عالم خوندمیری

ابوالکلام آزاد کی فکری زندگی

انیسویں اور بیسویں صدی کو ہندوستانی مسلمانوں کے دورِ انحطاط سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ تعبیر ایک حد تک صحیح ہے، یہی وہ زمانہ ہے جب ہندوستانی مسلمان سیاسی اقتدار سے محروم ہورہے تھے اور ان کا سیاسی اور معاشی موقف تیزی کے ساتھ انحطاط کی جانب مائل ہورہا تھا۔ لیکن یہ ایک غیر معمولی واقعہ ہے کہ اسلام نے ہمیشہ دورِ انحطاط میں کسی نہ کسی ایسے عظیم مفکر کو جنم دیا، جس نے فکر و نظر کی راہوں میں ایک بڑا انقلاب پیدا کر دیا۔ چودھویں صدی عیسوی میں جب مغربی ایشیا اور شمالی افریقہ کی سلطنتیں انتشار اور تباہی کی تقریباً آخری منزل پر دِکھائی دے رہی تھیں۔ اسلامی دُنیا میں عہد وسطیٰ کے سب سے بڑے مفکر اور تاریخ کے فلسفی ابنِ خلدون کا ظہور ہوا، جو زندگی بھر حوادث اور فتنوں کا مقابلہ کرتا رہا، لیکن جس نے ان حادثوں اور فتنوں سے انسانی حیات اور تاریخ کے بارے میں ایک نیا شعور اور ایک نیا نقطۂ نظر حاصل کیا اور صرف عربوں کے نہیں بلکہ دُنیا کے مجموعی علم میں ایک عظیم الشان اضافہ کا باعث ہوا۔ ہندوستان میں جس زمانہ میں اسلام کا نشوونما ہوا وہ دورِ اسلام کی زندگی کا یقیناً تابناک دَور نہیں تھا، اس کا فکری اور عقائدی نظام ترقی، نشوونما، تبدیلی و تنزل و انحطاط کی تقریباً تمام منزلیں طے کر چکا تھا۔ تباہی اور انتشار کی انتہا یہ تھی کہ اس دَور کے حساس اہلِ نظر اپنے دَور کو دُنیا کا آخری عہد بھی تصور کرنے لگے تھے۔ پندرھویں صدی میں جب شمالی ہندوستان میں سیاسی نراج اور انتشار کی کیفیت اپنی انتہا کو پہنچ چکی تھی، بظاہر ''جسدِ مردہ'' میں پھر سے زندگی کے آثار پیدا ہونے لگے، حیات بخش تحریکوں نے جنم لینا شروع کیا، اور ہندوستان میں اسلام صرف ایک سیاسی قوت نہیں

رہا بلکہ عالمگیر اسلامی تہذیب اور اسلامی علوم و فنون کے خزانے کو بھی مالا مال کیا۔ اسی طرح اورنگ زیب کے بعد جب پھر ایک بار مسلمان سیاسی انحطاط کا شکار ہونے لگے اور ہر طرف مایوسی اور نا اُمیدی کے بادل چھانے لگے تو ایک دم سے ایک نئی ذہنی اور فکری انقلاب کے آثار بھی نظر آنے لگے، اسی دورِ زوال میں دہلی کے شاہ ولی اللہؒ نے بڑے زور و شور کے ساتھ اسلام کو زندگی کے نئے فکری، سماجی، سیاسی اور معاشی تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ شاہ ولی اللہ کی تحریک اور ان کے نقطۂ نظر نے ہندوستان کی اسلامی دُنیا میں ایک بڑا انقلاب پیدا کر دیا، جونپور کی مہدوی تحریک کے بعد شاہ ولی اللہ کی تحریک ''اسلامی ہند'' کی سب سے بڑی تحریک تھی جس نے نہ صرف شریعت اور طریقت کے فرق کو کم کرنے کی پرزور کوشش کی بلکہ اسلام کے بنیادی امور کے بارے میں ایک نیا اور حیات بخش نقطۂ نظر فراہم کیا۔ شاہ ولی اللہؒ کی جلائی ہوئی شمع سے آنے والے دِنوں میں مختلف شمعیں روشن ہوتی رہیں۔ سر سیّد احمد خاں اور ان کے اصلاح پسند رفقاء نے بھی اس شمع سے روشنی حاصل کی۔ شاہ ولی اللہ کی تحریک میں کئی امکانات مضمر تھے، ایک امکان تو وہ تھا، جس کی تکمیل سر سیّد احمد خاں نے کی اور وہ یہ تھا کہ اسلام کی حقانیت کو نئی اور طاقتور دلیلوں کے ساتھ پیش کیا جائے، سر سیّد احمد خاں نے اس امکان کو اس کی منطقی حد تک پہنچانے کی کوشش کی اور بد قسمتی سے یہ منطقی حد اکثر صورتوں میں ''اعتذار'' میں بدل گئی۔ سر سیّد دین کی حقانیت اور اسلام کی فطرت کو ثابت کرنے کے جوش میں اس منزل تک پہنچ گئے جہاں اسلام انیسویں صدی کی سائنس اور حکمت کی ایک طفلانہ تعبیر نظر آنے لگا، شاید ان کا نصب العین جدید علوم اور اسلام میں تطابق تھا، اس کے خلاف جو ردِ عمل اُبھرا اس کے ایک نمائندے شبلی نعمانی (وفات ۱۹۱۴ء) تھے جنہوں نے دوسرے طریقے سے روایت کے تسلسل کو برقرار رکھتے ہوئے، ایک نئے علمِ کلام کی بنیاد ڈالنے کی کوشش کی۔ سر سیّد اور شبلی کا اختلاف نقطۂ نظر سے زیادہ طریقۂ عمل کا اور مقصد سے زیادہ ذریعے کا اختلاف تھا۔ سر سیّد احمد خاں اور شبلی نے مرض کی پہچان صحیح کی، اس بحران کو محسوس کیا، جس میں انیسویں صدی کے آخر میں اسلام گھر گیا تھا۔ لیکن ان کے بتائے ہوئے علاج تک رسائی صرف ان لوگوں کی ہو سکتی تھی جو علم

الکلام کی موشگافیوں کی تاب لا سکتے تھے۔شبلی کو اپنے مجوزہ علاج کی ناتمامی کا جب احساس ہوا تو اُنہوں نے عمر کے آخری حصے میں اسلام کے منبع یا source کی جانب توجہ کی اور شاید سیرت النبی کی تصنیف ان کے اسی احساس کا ایک اظہار بنی۔ ہندوستان میں اسلام کو پھر سے ایک قوتِ محرکہ بنانے کے لیے ایک زیادہ پرجوش موثر کی ضرورت تھی جو صرف منطقی فکر کی پابند نہ ہو بلکہ راست انسانی وجدان کو متحرک کر سکے اور اس سرچشمہ سے قریب کر سکے جس سے بعد کے اَدوار میں ''تمدن، تصوف، شریعت اور کلام'' کی نہریں نکلتی ہیں۔شاہ ولی اللہی تحریک کے اس دوسرے امکان کو ان کے متبعین اور پیروؤں نے تقریباً تشنہ چھوڑ دیا تھا، اگر ان کے الوالعزم صاحبزادے ''تحفۂ اثناعشریہ'' کی تصنیف میں مشغول ہو گئے تو دوسرے بلند ہمت جانشین یک طرفہ جوش و خروش کا اس طرح شکار ہو گئے کہ اس تحریک سے مغربی اثر سے فیضیاب ہونے والے ذہن گھبرا سے گئے۔ شاہ ولی اللہ کی اصلی تحریک کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ ''دین'' کو اس کی اصلی ابتدائی صورت میں پیش کیا جائے اور ''اسرارِ دین'' کو منکشف کیا جائے، لیکن (علم) کلام کی مدد سے نہیں بلکہ کتاب اور سنت کی روشنی میں۔ اگر صحیح معنوں میں اس عظیم امکان کی ہندوستان میں کسی ایک شخص نے تکمیل کی تو وہ مولانا ابوالکلام آزاد (وفات ۱۹۵۸ء) ہیں۔مولانا آزاد نے صرف اس امکان کی تکمیل ہی نہیں کی بلکہ اپنی مجتہدانہ فکر اور محیر العقول ذہانت کے ذریعے، جس کی ہندوستان کی اسلامی تاریخ میں بہت کم مثالیں مل سکتی ہیں، اسلام کی بنیادی انسانیت دوستی کو جس پر صدیوں کے تعصب اور تنگ نظری کی گرد جمی ہوئی تھی، اس طرح اجاگر کیا کہ اسلامی تاریخ میں اسلام کی عظمت اور اس کی اہمیت مسلم ہوگئی۔ ان کی اپنی ذہنی زندگی اور ان کے فکری ارتقا میں ہمیں اسلام کی فکری تاریخ کے تمام منازل نمایاں نظر آنے لگتے ہیں۔ ان کی پوری فکری زندگی ''تفکر'' اور ''تدبر'' کی بہترین مثال فراہم کرتی ہے۔ جو قرآن کی رُو سے ''معرفتِ حق'' کی سب سے یقینی راہ ہے[1] اگر ایک لحاظ سے وہ ''قدیم اسلام'' کا ایک بہترین نمونہ ہیں جن کی تعلیم و تربیت میں قدامت کی بہترین اور اعلیٰ ترین اور ساتھ ہی انتہائی محدود روایتیں شامل

[1] 'والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا.' (العنکبوت: ۶۹)

تھیں، تو دوسری طرف جدید مسلم فکری رہنماؤں میں اقبال (وفات ۱۹۳۸ء) کے سوا شاید ہی کوئی دوسرا مفکر اور عالم مل سکے جو جدید علم و حکمت اور جدید نقطۂ نظر سے اتنی گہری واقفیت رکھتا ہو۔ 'غبارِ خاطر' کے بعض خطوط اور ترجمان القرآن کے بعض مقامات کے مطالعہ سے حیرت ہوتی ہے کہ قدیم طرزِ تعلیم کا یہ سب سے ممتاز نمائندہ جدید فکری رجحانات اور میلانات کا اتنا گہرا علم کیسے حاصل کر سکا، وہ صرف جدید مغربی رجحانات ہی سے واقف نہیں بلکہ قدیم ہندی فلسفے اور مذاہب کے مطالعہ سے بھی ان کی نظر محروم نہ رہی، ان کی نظر میں مشرق و مغرب کا امتیاز کوئی معنی نہیں رکھتا۔ خود ان کے الفاظ میں ''علم و نظر کی راہوں میں آج کل قدیم و جدید کی تقسیمیں کی جاتی ہیں، لیکن میرے لیے یہ تقسیمیں بھی کوئی تقسیم نہیں۔ جو کچھ قدیم ہے وہ مجھے ورثے میں ملا، اور جو کچھ جدید ہے، اس کے لیے اپنی راہیں آپ نکال لیں۔ میرے لیے وقت کی جدید راہیں بھی ویسی ہی دیکھی بھالی ہیں جس طرح قدیم راہوں میں گام فرسائی کرتا رہا ہوں[1]''

جدید اور قدیم کا یہ امتزاج ایک بڑی ذہنی کشمکش کا ثمر ہے۔ غبارِ خاطر کے دوسرے خط میں تفصیل سے اس ذہنی کشمکش کی تصویر کھینچی ہے۔ ترجمان القرآن کی پہلی جلد میں ''اصولِ ترجمہ و تفسیر'' کے باب میں اختتام پر مختصراً اس ذہنی کشمکش کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں ''میرے دل کا کوئی یقین ایسا نہیں ہے جس میں شک کے سارے کانٹے نہ چبھ چکے ہوں اور میری روح کا کوئی اعتقاد ایسا نہیں ہے جو انکار کی ساری آزمائشوں سے نہ گزر چکا ہو۔ میں نے زہر کے گھونٹ بھی ہر جام سے پیے ہیں اور تریاق کے نسخے بھی ہر دار الشفا کے آزمائے ہیں۔ میں جب پیاسا تھا تو میری لب تشنگیاں دوسروں کی طرح نہ تھیں اور جب سیراب ہوا تو میری سیرابی کا سرچشمہ بھی شاہراہِ عام پر نہ تھا[2]'' شک، انکار اور اضطراب کے ان منازل کو طے کرنے کی وجہ سے مولانا آزاد کی فکر میں جو وسعت جو گہرائی، جو آفاقیت اور جو انسانیت نظر آتی ہے، اس کی نظیر مشکل ہی سے کسی دوسرے مسلم مفکر اور عالم میں مل سکتی ہے۔ اعلیٰ ترین فکری امکان اور

۱؎ ترجمان القرآن، دهلی ۱۹۳۱ء، ج ۱، ص ۷۵۔ یاد رہے کہ جب ترجمان القرآن ج ۱ کا دوسرا ایڈیشن اپریل ۱۹۴۷ء میں زمزم کمپنی نے لاہور سے شائع کیا تو اس میں جا بجا نئے مطالب کا اضافہ کیا گیا۔ یہ نیا ایڈیشن نقشِ ثانی ہے۔ (ایڈیٹر)

۲؎ ایضاً ص ۷۶

''شعریت'' کا امتزاج بہت کم نظر آتا ہے۔ مولانا آزاد عرفِ عام میں شاعر نہیں تھے۔ لیکن ان کے مزاج میں شعریت کا عنصر اپنے کمال کو پہنچا ہوا تھا اور شاید یہی وجہ ہے کہ وہ ہمیشہ اس تنگ نظری سے بلند رہے اور شاید کبھی اس کا شکار نہ ہوئے جو عام طور پر ان لوگوں کے حصے میں آئی جن کا مقصد بھی ان کی طرح اسلام کو اور قرآن کو اس کی حقیقی شکل و نوعیت میں اور صحابہ و سلف کے اعلیٰ نقطۂ نظر کی روشنی میں پیش کرنا تھا۔ مزاج کی اس شعریت کا نتیجہ ہے کہ جہاں ان میں ابنِ تیمیہ، ابنِ قیم، احمد بن حنبل کا جلال نظر آتا ہے، وہیں رومی و سنائی کے سوز کے آثار بھی نمایاں طور پر دِکھائی دیتے ہیں۔ یہی شعریت کا اثر ہے کہ ''امعر بالمعروف و نہی عن المنکر'' کی جانب دعوت دینے والے ابوالکلام، سرمد اور اورنگ زیب کی کشمکش میں سرمد کی جانب دِکھائی دیتے ہیں اور ان کی ہمدردیاں اورنگ زیب سے زیادہ دارالشکوہ[1] کے ساتھ نظر آتی ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ ان کے مزاج کی... یہی ''شعریت'' ہے جس نے خدا کی رحمت اور ربوبیت کی جانب ان کے وجدان کی رہنمائی کی اور اُنہوں نے قرآن کا ایک نئے رنگ اور ایک نئے اسلوب سے مطالعہ کیا۔ ان کی تعلیم و تربیت اور ''کلاسیکی'' نوعیت کی رہی، لیکن ان کے مزاج اور ان کی افتاد میں وسیع معنی میں ''رومانی اثرات'' غالب نظر آتے ہیں۔ پروفیسر گب (Gibb) کا خیال ہے کہ عرب ذہن انتہائی تخیلی اور رومانی ہے۔ مولانا آزاد کے ذہن میں اس ''تخلیت اور رومانیت'' کی پوری علامت نظر آتی ہیں۔ اسی تخیلیت اور رومانیت کے ذریعہ اُنہوں نے قرآن کی اصلی روح کا جس میں فلسفہ وحکمت کی استدلالی منطق سے زیادہ وجدانی استقرائیت پر زور دیا گیا ہے، سمجھنے میں کامیابی حاصل کی۔ مذہب کے بارے میں بھی اُن کا نقطۂ نظر وجدانی ہے۔ وہ ایسے مذہب سے راضی نہیں جو ''عقلیت اور منطق کی ایک سادہ اور بے رنگ چادر اوڑھ کر آتا

---

[1] ابوالکلام نے ۱۹۱۰ء میں سرمد پر اپنے مقالے میں لکھا تھا: ''اس کے (داراشکوہ) صاحبِ ذوق ہونے کا بڑا ثبوت یہ ہے کہ تلاشِ مقصد میں دیر وحرم کی تمیز اُٹھا دی تھی... پروانہ کو تو شمع ڈھونڈنی چاہیے، اگر صرف شمعِ حرم ہی کا شیدا ہے تو سوز طلبی میں کامل نہیں۔'' سرمد کے بارے میں مولانا نے لکھا: 'سرمد جوشِ جنوں میں پھرتا ہوا جب شاہ جہاں آباد، دہلی پہنچا تو قضا نے اشارہ کیا کہ قدم روک لیے جائیں کیونکہ جس جام کی تلاش ہے، وہ اسی میخانہ میں ملے گا۔ (ابوالکلام: 'حیاتِ سرمد'، لکھنؤ، ص ۱۷)۔

ہے اور دِلوں سے زیادہ ہمارے دِماغوں کو مخاطب کرنا چاہتا ہے۔'' ان کے نزدیک ''زندگی بسر کرنے کے لیے صرف ثابت شدہ حقیقتوں ہی کی ضرورت نہیں ہے بلکہ عقیدہ کی بھی ضرورت ہے۔'' ''ہم صرف ان ہی باتوں پر قناعت نہیں کر لے سکتے جنہیں ثابت کر سکتے ہیں اور اس لیے مان لیتے ہیں۔ ہمیں کچھ باتیں ایسی بھی چاہئیں جنہیں ثابت نہیں کر سکتے، لیکن مان لینا پڑتا ہے۔''

مولانا آزاد کی مذہبی تحریروں میں خواہ وہ 'تذکرہ' ہو یا 'ترجمان القرآن' الہلال کے مضامین ہوں یا غبارِ خاطر کے وہ مقامات جہاں وہ مذہب پر گفتگو کرتے ہیں، ان کا بنیادی مخالف کلاسکی (Anti Classical) رجحان نمایاں نظر آتا ہے، جسے ایک لحاظ سے ''عرب ذہن'' کا ایک خاصہ کہا جا سکتا ہے۔ لیکن ان کی رومانیت محض ایک طوفان اور سرجوش نہیں۔ یہ ایک بے ترتیب جذبے کا اظہار نہیں بلکہ اس کے خمیر میں تخیل کی بلند ترین پرواز اور حیات بخش عقلیت کا نازک ترین عنصر شامل نظر آتا ہے۔ تخیل، وجدان اور عقلیت کا یہی امتزاج مولانا آزاد کو دوسرے مسلم مفکرین اور علماء سے ممتاز کرتا ہے۔ شاید یہی نادر مزاج ان کی ''انفرادیت'' ہے جس نے اسلام کو عصر حاضر کے تقاضوں سے مطابق کرنے میں اس طرح کامیابی حاصل کی کہ ایک طرف اسلام دورِ حاضر کا سیاسی اور سائنسی منشور نہیں بنا تو دوسری طرف اس بات کا اندیشہ نہ رہا کہ ہر نئی تحقیق، سائنس اور حکمت کے ہر نئے انکشاف اور سیاست و معیشت کے ہر نئے انقلاب کے ساتھ خواہ یہ تحقیقیں، یہ نئے نئے انکشافات اور نئے نئے انقلابات باہم دگر کتنے ہی متضاد کیوں نہ ہوں، اسلام اور قرآن کی نئی تعبیر کرنی پڑے گی۔ اُنہوں نے اپنی ذہنی اور فکری زندگی کے آغاز ہی میں اپنا یہ نصب العین بنا لیا تھا کہ اسلام کو اس کی اصلی اور بنیادی صورت میں پیش کیا جائے، ان کی پہلی مستقل تصنیف ''تذکرہ'' ان کے ابتدائی دَور کے ذہن کی، جوان کے ذہن کا تشکیلی دَور تھا، بہترین ترجمان ہے۔ تذکرہ کے مصنف ابوالکلام آزاد بھی تقلید اور روشِ عام پر چلنے کے مخالف ہیں لیکن ان کا ذہن ابھی اسلام اور قرآن کی ''انسانیت نواز'' (Humanitic) تعلیمات تک پوری طرح نہیں پہنچا تھا، ان پر ایک مجاہدانہ رنگ طاری

نظر آتا ہے، اور اسی لیے جب وہ ان علما و مذہبی قائدین کا ذکر کرتے ہیں جنہوں نے اقتدار کے خلاف مزاحمت کی تو ان کے قلم سے شعلے نکلنے لگتے ہیں۔ اگر وہ ابتدائی مہدوی تحریک کے رطب اللسان ہیں تو امام ابن تیمیہ اور احمد بن حنبل کے بھی مدح خواں اور امام حسین اور امام علی رضا کا بھی اسی ادب و احترام سے ذکر کرتے ہیں۔ مصنف صرف سیاسی میدان ہی میں مجاہد نہیں ہیں بلکہ مذہبی میدان میں بھی مجاہدانہ انداز غالب ہے۔ پچھلے دور سے اور قرونِ اولیٰ سے ان کی محبت اور عقیدت پر ایک رومانی انداز چھایا ہوا نظر آتا ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رفتہ رفتہ ان کی شعریت اور علمیت، رومانیت اور عقلیت میں ایک امتزاج اور توازن پیدا ہو رہا ہے، ہوسکتا ہے کہ ان کی سیاسی زندگی اور اس کے وسیع تجربات نے بھی انگریزی اور فرانسیسی ادب اور فلسفے کے مطالعے کے ساتھ ساتھ ان کی نئی ذہنی تشکیل میں مدد دی ہو۔ اگر یہ بات صحیح ہے کہ انسانی ذہن خلا میں ترقی نہیں کرتے تو پھر زندگی کا ہر تجربہ ذہن کی تشکیل میں ایک بڑا معاون بن جاتا ہے۔ ان کے فکری ارتقاء پر ان کی سیاسی زندگی کے اثرات کو تسلیم کرتے ہوئے بھی یہ بات ماننی ضروری ہے کہ اُنہوں نے حتی الامکان شعوری حیثیت سے اپنی فکر کو ہر آن بدلنے والی سیاست اور اس سیاست سے پیدا ہونے والے مطالبات سے محفوظ رکھا۔ مغربی سامراج کے خلاف ان کے جذبات اپنے ہم عصر مسلم مفکرین کے مقابلہ میں کہیں زیادہ شدید تھے۔ کیوں کہ وہ خود اس جدوجہد کے صرف ایک رکن نہیں بلکہ عظیم قائد تھے، لیکن اس کے باوجود اُنہوں نے مغربی سائنس، مغربی فلسفے، مغرب کے سیاسی اور معاشی نظریات کے بارے میں ایک طرفہ تنگ نظری کا نہ صرف یہ کہ مظاہرہ نہیں کیا بلکہ اس صدی کے ہندوستانی فکری اور سیاسی رہنماؤں میں ''جدیدیت'' (Modernism) کے آزاد جیسے علمبردار بہت کم نظر آئیں گے۔ قدیم اور جدید کے بہترین امتزاج کے ساتھ فکری دُنیا میں ''جدیدیت'' کی ترجمانی کی ایک دوسری مثال شاید صرف رادھا کرشنن ہیں۔ یہ ایک تناقض محال یا Paradox نظر آتا ہے کہ ایک طرف مولانا آزاد قرآن کی تفسیر کے لیے صحابہ وسلف سے نیچے اترنے کے لیے تیار نہیں ہیں تو دوسری طرف وہ ''جدیدیت'' کے علمبردار بھی ہیں۔ مولانا آزاد کی تصانیف اور خصوصاً ترجمان القرآن کا

مطالعہ اس Paradox کو حل کرتا ہے، اُنہوں نے ایک لحاظ سے سب سے پہلی بار اسلام کی حقیقی روح کو قرآن کے ذریعے سمجھنے اور پیش کرنے کی کوشش کی۔

اسلام کی یہ حقیقی روح اقبال کے الفاظ میں ''تمدن، تصوف، شریعت اور کلام'' کی روایتوں میں گم ہوگئی تھی۔ ایسا واقعہ صرف اسلام ہی کے ساتھ پیش نہیں آیا بلکہ تقریباً ہر مذہب کو تاریخ اور تمدن کی طاقتور قوتوں کا مقابلہ کرنا ہوتا ہے۔ مولانا آزاد کے نزدیک قران کی رُو سے ہر تاریخی مذہب کی ایسی حقیقی روح کا جس پر رفتہ رفتہ ''تمدن، تصوف، شریعہ اور کلام'' کے پردے پڑ جاتے ہیں اور جس کی اصلی حقیقت ''خرافات'' میں کھو جاتی ہے، نام ''الاسلام'' یا ''الدین'' ہے۔ اِسی کا نام دینِ فطرت ہے اور یہی تمام مذاہب کی اصلی روح اور ان کا سرچشمہ ہے۔ اسلام اسی ''الدین'' کے احیاء کا نام ہے۔ ''دین الٰہی کی اصل نوعِ انسانی کی اخوت و وحدت ہے، نہ کہ تفرقہ ومنافرت۔ خدا کے جتنے رسول بھی دُنیا میں آئے، سب نے یہی تعلیم دی تھی کہ تم سب اصلاً ایک ہی امت ہو اور ایک ہی گروہ ہو، تم سب کا پرودگار ایک ہی پروردگار ہے۔ پس چاہیے کہ سب اسی ایک پروردگار کی بندگی کریں اور ایک گھرانے کے بھائیوں کی طرح مل جُل کر رہیں۔ اگرچہ ہر مذہب کے داعی نے اسی راہ کی تعلیم دی، لیکن ہر مذہب کے پیرووٴں نے اس سے انحراف کیا، نتیجہ یہ نکلا کہ ہر ملک، ہر قوم، ہر نسل نے اپنے اپنے جتھے الگ الگ بنا لیے اور ہر جتھا اپنے طور طریقے میں مگن ہو گیا۔'' مولانا کے مطالعۂ قرآن کا ماحصل یہ ہے کہ ''قرآن نے پچھلے رسولوں اور مذہب کے بانیوں میں سے جن جن رہنماوٴں کے مواعظ نقل کیے ہیں، ان سب میں بھی اصل اصول یہی حقیقت ہے اور عموماً اکثر مواعظ کا خاتمہ دین کی وحدت اور انسان کی عالمگیر اخوت کی تعلیم ہی پر ہوتا ہے[1]۔''

مولانا آزاد کے نزدیک قرآن نے اس سلسلہ میں جس چیز پر زور دیا ہے، ان میں تین باتیں سب سے نمایاں ہیں:

(ا) انسان کی نجات وسعادت کا دارومدار اعتقاد وعمل پر ہے، نہ کہ کسی خاص گروہ بندی پر۔

---

[1] ترجمان القرآن، ج ا، ص ۱۴۷-۱۴۸۔

(۲) نوعِ انسانی کے لیے دینِ الٰہی ایک ہی ہے اور یکساں طور پر سب کو اسی کی تعلیم دی گئی ہے۔ پس یہ جو پیروانِ مذاہب نے دین کی وحدت اور عالمگیر حقیقت ضائع کر کے بہت سے متخالف اور متخاصم جتھے بنا لیے ہیں۔ یہ صریح گمراہی ہے۔

(۳) اصل دین توحید ہے یعنی ایک پروردگارِ عالم کی براہِ راست پرستش کرنی اور تمام بانیانِ مذاہب نے اسی کی تعلیم دی ہے۔ اس کے خلاف جس قدر عقائد اور اعمال اختیار کر لیے گئے ہیں، اصلیت سے انحراف کا نتیجہ ہیں[۱]۔''

مذاہب کی اندرونی وحدت اسلامی فکر کی تاریخ میں بالکلیہ نیا انکشاف نہیں ہے۔ متاخرین میں شاہ ولی اللہ نے بھی حجۃ اللہ البالغہ میں اس امر کی جانب اشارے کیے ہیں، لیکن جس شرح و بسط کے ساتھ اور استدلال کی جس قوت کے ساتھ مولانا آزاد نے ترجمان القرآن میں اس اصول کو پیش کیا ہے، اس کی نظیر اسلامی لٹریچر میں نہیں ملتی۔ ''وحدتِ ادیان''، مولانا آزاد کا مرکزی خیال ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ تمام مذاہب جیسے کہ وہ اس وقت موجود ہیں، سچے ہیں یا یہ کہ ''ہر مذہب سچائی ہے''۔ بلکہ یہ کہ تمام مذاہب سچے ہیں کیوں کہ اصلِ دین ایک ہی ہے اور سب کو دیا گیا ہے۔ لیکن تمام پیروانِ مذاہب سچائی سے منحرف ہو گئے ہیں۔ اُنھوں نے دین کی حقیقت اور وحدت ضائع کر دی ہے اور اپنی گمراہیوں کی ٹولیاں بنا لی ہیں۔''

عرفِ عام کا اسلام بھی کوئی استثنائی صورت نہیں ہے۔ جس طرح دوسرے مذاہب کے پیرو گمراہ ہو گئے ہیں۔ اسی طرح مسلمان بھی جن کی نظروں سے ''الدین'' اور ''الاسلام'' اوجھل ہو گیا ہے۔ حقیقی دین سے اور اس کی عالمگیر روشنی سے محروم ہو گئے ہیں ''تفریق بین الرسُل'' کے خلاف —— قران کی غیر مشروط تاکید سے مولانا یہی نتیجہ نکالتے ہیں کہ کسی رسول یا کسی بانیٔ مذہب کا انکار تمام رسولوں کے انکار کے مترادف ہے۔ یہی وہ نازک نکتہ ہے جس پر اصرار کرتے ہوئے، مولانا نے مسلمانوں کے ''عقیدۂ رسالت'' کا ایک نئی روشنی میں مطالعہ کیا۔ ترجمان القرآن کے قدامت پسند نقادوں نے 'وحدتِ ادیان' کے تصور پر جب ہنگامہ بپا کیا تو

[۱] ترجمان القرآن، ج ۱، ص ۱۴۰۔

شاید ان کی نظر اس نازک نکتہ پر نہیں پڑی، جس پر مولانا نے ترجمان القرآن میں بار بار زور دیا ہے۔ یہاں مولانا کا تصور اور مسلمانوں کا قدیم دینیاتی تصور ایک اعلیٰ سطح پر متحد ہو جاتے ہیں۔ قرآن نے پچھلے مذاہب کو منسوخ نہیں کیا بلکہ صرف یہ کہا کہ ''الدین'' یا ''الاسلام'' پر ''تحزّب'' (گروہ بندیوں اور جماعت بندیوں) کی وجہ سے جو نقاب پڑ گئے تھے، اُنہیں ہٹایا اور عالمگیر تمدنی وحدت اور توحید کی اساس پر تمام انسانوں کو متحد کر دیا۔ مولانا کا ''وحدت ادیان'' کا تصور اس قسم کی عام مذہبی رواداری کا تصور نہیں جو عموماً ذہنی کاہلی کا آفریدہ ہوتا ہے۔ مولانا ''مذہب'' کی اصلی حقیقت کا انکشاف کرتے ہیں اور تمام دینی انسانوں کو اس ایک بنیاد پر جمع ہونے کی دعوت دیتے ہیں۔ گویا مولانا کی دعوت بنیادی طور پر وہی ہے جو قرآن کی اور پیغمبر اسلام کی دعوت تھی۔ لیکن اس مقام پر مولانا کا اس دَور کے ''احیاء پرستوں'' سے راستہ الگ ہو جاتا ہے۔ احیا پرست صرف پیغام کو نہیں بلکہ ان تمام ''اداروں'' کو پھر سے زندہ کرنے کی ''سعیٔ بے حاصل'' کرتا ہے جو ماضی میں کبھی اس پیغام سے وابستہ تھے یا اس پیغام کے خاص وقتی تمدن سماجی اور معاشی اظہار تھے۔ مولانا نے ترجمان القرآن میں جابجا ''دین'' اور ''شرع ومنہاج'' کے فرق کو واضح کیا ہے۔ شرع ومنہاج کو دین کا مترادف قرار دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ دین مختلف گروہوں میں بٹ گیا۔

''اس نے (قرآن) بتلایا کہ ایک چیز دین ہے۔ ایک شرع ومنہاج ہے۔ دین ایک ہی ہے اور ایک ہی طرح پر سب کو دیا گیا ہے۔ البتہ شرع ومنہاج میں اختلاف ہوا اور یہ اختلاف ناگزیر تھا کیوں کہ ہر عہد اور ہر قوم کی حالت یکساں نہ تھی اور ضروری تھا کہ جیسی جس کی حالت ہو، ویسے ہی احکام واعمال بھی اس کے لیے اختیار کیے جائیں۔ پس شرع ومنہاج کے اختلاف سے اصلِ دین مختلف نہیں ہو جا سکتے[۱]۔''

دین، منہاج اور شرع میں جو اختلاف اور فرق ہے، وہ مولانا کے نزدیک اصل اور فرع کا اختلاف ہے۔ مذاہب میں جس قدر بھی اختلاف شرع ومنہاج کے اختلاف کی بنا پر ہوا

۱۔ ترجمان القرآن، ج ۱، ص ۱۶۳۔

وہ ''دین کا اختلاف نہیں محض شرع و منہاج کا اختلاف ہے، حقیقت کا نہیں، ظواہر کا ہے، روح کا نہیں ہے، صورت کا ہے۔''

شاہ ولی اللہ نے بھی حجۃ اللہ البالغہ میں اس فرق و اختلاف کی نوعیت کو واضح کیا تھا، لیکن ان کے ہاں صرف اشارے تھے۔ مولانا نے اُنہیں اشاروں کو ایک منظم صورت میں پیش کیا ہے اور اس لحاظ سے مولانا نے شاہ ولی اللہ کے نامکمل مشن کی تکمیل کی۔ منہاج اور شریعت کا سوال ہندوستانی مسلمانوں کے لیے اتنا ہی اہم نہیں جتنا کہ اسلامی ملکوں کے لیے اہمیت رکھتا ہے۔ مصر اور شام میں مفتی محمد عبدہٗ کی جدید اسلامی تحریک کے زیرِ اثر یہ سوالات اور مسائل مسلم دانشوروں کی فکر و نظر پر چھائے رہے۔ مولانا آزاد نے بھی صرف نظری سوالوں پر توجہ دی۔ دین اور منہاج کے فرق و اختلاف کو واضح کیا۔ اسی سوال کو اور راست طور پر ''اسلام'' اور ''شریعت کے قوانین'' کے تعلق اور ربط کو ازہر کے ایک عالم علی عبدالرازق نے بڑے شد و مد کے ساتھ پیش کیا (اتفاق کی بات یہ ہے کہ مولانا آزاد اور ازہر کے اس عالم نے ایک ہی سال یعنی ۱۸۸۸ء میں جنم لیا) اور کہاں تک بدلتے ہوئے حالات میں نئے قوانین کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔ اپنی کتاب ''الاسلام و اصول الحکم''[۱] میں مفتی عبدہٗ کے اس شاگرد علی عبدالرازق نے اپنے اس انقلاب آفرین خیال کو پیش کیا کہ پیغمبر اسلام کا اصلی مشن تمام نوعِ انسانی کا روحانی اتحاد تھا اور چوں کہ اسلام کا روحانی مشن عالمگیر نوعیت کا عامل تھا، اس لیے قوانینِ شریعت کا اطلاق بڑی حد تک اضافی نوعیت رکھتا ہے۔ یہ استدلال اور نقطۂ نظر بحث طلب ہے اور یہاں مقصود یہ نہیں ہے کہ اس نقطۂ نظر کی تائید یا تردید کی جائے بلکہ مقصود یہ ہے کہ جس مسئلے کو مولانا آزاد نے ترجمان القرآن میں پیش کیا ہے، وہ اسلامی دُنیا کا ایک اہم مسئلہ ہے جو... بڑی حد تک ان مسلمانوں کے لیے ''موت و زیست'' کا سوال ہے۔ اقبال نے بھی اپنے لیکچرز ''اسلامی فکر کی تشکیلِ جدید'' میں اس سوال کو ایک بڑا اہم سوال قرار دیا ہے، اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال بھی

۱۔ اس کتاب کا تیسرا ایڈیشن ۱۹۲۵ء، میں قاہرہ میں شائع ہوا۔ جامع ازہر اور قدامت پسند حلقوں میں ہنگامہ بپا ہو گیا۔ مصنف کو اپنی ڈگری اور ملازمت سے ہاتھ دھونا پڑا۔ علمائے الازہر اور شیخ الازہر نے اس کتاب پر سخت تنقید کی۔ بزمِ اقبال، لاہور نے ۱۹۹۵ء میں اس کتاب کا اُردو ترجمہ: ''اسلام اور اصولِ حکومت'' کے نام سے شائع کیا۔ (ایڈیٹر)

اپنے لیکچرز میں مولانا آزاد سے بہت زیادہ دور نہیں ہیں۔ بدقسمتی سے ان سوالات پر ہندوستانی مسلمانوں نے وسعتِ نظر اور روشن دماغی کے ساتھ غور وفکر نہیں کیا، جن کے وہ مستحق ہیں۔ ابھی تک ہندوستانی مسلمانوں پر قدیم دینیاتی طرزِ فکر اس حد تک طاری ہے کہ وہ ان نہایت اہم سوالات پر ابھی تک ''کفر و ایمان'' کی اصطلاحات کے تنگ دائرہ سے باہر نکل کر غور کرنے پر آمادہ نظر نہیں آتے۔

الدین، الاسلام، منہاج اور شرع کے اُمور پر ایک نیا اور حیات بخش نقطۂ نظر عطا کرنے کے علاوہ، مولانا نے ترجمان القرآن میں ایسے بہت سے سوالات پر روشنی ڈالی ہے جو اسلام کی فکری تاریخ میں بڑی اہمیت کے حامل رہے ہیں۔ اور جو ایک عرصہ تک اسلامی دُنیا میں گرمیٔ محفل کے اسباب بہم پہنچاتے رہے۔ ان دیرینہ اور ایک لحاظ سے تقریباً لاینحل سوالات کو جنہوں نے صدیوں تک اسلامی ذہن کو الجھائے رکھا، حل کرنے کی کوشش میں مولانا آزاد اپنے لیے ایک نیا راستہ ڈھونڈ نکالتے ہیں۔ مثلاً اُنہوں نے خدا کی صفاتِ ربوبیت، رحمت اور عدالت کی تشریح کرتے ہوئے ایسے عجیب نکات پیدا کیے ہیں کہ اُن کی حیرت انگیز ذہانت اور ان کی بے مثال قرآن فہمی کی داد دیئے بغیر نہیں رہا جا سکتا۔ خدا کی غیریت اور ماورائیت (Transcendence) اور اس کا محیطِ کل ہونا اور کائنات خلقت میں جاری و ساری رہنا (Immanence) یہ دو متضاد رجحانات ہر مذہب کے اندرونی ''تناؤ'' کا باعث رہے ہیں۔ نہ صرف یہ کہ اس بنیاد پر مختلف مذاہب میں اختلافات رہے بلکہ ہر مذہب میں یہ رجحانات باہمی ذہنی اور روحانی کشاکش کا باعث بنے رہے۔ دینیاتی یا Theological نقطۂ نظر نے اگر ماورائیت پر زور دیا تو تصوف نے دوسرے متضاد نقطۂ نظر کو اپنا رہنما بنایا۔ مولانا آزاد نے قرآن کی روشنی میں اس اہم مسئلے کا حل تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ رحمت اور ربوبیت کے تصورات سے اُنہوں نے اس تضاد کو حل کیا ہے۔ قرآن میں جہاں جابجا ایسی آیتیں نظر آتی ہیں جن میں خدا کی ماورائیت پر زور ہے تو دوسری طرف ایسی آیات کی بھی کمی نہیں جن سے مدد لے کر صوفیا نے کائنات میں خدا کے جاری و ساری وجود اور آگے بڑھ کر ''وحدتِ وجود'' کے تصور کو آگے

بڑھایا جیسا کہ اس سے پہلے اسی مضمون میں اشارہ کیا گیا ہے مولانا نے اپنے دوسرے ان ہم عصروں کا جو پیغمبر اسلامؐ اور صحابہ وسلف کے طریق کو زندہ کرنا چاہتے تھے۔ مخالف تصوف نقطۂ نظر اختیار نہیں کیا۔ یہ مخالف تصوف رجحان (شیخ) عبدالوہاب نجدی اور ہندوستان کے (سلفی) ''اہلِ حدیث'' میں بہت زیادہ نمایاں نظر آتا ہے۔ مولانا آزاد نے جب اسرارِ دین کو منکشف کرنا چاہا تو بالآخر ان کا نقطۂ نظر بھی تصوف اور دینیات کے میلانات کی ہم آہنگی کی جانب راہنما ہو گیا۔ کائنات کی مذہبی تشریح کرنے کی جو بھی کوشش کی جائے گی، اس کا متصوفانہ رنگ اختیار کر لینا کچھ ناگزیر سا نظر آتا ہے۔ اقبال بھی اپنے لیکچرز میں بالآخر ایک ''صوفی'' کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔ یہاں یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ عصری اسلامی مفکرین میں ''روایتی تصوف'' کا اقبال جیسا مخالف مشکل ہی سے مل سکتا ہے۔ مولانا آزاد نے بھی جا بجا ''شخصی مذہبی تجربے'' کی اہمیت پر زور دیا ہے، اور بالآخر ان کا خیال بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے بارے میں ابھرنے والے بے شمار سوالات کا جواب عقل واستدلال فراہم نہیں کر سکتا۔ محض شخصی تجربہ ہی ان کے حل کا واحد ضامن ہے۔ رحمت اور ربوبیت کے تصورات سے مولانا نے کئی مذہبی مباحث کو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ تنزیہہ اور تجسیم، خدا کے صفات، اور ان کا ذات سے ربط، انسان کا جبر واختیار، کائنات میں انسان کا مقام، ہدایت وگمراہی کا قرآنی مفہوم، تقدیر کا اصلی منشا ومفہوم یہ ایسے سوالات ہیں، جنہوں نے اسلامی فکر کی تاریخ میں بڑے ہنگامے برپا کیے۔ مولانا کے نزدیک علماء اور مفسرین نے ان سوالات کا قرآنی حل تلاش نہیں کیا، بلکہ ''وضعیت'' کا راستہ اختیار کیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی فکر یونانی فلسفہ، منطق اور اخلاقیات میں الجھ کر رہ گئی۔ قرآن نے ان سوالات کا فلسفیانہ یا استدلالی حل پیش نہیں کیا بلکہ ایک خالص ''انسانی'' یا Humanistic حل پیش کیا ہے جو انسان کی عملی زندگی میں عملی مشکلات پر قابو پانے اور کائنات میں ایک بلند تر مقام حاصل کرنے میں اس کی رہنمائی کر سکے۔ سوال یہ نہیں ہے کہ مولانا کہاں تک بنیادی تضادات کو رفع کرنے میں کامیاب ہوئے۔ ان سوالات کا کوئی مستقل حل انسانی ذہن فراہم نہیں کر سکتا۔ ان کی نوعیت ''کھلے سوالات'' کی ہے اور صرف ایک کھلے

ذہن ہی سے ان کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ ایک انتہائی بلیغ حدیث ہے جس کو مولانا نے بھی اپنے طرزِ استدلال کی حمایت میں پیش کیا ہے۔ ''تفکروا فی خلق اللہ ولاتفکروا فی ذات اللہ''۔ اس بلیغ حدیث سے اگر سائنس اور ایجابی علوم کے مطالعہ کے بے شمار امکانات وا ہو جاتے ہیں تو غیر ضروری اور اکثر صورتوں میں بے نتیجہ یا مابعدالطبیعیاتی سوالات کا دروازہ بند ہو جاتا ہے، ''تفکر فی خلق اللہ'' سائنس اور ایجابی علوم کا راستہ ہے اور ''تفکر فی ذات اللہ'' مدرسیت (Scholasticism) کا راستہ ہے، جس نے ایک عرصہ تک قرونِ وسطیٰ میں یورپ کی عیسائی دُنیا کو ظلمت و اندھیرے میں بند رکھا تو آج تک مسلمان اور اسلامی دُنیا فکری تکرار کے ختم نہ ہونے والے چکر میں گھری ہوئی ہے۔ عصرِ حاضر کے دوسرے بڑے اسلامی مفکر اقبال نے بھی یہی ایجابی نقطۂ نظر اختیار کیا ہے اور یہی ایجابی نقطۂ نظر سائنس اور سماجی علوم کی حوصلہ افزائی کر سکتا ہے، بعض عصری مصنّفین نے غلطی سے اور چند سطحی مشابہتوں کی بنا پر جمال الدین افغانی اور مولانا آزاد کو ایک ہی صف میں کھڑا کرنے کی کوشش کی ہے۔ جمال الدین افغانی اپنی تصنیف ''ردِّ مادیت'' کے ذریعہ بالآخر ایک غیر سائنسی بلکہ مخالف سائنس نقطۂ نظر اختیار کرتے ہیں اور اس تاریخی غلطی کے مرتکب ہو جاتے ہیں جس نے ایک عرصہ تک اسلامی دُنیا کو اس پندارِ بے جا کا شکار کر رکھا ہے کہ مغرب مادہ پرست ہے اور مشرق روح پرست اور قدامت پسند۔ افغانی نے یورپی استعمار پسندوں کے خلاف ''ابطالِ مادیت'' کو ایک تصوراتی حربے کے طور پر استعمال کیا۔ اقبال بھی اپنے بنیادی موافق سائنس حکیمانہ نقطۂ نظر کے باوجود کبھی کبھی مغرب اور مشرق کے اس فرق کو زیادہ اہمیت دینے لگتے ہیں اور فکری حیثیت سے ''رجعت پسندی'' میں بھی گھر جاتے ہیں۔ اس لحاظ سے آزاد کا مقام منفرد ہے۔ اُنہوں نے نہ صرف ''ادیان'' کی وحدت کا سرور آفرین ترانہ چھیڑا اور خدا کی عالمگیر رحمت میں انسانیت کو متحد کرنے کی کوشش کی بلکہ مشرق اور مغرب کے اتحاد کی اساس بھی تلاش کی، ان میں نہ سرسیّد کا اعتذار ہے اور نہ شبلی کا پندار اور نہ اقبال کی مغرب کے خلاف کہیں کہیں پائی جانے والی مزاحمت۔ سیاسی سوالات اور مغرب کے خلاف سیاسی کشمکش ان کے ذہن کو غبار آلود نہیں کرتی،

جس طرح قدیم اور جدید ان کی فکر میں ایک بلند سطح پر متحدہ ہو جاتے ہیں، اسی طرح مشرق اور مغرب بھی ایک بلند سطح پر ایک ہو جاتے ہیں۔ اسلام کی عالمگیری پر ان کا ایمان راسخ ہے، لیکن وہ اسلام کی عالمگیری ثابت کرنے کے لیے، جدید سیاسی، معاشی اور سماجی رجحانات یا تصورات سے الجھ نہیں پڑتے، ان کے نزدیک اسلام کی عالمگیری نہ بدلنے یا نہ بدل سکنے والے سیاسی، معاشی اور سماجی قوانین کا نام نہیں اور نہ ہی اس میں محدود ہے بلکہ اس عالمگیری کی اساس روحانی ہے۔ انسان کی وحدت اور خدا کی توحید نہ بدلنے والا اسلامی نقطۂ نظر ہے اور باقی سب فروع۔ مختصر یہ کہ غالب کا یہ شعر

ہم موحد ہیں، ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم
ملتیں جب مٹ گئیں، اجزائے ایماں ہو گئیں

آزاد کی فکری اساس ہے۔