Journal of Islamic Civilization and Culture (JICC)

JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION AND CULTURE(JICC)

Volume 3, Issue 1 (Jan-June, 2020)
ISSN (Print):2707-689X
ISSN (Online) 2707-6903
Issue: http://ahbabtrust.org/ojs/index.php/jicc/issue/view/8
URL: http://ahbabtrust.org/ojs/index.php/jicc/article/view/87/97
Article DOI: https://doi.org/10.46896/jicc.v3i01.87

Title Analysis Of The Ideological Origins Of Armed Struggle In Islam

Author (s): Sami Ud Din, Dr. Dost Muhammad

Received on: 29 June, 2019
Accepted on: 29 May, 2020
Published on: 25 June, 2020

Citation: Sami Ud Din and Dr. Dost Muhammad, "Construction: Analysis Of The Ideological Origins Of Armed Struggle In Islam," JICC: 3 no, 1 (2020): 111-135

Publisher: Al-Ahbab Turst Islamabad

Islamic Research Index
HEC Approved Research and Indexing Agency
INTERNATIONAL Scientific Indexing
المنهل ALMANHAL
ASIAN Research Index
Crossref
Click here for more

اسلام میں مسلح جدوجہد کی نظریاتی بنیادوں کا تحقیقی وتنقیدی جائزہ

ANALYSIS OF THE IDEOLOGICAL ORIGINS OF ARMED STRUGGLE IN ISLAM

سمیع الدین*
ڈاکٹر دوست محمد**

Abstract

Armed struggle is an issue of life- and -death judgments and that's why it needs solid justification from ethical and religious principles. Defending human life and preserving the society from anarchy, disintegration and destruction sometimes waging armed struggle become necessary and a group of people or nation is compelled to do so. Now one of the important aspects in this regard is, in which circumstances the nation is allowed for an armed struggle. All of the major world religions provide guidelines in this domain from strong militancy to absolute pacifism and just war theory. Islam too acknowledges the right of defense and preserving life to human beings. This paper seeks to map out the ideological approaches to armed struggle in Islam. The important scriptures from the holy Quran, Narrations of the holy prophet are briefly introduced and the relevant verses are extracted and summarized in the light of exegesis.

---

*پی ایچ ڈی اسکالر، شیخ زید اسلامک سنٹر، پشاور یونیورسٹی
**پروفیسر (سابق)، شیخ زید اسلامک سنٹر، پشاور یونیورسٹی

زندگی کی حرکت اور روانگی میں فساد اور خلل پیدا ہونے کے بارے میں الشعراوی لکھتے ہیں: کہ جب فساد اور خلل زندگی کی حرکت تک پہنچ جائے اور لوگ فساد کے اس مقام پر آجائے جس کی وجہ سے حیات اور زندگی کے تسلسل میں فرق آجائے تو پھر اس فساد اور خلل کا تدارک اور تعویض ایک لازمی اور مالابدّ امر ہے اب مذکورہ فساد کو دور کرنا کس طریقہ اور لائحہ عمل سے ممکن ہے ؟۔ تو اب یہ قابل غور بات ہے اب دیکھنا یہ ہوگا کہ مذکورہ فساد معاشرہ میں کس نوعیت کا ہے اور کہاں کہاں تک یہ موجود ہے اور کیا یہ فساد "مقومات الیقین الایمانی" تک پہنچا ہے یا نہیں یعنی فساد اس جگہ اور مقام پر آیا ہے جہاں لوگ اپنی ایمانی دنیا آباد کر لیتے ہیں۔

اگر فساد اس نوعیت کا ہو کہ لوگوں کے ایمان کی تقویم اور آباد رکھنے کے محل اور مواضع بھی فساد کے شکار ہو جائے اور لوگ اس بات کا پاس نہ رکھے کہ اب ہمارا آسمان کے ساتھ جو رابطہ تھا وہ اب منقطع ہو گیا، اور پھر یہ لوگ خود ان اماکن اور مواضع کو منہدم وویران بنا دیں، تو اب معاشرہ اس فساد اور خرابی کا شکار ہے جس کی کوئی اصلاح وغیرہ ممکن نہیں اور یہ دراصل عظیم تباہی، اور فساد ہے جس کی کوئی اصلاح ممکن نہیں۔ والفساد إن حدث بين الناس فى حركة الحياة فيمكن أن يعوض ويتدارك ، امّا إن تعدّى الفساد إلى مقومات اليقين الايمانى فى الارض ، فكرة الناس ما يربطهم بالسماء وهزموا أماكن العبادة ، فهذه الطامة والفساد الذى لاصلاح بعده ۔ [1]

اب مذکورہ فساد کو منع کرنا ایک انسانی اور معاشرتی ضرورت بن جاتی ہے۔ اگر اس صورت میں کوئی دفاع اور تدافع موجود نہ ہو تو پھر پوری روئے زمین فساد کا شکار بن جاتی ہے یہ کس طرح؟ یہ اس طرح کہ کسی شہر میں اگر کوئی ظالم موجود ہو تو اس کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ لوگوں کو غلام اور ماتحت بنا دے اور ان کے خیرات، اچھائیوں اور مال ودولت اور خون پر ڈاکہ ڈال دے، اور وہ اسی طرح ذھنیت کا ہوتا ہے کہ اس کاروائی اور ظلم وفساد کے باوجود کوئی دوسرا اس کی راہ میں حائل ورکاوٹ نہ بن جائے، اور جب حالت اس نوعیت کی رہی تو پھر معاشرہ اور مجتمع کمزوری اور افراتفری کا شکار ہو جاتا ہے اب معاشرہ کے باقی افراد اور عناصر کا فرض بن جاتا ہے کہ وہ اپنی اجتماعی حالت اور زندگی کو محفوظ بنا دے اور مذکورہ استبداد اور ظلم کے خلاف حتی الوسع ایک دوسرے کے ساتھ تعاون اور ایثار کرے، کیونکہ معاشرہ میں اس بات کی طاقت ہرگز موجود نہیں کہ وہ اس طرح استبدادی عناصر کو ہمیشہ کے لئے سمائے رکھے۔ یہ بات خلافِ عقل ہے کہ ایک طبقہ عمل وکوشش کرے اور دوسرا طبقہ صرف اس کے منافع حاصل کرتا رہے اور اگر اس طرح رجحان پیدا ہوا تو سمجھو کہ معاشرہ اور زمین میں فساد کی ابتداء اور آغاز ہونے لگا ہے۔

"وتفسر الأرض حين ينعدم هذا التدافع ، كيف؟ هب أن ظالماً مستبدافى بلد ما يستعبد

الناس ویمتصّ خیراتھم بل ودماءھم دون أن یردّ، أخر---وھذا بدایة الفساد فی الارض'' 2

الشعراوی لکھتے ہیں کہ معاشرہ میں فساد دو طرح کا ہوتا ہے ایک فساد وہ ہے جو زندگی وحیات کی حرکت میں پیدا ہو جائے یعنی معاشرہ میں استبدادی عناصر پیدا ہو جائے۔ تو پھر اس طرح فساد کا تدافع اور دفاع کے ذریعہ اصلاح ممکن ہے۔ اگر فساد حرکت الحیات سے آگے جا کر اُماکن العبادات والطاعات میں داخل ہو جائے اور لوگوں اور آسمانوں کے درمیان روابط اور تعلق خون خرابے میں ملّوں اور رنگ دار ہو جائے تو پھر یہ دراصل ''فساد الدین ''یعنی دین کا فساد ہے جس کی اصلاح ممکن نہیں کیونکہ اس صورت میں وہ ''موازین ''اور ''اصول ''درھم برھم ہو جاتے ہیں جس کی بنیاد پر زندگی کی حرکت کو منظم کیا جاتا ہے اور اس صورت میں معاشرہ اور مجتمع بغیر کسی میزان اور ضوابط کے رہ جاتا ہے، تاکہ لوگ اصلاح کی خاطر ان کی طرف رجوع کر سکے۔ اور مذکورہ میزان اور ضوابط کا خراب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لوگ معاشرہ میں اصلاح کے مراجع سے محروم ہو گئے ہیں۔

''إن کان الفساد الأول قائلا بلا حرام ، فساد الدین لایصلح، لأنک ضربتَ الموازین التی کانت تنظم حرکة الحیاة، فأصبح المجتمع بلا میزان وبلا ضوابط یرجع الیھا ''3

اِذن جہاد کا مقصد یہ ہے کہ زندگی اور حیات کی فطری حرکت اپنی فطری حالت پر مرکوز رہے، اور معاشرہ بغیر کسی میزان اور ضوابط کے نہ بن جائے۔ ایک طرف مجتمع ترقی اور مساوات اور یکسانیت کے ضوابط کے تحت رواں دواں ہو اور دوسری طرف زمین کا ارتباط بھی آسمانوں کے ساتھ مضبوطی سے منسلک رہے۔ تو اب یہ حالت دراصل ایک انسانی ضرورت ہے اس میں صرف انسان ہی منظور نظر رہتا ہے، یہ انسان کا ''دین ''کی طرف نہیں بلکہ ''دین ''کی طرف سے انسانی تحفظ ہے کہ زندگی کی حرکت موزون اور متوازن اصولوں اور ضوابط کے تحت جاری وساری ہو۔ اور یہ ''تنظیم ''اور ''توزین ''دراصل انسانی تصور ہے۔ جس میں کوئی خاص نہیں بلکہ اس میں تمام بنی نوع یکساں طور پر شامل ہیں۔ یہ نہیں کہ ایک گروہ منظور نظر ہے اور دوسرا نظر انداز ہے یہ ایک عام قضیہ ہے جو تمام لوگوں کی بلا امتیاز و تفریق ترجمانی کرتا ہے۔ یہ قضیہ انسانوں کے رنگ و نسل، نظریات، مذاہب اور اوطان کے اصولوں پر فاتح نہیں بلکہ یہ قضیہ دراصل انسانیت اور حیات کے ہمہ گیر ادعیات پر کار فرما ہے۔

یہی وجہ ہے کہ سورہ الحجٰت نمبر 40 میں اس عموم اور عالمگیریت کی طرف اشارہ موجود ہے۔ جس میں ''دفاع ''اور ''تدافع ''کا فلسفہ ''بین الناس ''کا بعض کا بعض کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے۔ ''ولولا دفع اللہ الناس بعضھم ببعض ''4 اور یہاں اس بات کی ضرورت بھی پیش نہ آئی کہ کفر اور ایمان کا ذکر کر لیتے، کہ جب اللہ تعالیٰ کا دفاع مؤمنین کے ذریعہ کفار کا نہ ہوتا یعنی ''لولا دفع اللہ الکافرین بالمؤمنین ''کہ مؤمنین کے

ذریعے اگر کفار کو دفع نہ کرتا، بلکہ وہاں صرف اور مطلق طور پر الناس کا ذکر کیا، جو کہ ایک عام قضیہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جس میں تمام معاشروں کے تمام لوگ یکساں طور پر داخل ہیں۔[5] لہٰذا دفاع اور تدافع کا اِذن عام ہے۔انسانی تصور کی بنیاد پر ہے ایمان کے تصور پر نہیں۔

مزکورہ تناظر میں مسلح جدوجہد کی قرانی تعلیمات کی روشنی میں وضاحت پیش کرتے ہیں

مسلح جدوجہد اسباب اور قرانی تعلیمات

(أُذن للذين يُقاتلون بانهم ظلمُوا وإن الله على نصرهم لقدير﴾[6]

ترجمہ:۔''جن مومنوں کے خلاف ظالموں نے جنگ کر رکھی ہے اب انہیں بھی اس کے جواب میں، جنگ کی رخصت دی جاتی ہے۔ کیونکہ اُن پر سراسر ظلم ہو رہا ہے اور اللہ اُن کی مدد کرنے پر ضرور قادر ہے۔''[7]

اس آیت کے تحت مولانا آزاد کے الفاظ یہ ہیں:''اذن قتال کی پہلی آیت اور قتال کے جواز کی علت ہے اور مسلمان مظلوم ہیں اور مظلوم کا حق ہے کہ اسے ظالم کے مقابلہ میں ہتھیار اٹھانے کی اجازت دی جائے۔''[8]

علامہ الواحد اپنی تفسیر البسیط میں مذکورہ آیت کے تحت لکھتے ہیں۔''کہ مذکورہ آیت، أُذن للذين ۔۔۔۔۔کے بارے میں ابن عباس سے سعید بن جبیر، قتادۃ اور الزہری روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ سب سے پہلی آیت ہے جو قتال کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور اس کے بارے میں سعید بن جبیر کی مزید وضاحت یہ ہے کہ جب محمد صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے نکالے گئے تو اس موقع پر ابو بکر صدیقؓ نے کہا کہ انہوں نے اپنا نبی نکال دیا تاکہ وہ خود کو ہلاکت میں ڈال دے۔ تو پھر اس حالت میں مذکورہ آیت نازل ہوئی اور ابو بکر نے کہا کہ میں سمجھ گیا کہ اس کے بعد قتال ہو گا۔ تمام مفسرین کی رائے یہ ہیں کہ اہل مکہ کے مشرکین اصحاب رسول کو اذیت دینے میں لگے ہوئے تھے اور آپؐ کے پاس زخمی اور مظلوم اصحاب شکایت کرکے آیا کرتے تھے تو اس وقت ان کو آپؐ کے الفاظ یہ تھے،''اصبروا فإنى لم أومر بالقتال''[9]

کہ تم فی الحال صبر سے کام لو اور ابھی تک مجھے تو قتال کی اجازت اور حکم نہیں ہوا ہے، اور یہ حالت ہجرت تک رہی اور اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی۔

الواحدی مقاتل بن حبان کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مکہ کے مشرکین مسلمانوں کو اذیت دیتے تھے تو مسلمانوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ان سے قتال کرنے کی اجازت مانگی تو آپؐ نے مسلمانوں کو ان کے ساتھ قتال کرنے سے منع کیا۔ جب آپؐ مدینہ کی طرف نکل گئے تو آپؐ پر مذکورہ آیت نازل ہوئی اور یہ سب سے پہلی آیت ہے جو مسلمانوں پر قتال کی اجازت واذن کے بارے میں نازل ہوئی۔

قال مقاتل بن حبان ان مشركى مكة كانوا يؤذون المسلمين بمكة ، فاستأذنوا النبى صلى

الله عليه وسلم فی قتالهم، فنهاهم فلما خرج إلى المدينة انزل عليه بالمدينة هذه الآية ، وهی اول آية نزلت عليهم فی القتال - [10]

الواحد کا ایک قول یہ بھی ہے کہ جب مکہ سے مدینہ کی طرف مسلمان ہجرت کرنے لگے تو مشرکین ان کو روکنے کی کوشش کررہے تھے، تو اس موقع پر یہ آیات نازل ہوئی۔ الواحدی کہتے ہیں کہ اس روایت کے تناظر میں یہ آیات مخصوص لوگوں اور مخصوص موقع کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور اس حالت اور موضع کو مد نظر رکھنے سے ایک قسم کا اختصاص معلوم ہوتا ہے۔ لیکن الواحدی نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اس ''تخصیص'' کی جگہ عام مفسرین کی رائے ''عموم'' کے بارے میں ہیں۔

وعلىٰ هذا القول الآية نازلة فی قوم مخصوصين بأيمانهم والقول الأول عليه أهل التفسير [11]

مذکورہ آیات کے تحت ابو بکر الجزائری اپنی تفسیر، ایسر التفاسیر میں لکھتے ہیں کہ:

کہ ''یقاتلون'' اسم فاعل اور اسم مفعول دونوں صیغوں کے ساتھ استعمال ہوا ہے، تو اسم فاعل کی صورت میں معنی ہوگا کہ مسلمانوں کو مشرکین کے ساتھ قتال کرنے کی اجازت ''قدرت'' کے ساتھ دی ہے۔ اور اسم مفعول کی صورت میں مطلب ہوگا کہ مشرکین کا ان کے ساتھ قتال کرنے کے بعد ''اجازت'' دی گئی ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے دشمن مشرکین کے ساتھ قتال کرنے کی اجازت اس واقعیت وحالت کے بعد دی ہے کہ پہلے ان کو اس طرح کاروائی کرنے سے منع کیا تھا اور یہ بھی اللہ تعالیٰ کی حکمت کے تحت ہوا اور یہ پہلی آیت ہے جس سے ''اذن قتال'' اور جواز معلوم ہوتا ہے۔

''اذن الله تعالىٰ لهم فی قتال آعدائهم المشركين بعد ما كانوا ممنوعين من ذلک لحكمة يعلمها ربهم ، وهذه ادل آية فی القرآن تحمل طابع الحرب بالاذن فيه للمؤمنين''[12]

''المحرر الوجیز'' میں ابن عطیہ مذکورہ آیات کے تحت لکھتے ہیں: کہ ''اذن'' کی بنیادی وجہ اور سبب کفار مکہ کی اذیت اور ظلم وجبر کی کثرت تھی اور اس اذیت کی وجہ سے، جو کرسکے ہجرت کرگئے حبشہ کی طرف اور بعض مؤمنین کا خیال تھا کہ جن کفار پر ان کو امکان اور اختیار حاصل ہے ان کے ساتھ جنگ کرے اور ان پر شب خون مارنے اور ان کے ساتھ غدر ودھوکہ کی کاروائی کرکے انتقام لے لے، تو پھر مذکورہ ایت، ''قولہ کفور'' تک نازل ہوئی اور اس میں مسلمانوں کو مدافعت کی تاکید ہوئی اور باقی خون خرابے، خیانت اور غدر جیسے کاروائی سے منع کیا گیا۔

ابن عطیہ آیت أذن وقولہ بانہم ظُلموا'' کے تحت لکھتے ہیں کہ اس کا معنی یہ ہے کہ قتال، جہاد کی اجازت اور اذن، سبب اور وجہ یہ تھی کہ مسلمان مظلوم تھے یعنی کفار کے ظلم کے سبب مسلمانوں کو مسلح جدوجہد کے

ساتھ پُرازماہونے کی اجازت مل گئی۔

''اذن وقولہ بانھم ظلموا معناہ کان الإذن بسبب أنھم ظلموا ''[13]

الخواطر میں محمد متولی الشعراوی مذکورہ آیات کے تحت لکھتے ہیں کہ اس آیت کی اجازت اور اذن میں دراصل ''دفاع الحق''کا فلسفہ پوشیدہ ہے کہ ''حق'''' The Trulh''کا دفاع اور تحفظ ایک عالمگیر ضرورت ہے۔اور مذکورہ ''حق''کے دفاع کرنے کی طرف آیات ہذہ میں اشارہ موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے حق کا دفاع کرنے کی کئی صورتیں اور شکلیں موجود ہیں۔ اور اس دفاع کی پہلی صورت ''قتال'' اور جہاد و''مسلح جدوجہد'' کی ''اجازت اوراذن'' دینے کی صورت ہے۔اور دوسری صورت اس کے لئے قوت اور طاقت کو جمع کرنے کا حکم ہے۔جو سورۃ انفال آیات 60 تھی''واعدوا لھم مااستطعتم۔۔۔''میں اس کی طرف اشارہ موجود ہے۔اس کا واضح مقصد یہ ہے کہ ''اعداد القوۃ''کی ذمہ داری بھی دراصل انسان اور مسلمان کی ہے استعداد و اعداد کی صورت یہ نہیں کہ مسلمانوں کے مسائل اور اُمور میں آسمان یوں دخل اندازی کرئے گا کہ وہ آرام کے ساتھ گھروں میں بیٹھے رہیں گے اور آسمان ان کی طرف سے سب کچھ ملیامیٹ کرکے رکھ دے گا۔

لہٰذا ''جواز و اذن اور اجازت''اور اس طرح ''اعداد القوۃ''دونوں شکلیں دراصل ''دفاع الحق''میں داخل ہیں۔الشعراوی مزید لکھتے ہیں کہ قتال و مسلح جدوجہد کی علت یہ ہے کہ وہ ''مظلوم'' تھے۔

''وعلۃ القتال انھم ظلموا ''[14] اور یہی وجہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو جنگ کرنے کی اجازت دی، لیکن اس شکل میں کہ وہ تجاوز اور اعتداء نہ کرے۔ لہٰذا مسلمانوں کو قتال کا جواز مل گیا لیکن ''ظلم و تعدی''اور ''تجاوز''کرنا بدستور حرام قرار دیا گیا جو اس کی طرف سورۃ البقرہ آیات 190، 191 میں اشارہ موجود ہے۔

''وقاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا إن اللہ لا یحب المعتدین۔''

الشعراوی لکھتے ہیں کہ جہاں تک قتال میں ''اجازت اور اِذن''کی بات ہے جو کئی مراحل سے ہوکر گذری ہے۔شروع میں ان کو صبر کا حکم تھا، دوسرے مرحلہ میں ''ردعدوان''کو قتل کی صورت میں اجازت مل گئی۔تاکہ وہ دفاع کرے اور تجاوز نہ کرے اور پھر تیسرے مرحلہ میں کفار و مشرکین کی تجاوزات کے سدباب کے لئے التوبہ آیات 123 میں قتال میں غلظت اور سختی کی اجازت بھی مل گئی۔

ابن عجیبہ ''البحر المدید''میں اسی آیات کے تحت لکھتے ہیں: کہ ''اِذن''بمعنی ''رُخص''اور ''شرع'' ہے۔یعنی یہاں ''أذن''دراصل ''رخصت''اور ''جواز''کے مفہوم میں ہے۔جب ''اِذن''کو مجہول کا صیغہ بولا جائے۔تو اس صورت میں معنی ہوگا ''کہ ظلم وتشدد کے شکار لوگوں کو قتال و مسلح جدوجہد کی رخصت دی جاسکتی ہے۔''یا ان کے لئے ہتھیار اٹھانے کی اجازت اور جواز موجود ہے اور یا ان لوگوں کو جن کے ساتھ کفار

قتال کرتے ہیں اس کے مقابلے میں اللہ تعالیٰ نے "دفاع" کی اجازت دی ہے۔

"اذن ای رُخص وشرع "[15] اور ابن عجیبہ نے بھی "بانہم ظلموا" کے تحت ان کی "مظلومیت" کو "سبب" قرار دیا ہے۔ اور ان کو قتال کی رخصت اس سبب کی وجہ سے مل گئی ہے کہ وہ مظلوم ہیں۔ "بأنهم ظلموا أی بسبب کونهم مظلومین"

ابن عجیبہ لکھتے ہیں: الجہاد میں یہ سب سے پہلے نازل ہوئی ہونے والی آیت ہے حالانکہ انہیں اس طرح کاروائی نہ کرنے کے بارے میں تقریباً ستر آیات میں نہی وارد ہوئی تھی کہ مسلمان کو ہتھیار اٹھانے کی اجازت نہیں۔

وهی اوّل آیة نزلت فی الجهاد ، بعد ما نهی عنه فی نیف وسبعین آیة [16]

(2) مظلومیت کا سبب! (التوحید)

قتال کے اِذن اور جواز کے لئے تو "مظلومیت" سبب بنا اور اب قابل غور بات یہ ہے کہ ان کی "مظلومیت" کا سبب کیا تھا؟ مذکورہ آیت کی صراحت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی "مظلومیت" کا سبب دراصل "التوحید" بنا اور یہی "التوحید" کے ارتکاب کو قرآن نے "بغیر حق" سے بھی اشارہ کیا ہے اور ساتھ ساتھ انہوں نے یہ ارتکاب کیا کہ اپنا "رب اللہ تعالیٰ" ہی کو قرار دیا۔

الذين أخرجوا من ديارهم بغير حقٍ إلا أن يقولوا ربنا الله -----

مذکورہ آیت کے بارے میں البحر المدید کا بیان یہ ہے کہ "مظلومیت" کی تشریح اور توصیف "گھروں" سے اخراج اور "بغیر حق" سے کی گئی کہ ان کو گھروں سے نکال دیا گیا یہ ان کی مظلومیت تھی اور "بغیر حق" سے اس بات کی طرف اشارہ موجود ہے، کہ وہ جس جرم کی وجہ سے نکال گئے وہ دراصل "اِخراج" کے لئے نہ اصول اور نہ ہی کوئی سیاسی جواز بن سکتا تھا۔ کیونکہ وہ صرف "التوحید" کا ثبوت دینے کی وجہ سے نکال دیئے گئے اور اللہ تعالیٰ کو بحیثیت ربّ قرار دینا یہ اتنا بڑا جرم بھی نہیں ہے کہ اس کے بدولت ان کو ملک بدر کر دیا جائے بلکہ "ربوبیت" کا اقرار اور توحید اس بات کا "موجب" ہے کہ اس کا اقرار ہو نہ کہ اس کی وجہ سے "اخراج" ہو، اور مذکورہ "توحیدی پہلو" کی طرف ایک اور آیت میں بھی اشارہ موجود ہے کہ کیا وہ ہم سے اس بات کا انتقام لیتے ہیں کہ ہم نے اللہ پر ایمان لایا ہے؟ اور ہمارے اور ان کے درمیان سوائے ایمان باللہ اور توحید کے کوئی دوسرا "سببِ نزاع" موجود نہیں۔ "هل تنقمون مِنَّا إلا أن أمنا بالله "[17]

الذين أخرجوا من ديارهم، يعنى مكة بغير حق بغير ما يوجب اخراجهم الا ان يقولوا ربنا الله أى بغير موجب سوى التوحيد [18]

لہٰذا مذکورہ ''اقرار اورالتوحید ''کی وجہ سے مشرکینِ مکہ کے ہاں مظلوم بن گئے اور پھر ان کی مظلومیت کی وجہ سے ''دفاع اوراِ ذن جہاد ''کی آیات میں رخصت اور جواز مل گیا۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ ''مظلومیت ''سبب اور علت ہے اذن جہاد کے لئے اور ''مظلومیت ''''مسبب'' ہے توحید کے لئے اور توحید مذکورہ سبب کا ایک اور سبب ہے۔ لہٰذا توحید مذکورہ مسئلہ میں ''سبب السبب'' ہے۔

الواحدی لکھتے ہیں: کہ انہوں نے اس لئے ان کو نکالنا چاہا کہ انہو ں نے اللہ تعالیٰ کو ایک جانا اور یہی توحید پرستی ان کے نکالنے کا سبب بنا۔ اور بت پرست اس وجہ سے ان کے مخالف بن گئے:۔

''ای لم يخرجوا إلا بأن وحّدوا الله، فأخرجتهم عبدة الأوثان لتوحيدهم ''[19]

الواحدی ''المبرد'' کے حوالے سے ایک اور مفہوم یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ ان کو اپنے گھروں سے نکالنے میں ''حق ''تصور کر دیا، اور مؤمن ''ربنا اللہ ''ہونے کے قول سے ان کو ''اخراج ''کے مستحق قرار دیا۔ اگرچہ مذکورہ قول اس درجے کا اقدام ہرگز نہیں تھا کہ وہ اس کے پاداش میں مسلمانوں کو اپنے گھروں اور علاقوں سے نکال دیتے، اور یہ کفار اس چیز کو عیب دار ٹھہراتے جو در حقیقت عیب دار نہ تھی۔ الشعراوی اس آیت کے تحت لکھتے ہیں: کہ کفار ان کے ''اخراج ''کے لئے کم از کم کوئی اخلاقی، اصولی، اور معقول جواز ڈھونڈ لیتے تو اُور بات، اور کوئی حق وسچائی اور انسانی عقل کے تحت کوئی دلیل بنا کر اقدام کر لیتے، لیکن انہوں نے عقلی واخلاقی مستوی کا لحاظ کئے بغیر ان کو مورد الزام ٹھہرایا۔ عقل کی بات یہ ہوتی جب وہ زندگی اور حیات کے خلاف کوئی عمل سرانجام دیتے، یا ان کے امن وامان کے خلاف کوئی سازش بنا لیتے، یا اُن کے ہاں مسلم جرائم میں سے کوئی جرم کر لیتے، یا وہ کسی بھی قبائلی قوانین ورسم ورواج کے خلاف کوئی عمل کر لیتے تو پھر ان کو حق تھا کہ وہ ان کو نکال دیتے لیکن مذکورہ تمام نوائح واطراف سے وہ بالکل بے گناہ تھے، حقیقت یہ تھی کہ ان میں سے انہوں نے کچھ بھی نہیں کیا تھا، ان کا کوئی گناہ بھی نہیں تھا۔ مگر صرف یہ کہ انہوں نے کہا کہ ہما رارب ''اللہ تعالیٰ'' ہے۔ لہٰذا مشرکین نے یہ مقولہ، کہ ''ربنا اللہ ''، کو گناہ اور جرم قرار دیا اور اس کی پاداش میں انہوں نے ایمان والوں کو اپنے گھروں اور علاقوں سے نکال دیا اور اس طرح چشم پوشی اور حقیقت وحقائق کے برخلاف اقدام کو البروج آیت ۸ میں بھی کچھ یوں اشارہ کیا ہے۔ ''وما نقموا منهم الا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد''لہٰذا بت پرستوں کا مزاج اور ذہنیت کچھ یوں تھی کہ حق ''توحید ''اور ربّ کی ربوبیت اور اقرار کو بھی جرم تصور کرتے تھے اور اس طرح ذہنیت کو با آخر توڑنے کا زیادہ مستحق قر اردے کر اس کے خلاف ''مسلح جدوجہد ''کی اجازت دی گئی۔

''فلو انهم أخرجوا بحقٍ كأن فعلوا شيئًا يستدعى اخراجهم من ديارهم ، كأن خدشو الحيا ، او هدر

الأمن او اجرموا ، أو خرجوا على قوانين قبائلهم لكان اخراجهم بحق انما الواقع انهم ما فعلوا شياءً 20''

سورۃ الحج کی اس آیت سے قبل آیات میں حج و مناسک اور حج سے وابستہ منافع کا ذکر موجود ہے کہ ابراہیم علیہ السلام کے لئے ''البیت'' کو بطور مکان قرار دیا۔ اور اس کو یہاں کسی بھی قسم کی شرک سے پاک ہونے کا حکم ہوا اور صرف توحیدی عناصر کو طواف، قیام، نماز اور سجود اور عبادت کی اجازت ہو گی، اور ابراہیم علیہ السلام کو یہ بھی کہا گیا کہ ایک پوری انسانیت اور لوگوں کو اس جگہ کی زیارت اور آنے کی دعوت دو اور اس بات کا اعلان کرے کہ ''حج'' کے مراسم یہاں ادا ہوں گے۔ اور اس نے لبیک اللھم لبیک۔ کے الفاظ کے ساتھ اعلان کر دیا اور اس کے بعد یہاں لوگ جوق درجوق، پیادہ اور سواری قافلوں کی شکل میں دور دراز راہوں سے تشریف لائیں گے۔ اور یہ انسانوں کا ایک ایسا اجتماع تھا جو دنیاوآخرت دونوں کے منافع وفوائد کا سرچشمہ تھا۔ اور روحانی واقتصادی اور معاشی حالت کی ابتداء تھی، لہٰذا مذکورہ روحانی اور اقتصادی معاشی راہگذروں کا تحفظ بھی ایک اہم اور ضروری فریضہ تھا تا کہ آنے والے نماز گزار بہت پُرامن طریقے سے اس اجتماع میں شرکت کر سکے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ابراہیم علیہ السلام ہی کو اللہ کے حکم مطابق لوگوں کے لئے ایک روحانی مرکز ہونے کے ساتھ ساتھ ایک معاشی مرکز، منڈی، بازار کو قائم کرنے کا بھی حکم ہوا تا کہ یہ ایک عالمی سطح پر روحانیات اور معاشیات کی مرکزیت کا کردار ادا کر سکے۔

اس آیت کے تحت فخر الدین الرازی لکھتے ہیں: کہ جب اللہ تعالیٰ نے حج اور مناسک کے لوازمات کو بیان فرمایا اور اس میں جو منافع وفوائد وابستہ ہیں اس کا ذکر کیا کہ ''حج'' کی فرضیت اور طریقہ کار انسانیت کے لئے امن اور معاش کو یکجا کرنے کا بہترین ذریعہ ہو گی، اور یہ بات بھی گذر چکی ہے کہ کفار اور مشرکین کی کوشش ہمیشہ یہی تھی کہ اس عالمی اقتصادی راہداری پر قابض رہے اور کفار ان کے علاوہ اور کسی کو اس منافع میں شریک نہیں ہونے دیتے اور باقی لوگوں کو حج کرنے اور یہاں آنے سے منع کرتے اور ایک قسم خطرہ تصور کرتے، تو پھر کفار کے مذکورہ پابندی اور تصدید کو دور کرنے کے لئے جہاد کے جواز اور اجازت کا حکم دیا گیا تا کہ اس سے ان کی رکاوٹ کو ختم کر سکے۔

اعلم أنّهُ تعالىٰ لما بيّن ما يلزمُ الحجّ ومناسكه وما فيه من منافع الدنيا والأخرة وقد ذكرنا من قبل أن الكفّار صدّوهم ، اتبع ذلک ببيان ما يُزيل الصدّ ''21

الرازی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: کہ اللہ تعالیٰ نے کفار مکہ سے مؤمن کا دفاع کیا اور یہ دفاع اس وقت تھا جب مؤمنین کو کفار سے لڑائی کرنے کو روک دیا تھا یعنی ہجرت سے قبل مؤمن کو ''کفِ عن کفار مکۃ

"کا حکم تھا کہ کفار مکہ سے نہ الجھے بلکہ خود کو روکے رکھیں اور جب کفار نے اذیت کا سلسلہ یوں جاری رکھا تو پھر مؤمنین نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے چپکے سے جنگ کرنے کی اجازت مانگی کہ مشرکین کے ساتھ اگر علی الاعلان نہیں تو سراً اور چپکے ہو کر ہم قتال کرے لیکن آپ نے مسلمانوں کو اس طرح کاروائی سے منع کر دیا۔

"هذا حين أمر المؤمنين بالكَفِّ عن كُفَّار مكة قبل الهجرة حِين آذوهم فاستاذنوا النبىّ ﷺ فى قتلهم سراً فنهاهم"[22]

الرازی مزید لکھتے ہیں: کہ ان کو اس لئے قتال کی اجازت دی گئی کہ ان پر ظلم ہوا ہے اور مذکورہ ظلم کو دو وجہ سے اشارہ کیا ہے ایک یہ کہ ان کو اپنے گھروں اور علاقوں سے نکالا گیا۔"أخرجوا من ديارہم بغير حق"۔اور دوسری وجہ یہ بیان کیا ہے کہ ان کو اس وجہ سے نکالا گیا کہ انہوں نے کہا کہ ہمارا رب اللہ ہے اور یہ دونوں وجوہ "ظلم اور تعدی" میں سب سے بڑھ کر ہیں کہ کسی کو اپنے گھر سے نکال دیا جائے بغیر کسی جواز اور قانون کے اور دوسری بات یہ کہ صرف اللہ تعالیٰ کو رب ماننے کی وجہ سے بندہ مجرم ٹھہرایا جائے تو یہ ذہنیت ظلم اور جبر کا حرف آخر ہے۔"والثانى انهم أخرجوهم بسبب انهم قالوا رىنااللہ وكل واحد من الوجهين عظيم فى الظلم"[23]

الرازی کہتے ہیں: کہ شاید کسی کے ذہن میں یہ بات آسکتی ہے کہ "غیر حق" سے کس طرح ان کا قول کہ "ربنااللہ" کو مستثنی کر دیا اگر چہ یہ قول بھی "حق" میں سے ہے اور "غیر حق" سے استثناء درست نہیں ہے ؟اس کا جواب دیتے ہوئے الرازی لکھتے ہیں کہ یہاں اصل تقدیر الکلام کچھ یوں ہے کہ "انهم اخرجوا بغير موجب سوى التوحيد"، یعنی یہاں "غیر حق" کا مطلب یہ ہوتا کہ بغیر کسی موجب وجواز اور دلیل کے ان کو نکال دیا اگرچہ مذکورہ قول "اخراج" کا موجب نہیں ہے بلکہ یہ قول در اصل "اقرار اور تمکین" کا موجب ہے اور مشرکین نے اس قول کا بالکل برعکس اقدام اٹھایا اور "اقرار اور تمکین" کی جگہ "اخراج" اور جلاوطنی پر عمل پیرا رہے۔"قُلنا تقدير الكلام انهم أُخرجوا بغير مؤجب سوى التوحيد الذى ينبغى ان يكون موجب الاقرار والتمكين لا مؤجب الإخراج والتسيير"[24]

مقاصد! قرآن مجید نے "جہاد اور مسلح جدوجہد" کو مندرجہ ذیل اُمور ومقاصد کے حصول کے تحت اجازت دی ہے۔

1۔تحفظ دین! ولولا دفع اللہ الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع وبيعٌ وصلواتٌ ومساجد يذكر فيها اسم اللہ كثيرا[25]

اس آیت کے تحت فخر الدین الرازی لکھتے ہیں: کہ اب دیکھنا یہ ہے کہ جس دفاع کو اللہ تعالیٰ نے اپنی

طرف منسوب کیا ہے، اس سے کیا مراد ہے؟ یہاں اللہ تعالیٰ کے دفاع سے مراد دراصل اللہ تعالیٰ کی اجازت اور اذن ہے جو اہل دین کو کفارہ کے ساتھ مجاہدہ کی شکل میں ہوتی ہے اور اس کی تشریح یوں کی جاتی ہے کہ گویا اللہ تعالیٰ کے قول کا مطلب ہوگا، "ولولا دفاع الله اهل الشرکِ بالمؤمنین" جو مؤمنین کے ذریعہ سے "اہل الشرک" کو منع کرنا مراد ہوتا ہے جس کی خاطر اس طرح کاروائی کی اجازت دی جاتی ہے، اور ان کے ساتھ جہاد کرنے اور مؤمنین کا دشمنوں پر مدد کرنا مراد ہے اگر یہ مجاہدہ اور نصرت نہ ہوتی تو "اہل الشرک اہل الایان" پر غلبہ حاصل کرتے اور "مواضعِ عبادت" ان کی غلبہ کی وجہ سے معطل ہو جاتے۔ اور اس غلبہ کو اللہ تعالیٰ نے "امر واذن قتال" کی وجہ سے دفع کیا تاکہ "اہل الدین" اپنی عبادت کے لئے عبادت خانے بنانے کے لئے بالکل فارغ ہو جائے۔[26] اور اللہ تعالیٰ کی عادت یوں جاری ہوئی کہ وہ اس طریقہ اور امر کے ذریعہ سے اپنے دین کا تحفظ کرے۔ أن عادته جل جلاله أن يحفظ دينه بهذا الأمر -[27] الرازی لکھتے ہیں: کہ ان جگہوں کا کس مناسبت سے ذکر کیا، اگرچہ مذکورہ مواضع، "صوامع، بیع" اور "صلوات" غیر اہل الاسلام کے لئے ہیں۔؟ یہاں الرازی نے یہ سوال وارد کیا ہے کہ یہود، نصٰریٰ کے عبادات کے مواضع کو "عبادتِ المسلمین" کے ساتھ جمع کرنے سے کیا فائدہ اور غرض بتلانا مقصود ہے؟ اس کے جواب میں الزجاج کا قول یہ ہے کہ لوگوں کا بعض کا بعض کے ذریعہ سے دفع کرنا نہ ہوتا تو ہر نبی کی "شرع" اور عبادت خانہ منہدم ہو جاتا جس میں وہ نماز اور عبادت کرتے ہیں، یعنی کسی دین اور ملت کی عبادت کی جگہ محفوظ نہ رہتی اور اگر اللہ تعالیٰ مذکورہ دفاع کی اجازت نہ دیتے، تو موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ کے "کنائس" محفوظ نہ رہتے اور اس طرح مذکورہ "اذن" حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانہ کا بھی ہوا تاکہ ان کا عبادت خانہ، "صوامع" محفوظ ہو جائے۔ اور اس طرح ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مساجد کا تحفظ منظور نظر رہا۔ دین موسوی میں قبل از تحریف ان کو اس طرح حکم اور اذن ہوا تھا۔ تاکہ وہ اپنا دفاع کر سکے۔

"فلولا ذلک الدفع لهدم فی زمن موسیٰ الکنسائس التی کانوا یکلمون فیها فی شرعه، وفی زمن عیسٰی الصوامع وفی زمن نبیّنا محمد صلی الله علیه وسلم المساجد فعلٰی هذا إنما دفع عنهم حین کانوا علی الحقِ قبل التحریف وقبل النسخ -"[28]

اس میں دوسرا قول یہ ہے کہ "ہدمت" اور "انہدام" سے مذکورہ مواضع یعنی بیع، صوامع کا مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ہے کیونکہ ان مواضع میں ہر حالت اور ہر نوعیت و مقدار کے مطابق ذکر اللہ جاری رہتا ہے تو اس ذکر کی وجہ سے مذکورہ "صوامع" و "بیع" عبادۃ الاوثان کی طرح نہیں ہیں اور اس اعتبار سے صوامع بت خانے کی نسبت زیادہ قابل احترام بن گئے۔

"بالمرادُ لهُدمت هذه الصوامع فی ایام الرسول صلی الله علیه وسلم لأنها علی کل حالٍ یجری فیها ذکرالله تعالیٰ فلیست بمنزلة عبادة الأوثان ۔"[29]

اور تیسرا قول، الحسن کی طرف منسوب کرکے نقل کیا ہے کہ ان مواضع کے ذکر کرنے سے دراصل مؤمنین کے مواضع کو جمع کیا ہے۔ یعنی مذکورہ مواضع سے اہل مواضع کے ایمان کی طرف اشارہ موجود ہے اور اس کے ذریعہ سے "اہل ایمان" کو جمع کردیا۔قال الحسن المراد بهذه المواضع مواضع المؤمنین [30] اس کے بعد الرازی نے یہ سوال وارد کیا ہے۔ کہ صوامع، البیع والصلوات اور مساجد سے کیا مراد ہیں؟ اس کے جواب میں الرازی کئی وجوہ ذکر کرتے ہیں:

(1) ایک توجیع یہ ہے! کہ "صوامع" نصریٰ کے لئے ہوتے ہیں اور "بیع" سے یہود کی عبادت کی جگہ مراد ہے۔ اور "صلوات" سے صابئین کی عبادت خانہ مراد ہے اور "مساجد" سے مسلمانوں کی عبادت کی جگہ مراد ہے۔

"الصوامع للنصریٰ ، والبیع للیهود، والصلوات للصابئین والمساجد للمسلمین ۔"[31]

یہ قول اور توجیع دراصل ابی العالیہ رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب ہے۔

(2) "صوامع" نصریٰ کے لئے ہوتے ہیں اور یہ دراصل وہ اماکن تھے جو صحرا میں بناتے تھے اور "بیع" سے بھی نصریٰ کی عبادت کی جگہ مراد ہے لیکن فرق یہ ہے کہ "بیع" شہروں کے اندر بناتے تھے یعنی صحرا میں بنائے گئے عبادت خانے، "صوامع" کہلاتے ہیں اور شہروں میں بنائے گئے عبادت خانے کو "بیع" کہلاتے ہیں، اور "صلوات" سے یہودیوں کے عبادت خانے مراد ہیں، اور اس کے بارے میں الزجاج کا قول یہ ہے کہ صلوات دراصل عبرانی زبان کے صلوتاً سے نکلا ہے۔

(3) تیسرا قول اس میں یہ ہے کہ "صوامع" صابئین کے لئے ہوتے ہیں اور "بیع" نصریٰ کے ہوتے ہیں اور صلوات یہودیوں کے ہوتے ہیں، اور یہ قول قتادہ کی طرف منسوب ہے۔

(4) چوتھا قول اس میں یہ ہے کہ ان تمام اصلاحات سے مساجد ہی مراد ہوتی ہیں یہ مساجد کے دراصل مختلف نام ہیں اور یہ قول الحسن کا ہے۔ کیونکہ "صوامع" ہی کو کبھی کبھی مسلمان عبادت کے لئے استعمال کرتے تھے یعنی صوامع میں بھی کبھی کبھار مسلمان عبادت کرتے تھے۔ "امّا الصوامع فلان المسلمین قد یتخذون الصوامع "[32]

اور "بیع" سے مطلق طور پر "تشبیہ" کے طور پر مساجد کے لئے نام رکھا گیا۔ اور اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ اگر مذکورہ "دفع" اور "دفاع" نہ ہوتا تو "صلوات" مکمل طور پر منقطع ہوجاتے اور مساجد خراب اور ویران

ہو جاتی [33]

الشعراوی لکھتے ہیں: کہ جن لوگوں کے خلاف "مسلح جدوجہد" اور ہتھیار اٹھانے کی اجازت مل گئی وہ دراصل "فساد الطباع" یعنی ذات اور طبعیت میں فساد کے شکار ہوگئے۔ اور انہوں نے فطرت کے میزان کو تبدیل کرنے کی کوشش کی، "لقد قلب ہولاء الموازین "[34] اور فطرت، طبعیت سالم اور موزون مزاج کی مخالفت شروع کردی، جن احکام اور اصول پر وہ عمل پیرا ہے حق کو باطل کردیا اور باطل کو حق قرار دیا اور اس سے بڑھ کر اور کونسی فساد ہو سکتی ہے جن لوگوں اور معاشرہ میں معیار "Standards" اور "معاییر" تبدیل ہوجائے، ان لوگوں نے دراصل "معیار زندگی" تبدیل کردیا تھا اور جو چیز محبت کرنے کے قابل تھی اس سے وہ نفرت کرنے لگے اور جو چیز نفرت کے قابل تھی اس سے وہ محبت کرنے لگے۔ مزاجوں کے فساد میں مزید اور کیا شک ہو سکتا ہے جنہوں نے پتھر کی عبادت کو خالق السمٰوت والارض پر ترجیح دی۔[35] "لقد قَلَبَ هؤلاء الموازين وخالفوا الطبيعة السوية ، بهذه الأحكام الفاسدة التى تدل على فساد الطباع ، وأمى فساد بعد ان قلبوا المعايير، فكرهوا ما يجب أن يحب وأحبوا ما يجب أن يكره ۔"

قوموں کے عروج وزوال میں فطری قوانین کی دخل اندازی!

اِذنِ جہاد اور جواز کی ساری روداد دراصل "اصلاحِ ظلم" کے ارد گرد گھومتی رہتی ہے، اور مذکورہ ذھنیت کو اللہ تعالیٰ نے فطری اصولوں اور قوانین کے خلاف قرار دیا ہے۔

مذکورہ آیت کے تحت عبدالکریم بن ھوازن بن عبدالملک القشیری نے لطائف الاشارات میں اس حقیقت اور فطرت کے قوانین کے اٹل ہونے کی طرف یوں اشارہ کیا ہے۔

(1) کہ مظلوم کی مدد کی گئی ہے اگرچہ کچھ دیر بعد میں ہو، "المظلوم منصور ولو بعد حين"[36]

(2) فطری قوانین اور حق کے مطابق حکومت ودولت ہمیشہ باطل اور قوانین فطرت سے ہٹ کر حکومت ودولت پر غالب آجاتی ہے۔

"ودولة الحق تغلب دولة الباطل" [37]

(3) مظلوم کا انجام ستائش اور عزت واحترام کا ہوتا ہے اور ظالم کا انجام سرعت اور جلدی کے ساتھ شدید بلویٰ اور آزمائش کا ہوتا ہے۔

"والظالم وشيک الانتقام منه بشديد البلویٰ "[38]

دیکھو! یہ ان کے آبادیاں اور گھر بار ہیں جو ان کے ظلم کی وجہ سے خالی اور بے مکین پڑے ہوئے ہیں۔

"فتلک بُيوتهم خاوية بما ظلموا "[39]

"ابراہمی مذاہب"، فطرت اور دین الٰہی!

والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقويم [40]

ترجمہ: انجیر اور زیتون اور طور سینا اور مکہ معظمہ شاہد ہیں کہ بلاشبہ ہم نے انسان کو بہترین حالت عدل پر پیدا کیا۔[41]

مذکورہ آیات کا "ابراہیمی مذاہب" اور اس کی "وحدت و تقارب" اور انسانی فطرت کی اصلیت سے ہم آہنگ کرنے کی طرف مولٰنا ابوالکلام آزاد کچھ یوں رقمطراز ہیں، قرآن کریم کی ہر سورت کا ایک موضوع ہے اور وہ سورت اول سے آخر تک اسی پر مبنی ہے سورۃ تین کا موضوع انسانی فطرت کی اصلیت ہے اس کے بارے میں پہلے تین مذہب تھے۔

(1) انسان کی اصلی جبلت و فطرت بدی ہے، لیکن باہر کی فطرت اُسے عارضی طور پر خوشنما کر دیتی ہے۔ یہ مذہب شر" یا مذہب یاس" ہے۔ یونان میں دیو جانس کلبی اس فلسفۂ خلاق کا پیشوا گزرا ہے۔

(2) دوسرا مذہب ان لوگوں کا ہے جو انسان کی فطرت کو بالکل ایک سادہ حالت میں دیکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس میں نہ نیکی ہے نہ بدی، وہ محض ایک منفعل، اثر پذیر اور نقش انگیز وجود ہے، جو کچھ اس پر بنایا جائے گا بن جائے گا۔

(3) تیسرا مذہب جامع ہے "خیر و شر" کا ہے یعنی نیکی اور بدی (دونوں) انسان کی فطرت میں موجود ہیں، ارسطو کا بھی یہی مذہب تھا۔

اور جہاں تک قرآن کا تعلق ہے فطرت کے حوالے سے، قرآن مجید انسان کی فطرت کو خالص نیکی قرار دیتا ہے، یہی فطرت صالحہ، "قلب سلیم" اور فطرت اسلام ہے۔ سورۃ تین نے اسی حقیقت کو بیان کیا ہے اور اس پر شہادت پیش کی ہے بیان بمنزلہ دعوے کے ہے اور شہادت اس کی دلیل ہے۔

حضرت نوح علیہ السلام کے بعد دین الٰہی کا سلسلہ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے شروع ہوتا ہے اور ظہور اسلام اسی کا آخری مکمل ظہور ہے اس سلسلے کی تین دعوتیں خاص اہمیت رکھتی ہیں۔

(1) دین الٰہی کی وہ بنیاد جو بیابان حجاز میں حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ڈالی۔

(2) دعوت موسوی، جس کی روشنی طور سینا پر چمکی۔

(3) دعوت مسیحی کا ظہور، جو سلسلہ اسرائیلی کا آخری ظہور تھا۔ پس سورۃ التین میں سعادت انسانی کے ان تین ظہوروں سے انسان کی فطرتِ صالحہ اور عظمت و شرف پر شہادت لائی گئی ہے تین اور زیتون سے مقصود سرزمین شام ہے، جہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ظہور ہوا، "طور سينين" سے اشارہ دعوتِ موسوی کی طرف ہے

اور بلد زمین میں اشارہ" دعوت موسیٰ ابراہیمیہ" اور اس کے نتائج کی طرف ہے۔[42]

مذکورہ تین دعوتیں اور انسانی فطرت کی اصلیت سے اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ مذہب کی بنیاد پر قرآن نے انسانوں کو تقسیم کرنے کی جگہ "وجود واحد" قرار دیا ہے، اور نہ انسانوں کے درمیان مذہب اور دین کوئی تفریق اور جنگ وجدل کا موضوع ہے بلکہ انسان نے ہمیشہ فطرت سے انحراف کرنے کی وجہ سے خود کو خون ریزی کا شکار بنادیا۔ اور یہی انحراف باعث تشویش چلا آ رہا ہے۔

عام قتال اور فرضیت جہاد کا مسئلہ!

كُتب عليكم القتال وهو كرهٌ لكم وعسىٰ أن تكرهوا شيئًا وهوخيرلكم وعسىٰ أن تحبوا شيئًا وهو شرٌ لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون[43]

مذکورہ آیت کے تحت فخر الدین الرازی "وفیہ مسائل" کے عنوان سے یوں تحقیق کرتے ہیں کہ: اب یہ بات جان لینی چاہیئے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مکہ میں اقامت کے دوران قتال کرنے کی اجازت نہیں تھی اور جب آپؐ کو مکہ سے مدینہ کی طرف ہجرت کرنے کے بعد قتال کرنے کی اجازت مل گئی اور یہ اجازت ان مشرکین کے مقابل جو کہ ان کے ساتھ مقاتلہ کرنے کے مرید تھے! اور پھر اس کے بعد مشرکین کے خلاف عام طور پر قتال کرنے کی اجازت مل گئی، اور پھر مذکورہ عام اذن کے بعد ان پر جہاد فرض کر دیا گیا۔ الرازی کے مذکورہ تحقیق سے یہ بات سامنے آجاتی ہے، کہ مشرکین جو مقاتل تھے کے مقابل شروع میں ایک خاص قسم کی اجازت دی گئی اور پھر اس کے بعد مقاتل مشرکین کے خلاف عام طور پر قتل کرنے کی اجازت دی گئی اور تیسرے مرحلہ میں مذکورہ اذن کو جہاد کے ضمن میں اُن پر فرض کر دی گئی!

إعلم أنه عليه الصلوٰة والسلام كان غير مأذون فى القتال مدّة إقامته بمكة فلقا هاجر اذن له فى قتال من يُقاتله من المشركين، ثم اذن له فى قتال المشركين عامة، ثم فرض الله الجهاد-[44]

مذکورہ آیت کے بارے میں علماء کے اقوال اور اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے الرازی مزید لکھتے ہیں کہ اس میں ایک قول یہ ہے یہ آیت تمام پر وجوب قتال کا تقاضہ کرتی ہے۔ اور مکحول کے قول کے مطابق "غزوہ" واجب ہے۔

اور ابن عمر اور عطاء سے جو قول منقول ہے وہ یہ ہے کہ یہ صرف اس وقت میں اصحاب رسول علیہ السلام پر وجوب قتال کا تقاضہ کرتی ہے یعنی قتال کا وجوب صرف اس وقت اور اس وقت کے مخاطبین پر تھا اور ان کے لئے حجت تھی۔ ونقل عن ابن عمرو عطاء :أن هذه الآية تقتضى وُجوب القتال على اصحاب الرسول عليهما الصلاة والسلام فى ذلک الوقت فقط : حجة الأولين۔[45]

اور جہاں تک الرازی کی رائے ہے اس آیت کے بارے میں وہ مذکورہ آیت کو بھی باقی "کتب علیکم القصاص "اور "کتب علیکم الصیام" کی طرح عموم کے ساتھ لیتے ہیں، جو اس میں وجوب "موجودین" اور "من ستیوجد" دونوں پر ہے۔ اور پھر وجوب عینی اور وجوب کفائی کے بارے میں الرازی لکھتے ہیں کہ اگرچہ آیت کے ظاہر سے "وجوب علی الاعیان "معلوم ہوتا ہے لیکن جہاد کے بارے میں اجماع فرض کفایہ ہونے کا منعقد ہے یعنی کہ جہاد فرض کفایہ ہے اور اس کے بارے میں اُمت کا اجماع واقع ہے۔

والإجماع اليوم منعقد على أنه من فروض الكفايات ۔[46]

شمس الدین القرطبیؒ مذکورہ آیت کے تحت لکھتے ہیں کہ "کُتب" "فُرض" کے معنیٰ میں ہے۔

اور یہ فرضُ الجہاد ہے جس میں ان کا امتحان لینا مراد ہے اور جنت کے دخول کا ایک وسیلہ بھی قرار دیا ہے اور قتال سے یہاں مراد ہے کفار اور مشرکین میں سے دشمنوں کے ساتھ قتال کرنا ہے اور یہ دراصل آیت سے بطور قرائن معلوم ہوتا ہے اور مکہ میں اقامت کے دوران آپؐ کو قتال کی اجازت نہیں تھی، اور پھر ہجرت کے بعد اُن کے ساتھ قتال کرنے کی اجازت مل گئی جو ان کے ساتھ لڑتے تھے، وہ مشرکین جو "أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا" میں اشارہ ہوا ہے۔ اور پھر مشرکین کے ساتھ عام قتال کی اجازت ہوئی، اور اب یہ بات علماء کے نزدیک "مختلف فیہ" ہے کہ مذکورہ آیت سے کیا مراد ہے اس میں ایک قول یہ ہے کہ اس سے صرف اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم خاص طور پر مراد ہیں کہ ان پر آپؐ کے ساتھ ہو کر قتال کرنا فرض عین تھا، اور جب شرع نے استقرار پایا تو پھر قتال فرض کفایہ بن گیا، یعنی آپؐ کی معیت میں جب اسلام اور شریعت نے قرار نہیں پائی تھی تو اس وقت مسلمانوں پر آپؐ کے زیر اثر ہو کر قتال کرنا فرض عین تھا، اور جب اسلام اور شریعت کو استقلال مل گیا تو پھر بعد میں یہ حکم "عینیت" سے "کفایت" کی طرف محمول ہوا، اور اس میں عطاء اور الاوزاعی کا بھی ایک ایک طرح کا قول مذکور ہے ابن جریج کا کہنا ہے کہ میں نے عطاء سے پوچھا کہ کیا اس آیت کی وجہ سے لوگوں پر غزوہ واجب ہے؟ تو عطاء نے کہا کہ نہیں! بلکہ یہ ان لوگوں پر یعنی اس وقت کے لوگوں پر واجب تھا۔

قال عطاء والاوزاعى : قال ابن جُريج قُلت لعطاء : أواجبٌ الغزوة على الناس فى هذه الاية ؟ فقال: لا، انما كتب على أُولئك ۔[47]

القرطبیؒ مزید لکھتے ہیں کہ اُمت کے جمہور علماء سے یہ بات ثابت ہے کہ جہاد شروع ہی سے فرض کفایہ کے طور پر فرض ہے، اور شروع ہی سے یہ فرض عین نہیں تھا، "وقال الجمهور من الأمة أول فرضه إنما كان الكفاية دون تعيين"[48]

اور جہاں تک آپؐ کے زمانہ میں "نفیرِ عام" کی حالت میں ان پر فرض عینی دراصل آپؐ کے حکم کے

اتباع کی وجہ سے تھا''غیر ان النبی ﷺ کان إذا استنفرھم تعیّن علیھم النفیر لوجوب طاعته''[49] اور ابن عطیہ کے قول کے مطابق کہ اجماع اس بات پر ہے کہ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جہاد دراصل فرض علی الکفایۃ ہے۔ جو بعض کے قیام اور ادا کرنے سے باقی کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے! اور الثوری کے قول کے مطابق جہاد دراصل ''نفلی اور تطوع'' ہے کہ جب اس سے جہاد کے بارے میں سوال ہوا تو الثوری نے جواب دیا کہ جہاد تطوع یعنی نفلی حکم ہے

وذکر المھدونی وغیرہ عن الثوری أنه قال: الجھاد تطوعٌ -[50]

ذات وفرد واحد اور شخص قانونی

''یسئلونک عن الانفال قل الانفال للہ والرسول فاتقوا اللہ واصلحوا ذات بینکم واطیعو اللہ ورسوله إن کنتم مؤمنین''([1])

ترجمہ:۔ یہ لوگ آپ سے غنیمتوں کے بارے میں سوال کرتے ہیں آپ کہہ دیجیے کہ غنیمتیں اللہ کی ملک ہیں، (اصلا) اور رسول کی (تبعا) پس اللہ سے ڈرتے رہو، اور اپنے آپس کی اصلاح کرو اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اگر تم ایمان رکھتے ہو۔([1])

ابن عباس کے قول کے مطابق، انفال سے غنائم مراد ہیں، اور ابن عباس کے مطابق سورۃ الانفال غزوہ بدر کے موقع پر نازل ہوئی، اور اس حوالے سے ابن عباس کا یہ قول بھی ہے کہ غنائم کا خصوص صرف آپؐ کے لئے تھا۔ اور کسی دوسرے کو اس میں کوئی اختیار اور امتیاز حاصل نہ تھا۔([1]) بلکہ غنائم کے بارے میں اختیار کل صرف اللہ اور رسول کو حاصل ہے۔

''ذات وفرد واحد اور شخص قانونی''

ابن کثیر کی تفسیر سے دو باتیں مستفاد ہیں ایک یہ کہ انفال سے غنائم مراد ہے اور سورۃ انفال جنگ بدر کے بارے میں نازل ہوئی اور دوسری بات یہ ہے کہ جنگ اور جہاد کے بارے میں اختیار کو عوام اور عام لوگوں کی بجائے سرپرست اور شخص قانونی کو عطا کیا، یعنی آپؐ کے لئے غنائم کو خاص کرنا مادی تناظر نہیں بلکہ قانونی اور تشریعی تناظر ہے۔ کہ غنیمت اصلاً ملک اللہ کا ہے اور تبعاً رسول کا، اللہ اور رسول سے دراصل مفاد عامہ کی ترجمانی اور تحفظ کرنا مقصود ہوتا ہے، اور سورت انفال کی مذکور آیت کریمہ نے ''اسلام کا نظریہ جنگ'' واضح اور متعین کر دیا کہ اسلام میں جنگ دنیاوی ومادی بنیادوں پر نہیں بلکہ شرعی اور قانونی، بنیادوں پر کسی اعلی مقصد کے لئے لڑی جائے گی، جس میں مسلمانوں کے لئے غنائم وغیرہ منظور نظر نہیں ہوں گے۔ مسلمانوں کو جنگ کے نتیجے میں جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ سب غنیمت وانفال میں آتے ہیں، گھوڑے، جنگی ساز وسامان، کسی سپاہی کے جسم سے اتارا

گیا اسلحہ و کپڑے وغیرہ بھی غنیمت میں شمار ہوتے ہیں اس پر مسلمان سپاہی اور غازی ذاتی طور پر کوئی ملکیت اور اختیار نہیں رکھتا۔ لہٰذا آیت کریمہ نے اللہ تعالیٰ اور رسول کے ضمن میں تشریعی اور قانونی حیثیت کو اجاگر کر دیا، کہ اس طرح امور فرد واحد کی بجائے ریاست اور قانون کی ذمہ داری اور اختیار ہوتا ہے۔ بلکہ فرد اور سربراہ صرف مذکورہ قانون اور حکم کے نفاذ کا نمائندہ ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ اس امتیاز کی وجہ سے "فرد واحد" سے جا کر شخص قانونی کا مرتبہ حاصل کر لیتا ہے۔ لہٰذا حکم وامر و نہی دراصل شخصی قانونی کی نمائندگی ہوتی ہے۔ اس میں فرد واحد اور شخص واحد کی ذاتی دخل اندازی نہیں ہوتی۔ بلکہ اس میں بھی وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے دیئے ہوئے قانون اور حکم کا پابند رہتا ہے۔

اسلام کا قانونی اور تشریعی نظام حضرت عمر بن خطابؓ کے اس قول سے اچھی طرح واضح ہے۔

"وكان عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، اذا سئل عن شيئٍ قال: لا امُرک ولا أنهاک"[51]

جب حضرت عمر بن خطابؓ سے کسی چیز کے بارے میں پوچھا جاتا تھا تو آپؓ فرماتے کہ میں تو بحیثیت فرد واحد نہ کسی چیز کے بارے میں حکم کر سکتا ہوں اور نہ کسی چیز سے منع کر سکتا ہوں۔ اور اس طرح ایک قول سے جو ابن عباس کا ہے۔ اس سے بھی آپؐ اور نبی کے شخص قانونی کی وضاحت ہوتی ہے۔ "قال ابن عباس : والله ما بعث الله نبيه ﷺ إلا زاجرًا ، آمراً ، محلاً مُحرِمًا "[52]

یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی محمد ﷺ کو بھی اپنی طرف سے صرف زجر، جزا و سزا، حکم و نہی، اور حلال و حرام اور جائز و ناجائز کی صورت حال کی وضاحت اور پہنچانے کے عمل پر مأمور کر دیا ہے۔ لہٰذا نبی کا منصب یہ ہے کہ وہ حکم تشریعی کی حالت کو واضح کر دے، اور کسی بھی واقعہ کے بارے میں خدائی نمائندگی کریں۔ کہ شریعت کی نظر میں یہ چیز قابل عمل ہے یا قابل ترک ہے۔ یہی وجہ تھی کہ انفال اور اموال غنیمت میں بھی اس صورت حال کی نمائندگی اور وضاحت کار فرما ہی۔ عطاء بن ابی رباح کی روایت کے مطابق "يسألونک عن الأنفال " قال : يسألونک فيما شذ من المشركين إلى المسلمين فى غير قتال ، من دابة او عبد او امة او متاع ، فهو فضل للنبى ﷺ يصنع به ما شاء "[53]

یعنی مشرکین کے ساتھ جنگ کے دوران جو کچھ چھوٹ کر مسلمانوں کے ہاتھوں میں آجائے، تو سوال اس کے بارے میں ہے۔ یعنی ابھی ان سے جنگ نہیں ہوئی لیکن وہ جنگ کئے بغیر فرار ہو جائے اور اموال و اسباب چھوڑ کر بھاگ جائے، تو اس کے بارے میں حکم کیا ہے؟ ان کے گھوڑے، مال و مویشی، غلام و کنیز اور دیگر ساز و سامان کا کیا حکم ہو گا؟ تو اس کے جواب میں کہا گیا کہ یہ سب کچھ نفل کے حکم میں داخل ہیں اور اس میں اختیار

صرف آپ کا ہے جس طرح چاہے ان میں تصرف کر سکتے ہیں: اس صورت میں انفال کو غنائم کی بجائے مال الفیٔ کی صورت میں تشریح کردی، مال فی وہ مال ہے جو مسلمانوں کو بغیر کسی جنگ وقتال کے ہاتھ آجاتا ہے۔

اور بعض نے سرایا سے ہاتھ آنے والا مال ومتاع پر فی کا اطلاق کیا ہے، یعنی غزوہ کے علاوہ جتنے سرایا ہیں اور اس کے نتیجے میں جو اُموال اور متاع مسلمانوں کو حاصل ہوئے ہیں وہ سب مال فی ہیں یہ ابن جریر کا قول ہے۔

''وقال آخرون : هی انفال السرایا''[54]

سعد بن اَبی وقاص کہتے ہیں کہ جنگ بدر کے موقع پر میرے بھائی عمیر قتل کر دیئے گئے۔ اور میں نے سعید بن العاص کو قتل کر دیا اور میں نے اس کا تلوار اپنے قبضے میں لے لیا۔ اور اس تلوار کا نام ''ذاالکتیفۃ'' تھا۔ میں - اس تلوار کو آپ ﷺ کے پاس لے کر لایا ۔ اور آپؐ نے مجھے حکم کیا کہ جاؤ! اس کو قبض میں پھینک دو۔ قبض وہ جگہ تھی جہاں غنائم کو تقسیم سے پہلے جمع کیا جاتا ہے۔ اور پھر میں واپس ہو گیا۔ اور میرے بھائی کے قتل اور اس کے حربی اوزار لینے کے بارے میں سوائے اللہ تعالیٰ کو اور کسی کو علم نہیں ہوا تھا۔ جب کچھ دور چلا گیا تو اسی وقت سورۃ انفال نازل ہو گئی۔ اور اس کے بعد آپؐ نے مجھے حکم کیا جاؤ! اپنا تلوار اب لے سکتے ہیں۔ اس روایت اور واقعہ سے دراصل غنائم اور اموال اسباب کے لینے دینے میں اصل اختیار نبی ﷺ کی طرف کرنا اشارہ موجود ہے

۔

''اذهب فاطرحه فی القبضِ''[55]

سعد بن مالک کہتے ہیں: کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ چونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں جنگ بدر کے موقع پر مشرکین سے عافیت، شفاء اور نجات نصیب فرمائی، لہٰذا اس خوشی کے عوض مجھے یہ تلوار عنایت فرمائے۔

''نهب لی هذا السیف''[56]

آپ ﷺ نے مجھ سے کہنے لگے کہ یہ والا تلوار نہ آپ کے لئے ہے اور نہ میرے لئے۔ آپ اس تلوار کو اپنی جگہ رکھ دو! پھر میں نے وہ تلوار وہاں رکھ دی جہاں آپؐ نے مجھے رکھنے کا حکم کیا۔

''إن هذا السیف لالک ولا لی ، ضعه! قال: فوضعتهُ''[57]

اس روایت سے آپؐ نے ایک اہم بات کی طرف اشارہ کیا کہ آپؐ جہاد کے میدان میں دو حیثیتوں کے مالک ہیں ایک شخص قانونی۔(۲) اور دوسرا فرد واحد اور شخص فردی، شخص قانونی، ''اللہ اور رسول'' کے ضمن میں پیش کر دیا ، اور آپؐ شخص قانونی کی صورت میں مفاد عامہ اور اسلام کے تشریعی قوانین کے نمائندہ ہیں۔

اسلام میں جہاد کا تعلق آپؐ کی پہلی حیثیت سے نہیں بلکہ جہاد کا تعلق آپؐ کے شخص قانونی سے ہے۔اور اس بات کا ثبوت خود آپؐ کے یہ الفاظ: "إن ھذا السیف لا لک ولالی "یہ تلوار نہ آپ کا حق ہے اور نہ میرا۔ جس میں خود آپؐ نے اپنی شخص فردی، فرد واحد کی حیثیت کی نفی فرمادی۔اور لفظ "ضعہ "یعنی اپنی جگہ رکھدو، جو مفاد عام کے لئے جمع شدہ اموال، قبض اور بیت المال کی طرف اشارہ موجود ہے۔

نتائج

اسلام کے نظریہ جنگ میں بنیادی محور اور اصلاح کار معاشرے سے فساد کا خاتمہ کرنا مقصود ہے۔اسلام کے نظریہ جنگ میں فساد دو پہلوؤں سے منظور نظر رہتا ہے۔فساد کا ایک پہلو وہ ہے جو زندگی کی حرکت اور تسلسل کو متاثر کردے اور دوسرا پہلو وہ ہے جو ایمانی تسلسل اور روابط کو متاثر کردے۔اسلام میں مسلح جدوجہد سے فساد کی اس نوعیت کا خاتمہ کرنا مقصود ہوتا ہے جو سماج اور معاشرہ میں بگاڑ پیدا کرتا ہے۔اسلام میں اس جذبہ کے تحت جہاد، قتال اور مسلح جدوجہد کی اجازت او مشروعیت پیدا ہوگئی تاکہ ظلم، ظالم اور مظلوم کے امتیازیات سر نہ اٹھائے۔ اسلام کے نظریہ جنگ میں اصل بات اعداد، استعداد اور قدرت کے بعد مقاتلہ ظالم سے ہوتا ہے اور ایمان کی بنیاد پر مقابل کے حوالے سے بھی فرق کا لحاظ رکھا گیا ہے۔اسلام کے نظریہ جنگ میں اہل ایمان سے جنگ نہیں ہوگی بشرط یہ کہ وہ خود جنگ نہ کریں۔ یہ بات دراصل دفاعی تناظر کی بجائے اقدامی صورت حال کے لئے ہے تاکہ اقدامی حالت میں مقابل کی ایمان اور عدم ایمان کا فرق کیا جائے۔اقدامی صورت میں تعرض سے رکنے کے لئے توحید اور توحید سے سابقہ نسبت بھی کافی ہو جاتی ہے۔اس صورت میں اسلام صرف جزیہ کی زحمت دیتا ہے۔اور یہ زحمت ایمان کی ثبوت کے ساتھ نہیں بلکہ ان لوگوں میں فرق نہ کرسکنے کی وجہ سے ہے اور اسی وجہ سے جزیہ علی العموم لاگو کیا جاتا ہے۔

قران مجید نے جنگ اور جنگی ماحول کے درمیان فرق کو بھی واضح کردیا ہے اس طرح کہ جنگ سے زیادہ جنگی ماحول پیدا کرنا نقصان دہ ہے۔اس حقیقت کی طرف قران مجید نے "الفتنہ اشد من القتل" کی الفاظ میں جنگ وجدال، قتل وغارت کے اسباب وعلل اور جنگ کی طرف لے جانے والی حالات وعادات کی طرف وضاحت کردی ہے کہ خون ریزی سے زیادہ خون ریزی کا ماحول پیدا کرنا زیادہ قبیح امر ہے۔اسلام کے نظریہ جنگ میں انسان کو امتحان و ابتلاء میں ڈالنا گوارا نہیں کیا گیا ہے کہ وہ مجبور ہوکر جنگ پر امادہ ہوجائے۔اس کے علاوہ اسلام کے نظریہ جنگ کے اغراض ومقاصد میں بنیادی اہمیت سماج میں فرد واحد کی بجائے شخص قانونی کو حاصل ہے۔اس بات کا ثبوت سورہ انفال اور حضور کے اس قول، "ان ھذا السیف لا لک، ولالی، ضعہ "او حضرت عمر کے اس قول "لاامرک ولا

انہاک" سے اچھی طرح واضح ہے۔اس کے علاوہ اسلم کے نظریہ جنگ میں مادیات منظور نظر نہیں۔ زمین کے کسی ٹکڑے پر قبضہ جمانا مقصود نہیں بلکی روئے زمین سے تجاوز، تخریب اور ظلم کا خاتمہ کرنا مقصود ہے۔اس بات کی طرف حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے یہ الفاظ خدائی نصرت و مدد، ظاہری اسباب اور شان و شوکت کا محتاج نہیں اور ہم اس بے سروسامانی کی وجہ سے پیچھے ہر گز نہیں ہٹے بلکہ ہم اونٹوں پر سوار ہو کر مسلح جدوجہد کرتے تھے۔اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا یہ قول کہ "ان تجارہ الامیر فی امارتہ خسارہ" اور اہل نجران کے حق میں یہ بات کہنا کہ "لست ارید اخراجکم منہا ما اصلحتم و رضیتم عملکم" کہ خلیفہ تم کو تمہاری زمینوں سے بے دخل نہیں کرنا چاہتا اور یہ دفاعی و جنگی نفسیات کے حوالے سے مادہ پرستی اور سرمایہ پرست ذہنیت پر کڑی تنقید ہے۔

مآخذات

1. ابو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطیۃ کلالسی المحاربی المتوفی 542ھ) "المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز" الناشر: دار الکتب العلمیۃ بیروت
2. ابن البیع، ابو عبداللہ الحاکم محمد بن عبداللہ بن محمد بن حمدویہ، الطہمانی، المتوفی (405ھ) "المستدرک علی الصحیحین"، الناشر: دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع، 1990م
3. ابن زنجویہ، ابو احمد حمید بن مخلد بن قتیبہ بن عبداللہ الخراسانی، المتوفی (251 ھ) "الاموال لابن زنجویہ" الناشر، مرکز الملک فیصل للبحوث ولدراسات الاسلامیۃ، السعودیہ، سن طبع، 1986ء
4. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، القرشی، "تفسیر القرآن العظیم" معروف تفسیر ابن کثیر، ناشر، دار طیبہ للنشر والتوزیع، طبع ثانیہ 1999م
5. ابوالحسن علی بن احمد بن محمد بن علی الواحدی النیسابوری الشافعی المتوفی (468ھ) "البسیط" الناشر، عمادۃ البحث العلمی جامعہ ابن مسعود الاسلامیہ، طبع 1430ھ
6. ابوالعباس احمد بن محمد بن المہدی بن عجیبہ الحسن الانجری انعالسی الصوفی المتوفی (1224ھ) "البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید" الناشر الدکتور حسن عباس الرزی القاہرۃ سن طباعت 1423۔ 2002ء
7. ابوالفداء، اسماعیل بن عمر بن کثیر القرشی، البصری، المتوفی (774ھ) "مسند الفاروق امیر المؤمنین ابی حفص عمر بن الخطاب ، واقوالہ علی ابواب الصلح" الناشر۔ دار الفلاح، الفیوم، مصر، طبع اول۔ 2009م
8. ابو بکر احمد بن محمد بن ہارون بن یزید، البغدادی، المتوفی (311 ھ) "السنۃ" الناشر، دار الدریۃ، الریاض، طبع، 1989ء
9. ابو بکر عبد الرزاق بن ہمام بن نافع الحمیری۔ المتوفی (211ھ) "المصنف" الناشر، المجلس العلمی، الہند، طبع، 1403ھ

10. ابو عبداللہ محمد بن احمد بن ابی بکر بن فرج الانصاری الخزرجی شمس الدین القرطبی المتوفی (671ھ) "الجامع لاحکام القرآن" دار الکتب المصریۃ القاہرہ، الطبع 1384ھ۔ 1964م

11. ابو عبداللہ محمد بن عمر بن الحسین بن الحسین التیمی الرازی الملقاب بفخر الدین الرازی المتوفی 606ھ) "مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر" الناشر دار احیاء التراث العربی بیروت، الطبعۃ 1420ھ

12. البیہقی، ابو بکر، احمد بن الحسین بن علی بن موسیٰ الخسروجردی، المتوفی (456ھ) "السنن الکبریٰ" الناشر: دار الکتب العلمیہ، بیروت، لبنان، طبع، 2003م

13. تفسیر ابن عطیہ: 430ص:125

14. تفسیر ابن عطیہ، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز

15. تفسیر البسیط

16. جابر بن موسیٰ بن عبدالقادر بن جابر ابو بکر الجزائری "ایسر التفاسیر للجزائری" الناشر، مکتبۃ العلوم والحکم، المدینۃ المنورۃ، المملکۃ العربیۃ السعودیۃ الطبعہ 1424ء۔ 2007ء

17. الخواطر (تفسیر الشعراوی)

18. ڈاکٹر محمد سہیل تھونس "تاریخ الخلفاء الراشدین الفتوحات والانجازات السیاسیۃ" الناشر: دار النفائس، طبع اولیٰ 2003

19. نشوان بن سعید الحمیری الیمنی المتوفی 573ھ "شمس العلوم ودواء کلام العرب من الکلوم" دار الفکر المعاصر بیروت لبنان، الطبعہ 1420ھ 1999م جلد 1 ص:

20. الطبرانی، ابوالقاسم، سلیمان بن أحمد بن أیوب بن مطیر اللخمی الشامی، المتوفی (360ھ) "المعجم الاوسط"، ناشر: در الحرمین، قاہرہ، مصر

21. الطبرانی، ابوالقاسم، سلیمان بن أحمد بن أیوب بن مطیر اللخمی الشامی، المتوفی (360ھ) "المعجم الکبیر"، ناشر: مکتبہ ابن تیمیہ، قاہرہ، مصر، طبع ثانیہ سن طبع، 1994م 63

22. الطبرانی، ابوالقاسم، سلیمان بن أحمد بن ایوب بن مطیر اللخمی الشافی، المتوفی (360ھ) "المعجم الاوسط"۔ الناشر، دار الحرمین، القاہرہ، مصر

23. الطحاوی، "ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامۃ بن عبدالملک بن سلمۃ الازدی، المتوفی (321ھ) "مشکل الاثار للطحاوی" الناشر: مؤسسۃ الرسالۃ بیروت، سن طبع، 1494ھ

24. عبدالکریم بن ہوازن بن عبدالملک القشیری المتوفی (465ھ) "لطائف الاشارات، تفسیر القشیری" الناشر الھیئۃ المصریۃ للکتاب۔ مصر

25. عراق میں خانوقہ اور قرقیسا کے درمیان علاقہ جہاں بنی جزیمہ آباد تھے۔ (الروض المعطار فی خبر الاقطار، ج1ص:554) بنی جزیمہ دراصل، جزیمہ الابرش بن مالک بن فہم بن غنم بن دوس کی طرف منسوب ہے۔ جو عراق، حیرہ کے کسی ایک بادشاہ، مالک کا نام ہے، اور بعض نے اسکو بنی قضاعہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ قضاعہ کے ماتحت کسی قبیلہ کا نام ہے۔ (الانساب للسمعانی"

26. المتقی، الہندی، علی بن حسام الدین، ''کنزل العمال فی سنن اقوال والافعال'' الناشر: مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، سن طبع 1989م،

27. متقی، الھندی، علاء الدین علی بن حسام الدین ابن قاضی خان القادری، البرھانپوری، المتوفی (975ھ) ''کنزالعمال فی سنن اقوال وافعال'' ناشر دار الکتب العلمیہ،

28. محمد متولی الشعراوی'' الخواطر (تفسیر شعراوی، الناشر مطابع اخبار الیوم سن اشاعت 1997ء

29. مسند الفاروق امیر المؤمنین ابی حفص عمر بن خطاب، واقوالہ علی ابواب العلم،

30. مولانا ابوالکلام آزاد'' ترجمان القرآن'' شیخ غلام علی اینڈ سنز لمٹیڈ، پبلشرز لاہور

حوالہ جات

References

1. Muhammad Motawalli al Shua'rawi, al Khawatir, Akhbar al yom, 1997 v 16, pp.98 38
2. Ibdi, pp. 9838
3. Ibid
4. Ibid
5. Ibid
6. Al Hajj:39
7. Moalana Abu al Kalam Azar, Tarjuman al Quran, Sheikh Ghulam Ali and sons, Lahore,
8. Ibid, pp. 546
9. Abu al Hasan bin Ahmad bin Ali al Wahidi,, al Basit, Jamia'a Ibn al Masood al Islamia, 1430h, v15, pp. 423
10. Ibid, v10, pp. 424
11. Ibid
12. Jabir bin Mosa bin Abdul Qadir bin Jabir Abubakar, Asir al Tafseer lil Jazairi, maktab al Uloom wa al Hikam, al Madina al Munnawara, KSA, 2007, v3, pp. 479
13. Abu Muhammad Abdul Haq bun Ghalib bin abdul Rehman, al muharrar al wajir fi tafseer al kitab al azir, darul kutub al ilmia, Beirut, v4, pp. 124
14. Muhammad Motawalli al Shua'rawi, al Khawatir, Akhbar al yom, 1997 v 16, pp.98 38
15. Abu al Abbas Ahmad bin Muhammad, a bahar al mudid fi tafseer al Quran al majid, Cairo, 2002, v3, pp. 537
16. Al bahar al madid fi tafseer al Quran al majid, ve, pp. 537
17. Al bahar al madid fi tafseer al Quran al majid, ve, pp. 536
18. Ibid

19. Al Wahidi,Al tafseer al basit, v15, p 427
20. Al khawatir, tafseer al shoa'ravi, v16, pp. 9837
21. Abu Abdullah bin Muhammad, maftih al ghaib, dar ihya al turath al Arabi, Beirut, 1420h, v23, p 228
22. Ibid,
23. Ibid
24. Ibid
25. Al Hajj: 40
26. Ibid
27. Ibid
28. Ibid
29. ibid
30. ibid
31. ibid
32. ibid
33. ibid
34. Al khawatir, tafseer al shoa'ravi, v16, pp. 9837
35. Al khawatir, tafseer al shoa'ravi, v16, pp. 9837
36. Abdul Karim bin hawazan, lataif al isharat, al hiyatul misria lil kitab, Egypt, v2, pp. 548
37. Ibid
38. Ibid
39. Al Namal:52
40. Al Teen:1-4
41. Tarjumanul Quran, v3, p 184
42. Tarjumanul Quran, v3, p 186
43. Al Baqara:216
44. Mafatih al ghaib, v6, p 384
45. Mafatih al ghaib, v6, p 384
46. Mafatih al ghaib, v6, p 384
47. Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad, al Jamia' al ahkal al Quran, darul kutub al muqaria, Cairo, 1964, v3, pp. 38
48. Tafseer al Qurtabi, v3, pp. 38
49. Ibid
50. Ibid
51. Ibn e Kathir, tafseer ibn e kathir, dar tayyiba lil nashar wa al tawzia', 1999,v4, pp.6
52. Ibid
53. Ibid
54. Ibid

55. Ibid
56. Ibid, v4, pp. 7
57. Ibid