موجودہ صنعتی انقلاب اور مسلم معاشرہ

☆ ———— الطاف جاوید

عائلی قانون میں کسی اصلاحی اقدام کا سوال ہو یا خاندانی منصوبہ بندی کو نافذ کرنے کا مسئلہ ، یا جیسے ابھی دنوں زکوٰۃ کی ماہیت اور شرح کے متعلق ڈاکٹر فضل الرحمان نے جس رائے کا اظہار کیا ہے ۔ اس کی نظری حیثیت موضوع بحث ہو ، اکثر یہ دیکھا جاتا ہے کہ ہمارے علمائے کرام کی غالب اکثریت کا ردِعمل عام طور سے بڑا شدید اور بہت حد تک جارحانہ ہوتا ہے اور وہ کسی بھی مسئلے پر ٹھنڈے دل سے سوچ بچار کرنے پر آمادہ نظر نہیں آتے ۔ آج اس زمانے میں جب کہ ہمیں آئے دن نت نئے مسائل سے سابقہ پڑ رہا ہے ۔ اور ہماری قومی زندگی ایک عظیم اور مسلسل تغیر کے دَور میں سے گزر رہی ہے ، اگر ہمارے ان بزرگوں کا یہی رویہ رہا ، تو خدا ہی جانتا ہے کہ ہمارا بحیثیت ایک مسلمان قوم کے اور ہمارے ان علماء کرام کا بطور علوم دینی کے محافظین و مبلغین کے ، کیا حشر ہو گا ۔

اس شدید اور جارحانہ ردِعمل کا ، جس کا مظاہرہ ہر اصلاحی اقدام اور ہر نئے خیال پر ہمارے علمائے کرام کی اکثریت کی طرف سے ہوتا ہے اگر عمیق مطالعہ کیا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی جڑیں خود ہماری معاشرتی زندگی میں پیوستہ ہیں ۔ اور حضرات علماء کے اس طبقے کا رویہ اسی معاشرتی حقیقت کا آئینہ دار ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ اس ردِعمل کا ایک تاریخی پسِ منظر ہے ۔ اس برصغیر میں گزشتہ ایک سو سال سے قدامت پسندی اور نئی زندگی میں جو تصادم چلا آتا تھا ، پاکستان میں تیزی سے اُبھرتی ہوئی صنعت کی وجہ سے جو جدید افکار اور نئی معاشرتی قوتیں جنم لے رہی ہیں ۔ دراصل انھوں نے اس تصادم کو اور بھی شدید کر دیا ہے ۔

پاکستان اس وقت دوراہے پر کھڑا ہے۔ ایک راہ روز افزوں صنعت کی ہے۔ اور جب ایک ملک میں صنعتیں آتی ہیں، تو اُن کے لوازم کا آنا حتمی ہوتا ہے۔ اور دوسری راہ جامد تقلید اور ماضی پرستی کی ہے، بدقسمتی سے ہمارے اکثر علماء اسی دوسری راہ کے نقیب ہیں، لیکن ساتھ ہی اب وہ محسوس کر رہے ہیں کہ اُن کے تمام احتجاجات کے باوجود پاکستان پہلی راہ کی طرف جا رہا ہے تو اُن کی برہمی شدید سے شدید تر ہو جاتی ہے۔ اور وہ اپنی مخالفت میں حد سے گزر جاتے ہیں۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ علماء کا یہ طبقہ جدید معاشرتی تبدیلیوں کو، جو بڑی سرعت سے آ رہی ہیں، اپنے لئے ایک چیلنج سمجھتا ہے، اور وہ اس غلط فہمی میں ہے کہ وہ تند و تیز بیانات دے کر ان تبدیلیوں کو بروئے کار آنے سے روکنے میں کامیاب ہو سکے گا۔ بدقسمتی سے ان حضرات کی توجہ اس طرف نہیں جاتی کہ ختمِ نبوّت کے ساتھ اختلافِ لیل و نہار، انسانوں کے درمیان تداول ایام، اور شئونِ الٰہیہ میں ہر دم تبدیلی کے عمل کا سلسلہ رُک نہیں گیا۔ زمانِ متسلسل کا خاموش سیلان جاری ہے، اور اس کی وجہ سے ہماری معاشرتی زندگی میں نت نئے تغیرات آ رہے ہیں اور یہ تغیرات نئے فکری، سیاسی و ذہنی تقاضوں کی تخلیق کا باعث بنتے ہیں۔

اب اگر ان حضرات علمائے کے موقف کو صحیح تسلیم کر لیا جائے۔ اور معاشرتی تبدیلیوں کو اُنہی کی طرح شک و شبہ کی نظر سے دیکھا جائے تو کیا اس سے حق تعالےٰ کی خلّاقی کے تسلسل کا ختم ہو جانا اور اس کی صفات کے اظہار کی دوامیت کا تعطل لازم نہیں آتا۔ حالاں کہ خود قرآن حکیم باری تعالےٰ کی ممکنات ذات کے مسلسل انکشاف سے پیدا ہونے والے حقائق کے غیر مختتم ہونے کا ثبوت اس آیتِ مقدسہ میں یوں فراہم کرتا ہے:۔

"قل لو کان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی ولو جئنا بمثلہ مدداً (الکھف)"۔

پاکستان میں جدید و قدیم کا حالیہ تصادم وہی تصادم ہے، جو متحدہ ہندوستان میں برطانوی اقتدار کے ساتھ جدید صنعتی انقلاب کے اثرات کا ہمارے قدیم سماج کی قوتوں سے نبرد آزما ہونے کی وجہ سے وجود میں آیا تھا۔ اور جس میں چند وجوہ کی بنا پر قدیم کا پلّہ بھاری رہا اور وقتی طور پر جدید کی قوتِ انقلاب دب گئی۔ اور جو اب پاکستان میں جدید صنعت کی برق رفتار ترقی کی وجہ سے ایک بار پھر، مگر اپنی فیصلہ کُن شکل میں اُبھرا ہے۔

پہلے معرکہ میں اگرچہ جدید نظریات کی قیادت سرسید، مولوی چراغ علی اور اُن کے رفقاء کر رہے تھے۔ تو اس وقت کچھ اور لوگ آگے آئے ہیں۔ دونوں طبقوں کی اس معرکہ آرائی کو اگر بنظرِ غائر دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کش مکش اور تنازع ہر اُس ملک میں پیدا ہوتا ہے، جہاں صنعتوں کا قیام وقوع میں آتا اور اس کی وجہ سے وہاں کا قدیم نظامِ حیات متاثر ہوتا ہے۔

صنعتی انقلاب اگر سائنس کی ترویج اور اس سے پیدا ہونے والے فکری و معاشرتی انقلاب کا دوسرا نام ہے تو خود سائنس تحقیق کے استقرائی طریق کے مترادف ہے۔ جب کہ قدیم عہد میں فکر کی بنیاد استخراجی طریقِ تحقیق پر تھی۔ طریقِ تحقیق میں یہ تبدیلی قوانینِ فکر یعنی منطق کو متاثر کرتی ہے، اور فکر کی منطقی نہج کے بدلنے سے کائنات اور حیات کے متعلق سابق تصورات میں ایک طوفان بپا ہو جاتا ہے۔ یہ فکری تبدیلی آگے چل کر اپنا اظہار سیاسی میدان میں کرتی ہے اور سیاسی زندگی کے ڈھانچہ میں بنیادی تبدیلیاں پیدا کر دیتی ہے۔ سیاسی اقدار کے بدلنے سے پوری معاشرتی زندگی میں ایک خلفشار اور ہما ہمی پیدا ہو جاتی ہے۔ حیاتِ معاشرہ کا کوئی گوشہ ایسا نہیں رہتا جو اس کے اثرات سے محفوظ رہ جائے۔

منطق کے ان دونوں مدرسوں میں بنیادی اختلاف ہے۔ منطق استخراجیہ فکر کی صرف صوری حیثیت سے بحث کرتی ہے۔ اسے اس بات سے کوئی تعلق نہیں کہ فکر اور ہمارے اردگرد پھیلی ہوئی خارجی حقیقت میں کوئی تعلق پایا جاتا ہے یا نہیں۔ وہ صرف فکر کے اندر مطابقت کو دیکھنا چاہتی ہے اس لئے اسے منطق صوری کہتے ہیں۔ مگر منطق استقرائیہ یہ دیکھنا چاہتی ہے کہ فکر اور خارجی حقیقت میں مطابقت موجود ہے یا نہیں، یعنی یہ فکر کی صورت کی بجائے اُس کے مادہ سے تعلق رکھتی ہے اور اس خصوصیت کی بناء پر یہ منطق مادّی بھی کہلاتی ہے۔

سترھویں صدی کے وسط میں برطانیہ میں جس خاموش صنعتی تبدیلی نے جنم لیا، تو اس سے پہلے کی علمی دنیا میں فکر کے استخراجی قوانین کا غلبہ تھا یہی وجہ ہے کہ ازمنۂ وسطیٰ کے ہر ملک اور ہر تہذیب و مذہب میں خشک منطقی بحثیں اور لاطائل موشگافیوں کا وجود ملتا ہے، جن کا خارجی حقیقت سے، جس کی فطرت ہمہ وقت تبدیل ہوتے رہنا ہے، کوئی واسطہ نہیں ہوتا تھا اور نہ تصور، تصدیق اور استنتاج کی صحت کو جانچنے کے لئے تجربہ اور مشاہدہ کی رہنمائی حاصل تھی۔

مسلمانوں نے اپنے عہدِ عروج میں اگرچہ اصولِ استقراء کو کافی ترقی دی تھی، اُن کے جیسا تی، اور

معاشرتی علوم کی تحقیق بنیاد اسی اصول پر قائم تھی۔ مگر ایک ایسی فکری قوت کی حیثیت سے وہ اصول استقرار کو تعلیمی میدان میں زیادہ نہ لا سکے، جو معاشرتی نظام میں کوئی گہری تبدیلی لا سکتی اور کائناتی حقائق کو قیاسی استدلال سے علاحدہ کر کے سائنٹیفک علوم کی بنیادیں استوار کر سکتی، یہ کام بہت بعد میں، راجر بیکن کی فکری قیادت میں یورپ نے سرانجام دیا۔ قوانین فکر کی اِس بنیادی تبدیلی کا نتیجہ یہ ہوا کہ حقیقتِ اولیٰ کی تلاش و تفحص کے لئے مابعدالطبیعیاتی طرزِ تفکر کی جگہ، جس کا آلۂ تحقیق استخراجی منطق تھی، استقراء نے لے لی، جو معروضی تجزیہ و تنقید کے ذریعہ حقیقت اور اُس کے قوانین کو منکشف کرنے کے طریق کا نام ہے۔

مابعدالطبیعیات اور استقراء میں سب سے نمایاں فرق یہ ہے کہ مابعدالطبیعیات، حقیقت کی تلاش میں شے موضوع کا مطالعہ زمانی تسلسل کے سیلان میں یعنی موضوع کی ذات اور اُس کے ماحول میں ہمہ دم ہونے والے تغیرات سے مسلسل طور پر بدلتی ہوئی حالت میں رکھ کر نہیں کرتی۔ بلکہ وہ شے موضوعہ کو ساکن اور جامد تصور کر کے اُس کا مطالعہ کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

مابعدالطبیعیات کی نظر میں "شے" ایک معروض (PROCESS) نہیں، جو تخلیق سے لے کر ختم ہونے تک مختلف اطوار کے ایک سلسلہ سے گزرتی ہوئی اپنی ایک تاریخ بناتی ہے۔ بلکہ اُسے جامد اور غیر متغیر ہستی تصور کرتی ہے، جو اپنی کوئی تاریخ نہیں رکھتی۔

یہ نتیجہ ہے اس بات کا کہ مابعدالطبیعیات" شے" کا تعلق اُس کے گرد پھیلی ہوئی معروضی حقیقت سے قائم نہیں کرتی، یعنی یہ "شے زیرِ مطالعہ" اپنے ماسبق مربوط سلسلہ بند معروضات کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ ہمیشہ سے ویسی ہی تھی جیسی کہ اب موجود ہے۔ فلسفیانہ الفاظ میں ہم یوں کہیں گے کہ مابعدالطبیعیات کی نظر میں کائنات زمان کی تخلیقی حرکت کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ مکان کے پھیلاؤ میں پڑے ہوئے مادے کا ایک ڈھیر ہے۔ مابعدالطبیعیات اپنی منطق کی رو سے حرکت کی قائل ہی نہیں ہے بلکہ یکسانیت پر زور دیتی ہے۔ اس کی وحدت اضداد کی وحدت نہیں ہے یہ وحدت تغیر و حرکت سے ناآشنائے محض ہے۔

مابعدالطبیعیات میں اگر حرکت کا تصور پایا بھی جاتا ہے تو وہ میکانکی تصور ہے، جس نے اٹھارھویں صدی میں ایک نئی فلسفیانہ شکل اختیار کر لی۔ جس میں حرکت ایک دائرہ میں چکر لگاتی رہتی ہے، مگر اپنا قدم اس دائرہ سے وسیع تر دائرہ میں نہیں رکھتی۔ آنات (INSTANTS)

نقاط (POINTS) ایک متوازی سلسلہ ہے، جن میں باہمی کوئی نامیاتی رشتہ نہیں، اور یوں یہ میکانکی تصور اپنے آخری تجزیہ میں، زمان پر مکان کو فوقیت دیتا ہے، لہذا یہ تصور بھی کائنات کی سکونی تعبیر پیش کرتا ہے۔

بادی النظر میں مابعد الطبیعیات زمان کے استدامی (DURATION) پہلو پر زور دیتی نظر آتی ہے مگر دقتِ نظر سے دیکھا جائے تو استدام بذاتِ خود آنات کے دائمی تسلسل کا نام ہے جس کا تجزیہ ہم ماضی، حال اور مستقبل میں نہیں کر سکتے۔ اس کے برعکس استقرار کائنات کو موجود (BEING) تصور نہیں کرتا بلکہ ایک اضافہ پذیر (BECOMING) حقیقت تسلیم کرتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک حرکت دوری نہیں بلکہ ترقی پذیر ہے۔ آنات و نقاط دو متوازی سلسلے نہیں ہیں، بلکہ حقیقی وجود صرف آنات کا ہے۔ نقاط اُن کے معروضی اظہار کی ایک صورت کا نام ہے۔ لہذا "شے" ایک ٹھوس اور جامد مادہ کا ٹکڑا نہیں ہے جسے صورت دے دی گئی ہو۔ بلکہ وہ اپنے آغاز سے انجام تک مختلف اطوار سے گزرتا ہوا ایک معرض (PROCESS) ہے۔

استقرار کی حامل جدلیات اگرچہ زمان کے متسلسل پہلو پر زور دیتی ہے، کیوں کہ معروضی حقیقت کو ہمارا فکر حصوں میں تقسیم کر کے ہی اُس کا وقوف حاصل کر سکتا ہے، مگر زمان کے استدامی پہلو کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کرتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل جب تخلیق کے استمرار اور شدتِ فزونی کو کلی نقطۂ نظر سے دیکھتی ہے تو استدام کو تسلیم کئے بغیر اُسے چارہ نہیں رہتا۔ یعنی جدلیات، مابعد الطبیعیات کے برعکس، حرکت، تغیر اور ارتقار کا فلسفہ ہے۔ حرکت کی جدلیاتی تعبیر حقیقت کو ثنویت پسند تصور نہیں کرتی۔ جو زمانی و لازمانی، مطلق و اضافی، واجب و ممکن، کلی و اضافی اور بسیط و تکثر کے اضداد میں منقسم ہو۔ اور اس طرح حقیقت غیر معاشرتی اور انسانی تجربہ سے ماوراء قرار پاتی ہے، جیسا کہ مابعد الطبیعیات میں ہوتا ہے، بلکہ حقیقت ایک نامیاتی کُل ہے جو انسانی شعور کی گرفت میں بیک وقت مذکورہ اضداد کی ایک ناقابلِ تجزیہ وحدت کی حیثیت سے آتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ نظری مسائل کی صحت کو جانچنے کے لئے جدلیات کے پاس معروضی حقیقت کی محک (کسوٹی) ہے۔ معروضی حقیقت چوں کہ ہر آن بدلتی ہوئی شئونِ الٰہیہ کے لئے

محمول کا کام دیتی ہے۔ اس لئے جدلیاتی تنقید عقاید اور نظریات کو اذعانی (DOGMATIC) بننے سے محفوظ رکھتی ہے۔ اور اس کی مدد سے ہم ان تمام سوالات کا جواب مہیا کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں جنہیں عمل اپنے آپ کو معروضی حقیقت کے بدلتے ہوئے تقاضوں کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کے دَوران پیدا کرتا ہے۔

صنعتی انقلاب کے مسلم معاشرہ پر اثرات

فکر و عمل کا وہ معرض (PROCESS) جس کی مذکورہ بالا سطور میں مختصر سی تشریح کی گئی ہے، ہر اُس خطۂ ارضی اور تاریخی عہد میں اپنی مذکورہ خصوصیات کے ساتھ عمل پذیر ہوتا ہے، جہاں صنعتیں قائم ہو جاتی ہیں۔ انگریز کی آمد کے ساتھ ہی متحدہ ہندوستان میں جب صنعتی نظام قائم ہوا اور اُس سے قدیم مذہبی عقائد اور جدید سیاسی نظریات میں تصادم ہوا، جس کا ہونا ایک قطعی اور لابدی بات تھی۔ تو یہی تصادم مشرق کی دیگر مسلم اقوام اور ممالک میں بھی رونما ہوا۔ مگر ہر ملک میں اُس کی معاشرتی اور فکری تبدیلی کی رفتار، بیرونی یا داخلی سیاسی قوتوں کی مداخلت کی وجہ سے اپنے منطقی نتائج تک پہنچنے میں یکساں نہیں رہی۔

اسلامی ممالک میں سے شائد مصر ایک ایسا خطہ ہے جہاں ایک حد تک یہ تصادم اپنے فطری تقاضوں کے مطابق فکری تبدیلی پیدا کرنے میں کامیاب نظر آتا ہے۔ مصر کے مذہبی طبقہ نے جس کی نمائندگی جامعہ ازھر کر رہی ہے، ایک مضبوط اور صحت مند سیاسی قیادت کے زیر اثر جدید تقاضوں کے ساتھ اپنے آپ کو ہم آہنگ کر لیا ہے، اور جدید معروضی تجزیہ و تنقید کی وجہ سے، وہاں کے قرونِ وسطیٰ کے مذہبی افکار و ادب اور اداروں میں نئے سرے سے اجتہادی قوتیں بیدار ہو چکی ہیں۔ جو مصر کی مذہبی زندگی کو جدید تقاضوں کے مطابق نئے خطوط پر استوار کرنے میں ساعی ہیں۔ متحدہ ہندوستان میں جدید و قدیم افکار کے درمیان ہم آہنگی کا یہ عمل، جدید علوم اور قدیم مذہبی طبقہ کے درمیان تصادم ہونے کی وجہ سے اپنے منطقی نتائج تک نہ پہنچ سکا۔ اور قدامت پسند مذہبی طبقہ حیاتِ ملی کے جدید تقاضوں پر چند وجوہ کی بنا پر، غالب آنے میں کامیاب ہو گیا۔

متحدہ ہندوستان کی مسلم حکومت کے دَور میں علماء کے حیطۂ اقتدار میں نہ صرف عدلیہ اور نظامیہ ہی تھا، بلکہ پوری معاشرتی زندگی پر اُن کو غلبہ حاصل تھا۔ جب انگریز نے اقتدار کی چابیاں

مسلم حکمرانوں سے چھین لیں تو مسلم حکمرانوں کے بعد سب سے پہلے اور سب سے زیادہ جو طبقہ متاثر ہوا، وہ انہی علماء کا تھا۔ کیوں کہ آنے والی بیرونی سیاسی قوت کے نظامِ حکومت میں اُن کے لئے کوئی جگہ نہیں تھی۔ آنے والی سیاسی قوت نہ تو مسلمان تھی، اور نہ اُس قدیم جاگیردارانہ نظامِ حیات کی حامل تھی جس میں ہمارے علماء اعلیٰ معاشرتی مرتبہ کے مالک تھے۔ ان اسباب کی وجہ سے مسلم مذہبی طبقہ میں انگریز حکمرانوں کے خلاف شدید ردِ عمل پیدا ہوا۔ مسلم علماء نے کھوئے ہوئے سیاسی اقتدار کو واپس لینے کے لئے، اُس کے سیاسی غلبہ کو چیلنج کرنے کے ساتھ ہی، اُس جدید عقلیت اور طبیعیاتی علوم کی جو صنعتی نظام کی منطقی پیداوار تھے، شدید مخالفت شروع کر دی۔

علماء کرام کا اندازہ تھا کہ اگر مسلم عوام نے اس جدید عقلیت اور نئے علوم کو اپنا لیا تو اقتدارِ رفتہ کی بازیابی کا خواب پورا نہ ہو سکے گا۔ لہٰذا انہوں نے انگریز کی لائی ہوئی جدید عقلیت کے مقابلہ میں، جس کی بنیاد تجربہ و مشاہدۂ فطرت پر تھی، اپنے مذہبی علوم کی نہ صرف حفاظت کرنا ضروری سمجھا۔ بلکہ درس و تدریس کے ذریعہ اُن کی تعلیم کو عام کرنا شروع کر دیا اور یہ بات تو عیاں تھی کہ ان مذہبی علوم کی بنیاد منطق استخراجی پر قائم تھی جس میں فکر کی محض صُوری صحت مندی پر زور دیا جاتا ہے مگر معروضی حقیقت کے ساتھ تجربہ و مشاہدہ کی مدد سے تطابق پیدا کرنے کی اہمیت کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اس صورتِ حال کے پیشِ نظر ان علوم کی پیدا کردہ قیاسی عقلیت کی شکست ایک متوقع نتیجہ تھی۔ چناں چہ ۱۸۵۷ء میں ایک آخری کوشش کے بعد یہ خواب ہمیشہ کے لئے محرومِ تعبیر ہو گیا۔

ہمارے اس مذہبی طبقہ نے اقتدارِ رفتہ کی بازیابی کے لئے انگریز کے سیاسی اقتدار، اُس کے مذہب، عقلیت اور زبان کی مخالفت کے جس فکری راستہ کو اختیار کیا تھا، اُس کی بدولت مسلم عوام ایسے دوراہے پر آ گئے جہاں اگر ایک طرف اُن مذہبی و دینی علوم کا وہ پشتارہ تھا جس کے متعلق انہیں بتایا جاتا تھا کہ اسے اپنانے پر اُن کی اُخروی نجات کا انحصار ہے، مگر جو عملی زندگی میں قیادت و رہنمائی کے کسی طرح بھی قابل نہیں تھا۔ اور نہ وہ ایسی روشنی دے سکتا تھا، جس سے فکری قوتوں کو جلا مل سکتی، اور وہ تسخیرِ فطرت کی صلاحیت حاصل کر سکتیں۔ دوسری طرف نئے علوم اور نئی سائنسی عقلیت تھی، جسے حاصل کرنے کے بعد اُن پر نہ صرف معاشی خوش حالی کی راہیں کھل جاتی تھیں بلکہ وہ فطرت کے ان سربستہ رازوں کو معلوم کرنے کے قابل ہو جاتے تھے، جنہیں قیاسی مذہبی عقلیت دریافت کرنے میں ناکام

رہ چکی تھی۔ اور جن کی دریافت سے فرد بتدریج حق تعالےٰ کی قدرتِ کاملہ کے قریب ہوتا جاتا اور اُس کی زندگی کی تمام فکری اور اخلاقی راہیں تابناک ہو جاتی ہیں ۔

نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم معاشرہ ہمیشہ کے لئے ، دو متنازع طبقوں میں بٹ گیا۔ جن میں سے اگر ایک طبقہ آج سے پانچ صدیاں پُرانی ہیئت ، طبعیات ، قیاسی کلامی علوم اور جامد قانون کی نہ صرف تعلیم حاصل کر رہا ہے بلکہ اندھی تقلید ، غیر عملی اور غیر معاشرتی ماضی پرستی کی وجہ سے اُس کے حصول کو سعادتِ دارین بھی تصور کرتا ہے ۔ وہ کلامی و فقہی جزئیات میں سرِ مُو تبدیلی پیدا کرنے کی کوشش کو تو عذابِ جہنم کا حق دار سمجھتا ہے ، مگر عملاً وہ زندگی کی بازی ہار چکا ہے ۔ اُس کے حیطۂ اختیار میں فقط مسلم پرسنل لاء کا چھوٹا سا دائرہ رہ گیا ہے ۔ اس دائرہ میں وہ فتاوے جاری کر کے اپنے سیاسی اور فکری اقتدار کے دنوں کی یاد سے لذّت اندوز ہوتا رہتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ وہ حیاتِ تازہ ، اُس کی عظیم ذمہ داریوں اور اہم تقاضوں سے قطعاً بے بہرہ رہ گیا اور اس کی ساری جد و جہد کا محور چند فقہی جزئیات کو حیات کے تجدیدی عمل سے محفوظ رکھنے اور اذعانی عقائد کے مخصوص مجموعہ کو منوانے کے یا متشدد رویہ اختیار کرنے تک محدود ہو کر رہ گیا ہے ۔

دوسرا طبقہ جدید سائنسی علوم کی تحصیل سے فلک قمر اور مریخ تک پہنچنے کی تیاریاں کر رہا ہے ۔ ببیں تفاوتِ راہ از کجا و تا بہ کجا ۔ لہٰذا اس دار و گیر میں وہ نیا فکری و مذہبی ائتلاف (SYNTHESIS) وجود میں نہ آسکا ، جو ان دو متضاد فکری رجحانوں پر مشتمل ہوتا اور جو ضمانت تھی اس خطۂ ارض میں مسلم معاشرہ کے نئے حیات انگیز اور غیر مختتم ذہنی و روحانی ارتقاء کی ۔

دوسری طرف سر سید احمد خان کی قیادت میں انگریزی اقتدار سے سمجھوتہ کرنے اور اُس کی تہذیب ، علوم اور زبان کو اپنانے کی جو تحریک چلی تھی اور تحریک کے جلو میں جس جدید تعلیم یافتہ طبقہ نے جنم لیا ۔ نئے علوم نے اُس کے ذہن کو جلا بخشی ۔ اُس کے سامنے قدیم عہد کے مذہبی تصورات کی تنگ گھاٹیوں کی جگہ نئے وسیع و عظیم اُفق پیش کئے ، اُن کے ذہنوں کو وسعت عطا کی ۔ فطرت نے اپنے سربستہ رازوں کے خزانے ان پر کھول دیئے ، فطرت کی قوتوں کی تسخیر سے ، انسانی زندگی کی کمر محنتِ شاقہ کے بوجھ سے جو جھکی جا رہی تھی ، اسے ایک ایسا سہارا ملا جس کی مدد سے وہ اپنے بوجھ سے دن بدن آزاد ہوتی چلی گئی ۔ ادب و فنون میں نئے زاویوں اور نئے اندازِ فکر نے ترویج پائی ۔ اور

ان تمام عناصر نے نئے تعلیم یافتہ طبقہ کو اس قابل بنادیا کہ وہ زندگی کو قریب سے دیکھ سکے ۔ اُس کے دل کی دھڑکن کو سُن سکے ۔ اُس کے جدید تقاضوں اور اُن نئی ضروریات کو سمجھ سکے ، جو ارتقا کی شاہراہ پر اُس کی رفتار کو تیز تر کرنے کے لئے لابدی و لازمی ہیں

آگے چل کر اسی جدید تعلیم یافتہ طبقہ کے بعض بالغ نظر افراد نے کتاب و سنت اور اُن سے متعلقہ علوم خود حاصل کئے ۔ حیات کے جدید تقاضوں کی روشنی میں اُن کے اسرار و غوامض کی تفہیم و تفحص کو اپنے غور و فکر کا موضوع بنایا ۔ اس طرح ان حضرات کی سعی سے ہمارے مذہبی ادب کے خزانے میں نئے حقائق اور نئے افکار کا اضافہ ہوا ۔

جدید علوم کو نہ اپنانے کی وجہ سے علما ، اپنے نقلی نقطۂ نظر کے مقابلہ میں سائنسی طریقِ تحقیق کی افادیت کا اندازہ نہ کر سکے ۔ نقلی نقطۂ نظر سے قرآن و سنت کو سمجھنے میں سخت اُلجھاؤ پیدا ہوا ۔ کیوں کہ محض نقلی طریقِ استدلال اپنی معروضی بنیادیں نہیں رکھتا ۔ یعنی معروضی حقیقت اُس کی صحت و عدم صحت کو جانچنے کا معیار نہیں بنتی ۔ اس وجہ سے یہ طریقِ تفہیم موضوعی ، غیر متعین ، مبہم اور اُلجھا ہوا ہوتا ہے ، کیوں کہ نقلی قضایا کا ماٰخذ معروضی حقیقت نہیں ہوتی ، اس لئے ہر گروہ یا فرد ان کی من مانی تعریف و تشریح کر لیتا ہے اور یوں وہ کسی ایک متعین اور واضح نتیجہ پر نہیں پہنچ پاتا ۔ اس انتشارِ فکری کی وجہ سے کوئی منظم اور متعین آئیڈیالوجی قومی عمل کی رہنمائی کے لئے معرضِ وجود میں نہیں آپاتی ۔

اس کے برعکس حکمیاتی یا سائنسی طریقِ فکر چونکہ تجرباتی اور معروضی ہوتا ہے ۔ اس لئے ہر مسئلہ کی ایک ہی تعریف یا تعبیر ہو سکتی ہے ، دو یا زیادہ نہیں ہو سکتیں ۔ حکمیاتی اندازِ نظر کو اپنانے سے ذہنی اور عملی قوتوں میں انتشار و اضمحلال نہیں پیدا ہوتا ۔ اور کبھی پیدا ہو تو معروضی حقیقت کے ساتھ وابستگی کی وجہ سے اُس کے اسباب کو سمجھ کر ازالہ ہو سکتا ہے ۔

محض نقلی قضایا معاشرہ یا فطرت کے مستقل قوانین نہیں بن سکے ، جو افراد کی خواہشات سے آزاد رہتے ہوئے اپنا عمل کر سکیں ۔ کیوں کہ نقلیات کی تعبیر و تشریح میں افراد کی ذاتی خواہشات اور مفاد کا زبردست عمل دخل ہوتا ہے ۔ اس لئے محض نقلیات کو اپنانے والا ذہن قیادت کے نااہل ہوتا ہے ۔ کیوں کہ وہ اپنی خواب کی کثرتِ تعبیر کا ہر وقت شکار رہتا ہے اور کبھی بھی صاف اور واضح خط پر نہیں سوچ سکتا ۔ اور اس لئے ہمارا مذہبی طبقہ اجتماعی زندگی کی قیادت سے محروم ہو چکا ہے ۔

قرآن حکیم نے اپنی تعلیمات و افکار کی بنیاد، شاید اسی لئے نقلیات کی بجائے معقولیات یا حکمیات پر قائم کی ہے۔ اُس نے بار بار تعقل، تفکر، تدبر اور علم و حکمت پر زور دیا ہے۔ اُس نے سمع و بصر کو مسئول قرار دیا ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ علم کے حصول کا آلہ یہی اعضائے حسی ہیں، نہ کہ خواب یا الہام و کشوف، کیونکہ ان وجدانی ذرائع سے حاصل شدہ معلومات کو معروضی حقیقت کی کسوٹی پر جانچا نہیں جا سکتا، لہذا تنقید و تجربہ سے ماوراء ہونے کی وجہ سے فکر و عمل کے لئے شمعِ راہ نہیں بن سکتے۔ اور یہ مذہب کے اندر "پریسٹ ہڈ" کا طبقہ پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں، جو اپنے اقتدار کے لئے ان وجدانی ذرائع سے پیدا ہونے والی باطنیت کو سائنسی حقائق پر ترجیح دیتا ہے۔ اس طرح مذہب پر اجارہ داری قائم کرنے کا باعث بنتا ہے۔ جس کے نتیجہ میں معاشرہ میں اندھی تقلید پرستی اور جامد ماضی پسندی کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے۔ اور آہستہ آہستہ معاشرتی زندگی پر رجعت پسند مطلق العنان طاقت غلبہ حاصل کرتی چلی جاتی ہے۔

آج اگر اسلام حیاتِ معاشرہ کے تغیرات کے مطابق فقہی قانونی ڈھانچہ کے نہ بدلنے کی وجہ سے پہلے کی طرح زندہ حقیقت کی حیثیت کھو چکا ہے، وہ اگر معاشرہ کی ایک مؤثر تعمیری قوت نہیں رہا۔ اگر آج دین و دنیا میں خلیج حائل ہو چکی ہے، اور اسلام حیات کے اُس سیلِ رواں سے کٹ کر اگر چند بے جان عقائد اور جامد رسومات کا مجموعہ بنتا جا رہا ہے تو اس کا سب سے بڑا سبب یہی نقلیات کے رشتہ کو معقولیات سے کاٹ دینا ہے۔ مذکورہ سبب کی وجہ سے ہی مذہب عقل سے اپنا رشتہ منقطع کر کے عوام کے لئے ہوّا بن چکا ہے۔ وہ ایک عقلی مسئلہ نہیں رہا جسے تنقید و تجزیہ سے سمجھا جا سکتا ہے، بلکہ جذباتی موضوع بن چکا ہے۔ جو عقلی تنقید و تجزیہ سے ماوراء ہے، جسے صرف تسلیم ہی کیا جا سکتا ہے۔

سترھویں صدی عیسوی میں پوپ کے خلاف لوتھر کی پروٹسٹنٹ تحریک کو وجود میں لانے کا سب سے اہم سبب یہی مذہبی اجارہ داری تھی۔ انجیل مقدس کی تفسیر و شرح کا حق صرف پوپ کو حاصل تھا اور دوسرے تمام فاضل اور ذہین افراد سے انجیل فہمی کا حق چھین لیا گیا تھا۔ بدقسمتی سے ہمارے ہاں بھی یہی رجحان اُبھر رہا ہے، کوئی شخص عربی زبان و ادب، فقہ و احادیث، فلسفہ و کلام پر چاہے کتنا ہی عبور حاصل کرے، اس کے ساتھ تاریخ اور فلسفہ تاریخ، جدید تاریخی عہد کے تقاضوں اور دیگر

علوم حاضرہ میں کتنی ہی دست گاہ پیدا کرے۔ چونکہ وہ کسی مذہبی دارالعلوم میں نہیں پڑھ سکا۔ لہذا تمام خوبیوں اور صلاحیتوں کے باوجود وہ قرآن فہمی کے نا اہل قرار دے دیا جاتا ہے۔ اور اُسے مذہبی اُمور میں رائے دینے کا حق نہیں دیا جاتا۔

ہمارے مذہبی طبقہ کے اس رویہ نے قرآن اور زندگی کے باہمی رشتہ و ربط کو ختم کر دیا ہے، کیونکہ علماء کے نزدیک قرآن فہمی کا دروازہ آج سے کئی صدیاں پیشتر بند ہو چکا ہے۔ فقہ و حدیث کے دفتر لکھے جا چکے ہیں، اور انسانی زندگی کے ہر پہلو کے متعلق فقہاء نے جزئیات مرتب کر دی ہیں، زمانہ چاہے کتنا ہی بدل جائے اور انسانی معاشرہ کتنے ہی ارتقائی منازل طے کرے مگر ان تمام تبدیلیوں اور اُن سے پیدا ہونے والے نئے تقاضوں کے باوجود کسی فرد کو چاہے وہ کتنا ہی حقیقت پسند اور صاحب عمل ہو۔ قدیم فقہاء و مفسرین سے سرِمُو اختلاف کرنے کا حق نہیں ہے، اُن کی نظر میں حقیقت اپنی فطرت میں جامد اور غیر متغیر ہے، اس لئے زمانہ، تاریخ اور معاشرہ حرکت، تغیر اور ارتقاء سے عاری ہیں۔

یہودیت پر تنقید کرنے سے قرآن حکیم کا مقصد یہ تھا کہ اُمتِ مسلمہ کو بتایا جائے کہ جامد تقلید، صورت پرستی اور قانون میں اجتہاد کے دروازے بند کر دینے، کتابِ الٰہی کی تفسیر و تشریح کو ایک مخصوص مذہبی گروہ کی اجارہ داری میں دے دینے سے زندگی کی نشو و نما کے سوتے خشک ہو جاتے ہیں اور ارتقاء کا عمل ٹھٹھر کر رہ جاتا ہے مگر اس تنقید سے ہمارے علماء نے عبرت حاصل نہیں کی۔ اُنھوں نے نبوّت کے خاتمہ کے ساتھ ہی دینی معاملات میں عقل و فہم کے استعمال کے خاتمہ کا بھی اعلان کر دیا۔ حالانکہ ختمِ نبوّت کا مفہوم ہی یہ تھا کہ عقلِ انسانی کو زمانِ متسلسل کی تبدیلیوں کی وجہ سے پیدا ہونے والے نئے تقاضوں اور نئی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے آزاد کر دیا جائے تاکہ وہ تجربہ و مشاہدہ کی مدد سے اپنے مقصدِ نوعی کی طرف گامزن رہے۔

لیکن اس قرآنی تقاضے کے برعکس ہمارے اکثر علماء نے عقل کو نقلِ جامد کا پابند کر کے سائنسی حقائق کے اُن اَن گنت خزانوں کو منکشف کرنے اور اُن سے اپنی زندگی کی راہوں کو منور کرنے سے محروم کر دیا جنہیں قرآن نے خیرِ کثیر اور کلماتِ الٰہی کے نام سے موسوم کیا تھا۔ اور اُن کے غیر مختتم تسلسل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا تھا۔

وَلَوْ اَنَّ مَا فِی الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَۃٍ اَقْلَامٌ وَّ الْبَحْرُ یَمُدُّہٗ مِنْ بَعْدِہٖ سَبْعَۃُ اَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ کَلِمٰتُ اللّٰہِ ط اِنَّ اللّٰہَ عَزِیْزٌ حَکِیْمٌ ۔ (لقمان)

اور اپنے اس رویہ سے نبی اکرمؐ کی اُس حدیث مبارک کو بھی ثابت کر دیا جس میں فرمایا گیا ہے کہ اُمتِ مسلمہ پر ایک وقت ایسا آئے گا کہ وہ یہودیت کے نقشِ قدم پر چلے گی ۔

ہماری مذہبی قیادت نے زمان کی حرکت پر مکان کے ثبات و سکون کو ترجیح دی، اگرچہ اُس نے کلامی مباحث کے ضمن میں یہ پڑھا تھا کہ اشاعرہ جواہر کے قائل ہیں اور یہ جواہر مسلسل طور پر متحرک و متغیر ہوتے رہتے ہیں ۔ مگر اُس نے اشاعرہ کے اس تصور جوہر پر معتزلہ کی عقلیت پسندی کی مخالفت کے باوجود حقیقتِ مطلقہ کے متعلق اُن کی سکونی تعبیر کو ترجیح دی اور اُسے اپنا لیا ۔ تاکہ تغیر و حرکت کے اشعری تصور اور عقلیت پسندی کا اعتزالی نظریہ اُن کے طبقاتی مفاد کو کوئی گزند نہ پہنچا سکے ۔

مذہبی طبقہ جدید تعلیم یافتہ گروہ کو اسلام کے زوال کا ذمہ دار ٹھہراتا ہے ۔ کیونکہ اُس کے نزدیک وہ یورپ کی ملحدانہ اور فاسد تہذیب کا علم بردار ہے ۔ حالانکہ یورپ کی تہذیب نہ تو ملحدانہ ہے اور نہ فاسد، بلکہ ہر تہذیب کی طرح یہ بھی قانونِ عروج و زوال کی اثر پذیری کے ماتحت ہے ۔ اپنے عہدِ عروج میں اُس نے تہذیبِ انسانی کے دامن کو جن جواہر ریزوں سے بھرا ہے، کوئی ماسبق تہذیب اس حیثیت میں اُس کی ہمسری کا دعویٰ نہیں کر سکتی ۔ کیوں کہ یہ صرف مغربی تہذیب ہی ہے جس نے فطرت کی تسخیر کا راستہ اختیار کر کے انسان کے خلیفۃ اللہ فی الارض کے قرآنی مقام کی سچائی کو واقعی طور پر ثابت کر دیا، نہ صرف یہ کہ اس تہذیب نے ہر شعبۂ حیات میں نئے حقائق اور نئی اقدار کے لامتناہی سلسلوں کو دریافت کیا بلکہ مشرق اور اسلام کے قدیم علمی اثاثوں کو گمنامی کے اندھیروں سے نکال کر ان کی حفاظت اور بقار کا سامان بھی مہیا کیا ۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اس عظیم تہذیب نے اپنے دورِ زوال میں جو تمام سابقہ تہذیبوں اور مذاہب پر گزر چکا ہے، بعض فاسد اور تخریبی پہلوؤں کو جنم دیا، جن کے مضر اثرات و نتائج آج ہر جگہ نمایاں نظر آ رہے ہیں ۔ لہٰذا اگر زوالِ اسلام کے اسباب کا تجزیہ کیا جائے تو تہذیبِ مغرب کی اثر اندازی سے کہیں زیادہ مسلم مذہبی طبقہ کی جامد تقلید پرستی، متشدد ماضی پرستی اور اجتہادی قوتوں کے استعمال پر پابندی عاید کرنے کی روایات اس کی ذمہ دار ہیں ۔ بلکہ مغربی علوم کی وجہ سے مولوی چراغ علی، سرسید

سید امیر علی مفتی محمد عبدہ اور علامہ اقبال جیسے صاحب نظر و بصیرت افراد پر مشتمل ایک عظیم گروہ رجال پیدا ہو گیا تھا جن کی فکری و عملی کاوشوں سے عالم اسلام کے ہر ملک میں صحت مند سیاسی تبدیلیاں بروئے کار آئیں اور اسلام کی ترقی پسند تعبیر و تشریح کی گئی۔

مگر ان افراد کے کارناموں پر کفر و الحاد کے فتاوے سے پانی پھیر دیا گیا۔ اور مسلم عوام کو جو اپنی کمئی تعلیم اور معاشی بدحالی کی وجہ سے رجعت پسندی اور مذہبی جذباتیت کا شکار ہونے کے لئے ہمہ تن تیار تھے کتاب و سنت کی اس جدید ترقی پسند تعبیر کو اپنانے سے محروم کر دیا گیا۔ کیوں کہ ان سادہ لوح عوام کو بتایا گیا تھا کہ یہ جدید تعبیر و تشریح کفر و الحاد ہے۔ مذہب و عقل میں کوئی باہمی تعلق نہیں ہے۔ مذہبی مسئلہ ایک غیر عقلی اور جذباتی مسئلہ ہے جس کا حل صرف منقولات کے پاس ہے اور منقول کی تفسیر و تعبیر وہی جائز ہے جو علما کرتے ہیں کیوں کہ وہ ان علوم کے ماہر ہیں اور یہ جدید مذہبی علم کا دعوے دار طبقہ محض جاہل ہے۔

علما کے اس رویے کے نتیجے میں جدید تعلیم یافتہ مسلم نوجوان طبقہ کی اکثریت کے قدم جب دینی راستہ سے ہٹ گئے اور وہ زوال پذیر مغربی تہذیب کی مختلف فساد انگیز تحریکوں کا شکار ہونے لگی تو انہی علماء نے ان کے خلاف کفر و فسق کے الزامات کا ایک طوفان بپا کر دیا۔ مذہب کے ایک زندہ فعال عنصر کی حیثیت سے انسانی معاشرہ کے بناؤ بگاڑ کے عمل سے الگ ہو جانے کے اسباب پر اگر غور کیا جائے تو سب سے اہم اور بنیادی سبب مذاہب عالم کی "پریسٹ ہڈ" کا یہ رویہ معلوم دیتا ہے جس کی وجہ سے اُس نے بدلتی ہوئی معاشرتی حقیقت کے ہر نئے مرحلہ کے تقاضوں سے مذہبی فکر و عمل کی مطابقت پیدا کرنے سے تساہل ہی نہیں برتا بلکہ اُس ناگزیر معاشرتی حقیقت کو تسلیم کرنے سے ہی انکار کر دیا۔

ہمارے یہ بزرگ نئے مذہبی استلاف کی راہ میں، جسے تاریخ کی نئی قوتیں بتدریج تشکیل دے رہی ہیں، حائل ہیں، اور اسی سبب سے مذہب مثبت معاشرتی قوت کی حیثیت سے انسانی سوسائٹی سے خارج ہو چکا ہے اور یا اُس کی طرف مکمل بے اعتنائی برتی جاتی ہے۔

اب اگر ہمارا مذہبی طبقہ خلوص نیت سے یہ چاہتا ہے کہ اسلام یا مذہب پھر سے انسانی معاشرہ کی تشکیل میں ایک زندہ فعال عنصر کی حیثیت سے حصہ لے تو اُس کا فرض ہے کہ آج ہمارے عہد میں معاشرتی وجود جس نئی شان میں جلوہ گر ہے اور یہ نئی شان جن نئے تقاضوں کا اظہار کر رہی ہے اُنہیں پورا کرنے کے لئے قرونِ وسطےٰ میں کی گئی اسلام کی تعبیر کو ترک کر کے ایک ایسی تعبیر کی

تدوین سامنے لائے جو نہ صرف صنعتی انقلاب کے علمی اور معاشرتی مطالبات کو ہی پورا کرے، بلکہ واقعیت کی روح کو بھی اپنانے کی صلاحیت رکھتی ہو، اس کے بغیر مذہب انسان کے حق میں افیون بن جائے گا۔ اور انسانی دل و دماغ پر اُس کے مخدرانہ اثر سے استحصال پسند قوتیں اُس کی ترقی پذیری کی آخری صلاحیت کو بھی اُس سے چھین لیں گی اور وہ اپنی مدافعت میں مجبور محض بنا رہے گا۔

بدقسمتی سے ہمارے علماء کا ذہن کچھ ایسے ابہام کا شکار ہو چکا ہے کہ وہ قرآن حکیم کی آیات کی تلاوت فرماتے ہیں، اُس کی تفسیر بیان کرتے ہیں، مگر اِن آیات سے جو حقائق اور قوانین حیات اخذ ہوتے ہیں، جب ان کا اطلاق معاشرتی زندگی پر کیا جاتا ہے تو اطلاق سے پیدا ہونے والے نتائج کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیتے ہیں۔ مثلاً اگر اُن سے عرض کی جائے کہ کل یوم ھو فی شان اور ان فی خلق السموات والارض و اختلاف اللیل والنھار لآیات لاولی الالباب جیسی آیاتِ مقدسہ میں قرآن حکیم نے زمانِ مسلسل کے تصور کو پیش کیا ہے، اور اس تصور سے تغیر و حرکت مسلسل کا جو قانون اخذ ہوتا ہے، اُس کے معاشرتی اطلاق سے لازم آتا ہے کہ اگر معاشرتی زندگی ہمہ وقت متحرک و متغیر ہے تو کسی مخصوص عہد کا مفصل فکری و قانونی ڈھانچہ جوں کا توں ہمیشہ کار آمد نہیں رہ سکتا۔ اس حقیقت کو تسلیم کر لینے سے چوں کہ اُن کے علمی وقار کو ٹھیس پہنچتی ہے، لہٰذا وہ معاشرتی وجود میں تغیر و حرکت سے انکار کر دیتے ہیں۔

یہ تصور کہ حق تعالیٰ کی تمام صفات جیسے آغاز کائنات میں عمل پیرا تھیں، ویسے ہی آج بھی مصروفِ عمل ہیں اور رب و خالق ہونے کی وجہ سے ربوبیت و تخلیق مسلسل کا قانون اخذ ہوتا ہے۔ اور تخلیق کا تسلسل نئے کائناتی حقائق اور نئی معاشرتی اقدار کی دم بدم تخلیقِ نو کا ضامن ہے، چوں کہ صفاتِ الٰہیہ کے عمل میں تعطل ناممکن ہے لہٰذا نئے حقائق اور اقدار کی تخلیق کا سلسلہ کبھی ختم نہیں ہو سکتا، اور نئے علوم اور نئے معاشرتی نظاموں کے جنم لینے سے قرآن و سنت کے مطالب و مفاہیم کی تفسیر و تشریح بھی بدلتی رہے گی تو ہمارا مذہبی طبقہ اس نتیجہ کو تسلیم کرنے سے ابا کرتا ہے۔ اور اس بات پر مصر ہے کہ تخلیقِ نو کے قانون کا اطلاق قرآن و سنت کی مزید تشریح و توجیہہ پہ عائد نہیں ہو سکتا۔ اگر اِن من اُمۃٍ اِلّا خلا فیھا نذیر فاطر، اور وَ لِکُلِّ اُمَّۃٍ رَسُولٌ یونس، جیسی آیاتِ قرآنی میں بعثتِ نبوت کے عالم گیر قانون کے پیشِ نظر جس کا مقصد وحدتِ انسانیت کا قیام ہے، یہ واضح کیا جائے کہ عرب اور اُس کے قرب و جوار میں

بسنے والی چند اقوام کے علاوہ ان آیات کا اطلاق کرۂ ارض کے ہر حصہ میں بسنے والی ایسی اقوام پر ہوتا ہے جن کا ذکر قرآن حکیم میں موجود نہیں

وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنٰهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ط (النساء)

لیکن چوں کہ یہ اقوام قرآن حکیم کی براہِ راست مخاطب نہیں تھیں اس لئے ان کے انبیاء و کتب کے نام کا ذکر نہیں کیا گیا۔ حالاں کہ ان اقوام میں نبوت کی بعثت کو تسلیم کرنے میں کوئی بُعد نہیں، قرآن حکیم نے تمام انبیاء کو اُمتِ واحدہ مانا ہے۔ اور مسلم کامل بننے کے لئے ان سب پر ایمان لانا ضروری قرار دیا ہے تاکہ صحیح معنوں میں وحدتِ انسانیت کی بنیادوں کو استوار کیا جا سکے "لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ"

یہ اور اسی طرح کی دیگر کئی آیاتِ مقدسہ میں عالم گیریت UNIVERSALITY کے پائے جانے سے اگرچہ قرآن کا یہ دعوے پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتا ہے کہ قرآن کا خدا ساری اقوامِ عالم کا رب، اس کا نبی اقوامِ عالم کے لئے رحمت اور خود قرآن اقوامِ عالم کے لئے ذکر ہے، مگر ہمارے اکثر علماء قرآن کے ان دعاوی کو اگرچہ عقیدۃً تسلیم کرتے ہیں مگر اسلام کی اس عالم گیریت کا عملاً انکار کر دیتے ہیں۔

آغاخان مرحوم کے مذہبی تصورات

پروفیسر شیخ محمد عثمان

مسلمانوں میں مذہبی پیشوا اور فرقوں کے رہنما بھی بہت ہیں، اور مغربی تہذیب و معاشرت کے دلدادگان کی بھی کمی نہیں، لیکن ان میں ایسے لوگ کم نکلیں گے جنہوں نے اسلام اور تہذیب جدید دونوں کا مطالعہ تعصب و تنگ نظری سے بالاتر ہو کر صحت مند طریقہ سے کیا ہو اور دونوں کی حقیقت اور ان کا صحیح مقام پالیا ہو۔ آغاخان مرحوم کی حیثیت اس لحاظ سے غیر معمولی اور منفرد ہے۔ انہوں نے تعلیمی، معاشرتی اور سیاسی مسائل کے ساتھ ساتھ اپنے سوانح حیات[1] اور بالخصوص اس کے آٹھویں باب میں جو افکار و تصوّرات پیش کئے ہیں وہ مذہب اور تہذیبِ جدید دونوں کے غائر مطالعہ کا نتیجہ ہیں اور اپنے قاری کو ایک خاص دعوتِ فکر و نظر دیتے ہیں۔ ان تصوّرات کی دلچسپی، صداقت اور افادیت کے پیشِ نظر میں اس مضمون میں اختصار کے ساتھ ان کو بیان کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔

مذہبی واردات

علامہ اقبالؒ نے اپنے انگریزی خطبات میں "مذہبی تجربے" کی علمی و عملی حیثیت سے وضاحت کی ہے۔ سب جانتے ہیں کہ دنیا کے تمام بڑے مذاہب' اسلام' عیسائیت، یہودیت، ہندو دھرم اور بدھ مت کی بنیاد ایک نہ ایک الہامی یا آسمانی کتاب پر ہے اور ہر ایک کا دعویٰ ہے کہ یہ کتاب اُن کے پیغمبر نے بطور خود نہیں لکھی بلکہ یہ اس وحی یا الہام یا وجدان کا نتیجہ ہے جو اسے خالقِ کائنات سے اپنے باطنی رابطے کی بدولت حاصل ہوا۔ اعلیٰ سائنس اور بالخصوص فلسفہ کی نظر میں اس "باطنی رابطے" کا سوال جسے میں نے ذرا اوپر مذہبی تجربہ بھی کہا ہے، بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ عام طور پر جس علم کو ہم یقینی ماننے پر مجبور ہیں، وہ حواس خمسہ اور عقل و منطق کی بدولت

---

[1] MEMOIRS OF AGHA KHAN, LONDON, 1952

حاصل ہوتا ہے۔ ان ذرائع سے حاصل ہونے والے علم کو فلسفہ اور سائنس دونوں کی سند حاصل ہے۔
مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس علم کی کیا حیثیت ہے، جو نہ حواس کے ذریعے حاصل ہو اور نہ عقل و منطق کی بدولت بلکہ جس کو پانے والا یہ دعویٰ کرے کہ یہ اُس کے قلب کی ایک خاص واردات ہے۔ اور اسے یہ علم خالق کائنات سے براہ راست حاصل ہوا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سے دنیا کے عظیم مفکر اور فلسفی دو گروہوں میں بٹ جاتے ہیں۔ ایک وہ جو اس ذریعۂ علم کو غیر یقینی اور ناقابل اعتبار سمجھتے ہیں اور دوسرے وہ جو اس کو قابل اعتماد، یقینی اور فطری جانتے ہیں۔

یہ کہنا بے محل نہ ہوگا کہ اس ذریعۂ علم کو حق بجانب اور سچا ثابت کرنا صرف مسلمانوں کا ہی معاملہ نہیں بلکہ جیسا کہ میں نے اوپر کہا ہے، دنیا کے تمام بڑے مذاہب کا یہ مشترکہ مسئلہ ہے اور اس "جہاد" میں سبھی نے شرکت کی ہے۔ یہی نہیں بلکہ گزشتہ نصف صدی میں خود سائنس اور فلسفہ کے حلقۂ تربیت سے بھی کچھ لوگ ایسے اٹھے ہیں جنہوں نے اس "غیر سائنسی" ذریعۂ علم کو ایک صحیح اور درست بلکہ دوسرے ذرائع کے مقابلہ میں صحیح تر ذریعۂ علم ثابت کرنے میں مذہب والوں کا ہاتھ بٹایا ہے۔ مثال کے طور پر عصرِ حاضر کے ممتاز ترین سائنس دان آئن شائن کا یہ قول ملاحظہ ہو:-

"انسانی زندگی کا سب سے گہرا اور اونچا تجربہ، باطنی تجربہ ہے۔ سچے علم کا یہی ایک سرچشمہ ہے۔ جو لوگ اس تجربے سے بے بہرہ ہیں اور اُن پر تحیر اور رعب خداوندی کا عالم کبھی طاری نہیں ہوا۔ انہیں روحانی طور پر مردہ سمجھنا چاہیئے۔" علامہ اقبالؒ نے اپنے پہلے اور دوسرے خطبے میں اس مسئلہ پر نہایت دقیق اور خالص فلسفیانہ رنگ میں بحث کی ہے۔ آغا خان نے بھی اپنی کتاب کے آٹھویں باب کا آغاز اسی مسئلہ سے کیا ہے اور مشہور مسلمان فلسفی ابن رشد کے حوالے سے بتایا ہے کہ علم کے ذرائع دو ہیں۔ ایک ذریعہ حواس کا ہے جن سے ہم مظاہرِ فطرت کو جانتے اور پہچانتے ہیں اور ان کی گنتی اور ناپ تول کرتے ہیں اور دوسرا ذریعہ وہ ہے جو ہمیں حقیقت تک فی الفور اور براہ راست پہنچا دیتا ہے مذہبی واردات اسی ذریعہ سے تعلق رکھتی ہے۔

آغا خان مرحوم کا تصوّرِ محبت | کیا یہ ذریعہ علم یا خود مذہبی تجربہ عقلی تجزیہ کا متحمل ہو سکتا ہے؟ اس سوال پر آغا خان نے براہ راست توجہ نہیں دی لیکن انھوں نے محبت کا جو نظریہ پیش کیا ہے، وہ دراصل ان کی طرف سے اور ان کے ہم خیال لوگوں کی طرف سے

اس سوال کا جواب ہے۔ عام لوگ اور خصوصاً فرائیڈ کی تحریروں سے متاثر حضرات جذبہ محبت کو جنسی جذبہ سے الگ نہیں کر سکتے اور محبت کو ہوس ہی کی ایک ترقی یافتہ یا صیقل شدہ صورت قرار دیتے ہیں۔ آغا خان دنیا کے تمام دوسرے صوفیاء کی طرح محبّت کو جنس سے الگ اور جنس سے بہت بالا مقام دیتے ہیں اور مذہبی تجربے کی حقیقت کو محبّت کے تجربے کی مدد سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک محبت وہ جذبہ ہے جس کے تحت انسان اپنی ذات اور نفس کے تمام سفلی تقاضوں کو بھول کر کسی دوسری ذات کے لئے وقف ہو جاتا ہے۔ یہ زندگی کا نہایت دقیع تجربہ ہے۔ آئے دن کے واقعات اور تاریخ کے شواہد یہ ثابت کے لئے کافی ہیں کہ اس جذبے کی سرشاری میں اور اس کی قدر و قیمت کے سامنے شہنشاہ اپنے تخت و تاج کو بھی خاطر میں نہیں لاتے۔ ایک انسان کو کسی دوسرے انسان کی چاہت میں جو سکون ملتا ہے، اس کے کردار کو جو بلندی نصیب ہوتی ہے اور اس کی روح کو جو بالیدگی اور کیف و سرور حاصل ہوتا ہے، اس کے مقابلے میں دنیا کی ساری دولت اور جاہ و اقتدار کی تمام شان و شوکت ہیچ ہے اور یہ اس محبت کی کیفیت ہے جو ادنیٰ اور دنیاوی ہے! اس سے اندازہ کیجئے کہ اس اعلیٰ ترین محبّت کی کیفیت کیا ہوگی جو اپنے خالق کے ساتھ ایک انسان کو والہانہ طریق سے وابستہ کر دیتی ہے۔ محبّت الٰہی کا یہ جذبہ جب انسانی زندگی پر چھا جاتا ہے، تو اس کے قلب و نظر اور فکر و عمل کو ایک نئی اور انوکھی طاقت بخشتا ہے۔ مذہبی تجربہ اس شاخِ محبّت کا ثمر ہے۔ آغا خان مرحوم اس جذبۂ محبت کی تعریف میں لکھتے ہیں:-

"جس طرح دولت و اقتدار کی لائی ہوئی خوشیاں انسانی محبّت کی مسرّتوں کے سامنے ہیچ ہیں، اسی طرح پاکیزہ ترین انسانی محبّت کی مسرتیں اس اعلیٰ روحانی محبّت کے سامنے ہیچ ہیں جو حقیقت کے براہِ راست ادراک و تجربہ سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ جذبۂ محبّت اور یہ روحانی تجربہ خداوند تعالیٰ کی عین بخشش و عنایت ہے۔ جس کے لئے ہمیں ہمیشہ دعا کرنی چاہیئے۔"

اس روحانی محبت اور مذہبی تجربہ کے باب میں دو باتیں آغا خان مرحوم نے اور بیان کی ہیں۔ اوّل یہ کہ یہ نعمت مسلمانوں کے علاوہ دوسرے مذاہب کے لوگوں کو بھی میسّر آتی رہی ہے اور آ سکتی ہے اور دوئم یہ کہ بعض اشخاص دوسروں کے مقابلے میں فطرتاً اس نعمت اور تجربے کے زیادہ اہل ہوتے ہیں اور اگر وہ اپنی صلاحیتوں کی طرف مناسب توجہ دیں۔" خصوصاً مسلمان جن کا تصوّر توحید

سبب حقیقت کے بہت قریب لے آتا ہے۔ تو بشرط فضل ایزدی ان کی روحانی طاقت بے اندازہ بڑھ سکتی ہے۔"

صوفیاء اور فقہاء

غور سے دیکھا جائے تو یہ وہ تصورات ہیں جو تھوڑے سے بہت اختلاف کے ساتھ مسلمان صوفیاء صدیوں سے پیش کرتے رہے ہیں۔ لیکن آغاخان مرحوم اور ان صوفیاء میں ایک بنیادی فرق ہے۔ ہر بڑے مذہب اور نظام کی طرح اسلام کو بھی مختلف افراد اور مختلف جماعتوں نے اپنے اپنے ذوق اور ماحول کے مطابق مختلف طریق سے سمجھا ہے۔ صوفیاء کا نظریہ فقہاء سے اور فقہاء کا حکماء سے یوں الگ رہا ہے کہ صوفیائے نقطہ اسلام کے اس پہلو پر زور دیا جو خدا کی محبت اور روحانی تجربہ سے تعلق رکھتا ہے اور افراد اور معاشرے کی دیگر ضروریات کے متعلق اسلام کے جو احکام تھے ان کو یا تو نظرانداز کر دیا یا فروعی سمجھا۔ اس طرح فقہائے ان باتوں کی طرف کوئی توجہ نہ دی جن کو صوفیاء زندگی اور موت کا سوال بنائے ہوئے تھے۔ اور مذہب کے قانونی اور معاشرتی پہلو ہی کو مرکز توجہ بنائے رکھا۔ حکماء نے عام طور سے روحانی اور معاشرتی دونوں پہلوؤں کی طرف سے اغماض برتا اور محض فکر و ذہن کے تقاضوں کی تکمیل میں لگے رہے۔ عصرِ حاضر کے صحت مند اثرات میں سے ایک اثر ہم پر یہ ہوا ہے کہ ہمارے دانش ور اور اربابِ فکر اسلام اور اسلامی تعلیمات کی ہمہ گیری کو جاننے اور سمجھنے لگے اور یک رُخ خیالات کی گرفت ڈھیلی پڑ گئی۔ برِّصغیر پاک و ہند کی تاریخ میں اس خوشگوار تبدیلی کا آغاز سرسید سے ہوتا ہے۔ آغاخان مرحوم نے خود زندگی کے اس قدر مختلف اور متنوع پہلو دیکھے اور برتنے تھے اور وہ زندگی کی ہمہ گیری اور اس کی ضروریات کی گوناگونی سے اس قدر باخبر تھے کہ وہ اسلام کو فقط ایک صوفی کی نظر سے نہ دیکھ سکتے تھے۔ لیکن اتنی بات مسلّم ہے کہ انہوں نے صوفیانہ نقطۂ نظر کو اپنی ترتیبِ افکار میں سب سے مقدم رکھا اور سب سے پہلے ذاتی مذہبی تجربے، روحانی واردات اور عشقِ الٰہی کو بیان کیا اور حق یہ ہے کہ اگرچہ مذہب اور خاص طور سے دینِ اسلام، معاشرتی نظام بھی ہے، اخلاقی ضابطہ بھی اور مابعد الطبیعی نظریہ بھی، لیکن اس کی روح ذاتی مذہبی واردات اور محبتِ الٰہی میں پوشیدہ ہے۔

حیاتِ اجتماعیہ

متصوّفانہ تصوّرات کے بعد آغاخان مرحوم اسلام کے اجتماعی نظام کے ایک بنیادی خیال کو پیش کرتے ہیں۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی لا

حیثیتیں تھیں. آپؐ خدا کے رسول اور نبی تھے جنہیں انسانوں کی رہبری اور اصلاح کے لئے مبعوث کیا گیا تھا۔ یہ آپؐ کی بنیادی حیثیت تھی. لیکن رفتہ رفتہ بالخصوص ہجرت کے بعد جب مسلمانوں کا اپنا ایک مخصوص معاشرہ قائم ہوگیا اور بعد میں حکومت بھی، تو رسولِ خدا صلعم سیاسی حکمران اور امور سلطنت کے نگران بھی تھے۔ آپؐ کی وفات پر جہاں تک آپؐ کی سیاسی اور دینوی یعنی سیکولر حیثیت کا تعلق تھا، پہلے حضرت ابوبکرؓ کو اور پھر دیگر خلفائے راشدین کو آپؐ کا نائب اور خلیفہ تسلیم کیا گیا لیکن جہاں تک آپؐ کی نبوت کا تعلق تھا، وہ آپؐ کی وفات پر ختم ہوگئی. آپؐ آخری نبی تھے لہذا نبوت یا اس کی نیابت کے جاری رہنے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا تھا. یہ بات اسلام اور مسلمانوں کے حق میں بے اندازہ خیر و برکت کا باعث ہوئی. اس کی بدولت اسلامی دنیا مذہبی پیشوائیت سے، جیسی کہ عیسائی مذہب (پاپائیت) اور دوسرے مذاہب میں عام طور سے پائی جاتی ہے، محفوظ ہوگئی. لیکن اس سے بھی بڑا فائدہ اس سے یہ ہوا کہ قرآن کی تفسیر و تعبیر کسی ایک فرد یا جماعت کا اجارہ نہ بن سکی. خود قرانِ حکیم کا اسلوب بیان ایسا ہے کہ وقت اور زمانہ بدلنے کے ساتھ ساتھ جب زندگی کے تقاضے بدلتے ہیں، تو نئے علم اور نئے تقاضوں کی روشنی میں خداوندی ارشادات سے نئے معانی اور نئی تعبیریں انسانی فہم میں آتی ہیں اور ہمارے ذہن کو روشنی اور بصیرت بخشتی ہیں. اس طرح قرآن ہمیشہ کے لئے ہمارا رہنما ہے اور مسلمانوں میں جہاں تک اس کے معانی و مطالب کا تعلق ہے، وہ تنگ نظری اور تشدد پیدا نہیں ہوا جو بعض دوسرے مذاہب میں نظر آتا ہے۔

یہ خیال جسے آغا خان مرحوم نے امام غزالیؒ کے حوالے سے مختصراً بیان کیا ہے. مسلمانوں کی حیاتِ اجتماعیہ میں غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے. شرع کی اصطلاح میں جسے اجتہاد کہتے ہیں. اس کا دروازہ دراصل اسی خیال کی بدولت کھلا رہا ہے۔ اجتہاد ہماری ترقی اور قوت کی ضمانت ہے. لیکن جو بات مجھے یہاں کہنی ہے وہ اس خیال سے متعلق کم اور آغا خان کی ذات سے متعلق زیادہ ہے. خود آغا خان مرحوم نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ یہ تصوّر مسلمانوں کی اکثریت یعنی اہل سنت والجماعت کا ہے. اگرچہ ایک دوسرے فرقے کا عقیدہ اس سے مختلف بلکہ برعکس ہے اور اس فرقے کے مسلمان رسول اکرمؐ کی دینی یا نبوی حیثیت کو بھی جاری سمجھتے ہیں. لیکن آغا خان مرحوم کی بے تعصبی اور حق پسندی دیکھئے کہ جب انھوں نے پہلے خیال کو درست اور عالمِ اسلام کے لئے مفید پایا تو