فکر و نظر---- اسلام آباد جلد: ۴۲ شمارہ: ۳

فضل الرحمٰن(☆) کی فکری جدیدیت: ایک جائزہ

نوین حیدر☆☆

بیسویں صدی کے ایک مسلمان مفکر، ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے اپنی تحریروں میں اس بات سے بحث کی ہے کہ اسلام آج کہاں کھڑا ہے؟ وہ اُس کی صورت حال اور مقام سے قطعی غیر مطمئن نظر آتے ہیں۔ ان کی تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ اُن کا مطالعۂ اسلام بہت گہرا اور ہمہ جہتی ہے۔ اگر ایک طرف وہ روایتی مذہبی تعلیم سے آراستہ تھے تو دوسری طرف جدید مغربی تعلیم و تحقیق کے معیارات پر بھی انہیں پورا عبور حاصل تھا۔ اس امتزاج نے ان کے اندر ایک بصیرت پیدا کر دی تھی۔ وہ خود رقم طراز ہیں:

> 'انگلستان میں آکسفورڈ میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے لیے میں نے مطالعہ کیا اور اس کے بعد ڈُرہم (Durham) یونیورسٹی میں تدریس کی۔ جہاں میری جدید اور روایتی تعلیم کے درمیان ایک کشمکش پیدا ہوئی۔ چالیس کی دہائی کے آخر سے پچاس کی دہائی کے وسط تک میں فلسفے کے مطالعے سے پیدا شدہ شدید تشکیک کے تجربے سے گزرا۔ اس نے میرے روایتی عقائد کو ڈھا کر رکھ دیا۔' (۱)

فلسفے کے مطالعے کے نتیجے میں پیدا ہونے والی تشکیک اور روایتی عقائد میں ٹوٹ پھوٹ نے اُن کے علمی سفر کو مزید آگے بڑھایا۔ اُن کے بقول:

> '۱۹۵۶ء میں، میں نے 'Prophecy in Islam' کے عنوان سے ایک کتاب تالیف کی جس میں، میں نے روایتی اسلامی علم کلام اور مسلم فلسفیوں کے خیالات کے درمیان سخت تصادم سے بحث کی۔ فلسفی ذہنی اعتبار سے زیادہ ہنرمند تھے، ان کے دلائل بہت لطیف تھے اور اس فن میں انہیں کمال حاصل تھا، مگر اُن کا خدا ایک تجریدی مجسمہ تھا، جو نہ قادر

ہے نہ رحیم۔ اس کے برعکس متکلمین چاہے علمی طور پر قدرے پس ماندہ رہے ہوں، مگر ان کا دل یہ گواہی دیتا تھا کہ مذہب کا خدا ایک توانا اور زندہ حقیقت ہے، جو دعاؤں کا جواب دیتا ہے اور لوگوں کی انفرادی اور اجتماعی رہنمائی کرتا ہے اور تاریخ میں عمل دخل رکھتا ہے، ابن تیمیہ نے اس بات کو اپنے تیکھے انداز میں یوں بیان کیا 'وہ کہتا ہے اور کر دکھاتا ہے۔'(۲)

اس سے مترشح ہے کہ فلسفے کا مطالعہ ان کی بے چین روح کو حتمی طور پر مطمئن نہ کر سکا، چنانچہ ان کے ذہن میں پھر نئے سوالات اور نئی جستجو پیدا ہوئی:

'مجھے اب اس بات کا تو یقین ہوگیا تھا کہ مسلم فلسفی غلط راہ پر بھٹک گئے ہیں۔ اب میرے دل میں اسلام کو سمجھنے کا ایک نیا جذبہ موجزن ہوا اور یوں میرا نیا جنم ہوا، مگر وہ اسلام کہاں تھا؟ کیا میں نے اس کا مطالعہ اپنے والد کے ساتھ نہیں کیا تھا؟ مگر میرے والد نے تو چودہ سو سالہ روایت مجھے منتقل کی تھی، میری تشکیک اس روایت کے بعض اہم پہلوؤں کی جانب مڑگئی۔ میرا احساس تھا کہ مسلمان اگرچہ اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کے عقائد، قوانین اور روحانیت کی بنیاد 'قرآن' ہے، وہ آسمانی کتاب جو محمد رسول اللہؐ پر وحی کی شکل میں نازل ہوئی تھی، مگر کسی بھی روایتی علمی درس گاہ میں قرآن بغیر کسی سہارے کے تنہا کبھی بھی نہیں پڑھایا گیا، بلکہ تفاسیر کی مدد سے پڑھایا گیا۔ رسولؐ اللہ کی سنت کے تناظر میں خود قرآن کے مطالعہ کی روشنی میں مجھے اس کے مقصد و معنی کی تازہ جھلک نظر آئی۔ اب میں اس قابل تھا کہ اپنی روایت کو نئے سرے سے پرکھوں۔'(۳)

مرض کی تشخیص کا بھاری مرحلہ طے ہوا تو سامنے ایک اور طویل اور مشکل سفر درپیش تھا۔ اس مرحلے پر انھوں نے روایتی ورثے کی چھان پھٹک شروع کی اور یہ سمجھنے کی کوشش کی کہ خرابی کب، کہاں اور کیسے پیدا ہوئی؟ اور کس طرح بتدریج صورت حال یہاں تک پہنچی کہ آج کا اسلام اصل اسلام سے بالکل ہی دُور ہوگیا۔ فضل الرحمٰن کو اس بات پر یقین کامل ہے کہ اسلام کا پیغام ترقی پسندانہ ہے۔ اسلام اپنے ابتدائی زمانے میں ترقی پسند تھا۔ اس نے اس وقت کے معاشرے پر انتہائی مثبت اخلاقی اثرات مرتب کیے تھے۔ جیسا کہ وہ لکھتے ہیں:

چنانچہ اگر آج اسلام ترقی پسندی کی جانب مائل نہیں ہے تو، فضل الرحمٰن کے مطابق، مسلمانوں نے یا تو اسلام کے بنیادی مآخذ یعنی قرآن و سنت کو سمجھنے میں غلطی کی ہے یا پھر وہ آج کے معاشرے اور مسائل کو سمجھ نہیں پا رہے۔ ورنہ یہ ممکن ہی نہیں کہ اسلام سے آج کے دور میں معاشرتی اصلاح اور ترقی کا کام نہ لیا جاسکے۔ اُن کے بقول:

'اگر قرآن کی تازہ فہم کا آج اطلاق نہیں ہوسکتا تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ یا تو ہم موجودہ صورت حال کا صحیح تجزیہ کرنے میں ناکام ہوگئے ہیں یا پھر قرآن کو سمجھنے میں کوئی نقص رہ گیا ہے۔ یہ بات ممکن ہی نہیں ہے کہ جس نظریے پر ماضی کے منفرد حالات میں عمل درآمد ہوا، اُس پر موجودہ صورت حال کے نئے تقاضوں سے قطع نظر آج بھی عمل نہ کیا جاسکے۔'[۵]

چنانچہ اب فضل الرحمٰن کے پیش نظر یہ کام تھا کہ اسلام کے پیغام، نیز ماضی کے ان حالات کو سمجھا جائے جن میں یہ روبعمل آیا تھا، اور اسلام کے ان آفاقی اصولوں کو اخذ کیا جائے جو زمان و مکان سے بے نیاز ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

'بحیثیت مجموعی قرآن زندگی کی روش کے بارے میں محکمات کو قائم کرتا ہے۔ کائنات کے بارے میں اس کا ایک مطلق نقطہ نظر ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ اس کی تعلیمات میں کوئی 'اندرونی تضاد' نہیں ہے، بلکہ یہ مجموعی طور پر مربوط اور ہم آہنگ ہیں۔'[۶]

قرآن کے بارے میں اس واضح اور بنیادی روش کا تقاضا ہے کہ اب تاریخ کے عمیق اور ناقدانہ مطالعے کے ذریعے یہ دریافت کیا جائے کہ خرابی کیسے، کب اور کن مخصوص ضروریات کے تحت پیدا ہوئی اور بالآخر اسلام کا اصل پیغام کیوں تاریخ میں مسلم معاشروں کی محدود سمجھ اور وقتی ضروریات کی نذر ہوگیا۔ چنانچہ فضل الرحمٰن ایک بار پھر قرآن کی طرف رجوع کرتے ہیں اور اس میں سے اُن آفاقی اصولوں کو اخذ کرنے کی کوشش کرتے ہیں جن کی صحت زمان و مکان کی قیود کی پابند نہیں اور جن کی کسوٹی پر خود تاریخ کو پرکھا جانا چاہیے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

> اُن کو اپنے احاطے میں موزوں بھی کرلیتا ہے (سورۂ یوسف آیت ۱۱۱، سورۂ یونس، آیت ۳۷، سورۂ انعام، آیت ۱۱۴)۔'[۷]

یقیناً اس کامل کتاب میں تمام معاشروں اور تمام وقتوں کے لیے کچھ اعلیٰ آفاقی اخلاقی اصول اور قوانین ہوں گے جنھیں فضل الرحمٰن اس طرح بیان کرتے ہیں:

> 'آنحضرتؐ کا پورا پیغمبری دور اور ان کا سارا کام بھی شخصی اور مابعدالطبیعیاتی اُمور کے بجائے ٹھوس، سماجی معنوں میں انسان کی اخلاقی اصلاح کے لیے وقف تھا۔ اس بات نے قدرتی طور پر مسلمان فقہاء اور اصحابِ علم و فضل کو اس امر پر آمادہ کیا کہ وہ قرآن (اور پیغمبر کے نمونے) کو ہر طرح کے سوالوں کے جواب کا واحد ماخذ و منبع قرار دیں۔ یہ طریقہ جب عملی طور پر کامیاب ہوا تو اس سے مسلمانوں کے اس بنیادی عقیدے کو مزید تقویت ملی کہ تقریباً تمام حالات میں وحی ہی صحیح جوابات مہیا کرنے کا کام کرسکتی ہے۔'[۸]

مگر فضل الرحمٰن کا موقف یہ ہے کہ قرآن میں اگرچہ اہم آفاقی، اخلاقی اصول مربوط طور پر موجود ہیں، تاہم قرآن سے زندگی کی جزئیات کے بارے میں ہدایت کی توقع رکھنا درست نہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

> 'جہاں مفسرین نے صرف قرآن سے ہی قانون اخذ کرنے کی کوشش کی، مثلاً 'حدود' کے دائرہ میں، وہاں نتائج زیادہ اطمینان بخش نہ رہے۔'[۹]

قرآن کو ایک مربوط اکائی اور اس کے پیغام کی کلیت کو سمجھنے کے بجائے اس کے پیغام کے اجزاء اور اقتباسات کو متجاوز اہمیت دے کر اس کو کل پر حاوی کردیا گیا اور جُز کی روشنی میں کُل کو سمجھنے کی کوشش کی گئی۔ وہ کہتے ہیں:

> 'ایک طرف تو قرآن کی اساسی اکائی اور کلیت کو عام طور پر نہیں سمجھا گیا اور دوسری طرف اس کی مختلف آیات کو علیٰحدہ علیٰحدہ لے کر ان کے معنی متعین کرلیے گئے اور پھر ان پر اصرار بھی کیا گیا۔ اس جزیاتی طریقے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اکثر ایسی آیات سے قانون اخذ کیا گیا جن کا مفہوم [illegible]

اگرچہ اس کے کچھ فوائد اپنی جگہ پر مسلم بھی تھے اور انہوں نے قرآن کو بھی کسی حد تک زندہ رکھنے میں کردار ادا کیا، مگر فضل الرحمٰن کے مطابق بسا اوقات اس طرز کی تاویلیں لوگوں کی ذاتی، سیاسی یا ریاستی ضروریات اور مقاصد کے تابع تھیں اور اس روش نے مجموعی طور پر قرآن کو نقصان ہی پہنچایا۔ فضل الرحمٰن کی تحریروں کا ایک بڑا حصہ ایسے ہی واقعات کی بحث سے پُر ہے جن میں عارضی ضرورتوں اور تقاضوں کے پیش نظر ایسے اصول وضع کر لیے گئے جو بعد کے اسلامی معاشروں کے لیے نظیر بن گئے اور خود اپنی ذات میں جامد اور محکم حیثیت اختیار کر گئے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ تاریخ سے موصول ہونے والا یہ تصور اسلام موجودہ وقت اور آج کی حقیقتوں کا بالکل ساتھ نہیں دے سکتا۔ خاص طور پر جب مغربی جدیدیت کے سبب فکر و عمل کے نئے سوتے پھوٹے تو اس مسلم علمی و فکری ورثے کی قلعی بالکل کھل گئی اور ہر طرف سے اس کے تدارک کی مختلف صدائیں بلند ہونے لگیں۔

تاریخی ورثے کا تنقیدی مطالعہ کرتے وقت فضل الرحمٰن ایسی شخصیات کے معترف بھی نظر آتے ہیں جو فضل الرحمٰن کے فکری نقطۂ نظر پر پورے نہیں اترتے کہ انہوں نے قرآن کی مرکزی اساسی اکائی کو سمجھنے کی خاطر خواہ کوشش کی ہو۔ فضل الرحمٰن کے نزدیک ان کا اتنا کردار ادا کرنا بھی قابل ستائش ہے کہ انہوں نے وقت کے ساتھ در آنے والی خرابیوں کی نشاندہی کی اور بنیاد کی طرف لوٹنے کی دعوت دی۔ فضل الرحمٰن کے نزدیک ان تاریخی رجال میں چوٹی کا نام ابن تیمیہ کا ہے۔ ابن تیمیہ کے علاوہ ہندوستانی مفکرین میں شیخ احمد سرہندی اور شاہ ولی اللہ کی فکر کے بعض حصوں سے فضل الرحمٰن متاثر نظر آتے ہیں۔ ان تمام مفکرین کی فکر میں یہ قدر مشترک ہے کہ وہ اسلام کو ایک متحرک سماجی و اخلاقی اصول تصور کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں ہم دیکھتے ہیں کہ اپنی علمی اور فکری زندگی کے ابتدائی دور ہی میں فضل الرحمٰن، ابن تیمیہ کی فکر کے رابطے میں آئے۔

> 'ابن تیمیہ اس بات کا برملا اعلان کرتے ہیں کہ انسان کا مقصد صرف خدا کی معرفت کا حصول نہیں ہے، بلکہ اس کی عبادت ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ انسان پر فرض ہے کہ وہ صرف خدا کی اطاعت کرے، اپنی زندگی کو اس کے مطابق ڈھالے اور قوت و اقتدار کے تمام دیگر دنیوی اور مابعد الطبیعیاتی دعوؤں

ہے: وہ اخلاقی تحکمانہ، معرکہ آراء اصول جو پہلے اپنے راستے سے توہمات کے زہریلے اجزا کو نکال پھینکتے ہیں اور پھر انفرادی و اجتماعی زندگی میں اخلاقی نظم و ضبط بحال کرنے کے لیے فعال اور متحرک ہوجاتے ہیں۔ ان دونوں جہتوں میں ابن تیمیہ کی سرگرم فعالیت، جدید اسلام کی رگوں میں رواں دواں نظر آتی ہے۔'[11]

اسی طرح شاہ ولی اللہ کا ذکر کرتے ہوئے فضل الرحمٰن کہتے ہیں:

'انسانی شخصیت کا جوہر یہ ہے کہ وہ اخلاقی اصولوں کے مطابق عمل کرے اور خود کو کل حقیقت کے ایسے جز کے طور پر ڈھالے جو اسے توانائی بخشے اور منفی قوتوں کے خلاف اسے مضبوط کرے۔ چنانچہ انسان معاشرے کے بغیر زندگی بسر نہیں کرسکتا۔'[12]

مزید یہ کہ:

'شاہ ولی اللہ کے نزدیک اسلام کے ظہور کا جواز اس اخلاقی ضرورت میں پنہاں تھا کہ اس وقت بازنطینیوں اور ساسانیوں کے بگڑے ہوئے سماجی اور معاشی ڈھانچے کو تباہ کرنا ضروری ہوگیا تھا۔'[13]

شیخ احمد سرہندی کے بارے میں فضل الرحمٰن کی رائے تھی کہ تقسیم ہند کے بعد پاکستان اور ہندوستان دونوں میں وہ تعصب کا شکار ہوئے اور ان کے بارے میں کوئی غیر جانبدارانہ تحقیقی کام نہ ہوسکا۔ فضل الرحمٰن ان کی فکر کے بعض پہلوؤں سے کافی متاثر ہیں، مگر ان کی رائے میں مسلم فکری ورثے میں سرہندی کا مقام ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ جیسا نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں:

'واضح ہے کہ شیخ احمد سرہندی اپنے سے پہلے کے الغزالی یا ابن تیمیہ اور اپنے بعد کے شاہ ولی اللہ کے پائے کے مصلح یا دانشور نہیں تھے۔ ان کی تحریریں روایتی اسلامی شعبوں کا ترکیبی احاطہ نہیں کرتیں، نہ وہ اس ضمن میں کوئی کوشش ہی کرتے نظر آتے ہیں۔ اگرچہ ان کی توجہ کا مرکز محدود تھا مگر وہ بہت دھار دار، پُرزور اور گہرا تھا اور [illegible] ہندوستان میں مسلم [illegible]

ابن عربی کی وجودی فکر کے مقابلے میں شیخ احمد سرہندی کی فکر کی وضاحت کرنے کے بعد فضل الرحمٰن لکھتے ہیں کہ:

'اس عقیدے سے براہ راست اخلاقی جدوجہد اور صوفی حقیقت پر شریعت کی بالادستی کی بنیادی اہمیت ثابت ہوتی ہے۔ حقیقت شریعت کی حقیقت ماورا اپنی ذات میں کچھ نہیں ہے۔ صوفی اس دنیا کو برا سمجھ کر اس سے فرار حاصل کرتا ہے اور بظاہر 'خدا کے پاس جاتا ہے'، وہ سوائے ایک شدید مغالطے کے کچھ حاصل نہیں کرتا کیونکہ یہ خدا ہی تھا جس نے اولاً شریعت کے ذریعے اخلاقی جدوجہد کا حکم دیا۔ صوفی اس جدوجہد کو چھوڑ کر اس سے فرار اختیار کرلیتا ہے۔'[۱۵]

فضل الرحمٰن کو بھی اس دنیا میں ایک عملی، اخلاقی اور مثالی معاشرے کا قیام بہت عزیز ہے، اس لیے وہ ان مفکرین کے خیالات کو اُجاگر کرکے دراصل اپنی فکر کی تائید حاصل کرتے ہیں۔

نوآبادیاتی دور میں مغربی جدیدیت نے مسلمان معاشروں کو متاثر کیا، اور اس کے نتیجے میں مسلم فکر و دانش میں مختلف رویے پیدا ہوئے۔ فضل الرحمٰن کے بقول:

'جہاں تک مسلم دنیا کے ڈھانچے کا تعلق تھا، مغربی دنیا کے نفوذ نے اسے تین طرح سے متاثر کیا۔ اولاً سیاسی و معاشی بالادستی، چاہے وہ بالواسطہ رہی ہو یا راست قبضے کی شکل میں ہو، ثانیاً مغربی سائنسی فکر کے اثر و رسوخ کی صورت میں، ثالثاً مسیحی تبلیغ کے ذریعے۔'[۱۶]

مغربی جدیدیت کے زیر اثر مسلم دنیا میں بنیادی طور پر دو طرح کے رویے پید اہوئے۔ مغرب سے متاثر جدیدیت پرست مسلمان کھینچ تان کر ہر حال میں اسلام کو مغرب کی جدید سائنس کے مطابق دکھانے کی ہرممکن کوشش کرتے رہے۔ ہندوستان میں سرسید احمد خان اس فکر کے ایک اہم نمائندے تھے۔ ان کے بارے میں بات کرتے ہوئے فضل الرحمٰن کہتے ہیں:

'انگلستان میں قیام ۷۰-۱۸۶۹ء کے دوران میں وہ [سرسید] جدید سائنس اور

> والوں کو نیچری کا نام دیا گیا۔ ان کے خلاف جمال الدین افغانی نے شدومد سے لکھا اور ان پر مادیت پرست ہونے کا الزام لگایا)۔ سرسید نے ان سائنسی اقدار کو مطلق اچھائی کا معیار جانا۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کو بحیثیت مسلمان اگر زندہ رہنا اور ترقی کرنا ہے تو اسلام کو ان اقدار کو قبول کرنا ہوگا۔'[۱۷]

ان جدیدیت پرستوں نے ماضی کی طرح مذہب کے ساتھ جدید خیالات کا ٹانکا لگانے کے لیے قرآن کو بنیاد بنانے کی کوشش کی، چنانچہ بقول فضل الرحمٰن نتیجہ وہی نکلا جو قرونِ وسطیٰ میں سامنے آیا تھا۔ وہ کہتے ہیں:

> 'خارجی نقطۂ نظر سے قرآن مجید کا جزیاتی مطالعہ اس نئے زمانے میں بھی ختم نہیں ہوا، بلکہ بعض اعتبار سے معاملہ کچھ اور بھی زیادہ بگڑ گیا... بعض مسلمان کچھ بنیادی قسم کے مغربی خیالات اپنانے کی پرجوش حمایت کرتے ہیں اور اکثر قرآن سے اس کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔'[۱۸]

دوسرا رویہ وہ تھا جس کے تحت چند لوگوں نے مسلمانوں کی خود اعتمادی بحال کرنے کے لیے اسلامی تاریخ کو ازسرنو لکھنے کا بیڑا اٹھایا اور مسلمانوں کے شاندار ماضی کو اُجاگر کرکے ان میں رومانویت پرستی اور فخر کا جذبہ پیدا کیا۔ فضل الرحمٰن کہتے ہیں:

> '[یہ] لوگ جدید رجحانات کو بالکل ہی رد کردینا چاہتے ہیں اور اصلاح کی بجائے خود ستائی سے بھرا ہوا معذرت خواہانہ لٹریچر برابر شائع ہوتا چلا آرہا ہے۔'[۱۹]

تاہم ہندوستان میں آخرالذکر روّیے کے دو نمائندے شبلی نعمانی اور امیر علی جدیدیت کے ہرگز مخالف نہ تھے، ان کی معذرت خواہانہ تاریخ نگاری کا مقصد کچھ اور ہی تھا۔ شبلی کے حوالے سے فضل الرحمٰن تحریر کرتے ہیں کہ:

> 'اگرچہ شبلی ایک نہایت ہی صاحبِ علم آدمی تھے، مگر انہوں نے اسلام کی تاریخ نہیں لکھی اس کے برعکس انہوں نے تاریخ اسلام کی عظیم شخصیات، حکمرانوں، متکلمین، شاعروں وغیرہ پر مقالات لکھنے کا فیصلہ کیا ...

نئے مغربی اثرات کے مقابلے میں اس بات کی ضرورت ہے کہ اسلام کا ازسرنو دفاع کیا جائے۔ یہ دفاع صرف مسلم علم الکلام تک محدود نہ رہے، بلکہ مسلم معاشرے، اداروں اور تاریخ کا بھی احاطہ کرے، کیونکہ جدید مغرب کسی سماجی نظام کو جانچنے کے لیے ان تمام سے استفادہ کرتا ہے۔'[۲۰]

آگے چل کر فضل الرحمٰن لکھتے ہیں کہ 'شبلی مغرب مخالف ضرور تھے، مگر وہ کبھی جدیدیت مخالف نہیں رہے۔'[۲۱]

اگرچہ ان تاریخ نگاروں کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو ان کا شاندار ماضی یاد دلا کر انہیں موجودہ دور میں متحرک کیا جائے، مگر ان کی کوششوں کا مجموعی اثر منفی ہوا اور مسلمان اپنے شاندار ماضی کی یاد اور اس پر غرور و فخر میں ایسے غرق ہوئے کہ وہ کچھ کرنے کے قابل نہ رہے۔ چنانچہ سید امیر علی کے حوالے سے بات کرتے ہوئے فضل الرحمٰن لکھتے ہیں کہ:

'یہ بات واضح ہے کہ [ماضی کی تزئین کا] یہ رویہ امیر علی کی تحریروں میں بالکل نکھر کر سامنے آیا۔ اس رویے کی گہرائیوں میں ایک اندرونی اور لازمی تضاد تہ نشین ہے۔ جو مقاصد کے اہداف کے الجھاؤ اور گروہوں کا لازمی نتیجہ ہے۔ یہ تضاد ان کی تحریروں سے بھی عیاں ہے۔ مغرب کے خلاف ان کی جارحانہ تنقید اپنی سرشت میں اس جدیدیت پسندی سے متصادم تھی جسے اپنانے کے لیے وہ مسلمانوں کو مشورہ دے رہے تھے۔ مسلمانوں کے ماضی کے بارے میں ان کے فخر و تکبر نے مسلمانوں کو اس قابل نہ رکھا کہ وہ اپنی تاریخ کو منصفانہ نگاہوں سے تول سکیں اور حال کا حقیقت پسندی کے ساتھ سامنا کریں۔ (وہ دراصل تاریخ لکھنے کی بجائے تاریخ پر اخلاقی فیصلہ صادر کررہے تھے اور یہ توقع باندھ رہے تھے کہ اس کے نتیجے میں مسلمان نئی تاریخ کی تخلیق کرسکیں گے، لیکن مسلمانوں نے اسے عین تاریخ سمجھ لیا اور یہ سمجھ بیٹھے کہ جیسے فی الواقع ایسے ہی ہوا تھا اور نتیجے کے طور پر وہ حال کو بھی حقیقت پسندانہ نگاہوں سے دیکھنے کے قابل نہ رہے۔) ان مختلف النوع اور متصادم مقاصد میں جس مقصد کو فوری

چل کر قدامت پرستی کی بھینٹ چڑھا دیا اور حریت پسندانہ میانہ روی سے فرار حاصل کرلیا۔ ان جدیدیت مخالف رویوں کا اظہار موجودہ [بیسویں] صدی کی پہلی دہائی سے ہونا شروع ہوا۔'[۲۲]

ثانی الذکر گروہ کے بعض نمائندوں کا کہنا تھا کہ جدیدیت کے چیلنج کا مقابلہ کرنے کے لیے مسلمانوں کا ماضی ہی کافی ہے اور مغرب کی تمام تر ترقی مسلمانوں کے علم کی بنیاد پر قائم ہے۔ اس خوش فہمی نے انہیں جاگنے کی بجائے پھر گہری نیند سلا دیا۔ روایت پرست علماء اس قسم کی فکر کے نمائندہ تھے، اور چونکہ عام کم پڑھا لکھا مسلمان ان کے مذہبی اثر میں تھا، لہٰذا عام مسلمانوں کی اکثریت نے اپنے ماضی ہی کو کافی سمجھا اور اپنے آپ کو روایتی مذہبی تعلیم اور فکر ہی تک محدود رکھا۔ چنانچہ فضل الرحمٰن کہتے ہیں کہ:

'موجودہ صدی کے اسلام کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ عقائد کی سطح پر مذہب میں بہت کم تبدیلی آئی ہے۔ اگرچہ بعض علماء اور مسلم کمیونٹی کے مذہبی رہنماؤں نے دین کو نئے انداز و اسلوب سے بیان کرنے کی بعض بہت محدود کوششیں کی ہیں، مگر ان کی بڑی اکثریت اب تک نہ صرف خود روایتی مذہب سے مطمئن اور مسرور رہی ہے، بلکہ وہ عام لوگوں کی بڑی اکثریت کو بھی اسلام کی قرونِ وسطیٰ کی روایتی اشکال سے سختی سے باندھے رکھنے میں کامیاب رہی ہے۔'[۲۳]

اس رومانوی انداز نظر کے ساتھ عملی سطح پر دنیوی کام چلانے کے لیے اس گروہ کے نمائندوں نے مغرب کی ٹیکنالوجی کا علم بھی حاصل کیا۔ فضل الرحمٰن کے مطابق اس گروہ کا خیال ہے کہ:

'جدید علم کے حصول کو ٹیکنالوجی کے دائرے میں محدود رکھا جائے۔ خالص فکر کی سطح پر مسلمانوں کو مغرب کے عقلی و فکری نتائج کی کوئی ضرورت نہیں، بلکہ ان سے اجتناب ہی بہتر ہے، اس لیے کہ یہ مسلم ذہن میں شک و انتشار پیدا کرتے ہیں اور اسلامی عقیدے کا روایتی اسلامی نظام کائنات کے متعلق تمام اہم سوالوں کے اطمینان بخش جواب مہیا کرسکتا ہے۔'[۲۴]

اس گروہ کو مغرب کی جدید ایجادات سے فائدہ اٹھانے اور اپنے ماضی پر فخر کرنے کے

مسلم مفکر کو اس رویے پر حیرت ہے اور افسوس بھی، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ:

> ترک مصلحین کی یہ دوئیت لافانی اور فانی کی دوئیت کے ایک عکس کی طرح محسوس ہوتی تھی۔ جس میں سے ایک مذہب (آخرت) سے متعلق تھی اور اُس کا موضوع تھی اور دوسری دنیاوی علوم کا موضوع مطالعہ تھی،...... لیکن اب یہ بات ہم کو عجیب لگتی ہے کہ علماء نے مجموعی طور پر اس تمیز و تفریق کو بے ضرر سمجھا۔ ہم جانتے ہیں کہ 'اس دنیا' سے مراد صرف کچھ آلات و اوزار، مہارتیں اور ٹیکنالوجی ہی نہیں، بلکہ یہ پوری معاشرتی زندگی پر محیط ہے اور اس کے دائرۂ کار میں وہ ادارے و قوانین بھی آتے ہیں جس پر روایتاً شریعت کی عمل داری قائم رہی ہے۔ اس مرحلے پر جدیدیت پسند اور علماء دونوں ہی یہ بات سمجھنے میں ناکام رہے کہ ٹیکنالوجی کو اپنانے کی صورت میں پوری تعلیم کو جدید بنانے کی ضرورت ہوگی اور اس کے مضمرات معاشرتی زندگی اور اس کی اقدار پر بھی مرتب ہوں گے۔[۲۵]

اسلام کے شاندار ماضی کو اُجاگر کرنے کے لیے خود پسندانہ تاریخ نویسی کی جو مہم چلی، اس نے ایک تیسرا رویہ بھی پیدا کیا۔ فضل الرحمٰن اس رویے کا اظہار کرنے والوں کو مسلم احیاء پرستوں کا گروہ قرار دیتے ہیں۔ مسلم رویوں کی تقسیم کرتے ہوئے اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

> میں جدیدیت کا نام اس رویے کے لیے مخصوص کرتا ہوں جو مغربیت کو اسلام سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس میں وہ کوششیں بھی شامل ہیں جن کا نقطۂ آغاز اسلام تھا اور وہ کوششیں بھی جنھوں نے مغربیت کو اپنا نقطۂ آغاز بنایا۔ اسلام کے نام پر مغربیت کے متشدد استرداد کو میں احیاء پرستی کا نام دیتا ہوں اور قدامت پسندی کی اصطلاح ان اسلامی قوتوں کے لیے مختص رہنے دوں گا جو بہت پھیلی ہوئی ہیں، مغربیت کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھتی ہیں، مگر مجموعی طور پر غیر متحرک ہیں۔[۲۶]

اس گروہ میں کسی حد تک شبلی نعمانی، ابوالکلام آزاد اور علامہ اقبال بھی شامل ہیں۔ ان کی فکر

بارسوخ نمائندہ قرار دیتے ہیں۔ ان احیاء پرستوں کے رویے کی وضاحت کرتے ہوئے، وہ لکھتے ہیں:

'احیاء پرست گروہ کی بڑی تعداد علماء، پڑھے لکھے متوسط طبقے اور غریب متوسط طبقے پر مشتمل ہے۔ مولانا مودودی اس مکتبِ فکر کے کٹر نمائندے ہیں جو اس روّیے کو واضح اور سہل انداز میں بیان کرتے ہیں۔ وہ جماعتِ اسلامی کے سربراہ ہیں۔ یہ جماعت وسیع اثر و رسوخ رکھتی ہے، مگر سیاسی طو رپر طاقتور نہیں۔ یہ کسی حد تک مصر کی اخوان المسلمون سے مماثلت رکھتی ہے۔ مودودی کے موقف اور علماء کی ایک بڑی اکثریت کے موقف کے درمیان فرق ہے۔ اگرچہ دونوں مذہب و ریاست کے درمیان رشتے پر اتفاقِ رائے رکھتے ہیں، مگر مودودی فقہ یا شرعی قوانین کی تعبیرِ نو کے لیے تیار ہیں، جب کہ علماء بالعموم قرونِ وسطیٰ کی ضابطہ بندی کو جوں کا توں برقرار رکھنا چاہتے ہیں۔[۲۷]

فضل الرحمٰن کے مطابق اس گروہ کے نمائندوں کے پاس احیاءِ اسلامی کے دلفریب نعرے کے سوا کچھ نہیں۔ وہ اپنے پیروکاروں کو محض آمادۂ عمل کرتے رہے، مگر ان کی فکری نشوونما سے غافل رہے۔ اس گروہ نے نہ تو اپنے مدارس کا کوئی نظام قائم کیا اور نہ اپنے پیروکاروں کو اسلام میں تحقیق و تنقید کی کوئی ایسی راہ ہی دکھائی، جس سے مسلم فکر پر کوئی مثبت اثرات مرتب ہوتے ہوں۔ جماعت اسلامی کا ذکر کرتے ہوئے فضل الرحمٰن تحریر کرتے ہیں:

'یہ جماعت ۱۹۴۰ء کی دہائی کے اوائل سے سیاسی اور معاشرتی حلقوں میں سرگرم رہی ہے، لیکن اسلامی تعلیم اور تعلم کے اہم میدان میں اس کی کارکردگی نہ صرف ناکافی رہی، بلکہ نقصان دہ بھی ثابت ہوئی ہے۔ اس کے قائدین نے نہ صرف دینی تعلیمی درس گاہوں کا اپنا کوئی نظام قائم نہیں کیا، بلکہ اس کے برعکس اپنے آپ کو اسلام کا اعلیٰ ترین نمائندہ قرار دے کر نجی شعبے میں بھی ترقی پسند اسلامی تعلیم کی نشوونما میں بزعمِ خود روڑے اٹکائے...... مولانا مودودی (متوفی ۱۹۷۹ء) نے اس رویے کو پوری طرح اپنایا جس کی بنیاد علامہ اقبال اور کسی حد

> بلکہ پوری زندگی کا ایک دستور ہے...... اقبال کے پیغام نے عام دنیاوی تعلیم سے بہرہ مند نوجوانوں میں حرارت پیدا کردی تھی۔ ان نوجوانوں نے اپنے آپ کو مولانا مودودی کے متاثرین میں شامل کرلیا...... لیکن مولانا کے معتقدین میں سے کوئی ایک بھی کبھی اسلام کا سنجیدہ طالب علم نہ بن پایا جس کا نتیجہ اہلِ ایمان کے لیے یہ ہوا کہ مولانا مودودی نے جو لکھ دیا اور کہہ دیا وہ اسلام پر حرفِ آخر سمجھا جانے لگا اور اس بات کو بھی نظرانداز کیا گیا کہ انہوں نے وقتاً فوقتاً اقتصادی یا سیاسی نظریے جیسے بنیادی امور پر انتہائی بے باکی سے آپ اپنی تردید کی تھی۔[۲۸]

ہم نے مغرب کے فکری و عملی اثرات کے چیلنج کے جواب میں، فضل الرحمٰن کے حوالے سے تین بنیادی رویوں کا ذکر کیا ہے۔ اگر ہم خود فضل الرحمٰن کو ان میں سے کسی گروہ میں شامل کرنا چاہیں تو وہ یقیناً مسلم جدیدیت پرستوں کا گروہ ہوگا، کیونکہ مغرب کی اس جدید فکری اور علمی ترقی کی طرف ان کا رویہ معاندانہ نہیں، بلکہ ہمدردانہ اور اسے قبول کرنے کا ہے۔ اپنے بچپن کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

> اس وقت کے اکثر روایتی اسلامی علماء جدید تعلیم کو ایمان اور اخلاقیات دونوں کے لیے زہر سمجھتے تھے مگر اس کے برعکس میرے والد اس بات کے قائل تھے کہ جدیدیت اسلام کے لیے ایک چیلنج بھی ہے اور موقع بھی۔ اسلام کو جدیدیت کی ان دونوں جہتوں سے عہدہ برآ ہونا پڑے گا، میں آج بھی اپنے والد کے اسی عقیدے پر یقین رکھتا ہوں۔[۲۹]

اسی طرح ایک مقام پر مغرب اور مغربیت پر اقبال کی تنقید کے حوالے سے کہتے ہیں:

> 'اقبال نے اپنے آپ کو آسمان کی بلندیوں پر رکھ کر مغربیت پسندی پر ایک ایسی محیط جھاڑو پھیری کہ انہوں نے مغرب کے واضح اخلاقی اثاثوں اور خوبیوں، فرائض سے وابستگی، احساسِ ذمہ داری اور مغرب کے اعلیٰ فکری نمونوں کے درمیان خود اپنے آپ پر کڑی تنقید کی حد تک فکری ایمانداری کا لحاظ نہیں

میں سے ایک کو لے لیں اور دوسرے کو رَد کردیں۔[۳۰]

علاوہ ازیں دیگر جدیدیت پسندوں کی مانند فضل الرحمٰن جدید زمانے کے تقاضوں سے مطابقت اور ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے قرآن ہی کو اپنا بنیادی ماخذ قرار دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ''میرا ذاتی عقیدہ ہے کہ ہم مسلمان اپنے اور دنیا کے قرض دار ہیں کہ تاریخ کے ملبے سے قرآنی بصیرت کو کھود نکالیں، کیونکہ قرآن میں حقیقی اور مثالی دونوں یکجا ہیں''۔[۳۱]

ایک اعلیٰ پائے کے مسلم مفکر کی حیثیت سے ڈاکٹر فضل الرحمٰن کا کام چار دہائیوں پر پھیلا ہوا ہے۔ اگرچہ انہوں نے اپنی زندگی کی آخری دو دہائیاں، یعنی ۷۰ء اور ۸۰ء کی دہائیاں معلم اور مسلم دانشور کی حیثیت سے ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں گزاریں مگر ۶۰ء کی دہائی میں ایوب خان کے دورِ حکومت میں وہ 'ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد کے ڈائریکٹر کے عہدے پر فائز ہوئے۔ یہاں انہوں نے اسلام کی نئی تشریح و توجیہ کی جو فکری اور عملی کوششیں کیں ان کے بارے میں لکھتے ہیں:

> میں نے اپنا کردار اس وقت ادا کیا جب میں صدر ایوب خان کی دعوت پر (۱۹۶۱ء۔۱۹۶۸ء) پاکستان میں تھا۔ میں ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی کا سربراہ تھا جو ایوب خان کو حکومتی پالیسیوں کے بارے میں ایسے مشورے دینے کے لیے قائم کیا گیا تھا جو اسلامی اصولوں کے مطابق ہوں، اور ہم جدید دنیا کے بدلتے ہوئے تناظر میں انہیں لاگو کرنے کے لیے مناسب تشریحات کریں۔'[۳۲]

اگرچہ امریکہ اور کینیڈا میں ان کے شاگردوں کی ایک بڑی تعداد ہے۔ انہوں نے اپنے استاد کے کام کو آگے بڑھا کر اور ان کے کام اور زندگی پر انتہائی اہم مقالات اور مضامین لکھ کر انہیں زندہ رکھا ہے، تاہم ضرورت اس بات کی ہے کہ پاکستان میں بھی فضل الرحمٰن کی فکر کے مختلف پہلوؤں پر تحقیقی کام ہو۔

حوالہ جات

Fazal-ur-Rehman, 'My Belief in Action' in *Courage of Conviction,* Phillip

۴۔ Fazal-ur-Rehman, *Ismaic Methodology in History* (1965): p.70.

۵۔ فضل الرحمٰن ، اسلام اور جدیدیت، مترجم محمد کاظم، مشعل لاہور (۱۹۹۸ء): ص ۳۰۔ اگرچہ مجموعی طور پر محمد کاظم صاحب کے ترجمہ پر انحصار کیا گیا ہے مگر بعض مقامات پر اس مضمون کے مصنف نے چند تبدیلیاں بھی کی ہیں۔

۶۔ ایضاً ص۶۸۔

۷۔ ایضاً ص۲۲۔

۸۔ ایضاً ص ۲۲۔

۹۔ ایضاً ص ۲۳۔

۱۰۔ ایضاً ص ۲۳۔

۱۱۔ Fazal-ur-Rehman, *Prophecy in Islam* (London, 1958): p.102.

۱۲۔ Fazl-ur-Rehman, 'The Thinker of Crisis: Shah Wali Ulah', in *Pakistan Quaterly,* Vol. 5, no.2 (1956) p.47.

۱۳۔ *Ibid,* p.45.

۱۴۔ Fazal-ur-Rehman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford, 2000), p.168.

۱۵۔ *Ibid,* p.170.

۱۶۔ Fazal-ur-Rehman, 'Internal Religious Development in the Present Century Islam', in *Journal of World History,* Vol.2 no.4 (1955): p.865.

۱۷۔ Fazal-ur-Rehman, 'Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-Continent', in *Bulletin: School of oriental and African Studies,* Vol.21 no.1 (1958) p.83.

۱۸۔ اسلامی جدیدیت، ص ۲۵،۶۴۔

۱۹۔ ایضاً ص ۲۵۔

۲۰۔ Muslim Modernism, p.85.

۲۱۔ *Ibid,* p.91.

۲۲۔ *Ibid,* pp.87-88.

۲۳۔ Internal Religious Development, pp.862-63.

۲۷۔ *Ibid*, p.96.

۲۸۔ اسلام اور جدیدیت، ص ۸۳،۱۸۲۔

۲۹۔ My Belief in Action, p.154.

۳۰۔ Islamic Modernism, p.93

۳۱۔ My Relief in Action, p.157.

۳۲۔ *Ibid*, p.157.