علم کلام کا مقدمہ

خورشید احمد ندیم

علم کلام کیا ھے اور مذھبی مقدمات کے بیان میں اس کی کیا اھمیت ھے، زیر نظر مضمون میں ان سوالات کو موضوع بنایا گیا ھے۔ اس کے ساتھ اس علم کے تاریخی پس منظر کو بھی بیان کیا گیا ھے۔

دنیا کا ہر مذہب چند عقائد، قوانین اور مراسم عبودیت کا مجموعہ ہوتا ہے جو مل کر ایک نظام فکر کی تشکیل کرتے ہیں۔ اس کی اساس مابعد الطبیعاتی ہوتی ہے تاہم انسان چونکہ ایک مادی اور عقلی وجود بھی ہے، اس لیے یہ اس کی ضرورت رہی ہے کہ اس نظام فکر کی عقلی اساسات ترتیب دی جائیں۔ یہی ضرورت علم کلام کی بنیاد بنی ہے۔ چنانچہ جب اس علم کی فنی تعریف کا مرحلہ پیش آیا تو اہل علم نے ان لفظوں میں اسے بیان کیا ہے:

> علم کلام وہ علم ہے جو عقائد دینی کو مستحکم طور پر ثابت کرنے کے لیے دلائل دینے اور شبہات کا ازالہ کرنے کی ذمہ داری قبول کرتا ہے۔ (۱)

علم کلام کی اس تعریف سے دو باتیں واضح ہو رہی ہیں۔ ایک تو یہ کہ علم کلام کسی ایک مذہب کے ساتھ خاص نہیں، دنیا کا کوئی مذہب ایسا نہیں جو اس ضرورت سے بے نیاز ہو سکے چنانچہ یہ علم ہر مذہب کی علمی تاریخ کا ناگزیر حصہ رہا ہے جسے ہم یہودی علم کلام یا مسیحی علم کلام وغیرہ کا نام دیتے ہیں۔ دوسرا یہ کہ علم و عقل کے مطالبات چونکہ ہر دور میں یکساں نہیں رہتے اس لیے اس علم کی کسی ایک ہیئت پر اصرار خود اس علم کی تعریف سے متصادم ہے۔ اگر یہ اس علم کا وظیفہ ہے کہ وہ کسی دور کے انسان سے اس کی ذہنی سطح اور ضرورت کے مطابق کلام کرے تو پھر اس کو لازماً اس نظام فکر کے مطالبات کو تسلیم کرنا ہوگا جو ہر ایک دور کے مسلمات پر مبنی ہیں۔ اسی وجہ سے بعض اہل علم کا یہ کہنا ہے کہ علم کلام دراصل ابلاغ کا مسئلہ ہے۔ اگر اس بات سے اتفاق کر لیا جائے تو پھر علم کلام محض نفس دلیل سے متعلق نہیں رہتا بلکہ یہ اس کی لازمی شرائط میں سے ہے کہ وہ ایک دور کے ابلاغی معیارات پر بھی پورا اترتا ہو۔

علم کلام کی اس تاریخ کو سامنے رکھیے تو اسے فلسفہ و منطق کی روایت سے الگ کر کے سمجھا نہیں جا سکتا۔ فلسفے کی روایت بھی چونکہ انسان کو ایک عقلی وجود فرض کر کے آگے بڑھی ہے اس لیے جب مذہب اس کی زندگی کا حصہ بنا تو اس ضرورت کو محسوس کیا گیا کہ مذہب کے مقدمے کو فلسفیانہ غور و فکر کی روایت کے تحت سمجھا جائے۔ فلسفہ اور علم کلام میں اہل علم یہ فرق کرتے ہیں کہ فلسفہ آزادانہ غور و فکر کا نام ہے، جس کے لیے پہلے سے موجود کسی عقلی مقدمے کو ماننا ضروری نہیں ہوتا جبکہ علم کلام پہلے مذہبی مقدمات کو درست فرض کرتا اور پھر ان کے لیے عقلی استدلال کی فراہمی کی ذمہ داری قبول کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم انسان کی معروف علمی تاریخ میں علم کلام کا کھوج لگانے کی سعی کرتے ہیں تو ہمیں قبل مسیح کے یونان میں ارسطوبولس (۱۵۰ ق م) اور فلو (۲۰-۵۰ ق م) نام کے یہودیوں کا پتہ ملتا ہے جو سکندریہ میں مقیم تھے۔ انہوں نے سب سے پہلے اس بات کی کوشش کی کہ موسوی شریعت کو فلسفہ یونان کے قائم کردہ معیارات کے مطابق پیش کیا جائے۔ ان کا کہنا تھا کہ فیثا غورث، ہومر اور افلاطون وغیرہ فی الحقیقت حضرت موسیٰ

کے ماننے والے تھے اور ان کے نظریات عہد نامہ قدیم (تورات) سے ماخوذ ہیں۔(۲) یہی روایت بعد میں مسیحیوں کے ہاں آگے بڑھی اور پھر جب مسلمانوں کا براہ راست یونانی فلسفہ سے پالا پڑا تو ان کے ہاں یہ روایت علم کلام کے باضابطہ نام کے ساتھ متعارف ہوئی۔

مسلمانوں میں جس علمی روایت کو علم کلام کا نام دیا گیا، وہ دو حوالوں سے آگے بڑھی۔ ایک کا تعلق مسلمانوں کے مسلکی اختلافات سے ہے۔ جب مسلمانوں میں دینی حوالے سے مختلف مذاہب (مسالک) وجود میں آئے تو ہر کسی نے اپنے حق میں استدلال کا صغریٰ کبریٰ ترتیب دیا۔ اس کے لیے دلیل کی بنیاد نقلی علوم تھے یعنی قرآن وسنت سے استدلال کیا گیا۔ علم کلام کا دوسرا حوالہ وہ ہے جہاں دیگر ادیان کے مقابلے میں دین اسلام کو ثابت کرنے کے لیے دلائل پیش کیے گئے۔ یہاں چونکہ نقلی دلائل قابل قبول نہیں تھے، اس لیے استدلال کی بنیاد عقل پر رکھی گئی۔ سید عبدالسلام ندوی اس روایت کو کچھ اس طرح بیان کرتے ہیں:

''علم کلام کی دو مختلف شاخیں ہیں۔ عقلی اور نقلی۔ ان میں پہلی شاخ فلسفہ اور دوسرے مذاہب کے بارے میں ایجاد ہوئی تھی۔ پہلی شاخ کے موجد معتزلہ تھے اور چونکہ یہ علم کلام خالص فلسفیانہ اصول پر مرتب کیا گیا تھا، اس لیے محدثین اور ائمہ نے علم کلام کی جو مخالفت کی اس کا تعلق اس علم کے ساتھ تھا۔ مفتاح السعادۃ میں لکھا ہے کہ علم الکلام کی ابتدائی اشاعت پہلی صدی ہجری میں معتزلہ اور قدریہ نے کی اور اہل سنت والجماعت کے علم کلام کی بنیاد امام ابوالحسن اشعری نے ڈالی جو تیسری صدی میں تھے اور خود ایک مدت تک معتزلی رہ چکے تھے۔ اس بنا پر علم کلام دو صدیوں تک مستقل معتزلہ کے ہاتھ میں رہا۔ امام ابوحنیفہ، ابویوسف، شافعی، مالک، احمد بن حنبل نے اس علم کلام کی مخالفت کی تھی۔

نقلی علم کلام خود اسلامی فرقوں یعنی معتزلہ، قدریہ جبریہ وغیرہ کے مقابلے میں ایجاد ہوا تھا اور اس کے موجد ابوالحسن اشعری تھے۔ ابتدا میں یہ طریقہ بالکل نقلی تھا۔ سب سے پہلے قاضی ابوبکر باقلانی نے اس میں چند عقلی مسائل کا اضافہ کیا اس کے بعد امام الحرمین نے اپنی کتاب میں یہ روش اختیار کی۔ اس کے بعد امام غزالی اور رازی نے منطق سے کام لے کر فلسفہ وغیرہ کی تردید کی''۔(۳)

مولانا شبلی نعمانی نے لکھا ہے کہ امام غزالی کے زمانے تک یہ دونوں شاخیں الگ الگ رہیں۔ امام غزالی نے ان میں اختلاط پیدا کیا اور امام رازی نے اس کو ترقی دی۔ اس اختلاط کا مطلب یہ ہے کہ مسلکی اختلافات میں بھی صرف نقلی دلائل ہی سے کام نہیں لیا گیا بلکہ عقلی دلائل بھی دیے گئے ہیں۔ شبلی کے الفاظ میں ''متاخرین نے اس قدر خلط ملط کر دیا کہ فلسفہ، کلام، اصول عقائد سب گڈمڈ ہو کر ایک معجون مرکب بن گیا''۔(۴)

ہمارے نزدیک یہ اختلاط اس علم کی ایک ناگزیر ضرورت تھی۔ مسلمانوں کے باہمی اختلافات میں ایک بنیادی مسئلہ تاویل کا ہے۔ جب دو مختلف آراء کے حامل گروہ ایک ہی ماخذ سے استدلال کریں گے تو انہیں لازماً تاویل سے کام لینا ہوگا۔ چنانچہ جب ہم معتزلہ اور اشاعرہ کے باہمی اختلافات کو دیکھتے ہیں تو یہ بات مزید نکھر کر ہمارے سامنے آتی ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید میں بعض مقامات پر یہ بیان ہوا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر متمکن ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس سے کیا مراد لیا جائے۔ اگر ظاہری مفہوم کو ترجیح دی جائے تو تجسیم واجب ہوتی ہے اور اگر مجازی معنی لیے جائیں تو اس کے لیے دیکھنا ہوگا کہ کیا کلام کا در

فلسفہ آزادانہ غور وفکر کا نام ہے، جس کے لیے پہلے سے موجود کسی عقلی مقدمے کو ماننا ضروری نہیں ہوتا جبکہ علم کلام پہلے مذہبی مقدمات کو درست فرض کرتا اور پھر ان کے لیے عقلی استدلال کی فراہمی کی ذمہ داری قبول کرتا ہے۔

وبست مجازی معنی کا متحمل ہوسکتا ہے۔ گویا ایک نص کے مفہوم میں اختلاف واقع ہوجائے گا۔ جب ہم تاویل کی دنیا میں اترتے ہیں تو پھر عقلی استدلال سے دامن بچانا ممکن نہیں رہتا۔ یہاں عقل ونقل کا اختلاط ناگزیر ہوجاتا ہے۔ اسی سے پھر یہ سوال بھی پیدا ہوا کہ عقل ونقل میں کس کو مقدم رکھا جائے گا۔ اشاعرہ نقل کو ترجیح دیتے ہیں اور معتزلہ عقل کو۔ مولانا شبلی نعمانی نے ان اختلافات کو بیان کیا ہے جو اس حوالے سے اشاعرہ اور معتزلہ میں پیدا ہوئے۔ مثال کے طور پر اشاعرہ کا کہنا ہے کہ کوئی چیز فی نفسہ اچھی یا بری نہیں ہوتی۔ اچھا یا برا ہونے کا حکم صرف شارع لگا سکتا ہے۔ یعنی اگر کسی کو اللہ تعالیٰ اچھا کہہ دے وہی اچھا ہوگا۔ معتزلہ کے نزدیک ہر چیز اپنی بنیاد یا تخلیق میں اچھی یا بری ہوتی ہے۔ شارع بھی اسی بنیاد پر اشیاء پر اچھائی یا برائی کا حکم لگاتا ہے۔ اسی طرح اشاعرہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو ایسا حکم دے سکتا ہے جو اس کے لیے محال ہے یا یہ کہ اللہ کے لیے انصاف کرنا لازم نہیں ہے۔ اس کے برخلاف معتزلہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو کسی ایسی چیز کا حکم نہیں دے سکتا جو اس کے لیے محال ہو اور اس طرح عدل کرنا اللہ کے لیے ضروری ہے۔

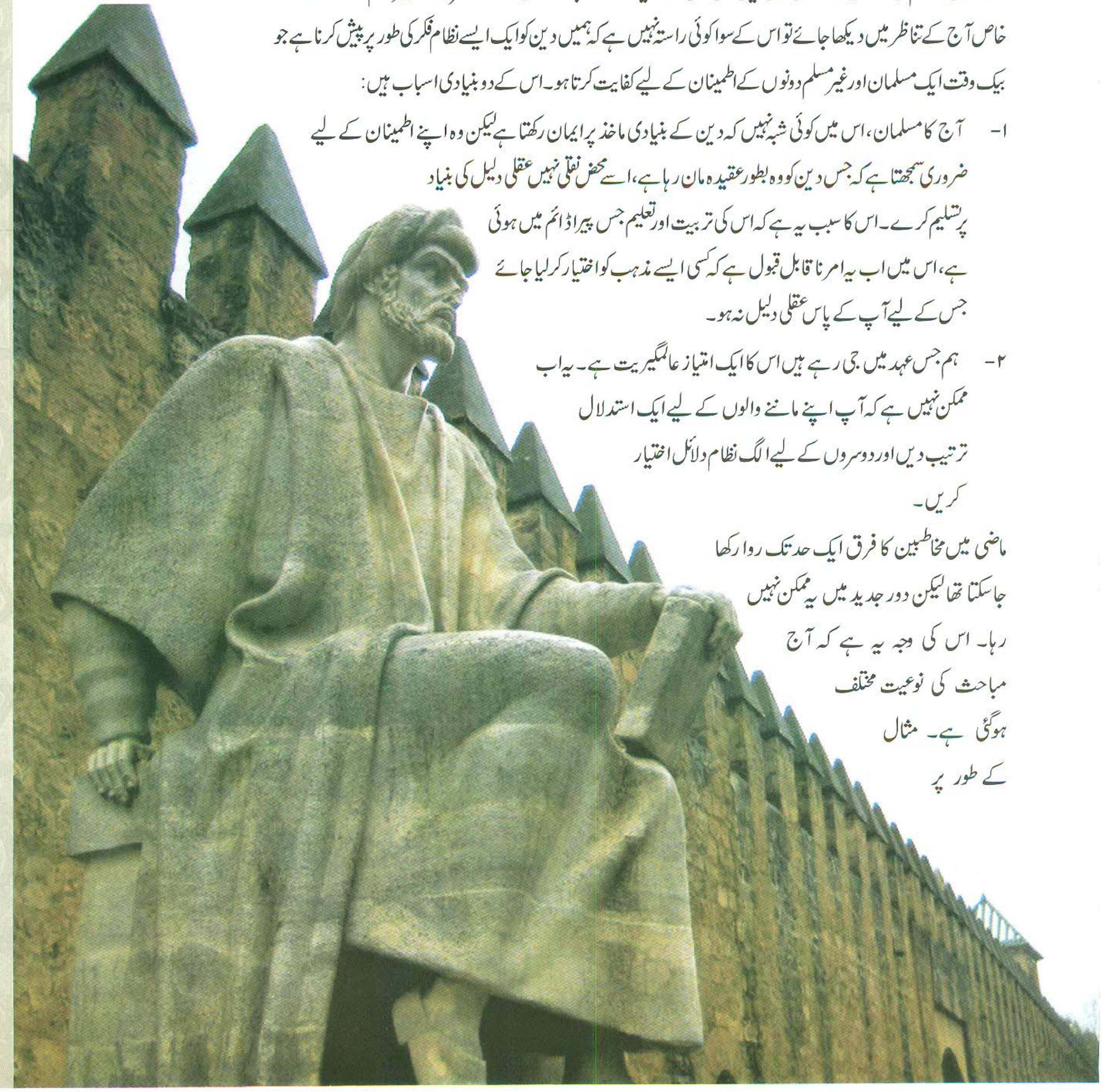
علم کلام کے ارتقا سے یہ بات مزید مستحکم ہوئی ہے کہ نقلی اور عقلی دلائل میں تمیز ممکن نہیں ہے۔ اس کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ ایک وقت میں اسلام کی دو تاویلات ممکن نہیں ہیں جن میں سے ایک کا مخاطب مسلمان ہو اور دوسرے کا غیر مسلم۔ اگر اسے بطور خاص آج کے تناظر میں دیکھا جائے تو اس کے سوا کوئی راستہ نہیں ہے کہ ہمیں دین کو ایک ایسے نظام فکر کی طور پر پیش کرنا ہے جو بیک وقت ایک مسلمان اور غیر مسلم دونوں کے اطمینان کے لیے کفایت کرتا ہو۔ اس کے دو بنیادی اسباب ہیں:

۱- آج کا مسلمان، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ دین کے بنیادی ماخذ پر ایمان رکھتا ہے لیکن وہ اپنے اطمینان کے لیے ضروری سمجھتا ہے کہ جس دین کو وہ بطور عقیدہ مان رہا ہے، اسے محض نقلی نہیں عقلی دلیل کی بنیاد پر تسلیم کرے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس کی تربیت اور تعلیم جس پیراڈائم میں ہوئی ہے، اس میں اب یہ امر ناقابل قبول ہے کہ کسی ایسے مذہب کو اختیار کرلیا جائے جس کے لیے آپ کے پاس عقلی دلیل نہ ہو۔

۲- ہم جس عہد میں جی رہے ہیں اس کا ایک امتیاز عالمگیریت ہے۔ یہ اب ممکن نہیں ہے کہ آپ اپنے ماننے والوں کے لیے ایک استدلال ترتیب دیں اور دوسروں کے لیے الگ نظام دلائل اختیار کریں۔

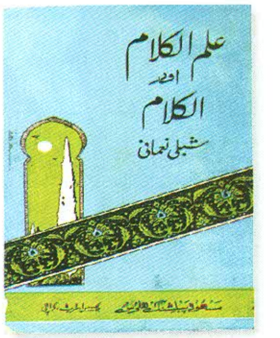
ماضی میں مخاطبین کا فرق ایک حد تک روا رکھا جاسکتا تھا لیکن دور جدید میں یہ ممکن نہیں رہا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آج مباحث کی نوعیت مختلف ہوگئی ہے۔ مثال کے طور پر

ابن رشد کا اسپین میں نصب مجسمہ



اب یہ سوال بنیادی اہمیت نہیں رکھتا کہ قرآن منزل من اللہ ہے یا نہیں، جو بات اہم ہے وہ یہ کہ قرآن انسان کو درپیش روحانی اور مادی مسائل کا جو حل پیش کرتا ہے وہ کس حد تک قابل عمل ہے۔ افادیت کا یہ پہلو جسے افادیت پسندی (Utilitarianism) سے منسوب کیا جاتا ہے، آج کے دور کا ایک عقلی مسلمہ ہے۔ یہ سوال بطور خاص مسلم فکر کو درپیش ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کا دین زندگی کے جملہ مسائل کا حل پیش کرتا ہے یا تاریخ کے ہر دور سے متعلق ہے۔ مسیحی دنیا کو آج اس سوال کا سامنا نہیں کیونکہ وہ بطور مذہب اس طرح کا کوئی دعویٰ نہیں کرتے۔ چنانچہ اب کیتھولک مسیحیت نے سیکولرزم کو بطور اصول کے اختیار کر لیا ہے۔ ماضی میں اسلام اور مسیحیت کے کم وبیش ایک جیسے سوالات کا سامنا تھا۔ اگر عیسائی متکلمین اس سوال کو مخاطب بنتے تھے کہ کیا انجیل اللہ کا کلام ہے تو مسلمان متکلمین ''کیا قرآن اللہ کا کلام ہے'' کے موضوع پر دلائل فراہم کرتے تھے۔ اس حوالے سے بنیادی دلائل میں بڑی حد تک یکسانیت تھی۔ آج یہ یکسانیت باقی نہیں ہے، اس لیے مسلمانوں کو جدید مسیحی علم کلام سے کوئی مدد نہیں مل سکتی، انہیں بہر حال اپنے مقدمے کو ثابت کرنے کے لیے خود ہی دلائل فراہم کرنا ہوں گے۔

پچھلی صدی میں جن لوگوں نے دین کی تفہیم وتشریح کو اپنی دلچسپیوں کا مرکز بنایا ہے، ان میں سے بعض لوگ مخاطبین میں وہ فرق کرتے ہیں جو متقدمین کے پیش نظر تھا جیسے مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی اور بعض اہل علم اس فرق کو ملحوظ نہیں رکھتے، جیسے سر سید احمد خان اور علامہ اقبال۔ مولانا مودودی کے نزدیک جو شخص دائرہ اسلام کے اندر کھڑا ہے اس کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ ایسے سوالات اٹھائے جیسے وہ شخص اٹھاتا ہے جو اس کے باہر ہے۔ وہ لکھتے ہیں:



> ''اسلام کی نسبت سے عقلاً انسان کی دو ہی حیثیتیں ہو سکتی ہیں۔ یا تو وہ مسلمان ہو گا یا کافر ہو گا۔ اگر مسلمان ہے تو مسلمان ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ خدا کو خدا اور رسول کو خدا کا رسول تسلیم کر چکا ہے اور یہ بھی اقرار کر چکا ہے کہ خدا کی طرف سے اس کا رسول جو کچھ حکم پہنچائے گا اس کی اطاعت وہ بے چون وچرا کرے گا۔ اب فرداً فرداً ایک ایک حکم پر حجت عقلی طلب کرنے کا اسے حق ہی نہیں رہا۔ مسلم ہونے کی حیثیت سے اس کا کام صرف یہ تحقیق کرنا ہے کہ کوئی خاص حکم رسولِ خدا نے دیا ہے یا نہیں۔ جب حجت نقلی سے یہ حکم ثابت کر دیا گیا تو اس کی فوراً اطاعت کرنی چاہیے۔ وہ اپنے اطمینانِ قلب اور حصول بصیرت کے لیے حجت عقلی دریافت کر سکتا ہے مگر اس وقت جب کہ وہ اطاعت حکم کے لیے سر جھکا چکا ہو۔ اطاعت کے لیے حجتِ عقلی کو شرط قرار دینا اور حجت نہ ملنے یا اطمینان قلب نہ ہونے پر اطاعت سے انکار کر دینا یہ معنی رکھتا ہے کہ وہ دراصل رسولِ خدا کی حاکمیت (اتھارٹی) کا انکار کر رہا ہے اور یہ انکار مستلزم کفر ہے، حالانکہ ابتدا میں اس نے خود مسلمان ہونے کا اقرار کیا تھا۔ اب اگر وہ کافر کی حیثیت اختیار کرتا ہے تو اس کے لیے صحیح جائے قیام دائرہ اسلام کے اندر نہیں بلکہ اس کے باہر ہے۔ سب سے پہلے اس میں اتنی اخلاقی جرأت ہونی چاہیے کہ جس مذہب پر درحقیقت وہ ایمان نہیں رکھتا اس سے نکل جائے۔ اس کے بعد وہ لائق سمجھا جائے گا کہ حجت عقلی طلب کرے اور اس کی طلب کا جواب دیا جائے''۔ (۵)

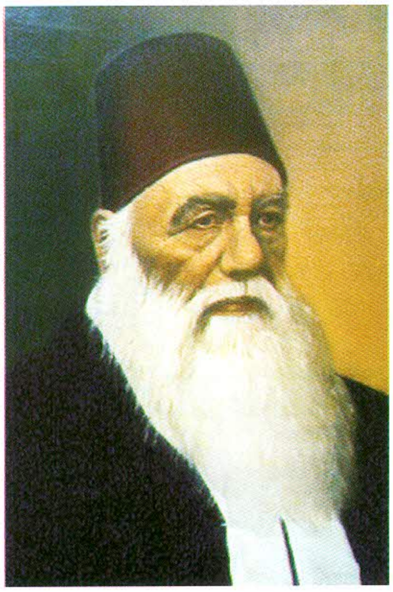
سر سید احمد خان مسلم اور غیر مسلم کے فرق کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان کی نزدیک ایک جدید علم کلام کی ضرورت مسلمان قوم کا داخلی تقاضا ہے اور اس کے ساتھ خارجی، یعنی دعوتی بھی۔ اپنی ایک تقریر میں انہوں نے کہا:

''اس زمانے میں ایک جدید علم کلام کی حاجت ہے جس سے یا تو علوم جدیدہ کے مسائل کو باطل کر دیں یا مشتبہ ٹھہرائیں یا اسلامی مسائل کو ان کے مطابق کر دکھائیں''۔(۶)

اسلامی مسائل کو علوم جدیدہ کے موافق ثابت کرنے کے لیے سرسید احمد نے جو تفسیر لکھی اور جو مکمل نہ ہو سکی، وہ بہت سے اعتراضات کا مرکز بنی۔ سرسید کو خود بھی اپنے نتائج فکر پر زیادہ اصرار نہیں تھا، ان کا کہنا یہ تھا کہ دور جدید میں اسلام کو سچا دین ثابت کرنے کے لیے اس کے سوا کوئی راستہ نہیں ہے۔ چنانچہ لاہور میں ''اسلام'' پر دیے گئے اپنے لیکچر میں ان کا کہنا تھا:

''......میں جاہل آدمی ہوں، اسلام کی محبت میں میں نے یہ کام کیا ہے جس کے میں لائق نہیں ہوں۔ ممکن ہے میں غلطی پر ہوں مگر آئندہ علماء اس کی صحت کر دیں گے۔ میرے خیال میں مخالفین اور مشککین فی الاسلام کے مقابلے میں اسلام کی تائید اسی طریقے سے ہو سکتی ہے اور کسی طریقے پہ نہیں ہو سکتی''۔

سرسید کو اپنے اس انداز فکر پر پورا یقین تھا۔ مولانا الطاف حسین حالی کے الفاظ میں ''سرسید کا خیال ہے کہ اس تفسیر سے کچھ عجب نہیں بلکہ نہایت قرین قیاس ہے کہ مسلمانوں میں ایجوکیٹڈ (تعلیم یافتہ) لوگوں کا ایک اپنا فرقہ پیدا ہو جائے جو مذہبی خیالات میں مسلمانوں کے موجودہ فرقوں سے کسی قدر مختلف ہو لیکن وہ یہ کہا کرتے تھے کہ ایسا نیا اسلامی فرقہ بہ نسبت اس کے کہ وہ اسلام کو چھوڑ کر دوسرا مذہب اختیار کر لیں یا کسی مذہب کے پابند نہ رہیں ہزار درجہ بہتر ہے۔(۷) گویا سرسید کے نزدیک یہ کام خود مسلمانوں کی اتنی بڑی ضرورت ہے کہ اس کے لیے نیا فرقہ جنم لینے کا خطرہ بھی مول لیا جا سکتا ہے۔



سرسید احمد خان

علامہ اقبال نے جب الٰہیات کی تشکیل جدید کی ضرورت کو محسوس کیا تو اس کا اصل سبب داخلی تھا۔ ان کا خیال تھا کہ عالم اسلام کو مغرب کے فکری غلبے سے بچانے کے لیے ضروری ہے کہ اسلامی فکر کی نئی تعبیر کی جائے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

''تاریخ حاضرہ کا سب سے زیادہ توجہ طلب مظہر یہ ہے کہ ذہنی اعتبار سے عالم اسلام نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اس تحریک میں بجائے خود کوئی خرابی نہیں کیونکہ جہاں تک علم و حکمت کا تعلق ہے مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے لیکن اندیشہ یہ ہے کہ اس تہذیب کی ظاہری آب و تاب کہیں اس تحریک میں حارج نہ ہو جائے اور ہم اس کے حقیقی جوہر، خمیر اور باطن تک پہنچنے سے قاصر رہیں''۔(۸)

الٰہیات اسلامی کی تشکیل کے لیے اقبال نے جو منہج اپنایا وہ اسلام اور علوم جدیدہ کے مابین تطبیق پیدا کرنا تھا۔ ''اس راہ عمل کا مضمر مقدمہ یہ تھا کہ مذہب اور علم جدید (فلسفیانہ اور سائنسی علم) کا مسئلہ، مسئلے کا حل اور ہدف و مقصد ایک ہی ہیں۔ جہاں ان میں تناقضات یا اختلافات ہوں وہاں ان کو تطبیق دینا چاہیے''۔(۹)

تاریخ علم کلام کا حاصل یہ ہے کہ ابتدا میں اسلاف کے ہاں نقلی اور عقلی استدلال کا جو فرق تھا، وہ وقت گزرنے کے ساتھ باقی نہیں رہا اور اس بات کی ضرورت محسوس کی گئی کہ خود مسلمانوں میں دین کے ساتھ تعلق کو استوار نہیں کیا جا سکتا اگر اسے ایک عہد کے فکری مسلمات کو سامنے رکھتے ہوئے پیش نہ کیا جائے۔ ہماری علمی روایت میں جن لوگوں نے بطور مقدمہ اس بات سے اختلاف کیا، انہوں نے بھی اپنی بات عصری علمی ضروریات کو پیش نظر رکھ کر ہی کہی۔ اس ضمن میں امام غزالی سے لے کر مولانا

مودودی تک، بہت سے صاحبان علم کے نام لیے جا سکتے ہیں۔

دور حاضر میں البتہ ایک مختلف نظام فکر سامنے آیا ہے جس کا اصرار ہے کہ فہم دین کے تمام وسائل داخلی ہیں نہ کہ خارجی۔ خارج میں اگر وہ کسی وسیلہ کو قبول کرتا ہے تو وہ بھی اس لیے کہ اس کے حق میں داخلی دلیل موجود ہے۔ اس طریقہ کو ہم ''فراہی مکتب فکر'' سے تعبیر کر سکتے ہیں کیونکہ یہ مولانا حمیدالدین فراہی تھے جنھوں نے تفہیم دین کے اس منہج کی اساسات رکھیں۔ اسے دوسرے دور میں مولانا امین احسن اصلاحی اور تیسرے دور میں جناب جاوید احمد غامدی نے آگے بڑھایا ہے۔ اس انداز فکر میں فہم قرآن کے تمام اساسات داخلی ہیں۔ یعنی اس کی زبان، اس کے اسالیب اور اس کے نظم کو قرآن فہمی میں بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ وہ عقل کو تفہیم دین کی بنیاد مانتے ہیں لیکن اس وجہ سے نہیں کہ وہ ایک خارجی ضرورت ہے بلکہ اس لیے کہ قرآن خود اپنے فہم کی لیے اس کو پیش نظر رکھنے کا مطالبہ کرتا ہے۔ اسی طرح وہ سنت کو دین کا ایک مستقل ماخذ مانتے ہیں اور اس کے لیے تواتر عمل کو واحد دلیل قرار دیتے ہیں۔ یہ مکتب فکر خارج کے مطالبات سے صرفِ نظر نہیں کرتا تاہم اس کا کہنا یہ ہے کہ اگر دین کے ماخذ کے فہم میں داخلی وسائل کو بنیاد بنایا جائے گا تو اس سے خود بخود خارج سے تطبیق واقع ہو جائے گی۔ مثال کے طور پر اگر تمدنی ارتقا کے مسئلے کو پیش نظر رکھا جائے تو اس کا جواب قرآن کے داخلی نظام میں موجود ہے جو خود اس کا تعین کرتا ہے کہ دین کا کون سا حکم ابدی ہے اور کس کا تعلق بطور خاص عہد رسالت کے ساتھ ہے۔ اس فرق کو قرآن کا اسلوب متعین کرتا ہے اور اس کی زبان بھی۔

مسلمان اہل علم کی یہ فکری کاوشیں یہ واضح کر رہی ہیں کہ دین اگر انسان کے لیے اترا ہے تو اسے انسانی ضروریات کو فی الجملہ پیش نظر رکھنا ہوگا۔ اس میں اس کی روحانی، سماجی اور عقلی سب ضروریات شامل ہیں۔ ان میں کسی ایک ضرورت کو بھی نظر انداز کرنے کا مطلب دین کے مقدمے کو کمزور کرنا ہوگا۔ علم کلام کو جن صاحبان فکر نے اپنا موضوع بنایا ہے، ان کے پیش نظر انسان کی عقلی ضروریات اور مطالبات ہیں۔

حواشی

۱- Modern Encyclopedia of Religion, 1987, (8:231)

۲- Frank Thilly, A History of Philosophy, New York, 1929, p.122, 3

۳- سید عبدالسلام ندوی، امام رازی، بحوالہ سید علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم کلام، لاہور، مکتبہ فنون، ۱۹۷۲ء

۴- شبلی نعمانی، علم الکلام اور الکلام، کراچی، مسعود پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۶۴ء، صفحہ ۲۰

۵- سید ابو الاعلیٰ مودودی، تنقیحات، لاہور، اسلامک پبلیکیشنز، ۱۹۹۸ء، صفحہ ۱۰۷

۶- بحوالہ سید علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم کلام، لاہور، مکتبہ فنون، ۱۹۷۲ء

۷- حالی، الطاف حسین، مقالات حالی (اول)، کراچی، انجمن ترقی اردو، ۱۹۵۷ء، صفحہ ۲۲۷

۸- علامہ اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ: سید نذیر نیازی

۹- محمد سہیل عمر، خطبات اقبال، نئے تناظر میں، لاہور، اقبال اکیڈمی، ۲۰۰۲ء، صفحہ ۳۵