Fikr-o-Nasar vol.1: 9 (1964)

قرونِ اولیٰ کے تشکیلی دور کے بعد کا اسلام

ڈاکٹر فضل الرحمٰن

"سنّت اور حدیث" کے موضوع پر اس ماہنامہ میں جو مضامین شائع ہوتے رہے ہیں، ان میں ہم نے اہل السنّت والجماعت کے ابھرنے کا حال بیان کیا تھا۔ ہم نے ان مضامین میں اس حقیقت پر زور دیا تھا کہ اہل السنّت کی تعمیر ہی اس جذبے کی بنیاد پر ہوئی تھی کہ اس وقت کے اسلامی فرقوں کے انتہاپسندانہ رجحانات میں تطبیق پیدا کی جائے، امّت کو استحکام بخشا جائے اور بیچ کی راہ پر ثابت قدمی سے قائم رہا جائے اس میں شک نہیں کہ اہل السنّت والجماعت کی ان مساعیٔ جمیلہ نے امّت کے شیرازہ کو منتشر ہونے سے بچا لیا اور امّتِ مسلمہ کی تنظیم و ترقی کے لئے تسنّن کے اس بنیادی جذبے کا باقی رہنا بے حد ضروری تھا۔

حدیث اور فقہی نظام نے باہمہ گر تدریجی تشکیل، توسیع اور ترقی حاصل کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ راہِ اعتدال پر گامزن سوادِ اعظم کے مذہبی و سیاسی رجحانات یعنی عقیدۂ اہل السنّت نے واضح اور متعین شکل اختیار کر لی۔ اپنے محدود تر معنوں میں "فرقۂ ناجیہ" کا تصوّر ابھر آیا اور (جیسا کہ ہم نے اپنے پچھلے مضامین میں واضح کیا ہے) اسلامی معاشرے میں ایک نمایاں توازن، تنظیم اور یک جہتی پیدا ہو گئی۔ مذاہب کی تاریخ میں ایسی تنظیم و یک جہتی کی مثالیں مفقود ہرگز نہیں۔ بالخصوص یہودیت نے تو بے پناہ تنظیم کا مظاہرہ کیا ہے۔ لیکن یہودیت عالمگیر برادری نہ اب ہے نہ کبھی رہی ہے۔ اس کی تنظیم کسی اعلیٰ نصب العین پر مبنی نہیں کیونکہ اگر کوئی نصب العین اپنے

اندر آفاقیت نہ رکھتا ہو تو وہ محض اخلاقی فریب ہو کر رہ جاتا ہے۔ بدھ مت اور عیسائیت ۔ یہ دونوں عظیم عالمگیر تحریکیں ضرور تھیں لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مثبت مذہبی بنیاد یا بالفاظِ دیگر مثالیت (IDEALISM) کی بنیاد پر معاشرتی نظام کی تعمیر سے انہیں کبھی سروکار نہیں رہا۔ اسلام تاریخ کی سب سے پہلی تحریک ہے جس نے معاشرے کو قرار واقعی اہمیت دی ہے اور تاریخ کی معنویت کو جانا اور مانا ہے۔ اس نے یہ جان لیا ہے کہ اس مادّی دنیا کی اصلاح نہ تو ناممکن ہے نہ یہ کوئی بیگار کا کام ہے۔ بلکہ یہ تو وہ مقدس فریضہ ہے جس میں خدا اور انسان دونوں باہمدگر وابستہ ہیں۔ تاریخ عالم کے مابعد اسلام کے دور میں صرف اشتراکیت ہی ایک ایسی تحریک ہے جس نے علانیہ اور سوچے سمجھے منصوبے کے ساتھ تاریخ کو اپنے سانچے میں ڈھالنے کا بیڑا اٹھایا ہے لیکن اشتراکیت موجودہ مغربی انسان پرستی (HUMANISM) کی ایک انتہائی شکل ہے اور اقدار کی اضافیت (RELATIVISM) کی انتہائی حد تک قائل ہے۔ اس لئے اس نے خدا کے خود ساختہ نائبوں کے روحانی "تسلّط" کی جگہ خود انسانوں کے انسانوں پر کھلے تشدّد کو اپنا لیا ہے اشتراکیت کے عقیدے کا زوال خود ہماری نظروں کے سامنے ظہور میں آ رہا ہے اور ہمیں اسلام کا یہ سبق یاد دلا رہا ہے کہ اگر ایک طرف اس دنیا کی بہتری اور انسان کی بہبودی مشیّتِ الٰہی کا مرجع و مرکز ہیں تو دوسری طرف بنی نوعِ انسان کا آپس میں مثبت ارتباط جس سے معاشرہ ظہور میں آتا ہے، اس امر کا متقاضی ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ سے وحی کے ذریعہ ہدایت حاصل کی جائے۔

مندرجہ بالا جملہ ہائے معترضہ کے بعد آیئے پھر تاریخ اسلام پر نظر ڈالیں۔ ہم اہل السنّت کے تاریخی کارنامہ کا ذکر کر رہے تھے اور ہم کہنا یہ چاہتے تھے کہ ان کے وجود میں آنے پر کلامی، فقہی، سیاسی اور معاشرتی نظام مفصّل و مکمل طور پر تشکیل پا گیا اس سے جو توازن اور استحکام حاصل ہوا اس نے فکری، روحانی، علمی و فنی، غرض تمدن کے ہر گوشے میں زبردست گہما گہمی پیدا کر دی۔ خواب غفلت سے چونکے ہوئے مسلمانوں کی بصمیم قلب یہ خواہش ہے اور یقیناً یہ بجا خواہش ہے کہ دورِ اوّل کی یہ تمدنی سرگرمیاں اور ان کے تخلیقی مظاہر پھر سے زندہ ہو جائیں۔ اور واقعہ یہ ہے کہ دورِ اوّل کے ان تمدنی کارناموں کا ذکر بہت خوشگوار اور دل خوش کن موضوع ہے۔ لیکن اس وقت ہمارے پیشِ نظر اس کا دوسرا پہلو ہے۔ جو تلخ ہے اور الحق مُرٌّ کا مصداق۔ وہ تلخ حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ اہل السنّت کے حاصل کردہ معاشرتی توازن نے اسلامی تہذیب کو غیر معمولی خلاّقیت ضرور بخشی لیکن اُسے پائیداری نہ دے سکا۔ اسلامی تہذیب کے بارے میں

کہا جا سکتا ہے کہ

خوش درخشید ولے شعلۂ مستعجل بود

ہم اپنے اس سلسلۂ مضامین میں یہ حقیقت واضح کرنے کی کوشش کریں گے کہ اس ناپائیداری کی وجہ یہ تھی کہ اس تہذیب کے تمام خارجی مظاہر کے بارے میں یہ تصور قائم کرلیا گیا کہ یہ اللہ کے کلام اور رسولؐ کی سنت سے استنباط کا واحد نتیجہ ہیں۔ اسی بنا پر انہیں تقدس کا جامہ پہنا دیا گیا اور انہیں ناقابل تغیر و تبدل قرار دیا گیا۔ غرض، اسلامی تہذیب کی تعمیر ہی میں خرابی کی یہ صورت مضمر تھی کہ قرآن و سنتِ نبوی کی تعبیر و تاویل کے خارجی مظاہر یعنی کلام و فقہ وغیرہ (جن کا ذکر ہم اپنے پچھلے سلسلۂ مضامین میں سنتِ جاریہ کے نام سے کر چکے ہیں) زندہ اور جاری سنت نہ رہے اور یہ عملِ جاریہ نہیں بلکہ مشیتِ الٰہی کا مظہر یگانہ تصور کئے جانے لگے۔

ہم نے اپنے پچھلے سلسلۂ مضامین میں یہ واضح کیا ہے کہ بعض اہم سیاسی، کلامی اور اخلاقی تصورات کی ابتدا کیونکر ہوئی، قرآن اور سنت نبوی پر تاریخ کے عمل سے یہ تصورات کیونکر ظہور میں آئے اور احادیث کی تشکیل کے ذریعے یہ کس طرح عقائد و ارکانِ دین کا جزو بن گئے۔ اب ہم کسی قدر تفصیل کے ساتھ تجزیہ کریں گے کہ اس طرح تشکیل پانے کے بعد یہ عقائد امتِ مسلمہ کے مستقبل پر کس کس پہلو سے اور کس کس طرح اثر انداز ہوتے رہے۔ سہولت کے پیش نظر ہم اپنے اس مطالعہ کو چند اہم شعبوں میں منقسم کر رہے ہیں۔ لیکن ہم بتاکید یہ واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ ان مختلف شعبوں کا تفصیلی تاریخی تجزیہ ہرگز ہمارا مقصد نہیں۔ ہم تو اس وقت صرف یہ چاہتے ہیں کہ احادیث کے ذریعہ تشکیل پائے ہوئے مجموعۂ عقائد کا اثر مسلمانوں کی زندگی کے مختلف شعبوں پر کس طرح پڑا اور خود یہ عقائد مسلمانوں کی عملی و فکری زندگی سے کس حد تک متاثر ہوئے، ان امور پر اپنے مطالعہ کے چند اہم نتائج قارئین کرام کی خدمت میں پیش کریں۔

سیاسی نظام

ہم نے گذشتہ سلسلۂ مضامین میں مختصراً ان اسباب کی طرف اشارہ کیا ہے جن کی بنا پر مسلمانوں کے سوادِ اعظم نے خوارج اور اہلِ تشیع سے الگ ہٹ کر اپنے سیاسی رجحانات کی تشکیل کی۔ حقیقت یہ ہے کہ ان فرقوں کے ظہور اور ان کی سیاسی سرگرمیوں، بالخصوص خوارج کے مسلسل و مستقل

خروج نے اہلِ سنت کے سیاسی مسلک کو جنم دیا۔ ابتداءً کم از کم عقائد کی حد تک اہل السنّت نے ان دونوں انتہا پسندوں کے درمیان صلح جوئی کی راہ اختیار کی۔ خلافت کے منصوص و موروثی ہونے کے شیعی دعووں کے مقابلے میں انہوں نے امت کے اجماع پر اور اس اجماع کے نمائندہ (جسے معزول کرنے کا حق نظریاتی طور پر امت کو حاصل تھا) کے خلافت کے لئے انتخاب پر زور دیا اور اس میں کامیاب رہے۔ دوسری طرف خوارج کی بغاوت پسندی کے خلاف بالعموم اور اس زمانے کی خانہ جنگی کے پیشِ نظر بالخصوص سنّیوں نے یعنی امت کے سوادِ اعظم نے عدم مداخلت کے تصور اور سیاست سے عملی کنارہ کشی کی تعلیم دی اور حاکم وقت کی اطاعت کے تصورات پر بہت زیادہ زور دیا۔ اور جیسا کہ ہم پچھلے سلسلۂ مضامین میں بیان کر آئے ایسی احادیث پیش کی گئیں جن میں حدِ غلو تک پہنچی ہوئی اطاعت و انقیاد بلکہ مکمل گوشہ نشینی کی تلقین کی گئی ہے۔ اس میں ہرگز شک و شبہ کی گنجائش نہیں کہ اس قسم کے عقائد اور ان کی تائید کرنے والی احادیث کی تہ میں جو جذبہ کارفرما تھا، اس کی بنیاد عام سوجھ بوجھ کے اس اصول پر تھی کہ لاقانونیت سے تو کوئی بھی قانون بہتر ہے۔ لیکن جب یہ جذبہ ایک عقیدہ بن گیا اور یہ فرض کر لیا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے اس کی تائید ہوتی ہے تو یہ عقیدہ تسنّن کی عمارت کا ستون بن گیا اور سنّی مسلمان ہمیشہ کے لئے حزبِ اقتدار کے حامی ہو کر رہ گئے، خواہ اقتدار کیسے ہی ہاتھوں میں کیوں نہ ہو۔

بایں ہمہ اگر خالص سیاسی اطاعت و انقیاد کے عقیدہ کو بعض دوسرے قوی اخلاقی اور روحانی عوامل سے تائید نہ ملتی تو یہ عقیدہ کھلی سیاسی ابن الوقتی نہ بن جاتا۔ لیکن بدقسمتی سے بعض ایسے واقعات رونما ہوئے جن کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس عقیدہ کی بنا پر نہ صرف سیاسی بلکہ اخلاقی بے عملی کی تلقین ہونے لگی۔ یہاں ہم اپنے قارئین کی توجہ اس عقیدے کی طرف مبذول کرانا چاہتے ہیں جس کی رو سے ہر وہ شخص جو کلمہ لا الٰہ الا اللہ پڑھتا ہو جنت میں ضرور جائے گا، خواہ وہ زنا کرے یا چوری۔ یہ عقیدہ ایک مشہور حدیث کی شکل میں جب پہلے پہل پیش کیا گیا تھا تو اس وقت یقیناً منشا یہ تھا کہ مسلم کی فقہی تعریف پیش کر کے مسلمانوں کو عقائد کی جنگ سے نجات دلائی جائے۔ لیکن جب اسے نہ صرف فقہی تعریف کی حیثیت سے بلکہ عقیدے کے جزوِ لازمی کے طور پر قبول کر لیا گیا تو اس کا عملی نتیجہ یہ نکلنا لازمی تھا کہ اخلاقی قدروں کی طرف سے بے حسی پیدا ہو جائے۔ یہ ضرور ہے کہ اس کے رد میں بھی بہت سی حدیثیں موجود ہیں لیکن یہ اول الذکر حدیث کا اثر زائل نہ کر سکیں سچ تو یہ ہے کہ امت کا خارجی استحکام ایمان کے داخلی عمق کی قیمت پر حاصل کیا گیا۔ یہ ضرور ہے کہ کوئی

قوم اجتماعی ضمیر کے بیدار متحرِ محافظوں کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتی اور سنّی اسلام کی تاریخ بھی ایسے شدید حسِ ایمانی رکھنے والوں سے ہرگز خالی نہیں رہی جنہوں نے مصلحت اور مصالحت کے تقاضوں کو بالائے طاق رکھ کر اپنی جانوں کی بازی لگا دی۔ لیکن بایں ہمہ، یہ ایک حقیقت رہی ہے اور تاریخِ اسلام کی اب بھی یہ ایک بنیادی حقیقت ہے کہ ایک طرف سیاسی اطاعت پذیری کے جذبے کو عمداً پروان چڑھایا گیا۔ دوسری طرف عام اخلاقی بے عملی اور بے حسی کو فروغ دیا گیا اور ان دونوں اسباب کے اجتماع سے نہ صرف یہ کہ سیاسی ابن الوقتی کے مواقع فراہم ہوئے بلکہ ایسا نظر آنے لگا کہ یہی عقیدۂ راسخ ہے۔ اور اسی میں نہ صرف دنیوی بلکہ اُخروی سلامتی کی ضمانت بھی ہے۔

خوارج نے عامتہ المسلمین اور حکومتِ وقت کے خلاف جو طویل اور مسلسل خونریز جنگیں لڑیں ان کے نتیجہ میں وہ عملاً نیست و نابود ہو گئے۔ اہلِ تشیّع اپنے ابتدائی دور میں توحقِ حکمرانی کے منصوص و موروثی ہونے کے علمبردار تھے اور بس۔ لیکن کچھ عرصہ کے لئے انہوں نے مسلمانوں کی سماجی اور تمدنی خرابیوں کے خلاف احتجاج اور اس کی اصلاح کے لئے تحریک کی حیثیت سے کام کیا۔ دوسری اور تیسری صدی ہجری میں شیعیت خفیہ دعوت بن گئی اور آخر بیرونی دباؤ اور تشدد نے اسے تخریبی کارروائیوں پر مجبور کر دیا اور جب یہ دوبارہ منظرِ عام پر آئی (خصوصاً سیاسی لحاظ سے فتحیاب اسماعیلی تحریک کی شکل میں) تو اس کی ہیئت ایسی بدل چکی تھی کہ اس کا پہچاننا مشکل تھا۔ عام مسلمانوں کے عقائد کی بڑھتی ہوئی کامیابیوں نے شیعیت کو زیرِ زمین چلے جانے اور اس طرح عام مسلمانوں سے کٹ جانے کے باعث مسیحی عرفانی (GNOSTIC) عقائد سے متاثر ہونے کے مواقع بہم پہنچائے۔ چنانچہ ان اثرات کا واضح اور ناقابلِ تردید نقش امامت کے مرکزی نظریے کی شکل میں نمودار ہوا جس کے گرد عقائد کی پوری عمارت کھڑی کر لی گئی۔ اور تقیہ کے عقیدے کے ذریعے عام مسلمانوں سے علیحدگی کی دیواریں اس عمارت کے گرد کھینچ دی گئیں۔ اجماع اور اجتہاد کے تمام اصولوں کے وسیع سانچے میں رہتے ہوئے صحتمندانہ تنقید اور تعمیری اختلاف کا فریضہ انجام دینے کی بجائے شیعیت اب بالکل ہی مختلف راستوں پر پڑ گئی۔ اجماع کی جگہ اس نے عصمتِ ائمہ کا اصول اختیار کر لیا۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر واضح کریں گے، شیعیت نے اخلاقی سطح پر یقیناً بعض زیادہ صحت مندانہ اصولوں کو اپنائے رکھا۔ اختیار کے نظریہ اور اپنے افعال کے لئے انسانوں کی اپنی ذمہ داری کی قائل رہی۔ لیکن سیاسی اور کلامی مسائل میں (اور ظاہر ہے کہ ان کا راست اثر اخلاقی اصولوں پر بھی پڑتا ہے) شیعیت کچھ بہت دور ہی جا نکلی۔ سچ

تو یہ ہے کہ اسلام کی مذہبی تاریخ کی ایک بہت نمایاں حقیقت جسے اسلامی معاشرے کے حقیقی احیاء کا متمنّی کوئی مسلمان نظر انداز نہیں کرسکتا۔ یہ ہے کہ اسلام ہمیشہ نہ صرف سیاسی لحاظ سے بلکہ عقائد اور اخلاق کے لحاظ سے بھی انتہا پسندانہ نظریات کا شکار رہا ہے۔ اہل السنت والجماعت اعتدال، مصالحت اور تطبیق کے نام پر ہی وجود میں آئے تھے۔ واضح رہے کہ یہ تینوں ترقی پذیر عمل ہیں۔ اپنے ابتدائی دور میں اہل السنت نے اپنے اس موقف کو عملی جامہ یقیناً پہنایا لیکن جب ان کا فکری نظام پورے طور پر مرتب ہوگیا تو یہ خود جامد، جامد اور جارحانہ ذہنیت کے مالک بن گئے۔ مختلف ملکوں کے آپس میں تطبیق و توافق اور جذب و انجذاب کا فریضہ سرانجام دیتے رہنے کی جگہ یہ خود ایک مسلک بن کر رہ گئے اور تحزب کا شکار ہو گئے۔

بہرکیف، اہل السنت کے حدِ غلو تک پہنچے ہوئے اطاعت و انقیاد کے رجحان کے شدت اختیار کرنے میں کچھ وقت لگا۔ بنو امیہ کے زوال اور بنو عباس کی حکومت کے قیام کے وقت صورت حال لازمی طور پر غیر یقینی تھی۔ دوسری ہجری کے رُبع ثانی میں ابن المقفع اس امر کا شاکی نظر آتا ہے کہ مسلمان عموماً سیاسی انتہا پسندی میں مبتلا ہیں۔ ایک جماعت کا نظریہ یہ ہے کہ اگر سلطان (یعنی سیاسی اقتدار کا مالک) خدا کی نافرمانی کرے یا اگر وہ ایسے احکام نافذ کرے جن میں خدا کی نافرمانی لازم آتی ہو تو اس کی حکومت کا تختہ الٹ دینا واجب ہے۔ اس کے برخلاف دوسری جماعت اس بات کی قائل ہے کہ سیاسی اقتدار کا مالک صاحبِ امر ہونے کی حیثیت سے تمام تنقید سے بالاتر ہے۔ ابن المقفع مؤخر الذکر نظریہ کو تو سرسری بحث کے بعد رد کر دیتا ہے۔ اوّل الذکر نظریہ کے ساتھ وہ اس حد تک تو متفق ہے کہ لاطاعة لمخلوق فی معصية الخالق (مخلوق کی ایسی اطاعت نہیں کی جائے جس سے خالق کی معصیت ہوتی ہو) لیکن وہ یہ پوچھتا ہے کہ اگر سلطان (یعنی سیاسی اقتدار کے مالک) سمیت ہر شخص کی اطاعت ایسے امور میں واجب ہے جو مامور من جانب اللہ ہیں اور سلطان سمیت ہر شخص کی نافرمانی ضروری ہے ایسے امور میں جن سے اللہ تعالےٰ نے منع فرمایا ہے، تو پھر سلطان اور غیر سلطان میں کیا فرق ہوا؟ بغیر اس امتیاز و ترجیح کے سیاسی اقتدار کیسے قائم رہ سکتا ہے؟ بنابریں ابن المقفع کا کہنا یہ ہے کہ اگرچہ مذکورہ بالا اصول (لاطاعة لمخلوق الخ) اپنی جگہ برحق ہے، لیکن اسے بغاوت اور سرکشی کے لئے آڑ بنا لیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں طاعت خداوندی کیا ہے اور کیا نہیں ہے، اس کے بارے میں ہر جماعت کے اپنے اپنے نظریات ہیں جنہیں وہ دوسروں کے سر تھوپنے

قابلِ غور امر یہ ہے کہ سیاست کے مندرجہ بالا دو انتہاپسندانہ نظریات کی وضاحت کرتے ہوئے ان میں سے کسی کی بھی تائید میں ابن المقفعؔ کسی جھوٹی یا سچی حدیث سے کوئی سند نہیں پیش کرتا۔ اور حقیقت تو یہ ہے کہ اس قسم کی حدیث دوسری صدی ہجری کے نہ تو امام مالک رح کے مؤطا میں ملتی ہے نہ امام ابو یوسف کے آثار میں۔ یہ ضروری ہے کہ ابن المقفعؔ نے یہ پہلے سے فرض کر لیا ہے کہ ریاست بہر صورت اسلامی اوامر و نواہی کے تابع ہے لیکن اسے اصرار ہے اس پر کہ اولاً اس امر کا فیصلہ کرنے کے لئے کہ کوئی ریاست ان اوامر و نواہی کی تابع ہے یا نہیں۔ متحارب فریقوں کو عقلِ سلیم سے کام لینا چاہئے، یعنی قوی صحتمند تعمیری سوجھ بوجھ سے جس کی نشو و نما کے لئے اسلام نے بڑی جدوجہد کی ہے۔ ثانیاً، امت کا استقلال اور ریاست کا استحکام۔ یہ دو ایسے مقاصد ہیں جو کبھی نظر سے اوجھل نہ ہونے چاہئیں۔ واضح رہے کہ ہم یہ دعویٰ نہیں کر رہے ہیں کہ دوسری صدی ہجری تک مکمل سیاسی اطاعت و انقیاد کے نظریہ کی حامل حدیثوں کا وجود نہیں تھا، بلکہ اس کے برخلاف ہم پچھلے سلسلۂ مضامین میں واضح کر چکے ہیں کہ اس قسم کی احادیث خارجیت کے خلاف ردِ عمل کے طور پر وجود میں آ چکی تھیں۔ یہاں ہم صرف یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ نہ ابن المقفعؔ، نہ امام مالک رح نہ امام ابو یوسف رح نے ان احادیث کو درخورِ اعتنا سمجھا۔ لیکن تیسری صدی ہجری کے محدثین نے بڑے ذوق و شوق کے ساتھ اطاعتِ امیر کے مضمون کی احادیث جمع کیں اور اس کے بعد سے سیاسی سطح پر اطاعت و انقیاد اسلام کے اصول و عقائد میں داخل ہو گئے۔ تیسری صدی ہجری کے بعد سے مسلمان سیاسی اختلاف و احتجاج کے حق سے نہ صرف بالفعل بلکہ اصولاً اور نظریاتی طور پر بھی محروم کر دیئے گئے۔ قدیم ایران میں بادشاہوں کا احترام الوہی تقدس کی حد تک پہنچا ہوا تھا۔ چنانچہ مسلمانوں کی سیاسی تاریخ اور نظریاتِ سیاسی کے بہت سے مغربی محققین اور مسلم تجدد پسند مصنفین نے ایران کے ان قدیم شاہ پرستانہ تصورات کے اسلام پر بڑھتے ہوئے اثرات کا ذکر کیا ہے۔ لیکن راقم الحروف کے نزدیک امرِ واقعہ یہ نہیں ہے۔ یہ درست ہے کہ سلطان کو کسی حد تک منزہ عن الخطا سمجھا جانے لگا تھا اور اس کے لئے امام ابن تیمیہ رح جیسے راسخ العقیدہ مفکر ظل اللہ کی ترکیب استعمال کرنے لگے تھے۔ لیکن جب مروجہ عقائد کے علمبردار یہ کہتے ہیں کہ "سلطانِ جابر کی اطاعت بھی واجب ہے" ساتھ ہی وہ السلطان ظل اللہ کے بھی قائل ہیں تو اس سے یہ عجیب و غریب نتیجہ نکلتا ہے کہ سلطانِ جابر بھی ظل اللہ ہے۔ ظاہر ہے کہ امام ابن تیمیہ رح تو درکنار، کسی بھی عام راسخ العقیدہ مسلمان کی طرف اس قسم کے عقیدے کا انتساب بالکل لغو اور بے معنی ہے اس لئے ظل اللہ کی پرشکوہ ترکیب اضافی

سے صرف یہ مطلب نکالا جا سکتا ہے کہ یہ امتِ مسلمہ کے ایک جگہ مرتکز ہونے کا نشان اور اس کے تحفظ کی کی ضمانت ہے اور بس۔

ساتھ ہی ساتھ جب ہم یہ مدِ نظر رکھیں کہ مروّجہ عقائد کے حامیوں نے اکثریت کے فیصلوں کی پیروی پر ہمیشہ اصرار کیا ہے، جس کا اظہار بخاری و مسلم کی حدیث تلزم جماعة المسلمین و امامھم (مسلمانوں کی جماعت یعنی اکثریت اور ان کے سردار کی اطاعت کرو) میں ہوا ہے، تو معاملہ کی حقیقت بالکل ہی واضح ہو جاتی ہے الغرض السلطان ظل اللہ سے قدیم ایرانی تصور یا اس کے مماثل کسی مابعد الطبیعیاتی نظریے کا اخذ کرنا غلط ہے۔

بہرکیف، اگر ذرا گہری نظر سے دیکھا جائے تو یہ واضح ہو جائے گا کہ مکمل تقلید و انقیاد کی حکمتِ عملی خواہ کتنے ہی اعلیٰ و ارفع مقصد کے لئے اختیار کی جائے، بپایانِ کار اسی مقصدِ اعلیٰ کے لئے مضر ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ اس حکمتِ عملی سے سیاسی بے عملی اور بے حسی پیدا ہوتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ حکومت کے خلاف شک و شبہ کی مہلک فضا تیار ہو جاتی ہے۔ اور تاریخِ اسلام میں بعینہ یہی ہوتا رہا ہے۔ اگر امتِ مسلمہ کی شیرازہ بندی ہی ہمہ گیر مقصد تھا، اور یقیناً ہونا بھی ایسا ہی چاہیے تھا، تو سیاسی استحکام کے برقرار رکھنے کے لئے مناسب سیاسی اداروں کا قیام لازمی تھا۔ مثلاً شوریٰ کو ایک مؤثر اور مستقل ادارے کی شکل دینا چاہیے تھا۔ لیکن اس قسم کی کوئی تدبیر اختیار نہیں کی گئی۔ علماء ایک طرف تو مصلحت شناسی کے پیشِ نظر مکمل اطاعت کا سبق پڑھاتے رہے، دوسری طرف مقصدیت کی خاطر وہ مثالی خلافت کا دلاویز مرقع آراستہ کرتے رہے۔ علماء کے اس متضاد طرزِ عمل میں تطبیق کی کوئی صورت نہ تھی۔ اور تاریخِ اخلاقیات کا یہ مسلمہ ہے کہ جب اس طرح کے دو متضاد اخلاقی نظریے بیک وقت کسی قوم کے سامنے پیش کئے جاتے ہیں، اور حقیقتِ امر اور مثالی تصور کے تضاد میں تطبیق کی کوئی صورت نہیں پیدا کی جاتی تو لازمی نتیجہ کلبیت (CYNICISM) کی شکل میں برآمد ہوتا ہے یعنی تمام اخلاقی اقدار کی طرف سے بے اعتنائی و حقارت کے جذبات پیدا ہو جاتے ہیں یہ کلبیت ہمیشہ معاشرے کے لئے سمِ قاتل ثابت ہوتی ہے۔ سیاسی ابن الوقتی تو کسی نہ کسی حد تک ہر معاشرے میں موجود ہوتی ہے لیکن جب اس کے ساتھ کلبیت کے جراثیم بھی معاشرتی کالبد میں داخل ہو جائیں، تو اس معاشرہ کی سیاسی زندگی پر ابن الوقتی کا مکمل تسلط ہو جاتا ہے۔

الغرض چوتھی صدی ہجری تک حالات ایسے پیدا کر دئے گئے تھے کہ سلاطین و امرا یکے بعد دیگرے

ایک دوسرے کو اکھاڑتے پچھاڑتے رہے۔ ان حالات کے لئے وجہ جواز بھی تلاش کر لی گئی تھی۔ اس سیاسی دنگل کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ بغداد کی خلافت کے خاتمہ کے دن قریب آگئے۔ خلافت تو برائے نام تھی، اصل حاکم تو یہ امرا تھے۔ ان میں سے اکثر غیر معمولی جرأت، صلاحیت اور سیاسی جوڑ توڑ کی لیاقت کے مالک تھے۔ انہوں نے تقدیر کے عقیدے کی مدد سے (تقلید کے مسئلہ پر ہم اگلی اشاعت میں بحث کریں گے) ان الحکم الا للّٰہ (الانعام۔ آیت ۵۷ حکومت تو صرف اللہ کی ہے) کے انقلابی اصول کے بالکل نئے معنی پہنا لئے۔ خوارج نے اس آیت کو اپنا انقلابی نعرہ بنایا تھا۔ لیکن ان امرا نے اس سے یہ مطلب نکالا کہ جو بھی حکومت برسر اقتدار آجائے وہ اللہ کی ہے۔ اس لئے کہ اللہ کی مشیت اور اس کی تقدیر اس کے ساتھ ہے۔ چنانچہ امرا ایسے اصولی کے ان اصولوں کے سہارے اٹھ کھڑے ہوئے، اپنے گرد چند اجیر جمع کر لیتے۔ اور اسلامی ملکوں کے بڑے حصوں کو تاخت و تاراج کر ڈالتے۔ عام مسلمان ظلم و ستم کا شکار بنتے۔ لیکن مذہبی نقطۂ نظر سے تدارک کا کوئی انتظام نہ کر پاتے۔

جب سیاسی ابن الوقتی کا دور دورہ ہو تو سیاسی استحکام مفقود ہو جاتا ہے۔ (اگر کچھ عرصے کے لئے یہ استحکام قائم ہو جائے تو اسے مستثنیات میں شمار کرنا چاہیئے) طوائف الملوکی کا نتیجہ افراتفری ہے۔ سیاسی شکست و ریخت اور فوجی تاخت و تاراج میں اموال کا بے انتہا اتلاف ہوتا ہے۔ شہر اور قصبے خصوصیت کے ساتھ اس اتلاف اموال کا شکار ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ تاریخ خلفاء کے ازمنۂ وسطیٰ کے دور آخر میں مسلمانوں کی شہری زندگی تباہ ہو کر رہ گئی تھی۔ چونکہ ہر نئے سیاسی "بخت آزما" کو اپنی فوجوں کا منہ بھرنا ہوتا تھا۔ اسے اپنے خزانے بھی بھرنے ہوتے تھے، اس لئے رعایا پر وہ بھاری ٹیکس لگاتا تھا۔ اس سیاسی افراتفری کے شروع کے دور میں ان ٹیکسوں کا خصوصیت کے ساتھ شہروں میں رہنے والے پیشہ وروں اور خاص کر تاجروں پر اثر پڑتا تھا۔ ابن خلدون نے ہمیں بتلایا ہے کہ استبدادی حکومتوں کی آئے دن کی تبدیلیوں کے سیل بے پناہ میں شہر کس طرح تباہ ہوتے رہے ہیں۔ ؎ بعد میں جب بھاری ٹیکسوں کے اس بوجھ کو سہارنا شہری آبادی کے بس سے باہر ہو گیا تو دیہاتوں کی زراعت پیشہ آبادی کے سر پر یہ بوجھ لاد دیا گیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ بھی انتہائی افلاس میں مبتلا ہو گئے۔ اٹھارہویں عیسوی صدی میں شاہ ولی اللہ دہلوی رح نے بھی انہی بھاری ٹیکسوں کے خلاف شدید احتجاج کیا ہے اور انہیں غیر اسلامی قرار دیا ہے۔ کیونکہ جیسا کہ وہ فرماتے ہیں۔ ان ٹیکسوں کو رعایا کی بہبود اور بہتری کے مد میں صرف نہیں کیا جاتا تھا بلکہ رؤسا و امرا کے ذاتی تعیش

کے لئے لٹا دیا جاتا تھا۔ؔ

اگر پیشہ ور طبقہ کمزور ہو جائے اور تجارت کو زوال آجائے تو تمدنی ترقی کی بنیادیں ہی تباہ ہو جاتی ہیں۔ تمدنی ترقی خواہ روحانی ہو یا فکری یا فنی، اس کے لئے تندرست و توانا درمیانی طبقہ کا وجود بالکل لازمی ہے۔ لیکن ہماری مندرجہ بالا معروضات کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مذکورہ بالا سیاسی افراتفری (جس کی بلا واسطہ تائید مروجہ عقائد کے حامیوں کے مذہبی رجحانات سے ہوتی رہی) اسلامی تمدن کے زوال کا واحد سبب تھی۔ لیکن یہ بہرحال ایک حقیقت ہے کہ یہ سیاسی انتشار زوال کے منجملہ دیگر عوامل کے، ایک اہم ترین عامل تھا اور اس کی نمایاں ترین علامت بھی۔ اس کے برعکس اسلام کی پہلی دو تین صدیوں کے فکری توازن سے جو درمیانہ طبقہ پیدا ہوا تھا، اس نے ایک ایسے تمدن کی بنا رکھی تھی جو ہر لحاظ سے عظیم الشان تھا۔ ذہنی اور علمی لحاظ سے یہ تمدن تمام انسانیت کے لئے مشعلِ ہدایت ثابت ہوا۔ فنی لحاظ سے اس تمدن کی آبیاری نے مختلف فنونِ لطیفہ کے بے مثال چمن اگائے، بالخصوص فنِ تعمیر اور شاعری کے نادر شاہکار پیش کئے اور دینی نقطۂ نظر سے تو اس تمدن کی قیادت کی کوئی نظیر ہی پیش نہیں کی جا سکتی۔

حاصل کلام یہ کہ مروجہ عقائد کے حاملوں نے سیاسی نظریات کے باب میں دو انتہائی نظریات میں سے اطاعتِ مطلق اور تقلیدِ جامد کے غلو کو اختیار کیا۔ گرچہ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ اربابِ حکومت کے خلافِ شرع احکام کی مخالفت میں جرأت مندانہ اقدام اختیار کرنے والے حق گو دینی رہنماؤں سے مروجہ عقائد کے حاملوں کی صفیں یکسر خالی تھیں۔ ان کا سیاسی جبر کے نظریہ کو اختیار کر لینا ابتدائً امت کی شیرازہ بندی اور تحفظ کے لئے تھا لیکن اس ضرورت کے ختم ہونے بلکہ اس کی یادوں کے محو ہو جانے کے بعد بھی یہ نظریہ برقرار رکھا گیا۔ اور آج بھی یہ مروجہ اور مسلمہ عقائد میں شامل ہے۔ یعنی بہ الفاظِ دیگر یوں سمجھئے کہ تاریخی حالات کی پیدا کردہ ضرورت کو ابدی عقیدے میں تبدیل کر دیا گیا جس کے مہیب نتائج نکلے۔ ازمنۂ وسطیٰ کے دورِ آخر میں اسلامی معاشرے کی سیاسی معاشرتی اخلاقیات پر بہت برا اثر پڑا۔ ایک طرف تو سیاسی ابن الوقتی کو فروغ ملا، دوسری طرف عام مسلمانوں میں سیاسی بے حسی سرایت کر گئی۔ حالانکہ وقت کی اہم ترین ضرورت یہ تھی کہ امت کی شیرازہ بندی اور ریاست کے استحکام کے ہمہ گیر مقصد کے حصول کے ساتھ عوام ریاست کے معاملات میں بحسن اسلوب دلچسپی لیں اور حکومت کے کاروبار پر تعمیری نکتہ چینی کریں۔

حوالے و حواشی

١۔ "فکرونظر" جلد اول، شمارہ ٦ صہ ١٥۔ ١٧
٢۔ ابن المقفع: الرسالۃ فی الصحابۃ مشمول در رسائل البلغا، مطبوعہ قاہرہ ١٩٥١ء، صہ ١٢٠۔ ١٢١
٣۔ مثلاً ملاحظہ ہو السیاسۃ الشرعیّۃ، مطبوعہ قاہرہ ١٩٥١ء صہ ١٧٣
٤۔ مقدمہ ابن خلدون، مطبوعہ پیرس ١٨٥٨ء۔ ج ١، صہ ٢٧٠ و ج ٢ صہ ٢٠١ ومابعد۔
٥۔ حجۃ اللہ البالغہ، مطبع خیریہ، قاہرہ ١٣٢٢ھ۔ ج ١ صہ ٣٤ ومابعد۔