

دین اور ریاست

دین اور ریاست کا باہمی تعلق آج ایک بار پھر مسلمان معاشروں میں زیر بحث ہے۔ بیسویں صدی میں یہ مسئلہ اس وقت ایک اہم سوال کے طور پر سامنے آیا جب نوآبادیاتی دور کے خاتمے پر مسلم معاشرے کسی شناخت کی تلاش میں تھے۔ اس وقت دین اور ریاست کا یہ تعلق زیادہ تر ایک نظری بحث کا عنوان تھا۔ آج پچاس ساٹھ سال بعد جب یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ مذہب کا ریاست سے کیا تعلق ہے تو اس کے پس منظر میں وہ تجربات بھی ہمارے سامنے ہیں جو ہم نے ان برسوں میں، اس تعلق کو ایک عملی روپ دینے کے لیے کئے۔ اس طرح آج یہ نظری سے زیادہ ایک عملی اور اطلاقی سوال ہے۔ نظری بحث میں یہ آسانی ہوتی ہے کہ عقلی اور نقلی دلائل کا غلبہ رہتا ہے۔ عقل و منطق کی اساس پر من پسند اور دیدہ زیب عمارتیں تعمیر کی جاسکتی ہیں اور تاریخی واقعات کی ہمیشہ ایک سے زیادہ تعبیرات ممکن ہوتی ہیں۔ مشکل وہاں ہوتی ہے جہاں لمحہ موجود میں ایک مسئلہ اپنی ہمہ گیریت کے ساتھ نظروں کے سامنے کھڑا ہوتا اور ہم سے حل کا طلب گار ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں زمینی حقائق کو نظر انداز کر کے بحث کو نظری دائرے میں قید کرنا آسان نہیں ہوتا۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دین اور ریاست کا تعلق اب نظری سے زیادہ ایک عملی سوال ہے تو اس کا مطلب یہی ہے کہ آج افغانستان، عراق، ایران اور پاکستان سمیت مختلف مسلم ریاستوں میں مسلمان جس صورت حال سے دوچار ہیں، اس کے پس منظر میں مذہب اور ریاست کے باہمی تعلق ہی کو قائم رکھنے کی مختلف کوششیں کارفرما ہیں۔ اس لیے اس مسئلے کو اطلاقی حوالے سے زیر بحث لائے بغیر ہم درپیش حالات کا ادراک کر سکتے ہیں نہ تدارک۔ ریاستی نظام اصلاً غیر مذہبی اور تمدنی معاملہ ہے۔ کسی خطے میں آباد ایک گروہ، کسی مذہب کو مانتا ہے یا نہیں، اس سے قطع نظر وہ اس تمدنی ضرورت کو ضرور مانتا ہے کہ اسے کسی اجتماعیت کی صورت میں منظم ہونا چاہیے۔ گویا ریاست کا وجود انسان کی ایسی تمدنی ضرورت ہے جس سے تاریخ کے کسی دور میں انسان کے کسی عملی انحراف کا ثبوت موجود نہیں ہے۔ انارکسٹ معاشرہ ایک خیالی ریاست (utopia) ہے، جو تاریخ انسانی میں کبھی وجود میں نہیں آسکا۔

اس ناگزیر نظم اجتماعی یا ریاستی نظام کی اب تک تین صورتیں ہی رائج رہی ہیں: ایک شخصی یا خاندانی بادشاہت۔ اس میں حکمرانی کا حق کسی ایک فرد یا خاندان کو حاصل ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حکمران قانون ساز ہے اور اس کو یہ طے کرنا ہے کہ اجتماعی نظام کس قانون اور ضابطے کے تحت چلنا ہے۔ اس کا یہ حق کسی عدالت اور پارلیمنٹ میں چیلنج نہیں ہو سکتا۔ وہ اپنی ذات میں عدالت ہے اور پارلیمنٹ بھی۔ قدیم ریاستوں اور آج کے بعض ممالک میں رائج بادشاہتیں اسی کی ایک صورت ہیں۔

ایک شکل وہ ہے جس میں ایک گروہ کسی الہامی (Divine) استحقاق یا طاقت کی بنیاد پر اقتدار پر قبضہ کرتا ہے۔ پاپائیت میں مذہبی طبقہ اقتدار کو اپنا الہامی حق قرار دیتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہوتا ہے کہ وہ مشیت الہی سے حکومت کر رہا ہے اور اس کا فرمایا ہوا گویا قانون خداوندی ہے۔ اسی طرح فوج کسی ملک میں اقتدار پر قبضہ کرنے کے بعد موجود آئین و دستور کو معطل کر دیتی ہے اور اس کے بعد فوجی اعیان کا دیا ہوا قانون نافذ ہو جاتا ہے۔ پاپائیت میں مذہبی طبقہ حکمران اور قانون ساز ہوتا ہے اور فوجی آمریت میں فوجی قیادت۔ اشتراکی ریاستوں میں کمیونسٹ پارٹی کی آمریت ہوتی ہے۔

تیسری صورت جمہوریت ہے۔ اس میں حق حکمرانی کی نسبت عوام سے ہے۔ عوام کسی فرد یا گروہ کو یہ حق تفویض کرتے ہیں کہ وہ ان کی مرضی سے منصب اقتدار پر فائز ہوں۔ جب نصب کا حق عوام کا ہے تو عزل کا حق بھی عوام کے پاس ہوتا ہے۔ وہ اگر چاہیں تو ایک حکمران کو اقتدار سے ہٹا کر کسی دوسرے کو بٹھادیں۔ اس صورت میں قانون سازی عوام کے منتخب نمائندوں کا حق سمجھی جاتی ہے۔

انسانی تاریخ میں نظم حکومت کی کوئی چوتھی صورت دریافت نہیں ہو سکی۔ بطور ایک مسلمان معاشرہ ہمارے سامنے سوال یہ ہے کہ اسلام ریاست اور نظم حکومت کے مسئلے کو کس نظر سے دیکھتا ہے اور کیا وہ اس مقصد کے لیے مذکورہ صورتوں سے مختلف کوئی صورت بھی تجویز کرتا ہے؟

ریاست یا اس کی تشکیل، ان مسائل میں سے نہیں ہے جسے اسلام نے فی نفسہ موضوع بنایا ہے۔ اسلام کا معاملہ فی الجملہ یہ ہے کہ وہ انسان کی ناگزیر تمدنی ضروریات کو کبھی زیر بحث نہیں لاتا۔ وہ انھیں ایک امر واقعہ کے طور پر قبول کرتا اور بالعموم انسان کے عقل و فہم پر اعتماد کرتا ہے۔ ریاست اور نظم اجتماعی کے باب میں اسلام کی مداخلت دیگر شعبہ ہائے حیات کی طرح اصولی اور اخلاقی ہے۔ اس میں ایک طرف وہ انسان کی تمدنی ضرورت کو مؤکد کرتا اور دوسری طرف یہ چاہتا ہے کہ جو بھی نظم اجتماعی وجود میں آئے، اس کا تزکیہ کیا جائے اور وہ انسان کی اخلاقی زندگی میں کوئی

فساد برپا نہ کرے۔ چنانچہ اگر ہمیں رسالت مآب ﷺ کے بعض ارشادات ملتے ہیں جو ”الجماعۃ“ یا ”سلطان“ سے وابستہ رہنے کی تاکید کرتے ہیں تو یہ تعلیم انسان کی تمدنی ضرورت کے عین مطابق ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب مسلمانوں کا ایک نظم اجتماعی موجود ہے تو پھر اس ہی کے ساتھ وابستہ رہنا چاہیے اور یہ کہ اگر اخلاقی اعتبار سے اس میں خرابی در آئی ہے تو اس کی اصلاح کیسے کی جائے گی۔ دوسری طرف وہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ نظم اجتماعی سے متعلق کچھ امور ایسے ہیں جن کا فیصلہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے کر دیا ہے۔ اب اگر مسلمان اپنی اجتماعیت کی تعمیر کرتے ہیں تو لازم ہے کہ وہ ان امور میں اللہ اور رسول ﷺ ہی کو حاکم مانیں۔ سیاسی نظم کے حوالے سے اسلام کا ایک اہم حکم یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کے باہمی مشورے ہی سے قائم ہوگا (الشوریٰ ۴۲: ۳۸)۔ اسلام نے ریاست یا نظم اجتماعی کے باب میں اسی نوعیت کی چند تعلیمات دی ہیں۔

اس مقدمے کی روشنی میں یہ بات پوری طرح واضح ہے کہ نظم حکومت کی مروجہ صورتوں میں واحد صورت جمہوریت ہی ہے جسے ایک مسلمان معاشرے میں اختیار کیا جانا چاہیے۔ وہ کسی فرد کا یہ حق تسلیم نہیں کرتا کہ چونکہ اس کا باپ حکمران تھا، اس لیے اسے بھی حکمران مانا جائے۔ وہ کسی فرد یا گروہ کو بھی یہ حق نہیں دیتا کہ وہ بندوق کے زور پر حکمران بن جائے یا اپنے حق حکمرانی کے لیے کوئی الہامی دلیل پیش کرے۔ اب اس فرد یا گروہ کو حکمرانی کا حق حاصل ہے جس پر عامۃ الناس بحیثیت مجموعی اعتماد کرتے ہوں۔

حکومت اسلامی یا اسلامی ریاست کے باب میں ہمارے مذہبی لٹریچر میں جو افکار موجود ہیں، ان میں سے بیش تر کا تعلق عباسی دور کے حالات سے ہے۔ اس عہد میں ریاست کو جن مسائل کا سامنا تھا یا اس عہد کے جو سیاسی مطالبات تھے، ان کو سامنے رکھتے ہوئے بعض اصطلاحیں وضع ہوئیں اور بعض خیالات پیش کیے گئے۔ ماوردی، بغدادی، امام غزالی اور دوسرے اہل علم نے اس حوالے جو کچھ لکھا ہے، اس کی نوعیت یہی ہے۔ ان میں بڑی حد تک عباسی حکومت کے اقدامات کے لیے جواز تلاش کیے گئے۔ یہ بات اہم ہے کہ نظام حکومت کے باب میں اسلام کا جو سب سے اہم مطالبہ تھا، وہ ان صاحبان علم کے ہاں اس اصرار کے ساتھ زیر بحث ہی نہیں آیا۔ وہ مطالبہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے معاملات چونکہ مشاورت سے چلتے ہیں لہذا اسی بنیاد پر کسی کا حق اقتدار ثابت ہو سکتا ہے۔ اس عہد کے لٹریچر میں موروٹی بادشاہت کو یا تو موضوع نہیں بنایا گیا یا پھر اس کے لیے جواز تلاش کیا گیا۔ اس بنا پر اگر ہم نے آج کے سیاسی حالات میں کوئی نقطہ نظر اختیار کرنا ہے تو یہ لٹریچر شاید ہماری زیادہ مدد نہ کر سکے۔ تاہم یہ اس لحاظ سے راہنما ہو سکتا ہے کہ اپنے عہد کے سیاسی حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہمارے اسلاف نے کس طرح دینی احکام کو سمجھا۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ نظام حکومت کی واحد صورت جو اسلام کے مزاج سے ہم آہنگ اور اس کی تعلیمات کے عین مطابق ہے، وہ جمہوریت ہے تو اس پر بعض اعتراضات عموماً پیش کیے جاتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ چونکہ عوام دین سے واقف نہیں ہیں، اس لیے وہ ایسے لوگوں کو پارلیمنٹ میں بھیجتے ہیں جو دین سمجھتے ہیں نہ دینی اعتبار سے مثالی اخلاق و کردار کے مالک ہوتے ہیں۔ اس بنیاد پر ہمارے ہاں دینی جماعتیں بالعموم مسلمانوں کی منتخب حکومتوں اور بڑی سیاسی جماعتوں کو لادینی قرار دیتی ہیں۔ اسی طرح وہ اپنے فہم دین کے مطابق حکومت سے بعض مطالبات کرتی ہیں جسے وہ نفاذ شریعت کا مطالبہ قرار دیتی ہیں۔ یہ مطالبہ عام طور پر کسی عوامی تحریک کے نتیجے میں سامنے نہیں آتا بلکہ وہ مذہبی جماعتیں اسے پیش کرتی رہی ہیں جنہیں عوامی سطح پر سواد اعظم کی کبھی حمایت حاصل نہیں رہی۔ اس کے نتیجے میں یہ ہوا کہ کسی فوجی آمر نے اپنی مصلحت کے تحت یا پھر کسی سیاسی حکومت نے اپنی سیاسی ضروریات کے پیش نظر ایسے اقدامات کیے جن کا مقصد نفاذ شریعت کے اس مطالبے کو پورا کرنا تھا۔ جیسے جنرل ضیاء الحق صاحب کے دور میں حدود آرڈیننس کا نفاذ یا ذوالفقار علی بھٹو مرحوم کے عہد میں شراب وغیرہ پر پابندی ہے۔ ان اقدامات کے بارے میں ہم یہ بات اطمینان کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ان سے معاشرے کی اسلامی تعمیر کے حوالے سے قابل ذکر پیش رفت نہیں ہو سکی۔ اس صورت حال کو سامنے رکھیے تو دو سوال پیدا ہوتے ہیں:

- ۱۔ اگر عامۃ الناس کا فہم دین کسی کے نزدیک قابل اعتبار نہیں تو کیا پھر بھی جمہوریت ہی کو اختیار کیا جانا چاہیے؟
 - ۲۔ اگر محض قوانین کے نفاذ سے مطلوبہ تبدیلی نہ آ سکے تو کیا اس کے لیے کوئی دوسرا راستہ اختیار کیا جانا چاہیے؟
- جہاں تک پہلے سوال کا تعلق ہے تو ہمارے نزدیک اس صورت میں بھی جمہوریت کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ موجود نہیں ہے۔ یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ جس حد تک عامۃ الناس کے لیے دین ایک سنجیدہ مسئلہ ہوگا، اسی نسبت سے اقتدار کے ایوانوں میں دین کے حوالے سے سنجیدگی پائی جائے گی۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ معاشرے کا عمومی مزاج غیر دینی ہو اور منصب اقتدار پر تشریف فرما لوگ خلافت راشدہ کی مثال پیش کر رہے ہوں۔ اگر اسلام میں کسی اقتدار کے جواز کے لیے مشاورت دینی ضرورت ہے تو پھر عوام کا انتخاب ان کے فہم دین یا دین کے حوالے سے ان کے عمومی ادراک سے مختلف کیسے ہو سکتا ہے۔ ایسی صورت میں راستہ یہ نہیں ہے کہ رائے عامہ کی تائید کے اصول کو نظر انداز کر کے کسی دوسرے ذریعے سے صالحین کی حکومت قائم کرنے کی کوشش کی جائے۔ اگر بالفرض کسی جگہ یہ انہونی ہو جائے کہ ایک بہت صالح جماعت یا فرد کسی حادثے کے سبب اقتدار کے ایوانوں تک پہنچ جائے تو بھی اس سے معاشرے میں مطلوبہ تبدیلی نہیں آ سکتی۔ ہماری تاریخ میں حضرت عمر بن عبدالعزیز کی حکومت بھی ایسا ہی ایک استثنائی

واقعہ تھا۔ شخصی حوالے سے انھوں نے خلفائے راشدین کی مثال قائم کر دی، لیکن مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کا تجزیہ ہے کہ وہ بھی اس ”مجددِ کامل“ کے منصب تک نہیں پہنچ سکے، جو معاشرے کی اسلامی تشکیل کے لیے ایک ناگزیر ضرورت ہے (تجدید و احیائے دین)۔ یہ واقعہ اس دعوے کی دلیل ہے کہ معاشرے کی اسلامی تشکیل کا طریقہ یہ نہیں ہے کہ صالحین کو اقتدار کے ایوانوں تک پہنچایا جائے۔ اس کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ معاشرے کی تعلیم و تربیت اس ڈھنگ سے کی جائے کہ اس کا عمومی مزاج صالح ہو جائے۔ اس کے بعد اس کے مشورے سے جو حکومت قائم ہوگی، وہ لازماً صالحین کی ہوگی۔

ہماری مذہبی جماعتوں نے معاشرے کی اسلامی تشکیل کے لیے ساری توانائیاں اس پر صرف کر ڈالیں کہ وہ صالحین کو اقتدار کے ایوانوں تک پہنچائیں۔ اب ضرورت ہے کہ وہ اس نقطہ نظر کی اصلاح کریں جس کی غلطی تجربے نے واضح کر دی ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ ریاست کے بجائے معاشرہ ان کی دلچسپی کا اصل میدان بنے۔ اس کی واحد صورت معاشرے کی تعلیم ہے۔ مغرب میں ہم آج جس سیاسی نظم کو دیکھتے ہیں وہ اصلاً ان معاشرتی اقدار کا پر تو ہے جنہیں وہاں فروغ ملا۔ جب جمہوریت ایک معاشرتی قدر بنی اور لوگوں نے ایک دوسرے کے حق اختلاف کو سماجی سطح پر قبول کیا تو اس کا اظہار ان کے نظام حکومت میں بھی ہوا۔ اسی طرح جب معاشرتی سطح پر مذہب کے ایک محدود کردار پر بالعموم اتفاق رائے پیدا ہو گیا تو اس کے بعد اس کا ظہور حکومتی پالیسیوں میں بھی ہوا اور آج مغرب کا سیاسی نظام پوری طرح ان اقدار سے ہم آہنگ ہے جن پر معاشرہ اتفاق رائے سے کھڑا ہے۔ ہمارے سامنے بھی یہی راستہ ہے۔ اگر ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہماری نجی اور اجتماعی زندگی میں دینی مزاج کا اظہار ہو تو یہ کام اسی وقت ہو سکے گا جب معاشرہ اس کو بطور قدر اختیار کرے گا۔ اس کے بعد یہ ممکن نہیں ہے کہ جمہوریت کی صورت میں معاشرہ کسی اور قدر کا نمائندہ ہو اور پارلیمنٹ کسی دوسری قدر کو فروغ دے رہی ہو۔ اس ترتیب کو الٹنے کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہم سماجی سطح پر ایک منافقت کو فروغ دیں اور اسے ایک سماجی قدر کی حیثیت سے قبول کیے رکھیں۔

جب یہ طے ہے کہ مقصود معاشرے کی اسلامی تشکیل ہے اور یہ اقتدار پر صالحین کے قبضے سے ممکن نہیں ہے تو پھر جمہوریت کی نفی کے بجائے سارا زور معاشرے کی تعلیم و تربیت پر صرف کیا جائے۔ اس سے دین و ریاست کے مابین ایک فطری تعلق وجود میں آئے گا جو دیر پا ہوگا۔

دین و ریاست کے باب میں جب ہم عصری تجربات اور افکار کا مطالعہ کرتے ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے مذہبی اہل سیاست کے نزدیک اسلامی ریاست کا جو تصور ہے، اس سے مراد اقتدار کا ایک مخصوص طبقے کو منتقل

ہونا ہے۔ ایران میں علما اور افغانستان میں طالبان کی حکومتیں اس کی مثال ہیں۔ ہماری مذہبی سیاسی جماعتیں بھی اسی نقشے کو سامنے رکھے ہوئے ہیں۔ چنانچہ یہ سرحد میں متحدہ مجلس عمل کے عہد میں پیش کیا جانے والا حسبہ بل ہو یا سوات کا نظام عدل ریگولیشن ۲۰۰۹ء ہو، ان کے مطالعہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک نفاذ شریعت سے مراد یہی ہے کہ ملک میں ایک خاص طرز کا عدالتی نظام ہو اور اس کی باگ ڈور علما کے ہاتھ میں ہو۔ یہ انداز فکر ایک طرح سے عدلیہ کی آمریت پر مبنی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا حاصل علما کی آمریت ہے کیونکہ اس نظام میں قاضی کا عہدہ علما ہی کے پاس ہوگا۔ اسی کو پاپائیت کہتے ہیں۔ قطع نظر اس کے کہ تاریخ نے اس تصور کو مسترد کر دیا ہے، یہ اس نظام ریاست سے بھی ہم آہنگ نہیں ہے جس نے تقسیم کار کے اصول پر کئی ریاستی اداروں کو جنم دیا ہے اور جو انسان کی اجتماعی بصیرت کے اظہار کا مؤثر ترین اور معقول ترین ذریعہ ہے۔

اس تجزیے کا حاصل یہ ہے کہ دورِ جدید میں اگر ہم نے دین و ریاست کے باہمی تعلق کو قائم رکھنا ہے تو اس کے لیے وہ افکار ہماری مدد نہیں کر سکتے جو بنو عباس کے عہد خلافت یا پھر بیسویں صدی میں بعض اہل علم کی طرف سے پیش کیے گئے۔ اس کے لیے ایک نئے نظام فکر new paradigm ضرورت ہے۔ اس کے خط و خال ہمارے نزدیک یہ ہے:

۱۔ اس معاملے میں مکمل یکسوئی کی ضرورت ہے کہ ہمارے لیے اگر کوئی نظام سیاست و حکومت قابل قبول ہے تو وہ صرف جمہوریت ہے۔ لہذا میدان سیاست میں ہونے والی جدوجہد محض اس نکتے پر مرکوز ہونی چاہیے کہ اول و آخر جمہوری ریاست ہمارا مقصد ہے۔

۲۔ اگر ہم ریاست کو کوئی مخصوص نظری شناخت دینا چاہتے ہیں تو اس کی واحد صورت یہ ہے کہ ہم عوام کو اس کے لیے قائل کریں۔ اس کا واحد راستہ معاشرے کی تعلیم و تربیت ہے۔ جس کے لیے ریاست کے آئین اور قانون کے مطابق ابلاغ کے تمام ذرائع استعمال میں لائے جاسکتے ہیں۔

۳۔ ۱۹۷۳ء کے آئین میں اسلام کو ریاست کا مذہب قرار دینے اور قرآن و سنت کی تعلیمات کے برخلاف قانون سازی کے ممنوع ہونے کے بعد، سیاسی جماعتوں میں مذہبی اور غیر مذہبی کی تقسیم بے معنی اور غیر ضروری ہے۔ اب سیاسی جماعتوں کو اس طرح اپنے منشور کی بنیاد پر سیاست کرنی چاہیے جس طرح جمہوری معاشروں میں کی جاتی ہے۔

۴۔ نظام تعلیم میں مذہبی اور غیر مذہبی کی تقسیم بھی بے معنی ہے جس کا نتیجہ نظریاتی ابہام ہے، اس لیے اسے ختم ہونا

چاہیے۔

ہمارے نزدیک اس کی جو ممکنہ عملی صورت ہے، اسے ہم ایک الگ مضمون میں بیان کریں گے۔

ڈاکٹر مفتی سرفراز احمد نعیمی کی شہادت

جامعہ نعیمیہ کے مہتمم، ممتاز عالم دین ڈاکٹر مفتی سرفراز احمد نعیمی کا قتل، ایک ایسی دل گیر خبر تھی جس نے ہر صاحب دل کو رنجیدہ کر دیا۔ ان کا تعلق بریلوی مکتب فکر سے تھا لیکن ان کے غم کو مسلکی وابستگی سے ماورا ہو کر محسوس کیا گیا۔ یہ ان کے اس طرز عمل کا نتیجہ ہے جسے انھوں نے فقہی و گروہی اختلافات میں بالعموم اختیار کیے رکھا۔ اس معاملے میں وہ صحیح معنوں میں اپنے والد مولانا مفتی محمد حسین نعیمی مرحوم کے جانشین تھے جن کی وسعت قلبی، اختلاف کے باب میں، ہمارے اسلاف کی روایت کا تسلسل تھی۔ مفتی سرفراز نعیمی صاحب علما کی ہر اس مجلس کا حصہ رہے جو کسی قومی یا ملی مسئلے پر غیر فرقہ دارانہ بنیاد پر وجود میں آئی۔ ان کی طبعی سادگی اور اخلاص کا بھی انھیں ہر دل عزیز بنانے میں ایک کردار تھا۔ ان کی شہادت نے اس قومی المیے کو ایک بار پھر پوری شدت کے ساتھ واضح کیا ہے کہ دینی مسائل میں فہم کے اختلاف کے معاملے میں تشدد ہمارے ہاں اس سطح تک سرایت کر چکا ہے کہ بعض گروہوں نے قتل جیسے جرم کو بھی اس باب میں روا رکھا ہے جس کی سزا قرآن مجید نے دائمی جہنم بیان کی ہے۔ بلاشبہ دین میں تحریف کی اس سے بدترین صورت ممکن نہیں۔ نصوص کے فہم اور ان سے استنباط احکام کے معاملے میں اختلاف ہماری تاریخ کے صدرِ اول سے جاری ہے اور اہل علم نے اسے کبھی ممنوع نہیں کہا۔ یہ اختلاف کس نوعیت کا رہا ہے، اس کا اندازہ حضرت ربیعہ بن عبد الرحمن مدنی کے ایک قول سے کیا جاسکتا ہے۔ یہ مدینہ کے ایک جید عالم اور امام مالک کے شیوخ میں سے تھے۔ انھیں عباسی خلیفہ عباس نے عراق میں اپنا مشیر بنایا۔ انھوں نے کچھ دن عراق میں گزارے اور واپس مدینہ آگئے۔ اہل مدینہ نے ان سے پوچھا کہ انھوں نے اہل عراق کو کیسا پایا تو ان کا کہنا تھا: "جو ہمارے ہاں حلال ہے وہ ان کے نزدیک حرام ہے اور جسے ہم حرام کہتے ہیں وہ اسے حلال سمجھتے ہیں"۔ ان سے یہ قول بھی منسوب ہے: "معلوم

ہوتا ہے ہمارے ہاں اور ان کے ہاں اور نبی مبعوث ہوئے ہیں۔" (ڈاکٹر طہ جابر العلوانی، ادب الاختلاف فی الاسلام)۔ اس سے اہل مدینہ اور اہل عراق کے مابین فہم دین کے اختلاف کی شدت کو سمجھا جاسکتا ہے۔ اس کے باوجود امت دونوں گروہوں کا احترام کرتی اور ان کی عظمت کی معترف ہے۔ ہماری بدقسمتی یہ رہی کہ ہم اسلاف کی فقہی آراء کے مقلد تو بنے، لیکن اختلاف کے باب میں ان کے رویے کی تقلید نہ کر سکے۔ ڈاکٹر سرفراز نعیمی جیسے لوگوں کے ساتھ یہ سلوک ہمیں متوجہ کر رہا کہ ہمارے اہل علم کو صرف اس مقصد کے لیے ایک اتحاد بنانا چاہیے کہ وہ ہر اس گروہ سے قطع تعلق کریں گے جو اس نوعیت کے اختلافات میں تشدد کا قائل ہے اور اسے معاشرتی سطح پر کبھی گوارا نہیں کریں گے۔ ہم اپنا نقطہ نظر لوگوں کے سامنے رکھ دیں گے۔ اب یہ ان کا کام ہے کہ وہ کس راے کو قبول کرتے ہیں۔ اُمت کے اجتماعی ضمیر نے آراء کے رد و قبول میں پہلے کوئی غلطی کی ہے نہ آئندہ کرے گی۔ حکومت کے لیے شاید یہ ممکن نہ ہو کہ وہ ہر عالم دین کو حفاظتی حصار فراہم کر سکے۔ یہ اہتمام علما کو خود ہی کرنا ہوگا۔

یہ حادثہ ہمیں اس جانب بھی متوجہ کر رہا ہے کہ جب ہم نے (اسلاف کی راے کے برخلاف) دورِ حاضر میں نجی جہاد کو جائز قرار دے دیا تو اس کے بعد ایسے گروہوں کا پیدا ہونا ناگزیر ہے جو فہم دین کے اختلاف کو جہاد قرار دیں اور پھر "دشمنوں" کو تہ تیغ کرنا شروع کر دیں۔ اب ان کا دشمن وہی ہوگا جو ان سے اختلاف کر رہا ہے۔ جب ہم نے ان کا حق جہاد قبول کر لیا تو ہدف کے تعیین کے باب میں ان کے حق کی نفی کیسے کر سکتے ہیں؟ ہمارے نزدیک یہ مسئلہ اس وقت علما کی توجہ کا سب سے زیادہ مستحق ہے۔ اس کو نظر انداز کرنے کا مطلب ڈاکٹر مفتی سرفراز نعیمی جیسے افراد کے قتل کو روا رکھنا ہے۔ ہم دعا گو ہیں کہ اللہ تعالیٰ مفتی صاحب کو اپنی مغفرت سے نوازے اور مسلمان معاشروں کو فساد سے محفوظ رکھے۔