ڈاکٹر سیّد حسین محمد جعفری

عصرِ حاضر میں فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید کا مسئلہ

پروفیسر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم یادگاری لیکچرز کا مقصد یہ ہے کہ ان کی علمی و تحقیقاتی خدمات کو نہ صرف خراجِ تحسین پیش کیا جائے بلکہ ان کے حوالے سے اسلامی فکر کے مختلف زاویوں پر عہدِ جدید کی روشنی میں غور وخوض جاری رکھا جائے۔ اس سالانہ یادگاری لیکچر کے انعقاد کے لیے ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ اور خلیفہ عبدالحکیم یادگاری کمیٹی لائقِ مبارک باد ہیں۔

خلیفہ صاحب کا تعلق بیسویں صدی کے برصغیر اور خصوصاً پاکستان کے اُن اصحاب علم و دانش میں ہوتا ہے جنہوں نے عصرِ حاضر کے تناظر میں اسلامی عقائد و فلسفۂ حیات پیش کرنے میں گراں قدر خدمات انجام دیں اور اس طرح نئی نسل کو عہدِ وسطیٰ کے جمود وتقلید سے نکال کر عہدِ حاضر کے مسائل اور اسلام سے اُن کے ارتباط کو واضح کرنے کی کوشش کی۔ اس مقصد کے لیے سیّد واجد علی شاہ کے تعاون و مشورہ سے اُنہوں نے ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، ایک ایسا علمی و تحقیقی ادارہ قائم کیا جس کی مثال اس وقت تک نوزائیدہ پاکستان میں نہیں تھی۔ اس طرح ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کو ایک رول ماڈل کی حیثیت حاصل ہوگئی جو اب تک ہے۔ سیّد واجد علی شاہ کی قیادت اور خلیفہ صاحب کی عالمانہ بصیرت ہی کا نتیجہ تھا کہ یہ ادارہ تقریباً پچاس سال سے مذہبی فرقہ واریت سے دور رہ کر غیر جانبدارانہ انداز میں بیش بہا علمی و تحقیقی خدمات انجام دے رہا ہے۔ خلیفہ صاحب کو ایک طرف تو اسلام کے تہذیبی، ثقافتی، علمی، مذہبی اور روحانی ورثے سے گہری وابستگی تھی اور ساتھ ہی ساتھ وہ عہدِ جدید کے بدلتے ہوئے تقاضوں اور ضروریات سے

بھی پوری طرح واقف تھے۔ اس طرح ان کا شمار اس عہد کی ان چند شخصیات میں ہوتا ہے جنھوں نے ماضی اور حال میں ایک ایسی ہم آہنگی پیدا کرنا چاہی جس میں نہ تو عذر خواہانہ اندازِ فکر تھا 'نہ طرزِ کہن پہ اڑنا اور آئینِ نو سے ڈرنا' تھا۔ ان کو اپنے ماضی پر فخر تھا اور ایک نئے مستقبل کی تمنا۔ وہ رجعت پسندی، روایت پرستی، زمانۂ وسطیٰ کے علم الکلام کی تشریحات و تاویلات اور فقہی مسائل کے جمود و تقلید کے مقابلے میں اسلام کو بطور ایک متحرک، عقلیت پسند، ارتقائی اور نامیاتی فلسفۂ حیات کے پیش کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ وہ مذہب کی تعریف عمومی، عالمی، آفاقی اور انسانی بنیادوں پر کرتے ہیں اور وحدتِ ادیان پر یقین رکھتے ہیں۔[۱] وہ پاکستان کو ایک ایسی جدید فلاحی، جمہوری اور لبرل اسلامی ریاست دیکھنا چاہتے تھے جس میں مکمل مذہبی رواداری، معاشی و معاشرتی انصاف و مساوات ہو اور جس میں نسل، مذہب اور عقیدے کی بنا پر کوئی امتیاز نہ برتا جائے۔[۲] خلیفہ صاحب، سرسیّد احمد خان اور خصوصاً علامہ اقبال سے بہت متاثر تھے اور شاید یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اُنہوں نے ان دونوں کے اندازِ فکر اور خطوط پر اپنی فکری کاوشوں کی بنیاد رکھی اگرچہ خلیفہ صاحب کی انفرادیت اور اندازِ فکر کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ خلیفہ صاحب کی ایک انفرادی اہم خصوصیت یہ ہے کہ اُنہوں نے انتہائی مشکل فلسفیانہ اور متکلمانہ مسائل ایسے سادہ اور آسان انداز میں پیش کیے جس کو ہر سطح کا پڑھنے والا آسانی سے سمجھ سکتا ہے اور اس طرح اُنہوں نے فکرِ اقبال کو کسی حد تک عام فہم انداز میں آگے بڑھانے کی کامیاب کوشش کی۔ خاکسار نے اپنے لیکچر کا موضوع بھی اسی مناسبت سے ''عصرِ حاضر میں فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید کا مسئلہ'' منتخب کرنے کی جرأت کی ہے۔ جرأت اس لیے کہ یہ ایک ایسا موضوع ہے جس پر گزشتہ دو سو سال سے بہت کچھ سوچا، لکھا اور کہا جا رہا ہے۔ درحقیقت میرا مقصد تشکیلِ جدید پیش کرنا نہیں ہے اور نہ ہی خاکسار اپنے آپ کو اس کا اہل سمجھتا ہے بلکہ تشکیلِ جدید سے متعلق جو بنیادی مسائل ہیں یا بجائے خود ''مسئلہ'' بنے ہوئے ہیں، اُن کے بعض پہلوؤں کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ میرا خیال ہے کہ گزشتہ دو صدیوں سے مسلمانوں کا سب سے بڑا مسئلہ ہی یہ ہے کہ بدلتے ہوئے حالات میں اسلام کی تشریحِ نو کس طرح کی جائے۔

برصغیر میں تاریخی اعتبار سے اٹھارویں صدی میں شاہ ولی اللہ (۱۷۰۳ء-۱۷۶۶ء) نے اپنی مختلف تصانیف خصوصاً تفهيمات الالهيّه اور حجة البالغه میں اس موضوع پر مختلف عناوین وموضوعات کے تحت بہت کچھ لکھا ہے۔ شاہ صاحب کے بعد جمال الدین افغانی، سرسیّد احمد خان اور کچھ دوسرے اصحابِ علم وفکر سے ہوتا ہوا بیسویں صدی کے نصف اوّل میں یہ موضوع اپنے نقطۂ عروج پر اس وقت پہنچ گیا جب علامہ اقبال کے مشہور خطبات *The Reconstruction of Relgious Thought in Islam* کے نام سے شائع ہوئے اور خصوصاً جب ان کا اُردو ترجمہ ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' کے نام سے شائع ہوا۔ خاکسار نے ترجمے کا تذکرہ اس لیے کیا کہ ممکن ہے اگر اُردو ترجمہ شائع نہ ہوتا تو شاید علماء کرام کی توجہ ان خطبات پر اتنی جلد نہ ہوتی اور جو شور وغوغا اور طوفان برپا ہوا نہ ہوتا۔[۳] بہرحال علامہ اقبال کے بعد فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید کا مسئلہ آگے نہ بڑھ سکا اور اگر کچھ کام ہوا بھی تو وہ خود اقبال کے افکار کی تشریحات وتوجیہات وتلمیحات جن کو زمانۂ وسطیٰ میں حاشیہ بر حاشیہ نویسی کہا جاتا تھا، یا پھر وہ عقیدت مندانہ مدح سرائی تھی، یا پھر دوسری انتہا پر سخت ترین رجعت پسندانہ تنقید اور مسلمات وعقائد سے انحراف کے الزامات جو کفر کے فتوؤں تک پہنچ گئے۔[۴] اس سلسلے میں اگر میں ایک اور عظیم علمی شخصیت کا ذکر نہ کروں تو اس موضوع کے ساتھ نہ صرف ناانصافی ہوگی بلکہ یہ نامکمل بھی رہ جائے گا۔ اور وہ شخصیت مولانا ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸ء-۱۹۵۸ء) کی ہے۔ مولانا آزاد کو علومِ اسلامیہ پر جو عبور حاصل تھا، ان کے مطالعے میں جس قدر وسعت، گہرائی وگیرائی اور جو بصیرت اور تنقیدی وتجزیاتی شعور تھا، وہ بہت کم لوگوں کو نصیب ہوتا ہے۔ وہ قید وبند کی صعوبتوں اور سیاسی مصروفیتوں کے باوجود تقریباً ۵۵ سال اسلام کی خدمت کرتے رہے۔ عصرِ حاضر میں فکرِ اسلامی کا سیر حاصل مطالعہ بغیر الہلال اور البلاغ کے فکر انگیز مقالات، ان کے سینکڑوں دوسرے مضامین اور تقاریر اور خصوصاً اُن کی تفسیر ''ترجمان القرآن'' کے مطالعے کے ممکن نہیں۔ اس کے بعد گزشتہ صدی کے نصف آخر میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے فکرِ اسلامی کی تشریحِ جدید کے کام کو آگے بڑھانے کی کوشش کی، لیکن ان کو

بھی مذہبی، سیاسی، رجعت پسندی کے ہاتھوں اس کی بڑی مہنگی قیمت ادا کرنا پڑی۔ضرورت اس بات کی ہے کہ اگر مسلمانوں کو عصرِ حاضر میں بحثیت ایک زندہ قوم کے مذاہب و اقوامِ عالم میں اپنا تشخص برقرار رکھنا ہے تو ان کو انتہائی کھلے دماغ اور جرأت کے ساتھ اس موضوع پر غور و فکر جاری رکھنا پڑے گا۔قومیں صرف ماضی کی روایتوں، کارناموں، کامیابیوں پر خواہ وہ اپنے عہد میں کتنی عظیم اور لائق افتخار کیوں نہ ہوں زندہ نہیں رہ سکتیں۔تاریخ صرف ان ہی قوموں کو زندہ رہنے کا حق دیتی ہے جو اپنے ماضی کے تجربات کی روشنی میں، جو اُن کے تشخص کا ضامن ہوتا ہے، اپنے حال اور مستقبل کی تعمیر کرتی ہیں۔اقوام و مذاہب عالم کی تاریخ میں اس کی واضح مثالیں موجود ہیں۔

میرے موضوع کے تین بنیادی پہلو ہیں۔عصر حاضر، فکر اسلامی اور اس کی تشکیل جدید کا مسئلہ۔ جہاں تک عصر حاضر یا دور جدید کا تعلق ہے تو یہ بالطبع ایک اضافی تصور ہے جس کو روایت اور جدیدیّت کے مفہوم سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ ہر دور اپنے ماضی کے حوالے سے جدید ہوتا ہے اور ہر ماضی حال کی نسبت سے روایت بن جاتا ہے۔اگر ایک عمل یا فکر کسی زمانے میں تجدّد کا درجہ رکھتا ہے تو وہ ہی دوسرے زمانے میں روایت کا درجہ اختیار کر لیتا ہے۔ انسانی تہذیب و تمدن کی پوری تاریخ اس کشمکش سے دوچار رہی ہے کہ جب بھی کسی معاشرے میں کوئی نمایاں تبدیلی یا کوئی نئی رسم یا فکر رونما ہوئی جو اس سے پہلے کے رسم و رواج سے مختلف تھی تو ایک گروہ نے اس کی مخالفت اور مذمت کی اور اس کے ماننے والوں پر طرح طرح کے الزامات لگائے۔روایت و تجدّد کی یہ کشمکش رسم و رواج تک محدود نہیں ہوتی بلکہ مذہب و عقائد، فلسفہ، سائنس، اقتصادیات، سیاسیات غرض ہر شعبۂ زندگی میں معاشرے کو اس کا سامنا کرنا پڑا ہے۔اس سلسلے میں ایک انتہائی اہم سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں ہوتا ہے کہ ایک معاشرہ اپنی قدیم روایتیں اور دیرینہ قدریں ترک کر کے نئی اقدار اختیار کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔نئی قدریں یا نئی فکر نہ تو محض انسانی عقل کی پیداوار ہوتی ہیں اور نہ مفکرین اور رہنماؤں کے ذہن کی اختراعات، بلکہ بدلتی ہوئی انسانی ضرورتوں اور نئی معاشی، اقتصادی اور سماجی تقاضوں کی بنا پر

ہوتی ہیں۔ تمدنی زندگی کے ارتقاء کی ہر منزل پر، حیوانی، خانہ بدوشی، قبائلی، سکونت پذیری اور زراعتی، غرض ہر دور میں اس کی زندگی کی ضروریات مختلف ہوتی گئیں اور معاشی ضروریات کسی اور شکل میں نمودار ہوتی رہیں اور پھر اسی اعتبار سے فکر میں وسعت اور علم میں اضافہ ہوا اور ان تمام ادوار میں اخلاقی اور مذہبی اقدار کی بنیادیں بدلتی رہیں۔ یہی صورت ترقی یافتہ سیاسی، سماجی، سائنسی اور فیوڈل ملوکیت، شہنشاہیت، سامراجیت، جمہوری اور صنعتی ادوار میں پیش آئیں۔ غرض انسان کی پوری تمدنی تاریخ میں کوئی نظامِ فکر یا نظریاتی تحریک خواہ اس کا تعلق زندگی کے کسی شعبے سے ہو، خلاء یا Vacuum میں معرضِ وجود میں نہیں آتا۔ ہر نظامِ فکر، سماجی رویے یا نظریاتی تحریکیں ہمیشہ اپنے مخصوص زمان و مکان کے تاریخی پس منظر میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ یہ کلیہ جس طرح سماجی، اقتصادی، سیاسی یا ثقافتی شعبہ ہائے حیات پر جو بجائے خود ایک دوسرے سے لازماً وابستہ و پیوستہ ہوتے ہیں، صادق آتا ہے، اسی طرح مذہب اور اُس کے فکری ارتقاء پر بھی۔ اس کے علاوہ جب کسی سوسائٹی کے اقتصادی، معاشرتی یا اجتماعی رشتوں میں توازن بگڑتا ہے تو مذہب اپنے ہمہ گیر کردار اور اخلاقی طاقت کے طور پر ان رشتوں میں ہم آہنگی اور توازن پیدا کرتا ہے لیکن اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ مذہب خود اقتصادی یا سیاسی طاقتوں کا آلۂ کار بن جاتا ہے اور اکثر و بیشتر یہ بھی ہوا ہے کہ مذہب بجائے اخلاقی طاقت کے مختلف مفادات کے ہاتھوں ایک استحصالی طاقت کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ یا کبھی مذہب خود ایک استحصالی طاقت بن جاتا ہے اور اقتصادی، سیاسی اور سماجی اداروں کو استعمال کرتا ہے جیسے زمانۂ وسطیٰ کے یورپ یا قدیم ہند کے برہمن ازم میں ہوا۔ تاریخ میں ایسی مثالوں کی کمی نہیں ہے، غرض انسانی تاریخ میں اقتصادی اور سماجی عوامل اور مذہب کو کلیتاً ایک دوسرے سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔

تمام مذاہب عالم کی تاریخ میں ان کا ایک تاسیسی دور ہوتا ہے جس میں بانیٔ مذہب اپنا پیغام دیتا اور چلا جاتا ہے پھر دوسرا دور شروع ہوتا ہے جس میں اس مذہب کے ماننے والے بانیٔ مذہب کے پیغام کی مختلف تشریحات و تاویلات کرتے ہیں پھر وہی مذہب مختلف ادوار سے گزرتا ہے اور ہر دور میں نئی نئی تشریحات و توجیہات ہوتی رہتی ہیں۔ مذہب کا تاسیسی دور ایک

انقلاب ہوتا ہے جس میں بانیٔ مذہب کی دی ہوئی تعلیمات پر عمل کرتے ہوئے اس زمانے کے معاشی، اقتصادی اور سماجی نظام کی ناانصافیوں اور اخلاقی و روحانی پستیوں کے خلاف ایک نئے نظام، نئے معاشرے اور نئی اخلاقی و روحانی اقدار کی بنیاد رکھی جاتی ہے جو اُس عہد کے تقاضوں اور ضروریات کے مطابق پُرانے، فرسودہ، استحصالی اور رجعت پسندانہ نظام کو ختم کر کے ایک نئے نظریہ حیات اور معاشرے کی بنیاد ہوتی ہے۔ عصری تقاضوں کی یہی مطابقت نئے نظامِ حیات و اقدار کی کامیابی کا سبب ہوتی ہے۔ یہ کلیہ بالطبع 'سیکولر' ہے لیکن ابراہیمی اور غیر ابرہیمی مذاہب یا کسی غیر مذہبی تحریک سب پر یکساں طور پر صادق آتا ہے۔ اِسی تناظر میں اسلام کا بحیثیت مذہب اور بحیثیت ایک جدید اقتصادی، سماجی اور اخلاقی نظام کے جائزہ لیا جاسکتا ہے۔

اسلام اپنے تاسیسی دور کے فوراً بعد دوسرے مذاہب کے مقابلے میں حیرت انگیز سرعت کے ساتھ پھیلا اور نہ صرف یہ کہ ایران اور روم جیسی عظیم سلطنتوں کا مالک بن گیا بلکہ اس وقت کی مہذب ترین قومیں اور مروّجہ علوم وفنون کے علماء اور ماہرین دائرہ اسلام میں داخل ہوگئے۔ جب کوئی مذہب اپنے جغرافیائی اور ثقافتی حدود سے باہر نکل کر دوسری اقوام کو اس میں شامل کر لیتا ہے تو یہ وسعت اپنے ساتھ بہت سے مسائل بھی لاتی ہے۔ مختلف اقوام عالم جو اسلام میں داخل ہوگئی تھیں اپنی پُرانی اقدار و روایات، فلسفے، سماجی رویئے اور افکار بھی ساتھ لائیں اس طرح اسلام کو بہت جلد داخلی اور خارجی چیلنجز کا سامنا کرنا پڑا۔ اس میں سب سے پہلا اور خطرناک داخلی چیلنج وہ تھا جو ۳۷ھ میں خوارج کی تشدد پسند تحریک کی شکل میں آیا تھا۔[۵] میں خوارج کا خاص طریقے سے ذکر اس لیے کر رہا ہوں کیونکہ اُن کے خیالات وتحریک کا تعلق براہ راست میرے موضوع اور موجودہ زمانے کے حالات سے ہے۔ یہ وہ پہلا گروہ تھا جس نے فکر اسلامی میں پہلی مرتبہ ایسے سوالات اُٹھائے جو بعد میں الہٰیات اسلامیہ یا اسلامی مذہبی فکر کا موضوع بنے۔ مثلاً انہوں نے ایمان، اسلام اور کفر کی تعریفات اپنے نظریات کے مطابق کیں۔ ایمان اور عمل کا رشتہ معین کیا، مرتکب گناہ کبیرہ مسلمان کو کافر اور واجب القتل قرار دیا۔ وہ اپنے علاقوں میں ہر مسلمان سے تلوار سونت کر پوچھتے تھے کہ تم ہمارے نظریات سے اتفاق کرتے ہو یا

نہیں؟ اور اگر ان سے کوئی اختلاف کرتا تو اس کو کافر قرار دے کر قتل کرنا واجب سمجھتے۔ اس طرح بے شمار مسلمان ان کی تلواروں کا نشانہ بن گئے۔ یہ سلسلہ نصف صدی سے زیادہ عرصے تک جاری رہا۔[٦] بہرحال داخلی عوامل میں خوارج کا طوفان وہ پہلا محرک تھا جس نے اس وقت کی مرکزی اسلامی قیادت کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اسلام، ایمان، کفر وغیرہ کی تشریح کریں اور کلمہ گو مسلمانوں کو خارج از اسلام ہونے اور کفر کے فتووٴں اور واجب القتل ہونے سے بچائیں۔ اس مدرسۂ فکر کو مرجئہ کہا جاتا ہے جن کے نزدیک ہر کلمہ گو کی جان و مال دوسرے مسلمان کے لیے مقدّس اور محفوظ ہے اور وہ اپنے اعمال و افعال کے لیے صرف اللہ کے سامنے جوابدہ ہے۔[٧] اس کے بعد اسلام کی مذہبی تاریخ میں مسلسل مکاتبِ فکر پیدا ہوتے رہے اور فکر اسلامی کی ہر عہد کے مطابق تشریح و تشکیل نو ہوتی رہی۔ مختصراً یہ کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات طیبہ ۱۱ھ/۶۳۲ء سے لے کر پانچویں صدی ہجری تک مذہبی فکر کے ہر شعبے میں اسلام نے اپنی پوری تازگی اور توانائی کا ثبوت دیا۔ عقائد والٰہیات کے شعبے میں مرجئہ کے بعد جبریہ، قدریہ، معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدی[٨] افکار نے امت مسلمہ کی فکر کو آگے بڑھایا۔ جب فتوحات کے نتیجے میں دولت کی فراوانی اور عیش و عشرت کی زندگی نے مسلمانوں کو اخلاقی و روحانی اقدار سے دور کر دیا تو تصوف نے آگے بڑھ کر اُن کی زندگیوں میں ایک نیا روحانی جذبہ پیدا کیا۔ جب یونانی فلسفے نے مسلمانوں کے عقائد کے متعلق سوالات اُٹھائے تو اسلام نے اسی فلسفے کے ذریعہ جس پر اُنہوں نے مکمل عبور حاصل کر لیا تھا اپنے عقائد کی حفاظت کی۔ اِسی دور میں فقہ اور اصول فقہ (جس کو اب عام طور سے شریعت کہتے ہیں) زمانے کے تقاضوں کے مطابق حیرت انگیز بصیرت کے ساتھ مدوّن ہوئے۔ یہ سلسلہ اصحاب رسولؐ سے شروع ہو کر چوتھی صدی کے اختتام تک جاری رہا اور تقریباً چودہ مکاتب فقہ وجود میں آئے جس میں سے اب صرف چار بڑے مذاہب حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی پر عمل ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ شیعوں کے دو مذاہب زیدی اور جعفری بھی اسی دور میں مدوّن ہوئے۔ غرض اس پورے چار سو سال کے عرصے میں اسلامی فکر اپنی پوری تازگی، توانائی اور تخلیقی صلاحیتوں کے ساتھ آگے بڑھتی رہی خصوصاً بنیادی عقائد کے

مسائل یا علم الکلام، تصوف، فقہ جس میں سماجی و معاشرتی اُمور بھی شامل تھے، اور فلسفے میں حیرت انگیز اور بیش بہا اضافے اور ترقیاں ہوئیں۔ مختلف علاقوں میں متعدد مذہبی فرقے، فقہی مسالک، فلسفیانہ و متکلمانہ مکاتب خیال، سیاسی گروہ اور ہر قسم کے علوم و فنون ساتھ ساتھ پھل پھول رہے تھے۔ مکہ، مدینہ، کوفہ، بصرہ، دمشق، بغداد، فسطاط (موجودہ قاہرہ) شیراز، قرطبہ، ملتان، قیروان جیسے علمی مراکز پوری دنیا کے لیے باعث رشک و کشش بن گئے تھے۔ ان میں آپس میں اختلافات بھی تھے، کبھی کبھی سخت مخالفتیں بھی ہوتی تھیں لیکن اختلاف کے حق کو تسلیم کیا جاتا تھا۔ فقہی مذاہب محض مذاہب تھے آج کی طرح فرقے نہیں تھے۔ غرض پورے عالم اسلام میں مختلف مراکز علم و فکر کے علماء و دانشور اپنے اپنے مکاتب فکر کو پوری مذہبی آزادی، رواداری، تعمیر و تنقید اور اختلافات کے ساتھ آگے بڑھا رہے تھے۔ اسلامی تمدّن مالا مال ہو رہا تھا اور غیر مسلم دنیا بھی اس سے پورا پورا فائدہ اُٹھا رہی تھی۔ اسلام کی علمی و تمدّنی عظمت پوری دنیا پر چھائی ہوئی تھی۔ ترقی اور نمو کی اس منزل پر امام غزالیؒ متوفیٰ ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء نے جن کی عظیم شخصیت، علمی عظمت اور مذہبی خدمات سے انکار نہیں کیا جاسکتا، اسلام کے لیے ایک مسلّمہ، متفقہ اور معیاری مذہبی ڈھانچہ تلاش کرنے کی کوشش کی تاکہ اسلامی علوم و افکار ایک معین و معیاری اسلامی ڈھانچے یا فریم ورک میں یکجا کر دیئے جائیں۔ اس طرح امام غزالیؒ نے خود اپنے اختیار کردہ سکہ بند تصوف، اشاعرہ کے کلام اور اس وقت تک کی مدّون فقہ کو اسلام کے مسلّمہ اجزائے ترکیبی کے طور پر منوالیا۔ فلسفہ اور عقلیت کو مکمل طور سے اسلامی نظامِ فکر سے نکال دیا گیا۔ باالفاظ دیگر اشاعرہ کا کلام جو اس وقت تک مسلمانوں کے بعض گروہوں کے لیے قابلِ قبول نہ تھا معیاری و مستند عقائد کے طور پر تسلیم کر لیا گیا۔ تصوف جو اس وقت تک فقہا کے لیے قابلِ قبول نہ تھا، امام غزالی کی تنقیح تصوف کے بعد جزو اسلام مان لیا گیا اور ان دونوں کو اس وقت تک کی مدّون فقہ کا پابند بنا دیا گیا۔[۹]

یہاں پر اشاعرہ کے سلسلے میں دو باتوں کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے۔ ایک تو یہ کہ مرجیہ، قدریہ اور معتزلہ کے برعکس اشاعرہ نے جبریہ کے عقیدۂ جبر یا انسان کے مجبور محض

ہونے کو اختیار کر لیا۔ اور اس طرح نظریہ جبر کسی نہ کسی شکل میں مسلمانوں کے عقائد کا حصہ بن گیا۔ دوسری اہم بات یہ کہ اشعری کلام میں خدا کے حکیم ہونے کا کوئی تصور نہیں ہے نہ حکمت اللہ کے بنیادی صفات میں داخل ہے۔ علم وحکمت (Knowledge and Rationality) میں جو فرق ہے اس کے اعتبار سے حکمت کو علم کا مظہر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ خیر و شر، حسن و قبح سے متعلق اشاعرہ کی جو رائے ہے وہ ان تصورات کے لیے ذاتِ الٰہی سے خارج کوئی معروضی بنیاد فراہم نہیں کرتی۔ اس طرح اشاعرہ کے لیے افعالِ الٰہی کی مقصدیّت سے انکار کے سوا کوئی چارہ نہ تھا جیسا کہ انہوں نے کیا۔ اشاعرہ اگر حکمت الٰہیّہ (Divine Rationality) کا کوئی مثبت تصور قائم کر سکتے تو وہ افعال الٰہیّہ کو با مقصد کہتے اور خیر و شر کے لیے ایک گونہ معروضی بنیاد فراہم کر سکتے تھے۔ اشاعرہ کے اس مسلک پر ہر دور کے بعض علماء نے تنقید کی ہے اور موجودہ دور میں بالخصوص علامہ شبلی نے اپنی مشہور تصنیف علم الکلام میں اس پر بڑی تفصیل سے تنقیدی بحث کی ہے۔ اشاعرہ اگر اللہ کی حکمت کا اثبات کرتے تو بآسانی علّت و مقصد کو حکمت کا اقتضا قرار دے سکتے تھے۔ خیر و شر اور حسن و قبح وغیرہ کی معرفت اشاعرہ کا کلام تمام تر وحی پر موقوف ہے۔ عقلِ انسانی کو اس میں کوئی دخل نہیں۔ حسن صرف اللہ کے امر کا نام ہے اور قبح نہی کا۔ بلکہ امام الحرمین جوینی متوفی ۴۵۴ھ/۱۰۶۳ء اور ان کے بعد آنے والے تمام اشاعرہ نے حسن و قبح کی تعریف ہی بدل ڈالی۔ مثلاً صدق و کذب بالطبع خیر و شر نہیں بلکہ صدق صرف اس لیے خیر ہے کہ وحی نے اس کو خیر کہا ہے اور کذب بالطبع شر نہیں بلکہ صرف اس لیے شر ہے کہ وحی نے اس کو شر قرار دیا ہے۔[۱۰] اشاعرہ کے علاوہ مسلمانوں کے دیگر تمام مکاتب فکر کے نزدیک خیر و شر کے عام تصورات انسان کے تجربات و مشاہدات اور عقلی دلائل پر مبنی ہیں جن کی وحی تصدیق کرتی ہے اگرچہ اس تصدیق کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ خیر و شر کے لیے اشاعرہ کی رائے کا ایک اور نتیجہ یہ ہوا کہ وحی کے پیغام کو پرکھنے اور نبی کی صداقت معلوم کرنے کے لیے کوئی معیار باقی نہیں رہا۔ یہی وجہ ہے کہ نبی کی پہچان کے مسئلے میں معجزہ یا مافوق الفطرت شخصیت کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہوگئی اور نبی کے پیغام، کام اور تعلیمات پر اتنی توجہ نہیں دی گئی جتنی دینا چاہیے تھی اور وہ میلاد کی

محفلوں تک محدود ہو کر رہ گئی۔

بہرحال امام غزالی کے مقرر کردہ ان تین اجزائے اسلام و ایمان یعنی اشاعرہ کا کلام، اس وقت تک کی مدّون شدہ فقہ اور خود ان کے تصدیق شدہ تصوف کے علاوہ ہر چیز ان کی عظیم شخصیت کے زیر اثر غیر مسلّمہ، غیر مصدقہ اور غیر معیاری ہو گئی۔ اس طرح انسانی عقل، فلسفہ اور کوئی ایسی چیز جس سے آئندہ آنے والے مسلمانوں کے لیے نئی تفہیم یا تشریح کرنے میں مدد مل سکتی ہو، کی گنجائش ہی باقی نہ رہی۔ اس طرح اسلام میں پہلی مرتبہ ایک مسلّمہ عقیدہ (Orthodoxy) قائم ہو گیا جس کو اس وقت کی طاقتور سلجوقی حکومت کی سرپرستی کے ذریعہ پوری دنیائے اسلام نے قبول کر لیا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ فکرِ اسلامی کے تمام شعبہ ہائے حیات میں ارتقاء، تازگی اور وسعت کا جو عمل چار سو سال سے جاری تھا، اس معیار بندی کے بعد پابہ زنجیر ہو گیا۔ اگرچہ تصوف اور فلسفے نے تو کچھ عرصے کے بعد اپنے لیے نئی راہیں خصوصاً ابن عربی، سہروردی اور ملا صدرا کی شخصیتوں کی بدولت نکال لیں لیکن دوسرے تمام شعبہ ہائے فکر اس معیار بندی کے بعد جمود و تقلید کا ایسا شکار ہوئے کہ پھر اپنے آپ کو آزاد نہ کرا سکے۔ الہیاتِ اسلامیہ یا علم الکلام جو بنیادی تصورات کی تفہیم یا تعبیر نو کا اہم ترین ذریعہ ہے، اور فقہ اور استنباطِ مسائل جو مذہب کی عملی زندگی کے مختلف مراحل میں رہنمائی کرتی رہی تھی، ان پر منفی اثرات شائد سب سے زیادہ ہوئے۔ غرض امام غزالی کے بعد تقلید محض کا دور شروع ہو گیا اور پھر ۶۵۴ھ/ ۱۲۵۸ء میں تاراجئی بغداد نے گویا اس جمود و زوال کو مکمل کر دیا۔ حالانکہ اس کے بعد امام ابن تیمیّہ متوفی ۷۲۸ھ/ ۱۳۲۷ء، امام شاطبی متوفی ۷۹۱ھ/ ۱۳۸۸ء، اور امام سیوطی متوفی ۹۱۱ھ/ ۱۵۰۵ء اور دوسرے بہت سے مجتہد پیدا ہوئے لیکن مسلمان ذہنی اور فکری طور پر روایت پرستی، مسلک پرستی اور تقلید و جمود کے اس قدر عادی ہو چکے تھے کہ بانیانِ مذاہب اربعہ کے بعد کسی کو بھی مسائلِ فقہی میں مجتہدِ مطلق کا درجہ دینے پر تیار نہ ہو سکے۔ درحقیقت مجتہد مطلق و مقیّد کا تصور بھی اسی دورِ انحطاط کی اختراع ہے، ورنہ چوتھی صدی تک ایسا کوئی تصور نہیں ملتا۔ کیونکہ اگر رسول اللہ ﷺ کے تین سو سال بعد تک اجتہاد کا دروازہ کھلا رہا تھا تو ان ہی اصولوں پر بعد

میں بھی مجتہد مطلق ہو سکتے تھے۔

رہا یہ استدلال کہ تاراجیٔ بغداد کے بعد چونکہ سیاسی انتشار و اضمحلال پیدا ہو چکا تھا، اس لیے اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھنا داخلی انتشار و خلفشار کا باعث بنتا، بجائے خود اپنی تردید کرتا ہے۔ ابتدائی چار سو سال کی تاریخ گواہ ہے کہ فکرِ اسلامی کا ارتقاء مختلف عصری تقاضوں کا نتیجہ تھا اس لیے تاراجیٔ بغداد کے بعد جو عوامل و حالات پیدا ہوئے اُن کا تقاضا تو یہ تھا کہ اُس دور کے معروضی تقاضوں کے پیشِ نظر علومِ اسلامیہ میں ایک نئی روح اور وسعت پیدا کی جاتی جو اس دور کے تقاضوں کا جواب دیتی۔

بالکل اسی دور میں مغرب جو صدیوں سے تاریکی اور جہالت میں ڈوبا ہوا تھا اور دوسری ثقافتوں خصوصاً اسلامی علوم سے فائدہ اُٹھاتا رہا، اب چرچ کی استبدادیت اور آمرانہ حکومت سے نجات حاصل کرنے اور ایک نئے معاشرے کی تخلیق کا کام شروع کر چکا تھا جس کو مغرب کی نشاۃ ثانیہ یا (Renaissance) کہا جاتا ہے۔ اس کی ابتداء تیرھویں صدی سے شروع ہو گئی تھی۔ ۱۴۵۰ء میں پرنٹنگ پریس کی ایجاد نے عوام کی ذہنی تربیت میں غیر معمولی کردار ادا کیا۔ نشاۃ ثانیہ یا اِحیاء درحقیقت چرچ کی علم اور عقلیت دشمنی کے خلاف فلسفے اور عقلیت پسندی اور یونان و روم کے قدیم جمہوری روایات کی تجدید کا نام تھا۔ یہ ماضی کا احیا نہیں بلکہ بنیادی ماخذ سے از سرِ نو زمانے کے حالات کے مطابق نیا استنباط کرنا تھا۔ بہرحال جو ذہنی انقلاب تیرھویں صدی کے مغرب میں شروع ہوا تھا اس کے نتیجے میں ۱۶۰۰ء میں اصلاحِ کلیسا اور پھر ۱۶۸۰ء میں روشن خیالی (enlightenment) جیسی انتہائی دور رس نتائج کی حامل اور کامیاب تحریکیں وقوع پذیر ہوئیں۔ میرا مقصد مغرب کی نشاۃِ ثانیہ کی تاریخ دہرانا نہیں ہے بلکہ مقصد صرف یہ ہے کہ اس پورے چھ سو سال کے عرصہ میں، تیرھویں صدی سے اٹھارویں صدی تک، اسلام اور مغرب کا تقابلی مطالعہ انتہائی دلچسپ اور مفید ہو سکتا ہے، خصوصاً عصرِ حاضر کے مسلمانوں کے لیے۔ لیکن میں یہ واضح کر دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ اس سے میری مراد نہ تو مغرب پرستی ہے اور نہ وہ جس کو مغربیت (Westernization) کہا جاتا ہے بلکہ میری مراد

صرف یہ ہے کہ انسانی ثقافت وتمدّن کی تاریخ میں ہم عصر حالات وتحریکات جیسے اسلام اور مغرب میں رہے ہیں، کے تقابلی، تجزیاتی اور تنقیدی مطالعے سے کافی مفید نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ یہ کام مسلمانوں کو اس لیے بھی کرنا چاہیے کہ ان کا مغرب سے براہِ راست واسطہ رہا ہے، کبھی فاتح کی حیثیت سے اور کبھی مفتوح کی حیثیت سے۔ اور اس لیے بھی کہ مغرب کی تحریکوں سے پیدا ہونے والی جدیدیّت سے جو سماجی، اخلاقی اور روحانی نقصانات خود مغرب کے معاشرے کو پہنچے ہیں، ہم ان سے کس طرح محفوظ رہ سکتے ہیں۔

بہر حال وہ مغرب جو تیرھویں صدی تک دوسروں کے علوم وفنون کا خوشہ چین تھا، سولھویں صدی آتے آتے ایک عظیم انقلاب کا بانی بن گیا اور اس نے اپنے معاشرے کی معاشی، تعلیمی، مذہبی، روحانی، سیاسی اور علمی ساخت و پرداخت کو یکسر بدل لیا۔ سائنس اور ٹیکنالوجی میں جو محیّر العقول فروغ حاصل ہوا، وہ نشاۃ ثانیہ ہی کا نتیجہ تھا۔ اگر پہلے ذہنی اور مذہبی فکر کی تبدیلی نہ آئی ہوتی تو نہ سائنس کی ترقی ہوتی اور نہ ٹیکنالوجی کی، سورج زمین کے چاروں طرف گھوم رہا ہوتا۔ گلیلیو کی طرح ہر سائنس دان کو یا تو خاموش کر دیا جاتا یا سزائے موت دے دی جاتی جیسے چرچ کے مسلّمہ عقائد سے انحراف کرنے والے لاتعداد لوگوں کے ساتھ ہوا۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کا انقلاب دنیا کے سب سے بڑے صنعتی انقلاب کا باعث بنا۔ اس کے مقابلے میں مسلم سوسائٹی اُسی طرح بارھویں صدی کے زرعی، روایتی، فیوڈل اور ماضی کی مذہبی تشریحات کے دائرے سے باہر نہ نکل سکی۔ بلکہ اس پورے چھ سو سال کے عرصے میں اس نے اپنی سب سے بڑی مذہبی ذمہ داری یہ سمجھی کہ اس وقت تک فکر مذہبی کی جس قدر تشکیل ہو چکی تھی اُس کی لفظ بہ لفظ حفاظت کرے۔ یہ سلسلہ کم وبیش اٹھارویں صدی تک جاری رہا۔ غرض انہی عوامل کے نتیجے میں ہوا کا ایک تازہ جھونکا شاہ ولی اللہؒ کی تحریک کی شکل میں آیا اور انہوں نے مسلمانوں میں ایک فکری انقلاب لانے کی کوشش کی اور چھ سو سال سے طاری جمود کو ختم کرنے کی ابتداء کی۔ ان کی خدمات بڑی اہمیت کی حامل تھیں۔ لیکن بنیادی سوال یہ ہے کہ اٹھارویں صدی میں وہ کون سے اہم مسائل تھے جن کا مسلمانوں کو سامنا تھا۔ کیا وہ اجتہادِ مطلق ومقید کے

مسائل تھے؟ کیا وہ چار مذاہب فقہی میں تطبیق کے مسائل تھے؟ کیا وہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں مطابقت اور تصوف کے مسائل تھے؟ یا اُن کا تعلق مذہب کے ان بنیادی مسائل سے تھا جن سے بدلتے ہوئے زمانے میں سماجی، سیاسی، اقتصادی اور علمی تصورات اور تشریحات براہِ راست متاثر ہوتے اور تشکیل پاتے ہیں؟ اُس وقت کے بنیادی مسائل عقلیت پسندی، کثیرالمذاہب یا کثیرالثقافتی معاشرے کی تخلیق، انسانی تجربے اور صلاحیتوں پر اعتماد، سماجی علوم کی نئی ترجمانی اور سب سے اہم جمہوری نظامِ حکومت جو فرد اور سوسائٹی کو اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کا موقع دیتا ہے۔ غرض یہ اور اس طرح کے بہت سے مسائل شاہ صاحب کے دور کے سوالات تھے جو فوری جواب اور حل چاہتے تھے۔ لیکن آپ شاہ صاحب کی تمام تصانیف پڑھ ڈالیے، بلاشبہ ان میں زمانۂ وسطیٰ کے مقابلے میں ایک طرح کی تازگی، وسعتِ نظر اور فقہی امور میں جدیدیت کے آثار تو ملیں گے جن کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن اُس وقت مسلمانوں کو جن مسائل کا سامنا تھا اُن کے لیے کوئی مشورہ یا حل نظر نہیں آئے گا۔ سوائے جہاد کی تلقین کے۔ شاہ صاحب کی تصانیف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان تمام عالمی تبدیلیوں سے یا تو ناواقف تھے یا اُن کو لائقِ توجہ نہیں سمجھ رہے تھے جو پوری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے چکی تھیں۔ وہ اب بھی واقعات کو صرف دہلی اور گرتی ہوئی مغل سلطنت کے دائرے میں دیکھ رہے تھے اور اس کی اصلاح کی کوشش میں لگے ہوئے تھے۔ اگر وہ ہندوستان سے باہر نکل کر عالمی حالات کے پس منظر میں واقعات کا جائزہ لیتے تو ان کو معلوم ہوتا کہ اصل مسئلہ ایک عالمی انقلاب کا ہے نہ کہ ایک کرم خوردہ سلطنت کو بچانے کی لاحاصل کوشش کرنے کا، جو زندگی کی آخری سانسیں لے رہی تھی۔ **التفہیمات الالٰہیہ** میں شاہانِ وقت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

> ''میں بادشاہوں سے کہتا ہوں کہ اے بادشاہو! اس زمانے میں ملاء اعلیٰ کی مرضی یہ ہے کہ تم لوگ تلواروں کو کھینچ لو، پھر ان کو اس وقت تک نیام میں واپس نہ رکھو جب تک اللہ مسلمانوں اور مشرکوں کے درمیان فرق نہ پیدا کر دے اور کافروں اور فاسقوں کے سرکش افراد شکست خوردہ افراد کی طرح ہو جائیں اور ایسے مجبور اور

بے بس ہو جائیں کہ پھر کبھی سر نہ اُٹھا سکیں اور تمہارے لیے اللہ کا حکم یہی ہے کہ تم ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور اللہ کا دین سب پر غالب آئے گا۔"[11]

شاہ صاحب کے یہ الفاظ کہ تم اس وقت تک جنگ کرتے رہو جب تک اللہ کا دین (بزورِ شمشیر) سب پر غالب نہ آ جائے ایک خاص ذہنیت کی ترجمانی کرتے ہیں۔ شاہ صاحب کبھی نواب نجیب الدولہ کو سلطنت دہلی بچانے کے لیے لکھتے ہیں، کبھی احمد شاہ ابدالی کو دعوت دیتے ہیں۔ بہرحال یہ داستان تو بہت طویل ہے میرے عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ جیسی قدآور شخصیت نے برصغیر کے مسلمانوں اور اُن کے تشخص کو دہلی سلطنت کی بقا اور زوال کے ساتھ وابستہ کر دیا اور اس بات پر کبھی غور نہیں کیا کہ قوموں کی بقا اور حکومتوں کا عروج و زوال عصری تقاضوں سے ہم آہنگی پر ہوتا ہے۔ شاہ صاحب کے دور میں مغربی یورپ کے اکثر ملکوں میں جمہوری نظام حکومت قائم ہو چکا تھا لیکن شاہ صاحب کی تمام تر کوششیں اپنی نوعیت کے اعتبار سے ماضی کے تحفظ پر مرکوز تھیں۔ لیکن ایک قائدانہ کردار وہ ہوتا ہے جو ماضی کے حوالے سے حال کی تدبیر اور مستقبل کی تعمیر کرتا ہے۔ اٹھارویں صدی عظیم تبدیلیوں کی صدی تھی جس کی ابتداء سولھویں صدی میں شروع ہو چکی تھی لیکن مسلمانوں کی قیادت اس وقت زمانۂ وسطیٰ کی میراث بچانے یا زیادہ سے زیادہ اس کی اصلاح میں مصروف تھی جس کے لیے ہر طرف سے جہاد اور قتال کے فتوے صادر ہو رہے تھے اور ان پر عمل کی کوششیں ہو رہی تھیں جن کا ماخذ وہ فقہی تصور تھا جو مسلمانوں کے زمانۂ عروج کا تھا اور وہ دنیا کے بڑے حصے پر حکمرانی کر رہے تھے۔ انہوں نے پوری دنیا کو دو حصوں میں تقسیم کر رکھا تھا۔ دارالاسلام اور دارالحرب۔ دارالاسلام وہ ہے جہاں اسلام کا قانون نافذ ہو اور دارالحرب وہ ہے جہاں قانونِ اسلام نافذ نہ ہو۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ کے بعد ان کے جانشین شاہ عبدالعزیزؒ نے جو خود ایک عظیم علمی شخصیت کے مالک تھے، ۱۸۰۶ء میں فتویٰ صادر فرما دیا کہ اب ہندوستان دارالحرب ہو چکا ہے۔ دارالحرب کی اُوپر دی گئی فقہی تعریف کے مطابق موجودہ دنیا کے تمام ممالک دارالحرب قرار پاتے ہیں کیونکہ غیر مسلم

ممالک میں جہاں آج کروڑوں کی تعداد میں مسلمان آباد ہیں قوانینِ اسلام کے نفاذ کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور خود اسلامی ملکوں میں سوائے دو ایک کے، اسلامی قانون نافذ نہیں۔ بہر حال جب کوئی ملک دارالحرب کی حیثیت اختیار کر لے تو خود اس فقہ کے مطابق مسلمانوں پر دو میں سے ایک چیز لازم آتی ہے۔ یا تو جنگ کر کے اس کو دارالاسلام بنائیں یا وہاں سے ہجرت کر کے کسی ایسے ملک میں چلے جائیں جو دارالاسلام ہو۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ تصور علمائے کرام کے دماغوں میں برابر کام کرتا رہا۔ اسی تصور نے پہلی جنگِ عظیم ۱۹۱۴ء میں ہندوستانی مسلمانوں کو افغانستان کی طرف ہجرت کرنے کے لیے اُکسایا۔ پانچ سو علماء نے فتویٰ دیا کہ مسلمانوں پر فرض ہے کہ وہ انگریزوں کے خلاف جہاد بالسیف کریں یا یہاں سے ہجرت کر جائیں۔ [*] اس فتوے کے نتیجے میں سینکڑوں ہندوستانی مسلمانوں نے اپنا سب کچھ بیچ کر افغانستان ہجرت کی اور پھر وہ جس طرح تباہ و برباد ہوئے اس کو دہرانے کی ضرورت نہیں۔ اس سے پہلے حضرت سید احمد بریلوی نے ۱۸۲۷ء میں پشاور میں اسلامی حکومت قائم کی اور اسلامی قوانین نافذ کیے۔ لیکن بہ وجوہ یہ تجربہ کامیاب نہ ہوا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خود وہاں کے لوگوں نے اپنے امیرالمومنین کے عاملوں کو قتل کر دیا اور اس طرح یہ اسلامی ریاست قائم ہوتے ہی ختم ہو گئی۔ درحقیقت مسلمانوں کا تمام تر لٹریچر خواہ اس کا تعلق فقہ سے ہو یا مذہب و سیاست سے اس وقت تیار ہوا جب وہ حکمران تھے اور اس کے بعد کا تمام لٹریچر اُسی زمانۂ اقتدار کی صدائے بازگشت ہے، اس لیے ان کے تمام مذہبی و سیاسی افکار میں طاقت، غلبہ اور حکمرانی کی نفسیات چھائی ہوئی ہیں۔ نتیجتاً وہ کسی بھی دشمن کے مقابلے کے لیے صرف ایک ہی طریقہ جانتے تھے اور وہ تھا جہاد بالسیف۔ اگر ہم مغرب کی یلغار کے وقت سے تقریباً اُنیسویں صدی کے وسط تک کے دور کا جائزہ لیں تو آپ کو نظر آئے گا کہ ہماری مذہبی قیادت کسی نہ کسی انداز میں جہاد کے نام پر ایک ایسے عمل میں مصروف رہی جس کا نتیجہ سوائے تباہی کے اور کچھ نہ نکلا۔ انتہا یہ ہے کہ جب مولانا

[*] علماء نے حکومت سے عدم تعاون کا فتویٰ دیا تھا۔ (ملاحظہ ہو، جمعیۃ العلماء کیا ہے؟ مرتبہ مولانا محمد میاں، لاہور، ص ۱۲۸؛ روحِ روشن مستقبل از سیّد طفیل احمد منگلوری، بدایوں، ص ۸۶-۸۷) [مدیر]

ابوالحسن علی ندوی ۱۹۵۱ء میں شام کے دورے کے دوران وہاں کے مشہور شہر حمص گئے اور وہاں خالدؓ بن ولید کی قبر پر پہنچے تو اس کا تذکرہ وہ اپنی خودنوشت سوانح عمری میں اس طرح کرتے ہیں کہ:

> ''حمص، جو سیف اللہ خالد بن ولید کی آرام گاہ ہے، وہاں مرکز اخوان المسلمین میں ۲۹/جولائی ۱۹۵۱ء کو میری ایک ولولہ انگیز تقریر ہوئی۔ میں نے کہا شام وحمص والو! عالم اسلام کو اب پھر ایک سیف اللہ کی ضرورت ہے، کیا آپ عالمِ اسلام کو اس کی کھوئی ہوئی تلوار مستعار دے سکتے ہو۔''[۱۲]

میرے خیال میں اسلام کی موجودہ مذہبی قیادت کی ذہنیت کا اندازہ لگانے کے لیے مولانا ابوالحسن علی ندوی کے اس بیان سے بہتر اور کوئی ثبوت نہیں ہوسکتا۔ بہرحال اس جہادی عمل کے نتیجے میں نہ صرف یہ کہ مسلمانوں کا بے شمار جانی و مالی نقصان ہوا بلکہ علوم وفنون اور عملی زندگی کے تمام شعبوں میں ہندوستانی مسلمان مغرب کا تو ذکر ہی کیا خود اپنے ہی اہل وطن سے سو سال پیچھے رہ گئے۔ اگر شاہ عبدالعزیز مجتہدانہ فکر سے کام لیتے تو جنگ و جہاد کے فتووں اور ہندوستان کو دارالحرب قرار دینے کے بجائے دارالامن قرار دیتے اور مسلمانوں کو ترغیب دیتے کہ فاتح قوم کی کامیابیوں کے راز معلوم کریں اور انہی علوم وفنون میں مہارت حاصل کر کے ان کا مقابلہ کریں جن کے ذریعہ انہوں نے غلبہ حاصل کیا ہے۔ یہ ویسا ہی ہوتا جیسا کہ دوسری صدی ہجری میں مسلمانوں نے یونانی فلسفہ پر عبور حاصل کر کے اسی کے ذریعہ اسلام کا دفاع کیا تھا۔

بہرحال اٹھارویں صدی سے پوری مسلم دنیا میں جتنی بھی تحریکیں اُٹھیں وہ سب کی سب تھوڑے بہت جزوی اختلاف کے ساتھ احیائی یا رجعت پسندانہ تھیں، نہ کہ تعمیری، انقلابی یا ترقی پسندانہ۔ اس سب کے باوجود برصغیر میں شاہ ولی اللہ کی تحریک نے مسلمانوں میں ایک نئی فکر ضرور پیدا کی اور ان کو ماضی کی کوتاہیوں کا احساس دلایا۔ اور شاید یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اگر شاہ صاحب کی تحریک نہ ہوتی تو جمال الدین افغانی، سرسید احمد خان اور علامہ اقبال کے لیے وہ پس

منظر نہ بنتا اور نئی فکر کے وہ امکانات ہمارے سامنے نہ آتے جو آئے۔ یوں تو اس عہد میں دنیائے اسلام کے مختلف حصوں میں مختلف شخصیات اُبھر کر سامنے آئیں جیسے مصر میں شیخ محمد عبدہٗ، طنطاوی، یا ترکی میں نامق کمال۔لیکن جہاں تک برصغیر کا تعلق ہے، جمال الدین افغانی وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے زمانے کی نبض کو پہچانا اور محض اصلاحی یا جہادی تحریکوں سے آگے بڑھ کر ایک نئے فکری دور کا آغاز کیا۔ افغانی کے لیے علامہ اقبال کا یہ تاثر بڑی اہمیت رکھتا ہے کہ:

> ''اس عظیم الشان فریضے کی حقیقی اہمیت اور وسعت کا پورا پورا اندازہ تھا تو سیّد جمال الدین افغانی کو جو اسلام کی حیاتِ ملّی اور حیاتِ ذہنی کی تاریخ میں بڑی گہری بصیرت کے ساتھ ساتھ طرح طرح کے انسانوں اور ان کی عادات و خصائل کا خوب خوب تجربہ رکھتے تھے۔ان کا مطمح نظر بڑا وسیع تھا اور اس لیے یہ کوئی مشکل بات نہیں تھی کہ ان کی ذاتِ گرامی ماضی اور مستقبل کے درمیان ایک جیتا جاگتا رشتہ بن جاتی۔ان کی انتھک کوششیں اگر صرف اسی پر مرکوز رہتیں کہ اسلام نے نوعِ انسانی کو جس طرح کے عمل اور ایمان کی تلقین کی ہے، اس کی نوعیت کیا ہے تو آج ہم مسلمان اپنے پاؤں پر کہیں مضبوطی کے ساتھ کھڑے ہوتے۔''[۱۳]

افغانی نے مسلمانوں کو بتایا کہ ان کے سیاسی زوال کا سبب اُن کا علم کے میدان میں پیچھے رہ جانا ہے۔ دراصل مغرب کی مشرق پر حکمرانی علم کی جہالت پر حکمرانی ہے۔اور یہ کہ جب تک مسلمان جدید علوم کو نہیں اپناتے وہ سیاسی طاقت و اقتدار بھی حاصل نہیں کر سکتے۔ غالباً افغانی وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے توجہ دلائی کہ: ''صدیوں سے مسلمانوں نے علوم کو 'مسلمانوں کے علم' اور 'غیر مسلموں کے علم' میں غلط طور پر تقسیم کر رکھا ہے۔ اس تقسیم نے مسلمانوں کو علومِ جدیدہ کے خلاف ایک تعصب میں مبتلا کر دیا ہے۔'' اور یہ کہ ''اسلام اور علم مسلم تہذیب میں دو حریفوں کی طرح قائم ہوگئے ہیں۔ یہ صورت ختم ہونی چاہیے اور اسلام کی تعبیر و تفسیر علمی بنیادوں پر کرنی چاہیے۔ جدید اسلامی معاشرہ جمہوری بنیادوں پر قائم ہونا چاہیے اور عوام پر قانون کی

حکومت ہونی چاہیے۔"[۱۴]

اپنے غیر روایتی خیالات کی وجہ سے افغانی کو مصر، ترکی، ہندوستان غرض ہر جگہ علماء کی سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ وہ دینی مسائل کی تشریح، معتزلہ یا اشاعرہ کی طرح یونانی فلسفے یا اسلامی دینیات کے سہارے نہیں بلکہ معروضی اور عقلی انداز سے کرنے کے قائل تھے اور یہ انداز علماء کے لیے بدترین بدعت سے کم نہ تھا۔ افغانی کا نظریۂ علم ایک اعتبار سے اُن کی پوری فکر کا بنیادی عنصر ہے۔ وہ علوم کے ارتقائی مظہر کے قائل تھے اور سمجھتے تھے کہ مختلف علوم انسانی سماجی ضروریات کے جواب کے طور پر وجود میں آئے ہیں۔ تہذیبی ارتقاء کی مختلف منزلوں پر مختلف علوم تشکیل پاتے گئے۔ بنیادی علوم کے ساتھ ساتھ انسان نے روح کے تقاضوں پر بھی توجہ کی کیونکہ اخلاقی فساد کے ساتھ مادّی خوش حالی ممکن نہیں۔ چنانچہ فلسفۂ اخلاقیات اور فقہ جیسے علوم وجود میں آئے۔[۱۵] افغانی کا نظریۂ سماجی ضروریات اور اس کے جواب میں علوم کا ارتقاء کم و بیش وہی نظریہ ہے جو Arnold Toynbee نے برسوں بعد پیش کیا۔ بہرحال افغانی کے نزدیک علم وہ چیز ہے جو کسی خاص نسبت یا جغرافیے سے نہیں پہچانی جاتی بلکہ ہر چیز علم سے پہچانی جاتی ہے۔ انسانوں کو علم سے نسبت دینا چاہیے نہ کہ علم کو انسانوں سے۔ وہ کہتے ہیں: "کیسی تعجب کی بات ہے مسلمان جن علوم کو ارسطو سے منسوب کرتے ہیں، ان کو نہایت رغبت سے پڑھتے ہیں گویا کہ ارسطو کوئی مسلمان مصنف تھا۔ لیکن اگر کسی چیز کو گلیلیو، نیوٹن، اور کیپلر سے نسبت دی جاتی ہے تو یہ اُسے کفر ٹھہراتے ہیں۔ علم کا دار و مدار دلیل ہے اور دلیل نہ ارسطو ہے نہ گلیلیو۔"[۱۶] افغانی کی اس بات کی صداقت دیکھنا ہو تو آپ آج بھی کسی دارالعلوم یا دینی مدرسے میں جا کر دیکھ لیجیے۔

بہرحال فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید کی تاریخ میں افغانی کے بعد سرسیّد احمد خان کی خدمات بڑی اہمیت رکھتی ہیں۔ افغانی نے جو فکری انقلاب پیدا کیا تھا، سرسید نے اس کو ایک سمت دے دی۔ اگرچہ افغانی اور سرسید میں بعض مسائل پر شدید اختلافات بھی تھے جس کی وجہ ان کے مختلف سیاسی رجحانات تھے۔ لیکن بنیادی مقصد میں دونوں ایک دوسرے کے ہم خیال اور

معاون تھے۔ سرسید کی مذہبی اصلاح کے دو بنیادی خیال وہی ہیں جو اس سے پہلے شاہ ولی اللہ اور افغانی کے یہاں بھی ہیں۔ پہلا یہ کہ مذہبی فکر و عمل میں سلف کی تقلید کافی نہیں بلکہ ہر دور میں زمانے کے تقاضوں کا خیال کرتے ہوئے اجتہاد کی ضرورت ہے۔ اگرچہ شاہ ولی اللہ اس سلسلے میں اجتہادِ مقیّد کی حدود سے باہر نہ نکل سکے جبکہ افغانی اور سرسید کے ہاں اس طرح کی کوئی پابندی نظر نہیں آتی۔ دوسری چیز یہ کہ اسلام کو کل عالم انسانیت کے لیے قابل فہم بنانے کی خاطر عقلی انداز میں پیش کرنا ضروری ہے۔ سرسید کی تحریک برصغیر کے مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کا سب سے اہم حصہ ہے۔ روشن خیالی، ذہنی بیداری، علم کا بلاامتیاز حصول، جس کا مشن افغانی نے شروع کیا تھا، سرسید نے عملی طور پر اسے آگے بڑھایا۔ افغانی باوجود اپنی علمی عظمت کے عملی طور سے وہ نتائج حاصل نہ کر سکے جو سرسید نے حاصل کر لیے۔ انہوں نے مسلم یونیورسٹی علیگڑھ کی بنیاد رکھ کر مسلمانوں کے کم از کم ایک مختصر طبقے ہی کو جدید علوم سے روشناس کرایا۔ سرسید جس وقت علیگڑھ کالج قائم کرنے کے لیے کوششیں کر رہے تھے، علماء کا ایک بڑا طبقہ اس کی سخت مخالفت کر رہا تھا، اس لیے کہ اُن کے نزدیک انگریزی پڑھنا اور فرنگیوں کا علم حاصل کرنا خلاف شرع تھا۔[۱۷] ایک جلسے میں جب وہ کالج کے لیے چندہ جمع کر رہے تھے ایک عالم دین نے بڑھ کر ایک مٹھی خاک ان کی طرف بڑھائی جس کو انہوں نے دامن پھیلا کر لے لیا، اس کو چوما اور فرمایا کہ یہ مٹّی میں کالج کی عمارت کی بنیاد میں رکھوں گا۔ اگر سرسید نے علیگڑھ تحریک شروع نہ کی ہوتی تو شاید پاکستان بھی معروض وجود میں نہ آ سکتا۔ سرسید نے دین و دنیا کے گہرے تعلق کو ایک لیکچر میں اس طرح واضح کیا تھا کہ دین چھوڑنے سے دنیا نہیں جاتی مگر دنیا چھوڑنے سے دین بھی جاتا ہے۔ سرسید کی تفسیر پر کفر و الحاد کے فتوے لگے[۱۸] لیکن کیا معلوم آنے والے وقت میں جب فکر اسلامی کی تشکیل جدید آگے بڑھے تو سرسید کی تفسیر پر سنجیدگی سے غور ہو۔

بہرحال شاہ ولی اللہ سے شروع ہونے والا مشن افغانی، سرسید احمد اور کچھ دوسرے دانشوروں سے ہوتا ہوا علامہ اقبال تک پہنچا جنہوں نے اس کو اپنی فلسفیانہ فکر، مشرق و مغرب کے فلسفے پر عبور اور عصر حاضر کے پیچیدہ اور انتہائی مختلف حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے علم و

عقائد میں ایک ہم آہنگی پیدا کرنا چاہی۔فکرِ اقبال کی ایک بہت بڑی اہمیت یہ ہے کہ انہوں نے بہت سے ایسے سوالات پوری عالمانہ بصیرت اور علمی جرأت و ہمت کے ساتھ اُٹھائے اور بحث کی جن پر اب تک اتنی آزادی اور کھلے ذہن کے ساتھ بات نہیں ہوئی تھی۔ اقبال یا کسی بھی مفکر یا فلسفی سے یہ توقع رکھنا کہ وہ اسطرح کے سوالات کے کوئی حتمی اور پوری طرح مطمئن کرنے والے جوابات مہیا کر دے گا، صحیح نہیں ہے اور نہ ہی ایسا کبھی ہوا ہے۔ اقبال نے علم اور مذہبی مشاہدات کا تعلق، مذہب اور عقائد کی عقلی توضیحات، ذات الٰہیہ کے تصور، انسان کے مختار یا مجبور ہونے کا مسئلہ، حیات بعد الموت، مذہب کی صداقت اور حقیقت، قوانین شریعت اور اجتہاد کی حیثیت، ثبات و تغیر اور نشاۃِ ثانیہ، قدیم و جدید فلسفے اور استخراجی اور استقرائی طرزِ استدلال سے پیدا ہونے والے تضادات اور تفہیم مذہب پر اس کے اثرات اور ان جیسے دوسرے بہت سے سوالات کے جواب ڈھونڈنے کی کوشش کی اور جواب میں کہا: ''جب ہم ان اصولوں کا جائزہ لیتے ہیں جن پر قرآن نے قانون کی بنیاد رکھی تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان سے نہ تو انسانی فکر پر کوئی روک تھام ہوتی ہے اور نہ وضع آئین و قوانین پر۔اس کے برعکس ان اصولوں میں جو وسعت اور رواداری موجود ہے اس سے ہماری فکر کو اور بھی تحریک ہوتی ہے۔'' اور پھر اسی خطبے میں وہ آج کے مسلمانوں کو یہ حق دیتے ہیں کہ ''وہ اسلام کے بنیادی اصولوں کی روشنی میں قانون کی نئی تعبیر خود اپنے تجربے اور عہدِ جدید کے حالات کی روشنی میں کریں۔''[۱۹] میرا مقصد اس وقت اقبال کے نظریات و فکر پر گفتگو کرنا نہیں ہے۔ اقبال کا حوالہ دینے کا مقصد صرف یہ ہے کہ فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید کا سفر اقبال پر آ کر رک گیا اور درحقیقت اقبال کے بعد ایک طرح کا ردِعمل اور رجعت پسندانہ رجحان پروان چڑھنے لگا۔ اقبال پر کفر تک کے فتوے لگ گئے اور ان کی فکر کو اسلامی شعائر کے خلاف سمجھا جانے لگا۔[۲۰] اقبال، افغانی اور سرسید احمد خان کے درمیان جو چیز مشترک ہے وہ یہ کہ ان تینوں پر کفر و الحاد کے فتوے لگے۔

بہرحال اگر ہم اس بات کے متمنی ہیں کہ مسلمان رہتے ہوئے جدید دنیا کے قدم بہ قدم چل سکیں تو اس کے لیے سب سے پہلے ہمیں اپنے عہد وسطیٰ کے تصورِ علم کو بدلنا ہوگا۔علم

بحیثیت علم نہ تو مذہبی اصطلاحوں میں بیان کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی مذہبی اور جغرافیائی خانوں میں بانٹا جاسکتا ہے اور اس طرح جیسا کہ جمال الدین افغانی نے کہا تھا، اسلامی اور غیر اسلامی علوم کی اصطلاحیں فی نفسہٖ بے معنی ہیں۔ اگر چہ ان کے ارتقاء اور مظہر کا تعلق کسی نہ کسی عہد، زمانے یا قوم کے ساتھ تاریخی تناظر میں ضرور ہوتا ہے لیکن یہ خود علوم کے درمیان کوئی معاندانہ رشتہ قائم نہیں کرتا نہ اُس کو صرف کسی گروہ یا قوم سے منسوب کر کے پسندیدہ اور قابلِ قبول یا ناپسندیدہ اور ناقابلِ قبول بناتا ہے۔ اسی طرح عالم اور علماء کی اصطلاحیں محض فقہ کی قدیم کتابوں سے واقفیت رکھنے والوں کے لیے نہیں بلکہ تمام سماجی علوم اور سیاسی ایجادات کرنے والوں کے لیے بھی اسی طرح استعمال کی جاسکتی ہیں جیسے مذہبی علوم سے تعلق رکھنے والوں کے لیے۔[۲۱] قرآن علم اور عقیدے کی صداقت کو اجازت نہیں دیتا کہ وہ ایک دوسرے پر پابندی عائد کریں۔ قرآن نے عقیدے کی صداقت کو علم کی بنیادوں پر استوار کرنے کی دعوت دی ہے۔ عقیدہ ایک مابعدالطبیعیاتی اور اخلاقی نظام اقدار فراہم کر کے علم کو موثر سماجی رول ادا کرنے میں مدد دیتا ہے۔[۲۲] زمانۂ وسطیٰ میں مسلمانوں کے سیاسی و تہذیبی جمود و انحطاط کی توجیہ کرنے والا اب تک کوئی قطعی نظریہ تو سامنے نہیں آیا البتہ میں اتنا ضرور سمجھتا ہوں کہ اس کا ایک بنیادی سبب مسلمانوں کے نظریۂ علم میں تبدیلی تھا۔ وہ نظریۂ علم جو طلوع اسلام اور "**اقراء باسم ربک الذی خلق**" کی پہلی آیت کریمہ سے شروع ہو کر ترقی کی منزلیں طے کرتا ہوا پورے عالم پر چھا گیا، جس میں علم اور عالموں پر کسی قسم کی کوئی پابندی یا قدغن نہیں تھی، یکا یک امام غزالیؒ کے عہد پر آ کر رُک گیا۔ امام غزالی کے نظریۂ علم کی رو سے علم صرف وہ تھا جو اس وقت تک تحریر میں آ چکا تھا بلکہ اس کا بھی صرف وہ حصہ جس کا تعلق عقلیت یا فلسفے سے نہ ہو۔ چنانچہ صرف امام غزالی کے سند یافتہ علوم، اسلامی علوم کے نام سے موسوم ہوئے اور اب تک ہیں۔ باقی تمام علوم غیر اسلامی قرار پائے یا ان کے بارے میں اسلامی نظریۂ علم نے خاموشی اختیار کر لی۔ یہی وہ نظریۂ علم تھا جس نے اجتہاد کے دروازے بھی مسلمانوں پر بند کر دیئے کیونکہ دوسرے علوم کی نسبت فقہی مکاتبِ فکر کی تکثیر مسلم معاشرے کے لیے تباہ کن سمجھی گئی ہے۔ جب ہم زمانۂ وسطیٰ

میں ہونے والی تبدیلیوں کو دیکھتے ہیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ نظریۂ علم کی اس تبدیلی نے عالم اسلام کو کتنا نقصان پہنچایا۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا اس نقصان کو پورا کرنے کی کوئی صورت نکالی جا سکتی ہے؟ کیا اسلامی فکر کے اصولوں کو مرتب کرنے سے پہلے مسلمانوں کے نظریۂ علم کو اُن قرآنی بنیادوں پر قائم کیا جا سکتا ہے جن کی رو سے علم اور ایمان ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں؟ بہرحال اگر ہم چاہتے ہیں کہ آج اقوام عالم میں ہم ایک زندہ و فعال قوم شمار کیے جائیں تو اس سلسلے میں ہمیں سب سے پہلے جدید علوم وتصورات اور اصطلاحات کی روح میں اُتر کر ان کا بغور مطالعہ کرنا ہوگا کیونکہ صدیوں قدیم اصطلاحی فریم ورک، یا پیراڈئمز میں رہتے ہوئے اکیسویں صدی میں زندہ نہیں رہا جا سکتا۔ اپنے بنیادی اصولوں سے دست بردار ہوئے بغیر ہمیں اپنا طرزِ فکر ارتقائی عمل کے مطابق اختیار کرنا پڑے گا اور اس کے ساتھ یہ بھی سمجھنا ہوگا کہ اسلام اور اس کی سماجی، اخلاقی، تمدنی اور روحانی اقدار کی ترجمانی وتفسیر عہد جدید کی مصطلحات کے ذریعہ اس طرح کریں کہ اُن کی تفہیم عصر حاضر کے ذہن، شعور اور حسیّت کے مطابق ہو۔

یہاں پر یہ واضح کر دینا بہت ضروری ہے کہ ہم جدید سماجی، معاشرتی یا سیاسی اصطلاحیں نہ تو مغرب سے مستعار لینا چاہتے ہیں نہ اُن کی بعینہٖ نقل کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن مسلمان ایک طرف تو جدید مغربی اصطلاحات کو رد کرتے ہیں دوسری طرف انہوں نے خود اپنی جدید اصطلاحیں وضع نہیں کیں جو جدیدیّت اور جدید حسیّت کی ترجمان بھی ہوتیں اور اسلام کی بنیادی اقدار کی ترجمانی بھی کرتیں۔ اس سلسلے میں لبرل ازم، جمہوریت، عقلیت پسندی، آزادیِ فکر اور انسانی نقطۂ نظر یا خوداعتمادی (Humanism) وغیرہ جیسی اصطلاحات کی تفصیل میں نہیں جایا جا سکتا لیکن اختصار کے ساتھ ایک اصطلاح کا ذکر کرنا ضروری ہے اس لیے کہ ہمارے مذہبی حلقوں کو سب سے بڑا اعتراض اسی لفظ پر ہے اور وہ ہے سیکولرازم۔ ہماری مذہبی قیادت کو بغیر اس لفظ کے سیاق وسباق اور تاریخی پس منظر کو پیش نظر رکھے ہوئے اس بات پر اصرار ہے کہ سیکولرازم کے معنی لادینیّت اور لامذہبیّت ہیں۔ اس طرح اس لفظ کو اُردو زبان میں اس قدر مذموم اور مطعون بنا دیا گیا ہے گویا یہ صرف اسلام اور مذہب سے انحراف ہی نہیں بلکہ کفر و الحاد

ہے۔کوئی بھی تاریخی ڈکشنری بتائے گی کہ ۱۸۴۶ء میں چرچ کی آمریّت اور استبدادیت کے خلاف جن لوگوں نے تحریک چلائی اور کامیاب ہوئے ان کو سیکولر کہا گیا یعنی چرچ کی حاکمیت، جس کو بجائے خود مذہب سمجھا جاتا تھا، اس سے انحراف یا منکر ہونے کا مطلب سیکولر ہونا تھا۔ اس طرح سیکولرازم اللہ یا مذہب سے انکار نہیں بلکہ چرچ کے استبداد اور مذہبی آمریّت سے انکار کا نام ہے۔ ۱۸۴۶ء کے بعد زبان ولغت کے اصولوں کے مطابق سیکولرازم کی اصطلاح بھی اپنے تاریخی ارتقاء میں بہت سی تبدیلیوں سے گزری ہے۔ Barkis Niyazi جو مذہب اور سماجیات کے ایک مشہور سکالر ہیں سیکولرازم کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ: ''یہ لفظ ان چیزوں کا اظہار کرتا ہے جو خالصتاً مذہبی اعمال و رسومات سے تعلق نہیں رکھتے۔ سیکولرازم لاطینی لفظ Seculum سے ماخوذ ہے جس کے معنی ایک 'عہد' یا نسل (Generation or age) ہے۔ بعد میں یہ لفظ دنیوی معاملات میں استعمال ہونے لگا۔''[۲۳]

کچھ دوسرے سکالرز نے اس کی تشریح یوں کی ہے کہ زمانۂ وسطٰی کے مذہبی تجربے میں جو انتہائی تشدد پسند اور آمرانہ تھا سیکولرازم کا لفظ استعمال کیا گیا جو انسان کو ذہنی اور فکری آزادی دیتا ہے۔ اس طرح سیکولرازم کا مطلب کثیرالمذاہب سوسائٹی میں رواداری کا رویّہ ہے۔[۲۴] بلکہ آج کل تو سیکولرازم کے مترادف پلولرازم کا لفظ بھی استعمال ہو رہا ہے۔ سیکولرازم انسان کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ دنیوی معاملات میں اپنے اجتماعی تجربے اور عقل کی روشنی میں فیصلے کر سکے۔ اس طرح ریاست یا سٹیٹ، جو انسانی تمدن کی ایک ترقی یافتہ تخلیق ہے اور اس کے اصول ہمیشہ زمان و مکان و حالات وظروف کی تبدیلی اور تجربے کی روشنی میں متعین ہوئے ہیں۔ اس حوالے سے سیکولرازم کا مطلب یہ ہے کہ حکومت یا ریاست، ریاستی معاملات میں کسی خاص گروہ، مذہب یا مسلک کی پابند نہیں ہوتی۔ اس طرح سیکولرازم کسی مذہب مخالف نظریے یا 'لامذہبیّت' کا نام نہیں بلکہ 'یک مذہبی' کے بجائے 'ہمہ مذہبی' کا نام ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ریاست اپنے آپ کو اس کا پابند بنا لے کہ وہ شہریوں کے مذہبی معاملات میں عدم مداخلت (Non-Interference) کی پالیسی کی پابند ہو۔ چنانچہ آج کی دنیا میں صرف دو چار کو چھوڑ کر

اکثر و بیشتر ممالک کا نظام سیکولر اصولوں پر چل رہا ہے۔ آج دنیا کے تقریباً دو سو ممالک میں ہر جگہ مسلمان رہ رہے ہیں۔ مسلمانوں کی سب سے بڑی آبادی اب بھی ہندوستان میں ہے۔ اس کے علاوہ یورپ، امریکہ، آسٹریلیا، غرض دنیا کے ہر ملک میں مسلمانوں کی معقول تعداد میں آبادیاں ہیں اور ہر جگہ ان کی مسجدیں — مندروں، گرجاؤں، پگوڈا اور تمام دوسری عبادت گاہوں کے ساتھ ساتھ موجود ہیں اور ان میں پوری آزادی کے ساتھ اذانیں اور نمازیں ہو رہی ہیں۔ اگر ان تمام ممالک میں سیکولر نظام نہ ہوتے تو کیا یہ مذہبی آزادی ممکن ہوتی؟ کیا مسلمان یہ چاہیں گے کہ امریکا یا ہندوستان سیکولر نہ رہیں اور ہندوستان میں ہندو تھیوکریسی ور امریکا میں کرسچین تھیوکریسی ہو اور ان کو جو مکمل مذہبی و تبلیغی آزادی حاصل ہے وہ ختم ہو جائے؟ یا پھر وہ یہ چاہیں گے کہ دنیا بھر کے ممالک تو سیکولر رہیں اور وہ اپنی ریاستوں کو مذہبی تھیوکریسی بنا کر دوسرے مذاہب کے لوگوں کو ذمّی کا درجہ دے دیں؟ یا دنیا بھر کے ممالک میں مذہبی تھیوکریسی ہو اور ان میں بسنے والے مسلمان دوسرے نمبر کے شہری یا ذمّی بن کے رہیں؟ ہم اپنی مذہبی قیادت سے ان سوالات کے جوابات چاہتے ہیں۔ ہندوستان کے علماء میں مولانا سعید احمد اکبر آبادی کو انتہائی ممتاز مقام حاصل ہے۔ سیکولرازم کے سلسلے میں ان کی رائے ہمارے علماء کے لیے بھی لائق غور ہے وہ لکھتے ہیں:

> ''سیکولرازم کی تعریف یہ ہے کہ تمام مذاہب آزاد ہونگے اور ریاست کے ہر شخص کو یکساں حقوق حاصل ہونگے۔ ہندوستان کے موجودہ حالات کے اعتبار سے یہاں کے لیے سب سے زیادہ بہتر اور قابل عمل نظام صرف سیکولر نظام ہے۔ مزید یہ کہ اسلام اور سیکولر نظام میں کوئی تضاد نہیں ہے۔'' [۲۵]

مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی اس تشریح کا مطلب یہ ہے اور جو ایک حقیقت ہے کہ اسلام نے ریاست کے لیے کوئی مخصوص ہیئت، فارم یا نظام کا تعین نہیں کیا البتہ دوسرے شعبہ ہائے زندگی کی طرح حکومت اور ریاست کے لیے بھی کچھ رہنما اصول دیئے ہیں جن کا تعلق حقیقتاً اسلامی اخلاقیات سے ہے اور جو کسی بھی طرزِ حکومت کے لیے مشعلِ راہ بن سکتے ہیں۔

سیکولر نظامِ حکومت بھی بہت سے دوسرے نظام ہائے حکومت کی طرح ایک نظام ہے جس سے اسلام کو کو نہ تو کوئی اختلاف ہے نہ کوئی تعرض۔

اس سلسلے میں مدینے کی ریاست اور اس کے منشور کا ذکر کرنا ضروری ہے جو پیغمبر ﷺ نے خود تیار فرمایا تھا اس کو میثاق مدینہ بھی کہتے ہیں اور دنیا کا پہلا تحریری دستور بھی جو بلا کم و کاست تاریخ نے محفوظ رکھا ہے۔ میں یہاں اس کی صرف تین دفعات پیش کروں گا جس سے آپ کو اسلام کی پہلی ریاست کے بنیادی اصولوں کا اندازہ ہو جائے گا۔ دستور کی پہلی دفعہ جس سے اس کی ابتداء ہوتی ہے وہ اس کے تمام دستخط کنندگان کو جس میں مسلم، یہود، مشرکین اور لامذہب (Pagan) شامل ہیں سب کو 'اُمتہ واحدۃ' یا ایک (سیاسی) قوم قرار دیتی ہے۔ دوسری دفعہ تمام شہریوں کو مکمل آزادی دیتی ہے کہ وہ اپنے مناقشات، اختلافات اور معاملات اپنے اپنے قبائل میں رائج قوانین اور رسم و رواج کے مطابق طے کرلیں اور اس میں ریاست دخل انداز نہیں ہوگی جب تک کہ وہ خود درخواست نہ کریں۔ اور تیسری دفعہ ریاست کے تمام باشندوں کو مکمل حق و اختیار دیتی ہے کہ وہ اپنے مذہب اور عقیدے پر باقی رہ سکتے ہیں اور کسی کو کسی کے مذہبی عقائد اور عبادات کی ادائیگی میں دخل اندازی کا حق نہیں ہوگا۔[۲۶] یہاں پر میں یہ عرض کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ ڈیما کریسی، لبرل ازم، پلولرازم، ہیومن ازم، سیکولرازم، فیڈرل ازم وغیرہ کی اصطلاحیں اٹھارویں اور اُنیسویں صدیوں کے یورپ کی ایجاد کردہ ہیں اور پھر یہ کہ اُن اصطلاحوں کے ساتھ اُن کے پورے سیاسی، معاشی و معاشرتی نظام شامل ہیں۔ دوسری بات یہ کہ کسی بھی اصطلاح کو اس سے صدیوں قبل کے سیاسی و معاشرتی نظام کے لیے استعمال کرنا تاریخی طور پر غلط ہے۔ اس لیے ہم اصولی اور تاریخی اعتبار سے ان میں سے اٹھارویں اور انیسویں صدیوں کی کوئی بھی مغربی اصطلاحیں ساتویں صدی کی اسلامی ریاست کے لیے بعینہٖ استعمال نہیں کر سکتے۔ اور نہ ہی ہمیں پورے اسلامی کلاسیکی عہد (ساتویں صدی سے بارہویں صدی عیسوی تک) یا عہد وسطیٰ (تیرہویں صدی سے اٹھارویں صدی عیسوی تک) کے مذہبی یا سیاسی ادب میں اس طرح کی اصطلاحات یا ان کے مترادفات ملتے ہیں لیکن اصطلاحات یا

الفاظ کے نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ انسانی معاشرہ عملی طور سے اُن جیسے تجربات سے نہ گزرا ہو۔ اس لیے مجھے یہ کہنے میں کوئی عذر نہیں ہے کہ مدینے کی پہلی اسلامی ریاست اپنے مزاج اور ماہیّت میں کثیرالمذاہب، کثیرالاعداد روادار (Liberal) غیر جانبدار (سیکولر) اور جمہوری تھی۔ اور میں یہ کہنے میں بھی کوئی جھجک محسوس نہیں کرتا کہ دنیا کی پہلی صحیح معنوں میں غیر جانبدار (سیکولر) لبرل اور جمہوری ریاست صرف مدینے کی تھی اور درحقیقت وہ اسلامی پلولرازم، سیکولرازم اور لبرل ازم انسانی تاریخ کو پھر کبھی نصیب نہ ہو سکا۔ میں یہاں اتنا اضافہ اور کروں گا کہ مدینے کا دستور اس وقت تیار ہوا تھا جب عرب کے چاروں طرف روم اور ایران جیسی سلطنتیں یا بادشاہتیں تھیں جہاں یا تو شہنشاہ، بادشاہ یا حاکم ہوتے تھے یا رعایا ہوتی تھی۔ مدینے کی یہ پہلی ریاست تھی جس کا ہر باشندہ، غلام ہو یا آقا برابر کا شہری تھا اور ہر ایک کو بحیثیت شہری مکمل مساوی حقوق حاصل تھے۔ یہاں پر ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ یونان کی جمہوریہ میں شہری حقوق صرف ایک خاص طبقۂ اشرافیہ کو حاصل تھے اور غلاموں یا دوسرے کم حیثیت لوگوں کے کوئی حقوق نہیں تھے۔

سیکولرازم کا تذکرہ کافی طویل ہوگیا لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ مسلمانوں کے لیے بہت اہم مسئلہ ہے اور عصر جدید میں فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید سے اس کا براہِ راست تعلق ہے۔ کوئی بھی جمہوری حکومت بغیر سیکولر نظام کے کامیاب نہیں ہوسکتی۔ ریاست بالطبع سیکولر ہوتی ہے اس لیے کہ بغیر اس کے نہ تو وہ عدل کرسکتی ہے اور نہ جمہوری رہ سکتی ہے۔ اس سلسلے میں ہم کو اس تاریخی حقیقت کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ سوائے ایک مختصر سے عرصے کے یعنی مدینے کی ریاست کے قیام سے خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین کے دورِ حکومت کے خاتمے یعنی ۶۲۲ء سے ۶۶۱ء تک جو کل تقریباً اُنتالیس سال ہوتے ہیں، اس کے بعد پوری تاریخ اسلام میں مذہب اور ریاست کی قیادت و سرپرستی کبھی یکجا نہیں رہ سکی۔ اگرچہ مسلمان فقہا یا علماء عقیدے کی حد تک یہ دعویٰ ضرور کرتے رہے ہیں کہ اسلام میں مذہب اور ریاست میں کوئی افتراق نہیں ہے لیکن عملاً یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا رہے ہیں۔ مسلمانوں کو چاہیے کہ قول و عمل کے موجودہ

تضاد کو جرأت کے ساتھ ختم کرلیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مغرب میں سیکولرازم کے حامی بعض گروہوں نے انتہا پسندی سے کام لیا ہے اور اس کو غلط طور پر استعمال کیا اور مذہبی اخلاقیات سے ماورا سمجھا ہے جو صحیح سیکولرازم کی نفی ہے اور جس کے بہت خراب معاشرتی اثرات مرتب ہوئے ہیں۔ لیکن صرف کچھ لوگوں کی انتہا پسند روش کی وجہ سے پورے سیکولر نظام کو مذموم و مطعون کرنا ایسا ہی ہوگا جیسے آج کل مغرب کے کچھ حلقے چند انتہا پسند، جہادی اور جنگ جُو مسلم تنظیموں کے خیالات اور متشددانہ کاروائیوں کی بنا پر پورے اسلام کو تشدد پسند مذہب ثابت کرنے کی کوشش کررہے ہیں۔

اسلامی دینیات یا دینی علوم کے سلسلے میں آج بھی اکثر علماء کا رویّہ اس طرح کا ہے جیسا کہ عہد وسطیٰ میں رومن کلیسا کا تھا جس نے عیسائی دینیات کو سیکولر عقلیت سے دور رکھا۔ مذہبی فکر خواہ کسی مذہب یا معاشرے سے متعلق ہو اس وقت تک ارتقائی و تخلیقی رہتی ہے جب تک اس کا رشتہ دنیوی یا سیکولر علوم سے قائم رہتا ہے۔ مذہب تمام کا تمام مابعدالطبیعیاتی نہیں ہے۔ طبیعی یا مادی زندگی سے بھی اس کا گہرا تعلق ہے اور اگر زیادہ گہرائی کے ساتھ دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ مذہب کے مابعدالطبیعیاتی عناصر جیسے حُسن، خیر، عدل وغیرہ جو اس دنیا کی زندگی اور اس کے معاملات کی اعلیٰ ترین اقدار کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں ان میں جوہر اور عرض کا رشتہ ہے۔ پس ہم مذہب کے دنیوی یا سیکولر رول کو کبھی نظرانداز نہیں کرسکتے۔ اسی لیے مسلم معاشرے کے حقیقت پسند عناصر نے ہمیشہ یہ کوشش کی ہے کہ اسلام کے دینیاتی نظام کا رشتہ دنیوی یا سیکولر فکر و فلسفہ سے ٹوٹنے نہ پائے۔[۲۷] لیکن کچھ تو بعض سیکولر حلقوں کا انتہا پسندانہ رویّہ اور کچھ مذہبی حلقوں کی قدامت پرستانہ ذہنیت، جس نے جدید فکر کے مثبت پہلوؤں کو سمجھنے سے انکار کردیا اور نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں کے ایک بڑے حلقے نے جس کی قیادت روایت پسند علماء کررہے تھے سیکولر عقلیت کو مکمل طور پر رد کردیا۔ اس کے علاوہ سیکولرازم کے سلسلے میں یہ حقیقت بھی پیش نظر رکھنی ضروری ہے کہ مغرب میں سیکولر فکر صدیوں کے تجربے کے بعد سوسائٹی کے اندر داخلی طور پر ہوکر پیدا ہوئی اور قبول کی گئی، جب کہ بعض مسلم ممالک میں آمرانہ حکومتوں

نے سیکولرازم زبردستی مسلط کرنا چاہا جس کا ردِعمل ہونا ایک فطری عمل تھا جو ہوا۔ ایران کے رضا شاہ پہلوی اور ترکی اس کی واضح مثالیں ہیں۔

آج مسلمانوں کے سامنے ایک اور اہم مسئلہ ریاست اور نظریہ کے درمیان رشتے کا ہے۔ کیا کوئی مخصوص نظریہ ریاست کو جنم دیتا ہے یا اجتماعی و معاشرتی زندگی اور اس کی ضروریات ریاست کو جنم دیتے ہیں۔ میں اس سلسلے میں کچھ کہنے کے بجائے صرف اس تاریخی حقیقت کی طرف توجہ دلاؤں گا کہ جب بھی کوئی نظریہ ریاست کی طرف سے مسلط کیا جاتا ہے تو معاشرہ تقسیم ہو جاتا ہے اور ریاست اور نظریہ یا ریاست اور عوام کے درمیان سخت کشمکش پیدا ہو جاتی ہے۔ صرف ماضی کی نہیں عصر حاضر کی تاریخ میں اس کی واضح مثال سوویت یونین اور کمیونزم ہے۔ اسلام نے نظریاتی جبروت پر کبھی زور نہیں دیا۔ اسلام میں نہ تو مطلق نظریاتی جبر ہے نہ حکومت مکمل طور پر مذہبی اور اخلاقی اقدار سے آزاد ہے۔

آج کل اسلام کو ایک مکمل نظام زندگی اور قانونِ حیات کہنے کا ایک عام رواج ہے لیکن مذہب کو اس کی اخلاقی اور روحانی بلندیوں سے نیچے لا کر نظامِ زندگی، نظریہ یا قانونِ حیات کہنے میں جو خطرات ہیں اُن کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ قانون یا نظریہ بالطبع تغیّر پذیر ہوتے ہیں اور اس طرح اگر اعتقاد کی بنیاد پر نظام حیات اور ریاست کی تشکیل کی جائے تو اُن کے لیے تغیّر کی گنجائش ختم ہو جاتی ہے اور اس طرح فطرت اور مذہب میں ٹکراؤ ہونا لازمی ہے۔ اسی طرح سوشل سسٹم یا سماجی رویّے اپنے مزاج میں سخت گیر اور غیر لچکدار ہوتے ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ عقائد کو ان سے الگ رکھا جائے ورنہ سوسائٹی کو مذہب اور رویّوں کی کشمکش یا تضادات سے بچانا ممکن نہیں ہوگا جس کا ہم اپنے ہی ملک کے اکثر علاقوں میں مشاہدہ کر رہے ہیں۔ بہرحال یہاں میں اپنی گفتگو کو سمیٹتے ہوئے اگر فکر اسلامی کی تشکیل جدید کی راہ میں کوئی ایک بنیادی رکاوٹ پیش کرنا چاہوں تو یہ بہت مشکل ہے۔ اس سلسلے میں پہلے تو میں نے بارہویں صدی یا امام غزالی کے بعد نظریۂ علم کی تبدیلی کا ذکر کیا، دوسرے جدید سماجی علوم سے علماء کے معاندانہ رویّہ کی نشاندہی کی اور تیسری چیز جس پر میں اس گفتگو کو ختم کرنا چاہتا ہوں اور

جو پہلی دو باتوں کا لازمی نتیجہ ہے وہ ہمارا صدیوں پُرانا مذہبی نظامِ تعلیم ہے۔ زمانۂ وسطیٰ کی کتابیں یا عہد بہ عہد ان پر لکھے ہوئے حاشیے یعنی پُرانے مصنّفین کی جگہ اُن کے شارحین کی تصانیف جن سے اصل نصابی مواد میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ہمارے مدارس نے علم کے اس نظریہ کو قبول نہیں کیا یا اسلام کے بنیادی نظریۂ علم کو بُھلا دیا کہ علم بنیادی طور پر وہ ہے جسے ذہنِ انسانی تلاش و دریافت کرے۔ اس کے برعکس علم ایک ایسی چیز ہوگیا جو پہلے سے بنی بنائی موجود ہے بس اس کو کسی نہ کسی طرح حاصل کر لینا یا رٹ لینا کافی ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ علم کا ارتقائی اور تخلیقی عمل ختم ہوگیا اور صرف تقلیدی رہ گیا۔ اس طرح مذہبی علم نے اسلام اور قرآن کے آفاقی اور انسانی پہلوؤں کو بُھلا کر اُس کو صرف فقہی تصور میں محدود کر دیا۔ ہمارے مدارس نے عقل و نقل کو دو متضاد عناصر سمجھ لیا اور یوں علماء نے نقل کی حفاظت کو اپنی دینی ذمہ داری سمجھا اور عقل سے بس اُس حد تک اور اس شرط کے ساتھ سروکار رکھا کہ وہ عقیدے کی فرماں برداری کرتی رہے۔ کچھ معاشرتی، سماجی یا معاملاتی اُمور جو روایتی فقہ کے دائرے اور کتب میں آ گئے تھے اُن کو سماجی علوم کی طرح نہیں بلکہ فقہی مسائل کے طور پر داخلِ نصاب رہنے دیا گیا۔ صدیوں سے ہمارے مدارس صرف کتابی علم تک محدود ہیں اور وہ بھی اس طرح کہ متن سے ذرہ برابر انحراف ممکن نہیں۔ اس کے برخلاف مغرب کی مذہبی درسگاہیں جن کو سیمنری کہتے ہیں دوسرے علوم و شعبہ ہائے زندگی کی طرح اپنے مدارس کے نصاب اور طرزِ تعلیم دونوں میں بہت پہلے زبردست تبدیلی لے آئے ہیں۔ وہ اب ارسطو اور افلاطون کے فلسفے کے بجائے یا اُس کے ساتھ جدید فلسفہ پڑھاتے ہیں۔ اس کے علاوہ سوشیالوجی اور تاریخ لازمی مضامین ہیں۔ عیسائی دینیات کے علاوہ کوئی دو ہم عصر مذاہب کا پڑھنا لازمی ہے جن کے پڑھانے کے لیے اُسی مذہب کے اساتذہ کا ہونا ضروری ہے۔ مجھے کرسچین اور اسلامی دونوں درسگاہوں اور اُن کے طریقۂ تعلیم کا ذاتی تجربہ ہے۔ ہندوستان اور پاکستان کے مشہور مدارس کے نصابِ تعلیم اور طرزِ تعلیم دونوں کو بہت قریب سے دیکھا ہے اور شرکت بھی کی ہے۔ دوسری طرف بیروت میں ایک بہت مشہور اور قدیم کرسچین درسگاہ ''نیر ایسٹ سکول آف تھیالوجی'' جو اسلام کے کورسز کے لیے

امریکن یونیورسٹی آف بیروت سے مسلم اساتذہ کو مدعو کرتے ہیں، اس میں بھی ہر سال کچھ لیکچر دینے کے لیے جانا ہوا ہے۔ کرسچین درسگاہیں بی۔اے، بی۔ایس۔سی وغیرہ کی طرح بی۔ڈی Bachelor of Theology اور ایم۔ڈی Master of Theology کی ڈگریاں دیتی ہیں۔ ایم۔ڈی کی ڈگری کے لیے کورس کے علاوہ ایک مفصل تحقیقی مقالہ یا تھیسیس بھی لکھنا ہوتا ہے۔ زیادہ تر اساتذہ مختلف سماجی علوم یا فلسفے وغیرہ میں دنیا کی مشہور یونیورسٹیوں کے پی۔ایچ۔ڈی ہوتے ہیں۔اُن کے مقابلے میں ہمارے پاکستانی مدارس کا تو ذکر ہی کیا ایک مرتبہ مجھ کو ایک انتہائی مقدس ومتبرک شہر میں واقع انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی دیکھنے کا موقع ملا، اس یونیورسٹی کی بہترین عمارت اور ساز وسامان دیکھ کر بڑی خوشی ہوئی کہ ایک دینی درسگاہ پر اتنی توجہ دی گئی ہے۔ یونیورسٹی دیکھتے ہوئے میں نے اپنے میزبان جو یونیورسٹی کے اعلیٰ عہدیدار تھے درخواست کی کہ اگر اجازت ہو تو میں چند منٹ کسی کلاس میں بیٹھنے کی سعادت بھی حاصل کر لوں۔ چنانچہ وہ مجھ کو ایک کلاس میں لے گئے جس میں غالبًا اُن کے ایک بہت ممتاز پروفیسر تقابلِ ادیان کا مضمون پڑھا رہے تھے۔ میں نے دیکھا کہ اُن کے سامنے عبدالکریم الشہرستانی کی کتاب الملل والنحل کھلی ہوئی تھی اور وہ اس کی عبارتیں پڑھ کر عیسائی مذہب پڑھا رہے تھے۔ اب میں اُن سے کیسے عرض کرتا کہ حضور شہرستانی جو ۵۴۸ھ/۱۱۵۳ء میں فوت ہوا اس کی عیسائیت کی معلومات صرف مشرقی عیسائیت تک محدود تھی جب کہ مغرب میں عیسائیت بالکل مختلف انداز میں مرتب ہوئی اور اب اس میں بھی بہت بڑی تبدیلیاں ہو چکی ہیں، تحریکِ نشاۃِ ثانیہ، تحریکِ اصلاحِ کلیسا اور پروٹسٹنٹ چرچ وغیرہ کا قیام۔ بہرحال یہ ذکر میں نے ایک بہت بڑی انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی کا کیا ہے۔ بیروت کے ''نیر ایسٹ سکول آف تھیالوجی'' کا ذکر پہلے ہی کر چکا ہوں۔ اب آپ ہمارے دینی مدارس کا اندازہ خود فرمالیں۔ رسول اللہ ﷺ نے مومن کے لیے فرمایا تھا ''ان یکون بصیراً بزمانہ'' مومن کو چاہیے کہ اپنے زمانے کی بصیرت رکھنے والا ہو تو پھر ایک عالم دین کو اپنے عہد کا کتنا علم ہونا چاہیے؟

جب ترکی میں مصطفیٰ کمال نے خلافتِ عثمانیہ کے ساتھ ساتھ اسلامی قوانین بھی ختم

کر دیئے اور وہاں سیکولر قوانین نافذ کیے تو دنیائے اسلام میں اس کا شدید ردعمل ہوا۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے اس پر جو تبصرہ کیا وہ لائقِ غور ہے، لکھتے ہیں:

''یہ اس عقیم نصاب تعلیم کا نتیجہ تھا جس نے نئے اندازِ نظر کو نظر انداز کیا اور اُن علماء کا قصور تھا جو ہنوز افلاطون وارسطو کے در کی جاروب کشی میں مصروف ہیں۔ دنیا بدل گئی ہے۔ علوم وفنون کہاں سے کہاں پہنچ گئے ہیں۔ فکر ونظر کا معیار کچھ سے کچھ ہو گیا ہے۔ ذہنوں کے سانچے یکسر بدل گئے ہیں۔ لیکن ہمارے علماء ہنوز یونانیوں کے پس خوردہ پر قناعت کیئے ہوئے ہیں۔ وہ عصر حاضر کے مسائل فرسودہ کتابوں سے حل کرنا چاہتے ہیں اور نئے سوالات کے جواب پرانی کتابوں میں تلاش کر رہے ہیں۔ اس کا علاج یہ نہیں ہے کہ ہم کسی کو بُرا بھلا کہیں اور بڑھتی ہوئی لادینیت پر صف ماتم بچھائیں بلکہ اصل خرابی کو سمجھیں۔ زمانے کے تقاضوں سے آشنا ہوں۔ نئے اندازِ نظر سے واقفیت حاصل کریں، جدید علوم وفنون کو نصاب میں شامل کریں۔ مذہب کے اصل سرچشموں تک رسائی حاصل کریں۔ تقلید جامد کے شیوۂ قدیم کو ترک کریں۔ کتاب وسنت کے اصل نصوص کو غور وفکر کا مرکز بنائیں۔ نظریہ میں وسعت اور فکر میں گہرائی پیدا کریں۔ خودساختہ رسم ورواج کی بندشوں سے آزاد ہوں۔ اگر ہم نے ایسا کر لیا تو عصر حاضر کی مشکلات کو حل کر سکیں گے اور لادینی کے سیلاب کو روک سکیں گے ورنہ ہماری کہنہ دیواروں میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ وقت کے تند و تیز دھارے کو روک سکیں۔''[۲۸]

مولانا آزاد کا یہ تبصرہ ہمارے علماء کے لیے قابلِ غور ہے۔ کہنہ دیواریں جو عمارت کا بوجھ نہیں سنبھال سکتیں، سے بہتر اور جامع تبصرہ ممکن نہیں۔ مولانا عبیداللہ سندھی جو شیخ الہند مولانا محمود حسن کے شاگرد رشید ہونے کے علاوہ خود قرآن وسنت پر گہری بصیرت رکھتے تھے، کافی عرصے سے یورپ اور روس میں رہ رہے تھے اور زمانے کے انقلاب دیکھے ہوئے تھے۔ انہوں نے ترکی جا کر خود کمال اتاترک سے کہا کہ یہی قوانین، شریعت کی حدود میں رہتے ہوئے بھی

نافذ ہو سکتے تھے اس لیے کہ اسلام میں اتنی وسعت ہے کہ وہ ہر زمانے کے تقاضوں کو پورا کر سکے۔ بہر حال فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید کی کوششیں اس وقت تک بارآور نہیں ہوسکتیں جب تک ہم اس تعلیم کی نوعیت کو نہ بدلیں جس کے ذریعے ہمارے مدرسے علماء پیدا کرتے ہیں۔ کیا یہ افسوس کی بات نہیں ہے کہ آج کسی بھی دینی مدرسے میں اقبال، افغانی، عبدہ، سرسید یا جدید مفکرین کا مطالعہ شریک نہیں۔

معاشرے کی جدیدیّت پسندی کا مطلب سماجی اور دانش ورانہ تبدیلی ہوتی ہے۔ اس کے لیے رسمی، خارجی، ظاہری یا فقہی اختلافات کو ترقی کی راہ میں رکاوٹ ڈالنے سے روکنا ضروری ہے۔ سماجی و اقتصادی علوم کے ماہرین، سائنس دانوں اور سیاست وحکومت کے ذمے داروں کو تنگ نظر مذہبی پیشوائیت سے بچنا پڑے گا۔ رواداری، انسانی حقوق کی پاسداری، جمہوریت اور قانون کی حکومت، ایک دوسرے کے خیالات کا احترام، جدید ریاست اور مہذب معاشرے کے تقاضے ہیں۔ آج ہم کو سیف اللہ کی تلوار نہیں بلکہ صاحبانِ علم وحکمت کا قلم چاہیے۔ آج ہم کو پہلی صدی کے تشدد پسند خوارج نہیں بلکہ امن پسند مرجئہ چاہئیں۔ جیسا کہ پہلے بھی ذکر کیا گیا ہے اور جسے تاریخ اسلام کا ہر طالبعلم جانتا ہے کہ بنوامیہ کے دور سے مسلم سوسائٹی میں مذہبی قیادت اور حکومت و ریاست عملاً ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تھے اور پھر کبھی ایک جگہ جمع نہ ہو سکے۔ آج بھی اگر مذہبی قیادت ایک ایسی صحت مند حکومت جو عوام کی صحیح خدمت کر سکے بنانا چاہتی ہے تو اس کو سیاست وحکومت کرنے کے بجائے اپنی تمام صلاحیتیں مسلمانوں کی اخلاقی، علمی اور روحانی رہنمائی پر صرف کرنی چاہئیں۔ اسلامی اور سماجی دونوں اعتبار سے علماء کرام یا علم دین کے ماہرین کی بڑی اہمیت ہے اس لیے کہ عوام کی رہنمائی و قیادت ان ہی کے ہاتھ میں ہے۔

آج ہم اپنے علماء سے یہ سمجھنا چاہتے ہیں کہ یقیناً ایک مسلمان کا ضمیر اسلام ہے لیکن کس طرح کا اسلام اور عہد حاضر میں اس کی تفہیم کس طرح کی جائے؟ مسلمانوں کا مرکزِ حیات ذات الٰہی ہے مگر کیسی ذاتِ الٰہی اور اُس کا اور انسان کا رشتہ کیا ہے؟ ہر مسلمان کا آئیڈیل ذاتِ

ختمی مرتبت ﷺ ہے لیکن رموزِ ذات رسالت مآب ؐ کیا ہیں اور آپ ؐ کی تعلیمات کو عصر حاضر کے تناظر میں کس طرح سمجھا جائے؟ نُصُوص کے سلسلے میں مخصوص زمانی و مکانی و معاشرتی حالات اور اُن کے خصوصی اور عمومی اطلاق میں جو فرق ہے اس کو کس طرح حل کیا جائے؟ مسلمان کے لیے سرچشمۂ ہدایت قرآن ہے لیکن پیغامِ قرآن آج کیا ہے اور بالکل مختلف حالات وظروف میں ان کی تشریح کس طرح کی جائے؟ مسلمان کا مسلکِ حیات دین وشریعت ہے لیکن دین وشریعت کی روح کیا ہے اور وہ تاریخ کے مختلف موڑوں، معاشروں اور زمانوں میں کس طرح کارفرما ہوتی ہے؟ بارہ سو سال پہلے کی ضروریات و حالات میں مدوّن شدہ فقہی احکامات پر آج کیسے عمل کیا جائے؟ آج دنیا اکیسویں صدی میں رہتے ہوئے پچیسویں صدی میں جانے کے خواب دیکھ رہی ہے جبکہ مسلمان نہ صرف علم و سائنس بلکہ سماجی علوم میں بھی سترہویں صدی میں رہ رہے ہیں۔ اس کی وجہ کیا ہے؟ مسلمان ساتویں صدی کے اداروں کا احترام ضرور کرتے ہیں لیکن کیا اکیسویں صدی میں ساتویں صدی کے ادارے بعینہٖ واپس لائے جاسکتے ہیں؟ کیا یہ ادارے قابلِ تقلید ہیں یا اُن میں کارفرما آفاقی و ابدی، اخلاقی و انسانی اقدار و رہنما اصول؟

زبان ز نطق فرو ماند و رازِمن باقیست
بضاعتِ سخن آخرشد و سخن باقیست

حوالہ جات وحواشی:

۱۔ خلیفہ عبدالحکیم *Islamic Idealogy*، لاہور ۱۹۹۴ء، ص IX، ۱۱۴ و مابعد۔

۲۔ دیکھیے خلیفہ عبدالحکیم، محولہ بالا، باب "Basic Concept of Islamic State"، ص ۲۲۸-۳۹۰۔

۳۔ ڈاکٹر جاوید اقبال، ''اقبال اور عصر جدید میں اسلامی ریاست کا تصور''، در ''اقبال: فکر اسلامی کی تشکیل جدید''، مرتبہ ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری، کراچی، ۱۹۸۸ء، ص ۷۴-۷۵۔ نیز دیکھیے مولانا ابوالحسن علی ندوی، ''نقوشِ اقبال''، لکھنؤ ۱۹۷۶ء، ص ۳۹-۴۰۔ ایس۔اے۔ واحد، *Thoughts*

and Reflections of Iqbal، لاہور،۱۹۶۴ء،ص ۲۷۸ و مابعد۔

۴۔ ڈاکٹر جاوید اقبال،محولہ بالا۔

۵۔ عبدالکریم الشہر ستانی،''الملل و النحل''، قاہرہ ۱۹۲۸ء،ص ۱۴-۱۳۸۔ مبرد،'' کامل''، قاہرہ، جلد اول، ص ۱۶۳-۳۲۶۔

۶۔ حوالہ بالا، نیز دیکھیے طبری، یعقوبی، مسعودیؔ، آغانی اور دیگر مورخین جنھوں نے خوارج کے عقائد اور قتل و غارتگری پر بہت تفصیل سے لکھا ہے۔ مزید کتابیات و حوالہ جات کے لیے دیکھیے G. Leve Dela Vida کا مضمون 'خوارج' در انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، نیا ایڈیشن۔

۷۔ مرجئہ کے عقائد و تعلیمات کے لیے دیکھیے شہر ستانی،''الملل''، جلد اوّل،ص ۱۳۹-۱۴۶۔ مزید حوالہ جات کے لیے دیکھیے انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، لائیڈن، نیا ایڈیشن، مضمون 'مرجئہ'۔

۸۔ جبریہ، قدریہ، معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدی کے خیالات، عقائد و تعلیمات کے لیے دیکھیے شہرستانی، ''الملل''، اشاریہ و فہرست، انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، لائیڈن، نیا ایڈیشن، متعلقہ مضامین۔ فضل الرحمٰن، ''اسلام''، لندن ۱۹۶۶ء، باب ۵،ص ۸۵-۱۰۰۔

۹۔ فضل الرحمٰن،محولہ بالا۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، مضمون، غزالی۔

۱۰۔ اشاعرہ کی تعلیمات وغیرہ کے لیے دیکھیے، ابوالحسن الاشعری،''مقالات الاسلامیین''، استنبول ۱۹۲۸ء، شہر ستانی، محولہ بالا،ص ۹۴-۱۰۳۔ فضل الرحمٰن، محولہ بالا،ص ۹۱-۹۴۔ ماجد فخری *History of Islamic Philosophy*، دوسرا ایڈیشن، لندن ۱۹۸۳ء،ص ۲۰۴-۲۱۴، ماجد فخری نے ابوالحسن الاشعری اور دوسرے اشعری علماء کی تصانیف پر بڑی تفصیل و تحقیق سے جائزہ لیا ہے۔ نیز اشعری کلام پر R.g. McMarthy کی تحقیق *Theology of al-Ash'ari*، بیروت ۱۹۵۳ء، بہترین تصنیف ہے۔

۱۱۔ ''التفهيمات الالهيّه''، الجزء الاول، دہلی ۱۹۳۶ء،ص ۲۱۵ و مابعد۔

۱۲۔ کاروان زندگی،لکھنؤ،ص ۳۹۰۔

۱۳۔ *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، لاہور ۱۹۸۶ء،ص ۷۸، اردو ترجمہ سید نذیر نیازی،''تشکیل جدید الہیات اسلامیہ''،نئی دہلی ۱۹۷۶ء،ص ۱۸۵ و مابعد۔

۱۴۔ Nikki R. Keddie, *Jamal-Al-Din Al Afghani, A Political Biography*, Los Angeles 1972،ص ۱۴-۴۳، ۵۸-۸۰۔

۱۵۔ مرزا لطف اللہ خان شیرازی،''مقالات جمالیہ''،طہران ۱۹۳۳ء،ص ۱۳۵-۱۳۷۔

۱۶۔ مرزا لطف اللہ،محولہ بالا،ص ۶۶۔

۱۷۔ الطاف حسین حالی،''حیات جاوید''،لاہور،تاریخ ندارد،ص ۲۷ و مابعد۔

۱۸۔ سرسیّد کو ملحد، زندیق، کافر، لامذہب، مرتد اور شیطان جیسے الزامات کی تفصیلات کے لیے دیکھیے، محولہ بالا،ص ۵۱۸-۵۳۶ و مابعد۔

۱۹۔ اقبال، *Reconstruction*،ص ۱۶۱۔

۲۰۔ ڈاکٹر جاوید اقبال،محولہ بالا۔

۲۱۔ مرزا لطف اللہ خان شیرازی،''مقالات جمالیہ''،ص ۱۴۷-۱۴۸۔

۲۲۔ ایضاً۔

(23) Barkis Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, 1944, p.5.

(24) E. G. Hobsbawn, *The Age of Revolution, 1948-1989*, New York, 1962, p.272.

نیز دیکھیے *The Encyclopedia of Modern Muslim World*, New York, 1995 اور *The Encyclopedia Britannica*, 1980.

ان دونوں انسائیکلوپیڈیا میں بہت سے دوسرے حوالے بھی مل جائیں گے اور سیکولرازم کے لفظ کی پوری تاریخ اور مفہوم بھی۔

۲۵۔ ماہنامہ ''برہان''، دہلی، جون،۱۹۶۲ء،ص ۳۳۔

۲۶۔ ابن ہشام،''سیرۃ رسول اللہ ﷺ''، قاہرہ ۱۹۳۶ء، جلد اوّل،ص ۱۴۷ و مابعد۔

۲۷۔ میرزا لطف اللہ،محولہ بالا۔

۲۸۔ ڈاکٹر رشید احمد جالندھری، دارالعلوم دیوبند، لاہور ۱۹۸۸ء،ص ۴۰-۴۱۔