اسلام

چند عصری مسائل

ڈاکٹر منظور احمد

Marfat.com

Marfat.com

اسلام

چند عصری مسائل

ڈاکٹر منظور احمد

پیس پبلی کیشنز
42۔منظور منزل اُردو بازار لاہور
موبائل:0307-4505020, 0322-4298311
Email:peace-publications@yahoo.co

Marfat.com

جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ ہیں

297-3
73
۱۲۴۲۵۰

کتاب کا نام: اسلام۔ چند عصری مسائل

مصنف کا نام: ڈاکٹر منظور احمد (ستارہ امتیاز)

تعداد: 500

اشاعت: 2015ء

کمپوزنگ: ثاقب جاوید۔ بساط ادب (پاکستان)

ناشر: پیس پبلی کیشنز

ڈسٹری بیوٹر

کتاب وادی

42۔ منظور منزل بالمقابل گورنمنٹ مسلم ماڈل ہائی سکول اُردو بازار لاہور
فون:042-37361448 موبائل:0322-4011864
Email:kitabwaadi@yahoo.com

خان بک کمپنی

3۔ کورٹ سٹریٹ لوئر مال لاہور۔ فون:042-37325463

Marfat.com

فہرست مضامین

	دیباچہ	ڈاکٹر منظور احمد	۴
	پیش لفظ	ڈاکٹر جمال نقوی	5
۱۔	نظریہ اور پاکستان		۷
۲۔	ریاست، جمہوریت اور اسلام		۳۳
۳۔	پس چہ باید کرد؟		۵۷
۴۔	نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام		۷۶
۵۔	شناخت کی تلاش		۱۰۴
۶۔	دہشت گردی: چند بنیادی پہلو		۱۰۷
۷۔	جدیدیت اور مابعد		۱۱۶
۸۔	عصر حاضر میں اسلامی فکر		۱۳۲
۹۔	روایت، جدیدیت اور لسانیات		۱۶۰

Marfat.com

دیباچہ

کیا موجودہ زمانے میں اسلام پر عمل کیا اسی رسمی طریقے سے مفید ہوگا جس طریقے سے ہم اب تک کرتے آئیں ہیں؟ یا ہمیں اسلام سے اپنے مسائل کے سلسلے میں کوئی رہنمائی مل سکتی ہے۔ان چند سوالوں کے جوابات ان مضامین کے ذریعے دینے کی کوشش کی گئی ہے۔

اسلام کے متعلق عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ایک کلّی نظام حیات ہے۔اگر ایسا ہے تو یہ کس طرح جدید زمانے کے سیاسی، معاشی، اور معاشرتی مسائل کے بارے میں ہم کو کوئی نقشہ فراہم کرتا ہے۔ان سوالوں کے جواب کسی ایک مضمون یا کتاب کے ذریعے دیا جانا ممکن نہیں ہے۔زمانۂ جدید میں اسلام کو نظامِ حیات کے طور پر پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہیں لیکن عملاً اس کی صورتیں بہت زیادہ کامیاب ہوتی نظر نہیں آتیں۔ ہمارا فرض ہے کہ ذرا باریک بینی کے ساتھ مختلف قسم کے مسائل کا جائزہ لیا جائے اور پھر کوئی قابلِ عمل راستہ تلاش کیا جائے۔یہ چند مضامین بعض مسائل کی تفہیم کے سلسلے میں لکھے گئے ہیں اور میری دانست میں اس سلسلے میں ابھی مزید کام کرنے کی ضرورت ہے۔ مجھے امید ہے کہ اسلام کی تفہیم کے سلسلے میں یہ مفید ثابت ہوں گے۔

ڈاکٹر منظور احمد

(ستارہ امتیاز)

۱۳ جولائی ۲۰۱۱ء

Marfat.com

پیش لفظ

'اسلام چند فکری مسائل' کے بعد 'اسلام۔ چند عصری مسائل' معروف دانشور اور فلسفی پروفیسر ڈاکٹر منظور احمد (ستارہ امتیاز) کی تسلسل کے ساتھ ایک اور اہم کتاب ہے۔ جس میں انہوں نے ریاست اور جمہوریت، روایت اور شناخت، جدیدیت اور مابعد، روشن خیالی اور دہشت گردی، نظریہ اور اجتہاد کے ساتھ ہی عہدِ حاضر میں اسلامی فکر جیسے موضوعات کا بڑی عرق ریزی سے جائزہ لیا ہے اور بعض اہم مسائل کی تفہیم کا فریضہ بحسن وخوبی انجام دیا ہے۔اس طرح عصرِ حاضر کے سیاسی، معاشی اور معاشرتی مسائل کا حل اور ایک نظامِ حیات کے نقوش اسلامی فکر و فلسفہ کی روشنی میں تلاش کرنے کی کوشش کی ہے اور اس پر مزید کام کرنے کے لیے رہنمائی کا فریضہ انجام دیا ہے۔

گفتگو اور سوال کرنے کا جو عمل ہمارے معاشرے اور خصوصاً مسلم اُمہ میں رک گیا ہے، جس کے دروازے ہمارے نام نہاد علماء نے یہ کہہ کر بند کر دیے تھے کہ اسلام میں کچھ چیزیں ماننے کی ہیں اور کچھ جاننے کی۔ جو باتیں ماننے والی ہیں اُن پر غور وفکر اور سوالات کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ جب کہ اللہ کی آخری کتاب قرآنِ کریم بغیر کسی تفریق کے تمام معاملات پر غور وفکر کی دعوت دیتی ہے۔اسی دعوت کے پیش نظر ڈاکٹر منظور صاحب کے دولت کدے پر کافی عرصے تک مختلف موضوعات پر گفتگو اور سوالات کا سلسلہ جاری رہا ہے۔اُن مجالس میں مجھے بھی شرکت کا موقع ملا ہے۔تمام حاضرین کے بحث و مباحثہ کے بعد ڈاکٹر صاحب کا دانش مندی کے ساتھ مدبرانہ بیان تمام حاضرین کے لیے تشفی اور اطمینانِ قلب کا سبب بنتا رہا ہے۔افسوس کہ ان مجالس کی روداد بوجوہ شائع نہ ہو سکی۔

اسلامی مملکتِ پاکستان میں جن موضوعات پر بولنے اور لکھنے کی جرأت نہیں ہوا کرتی ہے ڈاکٹر صاحب نے ان اہم اور نازک موضوعات پر بڑی جرأت مندی کے ساتھ اپنی عالمانہ اور

Marfat.com

دانشورانہ تقریر وتحریر کا سلسلہ جاری رکھا ہوا ہے۔ان موضوعات میں مصور پاکستان علامہ ڈاکٹر محمد اقبال کی شخصیت اور فکر پر ڈاکٹر منظور احمد نے بڑی جرأت مندی سے ایک اہم کتاب تحریر کی ہے۔ جس میں "Reconstruction of Religious Thoughts in Islam" کے حوالے سے کھل کر گفتگو کی ہے۔اسی طرح اپنی پچھلی کتاب ''اسلام۔چند فکری مسائل'' میں مذہب اور صداقت، اسلام اور اخلاقیات، تغیر اور ثبات کے ساتھ ہی عصر حاضر میں اسلامی تفہیم اور تصور خدا جیسے اہم موضوعات پر گفتگو کر کے اس سوال کا جواب تلاش کرنے کی کوشش کی تھی کہ مسلمانوں میں زندگی اور ترقی کے وہ آثار نظر کیوں نہیں آتے جو آج مغربی اور مشرقی ممالک میں نظر آتے ہیں۔

موضوعات کی ہمہ رنگی کے باوجود ڈاکٹر منظور احمد کے مضامین میں ایک قدرِ مشترک اُس نئے فریم ورک یا پیراڈائم کے خدوخال کی وضاحت وجستجو ہے جو ان کے خیال میں عصرِ حاضر کی اہم ضرورت ہے۔ یہ روشنی اس دور میں پھیلی ہوئی تاریکی اور اس سے خوف زدہ انسان کی رہنمائی کا فریضہ انجام دے گی کیوں کہ افلاطون نے کہا تھا کہ ''ہم ایک ایسے بچے سے آسانی سے درگزر کر سکتے ہیں جو اندھیرے سے ڈرتا ہو، لیکن زیادہ المناک بات یہ ہے کہ آدمی روشنی سے خوف زدہ ہو۔''

مذکورہ بالا چند کتابوں کے علاوہ بھی ڈاکٹر منظور احمد اپنی روشن خیال فکر کے تحت قومی اور بین الاقوامی کانفرنسوں، سیمیناروں، اور رسائل وجرائد کے ذریعہ مسلم امہ کی نشاۃ ثانیہ پر عہدِ جدید کے تقاضوں کے مطابق غور وفکر کرنے پر زور دیتے رہے ہیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ مسلم امہ کو عمومی طور پر اور پاکستان کی اسلامی ریاست اور عوام کو خصوصی طور پر ایسی روشن خیال تحریروں کی آج شدید ضرورت ہے، تاکہ معاشرے سے جہالت و بربریت اور شدت پسندی و دہشت گردی کی تاریکی ختم ہو اور خوشحالی، امن وانصاف کا بول بالا ہو۔

ڈاکٹر جمال نقوی
drjamalnaqvi@hotmail.com

۱۴ فروری ۲۰۱۴ء
شکاگو (امریکہ)

Marfat.com

نظریہ اور پاکستان

گفتنی:

یہ مضمون جون ۱۹۹۸ء میں ایک کلیدی خطبہ کی حیثیت سے پاکستان کے پچاس سالہ جشن کے موقع پر پیرس میں منعقد ہونے والی ایک کانفرنس کے لیے لکھا گیا تھا۔ یہ کانفرنس پاکستان اور پیرس کے ایک تحقیقی ادارے Maison des Science de L'Homme کے اشتراک سے منعقد کی گئی تھی اور پیرس میں پاکستان کے متعینہ سفیر سعید اللہ خان صاحب دہلوی اور ڈاکٹر صوفیہ ممتاز نے اس سلسلے میں خصوصی دلچسپی لی تھی اور ان کی کوششوں سے فرانس اور پاکستان کے اہل علم کا ایک وقیع اجتماع ممکن ہوسکا تھا۔ اس کانفرنس میں پڑھے گئے مقالات کو بعد میں کسی قدر ضروری ترمیم کے ساتھ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس نے *Pakistan, The Contours of State and Society* کے نام سے ۲۰۰۲ء میں شائع کیا۔ اس کتاب کو بڑی محنت اور جانفشانی سے ڈاکٹر صوفیہ ممتاز، جو پاکستان انسٹی ٹیوٹ آف ڈویلپمنٹ اکنامکس میں سنئیر اسکالر ہیں، پروفیسر راسین (Jean-Lue Racine) اور لاہور یونیورسٹی آف مینیجمنٹ سائنس کے پروفیسر ڈاکٹر انوار علی نے مرتب کیا تھا۔ اس سے قبل یہ مضمون پروفیسر ڈاکٹر خالدہ غوث اور میری مرتبہ کتاب *Pakistan Perspects and Perspectives* میں رائل بک کمپنی نے ۱۹۹۹ء کراچی سے شائع کیا تھا جو میرے محترم دوست اور ادارہ ثقافت اسلامی کے ڈائریکٹر جناب ڈاکٹر رشید احمد جالندھری کی نظر سے گزرا اور انہوں نے جناب اشفاق انور صاحب سے اس کا ترجمہ کروایا اور ادارہ ثقافت اسلامیہ کے رسالہ 'المعارف'، اکتوبر۔ دسمبر ۲۰۰۲ء میں شائع کردیا۔ میرے کچھ دوستوں کو اس مضمون میں ایک فکری بحث کی نہج نظر آئی اور انہوں نے اصرار کیا کہ اس کو اگر اہل علم کے سامنے نسبتاً وسیع پیمانے پر پیش کیا جائے تو بہتر ہوگا۔ جناب ستار پاریکھ صاحب کے اشتیاق فراواں نے یہ

Marfat.com

مضمون کسی قدر ترمیم کے ساتھ آپ کے ہاتھوں میں پہونچانے کا بندوبست کیا۔

اس عرصہ میں میرے دوست، اور جغرافیہ کے پروفیسر جناب نجم الہدیٰ صاحب کی کتاب ریاست، جغرافیہ اور پاکستان شائع ہوئی انہوں نے مجھ سے اس کتاب کا پیش لفظ لکھنے کی فرمائش کی تھی۔ چونکہ یہ پیش لفظ، کسی قدر آسان زبان میں اسی بحث کا خلاصہ ہے جو میں اپنے مضمون میں پیش کر چکا تھا اس لیے اس کے ایک حصّہ کو بھی تتمّہ کے طور پر شامل کر دیا گیا ہے۔

یہ مضمون کسی ادّعایت کا علم بردار نہیں ہے۔ اس کے لکھنے کا منشاء اس قدر ہے کہ ہم ان دعوؤں پر نظر ثانی کے لیے آمادہ ہو سکیں جو ہم اپنی علمی اور معاشرتی زندگی میں نعروں کی شکل میں استعمال کرتے ہیں۔ شاید اس سے ذہن میں مسائل کو معروضی طور پر سمجھنے کے لیے کچھ کشادگی پیدا ہو سکے۔

ہمیشہ کی طرح ڈاکٹر عبدالقدیر سلیم صاحب اور پروفیسر زبیر بن عمر صاحب نے اصلاح متن میں میری مدد کی ہے۔ ان کا شکر گزار ہوں۔ نفس مضمون کی ذمّہ داری البتہ صرف میری ہے۔

منظور احمد

۱۹ جنوری ۲۰۰۴ء

Marfat.com

نظریہ اور پاکستان

''ہم ایک ایسے بچے سے آسانی سے درگزر کر سکتے ہیں جو اندھیرے سے ڈرتا ہو لیکن زیادہ المناک بات یہ ہے کہ آدمی روشنی سے خوفزدہ ہو''۔ افلاطون

پاکستان کو اب اپنے مفہوم و معانی، مدعا اور کردار کے حوالے سے ایک نظریہ کے مترادف قرار دیا جاتا ہے۔ اس پیش پا افتادہ بات کو ایک طویل عرصے سے اکتا دینے کی حد تک دہرایا جا چکا ہے اور اب اس کو ایک بدیہی صداقت سمجھا جانے لگا ہے۔ اس تصور کی متواتر جارحانہ وکالت نے ان تمام مساعی کو پس پشت ڈال دیا ہے جو خاص طور پر پاکستانی علمی اداروں میں معروضی تجزیوں کے لیے کی گئیں۔ اس سے بعض مخصوص گروہوں کے علاوہ پاکستان کی ہیئت حاکمہ کے سیاسی مقاصد کو بھی تقویت ملتی رہی ہے۔ سنجیدہ دانشورانہ کوششوں کی غیر موجودگی میں پاکستان کا تصور ایک اشکال (aporia) ہی رہتا ہے۔ مندرجہ ذیل تحریر میں اس تصّور میں موجود الجھنوں کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

پاکستان کی تخلیق، جیسا کہ کہا جاتا ہے، دوقومی نظریے پر منحصر ہے، یعنی ہندو اور مسلمان جو ہندوستان میں نمایاں حد تک الگ اور مختلف قوموں کی حیثیت میں اور بعض ادوار میں باہم معاند ثقافتی گروہوں کے طور پر بود و باش رکھتے تھے۔ اگر چہ یہ نزاعی یا بحث طلب مسئلہ ہے کہ ہندوستان میں دو ہی قومیں بستی تھیں، قطع نظر اس بات کے کہ لفظ ''قوم'' کی تشریح کس طرح کی جاتی ہے۔ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ دو سب سے بڑے گروہ ہندوؤں اور مسلمانوں ہی کے تھے۔ ان دونوں ثقافتی گروہوں کی ہندوستان میں اپنی ایک تاریخ اور اپنا تہذیبی پس منظر ہے، اور دونوں خود کو ایک منفرد تشخص کا حامل اور اپنے طور پر دوسرے سے برتر سمجھتے ہیں۔ ان کی اپنی مختلف تہذیبی خصوصیات اور علامات ہیں۔ تاہم ہندوستان کی سیاسیات کے تناظر میں ہر گروہ کا تشخص اور اتحاد ایک دوسرے گروہ کی موجودگی سے تقویت پاتا تھا۔ اگر خالی ہندوؤں اور مسلمانوں ہی کو لیں، تو ان میں مزید قومیتوں، فرقوں، نسلی اور لسانیاتی گروہوں میں ذیلی تقسیم اور آپس کے مناقشات ہیں جو

Marfat.com

وقتاً فوقتاً سر اُٹھاتے رہتے ہیں۔

ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے ایک الگ ریاست کی تخلیق کا تصور تشکیل پانے میں خاصا وقت لگا جیسا کہ ہندوستان میں تحریک آزادی کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے۔ مسلم لیگ جو تخلیق پاکستان کے لیے ذمہ دار جماعت تھی، ۱۹۰۶ء میں اپنی تشکیل کے وقت ہی ایک ایسی جماعت کے طور پر تشکیل دی گئی تھی، جو برطانوی حکومت کے لیے وفاداری کے جذبوں کو ابھارے گی اور ہندوستانی مسلمانوں کے مفادات اور سیاسی حقوق کا تحفظ کرے گی۔(۱)

لیگ کو علیحدہ ریاست یا ریاستوں کے تصور کو متشکل کرنے میں ۳۴ سال کا عرصہ لگا۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ تجربے نے ان کو سکھایا تھا کہ وہ اپنی ثقافت کے تحفظ کے لیے غیر منقسم ہندوستان میں ہندو قیادت پر بھروسہ نہیں کر سکتے، چاہے انڈین نیشنل کانگریس اور گاندھی اپنے سیکولر اور انسان دوست ہونے کا کتنا ہی پرچار کریں۔

یہ مارچ ۱۹۴۰ء کی بات ہے جب قرارداد لاہور (یا پاکستان) منظور کی گئی۔ جن علاقوں میں مسلمان اقلیت میں تھے، وہاں مسلمانوں میں عدم تحفظ کا شدید احساس موجود تھا، سوائے مسلم بنگال کے جہاں ۱۹۰۵ء میں لارڈ کرزن کے عہد میں ان کا الگ صوبہ بنا دیا گیا تھا۔ اس سے پیشتر وہاں بھی عدم تحفظ کا ویسا ہی احساس پایا جاتا تھا، اور پھر اس وقت بھی جب بنگال کے دونوں حصوں کو پھر سے ملا دیا گیا۔ مسلم اکثریت کے علاقے جاگیردار اور قبائلی لیڈروں کے زیر اثر تھے۔ اگرچہ اقلیتی صوبوں کے مسلمان اس سوال کا واضح جواب نہ دے سکتے تھے کہ علیحدہ ریاست یا ریاستوں کے قیام سے اُن کا کس طرح تحفظ ہو سکے گا یا وہ کیونکر اس قابل ہوں گے کہ اپنی ثقافت اور مذہبی تشخص کو قائم رکھ سکیں۔ تاہم یہی وہ صوبے تھے جہاں مسلم لیگ زیادہ منظم تھی اور عوام میں اس کی گہری جڑیں تھیں۔ مسلم لیگ کی طرف سے بعد میں جو قرارداد منظور کی گئی اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس مسئلے سے بخوبی آگاہ تھے لیکن پھر بھی اندازہ ہے کہ مسلم لیڈر اس صورت حال کو پوری طرح سمجھ نہیں پائے۔ تبھی تو وہ قرارداد میں لکھتے ہیں کہ ''آئین میں ان کے لیے اور دوسری اقلیتوں کے لیے کافی موثر اور انتدابی اقدامات کی گنجائش رکھی جائے گی تاکہ ان سے مشورہ کر کے ان کے مذہبی، ثقافتی، سیاسی، انتظامی اور دیگر حقوق اور مفادات کا تحفظ کیا جا سکے''۔(۲) قرارداد کا انتدابی

Marfat.com

(mandatory) بالکل احمقانہ اور کھوکھلا (vacuous) ہے۔ یہ زیادہ سے زیادہ ایک خواہش یا امید کا اظہار ہے کہ اقلیتوں کی ثقافتوں کو دونوں ریاستوں میں تحفظ دیا جائے گا۔

لیکن اس مسئلے میں اہم نکتہ یہ نہیں ہے کہ اس قرارداد کی منظوری کے وقت سیاسی حقائق کو سمجھنے میں کوتاہی ہوئی اور نہ یہ کہ اُن واقعات کے متعلق پیش بینی کرنے میں خاصی کسر رہ گئی جو اگلے تقریباً پچاس سال کے عرصے میں پیش آنے تھے۔ نکتے کی بات یہ ہے کہ اس دور میں مسلمانوں کی ذہانت اس حقیقت کا ادراک کرنے میں ناکام رہی کہ ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ کی تشکیل کے مقاصد کیا تھے اور پھر ۱۹۴۰ء میں اس کا موقف کیا تھا۔ ان دونوں واقعات میں ایک فکری جست واقع ہوئی تھی جس کے عواقب کا صحیح اندازہ نہیں لگایا جاسکا۔ اگرچہ سیاسی جماعتیں زندگی کے بدلتے ہوئے حقائق کے ساتھ اپنے موقف میں کچھ نہ کچھ تبدیلی کرتی رہتی ہیں، لیکن یہ تبدیلی بظاہر متناقص صورت حال پر منتج ہوئی۔ وہ لوگ جو بڑی سرگرمی سے تخلیق پاکستان کا مطالبہ کرتے تھے، وہ ایسے لوگ تھے جو اس کو حاصل کرنے والے نہ تھے اور جو لوگ مسلم بنگال کے سوا، اکثریتی صوبوں سے تعلق رکھتے تھے، وہ ابھی ایسے اقدام کی ضرورت کے قائل نہیں ہوئے تھے۔ مغربی ہندوستان کے کسی بھی اکثریتی صوبے میں مسلم رائے دہندگی کو موثر طور پر منظم نہیں کیا گیا تھا حتیٰ کہ چالیسویں دہائی کے تقریباً وسط میں گویا ۱۹۴۰ء کے خاصی دیر بعد پنجاب میں مسلم لیگ کو صرف ۱۹۴۶ء کے انتخابات میں کسی حد تک کامیابی نصیب ہوئی تھی، جہاں اس سے پہلے سالہا سال یونینسٹ پارٹی (Unionist Party) نے حکومت کی تھی۔ مغربی علاقہ کے دیگر مسلم اکثریتی صوبوں میں بھی صورت حال کچھ زیادہ مختلف نہ تھی۔ یہ تبدیلی صرف اس وقت ہوئی جب جاگیردارانہ اور قبائلی لیڈروں کو احساس ہوا کہ غیر منقسم ہندوستان میں ان کا مستقبل غیر محفوظ ہوگا۔ تبھی انہوں نے مسلم لیگ کی چلتی گاڑی پر چھلانگ لگائی اور مذہب کو ایک آلہ کار کے طور پر استعمال کیا تاکہ عوام کو جذباتی لحاظ سے اکسایا جائے کہ وہ مطالبہ پاکستان کا ساتھ دیں۔ مطالبہ کے بعد پاکستان کے وجود میں آنے میں صرف ۷ سال اور ۵ مہینے لگے۔ یہ عرصہ شاید کسی بھی نو آبادیاتی حکومت کے خلاف آزادی کی تحریکوں کی تاریخ میں سب سے کم ہوگا۔ یہ درمیانی عرصہ بہت مختصر تھا اور پھر مذہبی ثقافت یعنی اسلام کی بنیاد پر ایک ریاست کا مطالبہ جامعیت اور گہرائی

Marfat.com

میں جا کر تجزیہ کا متقاضی تھا۔ لیکن مسلمانوں کے دانشور طبقے کو اتنا بھی وقت نہ مل سکا کہ وہ اسلام کے اقداری نظام پر مبنی ایک جدید ریاست کے تصور کو واضح اور متعین کرنے کی کوشش کرتے۔ ریاست کے اس جدّت پسندانہ تصور میں جو اسلامی ثقافت پر مبنی ہے اور رجعت پسندوں کے ان روایتی اور مذہبی انداز کے خیالات میں بہت زیادہ فرق ہے جو دنیاوی اور فروعی اختلافات کے باوجود بڑی آسانی سے مسلمانوں کی اکثریت کے لیے قابل فہم اور قابل قبول ہیں (۳)

وہ لوگ جو تحریک پاکستان کی تاریخ سے واقف ہیں، اچھی طرح جانتے ہیں کہ پہلی بار آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ ۱۹۳۰ء میں اقبال نے اپنے صدارتی خطبے میں مسلمانوں کی جدوجہد آزادی کے حوالے سے مثبت نظریاتی عنصر کا اظہار کیا تھا۔ ان کی تجویز یہ تھی کہ ہندوستانی برصغیر میں ایک خطّہ سلطنت برطانیہ کے اندر یا اس سے باہر تخلیق کیا جائے۔ اس تجویز کا ٹھوس نتیجہ تقریباً وہی ہے جو اب پاکستان کے نام سے موسوم ہے۔ لیکن اقبال اور دوسرے مسلم دانشور تسلی بخش طور پر اس کشاکش کو ختم نہ کر سکے جو اسلامی نقطہ نظر کی ہمہ گیری اور اس کو ایک جغرافیائی ثقافتی اکائی میں محدود کرنے کے درمیان موجود تھی۔ یہی وجہ ہے کہ پاکستان کو اپنے لیے 'قوم' کی کوئی واضح اور معین تعریف (definition) نہ مل پائی، اور نہ مطلوبہ ریاست کے خط وخال کا کوئی واضح تصوّر، جس سے پتہ چلے کہ یہ کس قسم کی ریاست بنے گی۔ نیز نظم و نسق کا کوئی نقشہ، ترقی کی کوئی سمت اور خاکہ یا ایک مستحکم حکمت عملی بھی مرتب نہ کی گئی جو نقطہ آغاز کے طور پر استعمال ہو سکتی ہو۔ ہر چیز حتیٰ کہ حکومت کی بنیادی تنظیم بھی نئے سرے سے بنانی تھی۔ تعجب کی بات ہے کہ یہ مملکت جس کو اپنی تخلیق کے بعد ابتدائی چند سال کے عرصے میں گوناگوں مشکلات کا سامنا کرنا پڑا تھا، کیسے قائم و دائم رہی! اس کا سہرا عوام کے سر ہے، جنہوں نے اپنی قوت ارادی سے پاکستان کی بقا کے لیے تگ و دو کی۔ ان کی شدید خواہش تھی کہ پاکستان کا وجود برقرار رہے اور دشمنوں کے ارادے خاک میں مل جائیں۔ عوام کی ابتدائی نیک ارادی قوت کے باوجود، تصوراتی خلجان اور قوم میں ایک مضبوط دانشمندانہ ثقافت کے فقدان نے قومی طور پر متحرک، ایثار پیشہ اور ایماندار لوگوں کو قابل عمل آئینی ڈھانچے اور اچھی حکومت سے محروم کر دیا۔

اس فکری پراگندگی کے نتیجہ میں بحث چھڑ گئی کہ پاکستان کس طرح کی ریاست ہوگی۔

Marfat.com

اسلامی ریاست، جیسا کہ قدامت پسندوں کا خیال ہے اور جن کی پشت پر غیر تعلیم یافتہ اور آسانی سے جوش میں آ جانے والے عوام ہیں، یا ایک جدید ریاست جیسا کہ خصوصاً جناح اور عموماً دوسرے لیگی لیڈروں کا خیال تھا۔ جماعت اسلامی جو متوسط طبقے کی ایک چھوٹی لیکن انتہائی منظم سیاسی جماعت تھی، اس نے بھی ریاست کو غیر اسلامی قرار دے دیا تھا اور اپنے ارکان کو سرکاری ملازمت کرنے سے منع کر دیا تھا کیونکہ ان کا خیال تھا کہ اس طرح ایک باطل ریاست کی ملازمت بھی گویا ایک برائی (یا طاغوت) کا ساتھ دینے کے مترادف ہے۔ ان کا مطالبہ تھا کہ ریاست خود کو ایک اسلامی ریاست قرار دینے کا اعلان کرے۔ اس ضمن میں انہوں نے خود ایک مہم کا آغاز کیا، منظم مظاہرے کیے اور اس مقصد کے لیے لاکھوں پوسٹ کارڈ چھپوا کر دستور ساز اسمبلی کو ارسال کیے۔ مولانا مودودی کی دلیل یہ تھی کہ اس طرح اعلان کرنے کا مفہوم یہ ہوگا کہ گویا کوئی فرد اپنے مسلمان ہونے یا اسلام قبول کرنے کا اعلان کرتا ہے اور پھر اس طرح کے اعلان کے بعد اپنے عقیدے کے مطابق پیشقدمی کرنی لازمی ہو جاتی ہے۔

اس وقت کسی نے اس دلیل کا جواز طلب نہ کیا بلکہ اس کو ایک بدیہی صداقت کے طور پر قبول کر لیا گیا، حالانکہ اس کے تین حل طلب پہلو تھے۔ (الف) اعمال یا افعال ہمیشہ نیتوں یا ارادوں کا نتیجہ ہوتے ہیں، (ب) ریاست گویا انسانی افراد کی مانند ہے، جو اسلام قبول کرنے کے لیے ایک اعترافی اعلان کرتی ہے اور یوں ریاست اور شہریوں کے تعلق کو قانونی حیثیت مل جاتی ہے۔ (ج) مدینہ میں رسول کریم کے عہد میں جو ریاست قائم کی گئی تھی وہ اس طرح کی ایک اسلامی ریاست تھی جیسا کہ علماء کا موجودہ طبقہ سمجھتا ہے۔ ان پہلوؤں پر، اگر یہ مسلمہ طور پر غلط نہیں ہیں تو بھی، خاصے غور و خوض کے بعد تشریح اور تصوراتی وضاحت کی ضرورت ہے۔ مذہبی لیڈروں کے ارادوں کو اگر شک کی نظر سے نہ بھی دیکھا جائے تو بھی یہ بات درست ہے کہ اپنے ذہنی افلاس اور بیسویں صدی کی ایک مملکت کے رموز کے بارے میں ناواقفیت سے وہ اس مغالطے میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ اسلام نے ایک ہزار سال پہلے زندگی کے تمام پہلوؤں اور تمام مسائل کا مکمل جواب دے دیا تھا جن میں اقتصادی، سیاسی اور قانونی ڈھانچے وغیرہ کے مسائل شامل ہیں، لہٰذا وہ کسی نہ کسی شکل میں ایک ایسی مثالی ریاست کو دوبارہ وجود میں لا سکتے ہیں جیسا کہ ان کی دانست

Marfat.com

میں اسلام کے صدر اول میں موجود تھی۔

پاکستان کو ایک اسلامی ریاست بنانے کا مطالبہ مشرقی پاکستان کی نسبت مغربی پاکستان میں زیادہ مقبول تھا۔ وجوہ ظاہر ہیں۔ پاکستان کے مغربی بازو میں جاگیردارانہ اور قبائلی نظام کا غلبہ ہے جس میں وسیع و عریض زمینیں چند جاگیرداروں اور سرداروں کی ملکیت ہیں۔ کسی نہ کسی طرح اسلام کی وہ تشریح جو مغربی پاکستان کے مذہبی علماء کرتے رہے اس معاشرتی ماحول کو سہارا دیتی ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ زمین کی ملکیت ان کا اسلامی حق ہے اور کسی کو یہ اختیار نہیں کہ وہ ان سے زمین چھینے۔ جماعت اسلامی کے سب سے بڑے لیڈر مولانا ابوالاعلی مودودی نے ۱۹۵۰ء میں ایک کتاب ''مسئلہ ملکیت زمین'' لکھی جس میں کہا گیا تھا کہ قرآن اور سنت (اسلامی قانون اور فقہ کے دو بنیادی مآخذ) کے مطابق زمین کی ملکیت کا حق ناقابل تنسیخ ہے۔ (۴)

اس کتاب کی تصنیف کا مقصد یہ تھا کہ مشرقی پاکستان میں سوشلزم کی سوچ کو بڑھنے سے روکا جائے جو وہاں زور پکڑنے لگی تھی اور مغربی پاکستان کے متوسط طبقے میں سوشلزم کی مقبولیت اور لیبر یونین تحریک کا سدباب کیا جاسکے۔ اسلام بظاہر حکمران طبقے کے لیے کسی خطرے کا باعث نہ تھا، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس کی مدد سے صورت حال بدستور اپنی پہلی حالت پر قائم رہتی تھی اور کسی بھی قسم کی اقتصادی یا اراضی سے متعلق اصلاحات کا کوئی مطالبہ پیدا نہ ہوتا تھا۔ اسلام پسندوں کو تو اس طرح کے اقدامات سے ہی مطمئن کیا جاسکتا تھا کہ دستور ساز اسمبلی نے ''قرارداد مقاصد'' کی منظوری دے دی، جمعہ کی ہفتہ وار چھٹی کا اعلان کر دیا، اور قادیانیوں کو غیر مسلم قرار دے دیا، وغیرہ۔ ان میں سے کوئی اقدام بھی ایسا نہیں جس سے جاگیردار طبقے کے سیاسی غلبہ اور سیادت میں فرق آتا یا پاکستان کے حقیقی اقتصادی اور معاشرتی مسائل کو حل کرنے میں مدد ملتی۔

عقل و دانش کی سطح پر منظر نامہ آج بھی اتنا ہی انتشار کا شکار ہے جتنا کہ پاکستان کی تخلیق کے ابتدائی دور میں تھا، بلکہ کچھ اور زیادہ ابتر حالات میں ہے۔ اس کا سبب ان تشدد پسند گروہوں کی موجودگی ہے جو اپنی ہر بات کو قوت کی دلیل سے منوانے کے عادی ہیں۔ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ معاشرے کے تمام طبقے جو ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں، یکساں ثقافت جس کی بنیاد عقل و دانش پر ہو، قبول کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے۔ پاکستان جغرافیائی لحاظ سے آج جہاں موجود ہے، یہ

Marfat.com

علاقہ صدیوں سے غیر دانشورانہ یا غیر عقلی مزاج کا حامل رہا ہے۔ یہاں کے اکثر لوگوں کا میلان طبع زیادہ تر جذباتیت کی طرف مائل ہے، ان کو جلدی بھڑکایا جاسکتا ہے اور ان کی ذہنی ساخت ایسی ہے کہ کوئی ایسی عقلی دلیل (مستقل طور پر) قبول نہیں کر سکتے جو دیر طلب اور سنجیدگی کی متقاضی ہو۔ بدقسمتی سے یہ باتیں صرف عوامی یا گروہی سطح تک ہی وقوع پذیر نہیں ہوتیں بلکہ اعلیٰ درجے کی علمی درسگاہوں، یونیورسٹیوں اسکالروں کے مذاکرات، مذہبی مباحث اور اخبارات و کتب کے تمام مراحل و مدارج میں بھی یہی کچھ دیکھنے میں آتا ہے۔ یونیورسٹی کے شعبوں میں حقیقی اسکالر تاریخ، فلسفہ، عمرانیات، انسانیات اور اقتصادی علوم میں اپنی غیر حاضری کے ذریعے نمایاں ہیں۔ پاکستانی یونیورسٹیاں علوم انسانی اور معاشرتی علوم کے شعبوں میں بمشکل ہی کوئی تحقیقی کام پیش کر رہی ہیں، جو ان کے نام کے شایان شان ہو۔

مثبت (سائنسی) علوم میں بھی کوئی بہتر کارکردگی دکھائی نہیں دیتی، بلکہ یہ شعبے محض تحقیق کے لگے بندھے ضابطوں کی خانہ پری کے ساتھ چمٹے ہوئے ہیں۔ دانش ورانہ ثقافت نے یونیورسٹیوں میں اپنے قدم نہیں جمائے اور نظام تعلیم کو تجارتی بنیادوں پر چلانے کی وجہ سے جو تھوڑی بہت بے لوث دانش وری رہ گئی ہے، وہ بھی تیزی سے ختم ہوتی جارہی ہے۔ حتیٰ کہ کوئی بھی یہ محسوس نہیں کرتا کہ ان شعبوں کو ترقی دینے کی اشد ضرورت ہے۔ یہ بات حکمران اشرافیہ طبقے پر بھی صادق آتی ہے، ان کو معلوم ہونا چاہیے کہ ہوشمند دانشوروں کی وساطت سے ہی معاشرے میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے۔

کیا وجہ ہے کہ مسلمان دانشور عالم اسلام میں عموماً اور خاص طور پر پاکستان میں ہم عصر چیلنجوں کا مقابلہ کرنے میں ناکام رہے؟ اسی بات کو بنیادی طور پر یوں کہا جاسکتا ہے کہ مسلمان دانشور انہی محدود دائروں کے اندر ہی کیوں رہتے ہیں جو انہوں نے اپنے لیے دسویں صدی عیسوی میں قائم کیے تھے؟ ان سوالوں کا جواب پانے کے لیے یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ مسلمانوں نے پہلی دس صدیوں میں اپنے فکر و عمل کا جو سانچہ (paradigm) تشکیل دیا تھا اس میں کون سے تاریخی اور فکری عوامل کارفرما تھے؟

تاریخ بتاتی ہے کہ مسلم معاشرہ ابھی اپنے ابتدائی دور میں ہی تھا کہ اس کو چند شدید

Marfat.com

صدمے برداشت کرنا پڑے، جن میں سے پہلا صدمہ رسولؐ کی اچانک وفات کا سانحہ تھا۔ رسول اکرم ﷺ کی ذات کے مذہبی تقدس کے زیر اثر عام لوگوں کو غیر شعوری یا نیم شعوری یقین تھا کہ رسول اکرم ﷺ ان کے درمیان ہمیشہ رہیں گے۔ اس ماحول میں اصحاب رسول کو بالکل اعتبار نہ آتا تھا کہ آنحضرت اب ان کے درمیان نہیں ہیں۔ یہ گویا اس احساس کا ثبوت تھا کہ وہ رسول کریم کے دائمی وجود کے بالقوہ قائل تھے۔ (۵) اس کے بعد آدھی صدی کے دوران میں مسلم امّت کو درونی اختلافات اور دو مرتبہ خانہ جنگیوں کا مقابلہ کرنا پڑا۔ مٹھی بھر، مستحکم صاحب کردار افراد، امّت کی اندرونی قوتِ مدافعت اور سیاسی عدم استحکام کے نقصانات کا شعور ہی اس کو مکمل انتشار سے بچا سکا (٦)۔

لگتا ہے کہ شکست و ریخت کا خوف امّت کے ذہن میں پیوست ہو گیا تھا۔ لاشعوری طور پر اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مختلف طرح کے دفاعی طریقہ ہائے کار وضع کیے گئے مثلاً سب سے پہلے مسلم معاشرے نے خود کو ایک مضبوط مرکز کے گرد منظم کیا جس سے بتدریج ملوکیت کا راستہ ہموار ہوا۔ حالانکہ یہ حقیقت ہے کہ اس وقت کا عرب معاشرہ آمرانہ انداز فکر کا حامل نہ تھا بلکہ بہت زیادہ انفرادیت کی طرف مائل تھا۔ اسی طرح لوگوں نے اپنی رضا سے فرماں برداری پر مبنی ایک دینیاتی نظام اپنا لیا اور اسی کو ترقی دی۔ اس دینیات کے مطابق بدائی حاکم خدا ہے جو قادر مطلق ہے اور دنیا سے ماورا ہے جبکہ ثانوی حاکم وہ ہے جو سیاسی طاقت کا مالک اور بااختیار ہے (اولوالامر منکم)۔ اس سیاسی نقطہ نظر کو دینیاتی اور اخلاقی ڈھانچے (paradigm) سے مابعد الطبعیاتی تائید ملتی ہے جو قدر کو رضائے الٰہی پر مبنی قرار دیتا ہے۔ کوئی چیز اس لیے اچھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رضا یہی ہے کہ وہ اچھی ہو ورنہ کسی بھی چیز میں اصلی اور حقیقی قدر موجود نہیں ہے۔ جب یہی دینیاتی نظام قانون سازی پر لاگو کیا جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ ابدی و دائمی قانون ساز بن جاتا ہے اور اس طرح جو بھی قانون یا قانونی ضابطہ بنتا ہے، اس کو کبھی تبدیل نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس میں ترمیم کی جا سکتی ہے۔ اس انداز سے گویا کوئی بھی قانون سماجی بہبود کے لیے نہیں بنایا جاتا بلکہ سماجی بہبود اس قانون کا نتیجہ قرار پاتی ہے۔ کسی بھی طرح کی قانون سازی اگر سماجی بہبود کے فروغ میں ناکام رہتی ہے تو اس میں خود اس قانون کی کوئی کوتاہی نہیں ہوتی بلکہ ان لوگوں کے ارادوں میں

Marfat.com

نقص ہوتا ہے جو اس کو نافذ کرتے ہیں۔ دینیاتی دلائل کے یہ مغالطے منبر اور جامعات دونوں سطحوں پر بڑی مستقل مزاجی سے استعمال ہوتے ہیں۔

اس دانشورانہ 'پیراڈائم' کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ قانون جامد اور متکبر بن جاتا ہے۔ ان حالات میں اگر کوئی اخلاقی یا عصری معاشرتی اقدار کی روشنی میں قانون کا تنقیدی جائزہ لینے کی کوشش کرتا ہے تو اس کو معاشرتی مقاطعہ یا دیگر ہولناک نتائج کی دھمکیاں ملتی ہیں۔

اگرچہ مسلمانوں کی دانشورانہ تاریخ نے متعدد متبادل فکری مثالیے (پیراڈائم) پیش کیے ہیں جن میں کم از کم تین قابل ذکر ہیں: عقلی، صوفیانہ اور کلامی، اس کے باوجود معاشرے نے آخری قسم کا انتخاب کیا، تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ عقلیت پسندی احساس ذمہ داری کا تقاضا کرتی ہے اور بنی نوع انسان کا میلان طبع اس سے اجتناب کرنے کی طرف مائل ہے۔ انسانوں کی فطرت ہے کہ وہ احکام کو ماننے اور اقتدار کے اتباع میں سہولت اور آسانی پاتے ہیں (۷)۔ انسانوں کے حکم ماننے کے لیے قدرتی رجحان کے علاوہ اُس وقت کے اسلامی دور کی سماجی اور سیاسی صورت احوال بھی حاکمانہ نمونے کی متقاضی تھی۔ یہ وہ وقت تھا جب دینیات کا نظام ایک واضح شکل اختیار کر رہا تھا اور یہ نمونہ عوام اور ماہرین قانون دونوں کے لئے قابل تسلیم تھا۔ قانون سازی کا یہ نمونہ مسلمانوں کے ذہن میں اس حد تک راسخ ہو چکا ہے کہ اب یہ ایک بدیہی صداقت نظر آتا ہے۔ اور فطری طور پر ہر پہلو سے مذہب کے مساوی سمجھا جاتا ہے۔ یہ بات کہ یہ مذہب کی ایک تعبیر ہے اور ان بہت سی دینیاتی اور مابعد الطبعیاتی ساختوں میں سے ایک ہے نظروں سے اوجھل ہو گئی ہے۔ سوچنے کا یہ انداز مسلمانوں کے ذہن کی طبعیت ثانیہ بن گیا اور اس کو کوئی نہ مانے یا اس پر نکتہ چینی کی جائے تو گویا اس کے مذہبی وجود کے لیے خطرہ بن جاتا ہے۔ یہ بات کہ ایک شخص انتہائی طور پر مذہبی ہو سکتا ہے لیکن کسی مخصوص دینیاتی اور مابعد الطبعیاتی ساخت سے انکاری ہے جمع ضدّین سمجھی جاتی ہے اور ایسے شخص کو دائرہ اسلام سے خارج کر دیا جاتا ہے۔

جنوبی ایشیا کا معاملہ یہ ہے کہ یہاں اسلام پہلے تو ساحلی علاقوں میں چھوٹی چھوٹی بستیوں کی شکل میں متعارف ہوا اور پھر بعد میں ایک سلطنت کی صورت میں ایک مضبوط تہذیب کے بالمقابل وجود میں آیا۔ یہ مخالف تہذیب ہندوستانی تھی جس کی جڑیں ہندومت کے ثقافتی ورثے

Marfat.com

میں پیوستہ ہیں۔ یہ دونوں تہذیبیں یعنی اسلام اور ہندومت ایک دوسرے کے آمنے سامنے موجود رہیں، اور ان میں سے کوئی نہ تو اتنی جاذب اور لچکدار تھی کہ دوسری اس کو اپنے اندر سمو لے اور نہ اتنی طاقتور تھی کہ دوسری کو نیست و نابود کر دے۔ البتہ انہوں نے کچھ رسموں رواجوں یا سماجی اور ثقافتی طرز عمل کی حد تک ایک دوسرے کو جزواً متاثر بھی کیا۔ مسلمانوں نے حمیت کے جذبے سے اپنے توحید پرستانہ تشخص کی حفاظت کی جبکہ ہندو ہمیشہ غیر ملکی مسلمانوں کی حکمرانی سے چوکنے رہے۔ اس طرح کے معاملات میں یہ ایک فطری بات تھی کہ ہندوستان میں مسلم معاشرہ اپنے آپ کو غیر محفوظ اور مخدوش حالت میں محسوس کرتا تھا۔ لہذا قانون کے الفاظ کو اہمیت دیتے ہوئے اور مذہب کے باطنی مفہوم کے بجائے اس کے رسمی اظہار پر زور دیا گیا۔ سید احمد سرہندی (۱۵۶۴ء تا ۱۶۲۴ء) یا شاہ ولی اللہ (۱۷۰۳ء تا ۱۷۶۲ء) کی اصلاحی تحریکیں ایک لحاظ سے مسلم امہ کے اجتماعی خدشے کے خلاف اپنے تہذیبی تحفظ کی سرکاری اور غیر سرکاری کوششیں تھیں۔ جب تحریک پاکستان کے لیے مذہبی حمایت حاصل کرنے کی کوشش کی گئی تو علماء نے مذہب کی اس قانونی اور رسمی دسترس کے ساتھ اس کی حمایت کی جس کو برصغیر کے مسلمانوں کے متوسط شہری طبقے اور تجارت پیشہ بورژوا کی تائید حاصل تھی۔ ایک بار تخلیق پاکستان کے ساتھ اسلام کا رشتہ جڑ گیا تو پھر سیاسی رہنماؤں نے اس بات کو نہ سوچا کہ ایک جدید مسلم ریاست کی ترقی کے لیے آئندہ اس سے کیا مسائل پیدا ہونگے!

یہ ہے تخلیق پاکستان کا وہ عمومی تناظر یا پس منظر جس سے پتہ چلتا ہے کہ مسلمان دانش ور مندرجہ ذیل پہلوؤں پر پوری طرح سے غور و فکر کرنے سے قاصر رہے:

(ا) ہندوستان میں مسلم قوم پرستی ایک مخالفانہ عامل یعنی ہندو یا بھارتی قوم پرستی کا طفیلی / ضمنی عنصر ہے۔

(ب) مذہب کی بنیاد پر ہندوستان میں ایک اسلامی ریاست کا قیام، اسلام کے عالمگیریت کے فلسفہ سے کلّی طور پر ہم آہنگ نہیں ہوسکتا۔

(ج) مطالبہ پاکستان کی محدود حمایت برصغیر کے زیادہ تر شہری اصلاحی urban puritan اسلام کی طرف سے ہوئی جو روایتی اسلام کے برخلاف ایک تجدیدی تحریک کا

Marfat.com

نتیجہ تھا۔

(د) یہ اسلام ایک مخصوص دینیاتی نظام کی نمائندگی کرتا ہے، جہاں خدا پوری طرح دنیا سے الگ تھلک اور ماوراحاکم (Transcendent Ruler) ہے۔

(ہ) ان پڑھ عامۃ الناس ایک ایسے شاندار ماضی کے تصور کے لیے متحرک کیے گئے جو رومانی انداز کا تھا اور سادہ دلی سے تسلیم کرلیا گیا۔

(و) اسلام کا یہ تصور ایک ایسی ریاست کا نقشہ پیش نہیں کرتا جو محمد علی جناح کے تصور کے مطابق ہوں۔ جناح کا تصور یہ تھا کہ اسلام، جمہوریت، عدل اور مساوات کی وہ بنیادیں فراہم کرتا ہے جو ایک جدید ریاست کی بنیاد ہوسکتی ہیں۔ جناح یہ نہیں سمجھتے تھے کہ جدید اسلامی ریاست کے قوانین اور ادارے بعینہٖ وہی ہونگے جو قرون اولیٰ میں مسلمانوں نے وضع کیے تھے۔ اصلاحی اسلام کے علمبرداروں اور جناح کے درمیان یہ تصوراتی بعد میں ایک ایسی جدید ریاست کی تخلیق میں مسائل کا باعث ہوا جس کی بنیاد اسلامی اقدار پر ہو، جیسا کہ مسٹر جناح نے سوچا تھا۔

یہاں ہم نے یہ مفروضہ تسلیم نہیں کیا کہ تاریخ ہمیشہ ایک سرد منطق کی راہ اختیار کرتی ہے، یا یہ کہ ہندوستان کی تقسیم سے پہلوتہی کی جاسکتی تھی۔ ہندوستان تو شاید کبھی مشکل سے ہی ایک متحدہ سلطنت کے طور پر قائم رہا ہوگا اور اس موجودہ صورت حال میں تو یہ متعدد اکائیوں میں تقسیم ہوسکتا ہوگا۔ اگر مسلمانوں کو ایک طویل تعلیمی پس منظر، زیادہ دانشمندانہ قوت اور اپنا کردار ادا کرنے میں زیادہ وقت حاصل ہوتا تو غالباً مسلم قیادت حالات کے دھارے کو زیادہ مثبت انداز سے متاثر کرنے پر قادر ہوتی اور آزاد / خودمختار مسلم ریاست یا ریاستوں کے قیام اور حکمرانی کے لیے ایک بہتر انداز سے سوچا سمجھا منصوبہ زیرعمل لاسکتی تھی، لیکن عقلیت پسندی پر تعمیر کردہ ایک آزاد جمہوری جزیرہ نمائے ہندوستان کا دوسری عالمگیر جنگ سے پیدا شدہ ہنگامی حالات میں وجود میں آنا دشوار تھا۔ اس کے باوجود آج کے لیے ایک بہتر تفہیم اور ہم عصر صورت حال کے تجزیے سے مستقبل میں پیش آنے والے حالات کو متشکل کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔ پاکستان جیسا کہ ایک جغرافیائی اکائی کے طور پر تقریباً اقبال کے تصور کے مطابق ہے اور اُن سماجی و سیاسی اور مذہبی حدود میں واقع ہے

Marfat.com

جن کو اقبال سے منسوب کیا جاتا ہے تو اس کے متعلق فیصلہ کن سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہاں سے کہاں تک ترقی کی گنجائش ہے؟ آیا اس صورت حال کے تصوراتی تجزیے (conceptual analysis) سے اس سلسلے میں ہماری مدد ہوسکتی ہے کہ ہم اپنے ملک کی آئندہ ترقی کے لیے مناسب راہ عمل اختیار کرلیں؟

آیئے ہم پہلے ہی یہ اعتراف کیے لیتے ہیں کہ مذہب، چاہے وہ کسی بھی شکل میں ہو، پاکستانی لوگوں کی زندگی میں واقعی اہم کردار ادا کرتا ہے۔ اس کو ان کی زندگیوں سے خارج کرنے کی کوشش ایک غیر دانشمندانہ عمل ہوگا اور محض ناکامی اس کا مقدر ہوگی۔ مذہب اپنی تمام ناکامیوں اور بیجا استعمال کے باوجود ایک بیحد اہم قومی اور معقول ماورائی حوالہ ہے جو بے لوث اقدار (altruistic values) کو بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اس ماورائی حوالے کے بغیر انسان انانیت یا زیادہ سے زیادہ افادیت کا شکار ہونے کا میلان رکھتے ہیں۔ یہ متحرک کرنے والی سب سے مضبوط طاقت بھی ہے جو لوگوں کو زیادہ سے زیادہ ذاتی مفادات کو قربان کر کے نیک عمل کرنے پر آمادہ کرسکتی ہے اور پھر یہ بھی درست ہے کہ اسلام میں دنیاوی اور مقدس کی تصوراتی تقسیم کی اجازت نہیں ہے۔ اسلام صرف ہمہ گیر تقدیس کی درجہ بندی کے تحت عمل کرتا ہے اور اس میں صرف نیکی اور بدی یا اچھے اور برے کی تمیز ہی کی جاسکتی ہے۔ ایک لحاظ سے اسلام نام نہاد دنیاوی افعال کو اس بناء پر تقدیس عطا کرتا ہے کہ اس میں ان کی نیک نیتی شامل ہوتی ہے اور جن کو مشترکہ طور پر ایک نیکی ہی سمجھا جاتا ہے اور ایک معنی میں اُن انسانی افعال کو بے تقدیس قرار دیتا ہے جن کو عام حالات میں اکثر خالص مذہبی سمجھا جاتا ہے۔ تمام مذہبی رسم و رواج کا مقصد سماجی بہبود کا حصول ہی بتایا جاتا ہے تاکہ انسانی زندگی کے معیار کو بہتر کیا جاسکے اور معاشرے کی فلاح کی صورت گری ہو۔ مذہب ایک ہمہ گیر شعور کی حیثیت اختیار کرلیتا ہے جس سے افعال خارجی یا داخلی حکم کے بجائے کسی نتیجے کے طور پر حسب ضرورت سرزد ہوتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں دنیاوی امور پہلے سے ہی مقدس زمرہ میں شامل ہوجاتے ہیں اور اسی طرح مقدس اور غیر مقدس، یا دینی اور لادینی کی تفریق مٹ جاتی ہے۔ انسانی اعمال ان دونوں زمروں سے ماورا ہوکر غیر جانبدار بن جاتے ہیں۔ یہ بھی اس بات کی ایک وجہ ہوسکتی ہے کہ اسلام لادینیت کے ضمن میں اتنا مزاحم ہے جبکہ

Marfat.com

دوسرے بڑے مذاہب یعنی عیسائیت، ہندومت اور کنفیوشس کا مذہب کم و بیش کسی نہ کسی حد تک لادینیت کو قبول کر چکے ہیں۔ (۸) اسلام کے جدید عذر خواہوں کا قصور یہ ہے کہ وہ سیکولر اور مقدس کی ثنویت کو معناً تسلیم کرتے ہیں اور پھر دونوں زمروں کو حکم اور فرماں برداری (command and obedience) پر مبنی دینیاتی ساخت کے تحت یکجا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور اس پیراڈائم میں وہ عالمگیر اقدار کی جدید تفہیم کو دائرہ اسلام سے خارج کر کے گمراہ کن قرار دیتے ہیں۔ اور قدیم معاشرتی ضابطوں اور قوانین کو ناقابل تبدیل سمجھتے ہیں۔ اصلاحی اسلام کے پیراڈائم میں زندگی کے سیکولر اور مذہبی نقاط نظر میں جو تناؤ موجود ہیں وہ کبھی تحلیل نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا بہتر طریق کار یہ ہوگا کہ ہم زندگی کے دو قطبی (bipolar) یعنی سیکولر اور مذہبی کی بجائے یک قطبی (unipolar) نظریہ سے ابتداء کریں اور یہ مان لیں کہ ہمارے سارے افعال کی ایک ہی نہج ہے اور وہ روحانی (مذہبی) ہے۔ لیکن زندگی کے جو مظاہر دنیا سے متعلق ہیں ان کے لیے قوانین اور طور طریقے وضع کرنے پر ہم آزاد ہوں بشرطیکہ وہ ان بنیادی اقدار سے جو زندگی کی روحانی اساس نے فراہم کیے ہیں متصادم نہ ہوں۔ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اعمال کا استناد اور اعتبار، کسی متعین قانون کی پابندی سے اخذ نہیں کیا جا سکے گا، بلکہ وہ اس روحانی شعور پر مبنی ہوگا جو مذہب کی بنیاد ہے اور جو ہر زمانہ میں قوانین اور ادارے تخلیق کرنے کے لیے خود مکتفی رہا ہے اور رہنا چاہیے (۹)۔ دین اور شریعت میں خطِّ امتیاز یہی معلوم ہوتا ہے اور یہی وہ ذمہ داری ہے جو روزِ اَلست انسان نے قبول کی تھی اور 'ظَلُومًا جَہُولاً' کا خطاب پایا تھا۔

بظاہر یہ دور کی کوڑی لانے والی بات ہے، لیکن اگر مذہب کو سمجھنے کا پیراڈائم بدلنا ہے تو جنوبی ایشیا کے مسلم دانشور اس سلسلے میں اہم پیش رفت کر سکتے ہیں۔ اس قیاس آرائی کے حق میں کچھ دلائل موجود ہیں، جن میں سے چند ایک یہ ہیں:

(۱) مسلمان ملکوں میں سے وہ جو نسبتاً زیادہ ترقی یافتہ ہیں اور جن کی نظریں مستقبل کی جانب ہیں وہی ہیں جنہوں نے دو متبادل دائرہ ہائے فکر میں سے ایک کو اختیار کر لیا ہے یعنی سیکولر یا مقدس۔ ترکیہ نے سیکولر طرز کو اختیار کر رکھا ہے اور اس کو ریاستی طاقت کے ذریعے ایک نظریہ حیات کی طرح نافذ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے برعکس مذہبی تصورات عام لوگوں

Marfat.com

میں زیادہ مقبولیت حاصل کرتے جارہے ہیں ان دونوں فریقوں میں محاذ آرائی ریاست کے جواز اور مقاصد کے کسی بھی عقلی طور پر تسلیم شدہ نمونے کے لیے غیر تعمیری ہوگی۔ جب تک کسی ایسے حق بجانب اور مناسب پیراڈائم کو فروغ نہ حاصل ہو جائے، جو مذہبی شعور اور جدید ریاست کے عمل اور ترقی کی ضروریات کو بیک وقت پورا کرے، اس وقت تک معاشرے کے لیے ایک مکمل با تدبیر اور مضبوط معاشرتی عمل کو بروئے کار نہیں لایا جا سکتا۔ ایک دوسرے ملک، ایران نے امام کے تصور کے ذریعے جو فی الوقت غیاب میں ہے، الوہی حاکمیت (حکومت الٰہیہ) کے تصور کو قبول کر لیا ہے۔ اس عبوری دور میں الٰہیاتی فقیہ (یا ولائت فقیہ) الٰہیاتی عزائم کی توجیہ اور تاویل کا فریضہ سرانجام دیتے ہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ یہ تصور عوام کی خواہشات کے بہت قریب ہے لیکن کسی چرچ کی الٰہیات کے مانند اس میں بگاڑ پیدا ہو سکتا ہے۔ معاشرے کے بنیادی تضادات گومگو کی حالت میں حل طلب رہیں گے۔ ان متبادل صورتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا عمل ایسا ہے گویا کہ ایک مخمصے کو اپنے اوپر لاد لیا جائے، اس سے پیدا ہونے والی الجھنوں کا مسلم عوام کو بہر حال سامنا کرنا ہوگا تاوقتیکہ وہ اس کو ایک نئے تصوراتی تناظر میں حل نہ کر لیں۔

(۲) قدامت پسندانہ مذہبی نظریہ کے استحکام اور ایک دروں بین اجتماعی نفسیات کے باوجود ہندوستان وہ سرزمین تھی جہاں مذہب کو برقرار رکھتے ہوئے سید احمد خاں (۱۸۱۷ء تا ۱۸۹۸ء) نے مذہب کی تفہیم اور اس کی تاویل کے لیے ایک نئے تنقیدی طریق کار کو فروغ دیا۔ سید احمد خاں نے مسلم دنیا کے دوسرے خطوں کے اپنے پیش رو علماء سے کہیں زیادہ آگے جا کر مسلم دانش وری کے اس مہلک سکوت کو توڑنے میں کامیابی حاصل کی جو گزشتہ پانچ سو سال سے موجود تھا۔ انہوں نے مسلم دینیات کے متبادل تعمیری طریق کو ترقی دینے کا سلسلہ اس لیے شروع کیا کہ وہ مذہب کی افہام و تفہیم سائنسی نظریے کی مدد سے کرنا چاہتے تھے۔ یہ انہی کی کوشش کا نتیجہ تھا کہ قدامت پسندانہ اسلام کی جانب سے سخت مخالفت کے باوجود ہندوستانی مسلمانوں کے لیے گویا ایک دریچہ کھل گیا جس سے معلوم ہوا کہ مغربی دنیا میں کیا ہو رہا ہے۔ یہ ایک ایسا مظہر تھا جو برصغیر میں مسلم دانشوری کی تاریخ میں ایک منفرد واقعہ تھا۔ اس سے پیشتر مغلیہ عہد کے دوران جبکہ ان کو پرتگیزی اور برطانوی نو واردوں سے واسطہ پڑا، اس وقت بھی کسی کو اس بات کا خیال نہ آیا تھا

۱۲۶۷۵۵
۱۲۵۰
Marfat.com

کہ ان سے کچھ سیکھا جائے یا کوئی فائدہ اٹھایا جائے، حالانکہ وہ لوگ ہندوستان میں جدید علم اور ٹیکنالوجی کے نئے راستے بنا رہے تھے۔ بعد میں اقبال کی شخصیت میں ایک اور استثنائی صورت سامنے آئی جس نے مغربی روایت میں تعلیم حاصل کی تھی اور جس نے اپنے مدراس میں دیئے گئے لیکچرز کو "Reconstruction of Religious Thought in Islam" (یعنی اسلام میں دینی فکر کی تشکیل نو) کا عنوان دیا تھا۔ جس میں اسلامی فکر کی نئی تشکیل کے ایسے امکان پر توجہ مبذول کرائی گئی جو قدامت پسند ہندوستانی مسلم دانش وری کے نقطہ نظر کے لیے بھی قابل قبول ہو۔ اگر چہ اقبال نے اپنے افکار کے مفہوم کو بڑی احتیاط سے لفظوں کی صورت میں ڈھالا ہے، اور اجتہاد کے تصور کو اس کے پورے مفہوم میں پیش کرنے کی جسارت نہیں کی، تاہم انھوں نے اسی مفہوم کے لیے ''اسلام میں حرکت یا عمل کے اصول'' کی اصطلاح استعمال کی ہے جو کہ بڑی حد تک واضح ہے۔ ان کے فلسفے کے پورے تناظر کو دیکھا جائے تو اسلام کی روح ایک طرح سے متواتر تخلیقی عمل کی حیثیت رکھتی ہے اور اپنے آپ کو ایسی نئی صورتوں میں ظاہر کرنے کے لیے آزاد ہے جو ضروری نہیں کہ پہلی صورتوں سے مشابہ ہوں۔ اقبال کے سوا کسی اور نے اس انداز سے اسلام کی نئی تاویلات کی راہ کھولنے کی کوشش نہیں کی جو غیر روایتی علم کلام اور ارسطا طالیسی منطق پر مبنی نہ ہو۔ یہ دونوں کوششیں (سرسید اور اقبال) ایک نئے دائرہ فکر کو پروان چڑھانے کے لحاظ سے بہت اہم ہیں اور دونوں کا اصل ماخذ بھی جنوبی ایشیا میں ہے۔

(۳) پاکستان میں (اگر چہ بعض اور مسلم ممالک میں بھی) ایک اہم معاشرتی تبدیلی وقوع پذیر ہوئی ہے یعنی دیہی آبادی کی شہروں کی طرف منتقلی۔ علاوہ ازیں ذرائع ابلاغ کا انقلاب دیہی آبادی پر بڑے نمایاں طور پر اور بہت تیز رفتاری سے اثر انداز ہو رہا ہے۔ اس نقل مکانی کے دو بڑے نتائج وجود میں آتے ہیں۔ پہلا تو یہ ہے کہ آبادی کے بہت بڑے حصہ پر جاگیردارانہ گرفت اب کم ہو رہی ہے۔ وہ دیہاتی جو اپنے گھر بار چھوڑ کر شہروں میں جا بسے یا انہوں نے شہری زندگی کے جدید طور طریقے اختیار کر لیے، اب وہ ان جاگیردار آقاؤں کے پہلے کی طرح مستقل ووٹر نہیں رہے جو ان کو پارلیمنٹ یا اسمبلیوں تک پہنچانے کا اہم ذریعہ تھے۔ یہ بات پاکستان کی اسمبلیوں کے یکے بعد دیگرا انتخابات کے انعقاد سے سامنے آئی ہے۔ اور مزید بیس ایک سال کا

Marfat.com

عرصہ گزرنے کے بعد ہی ملک کے حکمران طبقے میں واضح حد تک معیاری تبدیلی دیکھنے میں آئے گی۔ دوسرا اور بہت نمایاں نتیجہ یہ ہوا کہ شہری آبادی میں بڑھتے ہوئے اضافے، سیاسی لحاظ سے مرکز کے اختیارات میں اضافہ، منڈیوں کی اقتصادی حالت اور مزدوروں کی نقل مکانی جیسے عوامل نے مل کر بقول گیلنر (Gelner) عوامی اسلام کی معاشرتی بنیادوں کو کمزور کر کے عوام النّاس کو بلند اسلام (High Islam) یا اصلاح شدہ اسلام سے متعارف کیا ہے۔ اصلاح شدہ اسلام، سے ایک اصلی یا حقیقی مشترک تشخص اور مسلم آبادیوں کی معاشرتی عظمت کو ایک قسم کی سند ملتی ہے اور وہ ان کو دیہی یا عوامی طبقہ سے اوپر اٹھا کر نیا وجود بخشتا ہے اور مثبت طور پر خود آشنا کرتا ہے۔ نیز یہ منتقلی مدنی قدروں کو مضبوط کرتی ہے اور جاگیردارانہ ثقافت کے خلاف مزاحمانہ قوت مہیا کرتی ہے۔ یہ کوئی حیران کن بات نہیں ہے کہ پاکستان میں پہلی مرتبہ تمام قابل ذکر سیاسی اور نیم سیاسی جماعتوں نے جاگیرداری کو قابل مذمت قرار دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ جاگیرداروں کا وسیع وعریض اراضی پہ قابض رہنا ایک غیر اسلامی فعل ہے۔ جماعت اسلامی کے نئے امیر اپنے پیش رو رہنماؤں کے علی الرغم اب جاگیرداریت کو ایک معاشرتی خرابی خیال کرتے ہیں اور ڈاکٹر اسرار احمد (۱۱) اس نکتے کی وکالت کرتے ہیں کہ پاکستان میں زمینیں عشری نہیں ہیں۔ (یعنی وہ اراضی جو کسی فرد واحد کی ملکیت ہو اور وہ اس کا ٹیکس حکومت کو ادا کرتا ہو) بلکہ یہ خراجی ہیں (یعنی وہ اراضی جو فتوحات سے حاصل ہوں اور ریاست ان کی مالک ہو)۔ جماعت اسلامی کے کتابی اثاثے میں بانی جماعت کی ملکیت اراضی پر لکھی ہوئی کتاب اب شاید ہی اشاعت پذیر ہو۔

(۴) جدید اصلاحی (Reformed) اسلام یا شہری اسلام، پاکستان کی اور دوسرے اسلامی ممالک کی شہری آبادی میں بڑا مستحکم ہے۔ ان علاقوں میں خصوصاً نوآبادیاتی نظام کے خلاف اسلامی اصلاحی تحریکوں نے اپنا کردار ادا کیا تھا اس لیے جدید زمانے کے تقاضوں سے اس طبقہ سے تعلق رکھنے والے روشناس ہو چکے تھے۔ طبعاً بھی اس اسلامی تصور کی خصوصیات میں مدافعانہ، مناظراتی (polemical) اور جدلی (argumentative) خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ یہ مغربی طرز فکر کے خلاف خود ایک کلّی نظام حیات ہونے کا دعویدار ہے۔ جو زمانہ جدید میں بتمام و کمال قابل عمل ہے۔ اسلامی ملکوں کی زبوں حالی کی وجہ اسلامی نظام کا ناکافی ہونا نہیں ہے۔ بلکہ

Marfat.com

اسلامی نظام کو نہ اپنانا، بین الاقوامی سازشیں اور حکمرانوں کی نا اہلی ہیں۔ چونکہ اصلاحی اسلام کی گرفت، بالعموم درمیانی درجہ کے خواندہ اشخاص تک محدود رہتی ہے اس لیے عام انتخابات میں ان کو کوئی زبردست کامیابی نصیب نہیں ہوتی۔ لیکن اس کی ذمہ داری کو آسانی سے یہ طبقہ مقتدر قوتوں پر ڈال دیتا ہے۔ جو امتحانات میں دھاندلی اور دھونس سے کامیاب ہو جاتے ہیں۔ البتہ بعض اوقات یہ اسی میں سے کسی مقتدر طبقہ کے سہارے اقتدار میں شریک بن جاتے ہیں۔ لیکن یہ کوششیں مستقبل کے لیے زیادہ بار آور ثابت نہیں ہوتیں، الا یہ کہ کسی ملک میں خصوصی حالات پیدا ہو جائیں اور ان کو بعض معاویہ میں ووٹ حاصل ہو جائیں۔ ضیاء الحق کو جنہیں عموماً مسلم اصلاح پسندوں کی حمایت حاصل تھی، ایک معمول کی منتخب شدہ اسمبلی کی نسبت زیادہ قدرت و اقتدار حاصل تھا اور جن کا ارادہ تھا کہ پاکستان میں اسلام کی حکمرانی قائم کی جائے ان کو بعد میں اسلام پسندوں کی شدید نکتہ چینی کا اس لیے تختہ مشق بننا پڑا تھا کہ سماجی اور انفرادی اقدار کی قابل فہم اور نمایاں بہتری کی طرف پیش قدمی کے بجائے عوام کی اخلاقی حالت اور بھی ابتر ہو گئی، نیز سیاسی کلچر بھی زبوں حالی کا شکار ہو گیا۔ الجزائر جیسے ملکوں میں اصلاح شدہ اسلام کو سیاسی لحاظ سے اپنا کردار ادا کرنے کی اجازت نہ دی گئی، لہذا اس کو ایک مسلم ملک میں حکمرانی کی ناکامی کے لیے دوسروں کو موردالزام ٹھہرانے کے لیے ایک جواز فراہم ہو گیا۔

(۵) شہری اسلام میں وسیع درجہ بندی کی گنجائش ہے۔ ان میں انتہائی قدامت پسند، خالص اصول پرست، جامد تقلید کے حامی اور رسمیات کے علمبردار ہیں جن کو نظریاتی حجت کا ایک نظام مہیا ہے۔ یہ اتفاق ہے کہ اس طرح کے لوگوں کا آبادی میں بنیادی طور پر کوئی خاص اضافہ نہیں ہوا۔ پاکستان میں ان کا تناسب فی الوقت دو سے تین فیصد کی شرح تک ہے۔ اس کے ساتھ ہی شہری اسلام عوامی اسلام کی حدوں کو چھونے لگا ہے، جہاں ایک صوفی یا ملا رسم و رواج کے حوالے سے معمول کے کاموں میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے، لیکن کسی فرد کی پوری زندگی کو اصلاحی اسلام کی طرح پورے طور اپنی گرفت میں نہیں رکھ سکتا۔ ایسی حالت میں افراد، مذہب کے ساتھ ساتھ گروہی، لسانی، نسلی، اور معاشرتی دباؤ کا بھی شکار ہوتے ہیں جو ان کے انتخابی رویّوں کو متاثر کرتا ہے۔ البتہ اگر ان میں سے کوئی وجہ نہ ہو تو بلاشبہ اُن اشخاص کو ووٹ دیتے ہیں جن کو وہ زیادہ

Marfat.com

مذہبی سمجھتے ہیں۔ لیکن مذہب کی طرف جھکاؤ ان کے طرزِ عمل کا کوئی واحد عنصر نہیں ہوتا۔

(۶) نام نہاد شہری اسلام کو ابھی اس امر کا احساس کرنا ہے کہ ان کے پاس اسلامی نظریہ حیات کے خاکہ نما عمومی ڈھانچے کے لیے کوئی مثبت مواد نہیں ہے۔ ان کو بنیادی قسم کی مشکلات کا سامنا ہے، جن کی بناء پر وہ مندرجہ ذیل امور کی واضح طور پر تعریف (define) نہیں کرسکتے:

(الف) قانون کی نوعیت

(ب) انسانی حقوق

(ج) سیاسی ڈھانچہ

(د) عدالتی امور یا انصاف کے معاملات میں اللہ تعالیٰ کا مقتدر کے طور پر کردار

(ہ) کسی مسلم ریاست میں عامۃ الناس کی معاشی سرگرمی کے مقاصد اور عزائم کے بارے میں اقتصادی ایجنڈا جو غیر مبہم انداز سے پیش کیا جائے اور

(و) اس بات کا واضح تر تصور کہ مسلم دینیات اور سماجی قانونی نظام میں کیا کچھ مستقل ہے اور کیا قابل ارتقاء؟

ان کی فکری ساخت کا جمود یا بانجھ پن صرف اسی صورت میں ظاہر ہوسکتا ہے جب خود ان کو یا ان جیسے لوگوں کو کسی ملک کی حکمرانی کا موقع ملے۔ ان کی ناکامی کی وجہ سے ناقدانہ تحقیق کا موقع پیدا ہوسکتا ہے، جس کا تعلق خالص عقیدے یا اصلاح شدہ اسلام سے ہو، خواہ اس کے نتیجے میں انسانی طرزِ عمل متفرق ہو کر سیکولر اور مقدس صورت اختیار کرلے، یا پھر ایک زیادہ ہوشمندانہ ادراکی جدوجہد ہو، تاکہ ایک موحدانہ پیراڈائم کے لیے ارتقا کی صورت پیدا ہوجائے جہاں خدا آگاہی ایک تصور یا ایک حوالہ جاتی نکتے کی حیثیت سے خدمت انجام دیتا ہے، اور نئی ساخت کی ترقی کے لیے ایک تخلیقی عمل کا باعث بنتا ہے۔ اوّل الذکر معاملے یعنی مقدس اور سیکولر کی تقسیم کی صورت میں دونوں متقابل گروہ ایک متواتر کشمکش میں ہوں گے، مقدس زیادہ سے زیادہ تنگ نظری اور بنیاد پرستی پر اصرار کرے گا اور سیکولر زیادہ سے زیادہ آزاد منش معاشرے اور نرم اخلاقیات پر زور دے گا۔

Marfat.com

(د) مجھے ایسا لگتا ہے کہ پاکستان میں معاشرتی حرکیات لازماً فکری دائرہ عمل کو اس انداز سے بدلے گی کہ تنگ نظری پر مبنی بنیاد پرستی ایک نئے ترکیبی مجموعے کی شکل اختیار کر لے گی اور اس میں کامیابی اس وقت ہوگی جب دین اسلام کو سیکولر بنائے بغیر دینیات کا تنقیدی تجزیہ کیا جائے گا۔ اسلامی دانش وری کی ایک اسی نوعیت کی تاریخی روایت بھی موجود ہے (یعنی عقلیت پرستی) اگرچہ اس کو برتری حاصل نہیں رہی ہے۔ اسلامی قانون (شریعت) اور عقائد کی ترقی میں استخراجی منطق کے غیر معمول اثر ورسوخ نے ماضی میں متبادل دینیاتی نظاموں کے پنپنے کی کوئی گنجائش نہیں چھوڑی۔ سیاسی اور معاشرتی نظام جس کا رجحان حکومت کی آمرانہ صورتوں کی طرف تھا جو حکومت کی مختلف شکلوں کے تنقیدی جائزوں کے لیے موزوں نہ تھا۔ مسلمان سیاسی نظریہ ساز اور دانش ور اچھے حکمرانوں کی خوبیوں کے بیان پر ہی مطمئن ہوتے تھے یا زیادہ سے زیادہ ان کو مشورہ دیتے تھے کہ اچھی حکومت کس طرح کی جاتی ہے۔ یہ بات کہ عوام ایک برے حکمران کو معزول کرنے یا عوامی رائے دہندگی کے ذریعے ایک نیا حکمران منتخب کرنے کا حق رکھتے ہیں، اس تصور کو اسلام کے سیاسی فلسفے میں کوئی مقام حاصل نہ ہو سکا۔ اختلاف رائے کا حق تو دیا گیا لیکن اس کے ساتھ کچھ ایسی شرائط بھی عائد کر دی گئیں جن سے اس تصور کی حوصلہ افزائی کے بجائے اس کو کالعدم کرنے کا زیادہ رجحان پایا جاتا ہے۔ یہ محض بیسویں صدی کی بات ہے اور وہ بھی جدید مغربی افکار کے اثرات کے نتیجہ میں کہ اسلام کے سیاسی افکار کی زبان میں تبدیلی رونما ہوئی اور اس میں انسانی حقوق، آزادی اظہار اور حق رائے دہی جیسے تصورات کی بات ہونے لگی۔ منظم سیاسی پارٹیوں کے وجود کا حق اور سماجی بہبود پر مبنی ریاست کی ترقی جیسے عمومی تصورات کو اب اسلام سے متضاد نہیں گردانا جاتا۔

ہم عصر مغربی اور سیکولر دنیا اسلامی طرز اظہار کی اس تبدیلی کو سیاسی اسلام کے تصور کا ظہور سمجھتی ہے، اور ان کی دانست میں تصادم تہذیبوں کے مابین وقوع پذیر ہوگا اور میدان میں فوری طور پر موجود متقابل قوت جو مغربی تہذیب کے خلاف ہے وہ اسلام ہے (۱۲) یہ دَوری (cyclic) تبدیلیوں کے بارے میں ایک ایسی غلط فہمی ہے جو اسلامی دنیا میں بالکل ابتدا ہی سے پیدا ہوتی رہی ہے۔ (۱۳) اسلام پر بیسویں صدی کے جو اثرات پڑے ہیں ان سے وہ معاشرہ کھل گیا ہے جو

Marfat.com

گذشتہ ہزار سال سے دروں بینی کے باعث بند ہو کر رہ گیا تھا۔ یہ ایک فطری بات ہے کہ مغرب کی جدیدیت کے ردّ عمل کے طور پر اسلامی فکر کی تشکیل نو کے لیے جو بھی قدم اٹھایا جائے گا اس کے ردّ عمل میں ایک فکری رجعت بھی نمودار ہو گی جو اپنے اظہار میں سخت ہو گی۔

ہم عصر شہری اسلام کی تعبیر و تشریح میں جو زبان استعمال ہوتی ہے اس کو غیر روحانی غیر اساطیری اور بیشتر تر سیکولر اور نظریاتی ہی کہا جا سکتا ہے۔ بار بار دہرایا جانے والا فقرہ، جو ابوالاعلیٰ مودودی کی تحریروں سے پہلی مرتبہ جنوبی ایشیا میں مقبول ہوا اور پھر مشرق وسطیٰ میں بھی پھیل گیا وہ یہ ہے ''اسلام محض ایک مذہب نہیں، بلکہ نظام حیات ہے''۔ پاکستان میں، جو کہ ایک مسلمہ اسلامی ریاست ہے، مذہبی جماعتوں کا مطالبہ یہ رہا ہے کہ اسلام کے اقتصادی اور سیاسی نظام کو متعارف کرایا جائے چاہے اس کی شکل کچھ بھی ہو۔ مذہب کی نوعیت اور کسی نظریہ حیات کے درمیان جو صریح تضاد پایا جاتا ہے وہ نمایاں نہیں ہوا ہے۔ یعنی یہ کہ مذاہب اپنی اصل کے لحاظ سے ارادے پر مبنی ہیں جبکہ نظریات کا تعلق عقلیت اور بیان (propositional) سے ہے، اور یہ درست یا غلط ہو سکتے ہیں۔ اب مذہب کے اس تبدیل شدہ تصور کے لیے ضروری ہے کہ خود اس کو اپنی کوتاہیوں کا کھوج لگانے دیا جائے اور بالآخر یہ سیکولر بنے بغیر ایک لحاظ سے ''غیر مذہبی'' قسم کا مذہبی بن سکے۔ تب مذہب کا زمرہ 'فالتو' ہو جائے گا۔ تاہم خدا آ گاہی کا وصف اب بھی معاشرتی اور انفرادی اخلاقی طرز عمل کو حدود میں رکھنے کا کام انجام دے سکتا ہے۔ جب تک اسلام بطور نظریہ حیات کے مفروضے کی آزمائش نہیں ہوتی اور اس کی عملی صداقت ظاہر نہیں ہوتی ایک بظاہر حتمی صداقت کی حثیت سے اس کا اثر و رسوخ کم نہیں ہو گا۔ یہ بات لازماً دکھائی دینی چاہیے کہ مذہب کی نظریاتی تشکیلات جیسی کہ وہ فی الوقت ہیں، معاشرے میں کوئی اچھی تبدیلی لانے کے لیے کافی نہیں ہیں۔ ورنہ پرانے ڈھانچہ کی تخریب اور نئے سرے سے تعمیر نو کی ضرورت محسوس نہیں کی جائے گی۔

پاکستان، جہاں جناح اور اقبال، دونوں ہی بڑے محترم مانے جاتے ہیں اور جہاں دونوں نے دینی قیادت کا کبھی دعویٰ بھی نہیں کیا تھا، میرے نزدیک ایک نئے پیراڈائم کے ارتقاء کیلئے موزوں جگہ نظر آتی ہے، جس میں مذہبی اور سیکولر دونوں زمروں کو زیر غور لایا جائے۔ لیکن اس تفہیم کو عامۃ الناس تک پہنچائے جانے کی ضرورت ہے اور وہ بھی مقامی ذرائع ابلاغ کے ذریعے

Marfat.com

تاکہ وہ اسکو بخوبی سمجھ سکیں۔ فی الوقت جدید اور روایتی کے مابین ابلاغ کی شدید کمی ہے اور زبان نے ان دونوں کو جدا کر رکھا ہے۔ وہ دینی مباحث جو اردو یعنی پاکستان کی قومی زبان میں تحریر کردہ ہوں، بڑی حد تک یک رخے ہوتے ہیں، جبکہ وہ لوگ جن کی رسائی انگریزی زبان تک ہوتی ہے، وہ مختلف منطق کے ساتھ ساتھ وسیع تناظر میں مباحث سے آگاہ ہوتے ہیں۔ ذہنی اشتراک صرف اس صورت میں وقوع پذیر ہوتا ہے جب ہم وسیع علمی مباحث میں حصّہ لیتے ہیں، اور یہ ان لوگوں کے لیے فی الوقت دستیاب نہیں ہے جو صرف اردو خواں ہیں۔ پاکستان کا مستقبل اس بات میں مضمر ہے کہ شہر کے خواندہ لوگوں کی ذہنی تربیت کا اہتمام کیا جائے اور ایک نئے فکری سانچہ (paradigm) کو ان کے لیے قابل فہم بنایا جائے جو اسی زبان میں ان کے سریع الفہم کا جو وہ آسانی سے سمجھتے ہیں۔

تتمّہ

پاکستان کے نظریاتی مملکت ہونے کا تصور ایک ایسا دعویٰ ہے جس کے ثبوت میں کچھ عمومی باتیں، کچھ رومان پسندی، کچھ جذباتیت اور کچھ حد تک اسلام کی بیسویں صدی کی نئی تعبیر شامل ہے۔ نئی تعبیر یہ ہے کہ اسلام ایک سیاسی تحریک یا نظریہ ہے اور اشتراکی نظام کے مثل اس کے کچھ بنیادی نظریات ہیں جو عقل کی کسوٹی پر پورے اترتے ہیں۔ ان نظریات پر مبنی ایک اسلامی ریاست کا قیام عمل میں آیا تھا، اور اسی نہج پر آج بھی ایک ایسی اسلامی ریاست کا قیام عمل میں آسکتا ہے۔ اس عمومی دعوی پر مسلمانوں کے اکثر گروہ متفق ہیں اور یہ اسلامی نظام کے سیاسی نعروں کی اساس ہے۔ لیکن بات جب عملاً ایک نظریاتی مملکت کے قیام کی آتی ہے تو اس کی راہ میں وہ بے لچک فقہی نظام، یا نظائر سامنے ہیں جن میں تبدیلی ممکن نہیں ہے۔ پھر زمینی حقائق سے بھی قطع نظر کرلیا جاتا ہے۔ مولانا مودودی نے مسلمان اور سیاسی کشمکش کے ایک حصّہ میں مسلم لیگ پر جو تنقید کی تھی وہ اس حد تک درست تھی کہ اس طریق سے وہ حکومت، یا نظام ریاست قائم نہیں ہوسکتا جو مولانا کی نظر میں اسلامی حکومت کہلاتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے اسلامی حکومت اور اس کے قیام کا طریق کار لکھ کر یہ بتلایا کہ وہ طریق کیا ہوگا جس کے نتیجہ میں یہ مقصود حاصل ہوسکتا ہے۔ وہ طریقہ موجودہ زمینی حقائق میں قابل عمل بھی ہے یا نہیں، یہ بات مولانا کے دائرہ فکر سے باہر رہی۔ بین

Marfat.com

السطور یہ بات بھی فکری طور پر تسلیم کی جاتی رہی جو نظریہ مولانا نے پیش کیا، اس کا ہر متبادل باطل ہوگا، کہ اسلام کا ایک ہی طریق کار ممکن ہے۔

نظریاتی حکومت کے پرچارکوں نے اس بات کی زحمت بھی نہیں کی کہ وہ پاکستانی معاشرہ کا سماجیاتی مطالعہ کریں اور یہ دیکھنے کی کوشش کریں کہ اس کے بنیادی ڈھانچہ میں تو کوئی ایسی خرابی نہیں ہے کہ جو اسلامی حکومت کے قیام کو ناممکن بنا رہی ہو۔ یہ بات بدیہی ہے کہ معاشرہ میں اخلاقی اور سیاسی زوال واقع ہوا ہے۔ لیکن اس کا سارا الزام بھی نہایت آسانی سے تمام مذہبی جماعتیں حکمرانوں کے سرمنڈھ کر بری الذمہ ہو جاتی ہیں اور یہ مطالبہ کرتی ہیں کہ یہ کام اگر ان کو مل جائے تو ہوسکتا ہے ورنہ نہیں۔ وہ اس بات سے بھی صرف نظر کرتی ہیں کہ جو اسلام، ان کی کوششوں سے دستوری اور قانونی طور پر ملک میں آیا اس نے معاشرہ کو کوئی فائدہ نہیں پہونچایا اور ان لوگوں کو کوئی نقصان نہیں پہونچایا جو عوام کا استحصال کرتے رہے ہیں۔ قرار داد مقاصد، ملک کے دستور میں اس شق کا اضافہ کہ کوئی قانون قرآن وسنت کے خلاف نہیں بنایا جائے گا، شرعی عدالتوں کا قیام، حدود کا نفاذ، شراب کی حرمت، جمعہ کی چھٹی، اس سب نے پاکستان کو کتنا اس مملکت کے قیام کے قریب کیا، جو ایک عام آدمی اپنے تخیلات میں رومانوی طور پر بسائے ہوئے ہے؟ قانونی، اور دستوری اسلام، جیسا کہ نظریاتی مملکت والے پیش کرتے ہیں، استحصالی قوتوں کے ہاتھ مضبوط کرتا رہا ہے اور کرتا رہے گا۔

سعودی عرب کی حکومت، عام چور کا ہاتھ کاٹ دیتی ہے لیکن ملک کی دولت جس پر ایک خاندان کا قبضہ ہے، اور جہاں آزادی رائے ناپید ہے، جہاں بادشاہ کا فرمان قضائے الٰہی ہے، ان میں سے کتنوں نے ذرائع مملکت پر قبضہ کرنے کی سزا پائی ہے؟

پاکستان کے بارے میں اگر صرف اتنا کہا جائے کہ یہاں کے باشندے اپنے اوپر خود حکومت کرنا چاہتے ہیں تو درست، لیکن اسلام اور نظریہ کے نام پر عوام کی جذباتیت سے فائدہ اٹھانا صحیح نہیں ہے۔ اسلامی نظریہ سے متعلق جتنا شور وغوغا پاکستان میں ہوتا ہے شاید کسی ملک میں نہ ہوتا ہوگا۔ لیکن اس سارے شور کا نتیجہ یہ ہے کہ سارے ''نظریاتی'' لوگ اب ایک ہی کام میں مصروف ہوگئے ہیں۔ اور وہ ہے اسلامی حکومت کا قیام۔ وہ جو معاشرہ میں ایک جماعت ہونی چاہیے جو دنیا

Marfat.com

کے طالب نہ ہوں، جو اپنے عمل اور اخلاق سے دوسروں کے لیے قابل تقلید نمونہ بنیں جو اپنی اخلاقی قوت سے معاشرہ میں امید کی قندیل کو روشن رکھیں، افسوس ان سے معاشرہ خالی ہوتا جا رہا ہے، دنیا کی اخلاقی طاقت آج بھی حکومتیں نہیں ہیں، بلکہ وہ لوگ ہیں حکومت کے طالب نہیں، بلکہ اپنے کردار، بے لوث خدمت سے، اور کسی حد تک ترک دنیا سے لوگوں کو متاثر کرتے ہیں۔ قرآن کریم کی آیت کہ تم میں کچھ لوگ ہونے چاہیں جو معروف کا حکم کریں، اور منکر سے روکیں، کی تفسیر بھی آج کل یہ ہوگئی ہے کہ ''معروف'' کو بزور نافذ کریں اور منکر کو بزور ختم کریں۔ ہمارے مصلحین یہ بات بھول گئے کہ اخلاق کا نفاذ بزور نہیں ہوتا، برضا و رغبت ہوتا ہے۔

''نظریاتی مملکت'' کے اور بھی مسائل ہیں۔ ہم لوگ، اس سے غافل معلوم ہوتے ہیں اور باطل سے جنگ پر ہر وقت آمادہ نظر آتے ہیں۔ ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ منطق ارسطو کو بہت پیچھے چھوڑ آئی ہے اور اب صدق و کذب ایسی جہتیں ہیں جن کے مابین بہت سے مراتب ہیں۔ دنیا اب ایک کثیر ثقافتی تصوّر کی طرف بڑھ رہی ہے اور ہم یک نظری کی طرف۔ یک نظری کا یہ تصور، جو مغربی جدیدیت کے زیر اثر اسلام میں در آیا، مسلمانوں کو دنیا کے سامنے ایک ایسے فریق کی صورت میں پیش کرتا ہے کہ جو دوسروں کے وجود کو اپنے ہم مرتبہ تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہے۔

پاکستان کا مستقبل، ایسا لگتا ہے کہ ''نظریہ'' کی ایک تفصیلی اور گہری تنقید کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اگر مسلمان اس کے لیے تیار نہیں ہوئے، تو اپنی غلطیوں پر مصر رہنا، ان کے لیے بہت مہنگا پڑے گا۔

❄❄❄

حواشی:

۱ رک فلپس، سی۔ ایس (ایڈیٹر) ''دی ایوولیشن آف انڈیا اینڈ پاکستان۔ ۱۸۵۶ء تا ۱۹۴۷ء'' (انگریزی)،
لندن ۱۹۶۲ء، ص ۱۹۴

۲ قریشی، آئی۔ ایچ۔: ''دی سٹرگل فار پاکستان'' (انگریزی)، کراچی ۱۹۶۵ء، ص ۱۳۴ تا ۱۴۸

۳ احمد، منظور: ''اسلامک رسپانس ٹو کنٹمپریری ویسٹرن تھاٹ'' (انگریزی) جالندھری، آر۔ اے (ایڈیٹر): ''اسلام ان ساؤتھ ایشیا''، لاہور ۱۹۹۵ء، ص ۱ تا ۳۰

۴ ''اسلام نے مقدار اور معیار کے لحاظ سے کسی بھی قسم کی اراضی کے مالکانہ حقوق پر کوئی پابندی عائد نہیں

Marfat.com

کی ہے۔ کوئی بھی چیز جو قانوناً اور جائز طریقے سے حاصل کی گئی ہو اس کی ملکیت بغیر کسی پابندی یا حد کے برقرار رکھی جا سکتی ہے۔ بشرطیکہ اس پر شرع کی طرف سے عائد کردہ تمام حقوق اور فرائض مناسب طریقے سے ادا کر دیئے گئے ہوں۔ رقوم، مویشی، روزمرہ ضرورت کی اشیاء، مکانات، ذرائع نقل و حمل وغیرہ غرضیکہ کوئی بھی ایسی چیز نہیں جس کی قانونی ملکیت پر کوئی حد مقرر ہو''۔ مودودی، ابوالاعلیٰ: ''مسئلہ ملکیت زمین''، ۱۹۶۹ء، ص ۷۸

۵ ان کی وفات کا صدمہ اس قدر عظیم تھا کہ عمر جیسے مرد آہن نے یہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کہ رسول (صلعم) فوت ہو گئے ہیں، اور اعلان کر دیا کہ ''رسول واپس آئیں گے جس طرح موسیٰ کوہ طور سے لوٹ کر واپس آئے تھے اور جو آدمی ان پر وفات کا الزام لگاتا ہے عمر اس کے ہاتھ پاؤں قطع کرے گا''۔ حتیٰ کہ ابوبکر صدیق نے جب قرآن کی یہ آیت پڑھی کہ ''محمد صرف اللہ کا رسول ہے اس سے پہلے بھی رسول فوت ہوئے۔ اگر وہ فوت ہو جائے یا ہلاک کر دیا جائے تو کیا تم لوگ اپنی ایڑیوں پر پھر جاؤ گے؟'' (۱۳۶:۳) اس آیت سے صورت حال کو سنبھالنے میں مدد ملی۔ عمر نے کہا: ''واللہ: جب میں نے ابوبکر صدیق کے منہ سے یہ آیت سنی تو میں کچھ بھی نہ بول سکا اور یہ جان کر کہ رسول اللہ واقعی فوت ہو گئے ہیں میری ٹانگوں نے میرا بوجھ نہ اٹھایا اور میں زمین پر گر پڑا''۔ تفصیل کے لیے دیکھیے محمد ابن اسحاق: ''سیرت رسول اللہ، ترجمہ گلیوم، اے، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس' ۱۹۸۷ء

۶ رسول کریم کی وفات سے بحرانی صورت حال پیدا ہو گئی حتیٰ کہ ان کی جانشینی یا خلافت کا مسئلہ اسی دن بلکہ ان کی تدفین سے پہلے ہی حل کرنا پڑا۔ مختلف قبائل کے مابین لڑائیاں چھڑ جانے کے خدشے سے بچنے کے لیے امت کو ایسے رہنما کی ضرورت تھی جو اجتماعی بقا کو درپیش عظیم خطرے کا مقابلہ کر سکتا ہو۔ جلد ہی فتنہ ارتداد (ردّہ) جیسے کچھ نئے چیلنج پیدا ہو گئے۔ دیکھیے: شعبان، ایم ۱۰ اے: ''اسلامک ہسٹری ۶۰۰ تا ۷۵۰'' (انگریزی) کیمبرج یونیورسٹی پریس، ص ۱۶ تا ۲۷

۷ دیکھیے: فروم، ای: ''اسکیپ فرام فریڈم'' (انگریزی)، یوان بکس نیویارک، ۱۹۶۵ء۔ ایرک فروم موجودہ تہذیب کے ''مرض'' کا تجزیہ کرتا ہے، جس کی شہادت آمرانہ قوانین کو تسلیم کر لینے پر اس کی آمادگی ہے۔ اس کا سبب ان تمام انسانوں کے ذہنوں میں تلاش کرنا ہوگا، جس کے نتائج اکثر خوفناک ہوتے ہیں۔

۸ گیلنر، ای: ''پوسٹ ماڈرنزم ریزن اینڈ ریلیجن'' (انگریزی) لندن، ۱۹۹۲ء، ص ۱۱ تا ۲۲

۹ احمد، منظور: ''خدا''، المعارف، جلد ۲۷۔ لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۲۹ تا ۸۳

۱۰ کبریا، جی: ''دی بیکورڈنیس آف پاکستان'' (انگریزی) درار تقاء جلد ۲۰، کراچی ۱۹۹۸ء، ص ۱۲۰ تا ۱۶۴

۱۱ جماعت اسلامی کے سابق رکن ہیں۔ اب ''تنظیم اسلامی'' کے نام سے ان کی اپنی جماعت ہے۔

۱۲ ہننگٹن، ایس پی: ''دی کلیش آف سویلائزیشنز'' (انگریزی)، فارن افیئرز، ۱۹۹۳ء

۱۳ مسلمانوں میں یہ عام عقیدہ ہے کہ ہر ہزار سال کے بعد ایک مصلح پیدا ہوتا ہے جو پہلے جیسی دینی پاکیزگی کو بحال کرتا ہے اور دنیا کے خاتمے کے قریب آخری نجات دہندہ آئے گا۔

Marfat.com

ریاست، جمہوریت اور اسلام

پچھلی چند صدیوں سے اور خاص طور پر بیسویں صدی میں مغرب سے جو تصورات اور خیالات ہمارے پاس آئے، وہ ایک غالب تہذیب سے ایک ایسی شکست خوردہ تہذیب کی طرف آ رہے تھے جس کے نام لیوا ایک احساسِ کمتری میں مبتلا ہو گئے تھے، اس لیے مغرب کے جس تصور میں ان کو کوئی خوبی نظر آتی تو اس کے متعلق کہتے کہ یہ تو اسلام میں بھی ہے، بلکہ ہم تو مغرب سے بہت پہلے اس پر عمل کر چکے ہیں یا مغرب نے یہ تصوّرات ہم سے ہی لیے ہیں۔ سوشلزم، جمہوریت، انسانی حقوق، حقوقِ نسواں، مساوات، آزادی اظہار، غرض کون سا معاشرتی یا معاشی نقطہ نظر ایسا ہوگا، جس میں انسانوں کے لیے کوئی بھلائی نظر آتی ہو اور جس کے متعلق یہ نہ کہا گیا ہو کہ یہ اسلام نے دیا ہے یا یہ مسلمانوں کے پاس پہلے سے موجود ہے۔ جمہوریت کا تصور ان میں سے ایک ہے جس کے دعویدار، کیا جدید کیا قدامت پرست، کیا مدرسہ اور کیا یونیورسٹی کے فارغ التحصیل یہ کہنے سے نہیں چوکتے کہ اصل جمہوریت تو اسلام ہی کی عطا ہے، باقی رہی مغرب کی جمہوریت تو وہ سیکولر ہے، اس لیے قابل گردن زدنی۔

میں یہاں جمہوریت کی درسی بحثوں میں نہیں الجھنا چاہتا۔ یہ بات سب پر عیاں ہے کہ جمہوریت اپنے اصل معنوں میں، یا اس کے قریب ترین معنوں میں جس طرح یونان میں برتی جاتی تھی، آج کل قابل عمل نہیں ہو سکتی۔ آج کل جمہوریت کے معنوں میں قدرِ مشترک، نمائندوں کے ذریعہ عوامی حکومت کے ہیں۔ عوام معاملات کو چلانے کے ذمہ دار اور صحیح اور غلط کے حَکَم بھی ہوتے ہیں۔ ان کے اوپر یا ان سے مستزاد کوئی دوسرا فیصلوں کا مجاز نہیں ہوتا۔

مسلمان اور جمہوریت کے بارے میں دو حوالوں سے بات کا کرنا ممکن ہے۔ ایک اسلام کے حوالے سے، دوسرے مسلمانوں کے روّیہ کے حوالے سے۔ یہ دونوں حوالے کسی قدر آپس میں ملے جلے بھی ہیں، اس لیے کہ اسلام کی مجرّد تعریف، مسلمانوں کے افعال و کردار کے بغیر ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے یہ مسئلہ کسی اور سیاق میں اٹھایا تھا کہ کیا اسلام کی

Marfat.com

کرداری تعریف (behavioural definition) کے علاوہ اور کوئی تعریف ممکن ہے یا نہیں؟ اور اگر ہے تو کیا ہے؟ اور پھر یہ مجرّد تعریف مختلف ادوار میں اظہار کا کیا پیکر اختیار کرے گی (۱)۔ دوسرے الفاظ میں مختلف قرنوں کے مسلمان، اس تعریف کو اپنی زندگی میں برتنے کے لیے کیا طور طریقے اپنائیں گے۔ اور فکر کا کون سا طریقہ کار استعمال کریں گے جس کی مدد سے یہ ہر زمانہ کے لیے قابل فہم اور قابل عمل ہو سکے۔ یہ بحث اگرچہ بہت اہم ہے اور مسلمانوں کے مستقبل کا دارومدار اس کی تفہیم پر منحصر ہے۔ لیکن یہاں موقع تفصیلی بحث کا نہیں ہے۔ اگرچہ اس کا حوالہ کسی نہ کسی طور پر میری اگلی گذارشات میں شامل رہے گا۔

جمہوریت، اپنے مختلف معانی کے باوجود ایک سیاسی نظریہ اور نظام کا نام ہے۔ جو چند معیاروں پر مشتمل ہے۔ ان معیاروں کو اگرچہ حسابی طریقہ سے بیان نہیں کیا جا سکتا اور ان میں، زمانہ کے گذرنے سے تغیر و تبدیلی بھی ہوتی رہتی ہے۔ لیکن ان معیاروں کو منطبق کر کے کسی سیاسی نظام کے متعلق یہ فیصلہ کیا جاتا ہے کہ وہ کس حد تک جمہوری ہے اور کس حد تک غیر جمہوری۔ آج کل اسی قسم کے پیمانے، اقوام متحدہ، اور بعض دوسرے غیر سرکاری ادارے استعمال کر کے مملکتوں کے بارے میں یہ فیصلہ صادر کرتے ہیں کہ یہ جمہوری ہیں یا نہیں۔ اسلام کے حوالے سے اس سلسلے میں مختلف سوالات پیدا ہوتے ہیں۔

۱۔ کیا اسلام کوئی سیاسی نظام دیتا ہے؟

۲۔ کیا یہ نظام جمہوریت ہے؟

۳۔ کیا اسلام بغیر کسی سیاسی نظام کے مکمل نہیں ہوتا؟

آگے بڑھنے سے قبل ایک بات کا سمجھنا ضروری ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ہم آج سے چودہ سو سال قبل کے واقعات کی تفہیم کس طرح کریں؟ یہ تفہیم کئی باتوں پر منحصر ہے۔ آج ہم کسی لفظ کو جس طرح استعمال کرتے ہیں اور اس سے جو مقصد مراد لیتے ہیں اگر اس کو ہم بعینہٖ اب سے چودہ سو سال پہلے کے حالات پر چسپاں کر دیں تو یہ بات درست نہیں ہوگی۔ مثلاً آج ہم اقتدار (sovereignty) کا لفظ، یا سماجی بہبود (social welfare) یا سود کا لفظ ایک خاص معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ کیا ہمارے لیے یہ صحیح ہوگا کہ بجنسہٖ یہی معنی ہم آج سے چودہ سو سال پہلے کی

Marfat.com

زندگی منطبق کردیں۔ اور اس سے اپنے لیے احکام کا استخراج کرنے لگیں۔ کیا معاشرتی ماحول، علمی سطح، لوگوں کے حسن و قبح کا معیار، جرم و سزا میں مناسبت، آج کے ماحول میں بعینہٖ وہی ہے جو پہلے تھی۔ اور اگر کوئی فرق ہے تو وہ کیا ہے؟ کیا الفاظ کے مستقل معنی ہوتے ہیں اور زمانہ کی تبدیلی سے ان میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا؟ یہ بڑے اہم سوال ہیں جن کی وضاحت سے ہماری بہت سی الجھنیں دور ہوسکتی ہیں۔ مثلاً یہ جملہ کہ 'میثاقِ مدینہ، اسلامی ریاست کا پہلا دستور تھا' یا 'حضور اکرم ﷺ نے مدینہ میں اسلامی ریاست قائم کی'۔ یا مثلاً یہ کہ 'حاکمیت (بمعنی سیاسی حاکمیت جیسا کہ دستور میں درج ہے) اللہ کی ہے'۔ ان جملوں میں ریاست، حاکمیت، دستور کی جو اصطلاحیں ہم آج استعمال کر رہے ہیں، کیا آج سے چودہ سو سال پہلے بھی لوگوں کے ذہنوں میں ان کے وہی مفاہیم تھے جو آج مغربی تعلیم کے زیر اثر ہمارے ذہنوں میں آتے ہیں؟ اگر نہیں تو پھر ان دونوں میں کیا فرق، اور یہ فرق، آج کل کے حالات کے بارے میں حکم صادر کرنے کے سلسلے میں کیا کام (function) سرانجام دیتا ہے؟

آج کل کے سیاسی تناظر میں قدامت پسند الفاظ کے استعمال میں کسی نوعی فرق کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیتے ہیں۔ اسی لیے ان الفاظ پر مشتمل جملوں سے ان کا زمانہ حال کے لیے استخراج یا تو ناقابل عمل بن جاتا ہے یا جدید حسّیت (modern sensibility) اور فہم عام (common sense) کے لیے قابل قبول نہیں رہتا۔ اور صرف ایمان کا جبر ہی اس مفہوم کو قبول کرنے کا باعث بنتا ہے۔ ہمارے علماء نے اللہ کی دستوری حاکمیت اور اس کی مابعد الطبعیاتی حاکمیت میں خلط مبحث کیا اور قرآن میں دیئے گئے الفاظ کو مغربی تہذیب اور سیاسی فلسفہ کے سانچوں کی مدد سے سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ الفاظ اور اصطلاحات ہزار سال کا سفر مکمل کرنے کے بعد نئے نئے معنی اختیار کر لیتی ہیں اور اگرچہ نحوی اعتبار سے الفاظ جس طرح کسی جملے میں ایک خاص سیاق میں ہزار سال پہلے بولے جاتے تھے، اب بھی بولے جاتے ہیں، لیکن سیاق کے بدلنے سے ان کے مفہوم میں بڑا فرق واقع ہوجاتا ہے۔ اس کی ایک بیّن مثال میں اسلام کے سیاسی نظریہ کی تشریح اور دستوری مباحث میں ملتی ہے۔ ریاست، حکومت، امّت، خلافت، سول سوسائٹی (civil society) کی اصطلاحیں جن مفاہیم اور سیاق میں ساتویں اور آٹھویں صدی

Marfat.com

عیسویں میں، اسلامی دنیا میں مستعمل تھیں وہ بجنسہ آج کے معاشرتی اداروں پر صادق نہیں آتیں۔ وہ الفاظ اور اصطلاحیں بھی جو آج ہم اسلام کی سیاسی تاریخ کے حوالوں سے استعمال کرتے ہیں اموی اور عباسی زمانہ حکومت کے دوران وضع ہوئیں اور اس نظام کا جز بنیں جو اسلام کے سیاسی مفکرین اور علماء نے 'سیاست' کے اصول وضع کرنے کے لیے قائم کیا تھا۔ 'اسلام کا سیاسی نظام' جو آٹھویں صدی ہجری میں متشکل ہونا شروع ہوا صرف 'کتاب وسنت' سے بالکلیہ، استخراج کے اصولوں سے حاصل نہیں کیا گیا تھا، بلکہ اس کی بُنت میں بازنطینی اور ایرانی تہذیبی روایات بھی ساتھ ساتھ شامل تھیں۔ سامی مذاہب کے مستحکم ربانی تصورات، بادشاہت کی روایت اور حکومت کے جواز کے لیے مذہبی رہنماؤں اور اداروں کی حمایت اس روایت کا حصہ تھے جو اسلامی تعلیمات کے ساتھ ساتھ، مسلمانوں کے دور تسلط کو نظریاتی بنیادیں فراہم کرتے ہیں۔ ابتداء میں سیاسی روایتوں اور تصورات کی ترتیب اور اداروں کی تشکیل میں جو فوری اور وقتی ضرورتوں کے تحت وجود میں آئے، قرآن اور سنّت سے فوری اور مناسب سند تلاش کرنے میں زیادہ پریشانی کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ (۲)

قرآن کی ابتدائی تفسیروں میں قرآن کی آیات کسی مخصوص سیاسی نظام کی ترجمانی کرتی نظر نہیں آتیں۔ اگر کسی جگہ کسی سیاق میں ان کا حوالہ ملتا ہے تو وہ بھی کسی دوسرے دائرہ کلام میں ایک جزئی بحث کے طور پر۔ قرآن کی سیاسی تشریح بنیادی طور پر موجودہ دور کی پیداوار ہے۔ اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار میں علماء نے حکومت کا جواز اس امر میں تلاش کیا کہ اس وقت کے بادشاہ، سلاطین اور خلفاء خدائی قانون یعنی شریعت کے محافظ ہیں۔ یہ شریعت کوئی دستور مملکت، کوئی متفقہ قانون، یا کوئی ضابطہ نہیں تھا جو ساری مملکت میں جاری ہو، اور جو سب پر یکساں طور پر نافذ ہو۔ یہ کام مختلف مکاتیبِ فکر کے علماء نے اپنے ذمّہ لے رکھا تھا اور وہ قانون سازی میں اس حد تک آزاد تھے جس حد تک وہ خلیفہ وقت کے اقتدار کو کوئی گزند نہیں پہونچاتے۔ یہ پورا نظام ان معنوں میں دستوری نہ تھا جن معنوں میں آج ہم دستور، اور اس کی بالادستی کی بات کرتے ہیں۔ ہم اپنی تاریخ میں جدیدیت کی عینک لگا کر وہ کچھ دیکھ لیتے ہیں جو اس سے قبل کے علماء اور فقہاء کو نظر نہیں آتا تھا۔ اور اس بنیاد پر مسائل کی تخریج کر کے اس کو کفر اور ایمان کا مسئلہ بنا دیا جاتا ہے۔

Marfat.com

اسی قسم کا ایک تصور یہ بھی ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے مدینہ میں ایک ریاست قائم کی تھی اور میثاقِ مدینہ اس کا دستور تھا۔ بے شک حضور اکرم ﷺ کی مدنی زندگی سے ہم بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں لیکن ہمارے لیے یہ بہتر ہوگا کہ ہم ان واقعات کو ان کے صحیح تناظر میں دیکھیں۔ اپنی تاریخ سے ہم سبق اور نصیحت اسی صورت میں حاصل کر سکتے ہیں جب ہم کو کسی تاریخی واقعات کے منجملہ پہلوؤں کا اندازہ ہو۔ بے شک اس اندازہ اور علم میں کسی حد تک موضوعیت کا دخل ہوگا لیکن اس کے باوجود، مختلف زایوں سے حاصل کی ہوئی تاریخی تفہیم سے ہم بڑی حد تک ایک معروضی نقطہ نظر تک پہونچ سکتے ہیں۔

مدنی اجتماعی نظام کی اہمیت میں کسی کمی کے بغیر، اس وقت کی صورت واقعہ میں مندرجہ ذیل تجزیہ کو سامنے رکھنا ضروری ہے۔

مکّہ مکرمہ بنیادی طور پر ایک تجارتی مرکز تھا جو ابتداء میں فطری طور پر ایک مذہبی مامن کے گرد بنا تھا۔ یہاں پر پہونچنے والے آپس کے جھگڑے فسادات اور قبائلی قتل و غارتگری سے محفوظ ہو جاتے تھے۔ ان کے سفر کو محفوظ اور مامون بنانے کے لیے اطراف کے قبائل کی مرضی کے ساتھ، حرام مہینوں (اشہر حرم) میں حج اور دوسری مذہبی رسومات کا ایک مکمل نظام وضع کیا گیا تھا۔ اس نظام کی وجہ سے تجارتی قافلوں کی آمد و رفت میں آسانی پیدا ہوئی، اور جب تجارت کو فروغ حاصل ہوا تو نئی نئی منڈیاں وجود میں آ گئیں جہاں حرمت کے مہینوں کو محفوظ قرار دیدیا گیا۔ لیکن مکّہ کو ایک ممتاز مرکزی حیثیت حاصل رہی اس طرح ابتداء سے ہی مذہب اور تجارت کا ایک گہرا تعلق قائم ہو گیا اور دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم بن گئے (۳)۔ اس کے ساتھ ہی 'ایلاف' یا معاہدوں کا ایک نظام بھی قائم کر لیا گیا تھا، اور جو قبائل اس نظام سے منسلک ہوئے وہ تجارتی قافلوں کو نقصان نہ پہونچانے کی ذمہ داری لیتے تھے۔ ایسے قبائل کو، جو اپنے علاقوں میں تجارتی قافلوں کی حفاظت کرنے کی ذمہ داری نہیں لیتے تھے اور تجارت میں حصّہ لینا چاہتے تھے، ایک ٹیکس ادا کرنا پڑتا تھا۔ اس ٹیکس کو قریش کے سردار ہاشم جمع کرتے تھے۔ ہاشم نے تجارتی قافلوں کے تحفظ کی خاطر ایک یہ طریقہ بھی وضع کیا کہ وہ منافع کا کچھ حصّہ غرباء میں تقسیم کر دیتے تھے۔ مکّہ کا یہ تجارتی نظام کافی مستحکم ہو گیا تھا۔ مختلف قبائل کی لڑائیوں سے بچنے کے لیے جو معاہدے

Marfat.com

(حلف) ہوئے، اور خاص طور پر حلف الفضول، انہوں نے بڑی حد تک چند قبائلی سرداروں کی، تجارت پر اجارہ داری قائم کردی تھی۔ تجارتی مراکز کے قیام، راستوں کی حفاظت، اور تجارت کی توسیع میں حضورﷺ کے جدّ امجد ہاشم کا بڑا ہاتھ تھا۔ چھٹی صدی کے وسط میں انہوں نے بازنطینی شہنشاہ سے مکّہ کے تاجروں کے لیے پروانہ راہداری حاصل کرلیا تاکہ وہ شام کے ساتھ تجارتی تعلقات قائم کرسکیں۔ اسی طرح کے پروانے ایران اور حبشہ کے بادشاہوں سے بھی حاصل کرلیے گئے۔ اس تجارتی پھیلاؤ کا ایک لازمی نتیجہ یہ تھا کہ اُن معاہدوں کی سختی سے پابندی کی جائے، جو مختلف قبائل کے درمیان یا بیرونی طاقتوں کے ساتھ ہوئے تھے۔ اس طرح قبائل کی ایک غیر رسمی دولت مشترکہ تشکیل پا گئی۔ حضورﷺ کی بعثت کے وقت حرم مکّہ کے اطراف رہنے والوں کو حُمس کہا جاتا تھا۔ حُمس دوسرے طبقوں (حلّہ اور طلس) کے مقابلہ میں زیادہ شدت پسند اور مذہبی تھے اور اہل اللہ کے نام سے بھی موسوم تھے۔ مکّہ اسی وجہ سے دار الحُمس کہا جاتا تھا۔ اور کعبہ کو الحماسہ (۴)۔ حُمس قریشی قبائل پر مشتمل تھے، دوسرے قبیلوں اور خاندانوں سے جن کا قریش سے کوئی قبائلی تعلق نہ تھا اور جو عرب کے مختلف علاقوں میں رہتے تھے حُمس کے ایلاف اور ائتلاف کے رشتے قائم ہوگئے تھے۔ ان قبیلوں اور خاندانوں کا کنٹرول ان راستوں پر تھا جن کے ذریعہ تجارتی قافلے ایک جگہ سے دوسری جگہ آتے جاتے تھے۔

اس تجارتی اور مذہبی نظام کی کامیابی میں ایک رکاوٹ وہ قبیلے تھے جو اس نظام کا جز نہ تھے اور جن کی زندگی کا ایک بڑا حصّہ اُس مال پر منحصر تھا جو وہ قافلوں کو لوٹ کر حاصل کرتے تھے۔ یہ لوگ اب قافلوں کی حفاظت کے لیے زیادہ اجرت طلب کرنے لگے۔ البتہ وہ قبائل جو چھوٹے پیمانے پر تجارت میں حصّہ لینا چاہتے تھے لیکن قافلوں کی حفاظت کی ذمّہ داری بھی نہیں لے سکتے تھے انہوں نے اپنی اُجرت میں کمی کرنا چاہی جو وہ قریش کو دیتے تھے۔ اس طرح تجارتی مراکز جو حضری زندگی کے نمائندہ تھے اور بدوی قبیلوں میں ایک کشمکش اور رقابت کی کیفیت پیدا ہوگئی۔ بدوی اور حضری آبادی کی یہ کشیدگی آگے چل کر ایک بڑے ٹکراؤ کی صورت اختیار کرسکتی تھی۔ اس مسئلہ کا حل رسول اکرمﷺ کے علاوہ کسی کے پاس نہیں تھا۔

رسول اکرمﷺ کو مکّہ کی بڑھتی ہوئی تجارتی طاقت کے برباد ہونے میں کوئی فائدہ نظر

Marfat.com

نہیں آ تا تھا۔ خُمس کے ایک معاہد کی حیثیت سے اس نظام کو بچانے کے لیے رسول ﷺ کی پہلی ہدایتوں میں بڑی ہدایت یہ تھی کہ قریش اپنی اصلاح کریں اور دولت کے ارتکاز اور اس کے چند ہاتھوں میں سمٹنے کو روکیں اور اپنے غریبوں اور ضرورت مندوں کی حاجتیں پوری کریں۔ بدقسمتی سے قریش کے چند لوگوں کے سوا، اکثر نے اس ہدایت کو نہ مانا۔ یہاں تک کہ مکّہ کے امراء نے رسول ﷺ کی دشمنی میں ان کا معاشی مقاطعہ کر دیا۔ حبشہ کی طرف مسلمانوں کی پہلی ہجرت کا ایک سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان امکانات کا جائزہ لیا جائے کہ تجارت کا کوئی آزاد راستہ ممکن ہے یا نہیں، لیکن دشمنوں نے اس کو بھی فوراً حبشہ پہونچ کر ناکام بنا دیا۔ ظاہر ہے، اس موقعہ پر حضور ﷺ نے مدد کے لیے اطراف پر نظر ڈالی۔ طائف، پہلی کوشش کی تھی جہاں قبیلہ ثقیف آباد تھا۔ یہ حضری آبادی تھی، اس لیے اس بات کا امکان نظر آ تا تھا کہ رسول ﷺ کی کوششیں یہاں بار آور ثابت ہو سکیں گی۔ لیکن ظاہر ہے کہ طاقتور قریش کے خلاف طائف کے لوگوں میں یہ ہمت نہیں تھی کہ رسول ﷺ کی مدد کر سکیں۔ یہ مدد، ایک ایسی جگہ سے فراہم ہوئی جو مکّی تجارت اور معاہدوں میں براہ راست شریک نہ تھے یعنی یثرب۔

مدینہ کے اپنے مسائل تھے اس کی آبادی کسی ایک نسل یا قبیلہ سے تعلق نہیں رکھتی تھی اور یہودیوں اور عربوں کے مابین، شہر پر غلبہ پالینے کی کشمکش بھی جاری تھی۔ شہر کے وسائل پر یہودیوں کا تسلط تھا اور ان کا عرب کے دوسرے یہودی قبیلوں کے ساتھ ایک علیحدہ تجارتی ربط ضبط قائم تھا جو شام میں اذرعات تک اور جنوب میں نجران تک وسیع تھا۔ اذرعات یہودی نو آبادی کا بڑا مرکز تھا جہاں بعد میں قبیلہ بنو نضیر نے مدینہ سے نکالے جانے کے بعد پناہ لی تھی۔ ممکن ہے مدینہ کی مکّہ کے ساتھ تجارتی شراکت نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی رہی ہو کہ ان کا اپنا ایک متوازی تجارتی سلسلہ قائم تھا۔ اہل مدینہ مکّہ کے حالات سے خوب باخبر تھے۔ اور حضور اکرم ﷺ ایک امین، راست باز، انصاف پسند، اعلی پایہ کے منتظم کی حیثیت سے مانے جاتے تھے۔ رسالت کا تصور بھی ان کے لیے اجنبی نہ تھا۔ اگر چہ اہل مدینہ کی ایک چھوٹی اقلیت نے ہی اسلام قبول کیا تھا لیکن وہ اپنے مدنی ساتھیوں کو اس بات پر آمادہ کر سکے کہ حضور اکرم اور ان کے ساتھیوں کی مہارت اور خصوصیات کی بنا پر وہ طاقتور اہل مکّہ کا عناد بھی مول لے سکتے ہیں۔ اہل مدینہ کو یہ بھی معلوم تھا کہ حضور ﷺ ذاتی

Marfat.com

طور پر بھی اُس معاہداتی نظام اور اس کی کارکردگی سے اچھی طرح واقف تھے جو اہل مکہ نے مختلف قبائل کے مابین قائم کر رکھا تھا۔ ان کو یقیناً اس بات کا یقین رہا ہو گا کہ مکہ کی طرح مدینہ کی دولت مشترکہ بھی قائم کی جاسکتی ہے (۵)۔

مدینہ آنے سے پہلے بات چیت کا سلسلہ جو غالباً سال بھر سے زیادہ طویل تھا اس معاہدہ کی شکل پر منتج ہوا جس کو آج میثاقِ مدینہ کہتے ہیں۔ اس میثاق نے ایک اتحاد کو جنم دیا، جس کو امّۃ کا نام دیا گیا۔ جس میں مدینہ کے تمام گروپ شامل تھے۔ وہ بھی جو قریش تھے، اور وہ بھی جو یہودی۔ اس امّۃ کا ممبر بننے کے لیے مذہب کا اختیار کرنا کوئی شرط نہیں تھی۔ اس کے حلیفوں کو حضور اکرم کی خصوصی اتھارٹی کو تسلیم کرنا تھا جو ان کے معاملات طے کرنے میں حَکَم کا کام سرانجام دے سکے۔ یہ بات اہل عرب کے لیے نئی نہ تھی۔ اپنے مناقشات کے فیصلوں کے لیے وہ حَکَم کے اس طریقہ سے آگاہ تھے۔ فرق یہ تھا کہ حضور ﷺ کسی خاص امر کے لیے وقتی طور پر حَکَم مقرر نہیں کیے گئے تھے بلکہ مستقل طور پر معاملات کے تصفیہ کے ایک نظام کے سربراہ تھے۔ امّۃ کے تصوّر میں وسعت کی گنجائش بھی تھی، اس طرح کہ جو قبیلے یا گروہ اس میں شامل ہوتے جائیں وہ امّۃ کا حصّہ بنتے جائیں گے۔ اس میثاق میں اگرچہ کسی تجارتی معاہدہ کا ذکر نہیں ہے لیکن یہ معاہدے ایک طرف تو میثاق میں مفروض تھے، دوسرے اس کے بعد دوسرے تجارتی معاہدہ ہونے تھے اور ان کی پشت پناہی بھی اسی میثاق کے ذمّہ تھی۔ مدینہ، اس میثاق کے بعد تجارت کا اسی طرح ایک اہم مرکز بنتا نظر آتا ہے جس طرح طاقتور مکّہ تھا۔ مکّہ کو جس طرح 'حرم' کی حیثیت سے مذہبی پشت پناہی بھی حاصل تھی، مدینہ کو بھی اسی طرح حرم قرار دیدیا گیا۔

جیسے جیسے لوگ اسلام قبول کرتے گئے، حضور اکرم ﷺ کی سیادت اولاً مدینہ میں اور بعد ازاں پورے عرب میں تسلیم کرلی گئی۔ اس تسلیم و رضا میں بے شک بڑا رول مذہب کا تھا جس کی وجہ سے اطاعت اختیار کرنا معاشی فوائد پر مبنی نہیں رہا، حضور ﷺ کی سیادت کی قبولیت اور مضبوطی میں عرب کے اُس قبائلی نظام کی روایت و رواج کا بھی ایک حصّہ تھا جس میں لیڈرشپ موروثی نہیں بلکہ اہلیت اور قابلیت کا ثبوت مانگتی تھی۔ اسی وجہ سے ابوسفیان، بغیر کسی منصب اور عہدہ کے، مکّہ میں ایک ثانوی لیڈر کے طور پر ابھرا تھا۔ عربوں کے مزاج کو دیکھتے ہوئے، رسول خدا نے اپنی

Marfat.com

دنیاوی جانشینی کا معاملہ کھلا چھوڑ دیا۔ جہاں تک رسالت کا تعلق ہے، دینی عقیدہ کے اعتبار سے اس دروازہ کو یقیناً بند کر دیا گیا، اور یہ جتلا دیا کہ حضور ﷺ کے بعد رسالت کے کسی دعویٰ کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ البتہ دنیاوی معاملات کو چلانے کے لیے لوگ اپنے طریقے وضع کرنے کے لیے آزاد ہونگے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض لوگوں کے نزدیک حضور ﷺ نے اس بارے میں بھی ہدایات دی تھیں۔ لیکن یہ بات اتنی اہم ہے کہ استعاراتی طور پر، یا اشارے کنایوں میں بات کہنا معاملہ کی اہمیت سے میل نہیں کھاتا۔ اگر ایسا ہوتا تو حضور ﷺ کی وفات کے بعد جو واقعات رونما ہوئے وہ نہ ہوتے۔ یہ بات بعید از قیاس ہے کہ ان کے ساتھی، وفات کے فوراً بعد رسول کی واضح ہدایت کی خلاف ورزی کرتے۔ ثقیفہ بن ساعدہ میں جو واقعات رونما ہوئے وہ عرب کے فکری مزاج اور ذہنی روّیوں کے بھی غماز ہیں۔ حضور اکرم ﷺ کو مدینہ جن مقاصد کی بنا پر دعوت دی گئی تھی وہ حاصل ہو چکے تھے اس لیے آپ کے بعد اوس اور خزرج دونوں قبائل ان کی دنیاوی جگہ لینے کے لیے تیار تھے۔ لیکن مسئلہ یہ تھا کہ رسول اکرم ﷺ کی عملداری مدینہ سے نکل کر سارے خطّہ میں پھیل چکی تھی، اور اب عربوں کے لیے مدینہ کے کسی قبیلہ کی سربراہی تسلیم کرنا ممکن نہ تھا۔ قبیلہ قریش ایک ایسا قبیلہ تھا جس پر لوگ متفق ہو سکتے تھے چنانچہ خلافت کے مسئلہ میں فیصلہ کن بات قرشیت ٹھہری۔

رسول اکرم ﷺ کے زمانہ میں اور بعد کے زمانہ میں بھی ملکی امور چلانے کا طریقہ اور قانون مختلف مصادر سے مل کر بنا تھا۔ جن میں عربوں کے پرانے رسوم ورواج، اہل کتاب کے طور طریقے اور قوانین اور قرآنی قوانین شامل تھے۔ ان میں سوائے قرآنی احکامات کے جن کی تشریح اور تعبیر بھی رسول خدا کے عمل اور احکامات سے ہوتی تھی کوئی منضبط لکھا ہوا دستور، یا قانون موجود نہ تھا، جس کی دفعات کو سامنے رکھ کر، خود رسول خدا یا بعد کے آنے والے اس طرح استخراج کرتے جس طرح بعد کے فقہا نے کیا۔ لیکن یہ سب کام نہ اس زمانہ میں جمہوریت کہلاتے تھے، اور نہ آج کے دور میں کسی طور میثاق مدینہ کو دستور مملکت، اور خلفاء راشدین کے دور کو جمہوری دور کہنا کوئی بامعنی بات ہو سکتی ہے۔

Marfat.com

اس میں تو شک نہیں کہ مسلمانوں کی جو سلطنت حضورﷺ کے زمانہ میں شروع ہوئی اور کسی نہ کسی درجہ میں ہزار سال تک دنیا کے ایک بڑے حصّے پر چھائی رہی اس میں رفتہ رفتہ مطلق العنانی میں اضافہ ہوتا رہا، لیکن پھر بھی کسی نہ کسی حد تک وہ اس تصور سے مبرا رہی کہ آمر کو قانون کا منبع تصور کرے۔ قانون، آمر اور مامور دونوں سے علیحدہ ایک آزاد حیثیت کا حامل رہا اور نظری طور پر اس کا اطلاق دونوں پر یکساں ہوتا رہا۔ اسلام کی پہلی صدی ایک طرح کا وقفہ تھی، جس سے گذر کر مسلمانوں کی ریاست رفتہ رفتہ عقائد کے ایک نظام فکر پر منحصر ہوگئی۔ ابتدائی دور میں اور بعد میں خلفائے راشدین تک بنیادی طور پر رسولﷺ کے اعمال وافعال اور ان کی زبانی ہدایات سلطنت کے طور طریقوں کا مرجع بنی رہیں اور ان کو اولاً کسی نے قضایا، یا احکامات شرعیہ کی صورت میں مدوّن نہیں کیا تھا۔ یہ ہدایات جیسے جیسے حالات متقاضی ہوتے تھے، دی جاتی رہتی تھیں اور بڑی حد تک 'تحریری قضایاتی منطق' کی پابند نہیں تھیں، بلکہ ہدایت، اور کلام کی منطق کی تابع تھیں۔ تحریری منطق کی ابتدا متون کے مدوّن ہونے کے ساتھ شروع ہوئی۔ اسلامی سیاست، کے اولیں متون کئی منابع پر مشتمل تھے۔ ان میں رسول کی تعلیمات کے ساتھ ہی عربوں کی قبائلی روایات، اور سیاست کے بارے میں ساسانی اور یونانی افکار نے مسلمانوں کے نظریات کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔ مشہور مورخ مسعودی نے (وفات ۳۴۵ھ) 'بروج الذہب' میں لکھا ہے کہ اموی دربار میں معاویہ اور مروان بن محمد کے زمانہ میں باضابطہ محفلیں منعقد ہوتی تھیں جہاں اس قسم کی کتابوں کو سنا جاتا تھا۔ مروان کے سکریٹری عبدالحامد الکاتب نے عربی زبان میں غالباً پہلا رسالہ نصیحت ولی عہد کے موضوع پر تصنیف کیا۔ جس میں ان خصوصیات کا ذکر تھا جو ایک والی یا بادشاہ میں ہونی چائیں۔ بعد میں ابن مقفع (۱۰۶۔۱۴۲ھ) اور الجاحظ (وفات ۸۶۸ھ) نے اس لٹریچر میں قابل قدر اضافہ کیا۔ لیکن یہ صرف ہدایات یا پند ونصائح تھے جو اس زمانہ کے سیاسی لٹریچر کا ایک اہم حصّہ تھے۔ مملکت کو نظریاتی جواز کی فراہمی کا سلسلہ اس وقت شروع ہوا جب علماء کے ایک طبقہ نے ان ہدایات کو جو رسول اکرم نے دی تھیں یا جو خلفائے راشدین اور قرن اول کے ارباب حل وعقد سے منسوب تھیں مدوّن کرنا شروع کیا۔ مسلم فقہ کی تدوین اور احکام کی تعیین کے لیے علماء کی ایک جماعت وجود میں آئی جو مدارس اور درس گاہوں کے قیام سے ایک بہت بڑے ادارے کی شکل

Marfat.com

اختیار کر گئی۔ اس ادارے نے اپنے ذمہ یہ کام لیا کہ وہ کسی بھی بادشاہ یا والی کو مذہبی جواز فراہم کر دے۔ اسی طرح ملوک نے بھی یہ ضروری سمجھا کہ وہ اپنی حکومت کے لیے علماء کی تائید حاصل کریں۔ کسی بادشاہ یا سلطان نے اس بات کی کبھی کوشش نہیں کی کہ کسی فقہ کو سلطنت کا قانون قرار دیدے۔ اس طرح علماء طاقت کے ایک آزاد منبع کی حیثیت سے مسلمانوں کی تاریخ میں ہمیشہ سے مملکتوں کے قیام اور ان کے استحکام یا عدم استحکام میں ایک اہم رول ادا کرتے رہے۔ لیکن ان میں سے کسی نے 'اسلامی سیاسی نظریہ' یا 'اسلامی حکومت' کا نظریہ اور دستور وضع نہیں کیا۔ ان سب کا زور اس بات پر تھا کہ مقتدر کے ذمہ یہ واجب ہے کہ وہ احکام سلطنت میں علماء سے مشاورت کرے اور ان کے احکام کے مذہبی نقطہ نظر سے جائز یا ناجائز ہونے کا آخری فیصلہ علماء کی ذمہ داری ہے۔ جو رسول خدا کے علمی وارث ہیں۔ مسلمان علماء اور سیاسی مفکرین نے بشمول الماوردی (991-1031)، غزالی (d.1111)، ابن جماعہ (1241-1333)، ابن تیمیہ (d.1328)، فارابی (d.950)، ابن سینا (980-1037)، ابن باجہ (d.1138)، ابن رشد (1126) اور الدّوانی (1427-1501) کسی نے بھی مملکت کا سیاسی نظریہ نہیں دیا۔ اس میں شک نہیں کہ ان علماء نے یہ ضرور کہا کہ مملکت کی بنیاد مذہب، عقل یا پھر بادشاہ کی خودسری پر منحصر ہے۔ لیکن یہ تقسیم سیاسی نظریہ کے ذیل میں نہیں آتی، بلکہ بادشاہوں کے کردار اور ان کے طرز حکومت سے متعلق ہے۔ ابن خلدون (1332-1406) زیادہ سے زیادہ یہ بیان کر سکا کہ مملکت کی ابتداء ایک جوش وجذبہ سے ہوتی ہے بعد میں اس میں اعتماد آتا ہے اور بالآخر وہ فسق اور ظلم کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے اور یہ کہ اس میں سے ہر خصوصیت کا متوازی کردار حاکم وقت کی ذات میں ملتا ہے۔ لیکن یہ بھی ریاست کا کوئی نظریہ نہیں۔ بلکہ خاندانی ریاستوں کے عروج وزوال کا ایک بیانیہ ہے جو اولوالعزم بادشاہ سے شروع ہو کر طوائف الملوکی پر ختم ہو جاتا ہے۔ نظریہ ریاست کے باب میں مسلمان مفکرین کی زیادہ تحریریں کسی قسم کی نظریاتی بحث نہیں کرتیں بلکہ بادشاہوں کے اعمال اور افعال اور کردار سے متعلق ہیں۔ اسی لیے اسلام کے کلاسیکل لٹریچر میں اسلامی نظریہ ریاست، یا نظریہ سیاست ان معنوں میں تلاش کرنا جن معنوں میں آج ہم نظریاتی بحث کرتے ہیں لاحاصل ہے۔

Marfat.com

روسنتھال نے اپنی کتاب پولیٹیکل تھاٹ ان مڈیول اسلام (۶) میں مسلمانوں کے سیاسی نظریات سے بحث کی ہے اور 'حکومت کرنے کے رہنما اصولوں' اور نظریہ سیاست میں فرق قائم کیا ہے۔ نظریہ سیاست کے موضوعات میں، روسنتھال کے نزدیک خلافت کا تصور، حکومت کا طریق کار اور حصول اقتدار میں طاقت کا کردار شامل ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ موضوعات سیاسی نظریہ کے موضوعات رہے ہیں لیکن اُس دور سے متعلق ہیں جب مسلمانوں کی حکومت پھیل چکی تھی۔ ان نظریات کی حقیقت اس قدر ہے کہ وہ مسلمانوں کے حصول اقتدار، طریقہ حکومت اور قوانین کی تدوین کا ایک بیانیہ زیادہ ہیں اور اصولی طور پر ان کی صحت اور عدم صحت سے بحث نہیں کرتے۔

مسلمانوں کے دور عروج میں، درحقیقت اس قسم کی نظریاتی بحثوں کی ضرورت بھی نہیں تھی۔ دنیا میں مملکتوں کا معروف طریق کار اسی قسم کا رہا ہے اور ہر قوم اور سلطنت، مذہب کی تائید کسی نہ کسی طرح، رسمی یا غیر رسمی طور پر حاصل کرنے کی کوشش کرتی رہی ہے۔ بڑی حد تک، دنیا میں مذہبی، اور غیر مذہبی اعمال کا عملی امتیاز قائم تھا، اور مذہب کا عمل دخل حکومتوں کو جواز عطا کرنے اور مذہبی شرائع کے نفاذ کو یقینی بنانے سے متعلق تھا۔ نشاۃ ثانیہ سے پہلے یورپ میں رومن کیتھولک چرچ کی بالادستی قائم تھی اور مسلمانوں کے مختلف ادوار میں علما کے مختلف طبقے کسی حد تک منظم انداز میں حکومتی نظاموں میں بالواسطہ دخیل رہے ہیں۔ مغرب میں بڑی تبدیلی نشاۃ ثانیہ اور اس کے بعد مذہبی احیاء کے نتیجہ میں آئی (۷)۔ نشاۃ ثانیہ نے انسان کو مذہبی کائنات کی جگہ فطری کائنات کی طرف متوجہ کیا اور زندگی کو فطری قوانین کی مدد سے سمجھنے کا عمل شروع ہوا۔ مذہبی احیاء کی تحریک اگرچہ ایک طرح نشاۃ ثانیہ کا ردعمل تھی، لیکن اس نے بھی رومن کیتھولک چرچ کی وہ بالادستی ختم کردی، اور سیاسی معاملات میں مذہبی اتھارٹی کے عمل دخل کو ختم کردیا۔ سولھویں صدی کی ابتداء سے بیسوی صدی آتے آتے، سیاسی نظریات میں بڑی تبدیلی آ گئی۔ ماضی قریب کی تبدیلیوں میں انقلاب فرانس، صنعتی انقلاب اور امریکہ کی جنگ آزادی سے نشاۃ ثانیہ کے خیالات اور ات کو عملی اظہار کا وسیلہ مل گیا۔ یورپ نے اس بادشاہی نظام سے جس کو چرچ کی سرپرستی حاصل تھی عملاً آزادی حاصل کرلی اور سیاسی اور حکومتی معاملات میں چرچ کی دخل اندازی کو ختم کردیا۔

مسلمان ممالک میں، اگرچہ مذہب کا اثر اور اس کی دخل اندازی ضرور موجود رہی ہے لیکن وہ رومن

Marfat.com

کیتھولک چرچ کی طرح منظم اور سخت گیر نہیں تھی۔ علماء کا طبقہ چرچ کے طور پر منظم نہیں تھا۔ زیادہ سے زیادہ یہ علماء کا ایک طبقہ تھا جس کو عوام الناس میں مقبولیت حاصل رہی ہے۔ بادشاہوں نے ان کا اثر اس لیے قبول کیا کہ اس طرح وہ عوام سے بھی سند قبولیت حاصل کر سکتے تھے اور حکومت کے کام آسانی سے چلا سکتے تھے۔ روز مرہ کی زندگی صلح و جنگ کے مسائل، حکومتی معاملات، اقتدار پر قبضہ یا اس کی منتقلی پر علماء کے گروہ کا اثر بھی بلا واسطہ نہیں تھا اور نہ بادشاہ، کسی ایک چرچ کا پابند تھا۔ مسلمانوں میں مذہب اور سیاست کے اس ڈھیلے بندھن کا اثر یقیناً یورپ نے اسی طرح قبول کیا ہوگا جس طرح باقی علوم کا۔

پچھلی دو صدیوں میں مغرب نے تو اپنے سیاسی نظریات میں بڑی تبدیلی پیدا کر لی لیکن مسلمان علماء خاص طور پر استعمار سے آزادی ملنے کے بعد مغربی تصورات کو ایک لادینی نظام کی پیداوار سمجھ کر رد کرنے کی طرف راغب ہو گئے اور متوازی طور پر ایک نسبتاً بند اور زیادہ سخت گیر مذہبی سیاسی نظام اور طرز حکومت کی طرف مائل ہوئے، جہاں 'اقتدار'، 'طاقت'، 'نفاذ' اور 'حکم' کے تصورات مذہبی احیاء کی لغت میں زیادہ اہم سمجھے جانے لگے۔

سیاسی نظریات میں بڑی تبدیلی، درحقیقت مغرب کی نشاۃ ثانیہ کی تحریک کی پیداوار ہے یہاں مغرب کی نشاۃ ثانیہ کے مصادر، منابع اور مسلمانوں کے تہذیبی تعلق اور ان کو رفتہ رفتہ منقح ہونے میں تین سو سال کا عرصہ لگا ہے اور سوائے مسلمانوں کے دنیا کے ہر مذہب، قوم اور سلطنت نے ان نظریات کو کسی نہ کسی انداز میں اپنے نظام فکر کا جز بنا لیا ہے۔ مسلمانوں کو مغربی فکر قبول کرنے میں کئی موانع رہے ہیں۔ اولاً مذہبی عقائد کا جو نظام مسلمانوں نے وضع کیا تھا اپنی منطق کے اعتبار سے بے لچک تھا اور اس میں کسی نئے تصور یا عنصر کا داخل ہونا ممکن نہ تھا۔ خاص طور پر اس صورت میں کہ یہ نظام بڑی حد تک اپنے ماخذ سے آزاد ہو کر ایک خود مکتفی فکر بن چکا تھا۔ ہر نیا تصور اور فکر اس نظام کے کسی نہ کسی کلیہ سے ٹکراتی تھی اور اس لیے ناقابل قبول قرار پاتی تھی۔ اس نظام میں قرن اوّل والی سمائی اور کشادگی بھی باقی نہیں بچی تھی یہاں تک کہ بیسویں صدی کے بعض علماء بھی کوپرنیکس اور گلیلیو کے نظام کو اسلامی عقائد کے خلاف سمجھتے تھے۔ اور ستاروں کی حرکت کے اسی بطلیموسی تصور پر عمل پیرا تھے جو بڑے زمانہ تک دنیا پر ایک سائنسی نظریہ کی حیثیت سے چھایا

Marfat.com

رہا۔(۸) اسلامی نظام فکر میں یہ عقائد کا اس لیے جز بن گئے کہ قرن اوّل اور مابعد سارا کلام اسی سیاق میں ہوتا تھا، اور ہو سکتا تھا۔ چونکہ قرآن کریم، حدیث رسول اور اگلوں کے اقوال بھی اسی زبان اور اصطلاحات کے ذریعہ ادا ہوئے تھے، اس لیے ان کو 'مرادی معنوں' پر محمول کرنے کی بجائے، 'بیانیہ معنوں' پر قیاس کیا گیا اور سائنسی حقیقتوں کا دائمی اظہار سمجھا گیا۔ مسلمانوں کا یہ بند ذہن اپنے فکری نظام کی جکڑ بندیوں سے آج بھی آزاد نہیں ہو سکا ہے۔

استعمار کے غلبہ کے بعد جب یہ تصورات مسلمانوں کے معاشرہ میں مکانی طور پر زیادہ قریب آ گئے اور رفتہ رفتہ ان کی واقفیت بڑھی تو البتہ ان کا اثر مسلمانوں کی فکر پر پڑا۔ یہ نئے تصورات، جن میں آزادی، قومیت، جمہوریت جیسے تصورات تھے، مسلمانوں کے لیے نفسیاتی طور پر بھی ضروری بن گئے، اس لیے کہ استعمار کے خلاف اپنی اجتماعی شخصیت کے اظہار کے لیے ایک عمدہ اور ضروری وسیلہ تھے۔ بیسویں صدی میں خاص طور پر اسلام اور سیاسی اقتدار کے لازم وملزوم ہونے پر زور دیا گیا۔ اور اس میں علماء اور عوام دونوں کا حصّہ تھا۔ تھوڑی دیر کے لیے یہ فرق ختم ہوا کہ اقتدار کا جواز صرف علماء فراہم کر سکتے ہیں اور اس تصّور پر زیادہ زور رہا کہ مسلمان عوام اپنے اقتدار کا خود جواز ہو سکتے ہیں۔ بیسویں صدی کے اس فکری شفٹ کی اہمیت کی طرف لوگوں نے زیادہ توجہ نہیں دی اور اس کی بنیاد پر اقتدار ملنے کی صورت میں جو لائحہ عمل اختیار کرنا چاہیے اس کے لیے کوئی فکری بنیاد فراہم نہ ہو سکی، تا آنکہ آزادی کے حصول کے بعد علماء نے رفتہ رفتہ دوبارہ اس حق کو واپس لینے کی کوشش کی کہ اقتدار کا جواز صرف ان کی تنظیم ہی فراہم کر سکتی ہے۔ پاکستان کی تاریخ، اس حقیقت کی ایک نمائندہ مثال ہے۔

دنیا کے باقی ماندہ ممالک میں جمہوری تصّورات کے جڑ نہ پکڑنے کے بہت سے اسباب ہیں۔ اولاً جو تعلیمی نظام ان سب ممالک میں، استعمار کے اثرات سے پہلے رائج تھا وہ انسانی ذہن کو ایک سسٹم کا تابع بناتا تھا جس کی بنیاد 'حکم واطاعت' پر تھی۔ یہ نظام کلاس روم سے لے کر درسی کتابوں اور مضامین پر حاوی تھا۔ ذہنوں کو سوچنے پر اکسانا، اس کے اہداف میں شامل نہیں تھا۔ اس لیے بنیادی طور پر انسانوں کو فکر کی جو ذاتی آزادی حاصل ہونی چاہیے وہ کبھی نہ مل سکی اس ذاتی آزادی کے فقدان نے ان کی معاشی اور معاشرتی زندگی پر بھی اثر ڈالا اور ذرائع پیداوار کے نئے

Marfat.com

نئے طریقوں سے بالکلیہ انحراف برتا گیا۔ معاشی بدحالی، آبادی کی کثرت، اور فکری جمود یہ تینوں وہ مہلک آزار تھے جو مسلمانوں میں بڑی شدت سے موجود رہے ہیں۔ مسلمانوں کے اُن علاقوں پر جہاں ترقی یافتہ قوموں کی صنعتی رفتار کو برقرار رکھنے، اور تیز کرنے کے وسائل موجود تھے، استعمار نے ایک دوسرے انداز میں اپنا غلبہ قائم رکھا اور ان کو جمہوریت کی بہ نسبت افراد سے معاملہ کرنے میں آسانی نظر آئی۔ اس لیے غیر جمہوری روایات کی پختگی میں داخلی اسباب کے ساتھ، خارجی اسباب بھی شامل ہوگئے اور کسی ملک میں بھی استعمار سے آزادی حاصل کرنے کے بعد بھی وہ روایات قائم نہ ہوسکیں جو ایک جمہوری نظام کی بنیاد ہیں۔

کیا مسلمان مملکتوں میں جمہوریت پنپ سکتی ہے؟ اس کا جواب ان عوامل پر منحصر ہے جو جمہوری نظام کو قابل عمل بنانے کے لیے ضروری ہیں۔ میری دانست میں وہ عوامل خصوصاً تین ہیں۔

ا۔ پیراڈائم:

پہلی ضرورت مسلمانوں کے فکری پیراڈائم کو بدلنے کی ہے۔ موجودہ پیراڈائم میں رہتے ہوئے وقتاً فوقتاً 'مباح' اور 'جواز' کے دائروں کو وسیع کرنا یا اجتہاد کے ذریعہ مسائل کا حل کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لیے کہ اجتہاد، اور مباح اور جواز کے تصورات، بھی اسی پیراڈائم کا جز ہیں جو ہمارے 'زبانی کلام' سے نئے سرے سے مراد اور معنی تلاش کرنے میں حارج ہے۔ ان تصورات کے تحت ہم مسائل کو ان ہی مقولات کے سیاق میں دیکھتے ہیں جو ہمارے فکر میں پہلی صدی کے اختتام کو پہونچتے پہونچتے منضبط ہونا شروع ہوگئے تھے۔ اب ہم 'ہدایت' کو 'فرض'، 'واجب'، 'سنت'، 'بدعت'، 'مکروہ' اور 'مباح'، 'جائز' 'ناجائز' کے مقولات کے تحت ہی دیکھتے ہیں اور استخراجی منطق کے ذریعہ اجتہاد کے غیر بارآور عمل میں مصروف رہتے ہیں۔ اس اجتہاد کی مثال ہماری تحتانی عدالتوں سے دی جاسکتی ہے۔ قانون کے منشاء کو سمجھنا ان کا کام نہیں، بلکہ استخراجی طریقہ پر فیصلہ سنانا ان کے لیے کافی ہے۔ اس قسم کے اجتہاد کا نمونہ آج کل ہم کو اخبار کے کالموں، مفتیوں کے فتووں اور ٹی وی کے پروگراموں کے ذریعہ حاصل ہوجاتا ہے۔ وہ لوگ جو جمہوریت کو دور جدید کا 'صنم اکبر' (۹) کہتے ہیں۔ اپنی اسی استخراجی منطق سے مجبور ہیں اور اپنی دانست میں وہ صحیح بات کہتے ہیں۔ جن باتوں کی گنجائش قضیہ کبریٰ میں نہ ہو اور اس قضیہ کے معنی بھی متعین

Marfat.com

کر دیئے گئے ہوں تو پھر نتائج میں کوئی نیا حل نیا تصور یا نئی بات کیسے نکل آئے گی۔ اسلامی موڈرنسٹ جب تک اس بنیادی نکتہ پر توجہ نہیں دیتے وہ روایتی استدلال کی طاقت کو متزلزل نہیں کر سکتے۔ اقبال نے اگر چہ خدا کا ایک غیر مقولاتی تصور فراہم کر کے، جس میں خدا کسی منطقی قضیہ کا فاعل نہیں ہوتا جس کا محمول وجود ہو، اسلامی فکر میں ایک قابل قدر اضافہ کیا ہے۔ لیکن اس تصور کو پھر وہ اسلامی عقائد کے مصادر کی تفہیم میں ایک لائحہ عمل کی حیثیت سے اختیار نہ کر سکے۔ اسی لیے، ان کا تصور اجتہاد بھی اُس پیراڈائم کی گرفت سے نہیں نکل سکا جو صدیوں سے چلا آرہا تھا۔ صوفی مفکرین نے ماضی میں اگر چہ خدا کو منطق کی گرفت سے آزاد کر دیا تھا لیکن انہوں نے بھی اس کی ضرورت محسوس نہیں کی کہ اس تصور کو عقائد، اور احکامات کی تفہیم میں بھی استعمال کریں اور بہ آسانی انہوں نے زندگی کو طریقت اور شریعت کے دو خانوں میں بانٹ دیا۔ اس پیراڈائم سے نکلنے کی ایک صورت بیسویں صدی کے فلسفہ لسانیات نے پیدا کی ہے، یہاں مسلمان مفکرین کو ایک ایسی بنیاد مل سکتی ہے جس کی مدد سے وہ متون کی تشریح اور اس سے مسائل کے استنباط کے غیر استخراجی طریقے استعمال کر سکتے ہیں۔

(پیراڈائم کی اس تبدیلی کے لیے بڑا ضروری قدم اس تعلیمی نظام کی اصلاح ہے جو آج کل ہمارے اسلامی مدرسوں میں رائج ہے۔ اور اس سے میری مراد ان مدرسوں میں انگریزی اور سائنس کے مضامین شامل کرنا نہیں ہے بلکہ اس نصاب کی تبدیلی مطلوب ہے جو مذہبی تعلیم میں استعمال ہوتی ہے اور جس کی ابتداء اصل مذہب سے نہیں، بلکہ عقائد کے نظام سے شروع ہوتی ہے۔ عقائد اور احکامات کی تعلیم کا اصل مرحلہ ثانوی، اور تخصص کے درجات سے ہونا چاہیے اور یہاں اصل زور کسی متن کو سمجھ کر اس کے مفاہیم تک رسائی ہونا چاہیے)

۲۔ معاشرتی ساخت

یہ دوسرا بڑا عامل ہے جو جمہوری تصورات کی نشوونما میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔ پاکستان اور اس کے مغرب میں واقع مسلمان ملکوں میں عام طور پر قبائلی یا جاگیردارانہ معاشرتی ساخت غالب ہے۔ یہ ساخت بادشاہی نظام سے مطابقت رکھتی ہے اور حکم و طاعت کے روّیہ کو جنم دیتی ہے۔ مسلمانوں کی تاریخ میں اس ساخت کے مضبوط رہنے کی بڑی وجہ وہ پیراڈائم بھی ہے جس کا

Marfat.com

تذکرہ اوپر کیا گیا ہے۔ یہ ساخت معاشرتی مساوات اور حقوق وفرائض میں برابری کے تصور کی ضد ہے۔ اور معاشرہ کو اس کلاسیکل طریقے پر استوار کرتی ہے جس میں مختلف طبقات کے علیحدہ علیحدہ حقوق اور فرائض ہوتے ہیں۔ یونانی فکر کے ساتھ، ریاست کے جو تصورات مسلمانوں میں در آئے ان میں یہ تقسیم کار موجود تھی اور اگر چہ یہ اُن بنیادی تعلیمات کے انحراف پر مبنی تھی جو قرآن اور رسول ﷺ نے دیا تھا لیکن مملکتی ضرورتوں کی وجہ سے اُن کو اختیار کرلیا گیا اور رفتہ رفتہ یہ بھی ہمارے نظام عقائد کا جز بن گئے۔ (ان میں ایک پیش پا افتادہ مثال کفو کا تصور ہے جس کی بنا پر لڑکی کے ولی عصبہ کو یہ حق بھی دیا گیا ہے کہ وہ غیر کفو نکاح فسخ کرسکتا ہے بلکہ اس کے مرضی کے بغیر نکاح خود باطل ہوجاتا ہے) (۱۰)۔ قبائلی اور جاگیردارانہ معاشرتی ساخت کا نقصان یہ ہوتا ہے کہ سیاست یا مملکت میں لیڈرشپ کا رول چند طبقات، یا خاندانوں میں مرتکز ہوجاتا ہے جن کو ختم کرنا مشکل ہوتا ہے۔

جمہوریت کی نشوونما میں egalitarian معاشرہ، طبقاتی معاشروں کی بہ نسبت زیادہ مفید اور معاون ہوتا ہے اور اس کی خرابیوں کو دور کرنے کے لیے ایک خود اصلاح پذیر میکنیزم mechanism مستحکم ہوجاتا ہے۔ معاشرہ کی غیر طبقہ وارانہ ساخت کا ایک لازمی نتیجہ آزادی فکر اور آزادی اظہار بھی ہوتا ہے۔ یہ دونوں جمہوری نظام کے لیے اتنے ہی اہم ہیں جتنے حکم واطاعت، بادشاہت اور آمریت کے لیے۔ یہ ساخت معاشرتی انجینئرنگ کے اوپر سے مسلّط کردہ طریق کار کی نفی کرتی ہے اور معاشرتی معاملات میں قبل تجربی (aprioi) نظاموں کو قبول نہیں کرتی۔ یہ قبل تجربی نظام چاہے مذہبی بنیادوں پر بنائے گئے ہوں یا غیر مذہبی۔ یہاں تک کہ عقل کی بنیاد پر نظام تشکیل دے کر ان کو معاشرہ میں رائج کرنا بھی اس معاشرتی ساخت کے لیے قابل قبول نہیں ہے اور نہ تاریخی اعتبار سے کامیاب۔ عالمی پیمانے پر کمیونزم کی ناکامی اور مقامی پیمانے پر پاکستان کے تینوں آمرانہ ادوار میں معاشرتی ساخت کے ساتھ بقراطی کوششیں اس کی مثالیں ہیں۔ egalitarian معاشرہ اصلاح کا قائل ہوتا ہے لیکن اصلاح کے بیج اجتماعی زندگی کی بنیادی سطحوں میں جڑ پکڑتے ہیں اور بارآور بنتے ہیں۔ معاشرتی تبدیلی اور اصلاح کے عمل کو جمہور کی سطح سے ابھرنا چاہیے۔ کسی بھی معاشرہ کے بڑے بڑے عقلاء بھی اس کو قوت نافذہ کے

Marfat.com

ذریعہ معاشرہ میں رائج نہیں کر سکتے۔ یہ وہ بنیادی نکتہ ہے جس کو ان جماعتوں کو ضرور یاد رکھنا چاہیے جو معاشرہ میں بنیادی اخلاقی روّیوں کی ضرورت پر زور دیتے ہیں اور یہ سمجھ لینا چاہیے کہ قانون کے نفاذ، اور قوت کے استعمال سے آپ لوگوں کو کچھ وقت کے لیے مجبور تو کر سکتے ہیں، ان کو تبدیل نہیں کر سکتے۔ مسلمان ملکوں میں شریعت کا نفاذ چاہے مفید ہو یا غیر مفید یہ بھی حکماً اگر نافذ کر دیا گیا تو یہ خود اپنا تضاد پیدا کرے گا اور اپنے انہدام کی راہ ہموار کرے گا۔ معاشرتی روّیوں میں تبدیلی کے یہی اصول ہیں جو رہتی دنیا سے قائم ہیں اور ان کو تبدیل کر دینا کسی نظریہ، یا کسی مذہب کی قدرت سے باہر ہے۔ مذہب خاص طور پر قانون سے نہیں پھیلتا اور نہ مستحکم ہوتا ہے بلکہ افراد اور معاشرہ کے مثالی روّیوں سے وسعت پاتا ہے۔ قانون کا کام مجرموں کو سزا دینا اور مکافاتی انصاف فراہم کرنا ہے۔ اصلاح، قانون سے صرف بالواسطہ منسلک ہے۔ راست طور پر نہیں۔

۳۔ معاشرتی خوشحالی:

طبقاتی معاشروں میں عوام کی معاشی خوش حالی ایک مقصود کے طور پر سامنے نہیں رہتی اور نہ اس کے پاس کوئی ایسا پروگرام ہوتا ہے جو معاشی خوشحالی کو فروغ دے سکے۔ اس خوشحالی میں اگر ایک طرف ذرائع پیداوار اہم ہوتے ہیں تو دوسری طرف معاشروں کی افرادی قوت، یا آبادی بھی ایک اہم رول ادا کرتی ہے۔ خاص طور پر عصر حاضر میں جہاں پیداواری عوامل میں افراد کی جگہ خود کار مشینیں غلبہ حاصل کر چکی ہوں، وہاں آبادی کا ایک خاص سطح سے آگے بڑھنا، معاشرتی ساخت پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اگر آبادی کی ایک بڑی تعداد مفلوک الحال ہو تو معاشرہ کے سیاسی اور اخلاقی نظام ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو جاتے ہیں اور سیاسی طالع آزماؤں کو اس بات کا موقعہ بآسانی مل جاتا ہے کہ وہ مفاد عامہ کی بجائے، لوگوں کو گروہی، مذہبی، لسانی، یا طبقاتی بنیادوں پر مجتمع کر کے اپنی سیادت کو مستحکم رکھیں۔ زیادہ آبادی والے غریب ملکوں میں جہاں جمہوریت کا بھرم قائم ہے ان کو دولت کے ارتکاز، اور غربت کے پھیلاؤ سے سب سے زیادہ خطرہ لاحق ہے جو کسی نہ کسی دن آمرانہ اور جابرانہ نظام کے قیام میں اپنا حصّہ ادا کرے گا۔ مسلمانوں میں یہ آمرانہ کردار مذہب کی آمیزش سے آسانی سے تقویت حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے آثار عام طور پر تیسری دنیا کے ممالک میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ اب تک ان رجحانات کو ریاستی طاقت کے زور پر روکے رکھنے

Marfat.com

کی کوشش ہوتی رہی ہے لیکن معاشرہ کے مجموعی مزاج کو تبدیل کرنے کی صلاحیت ان ریاستی طاقتوں کے پاس نہیں ہے۔ اگر معاشی بہتری اور آبادی کو مناسب تعداد میں رکھنے کا کوئی پروگرام روبہ عمل نہیں آتا تو پھر مسلمان معاشرے ایک لمبے عرصے تک توڑ پھوڑ کا شکار ہونگے، تا آنکہ معاشرتی انجینئرنگ کے وہ پروگرام جن پر وہ عمل پیرا ہونا چاہتے ہیں اپنی ضد آپ پیدا کر کے ختم ہو جائیں۔ اس عمل کو ایک صدی بھی لگ سکتی ہے اور اس سے زیادہ بھی۔

جمہوریت کی نشوونما کے لیے معاشی خوشحالی اور ترقی کا مسئلہ صرف غریب ملکوں کے لیے اہم نہیں۔ وہ ممالک بھی جو بظاہر اپنی معدنی دولت کی وجہ سے امیر ہیں لیکن ان ملکوں میں معاشی ترقی کا کوئی خود کفیل نظام وضع نہیں کیا گیا وہ بھی جمہوری سفر کی طرف پیش قدمی نہیں کر سکتے۔ سعودی عرب اور خلیج کے ممالک نے دولت کے باوجود، کبھی جمہوریت کی طرف ابتدائی پیش قدمی بھی نہیں کی اور نہ صنعتی ترقی کا ایسا خود کفیل نظام وضع کیا جو تیل کی دولت کے علی الرغم عربوں کے لیے عزت نفس کے ساتھ روزی کمانے کا وسیلہ بن سکے۔ معاشی اور صنعتی ترقی کے ذریعہ ہی مڈل کلاس وجود میں آتی ہے اور اس کے ساتھ پیشہ ورانہ مہارتوں کی افرادی قوت، جو جمہوری نظام اور سول سوسائٹی کے اداروں کے استحکام کے لیے ریڑھ کی ہڈی کا کام کرتی ہے۔ یہی ادارے اس معاشرتی اخلاق کو تقویت بہم پہونچاتے ہیں جو ہر انسان کے لیے ایک شائستہ اور مناسب زندگی گذارنے کے لیے برابر کے حقوق کی پرورش میں ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں۔ بعض عرب ممالک میں قوم پرستی کی جو لہر آئی تھی وہ بھی جلد ہی دم توڑ گئی۔ اس وقت مسلمان معاشرے، بیک وقت ان تینوں عوامل یعنی جابرانہ پیراڈائم، معاشرتی ناہمواری اور معاشی بدحالی کا شکار ہیں۔ ایران کا مسئلہ کچھ مختلف ہے۔ اب سے صرف ربع صدی قبل ایران میں اسلامی بنیاد پرستی نے بادشاہت کا خاتمہ کر دیا۔ جو جمہوری عمل کی ابتداء کے لیے ضروری تھا۔ اس میں شک نہیں کہ فوری طور پر بادشاہ کی جگہ ایک سخت گیر فقیہانہ آمریت نے لے لی، جس میں خیر کا پہلو یہ تھا کہ سخت گیری شخصی نہیں، بلکہ قانونی تھی۔ البتہ قانون اور اس میں کسی قسم کی تبدیلی فقہا کی مرضی کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ لیکن صرف ایک نسل کے بعد آج کے ایران میں کوئی شخص جس کی عمر ۳۰ سال سے کم ہوگی، بمشکل اس قانونی آمریت سے متفق ہوگا۔ اگر ایران میں اسی طرح تبدیلی آتی رہی تو اس

Marfat.com

بات کا قوی امکان ہے کہ وہ اپنی روایات کو برقرار رکھتے ہوئے مسلمانوں کی ایک جدید جمہوری ریاست بن سکے۔ مشرق بعید کا مسئلہ مشرق وسطیٰ سے کسی قدر مختلف ہے۔ اگرچہ پچھلے بیس پچیس سال میں ان ملکوں میں بھی پیورٹن اسلام کی ایسی تحریکوں نے زور پکڑا ہے جو اُس سخت گیر پیراڈائم میں رہنا چاہتی ہیں جس کا تذکرہ اوپر ہوا ہے، لیکن اس بات کا امکان نظر نہیں آتا ہے کہ یہ ممالک ایک سخت گیر بادشاہت یا آمریت میں تبدیل ہو جائیں۔ یہ حقیقت بڑی سبق آموز نظر آتی ہے کہ مشرق بعید کے وہ ممالک جہاں مسلمانوں کی کثرت نہیں ہے، معاشرتی اصلاح، معاشی ترقی اور جمہوریت کی طرف زیادہ تیزی سے بڑھے ہیں۔ مسلمان ممالک کے ترقی نہ کرنے کی ایک بڑی وجہ اسلامی فکر کا وہ سخت گیر نظام ہے جس کی گرفت ان کو اپنے حصار میں رہنے پر مجبور کرتی ہے اور کسی بھی نئی چیز کو قبول کرنے سے ان کے تشخص کو خطرہ لاحق ہو جاتا ہے۔ اس سب کے باوجود مشرق بعید کے ممالک غالباً اپنے پڑوسیوں سے مشرق وسطیٰ کے ممالک کے مقابلہ میں جلد سبق سیکھ لیں گے اور جمہوریت کی طرف پیش قدمی کر سکیں گے۔

ایک اہم سوال البتہ اب بھی باقی رہتا ہے۔ جمہوریت کی طرف مسلمان ملکوں کا یہ سفر کیوں ضروری ہے۔ کیا اُن لوگوں کے دعوؤں میں کوئی صداقت نہیں جو یہ کہتے ہیں کہ اسلام نے جمہوریت سے بہتر نظام دیا ہے اور وہ ہے خلافت کا۔ کیا ہم کو معلوم نہیں ہے کہ جمہوریت اپنے ساتھ بے حیائی، بداخلاقی اور معاشی گلوبلزم کے انتہائی ناپسندیدہ عناصر کو بھی اپنے جلو میں لے کر آتی ہے؟ اور اس سے بچنے کی صورت صرف اسلامی نظامِ خلافت کے ذریعہ ممکن ہے۔

اس سوال کے دو پہلو ہیں۔ ایک پہلو اُس معاشی جبر کا ہے جو مغرب اپنے اداروں کے ذریعہ نافذ کرنا چاہتا ہے اور دوسرا پہلو روحانی اور اخلاقی تہی دامنی کا ہے جو مغرب کے جمہوری نظام کا خاصہ ہے۔ معاشی جبر کا مسئلہ اگرچہ شدید ہے لیکن اس کا کسی نہ کسی حد تک مقابلہ اس صورت میں ممکن ہے جب مسلمان ممالک اپنے وسائل کو مشترکہ مقاصد کے حصول کے لیے استعمال کریں۔ مغرب کے برٹن وڈ (Bretton Woods) کے ادارے مثلاً بین الاقوامی مالیاتی فنڈ (IMF) اور عالمگیر تجارتی نظام (WTO) (جو جنیوا کے معاہدہ General Agreement on Tarrifs & Trade کا وارث ہے) جمہوری گلوبلزم میں مددگار ثابت ہو سکتے تھے بشرطیکہ ان کو

Marfat.com

جنگ عظیم کے بعد یورپ میں جمہوری معاشی ترقی کے لیے جس طرح کام میں لایا گیا تھا اسی طرح وہ باقی دنیا میں بھی کام کرتے۔ بدقسمتی سے ان کی باگ ڈور، ذاتی اور تجارتی مفاد کے اداروں مثلاً بینکوں، کارپوریشن اور سرمایہ کاروں کے ہاتھوں میں پہونچ گئی جو بنیادی طور پر غیر جمہوری ذرائع ہیں۔ یہ ادارے بین الاقوامی طور پر سرمایہ کاری کے ترقی یافتہ اداروں کو کنٹرول کرتے ہیں۔ بین الاقوامی سیکٹر میں یہ نراجیت، ان جمہوری حکومتوں کی آفریدہ ہے جو آج دنیا کی زمامِ اختیار سنبھالے ہوئے ہیں خاص طور پر امریکہ جہاں بین الاقوامی سرمایہ داری کی بھیانک نراجیت کا راج ہے جس کو کنٹرول میں رکھنے کی بجائے یہ خود امریکی جمہوریت کو کنٹرول کرتی ہے۔ بدقسمتی سے مسلمان ملکوں میں جمہوری روایت کے ساتھ بلکہ اس کے ہراول دستہ کے طور پر سرمایہ دارانہ نراجیت اپنی ملٹی نیشنل کمپنیوں کے جلو میں داخل ہوتی ہے۔ اور ان ملکوں کو جدیدیت سے پہلا سابقہ کوکولا، مک ڈونلڈ، نیکے (nike) اور ایم۔ ٹی۔ وی کے ذریعہ پڑتا ہے اور ان کو سرمایہ کاری کے ساتھ اقدار کے ایک کشادہ نظام کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ اس لیے سرمایہ کاری اور جدیدیت کی یہ شکلیں جمہوریت کے ایک بین الاقوامی اقداری نظام کی ترویج کی بجائے معاشی گلوبلزم اور بالآخر ایک ثقافتی گلوبلزم کی تبلیغ ہو جاتی ہیں اور ثقافت بھی سرمایہ کاری کا ایک آلہ بن کر فروختنی شے بن جاتی ہے۔

وہ لوگ جو دوسری اور تیسری دنیا میں کرہ ارض کے جنوب میں رہتے ہیں ان کو کاروباری گلوبلائزیشن ایک عفریت معلوم ہوتا ہے جو بازاری معیشت کا فروغ چاہتا ہے اور تمام معاشرتی اداروں، سرکاری شعبوں، یہاں تک کہ خود حکومت کو بھی نج کاری کے شعبوں میں تبدیل کرنے کا عزم رکھتا ہے۔ تمام سرکاری فرائض کو نجی ذمہ داری قرار دے کر، تمام نجی کاموں کو منافع بخش کاروبار کی طرح چلانا چاہتا ہے۔ یہ کلی طور پر آزاد معاشی نظام جہاں انفرادی سرمایہ کاری کو کھلی چھوٹ ملی ہو، نراجیت کی شکل ہے جس کے نتائج جمہوری اداروں، اور روایات کی تشکیل میں مہلک ثابت ہونگے۔ اس کے نتیجہ میں اب تک برائیاں گلوبلائز ہوئی ہیں، اقدار اور اچھائیاں نہیں۔ اس عمل نے جرم، ڈرگ، آتشیں ہتھیار، عریانیت، جنسی سیر و سیاحت، عورتوں اور بچوں کی اسمگلنگ اور ان کا غلط استعمال، غرض ہر شے کو بازاری معیشت کا جز بنا کر، عالمگیر نیٹ ورک سے منسلک کر دیا

Marfat.com

۔تعلیم، ثقافت، ٹرانسپورٹیشن، دفاع، صحت، جو اجتماعی ریاستی ذمہ داری کے شعبے ہونے چاہئیں اب نج کاری کے تحت، نفع بخش سودوں میں تبدیل ہوتے جارہے ہیں۔

اس ہمہ گیر حملہ کا مقابلہ کوئی مسلمان ملک تنہا نہیں کرسکتا۔ اور نہ مذہبی احیاء کے بند اس سیلاب کو روکنے پر قادر ہوسکتے ہیں۔ ان کا مداوا بھی، اجتماعی طور پر اس جمہوری روایت کے فروغ میں ہے جو مسلمانوں کے اقتداری نظام اور ثقافت سے ہم آہنگ ہو۔ ان مسائل پر مسلمان مفکرین نے صرف مدافعانہ انداز میں سوچا ہے اور اب تک قلعہ بند ہونے کے علاوہ ان کے پاس کوئی متبادل راستہ اس معاشی حملہ سے بچنے کا نہیں ہے۔ لیکن قلعہ بندی اس مسئلے کا حل نہیں ہے۔ اس مسئلہ کا حل، آپس کے معاشی مفادات میں اشتراک سے ہی ممکن ہے اور یہ کام معاشی مفکرین اور منصوبہ سازوں کے کرنے کا ہے جو اولاً اجتماعی غور وفکر کی ابتداء کریں اور ایک دوسرے کے مسائل کو سمجھنے کی کوشش کریں۔

جہاں تک مغربی جمہوریت کی اخلاقی تہی دامنی کا تعلق ہے تو اس کا علاج خلافت کے روایتی نظام میں نہیں بلکہ ایک اخلاقی جمہوریت کے قیام میں پوشیدہ ہے۔ جس نظام خلافت کا حوالہ مسلمان مفکرین دیتے رہتے ہیں اس میں بہت سی خوبیاں بھی ہیں۔ مقاصد خلافت میں 'اخلاقی قدروں کی حفاظت' اور 'عوامی بہبود' دونوں بڑے اہم کام ہیں جن کو مغربی جمہوریت نے نظر انداز کردیا ہے۔ ظاہر ہے کہ نظام خلافت، ان معنوں میں اور اسی طرح تو آج قائم نہیں ہوسکتا جس طرح آج سے چودہ سو سال پہلے ہوا تھا آج ہمیں کسی نہ کسی طرح اس کو انہی جمہوری نظام کے سانچوں میں ڈھالنا پڑے گا جو فی الوقت ہمیں دستیاب ہیں۔ موجودہ حالات کے تحت اسلامی خلافت کی اصطلاح بھی نہ صرف غیر ضروری ہے، بلکہ مضر بھی ہوسکتی ہے۔ مضر اس لیے کہ اب تک ہمارے ذہن چونکہ ایک خاص پیراڈائم کی گرفت میں ہیں اس لیے اس نام کے ساتھ وہ تمام بحثیں اٹھ کھڑی ہونگی جو آج تک ہوتی رہی ہیں اور مفاد پرستوں کے لیے اسلام اور خلافت کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرنا زیادہ آسان ہوگا بہ نسبت اس کے کہ وہ خود اسلام کے اخلاقی نظام کے تابع بن جائیں۔ اس لیے مذہب کا نام استحصال کا ایک ذریعہ ہی ثابت ہوگا۔ تاریخ گواہ ہے کہ مذہب اور مذہبی اقتدار سیاست میں شاذ ہی داخل ہوکر، اس کو چنگیزی سے بچاسکی ہیں۔ اس

Marfat.com

کے برخلاف، چنگیزی مذہب کے راستے اپنے مقاصد حاصل کرتی رہی ہے۔ اگر اسلام اور خلافت کے نام پر بنائے ہوئے نظام سے آئندہ بھی چنگیزی برآمد ہونے کا اندیشہ موجود ہے تو پھر مذہب کے ایک اخلاقی قوت ہونے کی وہ امید بھی ختم ہو جائے گی جو کسی نہ کسی حد تک ابھی باقی ہے۔ اسلام پرست جماعتوں نے سب سے بڑا نقصان معاشرہ کو یہی پہونچایا ہے کہ وہ سیاسی اقتدار کے پیچھے بگٹٹ بھاگے جا رہے ہیں اور اپنے اصل کام یعنی معاشرہ کو اخلاقی قوت فراہم کرنا اور ضمیر بیدار رکھنے کی کوشش کرنا، بالکل بھول چکے ہیں۔ اس کھلے میدان کو کوئی بھی پُر کرنے کے عزائم رکھ سکتا ہے چاہے وہ عیسائی مشنریوں کا نیا جذبہ ہو یا وہ غیر سرکاری ادارے ہوں جو بعض اوقات نادانستہ طور پر اسی معاشی گلوبلائزیشن کے لیے مدو معاون ثابت ہوتے ہیں، جس سے لڑنے کے لیے مذہبی رہنما اقتدار کی کشمکش میں مصروف ہو گئے ہیں۔

مغرب میں جمہوریت کے ورود نے مذہب کا ایک دائرہ کار بھی متعین کر دیا۔ یہ دائرہ کار انفرادی زندگی میں روحانی اور اخلاقی اقدار کی حفاظت اور اجتماعی اخلاق کی پشت پناہی ہے اور اپنے اپنے معاشروں میں مذہب یہ کام انجام دے رہا ہے۔ مغرب کا عمومی کاروباری اخلاق اگر ایک طرف ان کے تصور نفع اندوزی پر مشتمل ہے تو دوسری طرف اس میں مذہب کا بھی بڑا عمل دخل ہے۔ عیسائیت کے تصورات خیر، ایثار، محبت اور خدمت ان سب کی کسی نہ کسی طور، مذہب حفاظت کرتا ہے۔ مغرب نے مذہب کو سیاست اور ریاستی معاملات سے اسی لیے خارج کیا کہ وہ ان معاملات میں دخل اندازی کر کے چنگیزیت کو فروغ دے رہا تھا۔ یورپ کی سو سالہ مذہبی جنگوں سے مغرب نے یہی سبق سیکھا ہے۔ اس میں خرابی کا پہلو یہ ہے کہ انفرادی اخلاق، ریاستی اور معاشی فیصلوں پر اثر انداز نہیں ہوتے اور اجتماعیت منافع اندوزی کے محرک کے تحت کام کرتی رہتی ہے۔ مغربی اقوام کا بین الاقوامی اخلاقی روّیہ ایک انتہا درجہ کی خود غرضی، اور مفاد پرستی پر مبنی ہے اور اس پر Christian Virtues کا کوئی اثر نہیں ہے۔ مسلمانوں کے لیے جمہوری نظام اس اعتبار سے ایک اہم سوالیہ نشان ہے۔ کیا جمہوریت اور بے لگام منافع اندوز معیشت کی اخلاقیات لازم و ملزوم ہیں یا اس کا امکان ہو سکتا ہے کہ مسلمان، جمہوریت کے ایک اخلاقی تصور کو قابل عمل بنا سکیں۔ میری دانست میں یہ وہ پہلو ہے جہاں جدیدیت اور قدامت سر جوڑ کر بیٹھ سکتے ہیں او

Marfat.com

رجمہوریت میں نظام اخلاق اقدار کی پاسداری کو کسی نہ کسی طرح لازمی جز کی حیثیت سے شامل کیا جاسکتا ہے۔ آخر، اخلاقی فلسفوں میں صرف افادیت پرستی ہی واحد فلسفیانہ نظام نہیں ہے۔ اسی مغربی فکر میں کانٹ کا تصور اخلاق بھی ملتا ہے جو ہر قیمت پر فرائض کی پابندی کا مطالبہ کرتا ہے اگر پاکستان جیسے ملک، اور بالآخر مسلمان ممالک میں جمہوری نظاموں کو قائم کرنے کی کوئی شکل ہوسکتی ہے تو وہ یہ نہیں ہے کہ ریاست کے نام میں اسلام داخل کردیا جائے اور شریعت کو قانون بنادیا جائے۔ یہ کام نئے سرے سے فکر کا مطالبہ کرتا ہے اور سیاسی نظام کو ایک نئے اخلاقی پیراڈائم میں فٹ کرنے سے ہی حاصل ہوسکتا ہے۔ بات یہ ہے کہ کیا مسلمان ایک نئے فکری انقلاب کے لیے تیار ہیں؟ یا اس کے لیے کوشش کرسکتے ہیں؟ یہ کام دقت طلب اور طویل ہے لیکن مسلمانوں میں جمہوریت کے قیام کا کوئی مختصر راستہ ممکن نہیں ہے۔

❄❄❄

حواشی

۱۔ دیکھیں *Islamic Methodology in History*' کراچی۔ ۱۹٦۵ء ص ص ۱ تا ۲٦

۲۔ عزیز العظمہ Aziz Al-Azmeh، *Muslim Kingship*، London 1997، p.p 62-114

۳۔ القرآن، سورہ قریش

۴۔ دائرہ معارف اسلامیہ، لاہور، ۱۹۷۳ء، جلد ۸، ص ٦۳۰

۵۔ M.A. Shaban، *Islamic History*، C.U.P، 1971، p.p 1-15

٦۔ E.I.J. Rosenthal، *Political Thougt in Medieval Islam*، C.U.P، 1962، p.p. 1-9

۷۔ تفصیلات کے لیے دیکھیں D.E Lamar Jensen، *Renaissance Europe & Reformation Europe*، D.C.Health & Co. 1981

۸۔ امام احمد رضا بریلوی، 'معین مبین بہر دور شمس وسکون زمین'، ماہنامہ الرضا، بریلی ۱۹۱۹

۸۔ مولانا یوسف لدھیانوی۔ آپ کے مسائل اور ان کا حل جلد ہشتم، کراچی ۱۹۹۹ء، ص ۱۸۹۔۱۹۷

۱۰۔ یوسف لدھیانوی، حوالہ ماسبق، جلد ۵، ص ۴٦۔۵۱

Marfat.com

پس چہ باید کرد؟

''لوگ ہم سے نفرت کیوں کرتے ہیں؟'' بش / مسلمان

سقراط کا بیان:

''مجھے معلوم ہے کہ میرے کہنے پر آپ اسی طرح جھلائیں گے جیسے کسی کو سوتے سے اچانک ایک مکھی نے جگا دیا ہو۔ اور مجھے جان سے مار دینا چاہیں گے اور سمجھیں گے کہ آپ نے ایک بڑ مکھی ماردی ہے۔ اس کے بعد آپ آرام سے سو جائیں گے یہاں تک کہ خدا ایک اور مکھی آپ کے پاس بھیج دے''۔

موت کی سزا سننے کے بعد:

''اے منصفو! تم نے مجھے موت کی سزا سنا ہی دی ہے اور چونکہ اب میں مرنے والا ہوں اور موت کے حضور انسان میں نبیوں کے خواص پیدا ہو جاتے ہیں تو مجھے یہ پیش گوئی کرنے دیجئے کہ میری موت کے بعد تم کو اس سے بھی بڑی سزا ملے گی جو تم نے مجھے دے دی ہے۔۔۔۔ تمہارے لیے سب سے آسان اور سب سے زیادہ قابل عزت راستہ دوسروں کو تہ تیغ کرنے کا نہیں بلکہ اپنے آپ کو بہتر بنانے کا ہے''۔

ستمبر ۲۰۰۳ء میں 9/11 کی دوسری برسی / سالگرہ ہے۔ اس دن تاریخ کا ایک دور ختم ہو گیا اور دوسرا شروع ہو گیا۔ اس دن کے بعد آنے والے برسوں تک انسانی رشتوں، بین الاقوامی سیاست، انسانی بنیادی حقوق اور ریاستوں کے طرز عمل کے حوالہ سے 9/11 کی بازگشت سنائی دیتی رہے گی۔ اس دن ظلم و جبر اور دہشت کے دروازے کھل گئے ہیں اور ان کو بند کرنے میں صدیاں بھی لگ سکتی ہیں۔ آنے والے زمانہ کے میدان کارزار میں مسلمان اور مغرب مرکزی کردار ہونگے۔ اس سے قبل کی جنگ میں سوویت یونین کی 'شیطانی مملکت' نے شکست کھائی۔ اب شیطان کسی ایک ملک یا قوم کا نام نہیں ہے بلکہ اُن ممالک میں اس نے خاص طور پر اپنے اڈے

Marfat.com

بنائے ہیں جہاں مسلمان بستے ہیں۔ اس شیطانی ریاست کی کوئی جغرافیائی حد نہیں ہے اور اب یہوواہ اور خداوند یسوع مسیح کی توفیق سے اس کے بندے بش نے یہ بیڑا اٹھایا ہے کہ ''وہ دنیا سے شر اور شیطان کو مٹا دے'' (۱)۔ صدر بش کی تقریر سے امریکی ریاست جس کو اپنے سیکولرزم پر ناز تھا، اور جو اسکولوں میں اناجیل پڑھانے کی بھی روادار نہیں تھی ریاستی کاموں میں مذہب کی اعانت کی طلب گار ہوگئی۔ ۱۴ ستمبر ۲۰۰۱ء کی دوپہر سے دعا کے بعد امریکی صدر، یورپی کونسل کی ۴۳ ریاستیں بشمول روس اور دنیا کے بیشتر ممالک نے 'یہودی، عیسائی اور مسلمان دعاؤں' کے جلو میں 'شر کے خلاف خیر کے اس عظیم جہاد' میں صدر بش کی قیادت کو عملاً تسلیم کرلیا۔

اس معرکہ 'خیر وشر' کے فی الوقت دو گروہ بنیادی کردار ہیں۔ جنکے حقائق اور واقعات سے متعلق تناظر ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ مسلمان کہتے ہیں کہ امریکہ کو سوویت یونین کے بعد نبرد آزمائی کے لیے ایک نئے دشمن کی ضرورت تھی تا کہ اس کا کاروبار، خصوصاً اسلحہ سازی کا، مندا نہ پڑ جائے۔ مسلمانوں نے بحیثیت مجموعی مغرب کے خلاف ایسے اقدام نہیں کیئے ہیں جن کی سزا آج ان کو مل رہی ہے۔ اور جس دہشت گردی کا الزام ان کے سر آ رہا ہے وہ خود امریکہ کے اعمال کا نتیجہ اور اس کے بین الاقوامی روّیے کا، (خصوصاً فلسطین میں) پروردہ ہے۔ اس کے برخلاف امریکہ کا الزام یہ ہے کہ مسلمانوں نے دہشت گردی کو خاص طور پر دنیا میں تبدیلی کے ایک طریق کار کے طور پر اپنا لیا ہے اور ان کا مذہب بھی ان کو یہی سکھاتا ہے اور اسی لیے وہ دنیا میں مہلک ہتھیاروں کی تیاری میں سرگرداں رہتے ہیں۔ انہوں نے مغرب کی تہذیب سے علم اور روشنی حاصل نہیں کی ہے اور جمہوریت کی قدروں سے بالکل ناواقف ہیں۔ ان کے ملکوں میں مظالم ہوتے ہیں اور ان کے رہنما اور حکمران ان میں ملوث ہوتے ہیں۔

یہ دونوں فریقوں کا متضاد نقطہ نظر ہے۔ افسوس کی بات ہے کہ دونوں گروہوں کے سواد اعظم کو اس بات کا احساس نہیں ہے کہ خود ان کی اپنی غلطیاں اور اعمال اس صورت کو پیدا کرنے میں ممد ومعاون ہو رہے ہے۔ خصوصاً مسلمان بڑی آسانی سے اپنی دشواریوں کی ذمہ داری دوسروں پر ڈالتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ اگر دنیا میں منصفی کا راج ہو جائے تو ان کی حالت خود بخود درست ہو جائے گی۔ یہ رجحان ان کو اس 'فکری زور آزمائی' پر نہیں اکساتا جو یہ بتا سکے کہ اس صورت حال سے نکلنے کی اگر کوئی فوری صورت ممکن نہیں ہے تو وہ طویل المدت منصوبہ بندی کیا ہو سکتی ہے جس پر

Marfat.com

عمل کر کے آج سے پچاس سو سال بعد بھی وہ اپنی حالت میں تبدیلی لاسکیں۔ وہ ان عوامل کا گہرا مطالعہ کرنے سے قاصر نظر آتے ہیں جو ان کے معاشروں میں تبدیلی لاسکیں۔ دنیا کی کوئی عدالت ان کا حق ان کو نہیں دلوا سکتی اس لیے کہ عدالتیں جس زبان کو سمجھتی ہیں، اور جن اقدار کے تحت فیصلہ صادر کرتی ہیں وہ مسلمانوں کو نہیں آتیں۔ یا ان پر وہی لوگ قابض ہیں جو دنیا میں انصاف سے زیادہ اپنے مفاد کو عزیز رکھتے ہیں۔ خدائی عدالت پہلے ہی یہ فیصلہ سنا چکی ہے کہ خدا اس قوم کی حالت نہیں بدلتا جو خود اپنی حالت کو نہیں بدلتی۔

اس مناقشے میں فریقین کے نقطہ نظر کو سمجھنے کی ضرورت ہے اس لیے میں نے مسلمانوں کی طرف سے عقل کی عدالت میں ایک مقدمہ دائر کیا ہے جو مدعیٰ علیہ کا جواب سننے کے بعد کوئی فیصلہ صادر کرے۔

مستغیث کا بیان:

جناب عالیہ یوں تو یہ مقدمہ مغرب کے ظلم و زیادتی کے خلاف بحیثیت مجموعی ہے، لیکن اس میں مستغیث الیہ امریکہ کو اس لیے ٹھہرایا گیا ہے کہ آج وہ کوسِ لمن الملک بجا رہا ہے، اور یہ اعلان کر رہا ہے کہ ساری دنیا کی طاقت اس کے پاس ہے، اور انصاف کا ترازو بھی اس نے اپنے ہاتھ میں لے رکھا ہے۔ دنیا کے تمام بین الاقوامی اداروں بشمول اقوام متحدہ، بین الاقوامی عدالت انصاف اور امدادی تنظیموں وغیرہ پر اس کا قبضہ ہے، اور اس نے یہ اعلان کر رکھا ہے کہ اس کی مملکت کا حدود اربعہ تمام دنیا تک وسیع ہے، اور دنیا میں کسی بھی جگہ اگر اس کو اپنے لیے خطرہ محسوس ہوا یا کسی ملک میں بھی اس کی مرضی کا نظام نافذ نہ ہوا تو اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دخل اندازی کرے یا بزور اس ملک پر قبضہ کر کے اپنا نظام ان پر مسلط کر دے۔ جناب عالیہ اس استغاثہ کے حق میں تمام شہادتیں اس بیان سے منسلک ہیں جو 'ہم کو عبث بدنام کیا' کے عنوان سے ہے۔

جناب عالیہ امریکہ بہادر نے غلبہ کی اس جنونی خواہش کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اس اعلیٰ انسانی اقدار کو بھی پس پشت ڈال دیا ہے جو آج مہذب دنیا کی پہچان ہیں، مثلاً حقوق انسانی، جمہوریت، آزادی اظہار، ثقافتی خود مختاری، اور تہذیبی روایات۔ امریکہ بہادر اگرچہ خاص طور پر مسلمان ممالک کو اپنے زیر نگیں رکھنا چاہتا ہے اور ان ممالک کے قدرتی وسائل کو اپنی منفعت کے لیے استعمال کرنا چاہتا ہے لیکن اس کی اس زور آوری سے دوسرے ممالک بھی محفوظ نہیں رہے ہیں

Marfat.com

۔دوسری جنگ عظیم کے بعد دوسرے ملکوں کے معاملات میں اس کی ناجائز مداخلت مستقلاً ہوتی رہی ہے۔جاپانیوں اور جرمنوں کی شکست کے بعد میدان میں سوویت یونین اور یورپی اور ایشیائی ممالک میں بائیں بازو کی تحریکیں ہی امریکہ کے مدمقابل باقی رہ گئی تھیں۔ایسے تمام ملکوں چاہے وہ یورپ میں ہوں، ایشیا میں ہوں یا مشرق وسطی میں، امریکی مداخلت، خفیہ اور کھلے انداز میں ہوتی رہی جس میں فوجی اقدامات سے لے کر قتل، رشوت یہاں تک کہ مارشل پلان کی رقم کا استعمال بھی اس مقصد کے لیے کیا گیا کہ دنیا کے تمام ممالک میں امریکہ کی سیادت کو تسلیم کرلیا جائے۔امریکہ یہ جان چکا تھا کہ دوسری جنگ عظیم سے قبل کا استعماری نظام اب نہیں چل سکے گا۔ اس لیے کہ اس نے دنیا میں اپنی مرضی مسلط کرنے کے لیے انہی ممالک کے کارندوں کو استعمال کیا، ان میں درجہ بدرجہ سیاسی آزادی کا ملمع چڑھادیا لیکن معاشی باگ ڈور امریکہ نے اپنے ہاتھ میں ہی رکھی۔جناب عالیہ یہ سب باتیں محض الزامات نہیں ہیں۔امریکی مداخلت کے ثبوت میں قوی شہادتیں موجود ہیں ان کا ایک خلاصہ ولیم بلوم کی کتاب *Rogue State* میں دیکھا جاسکتا ہے۔(۲) سویت یونین کے انہدام کے بعد اب مدمقابل کمزور حریف مشرق وسطی اور اسلامی ممالک میں موجود تھے جہاں 'مشرق اور مغرب' سے بے اطمینانی کے سبب احیائی تحریکیں زور پکڑ رہی تھیں۔امریکہ کا نشانہ اب یہ ممالک تھے جہاں 'دہشت گردی' کا قلع قمع کرنے کے واسطے امریکہ نے اپنے لیے یہ حق محفوظ کرلیا کہ وہ دنیا کے کسی بھی حصہ پر حملہ کرسکتا ہے۔اس حملہ کے لیے اس نے اپنے آپ کو اقوام متحدہ جیسے اداروں سے بھی آزاد کرلیا۔پہلے وہ چند ملکوں کو دھونس، دھمکی اور رشوت سے ملا کر متحدہ محاذ بھی بنالیتا تھا اب وہ خود کو درخت کے پتوں سے ڈھانکے بغیر علی الاعلان طاقت کے زور پر اس کائنات کی بادشاہی کا طالب ہے۔

جناب عالیہ، مشرق وسطی میں اس نے مغربی ملکوں کے ساتھ مل کر مختلف ملکوں کے جغرافیائی حدود میں ردّوبدل کیا اور جہاں تیل کی دولت تھی وہاں اپنی ایجنٹ حکومتیں قائم کردیں اور انھیں عسکری طور پر اپنا دست نگر بنالیا۔اس پر مزید ظلم یہ کیا کہ اسرائیل کے نام سے یہودیوں کی ایک مصنوعی حکومت قائم کی گئی اور اس کو عسکری اور معاشی طور پر اتنا طاقتور بنادیا کہ وہ اب پورے مشرق وسطی میں امریکہ کے چوکیدار کا کام کرتا ہے۔یہ دوسری بات ہے کہ یہود کی ذہانت نے خود امریکہ کو اپنا دست نگر بنا رکھا ہے اور اس کے سوچنے سمجھنے کی صلاحیتیں سلب کر کے ان کو خود اپنے

Marfat.com

ملک اور دنیا کے دوسرے ممالک میں صہیونی ایجنڈے پر کام کرنے کے لیے مجبور کر دیا ہے۔

جناب عالیہ امریکہ کو یہ گمان ہے کہ وہ حق پر ہے، بلکہ وہ حق اور انصاف کا علمبردار ہے اور یہ کہ اس کی تہذیب اور اس کا طریق زندگی دنیا کی تمام تہذیبوں اور طرز زندگی سے اعلیٰ ارفع اور فائق ہے۔ اور خدا نے اس کو یہ حق دیا ہے کہ وہ دنیا کو اپنے طرز پر ڈھالے۔ وہ دنیا کو صارفوں کی جنت بنانا چاہتا ہے جہاں ایسے لوگ بستے ہوں جو کوک پیتے ہوں، برگر کھاتے ہوں، ایم ٹی وی دیکھتے ہوں، اور نیکے کے جوتے پہنتے ہوں۔ امریکہ سمجھتا ہے کہ انسانی آزادی، اور شخصی انتخاب، ایک جاندار سول سوسائٹی، مادی آسائشوں اور انسانی برابری کے اصولوں کو قائم کرنے کے لئے ضروری ہے۔ امریکہ کو یہ نظر نہیں آتا کہ ان کے عمل سے ایک منصفانہ جمہوری معاشرہ قائم ہونے کی بجائے، خود غرضی، تشدد، معاشی ناہمواری، ذرائع ابلاغ پر طاقتوروں اور مالداروں کا تسلط، انسانی بھائی چارہ اور ہمدردی کا فقدان، بداخلاقی کی ترویج، جنسی استحصال، عالمگیر ہوتا جا رہا ہے اور دنیا بین الاقوامی کاروباری اداروں کے پنجہ استبداد میں اس طرح جکڑی جا رہی ہے کہ خود حکومتیں بھی اس کے آگے بے بس نظر آتی ہیں۔

جناب عالیہ، امریکہ اور اس کی تہذیب دنیا کے دوسرے ملکوں کو یہ حق دینے کو تیار نہیں ہے کہ وہ آزادی سے اپنی اقدار پر عمل کرتے ہوئے زندگی گزاریں۔ وہ یہ سمجھتا ہے کہ ایسے لوگ رجعت پسند اور غیر مہذب ہوتے ہیں جو امریکی اقدار کی برتری تسلیم نہیں کرتے اور یہ نہیں سمجھتے کہ مغربی تہذیب دنیا کی سب سے اعلیٰ تہذیب ہے۔ ان مقاصد کے حصول کے لیے امریکہ دنیا کو اپنی منڈیوں کے لیے کھول دینا چاہتا ہے اور گلوبلائزیشن کی وساطت سے دنیا کی معیشت پر قبضہ کرنا چاہتا ہے۔ اس کے معاشی ادارے جیسے ورلڈ بینک اور آئی ایم ایف، اب بین الاقوامی کاروباری اداروں اور بنکوں کے مقاصد کے حصول کا ذریعہ بن گئے ہیں۔

جناب عالیہ، امریکہ ایک طرف دنیا سے قانون کی پاسداری، بین الاقوامی قوانین اور معاہدوں کی پابندی کا مطالبہ کرتا ہے، دوسری طرف اپنی مرضی اور مفاد کی خاطر وہ اس اصول پر خود عمل نہیں کرتا۔ اس نے معاہدہ کیوٹو کی تصدیق سے انکار کر دیا اور بین الاقوامی جرائم کی عدالت سے اپنے کو مستثنیٰ کر لیا۔ آدمیوں کو نشانہ بنانے والی بارودی سرنگوں اور حیاتیاتی ہتھیاروں پر پابندی کے باوجود ان کے استعمال سے گریز نہیں کیا۔ یہاں تک کہ دنیا کا امیر ترین ملک ہونے کے باوجود

Marfat.com

اقوام متحدہ کے واجبات بھی ادا نہیں کرتا۔ امریکہ نے روس کے ساتھ اینٹی بیلسٹک میزائل کا معاہدہ یکطرفہ طور پر فسخ کر دیا۔ نسل پرستی پر ڈربن کانفرنس کی متفقہ قرارداد کو اپنی مرضی کے مطابق نہ پا کر اجلاس سے مقاطعہ کر لیا۔

جناب عالیہ امریکہ دوسرے ممالک سے اپنے فرائض ادا کرنے کا مطالبہ کرتا ہے اور یہ مطالبہ حق انصاف اور جمہوری اقدار کی حفاظت کے نام پر کیا جاتا ہے، لیکن اپنے فوری مفادات کی خاطر خود ان میں سے ہر قدر کو پامال کرنے پر تیار رہتا ہے۔ بڑے افسوس کا مقام ہے کہ دنیا کی سب سے بڑی طاقت، جو عالمی اخلاق کی نگہبانی، اور اس کی ترویج کے لیے موثر کام کر سکتی تھی، محض اپنی انا، اور نفع اندوزی کے لیے تمام اقدار کی پائمالی کو اپنے لیے باعث فخر سمجھنے لگی ہے۔

جناب عالیہ، امریکہ نے دنیا کو اپنی دانست میں دو گروہوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ شریف، اور شرّی۔ امریکہ والے اور ان کے ساتھی شرفاء میں شمار ہوتے ہیں اور وہ لوگ جو ان سے متفق نہیں ہیں وہ شرّی لوگ ہیں۔ دنیا میں اب غیر جانبداری نام کی کوئی چیز امریکہ نے باقی نہیں چھوڑی یا تو آپ امریکہ کے ساتھ ہیں، ورنہ اس کے خلاف، اور اپنے دشمن کو مٹانا امریکہ کا اخلاقی فریضہ ہے۔ امریکہ نے چالیس سال تک سرد جنگ ان ہی شرّی لوگوں کو نیست و نابود کرنے کے لیے لڑی اور اب اس کے نزدیک شر کی نمائندگی اسلامی بنیاد پرستی کر رہی ہے، جو دہشت گردی کی پشت پناہی کرتی ہے۔ یہ نئی جنگ امریکہ کے بقول ایک لمبی جنگ ہے۔ چنانچہ اب اس کی اسلحہ ساز فیکٹریاں لمبے عرصے تک منافع بخش کاروبار میں مصروف رہیں گی۔

جناب عالیہ، اسامہ بن لادن کو پکڑنے سے امریکہ کو کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ وہ ہر وقت اور ہر زمانہ میں اسامہ بن لادن پیدا کرتا رہے گا اور اس کے نام پر جنگ و جدل کا اپنا کاروبار جاری رکھے گا۔ امریکی تہذیب خود اسی قسم کے 'جہاد' کے نظریہ پر عمل پیرا ہے جس کا الزام وہ اسلامی بنیاد پرستی کو دیتا ہے۔ اس کی تہذیب ایک پرامن تہذیب نہیں، بلکہ ایک 'جہادی' تہذیب بن گئی ہے۔

جناب عالیہ، جس دہشت پرستی کا الزام مسلمانوں پر لگایا جاتا ہے اس کا ذمہ دار کون ہے؟ استعماری طاقتوں نے تمام مسلمان ممالک کو اپنا غلام بنا رکھا تھا اور دوسری جنگ عظیم کے وقت مسلم دنیا کے صرف چار ممالک بچے تھے جہاں استعمار کا قبضہ نہیں تھا۔ آزادی کے بعد امریکہ نے اُن ظالموں، آمروں، ڈکیٹروں، اور جاگیرداروں کی حمایت اور مدد کی جنہوں نے مسلم ملکوں میں

Marfat.com

جمہوری روایات اور بنیادی انسانی حقوق کو پامال کیا۔ کیا امریکہ ایک بھی ایسی مثال پیش کرسکتا ہے کہ اس نے مسلم ممالک میں مستبد آمروں کے مقابلہ میں جمہوری تحریکوں کی حمایت کی ہے؟ کیا اس نے مسلم ممالک میں اتحاد اور دوستی کے جذبات کو فروغ دینے کی کبھی کوشش کی ہے۔ ظاہر ہے مسلم امہ کے لیے جو منتشر ہو اور بدعنوان حکومتوں کے استبداد کا شکار، اب جائے پناہ مشرق میں تھی اور نہ مغرب میں۔ اس کے پاس سوا اس کے کیا چارہ تھا کہ اپنے تشخص کو دوبارہ حاصل کرنے کے لیے مشرق اور مغرب سے ناامید ہو کر وہ اپنے مذہب کی طرف رجوع کرے، اور اس کو رسومات کے ایک مجموعہ کی بجائے ایک انقلابی نظام حیات کی شکل میں پیش کرے، اور اس کو غالب کرنے کی اسی طرح کوشش کرے، جس طرح مغرب اپنے نظام حیات اور تہذیب کو غالب کرنے کے جتن کرتا ہے۔ مذہب کے اس انقلابی رویہ کی یہ خواہش کہ وہ اپنے وسائل پر خود قابض ہو، اپنے معاشرے سے بدعنوانی ختم کرے، اپنے ملکوں کو مغربی استعمار سے نجات دلانے کی کوشش کرے اور اپنی اقدار کی روشنی میں ایک طرز زندگی اختیار کرے، کس قانون، اور کس اخلاق کی روشنی میں ایک شرّی عمل ہے۔ امریکہ اس انقلابی روش سے اس لیے ناخوش ہے کہ یہ اس کے لامذہبی نقطہ نظر میں فٹ نہیں ہوتا۔ یا یہ کہ انقلابی اسلام امریکہ کے ان 'ضوابط' پر ضرب لگانے کی کوشش کرتا ہے جن کی مدد سے وہ دنیا کا معاشی استحصال کرتا ہے۔ امریکہ احیائی رجحانات کو رشوت، سازش اور جارحیت سے دبانا چاہتا ہے، نتیجہ میں بے بس اقوام کی جارحیت جنم لیتی ہے جسے 'دہشت گردی' کہا جاتا ہے۔ مسلمان عادتاً امریکہ یا مغرب مخالف نہیں ہیں، ان کو مغرب اور خاص طور پر امریکہ کے جارحانہ رویوں نے امریکہ مخالف بنادیا ہے اور یہ مخالفت اسی تناسب سے بڑھی ہے جس تناسب سے امریکی جارحیت۔

جناب عالیہ، مسلمانوں کا سواد اعظم دہشت گردی کو پسند نہیں کرتا اور اس کی مذمت کرتا ہے۔ مسلمانوں کی تبلیغی جماعتیں امن اور سلامتی سے مسلمانوں میں اصلاح اور غیر مسلموں تک اسلام کا پیغام پہونچانا چاہتی ہیں۔ اسلام میں کسی کو جبر اور اکراہ سے مسلمان بنانے کی ممانعت ہے۔ یہاں تک کہ دوسرے مذاہب کے دیوی دیوتا، اور رسومات کا مذاق اڑانا یا ان کو برا بھلا کہنا ممنوع ہے۔ 'دہشت گردی'، بے چارگی کی نفسیات سے جنم لیتی ہے۔ مسلمانوں کا یہ بڑا کارنامہ ہے کہ ان کی اکثریت دہشت گرد نہیں ہوتی ہے۔ لیکن امریکہ کو یہ سمجھنا چاہیے کہ فلسطین اور کشمیر

Marfat.com

جیسے مسائل منصفانہ حل چاہتے ہیں۔ مسلمانوں کی خواہش محض اس قدر ہے کہ امریکہ ان کا پیچھا چھوڑ دے۔ وہ اپنی غلطیوں سے خود سبق سیکھ لیں گے، اور دو چار عشروں میں وہ مکمل طور پر امن پسند جمہوریت کی راہ پر گامزن ہو سکیں گے۔

جناب عالیہ، جب تک امریکہ کے اس بہیمانہ کردار میں کمی نہیں آتی جو ہم افغانستان، فلسطین، اور عراق میں دیکھ رہے ہیں، امریکہ کو یہ توقع نہیں رکھنی چاہیے کہ وہ دہشت گردی کا کلی طور پر قلع قمع کر سکے گا۔ یہ ایک ایسی بیماری ہے جو دب تو جاتی ہے لیکن مکمل علاج کے بغیر دوبارہ سر اٹھا لیتی ہے۔ امریکہ کی یہ سوچ غلط ہے کہ مکمل علاج کے معنی ملکوں کو کھنڈروں میں تبدیل کرنا (۳) اور لوگوں کے سینوں (اخباری رپورٹوں کے مطابق امریکی سپاہیوں نے کچھ خاص دشمنوں کے منہ میں بندوق کی نال ڈال کر گولی ماردی ہے) میں گولیاں اتارنا ہے۔

جناب عالیہ، مسلم تہذیب کا خمیر اسی روایت سے پھوٹا ہے جس سے عیسائی اور یہودی تہذیب کا۔ یہ سب کتابی مذاہب کو ماننے والے لوگ ہیں۔ ان میں آپس میں رواداری اور افہام و تفہیم کی فضا پیدا ہو سکتی ہے اور ان کا مقدر وہ نہیں ہے جو تہذیبوں کے تصادم کے نام سے موسوم ہے اور جو ایک امریکی دانش ور کی کتاب کا عنوان ہی بن گیا ہے۔ (۴)

مستغیث الیہ کا جواب:

جناب عالیہ، مستغیث کا بیان میں نے توجہ سے سنا۔ لیکن مجھے یہ کہنے کی اجازت دیجئے کہ یہ بیان واقعات اور تاریخ کے یکطرفہ مشاہدہ پر مبنی ہے۔ معروضی طور پر حقائق وہ نہیں ہیں جو اس بیان میں پیش کیے گئے ہیں۔ مستغیث کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اسلام امن کا مذہب ہے اور وہ رواداری کی تعلیم دیتا ہے۔ اسلام خود کو ایک ایسا دین سمجھتا ہے جو مطلقاً حق ہے اور اس کے علاوہ تمام ادیان اور نظریہ ہائے زندگی باطل۔ مسلمانوں کا مقصد یہ ہے کہ دنیا میں اسلام کا غلبہ ہو اور دوسرے تمام ادیان یا تو ختم ہو جائیں یا مغلوب ہو کر مسلمانوں سے زندگی گزارنے کی اجازت چاہیں اور اس کے لیے مسلم حاکموں کو ایک ٹیکس بھی ادا کریں۔ مسلمانوں کا دعوی ہے کہ قرآن ہی وہ مستند کتاب ہے جو اللہ کی طرف اتاری گئی ہے۔ باقی تمام الہامی کتابیں تحریف شدہ اور بڑی حد تک جعلی ہیں۔ وہ قدیم مذاہب کے پیروکاروں، مثلاً ہندوؤں اور مجوسیوں کو مشرک کہتے ہیں اور ان کو جہنمی سمجھتے ہیں۔ عیسائیت اور یہودیت کو وہ صرف اس قدر رعایت دیتے ہیں کہ یہ دونوں

Marfat.com

دراصل اسلام کے ابتدائی ایڈیشن تھے اور اسلام کے آنے کے بعد یہ منسوخ ہو گئے اور ان کے پیروکار جب تک اسلام قبول نہیں کریں گے ان کا ٹھکانا بھی جہنم ہو گا۔

جناب عالیہ، مسلمان اپنے اس ماضی پر فخر کرتے ہیں جب ان کی حکومتیں دنیا کے ایک وسیع رقبہ پر پھیلی ہوئی تھیں اور یورپ، ایشیا، افریقہ، مشرق وسطی اور مشرق بعید پر ان کا قبضہ تھا یا نو آبادیاں بنی ہوئی تھیں۔ مذہب کی آڑ میں آج مسلمان دوبارہ دنیا پر اسی طرح قابض ہونے کے خواب دیکھ رہے ہیں جس طرح پہلے تھے، اور ان کی خواہش ہے کہ مغرب کی بجائے وہ دنیا پر حکومت کریں اس لیے کہ ان کا مذہب ان کو یہی سکھاتا ہے اور اس کو وہ اپنا جزو ایمان سمجھتے ہیں۔

جناب عالیہ مسلمان اپنی تہذیب پر فخر کرتے ہیں اور اس کو دنیا کی اعلی ترین تہذیب گردانتے ہیں۔ لیکن آج وہ کس تہذیب کی بات کر رہے ہیں جس پر ان کو فخر ہو؟ آج مسلمان حکمران بدعنوان، مستبد اور جابر ہیں۔ وہ مادی منافع کی حرص میں مبتلا ہیں، اپنی اقلیتوں پر ظلم کرتے ہیں اپنی عورتوں کو برابری کا درجہ نہیں دیتے اور اختلاف کرنے والوں کو کافر قرار دے کر گردن زدنی سمجھتے ہیں۔ مسلمان آج اپنے ملکوں پر مکمل تسلط اس لیے چاہتے ہیں کہ وہ تیل اور معدنی دولت کو استعمال کر کے مغرب کو زیر کر سکیں۔ اور اس کے لیے وہ جوہری تباہی پھیلانے والے ہتھیار بنانے کی دوڑ میں ایک مذہبی فریضہ کے طور پر شامل ہوتے ہیں۔

جناب عالیہ، وہ دنیا میں صحیح اسلام پھیلانا چاہتے ہیں لیکن دو مسلمانوں میں بھی اس بات پر اتفاق نہیں ہوتا کہ سچی اور صحیح اسلامی سوسائٹی کیا ہے۔ بعض صرف امۃ کی ایک عالمگیر حکومت کو صحیح سمجھتے ہیں۔ بعض قومی حکومتوں کے قائل ہیں۔ بعض زمین اور دولت کی مشترکہ ملکیت کے قائل ہیں بعض انفرادی ملکیت کے۔ بعض کے نزدیک اسلامی حکومت کو ملاؤں کے جواز، اور قانون سازی میں ان کی منظوری اور توثیق ضروری ہے، اور بعض ایک معتدل سیکولر نظام کے قائل ہیں۔ بعض قرآنی آیات کا ابہام اور اس کی ایک سے زیادہ تعبیریں مختلف تصورات کو جنم دیتی ہیں اور اسلامی ریاست کی تعریف اور اس کا طریق کار خود مسلمانوں کے لیے ایک مسئلہ بن جاتا ہے۔ کیا اسلامی حکومت وہی ہوگی جیسی طالبان کی تھی، یا جو سعودی عرب میں رائج ہے۔ یا وہ ہوگی جو ترکی، مصر، ملائیشیا میں ہے؟ جناب عالیہ، اگر طالبان کی حکومت اسلامی حکومت کا ایک نمونہ سمجھی جائے، اور کیوں نہ سمجھی جائے اس لیے کہ اسلامی علماء نے اس کی تردید کبھی نہیں کی تو اس سے اکیسویں صدی

Marfat.com

میں انصاف اور سلامتی کی کیا توقعات وابستہ کی جاسکتی ہیں؟

جناب عالیہ مسلمانوں کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ ان کی موجودہ صورت حال کی ذمہ داری امریکہ یا مغرب پر ہے۔ آخر آزادی کے بعد مسلمان ملکوں کو کس نے روکا تھا کہ وہ اپنے آپ کو ترقی کی راہ پر گامزن نہ کریں۔ بہت سے غیر مسلمان ممالک اسی عرصہ میں کہاں سے کہاں پہونچ گئے۔ خاص طور پر بحر اوقیانوس کے ساحلی علاقے کی ریاستوں خلیج کی ریاستوں اور سعودی عرب کو کس نے کہا تھا کہ وہ اپنے ممالک میں خود کفیل صنعتیں نہ لگائیں۔ اگر انہوں نے اپنی سوسائٹی کو مفت کی دولت کی بنیاد پر صارف سوسائٹی بنا دیا تو اس میں امریکہ کو کیوں قصوروار ٹھہرایا جارہا ہے۔ ٹھیک ہے امریکہ نے مسلمانوں کے بعض ملکوں میں مستبد آمروں کا ساتھ دیا لیکن دنیا کی تمام ریاستیں بشمول مسلمان ریاستوں کے اپنے مفاد اور غرض کی خاطر امریکی حمایت حاصل کرتی ہیں تو پھر امریکہ سے بے غرضی کی توقع کیوں کی جاتی ہے۔ کیا مسلمانوں کے سیاسی رہنماؤں اور لیڈروں نے خود اپنے ممالک میں جمہوری روایات کو فروغ دینے میں کوئی کردار ادا کیا ہے؟ کیا انہوں نے الیکشن کا سوانگ بھر کر اپنے استبداد کو قائم نہیں رکھا ہے؟ مسلمان ملکوں میں الیکشن میں شکست کوئی پارٹی قبول نہیں کرتی اور حکومت چلانے کی بجائے پہلے دن سے اس کو گرانے کے درپے ہو جاتی ہے۔ کیا یہی وہ تہذیبی روایت ہے جس پر مسلمان ناز کرتے ہیں؟ مسلمان ہمیشہ 'مرد ے از غیب' کے منتظر رہتے ہیں۔ اور اپنے اداروں کے استحکام اور اپنی فکر کو آگے بڑھانے کے لیے کوئی مثبت قدم نہیں اٹھاتے۔

مستغیث کا بیان ہے کہ مسلمانوں کا مذہب دہشت گردی اور تشدّد کو ناپسند کرتا ہے۔ لیکن جب اسی مذہب کو اغوا کر کے تشدّد اور دہشت گردی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے تو مسلمانوں کے عالموں کی زبانیں گنگ ہو جاتی ہیں اور اس طرح وہ اس کی انفعالی حمایت کرتے ہیں۔ ان کی زبانیں امریکہ کے خلاف شکووں اور شکایتوں سے ہمیشہ پُر رہتی ہیں لیکن انہوں نے کبھی یہ زحمت نہ کی کہ اپنے گریبان میں جھانکیں اور یہ دیکھیں کہ ان سے تاریخ میں کہاں کہاں غلطیاں ہوئی ہیں اور ان کا مداوا کریں۔ وہ ذرا اپنے معاشروں کی حالت زار بھی دیکھ لیں۔ ان کو کم تولنے، جھوٹ بولنے، شہروں اور گلیوں کو گندا رکھنے، دھوکہ دینے، اور اپنے ملکی اور شہری مسائل کو حل نہ کرنے، اپنے معاشروں سے عورتوں پر ظلم اور زیادتی کے رسوم ورواج کو ختم نہ کرنے، قانون کو توڑنے، نظم وضبط کو

Marfat.com

قائم نہ رکھنے، دفتری کاموں میں نااہلی اور غیر ذمہ داری کا مظاہرہ کرنے، اور وعدہ خلافی پر کیا امریکہ آ کران کو مجبور کرتا ہے؟

جناب عالیہ، بیان طویل ہوسکتا ہے لیکن آپ کی عدالت میں میرا اسی قدر بیان کافی ہونا چاہیے اس لیے کہ میں عقل کی برتری کا قائل ہوں۔ اس عقل کا فیصلہ میرے لیے یقیناً قابل غور ہوگا۔

عقل کا فیصلہ:

مستغیث اور مستغیث الیہ کے بیانات میں نے غور سے سنے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کا مقدمہ میری عدالت میں اس سے پہلے نہیں آیا جہاں مدعی اور مدعی علیہ کے بیانات اس قسم کے ہوں جو بیک وقت صحیح بھی ہوں اور غلط بھی۔ ان بیانوں کی مثال ایک ایسی تصویر سے دی جاسکتی ہے جس کو ایک مرتبہ دیکھا جائے تو وہ بطخ نظر آتی ہے لیکن نظر کے ذرا سے بدلنے سے یہی تصویر خرگوش بن جاتی ہے۔ دراصل یہ تصویر نہ تو بطخ ہے نہ خرگوش۔ ساتھ ہی یہ تصویر بطخ بھی ہے اور خرگوش بھی ہے۔ اس تصویر کی معروضی حقیقت کا تعین صرف اس قدر ہوسکتا ہے کہ یہ کچھ لکیروں کا مجموعہ ہے جو کاغذ پر کھینچی گئی ہیں۔ باقی اس پر منحصر ہے کہ اس کو کون، کس وقت اور کس تناظر میں دیکھ رہا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ لوگ یہ سمجھیں کہ تناظر کے فرق سے ادراک میں فرق واقع ہوجاتا ہے۔ اگر ایک مرتبہ یہ بات سمجھ لی گئی تو پھر وہ جنگ وجدل کم ہوگا جو بطخ یا خرگوش کے حامیوں اور مخالفتوں میں جاری ہے۔

اس ابتدائی تمہید کی روشنی میں عدالت کسی گروہ کے بیان سے کلّی اتفاق کرسکتی ہے اور نہ اختلاف۔ اور نہ عدالت اس بات کو عقلی طور پر صحیح سمجھتی ہے کہ وہ کسی ایک گروہ کے حق میں یا اس کے خلاف حکم سنائے۔ بعض عیاں اور واضح باتوں میں ظلم وتعدی کے جو افعال ہر دو گروہوں سے سرزد ہوئے ہیں یہ عدالت ان کو قابل تعزیر سمجھتی ہے، اگرچہ یہ طاقت نہیں رکھتی کہ اس تعزیر کو نافذ کرسکے۔ البتہ وہ ہر دو فریقوں کو کچھ ہدایات دینا چاہتی ہے تاکہ ان کا اختلاف آنے والی تاریخ میں کسی نہ کسی مرحلے پر کسی نہ کسی حد تک کم سے کم ہوجائے۔

جہاں تک کہ مستغیث الیہ کا تعلق ہے عقل کی عدالت تسلیم کرتی ہے کہ مغرب نے بشمول امریکہ مذہب کو ریاستی فیصلوں سے علیحدہ رکھنے کا جو فیصلہ کیا تھا وہ درست تھا۔ اس لیے کہ مذہب کی اخلاقی قوت سیاست اور ریاستی امور پر اثر انداز نہ ہوسکی تھی۔ اس کے برخلاف مذہب اکثر و

Marfat.com

بیشتر سیاست کے ہاتھوں میں کھلونا بنا رہا۔ مذہب کو ریاستی معاملات سے علیحدہ کرنے کی وجہ سے یورپ کو اُن مذہبی جنگوں سے چھٹکارا ملا جو وہ سو سال تک لڑتے رہے تھے۔ ان کو اس بات کا موقع ملا کہ اپنے امور کو اپنے مفادات کی روشنی میں طے کریں۔ یہ بھی خوش آئند بات رہی کہ مذہب کا اثر انسانوں کی ذاتی زندگی پر برقرار رہا۔ اور محبت، ایثار اور قربانی کی جو قدریں آج بھی مغربی اور امریکی معاشروں میں پائی جاتی ہیں وہ مذہب کی مرہونِ منت ہیں۔ سماجی اخلاق کی جو قدریں مغربی معاشروں میں باقی ہیں ان میں ضرور کسی قدر کاروباری اور معاشرتی محرّکات شامل ہونگے، لیکن وہ بھی مذہبی بنیاد کے بغیر آسانی سے انسانی روّیوں کا حصّہ نہیں بن سکتی تھیں۔ اس لیے کہ انسانوں کی اکثریت محض عقلی بنیادوں پر اپنے اعمال کی تعیین سے قاصر ہوتی ہے۔ اس وقت مغرب اور امریکہ میں ایک طرح کی اخلاقی ثنویت رائج ہے۔ وہ اس طرح جو چیزیں ان کو خود منصفانہ اور اخلاقی معلوم ہوتی ہیں اور جن کا حقدار وہ اپنی مملکتوں کے ہر فرد کو قرار دیتے ہیں اور اپنے نظامِ عدل سے اس کو نافذ بھی کرتے ہیں وہ سب بین الاقوامی معاملات میں پس پشت ڈال دی جاتی ہیں اور یہاں ایک اندھی خود غرضی کے علاوہ ان کا کوئی مقصد نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ جس فلسفیانہ فکر پر انہوں نے اپنے اجتماعی اور سیاسی نظام کو وضع کیا ہے وہ خالصتاً منفعت پسندی یا افادیت کا ہے۔ ان کو اپنی قومی منعفت کے مقابلہ میں کوئی دوسری قدر قابل قبول نہیں ہے۔ مغرب نے مذہب کو سیاست سے الگ کیا، اچھا کیا لیکن یہ برا کیا کہ اپنی اجتماعی زندگی کو بھی ان اقدار سے تہی کر لیا جو مذہب ان کو دیتا تھا۔ اقدار کے انفرادی اور اجتماعی طور پر برقرار رہنے کے لیے ایک تنزیہی بنیاد کی ضرورت رہی ہے اور رہے گی۔ یہ بنیاد چاہے خدا ہو، یہواہ ہو، روح القدس ہو یا کوئی اور۔ اس بنیاد کو زندگی سے نکال دیں تو انسان کو خود غرضی اور نفس پرستی کی طرف لے جانے سے کوئی چیز نہیں روک سکتی۔ ہابس Hobbes نے انسان اور اس کی اجتماعی زندگی کی جو فکری بنیاد فراہم کی وہ یہ ہے کہ انسان فطرتاً اپنے ذاتی مفاد کے لیے کام کرتا ہے اور یہ عمل دوسروں کی راہ میں مزاحم بن کر اس کو جنگ کی طرف لے جاتا ہے۔ اس سے نبرد آزما ہونے کی صورت یہ ہے کہ ایک عمرانی معاہدہ ہو اور ایک حاکم اور حَکَم ہو جو قوت کے ذریعے افراد کو عمرانی ضابطوں کی پابندی کرنے پر مجبور کر سکے۔ مغرب کی ہیئت اجتماعیہ کی بنیاد ہابس کا یہی فلسفہ ہے لیکن وہ حاکم اور حَکَم کے لیے ایسا معیار فراہم کرنے سے قاصر ہے جو اس کو خود بھی ضابطوں کی پابندی پر مجبور کر سکے۔ اس قسم کا

Marfat.com

کوئی معیار انسان خود نہیں ہو سکتا اس لیے کہ وہ بھی اپنی خود غرضانہ فطرت سے مجبور ہوگا۔ یہ تو کوئی ایسا تصور ہو سکتا ہے جس کو انسان اپنے آزادارادہ سے تسلیم کرلے۔ یہ تصور کانٹ کی طرح 'فرض بحیثیت ایک حکم مطلق' بھی ہو سکتا ہے، یا کوئی تنزیہی قوت جس کو انسان منبع اخلاق سمجھ کر ارادتاً قبول کرلے اور اپنے لیے اس کی پابندی لازم کرے۔ اس کے علاوہ انسانی معاشروں سے یہ توقع رکھنا کہ وہ اپنی ذات، برادری، قبیلہ، یا زیادہ سے زیادہ ملک سے آگے بڑھ کر کسی عالمگیر معاملہ میں اس اخلاق کا مظاہرہ کریں گے جو دنیا کے تمام لوگوں کے لیے انصاف اور خیر مہیا کر سکے عبث ہوگا۔ اگر وہ دنیا کے ساتھ اچھائی کریں گے بھی تو اس وجہ سے کہ اس اچھائی کا نتیجہ ان کے حق میں مادّی طور پر مفید ہوگا۔ لیکن اس قسم کا مرحلہ آنے تک دنیا تباہ ہو چکی ہوگی۔

بات اگرچہ فلسفیانہ ہو چکی ہے لیکن بنتی نہیں ہے بادہ وساغر کہے بغیر۔ میری دانست میں اگر مغرب کا بین الاقوامی اخلاق اسی خود غرضی اور مفاد پرستی پر قائم رہا تو دنیا کے محدود وسائل، اہل مغرب کی حرص و آز کے مقابلہ میں ناکافی ہونگے۔ تیسری دنیا میں جہاں دولت کے کچھ ذخائر ہیں ان میں کمی آئے گی اور اگر ان ملکوں کے بسنے والے حشرات الارض کی طرح باقی بھی رہ گئے تو پھر پہلی دنیا کے لوگوں کو آپس کے جنگ و جدل اور دولت پر بلاشرکت غیرے قابض ہونے سے کون روک سکے گا۔ یہی وہ مغرب ہے جہاں احیاء، نشاۃ ثانیہ، انقلاب فرانس، صنعتی انقلاب اور امریکی انقلاب کی 'روشنیوں' کے بعد بیسویں صدی نے کم از کم چار بڑے ڈکٹیٹر دیکھے ہیں جنہوں نے دنیا کو مہلک جنگوں میں مبتلا کر دیا۔ اہل مغرب اور امریکہ کو سمجھنا چاہیے کہ آنے والی جنگیں تہذیبوں کی جنگیں نہیں ہونگی۔ مسلمانوں کے بعد چینی، جاپانی اور ایشیائی، تہذیب یا مذہب کو بچانے کے لیے جنگ نہیں کرینگے۔ اس تہذیب کو اگر وہ چاہیں، ان کی ذاتی زندگی میں بہرحال حفاظت حاصل رہے گی۔ البتہ وہ دنیا کے وسائل پر قبضہ کے لیے جنگ کرینگے۔ امریکہ کو بھی یہ اچھی طرح سوچ لینا چاہیے کہ یورپ اور پھر اس کے بعد مشرقی ایشیا کے ممالک، اتنی آسانی سے اس کو دنیا کے وسائل ہتھیانے نہیں دینگے۔ جب افتاد پڑے گی تو خود یورپ کو امریکہ سے نبرد آزما ہونے سے کون روکے گا؟ اگر محدود وسائل کی منصفانہ تقسیم کے فارمولے وضع نہیں ہونگے اور اس پر عمل پیرا ہونے کے لیے کوئی غیر جانبدار قوت نافذہ وجود میں نہیں آتی تو آنے والے جدال کو کوئی نہیں روک سکے گا۔

امریکہ کو یہ بھی جان لینا چاہیے کہ حرص و آز کا یہ نظام جو اس نے اپنے ملک میں قائم کر رکھا

Marfat.com

ہے اور جس کو بین الاقوامی تجارتی تنظیم، بین الاقوامی مالیاتی فنڈ اور ورلڈ بینک کے ذریعہ دنیا میں نافذ کر رہا ہے اپنے تضادات خود پیدا کرے گا۔ ان اداروں کے ذریعہ سرمایہ دارانہ نراجیت کا ایک ایسا سیلاب آئے گا جس کا مقابلہ کرنا خود ترقی یافتہ ملکوں کے لیے ممکن نہ ہوگا۔ آج دنیا کی وہی حالت ہوگئی ہے جو انقلاب فرانس سے چند سال پہلے تھی۔ دنیا کے پانچ فیصد دولت مند پانچ فیصد غریبوں کے مقابلہ میں ایک سو چودہ گنا زیادہ کماتے ہیں۔ دنیا کے پانچ سو امیر ترین اشخاص 1.54 ٹریلین ڈالر پر قابض ہیں۔ یہ رقم دنیا کی نصف آبادی کی مجموعی جی ڈی پی (gross domestic product) کے برابر ہے۔ دنیا کے امیر لوگوں کا فحش اصراف اور رہن سہن اب غریبوں کی نظروں کے سامنے ہے۔ دولت نے جامعات، تحقیقی اداروں اور تھنک ٹینک کو اپنے طریق زندگی اور معاشی حرص کے جواز کے دلائل فراہم کرنے پر لگا دیا ہے۔ جو یہ ثابت کرتے ہیں کہ امریکہ کا معاشی اور سیاسی نظام دنیا کا بہترین نظام ہے۔ آج فرانس کے بستیل (Bastille) کی جگہ گوانتاموبے کے کیمپ ڈیلٹا (Camp Delta) نے لے لی ہے۔ ایک ہی ہمسائیگی میں عسرت، غربت اور جاہ وحشمت ایک دوسرے کے مدّ مقابل ہیں۔ عوامی فلاح کی جگہ اب ذاتی مفاد حاکم ہے۔ کیا یہ سب وہی حالات نہیں ہیں جو انقلاب فرانس سے پہلے تھے۔ اور کیا یہ کسی قسم کے ردّ عمل کو پیدا کرنے کی قوت سے محروم ہو گئے ہیں؟ شاید نہیں! اور اگر ہو بھی گئے ہوں تو عقل کا تقاضا یہ ہے کہ احتیاطاً ہی سہی امریکہ اپنے مستقبل کی حفاظت کی خاطر اپنی حرص میں کمی کرے اور دنیا میں منصفی پیدا کرنے کی طرف توجہ دے۔ اور یہ سمجھنا چھوڑ دے کہ جس طرح جرمنی کو کھنڈر بنا کر انہوں نے نازیوں کا قلع قمع کیا تھا اسی طرح وہ بقول خود 'دہشت گردی' کو بھی کھنڈر بنا دیں گے۔

مستغیث نے جو بیان میری عدالت میں دیا ہے اور جو شہادتیں پیش کی ہیں ان میں صداقت موجود ہے۔ اور ان شہادتوں سے مستغیث الیہ بھی منکر نہیں ہے۔ البتہ وہ واقعات جن کو مستغیث دخل اندازی اور ظلم وتعدّی سمجھتا ہے، مستغیث الیہ کی نظر میں یا تو ناگزیر مجبوریاں تھیں یا شر کے خلاف جہاد تھا۔ نقطہ نظر کا یہ وہی فرق جو ایک ہی تصویر کو بطخ اور خرگوش دونوں بنا سکتا ہے۔ البتہ مستغیث کی حالت زار پر کوئی شک نہیں کیا جا سکتا اور اس کا انکاری مستغیث الیہ بھی نہیں۔ میری عدالت مستغیث کو وہ راہ تو بجھا سکتی ہے جس پر چل کر وہ اپنے حالات تبدیل کر سکتا ہے۔ لیکن میرے بس میں یہ نہیں کہ میں حکماً یا بزور طاقت اس پر ہونے والے ظلم وتعدّی کو روک دوں۔

Marfat.com

یہ بات مستغیث کو اچھی طرح معلوم ہے اور نہیں ہے تو ہونی چاہیے کہ دنیا کا نظام اخلاقی قوانین پر نہیں چلتا، فطری قوانین پر چلتا ہے جو بے لاگ ہوتے ہیں۔ اس دنیا میں کوئی عمل بلا سبب پیدا نہیں ہوتا۔ جس قسم کے اسباب مہیا ہونگے نتائج ان ہی کی مناسبت سے نکلیں گے۔ اور یہ اسباب انسان کو اپنی سعی اور کوشش سے مہیا کرنا ہونگے۔ اس کو یہ بات بڑے واشگاف انداز میں بتادی گئی ہے کہ 'لیس للانسان الّاماسعیٰ'۔ یعنی انسان کو وہی کچھ ملے گا جس کے لیے وہ جدوجہد کرے گا۔ اب اگر مستغیث مافوق الفطری طاقتوں، یا مَردے ازغیب کا منتظر ہے تو قصور اس کا اپنا ہے۔

مستغیث کو یہ بھی معلوم ہے اور نہیں ہے تو ہونا چاہیے کہ اگرچہ دنیا میں طاقت ور کی دلیل سب سے زیادہ وزنی ہوتی ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی ہر زمانہ میں طریق استدلال اور طریق تفہیم میں فرق ہوتا رہتا ہے۔ آج مستغیث کا مقدمہ کے انحصار اس بات پر نہیں ہے کہ جو بات وہ کہہ رہا ہے اس کی ضمانت خدا نے دی ہے۔ حوادث جن اسباب سے پیدا ہوتے ہیں ان کی پہچان، اور شمار میں الٰہیات کا دخل نہیں ہے۔ الٰہیات کی اپنی ایک الگ دنیا اور الگ منطق ہے۔ اس کے صحیح یا غلط ہونے کا تعلق ایک دوسرے دائرہ استدلال سے ہے۔ اس لیے اگر مستغیث کا مقدمہ یہ ہے کہ وہ معاشرہ کے لیے ایک ایسا نظام حیات پیش کرتا ہے جو الٰہی جواز کی بنا پر حق ہے اور باقی باطل تو یہ دلیل آج کے بین الاقوامی طرز استدلال میں جگہ نہ پاسکے گی۔ آج کا مطالبہ یہ ہے کہ درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے۔ اور افکار نتائج کی کسوٹی پر پرکھے جاتے ہیں۔ پس مستغیث کو یہ دکھانا پڑے گا کہ اس کے افکار جو نتائج پیدا کرتے ہیں وہ دنیا کے لیے مثالی ہوتے ہیں۔ مستغیث خود اقرار کرتا ہے کہ آج کسی بھی مسلم ملک کے حالات مثالی نہیں ہیں۔ جس کی داخلی وجوہات دو ہوسکتی ہیں۔ اولاً وہ قابل عمل نہیں ہیں، ثانیاً ان سے وہ نتائج نہیں نکلتے جن کو آج دنیا میں برتا جاسکے۔ مستغیث کا کہنا یہ ہے کہ ان کے ملکوں میں حکمران مغرب سے متاثر ہیں اور وہ صحیح اسلام کو نافذ کرنا نہیں چاہتے۔ لیکن جہاں بھی ان کو صحیح اسلام کے نفاذ کا موقع ملتا ہے ان کا پہلا قدم فوجداری، دیوانی اور عائلی معاملات میں ان قوانین کا رائج کرنا ہوتا ہے جو آج سے بارہ چودہ سو سال پہلے بنے تھے۔ ان کا اگلا قدم مبہم اور نعرہ بازی پر مشتمل ہوتا ہے۔ فوجداری دیوانی اور عائلی معاملات میں ان قوانین کو جاری کرنے سے اُن بہت سی اقدار اور اصولوں پر ضرب پڑتی ہے جو آج کی دنیا میں تسلیم کیے جاتے ہیں۔ مثلاً سزاؤں میں انسانی رویہ، مذہب، جنس اور نسل کی بنیاد پر افراد میں

Marfat.com

تفریق نہ کرنا، اکثریت اور اقلیت کے شہری حقوق میں برابری، عائلی معاملات میں جنسی بنیادوں پر تفریق نہ ہونا، یہ سب وہ اقدار ہیں جن کو انسانی عقل نہ کسی 'قدر' کے خلاف سمجھتی ہے، اور نہ اس کو کسی مسلک، مذہب، نسل یا حکومت کے ساتھ مختص کرتی ہے۔ مالی معاملات میں بہت سے قوانین ایسے ہیں جن کو محض کسی مافوق الفطری جواز کی بنا پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ قوانین معاشرہ کی بہتری کے لیے بنائے جاتے ہیں، اگر کچھ قوانین امتداد زمانہ سے وہ نتائج نہیں پیدا کر رہے جو معاشروں میں انصاف اور برابری لائیں تو ان کو دوسرے قوانین سے بدلا جا سکتا ہے۔ مستغیث کے عقیدہ کے مطابق بھی دائمی اصول اور زمانی قوانین میں فرق ہے۔ شرائط زمانہ میں تبدیلی کے ساتھ سے بدلتی رہی ہیں اور اگر یہ اصول دنیا کی تاریخ سے پہلے صحیح تھا تو آج بھی صحیح ہوگا۔ مستغیث کے بقول سابقہ شریعتیں بھی خدا نے نازل کی تھیں اور بعد کی بھی۔ اب شریعت (قانون) کی افادیت کو جانچنے کا کام نبی اور پیغمبر نہیں کریں گے بلکہ انسان خود کرے گا۔ اگر مستغیث اس بات کو اصولاً تسلیم کر لے اور اپنے معاشروں کو اسی مناسبت سے چلائے تو دنیا کو اس کے بنائے ہوئے نظام کو ایک ماڈل کے طور پر قبول کرنے میں آسانی ہوگی۔ مستغیث اپنی تمام خرابیوں کا ذمہ دار استعمار کو ٹھہراتا ہے۔ چاہے وہ اٹھارویں، انیسویں صدی کا ہو یا بیسویں اور اکیسویں صدی کا۔ لیکن مستغیث کو یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ اسی استعمار کی وجہ سے اس کو علم و دانش کے ان اصولوں سے آگاہی ہوئی ہے جو نشاۃ ثانیہ کے آفریدہ تھے۔ وسطی یورپ کی مسلمان ریاستوں پر اگر کمیونسٹ حکومت مسلط نہ ہوتی تو شاید وہ ابھی تک اپنے قبائلی نظام کے شکنجہ میں جکڑے ہوتے۔ آزادی، قومی ریاست، جمہوریت، صنعت و حرفت، سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی، غرض ہر شعبہ میں جدید علوم کی ترقی کا سہرا، اسی مغرب کے سر ہے جو مسلمانوں پر حکمران رہا ہے۔ اگر اسی مغرب سے دانش حاصل کر کے، مسلمان ممالک اپنی سیاسی اور معاشی آزادی کی حفاظت کرنے کے اہل نہیں ہوتے تو اس میں بڑی حد تک قصور ان کا اپنا ہے۔ افسوس اس بات کا ہے کہ مسلمان جس راز کو دوسری صدی ہجری میں پا گئے تھے اُس سے غفلت کے مرتکب ہو رہے ہیں۔ اُس وقت انہوں نے دوسری تہذیبوں اور دانش وروں سے جو سیکھا وہ جہاں بانی میں ان کے کام آیا اور صدیوں تک آتا رہا۔ جب یہ دانش، منتقل ہو کر اقوام غرب کا حصہ بنی تو مسلمانوں کی طرح انہوں نے بھی جہاں بانی کے لیے اس کو استعمال کیا۔ آج کا مسلمان غیض و غضب اور طیش سے مملو ہے اور دانش سے خالی۔ وہ یہ

Marfat.com

سمجھنے لگا ہے کہ دانش کے بغیر، ٹکنالوجی کی ترقی یا سامان حرب وضرب کی کثرت سے وہ غلبہ حاصل کرسکتا ہے تو یہ اس کی بھول ہے۔ٹکنالوجی، سائنس اور آلات کو استعمال کرنے کے لیے جس فکری سرمایہ کی ضرورت ہے اس کو مہیا کیے بغیر اس کے معاشرہ میں کوئی تبدیلی نہیں آسکتی۔کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ مسلمان ممالک نے وسائل کے باوجود ایسی دانش گاہیں نہیں بنائیں جہاں صرف اپنے ہی نہیں، دنیا بھر سے لوگ علم وفضل کے حصول کے لیے رجوع کریں۔آج بھی مسلمان علم کے لیے، مغربی ممالک سے رجوع کرتے ہیں۔اوران کا اپنا نظام تعلیم جس کو وہ مقدس سمجھتے ہیں صرف پرانی کتابوں کو دہرانے کا نام ہے۔خود سوچنا، سوال کرنا، نئی فکر پیدا کرنا، اپنی تاریخ کو انسانوں کی تاریخ سمجھ کر پڑھنا، اپنے قوانین کو اخلاق کی کسوٹی پر پرکھنا، نئے خیالات اور تصورات کو آزادی سے معاشرہ میں فکری نبرد آزمائی کا موقع دینا، اس بات کو تسلیم کرنا کہ مختلف زمانوں اور مختلف سیاق میں قوانین، ضابطے اور معاشرتی ساختیں مختلف ہوسکتے ہیں، ان میں مفقود ہے۔آج سے ہزار سال پہلے معاشرتی عمارت کی جو ساخت تھی آج بدلی جاسکتی ہے۔نہ بدلنے والی شے پاؤں کے لیے زمین، سر کے لیے چھت اور روشنی و ہوا کے لیے مناسب روشن دان اور کھڑکیاں ہیں۔لیکن ضروری نہیں کہ دو گھر ایک جیسے ہوں۔

آج کے مسلمانوں کو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ معاشرتی ساخت اور قوانین کا جو استخراجی پیراڈائم انہوں نے مقدس جان کر قبول کر رکھا ہے اپنا مصرف پورا کر چکا ہے اور آج کی دنیا میں وہ کارآمد نہیں ہے۔کسی زمانہ میں اجتہاد اسلامی معاشروں کا اصول حرکت اور ارتقاء تھا، آج وہ جمود اور رجعت کا اصول بن گیا ہے۔مسلم مفکر اگر اس کی طرف توجہ نہیں کرتے تو پھر وہ دنیا کی سیادت کے خواب دیکھنا چھوڑ دیں اور ظالم طاقتوں کے رحم وکرم پر زندہ رہنے کے لیے تیار ہو جائیں۔

مسلمانوں کو یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ تعلیم کی ترتیب نو کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مدرسوں میں انگریزی پڑھانے لگیں۔کسی زبان کا سیکھنا، فراخی ذہن کی ضمانت نہیں ہے وہ تو صرف ایک وسیلہ ہے کہ آپ اس زبان میں موجودہ علم سے استفادہ کرسکیں۔استفادہ کے لیے ذہن کو اس بندش سے آزاد کرنا ہوگا جس میں آج مسلمان مبتلا ہیں۔بندش سے آزادی نہ مذہب چھوڑنے کا مطالبہ کرتی ہے اور نہ اخلاق باختہ ہونے پر آمادہ۔وہ تو صرف نئے علم، اور نئے طریق فکر کے دریچے وا کرتی ہے تاکہ علم، تازہ ہوا کے جھونکے کی طرح انسانی ذہن میں داخل ہوسکے۔

Marfat.com

مسلمانوں کو یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ ان کی احیائی تحریکیں، اگرچہ استعمار سے آزادی کا سبب بنیں، اس لیے کہ سیاسی بیداری، اور آزادی کے مطالبہ کے نعروں کی آبیاری مذہب نے کی۔ لیکن آزادی حاصل ہونے کے بعد اب اصلاح کا رخ درونی ہونا چاہیے تھا اور مسلمانوں کو اخلاق پر مبنی، ایک جدید ریاست، جدید معیشت، اور جدید معاشرے کے اصول وضع کرنے تھے اور ان پر اپنے معاشروں کو استوار کرنا تھا۔ مگر مسلمانوں میں انٹلکچولزم کی روایت مضبوط ہونے کی بجائے اذعانیت اور اڈعایت کی روایت سخت اور مستحکم ہوتی جارہی ہے۔ یہ روایت معاشرتی استواری اور ارتقاء کی مزاحم ہے۔

عدالت کی نظر میں مستغیث کے معاشروں کی بڑی بدقسمتی یہ رہی کہ مذہب جو اخلاقی زندگی گزارنے کا سب سے بڑا محرک ہے اس کو اخلاقی زندگی کی ترویج کی بجائے، اقتدار اور حکومت کے حصول پر لگا دیا گیا اور اب سارا میدان جہاں اخلاق سنوارنے، یا سماجی اصلاح کا کام کیا جاسکتا تھا یا تو حکمرانوں کے رحم وکرم پر چھوڑ دیا گیا ہے یا پھر ان غیر حکومتی تنظیموں پر جو اچھی بھی ہوتی ہیں لیکن جو کسی دوسرے کی منصوبہ بندی کے تحت بھی کام کرسکتی ہیں۔ مستغیث کا مذہب جو دنیا کی بڑی اخلاقی طاقت بن سکتا ہے اب دلوں سے نکل کر بجلی کے کھمبوں اور شہر کی دیواروں پر آویزاں نظر آتا ہے اور دل اس سے خالی ہوگئے ہیں۔

مستغیث کو چاہیے کہ وہ ایک اخلاقی نظام کے لیے جدوجہد کرے۔ یہ کام نہ قانون کرسکتا ہے نہ حکومت اور نہ سیاست۔ یہ دنیا کے ان نیک لوگوں کا کام ہے جو کسی اجر اور لالچ کے بغیر اپنا وقت، اپنی صلاحیتیں اور اپنا مال خلق خدا کی بھلائی اور بہتری میں لگائیں۔ اگر لوگ اچھے ہونگے تو ان کی حکومت بھی اچھی بن جائے گی۔

مستغیث کو یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ کام کرنے کے بہت سے طریقے ہوتے ہیں۔ آج دنیا میں یہودیوں کی آبادی کتنی ہے، لیکن ان کے اثرات کس قدر وسیع ہیں۔ اسی طرح دوسرے گروہوں اور اقوام پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ یہودیوں کی مثال میں نے اس لیے دی کہ یہ وہ قوم ہے جو ہزاروں سال ظلم وستم کا نشانہ بنی رہی ہے۔ مسلمان سلطنتوں میں اس کو امان نصیب ہوئی تھی لیکن اس عرصہ میں دنیا پر غلبہ حاصل کرنے کا گر اُنھوں نے حاصل کرلیا تھا۔ مستغیث کے بھونپو تو بلند آواز میں بجتے ہیں لیکن کہنے کی بات کوئی نہیں ہوتی۔ اس حالت کو نہ مغرب بدلے گا نہ امریکہ،

Marfat.com

وہ تو مستغیث کی جہالت، جذباتیت اور ظاہر پرستی سے فائدہ اٹھائے گا اور اٹھا رہا ہے۔ اگر اس کا مقابلہ کرنا ہے تو عقل کے گھوڑے کو آگے بڑھنا ہوگا، نقل کے پیادے مغرب یا امریکہ کو شکست نہیں دے سکتے۔

❄❄❄

حواشی:

۱۔ ۱۴ ستمبر ۲۰۰۱ء کو 'یوم دعا' کے موقع پر صدر بش کی تقریر

2. Willium Blum, *Rogue State*, Zed Books, London, 2001

3. Francis Fukuyama, 'History and September 11', in, *World in Collisions*, edits: Ken Booth and Tim Dunne, Macmillan, 2002.

4. S.P. Hungtington, *The Clash of Cilizations and the Remaking of World Order*, Penguin, 1997.

......☆......

Marfat.com

نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام

یہ مضمون نیاز فتح پوری (۱۹۶۶ء۔۱۸۸۴ء) پر نہیں ہے، بلکہ اس فکر سے متعلق ہے جس کے وہ ایک بڑے جری اور بے خطر علم بردار تھے۔ انکو بیسویں صدی میں اسلام کے روشن خیال مفکروں کی صف اوّل میں شمار کیا جانا چاہیے۔ دیگر مذاہب کی طرح اسلام نے پچھلے چودہ سو سال میں عقائد کا ایک مستحکم نظام بنایا ہے جس نے مذہب کی بنیادی تعلیمات کو تفصیلی فقہی احکام کا ایک ناقابل تردید مجموعہ قرار دے دیا ہے۔ اس فکری نظام کی حفاظت کے لیے سرفروشوں کی ایک بڑی جماعت مدرسی نظام نے پیدا کی ہے جو مذہبی معاملات میں ہیئت مقتدرہ کے درجہ پر فائز ہے اور اگر وہ اپنے احکام کو اپنی منصبی قوت سے نافذ نہ کرسکتی ہو تو وہ انہیں، جب بھی اور جہاں بھی ممکن ہو، بزورِ بازو نافذ کرنے کو حق بجانب سمجھتی ہے۔ ایسے حالات میں اگر کوئی شخص اس ساختہ نظام (construct) کے برعکس کسی رائے کا اظہار کرے اور اس کو مہلک جسمانی ضرر (grievious bodily harm) کا خطرہ درپیش ہو، تو وہ بڑا جری اور بہادر فرد ہی ہوسکتا ہے۔ نیاز فتح پوری کی کسی حد تک یہ خوش بختی بھی ہے کہ وہ ہندوستان میں ایسے دور میں پیدا ہوئے جب اس ملک پر برطانوی راج مسلط تھا جس کی وجہ سے ہندوستان میں جدید علوم کی ایک لہر آئی اور اسنے بیسوی صدی کے بہت سے لوگوں کے خیالات اور تصورات میں تبدیلی پیدا کی، اور ساتھ ساتھ یہ تصور بھی دیا کہ انسان کو اپنی رائے کے اظہار کی آزادی ہونی چاہیے۔ کچھ دوسروں کی طرح، نیاز فتح پوری بھی دوگونہ طور پر اس استعماری نظام کے منّت پذیر ہیں، ایک اس طرح کہ مغرب کے تصورات نے ان کے اسلامی جذبہ اصلاح کو ایک سمت فراہم کی، اور دوسرے اس لیے کہ ان کو کسی نے اُس وقت قتل کرنے کی کوشش نہیں کی، اگرچہ ان کی تحریروں پر، فقہی نقطہ نظر سے کفر والحاد کے الزامات ضرور عائد ہوئے۔

نیاز فتح پوری کا انداز بیان کسی قدر صحافیانہ اور مناظرانہ ہے اور بعض اوقات اشتعال انگیز، لیکن بیسوی صدی میں مسلمانوں کی مجموعی فکر کو اگر سامنے رکھا جائے، تو شاید یہی انداز بیان

Marfat.com

مسلمانوں کو جھنجھوڑنے کے لیے ضروری تھا۔ یہ صرف نیاز فتح پوری کا خاصہ نہیں ہے بلکہ اسی زمانہ میں مولانا مودودی نے بھی، جو اسلام کے ''سرگشتہ خمار رسوم و قیود'' ہونے سے بے زار تھے اور اسلام کی تعبیر میں ایک انقلابی تبدیلی کے خواہش مند تھے اسی قسم کی زبان استعمال کی ہے، اگرچہ وہ اشتعال انگیزی کی حدوں تک پہنچنے کے بارے میں محتاط تھے۔

نیاز فتح پوری کی تین کتابیں جو مذہبی فکر سے متعلق ہیں میرے پیش نظر ہیں۔ ان میں من ویزداں، اُن فلسفیانہ یا نیم فلسفیانہ مضامین پر مشتمل ہے جو نگار میں وقتاً فوقتاً شائع ہوتے رہے ہیں۔ دوسری کتابیں خدا اور تصور خدا اور مذہب کا تقابلی مطالعہ، تاریخ مذاہب کے حوالے سے لکھی گئی ہیں۔ اس کے علاوہ بھی یقیناً اور مضامین ہوں گے جو نگار کے پرانے شماروں میں موجود ہوں گے لیکن ان تین کتابوں سے بھی نیاز فتح پوری کے بنیادی تصورات سے واقفیت ہو جاتی ہے۔

آخر وہ ایسی کیا بات تھی جو نیاز فتح پوری کہتے تھے، اور جس کو ایک طرف روایتی عالم، مثلاً سید سلیمان ندوی ملحدانہ سمجھتے تھے تو دوسری طرف بنیادی 'جدیدیت' کے علم بردار مولانا مودودی اس کو 'عقلیت کا فریب' اور 'تجدد کا پائے چوبیں' قرار دیتے تھے۔ اور وہ نیاز، اور ان کے مماثل خیالات جدیدہ کے انہدام کے درپے تھے۔

نیاز فتح پوری اسلام سے منحرف تھے اور نہ وہ اس کو انسانی زندگی کے لیے غیر اہم سمجھتے تھے البتہ اسلام کی اُس فقہی عقائدی تفصیلات کو جو فکر اسلامی کی تاریخ میں علماء اور ائمہ اسلام نے اپنے زمانے کی ضرورتوں کے پیش نظر ترتیب دی تھیں، ناقدانہ نقطہ نظر سے دیکھنے کی کوشش کرتے تھے۔ لیکن مذہبی فکر کا عام طور پر اور اسلامی فکر کا خاص طور پر یہ خاصہ رہا ہے کہ اگر آپ ایمانیات کی روایتی تفہیم کی بجائے، کسی اور تفہیم کی کوشش کریں، تو فقہی منطق آپ کو فوراً دائرہ اسلام سے خارج قرار دے دیتی ہے۔

نیاز فتح پوری مذہب کے بارے میں دو پہلوؤں سے گفتگو کرتے ہیں۔ ایک مذہب وہ ہے جیسا کہ اس کے ماننے والے دعویٰ کرتے ہیں اور پیش کرتے ہیں اور ایک سطح پر مذہب ایک فطری مظہر ہے جو دوسرے مظاہر کی طرح معاشرہ کے ارتقائی مراحل سے پیوستہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ نیاز انیسویں صدی اور بیسویں صدی کے ابتدائی حصہ میں سائنسی علوم کے زیر اثر

Marfat.com

مذہب کی متداول تشریحات سے سرسید کی طرح بے حد متاثر ہیں اوران کی فکر بھی اسی قسم کی تنقید کو دعوت دیتی ہے جو مغربی فکر نے خود بیسویں صدی کے نصف آخر میں 'نیچریت' کے اس جدید اور لزومی (esentialistic) نظریہ کے خلاف کی تھی۲۔

نیاز کا کہنا ہے کہ مذاہب کسی قوم کی وقتی ضرورتوں کو پورا کرنے کے ایک ذریعہ کی حیثیت سے وجود میں آئے ہیں۔اور ظاہر ہے کہ معاشرتی ارتقاء کے اُس اسٹیج پر جب ان کا ظہور ہوا، ان کے اندر یہ صلاحیت نہیں ہوسکتی تھی کہ وہ دنیا کو عالمگیر اور ابدی اصول دے سکیں۔ یہاں تک کہ اسلام بھی، جس کے متعلق مذہبی مقتدرہ کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ عالمگیر اور دائمی ہے اس لیے درست نہیں ہے کہ اسلام 'نہ اپنے معتقدات دینی کے لحاظ سے سب کے لیے قابل قبول ہے اور نہ شریعت کے اعتبار سے اسے مکمل کہا جاسکتا ہے۔' نیاز کی مذہب پر یہ تنقید علماء اسلام کے اس دعوے پر ہے کہ ''مذہب نام نہ صرف خالص اصلاح اخلاق کا ہے اور نہ ترقی تمدن و معاشرت کا بلکہ اس میں وہ اعتقادات بھی شامل ہیں جو خدا کی ہستی، اس کی عبادت اور حیات بعد الموت سے متعلق ہیں اور اس لیے ایک مذہب صرف ہمارے اصول معاشرت و اخلاق منضبط کرنے کا مدعی نہیں ہے بلکہ وہ انسانوں کو اس بات پر بھی مجبور کرتا ہے کہ خدا اور اس کی ہستی کی نسبت بعض متعین و مخصوص عقائد تسلیم کرے۔یعنی وہ عقل انسانی پر بھی حکمرانی کرنے کا دعویدار ہے۔درآنحالیکہ عقل انسانی میں جو تدریجی ارتقاء پیدا ہورہا ہے اس کا ساتھ دینے کی اہلیت اس میں نہیں ہے اور غالباً یہی وہ کمی ہے جس کو یوں کہہ کر پورا کیا جاتا ہے کہ ''مذہب میں عقل کو کوئی دخل نہیں ہے''۳۔

نیاز کی یہ تحریر اگرچہ بادی النظر میں نفس مذہب کے بھی خلاف معلوم ہوتی ہے اور ایسا لگتا ہے کہ مذہب معاشرتی ارتقاء کا ایک زمانی اور مکانی مظہر ہے جو عقل کی ترقی کے ساتھ ساتھ معدوم ہوجائے گا۔وہ بظاہر آگست کومت (Auguste Comte 1798-1857) کے اس نظریہ کے موئید معلوم ہوتے ہیں کہ ابتداء میں انسان نے حیات وکائنات سے متعلق انسانی تجسس کی تسکین مذہبی تصورات کی مدد سے کی، جو عقل و دانش کی ترقی کے ساتھ، مابعد الطبعیاتی نظاموں میں تبدیل ہوگئی۔موجودہ زمانہ میں مابعد الطبعیاتی تشریحات کی جگہ سائنسی قوانین نے لے لی ہے، اس لیے مذہب اور مابعد الطبعیات دونوں اب حیات وکائنات کے مقاصد اور رازوں کو سمجھنے

Marfat.com

کے لیے غیر متعلق ہو چکے ہیں۔

نیاز کا مذہب کے بارے میں رویہ ایک غیر جانبدار مبصر کا ہے۔ خدا اور تصور خدا کے نام سے جو کتاب انہوں نے لکھی ہے، اس میں بڑے واضح انداز میں یہ اعلان کر دیا ہے کہ یہ کوئی مذہبی تالیف نہیں ہے اور اس کا تعلق نہ الہیات سے، نہ فقہ و حدیث سے اور نہ عقائد اسلام سے بلکہ یہ صرف تاریخ ہے جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ خدا کا تصور مختلف اقوام و ملل میں کیوں اور کس طرح قائم ہوا اور پھر وہ مادّہ کی گرفت سے آزاد ہو کر رفتہ رفتہ کیونکر عالم تنزیہہ میں آیا[۴]۔ اسلام کے حوالے سے ان کا کہنا ہے کہ محمد ﷺ کا ظہور اس وقت ہوا جب عربوں کا مذہب خرافات اور مکروہات کا مجموعہ بن گیا تھا۔ انہوں نے اپنے بلند اخلاق اور کردار سے بدوؤں کو رام کیا اور پیغمبر کہلائے۔ لیکن اسلامی تاریخ میں ابن الراوندی جیسے دہریہ بھی پیدا ہوئے جنہوں نے اسلامی تعلیمات پر علم و عقل کی روشنی میں نکتہ چینی کی۔ اور وہ لوگ بھی جنہوں نے اسلامی تعلیمات کی فلسفیانہ تعبیروں اور تشریحوں سے اسلامی عقائد کو عقلی طور پر سمجھنے کی کوشش کی[۵]۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مذہبی تعلیمات کو پرکھنے کی کسوٹی عقل ہے اور ان کی تعبیر عقلی بنیادوں پر کیے بغیر بدلے ہوئے زمانوں میں انسانوں کے لیے قابل قبول نہیں ہو سکتیں۔

خدا اور تصور خدا، اگر چہ ایک غیر جانبدار مبصر کی حیثیت سے لکھی گئی ہے، لیکن بین السطور نیاز فتح پوری کا مذہبی تصورات کے بارے میں نقطۂ نظر بھی واضح ہو جاتا ہے جو تقریباً نیچریت کے مماثل ہے لیکن وہ اس تصور کو بعض اوقات جھنجھلا کر غیر ''اسلام'' کہہ دیتے ہیں لیکن اس سے مراد فقہا کا اسلام ہوتا ہے جس کو وہ عین اسلام کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں۔ جب عبدالماجد دریا آبادی اور سید سلیمان ندوی نے نیاز فتح پوری کے مضامین کو اسلام کے خلاف اور ملحدانہ قرار دیا تو انہوں نے لکھا:

> ''غضب خدا کا میں سو بار کہہ چکا ہوں کہ خدا کی عظمت و جبروت اور اس کی قوت و قدرت کا اس طرح قائل ہوں کہ شاید ہی کوئی دوسرا ہو، ہزار بار لکھ چکا ہوں کہ رسول کی صداقت و بلندی فطرت پر جس طرح ایمان لایا ہوں شاید ہی کوئی ایمان لایا ہو لیکن باوجود اس اقرار کے بھی میں کافر ہوں، ملحد ہوں مرتد ہوں۔ پھر اگر اسی اقرار و عقیدہ کا نام کفر و الحاد ہے تو:

Marfat.com

نازم بہ کافری کہ بہ ایمان برابراست'' ۶؎

اس سے بھی آگے بڑھ کر نیاز لکھتے ہیں:

''میرا دعویٰ یہ ہے کہ تمام مذاہب عالم میں اسلام ہی صرف ایک مذہب ایسا ہے جو وقت و زمانہ کا ساتھ دینے والا ہے، اور یہی ایک تنہا مسلک ہے جس نے اخوت عامہ اور انسانیت کبریٰ کو منزل حقیقی قرار دے کر ساری دنیا کو اشتراک عمل کی دعوت دی اور اسی اعتقاد اور یقین کے ساتھ میں تمام اصول و شعائر پر نگاہ ڈالتا ہوں'' ۷؎

نیاز کے خلاف عائد کیے جانے والے الزاموں میں یہ بات بھی شامل تھی کہ وہ منکر حدیث ہیں۔ اس کی وضاحت میں نیاز نے لکھا ہے ''یہ کہنا بھی سخت غلط بیانی ہے کہ میں امام بخاری کا مخالف ہوں، میں صرف یہ کہتا ہوں کہ نہ صرف بخاری بلکہ تمام کتب احادیث بحالت موجودہ ہرگز اس قابل نہیں ہیں کہ ان پر کلیتہً اعتماد کر کے کسی مذہب کے اصول کو پیش کیا جا سکے۔ کیا اس امر کا کوئی ثبوت ہے کہ صحاح ستہ میں جتنی احادیث درج ہیں وہ واقعی وہی ہیں جو ان کے جامعین نے فراہم کی تھیں اور ان میں بعد کو تدلیس و تحریف یا حذف و اضافہ کچھ نہیں ہوا۔ یقیناً اس کا کوئی ثبوت پیش نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے میری مخالفت نہ امام بخاری سے ہے نہ ان کے مجموعہ احادیث سے بلکہ صرف اس خیال سے کہ کیوں بغیر تنقید کے ہر قول کو رسول اللہ ﷺ سے منسوب کر کے مذہب اور رسول کی توہین کی جائے۔ اور کیوں ایک ایسے شخص کو جو بغیر سمجھے ہوئے احادیث کو احادیث ماننے کے لیے تیار نہیں مذہب کا مخالف قرار دیا جائے ۸؎۔

نیاز فتح پوری نے، اسلام اور قرآن کو سمجھنے کے لیے سرسید احمد خان کا پیراڈائم استعمال کیا اور اسلام کو فطرت کے قوانین اور اصولوں کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ نیاز نے بھی سرسید کی طرح اسی بنیادی اصول کو اختیار کیا ہے کہ قرآنی آیات اور آیات آفاق میں اگر کہیں مطابقت نظر نہ آئے تو کلام کی تطبیق آیات آفاق کی تفہیم کی مدد سے کی جائے گی۔ علماء نے جس طریق تفسیر کو اختیار کیا وہ اس سے مختلف ہے۔ انہوں نے کلام کی تفہیم لغت عرب اور الفاظ کے اُن معروف معنوں کی مدد سے کی جو اُس زمانہ میں مستعمل تھے۔ مثلاً اگر قرآن میں جنوں کا ذکر ہے تو ظاہر ہے اُس زمانہ کے اہل عرب جنوں کو ایک مخلوق سمجھتے تھے جو نظر نہیں آتی۔ اسی طرح قرآن مجید کو وہ خدا

Marfat.com

کا کلام انہی معنوں میں سمجھتے تھے جن معنوں میں انسان کا کلام اس کا اپنا ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے وحی متلو اور غیر متلو کی اصطلاحیں استعمال کی گئی تھیں یہی حال بہت سے دوسرے تصورات مثلاً معجزہ، حیات بعد الممات، اور وجود خداوندی کی نوعیت کا تھا، وہ سارے مسائل جن کا احاطہ نیاز نے اپنی کتاب من و یزداں میں کیا ہے۔ اب سے چودہ سو سال پہلے کے عربوں نے ان کو جس طرح سمجھا وہ نہ تھے جو نیاز سمجھتے تھے۔ اور یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ الفاظ کی تفہیم کوئی جامد عمل نہیں ہے، بلکہ علم و معرفت کی ترقی کے ساتھ ساتھ وہ نئے معانی اور مفاہیم اختیار کر لیتے ہیں۔ سرسید اور نیاز فکر اور علماء کے مابین نقطۂ نظر کا فرق جس پیراڈائم کی وجہ سے تھا وہ سرسید پر واضح تھا اور نہ نیاز پر۔ دونوں اپنی جگہ صحیح تھے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آج سرسید اور نیاز جس طرح قرآن کی تفہیمی ساخت کو تشکیل دیتے ہیں وہی حرف آخر ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ انسان اپنے زمان مکان کی کلی علمی کائنات (universe of knowledge) سے باہر نکل کر نہیں سوچ سکتا۔ جس طرح اب سے چودہ سو سال پہلے عربوں کے لیے یہ ناممکن تھا کہ وہ قرآن کو خدا کا کلام اسی طرح نہ مانیں جس طرح ان کا اپنا کلام ہوتا ہے، اسی طرح آج کے ذہن کے لیے اس بات کو عربوں کی طرح تسلیم کرنا بعید از قیاس ہے۔ یہ ایمانی عمل کی حیثیت سے تو تسلیم کیا جا سکتا ہے، لیکن اس بات کو ایک علمی قضیہ کے طور پر پیش کرنا، آج کی علمی فضا میں ممکن نہیں ہے۔ ممکن ہے کل کی علمی فضا آج سے بھی مختلف ہو، اور آئندہ بہت سے کونی (cosmic) اور مابعد الطبعیاتی تصورات (ontic) کا طرز تفہیم بدل جائے۔

عملاً، اگرچہ نیاز اور سرسید دونوں یہ تسلیم کرتے تھے کہ جو بنیادی اصول اور اقدار مذاہب عام طور پر اور اسلام خصوصاً فراہم کرتا ہے وہ تو دائمی اور ابدی ہیں، لیکن ان اقدار کا اطلاق مختلف زمانی و مکانی ادوار میں ایک ہی طرز پر نہیں ہو سکتا۔ چوری روکنے کے لیے ممکن ہے کہ ایک زمانہ میں پھانسی کی سزا ضروری ہو، لیکن کسی دوسرے زمانہ میں ملزم کی نفسیاتی اصلاح سے بھی چوری روکنا ممکن ہو سکتا ہے۔ ان قوانین میں جو شے مستقل ہے وہ قدر ہے جس کی حفاظت قانون کرتا ہے۔ اگر اس قدر کی حفاظت کسی طور دوسرے قانون سے ممکن ہو سکتی ہے تو اس کو بھی بلا خوف تردید استعمال کیا جا سکتا ہے۔

Marfat.com

اس وقت روشن خیالی اور قدامت پرستی کے درمیان مابہ النزاع مسئلہ یہی ہے۔ کیا آج ہم اسلامی تعلیمات کو ایک نئے جدید انداز سے سمجھ سکتے ہیں اور اس کو اپنی زندگیوں سے بامعنی طور پر متعلق کر سکتے ہیں۔ قدامت پرستوں کا کہنا ہے کہ زمانہ میں ایسی کوئی نوعیتی (qualitative) تبدیلی واقع نہیں ہوئی جو اسلامی اصولوں کے پرانے اطلاقی طریقوں کو بے معنی بنا دیں۔ یہ بات ذرا تشریح طلب ہے اس سلسلے میں چند امور جو بظاہر پیش پا افتادہ معلوم ہوتے ہیں پیش نظر رہنے چاہئیں:

(ا) زمانہ ہر لحہ متغیر ہوتا رہتا ہے اور یہ تغیر نہ دَوری ہوتا ہے اور نہ معکوس اور رجعی۔ یہ ایک آگے بڑھنے والا عمل ہے جس میں معاشرے رفتہ رفتہ تبدیل ہوتے ہیں۔ اور تبدیلی کے اس عمل میں ان کی قدر مشترک اس طرح باقی رہتی ہے کہ بڑی تبدیلیوں کے بعد بھی وہ ان ہی ناموں سے پکارے جاتے ہیں جن سے وہ پہلے پکارے جاتے تھے۔ قرون اولیٰ کے مسلمانوں اور آج کے مسلمانوں میں تفاوت کسی درجہ کا بھی کیوں نہ ہو آج بھی قدرِ مشترک اسلام ہی کے نام سے ہی جانی جاتی ہے اور اسلامئین، گروہوں، فرقوں، اور ملکوں میں تقسیم ہونے کے باوجود مسلمانوں کے مجموعی نام سے ہی پکارے جاتے ہیں۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ معاشرتی حالات، رہنے سہنے کے ڈھنگ، اقدار کی تفہیم، سیاسی اور معاشی عمل پہلے کی بہ نسبت اب منقلب نہ ہو گئے ہوں۔

(ب) بعض سماجی تبدیلیاں آہستہ آہستہ آتی ہیں ان میں سماجی عمل کی اکائیاں بڑی حد تک یکساں رہتی ہیں۔ اور صرف جزئی تبدیلیوں کی متقاضی ہوتی ہیں۔ لیکن زمانہ کے گزرنے کے ساتھ ساتھ، بعض تبدیلیاں سماجی ڈھانچوں کو نوعیتی طور پر تبدیل کر دیتی ہیں اس طرح کہ پرانے سماجی قوانین اور معاشرتی ڈھانچے، بدلے ہوئے زمانہ کے اعتبار سے سازگار نہیں رہتے اور معاشروں کے نظم و نسق کو برقرار رکھنے اور ان کو قاعدے قانون کے مطابق چلانے کے لیے قوانین میں بڑی تبدیلیاں کرنا ہوتی ہیں۔ انسانی تاریخ کے ابتدائی دور میں ایک قسم کا اشترا کی نظام قابل عمل ہو سکتا تھا، جس میں زندگی کی بقاء کے ذرائع کسی کی انفرادی ملکیت میں نہیں تھے۔ بلکہ نوع انسانی بحیثیت مجموعی اور برابری کی بنیاد پر ان سے استفادہ کر سکتی تھی۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے سماج میں نظم و ضبط قائم رکھنے کے لیے جن قوانین کی ضرورت ہوگی وہ نوعی طور پر بعد کے اس سماج سے

Marfat.com

مختلف ہوں گے جس میں ذاتی ملکیت کا رواج ہوا اور معاشرہ دو طبقوں میں تقسیم ہو گیا یعنی آجر اور اجیر۔ اسی طرح جیسے جیسے سماجی ارتقاء ہوتا رہا معاشرتی نظم ونسق کے قوانین میں بھی درجہ بہ درجہ تبدیلیاں آتی گئیں ۹۔ شاہ ولی اللہ نے حجتہ اللہ البالغہ میں دین اور شریعت کے عنوان سے جو بحث کی ہے وہ بھی اس بات کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے ہے کہ شرائع انسانی ضرورتوں کے مطابق بدلتے رہے ہیں، البتہ وہ بنیادی اقدار جو 'دین' ہیں، تمام انبیاء کی تعلیمات میں مشترک ہیں اور باقی رہتی ہیں ۱۰۔

(ج) سماجی تبدیلیاں زمانہ جدید کی بہ نسبت زمانہ قدیم میں اتنی سرعت سے نہیں آتی تھیں جتنی آج۔ سولھویں صدی تک فکری، سیاسی اور معاشی نظاموں کی ساخت جو فیوڈل اور بورژواری نظاموں میں متشکل ہوئی تھی، جزوی تبدیلیوں کے ساتھ باقی رہی۔ سیاست میں کسی نہ کسی طور پر بادشاہت، معاشی نظاموں میں فیوڈل اور سرمایہ داری طبقوں کے حقوق کا تحفظ، سماج میں ذات پات، مذہب، اور طبقات کی تقسیم، انسان کے فکری اور سماجی رویوں پر مذہب اور چرچ کی گرفت، مختلف معاشروں میں اختلافات کے باوجود، معنوی طور پر یکساں رہے۔ اور پرانے سماجی اور قانونی نظام جزوی تبدیلیوں کے ساتھ کسی نہ کسی طرح معاشروں میں تنظیم قائم کرتے رہے۔ لیکن سولھویں صدی کے بعد جس تیزی سے انسانی فکر میں تبدیلی آئی ہے اس نے سماجی ڈھانچوں میں بنیادی تبدیلیاں پیدا کر دی ہیں۔ صنعتی انقلاب کے ساتھ، انقلاب فرانس، اور امریکی انقلاب نے دنیا کی سماجی ساخت کو ایک نئی نہج سے استوار کیا جو بعد میں قومی حکومتوں کے نظام میں ظاہر ہوا۔ اور بڑی جنگوں کا باعث بنا۔ اس کے باوجود، بین الاقوامی فکر چند بنیادی نظریوں پر استوار ہو گئی ہے۔ جن میں فرد کی اہمیت، انسانی آزادی، حقوق میں مساوات، آزادانہ معاشی نظام، جنس کی بنیاد پر حقوق میں عدم تفریق، رہنما اصول شمار کیے جاتے ہیں۔ اور ان سے روگردانی، طاقت کے بل بوتے پر تو کی جا سکتی ہے لیکن عقل کی عدالت میں ان اصولوں کی خلاف ورزی جرم سمجھی جاتی ہے۔ اور بین الاقوامی عدالتیں اگر انصاف کے تقاضے پورے کریں تو ان رہنما اصولوں سے خلاف ورزی قابل گرفت قرار پائے گی۔

(د) اس پس منظر کے واضح کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اگر معاشروں میں بعض بنیادی

Marfat.com

اور نوعی تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں اور اگر یہ تبدیلیاں معاشرتی نظم و ضبط کے اصولوں اور قوانین میں تبدیلی کی متقاضی ہوتی ہیں تو یہ فرض کرنا کہ ایک خاص وقت کے بعد معاشروں میں تبدیلیوں کا عمل یا تو ہوگا نہیں، اور ہوگا تو جزئی کسی طرح قابل فہم نہیں ہے۔ اس لیے معاشرتی تنظیم کا کوئی قانون بھی نظری طور پر ناقابل تغیر نہیں قرار پا سکتا۔ یہ بات کہ کسی قانون میں ترمیم یا تنسیخ کی ایک لمبے عرصے تک یا کبھی ضرورت نہ ہو، اپنی جگہ، لیکن اس کی تبدیلی کا امکان ایک ایسا مفروضہ ہے جس سے انکار عقلاً ممکن نہیں ہے۔ بظاہر یہ بات اسلام کی اُس تفہیم سے جو ہمارے فقہا نے پچھلے تیرہ سو سال میں فراہم کی ہے متناقض معلوم ہوتی ہے۔ تناقض کا احساس اس لیے زیادہ شدید ہوتا ہے کہ عامۃ الناس پر فقہا اور فقہی نقطہ نظر کا ایسا گہرا تسلط ہے کہ ہر وہ بات جو کسی طور بھی اس نقطہ نظر کی تائید کرتی نظر نہیں آتی، اس کے خلاف علماء جو فقہ کو عین اسلام سمجھتے ہیں، بڑے سخت ردّعمل کا اظہار کرتے ہیں اور نوبت یہاں تک آ جاتی ہے کہ وہ ہر متناقض رائے کو کفر کی مانند شمار کرنے لگتے ہیں۔ پھر یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ معاشروں کی تنظیم اور معاملات سے متعلق قوانین بجائے خود مقصد نہیں ہوتے بلکہ وہ معاشرہ میں اس خیر کے حصول کا ذریعہ ہوتے ہیں جو کسی دور میں مجموعی انسانی ضمیر مناسب اور موزوں سمجھتا ہے اور جو قوانین کی بہ نسبت زیادہ پائیدار، محکم اور معروضی ہوتا ہے۔

(ہ) پچھلے دو سو سال عام طور پر، لیکن بیسویں صدی خاص طور، پر عالم اسلام کے لیے اجتہاد کی ضرورت کے اعتبار سے خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔ مسئلہ اجتہاد آج جتنا فیصلہ طلب ہے اس سے پہلے کبھی نہیں تھا۔ اسلامی عروج کے زمانہ میں، ساتویں صدی کی ابتداء سے آٹھویں صدی کے وسط تک مسلمانوں کی حکومت جزیرہ نما عرب سے نکل کر شمالی افریقہ، آئبیریا، مشرق وسطی، ایران، اور شمالی ہندوستان تک قائم ہوگئی۔ گیارہویں صدی کے آخر میں اگرچہ عیسائیوں نے مغربی بحیرہ روم پر دوبارہ اپنا تسلط قائم کر لیا، اور سسلی اور ٹولیڈو کو مسلمانوں سے واپس لے لیا، لیکن ڈیڑھ صدی کی صلیبی جنگوں میں رفتہ رفتہ عیسائی حکومتیں شکست آشنا ہوتی رہیں۔ یہاں تک کہ ترکان عثمانی نے مسلمانوں کی مملکت کی حدود کا دائرہ وسیع کرنے کا کام سنبھالا۔ اور بلقان اور شمالی افریقہ، پر اپنا اقتدار مستحکم کر لیا۔ ۱۴۵۳ء میں قسطنطنیہ پر قبضہ ہوا اور

Marfat.com

۱۵۲۹ء میں ترکوں کی افواج نے ویانا کا محاصرہ کرلیا[۱۱]۔ لیکن پندرہویں صدی سے مسلمانوں کے تسلط کا دور ختم ہونا شروع ہوا۔ عیسائیوں نے آئبیریا پر دوبارہ قبضہ کرلیا، اور ۱۴۹۲ء میں غرناطہ واپس لے لیا۔ رفتہ رفتہ یورپی اقوام کی بحری جہاز رانی پر دسترس سے اطالویوں، پرتگیزیوں، فرانسیسیوں اور انگریزوں نے مسلمانوں کے مراکز حکومت کو گھیرے میں لینا شروع کیا اور ۱۹۲۰ء تک صرف چار مسلمان ممالک، ترکی، سعودی عرب، ایران اور افغانستان رسمی طور پر آزاد مملکتوں کی حیثیت سے باقی رہ گئے۔ اس پورے زمانہ میں مسلمان یا تو آپس میں لڑتے رہے یا پھر معاندانہ قوتوں کا مقابلہ کرتے رہے لیکن ان کے سماجی سیاسی اور معاشی نظاموں میں کوئی بڑی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ اور معاشرہ، عملاً دو حصوں میں منقسم رہا سیاسی فیصلے اور طرز حکومت، سیاسی قوت کی صوابدید پر منحصر رہے جس کے لیے رسمی جواز علماء اسلام فراہم کرتے رہے۔ البتہ بین المسلمین روزمرہ کے معاملات، عائلی قوانین، تعزیرات کے مسائل علماء کی صوابدید پر چھوڑ دیئے گئے۔ الّا یہ کہ ان میں سے کوئی مسئلہ کسی طور براہ راست سیاسی مصالح سے متعلق ہو جائے۔ یہ ایک طرح کی عملی تفریق تھی جو ریاستی معاملات اور مذہبی معاملات کے مابین قائم ہوگئی تھی۔ یہ تفریق ان ممالک میں تو جبری تھی جن پر استعماری قابض تھے لیکن نیم آزاد مسلمان مملکتوں میں یہ صورت حال، بہ ادنیٰ اختلاف اسی طرح جاری رہی اور اس کو امر واقعہ سمجھ کر روایتی اجتہاد کے اسی پیراڈائم کو کافی سمجھا گیا جو پہلے سے چلا آرہا تھا۔

(و) ۱۹۲۰ء سے ہی مغربی استعمار کا راست تسلط ختم ہونا شروع ہوا اور دوسری جنگ کے بعد اس میں تیزی آگئی۔ اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ ۱۷۵۷ سے ۱۹۱۹ء تک تقریباً بانوے (۹۲) مسلمان مملکتیں استعماری طاقتوں کے قبضہ میں آگئیں تھیں۔ لیکن ۱۹۹۵ء تک تقریباً انہتر (۶۹) ممالک دوبارہ خود مسلمانوں کے زیرنگیں آگئے جن میں سے تقریباً پینتالیس (۴۵) ملکوں میں مسلمانوں کی بہت غالب اکثریت ہے[۱۲]۔ اب وہ آزاد ہیں کہ اپنے زیر تسلط علاقوں میں اپنا منتخب کردہ سیاسی، معاشی، اور معاشرتی نظام تشکیل د

(ز) بیسویں صدی میں اور آج اکیسویں صدی میں مسلمانوں کے اپنے اپنے علاقوں میں سیاسی تسلط کا معاملہ سولہویں صدی کے تسلط کے زمانہ سے نوعی طور پر بڑا مختلف ہے اور

Marfat.com

اس لیے اگر مسلمان اپنا تہذیبی تشخص برقرار رکھنا چاہتے ہیں تو وہ معاشرتی، سیاسی اور معاشی اصول وضوابط کافی نہیں ہونگے۔ جن سے سولہویں صدی تک کسی نہ کسی طرح کام چلتا رہا ہے۔ آج تخلیقی اجتہاد کی جو ضرورت ہے وہ اس سے پہلے کبھی نہ تھی اس کی وجہ یہ ہے کہ مغربی نشاۃ ثانیہ نے جس ذہنی آزادی کو جنم دیا ہے اس کی مثال سولہویں صدی سے قبل نہیں ملتی۔ دیکارت (Descartes 1590-1650) اور بعد کے آنے والے مغربی مفکرین کی اکثریت نے مذہب کی حقانیت یا خدا کے وجود کا انکار نہیں کیا بلکہ، اسی منطق کے سہارے جو یونان سے عیسائی، یہودی اور مسلمانوں کے علم کلام کے راستے مغربی فکر کو ملی تھی، مذاہب کو عقلی سہارا فراہم کیا۔ دیکارت نے وجود خدا کے اثبات کے لیے ان ہی پرانے دلائل کو استعمال کیا ہے جو اس سے قبل متکلمین کر چکے تھے لیکن طبعیاتی نظام میں خدا کی مداخلت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ جدید فکر، سلسلہء اسباب کو تسلیم کرتی ہے لیکن علت العلل یا سبب اولیٰ تک پہونچنے کے لیے نہیں بلکہ طبعیاتی دنیا کا علم حاصل کرنے کے لیے ایک مفید اور کار آمد نظریہ کی حیثیت سے۔ خدا کے وجود سے سائنسی فکر اپنے کو غیر متعلق سمجھتی ہے اور اس کے ہونے کو، اگر چہ انسان کے لیے اہم سمجھتی ہے لیکن وہ اس کے عقلی یا سائنسی ثبوت کے مسئلہ میں الجھنے کی بجائے، اس کو ایمان کا مسئلہ سمجھتی ہے اور اس کو سائنسی اور علمی قضیات کی صحت اور عدم صحت کے لیے کارگر نہیں سمجھتی۔ اسی طرح اخلاقیات کی بنیاد کے لیے خدا کو انسان کے ایک ایمانی عمل کی حد تک تو تسلیم کرتی ہے لیکن سائنسی سماجی اور سیاسی مسائل میں اس کی راست مداخلت کو غیر عقلی اور غیر علمی سمجھتی ہے اور زندگی کے مسائل سے نمٹنے کے لیے انسان کی عقل سلیم (common reasoning) اور ضمیر (good will) کو ہی وہ ذرائع سمجھتی ہے جو نوع انسانی کو دستیاب ہیں۔ انسانی تاریخ جس میں مذاہب بھی شامل ہیں انسان کی مجموعی فہم میں مدد و معاون تو ہو سکتے ہیں۔ لیکن ان کو سند یا نظیر کے طور پر آنے والے واقعہ کے متعلق کوئی فیصلہ کرنے کے لیے استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ یہ دلیل کہ چونکہ ماضی میں ایسا ہو چکا ہے، یا ایسا سمجھا جا چکا ہے اس لیے اب بھی ایسا ہی ہونا چاہیے، یا اب بھی اسی طرح سمجھنا چاہیے کافی نہیں ہے۔ زمانہ حال کی تفہیم کے معیارات، زمانہ ماقبل کے معیارات سے مختلف ہو سکتے ہیں اس لیے زمانہ حال سے متعلق فیصلے بھی ماضی کے فیصلوں سے مختلف ہو سکتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا البتہ غلط

Marfat.com

ہوگا کہ ہر زمانہ میں اقدار بدلتی رہتی ہیں۔ بات صرف یہ ہے کہ ان اقدار پر عملدر آمد کے طریقے بدل جاتے ہیں۔ اور کسی قدر کے حصول کے لیے ذرائع میں تبدیلی قدر میں تبدیلی کے مترادف نہیں سمجھی جا سکتی۔

بعض تصورات اس سے قبل بھی مختلف تہذیبوں میں مسلمہ سمجھے جاتے رہے ہیں لیکن ان پر عملدر آمد کے طریقوں میں کافی فرق آچکا ہے۔ مثلاً انسانی اور صنفی مساوات کا جو تصور ماضی میں مختلف تہذیبوں میں تھا وہ جدید ذہن کے لیے قابل قبول نہیں ہے۔ اسی طور آزادی فکر و اظہار جن معنوں میں آج بولا جاتا ہے وہ ماضی کی کسی تہذیب میں عملاً موجود نہیں تھا۔ سقراط کو زہر کا پیالہ پینا پڑا، گلیلیو کو قید ہوئی، ابن حنبل کو کوڑے مارے گئے، اور سرمد کو قتل کر دیا گیا۔ اور یہ سب ایسے معاشروں میں ہوا جو اپنے اپنے زمانہ میں بڑی تہذیبوں کی نمائندگی کرتے تھے۔ اور ان بنیادی حقوق انسانی کو اہم معاشرتی قدر سمجھتے تھے۔ لیکن ان تہذیبوں میں مروّج فکر ان اقدار سے گریز کے دلائل تلاش کر لیا کرتی تھی۔ آج بھی ایسا ہوتا ہے، لیکن زیادہ تر بین الاقوامی روّیوں میں۔ آج کے ترقی یافتہ اور عسکری طور پر برتر ممالک جو سلوک 'غیروں' سے روا رکھتے ہیں وہ اپنوں سے نہیں۔ انہوں نے اپنے اپنے معاشروں میں ان حقوق کی حفاظت کے لیے مضبوط ادارے تشکیل دیئے ہیں جو قانوناً ان تصورات کی پشت پناہی کرتے ہیں۔

فکر جدید سے انسان کو وہ رہنما اصول ملے ہیں جن کا تذکرہ اوپر ہو چکا ہے اور ان میں ترمیم و تنسیخ کا حق بھی عقل سلیم کے علاوہ اور کسی کو نہیں ہے۔ ان ہی اصولوں کی روشنی میں انسان اپنے لیے نظام وضع کرتا ہے اور برتنے کے بعد اگر وہ کسی تبدیلی کے متقاضی ہوتے ہیں تو بدل دیتا ہے۔ جمہوریت، آزادی، فکر، قانون کی عملداری، ضمیر کی آزادی، صنفی مساوات، یہ تمام وہ تصورات ہیں جو اب بدیہی حقیقتوں کے طور پر تسلیم کیے جاتے ہیں اور ان میں سے اکثر تصورات کو اسلام نے بھی تسلیم کیا تھا، لیکن اپنے اطلاق میں وہ زمانہ جدید سے مماثلت نہیں رکھتے۔

(ح) بیسویں صدی میں ایک طرف تو مسلمان ممالک استعمار سے آزادی حاصل کرنے کی جدوجہد میں مصروف تھے تو دوسری طرف اسلام کی احیائی تحریکیں بھی شروع ہو رہی تھیں۔ ان احیائی تحریکوں پر مغربی افکار کا اثر پڑا اور ان تصورات کو جو مغرب نے جدید فلسفے کی

Marfat.com

روشنی میں استوار کیے تھے، ان کی بنیاد کے بغیر، اپنانے کی کوشش کی جس کے نتیجہ میں ایک سطحی تبدیلی واقع ہوگئی۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی کے الفاظ میں اسلام کو ایک جدید زبان میں پیش کرنے کی ضرورت تھی تاکہ وہ جدید نسل کے لیے قابل فہم ہوسکے۔ مولانا ندوی اس حقیقت سے آشنا نہیں معلوم ہوتے کہ 'زبان' سے مراد ایک تو الفاظ، محاورے، جملوں کی تشکیل، ہے جو کوئی زبان استعمال کرتی ہے لیکن زبان ایک دوسرے معنوں میں ایک حقیقت کی عکاس ہوتی ہے۔ جب ہم 'سائنسی زبان' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں تو اس سے ہماری مراد محض سائنس میں استعمال ہونے والے الفاظ سے نہیں ہوتی بلکہ اس سائنسی نظام سے ہوتی ہے جس کی بنیاد پر کوئی سائنسی مفروضہ درست یا نادرست ثابت ہوسکتا ہے۔ ہمارے اکثر روایتی علماء اور اسلام پسند اسکالروں نے فکر اسلامی کی تشکیل نو پر اصرار تو کیا ہے لیکن ان کی غالب اکثریت مفتی محمد عبدہٗ کے اجتہادی نقطہ نظر کو بھی قبول کرنے پر آمادہ نظر نہیں آتی۔ تشکیل نو کے کام میں وہ اُس بنیادی پیراڈائم پر نظر ثانی کرنے کو تیار نہیں جس پر اجتہاد کی عمارت قائم ہے [۱۳]۔

احیاء کی بعض تحریکوں میں چند اصطلاحات کے در آنے سے مذہب کی تفہیم میں بعض اوقات بڑی انمل بے جوڑ صورتیں پیدا ہوگئیں۔ مثلاً یہ کہا گیا کہ اسلام مذہب نہیں، آئیڈیالوجی ہے لیکن آئیڈیالوجی کی عقلی بنیادوں کو کفر سمجھ کر چھوڑ دیا گیا۔ اب اسلام صرف خدا کے قریب ہونے کا ذریعہ نہیں رہا بلکہ ایک نظام حیات بن گیا جو اپنا سیاسی، معاشی، اور معاشرتی نظام رکھتا ہے۔ اگر مغربی فلسفۂ سیاست نے بادشاہ یا کلیسا کی حاکمیت کی بجائے 'حاکمیت جمہور' کا تصور پیش کیا تو 'اسلامی نظریہ سیاست' نے 'حاکمیت الہٰ' کی اصطلاح استعمال کرکے یہ جانا کہ اس نے ایک نظریہ سیاست فراہم کردیا ہے اس بات کی تشریح کیے بغیر کہ حاکم (sovereign) کی اصطلاح کن معنوں میں مغربی فلسفہ سیاست میں مروج رہی ہے۔ اور یہ کہ خدا کی کونی حاکمیت (cosmic sovereignty) کو خدا کی تشریعی حاکمیت میں کس طرح عقلاً تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ حاکمیت جمہور کے تصور کی بنیاد عقل تھی حاکمیت الہٰ کی بنیاد ایمان اور عقیدہ ہے۔ اور ان دونوں کے تفہیمی طریق میں بُعد المشرقین ہے۔ اسی طرح مغربی فلسفہ سیاست کی تمام اصطلاحیں مثلاً جمہوریت، قانون ساز اسمبلی، بنیادی انسانی حقوق، آزادی ضمیر اور اظہار، ان معانی کے بغیر

Marfat.com

ہی جو مغربی فکر میں مستحکم ہیں، اسلامیائی (Islamised) گئیں اور ان کو استعمال کر کے اسلامی جدیدیت نے یہ سمجھا کہ مسلمان زمانہ کے ساتھ چلنے کے قابل ہو گئے ہیں۔ یہ تمام اصطلاحیں جب تک اطلاق کی آزمائش سے نہیں گزرتیں محض اسماء کا ایک مجموعہ (nominalism) رہیں گی۔ لیکن طرفہ تماشا یہ ہے اطلاق کے لیے نہ تو وہ ذہنی صلاحیت (critical intellectual mass) موجود نظر آتی ہے اور نہ اس بات پر آمادگی کہ اگر عقل کسی طرف رہنمائی کرے تو روایتی فتاویٰ اس کا راستہ نہ روکیں۔ بیسویں اور اکیسویں صدی میں جہاں جہاں اور جب جب اس قسم کے اطلاق کا موقعہ آیا تو ازمنہ وسطیٰ کے تصورات کے علاوہ مسلمانوں کے کیسہء ذہن سے کچھ برآمد نہیں ہوا۔ سعودی عرب، ایران اور افغانستان اس قسم کی مثالیں ہیں۔

فقہ اسلامی میں مروّجہ اجتہاد ایک ایسے طریق کار کا نام ہے جس کی مدد سے عمومی قضیات سے جزوی قضیات کا استخراج کیا جاتا ہے۔ عام معنوں میں یہ دیئے ہوئے اصولوں سے فروعات کو اخذ کرنے کا نظام ہے۔ مسلمانوں کی خوش قسمتی ہے جب دوسری صدی ہجری سے اسلامی عقائدی نظام کی تدوین ہونا شروع ہوئی اس وقت ایک بنا بنایا طریق کار دستیاب تھا جس کو اس سے قبل دو کتابی مذاہب استعمال کرتے تھے[۱۴]۔ مسلمانوں نے اس نظام کو عقائد کی تشکیل اور فقہی استخراج کے لیے اوج کمال تک پہنچا دیا۔ ابتدائے اسلام میں اجتہاد کا عمل دو ابعادی (two dimensional) تھا۔ ایک دین اسلام کے مزاج اور مقاصد کو سامنے رکھ کر کسی مسئلہ کے بارے میں، عمومی اقداری نظام سے کسی امر کی تخریج اور دوسرے قرآن کریم اور حدیثِ رسول کے جملوں کو منطقی قضایا کے طور پر تسلیم کر کے ان سے کسی امر کا استخراج۔ حضور اکرم ﷺ اور خلفائے راشدین کے بعض فیصلے اور آراء پہلی قسم کی مثال ہیں۔ مزید یہ کہ حضور کے اجتہادات اس راست الہامی تجربہ سے بھی فیض یاب ہوتے تھے جو حضور کو حاصل تھا۔ اس لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ حضور کے فیصلے اسی راست الہامی تجربہ کا زمانی مکانی اور لسانی اظہار تھے[۱۵]۔ اس دور میں یونانی منطق کا چلن نہیں ہوا تھا، اس لیے یہ فیصلے عام فہم و فراست پر مبنی ہوتے تھے اور پیش آمدہ مسائل کا ایک تشفی بخش حل فراہم کرتے تھے۔ یہ فیصلے اصول اور کلیات کے طور پر پیش نہیں کیے گئے تھے، بلکہ موقع اور وقت کی مناسبت سے برمحل اور مناسب فیصلے تھے۔ بعد کے آنے والوں نے ان فیصلوں کو

Marfat.com

کلیات کا درجہ دے دیا اور ان کو قیاسی منطق میں قضیہ کبریٰ بنا کر مسائل کا استخراج کرنے لگے۔ یہ قیاسی استخراج چونکہ رسمی (formal) اور مجرّد ہوتا ہے اس لیے حقائق کی دنیا میں بعض اوقات یہ مسائل کو حل کرنے کی بجائے مزید مشکلات پیدا کرنے کا سبب بنتا ہے۔ اسلامی تاریخ میں مختلف افراد، یا فرقوں پر کفر کے جو فتوے لگے ہیں ان میں منطقی طور پر سقم تلاش کرنا مشکل ہوگا لیکن وہ انسانی احوال سے مطابقت نہیں رکھتے۔ انسان کی زندگی منطقی تجرید نہیں ہے، اور انسان کسی نہ کسی حد تک مجموعہ اضداد ہے۔ بات یہ نہیں ہے کہ یہ منطق سرے سے نا قابل عمل، یا نا قابل اعتبار ہے۔ بلکہ صرف یہ ہے کہ یہ منطق ایک محدود دائرہ میں عمل کرتی ہے۔ زندگی کے منجملہ معاملات کو نبٹانے کے لیے قدماء کی آراء اور فیصلے ممد ومعاون تو ثابت ہو سکتے ہیں لیکن ان کو حتمی اصول بنا کر ان سے استخراج کو ایک نا قابل تردید حقیقت سمجھنا ممکن نہیں ہے۔

قرن اوّل میں اگر یہ تخلیقی اجتہاد ممکن تھا اور خلفاء اربعہ نے اس کو روا جانا تھا تو یہ اس امر کی مزید دلیل ہے کہ زمانہ کا تغیر قوانین میں تبدیلی لا سکتا ہے۔ اس لیے کہ قانون بجائے خود مقصود نہیں ہوتا، بلکہ وہ مقاصد کے حصول کا ذریعہ ہوتا ہے۔ اس کو فقہا اصطلاحاً مقاصد الشریعہ بھی کہتے ہیں۔ لیکن مقاصد الشریعہ کے تصور کو فقہا اور علماء مثلاً امام غزالی، امام رازی، الشاطبی، اور ابن رشد نے اپنے عقائدی نظام کے ایک جز کی حیثیت سے استعمال کیا ہے جس کی قدر مشترک یہ معلوم ہوتی ہے کہ انسان کی فلاح اس میں ہے کہ وہ اپنے داعیات نفسانی سے نجات حاصل کرے اور اپنے اختیار سے اللہ کا بندہ بن جائے۔ دوسرے الفاظ میں مقاصد الشریعہ کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنی مرضی سے اپنی آزادی رائے کو اللہ کی رائے کے تابع بنا دے[۱۶]۔ یہ مفہوم اُس معروف مفہوم سے مختلف ہے جس کی رو سے انسان معاشرتی بہبود کے لیے، ایک اقداری نظام کے انعقاد کی جہد میں آزادی رائے استعمال کر کے حالات اور موقع کی مناسبت سے قانون سازی کے اختیار کو استعمال کرتا ہے۔ معروف معنیٰ میں مقاصد قانون، اس اقداری نظام کو کہتے ہیں جس کے انعقاد یا حصول کے لیے قانون ممد ومعاون ثابت ہو سکتا ہے۔ مثلاً چور کی سزا معاشرہ سے چوری کو ختم کرنے، یا اس کی حوصلہ شکنی کرنے کے لیے ہے اور جو سزا بھی اس مقصد کے حصول میں سریع الاثر ہو اور جرم و سزا میں ایک توازن قائم کرتی ہو[۱۷]۔ وہ مقاصد الشریعہ کو پورا کر دیتی ہے۔ میری دانست میں مقصد

Marfat.com

شریعت کا یہی مفہوم تھا جو سابقون الاولون اور خلفاء اربعہ کے ذہن میں تھا۔ یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ قرن اول میں شریعت کا لفظ قوانین کے لیے نہیں بولا جاتا تھا، بلکہ بحیثیت مجموعی اُس طرز زندگی کی طرف اشارہ کرتا تھا جس کی تعلیم رسول اللہ نے دی تھی۔ شریعت کا لفظ آج کل کے معروف معنوں میں قرآن و سنت کے فقہی نقطہ نظر کے مطالعہ کا ثمر ہے۔ جو دوسری صدی ہجری سے شروع ہوا۔ ابتدائی اسلامی معاشرہ میں تقریباً تین صدیوں تک 'شریعت' کی اصطلاح کسی علمی مباحثہ کا حصہ نہیں رہی ۱۸۔

یہ بات کہ مسلمانوں میں بہت جلد تخلیقی اجتہاد کا عمل ختم ہو گیا اور بحیثیت مجموعی اجتہاد عقائدی نظام اور کلامی طریقہ کار کے حصار میں قلعہ بند ہو گیا قابل غور ہے ۱۹۔ منجملہ دوسری وجوہات کے اس کی ایک وجہ وہ سیاسی ضرورتیں بھی تھیں جو اموی اور عباسی دور میں مسلمانوں کی مملکت کی توسیع کی وجہ سے پیش آ رہی تھیں۔ اگر چہ ان مملکتوں میں قانون سازی کسی مرکزی حکومت کے تابع نہیں رہی لیکن پھر بھی اس کا دائرہ عمل چند معروف مذاہب فکر تک محدود ہو گیا۔ یہ مذاہب فکر، ریاستی سرپرستی میں ایک طرح سے مملکتوں کا قانون بن گئے اور ان میں کسی انفرادی تخلیقی اجتہاد کی گنجائش باقی نہیں رہی۔ فقہا نے کچھ تو خود اپنے بنائے ہوئے عقائدی نظام کی وجہ سے اور کچھ تفرقہ کے ڈر سے اجتہاد کے لیے ایک ناقابل تردید قضایاتی نظام مقرر کر دیا۔ یہ نظام اگر چہ قرآن کی آیات، اور حدیث نبوی پر مبنی تھا لیکن کلام کو سیاق سباق سے علیحدہ کر کے، جہاں وہ فی نفسہ ایک زمانی اور مکانی تخصیص رکھتے تھے، عمومی کلیات بنا دیا گیا۔ اس عمل سے اجتہاد کا دائرہ بہت محدود ہو گیا اس لیے کہ قیاس کسی طور بھی ایک عمومی کلیہ کی معنوی پہنچ سے باہر نہیں جا سکتا اور اس کی معنوی پہنچ لغت کے دائرہ میں منجمد ہو گئی۔ اب اس بات کی گنجائش باقی نہیں رہی کہ کسی مسئلہ کو حل کرنے کے لیے ایک بالکل نیا قانون جو پرانے قانون سے مختلف ہو فہم و فراست استعمال کر کے وضع کر لیا جائے، جس سے آج مقاصد شریعہ پرانے قانون کے مقابلہ میں بہتر طور پر حاصل ہو سکتے ہوں۔ عقائدی نظام میں اب دلیل کی نوعیت یہ ہو گئی ہے کہ اگر پرانا قانون آج مطلوبہ نتائج پیدا نہیں کر رہا تو اس میں قصور انسان کا ہے قانون کا نہیں۔ یہ ایک ایسی دلیل ہے جو عقلاً تو نہیں، ایماناً ہی تسلیم کی جا سکتی ہے۔ جدید خیالات اور تصورات، اگر وہ معاشرتی نظم کے

Marfat.com

لیے ضروری ہوں، ان کی اجازت زیادہ سے زیادہ حیلہ کے توسط سے ہی ممکن ہے جو انفرادی معاملات اور اجتماعی معاملات دونوں میں اختیار کیا جاتا ہے[۲۰]۔ یہ طریق کار معاملات کو علی حالہ برقرار (status quo) رکھتا ہے اور کسی مفید تبدیلی کا سبب نہیں بن سکتا۔

سوال یہ ہے کہ اگر یہ پیراڈائم آج کے معاشرہ کے لیے کافی نہیں ہے تو اس کا بدل کیا ہوسکتا ہے۔ یہ سوال ہم کو ایک زیادہ اصولی بحث کی طرف لے جائے گا جو علم معانی، یا علم تفسیر (hermaneutics) سے متعلق ہے۔ یہ بحث اس لیے ضروری ہے کہ مروّجہ اجتہاد میں بھی دو باتیں بنیادی ہیں۔ ایک وہ رسمی طریق کار جو استخراجی منطق مہیا کرتی ہے، دوسرے لغت، گرامر اور الفاظ کے معنیٰ کا تعین۔ زبان کے بارے میں سمجھنے کی اہم بات یہ ہے کہ یہ ایک سماجی عمل کا نتیجہ ہے۔ سماج کے مجموعی تجربہ کے اشتراک سے ہی ایک قاری اپنا مفہوم دوسرے کو منتقل کرسکتا ہے۔ اس لیے زبان جن حقیقتوں کا اظہار کرتی ہے وہ اگر اُس معاشرہ کے مجموعی تجربہ سے متعلق نہ ہوں تو ان کی تفہیم پھر سامع کی صوابدید پر منحصر ہوتی ہے کہ وہ اُس کو کیا معنی پہنائے[۲۱]۔ لیکن اُن احکامات کی تفہیم جو انسانی زندگی کو کسی خاص زمانی اور مکانی تحدید میں منضبط کرتی ہوں سماجی حقائق کو سمجھے بغیر ممکن نہیں ہے۔ حمورابی کا قانون ہو یا رومن لا، ہندومت کا سماجی ضابطہ ہو یا کنفیوشس کی تعلیمات، اگر سماجی سیاق وسباق اور اُس وقت کے سامع (audience) کے حوالہ کے بغیر سمجھے جائیں گے تو زمان ومکان کی تبدیلی کی وجہ سے وہ سماجی طور پر غیر متعلق ہوسکتے ہیں۔ اسلام کے احکام معاشرت کو بھی اسی طرح سیاق وسباق اور تاریخی تناظر کے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی مفکرین نے 'دین' اور 'شرع' کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں لیکن اس وقت ہماری بحث زبان اور کلام کے معانی سے متعلق ہے۔ اس لیے کہ مروجہ اجتہاد کے طریق کار میں زبان اور کلام کی تفہیم کا ایک ہی پیرایہ اختیار کیا گیا ہے۔ جو اجتہادی فیصلوں کو موجودہ زمانہ کے لیے اجنبی بنا دیتا ہے۔

انسان زبان کو مختلف کاموں کے لیے استعمال کرتا ہے۔ وٹگنسٹائن اس کو 'زبان کے کھیل' (language games) کہتا ہے۔ ان کھیلوں میں حکم دینا، اور اس کو بجالانا، کسی شے کی ظاہری شکل وصورت بیان کرنا، یا اس کی پیمائش کرنا، کسی شے کا دی ہوئی ہدایات کی روشنی میں خاکہ بنانا، کسی واقعہ کی روداد سنانا، کسی واقعہ کے متعلق قیاس آرائی کرنا، کسی مفروضہ کو بنانا اور اس کو جانچنا،

Marfat.com

گراف اور جدول کی مدد سے کسی نتیجہ کا بیان کرنا، کہانی کہنا، کسی ڈرامہ کا کردار ادا کرنا، لطیفہ کہنا، کسی دھن کا گنگنانا، کوئی حکایت بیان کرنا، کسی کو ڈرانا، یا ترغیب دلانا۔ کسی وجدانی تجربہ سے متاثر ہو کر حمد یہ نغمے یا بھجن گانا وغیرہ۲۲۔ زبان کو ان کھیلوں، یا اس کے مختلف کاموں کے لیے استعمال کی یہ تفصیل بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ان میں ہر کھیل اپنے علیحدہ قواعد وضوابط رکھتا ہے اور کھیل کو صحیح اور غلط طریقہ سے کھیلنے کا فیصلہ ان قواعد وضوابط کی روشنی ہی میں کیا جاسکتا ہے جو اس کھیل کے ساتھ مخصوص ہیں۔ شطرنج کھیلنے کے قواعد، کرکٹ سے مختلف ہیں۔ اور کرکٹ کے ہاکی سے۔ کسی کلام کے متن کی تفہیم کے لیے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ وہ کس قسم کے 'کھیل' سے تعلق رکھتا ہے۔ اگر وہ کسی طبعیاتی امر واقعہ کا بیان ہے تو اس قسم کے قضایا کے صادق اور کاذب ہونے کا معیار تاریخی صداقت کے صادق اور کاذب ہونے سے مختلف ہوگا۔ اگر کوئی بیان تمثیل یا استعارہ کی شکل میں ہو تو اس کو امر واقعہ پر قیاس کرنا حق بجانب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی حکم زمانی اور مکانی حالت سے متعلق ہو تو اس کی تفہیم اس حکم کی تجرید کر کے اس کو عمومی قضیہ کی شکل میں ڈھال کر نہیں کی جاسکتی۔ زبان کی نوعیت سے متعلق یہ نقطہ نظر ہمیں خاص طور پر الہامی کلام کے سمجھنے میں ممدومددگار ثابت ہوسکتا ہے۔ کوپرنیکس (۱۵۴۳۔۱۴۷۳) اور گلیلیو (۱۶۴۲۔۱۵۶۴) کے نظام شمسی سے متعلق سائنسی تصورات کی تفہیم میں عیسائیوں کو اس لیے مشکل پیش آئی کہ کلیسا نے بائیبل میں بیان کردہ الفاظ کو ایک خاص زمانہ کے مجموعی علم کے سیاق سے علیحدہ کر کے ایک لازمی کلّیہ قرار دے دیا تھا۲۳۔ قرآن اور حدیث کے معانی سمجھنے کے لیے بھی ہم کو زبان کے استعمال کے مختلف طریقوں کو مدّ نظر رکھنا ہوگا۔ اور مابعد الطبعیاتی تمثالی، تاریخی، طبعی، ترغیبی، ترہیبی، قانونی، اور غیر مرئی احوال سے متعلق جملوں کے معانی کی تفہیم کے معیارات (criteria) متعین کرنے ہونگے۔ اس طریق کار سے وہ بہت سی تفسیری مشکلات حل ہوسکیں گی جو محض اس وجہ سے پیدا ہوگئی ہیں کہ ہمارے اسلاف نے زبان کے جملوں کو ایک ہی نوع کے تحت اکٹھا کر دیا ہے۔

اس وقت باقی انواع کے جملوں سے قطع نظر صرف اُس کلام کی تفہیم کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے جو ملکی اور عدالتی قوانین سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے لیے ہمیں چند تاریخی حقائق کو سامنے رکھنا ہوگا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق یہ بات تاریخی طور پر ثابت ہے کہ وہ نبوت سے سرفراز

Marfat.com

ہونے سے پہلے ہی خدا شناس تھے اور یہ خدا شناسی راہبانہ انداز کی نہ تھی۔ بلکہ وہ انسانی معاشرہ میں ایک اخلاقی اور عادلانہ نظام کی بنیاد فراہم کرتی تھی۔ اور خدا شناسی سے بیگانگی کو معاشرتی فساد کی وجہ قرار دیتی تھی۔ غار حرا میں حضور ﷺ کے اعتکاف کے بعد زندگی کے مسائل کی طرف رجوع اس بات کا اعلان تھا کہ راہبانہ خدا شناسی سے انسانی معاشرہ کی اصلاح نہیں ہو سکتی۔ غارِ حرا سے واپسی صرف تعددِ الٰہ کی تردید نہیں بلکہ زندگی کو ایک اخلاقی معاشرہ میں تبدیل کرنے کا استعارہ ہے جہاں انسان اخلاقی اقدار کو اپنی مرضی کے مطابق مسخ نہ کر سکے اور غریبوں اور مسکینوں کے حقوق نہ مار سکے۔ حضور اکرم ﷺ نے یتیموں اور غریبوں کی حمایت اور اُن لوگوں کی مخالفت کی جو ان کا حق غصب کرتے ہوں یا ان پر ظلم ڈھاتے ہوں چاہے وہ بتوں کے نام پر مذہبی استحصال پسند ہوں، قبیلہ کے سردار اور فرعون صفت حکمران ہوں یا مالدار تاجر اور مال مویشی کے مالک۔ مکی زندگی انہی اقدار کی تبلیغ اور جہد کی آئینہ دار ہے۔ ظاہر ہے کہ ان اقدار کی مناسبت سے مکی زندگی میں کوئی قانون عامہ (public law) بنانے کا موقع نہیں تھا، لیکن مدینہ میں جب یہ موقع بھی میسر آ گیا تو سب سے پہلے ان ہی اہداف کو پورا کرنے کی کوشش کی گئی جس کی مکی زندگی میں ترغیب دی جاتی رہی تھی۔ لیکن لازماً اسی ترتیب سے نہیں۔ وقت اور حالات کے اعتبار سے پہلی ضرورت آپس کے افتراقات کو مٹانے کی تھی۔ اس لیے پہلا کام مواخاۃ کا نظام تھا جو مہاجرین اور انصار کے درمیان قائم کیا گیا۔ مکی زندگی میں اگرچہ غریبوں اور مسکینوں کی مدد کو معاشرتی اصلاح کے پروگرام میں اوّلیت حاصل تھی، لیکن زکوٰۃ کا نظام مدینہ میں اُس وقت نافذ کیا گیا جب حضور اطمینان سے سکونت پذیر ہو چکے تھے۔ سیرت رسول کا ذرا دھیان سے مطالعہ کیا جائے تو یہ بات عیاں ہو گی کہ حضور ﷺ نے کسی بھی قانون عامہ کی تشکیل میں جلد بازی سے فیصلے نہیں کیے۔ بلکہ وحی کے منتظر رہے۔ جب تک پبلک معاملات سکون سے چلتے رہے حضور نے ان میں دخل اندازی نہیں فرمائی اور نہ فرضی اور قیاسی مسائل کی طرف متوجہ ہوئے۔ بعد کے فقہا کی تحریروں سے جو یہ تاثر ملتا ہے کہ حضور اکرم ﷺ گویا صبح سے شام تک فقہی مسائل حل کرتے رہتے تھے صحیح نہیں ہے۔ روزمرّہ کی زندگی سے ایک طور پر صرف نظر کرنے کے باوجود حضور نے اصولوں پر کبھی مصالحت نہیں کی۔

یہ بات بڑی اہم ہے کہ قرآنی قانون سازی، حضور اکرم ﷺ کے دوسرے فیصلوں کی

Marfat.com

طرح ہمیشہ ایک پس منظر اور تاریخی سیاق سباق رکھتی تھی جس کو مفسّرین شان نزول سے تعبیر کرتے ہیں۔ شان نزول سے متعلق اسلامی روایات کوئی زیادہ منضبط اور مسلسل نہیں رہیں اور اس کی اہمیت ان کے نزدیک بعض آیات کی تفہیم یا ان کے کسی تاریخی واقعہ سے منسلک ہونے کی وجہ سے تھی۔ لیکن شان نزول کے ایک بہت اہم معنوی نکتہ کی طرف ان کی توجہ مبذول نہ ہو سکی۔ اسی وجہ سے انہوں نے یہ اصول بنایا کہ باوجود اس کے کہ حکم، کسی خاص واقعہ کے پیش نظر، یا کسی خاص مسئلہ کے حل کے لیے ہی کیوں نہ نازل کیا ہوگا، وہ اطلاق کے اعتبار سے ایک کلّی قانون ہے۔ یہ اصول صرف اُس صورت میں صحیح مانا جا سکتا ہے جب 'حکم' سے مراد اس کے لفظی معنی نہ ہوں، یا زمان و مکان میں اس کا ایک خاص شکل وصورت میں اطلاق نہ ہو، اس لیے کہ یہ اطلاقی شکل اس قانون کی کلّیت کا اظہار نہیں ہے۔ کلّیت وہ قدر یا مقصد ہے جو اس قانون کے توسط سے پورا ہوتا ہے۔ احکام کی شان نزول سے متعلق یہی اہم نکتہ ہے جس سے مسلم فقہا نے صرف نظر کیا ہے اس لیے کہ 'قانون سازی' کے عمل کو وہ سیرت رسول کے سیاق میں عمیق نظر سے نہیں دیکھ سکے۔ اور شان نزول کے مسئلہ سے ان کی دلچسپی صرف مماسی (tangential) رہی۔ ابتدائی دور میں، خصوصاً خلفائے راشدین کو سیرت رسول سے راست اور گہری واقفیت تھی، اس لیے وہ کسی خاص حکم کو مسئلہ کے حل کی ایک شکل متصوّر کر سکتے تھے اور اگر مقصد کا حصول متقاضی ہو تو اس میں تبدیلی کو منشاءِ حکم کے متصادم نہیں قرار دیتے تھے، اگرچہ اس کی مثالیں شاذ ہیں۔ شاذ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معاشرہ میں کوئی ایسی انقلابی تبدیلی واقع نہیں ہوئی تھی جس کی وجہ سے کسی حکم کی ظاہری شکل صورت میں کسی تبدیلی کی ضرورت ہو۔ یوں بھی عرب معاشرہ، تمام قبائلی معاشروں کی طرح، روایتی طرز زندگی کا سختی سے پابند ہوتا ہے اور اپنے رواج اور طریقوں (سنّت) کو بدلنے پر آسانی سے آمادہ نہیں ہوتا۔ (قریش کے سرداروں کی حضور اکرم ﷺ سے شدید مخالفت کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ وہ اہل مکّہ کے رسوم و رواج کو چیلنج کر رہے تھے۔) اسی طرح جب حضور ﷺ کی دعوت کی کامیابی سے قرانی پیغام نے اہل عرب کی زندگی کو ایک دوسرے طرز پر ڈھال دیا، تو پھر وہ ایک مستقل پیٹرن (pattern) (سنّت) بن گیا جس نے قبائلی رسوم و رواج کی جگہ لے لی اور اب عربوں نے اس سے کسی قسم کی روگردانی کو چاہے وہ بہتر مقاصد ہی کے لیے کیوں نہ ہو، قابل قبول نہیں

Marfat.com

سمجھا۔ اور اسی لیے بعد میں ہر اجتہادی فیصلہ کے لیے یہ ثابت کیا جانا ضروری ٹھہرا کہ وہ اسی حکم یا رواج کی ایک توسیعی شکل ہے جو پہلے سے موجود تھا۔

'شان نزول' کے اصول سے عدم توجہی کے باوجود اکثر قرآنی احکام کا سماجی، معاشی یا سیاسی سیاق سمجھنا مشکل نہیں ہے۔ مثلاً ربوٰ کے مسئلہ کو لیں۔ صورت حال اُس وقت یہ تھی کہ بعض قبیلوں پر سود کا بوجھ اس حد تک نا قابل برداشت ہو رہا تھا کہ وہ عام فساد کی صورت اختیار کر سکتا تھا۔ اسی لیے اُن لوگوں کے خلاف جو سود لینے سے باز نہیں آ رہے سخت ترین الفاظ میں وعید کی گئی اور اس کو استحصال کی ایک انتہائی کریہہ شکل قرار دیا اور سود لینے والوں کے خلاف خدا اور رسول کی طرف سے جنگ کا اعلان کر دیا گیا۔ اسی طرح قانون وراثت میں قرآن بنیادی طور پر وراثت کا حق عورتوں کو بھی دینا چاہتا ہے جو اُس وقت سب سے زیادہ محروم طبقہ سے تعلق رکھتی تھیں اور ان کا تشخص محض مردوں کی ملکیت کے اعتبار سے ہوتا تھا۔ اس لیے قرآن نے اُن رشتوں کی درجہ بندی کر دی جو وراثت میں استحقاق رکھتے تھے۔ اس پس منظر میں قرآنی احکامات کی حکمت اور مقاصد واضح ہو جاتے ہیں اور اُن اسباب اور وجوہ کا پتہ چل جاتا ہے جن کے سبب یہ احکامات دیئے گئے تھے۔ یعنی معاشرتی و معاشی انصاف اور انسانی برادری کی مساوات۔ اس لیے ان احکامات کا لفظی، زمانی اور مکانی اطلاق ان احکامات کے معانی کی انتہا نہیں ہو سکتا اور اس پر اصرار احکامات کو محدود کر دینے اور ان کے معاشرتی اور اخلاقی جواز کو ختم کر دینے کے مماثل ہے۔

اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ قرآن اصول فراہم کرتا ہے اور سنّت کو ہم اس کی اطلاقی شکل فراہم کرتی ہے ایک طور سے یہ صحیح بات ہے لیکن اس کا مطلب صحیح نہیں سمجھا گیا۔ قرآنی احکام عام طور پر قانونی دفعات کے طور پر نہیں دیئے گئے ہیں اور نہ عمومی اصولوں کی حیثیت سے۔ وہ پیش آمدہ مسائل کا ایک متعین حل فراہم کرتے ہیں اور اس حل کے پس پشت جلی یا خفی طور پر ان اسباب کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے جو اس حکم کی اخلاقی قدر اور حکمت کو واضح کرتے ہیں۔ بین السطور یہ حکمت ہی وہ اصول ہے جو کلی ہو سکتا ہے اور غیر متغیر رہتا ہے۔ البتہ اس کا اطلاق زمانہ کے ساتھ تبدیل ہو سکتا ہے۔ اس لیے اگر آج کسی ریاست میں پبلک قانون اسلام کی تعلیمات کی روشنی میں بنانا ہو تو قرآن و حدیث کی بنیاد پر علماء اور فقہا کو ایک دو جہتی عمل اپنانا ہوگا۔ اولاً کسی مسئلہ میں

Marfat.com

قرآن کریم کے زمانی اور مکانی حل کے پس پشت، اُس ماحول اور معاشرہ کو سامنے رکھتے ہوئے جس میں یہ حکم دیا گیا تھا، اُس منشاء اور مقصد تک پہنچنا ہوگا جو مطلوب ہے۔ یہ منشاء اور مقصد ہمیں ایک کلیہ فراہم کرے گا۔ ثانیاً اس کلیہ کو قضیہ کبریٰ بنا کر اس سے قیاسی طور پر مسائل کا استخراج کر کے مطلوبہ اجتہاد تک پہنچنا ہوگا۲۴۔ ظاہر ہے کہ اس اجتہاد سے قبل کی تمام اطلاقی اشکال بھی اسلام کی قانونی تاریخ ہی کا حصہ ہوں گی جو اس کا بے مثل تشخص برقرار رکھیں گی۔

عصرِ حاضر میں اجتہاد کو بامعنیٰ بنانے کے لیے جو طریق کا تجویز کیا جا رہا ہے اس کے لیے ایک نئی الٰہیات کی ضرورت ہے۔ اس لیے کہ قانون سازی کے معاملہ میں یونانی فلسفہ اور کلامی منطق کی گرفت سے وہ لوگ بھی آزاد نہیں ہو سکے جنہوں نے اسلام کی تفہیم کے فقہی پیراڈائم کا متبادل تجویز کیا ہے۔ ان کی کوششیں ماضی میں مذہب کو دو خانوں میں تقسیم کرتی رہی ہیں۔ ایک مذہب کی روح جو صوفیاء کے نزدیک تزکیہ نفس سے عبارت ہے اور اس کا اپنا ایک مسلسل اور مربوط مابعد الطبعیاتی نظام ہے، دوسرے زندگی گزارنے کے عام رواج اور قانون۔ ان علماء اور فلاسفہ نے بھی جنہوں نے یونانی عقلیت سے بیزاری کا اظہار کیا، مثلاً امام غزالی اور ابن تیمیہ۲۵، فقہی استدلال کی منطقی نہج سے باہر قدم نہیں رکھا۔ بلکہ اس کو اپنے قیاسی عمل میں اور محدود کر دیا۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ ہمارے کلاسیکل علماء فکر کی اس نئی نہج سے آشنا نہیں ہو سکتے تھے جو سولہویں صدی کے بعد شروع ہوئی۔ اس سے قبل، ظاہر ہے کہ دنیا میں جس فکر کا غلبہ تھا، وہ ان سب مذاہب میں مشترک تھی جو قانون عامہ دینے کا دعویٰ کرتے تھے۔

مسلمان ممالک پر استعمار کے غلبہ کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ ان تصورات اور خیالات سے آگہی حاصل ہوئی جو اُس وقت مغربی دنیا پر راج کر رہے تھے۔ اور انیسویں اور بیسویں صدی میں مسلم مفکرین نے اپنے روایتی الٰہیاتی نظام کا کسی حد تک تنقیدی نقطۂ نظر سے جائزہ لینا شروع کیا۔ ان کا بنیادی مسئلہ وہ تصادم تھا جو اسلام کی روایتی تعلیم اور عصر حاضر کے علمی نظام میں پیدا ہونا شروع ہو گیا تھا چاہے وہ سائنس کی ترقی کی وجہ سے ہو یا لبرلزم کی اُن اقدار کی وجہ سے جو مغربی معاشرہ کو ایک بنیاد فراہم کر رہی تھیں۔ انیسویں صدی میں سر سید احمد خاں (۱۸۹۸ء۔۱۸۱۷ء) اور جمال الدین افغانی (۱۸۹۷ء۔۱۸۳۸ء) نے اس ضرورت کو محسوس کیا۔ سید احمد خاں کے نزدیک اس

Marfat.com

مسئلہ کا ایک آسان حل تھا اور وہ یہ کہ موجودہ سائنسی علم قیاسی اور ظنّی نہیں ہے، اور فطرت کا علم بھی اللہ نے انسان کو عطا کیا ہے اس لیے اس کی صحت پر شک نہیں کیا جا سکتا۔ اگر قرآنی آیات فطرت کے علم کے متصادم معلوم ہوں تو ان کی اس طرح تعبیر کر لی جائے گی کہ وہ فطری علوم کے مطابق معلوم ہوں۔ افغانی کے شاگرد محمد عبدہٗ کا مصر کے مفتی اعظم کی حیثیت سے راست طور پر تعلق اسلامی قانون اور فتاویٰ سے تھا اس لیے انہوں نے اگرچہ روایتی علم کلام، اور الٰہیات کی فلسفیانہ بنیادوں سے زیادہ تعرض نہیں کیا، لیکن مسائل کے حل میں معتزلہ کے افکار سے متاثر ہو کر عقل کو رہنما بنانا چاہا۔ اجتہاد کے مسئلہ میں خاص طور پر مصالح مرسلہ کے تصوّر کو انہوں نے ایک مستقل بنیادی اصول کی حیثیت سے تسلیم کیا اور سیونگ بینک کے سود، تصویر کشی اور مجسمہ سازی کو جائز قرار دیا، تعدّد ازدواج پر پابندی کی حمایت کی اور مفتی کو کسی ایک فقہی مذہب کی پابندی سے بری الذمہ قرار دیا۔ مفتی عبدہٗ کے اجتہادی فیصلوں کی بنیاد عقل سلیم (commonsense rationalism) ہے جو معاشرہ میں ایسی تبدیلیوں کی خواہاں ہوتی ہے جو انصاف، مساوات، اور فلاح عامّہ کے تقاضوں کو پورا کرتی ہوں۔ لیکن عقل سلیم کا یہ تصوّر اشاعرہ کی اُس الٰہیات کے لیے قابل قبول نہیں ہے جہاں فیصلہ اور حکم کا اختیار صرف خدا کو ہے، اور جس کی تعبیر ان چند فقہی مذاہب کے فیصلوں تک محدود ہو گئی ہے جو دوسری تیسری صدی ہجری میں تشکیل پائے تھے۔

بیسویں صدی میں مسلمان دانش ور مغربی جامعات میں تعلیم حاصل کر کے فلسفہ جدید کے رموز سے آشنا ہوئے۔ اور اپنے اسلامی تشخص کو برقرار رکھتے ہوئے اسلامی فکر کی تشکیل جدید کی طرف متوجہ ہوئے، کہ اس کے بغیر نہ وہ استعمار سے آزادی حاصل کر سکتے تھے، اور نہ آزادی کے بعد اپنی مملکتوں میں کوئی مستحکم نظام قائم کر سکتے تھے۔ ان دانش وروں میں اقبال کو خصوصی حیثیت اس لیے حاصل ہے کہ انہوں نے اسلامی الٰہیات کو ایک ایسی بنیاد فراہم کی جو مسلمانوں کے بارہ سو سال کے بظاہر خود مکتفی علم کلام کا بدل بن سکے۔ اور اس استخراجی منطق کے جبر سے مسلمان ذہن کو آزاد کر سکے جس نے تخلیقی فکر کے سوتے خشک کر کے اجتہاد کی اصل روح کو سلب کر لیا تھا۔ اجتہاد کی یہی وہ فکری اور مابعد الطبعیاتی بنیاد ہے جو اقبال کو دوسرے مفکرین سے ممتاز کرتی ہے۔ اقبال نے روایتی علم کلام کی جگہ حقیقت کے علم کا جو نیا پیراڈائم دیا اس کے بنیادی خدوخال یہ ہیں۔

Marfat.com

(۱) خدا ایک مجرّد فلسفیانہ تعقل نہیں ہے جسے منطقی دلائل سے ثابت کیا جاسکے۔ وہ ایک جیتی جاگتی حقیقت ہے جس کا عرفان راست طور پر انسان کو حاصل ہوسکتا ہے۔ منطقی دلائل خدا کا وجود ثابت نہیں کرتے، اور اگر کر بھی دیں تو وہ محض ایک عقلی وجود ہوگا جس کو ان صفات کے ساتھ جاننے کے لیے جو انسان محسوس کرسکتا ہے مزید دلائل کی ضرورت پڑے گی۔ بنیادی طور پر خدا اُن معنوں میں ایک 'معلوم' نہیں ہے جن معنوں میں طبعیاتی حقائق یا ریاضی کے مفروضے ہوتے ہیں۔ وہ تمام الٰہیاتی نظام جو منطقی بنیادوں پر مسلمان متکلمین نے تشکیل دیئے ہیں مذہب کو سمجھنے کی ایک ممکنہ شکل تو ہوسکتے ہے اور آج بھی بعض لوگوں کے لیے قابل قبول، لیکن اس کی متبادل شکلیں بھی ممکن ہوسکتی ہیں۔ بلکہ جدید افکار کی روشنی میں یہ دوسری شکلیں زیادہ قرین حقیقت معلوم ہوتی ہیں۔

(۲) مذہب کا عرفان بالعموم، اور اسلام کا بالخصوص صرف ایک راست تجربہ کی تفہیم سے متعلق ہے، جو پیغمبروں کو، اور خاص طور پر پیغمبر اسلام کو حاصل تھا۔ یہ راست تجربہ ایک کلّی تجربہ ہوتا ہے جس کی تجزیاتی تحلیل ممکن نہیں ہے۔ لیکن اس میں ایک وقوفی پہلو ہوتا ہے جس کا اظہار زبان اور عمل کے ذریعہ ممکن ہے۔ اگر اس تجربہ کو ہم خدا سرشاری کہیں تو اس کا اظہار ایک ایسے اقداری نظام کے ذریعہ ہوتا ہے جو معاشروں کی خیر و فلاح کا ضامن ہو۔

(۳) حقیقت ایک جامد شے نہیں ہے، بلکہ یہ ہر لحہ تخلیق کے مراحل سے گزر رہی ہے اس لیے زمانہ کی تبدیلی ایک نئی حقیقت سے روشناس کراتی ہے اور ہر نئی حقیقت اپنے عرفان کے لیے نئے اظہار کی متقاضی ہوتی ہے۔

اگر حقیقت کا یہ حرکی نقطۂ نظر مان لیا جائے تو اس سے ہمیں ایک ایسے متحرک، اور تبدیل ہوتے رہنے والے معاشرہ کی فلسفیانہ بنیاد فراہم ہوتی ہے جو مسئلہ اجتہاد کی تخلیقی صلاحیت کو دوبارہ زندہ کرسکتی ہے۔ اقبال اس حقیقت کے تاریخی اثبات کے لیے چند ایسے بنیادی نکتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں جن کی اہمیت کو ہم عموماً نظر انداز کر دیتے ہیں۔ مثلاً یہ بات کہ اسلام میں ابتداء سے عباسی دور تک کوئی متفقہ تحریری قانون موجود نہ تھا۔ اسلام کی ابتدائی تاریخ میں وہ فیصلے جو مختلف فقہا کرتے رہے تھے دوسروں کے لیے قابل قبول بنتے گئے اس طرح قانون سازی ایک طرح

Marfat.com

سے سول سوسائٹی کی غیر حکومتی انجمنیں (NGOs) یعنی فقہا اور ان کے متبعین اپنے اپنے طور پر کرتے رہے۔ دوسری صدی ہجری سے چوتھی صدی ہجری تک کم وبیش انیس فقہی مکتبہ ہائے فکر قائم ہو چکے تھے اور معاشرتی ضرورتوں کے تحت نئے نئے قوانین تجربہ اور مشاہدہ کی بنیاد پر بنتے چلے گئے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اجتہاد کا کوئی لگا بندھا، استخراجی طریق جو آج کل کے علماء کا واحد طریقہ کار ہے کافی نہیں ہے، نئی حقیقت کی آفرینش سے قانون کے ہر زمانہ میں بدل جانے کا عقلی اور واقعی جواز موجود ہے۔

اقبال اجتہاد کو اسلامی نظام (Structure of Islam) میں حرکت کا قانون کہتے ہیں۔ اور حرکت سے ان کی مراد، بنیادی وجود میں حقیقی تبدیلی سے تھی۔ اقبال کینٹر (Canter) کے ریاضیاتی تسلسل (mathematical continuity) اور برٹرینڈ رسل (Bertrand Russell) کے نقطہء نظر کہ حرکت مکان کی ایک آزاد حقیقت اور فطرت کی معروضیت ہے، کی حمایت کرتے ہیں اور برگساں کی طرح حرکت کو حقیقی تبدیلی مانتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ حقیقت کو لائبنز (Leibnitz) کی طرح روحانی اکائیوں کا مجموعہ (Monadistic Idealism) سمجھتے ہیں۔ وہ آئن اسٹائن (Einstein) کے نظریہ اضافیت سے اس لیے اختلاف کرتے تھے کہ وہ زمانہ کو مکان کی ایک چوتھی سمت قرار دیتا ہے جس کے معنی ہیں کہ حقیقت ایک متعین اور مکمل نظام ہے جو ماضی میں قرار پکڑ چکا ہے۔ نئے واقعات تخلیق نہیں ہوتے، ہم صرف پہلے سے تخلیق شدہ واقعات سے زمانی سفر میں ملتے ہیں۔ اقبال اس کے برخلاف زمانہ کو ایک حقیقی تخلیقی حرکت (free creative movement) سمجھتے تھے۔ قرآن کے اس فرمان کہ خدا نے ہر شے کو پیدا کیا اور اس کی تقدیر مقرر کر دی ہے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ باہر سے کوئی کارساز کسی شے کی قسمت کو متعین کرتا ہے۔ بلکہ اس کے معنی ہیں کہ ہر شے کے درون میں تبدیلی کے جو امکانات بالقوہ موجود ہوتے ہیں وہ زمانہ میں تخلیقی عمل کے ذریعہ ظاہر ہوتے ہیں۔ اس طرح امکانات کا اظہار، باہر سے کسی طاقت یا سبب سے نہیں ہوتا، بلکہ وہ ذات فی نفسہٖ کے نئے نئے انداز میں جلوہ گر ہونے کے انداز ہیں۔

اقبال اسی طرح انسانی شعور کو ایک آزاد تخلیقی حرکت تسلیم کرتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ

Marfat.com

حرکت سے اشیاء تو ظہور پذیر ہوسکتی ہیں لیکن اس کا عکس ممکن نہیں ہے۔ مثلاً اگر ہم دنیا کو دیمقراطیس (Demoritus) کے ایٹموں کے مجموعہ پر قیاس کریں تو ان کو حرکی بنانے کے لیے ہم کو باہر سے ایک قوت داخل کرنی ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر ہم حرکت بنیادی سمجھیں تو غیر متحرک اشیاء اس سے نتیجتاً ظہور پذیر ہوسکتی ہیں۔ لیکن برگساں کی طرح اقبال اس تخلیقی حرکت کو بے مقصد یا بالکل بے لگام نہیں سمجھتے۔ ان کا خیال ہے کہ زمانہ کی حرکت ایک سمت ضرور رکھتی ہے، اور اپنے مقصد کے حصول کے لیے ہر لمحہ نئی حقیقتیں تخلیق کرتی رہتی ہے۔ حقیقت ایک اندھی حرکت نہیں بلکہ ایک مقصدی (teleological) سفر ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس مغربی فکر کا اسلام سے کیا تعلق ہے؟ اقبال کے نزدیک فکر، چاہے وہ مشرقی ہو یا مغربی، کائنات کے سربستہ رازوں سے پردہ اٹھانے میں مشغول ہے۔ اور اپنی اصل کے اعتبار سے، محض اس وجہ سے وہ مطعون نہیں ٹھہر سکتی کہ وہ مغرب کی پیداوار ہے۔ اللہ ہی مشرق و مغرب دونوں کا خالق ہے۔ اور انسانی شعور تخلیقی عمل میں بلا فرق مذہب و ملت مصروف ہے۔ اس تخلیقی عمل کے نتیجہ میں حقیقت کی تفہیم بھی قابل تغیر ہے۔ اور یہ ضروری نہیں کہ نظام حقیقت کو ہم جن کلیات کے تحت کل ترتیب دیتے تھے وہ آج بھی ہمارے لیے ممد و معاون ثابت ہوں۔ بات یہ بھی نہیں ہے کہ ماضی کی اسلامی فکر ان اشاروں سے بالکل خالی ہو جو زمانہ کو ایک حرکی حقیقت تسلیم کرتی ہے۔ اگر غائر نظر سے دیکھا جائے تو اشاعرہ نے جبر و قدر کے سلسلے میں ہر لمحہ موجود کی تخلیق کا جو نقطہ نظر فلسفہ اکتساب کے ذریعے پیش کیا ہے وہ اسی تخلیقی تسلسل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ پھر فلسفہ اشراق بھی جو اسلامی فکری روایت کا ایک اہم جز ہے، اور جس سے صوفیا اور فلاسفہ دونوں نے اپنی مابعد الطبعیات میں استفادہ کیا ہے، کائنات کے کسی بنے بنائے اور متعین نظام کا قائل نہیں ہے، اسی طرح اسلامی فکر میں دہر کے سلسلے میں جو روایت پائی جاتی، اور جو ایک طرح سے مشیت الٰہی کی طرف اشارہ کرتی ہے وہ اسی حرکت اور تخلیقی عمل کا ایک ثبوت ہے۔ اسلامی فکر میں ایک منجمد اور رٹے شدہ حقیقت کا تصور، جو یونان کی استخراجی منطق کو تفہیم کے طریق کار کے طور پر استعمال کرتا ہے، وہ نہ حقیقت کی اصلیت کا غماز ہے، اور نہ بدلتے ہوئے حالات کے تحت نظام میں کسی بتدیلی کی اجازت دیتا ہے [۲۶]۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ماضی میں ہمارے متکلمین اور فقہا نے

Marfat.com

کائنات کا جو تکمیل شدہ تصور پیش کیا تھا، وہ اُس زمانہ کے تفہیمی تقاضوں کے تحت ایک ممکنہ شکل (construct) تھی۔ اور اس کا امکان ہے کہ حقیقت کے راست تجربہ کی بنیاد ہر ایک متبادل شکل (construct) بھی بنائی جاسکے۔ اقبال نے اسلامی علم کلام کا تجزیہ کیا (deconstruct) اور اس بنیاد تک رسائی حاصل کی جس پر یہ عمارت تعمیر کی گئی تھی، یعنی بنیادی مذہبی تجربہ (religious experience)۔ اس بنیاد پر جو متبادل عمارت کھڑی کی گئی اس نے نہ صرف حقیقت کے ایک نئے رخ سے روشناس کرایا، بلکہ اس کے زمانی اور مکانی اظہار میں ایک تخلیقی عمل کا امکان بھی ثابت کردیا۔ اس طرح زمانی تبدیلی کے ساتھ، اجتہاد کو بھی ایک قیاسی عمل کی بجائے ایک تخلیقی قوت بنادیا جو زندگی گزارنے کے لیے نئے رہنما اصول وضع کرسکتا ہے۔[۲۷]

❄❄❄

حواشی:

۱۔ مولانا مودودی، تنقیحات، اسلامک پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ص ۸۹۔۱۲۹

۲۔ اس پر مزید گفتگو آگے ہوگی

۳۔ مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، کراچی ۱۹۹۴ء ص ص ۶

۴۔ خدا اور تصور خدا، کراچی ۱۹۹۴ء ص ۶

۵۔ ایضاً ص ص ۲۳۵۔۲۶۱

۶۔ من و یزداں، کراچی ۱۹۹۴ء۔ ص ۱۹

۷۔ ایضاً ص ۸۴

۸۔ ایضاً ص ۸۳

(۹) اس مسئلہ پر ایک عام فہم بحث علی شریعتی کی کتاب *On the Sociology of Islam* میں مل جائے گی۔ حامد الگر نے اس کا انگریزی ترجمہ میزان پریس برکلے سے ۱۹۷۹ء میں شائع کیا ہے۔

(۱۰) حجۃ اللہ البالغہ۔ ترجمہ عبدالحق، کراچی، مزید احمد حسن *"The Early Development of Islamic Jurisprudence"*، اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۷۰ء ص ص ۸۔۶

(11) Vide. *The Cambridge History of Islam*, C.U.P., London, 1970,

(12) Huntington, S.P., *The Clash of Civlizations & the Remaking of the World Order*, Penguin, 1997

(۱۳) اس موضوع پر ایک اہم کتاب ضیاالحسن فاروقی اور مشیر الحق کی مرتب کی ہوئی 'فکر اسلامی کی تشکیل نو' ہے جو

Marfat.com

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز نے دہلی سے ۱۹۷۸ء میں شائع کی ہے۔ تقریباً تمام مضامین مسلمانوں کے اپنے تشخص کو گم کر دینے کے ایک ملی خوف سے متاثر معلوم ہوتے ہیں۔

(14) Vide, Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Thought, Jurisprudence and Constitutional Theory*, N.Y, 1993, and Micheal Cook, *Early Muslim Dogma*, CUP, 1981

(۱۵) فقہا عام طور پر اس قسم کے اجتہاد کو مطلق کہتے ہیں لیکن وہ رسول اکرم ﷺ کے فیصلوں کو اجتہاد نہیں کہتے بلکہ ان کو قانونی دفعات کے طور پر استعمال کرتے ہیں اور اس کا جواز وہ اُس عقائدی نظام سے جو قرآن و سنت سے انہوں نے تشکیل دیا ہے حاصل کرتے ہیں۔ دین کی تفہیم کا یہ ایک بہت اہم اور مقبول نظام ہے لیکن یہ دعویٰ کہ یہ واحد نظام ہے اور اس کا متبادل ممکن نہیں ہے، قرین قیاس نہیں ہے۔

(۱۶) اس موضوع پر فقہا کی آراء کی تلخیص عمران احسن خاں نیازی کی کتاب *Theoris of Islamic Law* میں مل جاتی ہے خاص طور پر صفحات ۲۳۰۔۲۶۸۔ شائع کردہ انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک تھاٹ۔ اسلام آباد۔ ۱۹۹۴ء۔

(۱۷) حد چاہیے سزا میں عقوبت کے واسطے آخر گناہ گار ہوں کافر نہیں ہوں میں

(۱۸) دیکھیں W.C. Smith کی کتاب *On Understanding Islam*، دہلی ۱۹۸۵ء ص ۸۷۔۱۰۹

(۱۹) دیکھیں ڈاکٹر منظور احمد، اقبال شناسی (۲۰۰۳ء)، ص ۷۔۱۳۱ اور اسلام چند فکری مسائل، طبع دوم، (۲۰۰۵ء) ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔ ابواب ۴، ۵

(۲۰) مثلاً سید کو زکوۃ دینے کا مسئلہ، یا تملیک کا مسئلہ اور اجتماعی معاملات میں اسلامی بنکاری کا جواز۔

(۲۱) مثلاً حروف مقطعات

(۲۲) دیکھیں *Philosophical Investigations*، آکسفورڈ ۱۹۶۸ء، صفحات ۱۱۔۱۲

(۲۳) آج بھی بعض جدید اسکالر قرآن کی آیات سے سائنسی حقائق کا استخراج کرتے نظر آتے ہیں۔

(24) Vide, Fazlur Rehman, *Islam & Modernity*, The Unvi. of Chicago Press, Chicago, 1984 pp 1-42

(25) Vide, Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, N.Y 1983 pp 246-256 and 315 - 318

(26) Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1906, pp 35-40; 50-52; 68-69, 146-50,

(۲۷) مزید تفصیل کے لیے دیکھیں منظور احمد، اسلامی فکر میں بصیرت کی روایت اور اقبال، خطبہ اکیڈمی آف لیٹرز ۹ نومبر ۲۰۰۱ء اور اسلام چند فکری مسائل، ادارہ ثقافت اسلامیہ، طبع دوم ۲۰۰۵ء، ص ص ۱۳۱۔۱۵۲

Marfat.com

شناخت کی تلاش

شناخت کا مسئلہ اس سیاق وسباق پر منحصر ہے جس کی روشنی میں یہ سوال اُٹھایا جاتا ہے۔ بنیادی طور پر شناخت ایک غیر یا دوسرے کے مقابل پیدا ہوتی ہے۔ ایک خاندان میں میاں بیوی اور بچے علیحدہ علیحدہ شناخت رکھتے ہیں یا ایک خاندان دوسرے خاندانوں کی شناخت کے مقابلے میں مختلف ہوتا ہے۔ اِسی طرح بعض شناختیں نسلی امتیازات پر مبنی ہوتی ہیں مثلاً گورا اور کالا، یا چینی اور ہندوستانی۔ بعض مرتبہ یہ شناختیں افتخار کا پہلو لیے ہوتی ہیں۔ جس طرح انیسویں صدی اور بیسویں صدی میں امریکہ میں نسلی بنیادوں پر تفریق۔ پھر بعض شناختیں ملکوں اور قوموں کی بنیاد پر ہوتی ہیں اور اس طرح ہم لوگوں کو ہندوستانی اور پاکستانی، ایرانی اور عرب میں تقسیم کر دیتے ہیں اگر چہ ہندوستانی اور پاکستانی، نسلی اور قومی خواص میں سوائے مذہبی تفریق کے ایک دوسرے سے مماثل ہیں۔ ہندوستان میں اس مذہبی تفریق کی وجہ سے دو شناختیں پیدا ہوئیں۔ ایک شناخت مسلمانوں کی اور دوسری غیر مسلموں کی اور اسی شناخت کی بنیاد پر ملک دو حصوں میں منقسم ہوا۔ مسلمان معاشروں میں یہ تفریق ملکوں اور نسل کی بنیاد پر باقی ہے۔ اسلام کے پھیلنے کے ساتھ ساتھ عربی اور عجمی کی شناخت پیدا ہوئی اور بالآخر اِن دوسری قسم کی شناختوں کی وجہ سے مسلمان مملکتیں کئی حصوں میں منقسم ہو گئیں۔

آج بھی اگر پاکستان میں آپ کسی سے یہ سوال پوچھیں کہ امریکہ یا انگلستان میں آپ کون ہیں تو اس کا پہلا جواب تو اپنا نام بتانے پر ہوگا۔ دوبارہ پوچھیں کہ آپ کون ہیں تو شاید جواب یہ ہوگا کہ وہ کس شہر کا یا کس گاؤں کا یا پھر کس علاقے کا رہنے والا ہے۔ زیادہ بڑی اور گہری شناخت علاقائی ہے اور غالباً یہ شناخت کہ میں پاکستانی ہوں سب سے نچلی سطح کی شناخت ہوگی۔

۶۰ء اور ۷۰ء کی دھائی میں یہ میرا ذاتی مشاہدہ ہے کہ اگر کسی پاکستانی سے یہ سوال پوچھا جاتا کہ تم کہاں کے ہو تو پاکستانیوں کا جواب بھی یہ ہوتا کہ میں انڈیا کا ہوں۔ میں نے تو دانستاً ایسے بہت سے پاکستانیوں کو دیکھا ہے کہ جو اپنے پاکستانی ہونے کے اعتراف پر شرماتے تھے اور غیروں کے سامنے اپنی ہندوستانی شناخت پر فخر محسوس کرتے تھے۔

پاکستانی شناخت کے پیدا نہ ہونے کی بہت ساری وجوہات ہیں۔ سب سے بڑی وجہ تو یہ

Marfat.com

ہے کہ یہ تصور صرف ایک نام ہے جس کی اپنی کوئی خاص خصوصیت نہیں ہے۔ یہ نام چونکہ بعد میں پیدا ہوا اور اس نام سے پہلے کی شناختیں معاشرے میں گہرائی اور گیرائی کے ساتھ وجود رکھتی تھیں اس لیے وہ شناختیں پاکستان کے اندر مدغم نہ ہو سکیں اور آج بھی پنجابی، سندھی، پشتون اور بلوچ کی شناختیں پاکستانی شناخت کے مقابلے میں زیادہ اہم ہیں۔

پاکستان بنتے وقت غالباً خیال یہ تھا کہ پاکستان کی شناخت اسلام کی بنیاد پر قائم ہو سکے گی لیکن اس میں کئی اشکال تھے۔ پہلا تو یہ کہ لوگوں کی سمجھ میں بنگالی اور پنجابی ہونا تو آسانی سے آتا تھا لیکن پاکستانی ہونا تو محض ایک نام تھا جس کے ساتھ اتحاد ان کے اپنے قومی اتحاد سے زیادہ مضبوط نہیں تھا۔ دوسری بات یہ کہ مذہب وہ بنیاد فراہم نہیں کر سکا اور نہ کر سکتا ہے جس کی بنیاد پر انسان اپنے پاکستانی ہونے کی شناخت کو قائم کر سکے۔ سب سے بڑی رکاوٹ تو یہ ہے کہ پاکستان میں ایسے لوگ بھی رہتے ہیں یا رہ سکتے ہیں جو مسلمان نہیں ہیں اس لیے اسلام ان کی شناخت نہیں بن سکتا۔ تا آنکہ ان کو اُن مسلمانوں کے متبادل نہ سمجھا جائے جو غیر ممالک میں شہریت لے کر مقیم ہو چکے ہیں۔

اسلام 'غیر اسلام' کے مقابلے میں شناخت کے طور پر کام کرتا ہے خاص طور پر آج کل کے حالات میں 'مغرب' مسلمانوں کی بحیثیت مجموعی ایک خاص انداز سے شناخت کرتا ہے۔ لیکن اسلام بحیثیت مذہب کے اپنے اندر یہ صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ تمام لوگوں ایک ساتھ متحد رکھ سکے یا مذہبی شناخت دوسری شناختوں پر حاوی ہو سکے۔ عیسائیت، یہودیت اور اسی طرح دوسرے مذاہب ایک محدود شناخت تو رکھتے ہیں وہ بھی اس وقت جب ان کے مد مقابل دوسری مذہبی شناخت موجود ہو لیکن بنیادی طور پر ان کو ان کے ملکوں یا نسل کے ذریعہ ہی شناخت کیا جاتا ہے۔ اگر کوئی یہ سوال پوچھے کہ ایران اور سعودی عرب میں کون رہتا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ ایران میں ایرانی رہتے ہیں اور سعودی عرب میں عرب یا افریقہ میں حبشی یا یورپ میں انگریز۔ اگرچہ ان ایرانیوں، حبشیوں اور انگریزوں میں اسلام قدر مشترک ہی کیوں نہ ہو۔

میری دانست میں 'اسلامی ریاست' کا تصور بیسویں صدی کی پیداوار ہے۔ 'مسلمانوں کی ریاستیں' تو ماضی کے اندر رہی ہیں۔ 'ترکوں کی خلافت'، 'بنوں عباس' اور 'بنو اُمیہ' کی بادشاہتوں کی شناخت ان قبائلی یا ملکی خصائص سے ہوتی رہی ہیں جن کے وہ نمائندہ تھے۔ لیکن ان میں سے کسی نے اپنے آپ کو 'اسلامی ریاست' کہہ کر نہیں پکارا۔ مسلمانوں کے معاشرے تو البتہ موجود رہے

Marfat.com

ہیں لیکن اسلام کا 'نظریہ سیاست' یا 'نظریہ ریاست' بیسویں صدی کی مغربی فکر اور خاص طور پر سوشلزم کے زیرِ اثر پیدا ہوئی ہے۔ مسلمانوں کے مذہب کو بھی 'نظریہ' یا 'آئیڈیالوجی' کے طور پر پیش کرنے کا تصور بھی اسی مغربی اثر سے پیدا ہوا۔ 'نظریہ' اور 'آئیڈیالوجی' بنیادی طور پر سیکولر تصورات ہیں جن میں علم کے اضافے کے ساتھ ساتھ تبدیلیاں آتی رہتی ہیں اور بعض مرتبہ نظریات پورے طور پر منقلب ہو کر کسی نئے نظریئے کو جنم دیتے ہیں۔ ہماری گفتگوؤں میں بہت ساری الجھنیں اس لیے پیدا ہوتی ہیں کہ ہم مغربی فکر کی نقالی کے شوق میں یا اس شوق میں کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ مغربی افکار کے تمام سماجی تصورات اس سے بہتر انداز میں اسلامی سماج میں موجود ہیں، یہ حرکتیں کرتے رہتے ہیں۔ مذہب کو اپنے جواز کے لیے مغربی فکر کی بیساکھیوں کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لیے اس بات کی زیادہ فکر نہیں کرنی چاہیے کہ تمام مسلمانوں کی اسلامی شناخت ایک 'اسلامی اُمّت' کی شکل میں ظہور پذیر ہو۔ ایسا ہونا مختلف معاشرتی عوامل اور اسباب کی وجہ سے ممکن نظر نہیں آتا۔ ملکوں کی شناختیں اگر چہ وہاں پر مسلمان ہی کیوں نہ رہتے ہوں 'اسلامی بنیاد' پر ہونا ایک بعید از قیاس تصور ہے۔ مصری 'مصری' ہی رہے گا اور مراکش کا رہنے والا 'مراکشی'۔ عرب 'عرب' رہے گا اور ایران کا رہنے والا 'ایرانی'۔ ان سب میں بعض مشترکہ مفادات کی روشنی میں اتحاد تو ہو سکتا ہے لیکن یہ اتحاد اسی طرح اُن ملکوں سے بھی ہو سکتا ہے جہاں مسلمان نہ رہتے ہوں۔

شناخت کی تلاش کے متعلق سوالنامے میں جو موضوعات دیئے گئے ہیں ان پر یہ ایک مختصر سا اور مجموعی اظہار ہے اس بات کی البتہ ضرورت باقی ہے کہ اس مسئلے کے بہت سارے پہلوؤں پر مزید تحقیق کی جائے اور مسلمانوں کی شناخت کے بنیادی (substantive) اور اظہاری (saliences) پہلوؤں کو مختلف ملکوں کے رہنے والوں کے اعتبار سے علیحدہ علیحدہ متعین کیا جائے۔ جس میں مسلمانوں کے تہذیبی اظہار، ان کے تہوار، ان کی مجلسیں اور محفلیں، ان کی شعر و شاعری اور ادب اور ان کی ثقافت کا مجموعی مزاج متعین کیا جائے جو ان معاشروں کی پہچان کا ذریعہ بن سکتے ہیں اور پھر ان مختلف ملکوں کے ثقافتی اظہار میں اس قدرِ مشترک کو تلاش کیا جائے جو ثقافتی اظہار کی شکلیں متعین کرتی ہے غالباً اس طرح ہم substantive شناخت اور شناخت کی saliences کو آسانی سے سمجھ سکیں گے اور اسی طرح ہم اسلام کے 'نامی' (nominal) اور 'واقعی' (actual) تصورات کی وضاحت کرنے کے قابل بھی ہو سکیں گے۔

❄❄❄

Marfat.com

دہشت گردی: چند بنیادی پہلو

دی نیوز کی جانب سے منعقدہ سیمینار میں جس کا موضوع دہشت گردی سے متعلق تھا، حاضری کے بعد اخبار کے دفتر سے نکلتے ہوئے میرا سامنا ایک خوش لباس اور خوش اطوار نوجوان سے ہوا۔ اس نے آگے بڑھ کر مجھ سے ملاقات کی خواہش ظاہر کی۔ اور درخواست کی کہ میں اس کو اپنا ویزیٹنگ کارڈ دوں۔ میں عام طور پر وزیٹنگ کارڈ نہیں رکھتا ہوں۔ اس نے مجھے اپنا وزیٹنگ کارڈ اور ایک دو ورقہ پمفلٹ پیش کیا۔ نوجوان انتہائی نرم خو، اور مہذب نظر آ رہا تھا اس لیے میں نے اسے اپنا ٹیلیفون نمبر دینے میں کوئی خاص تردد نہیں کیا۔ میں نے سوچا تھا کہ شاید وہ ایک طالب علم ہے اور یہ جانتا ہے کہ میں ایک استاد ہوں۔ میں نے اس کا نام نہیں پوچھا اور یہ خیال کیا کہ یہ اس کا اپنا کارڈ ہوگا۔ واپسی پر دوران سفر کار میں جب میں نے اس کے کارڈ اور اس کے دیئے پمفلٹ پر نظر ڈالی تو پتہ چلا کارڈ اس کا ذاتی نہیں تھا۔ بلکہ اس پر ''حزب التحریر'' درج تھا اور ساتھ ''ولائت پاکستان'' میں اس تنظیم کے کاموں کی تفصیل درج تھی۔ پمفلٹ کا عنوان ''ارھاب'' یعنی دہشت گردی تھا۔ میرا خیال ہے کہ یہ بات بڑی مناسب ہوگی کہ اس موقع کے حوالے سے میں اس تصور اسلام پر کچھ عرض کروں جو اس پمفلٹ کے مطالعے سے سامنے آتا ہے۔

بصورت دیگر چیزوں کی تعریف متعین کرنے کا فائدہ کیا ہے۔ اور اس کا ماحصل کیا ہوسکتا ہے۔ کیا لوگوں کے نزدیک اس کی کوئی اہمیت ہے۔ اخلاقیات سے متعلق تعریفیں بین الاقوامی سیاست میں مفید مطلب نہیں ہوا کرتیں۔ بین الاقوامی تعلقات کی اخلاقیات صرف دلائل کی ان شکلوں سے متعین ہوتی ہیں جہاں استدلال ان چیزوں کے خلاف کیا جاتا ہے جو فریق مخالف نے پیش ہی نہیں کی ہوتیں۔ ایک پرانی ضرب المثل ہے جو یہ بتاتی ہے کہ یہ نہ دیکھنا چاہیے کہ بات کہی کس نے ہے بلکہ صرف یہ پیشِ نظر ہونا چاہیے کہ کہا کیا گیا ہے۔ بین الاقوامی طاقت کی سیاست میں اب یہ بات غیر متعلق سی ہو کر رہ گئی ہے۔ یہاں چیزوں کی تعریف معیار، اور محاکمہ یا فیصلہ جھوٹ اور سچ، حق اور باطل کی بنیاد پر نہیں ہوتا بلکہ صرف طاقت کی بنیاد پر باتوں کو بیان جاتا ہے۔ اور پھر یہ باتیں انتہائی ناگوار حد تک کثرت سے بین الاقوامی ذرائع ابلاغ میں دہرائی

Marfat.com

جاتی ہیں اور حکمرانوں کے سیاسی ہمدرد دانشور ان کا جواز فراہم کرنے کے لیے مستعد ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر ہم دہشت گردی کی کوئی عقلی تعریف متعین کرنا چاہیں تو ہمیں اس کے نفاذ کے لیے تعاون واختیار کہاں سے حاصل ہوسکتا ہے۔ اور ہم وہ جرأت یا حماقت کی حد تک بہادری کہاں سے لائیں گے کہ ہم اس کو برسرِ عام بیان کرسکیں۔ کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مجبور ولاچار افغانیوں پر بے تحاشا بمباری کھلی دہشت گردی ہے۔ خواہ اس کا جواز اس ردِ عمل کو ہی کیوں نہ بنایا جائے جو مفروضہ طور پر افغانیوں کے کسی عمل کا نتیجہ ہے۔ میں یہ مسئلہ ان لوگوں پر چھوڑتا ہوں جو بین الاقوامی امور کے متعلق زیادہ جانتے ہیں اور یہ فیصلہ انہیں کا ہوسکتا ہے کہ وہ جنگ اور امن کی حالت میں ریاستوں کے رویّوں کا جواز فراہم کریں۔ مجھے یہاں اپنی کمزوریوں کی نشاندہی کرنے کا ایک موقع اگر اس نوجوان نے فراہم کیا ہے تو اس سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔

اس پمفلٹ میں بات کا آغاز قرآن کی اصطلاح 'ارھاب' کے حوالے سے ہوا۔ 'ارھاب' کا لفظ عرب کے ذرائع ابلاغ میں دہشت گردی کے معنوں میں شدّت سے ہوا ہے۔ قرآن کے حوالے سے اس کا اشارہ فراہم کیا گیا ہے کہ گویا اللہ کی کتاب بعض حالات میں دہشت گردی کے بعض اعمال کے لیے جواز فراہم کرتی ہے۔ اس لفظ اور اس کے مشتقات قرآن میں تقریباً بارہ جگہ مختلف معانی اور مفاہیم میں آئے ہیں۔ جن کا لازمی تعلق خوف یا دہشت گردی سے نہیں ہے۔ لیکن یہاں یہ تحریر دینِ اسلام کو ایک ایسے سیاق وسباق میں پیش کررہی ہے جس کے نتیجے میں دشمنانِ اسلام کو فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ قرآنی آیت کا ترجمہ اس طرح کیا گیا ہے:

"تاکہ تم اللہ اور اپنے دشمنوں کو خوفزدہ کرسکو۔"

اس آیت کا سیاق وسباق یہ ہے کہ سورۃ انفال ابتدائی مدنی دور میں نازل ہوئی تھی جب قریش کے لشکر نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے صحابہ کو اس طرح سے گھیر لیا تھا کہ ان کی بقا کو خطرہ لاحق تھا۔ نبی اکرم کے مخالفین کی تعداد مسلمانوں سے دگنی سے بھی زیادہ تھی اور ان کے پاس حرب وضرب کا سامان بھی مسلمانوں سے کہیں زیادہ تھا۔ یہ ایک خصوصی نوعیت کی حالت تھی جب مسلمانوں سے کہا گیا کہ وہ وسائل جنگ اور تیار گھوڑوں سے اپنے آپ کو لیس رکھیں تاکہ وہ اللہ اور مسلمانوں کے دشمنوں کو خوفزدہ کرسکیں اور ان دشمنوں کو بھی جن سے سامنا ابھی نہیں ہوا ہے۔ سورہ انفال کی ۶۰ ویں آیت سے زیادہ سے زیادہ ہم یہ استدلال کرسکتے ہیں کہ مسلمان ریاستوں کو اپنے دفاع کے لیے ہر طرح سے تیار رہنا چاہیے۔ اب یہ دفاعی تیاری آلات

Marfat.com

حرب وضرب ہوں یا دوسرے وسائل، بہرحال یہ امر موضوع گفتگو ہوسکتا ہے۔اس آیت کو اس کے خصوصی سیاق وسباق سے علیحدہ کر کے اور کلیہ عامہ بنا کر پیش کر دینے سے ہم نہ صرف زبان و متن کے فہم کے اصولوں کی خلاف ورزی کرتے ہیں بلکہ اس کے نتیجے میں بڑے خطرناک معانی اور مطالب پیدا کیے جاسکتے ہیں۔

لوگ عام طور پر یہ بھول جاتے ہیں کہ تمام الہامی ادبیات کی دو خصوصیات ہوا کرتی ہیں۔اولاً اس کا انطباق بڑی وسعت کے ساتھ ہوتا ہے اور یہاں دنیا کی ہر چیز کا ذکر کیا جاتا ہے اور ایک بڑی حد تک اس میں ابہام کا امکان ہوتا ہے۔اس بات کی ہمیشہ گنجائش رہتی ہے کہ کسی فقرے کو کئی مختلف پیرائے میں سمجھا اور سمجھایا جاسکے۔اور تشکیل الفاظ اور جملوں کی تراکیب سے کئی معنی پیدا کیے جاسکیں۔جو باہم مختلف بلکہ متضاد بھی ہوسکتے ہیں۔بیسویں صدی کے مسلمان مفسرین نے اسلام کو ریاست اور اس کی طاقت سے مربوط کرنے پر شدت سے زور دیا۔اس کا واضح سبب یہ ہے کہ دوسری جنگ عظیم کے وقت دنیا میں صرف چار ایسے مسلم ممالک تھے جو نو آبادیاتی تسلط سے محفوظ تھے۔چنانچہ مذہب، آزادی کی تحریکوں کی جدوجہد میں مسلمان عوام کو متحرک کرنے کی غرض سے ایک انتہائی مفید، آسان اور ممکن وسیلہ بنالیا گیا۔یہ فرض کرلیا گیا کہ ایک بار مسلمان آزاد ہوجائیں گے تو وہ اپنے شاندار ماضی کو شریعت اور اسلامی قانون کے نفاذ کے ذریعے دوبارہ تخلیق کرسکیں گے۔مذہب کو کم وبیش ان نظریات کے ہم معنی قرار دیا گیا جو عالمی سطح پر متعین عالمگیر اور مطلق اصولوں پر مبنی ہیں۔یہ جدیدیت کی ایک شکل تھی جسے اب بنیاد پرستی کے نام سے یاد کیا جارہا ہے اور مسلمانوں کو یہ فرض یاد دلایا جاتا ہے کہ سیاسی اسلام یا اسلامی سیاست کا نفاذ وقیام ان کا بنیادی کام ہے۔اگر ہم یہاں حزب التحریر کو ان بہت ساری یکساں پس تاریخی منظر رکھنے والی تنظیموں اور جماعتوں کا نمونہ سمجھ لیں جو دنیائے اسلام میں کام کررہی ہیں اور جن میں قدرے فرق بھی ہے۔تو ہمیں مندرجہ ذیل چند چیزیں سمجھ میں آتی ہیں۔

۱۔ خلافت یا اسلامی ریاست کا قیام مسلمانوں کا اوّلین فرض ہے۔

۲۔ خلافت لازماً جمہوری ذرائع سے قائم نہیں ہوسکتی۔مثلاً پاکستان میں کام کرنے والی 'تنظیم اسلامی' کا خیال ہے کہ خلافت انتخابات کے ذریعے قائم نہیں کی جاسکتی۔

۳۔ اس کے قیام کے عمل کے لیے وہ طریقے جائز طور پر استعمال کیے جاسکتے ہیں جس میں طاقت اور تشدد کی ضرورت پڑتی ہے۔

Marfat.com

۴۔ اسلامی ریاست کے قیام کے بعد اصل کام شریعت کا نفاذ ہے۔ جس کے قوانین غیر مسلموں کے شخصی معاملات کو چھوڑ کر سب پر نافذ ہونگے۔

۵۔ قوانین شریعت صرف معاشرے کے افراد کے باہمی معاملات یا بین الاقوامی تعلقات پر نافذ نہیں ہوتے بلکہ عقیدہ وایمان، ذاتی معاملات پر بھی ان کا نفاذ اسی طرح ہوگا جیسے قوانین فطرت ہر شخص پر نافذ ہوتے ہیں۔

۶۔ یہ قوانین انتہائی معین ہیں اور ان میں کوئی تبدیلی نہیں کی جاسکتی۔ اور کم وبیش ہر قسم کی صورت حال میں جس کے وقوع پذیر ہونے کا امکان پایا جاتا ہو یہ قوانین کار آمد ہیں۔ نئی صورت حال میں ماضی کے مثالی واقعات کی روشنی میں مسئلے کا حل دریافت کیا جاسکتا ہے جس کا نام اجتہاد ہوگا۔

۷۔ طاقت کا استعمال نہ صرف جائز ہے بلکہ تنفیذ اسلام کے لیے پوری دنیا میں ضروری بھی ہے۔ اس مقصد کا حصول جہاد کے ذریعے ممکن ہے۔

'حزب التحریر' پاکستان کو عالمی اسلامی خلافت کا ایک حصّہ یا 'ولائت' سمجھتی ہے۔ جس کا مطلب غالباً یہ ہے کہ دنیا میں ایک خلیفہ ہوگا اور ساری دنیا میں کام کرنے والی ان اسلامی تنظیموں کو اس خلافت کے لیے مل جل کر جدوجہد کرنی چاہیے۔ چنانچہ یہ بات جائز اور مناسب لگتی ہے کہ ایک اجنبی خواہ وہ کسی بھی ملک کا باشندہ ہو اس سیاسی تحریک کا حصّہ ہوگا یا وہ کسی ایسی جماعت کا رکن ہوسکے گا جو کسی بھی ملک کی حکومت وقت کا تختہ الٹ کر ایک اسلامی حاکمیت قائم کرنے کی کوشش کر رہے ہوں۔ یہ صحیح ہے کہ قومیں دوسری اقوام کے معاملات میں دخل اندازی کیا کرتی ہیں لیکن ان کی یہ کارروائی کھلے عام نہیں ہوتی بلکہ خفیہ طریقے سے کی جاتی ہے۔ اس کے برعکس یہاں اسلام کے حوالے سے اس بات کا جواز فراہم کیا جارہا ہے کہ کھلے اور چھپے دونوں انداز سے بین الاقوامی سطح پر کارگزاری کی جاسکتی ہے۔

اسلام کی یہ تصویر جو بڑی شدت سے پیش کی جارہی ہے اور عام آدمی کا جس پر ایمان و یقین ہے انتہائی پریشان کن ہے اور گمراہ کن بھی۔ اسلام کی یہ تعبیر اس کو خالصتاً ایک انقلابی تحریک بنا کر پیش کرتی ہے۔ جس کا دعویٰ ہے کہ صرف یہی سچائی اور حق ہے۔ یہ تعبیر مذہب کو پورے طور پر قوانین کا ایک ضابطہ اور اعمال وافعال کا ایک ایسا نظام بنا کر پیش کرتی ہے جس میں تشدّد اور قوّت کا استعمال مقاصد کے حصول کا ایک لازمی ذریعہ ٹھہرتا ہے۔ جیسا کہ تمام انقلابی

Marfat.com

تحریکوں میں نظر آتا ہے۔ یہ تعبیر طاقت کے جارحانہ استعمال کے لیے بھی جواز فراہم کرتی معلوم ہوتی ہے جس کی سرحد دہشت گردی سے مل جاتی ہے۔

یہ ہے اسلام کا وہ تصور جس کو بہت سی ہم عصر مذہبی تنظیمیں اور جماعتیں اس وقت پیش کررہی ہیں۔ یہ شریعت کا وہی تصور ہے جو طالبان نے افغانستان میں اختیار کیا اور جس کے مطابق مسلمانوں کو جہاں بھی موقع ملے اسی طرح کرنا چاہیے۔ مختلف تنظیمیں اپنے طریقۂ کار اور اختیار کیے جانے والے منصوبوں میں مختلف نظر آتی ہوں گی لیکن آخری تجزیے میں یہی دکھائی دیتا ہے کہ ان کو جدید حسیات کا کوئی اندازہ نہیں اور نہ ان کی منصوبہ سازی اور ایجنڈے میں کوئی ایسی چیز ہے جس میں اس کا لحاظ کیا گیا ہو۔ اپنی اصطلاحات اور انداز وخطاب میں وہ جدید نظر آتی ہوں لیکن ان کا اصل ذہن اسی قدیم مذہبیت کے علمبرداروں کا مزاج رکھتا ہے۔ شریعت کے قوانین جدید مغربی ذہن کے اندازے میں کئی اعتبار سے ناقص اور غیر منصفانہ ہیں۔ ان کا اعتراض تین حوالوں سے ہے۔

۱۔ فوجداری قوانین اور سزائیں مثلاً قطع ید، سنگساری، دروں کی سزا، قصاص اور دیت کے قوانین، قانون شہادت اور قتل مرتد کی سزا وغیرہ۔

۲۔ حقوق انسانی بالخصوص خواتین کے حقوق کا مسئلہ۔

۳۔ صنفی امتیاز کی بنیاد پر بنے ہوئے قوانین۔

مغرب میں اسلام کی یہ تصویر ایک خاص قسم کا ردِعمل پیدا کرتی ہے جو کسی حد تک جائز نظر آتا ہے۔ اس ردِعمل کو ہم اس طرح سمجھ سکتے ہیں۔

۱۔ اسلام ایک پسماندہ مذہب ہے اور اسلامی تہذیب ایک کم تر درجہ کی تہذیب ہے۔

۲۔ اسلام مغربی تہذیب کا مخالف ہے اور اس کے نظام اقدار کا دشمن ہے۔

۳۔ اسلام ایک تشدّد پسند مذہب ہے جس کی بنیاد طاقت کے حصول پر ہے۔

۴۔ اگر اسلام کو موقع ملے تو وہ مغربی تہذیب کو تہس نہس کرکے اپنے نظام اقدار کو نافذ کردے گا۔

اسلام کی اس تصویر کو پیش کرکے مغربی ذرائع ابلاغ کے لیے یہ مشکل نہیں رہتا کہ وہ یہ ثابت کرے اور لوگوں کو یہ ماننے پر آمادہ کرسکے کہ اسلام عالمی دہشت گردی کا سبّب ہے۔ عالمی طاقتیں اسلام اور دہشت گردی کے مابین جو فرق کررہی ہیں وہ محض سیاسی حکمت عملی کا تقاضا ہے جو امریکیوں نے اس غرض سے اختیار کی ہے کہ کہیں وہ مسلم اقوام سے علیحدہ نہ ہوجائیں لیکن ان

Marfat.com

کے دلوں کے اندر یہ بات موجود ہے کہ مسلمان یا اسلام ان کے لیے ایک حقیقی اور واقعی امکانی خطرہ ہیں۔ عام طور پر مسلمان بھی اپنے دلوں میں امریکی ٹریڈ ٹاورز پر حملے کو زیادہ برا نہیں محسوس کرتے بالکل اسی طرح جس طرح اسرائیل یا ہندوستانی سپاہیوں کے قتل کو کوئی خاص تکلیف دہ محسوس نہیں کیا جاتا۔ یہ الگ بات ہے کہ زبان سے اس کا اظہار نہ کیا جائے۔ ان کے اس احساس کا جواز یوں فراہم ہوتا ہے کہ ان کے خیال میں یہ مغرب کے اس روّیہ کے خلاف ایک قسم کا ردِعمل ہے جو طاقت وسطوت کی علامت کے زیر اثر امریکہ نے پوری دنیا پر اپنی دہشت گردی کی شکل میں نافذ کر رکھا ہے۔ بالکل یہی بات بیشتر امریکیوں کے باب میں بھی صحیح نظر آتی ہے۔ وہ جو کچھ ماضی میں کر چکے ہیں یا اب افغانستان میں کر رہے ہیں اور جسے ہر اعتبار سے کھلی اور برہنہ جارحیت ہی کہا جا سکتا ہے اس پر کسی قسم کی ندامت محسوس نہیں کرتے۔ اور چونکہ وہ ایک بڑی طاقت ہیں اس لیے اس پر کوئی پردہ ڈالنے کی کوشش بھی ضروری نہیں سمجھتے۔ انہیں اس کی ذرّہ برابر بھی پرواہ نہیں کہ لوگ دہشت گردی کی تعریف کیا کرتے ہیں۔ اس پورے عمل اور ردِعمل کے نتیجے میں جو فضا بن گئی ہے اس میں اصل نقصان ان مجاہدین آزادی کا ہوا ہے جو عالمِ یاس میں تشدّد استعمال کرنے پر مجبور ہوئے۔ اب ان کے تشدّد کو دہشت گردی وہ قابض قوتیں اور حکومتیں قرار دے رہی ہیں جن کی مثال اسرائیل اور بھارت ہیں۔ صورتِ حال کا المیہ یہ ہے کہ مسلمان یہ اعتراف کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہیں کہ انھوں نے بیسویں صدی میں اسلام کا جو تصور پیش کیا ہے اس میں کوئی بنیادی غلطی ہوگئی ہے۔ اس تصور کے پیش کرنے میں بعض حکومتیں بھی شامل ہیں لیکن اس کے اسباب دوسرے ہیں۔ اسلام ایک ایسا دین ہے جو محض چند قوانین کے نظام کا نام نہیں ہے بلکہ اس سے بہت آگے اور بلند تر سطح پر وجود انسانی کے باطنی پہلوؤں سے بحث کرتا ہے اور انسان کی شخصیت کو محض دنیا داری اور مادّیت سے اوپر اٹھا کر ایک بلند تر عالم سے متعارف کرواتا ہے۔ بنیادی طور پر یہ ہمارے نفس و روح کو پاکیزہ کرتا ہے اور انسانوں کے قوت دانش میں ارتقاء کا سبب بنتا ہے۔ طاقت کا حصول فی الاصل کوئی اعلیٰ مقصد نہیں ہے بلکہ ایک اچھے مسلمان ہونے کا فطری نتیجہ ہے۔ اسی طرح قوانینِ اسلام فی الاصل مقاصد نہیں ہیں بلکہ بعض اہداف کے حصول کے لیے تشکیل دیئے گئے ہیں جن کا مقصد معاشرے میں بھلائی اور خیر کا فروغ ہے۔ قوانین اخلاقی ضرورتوں اور مقاصد سے زیادہ اہم نہیں ہوتے اور ہم قوانین کو ان ہی اخلاقی ضرورتوں کے پیش نظر ہمیشہ نظر ثانی کا محتاج سمجھتے ہیں۔ نظر ثانی کا یہ عمل جاری رہتا ہے اور معاشرے کے

Marfat.com

اجتماعی ضمیر کی نمائندگی کرتا ہے اور اسی فکرِ عمل کے دائرہ کار میں نتائج پیدا کرتا ہے۔ ہم دوسرے اقوام وملل کے بارے میں تو کچھ نہیں کر سکتے لیکن کم از کم مسلمانوں کے حرکت وعمل کے لیے ایک بہتر اسلامی تصور تشکیل دینے کی کوشش ضرور کر سکتے ہیں۔ ایسا کرتے ہوئے ہمیں اپنے ذہن میں موجود زمینی حقائق ضرور پیش نظر رکھنے چاہیں۔ نیا لائحہ عمل بنانے کے لیے ہماری ضرورت مندرجہ ذیل ہے:

۱۔ آزادی کی تحریکوں کو جن میں اتفاق سے زیادہ تر فی الوقت مسلمان ہی شامل ہیں، اسلامی احیاء کی تحریکوں سے علیحدہ رکھنا چاہیے۔ کسی قوم کا غلامی میں ہونا ایک بنیادی برائی ہے۔ آزادی کی جدوجہد اور قابض قوتوں سے نجات خالص انسانی سطح پر رنگ، نسل مذہب، ذات پات اور صنف کے ہر امتیاز کے بغیر ہونی چاہیے۔ فلسطین یا کشمیر کی جدوجہد کی آزادی میں اسلام کو شامل کرنے سے ان تحریکوں کو فائدے کے بجائے نقصان پہنچنے کا احتمال ہے۔ اس عمل میں اس بات کا پورا امکان ہے کہ اسلام کے نام کی شہرت کو بھی نقصان پہنچے۔ یہ فلسطینیوں اور کشمیریوں کے لیے بھی ٹھیک نہیں ہوگا۔ تمام فلسطینی اور کشمیری آزادی کے خواہش مند ہیں اور یہ اقوام متحدہ کی قراردادوں کے بھی عین مطابق ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ ان میں سے اکثر یا بعض اسلامی نشاۃ ثانیہ کے خواہش مند نہ ہوں یا اس کے مخالف بھی ہوں۔ آزادی کی جدوجہد کو اگر جہاد کہا بھی جائے تو یہ مذہبی جہاد نہیں ہوگا بلکہ اس کا مفہوم سیکولر ہوگا۔ اس لیے ایسے لفظ کو استعمال کرنے سے گریز ہی بہتر ہے جو غلط اندیشے پیدا کرنے کا سبب ہوتا ہے اور مزید یہ کہ غیر مسلم فلسطینیوں اور کشمیریوں کو جدوجہد آزادی سے علیحدہ رکھنے کا جواز فراہم کرتا ہے۔

۲۔ اسلامی نشاۃ ثانیہ کے ایجنڈے اور لائحہ عمل کا ازسرِ نو تنقیدی جائزہ لیا جائے۔ یہ اسلام کے ساتھ بڑی زیادتی ہے کہ اس کی نشاۃ ثانیہ کو شرعی قوانین کے نفاذ سے وابستہ قرار دیا جائے۔ پاکستان میں شریعت کے قوانین نافذ کیے گئے لیکن اخلاقی یا مادّی زندگی کی حالت میں کسی قسم کی بہتری کے کوئی آثار پیدا نہ ہو سکے۔ اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے علمبردار حضرات کی دلیل غالباً یہ ہے کہ یہ قوانین اپنی مکمل حیثیت میں نافذ نہیں ہوئے اور جو لوگ اُمورِ ریاست کے ذمہ دار تھے وہ اس بارے میں مخلص نہیں تھے۔ اگر ہم قوانین کو مکمل طور پر بھی نافذ کرلیں تو یہ سمجھنے کے لیے کوئی بہت بڑی دانش اور تدبّر کی ضرورت نہیں ہوگی کہ نتیجہ پھر بھی ناکامی ہی رہے گا۔ بالکل اسی طرح جیسے ہم نے افغانستان کے بارے میں مشاہدہ کیا ہے۔ قوانین سماجی دروبست اور ارتقاء

Marfat.com

میں ایک کردار ضرور ادا کرتے ہیں لیکن زندگی کی مادّی یا اخلاقی حالت میں بہتری لانے کے لیے ان کی صلاحیت محدود ہے۔ یہ بات کہ شریعت کے قوانین جدید پیچیدہ احوال وظروف سے پیدا شدہ مسائل کے حل کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں ایک توجہ طلب مسئلہ ہے جس پر غور ہونا چاہیے۔ یہ بات بھی تشریح طلب ہے کہ پاکستان کے قومی وجود کو برقرار رکھنے میں یہ قوانین کس حد تک کارآمد ثابت ہونگے جبکہ ہم ایک ایسی معاند دنیا میں جی رہے ہیں جہاں دوست نایاب ہیں۔ ایسے میں استثنائی صورت صرف اسی طرح ممکن ہے کہ آپ کی ریاست تیل پیدا کرنے والی ہو جہاں ایک شیخ بادشاہ ہو اور وہ بڑی طاقتوں کی ضروریات پوری کرتا ہو۔ یہ کہنا آسان ہے کہ افغانستان میں امریکی دہشت گردی کا سبب ان کی مثالی اسلامی ریاست سے نفرت ہے لیکن ایک مثالی اسلامی ریاست کا قیام اور بقاء مسلمانوں میں ایسی عقل وبصیرت کا طلب گار ہے جو طالبان تو درکنار اس وقت پوری دنیائے اسلام میں کہیں بھی موجود نہیں ہے۔

اگر اسلامی نشاۃ ثانیہ کے لائحہ عمل اور ایجنڈے کو دوبارہ ترتیب دینا ہے جس کی ضرورت عالمی جنگ کے بعد حکومت وریاست کے تصورات میں ہونے والا ارتقاء بنا ہے تو ہمیں زیادہ بنیادی نوعیت کے اقدام کرنا ہوں گے۔ اس کام کے لیے ہمیں مندرجہ ذیل نکات کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔

دین اسلام کے تقاضوں کی تفسیر وتشریح میں علماء سلف نے جو کچھ علمی موشگافیاں کی ہیں ان کو کسی حد تک نظرانداز کر کے ایک بار پھر مصادر اصلی اور دین کے بنیادی منابع کی طرف رجوع کی کوشش کرنا لازمی ضرورت ہے۔ مثال کے طور پر مذہبی تجربے کی نوعیت کے بارے میں گفتگو اور تحقیق جس کا اشارہ اقبال نے اپنے خطبات مدراس میں کیا ہے۔ یہاں سے آگے چل کر ہمیں اسلام کا ایک جامع نقطہ نظر تشکیل دینا ہوگا جس کے لیے اسلام کی فکری تاریخ میں موجود سارے علمی کام کو قیمتی مصادر سمجھ کر تجزیہ وتحلیل سے گزارنا ہوگا۔ یہ بات واضح ہونی چاہیے کہ استخراجی منطق کے اصول اور مثالوں کے ذریعے استدلال کا طریقہ اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید کے لیے ہرگز کارآمد نہیں ہے۔ اجتہاد کا وہ طریقہ بھی جو تاریخ اسلامی میں برتا گیا ہے، جدید مسائل کو حل کرنے میں کچھ زیادہ مددگار نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ اسلام کیلئے ماضی کے مقابلہ میں کہیں زیادہ تخلیقی قوت کا مظاہرہ کرنا ضروری ہوگیا ہے۔ اسلامی قانون کے ارتقاء میں استخراجی طریقہ کار پر بہت زیادہ اعتماد کیا جاتا رہا ہے جو مناسب نہیں۔

فقہ اسلامی کی تاریخ گواہ ہے کہ تدوین قانون معاشرے کی اجتماعی سعی اور عمل کے

Marfat.com

بجائے علماء اور افراد کے انفرادی آراء اور تجزیوں پر اپنی اساس رکھتا ہے۔ اسلامی معاشروں میں اجتماعی حیثیت میں تشکیل قوانین کے عمل کو پرکھنے کی روایت نہیں بنی۔ ان کا جواز جس معیار پر پرکھا گیا وہ معاشرے کی بلند تر اخلاقی بہتری یا بلندی نہیں قرار دی گئی۔ خود یہ سوال کہ 'خیر' کیا ہے انسانی فہم وفراست کی حدود سے باہر حاکمانہ اختیار سے طے کیا جاتا رہا۔ اسلامی اصولوں کی تفہیم کے لیے ہمارے اسلاف نے جو فکری سانچے تشکیل دیے یا استعمال کیے اس میں بعد میں ہونے والے فکری ارتقاء اور انسانی فہم کی وسعت پذیری کو پیش نظر نہیں رکھا گیا۔ یہ بات ہمیں خاص طور پر ان حکماء کے یہاں نظر آتی ہے جن کو اشاعرہ کے طبقے میں شمار کیا جاتا ہے۔ جب جدید معاشرے کے اثرات کے نتیجے میں ہم پرانی مثالوں اور نمونوں کو پرکھتے ہیں تو وہ اکثر شکست وریخت کا شکار ہوتے ہیں اور ناقابل عمل ٹھہرتے ہیں۔ ان نمونوں کو از سر نو تشکیل دینے کی بجائے ہمارا اصرار اس بات پر ہوتا رہا ہے کہ وہی مکمل کامل اور ہر نقص سے پاک ہیں اور جب وہ کارآمد ثابت نہیں ہوتے تو ہم دوسروں پر الزام تراشی کرتے ہیں اور ایک ایسی غیر عقلی روش اختیار کرتے ہیں جو ہمارے تمام منصوبوں کو غیر معقول بنا دیتی ہے۔ دہشت گردی اور تشدد بھی کمزوروں اور محرومیت زدہ لوگوں کی ناتوانی کا نتیجہ ہے۔ دہشت گردی کے ازالے کے لیے ایک مشکل اور طویل راستے کا انتخاب لازمی ہے یہ طریقہ بمباری ہرگز نہیں بلکہ ہمیں زیادہ اعلیٰ فکری ذرائع اور وسائل استعمال کرنے ہوں گے جو ان مسائل سے نبرد آزمائی میں ہماری مدد کر سکیں جن سے مسلمان معاشرے دوچار ہیں۔ ہم وحشت زدہ لوگوں کو محض طاقت کے استعمال کے ذریعے دنیا بھر میں حملے کرنے سے نہیں روک سکتے۔ آیئے ہم سب کوشش کریں کہ اس چیز کو استعمال کریں جو ہم اپنے کاندھوں پر لیے پھرتے ہیں یعنی اپنی ذہنی اور دماغی صلاحیت۔

❄❄❄

Marfat.com

جدیدیت اور مابعد

پروفیسر ممتاز حسین سندھ مسلم کالج میں میرے سینئر رفیق تھے۔ متین، کم گو اور پختہ نظریاتی استاد تھے۔ لیکن میں نے کبھی انہیں نظریاتی جنگ و جدال میں الجھتے نہیں دیکھا۔ البتہ اپنی رائے کا مصمّم اظہار کرتے ضرور پایا۔ پڑھنے کے دھتّی تھے اور بعض اوقات تو ہم کو شبہ ہونے لگتا کہ وہ کتابوں کو سونگھ کر معلوم کر لیتے ہیں کہ ان کے اندر کیا لکھا ہے۔ میرے پاس Ernst Cassirer کی کتاب Philosophy of Symbilie Forms دیکھی تو مانگ کر پڑھنے لے گئے۔ یہ کتاب ۳ جلدوں میں کانٹ کے فلسفہ پر تنقیدی اضافہ ہے۔ اس کو پڑھنے کی میں نے کئی مرتبہ کوشش کی لیکن بھاری پتھر سمجھ کر چوم کر چھوڑ دیا۔ ممتاز حسین صاحب نے دو تین ہفتوں میں کتاب واپس کردی اور اس کی تعریف کی۔ تھوڑے دن بعد ہی ایک مضمون میں اس کا حوالہ موجود تھا۔ جو ۱۹۵۷ء میں ''نیا دور'' میں ''نثر معلا'' کے نام سے شائع ہوا تھا۔ بحثیت مجموعی کیسیرر کے حوالہ کو انہوں نے اپنی دلیل کی تائید میں جائز طور پر استعمال کیا تھا۔ اس مضمون کا حوالہ میں نے اس لیے بھی دیا کہ اس میں چند باتیں بڑی اہم ہیں، جو میری دانست میں اردو زبان کے جدید نقادوں کو اپنے سامنے رکھنی چاہئیں، مثلاً انہوں نے لکھا ہے کہ ''آج کوئی شخص ہم میں سے اردو زبان میں مغربی طرز کے فلسفہ کی کوئی کتاب لکھنا چاہتا ہے تو اسے بہت سی دشواریاں پیش آتی ہیں۔ صرف اصطلاحوں کی نہیں بلکہ اس بات کی بھی کہ ہماری سوسائٹی میں ان تصّورات میں سوچنے کی عادت نہیں رہی ہے جن کے لیے اصطلاحیں وضع کی جاتی ہیں''۔ اسی طرح آگے چل کر انہوں نے کہا ہے کہ ''ہیگل کا ایک مشاہدہ ہے کہ ''زبان کلچر کا عملی مظہر ہے'' اور اسی مفکر کے ایک ہم وطن مفکر وٹگنس ٹین (ایسا ہی لکھا ہے) کا قول ہے ''میری زبان کے حدود میری دنیا کے حدود ہیں''۔

آگے چل کر ممتاز حسین لکھتے ہیں کہ:

''زبان خیالات اور شعور سے خارج میں اپنا وجود نہیں رکھتی ہے کہ جب چاہا اس میں اپنی مرضی سے خیال ڈال دیا۔ زبان بھی کسی سوسائٹی کے ذہنی نشوونما کے ساتھ ساتھ اُگتی، بڑھتی اور پھلتی

Marfat.com

پھولتی ہے۔اس کی اپنی معروضیت یقیناً ہوتی ہے۔لیکن وہ معروضیت شعور کے عملی پیکر کی ہوتی ہے نہ کہ اس کی کہ وہ شعور سے خارج میں اپنا وجود رکھتی ہے''۔

''الفاظ اور معنی کی یہ اجنبیت وہاں کھل کر نظر آتی ہے جہاں شعور تو انگریزی زبان سے اکتساب کیا ہوا ہوتا ہے اور ہم اسے اپنی زندگی پر منطبق کیے بغیر یا اس کی سچائی کو محسوس کیے بغیر پیش کرتے ہیں''۔

اس بیان کی سچائی سے کسی کو انکار نہیں ہوگا۔ممتاز حسین کا کہنا ہے 'ادیب جب تک اکتسابی شعور کو تخلیقی شعور میں تبدیل نہ کرے، اس کی تحریر بامعنی نہیں ہو سکتی، مسئلہ صرف یہ ہے کہ جو کام پروفیسر ممتاز حسین، ادیب کے ذمہ لگا رہے ہیں وہ اس کے بس سے باہر ہے۔ادیب تو زمانہ میں تبدیلی کو کسی قدر عجلت سے محسوس کر کے اس کو الفاظ، تصورات، تمثیل اور علامات کے ایک مربوط نظام کی شکل میں پیش کر سکتا ہے اور معاشرتی ارتقاء میں ایک مہمیز کے طور پر کام سرانجام دے سکتا ہے، لیکن صرف اپنی ذات میں وہ بالعموم تبدیلی کا خالق نہیں ہوتا۔میرے آج کے موضوع کے سیاق میں پروفیسر ممتاز حسین کی یہ بات ایک اہم پیش گفتار کی حیثیت رکھتی ہے۔اردو زبان میں پچھلی ربع صدی میں کچھ نئی اصطلاحیں در آئی ہیں۔مثلاً ساختیات، جدیدیت، پس جدیدیت، اشارہ، علامات جیسی اصطلاحیں، تنقید نگار محققین اور مبصرین آزادی سے استعمال کرتے ہیں اور اس کے ساتھ کچھ نامانوس نام مثلاً ساسور، ڈریڈا، اسی طرح زبان زد خواص ہیں۔جیسے اس سے قبل مارکس، فرائڈ، نیتشے تھے۔میرے علم کی حد تک ان نئے دانشوروں کی کسی کتاب کا ترجمہ اردو میں نہیں ہوا ہے۔یا کم از کم میری نظر سے نہیں گزرا۔ان کے نظریات پر مبنی تحریریں بھی صرف وہی لوگ پڑھتے ہوں گے جو اس موضوع پر لکھتے رہتے ہیں اور وہ انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں۔ایک دلچسپ بات ان تحریروں میں یہ ہے کہ اردو میں پڑھنے سے یہ فہم سے بالا رہتی ہیں۔ان تحریروں میں قاری الفاظ کے معنی تو جانتا ہے یا جان سکتا ہے، لیکن وہ اُن جملوں کو نہیں سمجھ سکتا جن میں نفس مضمون بیان کیا گیا ہوتا ہے۔اس کی ایک وجہ تو یہ ہو سکتی ہے کہ انگریزی زبان میں اسی قسم کی تحریروں کے الفاظ کا مفہوم سمجھنے کے لئے، اصطلاحات کے تلازم سے ذہن خود بخود اس بنیادی فکر اور فلسفہ کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے جو ان نگارشات کے پس منظر میں کام کر رہا ہوتا ہے۔مثلاً 'اشارہ'

Marfat.com

'علامات' سے ذہن اس لسانی فلسفہ کی طرف جاتا ہے جس کی ابتداء دوسری جنگ عظیم کے بعد وٹگنسٹائن سے ہوئی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ وٹگنسٹائن کا فلسفہ جرمن سے انگریزی ترجمہ کے بعد اولاً انگلستان اور امریکہ میں برٹرینڈ رسل اور مور (G.E.Moore) کی سرکردگی میں غالب فکر کی حیثیت سے مقبول ہوا، اور اینگلوسیکسن فلسفہ کا قالب ڈھال کر بعد میں فرانس اور جرمنی کی فکر پر اثر انداز ہوا۔ اردو زبان میں چونکہ یہ اصطلاحیں یکا یک رونما ہوئی، اور اس زبان کے فکری لٹریچر میں اس کے پرانے حوالے نہیں ہیں اس لیئے ان تحریروں کو سمجھنے میں ہمیں کوئی مدد نہیں ملتی۔

لیکن اس کی ایک دوسری اور بڑی وجہ یہ ہے کہ جدیدیت، اپنے معروف اور اصطلاحی معنوں میں اردو بولنے والوں کی اکثریت کے ذاتی اور اجتماعی تجربے کا حصّہ نہیں ہے۔ روشن خیالی کی جس فکر نے مغرب کو متاثر کیا اور جس کے نتیجہ میں فلسفہ جدید، سائنس، اور سائنسی علوم نے جنم لیا وہ مغربی اقوام کے ذاتی اور اجتماعی تجربہ کا حصّہ ہیں۔ صنعتی انقلاب ذرائع پیداوار کی تبدیلی، جاگیردارانہ اور قبائلی نظام اور اس کی قدروں سے علیحدگی اور صنعتِ علم، یہ سب ہمارا تاریخی ورثہ نہیں ہیں۔ ہم محض ان تبدیلیوں کے بالواسطہ ناظر ہیں۔ مغربی اقوام کے فکری ارتقاء میں جدیدیت کے فلسفیانہ نظام کے ردّعمل کے طور پر یا اس کی نئی تفہیم میں دوسری جنگ عظیم کے بعد سے جو فکر پیدا ہونی شروع ہوئی اس نے اپنے اظہار کے لیے پرانی اصطلاحوں میں ترمیم و تنسیخ کر کے نئی اصطلاحات کا سہارا لیا۔ مغرب میں فکری ارتقاء کا یہ عمل صرف شعوری اور ذہنی عمل نہیں ہے، بلکہ معاشرتی طرز زندگی کے مسائل سے نبرد آزما ہونے کا ایک طریقہ ہے۔ بحثیت مجموعی اس پورے فکری اور معاشرتی عمل سے ہمارا کوئی راست تعلق نہیں ہے۔ اسی لیے اکثر یہ بحثیں جو ہماری فکر میں لٹریچر کے حوالہ سے داخل ہوئیں ہیں اجنبی لگتی ہیں۔ اور بسا اوقات ہم ان کی کلّی تفہیم سے قاصر رہتے ہیں۔ یا جن معنوں میں ہم ان کو سمجھتے ہیں، وہ مغرب کے معروف معانی نہیں ہیں جن میں یہ اصطلاحات استعمال ہوتی ہیں۔ شہری زندگی، بین الاقوامی اقدار اور تہذیب جن کو عالمگیر سمجھا جاتا تھا، دولت کی فراوانی جو خاص معاشی اور سیاسی حالات کی وجہ سے ممکن ہوئی تھی، سائنسی طریق کار، عقلیت پسندی، ذاتی آزادی اور ایک بورژوائی تہذیب جو مغرب کے آرٹ اور لٹریچر میں نمایاں ہیں وہ خصوصیات ہیں جن سے مغربی جدیدیت عبارت ہے۔ اور جن کے متعلق اگرچہ

Marfat.com

ہمیں ثانوی علم حاصل ہے لیکن یہ ہماری زندگی کا حصہ نہیں بنی ہیں۔ جدید لباس، جدید عمارتوں، جدید آرٹ، جدید طبّی سہولتوں اور ہسپتالوں کے نظام اور غسل خانوں میں گندآب ریزی کے نئے طور طریقوں سے ہمارے اطراف میں جدیدیت کے مظاہر تو ملتے ہیں لیکن خود، داخلی طور پر ہم ان ہی اقدار کے اسیر ہیں جو جدیدیت سے پہلے کی اقدار ہیں۔ ہمارے سائنس داں سائنس تو پڑھتے ہیں، لیکن خوا پنے روّیوں میں سائنٹفک نہیں ہیں۔ وہ آج بھی سائنس کی مدد سے خدا کی تلاش میں ہیں اور کائنات میں جنت اور دوزخ کے مقامات متعیّن کرنے میں لگے ہوئے ہیں۔ وہ اپنے رسوم ورواج، پسند ناپسند، اور زندگی کے متعلق فیصلوں میں اسی پرانی ڈگر پر چل رہے ہیں جس پر وہ جدیدیت سے روشناس ہونے سے پہلے سے چل رہے تھے۔ (یہاں میرا ارادہ کسی رویہ کی قدروقیمت متعین کرنے کا نہیں ہے یہ صرف امر واقعہ کا اظہار ہے جو شاید ہمیں مسئلہ کو سمجھنے میں مدد دے گا)

فلسفہ جدید کا باوا آدم ڈیکارٹ ہے۔ فکر کی تشکیل نو میں اس کے دو تصورات کلیدی حیثیت رکھتے ہیں۔ اولاً وہ انسانی علوم کے لیے ایک پختہ بنیاد کا متلاشی ہے جو علم کی صحت اور اس کے حصول کو یقینی بنا سکے۔ غزالی کی طرح وہ بھی اپنے طریق کار کو شک سے شروع کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان اپنی تمام معلومات کے متعلق یہ گمان کرسکتا ہے کہ وہ محض ظنّی ہیں اور یقین کے درجہ کو نہیں پہنچتیں۔ شاید انسان خواب دیکھ رہا ہو، اور خواب کو ہی حقیقت سمجھ بیٹھا ہو، شاید اس کو شیطان بہکا رہا ہو، یا اس کے حواس میں کوئی نقص ہو۔ لیکن جس علم میں شک کی گنجائش نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ وہ خود، شک کرنے کے اس مرحلہ سے گزر رہا ہے۔ اگر وہ خود نہ ہوتا تو شک بھی نہ ہوتا۔ شک کے عمل نے ہی انسان کو اپنے ہونے کا حتمی ثبوت فراہم کیا ہے۔ اور انسانی ذات کا ہونا ہی وہ یقینی بنیاد ہے جس پر وہ اپنے علوم کی عمارت تعمیر کرسکتا ہے۔

ڈیکارٹ کا دوسرا اہم تصوّر، جسم و جان کی دوئی ہے۔ جسم کو، ذہن سے آزاد ایک حقیقت ماننے سے سائنسی علوم کا نیا دروازہ کھلا اور کائنات میں کارفرما قوانین دریافت ہونا شروع ہوئے۔ موسم کی تبدیلی، دن رات کا آنا جانا، اشیاء کی حرکت وسکون، امراض اور ان کے اسباب، زندگی اور اس کا ارتقاء، اب کسی مافوق الفطری ہستی یا کسی مابعد الطبعیاتی نظام کے تابع نہیں رہے۔ بلکہ خود

Marfat.com

تشریحی (self explanatory) حقائق تسلیم کیے جانے لگے جو کائنات کو ایک نظام میں پرو دیتے ہیں، اور کونیات کے یقینی علم کو ممکن بناتے ہیں۔ فکر جدید کا بنیادی زور، انسانی ذہن کو مدرسیت اور علم کلام کی گرفت سے آزاد کرانا تھا اور علم کو ایک ایسی مستحکم بنیاد فراہم کرنا تھا جس پر وہ عقلی انداز سے اپنی عمارت تعمیر کر سکے، اور جہاں صدق و کذب، اچھائی اور برائی اور خیر و شر کے جانچنے کے طریقے انسانی علم و عقل کی پہنچ سے باہر نہ ہوں۔

فلسفہ جدید، اپنی فکری اساس میں روح اور مادّہ کی دوئیت کا قائل ہے اور ان دونوں کی زیادہ سے زیادہ قربت، اسپنوزا (Spinoza) کے بقول ایک ہی سکہ کے دو رخ کی طرح ہے۔ لیکن ہیں بہر حال دو۔ اس فکر سے ایک معروضی سائنس، عالمگیر قانون اور اخلاقیات نے جنم لیا۔ روایت نے تجربیت کے لیے جگہ خالی کر دی اور اب سچائی اور خیر معلوم کرنے کا وسیلہ کسی نہ کسی نوع کا انسانی تجربہ قرار پایا۔ حقیقت کے کسی غیر ثابت شدہ نقطہ نظر کو قبول کرنے کی بجائے، عافیت اس میں سمجھی گئی کہ شعور کی کیفیات کے راست تجربات کو عقلی یا نفسیاتی رشتوں میں منسلک کر کے اصل حقیقت تسلیم کر لیا جائے۔ اس لیے کہ یہ عالم اصغر اور عالم اکبر کو ایک کونیاتی سلسلہ میں جوڑ دیتی ہے۔ اور زندگی کو ایک منظّم کارخانہ قدرت بنا کر پیش کرتی ہے۔ اشیاء کے ظواہر کے پس پشت جو حقیقت کارفرما ہے اس تک عقل سے رسائی ممکن ہے۔

اس انسانی خوداعتمادی کی روشنی میں آرٹ اور لٹریچر میں جدیدیت کی نمو، ایک قسم کی جمالیاتی خودشعوری، اور داخلیت کے ذریعہ ہوئی۔ بیانیہ انداز کو ردّ کر دیا گیا اور اس کی جگہ ایک لمحاتی مونتاژ نے لے لی۔ منطقی استبعادات (paradoxes) اور بے یقینی کی کیفیت زندگی سے اصولاً دفع کر دی گئیں۔ ادب اور آرٹ میں جدیدیت اس فکر نو کی پروردہ معاشرتی اور معاشی تبدیلیوں کی وجہ سے وجود میں آئی۔ سائنس اور ٹکنالوجی میں انقلاب نئی نئی ایجادات، صنعتی تبدیلی کے زیر اثر معاشرتی اکھیڑ پچھاڑ، انتقال آبادی، شہری زندگی کے مسائل اور قومی حکومتوں اور عوامی سیاسی تحریکوں کے جلو میں بیسویں صدی کی ابتداء سے ادب اور آرٹ میں بنیادی تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ کلاسیکیت کے خلاف ایک شعوری کوشش کے زیر اثر، جدید ادب نے بھی اس درونی حقیقت تک رسائی کی کوشش کی جس تک پہنچنے پر کلاسیکیت نے قدغن لگا رکھی تھی مغربی ادب میں

Marfat.com

جن لوگوں کو جدیدیت کا علمبردار کہا جاتا ہے ان میں جوائس (Joyce) ییٹس (Yeats) پروسٹ (Proust) کافکا (Kafka) جیسے ادیب شامل ہیں۔شاعری میں ایلیٹ (Eliot) اور پاؤنڈ (Pound) ڈرامہ میں سٹرنبرگ (Stringberg) اور پراندیلو (Pirandello) اور سزان (Cezanne) پکاسو (Picasso) اور میتس (Matisse) مصوری میں جدیدیت کی نمائندگی کرتے ہیں۔

یہ وہ خصوصیات ہیں جو جدیدیت کو، اپنے تمام داخلی اختلافات کے باوجود، کلاسیکل اسپرٹ اور آرٹ سے ممیز کرتے ہیں۔سعدی کی 'گلستان بوستان' مولانا روم کی 'مثنوی'، 'کتاب الاغانی'، 'الف لیلہ ولیلہ'، 'آرائش محفل' اور 'قصہ چہار درویش' اپنی نوعیت میں جدیدیت کی فکر کی ترجمان نہیں ہیں۔

جدیدیت کے اس نئے نظام اقدار نے مغربی ادب اور آرٹ کو راست طور پر متاثر کیا لیکن اردو بولنے والوں کی اکثریت پر اس کا اثر ثانوی تھا۔جس کے نتیجہ میں بعض لوگوں کی فکر بظاہر تو جدیدیت کے نقطہ نظر سے ہم آہنگ ہوگئی لیکن اکثر کی زندگی کو اس نے ایک دوگونہ شخصیت میں تبدیل کر دیا۔یہ دورُخی شخصیتیں اپنے زبان و بیان اپنے ادب اور افکار کے اعتبار سے تو جدید ہوگئیں لیکن جدیدیت ان کے ذہنوں میں اس قدر راسخ نہ ہو سکی کہ وہ اپنے اعمال اور اعماق فکر میں جدید بن جائیں۔

اردو زبان کے لحاظ سے غالباً پہلی بڑی شخصیت غالب کی ہے جو سر سید کو اس بات پر مطعون کرتے ہیں کہ سائنسی ایجادات اور اختراعات کے اس زمانہ میں وہ سرگشتہ خمار رسوم و قیود ہیں اور آثار الصنادید میں ماضی کی رفعتیں تلاش کر رہے ہیں۔سر سید نے غالب کی اس تنبیہہ کا بہت جلد اثر قبول کیا اور وہ فکر جدید کے سب سے اہم نمائندہ بن گئے۔ان کے زیر اثر ادب اور اظہار میں جو انقلاب آیا اور اردو زبان جس شاعری اور نثر سے روشناس ہوئی اس کا نشان اس سے پہلے نہیں ملتا۔سر سید انیسویں صدی میں جدیدیت کے اس فکری نظام سے اس لیے ہم آہنگ ہو سکے کہ انہوں نے اپنے متقدمین کی طرح ذہن کے دریچوں پر روایت پرستی، کے دبیز پردے نہیں لٹکا رکھے تھے۔وہ ذہناً اور عقلاً خود مکتفی ہونے کی حماقت میں اپنے پیشرووں کی طرح مبتلا نہیں ہوئے

Marfat.com

اور دوسروں کے برخلاف انہوں نے یہ جاننے کی کوشش کی کہ اس دنیا میں مسلمانوں کے علاوہ اور لوگ بھی ایسے ہو سکتے ہیں جو علم اور عقل والے ہیں۔ سرسید کی فکر سے اختلاف یا اتفاق سے قطع نظر جدیدیت کی جو اخلاقی اور ادبی اقدار سرسید کی تحریک کے زیرِ اثر پیدا ہوئیں وہ برصغیر ہندوستان میں بعد کی تمام جدید تحریکوں کا محرّک بنیں۔

اردو ادب میں شاعری، ناول، افسانے، مذہبیات میں علم کلام اور الٰہیات کی جگہ اخلاق اور عمل پر زور، مابعدالطبعیات میں افلاطون کے تجردّ امثال کے فلسفہ کے برخلاف کائنات کی فطری یا حرکیاتی توجیہہ اور معاش و معاشرت میں رواجی، اور رسمی طور طریقوں کی جگہ ایک نسبتاً زیادہ سائنٹفک روّیہ کا اظہار، اصلاح کی وہ تمام تحریکیں جو مسلمانوں کو فرسودہ روایت پرستی، اور توہّمات کی دنیا سے نکال کر ایک عقلی اور شعوری زندگی کی طرف مائل کرتی ہوں، یہ سب سرسید کی بدولت ممکن ہو سکا۔ سرسید، محض علمی یا کتابی شخصیت ہوتے تو شاید ان کا اثر اتنا دور رس نہ ہوتا۔ ان کی علمی اور عملی زندگی کی ہم آہنگی نے مسلمانوں کو عملاً ان علوم سے روشناس کرایا جو جدیدیت کے نقیب تھے۔

سرسید کے بعد کا اردو ادب بحیثیت مجموعی، نوعی اعتبار سے جدید ادب ہے۔ نظریاتی اختلافات کی وجہ سے اگرچہ وہ مختلف گروہوں میں تقسیم ہو سکتے ہیں لیکن ان کے اختلافات جدید فکر میں آپس کے اختلافات کی طرح ہیں، جو نظریاتی کشمکش میں دلائل سے جنگ جیتنے کے قائل ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ اردو میں کلاسیکی فکر، بالکل ختم نہ ہو سکی۔ اور یہ بات بھی سامنے رکھنا چاہیے کہ جدیدیت، انسانی زندگی کا وطیرہ نہ بن سکی۔ اس میں سب سے بڑا دخل مذہب کا رہا ہے۔ اردو بولنے والے مسلمان خاص طور پر جس الٰہیات پر یقین رکھتے ہیں وہ اشاعرہ کے طرزِ فکر پر مبنی ہے۔ جس کے مطابق، خیر و شر، حق و صداقت، درست اور نادرست سب کا منبع ایک حکم ہے جو ایک تنزیہی الوہیت سے صادر ہوتا ہے۔ انسان کی عقل ان احکام کی فہم اور تعبیر اپنی سمجھ کے مطابق تلاش کر سکتی ہے لیکن اگر کوئی حکم ان کو خلافِ عقل معلوم ہو تو اس سے انکار نہیں کر سکتے۔ وہ صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ حکم اگرچہ اچھا ہے لیکن ہماری ناقص عقل اس کی اچھائی سمجھنے سے قاصر ہے۔ اشرف علی تھانوی صاحب نے 'الانتباہات المفیدہ' نامی رسالہ لکھ کر مسلمانوں کو سرسید کی ملحدانہ فکر سے بچانے کی کوشش کی۔ مذہب چونکہ مسلمانوں کے ذہنوں پر مضبوط گرفت رکھتا ہے اس لیے وہ

Marfat.com

لوگ بھی جو جدیدیت کے علمبردار تھے، بہت دیر تک، مذہب کے خلاف دانشوروں اور ادیبوں کی تضحیک برداشت نہ کر سکے اور کسی نہ کسی طور پر انہوں نے ان دونوں کو اسی طرح آپس میں شیر و شکر کرنے کی کوشش کی جس طرح ان سے پہلے کے عیسائی پیشرو کر چکے تھے۔ انہوں نے اسمیں بہتری سمجھی کہ مذہب کے دائرہ کار کو انفرادی اخلاقیات اور شخصی کردار تک محدود کر دیا جائے۔ اور زندگی کے معاشی معاشرتی اور قانونی مسائل، انسان اپنی عقل کی روشنی میں طے کرے۔ یہ بات جدیدیت کے عین مطابق ہے۔

مذہبی دائرہ فکر میں وہ لوگ جو اسلام کو آئیڈیالوجی سمجھتے ہیں اپنی ایک نہج میں جدید ہیں۔ اور وہ نہج یہ ہے کہ وہ اسلام کو اصولوں کا ایک کلّی نظام سمجھتے ہیں۔ جس کا اطلاق انسانی زندگی کے انفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر ممکن بھی ہے اور ضروری بھی۔ اسلام کو کلّی نظام سمجھنے کی حد تک تو وہ جدید ہیں لیکن اس نظام کو 'حکم' خداوندی سمجھنے میں وہ روایتی ہیں۔ 'حکم' کی اسی منطق کی وجہ سے یہ نظام اپنے ارتقاء کے ایک مقام پر رک چکا ہے۔ اور بالفعل ان میں اور کلاسیکی روایت پسندوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس طرح اشرف علی تھانوی اور مولانا مودودی اپنے اختلافات کے باوجود فکری طور پر ایک ہی قبیلہ کے دو فرد ہیں۔ پروفیسر حسن عسکری صاحب کا معاملہ ان دونوں سے کسی قدر مختلف ہے۔ وہ جدیدیت کی ایک فکر یعنی مادّیت کے مغالطوں کی نشاندہی کرتے ہیں لیکن اس کے برخلاف وہ جدیدیت ہی کے ایک دوسرے طرزِ فکر یعنی تصوریت یا روحیّت کی ایک خاص قسم کے مویّد ہیں۔ تصوّریت یا روحیّت کے کلّی نقطہ نظر کا دفاع عسکری صاحب کو جدیدیت کے زمرہ سے خارج نہیں کرتا۔ اور ان کا یہ ادّعا کہ انسانی عقل کے ماورا ایک الہامی ہدایت انسانوں کو فلاح کے راستے پر گامزن رکھتی ہے ایک قسم کی جدیدیت ہی ہے لیکن اس اعتبار سے وہ جدیدیت سے خروج کرتے ہیں کہ انسانی مسائل کو چاہے وہ معاشی ہوں، یا سیاسی اور قانونی ماورائے عقل کر کے ان کو ایک قسم کی الٰہیات کا تابع بنا دیتے ہیں۔

اقدار کا مسئلہ یہ نہیں ہے کہ جدیدیت کی اقدار کلاسیکل اقدار سے متضاد ہوتی ہیں۔ مسئلہ فی نفسہٖ کسی قدر کے ردّ و بدل کا نہیں بلکہ اس کے معقول ہونے کے جواز کا ہے۔ اقدار اپنے اطلاق میں، سیاق و سباق اور زمان و مکان کے حوالوں سے اثر پذیر ہوتی رہتی ہیں۔ چوری نہ کرنا قدر ہے،

Marfat.com

انصاف کرنا قدر ہے۔ لیکن چوری اور انصاف کی اقدار کو معاشرہ میں قائم کرنے کے لیے جو ذرائع اختیار کیے جائیں گے وہ مختلف ہو سکتے ہیں۔ اقدار اور ذرائع دونوں کے حکمی ہونے سے، انسانی زندگی میں عقل کا عمل دخل ختم ہو جاتا ہے۔ یہی وہ حدِ فاصل ہے جو جدیدیت کو قدامت سے متمیز کرتی ہے۔

بیسویں صدی کی ابتداء میں ایسا معلوم ہوتا تھا کہ جدیدیت انسانی فکر کا منتہا ہے اور اب کوئی دوسرا نظریہ اس کی جگہ نہیں لے سکے گا۔ لیکن دوسری جنگ عظیم کے بعد خاص طور پر کلّی اور مابعد الطبعیاتی نظاموں کے خلاف ایک ردِّعمل پیدا ہوا۔ تمام کلّی، عالمگیر، اور مابعد الطبعیاتی نظام اپنے اندر ایک قسم کی جبریت رکھتے ہیں۔ یہ جبریت انسانی زندگی کو ایک خاص روش اور ڈگر پر چلنے کے لیے مجبور کرتی ہے، اور ان میں ایک قسم کی یکسانیت پیدا کرتی ہے۔ اور انسانی زندگی کا بڑا حصّہ غیر عقلی، یا رسمی و رواجی، یا جذباتی قرار پا کر، عقل وخرد کے دائرہ سے باہر نکل جاتا ہے۔ عقل انسان کو تجرید کی طرف لے جاتی ہے، اور تجرید احساساتی طور پر مطمئن نہیں کرتی، اور اکثر انسان کی ذاتی اور وجودی زندگی پر ٹھیک سے منطبق بھی نہیں ہوتی۔ حساب کی رو سے ۲ اور ۲ مل کر ہمیشہ ۴ ہی ہونگے لیکن انسان کی احساساتی زندگی میں یہ کبھی ۳، اور کبھی پانچ ہو سکتے ہیں۔ کلّیت کے استبدادی نظام کے ردِّعمل کے طور پر انسان نے جدیدیت کی اسی طور پر نفی کرنے کی کوشش کی جس طرح جدیدیت نے کلاسیکی نقطہ نظر کی کی تھی۔ اب لمحات کو ایک سلسلہ میں پروکران کے کسی پیٹرن کو سمجھنے کی ضرورت نہیں۔ لمحہ بجائے خود اکائی ہے اور ذاتی طور پر مکمل ہے۔ یہ بات کہ لمحات مل کر ایک بامعنی زندگی تشکیل دیتے ہیں ایک ثانوی بات ہے۔ اور لمحات کی مختلف تراکیب سے کسی ایک سے زیادہ قسم کے معانی پیدا ہو سکتے ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک حق بجانب ہوگا۔ کسی ایک کا ردّ و قبول انسان کے مزاج، مرضی اور ضرورت پر منحصر ہے۔ اس پسِ جدیدی نقطہ نظر نے اقدار کی اضافیّت کے نقطہ نظر کو تقویت دی۔ اور انسانی زندگی میں وحدت کی بجائے کثرت پر زور دیا۔ وحدت ایک آسائش ہے۔ جبکہ کثرت ایک حقیقت۔

پس جدیدیّت عصری بورژوائی ثقافت کی ایک تحریک کا نام ہے۔ یہ اصطلاح ۱۹۶۰ء کے لگ بھگ نیویارک کے آرٹسٹوں نے استعمال کرنا شروع کی جو تقریباً ۱۹۷۰ء میں یورپی مفکروں

Marfat.com

نے اپنائی۔ اس تحریک کا بنیادی فلسفہ، جدیدیّت کو جواز فراہم کرنے والے 'اساطیر' myths کو خشت بہ خشت توڑنا تھا۔ ان اساطیر میں جدیدیت کا یہ ادّعا کہ وہ سائنس کے ذریعہ، انسانیت کو تدریجاً توہمات کے چنگل سے نجات دلاسکتی ہے یا یہ کہ فلسفہ جدید انسان کو ایک کلّی، یا عالمگیر بنیاد فراہم کرتا ہے جس پر حتمی علم کی عمارت تعمیر کی جاسکتی ہے، شامل ہیں۔ پس جدیدیت اس طرح علوم عقلی اور اساسیت (foundationalism) کے خلاف ایک تنقیدی فکر کی حیثیت سے رونما ہوئی۔ عمومی طور پر اس کے ماننے والوں کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ صداقت، یا عقل کسی ایک شے یا فعل واحد کا نام نہیں ہے، بلکہ کئی عقلی نظام ممکن ہوسکتے ہیں یا کئی بظاہر متضاد صداقتیں بیک وقت ممکن ہوسکتی ہیں۔ اس تحریک سے قبل ہی کثیر ابعادی منطق کا نقطۂ نظر، فلسفہ میں جگہ پاچکا تھا جس کا کہنا تھا کہ ارسطو کا قانونِ تضاد لازمی اور عالمگیر طور پر صحیح نہیں ہے۔ کائنات اور اس کے علوم کو اس طرح کے ایک کلّی اور لازمی قانون کا پابند کرنا، حقیقت کو مسخ کرنے کے مترادف ہے۔

'پس جدیدیت' کا ایک نتیجہ آرٹ کی دنیا میں یہ نکلا کہ روزمرہ کی زندگی اور آرٹ کے درمیان خطِ فاصل ختم ہوگیا۔ اس طرح اشرافیہ ثقافت، اور لوک ثقافت کا طبقاتی فرق بھی مٹ گیا۔ اور مختلف طرزوں اور اسٹائل کی ملاوٹ سے نئی قسم کے آرٹ اور فنی تخلیقات کو انمل بے جوڑ سمجھنے کی بجائے درجہ قبول حاصل ہونے لگا۔ مضحک نگاری، چربہ نویسی، مختلف طرزوں کا اختلاط، رمزو کنایہ اور ایک خاص قسم کا کھلنڈرا پن ادیبوں کے مقبول موضوعات بن گئے۔ اور یہ ادب، بے ننگ و عار، اتنا ہی سنجیدہ اور وقیع سمجھا جانے لگا جس طرح جدیدیت کے زیر اثر ادب سمجھا جاتا تھا۔ غالباً اسی وجہ سے اکثر نقاد اس ادب کو عمق سے عاری اور سطحی سمجھتے ہیں۔ تخلیقی ادب کا انحطاط اور ادیب کی غیر معمولی ذہانت سے انکار کا نتیجہ یہ نکلا کہ آرٹ کو ایک تکراری عمل سمجھا جانے لگا۔ یہ بھی کہا جانے لگا کہ پس جدیدیت کے معنی یہ ہیں کہ مواد سے صرف نظر کر کے صرف ہیئت اور اسٹائل پر نظر رکھنی چاہیے اور حقیقت تک رسائی کی بجائے صرف شبیہہ پر قناعت کرنی چاہیے۔ اسی لیے استعارہ کو ادب اور فلسفہ دونوں میں ایک نمایاں کردار عطا کردیا گیا۔ اب حقیقتِ زماں، ماضی حال اور مستقبل کا احاطہ نہیں کرتی۔ یہ صرف علیحدہ علیحدہ لیکن نہ ختم ہونے والا 'حال' کے اجزاء ہیں۔ جن کا ایک دوسرے سے تعلق اضافی ہے حقیقی نہیں۔ پس جدیدیّت نے اصطلاحات کے ایک نئے مجموعہ

Marfat.com

کو جنم دیا جو تحریروں میں سکہ رائج الوقت کی طرح چل پڑا۔ یہ اصطلاحات اور الفاظ اگر چہ پہلے سے مستعمل رہے ہیں لیکن پس جدیدیت کے سیاق میں ان کے معنی مختلف ہوتے ہیں۔ پس جدیدیت کی تحریک کے ساتھ، ایک اور رجحان نے بھی تقویت حاصل کی، اور وہ ہے 'متون' کا مطالعہ۔ اس کو آسان زبان میں اس طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ فلسفہ، تاریخ، اصولِ قانون، سماجیات اور دوسرے نظام فکر دراصل کسی گفتگو یا بیان کے مختلف متون ہیں اور ان کے پس پشت، کسی حقیقت یا کلّی نظام کی تلاش، کارِ عبث ہے۔ یہ سب 'کلام' یا تکلّم کی مختلف انواع ہیں اور ہر نوع اپنی دنیا میں ایک مفہوم رکھتی ہے۔ اسی طرح کسی بیان کے مختلف متون ہو سکتے ہیں، یہ کام انسان کا ہے کہ وہ ان متون میں کس کو پسند کرتا ہے اور اختیار کرتا ہے۔

اس بات سے سب ہی واقف ہیں کہ دوسری جنگ عظیم کے بعد مغربی معاشروں میں ایک نوعی تبدیلی آئی ہے۔ اس تبدیلی کو سماجی مفکرین نے مختلف ناموں سے موسوم کیا ہے۔ مثلاً میڈیا سوسائٹی، صارفین کا معاشرہ، یا منضبط اصراف کا ایک بیوروکریٹک معاشرہ، پس صنعتی معاشرہ وغیرہ۔ ان سب ناموں کو اب ایک ہی اصطلاح میں سمو کر، اس معاشرہ کو اب پس جدیدی معاشرہ کہا جانے لگا ہے۔ یہ پس جدیدی معاشرہ نئے سماجی رشتوں اور تعلقات کو جنم دیتا ہے اور معاشرتی ساخت پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اس کا ایک اثر زبان کے استعمال اور اس کے متعلقات پر بھی پڑا ہے۔ بیسویں صدی کے آخری نصف میں جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کی ایک خصوصی سمت میں ترقی کی وجہ سے، زبان اور بیان کے معاملات سے اس کا گہرا تعلق قائم ہوا۔ لسانیات کے مختلف نظریات، خیالات اور تصورات کی ترسیل اور سائبر نیٹکس (cybernetics)، کمپیوٹر اور اس کی زبانیں، ترجمہ کے مسائل، اطلاعات اور علم کے گودام بنانے کا مسئلہ اور ڈیٹا بنک (data bank)، ان تمام تکنیکی تبدیلیوں نے علمیات پر بڑا گہرا اثر مرتب کیا ہے علم کو اشاروں اور برقی حرکت میں منتقل کرنا اور اس کو تجارتی بنیادوں پر استعمال کے قابل بنانے سے معاشروں میں علم کے حصول کے ذرائع میں انقلاب پیدا ہو رہا ہے۔ اس 'بعد جدیدی' منظر نامہ میں 'علم' کا مقام اور مرتبہ دونوں بدل رہا ہے۔ اور علم کی ہر وہ قسم جو مقداری طور پر قابل ترسیل نہ ہو علم کے زمرہ سے اسی طرح خارج ہو رہی ہے۔ جس طرح جدیدیت نے ہر اُس قضیہ کو جو قابل تصدیق (verifiable) یا

Marfat.com

قابل تکذیب(falsifiable) نہ ہو، علم کے زمرہ سے باہر کردیا تھا۔قبل تجربی عقلیات پر مبنی نظاموں، مثلاً ریاضیات یا اقلیدس علم کی ایک دوسری قبیل سے تعلق رکھتے ہیں۔اور اپنا ایک تجریدی نظام بناتے ہیں جو آپس میں مربوط ہوتا ہے اور جس میں صحت اور تصدیق کے معیارات اس نظام کے مفروضوں پر مبنی ہوتے ہیں۔جس مقداری علم کا اس جدید تر زمانہ میں ہمیں سامنا ہے وہ زمانہ جدید، یا ماقبل جدیدیت کی طرح بجائے خود ایک مقصد نہیں ہے جس کا حصول انسانوں کو مہذب اور ذی علم بناتا ہے، بلکہ یہ ایک فروختنی شے ہے اور ایک پیداواری ذریعہ جس کی مدد سے دنیا کی منڈیوں پر قبضہ کیا جاسکتا ہے۔ترقی یافتہ قوموں میں اب افرادی قوت کارخانوں میں کام کرنے والوں یا کسانوں پر مشتمل نہیں ہوتی بلکہ ان لوگوں پر مشتمل ہوتی ہے جو پیشہ ورانہ تکنیکی مہارت رکھتے ہوں۔یہ کام اب کم ترقی یافتہ، یا غیر ترقی یافتہ ممالک کا ہے کہ وہ تکنیکی مہارت پر مشتمل صنعتی پیداوار کو خود اپنے ملکوں میں یہ جانے بغیر بنا سکتے ہوں کہ ان میں کس قسم کی مہارتیں استعمال ہوتی ہیں۔جیسے جیسے 'علم' اور 'لا علمی' کا یہ خلا وسیع ہوتا رہے گا اسی مناسبت سے کم علم ممالک مفتوحہ یا مقبوضہ علاقے بنتے رہیں گے اور ان پر عملاً فوجی تسلّط کی ضرورت کم سے کم تر ہوتی جائے گی۔

موجودہ زمانہ میں طاقت کا اصل منبع عوام یا سیاسی جماعتیں نہیں بلکہ ملٹی نیشنل کارپوریشنیں ہوتی ہیں۔یہی آج جکل کی زبان میں 'علم کی طاقت' ہے جس کے دو پہلو ہیں۔اوّلاً یہ فیصلہ کون کرتا ہے کہ علم کیا ہے، اور ثانیاً اس کا علم کس کو ہے کہ کس وقت کس فیصلہ کی ضرورت ہے۔جس قوم، کارپوریشن یا گروہ کو علم کی ان دو جہتوں پر سبقت حاصل ہوگی وہ اس دنیا میں قوت کا اصل سرچشمہ ہوں گی، اور وہی حاکم۔مابعد جدیدی علم، اُس علم کی طرح جس کو ہم اصطلاحی معنوں میں ''جدیدیت'' کہتے ہیں، اب صداقت کی تلاش نہیں ہے۔بلکہ 'کارکردگی' کی صلاحیت پر مشتمل ہے۔اب سائنس دان تکنیکی ماہرین، اور عالم اس لیے خریدے جاتے ہیں تاکہ وہ اس کارکردگی کی قوت میں اضافہ کرسکیں۔اس زمرہ امتیاز میں سماجی ماہرین بھی شامل ہیں جن کا کام اب سماجی انجینئر نگ بن گیا ہے۔''صداقت'' سے ''کارکردگی'' کی طرف یہ سفر ہماری تعلیمی پالیسیوں اور اداروں پر راست اثر ڈالتا ہے جو سچائی کی تلاش کی جگہ پیداواری اضافہ کے لیے افراد کی تیاری میں لگ چکے ہیں۔اب ایک طالب علم، یا ریاست، یا یونیورسٹی اس سوال سے تعرض نہیں کرتی کہ 'کیا یہ

Marfat.com

سچ ہے'؟ بلکہ ان کے نزدیک اہم سوال یہ ہے کہ''اس کا مصرف کیا ہے؟''علم کو مال تجارت بنانے کے بعد یہی سوال اہم ہے کہ کیا یہ قابل فروخت ہے؟ پس جدیدی فرد کے لیے اب فطرت، کائنات میں پھیلے ہوئے مظاہر نہیں ہیں بلکہ وہ ڈیٹا بنک ہیں جن کو وہ اپنا ماحول اور فطرت سمجھنے لگا ہے۔اب اگر سائنس داں کوئی ایسی دریافت بھی کر لے جونئی اور اچھوتی ہو یا خلق خدا کے لیے فائدہ مند ہوتو بھی اس کو نظرانداز کر دیا جاتا ہے، یا دبا دیا جاتا ہے، محض اس لیے کہ پس جدیدی خود غرضی کے لیے وہ ایک منافع بخش تجارت کی راہ میں حائل ہوسکتی ہے۔اور ان قوانین کو چیلنج کرسکتی ہے جن کے زور پر بڑی بڑی کمپنیاں منافع خوری کر رہی ہوتی ہیں۔کہا جاتا ہے کہ ربع صدی پہلے سائنس داں ایک ایسی موٹر بنانے میں کامیاب ہوگئے تھے جو ماحولی آلودگی پیدا نہیں کرتی لیکن اس کو بنانے کے لیے، دنیا میں موٹر کمپنیوں اور تیل فراہم کرنیوالے کنسورشیم کے کھیل بگڑ جانے کا خطرہ تھا۔یہی حال ادویات کا ہے جو بہت کم داموں میں دنیا کے غریب لوگوں کے امراض میں مفید ثابت ہوسکتی ہے لیکن ان سے بھی اس کھیل کے اصول بگڑتے نظر آتے ہیں جو طاقتور کمپنیوں نے بنائے ہیں۔

یہ وہ منظرنامہ ہے جو آج کا مغرب اپنے ادب کو مواد فراہم کرتا ہے۔ظاہر ہے کہ اس کی نوعیت اور پہونچ سے ہمارے ادیب ناآشنا ہیں۔ایسی صورت میں وہ اُن معیارات، اور تنقیدی نظریات کو اگر اپنے ادب اور زبانوں پر لاگو کرنا چاہیں گے تو یہ ایسا مکالمہ ہوگا جو دو علیحدہ زبانوں میں ہو رہا ہوگا۔اور یہ دونوں زبانیں منطقی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہوں گی۔

جدیدیت کا جو لائحہ عمل اٹھارویں صدی میں روشن خیال مفکرین اور فلسفیوں نے ترتیب دیا تھا وہ معروضی سائنس، عالمگیر اخلاقیات اور قانون (universal morality) اور آزاد آرٹ یعنی ایسا آرٹ جو تقدیسی یا درباری مقاصد کی تکمیل کے تحت نہ لکھا گیا ہو، پر مبنی تھا۔ان مفکرین کے خیال میں یہ مقاصد تہذیب و ثقافت کی دولت سے زندگی کو آسودہ کرتے ہیں اور کائنات کی تسخیر کے ساتھ انفس و آفاق کی معرفت میں بھی ممد و معاون ہوتے ہیں۔اسی طرح یہ زندگی کی اخلاقی اقدار کو ایک بنیاد فراہم کرتے ہیں۔اداروں کو انصاف کی بنیاد پر قائم کرتے ہیں اور اس طرح انسانوں کی کلّی مسرت میں اضافہ کا سبب ہوتے ہیں۔

Marfat.com

جدیدیت کے اس عظیم الشان منصوبہ کے برعکس مابعد جدیدی ہر نظریاتی بیانیہ (metanarrative) کو شک وشبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں اور ہر قسم کے عالمگیریت کے فلسفہ کو چاہے وہ ہیگل کا ہو یا مارکس کا رڈ کرتے ہیں۔ یہاں وہ تمام بڑے بڑے نظریات جو جدیدیت کی گود میں پروان چڑھے، مثلاً مزدوروں کی آزادی، دولت کی ترکیز یا غیر طبقاتی معاشرہ، اپنی قدر وقیمت کھودیتے ہیں۔ مابعد جدیدی کے نزدیک ہر قسم کا عظیم الشان نظریہ یا بیانیہ (grand narrative) دراصل کچھ لوگوں کے کائنات کو قابو کرنے، یا فتح کرنے کا مظہر ہے۔ مارکس کا بیانیہ 'آزادی' کی دنیا کو تاریخی جبر اور لزوم کی دنیا میں بدلنے کی ایک کوشش ہے۔ سچائی کا دعویدار ہر نظریہ خطابت، یا ایک بیانیہ ہے جو ایک دوسرے بیانیہ کے مقابلہ میں حق یا باطل نہیں ہے، اور نہ ہوسکتا ہے۔ ہر بیانیہ اپنی مکالماتی دنیا رکھتا ہے اور بیک وقت کئی مکالماتی دائرے ایک دوسرے سے متصادم ہوئے بغیر قائم رہ سکتے ہیں۔ لیکن اس تنقید کے باوجود، مابعد جدیدی یہ بھول جاتے ہیں کہ ان کا کثرتی نظام ایک استحصالی اور نزاجی معاشرہ کی شکل میں ظاہر ہو رہا ہے جس سے آج کی دنیا دوچار ہے۔

اسی مابعد جدیدیت کا ایک شاخسانہ نسائیات ہے۔ جو سماجی تنقید کا ایک نیا نقطہ نظر پیش کرتی ہے۔ اس کے نزدیک سماجی تشخص پیچیدہ اور غیر یکساں ہے۔ اور مرد و زن کے فرق کو کسی ایک حوالہ سے نہیں سمجھا جاسکتا۔ مثلاً مارکسی فلسفیوں کا کہنا تھا کہ صنفی فرق ثانوی نوعیت رکھتے ہیں اس لیے کہ ان کو طبقاتی تفریق کے ذریعہ سمجھا جاسکتا ہے۔ یا مثلاً بشریات کے ماہروں کا کہنا تھا کہ یہ تقسیم حیاتیاتی نہیں بلکہ مرد وزن کے تاریخی اور سماجی رویوں پر مبنی ہے۔ نسائیاتی تنقید اس کلاسیکی تصور کو رڈ کرتی ہے جو اب تک کی فکری تاریخ میں ایک بدیہی حقیقت سمجھا جاتا رہا ہے۔ اس کی رو سے یہ ایک خود فریبی ہے جس سے نکلنا حقائق کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔ یونان کا یہ تصور کہ عورت اولاد کی مورث کہلائے جانے کی حقدار نہیں ہے اس لیے کہ وہ محض ایک بیج کو پالتی ہے اس کو جنم نہیں دیتی، دیومالائی اور غیر منصفانہ تصور ہے۔ صنفی فرق جدیدیت کے فلسفہ میں ایک فاعلی اور مفعولی فرق ہے جہاں فاعل کو خود شناسی کے لیے غیر کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس بات کو ایک خوابیدہ شہزادی کی کہانی میں تمثالی طور پر بیان کیا گیا ہے جو ایک صنفی فعلیت رکھتی ہے اور جس کو

Marfat.com

جاگنے کے لیے ایک مردانہ بوسہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ بوسہ اس کو وجود عطا کرتا ہے لیکن اس عمل میں وہ شہزادی مردانہ خواہش کا ایک مفعول بھی بن جاتی ہے۔

نسائیاتی تنقید حقیقت کے اس یکطرفہ تصّور کو رد کر دیتی ہے اور ہیگل اور فرائڈ دونوں کے جنسی مثالیوں کے برعکس ایک غیر وحدانی نقطہ نظر پیش کرتی ہے جس میں مرد و زن ایک دوسرے میں ضم ہونے یا ایک دوسرے کا ذیلی اور ضمنی حصّہ بننے کی بجائے دو ہم وزن اکائیوں میں باقی رہ سکیں۔ نسائیات اور رجولیت دونوں ہم پلّہ اکائیاں ہیں۔ اور دونوں اپنے اپنے مقولات catagories کے تحت سمجھی جاسکتی ہیں۔

مابعد جدیدیت کے نظریہ نے زندگی کے ہر شعبہ پر اثر ڈالا ہے مثلاً آرکیٹکچر۔ جدید آرکیٹکچر ایک عمارت کی وحدت کو کلّی طور پر دیکھتا ہے جو اپنے استعمال میں خود مکتفی ہو۔ اور جس کا درونی اور بیرونی رخ ایک ہی کل کا عکّاس ہو، اور جو آرٹ، سائنس، اور صنعت کا ایک وحدانی تصور پیش کرتا ہو۔ اس اعتبار سے کلاسیکل آرکیٹکچر بھی ایک اعتبار سے جدید ہے۔ تاج محل، قلعے اور حویلیاں سب کسی نہ کسی نوع سے اسی تعریف میں آتے ہیں ہندوستان میں پنجاب کا دارالحکومت چندیگڑھ کو جو کاربوزیئے (Le Corbusier) نے بنایا تھا اس کی ایک اچھی مثال ہے۔ اس کے برخلاف مابعد جدید آرکیٹکچر، اسٹائل ہئیت اور ٹیکسچر کی عدم مناسبتوں پر توجہ دیتا ہے۔ جدید آرکیٹکچر غیر ضروری، سطحی آرائشی کام کو قابل اعتنا نہیں سمجھتا جبکہ مابعد جدیدی ان کا بڑا شوقین ہے۔ اس کی ایک مثال ایک پرانا گھر ہے جس کو امریکہ میں ایک آرکیٹکٹ نے خرید کر نئی شکل دی ہے۔ اس نے اس گھر کے چاروں طرف ایک اونچی نالی دار دھاتی دیوار بنادی اس دیوار اور گھر کے درمیان میں اس نے شیشہ کے کمرے بنائے، اس طرح کہ ان میں رہتے ہوئے آپ پرانے گھر کو بعینہ دیکھ سکتے ہیں۔ ایسے جیسے ایک پرانے جسم پر ایک نئی کھال منڈھ دی گئی ہو۔ پرانا گھر ایک قلب ہے جس کے اطراف میں شیشہ کا گھر ایک لفافہ ہے۔ یہ لفافہ ایک طور پر متن ہے جو معنی کو ملفوف کرتا ہے۔ اور خود بھی اس نالی دار چادر سے ملفوف ہو جاتا ہے۔ یہ گھر گویا درونی اور بیرونی مکانیت کے مقولات کی نفی کر دیتا ہے اور نالی دار دیوار اس کو اس تیسری دنیا سے محفوظ کر دیتی ہے جو امریکہ کے اطراف میں پائی جاتی ہے۔

Marfat.com

امریکہ میں اب سے چار سال پہلے ایک کتاب 'امپائر' (Empire) شائع ہوئی تھی جس میں یہ بتایا گیا تھا کہ دنیا میں ایک انقلابی تبدیلی آ رہی ہے۔ یہ گلوبلائز ہو رہی ہے اور ان دیکھے تاروں اور نٹ ورک کا ایک سلسلہ اس کو اپنی بندش میں لے رہا ہے۔ اس کو بیان کرنے کے لیے ایک نئے سیاسی افق کی ضرورت ہے۔ اس سیاسی ڈھانچہ میں کچھ ممالک، ملٹی نیشنل کارپوریشنیں، اقوام متحدہ اور کچھ اور طاقت ور ادارے مل کر جغرافیائی حدود سے ماورا ایک ایسی وحدت بنالیں گے جو ضروری نہیں کہ کسی ایک ہی قوم کے کنٹرول میں ہوں۔ یہ وہ نئی امپائر ہوگی جو آنے والے دنوں میں حقیقت کا روپ دھار لیگی۔ عراق پر حملہ نے اس امکان کو قریب کر دیا ہے۔ عراق کے مسئلہ میں غلطی جلد بازی اور ایک قوم کے غلبہ کی حرص کی وجہ سے ہوئی۔ لیکن جلد ہی یہ سبق ملا کہ یہ فیصلہ چند اداروں کے اجتماع کے کرنے کا ہے۔ بہت جلد ہی دنیا کی چند طاقتیں یہ سبق حاصل کر لیں گی۔ یہ نقشہ اس مابعد جدید فلسفہ کے سیاسی پروگرام کا نقشہ ہے۔ کیا اس کے مقابلہ میں دنیا کی کثیر آبادی جمہوری انداز میں اپنا وزن اس کے خلاف استعمال کر سکے گی؟ ان ہی مصنفین کی ایک کتاب اس سال Multitude کے نام سے شائع ہوئی ہے جس میں امید کے اس روشن پہلو کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس کا اظہار گلوبلائزیشن کے خلاف عالمی مظاہروں سے ہوتا ہے۔ مصنفین نے یہ نتیجہ بعد جدیدی فکر کی روشنی میں جو مفاہیم اور معنی کی کثرت پر یقین رکھتی ہے کیا ہے۔ لیکن یہ ایک بڑا مغالطہ ہے جس کی طرف ابھی تک کوئی سنجیدہ توجہ نہیں دی گئی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ طاقت کا یہ ارتکاز مابعد جدیدی نہیں، بلکہ جدیدی ہے جو نئے قدامت پسند (neo conservative) اینگلوسیکسن اپنے جلو میں لے کر آگے بڑھ رہے ہیں۔ مابعد جدیدیت کی کثرتیت، اس نئی جدیدیت میں ضم ہو کر زیادہ سے زیادہ، اسی طرح زندہ رہ سکتی ہے، جس طرح بورژوائی آرٹ میں ایک آرٹسٹ اپنی انفرادیت برقرار رکھتا ہے۔ اور یہ صورت حال اسی وقت تک قائم رہے گی جب تک اس جدیدی نقطۂ نظر کے خلاف ایک دوسرا مضبوط اور مستحکم جدیدی نظریہ ابھر کر سامنے نہیں آئے اور میں اس امکان کو مسترد نہیں کرتا۔

❄❄❄

Marfat.com

عبدالقدیر سلیم / منظور احمد

''عصر حاضر میں اسلامی فکر''

چند توجہ طلب مسائل

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

منظور احمد

مسلمانوں کی تاریخ میں کوئی زمانہ ایسا نہیں گزرا جب اہل علم نے اسلامی فکر کے بنیادی مصادر (قرآن وسنت) کی روشنی میں اسلام کے اساسی عقائد کو سمجھنے اور اپنے دین کی تعلیمات کی عملی تعبیر کے لیے اپنی سوچ کے مطابق خیال آرائی نہ کی ہو۔ ابھی پہلی صدی ہجری کا نصف بھی ختم نہیں ہوا تھا کہ ہم خوارج کا ظہور دیکھتے ہیں۔ خارجی محض ایک سیاسی گروہ ہی نہ تھے جو حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی محاذ آرائیوں سے تنگ آ کر ایک تیسرے اختیار (option) کے متمنی تھے، اپنی الگ سیاسی سوچ کے علاوہ (وہ صرف حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما، نیز حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ابتدائی دور ہی کو درست مانتے تھے) بنیادی طور پر وہ اپنے ایمانیات کا ایک منفرد نظام بھی رکھتے تھے (گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہے۔ حصول نجات کے لیے صرف ایمان ہی نہیں بلکہ عمل صالح بھی شرط ہے، وغیرہ) اسی طرح دوسری صدی کی ابتدا ہی

Marfat.com

میں معتزلہ کا ظہور ہوتا ہے جو خود کو 'اصحاب التوحید والعدل' کہتے تھے۔ اللہ سبحانہ، وتعالیٰ کی وحدانیت کے اس حد تک قائل تھے کہ قرآن مجید کو بھی مخلوق مانتے تھے کہ بصورت دیگر اللہ تعالیٰ کے قدیم ہونے میں شرک ہو جائے گا۔ اللہ کی صفات عدل کا تقاضا ہے کہ انسان کو اپنے افعال کا خود ہی خالق تسلیم کیا جائے ورنہ عذاب وثواب کیسا؟ یہاں سے شروع ہو کر اشاعرہ، غزالی، ابن عربی، شیخ احمد سرہندی، شاہ ولی اللہ، سرسید احمد خاں اور

ڈاکٹر محمد اقبال اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی تک ہمیں مسلم مفکرین اور دانش وروں کا ایک غیر مختتم قافلہ نظر آتا ہے، جس کے راہ روا پنی سوچ کو اپنے عہد کی روشنی اور اس کے تقاضے کے پیش نظر اسلام کی تعبیر اور تفہیم کے لیے استعمال کرتے نظر آتے ہیں۔ میرے خیال میں یہ کوئی تشویش ناک بات نہیں ہے۔ جزئیات تک میں پوری امت مسلمہ کو ایک رائے پر جمع کر لینا اور فکر کی راہوں کو مسدود کرنے کی کوشش کسی طرح بھی مستحسن نہ ہوگی کہ اس سے جمود اور گھٹن پیدا ہوتی ہے۔

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

ان اصولی گزارشات کی روشنی میں محترم ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کے اٹھائے ہوئے کچھ سوالات (عصر حاضر میں اسلامی فکر: چند توجہ طلب مسائل) کا جائزہ لیا جائے گا۔ فاضل مصنف

Marfat.com

نے اپنی بحث ۴ بڑے عنوانات کے تحت اٹھائی ہے: فکری بنیادیں، ایمان وعقیدہ، معاشرتی مسائل اور معاشی مسائل۔ انہی عنوانات کے ذیل میں ان پر گفتگو کی جاسکتی ہے۔

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

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

علماء اور مشائخ کے بارے میں بھی مصنف مداہنت کا شکار نظر آتے ہیں، جب وہ کہتے ہیں کہ احیائے اسلام کی تحریکوں میں یہ لوگ اُپنا وزن لادینی قیادت کے حق میں اس لیے استعمال کرتے ہیں کہ ان کے خیال میں مکمل اسلامی نظام کی کوشش سے رہا سہا اسلام بھی خطرے میں پڑ جائے گا (ص ۱۱) بات وہی ہے، جسے وہ دبے ہوئے الفاظ میں ''گروہی عصبیت'' اور ''عوام کی قیادت کے چھن جانے کا ''خوف'' کہتے ہیں۔ بیسویں صدی میں احیائے اسلام کی کوششوں میں جہاں ایمانیات (توحید) پر زور دیا گیا اور اس کے نتیجے میں ''کامیاب اسلامی انقلاب برپا ہوا (جیسے سعودی عرب میں) وہاں بھی اسلام کی اصل روح مفقود ہی نظر آتی ہے۔ زیادہ زور ظواہر اور شریعت کے سطحی رواج پر ہے۔ جہاں تک ''مسلم عوام'' کا تعلق ہے جو سارے عالم اسلام میں بقول مصنف ''فیصلہ کن طاقت کا حقدار سیکولر قیادت ہی کو سمجھتے ہیں'' (ص ۱۲) وہ میرے خیال میں

Marfat.com

ایک اندھے (بے بصر) اور بے وقوف دیو کی مانند ہیں، جس کا ریموٹ کنٹرول ایک چھوٹے سے مگر شاطر لادینی گروہ کے ہاتھ میں ہے۔ وہی اس سے (اس کے لیے؟) خوب و ناخوب اور مطلوب وغیر مطلوب کے فیصلے کراتا ہے، اور اس کی ''فیصلہ کن طاقت'' کو اپنے اہداف اور مقاصد کے لیے استعمال کرتا ہے۔

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

کہا گیا ہے کہ ''تحریک اسلامی کے کارکنوں کو معاملات دنیا بالخصوص معاشی وسائل اور سیاسی طاقت کے برتنے میں، نیز اپنی معاشرتی زندگی میں ہیئت، ترجیح آخرت اور اخوت، مواساۃ ومرحمت، شورائیت اور مساوات کی اسلامی قدروں کے مطابق اعلیٰ اسلامی کردار کا نمونہ پیش کرنا ہے تاکہ عام مسلمان ان قدروں کو جذب کرسکیں۔۔۔'' (ص ۱۲، ۱۳) میرے خیال میں مصنف نے یہاں بھی معاملہ الٹا کردیا ہے۔ بیشتر اسلامی تحریکوں کے کارکن اپنے قائدین (سیاسی، فکری، معاشرتی، معاشی) ہی کا اتباع کرتے ہیں، اور مذکورہ صفات عالیہ میں کسی طرح بھی ان سے پیچھے نہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ یہ صفات خود قائدین میں اس درجے اور شدت کی ہوں کہ کارکن اور وابستگان تحریک انہیں مثالیہ قرار دے کر ان کے مقام عالی تک پہنچ جانے کے لیے کوشاں ہوں، اور پھر ان کارکنوں کی زندگیاں عام انسانوں کے لیے نمونہ ہوں۔ بدقسمتی سے ''مباحات'' کا دائرہ بیشتر صورتوں میں اتنا وسیع کردیا گیا ہے کہ تحریک قائدین اور کارکنوں کی زندگیاں کسی طرح بھی عام لوگوں کے لیے مثالی نہیں رہی ہیں اور نہ عوام کو ان پر اعتبار ہے کہ ان کا طرز بود و باش، معیار زندگی، ترک وتاز، ان کے لواحقین اور بچوں کے روز وشب، تعلیمی ادارے اور مشاغل، کسی طرح بھی ''مسلم عوام'' کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہیں۔ اگر نبی کریم ﷺ کی ذات مبارکہ ہمارے قائدین کے لیے نمونہ اور آپ کی حیات پاک ''اسوۂ حسنہ'' کی غماز ہے تو قابل غور یہ بات ہے کہ سوائے ''وحی الٰہی''، ''خلق عظیم''، اور ''حکمت و دانش'' کے امتیاز کے جو عطیہ الٰہی تھے، آپ ﷺ

Marfat.com

اپنی سماجی اور معاشی سطح پر رہن سہن، لباس و غذا، اور طرز زندگی میں اپنے ساتھیوں (کارکنوں) یا مدینے کے عام شہریوں (عوام) سے کسی طرح بھی برتر اور ممتاز نظر آتے تھے؟ قائدین کو اس پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے۔

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

منصب رسالت سنت اور اسلامی فقہ اور قانون سازی کے سلسلے میں نہ صرف ہمارے روایتی متشدد علماء، بلکہ فکری طور پر کھلے ذہن کے نسبتاً روشن خیال علماء بھی بڑی حد تک جمود کا شکار نظر آتے ہیں (ہم نے اپنے بڑوں سے یہی سنا ہے، انہیں یہی کرتے ہوئے پایا ہے)۔ نظری طور پر تو یہ سبھی تسلیم کرتے ہیں کہ چوں کہ حاکمیت اعلیٰ صرف اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ہے، اس لیے قانون سازی کا اختیار بھی بلا شرکت غیرے اسی کو ہے: الا لہ الخلق والامر (الاعراف ۷:۵۴)۔ آگاہ ہو جاؤ، جس طرح تخلیق اسی کی ہے، اسی طرح حکم دینے کا اختیار بھی اسی کا ہے، لیکن مصنف سمیت تقریباً سبھی علماء اور اہل دانش سنت کو بالکل قرآن کی طرح اسلامی قانون کا نہ صرف ماخذ بلکہ قرآن کے پہلو بہ پہلو اسلامی تعلیمات کا منبع بھی قرار دیتے ہیں (ص ۲۰) میری رائے میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے ساتھ رسول ﷺ کے شرک کی یہ بھی ایک صورت ہے۔ اس سلسلے میں بھی ہم اپنے

Marfat.com

فکری سرمائے سے تہی دامن ہرگز نہیں۔ لیکن بدقسمتی سے علماء کے سوادِ اعظم میں اس کی طرف سے یا تو بے اعتنائی برتی گئی یا پھر جراءت کی کمی ہے۔ مثلاً برصغیر ہی کے حوالے سے شیخ احمد سرہندی نے ، جو سنّت کی تاکید اور بدعت کے رد میں بیشتر، صوفیا میں ایک ممتاز مقام رکھتے ہیں۔ واضح طور پر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ سنت، دراصل نبی اکرم ﷺ کا اجتہاد ہی ہے۔ آپ ﷺ کی حیات مبارکہ کے آخری لمحات میں ''قرطاس'' کے لیے آپ ﷺ کی فرمائش اور حضرت عمر کا یہ کہنا کہ ''ہمارے لیے کتاب اللہ ہی کافی ہے'' ایک غور طلب امر ہے۔ مسلمانوں کے سوادِ اعظم کو حضرت عمر کی فراست، دانائی اور معاملہ فہمی اور دیانت پر اعتماد ہے، اور اگرچہ خطا سے پاک وہ بھی تصور نہیں کیے جاتے۔ لیکن ان کے اس فعل پر کسی نے ردوکد نہیں کی ہے۔ لیکن اب صورت یہ ہے کہ حدیث کو نہ صرف قرآن کے مساوی ماخذ قانون کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے بلکہ علماء کا عام خیال یہ ہے کہ حدیث کتاب اللہ پر حکم ہے اور فوقیت رکھتی ہے۔ اس کی ایک چھوٹی سی مثال بدکاری کی سزا ہے۔ قرآن مجید میں اس کی سزا سو کوڑے بتائی گئی ہے (النور ۲:۶۷) اور دائرہ نکاح میں داخل ہو جانے کے بعد لونڈی کے لیے اس کی نصف سزا تجویز کی گئی ہے۔ (النساء ۴: ۲۵)۔ تاہم بیشتر فقہی ادب محض زانی کو سنگسار کرنے پر متفق ہے کہ حدیث، روایت تاریخ اور ''اجماع'' سے یہی ثابت ہوتا ہے۔ اس طرح حدیث اور سنت رسول ﷺ، ناسخ قرآن ٹھہرتی ہے۔ اس سلسلے میں کچھ دلچسپ توجیہات (اور جواز سزائے رجم)، سعودی عرب کی وزارت اومور مذہبی کی طرف سے شائع کردہ ترجمہ وتفسیر (حواشی مولانا شبیر احمد عثمانی (بیان القرآن) اور مولانا سید ابوالاموودودی (تفہیم القرآن) کی تفاسیر میں دیکھی جا سکتی ہیں۔ محمد علی لاہوری (بیان القرآن) نے سنت کو ناسخ قرآن ماننے سے انکار کیا ہے اور حدیث اور عمل رسول کی دوسری توجیہات کی ہیں۔ مولانا عمر احمد عثمانی کی ''فقہ القرآن'' بھی اس سلسلے میں ایک منفرد کوشش ہے۔ ڈاکٹر نجات اللہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ''شادی شدہ زانی کے لیے رجم 'سنگساری' کی سزا کا ذکر قرآن کریم میں نہیں ہے''۔ تاہم ان کے خیال میں یہ امر ''تحقیق طلب ہے کہ اصل سزا، سزائے موت ہے یا مخصوص طریقہ سزا (پتھر مار کر ہلاک کر دینا) بھی شرعی حیثیت رکھتا ہے''۔ (ص ۲۵، ۲۶)۔ گویا سزائے موت تو ہر حال میں امر طے شدہ ہے، اب ان کے خیال میں اجتہاد اس امر میں ہونا چاہیے کہ طریق سزا کیا ہو!۔ ہمارے بیشتر مفسرین

Marfat.com

اور علماء کے نزدیک شادی شدہ زانی / زانیہ کے لیے سنگ ساری (حدیث کے مطابق) اور غیر شادی شدہ کے لیے سو کوڑے (قرآن کے مطابق) سزا ہے۔ جو بظاہر درست نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ سورہ النور کی آیت میں ''الزانیہ والزانی'' کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں جو مطلقاً زانی عورت اور زانی مرد کے لیے ہیں۔ ان سے محض ''غیر شادی شدہ زانیہ اور زانی'' مراد لینا ایک مطلق حکم قرآنی کی غیر مطلوب اور نادرست تحصیر ہے۔ اس سے بھی زیادہ دلچسپ حضرت علیؓ کا وہ ''روایت کردہ'' فیصلہ ہے جب آپ نے ایک ایسے جرم پر فرمایا تھا کہ کتاب اللہ کے مطابق ہم اسے سو کوڑوں کی سزا دیتے ہیں اور رسول ﷺ کے عمل کے مطابق اسے سنگسار کرتے ہیں (دہری سزا!)۔

اسی طرح چور کی سزا میں ''قطع ید'' کا مسئلہ ہے۔ اگر قرآن مجید کی تفسیر قرآن ہی کے حوالے سے کی جا سکتی ہے تو سورہ یوسف (۳۱:۱۲) کی تفسیر غور طلب ہوگی، جہاں زنان مصر نے حضرت یوسف کو دیکھ کر اپنے ہاتھ قطع کر لیے تھے۔ پھر ہاتھ کو کاٹ کر جسم سے علیحدہ کر دینا ایک عادی چور کی انتہائی سنگین جرم پر دی جانے والی سزا تو ہو سکتی ہے جو چوری کو کسی ضرورت کے تحت نہیں کر رہا۔ اور یہ امر بھی ہمارے فقہا اور قانون سازوں کی توجہ کا طالب ہے کہ قومی خزانوں کو لوٹنے والے قائدین اور مقتدرہ سے تعلق رکھنے والے با اثر معززین پر، جنھوں نے اپنے زیر انتظام اداروں یا دوسرے اداروں کو چوری اور لوٹ کھسوٹ کا ہدف بنایا ہے ان حدود کا اطلاق ہو گا یا نہیں۔

اسی طرح ارتداد کے مسئلے میں اٹھائے گئے سوالات بھی اہم ہیں۔ قرآن مجید میں سورۃ البقرہ ۲:۲۱۷ اور سورہ المائدہ ۵:۵۴ میں اس کا ذکر ہے۔ مگر کہیں مرتدین کو واجب القتل نہیں کہا گیا۔ سورہ النساء ۴:۸۹، ۹۰ میں جہاں ان منافقوں کا ذکر ہے، جو مسلمانوں کو چھوڑ کر ان کے دشمنوں اور کافروں سے جا ملیں اور ان کی روش معاندانہ ہو۔ ان سے جنگ کرنے کے لیے ضرور کہا گیا ہے۔ مگر اس سے بھی قتل مرتد کے حکم کا استنباط نہیں کیا جا سکتا کہ یہ لا اکرہ فی الدین۔۔۔ (دین میں کوئی زبردستی نہیں ۲:۲۵۶) کے بھی منافی ہے۔ نبی ﷺ کے عہد میں کسی شخص کے مرتد ہونے کا سوائے اس کے اور کوئی مطلب نہیں تھا کہ وہ دشمنوں سے جا ملا ہے اور 'برسر جنگ باغیوں' میں شامل ہو گیا ہے، اسی لیے اس کا قتل جائز ہو سکتا تھا۔ یہاں ایک زمانہ امن اور عام حالات میں

Marfat.com

کسی شہری کے ترک اسلام پر توبہ کے لیے ''تین دن'' کی مہلت یا ''مزید وقت'' (ص ۲۶) دینے کا کوئی مسئلہ نہیں ہے کیونکہ اس طرح کی سزا کے قانون سے سوائے منافقت کے کسی اور چیز کو فروغ نہیں ہوسکتا۔ اس طرح کے قانون کے نفاذ کے بعد وہ کون سا بے وقوف مرتد ہوگا جو ذہنی طور پر ترک اسلام کے بعد بھی ''حق کا جھنڈا'' لے کر کھڑا ہو جائے اور اعلان کرے کہ ''میں نے اسلام سے کنارہ کشی کی ہے، آیئے مجھے ارتداد کی سزا یعنی قتل سے سرخ رو کیجیے!''۔

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

Marfat.com

شارع نے چند متعین حدود کے ساتھ آزادی دے رکھی ہے، ان میں پابندی کیوں کر عائد کی جا سکتی ہے؟

''عائلی قوانین میں اصلاح'' کے عنوان سے فاضل مصنف کا یہ موقف بالکل درست ہے کہ ان امور میں اختلافات سے مفر ممکن نہیں، لیکن بحث وگفتگو سے ان میں کمی کی جا سکتی ہے۔'' تعدد ازدواج کے حق کی تحدید اور ضابطہ بندی، طلاق کے اختیار کو بعض آداب کا پابند بنانا، حق خلع کی تجدید، مطلقہ کے حقوق، ایک ساتھ تین طلاقوں کا مسئلہ، صغیرہ کے نکاح، ولایت اجبار اور خیار بلوغ ۔۔۔ یتیم پوتے کی وراثت'' پر بلاشبہ غور وفکر کی ضرورت ہے۔ مگر یوں بھی نہیں کہ ان مسائل پر فقہ کے ائمہ اربع اتفاق ہو۔ فقہ حنفی، جس کی ہمارے ملک کی اکثریت سے تعلق رکھنے والے علماء نمائندگی کرتے ہیں، بعض دوسرے مسالک اس سے اختلاف بھی کرتے ہیں (مثلاً بیک وقت تین طلاقوں کے مسئلے میں) اسی طرح صغیرہ کے نکاح کا مسئلہ ہے جو ہماری تاریخ اور اہل سیر کی ایک افسوس ناک غلطی کے نتیجے میں پیدا ہوا۔ (یہ مغالطہ کہ نبی ﷺ نے حضرت عائشہ سے اس وقت نکاح کیا جب وہ ۶ سال کی بچی تھیں، اور ۹ سال کی عمر میں ان کی رخصتی ہوئی، جب کہ وہ گڑیوں سے کھیلتی تھیں!) اس پر اب جو تحقیق ہو چکی ہے (حکیم نیاز احمد: عمر عائشہ؛ مولانا عمر احمد عثمانی: فقہ القرآن ج ۲؛ حبیب الرحمٰن کاندھلوی: تحقیق عمر عائشہؓ وغیرہ) اس سے اب اس امر میں کوئی تعارض باقی نہیں رہ سکتا کہ نکاح کے لیے بلوغ کی شرط کے ساتھ صغر سنی میں نکاح کیسے ہو سکتا ہے۔ بدقسمتی سے ہمارے اکثر علماء میں اب اس جرات کی کمی ہے کہ وہ فقہ اور قانون کو تاریخ کی ناروا زنجیروں اور جھوٹے بوجھ سے آزاد کر سکیں جو ابتدائی صدیوں میں ائمہ کے ہاں نظر آتی ہے۔

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

Marfat.com

۳۵) وہ کہتے ہیں کہ نئے اسلامی معاشرے کی تشکیل میں اپنے ماہرین معاشیات کا تعاون حاصل کرنا ہے۔۔۔۔ان غلط فہمیوں کا ازالہ ضروری ہے"۔(ص ۳۵)

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

Marfat.com

ہے اور نہ پسندیدہ۔ جس طرح امام ابوحنیفہ کے فتاوی اور امام یوسف کے بہت سے فیصلے آج کے مسائل کے لیے بالفعل مسکت نظیر نہیں بن سکتے کہ حالات اور زمان ومکان کی تبدیلی سے قوانین میں ترمیم بھی ناگزیر ہوجاتی ہے (قطبین کے قریب سحر وافطار) اس لیے یہ کہنا کہ ''مستقبل کی اسلامی ریاست کے متوقع مسائل'' کے پیش نظر لٹریچر تیار کیا جائے اور ایک ''ترقی پذیر اسلامی ریاست کے لیے موزوں معاشی پالیسی مرتب کرنے'' پر توجہ دی جائے (ص ۳۷) میرے خیال میں ایک سعی لاحاصل میں خود کو الجھا دینے والا کام ہوگا۔ ان امور سے متعلق وسیع تر حدود وخطوط کا تعین تو ہوسکتا ہے مگر تفصیلات یقیناً پیش آمدہ حالات کے تناظر ہی میں مرتب ہوں گی۔ ناموزوں نہ ہوگا اگر میں یہاں بیسویں صدی کے ایک بڑی سیاسی، معاشی تجربے کی مثال دوں۔ جو مروجہ نظاموں سے بالکل ہٹ کر ایک قطعی مختلف تمثال کو پیش کرتا تھا۔ میری مراد انقلاب روس (۱۹۱۷ء) اور وجود میں آنے والی (سابق) سوویت یونین سے ہے۔ ایک بالکل مختلف سیاسی، معاشی اور معاشرتی ڈھانچہ کھڑا کرنے والوں نے یوں نہیں کیا کہ پہلے اپنی مستقبل کی تمام سیاسی اور معاشی حکمت عملی اور تفصیلات وجزئیات پر مبنی ایک نصاب مرتب کر لیتے تاکہ (متوقع) انقلاب کے بعد اسے رواج دیا جاسکے۔ بلکہ ہوا یوں کہ وسیع تر تناظر اور عمومی پالیسی کے تحت پیش آمدہ مسائل کو حل کرنے کے لیے قانون سازی کی گئی۔ سعی وخطا کے تحت بہت کچھ ترمیمیں اور تبدیلیاں بھی ہوئیں لیکن اس میں شک نہیں کہ ایک بالکل مختلف معاشی نظام وجود میں آیا جس میں ریاستی جبر کے باوجود عوام کی بنیادی ضروریات کی تکمیل کو حکومت نے اپنے ذمے لے لیا تھا۔ اس نظام کی کمزوریاں اور بالآخر اس کا انہدام ایک دوسری کہانی ہے۔

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

Marfat.com

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

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

اقبال

عبدالقدیر سلیم

☆............☆............☆

اس میں شک نہیں کہ ہر زمانہ میں، اسلام کے بنیادی مصادر کی روشنی میں علماء دین کی مجتہدانہ تعبیر، تفسیر اور تشریح کرتے رہے ہیں۔ لیکن اس ضمن میں چند باتیں اہم ہیں اور جن کو سامنے رکھنے سے مسئلہ کی تفہیم میں آسانی پیدا ہوسکتی ہے۔ سوادِ اعظم کے فقہا، قضاۃ، مدرسی علماء اوران لوگوں کی اکثریت نے جو بالواسطہ یا بلاواسطہ حکومت سے منسلک رہے ہیں (چاہے ناصح کی شکل میں یا عامل کی) تمام اجتہادی کوششوں کو اس علمی پیراڈائم میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے جو 'اسلامی ریاست' کے قائم ہوجانے کے فوراً بعد اسلامی دنیا میں تسلیم کرلیا گیا تھا اور جس کی

Marfat.com

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

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

میری دانست میں حضرت عمرؓ کی اجتہادی تمثال بعد میں قائم ہونے والی نظیر سے نوعی اعتبار سے مختلف تھی۔ مجھے ایسا نظر آتا ہے کہ حضرت عمر قرآنی اور معاشرتی مسائل سے متعلق قرآنی احکامات کو فروعی (اصطلاحی معنوں میں) سمجھتے تھے، کلّی نہیں۔ البتہ ان کی نظر اس کلیّت (اصطلاحی معنوں میں) تک ضرور پہونچ گئی، جو خصوصی احکامات کے پس پشت کارفرما تھا۔ ان کے ایسے فیصلوں میں جو بظاہر قرآن سے مغائر نظر آتے ہیں (مثلاً طلاق اور زکوۃ کے معاملہ میں ان کے فیصلے) یہی فلسفہ کارفرما تھا۔ بعد میں ان باتوں کو حضرت عمرؓ کے علوء مرتبہ سے متعلق کر دیا گیا

Marfat.com

اور کہا گیا کہ اس مرتبہ عالی تک اور کوئی نہیں پہونچ سکتا، اس لیے اس حق کو حضرت عمر کی شخصیت کے ساتھ خاص کر دیا گیا یا پھر مصالح مرسلہ کے ضمن میں اس کی تشریح کی گئی اور کسی نہ طرح اس کو استنباط کے اسی سانچے میں ڈھال دیا گیا، جو بعد میں فقہی طرز فکر کا طرہ امتیاز بنا۔

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

اسلامی تاریخ میں نئی انفرادی، اجتہادی کوششوں کے باوجود، مقتدر طبقوں کے زیر اثر، کوئی دوسری کوشش عام نہیں ہوسکی۔ اس بات کو بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ اسلامی تاریخ میں قانون سازی کے لیے کوئی پارلیمنٹ یا مقننہ نہیں تھی۔ یہ علماء کی انفرادی کوششیں تھیں، اور ان کے ماننے والوں کا ایک طبقہ، جن میں سے بعض کو اس وقت کے مقتدر طبقہ کی حمایت حاصل ہوگئی تھی۔ حنفی فقہ کو ملکی قانون کسی مقننہ کے عمل نے نہیں بنایا، بلکہ مقتدر کی مصلحتوں کے پیش نظر، ایک فرمان شاہی نے اس کو مملکت کا قانونی درجہ دیا۔ لیکن اس کے باوجود دوسرے مسالک کے قاضی، اپنی اپنی فقہوں کی مناسبت سے فتویٰ دے دیا کرتے تھے۔ اور حکومت ایسے فتوؤں کو جو اس کے اقتدار کے لیے مسئلہ نہ بنیں، نافذ بھی کر دیا کرتی تھی۔ مختلف ممالک میں مختلف فقہی مسالک ہیں اور ان کے اختلاف کا سبب بھی یہی تھا۔ یہ اختلافات بعض اوقات دین سے انحراف گردانے گئے اور کفر کے فتوؤں کا سبب بنے۔ آپ ذرا غور کریں کہ کفر کے فتوؤں کے پس پشت عموماً نفرت یا عناد کا جذبہ کارفرما نہ تھا۔ بلکہ یہ اس منطق کا لازمی نتیجہ تھا جو فلسفہ تضاد پر مبنی تھی اور جس میں ارسطو کی منطق کے

Marfat.com

بنیادی اصول نا قابل تغیر اور فکر کا منتہا تھے۔ 'کوئی شئے یا تو ہے، یا نہیں ہے،' دو متضاد قضایا بیک وقت جائز نہیں ہو سکتے'، اور'حق اور غیر حق کے درمیان تیسری راہ ناممکن ہے'۔ اب اگر قرآن اور سنّت کے بعض جملوں سے اس منطق کی وساطت سے کوئی نتیجہ اخذ کرتا ہے تو اس کے نزدیک باقی تمام نتائج ناممکنات یا غیر حق کی صف میں چلے جاتے ہیں اور ظاہر ہے ناحق پر ایمان کفر ہے۔ اس لیے ان قضایا کو تسلیم کرنے والا کافر ہوا۔ اس معاملہ میں چونکہ صرف منطقی یا علمی قضایا سے بحث نہیں ہوتی، بلکہ ان کے ساتھ انسانی ارادہ بصورت ایمان شامل ہو جاتا ہے تو پھر یہ ایمانی معاملہ بن جاتا ہے۔ اور اس میں صرف عقل کی، نسبتاً مجرّد اور خشک کارفرمائی نہیں رہتی، بلکہ انسانی جذبات بھی بصورت ایمان اس کے ساتھ شامل ہو جاتے ہیں۔ 'اہانت خدا، اور رسول' کے مجرموں کا، انفرادی طور پر قتل کر دینا اسی فکر کا نتیجہ ہے اور اس معاملہ میں قاتل کسی حد تک ذہنی طور پر معذور ہوتا ہے، اس لیے کہ اس کی نفسیات میں 'جذبہ حق' کی اتنی شدّت ہوتی ہے کہ وہ اپنے عمل کے عقلی محرکات پر غور کرنے کے قابل نہیں رہتا۔

جہاں تک اجتہاد اور انتشار فکر میں تمیز کا تعلق ہے وہ بڑی حد تک موضوعی معاملہ ہے اور کبھی اجتہاد اور انتشار ذہن کی حدود ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتی ہیں۔ انتشار فکر کی جڑیں چونکہ کسی منطق یا فلسفہ میں پیوست نہیں ہوتیں اس لیے زمانہ اس کو خود بخود فکری میدان سے ہٹا دیتا ہے۔ اسلامی تاریخ انتشار کے واقعات سے بھری پڑی ہے۔ خود حضور کے وصال کے فوراً بعد ارتداد کی جنگیں اور نت نئے پیغمبروں کے دعویٰ ہائے نبوت انتشار کی اوّلیں مثالیں ہیں لیکن اسلامی تاریخ کے پس منظر میں وہ صرف وقتی شورشیں تھیں جو جلد مٹ گئیں۔ اسی طرح دوسری انتشاری فکریں بھی اسی طرح معدوم ہو گئیں۔ لیکن معتزلہ کی فکر، تصوف کی مابعدالطبعیات، علم کلام، ابن رشد کی منطق، شاہ ولی اللہ کی فکر اب بھی فکری میدان میں اپنی جڑیں رکھتی ہیں اور ان افکار کے پیروکار بھی اسلامی دنیا میں موجود ہیں۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بعض مسلم مفکرین، بشمول نجات اللہ صدیقی اس تمثال سے متاثر ہیں جو پوری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے چکا ہے تو اعتراض اگر صرف اس بات پر ہے کہ وہ تمثال مغرب سے آئی ہے تو یہ کافی نہیں ہے۔ پچھلے چودہ سو سال سے جس تمثال کے زیر اثر غالب

Marfat.com

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

'ترقی' کے عصری مغربی تصور پر تنقید تو ممکن ہے مثلاً یہ کہ ترقی کا یہ ماڈل ظالمانہ ہے، اقلیت کو تو فراوانی عطا کر سکتا ہے، سارے انسانوں کو نہیں۔ استحصال اور وسائل کی بربادی اس کا لازمی تقاضا ہیں، یہ انسان کو 'حیوان صارف' بنا دیتا ہے اور امروز کے لیے فردا کو قربان کر دینے کا رجحان رکھتا ہے۔ اس کا امکان ہے کہ بازار کی معاشیات کے متبادل اور کسی قسم کے معاشی نظام کا قیام فلاح انسانی کے لیے زیادہ مفید ہو، لیکن یہ نظام بھی اسی استدلالی بنیاد اور تجرباتی حقائق کی روشنی میں تشکیل دیا جا سکتا ہے جو معاصر فکر کا خاصہ ہے اور اس سے خوف زدہ ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ فلاح انسانی کے لیے 'مفید' ہونے کا ایک متوازن اور متوازی فلسفہ بھی تشکیل پا سکتا ہے جو محض 'افادیت' کے اس خاص نقطہ نظر پر مبنی نہ ہو جو بنتھم اور مل کے فلسفوں کا خاصہ تھا۔ اور یہ سب کام بھی کسی نہ کسی ایسے استدلال پر مبنی ہو سکتے ہیں جس کو عصر حاضر کا ذہن استدلال سمجھ کر قبول کر سکے۔

میں یہاں پھر اس اہم مسئلہ پر توجہ دلانا چاہتا ہوں جو ہمارے فکر میں ارتقاء کی رکاوٹ کا اصل سبب ہے۔ اگرچہ اس سے پہلے بھی اس مسئلہ کی طرف توجہ مبذول ہوتی رہی، لیکن چونکہ اس

Marfat.com

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

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

۱۔ قرآن بنیادی طور پر ایک ہدایت ہے۔ ہدایت کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس میں انسانی زندگی کے ہر عمل اور فعل کے لیے خصوصی یا عمومی ہدایتیں موجود ہیں۔ قرآن زندگی کی ایک نہج اور رخ کی طرف اشارہ کرتا ہے اور بحیثیت مجموعی ایک صاف ستھری اور صالح زندگی کا نقشہ کھینچتا ہے۔ صالحیت کی عملی شکل اپنے زمانہ کے اعتبار سے پیش کرتا ہے اور سب سے بڑا اسوہ خود صاحب قرآن کی ذات میں ہے۔ ہدایت معاشرتی اور انسانی رشتوں کے نبھاؤ کا نام ہے۔ جو ایسی اعلیٰ اقدار پر قائم ہے جن کو ہمیشہ سے انسانیت نے تسلیم کیا ہے۔ قرآن کی اصطلاح میں وہ معروف بھی کہی جاتی ہیں۔ اعلیٰ اقدار کی ضد منکر کے نام سے موسوم ہے۔

۲۔ جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ قرآن اصول دیتا ہے، زیادہ صحیح مفروضہ نہیں ہے۔ جہاں تک انسان کی معاشرتی زندگی اور اس کی دنیاوی معلومات کا مسئلہ ہے اس بارے میں قرآن خصوصی احکام دیتا ہے۔ اگرچہ وہ تعداد میں کم ہیں۔ بعض احکام کو حدود بھی کہا گیا ہے۔ امت مسلمہ کا عام فکری رجحان یہ رہا ہے کہ تمام انبیاء کرام ایک ہی پیغام لے کر دنیا میں آئے، لیکن حالات اور زمانہ کے اعتبار سے شرائع بدلتے رہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ اسلام نے آخری شریعت دے دی ہے اور آئندہ اس میں کمی بیشی کا امکان نہیں ہے۔ یہ تصور دین کی تکمیل،

Marfat.com

اتمام حجت اور ختم نبوت کے تصورات پر قائم استدلال پر مبنی ہے۔ ان تینوں تصورات کی نفی کے بغیر بھی ان پر ایک دوسرے استدلال کی عمارت کھڑی کی جا سکتی ہے۔ میری دانست میں قرآن حکیم میں معاشرتی معاملات سے متعلق احکامات کی نوعیت خصوصی ہے عمومی نہیں۔ چاہے وہ چور کے ہاتھ کاٹنے کی سزا ہو، طلاق کا معاملہ ہو، تعدد ازدواج ہو یا کوڑے مارنے کی سزا۔ یہ احکامات خصوصی احکامات ہیں البتہ ان میں ایک عمومی اور عالمگیر اصول مضمر ہے اور وہ معاشرہ سے چوری کا خاتمہ، عورتوں کے حقوق اور جرائم پر سزا دینے کے استحقاق سے تعلق رکھتا ہے۔ ان تمام معاشرتی اعمال میں اخلاقی اصول کارفرما ہیں اور مقصود اور مطلوب ایک اخلاقی معاشرہ کا قیام ہی ہے۔ سزاؤں کا مقصد بھی قطع ید، یا کوڑے نہیں، بلکہ معاشرہ کو ان جرائم سے پاک کرنا ہے۔ اس نقطہ نظر کی تائید وہ فیصلے بھی ہیں جو اوّلیات عمر کے نام سے مشہور ہیں، جو حضرت عمر نے اپنے دور خلافت میں خاص طور پر طلاق اور زکوۃ کے بارے میں کیے تھے۔ ان فیصلوں سے نہ تو قطعاً قرآن کی نفی ہوتی ہے اور نہ کوئی حکم ان معنوں میں منسوخ قرار پاتا ہے جن معنوں میں علماء سمجھتے ہیں۔ ناسخ و منسوخ کی بات آ گئی ہے تو یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ منسوخ کے معنی معدوم ہو جانے کے نہیں ہیں۔ بلکہ صرف اس قدر ہیں کہ جو حقیقت یا سچائی، اس اوّل حکم میں تھی اس کو نئے حکم نے اپنے اندر سمو لیا ہے۔ نیا حکم درحقیقت ایک ایسا امتزاج ہے جو نئے اور پرانے دونوں پر محیط ہے۔ پرانی شریعتوں کے منسوخ ہونے میں بھی یہی رمز کارفرما ہے کہ وہ حقائق جن کا اظہار انبیاء سابقون کی شریعتیں تھیں اب ایک نئی شریعت میں اپنی حقیقت کو برقرار رکھے ہوئے ہیں۔ اسی لیے آئندہ بھی شرعی احکام کی تبدیلی سے نہ تو کوئی قرآنی حکم معدوم ہوگا اور نہ اسلام ختم ہوگا۔ نئے حالات کی روشنی میں البتہ اس کا اظہار نئے طور طریقوں سے ہوتا رہے گا۔

۳۔ قرآن کے کتاب ہدایت ہونے کا مطلب یہ بھی ہے قرآن سائنس، طب یا انجینئرنگ کی کوئی کتاب نہیں اور ان مسائل کے متعلق اس سے کوئی استنباط کرنا اسی طرح ہوگا جیسے کسی ادبی شہ پارے کو سائنسی علوم کی بنیاد بنانا۔ قرآن میں حسّی علم، واقعات، اور قصص سے متعلق جو باتیں ملتی ہیں، ان کا اصل منشا کسی تاریخی حقیقت، کسی سائنسی مسئلہ یا کسی فطری طبعیاتی عمل کے متعلق حکم لگانا نہیں ہوتا۔ یہ تمام باتیں گفتگو کا حصہ ہوتی ہیں اور اس گفتگو یا کلام سے منشاء ہدایت یا

Marfat.com

اخلاقی حکم ہوتا ہے۔ یہ بات بھی سمجھ لینی چاہیئے کہ الہامی کلام، جس زمانہ میں نازل ہوتا ہے اسی زمانہ کے مبلغ علم کو استعمال کر سکتا ہے اور کرتا ہے۔ قرآن سے آج کل کے سائنسی انکشافات کی پیشن گوئی ثابت کرنا ایک دلچسپ مشغلہ تو ہو سکتا ہے، ایک سنجیدہ سائنسی یا علمی استدلال نہیں۔

۴۔ جس طرح قرآن فطری علوم کی کتاب نہیں ہے اسی طرح یہ قانون کی کتاب بھی نہیں ہے کہ اس کی دفعات کو سامنے رکھتے ہوئے جج اسی طرح فیصلے کریں جس طرح تعزیرات ہند سے عدالتوں میں فیصلہ کیے جاتے ہیں۔ زمانہ جدید میں اسلامی شریعت کے جو مسائل درپیش ہیں ان کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ ہم نے قرآنی آیات کو ایک مجموعی ہدایت کی بجائے قانون کی دفعات کا درجہ دے دیا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ ہم پھر اسی منطق کے پابند ہو گئے، جو سول اور فوجداری عدالتوں میں رائج ہے۔ اور ہم نے قرآنی پیغام کی اس روح کو نظر انداز کر دیا جو خصوصی احکام کے پس پشت کارفرما تھی، اب ہمارا استدلال لغت کی کتابوں اور استخراجی طریقوں کا پابند ہو گیا۔ اور ہم نے اس بات کو نظر انداز کر دیا کہ لفظ کے معنی لغت میں نہیں ملتے، لغت میں لفظ کی جگہ دوسرے الفاظ ملتے ہیں۔ اور قرآن کبریٰ قضایا کا مجموعہ نہیں ہے۔ ہم نے فکر کے اس قیمتی thrust کو بھی نظر انداز کر دیا جو ختم نبوت کا عقیدہ علم کو فراہم کرتا تھا اور جس نے ہمیں اس بات کی آزادی دی تھی کہ اپنی فکری مساعی کو تفہیم دین کے لیے استعمال کریں۔

آج کل سود کا مسئلہ شرعی عدالتوں میں زیر بحث ہے۔ اس بحث میں قضیہ کبریٰ یہ ہے کہ سود حرام ہے۔ سود کے معنی البتہ مختلف وکلاء کے نزدیک مختلف علیہ ہیں۔ کچھ لوگوں کی نظر میں اضعافاً مضعافاً (زیادہ سود) حرام ہے اور واجبی سود حرام نہیں ہے۔ کچھ کے لیے ہر قسم اور ہر مقدار کا سود حرام ہے اور کچھ کے لیے بنک کا سود ربوٰ کی تعریف میں نہیں آتا۔ یہ ساری باتیں اپنی جگہ ایک دلیل کی قوت رکھتی ہیں۔ لیکن دو باتوں کو نظر انداز کر دیتی ہیں۔ کہ ربوٰ کی حرمت ایک مخصوص معاشی، معاشرتی، اور اخلاقی حکم ہے جو حالات کے پیش نظر دیا گیا تھا۔ البتہ اس میں جو مطلق اصول کارفرما ہے وہ لوگوں کی مجبوریوں سے فائدہ نہ اٹھانے اور استحصال نہ کرنے کا ہے۔ اگر کسی وجہ سے سود کو ختم کر کے جو نظام معیشت اختیار کیا جائے اس میں استحصال کے امکانات زیادہ ہوں اور وہ لوگوں کی مجبوریوں سے زیادہ فائدہ اٹھا رہا ہو تو وہ بھی اسی طرح حرام ہو گا جس طرح سود حرام

Marfat.com

تھا۔اصل مسئلہ ایک منصفانہ معاشی نظام کے قیام کا ہے۔ہم اپنی سادگی سے یہ سمجھنے لگے ہیں کہ سود کو حرام کر کے اور زکوۃ کو ادا کر کے ہم ایک منصفانہ معاشی نظام قائم کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے۔اگر ایسا ہوتا تو کتنا اچھا ہوتا،لیکن واقعاتی دنیا میں ایسا ممکن نظر نہیں آتا۔

دوسری غلطی جو اس بارے میں ہم کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہم مقاصد اور ذرائع کی تفہیم میں خلط بحث کرتے ہیں۔جس طرح چور کو سزا دینا مقصود نہیں ہے اسی طرح سود کا خاتمہ مقصود نہیں ہے۔ سود تو ایک ذریعہ ہے معاشی عدم استحصال یا استحصال کا۔اگر قرض لیے ہوئے راس المال پر زیادتی کسی طور ایک بہتر معاشی نظام کو جنم دے سکتی ہے تو فیصلہ پھر سود کے بحیثیت ایک ذریعہ کے مفید یا مضر ہونے کا ہوگا۔اور حکم بھی اس کے مفید یا مضر ہونے پر لگے گا۔سود کی حرمت کی علت استحصال ہے اگر سود کی کلی عدم موجودگی استحصال کا سبب ہو تو معاشی نظام میں سود کو ایک ذریعہ سمجھ کر ہر قسم کی ترمیم کی جا سکتی ہے۔سود ایک اخلاقی قدر نہیں ہے جو فی نفسہ اچھی یا بری ہو،وہ ایک ذریعہ ہے جس کی موجودگی باعث شر تھی اور جس کی عدم موجودگی مطلوب۔اس کے شر ہونے کا سبب وہ مقصد تھا جس کے لیے سود ایک ذریعہ کی حیثیت سے استعمال ہوتا تھا۔اگر ماہرین معاشیات یہ کہتے ہیں اور اگر تجربہ سے ثابت ہوتا ہے کہ بنک کے سود کو ختم کر کے ہم ایک بدتر سرمایہ داری نظام کو جنم دیں گے اور عامۃ الناس زیادہ مالی مشکلات کا شکار ہونگے تو اس مسئلہ پر اسی نقطہ نظر سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔حرمت اور حلت اس ذریعہ کے مفید یا مضر ہونے پر منحصر ہے۔فی نفسہ نہیں۔

یہ بات اس وقت تک سمجھ میں نہیں آسکتی جب تک زبان و بیان کا ایک اور مسئلہ صاف نہیں ہو جائے۔انسانی کلام مختلف نوعیتوں کا ہوتا ہے اور ہر نوعیت کے کلام کے صدق و کذب کے معیارات مختلف ہو سکتے ہیں اور ہوتے بھی ہیں۔مثلاً حکم دینا،استعجاب کا اظہار کرنا،امر واقعہ کا بیان کرنا،چیزوں کو پسند یا ناپسند کرنا،کہانی کہنا،تکلیف سے آواز نکالنا،وفور خوشی میں کلمات ادا کرنا،حسابیات کے قاعدوں کو بیان کرنا،غیر مرئی باتوں کا بیان کرنا۔غرض اسی قسم کے بے شمار کام ہیں جو انسان زبان اور کلام کے ذریعے انجام دیتا ہے۔بعض کلام ایسے ہوتے ہیں جو ایک خاص انداز میں کسی مقصد کے تحت ترتیب دیئے گئے ہوتے ہیں اور ان میں الفاظ کے معانی بڑی حد تک متعین ہوتے ہیں۔جیسے کہ قانونی دفعات،حسابی قاعدے،الجبرے کا بیان وغیرہ۔ہم اپنی

Marfat.com

زندگی میں کلام کو مختلف طریقوں سے استعمال کرتے ہیں اور اکثر اس کے معنی اس سیاق سباق سے متعین ہوتے ہیں جس میں وہ بولا گیا ہے۔ علمی مقاصد کے لیے ہم کلام کی چند اہم قسموں کی طرف اشارہ کرسکتے ہیں۔ اور وہ کچھ اس طرح ہونگی۔

(۱) بیانیہ:۔ یہ کلام حسی مواد کے بیان پر مشتمل ہوتا ہے اور اسی زبان میں سائنسی مشاہدات بھی بیان کیے جاتے ہیں۔ مثلاً آگ جلاتی ہے، پانی آکسیجن اور ہائیڈروجن کے ایک خاص تناسب میں ملنے سے بنا ہے۔ روشنی ۱۸۶۰۰۰ میل فی سکنڈ سفر کرتی ہے، وغیرہ۔ اس قسم کے کلام کی صحت یا عدم صحت کا پتہ چلانے کے لیے کچھ معیارات ہیں جو ہم نے بنائے ہیں اور اگر چہ ان معیارات میں کبھی کبھی تبدیلی آسکتی ہے لیکن یہ تبدیلی بھی وہ حقائق متعین کرتے ہیں جو ہم کو معلوم ہوتے رہتے ہیں۔ یہ بات کہ روشنی ایک خط مستقیم میں سفر کرتی، یا نہیں کرتی ہے، چند حقائق کے معلوم ہونے، یا چند پیش گوئیوں کے درست ہونے پر معلوم ہوتا ہے۔ یہ پیش گوئیاں مفروضات پر منحصر ہوتی ہیں اور اگر حقائق ان مفروضات پر مہر تصدیق ثابت کردیتے ہیں تو مفروضہ ایک قانون بن جاتا ہے۔

اس قسم کے کلام میں جملوں کا صادق اور کاذب ہونا ایک تمثال کے اندر ہوتا ہے۔ یا یوں سمجھئے کہ یہ گفتگو کا ایک مخصوص نظام ہے۔ جس طرح شطرنج کی ایک زبان ہوتی ہے اور اس میں ہار جیت کے معنی، مہروں کی چالیں، اور صحیح یا غلط کے معیار،' ان اصولوں، قواعد، اور طور طریقوں کی تمثال کے اندر ہوتے ہیں جو شطرنج کے کھیل کے لیے ایک پیشگی شرط ہے۔ اگر چہ یہ بات قرین قیاس نہیں ہے لیکن منطقی امکان ضرور ہے کہ شطرنج کی تمثال مکمل طور پر تبدیل ہوجائے اگر اس کھیل کے اصول وضوابط میں جزئی یا کلی تبدیلی کرلی جائے تو یہ تبدیلی پھر ان الفاظ کے معانی کو متعین کرے گی جو شطرنج کھیلنے میں ہم استعمال کرسکتے ہیں۔

اس قبیل کا جب کوئی جملہ کسی کلام میں آتا ہے تو پہلا سوال یہ ہوتا ہے کہ اس جملہ کے بولنے کا مقصد کیا ہے۔ مثلاً سورج مشرق سے نکلتا ہے۔ یا زمین ساکن ہے یہ دو جملے اگر مندرجہ بالا تمثال کا حصہ ہیں تو ان کی صحت یا عدم صحت کا معیار وہی ہوگا جو اس تمثال میں مستعمل ہے۔ یہ بیان، اگر بائبل یا قرآن میں موجود ہے تو اس کا منشا یقیناً سننے والوں کو سائنسی حقائق کا علم دینا نہیں

Marfat.com

ہوگا۔ بلکہ اس زمانہ کے معروف علم کو کلام میں کسی دوسرے مقصد کو حاصل کرنے کے لیے استعمال کرنا ہوگا۔ مثلاً خدا کی قدرت پر ایمان لانے کی ترغیب، یا فطرت میں نظام کی موجودگی سے، ایک ناظم کے موجود ہونے کا استدلال وغیرہ۔ واقعاتی یا حسّی بیان، اگر آگے چل کر سائنسی ترقی کی وجہ سے مشتبہ ہو جائے، یا غلط ثابت ہو جائے تو اس سے الہامی کلام کے الہامی ہونے یا نہ ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

۲۔فوق فطری کلام:۔ یہ کلام عام طور پر مابعدالطبعیاتی یا مذہبی تصورات کے بیان پر مشتمل ہوتا ہے۔ مثلاً حقیقت کی اصل روحانی ہے یا مادّی کائنات کی اصل پانی ہے یا چار عناصر، خدا ہے، فرشتے وجود رکھتے ہیں، زندگی کے بعد آخرت کی زندگی آنے والی ہے۔ ان میں بعض تصورات، جو ابتدائی فکر میں مابعدالطبعیات سے متعلق تھے، بالآخر طبعیات سے متعلق ہو گئے اور طبعیاتی گفتگو کی تمثال میں ان کی صحت یا کذب کا فیصلہ کیا جانے لگا۔ مثلاً یہ کہ کائنات میں ایک خاص تعداد میں عناصر موجود ہیں، یا ان عناصر کی ایٹمی ترکیب ایک خاص قسم کی ہے۔ مابعدالطبعیاتی نظاموں سے متعلق دوسرے تصورات ایک علیحدہ منطقی تمثال پر منحصر ہوتے ہیں۔ اور ان کی صحت اور کذب کا معیار وہ تمثال اسی طرح فراہم کرتی ہے جس طرح شطرنج کے کھیل کے قواعد وضوابط، شطرنج کی چالوں کی صحت یا عدم صحت ہار اور جیت کا فیصلہ کرتے ہیں۔ یہ تمثال اور اس کی منطق، بیانیہ گفتگو کی تمثال اور منطق سے مختلف ہوتی ہے۔ جہاں تک مذاہب کا تعلق ہے، اس کی تمثال اور مابعدالطبعیاتی تمثال میں کبھی کبھی ایک گونہ مماثلت ہوتی ہے لیکن یہ دونوں لازماً ایک نہیں ہوتے۔ مابعدالطبعیاتی افکار میں اگر چہ تصورّیت اور مادّیت کے ماننے والے ایک دوسرے سے مختلف ہیں، اور ایک دوسرے کی نفی کرتے ہیں لیکن فکر کے زمرہ میں شامل ہیں۔ صحت اور کذب کی درونی مسائل ان کے اپنے اپنے پیراڈائم میں طے ہونگے۔ اور دونوں کے آپس کے مسائل، ایک تیسرے ممکنہ نقطہ نظر سے دیکھے جاسکتے ہیں۔ یہ دونوں اگر چہ ایک دوسرے کی نفی کریں گے، لیکن انسانی فکر کے ایک بڑے دائرہ میں وہ شامل رہیں گے۔ یہ دلیل کہ فلسفہ اور مذہب اس لیے ایک ہی تمثال کے تحت ہیں کہ دونوں کچھ حقائق کے درست ہونے کو تسلیم کر کے آگے بڑھتے ہیں، اس لیے صحیح نہیں کہ مابعدالطبعیاتی فکر میں اگر کوئی تنازعہ پیدا ہو تو حکم

Marfat.com

برہان ہوتی ہے اور عقائد اس برہان کی روشنی میں تغیر اور تبدل کا اثر قبول کرتے ہیں۔ مذہب کے بارے میں برہان مؤید تو ہوسکتی ہے لیکن اگر کسی طور پر وہ عقائد کا ساتھ نہ دے تو حکم نہیں ہوتی، ایمان حکم ہوتا ہے۔

جہاں تک ایمان کا مسئلہ ہے اس کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ اس طرح نہیں کیا جاسکتا، جس طرح بیانیہ کلام میں حسّی حقائق کے متعلق کیا جاسکتا ہے۔ ایمان یا تو ہوتا ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو اس کے کچھ عواقب ہیں، اور ایمانی تصورات کی ماہیت ان عواقب تک انسانی رہنمائی کرتی ہے۔ مثلاً خدا پر ایمان اگر اس کو اس منطق کی روشنی میں بیان کیا جائے جو یونانی علم کلام سے ہم تک پہونچی ہے تو اس طرح ہے کہ ''خدا وہ ذات واجب الوجود ہے جو تمام صفات کمالیہ سے متصف ہے''۔ ''واجب الوجود''، ''صفات کمالیہ''، ''متصف ہونا'' یہ سب وہ تصورات ہیں جو ہم نے یونانیوں سے حاصل کی ہوئی منطق سے لے کر ایمان کے اس تصور پر منطبق کر دیئے ہیں جو ہمیں قرآن سے ملتا ہے۔ اس تعریف پر فکر و فلسفہ، دین اور قانون، اخلاق اور معاشرت کا ایک تفصیلی نقشہ بنتا ہے جس پر عمل کرنا اور اس کو صحیح سمجھنا ضروری ہوتا ہے۔ یہ تعریف، پھر ایمان، اور خدا کی دوسری تعریفوں کی نفی ہی نہیں کرے گی، بلکہ اس سے مختلف تعریف کرنے والوں کو زمرہ ایمانی سے خارج سمجھے گی۔ (ضمناً یہ بات بھی بیان کردوں کہ مذاہب نے اس باب میں بڑی لچک کا ثبوت دیا ہے۔ غالباً یہ ایک دوسرے کو اپنے اندر جوڑے رکھنے کی ایک درونی قوت ہے جو مذاہب میں پائی گئی ہے کہ اس نے اپنے کو فرقوں میں بانٹنا گوارا کرلیا، لیکن بحیثیت مجموعی اختلافی فکر رکھنے والوں کو مذہب کے بڑے دائرے سے خارج نہیں کیا۔ بدھ مت، ہندومت، یہودیت، عیسائیت اور اسلام میں فرقوں کے وجود کو اتحاد امت کی وجہ سے گوارا کرلیا گیا۔ اگرچہ ان میں سے بعض ایک دوسرے کو اپنے سے خارج کرتے رہے لیکن کسی مذہب کے سواد اعظم نے، بعض استثنائی صورتوں کو چھوڑ کر فرقوں کو مذہب کے بڑے حلقہ سے کاٹ نہیں پھینکا)۔

یہ باتیں بظاہر متضاد نظر آتی ہیں لیکن ذرا غائر نظر سے دیکھنے سے ان کے تضاد میں وہ شدت نہیں رہتی جو ایک کے وجود سے دوسرے کا عدم ثابت کرے۔ ان کا مجمل بیان کچھ اس طرح ہے:

Marfat.com

۱۔ مذہب کی بنیاد ایمان ہے اور ایمان انسانی ارادہ کی ایک حرکت کا نام ہے۔ یہ حرکت مابعدالطبعیاتی بیانیہ تمثال میں صحیح یا غلط نہیں ہوتی۔ یہ یا بیانیہ پیراڈائم بس ہوتی ہے یا نہیں ہوتی۔

۲۔ ارادہ کی اس حرکت کے نتیجہ میں انسان بعض تصورات فی نفسہ حق سمجھ کر قبول کرتا اور اس کا ایک نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے ضد تصورات باطل ہوتے ہیں۔

۳۔ جن حقائق پر ایمان لایا جاتا ہے وہ چونکہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے مجمل ہوتے ہیں اس لیے ان تصورات کی تفہیم اور تفصیل میں اختلاف واقع ہو جاتا ہے۔

۴۔ بعض اوقات یہ اختلاف بڑا شدید ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے وہ اس تمثال کے منطقی دائرہ سے مغائر ہو جاتا ہے اور اس لیے باطل یا کفر ٹھہرتا ہے۔

۵۔ یہ اختلاف مختلف فرقوں کو جنم دیتا ہے، جو اسی مذہبی دائرے کی مختلف تعبیریں ہوتے ہیں۔ اور اس طرح مذہبی وحدت باقی رہتی ہے۔

۶۔ برہان کا عمل دخل صرف مثبت ہو سکتا ہے۔ منفی نہیں۔ یعنی وہ ایمان کو مستحکم کرنے کے لیے تو استعمال ہو سکتی ہے، اس کی نفی نہیں کر سکتی۔

۷۔ اگر کوئی فرقہ یا مذہب ایک عالمگیر منطق کے زیر اثر ہو جائے، جیسا کہ یونانی منطق کے زیر اثر تاریخ میں ہوا ہے تو پھر اس منطق کا جبر حقائق، انسانوں اور واقعات کو حق و باطل، صادق کاذب کے خانوں میں بانٹ دے گا۔

۸۔ اس طرح ایمان کا وہ بدائی عمل جو کسی دوسری ممکنہ منطق کے زیر اثر نشو و نما پا سکتا تھا قلب ماہیت کر کے، خصوصی اور عمومی قضیوں کی شکل میں ظاہر ہوگا اور اس کے نتائج وہی نکلیں گے جو یہودیت، عیسائیت میں نکل چکے ہیں اور جو آج اسلام کو درپیش ہیں۔

ان مسائل سے نبرد آزما ہونے کے کئی طریقے ہیں۔ ایک آسان طریقہ تو یہ ہے کہ ہم اپنی اس روایت پر جو ہم نے پچھلے چودہ سو سال میں بنائی ہے، اور جس کے مقابلہ میں ہم نے علم کی ہر دوسری روایت سے صرف نظر کر لیا ہے جمے رہیں۔ اور ہمارا فلسفہ اخلاق، فلسفہ قانون، فلسفہ معاشرت اور سیاست اسی علم کلام کا پابند رہے جو ہم نے یونانیوں کے زیر اثر ترتیب دیا ہے۔ اور

Marfat.com

اوامر و نواہی کی رسمی منطق کا اتباع کرتے رہیں، جس کی تعلیم ہمارے مدرسوں اور ہمارے منبر و محراب سے دی جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ طریقہ ہمارے ذہنوں کو بند اور ہماری فہم اور بصیرت کو ایک جگہ منجمد کرنے کا مطالبہ ہے جو ہم اختیار تو کر سکتے ہیں، لیکن علوم کا جو سیلاب دنیا میں آیا ہے اور آ رہا ہے وہ ہماری آنے والی نسلوں کو بہا کر لے جائے گا۔ اور ہماری روایت کے نام لیوا اس دنیا کی اخلاقی زندگی میں اپنے اثر و نفوذ کو معدوم کر دینگے۔ شتر مرغ کی طرح ریت میں گردن ڈھانک لینے سے آندھی ختم نہیں ہوگی۔ ہماری سانسیں البتہ گھٹ کر رہ جائیں گی۔

دوسرا آسان طریقہ یہ ہے کہ ہم اس اخلاقی بنیاد کو نظر انداز کر دیں جو مذاہب عموماً، اور اسلام خصوصاً فراہم کرتا ہے اور اپنی دنیا کے تمام مسائل حرص و آز کے اس نظام پر قائم کر لیں جو اب قوموں کا وطیرہ بن چکا ہے۔ یہ بات بھی، نہ عقلاً اور نہ عملاً اہل مذہب کے لیے قابل قبول ہو سکتی ہے۔

ایک تیسرا ممکنہ راستہ اگرچہ مشکل ہے لیکن ناممکن نہیں۔ یہ راستہ، ایک ایسا اخلاقی راستہ ہے جو بنیادی مذہبی احساس پر قائم ہے، جو انسان کو اپنی ذات کے حصار سے نکال کر بے غرضی اور دردمندی کا ایک ایسا راستہ بتاتا ہے جو کسی حکمی شریعت یا اخلاق کا پابند نہیں ہوتا، بلکہ اس درونی احساس کا مرہون منت ہوتا جو حکمی اخلاق کی ضد اور پیغمبرانہ اخلاق کے عین ہوتا ہے۔ اس مرحلہ میں خدا کا 'حکم' نہیں بلکہ خدائی میں شرکت کی کارفرمائی ہوتی ہے۔ (۲) اس بات کی تشریح اگرچہ بڑی تفصیل کی طالب ہے لیکن کسی قدر مجملاً بیان سے وہ نقطہ نظر واضح ہو جائے گا جس کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے۔ قبل اس کے کہ میں اس کی تفصیل بیان کروں یہ بتانا ضروری ہے کہ یہ صرف ایک نقطہ نظر ہے کوئی حتمی فیصلہ نہیں۔ اس کا ردّ و انکار بھی ممکن ہے اور اس کو تسلیم بھی کیا جا سکتا ہے۔ یہ صرف مذہب کو سمجھنے کی ایک کوشش ہے، جو زمانہ جدید کی علمیات کی روشنی میں کی گئی ہے۔ زمانہ جدید کی اس علمیات کو بھی کوئی دوسرا فلسفیانہ نظام اسی طرح کلی طور پر ردّ کر سکتا ہے، جس طرح جدید علمیات نے پرانے مابعد الطبعیاتی تصورات کو ردّ کر کے علم کی ایک نئی نہج دریافت کی اور گفتگو (discourse) کے ایسے متبادل پیراڈائم کے امکان کو تسلیم کیا جو اگرچہ ایک دوسرے سے مغائر ہو سکتے ہیں لیکن اپنی اپنی جگہ صحیح ہوتے ہیں۔ یہ نقطہ نظر علم کے پرانے نظریہ اضافیت سے مختلف ہے۔

Marfat.com

تمام مذاہب، بشمول اسلام ایک بنیادی مذہبی تجربہ پر مبنی ہوتے ہیں اس تجربہ پر وقت اور حالات کی ضرورت کے تحت نظام زندگی کی ایک عمارت تعمیر کی جاتی ہے اس تعمیر میں سب سے بڑا کردار خود نبی کی ذات کا ہوتا ہے جو زمانے کے اقتضا کے بموجب، اپنی اجتہادی بصیرت کے ذریعے، حسب حال زندگی گزارنے کے طور طریقے متعین کر دیتا ہے۔ یہ طور طریقے شریعت کہلائے جاسکتے ہیں۔ مختلف انبیاء کی شریعتوں میں فرق، اس بنیادی احساس یا خدا کے تصور کا نہ تھا بلکہ ضرورت کے تحت، زندگی گزارنے کے طور طریقوں میں تھا۔ یہ طور طریقے عصری طرز زندگی سے اس حد تک مطابقت رکھتے ہیں، جس حد تک یہ اس بنیادی مذہبی احساس کو مجروح نہیں کرتے۔ اس بات کو شاہ ولی اللہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ انبیاء کی شریعتوں میں جہاں تک ممکن ہے عصری طرز زندگی کو برقرار رکھا جاتا ہے، البتہ اس میں ضروری ترمیمیں کر دی جاتی ہیں۔

مسلمانوں میں ختم نبوت کے تصور کے ساتھ یہ نقطہ نظر بھی آ گیا ہے کہ جو طور طریقے رسول ﷺ نے مقرر فرمائے ہیں چاہے وہ وحی جلی کی بنیاد پر ہوں یا وحی خفی کی ان میں نہ تو تبدیلی کی جاسکتی ہے اور نہ ترمیم۔ پھر شریعت کے تصور پر جو فقہی نظام تعمیر کیے گئے، ان کے لیے بھی یہی تقدیس ضروری سمجھی گئی۔ اس میں شک نہیں کہ فقہاء نے جو قانونی اور معاشرتی نظام ترتیب دیئے وہ اس وقت کی ضرورتوں کو پورا کرتے تھے، اور بڑے زمانے تک پورا کرتے رہے۔ ان نظاموں میں تبدیلی کا طریقہ کار اجتہاد قرار پایا۔ لیکن مسلمانوں کے فکری ارتقاء میں اجتہاد کا یہ عمل تین بنیادی تصورات سے مختص ہو گیا۔ پہلا وہ منطقی طریق کار، جو مسلمانوں نے اپنے علم کلام میں استعمال کیا، اور جسمیں عام طور پر دلیل کے ایک ہی پیراڈائم کو لازمی اور ضروری سمجھ لیا گیا اور وہ تھا قیاس کا پیراڈائم اور اس طریقہ کو سماجی اور سیاسی ضرورتوں کی وجہ سے نظر انداز کر دیا گیا یا مناسب نہ سمجھا گیا جو مثلاً حضرت عمر کے بعض اجتہادات میں پایا جاتا تھا۔ دوسرا تصور یہ تھا کہ قرآن، یا حدیث رسول کی زبان کو منطقی طور پر قیاسی فکر میں ایک قضیہ کی حیثیت سے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ اس طریق کار نے نئے مسائل کے تخلیقی حل میں رکاوٹیں کھڑی کر دیں اور فقہی، سماجی، سیاسی اور معاشرتی فکر کو صرف ایک طریق کار میں مختص کر کے جامد کر دیا۔ اس جمود کا احساس اس لیے زیادہ نہ ہوا کہ معاشرہ میں بڑے زمانہ تک کوئی نوعی تبدیلی نہیں آئی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ پہلے تین

Marfat.com

سو سالوں میں بعض اجتہادات ایسے بھی ہوئے جو غالباً اس زمانے کی ضرورتوں کو پورا کرتے تھے۔ مثلاً حق شفع کا مسئلہ، شادی بیاہ میں کفو کا مسئلہ، وغیرہ۔ لیکن ابتدائی فقہوں کے مدوّن ہونے کے بعد اس قسم کے اجتہادات ناقابل تسلیم بن گئے اور موجود علماء کی اکثریت کے فتاوی زیادہ سے زیادہ ان فقہی کتابوں سے استنباط پر مبنی ہوتے ہیں جو قرن اوّل کے فقہا نے مدون کردی تھیں۔ ایک بڑی حقیقت جس سے صرف نظر کیا گیا وہ کلام کے معنی متعین کرنے کے بارے میں تھا۔ اور اس تعین میں زیادہ سہارا لغت اور نحوی ترکیب پر تھا۔ آج کا علم تشریح کسی کلام کو سمجھنے کے دوسرے طریقوں کی طرف بھی توجہ مبذول کراتا ہے جن کا مطالعہ مفید ہوگا۔

تیسرا تصور ختم نبوت کے عقیدہ سے ایک ایسا نتیجہ اخذ کرنے کے بارے میں تھا، جو اگرچہ ممکن تو ہے لیکن لازمی نہیں۔ اور وہ یہ زندگی گزارنے کی جو تفصیلات رسول ﷺ کے زمانے میں متعین ہوگئیں وہ بھی عالمگیر اور ہمیشہ قائم رہنے والی ہیں۔ اقبال نے تو ختم نبوت کے عقیدہ کو بڑے تخلیقی معنوں میں استعمال کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ حضور ﷺ کے بعد اب کسی کو نہ یہ حق پہونچتا ہے کہ وہ کہے کہ میرے مانے بغیر مذہب مکمل نہیں ہوگا، اور انسانی نجات کا دارومدار مجھ پر ایمان لانے پر ہے، اور نہ اب نسل انسانی کو اس بات کی حاجت اور ضرورت پیش آسکتی ہے کہ وہ اپنے معاملات اور مسائل کے حل کے لیے کسی نئے پیغمبر اور نبی کا انتظار کرے یا اس پر ایمان لائے۔ امت کے نظام کو چلانے کا اب یہ تخلیقی عمل علماء کی فکر اور تدبّر پر چھوڑ دیا گیا کہ وہ مذہبی وجدان کی بنیادی روشنی میں اپنے لیے لائحہ عمل مرتب کرتے رہیں۔

ہماری تاریخ میں، اور یہ صرف ہمارے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے ہر مذہب کی تاریخ میں اس کے ماننے والوں نے ابتدائی ہدایت کی روشنی میں منطقی، فلسفیانہ، مابعد الطبعیاتی، فقہی معاشرتی، اور سیاسی نظاموں کی مختلف mythologies تعمیر کی ہیں، غلطی ان میتھالوجیز کی تعمیر میں نہیں، ان کو حق کا آخری اظہار مان لینے میں ہے۔ اسلام میں اب اگر کوئی نئی علمی نہج نکالنی ہے تو مذہب کے بنیادی احساس کو خیرآباد کہے بغیر ان میتھالوجیز کو deconstruct کرنا ہوگا۔ ڈیکنسٹرکشن سے مراد صرف اس قدر ہے کہ زمانہ نے اس پر علمیات کے جو پرت چڑھا دیے ان کو علیحدہ کرکے، بنیاد تک پہونچا جائے اور اس کی تفہیم پر ایک نئی عمارت تعمیر کی جائے۔

Marfat.com

عمارت بھی ایک نئی مائیتھالوجی ہوسکتی ہے، جو شاید آئندہ دوبارہ ڈیکنسٹرکٹ کرنا پڑے۔ لیکن اس عمل کے بغیر ہم اس جوہر خاص تک نہیں پہنچ سکتے جو مذہب کی اصل روح ہے۔ یہ تاریخی عمل ہے اور اگر ہم مذہب کو اپنی زندگیوں میں ایک حرکی قوت کے طور پر داخل رکھنا چاہتے ہیں تو اس طریق کار کو مسلسل چلتے رہنا چاہیے۔

منظور احمد

❄❄❄

Marfat.com

روایت، جدیدیت اور لسانیات

جمال پانی پتی کی کتاب اختلاف کے پہلو [۱] میں نے دلچسپی سے پڑھی۔ ان مضامین سے میری دلچسپی بھی رہی ہے روایتی مدرسہ فکر میں میرے ماخذ معاصرین میں ذہین شاہ تاجی اور ان کے خلیفہ ڈاکٹر محمد محمود احمد، ڈاکٹر حسین نصر اور قدماء میں افلاطون، فلاطینوس، شہاب الدین سہروردی مقتول، ابن عربی، اور اقبال رہے ہیں جن کا جستہ جستہ مطالعہ میں نے ضرورتاً کیا ہے۔ البتہ کسی نصاب میں ایک مستقل مضمون کی حیثیت سے بالاستیعاب مطالعہ کا میں دعویدار نہیں ہوں۔ جمال پانی پتی کے مضامین، خاص طور پر احمد ہمدانی صاحب کے خیالات پر جو تعاقب انہوں نے کیا ہے، پڑھ کر چند باتیں ذہن میں آئیں جو لکھ رہا ہوں۔ یہ سطور کسی طور کتاب پر تبصرہ یا تنقید کے ذیل میں نہیں آتیں۔ ان مضامین پر جو علمی اور عملی دسترس جمال پانی پتی اور ان کے ہم مشرب ساتھیوں کو ہے اس کا میں معترف ہوں۔ اور خود کو کسی طور اس قابل نہیں سمجھتا کہ تصوف اور اس کی مابعد الطبعیات پر خصوصیت سے کوئی بحث کر سکوں۔ میرا علم ان مضامین کے بارے میں فلسفہ کے حوالے سے ہے۔ اور ان مسائل کو میں اس نقطہ نظر سے دیکھتا ہوں، جس کو فلسفیانہ طریق کار کی روشنی میں صحیح سمجھتا ہوں۔ اور جس کا اظہار میں، وقتاً فوقتاً مختلف فکری مسائل کے بارے میں کرتا رہا ہوں۔ سہروردی مقتول اور ابن عربی کو پڑھے ہوئے بھی اب ایک عرصہ گزر چکا ہے اور ممکن ہے میرا علم اس بارے میں بھی کسی قدر دھندلا ہو گیا ہو۔

ہمدانی صاحب اور جمال پانی پتی کے درمیان روایت کے موضوع پر جو بحث ہوئی ہے وہ شاید کسی قدر جدیدیت (فلسفیانہ معنوں میں) اور روایت (حکمت الخالدہ کے معنوں میں) کی تفہیمی منطق کے مابین مغائرت کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہو۔ جدیدیت جن بنیادی تصورات پر قائم ہے، اس کا اپنا طریق تفہیم ہے۔ اس میں کذب و صداقت کے اصول اپنے ہیں، لیکن جدیدیت کے فلسفیانہ نظاموں کی کثرت کے باوجود ان کے طریق تفہیم اور طریق کار میں بڑی مماثلت ہے۔ جدید فلسفہ کا باوا آدم ڈیکارٹ (Descartes) ہے۔ اس نے حقیقت کو دو طبقات میں تقسیم کیا

ایک ذہن دوسرا جسم۔ ان دونوں کی تفہیم کے لیے فطری یا عقلی قوانین موجود ہیں۔ اسپنوزا (Spinoza) نے ان دونوں طبقات کو سکّہ کے دورخ بتایا لیکن ان کی تفہیم بھی عقل کے ذریعہ ممکن ہے۔ لابنز (Leibniz) نے حقیقت کو لامتناہی روحانی اکائیوں میں تقسیم کیا لیکن یہ بھی عقلی تفہیم رکھتی ہیں۔ بعد کے آنے والے تجربیت پسندوں نے حقیقت کو حواس کی مدد سے معلوم ہونے والی ایک شے قرار دیا، جو اگر ضرورت ہو تو ایک جوہر میں قرار پا ہوتی ہیں۔ یہ سب فلسفے جدیدیت کے فلسفے تھے، اور بعد کے آنے والے بھی جیسے نتائجیت، (Pragmatism) ایجابیت (Positivism) وغیرہ۔ یہ سب حقیقت کو جاننے کے دعویدار ہیں اور اپنے علاوہ باقی تمام دعوؤں کو باطل سمجھتے ہیں۔ لیکن ان سب میں قدر مشترک یہ ضرور ہے کہ سب حقیقت کو معلوم کرنے کے لیے انسانی ذہن کی صلاحیت کو کافی سمجھتے ہیں اور حقائق اشیا کو معلوم کرنے کے لیے منطقی قوانین، چاہے وہ استخراجی ہوں یا استقرائی کی صحت کے قائل ہیں۔ وہ اس پر بھی متفق ہیں کہ مظاہر کی کثرت کی تہہ میں ایک جوہر یا اصول کارفرما ہے جس کو معلوم کر کے ہم حقیقت کی عقدہ کشائی کر سکتے ہیں۔ جدیدیت کا فلسفہ، اپنی رنگارنگی اور بوقلمونیت کے باوجود طریق تفہیم کے چند بنیادی اصولوں کا قائل ہے جن کا اطلاق عالمگیر ہوتا ہے بعض فلسفیانہ نظام حقیقت کو نامعلوم قرار دیتے ہیں۔ اس صورت میں حقیقت علم کا معروض نہیں بن سکتی۔ البتہ وہ ایمان کا ایک مفروضہ ضرور بن سکتی ہے۔

روایت ایک عام لفظ ہے۔ جس کے ادب، مذہب، رسوم ورواج، اور تہذیب میں ایک خاص معنی مراد ہوتے ہیں، جو کسی حد تک ماضی پرستی، اسلاف کے نقش قدم پر چلنے، اور بزرگوں سے جو بات تواتر سے ثابت ہو (مثلاً حدیث) اس پر عمل کرنے کا نام ہے۔ روایت اس طرح عمومی معنوں میں ظواہر اور افعال کی دنیا سے متعلق ہے اور روایت پسندی، یا روایت پرستی ان معنوں میں زیادہ مستعمل ہے کہ ہم ان اعمال اور افعال کے تواتر کو برقرار رکھیں جو بزرگوں سے ہمیں ملے ہیں۔ مذہبی گروہوں، خاص طور پر اہل حدیث کے ہاں روایت (رسول اکرم ﷺ سے ثابت کوئی قول یا عمل) ایک ایسی قدر ہے جس پر اعمال کو پرکھا جاتا ہے اور ہر وہ عمل جو روایتاً ثابت ہو وہ مسئلہ کی کسی بھی عصری، یا عقلی تفہیم کو جو حدیث کے ظاہری معنوں سے متغائر ہو، دخل اندازی

Marfat.com

کی اجازت نہیں دیتا۔ جولوگ روایت پرستی کی مخالفت کرتے ہیں، اور جدیدیت کے قائل ہیں ان کے ذہن میں غالباً مغرب کی وہ تاریخ ہوتی ہے جس میں نشاۃ ثانیہ اور مذہبی احیائی تحریکوں کے سبب علمی اور سماجی میدانوں میں عیسائی روایت کے مقابلہ میں جدیدیت کا نقطہ نظر اختیار کیا گیا جس کو ہم آج سیکولرزم کہتے ہیں۔

البتہ اس فکری نظام میں جس کے پاکستان میں عسکری، سلیم احمد اور جمال پانی پتی بڑے مؤید ہیں 'روایت' ایک خاص اصطلاح ہے اور جن معنوں میں یہ استعمال ہوتی ہے ان میں یہ ہمارے کلامی سیاق میں نہیں بولی جاتی۔ مغرب میں نشاۃ ثانیہ کے بعد بالآخر جب مابعدالطبعیات اورطبعیات سے تقدیسی پہلو کو بالکل خارج کردیا گیا تو لوگ روایت کی اصطلاح کو ایک روحانی تصور کے طور پر استعمال کرنے لگے جو اس کائنات کی اصل حقیقت کا پردہ کشا ہے۔ اور جس کو مادّہ پرستی کے فلسفوں اور تہذیب نے ہماری نظروں سے اوجھل کردیا ہے۔ اس روایت کا دعوی یہ ہے کہ اگر انسان عرفان کی نظروں سے دنیا کا مشاہدہ کرے، تو وہ 'حکمت الخالدہ' جس کو حکمت کے ابدی نظام میں 'سناتن دھرم'، 'جاوداں'، 'خرد' اور 'صوفیا پرینس' بھی کہتے ہیں، پالے گا اور اس کائنات کے راز اس پر منکشف ہوجائیں گے (۲)۔ ظاہر ہے روایت کا یہ تصور جدیدیت کے عقلی پیراڈائم میں جو عموماً یونانی منطق تضاد (Logic of contradiction) پر قائم ہے، کسی طور فٹ نہیں ہوتا، اس لیے جدید ذہن اس کی تفہیم سے قاصر ہے۔ روایت کے یہ معنی پیراڈائم بدلے بغیر نہیں سمجھے جاسکتے۔ اس کے لیے ایک ذہنی جست کی ضرورت ہے جو آپ کو ادراک کی ایک حالت سے نکال کر دوسری حالت میں لے جائے۔ اس کی ایک پیش پا افتادہ مثال وہ تصویر ہے جس کو وٹگنسٹائن نے اپنی کتاب فلاسیفکل انویسٹیگیشن Philosophical Investigations (۳) میں استعمال کیا ہے۔

یہ سادہ سی تصویر اس طرح بنائی گئی ہے کہ یہ بطخ بھی نظر آسکتی ہے اور خرگوش بھی۔ کبھی آپ اس کو خرگوش دیکھتے ہیں لیکن ذرا نظر دوبارہ ڈالیں تو بطخ بھی نظر آسکتی ہے۔ جو نظریں صرف بطخ دیکھنے کی عادی ہوں انہیں خرگوش نظر آنا محال ہے۔ اسی لیے وہ لوگ جو روایت کے اس تعقل سے ناآشنا ہیں وہ اس کے مفہوم کا ادراک نہیں کرسکتے اور اگر الفاظ کے ذریعہ اس کو سمجھا بھی دیا

Marfat.com

جائے تو ان کے تعقلات اس سے آشنائی پیدا کرنے کی راہ میں حجاب بن جاتے ہیں۔

جدیدیت اور روایت کے درمیان اسی لیے کوئی بامعنی مکالمہ ممکن نہیں ہے۔ اس کا امکان صرف ایک تیسرے نقطہ نظر سے ہو سکتا ہے جو ان دونوں مفاہیم کو ایک معروض کی حیثیت سے دیکھ سکے۔ اور پھر دونوں کا کچھ نہ کچھ ادراک حاصل کر سکے۔ دوسرے الفاظ میں ان دونوں کی تفہیم کے لیے، ایک تیسری کلامی منطق کی ضرورت ہوگی اس کا بھی امکان ہے کہ کوئی جدیدیت کے پیراڈائم سے روایت کے پیراڈائم میں منتقل ہو جائے یا روایت سے جدیدیت میں اور اس طرح وہ پہلے پیراڈائم کو ماضی کی ایک غلطی سمجھ کر یاد رکھے۔ ان طریقوں کے علاوہ میری نظر میں کوئی طریقہ، روایت اور جدیدیت کے مابین نزاع کی تفہیم کا ممکن نہیں ہے۔

جمال پانی پتی کے مضامین میں ارتقاء، حرکت، ترقی کے تصورات پر بحث موجود ہے۔ ان مسائل پر آراء کا اختلاف، ان دونوں منطقوں کے درمیان فرق نہ رکھنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ میری مراد 'منطق جدیدیت' اور 'منطق تقدلیس' سے ہے۔ کائنات میں ارتقاء کا تصور، تقدیسی مابعدالطبعیات سے مطابقت نہیں رکھتا۔ تقدیسی مابعدالطبعیات کی رو سے حیات مادہ سے پہلے وجود رکھتی تھی اور حیات سے پہلے اسرار و رموز کی ایک دنیا۔ اس سے بھی پہلے روح، اور روح سے قبل حقیقت اعلیٰ۔ اس بیان میں 'قبل' اور 'بعد' کے الفاظ شماریاتی زمانہ سے متعلق نہیں ہیں بلکہ تقدیم و تاخیر کے ایک منطقی اصول کو ظاہر کرتے ہیں (۴)۔ اس دنیا میں 'اشیا'، 'خزانہ غیب' سے ظہور پذیر ہوتی ہیں اور کوئی ایسی شے اس کائنات میں نہیں ہے جس کا ایک ماروائی ہیولا، ذات الٰہی میں موجود نہ ہو۔ اس مابعدالطبعیاتی نقطہ نظر سے اعلیٰ سے اسفل کی طرف ہبوط کو ترقی یا ارتقا کا نام نہیں دیا جا سکتا۔

لیکن جدیدیت جن معنی میں ارتقاء اور ترقی کی اصطلاحیں استعمال کرتی ہے وہ مختلف ہیں۔ اوّلاً تو یہ ضروری نہیں کہ ارتقاء اور ترقی، گفتگو کے ہر سیاق میں، ہم معنی الفاظ کے طور پر بولے جاتے ہوں۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ ارتقا، ہمیشہ مادّی ترقی کے مماثل یا متوازی تصور کے طور پر سمجھا جاتا ہو۔ لیکن نظریہ ارتقا پر بات کرنے سے پہلے چند باتیں 'سائنسی نظریات' کے بارے میں:

سائنسی نظریات 'حقائق اشیا' سے اتنا متعلق نہیں ہوتے جتنا اشیا اور واقعات کی ایک

Marfat.com

مربوط تفہیم سے بحث کرتے ہیں۔ مثلاً نیوٹن کے قوانین حرکت، اس بات سے بحث نہیں کرتے کہ کائنات کی ماہیت حرکت ہے یا سکون، نہ وہ حرکت کی مابعد الطبعیاتی جہات سے متعلق ہیں۔ وہ مادّی دنیا میں ہونے والے واقعات، اور عوامل کی ایک تفہیم پیش کرتے ہیں۔ جن کی بنا پر کسی حد تک یہ پیش گوئی کی جاسکتی ہے کہ سورج کے گرد گھومنے والا ایک سیارہ کس وقت کہاں ہوگا۔ یا ایک مشین کو چلتا رکھنے کے لیے کتنی طاقت کی، کس حد تک ضرورت ہوگی وغیرہ۔ نظریہ ارتقاء، بھی اس طرح کسی مابعد الطبعیاتی حقیقت کا بیان نہیں ہے بلکہ ایک ایسا اصول ہے جس کی مدد سے انواع میں فرق اور ان کے آپس کے روابط سمجھ میں آسکتے ہیں۔ اس نظریے کو اسی پیراڈائم میں رکھ کر تنقید بھی کی جاسکتی ہے اور اگر شواہد میسر ہوں تو ضروری تبدیلی، ترمیم و تنسیخ بھی کی جاسکتی ہے۔ یہاں تک کہ شواہد، اگر کسی دوسرے نظریہ کی ضرورت محسوس کرتے ہوں، اور یہ دوسرا نظریہ زیادہ بہتر طریقے پر واقعات کو ایک تفہیمی سانچے میں مربوط کرسکتا ہو، تو پہلا نظریہ کلّی طور پر رد بھی کیا جاسکتا ہے۔ جیسے فلکیات میں کوپرنیکس کے تجربوں کی روشنی میں بطلیموسی نظام کی افادیت باقی نہیں رہی اور اس کو تاریخ سائنس کے سرد خانے کی نذر کردیا گیا۔ یا جس طرح آئین سٹائن کے نظریہ اضافیت نے کسی حد تک نیوٹن کے قوانین حرکت کی سائنسی تشریح کی افادیت میں تحدید کردی۔

تصوّرِ ارتقاء، علمیاتی، فلسفیانہ اور معاشرتی علوم کے سیاق میں ایک تاریخی حرکت کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ عموماً یہ مانا جاتا ہے کہ انسان اور اس کے معاشرہ نے ایک ادنیٰ صورت حال سے ایک اعلیٰ صورت حال کی طرف صعود کیا ہے۔ مثلاً کسی زمانہ میں واقعات اور حوادث کو سمجھنے کا اس کے علاوہ اور کوئی تصور نہیں تھا کہ وہ ایک غیر مرئی سبب کی بنا پر ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ دریاؤں میں طغیانی، سیلاب، زلزلے، سورج گرہن اور چاند گرہن، بادلوں کا پانی برسانا، بجلی کا کڑکنا، اور بادلوں کا گرجنا، بیماریوں کے اسباب، انسانی اموات کا واقع ہونا، غرض ہر وقوعہ کے لیے ایک ہی تشریحی اصول تھا اور وہ تھا خدائی کارفرمائی۔ جوں جوں انسان کا علم بڑھتا گیا وہ ان حوادث کا ایک فوری، اور وقتی سبب جانتا گیا البتہ خدائی مداخلت کا معاملہ اسباب وعلل کی دنیا میں ایک علّت اولیٰ کے طور پر کسی قدر پھر بھی باقی رہا۔ لیکن یہ علّت اولیٰ باقی اسباب علل کی طرح، حوادث کی تشریحی ضروریات پوری کرنے کے قابل نہیں رہی۔ مثلاً ہم یہ کہیں کہ گرمی سے پارہ پھیلتا ہے اور سردی

Marfat.com

سے سکڑتا ہے۔تو پارہ کو گرمی اور سردی پہنچا کر اس کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے یعنی ہم اپنے معمل خانوں میں اسباب کو موجود کر کے ان کے اثرات کا علم حاصل کر سکتے ہیں اور اس طرح علّت اور معلول میں ایک لازمی رشتہ قائم کر سکتے ہیں، مثلاً 'ملیریا بخار، ایک خاص قسم کے جرثومے کے بغیر نہیں ہوسکتا'۔ بعض معاملات میں ہم اپنے معمل خانوں میں اسباب اور ان کے اثرات کو قابو نہیں کر سکتے لیکن مفروضات قائم کر کے کسی واقعہ یا حادثہ کی پیش گوئی کر سکتے ہیں اور اگر یہ پیش گوئی پوری ہو جائے تو ہم مفروضہ میں دیئے گئے سبب اور واقعہ کے وجود میں ایک علّیت تلاش کر سکتے ہیں۔ کونیاتی اصول، جس کے تحت ستاروں کی گردش، موسموں کا حال اور پیش گوئی سورج گرہن اور چاند گرہن کے اوقات، نئے سیاروں کی دریافت، روشنی کی رفتار، اور سمت کی پیمائش، سب اسی قسم کے تجربات کے ذیل میں آتے ہیں اور اس اصول کو قبول کرتے ہیں کہ اگر 'الف' ہوگا تو 'ب' بھی ہوگا، لیکن اگر 'ب' نہ ہو، تو 'الف' نہ ہوگا، یا اگر 'الف' نہ ہو اور 'ب' ہو تو 'ب' کے ہونے یا نہ ہونے سے غیر متعلق ہوگا۔لیکن علت و معلول کا یہ اصول اس منتہا پر لاگو نہیں کر سکتے جس کو ہم علّت اولیٰ یا خدائی سبب کہتے ہیں۔اس لیے کہ معلول کے نہ ہونے سے ہم یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ علّت اولیٰ نہیں ہے۔خدا، ایک ایمانی وجود ہے اور اس کا ایک علّت اولیٰ کی حیثیت سے قبول کیا جانا، اُس سلسلہ اسباب وعلل کی منطق سے غیر متعلق ہے جس پر سائنس اور فطرت کے قوانین قائم ہیں۔ ان دونوں کو نوعاً ایک سمجھنے سے بڑا خلط مبحث پیدا ہوتا ہے۔اب اگر موجودہ انسان یہ کہتا ہے کہ دنیا اور اس کے واقعات کی تفہیم کے سلسلے میں انسانی ذہن نے ارتقا کیا ہے تو اس سے انکار کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ میں وہائٹ ہیڈ (Whitehead) کی طرف منسوب اس مقولہ کا زیادہ قائل نہیں ہوں کہ آج تک فلسفیانہ فکر کی تمام ترقی، افلاطون کے حاشیوں سے زیادہ نہیں ہے۔ میں سمجھتا ہوں انسان نے اپنی ذات اس کائنات اور اپنی ذات اور کائنات کے رشتوں سے متعلق تفہیم میں جو ترقی کی ہے اس کا انکار ممکن نہیں ہے۔ یہ ارتقاء صرف فلسفیانہ فکر میں نہیں بلکہ اجتماعی زندگی کے طور طریقوں، سیاست کے اصول، ریاست کے مقاصد، معاشی نظریات، سماجی اور نفسیاتی عوامل جو انسانی زندگی پر اثر انداز ہوتے ہیں، غرض زندگی کا کون سا مظہر ایسا ہے جس میں ارتقاء کی کوئی صورت دکھائی نہ دیتی ہو۔ سائنسی، اور تکنیکی ارتقاء کے معاشرہ پر جو اثرات مرتّب ہوئے ہیں

Marfat.com

ان پر معاشرتی اور اخلاقی حوالہ سے بحث ممکن ہے۔ اور ان کو مفکرین اور مذہبی رہنماؤں کا ایک طبقہ انسانی زندگی کے لیے مخرب اخلاق اور سماجی اقدار کے لیے مضر سمجھتا ہے۔ اسی لیے بعض مفکرّین یہ کہتے ہیں کہ انسان کو اپنی ترقی کی حدود، خود متعین کرنی چاہیں اور ایک خاص حد سے آگے بڑھنا، معاشرتی مسائل کو جنم دے سکتا ہے۔ خاص طور پر جینیاتی انجینئرنگ (Genetic Engineering) کے سلسلے میں جو پیش رفت ہوئی ہے بعض کے نزدیک اس پر آگے بڑھنے کے خوفناک نتائج برآمد ہوسکتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود تخلیق کے راز معلوم کرنے کے سلسلے میں علم کے ارتقاء یا پیش رفت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

ظاہر ہے کہ روایت کا مکتبہ فکر اور جدیدیت کا نقطہ نظر جب ارتقاء یا ترقی کی بات کرتے ہیں تو دونوں کے سیاق مختلف ہوتے ہیں اور دونوں کے صحت و کذب کو جانچنے کے اصول بھی مختلف ہوتے ہیں۔ ایک سیاق میں ایک تصور کا اثبات کیا جاسکتا ہے جبکہ وہی تصور دوسرے سیاق میں ردّ کر دیا جاتا ہے۔ چنانچہ یہ جملہ کہ 'کائنات میں ارتقاء کا اصول کارفرما ہے' ایک سیاق میں درست ہے اور دوسرے سیاق میں نادرست۔ رہا یہ سوال کہ حقیقت نفس الامری میں کیا درست ہے اور کیا نادرست تو یہ سوال اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ ان دو سیاق کے علاوہ ایک 'حقیقت نفس الامر' بھی ہے جہاں تمام سیاق مدغم ہوجاتے ہیں۔ لیکن اس مفروضہ کی کوئی علمی بنیاد نہیں ہے، بلکہ یہ ہمارے ذہن کی اختراع ہے۔ اس کا تو امکان ہے متذکرہ بالا دو سیاق کے علاوہ اور بھی مَحَلِ گفتگو ہوں۔ اور ان کی تعداد کم وبیش ہوسکتی ہے۔ مثلاً شاعری میں ارتقاء کو کسی بھی معنی میں استعمال کیا جاسکتا ہے کہانی میں کسی دوسرے معنوں میں اور طلسماتی بیان میں کسی اور طرح۔ لیکن یہ سوال، کہ 'حقیقت میں ارتقاء کا نظریہ صحیح ہے یا غلط؟ اسی قسم کا ایک سوال ہے کہ 'اشیاء کماہی' کیا ہیں۔ گویا کہ وہ جیسی ہم کو معلوم ہیں ان کے علاوہ بھی کچھ ہیں اور ان کو معلوم کیا جاسکتا ہے۔ روایتی مابعدالطبعیات کا یہ بڑا مسئلہ رہا ہے اور تاریخ فلسفہ میں اس نقطہ نظر کے سہارے بڑے بڑے فلسفیانہ نظاموں نے جنم لیا ہے جن کے پاس قوی استدلال کے بڑے سہارے رہے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود، طبائع کے فرق کی بنا پر انسانی عقول کئی گروہوں میں منقسم رہی ہیں اور ہر گروہ اپنے طرز استدلال کی حقانیت اور دوسرے کے ابطال کا قائل رہا ہے۔

Marfat.com

مذہب اسلام میں مولویوں کا ایک گروہ حیاتی ارتقاء کا قائل نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت آدم کی جسمانی تخلیق سے متعلق وارد احادیث، نظریہ ارتقاء کی نفی کرتی ہیں اس لیے اس نظریہ کا ماننے والا کجرو اور گمراہ ہے اور اس کو توبہ اور تجدید ایمان کرنی چاہیے(۵)۔ یہ دلیل اسی یک رخی منطق پر قائم ہے جس کی روشنی میں وہ کسی حدیث، یا قرآن کی کسی آیت کو سیاق وسباق یا اس کے منشاء سے منقطع کر کے، اس کو قیاسی استدلال کے ایک قضیہ کبریٰ کی حیثیت سے استعمال کرتے ہیں اور اپنے استدلال کی صداقت کے ایسے قائل ہوتے ہیں کہ اس کا نقیض کفر ٹھہرتا ہے۔ قرآن وحدیث یا کسی بھی کلام کے منشاء کو معلوم کرنے کے لیے لغت کافی نہیں ہے۔ لغت میں ایک لفظ کے کئی مُرادِف الفاظ تو مل سکتے ہیں لیکن وہ 'لفظ' کلام میں زمان ومکان کے کس حصہ میں کس مقصد کو پورا کرنے کے لیے استعمال ہوا ہے لغت سے معلوم نہیں ہوسکتا۔ اس میں شک نہیں کہ لغات میں الفاظ کے استعمال کی مثالیں ایک عمومی طریقے سے مل جاتی ہیں، لیکن وہ کلام جو بیانیہ نہیں ہے، اور حسّی اشیاء، قوانین قدرت یا ریاضیاتی علوم سے متعلق نہیں ہے، ایک دوسرے قسم کے طرز تفہیم کا مطالبہ کرتا ہے۔ حسّی اشیاء اور ریاضیاتی علوم سے متعلق قضایا بڑی حد تک صداقت اور کذب کے متعین معیار رکھتے ہیں۔ اگر کوئی جملہ، یا کلام جو بظاہر حسّی مشاہدہ سے متعلق ہو لیکن اس کا منشا کسی سائنسی، یا علمی حقیقت کا بیان نہ ہو، بلکہ وہ کلام میں کسی دوسرے مقصد کو حاصل کرنے کے لیے استعمال ہوا ہو تو وہ جملہ سائنسی صدق وکذب کے معیارات سے نہیں جانچا جاسکتا۔ مثال کے طور پر حضرت ابراہیم کا بادشاہ سے یہ کہنا کہ خدا سورج کو مشرق سے نکالتا ہے اور مغرب میں غروب کرتا ہے، سورج کی حرکت، یا نظام شمسی سے متعلق کسی خبر کا دینا، یا معلومات مہیا کرنا نہیں تھا۔ ایک خاص زمانہ میں کائنات کے بارے میں جو معلوم، اور معروف نقطہ نظر تھا، اس کو ایک دلیل میں کسی مقصد کے حصول کے لیے استعمال کیا گیا ہے، اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ سورج تو ساکن ہے اور زمین حرکت کرتی ہے اس لیے سورج کا گردش کرنا حضرت ابراہیم کی دلیل کو غلط ٹھہرا دیتا ہے۔ دلیل میں سورج کا نکلنا اور غروب ہونا امر واقعہ کے طور پر نہیں ہے، بلکہ ایک علمی مقولہ کے طور پر ہے، جس کا صادق اور کاذب ہونا انسانی علوم میں ترقی کے ساتھ بدلتا رہے گا۔

ہمارے متکلمین نے اس نکتہ کو نظر انداز کر دیا ہے کہ الہامی کلام، حسّی مشاہدات، تاریخی

Marfat.com

واقعات یا سائنسی نظریات کو کلام میں ضرورت کے تحت استعمال کرتا ہے اور ان کا منشا سائنس یا ریاضیات کے کسی مسئلہ، یا کسی تاریخی حقیقت کا بیان نہیں ہوتا۔ یہ چیزیں کلام میں ایک ضروری عنصر کی حیثیت سے شامل ہوتی ہیں اور کلام کے منشاء سے ہٹ کر، اگر ان عناصر کو علمی قضیہ سمجھا جائے اور ان سے قیاسی طور پر استخراجی منطق کے اصولوں کی روشنی میں نتائج اخذ کیے جائیں تو درست نہ ہوگا اور علوم کی ترقی کو ایک خاص زمانہ کی حد تک منجمد کر دے گا۔ اسی لیے میری دانست میں قرآن سے ارتقاء، یا شمس و قمر کی حرکت، یا موسموں کے آنے جانے، یا کشتی رانی کے اصول کو ثابت کرنا یا رد کرنا قیاس مع الفارق ہوگا۔

انسانی علوم کے ارتقاء نے بیسویں صدی میں علم لسانیات کی نئی راہیں کھولیں ہیں اور کلام کو سمجھنے اور اس کی تشریح کرنے کے اصولوں کو ایک نیا پس منظر دیا ہے۔ اس کا سمجھنا ہمارے مفسرین، فلسفہ اور ادب کے طالب علموں کے لیے بڑا ضروری ہے۔ یہاں کسی تفصیلی بیان کی گنجائش نہیں ہے لیکن مختصراً چند اشارے ضروری ہیں۔

لسانیات کا علم اگرچہ ایک قدیم علم ہے اور اس میں صرف و نحو کے قواعد، الفاظ کے معنی اور الفاظ اور جملوں کا اشیا سے تعلق جیسے امور سے بحث کی جاتی ہے۔ زبان کو بعض اوقات ذہن کا آئینہ بھی کہا جاتا تھا اور عرصہ دراز تک زبان کو حقیقت کا کم و بیش ترجمان قرار دیا جاتا رہا ہے۔ کم و بیش اس لیے کہ زبان ان معاملات کی مکمل عکاسی کرنے سے قاصر سمجھی جاتی رہی ہے جو مابعد الطبعیات یا انسان کے ذاتی مذہبی وجدان سے متعلق ہوں۔ زبان کے متعلق یہ بھی کہا گیا کہ اگر وہ حقیقت کی تصویر کشی نہیں کر سکتی تو استعاراتی اشاروں کی مدد سے انسانی ذہن کو کسی قدر اُن واردات سے آگاہ کر سکتی ہے جو انسانی ذہن کے درون میں ہوتی ہیں لیکن جن کے بیان کے لیے مناسب الفاظ، یا مناسب نحوی قواعد مفقود ہوتے ہیں۔ لسانیات کے متعلق یہ عمومی فکر کسی قدر پہلو دار ہونے کے باوجود، کم و بیش انسان کے علمی ورثہ کے ساتھ ساتھ قائم و دائم رہی، تا آنکہ سترھویں صدی عیسوی میں اس فکر میں ایک بڑا علمی انقلاب آیا۔ فلکیات کے میدان میں کوپرنیکس (1543-1473) اور گلیلیو (1642-1564) کے نظریات نے سائنسی دنیا میں ایک انقلاب پیدا کر دیا اور علمیات کے میدان میں ایک نئے طریق کار کی بنیاد ڈالی اور بالآخر لسانیات کی تفہیم پر بھی

Marfat.com

اس کا گہرا اثر مرتب ہوا۔

سترھویں صدی میں سائنسی ترقی نے میکانیات کے نئے اصولوں کے تحت مرکب مشینوں کی ایجادات کیں جو بہت سارے مختلف کام بیک وقت انجام دے سکتی تھیں جو اس سے پہلے انسانی ہاتھ ایک ایک کر کے کرتے تھے۔ ان پیچیدہ مشینوں سے ذہن اس سوال کی طرف متوجہ ہوا کہ کیا انسانی ذہن بھی ایک پیچیدہ مشین ہے، اور جب اس کے سارے اصول دریافت ہو جائیں گے تو ہم پیچیدہ تر مشینیں بنا سکیں گے جو وہی کام سرانجام دے سکیں جو انسانی ذہن کرتے ہیں؟ انسان کا ایک پیچیدہ مشین ہونا، وہ شاخسانہ ہے جس نے علمیات کے بہت سے در وا کیے۔ ڈیکارٹ (Decartes 1596-1650) جس کو جدید فلسفہ اور سائنس کا باوا آدم کہا جاتا ہے، کی فکر کا بنیادی نکتہ مشین اور انسان کا تعلق ہے۔ بالآخر اس نے انسان کو دو حصوں میں منقسم کر دیا اور جہاں تک جسمانی وظائف کا تعلق ہے ان کو ایک میکانکی نظام سے منسلک کر کے سائنس اور علمیات کو ایک ایسی آزادی دی جو اس سے پہلے اس کو میسر نہیں تھی۔ معاشرتی حالات کے پیش نظر اس نے مصلحتاً انسانی ذہن اور اس کے وظائف کے لیے بھی ایک علیحدہ خانہ بنا دیا جہاں وہ ذہنی تفریح کرتا رہے اور سائنس اور علمیات کی ترقی میں رکاوٹ نہ بنے۔ ڈیکارٹ کے بارے میں یہ بات عجیب لگے گی اس لیے کہ اس کی کتاب *Meditations* (تاملات) اس کے فلسفہ کی کلیدی کتاب مانی جاتی رہی ہے۔ جس میں اس نے بڑی سنجیدگی سے جسم و جان کی دوئی کا نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ لیکن ڈیکارٹ نے ہی اپنے ایک راز داں دوست اور حامی کو ایک خط میں یہ بھی لکھا کہ اس نے یہ کتاب مصلحتاً لکھی ہے کہ لوگ غیر محسوس طریقے پر اس کے میکانکی تصور کائنات کو قبول کر لیں درآنحالیکہ ذہن کے متعلق بھی وہ اسی طبعیاتی نقطہ نظر کا قائل ہے جو مادی اجسام پر صادق آتا ہے۔ اس کی خواہش اصل میں یہ تھی کہ لوگ ارسطو کے تصور کائنات کو رد کر کے کسی نہ کسی طرح کائنات کے میکانکی نظریہ کے قائل ہو جائیں(۶)۔

ڈیکارٹ کا معروف استدلال یہ تھا کہ میکانکی تصور کائنات تمام نامیاتی، اور غیر نامیاتی دنیا پر لاگو ہوتا ہے سوائے انسانوں کے۔ انسانوں کے بارے میں بھی اس کا کہنا تھا کہ نفسیات اور علم عُضویات کے بڑے حصہ پر بھی میکانکی قوانین ہی لاگو ہوتے ہیں۔ لیکن انسان بہرحال ایک مشینی

Marfat.com

وجود نہیں ہے اس لیے وہ جانوروں سے بالا ہے جن پر میکانکی قوانین لاگو ہوتے ہیں۔ جانور مشینی وجود رکھتے ہیں، اگر چہ عام مشینوں سے زیادہ پیچیدہ۔ لیکن ڈیکارٹ نے، خواہ مصلحتاً سہی، یہ ضرور قبول کیا کہ انسان چاہے جس قدر پیچیدہ مشین ہو، صرف میکانکی اصولوں کا تابع نہیں ہے۔ انسان کی زندگی میں اس کا ارادہ ایک ایسا فعل ہے جو میکانکی اصولوں کا پابند نہیں ہے۔ ایک مشین اگر آپ کسی خاص کام کرنے کے لیے سیٹ کر دیں تو وہ وہی کام کرے گی لیکن ایک انسان چاہے آپ اس کو کسیطرح ترغیب دیں اس کا امکان باقی رہتا ہے کہ وہ اس کے برخلاف کام کرے۔

اس تجزیہ میں لسانی خصوصیات کا اہم رول رہا ہے۔ ڈیکارٹ اور اس کے متبعین کے لیے زبان کا استعمال ایک ایسے انسانی ذہن کے وجود کی دلالت کرتا ہے جو میکانکی طور پر کام نہیں کرتا۔ زبان کا استعمال ہی وہ معیار فراہم کرتا ہے جس کی بنا پر ہم اس بات کا پتہ چلا سکتے ہیں کہ ہمارا کوئی ہم شکل ذہن رکھتا ہے یا نہیں۔ خاص طور پر زبان کا 'تخلیقی استعمال' جو ذہن کے صرف میکانکی عمل اور ردّعمل کے خانے میں نہیں آتا اگر ہمارا کوئی ہم شکل زبان کو اس طرح استعمال کر سکتا ہے جو میکانکی عمل اور ردّعمل سے بڑھ کر ہے تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ وہ ذہن رکھتا ہے۔ اب مسئلہ صرف ذہن اور جسم کے تعلق کا ہے۔ ڈیکارٹ نے اس طرح حقیقت کو دو خانوں میں بانٹ دیا۔ اور ان دونوں خانوں کی تفہیم کے ایسے اصول وضع کر لیے جو عقلی یا حسّی بنیادوں پر قائم ہوں اور کسی قسم کی سرّیت کو انسانی اعمال کی تفہیم اور تشریح میں داخل نہ سمجھتے ہوں اس کارتیسی فلسفہ نے لسانیات کی تفہیم کی ایک نئی راہ کھولی۔ زبان جو ہم استعمال کرتے ہیں وہ ان میکانکی اور عقلی افعال کی مرہون منت ہے اور اس کا کوئی تعلق کسی سرّی فلسفہ یا مابعد الطبعیات سے نہیں۔ اشیا کے نام اب کسی مابعد الطبعیاتی دنیا میں رہنے والی تمثالیں نہیں ہیں اور نہ یہ نام علیحدہ سے کسی مافوق الفطری ہستی نے انسان کو سکھائے ہیں۔ نام اور زبان کے استعمال کے قوانین اسی طرح کے ہیں جس طرح دوسرے علوم کے۔ وہ قضیات بھی جو قبل تجربی طور پر صادق ہوتے ہیں، مثلاً 'کامل ذوات وجود رکھتی ہیں'، کے معنی یہ ہیں کہ 'وجود' کاملیت کا ایک خاصہ یا صفت ہے جس کے بغیر کوئی شے کامل نہیں کہلائی جا سکتی۔ اس قضیہ کا تعلق بھی کسی سرّی علم یا وجدان پر مبنی نہیں ہے بلکہ یہ عقلی فیصلہ ہے اور اس میں جو تصورات یا الفاظ استعمال ہوتے ہیں وہ خود قضیہ کی صداقت کی قبل تجربی دلیل ہیں۔

Marfat.com

البتہ زبان کی ماہیت یا نوعیت کو جاننے کے دو پہلو ہیں۔ ایک کسی خاص زبان سے متعلق ہے مثلاً اردو، فارسی وغیرہ۔ ہر زبان کی ایک گرامر ہوتی ہے صرف ونحو کے قواعد ہوتے ہیں۔ ان کی اپنی لغت مرتب کی جاسکتی ہے اور ہر لفظ کے معنوں کے حدود متعین ہوجاتے ہیں۔ اور زبان کو اگر ایک دوسرے سے تبادلہ خیال کے ایک ذریعہ کی حیثیت سے استعمال کیا جائے تو ان اصولوں کی پابندی لازمی ہوگی۔ مثلاً ہم لفظ 'سفید' بول کر یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس سے میرا منشاء تو 'کالا' تھا۔ بے شک کسی کا منشا یہ ہوسکتا ہے لیکن ایسی صورت میں زبان ترسیل معانی کا ذریعہ نہیں بن سکتی۔ اس لیے کہ کوئی مشترکہ لغت موجود نہیں رہے گی جہاں الفاظ کے کچھ متعینہ مفاہیم مراد ہوں ان کے علاوہ نہیں۔

لیکن مختلف زبانوں کی صرف ونحو کے علاوہ ایک عقلی گرامر یا صرف ونحو بھی ہوتی ہے جس کو عالمگیر یا کلّی گرامر بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہ علیحدہ علیحدہ زبانوں اور ان کے معانی سے متعلق نہیں ہوتی، بلکہ زبان کی ماہیت، اس کے اور حقائق کے مابین ربط وتعلق، الفاظ کے فی نفسہ ایک دوسرے سے تعلق، جملوں کی کلّی ساخت اور اظہار کے طریقوں سے متعلق ہوتی ہے۔ یہ بنیادی اصول وقواعد تمام زبانوں میں مشترک ہوتے ہیں اور سب پر یکساں لاگو ہوتے ہیں چاہے وہ زبان مغربی ہو یا مشرقی۔ لسانیات کے اس عالم گیر پہلو نے ہمیں انفرادی زبان کی تفہیم میں کافی مدد بہم پہنچائی ہے۔ ایک پیش پا افتادہ اور بدیہی بات یہ معلوم ہوئی کہ دو جملے ایک ہی نحوی قاعدہ کے پابند ہونے کے باوجود اپنی ماہئیت میں اس طرح مختلف ہوسکتے ہیں کہ دونوں کے معانی معلوم کرنے کا ایک ہی معیار ممکن نہیں ہے۔ 'بلّی کالی ہے'، اور 'خدا رحیم ہے'، دونوں جملے اپنی نحوی ساخت کے اعتبار سے ایک جیسے ہیں ان میں بلّی 'مبتدا، یا فاعل ہے'، 'کالی' خبر یا صفت ہے اور 'ہے' خارج میں ایک وجودی اعتبار کا اظہار ہے۔ اسی طرح خدا رحیم ہے میں 'خدا' متبدا یا فاعل ہے 'رحیم' خبر ہے اور 'ہے' وجودی کیفیت ہے۔ لیکن خدا کی وجودی کیفیت کو دوسری کیفیات کا متبادل سمجھنا قیاس مع الفارق ہے۔ اس لیے کہ صدق وکذب کے وہ معیار جو حسّی اور بیانیہ جملوں پر لاگو ہوتے ہیں غیر حسّی جملوں پر لاگو نہیں ہوتے۔ زبان صرف دو قسم کے جملوں سے نہیں بنتی۔ اس میں مختلف النوع جملے شامل ہوتے ہیں۔ مثلاً اخلاقی، جو پسند وناپسند سے تعلق رکھتے ہیں۔ حُکمی، جو اطاعت اور پیروی کا مطالبہ کرتے ہیں، شاعرانہ جو وہم وخیال کی بے کراں دنیا کی طرف انسان کو

Marfat.com

لے جاتے ہیں، سوالیہ جو افہام و تفہیم میں مستعمل ہوتے ہیں، تاریخی جواز منہ قدیم کے حالات کی 'خبر' دیتے ہیں۔ ان تمام اقسام کے جملوں کے صدق و کذب کے معیار ایک نہیں ہو سکتے۔ اور ان میں ہر جملہ ایک خاص مکالماتی دنیا سے (unviverse of discourse) متعلق ہوتا ہے۔ جوں ہی آپ کسی جملہ کو ایک مکالماتی دنیا سے ہٹا کر دوسری دنیا میں رکھتے ہیں وہ وہاں اجنبی یا بے معنی یا کاذب ہو جاتا ہے۔

روایت کا مکتبہ فکر بھی اسی طرح ایک مکالماتی دنیا میں اپنی معنویت رکھتا ہے۔ اس دنیا میں دوسری دنیا کے الفاظ یا تصورات داخل ہوتے ہیں تو ان کے معنی مسخ ہو جاتے ہیں۔ یا یہ دنیا اگر روز مرہ کی زندگی کے برتاؤ پر اثر انداز ہونے کی کوشش کرے تو عام زندگی کے کام اور تصورات بے معنی یا گمراہ کن معلوم ہوتے ہیں۔

بات لمبی ہو گئی لیکن اب بھی یہ مسئلہ کا پورا بیان نہیں ہے اور اپنے اس اجمال سے کئی مسائل پیدا کر سکتا ہے اور کئی دوسرے سوالوں کو جنم دے سکتا ہے۔ اگر روایت اور جدیدیت کی مکالماتی دنیا کو اچھی طرح سمجھنا ہے تو یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ دونوں مختلف نوعیت کی دنیائیں ہیں۔ جدیدیت کی غلطی یہ ہے کہ اس نے اس بات کو تسلیم کرنے سے انکار کیا کہ اس کے علاوہ کسی دوسری مکالماتی دنیا کا وجود بھی بامعنی ہو سکتا ہے۔ جدیدیت کے فلسفے اگرچہ آپس میں اختلافات کا شکار رہے ہیں اور ڈیکارٹ، اسپنوزا، ہیگل، مارکس، اور فرائڈ جدیدیت کا ایک خاص نقطہ نظر رکھتے تھے، لیکن کسی دوسرے متبادل نقطہ نظر کی صحت کے امکان کو خارج از قیاس قرار دیتے تھے۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ وہ زبان کی ایک ہی گرامر کو صحیح گرامر سمجھتے تھے اور کسی دوسری گرامر، یا جدیدیت کے سوا دوسرے منطقی نظام کے امکان کو تسلیم کرنے سے قاصر تھے۔ یہی غلطی روایت کے مکتبہ فکر نے بھی کسی حد تک کی ہے۔ صرف اس شرط کے ساتھ کہ انہوں نے حقیقت اور اس کے مظہر میں فرق قائم کر کے روایت کو حقیقت اور مظہر کو اعتبار قرار دے دیا۔ تصوف کی مابعد الطبعیات اور طرز فکر نے اس طرح زندگی کے دو خانے کر دیئے۔ صوفیا طریقت و شریعت دونوں کو بیک وقت ایک ہی مقام پر کھڑا کرنے کو تیار تھے اور نہ ہر دو کے اطلاق کی تحدید پر۔ ایک مرتبہ اگر یہ بات سمجھ میں آ جائے، تو وہ بہت سے تنازعات جو صوفیا اور غیر صوفیا کے درمیان وجہ نزاع بنے رہے ہیں ختم ہو جائیں۔ اس

Marfat.com

سے وہ راستہ بھی کھل جائے گا جس کی وساطت سے ہم کلام اور متون کے معنی متعین کرنے میں بڑی حد تک صحیح نتیجہ پر پہونچ سکیں گے۔

فلسفہ عصر حاضر کے اس تناظر میں وہ بہت سے مسائل جو کلاسیکل فلسفہ سے متعلق تھے باقی نہیں رہتے۔ مثلاً یہ تصور کہ ''مابعد الطبعیات اس عالم سے تعلق رکھتی ہے جو ماورائے مادہ ہے''(۷) یا ''وہ تمام جدید فلسفے جو حرکت و تغیر ہی کو زندگی کی حقیقت اور کائنات کا اصل اصول مانتے ہیں اور کسی ایسی حقیقت تک نہیں پہونچ سکتے جو حرکت و تغیر سے ماورا ہو وہ سب کے سب دراصل مادہ پرست فلسفے ہیں جو اپنی بنیادی سرشت کے اعتبار سے عالم مادی سے اوپر نہ اٹھ سکنے کے سبب مابعد الطبعیات اور عالم مابعد الطبعیات سے تعلق رکھنے والی ہر حقیقت سے انکار کرتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ سکون و ثبات کی حقیقت بھی ان فلسفوں کے نزدیک فریب نظر سے زیادہ نہیں۔ چناں چہ علامہ اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ:

فریب نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرّہ کائنات

تو وہ بھی مابعد الطبعیات کے نقطہ سے دور اور طبعیات کے نقطہ نظر سے قریب ہو کر مادہ پرستوں سے آملتے ہیں''(۸)۔

قطع نظر اس کے کہ اقبال یہ بات سن کر خود تڑپ اٹھیں گے یہ کلام ان بہت سے مفروضوں پر قائم ہے جو کلاسیکل فلسفہ سے ہم تک پہنچے ہیں یا ہم نے خود قائم کر لیے ہیں۔ مثلاً یہ کہ 'مادّہ' کا تعلق مابعد الطبعیات سے نہیں ہے'، یا یہ کہ 'حقیقت اور مادّہ میں کوئی لازمی مغائرت پائی جاتی ہے'، یا یہ کہ 'حقیقت حرکت و تغیر سے ماورا ہوتی ہے'، یا یہ کہ 'حقیقت نام کی کوئی شے ہے جو ہمارے علم کا معروض بن سکتی ہے' وغیرہ۔ اوپر جتنے الفاظ اور اصطلاحیں استعمال ہوئی ہیں ان میں سے ہر ایک کا مکالماتی دائرہ ہوتا ہے۔ بعض اوقات مختلف دوائر ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں۔ بعض اوقات ایک دائرہ دوسرے بڑے دائرہ میں سمایا ہوا ہوتا ہے۔ لیکن ان میں ایک فکری امتیاز پھر بھی باقی رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مادہ اور روح کی بحث اپنے علیحدہ علیحدہ سیاق میں منطقی اور درست ہو سکتی ہے لیکن فکر کے ایک دائرہ کو دوسرے دائرہ سے خلط ملط کرنے سے الجھاؤ پیدا ہوتا

Marfat.com

ہے تنقیح نہیں۔

دوام اور تغیر کے تصورات اقبال میں دو منابع سے آئے ہیں اسی لیے ان میں بعض اوقات خلط مبحث ہو جاتا ہے۔ ایک منبع تو مذہب کا ہے جہاں 'حیات کی روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے' اور دوسرا منبع مغربی فلسفہ خاص طور پر برگساں کا نقطہ نظر جہاں تغیر و حرکت کائنات کی حقیقت بن جاتی ہے۔ ہمارے ذہنوں میں اشکال اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ ہماری روایت منطق استخراجی پر قائم ہے۔ ''حقیقت یا تو تغیر ہے یا دوام'' یہ بات کہ تغیر اور دوام دونوں صحیح ہو سکتے ہیں بظاہر غیر منطقی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس کو کسی نہ کسی صورت میں تقریباً ہر مابعد الطبعیاتی نظام نے تسلیم کیا ہے چاہے وہ جوہر اور صفات کہہ کر، چاہے وہ ظہور و شیون کہہ کر۔ اقبال بھی ان دونوں کو تسلیم کرتے ہیں اور یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ ''اقبال کے ہاں وجود سرمدی کا تصور عام توحید پرستوں سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔ خدا 'الان کما کان'' بھی ہے اور 'کل یوم ھوفی شان' بھی، لیکن اقبال نے خدا کا لاتبدیل سرمدی پہلو نظر انداز کر دیا''(۹)۔ بات یہ ہے کہ 'توحید پرستوں' کے ہاں بھی خدا کا تصور تہہ دار رہا ہے اور مختلف فلسفیانہ یا متصوفانہ ذوق کی بنا پر ایک دوسرے سے مختلف۔ بایزید بسطامی، سرمد، ابن عربی، شیخ احمد سرہندی اور اس کے ساتھ ہی اشاعرہ، معتزلہ، اور صفاتیہ سب توحید پرست ہیں اور توحید کو مابعد الطبعیات کا مسئلہ سمجھ کر اس کی وضاحت کرتے ہیں۔ اسی طرح صوفیا بھی توحید کو مابعد الطبعیات کا مسئلہ جان کر مخلوق کے ساتھ اس کا رشتہ بیان کرتے ہیں۔ جب بھی توحید 'ہدایت' کے ایک عملی تصور سے ماورا ہو کر، فلسفہ اور مابعد الطبعیات کے میدان میں داخل ہوتی ہے اختلاف آراء کا ایک سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ 'ہدایت' کے دائرے میں یہ ساری بحثیں ایک طرح بے معنی ہوتی ہیں اور خدا کے وجود اور عدم کی بحث بھی علمی جمناسٹک بن جاتی ہے۔ ہدایت کا دائرہ، خدا کو انسانی اخلاق کی ایک بنیاد، اعمال کا ایک محرک اور 'بے غرض' کا ایک وسیلہ سمجھتا ہے، قطع نظر اس کے کہ وہ 'ہے' یا 'نہیں'۔ 'ہویت' ایمان کی حد تک ایک زندہ 'حضوری' (presence) ہے، 'عقیدہ' کے زمرہ میں داخل ہو کر وہ 'وجود' اور فلسفہ بن جاتا ہے۔

اقبال کے بارے میں یہ کہنا کہ اس نے خدا کے سرمدی پہلو کو نظر انداز کیا ہے درست نہیں ہے۔ میری دانست میں تو اقبال نے تغیر اور حرکت کے اصول کو خیر باد کہہ دیا ہے، اس لیے کہ ج

Marfat.com

انہوں نے اسلامی معاشرہ میں حرکت کے اصول کی بات کی، تو وہ پھر اسی جامد، استخراجی منطق اور اجتہاد کے روایتی تصور پر جا اٹکے (۱۰)، جہاں سے وہ اصول حرکت کے زور پر نکل سکتے تھے۔ یہ وہ کم ہمتی ہے جو ہمارے پچھلے چار سو سال کے مفکرین نے دکھائی ہے۔ اس سے قبل کے مفکرین کو میں اس لیے موردالزام قرار نہیں دیتا کہ اُس وقت علوم وفنون کے میدان میں بھی اسی استخراجی منطق کا رواج تھا۔ ورنہ اقبال سے قبل شاہ ولی اللہ جب اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں جہاں نزول شرائع کے اسباب اور دین کی اصل سے بحث کرتے ہیں (۱۱) یا اس سے قبل اصولیین جب 'مصلحۃ' یا 'مصالح شریعۃ' کی بات کرتے ہیں تو اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان حکم کے پیچھے مقصد اور مصلحۃ کو معلوم کرے اور اگر وہ مقصد اور مصلحۃ، قرن اوّل کے کسی حکم سے قرن آخر میں پوری نہیں ہو رہی تو مصلحۃ کو باقی رکھے کہ وہ دوامی ہے، اور حکم کو بدل دے کہ وہ وقتی ہے۔ اور اگر سرے سے مصلحۃ ہی تبدیل ہو جائے تو وہ حکم بھی ساقط ہو جائے۔ مثلاً مردوں اور عورتوں کی گواہی کے پس پشت انصاف کا تصور کارفرما تھا۔ اگر آج انصاف اس حکم کی تبدیلی سے حاصل ہو سکتا ہو تو کیا حکم کو انصاف پر قربان نہیں کیا جا سکتا۔ معاشروں کی نوعیت میں تبدیلی کے ساتھ، مقاصد خیر کو قائم رکھنے کے لیے احکام میں ردّوبدل وہ حرکی اصول ہے جس کی طرف اقبال کا فلسفہ رہنمائی کر سکتا ہے۔ اور جس کو، میری دانست میں اجتہاد کا پرانا طریق کار اختیار کر کے شاہ ولی اللہ کی طرح اقبال نے بھی خیرباد کہہ دیا۔

❄❄❄

حواشی:

۱۔ جمال پانی پتی، اختلاف کے پہلو، اکادمی بازیافت کراچی، ۲۰۰۳ء

2. Nasr, S.H, *Knowledge & the Sacred*, Edinburgh, 1981, pp. 65-86

3. Wittgenstein, L., *Philosophical Investigation*, Basil Blackwell, Oxford, 1986, p.194

4. Nasr, S.H., *op.cit.*, p.235

۵۔ یوسف لدھیانوی، آپ کے مسائل اور ان کا حل، جلد نہم، کراچی ۱۹۹۹ء ص ۸۵۔۱۱۵

Marfat.com

6. Noam Chomsky, *Power and Prospects*, London, 96

۷۔ جمال پانی پتی، حوالہ بالا، ص۱۴

۸۔ ایضاً، ص۱۴۔۱۵

۹۔ مقالات حکیم، جلد دوم، اقبالیات مرتبہ شاہد حسین رزاقی، ص۱۶۳، بحوالہ جمال پانی پتی، حوالہ بالا، ص۲۲

10. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ed. M. Saeed Sheikh, Inst. of Islamic Culture, Lahore, pp. 116-142

۱۱۔ حجۃ اللہ البالغہ، اردو ترجمہ مولانا عبدالحق حقانی، کراچی۔ ابواب ۵۶ تا آخر فصل۔

Marfat.com

Marfat.com