حدیث کے بارے میں فرمایا تھا کہ کہ ہم کتاب اللہ اور نبی کی سنت کو ایک عورت کی بات پر نہیں چھوڑ سکتے۔''

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

۳۰؎ ابوداؤد، کتاب الطہارۃ۔

ويصعب رد الاصول المنتشرة التي يقصد بها التاصيل والبيان عند وقت الحاجة بالاحاديث النادرة وبخاصة التي تكون في عين ولذالك قال عمر رضي الله عنه في حديث فاطمة بنت قيس: لا نترك كتاب الله لحديث امراة۔ (نفس المصدر ۲/۲۹)

''ایسے اصول جو بہت سی جزئیات کی بنیاد بنتے ہیں اور ان سے غرض بھی ایک کلی ضابطہ بیان کرنا ہوتا ہے جن سے بوقت ضرورت استدلال کیا جا سکے، ان کو نادر احادیث اور خاص طور پر کسی مخصوص واقعے میں مروی روایات کی بنیاد پر رد کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اسی لیے سیدنا عمر نے فاطمہ بنت قیس کی حدیث کے بارے میں فرمایا تھا کہ ہم کتاب اللہ کے حکم کو ایک عورت کی بات پر نہیں چھوڑ سکتے۔''

فقہاے احناف کے نزدیک اگر غیر فقیہ راوی ایسی روایت بیان کرے جو قیاس صحیح کے مخالف ہو تو قیاس کو روایت پر ترجیح ہو گی۔ سرخسی لکھتے ہیں:

نقل الخبر بالمعنى كان مستفيضا فيهم والوقوف على كل معنى اراده رسول الله بكلامه امر عظيم فقد اوتي جوامع الكلم على ما قال: اوتيت جوامع الكلم واختصرلي اختصارا۔ ومعلوم ان الناقل بالمعنى لاينقل الابقدر ما فهمه من العبارة وعند قصور فهم السامع ربما يذهب عليه بعض المراد وهذا القصور لا يشكل عند المقابلة بما هو فقه لفظ رسول الله فلتوهم هذا القصور قلنا: اذا انسد باب الراى فى ما روى وتحققت الضرورة بكونه مخالفا للقياس الصحيح فلا بد من تركه لان كون القياس الصحيح

''بالمعنیٰ روایت کا طریقہ ان کے ہاں عام تھا اور رسول اللہ کے کلام کے تمام اسرار کو سمجھنا بہرحال کوئی آسان کام نہیں ہے، کیونکہ آپ کو، خود آپ کے ارشاد کے مطابق، جوامع الکلم عطا کیے گئے تھے۔ اب یہ معلوم ہے کہ بالمعنیٰ روایت کرنے والا اپنے فہم کے مطابق ہی روایت کرے گا اور اگر وہ صحیح طریقے سے بات کو نہیں سمجھ سکا تو متکلم کا منشا اس سے اوجھل رہ جائے گا۔ ظاہر ہے کہ ناقل سوے فہم سے جو بات کہے گا، وہ رسول اللہ کے کلام کے درست فہم سے بہت مختلف ہو گی۔ اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ جب کسی روایت کے ماننے سے رائے کا باب بالکل بند ہوتا ہو اور ہر پہلو سے واضح ہو جائے کہ وہ قیاس صحیح کے مخالف ہے تو اس کو چھوڑنا لازم ہے، کیونکہ قیاس صحیح کا حجت ہونا کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے تو جو بات ہر

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

حجة ثابت بالكتاب والسنة والاجماع فما خالف القياس الصحيح من كل وجه فهو فى المعنى مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع۔ (اصول السرخسی ۱/۳۴۱)

پہلو سے قیاس صحیح کے خلاف ہوگی، وہ دراصل کتاب وسنت اوراجماع کے خلاف ہوگی۔''

اس اصول پرفقہاے احناف کے ہاں حسبِ ذیل روایات نا قابل قبول قرار پاتی ہیں:

صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا:

من اشترى غنما مصراة فاحتلبها فان رضيها امسكها وان سخطها ففى حلبتها صاع من تمر۔ (بخاری، رقم ۲۱۴۹)

''اگر کوئی شخص ایسی بکری خریدے جس کا دودھ گاہک کو دھوکا دینے کے لیے کئی دنوں سے نہیں دوہا گیا تھا تو دودھ دوہنے کے بعد اگر وہ اس کو رکھنے پر راضی ہو تو درست ورنہ (جانور کو واپس کر دے اور) استعمال شدہ دودھ کے عوض میں ایک صاع کھجوریں دے دے۔''

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

سرخسی کہتے ہیں کہ یہ روایت ہر لحاظ سے قیاس صحیح کے مخالف ہے، کیونکہ استعمال شدہ دودھ کے تاوان کے طور پر یا تو اتنی ہی مقدار میں دودھ دینا چاہیے یا اس کی قیمت۔ ہر حالت میں ایک صاع کھجوروں کا تاوان دینے کی کوئی تک نہیں ہے۔[۳۱]

سنن ابی داؤد میں حضرت سلمہ بن المحبق سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی کی لونڈی سے مباشرت کر لی۔ رسول اللہ کے سامنے مقدمہ پیش کیا گیا تو آپ نے فرمایا:

ان كان استكرهها فهى حرة وعليه لسيدتها مثلهاوان كانت طاوعته فهى له وعليه لسيدتها مثلها ۔ (ابوداؤد، رقم ۴۴۶۰۔ الکبریٰ للبیہقی ۸/۲۴۰)

''اگر خاوند نے لونڈی کو مجبور کیا ہے تو اب وہ آزاد ہے اور اس کے عوض میں خاوند اپنی بیوی کو اس جیسی کوئی اور لونڈی دے دے۔ اور اگر اس میں لونڈی کی رضامندی شامل ہے تو اب وہ لونڈی خاوند کی ملکیت میں آ گئی ہے اور اس کے عوض میں وہ اپنی بیوی کو اس جیسی کوئی اور لونڈی دے دے۔''

سرخسی فرماتے ہیں کہ از روے قیاس یہ حدیث نا قابل فہم ہے، لہٰذا قابل قبول نہیں۔[۳۲]

۳۱۔ اصول السرخسی ۱/۳۴۱۔

فقہاے مالکیہ کے ہاں بھی خلاف قیاس روایت قابل قبول نہیں اور احناف کے برخلاف وہ اس ضمن میں فقیہ اور غیر فقیہ راوی کی روایت میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ابن رشد الجد لکھتے ہیں:

والقياس ايضا مقدم على خبر الواحد لان خبر الواحد يجوز عليه النسخ والغلط والسهو والكذب والتخصيص ولا يجوز من الفساد على القياس الا وجه واحد وهو : هل الاصل معلول بهذه العلة ام لا؟ وما جاز عليه اوجه كثيرة مما تبطل عليه الحجة به اضعف مما لم يجز عليه الا وجه واحد۔
(البیان والتحصیل ۳۳۱/۱۷)

''قیاس کو بھی خبر واحد پر ترجیح حاصل ہے، کیونکہ خبر واحد میں نسخ، غلطی، بھول، جھوٹ اور تخصیص کے متعدد احتمالات ہیں، جبکہ قیاس میں کمزوری کا صرف ایک احتمال ہے کہ آیا اصل حکم فی الواقع اسی علت پر مبنی ہے؟ اور جس چیز میں ضعف کے احتمالات زیادہ ہوں، وہ اس چیز کے مقابلے میں کمزور ہوتی ہے جس میں کمزوری کا صرف ایک احتمال پایا جائے۔''

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

امام مالک نے حسب ذیل روایات میں اس اصول کا اطلاق کیا ہے:

صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا شرب الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا۔ (بخاری، رقم ۱۷۲)

''جب کتا تم میں کسی کے برتن میں پانی پی جائے تو برتن کو سات مرتبہ دھویا کرو۔''

شاطبی امام مالک کی رائے نقل کرتے ہیں کہ:

جاء الحديث ولا ادري ما حقيقته؟ وكان يضعفه ويقول : يؤكل صيده فكيف يكره لعابه؟ (الموافقات ۲۱/۳)

''حدیث تو آئی ہے، لیکن مجھے نہیں معلوم کہ اس کی حقیقت کیا ہے؟ اس کی کمزوری بتاتے ہوئے امام مالک فرماتے تھے کہ اگر کتے کا شکار کیا ہوا جانور کھایا جا سکتا ہے تو اس کا لعاب کیسے مکروہ ہو سکتا ہے؟''

صحیح مسلم میں حضرت جابر سے روایت ہے کہ:

امرنا رسول اللّٰه ان نشترك في الابل والبقر كل سبعة منا في بدنة۔

''رسول اللہ نے ہمیں اجازت دی کہ ایک گائے یا اونٹ کی قربانی میں سات آدمی شریک ہو سکتے

۳۲؎ اصول السرخسی ۳۴۲/۱۔

ہیں۔‘‘ (مسلم، رقم ۳۱۸۶)

چونکہ قیاس یہ ہے کہ ہر آدمی کی طرف سے ایک ہی جانور قربان کیا جائے، اس لیے امام مالک ان روایات پر عمل نہیں کرتے۔ ابن رشد الحفید لکھتے ہیں:

رد الحدیث لمکان مخالفته للاصل فی ذلك۔ (بدایۃ المجتہد ۱/۳۱۸)

’’اصل کی مخالفت کی وجہ سے امام مالک نے اس حدیث کو رد کر دیا ہے۔‘‘

صحیح بخاری میں حضرت رافع بن خدیج سے روایت ہے کہ ایک غزوے میں کچھ صحابہ نے بھوک سے مجبور ہو کر کچھ اونٹوں اور بکریوں کو ذبح کر کے ان کے گوشت کی ہانڈیاں چڑھا دیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو علم ہوا تو آپ نے حکم دیا کہ ان ہانڈیوں کو الٹ دیا جائے[۳۳]۔

امام مالک اس روایت پر عمل نہیں کرتے۔ شاطبی لکھتے ہیں:

تعویلا علی اصل رفع الحرج الذی یعبر عنه بالمصالح المرسلة فاجاز اکل الطعام قبل القسم لمن احتاج الیه۔ (الموافقات ۳/۲۲)

’’ان روایتوں کو امام مالک نے رفع حرج یعنی مصالح مرسلہ کے اصول کے منافی ہونے کی وجہ سے قبول نہیں کیا۔ اس لیے وہ ضرورت مند کے لیے مال غنیمت کی تقسیم سے قبل بھی اس میں سے کھانے کو جائز قرار دیتے ہیں۔‘‘

صحیح بخاری میں حضرت رافع بن خدیج سے روایت ہے کہ ایک موقع پر مال غنیمت کے اونٹوں میں سے ایک اونٹ بھاگ نکلا۔ لوگوں نے اسے پکڑنے کی کوشش کی، لیکن وہ ہاتھ نہ آیا۔ پھر ایک آدمی نے اس پر ایک تیر پھینکا جس نے اللہ کے حکم سے اس اونٹ کو روک لیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دیکھا تو فرمایا:

ان لھذہ البھائم اوابد کاوابد الوحش فما غلبکم منھا فاصنعوا به ھکذا۔ (بخاری، رقم ۲۴۸۸)

’’ان چوپایوں میں سے کچھ چوپائے جنگلی جانوروں کی طرح بے قابو بھی ہو جاتے ہیں، ایسی صورت میں تم ان کو اس طریقے سے شکار کر لیا کرو۔‘‘

امام مالک کا مسلک اس روایت کے برخلاف یہ ہے کہ ایسا جانور معروف طریقے سے ذبح کیے بغیر حلال نہیں ہوگا۔ ابن رشد اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

۳۳؎ بخاری، رقم ۲۴۸۸۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

وذالك ان الاصل فی هذا الباب هو ان الحیوان الانسی لا یوکل الا بالذبح او النحر وان الوحشی یوکل بالعقر واما الخبر المعارض لهذه الاصول فحدیث رافع بن خدیج۔
(بدایۃ المجتہد ۱/۳۳۲)

''اس باب میں اصول یہ ہے کہ مانوس ہونے والے جانوروں کا گوشت ذبح یا نحر کیے بغیر نہیں کھایا جا سکتا اور وہ جانور جو انسان سے مانوس نہیں ہوتے، ان کا گوشت (کسی بھی طریقے سے) ان کا خون بہا کر کھایا جا سکتا ہے، جبکہ رافع بن خدیج کی روایت اس اصول کے منافی ہے۔''

نتیجہ بحث

اس تمام تفصیل سے واضح ہے کہ اسلام کی علمی روایت میں درایت ایک نہایت شان دار تاریخ رکھتی ہے۔ مختلف طریقہ ہائے فکر سے تعلق رکھنے والے علما، محدثین اور فقہا نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق روایتوں کو پرکھنے کے مختلف عقلی اصول وضع کیے اور ان کو اپنی تحقیقات میں برتا۔ یہ تو ممکن ہے کہ ہم روایات پر تنقید کے حوالے سے ان کی تحقیقات سے اختلاف کریں اور کسی معقول تاویل سے یہ واضح کر دیں کہ زیر بحث روایت، درحقیقت خلاف اصول نہیں ہے، لیکن اہل علم کی مجموعی تحقیقات کی روشنی میں یہ بات پورے یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ درایت کی روشنی میں روایات کو پرکھنا ایک مسلمہ علمی اصول ہے اور جب کسی روایت کے بارے میں یہ ثابت ہو جائے کہ وہ قرآن مجید کی کسی نص، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ثابتہ، دین کے مسلمات، عقل عام کے تقاضوں یا کسی بھی ثابت شدہ علمی حقیقت کے خلاف ہے تو اس کو یکسر رد کر دینا چاہیے، چاہے اس کی سند کتنی ہی صحیح اور اس کے طرق کتنے ہی کثیر ہوں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

محمد مشتاق احمد

دہشت گردی کی تعریف

افغانستان پر امریکی حملے کے تناظر میں جناب جاوید احمد غامدی صاحب کا ایک انٹرویو روزنامہ ''پاکستان'' کے میگزین ''زندگی'' کی ۲۸ اکتوبر ۲۰۰۱ کی اشاعت میں چھپا۔ اس انٹرویو میں انھوں نے اپنی طرف سے ''دہشت گردی'' کی تعریف پیش کی اور امت مسلمہ کے مختلف مسائل پر اپنا نقطۂ نظر پیش کیا۔ بعد میں یہی انٹرویو ماہنامہ ''اشراق'' کی نومبر ۲۰۰۱ء کی اشاعت میں شامل کیا گیا، البتہ اس کی ذرا نوک پلک درست کی گئی۔ اس انٹرویو میں جاوید صاحب نے جن خیالات کا اظہار کیا، ان میں بہت سے امور پر مجھے ان سے اختلاف تھا۔ میرا جاوید صاحب کے ساتھ نیازمندانہ تعلق ہے، اس لیے میں نے ایک تفصیلی خط انھیں لکھا جس میں اپنے اختلاف کا اظہار کیا۔ یہ خط بڑی جلدی میں اور جذباتی کیفیت میں لکھا گیا تھا۔ تاہم جاوید صاحب نے مجھے ان اختلافی امور پر بحث کے لیے لاہور آنے کی دعوت دی۔ ابھی تک ان سے ملاقات نہیں ہو سکی ہے، تاہم اس دوران میں ''اشراق'' کی جنوری ۲۰۰۲ء کی اشاعت میں میرے خط کے بعض مندرجات پر میرے نہایت ہی عزیز اور محترم دوست منظور الحسن صاحب نے اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ میں منظور صاحب کے تجزیے کے دوسرے مضامین سے صرف نظر کر کے فی الحال اپنی توجہ صرف ''دہشت گردی'' کی تعریف پر مرکوز کر رہا ہوں، دیگر مضامین بالمشافہ گفتگو میں زیر بحث آ جائیں گے۔ یار زندہ صحبت باقی!

دہشت گردی کی تعریف اور ضروری عناصر

جناب جاوید احمد غامدی صاحب نے دہشت گردی کی تعریف ان الفاظ میں کی تھی:

''غیر مقاتلین (Non-Combatants) کی جان، مال یا آبرو کے خلاف غیر علانیہ تعدی دہشت گردی ہے۔''

اس تعریف کے متعلق میری رائے یہ ہے کہ یہ جامع نہیں ہے۔ یعنی مجھے جاوید صاحب سے اس بات پر تو اتفاق ہے کہ غیر مقاتلین کے خلاف غیر علانیہ تعدی دہشت گردی ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ دہشت گردی بس یہی نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اگر غیر مقاتلین کی جان، مال یا آبرو کے خلاف علانیہ تعدی کی جائے تو کیا یہ دہشت گردی نہیں ہوگی؟ یہ تو بدترین دہشت گردی

کہلانی چاہیے۔

اسی طرح مقاتلین (Combatants) کے متعلق جاوید صاحب کی رائے یہ ہے:

''اگر مسلح افواج بھی برسر جنگ نہیں ہیں تو ان پر بھی غیر علانیہ حملہ دہشت گردی قرار پائے گا۔''

اس کے متعلق بھی میری رائے یہ ہے کہ یہ تعریف جامع نہیں ہے۔ میں یہ تو مانتا ہوں کہ مسلح افواج اگر برسر جنگ نہیں تو ان پر غیر علانیہ حملہ دہشت گردی ہے، لیکن کیا بس یہی دہشت گردی ہے؟ مجھے اس سے اختلاف ہے۔ مثال کے طور پر اگر مقاتلین برسر جنگ نہیں ہیں اور ان کے خلاف حملہ علانیہ کیا جائے، لیکن یہ حملہ بین الاقوامی قانون کے مطابق ''ناحق'' اور ''ناجائز'' ہو یا حملے میں ضرورت سے زیادہ طاقت کا استعمال کیا جائے جیسا کہ ہیروشیما پر ایٹم بم گرایا گیا، جبکہ جاپان ہتھیار ڈال رہا تھا یا افغانستان پر Carpet Bombing کی گئی اور Daizzy Cutters برسائے گئے حالانکہ اس کی قطعاً ضرورت نہ تھی۔ یا حملے کے دوران میں بین الاقوامی قانون کی خلاف ورزی کی جائے جیسا کہ قلعہ جھنگی میں قیدیوں پر بم برسائے گئے یا کابل میں ریڈ کراس کی عمارتیں اڑا دی گئیں۔ تو کیا یہ دہشت گردی نہیں ہوئی؟

میں نے جاوید صاحب کے نظریہ پر جو تنقید کی تھی اس کا ایک اچھا خلاصہ جناب برادر محترم منظور الحسن نے پیش کیا:

''اس تعریف پر مشتاق احمد صاحب کا نقد حسبِ ذیل نکات پر مبنی ہے:

۱۔ غیر مقاتلین کے معاملے میں اصل اہمیت علانیہ یا غیر علانیہ تعدی کی نہیں، بلکہ دانستہ یا غیر دانستہ تعدی کی ہے۔ کسی کارروائی کے دانستہ یا نادانستہ ہونے کا فیصلہ مسلماتِ عقل وفطرت کی بنیاد پر کیا جائے گا۔ چنانچہ صرف یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ حملہ کرنے والا کہتا کیا ہے، بلکہ یہ بھی دیکھا جائے گا کہ وہ کرتا کیا ہے۔

۲۔ غیر مقاتلین کے خلاف تعدی میں ایک اہم مسئلہ حقوقِ انسانی ادا نہ کرنے کا ہے۔ اگر کسی جگہ کوئی ریاست کسی شخص یا گروہ کو اس کا فطری یا قانونی حق دینے پر تیار نہ ہو اور ریاستی جبر کے ذریعے سے ان کے حقوق غصب کیے جائیں اور حق ماننے والے پر قوت کا استعمال کیا جائے تو یہ دہشت گردی ہے۔ فلسطین اور کشمیر اس کی مثال ہیں۔

۳۔ مقاتلین کے خلاف کارروائی خواہ علانیہ ہو یا غیر علانیہ، اگر یہ کارروائی ناحق ہے تو یہ دہشت گردی ہے۔ گویا اصل اہمیت یہاں بھی علانیہ یا غیر علانیہ کارروائی کی نہیں، بلکہ اس کی ہے کہ یہ کارروائی ناحق ہے یا نہیں؟ ناحق سے مراد یہ ہے کہ کسی کے جائز قانونی حق کے خلاف کوئی اقدام کیا جائے اور وہ کارروائی قانوناً جائز نہ ہو۔ پس اصل اہمیت اس بات کی ہے کہ مقاتلین کے خلاف کارروائی کرنے کا حق آپ کو قانوناً حاصل ہے یا نہیں؟ لہٰذا اگر آپ کسی مسلح فوج کے خلاف ایسی کارروائی کرتے ہیں جس کا آپ کو قانونی طور پر حق حاصل نہیں ہے یا حق تو حاصل ہے، مگر کارروائی کرنے میں آپ نے قانونی تقاضے پورے نہیں کیے اور آپ اپنی قانونی حدود سے باہر نکل گئے تو یہ کارروائی ''ناحق'' ہو جائے گی اور ''دہشت گردی'' قرار پائے گی۔'' (اشراق جنوری ۲۰۰۲، ۳۳)

اس کے بعد منظور الحسن صاحب نے دہشت گردی کی ایک تعریف مستنبط کی ہے جو کچھ یوں ہے:

''انسان خواہ مقاتلین ہوں یا غیر مقاتلین، ان کے خلاف ہر وہ تعدی دہشت گردی قرار پائے گی جس میں یہ تین شرائط پائی جاتی ہوں۔

۱۔ کارروائی دانستہ ہو۔ ۲۔ انسانی حقوق کی خلاف ورزی پر مبنی ہو۔ ۳۔ قانونی لحاظ سے ناحق ہو۔''

اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ اولاً تو میں نے اپنی معروضات میں دہشت گردی کی کوئی تعریف پیش ہی نہیں کی ہے، بلکہ جاوید صاحب کی تعریف پر تنقید کی ہے اور اس میں جو خلا نظر آیا ہے، اس کی طرف توجہ دلائی ہے۔ منظور صاحب نے میری معروضات سے ایک تعریف اخذ کی ہے جو کافی حد تک درست ہونے کے باوجود بھی کلیتاً صحیح نہیں۔

میں مندرجہ بالا تینوں شرائط کو ''تعدی'' نہیں، بلکہ کسی ''کارروائی'' کو دہشت گردی قرار دینے کے لیے ضروری سمجھتا ہوں۔ ''تعدی'' اور ''کارروائی'' کا فرق اگر واضح ہو تو منظور صاحب نے میرے موقف پر جو تنقید کی ہے، اس کی غلطی صاف معلوم ہو جاتی ہے۔

ثانیاً، منظور صاحب نے آگے ایک جگہ لکھا ہے:

''ہر بات کے اندر کچھ مقدرات ہوتے ہیں جو اگرچہ ظاہر الفاظ میں بیان نہیں ہوتے۔ مگر اسلوب بیان اور سیاق و سباق کی بنا پر اس کا لازمی حصہ تصور ہوتے ہیں۔'' (اشراق، جنوری ۲۰۰۲، ۳۹)

حیرت ہے کہ خود اپنا بیان کردہ یہ اصول منظور صاحب میری معروضات پر نقد کرتے وقت بھول جاتے ہیں۔

اگر اس کو مدنظر رکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ ''کارروائی'' سے میری مراد ''طاقت کا استعمال یا اس کی دھمکی'' (Use of threat or use of force) ہے۔ نیز چونکہ بحث ''دہشت گردی'' سے متعلق ہے، اس لیے ''خوف اور دہشت'' (Terror) کا عنصر بھی لازماً اس کارروائی میں موجود ہو گا۔

ثالثاً، دہشت گردی کے ضروری عناصر کا کسی کارروائی میں ''بیک وقت'' (Simultaneosly) موجود ہونا ضروری ہے، کیونکہ یہ ان کے ضروری عناصر (Essential Ingredients) ہیں اور ان میں کسی ایک کا بھی فقدان ہو تو ''کارروائی'' دہشت گردی نہیں کہلائے گی۔ پس میرے نزدیک دہشت گردی کی تعریف یہ ہے:

''انسان خواہ مقاتلین ہوں یا غیر مقاتلین، ان کے حقوق کی خلاف ورزی میں طاقت کا استعمال یا اس کی دھمکی دانستہ طور پر غیر قانونی طریقے سے ہو اور اس کا مقصد معاشرے یا اس کے کسی طبقے میں خوف و دہشت پھیلانا ہو تو اسے دہشت گردی کہا جائے گا خواہ اس کا ارتکاب افراد کریں، یا ان کی تنظیم، یا کوئی حکومت۔''

اس تعریف کی رو سے کسی ''کارروائی'' کو ''دہشت گردی'' قرار دینے کے لیے ضروری ہے کہ اس میں مندرجہ ذیل عناصر بیک وقت پائے جائیں:

۱۔ انسانی حقوق کی خلاف ورزی ۲۔ طاقت کا استعمال یا اس کی دھمکی ۳۔ ارادہ اور شعور

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

۴۔ غیر قانونی طریقہ ۵۔ خوف و دہشت پھیلانا۔

منظور صاحب میری معروضات پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ہمارے نزدیک، کسی اقدام پر دہشت گردی کا اطلاق کرنے کے لیے دانستہ یا نادانستہ کی بحث بالکل بے معنی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلماتِ قانون واخلاق میں نادانستہ طور پر سرزد ہونے والا جرم اصل میں جرم قرار ہی نہیں پاتا۔ وہی جرم، درحقیقت جرم شمار کیا جاتا ہے جو پورے شعور اور ارادے سے کیا گیا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیں جیسے ہی کسی مجرمانہ کارروائی کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ کسی شعور اور ارادے کے بغیر نادانستہ طور پر کی گئی ہے تو ہم اسے فہرستِ جرائم سے نکال کر فہرستِ حوادث میں ڈال دیتے ہیں۔'' (اشراق، جنوری ۲۰۰۲، ۳۴)

مجھے منظور صاحب سے بالکل اتفاق ہے کہ کسی فعل کو ''جرم'' اسی وقت کہا جائے گا جب اس کے متعلق ثابت ہو جائے کہ وہ ''دانستہ'' طور پر کیا گیا ہے۔ اور اگر یہ معلوم ہو کہ فعل شعور و ارادے کے بغیر کیا گیا ہے تو وہ ''جرم'' نہیں، بلکہ ''حادثہ'' کہلاتا ہے۔ اسی کو انگریزی اصول قانون کی اصطلاح میں mens rea کہتے ہیں جو ''جرم'' کے ضروری عناصر میں شمار کیا جاتا ہے۔ لیکن ہر ''کارروائی'' میں mens rea یا مجرمانہ ارادے کا ہونا ضروری نہیں ہوتا، اس لیے میں نے عرض کیا تھا کہ کوئی کارروائی اگر دہشت گردی قرار دی جائے گی تو اس میں mens rea یا مجرمانہ ارادے کا ہونا ضروری ہے۔ آگے منظور صاحب لکھتے ہیں:

''ہر جرم، خواہ اس کا ارتکاب کسی فرد نے کیا ہو، کسی گروہ نے کیا ہو یا ریاست نے، بہرحال کسی نہ کسی انسانی حق کی خلاف ورزی پر مبنی ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ شرط ہر جرم کے اندر فطری طور پر موجود ہوتی ہے۔'' (اشراق، جنوری ۲۰۰۲، ۳۵)

وہ مزید لکھتے ہیں:

''بلا استثنا ہر جرم اسی بنا پر جرم قرار پاتا ہے کہ وہ قانونی لحاظ سے ناحق اور باطل ہوتا ہے۔'' (ایضاً)

منظور صاحب کی یہ دونوں باتیں بالکل صحیح ہیں، مگر سوال یہ ہے کہ وہ تنقید کس بات پر کر رہے ہیں؟ میں نے یہ شرائط ''جرم'' کو جرم قرار دینے کے لیے تو نہیں لگائیں، بلکہ کارروائی (طاقت کا استعمال یا اس کی دھمکی) کو جرم قرار دینے کے لیے لگائی ہیں۔ یعنی میرے نزدیک ہر کارروائی کو جرم نہیں کہا جا سکتا، بلکہ صرف وہی کارروائی جرم کہلائے گی جس میں یہ شرائط پائی جائیں۔ مثال کے طور پر چور کا ہاتھ کاٹا جائے یا قاتل کو سزائے موت دی جائے تو یہ طاقت کا استعمال تو ہے، کارروائی تو ہے، مگر جرم نہیں ہے، کیونکہ یہ قانون کی خلاف ورزی نہیں، بلکہ قانون کی تنفیذ ہے۔

مثالیں

اس کے بعد منظور صاحب نے جو مثالیں دی ہیں ان سب کے متعلق اصولی طور پر عرض ہے کہ ان میں دہشت گردی کے تمام عناصر ''بیک وقت'' نہیں پائے جاتے، بلکہ ہر مثال میں کسی نہ کسی عنصر کا فقدان ہے، اس لیے اسے دہشت گردی نہیں کہہ سکتے۔ چنانچہ دیکھیے، منظور صاحب لکھتے ہیں:

www.al-mawrid.org www.javedahmadghamidi.com

''کسی شخص نے شکار کے لیے گولی چلائی۔ اچانک ایک شخص سامنے آ گیا اور قتل ہو گیا۔ یہاں انسان کے حق جان کی خلاف ورزی ہوئی ہے۔ اسے قتلِ خطا سے تعبیر کیا جائے گا، مگر دہشت گردی نہیں کہا جائے گا۔'' (ایضاً)

اسے دہشت گردی اس لیے نہیں کہا جائے گا کہ اس میں ایک ضروری عنصر ارادہ وشعور mens rea نہیں پایا جاتا، نیز اس سے مقصود خوف وو دہشت پھیلانا نہیں ہے۔ اور ایک مثال انھوں نے یہ دی ہے۔

''کسی شخص نے اپنا مال بچانے کے لیے ڈاکو پر گولی چلائی اور اسے قتل کر دیا۔ یہاں بھی انسان کے حق جان کی خلاف ورزی ہوئی ہے۔ اسے مدافعت میں کیا جانے والا قتل کہا جائے گا، مگر اس پر دہشت گردی کا اطلاق نہیں کیا جائے گا۔'' (ایضاً)

یہ اس لیے دہشت گردی نہیں کہ طاقت کا استعمال ''ناحق'' نہیں اور مقصد خوف ودہشت پھیلانا نہیں۔ البتہ یہ واضح رہے کہ اگر مال وجان کسی اور طریقے سے بچانا ممکن تھا تو پھر یہ ''ناحق'' ہو جائے گا اور ''جرم'' بن جائے گا۔ چنانچہ دیکھیے مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۹۶ کیا کہتی ہے:

"Nothing is an offence which is done in exercise of the right of private defence."

لیکن دفاع کا حق بالکل غیر مقید اور مطلق نہیں بلکہ اس پر بعض کڑی قیود رکھی گئی ہیں جو دفعہ ۹۹ میں بیان کی گئی ہیں۔ ان میں اہم ترین یہ ہیں۔

"There is no right of private defence in cases in which there is time to have recourseto the protection of the public authorities. The right of private defence in no case extends to the causing of more harm than it is necessary to inflict for the purpose of defence."

اس آخری قید کی وضاحت کے لیے ایک نہایت اہم کیس ملاحظہ ہو:

"Where the deceased with an ordinary stick delivered two initial blows to the accused causing very simple injury, the accused drew out his dagger and delivered no less than eight blows to the deceased, five of which were sufficient to cause death it was hed that accused did not act either in good faith or without any intention of doing more harm than was necessary and as such plea of private defence not being available, was guilty of murder."

(PLD 1960 Pesh. 105)

میں نے یہاں کچھ تفصیل اس لیے دی ہے کہ حق دفاع کا جو حق بین الاقوامی قانون میں ریاستوں کو دیا گیا ہے، اس پر بھی یہی

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

قیود ہیں اور افغانستان پر امریکی حملے کو حق دفاع کے تحت ہی جائز قرار دیا جا رہا ہے۔ اس پر آگے بحث آئے گی۔ نیز اگر جان لینے کے علاوہ راستے کھلے تھے تب بھی اس نے قتل کیا اور اس سے مقصود خوف و دہشت پھیلانا تھا تو یہ ''جرم'' اب ''دہشت گردی'' بن جائے گا کیونکہ اب اس میں ''دہشت گردی'' کے سبھی عناصر پائے جاتے ہیں۔ ایک اور مثال منظور صاحب نے یہ دی ہے:

''کسی شخص نے خفیہ طریقے سے اپنے دشمن کو گولی کا ہدف بنا کر اسے قتل کر دیا۔ یہاں بھی انسان کے حق جان کی خلاف ورزی ہوئی ہے۔ اسے بدترین جرم قرار دیا جائے گا، مگر دہشت گردی سے تعبیر نہیں کیا جائے گا۔'' (ایضاً)

یہ اس لیے دہشت گردی نہیں کہ اگرچہ یہاں دانستہ طور پر ناجائز طریقے سے انسانی حقوق کی خلاف ورزی میں طاقت استعمال کی گئی ہے، مگر مقصود خوف اور دہشت پھیلانا نہیں ہے۔ منظور صاحب نے ایک اور مثال یہ دی ہے:

''کسی شخص نے کسی دوسرے شخص کو پہلے قتل کی دھمکی دی اور پھر دھمکی کے مطابق اسے برسرِ عام گولی مار کر قتل کر دیا۔ یہاں بھی انسان کے حق جان کی خلاف ورزی ہوئی ہے۔ اسے ایک بہت بڑا جرم سمجھا جائے گا، مگر دہشت گردی سے موسوم نہیں کیا جائے گا۔'' (ایضاً)

یہاں بھی اگرچہ انسانی حقوق کی خلاف ورزی میں طاقت کا استعمال دانستہ طور پر ناجائز طریقے سے کیا ہے، مگر مقصود صرف اپنے دشمن کو ٹھکانے لگانا ہے، خوف و دہشت پھیلانا نہیں، اس لیے اسے بدترین جرم تو کہا جائے گا، مگر دہشت گردی نہیں۔

منظور الحسن صاحب مزید لکھتے ہیں:

''فرد کی سطح پر ملاوٹ، چوری اور قتل اور ریاست کی سطح پر عوامی تائید کے بغیر حکومت کا حصول اور جابرانہ قوانین کا نفاذ جیسے جرائم انسانی حقوق کی خلاف ورزی کر کے عمل میں آتے ہیں، مگر ہم انھیں دہشت گردی سے تعبیر نہیں کرتے۔'' (ایضاً)

قتل کی جو مثالیں انھوں نے دی ہیں ان پر گفتگو کی جا چکی ہے۔ ملاوٹ اور چوری میں طاقت کا استعمال یا اس کی دھمکی نہیں ہوتی اور مقصود خوف و دہشت پھیلانا نہیں ہوتا، اس لیے انھیں دہشت گردی نہیں کہا جا سکتا۔

عوامی تائید کے بغیر غیر آئینی طریقے سے حکومت کا حصول اور جابرانہ قوانین کا نفاذ جس کا مقصد طاقت کے استعمال کے ذریعے خوف و دہشت پھیلانا ہو میرے نزدیک دہشت گردی ہی ہے کیونکہ اس میں دہشت گردی کے سبھی عناصر موجود ہیں اور اگر جابرانہ قوانین کا نفاذ نہ ہو اور خوف و دہشت پھیلانے کی خاطر طاقت کا استعمال بھی نہ ہو بلکہ صرف آئینی طریقے پر حکومت حاصل کی ہو تو یہ دہشت گردی نہیں مگر جرم ضرور ہوگا اور جرم بھی اس وقت تک ہوگا جب تک پچھلا آئین باقی ہے۔ اگر وہ آئین ہی ختم ہو گیا اور عوام نے اس تبدیلی کو تسلیم کر لیا تو اسے انقلاب کہتے ہیں، جرم نہیں۔

اس کے بعد منظور صاحب نے دہشت گردی کی مثال یہ دی ہے:

''کسی شخص نے بندوق اٹھائی اور راہ چلتے ہوئے انسانوں پر فائر کھول دیا۔ اس کے نتیجے میں کوئی شخص قتل ہو گیا۔ یہاں بھی انسان کے حق جان کی خلاف ورزی ہوئی ہے۔ اس اقدام کو بہر حال دہشت گردی قرار دیا جائے گا۔'' (ایضاً)

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

اس کو اس وجہ سے دہشت گردی قرار دیا جائے گا کہ یہاں دہشت گردی کے سبھی عناصر بیک وقت پائے جاتے ہیں۔یعنی انسانی حقوق کی خلاف ورزی میں دانستہ طور پر طاقت کا ناجائز طریقے سے استعمال خوف و دہشت پھیلانے کی غرض سے۔ اس لیے یہ کھلی دہشت گردی ہے۔آگے منظور صاحب لکھتے ہیں:

''ان مثالوں سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ کسی واقعے میں حقوقِ انسانی کی خلاف ورزی اس بات کو لازم نہیں کرتی کہ اسے دہشت گردی قرار دیا جائے۔''(ایضاً)

یہ جملہ بالکل صحیح ہوتا اگر اس میں فقط ایک لفظ ''صرف'' کا اضافہ کر دیا جاتا۔یعنی یوں کہا جائے تو بالکل ٹھیک ہوگا کہ:

''کسی واقعے میں صرف حقوق انسانی کی خلاف ورزی اس بات کو لازم نہیں کرتی کہ اسے دہشت گردی قرار دیا جائے۔''

یہ اس لیے کہ انسانی حقوق کی خلاف ورزی طاقت اور جبر کے استعمال کے بغیر بھی ہو سکتی ہے، نیز طاقت کے استعمال کے لیے قانونی گنجایش بھی ہو سکتی ہے۔جیسے ہنگامی حالت میں حقوق کی معطّلی یا طاقت کا غیر قانونی استعمال ہو تو ضروری نہیں کہ مقصود خوف و دہشت پھیلانا ہو۔تاہم جہاں حقوق انسانی کی خلاف ورزی طاقت کے ناجائز استعمال کے ذریعے سے ہو تو یہ ''جرم'' ہوگا اور جہاں اس کے ساتھ ساتھ مقصد خوف و دہشت پھیلانا ہو تو یہ ''دہشت گردی'' ہوگا۔

غیر مقاتلین کے خلاف علانیہ دہشت گردی

یہاں ایک اور نکتے کی طرف اشارہ ضروری محسوس ہوتا ہے۔اگر مثال کے طور پر کسی گروہ نے بازار کے بیچ میں برسرعام اعلان کر دیا کہ ہم فائرنگ کرنے والے ہیں اور پھر فائرنگ شروع کر کے بعض کو زخمی اور بعض کو ہلاک کر دیا تو کیا یہ دہشت گردی نہیں ہے؟ یقیناً ہے حالانکہ یہ کارروائی غیر علانیہ نہیں، بلکہ علانیہ ہے۔یہ صورت غامدی صاحب کی تعریف میں نہیں آتی اور اسی لیے میں نے ان کی تعریف کو غیر جامع کہا تھا۔مگر منظور الحسن صاحب اس سلسلے میں کہتے ہیں:

''...لفظ علانیہ میں یہ باتیں لازمی طور پر مقدر سمجھی جائیں گی:

ایک یہ کہ مخالفین کو واضح طور پر متنبہ کیا جائے کہ اگر بات نہ مانی گئی تو ان کے خلاف کارروائی ہوگی۔

دوسرے یہ کہ اگر وہ مقاتلین ہیں تو انھیں ہتھیار ڈالنے اور اگر غیر مقاتلین ہیں تو انھیں مطیع ہو کر یا راہِ فرار اختیار کر کے جان، مال اور آبرو بچانے کا پورا موقع دیا جائے۔''(اشراق، جنوری ۲۰۰۲، ۳۶)

لیکن یہ شرائط تو اولاً ناکافی ہیں۔مثال کے طور پر اگر کسی گروہ نے بیچ بازار میں برسرعام اعلان کر کے کہا کہ لوگ اگر دکان بند کر کے گھروں میں نہیں جائیں گے تو وہ ان پر فائرنگ کر دیں گے۔اور پھر وہ ہوائی فائرنگ کر دیتے ہیں جس سے کوئی زخمی نہیں ہوا، کوئی ہلاک نہیں ہوا تو کیا یہ دہشت گردی نہیں ہوگی؟ یا اگر انھوں نے ہوائی فائرنگ بھی نہیں کی، لیکن صرف اسلحہ کی نمایش کی اور فائرنگ کی دھمکی دی تو کیا یہ دہشت گردی نہیں ہوگی؟

یہ بہر صورت دہشت گردی ہے کیونکہ لوگوں کا حق آزادی متاثر ہوا ہے، انھیں طاقت کے استعمال کی دھمکی دی گئی ہے یا

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

آزادی سلب کرنے کے لیے طاقت استعمال کی گئی (اگرچہ کسی کی جان، مال یا آبرو کو بظاہر نقصان نہیں پہنچا) اور اس کارروائی سے لوگوں میں خوف و ہراس پھیل گیا۔ اگرچہ یہ کارروائی غیر علانیہ نہیں اور منظور صاحب نے جو مقدرات ذکر کیے وہ بھی موجود ہیں پھر بھی یہ دہشت گردی ہی ہے۔

ثانیاً، اگر کہیں مقاتلین کے خلاف کارروائی ہو رہی ہے اور علانیہ ہو رہی ہے اور غیر مقاتلین ان سے کوسوں دور محفوظ مقامات جیسے ہسپتال، ریڈ کراس کے دفاتر، خوراک کے گودام، سکول کی عمارت وغیرہ میں مقیم ہیں، مگر عین ہسپتالوں اور اسکولوں وغیرہ میں شہری آبادی پر بمباری کی گئی تو کیا یہ دہشت گردی نہیں ہوگی؟ اسے دہشت گردی ہی کہا جائے گا، اگر یہ ثابت ہو جائے کہ شہری آبادی کے خلاف یہ کارروائی دانستہ کی گئی ہے۔ جاوید غامدی صاحب نے جب افغانستان پر امریکی حملے کو دہشت گردی کی تعریف سے خارج کیا تھا تو یہی کہا تھا:

> ''اس میں عام شہریوں کو دانستہ ہدف تو نہیں بنایا جا رہا۔ باقی یہ معاملہ دنیا کی ہر جنگ میں ہوتا ہے یعنی ایسی کسی جنگ کی ضمانت نہیں دی جا سکتی جس میں عام شہریوں کی جان و مال کو کوئی خطرہ لاحق نہ ہو۔ اصل بات یہ ہے کہ انھیں دانستہ ہدف نہ بنایا جائے۔''

کیا اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر غیر مقاتلین کو دانستہ ہدف بنایا جائے (اور دیگر ضروری عناصر بھی ہوں) تو کارروائی دہشت گردی قرار پائے گی؟ اسی وجہ سے میں نے کہا تھا کہ غیر مقاتلین کے خلاف طاقت کے استعمال میں اصل اہمیت علانیہ یا غیر علانیہ کی نہیں، بلکہ دانستہ یا غیر دانستہ کی ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ کس طرح ثابت کیا جائے گا کہ غیر مقاتلین پر حملہ دانستہ کیا گیا ہے یا غیر دانستہ؟ اور وہ اصلاً ہدف بنائے گئے یا مقاتلین پر حملہ کرتے ہوئے غیر مقاتلین ضمناً (Collaterally) غیر ارادی طور پر (Unintentionally) نشانہ بن گئے؟ تو یہ کوئی پیچیدہ مسئلہ نہیں ہے۔ حملہ آور کے قول اور فعل دونوں کو مدنظر رکھ کر حالات و قرائن کی گواہی کے مطابق اسی طرح فیصلہ کیا جائے گا جیسا کہ دنیا کے ہر معاملے میں کیا جاتا ہے۔

واقعات پر انطباق

دہشت گردی کے جن لازمی عناصر کا ذکر میں نے کیا ہے ان کے متعلق منظور صاحب کا خیال ہے:

> ''ان کا کسی واقعے پر انطباق کر کے اسے دہشت گردی کے زمرے میں لانا کم و بیش ناممکن ہے۔''

(اشراق، جنوری ۲۰۰۲، ۳۴)

میرا خیال اس کے بالکل برعکس ہے۔ کسی کارروائی میں ان شرائط کی موجودگی یا عدم موجودگی کا آسانی پتا چلایا جا سکتا ہے اور اس وجہ سے فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ یہ کارروائی ''جائز'' ہے، ''جرم'' ہے یا ''دہشت گردی'' ہے۔

چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔ شریعت اسلامیہ کا حکم ہے کہ زنا کار مرد و عورت کو سو کوڑے بر سر عام لگا دیے جائیں اور مومنوں کی ایک جماعت ان کو سزا دیے جانے کا منظر دیکھے۔ اس کا مقصد ظاہر ہے دوسروں کو تنبیہ اور زجر ہے۔

اب یہاں دیکھ لیجیے کہ ایک انسان کے نفس (اور اس کی تکریم) کے خلاف طاقت کا استعمال ہو رہا ہے، دانستہ ہو رہا ہے، دوسروں کی عبرت کے لیے ہو رہا ہے، مگر یہ نہ جرم ہے اور نہ دہشت گردی کیونکہ کارروائی ''غیر قانونی'' اور ''ناحق'' نہیں ہے۔ اب اگر بعینہٖ یہی کارروائی ریاست کے بجائے کچھ افراد یا ان کی تنظیم کرے تو یہ غیر قانونی ہو جائے گی اور چونکہ دوسرے عناصر موجود ہیں، اس لیے ''دہشت گردی'' ہو جائے گی۔ تاہم اگر وہ یہ کارروائی برسرعام نہ کریں تو یہ دہشت گردی نہیں ہو گی، مگر اسے ''جرم'' ضرور کہا جائے گا۔

ایک اور مثال دیکھیے۔ کشمیر پر بھارت نے پچھلے ۵۴ برسوں سے غاصبانہ قبضہ جمایا ہوا ہے اور اس نے کشمیریوں کو حق خودارادیت سے محروم رکھا ہوا ہے، یہ حق عمومی طور پر بھی اقوام متحدہ کے چارٹر اور جنرل اسمبلی کی قراردادوں میں تسلیم کیا گیا ہے اور خصوصی طور پر بھی کشمیریوں کے لیے جنرل اسمبلی کی قراردادوں کے ذریعے سے اسے تسلیم کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ پچھلے ۱۲ سال سے بھارت کی ۷ لاکھ سے زائد فوج کشمیریوں پر مظالم ڈھا رہی ہے، کسی کی جان، مال اور آبرو محفوظ نہیں ہے۔

اب یہاں دیکھیں کہ ''دہشت گردی'' کی سبھی شرائط یہاں پائی جاتی ہیں۔

۱۔ حقوق انسانی کی بدترین پامالی ہو رہی ہے۔

۲۔ حقوق انسانی کی یہ پامالی طاقت کے استعمال کے ذریعے سے کی جا رہی ہے۔

۳۔ طاقت کا یہ استعمال دانستہ ہے۔

۴۔ طاقت کا یہ استعمال قطعاً ناجائز، ناحق اور غیر قانونی ہے۔

۵۔ طاقت کے اس استعمال سے مقصود خوف و دہشت پھیلا کر حقوق مانگنے والوں کو دبانا ہے۔

یہ کھلی دہشت گردی ہے اور چونکہ اس کا ارتکاب ریاست کر رہی ہے، اس لیے یہ ''ریاستی دہشت گردی'' (State Terrorism) ہے۔ یہی کچھ فلسطینیوں کے خلاف اسرائیل کی کارروائی کے متعلق بھی کہا جا سکتا ہے۔

اب ذرا مقاتلین کے خلاف دہشت گردی کی کارروائی کی بھی ایک مثال ملاحظہ ہو۔ امریکہ نے افغانستان پر حملہ کیا اور حملے کے لیے جواز یہ پیش کیا کہ اس کے مطلوب ''دہشت گرد'' وہاں مقیم ہیں۔ قطع نظر اس سے کہ واقعی اسامہ بن لادن اور ان کے ساتھی ۱۱ ستمبر کے واقعات میں ملوث تھے یا نہیں، امریکا کے پاس بہر حال بین الاقوامی قانون کے تحت حملے کا اختیار نہیں تھا۔

اقوام متحدہ کے چارٹر کے تحت کوئی بھی ملک کسی بھی دوسرے ملک کے خلاف طاقت کا استعمال نہیں کر سکتا، بلکہ اس کی دھمکی بھی نہیں دے سکتا۔ اس کلیے سے صرف دو مستثنیات ہیں۔ ایک یہ کہ جب کسی ملک پر حملہ ہو تو وہ انفرادی طور پر یا دوسرے ملکوں کے ساتھ مل کر اس حملے کے خلاف مدافعت کے لیے طاقت استعمال کر سکتا ہے، لیکن معاملہ جلد از جلد اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل کو پیش کیا جائے گا اور پھر اس کے فیصلے پر عمل درآمد کیا جائے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل کے زیر نگرانی کسی ملک کے خلاف مشترکہ طور پر طاقت استعمال کی جائے جیسا کہ ۱۹۹۱ء میں عراق کے خلاف کی گئی۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

ہر دو صورتوں میں طاقت کے استعمال میں حقیقی ضرورت (Real Necessity) اور خطرے کے ساتھ تناسب (Proportion) کا خیال رکھا جائے گا۔ نیز بین الاقوامی انسانی قانون (International Humanitarian Law) کی بھی پابندی کی جائے گی۔

افغانستان پر امریکا کا حملہ نہ پہلی صورت میں آتا ہے اور نہ دوسری صورت میں، اس لیے یہ حملہ ابتدا ہی سے ناجائز تھا۔ ڈونلڈ رمز فیلڈ صاحب کا کہنا ہے کہ امریکا نے حملہ اپنا حق دفاع استعمال کرتے ہوئے کیا ہے اور اب اسرائیل اور بھارت بھی اپنے اقدامات کے لیے یہی منطق استعمال کر رہے ہیں، مگر حق دفاع کی یہ تشریح بین الاقوامی قانون کے لیے بالکل نئی اور اجنبی ہے۔ اس وقت تک بین الاقوامی قانون کے تحت جو صورت حال ہے، اس کے مطابق تو کوئی ملک حق دفاع کے تحت فوجی حملہ اسی وقت کر سکتا ہے جب اس پر کسی ''ملک'' نے حملہ کیا ہو نیز طاقت کا استعمال اس کے لیے اسی وقت تک جائز ہوتا ہے جب تک حملہ جاری ہو۔ متوقع حملے (Anticipated Attack) سے بچنے کے لیے بھی اپنے طور پر حملہ نہیں کیا جا سکتا اور نہ دوسرے ملک کا حملہ ختم ہونے کے بعد بدلے (Retaliation) کے لیے طاقت استعمال کی جا سکتی ہے۔ امریکا پر نہ افغانستان نے حملہ کیا ہے، نہ ہی امریکا اس وقت حملے کا شکار تھا جب اس نے افغانستان پر حملہ کیا، کیونکہ ۱۱ ستمبر کو جو کچھ ہوا وہ بعض افراد نے کیا اور وہ جو کچھ ہوا وہ ۱۱ ستمبر کو ہی ہوا۔ اس لیے امریکا نے جو کچھ کیا، یہ حق دفاع کے تحت نہیں کیا۔ اگر واقعی یہ حملہ اسامہ اور ان کے ساتھیوں نے کیا ہے اور افغانستان کی حکومت اس میں ملوث تھی تب بھی اس کو دفاع نہیں کہا جا سکتا، بلکہ اسے بدلہ (Retaliation) ہی کہا جائے گا۔ اور منظور صاحب کو یقیناً معلوم ہوگا کہ جب امریکا نے افغانستان پر حملہ کیا تو تھا تو CNN کی Breaking News کی سرخی تھی: "America Strikes Back"۔ جب امریکا کا حملہ بین الاقوامی قانون کے تحت ''ناحق'' تھا تو پھر مقاتلین اور غیر مقاتلین کی بحث بے معنی ہے، بہر صورت یہ دہشت گردی ہے کیونکہ اس میں دہشت گردی کے تمام ضروری عناصر پائے جاتے ہیں۔ نیز اگر تھوڑی دیر کے لیے یہ فرض بھی کیا جائے کہ امریکا کو دفاع کے حق کے تحت حملے کی اجازت تھی تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ جتنی طاقت استعمال کرنے کی ضرورت تھی کیا اس نے اتنی ہی استعمال کی ہے یا اس سے زیادہ؟ اگر زیادہ استعمال کی ہے اور یقیناً بدرجہا زیادہ استعمال کی ہے اور بے محابا استعمال کی ہے تو طاقت کا یہ استعمال ابتداءً جائز ہونے کے باوجود بھی بعد میں ناجائز ہوا اور اس کے لیے یہ کارروائی دہشت گردی ہوئی۔

پھر اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ اس نے طاقت کا استعمال ضرورت کے مطابق اور خطرے کے تناسب سے کیا ہے تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ کیا اس نے صرف مقاتلین کے خلاف طاقت استعمال کی ہے یا غیر مقاتلین کے خلاف بھی؟ اور اگر غیر مقاتلین کے خلاف استعمال کی ہے تو کیا وہ غیر ارادی طور پر ضمناً ہی شکار ہوئے ہیں یا انھیں دانستہ طور پر ہدف بنایا گیا ہے؟ پس اگر غیر مقاتلین کو دانستہ ہدف بنایا گیا ہے۔ اور یقیناً بنایا گیا ہے تو یہ کھلی دہشت گردی ہے۔

پھر اگر صرف مقاتلین ہی کو نشانہ بنایا ہے اور غیر مقاتلین دانستہ نشانہ نہیں بنے، بلکہ یہ نقصان ضمنی (Collateral)

ہی تھا تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ مقاتلین پر طاقت کے استعمال میں بین الاقوامی انسانی قانون (International Humanitarian Law) اور ضابطۂ جنگ (Jus in Bello) کی پابندی کی گئی ہے؟ مثال کے طور پر جنگی قیدیوں کے ساتھ کس طرح سلوک کیا گیا ہے؟ زخمیوں کا کیا حشر کیا گیا؟ کیمیائی، حیاتیاتی یا نیوکلیائی ہتھیار تو استعمال نہیں کیے گئے ہیں؟ جنھوں نے ہتھیار ڈالنے چاہے انھیں تو نشانہ نہیں بنایا گیا؟ وغیرہ وغیرہ۔ پس اگر ان قواعد کی خلاف ورزی کی گئی اور یقیناً کی گئی ہے تب بھی یہ دہشت گردی ہی ہے، خواہ امریکا کو دفاع کے حق کے تحت حملہ کا اختیار ہو اور اس نے صرف مقاتلین کے خلاف ہی طاقت استعمال کی ہو۔ لہٰذا جن شرائط کا ذکر میں نے کیا ہے، ان کا کسی بھی واقعے پر انطباق ''ناممکن'' ہرگز نہیں ہے بشرطیکہ آدمی کھلی دہشت گردی کی کارروائی کو بھی دہشت گردی کہنے سے انکار نہ کرنا چاہتا ہو۔

آخر میں برادر محترم منظور الحسن صاحب سے چند سوالات پوچھنا چاہتا ہوں۔ مقاتلین پر حملے کے جواز کے لیے جاوید صاحب ''علانیہ'' ہونا ضروری سمجھتے ہیں، ورنہ حملہ دہشت گردی میں تبدیل ہو جائے گا اور جب وہ لفظ ''علانیہ'' بولتے ہیں تو بقول منظور صاحب کے دو باتیں لازماً اس میں مقدر سمجھی جائیں گی۔

''ایک یہ کہ مخالفین کو واضح طور پر متنبہ کیا جائے کہ اگر بات نہ مانی گئی تو ان کے خلاف کارروائی ہوگی۔
دوسرے یہ کہ اگر وہ مقاتلین ہیں تو انھیں ہتھیار ڈالنے اور اگر غیر مقاتلین ہیں تو انھیں مطیع ہو کر یا راہِ فرار اختیار کر کے جان، مال اور آبرو بچانے کا پورا موقع دیا جائے۔'' (اشراق، جنوری ۲۰۰۲، ۳۶)

اور ''غیر مقاتلین'' بقول ان کے وہ ہیں:

''جو برسرِ جنگ نہ ہوں یا جنگ کے لیے آمادہ نہ ہوں یا جنگ سے مطلع نہ ہوں یا جنگ کی اہلیت نہ رکھتے ہوں۔'' (ایضاً)

تو سوال یہ ہے کہ کیا افغانستان پر حملے کے دوران میں امریکا نے ان شرائط کا لحاظ کیا ہے؟ اقوام متحدہ اور ریڈ کراس کے دفاتر پر حملہ، ہسپتالوں اور شہری آبادی پر بم باری، خوراک کے گوداموں کو راکھ کا ڈھیر بنانا، قلعہ جھنگی میں قیدیوں پر وحشیانہ بم باری، خوست میں حامد کرزئی کو مبارک دینے کے لیے جانے والے قافلے پر محض شک کی وجہ سے بم باری، ایک پورے گاؤں کو محض اس وجہ سے صفحۂ ہستی سے مٹا دینا کہ وہاں دو تین طالبان کی موجودگی کا شبہ تھا، کیا یہ ساری کارروائی بھی طاقت کے اس اندھا دھند، وحشیانہ اور غیر انسانی استعمال کو ''دہشت گردی'' قرار دینے کے لیے کافی نہیں ہے؟

اور آخری سوال! کیا اتنے وسیع پیمانے پر معصوم انسانوں کے قتل عام کو محض ضمنی نقصان (Collateral Damage) کہہ کر نظر انداز کیا جا سکتا ہے؟

منظور الحسن صاحب یقیناً برا نہیں منائیں گے، اگر میں ان ہی کے الفاظ میں ان سے یہ کہنے کی جسارت کروں:

''چند ہفتے پہلے تو ہو سکتا ہے کہ منظور صاحب اپنی تمناؤں کی روشنی میں اس سوال کا جواب اثبات میں دیتے، مگر آج حقائق اس قدر برہنہ ہو گئے ہیں کہ وہ چاہتے ہوئے بھی اس کا مثبت جواب نہیں دے سکتے۔''

---

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

منظور الحسن

دہشت گردی

جنوری ۲۰۰۲ کے ''اشراق'' میں ہم نے برادرم محمد مشتاق احمد صاحب کی مدیرِ ''اشراق'' کے ایک انٹرویو پر تنقید کا جائزہ لیا تھا۔اس کے جواب میں انھوں ایک تنقیدی مضمون ارسال کیا ہے جو اس شمارے میں شامل اشاعت ہے۔اپنے مضمون میں ہم نے مشتاق صاحب کی تحریر کے حوالے سے پانچ مختلف نکات پر بحث کی تھی۔ مشتاق صاحب ان میں سے صرف ایک نکتے کو زیر بحث لائے ہیں،جبکہ باقی چار کو انھوں نے گفتگو پر مؤخر کر دیا ہے۔جس نکتے کو انھوں نے منتخب کیا ہے،وہ ''دہشت گردی کی تعریف'' ہے۔اس ضمن میں انھوں نے سابقہ استدلال ہی کی بنا پر استاذ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کی تعریف پر تنقید کی ہے اور اس کے تقابل میں اپنی تعریف پیش کی ہے۔اس موقع پر اگرچہ انھوں نے ہمارے نقد اور اس سلسلے میں دی گئی مثالوں سے اتفاق کیا ہے،مگر نتیجۃً اختلاف ہی کا اظہار کیا ہے۔بہرحال ہم ان کے مضمون کے حوالے سے اپنا نقطۂ نظر ایک مرتبہ پھر پیش کیے دیتے ہیں۔مگر اس سے پہلے یہ ضروری ہے کہ دہشت گردی کے بارے میں استاذ گرامی اور مشتاق احمد صاحب کی مذکورہ تعریفیں نقل کر دی جائیں۔استاذِ گرامی نے بیان کیا ہے:

''غیر مقاتلین (Non-Combatants) کی جان ، مال یا آبرو کے خلاف غیر علانیہ تعدی دہشت گردی ہے ۔ غیر مقاتلین سے مراد وہ لوگ ہیں جو حالتِ جنگ میں نہ ہوں۔ان کے خلاف اگر کوئی اقدام انھیں اپنی حفاظت کے لیے متنبہ کیے بغیر کیا جائے تو وہ دہشت گردی قرار پائے گا۔چنانچہ ہیروشیما،ناگاساکی پر ایٹمی تاخت،نیویارک اور واشنگٹن میں حالیہ تباہی اور مقبوضہ کشمیر کی اسمبلی کے باہر بموں سے حملہ دہشت گردی ہی کے اقدام ہیں۔'' (اشراق،جنوری ۲۰۰۲،۳۳)

مشتاق صاحب نے تعریف کی ہے:

''انسان خواہ مقاتلین ہوں یا غیر مقاتلین ان کے حقوق کی خلاف ورزی میں طاقت کا استعمال یا اس کی دھمکی،دانستہ طور پر غیر قانونی طریقے سے ہو اور اس کا مقصد معاشرے میں خوف و دہشت پھیلانا ہو تو اسے دہشت گردی کہا جائے گا،خواہ اس کا ارتکاب افراد کریں،یا ان کی تنظیم یا کوئی حکومت۔

اس تعریف کی رو سے کسی ''کارروائی'' کو ''دہشت گردی'' قرار دینے کے لیے ضروری ہے کہ اس میں مندرجہ ذیل عناصر بیک وقت پائے جائیں:

۱۔انسانی حقوق کی خلاف ورزی

۲۔طاقت کا استعمال یا اس کی دھمکی

۳۔ارادہ اور شعور

۴۔غیر قانونی طریقہ

۵۔خوف و دہشت پھیلانا'' (شمارہ ہٰذا، ۳۹)

اس تمہید کے بعد اب ہم اپنا تبصرہ چند عنوانات کے تحت پیش کرتے ہیں۔

مشتاق صاحب کی تعریف کا ابہام

درج بالا تعریف میں مشتاق صاحب نے کسی کارروائی کو دہشت گردی قرار دینے کے لیے پانچ شرائط متعین کی ہیں۔ان میں سے تین شرائط تو وہی ہیں جنھیں ہم نے ان کی سابقہ تحریر سے اخذ کر کے اپنے مضمون میں نقل کیا تھا اور انھیں مبہم اور غیر واضح قرار دیا تھا۔

اس ضمن میں ''دانستگی یا ارادہ و شعور'' کی شرط کے بارے میں ہم نے لکھا تھا:

''ہمارے نزدیک، کسی اقدام پر دہشت گردی کا اطلاق کرنے کے لیے دانستہ یا نادانستہ کی بحث بالکل بے معنی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلماتِ قانون و اخلاق میں نادانستہ طور پر سرزد ہونے والا جرم اصل میں جرم قرار ہی نہیں پاتا۔ وہی جرم، درحقیقت جرم شمار کیا جاتا ہے جو پورے شعور اور ارادے سے کیا گیا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیں جیسے ہی کسی مجرمانہ کارروائی کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ کسی شعور اور ارادے کے بغیر نادانستہ طور پر کی گئی ہے تو ہم اسے فہرستِ جرائم سے نکال کر فہرستِ حوادث میں ڈال دیتے ہیں۔ اسی بنا پر کسی ایسے شخص کو قاتل نہیں قرار دیا جاتا جس کے ہاتھوں نادانستہ طور پر انسانی جان ضائع ہوگئی ہو۔'' (اشراق، جنوری ۲۰۰۲، ۳۴)

''انسانی حقوق کی خلاف ورزی'' کی شرط کے بارے میں ہمارا تبصرہ تھا:

''ہر جرم، خواہ اس کا ارتکاب کسی فرد نے کیا ہو، کسی گروہ نے کیا ہو یا ریاست نے، بہرحال کسی نہ کسی انسانی حق کی خلاف ورزی پر مبنی ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ شرط ہر جرم کے اندر فطری طور پر موجود ہوتی ہے۔ فرد کی سطح پر ملاوٹ، چوری اور قتل اور ریاست کی سطح پر عوامی تائید کے بغیر حکومت کا حصول اور جابرانہ قوانین کا نفاذ جیسے جرائم انسانی حقوق کی خلاف ورزی کر کے عمل میں آتے ہیں، مگر ہم انھیں دہشت گردی سے تعبیر نہیں کرتے۔ گویا انسانی حق کی خلاف ورزی کی شرط کے باوجود جرائم اپنی نوعیت میں مختلف ہو سکتے اور ایک ہی نوعیت کے جرائم شدت اور شناعت کے لحاظ سے مختلف درجوں کے حامل ہو سکتے

ہیں۔'' (اشراق، جنوری ۲۰۰۲، ۳۵)

''غیر قانونی طریقہ یا قانونی لحاظ سے ناحق'' کی شرط کے بارے میں ہم نے یہ تنقید کی تھی:

> ''اس شرط پر بھی وہی اعتراض وارد ہوتا ہے جو اوپر ہم نے دوسری شرط کے حوالے سے بیان کیا ہے۔ یعنی بلا استثنا ہر جرم اسی بنا پر جرم قرار پاتا ہے کہ وہ قانونی لحاظ سے ناحق اور باطل ہوتا ہے۔ اس کے باوجود ہم ہر جرم کو دہشت گردی سے تعبیر نہیں کرتے۔'' (اشراق، جنوری ۲۰۰۲، ۳۵)

ان شرائط کے بارے میں ہماری تنقید سے مشتاق صاحب نے اگرچہ بہت حد تک اتفاق کیا ہے، مگر اس کے باوجود اسی نوعیت کی دو مزید شرائط کا اضافہ کر دیا ہے۔ اس صورت حال میں ہمارے لیے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ یہ اتفاق محض تعلق خاطر کا اظہار ہے یا پھر اس کا سبب ہمارے اسلوب بیان کا کوئی سقم ہے؟ بہرحال اس بحث سے صرفِ نظر کرتے ہوئے ہم اضافی شرائط اور بحیثیت مجموعی تعریف کے ابہام کو واضح کرنے کے لیے اپنا استدلال بعض مزید دلائل کے ساتھ ایک مرتبہ پھر پیش کر دیتے ہیں۔

اضافی شرائط میں سے ایک طاقت کا استعمال یا اس کی دھمکی ہے اور دوسری خوف و دہشت پھیلانا ہے۔ مشتاق صاحب اس سے اتفاق کریں گے کہ بیشتر جرائم میں یہ دونوں شرائط کسی نہ کسی پہلو سے موجود ہوتی ہیں۔ ڈاکا، زنا بالجبر اور قتل کے جرائم میں طاقت کا استعمال بھی ہوتا ہے اور یہ خوف و دہشت کا باعث بھی بنتے ہیں، مگر ان کی حیثیت دہشت گردی سے الگ جرائم کی ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ ان دو شرائط کے اضافے نے بھی مشتاق صاحب کی بیان کردہ تعریف کے ابہام کو دور نہیں کیا۔ تفہیم مدعا کے لیے ہم اسی نوعیت کی پانچ شرائط کا مزید اضافہ کرتے ہوئے مثال کے طور پر یہ بیان کرتے ہیں کہ:

> ''وہی کارروائی دہشت گردی قرار پائے گی جس میں مشتاق صاحب کی بیان کردہ پانچ شرائط کے علاوہ یہ پانچ شرائط بھی موجود ہوں کہ وہ: ۱۔ اخلاقی لحاظ سے قبیح ہو۔ ۲۔ انسانی فطرت اس سے ابا کرتی ہو۔ ۳۔ ظلم و عدوان پر مبنی ہو۔ ۴۔ مسلماتِ دین سے متصادم ہو۔ ۵۔ انسانی شرف کے خلاف ہو۔''

دیکھیے ہم نے پانچ شرائط کا اضافہ کر دیا، مگر اس کے باوجود اطلاق کے لحاظ سے بات ابھی تک مبہم ہے۔ اس نوع کی دس مزید شرائط بھی اگر شامل کر دی جائیں تو ہمارے نزدیک مسئلہ جوں کا توں قائم رہے گا۔

تعریفوں کا تقابل

دونوں تعریفوں کے باہمی تقابل کے حوالے سے ہم دو باتیں مشتاق صاحب کی خدمت میں عرض کرنا چاہیں گے۔

پہلی بات یہ ہے کہ انھوں نے بہت اہتمام کے ساتھ جو پانچ شرائط بیان کی ہیں، وہ پہلے ہی سے استاذِ گرامی کی تعریف میں موجود ہیں۔ البتہ انھوں نے انھیں ایک ہی لفظ میں بیان کر دیا ہے۔ یہ لفظ ''تعدی'' ہے۔ مشتاق صاحب اردو کی کوئی بھی

لغت اٹھائیں تو انھیں اس لفظ کا مطلب ''ظلم و زیادتی'' لکھا ہوا ملے گا۔ ہمیں یقین ہے کہ مشتاق صاحب اس بدیہی حقیقت کو تسلیم کریں گے کہ ہر ظلم و زیادتی ''انسانی حقوق کی خلاف ورزی'' پر مبنی ہوتی، کسی نہ کسی پہلو سے ''طاقت کے استعمال'' کے ذریعے سے وجود میں آتی، کسی ظالم کے ''ارادہ اور شعور'' کا اظہار ہوتی، ''غیر قانونی طریقے'' سے ظہور پزیر ہوتی اور مظلوموں کے لیے حزن و ملال اور ''خوف و دہشت'' کا باعث بنتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ استاذِ گرامی نے ''غیر علانیہ تعدی'' اور ''غیر مقاتلین کے خلاف تعدی'' دو ایسی شرائط بیان کی ہیں جو دہشت گردی اور دیگر جرائم میں فارق ہو جاتی ہیں۔ مشتاق صاحب نے چونکہ اس طرح کی کوئی شرط شامل نہیں کی، اس لیے ان کی تعریف کے انطباق کی صورت میں یہ خدشہ موجود رہتا ہے کہ کہیں کسی ایسے واقعے پر دہشت گردی کا اطلاق نہ ہو جائے جو دہشت گردی نہیں ہے۔ یہ بات محمد بن قاسم کے ہندوستان پر حملے کی مثال سے سمجھی جا سکتی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ حکومت اسلامیہ کے نمائندے محمد بن قاسم نے ایک لشکر جرار کے ساتھ راجا داہر کی ہندو سلطنت پر حملہ کیا۔ داہر کی فوجوں نے بھرپور مزاحمت کی، مگر اسے عبرت ناک شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ مسلمان سندھ پر قابض ہو گئے اور اقلیت میں ہونے کے باوجود انھوں نے وہاں اپنی حکومت قائم کر لی۔

مشتاق صاحب کی وضع کردہ تعریف کی رو سے یہ واقعہ دہشت گردی قرار پائے گا، کیونکہ اہلِ سندھ کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اس میں وہ تمام شرائط موجود ہیں جو مذکورہ تعریف میں پائی جاتی ہیں۔ یعنی:

۱۔ اہل سندھ کو آزادی اور حکومتِ خود اختیاری کے حق سے محروم کر دیا گیا اور اس طرح ''انسانی حقوق کی خلاف ورزی'' عمل میں آئی۔

۲۔ مطالبات نہ پورے کرنے کے حوالے سے پہلے جنگ کی دھمکی دی گئی اور پھر بھرپور طریقے سے حملہ کر دیا گیا۔ اس طرح ''طاقت کا استعمال یا اس کی دھمکی'' کی شرط پوری ہو گئی۔

۳۔ حملہ باقاعدہ سوچے سمجھے منصوبے کے تحت کیا گیا، اس لیے ''ارادہ اور شعور'' کی شرط بھی لاگو ہو گئی۔

۴۔ راجا داہر کے سپاہیوں نے مسلمان تاجروں کے بھٹک کر دیبل کی بندرگاہ پر پہنچنے والے جہاز کو لوٹا تھا اور اس کے مسافروں کو قیدی بنا لیا تھا۔ اس کے جواب میں محمد بن قاسم سندھ پر حملہ آور ہوا اور اس نے کوئی مقدمہ چلائے بغیر سندھیوں پر جنگ نافذ کر دی اور بزور و قوت ملک پر قبضہ کر لیا۔ اگر وہ اپنے قیدیوں اور سامان کو بازیاب کرا کے واپس لے جاتا تو اس اقدام کو شاید غیر قانونی نہ کہا جاتا، مگر اس نے اس سے بہت آگے بڑھ کر ملک پر اپنا تسلط قائم کر لیا اور رائے عامہ کے بغیر حکومت حاصل کر لی۔ چنانچہ اسے ایک ''غیر قانونی طریقہ'' قرار دیے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے۔ اس پہلو سے دیکھا جائے تو چوتھی شرط بھی اس میں موجود ہے۔

۵۔ اس زمانے میں عربوں کی جنگی ہیبت پوری دنیا پر مسلم تھی۔ چنانچہ جیسے ہی سندھ پر حملہ ہوا، وہاں کے باسی خوف و

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

دہشت کا شکار ہو گئے۔ اس طرح یہ آخری شرط بھی پوری ہو گئی۔

گویا مشتاق صاحب کی تعریف کی رو سے محمد بن قاسم کا سندھ پر حملہ دہشت گردی کا ایک واقعہ ہے۔

اس کے بالکل برعکس استاذ گرامی کی تعریف کی رو سے اسے ہرگز دہشت گردی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ:

۱۔ یہ کارروائی غیر مقاتلین کے خلاف نہیں، بلکہ مقاتلین کے خلاف کی گئی۔

۲۔ یہ کارروائی غیر علانیہ نہیں، بلکہ علانیہ تھی۔

استاذِ گرامی اور مشتاق صاحب کی تعریف میں یہی وہ بنیادی فرق ہے جسے ہم نے گزشتہ مضمون میں واضح کرنے کی کوشش کی تھی۔

بنیادی اعتراض

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

استاذِ گرامی کی تعریف پر جناب مشتاق احمد کا بنیادی اعتراض غالباً یہ ہے کہ اس میں غیر علانیہ کی شرط تعریف کی جامعیت کو مجروح کرتی ہے، کیونکہ بعض اوقات علانیہ اقدام بھی دہشت گردی قرار پا سکتا ہے۔ یہ اعتراض مشتاق صاحب نے اپنی ابتدائی تحریر میں بھی پیش کیا تھا۔ اس کے جواب میں ہم نے عرض کیا تھا کہ:

> ''اس تعریف پر مشتاق صاحب کی طرف سے جو نقد قابل اعتنا ہے، وہ یہ ہے کہ بعض ایسے موقعوں پر علانیہ تعدی بھی دہشت گردی قرار پا سکتی ہے جب غیر مقاتلین کو جان، مال یا آبرو بچانے کے حالات میسر ہی نہ ہوں۔ گویا اس صورت میں علانیہ یا غیر علانیہ کی بحث بے معنی ہو جاتی ہے۔
>
> اس صورت میں ہمارے نزدیک اصل میں علانیہ کی شرط پوری ہی نہیں ہوتی۔ ہر بات کے اندر کچھ مقدرات ہوتے ہیں جو اگرچہ ظاہرِ الفاظ میں بیان نہیں ہوتے، مگر اسلوبِ بیان اور سیاق وسباق کی بنا پر اس کا لازمی حصہ تصور ہوتے ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ انسانوں کے خلاف کوئی تعدی اگر علانیہ ہو تو اسے دہشت گردی نہیں کہا جائے گا تو یہاں لفظ علانیہ میں یہ باتیں لازمی طور پر مقدر سمجھی جائیں گی:
>
> ایک یہ کہ مخالفین کو واضح طور پر متنبہ کیا جائے کہ اگر بات نہ مانی گئی تو ان کے خلاف کارروائی ہو گی۔
>
> دوسرے یہ کہ اگر وہ مقاتلین ہیں تو انھیں ہتھیار ڈالنے اور اگر غیر مقاتلین ہیں تو انھیں مطیع ہو کر یا راہِ فرار اختیار کر کے جان، مال اور آبرو بچانے کا پورا موقع دیا جائے۔
>
> چنانچہ استاذِ گرامی کے نزدیک کسی جنگی کارروائی کو غیر انسانی، غیر اخلاقی، غیر قانونی اور سرتا سر ظالمانہ تو قرار دیا جا سکتا ہے، مگر اسے دہشت گردی قرار دینے کے لیے ضروری ہے کہ اس میں مذکورہ دونوں شرائط پائی جاتی ہوں۔''

(اشراق، جنوری ۲۰۰۲، ۳۶)

موجودہ تحریر میں انھوں نے اس تنقید کو دہرایا ہے اور اسے دو مثالوں سے موکد کیا ہے۔ ہم مشتاق صاحب کے شکر گزار ہیں کہ انھوں نے ان مثالوں کو بیان کر کے ہمارے استدلال کو بہت حد تک واضح کر دیا ہے۔ آیئے ان مثالوں کا جائزہ لیتے ہیں۔ پہلی مثال یہ ہے:

> ''کسی گروہ نے بازار کے بیچ میں برسرعام اعلان کر دیا کہ ہم فائرنگ کرنے والے ہیں اور پھر فائرنگ شروع کر کے بعض کو زخمی اور بعض کو ہلاک کر دیا تو کیا یہ دہشت گردی نہیں ہے؟ یقیناً ہے، حالانکہ یہ کارروائی غیر علانیہ نہیں، بلکہ علانیہ ہے۔''

ہمارے نزدیک اس مثال پر علانیہ کی شرط کا اطلاق ہوتا ہی نہیں ہے۔ یہ اسی طرح کی بات ہے کہ کوئی شخص ہاتھ میں خنجر لیے دوسرے کے سینے پر سوار ہو اور اس کی رگِ جاں کاٹنے سے پہلے اسے کہے کہ اگر بھاگ سکتے ہو تو بھاگ جاؤ۔

مشتاق صاحب کی دوسری مثال یہ ہے:

> ''اگر کسی گروہ نے بیچ بازار میں برسرعام اعلان کر کے کہا کہ لوگ اگر دوکان بند کر کے گھروں میں نہیں جائیں گے تو وہ ان پر فائرنگ کر دیں گے۔ اور پھر وہ ہوائی فائرنگ کر دیتے ہیں جس میں کوئی زخمی نہیں ہوا، کوئی ہلاک نہیں ہوا تو کیا یہ دہشت گردی نہیں ہوگی؟ یا انھوں نے ہوائی فائرنگ بھی نہیں کی، لیکن صرف اسلحہ کی نمایش کی اور فائرنگ کی دھمکی دی تو کیا یہ دہشت گردی نہیں ہوگی؟''

یقیناً یہ دہشت گردی نہیں ہوگی، کیونکہ دہشت گردی کے وقوع اور اس کی دھمکی میں زمین آسمان کا فرق ہوتا ہے۔ یہ اسی طرح کا فرق ہے جو قتل اور قتل کی دھمکی میں ہے۔ کیا مشتاق صاحب قتل کی دھمکی دینے والے پر قتل کی سزا نافذ کرنے کی اجازت دیں گے؟

اپنے مضمون کے آخر میں انھوں نے بعض واقعات کو اپنی تعریف کا اطلاق کر کے پیش کیا ہے، ہمارے نزدیک چونکہ ان کی تعریف ہی مبہم ہے، اس لیے اس کی بنا پر کسی واقعے کو زیر بحث لانا ہی خارج از بحث ہے۔

---

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

محمد بلال

نبی کریم کا جہاد وقتال

[مدیر ''اشراق'' کے افادات پر مبنی]

سوال: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا دین اصل میں دین جہاد ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی غزوات میں بہ نفس نفیس حصہ لیا۔ کئی سرایا منظّم کیے۔ آپ کی زندگی کا بیشتر حصہ جہادی مصروفیات میں گزرا، حتیٰ کہ آپ نے وفات سے کچھ دیر قبل بھی حضرت اسامہ بن زید کی قیادت میں ایک جہادی مہم روانہ کی۔ آپ کا اس بارے میں کیا نقطۂ نظر ہے؟

جواب: ہم ''جہاد وقتال کے شرائط'' کے عنوان سے سوال کا جواب دیتے ہوئے بہ دلائل یہ بات واضح کر چکے ہیں[1] کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جزیرہ نمائے عرب میں غلبۂ حق قائم کرنے پر مامور تھے۔ اس لیے آپ نے قانون اتمام حجت کی رو سے اپنے سرکش مخاطبین میں سے قریش کو موت اور اہل کتاب کو مغلوبیت کی سزا دینی تھی۔ اسی طرح آپ نے جزیرہ نمائے عرب میں فتنہ (Persecution) کا خاتمہ کرنا تھا۔ ابتداءً آپ نے اپنے مخاطبین کو قلبی طور پر اسلام کے تابع کرنے کی بھرپور سعی وجہد کی، مگر اکثر مخاطبین نے آپ کا انکار کیا، بلکہ اسلام اور مسلمانوں کو جڑ سے ختم کرنے کے لیے آپ پر جنگیں مسلط کیں۔ چنانچہ بدر، احد اور احزاب میں آپ نے دفاعی جہاد کیا۔ اس کے علاوہ آپ نے اپنے مذکورہ مقصد بعثت کی تکمیل اور فتنے کے استیصال کے لیے اپنے سرکش مخاطبین کے خلاف بلاشبہ اقدامی جہاد وقتال بھی کیا، جس میں کئی غزوات اور سرایا شامل ہیں۔ یہاں یہ نکتہ ذہن میں رہے کہ جزیرہ نمائے عرب میں اسلام اور مسلمانوں کے سیاسی غلبے کے لیے اور قانون اتمام حجت کی رو سے کیے جانے والا یہ جہاد وقتال ایک ایسا خدائی معاملہ تھا جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص تھا۔ اس کا تعلق شریعت سے نہیں ہے۔ اس میں ہمارے لیے کوئی اسوہ نہیں ہے۔ یہ دراصل ایک قیامت صغریٰ تھی جو قیامت کبریٰ کی حسی دلیل بنا کر پیش کی گئی۔ اس میں اللہ ورسول کے فرماں برداروں کو ان کی فرماں برداری کے لحاظ سے جزا اور نافرمانوں کو ان کی نافرمانی کے

---

[1] دیکھیے ''اشراق'' جنوری ۲۰۰۲۔

لحاظ سے سزا۔

اس سلسلے میں ضمنی طور پر یہ بات پیش نظر رکھیے کہ جس دور میں تاریخ اسلام لکھی گئی، اس وقت تاریخ نویسی زیادہ تر جنگ و جدال اور فتوحات کے ذکر پر مبنی ہوتی تھی۔ کسی قوم کے اندر سیاسی اور سماجی حالات میں امن و محبت کے اوصاف کتنی ہی زیادہ مقدار میں پائے جاتے ہوں، تاریخ دان اس کی جنگوں ہی کو قابل اعتنا سمجھا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ سیرت النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی جنگوں کا ذکر بہت نمایاں انداز میں کیا گیا ہے۔

نبی کریم اور صحابہ کے بعد جہاد کی بنیاد

سوال: قانون اتمام حجت کی رو سے اگر جہاد و قتال نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کے ساتھ خاص تھا تو ان کے بعد جہاد و قتال کن بنیادوں پر کیا جا سکتا ہے؟

جواب: نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کے بعد جہاد و قتال صرف ظلم و عدوان کے خلاف ہی کیا جا سکتا ہے۔ انسانوں کی جان و مال اور عقل و رائے کے خلاف ہر اقدام ظلم و عدوان ہے۔ دین نے ظلم و عدوان کی دو صورتوں کو موضوع بنایا ہے۔ ایک صورت فتنہ اور دوسری صورت مسلمانوں کے خلاف زیادتی کے حوالے سے بیان ہوئی ہے۔ ذیل میں ہم ان دونوں صورتوں کی وضاحت کرتے ہیں۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

پہلی صورت

فتنہ کا مطلب ہے کہ کسی شخص کو ظلم و جبر کے ساتھ اس کے مذہب سے برگشتہ کرنے کی کوشش کرنا۔ اس ظلم و جبر کے لیے انگریزی میں Persecution کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ قرآن مجید میں مختلف مقامات پر فتنہ کا لفظ اس معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اس ظلم و جبر کی سنگینی کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ قرآن اسے قتل سے بڑا جرم قرار دیتا ہے[2]۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آزمایش کے لیے انسان کو یہ حق دیا ہے کہ وہ اپنے آزادانہ فیصلے سے جو دین اور جو نقطۂ نظر چاہیں اختیار کریں، لہٰذا جو شخص یا گروہ کسی کو بالجبر اس کا دین چھوڑنے پر مجبور کرتا ہے تو وہ درحقیقت انسان کے لیے خدا کی پوری اسکیم کو بے معنی کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ چنانچہ مدینہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا کہ اس زمین پر اسلام قبول کرنے والوں کے لیے فتنہ کی جو حالت پیدا کر دی گئی ہے، اسے ختم کرنے کے لیے تلوار اٹھائیں اور اس وقت تک برابر اٹھائے رکھیں جب تک یہ حالت باقی ہے[3]۔ سورۂ نساء میں یہ حکم اس انداز سے دیا گیا:

۲؎ البقرہ ۲:۱۹۱۔

۳؎ البقرہ ۲:۱۹۳۔

''اور تمھیں کیا ہو گیا ہے کہ تم اللہ کی راہ میں اور ان بے بس مردوں، عورتوں اور بچوں کے لیے نہیں لڑتے جو فریاد کر رہے ہیں کہ خدایا، ہمیں اس ظالموں کی بستی سے نکال اور ہمارے لیے اپنے پاس سے ہم درد پیدا کر دے اور ہمارے لیے اپنے پاس سے مددگار پیدا کر دے۔(تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ) جو لوگ ایمان لائے ہیں، وہ اللہ کی راہ میں جنگ کرتے ہیں اور جو منکر ہیں وہ شیطان کی راہ میں لڑتے ہیں۔ لہٰذا تم بھی شیطان کے ان حامیوں سے لڑو۔ شیطان کی چال ہر حال میں بودی ہوتی ہے۔'' (۴: ۷۵۔۷۶)

لہٰذا اب بھی اللہ کی زمین پر کہیں کوئی فتنہ سر اٹھائے تو مسلمانوں کی حکومت اگر اتنی قوت رکھتی ہو کہ وہ اس کا استیصال کر سکے تو اس پر لازم ہے کہ وہ مظلوموں کی مدد کے لیے جہاد کا اعلان کر دے۔

دوسری صورت

اگر کوئی مسلمان گروہ کسی دوسرے مسلمان گروہ کے خلاف جارحیت کا ارتکاب کرے تو قرآن مجید کی ہدایت یہ ہے کہ ظلم کرنے والے گروہ کے خلاف جنگ کی جائے۔ سورۂ حجرات میں ہے:

''اور مسلمانوں کے دو گروہ اگر کبھی آپس میں لڑ پڑیں تو ان کے درمیان صلح کراؤ۔ پھر اگر ان میں سے ایک دوسرے پر زیادتی کرے تو زیادتی کرنے والے سے جنگ کرو، یہاں تک کہ وہ اللہ کے فیصلے کی طرف لوٹ آئے۔ پھر اگر وہ لوٹ آئے تو فریقین کے درمیان انصاف کے ساتھ مصالحت کرا دو اور ٹھیک ٹھیک انصاف کرو، اس لیے کہ اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔ مسلمان تو ایک دوسرے کے بھائی ہیں، لہٰذا اپنے ان بھائیوں کے مابین صلح کراؤ اور اللہ سے ڈرتے رہو تا کہ تم پر رحم کیا جائے۔''(۴۹: ۹۔۱۰)

مطلب یہ ہے کہ دو مسلمان گروہ آپس میں لڑیں تو دوسرے مسلمان اسے پرایا جھگڑا سمجھ کر نظر انداز نہ کریں۔ وہ عدل وانصاف کے ساتھ ان کے درمیان مصالحت کی کوشش کریں۔ اگر کوئی گروہ مصالحت پر راضی نہ ہو یا راضی ہونے کے بعد پھر ظلم وعدوان کا رویہ اختیار کرے تو مسلمانوں کا فرض ہے کہ طاقت رکھتے ہوں تو اپنی حکومت کے تحت اس گروہ کے خلاف جہاد وقتال کریں۔ مسلمانوں کے خلاف ظلم وعدوان کی دوسری صورتوں کو بھی سورۂ حجرات کے اسی حکمِ الٰہی کے تحت دیکھنا چاہیے۔

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

محمد اسلم نجمی

ہماری دینی ذمہ داری

سوال: مذہبی حلقوں میں دین کے انسان کے ساتھ تعلق کے بارے میں بہت سے نقطہ ہاے نظر موجود ہیں۔ اہل علم کا ایک طبقہ یہ رائے رکھتا ہے (اور اسے اپنی رائے پر اصرار ہے) کہ دین ہم پر جو ذمہ داری عائد کرتا ہے، وہ دعوت اور صرف دعوت ہے جب کہ بعض دوسرے علما اور دانش ور کہتے ہیں کہ اسلام دین انقلاب ہے۔ یہ مغلوب ہونے کے لیے نہیں، بلکہ غالب ہو کر قیامت تک باقی رہنے کے لیے آیا ہے۔ لہٰذا غلبۂ دین کی جدوجہد، اسلامی انقلاب اور خلافت علیٰ منہاج النبوۃ کا قیام بندۂ مومن کا نصب العین اور مسلمانوں کی اولین دینی ذمہ داری ہے۔ ان دونوں میں سے کون سا موقف صحیح اور اقرب الی الکتاب والسنہ ہے؟

جواب: اس سوال کے جواب سے پہلے دو باتیں اصولی طور پر پیش نظر رہنی چاہییں۔ پہلی یہ کہ برصغیر ہندو پاکستان میں دین اپنے اصل منابع (قرآن وسنت) کے بجائے فقہ اور تصوف کے ذریعے سے متعارف ہوا۔ لہٰذا دین کے ساتھ ہمارا تعلق یا فقہ کے ذریعے سے قائم ہوا اور یا پھر اس کا تعارف تصوف کی اصطلاحات میں پیش کیا گیا۔ اور دوسری یہ کہ مسلمانوں کو ابتداے اسلام کے فوراً بعد سے لے کر کئی صدیوں تک دنیا پر حکمرانی کا موقع ملا۔ پھر بیسویں صدی کے ربع اول میں خلافت عثمانیہ کے خاتمے کے ساتھ ہی مسلمانوں کے اقتدار کا سنہری دور ختم ہو گیا۔ اکثر وبیشتر اسلامی ریاستیں محکوم ہو گئیں۔ اس صدی کے آخر میں ان میں سے اکثر کو آزادی حاصل ہو گئی۔ مگر اس وقت تک مسلمان سائنس اور ٹیکنالوجی میں مغرب سے بہت پیچھے رہ گئے تھے۔ ان کی اخلاقی حالت بھی دگرگوں ہو چکی تھی، لہٰذا آزادی حاصل ہو جانے کے بعد بھی انھیں طاقت ور اقوام کے زیر اثر اور ان کا دست نگر ہو کر رہنا پڑا اور یہ حالت آج بھی اسی طرح قائم ہے۔

علوم وفنون میں مغربی اقوام کی ترقی کا عمل یورپ میں تحریک احیاے علوم سے شروع ہو چکا تھا۔ وہ علم وعمل کی دوڑ میں مشرقی اقوام سے بہت آگے نکل گئے۔ ان کے ہاں بعض سماجی، تمدنی اور اخلاقی اصولوں نے استحکام صورت اختیار کر لی تھی۔ اس لیے طاقت کا توازن واضح طور پر ان کے حق میں ہو گیا۔ مسلمان آج تک ان پیش پا افتادہ حقائق کا ادراک کرنے سے

قاصر رہے ہیں اور اپنے ماضی کی روایات سے جذباتی وابستگی کے باعث احساس برتری کی نفسیات سے چھٹکارا نہیں پا سکے۔ لہٰذا ایک جانب وہ دوسری شکست خوردہ اور پست ہمت اقوام کی طرح کسی نجات دہندہ کے تصور سے اپنی امیدوں کی دنیا آباد رکھے ہوئے ہیں اور دوسری طرف بے سروسامانی، علمی پس ماندگی اور کوتاہ فہمی کے باوجود اپنے حق حکمرانی کے احساس کی آبیاری کے لیے مزاحمتی تحریکیں برپا کر کے غالب اور مقتدر قوتوں کے خلاف اپنی نفرت کا اظہار کرتے رہتے ہیں۔ مصر میں الاخوان المسلمون، فلسطین میں حماس اور جہاد اسلامی، صومالیہ میں اتحاد اسلامی، کشمیر میں حزب المجاہدین اور حرکۃ الانصار اور پاکستان میں لشکر طیبہ اور جیش محمد اور افغانستان میں طالبان اور القاعدہ جیسی مزاحمتی تحریکیں مسلمانوں کے احساس برتری اور غالب اقوام کے خلاف نفرت کے اظہار کی نفسیات کے نتیجے میں وجود پزیر ہوئی ہیں۔ ان تحریکوں کے مؤسسین، رہنماؤں، مویدین اور معاونین نے اپنے موقف کو مضبوط کرنے کے لیے قرآن وسنت اور سیرت وتاریخ کو بنائے استدلال بنایا ہے۔ غلبۂ دین کی جدوجہد، اسلامی انقلاب اور خلافت علی منہاج النبوۃ کے قیام کے تصورات اسی پس منظر کے ساتھ وجود میں آئے ہیں۔ گویا یہ نقطۂ نظر خارجی حالات کی پیداوار ہے جسے دین کے ماخذوں سے ثابت کیا گیا ہے۔

دوسرے نقطۂ نظر کو (اسلام دعوت اور صرف دعوت ہے) سمجھنے کے لیے کچھ وضاحت درکار ہے۔

ابتدائے آفرینش سے لے کر آج تک کے انسانوں کی دینی مساعی پر غور کیجیے تو انبیا اور دوسرے صالحین سب دعوت ہی کے منصب پر فائز نظر آتے ہیں۔ اس سے ایک قدم بھی آگے ان کی کوئی ذمہ داری معلوم نہیں ہوتی۔ مثلاً قرآن مجید میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر دین پہنچا دینے کے سوا کوئی ذمہ داری نہیں ڈالی گئی[1]۔ اسی ابلاغ تام کو آپ کے کارِ رسالت کی تکمیل کا پیمانہ قرار دیا گیا ہے[2]۔ بات واضح کر دینے (یعنی ابلاغ) کے بعد آپ کی ذمہ داری انذار کی ہے۔ آپ کے کارِ نبوت کا آغاز اسی انذار (خبردار کر دینے) سے ہوتا ہے[3]۔ کیونکہ رسول اپنی اصولی حیثیت میں مبشر اور منذر ہی ہوتے ہیں[4]۔ لہٰذا اس میں آپ کی یہ حیثیت الگ سے بھی بیان ہوئی ہے[5]۔ قرآن مجید بھی اصلاً انذار ہی کے لیے نازل ہوا ہے[6]۔ دعوت دین کے نتیجے میں خدا کا جو حق بندوں (اور خصوصاً اہل ایمان) پر قائم ہوتا ہے، آپ کو بس اس کی یاددہانی کے لیے کمربستہ رہنے کا پابند کیا گیا ہے[7]۔ اور

---

۱ ۳:۲۰، ۵:۹۲، ۹۹۔

۲ ۵:۶۷۔

۳ ۷۴:۱-۳۔

۴ ۴:۱۶۵، ۱۸:۵۶۔

۵ ۷:۱۸۸۔

۶ ۶:۱۹۔

۷ ۵۰:۴۵، ۵۱:۵۵۔

اس سے آگے کوئی اقدام کرنے سے روک دیا گیا ہے[٨]۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کے تینوں پہلو ـــــ ابلاغ، انذار، اور تذکیر قرآن مجید میں یک جا بھی بیان ہو گئے ہیں[٩]۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ انبیا و صالحین دعوت ہی کے منصب پر فائز ہوتے ہیں۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کی منصبی ذمہ داری بھی دعوت ہی بیان ہوئی ہے اور ان کے بعد قیامت تک آنے والے صالحین بھی دعوت ہی کی ذمہ داری کے منصب پر رہیں گے۔ البتہ ان نفوس قدسیہ کی ذات اور مساعی کے حوالے سے اللہ کی سنتیں مختلف ہیں۔ جن کے بارے میں اس کا فیصلہ ہے کہ ان میں کوئی ردو بدل اور تبدیلی ممکن نہیں[١٠]۔ اللہ تعالیٰ ان کے ذریعے سے اپنے ارادوں کی تکمیل چاہتا ہے۔ یہ ارادے خدائی منصوبے ہیں جنھیں ہر حال میں پایۂ تکمیل کو پہنچنا ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے:

١۔ انبیا اللہ کے فرستادوں کی حیثیت سے لوگوں کے سامنے خدا کا دین پیش کرتے ہیں۔ اور انھیں خدا و آخرت پر ایمان لانے کی دعوت دیتے ہیں۔ ان کی قوم اگر اس دعوت کو قبول نہ کرے اور نبی پر ایمان لانے سے انکار کر دے تو اس پر اس دنیا میں عذاب آ سکتا ہے، (مگر ضروری نہیں) لیکن آخرت میں وہ لازماً جہنم کا ایندھن بنیں گے۔

٢۔ انبیا میں سے بعض کو اللہ رسالت کے منصب پر فائز کرتے ہیں۔ رسول بھی انبیا ہی کی طرح دعوت دیتے ہیں، مگر ان کی دعوت رد کر دینے کے نتیجے میں منکرین حق پر اس دنیا میں لازماً عذاب آتا ہے، وہ قوم حق زندگی سے محروم کر دی جاتی ہے۔ رسول اور اس کے ساتھی غلبہ پاتے ہیں۔ یہ خدا کا بے لاگ قانون ہے[١١]۔ اسے قرآن مجید میں رسولوں کے باب میں اصول کے طور پر بیان کر دیا گیا ہے[١٢]۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یہ قانون سورۂ توبہ، سورۂ فتح اور سورۂ صف[١٣] تین مقامات پر بیان ہوا ہے اور یہ بتا دیا گیا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا غلبہ خدائی منصوبہ ہے جسے ہر حال میں پایۂ تکمیل کو پہنچنا ہے۔ رسول اپنے مخاطبین پر حق اس درجے میں واضح کر دیتا ہے کہ ان کے پاس انکار حق کی کوئی دلیل باقی نہیں رہتی۔ یہ رسول کی طرف سے اپنی قوم پر اتمام حجت ہے۔ اس اتمام حجت کے بعد خدائی فیصلہ صادر ہوتا ہے اور منکرین کا کام تمام کر دیا جاتا ہے۔ قرآن مجید کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس معاملے میں خدا کی سنت یہ ہے کہ اگر پیغمبر کی قوم بحیثیت مجموعی حق قبول کرنے سے انکار

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

---

٨ ٢٢:٨٩۔

٩ ٥٢:١٤۔

١٠ ٤٣:٣٥۔

١١ ٢١:٥٨۔

١٢ ١٣:١٤۔

١٣ ٩:٣٣، ٤٨:٢٨، ٦١:٩۔

کر دے اور کفر ہی پر جمے رہنے کا فیصلہ کر لے تو پیغمبر اور ان کے اہل ایمان ساتھیوں کو ظالموں کی بستی چھوڑ دینے کا حکم ہوتا ہے۔ اور پھر خدا کے لشکر حرکت میں آتے ہیں، حاصب، صاعقہ صیحہ، اور طوفان بادوباراں کے ذریعے سے وہ قوم صفحۂ ہستی سے مٹا دی جاتی ہے۔ قوم نوح، قوم ہود، قوم صالح اور قوم لوط وغیرہ اسی طرح تباہ ہوئیں۔ لیکن اگر رسول کی قوم فی الجملہ ایمان لے آئے تو پھر منکرین حق پر عذاب رسول اور اس کے ساتھیوں کے ذریعے سے آتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قوم کے ساتھ ایسا ہی معاملہ ہوا۔[14]

۳۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ خصوصی حیثیت کے حامل ہیں اور ان کی یہ حیثیت قرآن مجید میں بیان ہو گئی ہے۔[15] خدا نے انھیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے برپا کردہ انقلاب کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کے لیے منتخب کیا تھا۔[16] نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں دین کا غلبہ جزیرہ نمائے عرب کی حد تک قائم ہوا تھا۔ ان کے بعد صحابۂ کرام کی منصبی ذمہ داری تھی کہ وہ اس کے غلبے کو ان فرماں رواؤں، سرداروں اور حکمرانوں کی عمل داری تک وسعت دیں۔ جنھیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خطوط لکھ کر یا وفود بھیج کر اسلام کی دعوت دی تھی۔ چنانچہ وہ اپنی یہ ذمہ داری ادا کرنے کے لیے نکل کھڑے ہوئے۔ جن غیر مسلم اہل اقتدار نے اسلام قبول کرنے سے انکار کیا، ان کے خلاف انھوں نے جنگ کی۔ ان معاندین اسلام کے خلاف تلوار اٹھانے کا فیصلہ اللہ کا تھا اور ان کی فتوحات دراصل خدائی منصوبے کا حصہ تھیں۔ البتہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کے اتمام حجت میں فرق یہ ہے کہ رسول کے اتمام حجت کے بعد منکرین سے حق زندگی چھین لیا جاتا ہے، مگر صحابہ کی دعوت قبول کرنے سے انکار کے نتیجے میں وہ صرف حق حکومت سے محروم ہوتے ہیں۔

۴۔ صحابۂ کرام کے بعد قیامت تک آنے والے اہل ایمان بھی اگرچہ دعوت ہی کے کام پر مامور ہیں، مگر ان کی دعوت کے نتیجے میں مخاطبین نہ حق زندگی سے محروم ہوتے ہیں اور نہ وہ اقتدار سے محروم کیے جا سکتے ہیں۔ ان کا معاملہ اللہ کے سپرد ہوتا ہے۔ کسی داعی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ انھیں اقتدار سے محروم کرنے کے لیے نکل کھڑا ہو یا ان کو خدا کے عذاب کی وعید سنائے اور ان کے لیے جنت اور دوزخ کا فیصلہ کرے۔ لہٰذا قیامت تک آنے والے اہل ایمان کی ذمہ داری دعوت اور صرف دعوت ہے۔ دعوت کے نتیجے میں دین کا غلبہ قائم ہو جائے اور خلافت علی منہاج النبوۃ وجود میں آ جائے تو یہ اس زمین پر بسنے والے انسانوں کے لیے خدا کی سب سے بڑی نعمت ہو گی۔ دین کے حوالے سے ہمارے لیے اب کرنے کا کام بس یہی ہے۔ جو قرآن میں بیان کردہ پیغمبروں کی تاریخ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ سے ثابت ہے۔

---

[14] ۹:۱۴۔

[15] ۲:۱۴۳۔

[16] ۲۲:۷۸۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

اس بحث سے واضح ہوتا ہے کہ خدا نے اپنی مخلوق پر دعوت کے سوا دین کی اور کوئی ذمہ داری نہیں ڈالی۔ البتہ خدا کے بعض اپنے ارادے اور منصوبے ہیں جنھیں اس نے پیغمبروں کی وساطت سے پورا کیا ہے۔ لہٰذا وہ نہ انسان کی سعی و جہد کا نتیجہ ہیں، نہ ہمارے لیے اسوہ ہیں، نہ ان سے کوئی نصب العین کشید کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی وہ کسی انقلابی جدوجہد کا ماخذ قرار پا سکتے ہیں۔

البتہ یہ بات پیش نظر رہے کہ افراد، علما اور ارباب اقتدار پر دعوت کی ذمہ داری ان کی حیثیت، صلاحیتوں، حدود کار اور دائرۂ اختیار کی رعایت سے عائد ہوتی ہے۔

اگر ہماری دعوتی مساعی کو خدا عذر کے طور پر قبول کر لے اور ہم دعوتی ذمہ داری سے سبک دوش ٹھیریں تو ہم پر اللہ تعالیٰ کی سب سے بڑی عنایت ہوگی۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دعوت کے نتیجے میں ہمارے مخاطبین خیر و شر سے بے تعلقی کا رویہ ختم کر دیں اور راہ راست پر آ جائیں۔ یہ چیز ہماری دنیا میں نیکی اور خیر کے حوالے سے ہمارے لیے صدقۂ جاریہ بن جائے گی۔

برے خیالات پر مواخذہ

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

سوال: بعض اوقات ذہن میں برے برے خیالات آتے ہیں اور عجیب قسم کے وساوس پیدا ہو جاتے ہیں۔ انھیں اگرچہ پوری قوت سے دبا کر رد کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ ان پر مواخذہ نہیں ہوگا، مگر قرآن میں و حصل ما فی الصدور اور یوم تبلی السرائر جیسی آیات کی کیا تعبیر ہوگی۔

جواب: اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ہمارے اخلاص اور کوشش کے باوجود ہم پر وساوس اور (ناپسندیدہ اور غیر ضروری) خیالات کی یلغار ہوتی رہتی ہے۔ اس بارے میں دو باتیں پیش نظر رہنی چاہییں۔ ایک یہ کہ خیالات کے لانے اور وساوس پیدا کرنے میں ہماری کوشش کو دخل حاصل نہ ہو۔ اور دوسری یہ کہ جب ایسی صورت حال پیدا ہو جائے تو ہمیں چاہیے کہ خدا کی یاد سے وابستہ ہو کر دھیان ادھر سے ہٹانے کی کوشش کریں۔ ہم اگر یہ طرزِ عمل اختیار کر لیں تو امید ہے کہ اللہ تعالیٰ لا یکلف اللّٰہ نفسا الا وسعھا (اللہ کسی پر اس کی برداشت سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالتا) کے اصول کے مطابق مواخذہ نہیں فرمائے گا۔

دلوں میں وسوسہ اندازی شیطان کا فعل ہے۔ وہ یہ کام لوگوں کو صراط مستقیم سے برگشتہ کرنے کے لیے کرتا ہے۔ اس کا اظہار خود شیطان نے کر دیا ہے[1]، البتہ اس کی حد بس یہیں تک ہے۔ وہ وسوسہ ڈالنے اور فریب دینے کے سوا اور کچھ نہیں کر سکتا[2]۔ وہ لوگ جو اس دنیا میں اللہ کے بندے بن کر جینے کا عزم کر لیتے ہیں، ان کے بارے میں شیطان بے بس ہو جاتا ہے[3]۔ اور خدا کا

۱؎ ۷:۱۶، ۱۷:۶۲، ۳۸:۸۲۔

۲؎ ۱۵:۴۰۔

۳؎ ۱۴:۲۲۔

بھی وعدہ ہے کہ وہ انھیں شیطان کے وساوس سے محفوظ رکھے گا۔[4]

آپ نے جو آیات (اور دلوں کے بھید اگلوائے جائیں گے اور اس دن چھپی باتیں پرکھی جائیں گی) نقل کی ہیں ان کا تعلق آخرت میں بندے کے حساب کتاب سے ہے۔ خدا قیامت کے بعد حشر میں سینوں کے بھید اگلوائے گا اور چھپی ہوئی باتوں کی پرکھ کرے گا تاکہ ہر شخص پر حجت قائم ہو سکے کہ کس نے کون سا عمل کس نیت پر اور کس محرک کے تحت کیا ہے۔ لہٰذا وہ اپنے ناجائز کام کو جائز ثابت کرنے کے لیے نہ کوئی عذر تراش سکے گا اور نہ ہی کوئی بہانہ بنا سکے گا۔ یہ تو ہو سکتا ہے دنیا میں وہ اپنے ضمیر کو مطمئن کرنے اور دوسروں کی تنقید و تحقیر سے بچنے کے لیے کوئی عذر تراش لے اور اچھا محرک تلاش کر لے اور اس طرح وہ اپنے خبثِ باطن کو لوگوں کی نگاہوں سے چھپانے میں کامیاب ہو جائے، مگر خدا کی بارگاہ میں وہ بالکل عریاں ہو جائے گا۔ اس روز صرف ظاہری اعمال ہی زیر بحث نہیں آئیں گے، بلکہ مخفی اعمال، دلوں کے کھوٹ اور نیتوں کے فساد بھی پرکھے جائیں گے۔

اس پس منظر میں غور کیجیے تو ان آیات کا آپ کے سوال سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

بداخلاق لوگوں سے تعلقات

سوال: بعض اوقات کچھ ایسے عزیز و اقارب ہوتے ہیں جو اپنی بداخلاقی اور بدزبانی کی وجہ سے باعث تکلیف بن جاتے ہیں۔ اگر ان کے خلاف کسی بھی قسم کا بغض اور کینہ رکھے بغیر ان سے مستقل ترک تعلق کر لیا جائے تو یہ قطعِ رحمی کے ذیل میں تو نہیں آئے گا؟

جواب: ایسے اعزا و اقارب جو اپنے طرزِ عمل اور اخلاق و عادات کی وجہ سے باعث اذیت ہوں، ان کے لیے ہدایت اور بھلائی کی دعا کرتے رہنا چاہیے۔ سلام دعا کی حد تک تعلقات بحال رہنے ضروری ہیں تاکہ دعوت کے ذریعے سے ان کی اصلاح کے مواقع باقی رہیں۔ ان کے شر سے بچنے کے لیے گریز اور اعراض کا رویہ اختیار کرنے میں کوئی امر مانع نہیں ہے۔ البتہ ایسے لوگوں سے تعلقات یک سر ختم کر دینے اور مکمل اجتناب برتنے کو پسندیدہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔

۴؎ ۱۵:۴۴۔

خیال و خامہ

٦

گزشتہ سے پیوستہ

مرے دل کی امید گویا ہوئی — یہ بزمِ صنادید گویا ہوئی
کہ ہے اب یہ تیری نوا سینہ تاب — اٹھاتی ہے قلب و نظر کا حجاب
رگِ دل سے پیدا، رگِ دل کا نیش — ہر اندازۂ تار سے بیش بیش
مسلماں کہ تھا خاکِ تیرہ میں نور — پرِکاہ سے یاسمن کا ظہور
ابھی تک ہے اپنی حقیقت سے دور — پریشاں میانِ غیاب و حضور
اِسے بھی تو اب چاہیے اِس کا سوز — کہ آتی نہیں یہ صدا روز روز

'مغنّی دف و چنگ را ساز دہ
بہ آئینِ خوش نغمہ آواز دہ'

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org