بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جناب والا!

گذشتہ ماہ ستمبر کے آغاز سے آپ کی تحقیقاتی عدالت میں جو شہادتیں پیش ہوئی ہیں ان کی روداد میں اخبارات میں پڑھ کر میں نے یہ محسوس کیا ہے کہ بہت سے مسائل اور معاملات کے متعلق عدالت کے سامنے غلط یا ناکافی معلومات پیش کی گئی ہیں۔ میں اپنا یہ فرض سمجھتا ہوں کہ اپنے علم کی حد تک عدالت کو صحیح معلومات بہم پہنچاؤں اور صحیح نتائج تک پہنچنے میں آپ کی مدد کروں۔ اسی فرض کا احساس کرتے ہوئے میں نے ایک بیان گذشتہ ماہ جولائی کے آخر میں ارسال کیا تھا، اور اب اسی بنیاد پر یہ دوسرا بیان پیش کرنے کی اجازت چاہتا ہوں۔

۱۔ قادیانیوں کے متعلق مسلمانوں کی طرف سے جو مطالبات پیش کیے گئے ہیں (یعنی یہ کہ آئندہ دستور میں انہیں مسلمانوں سے الگ ایک اقلیت قرار دیا جائے، سر ظفر اللہ کو وزارت خارجیہ سے الگ کیا جائے اور قادیانیوں کو سرکاری محکموں میں کلیدی مناصب سے ہٹا دیا جائے)، ان کے بارے میں متعدد سوالات عدالت میں اٹھائے گئے ہیں مگر ان کے صحیح اور مکمل جوابات نہیں دیے گئے۔

(الف) یہ سوال بار بار کیا گیا ہے کہ یہ مطالبات مذہبی ہیں یا سیاسی؟ اور اکثر اس کا جواب صرف یہ دے دیا گیا ہے کہ یہ مذہبی مطالبات ہیں۔ حالانکہ درحقیقت نہ یہ سوال صحیح ہے اور نہ اس کا یہ جواب اس میں شک نہیں کہ جس نزاع کو حل کرنے کے لیے یہ مطالبات پیش کیے گئے ہیں اس کی ابتدا ایک مذہبی اختلاف سے ہوئی ہے، لیکن پچھلے پچاس سال کے تدریجی ارتقاء سے اب وہ محض ایک مذہبی نزاع نہیں رہی ہے بلکہ ایک معاشرتی، معاشی اور سیاسی نزاع بھی بن گئی ہے۔ کوئی مسئلہ اپنی اصل کے اعتبار سے خواہ مذہبی ہو یا اخلاقی، جب وہ عملاً معاشرے میں پیچیدگیاں اور خرابیاں پیدا کرنے لگتا ہے تو اس کو لامحالہ دستوری یا قانونی یا انتظامی تدابیر کے ذریعہ سے حل کرنا پڑتا ہے اور ایسے مواقع پر یہ بحث پیدا نہیں کی جاتی کہ مسئلہ تو مذہبی یا

اخلاقی ہے، اس کو سیاسی وسائل سے کیوں حل کیا جا رہا ہے۔ یہاں مسلمانوں اور قادیانیوں کی مذہبی نزاع نے جو صورت اختیار کر لی ہے وہ یہ ہے کہ مسلم معاشرے کے اندر ایک جداگانہ مستقل اور منظم جتھا بن گیا ہے جو عقیدے میں مسلمانوں سے بنیادی اختلاف رکھتا ہے، معاشرت میں ان سے مقاطعہ کرتا ہے، معاشی میدان میں اُن کے خلاف منظّم طور پر برسرِ پیکار ہے، سیاسی حیثیت سے ہمیشہ ان کے مفاد کے خلاف کام کرتا رہا ہے، اور ان سب باتوں کے باوجود وہ مسلمانوں میں شامل رہ کر اپنی تبلیغ کے ذریعہ سے اپنی تعداد بڑھا رہا ہے اور مسلم معاشرے کے داخلی انتشار میں روز بروز اضافہ کیے چلا جاتا ہے۔ اس پر مزید وہ خطرات ہیں جو سرکاری ملازمتوں میں اس گروہ کی انتہائی غیر متناسب کثرت سے، اور اس کے ان سیاسی منصوبوں سے جو بلوچستان کو BASE بنا کر سارے پاکستان پر قبضہ کرنے کے لیے اُس کی جانب سے بارہا ظاہر کیے گئے ہیں، مسلمانوں میں شدت کے ساتھ اضطراب پیدا کر رہے ہیں۔ اس طرح کے ایک مسئلے کو آخر محض ایک مذہبی مسئلہ کیسے کہا جا سکتا ہے، اور اسے حل کرنے کے لیے دستوری، قانونی اور سیاسی تدابیر استعمال کرنے کے سوا آخر اور کیا چارۂ کار ہے؟ متحدہ ہندوستان میں ہندو مسلم نزاع بھی اصلاً ایک مذہبی نزاع ہی تھی، مگر جداگانہ انتخاب سے لے کر تقسیم ملک تک اس کو حل کرنے کے لیے جتنے مطالبے بھی کیے گئے وہ سب سیاسی نوعیت کے مطالبے تھے۔

(ب) مسلمانوں اور قادیانیوں کے اختلاف کو مختلف فرقوں کے اختلافات کی نظیر فرض کر کے عدالت میں بار بار علماء اور فرقوں کی باہمی کشمکش کے متعلق سوالات کیے گئے ہیں۔ مگر یہ محض ایک خلطِ مبحث ہے۔ ان دونوں قسم کے اختلافات میں درحقیقت کوئی مماثلت ہی نہیں ہے کہ ایک کو دوسرے کی نظیر قرار دیا جا سکے۔ بلاشبہ یہ ایک افسوسناک واقعہ ہے کہ بعض فرقوں کے علماء نے بعض دوسرے فرقوں اور ان کے علماء کی تکفیر کی ہے اور اپنے فتووں میں حد سے زیادہ تجاوز بھی کیا ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ کہ جن مسائل پر یہ تکفیر بازی کی گئی وہ محض چند دینیاتی مسائل کی تعبیرات کے اختلافات تھے۔ اسی بنا پر مسلم ملّت نے بحیثیت مجموعی تکفیر کے ان فتووں کو کبھی اہمیت نہ دی۔ محتاط علماء نے ان کو ہمیشہ ناپسند کیا۔ کسی شخص یا گروہ کو خارج از ملت قرار دینے

پر مسلمانوں کے درمیان کبھی اتفاق نہیں ہوا مختلف فرقوں کے مسلمان ایک دوسرے کے ساتھ نمازیں پڑھتے رہے ہیں، ایک دوسرے کی نماز جنازہ میں شریک ہوتے رہے، آپس میں شادی بیاہ کرتے رہے — حتیٰ کہ سنیوں اور شیعوں کی باہمی مناکحت کی بھی ہزارہا مثالیں موجود ہیں اور مجھے خود بارہا شیعوں کے ساتھ نماز پڑھنے کا اتفاق ہوا ہے — پھر سب سے بڑھ کر یہ کہ جب کبھی کوئی اہم قومی مسئلہ پیدا ہوا، تمام مسلمانوں نے مل کر اس کے لیے جدوجہد کی۔ ان کا قومی مفاد ایک رہا، اور ان کے قومی جذبات اور سیاسی مقاصد مشترک رہے ہیں۔ اس کے برعکس قادیانیوں اور مسلمانوں کا اختلاف ایک بنیادی اختلاف ہے۔ کوئی شخص جو اسلام کے متعلق سرسری سی واقفیت بھی رکھتا ہو، اس امر سے بے خبر نہیں ہو سکتا کہ نبوت کا عقیدہ اسلام کے اساسی عقائد میں سے ہے اور ایک شخص کے دعوائے نبوت پر ایمان لانے یا نہ لانے سے لازماً کفر و ایمان کی تفریق واقع ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مرزا غلام احمد صاحب کے دعوائے نبوت پر ان کے ماننے والوں اور نہ ماننے والوں کے درمیان اختلاف کی ایک ایسی دیوار حائل ہو گئی جو اس سے پہلے کبھی مسلم فرقوں کے درمیان حائل نہ ہوئی تھی۔ تمام فرقوں کے مسلمانوں نے بالاتفاق قادیانیوں کو کافر قرار دیا اور قادیانیوں نے اس کے برعکس ان سب لوگوں کو کافر ٹھیرایا جو مرزا صاحب کو نبی نہ مانیں۔ دوسری تکفیروں کے برعکس اس تکفیر نے عملاً دونوں گروہوں کو ایک دوسرے سے الگ کر دیا، عبادت سے لے کر معاشرت تک ان کے درمیان ہر چیز میں جدائی پڑ گئی، ان کے قومی مفاد اور سیاسی حوصلے (POLITICAL AMBITIONS) تک ایک دوسرے سے مختلف ہو گئے اور علیحدگی سے گزر کر نوبت کشمکش اور مخاصمت تک پہنچ گئی۔ اس صریح فرق کو آخر کیسے نظر انداز کیا جا سکتا ہے اور قادیانی مسلم اختلاف کو مسلم فرقوں کے باہمی اختلافات سے خلط ملط کر دینا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے؟ تاہم اگر ایسا کوئی فیصلہ کر بھی دیا جائے تو کیا یہ ممکن ہے کہ عملاً وہ کشمکش ختم ہو جائے جو شہروں سے لے کر دیہات تک ہزاروں خاندانوں میں اور دفتروں سے لے کر منڈیوں تک ہزاروں افراد میں برپا ہے؟

(ج) عدالت میں یہ سوال بھی بارہا اٹھایا گیا ہے کہ آیا ان سب لوگوں کو اسی طرح غیر مسلم اقلیت قرار دینے کا مطالبہ کیا جائے گا جو اسلام کے بنیادی مسائل میں عام مسلمانوں سے مختلف نظریہ اختیار

کریں، مثلاً اہلِ قرآن اور ایسے ہی دوسرے لوگ۔ اس کا ایک جواب اصولی پہلو سے ہے، اور دوسرا عملی پہلو سے۔ اصولی پہلو سے اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک تعبیر اجتہاد اور استنباط کا تعلق ہے، اس میں مختلف نقطۂ نظر رکھنے والوں کے لیے اسلام میں زیادہ سے زیادہ ڈھیل کی گنجائش ہے۔ ایسے امور میں بڑی سے بڑی غلطی بھی گمراہی ہو سکتی ہے مگر اس پر خروج از اسلام کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ بخلاف اس کے اسلام کے اساسی امور میں جب کبھی کوئی ایسا ردو بدل کیا جائے گا جس کے لیے دائرہ دین میں کوئی گنجائش نہ ہو تو ایسی صورت میں یقیناً خروج از اسلام کا حکم لگایا جائے گا بلا لحاظ اس کے کہ اس کی زد کس پر پڑتی ہے۔ عملی پہلو سے اس کا جواب یہ ہے کہ ایک فرد یا چند منتشر افراد کا اسلام سے انحراف اور چیز ہے، اور مسلم معاشرے کے اندر ایک منحرف گروہ کی باقاعدہ جتھہ بندی، جو مسلسل تبلیغ سے اپنی تعداد بھی بڑھا رہی ہو اور معاشی و سیاسی حیثیت سے مسلمانوں کے مقابلے میں کشمکش بھی کر رہی ہو، ایک بالکل ہی دوسری چیز۔ اس دوسری قسم کے انحراف سے مسلسل نصف صدی تک زخم کھاتے رہنے کے بعد اگر مسلمان تنگ آکر کچھ مطالبات پیش کرتے ہیں تو اس موقع پر آخر پہلی قسم کے انحراف کی مثالیں کیوں یاد کی جاتی ہیں؟ کیا عملاً یہ بات دنیا بھر کے سامنے نمایاں نہیں ہے کہ پہلی قسم کے منحرفین کے ساتھ مسلمانوں کا اجتماعی طرزِ عمل دوسری قسم کے منحرفین کی بہ نسبت صریح طور پر مختلف ہے؟ مسلمان آخر کب یہ مطالبہ لے کر اُٹھے تھے کہ تمام منحرفین کو غیر مسلم اقلیتوں میں شامل کیا جائے؟

(د) سر ظفر اللہ خاں کے متعلق مسلمانوں کی طرف سے جو مطالبہ کیا گیا ہے وہ محض اس نظریے پر مبنی نہیں ہے کہ کسی غیر مسلم کو اسلامی ریاست کا وزیر نہ ہونا چاہیے، بلکہ اس کی بنیاد یہ بھی ہے کہ صاحب موصوف نے اپنی سرکاری پوزیشن سے سراسر ناجائز فائدہ اٹھا کر تقسیم ہند سے پہلے بھی قادیانی تحریک کو تقویت پہنچائی ہے اور قیامِ پاکستان کے بعد پہلے سے بھی بڑھ کر وہ ایسا کرتے رہے ہیں۔ اس لیے ان کا اقتدار کی کرسی پر بیٹھنا مسلمانوں کے لیے ایک مستقل وجہ شکایت بن گیا ہے۔ اب ہم سے کہا جاتا ہے کہ ان کو وزارت سے ہٹا دیا جاتا تو پاکستان کو امریکہ سے ایک دانہ گندم بھی نہ ملتا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات اگر واقعی صحیح ہے تو اس معاملہ کی نوعیت اور بھی زیادہ شدید ہو جاتی ہے۔ اس کے تو صاف معنی یہ ہیں

کہ امریکہ نے اپنا خاص ایجنٹ ہمارے محکمۂ خارجیہ پر مسلط کر دیا ہے اور ۱۰ لاکھ ٹن گیہوں کے عوض ہماری خارجی پالیسی رہن رکھی گئی ہے۔ اس صورت میں تو ہمیں قادیانی تحریک کے بجائے امریکہ کی سیاسی غلامی سے نجات پانے کے لیے صاحب موصوف کی علیحدگی کا مطالبہ کرنا چاہیے۔ یہ بات میں صرف اس مفروضے پر کہہ رہا ہوں کہ حکومتِ امریکہ نے ایسی کوئی بات حکومتِ پاکستان سے صراحتہً یا کنایتہً کہی ہو۔ مگر مجھے یہ یقین نہیں آتا کہ امریکی حکومت کا کوئی مدبّر ایسا بے وقوف ہو سکتا ہے کہ وہ پاکستان کے ساڑھے سات کروڑ باشندوں کی دوستی پر ایک شخص کی دوستی کو ترجیح دے، اور ۴۸ کروڑ روپے کے ایک دوستانہ تحفے سے باشندگانِ پاکستان کو احسان مند بنانے کے بجائے ان کے دلوں میں اپنی قوم اور حکومت کے خلاف الٹے سیاسی شکوک پیدا کر دے۔

(ھ) قادیانیوں کو کلیدی مناصب سے ہٹانے کا جو مطالبہ کیا گیا ہے اس کی بنیاد بھی صرف یہ نظریہ نہیں ہے کہ اسلامی ریاست میں غیر مسلموں کو کلیدی مناصب پر مامور نہیں کیا جا سکتا، بلکہ یہ مطالبہ اس بنا پر کیا گیا ہے کہ (۱) پچھلے دَور میں انگریزوں کی غیر معمولی عنایات سے اور موجودہ دَور میں پاکستان کے حکمرانوں کی غفلت و بے حسی سے فائدہ اٹھا کر اس چھوٹے سے گروہ نے اپنی آبادی کے تناسب سے بدرجہا زیادہ ملازمتوں پر قبضہ کر لیا ہے، (۲) اس گروہ کا جو شخص بھی کسی اہم عہدے پر پہنچ گیا ہے اُس نے اپنے ہم مذہبوں کو بھرتی کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی ہے، (۳) اس گروہ کے پیشوا مرزا بشیر الدین محمود احمد صاحب نے علانیہ اپنے پیروؤں کو ہدایت کی ہے کہ ایک منصوبہ بنا کر تمام سرکاری محکموں میں گھُسنے کی کوشش کریں (۴) اس گروہ کے با اثر عہدہ داروں نے اکثر اپنے مذہب کی تبلیغ اس طرح کی ہے کہ جو اُن کے دائرۂ اثر میں ملازمت حاصل کرنا چاہے وہ قادیانیت قبول کر لے اور (۵) اب ان کے حوصلے یہاں تک بڑھ گئے ہیں کہ اس راستے سے وہ پاکستان کی حکومت پر قبضہ کرنے کے خواب دیکھنے لگے ہیں۔ اس صورتِ حال کو دیکھ کر مجبوراً یہ مطالبہ کیا گیا ہے کہ اِن لوگوں کو کلیدی مناصب سے ہٹایا جائے۔ اس مطالبے کے سیاق و سباق میں کلیدی مناصب کا مفہوم وہ نہیں ہے جو غیر مسلموں کو کلیدی مناصب نہ دینے کے اسلامی نظریے میں ہے۔ بلکہ یہاں کلیدی منصب سے

ہر وہ اہم عہدہ مراد ہے جس پر فائز ہو کر قادیانی گروہ کا کوئی شخص اپنے گروہ کو اس طرح کے ناجائز فائدے پہنچا سکتا ہو جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ درحقیقت جیسی کچھ صورتِ حال اس گروہ نے اپنی روش سے پیدا کر دی ہے اس کو اگر انصاف کی نگاہ سے دیکھا جائے تو محسوس ہو گا کہ یہ مطالبہ اصلی ضرورت سے بہت کم ہے۔ مطالبہ تو اس کے ساتھ یہ بھی ہونا چاہیے تھا کہ آئندہ دس سال کے لیے تمام محکموں میں قادیانیوں کی بھرتی بالکل بند کر دی جائے تاکہ موجودہ عدم توازن کی کیفیت دور ہو سکے۔

(۲) عدالت میں یہ خیال بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ صدر انجمن احمدیہ ربوہ کی طرف سے اُس کے وکیل نے عدالت کے دیے ہوئے سات سوالات کے جواب میں جو بیان دیا ہے اس سے مسلمانوں اور قادیانیوں کا اختلاف رفع ہو جاتا ہے۔ میں نے اس بیان کو پورے غور کے ساتھ پڑھا ہے۔ میری سوچی سمجھی رائے یہ ہے کہ اس بیان سے پوزیشن میں ذرہ برابر بھی تغیر واقع نہیں ہوتا اور اس کے باوجود نزاع و اختلاف کے وہ تمام اسباب جوں کے توں باقی رہتے ہیں جو اب تک خرابی کے موجب رہے ہیں۔ اس بیان میں قادیانیوں نے پوری ہوشیاری کے ساتھ یہ کوشش کی ہے کہ اپنی اصلی پوزیشن کو تاویلوں کے پردے میں چھپا کر ایک بناوٹی پوزیشن عدالت کے سامنے پیش کریں تاکہ عدالت اس سے دھوکا کھا کر ان کے حق میں مفید مطلب رپورٹ بھی دے دے اور وہ اپنی سابق روش پر علی حالہٖ قائم بھی رہ سکیں۔ ان کی سابق تحریروں اور ان کے اب تک کے طرزِ عمل سے جو شخص کچھ بھی واقفیت رکھتا ہو وہ یہ محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ انہوں نے اس بیان میں اپنی پوزیشن بدل کر قریب قریب وہ پوزیشن اختیار کر لی ہے جو لاہوری احمدیوں کی پوزیشن تھی۔ لیکن یہ تبدیلی وہ صاف صاف یہ کہہ کر اختیار نہیں کرتے کہ ہم مسلمانوں کے ساتھ نزاع ختم کرنے کے لیے اپنے عقیدے اور مسلک میں یہ تغیر کر رہے ہیں۔ بلکہ وہ اسے اس رنگ میں پیش کرتے ہیں کہ ہماری پوزیشن ابتدا سے یہی رہی ہے۔ حالانکہ یہ صریح غلط بیانی ہے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ وہ عملاً اپنی سابق پوزیشن کی توثیق کر رہے ہیں اور آئندہ بھی اسی پر قائم رہنا چاہتے ہیں، البتہ عارضی طور پر اس تحقیقات کے دوران میں انہوں نے ایک مناسب وقت پوزیشن اختیار کر لی ہے جو تحقیقات کا دور گزرنے کے ساتھ ہی ختم

ہو جائے گی۔ اس فریب کی حقیقت اچھی طرح واضح ہو جائے گی اگر ان کے بیان کا ذرا تفصیلی جائزہ لے کر دیکھ لیا جائے۔

(الف) عدالت نے سوال کیا تھا کہ جو مسلمان مرزا صاحب کو نبی نہیں مانتے کیا وہ مومن اور مسلم ہیں؟ جواب میں وہ کہتے ہیں :-

"کسی شخص کو حضرت بانی سلسلۂ احمدیہ کو نہ ماننے کی وجہ سے غیر مسلم نہیں کہا جا سکتا"

مگر یہ جواب دینے کے ساتھ ہی انہیں یاد آجاتا ہے کہ ان کی پچھلی تحریرات اس کے بالکل خلاف ہیں۔ اس لیے وہ ان کی تاویل یوں کرتے ہیں کہ :

"ممکن ہے ہماری بعض سابقہ تحریرات سے غلط فہمی پیدا کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس کے متعلق ہم کہہ دینا چاہتے ہیں کہ ہماری اُن سابقہ تحریرات میں جو اصطلاحات استعمال کی گئی ہیں وہ ہماری مخصوص ہیں، عام محاورے کو جو مسلمانوں میں رائج ہے استعمال نہیں کیا گیا ہے، کیونکہ ہم نے اس مسئلے پر یہ کتابیں غیر احمدیوں کو مخاطب کر کے شائع نہیں کیں بلکہ ہماری یہ تحریرات جماعت کے ایک حصے کو مخاطب کر کے لکھی گئی ہیں، اس لیے ان تحریرات میں اُن اصطلاحات کا مدنظر رکھنا ضروری نہیں تھا جو دوسرے مسلمانوں میں رائج ہیں"

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ وہ اپنی سابق تحریرات کی تردید نہیں بلکہ توثیق کر رہے ہیں اور عدالت کو یقین دلانا چاہتے ہیں کہ اُن تحریرات کا مفہوم ان کے موجودہ جواب کے خلاف نہیں ہے۔ اب ذرا اُن کی سابق تحریروں میں سے صرف دو عبارتیں ملاحظہ ہوں۔

"کُل مسلمان جو حضرت مسیح موعود کی بیعت میں شامل نہیں ہوئے، خواہ انہوں نے حضرت مسیح موعود کا نام بھی نہیں سنا، وہ کافر اور دائرۂ اسلام سے خارج ہیں" (آئینۂ صداقت، مصنفہ مرزا بشیر الدین محمود احمد صاحب۔ صفحہ ۳۵)

"ہر ایک ایسا شخص جو موسیٰ کو مانتا ہے مگر عیسیٰ کو نہیں مانتا، یا عیسیٰ کو مانتا ہے

مگر محمدؐ کو نہیں مانتا، یا محمدؐ کو مانتا ہے مگر مسیح موعود کو نہیں مانتا، وہ نہ صرف کافر بلکہ پکا کافر اور دائرۂ اسلام سے خارج ہے۔" (کلمۃ الفصل، مصنفہ صاحبزادہ بشیر احمد صاحب۔ ص۱۱۰)

صاف دیکھا جا سکتا ہے کہ ان دونوں عبارتوں میں محض مرزا صاحب کے نہ ماننے کی وجہ سے تمام مسلمانوں کو کافر، پکا کافر اور دائرۂ اسلام سے خارج قرار دیا گیا ہے۔ کیا یہ باور کیا جا سکتا ہے کہ یہ تینوں الفاظ قادیانیوں کی مخصوص اصطلاحات ہیں، اور ان کا مفہوم وہ نہیں ہے جو مسلمانوں میں عام طور پر رائج ہے؟ اس طرح کی تحریروں کی یہ تاویل کس قدر بھونڈی تاویل ہے کہ ہم نے یہ تحریرات جماعت کے ایک حصے (یعنی لاہوری احمدیوں) کو مخاطب کر کے لکھی تھیں۔ آخر کون نہیں جانتا کہ لاہوری احمدیوں سے قادیانیوں کا جس بات پر پچھلے ۳۵ سال سے جھگڑا رہا ہے وہ اسی نکتے پر تھا کہ قادیانی مرزا صاحب کی نبوت تسلیم نہ کرنے والے سب مسلمانوں کو کافر اور دائرۂ اسلام سے خارج قرار دیتے تھے اور لاہوری ان کے اس عقیدے کو غلط ٹھیراتے تھے۔ اس مباحثے میں اگر فریقین کے نزدیک "کافر اور دائرۂ اسلام سے خارج" کا مفہوم وہ نہ تھا جو مسلمانوں میں عام طور پر رائج ہے تو پھر جھگڑا کس بات پر تھا؟

(ب) عدالت کا دوسرا سوال یہ تھا کہ جو شخص مرزا صاحب کی نبوت تسلیم نہ کرے کیا وہ کافر ہے؟ صدر انجمن احمدیہ ربوہ کے وکیل صاحب اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ:-

"کافر کے معنی عربی زبان میں نہ ماننے والے کے ہیں۔ پس جو شخص کسی چیز کو نہیں مانتا اس کے لیے عربی زبان میں کافر کا لفظ ہی استعمال ہوگا۔ پس ایسے شخص کو جب تک وہ یہ کہتا ہے کہ میں فلاں چیز کو نہیں مانتا اس کو اس چیز کا کافر سمجھا جائے گا۔"

اس عبارت سے عدالت کو یہ باور کرانے کی کوشش کی گئی ہے کہ وہ مرزا صاحب کے نہ ماننے والوں کو لغوی معنی میں کافر کہتے ہیں نہ کہ اسلام کے اصطلاحی معنی میں۔ لیکن یہ صریح دھوکا ہے۔ اوپر مرزا بشیر الدین محمود صاحب اور صاحبزادہ بشیر احمد صاحب کی جو دو عبارتیں نقل کی گئی ہیں ان دونوں میں "کافر" کی تشریح "دائرۂ اسلام سے خارج" کے الفاظ میں کی گئی ہے اور اس کی مزید تشریح مرزا بشیر الدین محمود صاحب اور صاحبزادہ بشیر احمد صاحب کی یہ عبارات کرتی ہیں:

"ہمارا یہ فرض ہے کہ ہم غیر احمدیوں کو مسلمان نہ سمجھیں اور ان کے پیچھے نماز نہ پڑھیں کیونکہ ہمارے نزدیک وہ خدا تعالیٰ کے ایک نبی کے منکر ہیں۔" (انوار خلافت ص۹)

"اب جبکہ یہ مسئلہ بالکل صاف ہے کہ مسیح موعود کے ماننے کے بغیر نجات نہیں ہو سکتی تو کیوں خواہ مخواہ غیر احمدیوں کو مسلمان ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔"

(کلمۃ الفصل ص۱۴۸)

ان عبارتوں کی موجودگی میں یہ کیسے مانا جا سکتا ہے کہ قادیانی حضرات مرزا صاحب کے منکر مسلمانوں کو محض "نہ ماننے والے" کے معنی میں کافر کہتے ہیں؟ پھر اس سے بھی زیادہ بڑا دھوکا اس بیان میں یہ دیا گیا ہے کہ:

"ہمارے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی مامور من اللہ کے انکار کے ہرگز یہ معنی نہ ہوں گے کہ ایسے لوگ اللہ اور رسول کریم کے منکر ہو کر امت محمدیہ سے خارج ہیں یا یہ کہ مسلمانوں کے معاشرے سے خارج کر دیئے گئے ہیں۔"

اس عبارت میں خط کشیدہ الفاظ نہایت ہوشیاری کے ساتھ استعمال کیے گئے ہیں۔ ان میں مسلمانوں کے دائرۂ اسلام سے خارج ہونے کی نفی نہیں کی گئی ہے بلکہ صرف امتِ محمدیہ میں شامل ہونے کا اثبات کیا گیا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ جو شخص محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مانتا ہو اور مرزا صاحب کو نہ مانتا ہو وہ "امتِ محمدیہ" سے خارج نہیں ہو سکتا۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے حضرت عیسیٰ کو ماننے والا آدمی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار کرنے کے باوجود امتِ عیسویہ میں، اور حضرت موسیٰ کو ماننے والا شخص حضرت عیسیٰ کے انکار کے باوجود امتِ موسویہ میں شمار ہوگا، البتہ ایسے کسی شخص کو "دائرۂ اسلام میں" داخل نہیں سمجھا جائے گا۔ اسی طرح قادیانی حضرات مرزا صاحب کے منکر مسلمانوں کو امتِ محمدیہ میں تو ضرور شامل سمجھتے ہیں، کیونکہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے منکر نہیں ہیں، مگر دائرۂ اسلام سے بہرحال خارج سمجھتے ہیں کیونکہ خدا کے ایک نبی کا انکار بھی آدمی کو دائرۂ اسلام سے خارج کر دیتا ہے اور اُن کے نزدیک مرزا صاحب خدا کے نبی ہیں۔

پھر دوسرے فقرے میں وہ جو کچھ کہتے ہیں وہ یہ نہیں ہے کہ غیر احمدی مسلمان دائرۂ اسلام سے خارج نہیں

ہیں، بلکہ ازراہِ لطف و کرم صرف یہ کہتے ہیں کہ "وہ مسلمانوں کے معاشرے" سے خارج نہیں کر دیے گئے ہیں ظاہر ہے کہ مسلمانوں کا معاشرہ ان کے قبضے میں نہیں ہے جس سے وہ کسی کو خارج کر سکیں!

(ج) عدالت کا تیسرا سوال یہ تھا کہ ایسے کافر ہونے کے دنیا اور آخرت میں کیا نتائج ہیں؟ اس کا جواب صدر انجمن احمدیہ ربوہ کے وکیل صاحب یہ دیتے ہیں کہ:

"ایسے کافر کی کوئی دنیوی سزا مقرر نہیں ہے۔ وہ اسلامی حکومت میں ویسے ہی حقوق رکھتا ہے جو ایک مسلمان کے ہوتے ہیں۔ اسی طرح عام معاشرہ کے معاملہ میں بھی وہ وہی حقوق رکھتا ہے جو ایک مسلمان کے ہیں۔ ہاں خالص اسلامی حکومت میں وہ حکومت کا ہیڈ نہیں بن سکتا۔ باقی رہے اُخروی نتائج سو اُن نتائج کا حقیقی علم تو صرف اللہ کو ہے"

یہاں پھر عدالت کو بالکل غلط اطلاع بہم پہنچائی گئی ہے۔ قادیانی حضرات مسلمانوں پر جس کفر کا فتویٰ لگاتے ہیں اُس کے دنیوی نتائج صاحبزادہ بشیر احمد صاحب کے الفاظ میں دراصل یہ ہیں:۔

"حضرت مسیح موعود نے غیر احمدیوں کے ساتھ صرف وہی سلوک جائز رکھا ہے جو نبی کریم نے عیسائیوں کے ساتھ کیا۔ غیر احمدیوں سے ہماری نمازیں الگ کی گئیں، ان کو لڑکیاں دینا حرام قرار دیا گیا، ان کے جنازے پڑھنے سے روکا گیا۔ اب باقی کیا رہ گیا ہے جو ہم ان کے ساتھ مل کر کر سکتے ہیں؟ دو قسم کے تعلقات ہوتے ہیں۔ ایک دینی، دوسرے دنیوی۔ دینی تعلق کا سب سے بڑا ذریعہ عبادت کا اکٹھا ہونا ہے۔ اور دنیوی تعلق کا بھاری ذریعہ رشتہ و ناطہ ہے۔ سو یہ دونوں ہمارے لیے حرام قرار دیئے گئے۔ اگر کہو کہ ہم کو ان کی لڑکیاں لینے کی اجازت ہے، تو میں کہتا ہوں نصاریٰ کی لڑکیاں لینے کی بھی اجازت ہے اور اگر یہ کہو کہ غیر احمدیوں کو سلام کیوں کہا جاتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث سے ثابت ہے کہ بعض اوقات نبی کریم نے یہود تک کو سلام کا جواب دیا ہے۔" (کلمۃ الفصل)[۶۹]

رہے اس کُفر کے اُخروی نتائج تو وہ خود مرزا غلام احمد صاحب پر نازل شدہ الہام کے بموجب یہ ہیں:

"جو شخص تیری پیروی نہیں کرے گا اور تیری بیعت میں داخل نہیں ہو گا اور تیرا مخالف رہے گا وہ خدا اور رسول کی مخالفت کرنے والا جہنمی ہے۔" (تبلیغ رسالت جلد نہم صفحہ ۲۷)

اب یہ بات ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ قادیانی حضرات کی نگاہ میں جو وزن مرزا صاحب کے الہام کا ہو سکتا ہے وہ شیخ بشیر احمد صاحب ایڈووکیٹ کے اس بیان کا نہیں ہو سکتا جو انہوں نے اس تحقیقات کی ضرورت سے صدر انجمن احمدیہ کے وکیل کی حیثیت میں دیا ہے۔ نیز مرزا صاحب کے مسلک کی جو تفسیر اُن کے "اہلِ بیت" میں سے ایک بزرگ نے فرمادی ہے اُسے بہر حال وکیل صاحب کے بیان کی بہ نسبت زیادہ سندِ اعتبار حاصل ہو گی۔

(د) عدالت کا سوال یہ تھا کہ کیا مرزا صاحب کو رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح اور اسی ذریعہ سے الہام ہوتا تھا؟ جواب میں اقرار کیا گیا ہے کہ مرزا صاحب پر وحی نازل ہوتی تھی، اور اس کے ساتھ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ وحی مرتبے اور حیثیت میں اُس وحی سے کم تر تھی جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا کرتی تھی۔ لیکن یہ عدالت کے سوال کا صحیح جواب نہیں ہے۔ اس میں جو بات چھپائی گئی ہے وہ یہ ہے کہ قادیانی عقیدے کے مطابق مرزا صاحب کی وحی اپنی نوعیت کے لحاظ سے ویسی ہی ہے جیسی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی تھی اور اس کے نہ ماننے والے کی حیثیت وہی ہے جو قرآن کے نہ ماننے والے کی ہے۔ یہ بات مرزا غلام احمد صاحب نے خود ان الفاظ میں بیان کی ہے:۔

آنچہ من بشنوم ز وحی خدا بخدا پاک دانمش ز خطا

ہمچو قرآں منزہ اش دانم از خطا ہا ہمیں ست ایمانم

بخدا ہست ایں کلام مجید از دہانِ خدائے پاک و وحید

آں یقینے کہ بود عیسیٰ را بر کلامے کہ شد برو القا

واں یقینِ کلیم بر تورات واں یقیں ہائے سید السادات

کم نیم زاں ہمہ بروئے یقیں ہر کہ گوید دروغ ہست لعیں

(در ثمین صفحہ ۲۸۷ ، مجموعۂ کلام مرزا غلام احمد صاحب۔ نزول المسیح صفحہ ۹۹)

(۵) عدالت کا سوال تھا کہ کیا احمدیوں کے مذہب میں اُن لوگوں کی نمازِ جنازہ پڑھنے کے خلاف کوئی حکم موجود ہے جو مرزا صاحب کو نہ مانتے ہوں۔ جواب میں اقرار کیا گیا ہے کہ "اس وقت تک جماعتی فیصلہ یہی رہا ہے کہ غیر از جماعت لوگوں کی نمازِ جنازہ نہ پڑھی جائے" اور اس کے بعد یہ بتایا گیا ہے کہ اب مرزا صاحب کی ایک ایسی تحریر مل گئی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ "جو شخص حضرت بانیٔ سلسلۂ احمدیہ کا مکفّر یا مکذّب نہ ہو اس کا جنازہ پڑھ لینے میں کوئی حرج نہیں"۔ لیکن اگر خط کشیدہ الفاظ پر غور کیا جائے تو صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ اس سے درحقیقت سابق کی پوزیشن میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ یہ ظاہر بات ہے کہ مرزا صاحب نے نبوت کا دعویٰ کیا ہے۔ ایک مدعیٔ نبوت کے معاملے میں آدمی کے لیے دو ہی رویّے ممکن ہیں۔ یا اس کے دعوے کو مان لے، یا اس کا انکار کر دے۔ اقرار اور انکار کے درمیان کوئی مقام نہیں ہے۔ اب جو شخص اُن کے دعوے کا انکار کرتا ہے وہ چاہے مکفّر نہ ہو، مگر مکذّب ہونے سے کسی طرح نہیں بچ سکتا۔ اس طرح غیر احمدی مسلمانوں کی نمازِ جنازہ کے معاملے میں قادیانیوں کی پوزیشن عملاً وہی رہتی ہے جو پہلے سے چلی آ رہی ہے۔ یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ ایک مدعیٔ نبوت کے معاملے میں مکذّب لازماً صرف اُسی شخص کو نہیں کہتے جو صاف الفاظ میں اس کو جھوٹا کہے۔ بلکہ اس کے دعوے کا انکار بھی اُس کی تکذیب ہی ہے۔

(۶) عدالت کا سوال تھا کہ کیا احمدی اور غیر احمدی میں شادی جائز ہے اور ایسی شادی کے خلاف ممانعت کا کوئی حکم موجود ہے۔ جواب میں وکیل صاحب بیان فرماتے ہیں کہ "احمدی مرد کی غیر احمدی لڑکی سے شادی کی کوئی ممانعت نہیں البتہ احمدی لڑکی کے غیر احمدی مرد سے نکاح کو ضرور روکا جاتا ہے" نیز یہ کہ "دراصل اس ممانعت کی بنا احمدیت سے بغض اور عداوت رکھنے والوں کے اثر سے لڑکیوں کو بچانا تھا" اور یہ کہ "کوئی احمدی اپنی لڑکی کا نکاح غیر احمدی مرد سے کر دے تو اس کے نکاح کو کالعدم قرار نہیں دیا جاتا"۔ لیکن اس جواب میں اصل پوزیشن عدالت کے سامنے پیش نہیں کی گئی۔ اصل پوزیشن وہ ہے جو صاحبزادہ بشیر احمد صاحب نے کلمۃ الفصل میں بایں الفاظ بیان کی ہے:

"حضرت مسیح موعود نے غیر احمدیوں کے ساتھ صرف وہی سلوک جائز رکھا ہے جو نبی کریم نے عیسائیوں کے ساتھ کیا۔ غیر احمدیوں سے ہماری نمازیں الگ کی گئیں، ان کو

لڑکیاں دینا حرام قرار دیا گیا، ان کے جنازے پڑھنے سے روکا گیا ...... اگر کہو کہ ہم کو ان کی لڑکیاں لینے کی اجازت ہے تو میں کہتا ہوں نصاریٰ کی لڑکیاں لینے کی بھی اجازت ہے۔" (صفحہ ۱۶۹)

(۷) صدر انجمن احمدیہ ربوہ کے وکیل صاحب نے اپنے بیان میں عدالت کو یہ باور کرانے کی بھی کوشش کی ہے کہ قادیانیوں نے مسلمانوں کی تکفیر اور ان سے عبادت و معاشرت میں مقاطعہ کرنے کی جو روش اختیار کی ہے اس کی نوعیت عام مسلمانوں کی دینی و اخلاقی حالت پر مختلف اصلاح پسند لوگوں کی تنقیدوں سے اور علماء کے فتاوائے تکفیر سے مختلف نہیں ہے۔ حالانکہ ان دونوں کے درمیان اصولاً بڑا فرق ہے۔ مسلمانوں کے بہت سے قدیم و جدید اصلاح پسند لوگوں نے اپنی تنقیدوں میں قوم کی عام اخلاقی و دینی حالت پر تنقید کرتے ہوئے جو ملامت آمیز باتیں کہی اور لکھی ہیں ان کا منشا ساری قوم کی تکفیر کرنا نہیں ہے بلکہ اُن کو اصلی اور حقیقی اسلام کی طرف واپس آنے کے لیے اکسانا ہے، اور وہ کوئی نئی بات منوانے کی کوشش نہیں کرتے بلکہ اسلام کے انہی عقائد اور احکام کی پیروی کا مطالبہ کرتے ہیں جو سب مسلمانوں کے نزدیک مسلّم ہیں۔ اسی طرح مختلف فرقوں کے علماء نے ایک دوسرے کی تکفیر میں جتنی تحریریں بھی لکھی ہیں وہ زیادہ تر اس بنیاد پر ہیں کہ ایک عالم کی رائے میں دوسرے فرقے کے لوگ اسلام کے مسلّمہ عقائد سے ہٹ گئے ہیں، نہ اس بنیاد پر کہ وہ اُس عالم کی پیش کردہ کسی نئی بات کو نہیں مانتے۔ اس کے برعکس قادیانیوں نے تمام غیر احمدی مسلمانوں کے مقابلے میں تکفیر اور عبادت و معاشرت کے مقاطعے کی جو روش اختیار کی ہے اُس کی بنیاد یہ ہے کہ وہ مرزا غلام احمد صاحب کے دعوائے نبوت کو نہیں مانتے، اور ظاہر ہے کہ یہ دعوائے نبوت ایک نئی چیز ہے اور اُس عقیدۂ ختم نبوت کے بالکل خلاف ہے جو تمام مسلمانوں کے نزدیک اسلام کا مسلّمہ عقیدہ ہے۔ یہ بنیادی اور اصولی فرق اس واقعی فرق کے علاوہ ہے کہ قادیانی تکفیر کے سوا کوئی دوسری تکفیر ایسی نہیں ہے جس نے مسلمانوں کے کسی فرقے کو عام مسلمانوں سے عبادات، شادی بیاہ، معاشی مفاد اور سیاسی آرزوؤں اور تمناؤں میں عملاً بالکل الگ کر دیا ہو اور زندگی کے ہر میدان میں اس کو سوادِ اعظم سے نبرد آزما

کر دیا ہو۔

۳۔ عدالت میں یہ سوال بھی اٹھایا گیا ہے کہ اگر احمدی اپنے جارحانہ طور طریقوں سے باز آجائیں اور ریاست کے اندر ایک ریاست قائم کرنے کی کوشش ترک کر دیں تو کیا پھر بھی انہیں ایک غیر مسلم اقلیت قرار دینے کا مطالبہ کیا جائے گا؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جو کچھ اس وقت تک قادیانیوں سے ظہور میں آیا ہے وہ کوئی اتفاقی واقعہ نہیں ہے بلکہ ایک امت کے اندر دوسری امت بنانے کا لازمی اور فطری نتیجہ ہے۔ ہر دعوائے نبوت عین اپنی فطرت کے تقاضے سے ایک مستقل امت پیدا کرتا ہے اور اسے اُن سب لوگوں سے جدا کر دیتا ہے جو اس دعوے کو نہ مانیں۔ یہ نئی امت اگر صاف اور سیدھے طریقے سے پچھلی امت سے الگ ہو جائے تو نزاع اور تصادم کی وہ خاص حالت کبھی پیدا نہیں ہو سکتی جو قادیانیوں اور مسلمانوں کے درمیان پیدا ہوئی ہے۔ لیکن اگر وہ امت کے اندر ایک امت بن کر رہنا چاہے تو کشمکش برپا ہونا ناگزیر ہے۔ کیونکہ اس صورت میں مذہبی نزاع کو معاشرتی نزاع بننے سے اور پھر معاشی و سیاسی نزاع تک پہنچنے سے کسی طرح نہیں روکا جا سکتا۔ لہٰذا محض خیالی مفروضات پر کوئی ایسی رائے قائم کرنا لاحاصل ہے جو واقعات کی دنیا میں نہ چل سکتی ہو۔ قادیانیوں کے مسلمانوں میں شامل رہنے کی کوئی صورت اگر ہے تو وہ صرف یہ ہے کہ وہ مرزا صاحب کی نبوت کا عقیدہ چھوڑ دیں۔ اور اگر وہ اسے نہیں چھوڑ سکتے تو پھر انہیں مسلمانوں سے الگ ایک امت بن کر رہنا چاہیے اور اس امر واقعی کو دستوری و قانونی حیثیت سے تسلیم کیا جانا چاہیے۔

۴۔ عدالت میں کفر اور تکفیر کے متعلق کچھ اصولی سوالات بھی چھیڑے گئے ہیں مگر ان کے واضح اور تشفی بخش جوابات نہیں دیے گئے۔ اس سلسلے میں چند باتیں وضاحت کے ساتھ عدالت کے سامنے آجانی چاہئیں۔

(الف) "کفر" اور "خروج از اسلام" ہر صورت اور ہر حالت میں لازماً ایک ہی چیز نہیں ہیں۔ جو کفر انسان کو دائرۂ اسلام سے خارج کر دیتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ آدمی (۱) اُن بنیادی عقائد میں سے کسی کا انکار کر دے جن کے ماننے کا اسلام میں مطالبہ کیا گیا ہے، یا (۲) کسی ایسے قول یا فعل کا

ترکیب ہو جو صریح طور پر انکار کا مترادف ہو، مثلاً بُت کو سجدہ کرنا یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینا یا قرآن کی بالارادہ توہین کرنا یا خدا اور رسول کے ثابت شدہ احکام میں سے کسی کو ماننے سے صاف انکار کر دینا، یا (۳) ایمانی عقائد میں حذف یا اضافے یا تحریف کی نوعیت کا کوئی ایسا ردوبدل کر دے جس سے وہ عقیدہ بنیادی طور پر بگڑ جاتا ہو، مثلاً توحید کے ساتھ شرکِ جلی کی آمیزش یا انبیاء کے زمرے میں کسی غیر نبی کو شامل کرنا اور اس کی تعلیمات کو وحی منزل من اللہ ماننا۔

(ب) مذکورۂ بالا کفر کے سوا قرآن اور حدیث میں بہت سے ایسے کافرانہ یا منافقانہ افعال، اخلاق اور خیالات کا ذکر کیا گیا ہے جن کے لیے یا تو کفر کا لفظ استعمال ہوا ہے، یا یہ کہا گیا ہے کہ ایسے لوگ مومن نہیں ہیں، یا دوسرے ایسے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں جو سلبِ ایمان کے ہم معنی ہیں۔ مثلاً استطاعت کے باوجود حج نہ کرنے کو قرآن میں کفر سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ترکِ نماز کو حدیث میں کفر کہا گیا ہے۔ جہاد سے جی چرانے والوں پر قرآن و حدیث، دونوں میں منافقت کا حکم لگایا گیا ہے۔ بدعہدی اور خیانت کرنے والے کے متعلق حدیث میں صاف کہا گیا ہے کہ اس کا دین ہے نہ ایمان۔ اس طرح کی آیات اور احادیث کا صحیح مطلب نہ سمجھنے کی وجہ سے بعض فرقوں (مثلاً معتزلہ اور خوارج) نے اور بعض دوسرے غیر محتاط لوگوں نے ہر ایسے شخص کو خارج از اسلام ٹھیرا دیا جو خدا اور رسول کے اِن ارشادات کا مصداق ہو۔ مگر نہ تو قرآن و حدیث کا سیاق و سباق یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس خاص نوعیت کا کفر و نفاق آدمی کو خارج از ملت کر دیتا ہے، اور نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرامؓ کے دور کا عمل ہی یہ ثابت کرتا ہے کہ جن لوگوں میں اس نوعیت کا کفر و نفاق پایا گیا اُن کو مسلمانوں کی ملت سے نکال باہر کیا گیا ہو۔ اسی وجہ سے محتاط اہلِ علم نے ہمیشہ اس کفر و نفاق اور خارج از ملت کر دینے والے کفر کے درمیان فرق ملحوظ رکھا ہے اور انہیں خلط ملط کر دینے کی سخت مخالفت کی ہے۔ مصلحین امت نے اگر کبھی اس نوعیت کے کافرانہ خصائل رکھنے والوں کو نامسلمان کہا بھی ہے تو ڈرانے اور اطاعت کی طرف مائل کرنے کے لیے کہا ہے نہ کہ واقعی دائرۂ اسلام سے خارج کر دینے کے لیے۔

(ج) کسی شخص کے قول یا فعل سے اگر کوئی ایسا مفہوم نکلتا ہو جو کفر صریح کا ہم معنی ہو تو اس پر تکفیر کا فتویٰ دینے سے پہلے ضروری ہے کہ (۱) خود اس شخص سے اس کی بات کا مطلب پوچھا جائے، (۲) اس کے اقوال و افعال پر بحیثیت مجموعی نگاہ ڈال کر دیکھا جائے کہ اس کے اس خاص قول یا فعل کا کونسا مفہوم اس کے مجموعی طرز خیال و عمل سے مناسبت رکھتا ہے، اور (۳) اگر اس کے قول یا فعل کی اچھی اور بری دونوں تاویلیں ممکن ہوں تو اچھی تاویل کو ترجیح دی جائے الّا یہ کہ بری تاویل کو ترجیح دینے کے لیے قوی قرائن موجود ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ بہت سے علماء نے ان ضروری احتیاطوں کا لحاظ کیے بغیر دوسروں پر بے تحاشا تکفیر کے فتوے جڑ دیئے ہیں، مگر اس طرح کی غیر محتاط تکفیر کبھی یہ نتیجہ پیدا نہ کر سکی کہ جس کی تکفیر کی گئی ہو وہ واقعی خارج از ملت قرار پا گیا ہو۔ صرف یہی نہیں کہ ایسے مکفّرین کے دلائل کو دوسرے علماء کے دلائل نے بے وزن کر دیا، بلکہ مسلمانوں کے اجتماعی ضمیر نے بھی تکفیر کے ان فتووں کو قبول نہ کیا۔ تاریخ میں صرف چند ہی ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ کسی فرقے کے خارج از ملت ہونے پر مسلمانوں میں اتفاق ہوا ہو، اور ایسی ہر مثال میں خروج از ملت کا اتفاق کسی ایسے کفر صریح کی وجہ سے ہوا ہے جس میں واقعی کسی تاویل کی گنجائش نہ تھی۔ مثلاً نُصَیریوں کے معاملے میں، جو حضرت علیؓ کو خدا کہتے تھے۔ یا فرقۂ یزیدیہ کے معاملے میں، جو اس بات کے قائل تھے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ایک اور نبی آئے گا اور اس کے آنے پر شریعتِ محمدیہ منسوخ ہو جائے گی۔ یا فرقۂ میمونیہ کے معاملے میں جو سورۂ یوسف کو قرآن کی ایک سورت ماننے سے انکار کرتے تھے۔ ان گنی چنی مثالوں پر اب صرف ایک قادیانی گروہ کا اضافہ ہوا ہے جن کی تکفیر (یعنی خروج از ملت) پر تمام علماء اسلام اور عام مسلمان متفق ہو گئے ہیں، کیونکہ وہ بات ہی ایسی لے کر اٹھے ہیں جس کی موجودگی میں ہمارا اور ان کا ایک وقت مسلم و مومن ہونا ممکن نہیں ہے۔ ان کا نبی اگر سچا ہے تو ہم کافر ہیں۔ اور جھوٹا ہے تو وہ کافر ہیں۔

(د) بلاشبہ ایک حدیث میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے شخص کو کافر کہے اور وہ در حقیقت کافر نہ ہو تو کفر اُسی شخص کی طرف پلٹ جائے گا جس نے اسے کافر کہا تھا۔ مگر اس کا

یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ جو کوئی میری تکفیر کرے میں جواب میں اس کی تکفیر کر ڈالوں۔ یہ بات نہ حدیث کے الفاظ سے نکلتی ہے، اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ منشا ہو سکتا تھا کہ جھگڑالو شخصیتوں کو تکفیر بازی کے لیے ایک ہتھیار فراہم کر دیں۔ حدیث کا منشا صرف یہ ہے کہ تکفیر کا فتویٰ دیتے ہوئے آدمی کو ڈرنا چاہیے، کہیں ایسا نہ ہو کہ جس کی وہ تکفیر کر رہا ہو وہ حقیقت میں کافر نہ ہو اور خدا کے ہاں اُلٹا یہ مفتی ہی کفر بانٹنے کے جرم میں پکڑا جائے۔

۵۔ عدالت میں اسلامی ریاست، اس کے نظام، اس میں ذمیوں کی حیثیت، پاکستان میں اس کے قیام اور اسلامی قوانین کے اجرا، فقہ اور سنت میں مسلم فرقوں کے اختلافات، اسلام کے قوانینِ جنگ اور ان میں خصوصیت کے ساتھ اسیرانِ جنگ کی حیثیت، اور اسی طرح کے دوسرے دینی و علمی مسائل بھی بار بار زیرِ بحث آتے ہیں۔ میں محسوس کرتا ہوں کہ اس نوعیت کے جتنے سوالات بھی کیے گئے ہیں ان کے کافی و شافی جوابات عدالت میں نہیں دیئے جا سکے۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ ایسے مسائل پر بحث و گفتگو کے لیے یہ کوئی موزوں شکل نہیں ہے کہ سوال کرنے والا عدالت کی کرسی پر ہو اور جواب دینے والا گواہوں کے کٹہرے میں اُن تمام حدود کی پابندی کے ساتھ کھڑا یا بیٹھا ہو جو عدالت میں ایک گواہ کے لیے مخصوص ہیں۔ نیز جس منتشر اور غیر مرتب طریقے سے یہ سوالات گواہوں سے کیے گئے ہیں اس کے ساتھ کسی علمی اور دینی مسئلے پر بھی تشفی بخش بحث نہیں ہو سکتی۔ اس کے لیے تو ضروری ہے کہ آدمی کے سامنے ایک ایک سوال وضاحت کے ساتھ رکھا جائے پھر اسے موقع دیا جائے کہ اُس پر ایک جامع تقریر کر کے اس کے ہر گوشے پر روشنی ڈالے، اور جب تک وہ مسئلہ صاف نہ ہو دوسرا سوال نہ چھیڑا جائے۔ عدالتی جرح کے انداز میں سوال و جواب کسی علمی مسئلے کی بحث کو مفید نتیجے پر نہیں پہنچا سکتا۔ علاوہ بریں یہ بات بھی واضح نہیں ہو سکی کہ یہ مسائل اِس تحقیقات میں کس مناسبت سے زیرِ بحث آتے ہیں۔ اگر مناسبت کا پہلو واضح ہوتا تو خاص طور پر اِن مسائل کے اُسی پہلو پر اچھی طرح روشنی ڈالی جاتی جس کے لحاظ سے یہ موجودہ تحقیقات سے متعلق سمجھے گئے ہیں۔ بہر حال چونکہ یہ مسائل زیرِ بحث آگئے ہیں اور عدالت کی جو روداد میں اخبارات

میں شائع ہوئی ہیں ان سے اِن مسائل کے بارے میں بکثرت غلط فہمیاں پیدا ہو گئی ہیں، اس لیے میں ضروری سمجھتا ہوں کہ اپنے اِس بیان میں اُن پر بھی کلام کروں۔

۶- اصولی سوالات پر بحث کرنے سے پہلے میں اُس غلط فہمی کو صاف کر دینا چاہتا ہوں جو قائدِ اعظم مرحوم کی اُس تقریر سے پیدا ہوئی ہے جو انہوں نے ۱۱ اگست ۱۹۴۷ء کو پاکستان کی مجلسِ دستور ساز میں کی تھی۔ اس تقریر سے تین نتیجے نکالے جاتے ہیں۔ اوّل یہ کہ قائدِ اعظم مرحوم نے اس تقریر میں ایک ایسی "پاکستانی قومیت" کی بنا ڈالنے کا اعلان کیا تھا جو وطنیت پر مبنی ہو اور جس میں پاکستان کے ہندو، مسلمان، عیسائی وغیرہ سب ایک قوم ہوں۔ دوم یہ کہ مرحوم نے اس تقریر میں یہ فیصلہ کر دیا تھا کہ پاکستان کا دستور غیر مذہبی نوعیت کا، یعنی SECULAR ہوگا۔ سوم یہ کہ مرحوم کی اس تقریر کو کوئی ایسی آئینی حیثیت حاصل ہے جس کی وجہ سے پاکستان کے باشندے یا اس کے دستور ساز اب اس کے کھینچے ہوئے خطوط سے ہٹ نہیں سکتے۔ میرے نزدیک یہ تینوں نکات جو اس تقریر سے بطور نتیجہ نکالے جاتے ہیں صحیح نہیں ہیں اور اپنی اس رائے کے لیے میرے دلائل حسبِ ذیل ہیں:

(الف) قائدِ اعظم مرحوم کی اس تقریر کے الفاظ خواہ بظاہر پہلے اور دوسرے مفہوم کے حامل ہوں، مگر ہمارے لیے یہ باور کرنا بہت مشکل ہے کہ ان کا منشا بھی حقیقت میں وہی تھا جو ان کے الفاظ سے مترشح ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ان کے مرتبے کے انسان سے ہم یہ توقع نہیں کر سکتے کہ وہ پاکستان کے قیام سے پہلے دس سال تک جن اصولوں کو بنیاد بنا کر لڑتے رہے تھے اُن سے وہ پاکستان قائم ہوتے ہی یک لخت پلٹ گئے ہوں گے اور انہی اصولوں کے قائل ہو گئے ہوں گے جن کے خلاف انہوں نے اپنی ساری قوم کو ساتھ لے کر جنگ کی تھی۔ نیز ہم یہ گمان بھی نہیں کر سکتے کہ وہ قیامِ پاکستان کے پہلے ہی دن یکایک اپنے اُن تمام وعدوں سے پھر گئے ہوں گے جو انہوں نے بارہا صاف اور صریح الفاظ میں اپنی قوم سے کیے تھے اور جن کے اعتماد ہی پر قوم ان کو اپنا لیڈر مان کر اپنی جان و مال ان کے اشاروں پر قربان کرنے کے لیے آمادہ ہوئی تھی۔ پھر ہمارے لیے یہ ماننا بھی ممکن نہیں ہے

کہ قائداعظم ایسی متضاد باتیں کر سکتے تھے کہ ۱۱؍اگست کو ایک اعلان کریں اور پھر اس کے بعد بار بار اُس کے بالکل خلاف باتوں کا مسلمان پبلک کو یقین دلاتے رہیں۔ اس لیے ہمارے نزدیک ان کی مذکورۂ بالا تقریر کو اُن کے اگلے اور پچھلے ارشادات کی روشنی میں سمجھنا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ ہم اس کا کوئی ایسا مفہوم لیں جو ان کی تمام اُن باتوں کے خلاف پڑتا ہے جو انہوں نے اُس سے پہلے فرمائیں اور اس کے بعد بھی فرماتے رہے۔

(ب) سب کو معلوم ہے کہ قائداعظم کی کانگریس سے لڑائی تھی ہی دو قومی نظریے کی بنیاد پر۔ ۱۱؍اگست ۱۹۴۷ء تک اُن کا مستقل نظریہ یہ تھا کہ مسلمان ایک الگ قوم ہیں اور وہ غیر مسلموں کے ساتھ مل کر ایک متحدہ وطنی قومیت نہیں بنا سکتے۔ اس کے متعلق ان کی بہت سی تحریروں اور تقریروں میں سے صرف ایک تحریر کا اقتباس میں یہاں نقل کروں گا جو انہوں نے ستمبر ۱۹۴۴ء میں گاندھی جی کے ساتھ اپنی خط و کتابت کے سلسلے میں لکھی تھی[1]:

"ہم اس کے قائل ہیں اور ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ مسلمان اور ہندو دو بڑی قومیں ہیں جو "قوم" کی ہر تعریف اور معیار پر پوری اترتی ہیں۔ ہم دس کروڑ کی ایک قوم ہیں۔ مزید براں ہم ایک ایسی قوم ہیں جو ایک مخصوص اور ممتاز تہذیب و تمدن، زبان و ادب، آرٹ اور فنِ تعمیر، احساس اقدار و تناسب، قانونی احکام و اخلاقی ضوابط، رسم و رواج اور تقویم (کیلنڈر) تاریخ اور روایات، رجحانات اور عزائم کی مالک ہے۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ زندگی اور اس کے متعلقات کے بارے میں ہمارا اپنا ایک امتیازی زاویۂ نگاہ ہے اور قانون بین الاقوامی کی ہر دفعہ کے لحاظ سے ہم ایک قوم ہیں۔"

(مسٹر جناح کی تقریریں اور تحریریں۔ مرتبہ جمیل الدین احمد ص ۱۸۰-۸۱)

اب کیا ہم یہ باور کر لیں کہ ۱۱؍اگست کو یکلخت وہ تمام خصوصیتیں مٹ گئیں جو مسلمانوں کو

---

[1] قائداعظم مرحوم اور خان لیاقت علی خاں مرحوم کی تحریروں اور تقریروں کے اقتباسات عدالت میں پیش کردہ بیان میں انگریزی میں تھے۔ یہاں اشاعت کی سہولت کے لیے ان کا ترجمہ کر دیا گیا ہے۔

غیر مسلموں سے جدا کر کے ایک الگ قوم بنائی تھیں، اور یکایک ایک ایسی نئی قومیت کے اسباب فراہم ہو گئے جس میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کا جذب ہونا ممکن ہو گیا؟ اگر ہم اس بات کو مان لیں تو قائداعظم مرحوم کو اس الزام سے نہیں بچایا جا سکتا کہ وہ ایک با اصول آدمی نہ تھے بلکہ محض سیاسی مصلحتوں کی خاطر اصول بناتے اور بدلتے تھے۔ مرحوم کی وفات کے پانچ سال بعد ان کی روح کو ایسے الزامات کا تحفہ پیش کرنے کے لیے میں تو کسی طرح تیار نہیں ہو سکتا۔

(ج) بے شمار شہادتیں اس امر کی موجود ہیں کہ پاکستان کے قیام سے پہلے بھی قائداعظم مرحوم مسلمانوں سے ایک اسلامی ریاست کا وعدہ کرتے رہے تھے اور اس کے بعد بھی وہ اس وعدے کو دُہراتے رہے پہلے کے وعدوں میں سے صرف چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔ ۲۱ نومبر ۱۹۴۵ء کو فرنٹیر مسلم لیگ کانفرنس میں تقریر کرتے ہوئے انہوں نے فرمایا:

"مسلمان پاکستان کا مطالبہ کرتے ہیں جہاں وہ خود اپنے ضابطۂ حیات، اپنے تہذیبی ارتقاء، اپنی روایات اور اسلامی قانون کے مطابق حکمرانی کر سکیں۔" (حوالہ مذکور ص ۴۳۷)

پھر اسی کانفرنس میں انہوں نے ۲۴ نومبر کو تقریر کرتے ہوئے اس خیال کا اظہار فرمایا:

"ہمارا دین، ہماری تہذیب اور ہمارے اسلامی تصورات وہ اصل طاقت ہیں جو ہمیں آزادی حاصل کرنے کے لیے متحرک کرتے ہیں۔" (حوالہ مذکور ص ۴۴۲)

۱۱ اگست والی تقریر سے صرف ایک مہینہ بارہ دن پہلے ۲۹/۳۰ جون ۱۹۴۷ء کو مرحوم نے سرحد کے حالات پر ایک بیان دیتے ہوئے لکھا:

"مگر خان برادران نے اپنے بیانات میں اور اخباری ملاقاتوں میں ایک اور زہر آلود شور برپا کیا ہے کہ پاکستان کی دستور ساز اسمبلی شریعت کے بنیادی اصولوں اور قرآنی قوانین سے انحراف کرے گی۔ یہ بات بھی قطعی طور پر غلط ہے۔" (ڈان۔ ۳۰ جون ۱۹۴۷ء)

دوسری طرف ۱۱ اگست ۱۹۴۷ء کے بعد جو ارشادات قائداعظم کی زبان سے سنے گئے اور ان کے معتمد ترین رفیقوں نے ان کی جو ترجمانی بار بار خود ان کی زندگی میں کی اور جس کی کوئی تردید ان کی جانب سے

نہ ہوئی اس کے چند نمونے ملاحظہ ہوں:۔

"پشاور ۱۴ جنوری۔ پاکستان کے وزیراعظم مسٹر لیاقت علی خاں نے اتحاد و یک جہتی کے لیے سرحد کے لوگوں سے اپیل کرتے ہوئے قائد اعظم کے ان اعلانات کا پھر اعادہ کیا کہ پاکستان ایک مکمل اسلامی ریاست ہوگا . . . . . انہوں نے فرمایا کہ پاکستان ہماری ایک تجربہ گاہ ہوگا اور ہم دنیا کو دکھائیں گے کہ تیرہ سو برس پرانے اسلامی اصول ابھی تک کارآمد ہیں"

(پاکستان ٹائمز ۱۵ جنوری ۱۹۴۸ء)

"کراچی ۲۶ جنوری۔ قائد اعظم محمد علی جناح گورنر جنرل پاکستان نے ایک اعزازی دعوت میں (جو انہیں کراچی بار ایسوسی ایشن کی طرف سے گذشتہ شام دی گئی) تقریر کرتے ہوئے فرمایا کہ "میرے لیے وہ گروہ بالکل ناقابل فہم ہے جو خواہ مخواہ شرارت پیدا کرنا چاہتا ہے اور یہ پراپاگنڈا کر رہا ہے کہ پاکستان کا دستور شریعت کی بنا پر نہیں بنے گا"

(پاکستان ٹائمز ۲۷ جنوری ۱۹۴۸ء)

"راولپنڈی ۵ اپریل۔ مسٹر لیاقت علی خاں وزیراعظم پاکستان نے آج راولپنڈی میں اعلان کیا کہ پاکستان کا آئندہ دستور قرآن مجید کے احکام پر مبنی ہوگا۔ انہوں نے فرمایا کہ قائد اعظم اور ان کے رفقاء کی یہ دیرینہ خواہش رہی ہے کہ پاکستان کا نشوونما ایک ایسی مضبوط اور مثالی اسلامی ریاست کی حیثیت سے ہو جو اپنے باشندوں کو عدل و انصاف کی ضمانت دے سکے"

(پاکستان ٹائمز ۷ اپریل ۱۹۴۸ء)

ان صاف اور صریح بیانات کی موجودگی میں قائد اعظم کی ۱۱ اگست والی تقریر کا ایک ایسا مفہوم نکالنا جو ان کے تمام اگلے پچھلے ارشادات کے خلاف ہو مرحوم کی یاد کے ساتھ انصاف نہیں ہے۔

(د) علاوہ بریں، اگر قائد اعظم کی اس تقریر کو اس کے ٹھیٹھ لفظی مفہوم میں بھی لے لیا جائے، تو ہمیں جذبات سے قطع نظر کرتے ہوئے یہ غور کرنا چاہیے کہ ان کے اِن ملفوظات کی آئینی حیثیت کیا ہے۔ انہوں نے یہ تقریر خواہ صدرِ مجلسِ دستور ساز کی حیثیت سے کی ہو یا گورنر جنرل کی حیثیت سے، بہرحال

کسی حیثیت میں بھی وہ مجلس دستور ساز، ایک شاہانہ اختیارات رکھنے والے ادارے (SOVEREIGN BODY) کو اس امر کا پابند نہیں کر سکتے تھے کہ وہ دستور انہی خطوط پر بنائے جو وہ کھینچ دیں۔ رہی قوم، تو اس نے مرحوم کو اس لیے اپنا لیڈر مانا تھا کہ وہ اُس کے قومی عزائم اور مقاصد پورے کرنے میں اس کی رہنمائی کریں، نہ اس لیے کہ کامیابی کے پہلے ہی روز وہ اُس نصب العین کی رسمِ تجہیز و تکفین ادا کر دیں جس کے لیے لاکھوں مسلمانوں نے اپنی جانیں اور عزتیں اور جائدادیں قربان کی تھیں۔ یہ بات سمجھنے کے لیے کسی بڑے غور و فکر کی ضرورت نہیں ہے کہ جو بات اگست ۱۹۴۷ء میں کہی گئی تھی وہ اگر کہیں مارچ ۱۹۴۰ء میں کہہ دی جاتی تو پاکستان کا نعرہ دس کروڑ تو کیا دس ہزار مسلمانوں کو بھی جمع نہ کر سکتا۔

۷۔ اسلامی ریاست، جس کا قیام اور فروغ ہمارا نصب العین ہے، نہ تو مغربی اصطلاح کے مطابق مذہبی حکومت (THEOCRACY) ہے اور نہ جمہوری حکومت (DEMOCRACY) بلکہ وہ اِن دونوں کے درمیان ایک الگ نوعیت کا نظامِ سیاست و تمدن ہے۔ جو ذہنی الجھنیں آج کل مغربی تعلیم یافتہ لوگوں کے ذہن میں "اسلامی ریاست" کے تصور کے متعلق پائی جاتی ہیں وہ دراصل اُن مغربی اصطلاحات کے استعمال سے پیدا ہوتی ہیں جو لازماً اپنے ساتھ مغربی تصورات، اور اپنے پیچھے مغرب کی تاریخ کا ایک پورا سلسلہ بھی اُن کے ذہن کے سامنے لے آتی ہیں۔ مغربی اصطلاح میں مذہبی حکومت (THEOCRACY) دو بنیادی تصورات کا مجموعہ ہے:

(۱) خدا کی بادشاہی قانونی حاکمیت (LEGAL SOVEREIGNTY) کے معنی میں، اور

(۲) پادریوں اور مذہبی پیشواؤں کا ایک طبقہ جو خدا کا نمائندہ اور ترجمان بن کر خدا کی اس بادشاہی کو قانونی اور سیاسی حیثیت سے عملاً نافذ کرے۔

اِن دو تصورات پر ایک تیسرے امرِ واقعی کا بھی وہاں اضافہ ہوا ہے، اور وہ یہ ہے کہ حضرت عیسٰی علیہ السلام انجیل کی اخلاقی تعلیمات کے سوا کوئی قانونی ہدایت نامہ چھوڑ کر نہیں گئے، اور سینٹ پال نے شریعت کو لعنت قرار دے کر عیسائیوں کو احکامِ توراۃ کی پابندی سے آزاد کر دیا۔ اب اپنی عبادات، معاشرت، معاملات اور سیاست وغیرہ کے لیے عیسائیوں کو قوانین و احکام کی جو ضرورت پیش آئی اسے

ان کے مذہبی پیشواؤں نے اپنے خود ساختہ احکام سے پورا کیا اور ان احکام کو خدائی احکام کی حیثیت سے منوایا۔ اسلام میں اس مذہبی حکومت (THEOCRACY) کا صرف ایک جز آیا ہے، اور وہ ہے خدا کی حاکمیت کا عقیدہ۔ اس کا دوسرا جز اسلام میں قطعاً نہیں ہے۔ رہا تیسرا جز، تو اس کے بجائے یہاں قرآن اپنے جامع اور وسیع احکام کے ساتھ موجود ہے، اور اس کی تشریح کے لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی قولی اور عملی ہدایات موجود ہیں جن کی روایات میں سے صحیح کو غلط سے ممیز کرنے کے مستند ذرائع ہمیں حاصل ہیں۔ ان دو مآخذ سے جو کچھ ہمیں ملے صرف وہی من جانب اللہ ہے۔ اس کے سوا کسی فقیہ، امام، ولی، یا عالم کا یہ مرتبہ نہیں ہے کہ اس کے قول و فعل کو حکم خداوندی کی حیثیت سے بے چون و چرا مان لیا جائے۔ اس صریح فرق کے ہوتے ہوئے اسلامی ریاست کو مغربی اصطلاح میں مذہبی حکومت (THEOCRACY) کہنا قطعاً غلط ہے۔

دوسری طرف مغرب میں جس چیز کو جمہوری حکومت (DEMOCRACY) کہتے ہیں وہ بھی دو بنیادی تصورات کا مجموعہ ہے:

(۱) عوام کی قانونی اور سیاسی حاکمیت جو عوام کی اکثریت، یا ان کے منتخب کیے ہوئے نمائندوں کی اکثریت کے ذریعہ سے عملاً ظہور میں آئے، اور

(۲) ریاست کا انتظام کرنے والی حکومت کا عوام کی آزادانہ خواہش سے بننا اور بدل سکنا۔

اسلام اس کے صرف دوسرے جز کو لیتا ہے۔ رہا پہلا جز، تو وہ اسے دو حصوں میں تقسیم کر کے قانونی حاکمیت اللہ تعالیٰ کے لیے مخصوص کرتا ہے جس کے احکام (خواہ وہ کتاب اللہ میں ہوں یا سنت رسول اللہ میں) ریاست کے لیے ناقابل تغیر و تبدل قانون کی حیثیت رکھتے ہیں، اور سیاسی حاکمیت کو "حاکمیت" کے بجائے "خلافت" (یعنی اللہ، حاکم حقیقی کی نیابت) قرار دے کر ریاست کے عام مسلمان باشندوں کے حوالے کر دیتا ہے۔ یہ خلافت مسلم عوام کی اکثریت یا ان کے معتمد علیہ نمائندوں کی اکثریت کے ذریعہ سے عملاً ظہور میں آئے گی۔ اس بنیادی فرق کو دیکھتے ہوئے اسلامی ریاست کو مغربی اصطلاح کے مطابق جمہوریت (DEMOCRACY) کہنا بھی کسی طرح صحیح نہیں ہے۔

۸- پیراگراف نمبر ۷ میں جو کچھ کہا گیا ہے اس سے یہ بات خود بخود واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام جس نوعیت کی ریاست بناتا ہے اُس میں ایک ایسی مجلس قانون ساز (LEGISLATURE) کی موجودگی ضروری ہے جو مسلم عوام کے معتمد علیہ نمائندوں پر مشتمل ہو اور جن کے اجماع یا اکثریت کے فیصلے دارالاسلام میں قانون کی حیثیت سے نافذ ہوں۔ اس مجلس (LEGISLATURE) کی ترکیب، اس کے کام کا ضابطہ اور اس کے ارکان کے انتخاب کا طریقہ اسلام میں مقرر نہیں کیا گیا ہے، اس لیے ہر زمانے کے حالات و ضروریات کے لحاظ سے اس کی الگ شکلیں اختیار کی جا سکتی ہیں۔ مگر جو باتیں اصولاً طے کر دی گئی ہیں وہ یہ ہیں (۱) ریاست کا کام مشورے سے چلایا جائے۔ (۲) فیصلے یا تو اجماع (اتفاق رائے) سے ہوں یا جمہور (اکثریت) کی رائے کے مطابق۔ (۳) قرآن و سنت کے خلاف کوئی فیصلہ اجماع سے بھی نہیں کیا جا سکتا۔ (۴) قرآن و سنت کے احکام کی جس تعبیر پر اجماعی یا جمہوری فیصلہ ہو جائے وہ ملک کا قانون قرار پائے۔ (۵) جن امور میں قرآن و سنت کا کوئی حکم موجود نہ ہو اُن میں مسلم عوام کے نمائندے خود قانون بنا سکتے ہیں اور ان کا اجماعی یا جمہوری فیصلہ نافذ ہوگا۔ (۶) اس امر کا کوئی موزوں انتظام ہونا چاہیے کہ افرادِ ریاست کے درمیان یا حکومت اور عوام کے درمیان، یا عوام اور مجلس قانون ساز کے درمیان، یا حکومت کے مختلف شعبوں اور اجزاء کے درمیان جو نزاع بھی ہو اس کا فیصلہ کتاب اللہ و سنت رسول اللہ کی روشنی میں کیا جا سکے۔

۹- پاکستان کو اس طرح کی ایک ریاست بنانے کے لیے ہمارا مطالبہ بہت سے معقول وجوہ پر مبنی ہے جن میں سے اہم ترین وجوہ تین ہیں۔ ایک یہ کہ یہ عین ہمارے ایمان کا تقاضا ہے اور ہم ہرگز اپنے ایمان میں مخلص نہیں ہو سکتے اگر آزادی اور اختیارات پانے کے بعد بھی ہم اُس قرآن اور اُس رسول کے احکام کو نافذ نہ کریں جس کے برحق ہونے پر ہم ایمان رکھتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ پاکستان کے قیام کا مطالبہ ہی اس لیے کیا گیا تھا کہ یہاں ایک اسلامی ریاست قائم کی جائے جس میں خدا اور رسول کے احکام جاری ہوں، اور اسی تمنا کے پیچھے لاکھوں مسلمانوں نے اپنی جانیں اور عزتیں اور جائدادیں قربان کیں۔ تیسرے یہ کہ پاکستان کے باشندوں کی عظیم الشان اکثریت چاہتی ہے کہ ان کی قومی ریاست ایک اسلامی ریاست

ہو اور اکثریت کی مرضی کو بہر حال نافذ ہونا چاہیے۔ اس میں شک نہیں کہ یہاں کچھ تھوڑے سے لوگ ایسے ضرور موجود ہیں جو مغربی تہذیب و تمدن اور اس کے نظریات کو برحق سمجھتے ہیں اور اُن کے لیے اسلامی ریاست کے تخیل سے اپنے ذہن کو مانوس کرنا مشکل ہو رہا ہے۔ نیز پاکستان کی ملازمتوں میں بھی ایک اچھی خاصی تعداد ایسے لوگوں کی موجود ہے جن کی ساری ذہنی و عملی تربیت مغربی طرز کا نظام حکومت چلانے ہی کے لیے ہوئی ہے اور انہیں اسلامی ریاست کا نظام آتے دیکھ کر طرح طرح کے خدشے لاحق ہو رہے ہیں۔ مگر اُن کے لیے مناسب یہی ہے کہ جو چیز ہونی اور شدنی ہے اس کے ساتھ اپنے آپ کو مطابق بنائیں جس طرح ان کے بزرگوں نے انگریزی دَور کی آمد پر اپنے آپ کو نئے دور کے مطابق بنایا تھا۔ اُن میں اکثر لوگ ایسے ہیں جو اپنے آپ کو جمہوریت کا بڑا شیدائی ظاہر کرتے ہیں۔ اب یہ سوچنا ان کا اپنا کام ہے کہ چند لوگوں یا خاندانوں کی سہولت کی خاطر ایک ایسی چیز کی مزاحمت کرنا کہاں تک صحیح ہے جسے باشندگانِ ملک کی اکثریت چاہتی ہو۔

۱۰۔ اسلامی ریاست میں غیر مسلموں کی حیثیت کے متعلق عدالت میں جو سوالات چھیڑے گئے ہیں ان کے جوابات سلسلہ وار حسبِ ذیل ہیں:

(الف) اسلامی ریاست کی غیر مسلم رعایا کو اسلامی اصطلاح میں "ذمّی" کہا جاتا ہے۔ ذمّی کوئی گالی نہیں ہے، اور نہ یہ لفظ شودر اور ملیچھ کا ہم معنی ہے۔ ذمّہ عربی زبان میں GUARANTEE کو کہتے ہیں اور ذمّی وہ شخص ہے جس کے حقوق ادا کرنے اور محفوظ رکھنے کا اسلامی حکومت نے ذمّہ لیا ہو۔ اسلامی حکومت یہ ذمّہ محض اپنی طرف سے یا مسلم باشندوں کی طرف سے نہیں بلکہ خدا اور رسول کی طرف سے لیتی ہے اور اس کی اہمیت اس درجے کی ہے کہ اگر کسی غیر مسلم حکومت میں مسلمانوں کا قتلِ عام بھی کر ڈالا جائے تو ہم انتقاماً اپنے ملک میں اُس کے ہم مذہب ذمّیوں کا بال تک بیکا نہیں کر سکتے۔ ایک اسلامی حکومت میں کوئی پارلمینٹ اُن کے شرعی حقوق غصب کرنے کی سرے سے مجاز ہی نہیں ہے۔

(ب) ذمّیوں کی تین قسمیں ہیں۔ اوّل، وہ جو کسی معاہدے کے ذریعہ سے اسلامی حکومت کے

تابع ہوئے ہوں۔ دوم، وہ جو بزور شمشیر مفتوح ہوئے ہوں، سوم، وہ جو نہ مفتوح ہوں اور نہ جن سے کوئی باقاعدہ معاہدہ ہی ہوا ہو۔ پہلی قسم کے ذمیوں سے اُس معاہدے کے مطابق برتاؤ کیا جائے گا جو ان سے طے کیا گیا ہو۔ دوسری قسم کے ذمیوں کو وہ حقوق دیئے جائیں گے جو شریعت میں اہلِ ذمہ کے لیے مقرر کیے گئے ہیں۔ رہے تیسری قسم کے ذمی، تو انہیں بہر حال دوسری قسم والوں کے حقوق تو دیئے ہی جائیں گے، اور مزید ایسے حقوق بھی ہم ان کو دے سکتے ہیں جو اسلامی اصولوں سے نہ ٹکراتے ہوں اور جنہیں دینا ہم اپنے حالات کے لحاظ سے مناسب سمجھیں۔

(ج) ذمیوں کے کم سے کم حقوق جو شریعت میں مقرر کیے گئے ہیں، یہ ہیں۔ مذہب کی پوری آزادی مذہبی تعلیم کی اجازت۔ مذہبی لٹریچر طبع اور شائع کرنے کی اجازت۔ قانون کے حدود میں مذہبی بحث کی آزادی۔ معابد کی حفاظت۔ پرسنل لا کی حفاظت۔ جان و مال اور عزت کی حفاظت۔ دیوانی اور فوجداری قوانین میں مسلمانوں کے ساتھ پوری مساوات۔ حکومت کے عام برتاؤ میں ذمی اور مسلم رعایا کے درمیان عدم امتیاز۔ معاشی کاروبار کے ہر میدان میں مسلمانوں کی طرح یکساں مواقع۔ حاجت مند ہونے کی صورت میں مسلمان کی طرح ذمی کا بھی بیت المال سے مدد پانے کا استحقاق۔ یہ حقوق اسلامی ریاست صرف کاغذ ہی پر نہیں دیتی بلکہ وہ اپنے دین و ایمان کی رو سے عملاً انہیں ادا کرنے پر مجبور ہے، قطع نظر اس سے کہ غیر مسلم ریاستیں مسلمانوں کو کاغذ پر کیا حقوق دیتی ہیں اور عملاً کیا۔

(د) ذمیوں کو صرف امصارِ مسلمین میں نئے معابد بنانے سے روکا گیا ہے، البتہ اگر ان کے پرانے معابد وہاں موجود ہوں تو وہ اُن کی حفاظت اور مرمت کر سکتے ہیں۔ امصارِ مسلمین سے مراد وہ شہر ہیں جو مسلمانوں نے خاص اپنے لیے آباد کیے ہوں، جیسے کوفہ اور بصرہ اور فسطاط۔ باقی رہے ملک کے دوسرے شہر اور قصبے اور دیہات، تو ان کو وہاں نئے معابد تعمیر کرنے اور پرانے معابد کی مرمت کرنے کی پوری آزادی ہوگی۔

(ہ) ذمیوں پر لباس وغیرہ کے متعلق جن قیود کا ذکر بعض فقہی کتابوں میں کیا گیا ہے اُس سے کسی قسم کی غلط فہمی نہ ہونی چاہیے۔ دراصل یہ تین قسم کی قیود تھیں جو پہلی دوسری صدی ہجری کے

فقہاء نے حالات وضروریات کے لحاظ سے عائد کی تھیں:۔

پہلی قسم کی قیود وہ تھیں جن میں ذمیوں کو فوجی وردی استعمال کرنے سے روکا گیا تھا مسلمانوں کو اس چیز سے اس لیے نہیں روکا گیا کہ ہر بالغ مسلمان مرد کے لیے اُس وقت فوجی خدمت لازمی تھی اور ذمی اُس سے مستثنیٰ تھے۔

دوسری قسم کی قیود وہ تھیں جن میں مسلمانوں کو غیر مسلموں کے، اور غیر مسلموں کو مسلمانوں کے مشابہ بننے سے روکا گیا تھا، کیونکہ اس طرح کے تشبّہ میں بہت سی قباحتیں ہیں۔ اس میں اندیشہ ہے کہ مختلف تہذیبوں کے مصنوعی اختلاط سے ایک دوغلی تہذیب پیدا ہو جائے گی۔ اس میں یہ بھی اندیشہ ہے کہ مسلمانوں کے سیاسی غلبے سے مرعوب ہو کر غیر مسلموں میں وہ غلامانہ خصوصیات پیدا ہو جائیں گی جن کی وجہ سے مغلوب قوم اپنے لباس اور اپنی معاشرت میں غالب قوم کی نقل اتارنے لگتی ہے۔ اسلام اس طرح کی ذہنیت کو کسی کافر میں بھی پرورش ہوتے نہیں دیکھنا چاہتا۔ اسی لیے غیر مسلموں کو حکم دیا گیا کہ وہ اپنی تہذیب و معاشرت اور اپنے مذہب کی خصوصیات کو محفوظ رکھیں اور مسلمانوں کی ریس نہ کریں۔ چنانچہ فقہ حنفی کی مشہور کتاب بدائع الصنائع میں یہ حکم ان الفاظ میں بیان ہوا ہے:

ان اھل الذمة یوخذون باظھار علامات یعرفون بھا ولا یترکون یتشبھون بالمسلمین فی لباسھم (جلد ۷، ص ۱۱۳)	اہلِ ذمہ کو ایسی علامات اور نشانیاں رکھنے کا پابند کیا جائے گا جن سے وہ پہچانے جائیں، اور ان کو اپنے لباس میں مسلمانوں کے مشابہ بننے سے روکا جائیگا

علاوہ بریں اس میں قانونی پیچیدگیاں پیدا ہونے کا بھی اندیشہ ہے۔ مثلاً مسلمانوں کے لیے شراب پینا، رکھنا اور بیچنا فوجداری جرم ہے اور ذمّیوں کے لیے یہ جرم نہیں ہے۔ اب اگر ایک مسلمان ذمّیوں کے مشابہ لباس پہنے تو وہ پولیس کے مواخذہ سے بچ سکتا ہے، اور اگر ایک ذمّی مسلمانوں کے مشابہ بن کر رہے تو وہ پولیس کی گرفت میں آسکتا ہے۔

تیسری قسم کی قیود اُس وقت کے مخصوص حالات کی وجہ سے عائد کی گئی تھیں۔ اُس وقت سندھ سے لے کر اسپین تک بہت سے ممالک مسلمانوں کی تلوار سے مفتوح ہوئے تھے اور قدرتی طور پر ان

سب ملکوں کی آبادی میں سابق حکمراں طبقوں کے ایسے کثیر التعداد لوگ موجود تھے جن میں اپنا کھویا ہوا اقتدار واپس لینے کا دم داعیہ تھا۔ مسلمانوں نے دنیا کے دوسرے فاتحین کی طرح ان طبقوں کو تہ تیغ نہیں کیا تھا، بلکہ ذمّی بناکر محفوظ و مامون کر دیا تھا۔ مگر بہرحال سیاسی مصالح کی بنا پر ان کو کچھ نہ کچھ دبا کر رکھنا ضروری تھا، تاکہ وہ پھر سر اٹھانے کی ہمت نہ کریں۔ اس لیے ان کو اپنی سواریوں اور اپنے لباس اور دوسرے لوازمِ معاشرت میں وہ شان دکھانے سے روک دیا گیا جس سے ان کے دورِ حکمرانی کی یاد تازہ ہوتی ہو۔ اس طرح کے احکام وقتی تھے نہ کہ ابدی۔ اور یہ احکام چاہے فقہ کی کتابوں ہی میں لکھے گئے ہوں، مگر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے تمام اہلِ ذمہ پر اُن کو چسپاں نہیں کیا جا سکتا۔

(۵) اسلامی حکومت میں کوئی غیر مسلم صدرِ ریاست، وزیر، سپہ سالار، قاضی، اور ایسے کلیدی مناصب کا حامل نہیں بن سکتا جہاں وہ حکومت کی پالیسی میں حصہ دار ہو سکے۔ اس کی وجہ کوئی تعصب نہیں ہے بلکہ اس کی صاف اور سیدھی وجہ یہ ہے کہ اسلامی حکومت ایک نظریے پر مبنی ہے اور اس میں یہ مناصب ایسے ہی شخص کو دیے جا سکتے ہیں جو اس نظریے کو اچھی طرح سمجھتا ہو اور اس کی صحت و صداقت پر ایمان رکھتا ہو۔ اسلامی حکومت چونکہ خلوص اور ایمانداری پر قائم ہوتی ہے اس لیے وہ اپنی غیر مسلم رعایا میں بھاڑے کے ٹٹوؤں کی سی ذہنیت (MERCENARY SPIRIT) پیدا کرنا پسند نہیں کرتی۔ اس کے برعکس وہ اُن سے کہتی ہے کہ اگر تم ہمارے نظریے اور اصولوں کو صحیح سمجھتے ہو تو ان کی صداقت کا علانیہ اقرار کرو، تمہارے لیے حکمراں جماعت میں شامل ہونے کے مواقع کھلے ہوئے ہیں۔ اور اگر تم ان کی صداقت پر ایمان نہیں رکھتے تو محض پیٹ اور جاہ طلبی کی خاطر اُس نظام کو چلانے اور فروغ دینے کے لیے نہ آؤ جسے عقیدۃً تم غلط سمجھتے ہو۔

(۶) ہمارے لیے یہ سوال قطعاً کوئی اہمیت نہیں رکھتا کہ غیر مسلم حکومتیں اپنے دائرۂ اقتدار میں مسلمانوں کے ساتھ کیا سلوک کرتی ہیں اور کیا نہیں کرتیں۔ ہم جس چیز کو حق سمجھتے ہیں اُس پر اپنے ملک میں عمل کریں گے اور دوسرے جس چیز کو حق سمجھیں اسے عمل میں لانے کے لیے وہ آزاد ہیں۔ آخر کار ہمارا اور ان کا مجموعی طرزِ عمل دنیا کی رائے عام کے سامنے واضح کر دیگا کہ ہم کیا ہیں اور وہ کیا۔ ہم

بہرحال یہ مکاری نہیں کر سکتے کہ اپنے دستور کے صفحات پر غیر مسلموں کو سارے نمائشی حقوق دے دیں مگر عملاً ان کی وہ حالت بنا کر رکھیں جو ہندوستان میں مسلمانوں کی، امریکہ میں حبشیوں اور ریڈ انڈین قبائل کی اور روس میں غیر اشتراکی لوگوں کی ہے۔ رہا یہ سوال کہ کیا ایسی حالت میں غیر مسلم اقلیتیں اسلامی حکومت کی وفادار بن کر رہ سکیں گی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ وفاداری اور ناوفاداری دستور کے چند لفظوں سے پیدا نہیں ہوتی بلکہ اس مجموعی برتاؤ سے پیدا ہوتی ہے جو حکومت اور اکثریت اپنی زیرِ اثر اقلیتوں کے ساتھ عملاً اختیار کرے۔

۱۱۔ عدالت میں مرتد کی سزا کا مسئلہ بھی چھیڑا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اسلام میں مرتد کی انتہائی سزا قتل ہے۔ اگر کوئی کہنا چاہے کہ ایسا نہ ہونا چاہیے تو یہ بات کہنے کا اسے اختیار ہے۔ لیکن اگر وہ کہتا ہے کہ اسلام میں فی الواقع ایسا کوئی قانون نہیں ہے، تو وہ یا تو اسلامی قانون سے ناواقف ہے یا پھر "شماتتِ ہمسایہ" سے شرما کر اپنے دین کے ایک حکم پر پردہ ڈالتا ہے۔ اسلام کے اس قانون کو سمجھنے میں لوگوں کو جو اُلجھنیں پیش آتی ہیں ان کے کئی وجوہ ہیں:۔

اوّل یہ کہ وہ اسلام بحیثیتِ مذہب اور اسلام بحیثیتِ ریاست کا فرق نہیں سمجھتے اور ایک کا حکم دوسرے پر چسپاں کرنے لگتے ہیں، حالانکہ اِن دونوں حیثیتوں اور ان کے احکام میں فرق ہے۔

دوم یہ کہ وہ موجودہ حالات کو نگاہ میں رکھ کر اس حکم پر غور کرتے ہیں جبکہ غیر مسلم حکومتوں ہی میں نہیں، خود مسلمانوں کی اپنی حکومتوں میں بھی غیر اسلامی تعلیم اور غیر اسلامی تہذیب کے غلبے سے مسلمانوں کی نئی نسلوں میں بکثرت لوگ گمراہ ہو کر اُٹھ رہے ہیں۔ حالانکہ اگر ایک صحیح اسلامی حکومت موجود ہو تو اس کا اوّلین فرض یہ ہے کہ وہ اُن تمام اسباب کا سدِّباب کرے جن سے کوئی مسلمان واقعی اسلام سے غیر مطمئن اور ارتداد پر آمادہ ہو سکتا ہے۔ جہاں اسلامی حکومت اپنے حقیقی فرائض انجام دے رہی ہو وہاں تو غیر مسلموں کا کفر پر مطمئن رہنا بھی مشکل ہے، کجا کہ ایک مسلمان الٹا اسلام سے غیر مطمئن ہو جائے۔

سوم یہ کہ وہ اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ مسلم سوسائٹی ہی وہ چٹان ہے جس پر اسلامی ریاست

کا قصر تعمیر ہوتا ہے اور اسی چٹان کے استحکام پر ریاست کے استحکام کا پورا انحصار ہے۔ آخر دنیا میں وہ کونسی ریاست ہے جو اپنے اندر خود اپنی تخریب کے اسباب و وسائل کو پرورش کرنا یا گوارا ہی کرنا پسند کرتی ہو؟ ہم اپنی حد تک اپنی ریاست کی بنیادی چٹان کے ہر ذرّے کو چٹان سے بدل و جان وابستہ رکھنے کی پوری کوشش کریں گے۔ پھر بھی اگر کوئی ذرہ ایسا نکل آئے جو علیحدگی کو ہی ترجیح دیتا ہو تو ہم اس سے کہیں گے کہ تمہیں علیحدہ ہونا ہے تو ہمارے حدود سے باہر نکل جاؤ، ورنہ یہاں ہم تمہیں دوسرے ذروں کی پراگندگی کا سبب بننے کے لیے آزاد نہ چھوڑیں گے۔

چہارم یہ کہ وہ اس غلط فہمی میں ہیں کہ ہر قسم کے مرتد کو ہر حال میں ضرور قتل ہی کیا جائے گا۔ حالانکہ ایک جرم کی انتہائی سزا شدید ترین نوعیت جرم پر دی جاتی ہے نہ کہ مجرد جرم پر۔ ایک شخص محض عقائد کی حد تک اسلام سے منحرف ہو کر رہ جاتا ہے۔ دوسرا شخص اسلام کو علانیہ چھوڑ کر کسی دوسرے مذہب میں جاملتا ہے۔ تیسرا شخص مرتد ہونے کے بعد اسلام کی مخالفت میں عملی سرگرمیاں دکھانے لگتا ہے۔ کیسے تصور کیا جاسکتا ہے کہ اسلامی قانون اس طرح کے تمام مختلف آدمیوں کو ہر حال میں ایک ہی نگاہ سے دیکھے گا؟

۱۲۔ اسلامی قانونِ جنگ، اور خصوصاً غلامی کے مسئلے پر بھی عدالت میں کچھ سوالات کیے گئے ہیں۔ اس سلسلے میں یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ اسلام کا قانونِ جنگ حقیقت میں ایک قانون ہے جس پر اسلامی ریاست میں لازماً عمل کیا جائے گا قطع نظر اس سے کہ دوسری قومیں، جن سے ہماری جنگ ہو، اس کے مقرر کردہ قواعد اور حدود کو ملحوظ رکھیں یا نہ رکھیں۔ اس کے برعکس جس چیز کو بین الاقوامی قانونِ جنگ کہتے ہیں وہ حقیقت میں قانون نہیں ہے بلکہ بین الاقوامی راضی ناموں کا ایک مجموعہ ہے جس کے قواعد اور حدود کی پابندی ہر قوم نے اس امید اور سمجھوتے پر قبول کی ہے کہ دوسری قومیں بھی جنگ میں انہیں ملحوظ رکھیں گی۔ اسلام نے ہمیں جنگ کے چند کم سے کم حدودِ تہذیب و اخلاق کا تو پابند کر دیا ہے جنہیں اگر دوسرے لوگ توڑ بھی دیں تو ہم بہرحال نہیں توڑ سکتے، اور ان سے زائد اگر کچھ مزید مہذب قوانین پر دوسری قومیں راضی ہوں تو ہم نہ صرف یہ کہ ان کے ساتھ ایسے سمجھوتے کرنے

کے لیے آزاد ہیں، بلکہ اُن سب سے بڑھ کر یہ ہمارا منصب ہے کہ انہیں جنگ میں مزید تہذیب اختیار کرنے کی ترغیب دیں۔ مثال کے طور پر غلامی ہی کے مسئلے کو لیجیے۔ اسلام نے اِس کی اجازت اُس حالت میں دی ہے جبکہ دشمن نہ تبادلۂ اسیرانِ جنگ پر راضی ہو اور نہ فدیے کے عوض اپنے قیدی چھڑانا اور ہمارے قیدی چھوڑنا قبول کرے۔ اس صورت میں اسلام نے قیدیوں کو جیلوں اور اجتماعی کیمپوں میں رکھ کر جبری محنت لینا پسند نہ کیا بلکہ انہیں افراد میں تقسیم کر دینے کو ترجیح دی تاکہ ان کا مسلمانوں میں جذب ہو جانا زیادہ آسانی کے ساتھ ممکن ہو۔ یہ صحیح ہے کہ اُس زمانے میں دنیا کے دوسرے ممالک بھی قیدیوں کو غلام ہی بنا کر رکھتے تھے، اور غلامی کا لفظ ہمارے اور ان کے درمیان ضرور مشترک تھا، مگر جہاں تک غلامی کی حقیقت کا تعلق ہے، اسے جس طرح اسلام نے بدلا، اس کی نظیر دنیا میں نہیں ملتی۔ آخر وہ دنیا کی کونسی قوم ہے جس میں اس کثرت سے غلام اور غلام زادے امامت اور قضاء اور سپہ سالاری اور امارت و فرماں روائی کے مرتبوں پر پہنچے ہوں؟ یہ تو وہ کم سے کم تہذیب و انسانیت کی حد تھی جس پر اسلامی قانون نے ہمیں قائم کیا۔ اب اگر دنیا کی قومیں تبادلۂ اسیرانِ جنگ کا قاعدہ قبول کر چکی ہیں تو اسلام میں کوئی چیز اس کا خیر مقدم کرنے سے ہم کو نہیں روکتی۔ ہمارے لیے تو یہ خوشی کا مقام ہے کہ دنیا بالآخر اس بات پر راضی ہو گئی جس پر ہم صدیوں پہلے اسے راضی کرنا چاہتے تھے۔

۱۳- یہ سوال بھی اٹھایا گیا ہے کہ اسلامی حکومت میں آرٹ کا کیا حشر ہو گا، اور اس سلسلہ میں تصویر، ڈرامے، موسیقی، سینما اور مجسّموں کا خاص طور پر نام لیا گیا ہے۔ مَیں اس سوال کا یہ مختصر جواب دوں گا کہ آرٹ تو انسانی فطرت کی ایک پیدائشی امنگ ہے جسے خود خالقِ فطرت نے اپنے ہر کام میں ملحوظ رکھا ہے، اس لیے بجائے خود اس کے ناجائز یا ممنوع ہونے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ مگر آرٹ کے مظاہر لازماً صرف وہی نہیں ہیں جو اس وقت مغربی تہذیب میں پائے جاتے ہیں، بلکہ ہر تہذیب اپنے اصول اور نظریات اور رُجحانات کے مطابق فطرت کی اِس امنگ کا اظہار مختلف جاموں میں کرتی ہے اور دوسری تہذیبوں کے اختیار کردہ جاموں کے جواز و عدمِ جواز کا فیصلہ کیا کرتی ہے۔ آخر یہ کیوں فرض کر لیا

گیا ہے کہ "آرٹ" بس اُسی چیز کا نام ہے جو مغرب سے درآمد ہو رہی ہے، اور اگر اُس پر کسی قسم کی پابندیاں عائد کی گئیں تو بجائے خود آرٹ ہی کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اسلام آرٹ کے متعلق خود اپنا ایک نظریہ رکھتا ہے۔ وہ فطرت کی اِس امنگ کو بت پرستی، حسن پرستی اور شہوانیت کی راہوں پر جانے سے روکتا ہے اور اس کے ظہور کے لیے دوسرے راستے دکھاتا ہے۔ اُس کی حکومت میں لازماً اس کا اپنا ہی نظریہ فرمانروا ہوگا، مغربی تہذیب کے نظریات کی فرمانروائی بہرحال جاری نہ رہ سکے گی۔

۱۴۔ یہ سوال بھی چھیڑا گیا ہے کہ مسلمان فرقوں کے درمیان اعتقادی اور فقہی اختلافات کی کیا نوعیت ہے، اور یہ کہ جب ان کے درمیان بنیادی امور میں بھی اتفاق نہیں ہے، حتیٰ کہ "سنت" تک شیعوں اور سنیوں میں متفق علیہ نہیں ہے تو ایک اسلامی ریاست کا نظام کیسے چل سکتا ہے۔ اس سوال کے جواب میں میرے نزدیک صرف اتنی تصریح کافی ہے کہ پاکستان میں ہم کو روایتی ۷۳ فرقوں سے عملاً کوئی سابقہ درپیش نہیں ہے، اور ہر نیا خیال جسے کسی شخص نے کسی اخبار یا رسالے میں پیش کیا ہو اور کچھ منتشر لوگوں نے قبول کر لیا ہو، کوئی قابلِ ذکر فرقہ نہیں بنا دیتا۔ ہمارے ملک میں بالفعل صرف تین فرقے پائے جاتے ہیں۔ (۱) حنفی، جو دیوبندیوں اور بریلویوں میں تقسیم ہونے کے باوجود فقہ میں متفق ہیں، (۲) اہلِ حدیث، اور (۳) شیعہ۔ اِن تین فرقوں کے اختلافات عملاً ایک اسلامی ریاست کا نظام بننے اور چلنے میں کوئی مشکل پیدا نہیں کرتے۔ اگر یہ اصول مان لیا جائے کہ پرسنل لا، مذہبی رسوم و عبادات، اور مذہبی تعلیم کی حد تک ہر فرقے کا مسلک دوسرے فرقے کی مداخلت سے محفوظ رہیگا، اور ملک کا انتظام اُن قواعد اور قوانین کے مطابق چلے گا جو پارلیمنٹ کی اکثریت طے کرے۔ اس سلسلے میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں "۷۳ فرقوں" کے اس افسانے کی حقیقت بھی کھول دوں جس سے خواہ مخواہ ناواقف لوگ اپنے ذہن کو بھی الجھاتے ہیں اور دوسروں کے ذہنوں میں بھی الجھنیں پیدا کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مسلمان فرقوں کی وہ کثیر تعداد جس کا ذکر کتابوں میں ملتا ہے، اس کا بہت بڑا حصہ کاغذی وجود کے سوا نہ پہلے کوئی وجود رکھتا تھا اور نہ اب رکھتا ہے۔ جس شخص نے بھی کوئی نرالا خیال پیش کیا اور اس کے سو پچاس حامی پیدا ہو گئے اسے ہمارے مصنفین نے ایک فرقہ شمار کر لیا۔ اس طرح کے فرقوں کے علاوہ ایک

معتد بہ تعداد ایسے فرقوں کی بھی ہے جو گذشتہ تیرہ سو برس کی مدت میں پیدا بھی ہوئے اور مٹ بھی گئے۔ اب دنیا میں مسلمانوں کے بمشکل ۶-۷ فرقے باقی ہیں جنہیں اصولی اختلافات کی بنا پر مستقل فرقہ کہا جا سکتا ہے اور جو اپنی تعداد کے لحاظ سے قابلِ ذکر ہیں۔ ان میں بھی بعض فرقے بہت قلیل التعداد ہیں اور یا تو خاص خاص علاقوں میں مجتمع ہیں، یا دنیا بھر میں اس طرح منتشر ہیں کہ کہیں بھی ان کی کوئی قابلِ لحاظ آبادی نہیں ہے۔ دنیا میں بڑے مسلم فرقے صرف دو ہی ہیں۔ ایک سنّی، دوسرے شیعہ۔ ان میں سے امت کا سوادِ اعظم سنّیوں پر مشتمل ہے، اور ان کے ضمنی فرقوں میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہے جو حقیقتہً دوسرے سنّی فرقوں سے کوئی اصولی اختلاف رکھتا ہو۔ یہ صرف مذاہبِ فکر (SCHOOLS OF THOUGHT) ہیں جن کو مناظرہ بازیوں نے خواہ مخواہ فرقوں کی شکل دے رکھی ہے۔ اگر کوئی عملی سیاست داں دنیا کے کسی ملک میں اسلامی حکومت قائم کرنا چاہے تو ان اختلافات کی موجودگی کہیں بھی سدِّ راہ نہیں ہو سکتی۔

۱۵۔ اب میں اُن حالات کو کسی قدر تفصیل کے ساتھ بیان کروں گا جو ڈائرکٹ ایکشن اور مخالفِ احمدیت تحریک کے سلسلے میں براہِ راست مجھ سے متعلق ہیں۔ میں نے اپنے ۲۹ جولائی کے بیان میں اس قدر زیادہ تفصیلات پیش کرنا غیر ضروری سمجھا تھا۔ مگر اب جو شہادتیں آپ کی عدالت میں پیش ہوئی ہیں ان میں بکثرت باتیں خلافِ واقعہ ہیں، اس لیے میں ضرورت محسوس کرتا ہوں کہ صحیح واقعات پوری وضاحت کے ساتھ تحریر کر دوں۔

۱۶۔ کنونشن کی سبجکٹس کمیٹی میں (جس کا اجلاس ۱۶ اور ۱۷ یا ۱۷ اور ۱۸ جنوری ۵۳ء کی درمیانی شب کو ہوا تھا) میری یہ تجویز کافی بحث کے بعد بالاتفاق پاس ہوئی تھی کہ قادیانیت کے بارے میں کوئی الگ جدوجہد نہ کی جائے بلکہ اس معاملے کو اُس جدوجہد میں ضم کر دیا جائے جو بی پی سی رپورٹ کی اصلاح کے لیے کی جانے والی ہے۔ یہ فیصلہ اس وقت لکھ لیا گیا تھا اور طے ہوا تھا کہ دوسرے دن یہی تجویز سبجکٹس کمیٹی کی طرف سے کنونشن میں پیش کی جائے گی۔ کم از کم میرے سامنے کسی شخص نے اس فیصلے کے تحریر کیے جانے کے وقت اظہارِ اختلاف نہیں کیا۔

۱۷- دوسرے روز (غالباً ۱۸ جنوری کو) جب میں کنونشن کے اجلاس میں پہنچا تو میرے بیٹھتے ہی صاحب صدر مولانا ابوالحسنات نے اپنا یہ فیصلہ سنایا کہ "یہ کنونشن صرف تحفظ ختم نبوت کے لیے بلائی گئی ہے، یہاں کوئی دوسرا مسئلہ، حتیٰ کہ اسلامی دستور کا مسئلہ بھی، نہیں چھیڑا جا سکتا"۔ اس کے بعد فوراً تاج الدین انصاری صاحب اٹھے اور انہوں نے ایک لکھا لکھایا ریزولیوشن پڑھنا شروع کر دیا جس میں وزیر اعظم کے پاس وفد بھیجنے، اور ان کو مطالبات تسلیم کرنے کے لیے ایک مہینے کا نوٹس دینے، اور عدم تسلیم کی صورت میں ڈائرکٹ ایکشن شروع کر دینے کی تجویز درج تھی۔ مجھے اُس وقت قطعاً یہ معلوم نہیں ہوا کہ میرے آنے سے پہلے ہی سبجکٹس کمیٹی کی طے کردہ تجویز کنونشن میں پیش بھی ہو چکی ہے اور رد بھی کی جا چکی ہے۔ یہ بات ایک مدتِ دراز کے بعد مجھے اب معلوم ہوئی ہے۔ بعض گواہوں نے غالباً صحیح واقعہ یاد نہ ہونے کی وجہ سے یہ کہدیا ہے کہ سبجکٹس کمیٹی کا فیصلہ خود میں نے کنونشن میں پیش کیا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ کنونشن کے سامنے سرے سے وہ دلائل آئے ہی نہیں جو میں اس فیصلے کے حق میں رکھتا تھا، اور مجھے شبہ ہے کہ سبجکٹس کمیٹی کے جو ارکان وہاں موجود تھے انہوں نے بھی کنونشن کو یہ بتلانے کی کوشش نہیں کی کہ رات سبجکٹس کمیٹی کن وجوہ سے اس فیصلے پر پہنچی تھی۔ میری غیر موجودگی میں یہ ایک لاوارث تجویز تھی جو حاضرین کے سامنے پیش کی گئی اور مولانا عبدالحلیم قاسمی کی شہادت کے مطابق شور و ہنگامہ میں رد کر دی گئی۔

۱۸- ڈائرکٹ ایکشن کا ریزولیوشن جب پیش ہوا اُس وقت میرا فوری ردِ عمل یہ تھا کہ اٹھ کر اس کی مخالفت کروں اور اگر یہ لوگ نہ مانیں تو کنونشن سے اپنی اور جماعتِ اسلامی کی علیحدگی کا اعلان کر دوں۔ چنانچہ اسی نیت سے میں نے تقریر کی اجازت کے لیے صاحبِ صدر کو ایک چٹ لکھ کر بھی دے دی تھی۔ لیکن مزید غور کرنے کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ علیحدگی اختیار کر کے میں اپنا دامن تو ایک غلط اور نقصان دہ کارروائی کی ذمہ داری سے بچا لوں گا مگر ملک کو، اور خصوصاً پنجاب کے مسلمانوں کو ان نقصانات سے نہ بچا سکوں گا جو اس اقدام سے پہنچنے یقینی تھے۔ اس لیے میں نے اپنی رائے بدل دی اور براہِ راست اس ریزولیوشن کی مخالفت کرنے کے بجائے یہ تجویز پیش کی کہ ایک مرکزی مجلسِ عمل بنائی جائے جو

کنونشن کی شریک جماعتوں کے ذمہ دار لیڈروں پر مشتمل ہو اور یہ پوری تحریک کلیتہً اسی مجلس کی رہنمائی میں چلائی جائے، اس کے سوا کسی اور کو اس سلسلے میں کوئی پروگرام بنانے یا کارروائی کرنے کا اختیار نہ ہو۔ اس تجویز سے میرا مقصد یہ تھا کہ معاملہ جب چند ذمہ دار لیڈروں کے ہاتھ میں دیا جائے گا تو ان کو وہ نشیب و فراز اچھی طرح سمجھائے جا سکیں گے جو اس وقت کنونشن کے حاضرین نہیں سمجھ سکتے، اور بہرحال اس طرح کی ایک مجلس اندھا دھند کارروائیاں کرنے پر آمادہ نہ ہو گی۔ میری یہ تجویز وہاں مان لی گئی اور جہاں تک مجھے یاد ہے حسب ذیل آٹھ ارکان اُسی وقت مرکزی مجلس کے رکن منتخب ہو گئے: مولانا ابوالحسنات صاحب۔ مولانا احتشام الحق صاحب۔ مولانا محمد اسماعیل صاحب (گوجرانوالہ)۔ حافظ کفایت حسین صاحب۔ ابوالاعلیٰ مودودی۔ پیر صاحب سرسینہ شریف۔ مولانا عطاء اللہ شاہ بخاری۔ اور ماسٹر تاج الدین انصاری۔ ان آٹھ ارکان کو یہ اختیار دیا گیا کہ اپنے ساتھ سات مزید ارکان کو شامل کر کے مجلس کی ترکیب مکمل کر لیں۔ ارکان کے اس انتخاب کے بعد کنونشن نماز مغرب سے کچھ پہلے برخاست ہو گئی۔

۱۹۔ ۱۸ جنوری کی رات کو اگر مرکزی مجلس عمل کے کچھ ارکان کہیں جمع ہوئے اور انہوں نے کچھ فیصلے کیے تو ان کے اس اجتماع کو مرکزی مجلس کا اجلاس کہا جا سکتا ہے اور نہ ان کے یہ فیصلے مجلس کے باضابطہ فیصلے کہے جا سکتے ہیں۔ اس لیے کہ اس اجلاس کی کوئی اطلاع مجھے اور مجلس کے بعض دوسرے ارکان کو نہیں دی گئی۔ واقعہ یہ ہے کہ اب اخبارات میں مولانا ابوالحسنات صاحب اور بعض دوسرے اصحاب کی شہادتیں پڑھ کر یہ بات پہلی مرتبہ میرے علم میں آئی ہے کہ ان حضرات نے ۱۸ جنوری کی رات کو کراچی میں مرکزی مجلس عمل کا کوئی اجلاس کیا تھا۔ بعض گواہوں کے اس بیان میں کوئی اصلیت نہیں ہے کہ ۱۸ جنوری کی رات کو کسی دعوت کے موقع پر مجھے اس اجلاس کی دعوت دی گئی تھی۔ نیز یہ بیان بھی بالکل خلاف واقعہ ہے کہ اس اجلاس میں میری طرف سے سلطان احمد صاحب شریک ہوئے۔

۲۰۔ تاہم اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ۱۸ جنوری کی رات کو مرکزی مجلس کا کوئی اجلاس ہوا تھا تو اس وقت زیادہ سے زیادہ جو کارروائی ہو سکتی تھی وہ بس یہ ہو سکتی تھی کہ سات آدمیوں کو CO-OPT کرنے کا فیصلہ کیا جاتا۔ اس کے بعد ضروری تھا کہ ان سات آدمیوں کو اس فیصلے کی اطلاع دی جاتی پھر

ان کی منظوری حاصل کرنے کے بعد باقاعدہ اطلاع دے کر مجلس کا مکمل اجلاس بلایا جاتا، اور اس اجلاس میں آگے کام کا کوئی پروگرام بنایا جاتا۔ آخر یہ کس طرح ممکن ہے کہ دو چار دن کے اندر یہ سارے مراحل طے بھی ہو گئے ہوں اور ایک باقاعدہ اجلاس میں وہ وفد ترتیب بھی دے دیا گیا ہو جو ۲۳ر جنوری کو ایک مہینے کا نوٹس دینے کے لیے خواجہ ناظم الدین سے ملا؟ حقیقت یہ ہے کہ میں ۱۴ر جنوری کی صبح تک کراچی میں رہا ہوں اور اس پوری مدت میں مجھے اُن کارروائیوں کی کوئی خبر نہیں ہو سکی جو یہ چند حضرات بطور خود کرتے رہے۔ ۲۴ر کی صبح کو کراچی سے روانہ ہونے کے بعد ریل میں وفد کی ملاقات کا ذکر اخبارات میں میری نگاہ سے گزرا اور میں اس پر حیران رہ گیا۔ میں پھر اس بات کو پورے زور کے ساتھ دہراتا ہوں کہ اس وفد کو نہ کنونشن نے ترتیب دیا تھا اور نہ مرکزی مجلس عمل کے کسی باقاعدہ اجلاس نے۔

۲۱۔ پھر اگر تھوڑی دیر کے لیے یہ بھی مان لیا جائے کہ یہ ایک باقاعدہ وفد تھا، تو عقل عام اور دنیا بھر کے مسلمہ طریق کار کا تقاضا یہ تھا کہ یہ وفد وزیر اعظم سے گفتگو کرنے کے بعد مرکزی مجلس عمل کو اپنی رپورٹ پیش کرتا۔ پھر یہ فیصلہ کرنا اس مجلس کا کام تھا کہ وزیر اعظم کا جواب قابلِ اطمینان ہے یا نہیں اور اس پر آگے کیا قدم اٹھانا چاہیے۔ خواجہ ناظم الدین صاحب کے ساتھ وفد کی گفتگو کا جو خلاصہ مولانا عبد الحامد صاحب بدایونی نے اب عدالت کے سامنے بیان کیا ہے یہ پہلی مرتبہ ان کی شہادت سے میرے علم میں آیا ہے۔ میں پورے وثوق کے ساتھ کہتا ہوں کہ اگر مرکزی مجلس کا کوئی اجلاس ہوتا اور اس میں یہ خلاصہ بیان کیا جاتا تو مجلس کبھی اس نتیجے پر نہیں پہنچ سکتی تھی کہ خواجہ صاحب کا جواب اس حد تک ناقابلِ اطمینان ہے کہ اس پر آگے کسی مزید گفت و شنید کا امکان نہیں اور بس اب ڈائرکٹ ایکشن ہی شروع کر دینا چاہیے۔ مگر ان حضرات نے وزیر اعظم سے ملاقات کے بعد بطور خود ہی یہ فیصلہ کر دیا کہ ان کا جواب مایوس کن ہے اور پھر بطور خود ہی وہ کارروائی بھی شروع کر دی جو اس مایوس کن جواب کے بعد وہ کرنا چاہتے تھے۔ اس وقت تک بھی ہمیں یہ معلوم نہیں ہو سکا ہے کہ ۲۳ر جنوری کے بعد سے ۲۶ر فروری تک جو سرگرمیاں مسلسل جاری رہیں اور ایک مہینے کی میعاد گزرنے پر جس اقدام کا لوگوں کو متوقع کیا گیا اُس کا فیصلہ مرکزی مجلسِ عمل کے کس اجلاس میں ہوا تھا اور کب یہ پروگرام بنایا گیا تھا۔

۲۲- آگے بڑھنے سے پہلے میں ایک خاص واقعے کی حقیقت لکھ دینا ضروری سمجھتا ہوں، اور وہ یہ ہے کہ ۱۵ فروری کو ایک جلسۂ عام میں میرا نام لے کر یہ اعلان کیا گیا کہ اس نے جلسے میں عدم شرکت کی معذرت لکھ کر بھیجی ہے اور یہ لکھا ہے کہ میں آپ کے ساتھ ہوں۔ درحقیقت یہ محض ایک من گھڑت اعلان تھا۔ میں نے ایسا کوئی خط کسی کو نہیں لکھا جس شخص کے متعلق آئے دن غلط بیانیاں ہوتی رہتی ہوں اس کے لیے یہ بہت مشکل ہے کہ وہ ہر روز ان کی تردید کرتا رہے۔

۲۳- میرے لیے یہ بہت مشکل تھا کہ ایک نظام میں شریک ہو جانے کے بعد اُس کی غلطیوں اور خرابیوں کی اصلاح کا حق خود اُس کے اندر ادا کرنے سے پہلے اُس کے خلاف کھلم کھلا پبلک میں کوئی اظہارِ خیال شروع کر دیتا۔ اسی لیے میں نے اصلاح کی تمام تر کوشش نظام کے اندر ہی رہتے ہوئے کی اور ۱۳ اور ۱۷ فروری کو اپنے نمائندوں کے ذریعہ سے وہ اعتراضات بھیجے جن کا ذکر میں اپنے ۲۹ جولائی کے بیان میں کر چکا ہوں۔ میرے ہی اصرار پر ۱۷ فروری کو یہ طے ہُوا کہ جلدی سے جلدی مرکزی مجلسِ عمل کا اجلاس کیا جائے۔ مگر اس کے لیے جو طریقۂ کارروائی اختیار کیا گیا وہ یہ تھا کہ ۲۰ فروری کے دعوت نامے میں مجھے اطلاع دی گئی کہ مرکزی مجلسِ عمل کا اجلاس لاہور میں ہوگا، اور پھر یکایک ۲۱ فروری کو ایک نیا دعوت نامہ جاری ہُوا (جو مجھے ۲۲ کو ملا) جس میں خبر دی گئی کہ یہ اجلاس لاہور کے بجائے کراچی میں ہوگا۔ میں اُس زمانہ میں بیماری کے باعث سفر کرنے سے معذور تھا اس لیے مجھے مجبوراً سلطان احمد صاحب کو لکھنا پڑا کہ وہ میری طرف سے اس اجلاس میں نمائندگی کریں۔ ۲۶ فروری کا یہ اجلاس حقیقت میں اس مجلس کا پہلا باقاعدہ اجلاس تھا، اور وہی آخری اجلاس بھی تھا، کیونکہ اس میں مجلس ہی توڑ دینے کا فیصلہ کر دیا گیا۔ اس کے بعد میں آزاد تھا کہ پبلک میں ان حضرات کے طریقِ کار سے اختلاف کروں۔ چنانچہ یہ اختلاف میں نے اپنے ۲۸ فروری کے بیان میں (جو یکم مارچ کے تسنیم میں شائع ہُوا) اور اپنے پمفلٹ "قادیانی مسئلہ" کے اردو اور انگریزی، دونوں ایڈیشنوں کے آخری پیراگرافوں میں کیا، نیز جماعت اسلامی کی مجلسِ شوریٰ نے اپنے اس ریزولیوشن میں بھی جو ۷ مارچ کے تسنیم میں شائع ہُوا ہے، اس طریقِ کار سے علانیہ اظہارِ اختلاف کر دیا۔

۲۴- ۲۷ فروری کی شام کو سید خلیل احمد صاحب اور حافظ خادم حسین صاحب مجھ سے ملے اور انہوں نے کہا کہ تحریک کے بڑے بڑے لیڈر گرفتار ہو چکے ہیں، اب آپ ہی باقی ہیں، لہٰذا آپ ہماری رہنمائی کریں۔ میں نے ان سے کہا کہ مجلس عمل کے جو لیڈر لاہور میں موجود ہیں انہیں آپ کل صبح میرے ہاں لے آئیے۔ پھر مشورے کے بعد میں کچھ عرض کر سکوں گا۔ اس سے زائد اس وقت کوئی بات نہیں ہوئی۔ یہ محض ایک غلط بیانی ہے کہ اُس وقت میں نے ان حضرات سے کہا کہ آپ والنٹیئر کراچی بھیجنے کا سلسلہ جاری رکھیں۔

۲۵- ۲۸ فروری کی صبح کو میرے مکان پر حسب ذیل حضرات تشریف لائے: مولانا داؤد غزنوی۔ مولانا محمد اسماعیل صاحب۔ سید خلیل احمد صاحب۔ مولوی طفیل احمد صاحب (جمعیۃ العلماء اسلام والے)۔ ان کے علاوہ دو تین اصحاب اور بھی تھے جن کے نام میں نہیں جانتا اور نہ میری ان سے پہلے کی کوئی واقفیت تھی۔ بعد میں مولانا عبدالستار نیازی صاحب بھی تشریف لے آئے تھے۔ اس موقع پر جو کچھ میں نے ان سے کہا اس کا خلاصہ یہ تھا کہ "یہ ڈائرکٹ ایکشن کنونشن کی بعض شریک جماعتوں نے بالکل من مانے طریقے پر شروع کیا ہے اور آپ لوگ جانتے ہیں کہ میں اس کا ہرگز مؤید نہ تھا۔ میں بلاشبہ مقصد سے متفق ہوں، مگر طریقِ کار کو غلط اور نقصان دہ سمجھتا ہوں۔ میرے نزدیک اس سے نہ صرف یہ کہ اس مقصد کو نقصان پہنچے گا بلکہ تمام دینی جماعتوں کے وقار کو اور اُن تمام دینی مقاصد کو جن کے لیے ہم اب تک کوشش کرتے رہے ہیں، ایسا صدمہ پہنچے گا جس کی تلافی مشکل ہی سے ہو سکے گی۔ اب اس کے سوا چارہ نہیں ہے کہ پنجاب میں بھی مجلس عمل کے نظام کو توڑ دیا جائے۔ جن جماعتوں نے یہ کام شروع کیا ہے وہ اپنی ذمہ داری پر اگر اسے جاری رکھنا چاہیں تو رکھیں، مگر جو جماعتیں اس میں شریک نہیں ہونا چاہتیں انہیں اس سے علیحدہ رہنے دیا جائے۔ جماعت اسلامی کی حد تک میں صاف کہے دیتا ہوں کہ ہم اس میں کوئی حصہ نہ لیں گے اور اپنے ایک آدمی کو بھی اس میں شریک ہونے کی اجازت نہ دیں گے۔ البتہ اصل مقصد کے لیے ہم اپنے طریقِ کار کے مطابق کوشش جاری رکھیں گے، اور آپ کے طریقِ کار سے مسلمانوں پر جو مصائب نازل ہوں گے ان سے بھی جہاں تک

ہمارے بس میں ہو گا انہیں بچانے کی پوری کوشش کریں گے"۔ اس کے ساتھ میں نے ان لوگوں سے یہ بھی عرض کیا کہ" اگر آپ اصل مقصد کو عزیز رکھتے ہیں تو براہ کرم ان لوگوں کو اپنے ساتھ الجھانے کی کوشش نہ کریں جو آپ کے شریک کار ہونا پسند نہیں کرتے"۔ اسی پر بات ختم ہو گئی اور کم ازکم میرا احساس یہی ہے کہ میری یہ صاف گوئی اس وقت کسی کو ناگوار نہیں تھی۔ سید خلیل احمد صاحب نے مجلس کے خاتمے پر مجھ سے کہا کہ اگر ہم آپ سے کبھی مشورہ لینا چاہیں تو آپ ہمیں مشورہ دینے سے تو پرہیز نہ کریں گے؟ میں نے کہا کہ" کوئی مسلمان بھی جب میرا مشورہ طلب کرے تو میں جو کچھ صحیح سمجھتا ہوں اسے بتانے میں تامل نہیں کرتا۔ اور اس وقت میرا پہلا مشورہ آپ کو یہ ہے کہ جلدی سے جلدی اُس بدنظمی کو دُور کیجیے جو یکایک عوام کے مظاہروں میں رونما ہو گئی ہے، اپنی تحریک کو اخلاق کے اُن حدود میں لائیے جو" ختم نبوت" جیسے پاکیزہ نام پر اُٹھنے والی تحریک کے شایانِ شان ہے اور اپنی تحریک کو بدامنی اور تشدد کے رُخ پر جانے سے روکیے"۔ یہ میرا پہلا اور آخری مشورہ تھا۔ کیونکہ اس کے بعد مجھ سے نہ کوئی مشورہ طلب کیا گیا اور نہ میں نے دیا۔ اب اس مجلس اور اس گفتگو کو یہ رنگ دینے کی کوشش کی جا رہی ہے کہ گویا میں نے اُس روز اپنے گھر پر بیٹھ کر کوئی خفیہ سازش کی تھی اور میرا اُن سے یہ سمجھوتہ ہُوا تھا کہ تم ڈائرکٹ ایکشن کر کے جیلوں میں جاؤ اور میں گرفتاری سے بچ کر باہر کام کروں گا۔ مگر اس بدگمانی کے متعلق میں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتا کہ لوگ اپنی طینت اور اپنی اُفتادِ طبع ہی کے مطابق رائے قائم کرنے پر مجبور ہیں۔ اُن کے لیے یہ تصور کرنا مشکل ہے کہ دنیا میں کوئی شخص واقعی ایماندار اور با اصول اور حدود شناس بھی ہو سکتا ہے۔

۲۶۔ ۲۸ فروری کے بعد جو جلسے لاہور میں ہوئے ان میں متعدد مرتبہ ڈائرکٹ ایکشن کی تحریک کے بعض غیر ذمہ دار لیڈروں نے عوام کو جماعتِ اسلامی کے خلاف بھڑکانے کی کوشش کی اور اس بات پر لوگوں کو اُکسایا کہ وہ میرے مکان پر ہجوم کر کے آئیں اور مجھے اس تحریک میں شامل ہونے پر مجبور کریں۔ اس فتنے کو روکنے کے لیے طفیل محمد صاحب نے جو بیان تسنیم میں شائع کرایا تھا اُس سے بھی یہ معنی نکالنے کی کوشش کی جا رہی ہے کہ جماعت اسلامی اور ڈائرکٹ ایکشن کی

تحریک کے لیڈروں میں کوئی اندرونی سمجھوتہ تھا جس کے مطابق کچھ کام ہم نے اور کچھ اُنہوں نے اپنے ذمے لے رکھا تھا۔ حالانکہ دراصل طفیل محمد صاحب کا اشارہ اُس گفتگو کی طرف تھا جس کا ذکر میں نے اوپر پیراگراف نمبر ۲۵ میں کیا ہے۔

۲۷۔ میری ۳۰ جنوری ۱۹۵۳ء کی اُس تقریر کا بھی بار بار ذکر کیا گیا ہے جو میں نے موچی دروازے کے جلسے میں کی تھی۔ اُس تقریر کا اصل موضوع B.P.C. رپورٹ پر تبصرہ تھا، اور اس میں علماء کی تجاویز کی تشریح کرتے ہوئے میں نے اس تجویز کا بھی ذکر کیا تھا جو قادیانیوں کے متعلق انہوں نے پیش کی تھی۔ اس سوا دو گھنٹے کی تقریر کا جو خلاصہ "کوثر" کے رپورٹر نے اپنے الفاظ میں بیان کیا تھا اس کی دو چار سطروں سے یہ نتیجہ نکالنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ میں نے اس میں فسادات کی دھمکی دی تھی، بلکہ لوگوں کو اس بات پر اکسایا تھا کہ اگر تمہارے مطالبے نہ مانے جائیں تو تم فساد کرو۔ لیکن میں یہ بات عدالت کے علم میں لانا چاہتا ہوں کہ میری وہ تقریر جلسے ہی میں TAPE RECORDER پر ریکارڈ کر لی گئی تھی، اور اسے ریکارڈ سے نقل کر کے جوں کا توں شائع بھی کیا جا چکا ہے۔ عدالت چاہے تو شائع شدہ پمفلٹ ملاحظہ کر لے، اور چاہے تو ریکارڈ طلب کر کے اپنے کانوں سے سن لے۔ اس کے بعد یہ فیصلہ کرنا عدالت کا اپنا کام ہے کہ آیا اس میں فساد کی دھمکی یا ترغیب دی گئی تھی، یا آنے والے طوفان کے آثار دیکھ کر قبل از وقت متنبہ کیا گیا تھا اور اس غرض کے لیے متنبہ کیا گیا تھا کہ خرابی کے رونما ہونے سے پہلے اُس کے اسباب کو حکمت کے ساتھ رفع کیا جائے۔ جو معنی آج میری اس تقریر کو پہنائے جا رہے ہیں ان کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کوئی طبیب کسی شخص میں دق کے آثار محسوس کر کے اسے ضروری احتیاطوں کا مشورہ دے، اور وہ شخص اس کے مشورے کی پروا نہ کر کے خود اپنی بے احتیاطیوں سے جب واقعی دق میں مبتلا ہو جائے تو اُلٹا طبیب پر الزام رکھنے لگے کہ اسی نے مجھے دق میں مبتلا کیا ہے۔ آخر دنیا میں یہ پہلا واقعہ ہی تو نہیں ہے کہ کسی معاملہ فہم آدمی نے خطرے کی علامات کو محسوس کر کے اس کے پیش آنے کی قبل از وقت خبر دی ہو اور حالات ٹھیک اس کے اندازے کے مطابق رونما ہوئے ہوں۔ اس سے پہلے بارہا اس کی مثالیں پیش آچکی

ہیں اور کبھی کسی صاحب عقل آدمی نے ایسے کسی موقع پر یہ عجیب و غریب الزام نہیں لگایا کہ جس نے صدورِ واقعہ کی پیشگی تنبیہ کی تھی وہی دراصل سببِ واقعہ ہے۔ البتہ ضرورت سے زیادہ دانشمند لوگ ایسی باتیں پہلے بھی کرتے رہے ہیں۔ مجھے یاد ہے کہ ۱۹۴۶ء میں قائداعظم مرحوم نے اپنی تقریروں میں حکومت برطانیہ کو جب بار بار متنبہ کیا کہ اگر تم معاملات کو جلدی نہ سلجھاؤ گے تو ہندوستان میں سخت بدامنی رونما ہوگی، تو ہندو اخبارات نے اس پر بھی شور مچایا تھا کہ یہ شخص فساد کی دھمکیاں دے کر اپنے مطالبات منوانا چاہتا ہے اور مسلمانوں کو تعلیم دے رہا ہے کہ تمہارے مطالبات منظور نہ ہوں تو تم فساد کرو۔

۲۸۔ اب میں اس امر کی وضاحت کرنا چاہتا ہوں کہ ڈائرکٹ ایکشن سے میرے اختلاف کے وجوہ کیا تھے۔ اس طریق کار سے میرا اختلاف اصولی بھی تھا اور عملی پہلو سے بھی تھا۔ میں یہاں علی الترتیب دونوں پہلوؤں سے اپنے نقطۂ نظر کی تشریح کروں گا۔

(الف) برعظیم ہندو پاکستان "ڈائرکٹ ایکشن" کے تصور سے ابتداءً کانگریس کے ذریعہ سے روشناس ہوا ہے اور بعد میں اس طریق کار کو ۱۹۴۶ء اور ۱۹۴۷ء میں مسلم لیگ نے بھی اختیار کیا تھا جبکہ قائداعظم مرحوم اس کے لیڈر تھے۔ اس تاریخی پس منظر میں اس لفظ کو ان معنوں میں نہیں لیا جائیگا جو امریکہ میں کبھی اس سے مراد لیے گئے تھے، بلکہ اُن معنوں میں لیا جائے گا جو خود ہمارے برعظیم میں رائج رہے ہیں۔ یہاں اس کا جو تصور رہا ہے وہ قائداعظم مرحوم کی ۲۹ جولائی ۱۹۴۶ء والی تقریر سے، جو انہوں نے آل انڈیا مسلم لیگ کونسل کے اجلاس بمبئی میں فرمائی تھی، بہترین طور پر واضح ہوتا ہے۔ انہوں نے فرمایا تھا:۔

"آج جو کام ہم نے کیا ہے وہ ہماری تاریخ میں یادگار رہے گا۔ لیگ کی پوری تاریخ میں ہم نے کبھی دستوری ذرائع اور آئین پسندی سے ہٹ کر کوئی قدم نہیں اٹھایا ہے لیکن اب ہمیں یہ پوزیشن اختیار کرنے پر مجبور کر دیا گیا ہے۔ آج کے دن ہم آئینی طریقوں کو الوداع کہہ رہے ہیں۔ کابینہ کے وفد اور وائسرائے سے فیصلہ کن گفت وشنید

کے دوران میں مقابلے کے دونوں فریق — برطانیہ اور کانگرس — اپنے ہاتھ میں ایک ایک پستول تھامے ہوئے تھے۔ ایک کے ہاتھ میں اقتدار اور فوجی ساز و سامان کا پستول تھا اور دوسرے کے ہاتھ میں عوامی جدوجہد اور عدم تعاون کا۔ آج ہم نے بھی ایک پستول تیار کر لیا ہے اور ہم اس کے استعمال پر قادر ہیں۔ تجاویز کو رد کرنے اور ڈائرکٹ ایکشن شروع کرنے کا فیصلہ جلدی میں نہیں کیا گیا ہے بلکہ یہ فیصلہ پورے احساس ذمہ داری کے ساتھ اور بشری امکان کی حد تک کامل غور و خوض کے بعد کیا گیا ہے۔"

آگے چل کر وہ پھر اپنی اسی تقریر میں فرماتے ہیں:-

"میں نہیں سمجھتا کہ کوئی ذمہ دار آدمی مجھ سے اس امر میں اختلاف کرے گا کہ ہماری خواہش یہی تھی کہ صورتِ حال کو اس حد تک نہ بگڑنے دیا جائے کہ خون خرابے اور سول وار کی نوبت آئے اگر ممکن ہوا تو اس صورت حال سے احتراز کیا جائے گا۔"

اس تقریر کا اختتام مرحوم نے ان الفاظ میں فرمایا:

"اگر تم امن چاہتے ہو تو ہم بھی جنگ نہیں چاہتے لیکن اگر تم لڑائی چاہتے ہو تو ہم اسے بلا تامل قبول کریں گے۔"

(مسٹر جناح کی تقریریں اور تحریریں جلد دوم ص ۴۱۹ تا ص ۴۲۲)

یہ ہے ڈائرکٹ ایکشن کی نظریاتی تشریح۔ اور اس کی عملی تشریح وہ ایجی ٹیشن ہے جو ۴۷ء کے آغاز میں پنجاب مسلم لیگ نے سر خضر حیات خاں کی وزارت توڑنے کے لیے کیا تھا جس میں پنجاب کی موجودہ نون وزارت اور پچھلی دولتانہ وزارت اور اس سے پہلے کی ممدوٹ وزارت کے اکثر و بیشتر ارکان نے سب سے آگے بڑھ کر قوانین توڑے تھے۔ جس میں ایک اہم کردار ادا کرنے کے لیے خواجہ ناظم الدین صاحب مرکزی مسلم لیگ کی طرف سے پنجاب بھیجے گئے تھے۔ اور جس میں پبلک کے مظاہرات کا رنگ ڈھنگ دیکھنے والی آنکھیں اب بھی موجود ہیں۔

(ب) آل مسلم پارٹیز کنونشن کے اجلاس میں جب پہلی مرتبہ میرے سامنے تاج الدین انصاری

صاحب کا ریزولیوشن آیا اور اس پر میں نے ان کی اور دوسرے مؤیدین کی تقریریں سنیں تو میں نے یہی سمجھا کہ یہ حضرات وہی قدم اٹھانا چاہتے ہیں جس کی تشریح اوپر ضمنی پیراگراف (الف) میں کی گئی ہے۔ خود احرار اپنی تاریخ میں اس سے پہلے کئی مرتبہ اسی طرح کے قدم اٹھا چکے ہیں، اس لیے ان کی تجویز کا کوئی اور مفہوم میں نہیں سمجھ سکتا تھا۔ مجھے یاد ہے کہ اس موقع پر تقریروں میں "ڈائرکٹ ایکشن" اور "راست اقدام" دونوں اصطلاحیں استعمال کی گئی تھیں، اور "راست" اور "براہِ راست" کا دلچسپ فرق جو اب کیا گیا ہے، اُس وقت پیشِ نظر نہیں تھا۔

(ج) میرے نزدیک اِس طرح کا اقدام قطعی حرام نہیں ہے، مگر یہ ایسا مباح بھی نہیں ہے کہ جب حکومت کسی مطالبے کو رد کر دے تو اسے منوانے کے لیے یہ قدم اٹھا دیا جائے۔ یہ ایک آخری چارۂ کار ہے جسے اختیار کرنا صرف اسی صورت میں جائز ہے جبکہ (۱) ایک مطالبے کی صحت و معقولیت دلائل سے خوب واضح کی جا چکی ہو اور یہ بات اظہر من الشمس ہو چکی ہو کہ حکومت سراسر غیر معقول روش پر مُصر ہے، (۲) یہ بات بھی ثابت کر دی گئی ہو کہ باشندگانِ ملک کی اکثریت اس مطالبے کی حامی ہے اور حکمراں اقلیت محض اپنی آئینی پوزیشن سے ناجائز فائدہ اٹھا کر اسے رد کر رہی ہے، اور (۳) مطالبے کو منوانے کے لیے آئینی تدابیر کا حق بلحاظِ وقت اور بلحاظِ وسائل پوری طرح ادا کیا جا چکا ہو، یا حکومت نے سرے سے آئینی تدابیر کا دروازہ ہی زبردستی بند کر دیا ہو۔

(د) میرے نزدیک آل مسلم پارٹیز کنونشن میں جب راست اقدام یا ڈائرکٹ ایکشن کی تجویز پیش کی گئی اُس وقت اِن شرائط میں سے کوئی شرط بھی پوری نہ ہوئی تھی۔ (۱) مطالبات کے حق میں جذباتی تقریریں تو بہت کی گئی تھیں مگر مسلم اکثریت کا مقدمہ ایسے مضبوط دلائل کے ساتھ تیار نہیں کیا گیا تھا جس کے مقابلے میں فریقِ مخالف تقریباً غیر مسلح ہو کر رہ جائے۔ (۲) پنجاب اور بہاولپور کی حد تک تو ثابت ہو چکا تھا کہ وہ ان مطالبات کے بالاتفاق حامی ہیں، مگر نہ تو سندھ، سرحد، بلوچستان اور بنگال کی تائید پوری طرح حاصل کی جا سکی تھی اور نہ خود پنجاب و بہاولپور کے تعلیم یافتہ طبقے کو اچھی طرح مؤید بنایا جا سکا تھا۔ (۳) آئینی تدابیر کا دروازہ بند بھی نہیں ہوا تھا، ان تدابیر کو استعمال کرتے ہوئے کچھ بہت زیادہ مدت

بھی نہیں گزری تھی، اور ساری تدبیریں آخری حد تک آزمائی بھی نہ جاچکی تھیں۔ اس لیے اصولاً اُس وقت تک ڈائرکٹ ایکشن کا آخری چارۂ کار استعمال کرنے کے لیے کوئی جائز وجہ پیدا نہ ہوئی تھی۔

(ھ) اس اصولی حیثیت کے علاوہ میرے نزدیک عملی حیثیت سے بھی یہ اقدام سخت غیر مناسب تھا۔ جیسا کہ میں اوپر ضمنی پیراگراف (د) میں بیان کر چکا ہوں، اُس وقت صرف پنجاب اور کسی حد تک بہاولپور کے عوام کو جذباتی تقریریں پلا پلا کر ان مطالبات کے حق میں جدوجہد کرنے کے لیے آمادہ کر لیا گیا تھا۔ مگر ملک کے دوسرے صوبے اچھی طرح یہ بھی نہ جانتے تھے کہ یہ معاملہ فی الواقع ہے کیا۔ اور خود پنجاب و بہاولپور میں بھی اہلِ دماغ طبقہ اس مسئلے کو نہ پوری طرح سمجھا تھا اور نہ مطالبات کی صحت پر مطمئن تھا۔ اِس صورت میں محض اِن دو صوبوں کے عوام کو لے کر ڈائرکٹ ایکشن کر بیٹھنا صریحاً ایک غیر دانشمندانہ فعل تھا جس کا نتیجہ میرے نزدیک یہی ہو سکتا تھا کہ یہاں کے عوام بُری طرح کچلے جائیں۔ اور حکومت کو یہاں کی سیاسی زندگی پر بھی وہی موت طاری کرنے کا موقع مل جائے جو اس سے پہلے صوبہ سرحد پر طاری کی جاچکی ہے۔

(و) دوسری طرف میں یہ بھی جانتا تھا کہ ملک کی حکومت اِس وقت ایسے لوگوں کے ہاتھ میں ہے جو کم حوصلہ بھی ہیں اور پبلک تائید سے محروم ہونے کی وجہ سے اپنی پوزیشن کی کمزوری کا شدید احساس بھی رکھتے ہیں۔ ایک معمولی سا خطرہ، بلکہ خطرے کا اندیشہ بھی اُن کو بہت جلدی بوکھلا دیتا ہے، اور جب وہ بوکھلا جاتے ہیں تو کوئی بدتر سے بدتر کارروائی کرنے میں بھی باک نہیں کرتے۔ اُسی ماہ جنوری میں، جبکہ ڈائرکٹ ایکشن کا یہ ریزولیوشن پیش کیا گیا تھا، دس ہی دن پہلے کراچی میں طلبہ کے ایک معمولی سے ایجی ٹیشن پر ان لوگوں نے جو ظلم و ستم ڈھایا تھا اسے میں اپنی آنکھوں سے دیکھ چکا تھا۔ اس صورتِ حال میں مجھے یقین تھا کہ ڈائرکٹ ایکشن کا نام سنتے ہی یہ لوگ بھڑک اٹھیں گے اور وہ کچھ کر گزریں گے جو انگریز بھی غیر قوم ہونے کے باوجود ہمارے ساتھ نہ کرتا۔ اسی لیے میں چاہتا تھا کہ اپنی قوم کو ان بُرے نتائج سے بچاؤں جو سامنے آتے نظر آ رہے تھے۔ میری نگاہ میں خونِ مسلماں اتنا ارزاں نہ تھا کہ میں پنجاب کی زمین پر اُس کے پانی کی طرح بہائے جانے کو ٹھنڈے دل سے گوارا کرتا۔

(س) مگر اس تباہی و ہلاکت کی روک تھام کا سخت خواہشمند ہونے کے باوجود میں ایسا بھی کوئی قدم اٹھانا مناسب نہیں سمجھتا تھا جس سے مسلمانوں میں اختلاف برپا ہو جائے اور اس سے فائدہ اُٹھا کر قادیانیوں اور حکومت کا گٹھ جوڑ مسلمانوں کے جائز مطالبات کو شکست دینے میں کامیاب ہو جائے۔ اس لیے میں نے ۲۸ فروری تک پبلک میں اِس تحریک کی کوئی مخالفت نہ کی اور اندرونی طور پر اسے غلط راہ پر جانے سے روکنے کی جو تدبیریں میرے بس میں تھیں انہیں استعمال کرتا رہا۔ لیکن سمجھ میں نہیں آتا کہ اِس تحریک کے لیڈروں کو ایک مہینے کے نوٹس اور اس کے بعد بہر حال ڈائرکٹ ایکشن شروع کر دینے پر اس قدر شدید اصرار کیوں تھا اور وہ اپنے اِس منصوبے کو عمل میں لانے پر کیوں تُلے ہوئے تھے؟

ضروری گذارش

ترجمان القرآن کا زیرِ نظر شمارہ ۴۸ صفحات پر شائع کیا جا رہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگلی اشاعت میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کا تیسرا بیان شائع کیا جائے گا جو کہ ترجمان القرآن کی موجودہ ضخامت (۶۴ صفحات) سے تقریباً ۲۴ صفحات زیادہ پر مشتمل ہوگا۔ اسی وجہ سے زیرِ نظر شمارہ کے ۱۴ صفحات کو اگلی اشاعت میں مجبوراً شامل کرنا پڑا ہے تاکہ قارئین کی سہولت کے پیشِ نظر اس بیان کو قسط وار شائع کرنے کے بجائے ایک ہی پرچہ میں یکجا شائع کیا جا سکے۔ قارئین کرام آگاہ رہیں۔ (ادارہ)