ہے اور پیغمبروں کی دعوت کا بنیادی مقصد ہی اپنی قوم کو ہدایت دینا ہوتا ہے۔ (و لکل قوم هاد Q13:7) یہ ہدایت کسی خاص علم یا فن سے متعلق نہیں ہوتی بلکہ ایک خاص زمانہ میں اور خاص حالات کے تناظر میں، ایک بہتر اور اعلیٰ اخلاقی زندگی لیے مجموعی ہدایت پر مشتمل ہوتی ہے۔ روزمرہ کی زندگی سے متعلق ہدایتیں، وہ تمام قوانین جو انسانی زندگی کو منضبط کرتے ہیں وہ قاعدے اور ضابطے جو اجتماعی زندگی بسر کرنے کے لیے ضروری ہوتے ہیں، وقتی حالات، قوموں کی نفسیات اور تاریخی عوامل کو سامنے رکھ کر دیئے جاتے ہیں اور اپنے ماننے والوں سے کسی ایسی بات پر ایمان لانے کا مطالبہ نہیں کیا جاتا جو اس وقت کے مجموعی علم سے کلی طور پر متضاد ہو، یا جسکی تفہیم کے لیے اس وقت کے معاشرے میں کوئی ممکن علمی طریقہ موجود نہ ہو۔ وقتی سائنسی حقائق، عمومی اعتقادات، وہ لوک کہانیاں جو لوگوں میں مقبول ہوں، وہ تاریخی علم جو اس وقت پایا جاتا ہو، اگر پیغمبروں کی ہدایت اور ان کے مقاصد سے متصادم نہ ہو تو وہ اگرچہ وقتی طور پر قابل تسلیم ہوتے ہیں، لیکن ہدایت کا لازمی جز نہیں ہوتے اور نہ ہی ان پر ابدی حقائق کی طرح ایمان لانے کا مطالبہ کیا جاتا ہے مثلاً یہ بات کہ روشنی لہروں کا مجموعہ ہے یا ذرات کا؟ یا یہ کہ انسان چاند پر پہنچ سکتا ہے یا نہیں یا یہ کہ مادی عالم چند بنیادی عناصر کا مجموعہ ہے یا [illegible] یہ امور کسی مذہب کی ہدایت سے براہ راست متعلق نہیں ہیں۔ ایسے علوم کے متعلق اگر کوئی بات مذہبی کتابوں یا قرآن کریم میں ملتی ہیں تو ان کی حیثیت اس وقت [illegible] (Context) میں مثالوں کی ہوتی ہے۔ یہ دلیل [illegible] جز کی [illegible]

شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں ایک باب اس بیان میں باندھا ہے کہ اقوام میں تشریعی قوانین کے نزول کے اسباب کیا ہیں۔ (۲) اس موضوع پر لکھتے ہوئے فرماتے ہیں: انبیاء کا بڑا مقصد یہ ہوا کرتا ہے کہ ان تدابیر کی اصلاح ہو جو لوگوں میں دائر و

سائر رہا کرتی ہیں۔ لوگوں کے کسی مخالف طبع امر سے کبھی تجاوز نہیں کیا جاتا الا ماشاء اللہ اور اسی بنا پر نسخ کا ہونا صحیح ہے۔ نسخ کی مثال بالکل ایسی ہے کہ جیسے کوئی طبیب اس امر کا قصد کرے کہ سب حالتوں میں مزاج اعتدال پر محفوظ رہے اسی واسطے شخصوں اور زمانے کا ہمرنگ نہ ہونے سے اس طبیب کے احکام ایک ڈھنگ کے نہیں ہوسکتے۔"(۳)

حضرت شاہ صاحب نے اپنی ایک دوسری کتاب "تاویل الاحادیث فی رموز قصص الانبیاء" میں بھی شرائع کے اختلاف اور تبدیلی کے مابعد الطبعیات سے بحث کی ہے۔ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں :- "منشاء الہی کو بروئے کار لانے کے لیے ملاء اعلی کے توسط سے انبیاء علیہم السلام پر علوم نازل ہوتے ہیں۔ یہ علوم انکی زبان میں ہوتے ہیں اور انکی عقلوں اور سمجھ کے مطابق ہوتے ہیں۔" (۴) اس مابعد الطبعیاتی نقطہ نظر کا پتہ ہمیں معروف صوفی مفکر شیخ ابن عربی کی "فصوص الحکم" میں بھی ملتا ہے۔ شیخ ابن عربی کا کہنا ہے کہ انبیاء، انسان کامل کے مختلف نمونے اور صورتیں ہوتے ہیں اور ہر نبی کی زبان اللہ کی معرفت کے کسی ایک پہلو کی ترجمانی کرتی ہے، جو اس نبی کے خیال میں مخصوص تھی۔ اور اس اختصاص کا سرا بھی عالم ظاہر میں نہیں بلکہ ملاء اعلی میں ملتا ہے جسکی تجلی کسی خاص زمان و مکان میں ایک خاص انداز سے ہوتی ہے۔

کسی ایک زمانہ میں بھی، کسی حکم، یا بیان کی تفہیم کے مختلف طریقے ممکن ہیں۔ شاہ ولی اللہ نے حضرت ایوب کا یہ واقعہ بیان کیا ہے کہ انھوں نے منت مانی تھی کہ وہ اپنی بیوی کو سو درے ماریں گے۔ لیکن خدا ان کے لیے آسانی پیدا کرتا ہے اور حضرت ایوب اپنی بیوی کو سینکوں کے مٹھے سے مار کر اپنی منت پوری کر لیتے ہیں۔ شاہ صاحب کا کہنا ہے کہ " اللہ کا اپنے پیارے بندوں کے ساتھ برتاؤ ایسا ہی ہوتا ہے کہ ان سے حدود شریعہ کی ظاہری صورت پر اکتفا کی جاتی ہے اور اصل حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے ...... اور ان کا تعلق ان شرائع سے ہوتا ہے جو ملاء اعلی کے سینوں میں بنتی ہیں۔

پھر ان میں ان شرائع اور احکام کی وجہ سے حرج اور تکلیف نظر آتی ہے ...... تو اللہ تعالیٰ ان کے درمیان عدل و انصاف سے اسی طرح فیصلہ کرتا ہے کہ شی کے ایک پہلو کو لیا جاتا ہے اور دوسرے کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔" (۵)

یاد رہے کہ " صاحب فصوص الحکم " (شیخ ابن عربی) اور شاہ ولی اللہ میں فرق ایک مفکر اور ایک مصلح کا ہے۔ مفکر، اپنی فکر کے منطقی نتائج تک پہنچنا چاہتا ہے اور مصلح مصلحتوں کا خیال رکھتا ہے اور کوئی ایسی بات نہیں کرنا چاہتا جو اس کے خیال میں قوم کے کسی طبقہ، یا فرقہ کے لیے گمراہی کی کوئی دلیل فراہم کر دے۔ مصلح اس بات کا بھی خیال رکھتا ہے کہ قوم کا بڑا طبقہ، کم فہمی اور سطحیت کی وجہ سے حقائق کماحی کے بیان کو سمجھنے سے معذور ہوتا ہے، اور ان کے پبلک بیان سے غلط فہمی اور گمراہی کا شکار ہوسکتا ہے۔ قدیم مفکرین اور فلسفیوں میں سے بعض نے اسی وجہ سے اپنی کتابوں کے پڑھنے کے بارے میں پابندی لگائی ہے کہ اگر وہ بعض ضروری شرائط پوری نہ کرتے ہوں تو ان کا مطالعہ نہ کریں۔ شاہ ولی اللہ، اگرچہ بڑے مفکر بھی ہیں، لیکن ان کا بنیادی مقصد اصلاح قوم ہے۔ اسی لیے ایسا لگتا ہے کہ وہ اپنے بعض دعاوی کے منطقی نتائج تک پہنچنے سے گریز کرتے ہیں۔ دوسرے ادیان کی حد تک نہ وہ شرائع کی زمانی حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں، اور انکی تاریخی تفہیم کے قائل ہیں لیکن اسلام کے بارے میں، ان تمام بیانات کے باوجود جو انہوں نے " حجة الله البالغه " میں شرائع کی تاریخیت کے بارے میں دیئے ہیں، ان کے منطقی نتائج کو تسلیم نہیں کرتے۔ شاہ ولی اللہ کے بارے میں عام خیال یہ ہے کہ وہ تقلید کے قائل نہیں تھے بلکہ اجتہاد کے بڑے حامی بلکہ اس کے بند دروازوں کو کھولنے والے تھے۔ یہ ایک عمومی غلط فہمی ہے۔ شاہ ولی اللہ مذاہب اربعہ میں اگرچہ فقہ حنفی کو ترجیح دیتے تھے لیکن اپنے کو ان میں سے کسی ایک کا پابند نہیں سمجھتے تھے۔ (۶) اور مسائل کے استخراج میں انکے مابین (مذاہب

اربعہ) اجتہاد کے قائل تھے۔ لیکن وہ مجتہد کے لیے ایسی کڑی شرطیں رکھتے ہیں، جو کسی عالم میں شاذ ہی مل سکیں۔ وہ احادیث ثابتہ کی عقلی تعبیر اور تشریح کے بھی عملاً قائل نہیں معلوم ہوتے، لیکن بعض اوقات بدلے ہوئے حالات میں، ضرورت پڑنے پر وہ دور از کار تاویلات کا جواز بھی مہیا کر دیتے ہیں، جس طرح حضرت داؤد کے قصے میں انہوں نے کیا۔

اسلام کی تفہیم کا سب سے بہتر طریق کار خود آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین (رضی اللہ عنہم) کے زمانے میں ملتا ہے۔ آں حضرت کے عہد مبارک میں فقہ ایک فن کی طرح مدون نہیں تھی اور نہ اس وقت احکام کے باب میں یہ طریقہ تھا جو بعد میں بیان کرنے اور مسائل کی فرضی صورتیں سامنے رکھ کر ان کے احکام مدون کئے گئے۔ بعد کے آنے والے زمانوں میں یہی احکام ایک بے لوچ نظام کا جزبن گئے، جن پر ایمان لانا ضروری ہو گیا، اور جن سے انکار کفر کے مترادف قرار پایا۔ اور دین کی وہ بنیادی باتیں اور وہ مقاصد جن کے حصول کے لیے یہ ہدایات دی گئی تھیں، نظروں سے اوجھل ہو گئے۔ (۷)

ابتدائی طریق کار کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ اس کا مقصد قانونی دفعات کی تدوین نہیں بلکہ پیش آمدہ مسائل کا حل تھا۔ اور یہ حل بہت صورتوں میں ان حالات سے اثر پذیر ہوتا تھا جو کسی موقع محل میں پائے جاتے تھے۔ اگرچہ بعد کے آنے والے فقہا نے بھی مواقع کی مناسبت اور مصلحتوں کو سامنے رکھ کر اصول اور احکام کا استخراج کیا، بے شبہ یہ کام ان کو کرنا چاہیے تھا، لیکن جو کام نہیں ہونا چاہیے تھا وہ یہ کہ علماء اور فقہا نے متقدمین کے کام کو حکم قطعی اور سند سمجھ کر متاخرین کے لیے صرف اس استخراج کا دروازہ کھلا چھوڑ دیا جو صغریٰ، کبریٰ کو مطلق سمجھ کر ارسطو کی منطق کے مطابق صرف نتائج اخذ کر سکتا تھا۔ اس عمل میں قضیہ کبریٰ کی کوئی نئی تفسیم

(Understanding) ان کے دائرہ اختیار سے باہر ہو گئی۔

خلفاء راشدین کے عہد میں بالعموم قرآن و سنت کی تعبیر اور تطبیق میں ایک تخلیقی عمل کارفرما رہا اور اس کا ثبوت وہ مشہور فیصلے ہیں جو اولیات عمر کے نام سے جانے جاتے ہیں۔ یہ طریق کار دراصل اس تاریخی تفہیم کے فلسفہ پر مبنی تھا، جو تہذیبوں، احکام اور قوانین کی تعبیر کے لیے کلیدی اہمیت رکھتا ہے۔ اور جس کے بغیر تاریخی احوال اور واقعات کی تفہیم ممکن نہیں ہے۔ اب سے ۲ ہزار برس قبل کے واقعات احکامات، رواج اور رسوم کو جاننے کے لیے آج کے تصوراتی سانچے استعمال نہیں کئے جاسکتے ان کی صحیح تفہیم اس طرح ممکن ہے کہ ہم خود ذہناً اب سے دو ہزار سال قبل کے معاشرہ میں سانس لیتا محسوس کریں اور وہ تاریخی احساس پیدا کریں جو ہمارے سامنے ان حکمتوں کو ایک صحیح تناظر میں واضح کر دے جو ان واقعات اور احکامات کے وقوع میں کارفرما تھیں۔ یہ بات آج کی مختلف تہذیبوں کو سمجھنے کے لیے بھی اس طرح ضروری ہے۔ ہم چینی، یا مغربی تہذیب کی لم یا علت تک اپنے خود ساختہ تصوراتی سانچوں سے نہیں پہنچ سکتے اس کے لیے ہم کو چینی، یا مغربی ذہن سے سوچنا پڑے گا اور ان تہذیبوں کی در احساس پیدا کرنا پڑے گی۔ ایک بڑے مفکر کی امتیازی شان یہ ہے کہ وہ اس طریقہ تفہیم پر عمل کرسکتا ہے۔ اور اس پر ایک قدم آگے بڑھا کر ایک ماورائی تناظر میں اپنی اور غیروں کی تہذیب کا تقابل کرسکتا ہے۔ اس طرح تاریخی عمل کی ایک کلی تفہیم جنم لیتی ہے۔ فلسفہ تفسیر (Hermaneuntes) کے یہ مسائل اس وقت ہماری گفتگو کا موضوع نہیں ہیں اس وقت تو اتنا اشارہ کافی ہو گا کہ مذاہب کی عموماً اور اسلام کی خصوصاً اور اس میں بھی اس کے تشریعی حصہ کی بالخصوص اگر تاریخی تفہیم پیدا نہ کی گئی تو اکیسویں صدی میں اسلام کو زندگی کے ایک عالمگیر اور کلی نظام کی حیثیت سے پیش کرنا ممکن نہ ہو گا۔

اسلامی فکر کی تاریخ میں، اسلام کی تفہیم کے تین واضح پیرا ڈائم (Paradigm) ملتے ہیں اجمالاً اسلامی فکر کا احاطہ کرتے ہیں۔ اگر تفصیل میں جائیں تو ان میں بھی ذیلی نقطہائے نظر دریافت کئے جاسکتے ہیں۔ اس وقت ہم ان تینوں پیراڈائم کا تذکرہ کریں گے۔

۱۔ حکم و طاعت کا پیراڈائم

۲۔ عقلی تسلیم کا پیراڈائم

۳۔ باطنی تسکین کا پیراڈائم

عام طور پر پہلے پیرا ڈائم کی مثال اشعریت، دوسرے کی اعتزال، اور تیسرے کی تصوف سے دی جاتی رہی ہے۔ اور اگرچہ یہ تینوں مدرسہ فکر ان تین پیرا ڈائم کی نمائندگی کرسکتے ہیں لیکن یہ ان پر محیط نہیں ہیں۔ اسی لیے ان کو نئے پیرایوں میں بیان کرنا ضروری سمجھا گیا۔

ان میں پہلا پیرا ڈائم سب سے اہم اور سب سے زیادہ بااثر رہا ہے۔ اس کا اثر و نفوذ، باقی دو پیرا ڈائم میں بھی ہوا ہے، وہ یوں کہ مسلمانوں کی کوئی فکری تحریک، خواہ وہ عقلیت پسندی کی تحریک ہو یا تصوف کی، اس کے حلقہ اثر سے کلیۃً آزاد نہیں ہوسکی ہے۔ ابتدا میں غالباً یہ سیاسی ضرورت کے تحت پیدا ہوا یا کم از کم سماجی اور سیاسی۔ پہلی صدی میں اسلام کے سرعت سے پھیلنے کی وجہ سے اسلامی ملت میں داخل ہونے والے اپنے ساتھ اپنی روایات، اپنے رسم و رواج، اپنی پسند ناپسند اور بعض اوقات زندگی سے متعلق اپنا نقطہ نظر لے کر آئے۔ مرکز اسلام کے پاس ان تمام نومسلموں کی تعلیم و تربیت کے لیے کافی ذرائع اور وسائل مہیا نہیں تھے، اس لیے ان تمام لوگوں کو متحد اور یکجا رکھنے کے لیے ایک موثر مرکزی نظام کی ضرورت تھی جس کو حکم و طاعت کا پیرا ڈائم ہی پورا کرسکتا تھا۔ اس پیرا ڈائم میں خدا، ایک مافوق الفطرت آمر اور انسان اگر خدا

کی الوہیت پہ ایمان رکھتا ہو، خدا کے حکم کو بے چوں و چرا تسلیم کرنے والا مطیع قرار پاتا ہے۔یہی ماڈل دنیوی حکومت کے لیے بھی مناسب اور کار آمد تھا، اس طرح دینی اور دنیوی، دونوں زندگیوں کے لیے یہ پیراڈائم تقویت بہم پہنچاتا ہے۔

اس نقطہ نظر کی رو سے دنیوی امامت ایک انعام ہے۔ خدا جس کو چاہتا ہے عزت دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے ذلت دیتا ہے۔جس کو چاہتا ہے ملک عطا کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے اس سے بیدخل کر دیتا ہے۔علما اور مصلحین، عام طور پہ جب امراء اور سلاطین کو نصیحت نامے لکھتے ہیں اور انکو اپنے فرائض کی یاددہانی کراتے تھے تو ان کا خطاب اسی طرح ہوتا تھا کہ اللہ نے تم کو مملکت عطا کی ہے یا اللہ نے تم کو انسانی جانوں کا پاسبان بنایا ہے اگرچہ ان کے مخاطب (سلطان) نے زور و زبردستی سے ہی کیوں نہ امارت، امامت یا حکومت پہ قبضہ کر لیا ہو۔ نظام الملک طوسی نے اس مفروضہ پہ اسلامی سیاسی فلسفہ کی ایک عمارت کھڑی کر دی، جو کہتا ہے کہ حکمرانوں کو اللہ مقرر کرتا ہے اور اللہ ہی ان کو بیدخل کرتا ہے۔ اگر لوگ اچھے ہوتے ہیں اور احکام شریعت کی پابندی کرتے ہیں تو ان پہ اچھے سلطان مقرر کئے جاتے ہیں اور اگر وہ خدا کے احکام کی حکم عدولی کرتے ہیں اور خدا کی عبادت میں کمی کرتے ہیں تو انکو خون خرابہ اور طوائف الملوکی کی سزا ملتی ہے۔ (۸)

دینی اور دنیوی طریقوں میں اس تطبیق سے خدائی حاکمیت مطلقہ کا تصور بھی پیدا ہوا اور جس طرح وہ مابعد الطبعیاتی طور پہ کائنات کا حاکم اور فرمانروا ہے، جس کے حکم اور مرضی کے بغیر ایک پتہ بھی ہل نہیں سکتا، اسی طور پہ وہ شارع مطلق بھی ہے۔ یعنی وہ قانون بنانے والا، اور دینے والا ہے اور اگر انسان کے پاس قانون سازی کا کوئی اختیار ہے تو وہ کلی اور حقیقی نہیں بلکہ جزوی اور تفویض کردہ مقدس امانت ہے۔ (۱۰) یہ بات بحث طلب ہے کہ کیا خدا کی مابعد الطبعیاتی حاکمیت کے عقیدہ سے اسکی سیاسی

حاکمیت کا عقلا استخراج کیا جاسکتا ہے یا نہیں اور یہ بات بھی تشریح طلب ہے کہ مابعد الطبعیاتی حاکمیت کس طرح ایک انسانی گروہ کو سیاسی حاکمیت نیابتاً منتقل کرسکتی ہے؟ لیکن اس تفصیل میں جائے بغیر، اس ماڈل کی ایک اہم فکری خصوصیت کا ذکر ضروری ہے۔ افلاطون نے اپنے ایک مکالمہ میں یہ سوال اٹھایا ہے۔ کہ کیا حق اس لیے حق ہے کہ خدا نے اس کا حکم دیا ہے، یا خدا نے اس کا حکم اس لیے دیا ہے کہ وہ حق ہے۔ حکم و طاعت کا یہ پیرا ڈائم اس سوال کا جواب یہ دیتا ہے کہ اخلاقی خوبیاں اس لیے خوبیاں ہیں کہ وہ حکم خداوندی ہیں۔ خیر و شر، حسن و قبح ارادہ الٰہی کے تابع ہیں اور ارادہ، خدا کی سب سے اہم اور منطقی طور پر اولین صفت ہے۔ امر ہی سے وجود ہے، امر ہی خیر و شر کی وجہ تکوین ہے، اخلاق اور غیر اخلاق کے درمیان خط امتیاز یہی امر ہے۔ نتیجتاً حکم و طاعت کا ماڈل انسانی ارادہ کی بے اثری اور قانون الٰہی کی بے مقصدیت پر قائم ہے۔ یہ بات محتاج بیان نہیں کہ ذرا سے غور و تامل سے یہ پتہ چل جاتا ہے کہ ان دونوں باتوں کا کوئی تعلق قرآن کی بنیادی فکر سے نہیں ہے۔

کتابی مذاہب میں تفہیم کا یہ طریقہ عام طور پر، اور اسلام میں خاص طور پر علماء اور عوام الناس دونوں میں مقبول رہا ہے۔ اسکی مقبولیت میں وہ سماجی اور سیاسی عوامل بھی کارفرما رہے ہیں، جو اسلامی تاریخ پر اثر انداز ہوتے رہے ہیں۔ تفہیم کا یہ پیرا ڈائم ان علماء کے لیے بھی سودمند ہے جو سرکاری دربار سے متعلق ہوتے ہیں، اس سے شخصی امارت کے استحکام میں مدد ملتی ہے اور بادشاہت کے لیے جواز فراہم ہوتا ہے اور یہی پیرا ڈائم حکومت کی مخالف جماعتوں کے لیے بھی یکساں طور پر کار آمد ہے کہ وہ لوگوں کو حکم و طاعت کے ماڈل میں حکومت کے خلاف جہاد کے لیے آسانی سے آمادہ کرسکتے ہیں۔ یہ پیرا ڈائم عوام الناس کے ذہنی رویوں سے بھی قریب ہے کہ عوام تقلید اور اطاعت کی آسانی کو آزادی اور اجتہاد کی کوشش کے مقابلہ میں آسان تر سمجھتے ہیں۔ (۱۱)

ہماری دانست میں اس پیرا ڈائم کی مقبولیت میں اس مابعد النفسیاتی خوف کو بھی بڑا دخل ہے جس سے امت مسلمہ ابتدا ہی سے دوچار ہوگئی تھی۔ (۱۲) یہ خوف امت کے منتشر ہو جانے کا ڈر تھا جو قرن اول ہی سے ہمارے اجتماعی شعور کا جز بن گیا تھا۔ دوسرے کتابی مذاہب کے مقابلہ میں اسلام دنیاوی لحاظ سے بھی ایک کامیاب اور سرخرو مذہب تھا۔ اپنے پیغمبر کی زندگی ہی میں بے سروسامانی، شعب ابی طالب، اور طائف اور ہجرت کے مشکل حالات اور مراحل سے گزرنے کے بعد استخلاف فی الارض کا موقع آن پہنچا تھا۔ حکومت اگرچہ نبوت کا ضروری لازمہ نہیں ہے۔ (۱۳) لیکن پیغمبر اسلام رحلت سے قبل جزیرہ نمائے عرب کے فرمانروا بن چکے تھے اور آپ کا اثر بڑی سرعت اور تیزی سے گردوپیش کی تہذیبوں اور حدود سلطنت میں داخل ہو رہا تھا۔ ایسے وقت میں جب عربوں کی قسمت کا ستارہ عروج پر تھا اور قیصر و کسریٰ کی سلطنتیں ان کی فتوحات کی منتظر تھیں، یکایک آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہو جاتا ہے۔ یہ سانحہ ایسا دہلا دینے والا تھا کہ تھوڑی دیر کے لیے لوگوں کی عقلیں ماؤف ہو گئیں اور حضرت عمر جیسی طاقت ور شخصیت نے کہا کہ جو یہ کہے گا کہ محمد وفات پا گئے ہیں میں اس کا سر تلوار سے قلم کر دوں گا اور لوگوں کو ہوش اس وقت آیا جب حضرت ابو بکر نے قرآن کی وہ آیات پڑھ کر سنائیں جن میں کہا گیا ہے کہ محمد اللہ کے رسول ہیں، اگر وہ انتقال کر جائیں تو کیا تم اپنے دین سے پلٹ جاؤ گے۔

آں حضرت کے وصال کے بعد جو واقعات ثقیفہ بنی سعد میں پیش آئے وہ اسی منتشر ہو جانے کے خوف کی نشاندہی کرتے ہیں۔ حضرت ابو بکر کے ہاتھ پر بیعت، اور گفتگو کا انداز سب اس بات کے غماز ہیں کہ مسلمانوں کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ یہی تھا کہ اگر انہوں نے جلد ہی اتحاد و وحدت کا انتظام نہ کیا تو لوگ بکھر جائیں گے اور اختلاف اور افتراق کے پرانے راستوں پر چل پڑیں گے۔ اہل قریش میں سے خلیفہ بنانے

کی دلیل، دو خلفاء کے نہ ہونے کا سبب. خلافت کے قیام میں عجلت، رسول اکرم کے سب سے قریبی دوست، بزرگ، اور یار غار کے ہاتھ پر بیعت، (۱۴) یہ سب اس وقت کے پیدا شدہ مسئلہ کا حل تھے اور وہ تھا سلطنت کا بچاؤ اور اسکی وسعت کے فطری عمل کی حمایت اسلام کے ابتدائی دنوں میں، نو مسلموں کی تیزی سے بڑھتی ہوئی تعداد کے پیش نظر ملت کی سالمیت اور استحکام، صرف اسی طرح ممکن تھا کہ ایک مستحکم سلطنت قائم ہو جس کا والی عوام سے اپنی طاعت طوعاً و کرہاً کرا سکے۔ انتشار کا یہ خوف آنے والے دنوں میں کم نہیں ہوا اور بہت جلد امارت، یا امامت کے مسئلہ پر اختلافات رونما ہونا شروع ہو گئے۔ خوارج کا فتنہ، جنگ جمل اور جنگ صفین، کربلا کا سانحہ، یہ سب امت کے اس مجموعی خوف میں اضافہ کا سبب بنے۔ ایسی صورت میں مسئلہ کا ایک ہی حل نظر آیا کہ قبائلی اور اعتقادی عصبیتوں کو ختم کر کے لوگوں کو اطاعت کا خوگر بنایا جائے۔ اور اس کے لیے حکم و طاعت کا پیراڈائم آسانی سے اختیار کیا جاسکتا تھا۔ سقوط بغداد (تیرھویں صدی) کے بعد اس خوف میں اور اضافہ ہوا اور لوگوں کے لیے کسی ایک مذہب کی تقلید پر زور دیا جانے لگا۔ اجتہاد، اختلافات کا سبب بن سکتا تھا اس لیے اس کا دروازہ بند کر دیا گیا، اور جو کچھ باقی رہا وہ کسی ایک فقہ کے قاضی کی عدالت میں فیصلوں کے تحت، اطلاق تھا۔ حکم و طاعت کا یہی ماڈل، لیکن کسی قدر اختلاف کے ساتھ شیعی اسلام کا بھی مرکزی خیال رہا۔ اثنا عشری مکتب کے لوگوں کے لیے بارھویں امام تک تو اطاعت امام واجب تھی، اس لیے کہ وہ عصمت امام کے قائل تھے البتہ بارھویں امام کی غیابت کبری میں، زندگی کے مسائل حل کرنے کے لیے اجتہاد کی کسی حد تک گنجائش پیدا ہو گئی۔ اس گنجائش کے باوجود، تصوراتی اور ذہنی سطح پر شخصی آزادی اور جمہوری اقدار کی گنجائش معدوم رہی۔ حکم و طاعت کے اس ماڈل کو ایک سطحی علم کلام نے دلائل کے زور سے ثابت کرنے کی کوشش کی، اور یہی دلیلیں آج بھی دی جاتی ہیں۔ ایسے ماحول میں

اصحاب عقل اور صوفیا کے پیراڈائم ایک خاص طبقہ تک محدود رہے، اور ان کا اثر و رسوخ عوامی سطح تک نہ پہنچ سکا۔ صوفیا کے پیراڈائم نے خاص طور پر بد قسمتی سے ایک مسخ شدہ شکل اختیار کی اور اس نے پاکستان میں اصحاب تقلید خاص طور پر جاگیرداروں، اورسرداری نظام کے ہاتھ مضبوط کئے۔

افلاطون کے سوال کا یہ جواب کہ حق چونکہ فی نفسہ حق ہے اسی لیے خدا اس کا حکم دیتا ہے، اجتماعی عقائد کی صف میں کوئی جگہ نہیں پاسکا۔ باطنی تسکین کا پیراڈائم بھی چونکہ زندگی کے روزمرہ مسائل سے کوئی سروکارنہیں رکھتا۔ اس لیے زیادہ تر اس کا اثر ایک چھوٹے طبقہ تک محدود رہا۔ یا پھر اس نے حکم و طاعت کے پیراڈائم کے ساتھ ملکر کام کیا، عقلیت اور تصوف، انسان کی اجتماعی زندگی میں مرکزی کردار ادا کرنے کی بجائے ایک خاص سطح تک محدود رہے۔ ان دونوں کا اثر چونکہ محدود رہا ہے، اس لیے ان کی تفصیل میں جانے کی اس موقعہ پر ضرورت نہیں۔ لیکن اکیسویں صدی میں غالباً یہ دونوں پیراڈائم حکم و طاعت کے پہلے پیراڈائم کے مقابلے میں زیادہ قابل عمل ہونگے۔ اس کی کچھ تفصیل آگے چل کر چند اہم اشخاص کے حوالے سے آئے گی جنھوں نے اسلامی تفہیم کے اس طریق کار کی وضاحت کی ہے۔

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلام اسٹڈیز Institute of Islamic Studies جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی نے ۱۹۷۶ء میں دہلی میں ایک سیمینار منعقد کیا جس میں ہندوستان کے تمام جید علماء نے حصہ لیا۔ ان میں وہ عالم بھی تھے جو مدرسی نظام کی تربیت یافتہ تھے اور وہ بھی جنھوں نے مغربی یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کی تھی۔ اور اسلامی فکر کی احیاء کے حامی تھے۔ اس سیمینار کا موضوع بھی فکر اسلامی کی تشکیل جدید تھا۔ (۱۵) اس سیمینار کے مقالات بڑی حد تک اس مجموعی فکر کی نمائندگی کرتے ہیں، جو مسلم ہندو پاکستان میں آج بھی پائی جاتی ہے۔ یہ فکر تین بڑی اقسام کے تحت

ترتیب دی جاسکتی ہے۔ پہلی جو عوام میں مقبول ہے، وہی روایتی فکر ہے جو علم و سماعت کے ماڈل پر مبنی ہے۔ دوسری فکر خوشہ چینوں کی ہے جو کسی حد تک عقل کے ساتھ سفر کرتے ہیں لیکن اس راہ میں آنے والی منزلوں سے خوفزدہ ہو کر آدھے رستے پر رک جاتے ہیں۔ اور تیسری فکر ان عقلیت پسندوں کی ہے جو اس منزل کی طرف اور آگے بڑھنا چاہتے ہیں لیکن اپنے عقیدہ کو کسی مرحلہ میں بھی قربان نہیں کرتے۔ اگر عقل کسی عقیدہ کے خلاف قطعی فیصلہ صادر کر دے تو پھر وہ عقیدہ پر نظرثانی کر کے، اس کی ایسی تعبیر ڈھونڈنے کی کوشش کرتے ہیں جو عقل سے قریب ہو۔ ایک نئی بات ان تینوں گروہوں میں یہ آگئی ہے، کہ یہ سب ایک ہی قسم کی اصطلاحیں، اور ایک ہی قسم کی زبان بولنا پسند کرتے ہیں، اگرچہ ان تینوں کے نزدیک الفاظ کے معنوں میں بڑا فرق ہوتا ہے۔

پہلی قسم، جو روایت پسندوں کی ہے، اسلام کے پیغام کو جدید زبان میں پیش کرنا چاہتی ہے ان لوگوں کے خیال میں زبان، خیالات کے اظہار کا محض ایک آلہ ہے۔ الفاظ، اور نحوی ترکیبوں کا مابعدالطبیعاتی فکر سے کوئی رابطہ نہیں ہوتا، اور نہ الفاظ سوچ پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ عوام کی ترقی، نئے تصورات کی آفرینش اور نئے نئے الفاظ کی تخلیق انسان کی اندرونی، اور خیالات کی دنیا کو نہیں بدلتے اور انسانی ذہن اس معاملہ میں مختار ہوتا ہے کہ ان میں کچھ تصورات کو اختیار کرے اور کچھ کو مسترد۔ یہ نقطہ نظر تشریح کا طالب ہے، لیکن ایک بڑی بحث کے بغیر اس کے رموز سے آشنائی حاصل نہیں ہوسکتی۔ اس لیے ہم اس موقعہ پر اس سے صرف نظر کر کے، صرف اتنا کہنا چاہیں گے کہ بیسویں صدی نے اسلام کو ایک بڑا مقبول نعرہ دیا ہے جو اس سے قبل اسلامی تاریخ میں اس طرح کبھی استعمال نہیں ہوا تھا وہ نعرہ یہ ہے کہ اسلام ایک مکمل نظام حیات ہے اور انسانی زندگی کے معاشرتی، معاشی، سیاسی، اخلاقی، تمدنی، ثقافتی، غرض ہر پہلو کے لیے

کا نام ہے، اس بات کو لازم قرار دیتی ہے کہ ہر نسل، اپنے سے پیشتر والی نسل کے کاموں سے روشنی تو ضرور حاصل کرے، لیکن ان کے دامن سے بندھے بغیر، اپنے مسائل کو خود ہی حل کرے۔" (۲۵)

یہی وہ مرکزی خیال ہے، جسے مرحوم ڈاکٹر فضل الرحمان نے اسلامی تفہیم میں استعمال کیا ہے۔ ڈاکٹر فضل الرحمان کا کہنا ہے کہ اسلام کی بنیادی فکر میں اتنی قوت موجود ہے کہ وہ ہر زمانہ میں بامعنی طور پر انسان کی ذاتی اور اجتماعی زندگی کے لیے ہدایت اور رہنمائی کا کام دے سکتی ہے۔ توحید اور خدا کی ربوبیت، معاشرتی اور معاشی انصاف، اور بالآخر انسان کے لیے اپنے اعمال کی جواب دہی پیغمبر آخرالزمان کے مذہبی وجدان پر مبنی بنیادی تصورات تھے۔" (۲۶) یہ بات درست ہے کہ معرفت الٰہی اور بالآخر اپنے اعمال کی جواب دہی کا تصور قرآن کے نہایت بنیادی اور مستقل موضوعات ہیں لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ خدا پر ایمان اور انسانی جواب دہی دونوں کا اصلاً ایک فنکشنل (Functional) کردار ہے۔ بعد میں یہ عملی مذہبیت مختلف فلسفیانہ افکار مثلاً یونانی عیسائیت، یونانی فلسفہ، گیان دھیان کے فلسفے اور مانی کی ثنویت اور بدھ مت کی تعلیمات سے دو چار ہوئی۔ اور ان سب نے مل کر بنے بنائے تصورات کی ایک کھیپ، اسلامی تفہیم کو فراہم کر دی اور مابعد الطبعیاتی، اخلاقی اور الہیاتی نظریات نے اس فنکشنل توحید اور عقیدہ آخرت کی جگہ لے لی، جو قرآن میں پائے جاتے تھے۔ (۲۷) آج کرنے کا بڑا کام یہ ہے کہ ان نظری الہیات کے بڑے ہوئے جالوں سے اسلام کے بنیادی عقائد کو صاف کیا جائے۔ یہ نظریات آج کی دنیا میں اپنی کارآمدی اور افادیت کھو چکے ہیں اور قرآن کے اس مرکزی مقصد یعنی انسان کی اصلاح کو پورا نہیں کرتے جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے بتلایا ہے۔

جس طرح کانٹ نے یہ بتلایا تھا کہ مثالی علم، عقل کے تنظیمی تصورات کے

بغیر ممکن نہیں ہے، اسی طرح قرآنی اصطلاح میں حقیقی اخلاقی اصلاح خدا اور آخرت کے انضباطی تصورات کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اور ان تصورات کا اخلاقی مقصد صرف اسی صورت میں پورا ہوتا ہے جب وہ ایک اخلاقی اور مذہبی احساس پر مبنی ہوں۔ عقلی تصورات، اور مجرد مفروضے اس عملی اخلاقی زندگی کے لیے کارآمد نہیں ہوسکے۔ ڈاکٹر فضل الرحمان کا کہنا ہے کہ: "آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کی اساسی، یا کانٹ کے الفاظ میں "ترکیبی" تعلیمات بلاشبہ اس دنیا میں عمل سے متعلق ہیں، اس لیے کہ یہ انسان کو اس سرزمین پر دوسرے انسانوں کے ساتھ رویوں سے متعلق رہنمائی اور ہدایت فراہم کرتی ہے۔ خدا ایک مومن کے ذہن میں موجود ہوتا ہے، تاکہ وہ اس کے رویے کو ایک ضابطے سے چلائے بشرطیکہ وہ مذہبی و اخلاقی احساس رکھتا ہو۔ انسانی رویہ، اس پورے معاملہ کی اصل روح ہے۔ زمانہ وسطی کے مروجہ "اسلام" کی اصل خرابی یہی تھی، وہ شے جو تنظیمی، یا انضباطی قدر رکھتی تھی، یعنی خدا کا تصور اسی کو مذہبی احساس، یا تجربہ کا مقصود بنالیا گیا، اور اس طرح اس تجربہ سے جو عملی قدر حاصل ہوتی تھی، اس کی بجائے یہ تجربہ بجائے خود مقصود اصلی بن گیا۔ (۲۸)

فقہ اور کلام کی عینک اتار کر قرآن کا مطالعہ کرنے سے، اس کے مقاصد کتنے مختلف، اور اخلاقی زندگی کے لیے کتنے جانفزا نظر آنے لگتے ہیں۔ پیغمبر آخرالزماں کی "خدا سرشاری" مقصود بالذات بننے کی بجائے، ایک تخلیقی عمل کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے، جسکا طرہ امتیاز وہ اخلاقی سماجی نظام ہے جو خدا شعوری پر مبنی ہے۔ قرآن کے الفاظ میں جو خدا کو بھلا دیتے ہیں وہ بالآخر خود اپنے کو بھول جاتے ہیں۔ (19:69) اور انکی انفرادی اور اجتماعی شخصیت بکھر جاتی ہے۔ اسی خدا شعوری نے پیغمبر آخرالزماں کو غار حرا کی تنہائی سے نکالا اس طرح کہ وہ کبھی دوبارہ غاروں میں نہ جائیں بلکہ اس معرفت کو کرہ ارض پر زندگی میں عام کر دیں۔ غار کا مذہبی تجربہ محض جھوٹے خداؤں کا انکار، اور توحید

کی معرفت ہی نہ تھا، بلکہ عدل کے ایک سماجی اور معاشی نظام کے حصول کے لیے، ایسے متواتر اور مسلسل جدوجہد تھی۔ اس کا مقصد خیر پر مبنی سماج کا قیام تھا جہاں عدل کی کارفرمائی ہو اور انسانی زندگی اخلاق کے ان اصولوں پر قائم ہو جنکو انسان اپنے خواہش اور منشا کے مطابق تبدیل نہ کرسکے، اور جن کو وہ اپنی مصلحتوں اور خواہشات نفسانی کا آلہ کار نہ بنا سکے۔ آں حضرت (صلعم) نے جہاں ایک طرف معاشرہ کے کمزور اور پس ماندہ طبقوں کو مضبوط کیا، اور ان کو سماجی معاملات میں بولنے کا حق دیا تو دوسری طرف انہوں نے سر کش جابروں اور مذہبی رہنماؤں کا مرعات یافتہ نظام بھی ختم کیا۔

قرآنی قانون سازی کی ایک بڑی اہم خصوصیت یہ تھی (اور اسی طرح خود آں حضرت صلعم کے فیصلوں کی) کہ ان کا ایک پس منظر ہوتا تھا، اور ایک تاریخی سیاق (Context) مفسرین نے اس کو شان نزول کہا ہے۔ لیکن اس شان نزول کے بارے میں جو روایات ملتی ہیں، وہ بسا اوقات بڑی غیر واضح اور متضاد ہیں۔ مفسرین کرام شان نزول کی ضرورت سے تو آشنا تھے اس لیے کہ ان کی تاریخی اہمیت تھی، اور اس سے قرآنی احکام کو سمجھنے میں مدد ملتی تھی، لیکن اسکی اصلی اہمیت ان پر پوری طرح واضح نہ ہوسکی۔ شان نزول معلوم ہونے کے باوجود انہوں نے یہ اصول وضع کیا کہ "گو کسی حکم کے نازل ہونے کا ایک خاص محل ہوسکتا ہے لیکن حکم اپنی جگہ اپنے اطلاق میں عالمگیر ہے۔ یہ نتیجہ ایک معنی میں درست ہوسکتا ہے۔ بشرطیکہ اس کا مطلب یہ ہو، کہ حکم کے ظاہری الفاظ نہیں، بلکہ اس کے پس پشت جو قدر (Value) کام کر رہی ہے وہ وقتی نہیں، عالمگیر ہے۔ ظاہر ہے یہ قدر، صرف الفاظ کی ظاہری ترتیب سے نہیں معلوم ہوسکتی اور نہ زبان پر کامل عبور و رسوخ سے، بلکہ اس تاریخی سیاق ہی سے معلوم ہوسکتی ہے، جس کے پیش نظر وہ حکم دیا گیا تھا۔ عام طور پر ہمارے فقہا نے قانون سازی کرتے وقت، اس اہم کلیہ کو نظر انداز کر دیا۔

ڈاکٹر فضل الرحمان کی رائے میں، قرآن کے احکام کو لغوی طور پر نافذ کرنے کی کوشش اور اس تبدیلی سے جو معاشرے میں واقع ہو چکی ہے۔ اور برابر واقع ہو رہی ہے، شتر مرغ کی طرح آنکھیں بند کر لینے سے، قرآن کے اخلاقی اور سماجی مقاصد کو دھچکا پہنچتا ہے اور جو لوگ ایسا کرتے ہیں وہ منشائے وحی کو پورا نہیں کرتے۔ (۲۹)

مسلمان عام طور پر اور خاص طور پر "جدیدیت" سے متاثر مسلمان یہ کہتے ہیں کہ قرآن ہمیں اصول فراہم کرتا ہے جبکہ سنت، اجتہاد اور اجماع ان اصولوں کے محسوس پیکر ہیں۔ یہ بیان جو نصف سچائی ہے، خطرناک طور پر گمراہ کن ہے۔ اگر ہم قرآن مجید کا دقت نظر سے مطالعہ کریں تو اس میں عمومی اصول نہیں بلکہ وہ مسائل کا حل اور خصوصی احکامات ملتے ہیں، جو خاص حالات اور تاریخی سیاق میں دیئے گئے ہیں۔ لیکن یہ احکام، یا عمل، واضح طور پر، یا مضمر طور پر ان وجوہ یا اقدار (Values) کے حامل ہیں، جن کی مدد سے عمومی احکام کا استخراج کیا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر فضل الرحمان کا کہنا ہے کہ "حقیقی اور قابل عمل اسلامی قوانین اور اسلامی ادارے بنانے کے لیے ایک دوہرے عمل کی ضرورت ہے:

۱۔ اس وقت کے سماجی حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے، قرآن نے وقتی حقائق اور مسائل سے متعلق جو فیصلے صادر فرمائے ہیں، ان سے عمومی اصولوں کا استخراج کیا جائے،

۲۔ اس عمومی سطح سے آج کے متعلقہ حالات کو سامنے رکھتے ہوئے قانون سازی کی جائے۔ (۳۰)

اس طرح قرآن کو بحیثیت مجموعی سامنے رکھتے ہوئے، آج کے سماجی، اخلاقی اور معاشی مسائل کا حل ممکن ہے۔ مسلم فقہا صدیوں سے اس اجتہادی روش کو ترک کر چکے ہیں اور قرآن سے قوانین کی ایک ہی مربوط نظام کی بجائے اسکو متعلق

ٹکڑوں میں اور غیر مربوط انداز میں اخذ کرتے رہے ہیں۔

سرسید اور اقبال کی عقلیت پسندی کا اثر فضل الرحمان پر نمایاں ہے، اگرچہ وہ اقبال کے متبع ہیں اور نہ ہی سرسید کے۔ مذہب کے بارے میں انکا رویہ صحت مند، اور پرامید ہے۔ بے شبہ بے دین معاشرے کے مقابلےمیں مذہبی وجدان پرمبنی معاشرہ ہی اکیسویں صدی کی ضرورت ہے، بشرطیکہ اس وجدان کو فضل الرحمان کے نقطہ نظر کے مطابق مقصود بالذات بنانے کی بجائے اخلاقی سماج پیدا کرنے کے لیے تخلیقی طور پر استعمال کیا جائے۔

مرحوم خلیفہ عبدالحکیم نے اس معاشرے کے خدوخال واضح کئے ہیں جنکی فکری بنیادیں سرسید اور اقبال نے فراہم کیں ہیں، جنہیں فضل الرحمان کی فکر نے آگے بڑھایا۔ ان کے نزدیک عقلیت پسندی، اسلام کے مزاج میں داخل ہے۔ اس لیے کہ قرآن کی تعلیمات کی رو سے خدا، خود ایک "عاقل اور تخلیقی ارادہ ہے۔ وہ فلسفیوں کا تصور مطلق ہے اور نہ ہی ارسطو کا بغیر ارادہ عقل۔ وہ نوفلاطونی حقیقت بھی نہیں ہے جس سے تخلیق کی کرنیں پھوٹتی ہیں۔ اسلام کے نقطہ نظر سے خدا، ایک بامقصد تخلیقی قوت ہے۔" (۳۱) اس بنیادی فکر پر جو معاشرہ بنتا ہے، اس کی خصوصیت اس قسم کی ہوتی ہیں:

۱۔ ایسے معاشرے میں مذہب، اور خیالات کی مکمل آزادی ہوتی ہے اور کسی کو دوسرے کے معاملات میں دخل اندازی کا کوئی حق نہیں ہوتا۔

۲۔ اگر وہ اپنی مرضی کے مطابق زندگی نہ گزار سکتے ہوں، تو ان کو صبر کرنا چاہیے یا ہجرت۔

۳۔ اسلامی حکومت کے قیام کی صورت میں غیر مسلموں کو اپنے مذہب کی پوری آزادی ہو گی اور وہ ان کے حقوق ہیں، ان کے مذہب کی بنیاد پر کوئی فرق نہیں کیا جائے گا۔

۴۔ اسلامی ریاست،ایک جمہوری اور سوشلسٹ ریاست ہو گی۔

۵۔ عورتوں کے بنیادی حقوق میں جنس کی بنیاد پہ کوئی امتیازی سلوک نہیں ہو گا۔

۶۔ ریاست معاشی نظام کو اس طرح منظم کرے گی کہ سرمایہ داری، اور بغیر محنت کی کمائی معاشرے میں جگہ نہ پائے۔ اور دولت چند ہاتھوں میں مرتکز نہ ہو جائے۔ اسی طرح معاشرے میں اشیاء کی گردش کے قانون بھی بنائے جائیں گے۔ جائیداد اور املاک کو مشترکہ ملکیت میں رکھنے کی،اور ان کو تقسیم نہ کرنے کی اجازت نہ ہو گی۔

۷۔ کسی گروہ کو یہ حق حاصل نہ ہو گا کہ وہ حکومت وقت کے خلاف مسلح بغاوت کرے، اس لیے کہ معاشرے میں افراتفری اور شورش کی بہ نسبت امن و اماں زیادہ قیمتی ہے۔ (۳۲)

ایک فلاحی ریاست کے تصور کو خلیفہ عبدالحکیم نے اسلام کا آئیڈیل (Ideal) بتایا ہے۔ لیکن ان کے نقشے میں، ضرورت کے مطابق ردوبدل کی گنجائش موجود ہے۔ اسلام کوئی جامد نظام نہیں ہے،وہ قرآن کی بنیادی تعلیمات کو ہر زمانہ میں ضرورت کے مطابق ڈھال سکتا ہے۔ اور اس عمل میں ان بنیادی اقدار (Basic Values) میں کوئی تبدیلی واقعہ نہیں ہوتی جو اسلام نے دی ہیں۔

بیسویں صدی کے ہندوپاکستان میں اسلام سے متعلق ان چند خیالات کی اجمالی تشریح سے چند باتیں بالکل عیاں ہو کر سامنے آتی ہیں جو اکیسویں صدی میں اسلام کے کردار سے متعلق ہیں:۔

۱۔ روایت پسندوں کی ایک جماعت اپنے مدرسی نظام کے ذریعہ اکیسویں صدی میں بھی باقی رہے گی۔ اور یہ جماعت ہر معاشرے اور ہر مذہب میں موجود ہوتی ہے۔ پچھلے دس پندرہ سالوں میں اس روایت پسندی کو پاکستان میں سرکاری سرپرستی سے

تقویت ملی ہے۔مزید یہ کہ پیڑو ڈالر کی فراہمی، جو مسجدیں بنانے کے لیے ملتے رہے ہیں اور بیرونی دولت نے جو (مشرق وسطی کے) مسلم ممالک آپس کی باہمی جنگ کے لیے پاکستان میں اپنے اثر و نفوذ بڑھانے کے لیے استعمال کرتے رہے ہیں ایک ایسا طبقہ پیدا کر دیا ہے، جس کے معاشی مفادات بھی اس روایت پسندی سے وابستہ ہو گئے ہیں۔ ملک کے اندرونی حالات اور یہاں کی سیاسی اکھاڑ پچھاڑ میں ایسی مذہبی، سیاسی جماعتیں وجود میں آ گئی ہیں، یا لائی گئی ہیں جو ایک دوسرے کے خلاف نبرد آزما رہتی ہیں، اور مذہب کے نام پر خون خرابہ سے بھی نہیں چوکتیں۔ بعض مذہبی جماعتیں نیم عقلیت کا سہارا لیکر معاشرے کے درمیانی طبقہ میں اپنے پیرو پیدا کر لیتی ہیں جو سادہ لوحی میں یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ وہ دنیا میں حکومت الٰہیہ قائم کرنے میں شریک ہیں، چاہے اپنی زندگی میں وہ منزل کو پاسکیں یا نہیں۔ انکی اخروی کامیابی یقینی ہے۔ تین مذہبی جماعتیں اس سلسلے میں قابل ذکر ہیں جو مجموعی طور پر ہماری دانست میں نیک دلی سے کام کرتی ہیں، یعنی جماعت اسلامی، تبلیغی جماعت اور تنظیم اسلامی لیکن یہ سب معروضی حقائق کا سامنا کرنے سے گریز کرتی ہیں۔ اور بڑی سادگی سے الفاظ کی جنگ لڑ کر اپنے خیالوں میں اسلامی معاشرہ قائم کرتی رہتی ہیں۔ افسوس! یہ سب جماعتیں ایسی باتوں میں الجھی ہوئی ہیں، جو سوسائٹی میں کسی اچھی تبدیلی کا باعث نہیں بن سکتیں، وہ معاشرہ کے اصل مسائل سے گریز کرتی ہیں اور محض رسمی اور قانونی نظام کی بات کرتی رہتی ہیں، ان جماعتوں کی اجتماعی سرگرمیوں کے باوجود وہ تمام حالات جوں کے توں برقرار رہتے ہیں جن سے اس ملک کے سربراہوں، اور طاقت کے پجاریوں کو دلچسپی ہے۔ جاگیرداری نظام، قبائلی رسم و رواج اور قوانین، سرمایہ داروں کی معاشی لوٹ کھسوٹ، مافیا کا کھلے بندوں عمل دخل، حکومت کا شہری ذمہ داریوں کو پورا نہ کرنا اور اس کے باوجود بھی اس کا قائم رہنا، دولت اور سیاست کا چند خاندانوں میں مرکوز ہونا، حکومتی اداروں پر

بار بار اسلحہ برداروں کا قبضہ، لوگوں کے سماجی، معاشی مسائل کا جوں کا توں رہنا، غرض ان جماعتوں کی نیک نیتی کے باوجود سطح زمین کی حالت میں بہتری کی بجائے ابتری آتی رہتی ہے۔ یہ سب جماعتیں یا تو مطلق طاقت (Absolute Power) کی منتظر ہیں یا خدائی مداخلت کی۔ اکیسویں صدی شاید ان سے پیچھا تو نہ چھڑا سکے۔ لیکن ان کے نفوذ میں ایک بڑی تبدیلی ضرور واقع ہو گی، اور یہ زیادہ طاقتور نہیں بن سکیں گی۔ البتہ دوسروں کے ساتھ مل کر کسی حد تک اپنے مفادات کی حفاظت کرتی رہیں گی۔

بیسویں صدی کے برعکس، اکیسویں صدی میں سیاسی غلبہ اور استیلاء پہلی اور دوسری جنگ عظیم کی طرز پر ہوتا نظر نہیں آتا، اگرچہ فوجی طاقت کے استعمال کو بالکلیہ رد بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اکیسویں صدی میں قوموں کی کامیابی، یا تسلط میں تین چیزیں زیادہ اہم کردار ادا کریں گی، معاشی ترقی، تصوراتی ارتقا اور تکنیکی ترقی۔

۱۔ اب تک معاشی ترقی، سیاسی جارحیت کے شاخسانہ کے طور پر کام کرتی رہی ہے لیکن آئندہ سیاست اور سیاسی غلبہ، معاشی ترقی کے سایہ میں آگے بڑھے گا۔ جن قوموں، تہذیبوں اور ملکوں کے پاس معاشی ترقی کا کوئی قابل عمل اور واضح نقشہ موجود نہ ہو گا ان کا مستقبل درخشاں نظر نہیں آتا۔ کہنے کو تو اسلام معاشی ترقی کا حامی ہے اور دین و دنیا کی تفریق مٹا کر اس نے دنیا کے حصول کو بھی مذہبی رنگ دے دیا ہے، لیکن بدقسمتی سے، بیسویں صدی میں اسلامی ماہرین معاشیات کی توجہ کے باوجود، مسلم حکومتیں معاشی ترقی کی کوئی قابل عمل راہ نہیں تلاش کر سکیں۔ اسلام کے معاشی نظریات اور طریق کار، ایک اخلاقی معاشرے میں تو کسی حد تک کام کر سکتے ہیں، لیکن ایک غیر اخلاقی معاشرے کو اخلاقی بنانے میں کوئی کردار نہیں ادا کر رہے۔ وہ مسلم ممالک جہاں زکوۃ اور عشر کا مرکزی اور حکومتی نظام قائم ہوا، انکے معاشرے میں اس نظام سے ذرہ برابر تبدیلی نہیں آئی، بلکہ اس کا نقصان یہ ہوا کہ یہ ادارے بعض حکمرانوں

مکمل ہدایت فراہم کرتا ہے۔ موجودہ دور کے علما، اپنی تحریروں اور تقریروں میں بڑی کثرت سے جمہوریت، سماجی عدل، مساوات، معاشی ناہمواریاں جیسے الفاظ، بلا کسی پس و پیش استعمال کرتے ہیں اور یہ بتلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ زمانہ کی کوئی ترقی، یا خیالات کی کوئی رو ایسی نہیں ہے جو اسلام میں بالفعل یا بالقوہ موجود نہ ہو۔ انکی نظر میں، ضرورت صرف اس بات کی ہے کہ اسلام کی تعلیمات کو نئے زمانہ کے مزاج کے مطابق، ایک نئے اسٹائل، اور نئی دلیلوں کے ساتھ پیش کیا جائے۔ مرحوم مولانا قاری محمد طیب صاحب جو اسلامی ہند کے ایک معروف عالم دین تھے اور جنہوں نے مذکورہ بالامذاکرہ کی صدارت کی تھی، اپنے صدارتی کلمات میں کہتے ہیں: "پس آج جس چیز کی ضرورت ہے وہ صرف یہ ہے کہ اس منہاج نبوت کو سمجھ کر ایک نئی ترتیب اور نئے رنگ استدلال سے آج زبان اور اسلوب بیان سے مرتب کیا جائے کہ حقیقی معنوں میں اسلامی فکر کی یہی تشکیل جدید ہوگی .... تشکیل جدید کا خلاصہ دو لفظوں میں یہ ہے کہ مسائل ہمارے قدیم ہوں اور دلائل جدید تاکہ یہ نئی تشکیل قائم کر کے ہم خلافت الہی اور نیابت نبوی کا حق ادا کرسکیں۔" (۱۶) غور کرنے کی بات یہ ہے کہ چودہ سو سال گزرنے کے بعد بھی مسلمانوں کے مسائل قدیم ہی رہتے ہیں اور ان کی قدامت کو سمجھانے کے لیے صرف نئی دلیلوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اجمالاً اس فکر کے معنی یہ ہیں (۱) انسانی معاملات، اور معاشرتی، سیاسی اور اجتماعی امور میں زمانہ کے تغیر کے ساتھ کوئی نوعی تبدیلی، خصوصاً پیغمبر آخر الزماں کے زمانہ سے نہیں ہوئی ہے۔ (۱۷) (۲) جو معاشرتی ادارے اور ان کے اصول و ضوابط قرن اول میں بن گئے تھے ان سے انحراف ممکن نہیں ہے۔ (۳) جو قوانین قرن اول میں اجتہاد یا اجماع کے ذریعہ طے پا گئے تھے ان کی پابندی بھی لازمی ہے اور ان میں کسی تبدیلی کی گنجائش نہیں ہے۔ (۴) صرف ان معاملات میں جہاں واضح ہدایت موجود نہ ہو نہ تو یا قوانین نہ بن گئے ہوں، قیاس کو استعمال کیا جاسکتا ہے۔

یہ نقطہ نظر کئی بنیادی مفروضات پر مبنی ہے۔ اولاً یہ کہ قرآن اور حدیث میں وارد الفاظ، اور جملوں کی نئی تفہیم ممکن نہیں ہے اور یہ کہ قرآن وحدیث کے جملے اور الفاظ کے معانی اور مقاصد وہی ہیں جو معتقدین نے سمجھائے ہیں۔ ان سے روگردانی انحراف کے زمرہ میں آتی ہے۔ ثانیاً قرآن کی ہر آیت، اور حدیث کا ہر جملہ، قانون کے استخراج کے لیے ایک قضیہ کبریٰ کی حیثیت سے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ زجر و توبیخ، نصیحت، اخلاقی ترغیب و تربیت ہر قسم کے جملے ایک ہی نوع کے جملے ہیں جو ان قضایا سے مماثل ہیں جن پر صدق و کذب کا حکم لگتا ہے اور قرآنی آیات اور احادیث کذب کے شبہ سے بالا ہیں اور وہ اسی طرح صادق ہیں جس طرح بیانیہ قضایا۔ اس نقطہ نظر سے قرآن و حدیث کی تفہیم کا ایک ہی دروازہ کھلا رہ جاتا ہے، جس کی پاسبانی روایتی طرز فکر کرتا ہے۔ مولانا اشرف علی تھانوی اور قاری محمد طیب صاحب اسی روایتی فکر کے ترجمان ہیں۔ جناب قاری محمد طیب بے شک اسلام کی تشکیل نو کی بات کرتے ہیں اور وہ بھی اس وجہ سے کہ تیزی سے ہونے والی معاشرتی تبدیلیوں کے خلاف انکو ایک ہتھیار مل جائے جس کی مدد سے وہ ان تبدیلیوں کے خلاف اسلام کا دفاع کر سکیں، درحقیقت ان کو اس بات کا اندازہ بھی نہیں ہے کہ ان تبدیلیوں کی نوعیت کیا ہے؟ اور ان سے کس طرح نبرد آزماد ہوا جاسکتا ہے۔ ان کی نظروں میں ماضی کے سہانے خواب ہیں اور اسلام کی عظمت کی تاریخ۔ آج کے سماجی، سیاسی، اور معاشی مسائل کی تہ یا کنہ تک پہنچے بغیر ان کے حل کے لیے وہی سادہ نسخے تجویز کرتے ہیں جن کا اصل مرض سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ آبادی، پیداواری عوامل، سائنسی، دور فنی انقلابات جس طرح اقدار کو متاثر کرتے ہیں، اور کسی حد تک نئی قدروں کو جنم دیتے ہیں اس کا کوئی اندازہ اس مکتبہ فکر کے پاس نہیں ہے۔ یہ گروہ اپنی بنائی ہوئی دنیا میں مگن ہے اور اس معروضی سماجی حقیقت سے بالکل اجنبی، جو اس کے چاروں طرف موجود ہے۔ مسلمانوں کی حالت زار درست کرنے

کے لیے ان کے پاس جو نسخہ ہے، وہ پچھلے پانچ سو سال سے تبدیلی کے نئے جراثیم کے مقابلے میں بے اثر ہے۔

دوسرا فکری گروہ خوشہ چینیوں کا ہے۔ جن کا ظاہر روایتی فکر سے قدرے مختلف ہے، لیکن جو اپنی اصل کے اعتبار سے اس سے مختلف نہیں ہیں۔ اس فکر کے بنیادی خدوخال یہ ہیں۔ (۱) روایتی فکر کی مانند اس فکر کا بنیادی اصول بھی یہی ہے کہ قرآن وسنت، انسانی معاشرہ کے لیے بنیادی ہدایت فراہم کرتے ہیں۔ (۲) قرون اولی کے معاشرہ کو وہ مثالی اسلامی معاشرہ تصور کرتے ہیں اور اسکی بازیافت کے خواہاں ہیں۔ (۳) ان کا خیال ہے کہ فقہائے متقدمین نے شریعت کو منضبط کرنے کا جو کام کیا ہے وہ مثالی ہے، اگرچہ یہ ضروری نہیں کہ اس کو بجنسہ اور بعینہ آج نافذ کر دیا جائے۔ موجودہ زمانہ کے حالات کے مطابق اس میں اجتہادی ترمیم و تنسیخ کی جاسکتی ہے۔ (۴) ان کا نعرہ ہے کہ اسلام صرف مذہب نہیں بلکہ ایک مکمل نظام حیات ہے اور اسی طرح ایک آئیڈیالوجی (Ideology) ہے جس طرح اشتراکیت یا سرمایہ داری۔ (۵) اس فکر کا انداز زیادہ تر دفاعی اور مناظرانہ ہے۔ (۶) یہ کسی حد تک عقلیت کی طرف داری کرتی ہے اور اسلامی نظام حیات کو عقلی انداز سے پیش کرنے کے لیے جدید اصطلاحات کا فراخ دلی سے استعمال کرتی ہیں۔ (۷) فکر اسلامی میں کسی انقلابی تبدیلی سے یہ فکر خائف ہے، اور اسلاف کی فکر کو بنیادی تسلیم کرتی ہے اور کسی نئے فلسفیانہ انداز یا اصولوں کی نئی تفہیم کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔

اس فکر کے بڑے وقیع نمائندے میری رائے میں مفتی محمد عبدہ، اور مولانا سید ابوالاعلی مودودی ہیں۔ اگرچہ دونوں کے فکری سانچے ایک دوسرے سے کافی مختلف ہیں۔ مفتی عبدہ اسلام کے مابعد الطبعیاتی نظام کو اس طرح پیش کرتے ہیں جس طرح متکلمین نے یونانی فلسفہ کے زیر اثر، اس سے قبل ترتیب دیا تھا۔ (۱۸) خدا، ان کے

نزدیک ایک واجب الوجود ذات ہے جو صفات سے متصف ہے، مسئلہ صرف صفات، اور ذات کے تعلق کا ہے، کیا صفات ذات کا عین ہیں، یا غیر، مفتی عبدہ کی کتاب التوحید، آدھے سے زیادہ ان ہی متکلمانہ مباحث سے متعلق ہے، اور صفت علم سے بحث کرتی ہے، اور وہی فلسفیانہ اصطلاحات مثلاً لازم، ممکن، وجود، کلی، جزئی، استعمال کی جا رہی ہیں، جو کسی زمانہ میں فرفریوس، اور ارسطو نے استعمال کی تھیں۔ اس طرح خدا ایک جیتی جاگتی حقیقت کی جگہ ایک منطقی مقولہ بن جاتی ہے۔ حیرت ہے کہ مفتی عبدہ، کانٹ کی تنقید سے واقف نہ تھے۔ جو اس نے خدا کے اس مجرد تصور کے خلاف کی ہے، انہوں نے اس تنقید کا جواب دیا ہے، اور نہ اس کا کوئی ذکر رسالہ توحید میں موجود ہے۔ عقلی اور فکری طور پر مفتی عبدہ، دسویں صدی کے متکلمین کے اسی دور میں رہتے تھے جو فلسفیانہ مباحث میں ارسطو کی منطق سے آگے نہ بڑھے تھے اس کے باوجود بدلے ہوئے زمانہ نے جو عملی مسائل پیدا کئے تھے، مفتی عبدہ کا رویہ ان کے بارے میں مجتہدانہ ہے۔ لیکن اس اجتہاد کا طریق کار وہی استخراجی ہے جس میں جدید مسائل سے عہدہ برا ہونے کی صلاحیت بہت کم ہے۔

یہ بڑی ستم ظریفی ہے کہ اسلامی فکر کو ہزار سال سے یونانی فلسفہ نے اغوا کر رکھا ہے۔ اور اس بیسویں صدی میں بھی الہیاتی مسائل انہی مقولات اور منطقی اصولوں کے غلام ہیں۔ جس طرح وہ اب سے ہزار سال پہلے تھے۔ (۱۹)

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مفتی عبدہ، مولانا مودودی کی بہ نسبت اس دوسرے گروہ کی زیادہ بہتر نمائندگی کرتے ہیں۔

مولانا مودودی کا مقصد بھی اسلام کو بیسویں صدی کے مسائل کے تناظر میں پیش کرنا ہے اور اس یقین کے ساتھ کہ یہ تناظر آنے والے زمانوں کے لیے بھی اسی طرح درست ہو گا جس طرح آج ہے۔ سید مودودی صاحب نے اسلام سے متعلق، ان

متکلمانہ بحثوں کو غیر مفید سمجھ کر نظر انداز کر دیا جو خود انکے بزرگ معاصرین، مثلاً مولانا اشرف علی تھانوی کے ہاں ملتی ہیں۔ ہندوستان میں بڑھتے ہوئے سیاسی شعور نے آئیڈیالوجی (Ideology) کی اصلاح کو ایک چلتے ہوئے سکے کی طرح استعمال کیا ہے۔ جس طرح اشتراکیت ایک آئیڈیالوجی ہے، اسی طرح اسلام بھی ایک آئیڈیالوجی ہے ایک بے خدا ہے، دوسری با خدا۔ خدا کی ذات اور صفات کے منطقی تعلق سے قطع نظر، وہ ایک ہدایت دینے والا، اور معاشرتی خیر کے لیے شریعت نازل کرنے والا خدا ہے۔ خدا کی ذات، اسکی صفات، جبر و قدر، لزوم و امکان، کی مجرد بحثیں انسانی مسائل کے حل کے کام نہیں آتیں۔ اسلام کو یہ بتانا چاہیے کہ اس کے پاس سیاسی، معاشی، اور معاشرتی مسائل کا کیا حل ہے۔ اور وہ کون سا سوشل سسٹم ہے جو اسلام نے دیا ہے۔ قومیت، اشتراکیت، سرمایہ داری، انسانی حاکمیت اور اسپر مبنی جمہوریت کے بر خلاف اسلام کا حل نہ صرف مسلمانوں کے لیے بلکہ پوری دنیا کے لیے بہترین حل ہے۔ اس نظام کی تفصیلات مولانا مودودی کی کتابوں میں ملتی ہیں، اور انہی نظریات پر مبنی ایک جماعت کی تاسیس بھی انہوں نے کی، جو ان کے خیال میں اسلامی حکومت کے قیام کے صحیح طریق کار پر کاربند تھی۔

اس نقطہ نظر سے بیسویں صدی کے درمیانی حصہ میں یہ فائدہ ضرور ہوا کہ مسلمانوں میں سیاسی شعور بیدار ہوا، اور وہ اسلامی تشخص کے خدوخال سے باخبر ہوگئے۔ لیکن اس لٹریچر، اور تحریک کا ایک اور اثر بھی ہوا، اور وہ یہ کہ اسلام اور طاقت (Power) لازم و ملزوم ہوگئے۔ اور اسلام کا مقصد وحید، حکومت الہیہ کا قیام قرار پایا۔ اسلام کی یہ تفہیم کسی حد تک، چند ملکوں میں ایک سیاسی لائحہ عمل فراہم کر سکتی ہے، لیکن دنیا کے ان تمام ملکوں کے لیے، جہاں مسلمان بڑی تعداد میں بستے ہیں، اس کے پاس کوئی قابل عمل منشور نہیں ہے۔ موجودہ زمانہ میں یہ بات بھی محل نظر ہے کہ جو طریق کار جماعت نے، اپنے ابتدائی دنوں میں اختیار کیا تھا، اور آج جسے تحریک خلافت

اختیار کر رہی ہے، وہ قابل عمل بھی ہے۔ اپنی تسکین قلب کے لیے دونوں تحریکیں اس بات کو دہراتی ہیں، کہ ان کا کام سعی کرنا ہے، معاشرے میں حکومت کا قائم ہونا یا نہ ہونا خدا کے ذمہ ہے، نتیجتاً یہ فکر طوسی کی اس فکر سے جاملتی ہے، جس کا تذکرہ اوپر کیا گیا ہے۔ آج اور اکیسویں صدی کے مسائل اپنا حل چاہتے ہیں، اور ان کے لیے قابل عمل تجویزیں۔ ایک خاص نہج پر قانون سازی سے، جس پر یہ دونوں تحریکیں زور دیتی ہیں، معاشرتی تبدیلی واقع نہیں ہوتی، بلکہ قانون کی سختی اور اصلاح کو حکماً رائج کرنے سے معاشرہ میں فساد کی شدت میں اضافہ ہوتا ہے۔

اسلام، زندگی گزارنے کا طریقہ ہے۔ اس بات کا دعوی دوسرے مذاہب بھی کرتے ہیں۔ عیسائیت، بدھ مت، ہندومت، سب زندگی کے متعلق ایک نقطہ نظر رکھتے ہیں، اور سب زندگی کے مسائل سے نبرد آزما ہوئے ہیں، یا ہو رہے ہیں۔ ایک معنی میں ان سب مذاہب کے یہ دعوے سچے ہیں۔ بعض مذاہب نے اپنی تعلیمات میں تاریخی تعبیر کے عنصر کو شامل کر کے بدلے ہوئے حالات میں ضروری ترمیمیں کرلیں۔ لیکن کسی مذہب کا یہ دعوی کہ اس کے مذہب کا وہ سانچہ جو آج سے ہزار دو ہزار سال قبل کارآمد تھا، اور جو معاشرتی مسائل کا ایک قابل عمل فریم ورک پیش کرتا تھا، وہ آج بھی اسی طرح کارآمد ہے درست نہیں ہے، اسی لیے عقلیت پسند فکر اب اس بات پر اصرار کرتی ہے کہ مذاہب عمومی ہدایت دیتے ہیں، اس ہدایت کی بنیاد پر اپنی زندگی کی عمارت تعمیر کرنا ہر زمانہ کے لوگوں کا حق ہے اور وہ اپنی صواب دید پر اسی طرح اجتہادی فکر کو بروئے کار لاسکتے ہیں۔ جس طرح قرن اول میں صحابہ کرام نے یا قرن دوئم میں فقہا نے کیا تھا۔ بے شبہ ان کے کئے ہوئے کام، ان کے فیصلے اور ان کا اجماع ہماری قانونی، معاشرتی، اور تہذیبی تاریخ کا ایک قابل قدر ورثہ ہیں، اور اس سے فائدہ اٹھانا، اور تاریخی تسلسل کو قائم رکھنا ضروری ہے۔ لیکن یہ تسلسل لفظی یا ظاہری ہی نہیں بلکہ معنوی

ہے۔ لفظی، اور ظاہری تسلسل معاشروں کو ساکت اور جامد بنا دیتا ہے اور اس طرح وہ معنوی طور پر مر جاتے ہیں، ان میں حرارت اور حرکت ختم ہو جاتی ہے جو ایک ارتقاء پذیر اور زندہ معاشرے کے لیے ضروری ہے۔ اسلامی معاشرہ پچھلے پانچ سو سال سے، ظاہری سیاسی حرکت کے باوجود، معنوی حرکت سے محروم ہوچکا ہے اور جمود کا شکار ہے۔ اس نے فکر کی نئی جہتوں کو دریافت نہیں کیا، اور زمانہ جدید میں جو تخلیقی قوتیں کارفرما ہیں اور فکر نے جو نئے نئے راستے نکالے ہیں، ان کا کوئی تشفی بخش ردعمل اسلامی مفکرین کے ہاں نہیں پایا جاتا۔

ہندوستان میں جدید عقلیت پسندی کی ابتداء مرحوم سید احمد خاں سے ہوئی ہے بعد میں آنے والے عقلیت پسند مفکرین، چاہے وہ سید احمد خان کے منہاج فکر سے متفق نہ بھی ہوں، ان ہی کے مرہون منت ہیں۔

ہمارے نزدیک جدید عقلیت پسندی کی پہچان یہ ہے کہ وہ انسانی فہم پر زیادہ زور دیتی ہے اور اپنے کو ایسی باتوں کا مکلف نہیں سمجھتی جنکی تفہیم سے انسانی ذہن قاصر ہو۔ اس کے نزدیک دین انسانوں کی ہدایت کے لیے ہے، اور اسی لیے اس دین کو پہنچانے کے لیے فرشتوں کی بجائے ایک بشر کو بھیجا گیا تاکہ وہ انسانی معاشرے میں ہدایت کی روایت کو قائم کرنے کا ایک نمونہ بن جائے، نبی کا اسوہ حسنہ بتاتا ہے کہ انسان کی مختلف حالتوں میں مسائل سے کس طور پر نبرد آزما ہوا جاتا ہے۔ ہدایت اس پر منحصر نہیں ہے کہ انہوں نے "کیا"، کیا؟ بلکہ اس پر ہے کہ انہوں نے یہ کیسے کیا؟ عہد نبوی کے فوری بعد کے آنے والوں نے اس نکتہ کو سمجھ لیا، لیکن متاخرین نے وقتی ضرورتوں کے پیش نظر "کیسے" کی بجائے "کیا" پر زیادہ زور دیا۔ اور بعد میں اسی "کیا" نے ایک ناقابل تغیر ساخت بن کر معاشرتی اور قانونی نظام کو اپنے شکنجہ میں کس لیا۔

سر سید نے اس خیال کو دو جملوں میں اس طرح بیان کیا ہے کہ "قدیم اصول

مذہبی یہ ہے کہ انسان مذہب کے لیے پیدا ہوا ہے، جدید اصول یہ ہے کہ مذہب انسان کے لیے پیدا ہوا ہے" (۲۰) سرسید کو اگرچہ جدید "اعتزال" کہا جاتا ہے، لیکن ان میں اور معتزلہ کی فکر میں ایک بنیادی فرق ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ معتزلہ فکر کے برخلاف سرسید عقل کو ذہن کا ایک خاص شعبہ نہیں سمجھتے، بلکہ انسان کا طریق تفاعل سمجھتے ہیں، جو ہمیشہ مقررہ مقولات کے تحت کام نہیں کرتا۔ عقل، تفہیم کا ایک طریق ہے جو انسان تجربہ سے سیکھتا ہے۔ اور جو ارسطو کے مقولات عشرہ پر منحصر نہیں۔ یہ انسان کی وہ صفت ہے جو اس کو خیر و شر، حسن و قبح اور مناسب اور غیر مناسب کی تمیز سکھاتی ہے اور بڑی حد تک "فہم عام" سے قریب ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں عقل کسی مجرد قوت کا نام نہیں ہے۔ جو صدق اور کذب، یا صحیح اور غلط کے فیصلے صادر کرتی ہے وہ انسانی تفہیم کی ایک مددگار قوت ہے۔

"سمجھ بغیر علم و عقل دونوں ناچیز ہیں۔ بھلائی، برائی دکھائی دیتی ہے۔ باوجودیکہ کہ انسان میں نہایت عمدہ عمدہ خصلتیں ہوتی ہیں، مگر سمجھ بغیر ان کے برتاؤ میں غلطیاں کرتا ہے اور نقصان پر نقصان اٹھاتا ہے ..... جس شخص کو بڑی سے بڑی لیاقت حاصل ہو، پر سمجھ نہ ہو وہ ایک نہایت قوی اور زبردست اندھے آدمی کی مانند ہے جو بسبب اپنے اندھے پن کے اپنے زور قوت سے کچھ کام نہیں لے سکتا۔" (۲۲)

سرسید نے غالباً پہلی مرتبہ افلاطونی، اور نوفلاطونی فکر کے زیر اثر عالم مثالی، یا ملاء اعلی کے تصور کو اسلامی الہیات کا لازمی جز ماننے سے انکار کر دیا اور اس کے لیے کوئی سند مذہب اسلام میں نہ پائی۔ (۲۳)

اس طرح سرسید نے اسلامی فکر کو یونانی فلسفہ کے چنگل سے بازیاب کرنے کی کوشش کی اور اس کو ارسطو کے مقولات عشرہ، اور افلاطون کے عالم مثال دونوں کی قید سے نجات دلائی۔ اور علامہ اقبال کے لیے راہ ہموار کر دی۔

مسلم مفکرین میں اقبال کو یہ خصوصیت حاصل ہے جو پچھلے پانچ سو سال سے شاید کسی کو حاصل نہ تھی کہ وہ متداول فلسفیانہ فکر سے اچھی طرح باخبر تھے۔ ان کی تعلیم نے ان پر مغربی فکر کی وہ راہیں بھی کھول دی تھیں جو سرسید کے لیے بھی وانہ نہ ہوئی تھیں۔ اسلامی فکر کی تفہیم میں اقبال نے جو بصیرت حاصل کی تھی، افسوس! اسکی اہمیت کو اس کے پیروکاروں نے پوری طرح نہیں سمجھا۔ یہ بات کہ اقبال نے اسلام کو یونانی منطق کے ذہنی تشدد سے آزاد کرادیا اس کا بڑا کارنامہ ہے لیکن اس نے جس اہم نظریاتی اصول کو اسلام کی تفہیم کے لیے ضروری قرار دیا، وہ مذاہب کی تاریخی تفہیم ہے۔ اس اصول کو اس نے فلسفہ عجم میں برتا، اور اسلام کی تفہیم کے تین تصوراتی یا عقلی پیراڈائم کی طرف توجہ دلائی، جو تاریخ کے ایک زمانی سیاق کے لیے اہم تھے، اورصحیح۔ ایمان، اسلامی تاریخ کے قرون اولی کا بنیادی تصور ہے، دوسرے دور میں عقل اور تیسرے دور میں اسلام ایک درونیت اختیار کرتا ہے اور یہاں مابعدالطبعیات کی جگہ نفسیات لے لیتی ہے۔ (۲۴) تفہیم کے ان تینوں سانچوں میں کوئی ایک تاریخ کے کسی مرحلہ میں کفایت کرسکتا ہے۔ لیکن مابعد تاریخیت کے نقطہ نظر سے ان میں کوئی بھی مطلقاً صادق نہیں ہے۔ اور ایک کے صادق ماننے سے دوسرے کا کذب لازم نہیں آتا۔ جس طرح، یہ تین سانچے، مختلف تاریخی مراحل میں، اسلامی فکر نے تلاش کر لیے، اسی طرح کسی اگلے مرحلہ میں کوئی نیا سانچہ بھی دریافت ہوسکتا ہے۔ اور بے شبہ اقبال کا یہ بڑا کارنامہ ہے کہ اس نے فکر اسلام کو، ان مذکورہ بالا تینوں پیراڈائم سے نکال کر ایک نیا پیراڈائم اسے عطا کیا۔ ہر چند یہاں اقبال کے فلسفہ پر کسی تفصیلی گفتگو کی گنجائش نہیں ہے۔ لیکن یہ بات بڑی اہمیت کی حامل ہے کہ اقبال نے مسلم فکر کی جو بنیاد فراہم کی وہ اسلام کی ایک ایسی تفہیم کی راہ کھولتی ہے جو اس سے پہلے کبھی وانہ ہوئی تھی۔ اقبال کے نزدیک "قرآن کی یہ تعلیم کہ زندگی تخلیق کے ایک ارتقائی عمل

کے سیاسی استحکام میں ایک وسیلہ اور ذریعہ کی حیثیت سے استعمال ہوئے یا سیاسی حکومت کو اخلاقی جواز مہیا کرنے میں۔ اسلام کو خاص طور پر، قانون وراثت، نظام زکوۃ، آبادی اور ملکیت زمین کے مسائل پر تخلیقی طور پر غور و فکر کرنا ہو گا۔ خاص طور پر جاگیردارانہ نظام کے ان پہلوؤں پر جہاں وہ مذہب کے نام پر اپنا جواز پیدا کرتے ہیں۔

۲۔ تصوراتی اعتبار سے اکیسویں صدی میں جو زبان بولی جائے گی اس میں ممکن ہے کہ الفاظ تو مشترک ہوں، لیکن ان کے مفہوم و معنی میں بڑا فرق ہو گا۔ یہ فرق خود بیسویں صدی میں بھی ظاہر اور عیاں ہے۔ بنیادی حقوق، جمہوریت، شخصی آزادی، جنسی اور نسلی تفریق کی اصطلاحات اگرچہ عام ہیں، لیکن آج کا انسان ان سے جو نتائج نکالتا ہے، وہ ان نتائج سے بالکل مختلف ہوتے ہیں جو اس سے قبل اخذ کئے گئے تھے۔ اسلام کے شارحین، بعض غیر اہم اور معمولی مسائل کو، دین کا بنیادی مسئلہ بنا کر جو ذہن پیدا کرتے ہیں، وہ موجودہ مسائل کے حل کرنے میں مدد و معاون ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اسلام کو، اس کے اصلی مقاصد کی روشنی میں بیان کرنے کی بجائے، اس کا ایک غلط رخ دنیا کے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔ عورتوں کی شہادت، بھارت میں شاہ بانو کیس کا معاملہ، بے حرمتی کے قانون (Blasphemy) کا غلط اطلاق، شہری حقوق میں تفریق، یہ سب وہ مسائل ہیں جن سے بیسویں صدی میں سابقہ پڑتا ہے اور آئندہ بھی پڑے گا۔ اس نصف صدی میں چونکہ مسلمان ملک، سیاسی طور پر، استعمار سے آزادی حاصل کر چکے ہیں، اس لیے اب وہ اپنی مرضی کے مختار ہیں کہ قوانین کے ارتقاء میں جو راستہ چاہیں اختیار کریں۔ اور اسی لیے اب انکی ذمہ داری میں بھی اضافہ ہو گیا ہے۔

۳۔ اکیسویں صدی میں تیسرا اہم مسئلہ تکنیکی ترقی کا ہے۔ تکنیکی ترقی کا ایک بہت بڑا پہلو، جس پر اب تک کوئی توجہ نہیں دی گئی، وہ یہ ہے کہ ہر ترقی انسان کی آزاد ترجیحات کو محدود کرتی جاتی ہے۔ اور کسی حد تک انسان مشینوں کا حاکم نہیں

بلکہ ان کا محکوم اور غلام بنتا جا رہا ہے۔ آج ہمارے مرنے جینے، ہمارے رہنے سہنے اور علاج معالجہ، ہمارے نقل و حمل، ان سب کو وہ معاشرتی، اور تکنیکی نظام متعین کرتا ہے جو ہمارے چاروں طرف قائم ہو رہا ہے۔ یہی ہماری اقدار کو بھی متاثر کر رہا ہے اور یہی ہمارے رویوں کو بھی ایک خاص سمت میں چلا رہا ہے۔ اسی لیے تکنیکی ترقی حاصل کرنے کے ساتھ ہی ہم کو اپنا اور تکنیک کا مابعدالطبعیاتی مقام متعین کرنا ہو گا۔ مغرب میں فطرت، ایک معروضی حقیقت ہے اور خدا نے انسان کو کائنات کو مسخر کرنے پر لگا دیا ہے۔ اب ہم کائنات کو انسان کے فائدوں کے لیے بنائی ہوئی ایک شے سمجھتے ہیں اور اس سے ایسا سلوک کرتے ہیں جس میں اس کائنات کی اپنی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اسلام کا اگر کوئی کردار اکیسویں صدی میں ہوسکتا ہے تو وہ یہ ہے کہ وہ کائنات کو اسی طرح محترم سمجھے جس طرح خود انسانی جان۔ اور اس کے ساتھ وہ ایسا رویہ اپنائے کہ انسان اور کائنات کو ہم آہنگ ہو کر پہلو بہ پہلو چلنا ہے۔ کائنات، انسان کے لیے اسی طرح پیدا کی گئی ہے جس طرح خود انسان کائنات کے لیے۔ اشرف المخلوقات ہونے کے تصور نے ہماری فکر میں وہی خرابیاں پیدا کر دی ہیں، جو مغربی تہذیب کی خرابیاں ہیں۔ مغربی سائنس اور تہذیب، ڈیکارٹ کے دوئی کے نظام پر قائم ہے کہ کائنات میں ایک ذہن ہوتا ہے، دوسری فطرت، ان دونوں میں ایک دوئی نظام قائم ہے۔ فطرت کو ذہن سے آزاد کر کے، اس کے معروضی قوانین پر دست رس حاصل کی گئی ہے اور انسان کے برتر ذہن کے لیے اس کائنات کی ہر چیز کو استعمال کیا گیا۔

اسلام اس باب میں اہم کردار اس وجہ سے ادا کرسکتا ہے، کہ وہ مشرق اور مغرب کے سنگم پر واقع ہے۔ کتابی مذاہب کی طرح، اسلام زندگی کے مسائل سے عہدہ برا ہونا چاہتا ہے، اور مشرقی مذاہب کی طرح، وہ فطرت اور کائنات سے بھی ہم آہنگ ہونا چاہتا ہے۔ دین اور دنیا کی تفریق کو مٹانے کا یہ پہلو مسلمانوں کی نظر سے اب تک

او جھل ہے۔

وہ فکری بنیاد، جس پر معاشی ترقی، تصوراتی ارتقاء اور تکنیکی ترقی ممکن ہے اور جو ہم کو اسلام سے کاٹ کر خیالات کے میدان میں تنہا نہیں چھوڑ دیتی، یہ ہے کہ قرآن کریم اور سنت کی تفہیم کے روایتی، اور خوشہ چینی طریق کار کو چھوڑ کر، اس پر نئے سرے سے نظر ڈالی جائے۔ ان دونوں کو عمومی ہدایت کا سرچشمہ نہ سمجھا جائے، بلکہ ہدایت خاصہ کا منبع و ماخذ سمجھ کر، اس سے عموم کو اخذ کیا جائے اور پھر اس عموم سے آجکل کے حالات کے مطابق احکام، اور قوانین بنائے جائیں۔ یہ وہی طرز فکر ہے جس کی نشاندہی مرحوم فضل الرحمان نے کی ہے۔ یہ کام مشکل، وقت طلب اور طویل ہے اور اس کام کے لیے معاصرانہ فکر کا گہرا مطالعہ بہت ضروری ہے۔

البتہ ایک بات، جس سے فضل الرحمان صاحب پہلوتہی کرتے ہیں، وہ اسلام کا درونی کردار ہے۔ جیسے جیسے مادی ترقی بڑھتی جا رہی ہے۔ اور جوں جوں سائنسی تکنیک انسانی افعال کی جگہ لیتی جا رہی ہے انسان اپنے سے، اور اس کائنات سے اجنبی اور بیگانہ ہوتا جا رہا ہے۔ یہ بیگانگی، یہ اجنبیت اس کو ایک بڑے اضطراب اور زبردست اخلاقی بحران کا شکار کر دیتی ہے اور جس کے نتیجے میں وہ سماجی ڈھانچے، جو انسان صدیوں کی محنت سے بناتا ہے، شکست و ریخت کا شکار ہو جاتے ہیں۔ مغربی معاشرے پر جن لوگوں کی گہری نظر ہے وہ جانتے ہیں کہ مغرب کی زندگی میں اجنبیت سے جو خلا پیدا ہوا ہے، اس کے برے نتائج معاشرے پر ظاہر ہونا شروع ہو گئے ہیں۔ خاندان، رشتے داریاں، حسن سلوک، آپس میں ایک دوسرے کے دکھ درد میں شرکت، ان سب کے لیے صنعتی خدمت (Service Industries) وجود میں آگئی ہیں، اور آتی جا رہی ہیں۔ ایک معنی میں غیر ترقی یافتہ ہونا، اس لیے بہتر ہے کہ اب بھی غیر ترقی یافتہ اقوام و ملل کے پاس اس بات کا امکان ہے کہ وہ اپنی ترقی کے لیے ایسا راستہ اختیار کریں جو ان خرابیوں

اور فسادات سے بچ سکے، جس کا شکار دوسرے ترقی یافتہ ممالک ہو گئے ہیں۔ شاید یہ راستہ ہمارا وہ تیسرا پیراڈائم جس کو ہم روحانی تسکین کا پیراڈائم کہتے ہیں، فراہم کر سکے۔ شاید اس کے ذریعے ہمیں اس بات کا علم ہو جائے کہ ہم اور کائنات ایک ہی حقیقت ہیں اور اپنی انا (Ego) کے حصار سے نکل کر خیر محض کو حاصل کر سکیں جسکی دعا ہم دن میں کئی بار مانگتے ہیں۔ یعنی ربنا اتنا فی الدنیا حسنۃ اور فی الاخرۃ حسنۃ (Q 2:201) لیکن اس کے لیے ہم کو علم و طاعت کے مابعدالطبعیاتی مفروضات کے خلاف ایک بڑی جنگ کرنا پڑے گی۔

ماخذ

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: منظور احمد، دور حاضر اور مذہب۔ اسلامی نظریہ حیات، مرتبہ خورشید احمد، کراچی یونیورسٹی، ۱۹۶۸ء

۲۔ شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ، اردو ترجمہ، عبدالحق حقانی، ص ۱۶۲۔ ۱۶۸، کراچی، تاریخ ندارد۔

۳۔ ایضاً، ص ۱۴۲۔ ۱۴۳۔

۴۔ شاہ ولی اللہ۔ قصص انبیاء کے رموز اور ان کی حکمتیں، اردو ترجمہ مولانا غلام مصطفی قاسمی، حیدر آباد ۱۹۶۹ء، ص ۲۴۔

۵۔ ایضاً ص ۹۲۔ ۹۳

۶۔ شاہ ولی اللہ۔ فیوض الحرمین، اردو ترجمہ عابد الرحمن صدیقی۔ کراچی تاریخ ندارد، ص ۲۱۹۔ ۲۲۰۔

۷۔ شاہ ولی اللہ۔ اخلاقی مسائل میں اعتدال کی راہ، اردو ترجمہ صدرالدین اصلاحی، رام پور ۱۹۵۲ء۔

۸۔ دیکھئیے، نظام الملک طوسی، سیاست نامہ، انگریزی ترجمہ Hubert Darke
لندن ۱۹۶۰ء ص ۱۰۹۔

۹۔ شاہ ولی اللہ۔ ازالۃ الخفاء، ترجمہ محمد عبدالشکور، کراچی، تاریخ ندارد، جلد اول،
ص ۳۰

۱۰۔ دستور پاکستان ۔ قرارد مقاصد جواب دستور کا حصہ ہے۔

۱۱۔ دیکھیں (Avon Books) Escapc From Freedom : Eric Fromm
نیویارک ۱۹۶۵ء۔ اس کتاب کا مرکزی خیال یہ ہے کہ یورپ میں بیسویں
صدی کی ترقی یافتہ تہذیبوں نے کیوں نازی ازم، فاشیت اور مارکسزم کو
ٹھنڈے پیٹوں برداشت کر لیا۔

۱۲۔ کر کیگار (Kierkagarr) اور ہائیڈیگر (Heidegger) کے فلسفوں میں خوف
ایک مابعدالنفسیاتی عنصر ہے۔

۱۳۔ شبلی نعمانی، سیرت النبی، مرتب سید سلیمان ندوی، لاہور ۱۹۷۰ء ج ۲، ص ۵۷۔

۱۴۔ ابن اسحاق۔ سیرۃ رسول اللہ ، ترجمہ گلیوم، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، کراچی،
۱۹۸۸ء، ص ۶۸۳۔

۱۵۔ دیکھیے، فکر اسلامی کی تشکیل جدید، مرتبہ، ضیاء الحسن فاروقی اور مشیر الحق، دہلی،
۱۹۷۸ء

۱۶۔ ایضاً ص ۴۳۔

۱۷۔ شاہ ولی اللہ اس قسم کی تبدیلی کے قائل ہیں اور اس کا شرائع کے اختلاف
کا سبب بتاتے ہیں۔ البتہ شریعت کے باب میں وہ خاموش ہیں۔ حجۃ البالغہ، ص
۱۶۶۔۱۶۸۔

۱۸۔ دیکھیں۔ مفتی محمد عبدہ، رسالۃ التوحید، ترجمہ اسحاق مساعد اور کینتھ کریگ

لندن ۱۹۶۱ء۔

۱۹۔ دیکھیں۔ مولانا اشرف علی تھانوی، الانتباحات المفیدہ، مرتبہ محمد نجم الحسن تھانوی مع شرح اسلام اور عقلیات، لاہور۔

۲۰۔ سید احمد خان، مقالات سرسید، مرتبہ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور ج ۳، ص ۲۲۔

۲۱۔ ایضاً، حصہ پنجم، ص ۲۴۵۔۲۴۶۔ نیز دیکھیے منظور احمد Zeitschrift Stutlgart fovr Kulturaustausch، ج ۴، ص ۳۳۷۔۳۴۸۔

۲۲۔ سید احمد خان، ایضاً، حصہ سوم، ص ۱۷۶۔۱۸۵۔

۲۴۔ محمد اقبال Reconstruction of Religious Thought in Islam، صفحہ ۱۸۱۔

۲۵۔ ایضاً ص ۱۶۸۔

۲۶۔ دیکھیں فضل الرحمن، Major Themes of The Quran، اسباق I, II, III اور Islam And Modernity، ص ۱۳۔۱۴۔

۲۷۔ ایضاً، Islam ص ۸۵۔۹۹ شکاگو یونیورسٹی پریس، شکاگو، ۱۹۷۹ء

۲۸۔ ایضاً Islam And Modernity ص ۱۴۔

۲۹۔ ایضاً ص ۱۹

۳۰۔ ایضاً ص ۲۰

۳۱۔ خلیفہ عبدالحکیم: Islamic Ideology، ط۔ ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ص ۱۵۷۔

۳۲۔ ایضاً ص ۲۴۵۔۲۰۲۔