عبدالقدیر سلیم / منظور احمد

''عصر حاضر میں اسلامی فکر''

چند توجہ طلب مسائل

میرے محترم دوست ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کنگ عبدالعزیز یونیورسٹی جدہ میں اسلامی معاشیات کے پروفیسر تھے ان کا مندرجہ بالا مقالہ اگرچہ تیس سال پہلے لکھا گیا تھا، لیکن ترجمان القرآن میں حال ہی میں چھپا ہے، بعد میں اس کو علیحدہ سے ایک رسالہ کی شکل میں منشورات منصورہ نے شائع کردیا۔ اس مضمون پر ایک تبصرہ میرے دوست پروفیسر عبدالقدیر سلیم نے لکھا تھا، جو بوجوہ شائع نہ ہوسکا۔ میں نے اس تبصرہ کو پڑھ کر یہ مناسب جانا کہ اس پر مزید تبصرہ کی گنجائش ہے۔ اس لیے، جناب عبدالقدیر سلیم کا تبصرہ، اور اس پر میری چند گزارشات درج ذیل ہیں۔ شاید یہ اس بحث کے لیے مفید ثابت ہوں جو آج کل اسلامی امت کا موضوع فکر ہے۔ [منظور احمد]

مسلمانوں کی تاریخ میں کوئی زمانہ ایسا نہیں گزرا جب اہل علم نے اسلامی فکر کے بنیادی مصادر (قرآن وسنت) کی روشنی میں اسلام کے اساسی عقائد کو سمجھنے اور اپنے دین کی تعلیمات کی عملی تعبیر کے لیے اپنی سوچ کے مطابق خیال آرائی نہ کی ہو۔ ابھی پہلی صدی ہجری کا نصف بھی ختم نہیں ہوا تھا کہ ہم خوارج کا ظہور دیکھتے ہیں۔ خارجی محض ایک سیاسی گروہ ہی نہ تھے جو حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کی محاذ آرائیوں سے تنگ آکر ایک تیسرے اختیار (Option) کے متمنی تھے، اپنی الگ سیاسی سوچ کے علاوہ (وہ صرف حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نیز حضرت عثمانؓ کے ابتدائی دور ہی کو درست مانتے تھے) بنیادی طور پر وہ اپنے ایمانیات کا ایک

منفرد نظام بھی رکھتے تھے (گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہے۔ حصول نجات کے لیے صرف ایمان ہی نہیں بلکہ عمل صالح بھی شرط ہے، وغیرہ) اسی طرح دوسری صدی کی ابتدا ہی میں معتزلہ کا ظہور ہوتا ہے جو خود کو 'اصحاب التوحید والعدل'' کہتے تھے۔ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے اس حد تک قائل تھے کہ قرآن مجید کو بھی مخلوق مانتے تھے کہ بصورت دیگر اللہ تعالی کے قدیم ہونے میں شرک ہوجائے گا۔ اللہ کی صفات عدل کا تقاضا ہے کہ انسان کو اپنے افعال کا خود ہی خالق تسلیم کیا جائے ورنہ عذاب و ثواب کیسا؟ یہاں سے شروع ہو کر اشاعرہ، غزالی، ابن عربی، شیخ احمد سرھندی، شاہ ولی اللہ، سرسید احمد خاں، محمد اقبال اور سید ابوالاعلی مودودی تک ہمیں مسلم مفکرین اور دانش وروں کا ایک غیر مختتم قافلہ نظر آتا ہے، جس کے راہ رو اپنی سوچ کو اپنے عہد کی روشنی اور اس کے تقاضے کے پیش نظر اسلام کی تعبیر اور تفہیم کے لیے استعمال کرتے نظر آتے ہیں۔ میرے خیال میں یہ کوئی تشویش ناک بات نہیں ہے۔ جزئیات تک میں پوری امت مسلمہ کو ایک رائے پر جمع کر لینا اور فکر کی راہوں کو مسدود کرنے کی کوشش کسی طرح بھی مستحسن نہ ہوگی کیونکہ اس سے جمود اور گھٹن پیدا ہوتی ہے۔

تاہم اجتہاد اور انتشار فکر میں تمیز کی جانی چاہیے۔ جہاں تک فکر کے تنوع اور قرآن و سنت کے بنیادی مصادر سے استنباط احکام کا تعلق ہے، میرے خیال میں ہر شخص کو اس کی آزادی تو ہونی چاہیے کہ وہ اپنی دانست میں جس چیز کو درست سمجھتا ہے، اس پر عقیدہ رکھے، اپنے ذہن کو کھلا رکھے، دوسرے کی بات کو سمجھنے اور درست پانے پر اسے قبول کر لینے کے لیے تیار ہو۔ مثلا جبراً کسی سے یہ منوایا جائے (یا انکار کرایا جائے) کہ ہماری طرح اللہ تعالی کے ہاتھ ہیں یا نہیں، اللہ تعالی نے سب سے پہلے حضرت ﷺ کے نور کو پیدا کیا تھا، یا یہ کہ آپ ﷺ نے معراج میں (وہ جسمانی تھی یا روحانی!) اللہ تعالی کا بالفعل مشاہدہ بھی کیا تھا یا نہیں۔ تو یہ بات نامناسب ہوگی، اور اس پر کفر اور ارتداد کے فتوے نہ صرف نامعقول بلکہ ممنوع بھی ہونے چاہئیں۔ ہماری تاریخ میں ''خلق قرآن'' اور اس جیسے مسائل پر اس طرح کے افسوس ناک متشدد رویوں کی مثالیں ملتی ہیں۔ اور اگر تاریخ سے کوئی سبق لیا جاسکتا ہے تو وہ یہ ہے کہ اس طرح کے فکری جبر

سے گریز کرنا چاہیے اور افہام وتفہیم گفتگو اور رواداری کی ایک فضا کو پروان چڑھانے کی کوشش کرنی چاہیے۔

ان اصولی گزارشات کی روشنی میں ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کے اٹھائے ہوئے کچھ سوالات (عصر حاضر میں اسلامی فکر: چند توجہ طلب مسائل) کا جائزہ لیا جائے گا۔ فاضل مصنف نے اپنی بحث ۴ بڑے عنوانات کے تحت اٹھائی ہے: فکر کی بنیادیں، ایمان وعقیدہ، معاشرتی مسائل اور معاشی مسائل۔ انہی عنوانات کے ذیل میں ان پر گفتگو کی جاسکتی ہے۔

ا۔ فکری بنیاد: ڈاکٹر صدیقی کہتے ہیں کہ ''آج پوری دنیا میں اللہ پر ایمان زائل یا از حد ضعیف ہو چکا ہے، اور اس کی ہدایت کی طرف رجوع مفقود یا محض رسمی ہو کر رہ گیا ہے۔'' (ص ۷) ''گزشتہ دو سو سال سے جو تہذیب چھائی ہوئی ہے اس نے ایمان بالغیب کی جڑیں ہلا دی ہیں۔'' (ص ۸) ''مسلم دانشوروں کی اکثریت بھی خدا کے وجود، رسالت اور آخرت پر یقین سے محروم ہے یا اسلام کو محض نجی زندگی تک محدود کرنے کی قائل ہے۔'' (ص ۹)

اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ کوئی نئی صورت حال ہے؟ استثنائی مثالوں کو چھوڑ کر دمشق، بغداد، غرناطہ اور دہلی کے حکمران اور ان کے متوسلین ایک طرف، عوام کی فکر اور عمل کی کیا کیفیت تھی؟ عام دینی امور میں شریعت کی پاسداری کس حد تک تھی؟ طہارت، وضو، غسل، طلاق، خلع اور وراثت کے شرعی قوانین جس طرح ان زمانوں میں رائج تھے آج بھی ہیں۔ خرابی، جو اس وقت سے آج تک چلی آرہی ہے وہ یہ ہے کہ سیاسی اور معاشی قیادت ان لوگوں کے ہاتھ میں ہے، جو نسلاً تو مسلمان ہیں، عملاً نہیں (بیسویں صدی کی ابتدا میں مسلمانوں میں یہ تفریق مولانا مودودی نے بڑی وضاحت کے ساتھ کی ہے)۔

علماء اور مشائخ کے بارے میں بھی مصنف مداہنت کا شکار نظر آتے ہیں، جب وہ کہتے ہیں کہ احیائے اسلام کی تحریکوں میں یہ لوگ اپنا وزن لادینی قیادت کے حق میں اس لیے استعمال کرتے ہیں کہ ان کے خیال میں مکمل اسلامی نظام کی کوشش سے رہا سہا اسلام بھی خطرے

میں پڑ جائے گا۔ (ص۱۱) بات وہی ہے، جسے وہ دبے ہوئے الفاظ میں ''گروہی عصبیت'' اور ''عوام کی قیادت کے چھن جانے کا ''خوف'' کہتے ہیں۔ بیسویں صدی میں احیائے اسلام کی کوششوں میں جہاں ایمانیات (توحید) پر زور دیا گیا اور اس کے نتیجے میں ''کامیاب اسلامی انقلاب برپا ہوا (جیسے سعودی عرب میں) وہاں بھی اسلام کی اصل روح مفقود ہی نظر آتی ہے۔ زیادہ زور ظواہر اور شریعت کے سطحی رواج پر ہے۔ جہاں تک ''مسلم عوام'' کا تعلق ہے جو سارے عالم اسلام میں بقول مصنف ''فیصلہ کن طاقت کا حقدار سیکولر قیادت ہی کو سمجھتے ہیں'' (ص۱۲) وہ میرے خیال میں ایک اندھے (بے بصر) اور بے وقوف دیو کی مانند ہیں، جس کا ریموٹ کنٹرول ایک چھوٹے سے مگر شاطر لادینی گروہ کے ہاتھ میں ہے۔ وہی اس سے (اس کے لیے؟) خوب و ناخوب اور مطلوب و غیر مطلوب کے فیصلے کراتا ہے، اور اس کی ''فیصلہ کن طاقت'' کو اپنے اہداف اور مقاصد کے لیے استعمال کرتا ہے۔

خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر
پھر سلادیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری
جادوئے محمود کی تاثیر سے چشم ایاز
دیکھتی ہے حلقہ گردن میں ساز دلبری

کہا گیا ہے کہ ''تحریک اسلامی کے کارکنوں کو معاملات دنیا بالخصوص معاشی وسائل اور سیاسی طاقت کے برتنے میں، نیز اپنی معاشرتی زندگی میں ہئیت، ترجیح آخرت اور اخوت، مواساۃ و مرحمت، شورایت اور مساوات کی اسلامی قدروں کے مطابق اعلیٰ اسلامی کردار کا نمونہ پیش کرنا ہے تا کہ عام مسلمان ان قدروں کو جذب کرسکیں---'' (ص۱۲،۱۳) میرے خیال میں مصنف نے یہاں بھی معاملہ الٹا کردیا ہے۔ بیشتر اسلامی تحریکوں کے کارکن اپنے قائدین (سیاسی، فکری، معاشرتی، معاشی) ہی کا اتباع کرتے ہیں، اور مذکورہ صفات عالیہ میں کسی طرح بھی ان سے پیچھے نہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ یہ صفات خود قائدین میں اس درجے اور شدت کی ہوں کہ کارکن اور وابستگان تحریک انہیں مثالیہ قرار دے کر ان کے مقام عالی تک پہنچ

جانے کے لیے کوشاں ہوں، اور پھر ان کارکنوں کی زندگیاں عام انسانوں کے لیے نمونہ ہوں۔ بدقسمتی سے ''مباحات'' کا دائرہ بیشتر صورتوں میں اتنا وسیع کر دیا گیا ہے کہ تحریک قائدین اور کارکنوں کی زندگیاں کسی طرح بھی عام لوگوں کے لیے مثالی نہیں رہی ہیں اور نہ عوام کو ان پر اعتبار ہے کہ ان کا طرز بود و باش، معیار زندگی، ترک و تاز، ان کے لواحقین اور بچوں کے روز و شب، تعلیمی ادارے اور مشاغل، کسی طرح بھی ''مسلم عوام'' کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہیں۔ اگر نبی کریم ﷺ کی ذات مبارکہ ہمارے قائدین کے لیے نمونہ اور آپ کی حیات پاک ''اسوۂ حسنہ'' کی غماز ہے تو قابل غور یہ بات ہے کہ سوائے ''وحی الٰہی''، ''خلق عظیم''، اور ''حکمت و دانش'' کے امتیاز کے جو عطیہ الٰہی تھے، آپ ﷺ اپنی سماجی اور معاشی سطح پر رہن سہن، لباس و غذا، اور طرز زندگی میں اپنے ساتھیوں (صحابہ کرامؓ) یا مدینے کے عام شہریوں (عوام) سے کسی طرح بھی برتر اور ممتاز نظر آتے تھے؟ قائدین کو اس پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے۔

۲۔ **ایمان و عقیدہ**: اس عنوان سے فاضل مصنف نے شان الوہیت، منصب رسالت، اور سنت کے حوالے سے جو گفتگو کی ہے، وہ وقیع اور یقیناً توجہ طلب ہے۔ مگر بات یہ نہیں کہ ان موضوعات پر کام نہیں ہوا۔ ''عملی زندگی میں توحید کے تقاضوں کی وضاحت--- آرٹ اور ادب، فنون لطیفہ اور جمالیات'' پر بہت سی سنجیدہ تحریریں ہیں۔ ان میں سے ایک ڈاکٹر اسمٰعیل راجی فاروقی کی Al-Tawheed: Its implications for Thought and life ہے۔ علامہ اقبال نے اسلام کے حوالے سے ان موضوعات پر اپنے شعر میں جو اشارے کیے ہیں، ان کے مضمرات کے استنباط کی ضرورت ہے۔ اس طرح کے اور بھی کام ہیں اور ایسے لٹریچر کی کمی نہیں۔ عربی زبان میں الشیخ ندیم الجسر کی ''قصۃ الایمان بین الفلسفہ والعلم والقرآن'' کا ترجمہ (جناب خدا بخش کلیار: فلسفہ، سائنس اور قرآن) حال ہی میں میری نظر سے گزرا۔ نظری مباحث کے ضمن میں یہ اپنی نوعیت کی خاصے کی چیز ہے۔ ایسے تمام لوازمے جو دستیاب ہیں، انھیں سادہ اور عام فہم زبان میں منتقل کرنے اور نوجوان نسل تک پہنچانے کا اہتمام ہونا چاہیے۔

منصب رسالت سنت اور اسلامی فقہ اور قانون سازی کے سلسلے میں نہ صرف ہمارے روایتی متشدد علماء، بلکہ فکری طور پر کھلے ذہن کے نسبتاً روشن خیال علماء بھی بڑی حد تک جمود کا شکار نظر آتے ہیں (ہم نے اپنے بڑوں سے یہی سنا ہے، انہیں یہی کرتے ہوئے پایا ہے)۔ نظری طور پر تو یہ سبھی تسلیم کرتے ہیں کہ حاکمیت اعلیٰ صرف اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ہے، اس لیے قانون سازی کا اختیار بھی بلا شرکت غیرے اسی کو ہے: الا لہ الخلق والامر (الاعراف ۷:۵۴)۔ آگاہ ہوجاؤ، جس طرح تخلیق اسی کی ہے، اسی طرح حکم دینے کا اختیار بھی اسی کا ہے، لیکن مصنف سمیت تقریباً سبھی علماء اور اہل دانش سنت کو بالکل قرآن کی طرح اسلامی قانون کا نہ صرف ماخذ بلکہ قرآن کے پہلو بہ پہلو اسلامی تعلیمات کا منبع بھی قرار دیتے ہیں۔ (ص ۲۰) میری رائے میں اللہ کے ساتھ رسول ﷺ کے شرک کی یہ بھی ایک صورت ہے۔ اس سلسلے میں بھی ہم اپنے فکری سرمائے سے تہی دامن ہرگز نہیں۔ لیکن بدقسمتی سے علماء کے سواد اعظم میں اس کی طرف سے یا تو بے اعتنائی برتی گئی یا پھر جرأت کی کمی ہے۔ مثلاً برصغیر ہی کے حوالے سے شیخ احمد سرہندی نے، جو سنت کی تاکید اور بدعت کے رد میں بیشتر، صوفیا میں ایک ممتاز مقام رکھتے ہیں۔ واضح طور پر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ سنت، دراصل نبی اکرم ﷺ کا اجتہاد ہی ہے۔ آپ ﷺ کی حیات مبارکہ کے آخری لمحات میں ''قرطاس'' کے لیے آپ ﷺ کی فرمائش اور حضرت عمر کا یہ کہنا کہ ''ہمارے لیے کتاب اللہ ہی کافی ہے'' ایک غور طلب امر ہے۔ مسلمانوں کے سواد اعظم کو حضرت عمر کی فراست، دانائی اور معاملہ فہمی اور دیانت پر اعتماد ہے، اور اگرچہ خطا سے پاک وہ بھی تصور نہیں کیے جاتے۔ لیکن ان کے اس فعل پر کسی نے ردوکد نہیں کی ہے۔ لیکن اب صورت یہ ہے کہ حدیث کو نہ صرف قرآن کے مساوی ماخذ قانون کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے بلکہ علماء کا عام خیال یہ ہے کہ حدیث کتاب اللہ پر حکم ہے اور فوقیت رکھتی ہے۔ اس کی ایک چھوٹی سی مثال بدکاری کی سزا ہے۔ قرآن مجید میں اس کی سزا سو کوڑے بتائی گئی ہے (النور ۲:۲۴) اور دائرہ نکاح میں داخل ہوجانے کے بعد لونڈی کے لیے اس کی نصف سزا تجویز کی گئی ہے۔ (النساء ۴: ۲۵)۔ تاہم بیشتر فقہی ادب محض زانی کو سنگسار کرنے پر متفق ہے کیوں کہ

حدیث، روایت تاریخ اور ''اجماع'' سے یہی ثابت ہوتا ہے۔ اس طرح حدیث اور سنت رسول ﷺ، ناسخ قرآن ٹھہرتی ہے ۔ اس سلسلے میں کچھ دلچسپ توجیہات (اور جواز سزائے رجم)، سعودی عرب کی وزارت اومور مذہبی کی طرف سے شائع کردہ ترجمہ وتفسیر (حواشی مولانا شبیر احمد عثمانی (بیان القرآن) اور مولانا سید ابوالاموودودی (تفہیم القرآن) کی تفاسیر میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ محمد علی لاہوری (بیان القرآن) نے سنت کو ناسخ قرآن ماننے سے انکار کیا ہے اور حدیث اور عمل رسول کی دوسری توجیہات کی ہیں۔ مولانا عمر احمد عثمانی کی ''فقہ القرآن'' بھی اس سلسلے میں ایک منفرد کوشش ہے۔ ڈاکٹر نجات اللہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ''شادی شدہ زانی کے لیے رجم 'سنگساری' کی سزا کا ذکر قرآن کریم میں نہیں ہے''۔ تاہم ان کے خیال میں یہ امر ''تحقیق طلب ہے کہ اصل سزا، سزائے موت ہے یا مخصوص طریقہ سزا (پتھر مار کر ہلاک کردینا) بھی شرعی حیثیت رکھتا ہے''۔ (ص ۲۵،۲۶)۔ گویا سزائے موت تو ہر حال میں امر طے شدہ ہے، اب ان کے خیال میں اجتہاد اس امر میں ہونا چاہیے کہ طریق سزا کیا ہو!۔ ہمارے بیشتر مفسرین اور علماء کے نزدیک شادی شدہ زانی/زانیہ کے لیے سنگ ساری (حدیث کے مطابق) اور غیر شادی شدہ کے لیے سو کوڑے (قرآن کے مطابق) سزا ہے۔ جو بظاہر درست نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ سورہ النور کی آیت میں ''الزانیہ والزانی'' کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں جو مطلقاً زانی عورت اور زانی مرد کے لیے ہیں۔ ان سے محض ''غیر شادی شدہ زانیہ اور زانی'' مراد لینا ایک مطلق حکم قرآنی کی غیر مطلوب اور نادرست تقیید ہے۔ اس سے بھی زیادہ دلچسپ حضرت علیؓ کا وہ ''روایت کردہ'' فیصلہ ہے جب آپ نے ایک ایسے جرم پر فرمایا تھا کہ کتاب اللہ کے مطابق ہم اسے سو کوڑوں کی سزا دیتے ہیں اور رسول ﷺ کے عمل کے مطابق اسے سنگسار کرتے ہیں (دہری سزا!)۔

اسی طرح چور کی سزا میں ''قطع ید'' کا مسئلہ ہے۔ اگر قرآن مجید کی تفسیر قرآن ہی کے حوالے سے کی جاسکتی ہے تو سورہ یوسف (۳۱:۱۲) کی تفسیر غور طلب ہوگی، جہاں زنان مصر نے حضرت یوسف کو دیکھ کر اپنے ہاتھ قطع کر لیے تھے۔ پھر ہاتھ کو کاٹ کر جسم سے علیحدہ کردینا

ایک عادی چور کی انتہائی سنگین جرم پر دی جانے والی سزا تو ہوسکتی ہے جو چوری کو کسی ضرورت کے تحت نہیں کررہا۔ اور یہ امر بھی ہمارے فقہا اور قانون سازوں کی توجہ کا طالب ہے کہ قومی خزانوں کو لوٹنے والے قائدین اور مقتدرہ سے تعلق رکھنے والے بااثر معززین پر، جنھوں نے اپنے زیر انتظام اداروں یا دوسرے اداروں کو چوری اور لوٹ کھسوٹ کا ہدف بنایا ہے ان حدود کا اطلاق ہوگا یا نہیں؟

اسی طرح ارتداد کے مسئلے میں اٹھائے گئے سوالات بھی اہم ہیں۔ قرآن مجید میں سورۃ البقرہ ۲:۲۱۷ اور سورہ المائدہ ۵:۵۴ میں اس کا ذکر ہے۔ مگر کہیں مرتدین کو واجب القتل نہیں کہا گیا۔ سورہ النساء ۴:۸۹، ۹۰ میں جہاں ان منافقوں کا ذکر ہے، جو مسلمانوں کو چھوڑ کر ان کے دشمنوں اور کافروں سے جاملیں اور ان کی روش معاندانہ ہو۔ ان سے جنگ کرنے کے لیے ضرور کہا گیا ہے۔ مگر اس سے بھی قتل مرتد کے حکم کا استنباط نہیں کیا جاسکتا کہ یہ لا اکراہ فی الدین--- (دین میں کوئی زبردستی نہیں۔۲:۲۵۶) کے بھی منافی ہے۔ نبی ﷺ کے عہد میں کسی شخص کے مرتد ہونے کا سوائے اس کے اور کوئی مطلب نہیں تھا کہ وہ دشمنوں سے جاملا ہے اور 'برسر جنگ باغیوں' میں شامل ہوگیا ہے، اسی لیے اس کا قتل جائز ہوسکتا تھا۔ یہاں ایک زمانہ امن اور عام حالات میں کسی شہری کے ترک اسلام پر توبہ کے لیے "تین دن" کی مہلت یا "مزید وقت" (ص ۲۶) دینے کا کوئی مسئلہ نہیں ہے کیونکہ اس طرح کی سزا کے قانون سے سوائے منافقت کے کسی اور چیز کو فروغ نہیں ہوسکتا۔ اس طرح کے قانون کے نفاذ کے بعد وہ کون سا بے وقوف مرتد ہوگا جو ذہنی طور پر ترک اسلام کے بعد بھی "حق کا جھنڈا" لے کر کھڑا ہوجائے اور اعلان کرے کہ "میں نے اسلام سے کنارہ کشی کی ہے، آیئے مجھے ارتداد کی سزا یعنی قتل سے سرخ رو کیجیے!"۔

۳۔ معاشرتی مسائل: کے زیر عنوان فاضل مصنف نے حجاب، خواتین کے سیاسی حقوق، عائلی قوانین میں اصلاح اور غیر مسلموں کے سیاسی حقوق سے متعلق بہت سے اہم تنقیح طلب

امور کی نشان دہی کی ہے۔ جہاں تک حجاب کا تعلق ہے۔ برصغیر میں اب سے سو سال پہلے تک جو پردہ عام مسلم گھرانوں میں رائج تھا اس میں بھی شہری اور دیہی علاقوں میں بڑا تفاوت پایا جاتا تھا کہ دیہی معیشت و معاشرت کے تقاضے خواتین کو گھر سے نکلنے اور باہر کام کاج پر مجبور کرتے تھے (غریبوں اور ورکنگ کلاس میں) اب منہ یا چہرے کے پردے یا خواتین کے باہر نکل کر معاشی سرگرمیوں میں حصہ لینے سے بات کہیں آگے نکل چکی ہے۔ قرآن مجید کی رہ نمائی چونکہ کسی زمانے یا جغرافیائی حدود سے ماوراء ہے، اس لیے اس میں کسی خاص نہج اور انداز کے پردے یا برقع کی بجائے ایک عمومی حکم ہی دیا گیا ہے کہ خواتین، نامحرموں کے سامنے اپنی زینت کو چھپائیں، بناؤ سنگھار کر کے عہد جاہلیت کی عورتوں کی طرح نہ پھریں۔ باہر نکلیں تو چادر ڈال لیا کریں۔ پھر اسلام ایک ایسی صالح معاشرت کو پروان چڑھاتا ہے، جس میں مختلف اصناف کے باہم ناپسندیدہ تعامل کے امکانات کم ہوں، ورنہ بیمار ذہنیت کی موجودگی میں محض قانون سازی سے تو ایسے برقعے ایجاد ہوں گے اور ہو بھی چکے ہیں جو ایک سادہ 'بے پردگی' سے بھی زیادہ ہیجان خیز ہوں۔ مصنف کی یہ رائے نہایت معقول ہے کہ 'اسلامی تحریکیں بالخصوص اور مسلمان معاشرہ بالعموم ایک ایسا مزاج اختیار کرے جو مخلص مسلمانوں کو اختلافی مسائل میں اس بات کی پوری آزادی دے کہ وہ جس رائے کو زیادہ وزنی پائیں، اسے عمل کی بنیاد بنائیں''۔ (ص ۲۹) لیکن پھر اس کے بعد اس بات پر اصرار کرنا کہ ان مسائل پر ''غور وفکر اور تحقیق کا حق ادا کر کے --- کسی ایک رائے تک پہنچنے کی کوشش کی جائے (ص ۲۹)، میرے نزدیک کسی طرح بھی مناسب نہیں۔ جن چیزوں میں شارع نے چند متعین حدود کے ساتھ آزادی دے رکھی ہے، ان میں پابندی کیوں کر عائد کی جاسکتی ہے؟

''عائلی قوانین میں اصلاح'' کے عنوان سے فاضل مصنف کا یہ موقف بالکل درست ہے کہ ان امور میں اختلافات سے مفر ممکن نہیں، لیکن بحث و گفتگو سے ان میں کمی کی جاسکتی ہے۔'' تعدد ازدواج کے حق کی تحدید اور ضابطہ بندی، طلاق کے اختیار کو بعض آداب کا پابند بنانا، حق خلع کی تحدید، مطلقہ کے حقوق، ایک ساتھ تین طلاقوں کا مسئلہ، صغیرہ کے نکاح، ولایت

اجبار اور خیار بلوغ ---یتیم پوتے کی وراثت'' پر بلاشبہ غور وفکر کی ضرورت ہے۔ مگر یوں بھی نہیں کہ ان مسائل پر فقہ کے ائمہ اربع کا اتفاق ہو۔ فقہ حنفی، جس کی ہمارے ملک کی اکثریت سے تعلق رکھنے والے علماء نمائندگی کرتے ہیں، بعض دوسرے مسالک اس سے اختلاف بھی کرتے ہیں (مثلاً بیک وقت تین طلاقوں کے مسئلے میں) اسی طرح صغیرہ کے نکاح کا مسئلہ ہے جو ہماری تاریخ اور اہل سیر کی ایک افسوس ناک غلطی کے نتیجے میں پیدا ہوا۔ (یہ مغالطہ کہ نبی ﷺ نے حضرت عائشہ سے اس وقت نکاح کیا جب وہ ٦ سال کی بچی تھیں، اور ۹ سال کی عمر میں ان کی رخصتی ہوئی، جب کہ وہ گڑیوں سے کھیلتی تھیں!) اس پر اب جو تحقیق ہو چکی ہے (حکیم نیاز احمد: عمر عائشہ؛ مولانا عمر احمد عثمانی: فقہ القرآن ج ۲؛ حبیب الرحمٰن کاندھلوی: تحقیق عمر عائشہؓ وغیرہ) اس سے اب اس امر میں کوئی تعارض باقی نہیں رہ سکتا کہ نکاح کے لیے بلوغ کی شرط کے ساتھ صغر سنی میں نکاح کیسے ہو سکتا ہے۔ بدقسمتی سے ہمارے اکثر علماء میں اب اس جرات کی کمی ہے کہ وہ فقہ اور قانون کو تاریخ کی ناروا زنجیروں اور جھوٹے بوجھ سے آزاد کر سکیں جو ابتدائی صدیوں میں ائمہ کے ہاں نظر آتی ہے۔

۴۔ معاشی مسائل: ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی صاحب کی تخصیص اگرچہ معاشیات ہی ہے۔ مگر انھوں نے سب سے آخر میں اس سے متعلق امور پر گفتگو کی ہے گو وہ ان مسائل کی اہمیت کے قائل ہیں۔ (ص ۳۵) وہ بجا طور پر یہ شکوہ کرتے نظر آتے ہیں کہ 'بہت سے مسلم دانشور یہ احساس رکھتے ہیں کہ بعض اسلامی تعلیمات معاشی ترقی کے لیے ناسازگار ہیں اور اسلام تیز رفتار معاشی ترقی کے لیے ایجابی طور پر سازگار فضا پیدا نہیں کر سکتا۔ ان کا ذہن یہ بات بھی تقریباً قبول کر چکا ہے کہ اسلام تیز رفتار معاشی ترقی (تاکید راقم کی ہے) کے صدمات نہ سہہ سکے گا''۔ (ص ۳۵) وہ کہتے ہیں کہ نئے اسلامی معاشرے کی تشکیل میں اپنے ماہرین معاشیات کا تعاون حاصل کرنا ہے، --- ان غلط فہمیوں کا ازالہ ضروری ہے''۔ (ص ۳۵)

میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ ڈاکٹر صاحب سمیت ہمارے بیشتر مسلم علمائے معاشیات،

ترقی کے اس تمثال (Paradigm) سے متاثر ہیں، جو معاصر مغرب کے زیر اثر پوری دنیا کو لپیٹ میں لے چکا ہے۔ اگر چہ وہ زندگی کے روحانی، اخلاقی اور جمالیاتی پہلوؤں کا ذکر بھی کرتے ہیں (ص ۳۶) لیکن اپنی مستقل تصانیف میں وہ بھی اس روایتی معاشی فکر سے نجات نہیں پا سکے، جس کی بنیاد مولانا مودودی نے ''سود'' اور ''مسئلہ ملکیت زمین'' میں ڈالی تھی۔ اقبال نے اپنے شعر میں (جہاں آزادی فکر زیادہ ہوتی ہے) اور سید قطب شہید نیز علی شریعتی کی فکر نے ہمارے روایتی تعامل اور سوچ سے کچھ مختلف راہ دکھائی ہے مگر اس کی وسیع تر حلقوں میں پذیرائی بھی نہیں ہوئی، اور اس کے مضمرات بھی وضاحت کے ساتھ، اطلاقی انداز میں پیش نہیں کیے جاسکے ہیں، انہیں نافذ کرنے کی بات تو بہت دور ہے۔ اسلام میں ربا (سود) کی حرمت، اور غیر سودی نظام معاش اور بینکاری پر اب نہ صرف مسلم بلکہ غیر مسلم دانش وروں کی طرف سے اتنا لٹریچر دستیاب ہے کہ اس کی طرف ان مختصر گزارشات میں اشارہ بھی ممکن نہیں۔ مسئلہ متبادل نظام کو رائج کرنے کا ہے۔ بہت سے ''غیر سودی بینک'' جو وجود میں آ گئے ہیں، ربا ہی کی شکلوں کو کچھ بدل کر اور انہیں عربی (اسلامی؟) نام دے کر کام کر رہے ہیں۔ لیزنگ، اجارہ وخرید اور ان کی مختلف صورتیں اپنی روح کے اعتبار سے ربا ہی کی شکلیں ہیں، جنہیں بیشتر صورتوں میں جواز بخش دیا گیا ہے۔ اس کے برخلاف افراط زر کے نتیجے میں زر کی قدر کے گھٹ جانے کا مسئلہ ہے۔ جس سے بینکوں میں رکھا ہوا سرمایہ اپنی قدر کھوتا جاتا ہے۔ یا قرض دینے والے کو ایک مدت کے بعد اصل رقم ہی واپس کی جائے تو اس کے ساتھ زیادتی ہوتی ہے۔ اس کے لیے اشاریہ بندی (indexation) کا نام تجویز کیا گیا۔ مگر بیشتر علماء اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ اشاریہ بندی کے نظام کا رواج، ریاستی بینک یا اس طرح کے کسی معتبر ادارے ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ جہاں تک تحدید مملکت زمین کاروبار کی آزادی کی حدود، پرائیویٹ اور پبلک سیکٹر کی بحثوں، انشورنس، نظام محاصل، اور اس طرح کے بہت سے مسائل کا تعلق ہے، میرے خیال میں ان امور پر قطعیت کے ساتھ قول فیصل نہ مطلوب ہے اور نہ پسندیدہ۔ جس طرح امام ابو حنفیہ کے فتاوی اور امام یوسف کے بہت سے فیصلے آج کے مسائل کے لیے بالفعل مسکت نظیر

نہیں بن سکتے کہ حالات اور زمان و مکان کی تبدیلی سے قوانین میں ترمیم بھی ناگزیر ہو جاتی ہے (قطبین کے قریب سحر و افطار) اس لیے یہ کہنا کہ ''مستقبل کی اسلامی ریاست کے متوقع مسائل'' کے پیش نظر لٹریچر تیار کیا جائے اور ایک ''ترقی پذیر اسلامی ریاست کے لیے موزوں معاشی پالیسی مرتب کرنے'' پر توجہ دی جائے (ص ۴۷) میرے خیال میں ایک سعی لا حاصل میں خود کو الجھا دینے والا کام ہوگا۔ ان امور سے متعلق وسیع تر حدود و خطوط کا تعین تو ہو سکتا ہے مگر تفصیلات یقیناً پیش آمدہ حالات کے تناظر ہی میں مرتب ہوں گی۔ ناموزوں نہ ہوگا اگر میں یہاں بیسویں صدی کے ایک بڑی سیاسی، معاشی تجربے کی مثال دوں۔ جو مروجہ نظاموں سے بالکل ہٹ کر ایک قطعی مختلف تمثال کو پیش کرتا تھا۔ میری مراد انقلاب روس (۱۹۱۷ء) اور وجود میں آنے والی (سابق) سوویت یونین سے ہے۔ ایک بالکل مختلف سیاسی، معاشی اور معاشرتی ڈھانچہ کھڑا کرنے والوں نے یوں نہیں کیا کہ پہلے اپنی مستقبل کی تمام سیاسی اور معاشی حکمت عملی اور تفصیلات و جزئیات پر مبنی ایک نصاب مرتب کر لیتے تاکہ (متوقع) انقلاب کے بعد اسے رواج دیا جا سکے۔ بلکہ ہوا یوں کہ وسیع تر تناظر اور عمومی پالیسی کے تحت پیش آمدہ مسائل کو حل کرنے کے لیے قانون سازی کی گئی۔ سعی و خطا کے تحت بہت کچھ ترمیمیں اور تبدیلیاں بھی ہوئیں لیکن اس میں شک نہیں کہ ایک بالکل مختلف معاشی نظام وجود میں آیا جس میں ریاستی جبر کے باوجود عوام کی بنیادی ضروریات کی تکمیل کو حکومت نے اپنے ذمے لے لیا تھا۔ اس نظام کی کمزوریاں اور بالآخر اس کا انہدام ایک دوسری کہانی ہے۔

مندرجہ بالا مسائل کے ساتھ انفرادی سطح پر تحدید نسل کا سوال ہے یہ اور مندرجہ بالا بہت سے سوالات جو ڈاکٹر صاحب نے چھیڑے ہیں، نہایت موزوں اور برمحل ہیں۔ لیکن اکثر مقامات پر محسوس ہوتا ہے کہ وہ کھل کر بات کرنے سے ہچکچا رہے ہیں اور شاید فساد خلق سے بچنا چاہتے ہیں۔ تاہم ان مسائل پر گفتگو کے لیے علماء اور اہل فکر کو آمادہ کرنا بھی کوئی کم اہم بات نہیں۔ کچھ اور سوالات بھی ہیں جن کا ذکر نہیں، گو ان پر مختلف حلقوں میں بحث ہو چکی ہے اور ہو رہی ہے۔ مثلاً اعضا کی پیوندکاری اور عطیہ عضو (تکنیکی طور پر انتقال خون بھی یہی ہے)

کلوننگ، نئی قسم کے حیوانات و نباتات کی تخلیق، تصاویر و اشتہارات اور ان کی حدود، اداکاری کا مسئلہ (اور کیا ٹی وی پر ہم ''غیر محرموں'' کا مشاہدہ کرتے ہیں؟) مرنے کا قانونی حق (ترجمان القرآن مئی اور راقم کی گزارشات جون ۲۰۰۱ء) (یوسف القرضاوی ابھی حال ہی میں خودکش حملوں کو جائز قرار دے چکے ہیں)، خواتین کا محرم کے بغیر سفر کرنا۔ (نبی ﷺ نے تو فرمایا تھا کہ ایک وقت وہ آئے گا کہ ایک پردہ نشین عورت حیرہ سے چل کر آئے گی اور اس کو اللہ کے سوا کسی کا خوف نہیں ہوگا۔ راوی عدی کہتے ہیں کہ میں نے اپنی زندگی میں یہ منظر دیکھ لیا (صحیح بخاری: علامات النبوۃ)، مردوں کو ریشمی کپڑے اور سونے کے استعمال کی ممانعت کی گئی ہے۔ ریشمی کپڑوں سے زیادہ بیش قیمت لباس، پلیٹینم کے زیور (پلیٹینم کے سالڈ بلاک میں تراشی گئی ہیرے جڑی، دست کاری کا شاہکار کسٹم میڈ گھڑیاں، جن کی قیمت لاکھوں سے تجاوز کرسکتی ہے)، اسی طرح کروڑوں کے مکانات، ذاتی جہاز اور آسائشی گاڑیاں جنہیں ہمارے علماء نے مباحات کے دائرے میں شامل کردیا ہے، مساجد کی غیر ضروری تزئین و آرائش، جب کہ کروڑوں انسان فقر و فاقے میں مبتلا ہیں۔ یہ چند ایسے مسائل ہیں جن پر کھلے ذہن سے بحث ہونی چاہیے۔

آئین نو سے ڈرنا، طرز کہن پہ اڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

اقبال

عبدالقدیر سلیم

☆.........☆.........☆

اس میں شک نہیں کہ ہر زمانہ میں، اسلام کے بنیادی مصادر کی روشنی میں علماء دین کی مجتہدانہ تعبیر، تفسیر اور تشریح کرتے رہے ہیں۔ لیکن اس ضمن میں چند باتیں اہم ہیں اور جن کو سامنے رکھنے سے مسئلہ کی تفہیم میں آسانی پیدا ہوسکتی ہے۔ سوادِ اعظم کے فقہا، قضاۃ، مدرسی علماء اور ان لوگوں کی اکثریت نے جو بالواسطہ یا بلا واسطہ حکومت سے منسلک رہے ہیں (چاہے ناصح کی شکل میں یا عامل کی) تمام اجتہادی کوششوں کو اس علمی پیراڈائم میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے

جو 'اسلامی ریاست' کے قائم ہو جانے کے فوراً بعد اسلامی دنیا میں تسلیم کرلیا گیا تھا اور جس کی زبردست معاونت ان تصورات اور خیالات نے کی جو سریانی سے عربی میں ترجمہ ہو کر مسلمانوں تک پہونچے اور انہوں نے ان تصورات کو اسلامی عقائد کی حمایت میں استعمال کیا۔ حضرت عمرؓ کے اجتہادی طریقہ میں، اور ان کے فوراً بعد آنے والوں کی طرز فکر میں سیاسی حالات کی وجہ سے ایک بڑی اہم تبدیلی واقع ہوگئی تھی جس کو اسلامی مفکرین نے میری دانست میں حالات کے جبر سے مجبور ہو کر نظر انداز کر دیا۔ آپ[1] نے شیخ احمد سرہندی کے حوالہ سے سنت کو حضور اکرم ﷺ کے اجتہادی حیثیت سے سمجھنے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ میری دانست میں یہ بڑا اہم معاملہ ہے اور 'سنت' کی حیثیت کے بارے میں بڑا قابل توجہ امر ہے۔ اس کی تاکید مزید حضور ﷺ کی حیات مبارکہ کے آخری لمحات میں 'قرطاس' کے لیے آپ ﷺ کی فرمائش اور حضرت عمرؓ کے اس قول سے ہوتی ہے کہ 'ہمارے لیے کتاب اللہ ہی کافی ہے'۔ حضور اکرم ﷺ کی ذات میں دونوں حیثیتیں جمع تھیں یعنی مجتہد، اور اولی الامر۔ لیکن آپ ﷺ کے بعد ان دونوں کو دو ممیّز اور مختلف تصورات کی حیثیت سے سامنے رکھنا ضروری ہے۔

حضور ﷺ کا اجتہاد، اپنے زمانہ کے حالات اور مقتضیات کی مناسبت سے وہ صحیح ترین فیصلہ تھا جو اس وقت کے حالات میں ممکن تھا۔ حضرت عمر نے جو طریقہ کار اپنایا وہ غالباً اس امتیاز کو سامنے رکھ کر کیا تھا کہ سنت چونکہ ایک اجتہادی معاملہ ہے، اور حضور کے بعد اجتہاد کا یہ عمل نبی کے وارثوں (علماء) کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اس لئے وہ احکامات اور معاملات میں اپنے اجتہادات کی روشنی میں فیصلہ کر سکتے ہیں، اگرچہ ان کا فیصلہ حضور ﷺ کے زمانہ کے فیصلوں سے مختلف ہی کیوں نہ ہو۔

میری دانست میں حضرت عمرؓ کی اجتہادی تمثال بعد میں قائم ہونے والی نظیر سے نوعی اعتبار سے مختلف تھی۔ مجھے ایسا نظر آتا ہے کہ حضرت عمر قرآنی اور معاشرتی مسائل سے متعلق قرآنی احکامات کو فروعی (اصطلاحی معنوں میں) سمجھتے تھے، کلّی نہیں۔ البتہ ان کی نظر اس

[1] عبدالقدیر سلیم (نجات اللہ صدیقی کے مضمون 'عہد حاضر میں اسلامی فکر کی تعمیر نو پر تبصرہ)

کلیت (اصطلاحی معنوں میں) تک ضرور پہونچ گئی، جو خصوصی احکامات کے پس پشت کارفرما تھا۔ ان کے ایسے فیصلوں میں جو بظاہر قرآن سے مغائر نظر آتے ہیں (مثلاً طلاق، زکوۃ اور عراق کی مفتوحہ زمینوں کے معاملہ میں ان کے فیصلے) یہی فلسفہ کارفرما تھا۔ بعد میں ان باتوں کو حضرت عمرؓ کے علوء مرتبہ سے متعلق کردیا گیا اور کہا گیا کہ اس مرتبہ عالی تک اور کوئی نہیں پہونچ سکتا، اس لیے اس حق کو حضرت عمر کی شخصیت کے ساتھ خاص کردیا گیا یا پھر مصالح مرسلہ کے ضمن میں اس کی تشریح کی گئی اور کسی نہ طرح اس کو استنباط کے اسی سانچے میں ڈھال دیا گیا، جو بعد میں فقہی طرز فکر کا طرہء امتیاز بنا۔

خوارج اور معتزلہ، اگرچہ سوادِ اعظم سے مختلف آراء رکھتے تھے، لیکن یہ دونوں گروہ بھی اسی منطقی پیراڈائم میں رہ کر کام کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ کا اجتہاد نوعی اعتبار سے خوارج اور معتزلہ کے اجتہاد سے مختلف تھا۔ خوارج کا ایمان اور عمل کو ایک سکّہ کے دو پہلو سمجھنا اور اس بات کو ناممکن جاننا کہ سکّہ یک پہلو بھی ہوسکتا ہے، اور معتزلہ کا توحید اور عدل سے استنباط کرنا، دونوں اسی منطقی طرز فکر کا ایک جز ہیں جو صغریٰ کبریٰ کو ملا کر نتیجہ اخذ کرتی ہے اور کبریٰ کی صحیح یا غلط تفہیم سے بحث نہیں کرتی۔ 'الطّلاق مرّتٰن' اگر کلی قضیہ کبریٰ ہے تو اس سے حضرت عمرؓ والا اجتہاد مستنبط نہیں ہوسکتا۔ یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ اس کو کلّی قضیّہ کی بجائے ایک جزئی قضیہ سمجھا جائے۔ خوارج اور معتزلہ قرآن کی تمام آیات کو قضیات کلّی سمجھتے تھے اور قضیہ صغریٰ میں ترمیم وتبدیلی کرکے کسی حد تک نئے نتائج نکال لیتے تھے۔

اسلامی تاریخ میں نئی انفرادی، اجتہادی کوششوں کے باوجود، مقتدر طبقوں کے زیر اثر، کوئی دوسری کوشش عام نہیں ہوسکی۔ اس بات کو بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ اسلامی تاریخ میں قانون سازی کے لیے کوئی پارلیمنٹ یا مقنّنہ نہیں تھی۔ یہ علماء کی انفرادی کوششیں تھی، اور ان کے ماننے والوں کا ایک طبقہ، جن میں سے بعض کو اس وقت کے مقتدر طبقہ کی حمایت حاصل ہوگئی تھی۔ حنفی فقہ کو ملکی قانون کسی مقنّنہ کے عمل نے نہیں بنایا، بلکہ مقتدر کی مصلحتوں کے پیش نظر، ایک فرمان شاہی نے اس کو مملکت کا قانونی درجہ دیا۔ لیکن اس کے باوجود دوسرے مسالک کے قاضی،

اپنی اپنی فقہوں کی مناسبت سے فتویٰ دے دیا کرتے تھے۔ اور حکومت ایسے فتوؤں کو جو اس کے اقتدار کے لیے مسئلہ نہ بنیں، نافذ بھی کر دیا کرتی تھی۔ مختلف ممالک میں مختلف فقہی مسالک ہیں اور ان کے اختلاف کا سبب بھی یہی تھا۔ یہ اختلافات بعض اوقات دین سے انحراف گردانے گئے اور کفر کے فتوؤں کا سبب بنے۔ آپ ذرا غور کریں کہ کفر کے فتوؤں کے پس پشت عموماً نفرت یا عناد کا جذبہ کارفرما نہ تھا۔ بلکہ یہ اس منطق کا لازمی نتیجہ تھا جو فلسفہ تضاد پر مبنی تھی اور جس میں ارسطو کی منطق کے بنیادی اصول ناقابل تغیر اور فکر کا منتہا تھے۔ 'کوئی شئے یا تو ہے، یا نہیں ہے'، 'دو متضاد قضایا بیک وقت جائز نہیں ہو سکتے'، اور 'حق اور غیر حق کے درمیان تیسری راہ ناممکن ہے'۔ اب اگر قرآن اور سنت کے بعض جملوں سے اس منطق کی وساطت سے کوئی نتیجہ اخذ کرتا ہے تو اس کے نزدیک باقی تمام نتائج ناممکنات یا غیر حق کی صف میں چلے جاتے ہیں اور ظاہر ہے ناحق پر ایمان کفر ہے۔ اس لیے ان قضایا کو تسلیم کرنے والا کافر ہوا۔ اس معاملہ میں چونکہ صرف منطقی یا علمی قضایا سے بحث نہیں ہوتی، بلکہ ان کے ساتھ انسانی ارادہ بصورت ایمان شامل ہو جاتا ہے تو پھر یہ ایمانی معاملہ بن جاتا ہے۔ اور اس میں صرف عقل کی، نسبتاً مجرّد اور خشک کارفرمائی نہیں رہتی، بلکہ انسانی جذبات بھی بصورت ایمان اس کے ساتھ شامل ہو جاتے ہیں۔ 'اہانت خدا، اور رسول' کے مجرموں کا، انفرادی طور پر قتل کر دینا اسی فکر کا نتیجہ ہے اور اس معاملہ میں قاتل کسی حد تک ذہنی طور پر معذور ہوتا ہے، اس لیے کہ اس کی نفسیات میں 'جذبہ حق' کی اتنی شدت ہوتی ہے کہ وہ اپنے عمل کے عقلی محرکات پر غور کرنے کے قابل نہیں رہتا۔

جہاں تک اجتہاد اور انتشار فکر میں تمیز کا تعلق ہے وہ بڑی حد تک موضوعی معاملہ ہے اور کبھی اجتہاد اور انتشار ذہن کی حدود ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتی ہیں۔ انتشار فکر کی جڑیں چونکہ کسی منطق یا فلسفہ میں پیوست نہیں ہوتیں اس لیے زمانہ اس کو خود بخود فکری میدان سے ہٹا دیتا ہے۔ اسلامی تاریخ انتشار کے واقعات سے بھری پڑی ہے۔ خود حضور کے وصال کے فوراً بعد ارتداد کی جنگیں اور نت نئے پیغمبروں کے دعویٰ ہائے نبوت انتشار کی اوّلیں مثالیں ہیں لیکن اسلامی تاریخ کے پس منظر میں وہ صرف وقتی شورشیں تھیں جو جلد مٹ گئیں۔ اسی طرح دوسری

انتشاری فکریں بھی اسی طرح معدوم ہوگئیں۔ لیکن معتزلہ کی فکر، تصوف کی مابعدالطبعیات، علم کلام، ابن رشد کی منطق، شاہ ولی اللہ کی فکر اب بھی فکری میدان میں اپنی جڑیں رکھتی ہیں اور ان افکار کے پیروکار بھی اسلامی دنیا میں موجود ہیں۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بعض مسلم مفکرین اس تمثال سے متاثر ہیں جو پوری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے چکا ہے تو اعتراض اگر صرف اس بات پر ہے کہ وہ تمثال مغرب سے آئی ہے تو یہ کافی نہیں ہے۔ پچھلے چودہ سو سال سے جس تمثال کے زیر اثر غالب اسلامی فکر کام کرتی رہی ہے وہ کہاں سے آیا تھا؟ کیا اسی تمثال کے زیر اثر حضرت عمر کی تخلیقی فکر کے رجحان پر قدغن نہیں لگادی گئی؟ کیا ہماری فقہ، ہمارا اخلاق، ہمارا علم کلام، ہمارا تصوف، ہمارے اثبات خداوندی کے دلائل، ہمارا اسلام کو مذہب کی بجائے نظام حیات کہنا، کیا اسلام کے سیاسی، معاشی، معاشرتی اور اخلاقی 'نظریات' اسی تمثال کے زیر اثر نہیں پیدا ہوئے جو ہمارے پاس یونان، روم، مغرب اور آنجہانی سویت یونین سے آئے تھے؟ پھر یہ بات بھی غور کرنے کی ہے کہ عائلی قوانین کے متعلق جو خیالات آج کے نسبتاً راسخ العقیدہ علماء میں بھی پائے جاتے ہیں اور وہ ان پر غور کرنے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں، مثلاً تعدد ازدواج کے حق کی تحدید اور ضابطہ بندی، طلاق کے اختیار کو بعض آداب کا پابند بنانا، حق خلع کی تجدید، مطلقہ کے حقوق، ایک ساتھ تین طلاقوں کا مسئلہ، صغیرہ کا نکاح، ولایت اجبار، اور خیار بلوغ، یتیم پوتے کی وراثت، تو کیا یہ بڑی حد تک اسی مغربی تمثال سے پیدا شدہ جدید حسیت کا نتیجہ نہیں ہیں جس کو مذموم سمجھا گیا ہے؟ پھر مسلم علمائے معاشیات اگر 'ترقی' کی اس تمثال سے متاثر ہیں جو معاصر مغرب کے زیر اثر پوری دنیا کو لپیٹ میں لے چکا ہے تو کیا حرج ہے۔

'ترقی' کے عصری مغربی تصور پر تنقید تو ممکن ہے مثلاً یہ کہ ترقی کا یہ ماڈل ظالمانہ ہے، اقلیت کو تو فراوانی عطا کرسکتا ہے، سارے انسانوں کو نہیں۔ استحصال اور وسائل کی بربادی اس کا لازمی تقاضا ہیں، یہ انسان کو ''حیوان صارف'' بنادیتا ہے اور امروز کے لیے فردا کو قربان کردینے کا رجحان رکھتا ہے۔ اس کا امکان ہے کہ بازار کی معاشیات کے متبادل اور کسی قسم کے معاشی

نظام کا قیام فلاح انسانی کے لیے زیادہ مفید ہو، لیکن یہ نظام بھی اسی استدلالی بنیاد اور تجرباتی حقائق کی روشنی میں تشکیل دیا جاسکتا ہے جو معاصر فکر کا خاصہ ہے اور اس سے خوف زدہ ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ فلاح انسانی کے لیے 'مفید' ہونے کا ایک متوازن اور متوازی فلسفہ بھی تشکیل پا سکتا ہے جو محض 'افادیت' کے اس خاص نقطہ نظر پر مبنی نہ ہو جو بنتھم اور مل کے فلسفوں کا خاصہ تھا۔ اور یہ سب کام بھی کسی نہ کسی ایسے استدلال پر مبنی ہو سکتے ہیں جس کو عصر حاضر کا ذہن استدلال سمجھ کر قبول کر سکے۔

میں یہاں پھر اس اہم مسئلہ پر توجہ دلانا چاہتا ہوں جو ہمارے فکر میں ارتقاء کی رکاوٹ کا اصل سبب ہے۔ اگرچہ اس سے پہلے بھی اس مسئلہ کی طرف توجہ مبذول ہوتی رہی، لیکن چونکہ اس مسئلہ کے حل کے لیے کوئی فلسفیانہ بنیاد، یا کوئی متبادل منطق موجود نہیں تھی اور چونکہ ارسطو کی منطق کا جبر انسانی ذہنوں پر بہت سخت تھا اس لیے اس فکر کو کوئی منطقی یا فلسفیانہ بنیاد فراہم نہیں ہو سکی۔ اس منطق کی مطلقیت کا ایک چیلنج تو ہیگل کی طرف سے آیا اور دوسرا متبادل طریقہ فکر، بیسویں صدی کے آخری نصف میں مغرب میں پیدا ہوا، اس لیے اب ہمارے لیے اس مسئلہ کی تفہیم کسی قدر آسان ہوگئی ہے۔ مجھے اس بات کا اعتراف کرنے میں کوئی ہتک محسوس نہیں ہوتی کہ فکر کی اس تمثال کے لیے میں مغربی فلسفہ اور فکر کا مرہون منت ہوں اور علم تفسیر کے hermaneutics کے جو معیارات میری دانست میں آج نتیجہ خیز ہو سکتے ہیں وہ مغربی فکر سے مستعار ہیں۔ فکر کسی کی ملکیت نہیں ہوتی۔ جو اس کو حاصل کرتا ہے اور برتتا ہے وہ اسی کی ہو جاتی ہے۔

یہ گفتگو مذہب کے بارے میں بالعموم اور اسلام کے بارے میں بالخصوص ایک پس منظر میں کی گئی ہے۔ اس پس منظر کے بنیادی خدوخال یہ ہیں:۔

۱۔ قرآن بنیادی طور پر ایک ہدایت ہے۔ ہدایت کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس میں انسانی زندگی کے ہر عمل اور فعل کے لیے خصوصی یا عمومی ہدایتیں موجود ہیں۔ قرآن زندگی کی ایک نہج اور رخ کی طرف اشارہ کرتا ہے اور بحیثیت مجموعی ایک صاف ستھری اور صالح زندگی کا نقشہ کھینچتا