فکرِ اسلامی

افکارِ اسلامی کی تشریح وتوضیح

مولانا وحیدالدّین خاں

فکر اسلامی

افکارِ اسلامی کی تشریح وتوضیح

مولانا وحید الدین خاں

Fikr-e-Islami

By Maulana Wahiduddin Khan

First Published 1997
Reprinted 2024

This book is copyright free and royalty free. It can be translated, reprinted, stored or used on any digital platform without prior permission from the author or the publisher. It can be used for commercial or non-profit purposes. However, kindly inform us about your publication and send us a sample copy of the printed material or link of the digital work.

e-mail: info@goodwordbooks.com
info@cpsglobal.org

Centre for Peace and Spirituality International
1, Nizamuddin West Market, New Delhi-110013
e-mail : info@cpsglobal.org
www.cpsglobal.org

Goodword Books
A-21, Sector 4, Noida-201301
Delhi NCR, India
e-mail: info@goodwordbooks.com
www.goodwordbooks.com

Printed in India

فہرست

مسئلہ اجتہاد 5
تعارفِ مسئلہ 6
اجتہاد کی اہمیت 23
دعوہ ایمپائر 31
خلاصۂ کلام 35
فکر اسلامی کی تشکیل جدید 36
تشکیل جدید کیا ہے 37
اجتہاد کی اہمیت 39
اجتہاد مطلق، اجتہاد مقید 40
اجتہاد کی شرطیں 44
شخصیت پرستی: اصل سبب 46
دار الحرب یا دار الِاعداد 47
شناخت کا مسئلہ 51
محقق علما کا اختلاف 55
قدیم وجدید کا فرق 59
صلاحیتوں کا فقدان نہیں 61
دورجدید کا آغاز 63
موجودہ صورت حال 68
اسلامی لٹریچر کی ترتیب جدید 70
مسائل قدیم، دلائل جدید 75
خلاف زمانہ تفکیر 77
اجتہادی کوتاہی کے نتائج 82
تقلید کے نقصانات 85
پیغمبرِ اسلامؑ کی سنتیں 90
اسپین کی تاریخ برعکس صورت میں 95
میدانِ عمل میں تبدیلی 99
تدریجی نہ کہ انقلابی 101
چند متفرق مسائل 105
رواج عام کا حکم 111
جدید مواقع استعمال نہ ہوسکے 113
ایک جامعہ اسلامیہ کی ضرورت 116
مجتہدانہ عمل تاریخ میں 119
حدیث میں 120
مسئلہ اجتہاد پر کتابیں 122
زمانۂ رسالت میں اجتہاد 123
خلافتِ راشدہ کے دور میں 124
بعد کے زمانہ میں 125
عصر حاضر میں اجتہاد 127
جدید مسائل 128
سیکولرزم کا مسئلہ 130
جہاد کا مسئلہ 132
بینک کا مسئلہ 134
اجتہاد جاری ہے 137
اسلام اور عقلیت 143
عقیدہ اور استدلال 144
ایک سوال کا جواب 153

اسلام دورجدید میں 156
ایک شبہ 160
تصوّف: مثبت اور منفی پہلو 162
تصوف کا دوسرا پہلو 168
اسلامک ایکٹوزم 175
دعوتی عمل 176
برمنگھم سے موصولہ نوٹ 176
اسلامک ایکٹوزم 177
مسلمان اور جدید تحدیات 183
آخری بات 188
ایک شرعی مسئلہ 189
مسلم حکمراں کا معاملہ 192
غیر مسلم حکمراں کا معاملہ 196
ایک شرعی اصول 200
ایک اعتراض 201
ایک شبہ کا ازالہ 202
تعبیر کا مسئلہ 203
علما کا قائدانہ کردار 206
علما کا رول اسلام میں 207
دائرۂ عمل کی تقسیم 209
ایک حدیث 212
اورنگ زیب عالم گیر 213
انسانیت نئے عہد میں 217
شاہ ولی اللہ دہلوی 218
نوآبادیاتی دور کے علما 224
ایک صحیح آواز 229
دوسری عالمی جنگ کے بعد 233
پیغمبر کی مثال 237
زمانی تبدیلی 241
کونیت بشری، امارت بشری 242
شاکلۂ انسانی کا مسئلہ 244
معیارِ قوت میں تبدیلی 246
عُسر میں یُسر 248
نئے دعوتی امکانات 250
دورجدید سے بے خبری 252
چند مثالیں 256
سطحی رائے 258
ایک مغربی حوالہ 262
حجۃ اللہ البالغہ 263
غیر علمی انداز 267
استدلال کا معیار 269
چند مثالیں 269
خلاصہ بحث 275
الفصل بین القضیتین 277
تاریخی فرق 285
عمومی انطباق 286
عصر جدید کا مذہب 292

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مسئلہ اجتہاد

تعارفِ مسئلہ

دورِ جدید میں مسلمانوں کے لیے جو مسائل پیدا ہوئے، ان میں سب سے پہلا اور سب سے اہم مسئلہ فکر اسلامی کی تشکیل جدید تھا۔ یعنی دور جدید کی واقعی نوعیت کو متعین کرنا اور پھر اسلام کے ساتھ اس کے مثبت یا منفی تعلق کو واضح کرنا۔ اس کام کی اولین اہمیت اس لیے تھی کہ اس کے بغیر دور جدید میں اسلامی عمل یا ملت کے احیاءِ نو کی جدوجہد صحیح اور موثر طور پر شروع ہی نہیں کی جاسکتی۔

مگر یہ کام بروقت نہ کیا جا سکا۔ اس کا مہلک نقصان یہ ہوا کہ دور حاضر میں مسلمانوں کو اپنے عمل کا صحیح رخ (line of action) ہی نہیں ملا۔ مختلف سمتوں میں غیر متعلق کوششیں کر کے وہ اپنی حاصل شدہ طاقت کو ضائع کرتے رہے۔

اس غلطی کی غالباً ایک وجہ یہ تھی کہ مصر اور ترکی اور ہندستان وغیرہ میں جو لوگ ابتداءً اس کام کے لیے اٹھے وہ سب کے سب ریفارمسٹ تھے۔ وہ خود اسلام میں نظر ثانی کی دعوت دے رہے تھے۔ اس کا ایک نمونہ مسٹر فیضی (1899-1981) کی کتاب میں دیکھا جاسکتا ہے:

A.A.A. Faizi, *A Modern Approach to Islam*

یہ انداز اسلام کی روح کے مطابق نہ تھا، چنانچہ وہ ملت مسلمہ میں قبولیت حاصل نہ کر سکا۔ اس نوعیت کی تحریکیں صرف بحث ونزاع کا شکار ہو کر رہ گئیں۔

ریفارمیشن کی تحریک سولھویں صدی کے یورپ میں مسیحیت کے درمیان اٹھی۔ یہ اصلاح مذہب کی تحریک تھی۔ اس کے نتیجہ میں عیسائیوں میں ایک نیا فرقہ وجود میں آیا جس کو پروٹسٹنٹ کہا جاتا ہے۔ پروٹسٹینٹزم (Protestantism) کیا تھی۔ وہ دراصل منظم چرچ کے خلاف فطرت انسانی کی بغاوت تھی۔ کیتھولک سسٹم کے مطابق، ایک انسان کا ربط

خدا سے صرف چرچ کی معرفت قائم ہوسکتا تھا۔ جب کہ انسان چاہتا تھا کہ وہ اپنے خدا سے براہ راست مربوط ہو سکے۔ اس تضاد نے مسیحیت میں ریفارمیشن کی تحریک پیدا کی (انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا، 1984، جلد 15، صفحہ 99)۔

دوسرے تمام مذاہب میں بعد کو عملاً یہی صورت پیش آئی۔ مرور زمانہ سے ان میں تبدیلی اور تغیر واقع ہو گیا۔ اس کے نتیجہ میں یہ مذاہب اپنی اصل ابتدائی صورت پر باقی نہ رہے۔ وہ اپنی مروجہ صورت کے اعتبار سے انسانی فطرت کے لیے غیر مطابق ہو گئے۔

اس عام تجربہ کی بنا پر جدید طبقہ کی طرف سے یہ مانگ شروع کر دی گئی کہ اسلام میں بھی ریفارم لاؤ، تا کہ اس کو بدلے ہوئے زمانہ کے مطابق بنایا جا سکے۔ مگر یہ قیاس مع الفارق ہے۔ دوسرے مذاہب تغیرات کا شکار ہونے کی وجہ سے اپنی اصل حیثیت کھو بیٹھے ہیں۔ اس بنا پر ان میں ریفارم کے عمل کی ضرورت پیش آتی ہے تا کہ ان کو بدلے ہوئے حالات کے مطابق بنایا جائے۔

مگر اسلام کا معاملہ بالکل مختلف ہے۔ اسلام ایک محفوظ مذہب ہے، وہ اب بھی اپنی اصل ابتدائی حالت پر باقی ہے۔ اس لیے اسلام ابدی قدر کا حامل ہے۔ اسلام اسی طرح ہر زمانہ میں اپنی معنویت کو برقرار رکھتا ہے جس طرح قدرت کے دوسرے قوانین ابدی طور پر اپنی معنویت کو مسلسل برقرار رکھے ہوئے ہیں۔ اسلام آج بھی فطرت انسانی کے ساتھ اتنی ہی مطابقت رکھتا ہے جتنا کہ اول دن وہ اس سے مطابقت رکھتا تھا۔

مثال کے طور پر بعض مذاہب میں اونچی ذات (upper cast) اور نیچی ذات (lower cast) کا تصور پایا جاتا ہے۔ یہ فرق معاشی یا تعلیمی حالت پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ وہ پیدائش پر مبنی ہے۔ یعنی ان مذہبوں کے روایتی عقیدہ کے مطابق، آدمی جنم ہی سے اونچا اور جنم ہی سے نیچا ہوتا ہے۔ ان مذاہب کے قوانین کے مطابق، نیچی ذات

کے آدمی کے لیے امید کی ایک ہی صورت ہے اور وہ موت ہے:

The legal condition of the Sudra left him only death as a means of improving his condition.

(*Encyclopedia Britannica*, 1984, vol. 16, p. 858)

اس قسم کا عقیدہ قدیم دنیا میں قابل قبول ہوسکتا تھا۔مگر آج کی دنیا میں وہ نہیں چل سکتا۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس میں ریفارم لایا جائے اور اس کو عصر حاضر کے مانے ہوئے تصور کے مطابق بنایا جائے۔مگر اسلام کے لیے اس قسم کا کوئی مسئلہ نہیں۔کیوں کہ اسلام میں اول دن سے انسانی برابری کا تصور موجود ہے۔ اسلام کے تصور انسانیت میں اور عہد جدید کے تصور انسانیت میں کوئی ٹکراؤ نہیں۔

تاہم زمانی تبدیلی کا ایک اور مسئلہ ہے۔ وہ عین فطری ہے اور وہ اسلام میں بھی بار بار پیش آتا ہے۔مگر یہ اصلاح یا تبدیلی کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ وہ ازسرنو تطبیق کا مسئلہ ہے۔ اس مسئلہ کا حل اصلاح نہیں ہے بلکہ اجتہاد ہے۔ اصلاح خود اصل مذہب میں ترمیم کے لیے ہوتی ہے۔ جب کہ اجتہاد کا مقصد یہ ہے کہ اسلام کے ابدی احکام کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کرکے اس کو سمجھا جائے اور پھر اس کو اس کی اصل اسپرٹ کے ساتھ نئے حالات پر ازسرنو منطبق کیا جائے۔ ریفارم اگر نظر ثانی (revision) کا نام ہے تو اجتہاد تطبیق نو (re-application) کا نام۔

نئے پیدا ہونے والے مسائل دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک جزئی نوعیت کے مسائل، اور دوسرے کلی نوعیت کے مسائل۔ اگرچہ دونوں ہی قسم کے مسئلوں میں اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے۔مگر دونوں کا معاملہ ایک دوسرے سے مختلف ہے۔

جزئی نوعیت کے مسائل پہلے بھی بار بار پیش آئے اور آج بھی وہ بار بار پیش آسکتے ہیں۔ مثلاً قدیم عرب میں تحریری ریکارڈ رکھنے کا رواج نہ تھا۔تمام معاملات سادہ طور پر

یادداشت کے تحت انجام دیے جاتے تھے۔ چنانچہ حدیث کی کتابوں میں کتاب الصوم کے تحت آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہم امی لوگ ہیں۔ ہم نہ لکھتے ہیں اور نہ ہم حساب کرتے ہیں : إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ، لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ (صحیح البخاری، حدیث نمبر 1913)۔

حضرت عمر فاروق کے زمانۂ خلافت میں اس وقت کے متمدن ممالک اسلامی سلطنت میں شامل ہوئے تو معلوم ہوا کہ ان لوگوں کے یہاں حساب و کتاب کے لیے باقاعدہ رجسٹر ہوتے ہیں۔ خلیفہ دوم کے حکم سے تحریری ریکارڈ کا یہ نظام پوری طرح اسلام میں اختیار کرلیا گیا۔ اسلامی تاریخ میں اس کو دیوان کہا جاتا ہے۔ یہ واضح طور پر اجتہاد کی ایک مثال تھی۔ اگر وہ اجتہاد سے کام نہ لیتے تو لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ کو بالکل لفظی معنی میں لے کر اپنی سابقہ حالت پر قائم رہتے اور غیر مسلم قوموں کے رواج کے مطابق اپنے یہاں دفاتر کا وہ نظام قائم نہ کرتے جس کی تفصیل مولانا شبلی نعمانی نے اپنی کتاب الفاروق کی جلد دوم میں جمع کی ہے۔

موجودہ زمانہ میں بھی اس نوعیت کے بہت سے نئے مسائل پیدا ہوئے ہیں۔ مثلاً زراعت الاعضاء یا اعضاء کی منتقلی (organ transplants) کا مسئلہ۔ اس قسم کے مسائل پر علما نے اجتہاد وقیاس کے ذریعہ فتوے دیے ہیں (العالم الاسلامی، مکہ، 11-5 رجب 1416ھ)۔ یہ جزئی اجتہاد کی ایک مثال ہے۔

مگر کبھی حالات میں کلی نوعیت کا فرق واقع ہو جاتا ہے۔ اس وقت کلی نوعیت کے اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس دوسری نوعیت میں اجتہاد کی ضرورت اول الذکر قسم سے بھی زیادہ ہے۔ اول الذکر نوعیت کے مسائل میں اجتہاد نہ کرنے سے اگر جزئی نقصان کا اندیشہ ہے تو ثانی الذکر نوعیت کے مسائل میں اجتہاد نہ کرنے سے کلی نقصان کا اندیشہ۔

موجودہ زمانہ غیر معمولی تبدیلیوں کا زمانہ ہے۔ اس زمانہ میں بہت سے ایسے نئے

مسائل پیدا ہوئے ہیں جو قدیم زمانہ میں موجود نہ تھے۔ ضرورت ہے کہ آج کلی نوعیت کے اجتہاد سے کام لیا جائے۔ بصورت دیگر، ملت اسلام موجودہ زمانہ میں اپنا مقام حاصل نہ کر سکے گی اور اپنا کردار ادا کرنے میں بھی ناکام رہے گی۔

اس طرح کے معاملہ میں مجتہدانہ بصیرت کا فقدان کتنا تباہ کن ہوسکتا ہے، اس کی ایک مثال لیجئے۔ قدیم زمانہ میں توحید کے داعیوں نے جب توحید کی دعوت دی تو حکومت وقت نے ان کو ظلم کا نشانہ بنایا۔ مگر آج ایسا نہیں ہوتا۔ اس فرق کو دیکھ کر کچھ لوگوں نے یہ رائے قائم کرلی کہ آج دعوت اسلام کا جو کام ہے وہ غلط تصور اسلام پر قائم ہے۔ یہ لوگ اصل اسلام کی دعوت نہیں دیتے، اس لیے لوگوں کے ساتھ ان کا ٹکراؤ بھی پیش نہیں آتا۔ اگر وہ صحیح اسلام کی دعوت دیتے تو ضرور ایسا ہوتا کہ انھیں ستایا جاتا اور ان کو گولیوں کا نشانہ بنایا جاتا۔

اس مفروضہ کو لے کر انھوں نے بطور خود اسلام کی ایسی سیاسی اور انقلابی تعبیر کی کہ اسلام حکمراں طبقہ کا مدمقابل بن گیا۔ انھوں نے کہا کہ توحید سے مراد سیاسی توحید ہے۔ اس کا مطلب ایک خدا کے سوا تمام حاکموں کی سیاسی بغاوت ہے۔ اسلام کا مطلب یہ ہے کہ انسانی حاکموں سے لڑ کر انھیں اقتدار سے بے دخل کیا جائے اور خلیفۃ اللہ کی حیثیت سے ساری دنیا پر مسلم حکومت کا قیام عمل میں لایا جائے۔

بہت سے مسلم نوجوان اسلام کی اس سیاسی تعبیر سے متاثر ہوئے۔ اور پھر انھوں نے انسانی حاکموں کا باغی بن کر ساری دنیا میں گن اور بم کا کلچر چلا دیا۔ اب ہر جگہ حکمرانوں کی طرف سے ان نئے ”داعیان اسلام“ پر تشدد کیا جانے لگا۔ یہ دیکھ کر مذکورہ مفکرین نے اعلان کر دیا کہ دیکھو، یہ ہے اصل اسلام۔ چنانچہ جو لوگ اس کے لیے کھڑے ہوئے ان کے ساتھ بھی حکومت وقت کی طرف سے وہی تشدد کیا جانے لگا جو ماضی کے داعیوں کے ساتھ کیا گیا تھا۔

مگر یہ اجتہادی صلاحیت کے فقدان کا نتیجہ تھا، وہ صحیح اسلام کے لیے کھڑے ہونے کا

نتیجہ نہ تھا۔ یہ جو کچھ ہوا یا ہو رہا ہے وہ تمام تر خود ساختہ سیاسی بغاوت کی بنا پر ہے، نہ کہ حقیقتاً اسلام کی دعوت کو لے کر اٹھنے کی بنا پر۔ یہ مفکرین دراصل مجتہدانہ بصیرت سے محروم ہونے کی وجہ سے قدیم وجدید کے فرق کو سمجھ نہ سکے اور انھوں نے انتہائی غیر ضروری طور پر جدید مسلم نسلوں کو تشدد کے غار میں دھکیل دیا۔

اصل یہ ہے کہ دوراول کے اسلامی انقلاب کے بعد تاریخ انسانی میں ایک نیا عمل جاری ہوا۔ یہ جمہوریت اور آزادی کا عمل تھا۔ یہ اس دور کو ختم کرنے کا عمل تھا جس کے تحت ملک کے ہر فرد کے لیے حکمرانوں کے مذہب کو ماننا ضروری تھا۔ جو آدمی حکمراں کے مذہب کو نہ مانے اس کو مذہبی تعذیب (religious persecution) کا شکار ہونا پڑتا تھا۔ چنانچہ اس زمانہ میں صرف موحدین ہی حکمرانوں کے ظلم کا شکار نہیں بنے بلکہ ہر اس مذہب کے ماننے والوں کو اقتدار کی طرف سے ظلم کا نشانہ بنایا گیا جو ان سے الگ اپنا کوئی مذہبی عقیدہ رکھتا تھا۔ مثلاً شام وفلسطین کے علاقہ میں یہودی حاکموں نے عیسائیوں پر ظلم کیا۔ اس کے بعد عیسائی بادشاہوں نے یہودیوں کو اپنے ظلم کا نشانہ بنایا۔ اسی طرح ہندستان میں مشرک راجاؤں نے بدھوں پر زبردست مظالم کیے، وغیرہ:

Religious persecutions have affected members of all the major religions.

(*Encyclopedia Britannica*, 1984, vol. VII, p. 888)

اسلام کے دوراول میں جو عظیم انقلاب آیا اس نے اصولی طور پر اس مذہبی تعذیب کا خاتمہ کردیا۔ تاہم اس قسم کی عمومی برائی کبھی یک لخت ختم نہیں ہوتی بلکہ ہمیشہ تدریج کے ساتھ ختم ہوتی ہے۔ چنانچہ اسلامی انقلاب نے جب اس کے خاتمہ کا اصولی اعلان کیا اور اس کی بنیاد پر اپنے دائرہ میں ایک عملی نظام بھی بنادیا تو اس کے بعد یہ ہوا کہ وہ خود تاریخ انسانی میں ایک عملی پراسس کے طور پر شامل ہو گیا۔ یہ پراسس مسلسل چلتا رہا۔ یہاں تک کہ

بیسویں صدی میں یہ تاریخی عمل اپنی تکمیل کو پہنچ گیا۔

چنانچہ اب ساری دنیا سے قدیم طرز کے مذہبی ظلم کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ اب اسلام کا قافلہ مذہبی آزادی کے دور میں ہے۔ اب وہ قدیم مذہبی تعذیب کے دور سے مکمل طور پر باہر آچکا ہے۔

یہ انقلاب اللہ تعالیٰ کا ایک عظیم انعام تھا۔ موجودہ زمانہ میں اللہ تعالیٰ نے ایک طرف ابلاغ کے جدید ذرائع انسان کے اوپر کھول دیے۔ دوسری طرف مکمل مذہبی آزادی کو عالمی سطح پر انسان کا مطلق حق تسلیم کرلیا گیا۔ اس طرح تاریخ میں پہلی بار داعیان توحید کو یہ موقع حاصل ہو گیا کہ وہ خدا کے پیغام کو بلا روک ٹوک ساری دنیا میں پہنچا سکیں۔

مگر عین اسی وقت اسلام کی خود ساختہ سیاسی اور انقلابی تعبیر کا فتنہ ظاہر ہوا۔ اس نے انتہائی غیر ضروری طور پر داعی اور مدعو کے درمیان وہ بے فائدہ جنگ برپا کر دی جو خدا نے سینکڑوں سال کے عمل کے بعد بالکل ختم کر دی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دعوت حق کے تمام جدید امکانات تباہ ہو کر رہ گئے۔ مدعو انتہائی غیر واقعی طور پر داعی کا حریف بن گیا۔ دونوں کے درمیان داعیانہ تعلق ایک خود پیدا کردہ حریفانہ تعلق میں تبدیل ہو گیا۔

عصر حاضر میں اسلامی فکر کی تشکیل نو کا کام جتنا ضروری ہے اتنا ہی زیادہ وہ مشکل بھی ہے یہ ایک ایسا کام ہے جس میں ایک طرف اگر عصر حاضر کا گہرا مطالعہ ضروری ہے تو اسی کے ساتھ یہ بھی لازم ہے کہ آدمی کو اسلام کی تعلیمات اور اس کی روح سے کامل درجہ کی واقفیت حاصل ہو۔ اس دوطرفہ شرط میں ادنیٰ کمی بھی بھیانک غلطی تک پہنچانے کا سبب بن سکتی ہے۔

اس کی ایک مثال ''امامت اقوام'' کا وہ جدید نظریہ ہے جس کو کچھ مسلم مفکرین نے اسلام کی انقلابی تعبیر کے طور پر پیش کیا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق، مسلمان سارے عالم کے

قائد اور حاکم ہیں۔ مسلمانوں کو خدا کی طرف سے یہ منصب عطا کیا گیا ہے کہ وہ ''انسانی حاکموں'' کو بزور تمام دنیا میں اقتدار سے ہٹائیں اور انسانوں کے اوپر خدا کی حکومت (عملی طور پر خود اپنی حکومت) قائم کردیں۔

اس نام نہاد انقلابی نظریہ کے لیے قرآن یا حدیثِ رسول میں کوئی دلیل نہیں۔ اس کی دلیل عہد صحابہ کے ایک واقعہ سے نکالی گئی ہے۔ وہ واقعہ یہ ہے کہ خلیفہ ثانی عمر فاروق کے زمانہ میں جب ایرانی حکومت سے مسلمانوں کا ٹکراؤ ہوا۔ تو اس دوران مسلم لشکر کے سردار سعد بن ابی وقاص نے گفت و شنید کے لیے کچھ وفد ایرانی حکمرانوں کے یہاں بھیجے۔ ان میں سے ایک ربعی بن عامر تھے۔

ربعی بن عامر جب ایرانی سپہ سالار رستم کے دربار میں پہنچے تو رستم سے ان کی لمبی گفتگو ہوئی۔ اس کا ایک حصہ یہ تھا: قَالَ رُسْتُمُ: مَا جَاءَ بِكُمْ؟ قَالَ: اللّٰه ابْتَعَثَنَا، وَاللّٰهُ جَاءَ بِنَا لِنُخْرِجَ مَنْ شَاءَ مِنْ عِبَادَةِ الْعِبَادِ إِلَى عِبَادَةِ اللّٰهِ (تاریخ الطبری، جلد 3، صفحہ 520)۔ رستم نے پوچھا کہ تم کس لیے ہمارے ملک میں آئے ہو۔ انھوں نے کہا کہ ہم کو اللہ نے بھیجا ہے۔ اور ہم کو اللہ لے آیا ہے تاکہ وہ جس کو چاہے اس کو ہم بندوں کی عبادت سے نکال کر خدا کی عبادت کی طرف لے آئیں۔

صحابی کی اس تقریر سے مذکورہ سیاسی نظریہ نکالنا بلاشبہ ایک نامحمود جسارت ہے۔ حتیٰ کہ وہ اسلام کی تصویر کو بگاڑنے کے ہم معنی ہے۔ صحابی کے مذکورہ قول میں اسلام کی توسیعی انسانیت (extended humanity) کو بتایا گیا ہے۔ مگر عدم واقفیت کی بنا پر غلط تعبیر کر کے اس کو اسلام کی توسیعی سیاست (extended politics) کے معنی میں لے لیا گیا۔ یہ یقینی طور پر صحابی کے ایک قول کی نہایت غلط توجیہ ہے۔

یہ صحیح ہے کہ اس وقت ایرانی حاکموں اور اہل اسلام کے درمیان جنگ پیش آئی۔ لیکن

جنگ کی حیثیت پورے معاملہ میں محض اضافی یا اتفاقی تھی۔ وہ اس کا اصل مطلوب نہ تھی۔

اس زمانہ میں ساری دنیا میں انسانیت اونچے اور نیچے طبقوں میں بٹی ہوئی تھی۔ کچھ لوگوں کے صرف حقوق ہی حقوق تھے، اور کچھ لوگوں کی صرف ذمہ داریاں ہی ذمہ داریاں۔ کچھ لوگ خدا کے نمائندہ بن کر دوسروں کو اپنا غلام بنائے ہوئے تھے۔ عمومی مساوات کا تصور دنیا سے ختم ہو گیا تھا۔ خود ایران کے حکمراں اپنے آپ کو مالک اور دوسروں کو اپنا مملوک سمجھ رہے تھے۔

اس وقت اصحاب رسول اور اہل ایمان انسانیت کا پیغام لے کر اٹھے۔ وہ تمام انسانوں کی محبت میں سرشار تھے اور دوسروں کو بھی یہ سبق دینا چاہتے تھے کہ وہ تمام انسانوں سے محبت کریں۔ وہ پوری دنیا کے انسانوں کے لیے اخوت اور مساوات کا پیکر بن چکے تھے، اور اب چاہتے تھے کہ دوسرے انسان بھی اسی طرح اخوت اور مساوات کے رنگ میں رنگ جائیں۔ خلاصہ یہ کہ وہ لوگوں کے درمیان انسانیت کی ٹھنڈی ہوائیں چلانے کے لیے اٹھے تھے نہ کہ گن کلچر چلا کر لوگوں کے اوپر اپنی سیاسی حکمرانی قائم کرنے کے لیے۔

اسلام کی تشریح نو عملی اعتبار سے نہایت مشکل ہے۔ یہ ایک اجتہادی نوعیت کا کام ہے۔ چنانچہ لوگوں کو وہ ہمیشہ ایک نیا کام دکھائی دیتا ہے۔ یہ کام جب بھی کیا جائے گا وہ اس عوامی نفسیات کا شکار ہوگا جس کو عربی مقولہ میں الناس اعداء ماجهلوا کہا گیا ہے۔ یعنی لوگ اس چیز کے دشمن بن جاتے ہیں جس کو وہ نہ جانتے ہوں۔ اس نفسیاتی کمزوری کی بنا پر ایسا ہوتا ہے کہ اسلام کی تشریح نو کو لوگ نیا دین سمجھ لیتے ہیں۔ اور اس کو مٹانے کے درپے ہو جاتے ہیں۔

یہ رکاوٹ انتہائی غیر معمولی ہے۔ کیوں کہ وہ اپنوں کی طرف سے پیش آتی ہے۔ اس دنیا کا معاملہ یہ ہے کہ اغیار کی مخالفت آدمی کو ہیرو بناتی ہے اور اپنوں کی مخالفت آدمی کو زیرو

بنا دیتی ہے۔ اس لیے اس مشکل کام کو وہی لوگ کر سکتے ہیں جو غیر معمولی یقین اور غیر معمولی جرأت کا سرمایہ اپنے پاس رکھتے ہوں۔

اس معاملہ کی ایک سادہ مثال لیجئے۔ میری گفتگو ایک مسلم دانشور سے ہوئی۔ انھوں نے شکایت کی کہ آپ اپنی تحریروں میں ہمیشہ ایک طرفہ بات کرتے ہیں۔ اس ملک میں مسلمانوں کے ساتھ ظلم اور تعصب ہو رہا ہے۔ مگر آپ کبھی اس کے خلاف نہیں لکھتے۔ مجھے تو آپ کی باتیں خیالی معلوم ہوتی ہیں۔ اس کے بعد انھوں نے سرسید احمد خاں کی تعریف کی۔ انھوں نے کہا کہ اس دور میں سرسید ہی ایک ایسے شخص تھے جنھوں نے مسلمانوں کی سچی رہنمائی کی۔

میں نے کہا کہ آپ ہمارے پیغام کو نہیں سمجھے۔ مزید یہ کہ آپ سرسید کی تعریف کرتے ہیں۔ مگر آپ سرسید کو بھی نہیں سمجھ سکے۔ آپ جانتے ہیں کہ سرسید کا زمانہ وہ ہے جب کہ انگریز اس ملک پر حکومت کرتا تھا۔ اس زمانہ کے بیشتر لیڈر انگریزوں کو اسلام کا اور مسلمانوں کا دشمن نمبر ایک بتاتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ انگریزوں نے مسلمانوں کو ہر اعتبار سے پیچھے دھکیل دیا ہے۔ سب سے پہلا کام یہ ہے کہ انگریزوں کو اس ملک سے نکالا جائے۔ اس سیاسی مسئلہ کو حل کیے بغیر مسلمانوں کی تعمیر وترقی کا کوئی کام نہیں ہوسکتا۔

مگر سرسید نے ان صحیح یا غلط مظالم کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ انگریزوں کے خلاف انھوں نے کوئی احتجاجی تحریک نہیں چلائی، حتیٰ کہ انگریزوں کو ملک بدر کرنے کی تحریک میں بھی وہ شریک نہیں ہوئے۔ اس کے بجائے انھوں نے یہ کیا کہ مسلمانوں کو جدید تعلیم کی طرف توجہ دلائی۔ سرسید کی ترجمانی کرتے ہوئے حالی نے اپنی مسدس میں یہ شعر کہا:

حکومت نے آزادیاں تم کو دی ہیں　　　ترقی کی راہیں سراسر کھلی ہیں

اس وقت کے حالات کے لحاظ سے اس کا مطلب یہ تھا کہ اگرچہ ہندستان میں

انگریزی حکومت کے پیدا کردہ مسائل ہیں۔مگر اسی کے ساتھ اور اسی وقت یہاں مواقع کار بھی موجود ہیں۔تم لوگ مسائل کو نظر انداز کرو، اور عمل کے مواقع کو استعمال کر کے ترقی حاصل کرو۔

آپ سرسید کی شخصی تعریف کر رہے ہیں۔مگر سرسید کے پیغام اور اس کے طریق کار کو دوبارہ زندہ کرنے کے مخالف ہیں۔آپ کا یہ تضاد بھی کیسا عجیب ہے۔یہی عام انسانی حالت ہے۔لوگ ماضی کی "تحریکِ سرسید" کی تعریف کرتے ہیں، مگر وہ حال کی "تحریکِ سرسید" کے مخالف بن جاتے ہیں۔

موجودہ زمانہ میں اسلام کے خلاف زبردست غلط فہمیاں پھیلی ہوئی ہیں۔اس کی آخری حد یہ ہے کہ دین رحمت لوگوں کی نظر میں دین تشدد بن گیا ہے۔پیغمبر اسلامؐ نے اپنے بارے میں فرمایا کہ میں نبی رحمت (نَبِيّ الرَّحْمَةِ) ہوں (مسند احمد، حدیث نمبر 23443)۔مگر موجودہ زمانہ کے مسلمانوں نے اپنے پیغمبر کی جو نمائندگی کی ہے، اس کے مطابق آپ لوگوں کو تشدد کے پیغمبر (نَبِيّ العُنْف) دکھائی دینے لگے ہیں۔

اس مسئلہ کا حل یہ نہیں ہے کہ ہم اس کو اسلام کے خلاف سازش یا دشمنوں کا پروپیگنڈا کہنا شروع کر دیں۔حقیقت یہ ہے کہ اس سنگین مسئلہ کا بھی نہایت گہرا تعلق اسلام کی تشریح نو سے ہے۔ یہ مسئلہ خود مسلمانوں کی متشددانہ تعبیرات کے نتیجہ میں پیدا ہوا ہے۔ جب تک مجتہدانہ انداز میں اسلام کی ازسرنو تشریح نہ کی جائے ، نہ مسلمانوں کا متشددانہ عمل ہوگا اور نہ ایسا ہوگا کہ اسلام کے خلاف لوگوں کی غلط فہمیاں دور ہو جائیں۔

اس مسئلہ کا گہرائی کے ساتھ نیز منصفانہ انداز میں مطالعہ کیجئے تو معلوم ہوگا کہ وہ کسی سازش کی بنا پر نہیں پیدا ہوا ہے بلکہ اس کی پیدائش کا سبب یہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں اسلام کی جو تشریح نو درکار تھی اس کو پیش کرنے میں ہمارے علما و مفکرین ناکام رہے۔ اسلام جو

دین حق اور دین فطرت ہے، اس کے خلاف موجودہ منفی پروپیگنڈا دراصل خود مسلم علما اور مفکرین کی کوتاہیوں کی قیمت ہے، نہ کہ مفروضہ اعداء اسلام کی کوئی سازش۔

اس کی ایک مثال لیجئے۔ 27 نومبر 1995 کو ہمارے دفتر میں دہلی کے دو تعلیم یافتہ اصحاب آئے۔ ایک مسٹر نسیم نقوی (Tel. 528099) اور دوسرے مسٹر ارن کمار (Tel. 6851387) جو مسٹر نسیم نقوی کے گہرے دوست ہیں۔ اتفاق سے اس وقت میرے سامنے مسٹر ارن شوری کی تازہ کتاب ورلڈ آف فتویٰ (The World of Fatwas) رکھی ہوئی تھی۔ چنانچہ "فتویٰ" کے موضوع پر گفتگو شروع ہوگئی۔

میں نے کہا کہ مسٹر ارن شوری نے اپنی اس کتاب میں فتوی کو شریعت کی عملی صورت (Shariah in Action) کہا ہے۔ یہ بات سراسر غلط ہے۔ فتوی شریعت کی عملی صورت نہیں ہے۔ وہ کسی جزئی معاملہ میں ایک عالم کی رائے (opinion) ہے، جو صحیح بھی ہوسکتی ہے اور غلط بھی۔ شریعت مقدس ہے مگر فتویٰ مقدس نہیں، خواہ وہ کتنے ہی بڑے عالم کا فتویٰ کیوں نہ ہو۔

امام شافعیؒ کا قول فتویٰ کی حیثیت کی نہایت صحیح ترجمانی ہے۔ انھوں نے کہا کہ ہماری رائے درست ہے احتمال خطا کے ساتھ، اور دوسروں کی رائے خطا ہے احتمال صحت کے ساتھ (رَأْيُنَا صَوَابٌ يَحْتَمِلُ الْخَطَأَ وَرَأْيُ غَيْرِنَا خَطَأٌ يَحْتَمِلُ الصَّوَابَ، وَمَنْ جَاءَنَا بِأَفْضَلَ مِنْهُ قَبِلْنَاهُ)۔ مثال کے طور پر امام ابوحنیفہ نے فتویٰ دیا کہ ایک غیر عربی داں ایرانی نومسلم نماز میں سورہ فاتحہ فارسی زبان میں پڑھ سکتا ہے۔ صاحبین (قاضی ابو یوسف، امام محمد) نے اس سے اختلاف کیا۔ بعد کو امام ابوحنیفہ نے اپنے قول سے رجوع کرلیا (النفحۃ القدسیۃ فی أحکام قراءۃ القرآن وکتابتہ بالفارسیۃ للشرنبلالی، بتحقیق د. اسامہ الحیانی، 2015، صفحہ 139)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ فتویٰ اپنے آخری درجہ میں پہنچ کر بھی صرف ایک انسانی رائے

ہے، وہ کسی بھی درجہ میں مقدس شریعت کا کوئی لازمی حصہ نہیں۔ شریعت کی حقانیت کو جانچنے کا معیار خدا اور رسول کا کلام ہے۔ کوئی انسانی کلام اس کا معیار نہیں بن سکتا، کیوں کہ انسان کا کلام ایک اضافی کلام ہے، وہ غلط بھی ہوسکتا ہے اور درست بھی۔

مسٹر ارن کمار نہایت شریف اور بے تعصب آدمی ہیں۔ وہ کسی بھی درجہ میں اسلام کے معاند نہیں۔ مگر انھوں نے ایک ایسی بات کہی جو میرے لیے سخت حیرت ناک تھی۔ انھوں نے کہا کہ آپ نے تو فتویٰ کا کچھ اور ہی مطلب بتایا۔ ہم تو اب تک یہ سمجھتے تھے کہ فتویٰ کا مطلب سزائے موت (death sentence) ہے۔

مسٹر ارن کمار جیسے مسلم دوست کو اتنی بڑی غلط فہمی کیسے ہوئی کہ انھوں نے فتویٰ کو سزائے موت کا حکم سمجھ لیا۔ اس کا واحد سبب سلمان رشدی کے خلاف آیت اللہ خمینی (وفات 1989) کا فتوی (1985) تھا۔ سلمان رشدی کی کتاب (سیٹنک ورسز) کی اشاعت کے بعد ایران کے آیت اللہ روح اللہ خمینی نے یہ فتویٰ دیا کہ رشدی شاتم رسول ہے، اس کو قتل کر دیا جائے۔ اس فتوے کی اشاعت کے بعد ساری دنیا کی میڈیا (اخبار، ریڈیو، ٹی وی) نے اس کو خوب خوب پبلسٹی دی۔ ساری دنیا میں اس کا چرچا ہونے لگا کہ اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اسلام یا پیغمبر اسلامؐ کے خلاف کچھ لکھے یا بولے تو اس کو فوراً قتل کردو، اس کو ہرگز زندہ نہ چھوڑو۔ مزید یہ کہ کسی کو مجرم بتا کر اس کو قتل کرنے کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ اس قسم کا ایک فتویٰ کسی عالم کی طرف سے جاری کر دیا جائے۔

بے شمار غیر مسلم اس واقعہ سے پہلے "فتویٰ" کے لفظ سے نا آشنا تھے، اب انھوں نے بار باران باتوں کو سنا۔ ایک طرف فتویٰ، اور دوسری طرف شاتم کے لیے قتل کی سزا۔ وہ سمجھے کہ فتویٰ سے مراد قتل کی سزا ہے۔ جب کسی کو موت کی سزا دینا ہو تو اسلام میں اس کے خلاف ایک حکم جاری کیا جاتا ہے جس کا نام فتویٰ ہے۔ اور جب کسی کے خلاف فتویٰ جاری ہو جائے

توتمام مسلمانوں پر فرض ہوجاتا ہے کہ وہ جہاں پائیں اس کو قتل کر ڈالیں۔

فتویٰ کا یہ تصور احمقانہ حد تک بے بنیاد ہے۔ مگر خود مسلم نمائندوں کی غلط نمائندگی سے یہ بات ساری دنیا میں مشہور ہوگئی۔ موجودہ زمانہ میں جن چیزوں نے اسلام کو لوگوں کی نظر میں دین رحمت کے بجائے دین تشدد بنادیا ہے، ان میں بلاشبہ سرفہرست یہی واقعہ ہے۔

فتویٰ کا دائرہ نہایت محدود دائرہ ہے۔ فتویٰ شریعت کے جزئی یا غیر منصوص امور میں صرف ایک عالم کی رائے (opinion) کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ کسی بھی حال میں اس چیز کا قائم مقام نہیں ہے جس کو قضا کہا جاتا ہے۔

ایک ایسا جرم جس کی سزا شریعت میں موت مقرر کی گئی ہو، اس کا تعلق یقینی طور پر عدالت سے ہے، نہ کہ فتویٰ سے۔ ایسے معاملہ میں فتویٰ جاری کرنا ایک مجرمانہ جسارت کے ہم معنی ہے۔ جب کسی شخص سے ایک ایسا جرم سرزد ہو جو سزائے موت کو مستلزم ہو تو اس کا معاملہ باقاعدہ اور بااختیار عدالت میں لایا جائے گا۔ وہاں گواہیاں پیش ہوں گی۔ شخص ماخوذ کو اپنی صفائی کا موقع دیا جائے گا۔ اس قسم کی تمام ضروری شرائط کو پورا کرنے کے بعد صرف بااختیار عدالت کو یہ حق ہے کہ دلائل وشواہد کی روشنی میں وہ جو فیصلہ مناسب سمجھے اس کا اعلان کرے۔

ایران کے آیت اللہ روح اللہ خمینی نے جب اس قسم کا فتویٰ جاری کیا تو تمام دنیا کے علما پر فرض تھا کہ اس کی تردید میں وہ متفقہ بیان شائع کریں۔ وہ اعلان عام کے ذریعہ لوگوں کو بتائیں کہ سزائے موت کا تعلق فتویٰ سے نہیں ہے بلکہ قضا (عدالت) سے ہے۔ اسلام میں ہرگز اس کی گنجائش نہیں کہ ایک شخص محض اپنے فتوے کے ذریعہ کسی کے قتل کا حکم جاری کر دے۔ کوئی مجرم قتل کی سزا کا مستوجب صرف اس وقت ہوسکتا ہے جب کہ اسلامی عدالت میں تمام ضروری کارروائی کے بعد اس کا جرم پوری طرح ثابت ہوجائے۔ اور ایک بااختیار

قاضی اس کے معاملہ میں اپنے فیصلہ کا اعلان کردے۔

مگر علما نے یا تو مذکورہ فتوے کی تائید کی یا اس کے بارے میں وہ خاموش رہے۔ اور یہ دونوں فعل یکساں طور پر شریعت کے خلاف تھا۔ برائی کی حمایت اگر براہ راست طور پر اس کی تائید ہے تو اس کے علم کے باوجود اس پر چپ رہنا بالواسطہ طور پر اس کی تائید۔

موجودہ زمانہ کے مسائل میں ایک قسم ان مسائل کی ہے جو صرف زمانہ کے حالات سے متاثر ہو کر پیدا ہوئے اور بعد کو وہ اسلام کا حصہ سمجھ لیے گئے۔ حالاں کہ ان کا اصل اسلام سے کوئی تعلق نہ تھا۔ وہ حقیقتاً زمانی تاثر کی پیداوار تھے نہ کہ اسلامی تعلیمات کی پیداوار۔

انھیں میں سے ایک مسئلہ قومیت (nationality) کا مسئلہ ہے۔ اگر چہ عملی طور پر یہ صورت حال ہے کہ ہر مسلمان جب وہ پاسپورٹ بنواتا ہے تو اس کے فارم پر قومیت کے خانہ میں وہ اپنے آپ کو انڈین (یا جرمن یا فرنچ یا امریکن) لکھتا ہے۔ اس میں کسی بھی طبقہ کے مسلمان کا کوئی استثنا نہیں۔ مگر ذہنی طور پر یہ چیز ابھی تک اس کے شعور کا حصہ نہ بن سکی۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ساری دنیا کے مسلمان (بشمول انڈیا) اس تضاد کا شکار ہیں جس کو ایک مصری نژاد امریکن نے تشخیص کا بحران (crisis of identity) سے تعبیر کیا ہے۔

انیسویں صدی کے نصف آخر اور بیسویں صدی کے نصف اول میں (سیاسی ضرورت کے تحت، نہ کہ شرعی تقاضے کے تحت) ساری مسلم دنیا میں ایسی تحریکیں اٹھیں جنھوں نے مسلمانوں کو یہ ذہن دیا کہ اسلام ایک عالمی قومیت ہے، اور مسلمان اس عالمی قومیت کے بین الاقوامی شہری ہیں۔ پان اسلام ازم، خلافت تحریک، عالمی حکومت الٰہیہ، خدام کعبہ، الاخوان المسلمون تحریک پاکستان، وغیرہ، سب نے کسی نہ کسی اعتبار سے مسلمانوں کے اندر اسی قسم کا ذہن بنایا۔ دنیا بھر کے مسلمانوں کا ذہن آج شعوری یا غیر شعوری طور پر یہی ہے۔

مگر یہ فکر واضح طور پر جدید تصور قومیت سے ٹکراتا ہے۔ جدید دور میں قومیت کا تعلق

وطن (homeland) سے مانا جاتا ہے۔ جب کہ مسلمان، دور جدید کی مسلم تحریکوں کے زیر اثر، اپنی قومیت کو اپنے مذہب سے وابستہ کیے ہوئے ہیں۔ اس تضاد نے جدید دور کے مسلمانوں کے لیے دو میں سے ایک برائی کو ناگزیر بنا دیا ہے۔ یا تو وہ اپنے ملک میں باغی بن کر رہیں۔ کیوں کہ وطنی قومیت کو نہ ماننا اہل ملک کی نظر میں بغاوت کے ہم معنی ہے۔ دوسرا بدل ان کے لیے یہ ہے کہ وہ منافقانہ روش اختیار کرلیں۔ یعنی دل کے اندر تو وطنی قومیت کے منکر بنے رہیں، مگر عملی زندگی میں ہر جگہ اپنی قومیت وہی ظاہر کریں جو ملکی حالات کا تقاضا ہے۔

غیر مسلموں کی طرف سے یہ مسئلہ بار بار مختلف صورتوں میں اٹھایا گیا ہے۔ انگلش میگزین سنڈے (25-19 نومبر 1995ء) میں مسٹر ارن شوری کا ایک تفصیلی انٹرویو چھپا ہے۔ اس میں انھوں نے یہ کہا ہے کہ ایک شخص اگر گڈ مسلم (Good Muslim) ہے تو وہ گڈ انڈین (یا گڈ فرنچ، گڈ جرمن) نہیں ہوسکتا ہے۔

28 نومبر 1995ء کو میں نے یہ انٹرویو پڑھا۔ اس کے فوراً بعد میں نے مسٹر ارن شوری کو ٹیلی فون کیا۔ میں نے کہا کہ یہ کیسی بات آپ نے کہہ دی۔ آپ کی تعریف کے مطابق، میں گڈ مسلم ہوں۔ مگر اسی کے ساتھ میں ایک گڈ انڈین بھی ہوں۔ میں نے کہا کہ اگر میں گڈ انڈین نہیں ہوں تو سارے ملک میں کوئی بھی شخص گڈ انڈین نہیں۔ حتیٰ کہ میں کہوں گا کہ اگر کوئی شخص مجھ کو گڈ انڈین نہ مانے تو اس کو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ مہاتما گاندھی بھی گڈ انڈین نہیں تھے۔

مسٹر ارن شوری نے فوراً اس کی تردید کی۔ انھوں نے کہا کہ میں تو آپ کی بہت عزت کرتا ہوں۔ آپ پورے معنوں میں ایک گڈ انڈین ہیں۔ میں نے اپنے انٹرویو میں آپ کا نام لے کر آپ کی بہت تعریف کی تھی۔ مگر میگزین والوں نے میرا پورا انٹرویو نہیں چھاپا۔

مگر سوال کسی ایک فرد کے گڈ انڈین ہونے کا نہیں ہے بلکہ اصول کا ہے۔ اصل سوال یہ ہے کہ ایک شخص اچھا مسلمان ہوتے ہوئے کیا اچھا انڈین یا اچھا فرنچ بن سکتا ہے یا نہیں۔

اس معاملہ میں میں ارن شوری جیسے لوگوں سے زیادہ ان مسلم مفکرین (مثلاً علامہ اقبال، سید ابوالاعلیٰ مودودی، وغیرہ) کو ذمہ دار ٹھہراتا ہوں جنھوں نے غلط طور پر اپنے خود ساختہ افکار کو اسلام کی طرف منسوب کیا۔ اس معاملہ میں وہی بات درست ہے جو مولانا حسین احمد مدنی نے کہی تھی۔ 1947ء سے پہلے انھوں نے اپنی ایک تقریر میں کہا تھا کہ "اس زمانہ میں قومیں اوطان سے بنتی ہیں" (شرح ارمغانِ حجاز، یوسف سلیم چشتی، 1982، نئی دہلی، صفحہ 272)۔ یہی اسلام کا صحیح نقطۂ نظر ہے۔ عصر جدید میں اسلام کی تشریح نو کا ایک کام یہ بھی ہے کہ اس اصول کو دلائل وحقائق کی روشنی میں مرتب کر کے لوگوں کے سامنے لایا جائے۔ یہ انسان کا بے حد کمتر اندازہ ہوگا اگر یہ سمجھا جائے کہ دو خوبی (goodness) بیک وقت ایک انسان میں جمع نہیں ہو سکتی۔

موجودہ کتاب میں اسی قسم کے مباحث پر اصولی حیثیت سے کلام کیا گیا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کو وہ مجتہدانہ روش دکھائی جائے جس کے ذریعہ سے وہ عصر حاضر کو اور اسلام کے جدید تقاضوں کو سمجھیں۔ وہ ان غلطیوں سے بچیں جس نے موجودہ زمانہ میں ان کی تمام کوششوں اور قربانیوں کو حبط اعمال کے خانہ میں ڈال دیا ہے۔

تاہم زیرِ نظر مجموعہ کی حیثیت ایک ابتدائی کوشش کی ہے۔ وہ زیر بحث مسئلہ پر ہر پہلو سے کوئی جامع کتاب نہیں۔ وہ صرف اس لیے ہے تا کہ اس موضوع کی خصوصی اہمیت کو لوگوں کے سامنے نمایاں کیا جا سکے۔ وہ آغاز کلام ہے، نہ کہ خاتمۂ بحث۔

اجتہاد کی اہمیت

رسول کا زمانہ، صحابہ کا زمانہ اور تابعین کا زمانہ اسلام کی تاریخ میں معیاری زمانہ ہے۔ اس کو پیغمبر کی حدیث کی بنا پر قرون مشہود لہا بالخیر کہا جاتا ہے۔ یہ گویا اسلام کا دور اول ہے۔ اسی دور اول کی روشنی میں بعد کے زمانوں کو جانچا جائے گا، نہ کہ بعد کے زمانہ کی روشنی میں دورِ اول کو جانچا جانے لگے۔

شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں بجا طور پر لکھا ہے کہ دور اول میں اسلامی فقہ موجودہ فنی صورت میں پائی نہیں جاتی تھی اور نہ اس کی باقاعدہ تدوین ہوئی تھی (حجۃ اللہ البالغہ، جلد 1، صفحہ 243)۔ مدوّن فقہ کا آغاز خلافتِ عباسیہ کے زمانہ میں ہوا۔ دور اول کی فقہ سادہ اور فطری اسلوب پر تھی۔ بعد کے زمانہ میں اس میں تعمق اور تقصّی اور تقسیم کا اضافہ ہوا۔ اس طرح فطری فقہ نے ایک فنّی فقہ کی صورت اختیار کر لی۔

فنّی فقہ کو سمجھنے کے لیے ایک سادہ مثال لیجئے۔ ایک شخص نے ایک مفتی سے طلاق کے بارے میں سوال کیا۔ سوال یہ تھا کہ فریقین کے درمیان اگر مسلک کا اختلاف ہو، یعنی ایک حنفی ہے اور دوسرا غیر حنفی، ایسی صورت میں قاضی کیا فیصلہ کرے گا اور اس کا فیصلہ کس طرح ان کے اوپر نافذ ہوگا۔ مفتی نے جواب دیا — امور مجتہد فیہا میں فقہا نے قاضی کے فیصلہ کو رافع خلاف قرار دیا ہے۔

یہ کسی سوال کے جواب کا فنّی انداز ہے۔ یہ انداز بعد کے زمانہ میں رائج ہوا۔ صحابہ و تابعین کے زمانہ میں جواب کے لیے اس انداز کا رواج نہ تھا۔ اس مخصوص اسلوب کو اگر علم فقہ کا لازمی جزء سمجھ لیا جائے تو اس کے بعد یہی ہوگا کہ اگر اس فنی اسلوب میں کمال رکھنے والے لوگ موجود نہ ہوں تو کہنے والے کہیں گے کہ فقہی غور وفکر کا دروازہ بند کر دو،

کیوں کہ اب اس کے اہل افراد دنیا میں پائے نہیں جاتے۔

اس تفنین نے فطری دین میں غیر فطری مسائل پیدا کر دیئے۔ مثلاً ایک مسئلہ یہ تھا کہ شریعت میں استدلال کی بنیاد کیا ہو۔ اس میں فنی خوض کر کے فقہانے چار اصول وضع کیے— عبارت النص، دلالۃ النص، اشارۃالنص، اقتضاءالنص (التلویح علی التوضیح للتفتازانی، جلد 2، صفحہ 161)۔ مگر میں سمجھتا ہوں کہ یہ ایک غیر ضروری تدقیق ہے۔ اس چار کو ہم سادہ طور صرف دو میں بیان کر سکتے ہیں۔ یعنی منصوص استدلال اور استنباطی استدلال۔ جو استدلال براہ راست کسی نص صریح پر مبنی ہو، وہ منصوص استدلال ہے۔ اور جو استدلال کسی نص سے مستنبط کیا جائے وہ استنباطی استدلال۔

اجتہاد کے معاملہ میں بھی اسی طرح کی تدقیق کر کے اس کو غیر ضروری طور پر پیچیدہ بنا دیا گیا ہے۔ اسی مصنوعی پیچیدگی نے چوتھی صدی ہجری میں یہ ذہن پیدا کیا کہ اب ہمیشہ کے لیے اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ کیوں کہ اجتہادی صلاحیت کے لوگ دنیا میں باقی نہیں رہے۔ حالاں کہ اجتہاد کو اگر اس کے فطری مفہوم میں لیا جائے تو اس کا دروازہ بند ہونے کی بات بالکل بے معنی نظر آئے گی۔ کیوں کہ اجتہاد محض ایک شرعی مسئلہ نہیں ہے، بلکہ وہ ایک ضرورتِ حیات ہے۔ اجتہاد دراصل استنباط ہی کی اعلیٰ صورت ہے۔ اور استنباط ایک ایسی انسانی ضرورت ہےجس سے کسی بھی حال میں اور کسی بھی معاملہ میں مفر ممکن نہیں۔

قدیم زمانہ میں اقتصادی معاملات (commercial transactions) کے لیے سونے اور چاندی کے سکے کا رواج تھا جن کا نقل وحمل سخت مشکل تھا۔ بیسویں صدی کے آغاز میں کاغذی نوٹ کا عمومی استعمال شروع ہوا جس نے اس مسئلہ کو نہایت آسان بنا دیا۔

خالص فنی اعتبار سے نوٹ کا جائز ہونا مشتبہ تھا۔ مگر عوام نے اس کے جواز کے لیے علما کے اجتہاد کا انتظار نہیں کیا۔ نوٹ کے آتے ہی لوگوں نے فوراً اس کو قبول کر لیا۔ یہ واقعہ بتاتا

ہے کہ اجتہاد کس طرح ایک ضرورت حیات ہے۔ اور جو چیز ضرورت حیات کی حیثیت رکھتی ہو وہ اس وقت تک باقی رہے گی جب تک خود حیات باقی ہے۔ نہ اس کا دروازہ بند ہونے کا سوال ہے اور نہ اس کی کنجی گم ہونے کا۔

اجتہاد کا لفظ جُھد سے بنا ہے۔ جہد کے معنی کوشش کے ہیں اور اجتہاد کے معنی زیادہ کوشش کے ہیں۔ اجْتَهد فِي الأَمر کا مطلب یہ ہے کہ آدمی نے فلاں معاملہ میں انتہائی کوشش کی۔ اس میں اس نے اپنی پوری صلاحیت استعمال کر ڈالی۔ شریعت کے مسائل میں جب اجتہاد کا لفظ بولا جائے تو اس کا مطلب ہوتا ہے، اپنی پوری کوشش صرف کر کے متعلقہ معاملہ میں شرعی حکم معلوم کرنا۔

مجتہد کی دو بڑی تقسیم کی گئی ہے۔ مجتہد مقیّد، مجتہد مطلق۔ مجتہد مقید وہ ہے جو پیش آمدہ حالات میں مروجہ فقہی مسالک میں سے کسی مسلک کا پابند رہ کر فتویٰ دے۔ وہ اپنے اختیار کردہ مسلک سے باہر نہ جائے۔ مثلاً فقہ حنفی میں ایک مجلس کی تین طلاق کو تین مانا جاتا ہے۔ اب مسلک حنفی سے وابستہ مجتہد اسی کی پیروی میں فتویٰ دے گا، وہ کسی حال میں اس سے باہر نہیں جائے گا۔

مجتہد مطلق وہ مجتہد ہے جو کسی مسلک فقہ یا کسی حال میں اس سے باہر نہیں جائے گا۔ مجتہد مطلق وہ مجتہد ہے جو کسی مسلک فقہ یا کسی امام کی پیروی نہ کرے۔ بلکہ معاملہ پیش آنے کے بعد براہ راست شرعی دلائل کی روشنی میں ازخود مسائل واحکام کا استنباط کرے۔ ان دونوں اصطلاحوں میں مقید اور مطلق کا تعین مسالک فقہ کی نسبت سے ہے۔ یعنی مروجہ مسالک فقہ کا پابند رہ کر مسئلہ بیان کرنے والا مجتہد مقید ہے، اور مروجہ مسالک فقہ کی پابندی کے بغیر مسئلہ بیان کرنے والا مجتہد مطلق۔

اس کے بعد مزید تدقیق کر کے مجتہد مقید کی کئی قسمیں بنائی گئی ہیں۔ مثلاً مجتہد منتسب،

مجتہد تخریج ، مجتہد ترجیح ، مجتہد الفُتیا۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنی کتاب عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید میں مجتہد کی یہ قسمیں بتائی ہیں۔لیکن اگر تدقیق کا طریقہ اختیار کیا جائے تو اس فہرست میں مزید اتنے ہی مجتہدین کا اضافہ کیا جاسکتا ہے جتنا کہ بیان کیا جاتا ہے۔

اس معاملہ کو اگر فطری انداز سے دیکھا جائے تو بنیادی طور پر مجتہدین کی صرف دو قسمیں قرار پائیں گی۔ میں ان کو کلی مجتہد اور جزئی مجتہد کہوں گا۔ جزئی مجتہد وہ ہے جو شریعت کے فروعی احکام میں مسلّمہ فقہی اصولوں کے مطابق اجتہاد کرے۔کلی مجتہد وہ ہے جو کسی پیش آمدہ صورت معاملہ میں رواجی ڈھانچہ سے اوپر اٹھ کر شریعت کے وسیع تر اور گہرے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے تخلیقی نوعیت کا ایک اصول وضع کر سکے۔

رسول اور اصحاب رسول کی زندگی میں جس طرح تمام معاملات ومسائل کے لیے نظیریں موجود ہیں۔ اسی طرح جزئی اجتہاد اور کلی اجتہاد کی نظیریں بھی موجود ہیں۔ ان نظیروں اور مثالوں کا مطالعہ کر کے بعد کے زمانوں کے لیے رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے۔

جزئی اجتہاد کا ایک واقعہ یہ ہے کہ غزوۂ خندق سے فراغت کے بعد ذوالقعدہ 5ھ میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم نے یہود کی بستی بنو قریظہ کے محاصرہ کے لیے ان کی طرف صحابہ کی ایک جماعت بھیجی۔ان کو روانہ کرتے ہوئے آپ نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی شخص عصر کی نماز اس وقت تک نہ پڑھے جب تک وہ بنو قریظہ کی بستی میں نہ پہنچ جائے: لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ (صحیح البخاری، حدیث نمبر 946)۔

مہم روانہ ہوئی تو راستہ میں عصر کا وقت آ گیا۔ کچھ لوگوں نے حکم کی لفظی تعمیل کی۔ وہ راستہ طے کرتے رہے۔ یہاں تک کہ جب بنو قریظہ کی بستی میں پہنچ گئے، اس وقت سواری سے اتر کر عصر کی نماز پڑھی۔ کچھ اور افراد کو اندیشہ ہوا کہ عصر کا وقت شاید نکل جائے۔ چنانچہ انھوں نے درمیان میں رک کر عصر کی نماز ادا کی۔انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کے قول سے مراد تعجیل سیر تھی (إِنَّمَا أَرَادَ تَعْجِيلَ السَّيْرِ)، نہ کہ ہر حال میں نماز کی ادائیگی میں تاخیر (الفصول فی سیرۃ الرسول لابن کثیر، صفحہ 171)۔

بنو قریظہ کے سفر کا یہ واقعہ جزئی اجتہاد کی ایک مثال ہے۔ یہ مثال خود اصحاب رسول کے ذریعہ قائم ہوئی۔ اس میں بظاہر حکم رسول کی خلاف ورزی تھی۔ اس کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تصدیق فرمائی۔ اس سے یہ اصول ملتا ہے کہ اجتہاد میں ابتدائی حکم سے ظاہری مطابقت ضروری نہیں ہے۔ اگر اجتہاد میں حکم شرعی کی اصل روح پائی جا رہی ہو تو وہ صحیح اجتہاد قرار دیا جائے گا۔

دور اول میں اجتہاد کلی کی ایک مثال وہ ہے جو حدیبیہ کے موقع پر پیش آئی۔ حدیبیہ کا معاہدہ تمام ظاہری حالات سے اوپر اٹھ کر کیا گیا۔ اس اعتبار سے وہ کلی اجتہاد کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے ایک معیاری نمونہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

حدیبیہ کا معاہدہ دس سال کا ناجنگ معاہدہ تھا جو یک طرفہ شرائط کی بنیاد پر کیا گیا (سیرت ابن ہشام، جلد 2، صفحہ 317)۔ اس وقت قرآن میں یہ آیت اتر چکی تھی کہ ان لوگوں کو لڑائی کی اجازت دے دی گئی جن سے لڑائی کی جا رہی ہے، اس وجہ سے کہ ان پر ظلم کیا گیا (الحج، 22:39)۔ حدیبیہ کے وقت اور حدیبیہ سے پہلے فریق ثانی واضح طور پر ظلم اور جارحیت کا معاملہ کر چکا تھا۔ اس کے باوجود ان کے خلاف جنگ نہیں چھیڑی گئی۔

عمرہ کی ادائیگی کے بغیر حدیبیہ سے واپسی سراسر وقار کے خلاف تھی مگر آپ نے اس کو نظر انداز کر دیا۔ معاہدہ کے کاغذ سے رسول اللہ کا لفظ مٹانا گویا اپنی اصل حیثیت کو مجروح کرنا تھا مگر اس کے باوجود آپ نے رسول اللہ کا لفظ کاغذ سے مٹا دیا۔ ابوجندل کو زخمی حالت میں دشمنوں کی طرف واپس بھیجنا سخت جذباتی معاملہ تھا مگر اس کو بھی آپ نے برداشت کر لیا۔ حدیبیہ میں صحابہ کے پڑاؤ پر مکہ کے آدمیوں نے خشت باری کی مگر آپ نے اس کا انتقام نہیں

لیا۔اس طرح کے متعدد اشتعال انگیز واقعات پیش آئے۔مگر آپ نے ان سب سے اوپر اٹھ کر سوچا(دیکھیے،سیرت ابن ہشام،جلد 2،صفحہ 319-309)۔آپ نے کلی مصلحت کو جزئی مصالح کے اوپر غالب رکھا۔

حدیبیہ کے وقت جو حالات تھے وہ سب کے سب ٹکراؤ کی طرف لے جانے والے تھے۔اور ظاہری احکام شریعت کے مطابق،اس وقت یہ ٹکراؤ عین جائز بھی تھا۔مگر آپ نے اس قسم کے تمام حالات سے اوپر اٹھ کر سوچا۔آپ نے قریبی مصلحتوں کو نظر انداز کر کے دور کی پائیدار مصلحتوں کو اہمیت دیتے ہوئے صلح کے معاہدہ پر دستخط کر دئیے۔اس کا نتیجہ، قرآن اور تاریخ کی شہادت کے مطابق،فتح مبین کی صورت میں برآمد ہوا۔

حقیقت یہ ہے کہ صلح حدیبیہ نے اسلام کی ابتدائی تاریخ میں کلی اجتہاد کی ایک نہایت ممتاز مثال قائم کی ہے۔اسی لیے قرآن میں کہا گیا ہے کہ یہ واقعہ اس لیے ہوا کہ وہ اہل ایمان کے لیے ایک نمونہ ہو جائے اور ان کو ایک سیدھا راستہ دکھا دے(48:20)۔ گویا حدیبیہ کا معاملہ قیامت تک کے مسلمانوں کے لیے اجتہاد کلی کا ایک معیاری نمونہ ہے۔

موجودہ زمانہ میں دوبارہ مسلمانوں کو اجتہاد کلی کی ضرورت ہے۔ یہ اجتہاد کلی ان کے لیے گویا ایک برترحل (superior solution) ثابت ہوگا۔ وہ اسی طرح ان کے مستقبل کے لیے فیصلہ کن بن جائے گا جس طرح دور اول میں حدیبیہ کا معاملہ اسلام کی تاریخ کے لیے فیصلہ کن ثابت ہوا تھا۔

پچھلی صدیوں میں برصغیر ہند میں، نیز پوری مسلم دنیا میں، مسلم رہنماؤں نے بار بار بڑے بڑے اقدامات کیے ہیں۔ ان اقدامات میں غیر معمولی جانی ومالی قربانیاں دی گئی ہیں۔مگر یہ تمام اقدامات مکمل طور پر بے نتیجہ رہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ یہ تمام اقدامات جزئی اجتہاد کی بنیاد پر کیے گئے۔ جب کہ حالات کا تقاضا تھا کہ کلی اجتہاد والی بصیرت کے تحت فیصلہ کیا جائے۔

جزئی اجتہاد یا جزئی استنباط کی بنیاد کسی ایک حکم شرعی پر قائم ہوتی ہے۔ جب کہ کلی اجتہاد یا کلی استنباط مجموعی شرعی مصلحت کو سامنے رکھ کر کیا جاتا ہے۔

مثال کے طور پر حضرت صہیب رومی جب مکہ سے ہجرت کر رہے تھے تو ان کے پاس کچھ دینار موجود تھے۔ قریش کے کچھ نوجوانوں نے ان کا راستہ روکا اور کہا کہ ہم ان دیناروں کو لے کر تمھیں مدینہ جانے نہیں دیں گے (الطبقات الکبریٰ لابن سعد، جلد 3، صفحہ 209)۔ اس وقت اگر حضرت صہیب رومی اس حدیث کو یاد کرتے کہ مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ (مسند احمد، حدیث نمبر 590) — یعنی، جو اپنے مال کے لیے قتل کر دیا جائے وہ شہید ہے — اور اپنے مال کو بچانے کے لیے قریش کے نوجوانوں سے لڑ جاتے تو یہ جزئی استنباط ہوتا۔ مگر انھوں نے وسیع تر اسلامی مفاد کو سامنے رکھتے ہوئے تمام دینار قریش کے نوجوانوں کے حوالے کر دئیے۔ انھوں نے مال کو بچانے کی فکر نہیں کی، بلکہ اپنی جان کو بچا کر مکہ سے مدینہ چلے گئے۔ ان کی یہ روش کلی استنباط کی ایک مثال تھی۔

موجودہ زمانے میں مسلم دنیا میں بڑے بڑے اقدامات کیے گئے، وہ سب کسی نہ کسی آیت یا حدیث کا حوالہ دے کر کیے گئے۔ مگر یہ سب جزئی استنباطات تھے، جب کہ اس زمانہ میں مجموعی اسلامی مصلحت کو سامنے رکھتے ہوئے کلی استنباط کی ضرورت تھی۔ اس کوتاہی کی بنا پر ان کا استنباط یا اجتہاد، اجتہادی خطا کی مثال بن گیا۔

اورنگ زیب عالمگیر نے مختلف طاقتوں سے ٹکراؤ کیا تو اس کے سامنے اسلام کا صرف یہ حکم تھا کہ اسلام دشمن طاقتوں کو زیر کرو۔ اس کے بعد شاہ ولی اللہ دہلوی نے مرہٹوں کے خلاف جہاد کی اسکیم بنائی۔ سید احمد شہید بریلوی نے سکھوں کے خلاف جہاد کیا۔ علماء دیوبند نے انگریزوں سے جہاد بالسیف کیا۔ اس طرح کے تمام واقعات اسلام کے حکم — دشمنوں کا مقابلہ کرو سے مستنبط کیے گئے تھے۔

اسی طرح اقبال کا علیحدہ مسلم اسٹیٹ کا نظریہ اور تقسیم کے بعد اٹھنے والی مسلم پرسنل لا تحریک، بابری مسجد تحریک اس قسم کی تمام تحریکیں تحفظ شریعت کے حکم سے اخذ کی گئی تھیں۔ مگر موجودہ زمانہ میں اسلام اور مسلمانوں کے احیاء کے لیے اس کلی اجتہاد کی ضرورت تھی جو مجموعی مصالح شرعی کی بنیاد پر وضع کیا جائے۔ مگر تمام مصلحین صرف جزئی استنباط کی حد تک پہنچ سکے۔ وہ شریعت کے مجموعی مصالح کے پیش نظر کلی استنباط یا کلی اجتہاد کا ثبوت نہ دے سکے، اس لیے نہ ان کا استنباط مطابق حال تھا اور نہ وہ کسی حقیقی نتیجہ تک پہنچانے کا ذریعہ بنا۔

بعض حالات میں جزئی اجتہاد بھی کافی ہو جاتا ہے، جیسا کہ بنو قریظہ کے واقعہ میں نظر آتا ہے۔ مگر بعض اوقات ایسے حالات پیدا ہو جاتے ہیں جب کہ ایسے کلی اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے جس میں مصالح کلی کی رعایت پائی جاتی ہو۔ موجودہ زمانہ میں اسی قسم کے کلی اجتہاد کی ضرورت تھی۔ مگر موجودہ زمانہ کے علماءِ اسلام اس قسم کے کلی اجتہاد تک نہ پہنچ سکے، اس لیے وہ ملت کے لیے ایسا اقدام بھی تجویز نہ کر سکے جس میں مصالح کلی کی رعایت پائی جاتی ہو۔

کلی استنباط کے لیے وہ مجتہدانہ بصیرت درکار ہوتی ہے جس کی توجہ جزئیات دین سے زیادہ اساسات دین پر ہو۔ جو احکام شریعت کے ساتھ تاریخ کی طاقتوں کو بھی جانتا ہو۔ جو الفاظ شریعت کے ساتھ اسرار شریعت کی گہرائیوں تک بھی پہنچ چکا ہو۔ جس کے ایمان نے اس کو وہ فراست ربّانی عطا کی ہو جب کہ آدمی خدا کی روشنی سے دیکھنے لگے۔ جو علوم الہامی کا عارف ہونے کے ساتھ بصیر اًبزمانہ کے درجہ پر بھی فائز ہو۔

یہ وہ عالم شریعت ہے جس کی نگاہ وقتی مسائل سے گزر کر دور تر مسائل تک پہنچ گئی ہو۔ جو قریبی حالات سے زیادہ مستقبل کے حالات پر نظر رکھے۔ جو کسی اقدام کے مابعد نتائج کو بھی سمجھنے کی استعداد رکھتا ہو۔ جو ردعمل کی نفسیات سے اوپر اٹھ کر سوچ سکے۔ جو مسائل ومشکلات کے درمیان مواقع اور امکانات کو دریافت کر سکے۔ جو خواہشات انسانی کے دائرہ سے نکل

کر فیصلۂ خداوندی کے اشاروں کو پڑھنے والا بن گیا ہو۔ جو اس راز کو جانے کہ کبھی بولنا ضروری ہوتا ہے اور کبھی نہ بولنا۔ کبھی کرنا ضروری ہوتا ہے اور کبھی نہ کرنا۔ جو ظاہری ہنگاموں کے درمیان چھپے ہوئے عوامل کو جانے، جو پسپائی کے واقعہ کو بھی اقدام کے روپ میں دیکھ سکے۔

دعوہ ایمپائر

اورنگ زیب عالمگیر (1707-1618) نے برصغیر ہند میں اسلام کا پولیٹیکل ایمپائر بنانا چاہا۔ مگر طویل ترین زمانہ تک ہر قسم کی کوشش اور قربانی کے باوجود وہ یہاں مطلوب پولیٹیکل ایمپائر بنانے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ اس کے بعد سے آج تک تقریباً تین سو سال سے تمام رہنماؤں کا یہی سب سے زیادہ پسندیدہ خواب رہا ہے۔ کوئی اس مقصد کے لیے جہاد بالسیف تک گیا۔ اور کسی کے حالات نے اس کو جہاد بالقلم اور جہاد باللسان تک محدود رکھا۔ تاہم یہ تین سو سالہ کوششیں بے حساب جانی اور مالی قربانیوں کے باوجود سراسر بے نتیجہ رہیں۔

اس کا سبب یہی تھا کہ ان تمام رہنماؤں کا ذہن جزئی دائرہ میں کام کرتا رہا۔ وہ جزئیات سے اٹھ کر کلیات کو اپنی گرفت میں نہ لا سکے۔

اس اجتہادی خطا کا اصل راز یہ ہے کہ مغربی قوموں کی طرف سے موجودہ زمانہ میں مسلمانوں کو جو چیلنج پیش آیا، اس میں عسر کے ساتھ یسر کا پہلو وافر مقدار میں موجود تھا۔ مگر ہمارے تمام رہنما عسر کے پہلو میں اتنا الجھے کہ وہ یسر کے پہلوؤں کو نہ دیکھ سکے۔

مغربی تہذیب کے ظہور کا ایک ابتدائی نتیجہ یہ تھا کہ اس نے ان قوموں کو سیاسی غلبہ عطا کر دیا۔ مگر اس تہذیب نے انسانی معاملات میں جو انقلاب برپا کیا تھا اس نے تاریخ میں پہلی بار یہ عظیم امکان کھول دیا تھا کہ پولیٹیکل ایمپائر سے بھی زیادہ بڑی ایک چیز قائم کی جا سکے، اور وہ وہی چیز ہے جس کو ہم نے دعوہ ایمپائر کہا ہے۔

پولیٹیکل ایمپائر میں طاقت کا انحصار تمام تر سیاسی قوت پر ہوتا ہے۔ جب کہ دعوہ ایمپائر میں طاقت کا انحصار تمام تر فکری اور نظریاتی قوت پر ہوتا ہے۔ سیاسی یا فوجی قوت کسی ایک قوم کی اجارہ داری نہیں۔ اس معاملہ میں تلک الایّام ندا ولہا بین الناس کی سنت الٰہی کارفرما ہوتی ہے اور وہ کسی بھی قوم کے حصہ میں آسکتی ہے۔ مگر فکری اور نظریاتی قوت کے معاملہ میں اہل اسلام کو تنہا اجارہ داری حاصل ہے۔ کیوں کہ اسلام واحد مذہب ہے جو تاریخی طور پر معتبر مذہب کی حیثیت رکھتا ہے۔ دوسرے تمام مذاہب تبدیلیوں کے نتیجہ میں تاریخی اعتباریت کھو چکے ہیں۔ اس طرح دعوہ ایمپائر بنانے کی صلاحیت حقیقی معنوں میں اسلام کے سوا کسی اور کو حاصل نہیں۔

قدیم زمانہ کے حالات میں صرف پولیٹیکل ایمپائر ہی اصل اہمیت رکھتا تھا۔ اس وقت مسلمانوں نے عالمی سطح پر اپنا ایک پولیٹیکل ایمپائر بنایا۔ مگر موجودہ زمانہ میں سیاست اور حکومت کی حیثیت ثانوی ہوگئی۔ اب دوسری غیر سیاسی چیزوں نے اولین اہمیت اختیار کرلی ہے۔ مگر موجودہ زمانہ کے مصلحین اس راز کو سمجھ نہ سکے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ بے فائدہ طور پر سیاست کی چٹان پر اپنا سر ٹکراتے رہے۔ جب کہ عین اسی وقت ان کے لیے دوسرے مواقع کو استعمال کرکے دوبارہ زیادہ طاقتور انداز میں دعوہ ایمپائر بنانے کا امکان پوری طرح کھلا ہوا تھا۔

قدیم زمانہ میں اقتصادیات کا انحصار تمام تر زمین پر تھا اور زمین بادشاہ کی ملکیت ہوتی تھی۔ اس لیے بادشاہ کے سوا کوئی اور شخص اقتصادی قوت کا مالک نہیں بن سکتا تھا۔ موجودہ زمانہ میں انڈسٹری کی ترقی نے زمین کو ثانوی حیثیت دیدی ہے اور صنعت وتجارت کو اقتصادی معاملہ میں اولین اہمیت حاصل ہوگئی ہے۔ اور جیسا کہ معلوم ہے، انڈسٹری پوری

طرح ایک آزاد شعبہ ہے۔ کوئی بھی شخص یا کوئی بھی گروہ انڈسٹری کے مواقع کو استعمال کر کے اعلیٰ ترین اقتصادی ذرائع کا مالک بن سکتا ہے۔

قدیم زمانہ میں النَّاسُ عَلَى دِينِ مُلُوكِهِمْ کا اصول تھا۔ کیوں کہ بادشاہ کے سوا کسی کے پاس یہ طاقت نہ تھی کہ وہ لوگوں کے ذہنوں کو متاثر کر سکے۔ موجودہ زمانہ میں کمیونی کیشن کے جدید ذرائع نے اس صورتحال کو یکسر بدل دیا ہے۔ اب یہ ممکن ہو گیا ہے کہ داعی ذرائع مواصلات کو استعمال کر کے شاہی محل کے لوگوں کو بھی اپنا مخاطب بنا سکے۔ وہ دنیا بھر کے تمام کچے اور پکے مکانات میں بلا روک ٹوک داخل ہو جائے۔

قدیم زمانہ مذہبی جبر کا زمانہ تھا۔ سرکاری مذہب کے سوا کسی اور مذہب کی آزادانہ تبلیغ کی اجازت نہ تھی۔ موجودہ زمانہ مذہبی آزادی کا زمانہ ہے۔ اب یہ ممکن ہو گیا ہے کہ اہل حق اپنے پیغام کو لے کر اٹھیں اور کسی بھی پابندی کے بغیر اس کو ایک ایک شخص تک پہنچا دیں۔ اور مذہبی معاملات پر آزادانہ بحث ومباحثہ کے ذریعہ دین حق کی صداقت کو ثابت اور مبرہن کر سکیں۔

اس طرح کی بہت سی دوررس تبدیلیاں موجود زمانہ میں ہوئی ہیں۔ انھوں نے اس بات کو ممکن بنا دیا ہے کہ اہل اسلام ہر ملک میں اعلیٰ درجے کے مدرسے اور اسلامی مرکز بنائیں۔ وہ مسجدوں اور دینی اداروں کا نظام ہر جگہ قائم کریں۔ وہ دعوتی سرگرمیوں کو مؤثر ترین انداز میں جاری کر سکیں۔ وہ ہر قسم کے معاون اداروں کے ذریعہ اسلام کو ایک طاقت ور تحریک کی حیثیت دے دیں۔ وہ جدید ترین وسائل کو استعمال کر کے ہر ملک میں اپنا دعوہ ایمپائر کھڑا کر سکیں۔

اسلام کا اصل مقصد دل کی دنیا کو بدلنا ہے، نہ کہ ظاہری ڈھانچہ کو بدلنا۔ اسلام کا اصل مقصد اظہار ہے، اسلام کا اصل مقصد اقتدار نہیں۔ اسلام کا نشانہ نظریاتی غلبہ ہے، نہ کہ محض

سیاسی غلبہ۔ اسلام کا اصل مقصود جنت ہے، اسلام کا اصل مقصود حکومت نہیں۔

قدیم زمانہ میں سیاست کا ادارہ ہی واحد طاقت ور ادارہ تھا۔ اس لیے اسلام کے غیر سیاسی مقصود کو حاصل کرنے کے لیے بھی سیاست سے تعرض پیش آیا۔ مگر موجودہ زمانہ میں یہ صورتحال یکسر بدل گئی ہے۔ اب اگر کسی مقام پر اہلِ اسلام کو حکومتی ادارہ میں غلبہ حاصل نہیں ہے تو اس پر انھیں کچھ بھی ملال کرنے کی ضرورت نہیں۔ جدید ذرائع کو استعمال کر کے وہ حکومت کے باہر بھی وہ سب کچھ مزید اضافہ کے ساتھ حاصل کر سکتے ہیں جن کی توقع پہلے صرف حکومتی ادارہ سے کی جاتی تھی۔

موجودہ زمانہ کے مسلم مصلحین کا یہ حال ہوا کہ وہ قدیم امکانات کو جانتے تھے، مگر جدید امکانات سے عملاً وہ بے خبر رہے۔ اسی لیے اس راز کو سمجھنا ان کے لیے ممکن نہیں ہوا کہ حکومت سے باہر وہ حکومت سے زیادہ طاقت ور ادارہ بنا سکتے ہیں۔

موجودہ زمانہ میں پہلی بار یہ ممکن ہوا کہ افکار کی اشاعت عالمی سطح پر بے روک ٹوک اور انتہائی تیز رفتاری کے ساتھ جاری کی جا سکے۔ ایسی اسلامی یونیورسٹی بنائی جائے جو تمام دنیا کے لیے علوم الٰہی کا سرچشمہ بن جائے۔ ایسا ریڈیو اسٹیشن اور ٹی وی اسٹیشن قائم کیا جائے جہاں سے بیک وقت تمام اہل عالم کو خطاب کیا جا سکتا ہو۔ ایسا اقتصادی ہاؤس بنایا جائے کہ حکومتوں کے تعاون سے بے پرواہ ہو کر تمام اسلامی سرگرمیوں کو خود اپنی بنیاد پر جاری کیا جا سکے۔

اسی کے ساتھ موجودہ زمانہ میں پہلی بار یہ ممکن ہوا کہ اسلامی اخلاقیات کا عمومی مظاہرہ کیا جا سکے۔ جدید طرز کے اسپتال، جدید طرز کے رفاہی ادارے، معذور افراد کے لیے جدید معیار کی سہولتیں، اور اس قسم کے دوسرے بہت سے کام حکومت کے اشتراک وتعاون کے بغیر اعلیٰ ترین سطح پر کیے جا سکتے تھے، جیسا کہ بعض قومیں انجام دے رہی ہیں۔

اسی قسم کے مختلف کاموں کے مجموعہ کو ہم نے دعوہ ایمپائر کہا ہے۔ موجودہ زمانہ کے مصلحین اگر کلی اجتہاد کی صلاحیت کے حامل ہوتے تو وہ ان امکانات ومواقع کو دیکھتے۔ اس کے بعد وہ ایسا نہ کرتے کہ سیاست کی قربان گاہ پر قوم کو لے جا کر اس کی ہلاکت کا سامان کریں۔ بلکہ وہ لوگوں کو یہ سبق دیتے کہ جدید امکانات کو استعمال کر کے دعوہ ایمپائر بناؤ اور پھر اسلام کو سارے عالم کی فکری قیادت کے مقام پر پہنچا دو۔

یہ دعوہ ایمپائر اصلاً غیر سیاسی دائرہ میں بنے گا۔ مگر جب وہ بن جائے گا تو وہ بالواسطہ طور پر سیاسی ادارہ کو بھی متاثر کرے گا، حتی کہ عین ممکن ہے کہ وہ وقت آئے جب کہ خود سیاسی ادارہ بھی اس دعوہ ایمپائر کا ایک ماتحت حصہ بن جائے۔

خلاصۂ کلام

جزئی اجتہاد سے مراد یہ ہے کہ بروقت جو صورتحال (الوَضْعُ الرّاهِنُ) سامنے ہے اس کے سلسلہ میں حکم شرعی کو معلوم کر کے اس پر عمل کیا جائے۔ کلی اجتہاد سے مراد یہ ہے کہ بروقت قائم شدہ صورتحال کے بارے میں وہ موقف اختیار کیا جائے جس میں شریعت کی اصل روح کے ساتھ عمومی مصلحت کی رعایت ہو، اور جو بالآخر موجودہ صورتحال کے وقتی حل سے آگے بڑھ کر اسلام کے وسیع تر مقصد تک پہنچانے والا ثابت ہو۔ گویا مصلحتِ وقتی کو ملحوظ رکھتے ہوئے اپنے عمل کا رخ متعین کرنے کا نام جزئی اجتہاد ہے اور مصلحتِ عمومی کو ملحوظ رکھ کر عمل کا رخ متعین کرنے کا نام کلی اجتہاد۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید

(یہ مقالہ ایک لیکچر پر مبنی ہے جو "خطبہ بیاد پروفیسر مشیر الحق" کے تحت 10 اپریل 1995 کو جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی، کے کانفرنس ہال میں دیا گیا۔ اس کا اہتمام ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز نے کیا تھا۔)

پروفیسر مشیر الحق یکم اگست 1933 کو یو پی کے ضلع غازی پور میں پیدا ہوئے۔ 10 اپریل 1990 کو انھیں سرینگر میں شہید کر دیا گیا جب کہ ان کی عمر بمشکل 57 سال تھی۔ ماہنامہ کتاب نما (دہلی) کے شمارہ مئی 1990 میں 23 صفحات پر مرحوم کے بارے میں تعزیتی خطوط اور تعزیتی قراردادیں شائع کی گئی ہیں۔ ان میں سے ایک ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کی تعزیتی قرارداد ہے۔ وہ ہماری آج کی بحث سے بہت زیادہ متعلق ہے۔ اس کا ایک حصہ ہم یہاں نقل کرتے ہیں:

"پروفیسر مشیر الحق نے قدیم و جدید کی آمیزش سے مطالعات اسلامی میں ایک نئی راہ دکھائی۔ سماجی علوم میں رائج اصول تحقیق کو مطالعات اسلامی میں فروغ دے کر ایک نئی سمت کا تعین کیا۔ ان کی تحقیقات نے اسلامی معاشرہ میں جدید فکر کے لیے باب کھولا۔" (صفحہ 47)

مرحوم کے بیشتر مضامین اور کتابیں اسی خاص موضوع سے متعلق ہوتے تھے۔ میں نے موصوف کا ایک مقالہ پڑھا جس کا عنوان تھا "شریعت کی نئی تعبیر" موضوع کی وضاحت کرتے ہوئے مقالہ کے آخر میں انھوں نے کہا تھا کہ: یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ میں شریعت اسلامی میں کسی تبدیلی کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ ایسا قطعاً نہیں ہے۔ اس کے برعکس

میں صرف ذہن کی تبدیلی کی بات کر رہا ہوں (فکر اسلامی کی تشکیل جدید، صفحہ 270)۔

ڈاکٹر سید جمال الدین صاحب کی روایت ہے کہ پروفیسر مشیر الحق کے میک گل یونیورسٹی کے استاد پروفیسر ایڈمس (Charles J. Adams) نے ان کے بارے میں کہا کہ مشیر الحق ہر دور میں اسلام کی مسلسل معنویت میں کامل یقین رکھتے تھے:

Mushirul Haq was very much convinced that Islam had a continuing relevance.

میں سمجھتا ہوں کہ پروفیسر مشیر الحق مرحوم کے بارے میں یہ صحیح ترین تبصرہ ہے۔ اور موجودہ مقالہ میں اسی کو بحث کا موضوع بنایا گیا ہے۔ یعنی یہ سوال کہ کیا بدلتے ہوئے زمانہ میں اسلام کی اہمیت کو از سرِ نو ثابت شدہ بنایا جا سکتا ہے۔ یہ پروفیسر مشیر الحق کا سب سے زیادہ پسندیدہ موضوع تھا۔ اس لیے عین مناسب ہے کہ آج کی صحبت میں اس کو موضوع بحث بنایا جائے۔ کیوں کہ یہ مجلس انھیں کی یاد میں منعقد کی گئی ہے۔

تشکیل جدید کیا ہے

"فکر اسلامی کی تشکیل جدید" سے کیا مراد ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں جو نئے فکری اور عملی مسائل پیدا ہوئے ہیں، ان کا ایسا جواب فراہم کیا جائے جس میں ایک طرف اسلام کے روح اور مزاج کی مکمل رعایت شامل ہو، دوسری طرف وہ جدید تقاضوں کو پوری طرح سمیٹے ہوئے ہو۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے موضوع پر موجودہ زمانہ میں بہت کچھ لکھا اور بولا گیا ہے۔ غالباً اس موضوع پر سب سے پہلے لکھنے والے اور اس کی طرف توجہ دلانے والے سید جمال الدین افغانی (1838-1897ء) تھے۔ اسی طرح شیخ محمد عبدہ (مصر) سر سید احمد خان، سید امیر علی (انڈیا) اور نامق کمال (ترکی) وغیرہ کا نام اس سلسلہ میں لیا جا سکتا ہے، ان

سب لوگوں نے اسلام کی تعبیر نو کی کوشش کی۔ اس کا دو مقصد تھا۔ ایک یہ کہ جدید خیالات کو اسلامی اصولوں سے ہم آہنگ ثابت کرنا، اور اسی کے ساتھ مسلمانوں کو اطمینان دلانا کہ اسلام آج بھی ان کی رہ نمائی کی اہلیت رکھتا ہے:

All undertook to reinterpret Islam with the dual purpose of accommodating modern ideas and outlooks within the framework of Islamic principles and at the same time ensuring to the Muslims that Islam was capable of a modern orientation.

(*Encyclopedia Britannica*, vol. 9, p. 924)

علامہ اقبال نے (1877-1938ء) کے درمیان مدراس، حیدرآباد، علی گڑھ میں چھ تفصیلی لیکچر تھے۔ یہ لیکچر اصلاً اسی موضوع پر تھے۔ چنانچہ ان کا مجموعہ چھپا تو اس کا نام رکھا گیا — اسلام میں مذہبی افکار کی تنظیم جدید:

The Reconstruction of Religious Thought in Islam

مجمع البحوث الاسلامیہ (قاہرہ) کے زیر اہتمام خاص اسی موضوع پر ایک سے زیادہ بار سیمینار اور کانفرنس کا انعقاد ہو چکا ہے۔ عام طور پر ان کانفرنسوں کا عنوان تھا: الاجتهاد فی شریعة الاسلام (اسلامی شریعت میں اجتہاد)۔ اس موضوع پر پہلی مؤتمر شوال 1383 (مارچ 1962ء) میں ازہر میں ہوئی۔

کویت میں حکومت کے تعاون سے ہر سال اعلیٰ پیمانہ پر ایک انٹرنیشنل سیمینار کیا جاتا ہے۔ اس میں دنیا بھر کی مسلم شخصیتیں جمع ہوتی ہیں۔ اس سالانہ سیمینار کا موضوع ہوتا ہے: ندوة مستجدات الفکر الاسلامی۔ یعنی، فکر اسلامی کے جدید پہلو۔

اسی طرح پروفیسر مشیر الحق مرحوم نے ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے تحت دسمبر 1976 میں بڑے پیمانہ پر ایک سیمینار نئی دہلی میں کیا تھا۔ اس کا موضوع بھی عین

یہی تھا۔ اس سیمینار میں منتخب علما اور اہل فکر جمع ہوئے اور انھوں نے موضوع کے مختلف پہلوؤں پر اپنے مقالات پیش کیے۔ ان مقالات کا مجموعہ '' فکر اسلامی کی تشکیل جدید'' کے نام سے مکتبہ جامعہ لمیٹڈ (نئی دہلی) کے تحت شائع ہو چکا ہے جو 480 صفحات پر مشتمل ہے۔

اس قسم کی کوششیں بہت بڑے پیمانہ پر سارے عالم اسلام میں جاری ہیں۔ مگر کوششوں کی کثرت کے باوجود وہ ابھی تک نتیجہ خیز نہیں ہوئیں۔ ان کوششوں کا خاص مقصد یہ تھا کہ دور جدید کی نسبت سے مسلمانوں کو فکری اور عملی رہنمائی دی جائے۔ مگر یہ اہم ترین مقصد ابھی تک حاصل نہ ہو سکا۔

اس کا سبب کیا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ فکر اسلامی کی تشکیل جدید ایک مجتہدانہ عمل ہے۔ اس کے لیے ایک اعلیٰ اجتہادی کوشش درکار ہے۔ اور جیسا کہ معلوم ہے، چوتھی صدی ہجری کے بعد سے مسلم دنیا میں ذہنی جمود کی ایسی فضا چھائی ہوئی ہے کہ کوئی بھی شخص اجتہاد کی ہمت کرنے کے لیے تیار نہیں۔

اجتہاد کی اہمیت

فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا مسئلہ حقیقتاً مسائل حاضرہ کے مقابلہ میں اجتہاد جدید کا مسئلہ ہے۔ چوں کہ موجودہ زمانہ کے علما اجتہاد کے لیے تیار نہیں، اس لیے وہ ابھی تک فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا کام بھی نہ کر سکے۔ حالاں کہ اسلام میں اجتہاد کو جاری رکھنے پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے۔ اور اس کے سلسلہ میں مسلمانوں کی غیر معمولی ہمت افزائی کی گئی ہے۔

صحیح البخاری (كِتَابُ الِاعْتِصَامِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ) اور صحیح مسلم (كِتَابُ الْأَقْضِيَةِ) میں حضرت عمرو بن العاص سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب حاکم فیصلہ کرے اور وہ اجتہاد کرے، اور اس کا فیصلہ درست ہو تو اس کے لیے دو اجر ہے۔ اور جب وہ فیصلہ کرے اور وہ اجتہاد کرے پھر وہ غلطی کر جائے تو اس کے لیے ایک اجر ہے: إِذَا

حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ (صحیح البخاری، حدیث نمبر 7352؛ صحیح مسلم، حدیث نمبر 1716)۔

ابن حجر العسقلانی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ پہلے شخص کے لیے دو اجر ہے، کوشش کا اور درستگی کا۔ اور دوسرے شخص کے لیے صرف کوشش کا اجر ہے: فَالأَوَّلُ لَهُ أَجْرَانِ: أَجْرُ الِاجْتِهَادِ وَأَجْرُ الإِصَابَةِ. وَالآخَرُ لَهُ أَجْرُ الِاجْتِهَادِ فَقَط (فتح الباری، جلد 13، صفحہ 331)۔

اس سے معلوم ہوا کہ اجتہاد اسلام میں اتنا زیادہ مطلوب ہے کہ اس میں غلطی کرنے پر بھی ثواب رکھ دیا گیا ہے، بشرطیکہ اجتہاد کرنے والے کی نیت درست ہو۔ اس حدیث کے مطابق، اجتہاد کا عمل کسی حال میں روکا نہیں جائے گا، خواہ اس کے لیے رسک لینا پڑے۔ کیسی عجیب بات ہے کہ چوتھی صدی، ہجری کے بعد لوگوں نے اس اندیشہ کی بنا پر اجتہاد کو ترک کر دیا کہ کہیں ہم سے غلطی نہ ہو جائے، جب کہ پیغمبر اسلامؐ نے فرمایا تھا کہ غلطی کا اندیشہ ہو تب بھی تم اجتہاد کا عمل جاری رکھنا۔

اس کا سبب اجتہاد کی غیر معمولی اہمیت ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ زندگی کا نظام اجتہاد کے بغیر چل نہیں سکتا۔ جہاں اجتہاد نہیں ہوگا وہاں جمود ہوگا۔ اور ذہنی جمود درحقیقت ذہنی موت ہے جس کے بعد حقیقی ترقی کا کوئی امکان نہیں۔

اجتہاد مطلق، اجتہاد مقید

اجتہاد کیا ہے۔ لغت میں اجتہاد کے معنی ہیں انتہائی کوشش کرنا۔ اصولِ فقہ کی اصطلاح میں اس سے مراد وہ ممکنہ سعی ہے جو کسی غیر منصوص معاملہ میں شریعت کا حکم جاننے کے لیے صرف کی جائے (اسْتِفْرَاغُ الْوُسْعِ فِي مَعْرِفَةِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ فِي أَمْرٍ لَمْ يَرِدْ فِيهِ نَصٌّ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ)۔

عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ قدیم ائمہ مجتہدین نے جو علمی میراث چھوڑی ہے وہ ہمیشہ کے لیے کافی ہے، اب کسی کو اجتہاد کرنے کی ضرورت نہیں۔ مگر محقق علماء نے ہمیشہ اس کے برعکس موقف اختیار کیا ہے۔ حتیٰ کہ خود وہ ائمہ بھی جن کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند سمجھا جاتا ہے۔ اس بات پر شدت سے زور دیتے رہے ہیں کہ علما کو کسی ایک کا مقلّد بن کر نہیں رہنا چاہیے۔ بلکہ نئے حالات اور نئے تقاضوں کا حل براہ راست قرآن وسنت کی روشنی میں تلاش کرنا چاہیے۔ اسی کا نام اجتہاد ہے۔

علامہ شاطبی نے اپنی کتاب الموافقات میں اجتہاد کی بحث کے تحت لکھا ہے کہ اجتہاد کی ضرورت قیامت تک باقی رہے گی۔ کیوں کہ انسان قیامت تک اس بات کا مکلّف ہے کہ شریعت پر چلے (الموافقات، جلد 5، صفحہ 11)۔ لیکن شریعت ہمیں کلی اصول فراہم کرتی ہے۔ وہ جزئی تفصیلات سے بہت کم بحث کرتی ہے۔ جب کہ زندگی کے حالات اور تقاضے وقت کے ساتھ ساتھ مسلسل بدلتے رہتے ہیں۔ جب اصولِ شریعت محدود ہیں اور بدلتے ہوئے حالات اور تقاضوں کی کوئی حد نہیں، تو شریعت پر عمل کیسے ممکن ہوگا۔ ظاہر ہے یہ اسی وقت ممکن ہوگا جب اجتہاد کا دروازہ کھلا رہے تا کہ شرعی اصولوں کی مزید توسیع یا ازسرِ نو تشریح کر کے مختلف حالات اور تقاضوں کی نسبت سے ہم اپنا موقف متعین کر سکیں۔

خالص فنّی اعتبار سے اجتہاد کی بہت سی قسمیں کی جاتی ہیں۔ تاہم بڑی تقسیم میں اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اجتہاد مطلق، دوسرے اجتہاد مقید (الفروق للقرافی، جلد 2، صفحہ 117)۔

اجتہاد مطلق اور اجتہاد مقید کی جو تعریفیں اصول فقہ کی کتابوں میں درج ہیں، اگر ہم ان کا خلاصہ آج کے انسان کی قابل فہم زبان میں بیان کرنا چاہیں تو وہ یہ ہوگا کہ اجتہاد مطلق کا تعلق ایسے مسئلہ سے ہے جو اپنی نوعیت میں بالکل نیا ہو۔ جس کے لیے سابق میں کوئی نظیر موجود نہ ہو جس پر قیاس کرتے ہوئے شریعت کا حکم متعین کیا جا سکے۔ ایسی حالت میں مجتہد کا کام یہ ہے کہ وہ روحِ اسلام کو رہنما بنا کر یہ فیصلہ کرے کہ پیش نظر

مسئلہ میں کیا کرنا چاہیے اور کیا نہیں کرنا چاہیے۔

اس کے برعکس، اجتہاد مقید کا تعلق ایسے مسئلہ سے ہے جو بالکل نیا نہ ہو، بلکہ اس کی کوئی نظیر سابق میں پائی جاتی ہو۔ ایسی حالت میں مجتہد کا کام یہ ہے کہ وہ سابقہ عملی نظیر کو سامنے رکھتے ہوئے پیش آمدہ صورت حال پر شریعت کے حکم کا انطباق کرے۔ گویا اجتہاد مطلق میں اصل رہنما روح اسلام ہوتی ہے اور اجتہاد مقید میں اصل رہنما کوئی عملی نظیر۔

اجتہاد مطلق کی ایک مثال حکومت وقت کے خلاف خروج کی حرمت کا مسئلہ ہے جس کے بارے میں واقعۂ کربلا سے پہلے کوئی مماثل واقعہ تاریخ اسلام میں نہیں ملتا۔ چنانچہ علما نے قائم شدہ حکومت، خواہ وہ ظالم ہو، کے خلاف خروج کی حرمت کا جو متفقہ فتویٰ دیا اسے اجتہاد مطلق کی تاریخی مثال قرار دیا جا سکتا ہے۔ جس میں محض روح اسلام کو رہنما بنا کر ایک عملی موقف متعین کیا گیا۔ علامہ ابن کثیر نے حسین اور یزید کے معاملہ پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یزید اگرچہ ایک فاسق امام تھا۔ لیکن امام اگر فاسق ہو تو محض فسق کی بنا پر اس کو معزول نہیں کیا جائے گا، بلکہ علما کے صحیح قول کے مطابق، اس کے خلاف خروج (بغاوت) کرنا جائز نہیں ہوگا۔ کیوں کہ اس کے نتیجہ میں فساد اور بدامنی اور خوں ریزی اور لوٹ مار اور عورتوں کی آبروریزی جیسے سنگین واقعات پیش آتے ہیں جن میں سے ہر ایک کی برائی اور سنگینی امام کے فسق وفجور سے کئی گنا زیادہ ہے:

”وَالْإِمَامُ إِذَا فَسَقَ لَا يُعْزَلُ بِمُجَرَّدِ ذَلِكَ، عَلَى أَصَحِّ قَوْلَيِ الْعُلَمَاءِ، بَلْ وَلَا يَجُوزُ الْخُرُوجُ عَلَيْهِ؛ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ إِثَارَةِ الْفِتْنَةِ، وَوُقُوعِ الْهَرْجِ، وَسَفْكِ الدِّمَاءِ الْحَرَامِ، وَنَهْبِ الْأَمْوَالِ، وَفِعْلِ الْفَوَاحِشِ مَعَ النِّسَاءِ وَغَيْرِهِنَّ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا كُلُّ وَاحِدَةٍ فِيهَا مِنَ الْفَسَادِ أَضْعَافُ فِسْقِهِ، كَمَا جَرَى مِمَّا تَقَدَّمَ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا“ (البدایۃ والنہایۃ لابن کثیر، جلد 8، صفحہ 224-223)۔

حدیث میں ایک طرف امام جائر کے سامنے حق بات کہنے کو افضل جہاد کہا گیا ہے اور ایسے مجاہد کو اگر امام قتل کر دے تو وہ افضل الشہداء قرار پائے گا۔ ایسی حالت میں فاسق امام کے خلاف خروج کی حرمت کا فتویٰ بظاہر مذکورہ حدیث سے متعارض معلوم ہوتا ہے۔ مگر ایسا نہیں ہے۔ دراصل یہاں علما نے اسلام کی دائمی اسپرٹ کو ملحوظ رکھ کر اجتہاد کیا۔ وہ یہ کہ اجتماعی معاملات میں اصل فیصلہ کن چیز یہ ہے کہ کسی اقدام کے نتیجہ میں منفعت اور مضرت کا تناسب کیا ہوگا۔ اگر ایک عمل کا نقصان اس کے فائدہ سے زیادہ ہو تو فی نفسہٖ جائز ہوتے ہوئے بھی وہ عمل ناجائز ہو جائے گا۔ یہ اصول انفرادی معاملات میں بھی ملحوظ رکھا گیا ہے۔ مثلاً شراب اور جوا کی حرمت کا ایک سبب یہ بیان کیا گیا کہ ان کا نقصان ان کے فائدہ سے بڑا ہے (البقرۃ، 2:219)۔ تاہم اجتماعی امور میں یہ اصول زیادہ شدت کے ساتھ ملحوظ رکھا جائے گا۔ اسی بات کو اصول فقہ کی زبان میں کہا گیا ہے: تَرْكُ الْمَصْلَحَةِ لِخَوْفِ مَفْسَدَةٍ أَعْظَمَ مِنْهَا (شرح النووی علی صحیح مسلم، جلد 14، صفحہ 178)۔ ایک درست کام بھی اس وقت نہ کرنا جب کہ اس کا نتیجہ برعکس صورت میں نکلنے والا ہو۔

اجتہاد مقید کی وضاحت کے لیے استعانت بالکفار یا غیر مسلموں کے ساتھ موالات (تعاون) کا مسئلہ بطور مثال پیش کیا جا سکتا ہے۔ تحریکِ آزادی کو موثر بنانے کے لیے اس صدی کے اوائل میں جب ہمارے علما نے کانگریس میں شمولیت اختیار کی۔ تا کہ ہندو اور مسلمان دونوں فرقے متحدہ ہو کر انگریزوں کے خلاف لڑ سکیں، اس وقت ایک طبقہ نے علما کے اس موقف پر سخت تنقید کی۔ حتیٰ کہ اس بنیاد پر کفر کے فتوے بھی صادر کیے گئے۔ ان صاحبان کی نظر اس آیت پر تھی جس میں اہل اسلام کو غیر مسلموں کے ساتھ دوستی اور تعاون سے منع کیا گیا ہے۔ علما بلاشبہ اس قرآنی حکم سے بے خبر نہیں تھے۔ لیکن ان کے سامنے رسول اللہؐ کے زمانے کی ایک ایسی عملی نظیر موجود تھی جس کی روشنی میں اجتہاد کرتے ہوئے

انھوں نے پیش قدمی کر کے غیر مسلموں کے ساتھ تعاون کیا۔

جس وقت مکہ والوں نے رسول اللہؐ کو قتل کرنے کا فیصلہ کیا تو آپ حکم خداوندی سے ہجرت کی تیاری میں لگ گئے۔ اس سلسلہ میں ایک واقعہ سیرت کی تمام مستند کتابوں میں یہ ملتا ہے کہ آپ نے صحرائی راستوں کے ایک ماہر سے ربط قائم کیا تاکہ اس کی رہنمائی میں آپ ایسے خفیہ اور مختصر راستے سے مدینہ کا سفر کریں کہ مکہ والے آپ تک نہ پہنچ سکیں۔ صحرائی راستوں کا یہ ماہر مشرک تھا جس کا نام عبداللہ بن اُریقط بتایا جاتا ہے (الطبقات الکبریٰ لابن سعد، جلد 1، صفحہ 196)۔ یہ استعانت بالکافر کی ایک قطعی مثال ہے۔

اس عملی نظیر پر قیاس کرتے ہوئے ہمارے علما نے غیر مسلموں کے ساتھ تعاون کا جو فیصلہ کیا وہ بلاشبہ ایک درست فیصلہ تھا۔ جہاں تک قرآن کی مذکورہ آیت کا معاملہ ہے تو اس کا تعلق دراصل ان غیر مسلموں سے ہے جو نہ صرف اسلام کے دشمن ہوں بلکہ بالفعل وہ اس کے خلاف برسرِ جنگ ہو گئے ہوں۔ ایسے لوگوں سے دوستی اور تعاون غداری کے ہم معنی ہے جس کی حرمت میں کوئی اختلاف نہیں۔

اجتہاد کی شرطیں

اجتہاد نام ہے — شرعی مآخذ کی روشنی میں غیر منصوص مسائل کا استنباط کرنے کا۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک بے حد نازک کام ہے۔ مگر وہ جتنا نازک ہے اتنا ہی زیادہ وہ ضروری ہے۔ اسی لیے علماء اصول نے لکھا ہے کہ کسی وقت اگر ایک ہی مجتہدانہ صلاحیت رکھنے والا آدمی پایا جائے تو اس پر اجتہاد کرنا فرض عین ہو جائے گا۔ اور اگر اجتہاد کی مطلوبہ صلاحیت کے حامل کئی افراد ہوں تو اس وقت اجتہاد فرض کفایہ ہوگا۔ یعنی اگر ان میں سے ایک شخص نے اجتہاد کر کے شرعی حکم بتادیا تو بقیہ کے اوپر سے یہ فرض ساقط ہو جائے گا۔

اب سوال یہ ہے کہ شرائط اجتہاد کیا ہیں۔ کوئی شخص کب اس قابل بنتا ہے کہ وہ بوقت

ضرورت اجتہاد کرے۔ اس سلسلہ میں علما نے متعدد شرطیں مقرر کی ہیں۔ مثلاً عربی زبان سے بخوبی طور پر واقف ہونا۔ قرآن وحدیث کا گہرا علم ہونا۔ ماضی کے علما اور مجتہدین کی آراء سے واقف ہونا۔ اصول فقہ اور اصول استنباط سے پوری طرح آگاہ ہونا۔ مقاصد شریعت سے کامل واقفیت رکھنا۔ ان تمام علمی قابلیتوں کے ساتھ لازمی طور پر اس کا متقی ہونا، وغیرہ

یہ شرطیں سب کی سب نہایت درست ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ یہ کیسے معلوم ہو کہ فلاں شخص ان اوصاف اجتہاد کا مالک بن چکا ہے، اس لیے اس کو حق ہے کہ وہ اجتہاد کرے۔ اس کا فیصلہ کوئی بھی خارجی شخص نہیں کر سکتا۔ خاص طور پر تقویٰ ایک انتہائی داخلی کیفیت ہے۔ اس کا علم خدا کے سوا کسی کو بھی نہیں ہو سکتا۔ پھر کون شخص طے کرے گا کہ فلاں آدمی اس کا اہل ہو چکا ہے کہ وہ اجتہاد کرے۔ اس معاملہ میں شرائط اجتہاد تو بیان کی جا سکتی ہیں، مگر یہ ممکن نہیں ہے کہ کسی شخص خاص کے بارے میں کہا جائے کہ تمہارے اندر تمام شرائط جمع ہو چکی ہیں، اس لیے اب تم کو حق ہے کہ تم اجتہاد کرو۔

حقیقت یہ ہے کہ اجتہاد، اس قسم کے دوسرے کاموں کی طرح، ذاتی داعیہ کے تحت کیا جانے والا ایک عمل ہے، وہ کوئی تقرری کا معاملہ نہیں۔ دورِ اول کے ائمہ فقہ جن کو مجتہدِ کامل کا درجہ دیا جاتا ہے انھوں نے ذاتی داعیہ ہی کے تحت اجتہاد کا عمل کیا تھا۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ دوسروں کی عطا کردہ سند کی بنیاد پر کوئی شخص اجتہاد کی مسند پر بیٹھا ہو۔

اس میں بلا شبہ یہ اندیشہ ہے کہ کچھ لوگ نا اہلی کے باوجود اجتہاد کریں گے۔ مگر ایسے لوگوں کا چیک کسی بھی قاعدہ اور ضابطہ کے ذریعہ ممکن نہیں۔ ایسے نا اہل مجتہدین ہر دور میں پیدا ہوتے رہے ہیں۔ اور آئندہ بھی وہ پیدا ہوتے رہیں گے۔ ان کے خلاف چیک خدا کا یہ قانون ہے کہ اس دنیا میں صرف حق کو فروغ حاصل ہوتا ہے، اور باطل اپنی موت آپ مر کر ختم ہو جاتا ہے۔ اس لیے ہمیں چاہیے کہ غیر ضروری طور پر مصنوعی پابندیاں وضع کرنے کے

بجائے خدا کی ابدی سنت پر اعتماد کریں۔ یہی ممکن ہے اور یہی مطلوب بھی۔

شخصیت پرستی: اصل سبب

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اسلام میں اجتہاد کی اتنی زیادہ حوصلہ افزائی کی گئی تھی کہ غلطی کا اندیشہ ہو تب بھی اپنی نیت بخیر رکھتے ہوئے اجتہاد کرو۔ دوسری طرف عقل کہتی ہے کہ حالات ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں، اس لیے اجتہاد کا عمل لازمی طور پر جاری رہنا چاہیے۔ ان دوطرفہ تقاضوں کے باوجود کیوں ایسا ہوا کہ اجتہاد کا عمل قولاً یا عملاً بند کر دیا گیا۔

اس پر غور کرنے کے بعد سمجھ میں آتا ہے کہ اس کی وجہ وہ نہیں ہے جو عام طور پر بیان کی جاتی ہے، یعنی رجال اجتہاد کا معدوم ہو جانا۔ اس کی اصل وجہ شخصیت پرستی ہے۔ یہ دراصل شخصیت پرستی کا ظاہرہ (phenomenon) ہے۔ اس کے پیچھے کوئی بھی حقیقی وجہ، عملی یا نظری موجود نہیں۔ اس اعتبار سے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اجتہاد مقید کو اس لیے جائز رکھا گیا کہ اس میں اکابر پر زد نہیں پڑتی۔ اور اجتہاد مطلق کو اس لیے ممنوع قرار دے دیا گیا کہ اس میں اکابر کی شخصیت زد میں آجاتی ہے۔

اجتہاد کے عمل کو جاری رکھنے کے لیے تنقید کا ماحول انتہائی طور پر ضروری ہے۔ اسلام کی ابتدائی چار صدیوں میں تنقید اور اختلاف کی کھلی اجازت تھی۔ امام محمد امام ابوحنیفہ کے شاگرد تھے۔ مگر انھوں نے اپنے استاد سے ایک سو سے زیادہ مسائل میں اختلاف کیا۔ مگر بعد کی صدیوں میں بڑھی ہوئی اکابر پرستی نے تنقید و اختلاف کو ایک امر ممنوع (taboo) بنا دیا۔ یہی وہ فکری صورتِ حال ہے جس نے اجتہاد کے عمل کا خاتمہ کر دیا۔ اور اس کی توجیہ کے لیے لوگوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ اب چونکہ پہلے جیسے بڑے علما پیدا نہیں ہو سکتے اس لیے اب اجتہاد کا دروازہ بھی عملاً بند رہے گا۔

اس اعتبار سے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ بعد کے دور میں اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہوا۔ بلکہ تنقید

واختلاف کادروازہ بند ہو گیا۔ اب اصول یہ قرار پایا کہ جس اجتہاد کی زد کسی شخصیت پر نہ پڑے وہ اجتہاد جائز ہے، اور جس اجتہاد کی زد کسی شخصیت پر پڑے وہ اجتہاد ناجائز۔

اجتہاد کی ضرورت ہمیشہ اس وقت پیش آتی ہے جب کہ نئی صورت حال سامنے آنے کی بنا پر پچھلے علما کی رائیں یا فتاویٰ غیر متعلق بن گئے ہوں، اور ضرورت پیش آ گئی ہو کہ دین کے اصل مآخذ (قرآن وسنت) پر از سرِ نو غور کر کے نئے مسئلہ کے بارے میں شرعی حکم کا تعین کیا جائے۔ مثال کے طور پر فتاویٰ قاضی خان (وفات 1196ء) میں لکھا ہوا ہے کہ ایک شخص اگر قسم کھا کر یہ کہہ دے کہ میں ہوا میں اڑوں گا اور اڑ نہ سکے تو اس پر قسم کا کفّارہ لازم نہیں آئے گا، کیوں کہ یہ ایک لغو قسم ہے۔

اب ہوائی جہاز کے زمانہ میں ہوائی پرواز ممکن ہو گئی ہے۔ اس لیے اب ایسی قسم لغو قسم نہیں رہی۔ اس بنا پر اگر کوئی شخص اجتہاد کر کے اس معاملہ میں نیا فتویٰ دے تو وہ دور سابق کے حنفی فقیہ قاضی خاں پر تنقید کے ہم معنی ہو گا۔ سابق فقیہ کی رائے کو رد کیے بغیر اس مسئلہ میں نیا فتویٰ نہیں دیا جا سکتا۔

یہی خاص وجہ ہے جس کی بنا پر بعد کے دور میں لوگ معاملات میں مجتہدانہ رائے دینے سے گھبرانے لگے۔ ایسی ہر رائے دور سابق کے کسی عالم کی رائے سے ٹکراتی تھی، اور چونکہ دور سابق کے علما کو تنقید سے بالاتر سمجھ لیا گیا تھا اس لیے قولاً یا عملاً اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا گیا۔ تا کہ نہ اجتہاد کرنا ہو اور نہ ماضی کے علما پر تنقید کی نوبت آئے۔

دارالحرب یا دارا لِاعداد

ہندستان میں جب انگریزوں کا نفوذ بڑھ گیا تو شاہ عبدالعزیز دہلویؒ نے 1806ء میں یہ فتویٰ دیا کہ ہندستان دارالحرب ہو چکا ہے (فتاویٰ عزیزی فارسی، دہلی، 1322ھ، صفحہ 17)۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ ہندستان میں اسلام خطرہ میں ہے۔ اس لیے مسلمانوں کا یہ شرعی فرض ہو

چکا ہے کہ وہ انگریزوں سے لڑکر انھیں نکالیں اور ملک کو ان کے فساد سے پاک کریں۔

جس وقت یہ انتہائی فتویٰ دیا گیا اس وقت مسلم معاشرہ مکمل طور پر شخصیت پرستی میں مبتلا ہو چکا تھا۔ چنانچہ اس فتوے کے خلاف کوئی کھلی تنقید سامنے نہیں آئی۔ حتیٰ کہ کسی نے یہ کہنے کی بھی جرأت نہیں کی کہ اتنا بڑا اعلان شخصی طور پر نہیں کیا جا سکتا، اس کے لیے علما کا ایک نمائندہ اجتماع ہونا چاہیے۔

یہ فتویٰ جاری رہا۔ یہاں تک کہ 1831ء میں سید احمد بریلویؒ نے اپنے ساتھیوں کو لے کر عملی جہاد کیا۔ جس میں تمام کے تمام لوگ ہلاک ہو گئے۔ اس وقت مسلمانوں کے درمیان شخصیت پرستی اپنی آخری حد پر تھی۔ لوگ "بڑوں" کے خلاف بولنا تو درکنار سوچنا بھی نہیں جانتے تھے۔ اس وقت صرف ایک عالم میر محبوب علی دہلوی (1280-1200) نکلے جنھوں نے سید صاحب سے کہا کہ جہاد کا فیصلہ کشف اور خواب کی بنیاد پر نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا فیصلہ صرف شوریٰ کی بنیاد پر کیا جائے گا۔ مگر شخصیت پرستی کی فضا کی بنا پر ان کی بات بے وزن ہو کر رہ گئی۔ (مولانا اسماعیل دہلوی اور تقویۃ الایمان، از مولانا شاہ ابوالحسن زید فاروقی، لاہور، 2001، صفحہ 86-87)

اس کے بعد 1857ء میں جب علما دیوبند نے انگریزوں کے خلاف مسلح جہاد کیا۔ اس وقت بھی ایک عالم شیخ محمد صاحب نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے اس کو ناجائز بتایا۔ ان کا کہنا تھا کہ حریف کے مقابلہ میں ہماری تیاری کچھ نہیں ہے۔ اس لیے عملاً یہ جنگ نہیں بلکہ خودکشی ہو گی۔ مگر اس بار بھی شخصیت پرستی رکاوٹ بنی اور ان کی بات غیر موثر ہو کر رہ گئی (نقشِ حیات از مولانا حسین احمد مدنی، 1945، جلد 2، صفحہ 42)۔

اس کے بعد 1914ء میں عرب عالم محمد رشید رضا دیوبند آئے۔ یہاں انھوں نے اپنی تقریر میں انگریزوں کے خلاف جہاد سے اختلاف کیا اور کہا کہ اس کے بجائے آپ کو

دعوت کا کام کرنا چاہیے۔ مگر ان کی یہ رائے ''اکابر'' کی رائے سے ٹکراتی تھی۔ اس لیے کسی نے اس کی طرف بھی توجہ نہیں دی۔ رشید رضا کی تقریر صرف دارالعلوم دیوبند کی سالانہ روداد (1330ھ، 1912ء) کا ایک غیر اہم حصہ بن کر رہ گئی (بحوالہ الجمعیۃ ویکلی، دہلی، 6فروری 1970)۔

انگریزوں کے خلاف جہاد کا یہ عمل مختلف صورتوں میں بلاانقطاع جاری رہا۔ یہاں تک کہ 1919 میں مہاتما گاندھی نے آکر اس کو ختم کیا۔ بے فائدہ جنگ کا یہ خاتمہ ''اجتہاد'' ہی کے ذریعہ ممکن ہوا۔ اگرچہ یہ ایک سیکولر اجتہاد تھا، نہ کہ کوئی شرعی اجتہاد۔

علماء اپنی غیر مجتہدانہ سوچ کے تحت صرف ایک ہتھیار کو جانتے تھے۔ اور وہ تشدد کا ہتھیار تھا۔ انھیں خبر نہیں تھی کہ ان کی جدوجہد آزادی کے لیے موجودہ زمانہ میں ایک عظیم تر نظریاتی ہتھیار وجود میں آچکا ہے۔ یہ ہتھیار وہ ہے جس کو حکومت خود اختیاری (self-determination) کہا جاتا ہے۔ یہ تصور اٹھارویں صدی کے فرنچ ریولیوشن کے دوران ظہور میں آچکا تھا۔ جس نے قوموں کو یہ حق دیا کہ وہ تشدد کا استعمال کیے بغیر محض دلیل کی پرامن طاقت سے قومی آزادی کی موثر جدوجہد کرسکیں۔

پہلی عالمی جنگ کے بعد 1919ء میں بننے والی جمعیۃ اقوام (League ofNations) کے متعلق مسلمانوں کے رہنما علامہ اقبال صرف اتنا ہی جانتے تھے کہ وہ کفن چوروں کی ایک انجمن ہے جو قبروں کی تقسیم کے لیے منظم کی گئی ہے:

چیست جمعیت اقوام کفن دزدے چند — بہر تقسیمِ قبور انجمنے ساختہ اند

مگر اصل حقیقت یہ ہے کہ جمعیت اقوام نے پہلی بار انٹرنیشنل تصدیق سے یہ سیاسی معیار طے کیا کہ ہر قوم کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے درمیان اپنی مرضی کی حکومت قائم کرے۔ پھر دوسری عالمی جنگ کے بعد 1945ء میں جب اقوام متحدہ (United Nations) بنائی

گئی تو تمام قوموں کے اتفاق رائے سے یہ اصول آخری طور پر ایک مصدقہ سیاسی اصول کے طور پر تسلیم کرلیا گیا (انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا، جلد 9، صفحہ 41)

مہاتما گاندھی نے عالمی سیاست کا مطالعہ کیا تھا۔ وہ ان زمانی تبدیلیوں سے آگاہ تھے۔ چنانچہ وہ ساؤتھ افریقہ سے ہندستان آئے اور اپنے "سیکولر اجتہاد" کے ذریعہ ہندستان کے عوام نیز علما کو بتایا کہ ہمیں اب متشددانہ ہتھیار استعمال کرنے کی ضرورت نہیں۔ "حکومت خود اختیاری" کے نظریاتی ہتھیار کو ہم زیادہ موثر طور پر اپنے حق میں استعمال کرسکتے ہیں۔ چنانچہ علما کی مقلدانہ رائے پر گاندھی کی مجتہدانہ رائے برتر ثابت ہوئی۔ اس کے بعد جو کچھ پیش آیا وہ اب تمام لوگوں کے لیے ایک معلوم تاریخ بن چکا ہے۔

اس پورے معاملہ پر غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ہمارے تمام علما سو سال سے بھی زیادہ عرصہ تک جہاد کے نام پر ایک ایسے خونین عمل میں مشغول رہے جس کا کوئی بھی نتیجہ تباہی کے سوا کچھ اور نکلنے والا نہ تھا۔ اس خونین جہاد کے دوران انھوں نے برصغیر ہند کے مسلمانوں کو ناقابل بیان تباہی سے دوچار کیا۔ یہ صرف مہاتما گاندھی تھے جنھوں نے ان کو اس تباہ کن غار سے باہر نکالا۔

اس مہلک تجربہ کا سبب کیا تھا۔ اس کا سبب صرف ایک تھا۔ اور وہ ہے ہمارے علمائے کرام کا اپنے لیے اجتہاد کو شجر ممنوعہ سمجھ لینا۔ تنقید و تحقیق اور بحث و اختلاف کو ممنوع قرار دے کر تقلید کے خول میں اپنے آپ کو بند کرلینا۔

شاہ عبد العزیز صاحب اپنے مقلدانہ فکر کی بنا پر صرف دو حالتوں کو جانتے تھے — دار الاسلام، دار الحرب۔ ہندستان جب ان کو دار الاسلام نظر نہ آیا تو انھوں نے سمجھ لیا کہ اب یہ دار الحرب ہے، اور اسی کے مطابق فتویٰ دے دیا۔ اگر وہ مجتہدانہ نگاہ رکھتے تو وہ وسیع تر دائرہ کے اعتبار سے معاملہ کی تحقیق کرتے اور پھر وہ اعلان کرتے کہ قرآن کے الفاظ میں،

ہندستان اب دارالاِعداد بن چکا ہے (الانفال، 8:60)۔ یعنی ہمارا روایتی دفاع اب بالکل غیر موثر ہو چکا ہے۔ تم لوگ مغربی زبانوں کو پڑھو۔ سفر کرکے یورپ جاؤ اور معلوم کرو کہ ان قوموں کی ترقی کا راز کیا ہے۔ زمانہ کی تبدیلیوں کو گہرائی کے ساتھ سمجھو اور پھر اس کے مطابق اپنے عمل کی منصوبہ بندی کرو۔

حقیقت یہ ہے کہ اجتہاد زندگی ہے اور تقلید صرف موت۔ مگر تقلید کے خول سے نکلنا اور اجتہاد کے فوائد کو حاصل کرنا صرف آزادانہ اظہار رائے کے ماحول میں ممکن ہے۔ اور آزادانہ اظہار رائے کا ہم نے صدیوں سے اپنے درمیان خاتمہ کر رکھا ہے۔

شناخت کا مسئلہ

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ موجودہ زمانہ کے مسلمان تشخص کے بحران (crisis of identity) کے مسئلہ سے دو چار ہیں۔ وہ اپنے تشخص کا شعور کھو بیٹھے ہیں۔ ایک عرب اسکالر کے الفاظ ہیں، موجودہ زمانہ کے مسلمان ابھی تک اس بنیادی سوال کا جواب دریافت نہ کر سکے کہ ہم کون ہیں (مَن نحنُ) میں سمجھتا ہوں کہ دور جدید کے مجتہد کے لیے یہ سب سے بڑا فکری چیلنج ہے۔ کیوں کہ اسی سوال کے صحیح جواب پر امت مسلمہ کی صحیح رخ بندی کا انحصار ہے۔

اگر آپ خالی الذہن ہو کر قرآن وحدیث کو پڑھیں تو آپ نہایت آسانی سے اس سوال کا جواب پا لیں گے۔ قرآن (2:143) سے غیر مشتبہ طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان کی حیثیت یہ ہے کہ وہ دنیا کی قوموں کے سامنے خدا کے دین کے گواہ (شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ) ہیں۔ ٹھیک یہی بات حدیث میں بھی موجود ہے۔ صحیح البخاری کی روایات میں ہمیں الْمُؤْمِنُونَ شُهَدَاءُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ (حدیث نمبر 2642) اور أَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ (حدیث نمبر 1367) کے الفاظ ملتے ہیں۔

ان واضح نصوص کے مطابق، مسلمان کا تشخص یا اس کی حیثیت دنیا میں یہ ہے کہ خدا کے رسول کے ذریعہ اس کو جو دینِ رحمت ملا ہے، اس کو ہر دور میں وہ تمام انسانوں تک پہنچاتا رہے، وہ گواہ یا حدیث کے الفاظ میں، نذیر عریان (صحیح البخاری، حدیث نمبر 7283) کے درجہ میں اس کو پیش کرنے والا بن جائے۔

مسلم شناخت کے بارے میں اتنی واضح بات آج کی مسلم نسلوں کے اوپر مخفی کیوں ہو گئی۔ اس کا سِرا ہزار سال پیچھے تک جاتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ بنوامیہ اور بنوعباس کے زمانہ میں، اور اس کے بعد سلطنت عثمانی کے زمانہ تک مسلمانوں کی قومی حالت اس سے بالکل مختلف تھی جو آج ساری دنیا میں نظر آتی ہے۔ اس وقت مسلمان زمین کے اوپر واحد سپر پاور کی حیثیت حاصل کیے ہوئے تھے۔ شاعر کے الفاظ میں:

ہمیں چھائے ہوئے تھے شرق سے تا غرب دنیا میں نہ تھا پلّہ کسی ملّت کا دنیا میں گراں

ہم سے اس ماحول میں مسلمانوں کے اندر اپنی جو شناخت ابھری وہ غلبہٴ واقتدار کی شناخت تھی۔ انھوں نے کہا کہ مسلمان کی حیثیت یہ ہے کہ وہ خدا کی زمین پر خدا کا خلیفہ ہے (نَحْنُ خُلَفَاءُاللّٰهِ فِي الْأَرْضِ)۔ قرآن میں خلیفہ کا لفظ پہلے سے موجود تھا۔ اس میں اللہ کے لفظ کا اضافہ کر کے انھوں نے اپنی شناخت کا تعین حاصل کرلیا۔

خلیفہ کے لفظی معنی ہیں جانشین یا بعد کو آنے والا۔ قرآن میں یہ لفظ بنی نوع انسان کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ سورج، چاند، پہاڑ اور سمندر کروڑوں سال سے وہی کے وہی ہیں۔ اس کے برعکس، انسان سو سال میں یا اس سے کم مدّت میں مر جاتا ہے اور اس کی جگہ دوسرا انسان آتا ہے۔ گویا انسان ایک ایسی مخلوق ہے جس میں ایک کے بعد ایک آمد کا نظام قائم ہے۔ اس طرح باری باری لوگ آ کر زمین پر بستے ہیں اور اپنی آزمائش کی مدت پوری کر کے چلے جاتے ہیں تاکہ ان کی جگہ دوسرے لوگ آئیں اور خدا کی اسکیم کے مطابق اپنا امتحان

دیں۔ یہی بات قرآن میں ان لفظوں میں کہی گئی ہے: پھر ہم نے ان کے بعد تم کو ملک میں خلیفہ بنایا تاکہ ہم دیکھیں کہ تم کیسا عمل کرتے ہو (10:14)۔

اس سادہ امتحانی تصور کو سیاسی تصور کا مفہوم دے کر یہ کہا گیا کہ خلیفہ سے مراد خلیفۃ اللہ ہے۔ خدا نے کائنات میں اپنے تکوینی قوانین براہ راست نافذ کر رکھے ہیں۔ اور شرعی قوانین کے نفاذ کے لیے اس نے اہل اسلام کو اپنا خلیفہ مقرر کیا ہے تاکہ وہ ان قوانین کو بزور تمام انسانوں پر نافذ کریں۔

خلافت کا یہ سیاسی مفہوم تمام تر خود ساختہ تھا، مگر غلبہ و اقتدار کے زمانہ میں لوگوں کو وہ بہت زیادہ مطابقِ واقعہ نظر آیا۔ چنانچہ وہ بیشتر مسلمانوں میں پھیل گیا۔ اگرچہ محقق علما نے اس کی سخت مخالفت کی۔ مثال کے طور پر علامہ ابن تیمیہ نے کہا کہ جو شخص کسی کو خدا کا خلیفہ قرار دے اس نے خدا کے ساتھ شرک کیا (فَمَنْ جَعَلَ لَهُ خَلِيفَةً فَهُوَ مُشْرِكٌ بِهِ)۔ ابن تیمیہ، الفتاویٰ الکبری، 1987، جلد 5، صفحہ 123۔

انیسویں صدی میں جب مغربی قومیں نئی طاقت سے مسلح ہو کر ابھریں اور انھوں نے ہر جگہ مسلمانوں کو مغلوب کر لیا تو تمام دنیا کے مسلم دانشور نَحْنُ خُلَفَاءُاللّٰهِ فِي الْأَرْضِ (ہم زمین پر خدا کے خلیفہ ہیں) کے اسی تصور میں سرشار تھے۔ وہ اپنی صرف ایک ہی شناخت جانتے تھے، اور وہ یہ کہ وہ زمین پر امام اور قائد کی حیثیت سے پیدا کیے گئے ہیں ــــ یہ صورت حال آج تک پوری طرح باقی ہے۔ ایک شاعر کے الفاظ میں، اس فکر کا خلاصہ یہ ہے:

جس طرح احمدِ مختار ہیں نبیوں میں امام　　ان کی امت بھی ہے دنیا میں امامِ اقوام

اس ذہن کی بنا پر مسلم علما اور دانشوروں کو کرنے کا ایک ہی کام نظر آیا۔ یہ کہ وہ اپنی کھوئی ہوئی حاکمانہ حیثیت کو دوبارہ حاصل کریں۔ پچھلے تقریباً دو سو سال سے کسی نہ کسی صورت میں یہ جدوجہد جاری ہے۔ مگر اَن گنت قربانیوں کے باوجود اس میدان میں مسلمان اب تک کچھ بھی حاصل نہ کر سکے۔

مسلم علما اور دانشور اپنے آپ کو ”خُلَفَاءُاللّٰہِ فِي الْأَرْضِ“ کی حیثیت سے دوبارہ قائم کرنا چاہتے تھے۔ جب وہ اپنی اس کوشش میں کامیاب نہیں ہوئے تو اب وہ مایوسی اور جھنجلاہٹ کی نفسیات میں مبتلا ہیں۔ وہ ساری دنیا میں اپنے آپ کو بے جگہ محسوس کر رہے ہیں۔یہی وہ حالت ہے جس کو تشخص کے بحران کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔اگرچہ یہ بحران فرضی ہے،اوروہ ذہنی تخیل اور خارجی صورت حال کے درمیان عدم مطابقت کی پیداوار ہے۔

اس صورت حال نے مسلمانوں کو ایک عجیب وغریب قسم کی فکری دَلدَل میں پھنسا دیا ہے۔ وہ چونکہ ایک ہی ملّی نشانہ سے واقف ہیں، اور وہ غلبہ وقیادت کا نشانہ ہے۔ اس لیے اب ان کو وہی آوازیں اپیل کرتی ہیں جس میں ان کی اس مخصوص نفسیات کی غذا موجود ہو۔ جو رہنما بڑے بڑے الفاظ بولیں، جو ہائی پروفائل میں کلام کریں، جو عظمت کے سبز باغ دکھائیں ، وہی مسلمانوں کے اندر قبولیت حاصل کرتے ہیں۔ لو پروفائل میں کلام کرنے والے رہنما موجودہ مسلمانوں کے درمیان قبولیت کا مقام حاصل نہیں کر پاتے۔ جذباتی سیاست مسلمانوں میں خوب مقبول ہوتی ہے اور حقیقت پسندانہ سیاست ان کے درمیان غیر مقبول ہو کر رہ جاتی ہے۔

اس صورت حال نے مسلمانوں کی قیادت کے معاملہ کو گویا فرضی امیدوں کی تجارت (false-hopes business) بنا دیا ہے۔تقریباً دوسو سال سے یہ صورت حال جاری ہے کہ ایک کے بعد ایک کوئی شخص اٹھتا ہے۔ وہ جذباتی تقریروں کے ذریعہ مسلمانوں کو ایک بڑے نشانہ کی طرف دوڑا دیتا ہے۔مگر چونکہ یہ نشانہ غیر حقیقی ہوتا ہے، اس کا کوئی نتیجہ نہیں نکلتا۔مسلمانوں کا ہر اقدام ایک نئی تباہی پر ختم ہو کر رہ جاتا ہے۔

اس فکری بحران یا ذہنی دلدل سے مسلمانوں کو صرف جرأت مندانہ اجتہاد ہی نکال سکتا ہے۔آج پہلی ضرورت ہے کہ مسلم علما اور مسلم دانشور دور اقتدار میں بننے والی شناخت ”أَنْتُمْ

خُلَفَاءُ اللّٰهِ فِي الْأَرْضِ (تم لوگ زمین پر اللہ کے خلیفہ ہو)" کے خول سے نکلیں اور براہ راست قرآن وسنت میں دی ہوئی ابدی شناخت "أَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللّٰهِ فِي الْأَرْضِ (تم لوگ زمین پر اللہ کے گواہ ہو)" پر قوم کو دوبارہ کھڑا کریں۔ اس طرح تشخص کا بحران اپنے آپ ختم ہوجائے گا۔ مسلمان مَن نحنُ (ہم کون ہیں) کا ایک ایسا جواب پالیں گے جو ہر حال میں انھیں حاصل رہتا ہے۔ اس کے بعد وہ بلاتاخیر جان لیں گے کہ ان کی حیثیت کیا ہے۔ انھیں اہل عالم کے سامنے کون سا کردار ادا کرنا ہے۔ یہ دریافت مسلمانوں کے لیے زندگی کے تمام راستے کھول دے گی۔ کوئی بھی دروازہ ایسا نہیں ہوگا جو اس کے بعد انھیں اپنے اوپر بند نظر آئے۔

محقق علما کا اختلاف

علماء کی اکثریت کا دعویٰ اگرچہ یہی ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد مطلق کا دروازہ بند ہو چکا ہے، اب صرف اجتہاد مقید کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ مگر محقق علما کی ایک تعداد اس نقطۂ نظر کو نہیں مانتی۔ اس نے اس کو بے بنیاد قرار دے کر اسے رد کر دیا ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ یہ اس مشہور حدیث کے مطابق ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ اللہ میری امت کو کبھی ضلالت پر جمع نہیں کرے گا (إِنَّ اللّٰه لَا يَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ) سنن الترمذی، حدیث نمبر 2305۔

یہ رائے کہ اب چار مروجہ فقہی اسکول کے باہر جا کر اجتہاد نہیں کیا جاسکتا، یقینی طور پر خدا کے دین میں ایک انحراف ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا کہ تم میں سے کسی شخص سے جب سوال کیا جائے تو اس کو چاہیے کہ وہ کتاب اللہ میں دیکھے۔ اگر وہ اس میں نہ پائے تو سنت رسول میں دیکھے۔ اگر اس میں بھی نہ پائے تو جس پر مسلمان مجتمع ہوئے اس میں دیکھے۔ اور اگر اس میں بھی نہ پائے تو اس کو چاہیے کہ وہ خود اجتہاد کرے (إِذَا سُئِلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَنْظُرْ

فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَإِنْ لَمْ يَجِدْهُ فَفِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، فَإِنْ لَمْ يَجِدْهُ فِيهَا فَلْيَنْظُرْ فِيمَا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ الْمُسْلِمُونَ، وَإِلَّا فَلْيَجْتَهِدْ) المقاصد الحسنة للسخاوی:1288۔

مذکورہ حدیث رسول کے مطابق، ضروری تھا کہ سارے ہی علما انحراف میں مبتلا نہ ہو جائیں۔ کچھ علما پھر بھی موجود رہیں جو اس معاملہ میں امر حق کا اعلان کریں۔ چنانچہ ہر دور میں ایسے محقق علما اٹھتے رہے ہیں جنھوں نے دین میں اس فکری انحراف کی تردید کی ہے۔ یہاں ہم چند رائیں نقل کرتے ہیں:

علامہ بحر العلوم عبد العلی حنفی نے لکھا ہے کہ — کچھ لوگوں کا قول ہے کہ اجتہاد مطلق ائمہ اربعہ کے ساتھ ختم ہو گیا۔ یہاں تک کہ ان کا دعویٰ ہے کہ اب امت پر ان چاروں میں سے کسی ایک امام کی تقلید واجب ہے۔ مگر یہ سب محض بے عقلی کی باتیں ہیں جس پر وہ کوئی دلیل نہیں دے سکے ہیں۔ ان کی اس بات کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ ایسے لوگوں پر وہ حدیث صادق آتی ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ انھوں نے علم کے بغیر فتویٰ دیا اور پھر خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا:

”وَأَمَّا الِاجْتِهَادُ الْمُطْلَقُ فَقَالُوا إِنَّهُ اخْتُتِمَ بِالأَئِمَّةِ الأَرْبَعَةِ حَتَّى أَوْجَبُوا تَقْلِيدَ وَاحِدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ عَلَى الأُمَّةِ، وَهَذَا كُلُّهُ هَوَسٌ مِنْ هَوَسَاتِهِمْ لَمْ يَأْتُوا بِدَلِيلٍ وَلَا يُعْبَأُ بِكَلَامِهِمْ وَإِنَّمَا هُمْ مِنَ الَّذِينَ حَكَمَ الْحَدِيثُ أَنَّهُمْ أَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا“ (فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، مطبع نول کشور لکھنؤ، جلد ثانی، صفحہ 624)

شیخ محمد مصطفیٰ المراغی (1945-1881) کا شمار جدید مصر کے اکابر علما میں ہوتا ہے۔ انھوں نے شریف اور اس سے ملحق دینی اداروں کے تعلیمی وتربیتی نظام کو عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق بنانے میں قابلِ قدر اصلاحی وتجدیدی خدمات انجام دی ہیں۔ وہ اجتہاد

کے پرزور حامی تھے۔ یہاں تک کہ جولوگ اجتہاد کو ناممکن بتاتے ہیں ان کے خیال کی تردید کرتے ہوئے انھوں نے اپنی کتاب بحوث فی التشریع الاسلامی (صفحہ 10-11) میں لکھا ہے کہ مصر کے موجودہ دینی اداروں میں ایسے علما موجود ہیں جن کے اندر اجتہاد کی شرائط پوری طرح پائی جاتی ہیں اور اس لیے ان کے اوپر تقلید حرام ہے (وَإِنِّي مَعَ احْتِرَامِي لِرَأْيِ الْقَائِلِينَ بِاسْتِحَالَةِ الِاجْتِهَادِ أُخَالِفُهُمْ فِي رَأْيِهِمْ وَأَقُولُ إِنَّ فِي علما الْمَعَاهِدِ الدِّينِيَّةِ فِي مِصْرَ مَنْ تَوَافَرَتْ فِيهِمْ شُرُوطُ الِاجْتِهَادِ وَيَحْرُمُ عَلَيْهِمُ التَّقْلِيدُ)۔

مشہور یمنی عالم محمد بن علی الشوکانی (1834-1760) ان لوگوں میں سے ہیں جو اجتہاد کو علما امت پر فرض قرار دیتے ہیں۔ انھوں نے اپنی کتاب میں لکھا ہے:

”لَا يَخْفَى عَلَى مَنْ لَهُ أَدْنَى فَهْمٍ أَنَّ الِاجْتِهَادَ قَدْ يسره اللّٰه لِلْمُتَأَخِّرِينَ تَيْسِيرًا لَمْ يَكُنْ لِلسَّابِقِينَ؛ لِأَنَّ التَّفَاسِيرَ لِلْكِتَابِ الْعَزِيزِ قَدْ دُوِّنَتْ، وَصَارَتْ فِي الْكَثْرَةِ إلى حد لا يكن حَصْرُهُ، وَالسُّنَّةُ الْمُطَهَّرَةُ قَدْ دُوِّنَتْ، وَتَكَلَّمَ علما الامّة عَلَى التَّفْسِيرِ وَالتَّرْجِيحِ، وَالتَّصْحِيحِ، وَالتَّجْرِيحِ بِمَا هُوَ زِيَادَةٌ عَلَى مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْمُجْتَهِدُ... فَالِاجْتِهَادُ عَلَى الْمُتَأَخِّرِينَ أَيْسَرُ وَأَسْهَلُ مِنَ الِاجْتِهَادِ عَلَى الْمُتَقَدِّمِينَ، وَلَا يُخَالِفُ فِي هَذَا مَنْ لَهُ فَهْمٌ صَحِيحٌ، وَعَقْلٌ سَوِيٌّ“ (إرشاد الفحول للشوکانی، جلد 2، صفحہ 214)۔ یعنی، جو شخص بھی ادنی فہم و ادراک رکھتا ہے اس سے یہ بات مخفی نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بعد کے لوگوں کے لیے اجتہاد اتنا آسان کر دیا ہے جتنا کہ وہ پہلے لوگوں کے لیے آسان نہ تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کی تفسیریں لکھی جا چکی ہیں۔ جن کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ ان کا شمار کرنا ممکن نہیں۔ اور حدیث کی بھی تدوین ہو چکی ہے۔ پھر امت کے علما نے اس سلسلہ میں تفسیر و تصحیح اور ترجیح و تجریح کے اعتبار سے جو کچھ کہا اور لکھا ہے وہ اس سے کہیں

زیادہ ہے جس کی ایک مجتہد کو ضرورت ہوتی ہے۔ پس اجتہاد پچھلے لوگوں کی بہ نسبت بعد کے لوگوں کے لیے زیادہ سہل اور آسان تر ہے۔ جس شخص کے پاس بھی فہمِ صحیح اور عقل سلیم ہے وہ اس میں اختلاف نہیں کرسکتا۔

سلطان العلما عبد العزیز ابن عبد السلام (1181-1262) نے اس موضوع پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اجتہاد کا درجہ حاصل کرنا ممکن ہے جو کہ فتویٰ اور قضاء کے لیے ایک بنیادی شرط ہے۔ اور یہ اس زمانے تک باقی رہے گا جس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی ہے کہ اس وقت علم اٹھالیا جائے گا۔ مگر ہم ابھی اس زمانے تک نہیں پہنچے ہیں، ورنہ یہ ماننا پڑے گا کہ امت غلطی پر مجتمع ہو چکی ہے، جو سراسر باطل ہے (إنَّ رُتْبَةَ الاجْتِهَادِ مَقْدُورٌ عَلَى تَحْصِيلِهَا، وَهِيَ شَرْطٌ فِي الْفَتْوَى وَالْقَضَاءِ، وَهِيَ مَوْجُودَةٌ إِلَى الزَّمَانِ الَّذِي أَخْبَرَ عَنْهُ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ بِانْقِطَاعِ الْعِلْمِ، وَلَمْ نَصِلْ إِلَيْهِ إِلَى الْآنِ، وَإِلَّا كَانَتِ الْأُمَّةُ مُجْتَمِعَةً عَلَى الْخَطَإِ، وَذَلِكَ بَاطِلٌ) شرح مختصر ابن الحاجب، باب القضاء۔

اس پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ دیکھئے ابن عبد السلام نے کتنی صراحت کے ساتھ کہا ہے کہ اجتہاد ناممکن نہیں، اور یہ کہ وہ ان کے زمانے تک باقی رہا ہے، اور یہ کہ اجتہاد کے فقدان سے یہ لازم آتا ہے کہ ساری امت ناحق پر اکٹھا ہو جائے اور یہ محال ہے (فَانظُرْ كَيْفَ صَرَّحَ بِأَنَّ رُتْبَةَ الِاجْتِهَادِ غَيْرُ مُتَعَذِّرَةٍ، وَأَنَّهَا بَاقِيَةٌ إِلَى زَمَانِهِ، وَبِأَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ فَقْدِهَا اجْتِمَاعُ الْأُمَّةِ عَلَى الْبَاطِلِ وَهُوَ مُحَالٌ) الرد علی من اخلد الی الارض، صفحہ 24۔

مولانا اشرف علی تھانوی (1862-1943) نے اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے فرمایا ہے: اگرچہ اس امر پر اجماع نقل کیا گیا ہے کہ مذہب خامس مستحدث کرنا

جائز نہیں۔ یعنی جو مسئلہ چاروں مذہبوں کے خلاف ہو اس پر عمل جائز نہیں کہ حق دائر و منحصر اسی چار میں ہے۔ مگر اس پر بھی کوئی دلیل نہیں۔ کیوں کہ اہل ظاہر ہر زمانہ میں رہے ہیں۔ اور یہ بھی نہیں کہ سب اہل ھوی ہوں۔ وہ اس اتفاق سے علیحدہ رہے۔ دوسرے اگر اجماع ثابت بھی ہو جائے تو تقلید شخصی پر کبھی اجماع نہیں ہوا (تذکرۃ الرشید، جلد اول، صفحہ 131)۔

قدیم وجدید کا فرق

ایک مسلم اسکالر نے لکھا ہے کہ آرتھوڈاکسی کے فریم ورک میں رہ کر ہی اجتہاد کیا جانا چاہیے۔ یہ بات بجائے خود غلط نہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ آرتھوڈاکسی سے کیا مراد ہے۔ کیا اس سے مراد وہ چار فقہی اسکول ہیں جو چوتھی ہجری میں رائج ہوئے یا قرآن وسنت۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس دعویٰ کے حق میں کوئی حقیقی دلیل موجود نہیں کہ آرتھوڈاکسی کے فریم ورک سے مراد ائمہ اربعہ کا فریم ورک ہے۔ ایسا دعویٰ نہ خود ائمہ اربعہ نے کیا۔ اور نہ قرآن وحدیث میں اس کا کوئی ثبوت پایا جاتا ہے۔ اس لیے آرتھوڈاکسی کے فریم ورک سے لازمی طور پر قرآن و سنت کا فریم ورک مراد لینا ہوگا۔

اس وضاحت کی روشنی میں دونوں قسم کے اجتہاد کو سمجھا جا سکتا ہے۔ اجتہاد مطلق میں براہ راست قرآن وسنت پر غور کر کے حکم معلوم کیا جاتا ہے، جب کہ اجتہاد مقید میں آدمی پابند ہوتا ہے کہ وہ مدون فقہ کے دائرہ میں رہتے ہوئے اپنی رائے قائم کرے۔ موجودہ زمانہ میں اسلامی تفکیر کے معطل ہونے کا اصل سبب یہی تقسیم ہے۔ موجودہ زمانہ کا عالم شعوری یا غیر شعوری طور پر مدوّن فقہ کے ڈھانچہ سے باہر جا کر سوچ نہیں پاتا، اس لیے وہ موجودہ زمانہ کے فکری مسائل میں گہری رہنمائی دینے سے بھی قاصر رہتا ہے۔

جیسا کہ معلوم ہے، فقہا اربعہ کا زمانہ دور جدید سے بہت پہلے کا زمانہ ہے۔ اس لیے یہ بالکل فطری بات ہے کہ ان کی مدون کی ہوئی فقہ اپنے بعد کے زمانہ کا احاطہ کرنے والی نہ

ہو۔ بعد کے زمانہ کے لیے رہنمائی کتاب وسنت سے ملے گی جو کہ ابدی ہے، نہ کہ مدون فقہ سے جو یقینی طور پر وقتی اور زمانی ہے۔

اس معاملہ کو مثال سے سمجھئے۔ موجودہ فقہ خلافت عباسی کے زمانہ میں بنی۔ اس وقت مسلمانوں کو زمین پر کلی اقتدار حاصل تھا۔ چنانچہ یہ مدون فقہ یہ تو بتاتی ہے کہ مسلمان جب حکمراں حیثیت میں ہوں تو ان کے لیے شرعی احکام کیا ہیں۔ اس میں ایسے ابواب کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ لیکن اگر آپ یہ جاننا چاہیں کہ مسلمان جب اپنے آپ کو غیر حکمراں حیثیت میں پائیں، اس وقت ان کے لیے شرعی حکم کیا ہے۔ تو اس کا واضح جواب آپ کو موجودہ مدون فقہ میں نہیں ملے گا۔

اسی طرح موجودہ فقہ جس وقت مدون کی گئی اس وقت شخصی حاکمیت کا زمانہ تھا۔ موجودہ قسم کی عوامی جمہوریت اس وقت قائم نہیں ہوئی تھی، اس لیے اس فقہ میں خلیفہ اور سلطان سے متعلق احکام تو بہت ملیں گے لیکن اگر آپ یہ جاننا چاہیں کہ مسلمان کسی ملک میں تنہا حاکم نہ ہوں، البتہ وہ جمہوری نظام کے تحت دوسری قوموں کے ساتھ شریک حکومت ہوں، ایسی حالت میں ان کے لیے شرعی احکام کیا ہیں، تو اس کی بابت بھی موجودہ مدون فقہ میں آپ کوئی رہنمائی نہیں پائیں گے۔

یہ کمی صرف مدون فقہ کے اندر ہے۔ اگر آپ اس فقہ سے گزر کر قرآن وسنت تک پہنچ جائیں تو آپ پائیں گے کہ قرآن وسنت میں ہر صورت حال کے لیے کامل رہنمائی موجود ہے۔

اب آپ دیکھیں گے کہ قرآن اتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ (64:16) کا اصول بتا رہا ہے۔ یعنی جتنا وُسع اتنی ہی تکلیف (ذمہ داری)۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی چار بڑے دوروں میں تقسیم تھی۔ مکّی زندگی کے دو دور، اور مدنی زندگی کے دو دور۔ مکی زندگی کے ابتدائی چند سال خفیہ تبلیغ اور تنہا نماز پڑھنے کے سال ہیں۔ اس کے بعد مکی زندگی کا نصف

آخر ہے جس میں علی الاعلان تبلیغ اور کھلم کھلا عبادت کا حکم دے دیا گیا۔

یہی معاملہ ہجرت کے بعد مدنی دور کا ہے۔ مدنی دور کے ابتدائی چند سال وہ ہیں جب کہ ایک صحیفہ یا چارٹر کے ذریعہ مسلمان اور یہود یا مسلم اور غیر مسلم کو ملا کر ایک مشترک نظام بنایا گیا (لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ، وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ) سیرت ابن ہشام، جلد 2، صفحہ 107۔ مگر مدنی دور کے نصف آخر میں حالات بدل گئے تو مدینہ میں وحدانی طرز کا نظام قائم کر دیا گیا۔

اس مثال کی روشنی میں غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ہماری مدون فقہ صرف ایک صورت میں ہم کو رہنمائی دے رہی تھی، اس صورت میں جب کہ ہم زمین پر حاکم کی حیثیت میں ہوں۔ مگر براہ راست قرآن وسنت کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوا کہ ہر صورت حال کے لیے ہمارے پاس رہنمائی موجود ہے۔ مکہ کے نصف اول جیسے حالات ہوں تب بھی ہمارے لیے نمونہ ہے، اور مکہ کے نصف آخر جیسے حالات ہوں تب بھی۔ اسی طرح اگر ہم مدینہ کے نصف اول جیسے حالات میں ہوں تب بھی ہمارے پاس رہنمائی موجود ہے اور اگر ہم مدینہ کے نصف آخر جیسے حالات میں ہوں تب بھی۔

اجتہاد مقید کی صورت میں ہم گویا ایک بند گلی میں پھنس کر رہ جاتے ہیں۔ مگر اجتہاد مطلق ہمارے لیے زندگی کے تمام دروازے کھول دیتا ہے، اس کے بعد کوئی دروازہ ہمارے لیے بند نہیں رہتا۔

صلاحیتوں کا فقدان نہیں

میں سمجھتا ہوں کہ اجتہاد مطلق کو "مجتہد مطلق" کی پیدائش کے ساتھ جوڑنا بجائے خود ایک غیر معقول بات ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس معاملہ کا تعلق تمام تر ذہنیت سے ہے، نہ کہ کسی مفروضہ مجتہد مطلق کی پیدائش سے۔ یعنی ملت کے اوپر اگر ذہنی جمود کی حالت طاری نہ ہو، بلکہ اس کے اندر آزادانہ فکر کی فضا موجود ہو تو اجتہاد مطلق کا عمل بھی لازمی طور پر جاری

رہے گا۔ مجتہد مطلق تو ہمیشہ ہی پیدا ہوتے ہیں۔ البتہ آزادی فکر کی فضا نہ ہونے کی وجہ سے ان کو وہ سازگار ماحول نہیں ملتا جس میں وہ اپنے حصہ کا عمل انجام دے سکیں۔

عالی دماغ انسانوں کی پیدائش کبھی بند نہیں ہوتی۔ وہ ہمیشہ جاری رہتی ہے۔ چنانچہ خود نظام فطرت کے تحت اسلام کی بعد کی تاریخ میں بار بار اعلیٰ صلاحیت کے اہل علم پیدا ہوتے رہے ہیں۔ مثال کے طور پر الغزالی (1058-1111) ابن تیمیہ (1263-1328) الشاطبی (وفات 1388) جلال الدین سیوطی (1445-1505) شاہ ولی اللہ (1703-1762) انور شاہ کشمیری (1875-1934)، وغیرہ۔

یہ کہنا امت محمدی کی تصغیر ہے کہ ائمہ اربعہ کے بعد اس صلاحیت کے لوگ امت میں پیدا نہیں ہوئے۔ حقیقت یہ ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد بھی ایسے لوگ امت میں پیدا ہوتے رہے جو اپنے وسیع علمی مطالعہ، اپنی اعلیٰ ذہنی استعداد اور اپنی بے داغ اسلامیت کے ساتھ اس قابل تھے کہ وہ مجتہد مطلق کا کردار ادا کرسکیں۔

پھر کیا وجہ ہے کہ صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کے دور میں بہت سے ایسے لوگ ابھرے جو مجتہدانہ زبان میں کلام کرتے تھے۔ مثلاً عائشہ صدیقہ (وفات 58ھ)، عبداللہ بن عمر (وفات 73ھ)، ابراہیم نخعی (وفات 96ھ)، سفیان ثوری (وفات 161ھ)، امام شعبی (وفات 104ھ) اور دورِ اول کے دیگر علما فقہ، وغیرہ۔ مگر چوتھی صدی ہجری کے بعد اٹھنے والے علما اپنی تمام اعلیٰ صلاحیتوں کے باوجود، مجتہدانہ انداز میں بولنے کی جرأت نہ کر سکے۔

اس کی وجہ شخصی استعداد کا فرق نہیں ہے بلکہ دور کا فرق ہے۔ صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کے دور میں مکمل آزادیِ رائے تھی۔ لوگ کھلے طور پر ایک دوسرے سے اختلاف کرتے تھے۔ انسانوں کو اکابر اور اصاغر میں تقسیم نہیں کیا گیا تھا۔ لوگ قائل کو نہیں دیکھتے تھے بلکہ قول کو دیکھتے تھے۔ ہر صاحب دلیل کو حق تھا کہ وہ

اپنی بات کو دلیل کے ساتھ بیان کرے۔ اس ماحول نے اجتہاد کا عمل جاری کر رکھا تھا۔ بعد کو جب یہ ماحول ختم ہو گیا تو اجتہاد کا عمل بھی باقی نہ رہا۔

پہلے اگر حق پرستی کی فضا تھی تو اب اکابر پرستی کی فضا پیدا ہو گئی۔ اب لوگ ایسی بات کہنے سے ڈرنے لگے جو ماضی کے بڑوں کی رائے سے مطابقت نہ رکھتی ہو۔ اس فضا میں قدرتی طور پر اجتہاد مطلق (آزادانہ اظہار رائے) ختم ہو گیا۔ اب وہی بات کہی جانے لگی جو کسی نہ کسی طرح مسلمہ اکابر کے اقوال سے مطابقت رکھتی ہو۔ یہی وہ ماحول ہے (نہ کہ کوئی شرعی حکم یا پیدائشی نقص) جس نے بعد کو اجتہاد مطلق کا دروازہ بند کر دیا اور صرف اجتہاد مقید کا دروازہ لوگوں کے لیے کھلا رکھا۔

میرے علم کے مطابق، بعد کی اسلامی تاریخ میں صرف ایک شخص ہے جس نے مجتہد مطلق کی زبان میں بولنے کی ہمت کی، اور وہ ابن خلدون (1406-1332) ہے۔ مگر ابن خلدون بھی یہ کام صرف جزئی طور پر کر سکا۔ اس نے عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ میں بلاشبہ مجتہدانہ کلام کیا۔ مگر خالص دینی معاملات میں اس نے بھی غیر مقید اجتہاد کرنے کی بہت کم جرأت کی۔

دور جدید کا آغاز

جدید مسائل کا آغاز خاص طور پر اٹھارویں صدی عیسوی سے ہوتا ہے۔ یہ وہی زمانہ ہے جس میں شاہ ولی اللہ دہلوی (1762-1703) ظاہر ہوئے۔ شاہ ولی اللہ کو غالباً خواب میں اس کا اشارہ بھی دیا گیا کہ وہ ایک نئے دور کے سرے پر پیدا ہوئے ہیں۔ چنانچہ وہ اپنی کتاب فیوض الحرمین میں لکھتے ہیں کہ میں نے خواب میں اپنے آپ کو دیکھا کہ میں قائم الزمان ہوں (رَأَيْتُنِي فِي المَنَامِ قَائِمَ الزَّمَانِ) فیوض الحرمین 2007، حیدرآباد سندھ، صفحہ 111۔ مگر شاہ ولی اللہ اپنے آپ کو رواجی سانچہ سے باہر نہ نکال سکے، اس لیے وہ دور جدید

کے اعتبار سے افکار اسلامی کی تبئین بھی نہ کر سکے۔

اس میں دو رائے نہیں ہو سکتی کہ نئے مسائل کا جواب فراہم کرنے کا کام صرف اجتہاد کے ذریعہ ہی ممکن تھا۔ مگر شاہ ولی اللہ نے ایک طرف اپنے قائم الزماں ہونے کا اعلان کیا، دوسری طرف اپنے اوپر اجتہاد کا دروازہ بند کرلیا، حالانکہ قائم الزمان کی ذمہ داری کو ادا کرنے کے لیے اجتہاد کا عمل لازمی طور پر ضروری تھا۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید اور بعض دوسری کتابوں میں اجتہاد کے مسئلہ پر کلام کیا ہے۔ اس معاملہ میں ان کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ اجتہاد کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اجتہاد مطلق، اور دوسرا اجتہاد مقید۔ وضاحت کی خاطر، اس کو ہم کلی اجتہاد اور جزئی اجتہاد بھی کہہ سکتے ہیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک اب اجتہاد مطلق کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ کیوں کہ امام شافعی (820-767ء) کے بعد اب کوئی مجتہد مطلق پیدا ہونے والا نہیں۔

شاہ صاحب کے نزدیک اب قیامت تک کے لیے اجتہاد کی صرف دوسری قسم (اجتہاد مقید) کی گنجائش باقی ہے۔ اب جو شخص بھی اجتہاد کرنا چاہے گا اس کو لازمی طور پر ائمہ اربعہ کے مقرر کیے ہوئے طریقوں کی بنیاد پر استنباط کرنا ہوگا۔ وہ بلا قید اجتہاد نہیں کرسکتا۔ اگرچہ اجتہاد مطلق کا حق اب کسی کو نہیں، مگر اجتہاد مقید کا دروازہ کھلا ہوا ہے اور وہ ہمیشہ کھلا رہے گا۔

میں سمجھتا ہوں کہ یہ ایک غیر ضروری تقسیم ہے۔ اجتہاد کا انقطاع ہو گیا یا نہیں، یہ سوال اصلاً اجتہاد مطلق یا اجتہاد مستقل کے سلسلہ میں پیدا ہوتا ہے۔ کیوں کہ جہاں تک اجتہاد مقید کا تعلق ہے، وہ تو ایک ناگزیر ضرورت ہے۔ وہ ہر حال میں جاری رہے گا، خواہ اس کا دروازہ بند کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ حتیٰ کہ لفظی اعلان کے بغیر بھی وہ ہمیشہ خود اپنے زور پر جاری رہتا ہے۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ قرآن میں یہ حکم دیا گیا تھا کہ دشمنوں سے مقابلہ کے لیے

قوت فراہم کرو (8:60)۔ حدیث میں اس کی تشریح یہ آئی ہے کہ سن لو کہ قوت سے مراد تیر مارنا ہے، سن لو کہ قوت سے مراد تیر مارنا ہے (أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيُ، أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيُ) صحیح مسلم، حدیث نمبر 1917۔

موجودہ زمانہ میں بم اور گن کی ایجاد ہوئی تو ساری دنیا کے مسلمان جنگ کے مواقع پر بم اور گن کا استعمال کرنے لگے۔ حالاں کہ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ علما نے "اجتہاد مقید" کرکے یہ اعلان کیا ہو کہ قدیم زمانہ میں قوت کا مطلب تیر تھا، مگر آج قوت کا مطلب گن اور بم ہے۔ اس قسم کے کسی اعلان کے بغیر ساری دنیا کے مسلمانوں نے خود بخود اس معاملہ میں مجتہدانہ روش کو اختیار کرلیا۔

اس لیے اجتہاد کی بحث میں اصلاً قابل غور معاملہ اجتہاد مطلق یا اجتہاد کلی کا ہے۔ کیوں کہ اجتہاد مقید تو خود حالات کے زور پر ہمیشہ جاری رہتا ہے۔ وہ ایک فطری ضرورت ہے، اور اس کا انقطاع سرے سے ممکن ہی نہیں۔

تاہم اجتہاد کی یہ درجہ بندی صرف یہ ثابت کرتی ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلوی اجتہاد کی مستقل اہمیت سے واقف نہ ہو سکے۔ بظاہر وہ سمجھتے تھے کہ وہی پچھلا روایتی دور اب بھی چلا جا رہا ہے جو امام شافعی کے زمانہ میں تھا۔ حالاں کہ زمانہ یکسر بدل چکا تھا۔ اور اب نئے حالات کے نتیجہ میں اجتہاد مطلق کی ضرورت پیش آچکی تھی۔

اجتہاد کا مقصد یہ ہے کہ بدلے ہوئے حالات میں شریعت کا ازسرنو انطباق (re-application) کیا جائے۔ پھر جب حالات وہ نہ رہیں جو فقہا اربعہ کے زمانہ میں تھے تو اجتہاد مقید کس طرح کافی ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد تو لازم ہو جاتا ہے کہ اسی طرح دوبارہ اجتہاد مطلق سے کام لیا جائے جس طرح فقہا اربعہ نے اجتہاد مطلق سے کام لیا تھا۔ تاکہ اسلام کو دوبارہ وقت کے حالات پر منطبق کرنا ممکن ہو سکے۔

بنو عباس کے دور میں فقہا اربعہ کو اجتہاد مطلق کا حق اسی لیے ملا تھا کہ اس وقت معاشرہ کے حالات بدل گئے تھے، جب کہ قرآن وحدیث کا ذخیرہ پوری طرح لوگوں کے پاس موجود تھا۔ اب انسانی حالات میں اس سے بھی زیادہ بڑی تبدیلی آچکی ہے جو بنو عباس کے زمانہ میں آئی تھی۔ پھر اگر کمتر تبدیلی کی بنا پر قرآن وحدیث اورآراء صحابہ کے مقابلہ میں اجتہاد مطلق کیا جا سکتا تھا تو زیادہ بڑی تبدیلی کے بعد فقہا کی آراء کے مقابلہ میں اجتہاد مطلق کیوں نہیں کیا جا سکتا۔

یہ کوئی بے جا جسارت نہیں، بلکہ زندگی کی ایک اٹل حقیقت ہے جس کا شعور خود ہمارے قدیم مجتہدین کو بھی تھا۔ مثلاً ابوداؤد کہتے ہیں کہ امام احمد ابن حنبل کو میں نے کہتے ہوئے سنا کہ تم میری تقلید نہ کرو، نہ ہی مالک اور ثوری اور اوزاعی کی تقلید کرو۔ بلکہ تم وہاں سے لو جہاں سے انھوں نے لیا ہے یعنی قرآن وسنت سے (لَا تُقَلِّدْنِي وَلَا تُقَلِّدْ مَالِكًا وَلَا الثَّوْرِيَّ وَلَا الْأَوْزَاعِيَّ، وَخُذْ مِنْ حَيْثُ أَخَذُوا) اعلام الموقعین، جلد 2، صفحہ 139۔

شاہ ولی اللہ کے مذکورہ موقف پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بظاہر نہ وہ مقامی تبدیلیوں سے پوری طرح باخبر تھے اور نہ عالمی تبدیلیوں سے۔ حتیٰ کہ ان کی کتابوں سے یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ وہ ان علمی ترقیوں سے بخوبی طور پر واقف تھے جو ان کی پیدائش سے پہلے خود مسلم اسپین میں ہو چکی تھیں۔

مسلم اسپین کی ترقیاں اس بات کی علامت تھیں کہ اب دنیا ایک نئے دور میں داخل ہو رہی ہے جب کہ "سیف" کے مقابلہ میں "علم" قوت کا نشان ہوگا۔ یہ ترقیاتی سفر پندرھویں صدی عیسوی میں مسلمانوں کے دائرہ سے نکل کر لاتینی یورپ کے دائرہ میں پہنچ گیا۔ مگر بظاہر شاہ ولی اللہ کے لیے یہ سب کچھ لامعلوم تھا۔

یورپ کے مختلف ملکوں (اٹلی، فرانس، انگلینڈ، وغیرہ) میں مذکورہ علمی ترقی اضافہ کے

ساتھ جاری رہی۔ یہاں تک کہ مختلف یورپی قوموں میں وہ باہمی رقابت پیش آئی جس کو نوآبادیاتی کش مکش (colonial struggle) کہا جاتا ہے۔ آخر کار ان قوموں کے درمیان مشہور سات سالہ جنگ (Seven Years War) پیش آئی۔ یہ جنگ 1756ء سے لے کر 1763ء تک جاری رہی۔ 1763ء میں معاہدۂ پیرس ہوا جس نے اس نوآبادیاتی جنگ کا آخری فیصلہ برطانیہ کے حق میں کیا۔ برطانیہ نے شمالی امریکہ اور انڈیا پر فتح حاصل کر لی۔ اس کے بعد برطانیہ کو سمندر پار کی نوآبادیات میں غیر متنازعہ قائد کی حیثیت حاصل ہو گئی:

> By the Treaty of Paris (February 10, 1763), which settled the colonial aspects of the war, Britain won North America and India and became the undisputed leader in overseas colonization.
>
> (*Encyclopedia Britannica*, vol. 16, p. 580)

پندرھویں صدی سے لے کر اٹھارویں صدی تک کے دور کو کھوج کا دور (age of exploration) کہا جاتا ہے۔ ان صدیوں میں تاجر، مشنری، سیاح، فن کار، بحری ماہرین اور سائنسی علما مسلسل اپنی سرگرمیاں جاری کیے ہوئے تھے۔ اس کا نتیجہ یورپی قوموں کی وہ عالمی توسیع تھی جس کو نوآبادیاتی نظام کہا جاتا ہے۔ یہ سرگرمیاں اس حد تک موثر تھیں کہ انھوں نے سمندروں کو پار کر کے 1611ء میں مسولی پٹم پر قبضہ کر لیا۔ 1639ء میں مدراس اور 1661ء میں بمبئی ان کے قبضہ میں آ گیا، وغیرہ (انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا، جلد 4، صفحہ 887-880)۔

اس طرح شاہ ولی اللہ کی پیدائش سے بھی پہلے انڈیا کے تقریباً تمام سواحل پر یورپی قومیں قابض ہو چکی تھیں۔ مغل سلطنت سمٹ کر محدود برّی دائرہ میں باقی رہ گئی تھی۔ برصغیر ہند کے وسیع تر دائرہ میں نوآبادیاتی طاقتوں کا پرچم لہرا رہا تھا۔ یہ سب کچھ جدید معلومات،

جدید فنی ترقیوں اور جدید وسائل کے ذریعہ وجود میں آیا۔

مگر شاہ ولی اللہ دہلوی کی کسی بھی تحریر سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ ان تاریخی تبدیلیوں سے باخبر تھے۔ شاہ صاحب کی مشہور ترین کتاب حجۃ اللہ البالغہ پہلی بار صرف انیسویں صدی (1870ء) میں چھپ سکی۔ جب کہ یورپ میں پرنٹنگ پریس کا استعمال پندرھویں صدی عیسوی میں شروع ہو چکا تھا۔ یہ ایک علامتی فرق ہے جو بتاتا ہے کہ شاہ صاحب اور ان کے اصحاب کا فکر کس طرح عالمی فکر سے کئی سو سال پیچھے تھا۔

موجودہ صورت حال

خلافت عباسی کے دور میں جب بیرونی افکار وعلوم سے مسلمانوں کا مقابلہ پیش آیا تو انھوں نے بہت جلد ان کے مقابلہ میں اسلام کا موقف متعین کرلیا۔ مگر یہی بات موجودہ زمانہ میں حاصل نہ ہوسکی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بنوعباس کے زمانہ میں مسلمان فاتحانہ نفسیات کے حامل تھے۔ انھوں نے کھلے ذہن (عقلیۃ الانفتاح) سے افکار وعلوم کا جائزہ لیا۔

اس کے برعکس موجودہ زمانہ کی تبدیلیاں اس وقت پیش آئیں جب کہ مسلمان مغلوبانہ نفسیات میں مبتلا ہو چکے تھے۔ چنانچہ اب انھوں نے ہر چیز کو شبہ کی نظر سے دیکھا۔ جب بھی ان کا مقابلہ مغربی قوموں سے پیش آیا تو فوراً وہ ان کے لیے عزت نفس کا سوال بن گیا۔ یہی وہ نفسیاتی فرق ہے جس کا یہ نتیجہ ہوا کہ ماضی کی تبدیلیوں کو اپنی غذا بنانے والے لوگ جدید تبدیلیوں کو صرف اپنا حریف سمجھ کر اس سے دور ہو گئے۔

ایسی حالت میں یہ بالکل فطری بات تھی کہ ہمارے علما اور دانشوروں کو جدید حقائق کی کوئی خبر نہ ہو سکے۔ سازش کا نظریہ یہ ذہن پیدا کرتا ہے کہ موجودہ صورت حال کا کوئی حقیقی سبب نہیں۔ وہ صرف مکر وفریب کا ایک نتیجہ ہے۔ جب کہ علمی تحقیق کے لیے ضروری ہے کہ پیش آمدہ واقعہ کو آپ حقیقی تاریخی اسباب کے تحت پیش آنے والا واقعہ سمجھیں۔ سازش کے

اس غیر واقعی نظریہ نے دور جدید کے مسلمانوں سے یہ جذبہ چھین لیا کہ وہ غیر جانب دارانہ انداز میں دوسری قوموں کا مطالعہ کریں۔ اور ان کی قوت اور ترقی کے اسباب کو جاننے کی کوشش کریں۔ اپنے موجودہ ذہن کے تحت وہ زیادہ سے زیادہ بس ''سازشوں'' کی کھوج میں مصروف ہو سکتے تھے۔ فطری حقائق اور تاریخی عوامل کی تلاش کا جذبہ ان کے اندر پیدا نہیں ہو سکتا تھا، کیونکہ ان کے نزدیک وہ سرے سے موجود ہی نہ تھا۔

دور جدید کے ظہور پر اب تقریباً تین سو سال کی مدت گزر چکی ہے۔ مگر حالت یہ ہے کہ آج بھی ہمارے کتب خانہ میں تہافۃ الفلاسفۃ (الغزالی) اور الرد علی المنطقیین (ابن تیمیہ) جیسی کتابیں موجود نہیں جو وقت کے افکار کے مقابلہ میں اسلام کے موقف کو مستحکم کرتی ہوں۔ حتّٰی کہ جدید افکار کے تعارف کے لیے مقاصد الفلاسفۃ (الغزالی) جیسی کوئی مستند کتاب تیار نہ کی جاسکی۔

تاہم میں کہوں گا کہ یہ مسئلہ موجودگیِ رجال کے فقدان کا نہیں ہے بلکہ استعمالِ رجال کے فقدان کا ہے، یعنی باصلاحیت افراد موجود ہیں۔ مگر غیر صحت مند ماحول کی وجہ سے ان کی صلاحیتیں اپنا صحیح رخ پانے سے محروم رہیں۔

موجودہ زمانہ کے اخبارات، جرائد اور کتابیں آپ پڑھیں تو آپ دیکھیں گے کہ ہمارے تقریباً تمام علما اور دانشور ایک ہی نظریہ کو اپنے ذہن میں جگہ دیے ہوئے ہیں، اور وہ سازش (مؤامرات) کا نظریہ ہے۔ ہمارے تقریباً تمام لکھنے اور بولنے والے مسلسل یہ بتا رہے ہیں کہ موجودہ زمانہ میں مسلمانوں کی پستی اور مغلوبیت کا سبب صرف اغیار ہیں۔ صلیبی اور صہیونی اور امریکی استعمار کی سازشوں نے ہمارے لیے مصنوعی مسائل پیدا کر رکھے ہیں۔

ایسی حالت میں ذہن ہمیشہ انکشافِ سازش پر چلے گا نہ کہ دریافتِ حقائق پر۔ چنانچہ موجودہ زمانہ میں مفروضہ سازشوں کے ''انکشاف'' پر سینکڑوں کتابیں لکھی گئی ہیں۔ مگر جہاں

تک جدید افکار کا تعلق ہے، ان کے مستند تعارف پر بھی کوئی کتاب موجود نہیں، کجا کہ ان افکار کے مقابلہ میں اسلام کی تشریح وتبئین پر کوئی طاقت ور کتاب تیار کی گئی ہو۔ اس کی سادہ سی وجہ یہ تھی کہ پہلے رخ پر لوگوں کا ذہن خوب چلا، اور دوسرے رخ پر سرے سے ان کا ذہن متحرک ہی نہیں ہوا۔

اسلامی لٹریچر کی ترتیب جدید

دوراول میں جو اسلامی لٹریچر تیار ہوا، وہ سب کا سب دور اقتدار میں تیار ہوا۔ اس کا نتیجہ فطری طور پر یہ تھا کہ وہ زمانی حالات سے متاثر ہو گیا۔ مثال کے طور پر شاتمِ رسول کی سزا کے مسئلہ پر متعدد کتابیں ہمارے اسلامی کتب خانہ میں موجود ہیں۔ یہ سب کی سب دور اقتدار میں لکھی گئی ہیں۔ مثلاً:

ابن تیمیہ الحرانی	:	الصارم المسلول علی شاتم الرسول
ابن عابدین الشامی	:	تنبیہ الولاۃ والحکام علی احکام شاتم خیر الانام
تقی الدین ابوالحسن علی السبکی	:	السیف المسلول علی من سبَّ الرسول

ان کتابوں میں بے دریغ طور پر شاتم رسول کے بارے میں اسلام کا یہ حکم بتایا گیا ہے کہ وہ بطور حد قتل کیا جائے گا (یُقتَلُ حَدّا)، اور یہ کہ سب وشتم کرنے والا قتل کیا جائے گا خواہ وہ مسلم ہو یا کافر (إنّ السابّ یُقتَلُ سواءً کانَ مُسلِماأو کافِراً)۔

یہ کتابیں جب لکھی گئیں، اس وقت مسلمانوں کو زمین پر کلی اقتدار حاصل تھا۔ آج کل کی زبان میں وہ واحد سپر پاور کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس وقت کا مفتی اور عالم اس پوزیشن میں تھا کہ اس کے لکھے یا بولے ہوئے الفاظ واقعہ بن جائیں۔ چنانچہ اسی احساس کے تحت یہ تمام کتابیں لکھی گئیں۔

مگر موجودہ زمانہ میں دو ایسی نئی صورتیں پیدا ہوئی ہیں جن سے ہمارا قدیم مفتی یا عالم مکمل

طور پر بے خبر تھا۔ ایک یہ کہ آج مسلمان مغلوب ہیں اور ہر قسم کا غلبہ ان قوموں کی طرف چلا گیا ہے جن کے مذہب کا اولین مقدس اصول یہ ہے کہ انسان کو لامحدود طور پر اظہار خیال کی آزادی حاصل ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مسلمان اگر کسی کی تصنیف پر اس کو شاتم قرار دے کر اس کے قتل کا فتویٰ دیں تو فوری طور پر وہ شخص اِن غالب قوموں کا ہیرو بن جاتا ہے ۔ یہ قومیں اپنے اعلیٰ وسائل کے ساتھ اس طرح اس کی حمایت پر آجاتی ہیں کہ مسلمان عوام اور خواص سب کے سب ان کے مقابلہ میں بے بس ہو جاتے ہیں۔ اس طرح قتل کا فتویٰ صرف ایک مضحکہ خیز لفظی اعلان بن کر رہ جاتا ہے۔

دوسری اس سے بھی زیادہ شدید بات یہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں ایک بالکل نئی طاقت ظہور میں آئی ہے جس کو میڈیا کہا جاتا ہے۔ موجودہ زمانہ میں پرنٹ میڈیا اور الیکٹرانک میڈیا، دونوں ہی مکمل طور پر انھیں غالب قوموں کے ہاتھ میں ہیں۔ اس کے ذریعہ وہ مسلم علما کے فتووں کو ساری دنیا میں اسلام اور مسلمانوں کو بدنام کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ اس کی بنیاد پر وہ اسلام کو اس طرح پیش کرتے ہیں گویا کہ وہ کوئی وحشیانہ مذہب ہے جو بات بات پر لوگوں کو مارنے اور قتل کرنے کے لیے تیار رہتا ہے۔ اسلام امن کا مذہب نہیں بلکہ تشدد کا مذہب ہے۔ وغیرہ

اس طرح شاتم کو قتل کرنے کے موجودہ فتوے شاتم کو تو قتل نہ کر سکے۔ البتہ وہ شدید طور پر اسلام کی بدنامی کا سبب بن گئے۔ وہ صرف الٹا نتیجہ پیدا کرنے والے (counter-productive) ثابت ہوئے۔

حالاں کہ واقعات بتاتے ہیں کہ اس معاملہ میں خود اسلام میں حالات کے اعتبار سے فرق کیا گیا ہے۔ چنانچہ ابن تیمیہ اور دوسرے حضرات شاتم کی سزا کے جتنے بھی واقعات کا حوالہ دیتے ہیں وہ سب مدنی دور سے تعلق رکھتے ہیں۔ یعنی اس دور سے جب کہ اسلام کو

با اقتدار حیثیت حاصل ہوگئی تھی۔ اس کے برعکس مکّی دور میں جب کہ اقتدار اعلیٰ اسلام کے ہاتھ میں نہیں تھا، ابولہب کی بیوی ام جمیل نے علی الاعلان بار بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مذمّم کہا (مُذَمَّمًا أَبَيْنَا) اخبار مکہ للازرقی، جلد 1، صفحہ 316۔ مگر نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شاتم کی حد بیان فرمائی اور نہ آپ کے اصحاب دوڑے کہ اس شاتمہ کو قتل کر ڈالیں۔

اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ مذکورہ قسم کی کتابوں میں بعد کے زمانہ میں پیش آنے والے حالات کا احاطہ نہیں کیا گیا ہے۔ اس طرح یہ کتابیں اپنی تمام خوبیوں کے باوجود موجودہ زمانہ کے اعتبار سے غیر متعلق ہو کر رہ گئی ہیں۔ یہی کم و بیش اس پورے تصنیفی ذخیرہ کا حال ہے، جس کو آج اسلامی کتب خانہ کہا جاتا ہے۔

مثال کے طور پر آپ کسی مستند تفسیر کو پڑھئے۔ آپ پائیں گے کہ اس میں صبر و اعراض کی آیتوں کی منسوخ بتایا گیا ہے۔ مثلاً القرطبی کی تفسیر الجامع لاحکام القرآن میں اس آیت: وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (15:94) — یعنی، اور مشرکوں سے اعراض کرو — کے تحت لکھا ہوا ہے کہ وہ منسوخ ہے: هُوَ مَنْسُوخٌ بِقَوْلِهِ "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ" (جلد 10، صفحہ 62)۔ اسی طرح سورہ النحل کی یہ آیت: وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ (16:127) — یعنی، اور صبر کرو اور تمہارا صبر خدا ہی کی توفیق سے ہے — کے تحت درج ہے کہ جنگ کی آیت نازل ہونے کے بعد وہ منسوخ ہوگئی: هِيَ مَنْسُوخَةٌ بِالْقِتَالِ (جلد 10، صفحہ 202)۔

صبر و اعراض اسلام کا اہم ترین حکم ہے۔ قرآن میں کہیں بالواسطہ انداز میں اور کہیں براہ راست طور پر اس کی تاکید کی گئی ہے۔ حتیٰ کہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ پورا قرآن کتاب صبر ہے۔ مگر جو آدمی تفسیر کی ان کتابوں کو پڑھے اس کا عام تاثر فطری طور پر یہ ہوگا کہ صبر و اعراض کی آیتیں اب صرف تلاوت کے لیے ہیں۔ اب ہم سے متعلق جو قرآنی حکم ہے وہ صرف جہاد و قتال ہے۔ صبر و اعراض کا حکم کمزوری کے دور میں تھا، اب مسلمان طاقتور ہیں۔ اب ہمیں صبر نہیں

کرنا ہے، بلکہ لڑ کر غیر اسلامی عناصر کو زیر کرنا ہے۔

اسی طرح حدیث کی کتابیں بے شمار قیمتی تعلیمات سے لبریز ہیں، مگر اپنی موجودہ ترتیب کے اعتبار سے وہ غلط فہمی کا باعث بنتی ہیں۔ مثال کے طور پر آپ صحاح ستہ یا حدیث کی اور کوئی مستند کتاب اٹھا کر دیکھیں، اس میں آپ کو دعوت وتبلیغ کا باب نہیں ملے گا۔ موجودہ کتب حدیث میں، باعتبار ترتیب، ہر قسم کے ابواب ہیں، مگر دعوت وتبلیغ کا باب ان میں سرے سے موجود نہیں۔

جو لوگ ان کتب حدیث کو پڑھتے ہیں، وہ قدرتی طور پر تراجم ابواب کے تحت انھیں پڑھتے ہیں۔ اس طرح ان کو پڑھ کر شعوری یا غیر شعوری طور پر قاری کے اندر غیر دعوتی ذہن بنتا ہے۔ جہاد وقتال کے ابواب سے تو وہ خوب آشنا ہو جاتا ہے۔ مگر دعوت وتبلیغ کی اہمیت سے وہ یکسر غافل رہتا ہے۔

اسی طرح سیرتِ رسول پر لکھی جانے والی کتابوں کو دیکھئے۔ سیرت کی تقریباً تمام مستند کتابیں غزواتی پیٹرن پر لکھی گئی ہیں۔ ابن ہشام کی مشہور چار جلدوں کی سیرت کا ایک جلد سے کچھ زیادہ حصہ 13 سالہ مکّی دور پر ہے، اور بقیہ تقریباً تین جلدیں 10 سالہ مدنی دور پر۔ مدنی دور کے ابواب کی ترتیب سیرت کی تمام کتابوں میں غزوات کی بنیاد پر کی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ سیرت کی ابتدائی کتابوں کا نام ہی ''مغازی'' ہوا کرتا تھا۔ اگرچہ بعد کی کتابوں کے نام مغازی پر نہیں رکھے گئے، مگر عملاً سیرت کی تقریباً تمام کتابیں مغازی ہی کی حیثیت رکھتے ہیں۔

تاریخ تک پہنچ کر یہ صورت حال اور زیادہ سنگین ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ تاریخ اسلام پر لکھی جانے والی کتابیں، تقریباً بلا استثنا، جنگ آزمائی اور کشور کشائی کی داستان نظر آتی ہیں۔ یہ سیاسی فتح وشکست اور بادشاہوں کی موت وحیات کا بیان ہو کر رہ گئی ہیں۔ علامہ ابن

خلدون نے پہلی بار اسلامی تاریخ کی اس کمی کا احساس کیا۔ اور وسیع تر انداز میں اسلام کی جامع تاریخ لکھنا چاہا۔ انھوں نے اپنے مقدمۂ تاریخ میں کامیابی کے ساتھ اس جدید تاریخ کے اصول مقرر کیے۔ مگر وہ خود بھی اس انداز پر اسلام کی تاریخ مرتب نہ کر سکے۔

بعد کے دور میں جو کتابیں لکھی گئیں (صوفیا کی غیر معتبر کتابوں کو چھوڑ کر) تقریباً سب کی سب اسی نہج پر تھیں۔ مثال کے طور پر شاہ ولی اللہ کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ کو مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے ایک معرکۃ الآراء کتاب بتایا ہے، اور لکھا ہے کہ اس میں دین ونظامِ شریعت کا نہایت مربوط، جامع اور مدلل نقشہ پیش کیا گیا ہے (صفحہ 215)۔

مگر اس کتاب کا حال یہ ہے کہ اس میں مسواک اور سُترہ تک کے ابواب ہیں۔ مگر اس میں دعوت وتبلیغ کا سرے سے کوئی باب ہی نہیں۔ اس کے برعکس، اس میں جہاد وقتال کو سب سے زیادہ اہم اسلامی عمل بتایا گیا ہے۔ یہ یقینی طور پر زمانی حالات کے زیر اثر ہے۔ کیونکہ ابدی تناظر میں اسلام کی سب سے بڑی خارجی تعلیم دعوت ہے، اور جہاد (بمعنی قتال) صرف ایک اتفاقی یا نسبتی (relative) عمل ہے۔ یعنی دعوت کا عمل علی الاطلاق طور پر ہر حال میں جاری رہتا ہے۔ جب کہ جہاد (بمعنی قتال) صرف مخصوص شرائط واحوال میں وقتی طور پر مطلوب ہوتا ہے۔

عام تاثر یہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں مسلمان ایک جنگ جو قوم بن گئے ہیں۔ اس جنگ جوئی میں کوئی براہ راست طور پر شریک ہے اور کوئی بالواسطہ طور پر۔ مسلمانوں کے محبوب رہنما اقبال نے اس ذہن کو ان الفاظ میں بیان کیا تھا:

تیغوں کے سایہ میں ہم پل کر جواں ہوئے ہیں
خنجر ہلال کا ہے قومی نشاں ہمارا

مسلم نوجوان آج کل ساری دنیا میں گن اٹھائے ہوئے ہیں اور دنیا بھر کے مسلم دانشور

اور علما اس کو عملاً جہاد کہہ کر یا کم از کم خاموش رہ کر اس کی تصدیق کر رہے ہیں۔ ان نوجوانوں کا ترانہ ان کے اپنے الفاظ میں یہ ہے:

دل میں ہے اللہ کا خوف ہاتھ میں ہے کلاشنکوف

یہ جنگ جو یانہ اسلام یقینی طور پر خدا اور رسول کا اسلام نہیں۔ خدا اور رسول کا اسلام رحمت کلچر پیدا کرتا ہے، نہ کہ گن کلچر۔ پھر اس قسم کا اسلام کہاں سے آیا۔ یہ نظریاتی طور پر اسی لٹریچر سے ماخوذ ہے جس کا اوپر ذکر ہوا۔ موجودہ زمانہ میں اس پر مزید اضافہ اسلام کی وہ انقلابی تعبیر ہے جو سید قطب اور سید ابوالاعلیٰ مودودی جیسے لوگوں نے پیش کی ہے۔ قدیم لٹریچر میں یہ چیز صرف فکری کمی کے درجہ میں تھی، مگر جدید سیاسی اور انقلابی تشریح نے اس میں اضافہ کر کے اس کو فکری برائی کے درجہ تک پہنچا دیا۔

مذکورہ تفصیل سے یہ بات بخوبی طور پر واضح ہوتی ہے کہ ہمارے کتب خانہ کا بیشتر ذخیرہ زمانی حالات کے زیر اثر تیار ہوا ہے۔ اس لیے اس نے آج اپنی مناسبت کھو دی ہے۔ جدید انسانی ذہن کے لیے ان کے اندر سامان اطمینان موجود نہیں۔ اگر ہم اپنی جدید نسلوں کو دوبارہ اسلام کی سچی روح پر اٹھانا چاہتے ہیں تو ہمارے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ اس لٹریچر کی مذکورہ کمی کا اعتراف کریں، اور پھر نیا صحت مند لٹریچر لوگوں کے مطالعہ کے لیے تیار کریں۔ یہ لٹریچر اصلاً قدیم ذخیرہ ہی پر مبنی ہوگا۔ وہ ہرگز اس سے بے نیاز ہو کر تیار نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم اپنی ترتیب و انداز کے اعتبار سے وہ زمانی اسلوب اور عصری زبان کا حامل ہوگا۔ تاکہ وہ آج کے انسان کے لیے ذہنی خوراک بن سکے۔

مسائل قدیم، دلائل جدید

دارالعلوم دیوبند کے سابق مہتمم مولانا قاری محمد طیب صاحب (1983-1895ء) جو حکیم الامت کے نام سے مشہور ہیں، ان کا ایک طویل مقالہ میں نے پڑھا۔ یہ پورا مقالہ ’’فکر اسلامی کی تشکیل جدید‘‘ کے موضوع پر تھا۔ مگر اس میں مجھے اصل سوال

کا کوئی واضح جواب نہیں ملا۔

مولانا طیب صاحب نے لکھا ہے کہ ”اسلامی فکر کی تشکیل جدید کا خلاصہ دولفظوں میں یہ ہے کہ مسائل ہمارے قدیم ہوں اور دلائل جدید ہوں، تا کہ یہ نئی تشکیل قائم کر کے ہم خلافتِ الٰہی اور نیابت نبوی کا حق ادا کرسکیں۔ فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا یہ پہلا قدیم یا مرکزی نقطہ ہے جس سے ہمیں کام کا آغاز کرنا ہے اور اسی نقطہ پر اپنی تمام توانائیاں صرف کرنی ہیں۔“ (فکر اسلامی کی تشکیلِ جدید، صفحہ 83)

”مسائل قدیم ہوں، دلائل جدید ہوں“ یہ بات اگر قرآن کے بارے میں کہی جائے تو وہ صدفی صد درست ہے۔ مثال کے طور پر قرآن (4:34) میں یہ حکم آیا ہے کہ مرد عورتوں کے اوپر قوام ہیں (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء)۔

قدیم علما نے اس تقسیم کی روایتی توجیہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ عورت پر مرد کی فضیلت کا سبب یہ ہے کہ وہ عقل اور تدبیر میں عورت پر بڑھا ہوا ہے (وَالتَّفْضِيلُ لِلرَّجُلِ لِكَمَالِ الْعَقْلِ وَحُسْنِ التَّدْبِيرِ) صفوۃ التفاسیر، جلد 1، صفحہ 274۔

موجودہ زمانہ میں یہ ممکن ہو گیا ہے کہ اس توجیہ کے حق میں نئے سائنسی دلائل پیش کیے جاسکیں۔ جدید بیالوجی (علم الحیاۃ) کے مطالعہ سے ثابت ہوا ہے کہ عورت اور مرد کے درمیان پیدائشی طور پر ہی فرق پایا جاتا ہے۔ عورت کے جسم کے ایک ایک سیل (cell) سے لے کر اس کے دماغ کی بناوٹ تک سب کی سب مرد سے مختلف ہوتی ہے۔ اس بنا پر مرد کے مقابلہ میں عورت جذباتی، منفعل مزاج اور ضعیف ہوتی ہے۔ زندگی کے چیلنجوں کا سامنا کرنا اس کے لیے سخت مشکل ہوتا ہے۔

ایسی حالت میں یہ بالکل فطری ہے کہ گھر اور سماج کے نظام میں مرد کو عورت کے اوپر قوام کا درجہ دیا جائے۔

اس طرح جدید سائنس نے ہم کو یہ موقع دیا ہے کہ ہم ایک قدیم مسئلہ کے حق میں جدید دلائل پیش کر سکیں اور اس کو از سر نو مدلل کر کے لوگوں کے سامنے لے آئیں۔

مگر ”مسائل قدیم ہوں اور دلائل جدید ہوں“ کا نظریہ فقہ کے بارے میں کلی طور پر درست نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ قرآن اپنی نوعیت کے اعتبار سے ابدی ہے۔ جب کہ فقہ کی حیثیت اس کے مقابلہ میں وقتی اور زمانی ہے۔

مثال کے طور پر ہماری مدون فقہ پوری دنیا کو دو خطوں میں تقسیم کرتی ہے — دارالاسلام اور دارالحرب ۔ دارالاسلام وہ ملک ہے جہاں اسلام کا قانون نافذ ہو۔ اور دارالحرب وہ ملک ہے جہاں اسلام کا قانون نافذ نہ ہو۔ اس فقہ کی روشنی میں ، مسلمان دارالحرب کے مقابلہ میں امکانی طور پر برسرِ جنگ قوم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ قاری طیب صاحب کے مذکورہ اصول کے مطابق ، اس قدیم فقہی اصول کو جدید دلائل سے آراستہ کر کے دوبارہ مستحکم کیا جانا چاہیے۔ مگر میں سمجھتا ہوں کہ یہ طرزِ فکر یقینی طور پر درست نہیں۔ آج اصل ضرورت یہ ہے کہ اس فقہی تقسیم پر نظر ثانی کی جائے ، نہ کہ اس کو از سر نو مدلل کرنے کی ناکام کوشش کی جائے۔

قدیم فقہ اور جدید حالات میں فرق کی بنا پر اس طرح کے بہت سے نئے مسائل پیدا ہو گئے ہیں۔ مگر جامد تقلید کی بنا پر لوگ نہ تو انھیں سمجھ سکے اور نہ اس کے حل کی راہ نکالنے میں کامیاب ہوئے۔

خلاف زمانہ تفکیر

فقہ کی کتابوں میں ”دارالحرب“ کی جو تعریف کی گئی ہے ، اس کو لفظی طور پر لیجئے تو موجودہ دنیا کے تمام ملک دارالحرب قرار پاتے ہیں۔ اور جب کوئی ملک دارالحرب کی حیثیت اختیار کر لے تو خود اسی فقہ کے مطابق ، مسلمانوں پر دو میں سے کوئی ایک چیز لازم

ہوجاتی ہے۔ یا تو جنگ کرکے اس کو دار الاسلام بنائیں، یا وہاں سے ہجرت کر کے کسی دارالاسلام میں چلے جائیں۔مگر آج حالت یہ ہے کہ مسلمانوں میں جنگ کرنے کی طاقت نہیں۔اور جہاں تک دوسرے انتخاب (ہجرت) کا سوال ہےتو بقول مولانا شبلی نعمانی:

جو ہجرت کر کے بھی جائیں تو شبلی اب کہاں جائیں

کہ اب امن و امان شام ونجد وقیرواں کب تک

اس طرح یہ قدیم فقہ ہم کو ایک بند گلی میں لے جا کر چھوڑ دیتی ہے۔اور مولانا قاری طیب صاحب اور ان کے جیسے حکماء امت یہ کہہ رہے ہیں کہ اس قدیم اصول کو جدید دلائل سے مزین کر کے اس کو دنیا کے سامنے پیش کرو۔

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے اپنے انداز میں یہی کام کیا ہے۔ انھوں نے قدیم مسائل کو جدید دلائل کے لباس میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ان کے فکر کو فقہی زبان میں غالباً اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ — دارالحرب کے خلاف لڑ کر اس کو دارالاسلام میں تبدیل کرو۔

آپ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کے لٹریچر کا مطالعہ کریں تو اس کا خلاصہ آپ کو یہ ملے گا کہ — مسلمان کا اصل مشن خدا کی زمین پر خدا کی حکومت قائم کرنا ہے۔ یہ کام اقتدار کے بغیر نہیں ہوسکتا۔اس لیے تم اٹھو اور اہل اقتدار سے اقتدار کی کنجیاں چھین لو۔جس طرح ٹرین کو اس کا انجن چلاتا ہے۔ اسی طرح زندگی کی گاڑی کو اہل اقتدار چلاتے ہیں۔ اگر تم زندگی کی گاڑی کو اسلامی رخ پر چلانا چاہتے ہو تو تمہیں اپنی طاقت کو منظم کر کے اقتدار کے انجن پر قبضہ کرنا چاہیے۔

مولانا مودودی اور ان کے جیسے انقلابی مفکرین کے خیالات سے متاثر ہو کر مسلم نوجوان آج کل دنیا میں جگہ جگہ گن کلچر چلا رہے ہیں تا کہ ''دارالحرب'' کو دارالاسلام میں

تبدیل کرسکیں۔ خود مولانا مودودی نے اپنی زندگی کے آخری بہترین سالوں میں پاکستان میں یہی کیا۔ وہ ''اقتدار کی کنجیاں'' چھیننے میں سرگرم رہے، یہاں تک کہ 1979ء میں ان کا انتقال ہو گیا۔

1947ء میں پاکستان پہنچ کر انھوں نے اور ان کے ساتھیوں نے پہلے لیاقت علی خاں سے اقتدار کی کنجیاں چھیننے کی کوشش کی۔ اس کے بعد جنرل ایوب خاں سے اور پھر ذوالفقار علی بھٹو سے۔ مگر اس میں انھیں کامیابی نہیں ہوئی۔ آخر میں ان کی زندگی ہی میں اقتدار کی کنجیاں ان کے ایک ہم فکر جنرل ضیاء الحق کے ہاتھ میں آ گئیں، جن کے متعلق مولانا مودودی سے لے کر مولانا علی میاں تک تمام اسلام پسندوں نے گواہی دی کہ وہ ایک مرد صالح ہیں۔ مگر پاکستان کو دارالاسلام بنانے کا خواب بدستور بے تعبیر رہا۔ اس کے بعد مولانا مودودی کی جماعت کے اشتراک سے پاکستان میں ''اسلامی محاذ'' بنا۔ اس نے الیکشن میں غیر معمولی کامیابی حاصل کی اور اقتدار کی کنجیاں پوری طرح اسلام پسند گروہ کے ہاتھ میں آ گئیں۔ مگر اب بھی پاکستان کو دارالاسلام بنانا ممکن نہ ہو سکا۔

یہ شدید ناکامی اس لیے پیش آئی کہ یہ اسلام پسند لوگ صرف ماضی کی فقہ کے دائرہ میں سوچتے رہے۔ وہ جدید تبدیلیوں سے باخبر نہ ہو سکے۔ ان لوگوں کا ذہن، قدیم فقہا کی طرح، النَّاسُ عَلَى دِينِ مُلُوكِهِمْ کے دور میں بنا تھا۔ قدیم زمانہ میں ایک شخص (بادشاہ) کے ہاتھ میں اقتدار کی تمام کنجیاں ہوتی تھیں۔ جب کوئی چھیننے والا اس سے اقتدار کی کنجیاں چھیننے میں کامیاب ہوتا تو عین اسی وقت یہ کنجیاں ایک ہاتھ سے نکل کر مستقل طور پر دوسرے کے ہاتھ میں پہنچ جاتی تھیں۔ اس قدیم روایت کے تحت انھوں نے سب سے زیادہ سیاسی اقتدار کی کنجیاں چھیننے پر زور دیا۔

لیکن دور جدید کی تبدیلیوں سے گہری واقفیت نہ رکھنے کی وجہ سے وہ یہ سمجھنے میں ناکام

رہے کہ قدیم زمانہ اگر النَّاسُ عَلَى دِينِ مُلُوکِهِمْ (لوگ اپنے بادشاہ کے دین پر ہوتے ہیں) کا زمانہ تھا، تو موجودہ زمانہ النَّاسُ عَلَى دِينِ عَصْرِهِمْ (لوگ اپنے زمانہ کے دین پر ہوتے ہیں) کا زمانہ ہے۔ اب سیاسی حکمراں کی حیثیت ضمنی ہو کر رہ گئی ہے جو انتخابی جمہوریت کی وجہ سے عملاً صرف چند سال کے لیے حکومت میں آتا ہے، نہ کہ قدیم بادشاہوں کی طرح ساری عمر کے لیے۔

اسی طرح موجودہ زمانہ میں دوسرے غیر سیاسی عوامل زیادہ فیصلہ کن حیثیت حاصل کر چکے ہیں۔ اب اقتدار کی کنجیوں میں سے ایک کنجی صرف وقتی طور پر سیاسی حکمراں کے ہاتھ میں آتی ہے، اور بقیہ تمام کنجیوں پر دوسروں کا قبضہ مستقل طور پر باقی رہتا ہے۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی ہی کی طرح، ہمارے بیشتر علما اسی غلط فہمی میں مبتلا تھے۔ انیسویں صدی کے نصف آخر سے لے کر بیسویں صدی کے نصف اول تک مغربی اقتدار کے خلاف ایک بے حد مہنگی جنگ لڑی گئی۔ اس کی سب سے بڑی دلیل یہ تھی کہ ہندستان سے اگر مغرب کا سیاسی اقتدار ختم ہو جائے تو اس کے بعد تمام مسلم ممالک آزاد ہو جائیں گے۔

موجودہ صدی کے وسط میں آزادی کا یہ نشانہ پورا ہو گیا۔ لیکن اب تمام علما اور دانشور اس شکایت اور احتجاج میں مشغول ہیں کہ مغرب نے مسلم دنیا کے اوپر اپنا خطرناک تر تہذیبی حملہ (cultural invasion) کر رکھا ہے۔ مگر احتجاج کی یہ مہم دراصل زمانۂ جدید سے اپنی بے خبری کا اعلان ہے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ہمارے علما اور رہنما یہ نہ جان سکے کہ موجودہ دور پچھلے تمام زمانوں سے بالکل مختلف ہے۔ اب جدید وسائل نے قوموں کو یہ موقع دے دیا ہے کہ اگر آپ انھیں خشکی سے نکالیں تو وہ سمندروں کے راستہ سے داخل ہو جائیں گے۔ اگر آپ انھیں اپنی زمین میں داخل نہ ہونے دیں تو وہ آسمان سے اپنا راستہ نکال لیں گے۔ اگر آپ ان سے سیاسی اقتدار کی کنجیاں چھین لیں تو وہ بہت سی دوسری کنجیاں پا لیں گے

جن سے وہ آپ کے گھروں اور بستیوں کے اندر داخل ہو جائیں۔ حتیٰ کہ جدید ترقیوں نے غیر قوموں کو یہ برتر حیثیت دے دی ہے کہ اگر آپ انھیں اپنے ملکوں سے پوری طرح نکال دیں تو آپ کے بہترین نوجوان خود اپنی مرضی سے پرواز کر کے دوبارہ انھیں کے شہروں میں چلے جائیں گے تاکہ ان کے زیر سایہ اپنے لیے ایک پسندیدہ زندگی حاصل کر سکیں۔

حقیقت یہ ہے کہ موجودہ زمانہ مکمل طور پر ایک بدلا ہوا زمانہ تھا۔ قدیم زمانہ میں نقلی دلائل کسی کو مطمئن کرنے کے لیے کافی ہوتے تھے، اب عقلی دلائل کی اہمیت بڑھ گئی۔ قدیم معقولات کی بنیاد قیاس پر قائم تھی، جدید معقولات کی بنیاد بدیہیات پر قائم ہے۔ قدیم علم کلام داخلی اسلامی فرقوں کو سامنے رکھ کر مرتب کیا گیا تھا۔ جدید علم کلام خارجی گمراہیوں کو پیش نظر رکھ کر مرتب کرنے کی ضرورت ہے۔ قدیم دور روایتی تکنیک کا دور تھا، اب سائنٹفک ٹیکنالوجی کا دور دنیا میں آ گیا ہے۔ قدیم زمانہ محدود معاشروں کا زمانہ تھا، اب جدید کمیونی کیشن نے ساری دنیا کو ایک واحد بستی بنا دیا ہے۔ قدیم زمانہ میں مالیات کا انحصار زراعت پر ہوتا تھا، اب مالیات کا سب سے زیادہ تعلق انڈسٹری سے ہو گیا ہے۔ قدیم زمانہ میں سیاست سب سے زیادہ غالب شعبہ تھا، اب بے شمار جدید ذرائع نے سیاست کے شعبہ کو ایک ماتحت شعبہ کی حیثیت دے دی ہے، وغیرہ۔

اجتہادی کوتاہی کے نتائج

مجتہدانہ بصیرت سے خالی ہونے کا نقصان سب سے پہلے ملّت کو نوآبادیاتی نظام کے خلاف لڑائی میں بھگتنا پڑا۔ اصل صورت حال سے عدم واقفیت کے نتیجہ میں عرصہ تک یک طرفہ قربانی دی جاتی رہی، جب کہ ان قربانیوں کا کوئی بھی فائدہ ملت کے حصہ میں آنے والا نہ تھا۔

جس وقت مغربی استعمار کا مسئلہ پیدا ہوا، ساری دنیا کے مسلم علما پر روایتی اور تقلیدی ذہن چھایا ہوا تھا۔ چنانچہ جب مغربی قومیں مسلم دنیا میں داخل ہوئیں تو اس کو انھوں نے ویسا ہی ایک سیاسی داخلہ سمجھا جیسا سیاسی داخلہ اس سے پہلے بار بار مسلم دنیا میں پیش آیا تھا۔ وہ اپنے روایتی ذہن کے تحت اس کے سوا کچھ اور نہ سوچ سکے کہ ماضی کے مماثل واقعات کی طرح اس کو بھی محض سیاسی جارحیت کا ایک واقعہ سمجھیں، اور دوبارہ اسی انداز کی دفاعی تدبیر اختیار کریں جو اس سے پہلے اس طرح کے مواقع پر اختیار کی گئی تھی۔

ہمارے علما اگر زمانہ کی تبدیلیوں سے واقف ہوتے اور مجتہدانہ بصیرت سے کام لے سکتے تو وہ کہتے کہ مغربی قوموں کا پیدا کردہ مسئلہ سادہ معنوں میں صرف سیاسی جارحیت (political aggression) کا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے ایک علمی اقدام (scientific advancement) کا مسئلہ ہے۔ اگر وہ بروقت اس راز کو جان لیتے تو وہ مسلمانوں سے کہتے کہ وقتی طور پر تم ان کی سیاسی بالادستی کو گوارہ کرلو، اور جن علوم کی طاقت سے وہ آگے بڑھ رہے ہیں، ان کو زیادہ سے زیادہ سیکھنے کی کوشش کرو۔

یہ ٹھیک وہی تدبیر ہوتی جس کو اس سے پہلے خود ہمارے مقابلہ میں یورپ کی صلیبی قوموں نے اختیار کیا تھا۔ انھوں نے مسلمانوں کے سیاسی غلبہ کو قبول کر کے ان کے علوم کو

سیکھنا شروع کر دیا۔ یہاں تک کہ ان میں اضافہ کر کے خود تاریخ کے رخ کو بدل دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ مغربی قوموں کا مسئلہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے ٹکرانے کا مسئلہ نہیں تھا، بلکہ سیکھنے اور تیاری کرنے کا مسئلہ تھا۔ مگر مجتہدانہ صلاحیت سے محرومی کی بنا پر ہمارے علما مسلمانوں کو یہ رہنمائی دینے میں ناکام رہے۔

اگر ہمارے رہنما بروقت اس اجتہادی بصیرت کا ثبوت دیتے تو آج مسلم دنیا کی تاریخ اسی طرح عظمت کی تاریخ ہوتی جس طرح ماضی میں صلیبیوں کی تاریخ دوبارہ عظمت کی تاریخ بنی۔ اور جس کا ایک جدید نمونہ ہمیں جاپان کی صورت میں نظر آتا ہے۔

دوسری عالمی جنگ کے بعد 1945ء میں جاپان پر امریکہ کی سیاسی اور فوجی برتری قائم ہوگئی۔ مگر جاپان کے دانشور طبقہ نے فوری طور پر یہ جان لیا کہ امریکہ کی فوجی اور سیاسی بالادستی کسی "سازش" کا نتیجہ نہیں۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ جاپان کے مقابلہ میں امریکہ نے سائنس اور ٹیکنالوجی میں برتری حاصل کر لی ہے اور جاپان اس اعتبار سے امریکہ سے پیچھے چلا گیا ہے۔ یہی وہ فرق ہے جس نے امریکہ کو یہ موقع دیا کہ وہ جاپان کو شکست دے کر اس پر قابض ہو جائے۔ جاپان نے اس فکری رہنمائی کی روشنی میں امریکہ کی سیاسی اور فوجی بالادستی کو نظر انداز کیا اور اپنی ساری توجہ سائنسی تعلیم پر لگا دی۔ اس کا نتیجہ حیرت ناک طور پر جاپان کی موافقت میں نکلا — نصف صدی سے بھی کم مدت میں مفتوح نے فاتح کے اوپر غلبہ حاصل کر لیا۔

انیسویں صدی کے علما اگر مجتہدانہ بصیرت کے حامل ہوتے تو وہ اپنے لحاظ سے اسی قسم کا کام کرتے جو صلیبیوں اور جاپانیوں نے اپنے لحاظ سے کیا۔ وہ جہاد کا فتویٰ دینے کے بجائے علم کا فتویٰ دیتے۔ وہ جنگی تیاری کے بجائے قوم کو علمی تیاریوں کی طرف متوجہ کرتے۔ وہ دین کے ضروری تحفظ کے ساتھ تمام مسلم قوموں کو علوم جدیدہ کے حصول میں لگا دیتے۔ اس کے بعد جو نتیجہ نکلتا اس کے بارے میں کسی فرضی قیاس کی ضرورت نہیں۔ اولاً

یورپ اور پھر جاپان کی صورت میں اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے اس معاملہ میں واضح تاریخی مثال قائم کر دی ہے اور کوئی بھی صاحب نظر آدمی اس تاریخ کا مطالعہ کر کے اس معاملہ کو بخوبی طور پر سمجھ سکتا ہے۔

اجتہاد کے سلسلہ میں ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ کسی مخصوص صورتِ حال سے نمٹنے کے لیے اگر کوئی ایسی عملی تجویز پیش کی جائے جو ایک طرف مثبت نتیجہ پیدا کرنے والی ہو اور دوسری طرف اسلام کے روح ومزاج سے بھی ہم آہنگ یا غیر متصادم ہو تو اسے ایک مجتہدانہ رائے قرار دیا جائے گا۔ خواہ اس کو پیش کرنے والا کافر اور اسلام کا منکر ہی کیوں نہ ہو۔ نیز ایسی رائے کو قبول کرنا اہلِ اسلام کے لیے درست بلکہ وقت کا عین مطلوب ہوگا۔ یہی بات شاطبی نے ان لفظوں میں لکھی ہے:

”وَقَدْ أَجَازَ النُّظَّارُ وُقُوعَ الِاجْتِهَادِ فِي الشَّرِيعَةِ مِنَ الْكَافِرِ الْمُنْكِرِ لِوُجُودِ الصَّانِعِ وَالرِّسَالَةِ وَالشَّرِيعَةِ، إِذْ كَانَ الِاجْتِهَادُ إِنَّمَا يَنْبَنِي عَلَى مُقَدِّمَاتٍ تُفْرَضُ صِحَّتُهَا، كَانَتْ كَذَلِكَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ أَوْ لَا“ (**الموافقات، جلد 4، صفحہ 58**)۔ اور کچھ اہل علم ونظر نے تو خالق کے وجود اور رسالت اور شریعت کا انکار کرنے والے ایک نان مسلم سے بھی شریعت میں اجتہاد کے وقوع کو جائز قرار دیا ہے۔ کیوں کہ اجتہاد تو ان اصولوں پر مبنی ہوتا ہے، جن کو درست مان لیا جاتا ہے، خواہ وہ بذاتِ خود صحیح ہوں یا نہ ہوں۔

اسی لیے شعوری یا غیر شعوری طور پر ہندستان کے اکابر علما اور مسلم دنیا کے علما کی اکثریت نے خلافت تحریک کے زمانے میں تشدد کے مقابلہ عدم تشدد کی پالیسی کو عملاً اختیار کیا جو ایک غیر مسلم کی طرف سے پیش کی گئی تھی۔

یہ بات عین فطری ہے۔ کیوں کہ اجتہاد کا تعلق امور آخرت سے نہیں ہے بلکہ امور دنیا

سے ہے۔ اور امور دنیا میں کسی بھی شخص سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

تقلید کے نقصانات

اجتہاد کا بدل تقلید ہے۔ جہاں اجتہاد کا عمل بند ہوگا وہاں تقلید کا عمل جاری ہو جائے گا، اور تقلید انسانی صلاحیتوں کے لیے موت کا حکم رکھتی ہے۔ موجودہ زمانہ میں مسلمان جس المناک صورتِ حال سے دو چار ہیں اس کی کوئی ایک وجہ بتانا ہو تو بلاشبہ وہ یہی ہوگی کہ اجتہاد کا دروازہ بند کر کے امت کو تقلید کے اندھیرے میں ڈال دیا گیا۔

اجتہاد کا عمل رکنے سے جو خرابیاں آتی ہیں ان میں سے ایک ہلاکت خیز خرابی یہ ہے کہ مسلمان خود اپنے دین کے نئے امکانات کو دریافت کرنے سے محروم ہو جاتے ہیں۔ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ ہم کو جو دین دیا گیا ہے وہ ایک ابدی دین ہے۔ اس لیے فطری طور پر ایسا ہے کہ وہ ہر آنے والے دور کی امکانیات کو سموئے ہوئے ہے۔ ان مخفی امکانیات کو مجتہدانہ بصیرت ہی کے ذریعہ دریافت کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جب اجتہاد کو ممنوع ٹھہرا کر تقلید کو رائج کر دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس واحد دروازہ ہی کو بند کر دیا گیا جس کے ذریعہ مسلمان اپنے دین کے نئے نئے امکانات تک پہنچ سکتے تھے۔

قرآن میں بہت سی آیتیں استقبال کے صیغہ میں ہیں۔ مثال کے طور پر تمام انسانوں کو خطاب کرتے ہوئے اللہ تعالی نے فرمایا: ہم (آئندہ) ان کو اپنی نشانیاں دکھائیں گے آفاق میں بھی اور خود ان کے نفسوں میں بھی، یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہو جائے گا کہ یہ قرآن حق ہے (41:34)۔

اسی طرح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس جبریلؑ آئے اور یہ خبر دی کہ آئندہ فتنے اٹھیں گے۔ آپ نے جبریل سے پوچھا کہ اس سے نکلنے کا راستہ کیا ہے۔ انھوں نے جواب دیا کہ خدا کی کتاب۔ اس میں آپؐ سے پہلے کی خبریں ہیں اور آپؐ

کے بعد جو کچھ پیش آئے گا اس کی بھی خبریں ہیں (فيه نَبَأُ ما قَبْلَكُم، وَنبَأُ ما هُوَ كائِنٌ بَعْدَكُم) اور یہ کہ قرآن کے عجائب ختم نہ ہوں گے (وَلَا تَنْقَضِي عَجَائِبُهُ) جامع الاصول لابن الاثیر، حدیث نمبر 6232۔

حضرت عبداللہ بن عباس نے فرمایا کہ قرآن میں اللہ نے اولین اور آخرین کے علم کو جمع کر دیا ہے اور جو ہوا اور جو ہوگا ان سب کا علم بھی (جَمَعَ اللّٰهُ في هذا الكتابِ عِلْمَ الأَوَّلينَ والآخرينَ، وعِلْمَ ما كانَ، وعِلْمَ مايكونُ) جامع الاصول فی احادیث الرسول، اثر نمبر 6233۔

جب خدا کے بھیجے ہوئے دین میں قیامت تک کی باتیں چھپادی گئی ہیں تو لازم ہے کہ وہ ہر دور میں ظاہر ہوتی رہیں۔ مگر یہ کہنا شاید مبالغہ نہیں ہوگا کہ پچھلے چھ سو سال سے مسلم دنیا کوئی بھی ایسی کتاب پیش نہ کرسکی جس کو تخلیقی عمل (creative works) کہا جا سکے۔ کیسی عجیب بات ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلوی اجتہاد کے مسئلہ پر کتاب لکھتے ہیں اور اس کا نام خالص تقلیدی انداز میں عقدالجید فی احکام الاجتھاد والتقلید رکھتے ہیں۔ غالباً آخری تخلیقی کتاب جو مسلم دنیا پیش کرسکی وہ مقدمہ ابن خلدون ہے۔ اس کے بعد پچھلے چھ سو سال کے اندر جو کتابیں لکھی یا چھاپی گئی ہیں وہ تقریباً سب کی سب روایتی اور تقلیدی انداز میں ہیں۔ نہ کہ تخلیقی اور اجتہادی انداز میں۔

مثال سے اس معاملہ کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے۔ جیسا کہ معلوم ہے، موسیٰؑ کا ہم زمانہ مصری بادشاہ سمندر میں غرق کر دیا گیا تھا۔ قرآن میں ہے کہ اللہ نے اس فرعون کو مخاطب کرتے ہوئے کہا — ”پس آج ہم تیرے بدن کو بچالیں گے تا کہ تو اپنے بعد والوں کے لیے نشانی بنے، اور بے شک بہت سے لوگ ہماری نشانیوں سے غافل رہتے ہیں“ (10:92)۔

اس آیت میں ایک حتمی اعلان تھا کہ فرعون کا جسم معجزاتی طور پر محفوظ رکھا جائے گا، تا کہ اہل اسلام اس کو استعمال کر کے بعد کی انسانی نسلوں کے سامنے کتاب الٰہی کی صداقت کا اظہار کرسکیں۔ یہ علمی خزانہ مصر کے اہرام میں محفوظ تھا۔ مگر عجیب بات ہے کہ مصری علما صرف اتنا ہی جان سکے کہ یہ بلند اہرام لعنۃ الفراعنۃ کے حامل ہیں۔ صدیوں پر صدیاں گزرتی چلی گئیں اور کسی بھی مسلم عالم کے لیے یہ ممکن نہ ہوسکا کہ وہ خدا کی اس چھپی ہوئی نشانی سے پردہ اٹھائے اور قرآن کی ایک ناقابل انکار صداقت کے طور پر اس کو دنیا کے سامنے پیش کرے۔

سب سے پہلے ایک فرانسیسی اسکالر پروفیسر لاریٹ (Victor Loret, 1859-1946) نے 1898ء میں فرعون کے اس محفوظ جسم کو اہرام کے اندر سے نکالا۔ پھر اس ممی کیے ہوئے جسم کو لا کر قاہرہ کے میوزیم میں رکھا گیا۔ اس کے بعد پہلی بار 8 جولائی 1907ء کو پروفیسر الیٹ اسمتھ (Sir Grafton Elliot Smith, 1871-1937) نے اس جسم کے غلاف کو کھول کر اس کا مشاہدہ اور مطالعہ کیا اور پھر وہ کتاب لکھی جو حسب ذیل نام سے مشہور ہے:

The Royal Mummies 1912

یہ سب کچھ ہو جانے کے بعد بھی پہلا شخص جس نے اس دریافت شدہ مواد کو صداقت اسلام کے لیے استعمال کیا وہ صرف ایک فرانسیسی عالم ڈاکٹر موریس بکائی تھا۔ وہ جون 1975ء میں قاہرہ گیا۔ وہاں اس نے براہ راست طور پر میوزیم میں اس کا مطالعہ کیا۔ حتیٰ کہ اس معاملہ کی کامل تحقیق کے لیے اس نے عربی زبان سیکھی، تا کہ قرآن میں موسیٰ اور فرعون کے قصہ کو براہ راست مطالعہ سے سمجھ سکے۔ ان سب کے بعد اس نے اپنی شاہکار تصنیف فرانسیسی زبان میں لکھی۔ جس کا ترجمہ اب مختلف عالمی زبانوں میں شائع ہو چکا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن کی پیشین گوئی کو واقعاتی طور پر ثابت کرنے والا صرف ایک فرانسیسی عالم تھا۔ اسی کو یہ توفیق ملی کہ وہ اس کی بابت یہ پُر اہتزاز بیان

(thrilling statement) تاریخ میں ثبت کر سکے کہ وہ لوگ جو مقدس کتاب کی سچائی کے لیے جدید ثبوت چاہتے ہیں وہ قاہرہ کے مصری میوزیم میں شاہی ممیوں کے کمرہ کو دیکھیں۔ وہاں وہ قرآن کی ان آیتوں کی شاندار تصدیق پالیں گے جو کہ فرعون کے جسم سے متعلق ہیں:

Those who seek among modern data for proof of the veracity of the Holy Scriptures will find a magnificent illustration of the verses of the Quran dealing with the Pharoah's body by visiting the Royal Mummies Room of the Egyptian Museum, Cairo.

(*The Bible, the Quran, and Science,* Maurice Bucaille, p.241)

موجودہ زمانہ میں جب مہلک جنگی ہتھیار وجود میں آئے تو ساری دنیا میں جنگ کو برا سمجھا جانے لگا۔ تمام سنجیدہ لوگوں کی نظر میں جنگ ایک ناپسندیدہ چیز بن گئی۔ کیوں کہ جدید ہتھیاروں کے بعد جنگ اب صرف تباہی کی چیز بن چکی تھی۔

ایسے ماحول میں یہ کہا جانے لگا کہ اسلام اب نئے دور کے لیے غیر متعلق (irrelevant) ہو چکا ہے۔ دور جدید میں وہ کوئی تعمیری رول ادا نہیں کرسکتا۔ کیوں کہ اسلام کا انحصار جنگی طاقت پر ہے، اور جنگی طاقت میں اب سرے سے کوئی تعمیری رول ادا کرنے کی صلاحیت ہی نہیں رہی۔

اس نئے ماحول میں ضرورت تھی کہ اسلام کی امن کی طاقت کو دلائل وشواہد سے واضح کیا جائے۔ مگر عجیب بات ہے کہ موجودہ زمانہ کے تمام مسلم ذہن صرف مدافعت کرنے میں مشغول رہے۔ انھوں نے اسلامی جنگ کے قوانین پر موٹی موٹی کتابیں لکھ ڈالیں۔ پہلا شخص جس نے اسلام کی امن کی طاقت، یا دوسرے لفظوں میں، اسلام کی دعوتی طاقت کو منظم اور مدلل انداز میں پیش کیا، وہ ایک عیسائی اسکالر ڈاکٹر ٹی ڈبلیو آرنلڈ (1864-1930) تھے۔ انھوں نے لمبی محنت کے بعد 1896ء میں اپنی کتاب دعوتِ اسلام

(The Preaching of Islam) چھاپی۔ اس کتاب میں انھوں نے نہایت مسکت انداز میں دکھایا کہ اسلام کی سب سے بڑی طاقت اس کی نظریاتی طاقت ہے، اور یہ نظریاتی طاقت خود اپنے آپ میں یہ صلاحیت رکھتی ہے کہ وہ انسانوں کو مسخر کر سکے۔

اسی طرح موجودہ زمانہ میں جب سائنسی حقائق ظاہر ہوئے اور سائنس کی عظمت لوگوں کے ذہنوں پر چھا گئی تو اس کی ضرورت پیدا ہوئی کہ خدا کے دین کی صداقت کو سائنس کی سطح پر از سرِ نو مدلل کیا جائے۔ یہاں بھی کوئی مسلم اسکالر اس ضرورت کو پورا کرنے والا نہ بن سکا۔ پہلی بار جس نے اس کام کو وقت کے علمی معیار پر انجام دیا، وہ فرانسیسی اسکالر موریس بوکائی (1920-1998) تھا جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس کی اس کتاب کا نام یہ ہے:

Maurice Bucaille, *The Bible, the Quran, and Science* (1976)

اسی طرح جدید ذوق کے مطابق ضرورت تھی کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت کو خالص تاریخی معیار پر دنیا کے سامنے پیش کیا جائے۔ یہاں بھی مسلم علما اور دانشور اس ضروری کام کو انجام نہ دے سکے۔ موجودہ زمانہ میں مسلم سیرت نگاروں نے سیرت پر جو کتابیں لکھی ہیں وہ تقریباً سب کی سب اعتقادی انداز میں ہیں، نہ کہ جدید مفہوم کے مطابق، علمی انداز میں۔

اس ضرورت کو بھی پہلی بار جس شخص نے پورا کیا وہ ایک مسیحی ڈاکٹر مائیکل ہارٹ (پیدائش 1932) تھا جس نے تاریخ کے سو بڑے انسانوں پر ایک ضخیم کتاب لکھی۔ اور اس میں دکھایا کہ پوری بشری تاریخ میں جو سب سے زیادہ کامیاب انسان پیدا ہوا وہ محمد بن عبداللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے:

Michael H. Hart, *The 100: A Ranking of the Most Influential Persons in History* (1978)

صحیح البخاری (کتاب الجہاد) میں یہ روایت ہے کہ اللہ فاجر شخص کے ذریعہ بھی اس دین کی مدد کرے گا (إِنَّ اللّٰهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ) صحیح البخاری، حدیث نمبر 3062۔

مذکورہ تائیدی واقعات کو سامنے رکھتے ہوئے جب میں اس حدیث رسول پر غور کرتا ہوں تو میری سمجھ میں آتا ہے کہ رجل فاجر کے اندر اگر اجتہادی اسپرٹ ہو تو وہ بڑے بڑے تخلیقی کام انجام دے گا۔ اور رجل مومن اگر اجتہادی اسپرٹ سے خالی ہو جائے تو اس دنیا میں وہ کوئی بھی بڑا کام نہیں کرسکتا، خواہ بطور خود وہ اپنے آپ کو سرتاج انسانیت اور امام قافلۂ بشری ہی کیوں نہ سمجھ رہا ہو۔

پیغمبرِ اسلامؐ کی سنتیں

دوسری اور تیسری صدی ہجری میں جب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال کتابی صورت میں مدون کیے گئے تو اس وقت کے علما نے کچھ چیزوں کو ''سنن'' کے ابواب کے تحت درج کیا اور کچھ چیزوں کو دوسرے دوسرے عنوانات کے تحت اپنی کتابوں میں جمع کر دیا۔

قدرتی طور پر یہی کتابیں بعد کو دین کا ماخذ بن گئیں۔ لوگوں نے ان کتابوں میں جن چیزوں کو سنت کے نام سے پڑھا ان کو سنت سمجھا۔ اور جن چیزوں کو ان کتابوں میں بطور سنت درج نہیں کیا گیا تھا ان کو شعوری طور پر فہرست سنت سے خارج سمجھ لیا۔ اس طرح داڑھی اور ازار اور مسواک جیسی چیزوں کو تو سنت سمجھا جانے لگا۔ اور دوسری بہت سی چیزیں ان کے ذہن میں سنت کی حیثیت سے جگہ نہ پاسکیں، حالاں کہ وہ بھی بلا شبہ سنت رسول تھیں۔ بعد کو جب کھلے ذہن سے سوچنے کا ذوق ختم ہو گیا اور تقلیدی ذہن ہی تمام لوگوں کے اوپر چھا گیا تو یہ غلطی مزید پختہ ہو کر عوام وخواص کے ذہنوں پر چھا گئی۔

یہاں اس نوعیت کی چند سنتیں بطور مثال درج کی جاتی ہیں۔ جو اگرچہ سنت ہیں

اورنہایت اہم سنت ہیں۔مگر قدیم کتابوں میں بطور سنت درج نہ ہونے کی بنا پر عملاً وہ ہماری فہرست سنت سے خارج ہوگئی ہیں۔

1۔ صحیح البخاری میں ایک باب ہے جس کے الفاظ ہیں ''بَابُ فَضْلِ مَكَّةَ وَبُنْيَانِهَا'' یعنی، مکہ کی فضیلت کا اوراس کی تعمیر کا باب۔اس باب کے تحت حضرت عائشہ کی روایت نقل کی گئی ہے۔اس میں بتایا گیا ہے کہ جاہلیت کے زمانہ میں ایک بار کعبہ کی دیواریں گر گئیں۔ اس کے بعد مشرکین نے کعبہ کی عمارت کو دوبارہ بنایا۔حضرت ابراہیم کا بنایا ہوا کعبہ لمبا تھا۔ مگر مشرکین کے پاس چونکہ سامان کم تھا، انھوں نے نئی تعمیر میں کعبہ کو چوکور کردیا۔اوراس کا ایک حصہ خالی چھوڑ دیا جواب حطیم کہا جاتا ہے۔

روایت بتاتی ہے کہ حضرت عائشہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے (فتح مکہ کے بعد) کہا کہ اے خدا کے رسول، آپ کیوں نہیں اس کو دوبارہ ابراہیمی اساس کی طرف لوٹا دیتے۔رسول اللہؐ نے فرمایا۔تمہاری قوم ابھی جلد ہی جاہلیت سے نکل کر اسلام میں داخل ہوئی ہے۔اگر میں ایسا کروں تو مجھے ڈر ہے کہ وہ ان کے دلوں میں ناگواری پیدا کرے (فَأَخَافُ أَنْ تُنْكِرَ قُلُوبُهُمْ) صحیح البخاری، حدیث نمبر 1584۔

موجودہ فہرست بندی میں ایک قاری اس روایت کو پڑھے گا تو وہ اس کو فضیلتِ مکہ یا قصۂ کعبہ کے خانہ میں ڈال کر آگے بڑھ جائے گا۔اس سے وہ اپنی زندگی کے لیے کوئی رہنمائی نہیں لے سکے گا۔حالانکہ اس روایت میں ایک عظیم حکمت اور عظیم رہنمائی موجود ہے۔اس پیغمبرانہ واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتماعی معاملات میں آدمی کو آئیڈیل کے بجائے پریکٹیکل کو دیکھنا چاہئے، حتیٰ کہ اس وقت بھی جب کہ وہ سچے اہل ایمان کے ساتھ معاملہ کررہا ہو جیسا کہ اصحاب رسول تھے۔

اجتماعی زندگی میں معاملہ کرتے ہوئے بار بار ایسا پیش آتا ہے کہ ایک صورت وہ ہوتی

ہے جو اس معاملہ میں آئیڈیل صورت ہوتی ہے۔ مگر حالات بتاتے ہیں کہ اگر آئیڈیل یا معیاری حل پر اصرار کیا گیا تو بات مزید بگڑ جائے گی۔ ایسی حالت میں پیغمبرانہ سنت یہ ہے کہ معیاری حل پر اصرار نہ کیا جائے، بلکہ عملی حل کو قبول کرلیا جائے۔

آزادانہ غوروفکر کا ماحول ہو تو آدمی اس سنت رسول کو دریافت کرے گا جس میں بیشمار فوائد چھپے ہوئے ہیں۔ اور اگر قدیم ذخیرہ پر آزادانہ غوروفکر کا ماحول نہ ہو تو وہ اس عظیم سنت سے آگاہ نہ ہوسکے گا۔ اور نتیجتاً اس کے دوررس فائدوں سے بھی محروم رہے گا۔

2۔ انھیں ''نامعلوم'' سنتوں میں سے ایک سنت وہ ہے جس کو سنت حدیبیہ کہا جاسکتا ہے۔ موجودہ زمانہ کے مسلمان اس عظیم سنت رسول سے اتنا زیادہ بے خبر ہیں کہ اگر اس کو لوگوں کے سامنے بیان کیا جائے تو عوام سے لے کر خواص تک یہ کہہ کر اس کو نظرانداز کر دیتے ہیں کہ یہ بزدلی اور پسپائی ہے:

آئین جواں مرداں حق گوئی و بے باکی   اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

ایک ثابت شدہ سنتِ رسول سے یہ اجنبیت کیوں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سنت کو سیرت کی کتابوں میں ''غَزْوَةُ الْحُدَيْبِيَةِ'' کے تحت درج کیا گیا ہے (السیرة النبویة لابن کثیر، جلد 3، صفحہ 312)۔

حدیبیہ کا واقعہ مختصر طور پر یہ ہے کہ ہجرت کے چھٹے سال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کے ساتھ مدینہ سے مکہ کے لیے روانہ ہوئے۔ آپ کا مقصد عمرہ کرنا تھا۔ آپ مکہ کے قریب حدیبیہ کے مقام پر پہنچے تھے کہ مکہ کے مشرکین نے آگے بڑھ کر آپ کو روکا۔ انھوں نے کہا کہ ہم آپ کو مکہ میں داخل ہونے نہیں دیں گے۔

یہ ایک بڑی نازک صورت حال تھی۔ یقینی معلوم ہوتا تھا کہ اگر آپ نے مکہ میں داخلہ پر اصرار کیا تو جنگ کی نوبت آجائے گی اور پھر جان و مال کی ہلاکت کے سوا کچھ اور حاصل

نہیں ہوگا۔ اس وقت آپ نے قریش مکہ سے گفت وشنید جاری کردی۔ اس کا نتیجہ دونوں کے درمیان ایک معاہدہ تھا۔ یہ دراصل ایک ناجنگ معاہدہ (no-war pact) تھا جس کی بیشتر دفعات بظاہر قریش کے حق میں اور مسلمانوں کے خلاف تھیں۔ اس کے باوجود آپ اس صلح نامہ پر دستخط کرکے مدینہ واپس آ گئے۔

یہ معاہدہ چودہ سو سال سے کتابوں میں لکھا ہوا موجود ہے۔ مگر تمام عوام وخواص اس کو بس "غزوۃ الحدیبیۃ" ایک معاملہ سمجھتے ہیں، کیونکہ کتابوں میں وہ اسی عنوان کے تحت لکھا گیا ہے، حالانکہ وہ ایک امن کا معاہدہ تھا اور امن کی طاقت کو استعمال کرنے کی ایک عظیم تدبیر۔

اس معاہدہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی عمل (Islamic activism) ایک پرامن عمل ہے۔ اسلامی عمل تشدد کی طاقت پر مبنی نہیں ہے بلکہ امن کی طاقت پر مبنی ہے۔ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان اگر جنگ اور ٹکراؤ کی حالت قائم ہو جائے تو اسلام کی طاقتِ امن کا ظہور رک جائے گا۔ اس لیے اہلِ ایمان کو ایسا کرنا چاہیے کہ جب دونوں فریقوں میں اس قسم کی صورت حال پیدا ہو جائے تو وہ فریقِ ثانی کی شرائط کو یک طرفہ طور پر مان کر اس سے صلح کرلیں۔ تا کہ وہ فضا پیدا ہو جس میں اسلام کی امن کی طاقت کو بروئے کار آنے کا موقع مل جائے۔

یہ ایک عظیم حکمت ہے۔ اس حکیمانہ عمل میں، قرآن کی شہادت کے مطابق، فتح مبین کا راز چھپا ہوا ہے۔ مگر موجودہ مسلمان اس تسخیری سنت کو اختیار کرنے سے محروم ہیں، اور اس کی سادہ وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے تقلیدی ذہن کی وجہ سے اس کو سنت رسول کے طور پر جانتے ہی نہیں۔

3۔ اسلامی تاریخ کا ایک واقعہ وہ ہے جس کو غزوۂ خندق یا غزوۂ احزاب کہا جاتا ہے۔ یہ غزوہ شوال 5ھ میں پیش آیا۔ اس میں بارہ ہزار کی نہایت مسلح فوج نے مدینہ کو گھیر لیا تھا۔

یہ نہایت سخت معاملہ تھا۔ قرآن میں اس کی تصویر ان الفاظ میں کھینچی گئی ہے: جب وہ اوپر سے اور نیچے سے تم پر چڑھ آئے۔ جب خوف سے آنکھیں پتھرا گئیں۔ کلیجے منہ کو آ گئے۔ اور تم لوگ اللہ کے بارے میں طرح طرح کے گمان کرنے لگے۔ اس وقت ایمان والے خوب آزمائے گئے اور وہ بری طرح ہلا مارے گئے (33:10-11)۔

اس وقت مسلمان مقابلہ کرنے کی پوزیشن میں نہیں تھے۔ چنانچہ شہر کے باہر خندق کھود کر ٹکراؤ سے بچنے کی کوشش کی گئی۔ تاہم مسئلہ ختم نہیں ہوتا تھا۔ شدید محاصرہ کی یہ حالت تقریباً 25 دن تک جاری رہی۔ اس انتہائی مشکل موقع پر ایک مسلمان نے نہایت اہم کردار ادا کیا۔ اس کا نام نُعیم بن مسعود تھا۔ نُعیم بن مسعود نے رات کے وقت آ کر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کی اور کہا کہ میں ایک ایسا شخص ہوں جس کو دونوں طرف کا اعتماد حاصل ہے۔ ایک طرف میں سچے دل سے مسلمان ہو چکا ہوں۔ دوسری طرف سابقہ تعلق کی بنا پر ابھی تک قریش اور یہود میری عزت کرتے ہیں۔

یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ بھاگ جاؤ، تم ہمارے دشمن کے ایجنٹ ہو۔ بلکہ آپ نے خوش ہو کر فرمایا: إِنَّمَا أَنْتَ فِينَا رَجُلٌ وَاحِدٌ (سیرت ابن ہشام، جلد 3، صفحہ 247)۔ یعنی، تم تو ہمارے درمیان ایک ہی ایسے آدمی ہو۔ چنانچہ آپ نے اس آدمی کو استعمال کیا، اور اس نے ایک ایسی حکیمانہ تدبیر کی کہ دشمن محاصرہ ختم کر کے واپس چلے گئے۔ اس معاملہ کی تفصیل سیرت کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے۔

نُعیم بن مسعود نے اس موقع پر وہی رول ادا کیا جس کو درمیانی (intermediary) شخص کا رول کہا جاتا ہے۔

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہؐ کی سنتوں میں سے ایک سنت یہ بھی ہے کہ ”درمیانی شخص“ کی عزت کی جائے۔ اس کے اوپر بھروسہ کیا جائے۔ اور اس کو باہمی

معاملات کی اصلاح کے لیے استعمال کیا جائے۔ مگر موجودہ زمانہ کے مسلمان چونکہ "سنت رسول" کی کتابوں میں اس سنت کو لکھا ہوا نہیں پاتے، اس لیے وہ اس سنت سے واقف بھی نہیں ہیں۔

موجودہ زمانہ میں مسلمانوں کو اس کا زبردست نقصان بھگتنا پڑا ہے۔ سرسید احمد خان گویا مسلمانوں اور انگریزوں کے بیچ میں درمیانی شخص تھے۔ مگر ہمارے علما ان کی قدر نہیں کر سکے بلکہ ان کی تکفیر و تفسیق کر کے انھیں مسلم معاشرہ سے کاٹنے کی کوشش کی۔ اسی طرح مولانا ابوالکلام آزاد مسلمانوں اور ہندوؤں کے بیچ میں درمیانی شخص بن گئے تھے۔ مگر سنتِ نبوی سے اس ناواقفیت کی بنا پر ان کو بھی مسلمانوں نے مشتبہ سمجھا اور انھیں "شو بوائے" کا لقب دے کر ذلیل کیا۔ اس طرح مسلمان ان فوائد سے محروم ہو گئے جو مولانا آزاد کے ذریعہ انھیں اس ملک میں پہنچ سکتے تھے۔

اسی طرح ساری مسلم دنیا میں جدید تعلیم یافتہ طبقہ مغربی قوموں اور مسلمانوں کے بیچ میں درمیانی گروہ بن گیا تھا۔ ان کے ذریعہ مسلمان بہت سی مضرتوں سے بچ سکتے تھے اور بہت سے فوائد حاصل کر سکتے تھے۔ مگر ساری دنیا کے مذہبی طبقہ نے ان کو شبہ کی نظر سے دیکھا۔ اور انھیں مغرب زدہ قرار دے کر ان کو دشمنوں کی صف میں کھڑا کر دیا۔

اسپین کی تاریخ برعکس صورت میں

یہاں میں اضافہ کروں گا کہ اجتہادی بصیرت سے محرومی کی بنا پر موجودہ صدی میں ہمارے ساتھ جو المیہ پیش آیا، یہی برعکس صورت میں مسیحی چرچ کی بے بصیرتی کے نتیجہ میں اسپین میں ان کے ساتھ پیش آ چکا ہے۔ آٹھویں صدی عیسوی میں اسپین میں مسلمانوں کا داخلہ محض ایک سیاسی داخلہ نہ تھا، وہ نئے علوم اور نئی تکنیک کا داخلہ تھا۔ چنانچہ مسلمانوں نے اسپین میں صرف اپنی سیاسی بالادستی قائم نہیں کی۔ بلکہ انھوں نے غیر معمولی محنت سے ملک کی

تاریخ بدل دی۔ انھوں نے اسپین کو ہم عصر یورپ کا سب سے زیادہ ترقی یافتہ ملک بنا دیا۔

لیکن اس زمانہ کے مسیحی علما ٹھیک اسی طرح اجتہادی بے بصیرتی کا شکار تھے جس طرح مسلم علما انیسویں صدی میں اجتہادی بے بصیرتی میں مبتلا ہو گئے۔ چنانچہ ان مسیحی علمانے اپنے ملک میں مسلمانوں کے سیاسی داخلہ کو تو دیکھا مگر وہ ان کے اس پہلو کو نہ دیکھ سکے کہ وہ جدید علمی اورفنّی ترقیوں کے نقیب (harbinger) بن کر یہاں آئے ہیں۔ اپنی اس بے بصیرتی کو انھوں نے مسلمانوں کے اوپر انڈیل دیا اور انھیں اپنے ملک سے نکالنے کی مجنونانہ کوشش شروع کر دی۔ جب کہ مقامی اسپینیوں کی علمی پس ماندگی کا یہ عالم تھا کہ مسلمان جب مجبورانہ طور پر اسپین سے واپس آ گئے تو ان کی چھوڑی ہوئی رصدگاہوں کا کوئی مصرف اسپینی مسیحیوں کو معلوم نہ تھا۔ چنانچہ انھوں نے ان رصدگاہوں کو چرچ کے گھنٹہ گھر میں تبدیل کر دیا۔

نومبر 1994ء میں میں نے اسپین کا سفر کیا تھا۔ میں نے حیرت انگیز طور پر پایا کہ اسپین دوسرے ترقی یافتہ یورپی ملکوں کے مقابلہ میں کمتر درجہ کا ملک نظر آتا ہے۔ جب کہ آٹھ سو سال پہلے وہ جدید ترقیات کا ہراول بنا ہوا تھا۔ اس کی واحد وجہ یہ ہے کہ مسیحی علما اسپینی مسلمانوں کے علمی پہلو کو نہ دیکھ سکے۔ وہ صرف ان کے سیاسی پہلو کو دیکھ کر ان کے ساتھ منتقمانہ لڑائی لڑنے لگے۔ موجودہ زمانہ میں خود یورپ کے انصاف پسند مفکرین نے اعتراف کیا ہے کہ اسپین اگر مسلمانوں کے ساتھ سیاسی انتقام میں نہ پڑتا اور ان کی لائی ہوئی علمی اورفنی ترقیوں میں شریک ہو جاتا تو آج بلا شبہ اسپین براعظم یورپ کا سب سے زیادہ ترقی یافتہ ملک ہوتا۔

انیسویں صدی میں جس مجتہدانہ رہنمائی کی ضرورت تھی وہ یہ تھی کہ مسلم علما یہ فتویٰ دیتے کہ یورپی قوموں سے سیاسی ٹکراؤ کو نظر انداز کرو اور اس کے بجائے ایک طرف ان قوموں کو

پرامن انداز میں دعوت حق کا مخاطب بناؤ، اور دوسری طرف جدید تعلیم اور ریسرچ میں ان کے شریک بن جاؤ۔ اس طرح ایک طرف اسلام کی اشاعت ہوتی۔ اور دوسری طرف مسلمان جدید علوم اور جدید ترقیوں میں دوبارہ اپنا وہ سفر شروع کر دیتے جو پندرھویں صدی میں اسپین میں ختم ہو گیا تھا۔ مگر مجتہدانہ بصیرت نہ ہونے کی وجہ سے یہ سارا امکان استعمال ہونے سے رہ گیا۔

موجودہ زمانہ میں جب مغربی قومیں مسلم علاقوں میں گھس گئیں تو مسلم علما نے قدیم روایات کے مطابق، ان کے خلاف تیر اور تلوار اکٹھا کیے اور ان سے لڑنے کے لیے کھڑے ہو گئے۔ ان کا یہ اقدام کامل شکست اور تباہی کی صورت میں برآمد ہوا۔ اس المیہ کا سبب مغربی قوموں کی سازشیں نہیں تھیں، جیسا کہ عام طور پر کہا جاتا ہے، بلکہ خود مسلم رہنماؤں کی اجتہادی نااہلی تھی۔

اصل یہ ہے کہ ہتھیار کا تعلق زمانی حالات سے ہے۔ قدیم زمانہ کا حریف چونکہ تیر اور تلوار سے مسلح ہو کر آتا تھا اس لیے ہمارے اسلاف نے تیر اور تلوار سے مسلح ہو کر اس کا بھرپور مقابلہ کیا۔ لیکن مغربی استعمار کا معاملہ قدیم حریفوں سے بالکل مختلف تھا۔ یہ وہ لوگ تھے جنھوں نے پچھلے کئی سو سال کے عمل کے نتیجہ میں خود قوت کے معیار کو بدل دیا تھا۔ اب قوت کا سرچشمہ علم تھا نہ کہ تلوار۔ مسلم رہنما اگر اس راز کو جانتے تو وہ کہتے کہ نئے حریف سے مقابلہ کرنے کے لیے علم کی قوت فراہم کرو۔

موجودہ زمانہ میں بعض سیکولر مسلمانوں نے مسلمانوں کو جدید علوم کے حصول کی طرف متوجہ کیا اور اس سلسلہ میں قرآن کی ان آیتوں کا حوالہ دیا جن میں علم کا ذکر ہے۔ لیکن ہمارے علما نے یہ بحث چھیڑ دی کہ قرآن میں علم سے مراد علم دین ہے، نہ کہ جدید طبیعی علوم جو یورپ کے راستہ سے آرہے ہیں۔ ہمارے علما کم از کم دو سو سال تک اس غیر متعلق بحث میں الجھے رہے، یہاں تک کہ مسلم قوم علوم جدیدہ میں ساری دنیا سے بچھڑ گئی۔

ہمارے علما اجتہاد کا دروازہ بند کر کے اگر اپنے آپ کو مجتہدانہ بصیرت سے محروم نہ کر چکے ہوتے تو وہ کہہ سکتے تھے کہ جدید علوم کی اہمیت اگرچہ قرآن کی آیتِ علم سے نہیں نکلتی مگر وہ قرآن کی آیت قوت سے پوری طرح نکل رہی ہے۔ یہ علوم دور جدید کی قوت ہیں اس لیے قرآن (8:60) کے حکم (اعداد قوت) کے مطابق، ہمیں چاہیے کہ ان کو بھر پور طور پر حاصل کریں۔

موجودہ زمانہ میں ایک عجیب مظہر یہ دکھائی دیتا ہے کہ وہ مسلمان جو دورِ زراعت میں دنیا کی امامت کر رہے تھے وہ دورِ صنعت میں ایک پچھڑا ہوا گروہ بن کر رہ گئے۔ اس مظہر کی توجیہ عام طور پر صرف ایک کی جاتی ہے اور وہ یہ کہ یہ المیہ صلیبیوں اور صہیونیوں کی سازش کی بنا پر پیش آیا ہے۔ اسی ذہن کی ترجمانی کرتے ہوئے 80 سال پہلے شبلی نعمانی نے کہا تھا:

کہاں تک لو گے ہم سے انتقام فتح ایوبی
دکھاؤ گے ہمیں جنگِ صلیبی کا سماں کب تک

آج بھی مسلمانوں کے تمام اخبار و رسائل خواہ وہ اُردو کے ہوں یا عربی کے یا کسی اور زبان کے، سب کے سب ”نظریۂ سازش“ کی تفصیلات سے بھرے رہتے ہیں۔ مگر یہ نظریہ نہ صرف لغو ہے بلکہ وہ قرآن کی تردید کے ہم معنی ہے۔ کیونکہ قرآن میں صاف طور پر اعلان کیا گیا ہے کہ اس دنیا میں آدمی جو کچھ بھگتتا ہے وہ صرف اس کے اپنے اعمال کا نتیجہ ہوتا ہے۔

اس پس ماندگی کا واحد سبب جدید علوم میں مسلمانوں کا پچھڑا پن ہے۔ مسلمان جدید علوم میں پیچھے ہو گئے، اس لیے وہ جدید صنعت میں بھی پیچھے ہو گئے، اور جدید صنعت میں پیچھے ہونے کے نتیجہ میں وہ دور جدید کے ہر شعبہ میں پچھڑ کر رہ گئے۔ کیوں کہ موجودہ زمانہ میں تمام چیزوں کا تعلق علم سے ہو گیا ہے۔

میدانِ عمل میں تبدیلی

موجودہ زمانہ میں خاص طور پر مغربی میڈیا مسلسل یہ تاثر دے رہا ہے کہ اسلام اپنے روایتی تصور کے اعتبار سے ایک ناروادار مذہب (intolerant religion) ہے۔ وہ موجودہ رواداردنیا (tolerant world) میں چل نہیں سکتا۔ اس لیے ضروری ہے کہ اسلام کی ازسرنو تشکیل کر کے یا اس میں تغیر وتبدیل کر کے اس کو روادار مذہب بنایا جائے۔ ورنہ دنیا اسے رد کر دے گی۔ کیوں کہ آج کی دنیا کسی بھی ایسی آئیڈیالوجی کو قبول نہیں کرسکتی جس کی بنیاد ناروا داری پر ہو، جیسا کہ کمیونزم کے ساتھ پیش آیا۔

مگر یہ تشکیل نو کا مسئلہ نہیں بلکہ اعلان نو کا مسئلہ ہے۔ کیونکہ مغربی میڈیا نے یہ نظریہ ان عملی واقعات کو سامنے رکھ کر بنایا ہے جو آج اسلام کے نام پر جگہ جگہ کیے جارہے ہیں۔ مثلاً غیر مسلم قوموں کے ساتھ فلپائن، کشمیر، چیچنیا، بوسنیا وغیرہ میں۔ اور خود مسلم گروہوں کے ساتھ پاکستان، مصر، الجزائر، افغانستان وغیرہ ہیں۔

یہ لڑائیاں جو کچھ مسلمان کہیں غیر مسلم حکمرانوں کے ساتھ اور کہیں خود مسلم حکمرانوں کے ساتھ اسلام کے نام پر لڑ رہے ہیں وہ سراسر غیر اسلامی ہیں۔ بلکہ خالص فقہی زبان میں یہ تمام لڑائیاں فعل حرام کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اور یہ اس مسئلہ میں اسلام کا وہ حکم ہے جو اب سے چودہ سو سال پہلے پیغمبر اسلام نے واضح طور پر بتایا تھا اور آپ کے بعد وہ فقہ میں باقاعدہ طور پر مدون ہو چکا ہے۔

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم سے بعد کے دور کے بارے میں بہت سی روایتیں حدیث کی کتابوں میں آئی ہیں۔ ان کو کسی بھی مجموعۂ حدیث میں کتاب الفتن کے ابواب میں دیکھا جاسکتا ہے۔ ان روایتوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح طور پر بتا دیا تھا کہ میرے بعد حکمرانوں میں بگاڑ آئے گا مگر تم اس سیاسی بگاڑ پر صبر کرنا اور ہرگز ان کے خلاف جنگی اقدام نہ کرنا۔

اس سلسلہ کی ایک حدیث کی تشریح کرتے ہوئے صحیح مسلم کے شارح امام نووی لکھتے ہیں کہ سیاسی حاکموں سے ان کے حکومتی معاملات کے بارے میں تعرض نہیں کرنا چاہیے۔ اور اگر کوئی بات واضح طور پر قواعد اسلام کے خلاف ہو تب بھی قول کے درجہ میں اس کا اظہار کرنا چاہیے۔ اور جہاں تک ان کے خلاف عملی بغاوت اور جنگ کا تعلق ہے تو وہ حرام ہے اور اس پر اہل اسلام کا اجماع ہے۔ خواہ یہ حکمراں فاسق اور ظالم ہوں (وَأَمَّا الْخُرُوجُ عَلَيْهِمْ وَقِتَالُهُمْ فَحَرَامٌ بِإِجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ وَإِنْ كَانُوا فَسَقَةً ظَالِمِينَ) شرح النووی علی مسلم، جلد 12، صفحہ 229۔

امام نووی مزید لکھتے ہیں کہ علما نے کہا ہے کہ حکمراں کو معزول نہ کرنا اور اس کے خلاف بغاوت کا حرام ہونا، اس کا سبب یہ ہے کہ اس کی وجہ سے فتنے پیدا ہوں گے اور خون بہایا جائے گا اور باہمی فساد واقع ہوگا۔ پس حکمراں کو معزول کرنا اس سے زیادہ بگاڑ پیدا کرے گا جتنا کہ اس کا باقی رہنا (وَسَبَبُ عَدَمِ انْعِزَالِهِ وَتَحْرِيمِ الْخُرُوجِ عَلَيْهِ مَا يَتَرَتَّبُ عَلَى ذَلِكَ مِنَ الْفِتَنِ وَإِرَاقَةِ الدِّمَاءِ وَفَسَادِ ذَاتِ الْبَيْنِ فَتَكُونُ الْمَفْسَدَةُ فِي عَزْلِهِ أَكْثَرَ مِنْهَا فِي بَقَائِهِ) شرح النووی علی مسلم، جلد 12، صفحہ 229۔

حکمرانوں سے جنگ کو حرام قرار دینے کا مطلب مسلمانوں کو بے عمل بنانا نہیں ہے۔ بلکہ اس طرح اہل اسلام کو یہ راستہ دکھایا گیا ہے کہ وہ تشدد کی طاقت کو استعمال کرنے سے بچیں اور امن کی طاقت کو استعمال کریں۔ اسلام میں جس طرح فرد کی اصلاح ضروری ہے، اسی طرح سماج کی اصلاح اور حکومت کی اصلاح بھی ضروری ہے۔ مگر اصلاح کی یہ کوشش اسی دائرہ میں رہ کر کی جانی چاہیے جو حالات کے اعتبار سے امن کے ذریعہ ممکن ہے۔

بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانہ میں حکومت میں بہت زیادہ بگاڑ آ گیا تھا۔ اس وقت لاکھوں کی تعداد میں علما اور صلحاء مسلم معاشرہ میں موجود تھے۔ مگر انھوں نے ان حکمرانوں کے

خلاف بغاوت نہیں کی۔ ان کی یہ روش بے عملی نہیں تھی۔ یہ بے فائدہ عمل سے ہٹ کر بافائدہ عمل کے میدان میں سرگرم ہونا تھا۔ چنانچہ تاریخ بتاتی ہے کہ اس زمانہ کے علما اور اہل دین نے حکومت سے ٹکراؤ کو چھوڑ قرآن، حدیث، سیرت، تاریخ اور مختلف علوم وفنون میں محنت شروع کردی۔ وہ دعوت واصلاح کے میدان میں سرگرم ہو گئے۔ انھوں نے نئی نسلوں کو تعلیم یافتہ بنانے کی جدو جہد میں اپنے آپ کو لگادیا۔ وغیرہ

یہی وہ کوششیں ہیں جو دور اول میں شاندار اسلامی تمدن کی صورت میں ظاہر ہوئیں۔ اس کے برعکس اگر وہ حکمرانوں سے لڑ جاتے تو وہ صرف بربادی کی تاریخ بناتے نہ کہ تعمیر کی تاریخ۔

اس نوعیت کے چند امور اور ہیں جن کا تذکرہ یہاں مناسب ہوگا۔ تاہم ان کے معاملہ میں اسلام کی پوزیشن معروف معنوں میں تشکیل جدید کی نہیں ہے، بلکہ اعلان جدید کی ہے۔ یہاں ہمیں صرف یہ کرنا ہے کہ انسانی غبار کو ہٹا کر قرآن وسنت کی روح کو ہم ازسرِ نو دریافت کریں۔

تدریجی نہ کہ انقلابی

کچھ مغربی دانشور کہہ رہے ہیں کہ سوویت یونین کے سقوط (1991ء) کے بعد امریکہ نے اسلام کو اپنے دشمن کے طور پر پروجکٹ کرنا شروع کر دیا ہے۔ اس پر مسلم دانشوروں نے سخت ردعمل کا اظہار کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اسلام کسی کا دشمن نہیں، اور امریکہ محض سازش کے تحت فرضی طور پر اسلام کو اپنے دشمن کے روپ میں پیش کررہا ہے۔

مگر امریکہ کے سامنے اصل مسئلہ نظریاتی اسلام کا نہیں ہے بلکہ عملی مسلمانوں کا ہے۔ امریکہ کے مبصرین یہ دیکھ رہے ہیں کہ موجودہ زمانہ کے مسلم مفکرین اسلام کو اسی طرح ایک ''انقلابی'' نظریہ کے طور پر پیش کررہے ہیں جس طرح اس سے پہلے کمیونزم یا مارکسزم کو پیش کیا جاتا تھا، اور جس کے نتیجہ میں کمیونزم جدید صنعتی نظام کا دشمن قرار پایا۔ اب اگر موجودہ مسلم مفکرین کی رائے کے مطابق، اسلام اسی طرح ایک انقلابی نظریہ ہو جس طرح کمیونزم ایک

انقلابی نظریہ تھا تو امریکہ بالکل حق بجانب ہوگا اگر وہ سوویت یونین کے ٹوٹنے کے بعد اسلام کو اپنا دشمن تصور کرے۔ مگر میں کہوں گا کہ اسلام کی یہ عسکری یا انقلابی تعبیر درست نہیں، اس لیے امریکہ یا کسی غیر امریکہ کا یہ سمجھنا بھی درست نہیں کہ اسلام اس کا دشمن ہے۔

اصل یہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں، کارل مارکس نے سماجی انقلاب کا ایک نظریہ پیش کیا جو مختلف اسباب سے ساری دنیا میں پھیل گیا۔ یہاں تک کہ وہ تمام لوگوں کے درمیان کچھ دنوں کے لیے سب سے زیادہ مقبول نظریہ بن گیا۔ مارکس کی نظر میں سیاست کے لیے طاقت انتہائی ضروری ہے۔ انقلاب پسندوں کے لیے پہلا کام یہ ہے کہ وہ سیاسی اقتدار پر قبضہ کریں۔ بقیہ تمام چیزیں اسی کے اوپر منحصر ہیں:

> In Marx's view power and politics are crucial, the seizure of power by the revolutionaries is the first step that determines all the rest.
>
> (*Encyclopedia Britannica*, 1984, vol. 15, p. 788)

یہ انقلابی نظریہ جب دنیا میں پھیلا تو جس طرح دوسرے بیشتر حلقے اس سے متاثر ہوئے۔ اسی طرح بہت سے مسلم مفکرین بھی اس سے شدید طور پر متاثر ہوئے۔ انھوں نے اسلام کے تحریکی عمل کو بھی اسی پر ڈھال دیا۔ انھوں نے اسلامی تحریک کی تشریح اس طرح کی کہ مسلمانوں کی نئی نسلوں کو دکھائی دینے لگا کہ اسلام بھی، کمیونزم کی طرح، ایک انقلابی نظریہ ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ حکومت کی طاقت پر بزور قبضہ کرکے پوری زندگی کے نظام کو شریعت کے مطابق قائم کیا جائے۔

اس اسلامی تصور میں، کمیونزم کی طرح، یہ ضروری قرار پایا کہ سب سے پہلے سیاسی اقتدار پر قبضہ حاصل کیا جائے۔ اور چونکہ اقتدار کی کنجیوں کے مالک آسانی سے اس کو کسی اور کے حوالے نہیں کرتے۔ اس لیے اہل اسلام کا فرض ہے کہ وہ لڑ کر ارباب حکومت سے

اقتدار کی کنجیاں چھین لیں تا کہ زمین کے اوپر شریعتِ الٰہی کے قوانین نافذ کیے جاسکیں۔

اسلام کی یہی وہ انقلابی تفسیر ہے جس نے موجودہ زمانہ کی مسلم نسلوں کو ہر جگہ متحرک کر رکھا ہے۔ وہ ہر ملک میں حکمراں طبقہ سے "اقتدار کی کنجیاں" چھیننے میں مصروف ہیں۔ اور جس طرح کمیونسٹ لوگ اپنے اس مقصد میں تشدد کی آخری حد تک پہنچ گئے، اسی طرح یہ مسلم انقلابی بھی تشدد کے تمام ممکن حربوں کو استعمال کر کے اپنے مقصد کے حصول میں لگے ہوئے ہیں۔

مسلم انقلابیوں نے ساری دنیا میں یہ جو متشددانہ صورت حال پیدا کر رکھی ہے، وہ یقینی طور پر نہ صرف مغربی تہذیب کے لیے بلکہ ساری انسانیت کے لیے خطرہ ہے۔ اگر یہی اسلام ہو تو یقینی طور پر دنیا حق بجانب ہوگی اگر وہ اسلام کو اپنے لیے خطرہ سمجھے اور دورِ جدید کے دانشور خطرۂ اسلام (Threat of Islam) جیسی کتابیں لکھ کر شائع کریں۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ جس طرح مارکسزم تاریخ انسانی کی ایک خود ساختہ تشریح تھی، اسی طرح اسلام کی یہ نام نہاد انقلابی تشریح بھی یقینی طور پر بالکل بے بنیاد تشریح ہے۔ اس کا کوئی بھی تعلق اس اسلام سے نہیں ہے جو قرآن وسنت کی صورت میں ہمیں دیا گیا ہے۔

ایک لفظ میں، اسلام کا طریق کار تدریجی ہے، انقلابی نہیں ہے۔ فطرت کا پورا نظام تدریج کے اصول پر چلتا ہے۔ اسلام دین فطرت ہے۔ اس لیے وہ بھی مکمل طور پر ایک تدریجی نظام ہے، نہ کہ نام نہاد انقلابی نظام۔

صحیح البخاری میں حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ قرآن میں ابتداءً وہ سورتیں نازل ہوئیں جن میں جنت اور جہنم کا ذکر تھا۔ یہاں تک کہ جب لوگ تائب ہو کر اسلام میں آ گئے (اور ان میں قبولیت کی استعداد پیدا ہوگئی) تو حلال اور حرام کے احکام اترے (حَتَّى إِذَا ثَابَ النَّاسُ إِلَى الإِسْلاَمِ نَزَلَ الحَلاَلُ وَالحَرَامُ)۔ اور اگر ابتدا ہی میں یہ حکم اترتا کہ شراب نہ پیو تو لوگ کہتے کہ ہم کبھی شراب نہیں چھوڑیں گے۔ اور اگر ابتدا ہی میں یہ حکم اترتا کہ زنا نہ کرو تو لوگ کہتے

کہ ہم کبھی زنا نہیں چھوڑیں گے (صحیح البخاری، حدیث نمبر 4993)۔

یہ روایت اور اس طرح کے دوسرے نظائر ثابت کرتے ہیں کہ اسلام میں اصلاح اور تبدیلی کا طریقہ تدریجی طریقہ ہے۔ موجودہ نام نہاد انقلابی (revolutionary) طریقہ اسلام کا طریقہ نہیں۔ خالص اسلامی نقطۂ نظر سے، موجودہ زمانہ کی تمام وہ انقلابی تحریکیں غیر اسلامی تحریکیں ہیں جو تشدد کے زور پر اقتدار پر قبضہ کرنا چاہتی ہیں تا کہ اسلام کا سیاسی اور قانونی نظام نافذ کریں۔ اس قسم کی تحریکیں چلانے والے افراد یقینی طور پر امن عامہ کے لیے خطرہ ہیں۔ مگر جہاں تک خدا کے دین اسلام کا تعلق ہے، وہ ہرگز امن عالم کے لیے خطرہ نہیں۔ کیونکہ اسلام اپنا طریق فکر اور اپنا طریق زندگی تمام تر امن اور ترغیب اور تدریج کے اصول پر لانا چاہتا ہے، نہ کہ زور زبردستی کے ذریعہ۔

اجتہاد دوطرفہ معرفت کا طالب ہے۔ ایک طرف اسلام اور دوسری طرف جدید احوال۔ اگر دورِ جدید کو اس قسم کی اجتہادی نگاہ سے دیکھا جاتا تو نتیجہ بالکل مختلف ہوتا۔ اب دکھائی دیتا کہ جدید نظام سیاست، کم از کم نظری طور پر، اسلام کی روح سے بہت قریب ہے۔ بلکہ وہ اسلام کے لائے ہوئے فکری انقلاب ہی کا ایک ضمنی حاصل ہے۔

مثلاً موجودہ دور میں عدلیہ اور انتظامیہ کا ایک دوسرے سے علیحدہ ہونا، قانون کے آگے ہر شخص کا اصولی طور پر برابر ہونا، سماجی انصاف، انسانی برابری کی قدروں کا عالمی اعتراف، مذہبی جبر سے حکومت کا رشتہ منقطع کیا جانا، وغیرہ۔

اس قسم کے بہت سے اصول (norms) جو موجودہ زمانہ میں عمومی طور پر تسلیم کر لیے گئے ہیں، وہ عین اسلام کے حق میں ہیں۔ بلکہ اسلام کے لیے لائے ہوئے فکری اور عملی انقلاب ہی کا ایک بالواسطہ نتیجہ ہیں۔ ان کی حیثیت حدیث کے الفاظ میں ''ضَالّۃُ المُؤْمِنِ'' کی تھی (سنن الترمذی، حدیث نمبر 2882)۔ اگر مجتہدانہ بصیرت سے کام لیا جاتا تو یہ سب

اسلام کے موافق نظر آتے۔ ضرورت تھی کہ ان مثبت عوامل کو اسلام کے حق میں حقیقت پسندی اور حکمت کے ساتھ استعمال کیا جائے۔

مگر مقلدانہ ذہن ہر نئی چیز سے بھڑکتا ہے، خواہ وہ عین اس کی اپنی ہی چیز کیوں نہ ہو۔ یہی مقلدانہ نفسیات موجودہ زمانہ میں مسلمانوں کے لیے نئی چیزوں کو سمجھنے میں رکاوٹ بن گئی۔

چند متفرق مسائل

1۔ جدید مسائل میں سے ایک مسئلہ قومیت کا ہے۔ یہ سمجھا جاتا ہے کہ قومیت کا جدید تصور اسلام کے روایتی تصورِ قومیت سے ٹکراتا ہے۔ اسلام کے روایتی تصور میں امت مسلمہ ایک عالمی وحدت کا نام ہے۔ ہر جگہ کے مسلمان یکساں طور پر وحدت ملّی کا جزء ہیں۔ جب کہ جدید تصور قومیت میں قوم (نیشن) کو جو چیز متعین کرتی ہے وہ جغرافی حدود ہیں۔

زیادہ گہرائی سے دیکھئے تو یہ بحث بھی غیر ضروری معلوم ہوگی۔ اسلام کی پوری تاریخ میں اس قسم کا رومانی تصورِ قومیت کبھی بھی رائج نہیں رہا ہے۔ ابتدائی ہزار سال تک مسلمان سیاسی وحدتوں کے اعتبار سے الگ الگ مجموعوں میں بٹے ہوئے تھے۔ مثلاً بغداد کی عباسی سلطنت میں بسنے والے مسلمان اگر ایک وحدت تھے تو قرطبہ کی اموی سلطنت میں بسنے والے مسلمان دوسری وحدت تھے۔ آج بھی پاکستان کے مسلمان ایک الگ سیاسی وحدت ہیں اور بنگلہ دیش کے مسلمان دوسری علیحدہ وحدت، وغیرہ۔

اس اعتبار سے موجودہ زمانہ میں قومیت کے تصور میں جو فرق ہوا ہے وہ کلی طور پر کوئی نئی چیز نہیں۔ یہ ایک لفظی فرق کی بات ہے۔ پہلے اگر سیاسی نظام وحدت کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا تو اب جغرافی حدود کو وحدت کا ذریعہ سمجھا جانے لگا ہے۔ یہ ایک ظاہری فرق کی بات ہے، نہ کہ حقیقی فرق کی بات۔

اس سلسلہ میں ابن خلدون کا نظریہ مجھے نہایت صحیح معلوم ہوتا ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ

اہلِ اسلام کا اتحاد سیاسی وحدت پر مبنی نہیں ہے، وہ روحانی وحدت پر مبنی ہے۔ یعنی اسلامی اتحاد کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ تمام دنیا کے مسلمان ایک حکومت کے تحت متحد ہو گئے ہوں۔ عملی ضرورت کے تحت وہ الگ الگ سیاسی وحدتوں میں منقسم رہیں گے۔ لیکن اسی کے ساتھ فکری اور روحانی اشتراک انھیں وحدت ملّی کا احساس عطا کرتا رہے گا۔

2۔ موجودہ زمانہ میں بظاہر جو چیزیں اسلام سے متصادم نظر آتی ہیں ان میں سے ایک آزادیِ رائے کا نظریہ ہے۔ موجودہ زمانہ میں آزادی کو خیر اعلیٰ (summum bonum) سمجھا جاتا ہے۔ جدید نظریہ کے مطابق ہر فرد کو غیر مشروط طور پر آزادی رائے کا حق حاصل ہے۔ اس کی حد صرف یہ ہے کہ وہ دوسروں کے لیے عملی ضرر کا سبب نہ بنے۔ اس حد بندی میں یقینی طور پر جذبات کا مجروح ہونا شامل نہیں۔

یہ مسلمانوں کے لیے سخت برہمی کا باعث رہا ہے اور ہے۔ کیوں کہ اس حق کی بنا پر تنقیص اسلام یا اہانتِ رسول کوئی ممنوع چیز نہیں رہتی اور نتیجتاً "سلمان رشدی" جیسے واقعات ظہور میں آتے ہیں۔

مگر یہ زیادہ قابل لحاظ بات نہیں۔ اصل یہ ہے کہ موجودہ زمانہ کے مسلم رہنماؤں نے "آزادیِ رائے" کے مائنس پوائنٹ کو دیکھا مگر وہ اس کے پلس پوائنٹ کو نہ دیکھ سکے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اس میں مائنس پوائنٹ اگر ایک فیصد ہے تو پلس پوائنٹ اس کے مقابلہ میں 99 فیصد ہے۔

اس معاملہ کو تاریخ کی روشنی میں دیکھا جائے تو آزادی رائے کا حق خود مسلمانوں کے لیے ایک عظیم نعمت بن کر ظاہر ہوا تھا۔ کیونکہ جدید تہذیب سے پہلے تاریخ کے تمام ادوار میں ساری دنیا میں جبر کا نظام قائم تھا۔ آزادیِ رائے اس حد تک معدوم تھی کہ اسٹیٹ کی رائے کے خلاف کسی اور رائے کا اظہار کرنے کی قیمت یہ دینی پڑتی تھی کہ آدمی کو قتل کر دیا جائے۔

اس صورت حال نے دینِ حق کی آزادانہ اشاعت کا دروازہ بند کر رکھا تھا۔

اس اعتبار سے دیکھئے تو اظہار رائے کی موجودہ آزادی اہل اسلام کے لیے ایک عظیم نعمت ہے۔ کیونکہ وہ ہمارے لیے تبلیغ و دعوت کے بند راستہ کو لامحدود طور پر کھول دینے والا ہے۔ اب اگر سلمان رشدی جیسے کچھ مظاہر پیدا ہو رہے ہوں تو ہم کو اسے اس نظر سے دیکھنا چاہیے جس طرح ایک کسان بارانِ رحمت میں کیچڑ کے مسئلہ کو دیکھتا ہے۔ بارش میں اگرچہ بعض اوقات کیچڑ کے مسائل بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ مگر بارش کے عظیم فائدوں کے مقابلہ میں اس جزئی مسئلہ کی کوئی اہمیت نہیں۔

موجودہ زمانہ میں سلمان رشدی اور تسلیمہ نسرین جیسے افراد کے خلاف مسلمانوں کے شدید ردعمل کا اصل سبب یہ ہے کہ وہ آزادیِ رائے کے جدید مواقع کو دعوت کے لیے استعمال نہیں کر رہے تھے۔ اگر وہ ان مواقع کو دعوتِ دین کے لیے استعمال کر رہے ہوتے تو سلمان رشدی اور تسلیمہ نسرین جیسے افراد کو وہ اسی طرح نظرانداز کر دیتے جس طرح کسان کیچڑ کو نظرانداز کر کے آگے بڑھ جاتا ہے۔

3۔ دور جدید کے فکری مسائل میں سے ایک وہ ہے جو سیکولرزم کی نسبت سے پیدا ہوا ہے۔ موجودہ زمانہ میں اسٹیٹ پالیسی کے لیے سب سے زیادہ مقبول اور مستند نظریہ وہی ہے جس کو عام طور پر سیکولرزم کہا جاتا ہے۔ کسی اسٹیٹ کا سیکولر ہونا اس کے ترقی یافتہ ہونے کی علامت ہے۔ اور اس کا غیر سیکولر ہونا اس کے غیر ترقی یافتہ ہونے کی علامت۔

مسلمانوں کا ایک گروہ، خاص طور پر اسلام پسند طبقہ سیکولرزم کے سخت خلاف رہا ہے۔ وہ اس کو ایک اسلام دشمن نظریہ کے طور پر دیکھتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ سیکولرزم کا مطلب یہ ہے کہ ریاست کو غیر مذہبی اور خالص دینوی بنیادوں پر قائم کیا جائے۔ اس طرح وہ اسلام کی نفی بن جاتا ہے۔ کیونکہ اسلام کا تقاضا یہ ہے کہ ریاست کو وحی الٰہی کی بنیاد پر قائم ہونا چاہیے۔

مجھے اس رائے سے اتفاق نہیں۔ اصل یہ ہے کہ اسلام پسند حضرات کی یہ رائے سیکولرزم کے انتہا پسند نمائندوں کی رائے کی بنیاد پر قائم کی گئی ہے۔مگر یہ ایسی ہی ایک غلطی ہے جیسے کچھ غیر مسلم دانشور انتہا پسند مسلم نوجوانوں کے جنگ جویانہ خیالات کو لے کر اس کی بنیاد پر اسلام کی تصویر بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔

سیکولرزم کے بارے میں وہی رائے درست ہے جو انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس (Encyclopedia of Religion and Ethics) میں دی گئی ہے۔اس کے مطابق ،سیکولرزم کسی مذہب مخالف نظریہ کا نام نہیں، وہ اس بات کا نام ہے کہ اسٹیٹ اپنے آپ کو اس کا پابند بنا لے کہ وہ شہریوں کے مذہبی معاملات میں عدم مداخلت (non-interference) کی پالیسی اختیار کرے گی (دیکھیے، انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس، جلد 11 ،سیکولرزم)۔ یہ دراصل ایک عملی بندوبست کی بات ہے، نہ کہ کوئی مقدس نظریہ۔اپنی روح کے اعتبار سے یہ صلح حدیبیہ جیسا ایک عملی حل ہے۔اور وہ اہل اسلام کے عین حق میں ہے۔

سیکولرزم نے تاریخ میں پہلی بار اہل توحید کو یہ موقع دیا کہ ریاست کی طرف سے تعذیب (Persecution) کا خطرہ مول لیے بغیر اپنے عقائد کی آزادانہ تبلیغ کریں۔ جہاں تک اسلامی حکومت کا تعلق ہے تو وہ "اسلامی حکومت قائم کرو" کے نعرہ سے قائم نہیں ہوتی۔ پاکستان کی مثال اس کا واضح ثبوت ہے۔سیکولرزم کا اصول ہمیں یہ موقع دیتا ہے کہ ہم آزادانہ طور پر ساری دنیا میں اسلام کی پُر امن اشاعت کریں۔ اس عمل کے نتیجہ میں کسی سماج کی اکثریت میں اگر اسلامی حکومت کی طلب پیدا ہوجائے تو وہاں اسلام کی حکومت بھی قائم ہوسکتی ہے۔اور اسلام کی حکومت ہمیشہ سماجی طلب کی بنیاد پر ہی قائم ہوتی ہے وہ مطالباتی سیاست کے ذریعہ کبھی قائم نہیں ہوتی۔

4۔ایک مسئلہ وہ ہے جس کا تعلق جہاد سے ہے۔ عام تصور یہ ہے کہ اسلام اپنے ماننے والوں پر یہ فرض عائد کرتا ہے کہ وہ ساری دنیا سے لڑ کر انھیں مجبور کریں کہ وہ یا تو اسلام قبول کر لیں یا اسلامی قانون کے ماتحت ہو کر ذمیّ کی حیثیت سے زندگی گزاریں۔ اسلامی جہاد کا یہ تصور دور جدید کے اس متفقہ بین الاقوامی تصور سے ٹکراتا ہے کہ ہر ملک پر لازم ہے کہ وہ دوسرے ملک کی سرحدوں کا احترام کرے، اور کوئی قوم کسی دوسری قوم کے معاملہ میں مداخلت نہ کرے۔

مگر جہاد کے اس تصور کا قرآن وسنت سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ یا تو بعض انتہا پسند مسلم نظریہ سازوں کی اختراع ہے یا غیر مسلم دانشوروں کا اپنا گھڑا ہوا ہے۔

قرآن کے مطابق جہاد (بمعنی قتال) کی صرف دو قسمیں ہیں:

1۔ایک استیصال فتنہ کے لیے: وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ (193:8:39)۔ یعنی، اور ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے۔

2۔ اور دوسری دفاع کے لیے: وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ (2:190)۔ یعنی، اور اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو لڑتے ہیں تم سے۔

فتنہ سے مراد اُردو معنی میں ”فتنہ و فساد“ نہیں ہے۔ اس سے مراد مذہبی تعذیب (religious persecution) ہے۔ قدیم زمانہ میں عرب میں اور ساری دنیا میں یہ فتنہ موجود تھا۔ اللہ تعالیٰ نے رسول اور صحاب رسول کو حکم دیا کہ اس کے خلاف جدوجہد کر کے اس مصنوعی رکاوٹ کا خاتمہ کر دو۔ چنانچہ انھوں نے اس کا مقابلہ کر کے اس کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا۔ اب اس فتنہ کا دنیا میں کہیں وجود نہیں ہے۔ اس لیے اب اس نوعیت کے جہاد کی ضرورت بھی نہیں۔

دفاع کے لیے جہاد کا حکم اب بھی باقی ہے اور قیامت تک باقی رہے گا۔ تاہم دفاعی

جہاد شروع کرنے کے لیے بہت سی لازمی شرطیں ہیں۔ جب تک یہ شرطیں پوری نہ ہوں کسی کو یہ حق نہیں کہ وہ دفاع کے نام پر بطور خود کسی کے خلاف جنگ چھیڑ دے۔

ان دو صورتوں کے سوا کوئی بھی تیسری صورت نہیں ہے جس کے لیے اسلام میں جہاد (بمعنی قتال) کسی کے لیے جائز ہو۔

5۔ ایک بے حد نزاعی مسئلہ بینک کے سود کا ہے۔ موجودہ زمانہ میں تمام اقتصادی سرگرمیوں کا تعلق بینک سے ہو گیا ہے جو سود کے اصول پر کام کرتا ہے۔ مسلمان سود کو حرام سمجھنے کی وجہ سے بینک سے معاملہ نہیں کرتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ موجودہ زمانہ کی تمام بڑی بڑی اقتصادی سرگرمیوں سے مسلمان بالکل الگ ہو گئے ہیں۔

جدید انڈسٹری میں مسلمانوں کا کوئی مقام نہیں۔ اور انڈسٹری میں بے جگہ ہونے کی بنا پر اور بھی بہت سے شعبوں میں وہ بے جگہ ہو گئے ہیں۔ مثلاً صحافت میں۔ موجودہ زمانہ میں صحافت ایک بہت بڑی طاقت ہے۔ مگر صحافت میں مسلمانوں کا کوئی حصہ نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحافت کو انڈسٹری سے غذا ملتی ہے۔ مسلمانوں کے پاس انڈسٹری نہیں، اس لیے ان کی کوئی صحافت بھی نہیں۔

اس معاملہ میں کوئی حتمی رائے دینے کی پوزیشن میں نہیں ہوں۔ یہ مسئلہ ایسا ہے جس کو علما کی شوریٰ میں اجتماعی فیصلہ سے طے کیا جانا چاہیے۔ تاہم میں یہ کہنے کی جرأت کروں گا کہ اس معاملہ میں کچھ لوگوں کی یہ تجویز قابل غور ہے کہ بینک کا انٹرسٹ کمرشل انٹرسٹ ہوتا ہے اور ہم کو کمرشل انٹرسٹ اور حاجاتی سود (usury) میں فرق کرنا چاہیے۔

حاجاتی سود یک طرفہ نفع اندوزی پر مبنی ہے۔ اور اس کے حرام ہونے میں کوئی شک نہیں۔ لیکن کمرشل انٹرسٹ نفع میں شرکت (profit sharing) کے اصول پر مبنی ہے۔ اس اعتبار سے وہ ایک حد تک مضاربت کے اسلامی اصول سے مشابہت رکھتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ

مضاربت میں نفع اور نقصان دونوں میں شرکت ہوتی ہے اور بینک میں صرف نفع میں شرکت۔

لیکن مضاربت اگر کامیاب اصول ہے تو وہ اسی لیے کامیاب اصول ہے کہ اس میں زیادہ امکان نفع کا ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر نقصان کا اندیشہ بڑھ جائے تو مضاربت کا اصول عملاً معطل ہو جائے گا۔ اس پہلو کو سامنے رکھا جائے تو مضاربت اور کمرشیل بینکنگ کا فرق زیادہ تر جزئی اور اضافی بن جاتا ہے، نہ کہ کلی اور حقیقی۔

رواج عام کا حکم

ہندستان میں پہلی بار برٹش دور میں سونے چاندی کے سکوں کی جگہ کاغذی نوٹ چلائے گئے۔ اس وقت مولانا عبدالحق حقانی زندہ تھے۔ کسی نے اس کے بارے میں مولانا حقانی کا فتویٰ پوچھا۔ انھوں نے براہ راست جواب دینے سے گریز کرتے ہوئے کہا: میرا فتویٰ نہیں چلے گا، اور نوٹ چل جائے گا۔

خالص فقہی نظر سے دیکھنے میں کاغذی نوٹ کے بارے میں جواز اور عدم جواز کا مسئلہ پیدا ہوتا تھا۔ مگر مولانا عبدالخالق حقانی نے براہ راست اپنی رائے دینے سے گریز کیا۔ کیونکہ انھوں نے محسوس کیا کہ یہ عمومی رواج کی صورت ہے اور عمومی رواج میں ہمیشہ رواج چلتا ہے، نہ کہ مفتی کا فتویٰ۔

مجھے یاد آتا ہے کہ اگست 1982ء ایک بیرونی سفر کے دوران میرا ساتھ پروفیسر مشیر الحق مرحوم سے ہو گیا تھا۔ مولانا محمد تقی امینی مرحوم (1926-1991) بھی اس سفر میں شریک تھے۔ ایتھنز کے ہوائی اڈے پر ہم لوگ کھانے کی میز پر تھے۔ جب کھانا لایا گیا تو اس میں گوشت بھی تھا۔ میں اور مولانا تقی امینی اس پر بات کرنے لگے کہ غیر ذبیحہ جائز ہے یا ناجائز۔ ابھی ہماری بحث ختم نہیں ہوئی تھی کہ پروفیسر مشیر الحق نے کہا: آپ لوگ بحث کرتے رہیے، میں تو بسم اللہ کہہ کر شروع کر رہا ہوں۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس طرح کے بہت سے مسائل ہیں جن کا تعلق، کم از کم موجودہ حالات میں اجتماعی فتویٰ سے نہیں ہے بلکہ انفرادی ضمیر سے ہے۔ مثلاً ٹائلٹ سوپ کا استعمال جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کو بنانے میں اکثر حیوانی چربی شامل ہوتی ہے یا لیدر گارمنٹ جس کے متعلق مشہور ہے کہ اس کے بنانے میں بعض اوقات خنزیر کے کھال کے اجزاء بھی شامل ہوجاتے ہیں۔ وغیرہ۔

اس طرح کی بہت سی چیزیں ہیں جن کی حیثیت موجودہ زمانہ میں رواج عام کی ہوگئی ہے۔ ان میں مفتی کا فتویٰ یا تو غیر موثر ہے یا عملی اعتبار سے لوگوں کو ایک ایسی تنگی میں ڈالنا ہے جس کو وہ برداشت نہ کرسکیں۔ اور پھر یا تو علی الاعلان دین سے بغاوت کردیں، یا دوعملی کا طریقہ اختیار کرلیں اور منافق بن کر رہیں۔ اس لیے عقل اور شریعت دونوں کا تقاضا ہے کہ ایسے امور میں فتویٰ نہ دے کر لوگوں کو ان کے اپنے ضمیر کے حوالے کردیا جائے۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس اصول کی اصل سنت نبویؐ میں موجود ہے۔ روایات میں آتا ہے کہ بعض سوالات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آئے تو آپ نے ان سوالات کا براہ راست جواب نہیں دیا بلکہ یہ فرمایا کہ تم اپنے دل سے فتویٰ پوچھ لو (اسْتَفْتِ قَلْبَكَ) مسند احمد، حدیث نمبر 18006۔ جب کہ دوسرے بہت سے معاملات میں آپ متعین طور پر شرعی حکم کا اظہار فرماتے تھے۔

اس سے معلوم ہوا کہ معاملات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک معاملہ وہ ہے جس میں اسْتَفْتِ الْمُفْتِي کا اصول مطلوب ہے۔ یعنی مفتی اور عالم کے سامنے مسئلہ رکھ کر اس سے جواب معلوم کرنا، اور اس کے مطابق عمل کرنا۔ دوسرے قسم کے معاملات وہ ہیں جن میں اسْتَفْتِ القَلْبَ کا اصول مطلوب ہے۔ یعنی لوگ اپنے ضمیر اور عقل عام (کامن سنس) کو استعمال کریں اور جو مسلک انھیں درست معلوم ہو اس کو اختیار کرلیں۔

یہ کہنا غالباً صحیح ہوگا کہ مذکورہ قسم کے معاملات، کم از کم موجودہ حالات میں اسْتَفْتِ الْقَلْبَ کی نوع سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان معاملات میں ہمیں لوگوں کو رخصت دینے کا اصول اختیار کرنا ہے، نہ کہ انھیں کسی ایک مسلک کا پابند بنانے کا۔

جدید مواقع استعمال نہ ہوسکے

اجتہاد سے محرومی کا سب سے بڑا نقصان جو ہمارے حصہ میں آیا ہے، وہ یہ کہ امت مسلمہ دور جدید کے قیمتی مواقع سے واقف نہیں ہوئی، اور اس بنا پر ان کو استعمال بھی نہ کرسکی۔ ان جدید مواقع کو جاننے کے لیے مجتہدانہ عمل کی ضرورت تھی۔ جمود ذہنی کے نتیجہ میں چونکہ مجتہدانہ عمل ختم ہوگیا تھا۔ اس لیے جدید مواقع کی دریافت اور ان کا استعمال بھی ہمارے لیے ممکن نہ ہوسکا۔

کسی مقصد کو حاصل کرنے کے لیے طاقت کو ضروری سمجھا جاتا ہے۔ پچھلے تمام زمانوں میں تشدد کو طاقت کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا۔ تاہم قدیم ترین زمانہ سے ایسے افراد پیدا ہوتے رہے ہیں جو یہ چاہتے تھے کہ تشدد کے بجائے امن کو طاقت کا درجہ حاصل ہوجائے۔ مثلاً قدیم یونانی دانشور آئیسوکریٹس (Isocrates) بہت زیادہ امن کی باتیں کرتا تھا۔ مگر آخر عمر میں وہ سخت مایوسی کا شکار ہوگیا۔ یہاں تک کہ ایتھنز میں 338 ق م میں اس نے خودکشی کرلی۔ (انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا، جلد 9، صفحہ 1031)

پچھلے پانچ ہزار سال کے اندر بہت سے مصلح اور مفکر پیدا ہوئے جو تشدد کے مقابلہ میں امن کو اونچا درجہ دیتے رہے۔ مگر عملاً کبھی یہ مقصد حاصل نہ ہوسکا۔ بیسویں صدی میں پہلی بار اس کی کچھ مثالیں قائم ہوسکی ہیں۔

جاپان کے لیڈر ہیروہٹو نے 1945ء میں امریکہ کے مقابلہ میں شکست کے بعد تشدد کا طریقہ مکمل طور پر چھوڑ دیا اور ساری توجہ صرف تعلیم پر لگا دی۔ آج جاپان پوری طرح اپنے

مقصد میں کامیاب ہو چکا ہے۔ مہاتما گاندھی نے 1919ء میں ہندستان کی آزادی کی تحریک کو عدم تشدد کی بنیاد پر چلانا شروع کیا۔ یہاں تک کہ 1947ء میں ہندستان آزاد ہو گیا۔ ساؤتھ افریقہ کے بلیک لیڈر نیلسن منڈیلا نے گاندھیائی طریقہ کو اپناتے ہوئے اپنے ملک کو سفید فام اقلیت کے غلبہ سے رہائی دلانے کی کوشش کی۔ ان کی کوشش بھی پر امن دائرہ میں چلتی ہوئی 1993ء میں سیاہ فام اکثریت کی آزادی تک پہنچ گئی۔

ماضی اور حال میں اس فرق کا سبب یہ ہے کہ قدیم زمانہ میں وہ موافق حالات پیدا نہیں ہوئے تھے، جو پر امن تدبیریں وہی طاقت پیدا کر دیں جو پہلے صرف تشدد کے اندر سمجھی جاتی تھی۔ جب کہ موجودہ زمانہ میں پیش آنے والی تبدیلیوں کے نتیجہ میں وہ حالات پوری طرح پیدا ہو گئے۔ چنانچہ لوگوں کے لیے ممکن ہو گیا کہ امن کی طاقتوں کو استعمال کرتے ہوئے بڑی بڑی کامیابیاں حاصل کرسکیں۔

یہ تبدیلیاں بنیادی طور پر دو ہیں۔ ایک یہ ہے کہ ''تلوار'' کے دور میں تشدد بہت محدود مفہوم رکھتا تھا۔ مگر اب جدید قسم کے ہتھیاروں نے تشدد کا دائرہ اتنا زیادہ وسیع کر دیا ہے کہ اب اگر تشدد کو استعمال کیا جائے تو اس کا نتیجہ صرف تباہی ہوگا نہ کہ کسی ایک یا دوسرے کی فتح۔

دوسری بات یہ ہے کہ جدید فکری انقلاب نے ''رائے عامہ'' اور ''سائنس'' جیسے پر امن ذرائع میں وہی طاقت مزید اضافہ کے ساتھ پیدا کر دی ہے جو پہلے تلوار اور نیزے میں سمجھی جاتی تھی۔ اس طرح اب تشدد کے ذریعہ مقصد حاصل کرنے کی بات صرف انھیں لوگوں کے ذہن میں آتی ہے جو دور جدید کی قوت امن سے نا آشنا ہوں۔

موجودہ زمانہ میں وہ موافق حالات پوری طرح پیدا ہو چکے ہیں جن کو استعمال کر کے کسی مقصد کو تشدد اور خوں ریزی کے بغیر حاصل کیا جا سکے۔ یہ حالات و اسباب اسلام کے حق میں مزید اضافہ کے ساتھ موجود ہیں۔ مگر مسلم علما اور رہنماؤں نے جدید علوم سے بے بہرہ ہونے کی

بنا پر نہ ان تبدیلیوں کو سمجھا اور نہ وہ مسلم عوام کو ان سے باخبر کر سکے۔

مسلمانوں کے رہنما تمام دنیا میں مسلمانوں کو ایک ہی سبق دے رہے ہیں اور وہ ٹکراؤ اور جہاد (بمعنی قتال) کا سبق ہے۔ یہ لوگ صرف تشدد کی طاقت کو جانتے ہیں اور مسلمانوں کو اسی کی ترغیب دینے میں مشغول ہیں۔ خواہ یہ ٹکراؤ اقبال کے الفاظ میں: ''لڑا دے ممولے کو شہباز سے'' کے ہم معنی کیوں نہ بن جائے۔

حدیث میں مومن کی بابت کہا گیا ہے کہ اس کو چاہیے کہ وہ اپنے زمانہ کو جاننے والا ہو (أَنْ يَكُونَ بَصِيرًا بِزَمَانِهِ) صحیح ابن حبان، حدیث نمبر 361۔ مگر آج کل کے مسلمانوں کو دیکھئے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسے بائیں چلو (keep left) کے اصول پر عمل کرنے والے لوگ دائیں چلو (keep right) کے اصول والے ملک میں داخل ہو گئے ہوں، اور سڑکوں پر غلط رخ سے گاڑیاں دوڑا کر خود بھی تباہ ہو رہے ہوں اور دوسروں کو بھی تباہی کا تحفہ دینے کا سبب بن رہے ہوں۔ حالی نے اسی کی بابت کہا تھا:

یاں نکلے ہیں سودے کو درم لے کے پرانے　　اور سکّہ رواں شہر میں مدت سے نیا ہے

اسلام کے ابتدائی دور میں تلوار کو انتہائی مجبورانہ طور پر اور بہت محدود دائرہ میں استعمال کیا گیا تھا۔ مگر بعد کے زمانہ کے لیے پیغمبر اسلامؐ نے پیشگی طور پر یہ خبر دے دی تھی کہ آئندہ اہل اسلام کو تلوار کی طاقت استعمال کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ امن کی طاقت ہی فتوحات کے لیے کافی ہو جائے گی۔

صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ قیامت قائم نہیں ہوگی، یہاں تک کہ تمہارے ستر ہزار افراد ایک شہر میں پہنچیں گے۔ وہ نہ کسی ہتھیار سے لڑیں گے اور نہ کوئی تیر ماریں گے، وہ صرف لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَاللهُ أَكْبَرُ کہیں گے اور قلعہ کی دیواریں گر پڑیں گی (صحیح مسلم، حدیث نمبر 2920)۔

موجودہ زمانہ میں یہ پیشین گوئی کامل طور پر پوری ہو چکی ہے۔ آج وہ تمام پر امن اسباب پوری طرح ظاہر ہو چکے ہیں جن کو استعمال کر کے اس طرح کسی مقصد کو حاصل کیا جاسکتا ہے کہ نہ کسی کا خون بہایا گیا ہو اور نہ کسی کے اوپر تشدد کیا گیا ہو — جاپان، ہندستان، ساؤتھ افریقہ اس کی واضح مثالیں ہیں۔

اسلامی مقصد کے لیے یہ پر امن ذرائع مزید اضافہ کے ساتھ کارآمد ہیں۔ کیونکہ اسلام کے پاس اسی کے ساتھ ایک اور تسخیری قوت موجود ہے جو کسی اور کے پاس نہیں، یہ آئیڈیالوجی ہے۔ اسلام اس اعتبار سے آئیڈیالوجیکل سپر پاور کی حیثیت رکھتا ہے۔

ایک جامعہ اسلامیہ کی ضرورت

موجودہ زمانہ انسانی تاریخ کا بالکل نیا زمانہ تھا۔ اس زمانہ میں انسانی تاریخ روایتی دور سے نکل کر سائنسی دور میں داخل ہوئی۔ یہ خود دور اول میں آنے والے اسلامی انقلاب کے نتائج میں سے ایک نتیجہ تھا۔ اور فیصلہ کی یہ بنیاد جو نئے زمانہ نے فراہم کی وہ عین ہمارے حق میں تھی۔ مگر دور جدید کے مسلم رہنما نہ اس انقلاب کو سمجھے اور نہ وہ اس کو استعمال کر سکے۔

یہ انقلابی دور جب آیا تو اس کے بعد تمام قوموں کے لیے نئے مسائل پیدا ہوئے۔ مگر دنیا کی ہر قوم نے جلد یا بدیر اس کے مقابلہ میں اپنا موقف متعین کر لیا۔ اس عموم میں صرف ایک استثنا تھا اور وہ مسلمانوں کا تھا۔ مسلمان دنیا کی واحد ملت ہیں جو بیسویں صدی کے آخر میں بھی جدید دور کے مقابلہ میں اپنے موقف کا واضح تعین کرنے میں ناکام رہے۔

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب نیا زمانہ آیا تو دوسری قومیں اس کے دھارے میں شامل ہو گئیں۔ اس بنا پر دوسری قوموں میں کثیر تعداد میں ایسے لوگ پیدا ہو گئے جو اپنے روایتی علوم میں مہارت کے ساتھ عصری معلومات اور عصری زبان سے بھی بخوبی واقفیت رکھتے تھے۔ اس کے برعکس ہمارے یہاں یہ صورت حال ہے کہ ایسے افراد صرف شاذ کے درجہ میں ہیں جو دونوں قسم

کے علوم میں دستگاہ رکھتے ہوں، اور الشاذ کالمعدوم (کمیاب چیز نہ ہونے کے برابر ہوتی ہے)۔

اس مسئلہ کے حل کی تدبیر موجودہ حالات میں صرف یہ ہے کہ ملت میں کثیر تعداد میں ایسے افراد پیدا کیے جائیں جو دونوں طرف کی گہری معلومات کے حامل ہوں۔ جو ایک طرف دین کی روح اور دین کے نظام سے پوری واقفیت رکھتے ہوں۔ اور دوسری طرف جدید افکار پر بھی ان کی گہری نظر ہو۔ ایسے ہی لوگ اس مجتہدانہ بصیرت کے حامل ہوں گے جو دور جدید میں ملت کی صحیح رہنمائی کے لیے ضروری ہے۔

موجودہ حالات میں اس کی قابل عمل صورت یہ ہے کہ اعلیٰ اہتمام کے ساتھ ایک ایسا مرکزی ادارہ قائم کیا جائے جہاں فارغ نوجوانوں کی تعلیم وتربیت کا انتظام ہو۔ اس میں ایک طرف مدارس دینیہ کے فارغین کو رکھ کر انھیں انگریزی اور دوسری عالمی زبانیں پڑھائی جائیں۔ انھیں جدید افکار کا منظم مطالعہ کرایا جائے۔ انھیں دور جدید کا عالم بنایا جائے۔

دوسری طرف اس ادارہ میں کالجوں اور یونیورسٹیوں میں تعلیم پائے ہوئے لوگوں کی منتخب تعداد کو لایا جائے۔ یہاں ان کو دینی ماحول میں رکھ کر انھیں عربی زبان اور دوسری اسلامی زبانیں پڑھائی جائیں۔ دینی علوم کی مختلف شاخوں کا انھیں براہ راست مطالعہ کرایا جائے۔

یہ کورس دو سال یا اس سے زیادہ کا ہوسکتا ہے۔ اس کا مقصد اصلاً دونوں قسم کے نوجوانوں میں دوطرفہ مطالعہ کی استعداد پیدا کرنا ہوگا۔ تاکہ ادارہ سے فراغت کے بعد وہ اپنے دہرا علمی سفر کو جاری رکھ سکیں۔ ایک طرف علما جدید موضوعات سے آشنا ہوں۔ دوسری طرف سیکولر اداروں میں پڑھے ہوئے لوگ دینی شعبوں میں معلومات اور واقفیت بہم پہنچائیں۔

ایک حدیث الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ صحیح البخاری، صحیح مسلم دونوں میں آئی ہے۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ علم کبھی نہیں مٹے گا، بلکہ علم کے حاملین دنیا سے چلے جائیں گے۔ اور دوسرے لوگ ان کی جگہ نہیں لیں گے۔ اس وقت بے علم افراد لوگوں کے رہنما بن جائیں گے۔ لوگ ان سے مسائل دریافت کریں گے۔ وہ اپنی بے خبری کی بنا پر غلط فتوے دیں گے۔ اس طرح خود بھی بھٹکیں گے اور دوسروں کو بھی بھٹکائیں گے (صحیح البخاری، حدیث نمبر 100؛ صحیح مسلم، حدیث نمبر 2673)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل کمی ہمیشہ لائق اہل علم کی ہوتی ہے۔ اہلیت رکھنے والے افراد معاملات کو سنوارتے ہیں، اور نااہل افراد معاملات کو بگاڑ دیتے ہیں۔

قرآن و حدیث میں ایک طرف علم دین سیکھنے پر زور دیا گیا ہے۔ دوسری طرف ایک حدیث میں ہے کہ مومن کو چاہیے کہ وہ زمانہ کی بصیرت رکھنے والا ہو (أَنْ يَكُونَ بَصِيرًا بِزَمَانِهِ) صحیح ابن حبان، حدیث نمبر 361۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ معاملات میں اسلامی رہنمائی دینے کے لیے بیک وقت دو قسم کے علم کی ضرورت ہے۔ ایک طرف قرآن و سنت پر گہری نظر، اور دوسری طرف پیش آمدہ حالات سے گہری واقفیت۔ موجودہ زمانہ میں جو المیہ پیش آیا ہے وہ یہ کہ ہمارے یہاں اہل علم کی تو کثرت ہے۔ مگر یہ وہ لوگ ہیں جن کا علم یک طرفہ ہے۔ انھوں نے یا تو دینی مدرسہ میں تعلیم حاصل کی ہے، یا صرف سیکولر علوم کو پڑھا ہے۔ موجودہ زمانہ میں جو مختلف مسائل پیدا ہوئے ہیں وہ دراصل اسی علمی وفکری کمی کا نتیجہ ہیں۔

موجودہ زمانہ میں یہ ہماری سخت ترین ضرورت ہے کہ ایسے صاحب علم افراد تیار کیے جائیں جو دونوں پہلوؤں کے بارے میں قابل اعتماد واقفیت رکھتے ہوں۔ تاکہ وہ قرآن کے الفاظ میں، استنباط کی ذمہ داری ادا کرسکیں (4:83)۔

مذکورہ ادارہ یا جامعہ اسلامیہ کے مقصد کے بارے میں یہی صحیح ترین لفظ ہے۔ اس کا مقصد اہل استنباط تیار کرنا ہے۔ یعنی ایسے افراد جو اپنی دوطرفہ معلومات کی بنا پر اجتہادی اوصاف کے حامل ہوں، وہ ملت کو مجتہدانہ رہنمائی دے سکیں۔ ملت اسلامی کے لیے نیا اور بہتر مستقبل پیدا کرنے کے سلسلہ میں آج کرنے کا اصل کام یہی ہے۔

مجتہدانہ عمل تاریخ میں

اجتہاد کے لفظی معنی ہیں، کسی کام میں اپنی پوری طاقت صرف کرنا۔ اجتہاد میں مبالغہ کا مفہوم ہے۔ لسان العرب میں ہے: بَذَلَ وُسْعَه، جدَّ فِيهِ وَبَالَغَ (لسان العرب، جلد 3، صفحہ 134)۔ یعنی، اپنی پوری طاقت لگا دی۔ کوشش کی اور اس میں آخری حد تک پہنچ گیا۔ انگریزی میں کہیں گے:

To struggle, to do one's best.

اجتہاد کا لفظ جب شرعی اصطلاح کے طور پر بولا جائے تو اس کا مطلب ہوتا ہے —— وہ ممکن کوشش جو ایک ایسے معاملہ میں شریعت کا حکم جاننے کے لیے صرف کی جائے جس کے بارے میں کتاب وسنت میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو (اسْتِفْرَاغُ الْوُسْعِ فِي مَعْرِفَةِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ فِي أَمْرٍ لَمْ يَرِدْ فِيهِ نَصٌّ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّة)۔

Ijtihad is to find Islamic answers to those questions which are not covered directly by Qur'an and Sunnah.

یہ اجتہاد اسلام کی تعلیمات میں کسی ریفارم کے لیے نہیں ہوتا بلکہ وہ صرف اسلام کی ازسرنو تشریح کے لیے ہوتا ہے۔ وہ اس لیے ہوتا ہے کہ اسلام کے ناقابل تغیر اصولوں کو زمانہ کے بدلتے ہوئے حالات پر دوبارہ منطبق کیا جائے:

It is to re-apply an unchanging principle of Islam to the changing situation of the time.

قرآن میں اس اجتہاد کی اصل خود قرآن وسنت میں موجود ہے۔ قرآن میں امن اور خوف کے معاملہ کا ذکر کرتے ہوئے یہ ہدایت دی گئی ہے کہ جب اس قسم کی کوئی غیر معمولی بات پہنچے تو تحقیق کے بغیر اس کو پھیلانے مت لگو۔ بلکہ اس کو رسول اور اصحاب امر کے پاس

لے آئو۔ تا کہ جولوگ استنباط کی صلاحیت رکھتے ہیں وہ اس کی حقیقت کو جانیں (لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ) اوراس کی صحیح شرعی حیثیت متعین کریں (4:83)۔

یہاں قرآن میں الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ کا لفظ آیا ہے۔ القرطبی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے: وَالِاسْتِنْبَاطُ فِي اللُّغَةِ الِاسْتِخْرَاجُ، وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى الِاجْتِهَادِ إِذَا عُدِمَ النص والإجماع (الجامع لاحکام القرآن، جلد 5، صفحہ 392)۔ یعنی، استنباط کے معنی استخراج کے ہیں۔ اوراس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی معاملہ میں جب نص اور اجماع موجود نہ ہوتو اجتہاد کیا جانا چاہیے۔

امام رازی نے اپنی تفسیر میں اس آیت کے ذیل میں لکھا ہے کہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب بھی کوئی نیا مسئلہ پیش آئے تو اس کی بابت نص کے بجائے استنباط کے ذریعہ شرعی حکم معلوم کرنا جائز ہے۔ اور یہ کہ اس قسم کا استنباط (یا اجتہاد) بھی ایک حجت شرعی کی حیثیت رکھتا ہے (الِاسْتِنْبَاطُ حُجَّةٌ) تفسیر الرازی، جلد 10، صفحہ 154۔

حدیث میں

حدیث کی کتابوں میں روایت آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب معاذ بن جبل کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجنے کا ارادہ کیا تو آپ نے ان سے پوچھا کہ جب تمہارے سامنے کوئی مسئلہ آئے گا تو تم اس کا فیصلہ کس طرح کرو گے۔ انھوں نے کہا کہ میں اللہ کی کتاب سے فیصلہ کروں گا۔ آپ نے فرمایا کہ اگر تم اللہ کی کتاب میں اس کا حکم نہ پاؤ تو پھر کیا کرو گے۔ انھوں نے کہا کہ پھر میں اللہ کے رسول کی سنت سے فیصلہ کروں گا۔ آپ نے فرمایا کہ اگر تم سنتِ رسول میں بھی اس کا حکم نہ پاؤ تو پھر کیا کرو گے۔ انھوں نے جواب دیا کہ پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور کوشش میں کوئی کمی نہیں کروں گا (أَجْتَهِدُ رَأْيِي، وَلَا آلُو)۔ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل کے سینہ پر ہاتھ مارا اور فرمایا: اس

اللہ کا شکر ہے جس نے رسول کے فرستادہ کو اس بات کی توفیق دی جس سے اللہ کا رسول راضی ہے (سنن ابوداؤد، حدیث نمبر 3592)۔

حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ دین میں اجتہاد کی اہمیت اتنی زیادہ ہے کہ اس کو ہر حال میں جاری رہنا چاہیے۔

صحیح البخاری (کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ) اور صحیح مسلم (کتاب الاقضیۃ) میں عمرو بن العاص سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب حاکم کسی معاملہ میں فیصلہ دے اور وہ اس کے لیے اجتہاد کرے اور اس کا فیصلہ درست ہو تو اس کے لیے دو اجر ہے۔ اور جب وہ فیصلہ دے اور وہ اجتہاد کرے، پھر وہ غلطی کر جائے تو اس کے لیے ایک اجر ہے (إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ) صحیح البخاری، حدیث نمبر 7352؛ صحیح مسلم، حدیث نمبر 1716۔

اس حدیث رسولؐ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد کی اہمیت دین میں بہت زیادہ ہے۔ حتی کہ بالفرض یہ اندیشہ ہو کہ اجتہاد کرنے والا کہیں غلطی نہ کر جائے تب بھی اجتہاد کا عمل جاری رہنا چاہیے۔ ضروری علم اور حسن نیت اگر موجود ہو تو اس کے بعد آدمی کو حق ہے کہ وہ اجتہاد کرے۔

مشہور صحابیِ رسول حضرت عبداللہ بن مسعود نے اس معاملہ میں دینی نقطۂ نظر کو نہایت کھلے لفظوں میں بیان کیا ہے۔ الحافظ السخاوی نے اپنی کتاب "المقاصد" میں ان کا قول اس طرح نقل کیا ہے:

"إِذَا سُئِلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَنْظُرْ فِي كِتَابِ اللّٰهِ، فَإِنْ لَمْ يَجِدْهُ فَفِي سُنَّةِ رَسُولِ اللّٰهِ، فَإِنْ لَمْ يَجِدْهُ فِيهَا فَلْيَنْظُرْ فِيمَا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ الْمُسْلِمُونَ، وَإِلَّا فَلْيَجْتَهِدْ" (المقاصد الحسنۃ للسخاوی، اثر نمبر 1288)۔ یعنی، جب تم میں سے کسی شخص سے

(شرعی معاملہ میں) سوال کیا جائے تو اس کو چاہیے کہ وہ خدا کی کتاب میں اسے دیکھے۔ پھر اگر وہ اس میں نہ پائے تو وہ اسے خدا کے رسول کی سنت میں دیکھے۔ اگر وہ اس کو وہاں بھی نہ پائے تو جس رائے پر مسلمان جمع ہو گئے ہوں اس میں اسے دیکھے۔ اور اگر وہ اس میں بھی اسے نہ پائے تو اس کے بعد اس کو چاہیے کہ وہ خود اجتہاد کرے۔

مسئلہ اجتہاد پر کتابیں

اجتہاد کے موضوع پر روایتی اور غیر روایتی، دونوں انداز میں کافی کتابیں لکھی جا چکی ہیں۔ اس موضوع کے روایتی مطالعہ کے لیے شاہ ولی اللہ دہلوی کی کتاب عِقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

اس کے علاوہ جو لوگ اس موضوع کا مطالعہ غیر روایتی انداز میں کرنا چاہتے ہیں وہ حسب ذیل کتابوں اور مقالات کا مطالعہ فرمائیں:

1۔ محمد اقبال: ری کانسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹ اِن اسلام۔

2۔ مجمع البحوث الاسلامیہ (قاہرہ) کے سیمینار 1962ء میں پیش کیے جانے والے مقالات۔

بعنوان: الاجتہاد فی شریعۃ الاسلام

3۔ کویت کی وزارۃ الاوقاف کے تحت ہونے والے سیمینار کی روداد

بعنوان: ندوۃ مستجدات الفکر الاسلامی

4۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ہونے والے سیمینار 1976ء کے مقالات کا مجموعہ

بعنوان: فکر اسلامی کی تشکیل جدید

5۔ شیخ محمد مصطفٰی المراغی کی کتاب : بحوث فی التشریع الاسلام

6۔ محمد بن علی الشوکانی کی کتاب : القول المفید فی الاجتہاد والتقلید

7۔جلال الدین السیوطی کی کتاب : الرد علی من اخلد الی الارض

زمانۂ رسالت میں اجتہاد

اجتہاد کا لفظ عام طور پر تقلید کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے۔مگر یہ صحیح نہیں۔اجتہاد دراصل جمود کا ضد ہے۔ایک صورت یہ ہے کہ لوگ ذہنی جمود کی حالت میں رہیں۔تخلیقی فکر ان کے اندر پایا نہ جاتا ہو۔اور دوسری صورت یہ ہے کہ لوگوں کا ذہن متحرک ہو۔وہ تخلیقی انداز سے مسائل پر سوچتے ہوں۔ذہنی جمود کی حالت میں اجتہاد کا عمل رک جاتا ہے۔اور ذہنی بیداری کی حالت میں اجتہاد کا عمل جاری رہتا ہے۔

اجتہاد کا عمل دور اول میں زمانۂ رسالتؐ ہی میں شروع ہو گیا تھا۔اور اس وقت سے آج تک وہ کسی توقف کے بغیر مسلسل جاری ہے۔اس عمل میں مختلف اوقات میں کمی بیشی تو ہوئی۔مگر خود اجتہاد کا عمل کبھی موقوف نہیں ہوا۔اس کی وجہ یہ ہے کہ اجتہاد زندگی کی ایک ناگزیر ضرورت ہے۔اگر کوئی اس کو روکنا چاہے تب بھی خود اپنے زور پر وہ لوگوں کے درمیان جاری ہو جائے گا۔

زمانۂ رسالت میں اجتہاد کی ایک مثال یہ ہے کہ غزوۂ احزاب کے بعد 5ھ میں آپؐ نے صحابہ کرام کی ایک جماعت بنو قریظہ کی طرف روانہ فرمائی۔یہ روانگی غالباً ظہر کی نماز کے بعد ہوئی تھی۔ان کو روانہ کرتے ہوئے آپ نے فرمایا کہ لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ (صحیح البخاری، حدیث نمبر 946)، لَا تُصَلُّوا صَلَاةَ الْعَصْرِ حَتَّى تَأْتُوا بَنِي قُرَيْظَةَ (مصنف عبدالرزاق، حدیث نمبر 252)۔ان دونوں روایتوں کا لفظی مطلب یہ ہے کہ تم لوگ عصر کی نماز صرف اس وقت پڑھنا جب کہ تم بنی قریظہ کے علاقہ میں پہنچ جاؤ۔

اس کے مطابق لوگ اپنے اونٹوں پر روانہ ہو گئے۔مگر ابھی وہ راستہ ہی میں تھے کہ سورج ڈوبنے کے قریب آ گیا۔اب ان میں اختلاف پیدا ہوا، کچھ لوگوں نے کہا کہ بنو قریظہ تک

پہنچتے پہنچتے عصر کی نماز کا وقت ختم ہو جائے گا، اس لیے ہم کو درمیان ہی میں نماز پڑھ لینا چاہیے۔ دوسرے گروہ نے کہا کہ نہیں، ہم اپنا سفر جاری رکھیں گے۔ کیوں کہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ عصر کی نماز تم لوگ بنو قریظہ کی بستی میں پہنچنے سے پہلے مت پڑھنا۔

چنانچہ کچھ لوگوں نے اپنی رائے کے مطابق درمیان میں عصر کی نماز ادا کرلی۔ اور کچھ لوگ چلتے رہے، یہاں تک کہ جب وہ بنو قریظہ کے علاقہ میں پہنچ گئے اس وقت انھوں نے عصر کی نماز پڑھی۔ اگرچہ وہاں پہنچ کر عصر کا وقت ختم ہو چکا تھا۔ اس کے بعد جب رسول اللہؐ کو اس کا علم ہوا تو آپ نے دونوں ہی کے عمل کی تصدیق فرمائی۔

علما نے اس واقعہ پر کافی بحث کی ہے۔ محقق علما کا کہنا ہے کہ جن لوگوں نے درمیان میں نماز پڑھی وہ اگرچہ بظاہر قول رسول کی خلاف ورزی تھی، مگر یہ ان کا اجتہاد تھا اور ان کا اجتہاد درست تھا۔ کیونکہ انھوں نے اس حقیقت کو جانا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ تھی کہ تیزی سے سفر کرکے جلد منزل پر پہنچو۔ آپ کا یہ مطلب نہیں تھا کہ نماز دیر کر کے پڑھو (اِنَّهُمْ فَهِمُوا أَنَّ الْمُرَادَ إِنَّمَا هُوَ تَعْجِيلُ السَّيْرِ إِلَى بَنِي قُرَيْظَةَ، لَا تَأْخِيرُ الصَّلَاةِ) البدایۃ والنہایۃ لابن کثیر، جلد 6، صفحہ 75۔

خلافتِ راشدہ کے دور میں

اب خلافتِ راشدہ کے زمانے میں اجتہاد کی مثال لیجیے۔ ایک روایت حدیث کی اکثر کتابوں میں کتاب الصوم کے تحت آئی ہے۔ آپ نے یہ بتاتے ہوئے کہ رمضان کے مہینہ کا شمار کس طرح کیا جائے، فرمایا: إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ، لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسُبُ (صحیح البخاری، حدیث نمبر 1913)۔ یعنی، ہم ایک اُمی امت ہیں۔ ہم نہ لکھتے ہیں اور نہ حساب کرتے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بیشتر نظام اسی اصول پر چلتا رہا۔ مثلاً بیت المال میں رقم آتی تو اس کے آمد وخرچ کا حساب کسی رجسٹر میں لکھا نہیں جاتا تھا، بلکہ سارا کام زبانی طور پر انجام پاتا تھا۔

خلیفہ دوم حضرت عمر فاروق کے زمانہ میں اسلامی حکومت میں کافی توسیع ہوئی۔ اس زمانہ کے متمدن علاقے (شام، مصر، عراق وغیرہ) اسلامی سلطنت میں شامل ہوئے۔ اب کام اتنا زیادہ بڑھ گیا کہ زبانی طور پر اس کا نظم کرنا ممکن نہ رہا۔ حضرت عمر نے دیکھا کہ ان ملکوں میں باقاعدہ دفتر اور رجسٹر ہوتے ہیں۔ اور سارے معاملات تحریری طور پر محفوظ کیے جاتے ہیں۔

حضرت عمر فاروق اگر حدیث کی بالکل لفظی پابندی کرتے تو توسیع سے پیدا شدہ سوالات کو نظر انداز کرتے اور سارے معاملات کو بدستور غیر تحریری حالت میں رہنے دیتے۔ مگر آپ نے تمام شہروں میں دفتر قائم کیے۔ اور زمین کا بندوبست، بیت المال کا حساب، وظائف کا نظام، مردم شماری کا ریکارڈ وغیرہ۔ ہر چیز کو تحریر اور رجسٹر کی صورت میں منظم کر دیا۔ یہاں تک کہ آپ نے مفتوحہ مما لک کے دفاتر کی زبان بھی نہیں بدلی۔ اسلام سے پہلے ایران کا دفتر فارسی زبان میں تھا۔ شام کا رومی زبان میں اور مصر کا قبطی زبان میں۔ حضرت عمر نے ہر جگہ اس کو اسی طرح باقی رکھا۔

یہ واضح طور پر اجتہاد کا معاملہ تھا۔ حضرت عمر فاروق اگر اجتہاد سے کام نہ لیتے تو مذکورہ حدیثِ رسول کی موجودگی میں وہ کبھی سرکاری کاموں میں کتابت اور رجسٹر کے نظام کو اختیار نہ کرتے۔

بعد کے زمانہ میں

خلافِ راشدہ کے بعد بھی برابر اجتہاد کا سلسلہ جاری رہا۔ انھیں میں سے ایک نمایاں مثال وہ ہے جو امام حسین بن علی کے بعد سامنے آئی۔ امام حسین نے 61ھ میں بنوامیہ کے حکمراں یزید بن معاویہ کے خلاف خروج کیا۔ ان کی بابت مؤرخین یہ الفاظ لکھتے ہیں: رَفَضَ مُبَایَعَةَ یَزِیدَ وَدَعَا إِلَی تَبْدِیلِ الحُکْمِ الاِسْتِبْدَادِيّ الفَرْدِيّ۔ یعنی، انھوں نے یزید کی بیعت کرنے سے انکار کیا اور اس کی شخصی اور استبدادی حکومت کو ختم کرنے کی تحریک چلائی

۔جیسا کہ معلوم ہے، کربلا کے میدان میں امام حسین کے قافلہ اور یزید کی فوج کے درمیان مسلّح ٹکراؤ ہوا۔ اس میں امام حسین اوران کے بیشتر ساتھی شہید ہو گئے۔ مزید یہ کہ حکمرانوں کے مظالم پہلے سے کئی گنا زیادہ بڑھ گئے۔

اپنے ظاہر کے اعتبار سے امام حسین کا یہ اقدام ایک اچھے مقصد کے لیے تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ ظالمانہ نظام حکومت ختم ہو اور اس کی جگہ اسلام کا عادلانہ نظام حکومت قائم ہو جائے۔ مگر باعتبار نتیجہ وہ الٹا (counter-productive) ثابت ہوا۔

اس طرح کے تجربات کے بعد فقہ میں ایک مستقل اصول بنایا گیا جس کو تَرْكُ المَصْلَحَةِ لِمَفْسَدَةٍ أَرْجَحَ مِنْهَا کہا جاتا ہے۔ یعنی، ایک درست کام بھی اس وقت نہ کرنا جب کہ اس کا نتیجہ برعکس صورت میں نکلنے والا ہو۔ اس اصول کے تحت علما نے اس پر اتفاق کرلیا کہ قائم شدہ حکومت کے خلاف ہرگز خروج (بغاوت) نہ کیا جائے۔

ابن کثیر (م 774ھ) نے اس مسئلہ پر مفصل بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امام اگر فاسق ہو تو محض فسق کی بنا پر اس کو معزول نہیں کیا جائے گا۔ اور اس کے خلاف بغاوت کرنا جائز نہیں ہو گا۔ کیوں کہ اس کے نتیجہ میں فتنے بھڑکتے ہیں (وَالْإِمَامُ إِذَا فَسَقَ لَا يُعْزَلُ بِمُجَرَّدِ ذَلِكَ، وَلَا يَجُوزُ الْخُرُوجُ عَلَيْهِ؛ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ إِثَارَةِ الْفِتْنَةِ) البدایۃ والنہایۃ لابن کثیر، جلد 8، صفحہ 224-223۔

النووی (م 676ھ) نے صحیح مسلم (کتاب الفتن) کی شرح میں اس موضوع پر تفصیلی کلام کیا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ مسلم حکمراں اگر منکرات کا ارتکاب کرے تو اس کو صرف قولی نصیحت کی جاسکتی ہے۔ اور جہاں تک حکمراں سے بغاوت اور جنگ کا تعلق ہے تو وہ اجماع مسلمین کے تحت حرام ہے، خواہ وہ فاسق ہوں، خواہ وہ ظالم ہوں (وَأَمَّا الْخُرُوجُ عَلَيْهِمْ وَقِتَالُهُمْ فَحَرَامٌ بِإِجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ وَإِنْ كَانُوا فَسَقَةً ظَالِمِينَ) شرح النووی علی مسلم، جلد 12، صفحہ 229۔

اس قسم کا فیصلہ واضح طور پر ایک اجتہاد کا واقعہ ہے۔ اسی اجتہاد پر عمل کرنے کی وجہ سے علما امت نے ساری تاریخ میں دوبارہ کبھی مسلم حکمرانوں کے خلاف خروج نہیں کیا۔ حکمراں کی غلط روش پر انھوں نے قولی نصیحت تو کی، مگر کبھی ان کے خلاف عملی بغاوت منظم نہیں کی۔

عصر حاضر میں اجتہاد

اب ہم ماضی سے گزر کر عصر حاضر میں آتے ہیں جو اپنی واضح صورت میں اٹھارویں صدی عیسوی میں شروع ہوا۔ یہ نیا زمانہ اپنی غیر معمولی تبدیلیوں کی بنا پر مزید اضافہ کے ساتھ اجتہاد کا طالب تھا۔ چنانچہ علما نے بار بار اجتہاد کیا۔ اگرچہ دور حاضر میں علما کا اجتہاد اتنا موثر نہ ہو سکا جتنا کہ وہ دور حاضر سے پہلے تقریباً ہزار سال تک مفید اور موثر ثابت ہوا تھا۔ اس نئے دور کا اجتہاد کبھی تو اجتہادی خطا ثابت ہوا۔ اور کبھی ایسا ہوا کہ وہ اختلاف ونزاع کا شکار ہو گیا۔ اور عملاً امت کے اندر قبول عام حاصل نہ کر سکا۔ اس سلسلہ میں ہم یہاں چند مثالیں نقل کریں گے۔

اٹھارویں صدی کے آخر تک یہ بات واضح ہو چکی تھی کہ مسلمان ساری دنیا میں مغربی قوموں کے مقابلہ میں مغلوب ہو چکے ہیں۔ 1770ء میں جنگِ چشمی (Battle of Cesme) میں عثمانی ترکوں کے طاقت ور بحری بیڑے کی تباہی اور پھر 1799ء میں سلطان ٹیپو کی شہادت نے آخری طور پر اس مغلوبیت کو ثابت شدہ بنا دیا۔

اب سوال یہ تھا کہ کیا کیا جائے۔ اس وقت ساری دنیا کے مسلم ذہن صرف ایک بات سوچ سکے۔ اور وہ یہ تھی کہ مغربی قوموں کے خلاف مسلّح جنگ۔ ہندستان اس وقت مغربی قوموں کی طاقت کا سب سے بڑا مرکز تھا۔ چنانچہ 1806ء میں شاہ عبدالعزیز دہلوی نے یہ فتویٰ دیا کہ ہندستان دارالحرب ہو چکا ہے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ مسلمان مغربی قوموں سے

جنگ کر کے ان کا زور توڑیں اور انھیں مسلم دنیا سے نکلنے پر مجبور کر دیں۔ اس وقت یہ خیال تھا کہ ہندستان میں اگر مغربی استعمار کا خاتمہ ہو تو پوری مسلم دنیا سے اس کا خاتمہ ہو جائے گا۔

اس کے بعد ہندستان کے انگریز حکمرانوں سے خونین جنگ شروع ہوئی۔ یہ جنگ مختلف صورتوں میں تقریباً سو سال تک جاری رہی۔ 1831ء میں سید احمد بریلوی ؒ کی جنگ اور 1857ء میں علما دیوبند کی جنگ، اور اس طرح کی دوسری لڑائیاں اس کی مثال ہیں۔ انگریزوں سے براہ راست مسلّح ٹکراؤ جب ناکام ہو گیا تو علما نے بیرونی ملکوں (افغانستان، ترکی وغیرہ) کی مدد سے اس کو جاری رکھا جس کو ریشمی رومال کی تحریک کہا جاتا ہے۔ مگر وہ بھی مکمل طور پر ناکام رہا۔

مگر جیسا کہ معلوم ہے، اس سو سالہ جنگ سے کسی قسم کا کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوا۔ بلکہ مسلمانوں کی تباہی میں مزید بہت زیادہ اضافہ ہو گیا۔ آخر کار 1920ء کے لگ بھگ زمانہ میں مہاتما گاندھی ظاہر ہوئے۔ انھوں نے متشددانہ جدوجہد (violent struggle) کے بجائے پرامن جدوجہد (peaceful struggle) کا نعرہ دیا۔ یہ نعرہ بیشتر علما کی سمجھ میں آ گیا۔ مثلاً مولانا محمود حسن دیوبندیؒ، مولانا حسین احمد مدنی، مولانا ابوالکلام آزادؒ، وغیرہ۔ علما ہند کی 99 فیصد تعداد نے اس کو قبول کر لیا۔

یہ گویا سابق اجتہاد سے رجوع کر کے دوسرے اجتہاد کی طرف آنا تھا۔ یہ متشددانہ جہاد کو چھوڑ کر پرامن جہاد کے اصول کو اختیار کرنا تھا۔ تجربہ سے ثابت ہوا کہ پہلی رائے مجتہدانہ خطا تھی اور دوسری رائے مجتہدانہ صواب۔

جدید مسائل

جدید اجتہاد طلب مسائل میں سے ایک مسئلہ قومیت (nationality) کا ہے۔ چند

سو سال پہلے تک مسلمان ایک عالمی برادری کی حیثیت رکھتے تھے۔ ساری دنیا عملاً ان کا وطن بنی ہوئی تھی۔ اسی کے ساتھ اس وقت تک جدید تصور قومیت کا بھی ظہور نہیں ہوا تھا۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر یہ سمجھا جاتا رہا کہ مسلمان نہ عربی ہے اور نہ ایرانی ، وہ نہ ہندی ہے اور نہ ترکستانی۔ تمام دنیا اس کا وطن ہے، اور تمام مسلمان ایک ہی عالمی قومیت کے حامل ہیں۔ مسلمان ایک بین الاقوامی برادری سے تعلق رکھتے ہیں۔

انیسویں صدی میں جب مسلمانوں کی سیاسی طاقت کا شیرازہ بکھرا، اور فاطمی سلطنت، عثمانی سلطنت اور مغل سلطنت ٹوٹ کر ٹکڑے ٹکڑے ہوگئی تو مسلمانوں کے درمیان احیاءِ نو کی تحریکیں اٹھیں۔ یہ تحریکیں زیادہ تر ردعمل کی نفسیات کے تحت ابھریں۔ چنانچہ انھوں نے دوبارہ وہی رخ اختیار کرلیا جو فکری طور پر صدیوں سے چلا آرہا تھا۔ سید جمال الدین افغانی کی اتحاد اسلامی (پان اسلام ازم) اور مولانا محمد علی اور مولانا ابوالکلام آزاد کی خلافت تحریک اس کی مثالیں ہیں۔ ان تحریکوں نے مسلمانوں کو ایک بین الاقوامی شہری کی حیثیت سے دیکھا اور اسی اعتبار سے دوبارہ عالمی نقشہ پر ان کو جگہ دلانے کی کوشش کی۔

تاہم یہاں بھی ہم کو کچھ ایسے نام ملتے ہیں جنھوں نے مجتہدانہ فکر کا ثبوت دیا۔ ان میں مولانا سید حسین احمد مدنی کا نام خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ آزادیِ ہند (1947ء) سے پہلے انھوں نے اعلان کیا کہ موجودہ زمانہ میں قومیں اوطان سے بنتی ہیں۔ اس لیے ہندستان کا مسلمان وطنی اعتبار سے ہندوستانی ہے۔ ایران کا مسلمان ایرانی اور افغانستان کا مسلمان افغانستانی۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، مکتوبات شیخ الاسلام، حصہ سوم)

اس معاملہ میں مولانا حسین احمد مدنی کی کافی مخالفت کی گئی۔ مخالفین میں علامہ اقبال، مولانا سیّد ابوالاعلیٰ مودودی اور دوسرے کئی لوگوں کے نام ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ اس معاملہ میں مولانا حسین احمد مدنی نے مجتہدانہ بصیرت کا ثبوت دیا اور ان کے مخالفین صرف مقلدانہ فکر

پر قائم رہے۔مولانا مدنی کا اجتہاد بلاشبہ ایک صحیح اجتہاد تھا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ موجودہ زمانہ میں قومیت کا تعلق وطن سے ہوگیا ہے:

> The nationality of a man is now determined by his homeland and not by his religion.

حالات کے تقاضے کے تحت عملاً تمام دنیا کے مسلمان اس کو قبول کر چکے ہیں۔ مثلاً ہندستان اور دوسرے ملکوں کے مسلمان اپنے پاسپورٹ میں نیشنلٹی کے خانہ میں اپنے آپ کو انڈین یا امریکن وغیرہ لکھتے ہیں، وہ اس میں مسلم نہیں لکھتے۔ اسی طرح پاکستان میں پاکستانی اور ایران میں ایرانی لکھا جاتا ہے۔ اب مزید ضرورت صرف یہ ہے کہ جس چیز کو عملی طور پر تمام مسلمان اختیار کر چکے ہیں، اس کو وہ فکری طور پر بھی پوری طرح اختیار کرلیں۔ تاکہ فکر اور عمل میں تضاد باقی نہ رہے۔

اس طرح کے معاملات میں اسلام کا مسلک یہی ہے کہ انٹرنیشنل رواج کو اختیار کر لیا جائے۔ غیر ضروری طور پر اس کو عقیدہ کا مسئلہ بنا کر لوگوں کو غیر فطری مشکلات میں مبتلا نہ کیا جائے۔

سیکولرزم کا مسئلہ

اسی طرح ایک اور معاملہ سیکولرزم کا ہے۔ موجودہ زمانہ میں مشترک سماج کے لیے سیکولرزم کو حکومت کا سب سے بہتر فارم تسلیم کیا جاتا ہے۔ دنیا کے بیشتر ملکوں کا نظام اسی کے مطابق چلایا جارہا ہے۔ موجودہ زمانہ میں کچھ ایسے مسلمان اٹھے جنھوں نے سیکولرزم کی سخت مخالفت کی اور اس کو ایک اینٹی اسلام نظریہ بتایا۔ مثلاً سید ابوالاعلیٰ مودودی، وغیرہ۔ مگر یہ صرف ایک انتہا پسندانہ ردعمل تھا۔ اس کو کوئی سوچا سمجھا مثبت ردعمل نہیں کہا جاسکتا۔

اس معاملہ میں زیادہ صحیح رائے کچھ دوسرے لوگوں نے پیش کی۔ مثلاً مولانا سعید احمد اکبر آبادی (1908-1985ء) وغیرہ۔ اس سلسلہ میں مولانا اکبر آبادی کا ایک مضمون تین

قسطوں میں ماہنامہ برہان، دہلی کے شمارہ مئی، جون، جولائی 1962ء میں چھپا تھا۔ اس میں انھوں نے لکھا تھا کہ موجودہ ہندستان کے لیے سب سے بہتر نظام وہی مشترک نظام ہے جس کو سیکولر نظام کہا جاتا ہے۔ انھوں نے لکھا تھا کہ:

حکومت کی ایک قسم سیکولر ہے۔ اور سیکولر کی تعریف — یہ ہے کہ تمام مذاہب آزاد ہوں گے اور ریاست کے ہر شخص کو یکساں شہری حقوق حاصل ہوں گے (صفحہ 323)۔

انھوں نے لکھا تھا کہ ہندستان کے موجودہ حالات کے اعتبار سے یہاں کے لیے سب سے زیادہ بہتر اور قابل عمل نظام صرف سیکولر نظام ہے۔ انھوں نے لکھا تھا کہ یہی ملکی حالات کا تقاضا ہے۔ مزید یہ کہ اسلام میں اور سیکولر نظام میں کوئی تضاد نہیں ہے۔

یہ ایک مجتہدانہ رائے ہے اور وہ ایک صحیح اجتہاد ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ سیکولرزم بجائے خود کوئی آئیڈیل نظام حکومت ہے۔ اس کی اصل اہمیت یہ ہے کہ مشترک سماج میں صرف وہی قابل عمل ہے۔ اس کی اہمیت عملی اعتبار سے ہے، نہ کہ خالص نظریاتی اعتبار سے۔ اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ — ذاتی معاملہ میں آئیڈیلسٹ بنو، اور اجتماعی معاملات میں پریکٹیکل۔

اس کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدنی دور میں ملتی ہے۔ مدنی دور کے دو بڑے حصے ہیں۔ پہلا دور، جب کہ مدینہ میں تین قسم کے گروہ موجود تھے — مسلمان، یہود اور مشرکین۔ دوسرے دور میں یہ فرق ختم ہو گیا اور مدینہ کے تمام باشندے اسلام میں داخل ہو گئے۔

حدیث اور سیرت کی کتابوں میں جب ہم مدینہ کے دور اول کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چارٹر جاری فرمایا تھا جس کو عام طور پر صحیفہ مدینہ کہا جاتا ہے۔ یہ اس پہلے دور کی ریاست کا گویا دستور تھا۔ اس

میں آپ نے مقرر فرمایا تھا کہ ہر گروہ کے مذہب یا قبائلی روایات کے مطابق ان کا جو دین ہے، وہ اس پر عمل کرنے کے لیے آزاد ہوں گے۔ کسی گروہ کے مذہب یا ان کی روایات میں ریاستی مداخلت نہیں کی جائے گی (سیرت ابن ہشام، جلد 1، صفحہ 503)۔

یہی ریاستی عدم مداخلت سیکولرزم کی اصل روح ہے۔ سیکولرزم کے کچھ پرجوش شارح اس کی جو کلی تشریح کرتے ہیں وہ ایک نظریاتی انتہا پسندی ہے، اور اس قسم کی انتہا پسندی ہر فکری نظام میں پائی جاتی ہے۔ اس سے قطع نظر، عملی سیکولرزم صرف اس کا نام ہے کہ حکومت کا تعلق مشترک مادی امور سے ہو، اور مذہبی معاملات میں وہ عدم مداخلت (non-interference) کی پالیسی پر کاربند رہے۔ کسی مشترک سماج میں یہی واحد قابل عمل طریقہ ہے، اور متعلقہ حالات میں یہی اسلام کا تقاضا بھی ہے۔

جہاد کا مسئلہ

موجودہ زمانہ میں ایک نہایت اہم مسئلہ جہاد کی تعبیر کا ہے۔ جہاد کو عام طور پر جنگ کے ہم معنی سمجھا جاتا ہے مگر یہ صحیح نہیں۔ جہاد کے معنی وہی ہیں جس کو ہم اپنی زبان میں جدوجہد (struggle) کہتے ہیں۔ قرآن میں یہ لفظ ہر جگہ دینی جدوجہد یا دعوتی جدوجہد کے معنی میں ہے۔ جنگ کے لیے قرآن میں جو لفظ استعمال کیا گیا ہے وہ قتال ہے، نہ کہ جہاد۔

جہاد جب سادہ طور پر دینی کوشش یا دینی جدوجہد کے معنی میں ہو تو حالات کے اعتبار سے اس کا انطباق صرف ایک نہیں رہے گا، بلکہ فطری طور پر متعدد ہو جائے گا۔ مثلاً حدیث میں اپنے نفس سے لڑ کر اسے زیر کرنے کو جہاد کہا گیا ہے (الْمُجَاهِدُ مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ فِي طَاعَةِ اللّٰهِ) مسند احمد، حدیث نمبر 23958۔ اس سے معلوم ہوا کہ جہاد کا ایک پہلو نفسیاتی جہاد ہے۔

قرآن میں دعوت اسلامی کی فکری توسیع کی کوششوں کو جہاد کہا گیا ہے: وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَاداً كَبِيراً (25:52)۔ یعنی، اور اس (قرآن) کے ذریعہ سے ان کے ساتھ بڑا جہاد

کرو۔ اس سے معلوم ہوا کہ دعوتی جہاد بھی جہاد ہے، بلکہ قرآن کے الفاظ میں، وہ جہاد کبیر ہے۔ وغیرہ۔

موجودہ زمانہ میں کچھ مسلم اہل فکر اٹھے جنھوں نے دور جدید کے لحاظ سے جہاد کی تعبیر پیش کی۔ مثلاً 1857ء کے بعد سرسید احمد خاں نے ہندستان کے مسلمانوں سے یہ کہا کہ تم لوگ تعلیمی جدوجہد کرو یہی اس وقت کرنے کا سب سے بڑا کام ہے۔ اگر تم تعلیم یافتہ ہو گئے تو تمہارے تمام دینی اور دنیوی مسائل اپنے آپ حل ہو جائیں گے۔

اسی طرح 1912ء میں علامہ سید رشید رضا (صاحب المنار) دیوبند آئے۔ اس وقت ہندستان کے علما انگریزوں کے خلاف سیاسی جہاد میں مشغول تھے۔ سید رشید رضا نے کہا کہ اس وقت کرنے کا اصل کام سیاسی جہاد نہیں ہے بلکہ دعوتی جہاد ہے۔ آپ لوگ اسلام کے پرامن دعوتی مشن کو لے کر اٹھیے۔ اس طرح آپ زیادہ بہتر طور پر اس مقصد کو حاصل کر لیں گے جس کو آپ مسلّح جہاد کے ذریعہ حاصل کرنا چاہتے ہیں۔

سرسید احمد خاں اور سید رشید رضا کی یہ رائیں مجتہدانہ رائیں تھیں۔ اور بعد کے نتائج بتاتے ہیں کہ وہ بلاشبہ صحیح اجتہاد تھا۔ اگرچہ اس اجتہاد کو اس وقت قبول عام نہ مل سکا اور امت زیادہ بڑے پیمانہ پر اس راہ پر نہ چل سکی۔ اگر اس اجتہاد کو اس وقت قبول عام حاصل ہو جاتا تو یقینی طور پر آج مسلمانوں کی تاریخ اس سے مختلف ہوتی جس کو آج ہم اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں۔

سرسید فارمولا اور رشید رضا فارمولا کو اگر الفاظ بدل کر کہا جائے تو وہ یہ تھا کہ — سیاسی مسائل کو نظر انداز کرو اور تعلیمی اور دعوتی مواقع کو استعمال کرو:

Ignore the political problems. And avail the opportunities available in the fields of education and Da'wah.

میں سمجھتا ہوں کہ وقت کے لحاظ سے یہ ایک صحیح اجتہاد تھا۔ اس میں مومنانہ بصیرت کی

وہ روح پوری طرح شامل تھی جس کے لیے حدیث میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ: أَنْ یَكُونَ بَصِیرًا بِزَمَانِهِ (صحیح ابن حبان، حدیث نمبر 361) ۔یعنی، مومن کو چاہیے کہ وہ زمانہ کو جاننے والا ہو۔

بینک کا مسئلہ

موجودہ زمانہ میں ایک اہم مسئلہ بینک کے سود کا ہے جو جدید اقتصادیات کی بنیاد بن گیا ہے۔ یہ ایک نزاعی مسئلہ ہے۔ زیادہ تر علما اس کو حرام قرار دیتے ہیں۔ تاہم کچھ علما کی رائے اس معاملہ میں مختلف ہے۔

رابطۃ العالم الاسلامی کے تحت نکلنے والے اخبار العالم الاسلامی (مکہ، سعودی عرب) کے شمارہ 24 ذوالعقدہ۔ 2 ذوالحجہ 1415ھ، 24 اپریل ۔ یکم مئی 1995ء میں اس کے انگریزی صفحہ پر ایک خبر چھپی ہے۔ یہ خبر کسی بھی تبدیلی کے بغیر جوں کی توں نیچے درج کی جارہی ہے۔

Tantawi Okays Banks Profits and Interests

In an unprecedented Fatwa with which most of Islamic Ummah's Imams and legislators differ, Dr. Muhammad Sayed Tantawi, the Mufti of Egypt, has said there is nothing wrong with the bank's specification of profit rate. He has even gone beyond that to emphasise that the banks which set the rate of its profits are much closer to Islam. In a wide meeting held the night before last at the Egyptian embassy in Abu Dhabi, Dr. Tantawi said, if a bank, for reasons out of its hands, has made a loss then, it has to prove that before courts, then every depositor would bear a portion of the loss, commensurate with the volume of his deposited capital. It is, however, worthwhile mentioning here that, due to this opinion, a

heated argument had earlier sparked off between the Mufti and the Islamic bodies in Egypt, foremost among these was the Al-Azhar institution. However, it was the first time ever that Dr. Tantawi transfers the sphere of the argument outside the Egyptian boundaries. He, at his own risk, has confirmed that the specification of the interest rate as to bank deposits is not a speculation. He considered deposition as an absolute mandate in which the depositor delegates the bank to invest his money. "Therefore, we should take the matter with ease and flexibility, but within the limits specified by the Lord" Dr. Tantawi asserted. Even, in regard to bank loans, Dr. Tantawi went on to say that if the loan was needed for a justifiable reason such as the medical treatment or the embarkment of an investment project, then, it would be Halal" i.e. permissible, provided that it will be void of deceit or exploitation. Likewise, Dr. Tantawi has justified interests on loans saying that banks neither lend nor borrow, but they rather play the role of a mediator between the clients (the borrowers) and depositors (the real lenders and banks as such, receive the latter category's moneys in order to invest them on their behalf. Hence, when the bank extends some moneys to an entrepreneur who intends to invest these moneys in someway, it then has the right to take some profit, out of the transaction. (*The Muslim World*, Makkah, April 24-May 1, 1995)

اس خبر میں بتایا گیا ہے کہ مصر کے مفتی دکتور محمد سید طنطاوی نے ابوظبی کے مصر سفارت

خانہ میں ہونے والی ایک بڑی میٹنگ میں اپنا یہ فتویٰ پیش کیا کہ بینک انٹرسٹ میں کوئی برائی نہیں ہے اور وہ اسلام سے بہت قریب ہے۔ انہوں نے کہا کہ بینک کا قرض اگر کسی معقول ضرورت کے لیے لیا جارہا ہے تو وہ حلال ہے۔ بینک کے لیے اس قسم کے قرضوں پر انٹرسٹ لینے کو بھی انھوں نے جائز بتایا۔

یہ ایک بے حد نزاعی مسئلہ ہے۔ راقم الحروف اس معاملہ میں کوئی حتمی رائے نہیں دے سکتا۔ موجودہ زمانہ صنعتی زمانہ ہے۔ اور جدید صنعت صرف بینک ہی کی بنیاد پر چل سکتی ہے۔ ابھی تک اس کا کوئی حقیقی بدل سامنے نہیں آسکا۔

یہ بنیادی سبب ہے جس کی وجہ سے مسلمان موجودہ زمانہ کی صنعتوں میں بہت زیادہ پیچھے ہو گئے ہیں۔ صنعتی پچھڑے پن کا نتیجہ دوسرے اکثر میدانوں میں ان کا دنیا سے پیچھے ہو جانا ہے۔ مثال کے طور پر صحافت — موجودہ زمانہ میں صحافت کو ایک نہایت طاقتور ادارہ سمجھا جاتا ہے۔ مگر مسلمانوں کا اس میں کوئی حصہ نہیں۔ اور اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی کوئی صنعت نہیں۔ صحافت کو صنعت ہی سے غذا ملتی ہے۔ جس قوم میں صنعت نہ ہو اس کی صحافت بھی نہیں ہو سکتی۔ اس معاملہ میں مسلمان اپنی اسی کمی کا شکار ہو رہے ہیں۔

یہ معاملہ ایک اجتہاد طلب معاملہ ہے۔ تاہم کسی شخص کا انفرادی اجتہاد اس معاملہ میں کافی نہیں ہے۔ اجماعی نہیں تو کم از کم قابل لحاظ تعداد کے علما کو اس معاملہ میں اپنی مشترک اجتہادی رائے پیش کرنا چاہیے۔ یہ مسئلہ اتنا سنگین ہے کہ کہ راقم الحروف کا خیال ہے کہ اگر مسلم ملکوں کے پاس پٹرول کی قدرتی دولت نہ ہوتی تو اب تک وہ دور جدید کے اقتصادی ہریجن بن چکے ہوتے۔

اجتہاد جاری ہے

کچھ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اجتہاد (اجتہاد مطلق) کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ چوتھی صدی ہجری کے بعد اب کسی کو اجتہاد کرنے کی اجازت نہیں۔ مگر یہ کوئی تحقیقی بات نہیں۔ محقق علما نے کبھی اس کی تائید نہیں کی۔

دور اول سے لے کر اب تک کثیر تعداد میں ایسے علما پیدا ہوئے جنھوں نے کھلے طور پر اس کا اعلان کیا کہ اجہاد کا عمل ایک مستقل عمل ہے اور وہ امت میں ہمیشہ جاری رہے گا۔ مثلاً ابن تیمیہ، السیوطی، ابن خلدون، عزالدین ابن عبدالسلام، الشاطبی، الشوکانی، المراغی، ہندستان میں مولانا اشرف علی تھانوی، وغیرہ۔ بحرالعلوم عبدالعلی حنفی نے لکھا ہے کہ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ اجتہاد مطلق صرف ائمہ اربعہ تک تھا، اب وہ ختم ہو گیا (اِخْتَتَمَ بِالأَئِمَّةِ الأَرْبَعَةِ)۔ مگر یہ سب محض بے عقلی کی باتیں ہیں جس پر وہ کوئی دلیل نہیں دے سکے ہیں۔

وَهَذَا كُلُّهُ هَوَسٌ مِنْ هَوَسَاتِهِمْ لَمْ يَأْتُوا بِدَلِيلٍ وَلَا يُعْبَأُ بِكَلَامِهِمْ (فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، جلد 2، صفحہ 431)۔

عجیب بات ہے کہ دور عباسی کے جن علما کے نام پر کچھ لوگ اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، انھوں نے خود کبھی صراحتاً یا کنایتہ ایسی بات نہیں کہی۔ بلا تشبیہ میں کہوں گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہم نبی آخر الزماں مانتے ہیں۔ کیوں کہ آپ نے خود اپنی زبان سے یہ اعلان فرمایا کہ میں آخری نبی ہوں۔ اس سلسلے میں آپ نے صراحتاً یہ اعلان فرمائے ہیں: لَا نَبِيَّ بَعْدِي (صحیح البخاری، حدیث نمبر 3455)۔ یعنی، میرے بعد کوئی نبی نہیں ہے۔ اور یہ کہ خُتِمَ بِيَ النَّبِيُّونَ (صحیح مسلم، حدیث نمبر 523)۔ یعنی، میرے بعد نبیوں کی آمد کا خاتمہ کر دیا گیا ہے۔ مگر فقہا اربعہ یا اس دور کے کسی بھی بڑے فقیہ نے اجتہاد کے حوالے سے کبھی ایسی بات نہ کہی اور نہ لکھی۔

اس کے برعکس، انھوں نے کھلے طور پر اعلان کیا کہ ہماری رائے کوئی مطلق یا مقدس رائے نہیں ہے۔ تم ہماری کسی رائے کو محض ہمارے کہنے سے مت لے لو۔ بلکہ اس کو قرآن وسنت کی روشنی میں دیکھو۔ کیوں کہ شریعت میں اصل معیار قرآن و حدیث ہے، نہ کہ کسی فقیہ کی رائے۔ ہماری بات قرآن و حدیث کے مطابق نظر آئے تو قبول کرو۔ ورنہ اسے نظر انداز کردو۔ یہاں چند اکابر فقہا کے اقوال اس سلسلہ میں نقل کیے جاتے ہیں:

الامام مالک:

مَا مِنَّا إِلَّا مَنْ يُخْطِئُ وَيُرَدُّ عَلَيْهِ إِلَّا الْمَعْصُومَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (الامام مالک) ہم میں سے ہر شخص غلطی کرتا ہے اور ہم میں سے ہر شخص کی کوئی بات قابل رد ہوسکتی ہے۔ سوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جو کہ معصوم ہیں۔

الامام الشافعی:

إِذَا صَحَّ الحَدِيثُ فَهُوَ مَذْهَبِي (الانصاف فی بیان سبب الاختلاف، شاہ ولی اللہ دہلوی، صفحہ 104)۔ جب صحیح حدیث ثابت ہوجائے تو وہی میرا مسلک ہے۔

وَاضرِبُوا بِقَولِي عُرْضَ الحَائِطِ (مرآۃ الزمان فی تواریخ الاعیان، جلد 13، صفحہ 415)۔ حدیث کے بعد میرے قول کو دیوار پر ماردو۔

لَا حُجَّةَ فِي قَوْلِ أَحَدٍ دُونَ رَسُولِ اللّٰهِ صلی اللّٰہ علیہ وسلم (مختصر المزنی، مقدمہ، صفحہ 285-284)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی کا قول حجت نہیں۔

الامام ابوحنیفہ:

لَا يَنْبَغِي لِمَنْ لَمْ يَعْرِفْ دَلِيلِي أَنْ يُفْتِيَ بِكَلَامِي وَكَانَ اذا أفتى يَقُول هَذَا رأى النُّعْمَان بن ثَابت يَعْنِي نَفسه وَهُوَ أحسن مَا قَدرنَا عَلَيْهِ فَمن جَاءَ بِأَحْسَن مِنْهُ فَهُوَ أولى بِالصَّوَابِ (الانصاف فی بیان سبب الاختلاف، شاہ ولی اللہ دہلوی، صفحہ 104)۔ جو شخص

میری دلیل کو نہ جانے اس کے لیے درست نہیں کہ وہ ہمارے قول پر فتویٰ دے۔ ابوحنیفہ جب کسی مسئلہ میں فتویٰ دیتے تو کہتے کہ یہ نعمان بن ثابت کی رائے ہے۔ ہمارے علم کے مطابق یہ احسن ہے۔ جو شخص اس سے زیادہ احسن کو پائے تو اس کے بعد وہی زیادہ صحیح ہے۔

الامام احمد بن حنبل:

لَا تُقَلِّدْنِي وَلَا تُقَلِّدْ مَالِكًا وَلَا الثَّوْرِيَّ وَلَا الْأَوْزَاعِيَّ، وَخُذْ مِنْ حَيْثُ أَخَذُوا (إعلام الموقعین لابن قیم الجوزیۃ، جلد 2، صفحہ 139)۔ تم میری تقلید نہ کرو اور نہ مالک اور شافعی اور اوزاعی اور نخعی یا کسی اور کی تقلید کرو۔ تم بھی وہیں سے لو جہاں سے انھوں نے لیا۔

ائمہ اربعہ کے ان اقوال سے ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک اصل چیز قرآن اور سنت تھی۔ وہ اس کو سراسر غلط سمجھتے تھے کہ کوئی شخص ان کا مقلد بن جائے اور کتاب و سنت سے براہ راست دین اخذ نہ کرے۔

امام شافعی نے لکھا ہے کہ قاضی کے لیے مجتہد ہونا ضروری ہے (امام ابوحنیفہ کے نزدیک قاضی کا مجتہد ہونا مستحب ہے) الاحکام السلطانیۃ للماوردی، صفحہ 113۔ اب غور کیجیے کہ قضا (عدالت) تو ایک ایسا عمل ہے جو کسی بھی زمانہ میں ختم نہیں ہو سکتا۔ وہ قیامت تک جاری رہے گا۔ پھر جب قضا کا عمل ہر دور میں جاری رہے گا تو لازم ہے کہ اجتہاد کا عمل بھی ہر دور میں جاری رہے۔ اسی لیے حنبلی فقہا کا یہ کہنا ہے کہ کبھی بھی کوئی دور مجتہد سے خالی نہیں ہو سکتا۔

کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اصل مسئلہ اجتہاد کا نہیں ہے بلکہ اجتہادی صلاحیت کا ہے۔ چوں کہ اب ایسے افراد موجود نہیں ہیں جو اجتہاد کی مطلوب صلاحیت اپنے اندر رکھتے ہوں، اس لیے عملاً اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ اجتہاد کے دروازہ کو بند رکھا جائے۔ ورنہ نااہل لوگ اجتہاد کریں گے اور پھر خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔

مگر یہ بات صحیح نہیں۔ جب خدا نے دنیا کا نظام اس طرح بنایا ہے کہ یہاں بار بار حالات بدلیں اور نئے نئے مسائل سامنے آئیں تو یہ ناممکن ہے کہ خدا ایسے اہل افراد پیدا نہ کرے جو پیش آمدہ سوالات کا مجتہدانہ جواب دے سکتے ہوں۔ اس قسم کا عقیدہ رکھنا نعوذ باللہ خالق کے اوپر الزام ہے۔ اور ظاہر ہے کہ خالق اس سے بری ہے کہ اس کے اوپر کوئی الزام آئے۔

قرآن میں ایک نہایت بنیادی بات یہ کہی گئی ہے کہ اللہ نے اس دین کے معاملہ میں تمہارے اوپر کوئی تنگی نہیں رکھی:

وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (22:78)۔

حدیث میں اس کی وضاحت ان الفاظ میں ہے کہ:

إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ (صحیح البخاری، حدیث نمبر 39)۔ یعنی، دین آسان ہے۔

ایک اور روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِنَّ خَيْرَ دِينِكُمْ أَيْسَرُهُ (مسند احمد، حدیث نمبر 15936)۔ یعنی، تمہارا وہ دین بہتر ہے جو زیادہ آسان ہو۔

ان نصوص کی روشنی میں اجتہاد کی وہی تعبیر صحیح دینی تعبیر قرار پائے گی جو آسان اور ہر زمانہ میں قابل عمل ہو۔ اس کے مقابلہ میں اجتہاد کی وہ تعبیر رد ہو جائے گی جو اتنی مشکل ہو کہ سرے سے اس پر عمل ہی نہ ہو سکے۔ یہاں تک کہ ہمیشہ کے لیے اجتہاد کا دروازہ بند کر دینا پڑے۔

حقیقت یہ ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہونا نہ شرعی طور پر درست ہے اور نہ عقلی طور پر ممکن۔ اجتہاد کا عمل جس طرح تیسری صدی ہجری تک جاری تھا، اسی طرح وہ آج بھی پوری طرح جاری ہے۔ اس کا دروازہ نہ کبھی بند ہوا، اور نہ یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص اس کو کبھی بند کر

سکے۔ جس طرح دریاؤں میں پانی کی روانی ابدی طور پر جاری ہے، اسی طرح اجتہاد کا عمل بھی مسلسل جاری رہے گا، یہاں تک کہ قیامت آجائے۔ اور اجتہادی کلام کی ضرورت ہی سرے سے باقی نہ رہے۔

یو جی سی کے تحت جامعہ ملّیہ اسلامیہ دہلی (اکیڈمک اسٹاف کالج) میں اسلامک اسٹڈیز کے اساتذہ کا تین ہفتہ کا ریفرشر کورس (Refresher Course in Islamic Studies) ہوا۔ اس موقع پر 6 جنوری 1996ء کو ہندستان کی مرکزی یونیورسٹیوں کے اسلامک اسٹڈیز کے اساتذہ کے سامنے ایک لیکچر دیا گیا۔ زیرِ نظر مقالہ اسی لیکچر پر مبنی ہے۔

اسلام اور عقلیت

عقیدہ اور استدلال

مانچسٹر کالج، آکسفورڈ (انگلینڈ) سے ایک جرنل نکلتا ہے۔ اس کا نام فیتھ اینڈ ریزن (Faith and Reason) ہے۔ اس کے شمارہ نمبر 134 (1992ء) میں ڈاکٹر پال بیڈھم (Paul Badham) کا ایک مقالہ شائع ہوا ہے۔ اس کا عنوان ہے: ایمان اور عقلیت کے درمیان تعلق:

The Relationship between Faith and Reason

پروفیسر بیڈھم نے اپنا یہ مقالہ نومبر 1991ء میں ماسکو کی ایک فلسفیانہ کانفرنس میں پیش کیا تھا۔ ان کی بابت مذکورہ جرنل میں یہ الفاظ درج ہیں:

> Dr. Paul Badham is a Professor of Theology and Religious Studies at St. David's College, Lampeter, in the University of Wales. His paper in this issue had been presented at a Conference of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Science in Moscow in November 1991.

اس مقالہ کا مکمل اردو ترجمہ اسلام اور عصر جدید (نئی دہلی) کے شمارہ اپریل 1992ء میں چھپ چکا ہے۔ یہ ترجمہ ڈاکٹر سید جمال الدین صاحب کے قلم سے ہے۔ میرے سامنے اصل انگریزی جرنل کا مذکورہ شمارہ ہے۔

پروفیسر بیڈھم کا یہ مقالہ اپنے موضوع پر ایک فکر انگیز مقالہ کہا جا سکتا ہے۔ وہ اس قابل ہے کہ اس کا مطالعہ کیا جائے۔ تاہم پروفیسر موصوف نے بعض باتیں ایسی کہی ہیں جن سے راقم الحروف کو اتفاق نہیں۔ انھوں نے اپنے مقالہ میں یہ لکھا ہے کہ فلسفیانہ قطعیت

(philosophical certainty) کو مذہبی ایقان (religious certitude) کے ساتھ گڈ مڈ نہیں کرنا چاہیے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ایک مذہبی فلاسفر کی حیثیت سے میں یہ اعتراف کرنے پر مجبور ہوں کہ ایمان کو کبھی بھی سائنسی علم والی قطعیت کے درجہ پر نہیں رکھا جا سکتا:

As a philospher of religion I feel compelled to acknowledge that faith could never be placed on the same level of certainty as scientific knowledge. (p.6)

مگر اس کے برعکس، میرا احساس یہ ہے کہ ایمان وعقیدہ کو اسی قطعیت کے درجہ میں مانا جا سکتا ہے جس درجہ میں سائنسی نظریات کو مانا جاتا ہے۔ کم از کم بیسویں صدی میں اب دونوں کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہیں۔

اصل یہ ہے کہ علم حقائق دو قسم کی چیزوں پر مشتمل ہے۔ ایک وہ جس کو برٹرینڈ رسل نے چیزوں کا علم (knowledge of things) کہا ہے اور دوسرا وہ جس کو وہ حقیقتوں کا علم (knowledge of truths) کہتا ہے۔ یہ دوگانہ تقسیم مذہب میں بھی ہے اور سائنس میں بھی۔ مثلاً جو علماءِ سائنس حیاتیاتی ارتقاء کو سائنسی حقیقت کہتے ہیں ان کے نزدیک اس کے دو پہلو ہیں۔ ایک ہے مختلف انواع (species) کے جسمانی مظاہرہ کا معاملہ۔ اور دوسرا ہے وہ قانونِ ارتقاء جو انواع کی تبدیلیوں کے درمیان مخفی طور پر جاری رہتا ہے۔

ایک ارتقائی عالم جب انواع حیات کے جسمانی مظاہر کا مطالعہ کرتا ہے تو گویا کہ وہ ''اشیاء'' کا مطالعہ کر رہا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس، جب وہ ارتقائی قانون کا مطالعہ کرتا ہے تو اس وقت وہ اپنے موضوع کے اس پہلو کا مطالعہ کر رہا ہوتا ہے جس کو اوپر کی تقسیم میں ''حقیقت'' کہا گیا ہے۔

ہر ارتقائی عالم جانتا ہے کہ دونوں پہلوؤں کے درمیان نوعی فرق پایا جاتا ہے۔ اس معاملہ میں جہاں تک اشیاء یا شواہد ارتقاء کے مطالعہ کا تعلق ہے، اس کے سلسلہ میں براہ

راست دلائل قابل حصول ہیں۔ مثال کے طور پر متحجرات (fossils) جو کھدائی کے ذریعہ زمین کی تہوں سے کثرت سے برآمد کیے گئے ہیں، ان کا مطالعہ مشاہداتی سطح پر ممکن ہے۔

اس کے برعکس، حقائق یا قانون ارتقاء کے معاملہ میں موضوعی شواہد نہ ہونے کی وجہ سے اس پر براہِ راست استدلال ممکن نہیں۔ مثلاً ارتقائی عمل کے دوران اشکال میں اچانک تبدیلیوں (mutations) کا نظریہ، جو تمام تر قیاسات پر مبنی ہے، نہ کہ براہ راست مشاہدات پر۔ اس دوسرے معاملہ میں خارجی تغیر تو دکھائی دیتا ہے، مگر قانونِ تغیر بالکل نظر نہیں آتا۔ اسی لیے ہر عالم ارتقاء موضوع کے اس دوسرے پہلو میں بالواسطہ استدلال سے کام لیتا ہے جس کو علم منطق میں استنباطی استدلال (inferential argument) کہا جاتا ہے۔

تبدیلی کا یہ نظریہ ارتقاء کی بنیاد ہے۔ تاہم اس معاملہ کے دو حصے ہیں۔ اس کا ایک جزء مشاہدہ میں آتا ہے۔ مگر اس کا دوسرا جزء مکمل طور پر ناقابل مشاہدہ ہے۔ وہ صرف استنباط کے اصول سے کام لے کر فلسفۂ ارتقاء میں شامل کیا گیا ہے۔

یہ ایک عام واقعہ ہے کہ انسان یا جانور سے جو بچے پیدا ہوتے ہیں وہ سب ایک ہی قسم کے نہیں ہوتے۔ ان میں مختلف اعتبار سے کچھ نہ کچھ فرق ہوتا ہے۔ موجودہ زمانہ میں اس حیاتیاتی مظہر کا سائنسی مطالعہ کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا ہے کہ رحم مادر میں بچہ کے جینز کے اندر اچانک طور پر خود بخود تبدیلیاں (spontaneous changes) پیدا ہوتی ہیں۔ یہی تبدیلیاں ایک ہی ماں باپ سے پیدا ہونے والے بچوں میں فرق کا سبب ہیں۔

اولاد میں ایک دوسرے کے درمیان یہ فرق ایک مشاہداتی واقعہ ہے۔ مگر اس کے بعد اس مشاہدہ کی بنیاد پر جو ارتقائی فلسفہ بنایا گیا ہے وہ خود مکمل طور پر ناقابلِ مشاہدہ ہے اور صرف قیاسی استنباط کے ذریعہ تسلیم کر لیا گیا ہے۔ گویا اشیاء ارتقاء قابل مشاہدہ ہیں اور حقائق ارتقاء ناقابل مشاہدہ۔

یہاں ارتقائی عالم یہ کرتا ہے کہ ایک سرے پر وہ ایک بکری کو رکھتا ہے اور دوسرے سرے پر ایک زرافہ کو۔ اس کے بعد وہ فاسل کے کچھ درمیانی نمونوں کو لے کر یہ نظریہ بناتا ہے کہ ابتدائی بکری کے کئی بچوں میں سے ایک بچہ کی گردن اتفاقاً کچھ لمبی تھی۔ اس کے بعد اس لمبی گردن والی بکری کی اولاد ہوئی تو اس میں گردن کی یہ لمبائی کچھ اور بڑھ گئی۔ اسی طرح کروڑوں سال کے دوران گردن کی یہ لمبائی نسل درنسل جمع ہوتی رہی۔ یہاں تک کہ ابتدائی بکری کی اگلی اولاد آخر کار زرافہ جیسا جانور بن گئی۔ اسی نظریہ کے تحت چارلس ڈارون نے اپنی کتاب اصل الانواع میں لکھا ہے کہ مجھ کو یہ بات تقریباً یقینی معلوم ہوتی ہے کہ ایک معمولی کھر دار چوپایہ زرافہ جیسے جانور میں تبدیل ہوسکتا ہے:

...it seems to me almost certain that an ordinary hoofed quadruped might be converted into a giraffe. (p.169)

اس معاملہ میں بکری کی اولاد میں فرق ہونا بذات خود ایک معلوم واقعہ ہے۔ مگر اس فرق کا کروڑوں سال تک نسل درنسل جمع ہوتے ہوئے اس کا زرافہ بن جانا، مکمل طور پر ناقابل مشاہدہ اور ناقابل تجربہ ہے۔ وہ صرف ایک نوع اور دوسری نوع میں مماثلت اور فاسلز کے مشاہدہ کی بنیاد پر استنباط کے ذریعہ اخذ کیا گیا ہے۔ نہ کہ براہ راست طور پر خود ایک نوع سے دوسری نوع کے ارتقائی مشاہدہ کے ذریعہ۔

ٹھیک یہی معاملہ مذہب کے موضوع کا بھی ہے۔ مذہب کے مطالعہ کا ایک پہلو یہ ہے کہ آپ اس کی تاریخ، اس کی شخصیات، اس کے احکام اور اس کے رسوم ورواج کا مطالعہ کریں۔ یہ مذکورہ تقسیم کے مطابق گویا اشیاء مذہب کا مطالعہ کرنا ہے۔ اس پہلو سے مذہب میں بھی موضوعی معلومات دستیاب ہیں۔ اس لیے یہاں مذہب کا مطالعہ بھی ٹھیک اسی طرح براہ راست شواہد کی بنیاد پر کیا جا سکتا ہے جس طرح حیاتیاتی ارتقاء کے حصہ اول میں کیا جاتا ہے۔

مذہب کے مطالعہ کا دوسرا پہلو وہ ہے جس کو عام طور پر غیبیات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ وہ عقائد ہیں جو ہماری محسوس دنیا سے ماورا ہیں۔ یعنی خدا اور فرشتوں کا وجود، وحی کی حقیقت، جنت اور دوزخ کا عقیدہ وغیرہ۔ مذہب کے اس دوسرے پہلو میں براہ راست شواہد موجود نہیں ہیں۔ اس لیے اس اعتبار سے مذہب کا مطالعہ اس منطقی اصولوں کی روشنی میں کیا جائے گا جس کو شواہد کی بنیاد پر استنباط کہا جاتا ہے۔ یعنی وہی منطقی اصول جس کو علما ارتقاء اپنے نظریہ کے دوسرے پہلو کے مطالعہ میں استعمال کرتے ہیں۔

اس تجزیہ کی روشنی میں دیکھئے تو مذہب اور سائنس دونوں کا معاملہ بالکل یکساں ہے۔ دونوں ہی میں دو الگ الگ حصے ہیں۔ ایک حصہ وہ ہے جو علمی قطعیت (scientific certainty) پر قائم ہے اور جس میں براہ راست استدلال ممکن ہوتا ہے۔ دوسرا حصہ وہ ہے جو علمی استنباط (scientific inference) پر مبنی ہے اور جس کو ثابت کرنے کے لیے صرف بالواسطہ استدلال کا اصول استعمال کیا جاتا ہے۔ اس علمی تقسیم کو سامنے رکھتے ہوئے دیکھا جائے تو دونوں میں کوئی فرق نظر نہیں آئے گا۔

پروفیسر بیڈھم کا غیر ضروری احساس کمتری اس لیے ہے کہ وہ مذکورہ فرق کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے ایک دوسرے کو گڈمڈ کر رہے ہیں۔ اور غیر صحیح تقابل کی غلطی میں مبتلا ہیں۔ وہ سائنس کے پہلے جزء کا مقابلہ مذہب کے دوسرے جزء سے کر رہے ہیں اور مذہب کے دوسرے جزء کو سائنس کے پہلے جزء کی روشنی میں دیکھ رہے ہیں۔ اس غیر صحیح تقابل نے وہ صورت پیدا کی ہے جو ان کے مقالہ میں نظر آتی ہے۔

اگر پروفیسر موصوف سائنس کے پہلے جزء کا مقابلہ مذہب کے پہلے جزء سے کریں اور اسی طرح سائنس کے دوسرے جزء کو مذہب کے دوسرے جزء کی روشنی میں دیکھیں تو ان کا احساس کمتری ختم ہو جائے۔ وہ یہ محسوس کرنے لگیں کہ خالص اصولی اعتبار سے دونوں کے

درمیان کوئی فرق نہیں۔ کیونکہ سائنس کے دونوں اجزاء میں دو الگ الگ طرز استدلال استعمال کیا جاتا ہے۔ سائنس کے پہلے جزء میں جو استدلال مستعمل ہے وہ مذہب کے بھی پہلے جزء میں قابل حصول ہے۔ اسی طرح سائنس کے دوسرے جزء میں جو استدلال استعمال ہوتا ہے وہی مذہب کے دوسرے جزء میں بھی عین ممکن ہے۔

یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کا اعتراف برٹرینڈ رسل جیسے شخص نے کیا ہے جو فلسفۂ الحاد کا امام سمجھا جاتا ہے۔ برٹرینڈ رسل کی ایک کتاب ہے جس کا نام ہے میں عیسائی کیوں نہیں:

Why I am not a Christian?

اس کتاب کے آغاز میں برٹرینڈ رسل نے اس پر بحث کی ہے کہ معقول استدلال کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ میرا ذاتی عقیدہ یہ ہے کہ دنیا کے تمام بڑے مذاہب بدھ ازم، ہندوازم، مسیحیت اور اسلام غلط اور بے حقیقت ہیں۔ منطقی طور پر ان کی معقولیت کو ثابت کرنا ممکن نہیں۔ جو لوگ مذہب کو اختیار کیے ہوئے ہیں۔ وہ اس کو اپنی قومی روایات کے زور پر اختیار کیے ہوئے ہیں، نہ کہ دلائل کے زور پر۔

تاہم برٹرینڈ رسل نے اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اہل مذہب کے دلائل میں سے ایک دلیل ایسی ہے جو خالص منطقی یا غیر علمی نہیں۔ میری مراد اس چیز سے ہے جس کو نظم سے استدلال کہا جاتا ہے۔ تاہم اس دلیل کو ڈارون نے رد کر دیا ہے:

> There is one of these arguments which is not purely logical. I mean the argument from design. This argument, however, was destroyed by Darwin.

برٹرینڈ رسل کا مطلب یہ ہے کہ خدا کے وجود پر اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ دنیا میں جب نظم ہے تو ضروری ہے کہ اس کا ایک ناظم ہو۔ یعنی جب ڈیزائن ہے تو ڈیزائنر کا ہونا

بھی لازمی ہے۔ برٹرینڈ رسل اعتراف کرتا ہے کہ یہ طریق استدلال اپنی نوعیت کے اعتبار سے وہی طریق استدلال ہے جس کو سائنسی نظریات کو ثابت کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ تاہم اس اعتراف کے باوجود برٹرینڈ رسل یہ کہہ کر اس کو قبول نہیں کرتا کہ ڈارونزم نے اس کو رد کر دیا ہے۔

مگر یہ سراسر ایک بے بنیاد بات ہے۔ کیوں کہ ڈارون کے نظریہ کا تعلق خالق (creator) کے وجود سے نہیں ہے بلکہ خالق کی تخلیق (creation) کے عمل سے ہے۔ ڈارونزم کا خلاصہ یہ ہے کہ مختلف انواع جو دنیا میں دکھائی دیتی ہیں وہ الگ الگ تخلیق نہیں کی گئی ہیں بلکہ ایک ہی نوع لمبے ارتقائی عمل کے درمیان مختلف انواع میں تبدیل ہو گئی۔

ظاہر ہے کہ اس نظریہ کا کوئی تعلق خدا کے وجود یا عدم وجود سے نہیں ہے۔ اس کا تعلق عملِ تخلیق سے ہے، نہ کہ کارسازِ تخلیق سے۔ یعنی پہلے اگر یہ عقیدہ تھا کہ خدا نے ہر ہر نوع کو الگ الگ پیدا کیا ہے تو اس کو ماننے کی صورت میں اب یہ عقیدہ ہو جائے گا کہ خدا نے ایک ابتدائی نوع ایسی پیدا کی جس کے اندر امکانی طور پر بے شمار انواع میں تقسیم ہونے کی صلاحیت تھی۔ اور پھر اس نے اس کے موافق کائنات میں ایک نہایت محکم فطری پراسس جاری کر دیا۔ اس طرح لمبے پراسس کے دوران ابتدائی نوع اپنے امکانات (potential) کو ظاہر کرتی ہوئی بے شمار انواع میں تبدیل ہو گئی۔ اسی کو دوسرے لفظوں میں اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ نظریۂ ارتقاء ذات خداوندی کا مطالعہ نہیں ہے بلکہ وہ صرف اس بات کا مطالعہ ہے کہ خدا نے اپنی قدرت کو کس طرح عالم کائنات میں ظاہر کیا ہے۔ چنانچہ خود ڈارون نے اپنی مشہور کتاب اصل الانواع (*Origin of Species*) کے آخر میں یہ الفاظ درج کیے ہیں:

زندگی کے اس نقطۂ نظر میں بڑی عظمت ہے کہ اپنی مختلف طاقتوں کے ساتھ ابتداءً

خالق نے زندگی کو ایک یا کئی شکلوں میں وجود دیا۔ اوراس اثناء میں جب کہ یہ سیارہ کشش ثقل کے مقرر قانون کے تحت گردش کر رہا تھا، اتنے زیادہ سادہ آغاز سے لاتعداد انتہائی خوبصورت اور عجیب صورتیں بن کر تیار ہوگئیں:

There is grandeur in this view of life, with its several power, having been originally breathed by the Creator into a few forms or into one;and that, whilst this planet has gone cycling on according to the fixed law of gravity, from so simple a beginning endless forms most beautiful and most wonderful have been, and are being evolved. (p.408)

حقیقت یہ ہے کہ بیسویں صدی میں جو نئے عالمی حقائق دریافت ہوئے ہیں انھوں نے منطق کی دنیا میں ایک انقلاب عظیم برپا کر دیا ہے۔ اب مذہبی استدلال اور علمی استدلال (scientific argument) کا وہ فرق ختم ہو چکا ہے جو بیسویں صدی سے پہلے خلاف واقعہ طور پر فرض کرلیا گیا تھا۔ اب استدلال کے اعتبار سے سائنس کا معاملہ بھی ٹھیک اسی مقام پر پہنچ چکا ہے جو پہلے صرف مذہب کے لیے سمجھا جاتا تھا۔

نیوٹن (1642-1727) نے خصوصی طور پر نظام شمسی کا مطالعہ کیا۔ اس نے سورج کے گرد سیاروں کی گردش کے قوانین معلوم کیے۔ اس کا یہ مطالعہ زیادہ تر آسمانی اجرام (astronomical bodies) تک محدود تھا۔ اس کو دوسرے لفظوں میں عالم کبیر (macro-world) کا مطالعہ کہہ سکتے ہیں۔ عالم کبیر میں یہ ممکن ہوتا ہے کہ چیزوں کو دیکھا اور ناپا اور تولا جا سکے۔ اس بنا پر فوری تاثر کے تحت بہت سے لوگوں کا یہ ذہن بن گیا کہ حقیقت قابل مشاہدہ ہے اور صحیح اور جائز استدلال وہی ہے جو مشاہداتی دلائل پر مبنی ہو۔ اسی تصور کے تحت وہ فلسفہ بنا جس کو عام طور پر پازیٹیوزم (positivism) کہا جاتا ہے۔

مگر بیسیویں صدی کے رُبع اول میں وہ حقائق دریافت ہوئے جنھوں نے مذکورہ ابتدائی نظریات کا جڑ سے خاتمہ کر دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عالم ظاہر کے اندر زیادہ بڑے پیمانے پر ایک عالم غیر ظاہر موجود ہے۔ اس عالم غیر ظاہر کو سمجھنا یا اس پر دلیل قائم کرنا صرف بالواسطہ انداز میں ممکن ہے۔ یعنی کسی چیز کے اثرات (effects) کو دیکھ کر اس چیز کی موجودگی کا علم حاصل کرنا۔

اس انکشاف نے سارے معاملہ کو بدل دیا۔ انسانی علم کی رسائی جب تک عالم کبیر تک محدود تھی وہ مذکورہ غلط فہمی میں مبتلا رہا۔ مگر جب انسانی علم کی رسائی عالم صغیر (micro-world) تک پہنچ گئی تو علمی صورتحال اپنے آپ بدل گئی۔

اب معلوم ہوا کہ براہ راست استدلال کا میدان بہت محدود ہے۔ نئے حقائق جو انسان کے علم میں آرہے تھے وہ اتنے لطیف تھے کہ صرف استنباط یا بالواسطہ استدلال ہی وہاں قابل عمل نظر آتا تھا۔ مثال کے طور پر جرمن سائنس داں رانٹجن (Wilhelm Conrad Rontgen) نے 1895ء میں ایک تجربہ کے دوران پایا کہ اس کے سامنے کے شیشہ پر کچھ اثر (effect) ظاہر ہو رہا ہے جب کہ اس کے تجربہ اور اس شیشہ کے درمیان کوئی معلوم رشتہ موجود نہ تھا۔ اس نے کہا کہ یہاں ایک ناقابل مشاہدہ شعاع (invisible radiation) ہے جو 186000 میل فی سیکنڈ کی رفتار سے سفر کر رہی ہے۔ اس کی نامعلوم نوعیت (unknown nature) کی بنا پر رانٹجن نے اس کا نام ایکسرے (X-rays) رکھ دیا۔ (انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا، جلد 19، صفحہ 1058)

بیسویں صدی میں اکسریز جیسی بہت سی چیزیں دریافت ہوئیں جو براہ راست انسانی مشاہدہ میں نہیں آرہی تھیں۔ تاہم ان کے اثرات جو علم میں آئے ان کی بنا پر ان کے وجود سے

انکار کرنا بھی ممکن نہ تھا۔ ان جدید تحقیقات کے نتیجہ میں جس طرح علم کے دوسرے شعبوں میں تبدیلیاں ہوئیں، اسی طرح اس نے علم منطق میں بھی تبدیلیاں کیں۔

اس کے بعد یہ ہوا کہ استنباطی استدلال کو بھی ایک معقول استدلالی معیار کے طور پر تسلیم کرلیا گیا۔ کیوں کہ اس کے بغیر اکسریز کی تشریح نہیں کی جاسکتی تھی۔ اس کے بغیر ایٹم کے سائنسی ڈھانچہ کو ماننا ممکن نہ تھا۔ اس کے بغیر ڈارک میٹر کے وجود کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا تھا، وغیرہ۔

موجودہ زمانہ میں معیار استدلال میں اس توسیع کے بعد دینی معتقدات پر استدلال اتنا ہی معقول (valid) بن گیا جتنا کہ سائنسی نظریات پر استدلال۔ جس استنباطی منطق سے سائنس کے جدید دریافت شدہ نظریات ثابت کیے جارہے تھے، عین اسی استنباطی منطق سے دینی عقائد بھی پوری طرح ثابت ہورہے تھے۔ اس کے بعد وہ استدلالی فرق ختم ہوگیا جو پہلے دونوں کے درمیان پایا جاتا تھا۔

ایک سوال کا جواب

مقالہ نگار نے آخر میں لکھا ہے کہ میں ہمیشہ یہ سوچتا ہوں کہ بہت سے ممتاز اور فکرمند ارباب علم ہیں جو اس کو ناممکن پاتے ہیں کہ وہ میرے مذہبی عقائد سے اتفاق کریں، اگرچہ وہ اس موضوع کو انتہائی سنجیدگی اور توجہ کے ساتھ لے رہے ہوتے ہیں۔ اور میں اس بات کا اقرار کروں گا کہ دنیا میں اتنی زیادہ برائیاں اور اتنی زیادہ مصیبتیں اس عقیدہ کے خلاف شہادت دیتی ہیں کہ یہاں کوئی قادر مطلق خدا ہے جو اپنی مخلوقات سے محبت کرتا ہے:

> And I have to acknowledge that the existence of so much evil and suffering in the world counts against any vision of an all-powerful and loving God. (p.7)

میں کہوں گا کہ برائی ایک اضافی لفظ ہے۔ کوئی بظاہر برائی صرف اس وقت برائی ہے جب کہ اس کی توجیہ نہ کی جاسکتی ہو۔ ڈاکٹر ایک مریض کے جسم پر نشتر چلاتا ہے۔ جج ایک مجرم کو سولی پر چڑھانے کا حکم نافذ کرتا ہے۔ بظاہر یہ ایک ظلم ہے۔ مگر ہم اس کو برا نہیں کہتے۔ کیوں۔ صرف اس لیے کہ ہمارے پاس ڈاکٹر اور جج کے فعل کی معقول توجیہ موجود ہے۔ یہی معاملہ اس برائی کا ہے جس کی طرف مقالہ نگار نے اشارہ کیا۔

پہلی بات یہ ہے کہ یہاں جو برائی ہے وہ صرف انسانی معاشرہ میں ہے، ساری کائنات میں نہیں ہے۔ انسان کی محدود دنیا کو چھوڑ کر جو وسیع کائنات ہے، وہ انتہائی معیاری ہے۔ وہ مکمل طور پر نقص اور خرابی سے پاک ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ انسانی دنیا میں کیوں برائی ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے ہمیں خدا کے تخلیقی منصوبہ (creation plan) کو جاننا ہوگا۔ خدا کا تخلیقی منصوبہ ہی وہ واحد کسوٹی ہے جس پر جانچ کر اس کی نوعیت کو متعین کیا جاسکتا ہے۔

خدا کا تخلیقی منصوبہ جو اس نے اپنے پیغمبروں کے ذریعہ بتایا ہے، وہ یہ ہے کہ یہ دنیا دار الامتحان ہے۔ یہاں انسان کو آزمائش (ٹسٹ) کے لیے رکھا گیا ہے۔ اسی آزمائش کے ریکارڈ کے مطابق ہر آدمی کے ابدی انجام کا فیصلہ کیا جائے گا۔ آزمائش کی اس مصلحت ہی کی بنا پر آدمی کو یہاں آزادی دی گئی ہے۔ اگر آدمی کو آزادی نہ دی جائے تو آزمائش کی بات بالکل بے معنی ہوجائے۔

مذکورہ برائی دراصل اسی آزادی کی قیمت ہے۔ خدا ان انسانوں کا انتخاب کرنا چاہتا ہے جو آزادی پانے کے باوجود بااصول اور پابند زندگی (disciplined life) گزاریں۔ ایسے انسانوں کے انتخاب کے لیے بہر حال آزادی کا ماحول بنانا ہوگا۔ اگر چہ آزادی کے اس

ماحول کی بنا پر کچھ لوگ ظلم بھی کریں گے۔ مگر یہ ایک ناگزیر قیمت ہے جس کو دیے بغیر وہ تخلیقی منصوبہ مکمل نہیں ہوسکتا جس سے بہتر تخلیقی منصوبہ اس دنیا کے لیے قابل تصور نہیں۔

موجودہ دنیا صرف اس وقت بے معنی دکھائی دیتی ہے جب کہ اس کو آخرت کے بغیر ایک مستقل دنیا کے طور پر دیکھا جائے۔ مگر جب ہم موجودہ دنیا کو آخرت کی دنیا سے ملا کر دیکھتے ہیں تو سارا معاملہ بالکل بدل جاتا ہے۔ اب وہ انتہائی بامعنی بھی ہوجاتی ہے اور انتہائی قابل قدر بھی۔

اسلام دورِ جدید میں

موجودہ زمانہ کے ماہرین علم الانسان عام طور پر مذہب کا مطالعہ ایک سماجی مظہر کے طور پر کرتے ہیں۔ یہ بات اسلام کے لیے درست نہیں۔ اسلام سماجی حالات کی پیداوار نہیں ہے۔ اسلام ایک الہامی مذہب ہے۔ اور اس بنا پر وہ ابدی طور پر ایک مقدس مذہبی نظام کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسلام کے بارے میں کوئی رائے قائم کرنے کے لیے اس کی اس مخصوص نوعیت کو سامنے رکھنا ضروری ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ زمانہ تو بدلتا رہتا ہے۔ پھر بدلے ہوئے زمانہ میں اسلام کا انطباق کس طرح ہوگا۔ اسلام کو تغیّر پذیر دنیا کے مطابق کس طرح بنایا جائے۔ اس کا جواب قرآن اور دوسرے مذاہب کی مقدس کتابوں، مثلاً بائبل، کا مطالعہ کرکے بآسانی سمجھا جا سکتا ہے۔ اسلام دوسرے مذاہب کی طرح لاتعداد تفصیلات کا مجموعہ نہیں ہے۔ اس کے برعکس اسلام زیادہ تر بنیادی قدروں کا مجموعہ ہے اور زمانی تبدیلی کا ٹکراؤ ہمیشہ تفصیلات کے ساتھ پیش آتا ہے، نہ کہ بنیادی اقدار کے ساتھ۔

مثلاً اسلام میں توحید کی تعلیم دی گئی ہے۔ اور توحید ایک اصول کی حیثیت سے بلاشبہ ایک ابدی حقیقت ہے۔ اسی طرح اسلام میں بعض سنگین سماجی جرائم کے لیے مانع سزا (deterrent punishment) کا قاعدہ مقرر کیا گیا ہے۔ یہ بھی ایک ایسی حقیقت ہے جس میں حالات کی تبدیلی سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ کم از کم اب تک ایسا فرق حقیقی طور پر ثابت نہیں ہو سکا ہے۔ آج بھی سنگین جرائم کی روک تھام کے لیے مانع سزاؤں کے اصول کو تسلیم کیا جاتا ہے۔

موجودہ زمانہ میں کچھ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام میں اصلاح (reform) کی ضرورت پیش آ گئی ہے۔مگر یہ صرف غلط فہمی کی بنا پر ہے۔اس سلسلہ میں جو مثالیں دی جاتی ہیں ان کا تعلق خود اسلام سے نہیں ہے بلکہ مسلمانوں کے اپنے اضافہ سے ہے۔اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے اپنے اضافے سے اسلام کو پاک کرنے کی ضرورت ہے۔خود اسلام میں اصلاح یا نظر ثانی کی ضرورت اس سے ثابت نہیں ہوتی۔

مثلاً موجودہ زمانہ میں مسلم علما کے ایک طبقہ نے مغربی علوم کو پڑھنے کو غیر اسلامی قرار دیا۔یہ ان علما کا غلط فیصلہ تھا۔اس کا کوئی تعلق اسلام سے نہ پہلے تھا اور نہ اب ہے۔

یہی معاملہ جمہوریت کا ہے۔بعد کے زمانہ میں کچھ مسلم قوموں میں بادشاہت کا نظام قائم ہو گیا۔آج بھی کئی مسلم ملکوں میں ایسا ہی سیاسی نظام پایا جاتا ہے۔مگر وہ کسی بھی درجہ میں اسلامی تعلیمات کا نتیجہ نہیں۔وہ ایک سیاسی بگاڑ ہے جو بعد کو مسلم ملکوں میں پیش آیا۔اسلام کا اصل نمونہ وہ ہے جو رسول اور اصحاب رسول کے زمانہ میں قائم ہوا تھا۔اور یہ ایک معلوم تاریخی حقیقت ہے کہ اسلام کے اس ابتدائی دور میں اعلیٰ ترین جمہوری نظام قائم تھا۔جس کو قرآن میں شورائی نظام کہا گیا ہے۔یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اسلام ہی وہ نظام ہے جس نے تاریخ میں پہلی بار بادشاہت کو ختم کر کے جمہوریت کی بنیاد پر سیاست کا نظام قائم کیا۔اس تاریخی حقیقت کو فرانسیسی مورخ ہنری پرین نے نہایت فراخ دلی کے ساتھ تسلیم کیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام میں اصلاح کی ضرورت ثابت کرنے کے لیے جو مثالیں پیش کی جاتی ہیں ان کا تعلق اسلام میں اصلاح سے نہیں ہے بلکہ مسلمانوں کے اپنے عملی انحرافات میں اصلاح سے ہے۔اس قسم کا عمل یقینی طور پر ضروری ہے۔مگر ایسا کرنا زیادہ صحیح لفظوں میں، خارجی اور اجنبی اثرات سے اسلام کو پاک کرنا ہوگا نہ کہ خود اسلام کی اصلاح کرنا۔

تاہم زمانہ کی تبدیلی سے حقیقی اسلام کے لیے بھی بعض اوقات مسائل پیدا ہو سکتے ہیں۔

یہی وہ مسائل ہیں جن کے لیے اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے۔ مگر یہاں اجتہاد سے مراد اسلام کے حکم کا دوبارہ انطباق (reapplication) ہے، نہ کہ اسلام کے اصل احکام میں تبدیلی یا اصلاح۔

مثلاً دوراول کے اسلام میں تاریخوں کے تعین کے لیے چاند کی رویت پر بنیاد رکھی گئی تھی۔ اب فلکیاتی مشاہدہ کے نئے علمی ذرائع دریافت ہونے کے بعد رصدگاہ کے ذریعہ کلنڈر کا تعین کیا جائے گا۔ تاہم جیسا کہ عرض کیا گیا یہ اسلام کی اصلاح یا اس کو اَپ ڈیٹ کرنا نہیں ہوگا بلکہ وہ اسلام کے حکم کا ازسرنو انطباق ہوگا۔ اس قسم کی مثالوں سے اسلام میں نظر ثانی کے نظریہ کو ثابت کرنا درست نہیں۔

عورت کے بارے میں اسلام کا جو حکم ہے اس کو اکثر اس سلسلہ میں بطور مثال پیش کیا جاتا ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ قدیم حالات کے زیر اثر اسلام میں عورت کا سماجی رتبہ کم کیا گیا تھا۔ اب نئے حالات میں ضرورت ہے کہ اسلام کی اس غلطی کو درست کیا جائے۔

مگر یہ یقینی طور پر ایک غلط فہمی کا کیس ہے۔ اس موضوع پر میں نے ایک ضخیم کتاب لکھی ہے جو خاتون اسلام کے نام سے چھپ چکی ہے۔ خلاصہ یہ کہ عورت کے بارے میں اسلام کا جو حکم ہے اس کا تعلق ایک عملی ضرورت سے ہے، نہ کہ ایک جنس کو برتر اور دوسری جنس کو کم تر قرار دینے سے۔ اس معاملہ میں جدّت پسند حضرات کا نقطۂ نظر مختصر طور پر equal so equal ہے۔ جب کہ اسلام کا اصول اس معاملہ میں یہ ہے کہ:

equal but different

اس معاملہ میں اسلام کی پوزیشن یہ ہے کہ جہاں تک عزت اور احترام کا سوال ہے، اس اعتبار سے عورت اور مرد میں کوئی فرق نہیں۔ حقوق کے معاملہ میں بھی دونوں کے درمیان برابری کا اصول قائم کیا گیا ہے۔ تاہم عملی زندگی میں دونوں کا مقام عمل (workplace)

بنیادی طور پر الگ الگ ہے۔ عورت کا مقام عمل بنیادی طور پر داخل (indoor) ہے اور مرد کا مقام عمل بنیادی طور پر خارج (outdoor) ہے۔

دونوں کے درمیان یہ تقسیم یقینی طور پر افضل اور غیر افضل کی بنا پر نہیں ہے بلکہ حیاتیاتی فرق کی بنا پر ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ عورت پیدائشی طور پر نازک جنس ہے۔ اور مرد پیدائشی طور پر سخت جنس کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے زندگی کے عملی انتظام میں دونوں کے لیے وہ کام دیا گیا ہے جو ان کی پیدائشی ساخت کے مطابق ہو۔ اس قسم کی تقسیم ایک عمومی عملی ضرورت ہے اور وہ ہر جگہ پائی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ وہ عورت اور عورت اور اسی طرح مرد اور مرد کے درمیان بھی اسی فطری فرق کی بنا پر ہمیشہ موجود رہتی ہے۔

اسی لیے اسلام میں زندگی کا عملی انتظام مقرر کرتے ہوئے دونوں کے لیے وہ کام دیا گیا ہے جو ان کی پیدائشی ساخت کے مطابق ہو۔ اس تقسیم کا تعلق ہرگز قدامت پسندی سے نہیں ہے۔ وہ صرف فطرت کا اعتراف ہے۔ فطرت نے پیدائشی طور پر عورت اور مرد میں فرق رکھا ہے۔ یہ فطری فرق اتنا حتمی ہے کہ جن سماجوں میں اس تقسیم کو نظری طور پر تسلیم نہیں کیا گیا ہے وہاں بھی فطرت کے دباؤ کے تحت عملاً یہی تقسیم قائم ہے۔

مثلاً مغربی ملکوں میں عورت کو کامل آزادی دینے کے باوجود مذکورہ تقسیم کو ختم نہ کیا جا سکا۔ آج بھی وہاں کے تمام بڑے بڑے خارجی شعبوں میں مرد ہی کا غلبہ ہے۔ عورت کو نسبتاً صرف ہلکے شعبوں میں جگہ ملی ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنی پیدائشی ساخت کی بنا پر کمپیوٹر کے نازک کی بورڈ پر تو انگلیاں چلا سکتی تھی مگر عورت کے لیے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ کمپیوٹر فیکٹری میں بھاری بھرکم اور مشقت والے کام کو بخوبی طور پر انجام دے سکے۔

قرآن میں کہا گیا ہے کہ اس کی کچھ آیتیں محکم ہیں اور کچھ آیتیں متشابہ ہیں (3:7)۔ اس سے کچھ لوگوں نے یہ مطلب نکالا ہے کہ قرآن کی بہت سی تعلیمات تمثیل اور استعارہ کی

زبان میں ہیں اور ان کو حقیقی مفہوم دینے کے لیے تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً چور کا ہاتھ کاٹ دو، کے قرآنی حکم کا مطلب ان کے نزدیک لفظی طور پر ہاتھ کاٹنا نہیں ہے بلکہ وہ ایک مجازی اسلوب ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو چوری کرنے سے روک دو۔

محکم اور متشابہ کے الفاظ سے یہ استدلال درست نہیں۔ اصل یہ ہے کہ قرآن کی آیتیں دو قسم کی ہیں۔ ایک قسم کی آیتوں کا تعلق معلوم دنیا سے ہے اور دوسری قسم کی آیتوں کا تعلق غیبی دنیا سے۔

محکم آیتیں معلوم دنیا سے تعلق رکھتی ہیں۔ چور کی سزا کا تعلق بھی اسی دنیا سے ہے۔ چنانچہ ایسی آیتوں میں قرآن براہ راست زبان میں کلام کرتا ہے۔

متشابہ آیتیں وہ ہیں جن کا تعلق غیبی دنیا سے ہے۔ یہاں قرآن نے تمثیل کا اسلوب اختیار کیا ہے۔ کیوں کہ ایسے امور کو براہ راست اسلوب میں بیان کرنا ممکن نہ تھا۔ مثلاً ''خدا کا ہاتھ'' کا لفظ جہاں آتا ہے وہ لفظی معنوں میں نہیں ہے۔ اس سے مراد ہاتھ والی صفت ہے۔ یعنی پکڑ کی طاقت۔

اسلام دراصل فطرت کا نظام ہے۔ فطرت کے جو اصول ساری کائنات میں ابدی طور پر چل رہے ہیں انھیں اصولوں کو انسانی زندگی میں چسپاں کرنے کا نام اسلام ہے۔ جس طرح عالم فطرت کے اصول ابدی ہیں اسی طرح اسلام کے اصول بھی ابدی ہیں۔ حقیقت کے اعتبار سے دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ اسلام میں نظر ثانی کی بات کرنا اتنا ہی غیر متعلق (irrelevant) ہے جتنا کہ قانون فطرت میں نظر ثانی کا مطالبہ کرنا۔

ایک شبہ

دوسرے مذاہب کے لوگ نہایت آسانی سے ریفارم کے لیے راضی ہو جاتے ہیں، جب کہ اسلام کے علما ہمیشہ ریفارم کی مخالفت کرتے ہیں۔ اس سے کچھ لوگوں نے یہ

رائے قائم کر لی ہے اسلام ایک جامد مذہب ہے۔ اس لیے وہ اپنے اندر ریفارم کی اجازت نہیں دیتا۔

اصل یہ ہے کہ اسلام ایک محفوظ اور غیر محرف مذہب ہے، اور دوسرے مذاہب تبدیلیوں کے نتیجہ میں محرف ہو چکے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کسی ریفارم کا محتاج نہیں، جب کہ دوسرے مذاہب کا معاملہ یہ ہے کہ ریفارم ان کی ایک لازمی ضرورت ہے۔

مثال کے طور پر بعض مذاہب میں غیر شادی شدہ زندگی کو افضل زندگی بتایا جاتا ہے۔ یہ اصل مذہب میں تحریف ہے۔ اب چونکہ اس تحریف نے ان مذاہب کی نکاح کے بارے میں تعلیم کو غیر فطری بنا دیا ہے، اس لیے جب ان مذاہب میں ریفارم کی بات کہی جائے تو لوگ فوراً اس کو پسند کرتے ہیں کیوں کہ وہ سمجھتے ہیں کہ اس طرح ان کا مذہب ایک غیر فطری اور غیر عقلی تعلیم سے پاک ہو جائے گا۔

مگر اسلام میں اس طرح کی غیر فطری تعلیم موجود نہیں۔ اسلام چونکہ محفوظ مذہب ہے، اس لیے اس طرح کے اضافات بھی اس میں شامل نہ ہو سکے۔ اس معاملہ میں اسلام اور غیر اسلام کا فرق محفوظ اور غیر محفوظ ہونے کی بنا پر ہے، نہ کہ جامد اور غیر جامد ہونے کی بنا پر۔

تصوّف: مثبت اور منفی پہلو

ملک میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان باہمی محبت کا دور لانے کے لیے، نیز اسلام کے بارے میں غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لیے آج ضرورت ہے کہ اسلام کے روحانی اور انسانی پہلو کو زیادہ سے زیادہ نمایاں کیا جائے۔ اسلام کے اسی روحانی پہلو کا دوسرا نام تصوف ہے۔

تصوف یا صوفی کا لفظ خود صوفیوں نے اپنے لیے وضع نہیں کیا۔ گمان غالب یہ ہے کہ دور اول میں مادہ پرستی اور سیاست طلبی سے الگ ہو کر کچھ لوگوں نے روحانیت یا آخرت پسندی والی زندگی اختیار کی۔ یہ لوگ اپنی سادگی کے تحت اون (صوف) سے بنا ہوا کپڑا اوڑھتے تھے۔ دیکھنے والوں نے ایسے لوگوں کو صوفی (صوف والا) کہنا شروع کر دیا۔ پھر اس سے تصوف بن گیا۔ یعنی صوفیانہ زندگی اختیار کرنا۔ اس طرح دوسروں کے پکارنے کی وجہ سے اس طبقہ کے لیے صوفی یا تصوف کا لفظ استعمال ہونے لگا۔

اسلام کا اصل مقصد بندے کو اس کے رب سے جوڑنا ہے۔ اس کا 50 فیصد تعلق خارجی شریعت سے ہے، اور بقیہ 50 فیصد کا تعلق آدمی کی خود اپنی باطنی طلب سے۔ شریعت یہ ابتدائی کام کرتی ہے کہ وہ بنیادی فریم ورک وضع کرکے ہمیں دے دیتی ہے۔ تاکہ حق کا مسافر بھٹکاؤ سے بچتے ہوئے اپنا سفر طے کر سکے۔ مگر معرفتِ خداوندی یا تعلق باللہ کے اگلے مراحل کا تمام تر انحصار آدمی کی خود اپنی فطری استعداد یا روحانی طلب پر ہوتا ہے۔ جتنی فطری طلب اتنی ہی زیادہ ترقی۔

مثلاً قرآن خدا کی کتاب ہے۔ اس کا ابتدائی علم ہم کو نبی کی ''خبر'' سے ہوتا ہے۔ مگر جب ہم قرآن کو فہم وتدبر کے ساتھ پڑھتے ہیں تو ہماری اندرونی بصیرت خود یہ گواہی دینے لگتی

ہے کہ فی الواقع یہ خدا کی کتاب ہے، نہ کہ کسی انسان کی کتاب۔ اب قرآن کا کتاب الٰہی ہونا ہمارے لیے صرف ایک دور کا عقیدہ نہیں رہتا بلکہ وہ ایک انتہائی ذاتی علم بن جاتا ہے۔

یہی معاملہ پوری شریعت کا ہے۔ نبی ہم کو عبادت کی تعلیم دیتا ہے اور نماز ادا کرنے کا طریقہ بتاتا ہے۔ اس کے بعد جب ہم نماز میں مشغول ہوتے ہیں تو ایسا محسوس ہوتا ہے گویا کہ روح اصغر خود روح اکبر سے نفسیات کی سطح پر متصل ہوگئی ہے۔ اس وقت نماز ہمارے لیے صرف ایک تقلیدی عبادت نہیں رہتی بلکہ ذاتی دریافت کی ایک چیز بن جاتی ہے۔ انسان کو اللہ کا ذکر کرنا چاہیے، یہ بات ابتداءً ہم کو نبی کی زبان سے معلوم ہوتی ہے۔ مگر جب ہم ذکر خداوندی میں اپنے آپ کو مشغول کرتے ہیں تو اس وقت ہم کو ایک قسم کے روحانی سفر کا تجربہ ہوتا ہے۔ جبکہ بندہ اور خدا کے درمیان کے تمام ظاہری حجابات اٹھ جاتے ہیں اور ایسا محسوس ہونے لگتا ہے کہ ذکر کرنے والا کسی دور کی شخصیت کو محض لفظی طور پر یاد نہیں کر رہا ہے بلکہ وہ اپنے رب کے حضور میں پہنچ کر براہ راست اس سے ہم کلام ہونے کا تجربہ کر رہا ہے۔

یہی اس پوری شریعت کا حال ہے جو ہم کو پیغمبر خدا کے ذریعہ ملی ہے۔ ابتدائی طور پر یہ شریعت ایک خارجی خبر کی حیثیت رکھتی ہے۔ مگر جب ایک سچا بندہ اس کو واقعی طور پر اپنی زندگی میں اختیار کرتا ہے تو وہ حیرت انگیز طور پر پاتا ہے کہ جو چیز پہلے ایک خارجی خبر تھی وہ اب اس کے لیے ذاتی معرفت بن گئی ہے۔

اس معاملہ میں یہ مذہبِ حق کی پوزیشن تھی۔ تاہم مذہبی دائرہ سے باہر سیکولر علوم کے محققین نے بھی اس میدان میں بہت کام کیا ہے، مگر وہ ایک بنیادی غلطی میں مبتلا ہیں۔ انھوں نے انسانی زندگی کے دونوں پہلوؤں کو ایک دوسرے سے الگ کر دیا۔ ایک طرف مختلف قسم کے سماجی اور سیاسی نظام وجود میں آئے جو خارجی سسٹم پر مبنی تھے۔ دوسری طرف مسٹسزم یا اسپریچولزم کا ظہور ہوا جس نے حقیقت تک پہنچنے کے معاملہ کو تمام تر انسان کی ذاتی

تلاش کی چیز بنا دیا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نظامی طرز فکر داخلی روحانیت سے محروم ہو گیا اور روحانی طرز فکر خارجی رہنمائی سے۔

اسلام اس معاملہ میں انسان کو صحیح رہنمائی فراہم کرتا ہے۔ مسافرِ حق کو وہ ایک طرف بنیادی نشان راہ دیتا ہے جو گویا صحت سفر کی ضمانت ہے۔ دوسری طرف وہ اس کی فطرت صحیحہ کو جگاتا ہے جو ان نشانات راہ کی اتباع کرتے ہوئے وصول الی اللہ کی آخری منزل تک پہنچ سکے۔

تصوف (یا طریقت) اپنی صحیح صورت میں دین کے نصف ثانی کا نمائندہ ہے اور فقہ اس معاملہ میں دین کے نصف اول کا نمائندہ۔ الگ الگ دونوں ناتمام ہیں اور باہم مل کر دونوں وہ کل بن جاتے ہیں جس کا دوسرا نام اسلام ہے۔

فن تصوف پر سب سے زیادہ مستند لٹریچر فارسی زبان میں ہے۔ اردو میں بھی اب کافی کتابیں آ چکی ہیں۔ اس کے علاوہ عربی، انگریزی، جرمن اور فرنچ میں نہایت قیمتی کتابیں اس موضوع پر موجود ہیں۔ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا (1984) میں تصوف (Islamic Mysticism) پر نہایت جامع اور معلوماتی مقالہ شامل کیا گیا ہے۔

تصوّف کے معنی کیا ہیں اور یہ کس لفظ سے بنا ہے، اس میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ اس کا ماخذ صوف (کمبل) ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ وہ صفّہ (چبوترہ) سے بنا ہے۔ کسی کے نزدیک وہ صفا یا صف سے ماخوذ ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ وہ تھیوسوفی (theosophy) کی تعریب ہے۔ یہ اصلاً ایک یونانی لفظ ہے۔ اور اس کے معنی حکمت الٰہی کے ہوتے ہیں۔ راقم الحروف کے نزدیک اول الذکر رائے زیادہ قرین قیاس ہے۔

قرآن میں خدا کو خوف اور محبت دونوں کا سرچشمہ بتایا گیا ہے۔ تاہم صوفیا نے زیادہ

زور محبت کے پہلو پر دیا ہے۔ اس سلسلہ میں ان کا ماخذ متعدد آیتیں ہیں، مثلاً یُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ (5:54)۔ یعنی، خدا ان کو محبوب رکھتا ہے اور وہ خدا کو محبوب رکھتے ہیں۔

خدا کی محبت کے پہلو پر زور دینے ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ صوفیا کے درمیان انسانوں سے محبت کا نظریہ ایک مطلق اصول کے طور پر پیدا ہوا۔ وہ نفرت کے بجائے شفقت، جنگ کے بجائے امن، ٹکراؤ کے بجائے مصالحت پر آخری حد تک زور دینے لگے۔ ان کا یہ نظریہ انسانی معاشرہ کے لیے غیر معمولی رحمت ثابت ہوا۔ چنانچہ تاریخ بتاتی ہے کہ جس معاشرہ میں صوفیا کا زور بڑھا وہاں انسانی لڑائیاں بھی اپنے آپ ختم ہو گئیں۔

نافع السالکین جو (مشہور صوفی خواجہ سلیمان تونسوی کے ملفوظات کا مجموعہ ہے اور) تصوف پر ایک مستند کتاب ہے، اس میں چشتی صوفیا کے بارے میں لکھا ہے کہ در طریق ما ہست کہ بمسلمان و ہندو صلح باید داشت (صفحہ 153)۔ یعنی، ہمارے سلسلہ تصوف کا اصول یہ ہے کہ مسلمان اور ہندو سے صلح رکھی جائے۔

بابا فرید گنج شکر ایک ممتاز صوفی گزرے ہیں۔ ان کی حکایات میں آتا ہے کہ ایک بار ان کا ایک مرید قینچی کا تحفہ لایا۔ اس کے شہر میں قینچی بنتی تھی اس لیے اس نے اپنے شہر کی صنعت کے طور پر قینچی کا تحفہ شیخ کی خدمت میں پیش کیا۔ شیخ نے مرید سے کہا: یہ کون سا تحفہ تم ہمارے لیے لائے۔ قینچی تو کاٹنے کا آلہ ہے۔ جب کہ ہمارا کام جوڑنا ہے۔ اگر تم کو تحفہ لانا تھا تو ہمارے لیے سوئی تاگا کا تحفہ لاتے۔ کیوں کہ قینچی کاٹتی ہے۔ مگر سوئی کٹے ہوئے کو جوڑنے کا کام کرتی ہے۔

علامہ اقبال تصوف سے کافی متاثر تھے۔ تصوف کے بارے میں انھوں نے نظم اور نثر دونوں میں بہت سی باتیں کہی ہیں۔ ان کا ایک شعر یہ ہے:

ہو چکا گو قوم کی شان جلالی کا ظہور — ہے مگر باقی ابھی شان جمالی کا ظہور

یہ آج کے لیے بہت متعلق اور بامعنی بات ہے۔موجودہ زمانہ میں عام انسانوں کو بھی جنگ کی نہیں بلکہ امن کی ضرورت ہے۔اسی طرح خود مسلمانوں کو جنگ جو یانہ اسلام سے زیادہ متصوفانہ اسلام کی ضرورت ہے۔آج سب سے زیادہ اسلام کے اسی پہلو پر ہم کو زور دینا چاہیے۔

ایک تمثیلی قصہ ہے جو صوفی کے کردار کو بہت خوبی کے ساتھ بیان کرتا ہے۔قصہ یہ ہے کہ ایک صوفی بزرگ کا قافلہ چل رہا تھا۔اس نے درمیان میں ایک مقام پر پڑاؤ ڈالا۔یہاں بہت سے درخت تھے۔کچھ عرصہ کے بعد بہت سے فاختہ غول کی صورت میں وہاں آ گئے اور درخت کے اوپر منڈلانے لگے۔اسی کے ساتھ وہ کچھ بولیاں بھی نکال رہے تھے جیسے کہ وہ کسی بات پر احتجاج کر رہے ہوں۔

بزرگ نے ان سے پوچھا تو فاختہ کے لیڈر نے جواب دیا کہ ہمارا ایک جوڑا یہاں ایک درخت پر پتیوں کے سایہ میں آرام کر رہا تھا کہ آپ کے ایک مرید نے پتھر سے مار کر ایک فاختہ کو گرالیا اور اس کو ذبح کر ڈالا۔بزرگ نے اس آدمی کو بلا کر اس سے پوچھا۔اس نے کہا کہ حضرت، میں نے کوئی غلط کام نہیں کیا۔یہ جانور تو ہماری خوراک ہیں۔ان کو مارنا ہمارے لیے حلال ہے۔پھر اگر میں نے ایک فاختہ کو مار کر ذبح کیا تو میں نے کون سا غلط کام کیا۔

بزرگ نے مرید کا یہ جواب فاختہ کے لیڈر تک پہنچایا۔اس نے کہا کہ ہماری شکایت یہ نہیں ہے۔ہماری شکایت تو یہ ہے کہ آپ لوگ یہاں صوفی کے روپ میں آئے۔مگر آپ نے شکاری والا کام کیا۔آپ کو صوفی کے روپ میں دیکھ کر ہم مطمئن ہو گئے تھے کہ آپ سے ہم کو کوئی خطرہ نہیں ہے۔اگر آپ شکاری کے روپ میں ہوتے تو ہم نے بھی اپنے بچاؤ کا انتظام کر لیا ہوتا۔

صوفیا کی یہی خصوصیت ہے جو دور قدیم میں اسلام کی اشاعت کا ذریعہ بنی۔ مسلم بادشاہ جو اس ملک میں آئے وہ گویا شکاری کے روپ میں آئے، چنانچہ لوگوں کے اندر یہ ذہن پیدا ہوا کہ اپنے آپ کو شکاری سے بچاؤ۔ اس طرح وہ اسلام سے دور ہو گئے۔ اس کے برعکس صوفیا نے اپنے آپ کو بے ضرر انداز میں پیش کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دوسری قوموں کے لوگ کثرت سے صوفیا کے قریب آنے لگے۔ اس قربت نے ان کو اسلام کی خصوصیات سے آشنا کرایا۔ ان کی بڑی تعداد اسلام کی خوبیوں کو جان کر اسلام میں داخل ہو گئی۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے لکھا ہے کہ ان کے والد صاحب جو خود بھی بڑے صوفی تھے۔ وہ اکثر ان کے سامنے یہ شعر پڑھا کرتے تھے کہ دونوں عالم کی راحت صرف دو لفظ میں چھپی ہوئی ہے۔ دوستوں کے ساتھ نرمی اور دشمنوں کے ساتھ حسن سلوک:

آسائش دو گیتی تفسیر ایں دو حرف است　　　با دوستاں تلطف با دشمناں مدارا

صوفیا کے نقطۂ نظر کو مشہور صوفی شاعر حافظ شیرازی نے بہت خوبی کے ساتھ ان دو مصرعوں میں بیان کیا ہے ہم نے سکندر اور دارا جیسے بادشاہوں کے قصے نہیں پڑھے ہیں۔ تم کو پوچھنا ہے تو ہم سے صرف محبت اور وفا کی باتیں پوچھو:

ما قصۂ سکندر و دارا نہ خواندہ ایم　　　از ما بجز حکایت مہر و وفا مپرس

صوفیا کے اسی مسلک نے ان کو ہر خاص و عام کا محبوب بنا دیا۔ اپنے اور غیر سب ان کے یہاں آنے لگے۔ مخالف بھی اگر ان کے پاس آتا تو ان کے حسنِ اخلاق سے ان کے سامنے جھک جاتا تھا۔ صوفیا کے اس مسلک سے ایک طرف معاشرہ میں امن اور محبت کی قدروں کو فروغ ہوا۔ لوگ ایک وسرے کے ساتھ مل جل کر رہنے لگے۔

دوسرا فائدہ یہ ہوا کہ مہر و محبت کے اس عمومی پھیلاؤ نے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان سے قومی رقابت کو مٹا دیا۔ لوگ معتدل فضا میں ایک دوسرے سے ملنے لگے۔ اس

اختلاط کے نتیجہ میں فطری طور پر ایسا ہوا کہ اسلام کی خوبیاں لوگوں کے اوپر واضح ہونے لگیں۔ وہ جوق درجوق اسلام میں داخل ہو گئے۔

تصوف کے متعلق ایک غلط فہمی یہ ہے کہ وہ ترکِ دنیا کی تعلیم دیتا ہے۔ مگر جہاں تک حقیقی تصوف کا تعلق ہے، یہ بات درست نہیں۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی نے بجا طور پر لکھا ہے کہ "جس چیز کو صوفیہ نے ترک کیا وہ دنیا نہ تھی، دنیا کا بے اعتدالانہ استعمال تھا" (تاریخ مشائخ چشت، جلد 1، صفحہ 32)۔

کسی نظریہ کی صحت کا ایک معیار یہ ہے کہ وہ زندگی کے کسی پہلو سے ٹکراتا نہ ہو۔ بلکہ اس میں زندگی کے ہر پہلو کی رعایت موجود ہو۔ یہ صفت تصوف میں پوری طرح موجود ہے۔ تصوف میں اندرونی قدروں پر زور دیا جاتا ہے۔ تصوف میں خارجی ٹکراؤ کے بجائے داخلی حقیقتوں کو بیدار کیا جاتا ہے۔ یہ اصول سراپا رحمت ہے۔ اس اصول کو زندگی کے جس پہلو پر چسپاں کر کے دیکھیں وہ درست اور مفید ہی نکلے گا۔

مثال کے طور پر صحت جسمانی کا مسئلہ بظاہر ایک متعلق مسئلہ ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھئے تو تصوف کے نقطہ نظر میں صحت جسمانی کی رعایت بھی پائی جا رہی ہے۔ کیوں کہ تصوف میں روحانیت، قناعت اور فیصلہ الٰہی پر راضی ہونا اور مثبت نفسیات میں جینا سکھایا جاتا ہے اور یہ تمام چیزیں براہ راست طور پر صحت جسمانی سے تعلق رکھتی ہیں۔ اسی مثال پر دوسری چیزوں کو قیاس کیا جا سکتا ہے۔

تصوف کا دوسرا پہلو

تاہم یہ تاریخ کا المیہ ہے کہ ہر چیز ابتداءً فطرت کی سطح پر شروع ہوتی ہے، اور بعد کو وہ غلو بن جاتی ہے۔ یہی تصوف کے ساتھ بھی ہوا۔ دور اول کے صوفیا فطرت کے دائرہ میں تھے۔ مگر بعد کے صوفیا نے غلو کیا۔ انھوں نے تصوف پر اسلام کا رنگ غالب رکھنے کے بجائے خود

اسلام پر تصوف کا رنگ غالب کرنا شروع کیا۔ اس طرح تصوف میں فائدے کے ساتھ کچھ نقصانات بھی شامل ہو گئے۔

اسلام بلا شبہ روحانیت کا مذہب ہے۔ مگر اسلام کی روحانیت پوری انسانی ہستی سے جڑی ہوئی ہے۔ وہ پورے انسانی وجود کو غذا پہنچانے والی ہے۔ مگر بعد کے زمانہ میں تصوف کی جو صورت بنی وہ انسان کی اصل ہستی سے الگ ایک مستقل شعبہ بن گئی۔ یہ تصوف زندگی کے لیے ایک ضمیمہ بن گیا نہ کہ زندگی کے لیے قوت محرکہ۔

بد قسمتی سے یہ واقعہ اس زمانہ میں پیش آیا جب کہ دنیا ایک نئے دور میں داخل ہو رہی تھی۔ روایتی دور ختم ہو رہا تھا اور سائنسی دور ایک غالب قوت کے طور پر دنیا میں تیزی سے ظاہر ہو رہا تھا۔ اس زمانہ میں چوں کہ مسلم معاشرہ پر صوفیا کا بہت زیادہ غلبہ تھا، چنانچہ مسلمان مجموعی حیثیت سے اس عالمی عمل سے کٹ گئے۔ اسی کا نتیجہ ہے وہ پچھڑا پن جو آج مسلم دنیا میں ہر جگہ دکھائی دیتا ہے۔ دور اول کے اسلامی تصوف نے علوم فطرت میں تحقیق کی راہ ہموار کی تھی۔ مگر دوسرے دور کا تصوف علوم فطرت میں تحقیق کے لیے سد راہ بن گیا۔

امیر شکیب ارسلان (1869-1946ء) نے تقریباً 70 سال پہلے ایک کتاب لکھی تھی۔ اس کا نام تھا: لِماذا تَأَخَّرَ المُسْلِمُونَ، ولِماذا تَقَدَّمَ غَيْرُهُمْ؟ (مسلمان کیوں پچھڑ گئے اور دوسری قومیں ان سے آگے کیوں ہو گئیں)۔ اس وقت سے اب تک اس موضوع پر ہزاروں مضامین اور کتابیں چھپ چکی ہیں۔ مگر اصل سوال بدستور ابھی تک باقی ہے۔ موجودہ زمانہ میں مسلمانوں کی سائنسی پسماندگی پر تمام اہل فکر متفق ہیں۔ مگر اس پسماندگی کا سبب کیا ہے۔ اس پر کوئی متفقہ رائے سامنے نہ آسکی۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اس کی کم از کم ایک بڑی وجہ پچھلی صدیوں میں پیدا ہونے والا یہی غلو آمیز تصوف ہے جو اس زمانہ میں پورے مسلم معاشرہ پر چھایا ہوا تھا۔ سائنس حقائق

واقعی کو غور وفکر کا موضوع بناتی ہے۔ اس کے برعکس، غلو آمیز تصوف، خواب اور مکاشفہ اور پراسرار مظاہر میں گم ہونے کا نام ہے۔ پچھلی صدیوں میں تصوف کے اسی غلبہ نے مسلمانوں کے ذہن کو حقائق خارجی سے دور کر رکھا تھا۔ دوسری طرف انھیں صدیوں میں اہل مغرب حقائق خارجی میں غور اور تحقیق کا سلسلہ جاری کیے ہوئے تھے۔ اسی فکری فرق کا نتیجہ وہ عملی فرق ہے جو آج مغربی دنیا کے مقابلہ میں مسلم دنیا کا نظر آتا ہے۔

یہاں میں ایک معروف صوفی کا ایک واقعہ نقل کروں گا جس سے اس معاملہ کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے۔ یہ مثال علامتی طور پر پورے طبقہ صوفیا پر چسپاں ہوتی ہے۔

شاہ ولی اللہ دہلوی مسلّمہ طور پر ایک عظیم صوفی تھے۔ وہ لکھتے ہیں کہ میرے والد حضرت شاہ عبدالرحیم صاحب کی شفقت میرے حال پر ایسی تھی کہ کم کسی باپ کی بیٹے پر، کسی استاد کی شاگرد پر اور کسی شیخ کی مرید پر ہوگی۔ شاہ عبدالرحیم صاحب کی تربیت کا انداز کیا تھا، اس کا اندازہ ایک واقعہ سے ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ بتاتے ہیں کہ زمانہ طفولیت میں ایک روز احباب واعزہ کی ایک جماعت کے ساتھ ایک باغ کی سیر کو چلا گیا۔ جب واپس آیا تو والد صاحب نے فرمایا کہ ولی اللہ، تم نے اس دن رات میں وہ کیا حاصل کیا جو باقی رہے۔ ہم نے تو اس مدت میں اتنا درود پڑھا۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ سن کر میرا دل باغات کی سیر وتفریح سے بالکل ہٹ گیا۔ اس کے بعد پھر کبھی اس کا شوق پیدا نہیں ہوا (تاریخ دعوت و عزیمت، از مولانا ابوالحسن علی ندوی، حصہ پنجم، صفحہ 103)۔

یہ واقعہ علامتی طور پر اس مزاج کو بتاتا ہے جو صوفیا کے یہاں پایا جاتا تھا۔ معرفت خداوندی کے حصول کے لیے وہ صرف متصوفانہ تدبیروں کو جانتے تھے جن کا تمام تر انحصار مراقبہ اور ورد الفاظ جیسے اعمال پر تھا۔ عالم کون (جس کا ایک حصہ باغ ہے) پر غور وتدبر کو وہ غیر معیاری چیز سمجھ کر عملاً ترک کیے ہوئے تھے۔ یہی ترک بالواسطہ انداز میں، موجودہ دور کے

مسلمانوں کے لیے علوم فطرت میں پسماندگی کا سبب بن گیا۔

اکابر صوفیا کا زمانہ ہی جدید دنیا میں سائنس اور علوم فطرت کے نشوو ارتقاء کا زمانہ ہے۔ ذیل کے نقشہ سے اس زمانی تقابل کا اندازہ کیا جاسکتا ہے:

خواجہ معین الدین چشتی	1117-1214
جلال الدین رومی	1207-1273
نظام الدین اولیاء	1243-1325
سید محمد غوث	1428-1517
شیخ احمد سرہندی	1593-1624
خواجہ نقش بند حجۃ اللہ	1624-1739
شاہ ولی اللہ دھلوی	1703-1762
سید احمد بریلوی	1786-1831
حاجی امداد اللہ مہاجر مکی	1817-1899
اشرف علی تھانوی	1863-1943

جس زمانہ میں دنیا فطرت کا مطالعہ کر کے جدید دور سائنس کو ظہور میں لا رہی تھی، اسی زمانہ میں مسلم قومیں صوفیا کے زیر اثر فطرت سے دور ہو کر گوشوں اور کونوں میں اعتکاف کو دین سمجھ بیٹھی تھیں۔ ایسی حالت میں اس کے سوا اور کیا ہوسکتا تھا کہ وہ دور سائنس میں دوسری قوموں سے پچھڑ جائیں۔

میری مراد یہ نہیں ہے کہ اہل تصوف نے براہ راست طور پر لوگوں سے کہا کہ تم لوگ سائنس سے دور رہو اور ہرگز سائنسی علم حاصل نہ کرو۔ میرا کہنا یہ ہے کہ غلو آمیز تصوف کے نتیجہ میں مسلم معاشرہ میں جو مزاج پیدا ہوا وہ سائنسی مزاج کے بالکل برعکس تھا۔

سائنسی مزاج آدمی کو حقائق خارجی کے مطالعہ کی طرف لے جاتا ہے۔ مگر اس تصوف نے آدمی کو صرف پراسرار باطن کی طرف متوجہ کر دیا۔ سائنسی مزاج تخلیقی فکر پیدا کرتا ہے اور متصوفانہ مزاج آدمی کو ذہنی جمود میں مبتلا کر دیتا ہے۔ سائنسی مزاج آدمی کے اندر دریافت کا جذبہ ابھارتا ہے اور متصوفانہ مزاج آدمی کے اندر یہ ذہن پیدا کرتا ہے کہ وہ بس اپنے شیخ پر اعتماد کرے اور اپنی عقل کے دروازے کھولنے کی کوشش نہ کرے۔

قرآن میں سب سے پہلی آیت (96:1) یہ اتاری گئی کہ اقْرَأْ (پڑھ)۔ اس کے برعکس، بعد کے صوفیا نے لوگوں کو یہ سبق دیا کہ — کتابوں کو اور کاغذ کو جلا ڈالو:

صد کتاب وصد ورق درنار کن

قرآن نے عالم کائنات پر غور وفکر میں معرفت کا راز بتایا تھا (3:190)۔ اس کے برعکس، بعد کے صوفیا نے لوگوں کو یہ ذہن دیا کہ شیخ ہی تمام کمالات کا خزانہ ہے، شیخ سے نسبت حاصل کرو اور تمام دینی اور دنیوی کمالات تم کو حاصل ہو جائیں گے۔

دور اول کے مسلمان قرآن کے فکر سے متاثر ہوئے۔ چنانچہ انھوں نے علم کے میدان میں زبردست ترقیاں کیں۔ اولاً انھوں نے دینی علوم کو اپنا میدان تحقیق بنایا اور اسلام کے کتب خانہ کو ہر اسلامی موضوع کی کتابوں سے بھر دیا۔ اس کے بعد وہ علوم دنیا (یا علوم فطرت) کی طرف متوجہ ہوئے۔ اور اس دوسرے میدان میں بھی غیر معمولی ترقیاں حاصل کیں۔ حتیٰ کہ وہ جدید علمی انقلاب کا آغاز کرنے والے بن گئے۔

مگر بعد کو مسلم معاشرہ پر صوفیا کا غلبہ ہو گیا۔ انھوں نے غلو آمیز تصوف کے ذریعہ مسلم نسلوں کو ذہنی جمود میں مبتلا کر دیا۔ دور اول میں جو قوم علمی کارواں کی سردار تھی، بعد کے دور میں وہ صرف گرد کارواں بن کر رہ گئی۔

صوفیا نے بعد کے دور میں روحانی سلوک کے لیے جو اجتہادی نظام بنایا وہ تو بلاشبہ

نزاعی ہے۔ کیوں کہ ان اجتہادات کا تعلق تعبدی امور سے تھا، اور علما کے درمیان یہ ایک متفق علیہ مسئلہ ہے کہ اجتہاد کا تعلق صرف معاملات سے، تعبدی امور میں اجتہاد جائز نہیں۔ صوفیا نے اس حد کو ملحوظ نہیں رکھا۔ انھوں نے مسنون طرق عبادت کے ساتھ ”معاون تدبیر“ کے نام پر بہت سے مزید طریقے مقرر کیے اور ان کو اپنے مریدوں کے درمیان پھیلایا۔ ان کا یہ فعل بلاشبہ حدشرعی سے تجاوز تھا، اور مشکل ہی سے اس کی تصویب کی جاسکتی ہے۔

اسی کے ساتھ صوفیا کے ذریعہ قصداً یا بدون قصد ایک اور چیز وجود میں آئی جو دور صحابہ میں موجود نہ تھی، یہ تھا شخصی تقدس۔ دور صحابہ میں مسلمانوں کی ساری توجہ خدا کی طرف رہتی تھی۔ لوگوں کے نزدیک ساری دینی اہمیت صرف خدا اور رسول کی تھی، مگر صوفیا کے ذریعہ اس بدعت کا رواج ہوا کہ لوگ صوفی کی شخصیت کو شعوری یا غیر شعوری طور پر مقدس سمجھنے لگے۔ اس طرح اسلام میں شخصیت پرستی یا دوسرے لفظوں میں گروڈم داخل ہوا۔ حالانکہ اسلام کے لیے یہ سراسر اجنبی ہے۔ اسی لیے کہا گیا ہے کہ لَا کَهْنُوتَ فِي الإِسْلَامِ (کہنوت اسلام میں نہیں)۔

تاہم جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، صوفیا کے ذریعہ دو نہایت مفید کام انجام پائے —

(1) مسلم معاشرہ میں اسلام کی انسانی قدروں کی اشاعت۔

(2) اور پھر اس کے بالواسطہ نتیجہ کے طور پر عمومی اعتبار سے اسلام کی اشاعت کی راہ ہموار ہونا۔

اسلام اپنی ذات میں ایک تسخیری کشش رکھتا ہے۔ اگر مسلمانوں اور غیر مسلموں (داعی اور مدعو) کے درمیان نفرت ختم کر کے معتدل فضا قائم کر دی جائے تو اسلام اپنے آپ پھیلنے لگتا ہے۔ صوفیا نے یہی کام کیا۔ تاہم اسلام کو اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقہ میں قابل قبول بنانے کے لیے اسلام کو جدید اعلیٰ معیار پر پیش کرنے کی ضرورت تھی، وہ صوفیا نہ کر سکے، اس لیے ان کے

زمانہ میں اسلام کی جو اشاعت ہوئی وہ بھی عوامی طبقہ تک محدود ہو کر رہ گئی۔

اس طرح ایسا ہوا کہ قوم کے نچلے طبقہ میں تو اسلام پھیلا مگر قوم کا اعلیٰ اور زیادہ ذہین طبقہ اسلام کی پہنچ سے باہر رہ گیا۔ کمیت کے اعتبار سے مسلمانوں کی تعداد میں اضافہ ہوا، مگر کیفیت کے اعتبار سے زیادہ اونچا معیار حاصل نہ کیا جا سکا۔

موجودہ زمانہ علمی ترقی کا زمانہ تھا۔ سائنسی انقلاب کے نتیجہ میں انسانی فکر میں زبردست تبدیلیاں ہو رہی تھیں۔ وقت کے تمام اعلیٰ ذہن جدید تعلیم حاصل کر کے نئے ذہنی دور میں پہنچ چکے تھے۔ اب ضرورت تھی کہ اسلام کو وقت کے علمی معیار پر پیش کیا جائے۔ اسلام کو عصری دلائل کے ساتھ مدلل کر کے لوگوں کے سامنے لایا جائے تاکہ جدید طبقہ اس کی طرف متوجہ ہو سکے۔ مگر وقت کا یہ اہم ترین کام نہ ہو سکا، اور اس کی سادہ سی وجہ یہ تھی کہ خود مسلمان اپنی بے خبری کی وجہ سے اس اہم کام کی طرف مائل ہی نہیں ہوئے۔

صوفیا کے غلبہ نے عوام کے اندر تو اسلام کو پھیلایا، مگر خواص کا طبقہ اسلام کے زیر اثر نہ آسکا۔ اسی کا یہ نتیجہ آج ہم دیکھ رہے ہیں کہ مسلمان تعداد کے اعتبار سے آج ہمیشہ سے زیادہ ہیں، مگر زور اور تاثیر کے اعتبار سے وہ دنیا کی سب سے زیادہ کمزور قوم بنے ہوئے ہیں۔ کیوں کہ زور اور تاثیر اعلیٰ ذہنوں کے ذریعہ آتی ہے۔ اور اعلیٰ ذہن خود مسلمانوں کے بھی اسلام کی طرف مائل نہ ہو سکے، پھر غیر مسلموں کے اعلیٰ ذہن کیوں کر اسلام کی طرف مائل ہوتے۔

اسلامک ایکٹوزم

دعوتی عمل

برمنگھم سے فیکس پر ایک خط مورخہ 31 دسمبر 1995 موصول ہوا۔ یہ جناب شمشاد محمد خان صاحب کی طرف سے تھا جو وہاں کے ایک اسلامک سنٹر کے ذمہ دار اعلیٰ ہیں:

Mr. Shamshad Mohammad Khan
Islamic Propagation Centre International
481 Coventry Road, Birmingham B10 OJS, U.K
Tel. 0121-7730137, Fax 0121-7668577

اس خط کے جواب میں موصوف کو ایک نوٹ روانہ کیا گیا جو اس سوال سے تعلق رکھتا تھا کہ اسلام کا تحریکی عمل یا اسلامک ایکٹوزم کیا ہے۔ یہ خط اور مذکورہ نوٹ دونوں یہاں نقل کیے جاتے ہیں۔

برمنگھم سے موصولہ نوٹ

برطانیہ میں مختلف نوعیت کے ڈیولپمنٹس ہوئے ہیں۔ جس میں آپ کی مدد درکار ہے۔ ایک تو یہاں الخلافہ کی مہم چل رہی ہے۔ اس کے افراد بہت زیادہ اکسٹریمسٹ واقع ہوئے ہیں۔ ان کی دو لیفلٹس فیکس کر رہا ہوں جس سے آپ کو اندازہ ہو جائے گا۔ یہ ہمارے طلباء کو بھی یہی سکھاتے ہیں۔ جس کی وجہ سے انھیں کالجوں اور یونیورسٹیوں تک سے نکال دیا گیا ہے۔ (کچھ کیسوں میں) مزید برآں اب مسلم سوسائٹیز وغیرہ پر جو ہمارے طلباء آرگنائز کرتے ہیں پر بھی پابندیاں لگنی شروع ہو گئی ہیں۔

اس کے علاوہ یہاں لوکل لوگوں کے اور داعیوں کے درمیان obstacle پیدا ہونے کا احتمال ہے۔ لہٰذا گزارش ہے کہ ایک مضمون ایک چھوٹی بکلٹ یا پمفلٹ کی صورت میں شائع کروایا جائے جس کا عنوان ہو:

Moral Code of Conduct for Muslims living in non-Muslim lands.

ہم یہ بھی نہیں چاہتے کہ ان لوگوں سے ڈائرکٹ کنفرنٹیشن (direct confrontation) ہو۔لیکن اگرہم اس کے ذریعہ مسلم عوام کو پیغام پہنچاسکیں تو بہت مناسب رہے گا۔

جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کچھ صحابہ کرام حبشہ ہجرت کر گئے تھے۔ کیااس پر کچھ مواد دستیاب ہے۔ کہ انھوں نے وہاں کس طرح زندگی گزاری۔

نوٹ: الخلافہ کے لوگ اس پر زور دیتے ہیں کہ کافروں یعنی یہودیوں اور عیسائیوں کو دوست ہرگز نہ بنایا جائے۔ کیوں کہ قرآن میں اس ضمن میں واضح احکامات موجود ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ خارج از سیاق بات ہے ورنہ قرآن کریم میں تو ان لوگوں سے رشتہ داریاں کرنے کی بھی چھوٹ ہے۔ جیسے کہ سورہ مائدہ، آیت نمبر 50۔مزید برآں یہ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ کا قانون، کسی بھی ملک کے قانون سے زیادہ احترام کا حامل ہے۔ لہٰذا ہمیں کار انشورنس وغیرہ نہیں کرانی چاہیے۔ کیوں کہ یہ غیر اسلامی ہے، وغیرہ۔

اس قسم کے کام ہیں جو یہ لوگ کرر ہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کے اچھے نتیجے نکلنے والے نہیں ہیں۔ (شمشاد محمد خان، برمنگھم)

اسلامک ایکٹوزم

اسلام ایک طریق زندگی (way of life) ہے۔اس کا تقاضا ہے کہ آدمی نہ صرف اسلام پر عمل کرے بلکہ وہ دوسروں تک بھی اسے پہنچائے۔ اس اعتبار سے اسلام ایک شخصی رویہ ہونے کے ساتھ ایک عالمی مشن بھی بن جاتا ہے۔

اسلام کو پھیلانے کا طریقہ کیا ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں یہ کہ اسلامک ایکٹوزم کیا ہے۔ اسلامک ایکٹوزم دراصل دعوہ ایکٹوزم ہے۔یعنی ٹکراؤ (confrontation) سے مکمل طور پر اعراض کرتے ہوئے سختی کے ساتھ صرف ترغیب (persuasion) کے دائرہ

میں رہ کر کام کرنا۔ اسلامک ایکٹوزم کا یہ تصور واضح طور پر قرآن وحدیث میں موجود ہے۔

قرآن میں یہ اصول ان الفاظ میں بتایا گیا ہے: فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۔ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ (88:21-22)۔ یعنی، پس تم ان کو نصیحت کرو، تم صرف نصیحت کرنے والے ہو، تم ان کے اوپر داروغہ نہیں ہو۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل اسلام کی ذمہ داری یا اسلامی مشن کا نشانہ لوگوں کے اوپر اسلامی سسٹم کا عملی نفاذ نہیں ہے۔ بلکہ پرامن حدود میں رہتے ہوئے لوگوں کو اسلام سے باخبر کرنا ہے۔ داعیٔ اسلام کی ذمہ داری صرف پیغام کو پہنچانا ہے، اس کے بعد یہ مدعو کی اپنی ذمہ داری ہے کہ وہ اس کو مانے یا وہ اس کا انکار کردے۔

یہی بات حدیث میں اس طرح کہی گئی ہے: مَا خُيِّرَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا أَخَذَ أَيْسَرَهُمَا (صحیح البخاری، حدیث نمبر 3560)۔ یعنی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب بھی دو اَمر میں سے ایک اَمر کا انتخاب کرنا ہوتا تھا تو آپ ہمیشہ دونوں میں سے آسان کا انتخاب کرتے تھے۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ معاملات میں ہمیشہ آدمی کے سامنے دو انتخاب (آپشن) ہوتے ہیں۔ ایک آسان انتخاب (easier option) اور دوسرا مشکل انتخاب (harder option) حدیث کے مطابق، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ تھا مشکل انتخاب کو چھوڑ کر آسان انتخاب (easier option) کو لے لینا۔

اجتماعی معاملات میں یہ واضح ہے کہ ترغیب (persuasion) کا طریقہ مقابلۃً آسان آپشن ہے اور ٹکراؤ کا طریقہ ہمیشہ مشکل آپشن۔ یہ سہل پسندی نہیں ہے۔ یہ دراصل ناقابل عمل کو چھوڑ کر اس کو اختیار کرنا ہے جو قابلِ عمل اور sustainable ہو۔ اس لیے اسلام کی پالیسی یہ ہے کہ ہر معاملہ میں صرف وہی کورس اختیار کیا جائے جو مقابلۃً آسان ہو۔

موجودہ زمانہ میں ساری دنیا میں یہ تسلیم کرلیا گیا ہے کہ پرامن طریقہ

(peaceful method) کو اختیار کرتے ہوئے کام کرنا ہر انسان کا بنیادی حق ہے۔ مگر جہاں تک تشدد کا سوال ہے تو اس کا استعمال کسی کے لیے بھی جائز نہیں۔ اس لحاظ سے زمانہ کے معروف پر امن ذرائع کے دائرہ میں رہتے ہوئے کام کرنا اسلامی طریقہ ہوگا اور متشددانہ ذرائع کو استعمال کرنا یقینی طور پر غیر اسلامی طریقہ قرار پائے گا۔

جہاں تک خلافت یا اسلام کے سیاسی نظام کا سوال ہے، وہ ایک مشروط حکم ہے، نہ کہ مطلق حکم۔ اس کے قیام کے لیے تشدد یا جنگ کا طریقہ اختیار کرنا کسی بھی طرح اسلام میں جائز نہیں۔ کیوں کہ جب بھی ایسا کیا جائے گا تو موجودہ (existing) نظام سے عملی ٹکراؤ پیش آجائے گا۔ اور قائم شدہ نظام ایسی تحریک کو دبانے کے لیے طاقت کا استعمال کرے گا۔ اس طرح جو چیز پہلے چھوٹا شر (lesser evil) کے درجہ میں تھی وہ زیادہ بڑا شر (greater evil) کی سطح تک پہنچ جائے گی۔ مزید یہ کہ عملی ٹکراؤ پیش آنے کے نتیجہ میں پرامن دائرہ میں کام کرنے کے مواقع بھی برباد ہو جائیں گے۔ ایسا ہر اقدام قرآن کے الفاظ میں فساد فی الارض (2:205) قرار پائے گا۔ وہ ایک جرم ہوگا، نہ کہ کوئی اسلامی عمل۔

اسلام کا سیاسی نظام ہمیشہ عوام کی مرضی سے قائم ہوتا ہے، نہ کہ عوام کے اوپر بہ جبر اس کو نافذ کرنے سے۔ جبری نفاذ (imposition) نہ تو ممکن ہے اور نہ مطلوب۔

قرآن کے مطابق، دوسروں کے خلاف جنگ کا آغاز کرنا کسی بھی حال میں جائز نہیں (9:13)۔ اسلام میں جنگ صرف دفاع کے لیے ہے، نہ کہ جارحیت کے لیے (2:190)۔ مزید یہ کہ اگر کوئی گروہ جنگ چھیڑنا چاہے تب بھی آخری حد تک اس سے اعراض کی کوشش کی جائے گی۔ اسلام میں دفاعی جنگ بھی اسی وقت ہے جب کہ فریق ثانی نے عملی جارحیت کرکے دوسرا کوئی انتخاب (option) ہمارے لیے باقی ہی نہ رکھا ہو۔

مسلمان خواہ کسی مسلم ملک میں ہوں یا غیر مسلم ملک میں، دونوں حالتوں میں انھیں ملک

کے دستور اور قانون کا پابند رہنا چاہیے۔ دستور اور قانون کی خلاف ورزی کرنا یا اسلام کے نام پر غیر قانونی سرگرمیوں میں ملوث ہونا کسی بھی حال میں مسلمان کے لیے جائز نہیں۔ قانون کی حد ہی ہمارے عمل کی حد بھی ہے۔ جہاں قانونی اجازت کی حد آ جائے، اس کے بعد ہمارے لیے صبر ہے، نہ کہ ٹکراؤ اور قانون شکنی۔

جو مسلمان غیر مسلم ملکوں میں رہتے ہیں، یعنی ان ملکوں میں جہاں کی اکثریت غیر مسلم ہے اور وہاں ان کی مرضی کا سیاسی نظام قائم ہے، وہاں مسلمان کی حیثیت مُعاہد کی ہے، خواہ دونوں کے درمیان لفظی معاہدہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ وہاں بسنے والے مسلمانوں کے لیے ملکی قوانین و ضوابط کی پابندی لازمی طور پر ضروری ہے۔ کسی بھی عذر کی بنا پر اس کی خلاف ورزی ان مسلمانوں کے لیے جائز نہیں۔

ان غیر مسلم ملکوں کا ہر جگہ اپنا ایک دستور اور قانونی نظام ہے۔ یہ دستور اور قانون کسی چیز کو جائز (lawful) اور کسی چیز کو ناجائز (unlawful) قرار دیتا ہے۔ جب بھی کوئی مسلمان کسی ایسے ملک میں داخل ہوتا ہے تو اپنے آپ ہی وہ اس ملک کے قانونی نظام کے تحت آ جاتا ہے۔ ایسے مسلمان اور ایسے ملک کے درمیان اپنے آپ ایک خاموش معاہدہ قائم ہو جاتا ہے۔ وہ یہ کہ مذکورہ مسلمان اس ملکی نظام کا مکمل طور پر لفظی اور معنوی پابند رہے گا۔ کسی بھی حال میں وہ اس کی کھلی یا چھپی خلاف ورزی نہیں کرے گا۔

ایسی حالت میں کسی غیر مسلم ملک میں بسنے والے مسلمان کے لیے صرف دو میں سے ایک کا انتخاب ہے۔ یا تو وہ مذکورہ ملک کے قانون کی مکمل پابندی کر کے وہاں رہے، یا اگر اس کو اس سے اختلاف ہے تو خاموشی کے ساتھ ملک کو چھوڑ کر وہاں سے باہر چلا جائے۔ تیسرا انتخاب (option) یعنی ملکی قوانین کی خلاف ورزی کرتے ہوئے وہاں مقیم رہنا، یقینی طور پر ایک غیر اسلامی فعل ہے۔ ایسا عمل سراسر ناجائز ہے۔ جو لوگ اس قسم کا تیسرا انتخاب

اختیار کریں وہ اسلامی اصول کے مطابق مجرم ہیں۔ اور وہ بلاشبہ خدا کے یہاں سزا کے مستحق قرار پائیں گے۔

ملکی نظام کی خلاف ورزی کے نتیجہ میں اگر نظام سے ٹکراؤ پیش آئے تو وہ دفاع کا مسئلہ نہیں ہوگا بلکہ وہ ایک مجرمانہ فعل ہوگا۔ ایسے موقع پر شریعت کا حکم یہ ہے کہ مسلمان یک طرفہ واپسی کے ذریعہ ٹکراؤ کی حالت کو ختم کر دیں نہ کہ اس کو دفاع قرار دے کر نظام کے خلاف اپنی جنگ جاری رکھیں۔

خلاصہ یہ کہ اسلامک ایکٹوزم صرف وہی ہے جو دعوت کی راہ سے اور دعوت کے اسلوب میں چلائی جائے۔ دعوت کے اسلوب میں کی جانے والی جدوجہد ہی کو اس دنیا میں اللہ کی نصرت ملتی ہے۔ اس لیے صرف وہی اس دنیا میں کامیاب ہوتی ہے۔ دوسرے اسلوب کی کوئی جدوجہد خدا کی اس دنیا میں کبھی کامیابی کی منزل تک نہیں پہنچ سکتی، خواہ اس کا نام اسلامی اور قرآنی جدوجہد ہی کیوں نہ رکھ دیا گیا ہو۔

قرآن میں بتایا گیا ہے کہ مسلمان کا مشن شہادت حق ہے۔ اور جو لوگ شہادت حق کے لیے اٹھیں انھیں کو خدا کی نصرت وحمایت ملے گی (22:78)۔ پھر جب خدا نے مسلمان کی فتح ونصرت کو دعوت وشہادت سے جوڑ دیا ہو تو کہیں اور سے ہم کس طرح اسے پا سکتے ہیں۔

اللہ ان لوگوں کا مددگار ہوتا ہے جو اللہ کے راستہ پر چلیں اور اللہ کا مقرر کیا ہوا راستہ صرف ایک ہے، اور وہ ہے دعوت کے اصول پر جدوجہد۔

ایک قائم شدہ حکومت کے بارے میں اگر کسی کا احساس ہو کہ اس کا نظام اس کی پسند کے مطابق نہیں ہے، اور وہ پر امن دعوہ ورک بھی کرنا نہیں چاہتا تو ایسی حالت میں اس کے اوپر جہاد نہیں ہے بلکہ ہجرت ہے۔ اس کے لیے ہرگز جائز نہیں کہ وہ اپنی ناپسندیدگی کو عذر بنا کر مذکورہ نظام کے خلاف لڑائی چھیڑ دے۔ اس کے بجائے اس کو صرف یہ کرنا ہے کہ وہ

اپنے آپ کو ضروری حد تک اس نظام سے علیحدہ کر لے۔

اس ہجرت یا علیحدگی کی دو صورتیں ہیں۔ ایک میدانی ہجرت اور دوسری مکانی ہجرت۔ میدانی ہجرت یہ ہے کہ ایسا آدمی سیاست کے میدان سے ہٹ کر غیر سیاسی دائرہ میں اپنے لیے کوئی مشغولیت تلاش کر لے۔ اور مکانی ہجرت یہ ہے کہ وہ اس ملک کو چھوڑ کر اس کے باہر کسی اور مقام پر چلا جائے۔

مسلمان اور جدید تحدیات

موجودہ زمانہ کے مسلمان سو سال سے بھی زیادہ عرصہ سے مسائل کا شکار ہیں۔ ان مسائل کے خلاف ان کی جدوجہد 19 ویں صدی کے نصف آخر سے شروع ہوتی ہے۔ اس وقت مسلم رہنماؤں کا عام ذہن یہ تھا کہ ہمارے تمام مسائل کا اصل سبب مغربی قوموں کا سیاسی غلبہ ہے۔ اگر مغرب کا سیاسی غلبہ ختم ہوجائے تو اس کے بعد ہمارے تمام مسائل کا بھی خاتمہ ہوجائے گا۔

ایشیا کے مسلمان سو سال سے بھی زیادہ عرصہ سے مسائل کا شکار ہیں، اس کے خلاف ان کی جدوجہد 19 ویں صدی کے نصف آخر سے شروع ہوتی ہے۔ اس وقت مسلم رہنماؤں کا عام ذہن یہ تھا کہ ہمارے تمام مسائل کا اصل سبب مغربی قوموں کا سیاسی غلبہ ہے۔ اگر مغرب کا سیاسی غلبہ ختم ہوجائے تو اس کے بعد ہمارے مسائل کا بھی خاتمہ ہوجائے گا۔

دوسری عالمی جنگ کے بعد یہ نشانہ پورا ہوگیا۔ اس کے بعد تمام مسلم علاقے مغرب کے سیاسی غلبہ سے آزاد ہوگئے۔ مگر مسلمانوں کے مسائل ختم نہیں ہوئے۔ وہ بدستور پوری شدت کے ساتھ آج بھی باقی ہیں۔

اس کی وجہ کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مغرب کا غلبہ سادہ طور پر صرف سیاسی غلبہ نہ تھا۔ وہ دراصل جدید صنعتی تہذیب کا نتیجہ تھا۔ سیاسی غلبہ کے خاتمہ کے باوجود صنعتی تہذیب کی فاتحانہ حیثیت بدستور انھیں مغربی قوموں کو حاصل تھی، اس لیے ان کا غلبہ بھی بدستور جاری رہا، صرف اس فرق کے ساتھ کہ پہلے یہ غلبہ براہ راست تھا، اور اب یہ غلبہ بالواسطہ انداز میں ہے۔

ان منفی انجام کو دیکھنے کے بعد کچھ مسلم دانشور یہ کہہ رہے ہیں کہ ہماری اصل کمی صنعتی پس ماندگی ہے۔ سب سے پہلے ہمیں اس کمی کو دور کرنا ہوگا۔ ہمیں دوسری قوموں کی طرح ایک بڑی صنعتی طاقت بننا ہے۔ اس کے بغیر ہماری قسمت بدلنے والی نہیں۔

مگر یہ بھی ہمارے مسئلہ کا حل نہیں ہے۔ کیوں کہ زمانہ ٹھہرا ہوا نہیں ہے۔ وہ مسلسل ترقی کررہا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم صنعتی ترقی کی طرف بڑھنا شروع کریں تو ساری کوشش کے بعد جب ہم انڈسٹریل دور میں داخل ہوں گے تو، الون ٹافلر کے الفاظ میں، مغربی قومیں سپر انڈسٹریل دور میں داخل ہو چکی ہوں گی۔ اس طرح ہم بدستور پیچھے رہیں گے اور ہمارا اصل مسئلہ اس کے بعد بھی غیر حل شدہ پڑا رہے گا۔

آج مسلمان جس قسم کے مسائل سے دو چار ہیں۔ اور سیاسی، اقتصادی، صنعتی، تہذیبی اور ثقافتی سطح پر جو تحدیات ان کو درپیش ہیں، وہ کوئی نئی صورت حال نہیں ہے۔ اس قسم کے حالات کا تجربہ امتِ مسلمہ کی طویل تاریخ میں بار بار مختلف شکلوں میں پیش آتا رہا ہے۔ تاریخ مزید بتاتی ہے کہ ہر خطرہ یا ہر چیلنج سے گزرنے کے بعد امت پہلے سے زیادہ طاقت ور اور مستحکم ہوگئی ہے۔

اب ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ اس سے پہلے امت کو جب اس قسم کے مسائل اور تحدیات سے دو چار ہونا پڑا تو کیا صورت پیش آئی اور کس طرح اس کا مقابلہ کیا گیا۔ اس کا جواب تاریخ کی روشنی میں صرف ایک ہے، اور وہ یہ کہ یہ کامیابی اسلام کی دعوتی طاقت کے ذریعہ حاصل کی گئی۔

تیرھویں صدی عیسوی کے وسط میں تاتاریوں نے عالم اسلام کو غیر معمولی نقصان پہنچایا۔ وحشی اور خوں خوار تاتاریوں کی طاقت بظاہر ناقابل شکست بنی ہوئی تھی۔ مگر اس کے بعد اسلام کی دعوتی طاقت ظاہر ہوئی۔ اس نے تاتاری قوم کو مسخر کرلیا۔ ایک مستشرق نے

اس کا اعتراف ان الفاظ میں کیا ہے کہ مسلمانوں کے مذہب نے وہاں فتح حاصل کرلی جہاں ان کے ہتھیار ناکام ہو چکے تھے:

The religion of the Mulims had conquered where their arms had failed. (p. 488)

آج مسلمانوں کو اسلام کی اسی دعوتی طاقت کو لے کر اٹھنا ہے۔ اگر وہ دعوت الی اللہ کے کام کو صحیح طور پر انجام دے سکیں تو یقینی طور پر ان کے حالات بدل جائیں گے۔ اس کے بعد وہی ہوگا جس کی خبر قرآن میں دی گئی ہے کہ جو لوگ بظاہر ہمارے دشمن نظر آتے ہیں وہ ہمارے دوست اور ساتھی بن جائیں گے (41:34)۔

موجودہ زمانہ میں اسلام کے دعوتی عمل کو زندہ کرنے کے مواقع غیر معمولی حد تک بڑھ گئے ہیں۔ ایک طرف یہ ہوا ہے کہ مذاہب کے علمی مطالعہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ اسلام کے سوا تمام مذاہب غیر معتبر ہیں۔ کسی بھی دوسرے مذہب کو تاریخی اعتباریت حاصل نہیں۔ جبکہ اسلام ہر علمی جانچ میں معتبر ثابت ہوا ہے۔ اس طرح گویا اسلام اس حیثیت میں ہے کہ وہ بلا مقابلہ کامیابی حاصل کر سکے۔

جہاں تک انسانی ساخت کے ازموں کا تعلق ہے، وہ بھی سب کے سب ناکام ہو چکے ہیں، اس سلسلہ کا آخری فیصلہ کن واقعہ کمیونسٹ ایمپائر کا ٹوٹنا ہے۔ کمیونسٹ ایمپائر کی موجودگی میں دنیا اس غلط فہمی میں تھی کہ ہمارے پاس ایک آئیڈیالوجی موجود ہے۔ مگر 1991 میں جب کمیونسٹ ایمپائر ٹوٹ کر گر گئی تو اس بھرم کا بھی خاتمہ ہو گیا اب ساری دنیا میں ایک فکری اور نظریاتی خلا (ideological vacuum) ہے۔ اس خلا کو صرف اسلام پر کر سکتا ہے۔

اب آخری طور پر وہ وقت آ گیا ہے کہ مسلمان اسلام کی دعوت کو لے کر اٹھیں اور اس کے ذریعہ سے اقوام کی فکری تسخیر کر کے اسلام کی نئی تاریخ بنائیں۔

اب ہمارا کام یہ ہونا چاہیے کہ ہم خود اپنی تاریخ کے اس تجربہ کو نئے حالات میں دہرائیں جو بار بار اپنی کامیابی کو ثابت کر چکا ہے۔ یعنی ہم موجودہ مسائل اور تحدیات کا مقابلہ اسلام کی دعوتی طاقت کے ذریعہ کریں۔ مسلمان اپنی طویل تاریخ میں ہمیشہ دعوت کی طاقت سے فتح یاب ہوئے ہیں، اور آج بھی یقینی طور پر اسی کے ذریعہ وہ فتح یاب ہو سکتے ہیں۔

دعوت کی تسخیریت کا راز اس کی نفع بخشی کی صفت ہے۔ اس دنیا کے لیے خدا کا قانون یہ ہے کہ جو چیز لوگوں کے لیے نافع ہو، اس کو لوگوں کے درمیان قبولیت اور جماؤ ملے۔ اسلام سب سے بڑی نفع بخش چیز ہے۔ وہ انسان کی تلاشِ حق کا جواب ہے، وہ انسان کو سچا نظریۂ حیات دیتا ہے۔ وہ انسان کو ذہنی سکون عطا کرتا ہے، وہ انسان کی فطرت کے عین مطابق ہے۔ وہ انسان کی اس شاہراہ کی دریافت کراتا ہے جس پر چل کر وہ دنیا سے لے کر آخرت تک محفوظ سفر طے کر سکے۔

بلاشبہ اس سے زیادہ نفع بخش اور کوئی چیز انسان کے لیے نہیں۔ اس لیے اس سے زیادہ قابلِ قبول چیز بھی انسان کے لیے کوئی اور نہیں ہو سکتی۔

اسلام کا یہ تسخیری پہلو ایک معلوم اور مشہور حقیقت ہے۔ اگر آپ کے پاس زیادہ تحقیقی مطالعہ کا موقع نہ ہو تو آپ صرف اتنا کر سکتے ہیں کہ آپ ریاض سے نکلنے والے عرب ہفت روزہ الدعوہ کو یا مکہ سے نکلنے والے اخبار العالم الاسلامی کو پڑھ لیں۔ آپ دیکھیں گے کہ ان کے تقریباً ہر شمارہ میں اسلام کی دعوتی تسخیر کی خبریں موجود ہیں۔

مثال کے طور پر اسی مہینہ میں الدعوہ (ریاض) کے شمارہ 12 اگست 1993ء میں ایک خبر اس سرخی کے ساتھ چھپی ہوئی ہے کہ 900 شخص یعتنقون الاسلام۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ پچھلے چند مہینے میں جنوبی افریقہ میں تقریباً نو سو آدمیوں نے اسلام قبول کر لیا ہے۔ ان میں سے چار مسیحی پادری ہیں۔

اسی طرح اسی مہینہ میں العالم الاسلامی (مکہ) کے شمارہ 22-16 اگست 1993 کے انگریزی حصہ میں ایک خبر شائع ہوئی ہے جس کی سرخی یہ ہے:

653 Embrace Islam in UAE

اس سرخی کے تحت چھپنے والی خبر میں بتایا گیا ہے کہ 1413ھ کے ایک سال کے دوران صرف عرب امارات میں بیرونی ملکوں کے جو لوگ دین اسلام میں داخل ہوئے ہیں ان کی مجموعی تعداد 653 ہے۔

یہ دونوں خبریں صرف بطور مثال نقل کی گئی ہیں۔ ورنہ اس طرح کے دعوتی واقعات ہر روز دنیا کے ہر حصہ میں تقریباً تسلسل کے ساتھ پیش آرہے ہیں۔

اسلامی دعوت کی اہمیت نظری طور پر بھی مسلّم ہے اور عملی تجربہ میں بھی اس کی افادیت پوری طرح ثابت ہو چکی ہے۔ اب ضرورت صرف یہ ہے کہ دعوت کو باقاعدہ ملی پروگرام قرار دے کر اس کے لیے منظم اور منصوبہ بند عمل شروع کر دیا جائے۔

دعوتی طریق کار کی کامیابی جزئی طور پر آج بھی ظاہر ہو رہی ہے، جب کہ ابھی دعوت کا کام منظم طور پر اور قومی فیصلہ کے تحت انجام نہیں دیا جا رہا ہے۔ پچھلے سو سال میں بے شمار سیاسی قربانیاں دی گئی ہیں۔ مگر اس سے ابھی تک کوئی حقیقی نتیجہ سامنے نہ آسکا۔ جب کہ اسی مدت میں دعوت نے لاکھوں انسانوں کو متاثر کر کے انہیں اسلام کے دائرہ میں داخل کیا ہے۔

اسلام دین فطرت ہے۔ وہ واحد غیر محرف مذہب ہے۔ ہر قسم کی علمی صداقتیں اس کے حق میں جمع ہو چکی ہیں۔ ان چیزوں نے اسلام کو اپنی ذات میں ایک موثر طاقت بنا دیا ہے۔ چنانچہ ہر ملک میں اور دنیا کے ہر علاقہ میں لوگ برابر اسلام قبول کرتے رہتے ہیں۔

آخری بات

قرآن سے واضح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ اہل اسلام کے مسائل ومشکلات کا واحد حل یہ ہے کہ وہ ان قوموں کے اوپر دعوت الی اللہ کا کام کریں جن کی طرف سے یہ مسائل اور مشکلات پیش آرہی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ تحدیات اقوام کا مقابلہ کرنے کی سب سے زیادہ کارگر تدبیر دعوت اقوام ہے۔ اس سلسلہ میں قرآن کی حسب ذیل آیت ایک فیصلہ کن رہنما کی حیثیت رکھتی ہے:

يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ (5:67)۔ یعنی، اے پیغمبر، جو کچھ تمہارے اوپر تمہارے رب کی طرف سے اترا ہے اس کو پہنچا دو، اور اگر تم نے ایسا نہ کیا تو تم نے اللہ کے پیغام کو نہیں پہنچایا، اور اللہ تم کو لوگوں سے بچائے گا۔

قرآن کی یہ آیت واضح طور پر ثابت کرتی ہے کہ عصمت من الناس کا راز دعوت الی اللہ میں چھپا ہوا ہے۔ امتِ محمدی کے لیے اللہ تعالیٰ نے یہ مقدر کر دیا ہے کہ جب وہ قوموں کے اوپر دعوت کا کام کرے تو وہ ان کے مظالم سے پوری طرح محفوظ رہے۔

جب قرآن میں یہ واضح رہنمائی موجود ہے تو کیا وجہ ہے کہ عصر حاضر کے مسلمان مشکلات ومسائل کا شکار ہونے کے باوجود، دعوت الی اللہ کی منصوص تدبیر کے لیے متحرک نہ ہو سکے۔ اس کا سبب صرف ایک ہے۔ اور وہ ہے صبر نہ کرسکنا۔ صبر دعوت الی اللہ کی واحد لازمی قیمت ہے۔ جو لوگ صبر کی قیمت ادا نہ کرسکیں وہ دعوت الی اللہ کا کام بھی نہیں کر سکتے۔ اس سلسلہ میں قرآن کی اس آیت کا مطالعہ کیجئے:

وَلَنَصْبِرَنَّ عَلى مَا آذَيْتُمُونا وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ (14:12)۔ یعنی، اور جو تکلیف تم ہمیں دوگے اس پر ہم صبر ہی کریں گے۔ اور بھروسہ کرنے والوں کو اللہ ہی پر بھروسہ کرنا چاہیے۔

یہ بات پیغمبروں نے اپنی مخاطب قوموں سے اس وقت کہی جب کی ان کی قوم ان کی مخالف ہوگئی اوران پرزیادتیاں کرنے لگی۔ یہ زیادتی اوراذیت دیگراقوام کی طرف سے ہمیشہ داعی حق کو پیش آتی ہے۔مگر داعی کو ان تمام زیادتیوں پرصبر کرنا پڑتا ہے تاکہ اس کی مثبت نفسیات بھنگ نہ ہونے پائے، تاکہ وہ مخاطبین کی زیادتیوں کو یکطرفہ طور پر برداشت کرتے ہوئے ان کے اوپر دعوت کے عمل کو جاری رکھے۔

اس آیت میں توکل سے مراد اللہ کے اس بتائے ہوئے طریقہ پر یقین کرنا ہے۔یعنی داعی پوری طرح اس بات پر متوکل ہوجائے کہ وہ مخاطبین کے ظلم کے خلاف براہ راست کوئی کارروائی نہ کرتے ہوئے دعوت الی اللہ کا جوکام ان کے اوپر انجام دے گا۔ وہ پیغام الٰہی کی پیغام رسانی کے ساتھ اس کے قومی مسائل کا بھی یقینی حل بن جائے گا۔

آج اہل اسلام کو اسی توکل علی اللہ کا ثبوت دینا ہے۔اگر وہ حقیقی معنوں میں اس توکل کا ثبوت دے دیں تو اس کے بعد ان کے تمام مسائل اس طرح حل ہوجائیں گے جیسے کہ ان کا کوئی وجود ہی نہ تھا۔

یہ مقالہ الملتقی الاسلامی الاول لدول آسیا (کولمبو) میں 27 اگست 1993ء کو پڑھا گیا۔ یہ کانفرنس سعودی عرب کی وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیۃ کے تحت کی گئی۔

ایک شرعی مسئلہ

یورپ کے ایک سفر میں میری ملاقات ایک غیر مسلم اسکالر سے ہوئی۔ گفتگو کے دوران انھوں نے کہا کہ اس وقت ساری دنیا میں پناہ گزینوں کی جو تعداد ہے اس میں تقریباً 95 فیصد پناہ گزیں مسلمان ہیں۔انھوں نے کہا کہ یہ کوئی سادہ بات نہیں۔اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام ایک جنگ جو (militant) مذہب ہے جو اپنے پیروؤں کو اینٹی اسٹبلشمنٹ

بنتا ہے۔ وہ ہر جگہ اپنے حکمرانوں کے باغی بن جاتے ہیں۔ اس کے بعد حکمرانوں کی طرف سے ان پر تشدد (persecution) ہوتا ہے تو وہ بھاگ بھاگ کر دوسرے ملکوں میں پناہ لیتے ہیں۔ اسلام کی اس تعلیم نے خود مسلمانوں کو بھی مصیبت میں ڈال دیا ہے اور وہ دنیا والوں کے لیے بھی مصیبت بن گئے ہیں۔

یہ بات جو مغربی پروفیسر نے کہی وہ کسی ایک شخص کی بات نہیں۔ یہی موجودہ زمانہ میں مسلمانوں کے بارے میں عام تاثر ہے۔ یہ مسلمانوں کے اوپر کوئی فرضی الزام بھی نہیں۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ علمی طور پر موجودہ مسلمان یہی کام کر رہے ہیں۔ ہر جگہ وہ اینٹی ایسٹبلشمنٹ بنے ہوئے ہیں۔ ہر جگہ وہ اپنے ملک کی حکومتوں سے ٹکراؤ چھیڑے ہوئے ہیں۔ اس کا نتیجہ یک طرفہ طور پر مسلمانوں کی تباہی کی صورت میں نکل رہا ہے جس کا صرف ایک جز عالمی پناہ گزینوں میں مسلمانوں کی مذکورہ کثرت ہے۔

عام حالت میں یہ صرف مسلمانوں کا یا ان کے کچھ لیڈروں کا ایک گروہی واقعہ ہوتا۔ جو کچھ غلط فہمی ہوتی وہ صرف کچھ مسلمانوں کے بارے میں ہوتی۔ مگر مسئلہ یہ ہے کہ یہ مسلم عاملین (activists) اپنی یہ جنگ جویانہ مہم اسلام یا اسلامی جہاد کے نام پر چلا رہے ہیں۔ اس لیے قدرتی طور پر مسلمانوں کا یہ عمل اسلام کے ساتھ منسوب کیا جا رہا ہے۔ مسلمانوں کے اس عمل سے اسلام بدنام ہو رہا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ اس قسم کی متشددانہ سیاسی سرگرمیوں میں سارے مسلمان شامل نہیں ہیں۔ ان کا ایک طبقہ ہی عملی طور پر ان میں ملوث ہے۔ مگر صورت حال یہ ہے کہ موجودہ مسلم دنیا کے علما اور دانشوران افعال کی مذمت نہیں کرتے۔ اس طرح خود شرعی اصول کے مطابق، تمام مسلمان براہ راست یا بالواسطہ طور پر مسلم جنگ جوئی کے موید بنے ہوئے ہیں۔ کیونکہ برائی پر چپ رہنا برائی کی تائید کرنا ہے۔

ان حالات میں یہ بالکل قدرتی بات ہے کہ مذکورہ قسم کی متشددانہ تحریکیں لوگوں کی نظر میں اسلام کی نمائندہ تحریکیں قرار پائیں۔ لوگ یہ رائے قائم کریں کہ یہی اسلام کا اصل مطلوب عمل ہے۔ اسلام تشدد کا مذہب ہے۔ وہ دوسرے مذاہب یا نظاموں کے ساتھ موافقت کر کے رہنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اس مقالہ میں مجھے اسی مسئلہ کا علمی جائزہ لینا ہے۔

اسلام بنیادی طور پر ایک امن پسند مذہب ہے۔ اسی لیے پیغمبر اسلام کو رَحْمَةٌ لِلْعَالَمِينَ (21:107) کہا گیا ہے۔ یعنی، سارے عالم کے لیے رحمت۔ گویا کہ پیغمبر اسلام پیغمبر رحمت ہیں، نہ کہ پیغمبر حرب۔ آپ کا طریقہ عدم تشدد (non-violence) ہے، نہ کہ تشدد (violence)۔

تاہم موجودہ دنیا ایک ایسی دنیا ہے جہاں اختلاف اور نزاع کا پیش آنا لازمی ہے۔ ایک فرد اور دوسرے فرد، اسی طرح ایک گروہ اور دوسرے گروہ میں مفادات کا ٹکراؤ ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں کیا کیا جائے۔ اس کا جواب صبر ہے۔ قرآن میں بہت زیادہ صبر کی تلقین کی گئی ہے۔ حتیٰ کہ اگر (صبر کے) براہ راست احکام کے ساتھ بالواسطہ احکام کو شامل کرلیا جائے تو پورا قرآن کتابِ صبر نظر آئے گا۔

صبر و اعراض کا مطلب یہ ہے کہ ناخوشگوار باتیں پیش آنے کی صورت میں ردّعمل کا انداز اختیار نہ کیا جائے بلکہ یک طرفہ طور پر برداشت کرلیا جائے تاکہ جو شکایتی بات پیدا ہوئی ہے وہ اپنے پہلے ہی مرحلہ میں ختم ہوجائے۔

اس کے باوجود ایسی حالتیں پیش آسکتی ہیں جب کہ بات بڑھ جائے۔ ابتدائی شکایت باقاعدہ نزاع کی صورت اختیار کرنے لگے۔ اس وقت اہل اسلام کو کیا کرنا چاہیے۔ اس سلسلہ میں ایک اصولی ہدایت دی گئی:

الصُّلْحُ خَيْرٌ (4:128)۔ یعنی، صلح کرلینا بہتر ہے۔

قرآن میں کہیں بھی یہ نہیں فرمایا ہے کہ الحربُ خیرٌ (جنگ بہتر ہے)، مگر یہ فرمایا کہ الصُّلْحُ خَيْرٌ (4:128)۔یعنی، صلح بہتر ہے۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نزاعی امور میں اسلام کی اسپرٹ صلح ہے، نہ کہ حرب۔

اس طرح عدم نزاع کو اسلام نے ایک بنیادی اجتماعی اصول کی حیثیت دے دی ہے۔خواہ فرد اور فرد کے درمیان کا معاملہ ہو یا گروہ اور گروہ کے درمیان کا معاملہ، ہر موقع پر اصلاً اس اصولی ہدایت کوملحوظ رکھنا ہے کہ ٹکراؤ کی نوبت نہ آئے۔اوراگر بالفرض ٹکراؤ پیش آجائے تو پہلی فرصت میں صلح کا طریقہ اختیار کرکے نزاع کا خاتمہ کردیا جائے۔کیوں کہ ٹکراؤ ہمیشہ مسئلہ کو بڑھاتا ہے، وہ کسی بھی درجہ میں مسئلہ کا حل نہیں۔

مسلم حکمراں کا معاملہ

اجتماعی نزاعات کی سب سے زیادہ سنگین صورت وہ ہے جوعوام اور حکمراں کے درمیان پیش آتی ہے۔اس کو ایک لفظ میں سیاسی نزاع بھی کہا جاسکتا ہے۔انسانوں کا عام مزاج یہ ہے کہ وہ خودخواہ کیسے ہی ہوں، مگر حکمراں طبقہ کو وہ ہمیشہ آئیڈیل کے معیار سے ناپتے ہیں، جب کہ آئیڈیل کا حصول اس دنیا میں ممکن ہی نہیں۔یہی وجہ ہے کہ جب بھی کوئی فرد یا گروہ حکمراں بنتا ہے، فوراً ہی لوگوں کو اس سے شکایت شروع ہوجاتی ہے۔یہ شکایت بڑھ کر کبھی ٹکراؤ اور جنگ تک پہنچ جاتی ہے۔

اس سلسلہ میں احادیث میں نہایت تفصیلی ہدایات دی گئی ہیں۔یہ ہدایات تمام کی تمام عملی معقولیت (practical wisdom) پر مبنی ہیں۔یعنی ناممکن کی چٹان سے سر ٹکرانے کے بجائے ممکن کے میدان میں کوششوں کو موڑ دینا۔

یہ ہدایات خاص طور پر حدیث کی کتابوں میں ابواب الفتن کے تحت دیکھی جاسکتی ہیں۔یہ حدیثیں بگڑے ہوئے حکمرانوں کے بارے میں شرعی حکم کو بتاتی ہیں۔وہ حکم یہ ہے کہ ایسے

حکمرانوں سے ہرگز سیاسی ٹکراؤ نہ کیا جائے۔ بلکہ ٹکراؤ سے بچتے ہوئے اپنے آپ کو غیر سیاسی دائرہ میں مصروف رکھا جائے۔

ان روایات میں پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشگی طور پر فرمادیا تھا کہ میرے بعد تم اپنے حکمرانوں میں بہت بگاڑ دیکھو گے۔ لیکن بگاڑ اور ناانصافی کے باوجود تم ان کے خلاف خروج (بغاوت) نہ کرنا۔ تم ہر حال میں صبر کے اصول پر قائم رہنا۔ تم کسی بھی عذر کو لے کر حکمرانوں سے لڑائی نہ کرنا۔ بلکہ اپنی بکری اور اونٹ میں مشغول ہو کر اپنے ضروری دینی فرائض کو ادا کرتے رہنا۔

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ واضح اور قطعی ہدایت حدیث کی تمام کتابوں میں موجود ہے۔ اسی کا یہ نتیجہ تھا کہ خلافت راشدہ کے بعد مسلمانوں کے نظام حکومت میں بہت زیادہ بگاڑ آ گیا۔ مگر مسلم علما نے ان حکمرانوں کے خاتمہ کے لیے کبھی کوئی مخالفانہ سیاسی مہم شروع نہیں کی۔ بنوامیہ، بنوعباس اور دوسرے حکمرانوں میں خود آپس میں تو مختلف صورتوں میں ٹکراؤ پیش آیا۔ مگر صحابہ، تابعین، تبع تابعین، فقہا اور علما نے کبھی اصلاح سیاست کا نام لے کر ان کو سیاست سے بے دخل کرنے کی تحریک نہیں چلائی۔

یہ بات نہ صرف عملی طور پر ہوئی۔ بلکہ نظری طور پر تمام علما نے اس پر اتفاق رائے کر لیا۔ تمام علما اور فقہا نے متفقہ طور پر یہ فتویٰ دیا کہ ایک مسلم حکمراں جس کی حکومت عملاً قائم ہو گئی ہو، خواہ بظاہر وہ ظالم اور فاسق کیوں نہ ہو، اس کے خلاف خروج (بغاوت) کرنا جائز نہیں۔ اس سلسلہ میں یہاں میں صرف ایک حوالہ دوں گا۔ امام نوویؒ کچھ احادیث کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اور اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ارباب اقتدار سے ان کے اقتدار کے معاملہ میں نزاع نہ کرو اور نہ ہی ان کے اوپر اعتراض کرو، الا یہ کہ تم ان میں کوئی ایسا ثابت شدہ منکر فعل

دیکھو جس کو تم اسلام کے بنیادی امور میں سے جانتے ہو۔ پس جب تم ایسی چیز دیکھو تو تم ان پر نکیر (قولی نصیحت) کرو۔ اور تم جہاں کہیں بھی ہو حق بات کہو۔ باقی ان کے خلاف خروج (عملی بغاوت)" اور ان سے جنگ تو وہ اجماع مسلمین کے تحت حرام ہے، خواہ یہ حکمراں فاسق اور ظالم کیوں نہ ہوں (وَأَمَّا الْخُرُوجُ عَلَيْهِمْ وَقِتَالُهُمْ فَحَرَامٌ بِإِجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ وَإِنْ كَانُوا فَسَقَةً ظَالِمِينَ) اور یہ جو مفہوم میں نے بیان کیا اس کی تائید میں کثرت سے احادیث وارد ہوئی ہیں۔ اور اہل سنت کا اس پر اجماع ہے کہ حکمراں فسق کی بنا پر معزول نہیں ہوتا۔ اور فسق کی بنا پر حکمراں کے معزول ہو جانے کی بات جو فقہ کی کتابوں میں ہمارے بعض اصحاب نیز معتزلہ کی طرف منسوب کر کے بیان ہوئی ہے وہ غلط ہے اور اجماع کے خلاف ہے۔ علما نے ایسے حکمران کے معزول نہ ہونے اور اس کے خلاف خروج کے حرام ہونے کا سبب یہ بتایا ہے کہ اس کے نتیجہ میں بدامنی اور خوں ریزی اور آپس کے جھگڑے پیدا ہوتے ہیں۔ پس اس کی معزولی (یا اس کے خلاف خروج) کی صورت میں اس سے زیادہ بگاڑ اور فساد برپا ہوگا جتنا کہ اس کے برسر اقتدار رہنے کی صورت میں تھا۔" (شرح النووی علی صحیح مسلم، جلد 12، صفحہ 229)۔

اس شرعی اصول پر جانچئے تو معلوم ہوگا کہ مسلم ملکوں میں اٹھنے والی وہ تمام تحریکیں باطل تحریکیں تھیں جو موجودہ صدی میں مسلم حکمرانوں کو اقتدار سے بے دخل کرنے کے لیے اٹھیں۔ بظاہر ان کا نعرہ تھا کہ وہ فاسق حاکموں کو ہٹانا چاہتے ہیں تا کہ شرعی قانون کا نظام قائم کرسکیں۔ مگر حقیقتاً یہ شرعی قانون کی نفی تھی۔ کیوں کہ شریعت کا حکم یہ ہے کہ ایک مسلم حکمراں جس کی حکومت عملاً قائم ہو چکی ہو، اس کے خلاف کسی بھی حال میں خروج (بغاوت) نہ کرو۔

اس قسم کی تمام تحریکیں، مذکورہ شرعی حکومت کے مطابق، ناجائز تحریکیں تھی۔ کیونکہ وہ قائم شدہ مسلم حکمراں کو اقتدار سے بے داخل کرنے کے لیے اٹھائی گئیں۔ یہی وجہ ہے کہ

ان پُرشور تحریکوں سے کوئی مثبت اسلامی نتیجہ برآمد نہ ہوسکا۔ بے پناہ قربانیوں کے باوجود وہ اپنے ملکوں کو تباہی اور بربادی کے سوا کوئی اور تحفہ نہ دے سکیں۔ خدا کی اس دنیا میں کسی غیر اسلامی عمل سے کبھی کوئی اسلامی نتیجہ برآمد ہونے والا نہیں۔

مسلمانوں کو سیاسی نزاع سے روکنے کا مطلب ان کو بے عملی کی طرف لے جانا نہیں ہے۔ بلکہ اس کا اصل مقصد یہ ہے کہ ان کو بے فائدہ عمل کے میدان سے نکال کر مفید عمل کے میدان میں سرگرم کیا جائے۔

موجودہ دنیا دارالامتحان ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ یہ دنیا مسائل کی دنیا ہے۔ یہاں بے مسائل زندگی کبھی کسی کو ملنے والی نہیں۔ اگر آپ سیاسی مسئلہ کو ختم کرنے کے نام پر جنگ چھیڑیں تو جب آپ سیاسی مسئلہ کو ختم کر چکے ہوں گے، اس کے بعد پھر کوئی نیا مسئلہ آپ کے سامنے کھڑا ہو جائے گا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ برصغیر ہند کے علما نے انگریزی مسئلہ کو ختم کرنے کے نام پر قربانیاں دیں۔ مگر جب انگریزی مسئلہ ختم ہو گیا تو معلوم ہوا کہ اکثریتی بالادستی کی صورت میں ایک نیا مسئلہ یہاں ان کے لیے موجود ہے۔ مصر میں اخوانیوں نے شاہ فاروق کو سیاسی مسئلہ سمجھ کر ان کے خلاف بغاوت کی۔ مگر شاہ فاروق کے خاتمہ کے بعد دوبارہ فوجی ڈکٹیٹرشپ کا شدید تر مسئلہ ان کے سامنے موجود تھا۔ پاکستان کے اسلام پسندوں نے ایوب اور بھٹو کو مسئلہ سمجھ کر ان کے خلاف ہنگامہ خیز مہم چلائی۔ مگر ایوب اور بھٹو کا خاتمہ کسی بھی درجہ میں مسائل کے خاتمہ کے ہم معنی نہ بن سکا۔

حقیقت یہ ہے کہ موجودہ دنیا میں مسائل ہماری زندگی کا لازمی حصہ ہیں۔ ایسی حالت میں مسائل سے ٹکرانا صرف ایک نادانی کا فعل ہے۔ موجودہ دنیا میں عمل کا صحیح طریقہ صرف ایک ہے — مسائل کو نظر انداز کرنا اور مواقع کو استعمال کرنا۔

یہی اسلام کا حکم ہے، اور یہی عقل کا تقاضا بھی۔

مسائل رخی جدو جہد موجودہ دنیا میں کبھی کسی مفید نتیجہ تک پہنچنے والی نہیں۔ اس قسم کی جدو جہد کا واحد انجام صرف یہ ہے کہ ایک مسئلہ کو ختم کرنے کے نام پر ٹکراؤ کیا جائے، اور جب وہ مسئلہ ختم ہو تو اس کے بعد نئے پیش آمدہ مسئلہ کے نام پر دوبارہ احتجاج یا ٹکراؤ کی نئی مہم شروع کردی جائے۔ اور بے فائدہ قربانیوں کا یہ سلسلہ قیامت تک جاری رہے۔

مسائل کو نظر انداز کرتے ہوئے مواقع کو استعمال کرنا حالت موجودہ پر ٹھہراؤ نہیں ہے۔ یہ دراصل ناممکن میدان سے ہٹ کر ممکن میدان میں اپنی طاقت کو استعمال کرنا ہے۔ اور ساری تاریخ کا تجربہ بتاتا ہے کہ جو لوگ ممکن میدان میں اپنی طاقت صرف کریں وہ آخر کار ممکن کو بھی پا لیتے ہیں اور ناممکن کو بھی۔

غیر مسلم حکمراں کا معاملہ

جہاں تک مسلم حکمراں کا معاملہ ہے، اس کے خلاف خروج کی حرمت صریح احادیث سے ثابت ہے۔ اسی لیے تمام علما نے اس پر اتفاق کیا ہے، جیسا کہ اوپر کے اقتباس سے معلوم ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ حکمراں اگر غیر مسلم ہو تو اس کے بارے میں شریعت اسلامی کا حکم کیا ہے۔

یہاں شریعت کا اصولِ قیاس ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ اصول فقہ میں یہ بات مسلّم ہے کہ شرعی احکام کے ماخذ چار ہیں— قرآن، سنت، اجماع اور قیاس، زیر بحث معاملہ میں قیاس کے اصول میں ہمارے لیے واضح رہنمائی موجود ہے۔

فقہ کی تمام اہم کتابوں میں قیاس پر بحث کی گئی ہے۔ شرعی قیاس کیا ہے، اس کو اصول فقہ کی کسی بھی کتاب میں دیکھا جا سکتا ہے۔

فنی اصطلاحات سے قطعِ نظر، سادہ طور پر قیاس کی تعریف یہ ہوگی کہ وہ اشتراکِ علت کی

بنیاد پر کسی چیز کے بارے میں دوسری چیز کے مماثل حکم ثابت کرنے کا نام ہے (إِثْبَاتُ مِثْلُ حُكْمٍ مَعْلُومٍ فِي مَعْلُومٍ آخَرَ لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ) منہاج الوصول للبیضاوی مع شرح نہایۃ السول، بیروت، 1999، صفحہ 303۔

بیضاوی کے مذکورہ الفاظ کی تشریح کرتے ہوئے دکتور صلاح الدین زیدان نے لکھا ہے کہ: جب حکم کی علت میں مماثلت پائی جائے تو نتیجۃً حکم میں بھی مماثلت ہوگی (التَّمَاثُلُ فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ يُؤَدِّي اِلَى التَّمَاثُلِ فِي الْحُكْمِ) الدکتور صلاح الدین زیدان، حجیۃ القیاس، صفحہ 23۔

مثال کے طور پر شراب کے بارے میں یہ حکم ثابت ہے کہ وہ حرام ہے لیکن کھجور سے تیار کی گئی نبیذ کا حکم صراحتاً قرآن یا حدیث میں موجود نہیں۔ مگر فقہا نے اس کو حرام قرار دیا ہے کیونکہ نبیذ اور شراب میں ایک قدرِ مشترک پائی جاتی ہے اور وہ ہے دونوں کا مُسکر یعنی نشہ آور ہونا۔ اب چونکہ اس قدرِ مشترک کی بنا پر شریعت نے شراب کو حرام ٹھہرایا ہے لہٰذا نبیذ اور کھانے پینے کی وہ ساری چیزیں جو مسکر (نشہ آور) ہیں ان کا حکم بھی وہی ہوگا جو شراب کا حکم ہے۔

اس اصولِ قیاس کو سامنے رکھ کر مذکورہ معاملہ پر غور کیجئے تو جو بات سامنے آئے گی، وہ یہ ہے کہ — پیغمبر اسلام نے صراحت کے ساتھ غیر عادل مسلم حکمرانوں کے خلاف خروج (بغاوت) سے منع فرمایا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس قسم کا اقدام زیادہ بڑا نقصان (بدامنی اور جان ومال کی تباہی) پیدا کرے گا۔

معلوم ہوا کہ اس ممانعت کی اصل علت شدید تر برائی کا پیدا ہونا ہے۔ یہ شدید تر برائی اس وقت بھی پوری طرح ظہور میں آئے گی جب کہ حکمراں غیر مسلم ہو۔ گویا دونوں جگہ علت کا اشتراک پایا جارہا ہے۔ اور جب علت مشترک ہے تو شرعی اصول کے مطابق حکم بھی مشترک ہوگا۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شریعت میں جس طرح غیر عادل مسلم حکمراں کے خلاف بغاوت ناجائز ہے اسی طرح غیر مسلم حکمراں کے خلاف بھی بغاوت ناجائز ہے خواہ وہ لوگوں کو غیر عادل کیوں نہ دکھائی دیتا ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ اس خاص مسئلہ میں مسلم حکمراں اور غیر مسلم حکمراں کا فرق محض اضافی ہے۔ کیونکہ حکمراں کے خلاف خروج کی ممانعت اس لیے نہیں ہے کہ وہ مسلمان ہے۔ یہ ممانعت صرف اس لیے ہے کہ اس قسم کا فعل زیادہ بڑا شر پیدا کرنے کا سبب بنے گا۔ ایسا اقدام عملی طور پر الٹے نتیجہ والا (counter-productive) ثابت ہوگا۔ اٹھنے والا اپنے خیال کے مطابق توظلم کو ختم کرنے کے لیے اٹھے گا۔ مگر نتیجہ کے اعتبار سے عظیم تر ظلم ظہور میں آئے گا۔

ایسا ہونا بالکل یقینی ہے۔ کیوں کہ حکمراں کسی معاشرے کا وہ عنصر ہے جس کے پاس ہر قسم کی طاقتیں ہوتی ہیں۔ جب اس کے وجود کو چیلنج کیا جائے گا تو لازماً وہ اپنے وجود کی حفاظت کے لیے اپنی ان طاقتوں کو استعمال کرے گا۔ اس کے بعد تشدد، خوں ریزی، اموال کی تباہی، امن و امان کا غارت ہو جانا جیسے یقینی نتائج رونما ہوں گے۔ چھوٹی برائی کو دور کرنے کی کوشش میں زیادہ بڑی برائی پیدا ہو جائے گی۔

گویا یہاں حکم کی جو علت ہے وہ حکمراں کا مسلم ہونا نہیں ہے بلکہ حکمراں کا اس پوزیشن میں ہونا ہے کہ وہ خروج کا عمل پیش آنے کے بعد پورے معاشرے کو تباہی کے گڑھے میں ڈال دے گا۔ سیاسی خروج کی حرمت کا سبب حاکم کا مسلمان ہونا نہیں ہے، بلکہ اس کا اصل سبب ترتب فتنہ ہے۔ اور قیاس شرعی کے مطابق، جب علت مشترکہ ہے تو حکم بھی مشترک ہو جائے گا۔ یعنی غیر مسلم حکمراں کے خلاف خروج بھی اسی طرح ناجائز قرار پائے گا جس طرح مسلم حکمراں کے خلاف خروج ناجائز ہے، کیوں کہ باعتبار انجام دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

حدیث میں بتایا گیا ہے کہ حکمراں کے خلاف خروج اس وقت تک جائز نہیں جب تک اقامت صلاۃ میں وہ کوئی رکاوٹ نہ ڈال رہے ہوں۔ اس حدیث میں ”صلاۃ“ کی اجازت کا ذکر دراصل مذہبی آزادی کی علامت کے طور پر آیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اہل اسلام کو جب تک عبادت اور قول وعمل کی آزادی حاصل ہے، ان کو اپنے حکمراں کے خلاف سیاسی معزولی کی تحریک چلانا جائز نہیں، خواہ حکمراں مسلم ہو یا غیر مسلم۔

موجودہ زمانہ میں تمام غیر مسلم حکومتوں میں مسلمانوں کو مکمل مذہبی آزادی حاصل ہے۔ اینٹی ایسٹبلشمنٹ سیاست کے سوا وہ ہر مذہبی سرگرمی کے لیے پوری طرح آزاد ہیں۔ ایسی حالت میں ان ملکوں میں سیاسی حکمرانوں کے خلاف تحریکیں چلانا سراسر ناجائز فعل ہے۔ اس قسم کی سیاسی ہنگامہ آرائی، خواہ وہ اسلام کے نام پر کی جائے، یقینی طور پر وہ غیر اسلامی قرار پائے گی۔

مذکورہ احادیث اور شرعی حکم کے مطالعہ سے مزید یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک حکمراں کے اندر اگر غلطی یا ناانصافی دکھائی دے تو اصلاً جس چیز کا جواز ہوگا وہ قولی نکیر ہے۔ یعنی لفظی تنقید کی صورت میں اظہار رائے۔ اور وہ بھی عوامی تقریر کی صورت میں نہیں بلکہ تنہائی کی ملاقات میں، جیسا کہ بزرگ صحابی عبداللہ بن عباس نے فرمایا کہ اگر تم کو ضرور ہی کچھ کہنا ہو تو ایسی مجلس میں کہو جس میں صرف تم ہو اور وہ (فَإِنْ كُنْتَ وَلَا بُدَّ فَاعِلًا، فَفِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ) سنن سعید بن منصور، حدیث نمبر 746۔

موجودہ زمانہ میں کئی ایسے غیر مسلم ملک ہیں جن کے بارے میں مسلم پریس روزانہ ظلم و زیادتی کی داستان سناتا رہتا ہے۔ یہ طریقہ شریعت کے مطابق تطفیف ہے، اور تطفیف کو قرآن میں نہایت برا فعل بتایا گیا ہے (83:1)۔

دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ان غیر مسلم ملکوں میں ظلم و زیادتی کے واقعات کب شروع

ہوئے۔ جب آپ اس اعتبار سے جائزہ لیں گے تو معلوم ہوگا کہ یہ مسلمانوں کے سیاسی جہاد کے بعد کے واقعات ہیں، نہ کہ پہلے کے واقعات۔ ان علاقوں میں مسلمانوں کو پوری طرح مذہبی آزادی حاصل تھی۔ وہ امن کے ساتھ وہاں زندگی گزار رہے تھے۔ مگر جب وہاں جہاد کے نام پر "گن کلچر" کو فروغ دیا گیا تو اس کے بعد وہاں کے حکمرانوں نے بھی تشدد کا جواب تشدد سے دینا شروع کیا۔ ایسی حالت میں ان مظالم کی اصل ذمہ داری ان انتہا پسند مسلم لیڈروں پر عائد ہوتی ہے جو اپنی مخالفانہ کارروائیوں سے اس کا سبب بنے۔ حدیث میں ہے کہ الْفِتْنَةُ نَائِمَةٌ لَعَنَ اللّٰهُ مَنْ أَيقَظَهَا (کنز العمال، حدیث نمبر 30891)۔ فتنہ سویا ہوا ہے، اس شخص پر اللہ کی لعنت ہے جو اس کو جگائے۔ اس حدیث کے مطابق، اصل مجرم موقظِ فتنہ ہے، نہ کہ صاحبِ فتنہ۔

ایک شرعی اصول

قرآن میں حکم دیا گیا ہے: اللہ کے سوا جن چیزوں کو لوگ پکارتے ہیں تم ان چیزوں کو برا نہ کہو، ورنہ وہ لوگ اللہ کو برا کہنے لگیں گے۔ اسی طرح ہم نے ہر گروہ کے لیے اس کے عمل کو مزین کردیا ہے (6:108)۔

اس سے یہ اصول اخذ ہوتا ہے کہ اہل اسلام کے عمل کو نتیجہ رخی (result-oriented) عمل ہونا چاہیے۔ ہر اقدام سے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ اس کا نتیجہ کیا نکلنے والا ہے۔ اگر نتیجہ غیر مطلوب نکلنے والا ہو تو اقدام سے پرہیز کیا جائے گا۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ جو عمل الٹا نتیجہ والا (counter-productive) ثابت ہو، وہ عمل اسلام میں جائز نہیں۔

حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ شخص ملعون ہے جو اپنے باپ کو گالی دے۔ لوگوں نے کہا کہ اے خدا کے رسول، کیسے کوئی شخص اپنے باپ کو گالی

دے گا، آپ نے فرمایا کہ تم کسی شخص کے باپ کو گالی دو گے پھر وہ تمہارے باپ کو گالی دے گا۔ تم کسی کی ماں کو گالی دو گے پھر وہ تمہاری ماں کو گالی دے گا (صحیح البخاری، حدیث نمبر 5973)۔

اسی بنا پر فقہ میں ایک مستقل مسئلہ بنا ہے جس کو تَرْكُ المَصلَحَةِ لِمَفسَدَةٍ أرجَحُ مِنْهَا کہا جاتا ہے۔ یعنی، ایک بظاہر مطلوب کام کو اس لیے چھوڑ دینا کہ اس کے کرنے سے زیادہ بڑا بگاڑ پیدا ہوگا (تفسیر ابن کثیر، جلد 2، صفحہ 164)۔

اس شرعی اصول کی روشنی میں موجودہ زمانہ کے وہ تمام اقدامات غیر اسلامی قرار پاتے ہیں جن کو جہاد کے نام پر شروع کیا گیا۔ کیونکہ ان اقدامات کا نتیجہ زبردست تباہی کی صورت میں نکلا۔ اقدام جہاد سے پہلے مسلمانوں کو جو کچھ حاصل تھا وہ بھی ان سے کھویا گیا اور مزید کوئی چیز انھیں حاصل نہ ہوسکی۔

ایک اعتراض

مذکورہ بات کے سلسلہ میں اکثر مسلم دانشور یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ بات جو آپ کہہ رہے ہیں، یہ تو مسیحی نقطہ نظر ہے جو انفعالیت پر قائم ہے۔ اسلام تو ایک انقلابی دین ہے جو فعالیت میں یقین رکھتا ہے۔ مگر یہ کچھ افراد کی محض ذاتی ریزننگ ہے۔ ہم نے جو بات کہی ہے وہ قرآن وحدیث کے حوالے سے کہی ہے۔ وہ مکمل طور پر شرعی نصوص پر مبنی ہے۔ جب کہ معترض حضرات کی بات تمام تر ذاتی ریزننگ پر مبنی ہے۔ اور کسی کی ذاتی ریزننگ شرعی نصوص کا بدل نہیں بن سکتی۔

مسلم دانشوروں میں ایک بالکل بے بنیاد خیال یہ پھیلا ہوا ہے کہ اسلام ایک ارتقا یافتہ مذہب ہے، اور دوسرے مذاہب غیر ارتقا یافتہ مذاہب ہیں۔ حالانکہ یہ بات صریح اسلامی نصوص کے خلاف ہے۔ قرآن کے مطابق ہر پیغمبر کو ایک ہی دین دیا گیا۔ اسلام اور

دوسرے مذاہب میں غیر محرف اور محرف کا فرق ہے، نہ کہ ارتقائی اور غیر ارتقائی کا۔

مثال کے طور پر مسلم خطبا اکثر حضرت مسیح کے اس قول کا استخفاف کرتے ہیں کہ پس جو قیصر کا ہے قیصر کو دو اور جو خدا کا ہے خدا کو ادا کرو (متی، 22:21)۔ حالانکہ یہ مخصوص حالات کے اعتبار سے ایک حکیمانہ ہدایت ہے اور وہ خود اسلام میں عین اسی طرح موجود ہے۔ چنانچہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ایک روایت ہے جس کو بخاری اور مسلم دونوں نے نقل کیا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ بَعْدِي أَثَرَةً وَأُمُورًا تُنْكِرُونَهَا. قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا يَا رَسُولَ اللّٰهِ؟ قَالَ: أَدُّوا إِلَيْهِمْ حَقَّهُمْ وَسَلُوا اللّٰهَ حَقَّكُمْ (صحیح البخاری، حدیث نمبر 7052)۔ یعنی، میرے بعد تم لوگ (حکمرانوں میں) خود غرضی اور منکر چیزیں دیکھوں گے۔ لوگوں نے پوچھا کہ اے خدا کے رسول، پھر اس وقت کے لیے آپ ہم کو کیا حکم دیتے ہیں۔ آپ نے فرمایا۔ ان کو ان کا حق ادا کرو اور اللہ سے اپنا حق مانگو۔

ایک شبہ کا ازالہ

مذکورہ شرعی اصول کا مطلب یہ نہیں ہے کہ شریعت اہل اسلام کو قانع حال (status-quoist) بنا دینا چاہتی ہے۔ شریعت کے اس حکم کا مقصد دراصل نازک صورت حال میں اپنے عمل کے لیے نقطہ آغاز (starting point) حاصل کرنا ہے۔ نزاعی صورت حال میں اگر ردّ عمل کا طریقہ اختیار کیا جائے تو یہ البتہ عملی طور پر ٹھہراؤ (status-quoism) کے ہم معنی ہوگا۔ ایسی حالت میں اہل اسلام سامنے کی چٹان سے ٹکراتے رہیں گے۔ وہ آگے بڑھنے کے لیے اپنا راستہ نہ پاسکیں گے۔

اس لیے شریعت نے اہل اسلام کو مذکورہ حکم دیا۔ یعنی وہ حالات کے ناموافق پہلو پر صبر کریں تاکہ وہ حالات کے موافق پہلو کو استعمال (avail) کرسکیں۔ یہ قانون قدرت ہے

کہ ہر صورت حال میں آدمی کے لیے کچھ موافق پہلو اور کچھ ناموافق پہلو دونوں بیک وقت موجود ہوں۔ موافق پہلو کو استعمال کرنے کی واحد قیمت ناموافق پہلو کو برداشت کرنا ہے۔ مذکورہ شرعی حکم دراصل اسی قیمت کو ادا کرنے کی ایک صورت ہے۔

زندگی کا سفر کبھی نقطۂ اختتام سے شروع نہیں ہوسکتا۔ زندگی کا سفر جب بھی شروع ہوگا، ابتدائی نقطہ سے شروع ہوگا۔ زندگی میں کامیاب سفر کی تعریف یہ ہے کہ آدمی کو نقطۂ آغاز مل جائے۔ صحیح نقطۂ آغاز مل جانے کے بعد منزل پر پہنچنا اتنا ہی یقینی ہوجاتا ہے جتنا تاریک شام کے بعد روشن صبح کا نکلنا۔

تعبیر کا مسئلہ

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اسلام میں یہ جائز نہیں کہ حکمرانوں کو اقتدار سے بے دخل کرنے کے لیے ان کے خلاف جنگ برپا کی جائے تو ایسا کیوں ہے کہ آج ساری دنیا میں مسلمان اسی قسم کے سیاسی ہنگامے برپا کیے ہوئے ہیں۔ اس کی تمام تر ذمہ داری موجودہ زمانہ کے ان مسلم مفکرین پر ہے جنہوں نے اسلام کی سیاسی تعبیر کی۔ انھوں نے مسلمانوں کو یہ نشانہ دیا کہ وہ تمام مخالف طاقتوں سے لڑ کر ساری دنیا میں اسلام کا اقتدار قائم کریں۔

حدیث کے الفاظ میں، اسلامی دعوت کا نشانہ یہ تھا کہ قلب انسانی کو بدلا جائے (مسند احمد، حدیث نمبر 18374)۔ مگر اس تعبیر نے انتہائی غلط طور پر نظام سیاسی کی تبدیلی کو اسلامی دعوت کا نشانہ بنا دیا۔ اور اس غلط تعبیر نے ایک ناجائز کام کو اسلام کا اعلیٰ وارفع مطلوب قرار دے دیا۔ چنانچہ اب تمام لوگ ارباب اقتدار سے اپنا سر ٹکرا رہے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ وہ بہت اچھا کام کر رہے ہیں۔

قرآن سے ثابت ہوتا ہے کہ فکر انسانی میں کبھی ایسا بگاڑ بھی آسکتا ہے کہ لوگ سراسر ایک عبث کام کریں اور بطور خود یہ سمجھیں کہ وہ بہت بڑا کارنامہ انجام دے رہے ہیں

(18:103-104) ۔ یہی موجودہ زمانہ میں ان نام نہاد انقلابی مسلمانوں کا حال ہے۔ نااہل رہنماؤں کی تزئین کے نتیجہ میں ان کا فکر اس طرح بگڑ گیا ہے کہ اب انھیں اسلام کا اصل دعوتی کام کمتر دکھائی دیتا ہے، اور وہ کام انھیں بڑا دکھائی دیتا ہے جس کو بطور خود انھوں نے اسلامی انقلاب کا نام دے رکھا ہے۔

اس کا حل اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ موجودہ مسلم نسلوں کے ذہن کو درست کیا جائے۔ ان کے اندر انقلابی فکر کے بجائے اصلاحی فکر پیدا کیا جائے۔ ان کے اندر سیاست رخی سوچ کی جگہ آخرت رخی سوچ لائی جائے۔ ان کو نام نہاد انقلابی فکر کے بجائے سچے ربانی فکر پر کھڑا کیا جائے۔

اسلام کی تعبیر موجودہ زمانہ میں تین طریقوں سے کی گئی ہے۔ یہ تینوں تعبیرات مختصر انداز میں حسب ذیل ہیں:

1۔ پیغمبر دنیا میں خلیفۃ اللہ بن کر آئے۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ خدا کے باغیوں کو زیر کر کے خدا کی دنیا میں خدا کے قانون کی حکومت قائم کریں۔

2۔ خدا نے پیغمبروں کو اس لیے بھیجا تا کہ وہ حیات انسانی کے بارے میں خدا کے منصوبہ سے لوگوں کو آگاہ کر دیں۔ یعنی یہ منصوبہ کہ موجودہ دنیا آزمائش گاہ ہے۔ کوی شخص اس دنیا میں جیسا عمل کرے گا اسی کے مطابق وہ آئندہ آنے والی ابدی دنیا میں سزا یا انعام پائے گا۔

3۔ تیسرا نقطۂ نظر تطبیقی نقطۂ نظر ہے۔ اس کے مطابق، مذکورہ دونوں تعبیر میں صرف ترتیب کا فرق ہے۔ دوسرا نظریہ اسلامی دعوت کے آغاز کو بتاتا ہے اور پہلا نظریہ اسلامی دعوت کے اختتام کو بتا رہا ہے۔

مگر قرآن وسنت کا گہرا مطالعہ بتاتا ہے کہ ان میں سے صرف دوسرا نقطۂ نظر صحیح ہے۔

تمام متعلق نصوص سے یہی ثابت ہوتا ہے۔ پہلے اور تیسرے نقطہ نظر کے لیے قرآن وسنت میں کوئی براہ راست نص موجود نہیں۔ ان حضرات کا استدلال صرف استنباط پر قائم ہے، اور اسلامی دعوت کا نشانہ متعین کرنے کے لیے استنباطی دلیل ہرگز کافی نہیں ہوسکتی۔

اسلامی دعوت اصلاً یہی ہے کہ تخلیق کے خدائی منصوبہ سے لوگوں کو باخبر کیا جائے۔ اور اس کی بنیاد پر افراد کے اندر ذہنی انقلاب لانے کی کوشش کی جائے۔ اصل دعوتی عمل یہی ہے۔ تاہم ہر اجتماعی عمل کے بہت سے ضمنی نتائج ہوتے ہیں، اسی طرح دعوتی عمل کے بھی ضمنی اور اضافی نتائج ہیں۔ انھیں اضافی نتائج میں سے ایک اہل ایمان کی حکومت قائم ہونا ہے۔ تاہم حکومت اسلامی کا قیام اسلامی دعوت کا براہ راست نشانہ نہیں۔ یہ اللہ تعالیٰ کے فیصلہ پر منحصر ہے۔ اللہ اپنے مصالح کے تحت کبھی ایک کے حق میں اور کبھی دوسرے کے حق میں استخلاف فی الارض کا فیصلہ کرتا ہے۔

اس موضوع کی مزید تفصیل راقم الحروف کی حسب ذیل کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے — تعبیر کی غلطی، الاسلام، دین کامل، راہ عمل، احیاء اسلام وغیرہ۔

علما کا قائدانہ کردار

1992ء میں لکھنؤ میں ایک سیمینار ہوا۔ اس کا انتظام اسٹوڈنٹس اسلامک ویلفیئر سوسائٹی نے کیا تھا۔ اس کا موضوع بحث تھا— علماء کا قائدانہ کردار۔ راقم الحروف نے منتظمین کی دعوت پر اس سیمینار میں شرکت کی۔ زیرِنظر مقالہ اسی سیمینار کے لیے تیار کیا گیا تھا۔ یکم مارچ 1992ء کے اجلاس میں اس کا خلاصہ پیش کیا گیا۔

اس مقالہ میں موجودہ زمانہ میں علما کے قائدانہ کردار کا تنقیدی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ اس قسم کے تنقیدی جائزہ کے لیے شرعی نقطہ نظر یہ ہے کہ دو چیزوں کو بالکل ایک دوسرے سے الگ رکھا جائے۔ ایک ہے لوگوں کی نیت اور ان کے ایمان و اخلاص کا معاملہ۔ دوسرا ہے اس تدبیر کار کا معاملہ جو متعلقہ اشخاص نے مسائل کے مقابلہ میں اختیار کیا۔

شریعت کے مطابق، نیت یا ایمان و اخلاص کو بحث کا موضوع بنانا سراسر ناجائز ہے۔ مگر تدبیر کار کو زیر بحث لانا سراسر جائز۔ زیرنظر مقالہ میں اس تقسیم کو پوری طرح ملحوظ رکھا گیا ہے۔ اس میں نیت یا ایمان و اخلاص کو زیرِ بحث لائے بغیر صرف اس تدبیر کار کا جائزہ لیا گیا ہے جو ہمارے علما نے دور جدید میں اختیار کیا۔

زیرِنظر جائزہ کا حاصل یہ ہے کہ علما نے جو تدبیر کار اختیار کی وہ زمانۂ حاضر کے تقاضوں کے مطابق نہ تھی۔ اس لیے ان کی کوششیں اور ان کی قربانیاں نتیجہ خیز ثابت نہ ہوسکیں۔ تاہم یہ علما کی اجتہادی خطا تھی، اور جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے، مومن کا اجتہاد اگر درست ہو تو اس کے لیے دو ثواب ہے، اور اگر وہ اپنے اجتہاد میں غلطی کر جائے تو اس کے لیے ایک ثواب (سنن ابوداؤد، حدیث نمبر 2314)۔

یہ مقالہ بظاہر تنقید ہے مگر حقیقتاً وہ تجویز ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ گزشتہ کے جائزہ کی روشنی میں آئندہ کا لائحہ عمل متعین کیا جائے۔ تاکہ جو کام ماضی میں نہیں ہوا اس کو زیادہ صحیح منصوبہ بندی کے ساتھ مستقبل میں انجام دیا جاسکے۔

قائدانہ کردار کی نوعیت پیغمبرانہ کردار جیسی نہیں ہے۔ پیغمبر ایک مستند نمونہ ہوتا ہے۔ اس کی صرف پیروی کی جاسکتی ہے۔ مگر علما کی حیثیت اس سے مختلف ہے۔ دونوں کے درمیان اس فرق کو ملحوظ رکھنا ہی مطالعہ کی صحت کا ضامن ہے۔

موجودہ زمانہ میں علما کا قائدانہ کردار — یہ وہ موضوع ہے جس کا مجھے زیر نظر مقالہ میں جائزہ لینا ہے۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے یہ جاننے کی ضرورت ہے کہ اسلام نے علما کے لیے کیا کردار مقرر کیا ہے تاکہ ہمیں ایک معیار مل جائے جس کی روشنی میں موجودہ زمانہ کے علما کی سرگرمیوں کی قدر و قیمت متعین کی جاسکے۔

علما کا رول اسلام میں

راقم الحروف کے نزدیک، علما کے رول کے سلسلہ میں قرآن کی رہنما آیت یہ ہے:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (9:122)۔ یعنی، اور یہ ممکن نہ تھا کہ اہل ایمان سب نکل کھڑے ہوں، تو ایسا کیوں نہ ہوا کہ ان کے ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کر آتا تاکہ وہ دین میں سمجھ پیدا کرتا اور واپس جا کر اپنی قوم کے لوگوں کو ڈراتا تاکہ وہ بھی پرہیز کرنے والے بنتے۔

اس آیت میں تفقہ کا لفظ وضاحت طلب ہے۔ پہلے ہم فقہ یا تفقہ کی لغوی تحقیق کریں گے۔ اس کے بعد یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں گے کہ اس آیت کے مطابق علماء کا کردار کیا ہے یا کیا ہونا چاہیے۔

فقہ کا لفظ بعد کے زمانہ میں علم الفروع کے لیے بولا جانے لگا ہے۔ یعنی شریعت کے جزئی مسائل کو جاننا۔ مگر یہ اس لفظ کا ایک استعمال مفہوم ہے جو نزول قرآن کے بہت بعد رائج ہوا۔ قرآن میں فقہ موجودہ معروف معنی میں نہیں ہے۔ بلکہ وہ اس کے اصل لغوی معنی میں ہے۔

راغب الاصفہانی (م502ھ) نے لکھا ہے کہ فقہ یہ ہے کہ موجود علم کے ذریعہ غائب علم تک پہنچا جائے۔ پس فقہ کا لفظ علم کے لفظ سے زیادہ خاص ہے (الفِقْهُ: هُوَ التَّوَصُّلُ إِلَى عِلْمٍ غَائِبٍ بِعِلْمٍ شَاهِدٍ فَهُوَ أَخَصُّ مِنَ الْعِلْمِ) المفردات فی غریب القرآن، 384۔

لسان العرب (ابن منظور) میں اس کی مفصل تشریح ہے۔ اس میں بتایا ہے کہ فقہ اصلاً فہم کے معنی میں ہے (الْفِقْهُ فِي الْأَصْلِ الْفَهْمُ)۔ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ کی تشریح اس نے أَيْ لِيَكُونُوا عُلَمَاءَ بِه کے لفظ سے کی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن عباس کی بابت دعائیہ طور پر فرمایا تھا: اللهُمَّ عَلِّمْهُ الدِّينَ وَفقهْهُ فِي التَّأْوِيل۔ اس کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے: أَي فَهِّمْه تأْويلَه وَمَعْنَاهُ۔ لسان العرب میں الازہری کا یہ قول نقل کیا گیا ہے:

قَالَ لِي رَجُلٌ مِنْ كِلَابٍ وَهُوَ يَصِف لِي شَيْئًا فَلَمَّا فرَغَ مِنْ كَلَامِهِ قَالَ أَفَقِهْتَ؟ يُرِيدُ أَفَهِمْتَ۔ قبیلہ کلاب کا ایک شخص مجھ کو ایک بات بتا رہا تھا۔ جب وہ اپنی بات کہہ کر فارغ ہوا تو اس نے کہا: أَفَقِهْتَ۔ اس سے اس کی مراد یہ تھی کہ کیا تم نے سمجھ لیا۔

اسی طرح لسان العرب میں اس سلسلے کا ایک واقعہ ان الفاظ میں نقل کیا گیا ہے:

وَفِي حَدِيثِ سَلْمان: أَنه نزَلَ عَلَى نبَطِيَّةٍ بِالْعِرَاقِ فَقَالَ لَهَا: هَلْ هُنا مكانٌ نَظيف أُصَلي فِيهِ؟ فَقَالَتْ: طَهِّرْ قَلْبَك وصَلِّ حَيْثُ شِئْتَ، فَقَالَ سَلْمَانُ:

فَقِهَتْ أَي فَهِمَتْ وفَطِنَتْ للحقِ (لسان العرب، جلد 13، صفحہ 522)۔

حدیث سلمان میں ہے۔ وہ عراق میں ایک نبطی عورت کے یہاں ٹھہرے۔ انھوں نے عورت سے کہا۔ کیا یہاں کوئی صاف جگہ ہے جہاں میں نماز پڑھوں۔ عورت نے کہا کہ اپنے دل کو پاک رکھو اور پھر جہاں چاہے نماز پڑھو۔ یہ واقعہ بتا کر سلمان نے کہا کہ: فَقِهَتْ۔ یعنی، وہ عورت سمجھ گئی، اس نے حق کا ادراک کرلیا۔

اہل لغت کی اس تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ کا مطلب فہم اور بصیرت اور ادراک ہے۔ اس سے مراد وہ جاننا ہے جو معرفت کے درجہ تک پہنچ جائے۔ جو آدمی کو شناسائے حقیقت بنا دے۔ صرف عالم ہونا فقیہ ہونا نہیں ہے۔ فقیہ وہ ہے جو عالم ہونے کے ساتھ عارف بھی ہو۔

دائرۂ عمل کی تقسیم

اب مذکورہ آیت کو لیجئے۔ تفسیروں کے مطالعہ سے اس آیت کا جو پس منظر معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ غزوہ تبوک (9ھ) میں مدینہ کے کچھ مسلمان نہیں جا سکتے تھے۔ ان متخلفین کے بارے میں قرآن میں سخت آیتیں اتریں۔ اس کے بعد لوگوں کا حال یہ ہوا کہ بعض سرایا پیش آئے تو اس میں مدینہ کے تمام اہل ایمان چلے گئے۔ حتیٰ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے علم دین سیکھنے کے لیے کوئی آدمی شہر میں باقی نہ رہا۔ اس وقت لوگوں کو عمومی خروج سے روکنے کے لیے یہ آیت اتری۔

اس آیت میں امت کو مستقل نوعیت کا ایک رہنما اصول دے دیا گیا۔ وہ یہ کہ جہاد بالسیف اور علم کے میدان کو عملی طور پر ایک دوسرے سے الگ کر دیا گیا۔ امت کے ایک طبقہ کی ذمہ داری یہ قرار پائی کہ وہ سیاسی جہاد کے شعبوں میں مشغول ہو۔ امت کے دوسرے طبقہ کو یہ ذمہ داری سونپی گئی کہ وہ علم کے شعبوں کو سنبھالے اور اپنے آپ کو پوری طرح اس

میں وقف کرے۔ کیوں کہ وقف کیے بغیر کما حقہ اس کے تقاضے پورے نہیں کیے جاسکتے۔

مفسرین نے مزید وضاحت کی ہے کہ علم کے شعبوں میں محنت کے لیے ٹھہرنا کوئی تخلف کی بات نہیں ہے۔ یہ علم کی طاقت سے جہاد کرنا ہے جو معروف ہتھیاروں کے ذریعہ جہاد کرنے سے زیادہ اہم ہے:

”فَأُمِرُوا أَنْ يَنْفِرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ إِلَى الْجِهَادِ وَيَبْقَى سَائِرُهُمْ يَتَفَقَّهُونَ حَتَّى لَا يَنْقَطِعُوا عَنْ التَّفَقُّهِ الَّذِي هُوَ الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ إِذْ الْجِهَادُ بِالْحَجَاجِ أَعْظَمُ أَثَرًا مِنَ الْجِهَادِ بِالنِّضَالِ“ (تفسیر النسفی، مدارک التنزیل، جلد 1، صفحہ 717)۔ پس لوگوں کو حکم دیا گیا کہ ہر گروہ میں سے ایک جماعت جہاد کے لیے نکلے اور بقیہ لوگ مدینہ میں رہ کر دین سیکھیں تا کہ وہ علم دین سے کٹ نہ جائیں جو کہ زیادہ بڑا جہاد ہے۔ کیوں کہ دلائل کے ذریعہ جہاد کی تاثیر ہتھیاروں کے ذریعہ جہاد سے بہت زیادہ ہے۔

اس اصول کا مطلب مذہب اور سیاست کی تفریق نہیں ہے۔ بلکہ خود اہل مذہب کے دو طبقوں کے دائرہ عمل کی تقسیم ہے۔ یہ تقسیم شریعت کے مزاج کے عین مطابق ہے۔

اسلام میں عورت اور مرد دونوں کا دین ایک ہے۔ دونوں یکساں طور پر دین کے مخاطب ہیں۔ مگر عملی اختیار سے دونوں کے دائرہ کار کو ایک دوسرے سے الگ رکھا گیا ہے۔ عورت کے ذمہ نسل انسانی کی تربیت ہے، اور مرد کے ذمہ عمل انسانی کا انتظام۔ اسی طرح خود مردوں میں بھی مختلف تقسیمات ہیں۔ اس میں سے ایک تقسیم یہ ہے کہ اسلام میں اہل علم اور اہل سیاست کے دائرہ کار کو، بنیادی طور پر، الگ کر دیا گیا ہے۔ اہل علم کا کام یہ ہے کہ وہ شعور انسانی کے نگراں بنیں۔ وہ ہر دور میں شعور انسانی کی تشکیل کے لیے معلم کا کردار ادا کریں۔ تا کہ عقلیت بشری یا شاکلۂ انسانی فطرت کی راہ سے بھٹکنے نہ پائے۔

جہاں تک عملی سیاست کا تعلق ہے۔ اس کے لیے مخصوص صلاحیتیں درکار ہیں۔ ہر آدمی

عملی سیاست کی ذمہ داریوں کو ادا نہیں کرسکتا۔ انسانی صلاحیتوں کا یہی فرق ہے جس کی بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہ اصرار امت کو یہ اشارہ دیا کہ آپ کے بعد وہ ابوبکر صدیق کو امیر مقرر کرے۔ دوسری طرف آپ نے ابوذر غفاری، ابوہریرہ اور حسان بن ثابت کو یہ مشورہ دیا کہ تم کبھی کوئی حکومتی عہدہ قبول نہ کرنا۔ پیدائشی صلاحیتوں کے اس فرق کی بنا پر کچھ لوگ حکومتی شعبوں کے لیے زیادہ موزوں ہوتے ہیں۔ اسلام کا منشا یہ ہے کہ سیاست کے میدان کو سیاسی صلاحیت رکھنے والوں کے حوالے کرکے بقیہ لوگوں کو اپنی اپنی صلاحیت کے اعتبار سے ملّت کے مختلف شعبوں میں مصروف کردیا جائے۔ اس کے مطابق، اہل سیاست کا کام اگر تنظیم انسانی ہے تو اہل علم کا کام تعلیم انسانی۔

اہل علم اور اہل سیاست کے درمیان تقسیم کار کے معاملہ کو حدیث میں اور زیادہ واضح کر دیا گیا ہے۔ حدیث کی کتابوں میں، خاص طور سے کتاب الفتن کے تحت کثرت سے ایسی روایتیں آئی ہیں جن میں حکومتی بگاڑ کے ذیل میں یہ ہدایت دی گئی ہے کہ اگر تم لوگ دیکھو کہ حکمراں بگڑ گئے ہیں تب بھی تم حکمرانوں سے ٹکراؤ نہ کرنا۔ تم اپنی تلواروں کو توڑ دینا مگر ایسا نہ کرنا کہ حکمرانوں کو ظالم قرار دے کر ان سے لڑنے لگو۔

یہ دراصل مذکورہ تقسیم عمل کو آخری اور انتہائی صورت میں بھی باقی رکھنے کی تاکید ہے۔

یعنی علما امت کو نہ صرف عام حالات میں معلم انسانی کا کردار ادا کرنا ہے۔ بلکہ اس وقت بھی انہیں اسی تعمیری کام میں لگے رہنا ہے جب کہ وہ دیکھیں کہ حکمرانوں کے اندر بگاڑ آگیا ہے۔ حکومتی نظام خواہ بظاہر کتنا ہی بگڑا ہوا نظر آئے مگر علما کو کسی بھی حال میں اپنے مفوضہ کام سے نہیں ہٹنا ہے۔

ایک حدیث

حدیث کی کتابوں میں ایک روایت آئی ہے۔ اس کا مطالعہ اس ذیل میں بہت اہمیت رکھتا ہے:

”عن يَحْيَى بْنِ هَاشِمٍ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: كَمَا تَكُونُونَ كَذَلِكَ يُؤَمَّرُ عَلَيْكُمْ“ (شعب الایمان للبیہقی، حدیث نمبر 7391)۔ یعنی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جیسے تم لوگ ہوگے ویسے ہی تمہارے اوپر حاکم بنائے جائیں گے۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہے کونیت بشری، اور دوسری چیز ہے امارت بشری۔ کونیت بشری سے مراد یہ ہے کہ لوگوں کی سوچ اور ان کی پسند و ناپسند کیا ہے۔ اور امارت بشری سے مراد ہے کسی انسانی مجموعہ کے اوپر سیاسی حاکم ہونا۔ کونیت بشری کے اعتبار سے کوئی سماج جس حالت میں ہوگا اسی کے مطابق اس سماج کے درمیان سیاسی ڈھانچہ بنے گا۔

علما ابدی طور پر کونیت بشری کے نگراں ہیں۔ ان کا کام یہ ہے کہ وہ ہر دور میں تکوین شعور یا شاکلۂ انسانی کی تصحیح کرتے رہیں۔ اور امارت انسانی یا سیاسی ڈھانچہ کی تولیت کا کام اہل سیاست کے حوالے کردیں۔ زندگی کا نظام جب تک تقسیم عمل کے اس اصول پر چلے گا، وہ درست رہے گا۔ اور جب یہ تقسیم عمل باقی نہ رہے تو زندگی کا نظام بھی بگڑ جائے گا۔ صحیح انسانی شاکلہ سے صحیح نظام حکومت برآمد ہوتا ہے اور غلط انسانی شاکلہ سے غلط نظام حکومت۔

زندگی میں کونیت بشری کا معاملہ امارت بشری سے زیادہ اہم ہے۔ کونیت بشری کی حیثیت بنیاد کی ہے اور امارت بشری کی حیثیت اوپری ڈھانچہ کی۔ ظاہر بیں لوگوں کو اگرچہ بنیاد کے مقابلہ میں اوپری ڈھانچہ زیادہ اہم دکھائی دیتا ہے۔ مگر حقیقت بیں شخص ہمیشہ بنیاد کو

سب سے زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حکام کے مقابلہ میں علما کا درجہ زیادہ ہے اور ان کا ثواب بھی زیادہ۔

آغاز اسلام کی اس ہدایت نے امت کے لیے آئندہ سرگرمیوں کا رخ متعین کر دیا۔ دور اول میں اصحاب رسول کی ایک جماعت جہاد کے عمل میں مشغول ہوئی۔ اسی کے ساتھ ان کی دوسری جماعت، مثال کے طور پر عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عمر وغیرہ، علمی اور دعوتی شعبوں میں اپنے آپ کو وقف کیے رہے۔

صحابہ کے بعد تابعین اور تبع تابعین میں بھی یہی تقسیم قائم تھی۔ لوگ مختلف علمی میدان، تفسیر، حدیث، فقہ اور ان سے تعلق رکھنے والے دوسرے علمی شعبوں میں مشغول رہے۔ تقریباً ایک ہزار سال تک یہ صورتِ حال قائم رہی۔ یہ لوگ قراء، محدثین، فقہا، علما، دعاۃ، صوفیا اور معلمین وغیرہ کی صورت میں یکسوئی کے ساتھ اپنے مخصوص میدان میں سرگرم عمل رہے۔

اسی تقسیم کار کا یہ نتیجہ تھا کہ وہ عظیم علمی اور دعوتی تاریخ بنی جو آج ملّت اسلامی کا انتہائی قیمتی اثاثہ ہے۔ اگر تمام کے تمام لوگ جہاد وقتال کی سرگرمیوں میں مصروف ہو جاتے تو یقینی طور پر اسلام کی تاریخ میں ایک خلا پیدا ہو جاتا جو قیامت تک کبھی دوبارہ پر نہ ہوتا۔

اورنگ زیب عالم گیر

میرا خیال ہے کہ یہ روایت سب سے پہلے قابل لحاظ درجہ میں اورنگ زیب عالم گیر (1618-1707) کے زمانہ میں ٹوٹی۔ اورنگ زیب اگرچہ شاہی خاندان میں پیدا ہوا۔ مگر وہ پورے معنوں میں ایک عالم تھا۔ اس کا باپ شاہ جہاں اس کے بجائے داراشکوہ کو اپنا ولی عہد بنانا چاہتا تھا۔ اس طرح حالات اورنگ زیب کو اس طرف لے جا رہے تھے کہ وہ بادشاہ کا کردار ادا کرنے کے بجائے ایک عالم کا کردار ادا کرے۔ مگر وہ اس پر راضی نہ ہوا۔ اس نے 1658ء میں اپنے باپ شاہ جہاں کو تخت سے معزول کر کے آگرہ کے قلعہ میں قید کر

دیا۔ اوراپنے بھائی داراشکوہ کو 1659ء میں قتل کردیا۔ اس کے بعد تقریباً نصف صدی تک وہ مغل سلطنت کا مالک بنا رہا۔

"تاج" سے محرومی کے باوجود اورنگ زیب کو بہت سے اعلیٰ وسائل حاصل تھے۔ اگر وہ بادشاہ کا رول ادا کرنے کے بجائے عالم کا رول ادا کرنے پر راضی ہو جاتا تو وہ اتنا بڑا کام کرسکتا تھا کہ آئندہ کئی صدیوں تک آنے والے علما کے لیے وہ مشعل راہ کا کام دیتا۔

اورنگ زیب کا زمانہ وہ زمانہ ہے جب کہ یورپ میں علم جدید کی بنیادیں رکھی گئیں۔ اس کے اثرات ہندستان کے سواحل تک پہنچ چکے تھے۔ مگر اورنگ زیب اس سے بے خبر رہ کر وقتی سیاست میں پڑا رہا۔ شاہ جہاں نے ہندستان میں تاج محل بنایا تھا۔ اورنگ زیب کے لیے موقع تھا کہ وہ ہندستان میں علم محل کی تعمیر کرے۔ ملک کا سیاسی ایمپائر داراشکوہ کے حوالے کر کے وہ ملک میں ایک ایجوکیشنل ایمپائر بنا سکتا تھا۔ اگر اورنگ زیب ایسا کرتا تو وہ اسلام اور ملّت اسلام کو اس سے بہت زیادہ فائدہ پہنچاتا جو اس نے سیاست اور جنگ کے راستہ سے پہنچانے کی کوشش کی مگر وہ اس میں کامیاب نہ ہوسکا۔

اورنگ زیب اگر "دکن" کا سفر کرنے کے بجائے "یورپ" کا سفر کرتا تو اس کو معلوم ہوتا کہ وہ ایک خلاف زمانہ عمل میں مبتلا ہے۔ وہ شمشیر کی سیاست کے ذریعہ دنیا میں اسلام کو سربلند کرنا چاہتا ہے۔ حالانکہ اب دنیا میں اس دور کا آغاز ہو چکا ہے جو بالآخر یہاں پہنچے گا کہ علم کی سیاست لوگوں کے لیے سربلندی کا ذریعہ بن جائے گی۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اورنگ زیب اور اس زمانہ کے دوسرے علما نہ صرف یورپ کی ترقیوں سے بے خبر تھے بلکہ وہ اس سے پہلے کی ان ترقیوں سے بھی ناواقف تھے جو مسلمان اسپین کے دور حکومت (711-1492) میں کر چکے تھے۔

اسپین میں جب مسلم سلطنت کو زوال ہوا تو وہاں کے علما اور سائنس داں اسپین سے نکل

کر باہر جانے لگے۔ اس وقت ترکی میں طاقت ور مسلم خلافت (1300-1924) قائم تھی۔ اس زمانہ میں غالباً کچھ مسلم سائنس داں بھاگ کر ترکی گئے۔ مگر وہاں کے دربار میں انھیں کوئی پذیرائی نہیں ملی۔ مسلم اسپین کے زوال کے بعد 1526ء میں ہندستان میں مغل سلطنت قائم ہوئی۔ مگر مغل حکمرانوں کو یہ خیال نہیں آیا کہ وہ قدیم مسلم اسپین کے کچھ سائنس دانوں کو بلائیں اور علمی ترقی کا وہ کام ہندستان میں جاری کریں جس کا سلسلہ اسپین میں منقطع ہوگیا تھا۔

تحقیق و ریسرچ کا یہ کام صرف حکومت کی سرپرستی کے تحت ہو سکتا تھا۔ چنانچہ ان سائنس دانوں کو جب مسلم دنیا میں مواقع نہیں ملے تو وہ مغربی یورپ میں داخل ہونے لگے۔ وہاں انھیں بادشاہوں کی طرف سے سرپرستی حاصل ہوئی۔ یہی سبب ہے جس کی بناء پر اسپین کے عمل کی تکمیل مسلم دنیا میں نہ ہوسکی، وہ یورپ کی سرزمین پر ہوئی۔

اورنگ زیب بھی اپنی بے خبری اور سیاست سے غیر معمولی دلچسپی کی بنا پر اپنے زمانہ میں اس رخ پر کوئی اقدام نہ کرسکا۔ آخری مرحلہ میں سائنس کی ترقی کا کریڈٹ تمام تر یورپ کے حصہ میں چلا گیا۔

جدید دور کے تمام ابتدائی اسباب اور اس کے ابتدائی مظاہر اورنگ زیب کے زمانہ میں پیدا ہو چکے تھے۔ روایتی گھڑی کے مقابلہ میں اسپرنگ دار (spring-driven) گھڑی کا ابتدائی ماڈل 1500 میں جرمنی میں تیار کرلیا گیا تھا۔ جغرافیہ اور بحریات میں ترقی کی بنا پر پرتگال کا واسکوڈی گاما 1499ء میں کالی کٹ کے ساحل پر اتر چکا تھا۔ اور اس طرح اس نے یورپ اور ایشیا کے درمیان بحری راستہ کھول دیا تھا۔ 1510ء میں پرتگال نے گوا پر قبضہ کرلیا تھا۔ برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی 1600ء میں بنی اور فرنچ ایسٹ انڈیا کمپنی 1664 میں قائم ہوئی۔ مگر اورنگ زیب اپنی سیاسی مشغولیت کی بنا پر ان واقعات سے بے خبر رہا۔ حالانکہ یہ واقعات بتا رہے تھے کہ آئندہ نہ صرف برصغیر ہند بلکہ سارے عالم اسلام کے لیے جو مسئلہ

پیدا ہونے والا ہے وہ اپنی نوعیت میں خارجی ہے، نہ کہ داخلی (انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا، جلد 9، صفحہ 392)۔

اورنگ زیب کی پیدائش سے بہت پہلے دوسری صدی عیسوی کے آخر میں چین میں پرنٹنگ کا ابتدائی طریقہ دریافت ہو چکا تھا۔ اس میں ترقی ہوتی رہی۔ یہاں تک کہ 1620ء میں ایمسٹرڈم میں مشہور ڈچ پریس بنا لیا گیا۔ پریس اولاً لکڑی کے ہوا کرتے تھے۔ پھر لکڑی اور لوہے کے ملے جلے پریس بنے۔ یہاں تک کہ 1795ء میں انگلینڈ میں مٹل پریس تیار کیا گیا جو مکمل طور پر لوہے کا بنا ہوا تھا (انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا، جلد 14، صفحہ 1054)۔

اورنگ زیب کا کمال یہ بتایا جاتا ہے کہ وہ خود اپنے ہاتھ سے کتابت کر کے قرآن تیار کرتا تھا۔ مگر اورنگ زیب کو یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اس سے پہلے 1455ء میں گوٹن برگ (Gutenberg) نے بائبل کا پہلا نسخہ پریس میں چھاپ کر عیسائیت کے مشن کو دستکاری کے دور سے نکال کر مشینی دور میں داخل کر دیا ہے۔ اورنگ زیب اگر اس واقعہ کو جانتا تو اس کو معلوم ہوتا کہ قرآن کو ہاتھ سے لکھنے کے بجائے اس کو یہ کرنا چاہیے کہ وہ ملک میں پرنٹنگ پریس کی صنعت قائم کرے۔

انگلینڈ کی کیمبرج یونیورسٹی 1571ء میں قائم ہوئی۔ پیرس یونیورسٹی اور آکسفر ڈ یونیورسٹی اس سے بھی پہلے بارھویں صدی عیسوی میں قائم ہو چکی تھی۔ اورنگ زیب کا زمانہ سترھویں صدی کا زمانہ ہے۔ اس کے لیے کرنے کا زیادہ اہم کام یہ تھا کہ وہ ہندستان میں ہر قسم کے علوم کی ایک وسیع یونیورسٹی بنائے۔ اسی طرح اس کو یہ کرنا تھا کہ وہ وقت کے موضوعات پر ریسرچ کے ادارے کھولے۔ وہ دہلی میں نیا بیت الحکمت کھول کر یورپ کے علوم کے ترجمے کرائے۔ وہ علما کی ایک اکیڈمی بنائے جو وقت کے علوم کو حاصل کرے اور اس پر ریسرچ کرے۔ مگر وہ اس قسم کا کوئی بھی کام نہ کر سکا۔ اور اس کی سادہ سی وجہ یہ ہے کہ وہ تقسیم کار پر راضی نہیں ہوا۔

یہ کوئی سادہ سی بات نہیں، بلکہ بہت زیادہ اہم بات ہے۔ اس کو گہرائی کے ساتھ سمجھنے کے لیے اس کو ہمیں وسیع تر دائرہ میں دیکھنا چاہیے۔

قدیم مشرکانہ دور میں انسان مظاہر فطرت کی پرستش کرتا تھا۔ یہ چیز سائنس (علوم فطرت) کے ظہور میں رکاوٹ بنی ہوئی تھی۔ علوم فطرت کے ظہور کے لیے فطرت کی تحقیق ضروری تھی۔ اور فطرت چونکہ انسان کے لیے معبود کا درجہ رکھتی تھی اس لیے انسان فطرت کو پرستش کا موضوع بنائے ہوئے تھا۔ یہ مزاج فطرت کو تحقیق و تسخیر کا موضوع بنانے میں مستقل رکاوٹ تھا۔

اسلام نے توحید کی بنیاد پر فکری انقلاب برپا کر کے سائنسی ترقی کا دروازہ کھولا۔ اس سلسلے میں علوم سائنس (علوم فطرت) کی ترقی کے تین دور ہیں:

(1) ذہنی رکاوٹ (mental block) کو توڑنا۔ یہ کام مکہ سے بغداد (610-1258) کے تاریخی مرحلہ میں ہوا۔

(2) نئے فکر کی بنیاد پر فطرت کی عملی تحقیق و تجربہ کا دروازہ کھولنا۔ یہ کام مسلم اسپین کے دور (711-1492) میں شروع ہوا۔

(3) اس آغاز کو آخری تکمیل تک پہنچانا۔ یہ کام سولہویں صدی سے لے کر انیسویں صدی تک کے دور میں مغربی یورپ میں انجام دیا گیا۔

یہاں یہ سوال ہے کہ جو کام مسلم دنیا میں شروع ہوا اور اس نے مسلم دنیا میں اپنے دو مرحلے بھی طے کر لیے، اس کی تکمیل یورپ میں پہنچ کر کیوں ہوئی۔ اس کی ایک نفسیاتی وجہ غالباً یہ تھی کہ بغداد کی مسلم سلطنت اور اسپین کی مسلم سلطنت کے درمیان اول روز سے رقابت پیدا ہوگئی۔ چنانچہ بغداد نے کبھی سنجیدہ طور پر اسپین کے کام کو سمجھنے کی کوشش نہ کی۔ غالباً اسی

رقابت کا یہ اثر تھا کہ ہندستان یا کسی دوسرے ملک میں بھی کسی قابل ذکر شخصیت نے یہ نہیں سوچا کہ ہمیں اسپین کی ترقیوں سے واقف ہو کر اسے آگے بڑھانا چاہیے۔

یہ حقیقت اگر ہم عصر مسلم حکمرانوں اور مسلم رہنماؤں پر واضح ہوتی اور وہ لوگ اس سلسلہ میں مثبت اقدام کرتے تو اسپین کے زوال کے بعد جو علما بھاگ کر مغربی یورپ میں گئے، وہ اس کے بجائے مسلم دنیا کا رخ کرتے۔ اور پھر اسلام کے لائے ہوئے انقلاب کا تسلسل یورپ میں جاری ہونے کے بجائے مسلم دنیا میں جاری ہو جاتا۔ اور جس طرح جدید سائنسی دور کا آغاز کرنے کا کریڈٹ اسلام کو حاصل ہے، اسی طرح اس دور کی تکمیل کا کریڈٹ بھی اسلام کو حاصل ہوتا۔ اس کے بعد یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ تاریخ کا نقشہ اس سے بالکل مختلف ہوتا جو موجودہ دور میں ہمیں نظر آتا ہے۔

شاہ ولی اللہ دہلوی

علما کے کردار کا دوسرا دور وہ ہے جس کی علامت شاہ ولی اللہ دہلوی (1703-1762) کو قرار دیا جا سکتا ہے۔ شاہ ولی اللہ نے بلاشبہ کچھ مفید کام کیے۔ مثلاً قرآن کا فارسی زبان میں ترجمہ، مدرسہ رحیمیہ قائم کرنا، حدیث کے علم کی طرف لوگوں کو متوجہ کرنا، حجۃ اللہ البالغہ اور اس قسم کی دوسری قیمتی کتابوں کی تصنیف وغیرہ۔

مگر اس قسم کے مختلف کام جو شاہ ولی اللہ نے انجام دیے، وہ سب اپنی نوعیت کے اعتبار سے تحفظاتی کام ہیں، نہ کہ قائدانہ کام۔ تحفظاتی خدمت بھی بلاشبہ ایک قابل قدر خدمت ہے۔ مگر تحفظاتی کردار اور قائدانہ کردار میں ایک بنیادی فرق ہے۔ تحفظ کا تعلق ماضی کی حفاظت سے ہے اور قیادت کا تعلق مستقبل کی تعمیر سے۔ ان کی تصنیف حجۃ البالغہ قائدانہ نوعیت کی ایک خدمت قرار دی جا سکتی تھی، بشرطیکہ وہ اسم بامسمّٰی ہوتی۔ مگر جیسا کہ آئندہ وضاحت کی جائے گی، شاہ صاحب کی یہ کتاب اپنے اسلوب کے اعتبار

سے دین الٰہی کی صرف تقلیدی تبئین ہے، وہ دین الٰہی کی عقلی تبئین نہیں۔

تحفظاتی کردار ادا کرنے کے لیے یہ کافی ہے کہ آدمی کو ماضی کے اثاثہ سے واقفیت ہو۔ مگر جس چیز کو قائدانہ کردار کہا جاتا ہے اس کی ادائیگی کے لیے مستقبل کو دیکھنے والی نگاہ درکار ہے۔ کیوں کہ قائدانہ کردار ایک شخص حال میں ادا کرتا ہے اور اس کا نتیجہ ہمیشہ مستقبل میں برآمد ہوتا ہے۔ اسی لیے تحفظاتی کردار ادا کرنے کے لیے مقلدانہ فکر کافی ہوجاتا ہے۔ مگر قائدانہ کردار ادا کرنا اس کے بغیر ممکن نہیں کہ آدمی زمانہ شناسی کے ساتھ اعلیٰ مجتہدانہ صلاحیت کا مالک ہو۔

شاہ ولی اللہ نے اپنے بارے میں لکھا ہے کہ میں نے خواب میں اپنے آپ کو دیکھا کہ میں قائم الزمان ہوں۔ یعنی یہ کہ اللہ جب نظام خیر میں سے کسی چیز کو چاہتا ہے تو وہ مجھ کو اپنی منشا کو پورا کرنے کے لیے آلہ کے طور پر استعمال کرتا ہے (رَأَيْتُنِي فِي المَنَامِ قَائِمَ الزَّمَانِ۔ أَعْنِي بِذَلِكَ أَنَّ اللّٰهَ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا مِن نِظَامِ الخَيْرِ جَعَلَنِي كَالجَارِحَةِ لِإِتْمَامِ مُرَادِهِ) فیوض الحرمین، صفحہ 111۔

میں سمجھتا ہوں کہ شاہ ولی اللہ کا یہ خواب صحیح تھا۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ وہ بالفعل قائم الزمان ہیں۔ بلکہ اس کا مطلب یہ تھا کہ انہیں قائم الزمان بننا چاہیے۔

شاہ ولی اللہ کی اہمیت یہ ہے کہ وہ دور جدید کے سرے پر پیدا ہوئے۔ وہ اس تاریخی مقام پر تھے جہاں ان کے لیے مقدر تھا کہ وہ وقت کے دھارے کو سمجھیں اور عملِ اسلامی کی ایسی روایت قائم کریں جو ان کے بعد صدیوں تک جاری رہ کر دورِ جدید کو ازسرنو اسلام کا دور بنا سکے۔ مگر وہ اپنا یہ تاریخی کردار ادا کرنے میں ناکام رہے۔ وہ قائم الزمان بننے کے مقام پر تھے مگر وہ عملاً قائم الزمان نہ بن سکے۔

شاہ ولی اللہ کا زمانہ اٹھارویں صدی کا زمانہ ہے۔ اس سے پہلے سترھویں صدی میں

یورپ میں اس نئے دور کا بیج پڑ چکا تھا جو بالآخر پوری نوع انسانی کو اپنی لپیٹ میں لے لینے والا تھا۔ وہ دورِ تقلید کو دورِ سائنس میں تبدیل کر دینے والا تھا۔ پچھلے زمانہ میں (بشمول دورِ شرک) کائناتی واقعات کی تشریح اعتقادی اصطلاح میں کی جاتی تھی۔ اب تاریخِ بشری میں پہلی بار ایک ایسا دور آ رہا تھا جب کہ کائناتی واقعات کی تشریح خالص اسباب مادی کی اصطلاحوں میں کی جائے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہ شاکلۂ انسانی تبدیل ہو جائے۔ مگر شاہ ولی اللہ اپنے قریبی واقعات میں الجھ کر رہ گئے۔ وہ دوررس بنیاد پر اپنے عمل کی منصوبہ بندی نہ کر سکے، جو کہ دراصل قائم الزمان ہونے کا تقاضا تھا۔

قدیم زمانہ میں واقعات عالم کی تشریح اعتقادی اصطلاحوں میں کی جاتی تھی۔ یعنی جو کچھ ہو رہا ہے اس کا کرنے والا خدا ہے۔ اسلام سے پہلے غلبۂ شرک کے زمانہ میں اس اعتقادی تشریح کے لیے کئی خداؤں کے حوالے دیے جاتے تھے۔ اسلام کے بعد غلبہ توحید کا زمانہ آیا تو صرف ایک خدا کی بنیاد پر تمام واقعات عالم کی تشریح کی جانے لگی۔ موجودہ دور پوری معلوم تاریخ میں پہلا دور ہے جب کہ واقعات عالم کو اسباب مادی کی اصطلاحوں میں بیان کرنے کی کوشش کی گئی۔

سولھویں صدی عیسوی میں مظاہر فطرت کی باقاعدہ علمی تحقیق کی جانے لگی۔ گلیلیو گلیلی (1564-1642) نے چاند اور سیاروں اور دوسرے مظاہر فطرت کا مطالعہ کیا۔ اس نے محسوس کیا کہ فطرت ایسے محکم قوانین کے تحت عمل کرتی ہے جن کو ریاضیاتی صحت کے ساتھ بیان کیا جا سکتا ہے۔ اس نے کہا کہ فطرت کی کتاب سب کی سب ریاضی کی صورت میں لکھی گئی ہے:

The book of nature is written in mathematical form.

(*Encyclopedia Britannica*, vol 15, p. 530)

چرچ کی مخالفت کے باوجود یہ طرز فکر بڑھتا رہا۔ سترھویں صدی میں کثیر تعداد میں

یورپ میں ایسے اہل علم پیدا ہوئے جو کائناتی واقعات کی مشینی تشریح کی کوشش میں لگے ہوئے تھے۔ مثلاً پوپ، ٹائیکو براہی، کیپلر، وغیرہ۔ یہ پروگرام جس کو عام طور پر مشینی فلسفہ کہا جاتا ہے، وہ سترھویں صدی کا غالب موضوع فکر تھا:

This program, known as the mechanical philosophy, came to be the dominant theme of 17th-century science.

(*Encyclopedia Britannica*, vol 14, p. 387)

اٹھارویں صدی میں سر آئزک نیوٹن نے اس فکری عمل کو تکمیل تک پہنچا دیا۔ نیوٹن کی کتاب، جس کا مختصر نام پرنسپیا (Principia) ہے، شاہ ولی اللہ کی وفات سے 75 سال پہلے 1687ء میں لاطینی زبان میں چھپی۔ اور 1729ء میں انگریزی میں شائع ہوئی۔ اسپیس، ٹائم، گریویٹی اور فورس کے موضوعات پر مختلف سائنسی ذہن پہلے سے کام کر رہے تھے۔ مگر اس معاملہ میں کامیابی کا سہرا نیوٹن کے حصہ میں آیا۔ نیوٹن نے اپنی کتاب (پرنسپیا) میں یونیورسل گریویٹیشن کے قانون کو ریاضیاتی معقولیت (mathematical reasoning) کے ذریعہ آخری طور پر ثابت کر دیا (انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا، جلد 6، صفحہ 888)۔

شاہ ولی اللہ کے زمانہ میں ایک نئے انقلاب کے تمام آثار ظاہر ہو چکے تھے۔ اس انقلاب کا فکری پہلو اسلام کے لیے بے حد اہمیت رکھتا تھا۔ وہ حقائق کی تقلیدی تشریح کو رد کر رہا تھا۔ اس کے نزدیک صرف وہ تشریح معقول اور مسلم حیثیت رکھتی تھی جو جدید سائنٹفک معیاروں پر کی گئی ہو۔ مگر شاہ ولی اللہ ان عالمی تبدیلیوں سے یکسر بے خبر رہے۔

شاہ ولی اللہ واقعات کو دہلی کے محدود دائرہ میں دیکھ رہے تھے اور ان کی اصلاح کی سطحی تدبیریں کر رہے تھے۔ اگر وہ سفر کرتے اور واقعات کا مطالعہ عالمی حالات کے پس منظر میں کرتے تو ان کو معلوم ہوتا کہ اصل مسئلہ ایک عالمی طوفان کا ہے،

نہ کہ اس نام نہاد سلطنت کو بچانے کی لاحاصل کوشش کرنے کا جو اپنی عمر طبعی کو پہنچ کر" حکومت شاہ عالم از دہلی تا پالم" کا مصداق بن چکی ہے۔

شاہ ولی اللہ جس مغل سلطنت کو زندہ کرنا چاہتے تھے وہ اتنی دیمک زدہ ہو چکی تھی کہ اس نے زندگی کی طاقت کھو دی تھی۔ اس کے باوجود وہ اس سے بڑی بڑی امیدیں قائم کیے ہوئے تھے۔ التفهيمات الالهية میں وہ شاہان وقت کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ میں بادشاہوں سے کہتا ہوں کہ اے بادشاہو، اس زمانہ میں ملأ اعلیٰ کی مرضی یہ ہے کہ تم لوگ تلواروں کو کھینچ لو، پھر ان کو نیام میں داخل نہ کرو جب تک اللہ مسلمانوں اور مشرکوں کے درمیان فرق نہ پیدا کردے اور کافروں اور فاسقوں کے سرکش افراد اپنے کمزوروں سے نہ مل جائیں۔ وہ اپنے لیے کچھ کرنے کے قابل نہ رہیں۔ اور یہی اللہ کا حکم ہے کہ تم ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین سب کا سب اللہ کے لیے ہو جائے:

"وَأَقُولُ لِلْمُلُوكِ أَيُّهَا الْمُلُوكُ، الْمَرْضِيُّ عِنْدَ الْمَلَإِ الْأَعْلَىٰ فِيْ هٰذَا الزَّمَانِ أَنْ تَسُلُّوا أَلسُّيُوفَ ثُمَّ لَاتَغْمِدُوهَا حَتّٰى يَجْعَلَ اللّٰهُ فُرْقَانًا بَيْنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُشْرِكِيْنَ۔ وَحَتّٰى يَلْحَقَ مَرَدَةَ الْكُفَّارِ وَالْفُسَّاقِ بِضُعَفَائِهِمْ لَايَسْتَطِيْعُوْنَ لِأَنْفُسِهِمْ شَيْئًا۔ وهو قَوْله تَعَالىٰ: وَقٰتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ" (التفهيمات الالٰهيه، 1936، جلد 1، صفحہ 215-16)

یہ نام نہاد ملوک اتنے کمزور ہو چکے تھے کہ وہ صرف پالکی میں بیٹھ کر ایک جگہ سے دوسری جگہ جا سکتے تھے۔ دہلی کے وزیر امداد الملک غازی الدین نے 1754ء میں شاہ ولی اللہ کے ہم عصر جہاں دار شاہ کے لڑکے کو تخت پر بٹھایا اور اس کا لقب عالمگیر ثانی رکھا۔ 1757ء میں افغان سردار احمد شاہ ابدالی دہلی آیا اور اس کو شہنشاہ ہند کا خطاب عطا کیا۔

مگر جلد ہی بعد 1759 میں اسی وزیر نے عالم گیر ثانی کو قتل کر دیا جس نے چند سال پہلے اس کو تخت پر بٹھایا تھا۔ ایسی سلطنت کے سامنے جہاد بالسیف کی تقریر کرنا ایسا ہی ہے جیسے مردہ لاشوں کے سامنے رجز پڑھنا۔

شاہ ولی اللہ کا یہ کارنامہ بتایا جاتا ہے کہ انھوں نے گرتی ہوئی مغل سلطنت کو سنبھالنے کی کوشش کی۔ انھوں نے نواب نجیب الدولہ کے ذریعہ کابل کے احمد شاہ ابدالی کو ہندستان بلوایا۔ اس نے 1761ء میں پانی پت کے مقام پر مرہٹوں کو شکست دے کر مغل سلطنت کے دشمن کو کچل دیا۔ مگر آخری نتیجہ کے اعتبار سے دیکھئے تو یہ واقعہ شاہ ولی اللہ کے کارنامہ کے خانہ میں درج کرنے کے بجائے اس قابل نظر آئے گا کہ اس کو ان کی بے بصیرتی کے خانہ میں لکھا جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ اس معاملہ میں شاہ ولی اللہ کا زیادہ بڑا کارنامہ یہ ہوتا کہ وہ ابن خلدون (1332-1406) کے مقدمہ کے وہ صفحات پڑھتے جس میں ابن خلدون نے بجا طور پر لکھا ہے کہ کسی سلطنت کی بھی اسی طرح عمر ہوتی ہے جس طرح افراد کی عمر ہوتی ہے: إِنَّ الدَّوْلَةَ لَهَا أَعْمَارٌ طَبِيعِيَّةٌ كَمَا لِلْأَشْخَاصِ (مقدمہ، صفحہ 170) اور یہ کہ جب کوئی سلطنت بڑھاپے کی عمر کو پہنچ جائے تو اس کے بعد اس کا اٹھنا ممکن نہیں ہوتا: أَنَّ الهَرَمَ إذا نَزَلَ بالدَّولةِ لا يَرتَفِعُ (مقدمہ، صفحہ 293)۔

شاہ ولی اللہ اگر اس راز کو جانتے تو انہیں معلوم ہوتا کہ ان کے کرنے کا اصل کام یہ نہیں ہے کہ وہ اس دیمک زدہ ستون کو بے فائدہ طور پر سنبھالنے کی کوشش کریں جس کے لیے گرنا خود قدرت کے قانون کے تحت مقدر ہو چکا ہے۔ بلکہ ان کا کام یہ ہے کہ وہ نئے حالات کو سمجھیں اور پھر سے امت کی نئی تاریخ بنانے کی کوشش کریں جس کے عین سرے پر وہ کھڑے ہوئے ہیں۔

علما کے عمل کا تیسرا دور وہ ہے جو، ہماری تقسیم کے مطابق، شاہ عبدالعزیز دہلوی (1762-1823) سے شروع ہوتا ہے۔ اورنگ زیب سے لے کر سید احمد بریلوی تک مسلم رہنماؤں کے ذہن پر مرہٹہ اور جاٹ اور سکھ کا مسئلہ چھایا رہا۔ وہ ان داخلی طاقتوں کے خلاف براہ راست یا بالواسطہ جہاد میں مشغول رہے۔ بظاہر انہیں اس کا کوئی شعور نہ تھا کہ اصل خطرہ باہر کی نوآبادیاتی قوموں سے ہے جو جدید قوتوں سے مسلح ہو کر نکلی ہیں اور ہندستان سمیت ساری مسلم دنیا عملاً جن کی زد میں آ چکی ہے۔

یہ مغربی طاقتیں سواحل کے راستہ سے داخل ہو کر ہندستان میں اپنا نفوذ بڑھاتی رہیں۔ یہاں تک کہ 1803 میں دہلی کا برائے نام بادشاہ براہ راست برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی کی سرپرستی protection میں آ گیا (انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا، جلد 9، صفحہ 936)۔

جب نوبت یہاں تک پہنچ گئی اس وقت مسلم علما کو اس کی خبر ہوئی۔ اس کے بعد 1806 میں شاہ عبدالعزیز دہلوی نے یہ فتویٰ صادر کیا کہ ہندستان دارالحرب ہو چکا ہے۔ انھوں نے کہا کہ میں یہ دیکھ رہا ہوں کہ فرنگی جو دولت کے مالک ہیں، انھوں نے دہلی اور کابل کے درمیان فساد برپا کر دیا ہے:

وَإِنِّي أَرَى الأَفْرَنْجَ أَصْحَابَ ثَرْوَةٍ لَقَدْ أَفْسَدُوا مَا بَيْنَ دِهْلِي وَ كَابُلْ

اس کے بعد علما کا سیاسی ٹکراؤ انگریزوں سے شروع ہو گیا۔ افریقہ میں وہاں کے علما اور مصلحین کا ٹکراؤ فرانسیسیوں کے ساتھ ہوا۔ مگر اس ٹکراؤ کے لیے اول دن سے ہی یہ مقدر تھا کہ وہ ناکام ہو۔ کیوں کہ یہ علما اس مسئلہ کو محض اہل فساد کا پیدا کردہ مسئلہ سمجھ رہے تھے۔ حالانکہ باعتبار واقعہ وہ اس بات کا نتیجہ تھا کہ اہل مغرب جدید علمی اور عملی قوتوں کے مالک ہو گئے ہیں اور اسی بنا پر انھوں نے اہل مشرق کے اوپر فیصلہ کن فوقیت حاصل کر لی ہے۔ مثلاً 1853

میں برٹش انڈیا کمپنی نے ہندستان میں ریلوے لائن بچھانا شروع کر دیا تھا۔ مگر 1857 میں جہاد آزادی کے لیے اٹھنے والے علما کو اس زمانی تبدیلی کی خبر نہ ہوسکی۔

یہ ٹکراؤ عملی اور اصولی دونوں پہلوؤں سے نادرست تھا۔ عملی اعتبار سے وہ اس لیے درست نہ تھا کہ یہ لوگ ایک ایسی جنگ لڑنے کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے تھے جو اہل اسلام کی یک طرفہ ہلاکت کے سوا کسی اور انجام تک پہنچنے والی نہ تھی۔ کیونکہ علما کے پاس صرف روایتی ہتھیار تھے۔ اور دوسری طرف اہل مغرب سائنٹفک ہتھیاروں سے مسلح تھے۔ گویا اب دونوں فریقوں کے درمیان ماضی کی طرح صرف کمیاتی فرق نہ تھا، بلکہ ان کے درمیان کیفیاتی فرق پیدا ہو چکا تھا۔ اور جہاں اس قسم کا فرق پایا جائے وہاں جنگی ٹکراؤ چھیڑنا نہ اسلام کے مطابق ہے اور نہ عقل کے مطابق۔

اصولی اعتبار سے، علما کا یہ کام ہی نہیں کہ وہ سیاسی امور میں عملی طور پر اپنے آپ کو الجھائیں۔ ان کا عملی سیاسیات میں الجھنا صرف اس قیمت پر ہوگا کہ دوسرے زیادہ بنیادی کام ہونے سے رہ جائیں۔ علما کو ہمیشہ تقسیم کار کے اصول پر قائم رہنا چاہیے۔ یعنی وہ سیاسی نزاعات کو اہل سیاست کے حوالے کرتے ہوئے اپنے آپ کو ہمہ تن علمی، دعوتی، اصلاحی اور تعمیری کاموں میں لگا دیں۔ علما اسی کے اہل ہیں، اور ان کو ایسا ہی کرنا چاہیے۔

دورِ اول میں خلافت راشدہ کے آخری زمانہ سے لے کر بنوامیہ اور بنوعباس کے آخر زمانہ تک تقریباً چھ سو سال کی مدت ہے۔ اس پوری مدت میں مختلف صورتوں میں داخلی سیاسی لڑائیاں جاری رہیں۔ مگر یہی وہ مدت ہے جب کہ ان تمام علوم کی تدوین عمل میں آئی جن کو اسلامی علوم کہا جاتا ہے۔ سیاسی انتشار کے باوجود یہ تعمیری کام کیوں کر ممکن ہوا۔ اس کی واحد وجہ یہ تھی کہ علما اور اہل علم کا طبقہ ہمیشہ عملی سیاست سے الگ رہ کر علمی کاموں میں مصروف رہا۔ اس حد بندی نے اہل علم کو یہ موقع دیا کہ سیاسی بگاڑ کے باوجود وہ اپنی قوتوں کو بچا کر

یکسوئی کے ساتھ علوم کی ترتیب وتدوین کا عظیم کام انجام دے سکیں۔

اسی طرح اسپین (اندلس) کی مسلم سلطنت کی مدت تقریباً آٹھ سو سال تک پھیلی ہوئی ہے۔ یہاں بھی اس پوری مدت میں سیاسی ٹکراؤ اور سیاسی بغاوت کے سلسلے جاری رہے۔ اس کے باوجود عین اسی دور میں مسلم علما اور اہل علم نے جو علمی اور سائنسی خدمات انجام دیں وہ حیرت ناک حد تک عظیم ہیں۔ دوبارہ اس کی وجہ یہ تھی کہ علما اور اہل علم نے اپنے آپ کو علمی سیاست کے ہنگاموں سے دور رکھا اور ہمہ تن علوم وفنون کی خدمت کرنے میں مشغول رہے۔

جدید نوآبادیاتی دور میں اگرچہ بیشتر علما کا یہ حال رہا کہ وہ اپنے اصل کام (تعمیر شعور) کو چھوڑ کر بے فائدہ قسم کے سیاسی جہاد میں مشغول ہو گئے۔ تاہم اس دور میں چند علما ایسے نظر آتے ہیں جنھوں نے اس حقیقت کو سمجھا کہ علما کا کام لڑائی جھگڑوں میں اپنی قوت ضائع کرنا نہیں ہے۔ بلکہ سیاست سے الگ رہ کر تعمیری شعبوں میں اپنی طاقت لگانا ہے۔ مگر ایسے علما اتنی زیادہ اقلیت میں تھے کہ وہ صورتِ حال کی تبدیلی میں کامیاب نہ ہو سکے۔

1857ء کے زمانہ میں جب علما نے انگریزوں کے لاف جہاد بالسیف کا فیصلہ کیا، اس وقت دیوبند میں ایک بڑے عالم مولانا شیخ محمد صاحب تھے۔ مولانا کی رائے دوسرے عالموں کے بالکل برعکس تھی۔ ان کا کہنا تھا کہ انگریزوں کے خلاف جہاد کرنا ہم مسلمانوں پر فرض تو درکنار، موجودہ احوال میں جائز ہی نہیں۔ چنانچہ دیوبند میں ایک مشاورتی اجتماع ہوا۔ اس میں دوسرے علما کے ساتھ مولانا رشید احمد گنگوہی اور مولانا محمد قاسم نانوتوی بھی شریک تھے۔ اس واقعہ کی تفصیل بتاتے ہوئے مولانا حسین احمد مدنی لکھتے ہیں:

”اس اجتماع میں جہاد کے مسئلہ پر گفتگو ہوئی، حضرت نانوتوی نے نہایت ادب سے مولانا شیخ محمد صاحب سے پوچھا کہ حضرت کیا وجہ ہے کہ آپ ان دشمنانِ دین ووطن پر جہاد کو فرض بلکہ جائز بھی نہیں فرماتے۔ تو انھوں نے جواب دیا کہ ہمارے پاس اسلحہ اور آلاتِ جہاد

نہیں ہیں۔ہم بالکل بے سروسامان ہیں۔ مولانا نوتوی نے عرض کیا کہ کیا اتنا بھی سامان نہیں ہے جتنا کہ غزوہ بدر میں تھا۔ اس پر مولانا شیخ محمد صاحب سکوت فرمایا۔" (نقشِ حیات، 1954ء، جلد 2، صفحہ 42)۔

یہ تقابل بلا شبہ غلط تھا۔ بدر کے موقع پر دونوں فریقوں کے درمیان جو فرق تھا وہ صرف کمیاتی تھا۔یعنی ایک طرف 313 آدمی تھے اور دوسری طرف ایک ہزار آدمی۔ اس کے برعکس 1857ء میں دونوں فریقوں کے درمیان کیفیاتی فرق پیدا ہو چکا تھا۔یعنی ایک طرف دستی ہتھیار تھے اور دوسری طرف دور مار ہتھیار۔ ایک طرف جدید سائنسی طریقوں سے مسلح فوج تھی اور دوسری طرف روایتی طریقوں کی حامل جماعت۔ ایک طرف برّی طاقت کے ساتھ بحری طاقت کا زور شامل تھا اور دوسری طرف صرف برّی طاقت محدود طور پر موجود تھی۔ ایک گروہ کی پشت پر نئے عزائم سے بھر پور ایک قوم تھی اور دوسرے گروہ کی پشت پر صرف ایک زوال یافتہ قوم کے کچھ افراد تھے۔

اس وقت کے علما، جو اس بغاوت میں قائدانہ کردار ادا کر رہے تھے، انھیں اس فرق کا کوئی اندازہ نہ تھا۔ اگر وہ اس فرق سے پوری طرح واقف ہوتے تو وہ کہتے کہ موجودہ حالات میں ہمارے لیے صبر ہے، نہ کہ جہاد۔ ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہم صبر پر قائم رہ کر تیاری کریں، نہ کہ بے وقت حربی اقدام کر کے اپنی تباہی میں مزید اضافہ کا سبب بن جائیں۔

اس سلسلہ میں علما کی بے خبری کی ایک مہلک مثال یہ ہے کہ مغربی قومیں جدید مواصلات (communication) کے دور میں داخل ہو چکی تھیں۔مگر معلوم ریکارڈ کے مطابق، علما اس زمانی تبدیلی سے مطلق بے خبر تھے۔ یہ واقعہ ہے کہ 1857ء کی جنگ میں جدید مواصلاتی نظام نے فیصلہ کن کردار ادا کیا جو اس سے پہلے 1851ء میں انڈیا میں لایا جا چکا تھا۔مگر علما اور ان کے تمام ساتھی اس سے اس درجہ بے خبر تھے کہ ان

کے پیدا کردہ پورے لٹریچر میں اس کا ذکر تک موجود نہیں۔

ہیرنشا (1869-1946) ایک برٹش رائٹر ہے۔ اس نے اپنی ایک کتاب میں بہت سی واقعاتی مثالوں سے بتایا ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو تاریخ کچھ اور ہوتی۔ اس کی کتاب کا نام ہے — تاریخ کے اگر:

F.J.C. Hearenshaw, The Ifs of History (1929)

اس کتاب کے 19 ویں باب کا عنوان یہ ہے — اگر خمسینات میں برقی ٹیلی گراف نہ ہوتا:

"If There Had Been No Electric Telegraph in the Fifties"

اس باب کے تحت مصنف نے جو کچھ لکھا ہے اس کا ایک حصہ یہ ہے:

"There were in India at the time only 45000 British troops as against more than 250,000 sepoys. Nothing could have saved the lives of any of the British residents, whether military or civilian, in the whole of the Ganges valley;nothing could have prevented the extinction—at any rate temporarily, of the British dominion in Bengal and Oudh if the mutiny had occurred before the installation of the telegraph. By means of wire (which the mutineers were not able to cut), the Governor-General, Lord Canning, sent for reinforcement from England. Again by telegrams, Lord Canning was able to get, and get quickly, invaluable contingents from Madras, from Bombay, London, and Burma. Further, he was in a position to recall a powerful force under General Outram sent on service into Persia. But most decisive of all was his ability to intercept, by an urgent and peremptory message sent by wire to Singapore, a completely equipped expeditionary army of 5000 men which was just

on its way under Lord Elgin to deal with trouble in China. From Cape Colony, too, were brought, in response to a cabled appeal, two batteries of artillery, stores, horses and £60,000 in gold." (pp. 156-157)

"(1857 کی بغاوت کے وقت) انڈیا میں برطانی فوجیوں کی تعداد صرف 45 ہزار تھی۔ جب کہ ہندوستانی سپاہیوں کی تعداد ڈھائی لاکھ سے زیادہ تھی۔ گنگا کی وادی میں مقیم انگریزوں میں سے کسی بھی شخص کو، خواہ وہ فوجی ہو یا غیر فوجی، کوئی چیز بچا نہیں سکتی تھی۔ کوئی بھی چیز، کم ازکم عارضی طور پر، بنگال اور اودھ میں برطانوی غلبہ کے خاتمہ کو روک نہیں سکتی تھی، اگر ایسا ہوتا کہ ٹیلی گراف کا نظام قائم کیے جانے سے پہلے بغاوت ہو جاتی۔ تار کے ذریعہ (جس کو باغی کاٹ نہیں سکتے تھے) گورنر جنرل، لارڈ کیننگ نے انگلینڈ سے مزید فوج طلب کی۔ اس کے علاوہ لارڈ کیننگ کے لیے ٹیلی گرام ہی کے ذریعہ یہ ممکن ہوا کہ وہ تیزی کے ساتھ مدراس سے بمبئی سے، لندن سے، برما سے قیمتی فوجی دستے حاصل کرسکیں۔ مزید ٹیلی گرام ہی کے ذریعہ انھیں یہ موقع ملا کہ وہ ایران سے اس طاقت ور فوج کو واپس بلا سکیں جو جنرل اوٹرام کی قیادت میں وہاں بھیجی گئی تھی۔ مگر ان سب سے زیادہ فیصلہ کن یہ بات تھی کہ ٹیلی گرام کے ذریعہ ان کے لیے یہ ممکن ہوا کہ وہ ایک فوری اور واجب التعمیل پیغام سنگاپور بھیج کر سازوسامان سے لیس اس پانچ ہزار آدمیوں کی مسلح فوج کو درمیان میں مداخلت کرکے بلا سکیں جو لارڈ ایلگن کی قیادت میں چین جا رہی تھی۔ مزید ٹیلی گرام ہی کے ذریعہ کیپ کالونی سے توپ خانہ کی ڈو بیٹری، اسٹور، گھوڑے اور ساٹھ ہزار پونڈ سونے کی صورت میں منگوائے گئے۔"

ایک صحیح آواز

سید رشید رضا (1865-1935ء) دار العلوم ندوۃ العلما، لکھنؤ، کی دعوت پر 1912ء میں ہندستان آئے تھے۔ اس کے بعد وہ دیوبند کے دار العلوم میں گئے۔ وہاں انھوں نے

اساتذہ اور طلبہ کے سامنے عربی میں ایک مفصل تقریر کی جو دارالعلوم دیوبند کی روداد (1330ھ،1912ء) میں درج ہے۔ اس تقریر میں انھوں نے علما کو اشاعت اسلام کے کام کی طرف متوجہ کرتے ہوئے کہا:

"اسلام کی اشاعت کا دوسرا حصہ بت پرستوں سے متعلق ہونا چاہیے۔ ہندستان میں سیکڑوں قسم کے بت پرست ہیں۔ یہاں بتوں کو پوجنے والے، درختوں اور پتھروں کو پوجنے والے، چاند، سورج، ستاروں اور دوسری لغویات کو پوجنے والے موجود ہیں۔ اگر ہمارے پاس دعاۃ اور مبلغین کی ایک مضبوط جماعت موجود ہو تو ان لوگوں میں اسلام کی اشاعت اس قدر سرعت کے ساتھ ہوسکتی ہے جو اس وقت ہمارے تصور میں بھی نہیں آسکتی۔ ہمیں عیسائیوں کے مقابلہ میں بہت زیادہ کامیابی ہوسکتی ہے۔ اس کے علاوہ ایک خاص بات اور ہے جو ہر ایک دور اندیش مسلمان کی توجہ کے لائق ہے۔ اور وہ یہ کہ ہندستان میں مسلمانوں کی تعداد غیر مسلموں کے مقابلہ میں اتنی کم ہے کہ ان کی ہستی کو اس ملک میں ہمیشہ معرض خطر میں سمجھنا چاہیے۔ انگریزی حکومت جو عقل و عدل کی حکومت ہے، اس نے غیر مسلموں اور مسلمانوں کے درمیان موازنہ قائم رکھا ہے۔ اگر کبھی یہ موازنہ ٹوٹ جائے تو آپ خیال کرسکتے ہیں کہ کیا نتیجہ ہوگا۔ غالباً یہاں کے مسلمانوں کا وہی حشر ہوگا جو اندلس کے مسلمانوں کا ہوا تھا۔ اس لیے ہم میں ایک جماعت ایسی ہونی چاہیے جو ان شبہات کو رفع کرے جو اسلام پر عاید کیے جاتے ہیں۔ یہ شبہات جو موجودہ زمانہ کے علوم کی بنا پر پیدا ہوئے ہیں ان کا دور کرنا بہت ضروری ہے۔ مگر ان شبہات کا رفع کرنا بغیر فلسفہ جدید کی واقفیت کے ناممکن ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس جماعت کے اشخاص فلسفہ جدید کے اہم مسائل سے واقفیت رکھتے ہوں" (الجمعیۃ ویکلی، دہلی، 6فروری 1970)۔

یہ بلاشبہ ایک صحیح رہنمائی تھی۔ مگر ہندوستانی علما میں سے کوئی ایک بھی ایسا نظر نہیں آتا

جس نے اس رہنمائی کو لائق توجہ سمجھا ہو۔ اس طرح کی اور بھی بعض انفرادی مثالیں ہیں جب کہ کسی صاحب بصیرت شخص نے علما کو اس طرف دلائی کہ وہ بے فائدہ سیاست کو چھوڑ کر نتیجہ خیز عمل میں اپنی قوتیں لگائیں۔ مگر ایسے اشخاص کی رائے موثر نہ بن سکی اور علما کا قافلہ مسلسل اپنی تباہ کن سیاست کی طرف چلتا رہا۔

غالباً اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ آخری صدیوں میں علما نے تنقید کو ایک مبغوض چیز سمجھ لیا۔ علما کے حلقہ میں تنقید اتنی غیر اہم تھی کہ وہ اس پر سنجیدگی کے ساتھ غور کرنے کے لیے بھی تیار نہیں ہوتے تھے۔ علما کی اکثریت صرف یہ جانتی تھی کہ ہمارے "اکابر" کا طریقہ یہی تھا۔ مذکورہ قسم کی انفرادی رائیں چونکہ اکابر کے اوپر تنقید کے ہم معنی تھیں، اس لیے پہلے ہی مرحلہ میں وہ قابل رد قرار پا گئیں۔ علما کے لیے یہ نا قابل فہم تھا کہ وہ اکابر کے طریقہ پر نظر ثانی کریں اور اس کو غلط بتا کر اپنے لیے کوئی اور طریقہ اختیار کریں۔

اس کی ایک مثال سید احمد بریلوی کی تاریخ میں ملتی ہے۔ ان کے ساتھیوں اور مریدوں میں ایک مولانا میر محبوب علی (1280-1200ھ) تھے۔ ان کو سید احمد بریلوی سے اس وقت اختلاف پیدا ہوا جب انھوں نے پنجاب کے سکھ راجہ کے خلاف جہاد کا فیصلہ کیا۔ سید صاحب نے یہ فیصلہ کشف کی بنیاد پر کیا تھا۔ محبوب علی صاحب نے کہا کہ "اے میرے سید، جہاد کا مدار مشورہ پر ہے (نہ کہ کشف اور خواب پر)۔

اس کے بعد سید صاحب کے قافلہ کے لوگ محبوب علی صاحب کے سخت مخالف ہو گئے۔ سید احمد بریلوی نے اس کے جواب میں ان کہا "تمہاری اطاعت خاموشی کے ساتھ سننے کی ہونی چاہیے، ایسی خاموشی جیسی اس پہاڑ کی ہے جو میرے سامنے کھڑا ہے۔" محبوب علی صاحب نے اس کو نہیں مانا اور سید صاحب کا ساتھ چھوڑ کر اپنے وطن کی طرف جانے کا فیصلہ کیا۔ سید صاحب نے کہا: من ذَهَبَ مِنْ عِنْدِي إِلَى وَطَنِهِ مُرَاجِعاً فَقَدْ ذَهَبَ إِيمَانُهُ (جو

شخص میرے پاس سے اپنے وطن کی طرف لوٹ جائے گا اس کا ایمان اس سے چلا جائے گا)
مولانا اسماعیل دہلوی اور تقویۃ الایمان، از مولانا شاہ ابوالحسن زید فاروقی، صفحہ 87-86۔

اسلام میں اجتماعی امور کی بنیاد شوری پر رکھی گئی ہے (الشوری، 42:38) شوری صحت فیصلہ کی ضمانت ہے۔ مگر صحیح شوری کے لیے تنقید اور اختلاف رائے کا ماحول ہونا ضروری ہے۔ موجودہ زمانہ کے علما کے درمیان چونکہ تنقید اور اختلاف رائے کا ماحول نہیں، اس لیے ان کے یہاں حقیقی شوری کا وجود بھی نہیں۔

ہندستان میں مسلمانوں کے علاوہ جو قوم آباد تھی، وہ شرک کو ماننے والی قوم تھی، شرعی نقطہ نظر سے یہاں علما کی پہلی ذمہ داری یہ تھی کہ وہ ان مشرکین کے درمیان ایک ایسی تحریک اٹھائیں جس کی بنیاد تردید شرک اور اثبات توحید پر قائم ہو۔ اور یہ کام ہرگز مناظرانہ انداز میں نہ ہو بلکہ موعظت حسنہ کے انداز میں ہو۔ وہ نصح اور امانت کے جذبہ کے تحت اٹھائی گئی ہو۔ لیکن پچھلے تین سو سال میں کوئی تحریک تو در کنار کوئی ایک عالم بھی ایسا نظر نہیں آتا جو اس کام کا واضح شعور رکھتا ہو اور اس کام کی اہمیت کی طرف لوگوں کو متوجہ کرے۔

یہ کام اتنا زیادہ اہم ہے کہ اس کو چھوڑنے کے بعد پوری کی پوری قوم اللہ کی نظر میں بے قیمت ہو جاتی ہے۔ حتیٰ کہ اس کام کو چھوڑ کر دوسرا جو کام بھی کیا جائے گا۔ وہ حبط اعمال کا شکار ہوتا رہے گا۔ وہ کبھی مسلمانوں کی عزت اور سرفرازی کا سبب نہیں بن سکتا۔

اورنگ زیب عالم گیر کے زمانہ میں یہ اہل شرک مسلمانوں کے لیے رعیت کی حیثیت رکھتے تھے، ان کے درمیان دعوت توحید کا مصلحانہ کام نہایت آسانی کے ساتھ کیا جا سکتا تھا۔ مگر علما اس موقع کو استعمال نہ کر سکے۔ انھوں نے مشرک قوم کو گمراہی سے نکالنے کے لیے کوئی حقیقی محنت انجام نہیں دی۔

انیسویں صدی کے وسط سے باقاعدہ طور پر انگریزی حکومت کا دور شروع ہوا۔

انگریزوں نے اپنی سیاسی مصلحت کے تحت ملک کے مختلف فرقوں کے درمیان موازنہ قائم کرنے کی پالیسی اختیار کی۔ اس کے نتیجہ میں اہل اسلام اور اہل شرک کی حیثیت برابر برابر کی ہوگئی۔ اس دوسرے دور میں بھی دعوتی کام کے مواقع پوری طرح موجود تھے۔ مگر علما نے اب بھی ان مواقع کو استعمال نہیں کیا۔ اس کے برعکس، انھوں نے یہ کیا کہ کچھ علما آزادی ہند کے جھنڈے کے نیچے جمع ہو گئے اور کچھ علما تقسیم ہند کے جھنڈے کے نیچے۔ جب کہ یہ دونوں ہی تحریکیں مذکورہ دعوت توحید کے لیے قاتل کی حیثیت رکھتی تھیں۔

مذکورہ دونوں تحریکیں اپنے اپنے مقصد میں کامیاب ہوئیں۔ ایک طرف بھارت کی صورت میں ایک آزاد ملک ظہور میں آیا اور دوسری طرف پاکستان کی صورت میں مسلمانوں کا قومی ہوم لینڈ۔ مگر دونوں ہی ملکوں میں مذکورہ دعوت کے مواقع کم سے کمتر ہو گئے۔ بھارت میں اس لیے کہ یہاں اہل شرک نے اکثریت کی بنا پر غالب حیثیت حاصل کر لی اور مسلمان مغلوبیت کی حالت میں چلے گئے۔ پاکستان میں اس لیے کہ دوقومی نظریہ کے نتیجہ میں اہل شرک کی حیثیت ایک حریف گروہ کی ہوگئی نہ کہ مدعو گروہ کی۔

یہ بلا شبہ ایک ناقابل معافی جرم ہے جو علما کی براہ راست رہنمائی کے تحت کیا گیا ہے۔ اس کی واحد تلافی یہ ہے کہ کھلے دل سے غلطی کا اعتراف کیا جائے اور حال کے مواقع کو استعمال کرتے ہوئے اب وہ کام شروع کر دیا جائے جو ماضی کے مواقع میں انجام نہ دیا جا سکا۔

دوسری عالمی جنگ کے بعد

علما کی غیر ضروری سیاسی اور حربی سرگرمیاں تو مغربی قوموں کو زیر نہ کر سکیں۔ تاہم خود مغربی قوموں کی باہمی جنگ جو دوسری عالمی جنگ (45-1939) کہی جاتی ہے۔ اس نے قوموں کو فوجی اعتبار سے اتنا کمزور کر دیا کہ ان کے لیے بیرونی ملکوں پر اپنے سیاسی قبضہ کو

باقی رکھنا سخت دشوار ہو گیا۔ چنانچہ انھوں نے بیسویں صدی کے وسط میں ان ملکوں سے اپنا سیاسی قبضہ ہٹالیا۔ اگرچہ ان کا تہذیبی اور اقتصادی غلبہ پھر بھی ان ملکوں پر باقی رہا۔

اس کے نتیجہ میں ایشیا اور افریقہ میں تقریباً پچاس مسلم ملک وجود میں آ گئے جو سیاسی اعتبار سے آزاد حیثیت رکھتے تھے۔ یہاں علما کو وہی کردار ادا کرنا تھا جو اسلام میں ان کے لیے مقرر کر دیا گیا تھا۔ یعنی سیاست کو اہل سیاست کے حوالے کر کے وہ اپنے آپ کو اشاعت علوم، دعوت وتبلیغ اور اصلاح وتعمیر کے کام میں لگائیں۔ مگر دوبارہ انھوں نے یہ کیا کہ غیر ضروری طور پر وہ سیاست کے میدان میں کود پڑے۔

پہلے ان کی سیاست کا عنوان "آزادی" تھا۔ اب انھوں نے اپنی سیاست کا عنوان قانون اسلامی کے نفاذ کو بنایا۔ مصر، پاکستان، سوڈان، شام، الجزائر، انڈونیشیا، وغیرہ مختلف ملکوں میں علما نے ایسی جماعتیں بنائیں جن کا مقصد اسلامی قانون کی حکومت قائم کرنا تھا۔ اس سیاست نے دوبارہ مسلم ملکوں کو میدان کارزار بنا دیا، اس فرق کے ساتھ کہ پہلے اگر مسلم علما کا ٹکراؤ غیر مسلم قوموں سے تھا تو اب ان کا ٹکراؤ خود مسلمانوں کے ایک طبقہ کے ساتھ پیش آ گیا۔ مسلم جماعتیں ہر ملک میں اپوزیشن کا کردار ادا کرنے لگیں۔

علما کی ان کوششوں سے ایسا تو نہیں ہوا کہ کسی مسلم ملک میں خالص شرعی انداز کی حکومت قائم ہو جائے۔ البتہ اس کا یہ نتیجہ ضرور ہوا کہ مسلمان دو گرہوں میں بٹ کر آپس میں لڑنے لگے۔ پہلے اگر غیر مسلم طاقت مسلمان کو مارتی تھی تو اب خود مسلمان ایک دوسرے کو مارنے لگے۔ اس کا مزید نقصان یہ ہوا کہ ہر جگہ مسلم معاشرہ تخریبی سرگرمیوں کا اکھاڑا بن گیا۔

مسلم ملکوں کے علما اگر یہ کرتے کہ وہ عملی سیاست سے الگ رہ کر مسلمانوں کی اصلاح کرتے۔ ان کے اندر اسلام کی روح بیدار کرتے۔ جدید معیار پر اسلامی لٹریچر تیار کر کے مسلم نسلوں کے اندر اسلام کی طلب پیدا کرتے۔ اگر وہ اس قسم کے کام کرتے تو وہ زیادہ بہتر

طور پر اسلامی حکومت کے قیام میں مددگار ہو سکتے تھے۔ وہ جب مسلم معاشرہ کو اسلامی معاشرہ بنا دیتے تو اس کے بعد اس کے اندر سے جو نظامِ حکومت ابھرتا وہ یقیناً اسلامی نظام حکومت ہوتا، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے: كَمَا تَكُونُونَ يُوَلَّى أَوْ يُؤَمَّرُ عَلَيْكُمْ (مسند الشہاب القضاعی، حدیث نمبر 577)۔

مسلم ملکوں میں اسلامی قانون کے نفاذ میں ناکامی کا اصل سبب سیکولر حکمرانوں کا ظلم یا دشمنانِ اسلام کی سازشیں نہیں ہیں، جیسا کہ اسلام پسند حضرات ہمیشہ کہا کرتے ہیں۔ اس کا اصل سبب خود علم بردارانِ اسلام کی یہ غلطی ہے کہ وہ معاشرہ کو ضروری حد تک تیار کیے بغیر اسلامی قانون کے نفاذ کی مہم لے کر کھڑے ہو گئے۔ پاکستان کا تجربہ واضح طور پر اس کی تصدیق کرتا ہے۔ پاکستان میں ایک سے زیادہ بار اسلام پسندوں کو حکومت پر جزئی یا کلی قبضہ کا موقع ملا۔ مگر وہ کسی بھی درجہ میں وہاں شریعت کو نافذ کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ مثلاً مفتی محمد محمود کے زمانہ (71-1970) میں صوبہ سرحد کی حکومت، جنرل محمد ضیاء الحق کے زمانہ (88-1977) میں پورے ملک کی حکومت۔

حضرت عائشہ کی ایک روایت اس معاملہ کے اوپر نہایت صحیح تبصرہ ہے۔ صحیح البخاری، کتاب فضائل القرآن (باب تالیف القرآن) میں ایک طویل روایت آئی ہے۔ اس کا ایک حصہ یہ ہے:

”إِنَّمَا نَزَلَ أَوَّلَ مَا نَزَلَ مِنْهُ سُورَةٌ مِنَ الْمُفَصَّلِ، فِيهَا ذِكْرُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، حَتَّى إِذَا ثَابَ النَّاسُ إِلَى الْإِسْلَامِ نَزَلَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ، وَلَوْ نَزَلَ أَوَّلَ شَيْءٍ: لَا تَشْرَبُوا الْخَمْرَ، لَقَالُوا: لَا نَدَعُ الْخَمْرَ أَبَدًا، وَلَوْ نَزَلَ: لَا تَزْنُوا، لَقَالُوا: لَا نَدَعُ الزِّنَا أَبَدًا“ (صحیح البخاری، حدیث نمبر 4707)۔ یعنی، قرآن میں پہلے مفصل کی سورتیں اتریں۔

ان میں جنت اور جہنم کا ذکر تھا۔ یہاں تک کہ جب لوگ اسلام کی طرف رجوع ہو گئے، تو حلال وحرام کے احکام اترے۔ اگر شروع ہی میں یہ اترتا کہ شراب چھوڑ دو تو لوگ کہتے کہ ہم کبھی شراب نہ چھوڑیں گے۔ اگر شروع ہی میں یہ اترتا کہ زنا نہ کرو تو لوگ کہتے کہ ہم کبھی زنا نہ چھوڑیں گے۔

مسلم ملکوں کے بارے میں علما نے یہ فرض کرلیا کہ چونکہ وہ مسلمان ہیں اس لیے وہ اسلامی قانون چاہتے ہیں۔ یہ مکمل طور پر ایک غلط اندازہ تھا۔ موجودہ مسلم نسلوں کی حیثیت ایک قومی مجموعہ کی ہے، نہ کہ حقیقتاً ایک دینی گروہ کی۔ حتیٰ کہ ان میں جو لوگ نماز، روزہ جیسے اعمال کرتے ہیں یا حج اور عمرہ ادا کرتے ہیں، ان کے بارے میں بھی یہ اندازہ سراسر غلط ہوگا کہ وہ یہ چاہتے ہیں کہ حکومت کا اقتدار علما کے ہاتھ میں ہو اور وہ ان کے اوپر شریعت کے قوانین کا نفاذ کریں۔

مسلم ملکوں میں علما کی غیر حقیقت پسندانہ سیاست نے جو صورت حال پیدا کی ہے۔ اس کا خلاصہ، حضرت عائشہ کی زبان میں یہ ہے کہ علما لوگوں کے اندر رجوع اور آمادگی پیدا کیے بغیر شراب اور زنا کے احکام نافذ کرنا چاہتے ہیں۔ اور وہاں کے عوام ان کو جواب دے رہے ہیں کہ ہم تو تمہارے اس قانون کو کبھی اپنے اوپر نافذ نہیں ہونے دیں گے۔

اس سے پہلے 11 جنوری 1827ء کو سید احمد بریلوی اور ان کے رفقاء نے پشاور کے علاقہ میں اسلامی حکومت قائم کی تھی۔ سید صاحب کو اس میں امیر المومنین منتخب کیا گیا تھا۔ مگر بہت جلد آپس میں اختلاف ہوا۔ حتیٰ کہ مقامی مسلمانوں نے سید صاحب کے مقرر کردہ عالموں کو قتل کر دیا۔ اس طرح یہ اسلامی حکومت بننے کے ساتھ ہی ختم ہوگئی۔ معاشرہ کی تیاری کے بغیر اسلامی حکومت قائم کرنے کا یہ ناکام تجربہ بعد والوں کے لیے چشم کشا نہ بن سکا۔ وہ آج بھی اسی تجربہ کو دہرانے میں مصروف ہیں جو ڈیڑھ سو سال پہلے اپنا ناممکن العمل ہونا ثابت کر چکا ہے۔

بیسویں صدی کے نصف آخر میں تقریباً پوری مسلم دنیا میں ”اسلامی انقلاب“ کی تحریکیں چلائی گئیں۔ ان تحریکوں کے قائد علما اور اسلام پسند مفکرین تھے۔ ایران، پاکستان، مصر، سوڈان، شام، الجیریا، انڈونیشیا، بنگلہ دیش اور دوسرے بہت سے مسلم علاقوں میں اس کی مثالیں دیکھی جاسکتی ہیں۔ مگر یہ لوگ اپنے دور تحریک اور دور اقتدار دونوں میں صرف اسلام کو بدنام کرنے کا سبب بنے۔ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ حکومت الٰہیہ، اسلامی نظام اور نفاذ شریعت کے نام پر اس دور میں جو تحریکیں اٹھیں وہ صرف الٹا نتیجہ پیدا کرنے والی (counter-productive) ثابت ہوئی ہیں۔

یہ ایک عبرت ناک حقیقت ہے کہ انیسویں صدی کے نصف آخر اور بیسویں صدی کے نصف اول میں بہت سے بڑے بڑے دماغوں نے یہ اعلان کیا کہ اسلام موجودہ زمانہ کے انسانی مسائل کا حل ہے۔ مثلاً سوامی ویویکانند (1863-1902ء) جارج برنارڈ شا (1856-1950ء) آرنلڈ ٹوائن بی (1889-1975ء) وغیرہ۔ مگر بیسویں صدی کے نصف آخر میں کسی بھی قابل ذکر عالمی شخصیت کی زبان سے اس قسم کا اعتراف سنائی نہیں دیتا۔

اس کی وجہ موجودہ زمانہ کے نام نہاد انقلابی رہنماؤں کی غلط نمائندگی ہے۔ اس سے پہلے عالمی مفکرین کے سامنے اسلام کے دور اول کی تاریخ تھی۔ اس سے متاثر ہو کر وہ اسلام کا شاندار تصور قائم کیے ہوئے تھے۔ مگر موجودہ زمانہ کے علما اور رہنماؤں نے اسلام کے نام پر جو بے معنی تحریکیں اٹھائیں وہ صرف انسانیت کے مصائب میں اضافہ کا سبب بنیں۔ زمانہ حاضر کے ان نام نہاد نمائندگان اسلام کے نمونوں کو دیکھ کر لوگ اسلام سے بیزار ہو گئے۔ ان کا یہ تاثر ختم ہو گیا کہ اسلام موجودہ زمانہ میں انسانی فلاح کا ذریعہ بن سکتا ہے۔

پیغمبر کی مثال

عبداللہ ابن عباس مکی دور کا ایک واقعہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک روز قریش

کے اکابر کعبہ کے پاس جمع ہوئے۔ انھوں نے باہم مشورہ کرکے یہ طے کیا کہ اپنا ایک شخص بھیج کر محمد کو بلاؤ تا کہ ان سے بات کرکے معاملات طے کیے جاسکیں۔ پیغام پاکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہاں آئے۔

گفتگو شروع ہوئی تو قریش کے نمائندہ نے کہا کہ آپ ہماری قوم کے لیے مصیبت بن گئے ہیں۔ آپ نے ہمارے آباء کو گالی دی۔ ہمارے دین پر عیب لگایا۔ ہماری عقلوں کو بیوقوف بتایا اور ہمارے اصنام کو گالیاں دیں:

لَقَدْ شَتَمْتَ الْآبَاءَ، وَعِبْتَ الدِّينَ، وَسَفَّهْتَ الْأَحْلَامَ، وَشَتَمْتَ الْآلِهَةَ

اس قسم کی کچھ اور باتیں بیان کرنے کے بعد قریش کے نمائندہ نے آپ سے کہا کہ آپ شتم اور تعییب اور تسفیہ کا یہ کام چھوڑ دیں۔ اس کے عوض آپ جو کچھ چاہیں وہ سب ہم آپ کو دینے کے لیے تیار ہیں۔ حتیٰ کہ اگر آپ بادشاہت چاہتے ہوں تو ہم آپ کو اپنا بادشاہ بنانے کے لیے تیار ہیں (وَإِنَّ كُنْتَ تُرِيدُ مُلْكًا مَلَّكْنَاكَ عَلَيْنَا) السیرۃ النبویۃ لابن کثیر، صفحہ 479۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش مکہ کی اس پیش کش کو قبول نہیں فرمایا۔ اور بدستور اپنے تبلیغی کام میں لگے رہے۔ جب کہ معلوم ہے کہ بعد کو مدینہ جا کر آپ نے وہاں اسلام کی حکومت قائم کی۔ ایسی حالت میں یہ سوال ہے کہ آپ نے مکہ میں حکومت کی پیش کش کو کیوں قبول نہیں کرلیا۔ جو اسلامی حکومت آپ نے پندرہ برس بعد مدینہ میں قائم کی، اس اسلامی حکومت کو آپ نے پندرہ برس پہلے ہی مکہ میں کیوں نہ قائم کرلیا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی حکومت اس طرح قائم نہیں ہوتی کہ ایک اسلامی شخصیت کسی نہ کسی طرح حکومت کی کرسی پر بیٹھ جائے۔ حکومت کے قیام کا نہایت گہرا تعلق خارجی حالات سے ہے۔ اسلامی حکومت کے قیام کے لیے وہ معاشرہ درکار ہے جہاں لوگوں کے اندر اسلام کے حق میں آمادگی پیدا ہو چکی ہو۔ جہاں وہ سیاسی اسباب جمع ہو چکے ہوں جو کسی

اقتدار کو مستحکم کرنے کے لیے ضروری ہیں۔

مکی دور میں مکہ کے اندر اس قسم کے موافق اسباب جمع نہیں ہوئے تھے۔ اس لیے آپ نے مکہ میں حکومت قائم کرنے کی کوشش نہیں کی۔ بعد کو مدینہ میں یہ اسباب جمع ہو گئے، اس لیے وہاں آپ نے باقاعدہ طور پر اسلام کی حکومت قائم کردی۔

دونوں جگہوں کا فرق اس سے واضح ہے کہ مکہ میں ابولہب کی بیوی کے لیے ممکن تھا کہ وہ آپ کی مذمت میں اس قسم کے اشعار کہے اور ان کو مکہ کی آبادی میں چل پھر کر گائے کہ محمد قابل مذمت ہیں۔ ہم نے ان کی بات ماننے سے انکار کردیا:

مُذَمَّمًا عَصَيْنَا، وَأَمْرُهُ أَبَيْنَا

دوسری طرف نبوت کے تیرھویں سال جب آپ اپنے رفیق ابوبکر بن ابی قحافہ کے ساتھ مدینہ پہنچے تو وہاں دونوں کا استقبال انْطَلِقَا آمِنَيْنِ مُطَاعَيْنِ (مسند احمد، حدیث نمبر 13318) کے الفاظ سے کیا گیا، یعنی آپ دونوں امن کے ساتھ ہمارے سردار کی حیثیت سے مدینہ میں داخل ہوں۔ مدینہ کے بچوں نے آپ کی آمد پر یہ اشعار پڑھے کہ اے ہماری طرف بھیجے جانے والے، آپ ایک قابل اطاعت بات لے کر آئے ہیں:

أَيُّهَا المَبْعُوثُ فِينَا ... جِئْتَ بِالأَمْرِ المُطَاعْ

اسی نوعیت کی مثال حضرت موسیٰ علیہ السلام کی زندگی میں بھی ملتی ہے۔ حضرت موسیٰ کی قوم (بنی اسرائیل) کے لیے مقدر تھا کہ اس کو دوبارہ اقتدار دیا جائے جس طرح اس سے پہلے اس کو اقتدار دیا گیا تھا (المائدہ، 5:20-23)۔ چنانچہ حضرت موسی کی وفات کے بعد یوشع بن نون کی قیادت میں بنی اسرائیل نے عمالقہ کے خلاف جہاد کیا اور ان کو زیر کر کے شام وفلسطین کے علاقہ میں اپنی حکومت قائم کی جو ایک عرصہ تک باقی رہی۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس حکومت کا موقع تو انھیں نصف صدی پہلے حضرت موسیٰ

علیہ السلام کے زمانہ ہی میں حاصل ہو چکا تھا۔ پھر اس کو نصف صدی تک موخر کیوں کیا گیا۔ حضرت موسیٰ کے زمانہ میں مصر میں یہ واقعہ ہوا کہ وہاں کا حکمراں فرعون اور اس کی پوری فوجی طاقت سمندر میں غرق کردی گئی۔ اس کے بعد حضرت موسیٰ کے لیے مصر میں میدان خالی تھا۔ وہ بنی اسرائیل کے ساتھ مصر کی راجدھانی ممفس واپس آ کر وہاں کے خالی تخت پر قبضہ کر کے بیٹھ سکتے تھے۔ اور فرعون اور اس کے لشکر کی معجزاتی ہلاکت کے بعد ان کے حق میں ملک میں مرعوبیت کی جو فضا بنی تھی اس کے تحت یقینی تھا کہ لوگ ان کی حکومت کو تسلیم کرلیں گے۔

مگر حضرت موسیٰ نے ایسا نہیں کیا۔ وہ مصر کے خالی سیاسی میدان کو چھوڑ کر اپنی قوم کے ساتھ صحرائے سینا میں چلے گئے۔ وہاں چالیس سال (1440-1400 ق م) تک فاران اور شرق اردن کے درمیان بنی اسرائیل کے لوگ صحرا کی مشقتوں کو جھیلتے رہے۔ یہاں تک کہ ان کے زیادہ عمر کے تمام افراد مر گئے۔ اور صرف وہ نئی نسل باقی رہی جو صحرائی ماحول میں پرورش پا کر تیار ہوئی تھی۔

اس تاخیر کا واحد راز یہ ہے کہ مصر میں بنی اسرائیل کی جو نسل تھی وہ مخصوص اسباب سے اخلاقی زوال کا شکار ہو چکی تھی۔ یہاں تک کہ حضرت موسیٰ نے اللہ تعالیٰ سے کہا کہ اپنے اور ہارون کے سوا کسی اور کے اوپر مجھے کوئی بھروسہ نہیں (المائدہ، 5:25)۔ چنانچہ بنی اسرائیل کی پوری قوم کو ''وادی تیہ'' میں ڈال دیا گیا تا کہ ان کے تمام ادھیڑ اور بوڑھی عمر کے لوگ ختم ہو جائیں اور نئی نسل صحرائی حالات میں تربیت پا کر اپنے اندر قابل اعتماد سیرت پیدا کرے اور پھر اقتدار پر قبضہ کر کے اسلامی حکومت قائم کر سکے۔

مذکورہ دونوں واقعات واضح طور پر ثابت کرتے ہیں کہ حکومت صرف اس وقت قائم ہوتی ہے جب کہ اس کے حق میں ضروری اجتماعی حالات فراہم ہو چکے ہوں۔ پیغمبر اسلام صلی

اللہ علیہ وسلم کی مثال یہ بتاتی ہے کہ اگر آبادی میں حقیقی سطح پر موافق فضا نہ بنی ہو تو پیغمبر بھی وہاں اپنی حکومت قائم نہیں کرسکتا۔ اگر وہ اس قسم کی ضروری فضا کے بغیر حکومت قائم کرے تو قائم ہونے کے جلد ہی بعد اس کا تختہ الٹ دیا جائے گا، اور آخر کار کچھ بھی حاصل نہ ہوگا۔

حضرت موسیٰ کی مثال بتاتی ہے کہ حکومت کے قیام کے لیے با کردار افراد کی ایک مضبوط ٹیم کا ہونا لازمی طور پر ضروری ہے۔ اگر ایسی ٹیم نہ ہو تو خواہ ملک میں سیاسی خلا پایا جائے اور خواہ اس سیاسی خلا کو پر کرنے کے لیے بیک وقت دو پیغمبر موجود ہوں تب بھی وہاں اسلامی حکومت کا قیام ممکن نہیں۔

اس پیغمبرانہ نظیر کو سامنے رکھ کر دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ موجودہ زمانہ میں ساری مسلم دنیا میں "اسلامی حکومت قائم کرو" کے نام پر جو ہنگامے جاری کیے گئے، وہ صرف نادانی کی چھلانگ تھے۔ جس کا آخری نتیجہ صرف یہ ہو سکتا تھا اور یہی ہوا کہ آدمی حادثہ کا شکار ہو کر اسپتال میں پہنچ جائے اور منزل بدستور دور کی دور پڑی رہے۔

زمانی تبدیلی

موجودہ زمانہ کے علما کی یہ غلطی ہے کہ انھوں نے مغربی قوموں کے غلبہ کو صرف سیاسی غلبہ کے ہم معنی سمجھا۔ حالانکہ اصل حقیقت یہ تھی کہ یہ ایک طاقت ور تہذیب کا یلغار تھا۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ سیاسی فتح و شکست اس معاملہ میں محض اضافی ہے۔ ان قوموں کو بالفرض سیاسی جنگ کے میدان میں شکست ہو جائے تب بھی ان کا غلبہ باقی رہے گا۔ جیسا کہ دوسری عالمی جنگ کے بعد پیش آیا۔

تیرھویں صدی عیسوی میں مسلم دنیا پر تاتاریوں کا غلبہ محض ایک شمشیری غلبہ تھا۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ اگر دوبارہ شمشیر کے میدان میں انھیں شکست دے دی جائے تو عین اسی وقت ان کا غلبہ بھی ختم ہو جاتا تھا۔ مگر مغربی اقوام کا غلبہ اس سے زیادہ تھا کہ اس کا فیصلہ کسی میدان

جنگ میں کیا جا سکے۔

مغربی قوموں کے غلبہ وترقی کا اصل راز یہ تھا کہ انھوں نے شاکلۂ انسانی کو تبدیل کر دیا تھا۔ ان کے لائے ہوئے علمی انقلاب نے ساری دنیا کو مجبور کر دیا تھا کہ وہ اسی طرح سوچیں جس طرح اہل مغرب سوچتے ہیں۔ وہ چیزوں کے بارے میں اسی طرح رائے قائم کریں جس طرح اہل مغرب رائے قائم کرتے ہیں۔

اس تبدیلی نے میدان مقابلہ کو جنگ کے بجائے فکر کے میدان میں پہنچا دیا۔ اہل مغرب سے کامیاب مقابلہ کے لیے ضروری تھا کہ انھیں فکر کے میدان میں شکست دی جائے۔ اہل مغرب پر فتح پانے کے لیے وسیع ترمعنوں میں شاکلۂ انسانی کو دوبارہ بدلنے کی ضرورت تھی۔ مگر علما سیاسی جھگڑوں میں مشغول ہونے کی وجہ سے نہ اس راز کو سمجھ سکے اور نہ اس کے لیے انھوں نے کوئی حقیقی عمل انجام دیا۔

کونیت بشری، امارت بشری

جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، زندگی کی تشکیل میں کونیت بشری (عقلیت انسانی) کی حیثیت بنیاد کی ہے اور امارت بشری کی حیثیت ظاہر ڈھانچہ کی۔ کونیت بشری اگر درست ہو تو ظاہری سیاسی ڈھانچہ بھی لازماً درست ہوگا۔ کسی کی سازش یا تخریب اس کو صلاح سے ہٹانے میں کامیاب نہیں ہوسکتی۔ اس کی مثال ابوبکر صدیق اور عمر فاروق کا زمانۂ خلافت ہے۔ اور جب کونیت بشری میں بگاڑ آجائے تو اس کے بعد کوئی صالح حکمراں بھی محض حکومت کے زور پر معاشرہ کو صالح معاشرہ نہیں بنا سکتا۔

موجودہ زمانہ میں یہ دردناک منظر سامنے آیا ہے کہ عملی سیاست کے میدان میں علما کی تمام کوششیں مسلسل طور پر بے نتیجہ ثابت ہوئی ہیں۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، سید احمد بریلوی نے پشاور میں اسلامی حکومت (1827-31) قائم کی۔ مگر بہت کم مدت میں اس کا پورا

ڈھانچہ ٹوٹ کر ختم ہو گیا۔ مولانا مفتی محمود کو موقع ملا کہ وہ پاکستان کے صوبہ سرحد میں اپنی چیف منسٹری (71-1970) کے تحت اسلام پسندوں کی وزارت بنائیں۔ مگر میعاد پوری ہونے سے پہلے ہی وہ ناکامی کے ساتھ ختم ہو گئی۔ سوڈان میں 1988ء میں الاخوان المسلمون کو یہ موقع ملا کہ وہ جعفر النمیری کی حکومت میں مؤثر شرکت کرسکیں۔ مگر ان کی یہ شرکت سوڈان کے معاشرتی حالات میں کچھ بھی تبدیلی نہ لاسکی اور دوبارہ اپنی مدت کے اختتام سے پہلے ختم ہو گئی۔ پاکستان میں جنرل محمد ضیاء الحق کو ساڑھے گیارہ سال (88-1977) تک کامل حکمرانی کا موقع ملا۔ ان کو ہند و پاک دونوں ملکوں کے علما کی تائید حاصل تھی۔ مگر وہ پاکستان کے حالات میں کوئی بھی اسلامی تبدیلی لانے میں کامیاب نہ ہو سکے، وغیرہ۔

عملی سیاست کے میدان میں علما کی مسلسل ناکامی کا سبب یہ ہے کہ وہ منصوبۂ الٰہی کے خلاف چل رہے ہیں۔ ان کی ان تمام سرگرمیوں پر حضرت عائشہ کی وہ روایت صادق آتی ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا۔ وہ کونیت بشری کو درست کیے بغیر امارت بشری کا منصب سنبھالنا چاہتے ہیں۔ ایسی کوشش حضرت عائشہ کے قول کے مطابق، پیغمبر کے زمانہ میں بھی کامیاب نہیں ہوسکتی تھی، پھر وہ موجودہ زمانہ میں کس طرح کامیاب ہوسکتی ہے۔

راقم الحروف کا اندازہ ہے کہ علما کو صحیح طور پر اس کا اندازہ ہی نہیں کہ موجودہ زمانہ میں کونیت بشری میں کیا تبدیلی آئی ہے اور آج کا وہ انسانی شاکلہ کیا ہے جس کو سمجھنا اور جس کی تصحیح کرنا وہ پہلا ضروری کام ہے جس میں انھیں سب سے پہلے مصروف ہونا چاہیے۔ تصحیح شاکلہ کے بغیر کوئی بھی عملی سیاست ہرگز کامیاب نہیں ہوسکتی۔ اگلی سطروں میں اس مسئلہ کی مختصر وضاحت کی جاتی ہے۔

شاکلۂ انسانی کا مسئلہ

قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان ہمیشہ اپنے شاکلہ (فکری مزاج) کے تحت عمل کرتا ہے۔ اس کا شاکلہ اگر شاکلۂ ضلالت ہو تو اس سے غلط عمل صادر ہوگا۔ اور اگر اس کا شاکلہ شاکلۂ ہدایت ہو تو اس سے صحیح عمل کا صدور ہوگا۔ آیت کے الفاظ یہ ہیں: قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا (17:84)۔ یعنی، کہو کہ ہر ایک اپنے طریقہ پر عمل کر رہا ہے۔ اب تمہارا رب ہی بہتر جانتا ہے کہ کون زیادہ ٹھیک راستہ پر ہے۔

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہور سے پہلے دنیا کا اصل مسئلہ یہ تھا کہ لوگوں کے اوپر شاکلۂ ضلالت کا غلبہ تھا۔ یہ شاکلہ مشرکانہ عقائد کے تحت بنا تھا۔ اسی شاکلۂ ضلالت کو قرآن میں فتنہ (8:39) کہا گیا ہے۔ رسول اور اصحاب رسول نے اپنی غیر معمولی جدوجہد سے اس شاکلۂ ضلالت کو توڑ دیا۔ اس کے بعد دنیا میں شاکلۂ ہدایت کا دور شروع ہوا جو توحید کے تصور پر مبنی تھا۔ یہ شاکلۂ ہدایت کم وبیش ایک ہزار سال تک دنیا پر غالب رہا۔

اٹھارویں صدی میں یہ عہد ختم ہو کر نیا عہد شروع ہوا۔ اب تاریخ انسانی میں ایک نیا دور آیا۔ یہ دور دوبارہ شاکلۂ ضلالت پر مبنی تھا جو ملحدانہ افکار کے اوپر قائم ہوا تھا۔ اسلامی دور میں ”خدا“ انسانی تفکیر کا مرکز تھا۔ یہی تصور انسانی اعمال کی تشکیل کرتا تھا۔ موجودہ زمانہ میں ”نیچر نے خدا کی جگہ لے لی۔ اب نیچر پر مبنی افکار انسانی اعمال کی تشکیل کرنے لگے۔ شاکلۂ انسانی کی اس تبدیلی نے انسانی زندگی کے تمام عملی نقشوں کو یکسر بدل دیا۔ حتیٰ کہ جو لوگ بظاہر اب بھی خدا کو مانتے تھے وہ بھی اس عام فکری طوفان سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔

جدید ذہن کو پیدا کرنے میں لمبی مدت اور سیکڑوں اشخاص کا عمل شامل ہے۔ تاہم علامتی طور پر سر آئزک نیوٹن (1642-1727ء) کو اس دور کا بانی کہا جا سکتا ہے۔ نیوٹن نے شمسی نظام کا مطالعہ کیا۔ اس نے اس بات کی تحقیق کی کہ سورج، چاند اور سیارے کس طرح

حرکت کرتے ہیں۔فلکیاتی مظاہر کی تشریح اس نے میتھمیٹکس کے قواعد کے ذریعہ کی۔اس نے بتایا کہ یہاں ایک قانون تجاذب (law of gravitation) ہےجس کی پابندی میں یہ اجرام خلائے بسیط میں حرکت کررہے ہیں۔

قدیم زمانہ میں سادہ طور پر یہ سمجھا جاتا تھا کہ سورج، چاند کی گردش اور دوسرے تمام واقعات مقدراتِ خداوندی کے تحت پیش آتے ہیں۔قدیم انسان اس سے ناآشنا تھا کہ اپنے گردوپیش ظہور میں آنے والے ان واقعات کو قانون فطرت (law of nature) کی مادی اصطلاحوں میں بیان کرے۔

نیوٹن کی تحقیقات کی اشاعت نے پورے انسانی عقیدہ کو متزلزل کردیا۔مزید تحقیق کے بعد جب معلوم ہوا کہ زمین وآسمان کے تمام واقعات فطرت کے ایسے قوانین کے تحت ظاہر ہو رہے ہیں جن کو علم الحساب کی زبان میں بیان کیا جا سکتا ہےتو قدیم اعتقادیات کی بنیاد بالکل منہدم ہوگئی۔جدید مفکرین نے اعلان کردیا کہ واقعات اگر فطرت کے اسباب کے تحت پیش آتے ہیں تو وہ فوق الفطرت اسباب کا نتیجہ نہیں ہوسکتے:

If events are due to natural causes, they are not due to supernatural causes.

نیوٹن کے بعد مفکرین کا ایک اور گروہ اٹھا جس نے انسانی ذہن کی نئی تشکیل میں مؤثر کردار ادا کیا۔اس گروہ میں نمائندہ شخصیت چارلس ڈارون (1802-1882) کی ہے۔

نیوٹن نے طبیعی دنیا (physical world) کو قانون فطرت کے تحت حرکت کرتا ہوا دکھایا تھا۔ڈارون نے بتایا کہ حیاتیاتی دنیا (biological world) بھی اسی طرح قانون فطرت کے تحت سفر کر رہی ہے۔ابتدائی جرثومۂ حیات سے لے کر انسان تک جتنے بھی حیاتیاتی مظاہر اس دنیا میں دکھائی دیتے ہیں وہ سب کے سب معلوم فطری قانون کے تحت ظہور میں آتے ہیں۔

ڈارون کے اس نظریہ پر اس کے بعد بے شمار مزید تحقیقات ہوئیں۔ اگر چہ اس کے ابتدائی نظریہ میں بعض تعدیلات کی گئیں۔مگر بنیادی طور پر حیاتیاتی ارتقاء کا نظریہ تمام جدید علما کے نزدیک سائنسی مسلمہ قرار پایا۔اس کے نتیجہ میں شعوری یا غیر شعوری طور پر ساری دنیا میں یہ بن گیا کہ انسان کی تخلیق کا خالق سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ اس قانونِ فطرت کا مظہر ہے جس کو عام طور پر ارتقاء (evolution) کہا جاتا ہے۔

جدید مفکرین کا تیسرا گروہ وہ ہے جس کی نمائندگی کا مقام کارل مارکس (1818-1883ء) کو حاصل ہوا۔ مارکس نے انسانی تاریخ کے سفر کا ایک مادی فلسفہ پیش کیا جس کو اس نے تاریخ کی علمی تعبیر (scientific interpretation) کا نام دیا۔اس نے کہا کہ تاریخ میں خود اس کے اپنے اندرونی قانون کے تحت طبقاتی جدوجہد (class struggle) جاری رہتی ہے۔ اور یہی طبقاتی جدوجہد تاریخ کے حال اور مستقبل کی صورت گری کرتی ہے۔

قدیم زمانہ کا انسان تاریخ کو تقدیر کا کرشمہ سمجھتا تھا۔اس کا عقیدہ تھا کہ ایک برتر خدا ہے جو تاریخی واقعات کو کسی ایک یا دوسری صورت میں تشکیل دیتا ہے۔مگر مارکس کے مذکورہ فلسفہ اور اس فلسفہ کی بنیاد پر پیدا ہونے والے بے شمار لٹریچر نے ساری دنیا کے انسانوں کو شعوری یا غیر شعوری طور پر متاثر کیا۔لوگ تاریخ کو ایک غیر خدائی واقعہ کی نظر سے دیکھنے لگے جب کہ اس سے پہلے وہ اس کو خدائی واقعہ کی نظر سے دیکھتے تھے۔

معیارِ قوت میں تبدیلی

اوپر جو بات کہی گئی وہ قوانین فطرت کی دریافت کے فلسفیانہ پہلو سے تعلق رکھتی تھی۔عملی اعتبار سے اس دریافت نے مغرب کو مزید ایک بہت بڑا فائدہ پہنچایا۔ اس کے ذریعہ اہل مغرب کے لیے یہ ممکن ہوا کہ وہ تاریخ میں پہلی بار طاقت کے معیار کو بدل دیں۔ وہ طاقت

وقوت کوایک نیا مفہوم دے دیں جس سے پچھلی قومیں آشنا نہیں ہوسکی تھیں۔

اس کے ذریعہ اہل مغرب نے قدیم روایتی دور کو نئے سائنسی دور میں داخل کر دیا۔ انھوں نے دستکاری کی صنعت کو مشینی صنعت میں تبدیل کر دیا۔ انھوں نے جہازرانی کو بادبانی کشتی کے دور سے نکال کر دخانی کشتی کے دور میں پہنچا دیا۔ انھوں نے دستی ہتھیاروں سے آگے بڑھ کر دور مار ہتھیار تیار کر لیے۔ انھوں نے برّی اور بحری سفر پر ہوائی سفر کا اضافہ کیا۔ انھوں نے حیوانی قوت سے چلنے والی سواری کو انجن کی قوت سے چلنے والی سواری میں تبدیل کرلیا۔ انھوں نے انسانی تاریخ کو محنت کے عمل کے دور سے نکال کر منصوبہ بند عمل کے دور میں پہنچا دیا۔

تاریخ کے پچھلے ادوار میں ایک فریق اور دوسرے فریق کے درمیان زیادہ تر کمیاتی فرق (quantitative difference) ہوا کرتا تھا۔ اب اہل مغرب نے ایسا دور تخلیق کیا جب کہ ان کے اور دوسروں کے درمیان کیفیاتی فرق (qualitative difference) پیدا ہوگیا۔ اس تبدیلی نے اہلِ مغرب کو دوسری قوموں کے اوپر واضح اور فیصلہ کن فوقیت دے دی۔

ان فروق نے جس طرح حالات کو بدلا، اسی طرح خود انسانوں میں زبردست تبدیلیاں پیدا کیں۔ اب اہلِ مغرب نئی دریافت کی نفسیات میں جی رہے تھے اور اہلِ مشرق وراثتی عقیدہ کی نفسیات میں۔ اہلِ مغرب اجتہادی اوصاف کے مالک تھے اور اہلِ مشرق تقلیدی اوصاف کے مالک۔ اہلِ مغرب کے درمیان آزادی تنقید کا ماحول تھا اور اہلِ مشرق کے یہاں ذہنی جمود کا ماحول۔

اہلِ مغرب کا قافلہ رواں دریا کی مانند تھا اور اہلِ مشرق کی جماعت ٹھہرے ہوئے پانی کی مانند۔ اہلِ مغرب ایک مقصد کے تحت متحرک ہوئے تھے اور اہلِ مشرق کے یہاں

مقصد کا تصور فنا ہو چکا تھا۔ اہلِ مغرب کے زندہ اوصاف نے ان کو باہم متحد کر رکھا تھا اور اہلِ مشرق اپنے زوال یافتہ اوصاف کے نتیجہ میں ان خصوصیات سے محروم ہو چکے تھے جو افراد کو ایک دوسرے سے متحد کرتے ہیں۔ اہلِ مغرب اس احساس پر ابھرے تھے کہ انھوں نے ایک نئی تہذیب پیدا کی ہے جس کو انھیں سارے عالم تک پہنچانا ہے اور اہلِ مشرق صرف اس احساس پر زندہ تھے کہ وہ ماضی کے قدیم اثاثہ کے وارث ہیں۔ اہلِ مغرب اقدام کے جذبات سے بھرپور تھے جب کہ اہلِ مشرق کی دوڑ کی آخری حد تحفظ پر جا کر ختم ہو جاتی تھی۔

اس فرق نے دونوں جماعتوں کے افراد کے درمیان زیادہ بڑے پیمانہ پر وہی فرق پیدا کر دیا تھا جو ایک تھکی ہوئی فوج اور ایک تازہ دم فوج کے درمیان ہوا کرتا ہے۔ ایسی حالت میں اصل مسئلہ یہ تھا کہ اپنے گروہ کے افراد کو از سرِ نو تیار کیا جائے، نہ یہ کہ ان غیر تیار شدہ افراد کو جوش دلا کر انھیں فریق ثانی کے خلاف صف آرا کر دیا جائے، جیسا کہ موجودہ دور کے علما نے کیا۔

عُسر میں یُسر

علما کے ذہن پر سیاست وحکومت کے غیر ضروری تسلط کا سب سے زیادہ مہلک نقصان یہ ہوا کہ جدید انقلاب میں انھیں ہر طرف بس ظلم اور سازش اور مصائب نظر آئے۔ اس انقلاب کے اندر چھپے ہوئے امکانات ومواقع کو دیکھنے سے وہ کلی طور پر محروم رہے۔ اور جو لوگ مواقع کو دیکھنے سے محروم رہیں وہ یقینی طور پر ان کو استعمال کرنے سے بھی محروم رہتے ہیں۔

قرآن (94:5-6) میں بتایا گیا ہے کہ اس دنیا کے لیے خدا کا قانون یہ ہے یہاں ہر مشکل کے ساتھ آسانی بھی ضرور موجود رہے۔ یہاں ہر مسئلہ کے ساتھ ہی مواقع بھی ضرور پائے جائیں (فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ـ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا)۔

قدیم تفسیروں میں اس آیت میں مَعَ کی تفسیر مَعَ (ساتھ) کے ذریعہ کی گئی ہے۔ مثلاً

مفسر ابن کثیر نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس آیت کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ عسر کے ساتھ یسر پایا جاتا ہے (أخبر تعالى أن مع العسر يوجَدُ اليسر)۔

مگر موجودہ زمانہ کے علما پر زمانی مسائل کا اتنا غلبہ تھا کہ وہ اس حقیقت کو سمجھ نہ سکے۔ انھوں نے اپنے غیر واقعی ذہنی تاثر کے تحت آیت میں یہ تصرف کیا کہ مع کو بعد کے معنی میں لے لیا۔ اور اس کے مطابق اس کی تشریح کر ڈالی۔ مولانا ابو الاعلیٰ مودودی تفہیم القرآن میں سورۃ الانشراح کی اس آیت کے تحت لکھتے ہیں:

”اس بات کو دو مرتبہ دہرایا گیا ہے تا کہ حضور کو پوری طرح تسلی دے دی جائے کہ جن سخت حالات سے آپ اِس وقت گزر رہے ہیں یہ زیادہ دیر رہنے والے نہیں ہیں بلکہ ان کے بعد قریب ہی اچھے حالات آنے والے ہیں۔ بظاہر یہ بات متناقض معلوم ہوتی ہے کہ تنگی (عسر) کے ساتھ فراخی (یسر) ہو۔ کیوں کہ یہ دونوں چیزیں بیک وقت جمع نہیں ہوتیں۔ لیکن تنگی کے بعد فراخی کہنے کے بجائے تنگی کے ساتھ فراخی کے الفاظ اس معنی میں استعمال کیے گئے ہیں کہ فراخی کا دور اس قدر قریب ہے کہ گویا وہ اس کے ساتھ ہی چلا آ رہا ہے۔“

اس تفسیر میں مَعَ کی ساری اہمیت ختم ہو گئی۔ حالانکہ مَعَ کا لفظ یہاں بہت بامعنی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دنیا میں جب بھی کوئی مسئلہ پیدا ہوتا ہے تو اسی کے ساتھ حل کی صورتیں بھی موجود رہتی ہیں۔ یہاں ہر ڈس ایڈوانٹیج (disadvantage) اپنے ساتھ ایڈوانٹج (advantage) کو بھی ضرور لے آتا ہے۔

مغربی تہذیب اور مغربی استعمار کا معاملہ بھی یہی تھا۔ وہ مسلم دنیا کے اوپر ایک بلا کے طور پر نازل ہوا۔ مگر اسی کے ساتھ اس میں زبردست قسم کے موافق امکانات بھی ہمارے لیے موجود تھے۔ اور سب سے بڑا موافق امکان یہ تھا کہ اس نے اسلام کی دعوت کے ایسے نئے

اور طاقتور امکانات کھول دیے جو پچھلی تاریخ میں کبھی حاصل نہ تھے۔ علما اگر اس راز کو سمجھتے اور اس کو استعمال کرتے تو وہ تاریخ جدید کے المیہ کو امت کے حق میں طربیہ بنا دیتے۔ مگر مذکورہ ذہن کی وجہ سے وہ اس کو سمجھ نہ سکے۔

نئے دعوتی امکانات

موجودہ زمانہ میں جو نئے دعوتی امکانات پیدا ہوئے ہیں اس پر راقم الحروف نے کثیر تعداد میں کتابیں اور مضامین شائع کیے ہیں۔ یہاں مختصر طور پر اس کے کچھ پہلوؤں کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے:

1۔ دور جدید کی بنیاد آزادیِ فکر پر تھی۔ اس فکری انقلاب نے جس طرح اور بہت سی چیزیں پیدا کیں، اس نے ایک نہایت اہم چیز وہ پیدا کی جس کو مذہبی آزادی کہا جاتا ہے۔ تاریخ کے تمام پچھلے زمانوں میں مذہبی تعذیب (religious persecution) کا عام رواج رہا ہے۔ موجودہ زمانہ میں پہلی بار ایسا ہوا ہے کہ مذہبی آزادی اور مذہبی تبلیغ کو ایک جائز انسانی حق کے طور پر تسلیم کیا گیا اور اقوام متحدہ کے حقوق انسانی کے منشور کے تحت تمام دنیا کی قوموں نے اس پر اپنے دستخط ثبت کیے۔ اس تبدیلی نے تاریخ میں پہلی بار ہمارے لیے مواقع کھول دیے کہ ہم بے روک ٹوک دین حق کی تبلیغ واشاعت کرسکیں۔

2۔ موجودہ زمانہ آزادانہ تحقیق (free inquiry) کا زمانہ تھا۔ اس کے نتیجہ میں جس طرح دوسری چیزوں کی آزادانہ جانچ کی گئی، اس طرح مذہب اور مذہبی کتابوں کو بھی آزادانہ طور پر جانچا گیا۔ مثال کے طور پر تنقید بائبل (biblical criticism) کے تحت بائبل کا جو تنقیدی مطالعہ کیا گیا اس سے خالص علمی سطح پر یہ ثابت ہو گیا کہ بائبل کا موجودہ متن تاریخی طور پر معتبر متن نہیں ہے۔ دوسری طرف قرآن پر اسی قسم کے مطالعہ نے یہ ثابت کیا کہ قرآن کا موجودہ متن تاریخی معیار سے آخری حد تک ایک معتبر متن ہے۔ جدید دور نے

ایک طرف انسانی علم کے معیار پر دوسری کتب مقدسہ کا محرف ہونا ثابت کر دیا اور اس طرح خود انسانی علم کے معیار پر یہ ثابت ہو گیا کہ قرآن مکمل طور پر ایک غیر محرف کتاب ہے تقابلی مذہب کے اس مطالعہ نے دور جدید میں اسلامی دعوت کا ایک نیا دروازہ کھول دیا جو ابھی تک بند پڑا ہوا تھا۔

3۔ موجودہ زمانہ میں جو مختلف نئے علوم پیدا ہوئے۔ ان میں سے ایک وہ ہے جس کو علم الانسان (anthropology) کہا جاتا ہے۔ اس میں انسانی معاشروں کا مطالعہ خالص موضوعی انداز میں کیا گیا۔ اس مطالعہ سے یہ ثابت ہوا کہ خدا اور مذہب کا عقیدہ ہر انسانی معاشرہ میں ہمیشہ موجود رہا ہے۔ اس تحقیق نے یہ ثابت کیا کہ خدا اور مذہب کا عقیدہ ایک فطری عقیدہ ہے۔ وہ انسان کی خود اپنی طلب کا جواب ہے۔ اس دریافت نے اسلامی دعوت کو یہ حیثیت دے دی کہ وہ اسی طرح انسانی ضرورت کی فراہمی کا ایک کام ہے جس طرح خوراک کی فراہمی (food supply) کا نظام۔

4۔ موجودہ زمانہ میں جو سائنسی حقائق دریافت ہوئے، وہ حیرت انگیز طور پر قرآن کے بیانات کی تائید کر رہے تھے۔ وہ قرآن کی پیشین گوئی کی تصدیق تھے: سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ (41:53)۔ یعنی، عنقریب ہم ان کو اپنی نشانیاں دکھائیں گے، آفاق میں بھی اور انفس میں بھی۔ یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہو جائے گا کہ وہ حق ہے۔

اس اعتبار سے جدید سائنس ایک مسلم داعی کے لیے طاقتور علمی ہتھیار کی حیثیت رکھتی ہے۔

5۔ نئی ایجادات میں ایک چیز وہ ہے جس کو جدید مواصلات (modern communication) کہا جاتا ہے۔ اس نے تاریخ میں پہلی بار تمام فاصلے آخری حد تک گھٹا دیے ہیں اور اس طرح اس کو ممکن بنایا ہے کہ ایک داعی نہایت آسانی کے ساتھ ساری

دنیا کو اپنی تبلیغ کا میدان بنا سکے۔ وسائل کے اعتبار سے یہ حدیث رسول کی اس پیشن گوئی کا ظہور ہے جس میں خبر دی گئی تھی کہ ایک وقت آئے گا جب کہ اسلام کی آواز تمام دنیا کے ہر گھر میں پہنچ جائے گی۔

6۔ میں نے اپنی کتاب ''عقلیاتِ اسلام'' کے ابتدائیہ میں جون 1978ء میں کہا تھا کہ ''آزاد دنیا'' میں دعوت کے غیر معمولی نئے امکانات پیدا ہو گئے ہیں۔ تاہم اشتراکی دنیا کا اس میں استثنا ہے۔ کیوں کہ وہاں کامل جبر کا نظام قائم ہے۔ اس لیے وہاں اس وقت دعوت اسلامی کے کھلے مواقع موجود نہیں ہیں۔ مگر اس تحریر کے صرف 13 سال بعد حالات بدل گئے۔ 1991ء کے خاتمہ کے ساتھ اشتراکی ایمپائر کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ اب اشتراکی دنیا میں بھی تبلیغ دین کے وہی مواقع کھل گئے ہیں جو اس سے پہلے صرف غیر اشتراکی دنیا میں پائے جاتے تھے۔

دور جدید سے بے خبری

اس سے پہلے میں نے ایک مضمون لکھا تھا۔ یہ مضمون ''دور جدید کو جاننے کی ضرورت'' کے عنوان سے ہفت روزہ الجمعیۃ (24 نومبر 1967ء) میں چھپا تھا۔ اس میں میں نے لکھا تھا کہ ''دنیا میں فکر وعمل کا جو انقلاب آیا ہے اس نے اسلام کے لیے بہت سے مسائل پیدا کیے ہیں۔ مگر یہ کتنا بڑا المیہ ہے کہ اگرچہ امت طویل مدت سے اس سنگین صورت حال سے دو چار ہے۔ مگر آج تک یہ سمجھنے کی سنجیدہ کوشش نہیں کی گئی کہ فی الواقع جدید مسئلہ ہے کیا۔''

ندوۃ العلما لکھنؤ نے 1894 میں ملک کے بڑے بڑے علما کی ایک کمیٹی مقرر کی جس کے ذمّہ یہ کام تھا کہ وہ اصلاح نصاب کے سلسلہ میں اپنی سفارشات پیش کرے۔ اس موقع پر مولانا شاہ محمد حسین صاحب نے جو یادداشت پیش کی، اس کا ایک پیراگراف مطبوعہ روداد کے مطابق یہ تھا:

"(موجودہ درس نظامیہ کا ایک نقصان یہ ہے کہ) فلسفۂ جدید جو اسلامی اصول پر آج کل حملہ آور ہے، اس کے روک کی کوئی تدبیر نہیں بتائی جاتی۔ لہٰذا میرے نزدیک مناسب ہے کہ کوئی کتاب فلسفہ جدید میں تالیف کی جائے اور اس کی ترکیب آسان یہ ہے کہ ایسے خالص مسلمانوں سے درخواست کی جائے جنہوں نے انگریزی فلسفہ اور انگریزی کی تعلیم اچھی پائی ہو۔ وہ مسائل فلسفہ مخالف اسلام چھانٹ کر اردو میں ترجمہ کر کے حوالہ ندوۃ العلما کریں۔ ندوۃ العلما اس کا جواب لکھا کر داخل درس کرے کہ ایام تعطیل و اوقات فرصت میں طلبہ اس کو بخوبی دیکھیں۔"

اس تجویز پر تقریباً سو سال گزر چکے ہی۔ مگر اب تک یہ تجویز واقعہ نہ بن سکی۔ ندوۃ العلما نے اپنے دعوے کے مطابق، اس مدت میں بڑی بڑی ترقیاں کی ہیں۔ مگر حیرت انگیز بات ہے کہ ندوۃ العلما کا نصاب آج بھی ایسی کسی کتاب سے خالی ہے۔

مولانا ابو الاعلیٰ مودودی نے تقسیم ہند سے دس سال پہلے ایک کتاب لکھی جو "تجدید و احیاءِ دین" کے نام سے شائع ہوئی۔ اس میں وہ شاہ ولی اللہ سے لے کر شاہ اسماعیل تک کی اسلامی تحریکوں کی ناکامی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید جو عملاً اسلامی انقلاب برپا کرنے کے لیے اٹھے تھے، انھوں نے سارے انتظامات کیے مگر اتنا نہ کیا کہ اہل نظر علما کا ایک وفد یورپ بھیجتے اور یہ تحقیق کراتے کہ یہ قوم جو طوفان کی طرح چھاتی چلی جا رہی ہے اور نئے آلات، نئے وسائل، نئے طریقوں اور نئے علوم وفنون سے کام لے رہی ہے اس کی اتنی قوت اور اتنی ترقی کا راز کیا ہے۔ اس کے گھر میں کس نوعیت کے ادارات قائم ہیں۔ اس کے علوم کس قسم کے ہیں۔ اس کے تمدن کی اساس کن چیزوں پر ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں ہمارے پاس کس چیز کی کمی ہے۔"

اس قسم کا احساس مدت سے بار بار ظاہر کیا جا رہا ہے۔ مگر اب تک کوئی بھی قابل ذکر عالم ایسا نہیں نکلا جو فی الواقع اس تحقیقی مقصد کے تحت مغربی دنیا کا سفر کرے یا اس خاص مقصد کے لیے مغربی لٹریچر کا گہرا اور موضوعی مطالعہ کرے۔ موجودہ زمانہ میں سفروں کے بڑھنے کی بنا پر کچھ علما کو یہ موقع ملا کہ وہ یورپ اور امریکہ کے شہروں میں جائیں۔ مگر اس جانے کا کوئی بھی تعلق مذکورہ تحقیقی مقصد سے نہیں ہے۔ یہ تمام لوگ جو بظاہر یورپ یا امریکہ جاتے ہیں وہ حقیقتاً یورپ یا امریکہ نہیں جاتے بلکہ یورپ اور امریکہ کے کچھ مسلمانوں کے پاس جاتے ہیں۔ ان جانے والوں کا مغربی دنیا سے کوئی حقیقی ربط قائم نہیں ہوتا اور نہ وہ وہاں کے اصل حالات کی تحقیق کے لیے کوئی کوشش اور جدوجہد کرتے۔

یہاں دو کتابوں کی مثال لیجئے۔ ایک سید قطب کی کتاب: أَمْرِيكَا الَّتِيْ رَأَيْتُ (امریکہ جس کو میں نے دیکھا)، اور دوسری کتاب مولانا ابوالحسن علی ندوی کے سفر مغرب کی مفصل روداد جو "دو مہینے امریکہ میں" (1978) کے نام سے چھپی ہے۔ ان دونوں کتابوں کا کوئی تعلق امریکی زندگی کے گہرے مطالعہ سے نہیں۔ مثال کے طور پر "دو مہینے امریکہ میں" کو ایک شخص پڑھتا ہے تو وہ حیرت انگیز طور پر پاتا ہے کہ صاحب سفر کے دو مہینے امریکہ میں گزر جاتے ہیں مگر اس لمبی مدت میں اس کی کسی اصل امریکی سے ملاقات تک نہیں ہوتی۔ نہ امریکی نظریہ حیات کو سمجھنے کے لیے وہ وہاں کے کسی ادارہ کا گہرا مطالعہ کرتا۔

ان کتابوں کو پڑھ کر کوئی شخص مغرب کے بارے میں سطحی قسم کا کچھ منفی تاثر تو ضرور لے سکتا ہے۔ مگر ان کو پڑھنے والا یہ نہیں جان سکتا کہ امریکہ کی قوت کا راز کیا ہے۔ اور اس کا وہ فکری اثاثہ کیا ہے جس کے اوپر اس کے نظریاتی ڈھانچہ کی تشکیل ہوئی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ موجودہ زمانہ کے علما مغربی افکار کو سرے سے جانتے ہی نہیں۔ ناقص معلومات کی بنا پر ہمارے علما کے ذہن میں مغربی انسان کی اسی طرح غلط تصویر بن گئی

ہے جس طرح قدیم مستشرقین کے ذہن میں اسلام کی بالکل غلط تصویر بن گئی تھی۔ مثال کے طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ مغربی انسان عقل پرست ہوتا ہے۔ وہ بے قید آزادیِ فکر کا قائل ہے۔ایک عالم کے الفاظ میں، مغربی انسان کا کلمہ ہے — لَامَوْجُودَ اِلَّا الْعَقْلُ۔

مگر یہ مغربی تعقل کی نہایت غلط تعبیر ہے۔ مغربی انسان بے قید فکر کو نہیں بلکہ تحقیقی فکر کو عقل سمجھتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ قدیم زمانہ میں اعتقادی مسلمات یا بدیہیات کی بنیاد پر استدلال کیا جاتا تھا۔ موجودہ زمانہ میں عقلی غور وفکر کا معیار یہ ہے کہ کسی بھی عقیدہ یا نظریہ کو پیشگی مسلّمہ کے طور پر نہ مانا جائے، بلکہ واقعات وحقائق کی روشنی میں پرکھ کر اس کے بارے میں ایک رائے قائم کی جائے۔

مزید یہ کہ یہ تصور عقل ہمارے لیے انتہائی مفید ہے۔ کیوں کہ اسلام کی بنیاد محکم حقائق پر ہے اور دوسرے مذاہب اپنی موجودہ صورت میں مفروضات اور توہمات پر قائم ہیں۔ مثال کے طور پر موجودہ زمانہ میں مذکورہ عقلی تصور کے تحت تمام مذاہب کی مقدس کتابوں کی علمی تحقیق کی جانے لگی۔ اس تحقیق میں مغربی علما نے جس طرح دوسرے مذاہب کی مقدس کتابوں کی علمی جانچ کی۔ اسی طرح انھوں نے قرآن کی بھی علمی جانچ کی۔

قدیم زمانہ میں موجودہ بائبل کو مسلّم طور پر خدا کا کلام مان لیا گیا تھا۔ اس کو علمی تحقیق کے بغیر مقدس کلام کا درجہ دے دیا گیا تھا۔ اب جدید معیار عقل کے مطابق بائبل کے متن کا جائزہ لیا گیا۔ اس کے بعد عین علم انسانی کی سطح پر یہ ثابت ہو گیا کہ موجودہ بائبل تاریخی حیثیت سے ایک غیر معتبر کتاب ہے۔ دوسری طرف اس علمی تحقیق نے قرآن کے بارے میں ثابت کیا کہ اس کو مکمل طور پر تاریخی اعتباریت حاصل ہے۔ علما اگر مغربی فکر کو گہرائی کے ساتھ سمجھتے تو اس کو اپنے لیے عین مفید سمجھ کر اس کا استقبال کرتے۔ مگر سطحی معلومات کی بنا پر وہ اس کے مخالف بن گئے اور اس کا مذاق اڑانے لگے۔

چند مثالیں

سید ابوالاعلیٰ مودودی کے نزدیک اسلام ایک مکمل سیاسی انقلاب کی تحریک ہے۔اس سلسلہ میں اپنے نقطہ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے وہ پرجوش طور پر لکھتے ہیں:

"آج دنیا آپ کے موذن کو اشہد ان لاالٰہ الا اللہ کی صدا بلند کرتے ہوئے اس لیے ٹھنڈے پیٹوں سن لیتی ہے کہ نہ پکارنے والا جانتا ہے کہ کیا پکار رہا ہوں، نہ سننے والوں کو اس میں کوئی معنی اور مقصد نظر آتا ہے۔لیکن اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس اعلان کا مقصد یہ ہے اور اعلان کرنے والا جان بوجھ کر اس بات کا اعلان کر رہا ہے کہ میرا کوئی بادشاہ یا فرماں روا نہیں ہے۔کوئی حکومت میں تسلیم نہیں کرتا۔کسی قانون کو میں نہیں مانتا۔کسی عدالت کے حدود اختیارات مجھ تک نہیں پہنچتے۔کسی کا حکم میرے لیے حکم نہیں ہے۔کوئی رواج اور کوئی رسم مجھے تسلیم نہیں۔کسی کے امتیازی حقوق، کسی کی ریاست، کسی کا تقدس، کسی کے اختیارات میں نہیں مانتا۔ایک اللہ کے سوا میں سب سے منحرف ہوں۔تو آپ سمجھ سکتے ہیں کہ اس صدا کو کہیں بھی ٹھنڈے پیٹوں برداشت نہیں کیا جا سکتا۔آپ خود کسی سے لڑنے جائیں یا نہ جائیں دنیا خود آپ سے لڑنے آ جائے گی۔یہ آواز بلند کرتے ہی آپ کو یوں محسوس ہوگا کہ یکا یک زمین و آسمان آپ کے دشمن ہو گئے ہیں اور ہر طرف آپ کے لیے سانپ، بچھو اور درندے ہی درندے ہیں۔" اسلامی سیاست، دہلی 1986، صفحہ 76۔175

سید ابو الاعلی مودودی نے یہ پرجوش الفاظ اس لیے لکھے کہ انہوں نے دیکھا کہ آج ہماری مسجدوں سے اذان کی آواز بلند ہو رہی ہے تو کوئی اس کی وجہ سے ہم سے لڑنے نہیں آتا۔جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ میں توحید کی آواز بلند کی تو ہر طرف سے متشددانہ مخالفت شروع ہو گئی۔"کسی کو گھر والوں نے نکال دیا۔کسی پر مار پڑی۔کسی کو قید میں ڈالا گیا۔کس کو تپتی ہوئی ریت پر گھسیٹا گیا۔کسی کی سر بازار پتھروں اور گالیوں سے

تواضع کی گئی۔ کسی کی آنکھ پھوڑی گئی۔ کسی کا سر پھاڑ دیا گیا۔" (صفحہ 177)

یہ الفاظ دور جدید سے بے خبری کا ثبوت ہیں۔ مصنف اگر زمانہ حاضر سے گہری واقفیت رکھتے تو وہ جانتے کہ اس فرق کا سبب زمانی عامل (age factor) ہے۔ قدیم زمانہ مذہبی تعذیب (religious persecution) کا زمانہ تھا، موجودہ زمانہ مذہبی آزادی کا زمانہ ہے۔ مذکورہ فرق لاالٰہ الا اللہ کے سیاسی مفہوم کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ زمانی فرق کا معاملہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خود سید ابوالاعلیٰ مودودی جو یقینی طور پر اس "انقلابی مفہوم" کے حامل تھے، انھوں نے اور ان کی جماعت نے غیر منقسم ہندستان میں دس سال تک اپنے انقلابی مفہوم کے مطابق "اذان" دی۔ مگر یہاں کی حکومت نے کبھی اس بنا پر ان کی پکڑ دھکڑ نہ کی۔ اور نہ ان کے سروں پر اس وجہ سے آرے چلائے گئے۔

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی اگر اس زمانی فرق کو جانتے تو اس کو وہ اسلامی دعوت کے حق میں ایک عظیم امکان سمجھتے۔ مگر اس فرق کو حقیقت نہ جاننے کی وجہ سے وہ اس کو استعمال نہ کر سکے۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی ایک کتاب "تنقیحات" ہے۔ اس میں مصنف کے وہ مضامین جمع کیے گئے ہیں جو انھوں نے اسلام اور مغربی تہذیب کے تصادم پر لکھے تھے۔ اس کتاب میں بتایا گیا ہے کہ مغربی تہذیب سراسر باطل تہذیب ہے۔ دہریت، الحاد، لامذہبیت اور مادہ پرستی نے اس کو پیدا کیا ہے۔ مذہب کے خلاف عقل وحکمت کی لڑائی نے اس تہذیب کو جنم دیا ہے (صفحہ 9)۔ اسلام کے اصول تمدن وتہذیب مغربی تہذیب و تمدن کے اصول سے یکسر مختلف ہیں (صفحہ 25)۔ وہ تخم خبیث جو مغرب کی نشأۃ ثانیہ کے زمانہ میں بویا گیا تھا، چند صدیوں کے اندر تمدن وتہذیب کا ایک عظیم الشان شجر خبیث بن کر اٹھا ہے جس کے پھل میٹھے مگر زہر آلود ہیں۔ جس کے پھول خوش نما مگر خاردار ہیں۔ جس کی

شاخیں بہار کا منظر پیش کرتی ہیں مگر وہ ایسی زہریلی ہوا اگل رہی جو نظر نہیں آتی اور اندر ہی اندر نوع بشری کے خون کو مسموم کیے جا رہے ہیں (صفحہ 29-28)

اس قسم کے مضامین صرف جدید تہذیب سے بے خبری کا نتیجہ ہیں۔ اس بے خبری کا نتیجہ یہ ہوا کہ موجودہ زمانہ کے علما کے لیے یہ تہذیب صرف نفرت و حقارت کا موضوع بن گئی۔ وہ اس کے اندر چھپے ہوئے مثبت امکانات کو دریافت ہونے سے قاصر رہے۔ اور اسی لیے وہ اس کو اپنے حق میں استعمال بھی نہ کر سکے۔

سطحی رائے

انیسویں صدی کے آغاز میں شاہ عبدالعزیز دہلوی نے اعلان کیا کہ ہندستان دار الحرب ہو گیا ہے۔ اس کے بعد 500 علما نے یہ فتویٰ دیا کہ مسلمانوں پر فرض ہو گیا ہے کہ وہ انگریزوں کے خلاف جہاد بالسیف کریں۔ اس واقعہ کے ڈیڑھ سو سال بعد بھی جہاد بالسیف کی باتیں بدستور جاری ہیں۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی ایک سفر کے دوران حمص گئے۔ اس کی روداد بیان کرتے ہوئے وہ اپنی خودنوشت سوانح عمری میں لکھتے ہیں:

> "حمص، جو سیف اللہ خالد بن ولید کی آرام گاہ ہے، وہاں مرکز اخوان المسلمین میں 29 جولائی 1951ء کو میری ایک ولولہ انگیز تقریر ہوئی۔ میں نے کہا کہ شام و حمص کے رہنے والو، عالم اسلام کو اب پھر ایک سیف اللہ کی ضرورت ہے۔ کیا آپ عالم اسلام کو اس کی کھوئی ہوئی تلوار مستعار دے سکتے ہیں۔" (صفحہ 390)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلم رہنما کس طرح دور حاضر کی اصل حقیقت سے بے خبر رہے۔ انھوں نے موجودہ زمانہ میں پیش آنے والے مسئلہ کو سادہ طور پر صرف سیاسی یا حربی مسئلہ سمجھا۔ حالاں کہ وہ دراصل دور انسانی میں تبدیلی کا مسئلہ تھا۔ اپنی اس بے خبری کی بنا پر وہ اپنی جدوجہد میں اس کی رعایت نہ کر سکے اور نتیجۃً ان کی ساری قربانیاں لاحاصل ہو کر رہ گئیں۔

اہل مغرب کے کئی سو سالہ عمل نے دنیا میں ایک نیا دور پیدا کیا تھا۔ ان سے مقابلہ کرنے کے لیے اس کو جاننا ضروری تھا۔ اس نئے دور کے دو خاص پہلو تھے۔ ایک، شاکلہ انسانی میں تبدیلی۔ دوسرے معیارِ قوت کا بدل جانا۔ آئندہ صفحات میں ان دونوں پہلوؤں کی مختصر وضاحت کی جائے گی۔

علما کی دورِ جدید سے بے خبری کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ ایسا لٹریچر تیار نہ کر سکے جو جدید ذہن کو مطمئن کرنے والا ہو۔ شاہ ولی اللہ سے لے کر سید قطب تک، میرے علم کے مطابق، مسلم علما کوئی ایک کتاب بھی ایسی تیار نہ کر سکے جو آج کے مطلوبہ معیار پر پوری اترتی ہو۔ ان سب پر البرٹ ہورانی کا یہ تبصرہ صادق آتا ہے کہ موجودہ زمانہ کے مسلمانوں کی بیشتر اسلامی تحریریں عصری فکر کی ہم سطح نہیں ہیں:

Most of the writings of Islam by Muslims"is not on the level of current thought.(Albert Hourani)

دورِ جدید کے علما کا جو مطبوعہ ریکارڈ ہمارے سامنے ہے، اس کی روشنی میں یہ کہنا مبالغہ آمیز نہیں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ جانتے ہی نہیں کہ عقلی بیان (reasoned statement) کیا ہے۔ اس سلسلہ میں روایتی علما کا تو ذکر ہی نہیں، کیوں کہ وہ اس معاملہ کی الف ب بھی نہیں جانتے۔ خود وہ علما جو اپنے معتقدین کے درمیان "مجمع البحرین" سمجھے جاتے ہیں وہ بھی اس سے ناواقف نظر آتے ہیں۔

مثال کے طور پر، مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے سورۃ الحجرات کی تفسیر کے تحت "مسلمانوں کی باہمی جنگ" کے مسئلہ پر کئی صفحہ کا حاشیہ لکھا ہے۔ اس سلسلہ میں وہ لکھتے ہیں کہ ظالم مسلم حکومت کے خلاف خروج کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ اس بارے میں فقہائے اسلام کے درمیان سخت اختلاف واقع ہو گیا ہے۔

اس ابتدائی بیان کے فوراً بعد لکھتے ہیں: "جمہور فقہا اور اہل الحدیث کی رائے یہ ہے کہ

جس امیر کی امارت ایک دفعہ قائم ہو چکی ہو اور مملکت کا امن و امان اور نظم ونسق اس کے انتظام میں چل رہا ہو، وہ خواہ عادل ہو یا ظالم، اور اس کی امارت خواہ کسی طور پر قائم ہوئی ہو، اس کے خلاف خروج کرنا حرام ہے، الا یہ کہ وہ کفر صریح کا ارتکاب کرے... اس پر امام نووی اجماع کا دعوی کرتے ہیں۔" (تفہیم القرآن، جلد 5، صفحہ 80-79)

یہ دونوں پیراگراف ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ کیوں کہ جب ایک معاملہ میں جمہور فقہا کی ایک رائے ہو، حتیٰ کہ اس پر علما وفقہا کا اجماع ہو چکا ہو تو اس کے بارے میں یہ کہنا بالکل بے معنی ہے کہ اس مسئلہ میں فقہا کے درمیان سخت اختلاف واقع ہو گیا ہے۔

"الجہاد فی الاسلام" مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی معرکۃ الآرا کتاب سمجھی جاتی ہے۔ اس کے دیباچہ میں مولانا موصوف لکھتے ہیں: "دور جدید میں یورپ نے اپنی سیاسی اغراض کے لیے اسلام پر جو بہتان تراشے ہیں، ان میں سب سے بڑا بہتان یہ ہے کہ اسلام ایک خونخوار مذہب ہے اور اپنے پیروؤں کو خوں ریزی کی تعلیم دیتا ہے۔ اس بہتان کی اگر کچھ حقیقت ہوتی تو قدرتی طور پر اسے اس وقت پیش ہونا چاہیے تھا جب پیروان اسلام کی شمشیر خارا شگاف نے کرۂ زمین میں ایک تہلکہ برپا کر رکھا تھا اور فی الواقع دنیا کو یہ شبہ ہوسکتا تھا کہ شاید ان کے یہ فاتحانہ اقدامات کسی خوں ریز تعلیم کا نتیجہ ہوں۔" (الجہاد فی الاسلام، دہلی، 1984، صفحہ 15)

اس عبارت کا آخری حصہ اس کے پہلے حصہ کی تردید ہے۔ آخری حصہ میں مصنف خود یہ بات مان رہے ہیں کہ مسلمان اپنی شمشیر خارا شگاف لے کر اقوام عالم پر ٹوٹ پڑے۔ پھر یہی تو وہ بات ہے جس کو علما یورپ کہتے ہیں۔ ایسی حالت میں اس کو بہتان کس طرح قرار دیا جائے گا۔

سید قطب کی تفسیر قرآن بہت مشہور ہے جو چھ جلدوں میں قاہرہ سے شائع ہوئی ہے۔

مجموعی طور پر اس کے چار ہزار سے زیادہ صفحات ہیں۔ مگر پوری تفسیر غیر علمی انداز میں ہے۔ اس میں انشاء کا حسن تو یقیناً ہے، مگر حقیقی علمی استدلال سے وہ تقریباً خالی ہے۔

مثال کے طور پر وہ سورہ فصلت کی آیت 42-41 کی تشریح اس طرح کرتے ہیں:

"(وَإِنَّهُ لَكِتٰبٌ عَزِيزٌ لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ) وَأَنّٰى لِلْبَاطِلِ اَنْ يَدْخُلَ عَلَى هَذَا الْكِتَابِ، وَهُوَ صَادِرٌ مِنَ اللّٰهِ الْحَقِّ۔ يَصْدَعُ بِالْحَقِّ وَيَتَّصِلُ بِالْحَقِّ الَذّى تَقُومُ عَلَيه السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ۔ وَاَنّٰى يَاْتِيْهِ الْبَاطِلُ وَ هوَ عَزِيْزٌ مَحْفُوظٌ بِأَمْرِ اللّٰهِ۔" (فی ظلال القرآن، جلد 5، صفحہ 3127)

یہ تفسیر محض ایک ادبی تفسیر ہے۔ اس کا علمی یا عقلی تفسیر سے کوئی تعلق نہیں۔

سورہ الاعراف میں اللہ تعالیٰ نے موسیٰ اور فرعون کا مکالمہ نقل فرمایا ہے۔ اس میں حضرت موسیٰ کی دعوت کے جواب میں فرعون اپنے درباریوں کو مخاطب کرتے ہوئے تقریر کرتا ہے اور ان کو موسیٰ کے خلاف بھڑکانے کی کوشش کرتا ہے جو بظاہر موسیٰ کے خطاب سے متاثر ہو رہے تھے۔ اس تقریر میں فرعون نے اپنے درباریوں سے کہا کہ موسیٰ چاہتے ہیں کہ تم کو تمہارے ملک مصر سے نکال دیں (يُّرِيْدُ اَنْ يُّخْرِجَكُمْ مِّنْ اَرْضِكُمْ)۔ اس کی تشریح سید قطب نے ان الفاظ میں کی ہے:

أَنَّهُمْ يُصَرِّحُونَ بِالنَّتِيجَةِ الْهَائِلَةِ الَّتِي تَتَقَرَّرُ مِنْ إِعْلَانِ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ . أَنَّهَا الْخُرُوجُ مِنَ الْأَرْضِ . . أَنَّهَا ذِهَابُ السُّلْطَانِ . . أَنَّهَا إِبْطَالُ شَرْعِيَّةِ الْحُكْمِ . . أَوْ . . مُحَاوَلَةُ قَلْبِ نِظَامِ الْحُكْم ! . . بِالتَّعْبِيْرِ الْعَصْرِيْ الْحَدِيثِ ! (فی ظلال القرآن لسید قطب—تفسیر سورۃ الأعراف—الآیۃ 110، 3/1348۔

وہ اس خوف ناک نتیجہ کو واضح کرتے ہیں جو اس حقیقت کے اعلان سے ناگزیر ہو جاتی ہے۔ یہ کہ یہ سرزمینِ مصر سے نکلنا ہے۔ یہ اقتدار کا خاتمہ ہے۔ یہ ہماری حکمرانی کو ناجائز ٹھہرانا ہے۔ یا یہ، دورجدید کی تعبیر کے مطابق، نظام حکومت کو بدلنے کی کوشش ہے۔

آیت کی یہ تشریح سراسر غیر علمی اور غیر عقلی ہے۔ کیوں کہ قرآن میں جب موسی اور فرعون دونوں کا کلام موجود ہے تو موسیٰ کی دعوت کو موسیٰ کے کلام سے معلوم کیا جائے گا، نہ کہ فرعون کے کلام سے۔ فرعون کی تقریر سے موسیٰ کا مقصد اخذ کرنا ایسا ہی ہے جیسے سید قطب کی تحریک کے مقصد کو جمال عبد الناصر کے بیان سے اخذ کیا جائے۔

ایک مغربی حوالہ

ملائز روتھوین (پیدائش 1942) ایک انگریزی جرنلسٹ ہیں۔ انھوں نے عرب ملکوں کا سفر کیا ہے اور عربی زبان سیکھی ہے۔ مسلم مصنفین کا بھی انھوں نے مطالعہ کیا ہے۔ جدید دنیا میں اسلام کے موضوع پر ان کی ایک 400 صفحہ کی کتاب ہے جو پنگوئن کی طرف سے شائع کی گئی ہے:

Malise Ruthven, Islam in the World, New York 1984, pp. 400

اس کتاب کا ساتواں باب ”اسلام اور مغربی چیلنج“ سے تعلق رکھتا ہے۔ اس باب میں انھوں نے مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کے لٹریچر کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مغربی کلچر اور مغربی فکر کی اعلیٰ روایات سے بے خبر رہ کر، ان کے خیالات زیادہ تر ثانوی ذرائع پر مبنی ہیں جو سماجی مسائل کے بارے میں مضامین اور اخبارات کو پڑھ کر ادھر ادھر سے لے لیے گئے ہیں۔ وہ تنقید کے اس اصول کو کبھی بھی ہم عصر مسلم سماج پر چسپاں نہیں کرتے۔ وہ ہمیشہ اسلام کی اصولی معیاریت کا تقابل مغربی سماج کی عملی غیر معیاریت سے کرتے ہیں۔ مثل کا تقابل مثل سے نہیں کیا جاتا:

> Largely ignorant of Western high cultural and intellectual traditions, his views are mostly picked up, second hand, from reading articles in newspapers about various social problems. He never applies the same canons of criticism to contemporary Muslim societies: the perfection of 'Islam' is forever compared with the actual imperfections of Western society: like is not compared with like. (p.327)

مثال کے طور پر مولانا مودودی کی کتاب الجہاد فی الاسلام میں ایک طرف قرآن و حدیث کے حوالے ہیں اور دوسری طرف مغربی واقعات کے حوالے۔ گویا اس کتاب میں آئیڈیل کا تقابل پریکٹس سے کیا گیا ہے۔ یہی سید قطب اور موجودہ زمانہ کے دوسرے مصنفین کا حال ہے۔ وہ "مسلمان" کا تقابل "مغربی" سے نہیں کرتے، بلکہ اسلام کا تقابل مغربی سے کرتے ہیں۔ بین الاقوامی معاملات میں اسلام کی نمائندگی کے لیے وہ حجۃ الوداع کا خطبہ پیش کریں گے اور مغرب کی نمائندگی کے لیے مغرب کی واقعی سوسائٹی کو۔ حالانکہ صحیح طریقہ یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے خطبہ کا تقابل اقوام متحدہ کے حقوق انسانی کے منشور سے کیا جائے۔ اور مغربی حکومتوں کا تقابل مسلم حکومتوں سے — یہی حال موجودہ زمانہ میں لکھی جانے والی تمام کتابوں کا ہے۔

حجۃ اللہ البالغہ

شاہ ولی اللہ دہلی کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ بہت مشہور کتاب ہے۔ اس کو اسلام کی مدلل ترجمانی سمجھا جاتا ہے۔ مصنف نے کتاب کے آغاز میں لکھا ہے کہ یہ کتاب میں نے علم اسرار الدین پر لکھی ہے۔ قدیم خیال یہ تھا کہ شریعت کے احکام مصالح پر مبنی نہیں ہوتے۔ یہ گویا آقا کی طرف سے اپنے بندے کے لیے حکم ہے اور اس کی اطاعت یا عصیان پر جزا و سزا کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔

مصنف نے قرآن وحدیث کی بہت سی مثالیں دے کر بتایا ہے کہ یہ خیال صحیح نہیں۔ کیوں کہ خود شارع نے اپنے متعدد احکام میں یہ اشارہ کیا ہے کہ وہ مصالح پر مبنی ہیں۔ مثلاً وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاأُولِي الأَلْبَاب (البقرہ 179) یا صدقہ کے بارے میں یہ حدیث کہ: تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ ۔(صحیح البخاری، حدیث نمبر 1508) اسی طرح انھوں نے صحابہ وتابعین کے کچھ اقوال جمع کیے ہیں جن میں مصالح احکام کا تذکرہ ہے بعد کے زمانہ میں علما کے یہاں بھی جزئی طور پر اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ مثلاً الغزالی، الخطابی، ابن عبد السلام وغیرہ (3۔6)

تاہم حجۃ اللہ البالغہ کا معاملہ ایک استثنائی معاملہ ہے۔ کیوں کہ یہ کتاب مکمل طور پر اسرار شریعت ہی کے موضوع پر ہے۔ مصنف کے بیان کے مطابق، ان کو بطریق کشف اس کا اشارہ ملا۔ پھر اللہ نے ان پر الہام کیا (ثُمَّ الْهَمَنِی رَبِّیْ) کو وہ اس قسم کی ایک کتاب لکھیں۔ حتیٰ کہ خواب میں حضرت حسنین نے ان کو ایک قلم دیا اور کہا کہ: هذَا قَلَمُ جَدِّنَا رَسُولُ اللّٰه صَلَّى اللّٰه عَلیه وَسَلَّم ۔ اس قسم کی چیزیں بتاتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:

> "إِنَّ الشَّرِيْعَةَ الْمُصْطَفَوِيَّةَ أَشْرَفَتْ فی هذَا الزَّمَانِ عَلىٰ أَنْ تَبْرُزَ فِی قُمُصٍ سَابِغَةٍ مِنَ الْبُرْهَانِ" (صفحہ 3)۔ یعنی، شریعت محمدی کے لیے اس زمانہ میں وہ وقت آ گیا کہ وہ دلیل و برہان کے مکمل پیراہن کے ساتھ جلوہ افروز ہو۔

علما، خاص طور پر ہندستانی علما، اس کتاب کو ایک معرکۃ الآراء کتاب سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس میں موجودہ دور عقلیت کے لیے تشفی کا وافر سامان موجود ہے۔ حتیٰ کہ ان کا خیال ہے کہ کسی مذہب کی عقلی تائید اور اس کی حکیمانہ توجیہ کے موضوع پر آج تک اس پایہ کی کتاب نہیں لکھی گئی (216)۔ نواب صدیق حسن خاں (1890-1822) نے لکھا ہے کہ اسرار احکام کے موضوع پر بارہ سو سال کے درمیان عرب وعجم کے کسی عالم کی ایسی کوئی

کتاب موجود نہ تھی (مثل آں دریں دوازدہ صد سال ہجری، ہیچ یکے از علما عرب و عجم تصنیفے موجود نیامدہ)

میرے پاس حجۃ اللہ البالغہ کا وہ نسخہ ہے جو قاہرہ (دار التراث) سے 1355ھ میں چھپا ہے۔ اس کا جلد اول 198 صفحہ پر مشتمل ہے اور جلد ثانی 215 صفحہ پر۔ زیرِ نظر مقالہ کی ترتیب کے دوران میں نے اس کتاب کو تقریباً مکمل دیکھا۔ بعض حصے کئی کئی بار پڑھے۔ مگر میں بلا مبالغہ عرض کرتا ہوں کہ مجھے ساری کتاب میں کوئی ایک بھی ایسا بیان نہیں ملا جس کو جدید سائنٹفک معیار کے مطابق، عقلی دلیل کا درجہ دیا جا سکتا ہو۔

کتاب کا نام (حجۃ اللہ البالغہ) جو قرآن کی ایک آیت سے ماخوذ ہے، وہ بلاشبہ نہایت اعلیٰ ہے۔ مگر اصل کتاب حجت بالغہ کے انداز میں نہیں، بلکہ صرف تقلیدی انداز میں شریعت اسلامی کی تشریح کرتی ہے۔ اس کتاب کی ترتیب بنیادی طور پر کتب فقہ کی ترتیب پر قائم کی گئی ہے۔ یہ ترتیب بذات خود اس بات کا ثبوت ہے کہ شاہ ولی اللہ قدیم تقلیدی ڈھانچہ سے باہر نہ نکل سکے۔ کیوں کہ ابوابِ فقہ دراصل ابوابِ احکام ہیں، نہ کہ ابواب اسرار۔

کتاب کے مباحث عام طور پر اِعْلَمْ کے لفظ سے شروع ہوتے ہیں۔ یہ بھی تقلیدی مزاج کا ثبوت ہے یہ اس دور کا انداز کلام ہے جب کہ آدمی مقام عالم سے بولتا تھا۔ جدید انداز کلام مقام علم سے بولنے کا ہے۔ مگر شاہ ولی اللہ اس فرق کو سمجھ نہ سکے۔ اسی طرح کتاب میں جگہ جگہ نَبِیِّنَا لکھا گیا ہے۔ یہ بھی ایک غیر علمی اسلوب ہے جو صرف اعتقادی کتابوں کے لیے موزوں ہے۔ علمی اعتبار سے اصل موضوع بحث یہ نہیں ہے کہ رسول اللہ ہمارے نبی تھے۔ اصل موضوع بحث یہ ہے کہ کیا وہ خدا کے نبی تھے۔ اس کتاب میں سُترہ سے لے کر سیاست مدن تک ہر چیز پر کلام کیا گیا ہے، مگر سب کا سب تقلیدی اور اعتقادی اسلوب میں ہے، نہ کہ حقیقتاً علمی اسلوب میں۔

مثال کے طور پر نیت اور عبادت کی تشریح میں یہ الفاظ لکھے گئے ہیں: اِعْلَمْ أَنَّ النِيَّةَ رُوْحٌ وَالْعِبَادَةُ جَسَدٌ وَلَا حَيَاةَ لِلْجَسَدِ بِدُونِ الرُّوْحِ (جلد 1، صفحہ 83)۔ یعنی، جان لو کہ نیت روح ہے اور عبادت جسم ہے۔ اور روح کے بغیر جسم کی کوئی زندگی نہیں۔

اسرار الصلاۃ کے تحت لکھتے ہیں: أَحْسَنُ الصَّلَاةِ مَا كَانَ جَامِعًا بَيْنَ الْأَوْضَاعِ الثَّلَاثَةِ مُتَرَقِّيًا مِنَ الْاَدْنىٰ اِلَى الْاَعْلىٰ لِيَحْصُلَ التَّرَقِّي فِي اسْتِشْعَارِ الْخُضُوعِ وَالتَّذَلُّلِ. (جلد 1، صفحہ 73) یعنی، بہترین نماز وہ ہے جس میں تینوں وضع جمع ہو جائے۔ جس میں ادنی سے اعلیٰ کی طرف ترقی ہو (قیام پھر رکوع پھر سجدہ) تاکہ خضوع اور تذلل کو محسوس کرنے کی طرف ترقی حاصل ہو سکے۔

اسرار الحج کے تحت لکھتے ہیں: رُبَّمَا يَشْتَاقُ الْإِنْسَانُ اِلَى رَبِّه أَشَدَّ شَوْقٍ فَيَحْتَاجُ أَلَى شَيْئٍ يَقْضِيْ بِه شَوْقَهُ فَلَا يَجِدُه إِلَّا الْحَجَّ (جلد 1، صفحہ 76-75) یعنی، کبھی انسان کے اندر اپنے رب کے لیے شدید شوق پیدا ہوتا ہے۔ پس وہ ایک ایسی چیز کا محتاج ہوتا ہے جس سے وہ اپنے شوق کو پورا کرے۔ اس وقت وہ حج کے سوا کوئی اور چیز نہیں پاتا جس سے وہ اپنے شوق کو پورا کرے۔

اسی قسم کی تشریحات پوری کتاب میں پھیلی ہوئی ہیں۔ مگر اس قسم کی باتیں شریعت کی واعظانہ تفہیم ہیں۔ وہ کسی بھی درجہ میں شریعت کی علمی اور عقلی وضاحت نہیں۔ جو لوگ اس کو عقلی وضاحت سمجھیں ان کے بارے میں صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ”عقلی وضاحت“ کا مطلب نہیں جانتے۔

حجۃ اللہ البالغہ کو پڑھنے کے بعد میں نے سوچا کہ اس کتاب کے بارے میں میری رائے اور دوسرے علما کی رائے اتنی زیادہ مختلف کیوں ہے۔ آخر کار میری سمجھ میں آیا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے علما اس کتاب کو قدیم کے معیار پر دیکھتے ہیں اور میں اس کو جدید

کے معیار پر دیکھ رہا ہوں۔ علما کے پاس ایک ہی معلوم معیار ہے اور وہ اسلامی کتب خانہ کی قدیم کتابوں کا ہے۔ اس معیار پر دیکھنے میں حجۃ اللہ البالغہ انھیں ایک منفرد کتاب معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے وہ اعلان کر دیتے ہیں کہ وہ ایک معرکۃ الآراء قسم کی عقلی کتاب ہے۔ مگر میں اس کو جدید معیار تحقیق پر جانچتا ہوں تو مجھ کو نظر آتا ہے کہ وہ سرے سے کوئی عقلی کتاب ہی نہیں۔

اس کتاب کے مدّاح اگر یہ کہیں کہ قدیم ذخیرۂ کتب کے مقابلہ میں وہ ایک ممتاز کتاب ہے تو مجھے ان سے کوئی اختلاف نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ اس کتاب کو عقلی معیار استدلال کا اعلیٰ نمونہ بتائیں تو میری تنقید باقی رہے گی۔ کیوں کہ یہ ایک حقیقت ہے کہ اس کتاب کا عقلی معیار استدلال سے کوئی تعلق نہیں۔

غیر علمی انداز

مولانا ابوالحسن علی ندوی کی کتاب مَاذَا خَسِرَ الْعَالَمُ بِانْحِطَاطِ الْمُسْلِمِيْنَ پر مصری عالم سید قطب کا مقدمہ شامل کیا گیا ہے۔ سید قطب نے اس کتاب کا تعارف کراتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کتاب میں جو باتیں کہی گئی ہیں، ان کے سلسلہ میں مصنف نے محض وجدانی قسم کی باتوں پر اعتماد نہیں کیا ہے بلکہ یہ کتاب موضوعی حقائق کو اپنا ذریعہ استدلال بناتی ہے (بَلْ يَتَّخِذُ الْحَقَائِقَ الْمَوْضُوعِيَّةَ أَدَاتَهُ، صفحہ 18)

اب اس کی روشنی میں اصل کتاب کو دیکھئے۔ مولانا موصوف کی اس کتاب کا مرکزی تخیل یہ ہے کہ مسلمان قِيَادَةُ الْأُمَمِ (صفحہ 32) کے منصب پر سرفراز کیے گئے ہیں۔ کتاب کے تصدیر نگار دکتور محمد یوسف موسی نے اس کے لیے قِيَادَةُ الْإِنْسَانِيَّةِ (صفحہ 13) کا لفظ استعمال کیا ہے۔ صاحب مقدمہ سید قطب کے نزدیک، اس کتاب کا مقصد مسلمانوں کو

قیادت عالم کی بازیابی (رَدُّالْقِیَادَةِ الْعَالَمِیَّةِ ،صفحہ 22) پر ابھارنا ہے۔

اگر یہ کتاب موضوعی اصول پر لکھی گئی ہے تو مصنف کا سب سے پہلا کام یہ تھا کہ وہ قرآن وحدیث کی واضح نص سے اپنے اس دعوے کو ثابت کریں کہ مسلمان کا منصب یہ ہے کہ وہ دنیا کا قائد اور اقوام عالم کا امام بنے۔ مگر 326 صفحات کی اس کتاب میں کہیں بھی قرآن وحدیث کے دلائل سے یہ ثابت نہیں کیا گیا ہے کہ مسلمان کا منصب سارے عالم کی قیادت و امامت ہے۔ ساری کتاب میں اس نوعیت کی صرف ایک دلیل دی گئی ہے۔ اور وہ اقبال کا شعر ہے جو انھوں نے ابلیس کی مفروضہ مجلس شوری کی بنیاد پر کہا ہے۔ مصنف نے کتاب کے صفحہ 285 سے 287 تک اقبال کی اس تخیلاتی نظم کا ترجمہ دیا ہے۔ اس نظم میں اقبال نے ابلیس کی زبان سے یہ شعر نظم کیا تھا:

ہے حقیقت جس کے دیں کی احتساب کائنات　　ہر نفس ڈرتا ہوں اس امت کی بیداری سے میں

مگر اصل موضوع کی نسبت سے اقبال کا یہ حوالہ سراسر غیر علمی ہے۔ اصل بات ثابت کرنے کے لیے مصنف کو یا تو ایسی کوئی آیت یا حدیث پیش کرنی چاہیے جس میں عبارت النص کی سطح پر ان کا مذکورہ نقطۂ نظر ثابت ہوتا ہے۔ یا پھر وہ یہ ثابت کریں کہ شریعت کی منشا کو جاننے کا ماخذ صرف اللہ اور رسول کا کلام نہیں۔ بلکہ اس کا ایک تیسرا ماخذ بھی ہے، اور وہ ابلیس کا کلام ہے۔

اس طرح کتابوں کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ علمی اور موضوعی کی بنیاد پر لکھی گئی ہیں، یہ ثابت کرتا ہے کہ موجودہ زمانہ کے علما نہ صرف یہ کہ وہ حقائق موضوعی کی بنیاد پر مطلوبہ لٹریچر تیار نہ کرسکے۔ بلکہ وہ یہ بھی نہیں جانتے کہ حقائق موضوعی کی بنیاد پر لٹریچر تیار کرنے کا مطلب کیا ہے۔

استدلال کا معیار

اصول استدلال کے سلسلہ میں مشہور غرناطی عالم الشاطبی نے ایک بہت بنیادی بات کہی ہے۔ وہ اپنی کتاب الموافقات فی اصول الاحکام میں علم الجدل کے قواعد بتاتے ہوئے لکھتے ہیں کہ کسی دعویٰ کے حق میں جب کوئی دلیل دی جائے تو ضروری ہے کہ مخاطب اس کا دلیل ہونا تسلیم کرتا ہو۔ اگر دلیل فریق ثانی کے نزدیک نزاعی ہو تو وہ اس کے نزدیک دلیل نہیں ہوگی۔ ایسی دلیل کو پیش کرنا بے کار ہوگا، اس سے نہ کوئی فائدہ ملے گا اور نہ کوئی مقصد حاصل ہوگا (وَكَانَ الدَّلِيلُ عِنْدَ الْخَصْمِ مُتَنَازَعًا فِيهِ، فَلَيْسَ عِنْدَهُ بِدَلِيلٍ؛ فَصَارَ الْإِتْيَانُ بِهِ عَبَثًا لا يُفِيدُ فائدةً ولا يَحصِلُ مقصودًا) جلد 5، صفحہ 415۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ دلیل وہ ہے جو مخاطب کے مسلمہ معیار کے مطابق ہو۔ جو دلیل کسی ایسی بنیاد پر قائم کی جائے جو مخاطب کے نزدیک مسلم نہ ہو وہ اس کے لیے دلیل بھی نہیں بن سکتی۔

چند مثالیں

1۔ ابن تیمیہ (1263-1328ء) اپنی بہت سی خصوصیات کے ساتھ متکلم بھی سمجھے جاتے ہیں۔ مگر ان کی اکثر دلیلیں الشاطبی کے مذکورہ معیار پر پوری نہیں اترتیں۔ کم از کم موجودہ زمانہ میں ان کی قیمت بہت کم ہوگئی ہے۔

ابن تیمیہ نے اپنی ایک کتاب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج کے جسمانی معراج ہونے پر عقلی دلیل دی ہے۔ ان کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نصاریٰ کہتے ہیں کہ مسیح نے اپنے جسم اور روح کے ساتھ آسمان کی طرف صعود کیا (إِنَّ الْمَسِيْحَ صَعِدَ اِلَى السَّمَاءِ بِبَدَنِهِ و رُوْحِهِ) اسی طرح اہل کتاب کا عقیدہ ہے کہ الیاس نے اپنے جسم کے ساتھ آسمان کی طرف صعود کیا (إِنَّ اِلْيَاسَ صَعِدَاِلَى السَّمَاءِ بِبَدَنِهِ) الْجَوَابُ الصَّحِيحُ لِمَنْ بَدَّلَ دِيْنَ الْمَسِيْحَ، جلد 4، صفحہ 170-169)

جسمانی معراج کی یہ دلیل کسی مخصوص مخاطب کے لیے جدلی یا الزامی طور پر دلیل بن سکتی ہے جو حضرت مسیح اور حضرت الیاس کے جسمانی صعود کا عقیدہ رکھتا ہو۔ مگر اصل مسئلہ جدلی یا الزامی دلیل کا نہیں ہے بلکہ علمی اور عقلی دلیل کا ہے۔ علمی اور عقلی دلیل وہ ہے جس کی بنیاد ایسے معلوم حقائق پر رکھی گئی ہو جو اہل علم کے یہاں عمومی طور پر تسلیم شدہ ہوں۔ چونکہ یہ کوئی علمی مسلّمہ نہیں ہے کہ مسیح اور الیاس نے اپنے دنیوی جسم کے ساتھ آسمان کی طرف صعود کیا اس لیے مذکورہ دلیل عقلی دلیل بھی نہیں۔

2۔ جیسا کہ معلوم ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو چار سے زیادہ بیویاں رکھنے کی اجازت تھی۔ حتیٰ کہ آپ مہر کے بغیر بھی کسی عورت کو اپنے نکاح میں لے سکتے تھے۔ اس کثرت ازواج پر "مخالفین کے اعتراض" کا جواب دیتے ہوئے مولانا شبیر احمد عثمانی (1888-1949) اپنی تفسیر قرآن میں لکھتے ہیں:

"یہ اس اکمل البشر کی سیرت کا ذکر ہے جس نے خود اپنی نسبت فرمایا کہ مجھ کو جو جسمانی قوت عطا ہوئی ہے وہ اہل جنت میں سے چالیس مردوں کے برابر ہے جن میں سے ایک مرد کی قوت سو کے برابر ہوگی۔ گویا اس حساب سے دنیا کے چار ہزار مردوں کے برابر قوت حضور کو عطا فرمائی گئی تھی۔ اس حساب سے اگر فرض کیجئے چار ہزار بیویاں آپ کے نکاح میں ہوتیں تو آپ کی قوت کے اعتبار سے اس درجہ میں شمار کیا جا سکتا تھا جیسے ایک مرد ایک عورت سے نکاح کر لے۔ لیکن اللہ اکبر، اس شدید ریاضت اور ضبط نفس کا کیا ٹھکانا ہے کہ ترپن سال کی عمر زہد کی حالت میں گزار دی۔ پھر حضرت خدیجہ کی وفات کے بعد حضرت عائشہ سے عقد کیا۔ ان کے سوا آٹھ بیوائیں آپ کے نکاح میں آئیں۔ وفات کے بعد نو موجود تھیں۔ دنیا کا سب سے بڑا انسان جو اپنے فطری قویٰ کے لحاظ سے کم از کم چار ہزار بیویوں کا مستحق ہو، کیا نو کا عدد دیکھ کر کوئی انصاف پسند اس پر کثرت ازواج کا الزام لگا سکتا ہے (صفحہ 550)۔

مذکورہ اعتراض کا یہ جواب مخالفین کو مطمئن نہیں کرسکتا۔ اس جواب کی بنیاد اس عقیدہ پر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دنیا کے چار ہزار مردوں کے برابر طاقت حاصل تھی۔ مگر مجیب اور اس کے مخاطب کے درمیان یہ امر متفق علیہ نہیں۔ اس لیے مخاطب کی نسبت سے وہ عقلی دلیل بھی نہیں بن سکتا۔

3۔ شاہ ولی اللہ دہلوی کی کتاب حجۃ اللہ البالغۃ میں "مبحث فی الجہاد" کے عنوان سے 9 صفحات کا مفصل باب ہے۔ اس باب کا آغاز اس جملہ سے ہوتا ہے —— جان لو کہ سب سے زیادہ کامل شرع اور سب سے زیادہ کامل قانون وہ شریعت ہے جس میں جہاد کا حکم دیا جائے (اِعْلَمْ أَنَّ أَتَمَّ الشَّرَائِعَ و اَکْمَلَ النَّوَامِیْسَ ھُوَالشَّرْعُ الَّذِیْ یُوءمَر فِیْهِ بِالْجِهادِ) جلد 2، صفحہ 170۔

جہاد (بمعنی قتال) کی اتنی زیادہ اہمیت کیوں ہے۔ اس کی وجہ صاحب کتاب یہ بتاتے ہیں کہ ایسا قتال انسانیت کے حق میں رحمت ہے۔ اہل فساد جب دلیل وحجت سے نہ مانیں تو ان کے خلاف تشدد کرنا پڑتا ہے تا کہ ان کے ظلم وشر سے انسانوں کو نجات دے دی جائے۔ اور خود ظالموں کو بزور دین صحیح اختیار کرنے پر مجبور کیا جائے جو ان کے لیے خیر ہے مگر وہ اپنی نادانی کی بنا پر اس کو نہیں سمجھتے۔ یہ قتال ایسا ہی ہے جیسے کوئی ڈاکٹر جسم کے سڑے ہوئے عضو کو صاحب جسم کے علی الرغم کاٹ کر پھینک دے:

"وَالشَّرُّ الْقلِیْلُ إذ کانَ مُفْضِیاً اِلَی الْخَیْرِ الْکَثِیْرِ وَاجِبٌ فِعْلُهُ" (جلد 2، صفحہ 170)۔ یعنی، اور تھوڑا شر جب زیادہ خیر کی طرف لے جانے والا ہو تو اس پر عمل کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔

قتال کے حق میں شاہ ولی اللہ کی یہ دلیل جدید انسان کے مسلّمات کے مطابق نہیں۔ اس کو سن کر جدید انسان کہے گا کہ آپ کا جذبہ صالح قابل قدر ہے۔ مگر آپ کی اسکیم سراسر

نادانی کی اسکیم ہے۔آپ کی یہ توجیہ تلواروں کی لڑائی کے زمانہ میں باوزن محسوس ہو سکتی تھی۔ مگر موجودہ زمانہ کی لڑائی میں وہ بالکل بے معنی ہے۔ کیوں کہ نئے ہتھیار بن جانے کے بعد اب لڑائی خود تمام برائیوں سے زیادہ بڑی برائی بن چکی ہے۔

آج کی لڑائی ایٹم بم کی لڑائی ہے۔ اور اگر ایٹم بم کی لڑائی چھیڑی جائے تو قدیم شمشیری جنگ کی طرح اس کا نقصان صرف مقاتل افراد تک یا جنگ کے میدان تک محدود نہیں رہے گا۔ بلکہ پورے کرۂ ارض پر اس کے اثرات پھیل جائیں گے۔حتیٰ کہ اس کے بعد زمین ہی نا قابل رہائش ہو جائے گی۔ پھر جب خود انسانی دنیا ہی باقی نہ رہے گی تو وہ کون سا مقام ہو گا جہاں آپ جنگ جیت کر اپنا نظام خیر قائم کریں گے۔

4۔مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی تفسیر تفہیم القرآن چھ جلدوں میں ہے۔اس کی پانچویں جلد میں سورہ الصّف (آیت 6) کی تشریح کے تحت انجیل برناباس کا حوالہ دیا گیا ہے۔اس انجیل کے تعارف اور اس کے اقتباسات پر تفہیم القرآن میں دس صفحے شامل کیے گئے ہیں۔اس انجیل کے بیانات مسلمانوں کے عقائد سے بہت زیادہ ملتے جلتے ہیں۔حتیٰ کہ اس میں "محمد" کا نام بھی موجود ہے۔مثلاً: سردار کاہن نے مسیح سے پوچھا کہ وہ آنے والا کس نام سے پکارا جائے گا۔مسیح نے کہا کہ "سواس کا مبارک نام محمد ہے"۔اس انجیل میں درج ہے:

> "اے محمد، انتظار کر۔کیوں کہ تیری ہی خاطر میں جنت، دنیا اور بہت سی مخلوق پیدا کروں گا۔اور اس کو تجھے تحفہ کے طور پر دوں گا۔ یہاں تک کہ جو تیری تبریک کرے گا اسے برکت دی جائے گی اور جو تجھ پر لعنت کرے گا اس پر لعنت کی جائے گی۔"

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کے علاوہ مولانا عبدالماجد دریابادی وغیرہ نے بھی انجیل برنباس کے ذریعہ موجودہ مسیحیت کی تردید کی ہے اور اس کے بیانات کی بنیاد پر مسلم موقف کو صحیح ثابت کیا ہے۔مگر علمی اعتبار سے یہ استدلال درست نہیں۔ کیوں کہ استدلال کی بنیاد صرف وہ

چیز بن سکتی ہے جو متکلم اور مخاطب دونوں کے درمیان مسلّم ہو۔ انجیل برنباس کی صحت عیسائیوں کے یہاں مسلّم نہیں۔ ایسی حالت میں عیسائیوں کے مقابلہ میں وہ دلیل کس طرح بن سکتی ہے۔

مسیح کے بعد ابتدائی زمانہ میں انجیل کے بہت سے نسخے الگ الگ پائے جاتے تھے۔ دوسری صدی عیسوی میں مسیحی چرچ نے چار انجیلوں کو معتبر اور مسلّم انجیل (Canonical gospels) قرار دیا۔ اور بقیہ تمام اناجیل کو غیر قانونی اور مشکوک الصحت (Apocryphal) بتا کر رد کر دیا، انجیل برنباس انھیں رد کی ہوئی انجیلوں میں سے ایک ہے۔ اس بنا پر ہمارے اور مسیحی حضرات کے درمیان انجیل برنباس کی حیثیت ایک مسلّم بنیاد کی نہیں رہی، ایسی حالت میں کسی مسلم عالم کے لیے انجیل برنباس کی بنیاد پر مسیحیت کے مقابلہ میں کوئی دلیل قائم کرنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی مسیحی عالم موضوع روایات کی بنیاد پر اسلام کے بارے میں کوئی بات ثابت کرے۔

اسلام اور اسلامی تاریخ کے بارے میں موضوع روایتیں لاکھوں کی تعداد میں موجود ہیں۔ مسلم علما ان روایتوں کی صحت کو نہیں مانتے، اس لیے وہ اسلام کے معاملہ میں کسی بات کو ثابت کرنے کا معقول بنیاد نہیں بن سکتیں۔ یہی معاملہ برنباس کا بھی ہے۔

5۔ مولانا شبیر احمد عثمانی (1949-1888ء) کا شمار ممتاز علما دیوبند میں ہوتا ہے۔ ان کی تفسیر قرآن بہت مشہور ہے جو انھوں نے 1350ھ میں لکھ کر مکمل کی تھی۔ انھوں نے پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی امتیازی خصوصیت کو ثابت کرتے ہوئے سورہ النجم کی آیت 2 کے تحت لکھا ہے:

"جس طرح آسمان کے ستارے طلوع سے لے کر غروب تک ایک مقرر رفتار سے متعین راستہ پر چلے جاتے ہیں، کبھی اِدھر اُدھر ہٹنے کا نام نہیں لیتے۔ (اسی

طرح) آفتاب نبوت بھی اللہ کے مقرر کیے ہوئے راستہ پر برابر چلا جاتا ہے۔ ممکن نہیں کہ ایک قدم اِدھر یا اُدھر پڑ جائے۔ انبیاء علیہم السلام آسمان نبوت کے ستارے ہیں جن کی روشنی اور رفتار سے دنیا کی رہنمائی ہوتی ہے۔ اور جس طرح تمام ستاروں کے غائب ہونے کے بعد آفتاب درخشاں طلوع ہوتا ہے، ایسے ہی تمام انبیاء کی تشریف آوری کے بعد آفتاب محمدی مطلع عرب سے طلوع ہوا۔" (صفحہ 682)

دیگر انبیاء کے اوپر پیغمبر اسلامؐ کے امتیاز کو ثابت کرنے کے لیے اس عبارت میں ایک مثال کو استعمال کیا گیا ہے۔ قدیم زمانہ میں مثال کو بطور دلیل استعمال کیا جا سکتا تھا۔ مگر موجودہ زمانہ کا انسان مثال کو دلیل کا قائم مقام نہیں سمجھتا۔ اس لیے عقلی استدلال کے طالب کے لیے مذکورہ مثال دلیل نہیں بن سکتی۔

اس سے قطع نظر، خود یہ مثال متکلم اور مخاطب کے درمیان کوئی متفق علیہ واقعہ نہیں۔ آج کا ایک انسان ستاروں کو سورج سے چھوٹا نہیں مانتا۔ اور نہ وہ ستاروں کے غائب ہونے یا ڈوبنے کو تسلیم کرتا ہے۔ یہ دونوں مظاہر موجودہ زمانہ میں اضافی ہیں، نہ کہ واقعی۔ پھر جب پیش کردہ مثال کی واقعیت پر طرفین کا اتفاق نہ ہو تو وہ مخاطب کی نظر میں دلیل کس طرح بن سکتی ہے۔

6۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی (1979ء۔1903ء) کی مشہور کتاب تفہیمات حصہ اول میں ایک مضمون ہے جس کا عنوان "عقل کا فیصلہ" ہے۔ اس مضمون کا مقصد رسول کی رسالت کو عقلی دلیل کے ذریعہ ثابت کرنا ہے۔ مگر جو دلیل دی گئی ہے، وہ مذکورہ معیار کے مطابق اعتقادی دلیل ہے، نہ کہ عقلی دلیل۔

اس استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ پچھلے ہزاروں سال کے اندر کثرت سے انبیاء آئے۔ ایک طرف یہ ہزاروں انبیاء تھے جن کے درمیان باہمی طور پر کوئی اتصال نہ تھا۔ اس کے

باوجود ان سب نے ہمیشہ ایک ہی بات کہی۔ ان سب نے ہمیشہ ایک ہی بات کی طرف دعوت دی۔ انھوں نے کبھی ایک دوسرے سے مختلف پیغام دنیا کو نہیں دیا۔ اس کے برعکس، ان کا انکار کرنے والوں کا حال یہ تھا کہ وہ ہمیشہ ایک دوسرے سے مختلف باتیں کرتے رہے۔ مدعیان رسالت متحد الخیال تھے اور مکذّبین رسالت مختلف الخیال۔

اب دونوں فریق کا معاملہ عقل کی عدالت میں پیش ہوتا ہے۔ عقل کی عدالت فیصلہ کرتی ہے کہ متحد الخیال لوگ صحیح ہیں اور ایک سرچشمہ ہدایت سے بول رہے ہیں۔ اگر ان سب کا ایک سرچشمہ نہ ہوتا تو ان کے درمیان یہ کامل اتفاق ممکن نہ تھا، ان کے مقابلہ میں مختلف الخیال لوگ غلط ہیں۔ ان کا کوئی واحد ذریعہ علم نہیں۔ اسی لیے ہر ایک الگ الگ باتیں کر رہا ہے۔

دور جدید کے صاحب عقل کے لیے یہ دلیل قابل قبول نہیں ہوسکتی۔ کیوں کہ اس میں جس چیز کو استدلال کی بنیاد بنایا گیا ہے وہ صرف متکلم کا عقیدہ ہے، وہ متکلم اور مخاطب دونوں کا مشترک مسلّمہ نہیں۔ جدید انسان اس طرح کے معاملہ میں صرف تاریخ کو معیار مانتا ہے۔ اور تاریخ ان میں سے کسی بات کا بھی ذکر نہیں کرتی۔ مدون انسانی تاریخ میں نہ انبیاء کا کوئی ذکر ہے۔ اور نہ ان کے متحد الخیال ہونے کا۔ اسی طرح تاریخ میں نہ مکذبین انبیاء کا ذکر ہے اور نہ ان کے مختلف الخیال ہونے کا۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا مضمون (عقل کا فیصلہ) بتاتا ہے کہ وہ اس بات کو نہیں جانتے تھے کہ موجودہ زمانہ میں عقلی استدلال کا معیار کیا ہے۔ انھوں نے نقلی دلیل پر مبنی کرتے ہوئے ایک مضمون لکھا اور اس کے اوپر عقلی استدلال کا عنوان قائم کر دیا۔

خلاصہ بحث

1۔ علماءِ اسلام کو سب سے پہلے شعوری طور پر یہ فیصلہ کرنا چاہیے کہ انھیں عملی سیاسیات سے

مکمل طور پر الگ رہنا ہے۔ ان کا اصل کام وہ ہے جو علم وفکر اور دعوت و اصلاح کے میدان میں انجام دیا جاتا ہے۔ سیاسی معاملات میں بوقت ضرورت وہ اپنی رائے کا اظہار کر سکتے ہیں۔ مگر سیاسی معاملات میں عملی حصہ لینا ان کے لیے کسی حال میں درست نہیں۔

2۔ علما کو مروجہ دینی تعلیم کے ساتھ لازمی طور پر عصر حاضر کے افکار سے بھی واقف ہونا چاہیے۔ اس کے بغیر وہ عصر حاضر میں اپنی ذمہ داریوں کو کما حقہ ادا نہیں کر سکتے۔

3۔ علما کے یہاں ایک دوسرے کے خلاف تنقید کی کھلی اجازت ہونا چاہیے۔ اس کے بغیر لوگوں میں ذہنی جمود کا ٹوٹنا اور حکیمانہ بصیرت کا پیدا ہونا ممکن نہیں۔

4۔ علما کے درمیان برداشت کے مزاج کو فروغ دینا چاہیے اور اختلاف کے باوجود اتحاد کا ماحول پیدا کرنا چاہیے۔ جب تک ایسا نہ ہو، ملت کے اندر کوئی بڑا کام نہیں کیا جا سکتا۔

5۔ امت کی تعلیم وتربیت کے ساتھ دوسرا اہم کام جو علما کو انجام دینا ہے وہ دعوت الی اللہ ہے۔ یعنی غیر مسلم قوموں کو دین حق کا پیغام پہنچانا اور اس کے ضروری تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کو آخری حد تک جاری رکھنا۔

نوٹ: زیر نظر مضمون، ''علما اور دور جدید'' کے نام سے علاحدہ طور پر کتابی شکل میں شائع ہو چکا ہے۔

الفصل بین القضیتین

سعودی کنگ فیصل بن عبدالعزیز (1975-1906) نہایت مدبر حکمراں تھے۔ پورے عالم اسلام میں انھیں زبردست مقبولیت حاصل ہوئی۔ وہ کہا کرتے تھے کہ میری تمنا ہے کہ میں یروشلم جاؤں اور مسجد اقصیٰ میں داخل ہو کر نماز ادا کروں۔ مگر وہ اپنی یہ تمنا پوری نہ کر سکے۔ یہاں تک کہ ان کا آخر وقت آ گیا اور وہ ہمیشہ کے لیے اس دنیا سے چلے گئے۔

اس کی وجہ کیا تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ فیصل مرحوم یہ سمجھتے تھے کہ جب تک ایسا نہ ہو کہ یروشلم (فلسطین) سے یہودیوں کی حکومت ختم ہو کر وہاں مسلمانوں کی حکومت قائم ہو جائے، اس وقت تک ایسا کرنا ممکن نہیں۔ وہ سمجھتے تھے کہ موجودہ حالات میں وہاں جانا یروشلم پر یہودیوں کے سیاسی قبضہ یا سیاسی غصب کو تسلیم کرنے کے ہم معنی ہوگا۔ اس ذہنی رکاوٹ کی وجہ سے وہ یروشلم نہیں گئے اور اپنے دل کی تمنا دل ہی میں لیے ہوئے اس دنیا سے رخصت ہو گئے۔

یہ شاہ فیصل کی کوئی انفرادی رائے نہ تھی۔ بلکہ یہی عام طور پر علماءِ اسلام کا موقف ہے جس کو انھوں نے اس وقت سے اختیار کر رکھا ہے جبکہ یروشلم پر یہودیوں کا سیاسی قبضہ ہوا۔ 1917 میں یروشلم ترکوں کے ہاتھوں سے نکل کر برطانیہ کے قبضہ میں چلا گیا۔ اس کے بعد 1948 میں جزئی طور پر اور 1967 میں کلی طور پر اس کے اوپر یہودیوں کا اقتدار قائم ہو گیا۔ اس سلسلہ میں مصر کے شیخ الازہر کا ایک فتویٰ اخبارات میں شائع ہوا ہے۔ اس کو یہاں نقل کیا جاتا ہے۔ دوسرے علماءِ اسلام کی رائے بھی قولاً یا عملاً یہی ہے:

"مصر کی قدیم دینی درس گاہ جامعۃ الازہر کے مفتی شیخ جاد الحق علی جاد الحق نے مصر اور دیگر ممالک سے تعلق رکھنے والے مسلمانوں پر بیت المقدس اور مسجد الاقصیٰ میں

جانے پر پابندی عائد کر دی ہے۔ انھوں نے فتویٰ جاری کیا ہے کہ مسجد الاقصیٰ اور بیت المقدس کی (سیاسی) آزادی تک عام مسلمانوں کا وہاں جانا غیر اسلامی اور غیر شرعی ہے۔ اس لیے فلسطین اور بیت المقدس کے باسیوں کے سوا دیگر تمام مسلمانوں کو اسرائیل سے (سیاسی) آزادی سے پہلے مسجد الاقصیٰ میں نہیں جانا چاہیے۔ کیوں کہ اس کا مطلب یہ لیا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں نے اپنے مقامات مقدسہ پر اسرائیلی تسلط کو قبول کر لیا ہے۔ جامعۃ الازہر کے مفتی اعظم کے فتویٰ کے بعد حکومت مصر نے اپنے باشندوں کے بیت المقدس جانے پر پابندی عائد کر دی ہے۔" (نوائے وقت، لاہور، 19 ذی الحجہ 1415ھ — 19 مئی 1995ء)

یہ ایک نہایت اہم شرعی مسئلہ ہے، جس کے بارے میں قرآن وسنت کی بنیاد پر کوئی عملی موقف اختیار کرنا چاہیے، نہ کہ محض ذاتی احساس یا قومی غیرت وحمیت کی بنیاد پر۔ فلسطین اور بیت المقدس پر یقیناً اہل اسلام کا حق ہے۔ اس کی آزادی کے لیے ان کو پُر امن ذرائع سے ہر ممکن کوشش کرنا چاہیے۔ تاہم قرآن وسنت کے گہرے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی مسلمان کے لیے خالص عبادتی مقصد کے تحت ایسے وقت میں بھی اس مقدس مقام کی زیارت ممنوع نہیں جب کہ وہاں غیر مسلموں کا تسلط قائم ہو۔ دوسری طرف موجودہ زمانہ میں مذہبی آزادی کے بین الاقوامی اعتراف نے بھی علی الاطلاق طور پر اس کے دروازے کھول رکھے ہیں۔ مگر مذکورہ قسم کے فتاویٰ کی بنا پر دنیا کے مسلمان نسل درنسل اس عظیم سعادت سے محروم ہو رہے ہیں کہ وہ مسجدِ اقصیٰ میں داخل ہوں اور تیسرے سب سے افضل مقام پر اللہ کی عبادت کر سکیں۔

اگست 1995 میں یروشلم میں ایک انٹرنیشنل کانفرنس ہوئی۔ اس کا اہتمام اٹلی کے عیسائیوں کی ایک جماعت نے کیا تھا۔ اور اس کا موضوع یہی خاص مسئلہ تھا۔ اس

کی دعوت پر راقم الحروف نے اس کانفرنس میں شرکت کی اور اس موقع پر ایک مقالہ (انگریزی میں) پیش کیا۔ اس کا عنوان اسلام میں امن تھا:

Policy of Peace in Islam

اس مقالہ کو (اردو میں) ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔

قرآن اپنے بتائے ہوئے طریقہ کو سبل السلام (5:16) کہتا ہے۔ یعنی امن کے راستے۔ قرآن میں صلح کی پالیسی کو سب سے بہتر پالیسی بتایا گیا ہے (4:128)۔ نیز فرمایا کہ خدا بدامنی کو پسند نہیں کرتا (2:205)۔ حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ الْمُؤْمِنُ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ (سنن الترمذی، حدیث نمبر 2627)۔ یعنی، مومن وہ ہے جس سے لوگ اپنے خون اور اپنے مال کے معاملہ میں محفوظ ہوں۔

اس سے معلوم ہوا کہ اسلام امن کا مذہب ہے۔ تاہم اس سلسلہ میں ایک عملی سوال یہ ہے کہ موجودہ دنیا میں ہمیشہ کسی نہ کسی سبب سے لوگوں کے درمیان سیاسی یا غیر سیاسی اختلافات پیدا ہوتے ہیں۔ افراد میں بھی اور قوموں میں بھی۔ مسلمانوں کے اپنے اندر بھی اور مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان بھی۔ اب اگر لوگ اختلافات کو برداشت نہ کریں، بلکہ اختلافات کے پیدا ہوتے ہی اس کے خاتمہ پر اصرار کریں تو لڑائی ہوگی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کبھی بھی دنیا میں امن قائم نہ ہو سکے گا۔ ایسی حالت میں سوال ہے کہ امن کا مقصد کس طرح حاصل کیا جائے۔

اس اختلاف کی ایک تازہ مثال یروشلم کا مسئلہ ہے۔ یروشلم ایک قدیم تاریخی شہر ہے۔ اسی کے ساتھ اس کی خصوصیت یہ ہے کہ بلینوں انسان اس کو اپنا مقدس مقام مانتے ہیں۔ اس کی امتیازی صفت یہ ہے کہ تین سامی مذاہب کی تاریخ اس کے ساتھ وابستہ ہے۔ یروشلم تین بڑے مذاہب، یہودیت، عیسائیت اور اسلام کو ماننے والوں کے لیے ان

کی تاریخی یادوں کی علامت ہے۔ وہ ان کے لیے ایک جذباتی مرکز کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہودیوں کے لیے اس کی اہمیت یہ ہے کہ ان کے نزدیک وہ ان کی قدیم عظمت کا ایک زندہ ثبوت ہے اور ان کی قومی تاریخ کا مرکز ہے۔ عیسائیوں کے لیے وہ ان کے نجات دہندہ حضرت مسیح کی جغرافی یادگار ہے۔ مسلمانوں کے لیے اس کی اہمیت یہ ہے کہ اسراء اور معراج کے سفر میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم یہاں ٹھہرے اور یہاں باجماعت نماز میں تمام نبیوں کی امامت فرمائی۔

اس طرح ان تینوں مذاہب کے لیے یروشلم ایک زیارت گاہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ تینوں مذاہب کے لوگ چاہتے ہیں کہ یہاں آ کر وہ روحانی تسکین حاصل کریں۔ اب سوال یہ ہے کہ جب تینوں مذہبوں کے لیے وہ مقدس زیارت گاہ ہے تو کس طرح وہ تینوں کے لیے کھلا رہے اور کس طرح تینوں مذہب کے ماننے والوں کو یہ موقع حاصل رہے کہ وہ بہ آسانی وہاں پہنچ کر اپنے جذبات عقیدت کی تسکین حاصل کریں۔

آج کل ہر طرف ''اَلْقُدْسُ لَنَا'' کا نعرہ سنائی دیتا ہے۔ یہ نعرہ سیاسی مفہوم میں ہے اور ہر فریق یہ نعرہ لگا رہا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر فریق یہ چاہتا ہے کہ قدس یا یروشلم پر صرف اس کا قبضہ رہے۔ کیوں کہ اس کے نزدیک جب تک اس مقدس شہر پر اس کا سیاسی غلبہ نہ ہو وہ صحیح طور پر اپنا عبادتی عمل وہاں انجام نہیں دے سکتا۔

اگر اس مقدس مقام کی زیارت کی شرط یہ ہو کہ جو شخص یا گروہ یروشلم میں جائے اس کی قوم کا سیاسی قبضہ بھی وہاں قائم ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ شہر عملی طور پر عبادت کا مقام نہ رہے گا بلکہ جنگ کا میدان بن جائے گا۔ کیونکہ کسی مقام پر سیاسی اقتدار بیک وقت کسی ایک مذہبی گروہ کا ہی ہو سکتا ہے۔ پھر بقیہ دو مذہبی گروہ جن کا سیاسی قبضہ وہاں نہ ہوگا وہ قابض گروہ کے خلاف جنگ چھیڑ دیں گے۔ اس طرح یہ مقام ابدی طور پر جنگ وجدال کا مرکز بنا رہے گا۔

اس بنا پر کسی کے لیے، حتیٰ کہ قابض گروہ کے لیے بھی یہ موقع نہ ہوگا کہ وہ پرسکون طور پر وہاں اپنا عبادتی عمل انجام دے سکے۔ یروشلم کے معنی ہی امن کا شہر (city of peace) کے ہیں۔ پھر کیوں کر ایسا ہو کہ یروشلم کا امن ہر حال میں برقرار رہے تا کہ ہر فریق ہمیشہ اور یکساں طور پر اس کی زیارت کر سکے۔

جہاں تک اسلام کا سوال ہے، قرآن وحدیث میں یروشلم کے دو بالواسطہ حوالے ملتے ہیں۔ قرآن کی سورہ الاسراء میں معراج رسول کا ذکر کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ پاک ہے وہ جو لے گیا ایک رات اپنے بندے کو مسجد حرام سے دور کی اس مسجد تک جس کے ماحول کو ہم نے بابرکت بنایا ہے، تا کہ ہم اس کو اپنی کچھ نشانیاں دکھائیں (17:1)۔

روایات بتاتی ہیں کہ ہجرت سے پہلے غالباً 622ء کے آغاز میں پیغمبر اسلام کو ایک غیر معمولی سفر کا تجربہ ہوا جس کو اسلام کی تاریخ میں اسراء اور معراج کہا جاتا ہے۔ اس سفر میں خدا کے غیبی اہتمام کے تحت آپ مکہ سے یروشلم پہنچے۔ یہاں آپ نے مسجد اقصیٰ میں باجماعت نماز ادا کی۔ واضح ہو کہ مکہ اور یروشلم کے درمیان 800 میل کا فاصلہ ہے۔

یروشلم کا دوسرا بالواسطہ حوالہ وہ ہے جو حدیث میں آیا ہے۔ البخاری، مسلم، ابوداؤد، النسائی، الترمذی، الموطا وغیرہ میں الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ یہ روایت آئی ہے کہ صرف تین مسجدیں ہیں جن کے لیے سفر کر کے جانا جائز ہے۔ مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ۔ آخری مسجد کے لیے بعض روایات میں مسجد ایلیاء کا لفظ ہے۔ یعنی فلسطین کی مسجد۔ دوسری روایات میں بتایا گیا ہے کہ ان تین مسجدوں میں عبادت کرنے کا ثواب دنیا کی دوسری تمام مسجدوں سے بہت زیادہ ہے۔

ایک طرف یروشلم کی مسجد اقصیٰ کی یہ فضیلت ہے کہ اس میں عبادت کرنا مکہ اور مدینہ کی مسجد کے بعد سب سے زیادہ افضل ہے۔ دوسری طرف قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین

کے کسی خطہ پر سیاسی اقتدار کسی ایک ہی قوم کا قائم نہیں رہ سکتا۔ وہ ہر زمانہ میں بدلتا رہے گا۔ کبھی ایک قوم کے پاس اور کبھی دوسری قوم کے پاس۔ اس بات کو قرآن میں ان الفاظ میں کہا گیا ہے کہ — اور ہم ان ایام کو لوگوں کے درمیان بدلتے رہتے ہیں:

وَتِلْكَ الْاَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ (3:140)۔

اب سوال یہ ہے کہ جب عام قانون فطرت کے تحت یروشلم کا سیاسی اقتدار ابدی طور پر کسی ایک قوم کے پاس نہیں رہ سکتا تو اہل اسلام کے لیے مسجد اقصیٰ میں ہر دور میں عبادت کرنے کی صورت کیا ہو۔ ہر مسلمان فطری طور پر یہ خواہش رکھتا ہے کہ وہ اس مسجد میں داخل ہو کر سجدہ کرے جہاں پیغمبر اسلام نے اور دوسرے تمام نبیوں نے سجدہ کیا۔ اب اگر اس عبادت کو سیاسی اقتدار سے جوڑا جائے اور یہ کہا جائے کوئی مسلمان صرف اس وقت مسجد اقصیٰ میں عبادت کرنے کی سعادت حاصل کر سکتا ہے جب کہ اس علاقہ پر مسلمانوں کی حکومت بھی قائم ہو تو ملینوں مسلمان، سابق سعودی حکمراں فیصل بن عبد العزیز کی طرح اپنے سینہ میں یہ تمنا لیے ہوئے مر جائیں گے اور اس قیمتی احساس کا تجربہ نہ کر سکیں گے کہ آج میں اس مقام پر خدائے برتر کے لیے سجدہ کر رہا ہوں جہاں پیغمبر اسلام نے تمام نبیوں کے ساتھ سجدہ توحید ادا کیا۔

اس مسئلہ کا حل کیا ہو۔ اس کا حل خود پیغمبر اسلام کی سنت میں موجود ہے۔ اس سنت کا خلاصہ یہ ہے کہ — معاملہ کے سیاسی پہلو کو الگ رکھتے ہوئے اس کے عبادتی پہلو کو لے لینا۔ مسئلہ کو نظر انداز کر کے امکان کو استعمال کرنا۔ اس سنت کو ہم نے الْفَصْلُ بَيْنَ الْقَضِيَّتَيْنِ کا نام دیا ہے۔ رسول اللہ کی یہ سنت حسب ذیل واقعات سے معلوم ہوتی ہے۔

1۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم جولائی 622ء میں مکہ سے ہجرت کر کے مدینہ پہنچے۔ یہاں آپ تقریباً ڈیڑھ سال (623 کے آخر تک) بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز

پڑھتے رہے۔ اور آپ کے صحابہ بھی اسی طرح عمل کرتے رہے۔624ء کے آغاز میں قرآنمیں یہ حکم اترا کہ اب تم لوگ کعبہ کو اپنا قبلہ عبادت بنالو اور اسی طرف رخ کر کے تمام لوگ پنج وقتہ نمازیں ادا کرو(2:144)۔

جب قبلہ کی تبدیلی کا یہ حکم اترا تو اسی کے ساتھ قرآن میں یہ حکم بھی اتارا گیا کہ اے مسلمانو، تم لوگ نماز اور صبر سے مدد لو(2:153)۔صبر کا ایک عام مفہوم ہے۔مگر اس موقع پر صبر کا ایک خاص مفہوم بھی تھا۔ وہ یہ کہ جس وقت کعبہ کو قبلہ عبادت بنانے کا حکم اترا اس وقت کعبہ میں 360 بت رکھے ہوئے تھے۔عملاً کعبہ اس وقت شرک کا مرکز بنا ہوا تھا۔ اس طرح اہل ایمان کو ایک تکدر ہو سکتا تھا کہ ہم کیوں کر ایک موحدانہ عبادت کا قبلہ ایک ایسی عمارت کو بنائیں جو عملاً شرک اور بت پرستی کا مرکز بنی ہوئی ہے۔حکم دیا گیا کہ اس پہلو کو صبر کے خانہ میں ڈال دو اور حکم کی تعمیل کرو۔

تاریخ کے مطابق، یہ حالت پورے چھ سال یعنی فتح مکہ تک قائم رہی۔تحویل قبلہ کے بعد سے چھ سال تک مسلمان اس حال میں کعبہ کی طرف رخ کر کے نماز ادا کرتے رہے کہ وہاں سیکڑوں بت موجود تھے اور وہ پوری طرح شرک کا گڑھ بنا ہوا تھا۔ یہ صورتحال مکہ کی فتح کے بعد ختم ہوئی جب کہ بتوں کو کعبہ سے نکال دیا گیا۔

اس سے اسلام کا ایک اہم اصول معلوم ہوتا ہے۔ اس اصول کو الْفَصْلُ بَیْنَ الْقَضِیَّتَیْنِ یا عَدْمُ الْخَلَطِ بَیْنَ الشَّیئِینِ کہا جاسکتا ہے۔اس اصول کے تحت کعبہ اور اصنام کو ایک دوسرے سے الگ کر دیا گیا۔ اصنام کی موجودگی پر صبر کرتے ہوئے کعبہ کو قبلہ عبادت بنالیا گیا۔

2۔اس سلسلہ میں دوسرا نمونہ اسراء اور معراج کے واقعہ میں ملتا ہے۔پیغمبر اسلام کا سفر معراج ہجرت سے پہلے غالباً622ء میں ہوا۔ اس وقت یروشلم پر مسلمانوں کی حکومت

نہیں تھی۔ بلکہ وہاں مشرک ایرانیوں کا قبضہ تھا۔ تاریخ بتاتی ہے کہ 614ء میں ایرانی حکمراں خسرو پرویز نے یروشلم پر حملہ کیا اور اس کو رومیوں سے چھین لیا جو 63 ق م سے اس پر قابض چلے آ رہے تھے۔ ایرانی سلطنت کا سیاسی قبضہ 629ء میں ختم ہوا جب کہ رومی حکمراں (Heraclius) نے ایرانیوں کو شکست دے کر دوبارہ یروشلم پر اپنا قبضہ بحال کیا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت سے قبل جس وقت اپنے سفر معراج میں یروشلم میں داخل ہوئے اور مسجد اقصیٰ میں نماز ادا کی اس وقت یروشلم پر ایک غیر مسلم بادشاہ خسرو پرویز کی حکومت تھی۔ اس سے یہ اہم سنت رسول معلوم ہوتی ہے کہ عبادت اور سیاست کو ایک دوسرے سے مختلط نہ کرنا چاہیے۔

3۔ اس سنت نبوی کو تیسری مثال ہجرت کے بعد 629ء میں ملتی ہے۔ اس وقت مکہ مشرکین قریش کے قبضہ میں تھا۔ اس کے باوجود آپ اپنے اصحاب کے ساتھ تین دن کے لیے مکہ میں داخل ہوئے اور وہاں عمرہ کیا اور کعبہ کا طواف کیا۔ ایسا صرف اس لیے ممکن ہوا کہ آپ نے عبادتی معاملہ کو سیاسی معاملہ کے ساتھ مختلط نہیں کیا۔ اگر آپ اس شرط کو ضروری سمجھتے کہ عمرہ کی عبادت اسی وقت کی جا سکتی ہے جب کہ مکہ پر مسلمانوں کا سیاسی اقتدار قائم ہو چکا ہو تو آپ کبھی اپنے اصحاب کے ساتھ وہاں عمرہ کے لیے داخل نہ ہوتے۔

اس سنت رسول (اَلْفَصْلُ بَيْنَ الْقَضِيَّتَيْنِ) کی روشنی میں یروشلم کے موجودہ مسئلہ کا حل یہ ہے کہ یروشلم پر سیاسی قبضہ کے مسئلہ کو مسجد اقصیٰ میں عبادت کرنے کے سوال سے الگ کر دیا جائے۔ مسلمان خواہ فلسطین کے ہوں یا بیرونی ملکوں کے، وہ آزادانہ طور پر یہاں آ کر مسجد اقصیٰ میں اللہ کے لیے عبادت کریں۔ عبادت کو سیاسی اقتدار کے ساتھ مشروط اور مخلوط نہ کیا جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یروشلم کے مسئلہ کا واحد عملی حل یہ ہے کہ اس معاملہ میں اَلْفَصْلُ بَيْنَ

الْقَضِيَّتَيْنِ کے مذکورہ بالا اصول کو اختیار کرلیا جائے۔یعنی کسی نزاعی معاملہ کے دو پہلوؤں کو ایک دوسرے سے الگ رکھنا۔یہی یروشلم کے مسئلہ کا (بالخصوص موجودہ حالات میں) واحد قابل عمل حل ہے۔ہمیں چاہیے کہ یروشلم کے سیاسی پہلو کو اس کے مذہبی پہلو سے الگ رکھیں۔تاکہ لوگوں کے لیے ان کی عبادت کی راہ میں کوئی نظریاتی رکاوٹ حائل نہ رہے۔اوروہ ہر حال میں یروشلم جا کرآزادانہ طور پر اپنے عبادتی جذبہ کی تسکین حاصل کرسکیں۔

تاریخی فرق

یروشلم پر مسلمانوں کا قبضہ پہلی بار 638ء میں ہوا۔اس کے بعد 1099ء میں دوبارہ وہ مسیحیوں کے قبضہ میں چلا گیا۔88 سال بعد 1187ء میں صلاح الدین ایوبی نے دوبارہ یروشلم پر مسلم قبضہ کو بحال کیا۔

اس طرح گیارھویں صدی اور بارھویں صدی کے درمیان تقریباً90 سال تک کا زمانہ ایسا گزرا ہے جب کہ یروشلم غیر مسلموں کے سیاسی قبضہ میں تھا۔یہ تاریخ کا وہ زمانہ ہے جب کہ مذہبی آزادی کا دور ابھی نہیں آیا تھا۔ہر طرف دنیا میں مذہبی جبر کا نظام رائج تھا۔ چنانچہ یروشلم پر مسیحی قبضہ کے ساتھ ہی مسلمانوں کا وہاں داخلہ بھی عملاً بند ہوگیا۔ایک عرصہ تک کے لیے مسلمان مسجد اقصیٰ کی زیارت سے محروم کردیے گئے۔

مگر 1967ء میں جب یروشلم یہودی قبضہ میں آیا تو زمانہ بالکل بدل چکا تھا۔اب ساری دنیا میں مذہبی آزادی کو ہر فرد کا ناقابل تنسیخ حق مان لیا گیا تھا۔یہ زمانی فرق اتنا طاقت ور تھا کہ یروشلم کے نئے حکمرانوں کے لیے یہ ممکن نہ رہا کہ وہ مسجد اقصیٰ میں مسلمانوں کے داخلہ پر پابندی عائد کرسکیں۔

تاہم مسلمان اس جدید امکان کو استعمال نہ کر سکے۔اس کی سادہ سی وجہ یہ تھی کہ وہ زمانی فرق کو سمجھنے سے قاصر رہے۔چنانچہ سابقہ روایت کے زیر اثر وہ یروشلم جانے سے

رک گئے۔ نئی حکمت نے کبھی انھیں یروشلم جانے سے نہیں روکا۔ بلکہ اپنے خود ساختہ تصور کے تحت انھوں نے بطور خود وہاں کا سفر کرنا ترک کر دیا۔

عمومی انطباق

اوپر شریعت کا جو اصول (اَلْفَصْلُ بَیْنَ الْقَضِیَّتَیْنِ) بیان کیا گیا، اس کا تعلق صرف یروشلم یا بیت المقدس سے نہیں ہے۔ وہ ایک عام شرعی اصول ہے اور وہ زندگی کے ہر نزاعی مسئلہ پر چسپاں ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ جس طرح اس شرعی اصول سے ناواقفیت کی بنا پر مسلمان مسلسل طور پر ایک عظیم نعمت (مسجد اقصیٰ میں داخل ہو کر وہاں نماز ادا کرنا) سے محروم ہو رہے ہیں۔ اسی طرح وسیع تر اجتماعی زندگی میں اس اصول کو ملحوظ نہ رکھنے کا یہ نتیجہ ہے کہ مسلمان ساری دنیا میں زبردست نقصان سے دو چار ہو رہے ہیں۔ جدید حالات نے مسلمانوں کے لیے ہر جگہ دینی اور دعوتی سرگرمیوں کے مواقع کھول دیے ہیں۔ مگر مسلمان ان قیمتی مواقع کو استعمال کرنے سے محروم ہیں۔ اس کا واحد سب سے بڑا سبب اَلْفَصْلُ بَیْنَ الْقَضِیَّتَیْنِ کے شرعی اصول کو ملحوظ رکھنا ہے۔

اس اصول کا تقاضا تھا کہ مسلمان دینی پہلو اور سیاسی پہلو کو الگ الگ رکھتے۔ وہ سیاست کو اس کے مخصوص دائرہ میں رکھتے ہوئے دینی اور دعوتی امکانات کو بھرپور طور پر استعمال کرتے۔

مگر وہ ہر جگہ مکمل اسلامی انقلاب کے نام پر سیاسی حکمرانوں سے ٹکرا گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دور جدید کے بہترین امکانات استعمال ہونے سے رہ گئے اور مسلمانوں کے حصہ میں تباہی اور بربادی کے سوا کچھ نہ آیا۔

مسلمانوں کے ایک طبقہ میں آج کل ایک جملہ بہت دہرایا جا رہا ہے: اَلْإِسْلَامُ دِیْنٌ وَ دَوْلَةٌ (یعنی، اسلام مذہب بھی ہے اور حکومت بھی)۔ اسی پس منظر میں ایک بیرونی سفر

میں کچھ عرب نوجوانوں نے مجھ سے سوال کیا کہ مذہب اور حکومت کی علیحدگی کے بارے میں آپ کی رائے کیا ہے (مَا رَأْيُكَ عَنِ الْفَصْلِ بَيْنَ الدِّيْنِ وَالدَّوْلَةِ)۔

میں نے کہا: أَمَّا كَعَقِيْدَةٍ فَلَا، وَأَمَّا كَضَرُوْرَةٍ عَمَلِيَّةٍ فَنَعَمْ۔ یعنی، عقیدہ کے طور پر تو دونوں میں کوئی فصل نہیں، مگر عملی ضرورت کے طور پر یقیناً دونوں میں فصل ہوتا ہے۔

عقیدہ یا نظریہ ہمیشہ آئیڈیلزم کے اصول پر بنایا جاتا ہے۔ مگر جہاں تک عملی کورس کا تعلق ہے وہ ہمیشہ وقت کے حالات وضروریات کے تابع ہوتا ہے۔ یہ ایک عام اصول ہے جو کسی استثنا کے بغیر زندگی کے تمام معاملات سے متعلق ہے۔ اور اسی طرح اس کا تعلق اسلام سے بھی ہے۔ اعتقادی طور پر بلاشبہ اسلام میں مذہب اور سیاست دونوں شامل ہیں۔ مگر جب عمل کا منصوبہ بنانا ہو تو وقت کے حقیقی حالات کو ملحوظ رکھنا لازمی طور پر ضروری ہوگا۔

عقیدہ اور عمل کے اسی فرق کی بنا پر اسلام میں کسی قائم شدہ حکومت کے خلاف بغاوت کو حرام قرار دیا گیا ہے، خواہ وہ حکومت بظاہر غیر اسلامی ہو، اور خواہ اس کے خلاف سیاسی اقدام کرنے والے بظاہر اسلام کے دعاوی کو لے کر اٹھے ہوں۔ کیوں کہ عملی نتیجہ کے اعتبار سے اس قسم کا اقدام فتنہ اور ظلم میں اضافہ کا سبب بنے گا۔ وہ اس کو ختم کرنے کا ذریعہ نہیں بن سکتا۔

یہ ناموافق عملی حالات مختلف قسم کے ہو سکتے ہیں۔ مثلاً ایک صورت یہ ہے کہ حکومت اتنی طاقت ور اور مستحکم ہو کہ دکھائی دیتا ہو کہ وہ اسلام کے علمبرداروں کو کچل ڈالے گی۔ حتیٰ کہ وہ ایسے انقلابیوں کی پیدائش کو روکنے کے لیے مسجد، مدرسہ، صحافت، تعلیمی نظام اور دوسرے تمام اداروں پر اپنا سخت کنٹرول قائم کر کے ملے ہوئے مواقع کا بھی خاتمہ کر دے گی۔ اس کا جو ظلم پہلے مخصوص دائرہ تک محدود تھا، وہ عمومی طور پر پوری زندگی کو اپنی لپیٹ میں لے لے گا۔

اس نوعیت کے تباہ کن اقدامات کی مثالیں کشمیر، چیچنیا، بوسنیا، برما، فلپائن، مصر، الجزائر وغیرہ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ ان علاقوں میں اسلام کے نام پر جو عملی اقدام کیا گیا وہ صرف تباہی میں اضافہ کا سبب بنا۔ وہ کسی بھی اسلامی نتیجہ تک پہنچانے والا ثابت نہیں ہوا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ معاشرہ میں قبولیت کا مادہ نہ پایا جاتا ہو۔ اس لیے بظاہر عملی کامیابی کے باوجود تمام قربانیاں بے نتیجہ ہو کر رہ جائیں۔ اس معاملہ کی مثالیں پاکستان اور افغانستان اور ایران میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ ان ملکوں میں ہنگامہ خیز اقدامات کے ذریعہ سیاسی تبدیلی لائی گئی۔ تاکہ مذہب اور حکومت کو ایک کیا جاسکے۔

مگر حقیقی نتیجہ کیا ہوا۔ جب سیاسی تبدیلی وقوع میں آچکی تو معلوم ہوا کہ مذہب اور سیاست کی یکجائی والا مطلوب نظام بنانا ممکن ہی نہیں۔ کیوں کہ معاشرہ اس کے لیے تیار نہیں ہے۔ پاکستان اسی قسم کے نعرہ پر بنایا گیا تھا۔ مگر جب پاکستان بن گیا تو وہاں خود غرضی، مادہ پرستی اور باہمی جھگڑوں کا راج قائم ہو گیا نہ کہ اسلام کا راج۔ اسی طرح افغانستان میں بے پناہ قربانیوں کے ذریعہ سیاسی حکمرانوں کو بدلا گیا۔ مگر جب سیاسی نشانہ حاصل ہو چکا تو اس کے بعد جو ہوا وہ یہ تھا کہ افغانستان کے مختلف قبائلی لیڈر آپس میں لڑ کر پورے ملک کو تباہ کرنے کا ذریعہ بن گئے۔ اسی طرح ایران میں عالمی شور وغل کے تحت سیاسی تبدیلی لائی گئی۔ اس تبدیلی کو ایک عرصہ تک پروپیگنڈے کے زور پر اسلامی ثابت کیا جاتا رہا۔ مگر جب پروپیگنڈے کا زور گھٹا تو معلوم ہوا کہ ایران میں چونکہ مطلوب انداز کا معاشرہ تیار نہ تھا اس لیے نام نہاد انقلاب نے ملک کی تباہی میں اضافہ کے سوا کوئی اور کارنامہ انجام نہیں دیا۔

یہ مثالیں خلیفہ چہارم حضرت علی کے ایک قول کو یاد دلاتی ہے۔ ان کے زمانہ خلافت میں اسلامی دنیا میں زبردست خلفشار برپا ہو گیا۔ ان سے کسی نے کہا کہ ابوبکر وعمر کے زمانہ میں مسلم دنیا کے حالات درست تھے، آپ کے زمانہ میں حالات بگڑ گئے۔ اس کا سبب کیا

ہے۔حضرت علی نے جواب دیا: أَنَّ أَبَابَکْرٍ وَ عُمَرَ کانَاوَالِیَیْنَ عَلیٰ مِثْلی وَأَنَا وَالٍ عَلیٰ مِثْلِکُم (تاریخ ابن خلدون، جلد 1، صفحہ 264)۔یعنی، ابوبکر وعمر میرے جیسے لوگوں کے اوپر حاکم تھے، میں تمہارے جیسے لوگوں کے اوپر حاکم ہوں۔

اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ جیسے حکمراں ہوں تب بھی ضروری ہے کہ معاشرہ میں امثال علی بڑی تعداد میں موجود ہوں۔ اگر معاشرہ میں "علی" جیسے افراد نہ ہوں تو صحابی کی حکومت کے باوجود حقیقی معنوں میں کوئی بہتر نظام قائم کرنا ممکن نہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ دین اور حکومت دونوں اگرچہ اعتقادی طور پر ایک ہیں مگر عملی تقاضے کے تحت دونوں کو الگ الگ دیکھنا ہوتا ہے۔ ایک حصہ دین کا وہ ہے جس کی تعمیل فرد کی اپنی مرضی پر منحصر ہوتی ہے۔ ایسے احکام ہر وقت ہر فرد پر فرض رہیں گے۔ افراد کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ ہر حال میں اس کی تعمیل کریں۔

دین کا دوسرا حصہ وہ ہے جس کو عمل میں لانے کا انحصار اجتماعی حالات اور اجتماعی مرضی پر ہوتا ہے۔ احکام دین کے اس دوسرے حصہ میں پہلے اس کے موافق اجتماعی ارادہ پیدا کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

"اسلام میں دین اور سیاست ایک ہیں" کا نعرہ لگا کر اگر کوئی شخص پہلے ہی مرحلہ میں اجتماعی قوانین کے نفاذ کی مہم چلائے۔ یا حکومت پر قبضہ کرنے کی کوشش کرے تاکہ وہ بااقتدار ہو کر اجتماعی قوانین کو نافذ کر سکے، تو ایسے اقدامات سراسر غیر اسلامی اور غیر مطلوب ہوں گے۔ ایسا ہر اقدام اپنے نتیجہ کے اعتبار سے فساد پیدا کرنا ہے، نہ کہ احکام اسلامی کا نفاذ کرنا۔

عقیدہ اور عمل میں برائے ضرورت تفریق کا یہ معاملہ کسی نہ کسی اعتبار سے سارے اسلامی احکام میں پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر ہر مسلمان کے لیے ضروری ہے کہ وہ زکوٰۃ

اور حج کو عقیدہ کے اعتبار سے فرض سمجھے۔ مگر ان کی عملی ادائیگی کی ذمہ داری صرف اس شخص کے اوپر ہے جو اس کی عملی شرطوں پر پورا اترتا ہو۔ اس لیے اَلْفَصْلُ بَیْنَ الْقَضِیَّتَیْنِ کی حکمت سارے ہی دینی معاملات میں ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

موجودہ زمانہ میں مسلمان ہر جگہ مصائب اور مشکلات کا شکار ہیں۔ وہ اس کی ذمہ داری دشمنان اسلام کے اوپر ڈال رہے ہیں جنھوں نے اپنی سازشوں کے ذریعہ انھیں اس حالت میں مبتلا کر رکھا ہے۔ مگر یہ ایک لغو بات ہے۔ حتی کہ وہ خود اسلام کی تردید ہے۔ کیوں کہ قرآن وحدیث کے مطابق، خدا اہل ایمان کا مددگار ہوتا ہے۔ پھر کیوں کر ایسا ممکن ہے کہ اہل کفر اہل اسلام کو اپنی سازشوں کا نشانہ بنائیں اور خدا اہل اسلام کی حمایت نہ کرے۔

حقیقت یہ ہے کہ مسلمان آج جن مشکل حالات میں گھر گئے ہیں وہ یقینی طور پر مصنوعی ہیں۔ یہ الفصل بین القضیتین کی سنت رسول کو ملحوظ نہ رکھنے کا نتیجہ ہیں۔ موجودہ زمانہ کے مسلم رہنماؤں نے بطور خود یہ نظریہ بنایا کہ جب تک سیاسی اقتدار حاصل نہ ہو اس وقت تک دین پر بھی عمل نہیں ہوسکتا۔ اس غلط مفروضہ کی بنا پر ہر جگہ انھوں نے غیر ضروری طور پر سیاسی حکمرانوں سے لڑائی چھیڑ دی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہترین دینی امکانات استعمال ہونے سے رہ گئے۔

یہی وہ مقام ہے جہاں موجودہ مسلمانوں کا ترقی کا سفر رک گیا ہے۔ مسلمان آج یہ محسوس کرتے ہیں کہ ان کا راستہ ہر طرف سے بند ہے۔ مگر اس دنیا میں کبھی کسی گروہ کے لیے راستہ بند نہیں ہوتا۔ البتہ بعض اوقات وہ گروہ خود اپنی نادانی سے اپنا راستہ بند کر لیتا ہے۔

یہی آج مسلمانوں کے ساتھ پیش آرہا ہے۔ مسلمان مذکورہ سنت رسول پر عمل نہ کر سکے۔ انھوں نے دین کے معاملہ کو سیاسی اقتدار کے معاملہ سے الگ نہیں کیا۔ وہ ہر جگہ حکمراں طبقہ سے ٹکرا گئے۔ کیوں کہ انھوں نے غلط طور پر یہ سمجھ لیا کہ جب تک اقتدار پر

قبضہ نہ ہو، دین کے اوپر مکمل طور پر عمل نہیں ہو سکتا۔

یہ بلاشبہ ایک وسوسہ ہے، نہ کہ کوئی دینی حقیقت۔ مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ دینی معاملہ کو سیاسی اقتدار کے سوال سے الگ کر دیں۔ اور اقتدار کی تبدیلی سے پہلے جو مواقع انھیں حاصل ہیں، ان کو بھر پور طور پر استعمال کریں۔ اس حکمت نبوی پر عمل کرتے ہی وہ دیکھیں گے کہ ان کے لیے تمام دروازے کھل گئے ہیں، زندگی کا کوئی بھی دروازہ ان کے اوپر بند نہیں۔

عصر جدید کا مذہب

قرآن میں بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مختلف وقتوں میں جو پیغمبر بھیجے وہ سب ان قوموں کی زبان میں کلام کرنے والے تھے جو کہ مخاطب کی زبان تھی تاکہ وہ ان سے اچھی طرح بیان کردے: وَمَآ اَرۡسَلۡنَا مِنۡ رَّسُوۡلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهٖ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ (14:4)۔

لسان کے لفظی معنی زبان کے ہیں۔ مگر یہ لفظ متعلقات زبان کے مفہوم میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس کی ایک مثال قرآن میں حضرت ابراہیمؑ کی یہ دعا ہے کہ: وَاجۡعَلۡ لِّىۡ لِسَانَ صِدۡقٍ فِى الۡاٰخِرِيۡنَ (26:84)۔ یہاں ''لسان'' سادہ طور پر زبان کے معنی میں نہیں ہے بلکہ ذکر یا قول کے معنی میں ہے۔ یعنی میرا ذکرِ خیر اگلی نسلوں میں جاری رہے۔ بالفاظ دیگر، یہ اس کلمہ حق کے بقاء واستمرار کی دعا تھی جو اللہ کی توفیق سے آپ کے ذریعہ ظاہر ہوا تھا۔

مذکورہ آیت میں ''لسان'' سے براہ راست طور پر زبان مراد ہے۔ مگر توسیعی مفہوم کے اعتبار سے اس میں اسلوب بھی شامل ہے۔ یعنی خدا کے پیغمبروں نے اپنی قوموں سے انھیں کی زبان میں اور انھیں کے مانوس اسلوب میں کلام کیا۔

مخاطب افراد تک اپنا پیغام پہنچانے کے لیے صرف اتنا ہی کافی نہیں ہے کہ داعی اور مدعو کی زبان ایک ہو۔ دعوت کو موثر اور قابل فہم بنانے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ پیغام کو اس اسلوب میں ڈھال کر پیش کیا جائے جس سے مخاطب مانوس ہے۔ جس کو وہ اپنے نزدیک اہمیت دیتا ہے اور جس کو قابل لحاظ سمجھتا ہے۔

اسلام فطرت کے ماحول میں شروع ہوا۔ دور اول کے مخاطبین کے لیے فطری دلائل ہی اس کی صحت کے اعتراف کے لیے کافی تھے۔ لاکھوں لوگ صرف قرآن کو سن کر اسلام میں داخل ہو گئے۔

مگر عباسی خلافت تک پہنچنے کے بعد صورتحال بدل گئی۔ اس زمانہ کی متمدن دنیا میں یونانی علوم کا رواج تھا۔ پھر یونانی فلسفہ اور یونانی منطق کی کتابیں ترجمہ ہو کر ہر طرف پھیل گئیں۔ اس کے بعد ایک نیا فکری چیلنج سامنے آیا۔ اب یہ کہا جانے لگا کہ فلسفہ اور منطق نے علمی غور وفکر کا جو معیار مقرر کیا ہے، اس پر اسلام کے عقائد پورے نہیں اترتے، اس وقت بڑے بڑے مسلم علما اٹھے۔ انھوں نے وقت کے علوم کا گہرا مطالعہ کرنے کے بعد بتایا کہ یہ الزام غلط ہے۔ انھوں نے دکھایا کہ اسلام ایک ابدی صداقت ہے، اور وہ فلسفہ اور منطق کے معیار پر بھی اپنی صداقت کو برقرار رکھے ہوئے ہے۔

ان کوششوں کے نتیجہ میں ایک نیا علم، علم کلام کے نام سے وجود میں آیا۔ آٹھویں اور دسویں صدی عیسوی کے درمیان اس کے تحت تین بڑے مدارس فکر بنے۔ معتزلہ، اشعریہ اور ماتریدیہ۔ اسلام کی اس علمی شاخ کی تفصیل اور اس کی تاریخ مولانا شبلی نعمانی کی کتاب الکلام (دو جلد) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

انیسویں صدی میں جدید سائنس کا غلبہ ہوا۔ اس کے بعد ایک نیا فکری چیلنج سامنے آیا۔ اب پھر یہ کہا جانے لگا کہ اسلام کی صداقت جدید سائنسی معیار پر پوری نہیں اترتی۔ دوبارہ کچھ اللہ کے بندے اٹھے جنہوں نے سائنسی دریافتوں کا گہرا مطالعہ کرکے بتایا کہ یہ دعویٰ غلط ہے اور اسلام اپنی ابدی صداقت کو بدستور زمانہ حال میں بھی باقی رکھے ہوئے ہے۔ اس معاملہ کی تفصیل راقم الحروف کی کتابوں (مذہب اور جدید چیلنج، وغیرہ) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

بیسویں صدی کے آخر میں اب پھر اسلام ایک نئے چیلنج سے دوچار ہے۔ یہ چیلنج نہ منطقی ہے اور نہ سائنسی۔ یہ پچھلے تمام فکری چیلنجوں سے بالکل مختلف ہے۔ یہ چیلنج وہ ہے جو جدید جنگی ٹیکنالوجی کے بطن سے پیدا ہوا ہے۔

جدید سائنس کے ظہور کے بعد عام طور پر انسان نے یہ سمجھا کہ اس نے تعمیر دنیا کا

آخری نسخہ دریافت کرلیا ہے۔ اب سائنس اور ٹیکنالوجی کے ذریعہ اس خوش حال اور پرامن دنیا کی تعمیر ممکن ہوگئی ہے جس کا خواب ہزاروں سال سے انسان دیکھ رہا تھا۔

مگر سائنس کے عملی استعمال کے بعد سارا خواب بکھر گیا۔ سائنس ظاہری طور پر ترقیوں کا دور لے آئی۔ مگر اسی کے ساتھ اس نے پہلے سے بھی زیادہ بڑے بڑے مسائل پیدا کردیے۔ ان جدید مسائل نے پرسکون دنیا کی تعمیر کو ناممکن بنا دیا۔ مزید یہ کہ سائنس نے جنگ کی تخریب کاری کو ناقابل قیاس حد تک بڑھا دیا۔ پہلی عالمی جنگ اور دوسری عالمی جنگ تمام تر جدید ٹیکنالوجی کی پیدا کردہ تھی جس نے ساری دنیا کو اتنا بڑا نقصان پہنچایا جو دور قدیم کی ساری فوجیں مل کر بھی نہیں پہنچا سکتی تھیں۔

اس تلخ تجربہ کے بعد اب ساری دنیا میں ''مذہب کی طرف واپسی'' کا ایک نیا عمل شروع ہو گیا ہے۔ لوگ عام طور پر از سرنو مذہب کی طرف رجوع کرنے لگے ہیں۔ تاہم وہ کسی امن پسند مذہب ہی کو قبول کرنے پر آمادہ ہو سکتے ہیں۔ جنگ کی تعلیم دینے والا مذہب ان کے لیے قابل قبول نہیں ہے۔ کیوں کہ ایسا مذہب جدید حالات میں سرے سے قابل عمل ہی نہیں۔

موجودہ زمانہ میں جنگ کا تصور کامل طور پر بدل گیا ہے۔ اب جدید ہتھیاروں نے اس کو ناممکن بنا دیا ہے کہ جنگ کا نتیجہ کسی کے حق میں مفید صورت میں برآمد ہو۔ اب جنگ طرفین کے لیے صرف کامل تباہی کے ہم معنی ہے۔ آج کا انسان اس کو خارج از بحث قرار دے چکا ہے کہ کسی مثبت مقصد کو حاصل کرنے کے لیے جنگ اور تشدد کا طریقہ استعمال کیا جائے۔

ہٹلر جدید تاریخ کا سب سے بڑا جنگ باز آدمی تھا۔ اس نے اور اس کے ساتھیوں نے مل کر ساری دنیا کو بذریعہ طاقت مسخر کرنے کے لیے وہ عظیم جنگ چھیڑی جو سکنڈ ورلڈ

وار کے نام سے مشہور ہے۔ اس طرح ہٹلر نے جنگ کے ذریعہ کسی مقصد کو حاصل کرنے کے لیے مشینی دور کا سب سے بڑا تجربہ کیا۔ مگر جیسا کہ معلوم ہے کہ اس تجربہ کا آخری نتیجہ، دنیا کے حق میں اور خود ہٹلر کے حق میں کامل تباہی کے سوا کچھ اور نہ تھا۔

دوسری عالمی جنگ کے تباہ کن انجام کو دیکھنے کے بعد ہٹلر کو ہوش آ گیا۔ اس نے اعتراف کیا کہ جدید مشینی انقلاب کے بعد کس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے جنگ کا طریقہ آخری حد تک بے فائدہ ہو چکا ہے۔ اس نے ایک بار اپنی تقریر میں کہا کہ جدید جنگ میں اب کوئی فاتح نہیں ہوگا۔ جو ہوگا وہ صرف یہ کہ کچھ لوگ مرنے سے بچ جائیں گے:

"In a modern war there are no victors, only survivors."

The Book of Knowledge, vol 7, p.498

1917ء سے پہلے جب کمیونسٹ لیڈر اپنے نظام کو نافذ کرنے کے لیے اقتدار حاصل کرنے کی کوشش کر رہے تھے، اس وقت وہ جنگ اور ہتھیار کی باتیں کیا کرتے تھے۔ اس زمانہ میں نوجوان اسٹالن نے اپنی تقریر میں کہا تھا: اپنا مقصد حاصل کرنے کے لیے ہمیں تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ اول اسلحہ، دوم اسلحہ، سوم اسلحہ، اور آخر میں پھر اسلحہ۔

چنانچہ سابق سوویت یونین میں اقتدار حاصل کرنے کے لیے کمیونسٹ لیڈر شپ نے سب سے زیادہ طاقت اس پر صرف کی کہ وہ زیادہ سے زیادہ ہتھیار اکٹھا کرلیں تاکہ اس کے زور پر ساری دنیا میں اپنا مطلوب اشتراکی نظام قائم کرسکیں۔ 1991ء جب سوویت یونین اپنے آخری عروج پر تھا، اس کے پاس 29 ہزار کی تعداد میں چھوٹے بڑے ایٹم بم موجود تھے۔ ان کی طاقت اتنی زیادہ تھی کہ وہ سارے یورپ کو اور سارے امریکہ کو بیک وقت تباہ کرسکتے تھے۔

مگر عملاً یہ ہوا کہ سوویت یونین ٹوٹ گیا، لیکن وہ اپنے ہتھیاروں کو اپنے دشمنوں کے خلاف استعمال نہ کرسکا۔ اس کی سادہ سی وجہ یہ تھی کہ دوسروں کے پاس بھی اسی قسم کے مہلک

بم موجود تھے۔ سوویت یونین جب اپنے ہتھیاروں کو استعمال کرکے اپنے دشمنوں کو مٹاتا تو عین اسی وقت اس کا دشمن بھی اس کے خلاف اپنے ہتھیاروں کو استعمال کرکے اس کے وجود کو مٹا چکے ہوتے۔ سوویت یونین کے لیڈر خوش قسمتی سے اتنے نادان نہ تھے کہ ایسا جنگی اقدام کریں جس کا نتیجہ صرف دوطرفہ خودکشی کے ہم معنی ثابت ہو۔

اس نئی صورت حال نے سارے معاملہ کو یکسر بدل دیا ہے۔ اب اسلام کو فکری سطح پر جو چیلنج درپیش ہے وہ حقیقتاً نہ منطقی ہے اور نہ سائنسی۔ آج کا فکری چیلنج یہ ہے کہ کیا اسلام کو ایک بےتشدد مذہب ثابت کیا جا سکتا ہے، کیا اسلام پرامن آئیڈیالوجی کے جدید معیار پر پورا اترتا ہے۔

جدید انسان ہر چیز سے مایوس ہو کر مذہب کی طرف واپس آرہا ہے۔ اس سلسلہ میں اس نے تمام مذاہب کا علمی اور تاریخی جائزہ لیا۔ مگر اس نے پایا کہ بڑے بڑے مذاہب تاریخ کے معیار پر پورے نہیں اترتے۔ ان کے بارے میں کوئی بات بھی علمی طور پر ثابت شدہ نہیں۔ اس طرح یہ مذاہب اپنا تاریخی اعتبار کھو چکے ہیں۔

اب میدان میں صرف ایک مذہب ہے، اور وہ اسلام ہے۔ اسلام مکمل طور پر تاریخ کے معیار پر پورا اترتا ہے وہ ہر پہلو سے ایک معتبر مذہب ہے، مگر انسان جب اسلام کی طرف آتا ہے تو وہ ایک بات سے سخت الرجک ہو جاتا ہے۔ وہ یہ کہ اسلام کے پیروؤں نے اسلام کو ایک جنگی مذہب کا روپ دے رکھا ہے۔ آج کا انسان اسلام کو چاہتا ہے، مگر وہ ایسے اسلام کو قبول نہیں کر سکتا جو اس کو دوبارہ اسی جنگ کی تعلیم دے جس سے وہ آخری حد تک بیزار ہو چکا ہے۔

یہی وہ مقام ہے جہاں اسلام اور انسان دونوں کی تاریخ اٹکی ہوئی ہے۔ آج دونوں کا مستقبل اسی ایک سوال سے وابستہ ہو گیا ہے۔

فلسفہ اور سائنس کے معیار پر اسلام کا پورا اترنا اب ایک ایسی کھلی حقیقت بن چکی ہے کہ اس اعتبار سے اب اسلام کو کوئی سنجیدہ چیلنج درپیش نہیں۔ جدید انسان کو یہ ماننے میں کوئی تامّل نہیں کہ جہاں تک فلسفیانہ معیار یا سائنسی حقائق کا تعلق ہے، اسلام کی صداقت غیر مشتبہ طور پر ثابت شدہ ہے۔

تاہم پچھلی صدیوں میں اسلام کے نام پر جو لڑائیاں ہوئیں، نیز موجودہ زمانہ میں ساری دنیا میں اسلام کے نام پر جو پرتشدد تحریکیں چل رہی ہیں، انھوں نے جدید انسان کی نظر میں اسلام کی یہ تصویر بنائی ہے کہ اسلام ایک ایسا مذہب ہے جو اپنے مقصد کو تشدد اور جنگ کے ذریعہ حاصل کرنا چاہتا ہے۔ چنانچہ ہر طرف یہ کہا جانے لگا ہے کہ اسلام ایک ملٹنٹ مذہب ہے، اور ملٹنٹ مذہب موجودہ زمانہ میں سرے سے قابل عمل ہی نہیں، اس لیے وہ قابل قبول بھی نہیں ہوسکتا۔

گویا پچھلے دور کا انسان اگر یہ کہتا تھا کہ اسلام کو ہم اس وقت مانیں گے جب کہ تم اس کو فلسفہ اور سائنس کے معیار پر ثابت کرکے دکھاؤ، تو آج کا انسان یہ کہہ رہا ہے کہ اسلام ہمارے لیے اس وقت قابل قبول ہوسکتا ہے جب کہ تم یہ ثابت کرو کہ اسلام کامل معنوں میں ایک امن پسند مذہب ہے، وہ جنگ کے بغیر انسانی تعمیر کا نقشہ پیش کرسکتا ہے۔

میں کہوں گا کہ یہاں بھی اسلام کی پوزیشن وہی ہے جو سائنسی چیلنج کے مقابلہ میں تھی۔ اسلام پیشگی طور پر سائنسی معیار کے مطابق تھا، چنانچہ جب سائنس کا دور آیا تو علماءِ اسلام کو صرف یہ کرنا پڑا کہ وہ ازسرنو اسلام کے مقدس متن کا مطالعہ کرکے ان پہلوؤں کی نشان دہی کر دیں جو جدید سائنسی معیار کی تصدیق کرنے والے ہیں۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ اسلام پیشگی طور پر ہی ایک پر امن مذہب ہے۔ وہ کلی طور پر جنگ کا مخالف ہے۔ اسلام میں جنگ کی ایک ہی صورت رکھی گئی ہے، اور وہ دفاع ہے۔

اب جبکہ موجودہ زمانہ میں تمام قومیں جنگی اقدام کو اپنے لیے خارج از بحث قرار دے چکی ہے۔ مشترکہ طور پر تمام قوموں نے اپنے اوپر اقوام متحدہ کی صورت میں ایک عالمی نگراں بھی مقرر کر دیا ہے تا کہ کوئی قوم کسی قوم کے اوپر جارحیت نہ کرنے پائے۔ جدید حالات جنگ کے لیے ایک مانع عامل (deterrent factor) کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں۔ اب یہاں نہ کوئی کسی کے خلاف جنگی اقدام کرنے والا ہے اور نہ کسی کے لیے یہ مسئلہ پیدا ہونے والا ہے کہ وہ دفاع کی ضرورت کے تحت کسی سے لڑائی کرے۔

شرعی اعمال کی مطلوبیت کے بارے میں فقہا نے دو تقسیمیں کی ہیں۔ ایک وہ جو حسن لذاتہ ہیں۔ اور دوسرے وہ جو حسن لغیرہ ہیں۔ اول الذکر سے مراد وہ اعمال ہیں جو خود اپنی ذات میں مطلوب ہوتے ہیں، اور ثانی الذکر سے مراد وہ اعمال ہیں جو کسی اور سبب سے مطلوب بن جاتے ہیں۔ پہلی قسم کے اعمال کی مطلوبیت دائمی ہے، اور دوسری قسم کے اعمال کی مطلوبیت وقتی یا اضافی۔

قتال یا جنگ شریعت میں حسن لذاتہ نہیں ہے بلکہ وہ حسن لغیرہ ہے۔ یعنی اگر جنگ کا متعین سبب پایا جائے تو اس وقت جنگ کی جائے گی۔ اور اگر سبب نہ پایا جائے تو ہر گز جنگ نہیں کی جائے گی۔ اس سلسلہ میں قرآن کی ایک آیت کا مطالعہ کیجئے۔

قرآن میں ایک آیت معمولی لفظی فرق کے ساتھ دو جگہ آئی ہے۔ سورہ البقرہ (2:193)، اور سورہ الانفال (8:39)۔ آخر الذکر آیت یہاں نقل کی جاتی ہے:

”وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ“۔ یعنی، اور ان سے لڑو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین سب اللہ کے لیے ہو جائے۔ پھر اگر وہ باز آجائیں تو اللہ دیکھنے والا ہے جو وہ کر رہے ہیں۔

فتنہ کے لفظی معنی آزمائش اور ابتلاء ہیں (لسان العرب، جلد 13، صفحہ 317)۔ صحیح بخاری (کتاب النکاح) میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا: مَا تَرَكْتُ بَعْدِي فِتْنَةً أَضَرَّ عَلَى الرِّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ (صحیح البخاری، حدیث نمبر 5096)۔یعنی، میں نے اپنے بعد کوئی آزمائش نہیں چھوڑی جو مردوں کے اوپر عورتوں سے زیادہ ضرر رساں ہو۔

مذکورہ آیت میں فتنہ کا لفظ بھی اسی معنی میں ہے۔ امام حسن بصری تابعی (110-21ھ) نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ کا مطلب ہے: حَتّٰى لَا يَكُوْنَ بَلَاءٌ (تفسیر طبری، جلد 9، صفحہ 248)۔یعنی، ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ آزمائش کی حالت باقی نہ رہے۔

اس آیت میں فتنہ سے مراد وہی چیز ہے جس کو مذہبی ایذا رسانی (religious persecution) کہا جاتا ہے۔ اسلام سے پہلے پوری تاریخ میں مذہب کی آزادی نہ تھی۔ جو طبقہ برسر اقتدار ہوتا وہ اپنے سوا دوسرے مذہب کے لوگوں کو اس کی اجازت نہیں دیتا تھا کہ وہ اس سے الگ کسی اور مذہب کو مانیں، یا کسی اور مذہبی طریقہ پر عمل کریں۔

ساتویں صدی عیسوی کے آغاز میں اسلام جب عرب میں شروع ہوا تو اس وقت وہاں شرک اور مشرکین کا غلبہ تھا۔ انھوں نے پیغمبر اسلام اور آپ کے ساتھیوں کو ظلم و زیادتی کا نشانہ بنایا۔ کیوں کہ ان کا عقیدہ مشرکین کے عقیدہ سے مختلف تھا۔ وہ ان کے طریقہ کو چھوڑ کر دوسرے طریقہ پر خدا کی عبادت کرتے تھے۔ یہ ظلم و ستم آخر کار جنگ تک پہنچا۔ اس وقت اہل ایمان کو حکم دیا گیا کہ ان لوگوں سے لڑو، یہاں تک کہ مذہبی جبر کا خاتمہ ہو جائے۔ ہر آدمی اپنی پسند کا مذہب اختیار کرنے کے لیے آزاد ہو جائے۔

آیت کا دوسرا حصہ وَيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهٗ لِلّٰهِ ہے۔ یہ پہلے حصہ کی مزید وضاحت ہے۔ آیت کے پہلے حصہ میں جو بات سلبی انداز میں کہی گئی ہے، اسی بات کو دوسرے حصہ میں

ایجابی انداز میں دہرایا گیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں آیت کا مطلب یہ ہے کہ___ فتنہ کوختم کردو، تاکہ عدمِ فتنہ کی حالت دنیا میں پوری طرح قائم ہوجائے۔

اس آیت میں دین کا لفظ دین شرعی کے معنی میں نہیں ہے بلکہ دین فطری کے معنی میں ہے۔ یعنی اس سے مراد وہ دین نہیں ہے جو الفاظ کی صورت میں ہمیں عطا کیا گیا ہے۔ اس سے مراد وہ قانون فطرت ہے جو غیر ملفوظ طور پر براہ راست خدا کی طرف سے سارے عالم میں نافذ ہے۔

قرآن میں دین کا لفظ اس دوسرے مفہوم میں استعمال ہوا ہے مثلاً فرمایا: وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصِباً أَفَغَيْرَ اللهِ تَتَّقُونَ (16:52)۔ یعنی، خدا ہی کے لیے ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے، اور اسی کے لیے دین ہے (ساری کائنات میں) ہمیشہ، پھر کیا تم اللہ کے سوا کسی اور سے ڈرتے ہو۔

سورہ نحل کی اس آیت میں دین سے مراد وہ دین فطری یا قانون فطری ہے جو بالفعل ساری کائنات میں مستقل طور پر ہر آن قائم ہے۔ اس معلوم واقعہ کو بطور شہادت پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ جب اللہ کی قدرت اتنی زیادہ ہے کہ وہ ساری کائنات کو ہر آن ابدی طور پر مسخر کیے ہوئے ہے تو تم کو اسی سے ڈرنا چاہیے، اور اپنی آزادی کو اسی کی ماتحتی کے دائرہ میں استعمال کرنا چاہیے۔

اصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دنیا کا نظام اس طرح بنایا ہے کہ یہاں انسان کے لیے ہدایت کا کامل سامان موجود ہے۔ ایک طرف انسان کی نفسیاتی ساخت میں توحید کا شعور پیوست کردیا گیا ہے۔ پھر کائنات میں ہر طرف حق کی نشانیاں بکھیر دی گئی ہیں، اسی کے ساتھ پیغمبروں کے ذریعہ لفظی اعلان کی صورت میں بھی اس کا براہ راست اہتمام کیا گیا ہے۔ تاہم امتحان کی مصلحت کی بنا پر انسان کو قبولیت پر مجبور نہیں کیا گیا۔ انسان کے لیے کامل

آزادی ہے کہ وہ چاہے تو مانے اور چاہے تو نہ مانے:

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (76:3)۔ یعنی، اللہ نے انسان کو راستہ دکھا دیا ہے۔ اب وہ شکر کرنے والا بنے یا انکار کرنے والا بنے۔

دوسری جگہ فرمایا:

وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ (18:29)۔ یعنی، کہو کہ یہ حق ہے تمہارے رب کی طرف سے۔ پس جو شخص چاہے اسے مانے اور جو شخص چاہے انکار کرے۔

یہ خدا کا منصوبہ تخلیق ہے۔ اس منصوبہ کے مطابق لازماً ایسا ہونا چاہیے کہ دنیا میں لوگوں کو انتخاب کی پوری آزادی ملی ہوئی ہو۔ مگر قدیم بادشاہی دور میں جو مذہبی جبر رائج ہوا وہ خدا کے اس نقشہ میں مداخلت کے ہم معنی تھا۔ خدا چاہتا ہے کہ انسان کو آزادی دے کر اس کا امتحان لے۔ لیکن مذہبی جبر کے ماحول نے انسان سے انتخاب (چوائس) کی یہ آزادی چھین لی۔ اس نظام کے تحت وہ صرف حکمراں کے مذہب کو اختیار کر سکتا تھا، کسی اور مذہب کو نہیں۔ چنانچہ حکم دیا گیا کہ اس جبری حالت (فتنہ) کو ختم کر دو، تا کہ فطری دین (بالفاظ دیگر، خدا کا فطری انتظام) اپنی اصل حالت پر قائم ہو جائے۔

رسول اور اصحابِ رسول نے قدیم عرب میں یہی کام کیا۔ انھوں نے جہاد کر کے فتنہ کو ختم کیا۔ اس کے بعد وسیع تر سطح پر جو سماجی اور سیاسی اور فکری انقلاب آیا وہ ایک مسلسل عمل (پراسس) کے طور پر انسانی تاریخ میں شامل ہو گیا۔ یہ تاریخی عمل چلتا رہا۔ یہاں تک کہ بیسویں صدی میں آ کر وہ اپنی آخری حد پر پہنچ گیا۔ اب اقوام متحدہ کے تحت قوموں نے باضابطہ طور پر یہ عہد کیا کہ ہر ایک اپنے علاقہ میں بسنے والے لوگوں کو کامل مذہبی آزادی دے گا۔ کسی کو بھی یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ دوسرے کے مذہب کے اوپر پابندی لگائے۔

یہ صورت حال اب ساری دنیا میں عملاً قائم ہو چکی ہے۔ مثال کے طور پر ہندستان جو اقوام متحدہ کے چارٹر پر دستخط کرنے والوں میں شامل ہے۔ اس نے اپنے دستور کی دفعہ 25 میں ہر ہندستانی شہری کا یہ بنیادی حق قرار دیا ہے کہ وہ جس مذہب کو چاہے مانے، اس پر عمل کرے اور اس کی تبلیغ کرے۔

اب جب کہ مذہبی آزادی کا حق مل چکا تو اس کے بعد قتالِ فتنہ کے حکم پر عمل کرنا اس وقت تک موقوف رہے گا جب تک مذہبی آزادی کا یہ حق ہمیں حاصل ہے۔ اب ہمارا اصل کام اس ملی ہوئی آزادی کو استعمال کرکے اصلاح وتعلیم اور دعوت وتبلیغ جیسے تعمیری میدانوں میں سرگرم عمل ہونا ہے، نہ کہ بے فائدہ طور پر لوگوں سے جنگ چھیڑ کر دوبارہ اپنے لیے مواقع کار کو مسدود کرلینا۔

مسٹر جیم موراں امریکہ کی خارجی امور کی اعلیٰ کمیٹی کے ممبر ہیں۔ ان سے استاذ احمد منصور نے واشنگٹن میں ایک انٹرویو لیا۔ یہ انٹرویو کویت کے عربی مجلہ المجتمع (15-1 مارچ 1996ء) میں چار صفحات پر شائع ہوا ہے۔ اس کا عنوان ہے: القَرْنُ القَادِمُ هُوَ قَرْنُ الإِسْلَامِ۔ یہ عنوان ان کے ان الفاظ سے لیا گیا ہے کہ میرا یقین ہے کہ اکیسویں صدی اسلام کی صدی اور اسلامی ثقافت کی صدی ہوگی (فَإِنِّي أَعْتَقِدُ أَنَّ الْقَرْنَ الْحَادِيَ وَالْعِشْرِينَ سَيَكُونُ قَرْنَ الإِسْلَامِ وَقَرْنَ الثَّقَافَةِ الإِسْلَامِيَّةِ) صفحہ 23۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ عصر جدید امکانی طور پر عصر اسلام ہے۔ تاریخ کا دھارا جس طرف جارہا ہے وہ بلاشبہ یہی ہے۔ موجودہ زمانہ میں بیک وقت کئی ایسے انقلابات ہوئے ہیں جو آخری حد تک اسلامی دعوت کے موافق ہیں۔ ان جدید امکانات کو استعمال کرکے اسلام کی عمومی اشاعت کا وہ مقصد کامیابی کے ساتھ حاصل کیا جاسکتا ہے جس کی بابت حدیث میں ان الفاظ میں پیشین گوئی کی گئی ہے کہ ایک وقت آئے گا جب کہ روئے زمین کے ہر گھر میں اسلام کا کلمہ (كَلِمَةَ الْإِسْلَامِ) داخل ہوجائے گا (مسند احمد، حدیث نمبر 23814)۔

جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، موجودہ زمانہ میں مذہبی آزادی نے اسلام کی دعوت و اشاعت کے تمام راستے پوری طرح کھول دیے ہیں۔ اب اسلام کے دعوتی عمل کو ہر قوم میں اور ہر ملک میں کسی رکاوٹ کے بغیر جاری کیا جا سکتا ہے۔

کلمہ اسلام کو دنیا کے ہر حصہ میں پہنچانے کے لیے ضروری تھا کہ اس کے مطابق مواصلاتی ذرائع حاصل ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے سائنسی انقلاب کے ذریعہ اس کا اعلیٰ انتظام فرمایا۔ جدید مواصلات (کمیونکیشن) نے ربط و اتصال کو بالکل آسان بنا دیا۔ تیز رفتار سواریاں وجود میں آ گئیں۔

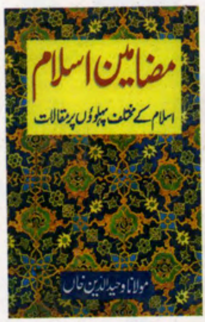
اسی طرح پرنٹ میڈیا اور الیکٹرانک میڈیا کی صورت میں پیغام رسانی کے اعلیٰ ترین ذرائع ہماری دسترس میں دے دیے گئے۔

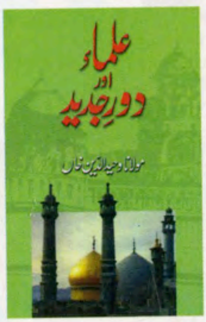
اسی کے ساتھ ایک اہم واقعہ یہ ہوا کہ جدید مطالعہ نے اسلام کی صداقت کو علمی اعتبار سے انتہائی حد تک ثابت شدہ بنا دیا۔ تمام سائنسی اور تاریخی دلائل اسلام کی تائید پر اکٹھا ہو گئے۔ کمیونزم کے انہدام کے بعد اب اسلام بلا شبہ جدید دنیا میں آئیڈیالاجیکل سپر پاور کی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔

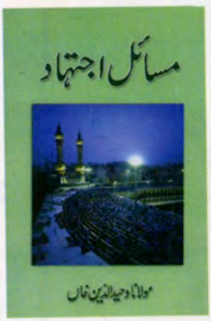
ان انقلابات نے اسلام کے فکری غلبہ کے حق میں تمام امکانات کھول دیے ہیں۔ اب اہل اسلام کا کام صرف یہ ہے کہ ان جدید امکانات کو استعمال کرکے وہ اسلام کی نئی تاریخ بنائیں۔ جدید انسانی نسلوں کے سامنے اسلام کو پیش کرکے وہ خدا کے منصوبہ کو پورا کر دیں۔

اس قیمتی امکان کو استعمال کرنے کے لیے آج صرف ایک حکمت کی ضرورت ہے۔ وہ ہے —— اسلام کو جنگ کے بجائے دعوت کا موضوع بنانا۔ ضرورت ہے کہ مسلمان اب ان تمام بے فائدہ لڑائیوں کو ختم کر دیں جو وہ اسلام کے نام پر جگہ جگہ جاری کیے ہوئے ہیں۔ اس کے بجائے وہ اپنی پوری طاقت کو دعوتی میدان میں لگا دیں۔ اور پھر ان شاء اللہ مستقبل صرف اسلام کے لیے ہوگا۔

موجودہ زمانہ ہر اعتبار سے ایک نیا زمانہ ہے۔ اس زمانے میں دنیا روایتی دور سے نکل کر سائنٹفک دور میں داخل ہوئی۔ اب ضرورت ہے کہ اسلام کے ابدی اصولوں کو جدید حالات پر ازسرِ نو منطبق کیا جائے۔ اِسی ازسرِ نو انطباق کا شرعی نام اجتہاد ہے — زیرِ نظر کتاب وقت کے اِسی اہم ترین مسئلے کا ایک علمی اور تاریخی مطالعہ ہے۔







ISLAMIC STUDIES
GOODWORD
www.goodwordbooks.com
ISBN 978-81-7898-848-1
9 788178 988481
₹ 70