پروفیسر ڈاکٹر ایس ایم اے سعید

فکرِ اقبال : نویدِ دانشِ نو

Max Weber نے مذاہب کی عمرانیات پر جو مشہور ابتدائیہ لکھا اُس کے لئے اس نے "عالمی تاریخ" کو موضوعِ بحث بنایا اور اپنی علمی زندگی اُس سوال کا جواب فراہم کرنے میں صرف کردی کہ یورپ کے ماسوا سائنسی، فنی، سیاسی اور معاشی فروغ کے لئے کسی اور علاقہ یا قوم اور وظیفۂ عقلی کی روش کو اختیار نہیں کیا۔ وظیفہ عقلیت اور جدیدیت مغربیت کیلئے لازم وملزوم رہے ہیں اور یہ صورتِ حال آج بھی برقرار ہے۔

Max Weber اس وظیفۂ عقلی کو وہ طرزِ فکر قرار دیتا ہے جس نے یورپ کو مذہب کے سحر سے نکالا اور زندگی کے مذہبی تناظر میں شکست وریخت کی بنیاد ڈال کر اسے ایک مذہب گریز ثقافت میں تبدیل کردیا۔ یہ طرزِ فکر جدید تجربی علوم، طبع زاد فنون، اخلاقی نظریات، اصولوں پر مبنی قانون کا موجب بنا۔ اسی کے زیرِ اثر ثقافتی اقدار کی ہیئت کا تعیّن ہوا۔ مزید برآں ان کی منطقی نہاد پر قائم جمالیات نیز اخلاقی و عملی مسائل کو سمجھنا اور ان سے عہدہ برآ ہونا ممکن ہوگیا۔ Max Weber کو محض مغربی ثقافت کی دگر مذہبی توجیہہ سے دلچسپی نہیں تھی بلکہ اسے اس سے زیادہ اس سیاق میں جدید معاشروں کے فروغ سے اسے زیادہ واسطہ تھا۔

جدید معاشرہ عملاً اِن دو مربوط نظام کے حامل ہونے کے باعث دوسرے معاشروں سے متمیّز قرار پائے۔ جو سرمایہ دارانہ نظام کی نہاد تھی۔ یعنی نوکر شاہی اور ریاست Weber کے نزدیک اس نتیجہ خیز معاشرتی اور ثقافتی پیشرفت کے نظامِ جلب منفعت پر مبنی تنظیمی اور انتظامی ادارے فراہم کردیئے اس طرزِ فکر نے ان اداروں کی طرح معمولاتِ زندگی کو متاثر کیا اور ثقافتی جہت کو بھی بدل کر رکھ دیا۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ روایات

بسا اوقات صد ہا سال معاشروں کو منضبط رکھ کر اور ان کے مسائل کا حل تلاش کر کے اپنی معنویت اور مرکزیت قائم رکھتی ہیں۔ تو انہیں اس ایمان اور ایقان کی دُنیا سے نکالنے میں یہ وظیفۂ عقلی کیسے کامیاب ہوتا ہے۔

Durkhaim اس کی یہ توجیہہ کرتے ہیں کہ جدیدیت ان روایات کی جگہ لے لیتی ہے جو فکری منہاج پر پورے نہیں اُترتے اور فرسودگی کی وجہ سے اپنی حیثیت کھو دیتے ہیں۔ معقولیت کی کارفرمائی سے آفاقی اقدار اور مجموعی طرزِ عمل کے دروازے کھل جاتے ہیں۔ اور ابلاغی عمل بندھے ٹکے طور طریقوں کی محتاج نہیں رہتے۔ اور اظہارِ رائے کیلئے ایک وسیع میدان مل جاتا ہے۔ نتیجتاً معاشرت کے لئے اسالیب منظرِ عام پر آجاتے ہیں۔

اس نقطۂ نظر کو جب نقد و تبصرے کی کسوٹی پر پرکھا گیا تو اس کے خیالات کی واضح جہت منظر عام پر آئی جو 1950 تک تجدید کی ایک اصطلاح تھی اور اس کی معنویت کا ابھی تک تعیّن نہیں ہوا تھا۔ Weber نے اسے باہم مربوط طریقہ ہائے عمل کا مجموعہ قرار دیا۔ جو معاشی سیاق میں حصولِ سرمایہ میں وسائل کی فراہمی پیداواری قوت کی موجودگی اور پیداواری صلاحیت میں اضافہ پر مشتمل ہے۔ سیاسی جہت میں مرکز اقتدار (ریاست) کا قیام اور قومی تشخص کی تشکیل سیاسی شراکت کا حق نیز شہری زندگی اور باقاعدہ تعلیم وہ مذہب گریز اقدار اور نوامیس کو فروغ دیں۔

Weber اس مرحلہ پر اپنے طرزِ فکر میں ایک تبدیلی کرتا ہے کہ جدیدیت صرف مغرب کی میراث نہیں۔ بلکہ معاشی فروغ اور ارتقاء کا ایک نمونہ ہے۔ اور وہ اس کے ساتھ یہ قید بھی ختم کر دیتا ہے کہ جدیدیت کی جس وظیفۂ عقلی سے ہم آہنگ ہونا لازم ہے وہ مغرب کی میراث ہے اور یہ محض ایک اتفاق ہے کہ اس تاریخی سفر میں تجدید کا یہ وظیفہ مغرب کے حصّے میں آیا ہے۔

عصری جدیدیت (1830 - 1920)

اُنیسویں اور بیسویں صدی میں اسلامی سیاسی فکر کی بنیاد پر عالمِ اسلام میں کوئی قابل لحاظ تبدیلی نہیں آئی اور نہ ترقی کے راستے کھلے شاید اس کا سبب یہ ہے کہ یہاں ابھی تک کسی کالون یا لوتھر کا ظہور نہیں ہوا۔ لیکن تاریخ کا

سفر تو جاری رہتا ہے اور اس کا سب سے اہم سیاسی اور معاشی محرکات بہر حال کسی نہ کسی طرح انہی سیاق میں اپنا وظیفہ انجام دے رہے ہوتے ہیں۔ گو خواہی نہ خواہی مغرب کی سیاسی فکر کو مستعار لینا پڑا، کہیں اسے ایک مثالی معاشرہ کا نمونہ گردانا گیا۔ جس کی بنیاد پر کسی معاشرہ کی تشکیل ہوسکتی ہے۔ اور کہیں اسے دشمن دُنیا و دین قرار دیا گیا۔ اس طرح بعض مسلم دانشوروں نے اسے یا تو حقیقی اسلام میں پیوندکاری کا وظیفہ قرار دیا یا اسے سرے سے رد کر کے اسلامی اساسیت کو بروئے کار لانے کی کوشش شروع کردی۔ اور ان دونوں تجربات نے انہیں یا اس تناظر میں دیکھا کہ مغرب کی پیروی ایک طرف صناعی اور حربی قوت کیلئے ایک مؤثر راستہ ہے لیکن اس کے ساتھ انہیں یہ بھی محسوس ہوا کہ استعماریت کی یہ وہ شکل ہے جس نے تیسری دُنیا کے ممالک کو معاشی استحصال اور ثقافتی افلاس کا تحفہ دیا ہے۔ اس طرح مسلم دانشوری اس کا اندازہ لگاتی رہی کہ اس نئی منفعت اور خسارہ میں کیا نسبت ہے۔ کون زیادہ اور کون کم ہے۔ غرضیکہ اسلامی، سیاسی، معاشی فکر اس منہاج میں ایک دوراہے پر سفر کا تعیّن کرنا چاہتی ہے، تاہم یہ فکری کاوش تاحال اس کشمکش میں انگشت بدندان کھڑی ہے۔

اسلامی جدیدیت اور اساسیت دونوں کا فکری محور ایک ہی ہے کہ مغرب کی مضبوط استعماری گرفت سے کس طرح نکلا جائے۔ لیکن (71 - 1839) سے دارالسلام کا زوال بڑھتا ہی گیا۔ نصف سے زائد ممالک اسلامی تسلط سے نکل کر مغرب کی استعماری قوتوں کے ہاتھ میں چلے گئے۔ فرانس نے شمالی افریقہ کو اپنی گرفت میں لے لیا۔ برطانیہ نے مصر اور سوڈان پر قبضہ کرلیا۔ ڈچوں نے انڈونیشیا کو اپنی تحویل میں لے لیا، روس نے مرکزی ایشیا کے مسلم علاقوں کو فتح کرلیا اس نے دولتِ عثمانیہ کے مسیحی اقلیت پر بڑا گہرا اثر ڈالا۔ یونان اور سربیہ میں حق خود اختیاری کا جذبہ پیدا ہونے لگا۔ روس نے راسخ العقیدہ مسیحی اقلیت کو آزاد کرنے کا بیڑا اُٹھایا۔ اور رومانیہ، بلغاریہ اور سربیہ نے آزادی حاصل کی۔ عالمِ اسلام میں اس دراندازی کی راہ سے جدیدیت کو فروغ کا موقع ملا۔

(1839) میں سلطانِ ترکی نے ان تنظیمات کی جدید اصلاحات کو بیک وقت یورپی اور ترکی زبان میں شائع کیا۔ یہ اصلاح اور تشکیلِ نو کا عندیہ تھا۔ چنانچہ مصر میں محمد علی نے جدیدیت کو اپنانے اور فروغ دینے کا تہیہ کیا۔ اس مغربی انداز کی نوکرِشاہی پر مشتمل ریاست۔ قومی فوج۔ اور معاشی فروغ کے طور طریقے اختیار کئے۔

محمد علی نے تختوی کو مغرب میں تربیت اور تعلیم کیلئے بھیجا جہاں اُس نے مغرب اور مشرق کے طرزِ حکومت کو یکجا کرنے کا خیال پیش کیا۔ اس نے مضبوط مرکزی اقتدار۔ تعلیم ثقافتی اقدار اور حبُّ الوطنی کو تشکیلِ نو کیلئے لازم قرار دیا۔

دوسری جانب دولتِ عثمانیہ میں اصلاحات کیلئے ایک اعلیٰ کونسل قائم کی، جسے ایسے قوانین وضع کرنے کی ہدایت کی جو اسلام اور ریاست دونوں کو مستحکم کریں۔ نیز سلطان نے یہ وعدہ کیا کہ وہ ان قوانین کا اتباع کرے گا۔ دولتِ عثمانیہ کی مرکزی حکومت کی تنظیمِ نو کی گئی جس میں نئے وزراء اور فرانسیسی طرزِ فوجداری کے رہنما اصولوں پر فوجداری کی عدالتیں قائم کی گئیں۔ قانونِ فوجداری وضع کیا گیا۔ جو مسلموں اور غیر مسلموں کے معاملات میں بلا امتیاز فوجداری معاملات میں فیصلہ کرے گا۔ اس کے ساتھ شرعیہ پر مبنی قانون دیوانی مقدمات کی ایک عدالت بھی قائم ہوئی جس میں سلطان نے بعض ترمیمات کیں، وضع کیا گیا جس میں حکومت کی دیوانی عدالتیں ان ترمیمات کی رو سے شرعی قانون دیوانی کا اطلاق صرف مسلمانوں کے خاندانی معاملات تک محدود ہوگا۔

ان ساری اصلاحات کا حدف یہ تھا کہ سلطنت کی ساری رعایا کو بلا امتیاز جان و مال اور عزت کی ضمانت دی جائے۔ سلطان نے اس تعلق سے یہ اعلان بھی کیا کہ رعیت کو صرف اُس کی شخصی حیثیت میں یہ ضمانت دی جائے گی۔ اُسے مذہب، ہنر، فرقہ، پیشہ کو دخل نہیں رہے گا کیونکہ حقوقِ انسانی کی ضمانت دی جاسکتی ہے جو ہر شہری کو حاصل ہوگا۔ نیز اس رعیت کو بلا امتیاز قومیت مذہب۔ محض لیاقت پر ملازمت دی جائے گی۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ فرقہ واریت کا خاتمہ ہو جائے گا اور ایک آفاقی مساوات قائم ہو جائے گی، غالباً درست نہ تھا۔ ان اقدامات کا منشاء محض لوگوں کو یہ باور کرانا تھا کہ وہ اس ملک کے شہری ہیں اور ان کے یہ حقوق و فرائض ہیں۔ اس سے سلطان اور عوام کے درمیان آنے والی حاکمیتوں کا کم و بیش خاتمہ ہو جائے گا۔ اور عوام اور حکومت کے مابین رکاوٹیں ختم ہوں گی۔ اس ساری اصلاحی کاوش کا ماحصل یہ تھا کہ اس معاشرہ کو عہد و منصب پر نہیں شہریت کی بنیاد پر قائم کیا جائے تاکہ اس میں رواداری، مساوات اور روشن خیالی کی جھلک نظر آئے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ آنے والے وقتوں میں یہاں جمہوری حکومت کا قیام عمل میں آسکتا ہے۔

اسلام نے مقبوضہ علاقوں پر حکومت کرنے میں جو بعض مراعات رکھی ہیں ان میں ذمیوں کا معاملہ بھی ہے۔ لیکن سلطنتِ عثمانیہ میں جو اقدام کئے گئے وہ اس سے کہیں آگے کی بات ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ دولتِ عثمانیہ نے مغربی دباؤ میں آکر ان اقدامات کو قبول کرلیا جو مغربی روایات کے مطابق تھیں تاکہ سلطان کو عوام النّاس میں مقبول بنانے کے لئے ایک کردار ادا کرنے کا موقع مل جائے نیز یہ کہ دولتِ عثمانیہ نے یہ بھی محسوس کرلیا کہ اس وقت کسی قدر سیکولر اقدامات کئے جاسکتے ہیں شاید عالمِ اسلام میں یہ پہلا موقع تھا کہ تصورات اور اعمال مغربی دباؤ کے تحت مسلم مملکت میں روا رکھے جارہے تھے۔

تنظیمات کی اصلاحی تحریک مصلحت پسندی کی مظہر ہے۔ شاید یہ طریقِ فکر و عمل اس حکمتِ عملی کی بازگشت ہے جو کسی ترک وزیرِ تعلیم نے 1878 میں محسوس کی تھی کہ یورپی ثقافت کو من وعن قبول کرنے میں فلاح ہے۔ اور پھر اس پیش قدمی سے مغربی مداخلت اور اس کے نتیجے میں ترکی کی آزادی کو برقرار رکھا جاسکتا ہے۔

ایران میں جدیدیت اور مغرب زدگی اُنیسویں صدی کے وسط میں شروع ہوگئی۔ اس کے سیاسی حالات دِگرگوں تھے۔ اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہاں جدید تقاضوں کو پورا کرنے والی کوئی ریاست نہیں تھی۔ ساری اہم اور بامعنی سیاسی فکر کو فروغ دینے کا وظیفہ، شیعی سیاسی دینیات، نظریاتی بنیادی نہاد اور مذہبی سیادت کو حاصل تھی۔ ایران کے مجتہدین اور علماء عزت واحترام سے دیکھے جاتے تھے، معاشی مسائل، سماجی عزت واحترام مذہبی حیثیت کے حامل تھے اور ملک کے لئے یہ مذہبی نظریاتی تناظر فراہم کرنے کے اہل تھے اور اس سیاسی خلاء میں جو اٹھارہویں صدی سے چلا آرہا تھا، اُسے کسی قدر سیاسی ذمّہ داریاں قبول کرکے پُر کیا جاسکتا تھا۔ اسے انجامِ کار تک پہنچایا اور وہ سماجی خدمات کے ذیل میں خاصے مدارس اور شفاخانے چلا رہے تھے۔ شخصی رشتوں میں جو کشمکش ہوتی ہے، اُسے رد کرکے تنازع طے کرتے تھے۔ بسا اوقات عوام اور ریاست کے مابین ہونے والے تنازعات میں ثالث کا کردار ادا کرتے تھے۔ اور شخصی اجتماعی مفادات کی نگہبانی کرتے تھے۔ یہاں تک کہ قضا کا حساس ادارہ شرعی عدالتوں کی ذمّہ داری نبھاتے تھے، صرف رسمی اور روایتی تنازعے حکومت کا کام تھا غرضیکہ اس ابتدائی عرصے سے انہیں کلیدی حیثیت حاصل رہی۔ گو علماء اور مجتہدین کی تنظیمیں غیر رسمی ہیں انہوں نے کہیں عہدہ نہیں

لیا۔ کہیں ملازمت نہیں کی کوئی مخصوص فریضہ انجام نہیں دیا لیکن ان کے لئے ان کی لیاقت سے زہد وتقویٰ اور فضائل کی وجہ سے انہیں دیہی آبادی کی خاموش حمایت ہمیشہ حاصل رہی ہے۔ نیز تاجر طبقہ کے ساتھ ان کے قابل رشک تعلقات تھے یہاں تک کہ بُرے وقتوں میں جب تجار اور حکومت میں کوئی مناقشہ پیدا ہوتا تھا تو علماء اس میں تجّار کا ساتھ دیتے تھے۔ اس طرح بجز ایک نام نہاد قاچار حکومت کے اگر کوئی قومی ادارہ ہوسکتا ہے اور ایران کو کسی بڑے بحران سے نکال سکتا تھا تو وہ یہی علماء کی تنظیم تھی۔

(1808) انیسویں صدی میں جب ایران روس توسیع پسندی اور برطانوی سرمایہ دارانہ چیرہ دستی کا شکار ہوا تو شاہ قاچار کو علماء سے مدد لینی پڑی اور اس تنازعے میں مذہبی اور اجتماعی مفادات کے پیشِ نظر مجتہدین نے جہاد کا فتویٰ صادر کیا جو دینی فریضے کے طور پر ہر فرد پر لازم تھا کہ وہ اس بحران سے نکلنے کے لئے اپنے مادرِ وطن کا تحفظ کریں۔ کمزور قاچار شہنشاہیئت کی مؤثر مخالفت کرنے کی قوت صرف اس علماء تنظیم کے پاس تھی۔ اور یہی حکومت کو کسی خطرناک حکمتِ عملی سے روکنے کی صلاحیت رکھتی تھی۔ چنانچہ اس تنظیم نے ایک عوامی تحریک شروع کر کے حکومت سے بعض مراعات اور اصلاحات کا مطالبہ کیا۔ اس میں صوفیہ بہائی مسلک کے پیرو اور دیگر غیر مسلموں کو سزا دینا اور ایران میں شیعی حکومت بنانا شامل تھے، اس سے یہ عندیہ ملتا تھا کہ یہاں کسی سیکولر ریاست کا قیام ممکن نہ ہوگا۔

شیعی سیاسی نظریات عقائد وحالات کے لحاظ سے بدلتے رہے۔ محمد باقر بیہبانی (7 - 1705) نے اس رائے کا اظہار کیا کہ وہ مجتہد جو من جانب امام ہوگا، اسے عمومی اجازت سے مقرر کیا جائے اور جسے سلطان یا حکمران مقرر کیا جائے اُسے عرفی وشرعی دونوں طرح کے قوانین نافذ کرنے کا جواز ہوگا۔ کیونکہ دونوں کا منبع شریعت ایک ہی ہے۔ اس سے یہ عندیہ ملتا ہے کہ مجتہد کو حکمران بنایا جاسکتا ہے اس امکان کے باوصف شیعی سیاسی فکر میں زہد وتقویٰ کو سیاست میں ملوث کرنا خالی از علت نہیں اس لئے دُنیاوی معاملات میں علماء کو شریک ہونے سے احتراز برتنا چاہیے۔ اس کے برعکس بعض یہ تصور رکھتے ہیں کہ معاشرے میں ظلم وطاغوتیت کو اس اجتہاد سے فروغ ملتا ہے لہٰذا ان پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ ایسی بحرانی حالت میں وہ اس اساسیت کو بیخ وبن سے اُکھاڑنے

کی کوشش کریں اور سیاسی ذمّہ داری اپنے سر لیں۔ چنانچہ اس نظریہ کو ان حالات میں فروغ ملا جب ایران کسی نہ کسی بحران سے گزر رہا تھا۔

مغربی تصورات کی دراندازی۔ مالکم خان (1903 - 1833)

ایران میں اسے اُس وقت موقع ملا جب وہ 1850 میں حکومت کے لئے قانونی اصلاحات کا نظام مرتب کر رہا تھا۔ اس کے دو مقاصد تھے ایک تو علماء کی قوت اور معاشرے میں ان کے اثرات کو محدود کیا جا سکے۔ گویا یہاں بھی دولتِ عثمانیہ میں آنے والی تبدیلی کو دُہرانا تھا جو ایرانی مغرب کی حمایت کرنے والے تھے وہ شہنشاہیت کا ساتھ تو دے رہے تھے لیکن وہ بھی شاہ کے اختیارات کو محدود رکھنا چاہتے تھے۔

مرزا ملکوم ایک امریکی نژاد (1906 - 1833) باشندہ تھا۔ جس کے والد نے غالباً اپنے روزگار میں ترقی کیلئے اسلام قبول کر لیا تھا۔ مالکم کی تعلیم پیرس میں ہوئی جہاں انسان دوستی اور عقلیت پسندی میں کانٹ کی (اثباتیت) میں دلچسپی محسوس کی۔ اس کے باوصف اس نے اسلام کو ظاہری طور پر ترک کرنا خلافِ مصلحت سمجھا۔ اس نے شاہ کے لئے ایک اصلاحی کتاب دفترِ تنظیمات اور ایک مجلس (فراموش خانہ اپنے خیالات کی تشہیر کے لئے قائم کی)۔ اس خیال سے کہ یورپ کا فروغ صرف معاشی اور تکنیکی کامیابی کا ہی نہیں بلکہ اس سے کہیں زیادہ ثقافت، روایات اور سیاسی نظام کا مرہونِ منّت تھا۔ اس کا تجزیہ یہ تھا کہ درین حالات ایران میں حکومت کے لئے ایک مطلق شہنشاہیت ہی موزوں ہے اور کوئی معتدل نظام کارگر نہیں ہوسکتا ہے خواہ وہ استعماری ہو یا جمہوری اس کا اصل کام قوانین کا نفاذ ہے۔ اس تجزیے کے باوجود اس نے خاطر خواہ قانون کی تنظیمی تبدیلی کی وکالت کی تا کہ ایران بیرونی مداخلت سے محفوظ رہے۔ ملکوم کے قانونی مشورے تقسیمِ اختیارات پر مبنی تھے۔ اس کے خیال میں اس طرح سے اصلاحات نافذ کی جاسکتی ہیں اور احکام دیئے جاسکتے ہیں۔ تاہم اس وقت ان قوانین کو نافذ کرنا ناممکن ہے تاوقتیکہ وہ نظام نہ اپنایا جائے جسے انہوں نے اپنے ہاں قائم کیا ہے۔ اختیارات ریاست کی مجالس کو دو حصّوں میں تقسیم کیا جائے ایک قانون سازی کیلئے جس میں آزادی رائے کا اختیار ہو اور دوسری جس میں نفاذِ ذمّہ داری ہو۔ اور ہر دو مجالس کا قیام موجودہ شرعی اور عرفی قوانین کو بعض یورپی قوانین سے ملائیں اور اُسے قانون

سازی کا نام دیا جائے۔اس کے ساتھ حکومت کے لئے حقوقِ انسانی اور فرائض منصبی کا بل شامل کیا جائے یہ بادشاہ کے اختیارات کا اور عوام النّاس کے مفاد کا بھی مظہر ہوگا۔

ملکوم کے خیالات دولتِ عثمانیہ کی اصلاحی تحریک سے مماثلت رکھتی ہے، گو اس کے یہ سارے مشورے مغرب الاصل تھے تاہم اس نے بڑی چابک دستی سے انہیں اسلامی اقدار سے ہم آہنگ قرار دیا اور اہلِ ایران کو یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ مجوزہ ادارے کسی طرح اسلامی اقدار کے منافی یا ان سے متصادم نہیں ہیں۔اس کا مقصد صرف ایک نظامِ حکومت قائم کرنا تھا۔مگر اس ساری کوشش کے پیچھے ایک ریاکاری بھی کارفرما تھی۔اس کا اظہار اس نے اپنے ایک برطانوی دوست سے یوں کیا کہ میں یہ کوشش کرتا رہا کہ لوگ یہ سمجھیں کہ یہ چیزیں مذہب کی منافی نہیں ہیں۔اور انہیں اسے قائم کرنے میں کوئی جھجک نہ ہو نیز وہ بڑی طاقت جو متبادل قیادت کی اہل ہے یعنی ایرانی علماء کی تنظیم اُسے اپنا لے تاکہ یورپ کی دانشوری سے ایشیا بھی مستفید ہو لیکن مغرب کے مفادات بھی محفوظ رہیں۔

دولتِ عثمانیہ میں اصلاحی تحریک

جدیدیت اور اسلامی تصوریت کو یکجا اور ہم آہنگ کرنے میں دولتِ عثمانیہ نے پیش قدمی کی۔اور دیگر اصلاحی نظریۂ حیات کو قبول کیا۔جس میں جمہوریت، آزادی اور دستوری حکومت کو اسلامی مثالیت میں مدغم کر دیا۔تنظیمات کا سحر کارگر ثابت ہوا اور نوجوان نسل آزادی کو ایک بنیادی قدر تسلیم کیا۔اور مغرب کی صناعی فروغ اور ثقافتی ارتقاء کو اُس کا مرہونِ منّت قرار دیا۔اور تنظیمات کے حامیوں نے بطور خاص نامک کمال نے سب سے پہلے اس کا خیر مقدم کیا اور پہلی دفعہ مغربیت اور اسلامی ثقافت کو یکجا کیا۔اس کے زیر اثر اسلام کی سیاسی زبان و بیان میں نمایاں تبدیلی آئی۔امت کیلئے قوم اور اجماع کیلئے معاہدۂ عمرانی، بیعت کیلئے حکومت میں انتقالِ اقدار اور اجتہاد کیلئے پارلیمانی قانون کی اصطلاحات استعمال ہونے لگیں۔اور خلافت دستوری جمہوریت قرار پائی اور یہ ایک غیر معمولی تبدیلی تھی جس نے ماضی اور حال کے سیاسی اقدار پر دوبارہ تفکر کی دعوت دی اور یہ باور کرایا کہ مغربی اقدار اور ادارے از خود قابلِ لحاظ ہیں اور کسی طرح اسلام کی اقدار سے متصادم نہیں۔غالباً یہ پہلا

موقع ہے کہ اسلامی سیاسی فکر میں عوام کی حاکمیت اور انسانی آزادی کو حکومت کی بنیاد قرار دیا گیا اور دیگر خوش آئند بات ہے کہ فکری انقلاب کو اس ثقافتی تبادلہ کے مماثل سمجھا گیا جو بارہویں صدی میں ہسپانیہ میں رو بہ عمل آ گئی۔ جہاں عرب، ارسطالیسی فلسفہ اور سائنس کو لاطینی یورپ میں اپنا لیا گیا۔

لیکن مغرب اور اسلام کی موجودہ ہم نشینی میں ایک بنیادی فرق ہے۔ اسلام میں اقدار خیر و شر کا تعیّن الوہی ہے۔ مغرب میں یہ تصور نہیں ہے لہٰذا اخلاقی دائرے میں اسلام خود کفیل ہے اور مغرب سے اُسے کچھ لینا نہیں ہے لیکن مغربی جدیدیت کو اپنانے میں جو کچھ مشرق کے لئے مفید ہے ابھی وہ مادی اور صناعی کامیابی ہے اور یہی اُس کی مغربی فکر کا ثمرہ ہے۔

نوجوان ترک قیادت نے یہاں ایک احتیاط ملحوظ رکھا کہ مذکورہ بالا ثقافتی تبادلہ میں یہ بات پیشِ نظر رہے کہ مسلم معاشرے کو عملی سکیورازم سے دور رکھا جائے۔ مگر اس کے ساتھ یہ بات بھی پیشِ نظر رہے کہ وہ کسی روایتی مذہبی طرزِ روایات کے احیاء پر یقین نہیں رکھتی۔ اور ریاست کو اسلامی اقدار کی بنیاد پر ہی قائم رکھا جا سکتا ہے۔ تاہم اُسے زمینی حقائق اور معاملات سے علیحدہ بھی کرنا چاہتے ہیں۔ نامک کمال ثقافتی سطح پر اتحاد بین المسلمین کے حامی ہیں تا کہ معاشرے کو مغربی ثقافت کی یلغار سے بچایا جا سکے۔

1857ء کے رستخیز کے بعد مسلمانانِ ہند جن کوائف سے گزرے وہ اب تاریخ کا حصّہ ہے لیکن پاکستان کی مذہبی اور سیاسی فکر جن نظریات اور حکمت عملیوں سے گزر رہی ہے اس کی سمت کا تعیّن راسخ العقیدگی اور جدیدیت پسندی نے کیا ہے۔ مسلمانانِ ہند اس مخمصہ میں پھنسے ہوئے تھے کہ مذہب اور سیاسی اقدار کو کس حکمتِ عملی کے ذریعے حتی الامکان بچایا جا سکتا ہے۔ مسئلہ کی سنگینی کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ آج 2006ء میں ہم اسی طویل کشمکش کے شکار ہیں جو ان دو متضاد تناظر میں مضمر ہے۔ اس میں روایت پرستی، قدامت اور راسخ العقیدگی کو سب سے زیادہ مشکلات کا سامنا رہا ہے۔ مقامِ فکر ہے کہ مملکتِ اسلامیہ جو صدیوں تک حنفی روایتی قانونِ شریعت پر کاربند تھی، اور جسے اورنگزیب نے فتاویٰ عالمگیری کے عنوان سے مرتب کرایا اور جس میں اٹھارہویں صدی تک مرہٹوں نے کوئی رخنہ اندازی نہیں کی یہاں تک کہ شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز نے مرہٹوں کے دور میں

ہندوستان کو دارالسلام تسلیم کیا۔لیکن حکومتِ برطانیہ نے جب اینگلومحمڈن قانون کا اجراء کیا تو اسے عیسائی آقاؤں کا قانون قرار دیا گیا اور اس کی مذمت کی گئی۔ یہ فتویٰ صرف بیرونی اقتدار کے خلاف سیاسی غم وغصّہ کا حامل تھا۔ 1870ءتک تحریک مجاہدین کے بارے میں فیصلہ کرنا مشکل تھا کہ وہ اصلاحی تھی یا جہادی۔ بیسویں صدی کی تاریخ نویسی میں اُنہیں دشمن استعمار قرار دیا گیا گویا سیّداحمد بریلوی کو حکومتِ وقت کی مخالفت ورثے میں ملی۔

اٹھارہویں صدی کے آخری عشرے اور اُنیسویں صدی کے آغاز میں مسلمانوں نے اس رویّے میں کچھ لچک دکھائی یہاں تک کہ بچّوں کو مغربی مدارس میں پڑھنے کی اجازت دی۔علماء تک کو کمپنی بہادر کی ملازمت اختیار کرنے کی چھوٹ دی گئی۔ گویا برطانوی اداروں کے اثرات قبول کرنے اور وقت کو تازہ ہوا آنے کے لئے جگہ جگہ دریچے کھلنے لگے۔لیکن اس میں بھی ایک سلیقہ نظر آتا ہے جو اس کے حامی تھے اُنہوں نے علمی اور سیاسی جہت میں قدم اُٹھایا اور مذہبی امور میں اپنے نظریات پر قائم رہے۔کرامت علی جونپوری اس کی ایک مثال میں کرامت علی نے ملکی سیاست کو مذہب سے الگ کرنے کی کوشش کی اور اپنی تصنیف مآخذ العلوم میں یہ موقف اختیار کیا کہ خلاّق مطلق جملہ علوم کا سرچشمہ ہے۔ جو اسے اپنی مخلوقات پر اُن کی فکر وفراست کے مطابق منکشف کرتا ہے۔ موجودہ سائنس انہیں انکشافات کا نتیجہ ہے۔ جو ثقافتی سطح پر باہمی نفوذ کے نظریے اور تاریخی تسلسل کو اختیار کر لیتا ہے۔اور جو ابھی تک جاری ہے۔اور علوم مغربی بھی اسی کا حصّہ ہیں جس سے اُمّت مسلمہ کو استفادہ کرنا دانشمندی ہے۔ رہا علوم کا مفید یا مضّر ہونا اس کے استعمال پر منحصر ہے۔اس توجیہہ کی رو سے قرآن علوم کا سرچشمہ ہے اور اس میں اس سے مدد لی جاسکتی ہے۔اس لئے قرآنِ پاک کے اپنے تجربی منہاج سے جس کی جانب اقبال نے بعد میں تفصیلی گفتگو کی ہے۔اور فلاطون کو ہدفِ تنقید بنایا ہے کیونکہ وہ اقبال کے پسندیدہ تصورات یعنی تغیر مسلسل اور تجربہ کے مآخذ علم ہونے کی تردید کرتا ہے، غالبًا جامد مابعدالطّبیعات قرآن کے نزدیک بھی قرینِ قیاس نہیں ہے۔

1857ء کا چندروزہ رستخیز کا صلیبی جنگوں سے کیا مقابلہ اس سانحہ کے بعد اہل یورپ نے اسپین میں عربی علوم سیکھنے سے گریز نہیں کیا۔ کرامت علی جونپوری اس تبدیلی کو خوش آئند سمجھتے ہیں جو انہیں مصر میں محمد علی کی

جدیدیت اور منہاج پر چلنا ہوگا۔ سائنس کی تحقیقات پر نہ خانقاہی دباؤ موثر ہوگا نہ مذہبی قانون۔ اب اس کا ایک ہی حل ہے کہ ہم بیک وقت الہامی کلام اور فطرت ارضی کے حقائق کو تسلیم کریں۔ کیونکہ ہم ذی عقل اور باشعور ہیں۔ نیز ان حقائق کو تسلیم کرنا ناگزیر بھی ہے محسن الملک کے نزدیک علم اور ایمان کی وحدت کا قرین قیاس ہونا اس صورت میں ممکن ہے۔ اور دولتِ عثمانیہ پر محمد دوم کی بلند نظری کے معترف ہیں کہ انہوں نے بعض ادارہ سازی میں مغرب کی اعانت بخوشی قبول کر لی۔

اُنیسویں صدی کے آغاز میں حکومت کی جانب سے جدید سائنس کی تعلیم، ثقافتی اور اقتصادی اداروں کا قیام اور انگریزی زبان کا اجراء 1835 میں ہوا۔ بمبئی میں پہلے میڈیکل کالج کا قیام وہ اقدامات تھے جو معاشرہ میں جدیدیت کی پذیرائی کا موجب ملے اس طرح فکر کی ایک سمت کا تعیّن ہو گیا۔ دلچسپ امر ہے کہ ان تمام اداروں میں (دہلی کالج) مسلمانوں کیلئے سب سے موزوں اور اہم ثابت ہوا۔

ابتدا میں یہ ایک مدرسہ تھا اور اردو زبان ذریعۂ تعلیم تھی انگریزی زبان اب لازمی مضمون کے طور پر شامل کی گئی۔ اس نے بہت سے علمائے دین کو ہی نہیں بہت سے مغربی اذہان کو بھی اپنی طرف راغب کر دیا۔ اس سے ذکاء اللہ، الطاف حسین حالی اور نذیر احمد جیسے نابغۂ روزگار کی کھیپ پیدا ہوئی۔ لیکن غدر کے بعد حالات میں غیر معمولی تبدیلی کے سبب اسے بند کر دیا گیا۔

مسلمانانِ ہند میں جو نفسیاتی، اقتصادی، سماجی افسردگی نفرت بن کر اُبھری اس کے اسباب حکومت وقت کی حکمت عملی تھی اس نے مسلم اشرافیہ کو بھرپور گزند پہنچایا۔ انہیں ثقافتی سطح پر حقیر اور اقتصادی سطح پر افلاس کی طرف دھکیلنا شروع کر دیا۔ ظاہر ہے وہ طبقہ جو صدیوں سے ان علاقوں میں اپنے جاہ وثروت، فیاضی اور شخصی وجاہت کے مالک تھا۔ وہ اس معاشی حاکمیت اور اقتصادی انقلاب کیلئے تیار نہ تھا۔ مالگزاری کے نظام، بندوبست اراضی کا ڈھونگ رچا کر بنگال کے مسلمانوں کو غلامی کے درجے پر پہنچا دیا گیا۔ فارسی کے بجائے انگریزی کو ایک ذریعۂ تعلیم بنانا، مذہبی اوقاف کی تنسیخ اور نظامِ تعلیم میں تبدیلی سے مسلمانوں کو عدم اہلیت کی بنیاد پر ملازمتوں سے محروم رکھا جانا عزت کے باعث ہے۔

مزید برآں عیسائی مبلغوں کی پزیرائی اور تبدیلئ مذہب کیلئے اخلاقی اور مالی امداد حکومت کی سطح پر اس نفرت کا موجب بنی۔ مذہبی منافرت اور عیسائیت کی تبلیغ کیلئے 1855 میں فادر۔ای۔ایڈمنڈ نے حکومت سے تمام ملازمین کو ایک گشتی مراسلہ بھیجا کہ ہندوستان چونکہ حکومتِ برطانیہ کے زیر اثر ہے اس لئے مناسب یہی ہے کہ اس کا مذہب بھی عیسائیت ہو۔لیکن اس کے سیاسی مضمرات کے پیشِ نظر اسے قدامت پسندی اور جہالت کے خاتمے سے تعبیر کیا گیا۔

اسبابِ بغاوتِ ہند میں بیرونی مداخلت یعنی روس اور ایران کی شبہ کو سر سید مسترد کرتے ہیں۔ دراصل اس میں حکومتِ وقت کی ناعاقبت اندیشی اور مذہبی معاملات کا بڑا حصّہ ہے۔ 1855 سے 1857 تک مذہبی مناظروں نے اسے مہمیز کیا اس بغاوت میں مسلم علماء کا بڑا کردار رہا ہے اور دبستانِ ولی اللہ اس کا بڑا حامی رہا ہے۔شاہ ولی اللہ کے ہم خیال اور شریکِ کار جنہوں نے دیوبند کا مدرسہ قائم قائم کیا ہے جس کے سب سے سرگرم رکن مولانا محمد قاسم نانوتوی کو بغاوت میں شریک ہونے پر مجبور کیا۔ یہاں تک کہ تھانہ بھاون کے چھوٹے سے قصبے سے برطانوی افسروں کو مار نکالا۔ ایک چھوٹی دینی ریاست قائم کر لی جس کے ردِّعمل پر برطانوی افواج نے اسے تہس نہس کر دیا اس کے قائد امداد اللہ مہاجر مکی نے حجاز ہجرت کر کے اور رشید احمد گنگوہی معمولی قید و بند کے بعد رہا کر دیئے گئے۔فضل الحق خیر آبادی کا بھی اس میں کلیدی کردار تھا۔ان کے نزدیک اس رستخیز کا بڑا سبب مسلمانوں کے مذہبی اور تعلیمی اداروں میں حکومت کی مداخلت تھی۔اس میں سر سید کا تجزیہ زیادہ حقیقت پسندانہ اور قابل فہم ہے۔ایسٹ انڈیا کا سولہ سالہ دورِ حکومت لوگوں کیلئے کسی قسم کی ہمدردی کے جذبات سے عاری تھا ہندوستانیوں کے ساتھ اہانت آمیز برتاؤ کیا جاتا تھا حتمی تجزیے میں 1857ء کی بغاوت کا سبب یہ نظر آتا ہے کہ ہندوستان جیسے وسیع و عریض ملک کو تاجِ برطانیہ کے بجائے ایک تجارتی ادارے کے سپرد کر دیا گیا ہے جسے تجارت کے سوا کسی ریاست کی ذمہ داری سنبھالنے کا تجربہ نہیں تھا۔

ہندوستان کے مسلمان خواہ قدیم یا جدید فکر سے وابستہ تھے لیکن انہیں رابطۂ اسلام کی تحریک میں کسی نہ کسی طرح شریک ہونا تھا کیونکہ 1924ء میں خلافت عثمانیہ کے معاملات سے متاثر ہونا ناگزیر تھا۔تذلیل اور پسپائی

کے سبب مسلمانانِ ہند کی اس صورتِ حال میں گہری دلچسپی تھی مزید برآں اس میں اس میراث کا جواب تاریخ کا حصّہ بن چکا تھا۔ یہ احساس بھی شامل تھا۔

ایک بار تاریخ نے پھر اپنا رخ موڑا اور کوچکِ کنیریا کے معاہدہ پر دستخط ہونے سے کریمیا کو زبردستی سلطانِ عثمانیہ سے علیحدہ کئے جانے کے بعد ترکوں نے آفاقی خلافت کا دعویٰ کر دیا اور روس نے اسے تسلیم کر لیا یہ اُمّتِ مسلمہ کی خوش فہمی تھی گو یہ خواہش ولی اللہ کے مکتبِ فکر میں موجود تھی۔ مگر خود شاہ ولی اللہ اسے قریش کا حق سمجھتے تھے۔ لیکن اس خوش آئند مغربی قائد کو عالمِ اسلام کیلئے بہتر سمجھ کر ہندوستان کے علماء دیوبند اور ندوہ نے آفاقی اسلامی خلافت کو دینی سطح پر قبول کر لیا۔

ترکی پر اس کا مثبت اثر ہوا کہ وہ بین الاقوامی سیاست میں اہم کردار ادا کرنے لگا۔ برطانیہ نے ترکی کے لئے یہ اعلان جاری کرائے کہ مسلمانانِ ہند حکومتِ برطانیہ کے وفادار ہیں۔ برطانیہ کی یہ حکمتِ عملی اس وقت تک کارگر رہی جب تک اسلام دشمنی پر نہیں اُترا اور معاہدۂ برلن میں قبرص پر قبضہ اور تیونس سے دستبرداری کی تائید نہیں کی اس طرح لوگوں کے خیالات اور رویے میں فرق آنے لگا۔ حتیٰ کہ جب برطانیہ نے کھل کر مصر میں جارحیت کا مظاہرہ کیا تو اسے لوگوں نے حکومتِ برطانیہ کے خلاف نفرتیں پیدا کر دیں۔

سرسیّد کے لئے یہ لمحۂ فکریہ تھا۔ وہ ابھی تک ترکی حکومت کے مداح رہے تھے اور تنظیمات کے تحت ترکی میں جو اصلاحات ہوئیں ان کی ستائش کی لیکن ترکی کے خلاف برطانیہ کے اقدامات اور خارجی حکمتِ عملی میں تبدیلی کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتے تھے۔ لیکن مصلحتِ وقت کا تقاضا یہ تھا کہ 1857ء کے المیے کو پیشِ نظر رکھا جائے، وہ اس قوم کی مزید شکست و ریخت کی صورت پیدا کرنے کے شدید مخالف تھے۔ لہٰذا وہ حکومتِ برطانیہ سے وفاداری کا گن گاتے رہے اور خلافتِ عثمانیہ کو سارے عالمِ اسلامیہ کیلئے خلافت تسلیم کرنے سے گریزاں تھے اور اس استدلال کے حامی رہے کہ خلافت صرف چار خلفاء راشدہ تک محدود رہی تاہم وہ ہندی مسلمانوں میں ترکوں کیلئے جو والہانہ جذبہ موجود تھا۔ اُسے فطری سمجھتے تھے لیکن وہ اس کے قائل نہ تھے کہ مسلمانانِ ہند کسی بیرونی قیادت کے حکم کے پابند رہیں۔ غرضیکہ سیاست میں علیحدگی پسندی کی یہ روش سرسیّد نے محض اس لئے اختیار کی کہ اس

وقت کے زمینی حقائق اس چیز کی اجازت دے رہے تھے۔ مسلمانانِ ہند کو مکمل تباہی سے بچانے کا یہی واحد راستہ تھا۔ اوران کے خیال میں اس کیلئے کسی بھی مصلحت پسندی کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔ خواہ اس کیلئے اس کی ذات کتنی ہی بیجا سب وشتم کا حدف کیوں نہ بن جائے۔ یہ اجتماعی مفاد کیلئے اور مسلمانانِ ہند کے جان و مال کی حفاظت کے لئے ایک حقیر قربانی تھی۔

جمال الدّین افغانی (97 -1837)

افغانی شاید پہلا مسلم مفکر ہے جس نے اسلام اور مغرب کے رشتہ کو زیادہ صحیح تناظر میں دیکھنے کیلئے پین اسلامیت کے سیاق میں رکھ کر اس کا تجزیہ کیا اسلام بلاشبہ ایک بھرپور ثقافت اور مسلم ملّت ہونے کے بعد اب مائل بہ زوال تھا اور ایک زمانہ شناس قوت کے نرغے میں خوفزدہ کھڑا تھا۔ افغانی نے اس کا مداوا ملّتِ اسلامی کی وحدت میں تلاش کیا۔ وہ شیعہ اور سُنّی کی تفریق کا خاتمہ چاہتے تھے۔ تاکہ وہ ایک ہی پرچم کے تلے کھڑے ہوں اور اس موذی دشمن کا مقابلہ کریں۔ افغانی خود اس تجربے سے گزر چکے تھے انہوں نے غدر کے بعد جو وقت ہندوستان میں گزارا اس وقت وہ نوجوان تھے۔ وہاں رہ کر انہوں نے یہ باتیں سیکھیں، کہ یورپی سائنس قابلِ ستائش ہے۔ لیکن برطانوی حاکمیت قابلِ ملامت۔ انہوں نے برطانیہ کے خلاف افغان مزاحمت میں حصّہ لیا۔ اور مستقبل کے اندیشوں سے ملتِ اسلامیہ کو محفوظ رکھنے کیلئے ایک فکر انگیز پروگرام مرتب کیا یہ دانشمندانہ، روحانی اور سیاسی قیادت پر مشتمل تھا۔ اور اس کو بروئے کار لا کر عالمِ اسلام کی بالادستی کو دوبارہ برقرار رکھنا چاہتے تھے۔

افغانی طبعًا روشن خیال تھے اور جدید تصورات کو قبول کرنے میں جھجک محسوس نہیں کرتے تھے۔ غالبًا اسی وجہ سے بعض لوگ انہیں دھریت کا شکار سمجھتے تھے۔ اُس کی ندرتِ فکر اسی میں مضمر تھی کہ وہ اپنی تبلیغی مہموں میں جاتے تو لوگوں کے قدامت پسند مذہبی فکر کو تبدیل کرنے کی کوشش کرتے تھے اور یہ چاہتے تھے کہ وہ ماضی سے چمٹ کے نہ رہیں اور آگے بڑھنے کی کوشش کریں۔ یہ اقدام دانشمندانہ اور عصرِ حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ تھے۔

افغانی نے عبدالحمید دوم کے صلح برلن میں پین اسلامیت کو شامل کرنا چاہا۔ اور مسلمانوں کیلئے بین الاقوامی مہم

کا تصور پیش کیا۔ جو اتفاقِ رائے سے تمام عالمِ اسلام کیلئے مدافعت اور حملہ کرنے کا فیصلہ کرے گی۔

افغانی کے تگ و دو کا مقصد صرف یہی تھا کہ عالمِ اسلام کو مغربی طاقت کے خلاف مدافعت اور ان کی طاقت کی مزاحمت کرنے کے لائق بنایا جائے۔ اس نے ایران کے شیعہ مجتہدِ اعلیٰ پر زور دیا کہ اس معاملہ میں ہر بیرونی اجارہ داری کو روکا جائے اور شاہ کو تخت و تاج سے محروم کر دیا جائے۔ وہ سلطنتِ عثمانیہ کے سلطان عبدالحمید کو برابر یہ مشورہ دیتا رہا کہ وہ یورپ کے خلاف یہ اقدام کرے۔ افغانی یورپ میں قیام کر کے وہاں کی اخلاقیات اور سیاست کو جلبِ منفعت اور جوع الارضی پر قبضہ پایا اور موقع پا کر ان کی مزاحمت کا مشورہ دیا۔

افغانی نے شیعیت کے نقطۂ نظر کو تسلیم کر لیا تھا کہ حق ایک ہے اور اسے دریافت کرنے کیلئے تین منہاج ہیں۔ (۱) وحی، (۲) وجدان، (۳) عقل۔ اس طرح سائنس اور مذہب میں صرف طریقۂ کار کا فرق ہے ان کے مقاصد میں ایک یہ تھا کہ مغرب نے محض اس لئے ترقی کی کہ وہ مذہب کی قید سے آزاد ہو گئے اور عقل کو بروئے کار لا کر عالمِ اسلام کے اس میراث سے کسبِ فیض حاصل کیا جو ہسپانیہ کے 600 سالہ دور میں ابن رشد اور ان کے معاصرین نے عرب ارسطالیسی سائنس میں پیدا کی جو ان کے ہاتھ لگی۔ عالمِ اسلام نے اس میں دلچسپی لینا چھوڑ دیا مغرب نے اسے محنت اور دقتِ نظر سے اس قدر آگے بڑھایا کہ وہ آج عالمگیریت کا خواب دیکھ رہے ہیں۔ اور افغانی کی یہ پیشنگوئی صحیح ثابت ہوئی کہ ماضی حال اور مستقبل میں ہمیشہ سائنس کی حکومت رہے گی۔

افغانی کے خیال میں اجتہاد اسلام کے سیاسی اور مذہبی دونوں جذبات میں دستوری جمہوریت اور فعّال روح عصر کی ضرورت ہے وہ شہریت میں حب الوطنی کے خواہاں ہیں کیونکہ اس کی عزتِ نفس اور تشخص ملّتِ اسلامیہ کا منفعت اور جاہ و منصب کا فیض صرف اس کے وطنِ عزیز سے وابستہ ہے گویا افغانی اس طرح قومیت اور اسلامی تشخص کو یکجا کرنا چاہتے تھے کیونکہ اتحاد ہی بیرونی غاصب کی مزاحمت کر سکتا ہے اس ساری فکر کا محرک محض یورپی استعماریت کی مزاحمت ہے۔

سرسیّد کے لئے افغانی کا سیاسی نظریہ ناقابل قبول تھا کیونکہ انہوں نے حکومتِ برطانیہ کی اطاعت اور وفاداری کا رویہ اختیار کیا تھا اور افغانی اسے استعماری قوت قرار دیتے تھے اور اس کی مزاحمت عالمِ اسلام کے لئے

از حد ضروری تھی۔ گویا افغانی جنگ کرانا چاہتے تھے اور سرسیّد مصالحت کرانا چاہتے تھے۔

افغانی اتحاد بین المسلمین میں قومیت اور اسلامی تشخص کو یکجا کرنا چاہتے تھے کیونکہ استعماری قوتوں کی مداخلت کو اس اتحاد سے روکنا چاہتے تھے۔ بین الاقوامی سطح پر جس طرح عیاری اور مصلحت پسندی سے معاہدے اور فیصلے کئے جاتے ہیں سرسیّد کیلئے اس میں بڑی مشکل تھی۔ وہ برطانیہ کی حکومت کے وفادار تھے اور اسے مصلحت سمجھتے تھے لیکن برطانیہ دولتِ عثمانیہ کو پارہ پارہ کرنے میں شریک تھا اور عالمِ اسلام اس المیہ کو سمجھ رہا تھا۔ اور ہندی مسلمان اس اسلامی قیادت اور ترکی کے زوال پر دل گرفتہ تھے۔ بلکہ ان کی مزاحمت کے حامی تھے، سرسیّد اس میں مسلمانانِ ہند کے ردِّ عمل کو نقصان دہ سمجھتے تھے اور اس سے دور رکھنا چاہتے تھے۔

سرسیّد کی عقلیت پسندی

شاہ ولی اللہ کی اسلامی اصلاح پسندی سرسیّد کی عقلیت پسندی کا موجب بنی۔ وہ مذہب کو ایک نظامِ حیات سمجھتے ہیں جس کا بنیادی مقصد معیارِ اخلاق کا قیام ہے اس معیارِ حق کی تلاش صرف تلاشِ حق سے ممکن ہے۔ اس کیلئے فہم انسانی کو حرکت میں لانا ہوتا ہے۔ یہ فطرت اور اس کے قوانین سے مماثل ہوتی ہے ان قوانین سے جہاں مادّی اور غیر مادّی معیار کا تعین ہوتا ہے وہاں معیارِ اخلاق اسی سے وضع کیا جا سکتا ہے اس لئے انسانی معاشرہ کی تدوین ہوتی ہے، اس کے پسِ بین ایک محرکِ اوّل کا ہونا لازم ہے اور یہی وحدتِ الٰہی ہے۔ اور یہی توحید کے نا قابل انکار ہونے کا ثبوت ہے۔

سرسیّد نے اس عقلیت پسندی کو قرآنِ حکیم کی توضیح وتفسیر کی بنیاد بنائی اور اس کیلئے ان مسائل سے صرفِ نظر کیا جو قرآنِ حکیم کے تاریخی تسلسل سے اور آیات کے درجہ بندی میں خلل انداز ہوں وہ اس منہاج کو اس لئے مفید سمجھتے ہیں کہ اس کی مدد سے وہ قرآنِ پاک میں ان اصولوں کا احاطہ کر سکیں جس کی بنیاد پر مستقبل میں پیش آنے والے اُن مسائل کو حل کیا جا سکے جو ساتویں صدی میں عربوں کو پیش آنے والے مسائل سے قطعاً مختلف ہوں گے تاریخ کے اس سفر میں نئے موڑ اور نت نئے تجربات ہوں گے جنہیں ماضی کی روایات کی روشنی میں سمجھنا از بس ناممکن ہوگا۔ لہٰذا توضیح قرآن کے تناظر کو وسیع کرنا اور نئے سیاق میں پیش کرنے کی ضرورت لاحق ہوگی۔

سر سیّد نے اس ضمن میں اپنے رفیقِ کار محسن الملک کے اس نظریے سے اصولاً اتفاق کیا کہ قرآنِ پاک کی صحیح تفہیم اُس وقت ممکن ہے جبکہ پیغمبر اسلامؐ کے دور کے عربی محاوروں اور روزمرّ وں پر پورا عبور ہو۔ لیکن اس کے ساتھ ہی انہوں نے اپنے لئے نیز ہر مسلمان کے لئے یہ حق محفوظ رکھا کہ نہ صرف یہ کہ اُس کا لفظی ترجمہ کر سکے بلکہ اُس کی تجزیاتی اور اشارتی توجیہہ بھی کی جا سکتی ہے۔ توجیہات کی بنیادیں اصولوں پر مبنی ہونگیں نہ کہ فروع پر جو اصل سے اخذ کی گئی ہوں گی یا ان آیاتِ قرآنی پر جو خالص تاریخی مواقع کے لئے نازل کی گئیں ہیں۔

قوانینِ اسلام کے چار منابع میں سے سر سیّد کی جدّت پسندانہ تعبیر کا سوال سب سے زیادہ مشکل تھا وہ ایمان و ایقان کی مروجہ رسمیات کو جس طرح تعبیرات یا قیاس عقلیت پسندی کے دائرہ میں لا کر قابلِ قبول بنانے کی کوشش کر رہے ہیں اور قرآن کے استعاراتی اندازِ بیان کو جس طرح لائقِ فہم تعبیرات میں ڈھال سکتے ہیں، اسے اسلامی عقیدے سے انحراف قرار دیا گیا۔ اسی طرح قرآنِ پاک کی فطرت پر مبنی تفسیر کی پزیرائی نہیں ہوئی۔ عوامی ردِ عمل کو ایسا ہی ہونا تھا۔ لیکن ان کے رفقاء اور ہمعصروں نے بھی اس قدر عقلیت پسندی کو جائز قرار نہیں دیا۔ مولانا حاؔلی (حیاتِ جاوید کے خالق)۔ ایک وقت دل برداشتہ ہو کر یہ کہہ گئے کہ اب میں اس کام پر خاک بھی نہیں ڈالتا۔ لیکن رواداری کے پیکر حاؔلی نے سر سیّد کی وفات کے بعد یہ وعدہ پورا کیا۔ جس پر ابوالکلام آزاد نے تبصرہ کیا کہ ''حاؔلی اس کام پر خاک ڈال گئے اور خوب ڈال گئے۔''

ایسا لگتا ہے کہ سر سیّد نے اپنی روحِ عصر کے زیر اثر فطرت کی اس توجیہہ پر صاد کر دیا جو اُنیسویں صدی کے سائنس دانوں نے کی۔ یعنی ایک جامع نظام عالم جو میکانیت کا پابند ہے۔ اور اس میں اس کے قوانین اور رویّے نہیں بدلتے شاید یہاں یہ فرق محسوس نہ کر سکے کہ مذہب جن عقائد، رسومات، قوامین اور روایات پر مشتمل ہے اُس کا منہاج مختلف ہوگا اور اسے اسی طور پر عین فطرت قرار دینا ایک اجتہادی اور علمی غلطی تھی۔

اس لئے ان کی مذہبی تصانیف کا بیشتر حصّہ جو تفسیری عقلی اور تأ ویلی ہے اسے عوام و خواص دونوں میں کوئی پزیرائی نہیں ملی۔

قانونِ اسلام کی دوسری نہاد حدیث ہے اس سے عہدہ برآ ہونا نسبتاً آسان ہے۔ کیونکہ اس کی صحت اور

اسناد کا معاملہ تاریخ کے حوالے سے طے کیا جا سکتا ہے، یہ بات طے شدہ ہے کہ تین ابتدائی صدیوں میں غیر مستند روایات کا انبار لگ گیا۔ سر سیّد نے بھی ان پر دیگر مستشرقین کی طرح اس قسم کے شکوک وشبہات کا اظہار کیا۔ انہیں احادیث کے مستند ہونے پر اعتراض تھا کہ جو رائے منطقی استدلال کی بنیاد پر کی جاتی تھی انہیں کلیۃً راویوں کے ذاتی طور پر قابلِ اعتماد ہونے پر محمول کر دیا۔ سر سیّد کے نزدیک یہ احادیث قانون کے بنیادی معنی اور اصول پر پوری نہیں اُترتی ہیں اور صرف چند ابتدائی نسلوں کے رجحانات کا عکس ہے۔ غرض سر سیّد جدیدیت سے صرف عقیدے کو دائرے میں لانا چاہتے ہیں اور اہم مسئلہ یہ ہے کہ قانونِ اسلام کو مطلقاً آزاد ہونا چاہیے۔ ان کا غالب اصلاحی کام تمام تر عقلیت پسندی، تاریخی تکنیکی (درایت) اور اجتہاد پر زور دینے سے عبارت ہے۔ اور اسے ہر مسلمان کا بنیادی حق سمجھتے ہیں۔

چراغ علی

چراغ علی بھی اس جدید پسندی کے داعی ہیں جو اس وقت دارالسلام کے دوسرے حصّوں میں رواج پا چکی تھی۔ رفیع الدّین تحتوی (مصری) سیف آفندی (بیروت) خیرالدّین (تیونس) اور احمد فارس الشریاق کے ہم رکاب نظر آتے ہیں۔ وہ سر سیّد کے رفیق کار بھی تھے اور بعض مسائل میں عبرانی سے واقف ہونے کے سبب انہیں انجیل میں بحثیت خاتم النّبیّین کی پیشگوئی کی تشریح کی اور اپنی علمیت کو فروغ دینے کیلئے فرانسیسی زبان بھی سیکھی۔

چراغ علی کی نظر میں اسلامی ثقافت دوسری ثقافتوں سے متمیّز ہے اس میں سوانحی لغات کی تحقیق۔ مذہبی روایات کیلئے درایت کا منہاج ایک عقلیت پسند ثقافت کے بغیر ممکن نہیں تھی اور شاید یہی وجہ تھی کہ اس ثقافت نے یونانی علوم وفنون کی اس منطق اور جدلیات کو نہ صرف یہ کہ از خود اختیار کیا بلکہ اہل یورپ کو اس سے روشناس کرایا جس پر آج یورپی تہذیب قائم ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسی زندہ ثقافت چند سالوں میں ایسی مغلوب کیوں ہوگئی۔ چراغ علی نے اس مرض کی یہ تشخیص کی ہے۔ اسلامی ثقافت کے اس طریقۂ کار کو کٹر روایت پرستی نے بے جان کر دیا۔ اور اس منہاج کو فقہائے پُرفریب کی حیلہ سازی نے غارت کر دیا۔

سرسیّد کی طرح چراغ علی بھی وحی، حدیث، اجماع اور اجتہاد کی تنقیح چاہتے ہیں۔ جس سے اُمّتِ مسلمہ انجماد کی شکار ہوئی۔ اور اب تک روایتی دینداری موجودہ اسلام پر مسلط ہیں۔ وہ تاریخی سیاق میں پیغمبر کے کارِ منصبی کو ہی، ایک معلّم سمجھتے تھے جو مذہب کے قدیم تصورات کو پس پشت ڈال کر وحدانیت کا سبق دیتے ہیں۔ اور ان کے اخلاقی معیار کو بلند کرنے کی سعی کی۔ تعدادِ ازدواج کو محدود کیا۔ غلامی کی حوصلہ شکنی کی بچیوں کے قتل کا انسداد کیا۔ یہ سرسیّد کی توجیہہ کی تائید ہے جو مذہب کو ایک ایسا نظامِ حیات سمجھتے ہیں جس کا بنیادی مقصد معیارِ اخلاق کا قیام ہے۔

چراغ علی سرسیّد کی طرح ہر اس جدیدیت کو رد کرنے پر مُصر ہیں جو پیغمبرانہ شان کے منافی ہو۔ مستند حدیث صرف تین قسم کی ہیں جو قرآنِ پاک کے مطابق ہوں۔ وہ احادیث جو احکامِ قرآن کی تشریح کرتی ہوں یا ان قانونی ضابطوں سے متعلق ہوں جہاں قرآنِ پاک خاموش ہو۔

انہوں نے کلاسیکی اسلامی قانون کے دو منابع اجماع اور اجتہاد پر حملہ آسان جانا۔ وہ اجماع علماء کو حتمی قانون تسلیم کرنے پر تیار نہیں کیونکہ ماضی میں اسے امام حنبل اور ابن حزم جیسے علمائے دین نے اور فقہاء نے اور ابن العربی جیسے صوفیوں نے باطل قرار دیا ہے۔

اجتہاد بذاتِ منبع قانون نہیں بلکہ تینوں سرچشموں سے منطقی استدلال اور اس کے فیصلے حرفِ آخر نہیں ہو سکتے۔

چراغ علی کا تجزیہ قرآنِ پاک کے ماسوا باقی منابع قانون کو مسترد کرتا ہے۔ اسی طرح از سرِ نو توضیح سے کسی نئی اساس کی تلاش کرنے کے قائل نظر آتے ہیں۔ یہ اساس انسانیت کے اقدار پر مبنی ہونی چاہیے کیونکہ انسان آزاد پیدا ہوا ہے اس میں ارتقاء کی صلاحیت ہے اور وہ اپنے گرد و پیش کے تعلق اور تقاضوں کے مطابق صورتِ حال میں ڈھلنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہٰذا اسے مسلم شرع کے تابع نہ رکھا جائے۔ بلکہ وہ ایمان جس کی تعلیم قرآنِ پاک دیتا ہے، ترقی اور تبدیلی کی اہلیت رکھتا ہے اسے نئے حالات سے ہم آہنگ ہونے کا ملکہ ہے۔ اس لئے پیغمبر اسلام نے نہ ضابطۂ قانون، سماجی یا دینی مرتب کیا اور نہ ایسے کرنے کا حکم دیا۔ یہ عمل لوگوں کی عقلِ سلیم پر چھوڑ

دیا۔ یہاں بھی سر سیّد کی صدائے بازگشت سنائی دے رہی ہے، وہ بھی قانونِ اسلام کے مطابق عقل کو آزاد کرنے کے قائل ہیں۔

محسن الملک

محسن الملک سر سیّد کی طرح ایک اطاعت شعار رہے اور بین الاسلامیت اور انڈین نیشنل کانگریس میں شمولیت کی مخالفت کرتے رہے۔ تعلیم کے معاملے میں وہ روایتی مذہبی تعلیم سے مطمئن نہیں تھے گو وہ ابتدائی تعلیم کے حامی تھے تاہم اعلیٰ تعلیم میں اس کے خلاف تھے کیونکہ اس وقت طلبہ کے ذہن میں شبہات کے مسائل پیدا ہونے لگے تھے اور وہ دہرایت سے متاثر ہونے لگے۔ اس مرحلہ پر انہوں نے ضروری سمجھا کہ مذہب اور سائنس کے مابین توازن لازم ہے۔ اس سے علیگڑھ کی مخالفت میں کافی کمی ہوئی۔ 1906ء میں محسن الملک اور سر سیّد کی سیاسی کوششیں برِّصغیر کے مسلمانوں کیلئے بارآور ثابت ہوئیں۔ باثر مسلمان اشرافیہ نے اپنے لئے سیاسی مقاصد کی تشکیل کا بیڑا اُٹھایا۔ رائے دہندگان کے علیحدہ انتخاب اور آبادی کے تناسب سے منتخب قومی نمائندگی طلب کی اور یہی ابتدائی کوشش بارآور ہوکر ایک علیحدہ مسلم ریاست کے قیام کا باعث بنی۔ محسن الملک کی مذہبی فکر اعتدال پسندی پر مبنی ہے اور اس اعتبار سے ان کے یہاں قدامت پسندی کا عنصر موجود ہے انہوں نے تقلید سے اجتہاد کی طرف جانے کی نمائندگی کی ہے۔ کیونکہ جامد روایات پرستی برِّصغیر میں مضر ثابت ہوسکتی ہے کیونکہ یہ اسلام کو ہندوازم سے قربت کا باعث بنے گی۔

اسلامی تشخص کو برقرار رکھنے کے لئے اسلام کی ازسرِنو توضیح کی ضرورت رہے گی کیونکہ آج کا اسلام ایک مُتَحجّر وحدت نہیں۔ مختلف عناصر کا مرکب ہے اور زیادہ سے زیادہ اُسے اجتماعی ہم خیالی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ آج بھی مذہب کو قرار دینا قرآن وسُنّت کے مطابق درست نہ ہوگا۔ قرونِ اولیٰ کے مثالی اسلام اس عہد کے گزرتے ہی مختلف کثافتوں، لاحقوں اور تاویلی منہاجات کا شکار ہوکر ناقابل شناخت ہوگیا تھا۔ تفسیر قرآنِ مجید اور حدیث کی تفسیرات میں غلط اسناد اور تاریخی حکایات افسانوی روایات اور جلبِ منفعت اور قربِ شاہ کے لئے شرعی تاؑویلات کلاسیکی تصانیف کے عام نقائص ہیں۔

محسن الملک کی رائے میں قرآنِ مجید کا سائنسی مطالعہ اُس وقت کیا جاسکتا ہے کہ وہ عربی قواعد علمِ نحو اور کلامِ الٰہی کے معجزانہ ادبی خصوصیات کے مطابق ہو۔ حدیث کی جدید تنقید میں اس امر کا خیال رکھنا از بس لازم ہے کہ کسی روایت کے اصل الفاظ جو رسول سے منسوب کئے گئے ہوں بعینہ لفظ بلفظ درست نہیں ہو سکتے لہٰذا زیادہ سے زیادہ تجزیے پہ معین حافظہ کے تحت اس کے مفہوم کو بیان کیا جاسکتا ہے۔ اور ذرا سی غلطی سے انسانی عناصر اسے تحریف کا شکار کر سکتے ہیں۔ اس نقص کو دور کرنے کیلئے صرف لائحۂ عمل یہ ہوسکتا ہے کہ اسے کلاسیکی عقلیت کا منہاج یونانی کے منطق کی کسوٹی پر پرکھا جائے۔ جدید عقلیت مختلف ہے اسے سائنسی منہاج پر چلنا ہوگا۔ سائنس کی تحقیقات پر نہ تو خانقاہی دباؤ موثر ہوگا نہ مذہبی قانون۔ اب اس کا ایک ہی حل ہے کہ ہم بیک وقت الہامی کلام اور فطرت کے حقائق کو تسلیم کریں کیونکہ ہم ذی عقل اور باشعور ہیں۔ نیز ان حقائق کو تسلیم کرنا ناگزیر بھی ہے محسن الملک کے نزدیک علم کو واحد اور لائق ہونا اسی صورت ممکن ہے۔

سید امیر علی

امیر علی کو برصغیر کے ان نامور مفکرین میں شمار کیا جاسکتا ہے جنہوں نے فکرِ اسلامی کا نہ صرف عرق ریزی سے مطالعہ کیا بلکہ اس علمی روایت کو آگے بڑھانے میں کاروانِ اقبال کے پیشروں میں شامل رہے۔

امیر علی جہاں روحِ اسلام کی صدا کو بلند کرنے میں کوششیں کیں وہاں خاتم النبین کے کارِ منصبی کی تکمیل کا تقابل انبیاء رفتہ سے بھی کراتے ہیں۔ عیسائی مناظرین کی سرگرمیوں کے جواب میں وہ حضور اکرم کو فوقیت دینے کیلئے اکثر جارحانہ رویہ بھی اختیار کر لیتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت مسیح کا عرصہ حیات بہت جلد ختم ہوا اگر وقفۂ حیات دراز ہوتا اور انہیں اپنی تعلیمات کو مکمل کرنے کا موقع میسر ہوتا تو ان کا کام ادھورا نہ ہو جاتا اور عیسائیت نامکمل مذہب نہ رہتی اور اس کی تکمیل حضور کی ذاتِ بابرکات سے نہ ہوتی۔

عیسائیت کا یہ سقم ان کے نائبین بطریق اسقف کی حکمت عملیوں پر نظر آتی ہے۔ انہوں نے کرّۂ ارض پر قتل و غارت گری کے شیوہ کو اور ان کے جرائم کی منظوری دی اور ان کے بدترین گناہوں کی پاداش کے بجائے معافی اور نجات کا اہل قرار دیا۔

''انسانی تہذیب کی تاریخ کا بڑا المیہ عربوں کی دو معاملوں میں ناکامیوں کی وجہ سے ہو۔ اور یہ کہ وہ مکمل طور پر عیسائیت کو مغلوب نہ کر سکے جس کی وجہ سے مسلمانوں کا دنیا کو مہذب بنانے کا مشن ناکامیاب رہ گیا۔ بین الاقوامی اخلاقیات سے مکمل بے اعتنائی رومی ورثہ تھا جس کو مسیحیت بدل نہیں سکی۔ بلکہ غارت گر بین الاقوامی بداخلاقی کا عمل پورے ایک ہزار سال سے زائد عرصے تک اپنائے رکھا۔''

وہ دبستان علی گڑھ کی طرح قرآن کے وقتی اور دائمی احکامات میں امتیاز کے قائل ہیں۔ لیکن کلیتہً اس کو تاویل کے سپرد کر دینا درست نہیں امیر علی جس میں حقیقت میں کسی عقیدے کا عنصر پاتے ہی اسے دائمی سمجھتے ہیں۔ اور اسے تشریح و توضیح کے ذریعے برقرار رکھنا چاہے ہیں۔ ان کے نزدیک اسلامی ضابطہ خواہ کتنا ہی فرسودہ ہو اس میں لچک ضروری ہے۔ اور اس کے تحت اسے موجودہ ترقی پزیر ریاستی دستور سے ہم آہنگ رکھ سکتے ہیں۔ وہ قانون کو تمام باشندوں کے لئے مساوی مانتے ہیں اجماع کے قائل نظر آتے ہیں اور اسے اسلامی قانون فقہ کا خاص اور صحیح سرچشمہ سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ اجماع علماء کا نہیں بلکہ عوام اور اشراف کا ہے، اس تصور میں وہ اقبال کے پیشرو نظر آتے ہیں۔

اقبال اور ان کے پیشرو

اس ضمن میں یہ کہنے کی ضرورت تھی، کہ اقبال کا فکری مرکز مغرب اور مشرق دونوں کے اشتراک سے ظہور میں آیا ہے۔ اس میں مغربی فکر کی تحسین اور تنقید کے علاوہ سیاسی امور میں ان کی مغرب کی استعماری چیرہ دستی اور عالمِ اسلام کے زوال پزیری کے اثرات بھی نظر آتے ہیں۔ اقبال یہاں تا دیر مغرب کی فکری توجیہات کا جائزہ لیتے رہے تھے۔ اور کانٹ کی مابعدالطبیات تک نارسائی اور برگساں کے مداح اور مقلّد بن گئے تھے کہ مغرب کی روحِ عصر تجربیت اور عقلیت پسندی کے سحر میں پھنس کر علمیات میں وجدان کے وظیفے کو پورے طور پر سمجھنے سے قاصر رہی۔ کانٹ کو زمانی حقیقت کا کسی قدر اعتراف تھا اور وہ علم کے آخری درجے میں اسے ہی تجربی اور عقلی مواد کو باہم منضبط کرنے کا وظیفہ قرار دیتا تھا۔ لیکن ڈیکارٹ کیلئے وضع کردہ عقلیت کی کم کوشی، کانٹ کی نارسائی نے برگساں کے وجدان کے راستے کو صاف کر دیا اور اس نے مشرق کی روحانیت کی تحریک کو اپنانے کا قصد کیا۔ اور

اب کارتیسی شک وشبہات گزیدعلمیات اور ایک بے جان مابعدالطبیات کا سحر گویا ختم ہو گیا۔کلاسیکی (یونانی) فکر نے جہان مغرب کو افلاطونی مابعدالطبیات اور ارسطا لیسی منطق کا غالب وارث قرار دیا لیکن مشرق کے بچے کچے اثرات، معتزلی علمِ کلام اور نوافلاطونی کونیاتی وجزیاتی مباحث میں اپنی موجودگی کا احساس دلاتی رہی۔ اور اقبال اس فکری بلوغت کے امکان کو کچھ اس طرح بیان کرتے ہیں۔

کہ عقل غیاب وجستجو، عشق حضور واضطراب

جب بے یقینی کا یہ وسوسہ ختم ہوتا ہے، تو یہ فکری پسِ منظر لایعنی ہو جاتا ہے۔ انہیں تو علم کے شفاف ترین مرحلے یعنی عرفان کی تلاش شروع ہوئی اور انہوں نے حلاج کے واردات نفس کے طریقِ اظہار کی اصلیت دریافت کی۔ اناالحق کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ میں تخلیقی سچائی ہوں۔ میسنگاں نے دقتِ نظر سے حلاّج کی باقیات کا تجزیہ کیا تو یہ نتیجہ نکالا کہ وہ کسی طرح ماورائی الوہیت کا انکاری نہیں تھا۔ اس مرحلے پر اقبال نے علمیات کی اقسام کی درجہ بندی کرتے ہیں، تاریخ کو حافظے کی سطح پر، فطرت کو تجربے کی سطح پر اور عرفان کو شفاف علم کی سطح پر۔ گویا سارا علمی مرحلہ بصارت، بصیرت اور عرفان کے ارتقا کے فلسفے پر چلتا ہے۔ اس مرحلے پر اقبال ایک بحران زدہ عالمِ اسلام کے آلام پر بڑی دلسوزی کا اظہار کیا ہے اور ایک دانشِ نو کی ضرورت محسوس کی ہے تو یہاں جب پیرِ روم سے رجوع کرتے ہیں تو وہ دانشوری کی اس درجہ بندی کو ایک خوبصورت افسانوی سطح پر بیان کرتے ہیں۔

> ''صوفی کی کتابِ دل سیاہ روشنائی کے دھبے سے ملوث نہیں ہوتی، سفید برف کی طرح ہوتی ہے۔ یہ تو صرف اہلِ دانش کا کام ہے کہ وہ اسے الفاظ میں قید کریں۔''

> ''صوفی ایک شکاری کی طرح جب نافۂ آہو کا تعاقب کرتا ہے تو اسے پاؤں کے چند نشان کچھ دور تک نظر آتے ہیں۔ اس کے بعد اسے جو کچھ بھی معلوم ومحسوس ہوتا ہے، وہ خود مشک نافہ ہے۔ گویا پہلی دو کوششیں اشارے دے سکتی ہیں حقائق کو سمجھنے کیلئے اس کا شفاف علم (عرفان) ضروری ہے۔''

اقبال اس مرحلے پر یہ محسوس کرنے لگے ہیں کہ عالمِ اسلام کے زوال پزیری کو کم یا ختم کرنے کیلئے جنگ یا مزاحمت سے زیادہ قوتِ ایمانی کی ضرورت ہے۔ اور اس میں انفرادی فکر وعمل کچھ زیادہ نتیجہ خیز نہیں ہوگا۔ اسلئے

اجتماعی قیادت کے لئے کسی مردِ قلندر کی ضرورت ہوگی۔ اسلئے وہ اپنی میراث تاریخ اور فہمِ مذہبی میں طاق ہو۔ اس کے لئے ان کی نظر جمال الدّین افغانی پر پڑی، گو کہ اس فکرِ نو کی بنیاد شاہ ولی اللہ پہلے ہی ڈال چکے تھے اور اس کیلئے وہ ساری فکری اور عملی کوشش کر چکے تھے۔ غالبًا اس کا یہ فائدہ ضرور ہوا کہ انہوں نے اسلام کے درونی میراث (الکلام، فقہ اور شریعت) کے تحفظ کا احتمام کر دیا لیکن سیاسی سطح پر ابھی اس نکبت اور حقارت کا خاتمہ نہیں ہوا تھا جو اس وقت مسلم معاشرے کی ضرورت تھی اقبال کو حیاتِ ارضی میں یہ امکان نظر نہیں آ رہا تھا جب عالمِ ارواح میں ان سے ملاقات ہوئی تو ان کا تجزیہ درست نکلا۔ وہ تشکیلِ جدید میں رقمطراز ہیں:

''وہ شخص جو کارِ مفروضہ کی اہلیت رکھتا تھا اور بے پایاں (بصیرت)، یعنی ماضی کی شکست وریخت پر مکمل طور پر گہری نظر رکھتا تھا، اور جو مسلمانوں کی حیات کے اندرونی مفہوم پر گہری نظر رکھتا تھا، جس میں لوگوں کے اور ان کے اطوار کے وسیع تجربے نے وسعت نظری کا اضافہ کر دیا تھا اور جس نے اس کو ماضی اور حال کو باہم منسلک کرنے کیلئے ایک زندہ کڑی بنا دیا تھا، وہ لاریب جمال الدّین افغانی تھا۔ اگر اس کی انتھک تنظیمی قوت انسان کے یقین اور کردار کی تہذیب سے پوری طرح واقف ہوجاتی تو فکری طور پر یہ دنیائے اسلام زیادہ محکم اور ٹھوس بنیادوں پر قائم رہتی۔ ایسا لگتا ہے کہ اقبال اپنی اس حکمتِ عملی کی ماورائی تائید چاہتے ہیں اور اس کیلئے افغانی کی شخصیت کو ملتِ اسلامیہ کے لئے بہترین مصلح جانتے ہیں۔ اسلئے اسے جاوید نامہ میں ایک محترم جگہ دی ہے۔

جاوید نامہ میں رومی اقبال کو زندہ رود کے نام سے متعارف کراتے ہیں۔ کہ یہ ان کے پیرِ روم کا کرشمہ ہے۔ عطارد میں داخل ہو کر اقبال کو یہ احساس ہوتا ہے کہ یہاں بشریت کے علائق باقی نہیں ہے، لہٰذا یہاں نماز کیلئے اذان کیسے سنی جائیگی۔ رومی نے اقبال کی اس سادہ لوحی پر انہیں یہ باور کرایا کہ یہ فیضِ ربانی سے بہرہ ور ہونے والی ارواح کا مسکن ہے اور یہاں قندیل، ابوسعید جنید اور بایزید جیسی ارواح موجود ہونگی اور ہمیں ان کے ساتھ باجماعت نماز پڑھنے کا شرف حاصل ہوگا۔ لیکن اس تگ ودو کا حاصل یہ رہا کہ ہمیں صرف دو افراد ملے، ایک ترک، ایک افغاں کی امامت میں نماز ادا کر رہا ہے اور انہیں دیکھ کر رومی کا چہرہ شدتِ جذبات سے دمکنے لگا۔ انہوں نے میرا تعارف ان دونوں حضرات سے کرایا۔ کہ یہ دونوں عصرِ حاضر کے بزرگ ہیں، ایک الافغانی، عظیم

مبلّغِ دین اور دوسرا سعید حلیمؔ پاشا جو ترک سپاہی اور مصلحِ دین ہیں۔

اور اس کے بعد پیرِ روم نے میرا تعارف زندہ رود، یعنی موجِ روان کے طور پر کرایا اور اس کی توجیہہ یہ کی کہ میں اکثر متجسس رہتا ہوں۔ اور زندگی کے پیش آنے والے رموز کو عیاں کرنے کیلئے کوشاں رہتا ہوں۔ اس طرح میری شخصیت ایک موجِ رواں کی مماثل ہے۔ افغانی نے عالم ارضی کی موجودہ صورتِ حال سے آگاہی کی خواہش ظاہر کی۔ مجھے تأسف کے ساتھ یہ بتانا پڑا، مسلمان عموماً اپنے قابلِ قدر میراث سے بے خبر ہیں اور بیرونی تصورات کے پیچھے سرگرداں، قومی وفاداریوں کو عالمِ اسلام کی وحدت پر ترجیح دے رہے ہیں اور اب اشتراکیت نے بچی کچی طاقت ان سے چھین لی ہے۔ افغانی نے اشتراکیت کی یہ وضاحت کی کہ یہ نظریۂ حیات ہے جسے روس نے ۱۹۱۷ کے بعد اختیار کر لیا۔ گو یہ اشتراکیت کو بیخ و بن سے اکھاڑ لینے میں کوشاں ہیں، جو دہریت کی تعلیم دیتے ہیں۔ مغرب اپنی فراست اور عیاری کے باوجود قومیت کا بدمزہ پھل کا اپنی اپنی مملکتوں میں چکھا چکا ہے، اور آج ایک بڑی وحدت کی تشکیل کیلئے کوشاں ہے۔ اس کے باوصف آپ کو حبّ الوطنی کا سبق سیکھاتے ہیں۔ اور زمین کی محبت آپ کیلئے روحانیت کی موجب نہیں بنتی۔ مغرب نے روحانیت کو عرصے سے پسِ پشت ڈال رکھا ہے، اور ان کی تمام فکر مادّیت پر مرتکز ہے۔ ترکی میں جدیدیت نے جب قدم جمانے شروع کیے تو اس زمانے میں مصطفیٰ کمال کو بھی اس غلط روی پر مجبور کر دیا ہے۔ اور اب ہر جدید شئے کو لائقِ اعتنا سمجھتے ہیں اور ہر قدیم کو ترک کر دیتے ہیں۔

افغانی اس مرحلے پر بڑی خوبصورت بات کہتے، کہ تم یقیناً یہ بات جانتے ہوگے، کہ قرآن کریم میں بہت سے عوالم کی نشاندہی کی گئی ہے۔ اگر آپ عالمِ قدیم سے بیزار ہو گئے ہیں اور ایک جہانِ تازہ کے آرزومند ہوں تو قرآن کو دقّتِ نظر سے دیکھو۔ اور ان اشاروں سے ایک عالمِ معنوی کا تصور سامنے رکھ کر اسے تشکیل دیں۔ سعید حلیم پاشا کی اس تجویز کے بعد الافغانی ایک عالمانہ وقار کے ساتھ اس مسئلے پر رائے زنی کی۔ کہ قرآن کے سارے رموز و نکات کو عصرِ حاضر کو اس مرحلے پر ذہن نشین رکھنا ہوگا کہ اولاً انسان کو روئے زمین پر نیابتِ الٰہی کا وظیفہ سرانجام دینا ہے۔ ثانیاً صرف وہی حکومت لائقِ اطاعت ہے جو حکومتِ الٰہی بنے اور زمین آمروں کی

حاکمیت نہیں ہوتی، ثالثاً سارا عالم خدا کی ملکیت ہے اور دولت مند صرف اللہ کے امانتدار ہوتے ہیں اور ان پر دوسروں کی فلاح و بہبود واجب ہے۔ اور یہ دولت ان کے لئے خرچ کرنا فرض ہے۔ اور آخر میں یہ یاد رکھنا لازم ہے کہ علم امّ الفضائل ہے۔''

اس سارے افسانے میں جو نکتہ مضمر ہے کہ رومی اس تصوف کے دلدادہ ہونے کے باوجود جنید اور بایزید کے ساتھ نماز پڑھنے میں افغانی کی امامت میں نماز پڑھنے کو ترجیح دی۔ یہاں تجربے کا خوشگوار احساس اور عرفان کی لذت سے آشنا ہونے کے بعد وہ اس سرمستی کے علاوہ جہانِ آب و گل میں کوئی عملی کردار ادا کرنے سے گریز کرتا ہے۔ لیکن ایک مصلح اس سیاق میں اپنے علم و عرفان کو اصلاحِ عالم کے لئے تیار کرتا ہے اور ایک دانشِ نو اور وسیع تجربات کی روشنی میں ایک عالم نو کی تخلیق میں کوشاں رہتا ہے۔ یہاں جنید و بایزید کے تصوف اور پیغمبرانہ میراث کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔ علم و عرفان صرف لذت آشنائی اور درونی تنویر میں محور کھتی ہے، اور اس عالمِ نو کی تشکیل کے لئے استعمال نہیں ہوتی اور پیغمبر یہ کردار ادا کرتا ہے۔ سرسید وافغانی کے نکتہ ہائے نظر میں ایک واضح فرق ہے سرسید انتہائی عقلیت پسندی سے گریز نہیں کرتے اور ایک نئے علم کلام اور معتزلی منہاج پر جو تصور علم و جود تشکیل دیتے ہیں اس میں اتنے آگے نکل جاتے ہیں کہ ان کی جدلیاتی منطق کا فرانہ حدود میں داخل ہوتی نظر آتی ہے اور ایسا لگتا ہے کہ سرسید یہاں اپنے بے مثال میراث کو سمجھنے سے قاصر ہیں اور مستعار ثقافت میں گھاٹے کا سودا کر رہے ہیں۔

سرسید کا تصور علم اور مذہبی رجحان گو ایک تبدیلی کا داعی تھا، اس میں ان کے خلوصِ نیت پر شک نہیں کیا جا سکتا، لیکن ان کا مغرب کے تناظر کو اپنانے اور راسخ العقیدگی سے گریز کرنے میں جہاں برصغیر کے مسلمانوں کا مفاد پیشِ نظر تھا وہاں برطانیہ کی اور وفاداری کی مصلحت پر موقوف تھا۔ الافغانی یہاں اس رویئے کو ناقابلِ برداشت سمجھتے تھے۔ اور عقلیت پسندی کے اس انداز پر بجا طور پر تنقید کا حق رکھتے نظر آتے ہیں۔ کہ برصغیر کے مسلمانوں کے قلیل مفاد کیلئے انہوں نے بین الاسلامیت کو طاقِ نسیاں کے نظر کر دیا۔ سیاسی محاذ پر برطانیہ کی تائید کر کے ترکوں سے لاتعلقی کا اظہار کیا۔ اور آفاقی مسلم خلافت کے تصور کے مخالف بن گئے۔ اس کے باوصف یہ دونوں

مسلم نابغۂ روزگار ایک بات پر یقین رکھتے تھے کہ آنے والے عہد میں اسلام ایک ارتقائی عمل کی صلاحیت رکھتا ہے، گویا اسلام کے تعلق سے یہ رجائیت مسلمانوں کے تصور میں زندہ رہی اور اس کی گواہی ابوالکلام اور محمد علی جوہر کی خطابت اور اضطراب سے مزید مضبوط ہوئی۔ یہ مرکزی خیال اور اس رجائیت کی نوعیت اقبال میں بھی موجزن ہے۔ یہ ان کے ہمرکاب ہیں اور بعض صورتوں میں آگے نظر آتے ہیں۔ یہ تینوں حضرات، سرسید، افغانی اور اقبال، تیونس کے خیرالدّین پاشا کے ہم خیال نظر آتے ہیں۔ کہ مغربی ثقافت میں آزادی کی قدر ہے عالمِ اسلام اسے مغربی استعماریت کے خلاف انقلاب کے طور پر اختیار کرسکتا ہے۔ گویا یہ اجتہاد کے بغیر ناممکن ہے۔ اس مسئلے پر افغانی اور اقبال کے خیال میں زیادہ ہم آہنگی نظر آتی ہے۔ اورانہوں نے سرسید کے تجربے سے فائدہ بھی اٹھایا ہے۔ کہ ایک جدید علمِ کلام کی تلاش سے اس مشکل خارزار میں پھنس جانے کا احتمال ہے جس کا تجربہ ماضی میں ہو چکا ہے۔ سرسید تفسیرِ قرآن اور تنقیح حدیث میں پھنس کر عوام الناس کو اس کا قائل نہ کر سکے اور مذہب اور سائنس دونوں کی حقانیت کو منوانے کیلئے یہ کہنے لگے کہ دونوں میں تضاد نہیں۔ الافغانی نے یہ پر پیچ راستہ اختیار کرنے کے بجائے، اور ان کے قریبی ساتھی شیخ عبدہٗ نے ملائکہ کے وجود اور معجزات کی حقیقت جیسے مسائل میں الجھنے کے بجائے، ایک عقلیت پسند سیاسی اسلام کے داعی رہے۔

شاہ ولی اللہ دہلوی

شاہ ولی اللہ عصرِ حاضر اور قرونِ وسطیٰ کے ہندوستانی اسلام کے مابین ایک پُل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ اورنگ زیب کی وفات سے پانچ سال قبل ۱۷۰۳ میں پیدا ہوئے۔ یہ برصغیر کے مسلمانوں کے لئے ایک بحرانی دور تھا۔ سیاسی اقتدار کا خاتمہ، اخلاقی زوال کا سبب بنتا ہے۔ شاہ صاحب کے والد شاہ عبدالرحیم ''افتادیٰ عالمگیری'' کے مرتبین میں سے تھے۔ سلسلۂ نقشبندیہ کے پیرو بھی تھے۔ تاہم ابن العربی کے توحیدی نظریے کو مشروط طور پر قبول کرتے تھے۔ اور مذہبی تعلیم میں علمائے حجاز سے متاثر تھے۔ اسی عہد میں محمد ابن عبدالوہاب بھی یہاں کسب فیض کر رہے تھے۔ اور دونوں بزرگانِ دین نے ابن تیمیہ کے نظریات کے تحت راسخ العقیدہ اور تصوف سے عاری مطالعہ حدیث کے دو نظام قائم کئے۔

اپنے عرب ہم عصروں کی طرح شاہ ولی اللہ کو اسلام میں اخلاقی اور مذہبی انتشار کا احساس تھا اور اس کے تحت انہوں نے ''حجۃ اللہ البالغۃ'' تصنیف کی۔ تاکہ راسخ سنی عقیدہ کو عملی اور نظری دونوں بنیادوں پر از سرِ نو قائم کیا جائے۔ اس کے لئے انہوں نے مالکی فقہ کو حنفی فقہ پر ترجیح دی۔ کیونکہ وہ عملی اور تاریخی حوالہ سے محکم تھی اور اس میں تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں تھی۔

مغل حکومت اور مسلم اقتدار میں فقہ کی زیادہ ضرورت تھی۔ لوگوں کو محکمۂ قضاہ میں تقرر کے مواقع مل جاتے تھے، اس کے خاتمے پر یہ محرک بھی ختم ہو گیا۔ نیز یہ کہ فقہ کا علم ایک انحطاط پذیر قوم میں جان ڈال سکتا ہے، محض خوش فہمی تھی یہی نہیں اس عہد میں دو بڑے صوفی سلسلے نقشبندی اور قادری معاشرہ پر اپنی روحانی گرفت کھوتے جا رہے تھے اس میں وہ سرگرمی جو احمد سرہندی کے زمانے میں نظر آتی تھی ماند پڑ گئی تھی۔ اٹھارہویں صدی میں ایک اسلامی فکرِ نو کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی، اس میں شاہ صاحب کا بڑا حصہ تھا۔

ان کی کوشش تھی کہ اسلامی فقہ ضبط حدیث میں آ جائے۔ اور تصوف میں جو کچھ باقی رہا ہے وہ راسخ اسلام میں جذب ہو جائے۔ انہوں نے تصوف کے مختلف مسالک کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ اس حوالہ سے انہوں نے سرہندی کے صوفیانہ اور سیاسی اندازِ فکر کو تسلیم کیا۔ اور جہاں تک ہو سکا اس کی تکمیل کی حتیٰ کہ انہیں اسلام کی رود بار میں داخل کر دیا۔ شاہ صاحب کے لئے اس ساری کوشش کا ایک حدف تھا وہ اُمّت کی وحدت کو بحال کرنا تھا اور اس اتحاد باہمی کے لئے مصالحتی استدلال پر اصرار کیا۔ جو علمائے شریعت اور شیخان صوفیا کے معتزلہ اور اشعریہ کے مابین افتراق کو ختم کر دے۔ شاہ صاحب اس تجربہ میں بڑی بالغ نظری کا ثبوت دیتے ہیں۔ اٹھارویں صدی کا اسلام کمزوریوں اور مخالفتوں میں گھرا ہوا تھا۔ اسے اب ایک روشن خیال، لچکدار، اور جامع نظریۂ حیات کی ضرورت تھی۔

اس کے لئے انہوں نے بلا کی وسعتِ نظری کا مظاہرہ کیا۔ انہوں نے ابتدائی مسئلہ یعنی مومن کون ہے کو شروع سے ہی حذف کر دیا۔ صرف یہ قید رکھی کہ وہ جو ایک مرتبہ دائرہ اسلام میں داخل ہو گیا ہر حال میں مسلمان رہے گا۔

انہوں نے اس وسعت نظری کو تمام مذاہب تک پھیلا دیا۔اس کے یہ خیال کہ تمام مذاہب کے اوامر ونواہی کا فیصلہ کم وبیش ایک ہی ہوتا ہے۔تہذیب انفرادی سطح پر اور معاشرہ کی خدمت الوہی سطح پر،لیکن ان کے اشاعت اور تنظیم ہر طرح پر ہوسکتی ہے۔اس کے لئے مخصوص قاعدہ کی قدر اضافی ہے۔ ہر مذہب اگر ان قواعد کے مطابق ہونے پر اصرار کرتا ہے تو تفرقہ بڑھ جائیگا اور مقاصد کا حصول پسِ پشت چلا جائیگا۔ وہ دوسرے ائمہ کے فتاویٰ کو بھی ترجیح دے سکتے ہیں۔لیکن یہ غلط ہوگا کہ جہاں قرآن اور حدیث کا حکم قطعی موجود ہو،ان کی مخالفت کی جائے۔ شاہ صاحب اس قدر رواداری کے قائل ہیں کہ بعض اوقات شریعت کے بنیادی اُصولوں کی نئی توجیہ کر سکتے ہیں۔ یہ محض اپنے پیشروں کو از سرنو پرکھنے کی ایک صورت ہے۔

شاہ صاحب اجتہاد کو اس سیاق میں دیکھتے ہیں کہ وہ انسانی زندگی اور مذہبی معاشرہ میں مسلسل نظر آتا رہتا ہے۔یعنی اس میں ترقی اور وسعت پیدا ہوتی رہتی ہے۔اور فکری اور عملی ماحول بدلتا رہتا ہے۔اس مرحلہ پر پہلے کے قاعدے اور ضابطے ناموزوں اور بے اثر ہوجاتے ہیں اور اس نو بہ نو مستقل کے لئے تعقل کی ضرورت باقی رہتی ہے۔

اقبال اس خیال کی تشریح اس طرح کرتے ہیں، کہ شاہ ولی اللہ کے نزدیک عام حالت میں تعلیم نبوی کے معنی یہ ہیں کہ پیغمبر پر جو قانون منکشف ہوتا ہے وہ ان لوگوں کے عادات اور اطوار اور خصائص کو مدِ نظر رکھتا ہے جس کے لئے اسے بھیجا جاتا ہے وہ پیغمبر جس کا مقصد ایسے اُصول پیش کرنا ہوتا ہے جو ہر شے پر محتوی ہوں وہ مختلف اقوام کے لئے نہ تو مختلف اُصول کا انکشاف فرض کرتا ہے اور نہ ان کو اپنے کردار کے مطابق قواعد وضع کرنے کی کھلی چھٹی دیتا ہے۔اس کا طریقۂ کار یہ ہوتا ہے کہ وہ ایک مخصوص قوم کو تربیت دے دیتا ہے۔اور ان کو آفاقی شریعت کی تعمیر کے لئے بطور مرکزہ استعمال کرتا ہے۔اس ضمن میں وہ پوری انسانیت کی معاشرتی زندگی کے لئے یکساں طور پر لاحق اُصولوں پر پورا زور دیتا ہے اور بعد ازاں ان لوگوں کی عادت وخصائل کی روشنی میں جو اس سے پیشتر نسل سے تعلق رکھتے ہیں ان کے ٹھوس اور وقتی مسائل سے نمٹتا ہے۔جو احکام شرعی اس عمل کے درآمد سے برآمد ہوتے ہیں اور چونکہ ان کی پابندی حتمی اور آخری نہیں ہوتی اس لئے انہیں آئندہ آنے والی نسلوں پر نہیں تھوپا

جاسکتا۔''

شاہ ولی اللہ مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اکثر معاملات میں حقیقت کئی مسئلہ پر فقہا کی انتہائی متضاد توجیحات کے بین بین ہوتی ہے۔ اور یہ خیال رہے کہ مذہبی امور میں وسعت نظری کی ترجیح لازم ہے۔ اجتہاد میں مجتہد کو دوسرے علماء کے توافق رائے کا احترام کرنا چاہیے۔ طاقت اور قوت سے غیر مسلموں کو اسلام کے دائرہ میں لانے سے گریز کرنا چاہیے۔ کیونکہ یہ دہری خرابی کا باعث بنتا ہے۔ کیونکہ موقع ملتے ہی وہ اپنے آبائی مذہب میں واپس چلے جاتے ہیں۔ انہیں اسلام کی طرف راغب کرنے کے لئے مثال اور پندونصیحت کی ضرورت ہوتی ہے۔ (ہسپانیہ میں یہی کچھ ہوا)

برصغیر میں شاہ ولی اللہ نے انسانی نظریۂ تفکر اور ایک لامتناہی اجتہاد پر ازسرنو زور دیا ہے اور یہ محسوس کیا کہ اب وقت آگیا ہے کہ فقہ اسلام کو عقل ودلیل سے پوری طرح لیس کر کے منظر عام پر لایا جائے۔

شاہ صاحب کا یہ اندازِ فکر کہ 'عقل ودلیل' زیادہ راسخیت کے حامل ہوتے ہیں یہ سرسید کی مغربی عقلیت کے لئے بڑی تقویت کا باعث بنا۔ یہ عقل ودلیل شبلی کے علمِ الکلام اور اقبال کے تشکیل جدید پر بھی اثر انداز ہوا اور شاہ ولی اللہ کی اجتہادی جھلکیاں اور ان کا آدرش ان کے دبستانِ فکر پر حاوی نظر آتا ہے۔

شاہ ولی اللہ کو اس بات کی آگہی بھی تھی کہ برصغیر میں کلام پاک کا فارسی یا اردو ترجمہ نہ ہونے کی وجہ سے اوسط درجہ کے تعلیم یافتہ مسلمان تک یہ الوہی پیغام پہنچانا مشکل ہوگیا ہے اور علماء دین برصغیر پاک و ہند نے برہمنوں کے مثّنی کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ انہیں اپنی اجارہ داری کے ختم ہونے کا خطرہ لاحق ہوگیا۔ شاہ صاحب کا یہ اقدام لائق تحسین ہے۔ اس عوامی لاعلمی کو ختم کرنے کے لئے یہ تحریک چلائی کہ عام آدمی بھی دینی سطح پر قرآنِ پاک کی قدر وتوصیف کرسکتا ہے شرط یہ ہے کہ اسے اتنا علم ہوجائے کہ وہ اسے سمجھ سکے۔ اس مقصد کے پیش نظر آپ نے ۱۷۴۳ میں ایک مدرسہ قائم کیا۔ جہاں آپ کی اپنی نگرانی میں قرآن وحدیث کی تعلیم ہونے لگی۔ اور اس تحریک کو زیادہ پُر اثر بنانے کیلئے شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر نے بامحاورہ اُردو ترجمہ کیا۔

اب انہیں برصغیر میں مسلمانوں کے لئے صحیح معنوں میں مسلم معاشرہ کہلانے کے لئے ایک نظری وعملی تسلسل

کی ضرورت تھی۔ انہوں نے اس کے لئے معاشروں کی تشکیل اور انکی ساخت کے بارے میں غور وخوض کیا۔ ان کی درجہ بندی کی تا کہ ہندوستان کے مسلم معاشرہ کا تحفظ ہوسکے۔

۱۔ معاشرہ کی پہلی منزل ایک ابتدائی معاشرہ کی ہوگی۔ جس میں سماجی کردار برائے نام ہوتا ہے۔

۲۔ دوسری منزل میں شہری زندگی کی افزائش ہوتی ہے جسے شروع میں اس کے فلاسفہ اچھی ریاست کی صورت میں چلاتے ہیں۔ (یونان) خواہ بعد میں وہ تنزل کا شکار ہوکر فرقوں میں تبدیل ہو جائیں اور انہیں مرکزی اقتدار کی گرفت کی ضرورت ہو۔

۳۔ یہی صورت تیسرے مرحلہ میں ذرا زیادہ وسعت اختیار کر لیتی ہے۔ اور نظم وضبط کی ضرورت پڑ جاتی ہے تا کہ معاشرہ انتشار اور پراگندگی سے محفوظ ہوجائے۔

۴۔ آخری منزل، آفاقی ریاست کی ہوتی ہے جسے ایک خلیفہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کا وظیفہ زوال پذیر تمدن کو مئوثر اقتدار کے ذریعہ ہم آہنگ رکھنا ہوتا ہے۔ مختلف سلاطین و مـحلوك کو قائم رکھنا ہوتا ہے۔ خلافت کا یہ تصور ہندستانی مذہبی علما کی روایت سے بالکل متضاد ہے۔ یہاں یا تو اس سے صرف نظر کیا گیا۔ یا اسے خلافت راشدہ تک محدود کر دیا گیا ہے اور اموی خلافت کو ملکویت کے خانہ میں ڈال دیا گیا ہے۔ آفاقی خلافت کا حق صرف قریش کو ہے مگر یہ صرف بنو ہاشم تک محدود ہے۔

خلیفہ کے فرائض کی دو صورتیں ہیں بیرونی جارحیت سے دارالسلام کو محفوظ رکھنا۔ اس کی ذمہ داری ہے اور دوسرے سلاطین اسلام کی نگہداشت کے لئے اتنا اقتدار رکھنا لازم ہے کہ وہ سلطنت کو اسلامی اُصولوں پر چلائیں۔ اور انہیں خانہ جنگی سے روکا جا سکے۔ اس کی ذمہ داری مثالی نوعیت کی ہونی لازم ہے لیکن خلیفہ اگر اس کسوٹی پر پورا نہ اتر سکے تو بھی اس کے خلاف نہ تو بغاوت کرنا چاہیے اور نہ دارالسلام کو خانہ جنگی سے دوچار کرنا چاہیے۔ بغاوت کا حق اس وقت ہے جب خلیفہ شریعت اور اسلام کے بنیادی اصول سے روگردانی کرنا شروع کردے۔ آفاقی خلافت میں اپنی وسعت کے پیش نظر سلاطین وملوک کا ہونا ضروری ہے، تا کہ نظم وضبط قائم رکھا جاسکے۔ بادشاہ اپنی سلطنت میں ہر مظلوم کے حقوق کی خود حفاظت نہیں کرسکتا۔ اس لئے قانون شریعت سے لوگ سرتابی کرسکیں گے۔

اور ارتداد کا راستہ کھل جائے گا۔ اس لئے مقامی امرا اور اہل ثروت کی اعانت ضروری ہے تاکہ وہ اپنے اثر و رسوخ سے مقامی امور میں ریاست کی مدد کر سکیں۔ اور انہیں گورنر کے زیر اثر رکھیں۔

انسانی معاشرہ عموماً متحرک ہوتا ہے اور اسلامی معاشرہ بالخصوص متحرک اور اجتماعی سطح پر متحرک ہوتا ہے۔ جہاد اس متحرک فطرت کا حصہ ہے اور اسے معاشرہ کی متحرک فطرت سے ہم آہنگ ہونا ہوتا ہے۔ عصر حاضر کے خلاف اسلامی ماحول میں اپنی مدافعت کے لئے یہ چنداں ضروری ہے اور اسی کے لئے اپنی اجتماعیت کا مظاہرہ بھی لازم ہے۔ جمعہ اور عیدین کی نماز اور نماز پنج گانہ میں بھی اس کا اہتمام رکھنا از بس ضروری ہے۔ اس میں ایک بڑی قابل ذکر بات یہ ہے کہ ایسے مواقع پر بزرگ و خرد، مفلس و تونگر کا امتیاز مٹ جاتا ہے۔ اور اسلامی مساوات کا تصور حقیقت کا جامہ اختیار کر لیتا ہے۔ حج مسلم اجتماع اور اتحاد کا بہترین موقع فراہم کرتا ہے یہاں سارے عالمِ اسلام کے مسائل، اجتماعی قوت اور عظمت کا احساس بیدار ہوتا ہے اور اخوت کا جذبہ اپنے نقطۂ عروج پر ہوتا ہے۔ یہ لمبی چوڑی نظری تحریک محض پند و نصائح کے لئے نہیں تھی۔ شاہ صاحب کے لئے یہ ایک عملی معاملہ تھا۔ اورنگزیب کی وفات نے مسلم اقتدار کا عملاً خاتمہ کر دیا تھا۔ جاٹ اور مرہٹے لاقانونیت میں روز بہ روز اضافہ کر رہے تھے اور انہیں روکنے کی فی الواقع کوئی صورت نظر نہیں آ رہی تھی۔ شاہ صاحب اس سقیم حالت سے بہت دل برداشتہ تھے۔ اور اس کے تدراک کا راستہ تلاش کر رہے تھے۔ پہلے تو شاہ صاحب نے عام مسلمانوں کو دفاع پر اکسایا اور غیر مسلموں کے ہاتھوں میں طاقت کے ارتکاز کو روکنے کی کوشش شروع کی۔ لیکن مسلمانوں کی اقتصادی بدحالی، جاگیرداروں کا پارہ پارہ ہونا، جس پر مسلم شاہی اقتدار کا سایہ ختم ہو چکا تھا اور لازماً اقتصادی صورت حال تکلیف دہ ہو گئی۔

شاہ صاحب نے اب اپنا اثر و رسوخ ان حکمرانوں اور جاگیرداروں پر استعمال کیا جنہیں وہ سمجھتے تھے کہ ان کی معاونت سے جاٹوں اور مرہٹوں کو زیر کیا جا سکتا ہے۔ بشرطیکہ یہ ایک اتحادی فوج جہاد کا اظہار کر کے اس کارِ مفروضہ کو اختتام تک پہنچائیں۔ چنانچہ انہوں نے روحیلہ حکمرانوں نجیب الدولہ، نظام الملک اور تاج محمد بلوچ کو خطوط لکھے اور دعوتِ جہاد دی اور یہ یقین دلایا کہ اگر اس حکمت عملی کو اختیار کیا گیا تو کامیابی من جانب اللہ ان

کے لئے مقدر ہے۔

جب یہ حکمت عملی بھی ناکام رہی تو لاچار ہو کر انہوں نے افغانستان کے حکمران احمد شاہ ابدالی کو اسی کام کی دعوت دی۔ تاہم یہ حملہ نادر شاہی حملے کی طرح مسلمانوں ہی کے جان و مال کو نقصان نہ پہنچائے، یہ خیال رکھا جائے۔ ساتھ ہی یہ بھی باور کرایا کہ اس دفعہ اگر یہ حکمت عملی ناکام ہوئی تو برصغیر کے اسلام کو بیخ و بن کے ساتھ اُکھاڑ کر پھینک دیا جائیگا۔ ان دونوں سالاروں (ابدالی، نجیب الدولہ) کی حربی قوت کامیاب رہی اور مرہٹوں کی اجتماعی قوت کو ۱۷۶۱ میں پانی پت کے میدان میں شکست فاش ہوئی۔

اسلام کا تقدس اس کی پاسداری اور اس کا نمو تو مسلمانوں پر فرض ہے لیکن مذہبی رواداری ایک دوسری قدر ہے جسے شاہ عزیز رکھتے تھے، ان کے نزدیک تمام مذاہب کی روح ایک ہے اور کم و بیش سبھی یکساں قسم کے معاشرتی قوانین کے پابند ہیں لیکن مذہب سے گریز پا ہو کر فاسد ہو جاتا ہے۔ تو اس سے بہتر مذہب اس کی جگہ لے لیتا ہے اسلام بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔ لیکن آخری مذہب ہونے کا امتیاز اس پر یہ ذمہ داری ڈالتا ہے کہ وہ منشاء الٰہی پر زیادہ سے زیادہ عمل پیرا رہے اور اسے اگلے مذہب پر فوقیت حاصل ہو۔

مذہب اسلام ایسے تاریخی سفر میں شریعت کی پاسداری کے لئے کوشاں تو رہتا ہے لیکن عملی اور ثقافتی سطح پر عمومی ثقافت کے زمانہ سے مطابقت میں بسا اوقات بعض عناصر کو شامل کرنا پڑتا ہے، اور اگر اس عہد اور تقاضوں کے بعد ضرورت باقی نہ رہے تو انہیں ترک کرنے میں دقّت نہیں ہوتی ہے۔ برصغیر ایک ایسی سرزمین ہے جس میں اسلام ہی نہیں بدھ، جین، ہندو اور خاصی نسلیں یہاں وارد ہوتی رہی ہیں اور ان کے علاوہ بھی لوگ آتے جاتے تھے۔ اس سے مذہبی و ثقافتی رنگا رنگی یہاں رہی ہے اس طرح شاہ صاحب یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ ہم نشینی اور ثقافتی لین دین اسلام کو کافی متأثر کر سکتا ہے۔ اور جب یہ بیرونی اثرات مذاہب میں داخل ہو جاتے ہیں اور اس پر ایک خاص عرصے تک عمل جاری رہتا ہے تو انہیں ترک کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اس کے برتنے کے جواز میں لوگ حقیقتِ اسناد پر انحصار کرتے اور تاویلات کا سہارا لیتے ہیں اور اسی راستے سے غالی روایات بھی اختیار کرنے ہوتے ہیں۔ شاہ صاحب یہاں احتیاط کی تاکید کرتے ہیں کہ اسلام ان اختراعات اور روایات میں ملوث

نہ ہونے پائے۔خاص کر توحید کے عقیدے کے چھیڑنے سے توحید، رضائے الٰہی اور قدرت الٰہی میں کسی قسم کے اشتراک سے گریز کیا جائے۔عقائد میں وہ تشریح وتجسیم اور اسماءِ الٰہی اور صفات باری تعالیٰ کو اس طرح استعمال کیا جائے، کہ اس سے مخلوق کی مماثلت اور مساوات کا عندیہ نہ ملے، ایسا کرنا شرک ہے۔ یہاں آ کر وہ وہابیت کے قریب آجاتے ہیں۔لیکن وہ اس کی انتہا پسندی سے دور رہنا بھی چاہتے ہیں۔مزار پرستی بت پرستی کی ایک قسم ہے لہٰذا اس سے اجتناب کرنا چاہیئے۔اسطرح کے بحث میں اسلام کی نوعیت اور اس میں قرآن وحدیث کی حرمت، مشروط تصوف کا پاس رکھا جانا، راسخ سنی عقیدہ اور مشروط تصوّف کو امیزش سے موجودہ صورتحال اور بیرونی اثرات سے بچانا، مسلم اقتدار کے خاتمے اور استعماری حاکمیت کے خاتمہ کے بعد اسلام کا کردار بہت کم ہو جاتا ہے اور جس قسم کی حکمتِ عملی کی تاحال ضرورت ہے۔اس میں شاہ صاحب کی ہدایات کو کام میں لایا جاسکتا ہے۔

علامہ اقبالؒ

علامہ ایک ہمہ جہت شخصیت کے مالک تھے۔وہ بیک وقت شاعر فلسفی، شارح اسلام اور سیاسی مفکر تھے اور بیسویں صدی میں اُنہوں نے اپنے فکر وفلسفہ، اصلاحِ مذہب اور شاعری سے برصغیر اور بالخصوص مسلم معاشرہ کو بہت متاثر کیا۔ان کی ذہنی تربیت شروع میں کلاسیکی اسلامی نہج پر ہوئی اور اپنی تعلیمی اور ثقافتی میراث کو جذب کرنے کا موقع ملا۔قیامِ لاہور نے انہیں مغربی تہذیب سے روشناس کرایا اور یہیں آرنلڈ کے زیرتربیت مغربی تعلیم سے فیضیاب ہوئے۔لیکن اس کی تکمیل کے لے انہیں ۱۹۰۸-۱۹۰۵ تک مغرب کو قریب سے دیکھنے، سمجھنے اور برتنے کا موقع ملا۔وہ کیمبرج میں زیرتعلیم رہے اور میونخ میں ''فلسفۂ عجم'' کی مابعدالطبیات، یعنی اشراقی اور صوفیانہ طرزِفکر کی اساسیت اور اس کے فروغ کو دقت نظری سے سمجھنے کا موقع ملا۔اور اسی پر اُنہیں ڈاکٹریٹ کی ڈگری ملی۔اس طرح ان کی ذہنی خازنیت کتنی عمیق اور وسیع ہوگئی ہوگی اور اس کے وسیلۂ اظہار کے لئے ان کو نادر اسلوب کی ضرورت محسوس ہونے لگی۔

شاعری اس کے لئے موزوں طرزِ اسلوب ہوگی کیونکہ اعلیٰ شاعری میں رمزوکنایہ اور تشبیہہ واستعارہ کے بغیر وظیفہ اظہار ہی ممکن نہیں۔ چنانچہ اس قابلِ رشک ذہنی خازنیت نے یہ اسلوب اختیار کیا۔ابتدائی شاعری میں

موضوع کے اعتبار سے جو سادگی اور عمومیت ملی اس کے لئے اردو زبان متحمل ہوسکتی تھی۔ چنانچہ فطرت کی عکاسی اور آپ کی سیاسی نظموں کی اقدار سے ہندوستانی قومیت کا رنگ جھلکتا ہے۔

۱۹۰۸-۱۹۰۵ تک قیامِ یورپ کے زمانہ میں ان کا ابتدائی قومیت پرستانہ رویہ تبدیل ہونے لگا۔ اور وہ قومیت سے بین الاسلامیت کی طرف مائل ہوگئے۔ چنانچہ ۱۹۲۴-۱۹۰۸ تک آپ کا پہلا مجموعۂ کلام بانگِ درا اسی اثناء میں شائع ہوا اور اس شاعری میں سیاسی رومانیت نظر آتی ہے وہ عصر حاضر میں اسلام کی زبوں حالی سے خاصے متاثر نظر آتے ہیں اور اسے ہی موضوعِ سخن رکھا ہے۔

۱۹۲۰ کے عشرے میں ان کی فکری بلوغت کے ساتھ ان کی شاعری مفکرانہ ہوتی چلی گئی اور انہیں یہ محسوس ہوا کہ اردو کی تنگ نائے اور اردو شاعری کی روایت کسی نئے اسلوب کا تقاضا کرتی ہے اور وسعتِ بیان کے لئے اقبال کو زیادہ فکر انگیز بیان کی ضرورت محسوس ہوئی۔ فارسی فکر و ادب سے ان کی دیرینہ شناسائی تھی اور غالب رومی اور فردوسی کے صنف شاعری میں انہیں زیادہ وسعت اور فکر کے ساتھ وسیلۂ اظہار کا موقع ملا۔ چنانچہ انہوں نے فلسفۂ خودی کو شرح و بست کے ساتھ شاعرانہ پیرائے میں بیان کرنے کو ترجیح دی اور اسرارِ خودی اور اس کی اساس اور ارتقاء کو فارسی معنویت کے قالب میں ڈھال کر اپنے مافیہ کو زیادہ صراحت کے ساتھ بیان کرنے میں کامیاب ہوئے۔ انہوں نے اس پر اکتفا نہیں کیا بلکہ سارے رموز جو بے خودی کے بیان کے بغیر تشنہ رہ جاتے تھے جس سے نفسِ انسانی کی اساسیت اور بلوغ دونوں کو سمجھنے کے لیے ایک رموزِ بے خودی لکھنا لازم سمجھا۔ اس نے فرد و معاشرہ کے تعلق کی وضاحت کی اور ان اقدار کو در پردہ بیان کر گئے جو ان کے افکار کا محور رہے ہیں۔ یعنی قوتِ حرکت جو ارتقائی عمل کے لئے لازمی ہے۔ اس کی ترویج کے لئے نفس کی آزادی ازبس لئے لازم ہے۔ لیکن وہ نفس پرستی، خودغرضی اور سود و زیاں کے تابع نہ ہوجائے بلکہ اجتماعیت کو برقرار رکھنے اور فروغ و ارتقاء کی سمت معین کرنے کے لئے فضائل اخلاق کو پیشِ نظر رکھے۔ صرف مادر پدر آزادی مزاج کی پراگندگی کو جنم دیگی اور ظالمانہ اجتماعیت اساس انسانیت کو بیخ و بن سے اُکھاڑ کر پھینک دیگی۔ لہٰذا انسانیت کو ایک درمیانی راستہ اختیار کرنا ہوگا مگر اس میں ان حدود کا تعین یا تو اجتماعیت انسانی سے ہوسکتا ہے یا کسی ماورائی حاکمیت پر ایمان رکھ کر جو اسے

خطا ونسیاں سے مبّرا مان کر، یقین واعتقاد کے ساتھ صراطِ مستقیم پر قائم رکھے۔

۱۹۲۳ میں اپنی فارسی نظموں کا مجموعہ پیامِ مشرق شائع کیا۔ اس کا دائرہ وسیع تھا اور اس میں شاعر کو ان موضوعات پر اظہارِ خیال کرنے کا موقع ملا جو بسا اوقات کائناتی وسعت کے حامل ہوتے ہیں۔ ماورائی حقائق جو فرد کی روش بصری پر منکشف نہیں ہوتے۔ یا وہ وارداتِ روحانی جو عقلیت کی گرفت میں نہیں آتیں، انہیں رمز و کنایہ اور پورے شاعرانہ آزادی کے ساتھ بیان کیا جاسکتا ہے۔ غالبًا اقبال اس وقت یورپ میں پھیلنے والی رومانیت کے زیرِ اثر رہ کر ایک کرب محسوس کر رہے تھے، یا پیامِ مشرق کے عنوان سے مغرب کو یہ بتانا مطلوب تھا کہ وہ جس عہدِ تنویر پر ناز کرتے تھے نے اسے کانٹ اور ہیگل نے عقلیت کی گرفت نے اس قدر تنگ کر دیا تھا کہ وہ اقدار جو مذہبی مارتبت اور جمالیات کی جان ہیں انہیں اظہار کا موقع نہ ملا اور مغرب اس مرحلہ پر ان کی تفہیم سے قاصر ہے۔ شوپنہار، نطشے پا میڈگر اور برگساں جیسے عظیم لوگ یا تو اس کلاسیکی عہد کی بھرپور تنقید کر رہے تھے یا اس عرفان اور اشراقی جہت کی طرف جا رہے تھے جسے مشرق نے پہلے ہی عقلیت پسندی اور سطحی تجربیت پر فوقیت دے رکھی تھی۔ غالبًا یہاں اقبال اپنے ماضی کی طرف لوٹ کر اُس فلسفۂ عجم کی وضاحت کر رہے ہیں جسے ایک وقت وہ غالبًا صرف مغرب کی عقلیت پسندی کے زیرِ اثر قابلِ اعتنا نہ سمجھتے تھے۔

یہ عجیب ستم ظرفی ہے کہ یہ سمجھا جا رہا ہے کہ اقبال کی شاعری کا شاہکار ''جاوید نامہ'' ہے۔ اقبال نے شاید یہ کہیں نہ کہا ہو کہ اگر ان کی شاعری کی عظمت کا اندازہ لگانا ہے تو ان کے فارسی کلام کو سامنے رکھا جائے شاید انہوں نے یہ بات اس لئے نہیں کہی کہ اس وقت برصغیر میں فارسی کی عمل داری عملاً ختم ہو چکی تھی۔ غالب کے نثری شاہکار یعنی ''اُردوئے معلیٰ'' اور ''عودِ ہندی'' خطوط کے وہ مجموعے ہیں جنہیں غالب نے بڑے معذرت خواہانہ انداز میں لکھنا شروع کیا تھا اور گراں باریٔ عمر کا عذر کر کے فارسی میں لکھنے کی معزوری چاہی اور عہدہ برا ہونا چاہا تو ناچار یہ اسلوب اختیار کیا۔ جب ان خطوط کو میر امن کے باغ و بہار کی طرح اچھی اُردو دانی کے لئے پڑھنے کا دور آیا تو غالب یہ دعویٰ کر بیٹھے کہ میں نے وہ طرزِ خطوط نگاری ایجاد کیا کہ مراسلے کو مکالمہ بنا دیا۔ میری حقیر رائے میں تقریباً اُس عہد کا قاری ناپید ہو چکا ہے اور اقبال کا شیدائی محض بانگِ درا، بالِ جبرایل اور ضربِ کلیم کو سامنے رکھ کر ان کی

شاعری کی عظمت کا اعتراف کرے گا۔ جب وہ خضرِ راہ، مسجدِ قرطبہ، ساقی نامہ اور ارمغانِ حجاز میں ابلیس کی مجلسِ شوریٰ کا مطالعہ کرے گا تو اس تاسف کا اظہار کرے گا کہ شاید اقبال کی فارسی شاعری اور خصوصاً جاویدنامہ کی قدر و قیمت کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔

اس شاعرانہ شاہکار کے شانِ نزول کی جو تشریح سامنے آتی ہے وہ اس کے زیادہ گہرائی اور گیرائی کی توقع رکھتی ہے۔ ۱۹۲۷ کے موسمِ گرما میں اقبال نے اپنا کلام نذیر نیازی کو سنانے کے بعد یہ کہا کہ مجھے یہ محسوس ہوتا ہے کہ گویا غیب سے یہ مضامین خیال میں آتے ہیں اور میں اسے جس عنوان سے شائع کروں گا اس میں اس ماورایت کا اشارہ ہونا چاہیے کہ یہ لوحِ ارضی کی ہر شے کی طرح فانی نہیں، لافانی ہے۔ لہٰذا اسے جاوید نامہ سمجھا جائے۔

گرچہ یہ شاعری تفننِ طبع کے لئے ہے۔ لیکن اس میں جو پیغام دیئے ہیں اور شعری پاسداری سے جن سمتوں میں آپ کو چلانے کا بیڑا اُٹھا رکھا ہے آپ اسے پیشِ نظر رکھیں۔ پروفیسر عزیز احمد کا یہ تجزیہ کہ اقبال کے پیشتر فلسفیانہ خیالات ان کے اُردو کلام اور فارسی مثنویوں میں نورِ بصیرت کے طور پر نمودار ہوتے ہیں۔ خضرِ راہ جو پہلی جنگِ عظیم کے کچھ عرصہ بعد لکھی گئی اس میں انقلابی رجحانات غالب ہیں۔ اقبال زندگی میں حرکت اور معاشرتی نشونما کی قدر و قیمت پر زور دیتے ہیں۔ اسرارِ خودی میں وہ یونانی فکر کے جامد نظام کی بالعموم اور افلاطون کی بالخصوص ابطال کرتے ہیں افلاطون کے Form صور اور Idea اعیاں حقیقتاً اکملیت کے مترادف ہیں۔ دوام اور کلیّت کے مظاہر ہیں۔ حرکت اور خلاقیت سے عاری ہیں۔ غالباً اشپنگلر اس امثالیت یا تمامیت کو ثقافت کیلئے مضر سمجھتے ہیں اور اس لئے یہ علم، اخلاق اور سیاست برداری میں اس کا اظہار چاہتی ہے۔ اور اسے بقا و حرکت سے عاری تصور کرتی ہے۔ جدید دُنیا کی حرکی لوازم اور احتیاج سے صرف نظر کرکے یونان کی ثقافت مغرب کی طرح ناتمامیت کی طرف نہیں جاتی۔

مغرب نشاہ ثانیہ، اصلاح مذہب اور عہدِ تنویر پر قانع نہیں رہا بلکہ پسِ جدیدیت کا متلاشی ہے، اقبال کے ہاں یہ کائنات ناتمام اور یہ تخلیقی وجود ایک لامتناہی صدائے کن فیکون کی بازگشت ہے۔ وہ انھیں منزل نہیں نقوش

راہ سمجھتے ہیں۔اس کے باوصف مغرب میں اخلاقی مقصدیت کے منقود ہونے سے نالاں تھے۔اقبال جس حرکت قوت۔ارتقائیت اورآزادی کے اقدار کے حامی ہیں ان کی بنیاد تعلیمات قرآنی میں پائی جاتی ہے۔فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے پانچویں خطبے ہیں وہ معراج کی جو توجیہہ کرتے ہیں کہ یہ ایک انضمامی تجربہ تھا جو عام صوفیانہ واردات سے اس طرح مختلف صوفیوں سے کہ وہ خود کو اس کے سحر میں کھو دیتا ہے لیکن جہاں وہ اس سے جدا ہوتا ہے اُس وقت بھی وہ اُس کی واپسی پر اُس کے پاس عالم انسانیت کے لئے کوئی قابل قدر پیغام رہتا ہے اس کے باوصف کہ وہ خود کو اس سحر میں کھو دیتا ہے۔ پیغمبر ایک عظیم خلاقی کا وظیفہ لیکر واپس ہوتا ہے۔وہ زمانے کی محترک رو میں شامل ہوکر تاریخ کی قوتوں کو اپنے تابع رکھتا ہے اور ایک نئے عالم امثال کی تشکیل کرتا ہے۔اسلئے صوفی کے لئے جو حصول منزل ہوتی ہے وہ پیغمبر کے لئے خود شناسی ہے۔اس طرح کی وہ نفسیاتی قوتیں ہیں جو عالم انسانیت کو بدل کر رکھ دیتی ہے۔ایک زندہ قوت میں تحویل ہوکر بروئے کار لانے کے اس تجربے کی خواہش پیغمبر کی اولین خواہش ہے گویا یہ تجربہ ایک طرح کا نتیجہ خیز امتحان ثابت ہوگا۔

اس تجربے کا اس طرح بروئے کار آنا اور ایک عالم انسانیت کو بدل کر رکھنا پیغمبر کی حقانیت اور عالم واقعی کی معروضیت کا ثبوت ہے۔یہ وظیفہ یہیں ختم نہیں ہوتا۔پیغمبر کے مذہبی تجربے کی قدر و قیمت کا اندازہ لگانے کے لئے اس نوعِ انسانیت کو بھی پیش نظر رکھنا ہوتا ہے جو اس نے ثقافتی سطح پر تخلیق کی ہے اور وہ تہذیب اُس پیغام کی مرہون منت ہے۔اقبال فکر کی سطح پر جو کچھ نتائج نکال رہے ہیں ان کا ہدف تصور ختم نبوت ہے اور اکملیت وحی ہے۔اگر اس مہناج میں دنیا کے محترک نظام کو قرآنی تعلیمات کی اساس سے وابستہ کیا جائے تو اسی طرح انفرادی خودی کی حرکت کا کائنات سے براہ راست تعلق ہوگا جو اسے انتشار سے انضباط کی طرف لے جاتا ہے۔اور زندگی اور کائنات ''عملِ کن'' میں مصروف ہے۔یہاں اقبال اشاعرہ کے سالمات کو پیش نظر رکھتے ہیں جس میں قادر مطلق کی مسلسل خلاّقی کا عمل جاری رہتا ہے۔اشعری علم الکلام اس طرح آزادی اجتہاد کو کسب کے نظر کر دیتا ہے اور قادر مطلق کی مسلسل خلاقی میں رخنہ اندازی نہیں ہوتی ہے۔یہاں اقبال کی فکر حرکتِ مسلسل کو برقرار رکھنے کیلئے اشعری اختر اکو قبول کر لیتی ہے۔اور اس اقدام حرکت تسلسل کیلئے نو بہ نو تسخیر کا عمل جاری رہتا ہے۔اور اس میں منشاء ایزدی کو بھی دخل ہوتا ہے۔اور یہی قوت قدیم جو کائنات کی حرکت سے براہ راست متعلق ہے عمل کی

حیثیت اختیار کرلیتا ہے جو اس کی رہنمائی کرتی ہے۔ اس کے سامنے جو امکانات آتے ہیں وہ تسخیر نو بہ نو کی موجب ہوتی ہیں۔

فطرت اور انسانی اصول حرکت میں ایک بیّن فرق ہے۔ فطرت کی حرکت میں نظم وضبط تو ہوتا ہے لیکن وہ کسی اخلاقی ضابطوں کی تابع نہیں ہوتی یہ امتیاز انسان ہی کیلئے مختص ہے۔ قدرت کی حرکت خیر وشر کے تعین سے بے نیاز ہے۔ ساقی نامہ میں اقبال جس حرکت کی عکاسی کرتا ہے وہ حرکت محض علاوہ کسی اور اصول کے پابند نہیں۔ گویا فطرت کی حرکت میں قوت ودیت کی گئی ہے جن اور انسان بالقوہ انسانیت رکھتا ہے۔ یعنی اخلاقی خیالوں کے ہی ہر سطح پر پر پابندی رہتی ہے۔ خواہ وہ انفرادی ہو یا اجتماعی۔

انسان کی آزادی محض انتخاب اور عمل پر منحصر نہیں ہے۔ اگر یہ آزادی محض ان حقائق تک محدود ہوتی جو اُس کے پیش نظر ہوتے ہیں۔ تو صرف وہی عالم وجود بار بار تکرار کے ساتھ آتا رہتا اور اس کی آزادی اس دائرے تک محدود رہ جاتی ہے۔ آزادی انسانی سطح پر حرکت ہی نہیں قوتِ تخلیق اور تسخیرِ نو بہ نو بھی اس حصے میں آئی ہے۔ خدا نے خود کو احسن الخالقین (بہترین انسان پیدا کیا ہے) کہا ہے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ خالقیت صرف اُسی تک محدود نہیں، اس کی مخلوقات اور بطور خاص بشریت میں یہ قرینہ پایا جاتا ہے اور اگر آزادی انتخاب اور عمل اسی سے عبارت ہیں تو فطرت انسانی میں صرف فرد و بشر کے امتیاز کی بصیرت میں ہی یہ قرینہ بھی موجود رہے گا کہ وہ اپنے عمل انتخاب میں بہتر سے بہترین کی خواہش کرے۔ اور انفرادی سطح پر یہ شخصیت اور اجتماعی سطح پر تہذیب وتمدن کا خالق بن جائے۔ گویا انسانی تاریخ میں یہ جہت بھی موجود ہے۔ مسجدِ قرطبہ، سلسۂ روز وشب محض تواتر پر موقوف نہیں ہیں وہ خلاقیت کی حامل اور سلسۂ روز وشب میں تاریخِ انسانی کا خالق بن جاتا ہے۔ اور یہ عملِ مسلسل حرکت، قوت، آزادی اور انتخاب اور تسخیرِ نو بہ نو کا باعث بن جاتا ہے۔ لیکن نطشے نے جو قوت اور حرکت کے قائل ہے، وہ اسے تاریخ کی بنیادیں مانتا ہے۔ لیکن وہ اسے ازل سے ابد تک لامتناہی نہیں سمجھتا۔ اور ایک دائمی دوری تواتر تک محدود کردیتا ہے۔ گویا وہ اس قوت کو 'انتخاب اور نو بہ نو تسخیر' کی طرف نہیں لے جاتا۔ وہ بہتر سے بہتریں کی طرف لانے پر زور دیتا ہے۔ اس طرح اس کے یہاں قوت ارادی، حرکت مسلسل پر دائمی طور پر قائم رہ سکتی۔

لیکن اسے امکانات کی دنیا میں انتخاب کی کسی جہت کا سلیقہ محو ہوگا۔ غالباً اسی سے اقبال کی یہ خواہش رہی کہ وہ مجذوب فرنگی اگر ان کے عہد میں ہوتا تو اسے مقامِ کبریائی سے روشناس کراتا۔ نطشے شاید اسے سمجھنے سے قاصر رہتا کیونکہ اسے وہ عہدِ تنویر کے خالق کانٹ کی حدبندیوں سے نالاں تھا۔ جسے ارادۂ خیر کے سوا کہیں خیر کا سراغ نہیں ملتا۔ اوراس کا سبب یہ ہے کہ ارادہ ارادۂ خیر ہی اسی وقت ہوتا ہے جب اسے معقولیت کی رو سے آفاقی قدر کی حیثیت مل جاتی ہے، اور انسان کے امتیاز میں معقولیت ہے۔ اس لیئے ہر قدر انسانیت کیلئے معروضی ہوگی۔ اسمیں کانٹ شرفِ انسانیت کیلئے یہ جانتا ہے کہ انسان بجائے خود مقصد ہے، اسے ذریعہ نہ بنایا جائے اور اس شرف انسانیت کے سوا معقولیت کو کسی اور بات سے مشروط نہ کیا جائے۔ نطشے کو یہ شریفانہ تصورِ خیر مضحکہ خیز نظر آتا ہے۔ اور اسے اخلاقیات کی کمزوری کی ایجاد قرار دیا ہے۔ کمزوری، قوت کی ضد ہے اور نطشے کا اقرار ہے کہ ارادۂ انسانی کو معقول قوت کے سوا کسی اور قدر سے منسوب نہ کیا جائے۔ اس کے باوصف اقبال کو نطشے کی فکر میں معنویت نظر آتی ہے۔ نطشے کو اس بات کی داد دینا چاہئے کہ اسے قوت میں حرکت اور ترقی پزیری نظر آئی۔ اور اگر ترقی پزیری کو کوئی تاریخ کی حیثیت دے سکتا ہے تو وہ مستقبل یعنی عالمِ امکان ہے۔ اور نطشے اس کے لئے فوق البشر کا تصور رکھتا ہے۔ ایک قدر جسے وہ قوت کہتا ہے، اسکے حصول میں سرگرداں رہے گا۔ اقبال کو یہ تصور شاہین اور شیطان کے استعاروں میں مل سکتا ہے۔ شاہین کو وہ مردِ قلندر نظر آتا ہے جو کاراشیاں بندی کو ذلت سمجھتا ہے۔ شاہین اس رزق کو ٹھکرا دیتا ہے جس سے پرواز میں کوتاہی آجاتی ہے۔ یہ قوت، حرکت اور انتخابِ اقدار کا مرحلہ ہے۔ شیطان کا استعارہ بھی اس اضطراب، تجسس اور اسی اہمیت کا حامل ہے جس میں وہ کچھ کر گزرتا ہے۔ جس سے خضر والیاس قاصر ہیں، گویا انہیں تائیدِ ایزدی حاصل ہے، اور جبرئیل سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ گویا یہ عمل شیطانیت، انحراف، اختلاف اور جرأت رندانہ کو بری لگنے کے ساتھ اخلاقی افادیت کی حامل بھی نظر آتی ہے اور وہ انسانی زندگی میں مناسب اور موزوں موقع پر اس کی پاسداری کرنے میں جھجکتے نہیں۔

فکرِ اقبال: نویدِ دانش نو

سرسیّد اور جمال الدّین افغانی ایک ہی طرح کے عالمِ اسلام کے بحران کو دو زاویۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔

1857 کا غدر تنظیم کا فقدان، اجتماعیت کی کمی، حربی قوت کا سقم، ان سارے عوامل نے اسلامی معاشرے کو درہم برہم کر دیا۔ مغل عہد کا جاگیردارانہ نظام پارہ پارہ ہوگیا۔ اتنے بڑے زخم کے اندمال میں نصف صدی گزر گئی۔ اور اب صاحبِ بصیرت لوگوں نے اس صورتِ حال میں ایک زود فہم اور مخلص قیادت کی تلاش شروع کر دی تا کہ حکمران طبقہ اور ہندو اکثریت میں جو منفی رویّہ پیدا ہو رہے تھے، انہیں حدِ اعتدال میں لایا جا سکے۔

اس لئے اہل رائے کی نظر سر سیّد احمد خان پر پڑی اور ان کی کوششوں سے ان میں لچک پیدا ہوگئی۔ حکومتِ وقت کی اطاعت گزاری، وفاداری اور اس کے خلاف کسی سیاسی محاذ آرائی میں شرکت سے ان کے انحراف میں حالات اعتدال پر آ گئے۔

لیکن ایک دور رس حکمتِ عملی کے لئے سر سیّد کو جمال الدّین افغانی سے مقابلہ کرنا پڑا۔ یعنی عالمِ اسلام کے مستقبل اور اُس کی نکبت اور حقارت کو بند باندھنے کے لئے کوئی وقتی مصلحت نہیں پورے نظریۂ حیات کی ضرورت ہوگی اس حکمتِ عملی کے وضع کرنے میں دونوں نابغۂ روزگار ہم خیال تھے کہ اسلام اپنی موجودہ اور آئندہ انسانی تاریخ میں ایک ارتقائی عمل کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس رجائیت کے باوصف دونوں مصلحینِ اسلام تحفظات رکھتے تھے۔ گو دونوں سائنس اور مذہب میں ہم آہنگی کے داعی تھے۔ جدیدیت کی ضرورت میں دونوں کا اتفاق تھا اور غالباً تیونس کے خیر الدّین پاشا کا اثر تھا۔ اس میں مغرب کی آزادی پسندی نے یہ موقع فراہم کر دیا۔ ان کے زیر اثر ذہنوں میں انقلاب اور تغیر پسندی کی گنجائش نکالی جائے۔ مگر یہ اس وقت ممکن تھا جب علمائے دین متفق الرائے ہو کر اجتہاد کریں۔ قدامت پسندی سے نکلنے کا ایک یہی راستہ تھا اور از کار رفتہ روایات کے ترک کرنے کا بھی یہی وقت تھا تا کہ جدیدیت اختیار کرنے کے بعد ترقی یافتہ معاشروں میں اپنے مقام کا تعیّن کر سکیں۔ سر سیّد نے اس حقیقت کو پیشِ نظر رکھ کر کہ ہمارے علماء عموماً عصرِ حاضر کے تقاضوں سے بے بہرہ ہیں اور ان سے یہ توقعات وابستہ نہیں کی جا سکتیں۔ مجبوراً انہوں نے یہ بارِگراں اپنے ذمے لے لیا۔ سر سیّد کیلئے یہ وظیفۂ اجتہاد اس لئے ضروری تھا کہ وہ مسلمانانِ ہند میں مغربی تعلیم کی ترویج و اشاعت کے بانی تھے جو بعض اسلامی اقدار سے مطابقت نہیں رکھتی تھیں۔ اس لئے برِّ صغیر کے مسلمانوں کیلئے یہ خطرہ لاحق تھا کہ اس علم اور طریقۂ علم سے اس کی تفہیم نہیں

ہوگی اور نہ انہیں یہ راس آئے گی۔ اس سے نئی نسل کو کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ اس لئے اس کی ترویج کے ساتھ ساتھ مسلمانون کے لئے ابتدائی دور میں معتزلی متکلمین نے جس طرح یونانی علوم کے خلاف مدافعت کی تھی وہ بنیادی طور پر فکری اور منطقی تھی۔ اب اس نہاد پر سائنس کے تجرباتی عمل کو دینی محور اپنانا یا اُس کی تردید کرنا ممکن نہ ہوگا۔ چنانچہ اس کیلئے ایک جدید علمِ کلام کی ضرورت ہوگی جس سے یہ ثابت کیا جا سکے کہ سائنس کے اصول غلط یا اسلام کے اصول درست ہیں۔ اس لئے حکمتِ عملی کی ترویج و اشاعت کیلئے انہوں نے ''تہذیب الاخلاق'' جاری کیا۔ سر سیّد نے تفسیرِ قرآن کیلئے ایک مقالے میں چار نظریوں کی تائید کی۔ جن پر اُن کے علمِ کلام کی بنیاد ہے:

۱۔ حق حق ہے۔

۲۔ اور اس کا قول برحق ہے۔

۳۔ سائنس اس سے انکار نہیں کر سکتی لیکن اس کی صداقت کی وضاحت کر سکتی ہے۔

۴۔ حق تعالیٰ کے قول و فعل میں کوئی تضاد نہیں۔ قانونِ فطرت باری تعالیٰ کا مظہر ہے، جو مدد انسان کیلئے آیا ہے، جسے انسان اپنے تصرف میں لائے اور یہ شے مطلوبِ عقل ہے۔

اس کے برعکس الافغانی نے جدید علمِ کلام میں الجھنے سے اجتناب کیا۔ انہوں نے وجودِ ملائکہ اور موجودات کی معقولیت اور صحت کو لائقِ اعتنا نہیں سمجھا۔ اس کے خلاف انہوں نے سیاسی اسلام کی توضیع اور امکان کا مسئلہ پیش نظر رکھا۔ یہ مغرب کا ایک چیلنج تھا، جسے شاید سب سے پہلے افغانی نے قبول کیا۔ یہ وہ پہلے مسلمان تھے، جو مذہب کے نشاۃ ثانیہ کے حامی تھے جنہوں نے اسلام اور مغرب کے مترادف تصورات پیش کئے۔ لیکن یہ تاریخی مظاہر کی حیثیت رکھتے تھے۔ فی الواقع ان کے مضمرات کچھ اور تھے یعنی وہ مغرب کو سمجھنا چاہتے تھے۔ لیکن اس کی تائید و تقلید سے گریزاں تھے۔ غالباً ان کا خاصا وقت مغرب میں گزرا اور انہوں نے مغرب کو وضع دیانت سے عاری پایا۔ وہ ان کی ڈپلومیسی کو عیاری کی ایک شکل سمجھتے تھے۔ ان کی جمہوریت اور مساوات کے تصورات محض الفاظ تھے جن کے کوئی معنی نہیں اس کے بر خلاف سر سیّد نے اپنے قیاس میں انہیں اُمّتِ مسلمہ کے لئے

نعمت و عافیت کا موجب جانا۔ اس مصلحت اندیشی نے ان کے لئے مغرب کے آگے سپر انداز ہونا ممکن بنا دیا۔ یہ ہرگز لازم نہیں آتا تھا کہ وہ مغرب کے سیاہ کاریوں سے بے خبر تھے۔ انہوں نے الافغانی کے دوش بدوش مغرب کی دریافت میں حصّہ لیا۔ جس کا پیشتر حصّہ اسلام سے مغرب کے عناد کا دردانگیز انکشاف تھا۔ سرسیّد اس بالغ نظری سے عاری نہیں تھے لیکن ان کے پیشِ نظر بَرّصغیر کے مسلمانوں کا مفاد تھا۔ اور جسے ہندوستان میں اس خلفشار کی وجہ سے مزید نقصان پہنچنے کا احتمال تھا۔ اس نازک موقع پر انہیں قیادت کا فرض پورا کرنا پڑا۔ الافغانی اور سرسیّد کے اہداف اور حکمتِ عملی میں بڑا فرق تھا۔ سرسیّد حالتِ شکست میں یہ جانتے تھے کہ اب اس کیلئے کیا تدبیر کی جائے۔ اس کے برخلاف الافغانی مدافعت کے ماہر تھے۔

سرسیّد کے پیش نظر صرف دو مقاصد تھے۔ اپنی قوم کو معاندانہ حکمتِ عملی سے چھڑانا۔ اُنھوں نے موجودہ صورتِ حال کو قبول کرنے میں عافیت جانی۔ کیونکہ اس صورت میں حکومتِ وقت کے جبر و استبداد سے بچا جاسکتا تھا۔ اور انہیں ان اقدار کے ترک کرنے پر مائل کیا جاسکتا تھا سرسیّد اس کو چند دنوں کا معاملہ نہیں سمجھتے تھے بلکہ اس حکمتِ عملی پر ایک عرصہ قائم رہنا ازبس ضروری تھا۔ چنانچہ اس مسلک پر وہ 1858 سے 1898 تک بڑے استقامت کے ساتھ ڈٹے رہے۔ لیکن امتدادِ وقت کے ساتھ بَرِّصغیر کے مسلمانوں میں نئی بیداری پیدا ہونے لگی۔ اور اس عہد کے اور مسلم ممالک میں سیاسی بے چینی کی وجہ سے حکومت کا رویّہ 1970 تک آنے تک کچھ نرم ہوگیا۔

الافغانی نے یورپ کو بہت قریب سے دیکھا تھا۔ ان کی عیاری مصالحانہ چاپلوسی اور ظلم سے آشنا تھے۔ اس لئے وہ برطانیہ کو جو اس وقت ایک بڑی استعماری قوت بن رہی تھی، مشکوک نظر سے دیکھتے تھے یہ ان کے قول و عمل کے تضاد کو خوب سمجھتے تھے۔ وہ ایک آزاد منش بادیہ گرد کی زندگی گزارتے تھے اور کسی ملک کے شہری نہ تھے اور کسی کی محکومی کے متحمل نہیں ہوسکتے۔ ان کی شخصیت بڑی پُرکشش تھی۔ وہ لوگوں کو بہت جلد اپنا گرویدہ بنا لیتے تھے۔ ان کے یہاں تحمل کا فقدان تھا۔ پارہ صفت افغانی اعتدال سے عاری تھے۔ سرسید پر ان کو بڑے اعتراضات تھے۔ اور اپنی بدگمانی میں بہت آگے نکل گئے تھے۔ سرسید کے نظریے کو برصغیر کے مسلمانوں کا ایمان کمزور کرنے اور

اغیار کے مقاصد کو کامیاب کرنے کیلئے ان کے یقین ،قول اور عمل کو ان کے مطابق ڈالنا چاہتے تھے۔ برطانوی استعمار پر ان کی بدگمانی بے شک زیادہ وزن رکھتی تھی۔ اور سر سید کو ان کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ سے اور برصغیر کے مسلمانوں کے مفادات کو ہر قیمت پر محفوظ رکھنے کیلئے ان کی عیاری اور بدنیتی پر اعتماد کر بیٹھے تھے۔ افغانی کی نظر میں یہ انتہا درجے کی حماقت تھی۔ اب ایسا لگتا ہے کہ مغرب سے عناد اور عالم اسلام سے گونہ دردمندانہ جذبات نے الافغانی کے لہجے کو درشت اور بعض اوقات دشنام آمیز بنادیا۔

ذرائع نقل وحمل میں آسانی کی وجہ سے انیسویں صدی کے آخر میں عالم اسلام کے ممالک ایک دوسرے سے قریب آ گئے۔ حالی کی مسدس جو ہر سطح پر مشہور ہو رہی تھی اس کی وجہ سے بیرون ہندوستان مسلمانوں کے تعلق سے برصیغر کے مسلمانوں میں ایک رومانی دلچسپی ہوگی تھی۔ اس میں یورپ کے ساتھ فاتحانہ تعلق کے دودل خوش کن واقعات کو تخیل کی سطح پر دہرانے کا موقع بھی مل گیا۔ گویا ماضی میں ہسپانیہ 600 سال معقول انداز میں حکومت میں ان کے زیر نگیں رہا اور یورپ کے مشرقی سرحدوں سے دولت عثمانیہ کی داستان شروع ہوجاتی تھی ایسے اس شاندار ماضی کی یاد اور اس عصر حاضر کی زوال پزیری نے ایسے دو متضاد جذبات الا افغانی کے قلب مضطرب میں ہمہ وقت عود کرتے تھے۔

سرسید نے برطانیہ سے جو تعلق قائم کیا اُسے بڑے شریفانہ طریقے پر نبھاتے رہے 1870 میں گویا وہ ہر پڑھے لکھے مسلمانوں کی طرح ترکی کے حامی تھے ہندوستان میں ترکی ثقافت کا بہترین تحفہ فیض (ترکی ٹوپی) کو رواج دیا گیا۔ ایک خط میں سلطان عبدالعزیز کی خلافت پر مبارکباد دی۔ ان کی تنظیمات، اصلاحات کی تعریف کی۔ 1868 میں استنبول میں پرنس آف ویلز کا استقبال کرنے اور جواب میں سلطان عزیز کے سفر لندن پر اطمنان کا اظہار کیا۔ سرسید نے اسے عسائیت اور اسلام کے مابین تناؤ اور دشمنی کو صلح وآشتی میں بدلنے کا نشان تصور کیا۔ الغرض برطانیہ اور ترکی کی باہمی دوستی کا خیر مقدم کیا۔ لیکن 1877 میں جب بین الاقوامی سیاست نے کروٹ لی اور شطرنج کے مہرے بدلنے لگے تو برطانیہ نے روس کے مقاصد میں ترکی کی مدد سے ہاتھ کھینچ لیا اب ہندوستان کے روشن خیال لوگوں کی آنکھیں کھلیں اور یہ وقت ان کیلئے فیصلے کا ایک مشکل مرحلہ تھا۔ کیا وہ سرسید کی

طرح برصغیر کے مسلمانوں کومحبت کا محور بنائے رہیں یا دارالسلام کے تقدس کو پامال ہونے سے بچانے کی کوشش کرلیں۔اس وقت مسلمانان ہنداور علمائے کرام دونوں نے سرسید کے کسی ایسے مشورے کو ماننے سے انکار کردیا اُس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اہل ہند کی غالب مسلم اکثریت نے جمال الدین افغانی کی بین الاسلامیت کے نظریے کوقبول کرلیا اور سلطان ترکی کوخلیفہ المسلمین تسلیم کرنے کیلئے پیش پیش رہے۔

1880 تک افغانی کی سیاسی اور مذہبی فکر کی اشاعت نے نہ صرف مشاہیر کیلئے بلکہ پڑھے لکھے لوگوں کیلئے بھی اجنبی نہیں رہے۔کیونکہ لکھنو سے نکلنے والے اخبار مشیر قیصر کے تراجم اور کلکتہ کے رسالہ 'دالسلطنت' نے عوام کو انکا گرویدہ بنالیا۔مشاہیر بھی اس میں پیچھے نہیں رہے شبلی اس مرحلے میں شیخ عبدہٗ سے ملاقات کر چکے تھے اور افغانی سے متاثر ہو چکے تھے۔شبلی نے ابوالکلام آزاد کو پوری طرح اثر انداز کیا۔اقبال نے بھی اس اثر کوقبول کیا۔ یہاں تک کہ اپنی مثالی ریاست کے خیالات کے اظہار کیلئے ان کو اپنا نفس ناطقہ بنا چکے تھے (جاوید نامہ)

جیسا کہ ہم جاوید نامہ کے خیالات کو بیان کر چکے ہیں۔کہ وہ عالم ارضی کی تخلیق خداوندی سمجھتے ہیں،اور حکومت اس کی امین ہے۔جو اس کے اوامر ونواہی کے دائرے سے باہر نہیں نکل سکتے ہیں۔اور صرف احکام الہیٰ کے سیاق میں انسانوں کی بہبودی کے لئے کوشاں رہتی ہے۔اسلامی حکومت کہلانے کی مستحق ہے۔وہ اگر امتداد زمانہ کے ساتھ غاصعبوں کے ہاتھ لگ گئی تب بھی امت مسلمہ کی امانت ہے،اور ازسرنو فتح کرنا مسلمانوں کا دینی فریضہ ہے،(جہاد) اور اگر یہ عددی اور حربی قوت کی کمی کے باعث ممکن نہ ہوتو مسلمانوں کومفتوحہ علاقے سے نکل جانا چاہیے کیونکہ اب دارالحرب میں رہ کر اُنھیں مذہب اور ثقافت کی پاکیزگی کو باقی رکھنا ازبس مشکل ہوگا۔

غاصبانہ قبضے کو دوبارہ دارالسلام کا حصہ بنانا صرف اس علاقے کے لوگوں کی ذمہ داری نہیں ہے بلکہ اس میں سارے عالم اسلام کوشریک ہونا فرض ہے اور اس خیال کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ یہ سانحہ عدم اجتماعیت کی وجہ سے ہوا اگر عالم اسلام بھرپور مذاحمت کرتا تو اس کی نوبت نہ آتی۔اس عدم اجتماعت کے اسباب پرغور کرنے کی ضرورت ہے۔جب مختلف خطوں میں ربط ضبط۔علماء کے مابین نااتفاقی اور دوسروں کے علاقوں کے حالات سے بےخبری عالم اسلام کو چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم کردیتا ہے۔اور باہم ایک نہایت کمزور سا رشتہ باقی رہ

جاتا ہے۔یعنی بے لچک دینی عقائد کا مجموعہ جو احیاء دین کے لئے ضروری ہے،لیکن اصول حرکت سے عاری ہوتا ہے۔

افغانی نے عالم اسلام کے اس ٹکڑے ٹکڑے ہونے پر اجتماعیت کو کھونے مذاحمت اور قوت قاہرہ کھونے کو ورثہ غالبًا ہمیں اپنے ماضی سے ملا ہے۔ وہ اس کا سبب عباسیوں کی سیاسی اولوالعزمی کو سمجھتے ہیں جنہوں نے خلافت اور مذہبی افکار کی تحریک میں اجتہاد کو دو الگ الگ حصوں میں تقسیم کر دیا۔ یہ تقسیم خلفائے راشیدین کے اصول وعمل کے بالکل متضاد تھی۔ اس سے عالم اسلام میں فرقہ بندیاں اور بدعتیں وجود میں آئیں۔ اب اس جدا جدا عقیدے اور عمل کو درست کرنے کیلئے یہ تجویز دی کہ علمائے اسلام مختلف سرزمینوں میں علاقی مراکز قائم کریں اور قرآن وحدیث کی روشنی میں اجتہاد کے زریعے عوام کی رہنمائی کریں۔ علاقائی مرکز ایک آفاقی مرکز سے منسلکہ ہوں۔ جو مقامات مقدسہ میں کسی ایک جگہ قائم کیا جائے جہاں مختلف مراکز کے نمائندوں کا اجتماع پورے دارلسلام کے مسائل کا حل تلاش کرے۔ نیز دیوبندی علما اس کی حمایت کرنے لگے۔اس تاریخی واقعے کو اُنیسوی صدی میں ہندوستان کے روشن خیال لوگوں نے سراہا۔ اور ہندوستان کی مسجدوں میں پہلی بار سلطان عبدالعزیز کے نام کا خطبہ پڑھا گیا۔

الافغانی ترکی کے معاملات میں گہری نظر رکھتے تھے وہ سلطان عبدالعزیز کو اس بڑی زمہ داری کیلئے لائق اعتماد نہیں سمجھتے تھے۔ان کی نظر میں خدیو عباس حلمی اس منصب کے لئے موزوں تھا۔لیکن مصر خود استعمار کا شکار تھا۔ اسے عبدالمید ثانی کے بارے میں بھی کوئی غلط فہمی نہیں تھی۔ وہ اس منصب سے صرف اپنی ذاتی حیثیت کو مستحکم کرنا چاہتا تھا۔الافغانی کی طرح اُسے دارالسلام کے اجتماعی تحفظ کی چنداں فکر نہ تھی۔ غالبا یہ بدگمانی کسی طرح منظر عام پر آ گئی اور الافغانی استنبول میں پُر اسرموت کے ساتھ ختم ہو گئے اس طرح ان دونوں تحریکوں کا اجتماع ،افغانی کا خواب بن کر رہ گیا۔ اجتہادی اور سیاسی مرکز باہم پیوست نہ ہو سکے۔ اور سر ولیم ہنٹر کو تین سال بعد سرسید سے یہ پوچھنا پڑا کہ لوگوں کا ضمیر سلطنت برطانیہ کے خلاف بغاوت پر آمادہ ہے۔لیکن سرسید اس وقت تک سلطنت ترکی کے خاصے ناقد ہو چکے تھے اور وہ اسے ایک کمزور حکومت سمجھتے تھے جو اپنی سیاست چمکانے کے لئے کویت اور شام

جیسے ملکوں کو ایک کر سکتا اور اس میں یہ کوشش کی جائے کہ اجتہاد متفقہ ہو، تاکہ احیائے امت از سرِ نو ہو سکے اور بیرونی جارحیتوں کے مقابلے کی تیاری کی جاسکے۔ یہ نظریاتی خاکہ بین الاسلامیت کے احیاء سے گہرا تعلق رکھتا ہے، اسے اُنیسویں صدی کے آخری تین عشروں میں ہندوستانی مسلمانوں نے بہت پسند کیا۔ اس تصور سے اسلام صرف ایک واحد تاریخی عمل تھا۔ اس پر یہ لازم آتا ہے کہ اگر کسی ایک ملک کو بیرونی خطرہ لاحق ہوتا ہے تو یہ عالم اسلام کیلئے خطرہ کی گھنٹی ہے۔

اس لئے الافغانی نے عصرِ حاضر میں چھوٹی چھوٹی اسلامی سلطنتوں میں تقسیم ہونے اور ان کے کوتاہ قد اور کم اندیش حکمرانوں کا یورپی طاقتوں کی باہمی رقابتوں اور امداد سے تخت نشین ہونے پر نفرین بھیجتے تھے۔ الافغانی کے پیشِ نظر تشکیلِ نو کا جو خاکہ تھا۔ یعنی علماء کے اجتہاد کیلئے ایک آفاقی اور سیاسی اقتدار کا ایک مرکز کی تدوین باقی تھی۔ اسے کریمیا کے صلح کے نتیجہ میں روس نے ترکی کے خلیفہ کو تسلیم کر لیا، اس سے آنے والے وقتوں میں سلطنت عثمانیہ کا دعوی مستحکم ہو گیا۔ نیز یہ کہ مسلم اقلیت کے مسلمانوں نے اس پر خوشی کا اظہار کیا۔ ہندوستان کے شیعہ رہنما، سید امیر علی، بدرالدین طیب جی اور چراغ علی کو بھی اس آفاقی خلافت عثمانیہ کے خلاف اُکسایا جا سکتا تھا، حکومت برطانیہ کے خلاف برصغیر کے مسلمان بغاوت کا کوئی ارادہ نہیں رکھتے تھے۔ اس خیالی مذہبی سطح پر نفی کرنے کیلئے شبلی سے ایک مضمون لکھوایا جس میں یہ موقف اختیار کیا کہ خلافت فی الواقع خلافت راشدہ کے ساتھ ختم ہو گئی لیکن حکومت برطانیہ کی وفاداری سرسید کی قیادت کو لے بیٹھی۔ حالی نے اپنے مسدس میں الافغانی بین الاسلامیت کے انقلابی خیالات عوام الناس تک پہنچائے۔ اور علی گڑھ کے محدود نتائج پر مایوسی ظاہر کی۔ شبلی بھی یہی خیال رکھتے تھے یہاں تک کہ ندوۃ العلماء کا قیام اس کا ضد بن گیا تھا۔ دیوبند تحریک آزادی کا بڑا مرکز بن گیا نوبت یہاں تک پہنچی کہ محمد علی جوہر کی قیادت میں وقار الملک نے جو چندہ اورینٹل کالج کو یونیورسٹی بنانے کیلئے جمع کیا گیا تھا۔ ترکی کی حکومت کے تمسکات میں لگا دیا اور محمد علی جوہر نے علی گڑھ کے بجائے جامعہ ملیہ قائم کر دی اور تحریک خلافت کے قومی رہنما بن گئے۔

ابوالکلام آزاد نے اسلام میں تین اصلاحی تحریکات میں خط امتیاز رکھی۔ (ا) مغرب زدہ جدیدیت جو

غلامانہ نقل وتقلید پر قائم تھی اس میں مصر کے خیرالدین شاہ ترکی کے فواد پاشا، اور محمد علی شامل تھے۔(۲) الافغانی کی چلائی ہوئی تحریک اصلاح دفاع اور آبا کاری تک محدود تھی۔(۳) تیسری تحریک اصلاح کے پیش رو صدرالدین (روس) شیخ محمد عبدہ مصر شیخ عبدالرحمٰن (الکوبی) اور ابوالکلام آزاد نے لائحہ عمل یہ رکھا کہ شریعت اسلامیہ، عالم آخرت اور عالم ارضی پر محتوی ہے۔

۲۔مسلمان خیر اُلامم کہلانے کے مستحق ہیں۔

۳۔شریعت مکمل ترین ہے۔

۴۔زوال اسلام کی وجہ تعطل اجتہاد ہے۔بیسویں صدی میں یہ قیادت اقبال کے حصے میں آئی۔ان کا سیاسی فلسفہ اسلام کے دو اہم عناصر یعنی توحید و رسالت پر قائم ہیں۔ان کے خیال میں پیغمبر اسلام نے معاشرت کے ارتقا کو دو مراحل سے گزرا ہے یہ وجدانی اور عقلیت پسندی کے بین بین ہیں۔اگر اس پیغمبرانہ حکمت عملی کو اختیار کیا جائے تو اس کیلئے باطنی تجربہ کو علم انسان کا منبع قرار دینا پڑے گا۔اور تاریخ وفطرت پر بھی انحصار کرنا پڑھے گا۔جو عقلی زرائع ہیں اور قوت متحرکہ کو روبہ عمل لاتے ہیں۔اور انھیں زرائع سے اسلام کیلئے یہ ممکن ہوا کہ وہ اس مقام پر پہنچ سکے جہاں وہ یونانی ورثے کے جمود سے ٹکرلے سکے۔اور ھست سے نکال کر فعالیت کے دائیرے میں لے آئے اور پھر یہ سفر اس قوت متحرکہ پر جاری رہے گا اور اسلام کی مختلف تحریکوں میں اپنا اظہار کرتی رہے گی۔روایت پرستی محض حد ہے متحرک نہیں ہے یہ وحدت انسانی کی گواہی بھی نہیں دیتی ہے اور ایک درونی مساوات کی بنیاد پر نسلیت ،قومیت خونی رشتوں اور زمینی لاحقوں کی بھی رد کرتی ہے۔اسلام بطور ایک حکمت عملی کے اس اصول کو انسان کی جذباتی اور زہنی حیات میں ایک جاندار عنصر بنانے میں معاونت کرتا ہے۔ایسا لگتا ہے کہ اقبال امت مسلمہ کے زوال اور پسماندگی کو اس جمود کا نتیجہ سمجھتے ہیں جو صدیوں سے اسلام میں در آیا ہے اور اب اسے خواب خرگوش سے اُٹھانے کے لئے ایک ہی حکمت عملی قابل اعتبار ہے اُسے اتحاد سے تعبیر کرتے ہیں۔اقبال کے نزدیک یہ ایک قوت افرین اصول ہے جو ارتقاء معاشرہ کے استمرادی انقلاب کے باعث بنتا ہے اور اس کی سمت اور قوت تحریک کا ضامن ہوتا ہے۔

چونکہ اسلام اس ثقافت کا داعی ہے جو وجود ہست اور جمود سے نکلنے کی اور ارتقاء کی منزلیں طے کرنے کی قوت محرکہ رکھتا ہے، تو اس کے قوانین کا ارتقائی ہونا لازمی ہے اگر زمان اور کائنات باہم مدغم ہیں تو استمراری تغیر لازمی ہے۔ اسی صورت میں ایک ایسی تناسب سے تطبیق رکھنے کی صلاحیت اور اجتہاد ضروری ہے۔ چنانچہ درین حالات وہ طرزِ فکر و عمل جواز کار رفتہ ہو چکا ہو اور جس کی پیروی کی وجہ سے معاشرہ قعر مذلت میں گرتا جا رہا ہے اُسے ترک کر کے ایک موزوں روش اختیار کرنا ہی درست ہے، اور یہی عقل سلیم کا تقاضا بھی ہے رہا سوال اس کا کہ اس کا تعین کون کرے گا کہ اب اس میں تبدیلی و تغیر کا وقت آ گیا ہے۔ انفرادی سطح پر، مملکت کے سطح پر کیوں نہ ہوں۔ شاید اس حقیقت کو تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں) اور مختلف ترجیہات کی بحث میں ہم وہی کھڑے رہ جائیں اور زوال و پسماندگی کو مزید فروغ کا موقع ملے گا۔ شائد اس لئے اقبال کا خیال یہ ہے کہ اجتہاد کا اختیار مختلف اداروں کے انفرادی نمائندوں کے سپرد کرنے کے بجائے ایک مسلم مجلس قانون ساز کے سپرد کرنا بہتر ہے۔ اس صورت حال کے پیش نظر کہ متخالف فرقوں کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے تاہم اجماع عہد حاضر میں ممکن ہے کیونکہ اب عامتہ الناس کی نظر میں معاملات کی دقیق بینی اور نکتہ سنجی کی کمی میں پوری صلاحیت آ گئی ہے۔

فی زمانہ اجتہاد کا یہ تصور ترکی طرز فکر میں کارفرما نظر آتا ہے۔ شاید عالم اسلام میں ترکی واحد ملک ہے جس میں قرون وسطی کی روایات کو ترک کر کے خودشناسی کی بنیاد پر یہ طرز تو اختیار کیا اور یہ ایک مثبت حقیقت ہے۔ شاید یہ تنظیمات کے استمرار کا نتیجہ ہے اور اب مستقبل قریب میں ترکی کی مذہبی مسائل اور طرز فکر کی جانب زیادہ محققانہ اور جراتمندانہ قدم اُٹھانے کے اہل ہوگا۔ اغلب ہے کہ اس بہتری کو پیش نظر رکھ کر ہندوستانی اسلام صحت مند قدامت پسندی کے اتباع پر قائم رہیں اور ترکی کی اس جدت پسندی یا مغرب پرستی کو پسند نہ کرلینا کہ مذہب کو حکومت سے لاتعلق ہونا چاہیئے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ ترکی کا اس فہماہش کے بعد اقبال سید حلیم پاشا کی اس خیال کی تعریف کرتے ہیں کہ اسلام اثبائیت (Possitivism) اور مثالیت (Idealism) کی ہم آہنگی کے قائل نظر آتے ہے۔ نیز دوامی حقائق اور فصائل یعنی آزادی مساوات اور وحدت کے علاوہ کسی وطنیت (Racism) کے علاوہ قائل رہیں گے عالم ارضی تکثیری ثقافت کے باعث اول تو رسم ورواج سے مّر ورِایام کے تحت گوں ناگوں صورتیں اختیار کرلیتا ہے۔ اور اب مسلم ممالک میں قبولیت کا مقام حاصل کر چکا ہے اور عقیدہ کا

درجہ پا چکا ہے۔ تو یہ کم وبیش بت پرستی کا احیاء اور اس کو ترک کر لینا ازبس لازم ہے۔

اقبال کی ترکی سے عقیدت اپنی جگہ لیکن جو کچھ انھیں اسلام کے منافی لگتا ہے اُس پر رائے زنی ضرور کرتے ہیں۔ ترکی مجلس عاملہ نے جب خلافت کی تنسیخ کی تو اس اجتہاد پر اظہار خیال کرتے ہوئے اقبال نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ خلافت ایک فرد کی یا اجارہ داری نہیں ہو۔ اس کی مجلس یا پارلیمان کا حوالہ کیا جا سکتا ہے۔ اقبال نے اس خیال سے اتفاق کیا کہ تا وقتیکہ مسلمان ممالک آزاد نہ ہو جائیں ایک حقیقی عالم خلافت کے بغیر اپنے اندرونی حالات قائم رکھنے کیلئے نظم وضبط کو خود اپنے ہاتھ میں لیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ موجودہ حالات میں نہ تو اسلام تنگ نظر قوتیں میں زندہ رہ سکتا ہے اور نہ آفاقی سلطنت کی شکل میں اس کے لئے ایک موزوں طریقہ یہ ہے کہ ایک کثیر الاقوامی آزاد اتحاد کی صورت باقی رکھی جائے، یہاں اگر اقبال الافغانی کے نظریئے کے حامی نظر آتے ہیں۔ یہ بین الاسلامیت کثیر الاقوام نظریے کو اپنایا۔ خوبی کی بات یہ ہے کہ الافغانی نے اس کی نشاندہی کر دی ان کی نظر میں شمالی مغربی ہندوستان اور وسط ایشاء کی مسلم ریاستوں کی متحدہ سلطنت ایک قابل عمل حکمت عملی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اس میں برصغیر کی غالب مسلم اکثریت کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ یہاں امت مسلمہ کے مفاد کے پیش نظر اپنے سب سے بڑے حلیف سرسید کی حکمت عملی یعنی علیحدہ پسندی ایسا لگتا ہے کہ قبول کر لیا ہے۔ ہندو اکثریت کے ساتھ اتحاد مسلم مفاد کے منافی تھا۔ ایسا لگتا ہے کہ ہمارے اس عہد کے دانشور مستقبل کی تاریخ رقم کر رہے تھے اور آج ہمارے کوتاہ اندیش عالم کل کی خبر نہیں رکھتے ہیں۔