مادیت کا رجحان

اسلامی دنیا میں

تحریروں پر تنقید

جودت سعید · محمد اقبال · محمد شحرور

قرآن و سنت کی روشنی میں



عادل السی

اللہ ان پر رحم فرمائے۔

اسلامی دنیا میں مادیت کا رجحان

تحریروں پر تنقید

جودت سعید • محمد اقبال • محمد شحرور

قرآن و سنت کی روشنی میں

عادل التل

اللہ ان پر رحم فرمائے۔

کتاب کی اشاعتی تفصیلات

جملہ حقوق محفوظ ہیں۔

عربی اصل کا پہلا ایڈیشن: ۱۴۱۵ ہجری / ۱۹۹۵ عیسوی۔

عربی متن سے اردو ترجمہ

یہ ترجمہ براہِ راست کتاب کے عربی متن سے کیا گیا ہے۔ مصنف کے استدلال، بنیادی اصطلاحات، اقتباسات اور حواشی کو برقرار رکھتے ہوئے ان کا مفہوم واضح اور فطری اردو میں منتقل کیا گیا ہے۔

قرآنی اقتباسات کے ترجمے، کسی بازنویسی کے بغیر، قرآنی انسائیکلوپیڈیا، QuranEnc.com، کے شائع شدہ متن، نسخہ 1.1.3، سے نقل کیے گئے ہیں۔ ان اقتباسات میں مربع قوسین کے اندر آنے والی توضیحات اسی حوالہ جاتی متن کا حصہ ہیں۔ قرآنی اقتباسات میں مربع قوسین کے اعداد اسی مرجع کی توضیحی علامات ہیں۔

شعری اقتباسات میں کتاب کے عربی اشعار کے بعد ان کا مفہومی اردو ترجمہ دیا گیا ہے۔

افتتاحیہ

«شروع کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے۔[1]»

«بلکہ ہم سچ کو جھوٹ پر پھینک مارتے ہیں پس سچ جھوٹ کا سر توڑ دیتا ہے[1] اور وہ اسی وقت نابود ہو جاتا ہے، تم جو باتیں بناتے ہو وہ تمہاری لئے باعث خرابی ہیں۔[2]»

تمام تعریف اللہ ہی کے لیے ہے۔ ہم اس کی تعریف کرتے ہیں، اسی سے مدد مانگتے ہیں اور اپنے نفسوں کے شر اور اپنے اعمال کی برائیوں سے اس کی پناہ چاہتے ہیں۔ جسے اللہ ہدایت دے، اسے کوئی گمراہ نہیں کر سکتا، اور جسے وہ گمراہ کرے، اسے کوئی ہدایت دینے والا نہیں۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبودِ برحق نہیں؛ وہ اکیلا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں۔ اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد اس کے بندے اور رسول ہیں۔

«اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ سے اتنا ڈرو جتنا اس سے ڈرنا چاہئیے[1] اور دیکھو مرتے دم تک مسلمان ہی رہنا۔»

«لوگو! اپنے پروردگار سے ڈرو! بلاشبہ قیامت کا زلزلہ بہت ہی بڑی چیز ہے۔»

«اے ایمان والو! اگر تم اللہ سے ڈرتے رہو گے تو اللہ تعالیٰ تم کو ایک فیصلہ کی چیز دے گا اور تم سے تمہارے گناہ دور کر دے گا اور تم کو بخش دے گا اور اللہ تعالیٰ بڑے فضل والا ہے۔[1]»

فہرست مضامین

مقدمۂ کتاب ۱

تحقیق کے مقاصد ۱

منہج کے بارے میں چند باتیں ۳

پہلا باب: اسلامی منہج ۵

الف۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ اور انسان کا تعلق ۶

ب۔ انسان اور انسان کا تعلق ۹

ج۔ انسان کا کائنات سے تعلق ۱۶

اسلامی منہج کی خصوصیات اور ضابطے ۱۸

اسلامی فکر کا منہج ۲۱

شرعی نصوص سے معاملہ کرنے کی بنیادیں: امتیاز کے معیارات ۲۲

۱۔ اثبات ۲۳

۲۔ تعطیل ۲۵

۳۔ تاویل: تحریف ۳۱

۴۔ تشبیہ ۳۷

۵۔ تفویض ۳۹

دوسرا باب: اسلام میں سببیت کا قاعدہ ۴۲

تقدیر کا مفہوم ۴۲

فہرست مضامین

پہلا مرتبہ: یہ ایمان کہ اللہ تعالیٰ چیزوں کو ان کے ہونے، یعنی وجود میں آنے، سے پہلے جانتا ہے۔ یہ اللہ کے نام «العلیم» کے تقاضوں میں سے ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ۴۴

۱۔ تقدیر کی نفی کرنے والے قدریہ کا مذہب ۶۰

۲۔ جبری قدریہ کا مذہب ۶۳

۳۔ تقدیر میں اہلِ سنت کا منہج ۶۴

ارادۂ تکوینی ۶۶

تقدیر پر ایمان کا اثر ۶۷

مومن انسان کا تقدیر سے معاملہ ۷۱

پوشیدہ اور ظاہر کی گئی تقدیر ۷۴

گمراہ فرقے ۷۹

تیسرا باب: فلسفے کے مناہج ۸۶

۱۔ مادی منہج ۸۶

عقلی فکر اور مادی فکر کے مناہج کا تقابل ۸۹

۲۔ عقلی فلسفیانہ منہج ۹۲

فلسفے کے قاعدے کا ابطال ۹۳

علم کا ماخذ ۹۶

فہرست مضامین

چوتھا باب: افکار اور شخصیات ۱۱۴

جودت سعید ۱۱۵

ناقد کا کام ۱۱۸

مادی مفکرین کی مشترک بنیاد ۱۱۹

پانچواں باب: انسانی علوم ۱۳۰

اثباتی عمرانیات ۱۳۱

چھٹا باب: مادیت ۱۴۰

جدلی مادیت ۱۵۱

تاریخی مادیت ۱۵۳

ساتواں باب: تبدیلی کا منہج ۱۶۸

تبدیلی کے قاعدے کی تاریخی جڑیں ۱۷۳

تبدیلی کا قاعدہ ۱۷۵

آٹھواں باب: سنن ۱۸۹

نواں باب: دلائل کے مصادر ۲۰۳

اللہ کی کتاب کی طرف رجوع ۲۱۶

۳۔ نئی وحی ۲۲۲

۴۔ شرعی نصوص کی جگہ دوسرے مصادر ۲۲۴

فہرست مضامین

جودت مختلف براہِ راست اور بالواسطہ طریقوں سے شرعی نصوص کو طعن کا نشانہ بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ۲۳۴

دسواں باب: نبوت کا اختتام ۲۳۶

اول: نبوت کا اختتام ۲۳۹

نبوت کے متبادل ۲۴۴

پہلا متبادل: سنن ۲۴۵

دوسرا متبادل: واقعہ ۲۴۷

علامتیت کا تصور ۲۵۰

تیسرا متبادل: تاریخ ۲۵۳

چوتھا متبادل: کائنات کے واقعات ۲۵۷

نبوت کی حقیقت ۲۶۲

شحرور کا تصورِ نبوت ۲۶۹

گیارھواں باب: عقیدے کا تصور ۲۷۰

عقیدے کی اصطلاحات ۲۷۴

عقیدے میں تبدیلی ۲۸۳

اللہ نے انسان کو کیسے پیدا کیا؟ ۲۸۵

انسان نے الوھیت کو کیسے سمجھا؟ ۲۸۷

جودت کا تصورِ کفر ۲۹۰

فہرست مضامین

بارھواں باب: مشیت ۲۹۳

انسانوں کے انجام کا اختیار کس کے پاس ہے؟ ۲۹۸

تیرھواں باب: بندوں کے افعال کی تخلیق ۳۰۶

چودھواں باب: ارتقا ۳۱۳

انسانی زندگی کی اصل ۳۱۶

تخلیق کیسے شروع ہوتی ہے؟ ۳۱۸

۱۔ الوھیت کا ارتقا ۳۲۹

انسان کی تخلیق کیسے شروع ہوئی؟ ۳۳۵

نظریۂ ارتقا ۳۴۱

اکتسابی صفات کا نظریہ ۳۴۱

بقائے اصلح کا نظریہ ۳۴۲

جودت سعید کا تصورِ ماحول ۳۴۵

قرآنی جنینوں کا ارتقا ۳۵۴

انسان کی پیدائش ۳۶۲

شحرور کے ھاں ارتقا ۳۶۹

پندرھواں باب: جودت کے ھاں قرآن کریم کی مادّی تفسیر ۳۸۲

اول: علم ۳۸۲

فہرست مضامین

دوم: پڑھنا ۳۹۷

سوم: قتال ۴۰۳

چہارم: تخلیق کا مقصد ۴۰۹

سولھواں باب: مغربی جمہوریت کا تصور ۴۱۵

جمہوریت کا مفہوم ۴۱۶

تشدد کا تصور ۴۲۷

انفرادی رجحان کا ظہور اور ارتقا ۴۳۶

سترھواں باب: صحابہ اور سلف ۴۴۵

جودت سلف کے نمونے کو علمی تنقید کی بنیاد پر رد نہیں کرتے، بلکہ اس مادّی منہج کے ذریعے جو اشخاص کی دنیا سے نہیں، صرف واقعے سے برتاؤ کرتا ہے۔ قاعدے اور اطلاق کو الگ کرنے کا اصول اگرچہ اپنی اصل میں صحیح ہے، لیکن خود اسی قاعدے کے تابع ہے کہ جامع اسلامی تصورات کا نقطۂ آغاز شرعی نصوص ہوں۔ ان کی طرف رجوع کریں تو اللہ تعالیٰ ہم سے فرماتا ہے: ۴۵۱

مسلمانوں کا استہزا ۴۵۹

اٹھارھواں باب: ۱۔ اعتقادی وابستگی ۴۶۵

انیسواں باب: محمد اقبال کے ہاں مادّی رجحان ۴۷۷

تعارف ۴۷۷

ذات کا تصور ۴۸۰

فہرست مضامین

اقبال کے ہاں علامت کا تصور ۴۹۵

بیسواں باب: محمد شحرور کے ہاں مادّی رجحان ۵۱۲

تعارف ۵۱۲

پہلی بحث ۵۱۴

دوسری بحث ۵۲۸

رحمان کی اصطلاح ۵۴۲

تیسری بحث ۵۵۶

نیا غیلان دمشقی ۵۶۰

چوتھا مبحث ۵۶۵

پانچواں مبحث ۵۷۲

عمریں ۵۷۴

رزق ۵۹۰

چھٹا مبحث ۵۹۳

ساتواں مبحث ۶۰۴

۱ — شعور کا زائل ہونا ۶۰۴

۲ — فساد ۶۰۷

آٹھواں مبحث ۶۱۲

فہرست مضامین

نواں مبحث ۶۲۴

جرح و تعدیل کا ایک قاعدہ ۶۲۹

تاویل قبول کرنے سے پہلے--- ۶۳۴

مقدمۂ کتاب

تحقیق کے مقاصد

اس مطالعے میں ہم درج ذیل مقاصد حاصل کرنا چاہتے ہیں:

اول: ایسے مستقل معیارات اور دقیق پیمانے متعین کرنا جن کی مدد سے ان مصنفین اور مفکرین کو پہچانا اور الگ کیا جا سکے جو مادی فکر رکھتے ہیں، اسے لوگوں کے سامنے پیش کرتے ہیں اور اسلامی خطاب کے ذریعے، نیز اسلامی دعوت کے میدان میں کام کرنے کا ظاہر کرتے ہوئے، اس کی دعوت دیتے ہیں۔ زیادہ واضح اور درست لفظوں میں، یہ وہ مصنفین ہیں جو شرعی نصوص سے معاملہ کرتے وقت مادی رجحان [۱] رکھتے ہیں۔ ان کی فکر کا نقطۂ آغاز مادی منہج ہوتا ہے، لیکن اس کے باوجود وہ اسلام کا پرچم اٹھاتے ہیں۔

---

۱ - «النزعة» کا مفہوم: «مقاییس اللغة» میں ہے کہ نون، زے اور عین پر مشتمل صحیح مادہ کسی چیز کو اکھاڑنے کا مفہوم دیتا ہے۔ جب انسان کسی چیز کی طرف مائل ہو اور اس کا نفس اسے اس طرف کھینچے تو کہا جاتا ہے: «هو ینزع إلیه نزاعاً»۔ «نزع فلان إلی أبیه ینزع في الشبه» کا مطلب ہے کہ فلاں اپنے باپ کی مشابہت کی طرف گیا، یعنی اس جیسا ہوا («لسان العرب»)۔ «التہذیب» میں ہے: «رأیت فلاناً منتزعاً إلی کذا»، یعنی میں نے فلاں کو اس چیز کی طرف تیزی سے لپکتے اور مائل ہوتے دیکھا۔ اسی طرح «بعیر نازع» اس اونٹ کو کہتے ہیں جو اپنے وطن کی یاد میں بے قرار ہو۔

دوم: معاصر مادی فکر پر تنقید کرنا اور اس کی فلسفیانہ جڑیں واضح کرنا، خواہ وہ یونانی فلسفے کے عہد سے تعلق رکھتی ہوں یا اسلامی دور سے؛ فلسفے کے منہج میں پائے جانے والے تضاد کو بے نقاب کرنا، اس کی کمزوری اور اس کے بنیادی اصولوں کا فساد ظاہر کرنا، اور بعض مخصوص فلسفیانہ اصطلاحات کی توضیح کرنا۔

سوم: اس مطالعے کا مقصد ایک معاصر زاویۂ نظر [۲] سے اہلِ سنت و جماعت کے منہج کو جامع انداز میں نمایاں کرنا اور آج کے اعتقادی [۳] (فکری) چیلنجوں کا سامنا کرنے میں سلفِ صالح کا طریقہ پیش کرنا بھی ہے۔

چہارم: قرآن و سنت کی روشنی میں ایک جامع اسلامی تنقیدی منہج کے ذریعے اسلامی منہج اور غیر اسلامی مناہج کا تقابل کرنا۔

---

۲ - یہ معاصر زاویۂ نظر طریقۂ پیش کش میں ہے۔ اہلِ سنت و جماعت کے منہج کے بارے میں ہمارا موجودہ زاویۂ نظر پہلی صدی ہجری میں اس منہج کے زاویۂ نظر ہی سے مشابہ ہوگا۔ اس کی مثال اس زمانے اور آج کے زمانے میں مصحف کی کتابت کے فرق سے دی جا سکتی ہے: علمی امکانات اور تحقیقی مصادر سے فائدہ اٹھانا، اور موجودہ صدی میں علم کے تمام بنیادی شعبوں کا احاطہ کرنا۔

۳ - اس سے مراد اسلامی عقیدے کے بارے میں مادی فکری پیداوار اور اس کا منظم جواب دینے پر توجہ ہے۔ یہ کوشش تجدید کے مفہوم میں آتی ہے۔

یہ مطالعہ ان مادی مفکرین کا احاطہ نہیں کرتا جو اسلامی فکر کے حامل ہونے کا دعویٰ[1] نہیں کرتے، مادی منہج سے اپنی وابستگی کھل کر ظاہر کرتے ہیں اور نہ اسلامی رنگ اختیار کرنے کا تاثر دیتے ہیں، نہ اسلامی میدان میں کام کرنے کا۔ ان کے افکار میں سے ہم صرف اتنا ہی پیش کریں گے جتنا اس تحقیق کی نوعیت کا تقاضا ہے۔

منہج کے بارے میں چند باتیں

مادی منہج اور اس کے اصول متعین کرنے، اور اس سے وابستہ مفکرین کی نشان دہی کرنے سے پہلے، ان معاصر رجحانات کا ایک مختصر تقابل ضروری ہے جو علم، یعنی معرفت، کے ماخذ کا تعین کرتے ہیں۔

اسلامی دنیا کے ثقافتی منظرنامے پر غلبے کے لیے باہم مقابل تین معاصر مناہج کی نشان دہی کی جا سکتی ہے۔ ان میں معاصر دور کی خصوصیات ضرور پائی جاتی ہیں، مگر ان کی جڑیں بہت دور کے ماضی تک پہنچتی ہیں!

ان مناہج کے بنیادی اصولوں [۴] کو دیکھ کر ہم انہی اصولوں کی بنیاد پر ان کی شناخت کر سکتے ہیں:

۱۔ اسلامی منہج

---

۴ - یہ بات واضح ہے کہ ایسے مخلوط مناہج بھی ہیں جن میں مادی اور مثالی فلسفیانہ مناہج یکجا ہوتے ہیں۔ ہندوستان، چین اور جاپان میں رائج مناہج بھی موجود ہیں۔ ان میں سے بیشتر، کچھ فرق کے ساتھ، یورپی فلسفیانہ مناہج ہی کی طرف لوٹتے ہیں۔ ہم نے اس تحقیق میں ان کا مطالعہ شامل نہیں کیا، کیونکہ وہ ہمارے خطے میں جاری کشمکش کی نمائندگی نہیں کرتے۔ عقلی فلسفیانہ رجحان سے متعلق اپنے مخصوص مطالعے میں ہمیں ان مناہج پر غور کرنے اور اسلامی منہج سے ان کا تقابل کرنے کی ضرورت پڑ سکتی ہے۔

۲۔ مادی فلسفیانہ منہج

۳۔ عقلی فلسفیانہ منہج

پہلا باب: اسلامی منہج

رائج مناہج کا تقابل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس مطالعے میں اسلامی منہج کی تمام بنیادوں کا احاطہ کیا جائے۔ اسی لیے ہم بعض پہلوؤں کو تفصیل سے زیرِ بحث لائیں گے: اعتقادی پہلو، علم، یعنی معرفت، کے مصادر کا تعین [۱]، ان مصادر کے باہمی تعلق کی نوعیت، اور ان کی پابندی کرنے کی صورت میں ان کی قدر و اہمیت۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ صرف ایک پہلو پر توجہ مرکوز کرنے سے اسلامی منہج کی اصالت اور اس کی جامع خصوصیات ضائع ہو جاتی ہیں۔

اسلامی منہج، ایک ربانی منہج ہونے کی حیثیت سے، وجود کی جامع تعبیر پیش کرتا ہے، زندگی کے بنیادی تعلقات کو منظم کرتا ہے اور ان کی نوعیت متعین کرتا ہے۔ ان تعلقات کی نوعیت ہی اس منہج کی صحت اور اصالت کا ایک دقیق معیار ہے۔

ان تعلقات کی توضیح میں خلل اور ان کا عملی اطلاق نہ ہونا اس بحران کا اصل مرکز ہے جس سے آج امتِ مسلمہ دوچار ہے۔ اس خلل کے نتیجے میں پیدا ہونے والی انتشار اور اختلاف کی صورتوں کا سراغ لگانا ہمارے لیے دشوار نہیں۔ امت کے وجود میں تفرقے اور انتشار کے اسباب کا علاج

---

۱ - معاصر مطالعات میں «معرفت» کا لفظ «علم» کے قائم مقام اصطلاح کے طور پر زیادہ استعمال ہونے لگا ہے، حالانکہ معرفت کا لفظ علم کے تمام مفاہیم کا احاطہ نہیں کرتا اور قرآن کریم یا سنتِ نبوی کی تفسیر میں درست تصور بھی پیش نہیں کرتا۔ اس اصطلاح کی شہرت فلسفیوں، علمِ کلام، اور مستشرقین اور ان کے پیروکاروں کی کتابوں کے ذریعے ہوئی ہے۔

کرنے کے لیے اسلامی منہج کی خصوصیات اور اس میں قائم تعلقات کو سمجھنا ضروری ہے۔

ان تعلقات کی بنیاد اس گواہی پر ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبودِ برحق نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں۔ ان تعلقات کا نظام مختصراً یوں پیش کیا جا سکتا ہے:

الف۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ اور انسان کا تعلق

یہ خالق اور مخلوق کا تعلق ہے۔ اسی کے ذریعے الوھیت اور بندگی کی حقیقت نمایاں ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں اس تعلق کی بنیاد بیان ہوئی ہے:

> «میں نے جنات اورانسانوں کو محض اسی لیے پیدا کیا ہے کہ وہ صرف میری عبادت کریں۔[1]»

اسی حقیقت کی مزید وضاحت اس ارشاد میں کی گئی ہے:

> «انہیں اس کے سوا کوئی حکم نہیں دیا گیا[1] کہ صرف اللہ کی عبادت کریں اسی کے لئے دین کو خالص رکھیں۔ ابراھیم حنیف[2] کے دین پر اور نماز کو قائم رکھیں اور زکوٰۃ دیتے رھیں یہی ہے دین سیدھی ملت کا۔[3]»

اسلامی منہج میں بنیادی توجہ اللہ کے وجود کو ثابت کرنے پر نہیں ہوتی، جیسا کہ فلسفی اور متکلمین کرتے رہے ہیں، کیونکہ اللہ کا وجود فطرت کی بدیہی حقیقتوں میں شمار ہوتا ہے۔ اصل توجہ الوھیت کی حقیقت پر

ہوتی ہے: اللہ تمام صفاتِ کمال اور اسمائے حسنیٰ میں یکتا ہے۔ ان حقیقتوں کا ادراک مسلمان کو وجود میں ان کے مؤثر آثار پر غور کرنے کی طرف لے جاتا ہے، خواہ وہ تخلیق اور تقدیر مقرر کرنے میں ظاہر ہوں یا تصرف اور تدبیر کے میدان میں۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«اس جیسی کوئی چیز نہیں[4] وہ سننے اور دیکھنے والا ہے۔»

«آخرت پر ایمان نہ رکھنے والوں کی ہی بری مثال ہے[1] ، اللہ کے لیے تو بہت ہی بلند صفت ہے، وہ بڑا ہی غالب اور باحکمت ہے۔[2]»

یہ اثر مسلمان کے عقیدے اور عبادت، اس کے رویے اور طرزِ عمل میں ظاہر ہوتا ہے۔ وہ اللہ کے آگے تسلیم و اطاعت اختیار کرتا ہے، اس کا دل خشوع اختیار کرتا ہے اور وہ اللہ کے حکم کے آگے جھک جاتا ہے۔ دعا میں اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے، یہ جانتے ہوئے کہ وہ سننے اور دیکھنے والے رب کی طرف رجوع کر رہا ہے۔ وہ اللہ کی عبادت کرتا ہے اور جانتا ہے کہ اس کا رب علم و حکمت والا ہے۔

ابن عباس سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: ایک دن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے تھا۔ آپ نے فرمایا:

«اے لڑکے! میں تمہیں چند باتیں سکھاتا ہوں: اللہ کے احکام کی حفاظت کرو، وہ تمہاری حفاظت کرے گا۔ اللہ کے احکام کی حفاظت کرو، اسے اپنے سامنے پاؤ گے۔ جب مانگو تو اللہ سے مانگو، اور جب مدد چاہو

تو اللہ سے مدد چاھو۔ جان لو کہ اگر پوری امت تمہیں کسی چیز کا فائدہ پہنچانے کے لیے جمع ھو جائے تو صرف اسی چیز کا فائدہ پہنچا سکتی ھے جو اللہ نے تمہارے لیے لکھ دی ھے۔ اور اگر سب مل کر تمہیں نقصان پہنچانا چاھیں تو صرف وھی نقصان پہنچا سکتے ھیں جو اللہ نے تمہارے لیے لکھ دیا ھے۔ قلم اٹھا لیے گئے ھیں اور صحیفے خشک ھو چکے ھیں۔» [۲]

«اسلامی تصور میں الوھیت کے تقاضوں میں یہ شامل ھے کہ انسانوں کی زندگی کی تدبیر میں، ان کے عقیدے اور تصور میں، اور ان کے ضمیر اور عبادتی شعائر میں یکساں طور پر الوھیت کی خصوصیات کو صرف اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لیے مخصوص رکھا جائے۔

جس طرح مسلمان یہ عقیدہ رکھتا ھے کہ اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، اس کے سوا کوئی خالق اور رزق دینے والا نہیں، اس کے سوا کوئی نفع یا نقصان پہنچانے والا نہیں، اور اس کے معاملے اور پوری کائنات کے معاملے میں تصرف کرنے والا بھی صرف اللہ ھے؛ اسی لیے عبادتی شعائر میں وہ صرف اللہ کی طرف متوجہ ھوتا ھے، طلب اور امید اسی سے رکھتا ھے، اور خوف اور دعا میں صرف اسی کی طرف رجوع کرتا ھے۔

اسی طرح مسلمان کا عقیدہ ھے کہ قانون دینے والا صرف اللہ ھے، حکم کا اختیار اسی کو ھے، اور انسانوں کی زندگی، ان کے تعلقات، کائنات اور دیگر جانداروں کے ساتھ ان کے روابط، اور اپنی ھی نوع

۲ - صحیح۔ ترمذی نے روایت کیا ھے، ج ۴، ص ۶۶۷، حدیث ۲۵۱۶۔

کے دوسرے انسانوں سے ان کے تعلقات کو منظم کرنے والا صرف اللہ ہے... چنانچہ وہ رہنمائی اور شریعت، زندگی کا منہج اور معاش کا نظام، روابط کے قواعد اور اقدار و اعتبارات کا میزان، سب یکساں طور پر اللہ ہی سے حاصل کرتا ہے۔» [۳]

ب۔ انسان اور انسان کا تعلق

۱۔ مسلمان اور مسلمان کا تعلق

اس تعلق کی بنیاد اہلِ ایمان کی باہمی وابستگی اور حمایت ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«مومن مرد وعورت آپس میں ایک دوسرے کے (مددگار ومعاون اور) دوست ہیں[1]» [التوبہ: ۷۱]۔

اس کی بنیاد دینی اخوت کے اصول پر بھی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«(یاد رکھو) سارے مسلمان بھائی بھائی ہیں» [الحجرات: ۱۰]۔

یہ اخوت محبت اور باہمی ہم آہنگی، ایک دوسرے کی مدد اور کفالت پر قائم ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

---

۳ - سید قطب، «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته»، ص ۱۹۰۔

«تم اهلِ ایمان کو ایک دوسرے پر رحم کرنے، باهمی محبت اور همدردی میں ایک جسم کی مانند دیکھو گے۔ جب اس کا کوئی عضو تکلیف میں مبتلا هو تو سارا جسم بے خوابی اور بخار کے ساتھ اس کی تکلیف میں شریک هو جاتا ہے۔» [۴]

مادی فکر کے حامل لوگ دین کو اسلام قرار دیے بغیر «انسانیت» کی بنیاد پر بھائی چارے کی دعوت دیتے هیں۔ [۵] یہ هر لحاظ سے باطل ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «بے شک اللہ تعالیٰ کے نزدیک دین اسلام هی ہے[1]» [آل عمران: ۱۹]۔

لوگوں کی فضیلت تقویٰ کی بنیاد پر ہے، حسب و نسب کی بنیاد پر نہیں۔ اس بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«اے لوگو! هم نے تم سب کو ایک (هی) مرد وعورت سے پیدا کیا ہے[1] اور اس لئے کہ تم آپس میں ایک دوسرے کو پہچانو کنبے اور قبیلے بنا دیئے[2] هیں، اللہ کے نزدیک تم سب میں باعزت وہ ہے جو سب سے زیادہ ڈرنے والا ہے[3]۔ یقین مانو کہ اللہ دانا اور باخبر ہے۔» [الحجرات: ۱۳]۔

---

۴ - «صحيح البخاري»، نعمان بن بشير سے روایت۔

۵ - اثباتی عمرانیات کے عالم اوگست کونت نے دینِ الٰہی کے متبادل کے طور پر دینِ انسانیت قائم کرنے کی دعوت دی۔ آگے هم انسانی تعلق اور ادیان کے باهمی تقارب کے موضوع میں جودت کی دل چسپی دیکھیں گے۔

رہا مسلمان اور دوسرے لوگوں کا تعلق، تو شرعی نصوص نے اس کی نوعیت متعین کر دی ہے۔ [۶]

یہاں ان شرعی دلائل کی طرف اشارہ کافی ہے جو ان تعلقات کو منضبط کرتے ہیں:

۱۔ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان امتیاز کی ضرورت

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «اسی طرح ہم آیات کی تفصیل کرتے رہتے ہیں اور تاکہ مجرمین کا طریقہ ظاہر ہوجائے۔» [الانعام: ۵۵]۔ اسی طرح اس تعلق کی بنیاد شرک اور اہلِ شرک سے براءت پر ہے۔

۲۔ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے تعلقات کی نوعیت

ان تعلقات کی نوعیت مسلمانوں کی حالت کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے: آیا وہ ریاست کے قیام سے پہلے، یعنی دعوت کے مرحلے میں ہیں، یا ریاست قائم ہو چکی ہے۔

الف۔ ریاست کے قیام سے پہلے کا مرحلہ: دعوت

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

۶ - تفصیلی احکام کے لیے فقہ کی کتابیں دیکھیے۔

«اپنے رب کی راہ کی طرف لوگوں کو حکمت اور بہترین نصیحت کے ساتھ بلائیے اور ان سے بہترین طریقے سے گفتگو کیجئے[1] ، یقیناً آپ کا رب اپنی راہ سے بہکنے والوں کو بھی بخوبی جانتا ہے اور وہ راہ یافتہ لوگوں سے بھی پورا واقف ہے۔[2]» [النحل: ۱۲۵]۔

اور فرمایا:

«اور اس سے زیادہ اچھی بات والا کون ہے جو اللہ کی طرف بلائے اور نیک کام کرے اور کہے کہ میں یقیناً مسلمانوں میں سے ہوں۔[1] نیکی اور بدی برابر نہیں ہوتی[1] ۔ برائی کو بھلائی سے دفع کرو پھر وہی جس کے اور تمہارے درمیان دشمنی ہے ایسا ہو جائے گا جیسے دلی دوست۔[2]» [فصلت: ۳۳-۳۴]۔

ابن قیم نے اپنی کتاب «زاد المعاد» میں تبلیغ کے مرحلے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے کی وضاحت کے لیے ایک مستقل فصل قائم کی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

«آپ کے رب تبارک و تعالیٰ نے سب سے پہلے آپ کی طرف یہ وحی کی کہ اپنے اس رب کے نام سے پڑھیے جس نے پیدا کیا۔ یہی آپ کی نبوت کا آغاز تھا۔ اس وقت آپ کو خود پڑھنے کا حکم دیا گیا، تبلیغ کا حکم ابھی نہیں دیا گیا تھا۔ پھر یہ نازل ہوا: «اے کپڑا اوڑھنے والے۔[1] کھڑا ہوجا اور آگاہ کردے۔[1]» [المدثر: ۱-۲]۔ چنانچہ «پڑھ» کے ذریعے آپ کو نبوت عطا کی گئی اور «اے کپڑا اوڑھنے والے۔[1]»

کے ذریعے رسالت کی ذمہ داری دی گئی۔ پھر آپ کو اپنے قریبی رشتہ داروں کو خبردار کرنے کا حکم ملا، اس کے بعد آپ نے اپنی قوم کو، پھر اس کے گرد و پیش کے عربوں کو، پھر تمام عربوں کو، اور پھر تمام جہان والوں کو خبردار کیا۔ نبوت کے بعد دس سے کچھ زیادہ برس آپ دعوت کے ذریعے خبردار کرتے رہے، نہ قتال کیا نہ جزیہ لیا، اور آپ کو ہاتھ روکنے، صبر کرنے اور درگزر کرنے کا حکم دیا جاتا رہا۔» [۷]

۲۔ ریاست قائم ہونے کے بعد مسلمانوں کا دوسرے لوگوں سے تعلق

ہجرت اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے امورِ حکومت سنبھالنے کے بعد اس تعلق کی نوعیت متعین ہوئی۔

اس مرحلے میں اللہ تعالیٰ نے آپ کو دفاع کرنے اور مسلمانوں سے جنگ شروع کرنے والوں کا جواب دینے کا حکم دیا، پھر تمام مشرکین سے قتال کا حکم دیا۔

ابن قیم اس مرحلے کے تعلقات کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

«پھر آپ کو ہجرت کی اجازت دی گئی اور قتال کی بھی اجازت ملی۔ اس کے بعد حکم دیا گیا کہ جو آپ سے جنگ کرے اس سے جنگ کریں، اور جو الگ رہے اور آپ سے جنگ نہ کرے اس سے ہاتھ روکے رکھیں۔ پھر حکم دیا گیا کہ مشرکین سے قتال کریں یہاں تک کہ دین سراسر اللہ ہی کے لیے ہو جائے۔ جہاد کے حکم کے بعد آپ کے ساتھ کفار کے تعلق کی تین صورتیں تھیں: اہلِ صلح و جنگ بندی، اہلِ

۷ - ابن قیم، «زاد المعاد»، ج ۳، ص ۱۵۸، مؤسسۃ الرسالہ کا ایڈیشن۔

حرب، اور اہلِ ذمہ۔ آپ کو حکم دیا گیا کہ معاہدہ اور صلح کرنے والوں کے ساتھ ان کا عہد پورا کریں، اور جب تک وہ عہد پر قائم رہیں آپ بھی اسے پورا کرتے رہیں۔ اگر ان کی طرف سے خیانت کا اندیشہ ہو تو ان کا عہد ان کی طرف لوٹا دیں، مگر عہد ختم کرنے کی اطلاع دیے بغیر ان سے جنگ نہ کریں۔ عہد توڑنے والوں سے جنگ کا حکم دیا گیا۔ جب سورۂ براءت نازل ہوئی تو اس میں ان تمام قسموں کے احکام بیان ہوئے۔ اس میں حکم دیا گیا کہ اہلِ کتاب میں سے اپنے دشمنوں سے قتال کریں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں یا اسلام میں داخل ہو جائیں۔ اسی میں کفار اور منافقین سے جہاد اور ان کے ساتھ سختی برتنے کا حکم دیا گیا۔ چنانچہ آپ نے کفار سے تلوار اور نیزے کے ذریعے، اور منافقین سے دلیل اور زبان کے ذریعے جہاد کیا۔

اس سورت میں کفار کے عہد سے براءت ظاہر کرنے اور ان کے عہد ان کی طرف لوٹا دینے کا حکم بھی دیا گیا۔ اس سلسلے میں اہلِ عہد کی تین قسمیں قرار پائیں۔ ایک وہ لوگ جن سے قتال کا حکم تھا: انہوں نے آپ کا عہد توڑ دیا تھا اور اس پر قائم نہیں رہے تھے۔ آپ نے ان سے جنگ کی اور ان پر غالب آئے۔

دوسری قسم ان لوگوں کی تھی جن کا مقررہ مدت تک عہد تھا، انہوں نے اسے توڑا نہیں تھا اور آپ کے خلاف کسی کی مدد بھی نہیں کی تھی۔ حکم دیا گیا کہ ان کا عہد اس کی مدت تک پورا کریں۔ تیسری قسم وہ لوگ تھے جن کا کوئی عہد نہیں تھا اور انہوں نے آپ سے جنگ بھی نہیں کی تھی، یا ان کا عہد غیر معینہ مدت کا تھا۔ انہیں چار ماہ کی مہلت دینے کا حکم دیا گیا، اور یہ مدت گزر جانے کے بعد ان سے قتال کا۔

یہی وہ چار ماہ ہیں جن کا ذکر اس ارشاد میں ہے: «پس (اے مشرکو!) تم ملک میں چار مہینے تک تو چل پھر لو[1]» [التوبہ: ۲]۔ اسی مدت کو اس ارشاد میں حرمت والے مہینے کہا گیا ہے: «پھر حرمت والے مہینوں[1] کے گزرتے ہی مشرکوں کو ... قتل کرو[2]» [التوبہ: ۵]۔ یہاں حرمت والے مہینوں سے مراد آزادانہ چلنے پھرنے کی مہلت کے مہینے ہیں۔ ان کا آغاز اعلان کے دن، یعنی دس ذوالحجہ سے تھا؛ یہی حجِ اکبر کا دن تھا جس میں یہ اعلان کیا گیا۔ ان کا اختتام دس ربیع الآخر کو تھا۔ یہ وہ چار مہینے نہیں جن کا ذکر اس ارشاد میں ہے: «مہینوں کی گنتی اللہ کے نزدیک کتاب اللہ میں بارہ کی ہے، اسی دن سے جب سے آسمان وزمین کو اس نے پیدا کیا ہے اس میں سے چار حرمت وادب کے ہیں[1]» [التوبہ: ۳۶]۔ ان چار میں ایک الگ ہے اور تین پے در پے ہیں: رجب، ذوالقعدہ، ذوالحجہ اور محرم۔ مشرکین کو ان چار مہینوں میں چلنے پھرنے کی مہلت نہیں دی گئی تھی، کیونکہ وہ مسلسل نہیں ہیں اور ایسی مہلت ممکن نہیں تھی۔ انہیں صرف چار مسلسل ماہ کی مہلت دی گئی، پھر یہ مدت گزرنے کے بعد ان سے قتال کا حکم دیا گیا۔ چنانچہ عہد توڑنے والے سے قتال کیا گیا؛ جس کا عہد نہ تھا یا غیر معینہ مدت کا عہد تھا، اسے چار ماہ کی مہلت دی گئی؛ اور اپنے عہد کی پابندی کرنے والے کا عہد اس کی مدت تک پورا کرنے کا حکم دیا گیا۔ یہ سب لوگ مسلمان ہو گئے اور اپنی مدت پوری ہونے تک کفر پر قائم نہیں رہے۔ اہلِ ذمہ پر جزیہ مقرر کیا گیا۔

اس طرح سورۂ براءت نازل ہونے کے بعد آپ کے ساتھ کفار کے معاملے کی تین صورتیں متعین ہوئیں: آپ سے جنگ کرنے والے، اہلِ عہد، اور اہلِ ذمہ۔ پھر اہلِ عہد و صلح اسلام میں داخل ہو گئے، تو دو

قسمیں رہ گئیں: جنگ کرنے والے اور اہلِ ذمہ۔ جنگ کرنے والے آپ سے خوف زدہ تھے۔ یوں اہلِ زمین کے آپ کے ساتھ تعلق کی تین صورتیں ہوئیں: آپ پر ایمان لانے والا مسلمان، آپ کے ساتھ امن سے رہنے والا جو خود بھی امن میں ہو، اور خوف زدہ جنگ کرنے والا۔

منافقین کے بارے میں آپ کا طریقہ یہ تھا کہ آپ کو ان کے ظاہر کو قبول کرنے اور ان کے باطن کو اللہ کے سپرد کرنے کا حکم دیا گیا، نیز علم اور دلیل کے ذریعے ان سے جہاد کرنے کا۔ حکم دیا گیا کہ ان سے اعراض کریں، ان کے ساتھ سختی برتیں اور مؤثر کلام سے ان کے دلوں تک بات پہنچائیں۔ آپ کو ان کی نمازِ جنازہ پڑھنے اور ان کی قبروں پر کھڑے ہونے سے منع کیا گیا، اور بتایا گیا کہ اگر آپ ان کے لیے مغفرت بھی مانگیں تو اللہ انہیں نہیں بخشے گا۔ کفار اور منافقین میں سے اپنے دشمنوں کے ساتھ آپ کا یہی طریقہ تھا۔» [۸]

ج۔ انسان کا کائنات سے تعلق

کائنات سے ہماری مراد وہ جہان ہے جو انسان کے لیے مسخر کیا گیا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«اور آسمان وزمین کی ہر ہر چیز کو بھی اس نے اپنی طرف سے تمہارے لیے تابع کر دیا ہے[1] ۔ جو غور کریں یقیناً وہ اس میں بہت سی نشانیاں پالیں گے۔» [الجاثیہ: ۱۳]۔

۸ - ابن قیم، «زاد المعاد»، ج ۳، ص ۱۶۰-۱۶۱۔

یہ کائنات مخلوق اور حادث ہے، کیونکہ اللہ ہر چیز کا خالق ہے۔ فلسفیوں کے دعوے کے برعکس یہ نہ ازلی ہے نہ قدیم۔ مخلوق انسان اور مخلوق کائنات کا تعلق تسخیر کے اصول پر قائم ہے۔ اس کی بنیادی حقیقت یہ ہے کہ اللہ ہی نے اس کائنات کو انسان کے لیے مسخر کیا، اس کی تقدیر مقرر کی اور اسے اس وقت پیدا کیا جب وہ موجود نہ تھی۔ جس طرح تخلیق اور تقدیر مقرر کرنے میں اللہ یکتا ہے، اسی طرح تشریع میں بھی یکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی انسان اور کائنات کے اس تعلق کو منظم کرتا ہے، جیسے اس نے انسان اور انسان کے تعلق کو منظم کیا ہے۔ وہ فرماتا ہے:

«اسی نے رات دن اور سورج چاند کو تمہارے لیے تابع کر دیا ہے اور ستارے بھی اسی کے حکم کے ماتحت ہیں۔ یقیناًاس میں عقلمند لوگوں کے لیے کئی ایک نشانیاں موجود ہیں۔[1]» [النحل: ۱۲]۔

اللہ کے منہج سے غافل ہو کر بعض لوگ راستہ بھول گئے۔ انہوں نے انہی مسخر مخلوقات کی عبادت شروع کر دی اور انہیں ایسے معبود بنا لیا جن کی اللہ کے سوا عبادت کی جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«تم سورج کو سجدہ نہ کرو نہ چاند کو[2] بلکہ سجدہ اس اللہ کے لیے کرو جس نے ان سب کو پیدا کیا ہے[3]، اگر تمہیں اس کی عبادت کرنی ہے تو۔» [فصلت: ۳۷]۔

اس مطالعے کے دوران ہمیں ایسے لوگ بھی ملیں گے جو فطرت کو عظمت دیتے ہیں، کائنات کو فکر اور الہام کا ماخذ بناتے ہیں، اور اختلاف کی صورت میں طبیعی قوانین اور کائناتی سنن کو «مرجع» قرار دیتے ہیں۔ یہ گروہ انسانی زندگی میں معرفت اور قانون سازی کے ماخذ کے طور پر ان سنن سے معاملہ کرتا ہے۔

یہ رجحان «فطرت کی عبادت» کی نمائندگی کرتا ہے، مگر ایک نئے انداز میں اور فریب پر مبنی نعروں کے ذریعے۔ اثباتی مذاہب نے وحی کا انکار کیا اور صرف مادے کو تسلیم کیا۔ اسی تصور سے، جو مادے کو اصل قرار دیتا ہے، حقیقت پسند اور افادیت پسند مذاہب پیدا ہوئے۔ یہ مذاہب فطرت کو قدر و احترام دیتے اور اسے مقدس بناتے ہیں، بالکل اسی طرح جیسے جاہلی قومیں سورج کی عبادت کرتی اور اسے مقدس سمجھتی تھیں!

اسلامی منہج کی خصوصیات اور ضابطے

اول: اللہ کے حکم کی اطاعت

اس اطاعت کا اظہار رب العالمین کے آگے مکمل طور پر جھکنے اور اس کے امر و نہی کو تسلیم کرنے میں ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«تم (سب) اپنے پروردگار کی طرف جھک پڑو اور اس کی حکم برداری کیے جاؤ» [الزمر: ۵۴]۔

اور فرمایا: «اور جن لوگوں نے طاغوت کی عبادت سے پرہیز کیا اور (ہمہ تن) اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ رہے وہ خوش خبری کے مستحق ہیں،» [الزمر: ۱۷]۔

اہلِ ایمان کی دعا ہے:

«اے ہمارے پروردگار تجھی پر ہم نے بھروسہ کیا ہے[5] اور تیری ہی طرف رجوع کرتے ہیں اور تیری ہی طرف لوٹنا ہے۔» [الممتحنہ: ۴]۔

دوم: اللہ سے حاصل ہونے والی رہنمائی کا واحد ماخذ

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«جو شخص اسلام کے سوا اور دین تلاش کرے، اس کا دین قبول نہ کیا جائے گا اور وہ آخرت میں نقصان پانے والوں میں ہوگا۔» [آل عمران: ۸۵]۔

صرف اللہ کے منہج کی پیروی کا تقاضا یہ بھی ہے کہ اس کے سوا ہر منہج سے براءت اختیار کی جائے۔ کسی منہج کی حقیقت اور اس کے اسلامی ہونے کا فیصلہ اس ماخذ سے ہوتا ہے جو اسے مقرر کرتا ہے۔ اگر یہ منہج اللہ کی طرف سے ہے تو اسلامی منہج ہے، جس کی پابندی اور اطاعت ضروری ہے۔ لیکن اگر وہ غیر اللہ کی طرف سے ہو، یا انسانوں کا وضع اور تیار کیا ہوا ہو، تو غیر اسلامی منہج ہے اور اس کے مطابق عمل کرنا جائز نہیں۔ ہم اسے وضعی منہج بھی کہتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«اور یہ کہ یہ دین[1] میرا راستہ ہے جو مستقیم ہے سو اس راہ پر چلو[2] اور دوسری راہوں پر مت چلو کہ وہ راہیں تم کو اللہ کی راہ سے جدا کردیں گی۔ اس کا تم کو اللہ تعالیٰ نے تاکیدی حکم دیا ہے تاکہ تم پرہیزگاری اختیار کرو۔» [الانعام: ۱۵۳]۔

اس کا تقاضا ہے کہ قرآن و سنت کو اس منہج کا ماخذ بنایا جائے: «اور تمہیں جو کچھ رسول دے لے لو، اور جس سے روکے رک جاؤ اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہا کرو، یقیناً اللہ تعالیٰ سخت عذاب والا ہے۔» [الحشر: ۷]۔

یہ اتباع ضروری ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«اس رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی جو اطاعت کرے اسی نے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کی اور جو منہ پھیر لے تو ہم نے آپ کو کچھ ان پر نگہبان بنا کر نہیں بھیجا۔» [النساء: ۸۰]۔

سوم: صحیح سنتِ نبوی کو حجت ماننا، خواہ متواتر ہو یا احادیثِ آحاد میں سے۔ [۹] جب وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو تو اس پر عمل واجب ہے۔

۹ - حدیثِ آحاد، حدیثِ متواتر کے مقابلے میں آتی ہے۔ اس اصطلاح کا اطلاق ہر اس حدیث پر ہوتا ہے جو تواتر کے درجے تک نہ پہنچے، خواہ اس کے راویوں کی تعداد چار یا پانچ سے بھی زیادہ ہو۔ اس سے محمد شحرور کی غلطی واضح ہوتی ہے: اس نے دعویٰ کیا کہ احادیثِ آحاد ایک شخص روایت کرتا ہے اور انہیں حذف کر دینا چاہیے۔ اس میدان میں اس کے علم کی حد یہی ہے۔

چہارم: علمِ کلام کے ان مباحث کو خارج کرنا جو فلسفیانہ اصولوں، جدلی انداز اور اصولِ منطق پر قائم ہیں، کیونکہ ان میں حق اور باطل خلط ملط ہو جاتے ہیں۔

پنجم: ایک ہی مسئلے سے متعلق شرعی نصوص کو جمع کر کے [۱۰] شرعی حکم مستنبط کرنا، اور اس عمل میں ان نصوص کے جامع مطالعے پر اعتماد کرنا۔

اسلامی فکر کا منہج

اسلامی فکر کے منہج کا بنیادی قاعدہ یہ ہے کہ قرآن کریم اور سنتِ نبوی کی صورت میں موجود شرعی نصوص سے آغاز کیا جائے۔ اس منہج میں سب سے زیادہ اہمیت ان نصوص کو حاصل ہے؛ اختلاف کی صورت میں انہیں علم، یعنی معرفت، کے دوسرے مصادر پر مقدم رکھا جاتا ہے۔ یہاں ایک اہم مسئلے کی نشان دہی ضروری ہے: بعض مسلمان مصنفین علم (معرفت) کے مصادر اور شریعت کے مصادر کی تعریف میں التباس کا شکار ہو جاتے ہیں۔

شرعی اصطلاحات کے استعمال میں احتیاط اور دقت ضروری ہے، تاکہ ان کے درست معانی واضح ہو سکیں۔

۱۰ - مسلمان علماء نے مختلف الحدیث کے مسئلے کے حل پر توجہ دی۔ اس موضوع پر بہت سی کتابیں سامنے آئیں، مثلاً ابن قتیبہ کی «تأویل مختلف الحدیث» اور اسی نوع کی دوسری تصانیف۔

علم کے اصول سے متعلق اپنی بحث میں ہم نے واضح کیا ہے کہ علم کے مصادر حس، عقل، اور ان دونوں سے مرکب خبر ہیں۔ وحی آسمان سے آنے والی خبر ہے۔

شریعت کے مصادر قرآن و سنت ہیں، اور ان کے تابع اجماع اور قیاس۔

اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ایک ماخذ کو دوسرے کی جگہ استعمال کرنا تصورات میں اضطراب، اقدار کے ضیاع، اور اس خیال کو جنم دیتا ہے کہ مسلمان واضح حق اور ظاہر حقیقت کا انکار کرتے ہیں۔ اسلام کے دشمن، جو اس کمزوری کو سمجھتے ہیں، اسلام اور علم کے مصادر کے درمیان فاصلے کو بڑھانے میں لگے رہتے ہیں اور مسلمانوں کو جمود اور پسماندگی کا الزام دیتے ہیں۔

اسی طرح مادی فکر کے حامل لوگ علم کے مصادر کو زبردستی قانون سازی کے مصادر بنا دیتے ہیں۔ یوں اضطراب پیدا ہوتا ہے اور پیمانے بگڑ جاتے ہیں۔

شرعی نصوص سے معاملہ کرنے کی بنیادیں: امتیاز کے معیارات

اسلامی منہج میں ہم شرعی نصوص پر ایمان لاتے، انہیں قبول کرتے اور ان کے احکام کی اطاعت کرتے ہیں۔

عقیدے کے باب میں ان نصوص کو اسی طرح ثابت مانا جاتا ہے جس طرح وہ وارد ہوئی ہیں، بغیر تاویل، تعطیل، تشبیہ، تفویض یا ان کو کالعدم کرنے کے۔ انہیں اسی طرح سمجھا جاتا ہے جیسے ان صحابہ نے سمجھا جو نزولِ وحی کے زمانے میں موجود تھے اور جنہوں نے انہیں رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم سے حاصل کیا، جیسے بہترین تابعین نے انہیں صحابہ سے حاصل کیا اور سمجھا، اور جیسے روزِ قیامت تک ہر وہ شخص سمجھتا ہے جو صحابہ کے منہج کی پیروی کرتا اور ان سے یہ منہج حاصل کرتا ہے۔

یہ اہلِ سنت و جماعت کے منہج اور سلفِ صالح کے طریقے کا ایک عظیم اصول ہے۔ بلکہ تجدیدِ دین میں طائفۂ منصورہ کا کام یہی ہے، اور اسی تجدیدی مکتب کا طریقہ ہے جو اسلام کے احکام پر دوبارہ عمل، اسلامی زندگی کے ازسرِ نو آغاز، اور قرآن و سنت پر عمل کی مٹ جانے والی صورتوں کو زندہ کرنے کی دعوت دیتا ہے۔

شرعی نصوص کے اثبات کا مفہوم

یہ واضح کرنے کے لیے ہمیں تفصیلی بحث کی ضرورت ہو سکتی ہے کہ شرعی نصوص کو، جس طرح وہ وارد ہوئی ہیں، بغیر تعطیل، تاویل، تکییف، تفویض یا کالعدم کرنے کے ثابت ماننے سے کیا مراد ہے۔

۱۔ اثبات

اس سے مراد نصوص کو ان کے مقصود معانی کے ساتھ اسی طرح ثابت ماننا ہے جیسے وہ وارد ہوئی ہیں، تاکہ خطاب کا مقصد حاصل ہو۔ زیادہ دقیق لفظوں میں، لفظ کے اس معنی کو ثابت ماننا جو اس حکم پر دلالت کرتا ہے جس کے لیے کلام کیا گیا ہے۔ آسان انداز میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ شرعی نصوص کی تفسیر ان اصولوں کے مطابق کی جائے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کے زمانے میں رائج تھے۔ جب مالک سے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے بارے میں پوچھا گیا:

«جو رحمٰن ہے، عرش پر قائم ہے۔[1]» کہ اس نے کیسے استواء فرمایا، تو انہوں نے یہ نہیں کہا کہ یہ متشابہ آیات میں سے ہے اور ہم اس کا معنی نہیں جانتے۔ بلکہ جواب دیا: «استواء معلوم ہے، کیفیت نامعلوم ہے، اس پر ایمان واجب ہے، اور اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے۔» [۱۱]

چنانچہ نامعلوم چیز کیفیت ہے؛ استواء کا مفہوم معروف تفسیری طریقوں سے معلوم ہے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی آیات کی تفسیر کی، اور صحابہ نے بھی قرآن کی آیات کی تفسیر کی۔ اللہ تعالیٰ کا کلام انتہائی واضح ہے اور انکشاف و توضیح کا حق پوری طرح ادا کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں قرآن میں تدبر کا حکم دیا ہے۔ وہ یہ حکم اسی وجہ سے دیتا ہے کہ اس کلام میں متکلم نے اپنا مقصود واضح کر دیا ہے۔ اس نے یہ بھی بتایا ہے کہ اسے اس لیے نازل کیا ہے کہ ہم اسے سمجھیں اور عقل سے کام لیں۔

> «اور کہیں گے اگر ہم سنتے ہوتے یا عقل رکھتے ہوتے تو دوزخیوں میں (شریک) نہ ہوتے۔[1]» [الملک: ۱۰]۔

اور فرمایا: «عام لوگوں کے لئے تو یہ (قرآن) بیان ہے اور پرہیزگاروں کے لئے ھدایت ونصیحت ہے۔» [آل عمران: ۱۳۸]۔

---

۱۱ - لالکائی نے ابن عیینہ سے روایت کیا ہے: «ربیعہ سے اس آیت کا معنی پوچھا گیا تو انہوں نے کہا: استواء نامعلوم نہیں، کیفیت عقل کی گرفت میں نہیں؛ اللہ کی طرف سے پیغام ہے، رسول کے ذمے پہنچانا ہے، اور ہمارے ذمے تصدیق ہے۔»

۲۔ تعطیل

اس سے ہماری مراد شرعی نصوص کو بے اثر کر دینا، ان کی دلالت ختم کر دینا، یا انہیں عمل اور اعتقاد کے قابل نہ سمجھنا ہے۔

پہلی تعطیل ابلیس کی طرف منسوب کی گئی ہے، اس پر اللہ کی لعنت ہو۔ شہرستانی نے اسے یوں بیان کیا ہے:

«جان لو کہ مخلوق میں پیدا ہونے والا پہلا شبہ، ابلیس کا شبہ تھا، اس پر اللہ کی لعنت ہو۔ اس کا ماخذ نص کے مقابلے میں اپنی رائے پر اڑنا، حکم کے مقابلے میں خواہش کو اختیار کرنا، اور اس مادے، یعنی آگ، کی بنا پر تکبر کرنا تھا جس سے اسے پیدا کیا گیا تھا، آدم کے مادے، یعنی مٹی، کے مقابلے میں۔» [۱۲]

اسلامی تاریخ میں اہلِ تعطیل کو جہمیہ کہا گیا، جہم بن صفوان کی نسبت سے۔ اس نے باری تعالیٰ کی ان صفات کا انکار کیا جن سے اللہ نے اپنی کتاب میں خود کو موصوف کیا ہے، یا جن سے اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے موصوف کیا ہے۔

جہمیہ کی تاویل دوسروں کی تاویل سے مختلف ہے۔ جہم کا دعویٰ تھا کہ جو شخص اللہ کو کسی ایسی صفت سے موصوف کرے جس سے اس نے اپنی کتاب میں خود کو موصوف کیا ہے یا جس کی خبر اس کے رسول نے دی ہے، وہ کافر اور مشبہہ میں سے ہے۔ اس بات سے اس نے بہت سے لوگوں کو گمراہ کیا۔

---

۱۲ - «الملل والنحل»، ج ۱، ص ۶، دار السرور کا ایڈیشن۔

امام احمد بن حنبل نے جہم اور سمنیہ [۱۳] کے مناظرے کا ذکر کیا ہے۔ انہوں نے جہم سے اس کے معبود کے بارے میں پوچھا کہ کیا اس نے اسے پانچ حواس میں سے کسی کے ذریعے پہچانا ہے۔ اس نے کہا: نہیں۔ انہوں نے کہا: پھر تمہیں کیسے معلوم ہے کہ وہ الٰہ ہے؟ کیونکہ وہ صرف محسوس کو جانتے تھے، اور صرف وہ چیز ثابت مانتے تھے جو اس دنیا میں انسانوں کو محسوس ہو۔

چالیس دن حیران رہنے کے بعد جہم نے تعطیل کے ذریعے ان کا جواب دیا اور باری تعالیٰ سے کلام، سماعت اور بصارت جیسی صفات کی نفی کی۔ یہاں ہمارا مقصود صفات و اسماء کے بارے میں علمِ کلام کے تمام مباحث کا احاطہ کرنا نہیں۔ میں اس موافقت کو نمایاں کرنا چاہتا ہوں جو اسلامی میدان میں کام کرنے کا ظاہر کرنے والے مادی مفکرین اور ان معاصر قدریہ کے درمیان صفات کی نفی میں پائی جاتی ہے۔ جودت، شحرور اور اقبال، جو اس مطالعے میں ہماری مثالیں ہیں، اس کا صاف اظہار کر چکے ہیں۔ یہ معاصر لوگ قدیم اہلِ کلام کا انداز اختیار نہ بھی کریں، نتیجہ ایک ہی ہے: نصوص کو بے اثر کرنا اور ان پر عمل ختم کر دینا۔ جودت نے اس کی صراحت کرتے ہوئے کہا: «میں چاہتا ہوں کہ ہم اس بات کو سمجھیں کہ کتاب کی دلالت مکمل طور پر ختم کی جا سکتی ہے، گویا وہ موجود ہی نہیں۔ مسلمانوں کو اس کی طرف متوجہ کرنے والی چیز کتاب میں تاریخ، انسانی حالات اور تاریخی واقعات پر دی گئی توجہ

۱۳ - ان کے بارے میں ذکر کیا جاتا ہے کہ وہ حسی ادراک کے علاوہ ہر علم کا انکار کرتے تھے۔

ہوگی۔ یعنی ہمیں سکھانے والی چیز قرآن نہیں، بلکہ خود کائنات اور تاریخ کے واقعات ہوں گے۔» [۱۴] بلکہ یہ لوگ اس حد تک جرأت کرتے ہیں کہ کتاب میں مقدس چیز کو الفاظ کے بجائے نص کی روح قرار دیتے ہیں۔

ان معاصر لوگوں کا یہ دعویٰ بھی ہے کہ اللہ انسانوں سے صرف قوانین اور سنن کے ذریعے معاملہ کرتا ہے۔ اس میں صفتِ کلام اور دوسری صفات کی نفی ہے، حالانکہ یہ صفات شرعی نصوص میں اس طرح ثابت ہیں کہ قدیم اور جدید قدریہ کے پیدا کردہ شکوک کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

قدیم اہلِ تعطیل کے جواب میں ابن تیمیہ کی واضح عبارت ہے، جو ہمارے زمانے کے «مادی» اہلِ تعطیل کا جواب دینے کے لیے بھی موزوں ہے:

> «اللہ سبحانہ نے اپنے انبیاء کو تفصیلی اثبات اور اجمالی نفی کے ساتھ بھیجا۔ انہوں نے اس کے اسماء و صفات ثابت کیے اور اس سے مخلوقات کی مماثلت کی نفی کی۔ فلسفہ پسند اہلِ تعطیل اور دوسرے مخالفین نے بات الٹ دی: وہ تفصیلی نفی اور اجمالی اثبات لے آئے۔

اللہ نے اپنی کتاب میں بتایا ہے کہ وہ زندہ، قائم رکھنے والا، علم رکھنے والا، قدرت رکھنے والا، سننے والا اور دیکھنے والا ہے؛ وہ راضی ہوتا، غضب کرتا، محبت کرتا اور ناراض ہوتا ہے۔ نفی کے باب میں فرمایا: «اس جیسی کوئی چیز نہیں[4]»، اور فرمایا: «اور نہ کوئی اس کا ہمسر ہے۔[1]»۔ اسی

۱۴ - رسالہ «انظروا»، شمارہ ۴۰، ص ۸۔

لیے سلفِ صالح اور ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی صفات کو بغیر تمثیل کے ثابت مانا جائے۔ وہ اس سے صفات کی نفی نہیں کرتے، نہ انہیں مخلوقات کی صفات کی مانند قرار دیتے ہیں۔ اہلِ تعطیل تفصیلی نفی کرتے ہیں؛ مثلاً وہ کہتے ہیں: کسی چیز میں کوئی چیز اس کی مانند نہیں؛ وہ سات زمینوں کے نیچے بھی اسی طرح ہے جیسے عرش کے اوپر؛ کوئی جگہ اس سے خالی نہیں اور وہ کسی ایک جگہ میں، دوسری جگہ کے بجائے، نہیں ہوتا؛ نہ اس نے کلام کیا، نہ کرتا ہے؛ نہ کسی صفت سے پہچانا جاتا ہے، نہ عقل میں آتا ہے؛ نہ کوئی حد ہے، نہ اس کی کوئی حد یا انتہا ہے؛ عقل سے اس کا ادراک نہیں ہوتا؛ وہ سراسر چہرہ، سراسر علم، سراسر سماعت اور سراسر بصارت ہے...» [۱۵] قدیم قدری اہلِ تعطیل کا مذہب جدید قدری اہلِ تعطیل کے مذہب سے ملتا ہے، مثلاً وہ اثباتی منہج جسے دیکارت، بیکن، نیوٹن اور ان کے پیروکاروں نے مقرر کیا۔ اسے میکانکی مذہب کہا گیا۔ یہ کائنات کو ایسی مشین سمجھتا ہے جو ابدی قوانین کے تحت چلتی ہے۔ اس کی مثال وہ گھڑی سے دیتے ہیں جس کے بنانے والے نے اس کی حرکت کو منظم کرنے والی کمانی ہمیشہ کے لیے باندھ دی ہو، اور اب وہ اپنے بنانے والے یا کسی اور کی مداخلت کے بغیر چلتی رہے۔

آگے ہم دیکھیں گے کہ جودت سعید [۱۶] اور شحرور کس طرح باری تعالیٰ سے صفتِ کلام کی نفی کرتے ہیں، جیسے قدیم قدریہ کرتے تھے۔

---

۱۵ - «درء تعارض العقل والنقل»، ج ۵، ص ۱۶۴-۱۷۶؛ اور «اقتضاء الصراط المستقیم»، ص ۴۶۵۔

۱۶ - اس مطالعے میں عقیدے کے مفہوم سے متعلق باب دیکھیے، اصل عربی نسخے کا ص ۱۵۹۔

اسلام کے منہج سے انحراف کے اسباب پر غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ شرعی نصوص سے معاملہ کرنے میں غلطی اور ان کی تاویل میں مبالغے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جوینی کہتے ہیں:

«اس باب کی بحث دین کے عظیم ترین ارکان میں سے ہے۔ ایک گروہ نے نفی میں غلو کیا اور تعطیل اختیار کی، اور ایک گروہ نے اثبات میں غلو کیا اور تشبیہ اختیار کی۔» انہوں نے یہ بھی کہا: «قدیم کی صفات میں سے ایک صفت حادثات سے مختلف ہونا ہے۔ رب کسی حادث چیز کے مشابہ نہیں اور کوئی حادث چیز اس کے مشابہ نہیں۔» [۱۷]

سلفِ صالح جہمیہ اور دوسرے اہلِ تعطیل کے مذہب سے واقف تھے اور ان سے خبردار کرتے تھے: «ان لوگوں کے ہاں انبیاء کی نصوص کے بارے میں دو طریقے ہیں: تبدیلی کا طریقہ اور جاہل قرار دینے کا طریقہ۔ تبدیلی کے طریقے کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم اہلِ وہم و تخیل کی ہے۔ [۱۸] یہ کہتے ہیں کہ انبیاء نے اللہ، آخرت، جنت و جہنم، بلکہ فرشتوں کے بارے میں ایسی باتیں بتائیں جو حقیقتِ امر کے مطابق نہیں؛ لیکن لوگوں سے ایسے انداز میں بات کی کہ ان کے تخیل اور وہم میں یہ آ جائے کہ اللہ ایک عظیم جسم ہے، جسم دوبارہ لوٹائے جائیں گے، اور ان کے لیے محسوس نعمتیں اور محسوس

۱۷ - «درء تعارض العقل والنقل»، ج ۵، ص ۱۸۶۔ کتاب کے محقق نے کہا ہے: جوینی کی کتاب «الشامل في أصول الدين» دیکھیے۔

۱۸ - یہ وصف اس علامتیت کے مذہب سے موافق ہے جس کا ذکر اقبال نے جنت اور جہنم کو دو جگہوں کے بجائے دو حالتیں قرار دیتے ہوئے کیا، یا جسے جودت سعید نے آدم کے قصے کی علامتی تعبیر میں بیان کیا، اور جس کا اس کا شاگرد خالص چلبی اعلان کرتا ہے۔

عذاب ہوں گے، حالانکہ حقیقت میں ایسا نہیں۔ ان کے نزدیک عوام کی مصلحت اس میں ہے کہ ان سے ایسی بات کی جائے جس سے وہ وہم اور تخیل میں معاملہ اسی طرح سمجھیں۔ اگر یہ جھوٹ بھی ہو تو عوام کی مصلحت کے لیے جھوٹ ہے، کیونکہ ان کی دعوت اور مصلحت صرف اسی طریقے سے پوری ہو سکتی ہے۔

ابن سینا اور اس جیسے لوگوں نے اپنا قاعدہ اسی بنیاد پر قائم کیا، مثلاً وہ قاعدہ جو اس نے اپنے «الرسالة الأضحوية» میں بیان کیا۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ انبیاء نے ان الفاظ کے ظاہری معانی ہی مراد لیے اور چاہا کہ عوام ان سے وہی ظاہری معانی سمجھیں، اگرچہ حقیقتِ امر میں یہ ظواہر جھوٹ، باطل اور خلافِ حق ہوں۔ یوں مصلحت کے لیے عوام کو جھوٹ اور باطل سمجھانا ان کا مقصود تھا۔

پھر ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ نبی حق جانتا تھا، مگر مصلحت کے لیے اس کے خلاف بات ظاہر کرتا تھا۔ بعض کہتے ہیں کہ نبی حق کو اس طرح نہیں جانتا تھا جیسے فلسفی اہلِ نظر اور ان جیسے لوگ جانتے ہیں۔ یہ لوگ کامل فلسفی کو نبی پر فضیلت دیتے ہیں، اور اس مشاہدے کے حامل کامل ولی کو بھی نبی سے افضل قرار دیتے ہیں؛ جیسے ابن عربی طائی اپنے دعوے کے مطابق خاتم الاولیاء کو انبیاء پر فضیلت دیتا ہے، اور جیسے فارابی، مبشر بن فاتک اور دوسرے لوگ فلسفی کو نبی سے افضل قرار دیتے ہیں۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ نبی یہ حقیقت جانتا تھا، وہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ نبی فلسفی سے افضل ہے، کیونکہ وہ عوام سے ایسے طریقے سے خطاب کر سکتا تھا جس سے فلسفی عاجز تھا۔

مجموعی طور پر یہی فلسفہ پسندوں اور باطنیہ [۱۹] کا قول ہے، مثلاً اسماعیلی ملحدین، «رسائل إخوان الصفا» کے مصنفین، فارابی، مقتول سہروردی، ابن رشد حفید اور دوسرے لوگ۔» [۲۰]

۳۔ تاویل: تحریف

قرآن میں تاویل کا لفظ اس انجام یا حقیقت کے لیے آتا ہے جس کی طرف معاملہ لوٹتا ہے، خواہ وہ لفظ کی ظاہری دلالت اور مفہوم کے مطابق ہو۔ یہ کلام کی تفسیر اور اس کے معنی کی وضاحت کے لیے بھی آتا ہے، خواہ وہ اس کے مطابق ہو۔ مجاہد اور دوسرے متقدم مفسرین کی اصطلاح یہی ہے۔ صحابہ، حسنِ اتباع کے ساتھ ان کی پیروی کرنے والے تابعین، اور ائمۂ اربعہ سمیت تمام مسلمان ائمہ نے تاویل کے اسی معنی پر عمل کیا۔

تاویل کی یہ تعریف کہ «کسی ساتھ موجود دلیل کی بنا پر لفظ کو راجح احتمال سے مرجوح احتمال کی طرف پھیر دینا» بعض متاخرین کی عبارت ہے۔

ان لوگوں نے سمجھ لیا کہ قرآن اور حدیث میں تاویل کے لفظ سے یہی اصطلاحی معنی مراد ہے، مثلاً اس ارشاد میں: «حالانکہ ان کے حقیقی مراد کو سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا[2] اور پختہ ومضبوط علم والے یہی کہتے ہیں کہ ہم تو ان پر ایمان لاچکے، یہ ہمارے رب کی طرف

---

۱۹ - باطنیہ کا عقیدہ ہے کہ کتاب کے ہر ظاہر کا ایک باطن ہے، اور ہر نازل کردہ بیان کی ایک تاویل ہے۔

۲۰ - «درء تعارض العقل والنقل»، ج ۱، ص ۹-۱۰۔

سے ھیں» [آل عمران: ۷]۔ انہوں نے یہ خیال کیا کہ «حالانکہ ان کے حقیقی مراد کو سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا[2]» پر وقف کرنے کا تقاضا یہ عقیدہ رکھنا ھے کہ ان آیات اور احادیث کے معانی ان سے سمجھی جانے والی دلالت کے خلاف ھیں، اور ان کا حقیقی معنی صرف اللہ جانتا ھے۔ تاویل کے معنی کو سمجھنے کی اسی غلطی نے انہیں اس وھم میں مبتلا کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم «جو رحمٰن ھے، عرش پر قائم ھے۔[1]» یا «بلکہ اللہ تعالیٰ کے دونوں ھاتھ کھلے ھوئے ھیں۔» اور دوسری آیاتِ صفات کا معنی نہیں جانتے تھے، کیونکہ ان کا معنی صرف اللہ جانتا ھے۔ یوں کیفیت کی تاویل، جسے صرف اللہ جانتا ھے، اور معانی کی تاویل و تفسیر باھم خلط ملط ھو گئیں۔

تاویل اختیار کرنے والوں نے ان نصوص کے ایسے معانی مقرر کیے جو ان کے ظاھر کے خلاف ھیں، حالانکہ ان کے پاس اس کی نشان دھی کرنے والا کوئی قرینہ نہیں۔

ھم اسے نصوص کے مقصود معنی سے تحریف کا نام دے سکتے ھیں۔

فاسد تاویل کے حامل لوگ قرآن و سنت کی نصوص کو اپنی رائے کے مطابق ڈھالنے کے لیے مختلف تاویلیں کرتے ھیں۔ اس کے لیے کبھی انہیں زبانوں کو ان کے معمول کے طریقے سے ھٹانا اور غیر مانوس مجازات اور استعارات کا سہارا لینا پڑتا ھے۔

شرعی نصوص کی حقیقت کے خلاف اس تاویل نے انہیں اللہ پر باطل باتوں کی تہمت لگانے تک پہنچا دیا، بالخصوص آیاتِ صفات کی تاویل میں۔ وہ دعویٰ کرتے ھیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی تنزیہ ھے۔ انہوں نے عرش پر

استواء کا معنی غلبہ پانا اور تسلط حاصل کرنا کیا، اور قرآن میں آنے والی اللہ کی ہر صفت کے لیے ایسی تعبیر وضع کی جو ان قواعد و قوانین کے مطابق ہو جنہیں انہوں نے منہجِ تاویل کی بنیاد بنایا ہے۔ بلکہ ہر گروہ نے اپنا الگ قاعدہ وضع کیا، جس کے ذریعے قرآن کی آیات اور حدیث کی تاویل کرتا ہے۔

اہلِ سنت و جماعت ان آیات پر اسی طرح ایمان رکھتے ہیں جیسے وہ وارد ہوئی ہیں۔ وہ ان کے معانی کی ایسی تاویل نہیں کرتے جو ان کے ظاہر کے خلاف ہو یا خطاب کے مقصود معنی سے متعارض ہو۔ وہ اللہ کو انہی صفات سے موصوف کرتے ہیں جن سے اس نے اپنی کتاب میں خود کو موصوف کیا ہے، یا جن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت میں اسے موصوف کیا ہے۔ وہ اللہ سے ان صفات و اسماء کی نفی نہیں کرتے جن کی نفی نہ اس نے اپنی کتاب میں کی ہے، نہ اس کے رسول نے۔

ان کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ یہ اثبات مماثلت یا تشبیہ کا سبب نہیں بنتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «اس جیسی کوئی چیز نہیں[4] وہ سننے اور دیکھنے والا ہے۔»۔

«صحیح تاویل وہ ہے جو سنت میں آنے والی بات کے مطابق ہو، اور فاسد تاویل وہ ہے جو اس کے خلاف ہو۔ جس تاویل کی نشان دھی نہ سیاق کرتا ہو اور نہ اس کے ساتھ ایسا قرینہ ہو جو اس کا تقاضا کرے، [۲۱] وہ وضاحت اور ہدایت دینے والے متکلم کے کلام کا مقصود نہیں

۲۱ - قرآن و سنت سے کوئی شرعی قرینہ۔

ہو سکتی۔ اگر وہی مقصود ہوتی تو کلام کے ساتھ ایسے قرائن ہوتے جو ظاہر سے مختلف معنی کی طرف رہنمائی کرتے، تاکہ سننے والا التباس اور غلطی میں نہ پڑے۔ تاویل متکلم کے مقصود کی خبر دینا ہے، نیا معنی گھڑنا نہیں۔

بہت سے لوگ اسی بات میں غلطی کرتے ہیں۔ اصل مقصد یہ سمجھنا ہے کہ متکلم اپنے کلام سے کیا مراد لیتا ہے۔ جب کہا جائے کہ اس کا معنی یہ ہے، تو یہ اس بات کی خبر ہوتی ہے جو متکلم نے مراد لی تھی۔ اگر یہ خبر اس کے مطابق نہ ہو تو متکلم پر جھوٹ باندھنا ہے۔

متکلم کا مقصود کئی طریقوں سے معلوم ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ وہ صراحت کرے کہ یہ معنی مراد ہے۔ دوسرا یہ کہ وہ ایسا لفظ استعمال کرے جس کا وضع کے لحاظ سے واضح معنی ہو، اور ساتھ کوئی ایسا قرینہ نہ لائے جو بتائے کہ یہ معنی مراد نہیں۔ پھر اس صورت میں کیا کہا جائے گا جب اس کے کلام کے ساتھ ایسی چیز بھی ہو جو بتاتی ہو کہ اس نے اس لفظ کا حقیقی اور وضعی معنی ہی مراد لیا ہے، مثلاً یہ ارشاد: «اور موسیٰ (علیہ السلام) سے اللہ تعالیٰ نے صاف طور پر کلام کیا۔[3]» [النساء: ۱۶۴]۔» [۲۲]

«صحيح البخاري» میں ہے: «نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کچھ لوگوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! کیا ہم قیامت کے دن اپنے رب کو دیکھیں گے؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں۔ کیا تمہیں دوپہر کے

۲۲ - «شرح العقيدة الطحاوية»، ص ۱۹۸۔

وقت سورج کو دیکھنے میں دشواری ہوتی ہے جب روشنی ہو اور بادل نہ ہوں؟ انہوں نے کہا: نہیں! آپ نے فرمایا: اور کیا تمہیں چودھویں رات کے چاند کو دیکھنے میں دشواری ہوتی ہے جب روشنی ہو اور بادل نہ ہوں؟ انہوں نے کہا: نہیں! نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قیامت کے دن اللہ عزوجل کو دیکھنے میں تمہیں صرف اتنی ہی دشواری ہوگی جتنی ان دونوں میں سے کسی ایک کو دیکھنے میں ہوتی ہے...» [۲۳] یہ ایسا کلام ہے جسے سننے والا متکلم کے مقصود کے بارے میں یقین کر لیتا ہے۔

عقل رکھنے والا جانتا ہے کہ رسول، اللہ تعالیٰ کے بارے میں خبر دینے میں معصوم ہیں اور ان سے غلطی ممکن نہیں۔ اس لیے ان کی بات تسلیم کرنا اور ان کے حکم کی اطاعت کرنا واجب ہے۔

ان کی لائی ہوئی بات کے مقابلے میں رائے، قیاس یا عقلی استدلال پیش کرنا جائز نہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «یہ قرآن جھوٹ بنائی ہوئی بات نہیں بلکہ یہ تصدیق ہے ان کتابوں کی جو اس سے پہلے کی ہیں، کھول کھول کر بیان کرنے والا ہے ہر چیز کو اور ہدایت اور رحمت ہے ایمان دار لوگوں کے لئے۔[1]» [یوسف: ۱۱۱]۔

امتِ مسلمہ کی زندگی میں فلسفیانہ منہج کے ظہور کا ایک سبب اس فاسد تاویل کے طریقے کو اختیار کرنا تھا جو تحریف تک لے جاتا ہے۔

۲۳ - بخاری، حدیث ۴۵۸۱؛ «فتح الباري»، ج ۸، ص ۲۴۹۔

ہمارے معاصر حالات میں تاویل کا مذہب فلسفیانہ اصلاحی مکتب کے ذریعے سامنے آیا، جو عقل کے فراہم کردہ تصورات سے نصوص کی تاویل کرتا ہے۔ اسی طرح مادی مکتب بھی سامنے آیا، جو مادے کی بنیاد پر نصوص کی تاویل کرتا ہے۔

یہ وضاحت ضروری ہے کہ قرآن و سنت کی نصوص واضح ہیں۔ ان میں کوئی ایسی نص نہیں جس کی شرعی اصولِ تفسیر کے مطابق تفسیر کرنا اور معنی جاننا جائز نہ ہو۔ البتہ غیبی کیفیت کی تشریح کے معنی میں تاویل جائز نہیں؛ اس کی مثال بہت سی آیات ہیں، جیسے آیاتِ صفات اور امورِ غیب کی آیات۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «پس جن کے دلوں میں کجی ہے وہ تواس کی متشابہ آیتوں کے پیچھے لگ جاتے ہیں، ... ان کی مراد کی جستجو کے لئے، حالانکہ ان کے حقیقی مراد کو سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا[2]» [آل عمران: ۷]۔ یہاں تاویل سے مراد تفسیر نہیں، بلکہ کیفیت کی جستجو ہے۔ یہی قاعدہ مقرر کیا گیا ہے کہ «استواء معلوم ہے اور کیفیت نامعلوم ہے۔»

ابن تیمیہ کہتے ہیں:

> «مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ ایک آیت کی تفسیر دوسری آیت کے ظاہر سے کی جا سکتی ہے اور کلام کو اس کے ظاہر سے پھیرا جا سکتا ہے۔ اہلِ سنت میں سے کسی کے نزدیک اس میں ممانعت نہیں۔ اسے تاویل اور ظاہر سے پھیرنا کہا بھی جائے تو یہ قرآن کی دلالت، اور سنت و سلف کی موافقت کی بنیاد پر ہے، کیونکہ یہ قرآن کی تفسیر قرآن سے ہے،

رائے سے نہیں۔ ممنوع چیز قرآن کو اللہ اور اس کے رسول کی کسی دلیل کے بغیر اس کے مفہوم سے پھیرنا ہے۔» [۲۴]

ابن تیمیہ کی بیان کردہ بات قرآن کی تفسیر میں صحابہ اور سلف کے منہج کی نمائندگی کرتی ہے۔ یہ بعض متاخرین کی وضع کردہ نئی اصطلاح سے مطابقت نہیں رکھتی، جس کی عبارت ہے: «کسی ساتھ موجود دلیل کی بنا پر لفظ کو راجح احتمال سے مرجوح احتمال کی طرف پھیر دینا۔» اس تصور کو نہایت بدترین انداز میں استعمال کیا گیا۔ ظنی سائنسی یا عقلی دلائل کی بنیاد پر الفاظ کی تاویل ممکنہ معانی کی طرف کی جانے لگی، بلکہ کبھی صرف نظریہ سامنے آتے ہی، اس کی صحت کی تصدیق سے پہلے، ایسا کیا گیا۔ جودت، شحرور اور ان جیسے لوگوں کی آراء پر بحث کرتے ہوئے ہم اسے دیکھیں گے۔

۴۔ تشبیہ

یہ اثبات میں حد سے بڑھنے اور مبالغہ کرنے کی صورت ہے، جس سے شرعی نصوص اپنے معنی سے ہٹ جاتی ہیں۔ مشبہہ سے ایسی باتیں اس وقت صادر ہوئیں جب انہوں نے یہ وہم کیا کہ قرآن و سنت میں باری تعالیٰ کی صفات کا ذکر خالق کی صفات کو مخلوق کی صفات کے مماثل قرار دیتا ہے۔ باری تعالیٰ کی صفات کو اعضاء، جوارح، آلات یا ارکان نہیں کہا جاتا، کیونکہ رکن کسی ماہیت کا حصہ ہوتا ہے، اور اللہ تعالیٰ احد و

۲۴ - «الفتاوی الکبری»، ج ۶، ص ۲۱۔

صمد ہے۔ اعضاء میں تقسیم اور حصوں میں بٹنے کا مفہوم ہے؛ یہ تمام معانی اللہ تعالیٰ سے منفی ہیں۔ اسی لیے اس کی صفات میں ان الفاظ کا ذکر نہیں آیا۔ شرعی الفاظ کے معانی صحیح اور فاسد احتمالات سے محفوظ ہیں۔ لہٰذا نفی اور اثبات، دونوں میں شرعی الفاظ سے انحراف نہیں کرنا چاہیے، تاکہ نہ فاسد معنی ثابت ہو، نہ صحیح معنی کی نفی ہو۔ [۲۵] اسی لیے کہا گیا ہے: مشبہ بت کی عبادت کرتا ہے، اور معطل عدم کی۔

اہلِ سنت اور مسلمان ائمہ کے مذہب کے بارے میں ابن تیمیہ کہتے ہیں:

«ان کا مذہب یہ ہے کہ وہ اللہ کو انہی صفات سے موصوف کرتے ہیں جن سے اس نے خود کو یا اس کے رسول نے اسے موصوف کیا ہے، بغیر تحریف، [۲۶] تعطیل، تکییف یا تمثیل کے۔ وہ اللہ کو نقص اور عیب کی صفات سے پاک مانتے ہیں، اس کے لیے صفاتِ کمال ثابت کرتے ہیں، اور جانتے ہیں کہ صفاتِ کمال میں سے کسی صفت میں بھی کوئی اس کا ہم سر نہیں۔» [۲۷]

۲۵ - «شرح العقيدة الطحاوية»، ص ۲۲۰ دیکھیے۔

۲۶ - یہاں تحریف سے مراد فاسد تاویل ہے۔

۲۷ - «درء تعارض العقل والنقل»، مقدمہ، ص ۳۹۔

۵۔ تفویض

کچھ لوگوں نے دعویٰ کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کی بعض آیات، مثلاً آیاتِ صفات، کا معنی نہیں جانتے تھے اور انہیں بیان کرتے ہوئے بھی ان کا مقصود نہیں جانتے تھے۔ اسی لیے انہوں نے کہا کہ ہم ان آیات کے معانی اللہ کے سپرد کرتے ہیں؛ نہ ان کی تفسیر کرتے ہیں، نہ ان سے تعرض کرتے ہیں۔ اس میں ان آیات کی تعطیل ہے۔

ان لوگوں نے سمجھا کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی اسی باب سے ہے: «حالانکہ ان کے حقیقی مراد کو سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا[2]»۔

انہوں نے گمان کیا کہ جس تاویل کو صرف اللہ جانتا ہے، وہی متاخرین کی معروف تاویل ہے۔ لیکن حقیقت ایسی نہیں!

ابن تیمیہ کہتے ہیں:

«صفات کی تاویل وہ حقیقت ہے جس کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے۔ یہی وہ نامعلوم کیفیت ہے جس کے بارے میں مالک اور دوسرے سلف نے کہا: استواء معلوم ہے اور کیفیت نامعلوم ہے۔

استواء معلوم ہے؛ اس کا معنی جانا، اس کی تفسیر کی اور دوسری زبان میں ترجمہ کیا جا سکتا ہے۔ یہ اس تاویل میں سے ہے جسے علم میں پختہ لوگ جانتے ہیں۔ رہا اس استواء کا طریقہ اور کیفیت، تو یہ وہ تاویل ہے جسے صرف اللہ جانتا ہے۔

مالک، سفیان، لیث اور اوزاعی سے صفات کے بارے میں آنے والی روایات کا سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا: انہیں اسی طرح قبول کرو جیسے وہ آئی ہیں، بغیر کیفیت بیان کیے۔ ان کا «جیسے وہ آئی ہیں» کہنا اہلِ تعطیل کا جواب ہے، اور «بغیر کیفیت» کہنا اہلِ تمثیل کا جواب۔» [۲۸] یہی بات ان اہلِ تفویض کا جواب بھی ہے جو دعویٰ کرتے ہیں کہ تفویض معانی میں ہوتی ہے۔ ہم پر واضح ہو چکا ہے کہ تفویض کیفیت میں ہوتی ہے، جسے صرف اللہ جانتا ہے۔

اللہ نے ہمیں قرآن میں تدبر کا حکم دیا اور اسے عقل سے سمجھنے کی ترغیب دی ہے۔ اس کے بعد یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ ہم سے اسے سمجھنے اور جاننے سے اعراض، اس کے معانی کا خاتمہ، اور اس کے الفاظ کی دلالت کو الگ کر دینا مطلوب ہو، جیسا کہ مادی مذہب کے حامی کرنا چاہتے ہیں؟!

یہ قرآن اور انبیاء پر اعتراض ہے۔ اللہ نے قرآن نازل کیا، بتایا کہ اسے لوگوں کے لیے ہدایت اور بیان بنایا ہے، اور رسول کو واضح طور پر پیغام پہنچانے اور لوگوں کے لیے ان کی طرف نازل کردہ چیز کی وضاحت کا حکم دیا۔ اس لیے یہ معقول نہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کی آیات کے معانی سے ناواقف ہوں اور انہیں اللہ کے سپرد کرنے کا مطالبہ کریں۔

۲۸ - ابن تیمیہ، «الفتاوی الکبری»، ج ۵، ص ۳۴-۳۸۔

اگر یہ بات مان لی جائے تو ہر ملحد اور بدعتی کہے گا: حقیقت میں حق وھی ھے جو میں نے اپنی رائے اور عقل سے معلوم کیا ھے، اور نصوص میں اس کی مخالفت نہیں، کیونکہ وہ نصوص مشکل اور متشابہ ھیں، کوئی ان کا معنی نہیں جانتا، اور جس چیز کا معنی کوئی نہ جانتا ھو اسے دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔

اس سے ھم قرآن و حدیث کے معانی کی تفویض کے قول کا خطرہ سمجھتے ھیں: یہ نصوص کی تعطیل اور علم کے بغیر اللہ کے دین سے کھیلنے تک لے جاتا ھے۔ اسی نوع کے دلائل سے مادی فلسفیانہ منہج کے بعض پیروکار اسلامی منہج پر دست درازی کرنا چاھتے ھیں اور ایسے افکار وضع کرتے ھیں جو قرآن و سنت کی صریح بات کے خلاف ھیں، یہ سمجھتے ھوئے کہ اللہ کی آیات معاصر مسائل کے حل کے قابل نہیں!!

بعض مخلص لوگوں کو لگ سکتا ھے کہ تعطیل، تاویل، تشبیہ یا تفویض کی بحث کا زمانہ گزر چکا ھے، ان کے قائل رخصت ھو چکے ھیں، اور فرقے مٹ کر منظر سے غائب ھو گئے ھیں۔ لیکن اس مطالعے میں ھم دیکھیں گے کہ منتخب شخصیات قدیم گمراہ فرقوں میں سے کسی ایک فرقے کی رائے پر اکتفا نہیں کرتیں، جیسا ان فرقوں کے ظہور کے زمانے میں ھوتا تھا۔ وہ ان فرقوں کی باتوں میں سے وہ چیزیں اختیار کرتی ھیں جو ان کے مقاصد کے مطابق ھوں۔ کیونکہ غرض، واللہ اعلم، محض کسی رائے کو اپنانے یا کسی منہج کی پابندی کرنے سے کہیں آگے ھو سکتی ھے۔ ان آراء میں سے بعض کو اختیار کرنا شاید دوسرے مناھج کی عمارت ڈھانے کی کوشش ھو۔

دوسرا باب: اسلام میں سببیت کا قاعدہ

تقدیر کا مفہوم

سببیت کے قاعدے پر بحث ہمیں تقدیر کے مسئلے تک لے جاتی ہے، کیونکہ ان دونوں کا تعلق نہایت گہرا ہے۔ اس سے مادی منہج اور نفی کرنے والے قدریہ کے مذہب کے درمیان تعلق کی حقیقت بھی سامنے آتی ہے۔

تقدیر کے مفہوم کی تحقیق انتہائی دشوار مباحث میں سے ہے، پھر بھی ہمیں اس مفہوم پر مختصراً غور کرنے کی ضرورت ہے۔

لغوی معنی: ابن فارس کہتے ہیں: «قدر: قاف، دال اور راء پر مشتمل صحیح مادہ کسی چیز کی مقدار، اس کی حقیقت اور انتہا پر دلالت کرتا ہے۔ قدر ہر چیز کی مقدار ہے۔ کہا جاتا ہے: قَدَرْتُ الشيءَ أَقْدِرُه وأَقْدُرُه، یعنی میں نے اس کا اندازہ مقرر کیا؛ یہ تقدیر سے ہے۔

قدر سے مراد اللہ تعالیٰ کا چیزوں کو ان مقداروں اور انتہاؤں کے مطابق مقرر کرنا ہے جو اس نے چاہی ہیں۔ اسے قَدَر بھی کہتے ہیں۔» [۱]

۱ - «معجم مقاییس اللغة»، ج ۵، ص ۶۲۔

«لحیانی نے کہا: قَدَر اسم ہے اور قَدْر مصدر۔ ابن اثیر نے کہا: اللہ تعالیٰ کے ناموں میں القادر، المقتدر اور القدیر ہیں۔ قادر، قَدَرَ یَقْدِرُ سے اسمِ فاعل ہے، قدیر اسی سے فعیل کے وزن پر ہے اور مبالغے کے لیے آتا ہے، مقتدر، اقتدر سے مفتعل کے وزن پر ہے اور زیادہ بلیغ ہے۔ ابن سیدہ نے کہا: قَدَر اور قَدْر کا معنی قضا اور حکم ہے۔» [۲]

اصطلاحی معنی: ابن حجر نے تقدیر کی تعریف کرتے ہوئے کہا:

«اللہ تعالیٰ نے چیزوں کو وجود میں لانے سے پہلے ان کی مقداریں اور اوقات جان لیے، پھر وہ چیزیں پیدا کیں جن کے وجود میں آنے کا علم اسے پہلے سے تھا۔ ہر حادث چیز اس کے علم، قدرت اور ارادے سے صادر ہوتی ہے۔ قطعی دلائل کی بنا پر یہ دین کی معلوم حقیقتوں میں سے ہے۔ صحابہ اور بہترین تابعین میں سے سلف اسی پر قائم تھے۔» [۳]

تقدیر کے مفہوم میں بعض متعین خصوصیات شامل ہیں جن کا عقیدہ رکھنا اور ان پر ایمان لانا مسلمان کے لیے ضروری ہے۔ جو ان پر ایمان نہیں لاتا، وہ تقدیر پر ایمان نہیں لاتا۔ یہ ایمان کے اس اہم رکن کے بنیادی مراتب ہیں۔ [۴]

یہ مراتب اللہ کے اسماء و صفات کے دقیق فہم پر قائم ہیں۔

---

۲ - «لسان العرب»، ج ۳، ص ۳۰، دار لسان العرب کا ایڈیشن۔

۳ - «فتح الباري»، ج ۱، ص ۱۱۸۔

۴ - ابن قیم نے اپنی کتاب «شفاء العلیل» میں ان مراتب کی تفصیلی شرح کی ہے، ص ۷۳، دار الکتب العلمیہ کا ایڈیشن۔

پہلا مرتبہ: یہ ایمان کہ اللہ تعالیٰ چیزوں کو ان کے ہونے، یعنی وجود میں آنے، سے پہلے جانتا ہے۔ یہ اللہ کے نام «العلیم» کے تقاضوں میں سے ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«یہی ہے چھپے کھلے کا جاننے والا، زبردست غالب بہت ہی مہربان۔» [السجدہ: ۶]۔

اور فرمایا: «اور جب تیرے رب نے فرشتوں[1] سے کہا کہ میں زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں، تو انہوں[2] نے کہا ایسے شخص کو کیوں پیدا کرتا ہے جو زمین میں فساد کرے اور خون بہائے؟ اور ہم تیری تسبیح، حمد اور پاکیزگی بیان کرنے والے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا، جو میں جانتا ہوں تم نہیں جانتے۔[3]» [البقرہ: ۳۰]۔

مجاہد نے کہا: اسے ابلیس کی نافرمانی کا علم تھا اور اس نے اسے اس کے لیے پیدا کیا۔ اسے معلوم تھا کہ ابلیس آدم کو سجدہ نہیں کرے گا۔ [۵]

اللہ کے علم کی خصوصیات میں یہ شامل ہے کہ وہ جامع ہے: ماضی، حال اور مستقبل سب کو شامل ہے، اور اس کا علم ہر چیز کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «اور اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کو بہ اعتبار علم گھیر رکھا ہے۔[3]» [الطلاق: ۱۲]۔

---

۵ - «شفاء العلیل»، ص ۵۵۔

اور فرمایا: «میرا پروردگار ہر چیز کو اپنے علم میں گھیرے ہوئے ہے،» [الانعام: ۸۰]۔

اللہ جانتا ہے جو ہو چکا اور جو ہوگا۔ وہ عمریں، رزق، اعمال، لوگوں کی حرکات اور حالات، اور سعادت و شقاوت پانے والوں کو جانتا ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «کیا آپ نے اسے بھی دیکھا؟ جس نے اپنی خواہش نفس کو اپنا معبود بنا رکھا[1] ہے اور باوجود سمجھ بوجھ کے اللہ نے اسے گمراہ کردیا[2] ہے» [الجاثیہ: ۲۳]۔

ابن قیم کہتے ہیں: اللہ نے اسے اس کے حال، اس کی باتوں، اور اس چیز کا علم رکھتے ہوئے گمراہ کیا جو اس کے لیے موزوں اور مناسب ہے اور جس کے سوا کوئی چیز اس کے لیے درست نہیں، اس کی تخلیق سے پہلے بھی اور بعد میں بھی۔ یوں اس آیت میں تقدیر کا اثبات اور وہ حکمت یکجا ہیں جس کی بنا پر اس کے لیے گمراہی مقدر کی گئی۔ علم کا ذکر اس لیے ہے کہ وہ معاملات کی حقیقتیں کھولتا اور واضح کرتا ہے، اور ہر چیز کو اس کے درست مقام پر رکھنے کی بنیاد ہے... یہ علم کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔

دوسرا مرتبہ: یہ ایمان کہ اللہ نے چیزوں کو پیدا کرنے سے پہلے اپنے پاس ایک کتاب میں لکھ دیا ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «بےشک ہم مُردوں کو زندہ کریں گے[1] ، اور ہم لکھتے جاتے ہیں وہ اعمال بھی جن کو لوگ آگے بھیجتے ہیں[2] اور ان کے وہ اعمال بھی جن کو پیچھے چھوڑ جاتے ہیں، اور ہم نے ہر چیز کو ایک واضح کتاب میں ضبط کر رکھا ہے۔[3]» [یس: ۱۲]۔

یہاں دو طرح کی کتابت یکجا ہیں: ان کے وجود میں آنے سے پہلے ان کے اعمال کی کتابت، اور ان کے اعمال کے ساتھ ہونے والی کتابت۔ اس شمار سے مراد لوح محفوظ ہے، جو امّ الکتاب اور وہ ذکر ہے جس میں ہر چیز لکھی گئی ہے۔ اس میں بندوں کے اعمال، ان کے کرنے سے پہلے، لکھے گئے ہیں۔ کتاب میں شمار کیے جانے کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ ان اعمال کو جانتا، محفوظ رکھتا، ان کی تعداد کا احاطہ کرتا اور انہیں ثبت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«اور جتنے قسم کے جاندار زمین پر چلنے والے ہیں اور جتنے قسم کے پرند جانور ہیں کہ اپنے دونوں بازوؤں سے اڑتے ہیں ان میں کوئی قسم ایسی نہیں جو کہ تمہاری طرح کے گروہ نہ ہوں[1] ، ہم نے دفتر میں کوئی چیز نہیں چھوڑی[2] پھر سب اپنے پروردگار کے پاس جمع کئے جائیں گے۔[3]» [الانعام: ۳۸]۔ یعنی ان سب کو وجود میں آنے سے پہلے لکھا، مقدر کیا اور شمار کر لیا گیا۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«یقیناً یہ لوح محفوظ میں ہے اور ہمارے نزدیک بلند مرتبہ حکمت[1] والی ہے۔» [الزخرف: ۴]۔

مقاتل نے کہا: اس کا نسخہ کتاب میں ہے، یعنی لوح محفوظ میں۔ امّ الکتاب، کتاب کی اصل ہے، اور ہر چیز کی «امّ» اس کی اصل ہوتی ہے۔ اللہ نے آسمانوں اور زمین کی تخلیق سے پہلے قرآن کو لوح محفوظ میں لکھ دیا تھا۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «بلکہ یہ قرآن ہے بڑی شان والا۔ لوح محفوظ میں (لکھا ہوا)۔[1]» [البروج: ۲۱-۲۲]۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «اللہ نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کرنے سے پچاس ہزار سال پہلے مخلوقات کی تقدیریں لکھ دیں، اور اس کا عرش پانی پر تھا۔» [۶]

تیسرا مرتبہ: یہ ایمان کہ اللہ کی مشیت نافذ ہوتی ہے۔ یہ مشیت ہر قید سے آزاد ہے، نافذ ہے اور اس کی کوئی حد نہیں۔ اللہ جو چاہتا ہے وہ ہو جاتا ہے، اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا۔ آسمان اور زمین میں کوئی معاملہ اس کی اجازت کے بغیر نہیں ہوتا۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو ان کے بعد والے اپنے پاس دلیلیں آجانے کے بعد ہرگز آپس میں لڑائی بھڑائی نہ کرتے، لیکن ان لوگوں نے اختلاف کیا، ان میں سے بعض تو مومن ہوئے اور بعض کافر، اور اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو یہ آپس میں نہ لڑتے[3]، لیکن اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔» [البقرہ: ۲۵۳]۔

اس مرتبے پر رسولوں کا اتفاق، نازل کردہ کتابیں، وہ فطرت جس پر اللہ نے اپنی مخلوق کو پیدا کیا، عقلی دلائل اور عینی مشاہدہ، سب دلالت کرتے ہیں۔ وجود میں کسی چیز کو لازم اور مقتضی بنانے والی صرف اللہ کی مشیت ہے۔ یہ توحید کا وہ جامع مفہوم ہے جس کے بغیر توحید قائم نہیں ہوتی۔ آغاز سے آخر تک مسلمان اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ جو

۶ - مسلم نے عبداللہ بن عمرو سے روایت کیا ہے، ج ۴، ص ۲۰۴۴۔

چاھتا ھے وہ ھوتا ھے اور جو نہیں چاھتا وہ نہیں ھوتا۔ قدریہ نے اس کی مخالفت کی اور یہ امکان تسلیم کیا کہ وجود میں وہ چیز بھی ھو سکتی ھے جسے اللہ نہ چاھے، مثلاً انسان کے افعال اور کائنات میں تصرف کی اس کی مطلق آزادی۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ھے: «اور تم نہ چاھو گے مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ ھی چاھے[1]» [الانسان: ۳۰]۔ انسان کی مشیت اللہ کی مشیت کے تابع ھے۔ [۷]

شافعی نے تقدیر کے مفہوم کے بارے میں یہ اشعار کہے:

ما شئت كان وإن لم أشأ
وما شئت إن لم تشأ لم يكن

تو جو چاھے وہ ھو جاتا ھے، چاھے میں نہ چاھوں؛
اور میں جو چاھوں، اگر تو نہ چاھے تو نہیں ھوتا۔

خلقت العباد لما قد علمت
ففي العلم يجري الفتى والمسن

تو نے بندوں کو اپنے پیشگی علم کے مطابق پیدا کیا؛
اسی علم کے دائرے میں جوان بھی چلتا ھے اور بوڑھا بھی۔

۷ - اس مطالعے میں جودت اور شحرور کے جواب کے لیے میں نے مشیت کے مفہوم پر ایک پورا باب مخصوص کیا ھے۔

فمنهم شقي ومنهم سعيد
ومنهم قبيح ومنهم حسن

ان میں کوئی بدبخت ہے، کوئی سعادت مند؛
کوئی بدصورت ہے اور کوئی خوب صورت۔

على ذا منت وهذا خذلت
وذاك أعنت وذا لم تعن

ایک پر تو نے احسان کیا اور دوسرے کو بے یار و مددگار چھوڑا؛
کسی کی مدد کی اور کسی کی مدد نہ کی۔ [۸]

اللہ کی نافذ مشیت اس کی کامل اور ہمہ گیر قدرت کے تقاضوں میں سے ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «اگر منظور مولیٰ ہوتا تو تم سب کو ایک ہی امت بنا دیتا،» [المائدہ: ۴۸]۔

اور فرمایا: «اللہ جس کو چاہے بے راہ کردے اور وہ جس کو چاہے سیدھی راہ پر لگا دے۔[1]» [الانعام: ۳۹]۔ نیز فرمایا: «اور اگر اللہ کو منظور ہوتا تو ان سب کو راہ راست پر جمع کر دیتا[1]» [الانعام: ۳۵]۔

۸ - ابن کثیر، «البداية والنهاية»، ج ۱۰، ص ۲۵۱۔

«سنن الترمذي» میں عبدالواحد بن سلیم سے روایت ہے۔ انہوں نے کہا: میں مکہ آیا اور عطاء بن ابی رباح سے ملا۔ میں نے کہا: اے ابو محمد! بصرہ کے لوگ تقدیر کے بارے میں باتیں کرتے ہیں۔ انہوں نے کہا: بیٹے! کیا تم قرآن پڑھتے ہو؟ میں نے کہا: ہاں۔ انہوں نے کہا: سورۂ زخرف پڑھو۔ میں نے پڑھا:

«حٰمٓ. قسم ہے اس واضح کتاب کی. ہم نے اس کو عربی زبان کا قرآن بنایا ہے[1] کہ تم سمجھ لو. یقیناً یہ لوح محفوظ میں ہے اور ہمارے نزدیک بلند مرتبہ حکمت[1] والی ہے.» [الزخرف: ۱-۴]۔ انہوں نے پوچھا: کیا تم جانتے ہو امّ الکتاب کیا ہے؟ میں نے کہا: اللہ اور اس کے رسول بہتر جانتے ہیں۔ انہوں نے کہا: یہ وہ کتاب ہے جسے اللہ نے آسمان اور زمین پیدا کرنے سے پہلے لکھا۔ اس میں ہے کہ فرعون اہلِ جہنم میں سے ہے، اور اس میں «ابولہب کے دونوں ہاتھ ٹوٹ گئے اور وہ (خود) ہلاک ہو گیا.[1]» بھی ہے۔ عطاء نے کہا: پھر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی عبادہ بن صامت کے بیٹے ولید سے ملا اور پوچھا: وفات کے وقت تمہارے والد نے کیا وصیت کی تھی؟ انہوں نے کہا: انہوں نے مجھے بلایا اور کہا: بیٹے! اللہ سے ڈرو، اور جان لو کہ تم اس وقت تک اللہ سے نہیں ڈر سکتے جب تک اللہ پر اور پوری تقدیر، اس کی خیر اور شر، پر ایمان نہ لاؤ۔ اگر تم اس کے سوا کسی حال پر مر گئے تو جہنم میں داخل ہو گے۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے:

«اللہ نے سب سے پہلے قلم پیدا کیا اور فرمایا: لکھو۔ اس نے کہا: کیا لکھوں؟ فرمایا: تقدیر لکھو؛ جو ہو چکا اور جو ہمیشہ تک ہونے والا ہے۔» [۹]

چوتھا مرتبہ: یہ ایمان کہ اللہ نے ہر چیز کو تقدیر کے ساتھ پیدا کیا ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «بیشک ہم نے ہر چیز کو ایک (مقررہ) اندازے پر پیدا کیا ہے۔[1]» [القمر: ۴۹]۔

طبری کہتے ہیں: ہم نے ہر چیز ایک ایسی مقدار کے مطابق پیدا کی جسے ہم نے مقدر اور مقرر کیا۔ [۱۰]

تقدیر کا مفہوم واضح کرتے ہوئے قرطبی کہتے ہیں:

«اہلِ سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ سبحانہ نے چیزوں کی تقدیر مقرر کی، یعنی انہیں وجود میں لانے سے پہلے ان کی مقداریں، حالات اور اوقات جان لیے۔ پھر ان میں سے وہ چیزیں پیدا کیں جن کے وجود میں آنے کا علم اسے پہلے سے تھا، اور اسی طرح پیدا کیں جیسے اس کے سابق علم میں تھا۔ عالمِ بالا اور عالمِ زیریں میں کوئی چیز اس کے علم، قدرت اور ارادے کے بغیر وجود میں نہیں آتی؛ وہ اس کی مخلوق سے صادر نہیں ہوتی۔» [۱۱]

---

۹ - «سنن الترمذي»، ج ۵، ص ۲۱۵؛ نیز «صحيح سنن الترمذي»، ج ۳، ص ۲۲۸، حدیث ۱۷۴۸ دیکھیے۔

۱۰ - «تفسير الطبري»، ج ۲۷، ص ۱۱۰۔

۱۱ - «تفسير القرطبي»، ج ۱۷، ص ۱۴۸۔

یہ ایسی حقیقت ہے جس پر رسول، الٰہی کتابیں، عقلیں اور فطرتیں متفق ہیں۔ قدریہ نے اس کی مخالفت کی۔ ان کے نزدیک جاندار کے اختیاری افعال اس کے اپنے پیدا کردہ ہیں، اور اللہ سبحانہ نہ گمراہ کو ہدایت دے سکتا ہے، نہ ہدایت یافتہ کو گمراہ کر سکتا ہے؛ یہ سب ان کے اپنے کرنے سے ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کے کرنے سے نہیں۔ قرآن، سنت اور ائمۂ اسلام نے ان کا جواب دیا، ان کے دلائل باطل کیے اور اس باب میں اہلِ سنت کا منہج واضح کیا: مکلف بندوں کے افعال اللہ تعالیٰ کے پیدا کردہ ہیں اور وہ اس کے علم اور اس کی کتابت کے تحت آتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «اللہ ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے اور وہی ہر چیز پر نگہبان ہے۔[1]» [الزمر: ۶۲]۔

اللہ سبحانہ نے بتایا ہے کہ اسی نے خیر کے پیشوا بنائے جو ہدایت کی دعوت دیتے ہیں، اور شر کے پیشوا بنائے جو آگ کی طرف بلاتے ہیں۔ یہ پیشوائی اور دعوت اسی کے مقرر کرنے سے ہے؛ انہیں بنانے والا وہ ہے اور عمل ان لوگوں کا ہے۔ آلِ فرعون کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «اور ہم نے انہیں ایسے امام بنا دیئے کہ لوگوں کو جہنم کی طرف بلائیں[1]» [القصص: ۴۱]۔ ہدایت کے پیشواؤں کے بارے میں فرمایا: «اور ہم نے انہیں پیشوا بنا دیا کہ ہمارے حکم سے لوگوں کی رہبری کریں» [الانبیاء: ۷۳]۔ یوں بتایا کہ یہ دونوں صورتیں اس کے مقرر کرنے سے ہیں، اس کے باوجود وہ پیشواؤں کا کسب اور فعل بھی ہیں۔ اسی کی مثال ابراہیم خلیل کی دعا ہے، جسے اللہ تعالیٰ نے بیان کیا: «اے ہمارے رب! ہمیں اپنا فرمانبردار بنا لے»۔ خلیل نے بتایا کہ اللہ ہی مسلمان کو مسلمان بناتا ہے، جبکہ قدریہ کے نزدیک انسان خود اپنے آپ کو مسلمان بناتا ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «اور جس نے (ٹھیک ٹھاک) اندازہ کیا اور پھر راہ دکھائی۔[1]»۔ مجاھد نے کہا: اس نے انسان کے لیے شقاوت اور سعادت مقدر کی، اور چوپایوں کو ان کی چراگاھوں کی راہ دکھائی۔

راغب کہتے ھیں: «انسان کے لیے اللہ تعالیٰ کی ھدایت کی چار صورتیں ھیں:

پہلی: وہ ھدایت جس کی نوع تمام مکلف انسانوں کو دی گئی ہے، یعنی عقل، فطانت اور ضروری معارف۔ اس سے بھی عام صورت ھر چیز کو اس کی استعداد کے مطابق ایک مقدار میں حاصل ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «ھمارا رب وہ ہے جس نے ھر ایک کو اس کی خاص صورت، شکل عنایت فرمائی پھر راہ سجھا دی۔[1]»۔

دوسری: وہ ھدایت جو لوگوں کو انبیاء کی زبان سے اپنی دعوت، قرآن کے نزول اور اسی نوع کے دوسرے ذرائع سے دی گئی۔ اس ارشاد میں یہی مراد ہے: «ھم نے ان میں سے ایسے پیشوا بنائے جو ھمارے حکم سے لوگوں کو ھدایت کرتے تھے،»۔

تیسری: وہ توفیق جو ھدایت اختیار کرنے والے کو خاص طور پر ملتی ہے۔ اس ارشاد میں یہی مراد ہے: «جو اللہ پر ایمان لائے اللہ اس کے دل کو ھدایت دیتا ہے[2]»؛ نیز: «یقیناً جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے نیک کام کیے ان کا رب ان کو ان کے ایمان کے سبب ان کے مقصد تک پہنچا دے گا[1]»؛ اور: «اور جو لوگ ھماری راہ میں مشقتیں برداشت کرتے ھیں[1] ھم انہیں اپنی راھیں ضرور دکھا دیں گے[2]۔»؛ نیز: «اور اللہ جس کو چاہے سیدھی راہ کی طرف رھبری کرتا ہے»۔

چوتھی: آخرت میں جنت کی طرف ھدایت، جس کی طرف اس ارشاد میں اشارہ ھے:

«اللہ کا (لاکھ لاکھ) شکر ھے جس نے ھم کو اس مقام تک پہنچایا اور ھماری کبھی رسائی نہ ھوتی اگر اللہ تعالیٰ ھم کو نہ پہنچاتا[2]۔»۔

ھدایت کی یہ چاروں صورتیں ترتیب کے ساتھ ھیں۔ جسے پہلی حاصل نہ ھو، اسے دوسری حاصل نہیں ھوتی، بلکہ اسے مکلف قرار دینا ھی درست نہیں۔ جسے دوسری حاصل نہ ھو، اسے تیسری اور چوتھی حاصل نہیں ھوتیں۔

انسان کسی کو دعوت دینے [۱۲] اور راستے بتانے کے سوا ھدایت کی دوسری صورتیں نہیں دے سکتا۔ اس کی طرف اس ارشاد میں اشارہ کیا گیا ھے:

«بیشک آپ راہ راست کی رھنمائی کر رھے ھیں»۔ تیسری صورت کے علاوہ ھدایت کی باقی صورتوں کی طرف اس ارشاد میں اشارہ ھے: «آپ جسے چاھیں ھدایت نہیں کر سکتے بلکہ اللہ تعالیٰ ھی جسے چاھے ھدایت کرتا ھے۔»۔» [۱۳]

اھلِ حق کا طریقہ یہ ھے کہ وہ تقدیر کی خیر اور شر دونوں پر ایمان رکھتے ھیں، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی بنا پر:

---

۱۲ - یہاں دعا سے مراد دعوت اور پیغام پہنچانا ھے۔

۱۳ - راغب اصفہانی، «المفردات في غريب القرآن»، ص ۵۳۸، مادہ «ھدی»؛ نیز «فتح الباري»، ج ۱۱، ص ۵۱۵ دیکھیے۔

«انہیں ھدایت پر لا کھڑا کرنا تیرے ذمہ نہیں بلکہ ھدایت اللہ تعالیٰ دیتا ھے جسے چاھتا ھے»۔

قدریہ کا مذھب یہ ھے کہ انسان اپنے آپ کو ھدایت دینے یا گمراہ کرنے کا اختیار رکھتا ھے۔ نووی نے «شرح مسلم» میں ابن قتیبہ کا یہ قول نقل کیا: یہ ان جاھلوں کا فریب، بے بنیاد الزام اور بے باکی ھے۔ اھلِ حق اپنے معاملات اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ھیں اور تقدیر و افعال کو اللہ سبحانہ کی طرف منسوب کرتے ھیں، جبکہ یہ جاھل انہیں اپنے آپ کی طرف منسوب کرتے ھیں۔

امت کے علماء نے تقدیر کے مسئلے میں اپنے سے پہلے سلفِ صالح کے علماء کے موقف نقل کرنے پر خاص توجہ دی ھے۔

ابن حجر کہتے ھیں:

«تمام سلف کا موقف یہ ھے کہ معاملات اللہ کی تقدیر کے مطابق ھوتے ھیں۔» [۱۴]

انبیاء کا موقف بھی یہی ھے۔ اللہ تعالیٰ کے بیان کے مطابق یوسف علیہ السلام نے کہا:

۱۴ - «فتح الباري»، ج ۱۱، ص ۴۷۸۔

«یوسف نے دعا کی کہ اے میرے پروردگار! جس بات کی طرف یہ عورتیں مجھے بلا رہی ہیں اس سے تو مجھے جیل خانہ بہت پسند ہے، اگر تو نے ان کا فن فریب مجھ سے دور نہ کیا تو میں تو ان کی طرف مائل ہو جاؤں گا اور بالکل نادانوں میں جا ملوں گا۔[1] اس کے رب نے اس کی دعا قبول کر لی اور ان عورتوں کے داؤ پیچ اس سے پھیر دیے، یقیناً وہ سننے والا جاننے والا ہے۔» [یوسف: ۳۳-۳۴]۔

ہمارے آقا محمد صلی اللہ علیہ وسلم بدر میں اپنے رب سے مدد کی دعا کرتے ہیں۔ اسی طرح یونس نے مچھلی کے پیٹ میں اپنے رب سے نجات کی دعا کی۔

مسلمان لکھی ہوئی تقدیر پر ایمان رکھنے کے باوجود انسانی کوشش اور معروف اسباب اختیار کرنے سے غافل نہیں ہوتے، جیسا کہ ہم نے علم کے حسی، عقلی اور خبری اصولوں کی بحث میں واضح کیا ہے۔ یہ ایک مکمل اور باہم مربوط ترتیب ہے جس میں تضاد نہیں۔

پانچواں مرتبہ: تیسیر، یعنی یہ ایمان کہ ہر انسان کے لیے وہ عمل آسان کیا جاتا ہے جس کے لیے اسے پیدا کیا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں یہ بات واضح ہے:

«جس نے دیا (اللہ کی راہ میں) اور ڈرا (اپنے رب سے)۔[1] اور نیک بات کی تصدیق کرتا رہے گا۔[1] تو ہم بھی اس کو آسان راستے کی سہولت دیں گے۔[1] لیکن جس نے بخیلی کی اور بے پرواہی برتی۔[1] اور

نیک بات کی تکذیب کی۔[1] تو ہم بھی اس کی تنگی ومشکل کے سامان میسر کر دیں گے۔[1]» [اللیل: ۵-۱۰]۔ قرطبی نے کہا: «ہم اسے خیر اور صلاح کے اسباب کی رہنمائی دیتے ہیں، یہاں تک کہ ان پر عمل اس کے لیے آسان ہو جاتا ہے۔» [۱۵]

تیسیر کا موضوع اس سے بھی زیادہ واضح طور پر اس ارشاد میں آیا ہے:

> «سو جس شخص کو اللہ تعالیٰ راستہ پر ڈالنا چاہے اس کے سینہ کو اسلام کے لیے کشادہ کر دیتا ہے اور جس کو بے راہ رکھنا چاہے اس کے سینہ کو بہت تنگ کردیتا ہے جیسے کوئی آسمان میں چڑھتا ہے[1]» [الانعام: ۱۲۵]۔

بخاری نے عمران بن حصین سے روایت کیا ہے۔ انہوں نے کہا: ایک شخص نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! کیا اہلِ جنت، اہلِ جہنم سے پہچانے جا چکے ہیں؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔

اس نے کہا: پھر عمل کرنے والے عمل کیوں کریں؟ آپ نے فرمایا: «ہر شخص اسی کے لیے عمل کرتا ہے جس کے لیے اسے پیدا کیا گیا ہے، یا جس کی توفیق اسے دی جاتی ہے۔» [۱۶]

عبداللہ بن مسعود سے بھی روایت ہے۔ انہوں نے کہا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے بیان فرمایا، اور آپ سچے ہیں اور آپ کی تصدیق کی گئی ہے: «تم میں سے ہر ایک کی تخلیق اس کی ماں کے پیٹ میں چالیس

---

۱۵ - «تفسير القرطبي»، ج ۲۰، ص ۸۳۔

۱۶ - بخاری، حدیث ۶۵۹۶؛ «فتح الباري»، ج ۱۱، ص ۴۹۶۔

دن جمع ھوتی ھے، پھر اتنی ھی مدت میں وہ خون کا لوتھڑا ھوتا ھے، پھر اتنی ھی مدت میں گوشت کا لوتھڑا ھوتا ھے۔ پھر فرشتہ بھیجا جاتا ھے، وہ اس میں روح پھونکتا ھے اور اسے چار باتیں لکھنے کا حکم دیا جاتا ھے: اس کا رزق، عمر، عمل، اور یہ کہ وہ بدبخت ھوگا یا سعادت مند۔ اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی الٰہ نہیں! تم میں سے کوئی اھلِ جنت کا عمل کرتا رھتا ھے یہاں تک کہ اس کے اور جنت کے درمیان صرف ایک ھاتھ کا فاصلہ رہ جاتا ھے، پھر اس پر لکھی ھوئی تقدیر غالب آتی ھے اور وہ اھلِ جہنم کا عمل کر کے اس میں داخل ھو جاتا ھے۔ اور تم میں سے کوئی اھلِ جہنم کا عمل کرتا رھتا ھے یہاں تک کہ اس کے اور جہنم کے درمیان صرف ایک ھاتھ کا فاصلہ رہ جاتا ھے، پھر اس پر لکھی ھوئی تقدیر غالب آتی ھے اور وہ اھلِ جنت کا عمل کر کے اس میں داخل ھو جاتا ھے۔» [۱۷]

مسلم نے اپنی «صحیح» میں علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بقیع الغرقد کے قبرستان میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث روایت کی ھے، جس میں آپ نے فرمایا: «تم میں کوئی ایسا شخص، کوئی ایسا پیدا ھونے والا نفس نہیں جس کی جنت یا جہنم میں جگہ اللہ نے لکھ نہ دی ھو، اور یہ نہ لکھ دیا ھو کہ وہ بدبخت ھے یا سعادت مند۔» ایک شخص نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! کیا ھم اپنے لکھے ھوئے پر اعتماد کر

۱۷ - بخاری، حدیث ۶۵۹۴؛ «فتح الباري»، ج ۱۱، ص ۴۷۷؛ اور مسلم، ج ۴، ص ۲۰۳۶۔ الفاظ مسلم کے ھیں۔

کے عمل چھوڑ نہ دیں؟ آپ نے فرمایا: «جو اهلِ سعادت میں سے ہوگا، وہ اهلِ سعادت کے عمل کی طرف جائے گا، اور جو اهلِ شقاوت میں سے ہوگا، وہ اهلِ شقاوت کے عمل کی طرف جائے گا۔» پھر فرمایا: «عمل کرو، کیونکہ ہر ایک کو توفیق دی جاتی ہے۔ اهلِ سعادت کے لیے اهلِ سعادت کا عمل آسان کیا جاتا ہے، اور اهلِ شقاوت کے لیے اهلِ شقاوت کا عمل۔» پھر آپ نے یہ آیات پڑھیں: «جس نے دیا (اللہ کی راہ میں) اور ڈرا (اپنے رب سے)۔[1] اور نیک بات کی تصدیق کرتا رہے گا۔[1] تو ہم بھی اس کو آسان راستے کی سہولت دیں گے۔[1] لیکن جس نے بخیلی کی اور بے پرواهی برتی۔[1] اور نیک بات کی تکذیب کی۔[1] تو ہم بھی اس کی تنگی ومشکل کے سامان میسر کر دیں گے۔[1]»۔ [۱۸]

علی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «تم میں کوئی نفس ایسا نہیں جس کا جنت یا جہنم میں ٹھکانا معلوم نہ ہو۔» لوگوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! پھر ہم عمل کیوں کریں؟ کیا اسی پر اعتماد نہ کر لیں؟ آپ نے فرمایا: «نہیں، عمل کرو؛ ہر ایک کے لیے وہ کام آسان کیا جاتا ہے جس کے لیے اسے پیدا کیا گیا ہے۔» [۱۹]

ہم اس مفہوم کو تفصیل سے بیان کرنے والی احادیث کا سلسلہ طویل نہیں کریں گے۔ ہمیں صرف اس سبب کی نشان دهی کرنی ہے جس سے کئی گروہ ان واضح حقیقتوں اور فیصلہ کن دلائل سے بھٹک گئے۔

۱۸ - مسلم نے انہی الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے، حدیث ۲۶۴۷۔ بخاری، ابو داؤد، ترمذی اور دوسروں نے بھی اسے روایت کیا ہے۔

۱۹ - مسلم، ج ۴، ص ۲۰۴۰۔

اهلِ سنت کے علماء کی تحقیق یہ ہے کہ گمراهی کا سبب قرآن کی تمام متعلقہ آیات اور احادیثِ نبوی کو نہ لینا، اور شریعت کے مقاصد سمجھنے کے لیے انہیں یکجا نہ کرنا ہے۔ اس کے بجائے ان لوگوں نے فاسد تاویل اور کلام کو اس کے مقام سے پھیرنے کا طریقہ اختیار کیا۔ ہر گروہ نے بعض آیات کو دیکھا اور دوسری آیات کو چھوڑ دیا۔ انہوں نے ان احادیثِ نبوی پر غور نہیں کیا جو ان آیات کی وضاحت کرتی اور ان کے معانی بیان کرتی ہیں۔ جبر اور اختیار کے مذاهب اسی فاسد تاویل اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ، تابعین اور تمام سلفِ صالح کے منہج سے انحراف کے نتیجے میں پیدا ہوئے۔ یہاں ان فرقوں کے مناهج کا تقابل کرتے ہوئے میں ان قواعد میں سے بعض پیش کروں گا جن سے اهلِ سنت و جماعت نے، بغیر افراط و تفریط کے، گمراہ فرقوں کی کجی سے اپنے آپ کو محفوظ رکھا۔

۱۔ تقدیر کی نفی کرنے والے قدریہ کا مذهب

اس مذهب کے ماننے والوں نے تقدیر کی نفی کی۔ بعض نے اللہ کے سابق علم کی بھی نفی کی، اور اس بات کا انکار کیا کہ اللہ نے آسمانوں، زمین اور انسان کو پیدا کرنے سے پہلے لوحِ محفوظ میں مخلوقات کی تقدیریں لکھ دی تھیں۔ ان کا دعویٰ تھا کہ انسان اپنی زندگی میں مطلق اختیار رکھتا ہے اور اپنے افعال کا خالق ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خیر اللہ کی طرف سے اور شر غیر اللہ کی طرف سے ہے۔ یہ مجوسیوں کے مذهب

سے مشابہ ہے، جو دو معبود مانتے ہیں: نور کا معبود اور تاریکی کا معبود۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فرقے کے مذہب کی مذمت کرتے ہوئے فرمایا: «قدریہ اس امت کے مجوسی ہیں۔ اگر بیمار ہوں تو ان کی عیادت نہ کرو، اور مر جائیں تو ان کے جنازے میں شریک نہ ہو۔» [۲۰] ابتدائی قدریہ میں جعد بن درہم اور معبد جہنی تھے۔ پھر معتزلہ نے ان آراء کو اپنا کر اپنے منہج میں شامل کر لیا۔

تقدیر کی نفی کرنے والے قدریہ کے بارے میں ابن تیمیہ کہتے ہیں:

الف۔ ایک گروہ اپنے آپ کو نیکیوں اور برائیوں کا پیدا کرنے والا سمجھتا ہے، اور کہتا ہے کہ مومن اور کافر پر اللہ کی دینی نعمت یکساں ہے۔ اس کے نزدیک اللہ نے بندے کو صرف ایک قدرت دی ہے جو دونوں متضاد کاموں کے لیے موزوں ہے۔ اللہ کے ہاتھ میں ایسی کوئی ہدایت نہیں جس سے اس نے مومن کو خاص کیا ہو، یا جسے بندہ «ہمیں سیدھی (اور سچی) راہ دکھا۔[1]» کہہ کر اس سے مانگتا ہو۔ وہ نہ گمراہ کو ہدایت دے سکتا ہے، نہ ہدایت یافتہ کو گمراہ کر سکتا ہے۔ یہی مجوسی قدریہ ہیں۔

آگے ہمارے سامنے واضح ہوگا کہ اسلام سے نسبت رکھنے والے مادی مفکرین اسی گمراہ فرقے کے پیروکار ہیں۔ یہ لوگ انسانوں کی تقدیر ان کے اپنے ہاتھ میں دیتے ہیں، جبکہ اسلام کے منہج کا بنیادی قاعدہ قطعی طور پر انسانوں کا انجام اللہ کے ہاتھ میں قرار دیتا ہے۔

---

۲۰ - «مشکاۃ المصابیح»، تحقیق: شیخ ناصرالدین البانی، ج ۱، ص ۳۸؛ اس کی سند حسن ہے۔ اس سے قریب الفاظ «صحیح الجامع الصغیر»، ج ۵، ص ۳۷ میں بھی آئے ہیں۔

یہ بھی واضح ہوگا کہ جودت سعید، محمد شحرور اور اقبال مادی منہج کے پیروکار ہیں۔ [۲۱] یہ تقدیر کی نفی کرنے والے قدریہ کے افکار بھی اختیار کرتے ہیں، جو انسانوں کا انجام ان کے اپنے ہاتھ میں دیتے ہیں۔ جودت کہتا ہے: «اللہ کی مشیت انسانوں سے تبدیلی لانے اور اپنی تقدیریں بنانے کی قدرت نہیں چھینتی، بلکہ اللہ کی مشیت یہ ہے: «کسی قوم کی حالت اللہ تعالیٰ نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اسے نہ بدلیں جو ان کے دلوں میں ہے[2]۔»۔ ان کا انجام ان کے اپنے ہاتھ میں ہے۔» پھر کہتا ہے: «یہ وہ عقیدہ اور زاویۂ نظر ہے جو انسان سے اختیار اور اپنے انجام کا فیصلہ کرنے کی قدرت چھین لیتا ہے، اور انسان اور اس کے انجام کو علم، تسخیر اور پیش بینی کے تابع نہیں رہنے دیتا۔» [۲۲]

«اور آپ اللہ کے دستور کو کبھی منتقل ہوتا ہوا نہ پائیں گے۔[6]» کا ذکر کرنے کے بعد وہ کہتا ہے: «اللہ کے قانون اور سنت کی حتمیت کی تصدیق کرنے والی ان آیات سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ معاشروں کی حرکت پر قابو پانے کی انسانی قدرت کی نفی کرتی ہیں... یہ اصول انسانوں کے انجام کو ان کے اپنے ہاتھ میں اور ان کے اعمال کا ثمر قرار دیتا ہے۔» [۲۳] اسی طرح وہ انسان کو کائنات پر قابو رکھنے والا قرار دیتے ہوئے کہتا ہے:

۲۱ - تفصیل کے لیے اس مطالعے میں تبدیلی کے منہج سے متعلق باب دیکھیے۔

۲۲ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۸۸۔

۲۳ - گزشتہ ماخذ، ص ۱۳۳۔

«اس کے باوجود ابن خلدون نے جس پہلو پر توجہ دی، اسی نے بالآخر انسان کو زمانے کی لگام تھامنے کے قابل بنایا۔» [۲۴]

وہ مارکسی منہج کی تعریف بھی کرتا ہے، جس نے معاشروں کی تبدیلی کی سنن پر قابو پانے میں اس قاعدے کو ثابت کیا۔ وہ کہتا ہے: «اس آیت [۲۵] کے مضمون کے ادراک میں مارکسی فکر کی اپنی چمک اور اپنی انتہا ہے۔ انہوں نے انسان کی تاریخ بنانے اور تبدیلی کا عمل انجام دینے کی قدرت کی سمت اختیار کی۔ مارکسی فکر نے سو برس سے زیادہ عرصے میں جو ہنگامہ برپا کیا، وہ دراصل اسی تصور کی طرف توجہ اور اس کے ادراک کا نتیجہ تھا۔» [۲۶]

۲۔ جبری قدریہ کا مذہب

یہ لوگ انسان کے لیے عمل کی قدرت نہیں مانتے۔ ان کے نزدیک وہ اپنے افعال میں مجبور ہے۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں:

«ایک گروہ بندے سے اختیار اور قدرت چھین لیتا ہے اور اس کی حرکات کو بے جان چیزوں کی حرکات کی طرح جبری قرار دیتا ہے۔ وہ اس کے اختیاری اور اضطراری افعال کو ایک ہی نوعیت کا سمجھتا ہے،

---

۲۴ - «حتی یغیروا ما بأنفسہم»، ص ۵۲۔

۲۵ - آیت یہ ہے: «کسی قوم کی حالت اللہ تعالیٰ نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اسے نہ بدلیں جو ان کے دلوں میں ہے[2]۔»۔

۲۶ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۱۹۔

یہاں تک کہ ان میں سے کوئی کہتا ہے: اللہ اور اس کے رسول نے جس چیز کا بھی حکم دیا ہے، وہ ایسا کام ہے جس کی بندہ نہ قدرت رکھتا ہے نہ طاقت۔ یوں وہ اس کی قدرت کی مطلق نفی کرتے ہیں، کیونکہ صرف فعل کے ساتھ موجود ایک قدرت مانتے ہیں اور نافرمان کے لیے سرے سے کوئی قدرت نہیں مانتے۔» [۲۷] ان قدریہ میں جہم بن صفوان نمایاں ہوا۔

۳۔ تقدیر میں اہلِ سنت کا منہج

یہ منہج دونوں مذاہب کو رد کرتا ہے: جبر اور اختیار کے مذاہب، یا تقدیر کی نفی کرنے والے قدریہ اور جبر اختیار کرنے والے قدریہ۔ اہلِ سنت ایک معتدل منہج پر ایمان رکھتے ہیں۔ امت کے علماء نے اسے قرآن و سنت کے واضح دلائل سے بیان کیا ہے، جن میں سے کچھ میں نے اس باب کے آغاز میں ذکر کیے ہیں۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں:

«اس باب میں اہلِ سنت و جماعت کا مذہب وہی ہے جس پر قرآن و سنت دلالت کرتے ہیں، اور جس پر مہاجرین و انصار کے اولین پیش رو اور حسنِ اتباع کے ساتھ ان کی پیروی کرنے والے قائم تھے۔ وہ یہ ہے کہ اللہ ہر چیز کا خالق اور مالک ہے۔ اس میں تمام وہ اعیان شامل ہیں جو اپنے وجود میں قائم ہیں، اور ان کی وہ صفات جو ان میں قائم ہیں، خواہ بندوں کے افعال ہوں یا دوسرے افعال۔ اللہ سبحانہ جو چاہتا ہے وہ

۲۷ - «الفتاوی الکبری»، ج ۸، ص ۴۴۴۔

ہوتا ہے، اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا۔ وجود میں کوئی چیز اس کی مشیت اور قدرت کے بغیر نہیں ہوتی۔ جس چیز کو وہ چاہے، وہ اس کے لیے ناممکن نہیں؛ بلکہ وہ ہر چیز پر قادر ہے، اور جس چیز کو چاہتا ہے اس پر قادر بھی ہے۔ وہ جانتا ہے جو ہو چکا، جو ہوگا، اور جو نہیں ہوا، اگر ہوتا تو کیسے ہوتا۔ اس میں بندوں کے افعال اور دوسری چیزیں بھی شامل ہیں۔ اللہ نے مخلوقات کو پیدا کرنے سے پہلے ان کی تقدیریں مقرر کیں: ان کی عمریں، رزق اور اعمال مقرر کیے اور لکھ دیے، اور یہ بھی لکھ دیا کہ ان کا انجام سعادت ہوگا یا شقاوت۔ چنانچہ اہلِ سنت اس کے ہر چیز کو پیدا کرنے، ہر چیز پر قادر ہونے، اور ہر واقع ہونے والی چیز کے لیے اس کی مشیت پر ایمان رکھتے ہیں۔» [۲۸]

ہم اس منہج سے فرقوں کی گمراہی کا سبب سمجھ سکتے ہیں: جیسا کہ ہم نے واضح کیا، انہوں نے مسئلے کو صرف ایک پہلو سے دیکھا، اور اللہ کے ارادۂ تکوینی اور ارادۂ شرعی میں فرق نہیں کیا۔ انہوں نے ارادے اور محبت کو یکساں قرار دیا، یا دوسرے لفظوں میں مشیت کو رضا کے برابر رکھا۔ تقدیر کی نفی کرنے والے قدریہ نے کہا کہ اللہ نہ کفر اور نافرمانی چاہتا ہے، نہ ان سے محبت کرتا ہے، نہ اپنے بندوں کے لیے ان پر راضی ہوتا ہے؛ پھر وہ بندوں کے ان افعال کو کیسے پیدا کرتا ہے جن میں کفر اور گناہ شامل ہیں؟ انہوں نے اسے اللہ کو ظلم سے پاک ماننا قرار دیا۔ لیکن پہلے ہمارے لیے واضح ہو چکا ہے کہ اللہ ہر چیز کا خالق اور مالک ہے، اور اس کی سلطنت میں صرف وہی ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔

۲۸ - «الفتاوی الکبری»، ج ۸، ص ۴۴۹۔

جبری قدریہ نے دعویٰ کیا کہ انسان ارادے سے محروم ہے، اللہ ہر چیز کا خالق ہے، اور اس نے جو کچھ پیدا کیا اس سے محبت کرتا اور اس پر راضی ہے۔ اہلِ سنت نے دونوں گروہوں کے پاس موجود حق کو قبول کیا؛ اسی لیے انہوں نے ارادے اور محبت میں فرق کیا۔

ارادۂ تکوینی

یہ اللہ تعالیٰ کا ہمہ گیر ارادہ ہے۔ کوئی معاملہ اس کے خلاف نہیں ہوتا، خواہ اطاعت کا ہو یا نافرمانی کا۔ ہر چیز اسی ارادے کے مطابق واقع ہوتی ہے۔ یہاں محبت اور رضا کا مسئلہ شامل نہیں، کیونکہ ہر معاملہ اس کی مشیت سے صادر ہوتا ہے۔ یہی تقدیر کا وہ رکن ہے جس پر ہر مومن سے ایمان لانے کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ جبریل علیہ السلام اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں، ارکانِ ایمان بیان کرتے ہوئے، یہی آیا ہے۔ جبریل نے کہا: مجھے ایمان کے بارے میں بتائیے۔ آپ نے فرمایا: «اللہ، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں اور آخرت کے دن پر ایمان لاؤ، اور تقدیر کی خیر اور شر دونوں پر ایمان لاؤ۔» انہوں نے کہا: آپ نے سچ فرمایا۔ [۲۹] مسلم کی ایک اور روایت میں ہے: «اور پوری تقدیر پر ایمان لاؤ۔» [۳۰]

یہ وہ ہے جو اللہ ہمارے ساتھ کرنا چاہتا ہے، سو ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں۔

---

۲۹ - مسلم نے عمر بن خطاب سے روایت کیا ہے، ج ۱، ص ۳۷۔ یہ ایک طویل حدیث کا حصہ ہے۔

۳۰ - مسلم نے ابوہریرہ سے روایت کیا ہے، ج ۱، ص ۴۰۔

ارادۂ شرعی

یہ امر و نہی کی صورت میں شرعی ذمہ داریوں سے متعلق ارادہ ہے۔ یہاں ارادہ محبت کے ساتھ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: «اللہ تعالیٰ کا ارادہ تمہارے ساتھ آسانی کا ہے، سختی کا نہیں،» [البقرہ: ۱۸۵]۔ نیز فرمایا: «اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ تمہارے واسطے خوب کھول کر بیان کرے اور تمہیں تم سے پہلے کے (نیک) لوگوں کی راہ پر چلائے» [النساء: ۲۶]۔ اور فرمایا: «اور اللہ تعالیٰ فساد کو ناپسند کرتا ہے۔» [البقرہ: ۲۰۵]۔ اللہ کا کفر سے محبت نہ کرنا اور نافرمانی پر راضی نہ ہونا اس بات کو لازم نہیں کرتا کہ لوگ اسے انجام نہ دیں، نہ اس کا یہ مطلب ہے کہ کائنات میں اللہ کی مشیت کے خلاف کوئی چیز ہو سکتی ہے۔

یہ وہ ہے جو اللہ ہم سے چاہتا ہے، سو ہم امر و نہی پر عمل کرتے ہیں۔

مسلمانوں نے تقدیر کے مسئلے کو، جو ایمان کے اہم ارکان میں سے ہے، اسی فہم کے ساتھ مانا ہے، سوائے ان گمراہ فرقوں کے جنہوں نے اس مفہوم میں تقدیر کی نفی کی۔

تقدیر پر ایمان کا اثر

تقدیر پر ایمان کے ثمرات میں اللہ تعالیٰ کی مکمل اطاعت، اس کے امر و نہی کے آگے تسلیم، اور اس کے اسمائے حسنیٰ اور صفات میں توحید شامل ہیں۔ یہ امت کو تفرقے سے اور معاشرے کے افراد کو انحراف سے محفوظ رکھنے کا ذریعہ ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا: «آپ کہہ دیجئے کہ ہمیں سوائے اللہ کے ہمارے حق میں لکھے ہوئے کہ کوئی چیز پہنچ ہی نہیں سکتی وہ ہمارا کار ساز اور مولیٰ ہے۔ مومنوں کو تو اللہ کی ذات پاک پر ہی بھروسہ کرنا چاہئے۔[1]» [التوبہ: ۵۱]۔

تقدیر کی خیر اور شر دونوں پر ایمان کی حقیقت اللہ پر توکل، اس سے مدد مانگنے، دعا میں اس کی طرف رجوع اور اس سے فریاد کرنے میں ظاہر ہوتی ہے۔

جب بندہ جان لیتا ہے کہ دنیا میں اسے جو کچھ پہنچتا ہے وہ اس کے لیے لکھا جا چکا ہے، موت کا وقت مقرر اور رزق تقسیم شدہ ہے، اور اسے ارادۂ شرعی کے امر و نہی کی پابندی کرنی ہے، تو وہ اس فانی دنیا کے فریب میں نہیں آتا۔ وہ بے خوف ہو کر جہاد کی راہ میں چلتا ہے، جب بھی جنگ کی پکار سنتا ہے، اس کی طرف لپکتا ہے اور موت کو اس کے مقامات میں ڈھونڈتا ہوا کہتا ہے:

«تم ہمارے بارے میں جس چیز کا انتظار کر رہے ہو وہ دو بھلائیوں میں سے ایک ہے[1]» [التوبہ: ۵۲]۔ یعنی فتح یا شہادت، اور دونوں خیر ہیں۔

اسی ایمان کے ساتھ مسلمان فارس اور روم سے جنگ کرنے نکلے۔ اسی نے مجاہدین کو صفوں میں گھس جانے اور دشمنوں سے یہ کہنے کا حوصلہ دیا: ہم موت کو تمہاری زندگی سے محبت سے بھی زیادہ چاہتے ہیں۔

اسلام میں سببیت کے قاعدے کے بارے میں اهلِ سنت کا منہج واضح کرتے ہوئے، اس ارشاد کے ذکر کے بعد ابن تیمیہ کہتے ہیں: «پس جو چاہے اپنے رب کی راہ لے لے۔[1] اور تم نہ چاہو گے مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ ہی چاہے[1] بیشک اللہ تعالیٰ علم والا باحکمت ہے۔[2]» [الانسان: ۲۹-۳۰]۔ «اللہ نے دونوں مشیتیں ثابت کیں: اپنی مشیت اور بندے کی مشیت؛ اور واضح کیا کہ بندے کی مشیت رب کی مشیت کے تابع ہے۔» [۳۱]

وہ یہ بھی کہتے ہیں:

«اسباب پر دل کا تکیہ کرنا توحید میں شرک ہے؛ اسباب کے سبب ہونے ہی کو مٹا دینا عقل کا نقص ہے؛ اور ان اسباب سے اعراض کرنا جنہیں اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے، شریعت میں خلل ڈالنا ہے۔ بندے کا دل اللہ پر اعتماد رکھے، کسی سبب پر نہیں۔ اللہ ایسے اسباب آسان کرتا ہے جو دنیا اور آخرت میں اس کی بھلائی کا ذریعہ ہوں۔ اگر اسباب اس کی قدرت میں ہیں اور اسے ان کا حکم دیا گیا ہے تو اللہ پر توکل کے ساتھ انہیں اختیار کرے: جب فرض ادا کرے، دشمن سے جہاد کرے، ہتھیار اٹھائے اور جنگ کی زرہ پہنے۔ دشمن کو دفع کرنے میں محض توکل پر اکتفا نہ کرے، جبکہ جہاد میں حکم دیے گئے کام نہ کرے۔ جو حکم دیے گئے اسباب چھوڑ دے، وہ کم ہمت، کوتاہی کرنے والا اور قابلِ مذمت ہے۔» [۳۲]

---

۳۱ - «الفتاوی الکبری»، ج ۸، ص ۲۳۸۔

۳۲ - «الفتاوی الکبری»، ج ۸، ص ۵۲۹۔

اسلام نے شرعی احکام کی پابندی اور ان کے اسباب اختیار کرنے پر اسی طرح زور دیا ہے جیسے اللہ پر توکل پر۔

سیرت میں اونٹنی کے مالک کا نبی سے سوال آیا ہے، جیسا کہ انس کی حدیث میں ہے۔ ایک شخص نے کہا: اے اللہ کے رسول! کیا اسے باندھ کر توکل کروں، یا کھلا چھوڑ کر توکل کروں؟ آپ نے فرمایا: «اسے باندھو اور توکل کرو۔» [۳۳]

«صحیح مسلم» میں ابوھریرہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «طاقت ور مومن کمزور مومن سے بہتر اور اللہ کو زیادہ محبوب ہے، اور دونوں میں خیر ہے۔ جو چیز تمہیں فائدہ دے اس کے لیے کوشش کرو، اللہ سے مدد مانگو اور کم ہمت نہ بنو۔ اگر تمہیں کوئی تکلیف پہنچے تو یہ نہ کہو: اگر میں ایسا کرتا تو ایسا ایسا ہوتا۔ بلکہ کہو: اللہ نے مقدر کیا، اور جو چاھا کیا۔ کیونکہ اگر کہنا شیطان کے عمل کا دروازہ کھولتا ہے۔» [۳۴]

نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کو توکل کا مفہوم سکھاتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «اے فلاں! جب اپنے بستر پر جاؤ تو کہو:

---

۳۳ - ترمذی نے روایت کیا ہے، حدیث ۲۵۱۷؛ اس کی سند حسن ہے۔

۳۴ - مسلم، ج ۴، ص ۲۰۵۲، طاقت اختیار کرنے، کم ہمتی چھوڑنے، اللہ سے مدد مانگنے اور تقدیر کے معاملات اللہ کے سپرد کرنے کے حکم کا باب۔ یہاں طاقت ور مومن سے مراد پختہ عزم والا شخص ہے، جو جہاد میں زیادہ اقدام کرتا، امر بالمعروف و نہی عن المنکر میں زیادہ ثابت قدم ہوتا، اذیت پر صبر اور مشقتوں کو برداشت کرتا، اور عبادت کا زیادہ شوق رکھتا ہے۔

اے اللہ! میں نے اپنا نفس تیرے سپرد کیا، اپنا رخ تیری طرف کیا، اپنا معاملہ تجھے سونپا اور تیری طرف رغبت اور تیرے خوف کے ساتھ اپنی پشت تیری پناہ میں دی۔ تجھ سے بچنے کی کوئی پناہ اور نجات نہیں، مگر تیری ھی طرف۔ میں تیری نازل کردہ کتاب اور تیرے بھیجے ہوئے نبی پر ایمان لایا۔ اگر تم اسی رات مر گئے تو فطرت پر مرو گے، اور اگر صبح پائی تو خیر حاصل کر کے صبح کرو گے۔» [۳۵]

ان احادیث میں تقدیر کی نفی کرنے والے قدریہ کے مذاھب کا ابطال ھے، جو تقدیر کو اھمیت نہیں دیتے اور اللہ پر توکل کا حق ادا نہیں کرتے۔ یہ جبری قدریہ کے مذھب کو بھی باطل کرتی ھیں، جو اسباب کو بنیادی منہج کے طور پر اھمیت نہیں دیتے۔

مومن انسان کا تقدیر سے معاملہ

ابن تیمیہ کہتے ھیں: «مقدر معاملے میں بندے کی دو حالتیں ھیں: اس کے واقع ھونے سے پہلے اور اس کے بعد۔ مقدر معاملے سے پہلے [۳۶] اسے اللہ سے مدد مانگنی، اس پر توکل کرنا اور اس سے دعا کرنی چاھیے۔ جب مقدر چیز اس کے اپنے فعل کے بغیر واقع ھو تو اسے صبر کرنا یا اس پر راضی ھونا چاھیے۔ اگر وہ اس کے اپنے فعل سے ھو اور نعمت ھو تو اللہ کی حمد کرے، اور اگر گناہ ھو تو اس کے لیے اللہ سے مغفرت مانگے۔

۳۵ - بخاری نے روایت کیا ھے، احادیث ۲۴۷، ۶۳۱۱ اور ۶۳۱۵؛ «فتح الباري»، ج ۱، ص ۳۵۷ دیکھیے۔

۳۶ - یہ ارادۂ تکوینی ھے۔

حکم دیے گئے عمل میں بھی بندے کی دو حالتیں ھیں: [۳۷] فعل سے پہلے اطاعت کا عزم اور اللہ سے اس کی مدد مانگنا؛ اور فعل کے بعد کوتاھی کے لیے استغفار اور عطا کردہ خیر پر اللہ کا شکر ادا کرنا۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا: «پس اے نبی! تو صبر کر اللہ کا وعدہ بلاشک (وشبہ) سچا ھی ھے تو اپنے گناہ کی[1] معافی مانگتا رہ»۔

اس نے مقدر مصیبتوں پر صبر اور گناہ کے لیے استغفار کا حکم دیا۔» [۳۸]

تقدیر کو دلیل بنانا

اھلِ سنت و جماعت متفق ھیں کہ بندوں کو شرعی نصوص میں آنے والے اوامر پر عمل کا حکم ھے، اور نصوص میں جن چیزوں سے منع کیا گیا ھے ان سے رکنا ان پر لازم ھے۔

کسی کے پاس اللہ کے مقابلے میں حکم دیے گئے واجب کو چھوڑنے کی کوئی دلیل نہیں، اور نہ کسی کے پاس ممنوع حرام کام کرنے کی دلیل ھے۔

ابن تیمیہ کہتے ھیں:

---

۳۷ - یہ ارادۂ شرعی ھے۔

۳۸ - «الفتاوی الکبری»، ج ۸، ص ۷۷۔

«بلکہ اپنے بندوں پر اللہ ھی کی حجت فیصلہ کن ھے۔ جو تقدیر کو کسی مامور کام کے ترک، ممنوع فعل کے ارتکاب، یا نصوص میں آنے والے وعدے اور وعید کو رد کرنے کی دلیل بنائے، وہ ان قدریہ سے بھی بڑھ کر گمراھی، اللہ پر بہتان اور اللہ کے دین کی مخالفت میں مبتلا ھے۔» [۳۹]

اختیار کے مذھب والے قدریہ مجوسیوں سے اس لحاظ سے مشابہ ھیں کہ وہ غیر اللہ کو اس کی مشیت، قدرت اور تخلیق کے بغیر بعض شر پیدا کرنے والا مانتے ھیں۔

جبر کے مذھب والے قدریہ مشرکین سے اس قول میں مشابہ ھیں: «اگر اللہ تعالیٰ کو منظور ھوتا تو نہ ھم شرک کرتے اور نہ ھمارے باپ دادا اور نہ ھم کسی چیز کو حرام کہہ سکتے[1]»۔ ان لوگوں نے شرعی ذمہ داریاں ساقط کرنے کے لیے تقدیر کو دلیل بنایا، اس لیے ان کی مثال کفار کی ھے۔ اس میں ان رسولوں کی تکذیب ھے جو امر و نہی لے کر آئے: «اللہ تعالیٰ نے نبیوں کو خوشخبریاں دینے اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا اور ان کے ساتھ سچی کتابیں نازل فرمائیں، تاکہ لوگوں کے ھر اختلافی امر کا فیصلہ ھوجائے۔»۔

تقدیر پر ایمان کا مطلب ھے: حکم دیے گئے کام کرنا، منع کیے گئے کام چھوڑنا، اور مقدر معاملے کو تسلیم کرنا۔

۳۹ - «الفتاوی الکبری»، ج ۸، ص ۴۵۲۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا: «کوئی مصیبت اللہ کی اجازت کے بغیر نہیں پہنچ سکتی[1] ، جو اللہ پر ایمان لائے اللہ اس کے دل کو ھدایت دیتا ھے[2]»۔ ابن مسعود نے کہا: یہ وہ شخص ھے جسے مصیبت پہنچتی ھے، وہ جانتا ھے کہ یہ اللہ کی طرف سے ھے، پھر راضی ھو کر تسلیم کرتا ھے۔

یہی آزمائش اور اس پر صبر کی حقیقت ھے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ھے: «اور ھم کسی نہ کسی طرح تمہاری آزمائش ضرور کریں گے، دشمن کے ڈر سے، بھوک پیاس سے، مال وجان اور پھلوں کی کمی سے اور ان صبر کرنے والوں کو خوشخبری دے دیجئے۔ جنہیں، جب کبھی کوئی مصیبت آتی ھے تو کہہ دیا کرتے ھیں کہ ھم تو خود اللہ تعالیٰ کی ملکیت ھیں اور ھم اسی کی طرف لوٹنے والے ھیں۔ ان پر ان کے رب کی نوازشیں اور رحمتیں ھیں اور یہی لوگ ھدایت یافتہ ھیں۔[1]» [البقرہ: ۱۵۵-۱۵۷]۔

پوشیدہ اور ظاھر کی گئی تقدیر

پوشیدہ تقدیر وہ معاملہ ھے جو اللہ سبحانہ نے ھمارے لیے مقرر کیا ھے، مگر ھم سے پوشیدہ ھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کے ذریعے اللہ نے ھمیں اس پر ایمان لانے کا حکم دیا ھے: «اور تقدیر کی خیر اور شر دونوں پر ایمان لاؤ۔»

اس میں وہ ہر تقدیر شامل ہے جو اللہ نے مخلوقات کے لیے مقرر کی ہے۔ کائنات کی ہر حرکت اللہ کے ارادے کے تابع ہے۔ ہمارے حال سے آگے جو کچھ ہے وہ ہم سے پوشیدہ رکھا گیا ہے، اس لیے ہم اس کے بارے میں کچھ نہیں جانتے۔ اس کے علم کے مقابلے میں ہمارا علم ناقص اور اس کے غیب کے سامنے ہماری عقلیں محدود ہیں۔

ظاہر کی گئی تقدیر

اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ اہلِ ایمان پر اپنی کامل قدرت، نافذ مشیت، اور مکمل و محیط علم واضح کرے۔ اس لیے اپنی پوشیدہ تقدیر کا ایک پہلو ہم پر کھولا، تاکہ تقدیر کا مفہوم عملی طور پر سامنے آئے اور وہ ہمیں سکھائے کہ اس مفہوم سے کیسے معاملہ کرنا ہے۔ قرآن کریم میں کئی مقامات پر اس پہلو کو ظاہر کیا گیا ہے۔ یہاں ہم صرف ایک ایسی صورت پیش کریں گے جس میں اللہ نے اپنی پوشیدہ تقدیر کو ہمارے سامنے کھولا، تو وہ ہمارے لیے مشہود تقدیر بن گئی۔

موسیٰ اور نیک بندے، [۴۰] ان دونوں پر سلام ہو، کے قصے میں ظاہر کی گئی تقدیر کے مفہوم کی دقیق تصویر ہے۔ اس میں پے در پے حیران کن واقعات اور عجیب افعال سامنے آتے ہیں، جن میں اللہ کی کامل قدرت اور گہری حکمت ظاہر ہوتی ہے۔ نیک بندے نے اللہ کے نبی موسیٰ علیہ السلام پر ان باتوں کی حقیقت کھولی جن پر وہ صبر نہ کر سکے تھے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «کشتی تو چند مسکینوں کی تھی جو دریا میں کام کاج کرتے تھے۔ میں نے اس میں کچھ توڑ پھوڑ کرنے کا ارادہ کر لیا کیونکہ ان کے آگے ایک بادشاہ تھا جو ہر ایک (صحیح سالم) کشتی کو جبراً ضبط کر لیتا تھا۔ اور اس لڑکے کے ماں باپ ایمان والے تھے۔ ہمیں خوف ہوا کہ کہیں یہ انہیں اپنی سرکشی اور کفر سے عاجز وپریشان نہ کر دے۔ اس لئے ہم نے چاہا کہ انہیں ان کا پروردگار اس کے بدلے اس سے بہتر پاکیزگی والا اور اس سے زیادہ محبت اور پیار والا بچہ عنایت فرمائے۔ دیوار کا قصہ یہ ہے کہ اس شہر میں دو یتیم بچے ہیں جن کا خزانہ ان کی اس دیوار کے نیچے دفن ہے، ان کا باپ بڑا نیک شخص تھا تو تیرے رب کی چاہت تھی کہ یہ دونوں یتیم اپنی جوانی کی عمر میں آکر اپنا یہ خزانہ تیرے رب کی مہربانی اور رحمت سے نکال لیں، میں نے اپنی رائے سے کوئی کام نہیں کیا[1] ، یہ تھی اصل حقیقت ان واقعات کی جن پر آپ سے صبر نہ ہو سکا۔» [الکہف: ۷۹-۸۲]۔

---

۴۰ - یہ خضر علیہ السلام ہیں۔ راجح ترین قول یہ ہے کہ وہ انبیاء میں سے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے: «موسیٰ اپنی قوم کے ایک مجمع میں تھے کہ ایک شخص نے آ کر پوچھا: کیا آپ کسی کو اپنے سے زیادہ علم رکھنے والا جانتے ہیں؟ موسیٰ نے کہا: نہیں۔ اللہ نے موسیٰ کی طرف وحی کی: ہاں، ہمارا بندہ خضر...» بخاری، حدیث ۷۴۷۸، ابن عباس سے، وہ ابی بن کعب سے روایت کرتے ہیں۔

اس قصے کا حاصل اس کے آخر میں اس قول سے واضح ہوتا ہے: «میں نے اپنی رائے سے کوئی کام نہیں کیا[1]»۔ [۴۱] یہ اللہ کی رحمت اور وہ حکمت تھی جسے اس نے اپنے بندوں پر ظاہر کرنا چاہا۔

تقدیر کے مفہوم سے انحراف کا اثر

میں نے بہت چاہا کہ تقدیر کے مسئلے، اس میں لوگوں کی آراء، اور تفرقے کے اسباب کی تحقیق طویل نہ ہو۔ اگر یہ نزاع صرف نظری علم کی شاخوں اور کتابوں کے صفحات تک محدود ہوتی تو ایسا ممکن تھا۔ مگر یہ امت کی عملی زندگی تک پہنچ گئی۔ بیشتر لوگ تقدیر کے مسئلے کو سمجھنے کے حق منہج سے غافل ہو گئے۔ صحابہ اور تابعین کے ہاں یہ مسئلہ محلِ نزاع نہ تھا، یہاں تک کہ فرقے پیدا ہوئے، جدل بڑھا اور علمِ کلام وجود میں آیا۔ لوگوں نے یونانی فلسفے کی بنیادوں پر اس میں بحث کی، اس کے تصورات سے متاثر ہوئے، اور اپنے مخالفین کے مقابلے میں حجت قائم کرنے کے لیے اصولِ منطق اختیار کیے۔ پھر لوگوں نے سمجھ لیا کہ ان

۴۱ - اس قصے میں کشف اور الہام کے دعوے داروں کی تکذیب ہے، اور ان لوگوں کے دعوے کا ابطال ہے جو وحی اور نبوت کے علاوہ کسی راستے سے اللہ تعالیٰ سے رابطے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

کے پاس دو مناہج میں سے ایک کی پیروی کے سوا چارہ نہیں: جبر یا اختیار۔ [۴۲] ہمارے معاصر دور میں اس رجحان کے ابھرنے کا ایک سبب طلبۂ علم کو پیش کیے جانے والے صحیح مناہج کا فقدان ہے۔

یہ مطالعہ اسلامی دنیا میں مادی رجحان اور اس کے خطرے کے لیے مخصوص ہے۔ اس لیے ہماری بحث تقدیر کی نفی کرنے والے قدریہ [۴۳] پر کسی قدر تفصیل سے ہوگی، ان کا جواب دیا جائے گا، اور مادی رجحان کے حامل لوگوں پر یہ حجت قائم کی جائے گی کہ ان کی تاریخی جڑیں اسی فرقے کے اصولوں تک پہنچتی ہیں۔ ان کی دل چسپیاں مختلف ہونے کے باوجود ان کے بنیادی اصول ایک ہیں اور ارسطوئی مادی فلسفے میں ملتے ہیں۔ فی الحال اس فرقے کے حالات کا مکمل جائزہ ایک الگ باب میں پیش کرنا ممکن نہیں۔ موزوں جواب ان مسائل کی بحث کے دوران آئے گا جو مادی مفکرین اٹھاتے ہیں اور جن میں آج لوگ بھی دل چسپی رکھتے ہیں: مثلاً ارتقا اور تبدیلی؛ علمی نہضت اور روشن خیالی کے نام پر معاصر علوم کو شرعی نصوص کا فیصلہ کرنے والا بنانا؛ علم، یعنی معرفت، کے ماخذ کا تعین؛ اور دلائل کے مصادر اور ان کی قدر کا تعین۔

---

۴۲ - لوگوں میں مشہور سوال «کیا انسان مختار ہے یا چلایا جاتا ہے؟» کے ذریعے بحث اٹھی۔ اس مطالعے سے ہمیں اس سوال کو اس انداز میں پیش کرنے کی غلطی معلوم ہوئی۔ شریعت میں، نہ قرآن میں نہ سنت میں، ایسی تعبیر آئی ہے۔ یہ فلسفیوں اور اہلِ کلام کی عبارت ہے۔ قرآن میں یہ آیا ہے: «جس نے دیا (اللہ کی راہ میں) اور ڈرا (اپنے رب سے)۔[1] اور نیک بات کی تصدیق کرتا رہے گا۔[1] تو ہم بھی اس کو آسان راستے کی سہولت دیں گے۔[1]»۔ سنت میں ہے: «ہر ایک کے لیے وہ عمل آسان کیا جاتا ہے جس کے لیے اسے پیدا کیا گیا ہے۔»

۴۳ - جبری قدریہ کے افکار کا ایک مکمل مطالعہ «أخطار النزعة الفلسفية العقلية في العالم الإسلامي» کے عنوان سے موجود ہے۔

گمراہ فرقے

قدیم علماء نے اقوال اور مذاهب کے حامل لوگوں کو پہچاننے اور ان میں امتیاز کرنے، فرقوں کا شمار کرنے اور ان کے مناهج واضح کرنے کے ضابطے وضع کیے۔

شہرستانی [۴۴] نے اپنی کتاب «الملل والنحل» میں ان قواعد میں سے بعض ذکر کرتے ہوئے کہا:

«جان لو کہ اسلامی فرقوں کو شمار کرنے میں اصحابِ مقالات کے مختلف طریقے ہیں۔ یہ ایک مسلم اور بے نزاع بات ہے کہ کسی مسئلے میں کسی خاص قول سے دوسروں سے الگ ہو جانے والا ہر شخص صاحبِ مقالہ شمار نہیں ہوتا۔ اس لیے ان مسائل میں کوئی ضابطہ ضروری ہے جو اصول اور قواعد کی حیثیت رکھتے ہیں... میں نے اپنی استطاعت کے مطابق کوشش کی، یہاں تک کہ انہیں چار قواعد میں محدود کیا، جو بڑے بنیادی اصول ہیں:

۱۔ صفات اور ان میں توحید۔ اس میں ازلی صفات کے مسائل شامل ہیں: ایک گروہ کے ہاں اثبات و نفی اور دوسرے کے ہاں نفی، نیز صفاتِ ذات اور صفاتِ فعل کی وضاحت۔

---

۴۴ - یہ محمد بن عبدالکریم شہرستانی ہے، جو اشعری مذہب کا فلسفی اور متکلم تھا۔ اس کی کتاب میں ایک بڑی غلط فہمی واقع ہوئی: اس نے «اهلِ سنت و جماعت» کہا اور اس سے ابوالحسن اشعری کی جماعت مراد لی۔ اس التباس سے کئی گروہ گمراہ ہوئے اور اهلِ سنت کا منہج حقیقت کے خلاف انداز میں نقل کرنے لگے۔

۲۔ تقدیر اور عدل۔ اس میں قضا و قدر، جبر، خیر و شر کے ارادے میں کسب، مقدور اور معلوم کے مسائل شامل ہیں؛ ایک گروہ کے ہاں اثبات اور دوسرے کے ہاں نفی۔

۳۔ وعدہ و وعید اور اسماء و احکام۔ اس میں ایمان، توبہ، وعید، ارجاء، تکفیر اور تضلیل کے مسائل شامل ہیں؛ ایک گروہ کے ہاں ایک خاص صورت میں اثبات اور دوسرے کے ہاں نفی۔

۴۔ سمع و عقل، رسالت اور امانت۔ اس میں تحسین و تقبیح، صلاح و اصلح، لطف اور عصمت کے مسائل شامل ہیں۔» [۴۵]

ان مسائل میں ایک طرف خوارج، معتزلہ، مرجئہ، شیعہ اور ان سے نکلنے والے دوسرے فرقے تھے، اور دوسری طرف اہلِ سنت و جماعت۔ ان فرقوں کے اپنے باہمی اختلافات بھی اس کے علاوہ تھے۔ [۴۶]

گفتگو کے دوران میں نے دیکھا ہے کہ بعض مصنفین اور مفکرین فرقوں کے مسائل پر تحقیق سے گریز کرتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ کسی فرقے کا جواب دینا مذموم علمِ کلام میں داخل ہونا ہے، یا اس سے مسلمانوں کے درمیان تفرقہ بڑھتا ہے۔

اس سوال کا واضح جواب دینا ضروری ہے:

---

۴۵ - «الملل والنحل»، ج ۱، ص ۵۔

۴۶ - آج ان آراء کے بارے میں اختلاف اس شکل میں ظاہر نہیں ہوتا جس میں ان فرقوں کے ظہور کے زمانے میں تھا۔ وہ دوسرے رنگ اور نئی اصطلاحات اختیار کرتا ہے، مثلاً عقلی اسلام، روشن خیال اسلام، عصریت، جدیدیت، یا تجدید کا پردہ۔

اللہ نے اپنے رسول کو ھدایت اور دینِ حق کے ساتھ بھیجا۔ آپ نے پیغام پہنچایا، امانت ادا کی، امت کی خیرخواھی کی، اللہ کی راہ میں جہاد کا حق ادا کیا، مسلمانوں میں الفت پیدا کی اور انہیں روشن راہ پر چھوڑا۔ جب وہ کسی چیز میں اختلاف کرتے تو اسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹاتے۔ اس میں ان کی رھنما یہ آیت تھی: «پھر اگر کسی چیز میں اختلاف کرو تو اسے لوٹاؤ، اللہ تعالیٰ کی طرف اور رسول کی طرف، اگر تمہیں اللہ تعالیٰ پر اور قیامت کے دن پر ایمان ھے۔» [النساء: ۵۹]۔

جب فرقے الگ ھوئے اور مختلف مذاھب میں بٹ گئے تو ھر گروہ اپنی رائے کے دفاع اور اپنے مذھب کی تائید کرنے والی دلیل کی تلاش میں اٹھ کھڑا ھوا۔ انہوں نے صحابہ کی طرح اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کی طرف رجوع نہیں کیا، بلکہ فلسفیوں کی کتابوں اور دلائل پر جم گئے اور اللہ کی کتاب کو پسِ پشت ڈال دیا، سوائے ان لوگوں کے جن پر اللہ نے رحم کیا اور جو صحابہ کے فہم اور سلفِ صالح کے طریقے پر قائم رھے۔

فرقوں کی آراء لوگوں میں پھیل گئیں، خرابی عام ھوئی اور سب کچھ خلط ملط ھو گیا۔ علماء کے لیے ضروری تھا کہ اس انحراف کے مختلف پہلوؤں کا سامنا کریں، فرقوں کے مناھج واضح کریں، منحرف آراء متعین کریں، ان کا فساد بیان کریں اور ان کے جواب لکھیں۔

آج بعض لوگ سمجھتے ھیں کہ یہ فرقے مٹ چکے اور ان کی آراء ختم ھو چکی ھیں، کیونکہ انہیں ان فرقوں کی نمایاں جماعتیں اور ادارے نظر نہیں آتے۔ مگر موجود حقیقت یہ ھے کہ ان گمراہ فرقوں میں سے ھر فرقے

کے خواهش پرست پیروکار موجود هیں۔ بعض نے ان آراء کو ان کے فساد اور خطرے سے ناواقف هو کر اپنایا، اور بعض ان کی حقیقت جانتے هوئے انہیں اختیار کرتے هیں، کیونکہ وہ ان کی خواهش اور رائے کے مطابق هیں؛ چنانچہ انہیں اپنی فکر کی بنیاد بنا لیتے هیں۔ بعض لوگ کسی رائے کو اپناتے هیں، یہ جانے بغیر کہ وہ کس کی رائے هے۔ جب انہیں بتایا جائے کہ یہ خوارج یا معتزلہ کی رائے سے موافق هے تو کہتے هیں: میں نے معتزلہ کا نام نہیں سنا اور خوارج کے بارے میں کچھ نہیں جانتا۔ ممکن هے ایسا شخص سیمیناروں میں لیکچر دیتا هو، اجتماعات میں خطاب کرتا هو، یا فکری اور ادبی سرگرمی میں حصہ لیتا هو! معاصر مناهج کی حقیقت، اور ان کے قدیم فلسفیانہ مناهج یا علمِ کلام میں ان جیسے مناهج سے تعلق کے بارے میں اس اضطراب اور لاعلمی کا ایک سبب منحرف افکار رکھنے والوں کی یہ کوشش هے کہ اپنے افکار کی حقیقت چھپائیں اور لوگوں کو ان کے ماخذ کی معرفت سے دور رکھیں۔ اس طریقے نے ان مبہم افکار کے قبول اور پھیلاؤ میں مدد دی هے۔

اس مطالعے میں هم نے اس رجحان کی ایک مثال جودت سعید کے افکار سے دی هے۔ وہ اپنے افکار قدریہ اور معتزلہ جیسے گمراہ کلامی فرقوں کی آراء سے حاصل کرتا هے، لیکن اس کا اعلان نہیں کرتا؛ بلکہ علمِ کلام کی مذمت اور تنقید کا ظاهر کرتا هے۔

لیکن اس مطالعے میں هم فیصلہ مصنف کے دعوے کی بنیاد پر نہیں کرتے، نہ اس پر توجہ دیتے هیں کہ وہ کیا ظاهر یا پوشیدہ رکھتا هے۔ هم افکار کی حقیقت اور اس سے صادر هونے والی آراء کو دیکھتے هیں، پھر واضح ضابطوں اور متعین معیارات کی بنیاد پر انہیں اپنے مستقل طریقۂ جانچ

پر پرکھتے ھیں۔ اس جامع تنقیدی منہج سے ھم اس یا اس شخصیت کے بارے میں مکمل تصور تک پہنچ سکتے ھیں۔ باطل افکار کے حامل لوگ کبھی جان بوجھ کر اپنے پیروکاروں اور مریدوں کو نصیحت کرتے ھیں کہ فرقوں کی کتابیں نہ دیکھیں، یہ دعویٰ کرتے ھوئے کہ اس سے کجی اور گمراھی پیدا ھوتی ھے۔ اتحاد اور حلول کے مذھب کے حامل ابن عربی نے اپنی «الفتوحات» میں اس کی صراحت کی ھے:

«کسی کم استعداد شخص کے لیے ملل و نحل کی کتابیں دیکھنا جائز نہیں۔ صاحبِ کشف انہیں دیکھتا ھے تاکہ جان لے کہ ان کے اقوال کس وجہ سے مختلف ھوئے، اور وہ عقیدے میں ان سے موافقت کرنے سے محفوظ ھوتا ھے۔» لیکن میرے نزدیک یہ پابندی ان لوگوں کی گمراھی کو مریدوں کی نگاہ سے چھپانے کے لیے تھی۔ اسی لیے انہوں نے کہا: جس نے اپنے شیخ سے «نہیں» کہا، وہ خارج ھو گیا!

میرے نزدیک ھر مسلمان کے لیے کم از کم یہ جاننا ضروری ھے کہ کچھ منحرف اور گمراہ فرقے ھیں جن سے بچنا، ان سے علم حاصل نہ کرنا اور ان کے مناھج پر نہ چلنا چاھیے۔ اسی طرح تحریری علمی کام میں حصہ لینے والے ھر اسلامی مفکر کی ذمہ داری ھے کہ فرقوں کی آراء سے واقف ھو، ان کے اصول و مناھج، تاریخ پیدائش، تحقیقی مصادر اور اھم شخصیات کو جانتا ھو۔ اس سے اسے معاملے کی صحیح سمجھ حاصل ھوگی، وہ خراب فکر کو پہچان سکے گا اور اس بات کا اھتمام کرے گا کہ اس کی کتابوں میں گمراہ فرقوں کی کوئی رائے نہ آئے، سوائے استشہاد اور مثال کے طور پر۔

امت کے علماء نے اس پہلو پر توجہ دی، ان موضوعات کی بھرپور تحقیق اور چھان بین کی، ان لوگوں کی پوشیدہ باتیں اور راستے کھولے، ان کے عقائد کی حقیقت واضح کی، اور وہ قواعد و ضابطے مرتب کیے جو آراء میں صحیح اور فاسد کا امتیاز کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ آج اسلامی کام کے اس میدان کو مزید بھرپور بنانے کی ضرورت ہے۔ اس سمت کی کوششیں کم ہیں، بلکہ فرقوں کی تاریخ اور ان کی مجموعی آراء کے تعارف تک محدود ہیں۔

ایک اہم مسئلہ واضح کرنا ضروری ہے: قدریہ اپنے مخصوص افکار رکھنے والا الگ فرقہ ہے۔ بعض لوگوں نے سمجھا کہ یہ فرقہ معتزلہ کے فرقوں میں جذب ہو گیا، جب علمِ الٰہی کے انکار کی وجہ سے اس کے بیشتر سربراہ قتل کر دیے گئے، مثلاً غیلان دمشقی، جعد بن درہم اور دوسرے۔ بعض مصنفین اس التباس میں مبتلا ہوئے کہ معتزلہ اور قدریہ ایک ہی فرقہ ہیں۔

ہم بعض مشترک آراء کے باوجود اس فرقے کو معتزلہ سے الگ سمجھتے ہیں۔ اسی طرح تقدیر کی نفی کرنے والے قدریہ اثباتی منہج کے اصول اور اس سے نکلنے والے مارکسی منہج کے مقاصد سے ملتے ہیں۔ جو شخص مارکسزم کے اصول مانتا اور اسلام کا دعویٰ کرتا ہے وہ قدری ہے، اور یہ دعویٰ اسے کوئی فائدہ نہیں دیتا، جیسے «لا إله إلا الله» کہنا اس عیسائی کو فائدہ نہیں دیتا جو یہ کلمہ کہتا ہو مگر عیسائیوں کے دین سے وابستہ رہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کو تفرقے سے خبردار کیا اور بتایا کہ یہ واقع ہوگا۔ آپ نے فرمایا: «یہ ملت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی: بہتر آگ میں ہوں گے اور ایک جنت میں۔» [۴۷]

۴۷ - ابوداؤد، دارمی، احمد، حاکم اور دوسروں نے روایت کیا ہے۔

تیسرا باب: فلسفے کے مناھج

۱۔ مادی منہج

یہ منہج اس نظریے پر قائم ھے کہ وجود کی اصل مادہ ھے، مادہ ھی واحد حقیقت ھے، اور وجود، اس کے مظاھر اور واقعات کو مادے کے مظاھر اور نتائج کے طور پر سمجھا جا سکتا ھے۔

مادی فکر کا منہج

مادی منہج کا بنیادی قاعدہ یہ ھے کہ خارجی مادی جہان ھی بڑی حقیقت کی نمائندگی کرتا ھے۔ یہ معروضی حقیقت شعور سے مستقل وجود رکھتی ھے اور کسی دوسرے ماخذ کے تابع نہیں۔ مادے سے حاصل ھونے والے علم، یعنی معرفت، کو اختلاف کی صورت میں ھر دوسرے علم پر مقدم رکھا جاتا ھے، خواہ اس دوسری معرفت کا ماخذ وحی ھو یا خالص عقلی حکم۔ اس منہج میں شرعی نصوص کو مکمل طور پر رد کیا جاتا ھے اور ان کے ماخذ کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ البتہ مسلمانوں میں چھپے ھوئے مادی مفکرین اس رد کا کھلا اعلان نہیں کرتے۔ وہ نصوص کی دلالت ختم کرنے، انہیں غیر موجود سمجھنے، اور مادے یا خارجی واقعیت سے علم، یعنی معرفت، حاصل کرنے کی دعوت دیتے ھیں؛ یا تاریخ اور کائناتی واقعات کو معرفت کا ماخذ بناتے ھیں؛ یا کہتے ھیں کہ نص کی روح پر اعتماد کیا جائے اور خود نصوص سے دور رھا جائے۔

مادی مفکرین کے رجحان کے مطابق اس کا تقاضا خود نبوت کو ختم کرنا اور اس سے صادر ھونے والی بات کو معتبر نہ ماننا ھے، کیونکہ وہ ایک قدیم زمانی مرحلے کی نمائندگی کرتی ھے۔ اس کے متبادل کے طور پر کائناتی اور سماجی سنن اختیار کی جاتی ھیں۔ اس رائے کے حامل لوگ وحی کے مفہوم اور اللہ سے علم حاصل کرنے کے طریقے کی نئی تعبیر بھی پیش کرتے ھیں۔ وہ تبدیلی کے تصور اور فطرت، معاشروں اور انسان کے ارتقا کے قوانین پر اعتماد کرتے ھیں۔

یہ رجحان معاصر مادی تبدیلی پسند مکتب کے منہج کی نمائندگی کرتا ھے۔ [۱] اس مکتب کے بعض پیروکار اسے «اسلامی بایاں بازو»، «عقلی اسلام» یا اس جیسے دوسرے نام دینا پسند کرتے ھیں!!

مادی فلسفیانہ منہج اور مثالی فلسفیانہ منہج

یہاں ایک اھم منہجی مسئلہ واضح کرنا ضروری ھے۔ قدیم اور جدید فلسفیوں میں رائج کشمکش مادی فلسفے اور مثالی فلسفے، یا مادی منہج اور عقلی فلسفیانہ منہج، کے بارے میں ھے۔ ھم دیکھتے ھیں کہ مادی اور عقلی، دونوں قسم کے فلسفیانہ فکر رکھنے والے لوگ اسلامی منہج کو تقابل اور مطالعے سے خارج رکھتے ھیں۔

مادیت کے انتخاب اور مادے کی تعریف کے بارے میں گارودی کہتا ھے:

۱ - میں نے اردنی اخبار «اللواء» میں مقالات کے ایک سلسلے میں اس مکتب کی بنیادوں اور منہج پر بحث کی ھے۔ ان شاء اللہ وہ جلد ایک الگ کتاب میں شائع ھوں گے۔

«ھمیں آگے یہ واضح کرنے کا موقع ملے گا کہ اس انتخاب سے بچنے کا کوئی تیسرا راستہ نہیں: مثالیت [۲] اور مادیت میں سے ایک کا انتخاب۔»
پھر گارودی سوال کرتا ھے کہ مادہ کیا ھے، اور کہتا ھے:

«۱۔ جہان کے واقعات متحرک مادے کے مختلف پہلو ھیں، کیونکہ مادہ وہ ھے جو میری روح اور ھر روح سے باھر ھے اور وجود کے لیے کسی روح کا محتاج نہیں۔

۲۔ اس لیے مادہ ھی پہلا محرک ھے، اور ھمارے احساسات اور فکر اس حقیقت کی پیداوار اور انعکاس کے سوا کچھ نہیں۔» [۳]

مادیت [۴] اور «عقلی» مثالیت کے درمیان کشمکش کی اصل ایک کے دوسرے سے پہلے ھونے کے بارے میں ھے:

---

۲ - مثالیت وہ مذھب ھے جو عقل کو مادے سے پہلے اور معرفت کا پہلا ماخذ قرار دیتا ھے۔ پھر عقل کی نوعیت کے تعین میں اختلاف کی بنا پر مثالیت کئی مذاھب میں تقسیم ھوتی ھے۔

۳ - روژے گارودی کی کتاب «المادیة» کا مقدمہ، اس کے اسلام سے وابستہ ھونے سے پہلے۔ واضح رھے کہ گارودی نے اس میں اسٹالنی افکار ھونے کی وجہ سے اس کتاب سے دست برداری اختیار کی، مارکسی مادیت سے نہیں، جیسا کہ ھم نے دوسرے مقامات پر ذکر کیا ھے۔

۴ - ھم دوسرے مناھج کے مقابلے میں «مادی منہج» کی تعبیر استعمال کرتے ھیں۔ اس سے ھماری مراد مادی فلسفے کے اصول ھیں جن سے مخلوط مناھج نکلے، جن سب کا اس مطالعے میں احاطہ کرنا دشوار ھے۔ مگر وہ بہت سے ناموں اور اصطلاحات کے تحت مادی فلسفے کے اصولوں ھی کی طرف لوٹتے ھیں۔ اسی لیے میں تجربی منہج کو مادی منہج نہیں سمجھتا: وہ ایک وسیلہ ھے، کوئی فکری فلسفیانہ نظریہ نہیں۔ مسلمان اسلام کے پہلے دن سے اسے اختیار کرتے آئے ھیں۔

الف۔ عقلی، یعنی «مثالی»، فلسفیانہ منہج اس عقیدے پر قائم ھے کہ فکر وجود میں مادے سے پہلے ھے۔ اس لیے فکر، یعنی عقل، سے حاصل ھونے والی «معرفت» کو ھر چیز پر مقدم کرنا چاھیے۔

ب۔ مادی، یعنی «اثباتی»، فلسفیانہ منہج اس عقیدے پر قائم ھے کہ وجود میں مادہ پہلے ھے اور فکر اس کا انعکاس ھے۔ لہٰذا مادے سے حاصل ھونے والے علم، یعنی معرفت، کو ھر چیز پر مقدم کیا جاتا ھے۔

عقلی فکر اور مادی فکر کے مناھج کا تقابل

فلسفے کے محققین فلسفیانہ مناھج کا تقابل کرنا پسند کرتے ھیں۔ یہاں میں فلسفیانہ مراجع کے میدان میں کام کرنے والی ایک محققہ کا تقابل پیش کروں گا۔ وہ کہتی ھیں:

مابعدالطبیعیاتی اور سائنسی فکر کے مشترک پہلو [۵]

«مابعدالطبیعیاتی اور سائنسی فکر کے فلسفوں میں اختلاف کے باوجود ان میں کئی مشترک نکات ھیں۔ پہلا یہ کہ دونوں کی جڑیں قدیم یونانی فلسفیوں تک جاتی ھیں، اور ان کے تصورات افلاطون اور ارسطو سے تعلق رکھتے ھیں۔ افلاطون پہلا فلسفی سمجھا جاتا ھے جس نے اپنی فلسفیانہ فکر کو اس طرزِ فکر کے اجزاء اور بنیادوں پر قائم کیا۔ ارسطو نے اپنے استاد کے مابعدالطبیعیاتی اصولوں پر تنقید کی اور عقلی فکر کی جگہ مشاھدے اور تجربے پر مبنی حسی فکر

۵ - مابعدالطبیعیاتی فکر سے مراد «عقلی فکر» اور سائنسی فکر سے مراد «مادی فکر» ھے۔

اختیار کی۔ اس لحاظ سے اسے پہلا تجربی اور سائنسی فلسفی سمجھا جاتا ھے...

فلسفیانہ فکر، خواہ مابعدالطبیعیاتی ہو یا سائنسی، ذات اور شے، اندر اور باھر کے اس باھمی تعلق کے مفہوم میں ایک مشترک سوال کا سامنا کرتی ھے: ھم کیسے جانتے ھیں، اور معرفت کا آغاز کہاں سے کریں؟ اس کا جواب اس طرزِ فکر کو متعین کرتا ھے جس کی فلسفی پیروی کرتا ھے۔

عقلی منہج میں معرفت عقل سے خارجی جہان کی طرف، یعنی ذات سے موضوع کی طرف، جاتی ھے۔ اس کا مطلب ھے کہ یہ طرزِ فکر اپنی نوعیت میں مابعدالطبیعیاتی ھے۔ تجربی منہج میں فکر کی سمت الٹ ہوتی ھے: خارجی جہان سے ذات کی طرف۔

عقلی فلسفہ سمجھتا ھے کہ معروضی فکر، ذاتی عقل کی تخلیق کا نتیجہ ھے، جبکہ حقیقت پسند فلسفہ سمجھتا ھے کہ ذاتی عقل، خارجی حقیقت کی پیداوار ھے۔ اس سے ھم یہ نتیجہ نکالتے ھیں کہ ان دونوں طرزھائے فکر کے مناھج کا اختلاف، معرفت کے ابھرنے کے ماخذ کا اختلاف ھے: معرفت کہاں سے نکلتی ھے؟...» [۶]

۶ - ڈاکٹر نوال الصایغ، «المرجع في الفكر الفلسفي»، ص ۱۴۔

یوں ھم دیکھتے ھیں کہ فلسفیانہ مناھج کے بیشتر محققین اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کو معرفت کے مصادر میں شامل نہیں کرتے۔ ان میں سے بیشتر فلسفیانہ مصادر سے حاصل کردہ نتائج کو قرآن و سنت کے علم پر بھی مقدم کرتے ھیں، جیسا کہ ھم ابھی واضح کر چکے ھیں۔

فلسفیانہ اصطلاحات

مادی منہج کے حامل لوگ اپنی مخصوص اصطلاحات استعمال کرتے ھیں، جو ان کے افکار اور عقائد کی ترجمانی کرتی ھیں۔ یہاں بعض اصطلاحات کی تعریف اور ان کے نزدیک ان کے معانی واضح کرنے کی ضرورت ھو سکتی ھے۔ وہ انہیں کبھی ان معانی سے مختلف مفہوم میں استعمال کرتے ھیں جن کے لیے اصل زبان میں یہ الفاظ وضع ھوئے تھے۔ ان اصطلاحات کے استعمال کرنے والے ان کے معنی متعین کرنے کے لیے شریعت یا زبان کی طرف نہیں، بلکہ فلسفیانہ اصولوں کی طرف رجوع کرتے ھیں۔

بحث کے دوران میں نے ان تعریفوں میں سے بعض ذکر کی ھیں۔ یہاں ایک اصطلاح پیش کروں گا۔

خارجی وجود

ان کے نزدیک اس سے مراد مادی وجود یا واقعی وجود ھے۔ جودت سعید نے اسے وجود کے مراتب متعین کرنے میں استعمال کیا ھے۔

بعض اسے ذھن یا انسانی شعور سے باھر کی واقعیت کہتے ھیں، جبکہ بعض علماء ذھنی وجود کے مقابلے میں اسے اعیان میں وجود کا نام دیتے ھیں۔

گارودی کہتا ھے: مادہ وہ ھے جو میری روح اور ھر روح سے باھر ھے اور وجود کے لیے کسی روح کا محتاج نہیں۔ [۷]

۲۔ عقلی فلسفیانہ منہج

یہ منہج وجود کی ھر چیز کی تعبیر فلسفے اور منطق کے اصولوں اور انسانی عقل کے فراھم کردہ تصورات سے کرتا ھے، خواہ چیزوں کو ثابت ماننا اور قبول کرنا ھو یا ان کی تفسیر اور معانی سمجھنا۔

عقلی فلسفیانہ فکر کا منہج

اس منہج کا بنیادی فکری قاعدہ یہ ھے کہ ھر معاملے میں عقل فیصلہ کرنے والی ھے، اور اسے علم کے دوسرے مصادر، مثلاً وحی یا حس، پر مقدم رکھا جاتا ھے۔ متکلمین کے ھاں یہ قاعدہ عقل کو نقل پر مقدم کرنے کے نام سے معروف ھے۔

اس منہج میں شرعی نصوص سے معاملہ ان کی عقلی تصور کے مطابق تاویل کے ذریعے کیا جاتا ھے۔ معتزلہ، خوارج اور رافضہ جیسے گمراہ فرقوں کے گروہ اس منہج کو اختیار کرتے ھیں۔ یہ معاصر اصلاحی مکتب کے منہج میں بھی ظاھر ھوتا ھے، جو عقلی فلسفیانہ منہج پر اعتماد کرتا ھے۔

---

۷ - روژے گارودی، «المادية» کا مقدمہ۔

فلسفے کے قاعدے کا ابطال

مادی فلسفے کے حامل لوگوں کا دعویٰ ھے کہ مادہ فکر سے پہلے موجود ھے اور تصور اسی سے حاصل کرنا چاھیے۔ عقلی فلسفے کے حامل لوگ کہتے ھیں کہ عقل وجود کی بنیاد ھے اور تصور اسی سے حاصل ھونا چاھیے۔ اس تعلق کو وجود کے مراتب کہا گیا ھے۔ [۸] پے در پے نسلوں میں اس کے لیے مختلف انداز اور قریب المعنی عبارتیں استعمال ھوئی ھیں، جو زمان و مکان کے حالات کے فرق کے مطابق تھیں۔

اس مسئلے میں ھمیں وہ مرحلہ زیرِ بحث لانا ھے جس میں امتِ مسلمہ کی زندگی میں علمِ کلام ظاھر ھوا؛ یعنی جب فلسفے کے حامی اور مروج پیدا ھو چکے تھے اور یونانی ثقافت کے ذخیرے سے کتابوں کے ترجمے پر توجہ بڑھنے لگی تھی۔

فلسفیوں کے ھاں اس مسئلے کا نقطۂ آغاز وجود کی حقیقت کو مادہ اور صورت سے تعبیر کرنا ھے۔

ان مراتب کے بارے میں ابن سینا کہتا ھے:

> «موجود عین، اس سے حاصل کردہ صورت، اس پر دلالت کرنے والا لفظ، اور لفظ کی نشان دھی کرنے والی کتابت۔»

---

۸ - ایک جزوی قاعدے کی نمائندگی کرنے والی اس تعبیر کو ایک ایسے عمومی قانون میں بدلنے کے لیے استعمال کیا جاتا ھے جو انسانی اور کائناتی زندگی اور غیب کے آفاق کو شامل ھو۔ «اقرأ»، ص ۴۷-۷۰ دیکھیے۔

اس کے بعد ابوحامد غزالی نے کہا:

«چیز کی اپنی حقیقت، ذھن میں اس کی مثال کا ثبوت، حروف کی آواز جو اس پر دلالت کرے، اور لفظ کی نشان دھی کرنے والے نقوش۔» دوسروں نے اسے یوں بیان کیا:

«عینی وجود، علمی وجود، لسانی وجود، اور تحریری وجود۔»

معاصر مادی فلسفے کے حامل لوگوں نے اسے یوں بیان کیا:

«خارجی وجود، ذھنی صورتیں، لفظی وجود، اور کتابی وجود۔» اس تعبیر سے معنی واضح ھوتا ھے:

«مادی وجود، عقلی وجود، کلامی وجود، اور کتابی وجود۔» عبارتوں کو مختصر کریں تو ھمارے پاس تین الفاظ رہ جاتے ھیں:

مادہ، عقل، اور نقل یا وحی۔

جیسا کہ ھم نے دیکھا، فلسفی نقل کے مسئلے کو اھمیت نہیں دیتے۔ تاھم مسلمانوں میں فلسفے کے میدان میں کام کرنے والے لوگ نقل سے مراد ھر وہ سمعی خبر لیتے ھیں جو روایت کے ذریعے پہنچتی ھے، خواہ وہ قرآن یا سنت کی شرعی نص ھو یا کسی اور واقعے کی خبر۔

مادے کو مقدم کرنا

مادی منہج کے حامل لوگ مادے سے حاصل ھونے والے علم کو عقل پر مقدم کرتے ھیں اور وحی کو سرے سے تسلیم نہیں کرتے۔

عقل کو مقدم کرنا

عقلی فلسفیانہ منہج کے حامل لوگ عقل سے حاصل ھونے والے علم کو مادے اور نقل، دونوں پر مقدم کرتے ھیں، اس بنیاد پر کہ عقل شریعت کی اصل ھے اور وجود میں اس سے پہلے ھے۔ معتزلہ اور اشاعرہ نے یہ منہج اختیار کیا۔

فخرالدین رازی [۹] نے یہ کلی قاعدہ بیان کیا، جو خالص فلسفیانہ قاعدہ ھے:

«جب سمعی اور عقلی دلائل، یا سمع و عقل، یا نقل و عقل، یا نقلی ظواھر اور عقلی قطعی دلائل میں تعارض ھو، یا اسی معنی کی کوئی اور تعبیر ھو، تو یا دونوں کو جمع کیا جائے، جو محال ھے کیونکہ یہ دو نقیضوں کو جمع کرنا ھے؛ یا دونوں رد کر دیے جائیں۔

یا سمع کو مقدم کیا جائے، جو محال ھے، کیونکہ عقل نقل کی اصل ھے۔ اگر نقل کو عقل پر مقدم کریں تو اس عقل میں خلل آئے گا جو نقل کی اصل ھے، اور کسی چیز کی اصل میں خلل خود اس چیز میں خلل ھے۔ اس طرح نقل کو مقدم کرنا نقل اور عقل دونوں میں خلل ھوگا۔ لہٰذا عقل کو مقدم کرنا واجب ھے، پھر نقل کی یا تاویل کی جائے یا تفویض۔» [۱۰]

---

۹ - یہ فخرالدین رازی ھے، اشاعرہ کے ان ائمہ میں سے جنہوں نے اشعری مذھب کو فلسفے اور اعتزال سے ملایا۔ «لسان المیزان»، ج ۴، ص ۵۰۰ دیکھیے۔

۱۰ - ابن تیمیہ، «درء تعارض العقل والنقل»، پہلی جلد، ص ۴۔ اس قاعدے کی اصل فخرالدین رازی کی کتاب میں درج ھے۔

اس پر تبصرہ کرتے ھوئے ابن تیمیہ کہتے ھیں:

«رازی اور اس کے پیروکاروں نے اس عبارت کو اس بات کے لیے کلی قاعدہ بنا دیا کہ اللہ تعالیٰ کی کتابوں اور اس کے انبیاء علیہم السلام کے کلام میں سے کس چیز کو دلیل بنایا جائے اور کس کو نہیں... ان لوگوں کے وضع کردہ اس قاعدے کی طرح ھر گروہ انبیاء کی اللہ سے لائی ھوئی باتوں کے بارے میں اپنا قاعدہ بناتا ھے۔ وہ اس چیز کو بنیادی اصول بنا لیتا ھے جس کے بارے میں اسے گمان ھوتا ھے کہ اس کی عقل نے اسے جان لیا ھے، اور انبیاء کی لائی ھوئی بات کو اس کے تابع قرار دیتا ھے۔ جو ان کے قاعدے کے مطابق ھو اسے قبول کرتے ھیں، اور جو اس کے خلاف ھو اس کی پیروی نہیں کرتے۔» [۱۱]

علم کا ماخذ

اسلام میں علم کے ماخذ کا مسئلہ طے شدہ ھے۔ یہ نہ ھمارے بیان کردہ فلسفیوں کے منہج سے مطابقت رکھتا ھے، نہ ان کے انداز سے۔ اھلِ سنت و جماعت اختلاف کی صورت میں قرآن اور سنتِ نبوی کو مقدم کرتے ھیں، لیکن حس یا عقل کے ذریعے حاصل ھونے والے علم کو ناقص قرار نہیں دیتے۔

علم کے مسئلے میں اھلِ سنت کا منہج واضح کرتے ھوئے ابن تیمیہ کی عمدہ عبارت ھے: «علم کے تین راستے ھیں: حس، عقل، اور ان دونوں سے مرکب راستہ، جیسے خبر۔ بعض چیزیں صرف خبر کے ذریعے معلوم ھو

۱۱ - گزشتہ ماخذ، ص ۶۔

سکتی ھیں، جیسے ھر شخص سچے لوگوں کی خبروں سے جانتا ھے، مثلاً خبرِ متواتر، اور جیسے انبیاء کی خبر سے معلوم ھوتا ھے، ان سب پر اللہ کی رحمتیں ھوں۔ اس تقسیم کو تسلیم کرنا ضروری ھے۔ انبیاء کی نبوتوں پر یقینی دلائل قائم ھیں، اور وہ خبر [۱۲] سے ایسی چیزیں جانتے ھیں جو صرف خبر ھی سے معلوم ھو سکتی ھیں؛ اسی طرح وہ اپنی خبر کے ذریعے دوسروں کو بھی علم دیتے ھیں۔

یہ ناممکن ھے کہ کوئی صحیح دلیل اس بات پر قائم ھو کہ انبیاء کی بتائی ھوئی ھر چیز خبر کے بغیر جانی جا سکتی ھے... اسی لیے علم میں سب سے کامل وہ امتیں ھیں جو حسی، عقلی اور خبری راستوں کو تسلیم کرتی ھیں۔ جو ان میں سے کسی راستے کو جھٹلائے، وہ اسی مقدار میں علوم سے محروم ھوگا جس مقدار میں اس نے ان راستوں کی تکذیب کی ھے۔» [۱۳]

مذکورہ مراتبِ وجود کے قاعدے کی بنا پر مادے کو فکر سے پہلے یا فکر کو مادے سے پہلے قرار دینے کے فلسفیانہ طریقے کا جواب دیتے ھوئے بھی ابن تیمیہ کہتے ھیں:

۱۲ - یہاں خبر سے مراد وحی ھے۔

۱۳ - ابن تیمیہ، «درء تعارض العقل والنقل»، پہلی جلد، ص ۱۷۸۔

«اللہ سبحانہ نے ذھنوں میں موجود چیزوں کا علم دیا اور اعیان میں موجود چیزوں کو پیدا کیا۔ دونوں اسی کے کیے ھوئے ھیں، مگر خارجی چیز کو اس نے تخلیق کے ذریعے بنایا اور ذھن کی چیز کو تعلیم کے ذریعے۔» [۱۴]

پھر فلسفے کے قاعدے اور پورے وجود پر اس کے اطلاق کی غلطی واضح کرتے ھوئے کہتے ھیں:

«متکلمین کا معروف طریقہ اعراض کے حدوث سے اجسام کے حدوث پر استدلال کرنا ھے۔ ھم نے کئی مقامات پر اس پر بحث کی ھے اور واضح کیا ھے کہ یہ شریعت اور عقل کے خلاف ھے۔» [۱۵]

اس سلسلے میں یہ بھی ذکر کیا جا سکتا ھے کہ اللہ کا کلام اعیان اور اذھان کی تخلیق سے پہلے ھے، یعنی مادے اور عقل کے وجود سے پہلے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «اللہ نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کرنے سے پچاس ھزار سال پہلے مخلوقات کی تقدیریں لکھ دیں...» [۱۶]

۱۴ - ابن تیمیہ، «مجموع الفتاوی»، ج ۱۶، ص ۲۶۶۔

۱۵ - «مجموع الفتاوی الکبری»، ج ۱۶، ص ۲۶۷۔

۱۶ - مسلم نے روایت کیا ھے، ج ۴، ص ۲۰۴۴۔

فلسفے کے قاعدے کے ابطال سے میری مراد یہ نہیں کہ میں نے اس پر پوری بحث مکمل کر دی ھے، کیونکہ اس کے لیے بڑی بڑی جلدیں درکار ھیں۔ میری مراد یہ ھے کہ میں نے وہ ضابطے پیش کیے ھیں جو فلسفیانہ منہج کی حقیقت، اس کی کمزوری اور علم کے تمام اصولوں کا احاطہ نہ کر سکنے کو ظاھر کرتے ھیں۔

مسلمان اھلِ علم میں اس پر اختلاف نہیں کہ فلسفے کا منہج اسلام کے منہج سے مختلف ھے اور مشترک بنیادوں پر اس سے نہیں ملتا، کیونکہ دونوں کے اصول مختلف ھیں۔ اضطراب اور مسلسل تبدیلی فلسفیانہ مناھج کی نمایاں خصوصیت بن چکے ھیں۔

معاصر فلسفے کے بارے میں بوشنسکی کہتا ھے:

«انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آغاز میں مغربی فلسفہ ایک گہرے بحران کے دور میں داخل ھوا۔ اس کی علامات ایسی فکری تحریکوں کا ظہور ھیں جو جدید یورپی فکر کے دو اھم ترین مذاھب، یعنی مادی میکانکی مذھب اور ذاتیت کے مذھب، کی مخالفت کرتی ھیں۔ عقلی اور روحانی زندگی میں ایسی گہری تبدیلی کے ساتھ فطری طور پر سماجی میدان میں متوازی تبدیلیاں ھوتی ھیں۔ ان اسباب کو تین گروھوں میں تقسیم کیا جا سکتا ھے۔ پہلا گروہ طبیعیات اور ریاضی کے بحرانوں پر مشتمل ھے۔ دوسرا دو تحقیقی مناھج کے ظہور پر مشتمل ھے: ریاضیاتی منہج اور مظہریاتی منہج۔ تیسرا گروہ جہان کے متعدد نئے تصورات پر مشتمل ھے، جن میں غیر

عقلی تصور اور نیا حقیقت پسند مابعدالطبیعیاتی رجحان اهم ترین هیں۔»
[۱۷]

اس سب میں همارا مقصود صرف فلسفیانہ مناهج کی مسلسل تبدیلی، عدمِ ثبات اور تضاد کے رجحان کو دیکھنا ہے۔

اسی لیے کسی فلسفیانہ نظریے کو اختیار کرنا جائز نہیں، کیونکہ یہ نظریات ابطال اور مسلسل تبدیلی کا شکار رهتے هیں۔

اس میں شک نہیں کہ اسلامی زندگی میں پیدا هونے والے علمِ کلام کا اضطراب ان تمام اسباب کی طرف لوٹتا ہے۔

شہرستانی نے کہا کہ اسے فلسفیوں اور متکلمین کے هاں حیرانی اور ندامت کے سوا کچھ نہ ملا:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها
وسيرت طرفي بين تلك المعالم

اپنی زندگی کی قسم! میں تمام علمی مراکز میں گھوما،
اور ان مقامات پر اپنی نگاہ دوڑاتا رها۔

۱۷ - بوشنسکی، «الفلسفة المعاصرة في أوروبا»، سلسلہ «عالم المعرفة»، شمارہ ۱۶۵، ص ۲۷-۳۸۔

فلم أر إلا واضعاً كف حائر
على ذقن أو قارعاً سن نادم

مگر کسی کو حیران ھو کر ٹھوڑی پر ھاتھ رکھے دیکھا،
یا کسی کو پچھتاوے میں دانت پیستے۔

فلسفیانہ جدل کی مختلف صورتوں سے ممانعت آئی ھے:

اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«بعض لوگ اللہ کے بارے میں باتیں بناتے ھیں اور وہ بھی بے علمی کے ساتھ اور ھر سرکش شیطان کی پیروی کرتے ھیں۔[1] جس پر (قضائے الٰہی) لکھ دی گئی[1] ھے کہ جو کوئی اس کی رفاقت کرے گا وہ اسے گمراہ کر دے گا اور اسے آگ کے عذاب کی طرف لے جائے گا۔» [الحج: ۳-۴]۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«کوئی قوم ھدایت پر ھونے کے بعد گمراہ نہیں ھوئی، مگر اسے جدل دے دیا گیا۔» پھر آپ نے یہ آیت پڑھی:

«تجھ سے ان کا یہ کہنا محض جھگڑے کی غرض سے ھے، بلکہ یہ لوگ ھیں ھی جھگڑالو۔[1]» [الزخرف: ۵۸]۔ [۱۸]

۱۸ - حسن حدیث۔ ترمذی نے روایت کیا ھے، ج ۵، ص ۳۷۸، حدیث ۳۲۵۳؛ اور ابن ماجہ نے، حدیث ۴۸۔

سلفِ صالح نے فلسفے، اس کے مناہج اور اصطلاحات کی مذمت کی ہے۔ لیکن فلسفے کے ناقد کو یہ دشواری پیش آتی ہے کہ اس کے پاس ایسے صریح نصوص نہیں جو براہِ راست فلسفے کی مذمت کریں۔ دراصل یہ ایک وہم ہے، کیونکہ فلسفہ اسلامی ثقافت میں علمِ کلام کے نام سے معروف جدل کے ذریعے داخل ہوا اور ابتدا میں اس کا اپنا نام نہیں لیا گیا۔ آج فلسفیانہ مناہج کے پیروکار اسی تصور کو راسخ کرنے میں لگے ہیں۔ وہ علمِ کلام کی مذمت کا ظاہر کرتے ہیں، لیکن فلسفیانہ اصولوں کی دعوت دیتے اور فلسفیوں اور ان کے پیروکاروں کی تعریف کرتے ہیں۔ یوں وہ تنقید سے محفوظ رہتے ہیں، اس بنیاد پر کہ مذمت علمِ کلام کی تھی، فلسفے کی نہیں۔

شافعی، اللہ ان پر رحم فرمائے، نے حفص الفرد سے براءت اختیار کی، جو جدل اور کلام، یعنی «فلسفے»، کے ذریعے مناظرہ کرتا تھا۔ ذہبی نے «میزان الاعتدال» [۱۹] میں کہا: «شافعی نے مناظرے میں اسے کافر قرار دیا۔» اس کی بیماری میں انہوں نے عیادت کرنے سے بھی انکار کیا۔

ابوالمعالی جوینی نے کہا: اے ہمارے ساتھیو! کلام، یعنی «فلسفے»، میں مشغول نہ ہو۔ اگر مجھے معلوم ہوتا کہ کلام مجھے یہاں تک پہنچائے گا جہاں پہنچایا ہے، تو میں اس میں مشغول نہ ہوتا۔ وفات کے وقت انہوں نے کہا: میں گہرے سمندر میں اترا، اہلِ اسلام اور ان کے علوم کو چھوڑا، اور اس چیز میں داخل ہوا جس سے انہوں نے مجھے منع کیا تھا۔ اب

۱۹ - «میزان الاعتدال»، ج ۱، ص ۵۶۴۔

اگر میرا رب اپنی رحمت سے مجھے نہ سنبھالے تو ابن جوینی کی ھلاکت ھے۔

ابن ابی الحدید کی ایک خوب صورت نظم ھے:

فيك يا أغلوطة الفكر
حار أمري وانقضى عمري

اے فکر کے معمے! تیرے بارے میں میرا معاملہ حیرانی میں پڑا،
اور میری عمر گزر گئی۔

سافرت فيك العقول فما
ربحت إلا أذى السفر

عقلوں نے تیرے اندر سفر کیا،
مگر سفر کی تکلیف کے سوا کچھ نہ پایا۔

فلحى الله أولى زعموا
أنك المعروف بالنظر

اللہ ان لوگوں کی مذمت کرے جنہوں نے دعویٰ کیا
کہ غور و استدلال سے تجھے جانا جا سکتا ھے۔

كذبوا إن الذي ذكروا
خارج عن قوة البشر

انہوں نے جھوٹ کہا؛ جس چیز کا انہوں نے ذکر کیا،
وہ انسان کی قدرت سے باھر ھے۔

محمد بن عمر رازی کی نظم بھی مشہور ھے۔ انہوں نے کہا:

نهاية إقدام العقول عقال
وغاية سعي العالمين ضلال

عقلوں کی پیش قدمی کا انجام بندش ھے،
اور اھلِ علم کی کوشش کی انتہا گمراھی۔

وأرواحنا في وحشة من جسومنا
وحاصل دنيانا أذى ووبال

ھماری روحیں اپنے جسموں سے وحشت میں ھیں،
اور ھماری دنیا کا حاصل اذیت اور وبال ھے۔

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا
سوى أن جمعنا قيل وقالوا

عمر بھر کی تحقیق سے ھم نے صرف اتنا حاصل کیا
کہ «کہا گیا» اور «انہوں نے کہا» جمع کر لیا۔

ابویوسف نے کہا: جو کلام، یعنی «فلسفے»، سے دین حاصل کرنا چاھے وہ زندیق ھو جاتا ھے؛ جو کیمیا [۲۰] سے مال حاصل کرنا چاھے وہ مفلس ھو جاتا ھے؛ اور جو نادر حدیثوں کی تلاش میں پڑے وہ جھوٹ بولتا ھے۔

شافعی نے کہا: اھلِ کلام، یعنی «فلسفیوں»، کے بارے میں میرا فیصلہ ھے کہ انہیں کھجور کی شاخوں اور جوتوں سے مارا جائے، قبائل اور خاندانوں میں گھمایا جائے، اور کہا جائے: یہ اس شخص کی سزا ھے جس نے قرآن و سنت چھوڑ کر کلام اختیار کیا۔ شافعی نے یہ بھی کہا: اھلِ کلام، یعنی فلسفے والوں، کے ھاں میں نے ایسی بات دیکھی جس کے بارے میں خیال بھی نہ تھا کہ کوئی مسلمان کہہ سکتا ھے۔ بندہ اللہ کی منع کردہ ھر چیز میں، سوائے شرک کے، مبتلا ھو جائے تو یہ کلام میں مبتلا ھونے سے بہتر ھے۔ [۲۱]

علمِ کلام میں مبتلا ھونے والوں میں سے بعض اپنی عمر کے آخر میں صحیح راہ پر لوٹ آئے، مثلاً اشعری، جوینی، رازی اور غزالی۔ وہ قرآن کریم اور احادیثِ نبوی میں مشغول ھو گئے اور علمِ کلام کے طریقے چھوڑ دیے۔ محمد بن عمر رازی نے کہا: میں نے کلامی طریقوں اور فلسفیانہ مناھج پر غور کیا، مگر انہیں نہ بیمار کو شفا دینے والا پایا، نہ پیاسے کی پیاس بجھانے والا۔ مجھے قریب ترین راستہ قرآن کا طریقہ نظر آیا۔ اثبات میں میں پڑھتا ھوں: «جو

۲۰ - یہاں کیمیا سے مراد آج کا علمِ کیمیا نہیں، بلکہ جاھلوں کی وہ کوشش ھے جس میں سستی دھاتوں کو قیمتی دھاتوں میں بدلنا چاھتے تھے، مثلاً تانبے کو سونے اور ٹین کو چاندی میں بدلنا۔

۲۱ - «العقیدۃ الطحاویۃ»، المکتب الاسلامی کا ایڈیشن، ص ۲۱۰۔

رحمٰن ہے، عرش پر قائم ہے۔[1]»؛ اور نفی میں: «اس جیسی کوئی چیز نہیں[4]»۔

مصنفین اور مفکرین کو پہچاننے، ان کے منہج کی وضاحت اور ان کی فکری شناخت کے تعین میں ایک اور منہجی معیار بھی شامل کیا جا سکتا ہے: فلسفے میں ان کا «اعلیٰ نمونہ»۔

ہم دیکھیں گے کہ بعض لوگ ارسطو اور اس کے پیروکاروں کو اپنا اعلیٰ نمونہ بناتے ہیں، اور بعض افلاطون اور اس کے پیروکاروں کو۔ فلسفیانہ ورثے کی کئی تعبیرات سامنے آئی ہیں۔ ان میں سے ہر تعبیر رکھنے والے نے اسی ورثے میں سے اپنا اعلیٰ نمونہ منتخب کیا اور اسے اپنی نگاہ کے سامنے رکھا۔

ہم دیکھیں گے کہ محمد اقبال نے صوفی جلال الدین رومی، ابن عربی، حلاج اور اسی نوع کے صوفیانہ فلسفیانہ رجحان رکھنے والوں کو اپنا اعلیٰ نمونہ بنایا۔

جودت سعید نے سقراط، گاندھی، ٹوائن بی، گوئٹے، کانٹ اور دوسرے لوگوں کو قابلِ تقلید نمونہ بنایا اور ان کے افکار سے اپنی فکر کا آغاز کیا۔

شحرور نے بیرونی، ابن رشد اور فارابی کے ساتھ کانٹ، ڈارون اور ان جیسے لوگوں کو علم میں پختہ افراد قرار دیا اور اپنا اعلیٰ نمونہ بنایا۔

جب ہم ان لوگوں کے مذاہب جان لیں تو ان کے پیروکاروں کی حیثیت متعین کرنا آسان ہو جاتا ہے!

اس معیار کی تائید معاصر معاشروں کے اس رجحان سے بھی ہوتی ہے جس میں ان فلسفیوں کی تعریف کی جاتی اور انہیں بہترین القاب دیے جاتے ہیں۔ سڑکیں، جامعات اور ہسپتال ان کے ناموں سے بھر گئے ہیں۔ انہیں اتنی قدر اور عزت ملی ہے جتنی ان کی زندگی میں بھی نہ ملی تھی۔ ابو علی، یعنی ابن سینا، اپنی زندگی کے ایک عرصے میں تعاقب کا شکار رہا، جب اس نے اپنا باطنی مذہب ظاہر کیا جو قرامطہ اور اسماعیلیہ سے ملتا ہے۔ اس کے باوجود «علم اور علماء کی تکریم» کے نام پر ابن سینا بہت سے محققین کا اعلیٰ نمونہ بن گیا!!

مسلمان علماء نے فلسفیوں کو ان کے مناہج کے لحاظ سے پہچاننے کے لیے تقسیم کیا: طبیعی فلسفی، دھری فلسفی، دھری الٰہی فلسفی، جہان کے حادث یا قدیم ہونے کے قائل فلسفی، ستاروں کو پکارنے کے قائل فلسفی، ملحد فلسفی، اور دوسرے نام جو ان کے مناہج کی نشان دھی کرتے ہیں۔ جب فلسفے کا مقام بڑھا تو معاصر تحقیقات سے یہ تعریفیں نکال دی گئیں۔ انہوں نے جھوٹ اور بہتان سے اسے «علوم کی ماں» کہا اور اس کی فاسد اصل سے چشم پوشی کی۔

جیسا کہ ہم نے واضح کیا، فلسفیانہ منہج اور اسلامی منہج میں امتیاز کرنے والا بنیادی معیار شرعی نصوص سے معاملہ کرنے کا انداز ہے۔

فلسفی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آنے والے علم سے فائدہ نہیں اٹھاتے، کیونکہ ان کا منہج عقل کو فیصلہ کرنے والا بنانے اور نص کی عقل یا مادے کے مطابق تاویل کرنے پر قائم ہے۔ اس بارے میں ان کا کوئی مستقل قاعدہ نہیں جس کی طرف رجوع کریں۔ انہوں نے تاویل کی محتاج

اور غیر محتاج نصوص میں فرق کرنے کا ضابطہ بھی وضع نہیں کیا۔ یہ معاملہ خطاب سنتے وقت خود تاویل کرنے والے اور اس کے انتخاب پر چھوڑ دیا، متکلم کے مقصود پر نہیں۔ انہوں نے سمجھا کہ یہ طریقہ افکار کو جانچنے اور الگ کرنے کے لیے موزوں ھے، اس لیے اسی پر اعتماد کیا اور اپنے ذوق و کشف کا سہارا لیا۔ اسی لیے انہوں نے کہا: جو اپنے نورِ بصیرت سے جان لو اسے ثابت مانو، اور جو نہ جانو اس کی تاویل کرو۔

یا وہ کہتے ھیں: جو عقل کے خلاف ھو اس کی تاویل واجب ھے، ورنہ نہیں۔

انہوں نے خود رسول کے خطاب کو حق و باطل اور ھدایت و گمراھی میں فرق کرنے والی دلیل نہیں بنایا۔ اس کے بجائے امتیاز کا معیار وہ چیز قرار دی جو زمان و مکان میں لوگوں کے ذوق اور عقل کے اختلاف سے بدلتی رھتی ھے۔

معاصر فلسفہ پسند جودت سعید کہتا ھے: «میں وہ طریقہ چھوڑنا چاھتا ھوں جس کے ھم اس موضوع کی تحقیق میں عادی ھو چکے ھیں: ان نصوص کی طرف رجوع کرنا جنہیں مسلمانوں کے مختلف گروہ اپنی طرف کھینچتے اور جن کے صحیح طور پر ثابت ھونے یا دلالت پر بحث کرتے ھیں۔» [۲۲]

یا کہتا ھے: «نصوص کی طرف لوٹنا اس رجحان کو حل کرنے والا نہ تھا۔» [۲۳]

---

۲۲ - «اقرأ»، ص ۲۲۶۔

ھم اھلِ سنت و جماعت کہتے ھیں کہ شرعی نصوص کی طرف رجوع ھی ھمیں گمراھی سے بچاتا، اختلاف سے نکالتا اور اللہ کے سیدھے راستے پر رکھتا ھے۔ جودت اور شحرور کے دعوے کے مطابق خارجی اور مادی وجود کی طرف رجوع، دراصل اس مادی فلسفے کی طرف لوٹنا ھے جس کی دعوت مارکس، اینگلز اور دوسرے لوگوں نے دی۔ اس کا مطلب ھے کہ مسائل میں اضطراب اور انحراف بڑھے گا۔ فلسفہ نہ آج لوگوں کے مسائل حل کرے گا، نہ انہیں خوشی دے گا، کیونکہ اس نے کبھی انہیں نجات نہیں دی۔ ھم سب جانتے ھیں کہ کلامی مباحث نے امت میں کیسا ضیاع اور گمراھی پیدا کی۔

فلسفیوں سے مناظرہ کرنے والے صرف ان کے طریقوں کو باطل کرتے تھے، کوئی متعین طریقہ ثابت نہیں کرتے تھے؛ وہ فرقوں کی آراء کو ایک دوسرے کے مقابلے میں لاتے تھے۔ ابوحامد غزالی نے فلسفیوں پر تنقید کرتے ھوئے یہی کہا: «میں کبھی ان پر معتزلہ کے مذھب کو لازم کرتا ھوں، کبھی کرامیہ کے مذھب کو، اور کبھی واقفیہ کے مذھب کو۔ میں کسی مخصوص مذھب کے دفاع کے لیے نہیں اٹھتا۔» [۲۴]

تنقید میں یہی طریقہ ان کے ھاں غالب تھا۔

ابن تیمیہ کہتے ھیں:

---

۲۳ - رسالہ «انظروا»، شمارہ ۴۰، ص ۵۔

۲۴ - غزالی کی «تہافت الفلاسفة»، ص ۶۸، اور «درء تعارض العقل والنقل»، ج ۱، ص ۱۶۳ کا حاشیہ دیکھیے۔

«نبوی، سنی، سلفی، محمدی اور شرعی طریقے سے ان کا مناظرہ وہی کر سکتا ہے جو اس طریقے اور اس کے خلاف ان کے اقوال سے واقف ہو۔ تب وہ صریح منقول دلیل کے مطابق صریح عقلی دلیل سے ان کے اقوال کا فساد جان لیتا ہے۔

ہدایت اسی میں ہے جس کے ساتھ اللہ نے اپنے رسولوں کو بھیجا۔ جو اس سے اعراض کرے وہ ہدایت یافتہ نہیں۔ پھر اس شخص کا کیا حال ہوگا جو اس کے مقابلے میں مخالف بات پیش کرے اور اسی مخالف بات کو اس پر مقدم رکھے؟» [۲۵]

خلل کہاں ہے؟

فلسفے کے منہج کا خلل مراتبِ وجود کے قاعدے کے غلط استعمال، اسے ہر چیز پر عام کرنے، اور اسے ایسے کلی قانون میں بدلنے میں ہے جس کے تابع موجودہ یا وحی کی بتائی ہوئی غیبی تمام چیزیں ہوں۔ انہوں نے خارجی مادی وجود کو وحی پر مقدم کیا اور اختلاف کے وقت اسی وجود کو مرجع قرار دیا۔

خطاب کی دلالت کے ذریعے اس مسئلے پر مزید بحث کی جا سکتی ہے۔

یہ اشارہ ضروری ہے کہ عمومی کلی نام، ذہن سے باہر صرف متعین اور مخصوص صورتوں میں موجود ہوتے ہیں۔

۲۵ - «درء تعارض العقل والنقل»، ج ۱، ص ۱۶۴-۱۶۶۔

مخاطب لفظ کے ذریعے بیان کیے گئے معانی اس وقت تک نہیں سمجھتا جب تک ان کی عینی حقیقت، یا اس سے مناسبت رکھنے والی کوئی حقیقت، نہ جانتا ہو۔ دونوں کے درمیان کوئی مشترک قدر اور بنیادی مشابہت ہوتی ہے۔

کوئی انسان سمعی تعلیم سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ اللہ نے آدم کو تمام نام سکھائے اور وحی کے خطاب کے ذریعے وہ باتیں بتائیں جو وہ محض عقل سے نہیں جانتے تھے۔ لفظ معنی پر اس واسطے سے دلالت کرتا ہے کہ وہ متکلم کے مقصود اور مراد کی نشان دھی کرتا ہے۔ متکلم کا ارادہ اور مقصود اس کے دل میں ہیں، اس لیے ابتدا ہی میں لفظ سے معلوم نہیں ہوتے۔ لیکن لفظ کے بغیر معنی معلوم نہیں ہوتا، جب تک پہلے یہ نہ جان لیا جائے کہ یہی مقصود معنی اس لفظ سے مراد لیا جاتا ہے۔ جب یہ تعلق معلوم ہو جائے، پھر دوسری مرتبہ لفظ سنا جائے، تو کسی اشارے کے بغیر معنی سمجھ میں آ جاتا ہے۔

رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ہمیں ایسی باتیں بتائیں جو پہلے معلوم نہ تھیں، اور زبان میں ان پر بعینہٖ دلالت کرنے والے الفاظ نہیں تھے، تو ایسے الفاظ لائے جن کے معانی ان سے مناسبت رکھتے تھے اور انہیں ان باتوں کے نام بنا دیا۔ یوں دونوں کے درمیان مشترک قدر ہوتی ہے، جیسے نماز [۲۶] اور زکوٰۃ۔ اسی طرح جب آپ نے اللہ اور آخرت پر ایمان سے متعلق باتیں بتائیں، تو لوگ پہلے انہیں نہیں جانتے تھے کہ ان کے پاس بعینہٖ ان پر دلالت کرنے والے الفاظ ہوتے۔ اس لیے زبان سے ایسے

۲۶ - اصل زبان میں «الصلاۃ» کا معنی دعا ہے۔ شریعت کی لائی ہوئی نماز رکوع، سجدے اور نماز کی دوسری متعین صورتوں پر مشتمل ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے «صلاۃ» کا معنی رحمت ہے۔

مناسب الفاظ لیے جو ان غیبی معانی کے ساتھ مشترک قدر کی نشان دھی کرتے ھیں۔

رسول جن غیر حاضر امور کی خبر دیتے ھیں، کبھی لوگوں نے حس اور عقل سے ان کی نظیر کا ادراک کیا ھوتا ھے؛ مثلاً یہ خبر کہ ھوا نے عاد کو ھلاک کیا۔ عاد انہی کی نوع کے انسان تھے، اور وہ ھوا بھی ان کی جانی ھوئی ھوا ھی کی نوع سے تھی، اگرچہ زیادہ شدید تھی۔ اس لیے ان درجوں کو سمجھنا چاھیے: پہلا، انسان کا مشہود حسی معانی کا ادراک؛ دوسرا، ان کے کلی معانی کو عقل سے سمجھنا؛ تیسرا، ان حسی و عقلی معانی پر دلالت کرنے والے الفاظ کو جاننا۔ ھر خطاب میں یہ تین مراتب ضروری ھیں۔

جب ھمیں غیر حاضر امور کی خبر دی جائے تو ان کے اور مشہود حقیقتوں کے مشترک معانی اور باھمی مشابہت بتانا ضروری ھوتا ھے۔ یہ معروف امور کے تعارف کے ذریعے ھوتا ھے۔ اگر وہ ان کی مانند ھوں تو فرق بیان کرنے کی ضرورت نہیں، جیسا کہ قوموں کے ذکر میں گزرا۔ اگر وہ ان کی مانند نہ ھوں تو فرق واضح کیا جاتا ھے، یہ کہہ کر کہ یہ اس کی مانند نہیں۔ جب مماثلت کی نفی ثابت ھو جائے تو فرق واضح کرنے کے لیے صرف نسبت کافی ھوتی ھے۔ مساوات کی نفی اس مشترک قدر کے وجود کو نہیں روکتی جس پر مشترک لفظ دلالت کرتا ھے۔ اسی سے ھم غیر حاضر امور سمجھتے ھیں؛ مشترک معنی نہ ھوتا تو ایسا ممکن نہ تھا۔ [۲۷]

۲۷ - «العقيدة الطحاوية»، ص ۱۰۶۔

فلسفیوں کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ علم کے صرف ایک ماخذ پر اعتماد اور اکتفا کرتے ہیں۔ مادی منہج کے پیروکار مادے کو اصل سمجھتے ہیں اور اس سے حاصل ہونے والے علم پر اعتماد کرتے ہیں۔ عقلی فلسفیانہ منہج کے حامل لوگ عقل کو اصل قرار دیتے ہیں اور اس سے صادر ہونے والے حکم پر اعتماد کرتے ہیں۔

جیسا کہ تحقیق کے مقدمے میں ہم نے واضح کیا، اہلِ سنت و جماعت وحی پر اعتماد کرتے اور اسے مقدم رکھتے ہیں، مگر حس یا عقل سے حاصل ہونے والے علم کو ناقص نہیں ٹھہراتے۔

چوتھا باب: افکار اور شخصیات

کسی مصنف اور ان مناھج میں سے کسی ایک کے تعلق کا تعین کرنے کے لیے ھر مصنف کی فکری پیداوار کا جامع مطالعہ، اس کے بنیادی افکار کی نشان دھی، اور متعلقہ مناھج کے اصولوں سے ان کا تقابل ضروری ھے۔ اس کے بعد اس کی حتمی وابستگی متعین کی جاتی ھے۔

یہ نکتہ قابلِ توجہ ھے کہ وابستگی کا تعین محض آراء کی مشابہت یا بعض مسائل کو مشترک طور پر پیش کرنے سے نہیں ھوتا۔ اس کے لیے وہ فکری منہج دیکھنا ھوتا ھے جس سے مصنف اپنی فکر حاصل کرتا، اپنے تمام پیش کردہ مسائل کو اسی کی طرف لوٹاتا، اور اسی کے ذریعے ان سے معاملہ کرتا ھے۔ مزید وضاحت یوں ھو سکتی ھے کہ اھم منہجی مسائل کے بارے میں مصنف کے نقطۂ نظر کو متعین کرنا ضروری ھے، تاکہ اس کا جامع اور مخصوص زاویۂ نظر سامنے آئے جس سے وہ پہچانا جاتا ھے۔

اسلامی میدان میں کام کرنے والوں کے حلقے کا وسیع ثقافتی جائزہ لینے کے بعد میں نے مادی رجحان کے حامل بعض مصنفین کو منتخب کیا، کیونکہ وہ اس نوع کے جامع مطالعے کے لیے موزوں مثالیں ھیں۔ یہ ھیں:

۱۔ جودت سعید۔

۲۔ محمد اقبال۔

۳۔ محمد شحرور۔

یہاں ہر ایک کا مختصر تعارف درج کرنا مناسب ہے۔

جودت سعید

وہ شام کے صوبۂ قنیطرہ کے گاؤں بئر عجم سے تعلق رکھتا ہے، جو مقبوضہ جولان میں واقع ہے۔ یہ اب صہیونی دشمن کی فوجوں کے ساتھ حدِ فاصل پر ہے، اور اجازت نامے کے بغیر اس علاقے میں داخل نہیں ہوا جا سکتا۔ جودت نے اپنی حالیہ کتابوں اور خالص مادی رجحان کے رسالوں کے ساتھ لوگوں کے سامنے آنے سے پہلے کئی برس اسی گاؤں میں گوشہ نشینی اختیار کی۔

کہا جاتا ہے کہ وہ چرکسی نسل سے ہے۔ قنیطرہ کے علاقے میں سوویت یونین سے کئی ہجرتیں ہوئیں، جن میں بیشتر چرکسی اور ترکمان تھے۔ یہ لوگ لینن کی قیادت میں بالشویک کمیونسٹ انقلاب کے قیام کے وقت کمیونسٹ نظام کے وحشیانہ اقدامات سے بھاگ کر آئے تھے۔

ان علاقوں کے باشندوں [۱] کے مذاہب مختلف تھے۔ ان میں سنی، شیعہ اور بعض اسماعیلی گروہ شامل تھے۔ یہ گروہ معاشرے میں جذب ہو گئے اور علاقے کے باشندوں کے مذاہب کے ساتھ جلد ہم آہنگ ہو سکے۔

جودت اب دمشق میں رہتا ہے۔ اسے اپنے گھر میں ماہانہ درس، ٹیلی وژن پر مذاکرے، اور ثقافتی مراکز میں لیکچر دینے کی اجازت ہے۔

---

۱ - اس برادری کے لوگوں میں مارکسی افکار سوویت یونین سے رشتہ داروں اور دوستوں کی آمد کے ذریعے داخل ہوئے۔

اس نے ابتدائی تعلیم شام میں حاصل کی اور جامعہ ازھر میں اپنی اعلیٰ تعلیم جاری رکھی۔

اس کی چھ کتابیں شائع ھو چکی ھیں، اس کے علاوہ کئی لیکچر اور رسالے ھیں جن کے ذریعے اس نے اپنے افکار پیش کیے۔ ان کتابوں کا اس نے ایک مخصوص عنوان رکھا: «نفس اور معاشرے کی تبدیلی کی سنن پر تحقیقات»۔

اس کی کتابوں کے عنوانات [۲]

۱۔ آدم کے پہلے بیٹے کا مذھب («مذھب ابن آدم الأول»)۔

۲۔ یہاں تک کہ وہ اپنے اندر کی حالت بدلیں («حتی یغیروا ما بأنفسھم»)۔

۳۔ عمل: قدرت اور ارادہ («العمل قدرة وإرادة»)۔

۴۔ سماجی توازن کا فقدان («فقدان التوازن الاجتماعي»)۔

۵۔ انسان، جب وہ بوجھ ھو اور جب انصاف کرنے والا («الإنسان حین یکون کلاً وحین یکون عدلاً»)۔

۶۔ پڑھو، اور تمہارا رب سب سے زیادہ کریم ھے («اقرأ وربك الأکرم»)۔

---

۲ - اس تعارف میں میں نے جودت کی زندگی، کتابوں کے عنوانات اور افکار کے اس مختصر جائزے سے فائدہ اٹھایا جو لندن سے شائع ھونے والے رسالے «العالم» کے اس سے مکالمے کے آغاز میں درج ھے۔ مکالمہ «وحید تاجاہ» نے کیا، جو ایک معروف مارکسی ھے۔ رسالہ «العالم» ایرانی شیعہ رجحان رکھتا ھے۔

اس نے «انظروا» کے رسالوں کی صورت میں دوری اشاعتیں بھی جاری کیں۔ اب تک ان کے تقریباً اسی شمارے نکل چکے ھیں۔ ان کی تیاری میں اس کے پیروکاروں کے ایک گروہ نے حصہ لیا، جن میں اس کی بہن لیلیٰ سعید، اس کے شوھر خالص چلبی، موسیٰ الجناطی اور دوسرے لوگ شامل ھیں۔

دعوت کے میدان میں اپنے کام کے آغاز ھی سے جودت نے عملی سرگرمی کے منہج کا اعلان کیا اور یہ شعار اپنایا: انفرادی، پُرامن، علانیہ۔ اس طرح وہ اجتماعی کام یا منظم سیاسی تنظیم کی بنیاد پر دعوت قائم کرنے کو رد کرتا ھے۔ لیکن واقعہ اس کے خلاف گواھی دیتا ھے! وہ ایک بڑا فکری اجتماع اور مسلسل منظم کام قائم کرتا ھے، جس کے ذریعے اپنے افکار کی دعوت پھیلاتا ھے۔ اس کے کام کی تعبیر اس کے سوا نہیں ھو سکتی کہ یہ ایک تنظیم ھے جس کے متعین سیاسی اور فکری تصورات ھیں۔ وہ اپنے پیروکاروں کے ساتھ ایک مخصوص میدان میں سرگرم ھے، مختلف تحریری اشاعتیں [۳] اور مخصوص رنگ کے مطبوعات رکھتا ھے، اور ان کے ذریعے اندرون و بیرونِ ملک اپنے حامیوں سے خطاب کرتا ھے۔ اس کے رسالے دنیا کے مختلف ملکوں میں نمایاں جوش کے ساتھ تقسیم کیے جاتے ھیں۔ البتہ یہ سرگرمی حزبی انداز میں ظاھر نہیں ھوئی اور اسے اس مفہوم میں دیکھا بھی نہیں گیا، کیونکہ وہ کسی حکومت کی مخالفت نہیں کرتا، بلکہ ان کا دفاع کرتا ھے اور بالآخر انہی کے فائدے میں کام کرتا ھے۔ اسی لیے اس کے اور اس کے پیروکاروں کے لیے بند دروازے

۳ - کتاب کا خاتمہ دیکھیے، اصل عربی نسخے کا ص ۳۶۱، جہاں بعض ان اشتہاری ورقوں اور نعروں کی تصویر ھے جو «انظروا» کے رسالوں کے ساتھ بطور ھدیہ تقسیم کیے جاتے ھیں۔

کھولے جاتے ہیں، اور ثقافتی کلب اور ابلاغی مراکز ان کے اختیار میں دے دیے جاتے ہیں۔

اسی وجہ سے اس مطالعے میں ہم اس پہلو پر جودت کی باتوں سے دھوکا نہیں کھاتے، بلکہ اس کے حقیقی عمل کو دیکھتے ہیں۔

جیسا کہ میں نے ذکر کیا، فی الحال مجھے جودت کے سیاسی موقف کی جانچ سے غرض نہیں؛ میری توجہ اس کی فکری سرگرمی پر ہے۔

جودت مادی تبدیلی پسند مکتب کی قیادت کرنے اور اسلامی دنیا میں اس کا بلا مقابلہ رہنما بننے کی کوشش کرتا ہے۔ اس سلسلے میں اس کا کردار جمال الدین افغانی کے کردار سے کم نہیں۔

ناقد کا کام

اس مطالعے کے لیے مخصوص شخصیات کے انتخاب کے اسباب بتانے سے پہلے، ناقد کے حقیقی منصب اور کام کی وضاحت بہت مفید ہو سکتی ہے۔ یہ کام کچھ متعین عوامل پر قائم ہے۔

اول: مناہج کا تعین، بنیادوں اور معیارات کی تشکیل، اور ان کا باہمی تقابل۔ یہ مسئلہ عمومی ضرور ہے، لیکن تنقیدی عمل کے دائرے میں آنے والے فکری سانچوں کی شناخت میں مدد دیتا ہے۔ اس سے ہر شخصیت کے لیے الگ سے پیش کیے جانے والے شواہد بھی مختصر کیے جا سکتے ہیں۔

دوم: ہر شخصیت کی پہچان، اس کی ذاتی خصوصیات اور عمومی افکار کا تعین، اس کے خدوخال کو واضح کرنا، اور پھر اس کے منہج کی نشان دھی۔ یہ تعین ہمیں تعلق قائم کرنے کے عمل میں فائدہ دیتا ہے، اور خود مصنف کو بھی، کیونکہ اسے اپنے افکار کی حقیقت اور اپنی شخصیت کے خدوخال معلوم ہوتے ہیں۔ ان مصنفین میں سے بعض کبھی اپنے آپ سے ناواقف ہوتے ہیں اور کبھی اپنے مناہج کی حقیقت نہیں جانتے۔

سوم: تنقیدی عمل میں استعمال کیے گئے ضابطوں اور معیارات کی بنیاد پر مصنف کی درجہ بندی اور اس کی وابستگی کا تعین۔

مادی مفکرین کی مشترک بنیاد

انہی پہلوؤں کی بنیاد پر میں نے ان شخصیات کا مطالعہ کیا جنہیں اس تحقیق کا موضوع منتخب کیا ہے۔

ان کا مطالعہ کرتے ہوئے ان کے افکار متعین کرنے اور مناہج واضح کرنے میں مجھے کوئی قابلِ ذکر دشواری نہیں ہوئی۔ یہاں یہ بھی بتانا ضروری ہے کہ ہر ایک کے مخصوص اسلوب اور طریقۂ کار کے باوجود ایک عمومی مشترک سمت انہیں یکجا کرتی ہے، جس پر ایک ہی تصور حاکم ہے:

۱۔ ان کے افکار میں مادی رجحان کا نمایاں ہونا۔

۲۔ مارکسی نظریے کی بنیادوں اور اس کے عملی اطلاقات پر اعتماد۔

۳۔ تحقیق اور تجزیے میں فلسفیانہ مناہج کی پابندی۔

۴۔ ارتقا کے اس عمومی نظریے پر اعتماد جو «نشوء و ارتقاء» کے نام سے معروف ہے۔

۵۔ تبدیلی کے کلی قاعدے سے آغاز، جو ایک مادی جدلی مارکسی نظریہ ہے۔

۶۔ نام نہاد «انسانی علوم» [۴] کو اسلامی عقائد میں داخل کرنے کی کوشش، عمرانیات، نفسیات اور فلسفے کے علماء کے طے کردہ تصورات کو مقبول نتائج ماننا، اور ان سے شرعی نصوص کی تفسیر کرنا۔ یہ مطالعات بیشتر صورتوں میں محض نظریات اور مفروضات ہیں، جو یقینی علم کے درجے تک نہیں پہنچے۔

۷۔ ان مصنفین میں قرآن کریم اور سنتِ نبوی کو الگ کرنے کی کوشش غالب ہے، اس انداز میں جو سنت کو شک اور الزام کے مقام پر رکھتا ہے، اور سنت کو نظرانداز کر کے نظریۂ معرفت قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

۸۔ جدل کے وہ طریقے اختیار کرنا جو اسلامی تاریخ میں علمِ کلام کے نام سے معروف ہیں۔

۹۔ اعتزال کے منہج، خاص طور پر قدریہ کی آراء، اور جبر کے مقابلے میں اختیار کے مذہب کو اپنانا۔

۴ - یہ مطالعات «علم کی اسلام کاری» یا «انسانی علوم کی اسلام کاری» کے شعار کے تحت ہوتے ہیں۔

۱۰۔ اسلامی ورثے کی صورت اور مضمون پر ازسرِ نو غور، جس میں شرعی نصوص بھی شامل ھیں۔

اس سے ھم اس گروہ کے افکار کی مشابہت کی حقیقت سمجھتے ھیں: وہ مادی منہج سے وابستہ ھیں، اور ان کا باھمی فرق صرف مسائل پیش کرنے کے انداز میں ھے۔

منہج میں اس اتفاق کے باوجود شحرور بعض موضوعات میں منفرد ھے اور بعض میں اس نے بحث پھیلائی ھے، جبکہ ان افکار کی بنیادیں جودت کے ھاں واضح طور پر موجود ھیں۔ شحرور کی کتاب میں کم ھی کوئی ایسا تصور ملتا ھے جس کی اصل اور بازگشت جودت کے ھاں نہ ھو۔ مگر جودت آھستہ اور سوچ سمجھ کر بات کرتا ھے؛ اس کی گفتگو میں دقت اور پینترا بدلنے کی صلاحیت ھے۔ [۵] شحرور موضوعات پیش کرنے میں عجلت اور عبارتوں میں بے احتیاطی اختیار کرتا ھے، جس سے وہ کئی مقامات پر تضاد میں پڑ گیا۔

میں ان کے افکار میں اتفاق اور پیش کش کے انداز میں اختلاف کی ایک مثال دوں گا۔

شحرور نے ایک اشتعال انگیز اور غیر معمولی انداز میں قرآن کی تفسیر کا کام مشائخ سے واپس لینے اور فلسفیوں تک محدود کرنے کی دعوت دی، انہیں بہترین القاب سے موصوف کرتے ھوئے:

---

۵ - جودت کا انداز کتابوں میں اس کے مذاکروں کے انداز سے مختلف ھے۔ کتابوں میں وہ سوچ سمجھ کر بات کرتا ھے، جبکہ مذاکروں میں جذباتی اور تنگ دل نظر آتا ھے، جس سے غلطیاں صادر ھونے یا معمول سے ھٹ جانے میں مدد ملتی ھے۔

«علم میں پختہ لوگ وہ ہیں جو علماء اور فلسفیوں میں سب سے آگے ہیں؛ مثلاً بیرونی، حسن بن ہیثم، ابن رشد، اسحاق نیوٹن، آئن اسٹائن، چارلس ڈارون، کانٹ اور ہیگل۔» [۶]

جودت یہی افکار رکھتا ہے، مگر انہیں شحرور کے اشتعال انگیز انداز میں پیش نہیں کرتا۔

جودت اس سوال کا جواب دیتا ہے:

«مسلمانوں یا اسلام کے لیے کام کرنے والوں کو متحد کرنے کا راستہ کیا ہے؟» وہ کہتا ہے: «میں نے اپنی بعض کتابوں میں اشارہ کیا ہے کہ اس سوال کا روایتی جواب یہ دیا جاتا ہے: قرآن، سنت اور سلفِ صالح کی طرف لوٹنے سے۔ لیکن اپنی روایتی صورت میں یہ جواب اب کافی نہیں۔ اسے درست اور عملی طور پر مؤثر بنانے کے لیے ضروری ہے کہ مسلمان اور غیر مسلم، قرآن و سنت اور پورے انسانی ورثے کو سمجھنے کا ایک منہج دریافت کریں۔» [۷]

اس سے ہم شحرور اور جودت کے افکار کی موافقت سمجھتے ہیں۔ وہ بھی شحرور کی طرح ایسا منہج دریافت کرنے کی دعوت دیتا ہے جسے غیر مسلم قرآن و سنت سمجھنے کے لیے وضع کریں۔ میں نے «دلائل کے مصادر کی تبدیلی» کے باب میں اس مسئلے کا جواب دیا ہے۔

۶ - شحرور کی کتاب، ص ۱۹۳۔

۷ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۲۴۔

میں نے دوسرے ایسے مصنفین کے افکار بھی دیکھے ہیں جو مادی منہج سے وابستہ ہیں، مادی طرزِ فکر سے شرعی نصوص کا معاملہ کرتے ہیں، اور کتابیں اور نمایاں ثقافتی سرگرمی رکھتے ہیں۔ لیکن میں نے انہیں اس مطالعے میں شامل کرنا اور ان کی پیداوار پر تنقید کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ منتخب شخصیات تک محدود رہنے کو ترجیح دی، کیونکہ وہ فکری رہنمائی میں قائدانہ مقام رکھتی ہیں۔ قاری بھی ہمارے حاصل کردہ امتیازی معیارات کے ذریعے فکری درجہ بندی کر سکتا ہے۔ ان ضابطوں کی بنیادیں قائم کرنے کے لیے استعمال کیے گئے مراجع کا مزید مطالعہ بھی اس کے اختیار میں ہے، تاکہ مستقبل کے تنقیدی کام کے لیے مفید معلومات بڑھا سکے۔

یہ مطالعہ جامع اسلامی تنقیدی منہج کی راہ میں ایک معمولی قدم ہے۔ میں اپنے ان بھائیوں سے، جو تنقید کی صلاحیت رکھتے ہیں، اپیل کرتا ہوں کہ اس راہ میں مزید قدم اٹھائیں۔ مادی رجحان کے حامل لوگوں کا ایک قابلِ لحاظ گروہ ہے، جس کی فکری پیداوار پر تنقید کی ضرورت ہے۔

یہ وضاحت ضروری ہے کہ اس مطالعے کا مقصد کسی کی بدنامی یا اس کی قدر گھٹانا نہیں؛ ہم اس کی شائع کردہ فکری پیداوار پر بحث کرتے ہیں۔ یہ بتانا بھی مناسب ہے کہ میرے اور منتخب شخصیات کے درمیان کوئی ذاتی دشمنی یا سابق اختلاف نہیں۔ میں نے جودت اور شحرور کو

صرف ٹیلی وژن پر دیکھا ہے۔ [۸] نہ ان میں سے کسی سے میری ملاقات ہوئی، نہ کسی سے مکالمہ کیا ہے۔ [۹]

یہ شخصیات بذاتِ خود مقصود نہیں، محض مثالیں ہیں۔ مطالعہ عمومی ہے؛ اگر ان میں سے کوئی اپنے افکار چھوڑ دے یا بعض سے رجوع کر لے، تب بھی اس کا تنقیدی کام ختم نہیں ہوتا۔

قاری کو بعض افکار ہر باب میں مکرر مل سکتے ہیں۔ یہ اتفاق سے نہیں ہوا، بلکہ جان بوجھ کر کیا گیا ہے، کیونکہ ایک ہی شاہد دونوں موضوعات کے لیے موزوں ہوتا ہے، اور تکرار انحراف کو بہتر طور پر ظاہر کرنے میں مدد دیتی ہے۔

ان لوگوں پر گفتگو کرتے ہوئے ہم دراصل احمد خان کے فکری مکتب پر گفتگو کرتے ہیں۔ ان افکار میں وہ ان کا پیش رو ہے، اور اسلامی سرزمین میں مغربی تہذیب کے مطابق اسلام کو ڈھالنے کی منظم کوشش سب سے پہلے اسی نے کی۔

اسلامی ملکوں میں احمد خان کی شخصیت نظرانداز ہوئی اور اس کی ساکھ ختم ہو گئی، کیونکہ وہ مغرب سے محبت اور اس سے اخذ کرنے کی دعوت دینے والے کے طور پر سامنے آیا۔ اس نے انگریزوں کے ساتھ رہنے کی کوشش کی اور ان مسلمان لوگوں کے مقابلے میں ان کی مدد کی جو ہندوستان میں اسلامی ریاست قائم کرنا چاہتے تھے!! اس نے برطانیہ کا

---

۸ - میں نے شحرور کو ایک ٹیلی وژن ریکارڈنگ میں جودت اور محمد عنبر کے ساتھ دیکھا۔

۹ - جودت دعویٰ کرتا ہے کہ سوڈان میں اس کی مجھ سے ملاقات اور مکالمہ ہوا۔ ایسا نہیں ہوا؛ میں نے سوڈان کا سفر ہی نہیں کیا!

سفر کیا، شاهی اعزاز اور شرف کا لقب پایا، ملکہ اور وزراء سے ملا، اور علمی و فکری کلبوں کی رکنیت حاصل کی۔

احمد خان نے صرف قرآن پر اعتماد کی دعوت دی اور احادیثِ نبوی پر عمل کو الگ کر دیا۔ اس نے قرآن کی ایسی جدید تاویل کی دعوت بھی دی جو طبیعی قوانین کے مطابق ہو۔

اس نے دین کے احکام کا کوئی میدان ایسا نہ چھوڑا جس میں تحریف کا حصہ نہ ڈالا ہو۔ یہ اقوال اس کے راسخ مادی رجحان سے صادر ہوئے۔

اس کے نزدیک الوهیت، فلسفیوں کی طرح، «علتِ اولیٰ» ہے: اللہ نے کائنات پیدا کی، اس کے قوانین وضع کیے اور پھر اسے چھوڑ دیا؛ اس کے بعد وہ ان قوانین میں مداخلت نہیں کرتا۔

اس کے نزدیک نبوت ایک انسانی صلاحیت، فطرت کا عطیہ اور شخصی استعداد ہے۔

وہ وحی کو خارقِ عادت معاملہ نہیں سمجھتا، بلکہ کائناتی سنن کے مطابق سمجھتا ہے۔

وہ آدم کو ایک متعین فرد کے بجائے انسانیت کی علامت سمجھتا ہے، اور زمین پر انسان کے وجود کی تعبیر ڈارون کے نظریے سے کرتا ہے۔

ہم احمد خان پر گفتگو طویل نہیں کریں گے۔ اس پر وسیع تنقیدی حملے ہوئے، اسی لیے اس کے پیروکاروں نے اسے حوالہ نہیں بنایا؛ انہوں نے اس کے افکار لے لیے مگر ماخذ کی نشان دهی نہیں کی۔

مطالعے کی شخصیات منتخب کرتے وقت مجھے احساس ہوا کہ یہ انتخاب تنقید کے میدان میں بڑی حیرت کا باعث ہوگا۔ بعض شخصیات سے جوش و خروش کی وابستگی رکھنے والے نوجوانوں کے لیے اس اچانک موقف کو قبول کرنا آسان نہ ہوگا۔ شاید وہ اس کے عادی نہیں کہ مشہور شخصیات بھی مطالعے اور تنقید کا موضوع بنیں، اور اپنے اعلیٰ نمونے کو اپنی نگاہ میں گرتا دیکھنے سے خوف کھاتے ہوں!!

جودت سعید کی تحریروں پر تنقید کے بارے میں واقعی ایسا ہوا۔ میں نے اس مطالعے سے چار بہت مختصر مقالات «مجلة البيان» میں لکھے۔ رسالے کو ایک تبصرہ ملا جس نے ان مقالات سے پیدا ہونے والے صدمے کی شدت واضح کی۔

بھائی محمد بیومی کہتے ہیں:

«میں نے بھائی عادل التل کی تحریر «اسلامی دنیا میں مادی رجحان کے خطرات» پڑھی تو صدمے اور حیرانی میں پڑ گیا۔

صدمے کا سبب وہ افکار تھے جو بھائی عادل نے جودت سعید سے نقل کیے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ افکار اور جن عبارتوں میں انہیں لکھا گیا ہے، اہلِ سنت و جماعت سے تعلق رکھنے والے ہر مفکر کو چونکا دیتے ہیں۔ وہ حیران رہ جاتا ہے: جودت سعید جیسے شخص سے، جو اسلامی دعوت کے میدان میں کام کرتا اور امتِ مسلمہ کے مسائل حل کرنے کی کوشش کرتا ہے، یہ افکار اور عبارتیں کیسے صادر ہوتی ہیں!!

حیرانی کی وجہ یہ تھی کہ بعض اسلامی مصنفین نے جودت سعید سے، بلکہ انہی کتابوں سے نقل کیا جن پر بھائی عادل التل نے تنقید کی ہے۔ خود «البیان» نے بھی بعض بھائیوں کے مقالات شائع کیے جن میں جودت کی آراء سے استدلال تھا۔

اس نے مجھے الجھن میں ڈال دیا، اور اس الجھن نے طویل غور و فکر پر مجبور کیا، تاکہ شاید اس معاملے کی کوئی تعبیر اور اس حیرانی سے نکلنے کا راستہ ملے!

طویل غور کے بعد مجھے صرف یہی تعبیر ملی:

۱۔ جودت کا موقف: میرے خیال میں، واللہ اعلم، اس کی فکر میں عجیب آراء اس لیے پیدا ہوئیں کہ اس شخص کی فکری جڑیں اہلِ سنت و جماعت کی خالص فکری تربیت سے وابستہ نہیں؛ بلکہ مختلف تربیتوں اور سنی فکر سے اجنبی دوسرے افکار کے آمیزے سے وابستہ ہیں، جو عقل کی قدر کو شریعت کی مقرر کردہ حدود سے آگے بڑھا دیتے ہیں...» [۱۰]

حقیقت میں حیرت صرف محمد اقبال اور جودت سعید کے بارے میں ہو سکتی ہے۔ شحرور کی تنقید کوئی حیرت نہیں، کیونکہ اس پر سرزنش کی حد تک بہت تنقید ہوئی ہے۔ فی الحال اس کے پیروکار اور شاگرد بھی نہیں۔ وہ حال ہی میں جودت سعید کے «گروہ» میں شامل ہوا، اس کے سائے میں ٹھہرا، اور اس کا دل بہلانے والا ساتھی بن گیا۔

۱۰ - «مجلة البیان»، شمارہ ۶۵، ص ۱۰۴۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ جودت اور شحرور ایک ہی سکے کے دو رخ ہیں۔ شحرور نمایاں اور کھلا رخ ہے، اور جودت پوشیدہ اور چھپا ہوا رخ۔ جودت شحرور کو روشن اور متحرک ذہن کا حامل کہتا ہے، اس کی کتاب کو پڑھنے کے قابل اور مصنف کو جرأت مند قرار دیتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اس ہم آہنگی کو مختلف ابلاغی مراکز کی حمایت اور پذیرائی ملتی ہے۔ جودت، محمد شحرور اور ان کے پیروکاروں نے غیر معمولی اور بے مثال تیزی سے ثقافتی میدان پر غلبہ حاصل کیا۔ ان کے لیے دروازے کھول دیے گئے، اور ملک کے طول و عرض میں تمام ثقافتی مراکز ان کے اختیار میں دے دیے گئے۔ محمد شحرور کی کتاب کی اشاعت کے ساتھ چلنے والی ابلاغی مہم میں یہ بات صاف نظر آئی: چند ہی دنوں میں اسے مختلف ثقافتی اور سیاسی سطحوں پر تقسیم کر دیا گیا۔ معاملہ یہاں تک بڑھا کہ بڑے ذمہ دار عہدے داروں اور بعض سربراہانِ مملکت کو بھی کتاب ہدیہ کی گئی۔ ایسا نہ ہوتا اگر نمایاں اثر و رسوخ رکھنے والے ادارے اس مہم کی قیادت نہ کرتے اور ان کوششوں کی حمایت نہ کرتے جو خاص طور پر شحرور کی کتاب اور عمومی طور پر جودت کی کتابوں کے اجنبی افکار کو راسخ کرنے میں حصہ لیتی ہیں۔ [۱۱]

ان افکار کو پھیلانے، شائع کرنے اور نمایاں کرنے میں جودت اور محمد شحرور کی ملی بھگت ثابت ہو چکی ہے۔ یہ بیشتر اہلِ ثقافت کے مشترک دوروں [۱۲] کے ذریعے ہوا، جس میں ان پر زور دیا جاتا تھا کہ شحرور

۱۱ - سوویت یونین کے زوال اور مارکسی نظریے کی ناکامی کے مظاہر کے باوجود اس نظریے کے حامی اب بھی اسلامی ملکوں میں اسے پھیلاتے ہیں!

کی کتاب پر رائے ضرور دیں۔ اس مطالبے سے ان لوگوں کو جس قدر دشواری ہوتی ہے، ہم اسے سمجھتے ہیں، کیونکہ یہ مطالبہ فکری درجہ بندی کے باب میں آ سکتا ہے۔

دل چسپ بات یہ ہے کہ ٹیلی وژن کے کھلے مکالمے والے پروگراموں میں جودت نمایاں ستارہ بن گیا ہے؛ کوئی موقع اس سے نہیں چھوٹتا۔ مختلف صوبوں کے ثقافتی مراکز میں ہونے والے بیشتر مذاکروں کا مہمانِ خصوصی بھی وہ بن گیا ہے۔

یہ مثالیں ہم صرف جودت اور شحرور کی فکر کے تعلق کو متعین کرنے کے لیے ذکر کرتے ہیں: ایک دوسرے کا آئینہ ہے، اور دونوں مارکسی مادی منہج اور قدری معتزلی فرقے کے منہج سے اخذ کرتے ہیں۔

۱۲ - میرے پاس جودت، محمد شحرور اور محمد عنبر کی ایک ویڈیو ریکارڈنگ ہے۔ اس میں محمد عنبر بتاتا ہے کہ جودت اور شحرور اس کے پاس آئے تھے تاکہ وہ شحرور کی کتاب پر رائے دے۔

پانچواں باب: انسانی علوم

اسلامی بیداری کے فقدان، یا اس کے لڑکھڑانے کے مرحلے میں، اسلامی ثقافتی میدان میں ایک ایسا گروہ داخل ہوا جو اسلام مخالف فکر رکھتا تھا۔ حالات اس کے لیے ایسے سازگار ہوئے کہ وہ اسلامی فکر کی علامتوں میں شامل ہو گیا۔ یہ طریقہ ایک حد تک کامیاب رہا اور ان چھپ کر داخل ہونے والوں کو رہنمائی میں صفِ اول کے مقامات مل گئے۔ انہوں نے مسائل اٹھانے، رکاوٹیں کھڑی کرنے، اور کام کرنے والوں کی کوششوں کو ان کے بنیادی مسائل اور حقیقی فکروں سے ہٹانے میں طرح طرح کے طریقے اختیار کیے۔ انہوں نے «عقل کے بحران» اور مسلمانوں کی پسماندگی کے عنوان سے فکری بحران کو بڑھا چڑھا کر پیش کیا، تبدیلی کے منہج پر قائم جزوی حل پیش کیے، اور تجدید، قرآن و سنت پر دوبارہ عمل، اور ان پر قائم جامع حل الگ کر دیے۔

انہوں نے امت کو انسانی علوم کی اسلام کاری کے ذریعے علم کی اسلام کاری کی ترغیب بھی دی: مثلاً مغربی عمرانیات، جو مادی اثباتی منہج ہے، نفسیات، اور انسان سے متعلق دوسرے مطالعات۔ ان علوم کی فلسفیانہ جڑیں پوشیدہ نہیں؛ ان میں سے بیشتر مادی یا مثالی فلسفے کی طرف لوٹتے ہیں۔ میں ان علوم کی حقیقت واضح کرنے کے لیے صرف ایک موضوع

مثال کے طور پر پیش کروں گا: [۱] عمرانیات میں تاریخ کے مراحل کی بحث۔

اثباتی عمرانیات

تاریخ کے مراحل

یہ اصطلاح اوگست کونت [۲] کی تحریروں میں سامنے آئی، جسے مؤرخین یورپ میں اثباتی عمرانیات کا بانی قرار دیتے ہیں۔ میں سماجی قوانین اور تاریخ کے مراحل کے مفہوم کے بارے میں کونت کے افکار پیش کروں گا۔ وہ اثباتی، یعنی «مادی»، فکر کا تصور پیش کرتا، اسے کلی اور عمومی منہج قرار دیتا، اور سماجی مظاہر سمجھنے کے لیے دو قواعد بیان کرتا ہے۔

الف۔ سماجی مظاہر قوانین کے تابع ہوں، خواہشات کے مطابق نہ چلیں۔ اثباتی، یعنی «مادی»، طریقے سے مظاہر کو سمجھنا ان پر حاکم قوانین تک پہنچنے کا وسیلہ سمجھا جاتا ہے۔ وہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جب سماجی مظاہر مجموعی فطرت کا حصہ ہیں اور مجموعی فطرت قوانین کے تابع قرار دی جا چکی ہے، تو سماجی مظاہر بھی لازماً قوانین کے تابع ہوں گے۔

---

۱ - انہیں انسانی مطالعات اور انسانی علوم کہا جاتا ہے۔ یہ بیشتر صورتوں میں ایسے نظریات ہیں جو یقین کے درجے تک نہیں پہنچے۔ فلسفے کے قاعدے کے ابطال کی بحث دیکھیے، اصل عربی نسخے کا ص ۵۷۔

۲ - فرانسیسی عمرانیات کا عالم اور فلسفی، ۱۷۹۸–۱۸۵۷، اثباتی فلسفے کا بانی۔

ب۔ لوگوں کے لیے ان قوانین کو سمجھنے کے ذرائع آسان بنانا جن کے تابع سماجی مظاہر ہیں۔ ان قوانین کو صرف سماجی مظاہر کے اثباتی مطالعے سے دریافت کیا جا سکتا ہے، جس کا مقصد ان کی نوعیت، باہمی اور دوسرے مظاہر سے روابط، ان پر حاکم قوانین، اور ان روابط سے پیدا ہونے والے نتائج واضح کرنا ہے: یہ مظاہر کیسے پیدا اور ترقی کرتے ہیں، اور معاشروں اور ادوار کے فرق سے کیسے مختلف ہوتے ہیں۔

کونت کے نزدیک علوم یا نظری ہیں یا عملی و اطلاقی۔ پہلی قسم محسوس مظاہر سے بحث کرتی ہے، جبکہ دوسری ان طبیعی قوانین کو دریافت کرتی ہے جو ان مظاہر پر حاکم اور ان کے وجود کو متعین کرتے ہیں۔ [۳]

کونت سماجی تبدیلی، یعنی «سماجی حرکیات»، کا تصور بھی پیش کرتا ہے، جسے تاریخ کے مراحل یا تین حالتوں کا قانون بھی کہا جاتا ہے:

> «اس کا موضوع سماجی حرکت کے قوانین اور انسانی معاشروں کی خودکار پیش رفت کا مطالعہ، اور انسانیت کی ترقی کی مقدار دریافت کرنا ہے۔ سماجی حرکیات کے بارے میں کونت کا نظریہ اس کے دو دوسرے نظریوں پر قائم ہے: صرف تین ادوار کا قانون، اور انسانیت کے ارتقا کا نظریہ۔ اس کی تفصیل یہ ہے:

۳ - تفصیل کے لیے ڈاکٹر زیدان عبدالباقی کی «التفكير الاجتماعي نشأته وتطوره»، ص ۳۰۲-۳۱۰ دیکھیے۔

سماجی حرکیات کے مطالعے سے کونت نے ایک عمومی قانون دریافت کرنے کا دعویٰ کیا، جسے اس نے «تین حالتوں کا قانون»، Loi des trois etats، کہا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسانی عقل یا فکر، معرفت کی ہر شاخ کے ادراک میں تین ادوار سے گزری ہے:

۱۔ الٰہیاتی، یعنی «دینی»، دور: جب عقل دینی اندازِ فہم اختیار کرتی تھی اور مظاہر کو ایسی مشخص اور ارادہ رکھنے والی قوتوں کی طرف منسوب کر کے سمجھتی تھی جو خود مظہر سے باہر ہوں، مثلاً معبود، روحیں، شیاطین اور اسی نوع کی دوسری چیزیں۔ اس کی مثال نمو کے مظہر کو اللہ کی طرف، جس کی قدرت عظیم ہے، یا نباتات کے معبود کی طرف منسوب کرنا ہے۔

۲۔ مابعدالطبیعیاتی، یعنی «تجریدی»، دور: جب عقل مظاہر کو مبہم، غیر مشخص، مجرد یا مابعدالطبیعیاتی قوتوں اور ایسی علتوں کی طرف منسوب کرتی تھی جنہیں ثابت کرنے کی قدرت نہ تھی؛ مثلاً نباتات کی نمو کو خود نبات میں پوشیدہ قوتِ نمو کی طرف منسوب کرنا۔

۳۔ اثباتی، یعنی «سائنسی»، دور: جب عقل مظاہر کی تعبیر ان پر حاکم قوانین اور ان پر اثر انداز براہِ راست اسباب سے کرتی ہے؛ مثلاً نمو کو طبیعی اور کیمیائی عوامل اور اس مظہر کی تشکیل کرنے والے قوانین سے منسوب کرنا۔ اس حالت کے بعد کوئی اور حالت آنے والی نہیں۔ اس کے بعد انسانی فکر کا زیادہ سے زیادہ کام یہ ہے کہ اپنے استعمال کے آلات کو زیادہ حساس بنائے، زیرِ مطالعہ تفصیلات میں دقت بڑھائے، کمیوں کو پورا کرے، اور اثباتی علمی معلومات کی ترتیب پر اتفاق کرے۔

اپنے قانون کی صحت کی تائید کے لیے کونت نے علوم اور انسانیت کی تاریخ کی طرف رجوع کیا۔ مطالعے اور تحقیق سے اسے معلوم ہوا کہ معرفت کی ہر شاخ، اپنے مظاہر کی تعبیر میں، پہلے الٰہیاتی دور سے گزری، پھر مابعدالطبیعیاتی دور سے، اور آخرکار بیشتر علوم اثباتی دور تک پہنچے۔ دوسری طرف انسانیت کے ارتقا کا ہر مرحلہ فرد کی زندگی کے ایک مماثل مرحلے سے مشابہ ہے۔ الٰہیاتی مرحلہ بچپن سے، مابعدالطبیعیاتی مرحلہ لڑکپن اور جوانی سے، اور انسانیت کا قائم شدہ اثباتی مرحلہ فرد کی پختہ عمری اور تکمیل سے مشابہ ہے۔ یوں ترقی کے ادوار میں انسانیت کی مثال فرد کی پیدائش، نمو اور ترقی کے مراحل کی ہے۔ فرد اپنی نشوونما اور تکمیل میں انسانیت کی عمر دوبارہ گزارتا ہے: بچپن میں الٰہیاتی، جوانی میں مابعدالطبیعیاتی، اور پختہ عمری میں اثباتی ہوتا ہے۔ اس نے مزید کہا کہ فنون، ادب، تہذیب، علوم اور ان جیسے تمام مظاہر صرف عقلی ارتقا کی تاریخ کی روشنی میں سمجھے جا سکتے ہیں۔ سماجی حرکیات بھی سماجی سکونیات کی طرح انسانی فکر کے کسی خاص مرحلے کی ترجمانی کرتی ہے۔ اس سے اس کا قانون عقلی ارتقا کے دائرے سے نکل کر پوری انسانیت کے ارتقا تک پھیل جاتا ہے، اور نیم مابعدالطبیعیاتی قانون بن جاتا ہے۔

سماجی ترقی کا نظریہ

کونت اپنے نظریۂ ترقی سے سماجی حرکیات کی بحث مکمل کرتا ہے۔ اس کے نزدیک ترقی ایک متعین مقصد کی طرف سماجی پیش رفت ہے، جس تک ضروری اور متعین ادوار سے گزرے بغیر پہنچنا ممکن نہیں۔ اسی لیے سماجی پیش رفت قوانین کے تابع ہے۔ ابن خلدون کے سوا قدیم

مفکرین اس تصور میں اس سے پہلے نہیں آئے؛ وہ سماجی حرکات کو محض معاشرے کے اتار چڑھاؤ اور اضطرابات سمجھتے تھے۔ اسی بنا پر اس نے پاسکال، کوندورسے اور ان دوسرے لوگوں پر حملہ کیا جو ترقی کے درست سائنسی مفہوم کو نہ سمجھ سکے، جس سے ان کی تحقیقات فلسفیانہ اصولوں اور مابعدالطبیعیاتی تصورات سے خلط ملط ہو گئیں۔

کونت کے ہاں انسانی ترقی کا قانون انسان کو تاریخی واقعات کے مقابلے میں عمل سے نہیں روکتا۔ البتہ وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ «انسانی ارتقا کی پیش رفت کا ایک نہ بدلنے والا راستہ» ہے؛ یعنی انسانی ترقی میں کچھ تبدیلیاں ایسی ہوتی ہیں جن میں انسان کا کوئی دخل نہیں۔ اس لیے ترقی سیدھی لکیر میں نہیں ہوتی، بلکہ مختلف اور غیر مساوی اتار چڑھاؤ کے ساتھ چلتی ہے۔ تاہم یہ سماجی پیش رفت ایسی ترقی کے ساتھ ہوتی ہے جو دو صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے:

۱۔ ہماری سماجی حالت میں ترقی، جو مادی ترقی کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس کے نزدیک یہ زیادہ نمایاں، زیادہ تیز، زیادہ آسانی سے پیدا ہونے والی اور زیادہ قریب الحصول ہے۔ یہ ترقی سماجی مظاہر کے قوانین کے بارے میں ہماری معرفت کی مقدار پر منحصر ہے۔

۲۔ ہماری انسانی فطرت میں ترقی، جو حیاتیاتی اور عقلی دونوں پہلوؤں سے واضح ہے۔ حیاتیاتی ترقی سے انسان کی اوسط عمر بڑھی، صحت کے اصول اور فنِ طب نے ترقی کی۔ عقلی ترقی نے فطرت پر قابو پانے اور اسے انسان کی خدمت کے لیے مسخر کرنے کے نئے وسائل پیدا کیے۔ اس

میں عقل یا ذھانت ایک عمومی آلہ سمجھی جاتی ھے جسے کائنات اور اس کے مظاھر پر انسان کی مداخلت اور نگرانی بڑھانے میں مطلق طور پر استعمال کیا جا سکتا ھے۔ یہ دونوں صورتیں ایک دوسرے اور انسانیت کی ترقی کے لیے ضروری ھیں۔ انسانیت کی سیاسی، اخلاقی یا فکری ترقی کو اس کی مادی ترقی سے الگ نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ سماجی مظاھر کی طبیعی پیش رفت میں کلی باھمی ربط پایا جاتا ھے۔» [۴]

«تاریخ کے مراحل» اور انسانی زندگی کو متعین مرحلوں میں تقسیم کرنے کے بارے میں کونت کی یہ آراء ھیں۔ اس نے انبیاء کے عہد کو بچپن کا مرحلہ کہنا پسند کیا، ان بچوں کی صفات سے مشابہ قرار دیتے ھوئے جو ابھی جوانی یا رشد تک نہ پہنچے ھوں۔

جودت سعید، اقبال اور شحرور نے کونت کی بیشتر آراء اپنا لی ھیں۔ جودت اپنے افکار قائم کرنے میں تاریخ کے مراحل پر اعتماد کرتا ھے، جیسا کہ «حتی یغیروا ما بأنفسھم» کے مقدمے [۵] میں ھے۔ وہ کبھی ان مرحلوں کو تہذیبی ادوار کہتا ھے اور تاریخ کو علم، یعنی معرفت، کا ماخذ قرار دے کر اس سے فیصلہ لینے کی دعوت دیتا ھے۔ جودت نے یہ افکار مغرب کے ان اثباتی عمرانیات کے علماء کی طرف منسوب نہیں کیے جن کے یہ ھیں، بلکہ اس طرح پیش کیے جیسے اس کی اپنی ایجاد ھوں۔ حقیقت میں وہ انہیں ان لوگوں سے تیار اور مرتب صورت میں لیتا ھے۔ اسے صرف ان پر اسلامی رنگ چڑھانے سے غرض ھے، کچھ قرآنی آیات یا احادیثِ نبوی

۴ - ڈاکٹر زیدان، «التفکیر الاجتماعي نشأته وتطوره»، ص ۳۲۱-۳۲۳۔

۵ - «حتی یغیروا ما بأنفسھم»، ص ۱۰۔

شامل کر کے۔ کبھی وہ تورات و انجیل کے الفاظ منتخب کرتا یا زردشت کے افکار پیش کرتا ھے۔ ظاھر ھوتا ھے کہ اس کے نزدیک کوئی فرق ھی نہیں!!

جودت ان افکار سے اس حد تک متاثر ھوا کہ گویا ان میں مست ھو گیا۔ اب اسے کسی بھی طریقے سے ان کے پھیلانے کے سوا کوئی غرض نہیں رھی۔ میں نے دیکھا ھے کہ مسائل پیش کرنے اور حل کرنے میں بھی اس نے خود کونت کا انداز اختیار کیا، مگر کبھی اس کی نشان دھی نہیں کی۔

میں جودت کی بعض عبارتیں نقل کروں گا، جو کونت کے افکار سے اسی انداز میں لی گئی ھیں، جب وہ حل تلاش کرنے کے لیے مسئلہ اٹھاتا ھے۔

وہ اپنی کتاب «حتی یغیروا ما بأنفسھم» میں کہتا ھے:

> «عقل مسائل کے بارے میں دو موقفوں میں سے ایک اختیار کر سکتی ھے: یا یہ فرض کرے کہ وہ قوانین کے تابع ھیں، اور اس لیے مسئلے پر قابو پا کر اسے مسخر کیا جا سکتا ھے؛ یا یہ فرض کرے کہ وہ قوانین کے تابع نہیں، یا ان قوانین کو دریافت نہیں کیا جا سکتا...» [۶]

کونت نے اپنے اثباتی افکار اسی انداز میں پیش کیے جو جودت نے اختیار کیا، جب اس نے اثباتی اور دینی طریقوں کا تقابل کیا۔

اس نے کہا:

---

۶ - «حتی یغیروا ما بأنفسھم»، ص ۱۵۔

«الف۔ اثباتی طریقہ اس ایمان پر قائم ہے کہ مظاہر قوانین کے تابع ہیں۔

ب۔ دینی مابعدالطبیعیاتی طریقہ اس عقیدے پر قائم ہے کہ وہ قوانین کے تابع نہیں۔» [۷]

یوں جودت اثباتی عمرانیات کے علماء کے منحرف افکار منتخب کرتا اور مبہم انداز میں نقل کرتا ہے، تاکہ وہ مسلمانوں کے ملکوں کی علمی پسماندگی کے حالات سے موزوں ہوں۔ وہ دعویٰ کرتا ہے کہ مسلمان اسباب اختیار نہیں کرتے اور ان علتوں کی تحقیق نہیں کرتے جن کے ذریعے چیزیں چلتی ہیں۔ مسلمانوں میں اگر یہ صورت پائی بھی جاتی ہے تو بعض ایسے گروہوں اور طریقوں میں ہے جو اسلامی منہج نہیں اپناتے اور شرعی احکام جاننے کے لیے شرعی دلیل نہیں لیتے، جیسا خود جودت بھی کرتا ہے۔ جودت نے اس قاعدے کو تمام مسلمانوں پر عام کر دیا، اپنے مذہبِ تقدیر کی تائید اور جبر کے مقابلے میں اختیار کے مذہب کو اختیار کرنے کی وجہ سے۔

اثباتی عمرانیات کے ذریعے انسانیت کے ارتقا کے بارے میں جودت نے اپنا تصور افکار کی رہنمائی کے لیے ایک مخصوص فصل میں سمیٹا ہے۔ وہ کہتا ہے:

۷ - ڈاکٹر زیدان، «التفكير الاجتماعي»، ص ۳۰۷۔

«تخلیق کے آغاز سے ناواقفیت واقعیت کی بگڑی ہوئی تصویر دیتی، اضطراب پیدا کرتی، اور واقعیت سے اچھا معاملہ کرنے کی قدرت ختم کرتی ہے۔ روایتی تصور نے سمجھا کہ کائنات کی تخلیق ابتدا ہی میں اسی صورت میں اور مکمل ہو گئی تھی۔ یہ ایک لمحاتی اور ناقص نظر کا نتیجہ ہے۔

تخلیق مختلف سطحوں پر اب بھی جاری ہے۔ انسانیت فرد کی مانند تھی، جس کے نشوونما کے مراحل ہوتے ہیں، اور ابھی وہ رشد کے مرحلے تک نہیں پہنچی۔» [۸] یہ کونت کے تین حالتوں کے قانون ہی کے افکار ہیں، جن سے انسانیت اپنے سفر میں گزرتی ہے، اور جن میں اثباتی مرحلہ رشد کا مرحلہ ہے۔

جودت اور اس کے پیروکار [۹] کتاب «معالم تاریخ البشریة» پڑھنے کی دعوت دیتے ہیں، جو زمین پر انسان کے سفر کو اثباتی عمرانیات کے ذریعے پیش کرتی ہے۔

۸ - «اقرأ»، ص ۲۸۳۔

۹ - خالص چلبی، اس کی بیوی لیلیٰ سعید اور بعض پیروکار ان افکار میں جودت کی پیروی کرتے ہیں۔ وہ اس کتاب کے ساتھ «آفاق المستقبل» پڑھنے کی بھی دعوت دیتے ہیں۔

چھٹا باب: مادیت

مقدمے میں اسلامی دنیا کے ثقافتی میدان پر غلبے کے لیے مقابل مناھج کی بحث سے یہ واضح ھوا کہ کسی منہج سے وابستگی متعین کرنے کا ھمارا معیار شرعی نصوص سے معاملہ کرنے کا طریقہ ھے۔ یہ بھی ثابت ھوا کہ مادی منہج خارجی جہان، یعنی انسانی ذات سے باھر کے جہان، کو واحد معروضی حقیقت سمجھتا ھے جس کے ذریعے علم، یعنی معرفت، حاصل کی جا سکتی ھے۔

اس باب میں میں مادی منہج کے بارے میں جودت سعید اور اس کے ساتھیوں کا موقف پیش کروں گا، اور مارکسی و اثباتی افکار سے اس کا تعلق متعین کروں گا۔

جودت مادی منہج اور اس کی خصوصیات کے لیے اپنی پسندیدگی نہیں چھپاتا، نہ یہ کہ وہ مارکسی افکار کے نظام سے آغاز کرتا ھے۔

ابتدا میں اس کی کتابوں اور لیکچروں کے منتخب اقتباسات سے اس منہج کے ساتھ اس کا تعلق دکھاؤں گا۔

جودت اس آیت کی تفسیر کرتے ھوئے مادی مارکسی منہج کی کھلی تعریف کرتا ھے: «کسی قوم کی حالت اللہ تعالیٰ نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اسے نہ بدلیں جو ان کے دلوں میں ھے[2]۔» وہ کہتا ھے:

«مارکسی فکر کا لب، آغاز اور انتہا اسی آیت کے مضمون کا ادراک ہے۔ انہوں نے انسان کی تاریخ بنانے اور تبدیلی کا عمل انجام دینے کی قدرت کی سمت اختیار کی۔ مارکسی فکر نے سو برس سے زیادہ عرصے میں جو ہنگامہ برپا کیا، وہ دراصل اسی تصور کو اپنانے اور سمجھنے کا نتیجہ تھا۔» [۱]

یہ واقعی ایک عجیب اور حیرت انگیز موقف ہے۔ عجیب ہے کہ اسلامی دعوت کے میدان میں کام کرنے اور امت کے مسائل حل کرنے کی کوشش کا دعویٰ کرنے والے شخص سے ایسی تعریف صادر ہو۔ وہ مارکسی فکر کی اصالت کی گواہی دیتا اور اسے قوت اور باہمی ربط کا حامل قرار دیتا ہے۔ گویا اس انداز سے لوگوں کو یہ احساس دلاتا ہے کہ مارکسی فکر کا ماخذ اللہ کی کتاب اور مادی فلسفے کا ماخذ اسلام ہے، جیسے اپنے آپ کو اسلامی فلسفی کہنے والوں نے کرنے کی کوشش کی۔ جودت نے گمان کیا کہ قرآنی آیات کا ذکر کر کے، اس کھلے طریقے سے، وہ اپنے مادی منہج کو تقویت دے سکتا، مادیت کو اسلام سے منسوب کر سکتا اور مسلمانوں میں یہ تصور پھیلا سکتا ہے۔ اسے وہم ہوا کہ یہ کام کامیابی سے، کسی مشقت کے بغیر، کر لے گا۔ اس نے سمجھا کہ اس طریقے سے وہ وہی مقصد حاصل کر لے گا جس سے اسلامی ملکوں میں مارکسی فکر کے قائد اور داعی عاجز رہے، جب انہوں نے ہر وسیلے اور راستے سے اسلامی منہج اور مارکسی افکار کا تعلق قائم کرنے کی کوشش کی۔ گویا جودت ان کی طرح مایوس نہیں ہوا اور اپنی کوشش جاری رکھی۔ وہ ان کی آراء کی تعریف اور ان کی ستائش کرتا

۱ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۱۹۔

ہے کہ انہوں نے سب سے پہلے قرآن کی اس آیت کا مفہوم سمجھا اور اسی پر عمل کیا!!

حیرت کی بات یہ ہے کہ مارکسی تصور کی نظری اور عملی ناکامی کے باوجود جودت اب بھی اس کی دعوت دیتا اور اس سے چمٹا ہوا ہے۔ اس سے زیادہ حیرت اس کی بڑی جرأت پر ہے کہ مسلمان نوجوانوں کو مادی مارکسی اصول سے تبدیلی کا عمل شروع کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ جودت کو، مسلمانوں کے برخلاف، یہ نظر آیا کہ مارکسی نظریہ مسلمانوں کے مسائل اور بحران حل کرتا ہے!! وہ اس نظریے میں پائے جانے والے صحیح پہلو کو اختیار کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ اس کی کتاب «حتی یغیروا ما بأنفسہم» مادی مارکسی منہج اپنانے کی کھلی دعوت ہے۔ وہ اس میں کہتا ہے:

> «اگر ہم یہ بھی یاد رکھیں کہ ہمیں لوگوں کی چیزوں کی قدر نہیں گھٹانی چاہیے اور حکمت جس برتن سے بھی نکلے نقصان نہیں دیتی، تو مارکسی نظریے کے صحیح پہلو کو تسلیم کرنے سے ہمیں کوئی نقصان نہیں۔ لیکن اگر ہم ان کے کفر کے پہلو کی وجہ سے صحیح پہلو رد کر دیں تو ہمارا موقف درست نہیں ہوگا۔» [۲]

جودت یہاں نمایاں خود اعتمادی سے کہتا ہے کہ مارکسی نظریے میں ایسی درست بات ہے جسے مسلمانوں کو اختیار کرنا چاہیے!! کمیونزم کی حقیقت سمجھنے والا ہر مسلمان ضرور پوچھے گا... مارکسیوں کے پاس کون سی حکمت اور کون سی درست بات ہے؟!

---

۲ - «حتی یغیروا ما بأنفسہم»، ص ۸۰۔

جودت ہمارے لیے کسی اجنبی منہج یا ہم سے دور واقعیت کی تعریف نہیں کر رہا؛ وہ ایسے منہج کی تعریف کرتا ہے جس کے آثار ہم روزانہ بھگتتے ہیں۔ [۳] اس منہج میں اپنے قیام ہی سے فنا کے عوامل موجود تھے، اور یہ اس فطرت سے موافق نہیں جس پر اللہ نے لوگوں کو پیدا کیا۔ جب ناگزیر وعدے کا وقت آیا تو یہ منہج لرز کر گر گیا۔ وہ اسی طرح گرا جیسے پہلے سے اس کی توقع تھی...

مارکسزم کے داعی ہمیشہ فضیلت سے وابستہ لوگوں اور اقدار کی دعوت دینے والوں کا مذاق اڑاتے ہیں۔ کمیونسٹ پارٹی کا ایک قائد پکار کر کہتا ہے: «اے نادان مثالیت پسندو! تم ایسے سراب کو ڈھونڈتے ہو جس کا حقیقت میں کوئی وجود نہیں... جب تم حق و فضیلت، سچائی اور امانت کی بات کرتے ہو تو یہ کھوکھلے الفاظ ہیں جنہیں ہر نسل اپنی پسند کے مطابق بھر دیتی ہے۔ اپنے آپ میں یہ کوئی ثابت اور متعین چیز نہیں جسے پہچانا جا سکے۔»

۳ - شاید جودت اور اس کے گھر والوں کی شام کی طرف ہجرت قفقاز میں کمیونسٹ حکومتوں کے ظلم کے آثار میں سے ہو۔

اس سے ہم دیکھتے ہیں کہ مارکسی حکمت پر ایمان نہیں رکھتے اور فضیلت سے محبت نہیں کرتے۔ پھر ہم ان کے پاس اپنا مطلوب [۴] اور اپنے مسائل کا حل کیسے پا سکتے ہیں؟ وہ اصولوں میں صرف اسی چیز کو مانتے ہیں جو مادے سے صادر ہو اور ان تعلقات کو جو ذرائع پیداوار سے نکلیں۔

مارکسی افکار پیش کرتے ہوئے جودت کا دفاعی رویہ اس کی شرمندگی اور کمزوری ظاہر کرتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ بعض لوگ اپنے دین کے لیے خوف رکھتے ہیں، اس لیے ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جو مسلمان کو اپنے دین کے بارے میں مطمئن کریں۔ وہ یقین دلاتا ہے کہ مارکسی افکار کے تحت اللہ کی کتاب کی آیات کو کوئی خطرہ نہیں۔ وہ کہتا ہے:

«اگر ہم وہ بات یاد رکھیں جو پہلے کہی ہے، کہ جب ہم آفاق و انفس میں اللہ کی آیات پڑھنا سیکھ لیتے ہیں تو کتاب میں اللہ کی آیات کے لیے خوف کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی، کیونکہ آفاق و انفس کی آیات واضح کر دیں گی کہ کتاب کی آیات حق ہیں۔» [۵]

۴ - مادی افکار اور فلسفیانہ مذاہب کے حامل لوگ یہ شعار استعمال کرتے ہیں: «حکمت مومن کی گم شدہ متاع ہے» یا «حکمت جس برتن سے بھی نکلے نقصان نہیں دیتی»۔ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح طور پر ثابت نہیں، مگر زبانوں پر مشہور ہو گیا ہے۔ اس قول کو مغربی افکار اسلامی دین میں داخل کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

۵ - «حتی یغیروا»، ص ۸۱۔

یہاں آفاق کی آیات پڑھنے اور ان پر غور کرنے کی اہمیت کی واضح نشان دھی ہے، ساتھ ھی قرآن میں اللہ کی آیات اور ان کے مطالعے کی اہمیت گھٹانا، اور انہیں آفاق کی آیات اور دریافتوں کے تابع کرنا ہے۔ مسلمان جانتا ہے کہ اللہ کی آیات حق ھیں، خواہ جدید علم آفاق میں انہیں دریافت کرے یا نہ کرے۔ اگر دریافت کرے تو وہ دریافت اس حق کی تائید کرے گی اور اھلِ ایمان کا ایمان بڑھائے گی۔

گویا جودت مارکسزم کے اصول کو منہج کی حیثیت سے، اور کمیونزم کو عقیدے کی حیثیت سے، الگ کرنا چاھتا ہے۔ [۶] شاید وہ یہ تصور اس نامقبول عوامی کہاوت سے لیتا ہے: «ان کی باتیں لے لو، ان کے اعمال سے تمہیں کیا غرض۔»

یہ معلوم ہے کہ مارکسی عقیدہ صرف نعرہ نہیں، بلکہ عملی اور اعتقادی حقیقت ہے؛ دونوں الگ نہیں کیے جا سکتے۔ وہ اپنے بڑے نعرے «کوئی الٰہ نہیں، زندگی مادہ ہے» سے آغاز کرتے ھیں۔ اگر وہ ھمیں دھوکا دینے کا سوچیں، جیسا جودت نے پہلے دھوکا دیا تھا، اور اپنا نعرہ بدل کر کہیں: «الٰہ موجود ہے، زندگی مادہ ہے»، تو کیا معاملے میں کچھ بدل جائے گا؟ کیا اس ظاھری تبدیلی کی وجہ سے مارکسی نظریہ قبول کرنا جائز ھوگا؟ ایسا صرف تب ھو سکتا ہے جب ھم، مذاق کے طور پر، اس نوع کا ایمان رکھنے والے کو کوئی نیا نام دینا چاھیں: «مسلمان مارکسی» یا «سرخ شیخ»۔

۶ - اسلام سے پہلے مکہ کے مشرکین اللہ کے وجود کو مانتے تھے، اس کے باوجود مومن شمار نہیں کیے گئے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: «اگر آپ ان سے دریافت کریں کہ آسمان وزمین کا خالق کون ہے؟ تو یہ ضرور جواب دیں گے کہ اللہ[1]»۔

مارکسی افکار کو اسلامی لباس پہنا کر پیش کرنا انتہائی خطرناک اور منحرف کام ہے۔ یہ ایک بڑا فریب ہے۔ امتِ مسلمہ آج بھی ایسے معاملات کے آثار سے مسلسل دوچار ہے۔ ان مقابلوں کی بازگشت اب بھی ذہنوں میں ہے جب بعض مفکرین نے، شاید بعض نے نیک نیتی سے، اسلام کو سوشلزم کے لباس، سماجی انصاف کی صورت، [۷] یا جمہوری نظام کے ذریعے پیش کرنا چاہا۔ ہم نے دیکھا کہ علماء نے ان کوششوں کی سخت مخالفت کی، جس سے بیشتر لوگ اپنے موقف سے واپس ہوئے اور اس رخ پر لکھی ہوئی باتوں سے دست برداری اختیار کی۔

جودت سعید نے اس مسئلے میں ایک اور، نیا اور ایجاد کردہ، طریقہ اختیار کیا۔ اس نے مارکسی نظریے میں اپنی دریافت کردہ درست بات لینے کی دعوت کے ذریعے، کھلے طور پر مارکسی فکر سے وابستگی کی دعوت دی۔ وہ کہتا ہے:

۷ - سید قطب نے اپنی کتاب «العدالة الاجتماعية» سے اس کے مادی افکار کی وجہ سے دست برداری اختیار کی۔ اس نے اپنا منہج درست اور فکر پختہ ہونے کے بعد اسے چھوڑ دیا۔ سید کی کتابیں شائع کرنے والوں سے ہم درخواست کرتے ہیں کہ جن کتابوں سے اس نے دست برداری اختیار کی انہیں فہرستِ اشاعت سے نکالیں، یا ان افکار کی وضاحت کریں جن سے اس نے رجوع کیا۔

«جب مارکسی کہے کہ سماجی تاریخ کا مطالعہ علم بن چکا ہے تو ہمیں اسے یہ نہیں کہنا چاہیے کہ تم غلط ہو؛ بلکہ کہیں کہ یہ حق ہے۔ اگر وہ سمجھے کہ فطرت کے مظاہر ہمیں معروضی حقیقتیں دے سکتے ہیں تو ہمیں اسے اس بات کا بیان سمجھنا چاہیے کہ آفاق کی آیات معروضی حقیقتیں دیتی ہیں۔ ہم اس میں یہ اضافہ بھی کریں کہ انفس کی آیات بھی معروضی حقیقتیں دیتی ہیں۔» [۸]

یوں جودت مسلمانوں کو مارکسی افکار قبول کرنے اور انہیں حق ماننے کا اشارہ دیتا ہے۔ وہ ہم سے یہ بھی چاہتا ہے کہ مارکسی کی تصدیق کریں اور اسے غلط نہ کہیں؟ کس بات میں اس کی تصدیق کریں؟ ہم جانتے ہیں کہ مارکسی تاریخ کے مطالعے سے مراد زمین اور انسان کی تاریخ کو ڈارون کے نظریے اور طبقاتی کشمکش کے ذریعے دیکھنا لیتا ہے۔ مارکسیوں کے ہاں یہی تاریخی مادیت ہے۔ ہم جلد جودت کے تاریخی مادیت پر ایمان کو ثابت کریں گے، اس کے ان مراحلِ تاریخ پر مکمل ایمان کے ذریعے جو اوگست کونت نے مقرر کیے اور مارکسیوں نے اپنے مطالعے میں تفصیل سے بیان کیے۔ جودت کے ہاں بھی اس کی تفصیل یوں آئی ہے:

«دس ہزار سال پہلے انسان غار میں رہتا تھا، زراعت نہیں جانتا تھا، ننگا، کمزور اور نہتا تھا۔» [۹] پھر اپنی تازہ کتاب میں کہتا ہے:

۸ - «حتی یغیروا»، ص ۸۱۔

۹ - بوطی کے ساتھ ایک ٹیلی وژن مذاکرہ۔

«اپنی اس طویل تاریخ کا ادراک، جس میں انسان کئی مراحل سے گزرا، جب شکار کی زندگی سے گلہ بانی اور پھر زراعت کی طرف نکلا...» [۱۰]

جب جودت مارکسی کو کہتا ہے کہ تم غلط نہیں، تو وہ اس کے تاریخی مادی منہج میں شریک ہوتا ہے، جیسے اس کی جدلی مادیت میں بھی شریک ہے۔

مارکسزم ان اصولوں کے سوا کیا ہے جنہیں وہ گنواتا ہے، پھر مارکسی سے کہتا ہے: تم نے سچ کہا۔

دوسروں کے تصورِ تبدیلی کی بحث میں وہ مارکسزم کی مزید خوبیاں بھی گنواتا ہے۔ مسلمان مارکسی کو یہ نہیں کہتا کہ تم نے سچ کہا، کیونکہ مسلمان کے پاس ایک جامع اور مکمل منہج ہے جس سے وہ آغاز کرتا ہے۔ بلکہ وہ مارکسیوں کو اسی کی پابندی کی دعوت دیتا ہے؛ ان کا محتاج بن کر ان سے کفر و الحاد کے اصول نہیں لیتا!!

جودت کہتا ہے: «معاشروں کی تبدیلی کا موضوع اس دور کی تحقیقات میں صفِ اول پر ہے۔ کمیونسٹ خود کو اس تصور کے اولین موجد سمجھتے ہیں اور اسی بنیاد پر اپنے آپ کو ترقی پسند کہتے ہیں۔ وہ باقی تمام انسانیت کے فہم کو مابعدالطبیعیاتی، رجعت پسند اور خیالی قرار دے کر عیب لگاتے ہیں، یہ سمجھتے ہوئے کہ دوسرے لوگ تاریخ بدلنے کی اپنی قدرت خود چھین لیتے ہیں۔

۱۰ - «اقرأ»، ص ۸۹۔

انہوں نے «الدیالکتیك» کے مقدمے میں انسانی معرفت کی تاریخ کا خلاصہ کیا، اور کہا کہ مارکس اور اینگلز نے واضح کیا کہ فلسفیوں نے جہان کی تعبیر کی، جبکہ اہم چیز اسے بدلنا ہے۔

چھ روسی علماء کی کتاب «الناس والعلم والمجتمع» میں اس سوال کا جواب ہے: «تاریخ کی حرکت میں لوگوں کا کردار کیا ہے؟ کیا تاریخی ضرورت، یعنی حتمیت، معبودوں کی تقدیر جیسی ہے؟ پھر عمل کس لیے؟ کیا ہم میں سے کوئی بہار اور گرمی لانے کے لیے جدوجہد کرتا ہے؟ تاریخ کا قانون فطرت کے قانون سے مختلف ہے، کیونکہ وہ لوگوں کی سرگرمی کے ذریعے راستہ بناتا ہے۔ تاریخی قوانین خود بخود کام نہیں کرتے؛ لوگ اپنی سرگرمی سے اپنی تاریخ بناتے ہیں، وہ لوگ جو سماجی ارتقا کی پختہ ہوتی ہوئی ضرورتوں کا مختلف درجوں کی وضاحت کے ساتھ شعور رکھتے ہیں...» ص ۶۹۔ اسی کتاب کے ص ۸۷ پر ہے:

«مارکسزم سماجی ارتقا کے قوانین کو دریافت کر کے اور جہان کی سائنسی تصویر دے کر پرولتاریہ کا روحانی ہتھیار بن گیا۔»

«الدیالکتیك» میں ہے: «مارکسی فلسفے کی تیسری خوبی یہ ہے کہ جس طرح فطرت کے ارتقا کے قوانین معلوم کیے جا سکے، اسی طرح معاشرے کے ارتقا کے قوانین بھی معلوم کیے جا سکتے ہیں، اور ان کی معروضی دلالت ہے۔ لہٰذا سماجی زندگی کے واقعات کی پیچیدگی اور باہمی الجھاؤ کے باوجود یہ ممکن ہے کہ اس کا ایسا علم بنے جس میں حیاتیات جیسی دقت ہو، اور جو سماجی ارتقا کے قوانین کو سائنسی اطلاقات میں استعمال کر سکے۔ اس طرح سوشلزم علم بن جاتا ہے۔»

انہوں نے اپنے لیے اس خوبی کو ہر ایمانی نظریے کے مطلق رد کی کافی دلیل سمجھا، جیسا کہ «الدیالکتیك» میں کہا: «اگر صرف فطرت ہی ہمیں معروضی حقیقت دے سکتی ہے تو ہر ایمانی نظریے کو مطلق طور پر رد کرنا واجب ہو جاتا ہے۔»» [۱۱]

مارکسی افکار کی یہ پسندیدگی اور اتنی تفصیلی پیش کش قاری کو احساس دلاتی ہے کہ وہ کسی مارکسی مصنف کے ساتھ ہے، اسلامی مصنف کے ساتھ نہیں۔ مارکسزم کے ایک تصور پر جودت کا یہ تبصرہ میری توجہ کا باعث بنا:

«یہ درست ہے کہ انہوں نے معاشروں میں سنن کا وجود جانا، مگر یہ صرف سنن کا اثبات ہے۔ ان کی تعبیر بہت ہی جزوی تھی، کیونکہ انہوں نے اسے ذرائع پیداوار تک محدود کر دیا، جبکہ ذرائع پیداوار نفس کی حالت بدلنے میں حصہ لینے والا ایک چھوٹا سا جز ہیں۔ البتہ ان کی حالیہ تحریریں کسی حد تک اس تنگی سے نکلنے کی نشان دہی کرتی ہیں جس میں وہ تھے۔» [۱۲]

وہ آخر تک ان کی آراء سے اتفاق کرتا ہے۔ ان کے مذہب میں کوئی کمزوری ملے تو ان کے لیے جواز ڈھونڈنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہاں بتاتا ہے کہ تبدیلی کو ذرائع پیداوار تک محدود کرنے کی تنگی سے وہ نکل آئے ہیں۔ مارکسی افکار کے مخالفین نے اس پہلو پر سخت تنقید اور بہت تمسخر کیا تھا۔ اب وہ ان کے اس صحیح راستے کی طرف لوٹنے پر فخر

۱۱ - «حتی یغیروا ما بأنفسهم»، ص ۷۸-۷۹۔

۱۲ - «حتی یغیروا»، ص ۸۰ کا حاشیہ۔

کرتا ہے، جو اس کے نزدیک یہ ہے کہ تبدیلی زندگی کے تمام پہلوؤں کو شامل ہوتی ہے...؟؟ وہ خود بھی مارکسی نظریہ ساز بن گیا ہے...!

یہ جائزہ ظاہر کرتا ہے کہ جودت مادی منہج کو ابتدا سے انتہا تک، چھلکے سے مغز تک، اختیار کرتا ہے... کمیونسٹ مارکسزم اسی کے ذریعے سر اٹھا رہا ہے...!

جدلی مادیت

مصنف نے اپنے اس موقف اور مارکسی نظریے کے تمام پہلوؤں کو اختیار کرنے کی تصدیق میں ہمیں حیرانی میں نہیں چھوڑا۔ ہم خود مارکسزم کے نمائندوں کو یہ دکھانے کا موقع دے سکتے ہیں کہ ان کے اور اس کے افکار کہاں ملتے ہیں۔ وہ کہتا ہے: «اگر وہ سمجھے کہ فطرت کے مظاہر ہمیں معروضی حقیقتیں دے سکتے ہیں تو ہمیں اسے اس بات کا بیان سمجھنا چاہیے کہ آفاق کی آیات معروضی حقیقتیں دیتی ہیں۔» [۱۳]

اس کا یہ قول اسی مادی منہج کی نمائندگی کرتا ہے جو معروضی حقیقت صرف مادے میں قرار دیتا ہے۔ لیکن جودت نے مادے کے بارے میں مارکسیوں کا مکمل تصور بیان نہ کر کے حقیقت کو نظرانداز کیا، اور اپنے اور ان کے افکار کے مشترک مقامات بھی چھپائے۔ ہم اس کی عبارتوں کے اقتباسات کو مارکسیوں کی عبارتوں سے ملا کر اسے واضح کریں گے۔

اسٹالن اپنی کتاب «المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية» میں کہتا ہے:

---

۱۳ - «حتى يغيروا ما بأنفسهم»، ص ۸۱۔

«فلسفیانہ مادیت ایک اور اصول پر قائم ہے: مادہ، فطرت اور وجود ایک ایسی معروضی حقیقت ہیں جو ادراک یا شعور سے باہر اور اس سے مستقل موجود ہے۔ مادہ پہلا عنصر ہے، کیونکہ وہ احساسات، تصور اور ادراک کا ماخذ ہے۔ ادراک دوسرا، ماخوذ عنصر ہے، کیونکہ وہ مادے اور وجود کا انعکاس ہے۔ فکر مادے کی پیداوار ہے، جب وہ اپنے ارتقا میں کمال کے ایک بلند درجے تک پہنچا...» [۱۴]

اینگلز کہتا ہے: «فطرت ہر فلسفے سے مستقل موجود ہے۔ یہی وہ بنیاد ہے جس پر ہم پروان چڑھے، اور ہم انسان بھی اسی کی پیداوار ہیں۔ فطرت اور انسان کے باہر کوئی چیز موجود نہیں۔» [۱۵]

جودت سعید بھی اس مادی تصور کو بعینہٖ اسی طرح بیان کرتا ہے جیسے مارکسیوں نے اختیار کیا۔ وہ کہتا ہے: «خارجی، یعنی مادی، وجود وہ ثابت حقیقت ہے جس کی طرف ہم اختلاف کے وقت رجوع کرتے ہیں، جبکہ ذہنی صورتوں میں کمی ہو سکتی ہے۔» [۱۶] مصنف کی ذہنی صورتوں سے مراد خارجی واقعیت کی وہ تصویریں ہیں جو ذہن میں حاصل ہوتی ہیں۔ مارکس اسے یوں بیان کرتا ہے: «عقل، مادے کا عقل پر انعکاس ہے؛ وہ عکس دکھانے والے آئینے کی مانند ہے۔»

۱۴ - اسٹالن، «المادية»، ص ۲۹۔

۱۵ - «فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية»، ص ۱۶۔

۱۶ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۵۷۔

تاریخی مادیت

سماجی تاریخ کے مطالعے کے تصور پر گفتگو کرتے ہوئے مصنف کہتا ہے: «جب مارکسی کہے کہ سماجی تاریخ کا مطالعہ علم بن گیا ہے تو ہمیں اسے یہ نہیں کہنا چاہیے کہ تم غلط ہو، بلکہ کہیں کہ تم حق پر ہو۔» [۱۷]

جیسے جودت نے اپنی اس مادیت کی حقیقت چھپائی جس پر وہ مادیوں کی طرح ایمان رکھتا ہے، یہاں بھی وہ حقیقت نظرانداز کرتا ہے اور تاریخ کے بارے میں مارکسزم کے اختیار کردہ تمام پہلو نمایاں نہیں کرتا۔

مارکسیوں کا تاریخ کی تعبیر میں خالص مادی اصولوں سے آغاز کرنا فطری بات ہے، اور ان کے ہاں معروف اور ان کے بارے میں مشہور ہے۔

مارکس کہتا ہے:

«ہمیں پورے انسانی وجود، اور اس کے نتیجے میں پوری تاریخ، کا پہلا مقدمہ بیان کرنے سے آغاز کرنا ہوگا: انسانوں کا ایسی حالت میں ہونا ضروری ہے جس میں وہ زندہ رہ سکیں، تاکہ تاریخ بنا سکیں۔ زندگی میں سب سے پہلے کھانا، پینا، رہائش، لباس اور بہت سی دوسری چیزیں شامل ہیں۔ یوں تاریخی عمل ان ضرورتوں کو پورا کرنے کے قابل وسائل پیدا کرنا ہے، خود مادی زندگی کی پیداوار... حقیقت میں یہ تاریخی عمل اور پوری تاریخ کی بنیادی شرط ہے، جسے آج بھی، جیسے ہزاروں سال پہلے، صرف انسانی زندگی برقرار

۱۷ - «حتی یغیروا ما بأنفسہم»، ص ۸۱۔

رکھنے کے لیے روز بہ روز اور گھنٹہ بہ گھنٹہ انجام دینا ضروری ہے۔» [۱۸]

جودت نے تاریخ کو اہمیت دی اور معرفت کے بنیادی مصادر میں شامل کیا۔ آخرکار وہ اسے کتاب کی آیات کی دلالت پر مقدم رکھنے لگا، جیسا کہ اس قول میں ہے:

«کتاب کی دلالت مکمل طور پر ختم کی جا سکتی ہے، گویا وہ موجود ہی نہیں۔ مسلمانوں کو اس کی طرف متوجہ کرنے والی چیز کتاب میں تاریخ، انسانی حالات اور تاریخی واقعات پر دی گئی توجہ ہوگی۔ یعنی ہمیں سکھانے والی چیز قرآن نہیں، بلکہ کائنات اور تاریخ کے واقعات ہوں گے۔» [۱۹]

وہ یہ بھی کہتا ہے: «اللہ نے اپنی کتاب میں ہمیں سکھایا ہے کہ تاریخ علم کا صحیح ماخذ ہے، اور یہ کہ تاریخ صرف ماضی نہیں، مستقبل بھی ہے۔» [۲۰]

اس بارے میں مارکس کہتا ہے:

۱۸ - «الأيديولوجية الألمانية»۔

۱۹ - رسالہ «انظروا»، شمارہ ۴۰، «بين اللغة والواقع»، ص ۸۔

۲۰ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۳۹۔

«یوں ابتدا ھی سے بالکل واضح ھے کہ انسانوں کو باھم جمع کرنے والا ایک مادی تعلق ھے، جو ان کی ضرورت اور طریقۂ پیداوار سے متعین ھوتا ھے، اور خود انسانوں جتنا قدیم ھے۔ یہ تعلق ھمیشہ نئی صورتیں اختیار کرتا ھے، اور اسی طرح ایک «تاریخ» کی نمائندگی کرتا ھے۔» [۲۱]

مارکس کہتا ھے:

«حاکم طبقے کے افکار ھر عہد میں حاکم افکار بھی ھوتے ھیں۔ یعنی جو طبقہ معاشرے میں غالب مادی قوت ھے، وھی اس وقت غالب فکری قوت بھی ھے۔ مادی پیداوار کے ذرائع پر تصرف کرنے والا طبقہ ساتھ ھی فکری پیداوار کے ذرائع پر نگرانی بھی رکھتا ھے۔ اس کے نتیجے میں ذھنی پیداوار کے ذرائع سے محروم لوگوں کے افکار اسی حاکم طبقے کے تابع ھوتے ھیں۔» [۲۲]

اسٹالن کہتا ھے:

«اگر یہ درست ھے کہ جہان ھمیشہ حرکت اور ارتقا میں ھے، اور قدیم کا مٹنا اور جدید کا پیدا ھونا قانونِ ارتقا ھے، تو واضح ھے کہ کوئی ثابت، ناقابلِ تبدیلی سماجی نظام نہیں؛ نہ نجی ملکیت اور استحصال کے ابدی اصول ھیں، نہ ابدی افکار...»

۲۱ - «الأیدیولوجیة الألمانیة»۔

۲۲ - «الأیدیولوجیة الألمانیة»، ص ۵۶۔

آگے کہتا ہے: «اگر یہ درست ہے کہ سست کمیتی تبدیلیوں سے کیفی، اچانک اور تیز تبدیلیوں کی طرف انتقال قانونِ ارتقا ہے، تو واضح ہے کہ مظلوم طبقات کے انقلاب بالکل فطری اور ناگزیر واقعہ ہیں۔» [۲۳]

کورن فورتھ کہتا ہے:

«کیفی تبدیلیاں عموماً نسبتاً اچانک، ایک جست کے ساتھ، ہوتی ہیں۔ کوئی نئی چیز یکایک پیدا ہوتی ہے، اگرچہ اس کے امکانات پہلے سے واقع ہونے والی مسلسل کمیتی تبدیلیوں کے تدریجی عمل میں موجود ہوتے ہیں۔» [۲۴]

یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ جودت سعید خود مارکسی افکار نقل کرتا، انہیں ان کے اصل حاملوں کی طرح پیش کرتا، اور دل لبھانے والے انداز میں انہیں لینے کی دعوت دیتا ہے؛ گویا کہہ رہا ہو: «میں تمہارے لیے مادیت کا داعی ہوں۔» جس طرح مارکسی تاریخی اور جدلی مادیت کو یکجا کر کے ایک مکمل وحدت سمجھتے ہیں، جودت بھی دونوں کو ملاتا ہے۔

کیلی کہتا ہے:

---

۲۳ - «المادية الديالكتيكية»، ص ۲۵-۲۶۔

۲۴ - «مدخل إلى المادية الجدلية»۔

«پورے جہان کے بارے میں مادی جدلی نظریہ قائم نہیں کیا جا سکتا، جب تک سماجی زندگی کی مادی تعبیر موجود نہ ہو، اور یہ دریافت نہ کیا جا چکا ہو کہ معاشرہ بھی مادے کی حرکت کی ایک صورت ہے اور اپنے ارتقا میں طبیعی قوانین کی طرح معروضی قوانین کے تابع ہے۔ جدلی مادیت، تاریخی مادیت کے بغیر ممکن نہیں۔» [۲۵]

معاشرے کی حرکت کے قوانین

معاشرے کی حرکت کے قوانین کی دریافت میں مارکسی نظریے کے دوسرے پہلو نمایاں کرنے کی جودت کی دل چسپی بھی دیکھی جا سکتی ہے۔ وہ کہتا ہے:

«مارکسی نظریے میں سماجی سنن کے اثبات کا معاملہ بھی اب ایسا ہی ہے۔ اگر وہ معاشروں کی حرکت میں سنن اور آیات تک پہنچے ہیں، جیسے ان سے پہلے فلکیات کے علماء اجرام کی حرکت کی سنن تک پہنچے، تو اس کا ایمان کی نفی سے کوئی تعلق نہیں۔

۲۵ - «المادية التاريخية»، ص ۱۲۔

اسی طرح آج جب سائنسی طریقوں سے معاشرہ بدلنے کے امکان کے دلائل سامنے آتے ہیں اور وہ اس سے ایمان کی نفی تک پہنچتے ہیں تو ہمیں اس سے مشتعل نہیں ہونا چاہیے... بلکہ ان سنن پر غور کرنا چاہیے جنہیں وہ اپنے اختیار کردہ مقصد کے لیے معاشرہ مسخر کرنے میں استعمال کرتے ہیں۔ اس صورت میں ہم وہ تحفظ حاصل کر لیں گے جس کی ہمیں ضرورت ہے...» [۲۶]

اپنے مادی افکار مسلمانوں کے سامنے پیش کرتے ہوئے جودت مارکسیوں کے اصل الفاظ اور عبارتیں استعمال کرنا پسند کرتا ہے۔ وہ مسلسل کوشش کرتا ہے کہ ان کا اسلام سے تعلق دکھائے اور قرآن کریم سے دلیل لائے، خواہ محض لفظی مناسبت کی صورت میں ہو، تاکہ مادی افکار اور اسلام کی ہم آہنگی ظاہر کرے۔ اسی لیے اس نے اپنی کتابوں کو «نفس اور معاشرے کی تبدیلی کی سنن پر تحقیقات» کا عنوان دیا۔ یہ مارکسی منہج کی نقل اور اس سے اخذ کرنے کی کوشش ہے۔

مگر وہ کون سی سنن ہیں جن تک مارکسی پہنچے ہیں؟ جودت چاہتا ہے کہ ہم ایمان کی نفی سے متاثر ہوئے بغیر انہیں اختیار کریں، کیونکہ اس نے اعلان کیا ہے کہ ہم اس کے مقابلے میں محفوظ ہیں...!

مادی تبدیلی پسند فکر کے قائدین کی بعض عبارتوں سے ہم مارکسیوں کی دریافت کردہ تبدیلی کے کچھ خدوخال متعین کر سکتے ہیں۔

کورن فورتھ کہتا ہے:

---

۲۶ - «حتى يغيروا ما بأنفسهم»، ص ۸۱-۸۲۔

«انسان کی تاریخ، حالاتِ پیداوار بدلنے کے لیے طبقاتی کشمکش کی تاریخ صرف زراعت کے ظہور سے بنی، پھر سرمایہ دار معاشروں میں بڑی تبدیلی آئی۔» [۲۷]

مادیوں کے ہاں انسانیت کو کئی ادوار میں تقسیم کرنا مشہور ہے۔ ان کی کتابوں میں ترتیب یہ ہے: ابتدائی اشتراکیت، غلامی، جاگیرداری، سرمایہ داری، اور کمیونزم۔

اسی طرح انسان متعین مرحلوں سے گزرا: شکار سے گلہ بانی، پھر زراعت، پھر صنعت اور تجارت۔

برفانی، پتھر کے اور کانسی کے ادوار بھی ہیں۔

انہوں نے اسے ثابت بنیادی علم قرار دیا، حالانکہ ان کے مصادر بعض کھدائیوں اور آثار پر قائم ہیں جو مکمل یقینی حقیقت نہیں دیتے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ جودت ان کی آراء کی پیروی کرتا اور ان کی تحقیقات کو ایسا صحیح علم سمجھتا ہے جس کی پیروی کی جائے۔ وہ کہتا ہے:

«یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ سائنسی موقف اور تخلیق کے آغاز کی تاریخ سے ناواقفیت انسان کو جہلِ مرکب کی حالت میں رکھتی ہے۔ وہ دعوی کرتا ہے کہ علم اب نہیں بڑھے گا اور انسان اپنی حاکمیت اور تسخیر کو صرف اپنی موجودہ حد تک ہی پھیلا سکتا ہے۔ یہ موقف علم کا ذوق نہ رکھنے یا اس کی طویل تاریخ نہ سمجھنے کی نشان دھی کرتا ہے۔ انسان اس

۲۷ - کورن فورتھ، «مدخل إلى المادية التاريخية»۔

تاریخ میں کئی مرحلوں سے گزرا، جب شکار کی زندگی سے گلہ بانی اور پھر زراعت کی طرف نکلا۔ انسانی تاریخ کو قدیم اور جدید پتھر کے ادوار، کانسی اور لوہے کے دور میں تقسیم کرنا... یہ سب بتاتا ہے کہ علم، غلبے اور تسخیر کی تخلیق کیسے شروع ہوئی۔ قرآن کریم میں ہے: «اور آسمان وزمین کی ہر ہر چیز کو بھی اس نے اپنی طرف سے تمہارے لیے تابع کر دیا ہے[1]» [الجاثیہ: ۱۳]؛ اور تورات میں ہے: «اسے تابع کرو اور اس پر تسلط رکھو»؛ سفرِ تکوین، پہلا باب، فقرہ ۲۸۔» [۲۸]

جودت مغربی عمرانیات کے بارے میں اپنی رائے نہیں چھپاتا۔ وہ اپنی تمام تصانیف کو ان افکار کی زرخیز زمین بناتا ہے۔ اس تفصیلی پیش کش میں وہ انسان کی تبدیلی پیدا کرنے کی قدرت اور تبدیلی کی سنن کی معرفت سے آغاز کرتا ہے۔ مصنف صاف تسلیم کرتا ہے کہ یہ سنن مارکسیوں اور عمومی طور پر مغربی دنیا کی دریافت ہیں۔ وہ کہتا ہے:

«ان سنن کے کسی صورت میں انسانی قدرت کے تابع ہونے کی سائنسی دریافت کی طرف، جدید دور میں، واشنگٹن-ماسکو محور کا انسان دوسروں سے پہلے متوجہ ہوا۔» [۲۹]

پھر کہتا ہے:

«معاشروں کی سنن کا ماہر سمجھ سکتا ہے اور معاشرے کے زاویہ ہائے نظر بدلنے کے لیے اقدامات کر سکتا ہے۔» [۳۰]

---

۲۸ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۸۹-۹۰۔

۲۹ - «حتى يغيروا ما بأنفسهم»، ص ۶۔

جودت کے مارکسی مادی منہج پر میری تحقیق لکھنے کے بعد ایک ثقافتی مذاکرے میں اس کی گفتگو کی ریکارڈنگ سامنے آئی۔

یہ گفتگو میرے اس نتیجے کی تصدیق کرتی ہے کہ جودت مارکسی مادی منہج کے اصول اختیار کرتا، ان کی تعریف اور دفاع کرتا ہے۔ وہ کمیونسٹ انقلاب کے اقدامات کو تحسین پیش کرتے ہوئے کہتا ہے:

«قوموں کی قدر ان کی ثقافت سے ہوتی ہے... ہمارے اس بیسویں صدی کے عہد میں تکبر و غلبے اور کمزور بنائے جانے کی صورت کی ایک خاص بات ہے۔ بات یہ نہیں کہ دنیا کا استحصال کرنے والے متعدد مراکز ایک مرکز بن گئے ہیں، یا وہ عظیم سوشلسٹ یا بالشویک انقلاب، جو مظلوموں کی زندگی بلند کرنے اور مساوات قائم کرنے کے لیے اٹھا۔ اس کا مقصد مقدس تھا، اور اب بھی قائم ہے، اگرچہ صرف کی گئی کوششیں لوگوں کو آزاد کرنے کے لیے کافی نہ تھیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس راہ کی جدوجہد نے دروازہ بند کر دیا، جیسا مراعات رکھنے والے ہمیں احساس دلانا چاہتے ہیں۔» [۳۱]

اسی مذاکرے میں، جہاں حاضرین نے اس کے لیے تالیاں بجائیں، اس نے غالب اور کمزور بنائے گئے لوگوں کے تعلق کا تصور پیش کیا۔ اس کی تعیین مادی مارکسی منہج کے افکار اور زندگی و تاریخ کے تصورات سے کرتے ہوئے کہا:

---

۳۰ - گزشتہ ماخذ، ص ۲۱۔

۳۱ - اس گفتگو کے بعد زور دار تالیاں بجیں، کیونکہ مذاکرہ سویداء میں تھا اور اس میں سوشلسٹ فکر رکھنے والے لوگ شامل تھے۔

«جب انسان صنعتی عہد میں داخل ہوا تو انسانی زندگی بدل گئی، اور دوسرا انقلاب آیا۔ صنعتی عہد نے تکبر و غلبے اور کمزور بنائے جانے کے تعلق کو نئی نوعیت دے دی۔ کسان کھیت میں استحصال کا شکار تھا اور کھیت کے ساتھ بیچا جاتا تھا۔ صنعتی عہد میں انسان مشین کا حصہ بن گیا، استعمال ہوتا اور مشین کے ساتھ بیچا جاتا ہے۔ بلکہ قدرِ زائد اور محنت کے بارے میں شاید آج تک ہم کہہ سکتے ہیں کہ کوئی فرد کسی قسم کی چوری، دوسروں کی محنت لینے کی کسی صورت، کے بغیر دولت مند ہو کر نعمتوں سے لطف نہیں اٹھا سکتا۔» [۳۲]

یہاں جودت کارل مارکس کی کتاب «رأس المال» کے افکار پیش کرتا ہے، جس میں یورپی سرمایہ دار نظاموں کے تحت مزدور اور مالکان کے تعلق پر بحث کی گئی۔ اس میں کہا گیا کہ مزدور اپنی ضرورت اور صرف سے زیادہ جو قدر پیدا کرتا ہے، اس کا ہر زائد حصہ چوری ہے۔ جودت نے مزدور اور مالکان کے تعلق کی نوعیت متعین کرنے والا عادل اسلامی منہج پیش نہیں کیا۔ یہاں اگرچہ ہم براہِ راست مارکسی مذہب کے افکار کا جواب نہیں دے رہے، لیکن جودت کی فکر اور اس منہج کا تعلق واضح کرنا چاہتے ہیں۔ وہ عموماً مادی منہج کی اصطلاحات اور مادی مارکسیوں کی عبارتیں استعمال کرنے میں جھجکتا نہیں۔ [۳۳] ابھی ذکر

---

۳۲ - ایک حاضر شخص نے جودت سے پوچھا کہ کیا یہ بات نبی سلیمان پر بھی منطبق ہوتی ہے، جب انہوں نے تعمیر کے لیے جن و انس کو مسخر کیا؟ اس مقولے کی تائید میں جودت کا جواب پینترا بدلنے والا تھا۔ آخر میں اس نے کہا کہ وہ سوال کرنے والے سے متفق ہے۔

۳۳ - مجھے جودت کی عبارتوں میں یہ نہیں ملا کہ وہ زوال سے پہلے سوویت یونین کو غالب جابر قوتوں میں شمار کرتا ہو، حالانکہ اس اتحاد کا قیام مسلمانوں کو مسلسل کچلنے کے عمل کے ملبے پر ہوا تھا۔

کردہ مذاکرے میں اس نے مارکسی فکری نظام کی ایک مثال استعمال کرتے ہوئے کہا:

«مجھے ایک بار پھر شدید دکھ ہے کہ ہم نے اپنی قوموں کی فکری تربیت نہیں کی، انہیں دنیا کا بنیادی تضاد نہیں سکھایا۔ میں یہ مارکسی ہیگلی مقولہ مستعار لیتا ہوں: «بنیادی تضاد اور ثانوی تضاد»۔ غالب اور کمزور بنائے گئے لوگوں کے درمیان ایک بنیادی تضاد ہے۔ انہیں کمزور کے دین، سیکولر ہونے، تصوف یا مذہب سے کوئی غرض نہیں؛ وہ کمزور لوگوں کے باہمی ثانوی تضادات کو اہمیت دیتے ہیں...»

مجھے بھی جودت سعید سے زیادہ دکھ ہے۔ اس لیے نہیں کہ قوموں کی اس کی کہی ہوئی بات سے تربیت نہیں ہوئی، بلکہ اس لیے کہ وہ انہیں دھوکا دیتا، معاملات کی تصویر اور واقعات کا تجزیہ کھلے طور پر مادی مارکسی افکار سے کرتا ہے۔ اس نے غالب اور کمزور بنائے گئے لوگوں کے تعلق کو اسلام کی بنیاد پر کیوں نہیں دیکھا؟ بوسنیا کے کمزور مسلمانوں کے خلاف غالب سربوں اور ان کے یورپی حامیوں کے خوفناک اقدامات کی حقیقت کیوں نہیں دکھائی، خواہ جودت کی تقسیم کے مطابق یہ حامی غالب ہوں یا کمزور؟

اس جنگ میں مغرب اور مشرق اپنی حقیقت کے ساتھ سامنے آئے کہ وہ اسلام کے خلاف قدیم صلیبی کینہ رکھتے ہیں۔ روسیوں سے شروع کریں، جو مارکسی افکار رکھتے ہیں: انہوں نے اپنا قدیم تعصب نہیں چھوڑا، اسلام کے خلاف ظالمانہ موقف اپنایا، اور اپنے اہلِ مذہب کی مدد و حمایت نہیں چھپائی۔ بلکہ کمیونسٹ روسی سربوں کے سب سے بڑے حامی تھے، دونوں کے مشترک تعلق، یعنی آرتھوڈوکس مذہب، کی بنا پر۔

اسلامی ملکوں میں اب بھی ہمارے درمیان ایسے لوگ ہیں جو مسئلے کو اس کی درست سمت سے ہٹاتے ہیں۔ وہ ان غالب لوگوں، یعنی کفار، کی دینی دشمنی چھپاتے، ان کے مذہبی تعصب کی نفی کرتے، اور دعویٰ کرتے ہیں کہ انہیں کمزور لوگوں کے دین یا مذہب سے کوئی غرض نہیں۔ مگر واقعہ اس کے خلاف، ان کے ظلم کی بدترین صورتوں کی گواہی دیتا ہے، جیسے آج بوسنیا میں ہوتا ہے، اور سابق سوویت یونین سے الگ ہونے والی مسلمان قوموں کے ساتھ ہوتا ہے۔

یہاں ایک ضروری بات ذکر کرنا ہوگی: آج امتِ مسلمہ اپنے دین کے معاملے میں مغربی اور مشرقی ریاستوں، دونوں کا نشانہ ہے۔ اس لیے جودت کے لیے بہتر تھا کہ غالب کفار، جہاں بھی ہوں، اور مسلمانوں، جہاں بھی ہوں، کے بنیادی تضاد کا تجزیہ کرے، اور تضاد کو اسلام کی بنیاد پر متعین کرے۔ تب نتائج مختلف ہوتے اور کفر کے کیمپ اور ایمان کے کیمپ کا حقیقی تضاد سامنے آتا۔

اسلام اور اس کے دشمنوں کے تضاد کو الگ کرنے، اور کفر و ایمان کے اختلاف کا ذکر کیے بغیر واقعات کا تجزیہ کرنے کی ہر کوشش بڑے انحراف کی راہ کی ایک کڑی ہے۔ یہ مسلمان نوجوانوں کی مطلوبہ فکری تربیت پر خطرناک حملہ بھی ہے۔ یہ رجحان توجہ کو اس مارکسی مقولے کی طرف موڑتا ہے کہ اسلامی خطے کی قومیں اپنے فیصلہ کن مسائل کو سوشلسٹ کیمپ کی حمایت یافتہ تیسری دنیا کی قوموں کے مسئلے سے جوڑ کر حل کریں۔

اس رجحان کا خطرہ ثابت ہوا اور یہ مقولہ ناکام ہوا، جب سب کو معلوم ہو گیا کہ کمیونسٹ ریاستیں اسلامی ریاستوں کے ساتھ کھڑی نہیں ہو سکتیں؛ بلکہ وہ اسلام کے دشمنوں اور صہیونیت کے ساتھ، اور اہلِ کفر کے مکمل اتحاد میں کھڑی ہوئیں۔

جودت اور اس کے ساتھی دل کی گہرائی تک مارکسی مادیت سے متاثر ہوئے۔ اس محبت نے ان کے افکار کو اس طرح گھیر لیا کہ انہیں مارکسزم کے سوا مثالیں نہ ملیں۔ خالص چلبی کہتا ہے:

«ہمیں اس بات سے دھوکا نہیں کھانا چاہیے کہ بیرونی قوتوں نے سوویت یونین کو ختم کیا۔ ۱۹۱۷ء میں ایک نہایت عجیب واقعہ ہوا۔ جب رومانوف خاندان کی بادشاہت گری تو منشویوں نے حکومت سنبھال لی، جو اس وقت دوما کہلانے والی سوویت پارلیمان میں اکثریت تھے۔ کمیونسٹ، یعنی بالشویک، اقلیت تھے اور ان کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا۔

لینن نے اس وقت ایسا تصور پیش کیا جس نے غریب اور کچلے ہوئے طبقات کو اپنی طرف کھینچا۔ دونوں گروہوں میں تصادم ہوا۔ عجیب بات یہ ہوئی کہ اقلیتی دھڑا اپنے تاریخی شعور سے اس معرکے میں جیت گیا، جس پر یہ تاریخی قانون منطبق ہوا: «بسا اوقات چھوٹی اور تھوڑی سی جماعتیں بڑی اور بہت سی جماعتوں پر اللہ کے حکم سے غلبہ پالیتی ہیں، اللہ تعالیٰ صبر والوں کے ساتھ ہے۔»۔ تباہ کن خانہ جنگی میں لاکھوں مرے۔ ابتدا میں سفید روسیوں کو کچھ کامیابی ملی، رومانوف فوج کے پرانے جرنیلوں اور انٹیلی جنس کے باقی ماندہ ادارے کی مدد سے، اور تقریباً پندرہ یورپی ریاستوں کی حمایت سے، جن میں اس وقت کی بڑی طاقتیں، یعنی امریکہ [۳۴] اور برطانیہ بھی تھے۔ مگر ان پر پھر وہ الٰہی قانون منطبق ہوا کہ وہ اپنے مال خرچ کرتے ہیں، جو انہیں کچھ فائدہ نہیں دیتے، پھر ان کے لیے حسرت بنتے ہیں اور آخر وہ مغلوب ہو جاتے ہیں۔ کمیونسٹوں نے شدید مصیبتیں جھیلیں۔ دشمن قوتوں نے انہیں ہر طرف سے گھیر لیا، یہاں تک کہ لینن نے لینن گراڈ سفید روسیوں کے حوالے کرنے کا سوچا۔ اس شہر کا نام پیٹرزبرگ تھا، اور کمیونزم کے زوال کے بعد دوبارہ یہی نام ہو گیا۔ مگر ٹراٹسکی نے ہتھیار ڈالنے سے انکار

۳۴ - یہ ثابت ہے کہ مغربی ریاستیں، خاص طور پر امریکہ، لینن اور اس کے ساتھیوں کے گروہ کی مدد کرتی تھیں۔ اسی لیے وہ دوسری جنگِ عظیم میں اتحادی تھے۔ پھر ان میں پُرامن بقائے باھمی، یا بین الاقوامی مفاہمت، کی پالیسی پیدا ہوئی۔ ان کی سرد جنگ استعماری مقاصد کے لیے ایک سیاسی ڈراما تھی۔

کیا اور مزاحمت جاری رکھی۔ بہت لوگ مرے؛ وھاں کمیونسٹ آزمائے گئے اور سخت ھلا دیے گئے۔ الٰہی قانون کے مطابق چلنے سے اللہ نے ان کے لیے فتح لکھی، اگرچہ وہ اس پر ایمان نہ رکھتے تھے۔ ھمیں اللہ پر ایمان اور ان قوانین کے مطابق چلنے کو خلط ملط نہیں کرنا چاھیے جن کے مطابق اس نے زندگی بنائی ھے۔ اسی لیے مغربی لوگ اللہ کی سنت کے ذریعے لوھے کو ھوا میں اڑا کر کامیاب ھوئے، جبکہ فواحش کے ارتکاب میں اللہ کی سنت کی مخالفت نے انہیں ایڈز کی لعنت میں مبتلا کیا... [۳۵]

ان دنوں کمیونسٹوں کے ھاتھ میں بہت کم رہ گیا تھا؛ پھر بھی انہوں نے صبر کیا، ثابت قدم رھے اور کامیاب ھوئے...» [۳۶]

قرآن کی آیات کو کمیونسٹ جدوجہد کرنے والوں پر اس طرح صرف وھی منطبق کر سکتا ھے جسے دنیا میں کمیونزم اور اس کے اصولوں کے زاویے کے سوا کچھ نظر نہ آتا ھو۔

۳۵ - وہ ایڈز کا ذکر ایسے کرتا ھے جیسے یہ بیماری صرف مغرب کی ھو، اور کمیونسٹ فواحش کے ارتکاب سے محفوظ ھوں۔ کیا مصنف بھول گیا کہ کمیونزم، جس کا مطلب مال میں اشتراک ھے، عورتوں میں اشتراک بھی ھے!! «بات یہ ھے کہ صرف آنکھیں ھی اندھی نہیں ھوتیں بلکہ وہ دل اندھے ھو جاتے ھیں جو سینوں میں ھیں۔[1]»۔

۳۶ - خالص چلبی، رسالہ «انظروا»، شمارہ ۵۰، ص ۵۔ مصنف کے لیے بہتر تھا کہ غزوۂ خندق کے سیرتِ نبوی کے واقعات ھی بیان کرتا، قرآنی آیات کو کمیونسٹ انقلاب پر منطبق نہ کرتا کہ وہ اس انقلاب کی تشہیری مہم بن جائیں!! مگر، کہاوت کے مطابق، محبت اندھی ھوتی ھے...!

ساتواں باب: تبدیلی کا منہج

مصنف نے اپنی ایک کتاب کے لیے نمایاں عنوان منتخب کیا، جو ایک قرآنی آیت کا حصہ ہے: «جب تک کہ وہ خود اسے نہ بدلیں جو ان کے دلوں میں ہے[2]»۔ یہ اس کی کتابوں کے سلسلے کی دوسری کتاب تھی، جو اسلامی کام کے بارے میں اس کی آراء بیان کرنے کے لیے آئیں۔

اس نے کہا کہ «مارکسی فکر کا لب، آغاز اور انتہا اسی آیت کے مضمون کا ادراک ہے۔» [۱] اس آیت کو معاشرے میں اپنی مطلوبہ تبدیلی کا عملی شعار بنایا، جس کے لیے وہ کام کرتا ہے۔ اپنے تحقیقی سلسلے میں منہج کو «نفس اور معاشرے کی تبدیلی کی سنن پر تحقیقات» کہا۔

اس نے صاف کہا: «اس کتاب میں میری پوری کوشش یہ واضح کرنے پر مرکوز تھی کہ نفس کی حالت بدلنے کا کام انسان کا کام ہے۔ کتاب کا عنوان بننے والی آیت کی تفسیر اسی بنیاد کے گرد گھومتی تھی۔» [۲] جودت کے نظریے کی صحت اور اس کی بنیاد پر مکالمے میں داخل ہونے سے پہلے ہم بعض ملاحظات پیش کریں گے۔

۱۔ یہ نظریہ جودت کے اختیار کردہ مادی منہج کے مطابق ہے۔ اس پہلو سے اس کا مارکسی فکر سے براہِ راست تعلق ہے، خواہ جودت اسے اسلامی منہج سے وابستہ دکھانے کی کتنی ہی کوشش کرے۔

---

۱ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۱۹۔

۲ - «حتى يغيروا ما بأنفسهم»، ص ۷۔

۲۔ جودت نے ایک قرآنی آیت سے یہ حصہ کاٹ کر اپنی طرف سے اس کی مخصوص تفسیر کی، جو اس کے مکمل معنی سے بالکل مختلف اور اصولِ تفسیر سے ناموافق ہے۔ اصولِ تفسیر میں معروف ہے کہ لفظ کو سیاق سے الگ کر دیا جائے تو وہ اپنا مقصود معنی نہیں دیتا۔ آیت کے مکمل متن کی طرف رجوع سے بات واضح ہوتی ہے:

اللہ تعالیٰ نے فرمایا: «تم میں سے کسی کا اپنی بات کو چھپا کر کہنا اور باآواز بلند اسے کہنا اور جو رات کو چھپا ہوا ہو اور جو دن میں چل رہا ہو، سب اللہ پر برابر ویکساں ہیں۔ اس کے پہرے دار[1] انسان کے آگے پیچھے مقرر ہیں، جو اللہ کے حکم سے اس کی نگہبانی کرتے ہیں۔ کسی قوم کی حالت اللہ تعالیٰ نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اسے نہ بدلیں جو ان کے دلوں میں ہے[2]۔ اللہ تعالیٰ جب کسی قوم کی سزا کا ارادہ کر لیتا ہے تو وہ بدلا نہیں کرتا اور سوائے اس کے کوئی بھی ان کا کارساز نہیں۔» [الرعد: ۱۰-۱۱]۔

مصنف نے آیت کے اس حصے کی ایسی تفسیر کی جو نہ قرآن کریم سے موافق ہے، نہ سنتِ نبوی سے، نہ عربی زبان کے مفاہیم سے۔

الف۔ مصنف اس حصے کی تفسیر سے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ نفس کے اندر کی حالت بدلنا انسان کا کام ہے۔ وہ کہتا ہے:

«اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: «جب تک کہ وہ خود اسے نہ بدلیں جو ان کے دلوں میں ہے[2]»،

بتاتا ہے کہ نفس میں ابتدا سے افکار رکھے جا سکتے ہیں، اور اس کے موجودہ تصورات ہٹا کر دوسرے تصورات بھی رکھے جا سکتے ہیں۔ تبدیلی کے عمل میں یہ ابتدا سے کسی چیز کو قائم کرنے سے زیادہ اہم ہے۔ اس کے باوجود اللہ نے تصورات ہٹانے اور ان کی جگہ دوسرے لانے کی یہ قدرت انسانوں کی طرف منسوب کی ہے۔

ہمیں انسانوں کی طرف منسوب اس کام میں فکر و نظر سے کام لینا چاہیے۔ دیکھنا اور غور کرنا چاہیے۔ اللہ تعالیٰ ہم سے فرماتا ہے:

«اور خود تمہاری ذات میں بھی، تو کیا تم دیکھتے نہیں ہو۔» [الذاریات: ۲۱]۔

ہم اس موضوع پر توجہ کیوں نہ دیں، جبکہ یہ مسلمانوں کا، بلکہ تمام انسانوں کا مسئلہ ہے؟» [۳]

انسانوں کو تبدیلی کی قدرت دینے کا یہ قاعدہ بیان کر کے جودت اپنے آپ کو قدریہ کے مذہب کے ساتھ کھڑا کرتا ہے، جو انسان کو یہی قدرت دیتا ہے۔ قدریہ کے منہج کے تعین میں یہ آیا ہے:

«تقدیر کے بارے میں یہ قول: اس راستے کو معبد جہنی اور غیلان دمشقی نے اختیار کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ بندہ خیر و شر، ایمان و کفر، اور اطاعت و نافرمانی کا فاعل ہے، اور اسی کے فعل پر اسے جزا ملتی ہے؛ رب تعالیٰ نے اسے ان سب کی قدرت دی ہے۔» [۴] شہرستانی نے ایک اور مقام

۳ - «حتی یغیروا ما بأنفسہم»، ص ۵۹۔

۴ - شہرستانی، «الملل والنحل»، ج ۱، ص ۶۲۔

پر قدریہ سے نقل کیا: «اللہ نے ہمیں یہ افعال انجام دینے کا اختیار سونپ دیا ہے۔» ہم قدریہ کا مذہب یوں متعین کر سکتے ہیں: «لوگ خود اپنے کسب کی تقدیر مقرر کرتے ہیں۔»

جودت تبدیلی کو انسان کی طرف منسوب کرتا ہے کہ وہ خود اپنا انجام اور تاریخ بناتا ہے۔ اس کے لیے ایک ریاضیاتی قاعدہ قائم کرتا ہے، جس میں اللہ کی تبدیلی کو انسانی تبدیلی کے تابع قرار دیتا ہے۔

وہ کہتا ہے: «اگر لوگ اپنے اندر کی حالت بدل دیں تو اللہ یقیناً ان کی حالت بدلے گا؛ یہی اللہ کی سنت ہے۔» [۵]

ب۔ مصنف مادی اثباتی مذہب سے بھی ملتا ہے۔ وہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ معاشروں کی حرکت کی سنن تک پہنچ گئے: «مارکسی نظریے میں سماجی سنن کے اثبات کا معاملہ بھی اب ایسا ہی ہے۔ اگر وہ معاشروں کی حرکت میں سنن اور آیات تک پہنچے ہیں، جیسے ان سے پہلے فلکیات کے علماء اجرام کی حرکت کی سنن تک پہنچے۔» [۶]

علمائے تفسیر کے اقوال

اس وقت ہماری توجہ یہ واضح کرنے پر ہے کہ آیت کی یہ تعبیر صحیح تفسیر سے بہت دور ہے۔ قدیم اور جدید علماءِ امت کی تفاسیر دیکھنے سے مسئلہ واضح ہوتا ہے:

---

۵ - «حتی یغیروا ما بأنفسهم»، ص ۶۳۔

۶ - گزشتہ ماخذ، ص ۸۱۔

ابن جریر طبری کہتے ہیں: «کلام کا معنی یہ ہے کہ اللہ کسی قوم کی عافیت اور نعمت نہیں بدلتا کہ اسے چھین لے اور انہیں ہلاک کرے، یہاں تک کہ وہ اپنے اندر کی حالت باہمی ظلم اور ایک دوسرے پر زیادتی سے بدل دیں۔ تب اس کی سزا اور تبدیلی ان پر آتی ہے۔» [۷] یوں ظاہر ہوتا ہے کہ تبدیلی اطاعت سے نافرمانی کی طرف انتقال تک محدود ہے، جس کی سزا نعمت سے مصیبت کی طرف تبدیلی ہے۔ آیت میں کوئی دلیل نہیں کہ یہ مشیت، ہدایت یا گمراہی کے بارے میں ہے، یا یہ کہ مفہومِ مخالفت بھی قائم ہے، جیسا مصنف کرنا چاہتا ہے۔ آیت کا آخری معنی اس کے آغاز کو واضح کرتا ہے: «اللہ تعالیٰ جب کسی قوم کی سزا کا ارادہ کر لیتا ہے تو وہ بدلا نہیں کرتا»۔ یعنی اگر اللہ ان لوگوں کے لیے، جو رات کو چھپتے اور دن میں چلتے پھرتے ہیں، اور جن کے آگے پیچھے لشکر اور حفاظتی قوت ہوتی ہے جو انہیں اللہ کے حکم سے بچاتی ہے، اس دنیا میں فوری ہلاکت اور رسوائی چاہے تو اسے کوئی لوٹا نہیں سکتا۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ کے سوا کوئی اسے ان سے دفع نہیں کر سکتا۔

اصل میں یہ آیت ان قدریہ کا جواب ہے جو کہتے ہیں کہ انسان اپنے افعال کا خالق یا اپنے انجام کا مالک ہے۔ یہ جودت کے اس استدلال کے خلاف ہے کہ انسان ابتدا سے اپنے نفس، یا دوسرے کے نفس، کی حالت بدلنے کا اختیار رکھتا ہے۔ انسان کی مشیت اللہ کی مشیت کے تابع ہے۔ اس ارشاد کی تفسیر میں ابن کثیر کہتے ہیں: «یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ایسا نہیں کہ کسی قوم پر کوئی نعمت انعام فرما کر پھر بدل دے جب

۷ - «تفسير الطبري»، ج ۱۳، ص ۱۲۱۔

تک کہ وہ خود اپنی اس حالت کو نہ بدل دیں جو کہ ان کی اپنی تھی[1]»۔ «اللہ تعالیٰ اپنے حکم میں کامل عدل و انصاف بتاتا ھے کہ وہ کسی کو عطا کی ہوئی نعمت صرف اس کے کیے ہوئے گناہ کی وجہ سے بدلتا ھے۔ اس کی مثال آلِ فرعون اور ان جیسے لوگوں سے اس کا معاملہ ھے: جب انہوں نے اس کی آیات جھٹلائیں تو اس نے ان کے گناھوں کی وجہ سے انہیں ھلاک کیا اور اپنی دی ہوئی نعمتیں چھین لیں۔» [۸]

تبدیلی کے قاعدے کی تاریخی جڑیں

جودت سعید نے تبدیلی کا ایک کلی قاعدہ اس آیت پر قائم کیا: «کسی قوم کی حالت اللہ تعالیٰ نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اسے نہ بدلیں جو ان کے دلوں میں ھے[2]۔»۔ ابتدا میں پڑھنے والے کو جو گمان ہوتا ھے، اس کے برخلاف اس نے یہ قاعدہ خود ایجاد نہیں کیا۔ یہ ایک ایسا نظریہ ھے جو قدیم گمراہ فرقوں کے کئی تاریخی اصولوں اور قدیم یونانی فلسفیوں کے افکار سے اخذ کیا گیا ھے۔ اس موضوع میں جودت نے زیادہ سے زیادہ یہ کیا کہ بکھرے ہوئے اصول جمع کیے، قدیم الفاظ کی جگہ معاصر الفاظ رکھے، اور اپنی تحقیق کو تجدید کی صورت دی۔ یہ معاصر داعیانِ تجدید کی فکری سرگرمی سے لیا، اور عملی سرگرمی مارکسی افکار اور انسانی زندگی میں ان کے اطلاقات سے حاصل کی۔

۸ - «تفسیر القرآن العظیم»، ج ۲، ص ۵۰۲۔

جودت ایک قابلِ لحاظ عرصے تک اپنے افکار اور ان کے ماخذ کی حقیقت چھپانے میں کامیاب رہا۔ بہت کم لوگوں نے اسے دیکھا۔ یہ بات بہت سوں، بلکہ اس کے مخلص پیروکاروں پر بھی چھپا اور مبہم کر دی گئی۔ اسی لیے وہ ان افکار کا سخت دفاع کرتے ہیں، مگر ان کے مضمرات اور حقیقی ماخذ کو نہیں سمجھتے۔ وہ نہیں جانتے کہ ان کی جڑیں دور کے ماضی میں گمراہ فرقوں کے عہد اور علمِ کلام کے موضوعات میں ان کے باہمی اختلاف تک پہنچتی ہیں۔

معاصر ثقافتی میدان سے جامع منہجی تنقید کا وہ طریقہ غائب ہو گیا [۹] جو اعتقادی وابستگی کے تعین پر قائم ہے، اور جسے بڑے علماء نئے اعتقادی انحرافات کے مقابلے میں اختیار کرتے تھے۔

تبدیلی کا قانون

ہم دو نمایاں قواعد کی نشان دھی کر سکتے ہیں جو خاص طور پر جودت کی فکر، اور عمومی طور پر مادی فکر، کی خصوصیت ہیں:

۱۔ تبدیلی کا کلی قاعدہ۔

۲۔ ارتقا کا عمومی قاعدہ۔

۹ - میں نے «جامع اسلامی تنقید کے منہج» پر اخبار «اللواء» میں مقالات کا ایک سلسلہ شائع کیا ہے۔ ان شاء اللہ وہ ایک الگ کتاب میں نکلے گا۔

یہ دونوں قواعد وہ بنیادی محور ہیں جس پر جودت کی تمام کتابیں اور افکار قائم ہیں۔ اس باب میں ہم تبدیلی کے کلی قاعدے کے بعض عملی اطلاقات پر بحث کریں گے۔ ارتقا کے قاعدے کے لیے میں نے الگ باب مخصوص کیا ہے۔

تبدیلی کا قاعدہ

جودت کی عمومی کتابوں، اور خاص طور پر «حتی یغیروا ما بأنفسہم»، سے ہم تبدیلی کے ان مسائل کو دیکھ سکتے ہیں جنہیں اس نے اختیار کیا ہے اور جو تمام ابواب میں ہماری جامع بحث کا موضوع ہوں گے:

۱۔ انسان کو اپنے نفس اور دوسروں کے نفس کی حالت بدلنے پر قادر قرار دینا۔

۲۔ یہ عقیدہ کہ انسان اپنا انجام اپنے ہاتھ میں رکھ سکتا ہے۔

۳۔ انسان کو کائنات کا آقا سمجھ کر اللہ کی مشیت کو انسانی مشیت کے تابع کرنا۔

۴۔ انسان کے اختیار میں تبدیلی کا دائرہ معاشرے کی صحت و بیماری اور غربت و دولت جیسی حالتوں تک پھیلانا۔

۵۔ مسلمانوں کے تصورِ سببیت کو بدل کر اثباتی مذہب سے ہم آہنگ کرنا: اسباب موجود ہوں تو الٰہی مشیت کے بغیر تبدیلی کو لازمی قرار دینا۔

۶۔ تبدیلی کو انسانوں کی عمومی سنت قرار دینا، جس کا تعلق دنیاوی زندگی سے ہو، آخرت سے نہیں۔

۷۔ تبدیلی میں مسلمان اور غیر مسلم دونوں شامل ہوں۔

۸۔ تبدیلی جماعت سے متعلق ہو، فرد کو شامل نہ کرے۔

۹۔ تبدیلی کی بنیاد کا شریعت سے ہونا شرط نہ ہو۔

۱۰۔ یہ سمجھنا کہ زمانہ بدلنے سے احکام مطلق طور پر بدل جاتے ہیں۔

۱۱۔ تبدیلی معرفت کے مصادر کو شامل ہو۔

۱۲۔ تبدیلی دلائل کے مصادر کو شامل ہو۔

۱۳۔ تبدیلی نبوت پر اعتماد ختم کرے، یعنی «نبوت کا اختتام»، اور اس کی جگہ کائناتی، سماجی اور نفسیاتی سنن پر اعتماد ہو۔

۱۴۔ اسلامی معاشرے اور دوسرے معاشروں کے تعلقات کی بنیادیں بدلنا، اور عالمگیر انسانیت کے دین کے حق میں ادیان کے فرق ختم کرنا۔ یہ دعوت «ادیان کا باہمی تقارب» اور انہیں ایک راستے میں ضم کرنے کے نام سے معروف ہے۔

تبدیلی کا لغوی معنی

«لسان العرب» [۱۰] میں تبدیلی کا معنی تحویل بیان ہوا ہے۔ چیز کا اپنی حالت سے بدلنا، منتقل ہونا ہے؛ اسے بدلنے کا مطلب اس کی حالت اور صورت تبدیل کرنا ہے، گویا اسے پہلے سے مختلف بنا دینا۔

۱۰ - «لسان العرب»، مادہ «غَيَّرَ»۔

اس ارشاد کے بارے میں ثعلب نے کہا: «یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ایسا نہیں کہ کسی قوم پر کوئی نعمت انعام فرما کر پھر بدل دے جب تک کہ وہ خود اپنی اس حالت کو نہ بدل دیں جو کہ ان کی اپنی تھی[1]»۔ اس کا معنی ہے کہ وہ اس چیز کو بدل دیں جس کا انہیں حکم دیا گیا ہے۔

مسلمان علماء نے دین پر عمل کو سابق حالت میں واپس لانے کے لیے مسلمانوں کے کام کی تعبیر «تبدیلی» کی اصطلاح سے نہیں کی۔ اس کے بجائے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے «تجدید» کا لفظ آیا۔ آپ نے فرمایا: «اللہ اس امت کے لیے ہر سو برس کے آغاز پر کسی کو بھیجتا ہے جو اس کے دین کی تجدید کرے۔» [۱۱] تجدید کا معنی ہے قرآن و سنت کی مٹ جانے والی تعلیمات اور ان پر عمل کو زندہ کرنا۔

جودت سعید نے اپنی کتابوں اور لیکچروں میں جو راستہ اختیار کیا، وہ مادی فلسفیوں کے مذہب سے، اور معاشروں کی تبدیلی کی سنن کے حامل مادیوں اور مارکسیوں سے ملتا ہے۔

قرآن کریم میں تبدیلی کا لفظ ان قوموں کی سزا کی نشان دھی کے لیے آیا ہے جو اللہ کا دین چھوڑتی اور اس کی نعمتوں کی ناشکری کرتی ہیں؛ اللہ ان نعمتوں کو عذاب اور بدبختی سے بدل دیتا ہے۔ مگر قرآن میں اس کی الٹی صورت نہیں آئی، نہ ایسی حتمی ریاضیاتی مساوات جس سے اللہ کی مشیت مسلسل قوم کی مشیت کے تابع ہو جائے، جیسا جودت دکھاتا ہے!!

---

۱۱ - ابوداؤد، حدیث ۴۲۹۱۔

اس آیت کی شرح میں ابن تیمیہ کہتے ھیں: «یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ایسا نہیں کہ کسی قوم پر کوئی نعمت انعام فرما کر پھر بدل دے جب تک کہ وہ خود اپنی اس حالت کو نہ بدل دیں جو کہ ان کی اپنی تھی[1]»۔ «یہ تبدیلی دو قسم کی ھے:

ایک یہ کہ وہ ظاھر ھو اور قول و عمل کی صورت میں قائم رھے، جس پر مذمت اور سزا مرتب ھوتی ھے۔

دوسری یہ کہ وہ اپنے دلوں کے ایمان کو اس کے مخالف، یعنی شک، شبہے اور بغض، سے بدل دیں، اور اللہ اور اس کے رسول کے حکم دیے گئے عمل کو چھوڑنے کا عزم کریں۔ یہاں حکم دیے گئے کام چھوڑنے پر عذاب کے مستحق ھوتے ھیں، اور وھاں ممنوع کام کرنے پر۔ اسی طرح نفس میں اللہ کی محبت، اس پر توکل، اس کے لیے اخلاص اور اس کے شکر کے خلاف جو کچھ ھو، اس پر سزا ھوتی ھے، کیونکہ یہ سب چیزیں واجب ھیں۔ دل ان سے خالی ھو کر ان کے مخالف اوصاف اختیار کرے تو واجبات چھوڑنے پر عذاب کا مستحق ھوتا ھے۔»

یہ قاعدہ اسلام کے تصورِ جزا و سزا کی نمائندگی کرتا ھے۔ اس کی بنیاد ارادۂ شرعی پر ھے، ارادۂ تکوینی کے مقابلے میں، جو تقدیر کی صورت میں ظاھر ھوتا ھے اور اللہ پر ایمان کا نمایاں رکن ھے۔ جودت نے بعض قرآنی آیات سے قدریہ کے اس تصور کی تائید کرنے کی کوشش کی کہ انسان دنیاوی زندگی میں مکمل آزادیِ اختیار رکھتا ھے، اور اس کا اقتدار تمام مخلوقات کو شامل ھے۔ اس نے کہا:

«اس سے واضح ہوتا ہے کہ معاشرے کو شر سے خیر، یا اس کے برعکس، بدلنے میں انسانوں کی مؤثر کوشش کا آغاز نفوس سے ہوتا ہے۔

مگر یہ نفوس کیا ہیں؟

قرآن کریم نے نفس کی حقیقت کھولنے کو اہمیت نہیں دی، کیونکہ بظاہر یہ فائدے کا محل نہیں۔ اس نے نفوس سے معاملہ کر کے ان کے اندر کی حالت بدلنے کو اہمیت دی۔

یہاں سوال اٹھتا ہے: کیا نفس میں ابتدا سے کوئی چیز ہے، یا ہر چیز اس میں رکھی جاتی ہے؟ اس کے اندر کی چیز کیسے ہٹائی جائے اور دوسری سے کیسے بدلی جائے؟ اس میدان میں انسان کو کتنی دشواریاں پیش آتی ہیں؟

اللہ تعالیٰ انسان کے بارے میں کہتا ہے کہ وہ نفس کو پاک بھی کر سکتا ہے اور آلودہ بھی:

«جس نے اسے پاک کیا وہ کامیاب ہوا۔[1] اور جس نے اسے خاک میں ملا دیا وہ ناکام ہوا۔[1]» [الشمس: ۹-۱۰]۔

نفس کو پاک کرنے کے وہ اصول کیا ہیں جو کامیابی لاتے ہیں، اور اسے آلودہ کرنے کے وہ عوامل کیا ہیں جو ناکامی لاتے ہیں؟

بظاہر ابتدا میں نفس کے اندر فجور اور تقویٰ کی قابلیت کے سوا کچھ نہیں۔ یہی وہ حیرت انگیز تخلیق ہے جسے اللہ تعالیٰ نے فجور اور تقویٰ کی اس عظیم استعداد کے ساتھ بنایا۔ اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«قسم ہے نفس کی اور اسے درست بنانے کی۔[1] پھر سمجھ دی اس کو بدکاری کی اور بچ کر چلنے کی۔[1]» [الشمس: ۷-۸]۔

اللہ نے نفس کو پیدا کیا، اسے نہایت حیرت انگیز توازن کے ساتھ درست بنایا، پھر اس میں اس کی بدی اور اس کی پرہیزگاری کا شعور ڈال دیا۔ نفس کو درست بنانا اور یہ شعور عطا کرنا اللہ تعالیٰ کا کام ہے۔ پھر فرمایا:

«جس نے اسے پاک کیا وہ کامیاب ہوا۔[1] اور جس نے اسے خاک میں ملا دیا وہ ناکام ہوا۔[1]»۔

یہ کام انسان کا کام ہے۔ اللہ نے نفس کو پاک کرنے اور اسے آلودہ کرنے کی نسبت بندے کی طرف کی ہے، جبکہ اسے درست بنانے اور بدی و پرہیزگاری کا شعور دینے کی نسبت اپنی ذات کی طرف کی ہے۔ تاہم بندے سے منسوب یہ عمل بھی اللہ تعالیٰ ہی کے فضل و کرم سے دی ہوئی قدرت کے ذریعے انجام پاتا ہے۔» [۱۲]

جودت سورۂ شمس کی تفسیر کے ذریعے زندگی کے معاملات کو اللہ تعالیٰ اور اس کی پیدا کردہ مخلوق، یعنی انسان، کے درمیان تقسیم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ انہوں نے الہام کو اللہ کا کام اور تزکیے کو انسان کا کام قرار دیا، پھر تزکیے کا مفہوم نفس کے اندر تبدیلی پیدا کرنے کی قدرت متعین کیا۔ اس سے انہوں نے ایک عمومی اور یکساں طور پر جاری رہنے والا قاعدہ اخذ کیا اور دعویٰ کیا کہ اللہ نے «جب تک کہ وہ خود

۱۲ - «حتى يغيروا ما بأنفسهم»، ص ۵۸-۵۹۔

اسے نہ بدلیں جو ان کے دلوں میں ہے[2]» کی آیت کے ذریعے یہ ذمہ داری انسانوں کو سونپی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ سارا اختیار اللہ ہی کا ہے؛ معاملہ جودت کی اس غیر منصفانہ تقسیم کے مطابق نہیں۔ یہ آیت بھی اس تقسیم کی دلیل نہیں بن سکتی۔ تزکیہ اپنی مکمل حقیقت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسان کو عطا ہوتا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: «اور اگر اللہ تعالیٰ کا فضل وکرم تم پر نہ ہوتا تو تم میں سے کوئی کبھی بھی پاک صاف نہ ہوتا۔ لیکن اللہ تعالی جسے پاک کرنا چاہے، کر دیتا ہے[1] ۔ اور اللہ سب سننے والا سب جاننے والا ہے۔» [النور: ۲۱]۔ نیز فرمایا: «بلکہ اللہ تعالیٰ جسے چاہے پاکیزہ کرتا ہے، کسی پر ایک دھاگے کے برابر ظلم نہ کیا جائے گا۔[1]» [النساء: ۴۹]۔

نبی ﷺ نے بھی تزکیے کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی ہے۔ آپ ﷺ دعا میں فرماتے تھے: «اے اللہ! میرے نفس کو اس کا تقویٰ عطا فرما اور اسے پاک کر دے۔ تو ہی اسے سب سے بہتر پاک کرنے والا ہے؛ تو ہی اس کا سرپرست اور آقا ہے۔» [۱۳]

وہ آیات جن میں تزکیے کی نسبت رسول ﷺ کی طرف کی گئی ہے، ان میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان شامل ہے: «ان میں انہی میں سے رسول بھیج[1] جو ان کے پاس تیری آیتیں پڑھے، انہیں کتاب وحکمت[2] سکھائے اور انہیں پاک کرے[3]» [البقرہ: ۱۲۹]۔

۱۳ - صحیح مسلم، ۴/۲۰۸۸۔

جن آیات میں تزکیے کی نسبت انسان کی طرف کی گئی ہے، ان میں یہ فرمان ہے: «اور جو بھی پاک ہوجائے وہ اپنے ہی نفع کے لئے پاک ہوگا[4]۔ لوٹنا اللہ ہی کی طرف ہے۔» [فاطر: ۱۸]۔ نیز فرمایا: «تجھے کیا خبر شاید وہ سنور جاتا۔[1] یا نصیحت سنتا اور اسے نصیحت فائدہ پہنچاتی۔» [عبس: ۳-۴]۔ اور موسیٰ علیہ السلام کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: «(کہ) تم فرعون کے پاس جاؤ اس نے سرکشی اختیار کر لی ہے۔[1] اس سے کہو کہ کیا تو اپنی درستگی اور اصلاح چاہتا ہے۔[1] اور یہ کہ میں تجھے تیرے رب کی راہ دکھاؤں تاکہ تو (اس سے) ڈرنے لگے۔[1]» [النازعات: ۱۷-۱۹]۔

یوں واضح ہوتا ہے کہ تزکیہ صرف انسان کے عمل تک محدود نہیں، نہ یہ صرف اسی کے اختیار کا معاملہ ہے۔ جودت کو یہ نتیجہ اخذ کرنے کا حق بھی نہیں کہ انسان اپنی تقدیر کا مالک ہے اور اس کا انجام اب اسی کے ہاتھ میں آ چکا ہے۔

انسانوں کے انجام کا اختیار کس کے پاس ہے، اس کا علم بنیادی طور پر ایک ربانی ماخذ سے حاصل ہونا چاہیے؛ اور وہ ماخذ قطعی طور پر کتاب و سنت ہیں۔

اسی طرح ہدایت و گمراہی، موت و زندگی اور دولت و غربت میں تبدیلی کا اختیار کس کے پاس ہے، یہ طے کرنے کے لیے اسلامی منہج، یعنی اہلِ سنت و جماعت کے منہج، کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔ وہ کتاب و سنت کو فیصلہ کن معیار بناتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: «یہ واقعہ محض تیری طرف سے ایک امتحان ہے، ایسے امتحانات سے جس کو تو چاہے

گمراهی میں ڈال دے اور جس کو چاهے هدایت پر قائم رکھے۔ تو هی تو همارا کارساز هے پس هم پر مغفرت اور رحمت فرما اور تو سب معافی دینے والوں سے زیادہ اچھا هے۔[2]» [الاعراف: ۱۵۵]۔ اس سے ثابت هوتا هے کہ انسان اپنے لیے هدایت کا اختیار نہیں رکھتا، مگر جب اللہ چاهے۔ وہ اپنے نفس یا دوسروں کے نفوس میں تبدیلی بھی نہیں لا سکتا، مگر جب اللہ چاهے۔ اللہ کی مشیت هی نافذ هوتی هے اور وہ انسان کی مشیت سے مقدم هے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا هے: «بغیر اللہ تعالیٰ کے حکم کے کوئی جاندار نہیں مرسکتا» [آل عمران: ۱۴۵]۔

اس مسئلے میں اهلِ سنت کا منہج انسان کے لیے کسب اور اللہ کے لیے تخلیق ثابت کرتا هے، اور دونوں کو توازن اور هم آهنگی کے ساتھ تسلیم کرتا هے۔ نبی ﷺ نے فرمایا: «هر شخص کے لیے وہ کام آسان کر دیا جاتا هے جس کے لیے اسے پیدا کیا گیا هے۔» انسانوں کی باگ ڈور کس کے هاتھ میں هے اور هدایت، رزق اور مدتِ حیات کا فیصلہ کون کرتا هے، اس حقیقت کی سب سے قریب مثال وہ گفتگو هے جو نبی ﷺ اور آپ کے چچا ابو طالب کے درمیان ان کی وفات کے وقت هوئی۔ یہ واقعہ اهلِ سنت کے موقف کی تائید کرتا هے۔ نبی ﷺ اپنے چچا کی هدایت کے بہت خواهش مند تھے اور مسلسل انہیں دعوت دیتے رهے، یہاں تک کہ یہ آیت نازل هوئی: «آپ جسے چاهیں هدایت نہیں کر سکتے بلکہ اللہ تعالیٰ هی جسے چاهے هدایت کرتا هے۔ هدایت والوں سے وهی خوب آگاہ هے۔[1]» [القصص: ۵۶]۔

ابن کثیر کہتے ھیں: «صحیحین میں ثابت ھے کہ یہ آیت رسول اللہ ﷺ کے چچا ابو طالب کے بارے میں نازل ھوئی۔ وہ آپ کی حفاظت اور مدد کرتے اور آپ کے ساتھ کھڑے ھوتے تھے۔ انہیں آپ سے بہت گہری طبعی محبت تھی، شرعی محبت نہیں۔ جب ان کی وفات کا وقت اور ان کی مقررہ اجل آ پہنچی تو آپ نے انہیں ایمان لانے اور اسلام میں داخل ھونے کی دعوت دی، لیکن تقدیر کا فیصلہ پہلے ھی ھو چکا تھا؛ اس نے ان کا ھاتھ کھینچ لیا، سو وہ اپنے سابقہ کفر ھی پر قائم رھے۔ اللہ کی حکمت کامل ھے۔» [۱۴] بخاری نے یہ واقعہ سعید بن مسیب کے واسطے سے ان کے والد سے روایت کیا ھے۔ انہوں نے کہا: «جب ابو طالب کی وفات کا وقت آیا تو رسول اللہ ﷺ ان کے پاس پہنچے۔ آپ نے ابو جہل اور عبداللہ بن ابی امیہ بن مغیرہ کو وھاں پایا۔ آپ نے فرمایا: چچا جان! لا الٰہ الا اللہ کہہ دیجیے؛ یہ ایسا کلمہ ھے جس کی بنا پر میں اللہ کے سامنے آپ کے حق میں حجت پیش کر سکوں گا۔ ابو جہل اور عبداللہ بن ابی امیہ نے کہا: کیا تم عبدالمطلب کے دین سے منہ موڑ لو گے؟ ابو طالب نے لا الٰہ الا اللہ کہنے سے انکار کر دیا۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تک مجھے آپ کے لیے استغفار سے منع نہ کیا جائے، میں ضرور آپ کی مغفرت کی دعا کرتا رھوں گا۔ تب اللہ نے نازل فرمایا: «پیغمبر کو اور دوسرے مسلمانوں کو جائز نہیں کہ مشرکین کے لیے مغفرت کی دعا مانگیں»۔ اور ابو طالب کے بارے میں یہ آیت بھی نازل فرمائی: «آپ جسے چاھیں

۱۴ - تفسیر ابن کثیر، ۳/۶۲۹۔

ھدایت نہیں کر سکتے بلکہ اللہ تعالیٰ ھی جسے چاھے ھدایت کرتا ھے۔»۔» [۱۵]

اس واقعے سے صاف ظاھر ھے کہ نبی ﷺ اپنے چچا کے نفس میں کچھ بھی بدل دینے کا اختیار نہیں رکھتے تھے، حالانکہ وہ آپ کی مدد اور حفاظت کرتے تھے۔ اگر نبی ﷺ اپنے چچا کو ایمان میں داخل کرنے پر قادر ھوتے تو ھرگز تاخیر نہ کرتے۔ آپ جانتے تھے کہ ھدایت و گمراھی اور دولت و غربت کا معاملہ اللہ ھی کے ھاتھ میں ھے۔

اس سے ھمیں معلوم ھوتا ھے کہ جودت سعید کا یہ دعویٰ کہ تبدیلی کا اختیار انسان کے ھاتھ میں ھے اور اللہ تعالیٰ نے یہ قدرت اسے سونپ دی ھے، اسلامی منہج کے خلاف ھے۔ یہ اھلِ قدر کے مسلک سے ھم آھنگ ھے، کیونکہ اس میں انسان کو ابتدا ھی سے اپنے نفس میں تبدیلی کا مالک سمجھا جاتا ھے۔ یہ تقدیر کی تکذیب اور اس کی نفی ھے۔

جودت سعید نے تبدیلی کے قوانین اور سنن دریافت کرنے کا سہرا واشنگٹن اور ماسکو کے محور کے سر باندھا ھے۔ وہ کہتے ھیں:

«یہ دریافت کرنا کہ تبدیلی سنن کے تابع ھے اور انسان اس پر اختیار رکھتا ھے، زیادہ کوشش کا تقاضا کرتا ھے۔ ابن خلدون کی امتیازی بات یہ ھے کہ انہوں نے محسوس کیا کہ اس تبدیلی کے کچھ سنن ھیں۔ انہوں نے ریاستوں کے قیام اور زوال کے ضمن میں چار نسلوں کا ذکر کیا، لیکن

۱۵ - صحیح البخاری، حدیث نمبر ۴۷۷۲؛ فتح الباری، ۸/۵۰۶۔

ان سنن پر قابو پانے کا امکان ان کی نظر میں نہیں آیا۔ یہ سائنسی دریافت کہ یہ سنن کسی نہ کسی طرح انسان کے اختیار کے تابع ہیں، جدید عہد میں سب سے پہلے واشنگٹن-ماسکو محور کے انسان نے کی۔» [۱۶]

یہ صاف اعتراف ہے کہ جودت تبدیلی کے جن تصورات پر یقین رکھتے ہیں، وہ مغرب، ماسکو یا واشنگٹن سے لائے گئے ہیں۔ زیادہ واضح لفظوں میں، وہ ماسکو کے مارکسی خیالات یا واشنگٹن کے مادی اور اثباتی خیالات سے اخذ کیے گئے ہیں۔

جودت تبدیلی کا موضوع ابن خلدون سے منسوب ضرور کرتے ہیں، لیکن ساتھ ہی بتاتے ہیں کہ ابن خلدون ان سے مختلف ہیں، کیونکہ انہیں ان سنن پر قابو پانے کا امکان معلوم نہ تھا۔ تاہم جودت نے یہ جاننے کی کوشش کیوں نہیں کی کہ ابن خلدون نے تبدیلی کے سنن کو قابو میں لانے کے اس امکان کا دعویٰ کرنے سے گریز کیوں کیا جس کا دعویٰ مارکسی مادیت کرتی ہے؟

۱۶ - «حتى يغيروا ما بأنفسهم»، ص ۶۔

معلوم ہوتا ہے کہ جودت وجہ جانتے ہیں، مگر اسے ظاہر نہیں کرنا چاہتے۔ وجہ یہ ہے کہ ابن خلدون اپنے اقوال کو قدریہ کے خیالات اور تقدیر کے بارے میں ان کے موقف پر قائم نہیں کرتے؛ ان کی بنیاد ایمانی منہج ہے، جو ہر چیز میں اللہ تعالیٰ کی تقدیر کو تسلیم کرتا ہے۔ اس کے برعکس جودت مادیت کے ان تصورات سے آغاز کرتے ہیں جن کے مطابق معاشروں میں تبدیلی کے سنن کو قابو میں لایا جا سکتا ہے [۱۷] اور ان معاشروں کو حسبِ منشا چلایا جا سکتا ہے۔ جودت کی زبان اب بھی مغربی افکار کی تعریف سے تر ہے۔ وہ دین کو نفسیات اور عمرانیات کے نظریات کے مطابق ڈھالنے میں مصروف ہیں اور اسے انسانی نفوس کو بدلنے کا راستہ سمجھتے ہیں: «یہ علم مسلمانوں کے ہاں اب بھی اجنبی ہے۔ وہ ابھی اس سے مانوس نہیں ہوئے کہ اسے اپنے اندر تبدیلی لانے اور یہ دریافت کرنے کے لیے استعمال کریں کہ اپنے اندر کن چیزوں کو بدلنا چاہیے۔» [۱۸]

جودت ہر بار ہمارے سامنے یہ خطرناک رائے کیوں لے آتے ہیں کہ معاشرے کو بدلنے کے لیے نفسیات استعمال کی جائے!! پھر اللہ کی کتاب کہاں ہے؟ رسول اللہ ﷺ کی حدیث کہاں ہے؟ کیا یہ دونوں مطلوبہ تبدیلی کا فریضہ ادا کرنے کے قابل نہیں رہے؟ جودت جواب کو مبہم

---

۱۷ - سوویت یونین کا زوال اس موضوع پر جودت کے نظریے کے انہدام کو ظاہر کرتا ہے کہ معاشروں میں تبدیلی کے سنن کو قابو میں لایا جا سکتا ہے۔ سوویت یونین کا فوجی انقلاب اور طاقت کے استعمال سے قائم ہونا، نیز اس سے الگ ہونے والی ریاستوں کے درمیان جاری لڑائیاں، مارکسی نظریے کی ناکامی کی تصدیق کرتی ہیں۔

۱۸ - «حتی یغیروا ما بأنفسهم»، ص ۸۷۔

نہیں چھوڑتے۔ وہ ہر بار صاف کہتے ہیں کہ کتاب کا ایک متبادل موجود ہے: آفاق و انفس کی آیات، یا تاریخ اور کائنات کے واقعات۔

کتاب میں موجود اللہ کی آیات کے بارے میں وہ کہتے ہیں:

«کتاب کی آیات بعض حالات میں علم کا کردار ادا کرنا چھوڑ سکتی ہیں۔» [۱۹]

کتاب کی آیات اپنا کام کرنا نہیں چھوڑتیں۔ وہ اللہ کے اذن سے ثابت اور محفوظ ہیں، اور اللہ نے ذکر کی حفاظت کی ذمہ داری خود لی ہے۔ اگر مسلمان اس سے غافل ہو جائیں تو بھی اللہ کی آیات ختم نہیں ہوتیں۔ لوگوں کے اختلافات میں وہی مرجع رہیں گی۔ انہیں چھوڑ کر دوسرے مراجع اختیار کرنا جائز نہیں۔ جو ایسا کرے گا، وہ ایک نیا دین اور اسلام سے مختلف منہج قائم کرے گا۔ وہ اسے جو نام چاہے دے!! لیکن اسے اسلام نہ کہے!!

۱۹ - «اقرأ»، ص ۲۲۸۔

آٹھواں باب: سنن

جودت سعید کے افکار اور معطلہ قدریہ فرقے کے پھیلائے ہوئے افکار میں گہرا تعلق ہے۔ جعد بن درھم اس فرقے کے سربراھوں میں تھا۔ اس کی امتیازی خصوصیت صفاتِ باری تعالیٰ کی تعطیل، یعنی ان کی نفی، ہے۔ اسے نفاتِ قدر یا قدریۂ نافیہ بھی کہا جاتا ہے۔

نبوت کو ختم سمجھنے کی بحث میں ھم نے واضح کیا تھا کہ مصنف سنن کو نبوت کے مقابل رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے: «اسی لیے جب واقعات پر توجہ اور اللہ کی سنن کے ذریعے اس سے افہام و تفہیم شروع ہوئی تو نبوت رک گئی، کیونکہ نبوت ایک مرحلے کے لیے تھی اور وہ مرحلہ ختم ہو گیا۔» [۱]

آخر یہ کون سے سنن ھیں جنہیں اس نے نبوت کی جگہ رکھا ہے؟

مصنف سنن اور مادی تصور کو پوری طرح باھم مربوط کرتا ہے۔ وہ مراتبِ وجود کو تقدیر سے جوڑتا ہے اور خارجی دنیا، یعنی مادی دنیا، کو سنن کے مطابق وجود کا نام دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

۱ - رسالۂ «انظروا»، ۴۰: «اللغة والواقع»، ص ۷۔

«خارجی وجود، جسے ہم نے مراتبِ وجود کی بنیاد قرار دیا ہے، اسی سنن کے مطابق وجود، یعنی قانون، کی طرف لوٹتا ہے: «یہ ہے مقرر کردہ غالب، باعلم اللہ تعالیٰ کا»۔ سنن کے مطابق وجود کو کلمۂ الٰہی بھی کہا جا سکتا ہے۔ انسانی عقل کے اعتبار سے وہ خارجی وجود سے پہلے ہے: «وہ جب کبھی کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے اسے اتنا فرما دینا (کافی ہے) کہ ہو جا، وہ اسی وقت ہو جاتی ہے۔[1]» [یس: ۸۲]۔» [۲]

یہاں مصنف کی پیش کردہ مساوات سے قدریہ فرقے کے ساتھ اس کا تعلق ظاہر ہوتا ہے۔ اسے ریاضی کی صورت میں یوں مختصر کیا جا سکتا ہے:

تقدیر = سنن کے مطابق وجود «مادی وجود» = قانون = کلمۂ الٰہی۔

اس طرح مادی وجود ہی کلمۂ الٰہی بن جاتا ہے۔ یہی اثباتی مسلک کی بنیاد ہے، جو مادے سے آغاز کرتا اور غیب کا انکار کرتا ہے۔

جب مصنف تقدیر کا مفہوم بیان کرتے ہوئے اسے مادی منہج سے جوڑنا چاہتا ہے تو کہتا ہے: [۳]

«آج یہ بات کیمیا کی دنیا میں سب سے زیادہ واضح ہوتی ہے۔ وہاں نئی خصوصیات رکھنے والے نئے مرکبات ظاہر ہوتے ہیں، مثلاً ادویات، جو پہلے خارجی وجود کی صورت میں موجود نہیں تھے۔ تاہم سنن کے مطابق ان کا وجود تھا، کیونکہ ان کے تمام عناصر دستیاب تھے۔

---

۲ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۹۱۔

۳ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۹۳۔

سنن کے مطابق یہ وجود مراتبِ وجود کی ایک اور نوع ہے۔ شاید یہ روح کے وجود کو سمجھنے کی تمہید بھی بن سکے۔ تخلیق اور امر اللہ تعالیٰ ھی کے ھیں، اور روح اللہ کے امر سے ہے: «آپ جواب دے دیجئیے کہ روح میرے رب کے حکم سے ہے» [الاسراء: ۸۵]۔ امرِ الٰہی، کلمۂ الٰہی اور سنتِ الٰہی ایسے الفاظ ھیں جن کے مفاھیم ایک دوسرے کے قریب ھو سکتے ھیں۔ تاھم سنتِ الٰہی کی صفت یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس میں تبدیلی اور تحویل نہیں ھوتی۔»

یہاں بھی وہ قدری تصور کو ایک ریاضیاتی انداز میں بیان کرتا ہے اور روح کے مفہوم کو مادی منہج کے تابع کر دیتا ہے۔ ان خیالات کو ایک ریاضیاتی مساوات میں یوں مختصر کیا جا سکتا ہے:

کلمۂ الٰہی # امرِ الٰہی # سنتِ الٰہی۔ [۴]

ان عبارتوں سے معلوم ھوتا ہے کہ مصنف سنن کو کلامِ الٰہی کے مقام پر رکھتا اور انہیں اللہ کی تقدیر اور اس کے امر کا اظہار سمجھتا ہے، گویا اللہ کائنات میں صرف انہی سنن کے ذریعے دخل دیتا ہے جنہیں اس نے تخلیق سے پہلے مقرر کر دیا تھا۔ یہ تصور معاصر اثباتی مسلک سے ھم آھنگ ہے، جو قوانینِ فطرت اور اس کے سنن کو زندگی کا بنیادی سرچشمہ اور معرفت کا واحد ماخذ قرار دیتا ہے۔ مصنف نے یہی تصور اختیار کیا ہے اور مراتبِ وجود میں مادی وجود کی طرف رجوع کی دعوت دی ہے۔

۴ - علامت # مفاھیم کی باھمی قربت ظاھر کرتی ہے۔

اس کے نزدیک سنت قابلِ دریافت اور قابلِ معرفت ہے، روح امرِ الٰہی سے ہے، اور امرِ الٰہی سنت کے قریب ہے؛ لہٰذا روح بھی قابلِ معرفت اور قابلِ تصور ہو گی۔ اس تصور کے مطابق روح کی حقیقت دریافت کرنا جلد ان لوگوں کی پہنچ میں ہو گا جو، مصنف کے دعوے کے مطابق، علوم میں آگے بڑھنے کے مرحلے میں داخل ہو چکے ہیں: یعنی ماسکو-واشنگٹن محور۔ یہ تصور وجود سے غیب کے مفہوم ہی کے خاتمے تک پہنچاتا ہے!!

یہ ایک خطرناک تضاد اور اعتقادی تصور میں بہت بڑا انحراف ہے کہ امرِ الٰہی، کلمۂ الٰہی اور سنتِ الٰہی کو یکجا کر کے، مصنف کے اندازِ فکر کے مطابق، روح کی معرفت تک رسائی کو انسانی علم کی پہنچ میں قرار دے دیا جائے۔ یہ معاصر اثباتی مسلک سے ہم آہنگ ہے، جس کی بنیاد ہر چیز کو تجرباتی منہج کے تابع کرنا ہے۔ اس کا مشہور اصول ہے: «وجود میں کوئی چیز فنا نہیں ہوتی اور عدم سے کوئی چیز پیدا نہیں ہوتی۔» [۵]

غیب کا انکار تبدیلی پسند، یعنی «مادی»، مکتب کے لوگوں کے لیے کوئی نئی بات نہیں۔ احمد خان ان اولین لوگوں میں تھے جنہوں نے اسلامی دیار میں مادی فکر کو نمایاں کیا۔ ان میں مادیت کا واضح رجحان تھا، اور قرآنِ کریم کی مادی تفسیر کی بنیاد سب سے پہلے انہوں نے رکھی۔ وہ کہتے ہیں:

«اسلام کے حقائق اور اس کی تعلیمات قوانینِ فطرت سے ہرگز متعارض نہیں، کیونکہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور قوانینِ فطرت اللہ کا فعل ہیں؛ اس کا کلام اس کے فعل سے متعارض نہیں ہوتا۔» بظاہر یہ درست بات ہے؛ صحیح علم اور دین میں کوئی تعارض نہیں۔ لیکن احمد خان نے قرآن کی جو

۵ - یہ قول طبیعیات دان لاووازیے سے مشہور ہوا ہے۔

تفسیر پیش کی وہ حقیقی علم پر قائم نہیں تھی۔ انہوں نے اس میں عربی زبان کے مفاہیم اور صحابہ کے اجماع کی مخالفت کی، مغربی افکار اور اقدار کی بنیاد پر قرآن کی تاویل کی اور اس کے مفاہیم پر نظرِ ثانی کی۔ وہ الوھیت کو، فلسفیوں کی طرح، «علتِ اولیٰ» کہتے ھیں۔ ان کے مطابق اللہ نے اس کائنات کے لیے قوانین اور سنن مقرر کیے، لیکن اس کے بعد وہ ان قوانین میں دخل نہیں دیتا۔

جودت سعید کا منہج جس طرح احمد خان کی مادی تفسیر سے ملتا ھے، اسی طرح معطلہ قدریہ کے منہج سے بھی ملتا ھے۔ اس کی بنیاد ان کا یہ کہنا ھے کہ اللہ سنن کے ذریعے انسانوں سے افہام و تفہیم کرتا ھے، اور انبیا بھی انسان ھیں؛ نیز اللہ صرف سنن اور قوانین کے ذریعے کلام کرتا ھے۔ یہی وہ تعطیل ھے جس کے قائل قدریہ تھے اور جو اللہ تعالیٰ کی صفات کی نفی کرتے تھے۔ سنن کے اس تصور میں صفتِ کلام کی تعطیل نمایاں ھے! [۶]

مصنف نے سنن کے مفہوم کو عام کر کے اس کے شرعی دائرے سے باھر نکال دیا اور اس کے اطلاق کے میدان بڑھا دیے۔ وہ کہتا ھے:

۶ - جعد بن درھم قدریہ میں پہلا شخص تھا جو اللہ عزوجل کی صفات کی نفی کرتا تھا۔ خالد بن عبداللہ قسری نے اسے واسط میں عید الاضحیٰ کے دن قتل کیا۔ اس نے کہا: لوگو! قربانی کرو، اللہ تمہاری قربانیاں قبول فرمائے۔ میں جعد بن درھم کی قربانی کر رھا ھوں۔ وہ دعویٰ کرتا ھے کہ اللہ نے ابراھیم کو خلیل نہیں بنایا اور موسیٰ سے کلام نہیں کیا۔ اللہ جعد کے قول سے بہت بلند و برتر ھے۔

«لوگ سنت کو صرف فطرت میں پہچانتے ھیں، نفوس میں اسے تسلیم نہیں کرتے۔ وہ نفوس کی دنیا کو ثبات یا سنت سے باھر سمجھتے ھیں۔ یہ قرآن کے منہج بلکہ پہلے مسلمانوں کے مناھج کے بھی خلاف ھے۔ علم کے مفہوم کو صرف آفاق تک محدود کرنا اسلامی دنیا میں علم کے مغربی تصور سے آیا ھے۔» [۷]

اس عبارت سے ایک متعین بات سمجھ میں آتی ھے: مصنف سنن کے دائرے یہ قرار دیتا ھے:

۱۔ معاشرہ؛ ۲۔ نفوس؛ ۳۔ فطرت۔

قرآنِ کریم، سنتِ نبوی اور اقوالِ صحابہ میں تحقیق کرنے والے کو وہ تمام دائرے نہیں ملتے جن کا مصنف نے ذکر کیا ھے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے: «(یہی) اللہ کا دستور ان میں بھی رھا جو پہلے ھوئے[2] اور اللہ تعالیٰ کے کام اندازے پر مقرر کئے ھوئے ھیں۔[3]» [الاحزاب: ۳۸]۔ نیز فرمایا: «اللہ نے اپنا معمول یہی مقرر کر رکھا ھے جو اس کے بندوں میں برابر چلا آ رھا ھے[1] ۔ اور اس جگہ کافر خراب وخستہ ھوئے۔[2]» [غافر: ۸۵]۔ ھر وہ آیت جس میں سنت کا لفظ آیا ھے، اس میں یہ دین کے کسی پہلو پر دلالت کرتا ھے اور اتباع کی دعوت یا عبرت کی نصیحت پائی جاتی ھے۔ جہاں فطرت کا تعلق ھے، وھاں کائنات کے واقعات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے قرآن ایسے مقامات پر «آیات» کا لفظ استعمال کرتا ھے، مثلاً یہ فرمان: «اور ان کے لئے ایک نشانی رات ھے جس سے ھم دن کو کھینچ دیتے ھیں تو وہ یکایک اندھیرے میں رہ جاتے ھیں۔[1] اور سورج

۷ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۹۵۔

کے لئے جو مقررہ راہ ہے وہ اسی پر چلتا رہتا ہے[1] ۔ یہ ہے مقرر کردہ غالب، باعلم اللہ تعالیٰ کا۔» [یس: ۳۷-۳۸]۔

سنن کو اس طرح عام کرنا اور انہیں نبوت کا متبادل بنا دینا قرآنی منہج سے انحراف اور اس کی مخالفت ہے۔

اس بات کو سمجھنا بہت اہم ہے۔ اگر معاملہ صرف ایک اصطلاح تک محدود رہتا اور اس پر دوسرے نتائج قائم نہ کیے جاتے تو بات آسان ہوتی اور کسی اعتراض کی گنجائش نہ نکلتی۔

لیکن یہاں ہمارا واسطہ ایسے مصنف سے ہے جو مادی منہج پر ایمان رکھتا ہے اور نبوت کے اختتام اور اس کی اہمیت کے گھٹ جانے کا قائل ہے۔ اس مقام پر اصطلاحات کو خلط ملط کرنے کا خطرہ واضح ہوتا ہے: اس سے اللہ کی کتاب کی آیات کو بے اثر کرنا، ان کے معانی کو بدل دینا، رسول کی احادیث کو عمل سے خارج کرنا اور انہیں سنن کے تابع کر دینا ممکن ہوتا ہے۔

مصنف نے جب واقعے اور قرآن کے درمیان فرق واضح کرنے کے لیے مثالیں دینا چاہیں تو کہا: [۸]

۸ - رسالۂ «انظروا»، ۴۰: «اللغة والواقع»۔

«قرآن دلوں کے بارے میں کہتا ہے کہ وہ سمجھتے ہیں، یعنی دل فہم کا عضو ہے۔ لیکن واقعے سے واسطہ، یعنی واقعات کے ساتھ تعامل، نے ظاہر کر دیا کہ دل محض ایک پمپ ہے اور سمجھنے سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ یہ پمپ اسے ملنے والے احکام کے مطابق صرف تیز یا آہستہ کام کرتا ہے؛ احکام دینے والا خود یہ نہیں۔»

اس طرح ہمیں اس رجحان کا خطرہ اور اس طرزِ عمل کی خرابی سمجھ میں آتی ہے! اس شخص کو کیا ہو گیا کہ اس نے اس بے شرمی سے قرآنِ کریم کی تکذیب کی جرأت کی؟

قرآن نے یہ نہیں کہا کہ فہم کا عضو وہ عضلہ ہے جو خون پمپ کرتا ہے، جیسا کہ وہ دعویٰ کرتا ہے۔ یہ جودت سعید کا بہت بڑا بہتان اور اللہ کی کتاب کے خلاف ناقابلِ تصور جسارت ہے! جس آیت کی طرف انہوں نے اشارہ کیا اور جس کے بارے میں دعویٰ کیا کہ وہ صراحت کرتی ہے کہ دل کا عضلہ ہی معاملات کو سمجھتا ہے، وہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: «کیا انہوں نے زمین میں سیر وسیاحت نہیں کی جو ان کے دل ان باتوں کے سمجھنے والے ہوتے یا کانوں سے ہی ان (واقعات) کو سن لیتے، بات یہ ہے کہ صرف آنکھیں ہی اندھی نہیں ہوتیں بلکہ وہ دل اندھے ہو جاتے ہیں جو سینوں میں ہیں۔[1]»۔

اس آیت کی ان کی تفسیر اصولِ تفسیر سے انحراف اور اس زبان کے مفہوم سے صرفِ نظر ہے جس میں قرآن نازل ہوا۔ اگر وہ اپنی غیر منصفانہ تفسیر پیش کرنے سے پہلے عربی زبان کے مفاہیم کی طرف رجوع کرتے

تو وہاں قلب کا معنی «کسی چیز کا خالص اور عمدہ حصہ» پاتے۔ [۹] لسان العرب میں ہے کہ قلب سے کبھی عقل بھی مراد لی جاتی ہے۔ نبی ﷺ نے اپنے بیان میں قلب اور فؤاد کے درمیان فرق کیا اور فرمایا: [۱۰] «تمہارے پاس اہلِ یمن آئے ہیں۔ ان کے فؤاد زیادہ رقیق اور دل زیادہ نرم ہیں۔ ایمان یمنی ہے اور حکمت یمنی ہے۔» اگرچہ فی الحال ہمارا موضوع قلب و عقل کا مفہوم اور ان کے درمیان فرق نہیں، پھر بھی اس گمراہ کن عمل کو بے نقاب کرنا ضروری ہے جو تفسیر میں مادی رجحان کے حامل لوگ انجام دیتے ہیں: وہ زبان کو کتاب کی آیات سے الگ کرتے اور کتاب و واقعے یا علم و قرآن کے درمیان تضاد پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «بعض لوگ اللہ کے بارے میں بغیر علم کے اور بغیر ہدایت کے اور بغیر روشن کتاب کے جھگڑتے ہیں۔ جو اپنی پہلو موڑنے والا بن کر[1] اس لئے کہ اللہ کی راہ سے بہکادے» ... [الحج: ۸-۹]۔

مصنف کو اس تفسیر پر صرف مادی منہج سے اس کی بے پناہ محبت اور شرعی نصوص پر اسے لاگو کرنے کی خواہش نے آمادہ کیا ہے۔

اس مقام پر سید قطب کی ایک رائے ذکر کرنا مناسب ہے، جو قرآنِ کریم میں مادی اصول ثابت کرنے کی جودت کی کوششوں کا براہِ راست جواب سمجھی جا سکتی ہے۔

۹ - معجم مقاییس اللغة، مادّہ «قلب»۔

۱۰ - متفق علیہ حدیث: بخاری، ۴۳۸۸؛ مسلم، کتاب الایمان، ۸۴۔

سید کہتے ہیں: «پھر کیسے؟ اور اس طرح کہ قرآن کی قطعی اور مطلق نصوص کو ایسے مفاہیم سے وابستہ بھی نہ کریں جو نہ قطعی ہیں نہ مطلق؟

یہاں ایک مثال مفید ہے:

مثلاً قرآنِ کریم کہتا ہے: «اور ہر چیز کو اس نے پیدا کرکے ایک مناسب اندازہ ٹھہرا دیا ہے۔[4]» ... پھر سائنسی مشاہدات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کائنات میں نہایت دقیق مناسبتیں اور باریک ہم آہنگیاں موجود ہیں۔ زمین کی یہ ساخت، سورج سے اس کا یہ فاصلہ، چاند سے اس کا یہ فاصلہ، زمین کے مقابل سورج اور چاند کا حجم، اس کی حرکت کی یہ رفتار، اس کے محور کا یہ جھکاؤ، اس کی سطح کی یہ بناوٹ ... اور اس کی ہزاروں خصوصیات اسے زندگی کے لیے موزوں اور ہم آہنگ بناتی ہیں۔ ان میں سے کوئی چیز اچانک پیش آنے والا حادثہ یا بے مقصد اتفاق نہیں۔ یہ مشاہدات ہمارے تصور میں «اور ہر چیز کو اس نے پیدا کرکے ایک مناسب اندازہ ٹھہرا دیا ہے۔[4]» کے مفہوم کو وسیع اور گہرا کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ اس مفہوم کی وسعت اور گہرائی کے لیے ایسے مشاہدات کا مطالعہ کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح دوسری مثالیں بھی ہو سکتی ہیں۔

یہ جائز بھی ہے اور مطلوب بھی۔ لیکن درج ذیل دوسری مثالیں جائز نہیں اور علمی اعتبار سے درست بھی نہیں:

قرآنِ کریم کہتا ہے: «یقیناً ہم نے انسان کو مٹی کے جوہر سے پیدا کیا۔[1]» ... پھر والیس اور ڈارون کا ارتقائی نظریہ سامنے آتا ہے۔ یہ فرض کرتا ہے کہ زندگی ایک خلیے سے شروع ہوئی، یہ خلیہ پانی سے وجود میں آیا اور ارتقا کرتے کرتے انسان کی تخلیق تک پہنچا۔ ہم اس قرآنی نص کو اٹھا کر نظریے کے پیچھے دوڑ پڑتے ہیں تا کہ کہیں: قرآن کا مطلب یہی تھا!!

نہیں! اول تو یہ نظریہ قطعی نہیں۔ ایک صدی سے بھی کم عرصے میں اس میں اتنی ترمیم ہوئی ہے کہ قریب ہے اسے پوری طرح بدل دے۔ وراثتی اکائیوں کے بارے میں نامکمل معلومات کی وجہ سے اس میں نقائص ظاہر ہوئے ہیں۔ یہ اکائیاں ہر نوع کی خصوصیات محفوظ رکھتی ہیں اور ایک نوع کو دوسری نوع میں منتقل نہیں ہونے دیتیں۔ یہ نظریہ کل مزید نقص یا بطلان کا شکار ہو سکتا ہے۔ اس کے برخلاف قرآنی حقیقت قطعی ہے، اور ضروری نہیں کہ اس کا یہی مطلب ہو۔ وہ صرف انسان کی پیدائش کی اصل ثابت کرتی ہے، اس پیدائش کی تفصیلات نہیں بتاتی۔ اس کا مقصود انسان کی پیدائش کی اصل ہے، اور اس نکتے میں وہ قطعی ہے۔ بس اتنا ہی؛ اس سے زیادہ نہیں۔

قرآنِ کریم کہتا ہے: «اور سورج کے لئے جو مقررہ راہ ہے وہ اسی پر چلتا رہتا ہے[1]» ... یوں وہ سورج کے بارے میں ایک قطعی حقیقت ثابت کرتا ہے کہ وہ چل رہا ہے۔ سائنس کہتی ہے کہ سورج اپنے اردگرد کے ستاروں کے لحاظ سے تقریباً ۱۲ میل فی سیکنڈ کی رفتار سے چلتا ہے، جبکہ اس کہکشاں کے ساتھ گردش کرتے ہوئے، جس کے ستاروں میں سورج بھی شامل ہے، یہ سب ۱۷۰ میل فی سیکنڈ کی

رفتار سے چل رہے ہیں۔ لیکن یہ فلکی مشاہدات قرآنی آیت کے عین مفہوم نہیں۔ یہ ہمیں ایک نسبتی اور غیر قطعی حقیقت دیتے ہیں، جس میں ترمیم ہو سکتی ہے یا جو باطل ہو سکتی ہے۔ قرآنی آیت ہمیں صرف یہ قطعی حقیقت دیتی ہے کہ سورج چل رہا ہے۔ بس اتنا ہی؛ لہٰذا ہم اس حقیقت کو ان مشاہدات سے کبھی وابستہ نہ کریں۔

قرآنِ کریم کہتا ہے: «کیا کافر لوگوں نے یہ نہیں دیکھا[1] کہ آسمان وزمین باہم ملے جلے تھے پھر ہم نے انہیں جدا کیا[2]» ... پھر ایک نظریہ سامنے آتا ہے کہ زمین سورج کا ایک ٹکڑا تھی جو اس سے الگ ہو گیا۔ ہم قرآنی نص کو اٹھا کر اس سائنسی نظریے کے پیچھے دوڑتے ہیں اور کہتے ہیں: قرآنی آیت کا مطلب یہی ہے!!» [۱۱]

اس مقام پر ایک بنیادی رجحان کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے۔ جودت کی قرآنی آیات کی تفسیر اور غیب کے معاملے میں سلفِ صالح کے منہج کی مخالفت کی کوشش اسی پر قائم ہے۔ وہ اپنے تصور کی بنیاد قیاسی فلسفیوں کی آرا پر رکھتے ہیں اور اپنی فکری عمارت گمراہ فرقوں کی آرا پر تعمیر کرتے ہیں۔

روح کے مسئلے پر مفسرین کے اقوال کے چند اقتباسات سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ جودت حسی رجحان میں کس حد تک افراط کرتے ہیں۔

۱۱ - فی ظلال القرآن، ۱/۱۸۳۔

بخاری [۱۲] اور مسلم نے عبداللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں: میں نبی کے ساتھ ایک کھیت میں تھا اور آپ کھجور کی ایک چھڑی کا سہارا لیے ہوئے تھے کہ کچھ یہودی گزرے۔ انہوں نے آپس میں کہا: ان سے روح کے بارے میں پوچھو۔ ایک نے کہا: تمہیں یہ پوچھنے کی کیا ضرورت پیش آ گئی؟ بعض نے کہا: کہیں وہ تمہیں کوئی ایسی بات نہ کہہ دیں جو تمہیں ناگوار ہو۔ پھر انہوں نے کہا: پوچھ لو۔ چنانچہ انہوں نے آپ سے روح کے بارے میں سوال کیا۔ نبی ﷺ خاموش رہے اور انہیں کوئی جواب نہ دیا۔ میں سمجھ گیا کہ آپ پر وحی آ رہی ہے، اس لیے اپنی جگہ سے اٹھ گیا۔ جب وحی نازل ہو چکی تو آپ نے فرمایا: «اور یہ لوگ آپ سے روح کی بابت سوال کرتے ہیں، آپ جواب دے دیجئیے کہ روح میرے رب کے حکم سے ہے اور تمہیں بہت ہی کم علم دیا گیا ہے۔[1]»۔

اسماعیلی کہتے ہیں کہ روح اللہ کے امر میں شامل ہے۔ اس سے یہ بھی مراد ہو سکتی ہے کہ اللہ نے اس کا علم اپنے لیے خاص رکھا ہے اور کسی کو اس کے بارے میں سوال کا حق نہیں۔ ابن بطال کہتے ہیں: «اس روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ روح کی حقیقت کا علم ان امور میں سے ہے جن کا علم اللہ نے اپنے لیے مخصوص رکھا ہے۔ اسے مبہم رکھنے کی حکمت مخلوق کو آزمانا ہے، تاکہ اسے ان چیزوں کا علم حاصل کرنے میں اپنی عاجزی معلوم ہو جنہیں وہ پا نہیں سکتی، اور وہ ناگزیر طور پر اس علم کو اللہ کی طرف لوٹائے۔» قرطبی کہتے ہیں: «اس کی حکمت انسان کی عاجزی ظاہر کرنا ہے۔ جب وہ اپنے وجود کا یقین رکھتے ہوئے بھی اپنی حقیقت

---

۱۲ - فتح الباری، ۸/۴۰۱؛ حدیث نمبر ۴۷۲۱۔

نہیں جانتا، تو ذاتِ حق کی حقیقت جاننے سے اس کا عاجز ہونا بدرجۂ اولیٰ ثابت ہے۔» علما کی اس موضوع پر بہت سی آرا ہیں۔ مصنف متاخر صوفیہ کی رائے سے ملتا ہے، تاہم اس کا انداز ان سے مختلف ہے، کیونکہ وہ اس مسئلے میں خالص مادی منہج اختیار کرتا ہے۔

نواں باب: دلائل کے مصادر

دلائل کے مصادر [۱] شریعت کے مصادر اور دین کے اصول ھیں۔ یہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس ھیں۔ ان میں سے کسی کو چھوڑنا جائز نہیں، نہ کسی شخص کو ان سے باھر جانے، کسی ماخذ کو ختم کرنے یا اسے نظرانداز کرنے کے بعد مسلمان ھونے کا دعویٰ کرنے کی گنجائش ھے۔

جودت نے دلائل کے مصادر کا موضوع اثباتی عمرانیات کے نظریات کے ذریعے لیا اور انہیں مادی منہج کے تابع کر دیا۔ ان نظریات کے حامل لوگوں سے ان کا فرق صرف یہ تھا کہ انہوں نے اپنے افکار کو قرآنی آیات اور نبوی احادیث سے آراستہ کیا تاکہ انہیں دینی قبولیت حاصل ھو۔ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی تفسیر میں انہوں نے یہی کیا: «عنقریب ھم انہیں اپنی نشانیاں آفاق عالم میں بھی دکھائیں گے اور خود ان کی اپنی ذات میں بھی یہاں تک کہ ان پر کھل جائے کہ حق یہی ھے[1] ، کیا آپ کے رب کا ھر چیز سے واقف و آگاہ ھونا کافی نہیں۔[2]» [فصلت: ۵۳]۔

جودت یہاں اپنی رائے نہیں چھپاتے کہ یہ آیت دلائل کے ماخذ کو قرآن سے آفاق و انفس کی آیات کی طرف منتقل کرتی ھے۔ وہ کہتے ھیں:

> «یہ آیت دینی فکر کے ان دلائل کو منتقل کرتی ھے جنہیں کتاب کی آیات بیان کرتی ھیں۔ یہ دلائل کے ماخذ کو کتاب کی آیات سے آفاق و انفس کی آیات کی طرف لے جاتی ھے۔ اس دور رس تبدیلی کے لیے انسانیت

---

۱ - ادلّہ، دلیل کی جمع ھے؛ «دلیلہ» روشن حجت کو کہتے ھیں۔

پہلے تیار نہ تھی، بلکہ اب تک تیار نہیں۔ اس تبدیلی کا نہ ہونا یا اس کے مطابق خود کو نہ ڈھال سکنا ھی وہ سبب ھے جس نے معاصر دنیا کے ذھن میں علم اور ایمان کے دلائل کے مصادر کو مختلف بنا دیا۔ لوگوں نے دین کو علم سے الگ سمجھا، علم کا ماخذ واقعے کو اور دین کا ماخذ غیب کو قرار دیا۔ اس تاریخی تبدیلی کے ذریعے، جسے انسان سمجھ نہ سکے، یہ آیت دین کو انسانی ماحول میں واقعات پر مبنی علم میں پوری طرح ضم کر دیتی ھے، تاکہ لوگ اس پر غور کریں۔» [۲]

جودت کی یہ تبدیلی شرعی دلائل کو علم کی ایک قسم کی دلیل، یعنی حسی دلیل، سے بدلنے کے مترادف ھے۔ وہ اس طرف اس وقت گئے جب انہوں نے شرعی نصوص کو معروضی حقیقت پیش کرنے والے مستقل ماخذِ معرفت کی حیثیت سے خارج کرنے کا فیصلہ کر لیا تھا۔ انہوں نے مادی واقعے کو نصوص پر مقدم بھی کر دیا تھا۔ اس لیے ان کا دلائل کے مصادر ھی کو بدلنے کی کوشش کرنا فطری نتیجہ تھا۔ ان کے نزدیک اللہ کی آیات تاویل اور اختلاف کے تابع ھیں، اور اختلاف کی صورت میں وہ خارجی مادی وجود کی طرف رجوع کے قائل ھیں۔

جودت کا یہ اقدام معمولی بات نہیں۔ وہ شرعی دلائل کو لوگوں کی ھدایت اور حق واضح کرنے کے بنیادی فریضے سے ھٹا رھے ھیں!

۲ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۱۷۔

دین کو واقعات پر مبنی علم میں پوری طرح ضم کرنے کی ان کی کوشش بھی ایک خطرناک موقف ہے۔ اس طرح یہ دین انسانی عقلوں کے سپرد ہو جاتا ہے، جبکہ وہ سائنسی نظریات کے بارے میں مسلسل اختلاف میں ہیں اور ان کے ثبات اور نتائج کی صحت پر متفق نہیں۔ پھر دین بھی اسی نزاع کا شکار ہو جائے گا۔

جودت انسانیت کو اس مرحلے کے لیے تیار نہیں سمجھتے۔ وہ قرآن کے نزول کے بنیادی مقصد سے غافل ہو گئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: «اور ہم نے تجھ پر یہ کتاب نازل فرمائی ہے جس میں ہر چیز کا شافی بیان ہے[2]، اور ہدایت اور رحمت اور خوشخبری ہے مسلمانوں کے لیے۔» [النحل: ۸۹]۔

پھر جودت شرعی دلائل کے بارے میں اپنا موقف واضح کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ وہ طے کرتے ہیں کہ تخلیق کے آغاز کے دلائل کتاب میں نہیں، زمین میں چلنے پھرنے میں ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

«یہ آیت، یعنی آفاق و انفس کی آیت، نے دلیل کی جگہ اور اس کے ماخذ کو بدل دیا، جیسے تبدیلی کی آیت نے لوگوں کے تصورات بدل دیے۔ آفاق و انفس کی آیت نے متعین کر دیا کہ دلیل کی جگہ اور اس کا ماخذ کتاب نہیں۔ لہٰذا ہم تخلیق کا آغاز کیسے ہوا، یہ کتاب میں تلاش نہ کریں؛ اسے زمین میں چل پھر کر اور غور کر کے تلاش کریں، جیسا کہ کتاب نے حکم دیا ہے۔ حکم کتاب میں ہے، اور دلیل واقعے، زمین اور آفاق و انفس کی آیات میں۔» [۳]

۳ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۲۱۔

یہ تفسیر انہیں کہاں سے ملی، جو قرآن میں دلیل کی جگہ ختم کر کے اسے آفاق کی آیات، یعنی «علومِ فطرت»، انفس کی آیات، یعنی «نفسیات»، اور زمین میں چلنے پھرنے میں رکھ دیتی ہے؟ آیت اس خیال کی طرف اشارہ نہیں کرتی، نہ کوئی صاحبِ عقل اس کی عبارت سے یہ نتیجہ نکال سکتا ہے۔ قرآنِ کریم نے آفاق و انفس کی آیات کو حق کی تصدیق اور وضاحت بنایا ہے، تبدیلی یا منتقلی نہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «پھر اگر کسی چیز میں اختلاف کرو تو اسے لوٹاؤ، اللہ تعالیٰ کی طرف اور رسول کی طرف، اگر تمہیں اللہ تعالیٰ پر اور قیامت کے دن پر ایمان ہے۔» [النساء: ۵۹]۔ لیکن جودت کہتے ہیں: اسے آفاق و انفس کی آیات میں ظاہر ہونے والے خارجی مادی وجود کی طرف لوٹاؤ۔

یوں جودت قرآن کے صریح بیان، صحیح سنتِ نبوی اور مسلمانوں کے اس اجماع کی مخالفت کرتے ہیں کہ اختلاف کی صورت میں مرجع اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت ہیں۔

اس انداز میں یہ منتقلی طے کرنا مسلمانوں کو ان کے علم کے ماخذ اور معرفت کے منہج سے کاٹ دیتا ہے۔ یہ کتاب کے احکام کو زندگی کے واقعات میں اس کی آیات کے عملی اطلاق سے بھی الگ کرتا ہے۔ جودت کی رائے کے مطابق اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اللہ کی آیات آفاق و انفس

کی آیات کی مسلسل گواهی اور توثیق کی محتاج هیں۔ اس عمل میں وحی کے سوا ایک اور ماخذ، جو شرعی دلائل سے باهر هے، اللہ کی کتاب پر فیصلہ مسلط کرتا هے۔ عقلی فلسفیانہ رجحان کے حامل لوگ کہتے هیں کہ عقل [۴] هی قرآن کی آیات کی صحت کی گواهی دیتی اور ان کے حق میں یا ان کے خلاف فیصلہ کرتی هے۔ انہوں نے اس عقل کو شریعت پر حاکم بنا دیا۔ اسی ضمن میں محمد اقبال کہتے هیں: «اس میں کوئی شک نہیں کہ فلسفے کو دین پر فیصلہ کرنے کا حق هے۔» [۵]

اسی طرح مادی رجحان کے حامل لوگ کہتے هیں کہ اللہ کی آیات کوئی کردار ادا نہیں کرتیں؛ واقعہ، تاریخ یا کائنات کے واقعات هی ان کی صحت اور ثبات کی گواهی دیتے اور پھر لوگوں میں ان کی قبولیت پیدا کرتے هیں۔ جودت اس بارے میں کہتے هیں:

«عدالت میں ثبوت، دلائل اور گواہ طلب کیے جاتے هیں۔ اللہ تعالیٰ اپنے دین اور اپنی کتاب پر دو عادل گواہ قائم کرتا هے: آفاق و انفس کی آیات۔ وہ فرماتا هے: «عنقریب هم انہیں اپنی نشانیاں آفاق عالم میں بھی دکھائیں گے اور خود ان کی اپنی ذات میں بھی یہاں تک کہ ان پر کھل جائے کہ حق یہی هے[1]»۔ یہ دونوں معتبر گواہ هیں اور گواهی کا حق رکھتے هیں۔ ان کا امتیاز یہ هے کہ یہ غیر جانب دار هیں اور ان پر طرف

۴ - متکلمین، یعنی فلسفیوں، کے هاں یہ اصول عقل کو نقل پر مقدم کرنے کے نام سے معروف هے۔ اسی سے کتاب و سنت کی هر اس بات کی تاویل کی جاتی هے جو عقل کے فیصلوں سے مختلف هو، تاکہ وہ انسانی عقلوں کے مطابق هو جائے۔

۵ - «تجديد الفكر الديني في الإسلام»، ص ۷۔

داری یا خواهش کی پیروی کا الزام نہیں۔ چنانچہ جو اپنی بات پر آفاق و انفس کی آیات کی گواهی حاصل کر لے، وہ گواهی کا مطلوبہ نصاب پورا کر لیتا اور دلیل کو عالمِ غیب سے عالمِ شہادت میں لے آتا ھے۔» [۶]

بعض لوگ سمجھ سکتے ھیں کہ یہاں مذکور گواهی، ھمارے تصور کے مطابق، تصدیق و تائید کی گواهی ھے یا ان عوامل میں سے ھے جو لوگوں کو قرآن میں اللہ کی آیات سمجھنے اور ان سے عبرت حاصل کرنے میں مدد دیتے ھیں۔ لیکن ھم دیکھتے ھیں کہ وہ اسے اللہ کی آیات پر حاکم سمجھتے ھیں، گویا اللہ کی آیات حق واضح کرنے اور علم دینے کے لیے اپنے طور پر کافی نہیں۔

اسی لیے وہ کہتے ھیں:

«بحث کرنے والا کتاب کی آیات کو رد کر سکتا ھے، لیکن آفاق و انفس کی آیات کو رد نہیں کر سکتا۔ اس لحاظ سے دین کی دلیل ایک عالمی دلیل بن گئی، کسی خاص جماعت کی دلیل نہیں رھی۔» [۷]

اس عبارت سے یہ باتیں سمجھ میں آتی ھیں:

۱۔ جودت ھر انسان کو اللہ کی آیات میں بحث کرنے اور کتاب میں ان کے مفہوم کو رد کرنے کا حق دیتے ھیں، اس بنا پر کہ یہ آیات تنہا حقیقت کا برھان پیش کرنے کے قابل نہیں۔

---

۶ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۲۱۔

۷ - گزشتہ ماخذ، ص ۲۲۲۔

۲۔ وہ قدیم معارف کو ظنی اور خواهشات کے تابع سمجھتے هیں، جن میں اختلاف هوتا تھا، جب تک معاصر علوم نے ان کی گواهی نہ دی۔

۳۔ وہ اس کی یہ مثال دیتے هیں:

«جب معارف ظنی اور خواهشات کے تابع تھے اور آفاق و انفس کی آیات ان کی گواهی نہیں دیتی تھیں، تو ان میں اختلاف هوتا تھا۔ لیکن جب آفاق سے ان کے دلائل قائم هوئے تو صورتِ حال بدل گئی۔ کیمیا جادو سے نکل کر ایک دقیق علم بن گئی۔ اسی طرح جب نفسیات اور عمرانیات نے اپنے دلائل آفاق و انفس سے لینے شروع کیے تو وہ علم بن گئے۔ آج الگ الگ هندی، چینی، مصری اور یونانی فلکیات موجود نہیں، جیسے پہلے موجود تھی۔ دین کا معاملہ بھی ایسا هی هو گا، جب آفاق و انفس کی آیات کے تحت وہ علم بن جائے گا۔» [۸]

گویا جودت یہاں اشارہ کرتے هیں کہ دین مسلمانوں کے ساتھ مخصوص نہیں، هر انسان اس میں جو چاهے کہہ سکتا هے۔ ایک اور اشارہ یہ هے کہ دین آفاق و انفس کی آیات کے تحت علم بنے گا، جبکہ اس سے پہلے وہ ظنی معارف اور خواهشات کے تابع تھا اور اس میں اختلاف هوتا تھا۔ جہاں تک کیمیا کے جادو هونے کی بات هے، یہ ایک واضح مغالطہ هے جس کی وضاحت ضروری هے۔ یہاں اصطلاحات کے معانی خلط ملط کیے گئے هیں۔ بعض لوگوں کے ان اعمال کو سیمیا کہا جاتا تھا جن سے وہ

۸ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۲۲۔

سستی دھاتیں قیمتی دھاتوں میں بدلنے، مثلاً تانبے کو سونا بنانے، کی کوشش کرتے تھے۔ [۹] مسلمان علما اس عمل کو رد کرتے تھے اور فقہا نے بھی اسے حرام قرار دیا تھا۔ لیکن کیمیا، یعنی صناعتیں، معروف علوم پر قائم تھیں اور صحیح علمی اصولوں کے مطابق کام کرتی تھیں۔ مسلمان علما ان کے ذریعے کام کرتے تھے، اور وہ جادو نہیں تھیں۔ تاہم جودت اس معاملے میں لوگوں کو الجھانا چاہتے ہیں!! یہ امت کو جاہل قرار دینے اور مسلمانوں کا مذاق اڑانے میں ان کے انہماک کی واضح مثال ہے۔ اسلامی دنیا کے بارے میں وہ کہتے ہیں: «آفاق و انفس کی آیات کو سمجھنے والوں کی تعداد کم ہے، بلکہ میں کہہ سکتا ہوں کہ اسلامی دنیا میں ایک شخص بھی ایسا نہیں جو انہیں سمجھنے میں پیش رو ہو۔ آج آفاق کی آیات دریافت کرنے والے سب اسلامی دنیا سے باہر ہیں۔ مسلمان اگر انہیں سمجھنے کی کوشش کرے بھی تو اس کی پہنچ اتنی ہی ہے کہ اپنے نقطۂ نظر کی تائید کے لیے ان کے اقوال سے استشہاد کرے ...» [۱۰]

ہم اسے مسلمان علما کے ساتھ ناانصافی سمجھتے ہیں۔ انہوں نے بہت سے علمی میدانوں میں برتری دکھائی ہے اور وہ ان کے ناموں سے ثبت ہے، لیکن مغربی ذرائع ابلاغ یہ حقیقت ظاہر نہیں کرتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جودت بھی ان ذرائع ابلاغ سے متاثر ہوئے ہیں، یہاں تک کہ انہوں نے قطعی دعویٰ کر دیا کہ کوئی شخص آفاق و انفس کی آیات نہیں سمجھ سکا۔ «ترقی پذیر ممالک» سے ذہانتوں کی چوری کا مسئلہ اس کی بہترین دلیل ہے۔

۹ - اس بحث کی تفصیل مقدمۂ ابن خلدون میں دیکھیے۔

۱۰ - «العمل»، ص ۲۳۴۔

۴۔ جودت یہاں مستشرقین کی وہ بات دھراتے ہیں جو انہوں نے اسلامی دیار میں پھیلائی: اسلامی شرعی نصوص پر حملہ کرنا، انہیں ظنی الدلالہ اور حجت قائم کرنے کے لیے ناکافی سمجھنا، یا انہیں قدیم اور موجودہ زمانے کے لیے ناموزوں قرار دینا۔ یہ رجحان اسلامی منہج سے انحراف ہے۔ اللہ نے اپنی کتاب میں ایسی آیات نازل کی ہیں جو ان جیسے لوگوں کی طرف اشارہ کرتی ہیں: وہ اللہ کی آیات کو بے اثر کرتے اور انہیں قدیم تہذیبوں، انسانیت کے بچپن، علم سے پہلے یا تہذیب سے پہلے کے مرحلے کی چیز سمجھتے ہیں۔ یہ تعبیرات جودت بار بار دھراتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «جب اس کے سامنے ہماری آیتیں پڑھی جاتی ہیں تو کہہ دیتا ہے کہ یہ تو اگلوں کے قصے ہیں۔» [القلم: ۱۵] ...

ان لوگوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

«جو شخص باوجود راہ ہدایت کے واضح ہو جانے کے بھی رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کا خلاف کرے اور تمام مومنوں کی راہ چھوڑ کر چلے، ہم اسے ادھر ہی متوجہ کردیں گے جدھر وہ خود متوجہ ہو اور دوزخ میں ڈال دیں گے[1] ، وہ پہنچنے کی بہت ہی بری جگہ ہے۔» [النساء: ۱۱۵]۔

۵۔ وہ آفاق و انفس کی آیات کو ایسا مطلق حق سمجھتے ہیں جس میں اختلاف کی گنجائش نہیں، کیونکہ وہ خارجی دنیا یا خارجی وجود کی نمائندگی کرتی ہیں، جس کا مطلب مادی وجود ہے۔ وہ ان آیات کو کتاب میں اللہ کی آیات پر مقدم کرتے اور مراتبِ وجود پر انحصار کرتے ہیں۔ یہ وہ قانون ہے جسے فلسفیوں نے استعمال کیا، اور مارکس پسندوں نے بھی

اسے غلط طور پر استعمال کیا۔ انہوں نے کہا کہ مادہ وجود میں فکر سے پہلے ہے اور پھر اسی غلطی پر اپنا منہج قائم کیا۔

اگر اللہ کی آیات علم دینے کے لیے کافی نہ ہوتیں تو اللہ اختلاف کی صورت میں ان کی طرف رجوع مسلمانوں پر فرض نہ کرتا۔ اللہ نے ہمیں یہ نہیں کہا کہ نئی سائنسی دریافتوں کے ظاہر ہونے تک انتظار کرو، پھر انہیں اختیار کر کے ان کی خاطر اللہ کی آیات اور اس کے نبی کی سنت کو چھوڑ دو۔

۶۔ جودت دلائل کے ماخذ کو ایک کر کے، انہیں معاصر علوم سے جوڑ کر اور ہر جماعت کے مخصوص مصادر، مثلاً مسلمانوں کے قرآن، کو چھوڑ کر ایک عالمی صورت ابھارنا چاہتے ہیں، تاکہ سب کا ایک نیا دین بن جائے جس کا قدیم مصادر سے کوئی تعلق نہ ہو۔ سیکولر لوگوں نے انسانیت کو یکجا کرنے اور مذاہب میں قربت پیدا کرنے کے حل کے طور پر اس کی کھلی دعوت دی ہے۔ مغربی و مشرقی عالمی نظام اور ان کے اثر میں رہنے والی قومیں اسی تصور پر قائم ہیں۔ یہ لوگ، جودت کی طرح، اس اثباتی قانون پر انحصار کرتے ہیں جسے جدید عمرانیات کے بانی «اوگست کونت» نے وضع کیا اور «تاریخ کے مراحل» کا نام دیا۔ [۱۱]

یہاں شاید مختصر توقف کی ضرورت ہے، تاکہ معرفت کے نئے مصادر متعین کرنے اور دین کے نئے اصول مقرر کرنے کے جودت کے اقدام کی حقیقت تفصیل سے بیان کریں۔ جودت کہتے ہیں:

۱۱ - تفصیل کے لیے عمرانیات کا باب، «تاریخ کے مراحل»، ص ۷۶ دیکھیے۔

«اقبال ذکر کرتے ھیں کہ اس آیت نے آفاق و انفس کی آیات کو حق کی معرفت کے مصادر بنا دیا۔ گویا یہ بات دین کے اصولوں، یعنی کتاب، سنت، قیاس اور اجماع، کے دلائل میں ایک نئی چیز ظاھر کرتی ھے۔ اس آیت کے تقاضے کے مطابق آفاق و انفس کی آیات کو حق کی معرفت اور اسے آشکار کرنے کا حق حاصل ھے۔ کتاب سے استنباط کی گئی بات کے طور پر یہ حق کوئی بڑا کردار ادا نہیں کرتا، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: «زمین میں چل پھر کر دیکھو تو سہی[1] کہ کس طرح اللہ تعالیٰ نے ابتداءً پیدائش کی۔»۔ لیکن جب لوگ آفاق و انفس کی آیات سے واسطہ رکھنے کا طریقہ سیکھنے لگتے ھیں تو ان آیات کی دلالت ایک خیرہ کن روشنی پیدا کرتی ھے۔ تب یہ کہنا درست ھوتا ھے: طلع الصباح فأطفئ القندیلا؛ صبح نکل آئی، اب چراغ بجھا دو۔ تاھم جو لوگ دیر تک تاریکی میں رھے ھوں، تیز روشنی ان کی آنکھیں چندھیا دیتی ھے۔

بعض لوگ اس رجحان کو دین سے انحراف اور اسے ضائع کرنا سمجھ سکتے ھیں، لیکن ھم اس کے برعکس دیکھتے ھیں۔ ھمارے نزدیک یہ طریقہ دینداروں کو بڑی شان بخشے گا اور لوگوں کے جوق در جوق اللہ کے دین میں داخل ھونے کا سبب بنے گا۔ گارودی جیسے لوگ اس رجحان کی علامتوں میں سے ھیں۔ اگرچہ مختلف پہلوؤں سے بہت سے دوسرے لوگ ان کے خیالات سے خوش نہیں، وہ بھی انہیں اسلاف کے شعلے کے بجائے ان کی راکھ اٹھانے والے سمجھتے ھیں۔» [۱۲]

۱۲ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۲۳۔

جودت یہاں اپنی جسارت نہیں چھپاتے۔ وہ اعلان کرتے ھیں کہ آفاق کی آیات سے توثیق اور تصدیق کے محتاج مصادر «کتاب، سنت، قیاس اور اجماع» ھیں اور یہ اب کوئی کردار ادا نہیں کرتے۔ وہ پوچھتے ھیں کہ دین کے اصولوں میں ان کی یہ ترمیم دین سے نکلنا شمار ھوتی ھے یا نہیں۔ ھم بھی یہ مسئلہ اھلِ علم کے سامنے رکھتے اور ان سے پوچھتے ھیں: دین کے ایسے نئے اصول وضع کرنا، جن کا اللہ نے حکم نہ دیا اور جنہیں نبی پیش نہ کر گئے، دین سے نکلنا ھے یا نہیں؟ کیا مادی منہج کے اصول اپنانے اور دین کے حقیقی اصول نظرانداز کرنے والے کو دین سے خارج سمجھا جا سکتا ھے یا نہیں؟ اسلامی دین کے اصولوں کا مذاق اڑانا اور انہیں ان نئے اصولوں کی روشن چمک کے مقابل ایک مدھم چراغ سمجھنا، دین سے نکلنا شمار ھوتا ھے یا نہیں؟ [۱۳] کیا دین کے اصولوں اور امت کے عقیدے کی تحقیر اس حد تک پہنچ گئی ھے کہ ھم اسلام پر ایک نیا حاکم مقرر کریں اور اسے اس کے اصولوں کا نگران بنا دیں!!

گارودی اور ان جیسے لوگوں کو دینِ اسلام میں خوش آمدید، لیکن انہیں اس دین کی دھلیز پر اپنے تمام سابقہ افکار اتار دینے ھوں گے، خواہ وہ مارکسی مادی افکار ھوں یا کوئی اور مذھبی عقیدہ۔ گارودی کہتے ھیں: «میں اسلام میں داخل ھوا تو میرے ایک ھاتھ میں انجیل اور دوسرے میں مارکس کی کتاب سرمایہ تھی، اور میں ان دونوں میں سے کسی کو چھوڑنے کے لیے تیار نہیں۔» [۱۴] گارودی، اور جودت سعید بھی، مذاھب میں قربت یا انسانیت کے ایک نئے دین کی جو دعوت دیتے ھیں،

---

۱۳ - یہ سوالات استفہامی ھیں۔

۱۴ - Mon Tour du siecle، ص 337۔

اس رجحان کی دینِ اسلام میں کوئی دلیل نہیں۔ اللہ تعالیٰ اہلِ ایمان سے مطالبہ کرتا ہے:

«ایمان والو! اسلام میں پورے پورے داخل ہوجاؤ اور شیطان کے قدموں کی تابعداری نہ کرو[1] وہ تمہارا کھلا دشمن ہے۔» [البقرہ: ۲۰۸]۔

اس آیت میں علم و ہدایت اخذ کرنے کے منہج کو بگاڑنے کی سخت تنبیہ ہے۔ مسلمان کے لیے اس کے سوا گنجائش نہیں کہ وہ زندگی کے تمام معاملات پر محیط سارے احکام و نواہی اسلام سے حاصل کرے۔ یہاں وہ دو راہے پر ہے: یا اللہ کی ہدایت، یا گمراہی۔ «متعدد مناہج نہیں کہ مومن ان میں سے ایک چن لے۔ ہرگز نہیں! جو اسلام میں پوری طرح داخل نہیں ہوتا، جو اپنے آپ کو خالصتاً اللہ کے امر اور اس کی شریعت کے سپرد نہیں کرتا، اور جو ہر دوسرے تصور، ہر دوسرے منہج اور ہر دوسری شریعت سے دست بردار نہیں ہوتا، وہ شیطان کے راستے پر ہے اور اس کے قدموں پر چل رہا ہے۔ کوئی درمیانی حل، درمیان کا منہج یا ایسا لائحۂ عمل نہیں جس کا آدھا ادھر سے اور آدھا ادھر سے ہو! یہاں حق اور باطل، ہدایت اور گمراہی، اسلام اور جاہلیت ہیں۔» [۱۵] اسلام میں داخل ہونا چاہنے والا اپنے گلے سے ہر سابقہ اعتقادی تعلق اتارتا اور اسلامی عقیدے کے خلاف تمام افکار چھوڑ دیتا تھا۔ وہ خوش دلی سے، اسلامی منہج کے آگے سر جھکا کر اسلام قبول کرتا اور نمایاں اعتماد کے ساتھ کہتا: میں ایمان لایا اور سابقہ تعلقات چھوڑ دیے۔ «میں اپنا رخ اس کی طرف کرتا ہوں[1] جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا یکسو ہو

۱۵ - تفصیل کے لیے تفسیر فی ظلال القرآن، ۱/۲۱۱ دیکھیے۔

کر، اور میں شرک کرنے والوں میں سے نہیں ہوں۔» [الانعام: ۷۹]۔ وہ یہ بھی کہتا: «بالیقین میری نماز اور میری ساری عبادت اور میرا جینا اور میرا مرنا یہ سب خالص اللہ ھی کا ھے جو سارے جہان کا مالک ھے۔ اس کا کوئی شریک نہیں اور مجھ کو اسی کا حکم ھوا ھے اور میں سب ماننے والوں میں سے پہلا ھوں۔[1]» [الانعام: ۱۶۲-۱۶۳]۔

اللہ کی کتاب کی طرف رجوع

جودت کتاب و سنت اور سلفِ صالح کے منہج کی طرف رجوع کا مطالبہ سن کر اپنی بے زاری اور جھنجھلاھٹ نہیں چھپاتے۔ وہ اس طریقے کو درست علمی منہج سے انحراف سمجھتے ھیں۔ یہ بات ان کے اس قول سے ظاھر ھوتی ھے:

«تعاون، باھمی الفت اور اسلامی، بلکہ انسانی، کوششوں کو یکجا کرنے کے لیے بے تاب نوجوان اکثر مجھ سے پوچھتے ھیں کہ مسلمانوں یا اسلام کے لیے کام کرنے والوں کو متحد کرنے کا راستہ کیا ھے؟ میں نے اپنی بعض کتابوں میں اشارہ کیا ھے کہ اس سوال کا روایتی جواب یہ ھے: کتاب و سنت اور سلفِ صالح کی طرف رجوع۔ لیکن اپنی روایتی صورت میں یہ جواب اب کافی نہیں۔ اسے درست ثابت ھونے اور عملی اثر حاصل کرنے کے لیے ضروری ھے کہ مسلمان اور غیر مسلم کتاب و سنت اور پورے انسانی ورثے کو سمجھنے کا ایک منہج دریافت کریں۔ تفصیلی جواب سے پہلے میں مختصر جواب دیتا ھوں: یہ آفاق و انفس کی آیات کا منہج ھے۔ یہی منہج کتاب کا مفہوم، سنت کا مفہوم اور تاریخ کے مختلف ادوار میں لوگوں کے فہمِ کتاب و سنت کا مفہوم متعین کرے گا۔

اپنی تحریروں میں میں نے آفاق و انفس کی آیات کی اہمیت کی طرف اشارات کیے ہیں۔ یہ دونوں وحی کی ایک نوع اور وہ طریقہ ہیں جس کے ذریعے اللہ اپنی مخلوق کے سامنے اپنی ارادت ظاہر کرتا ہے۔ اس نئے طریقے کی نئی خصوصیات بھی ہیں۔

میں امید کرتا ہوں کہ قاری اس موضوع پر توجہ دے، اس میدان میں میری بکھری ہوئی تحریروں کو تلاش کر کے یکجا کرے، اور آفاق و انفس میں اللہ کی آیات اور ان کی خصوصیات کو سمجھنے کا ذوق پیدا کرے۔ یہ دونوں دین کو علم اور عالمگیریت کی طرف لے جانے کے راستے ہیں۔ کوئی چیز جتنی علم بنتی ہے، اتنی عالمی ہوتی جاتی ہے۔ اسلام ربانی خطاب کی اس نوع کو اپنے اندر رکھتا ہے، اور یہی بات اسے عالمی بناتی ہے۔ وہ اپنی بنیاد اور پہلے آغاز ہی سے عالمی ہے: «ہم نے آپ کو تمام لوگوں کے لئے ... بنا کر بھیجا ہے»۔

پس یہ منہج وہ راستہ ہے جس سے اسلامی مسالک متحد ہوں گے، بلکہ دنیا بھی متحد ہو گی: «یقیناً تم اس کی حقیقت کو کچھ ہی وقت کے بعد (صحیح طور پر) جان لو گے۔[1]»۔» [۱۶]

مسلمان شاید اس وقت تعجب نہ کرے جب کسی سیکولر شخص کو اللہ کی کتاب پر عمل چھوڑنے اور زندگی میں اسلامی شریعت نافذ کرنے کی طرف واپس نہ آنے کا مطالبہ کرتے سنے۔ وہ اسے ماضی کی چیز اور زمانے کے تقاضوں اور جدید معاشرے کی خصوصیات سے ناموافق سمجھتا ہے۔ لیکن ایسی نامنظوری دعوتِ اسلامی کے میدان میں کام کرنے والوں

---

۱۶ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۲۴۔

سے صادر ہو تو حیرت کی بات ہے۔ اسے سمجھنے کے لیے مطالعہ، چھان بین، گہرائی تک پہنچنے کی کوشش اور بڑی فراست درکار ہے۔ یہ عجیب رجحان ہمیں مزید غور اور اس کی پیروی کرتے رہنے کی دعوت بھی دیتا ہے!!

۱۔ جودت کتاب و سنت اور تمام انسانی ورثے کو سمجھنے کے لیے ایک نئے منہج کی دعوت دیتے ہیں: آفاق و انفس کی آیات کا منہج۔ وہ اس بات سے انکار نہیں کرتے کہ ان کے نزدیک یہی منہج کتاب اور سنت کا مفہوم، اور تاریخ کے دوران لوگوں کے ان دونوں کو سمجھنے کا مفہوم، متعین کرتا ہے۔

۲۔ جودت غیر مسلموں کو بھی قرآن و سنت سمجھنے کا منہج دریافت کرنے کا حق دیتے ہیں۔ یہاں وہ محمد شحرور سے ملتے ہیں، جو قرآن کی تفسیر کا حق آئن اسٹائن اور ان جیسے دوسرے غیر مسلموں تک محدود کرتے ہیں۔

جودت دین کو جغرافیہ اور فلکیات کی طرح پیش کرنے کی کوشش بھی کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

«دین کا مطالعہ اسی صورت میں پیش ہونا چاہیے جس میں جغرافیہ، فلکیات، کیمیا یا طبیعیات پیش کیے جاتے ہیں۔ یوں ایمان علم بن جاتا ہے ... جب موضوع نتائج کی بنیاد پر زیرِ بحث ہو تو دین کو قبول کرنا بھی اس کے نتائج پر غور کی طرف لوٹتا ہے۔ لوگ اسے اسی طرح قبول کرتے ہیں

جیسے انہوں نے مختلف میدانوں میں عملی تحقیقات کے نتائج قبول کیے، انہیں دریافت کرنے والے شخص، وقت اور مقام کے بارے میں کسی الجھن کے بغیر۔» [۱۷]

گویا مصنف اشارہ کرتا ہے کہ جغرافیہ اور فلکیات کی طرح مطالعہ کیے جانے سے پہلے دین علمی حیثیت نہیں رکھتا۔ یہ بہتان مستشرقین اور ان کے پیروکاروں کے اوہام میں سے ہے، جسے جودت اپنی تمام کتابوں میں دھراتے ہیں۔ دوسرے مقامات پر وہ اسے ظن اور خواہش بھی قرار دیتے ہیں۔

یہاں ہم سید کی تفسیر ظلال کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

«قرآن وجود کی نوعیت، اس کے خالق کے ساتھ اس کے تعلق اور اس کے اجزا میں ہم آہنگی کا صحیح تصور قائم کرتے ہوئے کبھی کائنات کے بارے میں قطعی حقائق بیان کرتا ہے۔ ان قطعی حقائق کو انسانی عقل کے مفروضوں اور نظریات سے وابستہ کرنا جائز نہیں، حتیٰ کہ ان باتوں سے بھی نہیں جنہیں انسان اپنی نظر میں فیصلہ کن تجربے کے ذریعے حاصل کر کے «سائنسی حقائق» کہتا ہے۔

قرآنی حقائق حتمی، قطعی اور مطلق ہیں۔ انسانی تحقیق کو جو بھی وسائل میسر ہوں، وہ جن حقائق تک پہنچتی ہے، وہ نہ حتمی ہیں نہ قطعی۔ وہ اس کے تجربات کی حدود، ان تجربات کے حالات اور ان کے آلات کے پابند ہیں۔ خود انسانی سائنسی منہج کے اعتبار سے بھی یہ منہجی غلطی ہے کہ قرآن کے حتمی حقائق کو غیر حتمی حقائق سے

۱۷ - «العمل»، ص ۱۹۶۔

وابستہ کیا جائے، اور انسانی علم جس چیز تک پہنچتا ہے، وہ اسی نوع کی ہے!

یہ «سائنسی حقائق» کے بارے میں بات ہے۔ جن نظریات اور مفروضوں کو «سائنسی» کہا جاتا ہے، ان کے بارے میں معاملہ اور بھی واضح ہے۔ تمام فلکی نظریات، انسان کی پیدائش اور اس کے مراحل سے متعلق نظریات، انسانی نفس اور رویّے کے نظریات، اور معاشروں کی پیدائش اور ان کے مراحل کے نظریات اسی میں شامل ہیں۔ یہ سب انسانی معیار سے بھی «سائنسی حقائق» نہیں، بلکہ نظریات اور مفروضے ہیں۔ ان کی پوری قدر یہ ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ کائناتی، حیاتی، نفسیاتی یا سماجی مظاہر کی توضیح کر سکتے ہیں، یہاں تک کہ کوئی دوسرا مفروضہ سامنے آ جائے جو زیادہ مظاہر سمجھا دے یا انہی کی زیادہ درست توضیح کرے۔ اس لیے وہ ہمیشہ تبدیلی، ترمیم، کمی اور اضافے کے تابع ہیں، بلکہ کسی نئے آلے کی دریافت یا پرانے مشاہدات کی نئی توضیح سے پوری طرح الٹ بھی سکتے ہیں!

قرآن کے عمومی اشارات کو علم کے نئے اور بدلتے نظریات، یا حتیٰ کہ ان غیر مطلق سائنسی حقائق سے وابستہ کرنے کی ہر کوشش، جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں، اول تو ایک بنیادی منہجی غلطی رکھتی ہے۔ پھر اس میں تین ایسے مفہوم بھی پوشیدہ ہیں جو قرآنِ کریم کی عظمت کے شایان نہیں۔

پہلا، اندرونی شکست ہے، جو بعض لوگوں کو یہ تصور دیتی ہے کہ سائنس حاکم ہے اور قرآن تابع۔ اسی لیے وہ سائنس سے قرآن کو ثابت کرنے یا اس کے حق میں دلیل لانے کی کوشش کرتے ہیں۔ حالانکہ قرآن اپنے موضوع میں مکمل کتاب اور اپنے حقائق میں حتمی ہے۔ سائنس

اپنے موضوع میں اب بھی آج اس بات کو رد کرتی ہے جو کل ثابت کی تھی۔ اس کی ہر دریافت غیر حتمی اور غیر مطلق ہے، کیونکہ وہ انسانی ماحول، عقل اور آلات کی پابند ہے؛ اور ان میں سے کسی کی فطرت یہ نہیں کہ ایک حتمی اور مطلق حقیقت دے سکے۔

دوسرا، قرآن کی نوعیت اور اس کے فریضے کو غلط سمجھنا ہے۔ قرآن ایک حتمی اور مطلق حقیقت ہے، جو انسان کی تعمیر اس طرح کرتا ہے کہ، جہاں تک انسان کی نسبتی فطرت اجازت دے، وہ اس وجود کی نوعیت اور اس کے الٰہی قانون سے ہم آہنگ ہو۔ یوں انسان اپنے اردگرد کی کائنات سے ٹکراتا نہیں، اس سے دوستی کرتا، اس کے بعض راز جانتا اور اپنی خلافت میں اس کے بعض قوانین استعمال کرتا ہے۔ یہ قوانین اسے غور، تحقیق، تجربے اور عملی اطلاق سے معلوم ہوتے ہیں، اس عقل کی رہنمائی میں جو اسے کام کرنے کے لیے عطا کی گئی ہے، تیار مادی معلومات وصول کرنے کے لیے نہیں۔

تیسرا، قرآنی نصوص کی مسلسل کھینچ تان اور تکلف کے ساتھ تاویل کرنا ہے، تاکہ ہم انہیں اٹھا کر ان مفروضوں اور نظریات کے پیچھے دوڑیں جو نہ ثابت رہتے ہیں نہ مستحکم، اور جن میں روز کوئی نئی بات سامنے آتی ہے۔

یہ سب قرآن کی عظمت سے ناموافق ہے اور، جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، منہجی غلطی بھی رکھتا ہے۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ قرآن سمجھنے میں ہم کائنات، زندگی اور انسان کے بارے میں سائنس کے دریافت کردہ نظریات اور حقائق سے فائدہ نہ اٹھائیں۔ ہرگز نہیں! اس بیان سے ہماری مراد یہ نہ تھی۔ اللہ سبحانہٗ نے فرمایا: «عنقریب ہم انہیں اپنی نشانیاں آفاق عالم میں بھی دکھائیں گے اور خود ان کی اپنی ذات میں بھی یہاں تک کہ ان پر کھل جائے کہ حق یہی ہے[1]» ... اس اشارے کا تقاضا ہے کہ آفاق و انفس میں سائنس اللہ کی جن آیات کو دریافت کرتی ہے، ہم ان پر مسلسل غور کریں اور ان دریافتوں سے اپنے تصور میں قرآنی مفاہیم کا دائرہ وسیع کریں۔» [۱۸]

۳۔ نئی وحی

جو سابقہ عبارت ہم نے ابھی نقل کی، وہ ظاہر کرتی ہے کہ جودت الٰہی وحی کے مفہوم کا ایک عجیب تصور قائم کرتے ہیں۔ میں نبوت کے اختتام اور ارتقا کے ابواب میں وحی کے موضوع پر بحث کر چکا ہوں۔ یہاں ہمیں وحی کے معنی اور اس کی اقسام کے بارے میں جودت کی رائے کا جائزہ لینا ہے۔ وہ یہاں «آفاق و انفس کی آیات کی اہمیت» کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ «یہ دونوں وحی کی ایک نوع اور وہ طریقہ ہیں جس سے اللہ اپنی مخلوق کے سامنے اپنی ارادت ظاہر کرتا ہے ...» [۱۹]

---

۱۸ - فی ظلال القرآن، ۱/۱۸۲۔

۱۹ - «اقرأ»، ص ۲۲۴۔

بعض لوگ سمجھ سکتے ہیں کہ آفاق و انفس کی آیات کے بارے میں جودت کی یہ بات ان کی اپنی ایجاد ہے۔ یہ درست نہیں؛ اس سے پہلے فلسفی یہ کہہ چکے ہیں۔ ابن رشد اپنی کتاب مناہج الادلّہ میں کہتے ہیں: «علما کے دلوں میں برہانوں کے ذریعے جو بات ڈالی جاتی ہے، وہ بھی اللہ کے کلام کی ایک صورت ہو سکتی ہے۔» اقبال سے نقل کرتے ہوئے جودت نے انہی معانی کی طرف اشارہ کیا: «حقیقت یہ ہے کہ قرآن نے وحی کا لفظ جس طریقے سے استعمال کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ وحی کو وجود کی عمومی صفات میں سے ایک صفت سمجھتا ہے، اگرچہ وجود میں تدریج اور ارتقا کے مراحل بدلنے سے اس کی حقیقت اور نوعیت بدلتی ہے۔ فضا میں آزادی سے بڑھنے والا پودا، وہ جانور جس کا ارتقا نئی فضا سے ہم آہنگ ہونے کے لیے اس میں نیا عضو پیدا کرتا ہے، اور وجود کی گہرائیوں سے روشنی کا الہام پانے والا انسان، یہ سب وحی کی صورتیں ہیں۔ وحی حاصل کرنے والے کی ضروریات یا اس کی نوع کی ضروریات کے مطابق ان کی نوعیت مختلف ہوتی ہے۔» [۲۰]

جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، وہ نبوت کو روحانی قوت یا نبوی شعور کا ارتقا سمجھتے ہیں۔ وحی کی صفت کی اس تعیین میں جودت اور اقبال ابن سینا، فارابی اور ان جیسے ملحد فلسفیوں سے ملتے ہیں، جو نبوت کو «قوتِ قدسیہ» قرار دیتے ہیں۔ محمد شحرور اور جودت اس خیال میں اقبال کے ساتھ ہیں۔ یہ خیال اثباتی منہج اور حسی مسلک کے حامل لوگوں سے بھی ملتا ہے، جو انسان کے کائنات سے باہر کسی بھی براہِ راست رابطے کی نفی کرتے ہیں۔

---

۲۰ - «العمل»، ص ۱۲۹۔

۴۔ شرعی نصوص کی جگہ دوسرے مصادر

جودت زندگی کے واقعات میں شرعی نصوص، یعنی کتاب میں اللہ کی آیات، پر عمل کی طرف رجوع کے خیال سے کھلی دشمنی ظاہر کرتے ہیں۔ وہ اسے پیچھے لوٹنا اور مسئلے کو ابتدائی انداز میں حل کرنا سمجھتے ہیں۔ اسی لیے وہ اس رجوع، بلکہ اس کے محض خیال، کا راستہ روکنے کے لیے ہمتیں بیدار کرتے ہیں۔ وہ کچھ اسباب بیان کرتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ شرعی نصوص کو خارج کرنے کے پرجوش حامی ہیں۔

الف۔ یہ نصوص تاویل کے تابع اور اختلاف کا محل ہیں، اس لیے مسلمانوں کی جماعتیں انہیں اپنی اپنی طرف کھینچتی ہیں۔

ب۔ ہم ان نصوص کے ذریعے دنیا کا سامنا نہیں کر سکتے، کیونکہ ان میں ایسی باتیں ہیں جن کی طرف لوگوں کو دعوت دینا مناسب نہیں، مثلاً یہ کہ ان نصوص کے مطابق ایک بچہ بھی خلیفہ ہو سکتا ہے!

ج۔ یہ نصوص ایسی ذہنی صورتوں کی نمائندگی کرتی ہیں جن میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔ انہوں نے اسے یوں بیان کیا ہے:

> «ایک بار بعض نوجوانوں نے نہایت اخلاص سے مجھ سے پوچھا: کیا یہ ممکن ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے بعد امت کو اس بات کا تعین کیے بغیر چھوڑ دیں کہ کون ان کی قیادت کرے گا اور وہ اپنے مسائل میں کس کی طرف رجوع کریں گے؟ ... وغیرہ۔

میں نے بھی اسی سچائی اور اخلاص سے جواب دیا۔ میں اس موضوع پر بحث کا وہ عادی طریقہ چھوڑنا چاھتا ھوں جس میں ھم ان نصوص کی طرف رجوع کرتے ھیں جنہیں مسلمانوں کی جماعتیں اپنی اپنی طرف کھینچتی اور جن کے ثبوت یا دلالت کی صحت پر جھگڑتی ھیں۔ میں ان کا شکریہ ادا کرتا ھوں کہ سوال منطقی انداز میں پیش کیا گیا، نصوص پر مبنی انداز میں نہیں۔

میں اس موضوع کو ختم کرنے یا اس پر آخری فیصلہ دینے کا دعویٰ کیے بغیر تم سے کہتا ھوں: ھم مسلمان ایک عالمی دین رکھتے ھیں اور ساری دنیا کو اس کی دعوت دیتے ھیں۔ اسی دنیا کے ان موضوعات میں اپنے تھکا دینے والے تجربات ھیں۔ کیا اس دنیا کے لیے، جسے ھم اب دعوت دے رھے ھیں، یہ کہنا مناسب ھے کہ رسول اللہ ﷺ نے معرفتِ حق کا ماخذ ایک متعین شخص اور ایک خاص نسل میں مقرر کر دیا ھے، اور مسلمانوں کی قیادت کرنے والا اس وقت نامزد ھوتا ھے جب وہ ابھی بچہ ھو؟ یا یہ کہیں کہ اسلام میں اصول یہ ھے: «اللہ کے نزدیک تم سب میں باعزت وہ ھے جو سب سے زیادہ ڈرنے والا ھے[3]»، اور کسی معاملے کی ذمہ داری سنبھالنے کا سب سے زیادہ حق دار وہ ھے جو اس کے لیے سب سے زیادہ اھل ھو؟» [۲۱]

ان نوجوانوں نے، جنہوں نے خود کو ان کے سپرد کیا، جو اخلاص دکھایا وہ مسلمانوں کے مسئلے کا حل اور اس امت کا صحیح مرجع جاننے کی تڑپ ھی سے پیدا ھوا تھا۔ میں ان نوجوانوں سے پورے اخلاص کے ساتھ کہتا

۲۱ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۲۶۔

ھوں: جودت نے انہیں دھوکا دیا، ان کی سب سے قیمتی چیز، یعنی عقیدے کے معاملے میں ان سے فریب کیا، اور حق کی معرفت اور باطل کی پہچان میں انہیں گمراہ کیا۔ انہوں نے انہیں صحیح جواب تک پہنچانے والا راستہ نہیں بتایا، نہ اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کی طرف رہنمائی کی؛ حالانکہ یہی نہ بدلنے والا راستہ ھے: «کہہ دیجئے کہ اگر میرے پروردگار کی باتوں کے[1] لکھنے کے لئے سمندر سیاھی بن جائے تو وہ بھی میرے رب کی باتوں کے ختم ھونے سے پہلے ھی ختم ھو جائے گا، گو ھم اسی جیسا اور بھی اس کی مدد میں لے آئیں. آپ کہہ دیجئے کہ میں تو تم جیسا ھی ایک انسان ھوں[1] - (ھاں) میری جانب وحی کی جاتی ھے کہ سب کا معبود صرف ایک ھی معبود ھے[2]، تو جسے بھی اپنے پروردگار سے ملنے کی آرزو ھو اسے چاھئے کہ نیک اعمال کرے اور اپنے پروردگار کی عبادت[3] میں کسی کو بھی شریک نہ کرے»۔ [۲۲] یہ آیت ھمیں وحی کے ماخذ اور عملِ صالح کے باھمی تعلق کی واضح دلیل دیتی ھے۔

قرآن کی صفت یہ بیان کی گئی ھے کہ فتنوں سے نکلنے کا راستہ اللہ کی کتاب ھے۔ اس میں تم سے پہلے کی خبر، تمہارے بعد کی خبر اور تمہارے درمیان فیصلہ ھے۔ یہ فیصلہ کن کلام ھے، کھیل نہیں۔ جو جابر اسے چھوڑے، اللہ اسے توڑ دے؛ جو اس کے سوا کہیں ھدایت تلاش کرے، اللہ اسے گمراہ کر دے۔ یہ اللہ کی مضبوط رسی، حکمت بھرا ذکر اور سیدھا راستہ ھے۔ اس کے ھوتے خواھشات راہ نہیں بھٹکتیں، زبانیں الجھتی نہیں، علما اس سے سیر نہیں ھوتے، بار بار پڑھنے سے یہ پرانا نہیں ھوتا اور اس کے عجائب ختم نہیں ھوتے۔ جس نے اس کے مطابق کہا، سچ کہا؛ جس

---

۲۲ - سورۂ کہف، آیات ۱۰۹-۱۱۰۔

نے اس پر عمل کیا، اجر پایا؛ جس نے اس کے مطابق فیصلہ کیا، انصاف کیا؛ اور جس نے اس کی طرف بلایا، اسے سیدھے راستے کی ھدایت ملی !!...

دوسری بات جس میں انہوں نے نوجوانوں کو بھٹکایا اور ان کے دلوں میں خوف ڈالا، یہ تھی: یہ نصوص تاویل کے تابع ھیں، مسلمانوں کی جماعتیں انہیں اپنی اپنی طرف کھینچتی ھیں اور ان کے ثبوت یا دلالت کی صحت پر جھگڑتی ھیں۔

یہ ایک اور بہتان ھے جسے مستشرقین مسلمان نوجوانوں کے سامنے دھراتے ھیں، تاکہ اسلام کو معاصر تہذیب کا ساتھ دینے سے قاصر ظاھر کریں۔ ان باتوں کے سامنے نفسیاتی اور فکری شکست کھانے والے انہیں سچ سمجھ سکتے ھیں۔ معاصر علوم کے نتائج کی چمک ان سے صحیح نظر بھی چھین سکتی ھے۔ عموماً یہ ایسے لوگ ھوتے ھیں جن کے پاس صحیح اسلامی علم کا سرمایہ نہیں اور نصوص سے واسطہ رکھنے اور انہیں سمجھنے کا تجربہ نہیں۔ مادی رجحان کے حامل لوگ اسی گروہ کے حامی ھیں۔

مقدمے میں ھم نے واضح کیا تھا کہ نصوص کے ساتھ برتاؤ وہ معیار ھے جو اسلامی منہج کے پابند کو مادی یا عقلی منہج کے پابند سے ممتاز کرتا ھے۔ شرعی رجحان، یعنی «تجدیدی مکتب»، کے لوگ شرعی نصوص کو اسی طرح قبول کرتے ھیں جیسے وہ آئی ھیں: تاویل، تعطیل، تفویض، تکییف اور تمثیل کے بغیر۔ عقلی رجحان کے لوگ ان نصوص کی عقل کے نتائج کے مطابق تاویل کرتے ھیں۔ مادی رجحان، یعنی «تبدیلی پسند مکتب»، کے لوگ نصوص کو بے اثر کرتے ھیں، جیسے قدریہ اور معتزلہ انہیں بے اثر اور ان

کی دلالتوں کو بھی ختم کرتے تھے۔ ثقافتی میدان میں یہ کوئی نیا مسئلہ نہیں۔ پہلے «علمِ کلام» کے ذریعے یہ بحث اٹھ چکی ہے۔ اس نے امت کو تقسیم، کمزور اور عدمِ توازن کا شکار کرنے میں برا اثر ڈالا، حالانکہ پہلے وہ باہمی اتفاق اور امن میں تھی۔ پہلا انحراف نصوص سے انحراف کی صورت میں ظاہر ہوا، جیسا کہ خوارج کی تاریخ سے معروف ہے۔ انہوں نے اللہ کی کتاب کے بجائے اپنی عقلوں کو حاکم بنایا، خود گمراہ ہوئے اور دوسروں کو گمراہ کیا۔

مطلوبہ حل تک پہنچنے کے مشتاق اور مخلص نوجوانوں کو جواب دیتے ہوئے جودت نے حقیقت میں ایک اور تحریف کی۔ انہوں نے انہیں پہلے سے بھی زیادہ سخت الجھن میں ڈال کر کہا: ہم اس دنیا کا سامنا کیسے کریں جس کے پاس تھکا دینے والے تجربات کا سرمایہ ہے؟ کیا اسے یہ کہنا مناسب ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حق کی معرفت کا ماخذ ایک خاص شخص میں مقرر کیا ہے اور مسلمانوں کا قائد اس وقت نامزد ہوتا ہے جب وہ ابھی بچہ ہو؟

جودت کو حقیقت بتانے میں کیا حرج تھا؟ وہ ان مخلص نوجوانوں کو واضح کر سکتے تھے کہ رسول اللہ نے خلافت کسی متعین شخص کے لیے مقرر نہیں کی، نہ کسی حدیث میں یہ فرمایا کہ چھوٹے بچے کو مسلمانوں کا خلیفہ مقرر کیا جا سکتا ہے۔ یہ بات کہنے والے اس دین کے دشمن ہیں اور رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ باندھتے ہیں۔ جودت بھی ان نوجوانوں سے جھوٹ بولنے اور حقیقت چھپانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ممکن ہے ان

میں بعض کو اتنی علمی قدرت نہ ہو کہ شرعی نصوص تک پہنچیں، انہیں پڑھ کر خود حقیقت معلوم کریں اور جانیں کہ کوئی مسئلے کی صورت بدل رہا ہے۔ حقیقت وہی جانتا ہے جو صحیح علم پر دسترس رکھتا ہے۔ نبی ﷺ نے ان لوگوں سے خبردار کیا ہے جو مسلمانوں سے ان کے اس حق کو چھیننا چاہتے ہیں کہ ان کا حاکم نفس کے تقویٰ، علم اور کردار میں سب سے بہتر ہو۔ [۲۳]

جب جودت نے مخلص نوجوانوں سے شرعی نصوص، یعنی کتاب و سنت، چھوڑنے کا مطالبہ کیا تو کھلے لفظوں میں انہیں متبادل راستہ بتانے کی کوشش کی۔ میں نے یہ متبادل نبوت کے خاتمے کی بحث میں واضح کیے ہیں۔ [۲۴] ان کا خلاصہ یہ ہے:

۱۔ کائنات کے واقعات؛ ۲۔ تاریخ کے واقعات؛ ۳۔ محسوس واقعہ۔

۴۔ آفاق و انفس کی آیات، جو قوانینِ فطرت کی نمائندگی کرتی ہیں۔

۵۔ سنن۔

یہ شرعی دلیل کی جگہ دوسری دلیلیں رکھنے کا کھلا اقدام ہے۔

جودت معاصر علوم کے نتائج اور نئی دریافتوں سے اپنی مرعوبیت ظاہر کرنے کے عادی ہیں۔ وہ آفاق کے مفہوم کو اسی نوع کی دلیل سے جوڑنے کی کوشش کرتے ہیں، حالانکہ قرآنی تعبیر کے معانی زیادہ وسیع

۲۳ - فقہ کی کتابوں میں خلیفہ کے انتخاب کی شرائط دیکھیے۔

۲۴ - اس کتاب میں نبوت کے اختتام کا باب، ص ۱۳۵ دیکھیے۔

اور اس کے مقاصد زیادہ دور رس ہیں۔ اسی وہم نے انہیں آیت سے دلیل کی نوع بدلنے کا رخ نکالنے، شرعی نصوص کی جگہ فطرت اور انسانی نفس کے حالات میں حاصل ہونے والی چیزیں رکھنے، اور ان نصوص کو آفاق و انفس کی آیات کی گواہی کے تابع کرنے پر آمادہ کیا۔ آیت وہ مفہوم نہیں دیتی جو وہ اس سے نکالنا چاہتے ہیں۔ انہیں اس منتقلی پر ان کے مادی اور حسی منہج نے آمادہ کیا، آیت کے منطوق نے نہیں۔ قرآنِ کریم کی مادی تفسیر کے باب میں ہم نے واضح کیا ہے کہ وہ کلام کو اس کے مقامات سے کیسے ہٹاتے اور نصوص کو اپنے افکار کے مطابق بنانے کے لیے کیسے موڑتے ہیں۔

ہم اس آیت کا معنی قرآنی سیاق سے، تفسیر کے ان معروف اصولوں کے مطابق متعین کر سکتے ہیں جنہیں تمام مسلمان جانتے ہیں۔

ابن کثیر نے اپنی تفسیر کے مقدمے میں کہا ہے: [۲۵] «اس میں سب سے صحیح طریقہ قرآن کی تفسیر قرآن سے کرنا ہے۔ جو بات ایک مقام پر مختصر ہے، وہ دوسرے مقام پر تفصیل سے بیان ہوئی ہے۔ اگر یہ طریقہ تمہارے لیے دشوار ہو تو سنت کی طرف رجوع کرو، کیونکہ وہ قرآن کی شرح اور وضاحت کرتی ہے۔ بلکہ امام ابو عبداللہ محمد بن ادریس شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جو بھی فیصلہ فرمایا، وہ اسی سے تھا جو آپ نے قرآن سے سمجھا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «یقیناً ہم نے تمہاری طرف حق کے ساتھ اپنی کتاب نازل فرمائی ہے تاکہ تم لوگوں میں اس چیز کے مطابق فیصلہ کرو جس سے اللہ

۲۵ - تفسیر ابن کثیر، ۱/۶۔

نے تم کو شناسا کیا ہے[1] اور خیانت کرنے والوں[2] کے حمایتی نہ بنو۔»۔»

اسبابِ نزول، اقوالِ صحابہ اور عربی زبان کی دلالتیں جاننے کی ضرورت بھی واضح ہے۔ یہ سب کتاب اور سنت کے مقاصد جاننے میں مدد دیتے ہیں۔ انسانی نظریات یا عقلی و مادی فلسفے کے موضوعات کی طرف رجوع سے یہ معرفت حاصل نہیں ہو سکتی۔

یہاں اصولِ تفسیر کا جائزہ لینے کا مقصد قرآن کی تفسیر کے بہترین راستے واضح کرنا اور جودت کی وہ غلطی دکھانا ہے جو انہوں نے «عنقریب ہم انہیں اپنی نشانیاں آفاق عالم میں بھی دکھائیں گے اور خود ان کی اپنی ذات میں بھی یہاں تک کہ ان پر کھل جائے کہ حق یہی ہے[1]» کی تفسیر میں کی۔ انہوں نے آیت کی ایسی تفسیر دی جو اصولِ تفسیر کے خلاف ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ یہ آیت دینی فکر کے دلائل کو کتاب کی آیات، یعنی قرآن، سے آفاق و انفس کی آیات، یعنی قوانینِ فطرت اور فطرت و نفس میں سائنسی دریافتوں، کی طرف منتقل کرتی ہے۔ یہ ان کا بہتان ہے، جو کتاب کی آیات کو باطل اور عمل سے بے اثر کرتا ہے۔ آیت کے سیاق سے معاملہ واضح ہے، جیسا کہ قدیم اور جدید مفسرین نے بیان کیا ہے۔

قرطبی «عنقریب ہم انہیں اپنی نشانیاں آفاق عالم میں بھی دکھائیں گے» کے بارے میں کہتے ہیں: «یعنی ہماری وحدانیت اور قدرت کی نشانیاں۔ آفاق سے گزشتہ امتوں کے گھروں کی بربادی مراد ہے، اور ان کے نفوس میں بلائیں اور بیماریاں۔ ابن زید نے کہا: آفاق میں آسمان کی نشانیاں اور ان کے نفوس میں زمین کے واقعات۔» ابن کثیر کہتے ہیں: «ہم ان کے

سامنے خارجی دلائل، یعنی آفاق، سے اپنی نشانیاں اور حجتیں ظاہر کریں گے کہ قرآن حق ہے اور اللہ کی طرف سے رسول اللہ ﷺ پر نازل ہوا ہے؛ مثلاً فتوحات اور مختلف علاقوں اور باقی ادیان پر اسلام کا غلبہ۔»

ابن کثیر کا قول یہ بتاتا ہے کہ آفاق کی آیات اس بات کی تصدیق کرتی ہیں کہ قرآن اللہ کی طرف سے ہے۔ یہ جودت کے قول کے مطابق دلیل کو کتاب سے آفاق کی آیات کی طرف منتقل کرنے کا اشارہ نہیں، نہ آفاق کی آیات کو کتاب کی صداقت کی گواہ بناتا ہے۔ کتاب اپنی ذات میں قائم حق ہے، اس کے اقرار کے لیے کسی دوسرے گواہ کی محتاج نہیں۔ اگر آفاق کی آیات میں اللہ کے وعدے کے مطابق اسلام کا غلبہ یا کتاب میں موجود حق کی تائید کرنے والی کوئی علمی دریافت سامنے آئے، تو یہ کتاب کی صحت کے لیے ایسا گواہ نہیں بنتی کہ کتاب میں اللہ کی آیات کے معانی کو قبول کرنا اسی پر موقوف ہو؛ ایسا گواہ جسے اس نے اللہ کی کتاب پر حاکم بنا دیا ہے۔

مسلمانوں کو شرعی نصوص کی پابندی اور اہلِ سنت کے منہج اور سلف کے طریقے کے مطابق ان سے واسطہ رکھنے سے دور کرنے کا خیال ابتدائی مستشرقین کے طریقوں میں شامل ہے۔ محمد ارکون [۲۶] اس موضوع پر کہتے ہیں:

۲۶ - محمد ارکون مراکشی الاصل مصنف ہیں، فرانس میں رہتے ہیں، اس کی شہریت رکھتے ہیں، اس کی زبان میں لکھتے اور اس کی جامعات میں پڑھاتے ہیں۔ انہوں نے اپنی بیشتر کتابیں اسلامی ورثے اور شرعی نصوص کی تنقید کے لیے وقف کی ہیں۔

«مسلمانوں کو نصوص کی پابندی سے ہٹانے کے لیے ہمیں سو اداروں اور تیس سال کی مدت کی ضرورت ہے۔»

یہ واقعی افسوس کی بات ہے کہ لوگوں کے سامنے اس دین کو پیش کرنے اور دعوت الی اللہ کا پرچم اٹھانے والوں میں ایسے لوگ ملیں جو اس کی نصوص پر ایمان نہ رکھتے ہوں، ان کے احکام پر اعتماد نہ کرتے ہوں اور صحیح معرفت دینے کے لیے انہیں کافی نہ سمجھتے ہوں۔ وہ ان پر حملہ کرتے، انہیں قدیم اور پسماندہ قرار دیتے اور اختلاف، نزاع اور باہمی جنگ کا سبب سمجھتے ہیں۔

ہمیں ہمیشہ سچائی کی ضرورت ہے۔ پہلے اپنے ساتھ سچے ہونے کی ضرورت ہے، تاکہ ہم اپنے منہج کی حقیقت اور اپنے راستے کی نشانیاں جانیں اور اپنے عقیدے اور اقدار کی اہمیت سمجھیں۔ دنیا کو اسلام کی دعوت دیتے ہوئے بھی ہمیں اسی سچائی کی ضرورت ہے۔ ہم اس کے سامنے روشن حقیقت رکھیں کہ ہمارے پاس اللہ کی طرف سے آنے والی کتاب پر قائم ایک منہج ہے؛ دنیا کو اس کتاب کے احکام کے آگے سر جھکانا اور اپنی زندگی ان پر قائم کرنا چاہیے۔ یہی حقیقت جودت کو ان مخلص نوجوانوں تک پہنچانی چاہیے تھی اور ان سے کہنا چاہیے تھا: «تم نہ سستی کرو اور غمگین ہو، تم ہی غالب رہو گے، اگر تم ایماندار ہو۔[1]» [آل عمران: ۱۳۹]۔ بعض مسلمانوں نے طاغوتوں کے مقابل فیصلہ کن موقف اختیار کیے ہیں۔ ربعی بن عامر رستم اور اس کے کارندوں کے سامنے کھڑے ہو کر کہتے ہیں: اللہ نے ہمیں بھیجا ہے کہ جو چاہے اسے بندوں کی بندگی سے نکال کر صرف اللہ کی بندگی میں لائیں، دنیا کی تنگی سے اس کی وسعت میں، اور ادیان کے ظلم سے اسلام کے عدل میں لے آئیں۔

جودت مختلف براہِ راست اور بالواسطہ طریقوں سے شرعی نصوص کو طعن کا نشانہ بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔

میں ان میں سے کچھ پیش کرتا ہوں:

— قرآن میں آدم کے دو بیٹوں کا قصہ بیان کرنے کے بعد انہوں نے کہا:

«میرا مسلک اس شخص کا ہے جس نے کہا: یہ قصہ اسطورہ ہو، خرافہ ہو یا حقیقت، اس میں ایک انسان تو ملا جو کہتا ہے کہ میں نزاع یا مقابلے میں نہیں پڑتا؛ تشدد سے مجھے غرض نہیں، میں اسے تمہارے لیے چھوڑ دیتا ہوں۔» [۲۷]

— وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ واقعہ نصوص سے زیادہ طاقتور ہے:

«اللہ کے خوف کی روک نے دو ہزار سال میں عیسائیوں کے درمیان امن قائم نہیں کیا۔ میں یہ بھی کہتا ہوں کہ اللہ کے خوف کی روک نے صفین کی جنگ سے خلیج کی جنگ تک پندرہ سو سال میں مسلمانوں کے درمیان امن قائم نہیں کیا۔ لیکن جوہری بازدارندگی نے اس دنیا میں داخل ہونے والوں کے درمیان امن قائم کر دیا۔» [۲۸]

ہم جودت سے کہتے ہیں کہ جوہری طاقت رکھنے والے بڑے ممالک کے درمیان جس امن کا دعویٰ کیا جاتا ہے، وہ امن نہیں۔ یہ کل کے اتحادی ہیں؛ بس اپنی طاقت اور مادی امکانات کے مطابق ایک دوسرے

---

۲۷ - سویداء کا مذاکرہ۔

۲۸ - رسالۂ «انظروا»، ۴۰، ص ۱۱۔

پر برتری جتاتے ہیں۔ امریکا اور سوویت یونین کے درمیان حقیقی دشمنی نہیں تھی، بلکہ کمزور قوموں کے استحصال اور انہیں بانٹ لینے کے لیے کردار تقسیم کرنے پر اتفاق تھا۔

– جودت صاف کہتے ہیں کہ «اب روح، نفس، اللہ اور رسول جیسے الفاظ کی گھن گرج انہیں خوف زدہ نہیں کرتی۔» [۲۹]

۲۹ - گزشتہ ماخذ، ص ۵۔

دسواں باب: نبوت کا اختتام

نبی ﷺ کا فریضہ واضح کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

«اے نبی! یقیناً ہم نے ہی آپ کو (رسول بنا کر) گواہیاں دینے والا[1] ، خوشخبریاں سنانے والا، آگاہ کرنے والا بھیجا ہے۔ اور اللہ کے حکم سے اس کی طرف بلانے والا اور روشن چراغ۔[1] آپ مومنوں کو خوشخبری سنا دیجئے! کہ ان کے لئے اللہ کی طرف سے بہت بڑا فضل ہے۔» [الاحزاب: ۴۵-۴۷]۔

نبی نے یہ فریضہ انجام دیا: پیغام پہنچایا، امانت ادا کی اور امت کی خیرخواہی کی۔ یہ فریضہ اس گواہی پر قائم ہے جو رسول ﷺ اور امت سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے مطابق مطلوب ہے:

«ہم نے اسی طرح تمہیں عادل امت بنایا ہے[1] تاکہ تم لوگوں پر گواہ ہوجاؤ اور رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) تم پر گواہ ہوجائیں» [البقرہ: ۱۴۳]۔

رسول ﷺ کے بعد پیغام پہنچانے اور خیرخواہی کا فریضہ مومن انجام دیتے ہیں۔ یہ فریضہ ادا کرنے والوں کی صفت بیان کرتے ہوئے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«میری امت کی ایک جماعت ہمیشہ حق پر غالب رہے گی۔ جو اسے بے یار و مددگار چھوڑیں گے، وہ اسے نقصان نہیں پہنچا سکیں گے، یہاں تک کہ اللہ کا حکم آ جائے۔» [۱] بخاری کی ایک روایت میں ہے:

«اس امت کا معاملہ قیامت قائم ہونے تک درست رہے گا۔» [۲]

اللہ نے اس امت کے لیے اس کے منہج کی حفاظت کی ذمہ داری لی ہے: «ہم نے ہی اس قرآن کو نازل فرمایا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں۔[1]»۔ وہ اسے تحریف اور بگاڑ سے محفوظ رکھتا ہے۔

نبی نے اپنی امت کو واضح کیا کہ کتاب و سنت کے ذریعے رسالت کا پیغام اللہ کا حکم آنے تک جاری رہے گا۔

ختمِ رسالت کا معنی وحی کا منقطع ہونا اور کتاب و سنت پر انحصار کرنا ہے۔ اگر امت کمزوری، ناتوانی یا منہج سے انحراف کا شکار ہو تو رسول اللہ ﷺ کے اس قول میں اللہ کا سچا وعدہ موجود ہے:

«اللہ اس امت کے لیے ہر سو سال کے آغاز پر کسی کو بھیجتا ہے جو اس کے دین کی تجدید کرتا ہے۔» [۳]

---

۱ - مسلم، ۳/۱۵۲۳؛ بخاری، حدیث ۷۳۱۱؛ فتح الباری، ۱۳/۲۹۳۔

۲ - بخاری، حدیث ۷۳۱۲۔

۳ - اسے ابو داود، حاکم اور دیگر نے روایت کیا ہے، اور یہ صحیح ہے۔

ختمِ نبوت کے بارے میں اهلِ سنت و جماعت کا یہی تصور ہے۔ مادی فکر کے حامل لوگ اس معاملے کو اپنے مادی منہج سے دیکھتے ہیں اور نبوت کو ایک زمانی مرحلہ سمجھتے ہیں۔

جودت کہتے ہیں:

«جب واقعات پر توجہ اور اللہ کی سنن کے ذریعے اس سے افہام و تفہیم شروع ہوئی تو نبوت رک گئی، کیونکہ نبوت ایک مرحلہ تھی اور وہ ختم ہو گیا۔» [۴]

یہاں جودت، اقبال اور شحرور کے تصورِ نبوت پر بحث ضروری ہے۔ ان میں ہر ایک کا نبوت کے موضوع سے واسطہ رکھنے کا اپنا انداز ہے، لیکن سب نبوت کو بے اثر کرنے اور اس کا کردار ختم کرنے پر متفق ہیں!

ہم ان کے بارے میں ایک اہم توقف کریں گے۔ مادی فکر کے حامل لوگوں کی آرا میں اس مسئلے کی اہمیت کی وجہ سے ہمیں اس پر تفصیل سے بحث کرنا ہو گی۔ ہمیں ان سوالات کے جواب درکار ہیں:

الف۔ نبوت کے اختتام کا کیا مطلب ہے؟

ب۔ نبوت کا متبادل کیا ہے؟

ج۔ ان لوگوں کے نزدیک نبوت کی حقیقت کیا ہے؟

۴ - رسالۂ «انظروا»، ۴۰: «اللغة والواقع»، ص ۷۔

اول: نبوت کا اختتام

جودت اور اقبال نبوت کے اختتام کے لیے واضح تعبیرات استعمال کرتے ہیں: «نبوت کا خاتمہ»، «نبوت کا رک جانا» اور «ختمِ نبوت»۔ یہ تعبیرات مادی منہج، اس کے فلسفیانہ اصولوں اور اس کے تصورِ نبوت کے مطابق ہیں۔

جودت اقبال کا یہ قول نقل کرتے ہیں:

> «اسلام میں نبوت اپنی آخری تکمیل خود نبوت کے ختم ہونے کی ضرورت کو سمجھنے میں پاتی ہے۔ اس میں یہ گہرا ادراک شامل ہے کہ وجود ہمیشہ کسی لگام کے سہارے نہیں رہ سکتا جس سے اسے چلایا جائے۔ انسان کو اپنی ذات کی معرفت مکمل طور پر حاصل کرنے کے لیے آخرکار اس حال میں چھوڑ دینا چاہیے کہ وہ اپنے ہی وسائل پر انحصار کرے۔» [۵]

یہ عبارت نبوت کو ایک مرحلے تک محدود سمجھنے کا مفہوم واضح کرتی ہے۔ یہ خود نبوت پر لازم کرتی ہے کہ انسانیت کی تاریخ کے ایک خاص مرحلے پر اپنا فریضہ چھوڑنے کی ضرورت سمجھے، جب اس کے مقاصد پورے اور اس کا کردار ختم ہو چکے ہوں؛ وہ کردار جو صرف اسی مرحلے کے لیے موزوں تھا۔ پس خود نبوت کو یہ بات سمجھ کر اپنا فریضہ ایک نئے مرحلے کے سپرد کرنا چاہیے، جس کے وسائل اور مقاصد اس سے مختلف ہیں۔

---

۵ - جودت سعید، «العمل»، ص ۱۳۱۔

ہمیں مرحلہ وار ہونے کے اس تصور اور اس خیال کے ماخذ کی تحقیق کرنا ہو گی جس کے قائل جودت، اقبال اور شحرور ہیں۔

جودت اپنی رائے نہیں چھپاتے اور ان مراحل کو تہذیبی ادوار کے مطابق قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

«ختمِ نبوت کے خیال کو ایک اور زاویے سے بھی دیکھا جا سکتا ہے: یہ ایسا خیال ہے جو تہذیبی ادوار کے ختم ہونے کا اعلان کرتا ہے۔» [۶]

یہ خیال بتاتا ہے کہ جودت تاریخ کے مراحل کے تصور کو اپناتے ہیں۔ کتاب «حتی یغیروا ما بأنفسہم» کے دیباچے میں یہ بات آئی ہے۔ مالک بن نبی نے جودت کے اس رجحان کو نمایاں کرتے ہوئے کہا:

«جو ان، یعنی جودت، کی طرح تاریخ کے مراحل پر یقین رکھتا ہو، اس کے لیے تاریخ کو تبدیلی کے اصول کے تابع کرنے کا خیال مشکل ہو سکتا ہے۔ پھر بھی وہ سماجی تبدیلی کو محدود کرنے والی علت و معلول کی پابندیوں سے آزاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔» [۷]

لیکن تاریخ کے مراحل کا خیال کیا ہے اور اس کا ماخذ کیا ہے؟

انہوں نے یہ خیال پوری طرح اوگست کونت کے افکار سے لیا ہے۔ ہم مقدمے میں اس مسئلے پر تفصیل سے بحث کر چکے ہیں۔ [۸]

---

۶ - «اقرأ»، ص ۲۳۱۔

۷ - «حتی یغیروا»، ص ۱۰۔

۸ - عمرانیات کا باب، «تاریخ کے مراحل»، ص ۷۶ دیکھیے۔

معلوم ہوتا ہے کہ جودت کو یہ خیال پسند آیا، اس لیے ان کے افکار کونت کے افکار سے عین مطابقت تک پہنچتے ہیں۔ اگر جودت کونت کے بعد نہ آئے ہوتے تو ہم کہتے کہ کونت نے یہ خیالات ان سے چرائے ہیں! ہمیں نبوت کو ختم کر دینے اور تاریخ کے مراحل کے تصور کے درمیان تعلق جاننا اور واضح کرنا ہے۔

کونت کے ہاں یہ واضح ہے کہ انسانیت تین حالتوں سے گزری ہے: دینی، مابعد الطبیعی اور اثباتی مرحلہ۔ کونت اور عمرانیات کے علما کے نزدیک وہ زمانہ جس میں انبیا تھے، محض بچپن کا مرحلہ ہے۔ جودت نے یہی رائے اختیار کی اور اس بارے میں اقبال کا قول نقل کیا:

> «اس زاویے سے دیکھیں تو نبیِ اسلام قدیم اور جدید دنیا کے درمیان کھڑے دکھائی دیتے ہیں۔ اپنی رسالت کے ماخذ کے اعتبار سے وہ قدیم دنیا سے ہیں، اور اس رسالت میں موجود روح کے اعتبار سے جدید دنیا سے۔» [۹]

وہ یہاں نبوت کو قدیم دنیا کے دینی مرحلے میں رکھتے ہیں، جو بچپن کے مرحلے سے مشابہ ہے۔ اسی لیے زور دیتے ہیں کہ نبوت کو یہ حقیقت سمجھ کر معاملہ «استدلالی عقل» کی پیدائش کے ذریعے ایک نئے مرحلے کے سپرد کر دینا چاہیے۔

وہ کہتے ہیں:

---

۹ - «العمل»، ص ۱۳۰۔

«عقل کی پیدائش اور تنقید و جانچ کی صلاحیت کے ظہور کے ساتھ زندگی نے، اپنے مفاد کی خاطر، معرفت کی ان غیر عقلی حالتوں کی تشکیل اور نشوونما کو دبانا شروع کر دیا جن کے ذریعے انسانیت کے ارتقا کے ابتدائی مرحلے میں روحانی قوتیں بہتی تھیں۔ انسان بنیادی طور پر جذبات اور جبلت کے زیرِ حکم ہے۔ استدلالی عقل، جو تنہا انسان کو اس کے ماحول کا مالک بناتی ہے، ایک اکتسابی چیز ہے۔ ایک بار اسے حاصل کر لیں تو اس کے سہارے مضبوط کرنا اور اسے تقویت دینا ضروری ہے، اور یہ ان طریقۂ ہائے معرفت کو دبانے سے ہوتا ہے جو اس پر انحصار نہیں کرتے۔» [۱۰]

اقبال سے یہ عبارتیں نقل کرنے سے پہلے انہوں نے کہا تھا:

«انسان کن موڑوں سے گزرا؟ ان سے گزرتے ہوئے کون سے قوانین اس پر حاکم تھے؟ ہم ایسے عہد میں کیسے جی رہے ہیں جس میں بہت سے لوگوں کو یہ امکان، بلکہ ضرورت، نظر آ چکی ہے کہ دنیا ایک قانون اور ایک نصب العین کے تحت زندگی گزارے؟ نظری طور پر یہ بات اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے نزول ہی سے میسر آ گئی تھی: «آج میں نے تمہارے لئے دین کو کامل کردیا اور تم پر اپنا انعام بھرپور کردیا اور تمہارے لئے اسلام کے دین ہونے پر رضامند ہوگیا۔» [المائدہ: ۳]۔ یہ ایک نئے عالمی عہد کی پیش خبری کیسے تھی جس میں لوگ اپنے نصب العین یکجا کرنے پر مجبور ہو سکتے ہیں؟ یہ کام نئے زاویۂ ہائے نظر ہی سے ہو سکتا ہے۔» [۱۱]

---

۱۰ - «العمل»، ص ۱۳۰۔

۱۱ - گزشتہ ماخذ، ص ۱۲۹۔

جودت کے کلام سے یہ باتیں ظاہر ہوتی ہیں:

الف۔ نبوت کو ایک گزر چکا تاریخی مرحلہ سمجھنا، جو جدید زندگی کی تعمیر کے لیے موزوں نہیں۔

ب۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان «آج میں نے تمہارے لئے دین کو کامل کردیا» کے نزول سے عملی طور پر کوئی صالح نصب العین حاصل نہیں ہوا؛ یہ صرف نظری پہلو تک محدود رہا۔

ج۔ نصب العین کو یکجا کرنے کے لیے نئے زاویۂ ہائے نظر درکار ہیں، جو نبوت میں موجود نہیں، کیونکہ وہ قدیم دنیا سے ہے۔ اسی لیے وہ رسول ﷺ اور سلفِ صالح کے معاشرے کو پیروی کے لائق نصب العین نہیں سمجھتے۔

د۔ نبوت کو ختم کر دینا اس ماخذِ معرفت کو بھی ختم کرنا ہے جس پر وہ قائم ہے، مثلاً کتاب کی آیات اور سنتِ نبوی کی دلالت۔ اسی لیے وہ علانیہ کہتے ہیں:

> «میں چاہتا ہوں کہ ہم اس سے یہ سمجھیں کہ کتاب کی دلالت پوری طرح ختم کی جا سکتی ہے، گویا وہ موجود ہی نہیں۔ مسلمانوں کو اس طرف متوجہ کرنے والی چیز خود کتاب میں تاریخ، انسانی حالات اور تاریخی واقعات پر توجہ ہے۔ یعنی ہمیں قرآن نہیں سکھائے گا، بلکہ خود کائنات اور تاریخ کے واقعات سکھائیں گے ...» [۱۲]

۱۲ - رسالۂ «انظروا»، ۴۰: «اللغة والواقع»، ص ۸۔

جودت کے نزدیک علم کا ماخذ کائنات اور تاریخ کے واقعات ہیں۔ دوسرے مقامات پر وہ واقعے اور سنن کا ذکر کرتے ہیں اور قرآن، یعنی وحی، کو علم کے مستقل مصادر میں شمار کرنے کو خارج کرتے ہیں!!

نبوت کے متبادل

جب جودت «ختمِ نبوت» یا اس کے رک جانے کی اصطلاح استعمال کرتے تھے، کسی کو معلوم نہ تھا کہ ان کی مراد نبوت کو ختم کر دینا یا اس کا اختتام اس معنی میں ہے جو اب ہمارے سامنے آیا ہے۔ خصوصاً ان کی آخری کتابوں اور رسالوں کے بعد، جن میں یہ واضح اشارہ ہے: «جب واقعے پر توجہ اور اللہ سے [۱۳] اس کی سنن کے ذریعے افہام و تفہیم شروع ہوئی تو نبوت رک گئی۔» [۱۴]

وہ اس آغاز کا ایک زمانی مرحلہ متعین کرتے ہیں، جسے قاری ان کے کلام سے سمجھ سکتا ہے۔ ان کی مراد یورپی علمی نشاۃِ ثانیہ، قوانینِ فطرت کی دریافت، جدید ایجادات کا ظہور اور ذرائع پیداوار کا ارتقا ہے۔

۱۳ - جودت کا یہ تعبیر استعمال کرنا ظاہر کرتا ہے کہ انسانوں اور ان کے رب کے تعلق کے بارے میں ان کا تصور کس حد تک جا پہنچا ہے۔ یہ تصور مادی فکر پر قائم ہے، جو اللہ کی صفات کی تعطیل کرتی اور انسانی صفات کی تعریف کرتی ہے۔

۱۴ - رسالۂ «انظروا»، ۴۰، ص ۷۔

یہ ان کے مانے ہوئے تاریخ کے مراحل کے منہج میں ایک مرحلے سے دوسرے کی طرف منتقلی کا اشارہ ہے: دینی مرحلے، یعنی «نبوت»، سے عقلی فلسفیانہ مرحلے اور پھر مادی اثباتی مرحلے کی طرف۔ ان متبادلوں کے جائزے سے یہ حقائق ظاہر ہوں گے۔

پہلا متبادل: سنن

جودت نے کائناتی سنن یا قوانینِ فطرت کو نبوت کے تصور کا موزوں متبادل سمجھا۔ وہ کہتے ہیں:

«آخری نبی نے کائنات میں غور اور گزشتہ لوگوں کے سنن سے عبرت حاصل کرنے پر اصرار کیا تو اس سے ان دلائل کی طرف اشارہ مقصود تھا کہ اللہ سے تعامل اس کی سنن کے مطابق ہونا چاہیے، جو ہماری خواہشات کے ساتھ نہیں بدلتیں۔» [۱۵]

یہ تمسخر وہ ان مسلمانوں کی طرف کرتے ہیں جو اب بھی شرعی نصوص کی پابندی کرتے اور انہیں مرجع اور بنیاد سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

«مسلمان پوری سادہ لوحی سے سمجھتے ہیں کہ اس زبان کے ذریعے اللہ کے مطلوبہ معانی تک پہنچ سکتے ہیں، اس واقعے کی طرف رجوع کیے بغیر جس کے بارے میں زبان بات کرتی ہے۔» [۱۶]

---

۱۵ - رسالۂ «انظروا»، ص ۷۔

۱۶ - رسالۂ «انظروا»، ۴۰، ص ۴۔

یہ مسلمان علما کے خلاف جودت کی کھلی جسارت ہے: انہیں جاھل کہنا اور غفلت و سادہ لوحی سے متصف کرنا۔ انہوں نے اپنی کتابیں اس قسم کی ملامت سے بھر دی ہیں، کسی فرق یا استثنا کے بغیر۔ حتیٰ کہ صحابہ اور تابعین کی نسلوں کو بھی مستثنیٰ نہیں کیا۔ وہ وحی کی نصوص پر انحصار کو بار بار رد کرتے اور مسلمانوں کو ان کی طرف رجوع یا ان کی پابندی سے خبردار کرتے ہیں۔ انہوں نے کہا:

«لیکن ہمیں اس رجحان کو گہرائی سے سمجھنا چاہیے۔ نصوص کی طرف رجوع اسے حل نہیں کرتا۔ اگر اس حقیقت کو صرف کلام، زبان یا نص سے سمجھنے پر اکتفا کیا جاتا تو لڑائی جاری رہتی، اور نصوص کی تاویل کا راستہ نکل آتا اور ممکن ہوتا، کیونکہ نصوص تاویل کے تابع ہیں۔» [۱۷]

تعجب ہے اس شخص پر جو نصوص کی تاویل سے ڈرتا ہے، مگر اپنے اس فعل سے نہیں ڈرتا کہ اس نے نصوص کی دلالت ختم کر دی اور انہیں گویا غیر موجود سمجھ لیا؛ بلکہ انہیں کوئی کردار ادا نہ کرنے والی چیز قرار دیا!!

ہمیں یہ حقیقت سمجھنی چاہیے کہ نبوت کی جگہ سنن رکھنا وحی کی جگہ مادی منہج رکھنا ہے۔

۱۷ - رسالۂ «انظروا»، ۴۰، ص ۵۔

دوسرا متبادل: واقعہ

جودت واقعے کو ہر چیز پر مقدم کرتے ہیں۔ واقعے کو مقدم کرنا مادے کو مقدم کرنا ہے۔

وہ اس کی مثال کسی چیز کے مادی واقعے میں موجود ہونے سے دیتے ہیں: «کوئی چٹان اپنی ذات پر ہر اس کلام سے زیادہ دلالت کرتی ہے جو اس کے بارے میں کہا جائے، چاہے وہ اللہ کا کلام ہو۔» [۱۸]

یہ جودت کی سادہ لوحی ہے کہ وہ سمجھیں انہوں نے کوئی نئی چیز یا واضح مادی دلیل پیش کی ہے۔ اس مثال سے وہ گویا سورج کو چھلنی سے چھپانا چاہتے ہیں۔

وہ ہر موقعے پر اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ کی شان گھٹاتے ہیں، اور جب فطرت، کائنات یا واقعے کی عظمت بیان کرنا چاہیں تو مبالغہ کرتے ہیں۔ اسی وقت کہتے ہیں: «اب روح، نفس، اللہ یا رسول جیسے الفاظ کی گھن گرج مجھے خوف زدہ نہیں کرتی ...» [۱۹]

یہاں بھی وہ یہی اسلوب استعمال کرتے ہیں: چٹان اپنی ذات پر اللہ کے کلام سے زیادہ دلالت کرتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «اور ان لوگوں نے، اللہ کی جیسی قدر کرنا واجب تھی ویسی قدر نہ کی»۔ اللہ کا کلام کسی مخلوق جیسا نہیں، نہ اسے مخلوق پر قیاس کیا جاتا ہے، نہ کوئی چیز اس پر

۱۸ - رسالۂ «انظروا»، ۴۰، ص ۸۔

۱۹ - گزشتہ ماخذ، ص ۴۔

مقدم کی جاتی ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کہتا ہے تو اس کا قول حق اور اس کا انجام سچ ہے۔ پھر ایک پیدا کردہ چٹان اللہ کے اس کلام سے زیادہ دلالت کیسے کر سکتی ہے جس نے اسے پیدا کیا، آسمانوں اور زمین کی تخلیق سے پہلے اس کے وجود کو مقدر کیا، پھر اپنے علم اور تقدیر کے مطابق اسے پیدا کیا؟

جودت کا یہ دعویٰ بے فائدہ سفسطے میں شامل ہے۔

اللہ کا محیط علم، کامل قدرت اور نافذ مشیت بتاتے ہیں کہ اسی کا کلام واضح اور روشن ہے۔ [۲۰]

چٹان کی اس مثال میں موضوع کو بھی بدل دیا گیا ہے۔ یہاں نزاع چٹان اور اللہ کے کلام کے درمیان نہیں، بلکہ اللہ کے کلام اور ان انسانوں کے کلام کے درمیان ہے جو اس چٹان سے وصف، تعریف یا جانچ کے ذریعے واسطہ رکھتے ہیں۔ بے زبان چٹان بولتی نہیں؛ اسے دیکھنے والا بولتا ہے۔ اللہ کا کلام کسی چیز کی ذات سے بھی زیادہ بلیغ اور اس پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں یہ واضح ہے: «اور وہ وقت بھی قابل ذکر ہے جب کہ اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ اے عیسیٰ ابن مریم! کیا تم نے ان لوگوں سے کہہ دیا تھا کہ مجھ کو اور میری ماں کو بھی علاوہ اللہ کے معبود قرار دے لو![1] عیسیٰ عرض کریں گے کہ میں

۲۰ - کیا اللہ نے اس چیز کی نفی نہیں کی جسے موسیٰ علیہ السلام نے واقعہ سمجھا تھا؟ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «(موسیٰ علیہ السلام) نے فرمایا کہ تم ہی ڈالو[1] ، پس جب انہوں نے ڈالا تو لوگوں کی نظر بندی کر دی اور ان پر ہیبت غالب کر دی اور ایک طرح کا بڑا جادو دکھلایا۔[2]» [الاعراف: ۱۱۶]۔ نیز فرمایا: «اب تو موسیٰ (علیہ السلام) کو یہ خیال گزرنے لگا کہ ان کی رسیاں اور لکڑیاں ان کے جادو کے زور سے دوڑ بھاگ رہی ہیں۔[2]» [طٰہٰ: ۶۶]۔

تو تجھ کو منزہ سمجھتا ہوں، مجھ کو کسی طرح زیبا نہ تھا کہ میں ایسی بات کہتا جس کے کہنے کا مجھ کو کوئی حق نہیں، اگر میں نے کہا ہوگا تو تجھ کو اس کا علم ہوگا۔ تو، تو میرے دل کے اندر کی بات بھی جانتا ہے اور میں تیرے نفس میں جو کچھ ہے اس کو نہیں جانتا[2]۔ تمام غیبوں کا جاننے والا تو ہی ہے۔» [المائدہ: ۱۱۶]۔

خالق اور مخلوق کا تعلق یہی ہے: اللہ مخلوق سے متعلق ہر چیز جانتا ہے۔ «کیا وہی نہ جانے جس نے پیدا کیا[1] ؟ پھر وہ باریک بین اور باخبر بھی ہو۔[2]» [الملک: ۱۴]۔ ہمارے پاس واقعے ہی سے ایک مثال ہے جس کے ذریعے ہم جودت کو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے جواب دیتے ہیں: «اور سورج کے لئے جو مقررہ راہ ہے وہ اسی پر چلتا رہتا ہے[1] ۔ یہ ہے مقرر کردہ غالب، باعلم اللہ تعالیٰ کا۔ اور چاند کی ہم نے منزلیں مقررکر رکھی ہیں[1] ، یہاں تک کہ وہ لوٹ کر پرانی ٹہنی کی طرح ہو جاتا ہے۔[2] نہ آفتاب کی یہ مجال ہے کہ چاند کو پکڑے[1] اور نہ رات دن پرآگے بڑھ جانے والی ہے[2]، اور سب کے سب آسمان میں تیرتے پھرتے ہیں۔[3]» [یس: ۳۸-۴۰]۔

یہاں سورج کا بیان قطعی قرآنی حقائق میں سے ہے۔ ماہرینِ فلکیات اس حقیقت کے بارے میں جو بھی تصورات پیش کریں، وہ اللہ کے کلام اور علم سے کم تر رہیں گے۔ انسان علم و ایجادات میں جس حد تک پہنچ جائیں اور جو بھی خلائی جہاز بنا لیں، سورج کا اس طرح احاطہ نہیں کر سکیں گے جس طرح اللہ اپنی کتاب میں سورج یا چاند کو بیان کرتا ہے۔ کچھ جان بھی لیں تو ان کا مطالعہ نہ محیط ہو گا نہ مکمل، کیونکہ انسانی عقل محدود اور اس کا علم اللہ کے مطلق علم سے قاصر ہے، جس نے ہر

چیز پیدا کی اور ہر چیز کا علمی احاطہ کیا۔ مخلوقات کے بارے میں علما کا بیان صرف ایسے مفروضے یا نظریات ہوں گے جو علمِ فلکیات کی حاصل کردہ علمی سطح کے مطابق ہوں۔ یہ علوم کمی بیشی کے تابع ہیں، کیونکہ ان انسانوں سے صادر ہوتے ہیں جو یہ تصورات قائم کرنے میں حصہ لیتے ہیں۔ کتنے ہی نظریات کو لوگ صحیح سمجھتے ہیں، پھر کوئی آ کر انہیں رد کر دیتا ہے۔ اس لیے یہ معقول نہیں کہ سورج کے بارے میں انسانی کلام اللہ کے کلام سے زیادہ سچا ہو۔ ہم واقعے کا انکار نہیں کرتے، اور صحیح علم اور اللہ کے کلام میں بھی کوئی تضاد نہیں۔

یہ اصول تسلیم کرتے ہوئے جودت جس وہم میں پڑے، اس کا ماخذ مادی فلسفیانہ منہج پر ان کا انحصار ہے، جو واقعے کو آراستہ اور عظیم بناتا ہے۔ یہ نظریہ اپنانے نے انہیں ایسے موقف میں بھی ڈال دیا جس پر رشک نہیں کیا جا سکتا، جب انہوں نے قرآنِ کریم پر واقعیت کے منہج کا علمی اطلاق کرنا چاہا۔ انہوں نے دعویٰ کیا کہ قرآن دلوں کو فہم کا عضو کہتا ہے۔ ہم ان کی یہ جسارت واضح کر چکے ہیں۔ [۲۱] انہیں اس موقف پر ان کی حد سے بڑھی مادیت ہی نے آمادہ کیا۔

علامتیت کا تصور

جودت کا عقیدہ ہے کہ اللہ لوگوں سے علامات اور حقائق کے ذریعے تعامل کرتا ہے، اور ہمیں علامات رد کر کے حقائق اختیار کرنے چاہییں۔ انہوں نے کہا:

---

۲۱ - اس مطالعے میں سنن کا باب، ص ۱۰۹ دیکھیے۔

«اللہ نے ہم سے علامات اور حقائق کے ذریعے تعامل کیا۔ اس نے ہمیں کہا کہ واقعے کی طرف رجوع کریں اور اس میں غور کریں۔ علامات تو صرف ایک مرحلے کے لیے عارضی مدد ہیں، جو زمان و مکان کے مطابق مختلف ہو سکتی ہیں۔ لیکن اس کی واقعاتی سنن نہیں بدلیں گی؛ جب بھی ہم ان کی طرف رجوع کریں گے، انہیں ویسا ہی ثابت پائیں گے: «سو آپ اللہ کے دستور کو کبھی بدلتا ہوا نہ پائیں گے[5]، اور آپ اللہ کے دستور کو کبھی منتقل ہوتا ہوا نہ پائیں گے۔[6]»۔ علامات تو محض نام ہیں جن کے لیے اللہ نے کوئی سند نازل نہیں کی۔» [۲۲]

جودت کی اصطلاح میں علامات زبان ہیں اور حقائق مادی واقعے کی نمائندگی کرتے ہیں۔ زبان میں نصوص بھی شامل ہیں۔ یہاں وہ نصوص کے استعمال کو عارضی مدد سمجھتے اور مراتبِ وجود [۲۳] کے تصور سے مادی واقعے کو نصوص پر مقدم کرتے ہیں۔ اختلاف کی صورت میں مرجع ذہنی تصورات یا لسانی علامات نہیں، بلکہ خارجی مادی وجود ہے، جسے یہاں وہ واقعہ کہتے ہیں۔

لیکن جودت کھلے تضاد میں پڑ گئے۔ انہوں نے کہا کہ اللہ نے ہم سے علامات کے ذریعے تعامل کیا، جن سے ان کے تصور میں نصوص مراد ہیں۔ پھر آخر میں کہا کہ اللہ نے علامات کے لیے کوئی سند نازل نہیں کی، اور وہ صرف عارضی مدد ہیں جو تاریخ کے مراحل میں انسانیت کے متعلقہ مرحلے سے مناسبت رکھتی ہیں!!

---

۲۲ - رسالۂ «انظروا»، ۴۰، ص ۷۔

۲۳ - مراتب یہ ہیں: مادی وجود، عقلی وجود، لفظی وجود اور تحریری وجود۔

جودت کا تضاد صرف ہمارے سامنے ظاہر ہوا ہے!! خود وہ اپنے اس منہج سے ہم آہنگ تھے جو مادے کو شرعی نصوص پر مقدم کرتا ہے۔ اس میں نبوت کو ختم کر کے اس کی جگہ واقعہ، سنن اور تاریخ رکھی جاتی ہے۔

ایک اور جگہ انہوں نے ایسی بات کہی جو ان کا تصورِ نبوت واضح کرتی ہے:

> «محمد اقبال نے اس پر توجہ دی، خصوصاً ختمِ نبوت کی بحث میں۔ نبوت کیوں ختم ہوئی اور پھر نہ کوئی نبی آیا نہ کتاب؟ اس لیے کہ آخری کتاب نے ہمیں نہ ختم ہونے والا راستہ دکھایا۔ اس نے ہمیں وہ کلام دکھایا جو حرفوں کا کلام نہیں، بلکہ محسوس حقائق ہیں۔» [۲۴]

یہ واضح اعلان ہے کہ آخری نبی اور آخری کتاب کی جگہ واقعہ، یا ان کی تعبیر میں محسوس حقائق، لیتے ہیں۔ یہ جودت کے اس مادی منہج کی طرف اشارہ ہے جو حسی منہج کے نام سے معروف ہے۔

---

۲۴ - رسالۂ «انظروا»، ۴۰، ص ۷۔

تیسرا متبادل: تاریخ [۲۵]

جودت تاریخ سے اپنی دلچسپی اور اسے معرفت، یعنی علم، کا ماخذ سمجھنے کی بات نہیں چھپاتے۔

ان کی کتابیں پڑھنے والا سمجھ سکتا ہے کہ تاریخ سے ان کی مراد، جیسا آج لوگ سمجھتے ہیں، صرف اسلامی تاریخ یا گزشتہ امتوں کی تاریخ ہے۔ لیکن ان کی مراد انسانیت کی تاریخ اور زمین پر زندگی کے آغاز سے متعلق اس کے قدیم ادوار ہیں۔

اس ماخذ کے گرد شبہات ہونے کے باوجود جودت نے تاریخ کو علم کا ماخذ بنایا۔ وہ کہتے ہیں:

> «اسلام تاریخ کو معرفت، یعنی علم، کا ماخذ سمجھتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ وحی کے منقطع ہونے، یعنی ختمِ نبوت، کا سبب یہ ہے کہ تاریخ معرفت کا ماخذ بن گئی۔» [۲۶]

انہوں نے شرعی نصوص کے مقابل تاریخ کو معرفت کا ماخذ قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

---

۲۵ - مقاییس اللغة میں ہے: «تاریخ» کا لفظ سنا گیا ہے، لیکن یہ عربی نہیں، نہ کسی فصیح شخص سے سنا گیا۔ حاشیے میں ہے کہ یونس اور ابو مالک نے اسے عربوں سے سنا ہے۔ لسان العرب میں ہے: تاریخ، وقت کی تعیین کو کہتے ہیں۔

۲۶ - شامی ٹیلی وژن کا مذاکرہ، جس میں جودت نے محمد سعید رمضان بوطی کے ساتھ شرکت کی۔

«یعنی ہمیں قرآن نہیں سکھائے گا، بلکہ کائنات اور تاریخ کے واقعات سکھائیں گے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: «زمین میں چل پھر کر دیکھو تو سہی[1] کہ کس طرح اللہ تعالیٰ نے ابتداءً پیدائش کی۔»۔ یہ آیت مسلمانوں کے پاس اپنے نزول کے دن سے موجود ہے، لیکن مسلمانوں نے اس سے کچھ فائدہ نہیں اٹھایا۔ جن لوگوں نے معلوم کیا کہ تخلیق کیسے شروع ہوئی، انہوں نے بھی اپنی تحقیق اس آیت سے شروع نہیں کی، بلکہ کائنات کے مشاہدے سے آغاز کیا۔ اپنے وجود پر دلالت کرنے والی خود کائنات تھی، کتاب نہیں۔» [۲۷]

یہ رجحان زندگی کے واقعات میں کتاب پر عمل کو خارج کر کے زمین میں چلنے پھرنے اور تخلیق کا آغاز جاننے پر انحصار کرتا ہے۔ تاریخ علم کا ایک ماخذ ہو سکتی ہے، اگر معلومات علمی طریقے سے مستند بنائی جائیں۔ لیکن جودت اور شحرور تاریخی تحقیق میں اصولی عملی منہج کے پابند نہیں رہے۔ قطعی دلائل سے خالی تاریخی ماخذ پر انحصار ایک کمزور اور مضحکہ خیز طریقہ ہے، جو علمی تنقید کے سامنے ایک لمحہ بھی نہیں ٹھہرتا۔ زمین کی تاریخ اور اس پر زندگی کے آغاز کی تحقیق کے نتائج کسی علمی تنقید کے سامنے نہیں ٹھہرتے؛ وہ محض ایسے مفروضے ہیں جن کی علمی بنیاد نہیں۔ وہ تخیلاتی فلسفے کے منہج کے تابع ہیں: زمین کی تاریخ کو پتھر اور کانسی کے ادوار میں تقسیم کیا گیا، اور انسان کی تاریخ کے دو مرحلے بنائے گئے، بشری مرحلہ اور انسانی مرحلہ۔ بشری مرحلے کو وحشت کی حالت اور انسانی مرحلے کو سیکھنے کی حالت قرار دیا گیا۔

۲۷ - رسالۂ «انظروا»، ۴۰، ص ۸۔

انسانیت کی تاریخ کو شکار، گلہ بانی اور زراعت کے مراحل میں بھی تقسیم کیا گیا۔ ان مراحل کو مارکسی فکر کی بنائی ہوئی دوسری اصطلاحات بھی دی گئیں، مثلاً جاگیرداری کا عہد اور صنعت کا عہد۔

کونت کی تقسیم بھی اس سے مختلف نہیں۔ انہوں نے انسانیت کی تاریخ کو دینی، فلسفیانہ اور اثباتی حالتوں میں تقسیم کیا۔

یہ تقسیمیں کسی یقینی علمی بنیاد پر قائم نہیں، بلکہ انسانی آرا ہیں جو غلطی اور انحراف کے تابع ہیں۔ ان پر سخت تنقید بھی ہوئی ہے۔ سائنس نے ان تخیلاتی نظریات میں سے بعض سے براءت ظاہر کی ہے، کیونکہ وہ سائنسی حقائق پر قائم نہیں۔

جودت بار بار کہتے ہیں کہ حقیقت کو کتاب سے باہر دیکھا جانا چاہیے۔ وہ کہتے ہیں:

«میں پھر کہتا ہوں: واقعہ یا چیز اپنے وجود پر ہر وصف سے زیادہ دلالت کرتی ہے۔ اختلاف کی صورت میں مرجع کتاب نہیں، بلکہ واقعے یا چیز کی طرف واپسی ہے۔» [۲۸]

اختلاف کے وقت شرعی نصوص کی طرف رجوع نہ کرنے کی جودت کی کھلی دعوت کی پیروی اسلامی منہج سے انحراف اور ان نصوص کو رد کرنا ہے۔ اس حالت کا حکم واضح کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: «سو قسم ہے تیرے پروردگار کی! یہ مومن نہیں ہو سکتے، جب تک کہ تمام آپس کے اختلاف میں آپ کو حاکم نہ مان لیں»۔ یہ آیت نزاع و اختلاف

۲۸ - رسالۂ «انظروا»، ۴۰، ص ۸۔

کے ھر واقعے میں اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کو حاکم بنانے کے بارے میں عام ھے۔ نئے واقعات میں، جہاں صریح نص موجود نہ ھو، اجتہاد ان اصولوں کے مطابق ھو گا جو رسول اللہ ﷺ نے ھمارے لیے بیان کیے ھیں اور جو ایسے مسائل حل کرنے کے لیے موجود ھیں۔ یہ وسیع باب ھے، بند نہیں۔

جودت کتاب سے باھر کے مصادر سے معلومات لینے کی جو دعوت دیتے ھیں، جبکہ ان کی حقیقت کتاب میں موجود ھے، وہ اس ثابت اصول سے انحراف ھے۔ مثال کے طور پر وہ انسان کی تخلیق کا آغاز قرآن سے باھر معلوم کرنے کی دعوت دیتے ھیں، حالانکہ اس مسئلے کی نصوص واضح ھیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے: «جس نے نہایت خوب بنائی جو چیز بھی بنائی[1] اور انسان کی بناوٹ مٹی سے شروع کی۔[2]» [السجدہ: ۷]۔ یہ آیت انسان کی تخلیق کا آغاز مٹی سے متعین کرتی اور ایک دقیق علمی انداز سے جودت کی دعوت کو باطل کرتی ھے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا: «ھم نے (انسانوں) کو لیس دار مٹی سے پیدا کیا ھے۔[2]» [الصافات: ۱۱]۔ جب انسان کی تخلیق کے آغاز کی معلومات قرآن میں اس دقت کے ساتھ موجود ھیں تو تخلیق کا آغاز جاننے کے لیے زمین میں چلنے پھرنے کی ضرورت کیوں؟! یہ زمین میں تحقیق پر قائم ڈارون کے نظریے کی طرف واضح اشارہ ھے!! [۲۹]

تاریخ کی گواھی کے بارے میں جودت کہتے ھیں:

۲۹ - اس مطالعے میں ارتقا کا باب، ص ۱۷۸ دیکھیے۔

«انسان کو ایسی اقدار کے مطابق بنانا جن کی صحت کی تاریخ گواهی دے، ایک ایسا موضوع تھا جو خود بخود چل رہا تھا۔ اس عمل کی سنن واضح کرنے کے لیے علم ابھی شروع نہیں ہوا۔ انسانوں نے وحشت، پستی اور بے ہودگی سے نکلنے کے لیے اپنی تہذیب پر بڑی کوششیں کیں، لیکن علم کی کمی اور معرفت کے ابہام کی وجہ سے ان کوششوں کے پھل کم رہے۔» [۳۰]

یہ کون سا فریضہ ہے جو انہوں نے تاریخ کو دیا کہ وہ اقدار کی صحت کی گواہ بنے؟ کیا معاشرے میں صحیح اقدار متعین کرنے کا نیا مرجع اب تاریخ ہو گئی ہے؟ اس مسئلے میں قرآن و سنت کا فریضہ کہاں گیا؟ جودت اور ان کے ساتھی مارکسی تاریخی مادیت کے منہج کی پیروی کرتے، اس کی اصطلاحات استعمال کرتے اور ان سے انسانی زندگی کی تفسیر کرتے ہیں۔

چوتھا متبادل: کائنات کے واقعات

کائنات کے واقعات نبوت کا متبادل کیسے ہو سکتے ہیں؟

جودت یہ تصور پیش کرنے، کتاب کی دلالت ختم کرنے کی دعوت دینے اور کائنات کے واقعات سے معروضی معرفت حاصل کرنے کا مطالبہ کرنے سے نہیں تھکتے!! بلکہ وہ آفاق و انفس کی آیات کو کتاب کی صداقت کا گواہ بناتے ہیں۔ آفاق کی آیات سے ان کی مراد کائناتی سنن،

۳۰ - «اقرأ»، ص ۱۷۲۔

قوانینِ فطرت اور سائنسی دریافتیں ہیں۔ انفس کی آیات سے نفسیاتی تحقیقات کے نتائج اور دوسرے معاصر علوم مراد ہیں، جن کی وہ دعوت دیتے ہیں تاکہ انہیں کتاب میں اللہ کی آیات اور دین کے معروف اصولوں کے مقابل رکھا جائے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ««زمین میں چل پھر کر دیکھو تو سہی[1] کہ کس طرح اللہ تعالیٰ نے ابتداءً پیدائش کی۔» کی آیت دین کے اصولوں کے دلائل میں ایک نئی چیز ظاہر کرتی ہے۔ اس آیت کے مطابق آفاق و انفس کی آیات کو حق کی معرفت اور اسے آشکار کرنے کا حق حاصل ہے۔» [۳۱]

یہی وہ منہج ہے جس کا مطالبہ مغرب زدگی کے داعی کرتے ہیں: دین کے اصول بدل دینا تاکہ وہ مغربی مناہج سے مطابقت رکھیں۔

جودت نبوت کے تصور کی جگہ یہ متبادل اختیار کرنے کی مسلسل دعوت دیتے ہیں۔ انہوں نے یہ دعوت رسولِ کریم ﷺ سے منسوب کرنے اور اسے آپ کی وصیت قرار دینے کی کوشش بھی کی! یہ وصیت انہیں کہاں سے ملی؟! کیا اس بارے میں ان پر وحی آئی ہے جس کا ان کے سوا کسی کو علم نہیں؟ وہ صریح نص کہاں ہے جو نبوت کے رک جانے، اسے ختم کر دینے، کتاب کی دلالت مٹا دینے اور احکامِ نبوت پر عمل کے اختتام کو مقرر کرتی ہے؟ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «اگر تم سچے ہو تو اس سے پہلے ہی کی کوئی کتاب یا کوئی علم ہی جو نقل کیا جاتا ہو، میرے پاس لاؤ۔[2]» [الاحقاف: ۴]۔ ختمِ نبوت اس کے رک جانے سے مختلف ہے، کیونکہ ختمِ نبوت کا تقاضا ان اصولوں کا باقی رہنا ہے جن پر نبی ﷺ

۳۱ - «اقرأ»، ص ۲۲۳۔

تھے، انہیں دوسروں سے بدلنا نہیں؛ جیسا جودت اور شحرور کرتے ھیں اور جیسا اقبال اور مادی رجحان کے دوسرے لوگوں نے تصور کیا ھے۔

قرآن اور رسولوں کا فریضہ واضح کرتے ھوئے اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«دراصل لوگ ایک ھی گروہ تھے[1] اللہ تعالیٰ نے نبیوں کو خوشخبریاں دینے اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا اور ان کے ساتھ سچی کتابیں نازل فرمائیں، تاکہ لوگوں کے ھر اختلافی امر کا فیصلہ ھوجائے۔» [البقرہ: ۲۱۳]۔

جودت اور شحرور کی آرا کا مختصر تقابل ان کے افکار رد کرنے اور اس مسئلے میں ان کی جسارت کی حقیقت واضح کرنے میں فیصلہ کن ھو گا۔

صاحبِ ظلال کہتے ھیں: «اس لیے ضروری تھا کہ ایک ثابت میزان ھو جس کی طرف اختلاف کرنے والے لوٹیں، ایک عادل حاکم ھو جس کی طرف جھگڑنے والے رجوع کریں، اور ایک فیصلہ کن قول ھو جہاں بحث ختم ھو اور سب یقین کی طرف واپس آئیں ... تصورات اور شرائع اخذ کرنے کی جہت متعین کرنے میں اس حقیقت کی بڑی قدر ھے؛ اسی جہت کی طرف لوگ ھر نوع کے اختلاف میں رجوع کرتے ھیں ... ایمانی تصور کی اصل میں یہ ثبات کتاب کے اس فریضے کے مطابق ھے جس کے لیے اللہ نے اسے حق کے ساتھ نازل کیا، تاکہ قدیم ترین زمانوں سے ھر زمانے میں اور ھر رسول کے ساتھ لوگوں کے اختلافات میں فیصلہ کرے ... اللہ اس کتاب کو انسانی زندگی کی بنیاد بناتا ھے، پھر

زندگی چلتی ہے۔ اگر وہ اس بنیاد سے ہم آہنگ اور اسی پر قائم رہے تو یہی حق ہے۔ اگر اس سے نکل کر دوسری بنیادوں پر قائم ہو تو یہی باطل ہے، خواہ تمام لوگ اسے پسند کریں۔ یہ حقیقت دین کے اصولوں کو ان چیزوں سے الگ رکھنے میں بہت اہم ہے جو لوگ ان میں داخل کرتے ہیں ... جو غلطی اور انحراف پیش آیا ہے، وہ غلطی اور انحراف ہی رہتا ہے، کسی کے لیے حجت یا قابلِ پیروی مثال نہیں بنتا۔ اسلامی زندگی دوبارہ شروع کرنا چاہنے والے کا فریضہ ہے کہ اس غلطی کو ختم اور باطل کرے اور اس کتاب کی طرف لوٹے جسے اللہ نے لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنے کے لیے نازل کیا ہے ...» [۳۲]

اللہ اپنے نبی کو حکم دیتا ہے کہ اس پر نازل کردہ وحی کی پابندی کرے اور اس پر صبر کرے۔ لیکن جودت اور اقبال تجویز کرتے ہیں کہ ہم یہ سب چھوڑ دیں اور نبوت اور اس کے آثار ختم کر دیں، گویا وہ موجود ہی نہیں۔ شحرور نبی کو علما کی طرح اجتہاد کرنے والا سمجھتے ہیں، جبکہ اسی وقت ڈارون اور آئن اسٹائن کو قرآن کی تاویل اور لوگوں کے سامنے اس کی وضاحت کا فریضہ دیتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «آپ کہہ دیجئے کہ اے لوگو! تمہارے پاس حق تمہارے رب کی طرف سے پہنچ چکا ہے[1] ، اس لیے جو شخص راہ راست پر آجائے سو وہ اپنے واسطے راہ راست پر آئے گا [2]اور جو شخص بے راہ رہے گا تو اس کا بے راہ ہونا اسی پر پڑے گا[3] اور میں تم پر مسلط نہیں کیا گیا۔[4] اور آپ اس کی اتباع کرتے رہیے جو کچھ آپ کے پاس وحی بھیجی جاتی ہے اور صبر کیجئے [1] یہاں تک کہ اللہ فیصلہ

۳۲ - فی ظلال القرآن، ۱/۲۱۶، اختصار کے ساتھ۔

کردے اور وہ سب فیصلہ کرنے والوں میں اچھا ہے۔[2]» [یونس: ۱۰۸-۱۰۹]۔

نبی ﷺ کا بنیادی منصب اور فریضہ واضح کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «اور میرے پاس یہ قرآن بطور وحی کے بھیجا گیا ہے تاکہ میں اس قرآن کے ذریعے سے تم کو اور جس جس کو یہ قرآن پہنچے ان سب کو ڈراؤں[2]» [الانعام: ۱۹]۔ یہ فریضہ رک نہیں جاتا؛ کسی حال میں یہ جائز نہیں کہ اللہ کی آیات یا رسول ﷺ کی احادیث پر عمل کو اس بہانے سے معطل کیا جائے کہ ان کا کردار ختم اور ان کے مقاصد پورے ہو چکے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا: «پس جو وحی آپ کی طرف کی گئی ہے اسے مضبوط تھامے رہیں[1] بیشک آپ راہ راست پر ہیں۔[2]» [الزخرف: ۴۳]۔

اللہ تعالیٰ ہم سے کہتا ہے کہ کتاب اور رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی تعلیم کی پابندی کرو۔ لیکن جودت، شحرور اور ان کے پیروکار ہمارے سامنے مارکسی مادی افکار کی مکمل صورت لے کر آتے ہیں۔ وہ کونت، نطشے اور دوسروں سے اخذ کردہ مغربی عمرانیات کے نظریات اور فرائڈ اور اس کے مکتب سے لیے ہوئے نفسیاتی نظریات بھی لاتے ہیں۔ انہیں کبھی رغبت دلا کر اور کبھی مسلمانوں کی پسماندگی کا مذاق اڑا کر پیش کرتے ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ مسلمان اپنے رب کی آیات چھوڑ دیں، اپنے

نبی کے منہج سے اخذ کرنا بند کر دیں اور اس کے حکم کو گویا غیر موجود سمجھ کر نظرانداز کریں۔ کیا جودت اور شحرور اپنی آرا کی حقیقت اور ان کے نتائج سمجھتے ھیں؟! میرے خیال میں موضوع کی صراحت اور وضوح کے باعث ایسی بات بھول، غلطی یا غفلت سے صادر نہیں ھوتی۔ یہ دعوت نئی نہیں، بہت پرانی ھے۔ یہ ایک مکمل مکتب ھے [۳۳]، جس کی اپنی علامات، خصوصیات اور مفاھیم ھیں۔ میں نے اسے «تبدیلی پسند مکتب» [۳۴] کہا ھے، جیسا مقدمے میں آیا ھے۔

نبوت کی حقیقت

شاید نبوت کی تعریف اور اس کی حقیقت واضح کرنے کے لیے ھمیں پہلے بیان سے زیادہ کی ضرورت نہ ھو۔ یہ معاملہ اتنا واضح ھے کہ مسلمانوں کے درمیان بڑی بحث کا موضوع نہیں رھا۔ انہوں نے اپنی بصیرت سے سمجھ لیا کہ اللہ، فرشتوں اور نازل کردہ کتابوں پر ایمان، رسول پر ایمان کو بھی لازم کرتا ھے۔

ان ارکان میں سے کسی ایک کو توڑنا ایمان کی پوری عمارت توڑنا ھے۔ جب نبی ﷺ نے قریش کو بیت المقدس کے سفرِ اسراء کی خبر دی تو مشرکین آپ کے صحابہ کی طرف دوڑے اور آپ کو جھٹلایا۔ انہوں نے سوچا کہ صحابہ بھی یہ خبر سن کر ایسا ھی کریں گے۔ لیکن انہیں بڑا تعجب ھوا جب صحابۂ نبی ﷺ سے ایسی بات سنی جس نے انہیں غصہ دلایا: کیا ھم

---

۳۳ - کتاب «حقيقة جمال الدين الأفغاني» میں ھے کہ انہوں نے ایک خطبے میں کہا: نبوت شخصی مہارت ھے۔ اسی سبب عثمانی سلطان نے ان کا تعاقب کیا۔

۳۴ - وہ مکتب جو تجدیدِ دین کے تصور کے بجائے دین میں تبدیلی کا تصور اپناتا ھے۔

آسمان کی خبر، یعنی «وحی»، پر آپ کی تصدیق کریں اور زمین کی خبر پر نہ کریں؟! اگر آپ نے یہ کہا ہے تو سچ کہا ہے۔

ہم قاری کے سامنے یہ سوال رکھتے ہیں: جودت اور اقبال نبوت کا تصور کیسے کرتے ہیں؟ شحرور اس نبوت سے کس طرح واسطہ رکھتے ہیں؟ اسے متعین کرتے ہوئے وہ کس صورت پر یقین رکھتے ہیں؟

اقبال اور جودت تاریخ کے مراحل اور انسانی زندگی کی تین مرحلوں میں تقسیم پر ایمان رکھتے ہیں۔ [۳۵] ان مراحل میں انہیں نبوت کی جگہ بچپن کے مرحلے میں نظر آئی، جو تاریخی ارتقا کی سیڑھی پر ابتدائی اور پسماندہ حالت کی نمائندگی کرتا ہے۔ مغربی ماہرینِ عمرانیات اسے انبیا کے ظہور کے سبب «دینی مرحلہ» کہتے ہیں۔

جودت اقبال سے نقل کرتے ہیں:

> «انسانیت کے بچپن میں روحانی قوت اس چیز تک ارتقا کرتی ہے جسے میں «نبوی شعور» کہتا ہوں۔ یہ انفرادی سوچ اور ذاتی انتخاب کی مشقت بچانے اور لوگوں کو تیار احکام، اختیارات اور پہلے سے بنے عملی طریقے دینے کا وسیلہ ہے۔» [۳۶]

نبوت کو روحانی قوت کہنا اور یہ سمجھنا کہ یہ قوت نبوی شعور میں ارتقا کرتی ہے، ایسا تصورِ نبوت ہے جو اللہ کی کتاب، اس کے رسول کی سنت اور مسلمانوں کے اجماع کے خلاف ہے۔ وہ وحی کو ثابت

---

۳۵ - بچپن، نو بلوغت اور پختگی کے مراحل۔ عمرانیات کا باب، ص ۷۶ دیکھیے۔

۳۶ - جودت سعید، «العمل»، ص ۱۳۰، بحوالہ محمد اقبال، «تجديد الفكر الديني»۔

کرتے ھیں اور یہ مانتے ھیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے انبیا کو اپنی کتابیں وحی کرتا ھے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے: «ناممکن ھے کہ کسی بندہ سے اللہ تعالیٰ کلام کرے مگر وحی کے ذریعہ یا پردے کے پیچھے سے یا کسی فرشتہ کو بھیجے اور وہ اللہ کے حکم سے جو وہ چاھے وحی[1] کرے، بیشک وہ برتر ھے حکمت والا ھے۔» [الشوریٰ: ۵۱]۔

یہ خیال اجنبی نہیں؛ گمراہ فرقوں کی تاریخ اور فلسفیوں کے ھاں معروف ھے۔ ھم ان مصادر کو متعین کر سکتے ھیں جہاں سے یہ خیالات آئے۔

ابن تیمیہ کہتے ھیں:

«جن فلسفہ پردازوں نے اپنے فاسد اصولوں کے موافق نبوتیں ثابت کیں، مثلاً ابن سینا اور اس جیسے لوگ [۳۷]، انہوں نے یہ تسلیم نہیں کیا کہ انبیا اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ سے آنے والی خبر کے ذریعے جانتے ھیں، نہ کسی فرشتے کی خبر سے نہ کسی اور کی۔ بلکہ دعویٰ کیا کہ وہ عقلی قوت سے جانتے ھیں، کیونکہ ان کی قوتِ حدس دوسروں سے زیادہ کامل ھے۔ وہ اسے «قوتِ قدسیہ» کہتے اور انبیا کے علوم کو اسی تک محدود کرتے ھیں۔ ان کے قول کی حقیقت یہ تھی کہ انبیا بھی دوسرے لوگوں کی جنس سے ھیں اور انہوں نے خبر کے ذریعے کچھ نہیں جانا۔ اسی لیے یہ لوگ انبیا کی خبر سے کچھ فائدہ نہیں اٹھاتے۔» [۳۸]

---

۳۷ - ذھبی نے سیر الاعلام میں کہا: «مشہور علامہ اور فلسفی ابو علی حسین بن عبداللہ؛ ان کا والد ایک کاتب اور اسماعیلی داعیوں میں سے تھا۔» ذھبی نے ذکر کیا کہ ابو حامد غزالی نے ابن سینا کو ان آرا کی وجہ سے کافر قرار دیا۔

۳۸ - درء تعارض العقل والنقل، ۱/۱۷۹۔

ان عبارتوں کا اقبال اور جودت کے اقوال سے تقابل آرا میں موافقت اور منہج میں عین مطابقت ظاہر کرتا ہے۔ ابن تیمیہ یہ بھی کہتے ہیں:

«ابن سینا ان ملحدوں میں تھا جو ارسطو کی آرا کی پیروی کرتے ہیں۔» [۳۹] ایک طرف اقبال اور جودت کے افکار اور دوسری طرف ابن سینا اور اس کے پیروکاروں کے افکار میں تعلق قائم کرنا مشکل نہیں۔ ان سب کے تصورات ایک ہی سرچشمے سے آتے ہیں: ارسطو کا مادی فلسفہ۔

اسی لیے بعض فلسفیوں کو نبی یا انبیا کے مقام پر قرار دینا جودت کو عجیب نہیں لگتا۔ وہ اپنی گفتگو میں دھراتے ہیں کہ فلسفی لوگوں میں انصاف کا حکم دینے والے ہیں اور ان پر احترام اور قدر کے مظاہر چڑھاتے ہیں: سقراط سے زرتشت تک، گاندھی سے ٹوائن بی اور رسل تک۔ لیکن سویداء کے مذاکرے میں انہوں نے دوسروں کی عقلوں کو حقیر جاننے کی حد تک جرأت کی اور یونانی مشرک فلسفی سقراط کو انبیا کی جماعت میں داخل کر دیا۔ انہوں نے کہا:

«اگر آدم کے بیٹے نے ایسا کیا تو میں بھی سقراط کے موقف کی عظمت اور قدر مانتا ہوں۔ ہمیں بھی ایسا کرنا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ قرآن انبیا کے بارے میں ہمیں بتاتا ہے: «جن میں سے بعض کے (واقعات) ہم آپ کو بیان کر چکے ہیں اور ان میں سے بعض کے (قصے) تو ہم نے آپ کو بیان ہی[1] نہیں کیے»۔ جو سقراط کی سیرت اور اس کا موقف پڑھتا ہے، میرے خیال میں اگر وہ انبیا کا موقف جانتا اور اس کا ذوق رکھتا ہو تو محسوس کرے گا کہ سقراط ان انبیا میں سے ہے جن کی

۳۹ - گزشتہ ماخذ۔

خبریں ہمیں نہیں بتائی گئیں، یا ان لوگوں میں سے ہے جو انبیا کی راہ پر چلے، کیونکہ اس نے موت قبول کی اور تشدد رد کیا۔»

ہم نے سقراط کی تاریخ اور اس کے موقفوں کی طرف رجوع کیا تو معلوم ہوا کہ وہ یونانی فلسفی تھا۔ اس کے عہد میں فلسفے کی جڑیں اور بنیادیں رکھی گئیں۔ وہ فلسفیانہ اصول مقرر کرنے میں حصہ لینے والے اہم ترین فلسفیوں میں سے تھا اور سب سے زیادہ اثر رکھنے والوں میں شمار ہوتا تھا۔ اس نے لکھی ہوئی کتابیں نہیں چھوڑیں؛ اس کے شاگرد افلاطون نے اس کی بیشتر آرا نقل کیں۔ سقراط اور افلاطون عقلی، یعنی «مابعد الطبیعی»، فلسفے کا منہج اپناتے تھے۔ سقراط مسلمان نہیں تھا؛ وہ فلسفیوں کے طریقے پر خداؤں کو مانتا تھا۔ خدا کے بارے میں ان کا تصور اسلامی عقیدے سے پوری طرح مختلف تھا۔ اس کا منہج عقل کے ذریعے معرفت کی کوشش پر قائم تھا۔ چونکہ اس نے کتابیں نہیں چھوڑیں، اس کے شاگرد افلاطون نے اس کے فلسفیانہ افکار نقل کیے۔ عام خیال ہے کہ سقراط، ارسطو اور افلاطون سے پہلے، قدیم فلسفے کا بانی ہے؛ یا زیادہ درست یہ کہ اس کے عہد میں فلسفے کی جڑیں اور بنیادیں رکھی گئیں۔

فی الحال ہمارا مقصود فلسفے کی تاریخ پڑھنا نہیں، بلکہ ان اسباب کو جاننا ہے جن سے جودت فلسفی سقراط کو انبیا میں شمار کرتے ہیں، حالانکہ اس نے اللہ کے دین کی پیروی نہیں کی۔ انہوں نے یہ کہنے کی جرأت کیسے کی:

«میں سقراط کو انبیا کی صف میں شمار کرتا ہوں۔ نوح اور سقراط ایک ہی سرچشمے سے پیتے ہیں۔» [۴۰]

سویداء کے مذاکرے میں جودت کے ایک شاگرد نے جواب دیا کہ سقراط کے زمانے میں اسلام موجود نہیں تھا!! اگر سقراط کے عہد میں اسلام موجود نہ تھا، جبکہ وہ تمام انبیا کا دین ہے، تو سقراط نبی کیسے ہو سکتا ہے اور اسے نبوت کہاں سے ملی؟!

جو سقراط کا عقیدہ نہیں جانتا، وہ افلاطون کے اصولوں اور عقیدے کو دیکھ لے۔ جودت، شحرور، اقبال اور ان کے پیروکاروں کی اس انداز میں فلسفے کے منہج کی دعوت اسلامی منہج سے انحراف اور اسے خارج کرنا ہے۔

وہ فلسفے کو دین کا حصہ اور فلسفیوں کو انبیا کی صف میں رکھنا چاہتے ہیں!!

سقراط کے بارے میں بت پرستی کی مخالفت کا مشہور ہونا یہ معنی نہیں رکھتا کہ وہ مسلمان تھا۔ اسلام سے پہلے جاہلیت میں بھی بت پرستی کا انکار کرنے والے تھے، مگر اس سے ان کا عمل اسلام قرار نہیں پایا۔

جودت فلسفیوں کے افکار نمایاں کرنے، ان کی آرا پھیلانے اور نبوت کے مقابل ان اصولوں کو جگہ دینے کے لیے کوشاں ہیں۔

۴۰ - اپنے گھر میں ماہانہ گفتگو کے دوران، اور «دراسات اشتراکیة» کے ساتھ ایک انٹرویو میں۔ یہ رسالہ شامی کمیونسٹ پارٹی کے ایک دھڑے سے شائع ہوتا ہے اور پارٹی کی مطبوعات کے ساتھ تقسیم ہوتا ہے؛ آخری شمارہ، ۱۹۹۲۔

وہ نبوت کے اختتام کو اس انسان کے ظہور سے بھی دیکھتے ہیں جو تہذیب کی باگ ڈور سنبھالتا ہے۔ وہ کہتے ہیں: «نبوت کے اختتام اور اس کے ختم ہونے سے ادوار ختم ہو گئے، اور انسان نے تہذیب کی سنن کو اپنے ہاتھ میں لے لیا تاکہ اسے مسلسل جاری رکھے۔» [۴۱]

جودت ذات کی صفات اور روحانی ریاضت کے بارے میں بھی اقبال کے افکار میں شریک ہیں۔ وہ نقل کرتے ہیں: «نبوت کے اختتام کے خیال سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ یہ فرض کرتا ہے کہ آخرکار زندگی کا انجام شعور کی جگہ عقل کو پوری طرح رکھ دینا ہے۔ ایسا نہ ممکن ہے نہ مطلوب۔ اس خیال کی عقلی قدر یہ ہے کہ وہ صوفیانہ ریاضت کو پرکھنے کا آزاد رجحان پیدا کرتا ہے، کیونکہ انسان کو یہ یقین دیتا ہے کہ کسی بھی ایسے شخصی اقتدار کا زمانہ انسانی تاریخ میں گزر چکا ہے جو اپنے لیے مافوق الفطرت اصل کا دعویٰ کرے۔ ایسا یقین ایک نفسیاتی قوت ہے جو ایسے اقتدار کی نشوونما روکتی ہے۔ اس خیال کا کام انسانی روحانی ریاضت کے میدان میں معرفت کے نئے راستے کھولنا ہے۔ ذاتِ الٰہی پر دلالت کرنے والی آیات کے نفوس میں ظاہر ہونے کے قول نے خارجی دنیا کے بارے میں انسان کے روایتی علم کے لیے تنقید کی روح پیدا کی ہے۔» [۴۲]

۴۱ - «اقرأ»، ص ۲۳۲۔

۴۲ - «اقرأ»، ص ۲۳۱۔

شحرور کا تصورِ نبوت

شحرور کا تصورِ نبوت مادی منہج اور تاریخ کے مراحل کے بارے میں جودت اور اقبال کے اختیار کردہ تصور سے باہر نہیں۔ اس کے مطابق اسلامی تشریع اسی زمانی مدت کے لیے موزوں ہے جس میں وہ پیدا ہوئی۔

شحرور سوال کرتے ہیں: نبی ﷺ یا سنت کے بارے میں ہمارا موقف کیا ہے؟

وہ جواب دیتے ہیں: ان کے بارے میں دو بنیادی اور مختلف موقف ہیں؛ پہلا نبی کی حیثیت سے، دوسرا قانون ساز کی حیثیت سے۔

دوسرے موقف کے بارے میں انہوں نے جواب دیا کہ یہ «نازک موقف ہے: نبی ﷺ نے جو کیا، وہ اسلام کے اطلاق کا پہلا امکان تھا۔» [۴۳] نبی نے جزیرۂ عرب کے معروضی حالات کے مطابق شرع نافذ کی، کیونکہ تشریع ارتقا، خاتمے اور تبدیلی کے تابع ہے۔ [۴۴] انہوں نے سنت کی اس تعریف پر اعتراض کیا کہ وہ «نبی کے ہر قول، فعل، اقرار یا ممانعت» کو کہتے ہیں، اور کہا کہ یہ فقہا کی بنائی ہوئی تعریف ہے۔ اس لیے وہ سنت کے ایک معاصر مفہوم پر پہنچے، جس میں نبی کا کردار ساتویں صدی میں مطلق کو نسبتی بنانا اور حدودِ الٰہی کے اندر حرکت کرنا تھا۔ [۴۵]

---

۴۳ - شحرور کی کتاب، ص ۳۹۔

۴۴ - گزشتہ ماخذ، ص ۳۸۔

۴۵ - گزشتہ ماخذ، ص ۳۹۔

گیارھواں باب: عقیدے کا تصور

جودت نے عقیدے کا موضوع الگ بحث میں نہیں لیا، نہ اسلامی منہج کی بنیاد پر اس کا مفہوم متعین کیا۔ اس کی بحثیں ان کی کتابوں میں بکھری ہوئی ہیں۔ ان میں ان کا خاص فہم ہے، جو مادی مسلک کے اصولوں سے مطابقت رکھتا ہے۔ انہوں نے اس میدان میں نئی اور عجیب اصطلاحات پیش کی ہیں، جو گمراہ فرقوں کی آرا سے ملتی اور سلفِ صالح کے منہج سے دور ہوتی ہیں۔ ایمان کی تعریف کرتے ہوئے انہوں نے یہی آرا پیش کیں اور اسے خارجی مادی حقائق سے وابستہ کیا۔ وہ کہتے ہیں: «ایمان محض ایمان نہیں، بلکہ توحید ہے؛ یعنی انسان کو خارجی حقائق سے وابستہ کرنا اور اشخاص کی دنیا سے آزاد کرنا۔» [۱]

جودت غیب کے ایک حسی تصور سے آغاز کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: «یوں غیب علم بن جاتا ہے، جب آسمانی اقدار پر ہمارا ایمان اسی طرح ہو جیسے کسی محسوس چیز پر ہوتا ہے۔» [۲]

پھر وہ ایمان کو واقعات کی دنیا میں اسباب کے منفی اور مثبت نتائج سے جوڑتے اور ایمان میں عقلی طریقہ رد کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

---

۱ - «اقرأ»، ص ۱۱۷۔

۲ - گزشتہ ماخذ، ص ۱۱۶۔

«اگر ھم اسباب کو نتائج سے جوڑنے کا معنی سمجھ لیں اور جان لیں کہ یہ تعلق عقلی نہیں بلکہ مشاھداتی ھے، تو ایمان کو نتائج سے جوڑ سکتے ھیں۔ جب ھم ایمان اور اس کے نتائج کا مشاھدہ کریں گے تو ایمان کے موضوع میں علم کی تمام شرائط، اس کے پورے محتویات کے ساتھ، حاصل کر لیں گے۔» [۳]

پھر وہ علم، جس کے لیے حسی شرائط مقرر کی ھیں، کو اللہ کے دین پر اقتدار دیتے ھیں۔ وہ کہتے ھیں: «جس طرح علم نے فلکیات، کیمیا اور طب پر اپنا اقتدار قائم کیا، اسی طرح دین پر بھی قائم کرے گا۔» [۴]

تمام مسلمانوں کے نزدیک اس میں کوئی شک نہیں کہ دینِ اسلام میں عقیدہ صرف ایک ماخذ سے لیا جاتا ھے: وحی اور نبوت کے راستے سے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: «اور اسی طرح ھم نے آپ کی طرف اپنے حکم سے روح کو اتارا ھے[1] ، آپ اس سے پہلے یہ بھی نہیں جانتے تھے کہ کتاب اور ایمان کیا چیز ھے[2]؟ لیکن ھم نے اسے نور بنایا، اس کے ذریعہ سے اپنے بندوں میں سے جسے چاھتے ھیں، ھدایت دیتے ھیں[3]، بیشک آپ راہ راست کی رھنمائی کر رھے ھیں۔ اس اللہ کی راہ کی[1] جس کی ملکیت میں آسمانوں اور زمین کی ھر چیز ھے۔ آگاہ رھو سب کام اللہ تعالیٰ ھی کی طرف لوٹتے ھیں۔[2]» [الشوریٰ: ۵۲-۵۳]۔

۳ - گزشتہ ماخذ، ص ۱۱۹۔

۴ - گزشتہ ماخذ، ص ۱۲۰۔

جودت نے توحید کو خارجی مادی واقعات سے جوڑنے کے ساتھ ساتھ اس کے مفہوم کو ایک تاریخی ارتقائی مرحلے کے تابع بھی کیا۔ وہ کہتے ہیں:

«علما شکایت کرتے ہیں کہ انسانوں میں علم کی صلاحیت، اس کی حقیقت کی معرفت اور اسے عام کرنے کا رجحان محدود طور پر پھیلا ہے؛ تاریخی طور پر بھی انسانوں میں اس کا ظہور محدود اور حالیہ ہے۔ توحید اپنے آغاز اور انجام میں علم کی صلاحیت بیدار کرنا اور بتوں، معبودوں اور تقلید کی پرستش پر رک جانے سے نکلنا ہے۔» [۵]

پھر توحید کا مادی مفہوم اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب وہ کہتے ہیں: «اللہ کی توحید خارجی واقعات پر نظر ڈالنے کا حکم دیتی ہے، تاکہ خارجی حقائق سے تعلق ہو اور تخلیقی عمل کی حیثیت سے کائنات کے ظہور کو زیادہ مقدس معنی دیا جائے۔» [۶]

پھر توحید اور علم کی بحث کے بنیادی مقصد تک، یعنی ایمان کی تعریف کے آخری نتیجے تک، پہنچتے ہیں: «آخرکار علم ہی ایمان اور ایمان ہی علم بن جاتا ہے۔ شرک جہالت ہے اور جہالت شرک ہے۔ جیسے علم اور ایمان دو فرض ہیں، ویسے جہالت اور شرک دو ایسے گناہ ہیں جنہیں بخشا نہیں جاتا اور جن کی سزا ناگزیر ہے۔» [۷]

---

۵ - «اقرأ»، ص ۱۱۷۔

۶ - «اقرأ»، ص ۱۱۷۔

۷ - «اقرأ»، ص ۱۱۷۔

یہ تعریفیں اسلامی عقیدے کے لیے اجنبی ھیں، اور ان کے مصادر تلاش کرنا مشکل نہیں۔ گمراہ کلامی فرقوں کی تاریخ ایسی آرا سے بھری ھے۔ مثال کے طور پر قدریہ میں سے جہم بن صفوان کا قول ھے: «ایمان معرفت ھے اور کفر جہالت۔»

نبی ﷺ نے ایمان کا معنی اس طرح واضح کیا کہ اس میں بحث یا اس سے انحراف کی گنجائش نہیں۔ مشہور حدیثِ جبریل میں انہوں نے نبی ﷺ سے ایمان کے بارے میں پوچھا: «انہوں نے کہا: مجھے ایمان کے بارے میں بتائیے۔ آپ نے فرمایا: اللہ، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں اور آخرت کے دن پر ایمان لاؤ، اور تقدیر کے خیر اور شر پر ایمان لاؤ۔ انہوں نے کہا: آپ نے سچ فرمایا۔» [۸]

ایمان کے مسئلے میں اھلِ اسلام کا قدیم اور جدید، علوم کے عروج و پھیلاؤ سے پہلے اور بعد، یہی عقیدہ ھے۔ وقت گزرنے سے یہ مسئلہ نہیں بدلتا۔ عالم، عام آدمی اور پڑھنا لکھنا نہ جاننے والا سب اس پر ایمان رکھتے ھیں۔ لیکن جودت مادی منہج سے اتنے متاثر ھوئے کہ ان کے ھاں غیب کی کوئی حیثیت باقی نہ رھی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: «جو لوگ غیب پر ایمان لاتے ھیں[1] اور نماز کو قائم رکھتے ھیں[2] اور ھمارے دیئے ھوئے (مال) میں سے خرچ کرتے ھیں۔[3]» [البقرہ: ۳]۔

۸ - عمر سے مروی طویل حدیث کا ایک حصہ؛ بخاری، باب الایمان، حدیث ۵۰؛ مسلم، باب الایمان، ۱/۱۔

اس فہم نے انہیں کائناتی سنن دریافت کرنے کے امکان کے ذریعے انسانوں کو روح کے وجود کے تصور پر اختیار دینے تک پہنچایا۔ انہوں نے کہا: «سنن کے مطابق یہ وجود مراتبِ وجود کی ایک اور نوع ہے، اور شاید روح کے وجود کا تصور کرنے کی تمہید بن سکے۔ تخلیق اور امر اللہ تعالی کے ہیں، اور روح اللہ کے امر سے ہے: «آپ جواب دے دیجئیے کہ روح میرے رب کے حکم سے ہے» [الاسراء: ۸۵]۔ امرِ الٰہی، کلمۂ الٰہی اور سنتِ الٰہی ایسے الفاظ ہیں جن کے مفاہیم ایک دوسرے کے قریب ہو سکتے ہیں۔» [۹]

یہ خیال اللہ تعالیٰ کی صفات کی تعطیل تک بھی پہنچاتا ہے۔ [۱۰]

عقیدے کی اصطلاحات

جب مسلمان عقیدے کو بڑی اہمیت دیتے ہیں تو جودت ان کا مذاق اڑاتے ہیں۔ انہوں نے کہا:

> «کافر تو طرزِ عمل ہے: جس نے نماز چھوڑی اس نے کفر کیا۔ مسلمانوں نے معاملہ الٹ دیا، عقیدے میں شک کو بڑا مسئلہ بنا دیا اور اعمال میں کوتاہی کو معمولی سمجھ لیا۔» [۱۱]

۹ - «اقرأ»، ص ۹۳۔

۱۰ - اس مطالعے میں سنن کا باب دیکھیے۔

۱۱ - «اقرأ»، ص ۱۱۶۔

اس قاعدے کو تمام مسلمانوں تک عام کرنا بہت خطرناک ہے۔ یہ اہلِ سنت و جماعت کے عقیدے کا مفہوم الٹ دیتا اور اسلامی مفاہیم اور شرعی اصطلاحات «ایمان، شرک اور کفر» کو بے اثر کرتا ہے۔ مسلمان انہیں متعین کرنے میں قرآنی منہج پر اعتماد کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «یقیناً اللہ تعالیٰ اپنے ساتھ شریک کئے جانے کو نہیں بخشتا اور اس کے سوا جسے چاہے بخش دیتا ہے[1]» [النساء: ۴۸]۔ اہلِ سنت کا منہج اپنے مشہور اصول میں واضح ہے: کسی کو واضح شرعی نص کے بغیر کافر قرار نہ دینا۔ خوارج اس قاعدے سے نکلے اور گناہوں اور معصیتوں پر مسلمانوں کو کافر قرار دیا۔ انہوں نے صحابہ کی تکفیر اور ان پر طعن تک کی جرأت کی، اور کفار کے مخصوص احکام مسلمانوں پر لاگو کیے۔

جودت نے عقیدے کے تصور میں قدریہ اور معتزلہ کے مسلک کی حمایت کی اور اہلِ سنت کے صحیح منہج کو نظرانداز کیا۔ یہ ان کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے:

«انسانی طرزِ عمل کو علم، قابو، تسخیر اور سنن کے دائرے سے باہر قرار دینے کے دو اسباب ہیں:

اول، دینی عقیدے کو غلط سمجھنا؛ یعنی یہ کہ اللہ جو چاہتا ہے کرتا ہے: «اور تم نہ چاہو گے مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ ہی چاہے[1]» [الانسان: ۳۰]۔ انسانی رویّے میں جبر کے قائلوں اور انسان کو اپنے رویّے میں مختار سمجھنے والوں کے درمیان نزاع کی تاریخ طویل ہے۔ ایک طرف وہ ہیں جو انسان کو اللہ کی قضا و قدر پر اس کی مرضی کے خلاف مجبور اور اس سے نکلنے پر بے قدرت سمجھتے ہیں؛ دوسری طرف وہ ہیں جو سمجھتے ہیں کہ اگر انسان اپنے نفس کو بدلے تو اللہ اس کی حالت بدلتا ہے۔

بلکہ بعض کہتے ھیں کہ ھم اللہ کی قضا و قدر نہیں جانتے، لہٰذا لوگوں کے انجام اور ان کے رویّے میں ھمارا کوئی دخل نہیں؛ وہ اللہ رب العالمین کی آزاد ارادت کی طرف لوٹتے ھیں۔ ایسے بہت سے اقوال ابہام، اشتباہ اور تاریک نظر کو ظاھر کرتے ھیں۔ اللہ کی مشیت انسانوں سے تبدیلی اور اپنے انجام بنانے کی قدرت نہیں چھینتی۔ بلکہ اللہ کی مشیت یہ ھے: «کسی قوم کی حالت اللہ تعالیٰ نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اسے نہ بدلیں جو ان کے دلوں میں ھے[2]۔» [الرعد: ۱۱]۔ ان کے انجام ان کے اپنے ھاتھوں میں ھیں۔ یہاں تفصیل کی جگہ نہیں؛ ھم صرف متوجہ کرنا چاھتے ھیں کہ انسان سے اختیار اور اپنے انجام کا فیصلہ کرنے کی قدرت چھین لینے والا یہ عقیدہ اور نظریہ انسان اور اس کے انجام کو علم، تسخیر اور پیش گوئی کے تابع نہیں رھنے دیتا۔

دوم، انسانی رویّے کو علم، پیش گوئی اور تسخیر کے دائرے سے باھر کرنے کا دوسرا سبب تاریک تاریخ اور وہ طویل عادت ھے جس میں لوگوں نے زندگی گزاری، جبکہ انہیں انسانی رویّے پر قابو پانے اور اس کی سنن سمجھنے کی امید کی کوئی کرن نظر نہ آتی تھی۔ یہاں ایک بار پھر علومِ فطرت کی تاریخ ھمیں سمجھاتی ھے کہ لوگ کتنی مدت تاریکیوں میں رھے، ان کے عادی ھوئے اور ان کے پاس نہ علم تھا، نہ قابو، نہ پیش گوئی۔ تاریکی کی اس طویل تاریخ نے لوگوں کو ایک زمانے میں یہ ماننے سے بھی روکا کہ علم فلکیات، کیمیا اور طب کے میدانوں میں داخل ھو سکتا ھے۔» [۱۲]

۱۲ - «اقرأ»، ص ۸۷-۸۹۔

ان کے کلام سے ہم قدری معتزلہ کے مسلک کی حمایت سمجھتے ہیں۔ وہ انسان کے لیے مکمل مشیت مانتے ہیں، اسے اللہ کی مشیت سے جوڑے یا اس کے تابع کیے بغیر۔ وہ اپنی عقلوں کو اللہ کے امر پر حاکم بناتے اور حکمت یا عدل کے اپنے انسانی تصورات کی بنیاد پر کہتے ہیں کہ اللہ پر فلاں معاملہ یا عمل لازم ہے۔ اس میں اللہ کی اس قدرت کی نفی ہے کہ وہ مطلقاً جو چاہے کرے۔

عقیدے کو اس نظر سے دیکھنا جودت کو یہ کہنے پر آمادہ کرتا ہے: «اگر اشخاص کی دنیا ہمیں علم اور توحید دیتی ہے، تو بھی علم اور توحید میں ہمیشہ تصحیح اور ضبط کے عمل جاری رہنے چاہییں۔» [۱۳]

وہ عقیدے کے مفہوم کو جنگ اور معیشت کے معاملے سے بھی جوڑتے ہیں اور ترمیم و تصحیح میں ان سب کا حکم ایک کرتے ہیں۔ اس سے ہم پوچھنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ اس کا مطلوبہ مقصد کیا ہے؟

> «جنگ، معیشت اور عقیدے میں کسی معاشرے کی حفاظت اتفاق یا بے قاعدہ امور کے تابع نہیں، بلکہ نفوس میں موجود افکار کے دقیق پیمانوں کے تابع ہے۔ ماہرین ان میں مقررہ مدت کے اندر مطلوبہ مقداری اور کیفی ترمیم کر سکتے ہیں، پہلے یا معاصر لوگوں کی سنن کے سابقہ تجربات کی بنیاد پر۔ یہ سب علم ہے اور یہ سب سنن ہیں۔ انہیں جاننا، قابو میں لانا، ان کی غلطیاں درست کرنا اور اس میں وقت سے آگے نکلنا ممکن ہے۔

۱۳ - گزشتہ ماخذ، ص ۲۰۴۔

لیکن ایک خوف زدہ عقل یہ نہیں کر سکے گی، جسے دنیا کے واقعات کا علم نہیں، جو نہیں جانتی کہ مصیبتیں کہاں سے آتی ہیں، انہیں کیسے روکا جاتا ہے اور معاشروں کو فکری خطرات کے خلاف حفاظت کی قوت کیسے دی جاتی ہے۔ ایسے ادارے بنانا تو اور بھی دور ہے جو معاشروں پر حاکم سنن اور قواعد کی بنیاد پر انحرافات کی نگرانی اور غلطیوں کی تصحیح کریں۔» [۱۴]

کیا عقیدے، جنگ اور معیشت کو یوں جمع کرنا ارادے اور منصوبے سے ہوا، یا اتفاق اور تعبیر کی غلطی سے؟ جنگ میں معاشرے کی حفاظت کے لیے عملی پروگراموں یا طے شدہ منصوبوں میں ترمیم درکار ہو، اور معیشت کی حفاظت کے لیے مطالعات، موجودہ مسائل کے موزوں حل اور بروقت ترمیم ضروری ہو، تو عقیدے میں ترمیم و تصحیح کیوں کی جائے؟ کیا عقیدہ بھی انسانی معاشی پروگراموں اور جماعتی منصوبوں کی طرح ہے جن پر ہر نئی دریافت کے ساتھ نظرِ ثانی کی ضرورت پڑتی ہے؟

عقیدہ انسانوں کا بنایا ہوا نہیں، نہ ان کے انتخاب کی چیز ہے۔ مسلمانوں کے نزدیک یہ واضح ہے۔ اس اصل کا ثبات اسلامی زندگی کا بنیادی محور ہے۔ شاید جودت نے یہ احساس سمجھ لیا تھا، اسی لیے مسلمان کے اپنے عقیدے کے بارے میں خوف کو یوں بیان کیا: «ایک خوف زدہ عقل یہ نہیں کر سکے گی۔» مسلمانوں میں عقیدے کی بنیاد کے ثبات کا یہ شعور ہر مسلمان کے لیے امن اور اطمینان ہے۔ یہ باہر سے آنے والے اعتقادی چیلنجوں کے مقابل ایک مضبوط بنیاد بھی ہے۔ اس سے اپنے عقیدے

۱۴ - «حتی یغیروا»، ص ۱۶۲۔

کو تحریف سے بچانے کی مسلمان کی محبت ظاھر ھوتی ھے اور شرعی نصوص کو عمل سے بے اثر کرنے کا راستہ رکتا ھے۔

ھم قاری کے سامنے عقیدے کے ثبات اور اس کے ارتقا یا ترمیم کے تابع نہ ھونے کے بارے میں اھلِ علم کے کچھ اقوال رکھتے ھیں:

سید قطب اپنی کتاب «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته» کے باب «ثبات» میں تصورِ عقیدہ کی بنیادی اصل یوں متعین کرتے ھیں: ایک ثابت محور کے گرد ایک ثابت دائرے میں حرکت۔

«ھم یہاں اس تصور کی ثابت بنیادوں اور اقدار کی مثالیں پیش کرتے ھیں۔ یہی وہ «ثابت محور» ھیں جن پر اسلامی منہج اپنے ثابت دائرے میں گردش کرتا ھے۔ حقیقتِ الٰہی، جو اسلامی تصور کی بنیاد ھے، سے متعلق ھر چیز حقیقت اور مفہوم دونوں میں ثابت ھے، تبدیلی یا ارتقا کے تابع نہیں۔

اللہ کے وجود، اس کی ازلیت و ابدیت، وحدانیت اور اس کے تمام اثرات، قدرت، حاکمیت، مخلوق کے معاملات کی تدبیر اور مشیت کی آزادی کی حقیقت؛ اور اللہ کی دوسری تمام صفات، جو کائنات، زندگی اور انسانوں میں مؤثر ھیں۔

یہ حقیقت کہ پوری کائنات، اس کی اشیا اور زندہ مخلوقات، اللہ کی تخلیق اور ایجاد ھیں۔ اللہ سبحانہٗ نے اسے چاھا تو وہ وجود میں آ گئی۔ اس کائنات کی کسی چیز یا زندہ مخلوق کا اس کی تخلیق، تدبیر یا حاکمیت میں ذرّہ بھر بھی حصہ نہیں، نہ الوھیت کی کسی خصوصیت میں کوئی شرکت ھے۔

اللہ کی بندگی کی حقیقت: اشیا اور جانداروں کی بندگی، اور تمام انسانوں میں اس بندگی کی عمومیت، رسولوں علیہم الصلاۃ والسلام سمیت۔ یہ مطلق بندگی ہے جس میں الوھیت کی کسی خصوصیت کا ذرّہ بھر شائبہ نہیں، اور اس بندگی میں سب برابر ھیں۔

یہ حقیقت کہ اللہ پر، ان صفات کے ساتھ جن سے اس نے خود کو متصف کیا، اس کے فرشتوں، کتابوں، رسول، آخرت کے دن اور تقدیر کے خیر و شر پر ایمان اعمال کی صحت اور قبولیت کی شرط ہے۔ اس کے بغیر اعمال اپنی اصل ھی سے باطل، تصحیح کے ناقابل، مردود، غیر شمار شدہ اور نامقبول ھیں۔

یہ حقیقت کہ اللہ کے نزدیک دین اسلام ہے اور وہ لوگوں سے اس کے سوا کوئی دین قبول نہیں کرتا۔ اسلام کا معنی اللہ سبحانہٗ کو الوھیت اور اس کی تمام خصوصیات میں یکتا ماننا، اس کی مشیت کے آگے سر جھکانا اور اس کے امر، منہج اور شریعت کو فیصلے کا مرجع بنانے پر راضی ھونا ہے۔ یہی اس کا پسندیدہ دین ہے، کوئی دوسرا دین نہیں۔

یہ حقیقت کہ «انسان»، بحیثیتِ نوع، زمین کی دوسری تمام مخلوقات سے زیادہ معزز مخلوق ہے۔ اللہ نے اسے زمین میں خلیفہ بنایا اور اس کی ھر چیز اس کے لیے مسخر کی۔ لہٰذا زمین میں کوئی مادی قدر انسان کی قدر سے بلند نہیں، نہ کسی مادی قدر کی خاطر انسانی قدر ضائع کی جا سکتی ہے۔

یہ حقیقت کہ انسان ایک ھی اصل سے ھیں، لہٰذا اس پہلو سے برابر ھیں۔ ان کے درمیان برتری کی واحد قدر تقویٰ اور عملِ صالح ھے؛ نسب، مال، منصب، طبقے، نسل یا کسی دوسری زمینی قدر کی بنیاد پر برتری نہیں۔

یہ حقیقت کہ انسانی وجود کا مقصد اللہ کی عبادت ھے، یعنی صرف اللہ کی مطلق بندگی اور اس کے تمام تقاضے۔ ان میں پہلا زندگی کے ھر چھوٹے بڑے معاملے میں صرف اسی کے حکم کی اطاعت، اور ھر نیت، حرکت، قلبی کیفیت اور عمل میں صرف اسی کی طرف متوجہ ھونا ھے۔ زمین میں اس کے منہج، یا قرآن کی تعبیر میں اس کے دین، کے مطابق خلافت بھی اسی میں ھے؛ یہ دونوں ایک ھی حقیقت کی ھم معنی تعبیرات ھیں۔

یہ حقیقت کہ انسانوں کو یکجا کرنے والا رشتہ عقیدہ اور یہی الٰہی منہج ھے؛ نسل، قوم، زمین، رنگ، طبقہ، معاشی یا سیاسی مفادات یا کسی اور زمینی اعتبار پر یہ تعلق قائم نہیں۔

یہ حقیقت کہ دنیا آزمائش اور عمل کی جگہ اور آخرت حساب اور جزا کی جگہ ھے۔ انسان ھر حرکت، ھر عمل، اسے ملنے والی ھر بھلائی یا برائی، ھر نعمت اور ھر تکلیف میں آزمایا جاتا ھے، اور تمام معاملات اللہ ھی کی طرف لوٹتے ھیں۔

... یہ اور ان جیسی تمام بنیادیں اور اقدار ثابت ھیں؛ تبدیلی یا ارتقا کے تابع نہیں۔ ان کا ثبات اس لیے ھے کہ زندگی کے مظاھر اور حالات کی صورتیں ان کے دائرے میں حرکت کریں اور ان سے وابستہ رھیں۔ زندگی کے حالات کے ھر ارتقا، معاشرے کے ھر تعلق اور افراد و جماعتوں کے معاملات کی ھر تنظیم میں، تمام حالتوں اور مراحل میں، ان کے تقاضوں کی رعایت ھو۔

واقعاتی زندگی کے پہلو وسیع ھونے، انسانی علم کا میدان بڑھنے اور ان بنیادوں اور اقدار کے ظاھر ھونے والے مفاھیم متعدد ھونے کے ساتھ وہ دائرہ بڑھ سکتا ھے جس میں ان کی دلالتیں ظاھر ھوتی ھیں۔ لیکن ان کی اصل ثابت رھتی ھے اور یہی دلالتیں اور مفاھیم اس کے دائرے میں حرکت کرتے ھیں۔»

ایسے ثابت معیار اور متعین ضابطے اسلامی زندگی کو انحراف اور بگاڑ سے بچانے کی ضمانت ھیں اور اسے عدمِ توازن اور اختلاف سے محفوظ رکھتے ھیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: «کیا پس وہ شخص جو اپنے پروردگار کی طرف سے دلیل پر ھو اس شخص جیسا ھو سکتا ھے؟ جس کے لئے اس کا برا کام مزین کر دیا گیا ھو اور وہ اپنی نفسانی خواھشوں کا پیرو ھو؟[1]» [محمد: ۱۴]۔ نیز فرمایا: «اگر حق ھی ان کی خواھشوں کا پیرو ھوجائے تو زمین وآسمان اور ان کے درمیان کی ھر چیز درھم برھم ھو جائے[1]» [المؤمنون: ۷۱]۔

اسلامی عقیدہ ایک مضبوط اور باھم مربوط وحدت ھے؛ اس کی جڑیں پیوست ھیں اور وہ سیسہ پلائی ھوئی عمارت کی طرح ھے۔ جو اس کی کسی اصل کو گرائے، گویا اس نے پوری عمارت گرا دی۔ ایسا کرنے والا اسلام کے دائرے سے باھر ھے، اور مسلمان علما کے ھاں اس حکم پر صراحت کے ساتھ اجماع موجود ھے!!

عقیدے میں تبدیلی

تخلیق کے موضوعات کے بارے میں جودت کا موقف واضح کرنے کے لیے ھم دیکھتے ھیں کہ وہ تخلیق کے آغاز کے متعلق امت کے عقیدے پر نظرِ ثانی کا خیال اختیار کرتے ھیں۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان «کہہ دیجئے! کہ زمین میں چل پھر کر دیکھو تو سہی[1] کہ کس طرح اللہ تعالیٰ نے ابتداءً پیدائش کی۔» [العنکبوت: ۲۰] کی تفسیر میں وہ کہتے ھیں:

> «یہ آیتِ کریمہ تحقیق کا ایک متعین منہج رکھتی ھے جو دنیا کے مادی اور غیر مادی پہلوؤں، یا قدیم لوگوں کی تعبیر میں جواھر و اعراض، سب کو شامل ھے۔ یہ موضوع تمام موجودات پر محیط ھے: ذرّے اور اس سے بھی چھوٹی چیز سے کہکشاں بلکہ پوری کائنات تک؛ نامیاتی مادّوں سے انسان تک، جو جسمانی، فکری اور سماجی اعتبار سے بہترین ساخت میں ھے؛ اور ابتدائی خیالات سے پیچیدہ ترین خیالات تک۔» [۱۵]

اس منہج کو اپنانے کی وجہ جودت یوں بیان کرتے ھیں:

---

۱۵ - «اقرأ»، ص ۲۰۹۔

«تخلیق کا آغاز جاننا اور اس سطح پر معاملات سمجھنا انسان کو متوجہ کرتا ہے کہ مخلوق بڑھ سکتی، زیادہ ہو سکتی اور بہتر ہو سکتی ہے۔ جو جان لے کہ تخلیق کمزور اور بے بس شروع ہوئی، پھر آہستہ آہستہ بڑھی، اور اس بڑھنے میں طویل زمانے لگے، اسے آغازِ تخلیق پر غور مخلوق کے انجام کے بارے میں سوچنے تک لے جا سکتا ہے۔» [۱۶]

پھر جودت نے تحقیق کے تابع امور واضح کیے اور ان میں سے بعض گنوائے۔ وہ کہتے ہیں:

«اس آیت کے تقاضے کے مطابق ہر موضوع کی ابتدا میں ذکر ہونا چاہیے کہ اس کی تخلیق کیسے شروع ہوئی۔ اللہ پر ایمان لانے کے طریقے تک میں یہ سوال ہے کہ انسان نے الوہیت کا معنی سمجھنا کیسے شروع کیا؟ پس ہر موضوع کا، انسانی ادراک میں داخل ہونے کے اعتبار سے، ایک آغازِ تخلیق ہے۔ آیت کے مطالبے کے مطابق ہمیں ہر نظر آنے والی چیز پر اس لحاظ سے نظرِ ثانی کرنا چاہیے کہ اس کی تخلیق کیسے شروع ہوئی۔» [۱۷]

شرعی نصوص میں طے شدہ اعتقادی امور پر یہ نظرِ ثانی اور دوبارہ تحقیق ان نصوص سے انحراف اور ان کے مضمون کی تعطیل ہے۔ خطرہ صرف ان مسائل پر دوبارہ غور میں نہیں، بلکہ دلیل کی جگہ اور اس علم کی جگہ بدلنے میں ہے!!

وہ کہتے ہیں:

---

۱۶ - گزشتہ ماخذ، ص ۲۱۲۔

۱۷ - «اقرأ»، ص ۲۱۰۔

«یہ آیت تخلیق کا آغاز جاننے کی تحقیق کو کتاب کی آیات سے آفاق و انفس کی آیات اور زمین میں چلنے پھرنے کی طرف منتقل کرتی ہے۔» [۱۸]

جودت کو کون سی فوری ضرورت نظر آتی ہے کہ اللہ کی کتاب یا رسول ﷺ کی سنت میں موجود معارف پر نظرِ ثانی کی جائے؟

ہم دو اہم موضوعات کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں جن میں وہ نظرِ ثانی اور سابقہ عقیدے کی تبدیلی چاہتے ہیں: اللہ پر ایمان کا آغاز اور انسان کی تخلیق کا آغاز۔

اللہ نے انسان کو کیسے پیدا کیا؟

مسلمانوں میں کون نہیں جانتا کہ اللہ نے انسان کو کیسے پیدا کیا؟

مسلمانوں کا چھوٹا بچہ بھی یہ واضح حقیقت سمجھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی نے انسان کو براہِ راست مٹی سے پیدا کیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «لوگو! اگر تمہیں مرنے کے بعد جی اٹھنے میں شک ہے تو سوچو ہم نے تمہیں مٹی سے پیدا کیا» [الحج: ۵]۔ نیز فرمایا: «(اللہ تعالیٰ نے) فرمایا اے ابلیس! تجھے اسے سجدہ کرنے سے کس چیز نے روکا جسے میں نے اپنے ہاتھوں سے پیدا کیا۔» [ص: ۷۵]۔

پھر اللہ بتاتا ہے کہ تخلیق کا آغاز کیسے ہوا:

۱۸ - گزشتہ ماخذ، ص ۲۱۵۔

«جس نے نہایت خوب بنائی جو چیز بھی بنائی[1] اور انسان کی بناوٹ مٹی سے شروع کی۔[2]» [السجدہ: ۷]۔ جب اللہ تعالیٰ نے واضح طور پر انسان کی تخلیق کا آغاز، وہ مادہ جس سے اسے پیدا کیا گیا اور طریقۂ تخلیق کی تفصیلات بتا دی ہیں، تو ہم یہ مسئلہ کسی دوسرے ماخذ میں کیوں تلاش کریں؟ اللہ کی کتاب میں طے شدہ بات کو بدلنے کے مطالبے کی حقیقت کیا ہے؟ کیا اس میں اللہ کی آیات کو بے اثر کرنا اور عمل سے خارج کرنا نہیں؟ کیا یہ صحیح علمی معرفت دینے کی شرعی نصوص کی قدرت کی نفی نہیں؟ قرآن نے انسان کی تخلیق کے بارے میں ہر چیز تفصیل سے بیان کی ہے، ہمیں یہ معلومات دوسرے مصادر سے لینے کی ضرورت نہیں۔ جودت نے شرعی نصوص اخذ کرنے، ان پر عمل کرنے، اختلاف کی صورت میں انہیں فیصلے کا مرجع بنانے اور ان کے فیصلے پر پوری رضا کے بارے میں مسلمانوں کے اجماع کی مخالفت کی ہے۔ اگر وہ تخلیق کا آغاز کتاب و سنت سے لینے کے قائل نہیں، تو ہم اسے کہاں سے حاصل کریں؟ کیا ان لوگوں کی طرف رجوع کریں جو زمین میں چلے پھرے، کھدائیاں کیں، پھر ارتقا، قدرتی انتخاب یا اکتسابی صفات کے نظریات پیش کیے؟ علما نے ان نظریات کو رد کیا اور جھٹلایا ہے، لیکن جودت اب بھی ہر موقعے پر ان کی دعوت دیتے ہیں۔

اگرچہ وہ صرف واقعے اور حسی امر سے حاصل ہونے والی چیز کو مانتے ہیں، لیکن ارتقا کے موضوع میں اپنے حسی منہج کو کچھ چھوڑ کر تخیل کی زبان میں کہتے ہیں:

«اگر انسان کے لیے زمین کی حالت، اس میں زندگی کا آغاز، وہاں رہنے والے جانوروں کی انواع، اور یہ بات ذہنی طور پر دیکھنا ممکن ہو کہ ایک زمانے میں ساری زندگی پانی میں تھی، پھر خشکی میں آئی، پھر انسان وجود میں آیا، تو ہمارے ذہن میں یہ کیوں نہیں آتا کہ یہ تخلیق اب بھی جاری ہے؟ ہمیں یہ خیال کیوں نہیں آتا کہ تخلیق رکی نہیں، پیدا ہونا اور مخلوق میں اضافہ اب بھی جاری ہے، اور ایک اور پیدائش ہے؟؟!!» [۱۹]

پھر مسلمانوں کا مذاق اڑانے کے انداز میں کہتے ہیں:

«تاریخ مسلمانوں کو قرآن کے بارے میں اپنا فہم بدلنے پر مجبور کرے گی، اسی لیے وہ تاریخ کے بارے میں منفی موقف رکھتے ہیں۔» [۲۰]

انسان نے الوھیت کو کیسے سمجھا؟

جودت جب مطالبہ کرتے ہیں کہ انسان نے الوھیت کا معنی سمجھنا کیسے شروع کیا، اللہ پر ایمان کیسا تھا، اور اس معاملے کو قرآنِ کریم سے باھر سے اخذ کیا جائے، تو ان کے ساتھ اس موضوع پر توقف ضروری ہے۔ پہلے انسان، آدم علیہ السلام، کے الوھیت پر ایمان کا موضوع مسلمانوں کے درمیان اختلاف کا محل نہیں تھا۔ یہ حقیقت ان کے لیے واضح ہے، ان سے پوشیدہ نہیں، اور وہ اسے اپنے رب کی کتاب اور نبی کی سنت سے لیتے ہیں۔ ان تحقیقات اور ان کے گرد بحث کا میدان اثباتی ماھرینِ عمرانیات

۱۹ - رسالۂ «انظروا»، ۴۰: «اللغة والواقع»، ص ۱۰۔

۲۰ - رسالۂ «انظروا»، ۴۰: «اللغة والواقع»، ص ۱۰۔

کے ھاں ھے، جو وحی کے ماخذ سے یہ عقیدہ لینے کو رد کرتے ھیں۔ معلوم ھوتا ھے کہ جودت نے ان کی رائے کی طرف داری اور اس مسئلے میں ان کا منہج اختیار کر لیا ھے، اور اب اس پر نظرِ ثانی کی دعوت دیتے ھیں۔ وہ بھی ان کی طرح تاریخ کے مراحل اور تقسیموں پر ایمان رکھتے ھیں۔ تاریخ کے بارے میں کہتے ھیں: «انسان اس میں کئی مرحلوں سے گزرا: شکار کی زندگی سے گلہ بانی اور پھر زراعت میں آیا۔ انسانی تاریخ کو قدیم و جدید پتھر کے ادوار اور کانسی و لوھے کے عہد میں تقسیم کرنا، یہ سب بتاتا ھے کہ علم، قابو اور تسخیر کی پیدائش کیسے شروع ھوئی۔» [۲۱] ...

مسلمان، ماھرینِ عمرانیات کی طرح، اس میں شک نہیں کرتے کہ آدم علیہ السلام نبی اور خالص موحد تھے اور انہوں نے عقیدۂ توحید اللہ تعالیٰ سے لیا تھا: «بے شک اللہ تعالیٰ نے تمام جہان کے لوگوں میں سے آدم (علیہ السلام) کو اور نوح (علیہ السلام) کو، ابراھیم (علیہ السلام) کے خاندان اور عمران کے خاندان کو منتخب فرما لیا۔[1]» [آل عمران: ۳۳]۔ آدم کی توبہ بیان کرتے ھوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: «آدم (علیہ السلام) نے اپنے رب سے چند باتیں سیکھ لیں[1] اور اللہ تعالیٰ نے ان کی توبہ قبول فرمائی، بےشک وھی توبہ قبول کرنے والا اور رحم کرنے والا ھے۔» [البقرہ: ۳۷]۔ یہی آدم اور ان کے بعد انبیا کا منہج ھے۔ جب بھی اس میں منحرف عقائد کا کوئی نیا امر داخل ھوا، ایک نئے رسول کو بھیجنے کی ضرورت ھوئی۔ مادی رجحان کے لوگوں نے انسانی تاریخ کے ان انحرافات کو عقیدے

۲۱ - «اقرأ»، ص ۹۰۔

کی تاریخ میں ارتقا سمجھ لیا۔ اس غلط فہم پر انہوں نے الوھیت کے تصور کے ارتقا کی صورتیں بنائیں: تعدد سے تثلیث، پھر ثنویت، پھر توحید تک۔ انہوں نے پہلے انسان کے ھدایت یافتہ موحد ھونے کا انکار کیا۔ مسلمانوں میں بھی یہ خیالات ظاھر ھوئے اور انہوں نے اثباتی ماھرینِ عمرانیات کی وھی تعبیرات استعمال کیں، مثلاً اعلیٰ ادیان اور ادنیٰ ادیان۔ جودت کی کتاب اقرأ میں ھے: «اسی لیے ٹوائن بی نے تہذیبوں کو اعلیٰ ادیان سے پسپائی سمجھا؛ اعلیٰ ادیان انسانیت اور بلندی ھیں ...» [۲۲]

قرآن اس بہتان کو رد کرتا ھے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«دراصل لوگ ایک ھی گروہ تھے[1] اللہ تعالیٰ نے نبیوں کو خوشخبریاں دینے اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا اور ان کے ساتھ سچی کتابیں نازل فرمائیں، تاکہ لوگوں کے ھر اختلافی امر کا فیصلہ ھوجائے۔ اور صرف ان ھی لوگوں نے جنھیں کتاب دی گئی تھی، اپنے پاس دلائل آچکنے کے بعد آپس کے بغض وعناد کی وجہ سے اس میں اختلاف کیا[2] اس لئے اللہ پاک نے ایمان والوں کی اس اختلاف میں بھی حق کی طرف اپنی مشیئت سے رھبری کی[3] اور اللہ جس کو چاھے سیدھی راہ کی طرف رھبری کرتا ھے» [البقرہ: ۲۱۳]۔

۲۲ - گزشتہ ماخذ، ص ۱۹۳۔

جودت کا تصورِ کفر

جودت ایمان و کفر کا مسئلہ دین کے مغربی تصور کے ذریعے پیش کرنے کی کوشش کرتے ھیں: آخرت کے امور کو دنیا کے امور سے الگ کرنا، یا جسے دین و ریاست کی علیحدگی کہا جاتا ھے، جیسا سیکولر لوگ کرنے کی کوشش کرتے ھیں۔

ایک ثقافتی مذاکرے میں جودت نے کہا: [۲۳]

«کفر دنیاوی گناہ نہیں؛ آخرت کا گناہ ھے اور اللہ اس کا حساب لے گا۔

کافر کو زندہ رھنے کا حق ھے، اور ملحد کو احترام کے ساتھ زندہ رھنے کا حق ھے۔ اگر ملحد لوگوں کو اپنے الحاد کا قائل کر سکے تو اس پر کوئی حرج نہیں، لیکن اپنا خیال طاقت سے مسلط نہ کرے۔ ھمیں ایک دوسرے کو کافر کہہ کر طعن کرنا ختم کرنا چاھیے۔»

پھر انسان کے الحاد کے حق کو واضح کرتے ھوئے کہتے ھیں کہ ھر انسان کو کفر کرنے کا حق ھے، جبکہ اسلام کے احکامِ ارتداد کا حساب نہیں رکھتے: «تمہیں کفر کرنے کا حق ھے۔ کفر دنیاوی عیب نہیں؛ دنیاوی عیب یہ ھے کہ لوگوں پر ظلم کرو اور کافر کو انصاف کے ساتھ زندہ رھنے کا حق نہ دو۔»

اس مذاکرے میں ورڈ اور کتاب کی نص کے بارے میں بات کرتے ھوئے انہوں نے کہا:

---

۲۳ - حمص کے ثقافتی مرکز میں نعیم یافی اور محمود عکام کے ساتھ مذاکرہ۔

«لفظ مقدس نہیں؛ مقدس معنی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ پہلے معنی پیدا ہوتا ہے۔ معانی پیدا ہوتے ہیں، پھر نام رکھے جاتے ہیں۔» [۲۴]

قرآن لفظ اور معنی دونوں میں مقدس ہے، کیونکہ وہ اللہ کی کتاب ہے جو اپنے لفظ اور معنی کے ساتھ اس کے رسول پر نازل ہوئی۔ آپ نے اسے وحی کے ذریعے اسی صورت میں حاصل کیا، اس میں اپنی کوئی رائے شامل کیے بغیر۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «(اے نبی) آپ قرآن کو جلدی (یاد کرنے) کے لیے اپنی زبان کو حرکت[1] نہ دیں۔ اس کا جمع کرنا اور (آپ کی زبان سے) پڑھنا ہمارے ذمہ ہے۔[1] ہم جب اسے پڑھ[1] لیں تو آپ اس کے پڑھنے کی پیروی کریں۔[2] پھر اس کا واضح کر دینا ہمارے ذمہ ہے۔[1]» [القیامہ: ۱۶-۱۹]۔

قرآن اپنے لفظ اور معنی دونوں میں معجز ہے۔ نظّام اور بعض قدریہ نے یہ عقیدہ اپنانے کی کوشش کی کہ اعجاز کی صورت اس کا مقابلہ کرنے سے روک دینا اور اسی جیسا کلام لانے کے چیلنج پر قدرت پھیر دینا، یعنی صرفہ، ہے؛ معجزہ یہ روک اور صرفہ ہیں، خود قرآن نہیں۔ یہ فاسد ہے اور اس گمراہ گروہ کی مخالفت سے پہلے قائم امت کے اجماع کے خلاف ہے۔

۲۴ - حمص کا مذاکرہ، ریکارڈ شدہ ٹیپ۔

ابن عطیہ کہتے ھیں: «قرآن کے چیلنج کی صورت اس کی ترتیب، معانی کی صحت اور الفاظ کی مسلسل فصاحت میں ھے۔ اس کا اعجاز یہ ھے کہ اللہ تعالیٰ نے ھر چیز اور پورے کلام کا علمی احاطہ کیا ھے۔ اپنے اس محیط علم سے وہ جانتا ھے کہ پہلے لفظ کے بعد کون سا لفظ موزوں ھے، اور کون سا لفظ ایک معنی کے بعد دوسرا معنی واضح کرتا ھے ...» [۲۵]

جودت نے یہاں لفظ سے تقدس ھٹا کر اسے صرف معنی میں رکھا ھے۔ یہ قدریہ اور نظّام کے عمل سے بھی زیادہ قبیح اور شنیع ھے۔ یہ معانی پہلے منتخب کرنے اور پھر انہی کی بنیاد پر الفاظ کی تفسیر کے ذریعے فاسد تاویل اور قرآن کی تحریف کا راستہ ھے۔ یہ عربی زبان کے اس استعمال کے خلاف ھے جس میں متکلم کے کلام سے اس کی مراد معلوم کی جاتی ھے۔

مستشرقین اس بات کو دھرانے اور مسلمانوں میں یہ نعرہ پھیلانے کے عادی رھے ھیں کہ نص کی روح پر اعتماد کیا جائے۔ ان کا مقصد اسلامی شرعی نصوص کو بدلنا، انہیں ان کی صورتوں سے نکالنا اور الفاظ کی دلالت کو خارج کرنا ھے۔ اسی لیے جودت کہتے ھیں: «میں چاھتا ھوں کہ ھم اس سے یہ سمجھیں کہ کتاب کی دلالت پوری طرح ختم کی جا سکتی ھے، گویا وہ موجود ھی نہیں ... یعنی ھمیں قرآن نہیں سکھائے گا، بلکہ خود کائنات اور تاریخ کے واقعات ...» [۲۶]

---

۲۵ - تفسیر القرطبی، ۱/۷۶۔

۲۶ - رسالۂ «انظروا»، ص ۸۔

بارھواں باب: مشیت

اللہ کی مشیت اور انسانی مشیت کا تعلق بیان کرنے کے لیے جودت نے ایک باطل ریاضیاتی مساوات بنائی اور ایک فاسد لازمی قانون استعمال کیا۔ اس میں وہ «کسی قوم کی حالت اللہ تعالیٰ نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اسے نہ بدلیں جو ان کے دلوں میں ہے[2]۔» کی آیت کے ذریعے اللہ کی مشیت کو انسانی مشیت کے تابع کرتے ہیں۔ آیت یہ تعلق اس صورت میں بیان نہیں کرتی، لیکن انہوں نے اسے سیاق سے کاٹ کر ایسا معنی دیا جو اس کی حقیقت بدل دیتا ہے۔ یہ معنی مادی اصولوں اور تقدیر کو جھٹلانے والے قدریہ فرقے کی آرا سے موافق ہے۔ جودت کہتے ہیں:

«تبدیلی واقع ہونے کے لیے قوم کی تبدیلی اور اللہ کی تبدیلی، دونوں کا ہونا ضروری ہے۔

قوم کی پیدا کردہ تبدیلی کا پہلے ہونا بھی ضروری ہے۔ ان دونوں تبدیلیوں میں تعلق ہے: جب اللہ کی پیدا کردہ تبدیلی واقع ہو تو یہ قطعی طور پر بتاتی ہے کہ قوم کی تبدیلی پہلے ہو چکی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس تقدم کو شرط بنایا ہے۔

اسی طرح جب قوم کی تبدیلی واقع ہو جائے تو اللہ کی پیدا کردہ تبدیلی اس کے وعدے کی بنیاد پر پوری ہو گی۔ اللہ وعدہ خلافی نہیں کرتا اور اس کی سنت میں تم کوئی تحویل نہیں پاؤ گے۔» [۱]

---

۱ - «حتی یغیروا»، ص ۶۹۔

قرآن کی دوسری آیات کی طرح یہ آیت انسانی طرزِ عمل کی سزا کا مسئلہ بیان کرتی ھے، مشیت کے مفہوم پر بحث نہیں کرتی۔ لیکن جودت نے اسے سماجی تبدیلی کا دستور بنا دیا، تاکہ موضوع کو گمراہ فرقوں کی تاریخ اور مذموم علمِ کلام کے معروف نزاع سے باھر لے آئیں۔ ھم بات کو دوبارہ صحیح طریقے سے سمجھ سکتے ھیں۔ جودت نے قوم کی تبدیلی، یعنی معصیت، جو عمل اور طرزِ عمل ھے، کو انسانی مشیت اور ارادے کے برابر رکھا۔ اللہ کی تبدیلی، یعنی سزا اور قصاص، کو اللہ کی کائناتی مشیت اور تقدیر بنا دیا۔ پھر اللہ کی مشیت کو انسانی مشیت کے تابع کر دیا۔ انہوں نے مشیت کی تمام آیات کی اسی الٹے طریقے سے تفسیر کی، تاکہ انسانی مشیت پہلے اور اللہ کی مشیت بعد میں ھو۔ ارادۂ الٰہی کے عمل کو اس طرح الٹ کر انہوں نے اھلِ سنت کے منہج کی مخالفت اور قدریہ و معتزلہ کے منہج کی تائید کی۔ مشیت کے مسئلے میں اصل یہ ھے کہ مشیت بیان کرنے والی آیات کی طرف رجوع کریں اور انہیں بنیادی قاعدہ بنائیں، مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان: «اور تم نہ چاھو گے مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ ھی چاھے[1]»؛ نہ کہ «کسی قوم کی حالت اللہ تعالیٰ نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اسے نہ بدلیں جو ان کے دلوں میں ھے[2]۔» کی آیت کو۔ پھر اس آیت کا سیاق بھی اللہ کی مشیت کو مطلق اور امر و ارادے کو اسی کا قرار دیتا ھے۔ سیاق یہ ھے: «کسی قوم کی حالت اللہ تعالیٰ نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اسے نہ بدلیں جو ان کے دلوں میں ھے[2]۔ اللہ تعالیٰ جب کسی قوم کی سزا کا ارادہ کر لیتا ھے تو وہ بدلا نہیں کرتا اور سوائے اس کے کوئی بھی ان کا کارساز نہیں۰» [الرعد: ۱۱]۔

آیت کا معنی الٰہی مشیت کے مطلق ھونے میں واضح ھے۔ یہ مشیت انسانی مشیت کے تابع نہیں، جیسا جودت اسے پیش کرتے ھیں!!

ابن تیمیہ کہتے ھیں: «اللہ نے دو مشیتیں ثابت کی ھیں، اپنی مشیت اور بندے کی مشیت، اور واضح کیا ھے کہ بندے کی مشیت رب کی مشیت کے تابع ھے۔» پھر انہوں نے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ذکر کیا: «یقیناً یہ تو ایک نصیحت ھے پس جو چاھے اپنے رب کی راہ لے لے۔[1] اور تم نہ چاھو گے مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ ھی چاھے[1] بیشک اللہ تعالیٰ علم والا باحکمت ھے۔[2]»۔ [۲]

مشیت کے موضوع میں معتزلہ اور قدریہ کی رائے کی پیروی کرنے والے جودت سمجھتے ھیں کہ اللہ جو چاھے نہیں کرتا، بلکہ یہ معاملہ عدل اور حکمت کے مفہوم کے تابع ھے۔

«یہ بہت بڑی غلطی ھے کہ سمجھا جائے اللہ ایسی قوم کو حکومت دیتا ھے جس نے اپنے آپ کو اس کے لیے تیار نہ کیا ھو۔ عزت اور ذلت بھی اللہ بے حساب نہیں بانٹتا۔ اس موضوع کی غلطی کا سبب یہ گمان ھے کہ اللہ انسانی طاغوتوں جیسا، بلکہ ان کے عادل لوگوں جیسا بھی نہیں، اور ظالموں کی طرح اپنی سلطنت تقسیم کرتا ھے۔

۲ - ابن تیمیہ، الفتاویٰ الکبریٰ، ۸/۲۳۸۔

اللہ ان کے قول سے بہت بلند و برتر ھے۔ بلکہ اللہ سب سے زیادہ حکمت کے ساتھ فیصلہ کرنے والا ھے۔ اس حکمت کو ظاھر کرنا ان لوگوں کا فرض ھے جن سے کتاب دیتے وقت عہد لیا گیا تھا کہ وہ اسے لوگوں کے سامنے واضح کریں گے اور چھپائیں گے نہیں۔» [۳]

یہاں جودت صاف طور پر اللہ کی مشیت کو عدل و حکمت کے اس مفہوم کے تابع کرتے ھیں جس کی تفسیر اھلِ اعتزال کرتے ھیں۔ انہوں نے اپنی عقلوں اور آرا کو اللہ تعالیٰ پر حاکم بنایا ھے، اس لیے وہ طے کرتے ھیں کہ اللہ کیا کر سکتا ھے اور یہ بھی کہ وہ کیا نہیں کر سکتا۔ وہ خود کو اھلِ عدل کہتے ھیں۔

اب وہ اس تصور کو نہایت واضح صورت میں بیان کرتے ھیں:

«انسانی طرزِ عمل کو علم، قابو، تسخیر اور سنن کے دائرے سے باھر قرار دینے کے دو اسباب ھیں:

اول، دینی عقیدے کو غلط سمجھنا؛ یعنی یہ کہ اللہ جو چاھتا ھے کرتا ھے: «اور تم نہ چاھو گے مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ ھی چاھے[1]» [الانسان: ۳۰]۔ انسانی رویّے میں جبر کے قائلوں اور انسان کو اپنے رویّے میں مختار سمجھنے والوں کے درمیان نزاع کی تاریخ طویل ھے۔ ایک طرف وہ ھیں جو انسان کو اللہ کی قضا و قدر پر اس کی مرضی کے خلاف مجبور اور اس سے نکلنے پر بے قدرت سمجھتے ھیں؛ دوسری طرف وہ ھیں جو سمجھتے

۳ - «حتی یغیروا ما بأنفسھم»، ص ۷۵۔

ھیں کہ اگر انسان اپنے نفس کو بدلے تو اللہ اس کی حالت بدلتا ھے۔ بلکہ بعض کہتے ھیں کہ ھم اللہ کی قضا و قدر نہیں جانتے، لہٰذا لوگوں کے انجام اور ان کے رویّے میں ھمارا کوئی دخل نہیں؛ وہ اللہ رب العالمین کی آزاد ارادت کی طرف لوٹتے ھیں۔ ایسے بہت سے اقوال ابہام، اشتباہ اور تاریک نظر کو ظاھر کرتے ھیں۔ اللہ کی مشیت انسانوں سے تبدیلی اور اپنے انجام بنانے کی قدرت نہیں چھینتی۔ بلکہ اللہ کی مشیت یہ ھے: «کسی قوم کی حالت اللہ تعالیٰ نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اسے نہ بدلیں جو ان کے دلوں میں ھے[2]۔» [الرعد: ۱۱]۔ ان کے انجام ان کے اپنے ھاتھوں میں ھیں۔ یہاں تفصیل کی جگہ نہیں؛ ھم صرف متوجہ کرنا چاھتے ھیں کہ انسان سے اختیار اور اپنے انجام کا فیصلہ کرنے کی قدرت چھین لینے والا یہ عقیدہ اور نظریہ انسان اور اس کے انجام کو علم، تسخیر اور پیش گوئی کے تابع نہیں رھنے دیتا۔» [۴]

مشیت کے موضوع میں اھلِ سنت کے منہج پر جودت کی تنقید اور تمسخر اتفاقی نہیں؛ یہ قدریہ کے مسلک سے موافقت ھے۔ اسی لیے وہ اھلِ سنت کے اس قول کو کہ «اللہ جو چاھتا ھے کرتا ھے»، دینی عقیدے کا غلط فہم سمجھتے ھیں۔ انہیں یہ عیب بھی دیتے ھیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے فرمان «اور تم نہ چاھو گے مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ ھی چاھے[1]» پر انحصار کرتے ھیں۔ جودت باتیں خلط ملط کر کے جبریت کو اھلِ سنت سے منسوب کرنے کی کوشش بھی کرتے ھیں۔ یہ اھلِ سنت کے عقیدے کو الجھانے کی ناکام کوشش ھے، حالانکہ وہ جبری مسلک کی مخالفت کرتا ھے، جو انسان کے کسی بھی ارادے کا انکار کرتا ھے۔ ھم جبریوں کی

۴ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۸۷۔

رائے کو بھی باطل سمجھتے ھیں، لیکن قدریہ کے اختیار کردہ مسلکِ اختیار کی حمایت میں جودت کے ساتھ نہیں۔ ان کا مانا ھوا مسلکِ اختیار خالص انسانی مفاھیم کی بنیاد پر الٰہی مشیت کو محدود کرنے پر قائم ھے۔ وہ متعین کرتے ھیں کہ اللہ تعالیٰ پر کیا کرنا لازم ھے اور اسے، اپنے گمان میں، عدل و حکمت کے اصول سے منسوب کرتے ھیں۔

عقیدۂ طحاویہ میں ھے:

«اس کا قول ھے: وہ جو چاھتا ھے کرتا ھے اور کبھی ظالم نہیں ھوتا۔ قرآن میں اللہ نے بندوں پر ظلم سے اپنی تنزیہ کی ھے؛ اس کا تقاضا قدریہ اور جبریہ کے درمیان ایک درمیانی قول ھے۔ جو عمل بنی آدم کی طرف سے ظلم اور قبح ھو، ضروری نہیں کہ وہ اللہ کی طرف سے بھی ظلم اور قبح ھو، جیسا قدریہ، معتزلہ اور ان جیسے لوگ کہتے ھیں۔ یہ اللہ کو اس کی مخلوق جیسا بنانا اور اس پر قیاس کرنا ھے۔»

پھر جودت اس شخص کا مذاق اڑاتے ھیں جو کہتا ھے کہ لوگوں کے انجام اور ان کے روّیے میں ھمارا دخل نہیں، یا اللہ کی ارادت کو آزاد اور اس کی مشیت کو کامل قرار دیتا ھے!!

انسانوں کے انجام کا اختیار کس کے پاس ھے؟

کیا اس میں شک یا تردد کی گنجائش ھے کہ انسانوں کی باگ ڈور اللہ کے ھاتھ میں ھے اور وھی ان کے انجام متعین کرتا ھے؟

مناسب ھو گا کہ ھم تقدیر کے مسئلے میں اھلِ سنت کا تصور پیش کریں۔ یہ ان پیچیدہ مسائل میں سے ھے جو قدریہ، معتزلہ اور دوسرے گمراہ فرقوں کے پیدا ھونے کا براہِ راست سبب بنے۔ [۵]

عقیدۂ طحاویہ کے شارح نے یہ مسئلہ تفصیل سے بیان کیا ھے:

«تقدیر کی اصل اللہ کا اپنی مخلوق میں راز ھے: وہ وجود دیتا اور فنا کرتا، فقیر اور غنی بناتا، مارتا اور زندہ کرتا، گمراہ کرتا اور ھدایت دیتا ھے ...

اھلِ سنت و جماعت کا موقف یہ ھے کہ ھر چیز اللہ کی قضا و قدر سے ھے اور اللہ تعالیٰ نے بندوں کے افعال پیدا کیے ھیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے: «بیشک ھم نے ھر چیز کو ایک (مقررہ) اندازے پر پیدا کیا ھے۔[1]» [القمر: ۴۹]۔ نیز فرمایا: «اور ھر چیز کو اس نے پیدا کرکے ایک مناسب اندازہ ٹھہرا دیا ھے۔[4]» [الفرقان: ۲] ... قدریہ اور معتزلہ نے اس کی مخالفت کی۔ انہوں نے دعویٰ کیا کہ اللہ نے کافر سے ایمان چاھا، لیکن کافر نے کفر چاھا۔ وہ یہ موقف اس لیے اختیار کرتے ھیں کہ یہ نہ کہنا پڑے کہ اللہ نے کافر سے کفر چاھا اور پھر اسے اس پر سزا دی۔ لیکن وہ تپتی زمین سے بچنے کے لیے آگ میں پناہ لینے والے جیسے ھو گئے: کچھ چیزوں سے بھاگے اور ان سے بھی بری چیز میں پڑ گئے! اس سے لازم آتا ھے کہ کافر کی مشیت اللہ تعالیٰ کی مشیت پر غالب آ گئی۔ ان کے قول کے مطابق اللہ نے اس سے ایمان چاھا، کافر نے کفر چاھا، اور اللہ کی مشیت کے بجائے کافر کی مشیت واقع ھوئی!!! یہ قبیح ترین

۵ - تفصیل کے لیے اس مطالعے میں «علت و معلول کا اصول» کا باب دیکھیے۔

عقائد میں سے ھے۔ یہ بے دلیل قول ھے، بلکہ دلیل کے خلاف ھے۔» [۶]

اس سے پہلے انہوں نے کہا تھا کہ اللہ «کائناتی طور پر اسے چاھتا ھے، لیکن دینی طور پر اسے پسند نہیں کرتا۔» [۷] عمرو بن ھیثم نے ایک قدری اور ایک مجوسی کی گفتگو روایت کی ھے: ھم ایک کشتی میں نکلے؛ ایک قدری اور ایک مجوسی بھی ھمارے ساتھ تھے۔ قدری نے مجوسی سے کہا: اسلام قبول کرو۔ مجوسی نے کہا: جب اللہ چاھے۔ قدری نے کہا: اللہ تو چاھتا ھے، لیکن شیطان نہیں چاھتا! مجوسی نے کہا: اللہ نے چاھا، شیطان نے بھی چاھا، لیکن ھوا وہ جو شیطان نے چاھا! یہ تو طاقتور شیطان ھے!! ایک روایت میں اس نے کہا: تو میں ان دونوں میں زیادہ طاقتور کے ساتھ ھوں!! [۸]

یہاں مشیت کی آیات کی جودت کی تفسیر کے کچھ اقتباسات نقل کرنا مناسب ھے، جن میں انہوں نے اسلامی منہج کے برعکس انداز اختیار کیا ھے۔ وہ کہتے ھیں:

۶ - شرح العقیدة الطحاویة، المکتب الاسلامی، ص ۲۴۹۔

۷ - شرح العقیدة الطحاویة، المکتب الاسلامی، ص ۲۴۹۔

۸ - العقیدة الطحاویة، المکتب الاسلامی، ص ۲۵۰۔

«قرآن کبھی اللہ کا عمل اور قوم کا عمل دونوں واضح اور تفصیل سے بیان کرتا ھے، اور کبھی صرف ایک کا ذکر کرتا ھے، اس بنیاد پر کہ وہ دوسرے کے وقوع کو ضمناً لازم کرتا ھے۔ ابن کثیر نے یہی ذکر کیا، کیونکہ ظاھر میں اس آیت نے صرف اللہ کے عمل کو بیان کیا۔ اس لیے انہوں نے دوسری آیات سے استشہاد کیا جن میں دونوں اعمال تفصیل سے مذکور ھیں۔

جب مسلمان اللہ کی تبدیلی اور قوم کی تبدیلی کے اس تعلق سے غافل ھو جائے تو بڑی شبہات میں ڈالنے والی آیات میں یہ فرمان بھی شامل ھے:

«آپ کہہ دیجئے اے اللہ! اے تمام جہان کے مالک! تو جسے چاھے بادشاھی دے اور جس سے چاھے سلطنت چھین لے اور تو جسے چاھے عزت دے اورجسے چاھے ذلت دے، تیرے ھی ھاتھ میں سب بھلائیاں ھیں[1] ، بے شک تو ھر چیز پر قادر ھے۔» [آل عمران: ۲۶]۔

اس آیت میں اللہ نے صرف حکومت دینے اور چھیننے، عزت دینے اور ذلت اتارنے کا ذکر کیا اور انہیں مشیت سے جوڑا، انسانی عمل کا ذکر نہیں کیا۔ لیکن اللہ کی مشیت ھم خود متعین نہیں کر سکتے؛ اسے اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ ھی متعین کرتا ھے۔ وہ کہتا ھے:

«اور تم نہ چاھو گے مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ ھی چاھے[1] بیشک اللہ تعالیٰ علم والا باحکمت ھے۔[2] جسے چاھے اپنی رحمت میں داخل کرلے، اور ظالموں کے لیے اس نے دردناک عذاب تیار کر رکھا ھے۔[1]» [الانسان: ۳۰-۳۱]۔ وہ جسے چاھتا ھے اپنی رحمت میں داخل کرتا ھے، لیکن ظالموں کے لیے دردناک عذاب تیار کیا ھے۔

اگر کوئی اللہ کی مشیت کی اپنی مرضی کے مطابق تفسیر کرنا چاھے تو اسے جواب دیا جائے گا کہ یہ وھی مشیت ھے جس کی بنیاد پر اللہ نے انسانی اجتماع کی سنت اپنے اس فرمان میں مقرر کی: «کسی قوم کی حالت اللہ تعالیٰ نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اسے نہ بدلیں جو ان کے دلوں میں ھے[2]۔»۔ اس قاعدے کی پابندی اور مسلمانوں کو اس کی طرف لوٹانا تبدیلی کے عمل میں بنیادی امر ھے۔» [۹]

جیسا ھم پہلے بتا چکے ھیں، جودت یہاں توجہ مشیت کی آیت سے تبدیلی کی آیت کی طرف پھیرنا چاھتے ھیں، حالانکہ آیات اور ان کی دلالت ایسی واضح ھیں کہ تاویل یا تحریف کی گنجائش نہیں۔ ھم ایک نہایت دقیق اور اھم بات دکھا سکتے ھیں: ابن کثیر کی رائے پیش کر کے جودت اھلِ سنت کے منہج سے اتفاق کا تاثر دینے کی کوشش کرتے ھیں۔ یہ کوشش بہت سطحی ھے۔ میں ابن کثیر ھی کو موقع دیتا ھوں کہ وہ انہی آیات کے بارے میں بتائیں جن پر جودت نے بات کی۔ یہاں ابن کثیر اھلِ سنت کے منہج اور سلفِ صالح کے طریقے کی نمائندگی کرتے ھیں۔ «آپ کہہ

۹ - «حتی یغیروا ما بأنفسھم»، ص ۷۴-۷۵۔

دیجئے اے اللہ! اے تمام جہان کے مالک! تو جسے چاھے بادشاھی دے اور جس سے چاھے سلطنت چھین لے» کی تفسیر میں وہ کہتے ھیں: «اے محمد! اپنے رب کی تعظیم، شکر، اسے معاملہ سپرد کرتے ھوئے اور اس پر توکل کرتے ھوئے کہیے: «اے اللہ! اے تمام جہان کے مالک!»، یعنی ساری بادشاھی تیری ھے۔ «تو جسے چاھے بادشاھی دے»، یعنی تو ھی دینے والا اور روکنے والا ھے۔ جو تو چاھے ھوتا ھے اور جو نہ چاھے نہیں ھوتا۔ اس آیت میں رسول ﷺ پر اللہ کی نعمت کا شکر ادا کرنے کی توجہ اور رھنمائی ھے، کیونکہ اللہ نے نبوت بنی اسرائیل سے عربی نبی کی طرف منتقل کی ... اسی لیے فرمایا: «آپ کہہ دیجئے اے اللہ! اے تمام جہان کے مالک!»، یعنی تو اپنی مخلوق میں اختیار رکھنے والا اور جو چاھے کرنے والا ھے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے امر میں اس پر فیصلہ مسلط کرنے والوں کو جواب دیا، جنہوں نے کہا تھا: «اور کہنے لگے، یہ قرآن ان دونوں بستیوں میں سے کسی بڑے آدمی پر کیوں نہ نازل کیا گیا[1]»۔ ان کے رد میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: «کیا آپ کے رب کی رحمت کو یہ تقسیم کرتے ھیں[1] ؟»، یعنی ھم اپنی پیدا کردہ مخلوق میں جیسے چاھیں تصرف کرتے ھیں؛ نہ کوئی روکنے والا ھے نہ مزاحمت کرنے والا۔ اس میں ھمارا قول فیصلہ کن اور حجت کامل ھے۔ اسی طرح وہ جسے چاھتا ھے نبوت دیتا ھے، جیسا فرمایا: «اس موقع کو تو اللہ ھی خوب جانتا ھے کہ کہاں وہ اپنی پیغمبری رکھے؟[2]»۔» [۱۰]

۱۰ - تفسیر ابن کثیر، ۱/۵۳۴، دار الکتب العلمیة کا ایڈیشن۔

دوسری آیت، جس کی انہوں نے اپنے مزاج کے مطابق تفسیر کی، یہ ہے: «اور تم نہ چاہو گے مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ ھی چاہے[1] بیشک اللہ تعالیٰ علم والا باحکمت ہے۔[2] جسے چاہے اپنی رحمت میں داخل کرلے، اور ظالموں کے لیے اس نے دردناک عذاب تیار کر رکھا ہے۔[1]» [الانسان: ۳۰-۳۱]۔ اس کے بارے میں ابن کثیر کہتے ہیں: «اور تم نہ چاہو گے مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ ھی چاہے[1]»۔ [۱۱] «یعنی کوئی اپنے آپ کو ھدایت نہیں دے سکتا، ایمان میں داخل نہیں ہو سکتا اور اپنے لیے نفع حاصل نہیں کر سکتا، «مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ ھی چاہے[1] بیشک اللہ تعالیٰ علم والا باحکمت ہے۔[2]»۔ یعنی وہ بہتر جانتا ہے کہ کون ھدایت کا مستحق ہے، تو اسے اس کے لیے آسان اور اس کے اسباب مہیا کرتا ہے، اور کون گمراھی کا مستحق ہے، تو اسے ھدایت سے پھیر دیتا ہے۔ اس کی حکمت کامل اور حجت فیصلہ کن ہے۔ اسی لیے فرمایا: «بیشک اللہ تعالیٰ علم والا باحکمت ہے۔[2]»۔ پھر فرمایا: «جسے چاہے اپنی رحمت میں داخل کرلے، اور ظالموں کے لیے اس نے دردناک عذاب تیار کر رکھا ہے۔[1]»، یعنی جسے چاہے ھدایت دیتا اور جسے چاہے گمراہ کرتا ہے۔ جسے وہ ھدایت دے، اسے کوئی گمراہ کرنے والا نہیں؛ اور جسے گمراہ کرے، اسے کوئی ھدایت دینے والا نہیں ...» [۱۲]

---

۱۱ - راغب اصفہانی کہتے ہیں: بیشتر لوگوں کے نزدیک مشیت اور ارادہ برابر ہیں۔ بعض کے نزدیک مشیت اصل میں کسی چیز کو وجود دینے اور اسے پا لینے کو کہتے ہیں، اگرچہ عرف میں ارادے کی جگہ بھی استعمال ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی مشیت وجود دینا ہے، اور انسانوں کی مشیت پا لینا۔ مفردات فی غریب القرآن اور فتح الباری، ۱۳/۴۴۸ دیکھیے۔

۱۲ - تفسیر ابن کثیر، ۴/۷۱۸، دار الکتب العلمیة کا ایڈیشن۔

ابن کثیر آیت کا معنی ایسا واضح کرتے ھیں کہ مزید وضاحت کی ضرورت نہیں۔ وہ «جسے چاھے داخل کرتا ھے» کے جملے میں فاعل کو اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹاتے ھیں؛ مشیت اسی کی ھے۔ جودت اس جملے کے فاعل کو انسان کی طرف لوٹاتے ھیں۔ یہی الٹ پھیر قدریہ فرقہ اختیار کرتا ھے۔ یہ مارکسی مادی منہج سے بھی مناسبت رکھتا ھے، جو زمین میں انسان کو تقدیر کی کسی پابندی کے بغیر مطلق آزادی دیتا ھے، جیسا وہ دوسرے مقامات پر کہتے ھیں۔

تیرھواں باب: بندوں کے افعال کی تخلیق

«بندوں کے افعال کی تخلیق» کا مسئلہ خالق اور مخلوق کے تعلق کی بحث ہے: کیا مخلوق خود خالق ہو سکتی ہے؟

ہم مقدمے میں اس مسئلے پر بحث کر چکے ہیں۔ یہاں جودت اور شحرور کے موقف کا جائزہ لیتے ہیں۔ جودت نے معتزلہ کی رائے اختیار کی ہے، لیکن حسبِ عادت باتوں کو خلط ملط کرنے، قاری کو الجھانے اور اسے حیران چھوڑنے کی کوشش کرتے ہیں۔

جودت کہتے ہیں:

«یہاں ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا طرزِ عمل اور اس کے افعال اللہ کا عمل اور اللہ کی تخلیق ہیں۔ یہ قول اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے فوراً ذہن میں آنے والے مفہوم کی تائید نہیں:

«حالانکہ تمہیں اور تمہاری بنائی ہوئی چیزوں کو اللہ ہی نے پیدا کیا ہے۔[1]» [الصافات: ۹۶]۔

نہ اس کے گرد علمِ کلام کی اس بحث کی تائید ہے کہ کیا اللہ بندوں کے افعال پیدا کرتا ہے۔ ہمارا موضوع یہ ہے کہ انسان کا طرزِ عمل ایک اثر اور نتیجہ ہے۔ ہم پہلے طے کر چکے ہیں کہ اسباب کے نتائج اللہ تعالیٰ براہِ راست پیدا کرتا ہے اور اس میں کسی کا دخل نہیں:

«جو چاھتا ھے پیدا کرتا ھے اور جسے چاھتا ھے چن لیتا ھے، ان میں سے کسی کو کوئی اختیار نہیں[1]» [القصص: ۶۸]۔

لیکن ھمیں یہاں نفوس کے اندر تبدیلی کی اس قدرت کو پیشِ نظر رکھنا چاھیے جو اللہ نے انسانوں کے لیے ثابت کی ھے۔ نفس کے اندر موجود یہی چیز، جس سے افعال پیدا ھوتے ھیں، انسانی اختیار کے تابع ھے۔» [۱]

جودت اجمالی انداز میں کہتے ھیں کہ انسان کا طرزِ عمل اور اس کے افعال اللہ کا عمل ھیں۔ قاری کے ذھن میں آتا ھے کہ وہ اھلِ سنت کا منہج مانتے ھیں کہ بندوں کے افعال اللہ تعالیٰ کی مخلوق ھیں، لیکن پھر قاری اپنے آپ کو ایک دوسرے منہج کے سامنے پاتا ھے جو اھلِ سنت سے مختلف ھے۔ وہ موضوع کو اعتزالی منہج، بلکہ مادی منہج کے افکار، سے بیان کرتے ھیں۔ ان کے مطابق انسان اپنے اور دوسروں کے نفس کے اندر تبدیلی کا مالک ھے، جبکہ اللہ کا فعل صرف وہ چیز پیدا کرنا ھے جس کا انسان فیصلہ اور انتخاب کرے۔ اللہ پر لازم ھے کہ اس انسان کی بات مانے، اس کے افکار نافذ کرے اور اس کے انتخاب کے نتائج پیدا کرے۔

اسی لیے جودت آیت کا واضح معنی رد کرتے ھیں: «حالانکہ تمہیں اور تمہاری بنائی ھوئی چیزوں کو اللہ ھی نے پیدا کیا ھے.[1]»۔ اگر اللہ ھمارے اعمال پیدا نہیں کرتا تو انہیں کون پیدا کرتا ھے؟

قرطبی کہتے ھیں:

---

۱ - «حتی یغیروا ما بأنفسہم»، ص ۸۹۔

«حالانکہ تمہیں اور تمہاری بنائی ہوئی چیزوں کو اللہ ھی نے پیدا کیا ھے۔[1]»۔ «یہ اھلِ سنت کا مسلک ھے کہ افعال اللہ تعالیٰ عزوجل کی تخلیق اور بندوں کا کسب ھیں۔ اس میں قدریہ اور جبریہ کے مسلکوں کا ابطال ھے۔» [۲]

یہ مسئلہ اور اس کا مفہوم واضح کرنا ضروری ھے، اور باتوں کو مبہم کرنے اور حقیقت چھپانے کی جودت کی کوششیں رد کرنا بھی۔ وہ قاری کو یہ احساس دینا چاھتے ھیں کہ «بندوں کے افعال کی تخلیق» کا مسئلہ صرف ایک جدلی مسئلہ ھے، جو علمِ کلام ھی میں زیرِ بحث تھا۔ جس حقیقت کو وہ چھپانا چاھتے ھیں، وہ ان کا اعتزالی منہج اپنانا اور اس بات کو مبہم رکھنے کی خواھش ھے۔

فرقوں کی آرا پیش کر کے ھم جودت کی رائے متعین کر سکتے ھیں۔ اھلِ حق، یعنی اھلِ سنت و جماعت، نے کہا ھے: بندے جن افعال سے مطیع یا عاصی بنتے ھیں، وہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ھیں؛ اور ذاتِ حق ھی مخلوقات کی تخلیق میں یکتا ھے۔

جودت نے افعال کو اثر اور نتیجہ بنایا، اور نتیجہ اللہ کی تخلیق ھے۔ ان کے کلام کا مطلب ھے کہ اثر انسان کی تخلیق ھے۔ یہاں وہ قدریہ کے اس مسلک سے ملتے ھیں جو کہتا ھے کہ انسان اپنے افعال کا خالق ھے۔

---

۲ - قرطبی، ۱۵/۹۶۔

جودت نے آیت «اور آپ کا رب جو چاھتا ھے پیدا کرتا ھے اور جسے چاھتا ھے چن لیتا ھے» [القصص: ۶۸] کے معنی سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی، لیکن وہ باتیں خلط ملط کرتے ھیں۔

ابن قیم آیت کا معنی واضح کرتے اور یہاں انتخاب کا مفہوم بیان کرتے ھیں، جو جودت کے مقرر کردہ مفہوم سے مختلف ھے۔ زاد المعاد میں وہ کہتے ھیں:

«حمد و ثنا کے بعد، اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ ھی تخلیق اور مخلوقات میں سے انتخاب میں یکتا ھے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے: «اور آپ کا رب جو چاھتا ھے پیدا کرتا ھے اور جسے چاھتا ھے چن لیتا ھے»۔ یہاں انتخاب سے وہ ارادہ مراد نہیں جس کی طرف متکلمین اس کو فاعلِ مختار کہہ کر اشارہ کرتے ھیں۔ وہ سبحانہٗ ایسا ھے، لیکن یہاں یہ معنی مقصود نہیں۔ اس نوع کا اختیار «جو چاھتا ھے پیدا کرتا ھے» میں شامل ھے، کیونکہ وہ اپنے اختیار ھی سے پیدا کرتا ھے۔ یہ «جو چاھتا ھے» میں بھی شامل ھے، کیونکہ مشیت ھی اختیار ھے۔ یہاں انتخاب سے مراد چن لینا اور برگزیدہ کرنا ھے؛ یہ تخلیق کے بعد انتخاب ھے، جبکہ عمومی اختیار تخلیق سے پہلے ھوتا ھے، زیادہ عام اور مقدم ھے۔ یہ انتخاب خاص اور بعد کا ھے: یہ مخلوق میں سے انتخاب ھے، جبکہ پہلا تخلیق کے لیے انتخاب تھا ... جس طرح وہ تخلیق میں یکتا ھے، اسی طرح اس میں سے انتخاب میں بھی یکتا ھے۔ اس کے سوا کسی کو پیدا کرنے یا انتخاب کرنے کا حق نہیں۔ وہ سبحانہٗ و تعالیٰ اپنے انتخاب کے مواقع، اپنی رضا کے محل اور انتخاب کے لیے موزوں و ناموزوں چیزوں کو

بہتر جانتا ہے۔ کوئی دوسرا کسی طرح اس میں اس کا شریک نہیں ...»
[۳]

ہمارے پاس ایک دلچسپ گفتگو ہے جو صحیح فطرت پر قائم اہلِ سنت کے عام لوگوں کے مقابل اعتزالی قدری منہج کی ناکامی ثابت کرتی ہے:

«لالکائی نے شرح اصول اعتقاد اھل السنة میں ذکر کیا کہ ایک بدوی عمرو بن عبید کے پاس آیا اور کہا: میری اونٹنی چوری ہو گئی ہے؛ اللہ سے دعا کیجیے کہ اسے مجھے واپس کر دے!

عمرو بن عبید نے کہا: اے اللہ! اس غریب کی اونٹنی چوری ہو گئی ہے، حالانکہ تو نے اس کی چوری نہیں چاہی تھی۔ اے اللہ! اسے اس کی اونٹنی لوٹا دے۔

بدوی نے کہا: شیخ! اب تو میری اونٹنی گئی؛ میں اس سے مایوس ہو گیا!

انہوں نے کہا: کیسے؟ بدوی نے جواب دیا: اگر اس نے چاہا تھا کہ اونٹنی چوری نہ ہو اور پھر بھی چوری ہو گئی، تو مجھے اندیشہ ہے کہ وہ اس کی واپسی چاہے اور وہ واپس نہ آئے۔ یہ کہہ کر وہ اٹھا اور چلا گیا۔» [۴]

---

۳ - زاد المعاد، ص ۲۹، مؤسسة الرسالة کا ایڈیشن۔

۴ - شروح اصول اعتقاد اھل السنة، ص ۷۴۰۔

جودت تمام مخلوقات سے اللہ کا اقتدار اور مشیت خارج کرنے اور اللہ کی قدرت کو انسان سے صادر ہونے والے افکار کے نتائج پیدا کرنے تک محدود رکھنے پر قائم ہیں۔ موضوع کو اس صورت میں نہیں سمجھا جا سکتا، کیونکہ اس سے اللہ کی مشیت انسانی مشیت کے تابع ہو جاتی ہے۔ گمراہ فرقوں کی پیدائش کا سبب مشیت اور ارادے کو محبت اور رضا کے برابر سمجھنا ہے۔ [۵]

تقدیر کے موضوع میں بعض آیات کی شرح کرتے ہوئے جودت نے اپنا قدری تصور ظاہر کیا۔ انہوں نے اللہ تعالی کے ان ارشادات پر بات کی: «کیا ہم نے اگلوں کو ہلاک نہیں کیا؟ پھر ہم ان کے بعد پچھلوں کو لائے۔[1] ہم گنہگاروں کے ساتھ اسی طرح کرتے ہیں۔[1]» [المرسلات: ۱۶-۱۸]؛ «اور ہم ایمان والوں کو اسی طرح بچا لیا کرتے ہیں۔[1]» [الانبیاء: ۸۸]؛ اور «سو کیا یہ اسی دستور کے منتظر ہیں جو اگلے لوگوں کے ساتھ ہوتا رہا ہے[4]۔ سو آپ اللہ کے دستور کو کبھی بدلتا ہوا نہ پائیں گے[5]، اور آپ اللہ کے دستور کو کبھی منتقل ہوتا ہوا نہ پائیں گے۔[6]» [فاطر: ۴۳]۔

> «ان آیات سے، جو اللہ کے قانون اور اس کی سنت کی لازمی حیثیت پر زور دیتی ہیں، یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ معاشروں کے چلنے کو قابو میں لانے کے انسانی اختیار کی نفی کرتی ہیں۔ معاشروں میں اللہ کی سنت اس بنیادی اصول پر قائم ہے جو اس کے اس فرمان میں ہے: «کسی قوم

۵ - اس مطالعے میں تقدیر کے بارے میں اہلِ سنت کا منہج، ص ۳۰ دیکھیے۔

کی حالت اللہ تعالیٰ نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اسے نہ بدلیں جو ان کے دلوں میں ہے[2]۔» [الرعد: ۱۱]۔ یہ اصول انسانوں کے انجام کو ان کے اپنے ہاتھوں میں اور ان کے اعمال کا پھل قرار دیتا ہے۔» [۶]

انسانوں کے انجام کا اختیار اللہ تعالیٰ کا ہے؛ وہ جیسے چاہے اس میں تصرف کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «پھر جسے چاہے بخشے اور جسے چاہے سزا دے اور اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔» [البقرہ: ۲۸۴]۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا: «اب اللہ جسے چاہے گمراہ کر دے، اور جسے چاہے راہ دکھا دے، وہ غلبہ اور حکمت والا ہے۔[2]» [ابراھیم: ۴]۔

نیز فرمایا: «اللہ تعالیٰ جس کی رہبری فرمائے وہ راہ راست پر ہے اور جسے وہ گمراہ کردے ناممکن ہے کہ آپ اس کا کوئی کارساز اور رہنما پاسکیں۔[3]» [الکہف: ۱۷]۔

۶ - «اقرأ»، ص ۱۳۳۔

چودھواں باب: ارتقا

نظریۂ ارتقا مارکسی مادی نظریے کے ارکان میں سے ھے اور اس کے بنیادی لوازم میں بھی شامل ھے۔

اس نظریے کے بارے میں جودت، اقبال اور شحرور کا موقف اور اس کے مطابق عمل کی ان کی دعوت ثابت کرنے کے لیے شاید زیادہ کوشش کی ضرورت نہیں، کیونکہ ان کے ھاں یہ بات واضح ھے۔

مادی منہج کے پیروکار، مارکس پسند ھوں یا عمومی اثباتی رجحان رکھنے والے، اپنی سماجی تحقیقات میں ڈارون کے نظریۂ ارتقا پر انحصار کرتے ھیں۔ بلکہ ان کے نزدیک یہ سماجی تبدیلی کے عمل کی بنیاد ھے۔

اس نظریے کے بارے میں مارکسیت کی رائے پیش کرتے ھوئے جودت کہتے ھیں:

«جدلیات میں، مارکسی فلسفے کی تیسری خصوصیت کے مطابق، جس طرح فطرت کے ارتقا کے قوانین معلوم کرنا ممکن ھوا، اسی طرح معاشرے کے ارتقا کے قوانین بھی معلوم کیے جا سکتے ھیں۔ ان کی معروضی دلالت ھے ... اس میں حیاتیات جیسی دقت آ جاتی ھے اور سماجی ارتقا کے قوانین کو علمی اطلاق میں استعمال کیا جا سکتا ھے؛ اس طرح اشتراکیت علم بن جاتی ھے۔» [۱] جودت اس عمل کو مومن کی گم شدہ متاع بھی سمجھتے ھیں اور اسے اختیار کرنا ضروری قرار دیتے ھیں،

۱ - «حتی یغیروا»، ص ۸۰۔

کیونکہ ان کے نزدیک یہ مارکسی نظریے کے درست پہلو کی نمائندگی کرتا ہے۔

جودت، اقبال اور شحرور کی کتابوں کی منتخب عبارتوں سے ہم نظریۂ ارتقا کو مسلمانوں کے قریب لانے اور علمی ہونے کے عنوان سے ان میں راسخ کرنے کی کوششیں دیکھ سکتے ہیں۔ ان اسباب کو بھی دریافت کر سکتے ہیں جن سے وہ اس کی حفاظت اور دفاع میں جان توڑ کوشش کرتے ہیں۔

قابلِ توجہ بات ہے کہ اسلامی دنیا کا نظریۂ ارتقا رد کرنا [۲] اور اسے قبول نہ کرنا جودت کو عجیب لگتا ہے۔ انہوں نے ان مسلمانوں کو سخت ملامت کرنے کی کوشش کی ہے جن کے ذہن میں مقدس نصوص، یعنی کتاب و سنت، کے لفظی مفہوم پر قائم رہنے سے تخلیق کے آغاز کا ایک خاص تصور راسخ ہوا۔ وہ کہتے ہیں:

«مسلمانوں کے ذہن میں تخلیق کے آغاز کا ایک خاص طریقہ مقدس نصوص کے لفظی مفہوم پر رکنے سے راسخ ہوا، زمین میں چلنے پھرنے سے نہیں۔ یہی رسوخ نظریۂ ارتقا کے بارے میں ان کے مخالفانہ موقف کا سبب بنا، جو سو سال پہلے اسلامی دنیا میں داخل ہوا تھا۔ اسی نے انہیں اس واضح آیت سے غافل اور بے توجہ رکھا جو تخلیق کا آغاز

۲ - اسلامی دنیا نے نظریۂ ارتقا، جو «نشوونما و ارتقا» کے نظریے کے نام سے معروف ہے، اس لیے رد کیا کہ ڈارون نے زندگی کے آغاز کا ایک عجیب تصور بنایا: زندگی پانی میں تھی، پھر خشکی پر آئی، پھر انسان وجود میں آیا، اور انسان کی اصل جانوروں کی ایک نوع، یعنی «بندر»، سے ہے۔

جاننے کے ماخذ کو زمین میں چلنے پھرنے میں متعین کرتی ہے: «کہہ دیجئے! کہ زمین میں چل پھر کر دیکھو تو سہی[1] کہ کس طرح اللہ تعالیٰ نے ابتداءً پیدائش کی۔» [العنکبوت: ۲۰]۔ مجھے مسلمانوں کے ہاں ایک تحقیق بھی نہیں ملی جس نے اس آیت کو اس موضوع سے متعلق سمجھ کر شامل کیا ہو۔» [۳]

تخلیق کے آغاز کی بحث مقدس نصوص سے باہر کرنے اور ان پر نہ رکنے کا جودت کا رجحان ان کے نظریۂ ارتقا اختیار کرنے کی دلیل ہے۔ اسی وقت یہ ان کی مادی منہج سے وابستگی کے مطابق بھی ہے۔

حقیقت میں جودت نے صریح عبارتوں سے ہمیں اپنے اس تحقیقی منہج کو پہچاننے میں مدد دینے سے گریز نہیں کیا جو اثباتی ماہرینِ عمرانیات نے وضع کیا ہے۔ اگرچہ وہ براہِ راست پیش کرنے کے بجائے ایسے اشارے استعمال کرتے ہیں جنہیں صاحبِ عقل نظرانداز نہیں کرتا اور جن سے قاری بھی بدکتا نہیں!

تخلیق کا آغاز جاننے کے لیے جودت نے کون سا تحقیقی منہج چنا؟

اس متعین سوال کا جودت واضح جواب دیتے ہیں: «پس علمی موقف، یعنی تاریخی اور سنن پر مبنی موقف، زمین میں چلنے اور تخلیق کے آغاز کو دیکھنے کے خواہاں شخص کا موقف ہی وہ مضبوط اور مؤثر موقف دیتا ہے جس میں جذباتی ردِعمل نہیں ہوتا۔» [۴]

---

۳ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۱۵۴۔

۴ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۱۵۵۔

ان کی کتابوں کی بعض عبارتوں کا مطالعہ کر کے ہم ان کے دعوت کردہ تحقیقی منہج کے بنیادی خطوط جان سکتے ہیں۔ یہ اصرار تعجب انگیز ہو سکتا ہے کہ تخلیق کا آغاز جاننے کو ایک بنیادی مسئلہ سمجھا جائے جس کی معرفت شرعی نصوص سے باہر درکار ہے۔ یہ بھی ہم سے پوشیدہ نہ رہے کہ اس تجویز کردہ منہج کے مطابق تخلیق کا آغاز جاننے کی دلچسپی ان قرآنی آیات کو بے اثر کرتی ہے جو آغازِ تخلیق کی معلومات دیتی ہیں: انسان، آسمانوں اور زمین کی تخلیق، اور عمومی طور پر ہر مخلوق کی تخلیق کیسے شروع ہوئی۔ ہم پوچھ سکتے ہیں کہ انہوں نے یہ منہج کیوں اپنایا اور اس کی دعوت کیوں دی، اور کیا اس منہج کی کوئی شرعی دلیل ہے؟

انسانی زندگی کی اصل

جودت تخلیق کا آغاز کتاب کی آیات کے بجائے زمین میں چلنے پھرنے سے جاننے کی اس منتقلی کے جو دلائل پیش کرتے ہیں، ان کے جائزے سے پہلے ہمیں ان کے ساتھ نظریۂ ارتقا اور زندگی کے آغاز کے بارے میں ان کے تخیلات پر مختصر توقف کرنا ہے۔

وہ اپنے ایک رسالے میں کہتے ہیں:

> «جو انسانی تاریخ کے بہت سے واقعات جانتا ہو کہ لوگ کچھ چیزیں رد کرتے، پھر تسلیم کر لیتے تھے اور دوسری چیزیں قبول کرتے، پھر چھوڑ دیتے تھے، اس نوع کی مثالیں دیکھ کر اسے شک ہونے لگتا ہے کہ جن چیزوں کو ہم اب تسلیم کرتے ہیں، وہ ابدی اور ہمیشہ رہنے والی نہیں۔

صرف اللہ ابدی ہے جس جیسی کوئی چیز نہیں، لیکن مخلوقات بدلتی ہیں۔

اگر انسان کے لیے زمین کی حالت، اس میں زندگی کا آغاز، وہاں رہنے والے جانوروں کی انواع اور یہ بات ذہنی طور پر دیکھنا ممکن ہو کہ کبھی ساری زندگی پانی میں تھی، پھر خشکی میں آئی اور پھر انسان وجود میں آیا۔

تو ہمارے ذہن میں یہ کیوں نہیں آتا کہ یہ تخلیق اب بھی جاری ہے؟ ہمیں یہ خیال کیوں نہیں آتا کہ تخلیق رکی نہیں، پیدا ہونا اور مخلوق میں اضافہ اب بھی جاری ہے اور ایک اور پیدائش ہے؟؟!!

انسان کا امتیاز یہ ہے کہ وہ تاریخ سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ تخلیق کا آغاز جاننا ہی تخلیق کے تسلسل اور اس میں اضافے پر دلالت کرتا ہے۔ ہم انسانوں کو زمین کی تاریخ کا ادراک کیے ابھی دو سو سال بھی نہیں گزرے؟؟ ان کئی ملین سال کے مقابل دو سو سال کی کیا قدر ہے جو زمین نے عقل رکھنے والی مخلوق کے بغیر گزارے؟؟

تاریخ مسلمانوں کو قرآن کے بارے میں اپنا فہم بدلنے پر مجبور کرے گی۔ اسی لیے وہ تاریخ کے بارے میں منفی موقف رکھتے ہیں اور عمومی تاریخ کو نہیں مانتے، صرف اپنی تاریخ کو مانتے ہیں۔ حالانکہ ان کی تاریخ کا حقیقی مثبت اور منفی حجم اسی وقت معلوم ہو سکتا ہے جب اسے عمومی تاریخ کے ذریعے دیکھا جائے۔» [۵]

۵ - جودت سعید، رسالۂ «انظروا»، ۴۰: «اللغة والواقع»، ص ۱۰۔

یہ عبارتیں پڑھنے والا کوئی صاحبِ عقل شک نہیں کرے گا کہ ان سے نظریۂ نشوونما و ارتقا کی بو آتی ہے اور ان پر مادی منہج کے آثار نمایاں ہیں۔ ان تخیلات کی بنیاد پر قرآن کا فہم بدلنے کی جودت کی دعوت اللہ کے منہج سے انحراف اور اس کی آیات کو خارج کرنا ہے۔ وہ انسانیت کی عمومی تاریخ سے اخذ کرنے، اسے معرفت کا ماخذ بنانے اور قرآنی حقائق چھوڑنے اور نظرانداز کرنے پر کیوں اصرار کرتے ہیں؟!؟

عمومی تاریخ سے مراد انسانی معاشروں کے مراحل ہیں: ابتدائی اشتراکیت سے تنظیم کے مرحلے کی طرف، شکار سے گلہ بانی اور پھر تنظیم کی طرف، اور شکار سے گلہ بانی اور پھر زراعت کی طرف منتقلی۔ اسی میں زمین کے ادوار کو پتھر اور کانسی کے عہد اور دوسری تقسیموں میں بانٹنا شامل ہے، جو مادی منہج کے لوگوں نے بنائیں اور مارکس پسندوں نے ان کی دعوت کا پرچم اٹھایا۔

جودت کی یہ دعوت عجیب ہے، اور ان کا تخیلاتی منہج بھی عجیب، جسے انہوں نے علمی منہج کہا ہے۔ اسے علم کیسے کہتے ہیں، جبکہ وہ قرآنی آیات کو پیچھے چھوڑتا، ان کی دلالت ختم کرتا اور ان سے دور کام کرتا ہے؟

تخلیق کیسے شروع ہوتی ہے؟

جودت تخلیق کا آغاز جاننے کے لیے قرآن کے راستے سے مختلف راستہ چننے کی جرأت کیسے کرتے ہیں؟ وہ کھلے طور پر تخلیق کا آغاز متعین کرنے والی آیات چھوڑنے اور یہ صورت کسی دوسرے ماخذ سے حاصل کرنے کی دعوت کیسے دیتے ہیں!!

انہوں نے قرآنِ کریم کی ایک آیت کو اس کی بنیاد اور عمومی قاعدہ بنایا، اور پہلے مسلمانوں کو اس سے جاھل اور غافل بھی قرار دیا۔ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے بارے میں انہوں نے کہا:

«زمین میں چل پھر کر دیکھو تو سہی[1] کہ کس طرح اللہ تعالیٰ نے ابتداءً پیدائش کی۔» [العنکبوت: ۲۰]۔

«اس آیت کے الفاظ واضح ھیں، ان میں ابہام نہیں۔ عربی بولنے والے کسی شخص کے لیے اس کا معنی دشوار نہیں؛ بچے بھی اسے بے مشقت سمجھ سکتے ھیں۔ پھر بھی لوگوں کے ذھن میں نہ آیا کہ اس معنی اور آیت کے مضمون سے کیا کچھ ظاھر ھو گا۔ ھم اس مضمون کا احاطہ نہیں کر سکتے، لیکن ھمارے لیے وہ چیزیں ظاھر اور آشکار ھوئیں جو پہلے لوگوں کے ذھن میں بھی نہیں آتی تھیں۔ بعد میں آنے والے وہ دیکھیں گے جو ھمارے لیے دیکھنا ممکن نہ تھا ... آیتِ کریمہ تحقیق کا ایک متعین منہج رکھتی ھے جو دنیا کے مادی اور غیر مادی پہلوؤں، یا قدیم لوگوں کی تعبیر میں جواھر و اعراض، پر محیط ھے۔ یہ موضوع تمام موجودات پر مشتمل ھے: ذرّے اور اس سے چھوٹی چیز سے کہکشاں بلکہ پوری کائنات تک؛ اولین نامیاتی مادّوں سے انسان تک، جو جسمانی، فکری اور سماجی طور پر بہترین ساخت میں ھے؛ اور ابتدائی خیالات سے پیچیدہ ترین خیالات تک۔» [۶]

۶ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۰۹۔

کیا یہ عجیب نہیں کہ جودت کہتے ھیں بچے اس آیت کو سمجھ سکتے ھیں، جبکہ پہلے لوگ اس سے غافل رہے؟ انہوں نے نبی ﷺ کو اس غفلت سے مستثنیٰ نہیں کیا، اور یہ دعویٰ صحابۂ کرام کے معاشرے کو بھی شامل ہے: انہوں نے اس کا معنی نہ سمجھا یا اس پر توجہ نہ دی!

یہ آیت کہاں نازل ہوئی؟ کس پر نازل ہوئی؟ لوگوں میں کون اس کے اسبابِ نزول جانتا ہے؟ امت کے اس نبی ﷺ سے یہ آیت کیسے پوشیدہ رہ سکتی ہے جسے پیغام پہنچانے، امانت ادا کرنے اور امت کی خیرخواھی کا فریضہ دیا گیا ہے؟ کیا یہ آپ سے پوشیدہ رھی یا آپ اسے بھول گئے؟

یہ معنی صرف جودت سعید پر کیوں ظاھر ھوا؟ نبی ﷺ کے صحابہ نے یہ رائے کیوں نہیں دی؟ اھلِ علم نے اس آیت کی اس معنی میں تفسیر کیوں نہیں کی؟ یا وہ بھی اس سے غافل تھے؟

ڈارون تخلیق کا آغاز جاننے کی اھمیت کیسے سمجھتا ہے، پھر زمین میں گھومتا، کھدائیاں کرتا اور آثار جمع کرتا ہے، تاکہ زندگی کے آغاز، انسان کے وجود اور ایک مرحلے سے دوسرے تک اس کے ارتقا کا ایک عجیب تصور حاصل کرے؟

جودت اس آیت کو نعرہ کیوں بناتے اور اس کے گرد عجیب موقف کیوں گھڑتے ھیں؟ وہ کیوں دعویٰ کرتے ھیں کہ اسے حل کرتے ھوئے ھمیں معرفت کے صحیح ماخذ سے دور جا کر ظنی اور تخیلاتی معارف اختیار کرنا ھوں گے، جیسا ھم زمین پر زندگی اور انسان کی پیدائش کے ان کے تصور میں دیکھ چکے ھیں!!

اس سے بھی عجیب یہ ہے کہ وہ سمجھتے ہیں یہ آیت تصورات اور معرفت کے اصولوں میں انقلاب پیدا کرے گی، جیسے ان سے پہلے ڈارون نے سوچا تھا، یا جیسے شحرور گم شدہ کڑی ڈھونڈنے اور ڈارون کے نظریے کا نقص پورا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور اسے روح پھونکنے میں پا لیتے ہیں۔

جودت کہتے ہیں:

«آیت میں ہر وہ چیز شامل ہے جس کا انسان مطالعہ کر سکتا ہے؛ یہ ہر علم کا موضوع ہے۔ اس کے تقاضے کے مطابق ہر موضوع کی ابتدا میں ذکر ہونا چاہیے کہ اس کی تخلیق کیسے شروع ہوئی، حتیٰ کہ اللہ پر ایمان لانے کے طریقے میں بھی: انسان نے الوھیت کا معنی سمجھنا کیسے شروع کیا؟ پس ہر موضوع کا انسانی ادراک میں داخل ہونے کے اعتبار سے ایک آغازِ تخلیق ہے۔

آیت کے مطالبے کے مطابق ہمیں ہر نظر آنے والی چیز پر اس لحاظ سے نظرِ ثانی کرنا چاہیے کہ اس کی تخلیق کیسے شروع ہوئی؟» [۷]

چودہ صدیاں گزرنے کے بعد معرفت کے اصولوں میں یہ انقلاب کیوں آئے؟ ہم نظرِ ثانی کیوں کریں؟ کس نے ہم سے اس کا مطالبہ کیا؟ نبی ﷺ نے ہم سے نظرِ ثانی کیوں نہ چاہی؟ جودت ہر چیز پر نظرِ ثانی کا مطالبہ کیوں کرتے ہیں؟ یہ بے بنیاد عقیدہ کہاں سے آیا، جو قرآن کی آیات کو لے کر زمین کھودنے والوں کے نظریے کی خاطر انہیں باطل اور ختم کرتا

۷ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۰۹۔

ھے؟ یہ سارے سوالات ھمیں ان مسائل کے تحقیقی منہج کو اسلامی منہج سے متعین کرنے، جودت کے پیش کردہ منہج سے اس کا تقابل کرنے اور اس کی وابستگی جاننے پر مجبور کرتے ھیں۔ مقدمے میں ھم شرعی، عقلی اور مادی مناھج پیش کر چکے ھیں۔

انسان کی پیدائش اور ایمان کے مفہوم پر دوبارہ تحقیق کا مطلب ھی اس عقیدے کو رد کرنا ھے جو نبی ﷺ کے عہد سے اب تک مسلمانوں میں قائم ھے۔ مادی اور غیر مادی مسائل میں دوبارہ تحقیق کا مطالبہ کرنے والا ایسے دلائل فراھم کرنے کا پابند ھے جن سے اس کی رائے اور منہج واضح طور پر متعین ھوں۔

اصولِ تفسیر

یہاں ھمیں جودت کے مطالبے پر رکنا، اسے متعین کرنا اور ان سے گفتگو کرنا ھے۔ ساتھ ھی اس آیت کے بارے میں اھلِ علم و تفسیر کی آرا کا جائزہ بھی ضروری ھے، جس کے بارے میں وہ دعوی کرتے ھیں کہ اس نے ھر نظر آنے والی چیز کے آغازِ تخلیق پر نظرِ ثانی کے لیے انقلاب پیدا کیا۔

موزوں تفسیر پیش کرنے کے سب سے زیادہ حق دار وہ علما ھیں جن کے اعتماد، عدالت اور علم کی امت گواھی دیتی ھے، اور جو شرعی منہج سے نصوص کو سمجھتے ھیں۔ جودت اپنی مطلوبہ آیت سیاق سے نکالنے، اسے پہلے اور بعد کی عبارت سے الگ کرنے اور سیاق میں اس کی جگہ دیکھے بغیر تفسیر کرنے کے عادی ھیں۔ اس قطع و برید سے وہ ایسے شخص جیسے بن جاتے ھیں جو اللہ تعالیٰ کے فرمان «ان نمازیوں کے لئے افسوس

(اور ویل نامی جہنم کی جگہ) ہے۔» پر رک جائے اور آگے کا فرمان «جو اپنی نماز سے غافل ہیں۔[1]» پورا نہ کرے۔

اس آیت کی جودت کی یہ تفسیر ان کے مادی طریقۂ تفسیر کا مکمل نمونہ ہے۔ [۸]

ہم معتبر تفاسیر سے اس آیت کی تفسیر حاصل کر سکتے ہیں۔ سورۂ عنکبوت میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

> «کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ مخلوق کی ابتدا کس طرح اللہ نے کی پھر اللہ اس کا اعادہ کرے گا[1] ، یہ تو اللہ تعالیٰ پر بہت ہی آسان ہے۔[2] کہہ دیجئے! کہ زمین میں چل پھر کر دیکھو تو سہی[1] کہ کس طرح اللہ تعالیٰ نے ابتداءً پیدائش کی۔ پھر اللہ تعالیٰ ہی دوسری نئی پیدائش کرے گا، اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔» [العنکبوت: ۱۹-۲۰]۔

قرطبی کہتے ہیں:

> «کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ اللہ پھل کیسے پیدا کرتا ہے، وہ زندہ ہوتے، پھر ختم ہو جاتے اور پھر ہمیشہ دوبارہ پیدا ہوتے ہیں؟ باقی جاندار بھی ایسے ہیں۔ جب تم ابتدا اور وجود دینے پر اس کی قدرت دیکھ لو، تو وہ دوبارہ پیدا کرنے پر بھی قادر ہے۔» پھر قرطبی کہتے ہیں: «اے محمد!

۸ - میں نے ان آیات کو نمایاں کرنے کے لیے الگ بحث کی ہے جنہیں جودت نے سیاق سے کاٹ کر مختلف تفسیر دی۔ «قرآنِ کریم کی مادی تفسیر» کا باب، ص ۲۱۸ دیکھیے۔

کہیے کہ زمین میں چل پھر کر «کہ کس طرح اللہ تعالیٰ نے ابتداءً پیدائش کی۔»۔ مخلوقات کی کثرت، ان کی صورتوں کے فرق اور ان کی زبانوں، رنگوں اور طبائع کے اختلاف پر نظر ڈالو۔ گزشتہ نسلوں کے مسکنوں، گھروں اور آثار کو دیکھو کہ اللہ نے انہیں کیسے ہلاک کیا، تاکہ اس سے تم اس کی کامل قدرت جان لو۔» [۹]

ابن جریر طبری کہتے ہیں:

«کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ اللہ چیزوں کی تخلیق کیسے شروع کرتا ہے: چھوٹا بچہ، پھر نوخیز لڑکا، پھر مرد، پھر پختہ عمر والا؟ پھر اس کے فنا اور بوسیدہ ہو جانے کے بعد، جیسے پہلی بار شروع کیا تھا، موت کے بعد اٹھا کر ایک نئی تخلیق کی صورت میں اسے دوبارہ پیدا کرتا ہے۔ ابن جریر یہ بھی کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ محمد ﷺ سے فرماتا ہے کہ اے محمد! موت کے بعد اٹھائے جانے اور جزا و سزا کا انکار کرنے والوں سے کہیے: زمین میں چل پھر کر دیکھو کہ اللہ نے چیزوں کا آغاز کیسے کیا اور انہیں کیسے بنایا اور وجود دیا۔ جس طرح ابتدا میں ان کا وجود دینا اس کے لیے دشوار نہ تھا، اسی طرح دوبارہ پیدا کرنا بھی دشوار نہیں ...» [۱۰]

سید قطب کہتے ہیں:

۹ - تفسیر القرطبی، ۱۳/۳۳۶۔

۱۰ - تفسیر الطبری، ۲۰/۱۳۸۔

«یہ اللہ اور اس سے ملاقات کے ھر منکر سے خطاب ھے۔ اس کی دلیل کائنات اور اس کا میدان آسمان و زمین ھیں، قرآن کے اس طریقے کے مطابق جو پوری کائنات کو ایمان کی نشانیوں اور دلائل کی نمائش گاہ بناتا ھے۔ وہ دیکھتے ھیں کہ اللہ تخلیق کیسے شروع کرتا ھے: بڑھتے ھوئے پودے، انڈے، جنین اور ھر اس چیز میں جو پہلے نہیں تھی، پھر وجود میں آتی ھے۔ انسانوں کی مجموعی یا انفرادی قدرت انہیں پیدا نہیں کر سکتی۔ زندگی کا راز ھی عاجز کر دینے والا ھے: اس کا پیدا کرنے والا کون ھے اور یہ کیسے آئی، اس کا علم بھی عاجز کرتا ھے؛ کسی کا اسے خود پیدا کرنے کی کوشش یا دعوی کرنا تو الگ رھا۔ اس کی کوئی توضیح نہیں، سوائے اس کے کہ یہ تخلیق شروع کرنے والے اللہ کی صنعت ھے۔» پھر سید کہتے ھیں: «اس کے بعد وہ انہیں [۱۱] زمین میں چلنے پھرنے اور بے جان و جاندار دونوں کی تخلیق اور پیدائش میں اللہ کی صنعت اور نشانیوں کو دیکھنے کی دعوت دیتا ھے، تاکہ وہ سمجھیں کہ ھر جگہ نباتات، حیوانات اور انسان میں زندگی کیسے شروع ھوتی ھے۔ جیسا ھم پہلے کہہ چکے ھیں، زمین میں چلنا نئے مناظر دیکھ کر حواس اور احساسات بیدار کرنے اور زندگی پیدا کرنے کی الٰہی قدرت کے آثار میں غور و تدبر کی دعوت دینے کے لیے ھے ...» [۱۲]

۱۱ - یہ دعوت اللہ اور اس سے ملاقات کے ھر منکر کے لیے ھے۔

۱۲ - فی ظلال القرآن، ۵/۲۷۲۹۔

اھلِ علم کے ان اقوال سے یہ نکات واضح ھوتے ھیں:

۱۔ ان آیات کے مخاطب اللہ کی آیات کا انکار اور موت کے بعد اٹھائے جانے کو رد کرنے والے ھیں۔ خطاب اللہ کی قدرت بتانے والی مخلوقات میں غور اور انجام سے عبرت کی دعوت ھے، جیسے یہ فرمان: «کہہ دیجئے کہ زمین میں چل پھر کر ذرا دیکھو تو سہی کہ گنہگاروں کا کیسا انجام ھوا؟[1]» [النمل: ۶۹]۔

جودت آیت کا معنی عام کر کے اسے تمام لوگوں کے لیے زمین میں چلنے، کھوج لگانے اور کتاب میں اللہ کی آیات سے حاصل کردہ ھر نظر آنے والی چیز کے آغازِ تخلیق کی معرفت پر نظرِ ثانی کی دعوت بنانا چاھتے ھیں۔ آیت یہ رخ ظاھر نہیں کرتی۔

۲۔ آیت کے مخاطب نبی کے معاصر ھیں، اور بعد میں آنے والے بھی اس خطاب میں شامل ھوتے ھیں۔ یہ جودت کے تاثر کے مطابق نہیں، جو آیت کا حصہ کاٹ کر تفسیر کرتے اور ابتدا کا لفظ «قل» چھوڑ دیتے ھیں، حالانکہ وہ مکمل سیاق میں ھے۔ اس طرح وہ قاری کو احساس دیتے ھیں کہ نبی کے معاصر خاص طور پر اس خطاب میں شامل نہیں۔

۳۔ گویا جودت اس مسئلے میں نبی ﷺ اور صحابہ پر آیت سے جہالت و غفلت اور آغازِ تخلیق جاننے سے بے اعتنائی کا الزام لگاتے ھیں۔ ھمیں یہ خبر نہیں پہنچی کہ نبی مدینہ چھوڑ کر وادیوں یا سمندروں میں تحقیق کرنے لگے یا بحث و کھوج سے ایسی چیز جاننے کی کوشش کی۔ نہ یہ نقل ھوا کہ کسی صحابی رضی اللہ عنہم نے زمین میں چل کر اور کھدائی کر کے دین کا کوئی معاملہ جاننے کی کوشش کی۔ وہ اس نبی کی مراد

بہتر جانتے تھے جو دین کے ہر چھوٹے سے چھوٹے حصے کی بھی انہیں تعلیم دیتا تھا۔ کیا نبی ﷺ اس آیت سے غافل ہوئے یا امت کو اس کی تعلیم دینا بھول گئے؟ اللہ کی پناہ کہ آپ بھولیں؛ یہ آپ کے شایان نہیں۔ اللہ تعالی آپ سے کہتا ہے: «اے رسول جو کچھ بھی آپ کی طرف آپ کے رب کی جانب سے نازل کیا گیا ہے پہنچا دیجیئے۔ اگر آپ نے ایسا نہ کیا تو آپ نے اللہ کی رسالت ادا نہیں کی[1] ، اور آپ کو اللہ تعالیٰ لوگوں سے بچا لے گ[2]ا بےشک اللہ تعالیٰ کافر لوگوں کو ھدایت نہیں دیتا۔» [المائدہ: ۶۷]۔ جب نبی ﷺ نے چیزوں کی تخلیق کا آغاز جاننے کے لیے زمین میں سفر نہیں کیے، صحابہ نے بھی ایسا نہیں کیا، اور ہم نے کسی مسلمان عالم کو جودت کا ایجاد کردہ معنی بیان کرتے نہیں سنا، تو ہم جودت کا قول لیں یا ان لوگوں کا؟!!

وہ اس آیت کی اس صورت میں تفسیر کیوں کرتے ہیں؟ انہوں نے کن مصادر پر انحصار کیا؟

جودت مادی منہج کے تصور سے آغاز کرتے ہیں۔ یہ مارکسی فکر سے ہم آھنگ ہے، اور عمومی نظریۂ ارتقا سے ان کی موافقت میں نمایاں ہوتا ہے۔ اسی لیے وہ ان کے مادی منہج اور ان کے طریقۂ تحقیق و جانچ سے تخلیق کا آغاز جاننے کا موضوع لینے میں حرج نہیں سمجھتے۔ یہ لوگ صرف مادے سے حاصل ہونے والی چیز اور واقعے سے ثابت ہونے والی بات مانتے ہیں۔ اسی لیے جودت کتاب کی آیات کی دلالت ختم کرنے اور قرآن سے باھر سے سیکھنے کا اعلان کرتے رہتے ہیں: زمین میں چلنا، کھدائی و کھوج اور قدیم آثار کے مشاھدے سے تحقیق کرنا، تاکہ قدیم زمانے کے انسانی حالات جانیں ...

اپنے رسالے میں وہ کہتے ھیں: «کتاب کی دلالت پوری طرح ختم کی جا سکتی ھے، گویا وہ موجود ھی نہیں۔ مسلمانوں کو اس طرف متوجہ کرنے والی چیز خود کتاب میں تاریخ، انسانی حالات اور تاریخی واقعات پر توجہ ھے۔ یعنی ھمیں قرآن نہیں سکھائے گا، بلکہ خود کائنات اور تاریخ کے واقعات سکھائیں گے۔ اس کی مثال یہ ھے: «زمین میں چل پھر کر دیکھو تو سہی[1] کہ کس طرح اللہ تعالیٰ نے ابتداءً پیدائش کی۔»۔» [۱۳]

اس نظریے کے لیے ان کے مصادر کیا ھیں، جس کے ذریعے انہوں نے کتاب میں اللہ کی آیات کی دلالت ختم اور تاریخ، کائنات کے واقعات اور تاریخی واقعات سے علم لینے کی دعوت دی؟ ھمارے لیے ثابت ھو چکا ھے کہ جس آیت کو وہ اخذ و رھنمائی کا ماخذ بدلنے کے آغاز کے طور پر پیش کرتے ھیں، وہ ایک محدود مسئلے میں ھے اور اس کی دلیل نہیں بن سکتی، جیسا اھلِ علم و تفسیر کے اقوال سے ھم نے دیکھا۔ ان کے پاس مادی رجحان کے مصادر ھی باقی رھتے ھیں، جو تاریخ پڑھنے اور کائنات دیکھنے کو حقیقت تک پہنچنے کا راستہ بناتے ھیں۔ وہ اللہ کی آیات سے اعتماد کیوں اٹھاتے ھیں، جبکہ لکھے ھوئے یا کھدائی سے حاصل ھونے والے تاریخی ماخذ پر یہی اعتماد رکھتے ھیں؟

۱۳ - رسالۂ «انظروا»، ۴۰، ص ۸۔

کیا یہ اللہ کی ثابت اور صحیح کتاب پر بہتان نہیں؟ «ھم نے ھی اس قرآن کو نازل فرمایا ھے اور ھم ھی اس کے محافظ ھیں۔[1]» [الحجر: ۹]۔ کیا یہ انسانی بنائے ھوئے نظریات کی تائید نہیں؟! جودت نے ان امور کو نمایاں کرنے کی کوشش کی ھے جن پر نظرِ ثانی درکار ھے۔ ان کے لیے ھمارا تفصیلی جواب ضروری ھے:

۱۔ الوھیت کا ارتقا

ایمان کے طریقے پر نظرِ ثانی: انسان نے الوھیت کا معنی سمجھنا کیسے شروع کیا، جیسا سابقہ عبارت میں ذکر ھوا۔ انسان نے ایمان کیسے شروع کیا یا الوھیت کا معنی کیسے سمجھا، یہ مسلمانوں میں اختلاف کا موضوع نہیں تھا۔ یہ حقیقت ان سے پوشیدہ نہیں؛ وہ یہ مفہوم اپنے رب کی کتاب اور نبی کی سنت سے لیتے ھیں۔ اس موضوع کی تحقیق اثباتی ماھرینِ عمرانیات کے ھاں ھوتی ھے، جو ایسے عقائد وحی کے ماخذ سے لینے کو رد کرتے ھیں؛ اسی لیے ان میں یہ مباحث سامنے آتے ھیں۔ ھمیں شک نہیں کہ جودت نے ان کی رائے اختیار کی۔ یہ غفلت سے نہیں، بلکہ ارادے، اصرار اور علم سے ھوا۔ تاریخ کے مراحل، انسانیت کے ارتقا اور معاشرے کو جاندار کی طرح سمجھنے میں وہ ان کے ساتھ ھیں: معاشرہ انہی قوانین کے تابع ھے جن کے تابع افراد ھیں، اور تخصص موجودات کے ھر ارتقا کی غایت ھے۔ ان کے افکار کی پیروی سے اس اثر کے نتائج واضح ملتے ھیں؛ ان کی کوئی کتاب یا مضمون ایسی شرکت سے خالی نہیں۔ نبوت کے خاتمے کی بحث میں ھم دیکھ چکے ھیں کہ وہ نبوت کو انسانیت کے بچپن کے مرحلے میں رکھتے ھیں!!

انسان نے الوھیت کا ادراک کیسے شروع کیا، یہ جاننے پر اصرار سوال اٹھاتا اور مصنف کو شبہات کے مقام پر رکھتا ھے۔ امت کے لیے یہ مسئلہ نہیں اور اتنے شور کی ضرورت نہیں، مگر جب مقصد لوگوں کا منہجِ فکر بدل کر اپنے مادی حسی منہج سے ھم آھنگ کرنا اور پہلے انسان کی حالت اور الوھیت کے اس کے اولین ادراک کے بارے میں ماھرینِ عمرانیات کے تصورات کی پیروی کرنا ھو۔ ھمارے پاس ان علما کے اقوال ھیں جو دینی عقیدے کے ارتقا یا ابتدائی قوموں کے تصورِ خدا کے بارے میں ان کی رائے بتاتے ھیں۔ یہ مسئلہ ان کے ھاں اب بھی تحقیق و مطالعے کا موضوع ھے۔ ھم بعض آرا مختصر کر سکتے ھیں تاکہ جودت کے افکار سے ان کا تعلق اور ان کے ذریعے کتابوں میں دیے گئے اشاروں کی حقیقت متعین ھو۔

ھربرٹ اسپنسر کی آرا

جودت ارتقا اور اسے ھر موجود کے لیے اعلیٰ قانون سمجھنے میں ھربرٹ اسپنسر [۱۴] سے ملتے ھیں۔ جاندار جتنا ارتقا کرتا ھے، اس کی انفرادیت اور تخصص اتنے واضح ھوتے ھیں۔ اسپنسر نظریۂ نشوونما و ارتقا کا شیدائی تھا۔ اس نے عمرانیات کا فریضہ معاشرے کی پیدائش، عناصر، ساخت، صورت، نشوونما اور ارتقا کے مراحل اور ان دوسرے مظاھر کو جاننے کی کوشش قرار دیا جو طبیعی، حیاتی اور نفسیاتی عوامل پیدا کرتے ھیں۔ یہ عوامل ایک متحد ارتقائی عمل میں مل کر کام کرتے ھیں، جسے اس نے «فوق نامیاتی ارتقا» کہا۔ وہ معاشرے کو اکثر

۱۴ - ڈاکٹر زیدان عبدالباقی، «التفکیر الاجتماعي»، باب «ھربرٹ اسپنسر اور سماجی فکر»۔

جاندار سے تشبیہ دیتا تھا اور ساتھ ھی مضبوط انفرادیت پسند رجحان رکھتا تھا۔

تخلیق کا آغاز جاننے کی جودت کی دعوت شاید اسپنسر سے لی گئی ھے۔ اس نے دعویٰ کیا کہ معاصر زمانے کے کم ترقی یافتہ لوگوں کا مشاھدہ محقق کو ان تبدیلیوں کا سلسلہ دوبارہ تعمیر کرنے کا موقع دیتا ھے جن سے معاشرہ ترقی یافتہ مرحلے تک پہنچا۔

اسپنسر کے تصورات میں عقیدے کے ارتقا کا مفہوم بھی مشابہ ھے۔ اس کے نزدیک ابتدائی معاشروں میں خداؤں، فرشتوں اور مردوں کی روحوں کی صورت میں روحانی موجودات کی عبادت دین کی اولین صورت ھے، اور مظاھرِ فطرت کی عبادت کا رجحان اسی سے نکلا۔

جودت کی کتابوں کی بعض عبارتوں میں ھمیں افکار اور سوچ کے انداز کی مشابہت ملتی ھے۔ وہ کہتے ھیں:

«اب اگر ھم اپنے تصور کو اللہ تعالیٰ کے فرمان «زمین میں چل پھر کر دیکھو تو سہی[1] کہ کس طرح اللہ تعالیٰ نے ابتداءً پیدائش کی۔» کے مطابق ڈھالنا چاھیں تو یہ تصور پیدا ھو سکتا ھے کہ تخلیق ایسی چیز نہیں جو ھو چکی اور ختم ھو گئی؛ ھم خود اب بھی پیدا ھو رھے ھیں اور کائنات بھی پیدا ھو رھی ھے۔ جیسے ھم چھوٹے تھے اور اب بھی ایک تخلیق کے بعد دوسری تخلیق سے گزر رھے ھیں، اسی طرح کائنات اب بھی پیدا ھو رھی ھے، یہ نہیں کہ پیدا ھوئی اور معاملہ ختم ھو گیا۔ وہ اس وقت اپنی تخلیق کے بعض مراحل میں ھے: کچھ مراحل سے گزر چکی، بعض میں جی رھی اور آئندہ مراحل میں جائے گی۔

اسی طرح اگر ہم فرد کی تخلیق کا تصور کریں کہ وہ ایک خلیے سے شروع ہوا، پھر بڑھتے بڑھتے زمین میں چلنے والا عاقل جاندار بنا؛ اس کے خلیے بدلتے رہتے ہیں، پھر بھی وہ ایک ہی موجود رہنے والا جاندار ہے۔ اسی طرح انسانیت کو ایک جاندار سمجھا جا سکتا ہے جس کے خلیے انسانی افراد ہیں۔ وہ اس میں داخل ہوتے اور نکلتے ہیں، جیسے فرد میں خلیے پیدا ہوتے اور اس سے نکلتے ہیں۔ اگر انسانیت کو ایک مخلوق سمجھیں تو شاید کسی مرحلے میں اسے بچپن سے مشابہ یا نو بلوغت کی حالت میں تصور کر سکیں۔ شاید اب بھی وہ ابتدائی عمر میں ہے؛ یقیناً ابھی اس سے متوقع پختگی تک نہیں پہنچی: «ہرگز نہیں[1] ۔ اس نے اب تک اللہ کے حکم کی بجا آوری نہیں کی۔» [عبس: ۲۳]۔ اقبال نے اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کے فرمان «تم سب کی پیدائش اور مرنے کے بعد جلانا ایسا ہی ہے جیسے ایک جی کا[1]» [لقمان: ۲۸] کی تفسیر کی ہے۔

آیت کی ایک اور دلالت یہ بھی ہے کہ تخلیق کا آغاز جاننا اور اس سطح پر معاملات سمجھنا انسان کو متوجہ کرتا ہے کہ یہ مخلوق بڑھ، آگے بڑھ اور بہتر ہو سکتی ہے۔ جو جان لے کہ تخلیق کمزور اور بے بس شروع ہوئی، پھر آہستہ بڑھی اور اس بڑھنے میں طویل زمانے لگے، اسے آغازِ تخلیق پر غور مخلوق کے انجام کے بارے میں سوچنے تک لے جا سکتا ہے؛ حشر کے دن کا انجام نہیں، دنیاوی انجام، یعنی اس مخلوق کا آخری مرحلہ جس کے آغاز کی کچھ باتیں ہم جان چکے ہیں۔ یہ معنی روایتی ثقافتی فضا کے لیے اجنبی ہو، پھر بھی آفاق و انفس میں اللہ کی آیات اور

آغازِ تخلیق کی کچھ معرفت اسے تحقیق، فکر اور غور کا موضوع بناتی ہے۔ آغازِ تخلیق دیکھنے والا جب سمجھ لے کہ تخلیق مسلسل بڑھتی اور آگے جاتی ہے، تو وہ اس کے انجام کا تصور کرے گا۔» [۱۵]

اس مطالعے کا مقصد فلسفیوں کی آرا کا جامع جواب اور ان کے نظریات کے فساد کی تفصیلی وضاحت نہیں تھا۔ اس لیے ہم جودت اور کونت، اسپنسر، نطشے اور دوسرے اثباتی ماہرینِ عمرانیات کے افکار کا تعلق ظاہر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ جودت اس اثر کا اقرار کرتے ہیں؛ اس الزام کا انکار نہیں کرتے، بلکہ اس پر فخر کرتے ہیں۔

جودت سے پوچھا گیا کہ وہ مالک بن نبی سے کتنے متاثر ہوئے اور کیا انہی پر انحصار تک محدود رہے؟ انہوں نے کہا: میں نے ٹوائن بی، گوئٹے [۱۶] اور دوسروں سے فائدہ اٹھایا۔ انہوں نے یہ نہیں کہا کہ مالک، شافعی، ابن تیمیہ اور دوسرے علمائے سلف سے متاثر ہوئے۔ وہ کبھی ابن تیمیہ سے نقل کرتے ہیں، لیکن حقیقت میں ان سے متاثر نہیں ہوئے؛ نہ ان قرآنی آیات سے فائدہ اٹھایا جنہیں سیاق سے کاٹ کر امت کے علما کے معنی سے مختلف معنی دیتے ہیں۔ میں نے ان آیات کو کونت، نطشے اور ٹوائن بی کی آرا کے آگے ایسے بے مثال اضطراب میں رکھا دیکھا ہے۔ کبھی وہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ذکر کر کے اسے کسی فلسفی کے قول سے جوڑ دیتے ہیں، جیسے اس آیت کے ذکر میں ہوا:

---

۱۵ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۱۲۔ یہاں ہم نے آیت کی شرح ارتقا کے موضوع تک محدود رکھی ہے۔ دلیل کی جگہ بدلنے والے پہلو پر ہم دلائل کے مصادر کی تبدیلی کے باب میں بحث کر چکے ہیں۔

۱۶ - اخبار اللواء اور مجلّۃ العالم میں انٹرویو؛ گفتگو وحید تاجا نے کی۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ھے: «ھمارے پروردگار ھم کو ان لوگوں نے گمراہ کیا تھا سو ان کو دوزخ کا عذاب دو گنا دے[5]۔»۔ انہوں نے کہا: «یہ وہ بنیادی خیال ھے جس میں توحیدی ادیان تہذیبوں سے مختلف ھیں۔ اسی لیے ٹوائن بی نے تہذیبوں کو اعلیٰ ادیان سے پسپائی سمجھا۔ اعلیٰ ادیان انسانیت اور بلندی ھیں؛ وہ تہذیبوں کے سرطان نہیں، جیسا فریز اور اس جیسے لوگوں نے سمجھا۔ بلکہ تہذیبیں ادیان کے سرطان اور ان سے پسپائی ھیں۔» [۱۷]

یہاں اعلیٰ ادیان کے خیال پر بحث کی گنجائش نہیں، جن کے مقابل اثباتی ماھرینِ عمرانیات کے نظریے کے مطابق ادنیٰ یا ابتدائی ادیان ھیں۔ مقصد یہ ھے کہ قرآنی آیات کے ساتھ ان کا برتاؤ عجیب ھے: آیت کا حصہ پیش کرتے، پھر اسے کسی اثباتی ماھرِ عمرانیات کی رائے پر محمول کرتے ھیں۔ اس سے ھم ایک افسوس ناک صورت کا تصور کر سکتے ھیں۔ اگر ان کی کتابوں میں لکھی اور پھیلائی گئی ھر فکر اس کے اصل صاحب کو لوٹا دیں، تو کتابوں میں صرف وہ قرآنی آیات اور نبوی احادیث باقی رھیں جن سے انہوں نے ان آرا کو آراستہ کیا، یا ان آرا کے ذریعے جن کے معانی مسخ کیے۔ «زمین میں چل پھر کر دیکھو تو سہی[1] کہ کس طرح اللہ تعالی نے ابتداءً پیدائش کی۔» کے ساتھ انہوں نے یہی کیا۔ اسے اثباتی عمرانیات کا نعرہ بنایا اور اس کے تحت وہ آرا جمع کیں جو عمرانیات کی تاریخ میں «تقابلی علمِ ادیان» کے نام سے معروف ھیں۔ اس کے ذریعے بیشتر انسانی فلسفے زندگی کے آغاز اور دینی خیال کے ارتقا پر بحث کرتے ھیں۔ اس موضوع میں اب تک جودت صرف یہ کرتے ھیں کہ ایک خاص منہج کی اھمیت بتاتے، پھر اس کے لیے وہ آیات جمع کرتے ھیں جن

۱۷ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۱۹۲۔

کے الفاظ اس منہج کے کسی موضوع سے ملتے ہوں۔ وہ بہت سے موضوعات میں تکلف سے موقف قائم کرتے ہیں؛ ان میں بعض کا ذکر ہم «قرآنِ کریم کی مادی تفسیر» کے باب میں کر چکے ہیں۔

قرآنی آیات اور اثباتی افکار کے ساتھ جودت کے طریقے کا مکمل تصور پیش کرنے کے بعد ہم ان کے اس خیال پر بحث کر سکتے ہیں کہ ہر نظر آنے والی چیز کے آغازِ تخلیق پر نظرِ ثانی ضروری ہے۔ عقیدے کے ارتقا کے ان کے خیال پر ہم بعض نکات پیش کر چکے ہیں۔ یہاں انسان کی تخلیق کا ایک اور نمونہ پیش کرتے ہیں۔

انسان کی تخلیق کیسے شروع ہوئی؟

جودت سے گفتگو وہیں شروع کرتے ہیں جہاں انہوں نے امت کے علما پر تنقید شروع کی کہ انہوں نے اپنی تصانیف میں «زمین میں چل پھر کر دیکھو تو سہی[1] کہ کس طرح اللہ تعالیٰ نے ابتداءً پیدائش کی۔» کی آیت کی طرف اشارہ یا اسے اپنی تحقیق کا آغاز نہیں بنایا۔ وہ اس موضوع میں پوری طرح آگے نہ بڑھنے کو اسلامی تحریک کی کمزوری سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: [۱۸]

> «اسلامی تحریک کی انتہائی سست روی کی ایک دلیل یہ ہے کہ اب تک مجھے کسی ایسے شخص کا علم نہیں ہوا جس نے «زمین میں چل پھر کر دیکھو تو سہی[1] کہ کس طرح اللہ تعالیٰ نے ابتداءً پیدائش کی۔» کی آیت کو موضوع بنایا یا اس کی طرف اشارہ کیا ہو، حالانکہ آغازِ تخلیق

۱۸ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۱۵-۲۱۶۔

کا مسئلہ دینی فکر سے ٹکرانے والے اولین خیالات میں سے تھا۔ جمال الدین افغانی کی اس موضوع پر کتاب «الرد علی الدھریین» کو بھی آگے دیکھنے سے زیادہ پیچھے جانے کا رجحان سمجھا جا سکتا ہے۔ ان کا عذر یہ ہے کہ اسے ابتدائی جوانی میں لکھا۔ اس وقت سے اب تک ہمیں کوئی نہیں ملتا جس نے آغازِ تخلیق پر نظر کی آیت کو اس مسئلے کی تحقیق کا آغاز بنایا ہو، جو پوری اسلامی دنیا کے طلبہ اور اساتذہ کو درپیش ہے۔ مسئلہ فوری توجہ چاہتا ہے اور قرآنی آیت بھولی ہوئی کتابوں جیسی نہیں، پھر بھی غالب خیال ایسی واضح چیزیں دیکھنے سے روکتا ہے جو گویا آنکھوں میں چبھتی ہیں۔»

افغانی کا رد

حقیقت یہ ہے کہ اسلامی دنیا میں وہ جو مسئلہ اٹھانا چاہتے ہیں، اسے قبولیت نہیں مل سکتی۔ مناسب پذیرائی صرف ان سیکولر لوگوں کے ہاں ملے گی جن کے نفوس میں خالص مادی فکر کی محبت اتر چکی ہے۔ یہ لوگ جب اس طرف چلتے ہیں تو اپنی حالت، اسلامی منہج سے اپنے انحراف اور دین سے دوری کی حقیقت جانتے ہیں۔ اسلامی ثقافتی حلقہ بھی ان کی اس فکری تبدیلی کے ابعاد سمجھتا ہے۔

جودت نے اپنے استاد جمال الدین افغانی کو سخت ملامت اس لیے کی کہ افغانی مغرب سے آنے والے انسانی ارتقا کے نظریے کے مخالف تھے اور اس کا مقابلہ کرتے تھے۔ انہوں نے ڈارون کے نظریے پر حملہ کیا اور طنز و تمسخر سے اس کے دعوے رد کیے۔ افغانی [۱۹] نے «الرد علی الدھریین» میں مسلمانوں کے درمیان اس نظریے کی دعوت دینے والوں پر کفر و الحاد کا الزام لگایا۔ وہ کہتے ھیں:

«اس قول، یعنی دھریت، کا سربراہ ڈارون ھے۔ اس نے ایک کتاب لکھی جس میں بتایا کہ انسان بندر تھا، پھر طویل صدیوں کے تسلسل اور طبیعی و خارجی عوامل کے اثر سے اس کی صورت بتدریج صاف اور درست ھوتی گئی، یہاں تک کہ وہ درمیانی صورت، یعنی اورنگ اُٹان، تک پہنچا، پھر اس صورت سے انسان کے پہلے درجوں تک ترقی کی ...»

پھر کہتے ھیں: «ڈارون کے اس دعوے کے مطابق صدیوں اور زمانوں کے گزرنے سے پسو ھاتھی بن سکتا ھے اور ھاتھی پسو بن سکتا ھے ...»

ارتقا کے بارے میں افغانی نے یہی عبارتیں لکھیں۔ انہوں نے جودت کو ان کے خلاف بھڑکا دیا، جس سے وہ مذکورہ کتاب پر سخت تنقید کرنے لگے۔

۱۹ - جودت افغانی اور ان کے عقلی مکتب سے افکار لیتے اور انہیں بڑا مصلح کہتے تھے۔ اپنے استاد کے خلاف ان کی اچانک تبدیلی کی حقیقت، واللہ اعلم، ان کی فکر میں آنے والی تبدیلی ھے: عقلی مسلک سے مادی مسلک کی طرف انتقال، جو ان کی آخری کتاب «اقرأ» اور بعض رسالوں میں مستحکم ھوا۔ تفصیل کے لیے اس کتاب میں جودت سعید کی فکری وابستگی کا باب، ص ۲۶۵ دیکھیے۔

یہاں ہمیں ڈارون کے نظریے پر تنقید سے زیادہ اس ارتقا کے خیال اور مارکسی مادی فکر کے ارتقا کے خیال کا تعلق دریافت کرنے سے غرض ہے جسے جودت مانتے ہیں۔ یہ تعلق ان کے اس قول سے بنتا ہے: «مخلوق بڑھتی ہے، اور بہتری اور ترقی کی طرف بڑھتی ہے۔» [۲۰] نیز ان کے اس قول سے کہ تخلیق کا آغاز ہمیں قرآن سے باہر، یعنی آفاق و انفس کی آیات اور تاریخ سے جاننا چاہیے۔ اس بارے میں کہتے ہیں: «انسان کے غیر معمولی حالتوں سے متوازن حالت میں نکلنے کی مثالیں دیکھنا، جیسے اپنے مردہ بھائی کا گوشت کھانے سے اس عمل کو گھناؤنا سمجھنے کی طرف منتقلی؛ آفاق و انفس میں اللہ کی آیات جاننے، تاریخ میں بصیرت حاصل کرنے، انسان کی تخلیق کا آغاز اور تاریخ میں اس کے طے کردہ مراحل سمجھنے کے ذریعے ...» [۲۱]

ہم اس بحث کی ابتدا میں بتا چکے ہیں کہ وہ ہمیں زمین کی حالت کا تصور کرنے کی دعوت کیسے دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

«اگر انسان کے لیے زمین کی حالت، اس میں زندگی کا آغاز، وہاں رہنے والے جانوروں کی انواع اور یہ بات ذہنی طور پر دیکھنا ممکن ہو کہ ایک زمانے میں ساری زندگی پانی میں تھی، پھر خشکی میں آئی، پھر انسان وجود میں آیا ...» [۲۲] اشیا کے وجود کا یہ تسلسل ڈارون، اثباتی ماہرینِ عمرانیات اور نظریۂ نشوونما و ارتقا ہی سے نہیں آیا؟ یہ نظریہ دعویٰ کرتا ہے

۲۰ - «اقرأ»، ص ۲۱۴۔

۲۱ - «العمل»، ص ۶۴۔

۲۲ - رسالۂ «انظروا»، ۴۰: «اللغة والواقع»، ص ۱۰۔

کہ زندگی پانی میں ایک خلیے سے تھی، پھر انسان وجود میں آیا۔ جودت کا اسے تسلیم کرنا انہیں مسلمانوں کے اس عقیدے کے مخالف موقف میں رکھتا ہے جو کتاب و سنت سے حاصل ہوا ہے: اللہ ہی نے انسان کو براہِ راست پیدا کیا۔ میں اس کی وضاحت کرنے والی متعدد آیاتِ کریمہ پیش کرتا ہوں:

انسان کو مٹی سے پیدا کیے جانے کی وضاحت کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

«اللہ تعالیٰ کے نزدیک عیسیٰ (علیہ السلام) کی مثال ہو بہو آدم (علیہ السلام) کی مثال ہے جسے مٹی سے بنا کر کے کہہ دیا کہ ہو جا! پس وہ ہو گیا!» [آل عمران: ۵۹]۔

پھر اللہ تعالیٰ نے اس مٹی کی صفت بیان کی جس سے آدم پیدا کیے گئے:

«یقیناً ہم نے انسان کو کالی اور سڑی ہوئی کھنکھناتی مٹی سے، پیدا فرمایا ہے۔[1]» [الحجر: ۲۶]۔

پھر اللہ تعالیٰ اس تخلیق کی ایک اور صفت بیان کرتا ہے:

«اس نےانسان کو بجنے والی مٹی سے پیدا کیا جو ٹھیکری کی طرح تھی۔[1] اور جنات کو آگ کے شعلے سے پیدا کیا۔[1]» [الرحمن: ۱۴-۱۵]۔

پھر اللہ تعالیٰ کہتا ہے کہ انسان کی تخلیق مٹی سے شروع کی:

«جس نے نہایت خوب بنائی جو چیز بھی بنائی[1] اور انسان کی بناوٹ مٹی سے شروع کی۔[2]» [السجدہ: ۷]۔

انسان کی تخلیق کی مٹی کی صفت بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

«ہم نے (انسانوں) کو لیس دار مٹی سے پیدا کیا ہے۔[2]» [الصافات: ۱۱]۔

تخلیق کا طریقہ تفصیل سے بیان کرتے ہوئے فرمایا:

«(اللہ تعالیٰ نے) فرمایا اے ابلیس! تجھے اسے سجدہ کرنے سے کس چیز نے روکا جسے میں نے اپنے ہاتھوں سے پیدا کیا۔» [ص: ۷۵]۔

یہ آغازِ تخلیق میں تھا؛ اس کے بعد انسانی نسل کی تخلیق یوں ہے:

«وہ ہے جس نے پانی سے انسان کو پیدا کیا، پھر اسے نسب والا اور سسرالی رشتوں والا کردیا[1]» [الفرقان: ۵۴]۔

بچے کی تخلیق کے پانی کی صفت بیان کرتے ہوئے فرمایا:

«اس نے انسان کو نطفے سے پیدا کیا پھر وہ صریح جھگڑالو بن بیٹھا۔[1]» [النحل: ۴]۔

اللہ تعالیٰ ہمیں دقیق تفصیل سے بتاتا ہے کہ انسان کو کیسے پیدا کیا۔ پھر ہم حکمت والے اور علم والے کی طرف سے آنے والا یہ علم کیسے چھوڑ دیں اور ڈارون کے ان پیروکاروں سے معاملہ اخذ کریں جو علم اور کھدائی کے دعوے دار ہیں؟!!

نظریۂ ارتقا

ارتقا کی بحث میں ایک بات پر توجہ ضروری ہے۔ بعض لوگ ڈارون کے نظریے اور انسان کی حیوانی نسل سے اصل پر اپنا ایمان صراحت سے بیان نہیں کرتے، لیکن ہر میدان میں ارتقا ماننے پر زور دیتے ہیں۔ یہ ایک فریب ہے جو ڈارون کے معروف نظریۂ نشوونما و ارتقا پر ایمان سے کم سنگین نہیں۔ جودت کے تصورِ ارتقا کے دوسرے پہلوؤں کی بحث میں یہ اثر ظاہر ہو گا۔ یہاں ہمارا مقصد ڈارون کا نظریہ رد کرنا نہیں؛ اس کے بارے میں لکھی گئی چیزیں کافی ہیں۔ تاہم ان افکار کا تقابل ضروری ہے جن میں ڈارون اور اس کے پیروکار جودت اور ان کے افکار سے ملتے ہیں۔

اکتسابی صفات کا نظریہ

نظریۂ ارتقا پیش کرنے کی پہلی کوشش اکتسابی صفات کے نظریے سے ہوئی، جسے «لامارک» نے پیش کر کے یوں تعریف کیا: «جاندار کی صفات تخلیق کے آغاز کے اولین ادوار سے ماحول کے اثر کا فطری نتیجہ ہیں۔ ماحولیاتی تبدیلی کے تحت جاندار کا اپنے کسی عضو کو استعمال کرنے یا اس کا استعمال چھوڑنے پر مجبور ہونا اس عضو کے وجود و ارتقا یا اس کے کمزور ہونے اور پھر ختم ہونے کا واحد عامل ہے۔» پھر لامارک کہتے ہیں: «جاندار اپنے ماحول کے اثر سے جس عضو کا استعمال چھوڑنے پر مجبور ہو، اس کا خاتمہ، یعنی ارتقا یا ختم ہونا، خود اسی جاندار

تک محدود نہیں رہتا؛ یہ اس کی آئندہ نسلوں میں وراثت سے منتقل ہونے والا مظہر بن جاتا ہے۔» انہوں نے زرافے کی لمبی گردن کی مثال دی: اس کا سبب اردگرد کا ماحول تھا، جو اسے اونچے درختوں کے پتے حاصل کرنے کے لیے گردن بڑھانے پر مجبور کرتا تھا۔ ماحول کے دباؤ سے اس کی گردن کے مہرے بتدریج بڑھنے لگے۔ [۲۳] اس نظریے کو ایک معروف واقعاتی جواب دیا گیا: اسی وقت موجود دوسرے بہت سے جانوروں کے ساتھ ایسا کیوں نہ ہوا؟ ان کے مہرے کیوں نہ بڑھے اور گردنیں بھی کیوں نہ لمبی ہوئیں؟ یکساں حالات میں بھیڑوں کی گردن چھوٹی کیوں رہی؟!

بقائے اصلح کا نظریہ

لامارک نے ڈارون سے پہلے تحقیق کی، لیکن ڈارون نے یہ نظریہ اپنایا اور کچھ ترمیم کی تاکہ وہ سائنسی نظریے کی صورت میں ظاہر ہو۔ اس میں «بقائے اصلح کا قانون» یا قدرتی انتخاب شامل کیا؛ اس کے ظاہر ہونے والے ناموں میں «نشوونما و ارتقا» بھی تھا۔ علما کا ردِعمل جلد سامنے آیا۔ اس نظریے پر شدید ترین ضرب اس وقت پڑی جب جرمن عالم مایزمان نے ۱۸۸۲ میں انیس مسلسل نسلوں تک چوہوں کی دمیں کاٹیں، لیکن ایک چوہا بھی بغیر دم کے حاصل نہ ہوا۔ [۲۴] اس نے نظریے کی بنیاد ہی توڑ دی اور اسے تجربے اور واقعے کے سامنے ڈھا دیا۔

---

۲۳ - «العلم یتبرأ من نظریة دارون»، ص ۳۹-۴۰۔

۲۴ - گزشتہ ماخذ، ص ۴۲۔

ایک طالبِ علم نے اس موضوع پر جامعۂ دمشق کا دلچسپ واقعہ مجھے بتایا۔ ایک استاد عمرانیات پر لیکچر دے رہا تھا۔ وہ نظریۂ ارتقا کی حمایت کرتا اور اس کی صحت کی بہت سی مثالیں دیتا تھا۔ اس نے طلبہ سے کہا کہ اگر کتوں پر تجربہ کر کے ہر نئی پیدائش کے بعد ان کی دمیں کاٹیں تو دو ہزار سال بعد کتوں کی ایک نسل بغیر دموں کے ملے گی۔ مذکورہ طالبِ علم نے جواب دینے کی اجازت لی اور کہا: اس تجربے کے لیے مسلسل نسلیں درکار ہیں اور ہم اس کا آخری نتیجہ نہیں جانتے، لیکن اس نظریے کی غلطی کی قطعی دلیل ہمارے پاس ہے: مسلمانوں اور یہودیوں میں دو ہزار سال سے زیادہ عرصے سے ختنے کا معروف عمل دیکھتے ہیں، مگر ان کا ایک بچہ بھی مختون پیدا نہیں ہوا، جیسا اس نظریے کے مفہوم کا تقاضا ہے۔ اس وقت استاد کی مشکل حالت کو میں بیان نہیں کر سکتا!!

اہم سوال یہ ہے کہ سو سال سے زیادہ پہلے علمی طور پر رد ہو جانے کے بعد جودت اس نظریے کی سرگرمی دوبارہ زندہ کرنے کی جرأت کیسے کرتے ہیں!

اقبال سے نقل کرتے ہوئے جودت کہتے ہیں:

«حقیقت یہ ہے کہ قرآن نے وحی کا لفظ جس طریقے سے استعمال کیا ہے، وہ بتاتا ہے کہ قرآن اسے وجود کی عمومی صفات میں سے سمجھتا ہے، اگرچہ وجود میں تدریج اور ارتقا کے مختلف مراحل سے اس کی حقیقت اور نوعیت بدلتی ہیں۔ فضا میں آزادی سے بڑھنے والا پودا، وہ

جانور جس کا ارتقا نیا عضو پیدا کرتا ھے تا کہ نئی فضا سے ھم آھنگ ھو، اور وجود کی گہرائیوں سے روشنی کا الہام پانے والا انسان، یہ سب وحی کی صورتیں ھیں۔ وحی حاصل کرنے والے یا اس کی نوع کی ضروریات کے مطابق ان کی نوعیت مختلف ھوتی ھے۔» [۲۵]

ماحول کا یہ نظریہ، جس کی صحت کا جودت اور ان کے استاد اقبال دعویٰ کرتے ھیں، علمی تنقید کے سامنے ایک لمحہ نہیں ٹھہرا۔ ھمارے دیار میں اس پر ایمان تمسخر اور استہزا کا سبب بن چکا ھے، اور اسے علمی معیار سے دور بھی قرار دیا جاتا ھے ...

ڈارون اور اس کے بعد اس کے حامی نظریۂ ارتقا کی قابلِ قبول سائنسی توضیح تک نہ پہنچ سکے۔ نظریے کے ارکان ثابت کرنے کے لیے مناسب دلائل پیش کرتے ھوئے وہ واضح اضطراب اور نمایاں عاجزی میں بدلتے رھے۔ آرتھر کیتھ، ۱۸۶۶-۱۹۵۵، نے اس نظریے کی تحقیق کی اور اس پر اپنے ایمان اور جوش کی توجیہ کے لیے قائل کرنے والی سائنسی دلیل نہ لا سکے، تو پوری صراحت سے اعتراف پر مجبور ھوئے کہ ان کے سامنے دو ھی راستے تھے: ڈارون کے نظریۂ ارتقا پر ایمان، یا براہِ راست تخلیق کا نظریہ ماننا جس کے مطابق اللہ نے انسانوں کو پیدا کیا۔ انہوں نے ڈارون کے نظریے کی کمزوری تسلیم کرنے کے باوجود اسے ماننے کو ترجیح دی، اور اس کا سبب صرف یہ تھا کہ وہ اللہ پر ایمان نہیں رکھتے تھے!

۲۵ - جودت سعید، «العمل»، ص ۱۲۹۔

جودت سعید کا تصورِ ماحول

جودت انسانی زندگی کی تشکیل میں ماحول کا کردار نمایاں کرنے میں بہت دلچسپی لیتے ھیں۔ انہوں نے نہایت خطرناک بات کی طرف اشارہ کیا جب آسمانی امر کے متبادل کے طور پر ماحول کو انسان کی تشکیل کا مکمل اختیار دیا۔ میں قاری کے سامنے اسلامی احساس کے لیے اجنبی ایسی عبارتیں رکھے بغیر نہیں رہ سکتا جن کا اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھنے والے سے صادر ھونا ناقابلِ تصور ھے۔ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھنے والا لفظِ جلالت کی تحقیر کرتے ھوئے ماحول کا احترام نہیں دکھاتا۔ ان کی عبارتوں سے ھم جان سکتے ھیں کہ ان کے ھاں کس نے احترام اور قدر پائی: اللہ جل وعلا کا نام یا ماحول!!

انہوں نے کہا:

> «اب روح، نفس، اللہ، رسول یا فلاں فلاں کے قول جیسے الفاظ کی گھن گرج مجھے خوف زدہ نہیں کرتی۔ ھم یہ بات کرنا چاھتے ھیں کہ ھمارے ساتھ کیا ھوتا ھے، فہم کیسے حاصل ھوتا ھے؟؟ ھمیں کیسے معلوم ھوتا ھے کہ جو سمجھا ھے اسے سمجھ لیا ھے؟؟ فہم کیسے پیدا ھوتا ھے؟؟ یہ خیالات مجھ تک کیسے پہنچے؟؟ آسمان کی بات چھوڑو، زمین میں تحقیق کرو۔ فطرت پر پیدا ھونے والے انسان کی طرف لوٹو۔

ماحول اس نومولود کو کیسے بناتا ہے؟؟ یہ ہمارے سامنے ان قوتوں سے ہوتا ہے جو ہمیں گھیرے ہوئے ہیں اور ہم سے صادر ہوتی ہیں۔ یہ نہ غیب ہے نہ خارقِ عادت، اور نہ ایسی چیز ہے جسے عقل سمجھ یا قابو میں نہ لا سکے۔» [۲۶]

اس رجحان کا ناگزیر نتیجہ یہی ہے: آسمان کی بات چھوڑو اور زمین میں تحقیق کرو۔ اللہ اور رسول کے نام کی تحقیر، تمسخر اور کم تر سمجھنا، اور ماحول، اس سے صادر ہونے والی اور اس کی چیزوں کی تعظیم اور ان پر توجہ۔ اللہ یا رسول کے الفاظ اب انہیں خوف زدہ کیوں نہیں کرتے؟ ان کے اندر کیا ہوا کہ ان الفاظ کا تقدس ان کے نفس میں ختم ہو گیا؟ وہ کیوں چاہتے ہیں کہ ہم آسمان کی بات چھوڑ کر زمین سے چمٹ جائیں؟

«اور ان لوگوں کو اس شخص کا حال پڑھ کر سنائیے کہ جس کو ہم نے اپنی آیتیں دیں پھر وہ ان سے بالکل ہی نکل گیا، پھر شیطان اس کے پیچھے لگ گیا سو وہ گمراہ لوگوں میں شامل ہوگیا۔[1] اور اگر ہم چاہتے تو اس کو ان آیتوں کی بدولت بلند مرتبہ کر دیتے لیکن وہ تو دنیا کی طرف مائل ہوگیا اور اپنی نفسانی خواہش کی پیروی کرنے لگا» [الاعراف: ۱۷۵-۱۷۶]۔

ہم پوچھ سکتے ہیں کہ وہ ماحول کو یہ صفات کیوں دیتے اور نومولود کو بنانے اور اس کی نگہداشت کی قدرت کیوں عطا کرتے ہیں؟ ہر اس جملے کے بعد اتنے سوالیہ نشان کیوں لگاتے ہیں جس میں ماحول سے محبت، اس کی پابندی اور اس کی طرف واپسی کی دعوت ہے؟ گویا وہ

۲۶ - رسالۂ «انظروا»، ۴۰، ص ۵۔

معبود بن گیا ھو!! ان کے نفس میں کچھ ھے جو وہ ابھی ظاھر نہیں کرنا چاھتے!!! وہ ماحول ھی کو نومولود کو گھیرنے اور بنانے والا کیوں قرار دیتے ھیں؟ اللہ کی حفاظت اور ھماری نگہداشت کا ذکر کیوں چھوڑ دیتے ھیں؟ اسی مقام پر کیوں نہیں کہتے کہ اللہ ھماری نگہداشت کرتا، ھمیں رزق دیتا اور بیمار ھوں تو شفا دیتا ھے؟ یہاں ماحول پر اصرار کیوں ھے؟ کیا اس سے ان کی مراد وہ «فطرت» ھے جسے لامارک اور ڈارون نے انسان پر عظیم اثر رکھنے والی بتایا، جیسا ھم پہلے ذکر کر چکے ھیں؟ یا وہ ماحول، یعنی «مادہ»، جسے مارکس پسند انسانی زندگی کی اصل بناتے ھیں، جب اینگلز کہتا ھے: «فطرت اور انسان سے باھر کچھ نہیں۔»

بعض لوگوں کو عجیب لگ سکتا ھے کہ یہ فکر ایسے شخص سے آ رھی ھے جو اپنی تحریروں کو قرآنی آیات اور نبوی احادیث سے آراستہ کرتا ھے۔ اس مقدس کلام اور اتنے بڑے انحراف کو وہ یکجا کیسے کرتا ھے؟؟!!

فرانسیسی پروفیسر ژاں روستاں [۲۷] کہتے ھیں: «ڈارون کا نظریہ بے وقعت ھے ...! چارلس ڈارون نے دعویٰ کیا کہ نشوونما و ارتقا کا نظریہ اس چیز پر قائم ھے جسے اس نے تنازع بقا یا قدرتی انتخاب کہا۔ اس اصطلاح سے مراد یہ ھے کہ فطرت مقابلے کی قدرت رکھنے والے زیادہ مضبوط عناصر چن کر زندہ رکھتی ھے، جبکہ کمزور عناصر کو باھر پھینک کر فنا کی طرف دھکیل دیتی ھے۔»

استاد زیاد ابو غنیہ ایک چونکا دینے والے عنوان، «گاہ سے بھی بدتر عذر»، کے تحت آرتھر کیتھ کا قول نقل کرتے ھیں:

---

۲۷ - «العلم یتبرأ من نظریة دارون»، ص ۸۵۔

«ارتقا ثابت نہیں اور اسے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ہم اس نظریے پر اس لیے ایمان رکھتے ہیں کہ اس کا واحد متبادل براہِ راست تخلیق پر ایمان ہے، اور اس کے بارے میں سوچا بھی نہیں جا سکتا۔» [۲۸]

جودت کو کس چیز نے انسان کی تخلیق کا آغاز شرعی نصوص سے باہر سمجھنے کے مطالبے پر آمادہ کیا؟ روشن قرآنی حقائق سے غفلت اور زمین میں چل کر انسان کا وجود جاننے کے لیے تحقیقی کام شروع کرنے کے اصرار کا سبب کیا تھا؟

جودت انسانی زندگی کے تمام مراحل میں انسان کے ارتقا کا تصور قائم کرتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ تخلیق کا آغاز اور اس کا بڑھنا دیکھنے والا ابتدا اور انجام کے بارے میں نیا خیال حاصل کرتا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

«جو جان لے کہ تخلیق کمزور اور بے بس شروع ہوئی، پھر آہستہ آہستہ بڑھی، اور اس بڑھنے میں طویل زمانے لگے، اسے آغازِ تخلیق پر غور مخلوق کے انجام کے بارے میں سوچنے تک لے جا سکتا ہے؛ حشر کے دن کا انجام نہیں، دنیاوی انجام۔» [۲۹]

۲۸ - تفصیل کے لیے «العلم يتبرأ من نظرية دارون»، ص ۳۴ دیکھیے۔ اس میں آرتھر کیتھ کا قول وحید الدین خان کی کتاب «الدين في مواجهة العلم» سے نقل کیا گیا ہے۔

۲۹ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۱۲۔

پہلے انسان کی زندگی کے بارے میں جودت کہتے ھیں: «لکھائی سے پہلے کے انسانی آثار کئی ملین سال کی گہری قدامت رکھتے ھیں ... جو علم مادی اور معنوی مخلوقات کی تخلیق کا آغاز دیکھنے سے غافل ھو، وہ اوھام اور خواھشات سے خالی نہیں، اور خرافات سے مشابہ ھو جاتا ھے۔» [۳۰]

تحقیق کی نوعیت سمجھنے والا ھر شخص جودت کی مراد اور ان کی بتائی ھوئی خرافات کی جگہ دیکھ لیتا ھے۔ وہ اشارہ کرتے ھیں کہ یہ ھر غیر مادی چیز میں ھیں، جو زمین میں چلنے، کھوج اور تحقیق پر قائم نہیں!!

نبوت کے خاتمے کے باب میں ھم جودت کے اس عقیدے کی وضاحت کر چکے ھیں کہ نبوت ارتقا کی ایک حالت اور صورت ھے:

«انسانیت کے بچپن میں روحانی قوت اس چیز تک ارتقا کرتی ھے جسے میں «نبوی شعور» کہتا ھوں۔ یہ انفرادی سوچ اور ذاتی انتخاب کی مشقت بچانے کا وسیلہ ھے، لوگوں کو تیار احکام، اختیارات اور پہلے سے بنے عملی طریقے فراھم کر کے۔» [۳۱]

جودت نے کوئی چیز ارتقا کے تصور سے باھر نہیں چھوڑی۔ حتیٰ کہ نبوت کو بھی ارتقا سے بیان کیا، اور عقیدے کو بھی اسی سے وصف کرتے ھیں۔ تاریخ میں اھلِ حکمت کی علمی حیثیت پیش کرنے کے بعد کہتے ھیں:

«عقیدے اور طرزِ عمل کے ارتقا کا یہ تاریخی منظر ...» [۳۲]

---

۳۰ - گزشتہ ماخذ، ص ۷۲-۷۴۔

۳۱ - «العمل»، ص ۱۳۰، اقبال سے نقل کرتے ھوئے۔

۳۲ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۱۹۷۔

اسی نظر سے انہوں نے ہر نظر آنے والی مادی یا غیر مادی چیز کے آغازِ تخلیق پر نظرِ ثانی کی دعوت دی۔ غیر مادی پہلو کو اس ضرورت سے بیان کیا کہ انسان نے الوھیت کا معنی سمجھنا کیسے شروع کیا۔

اثباتی لوگوں کے ھاں الوھیت کے ارتقا کا مختصر خلاصہ یوں بیان کر سکتے ھیں: انسان خوف کے محرک سے اپنے عقیدے میں فطرت یا ماحول کے کسی مظہر کی عبادت سے روحوں اور فرشتوں کی عبادت کی طرف جاتا تھا۔ بہت سے خداؤں، مثلاً درخت، سیارے، سورج اور دوسری چیزوں، کے تصور سے معروف تثلیث، پھر ثنویت، یعنی تاریکی و نور، اور پھر توحید کی طرف منتقل ھوا۔ ان کے نزدیک توحید کا خیال عبادت کے تصور میں بلند ارتقا ھے، یا ادیان کے ارتقا میں ٹوائن بی اور جودت کی تعبیر کے مطابق اعلیٰ ادیان ھے۔

اس دائرے میں ھم الوھیت کے تصور کے ارتقا اور انسان کے اسے سمجھنے کے آغاز کی ایک متعین صورت پیش کر سکتے ھیں۔

مسلمانوں کے نزدیک اس میں کوئی شک نہیں کہ آدم کا عقیدہ خالص توحید تھا اور انہوں نے اسے اللہ تعالیٰ سے حاصل کیا۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ھے: «بے شک اللہ تعالیٰ نے تمام جہان کے لوگوں میں سے آدم (علیہ السلام) کو اور نوح (علیہ السلام) کو، ابراھیم (علیہ السلام) کے خاندان اور عمران کے خاندان کو منتخب فرما لیا۔[1]» [آل عمران: ۳۳]۔

نیز فرماتا ہے: «اور اللہ تعالیٰ نے آدم کو تمام نام سکھا کر ان چیزوں کو فرشتوں کے سامنے پیش کیا اور فرمایا، اگر تم سچے ہو تو ان چیزوں کے نام بتاؤ۔ ان سب نے کہا اے اللہ! تیری ذات پاک ہے ہمیں تو صرف اتنا ہی علم ہے جتنا تونے ہمیں سکھا رکھا ہے، پورے علم وحکمت والا تو تو ہی ہے۔» [البقرہ: ۳۱-۳۲]۔

جب شیطان کے پھسلانے کے بعد آدم و حوا نے حکم کی مخالفت کی، تو آدم کے رجوع اور ان کی توبہ کی قبولیت بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: «آدم (علیہ السلام) نے اپنے رب سے چند باتیں سیکھ لیں[1] اور اللہ تعالیٰ نے ان کی توبہ قبول فرمائی، بےشک وہی توبہ قبول کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔» [البقرہ: ۳۷]۔

انسان کی کمزوری بیان کرتے ہوئے فرمایا: «ہم نے آدم کو پہلے ہی تاکیدی حکم دیا تھا لیکن وہ بھول گیا اور ہم نے اس میں کوئی عزم نہیں پایا۔[1]» [طٰہٰ: ۱۱۵]۔

آدم کی یہی توحید، اللہ سے اخذ کرنے کا منہج اور کمزوری و کوتاہی کے بعد اسی کی طرف رجوع کرنا، ان کے بعد انبیا کا منہج تھا۔

جب لوگ اس امر سے نکل کر دوسرے ماخذ سے اخذ کرتے، تو اس منہج پر بعض بت پرستانہ عقائد وارد ہوتے ...

اثباتی ماہرینِ عمرانیات جسے عقیدے کے تصور میں ارتقا کہتے ہیں، قرآن اسے منہج سے انحراف اور عقیدے سے نکلنا کہتا ہے۔

«اور یہ کہ یہ دین[1] میرا راستہ ھے جو مستقیم ھے سو اس راہ پر چلو[2] اور دوسری راھوں پر مت چلو کہ وہ راھیں تم کو اللہ کی راہ سے جدا کردیں گی۔ اس کا تم کو اللہ تعالیٰ نے تاکیدی حکم دیا ھے تاکہ تم پرھیزگاری اختیار کرو۔» [الانعام: ۱۵۳]۔

مسلمان تاریخ ادیان پر بات کرتے ھیں تو انسانی زندگی کے انحراف کی تاریخ پر تحقیق کرتے ھیں، عقیدے میں ارتقا کی حالت کا تصور نہیں کرتے؛ کیونکہ پہلی اصل عقیدۂ توحید تھی۔

«دراصل لوگ ایک ھی گروہ تھے[1] اللہ تعالیٰ نے نبیوں کو خوشخبریاں دینے اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا اور ان کے ساتھ سچی کتابیں نازل فرمائیں، تاکہ لوگوں کے ھر اختلافی امر کا فیصلہ ھوجائے۔ اور صرف ان ھی لوگوں نے جنھیں کتاب دی گئی تھی، اپنے پاس دلائل آچکنے کے بعد آپس کے بغض وعناد کی وجہ سے اس میں اختلاف کیا[2] اس لئے اللہ پاک نے ایمان والوں کی اس اختلاف میں بھی حق کی طرف اپنی مشیئت سے رھبری کی[3] اور اللہ جس کو چاھے سیدھی راہ کی طرف رھبری کرتا ھے» [البقرہ: ۲۱۳]۔

اسلام کے جامع تصور کے ذریعے قرآن کا فریضہ واضح کرتے ھوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

«اسی طرح ھم نے آپ کی طرف عربی قرآن کی وحی کی ھے[1] تاکہ آپ مکہ والوں کو اور اس کے آس پاس کے لوگوں کو خبردار کردیں[2] اور جمع ھونے کے دن سے جس[3] کے آنے میں کوئی

شک نہیں ڈرا دیں۔ ایک گروہ جنت میں ہوگا اور ایک گروہ جہنم میں ہوگا۔[4] اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو ان سب کو ایک ھی امت کا بنا دیتا[1] لیکن وہ جسے چاہتا ھے اپنی رحمت میں داخل کرلیتا ھے اور ظالموں کا حامی اور مددگار کوئی نہیں۔ کیا ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے سوا اور کارساز بنا لیے ھیں، (حقیقتاً تو) اللہ تعالیٰ ھی کارساز ھے وھی مُردوں کو زندہ کرے گا اور وھی ھر چیز پر قادر ھے۔[1] اور جس جس چیز میں تمہارا اختلاف ھو اس کا فیصلہ اللہ تعالیٰ ھی کی طرف ھے[1] ، یہی اللہ میرا رب ھے جس پر میں نے بھروسہ کر رکھا ھے اور جس کی طرف میں جھکتا ھوں۔ وہ آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنے والا ھے اس نے تمہارے لیے تمہاری جنس کے جوڑے بنادیئے ھیں[1] اور چوپایوں کے جوڑے بنائے ھیں[2] تمہیں وہ اس میں پھیلا رھا ھے[3] اس جیسی کوئی چیز نہیں[4] وہ سننے اور دیکھنے والا ھے۔ آسمانوں اور زمین کی کنجیاں اسی کی ھیں[1] ، جس کی چاھے روزی کشادہ کردے اور تنگ کردے، یقیناً وہ ھر چیز کو جاننے والا ھے۔ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے وھی دین مقرر کردیا ھے جس کے قائم کرنے کا اس نے نوح (علیہ السلام) کو حکم دیا تھا اور جو (بذریعہ وحی) ھم نے تیری طرف بھیج دی ھے، اور جس کا تاکیدی حکم ھم نے ابراھیم اور موسیٰ اور عیسیٰ (علیہم السلام) کو دیا تھا[1] ، کہ اس دین کو قائم رکھنا[2] اور اس میں پھوٹ نہ[3] ڈالنا جس چیز کی طرف آپ انہیں بلا رھے ھیں وہ تو (ان) مشرکین پر گراں گزرتی ھے[4]، اللہ تعالیٰ جسے چاھتا ھے اپنا برگزیدہ بناتا ھے[5] اور جو بھی اس کی طرف رجوع کرے وہ اس کی صحیح رہ نمائی کرتا ھے۔[6] ان لوگوں نے اپنے پاس علم آجانے کے بعد ھی اختلاف کیا (اور وہ

بھی) باھمی ضد بحث سے[1] اور اگر آپ کے رب کی بات ایک وقت مقرر تک کے لیے پہلے ھی سے قرار پا گئی ھوئی نہ ھوتی تو یقیناً ان کا فیصلہ ھوچکا ھوتا[2] اور جن لوگوں کو ان کے بعد کتاب دی گئی ھے وہ بھی اس کی طرف سے الجھن والے شک میں پڑے ھوئے ھیں۔[3] پس آپ لوگوں کو اسی طرف بلاتے رھیں اور جو کچھ آپ سے کہا گیا ھے اس پر مضبوطی[1] سے جم جائیں اور ان کی خواھشوں پر نہ چلیں[2] اور کہہ دیں کہ اللہ تعالیٰ نے جتنی کتابیں نازل فرمائی ھیں میرا ان پر ایمان ھے اور مجھے حکم دیا گیا ھے کہ تم میں انصاف کرتا رھوں[3]۔ ھمارا اور تم سب کا پروردگار اللہ ھی ھے ھمارے اعمال ھمارے لیے ھیں اور تمہارے اعمال تمہارے لیے ھیں، ھم تم میں کوئی کٹ حجتی نہیں[4] اللہ تعالیٰ ھم (سب) کو جمع کرے گا اور اسی کی طرف لوٹنا ھے۔ اور جو لوگ اللہ تعالیٰ کی باتوں میں جھگڑا ڈالتے ھیں اس کے بعد کہ (مخلوق) اسے مان چکی[1] ان کی کٹ حجتی اللہ کے نزدیک باطل ھے[2]، اور ان پر غضب ھے اور ان کے لیے سخت عذاب ھے۔ اللہ تعالیٰ نے حق کے ساتھ کتاب نازل فرمائی ھے اور ترازو بھی (اتاری ھے)[1] اور آپ کو کیا خبر شاید قیامت قریب[2] ھی ھو۔» [الشوریٰ: ۷-۱۷]۔

قرآنی جنینوں کا ارتقا

ارتقا کا خیال جودت کے منہجِ فکر پر اس قدر غالب ھوا کہ ان کی گفتگو اور کتابوں کا بڑا حصہ اسی نے گھیر لیا۔ وہ ھر چیز میں ارتقا دیکھنے لگے۔ قرآنی آیات کے ارتقا کی بحث کی ابتدائی عبارتیں میں نے

دیکھیں تو ایسے الفاظ ملے جو قرآن کے مقام اور تقدس کے شایان نہیں۔ انہوں نے بعض قرآنی آیات کو «قرآنی جنین» کہا۔ ان کا قول ہے:

«اقبال معاشرے کی تشکیل پر اثرانداز ہونے والے عوامل کے میدانوں کے قرآنی جنینوں کو نظرانداز کرنے کا دکھ اور افسوس سے ذکر کرتے ہیں۔ نکلسن کے نام خط میں کہتے ہیں: میں پوری طرح قائل ہوں کہ ملک فتح کرنا اسلام کے بنیادی پروگرام میں نہ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ میرے نزدیک یہ بہت بڑا نقصان ہے کہ ایک فاتح ایمان کی حیثیت سے اسلام کی پیش قدمی اس کے «جنینوں»، یعنی سماجی، جمہوری اور معاشی تنظیم، کی نشوونما روک دے، جنہیں میں قرآن کے صفحات اور نبی کی سنت میں بکھرا پاتا ہوں۔

اپنی کتاب کے آخر میں جن آیات پر بات کریں گے، وہ اسی معنی میں ہیں؛ یعنی ان جنینوں کو زندہ کرنا جو مدت سے پوشیدہ حالت میں رہے ہیں۔

ہمیں متوجہ کرنا چاہیے کہ آیات پر ہمارا طریقۂ بحث اس طریقے سے بہت مختلف ہے جو قرآن سے جدید علم کے مسائل اور جزئیات کے اشارے جمع کرنا چاہتا ہے۔ ہماری دلچسپی «معرفت اور علم پیدا کرنے» کے اصول اور مناہج واضح کرنے میں ہے، علمی مسائل پر بحث میں نہیں۔ اسی بنیاد سے ہم نے یہ آیات چنیں:

۱۔ «زمین میں چل پھر کر دیکھو تو سہی[1] کہ کس طرح اللہ تعالیٰ نے ابتداءً پیدائش کی۔» ...

۲۔ «عنقریب ہم انہیں اپنی نشانیاں آفاق عالم میں بھی دکھائیں گے اور خود ان کی اپنی ذات میں بھی»۔

۳۔ «اور آسمان وزمین کی ھر ھر چیز کو بھی اس نے اپنی طرف سے تمہارے لیے تابع کر دیا ھے[1]»۔

۴۔ «مسلمان ھوں، یہودی[1] ھوں، نصاریٰ[2] ھوں» ...» [۳۳]

میں ان آیات پر دوسرے مقامات میں بحث کر چکا ھوں، لیکن یہاں ارتقا سے متعلق خاص پہلو لیتا ھوں۔ ایک قابلِ ذکر بات یہ ھے کہ یہ اصطلاحات جودت کی بنائی ھوئی نہیں؛ انہوں نے انہیں مالک بن نبی [۳۴] سے نقل کیا، اور مالک نے بھی محمد اقبال کے نکلسن کے نام خط سے لیا۔ ان تینوں کا ایک رائے پر ملنا اتفاق نہیں، اگر انہیں ان کے آغاز کا مادی منہج یکجا نہ کرتا۔

جودت کا اپنی بحث کا عنوان «قرآنی جنین» چننا اسلامی ثقافتی میدان میں ایک اجنبی بات اٹھاتا ھے۔ اس موضوع کی تحقیق میں مجھے جودت اور ان کے ساتھیوں اور ابراھیم نظّام کے درمیان اعتقادی موافقت اور افکار کی ھم آھنگی بھی ملی۔ نظّام قدری معتزلی تھا اور فلسفیوں کے منہج کی پیروی کرتا تھا۔ اس کے افکار سے تعلق کا عامل ایک خاص درجہ بندی میں مدد دیتا ھے، جو ان لوگوں کو اس کے فرقے، خصوصاً قدریہ اور عمومی طور پر معتزلہ، سے جوڑتی ھے۔ ارتقا کے موضوع میں نظّام اور جودت کے ملنے کے بعض میدان یہاں ذکر کرتا ھوں:

۳۳ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۰۷۔

۳۴ - «الأفروآسيوية»، ص ۴۳، دوسرا ایڈیشن، بیروت۔

۱۔ نظّام کہتا ھے کہ اللہ نے کائنات ایک ھی بار پیدا کی اور مخلوق کو پوشیدہ حالت میں رکھا، یا اس کے الفاظ میں بعض چیزیں اپنے ظہور کے وقت تک دوسری چیزوں میں چھپی رھتی ھیں۔ شہرستانی نے اس کا قول نقل کیا: «اس کا مسلک ھے کہ اللہ نے موجودات، یعنی معدنیات، نباتات، حیوانات اور انسان، ایک ھی بار اسی صورت میں پیدا کیے جس میں اب ھیں۔ آدم علیہ السلام کی تخلیق ان کی اولاد سے پہلے نہ ھوئی، بلکہ اللہ تعالیٰ نے بعض کو بعض میں پوشیدہ رکھا۔ تقدم و تاخر ان کے پوشیدہ مقامات سے ظاھر ھونے میں ھے، ان کے پیدا ھونے اور وجود میں نہیں۔ اس نے یہ قول فلسفیوں کے اصحابِ کمون و ظہور سے لیا۔ نظّام ھمیشہ ان کے الٰہیاتی مسلک کے بجائے طبیعیاتی مسلک کو ثابت کرنے کی طرف زیادہ مائل تھا۔» [۳۵]

۲۔ نظّام کے ساتھ ایک اور موافقت بڑے صحابہ پر طعن اور ان کی مذمت کا رجحان ھے۔ جودت نے اصول اور اطلاق کو الگ رکھنے کے عنوان سے صحابہ کو نشانہ بنانے کا قاعدہ وضع کیا، جیسا «حتی یغیروا ما بأنفسہم» کے آخر میں ھے۔ [۳۶]

۳۔ نظّام کے ان افکار سے بھی جودت کی موافقت ملتی ھے جن میں وہ قدریہ، انسانی ارادے میں مسلکِ اختیار، انسان کے اپنے افعال پیدا کرنے اور اپنے انجام کو اپنے ھاتھ سے متعین کرنے کی طرف مائل تھا۔ جودت اسی کی تائید اور دعوت دیتے ھیں۔

---

۳۵ - شہرستانی، الملل والنحل، ۱/۷۶۔

۳۶ - تفصیل کے لیے اس مطالعے میں صحابہ اور سلفِ صالح کا مخصوص باب، اور «حتی یغیروا ما بأنفسہم»، ص ۲۰۶ دیکھیے۔

کیا یہ عجیب نہیں کہ محمد اقبال نکلسن کے نام خط میں کہتے ھیں کہ قرآن میں جمہوریت اور سماجی و معاشی تنظیم کے جنین ھیں؟؟! [۳۷] منتخب آیات کے ذریعے، جنہیں افکار کے ارتقا کا آغاز بنایا گیا، ھم اس اثر کو دیکھیں گے۔

اول: «زمین میں چل پھر کر دیکھو تو سہی[1] کہ کس طرح اللہ تعالیٰ نے ابتداءً پیدائش کی۔» [العنکبوت: ۲۰]۔

جودت نے اس آیت کے ذریعے انسانیت کو ھر نظر آنے والی چیز کے آغازِ تخلیق پر نظرِ ثانی کی ضرورت کی خبر دینے کی کوشش کی۔ وہ اس سے عقیدے، انسان اور کائنات کے ارتقا پر بھی استدلال کرتے ھیں۔ پھر باب کے آخر میں کہتے ھیں:

«یہ آیت تخلیق کا آغاز جاننے کی تحقیق کو کتاب کی آیات سے آفاق و انفس کی آیات اور زمین میں چلنے پھرنے کی طرف منتقل کرتی ھے۔» [۳۸]

۳۷ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۰۷۔

۳۸ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۰۹-۲۱۵۔

دوم: «عنقریب ھم انہیں اپنی نشانیاں آفاق عالم میں بھی دکھائیں گے اور خود ان کی اپنی ذات میں بھی» [فصلت: ۵۳]۔

اس آیت سے وہ دلیل اور معرفت کے ماخذ کی تبدیلی کی خبر دیتے اور اسے آفاق کی آیات میں رکھتے ھیں۔ پھر ان آیات کو قرآن میں اللہ کی آیات پر حاکم بناتے ھیں، جو ان کی صحت کی گواھی دیں گی۔ انہوں نے اس آیت کو دین کے نئے اصولوں کا آغاز بھی سمجھا اور تسلیم شدہ اصولوں کو بنیادی کردار ادا نہ کرنے والا قرار دیا۔ یہ رجحان امت کے اجماع سے انحراف کا آغاز ھے۔ [۳۹]

سوم: «اور آسمان وزمین کی ھر ھر چیز کو بھی اس نے اپنی طرف سے تمہارے لیے تابع کر دیا ھے[1]» ... [الجاثیہ: ۱۳]۔

اس آیت سے وہ خبر دیتے ھیں کہ انسان زمین میں اللہ کا نائب بن گیا ھے۔ جودت کہتے ھیں: «اس آیت میں انسان کا حقیقی مقام ھے، یا اقبال کے الفاظ میں «نیابتِ الٰہی کا مقام»۔ جب آسمانوں اور زمین کی ھر چیز انسان کی خدمت کے لیے مسخر ھے تو نائبِ حق، یعنی انسان، ان چیزوں کو حکم دیتا ھے اور شرائط پوری کرنے پر وہ اس کی اطاعت کرتی ھیں۔» [۴۰] ایک اور جگہ کہتے ھیں: «انسان زمین میں اللہ کا عضوِ عمل ھے۔»

۳۹ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۱۷-۴۰۔

۴۰ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۲۳۔

اثباتی مسلک کے ان لوگوں سے ان مفاهیم کا تعلق واضح ہے جو «انسانِ کامل» یا «سپر مین» کے منتظر ہیں۔ [۴۱]

چہارم: اللہ تعالیٰ نے فرمایا: «مسلمان ہوں، یہودی[1] ہوں، نصاریٰ[2] ہوں یا صابی[3] ہوں، جو کوئی بھی اللہ تعالیٰ پر اور قیامت کے دن پر ایمان لائے» ... [۴۲]

جودت اس آیت سے انسانیت کے ایک دین پر متحد ہونے کی خبر دیتے ہیں۔ ان کے مطابق یہ آیت اب بھی کمون، یعنی پوشیدگی، کی حالت میں ہے اور ایک امید افزا اور روادار نظر پیش کرتی ہے۔ حالانکہ آیت اس موضوع کی طرف اشارہ نہیں کرتی، بلکہ جودت کی بات کے بالکل برعکس ہے۔ پھر بھی انہوں نے رواداری کو عالمی انسانی ضرورت سمجھا اور اس کی تعریف کرتے کرتے آخری مطلوب، یعنی ادیان میں قربت، تک پہنچتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

> «میں ان آیات کو نئے رجحانات کے اشاروں، غیر معمولی اصولوں کے آغاز اور ان تحقیقات کے موضوعات کے طور پر استعمال کرتا ہوں جنہیں مطلوبہ توجہ نہیں ملی۔ ایسے موضوعات کے لیے ماضی کا واضح اور جامع تاریخی تصور درکار ہے، جو تبدیلی کے عمل کو سمجھے، تاکہ مستقبل کی تخلیقی نظر تک پہنچا جا سکے۔

۴۱ - ان میں جرمن ملحد فلسفی نطشے بھی ہے، جس نے اپنی کتاب «هکذا تکلم زرادشت» میں یہ نظریہ پھیلایا۔

۴۲ - سورۂ بقرہ: ۶۲۔

اھلِ کتاب کو دیکھیں تو وہ خالقِ کائنات پر ایمان رکھتے ھیں، مانتے ھیں کہ اس نے رسول بھیجے اور ان کے ساتھ عملِ صالح کی شریعتیں نازل کیں، اور قیامت کے دن دوبارہ اٹھنے پر ایمان رکھتے ھیں۔ ان بڑے مشترک اصولوں، ان کے وظائف اور نتائج کو نبوت کی امت اور اللہ و آخرت پر ایمان کی امت کو بکھرنے سے روکنا چاھیے۔

ایک بڑی متحد اصل رکھنے والے ان مسائل کے مقاصد خواھشات اور محدود نظروں کی پیروی میں ضائع نہیں ھونے چاھییں۔ اصول ضائع کرنے والے اھلِ حق کو مشتعل نہ کریں؛ انہیں کلمۂ تقویٰ کی پابندی کرنی چاھیے، جس کے وہ زیادہ حق دار تھے۔» [۴۳]

اس حصے میں تفصیلی بحث اھم نہیں، کیونکہ ھر موضوع کا اپنا خاص باب ھے۔ اھم نکتہ وہ حالتِ کمون ھے جسے انہوں نے نئے ترقی یافتہ آغازوں کی پیش خبر بنایا ھے۔ ان کی رائے میں سلف انہیں نہیں جانتے تھے یا قدیم دنیا کے زمانی مرحلے میں ان کی معرفت کے اھل نہ تھے۔

اس عمل سے جودت نے اللہ کی آیات کو بے اثر کرنے اور نئے جنینوں کے ظہور کے دعوے کا وسیع دروازہ کھول دیا۔ اللہ ھی جانتا ھے کہ اس سے مسلمانوں کو کتنی بڑی مصیبتیں اٹھانی اور امت کو کتنے فتنے سہنے پڑیں گے!! بعض لوگ جرأت کر کے دعویٰ کریں گے کہ انہوں نے قرآن میں ایک اور جنین دریافت کیا ھے۔ اللہ ان کے قول سے بہت بلند و برتر ھے۔

۴۳ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۵۱۔

انسان کی پیدائش

نظریۂ ارتقا کی طرف جودت کے رجحان، ان کے منہجِ فکر پر اس کے غلبے اور ان کی تحقیقات کے بہت سے پہلوؤں میں اس کی موجودگی کی مزید وضاحت کے لیے یہاں ایک نمایاں مظہر کا مطالعہ کرتے ہیں۔ وہ زمین پر انسان کے ظہور اور اس کے زبان کے ظہور سے تعلق میں اثباتی ماہرینِ عمرانیات کا موقف اپناتے ہیں۔

«کلام کی قدرت نے جسمانی وراثت کے علاوہ ایک اعلیٰ تربیتی عامل شامل کرنا ممکن بنا دیا، کیونکہ انسانی تجربات زبانی طور پر منتقل ہو سکتے تھے۔ انسان میں زبان، نطق اور کلام کے آغاز کے بارے میں علم کی معرفت بہت کم اور محدود ہے، حالانکہ انسان کی انسانیت لفظ اور زبان سے شروع ہوئی۔ لفظ سے انسان انسانی مرتبے تک بلند ہوا۔ لکھائی اور پڑھائی کی ایجاد کے ساتھ، جس نے انسانی سفر روشن کیا، اس کی تاریخ ثبت اور معلوم ہونے لگی اور پہلے لوگوں کے تجربات بعد والوں تک منتقل ہونے لگے۔ نام سیکھنے کی قدرت سے آدم اور ان کی اولاد ایک دوسری مخلوق بن گئے۔» [۴۴]

جودت زور دیتے ہیں کہ انسان زبان سیکھنے یا بنانے کے بعد انسان بنا، اور لفظ اور زبان کی معرفت سے پہلے انسانی مرتبے میں نہ تھا۔ پھر دعویٰ کیا کہ نام سیکھنے اور اپنی پوشیدہ صلاحیتیں کھلنے کے بعد انسان خلافت کے لائق ہوا۔ وہ کہتے ہیں:

---

۴۴ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۶۱۔

«اس نئی قدرت نے آدم علیہ السلام سے اللہ تعالیٰ کے خطاب کی نوع بدل دی۔ انسانوں کی طرف اس کی وحی شہد کی مکھی کی طرف وحی جیسی نہیں۔ اس طرح آدم زمین میں خلافت کے اھل ھوئے، کیونکہ نام سیکھنے نے ان کی پوشیدہ صلاحیتیں کھول دیں۔ انہوں نے نام سیکھے اور اس کے بعد پڑھنا سیکھیں گے، اور اپنے سب سے کریم رب کے نام سے پڑھیں گے۔» [۴۵]

جودت آدم کی تخلیق کو طویل مراحل میں رکھتے اور ماھرینِ عمرانیات کی معلومات پر انحصار کرتے ھیں، واضح قرآنی حقائق پر نظر نہیں ڈالتے۔ ایک ٹیلی وژن مذاکرے میں کہتے ھیں:

«دس ھزار سال پہلے انسان کیسا تھا؟ وہ غار میں رھتا تھا، ابھی زراعت نہیں جانتا تھا، جانور پالنا نہ سیکھا تھا اور صرف اپنے پاؤں پر چلتا تھا۔ جب ھم دیکھتے ھیں کہ اس کی تخلیق کمزوری سے کیسے شروع ھوئی، جانور اسے کھانے کے لیے پیچھا کرتے اور وہ جانوروں کو کھانے کے لیے ان کا پیچھا کرتا، وہ کمزور اور بے ھتھیار تھا ... پھر آخری مخلوق سب سے زیادہ ترقی یافتہ کیسے ھے، اور یہ انسان جو ننگا چلتا اور غاروں میں رھتا تھا، اب سمجھنے لگا اور اس کا انجام اس کے ھاتھ میں آ گیا۔» [۴۶]

۴۵ - گزشتہ ماخذ، ص ۶۲۔

۴۶ - یہ گفتگو انہی الفاظ میں شامی ٹیلی وژن کے مذاکرے میں محمد سعید رمضان بوطی کے ساتھ ھوئی۔

قرآنی حقائق انسانوں کے باپ آدم علیہ السلام کو نبی پیش کرتے ھیں جن پر وحی آتی تھی۔ کسی کا یہ دعویٰ قبول نہیں کہ آدم یا ان کے پیروکاروں، یعنی ان کے بیٹوں اور پوتوں میں سے کوئی، جو آدم کی طرح اللہ پر ایمان رکھتے تھے، ننگا چلتا تھا، جیسا «تقابلی علمِ ادیان» میں نظریۂ ارتقا کے لوگ دعویٰ کرتے ھیں۔ آبادی سے دور بعض استوائی قبائل میں جو صورتیں ملتی ھیں، وہ صرف غیر معمولی اور دین سے دور حالتیں ھیں۔ وہ آدم علیہ السلام اور ان کی نیک اولاد کے شروع کردہ سیدھے راستے سے انحراف کی لکیر ھیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«اے آدم (علیہ السلام) کی اولاد ھم نے تمہارے لئے لباس پیدا کیا جو تمہاری شرم گاھوں کو بھی چھپاتا ھے اور موجب زینت بھی ھے[1] اور تقوے کا لباس[2]، یہ اس سے بڑھ کر ھے[3]۔ یہ اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ھے تاکہ یہ لوگ یاد رکھیں۔ اے اولاد آدم! شیطان تم کو کسی خرابی میں نہ ڈال دے جیسا اس نے تمہارے ماں باپ کو جنت سے باھر کرا دیا ایسی حالت میں ان کا لباس بھی اتروا دیا تاکہ وہ ان کو ان کی شرم گاھیں دکھائے۔ وہ اور اس کا لشکر تم کو ایسے طور پر دیکھتا ھے کہ تم ان کو نہیں دیکھتے ھو[1] ۔ ھم نے شیطانوں کو ان ھی لوگوں کا دوست بنایا ھے جو ایمان نہیں لاتے۔[2] اور وہ لوگ جب کوئی فحش کام کرتے ھیں تو کہتے ھیں کہ ھم نے اپنے باپ دادا کو اسی طریق پر پایا ھے اور اللہ نے بھی ھم کو یہی بتایا ھے۔ آپ کہہ دیجئے کہ اللہ تعالیٰ فحش بات کی تعلیم نہیں دیتا، کیا اللہ کے ذمہ ایسی بات لگاتے ھو جس کی تم سند نہیں رکھتے؟[1] آپ کہہ دیجئے کہ میرے رب نے حکم دیا ھے انصاف کا[1] اور یہ

کہ تم ہر سجدہ کے وقت اپنا رخ سیدھا رکھا کرو[2] اور اللہ تعالیٰ کی عبادت اس طور پر کرو کہ اس عبادت کو خالص اللہ ھی کے واسطے رکھو۔ تم کو اللہ نے جس طرح شروع میں پیدا کیا تھا اسی طرح تم دوبارہ پیدا ھوگے۔ بعض لوگوں کو اللہ نے ھدایت دی ھے اور بعض پر گمراھی ثابت ھوگئی ھے۔ ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر شیطانوں کو دوست بنالیا ھے اور خیال رکھتے ھیں کہ وہ راست پر ھیں۔ اے اولاد آدم! تم مسجد کی ھر حاضری کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو[1] ۔ اور خوب کھاؤ اور پیو اور حد سے مت نکلو۔ بےشک اللہ حد سے نکل جانے والوں کو پسند نہیں کرتا۔[2] آپ فرمائیے کہ اللہ تعالیٰ کے پیدا کئے ھوئے اسباب زینت کو، جن کو اس نے اپنے بندوں کے واسطے بنایا ھے اور کھانے پینے کی حلال چیزوں کو کس شخص نے حرام کیا ھے؟ آپ کہہ دیجئے کہ یہ اشیا اس طور پر کہ قیامت کے روز خالص ھوں گی اھل ایمان کے لئے، دنیوی زندگی میں مومنوں کے لئے بھی ھیں[1] ۔ ھم اسی طرح تمام آیات کو سمجھ داروں کے واسطے صاف صاف بیان کرتے ھیں۔»۔

ان آیات پر سید کہتے ھیں:

«قصہ اور اس کے تبصرے انسان کی طبیعت اور فطرت میں پیوست ایک چیز کی طرف اشارہ کرتے ھیں: برھنگی اور ستر کھلنے سے حیا۔ یہ تمام آیات اس مسئلے کی اھمیت اور انسانی فطرت میں اس کی گہرائی بتاتی ھیں۔ لباس اور ستر پوشی انسان کی زینت اور جسمانی عیب کی پردہ پوشی ھیں، جیسے تقویٰ اس کے نفسیاتی عیبوں کا لباس اور پردہ ھے۔

صحیح فطرت اپنے جسمانی اور نفسیاتی عیب ظاہر ہونے سے نفرت کرتی اور انہیں ڈھانپنے اور چھپانے کی خواہش رکھتی ہے۔ جو جسم کو لباس، نفس کو تقویٰ اور اللہ و لوگوں سے حیا سے خالی کرنا چاہتے ہیں، اور اس کوشش کو مختلف شیطانی خبیث صورتوں اور طریقوں سے راسخ کرنے کے لیے اپنی زبانیں، قلم اور تمام رہنمائی و ابلاغ کے ادارے استعمال کرتے ہیں، وہ انسان سے فطرت اور انسانیت کی خصوصیات چھیننا چاہتے ہیں۔ وہ انسان کو اس کے دشمن شیطان کے سپرد کرنا چاہتے ہیں، جو اس کا لباس اتار کر ستر کھولنا چاہتا ہے۔ وہ انسانیت تباہ کرنے اور اس میں بے راہ روی پھیلانے کے ہولناک صہیونی منصوبے نافذ کرتے ہیں، تاکہ انسانی بنیادیں کھو دینے کے بعد وہ مزاحمت کے بغیر صہیون کی سلطنت کے تابع ہو جائے۔

برہنگی حیوانی فطرت ہے۔ انسان اس کی طرف تبھی مائل ہوتا ہے جب انسانی مرتبے سے نیچے گر رہا ہو۔ برہنگی میں حسن دیکھنا یقیناً انسانی ذوق کا الٹ جانا ہے۔ وسطی افریقہ کے پسماندہ لوگ برہنہ ہیں؛ اسلام اپنی تہذیب کے ساتھ ان کے ہاں داخل ہو تو تہذیب کا پہلا مظہر ان کا لباس پہننا ہوتا ہے۔ جدید «ترقی پسند» جاہلیت میں لوگ اسی پستی میں گرتے ہیں جہاں سے اسلام پسماندہ لوگوں کو نکال کر اپنے تصورِ تہذیب کی سطح پر لاتا ہے۔ اس تصور کا مقصد انسانی خصوصیات بچانا، نمایاں کرنا اور مضبوط بنانا ہے۔ قرآن میں انسانی پیدائش کا قصہ انہی بنیادی اقدار اور پیمانوں کی طرف اشارہ کرتا اور انہیں بہترین انداز میں واضح کرتا ہے۔» [۴۷]

۴۷ - فی ظلال القرآن، ۳/۱۲۷۵۔

جودت ھر وسیلے سے ارتقا کے اپنے افکار پیش کرتے رھتے ھیں، اور ان کے مطابق یہ کائنات اور انسان کو تشکیل دیتا ھے۔ ایک نئے مذاکرے [۴۸] میں انہوں نے ڈارون کے افکار سے انسانی ارتقا پر بات کی۔ اسے واقعیت کے منہج سے جوڑنا بھی نہ بھولے، جس سے وہ افکار اور معلومات لیتے ھیں۔ ان کے نزدیک جو زلزلہ [۴۹] آیا، اس کا سبب کھدائیوں کے ذریعے زمین پر زندگی کے آغاز کی نئی معلومات تک علما کا پہنچنا تھا۔ یہ معلومات ان سے مختلف ھیں جو لوگ آسمان کی وحی سے حاصل کرتے تھے!

یہاں وہ ڈارونیت کی تمام صورتوں کے ساتھ چلتے ھیں۔ وہ کہتے ھیں:

«پھر ایک اور زلزلہ آیا جب لوگوں نے زمین میں انسان کی تاریخ جاننی شروع کی، کیونکہ زمین اپنی خاص زبان میں بولی جسے صاحبِ علم رد نہیں کر سکتا۔ معلوم ھوا کہ ھماری یہ سمجھ کہ آدم پہلے انسان تھے اور وجود میں آئے تو ان کے ساتھ بیل اور ھل بھی تھا، درست نہیں؛ انسان ھل جاننے اور جانور پالنے سے بہت پہلے طویل عرصہ، کئی ملین سال، رھا۔ شاید ایتھوپیا میں دریافت ھونے والے عظیم آثار تین یا چار ملین سال پہلے «لوسا» کے ڈھانچے پر دلالت کرتے ھیں، کیونکہ پتھر یہ بات ایسے علم سے کہتا ھے جس کا کوئی انکار نہیں کرتا۔ [۵۰] اس طرح دنیا اپنے واقعے

۴۸ - سویداء کے مذاکرے میں جودت سعید کی آواز کی ریکارڈ شدہ ٹیپ میرے پاس ھے۔

۴۹ - مراد وہ زلزلہ ھے جس نے نظریۂ ارتقا کے ظہور سے اسلامی عقیدے کو ھلایا۔

۵۰ - سائنس ڈارون کے نظریے سے براءت ظاھر اور اس کی بنیاد باطل کر چکی ھے۔ ڈارون کے افکار میں «جدید ڈارونیت» کے نام سے کئی بار ترمیم ھوئی ھے۔

سے معلومات لینے لگی، جبکہ پہلے لوگ آسمان کی وحی سے معلومات لیتے تھے۔

جب انسان واقعے سے سیکھنے لگا اور واقعہ معرفت کا ماخذ بن گیا، تو معلوم ہوا کہ زمین پر زندگی کیسے شروع ہوئی، اور ایک زمانہ ایسا تھا جب کوئی جاندار پانی کے اوپر نہیں تھا؛ سب پانی کے نیچے تھے۔ پھر دوسرے جل تھلیے اور پھر دودھ پلانے والے جانور بنے۔ پس انسانی تاریخ کی یہ معرفت انسان کی حقیقت سمجھنے کے لیے ضروری ہو گئی۔» [۵۱]

اس مذاکرے میں جودت بہت جری تھے اور اپنی کتابوں کی طرح عبارتوں میں محتاط نہیں۔ اسی مذاکرے میں کائنات کے آغاز کے بارے میں ان کے دوسرے اقوال میں ہم یہ صاف دیکھیں گے:

«ہم انسان اس زمین میں اپنی تاریخ جتنی جانتے ہیں، اس میں ایک پہلی مسلمہ بات تسلیم کرنا ضروری ہے۔ اس کائنات کے نظام کا فائدہ یہ ہے، خواہ وہ خود وجود میں آئی ہو، جیسا مادی لوگ کہتے ہیں، یا کسی پوشیدہ قدرت سے، جس کی تفسیر کرنے والا جیسے چاہے کرے، کہ انسان ایک ہی نوع سے ہیں ...»

پھر دین اور ثقافت کے ارتقا کے بارے میں کہتے ہیں:

۵۱ - سویداء کا مذاکرہ۔

«اسی طرح کوئی ثقافت ایسی نہیں جو ارتقا کے قابل نہ ہو۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ بعض ثقافتیں، ادیان یا سماجی افکار ارتقا کے قابل نہیں، وہ صرف ایک خاص مرحلے اور خاص مقام کے تصور کو بیان کرتے ہیں۔»

جودت اپنے افکار ثابت کرنے میں تضاد کا مارکسی اصول استعمال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

«اسی طرح فکری زندگی کی زرخیزی دو خیالات کے تقابل سے پیدا ہوتی ہے، جس سے ایک نیا خیال جنم لیتا ہے؛ عملی زندگی بھی قدرت اور ارادے سے پیدا ہوتی ہے۔» [۵۲]

شحرور کے ہاں ارتقا

ارتقا کے موضوع میں شحرور کی رائے مارکسی مادیت کے ان اصولوں پر قائم ہے جو ارتقا کو وجود کا عمومی قاعدہ بناتے ہیں۔ انہوں نے اپنی کتاب میں انہیں ناقابلِ بحث مسلمہ اصولوں کے طور پر پیش کیا۔ قرآن سے اسلامی اصطلاحات چن کر ان اصولوں سے ایسے انداز میں جوڑیں جس میں تکلف اور علمی معیار سے دوری ظاہر ہے۔

۵۲ - «العمل»، ص ۸۶۔

داخلی جدلیات

یہ مارکسیت کے اصولوں میں سے ہے۔ اس کے مطابق ایک چیز کے اندر جدلیات تضادات یا باہم لازم دوئی پر قائم ہے اور یہ جدلیات بننے کے عمل میں تبدیلی پیدا کرتی ہے۔ مارکس پسند اس قانون کو معروف «نفی اور نفی کی نفی» کہتے ہیں۔ شحرور نے دعویٰ کیا کہ قرآن میں تسبیح کی اصطلاح جدلیات اور مسلسل حرکت کی حقیقت کی نمائندگی کرتی ہے۔ انہی قوانین پر انہوں نے عمومی ارتقا کا تصور بنایا جو کائنات، اشیا اور جانداروں کو شامل ہے۔ انہوں نے کہا: فطرت میں کوئی چیز پیدا اور ترقی کرتی ہے، کوئی کمزور ہو کر چلی جاتی ہے؛ یہ نہ رکنے والی تجدید اور ارتقا کی حالت ہے۔

یہ فاسد قانون ہے اور اسے فطرت اور اس کے واقعات پر عام کرنا درست نہیں۔ ہر چیز میں موت و زندگی کی حالت ثابت نہیں، نہ یہ کہ موت کا سبب خود چیز کے اندر اور اس کے ساتھ لازم ہے۔ بعض چیزیں، مثلاً پتھر اور پانی، اس قانون یا مسلسل موت و فنا کی حالت کے تابع نہیں۔ وہ داخلی عمل سے نہیں بدلتیں؛ ان کی ہر تبدیلی خارجی عوامل سے ہوتی ہے، خود چیز کے اندرونی عمل سے نہیں۔

انسان کے ارتقا کو انہوں نے ڈارون کے نظریۂ نشوونما و ارتقا پر قائم کیا اور اس میں کوئی شرم محسوس نہ کی۔

شحرور کہتے ہیں:

«خود چیز کے اندر دو متضاد عناصر کی جدلی حرکت ھی ارتقا کا سبب بنی۔ یہ بے جان اور زندہ موجودات میں صورت کی مسلسل تبدیلی، کسی چیز کے خاتمے اور دوسری صورت کے ظہور میں ظاھر ھوا۔ اس سے ھم سمجھتے ھیں کہ جاندار ایک دوسرے سے پیدا ھوئے اور ارتقا کے قانون کے تابع رھے ... روح زندگی کا راز نہیں، بلکہ انسان بننے کا راز ھے، جس سے «حیوانی نوع» کے بشر کا انسان میں بدلنا مراد ھے۔ جاندار ایک جدلی عمل سے ارتقا کرتے رھے، جس سے صورت مسلسل بدلتی رھی، یہاں تک کہ غیر عاقل بشر اور پھر عاقل انسان ظاھر ھوا۔» [۵۳]

ڈارون کا نظریہ ثابت کرنے کے لیے انہوں نے دعویٰ کیا کہ اس کی گم شدہ کڑی مل گئی: حیوان سے انسان بننے کا راز روح پھونکنے میں ھے۔

وہ کہتے ھیں: «قرآنی نظریۂ معرفت کا یہ مادی فہم قرآن کے مثالیتی فہم رکھنے والوں کے اوھام کا جواب دیتا ھے۔ وہ نظریۂ نشوونما و ارتقا رد اور ڈارون کے نظریے کو غیر علمی کہہ کر اس کا مذاق اڑاتے ھیں۔ ان کی حجت یہ سوال ھے: انسان بندر سے ارتقا کیوں کر گیا اور بندر بندر ھی کیوں رھا؟ ھمارا جواب یہ ھے کہ اللہ تعالیٰ نے بشر میں، جو حیوانی سلطنت کی ایک نوع ھے، روح پھونکی؛ اس سے وہ انسان بنا اور حیوانی سلطنت سے بلند ھوا۔ اگر دوسری انواع میں روح پھونکتا تو وہ بھی بلند ھوتیں۔ انسان بننے کے بارے میں ڈارون کے نظریے کی گم شدہ کڑی روح پھونکنا ھے۔» [۵۴]

---

۵۳ - شحرور کی کتاب، ص ۲۲۸۔

۵۴ - شحرور کی کتاب، ص ۲۵۳۔

شحرور نے سمجھا کہ ڈارون کے نظریے کو رد کرنے کی واحد دلیل بندر کا بندر رھنا ھے، اسی لیے خیال کیا کہ گم شدہ کڑی پا لی ھے۔ حقیقت میں اس کڑی سے انہوں نے نظریے کی بنیادیں ھی اڑا دیں۔ یہ نظریہ ارتقا کے اصول پر قائم ھے، جو، جیسا ھم نے واضح کیا، فاسد قانون ھے۔ شحرور نے روح کا موضوع کمزور انداز سے داخل کیا اور بھول گئے کہ انسان میں روح پھونکا جنین میں روح پھونکنے کے ذریعے آج تک جاری ھے۔ ان کا یہ دعویٰ گر جاتا ھے کہ بشر، جو ان کے مطابق حیوانی نوع ھے، میں روح پھونکا اسے انسان بناتا ھے۔ ھر اس موقعے پر روح پھونکی جاتی ھے جب چار ماہ گزر جانے والا جنین موجود ھو۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«تم میں سے ایک کی تخلیق اس کی ماں کے پیٹ میں چالیس دن جمع کی جاتی ھے، پھر اتنی ھی مدت میں علقہ ھوتا ھے، پھر اتنی ھی مدت میں گوشت کا لوتھڑا ھوتا ھے، پھر فرشتہ بھیجا جاتا ھے اور اس میں روح پھونکا ھے ...» [۵۵]

اب ڈارون کا نظریہ رد کرنا اھم نہیں؛ سائنس اس سے براءت ظاھر کر چکی ھے اور وہ خود مارکسیت کی طرح گر چکا ھے۔ شحرور قرآنِ کریم کو اس کی تائید کا عامل بنا کر کچھ قوت دیں تو بھی نظریے کو فائدہ نہ ھو گا۔ باخبر لوگ جودت اور شحرور کے اس قبیح عمل کا مذاق اڑائیں گے، جسے وہ مسلمانوں کے درمیان بے مثال جسارت سے کرتے ھیں۔ وہ اس کھلے مقصد کو دیکھیں گے جو فرسودہ ھو چکے ڈارون کے نظریے کو اسلامی دیار میں داخل کرنے کی کوشش کے پیچھے ھے۔ شحرور کی کتاب

۵۵ - بخاری و مسلم کی متفق علیہ حدیث؛ بخاری، نمبر ۶۵۹۶۔

پر تنقید کے ذریعے بعض لوگ اس دعوت کی حقیقت سمجھ چکے ہیں۔ کتاب پر بحث کرنے والوں میں بعض نے جان لیا کہ اس مسئلے کے پیچھے کیا مقاصد ہیں: اس کا تعلق علمی تحقیق سے نہیں، بلکہ اسلامی عقیدہ ہلانے اور مسلمانوں میں فکری اضطراب پیدا کرنے کے کام سے ہے۔ تاہم کہاوت ہے: بعض نقصان فائدہ بھی دے جاتے ہیں۔

مسلمان اسلامی منہج پر حملوں کے سلسلے سے خبردار ہوئے، جس سے اس منہج کے اصول اور خصوصیات جاننے کی دلچسپی پیدا ہوئی ...!!

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «اور بری تدبیروں کا وبال ان تدبیر والوں ہی پر پڑتا ہے[3]» [فاطر: ۴۳]۔

نیز فرماتا ہے: «اور وہ تو اپنی تدبیریں کر رہے تھے اور اللہ اپنی تدبیر کر رہا تھا اور سب سے زیادہ مستحکم تدبیر والا اللہ ہے[2]» [الانفال: ۳۰]۔

یہاں ایک نہایت اہم بات ثابت کرنا مناسب ہے: نظریے یا مفروضے اور سائنسی حقیقت میں فرق۔ برطانوی پروفیسر اینڈروز نظریے کا معنی پوچھتے ہوئے کہتے ہیں:

> «نظریے کا لفظ ایک یونانی لفظ سے نکلا ہے جس کا معنی «میں دیکھتا ہوں» ہے۔ پس نظریے کا تعلق ادراک اور فہم سے ہے۔ وہ چیز جو میں سمجھتا، اپنے احاطے میں لیتا، جذب کرتا اور کسی مفہوم میں دیکھتا ہوں، نظریہ ہے۔ اس لیے نظریے کی تعریف یہ ہو سکتی ہے: وہ تصور جو مشاہدے سے جمع کردہ معلومات کو باہم جوڑتا اور ان کے درمیان موزوں تعلق قائم کرتا ہے۔

ہمیں ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کہ نظریہ ایک چیز ہے اور مشاہدات و ملاحظات کے نتائج دوسری۔ سائنسی دنیا میں ایک ہی معلومات کی مختلف اور باہم مقابل نظریات سے مختلف توضیحات ملنا نادر نہیں۔» [۵۶]
پھر وہ اس نتیجے تک پہنچے:

«یہ کہا جا سکتا ہے کہ بہترین نظریات بھی حقیقت کا صرف ایک نمونہ یا «ماڈل» ہیں، یا حقیقت کے قریب پہنچنے کی کوشش۔ یہ بہترین، سب سے مستحکم اور مکمل نظریات کے بارے میں بھی درست ہے۔» انہوں نے مثال دی:

«نیوٹن [۵۷] جیسے بعض علما سمجھتے تھے کہ روشنی کروی شکل کے مادی ذرّات سے بنی ہے، لیکن روشنی کے بکھرنے کے مظہر نے جلد اس نظریے کی بنیاد پر ضرب لگا کر اسے الگ کر دیا۔» [۵۸]

پھر کہا:

«کوئی نظریہ، جتنا بھی اچھا اور مضبوط ہو، خود حقیقت کی نمائندگی نہیں کرتا، بلکہ اس کے نمونے کی نمائندگی کرتا ہے۔» [۵۹]

---

۵۶ - «النظریات العلمیة ونظریة التطور»، ص ۱۶، ترجمہ اورخان محمد علی۔

۵۷ - اسحاق نیوٹن، ۱۶۴۳-۱۷۲۷، انگریز عالمِ طبیعیات و ریاضیات۔

۵۸ - گزشتہ ماخذ، ص ۲۹۔

۵۹ - گزشتہ ماخذ، ص ۳۱۔

پھر واضح کیا کہ سائنسی میدانوں میں نظریات کا غلط استعمال نظریے اور معلومات کو خلط ملط کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ دوسرا غلط استعمال تعمیم ہے: ایک میدان میں کامیاب نظریے کا دائرہ دوسرے میدانوں تک بڑھانے اور وہاں اس کے کام کرنے کا دعویٰ کرنا، اس کی مکمل تصدیق کیے بغیر۔ مثلاً نیوٹن کے عمومی حرکت کے قوانین ہماری دنیا کے بیشتر حصوں میں کامیابی سے لاگو ہوتے ہیں، لیکن ذرّے کی سطح پر انہیں لگانے کی کوشش کریں تو پیچیدہ اور ناقابلِ حل مسائل سامنے آتے ہیں۔

نظریے کا تیسرا غلط استعمال مبالغہ ہے۔ چوتھا، اور شاید سب سے برا، معروضیت کی کمی ہے۔

یہ اس وقت نمایاں ہوتی ہے جب مخالف اور متضاد مشاہدات، ملاحظات اور معلومات کے سامنے نظریے کا دفاع کیا جائے؛ یعنی نئی معلومات اس کی کمی یا غلطی ظاہر کر دیں، پھر بھی دفاع جاری رہے۔

پانچواں غلط استعمال اس وقت ہے جب علم کے میدان سے باہر، مثلاً سیاست، معاشرے، نسل اور تربیت میں، بعض اعمال اور افکار کو جائز ثابت کرنے کی کوشش کی جائے۔ اسے ہم نظریے کا استحصال کہتے ہیں۔ [۶۰] پروفیسر اینڈروز نے یہ قواعد نظریۂ ارتقا پر لاگو کیے اور کہا:

> نظریۂ ارتقا کو نظریہ سمجھ کر نہیں، حقیقت سمجھ کر برتا جاتا ہے۔ لوگوں کو بتایا جاتا ہے کہ یہ ان حقیقی واقعات کی توضیح ہے جو واقعی پیش آ چکے ہیں۔ صحافت اسے اسی صورت میں پیش کرتی ہے۔ حقیقت

۶۰ - گزشتہ ماخذ، ص ۴۷۔

یہ ہے کہ جن معلومات پر نظریۂ ارتقا قائم ہے، وہ کسی نظریے تک پہنچانے کے لیے مفید یا کافی نہیں۔ وہ کم، بکھری، بڑے خلا رکھنے والی اور مبہم معلومات ہیں جن کی کئی صورتیں ممکن ہیں۔ اس موضوع کی یقینی معلومات ایسے نتائج بتاتی ہیں جو محقق کو اس نظریے کی مخالفت اور اس کے مقابل کھڑا ہونے تک لے جاتے ہیں ...

«نظریۂ ارتقا سیاسی مقاصد کے لیے استعمال ہوا۔ نازی نسل پرستی اسے اختیار اور اس کا استحصال کرتی تھی، اور کمیونسٹ الحاد بھی اسی پر انحصار کرتا ہے۔» [۶۱]

پھر پروفیسر اینڈروز کہتے ہیں:

«میں نے انسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا کی ایک سابقہ اشاعت میں ارتقا سے متعلق مضمون پڑھا۔ اس میں نظریۂ ارتقا کا پُرجوش دفاع کیا گیا تھا، لیکن ساتھ ہی یہ اعتراف بھی موجود تھا:

(اگر انواع کا ارتقا بالکل اسی طرح ہوا ہے جس طرح یہ نظریہ بیان کرتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ گزشتہ ادوار میں وقوع پذیر ہونے والے طفرات اس قدر کثرت سے رونما ہوئے تھے کہ تجربہ گاہ میں ان کا مشاہدہ ممکن ہی نہیں۔) لیکن بعد کی اشاعتوں میں مجھے یہ عبارت نہیں ملی۔ شاید یہ اعتراف اجازت کی حد سے زیادہ سمجھا گیا تھا۔» [۶۲]

۶۱ - «النظريات العلمية»، ص ۵۷۔

۶۲ - النظريات العلمية، ص ۵۳۔

جب ہم ان قواعد کو شحرور، جودت اور اقبال کی پیش کردہ باتوں پر منطبق کرتے ہیں تو ہمارے سامنے ایک خطرناک اور افسوس ناک صورت حال آتی ہے۔ ان لوگوں نے اس نظریے کو استعمال کیا اور اسے ایسی معروضی حقیقت قرار دیا جس پر بحث کی گنجائش ہی نہیں۔ وہ معروضیت سے ہٹ گئے، کیونکہ انہوں نے اس کے حق میں دلائل پیش نہیں کیے۔ شحرور صرف اتنا کہنے پر اکتفا کرتے ہیں کہ وہ ڈارون کے نظریے پر ایمان رکھتے ہیں اور انہوں نے اس کی گم شدہ کڑی بھی تلاش کر لی ہے۔ اسی طرح جودت کی بات اس دعوت سے آگے نہیں بڑھتی کہ زمین کی ابتدائی حالت کا تصور کیا جائے۔ پھر وہ پانی کے اندر ایک خلیے سے انسان کے ارتقا، دو زیست جانوروں اور رینگنے والے جانوروں تک پہنچنے کا ذکر کرتے ہیں، اس کے بعد انسان کے ظہور کی بات کرتے ہیں، اور پھر مسلمانوں سے مطالبہ کرتے ہیں کہ وہ ان خیالی اور موہوم باتوں کی بنیاد پر قرآن کے بارے میں اپنی سمجھ بدل دیں۔ کیا یہی سائنسی طرزِ عمل ہے؟!!

کیا یہ سائنسی طرزِ عمل ہے کہ مسلمان ایسے تصورات اور مفروضات کی خاطر قرآن کے بارے میں اپنی سمجھ بدل دیں جو، ان لوگوں کے بقول، ملینوں ملین سال پہلے کے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں؟ [۶۳] اسے ثابت کرنے کی قدرت کس کے پاس ہے؟

۶۳ - یہ ہمیں اس مضحکہ خیز قصے کی یاد دلاتا ہے جس میں دو آدمیوں کا، جن میں سے ایک پاگل تھا، اس بات پر اختلاف ہوا کہ زمین کا وسط کہاں ہے۔ پاگل نے زمین پر ایک مقام پر ہاتھ رکھا اور دوسرے سے کہا: زمین کا وسط یہی ہے؛ اگر یقین نہیں آتا تو خود ناپ لو!!

جودت نے نظریۂ ارتقا کی دعوت دینے، اس پر اعتقاد رکھنے اور اپنی تحقیقات میں اس پر انحصار کرنے ھی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ ایک نئی کتاب کی حمایت بھی اختیار کی ھے جس کا مصنف ڈارونی نظریۂ ارتقا کی دعوت دیتا ھے۔ اس کھلے اعلان کے باوجود جودت نے اس کتاب کا مقدمہ لکھا ھے۔

کتاب کا مصنف کہتا ھے:

«اب بھی ھم میں بہت سے لوگ نصوص کا سہارا لے کر بعض سائنسی نظریات کو رد کرتے اور ان کی مخالفت کرتے ھیں۔۔ (نظریۂ نشو و ارتقا) [۶۴] بھی انہی مسائل میں شامل ھے۔۔» آگے وہ کہتا ھے:

«بلکہ زندگی کا اس تدریجی صورت میں پیدا ھونا، یہاں تک کہ عقل اور غور و فکر رکھنے والا انسان وجود میں آیا، جس نے اپنی دسترس میں آنے والی تمام چیزوں کو اپنی خدمت کے لیے مسخر کر لیا۔۔ یہ خالق کی حکمت اور تدبیر کی سب سے بڑی دلیل ھے۔ اس نے ان ایٹموں کے لیے، جو جھیلوں کے کناروں پر بکھرے ھوئے تھے، یہ مقدر کیا کہ وہ باھم عمل کریں، ایک دوسرے سے جڑیں اور مل کر منظم ھوں، یہاں تک کہ بالآخر ایک متوازن مخلوق بن جائیں جس کے پاس تدبیر کی وسیع صلاحیت ھو۔» [۶۵]

۶۴ - یہ اصلِ انواع کے بارے میں ڈارون کا پیش کردہ نظریہ ھے جس میں وہ دعویٰ کرتا ھے کہ انسان کی اصل حیوانی خاندان سے ھے۔

۶۵ - یہ کتاب ابھی زیرِ طبع ھے، اور جودت سعید کا اس کے لیے لکھا ھوا مقدمہ میرے پاس ان کی اپنی تحریر میں موجود ھے۔

اس مصنف کا معاملہ عجیب ہے جو حال ہی میں ڈارون کے نظریے کی حمایت کرنے والوں کی صف میں آیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے جودت اور شحرور سے مختلف اسلوب اختیار کیا ہے۔ اس نے اپنے لیے ایک نیا مفروضہ گھڑ لیا ہے اور اس کے ذریعے نظریۂ ارتقا میں کچھ مذہب ملانے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ دعویٰ کرتا ہے کہ نظریۂ ارتقا اللہ کی قدرت کا مظہر ہے: جھیلوں کے کناروں پر ایٹموں کا خود بہ خود اکٹھا ہو کر منظم ہونا، پھر زندہ خلیہ بننا، اس کے بعد آبی جانور، پھر دو زیست جانور، پھر رینگنے والا جانور اور آخرکار انسان بن جانا، یہ سب اللہ کی تقدیر سے ہوا!! اس عظیم دریافت پر سبحان اللہ!! یوں ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے لیے اصل اہمیت ڈارون کے پیش کردہ نظریۂ ارتقا کی حمایت کو حاصل ہے، خواہ تخیل ہی کے سہارے ہو، اور خواہ اس کے نتیجے میں باقی کتاب میں اختیار کردہ اس کے قدری منہج کی مخالفت لازم آتی ہو۔

جودت نے بھی یہی کیا جب انہوں نے تخیل کا تصور پیش کرتے ہوئے کہا:

«اگر انسان کے لیے ممکن ہو کہ وہ ذہنی طور پر کرۂ ارض کی حالت کو دیکھے، اور دیکھے کہ ساری زندگی پانی میں پیدا ہوئی، پھر خشکی پر آئی، اور اس کے بعد انسان وجود میں آیا۔» [۶۶] شحرور نے بھی یہی کیا جب انہوں نے تصور کیا اور دعویٰ کیا کہ حیوانی مرحلے سے انسانی مرحلے کی طرف انتقال روح پھونکے جانے کے ذریعے ہوا۔ ان سب کی یہ فضول گوئی کتاب و سنت کی صورت میں موجود شرعی نصوص کی دلالت سے

۶۶ - رسالۃ انظروا ۴۰، ص ۱۰۔

بے نیاز ہونے کے لیے ہے۔ ان نصوص میں ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے آدم، جو تمام انسانوں کے باپ ہیں، کو اپنے ہاتھ سے مٹی سے براہِ راست پیدا کیا، جیسا کہ ہم نے اس فصل میں تفصیل سے واضح کیا ہے۔

ان افترا پردازوں کی آرا ابلیسی نظریے سے جا ملتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «جبکہ آپ کے رب نے فرشتوں سے ارشاد فرمایا[1] کہ میں مٹی سے انسان کو پیدا[2] کرنے والا ہوں. سو جب میں اسے ٹھیک ٹھاک کر لوں[1] اور اس میں اپنی روح پھونک دوں[2]، تو تم سب اس کے سامنے سجدے میں گر پڑنا.[3] چنانچہ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا.[1] مگر ابلیس نے (نہ کیا)، اس نے تکبر کیا[1] اور وہ تھا کافروں میں سے.[2] (اللہ تعالیٰ نے) فرمایا اے ابلیس! تجھے اسے سجدہ کرنے سے کس چیز نے روکا جسے میں نے اپنے ہاتھوں سے پیدا کیا۔ کیا[1] تو کچھ گھمنڈ میں آگیا ہے؟ یا تو بڑے درجے والوں میں سے ہے. اس نے جواب دیا کہ میں اس سے بہتر ہوں، تو نے مجھے آگ سے بنایا، اور اسے مٹی سے بنایا ہے.[1]» (ص: ۷۱-۷۶)۔

یہاں اتنا جان لینا کافی ہے کہ جودت کس طرح دوسروں کی شخصیات کے پیچھے چھپ کر اپنے منحرف افکار آگے بڑھاتے ہیں۔ شحرور کی کتاب میں دلچسپی لینے اور اسے رواج دینے کے بعد اب وہ ایک نئی کتاب کو فروغ دے رہے ہیں، کیونکہ اس میں مادّی مارکسی فکر اور قدری معتزلی فکر کو ظاہر کرنے کی جسارت موجود ہے، بالخصوص ارتقا اور اصلِ انواع کے بارے میں ڈارون کے نظریے کی کھلی دعوت۔

افسوس کا مقام ہے کہ اب بلادِ شام میں مادّی فکر رکھنے والوں کا ایک پورا گروہ ڈارون کے نظریے کی کھلی دعوت دے رہا ہے۔ ان میں جودت سعید، محمد شحرور اور ان کے پیروکار شامل ہیں۔ مجھے نہیں معلوم کہ ان انحرافات کا یہ سلسلہ کب ختم ہوگا جن کے پیچھے جودت سعید اور ان کا مادّی، تبدیلی پسند مکتبِ فکر موجود ہے!!

پندرھواں باب: جودت کے ھاں قرآن کریم کی مادّی تفسیر

اول: علم

جودت اعتراف کرتے ھیں کہ وہ علم کی کوئی واضح تعریف پیش نہیں کر سکیں گے۔ وہ کہتے ھیں:

«میں یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ علم کی کوئی ایسی آسان تعریف پیش کروں گا جس سے اسے باطل سے، اور عقل کو خواھشِ نفس سے ممتاز کیا جا سکے۔۔» [۱]

پھر وہ مسلمانوں کے تصورِ علم کو رد کرتے اور اس پر اپنے عدمِ اطمینان کا اظہار کرتے ھوئے کہتے ھیں:

«میری رائے میں علم کا تصور، خواہ مسلمانوں کے ھاں ھو یا ان غیر مسلموں کے ھاں جنہیں ھم پڑھتے ھیں، بالخصوص مغرب میں، ایسا نہیں جس پر مجھے اطمینان ھو۔» [۲]

اس کے بعد وہ قدیم اور جدید مسلمانوں کے تصورِ علم پر تنقید کرتے ھوئے کہتے ھیں:

---

۱ - کتاب اقرأ، ص ۱۷۔

۲ - کتاب اقرأ، ص ۱۸۔

«مسلمانوں، بالخصوص معاصر مسلمانوں، کا تصورِ علم اس تصور جیسا نہیں جسے میں قرآن سے سمجھتا ہوں۔۔۔» [۳]

قرآن کی اپنی اسی منفرد فہم کی بنیاد پر! وہ مسلمانوں اور اھلِ مغرب کی علم سے متعلق سمجھ کو ناکافی قرار دیتے ھیں:

«اپنی قرآنی ثقافت کی بنا پر میں دونوں تصورات کو ناقص سمجھتا ہوں۔ مسلمانوں کو علم پر مکمل اعتماد کی سطح تک پہنچنا چاھیے، اور یہ یقین ہونا چاھیے کہ وہ ھمیشہ حقیقت کی خدمت کرتا ھے۔۔» [۴]

مسلمانوں کے تصورِ علم کے بارے میں ان کی اس رائے کا جائزہ ان کے مادّی منہج کی بنیاد پر لیا جا سکتا ھے، جو صرف حسی علم کو قبول کرتا ھے۔ اسی لیے وہ اس حسی علم کو کتاب میں موجود اللہ کی آیات پر حَکَم اور گواہ قرار دیتے ہوئے کہتے ھیں:

«دین علم بن جائے گا اور عالم گیر ہو جائے گا، جب آفاق اور انفس کی نشانیاں اس کی گواھی دیں گی، جن سے حتیٰ کہ حق کی معرفت بھی حاصل ہوتی ھے۔۔» [۵]

انہوں نے اس علم کے لیے حسی شرائط مقرر کیں اور اسے اللہ کے دین پر اختیار دیتے ہوئے کہا:

---

۳ - گزشتہ ماخذ، ص ۱۸۔

۴ - گزشتہ ماخذ، ص ۱۸۔

۵ - کتاب اقرأ، ص ۲۸۴۔

«جس طرح علم نے فلکیات، کیمیا اور طب پر اپنا اختیار قائم کیا ھے، اسی طرح وہ دین پر بھی اپنا اختیار قائم کرے گا۔» [۶]

علم کو ایک ھی ماخذ، یعنی آفاق و انفس کی نشانیوں، تاریخ یا کائنات کے واقعات تک محدود کرنا اسے خالص مادّی علم بنا دیتا ھے۔

ابن تیمیہ علم کی تعریف میں کہتے ھیں: «علم کے اصول تین ھیں: حس، عقل اور خبر؛ مثلاً خبرِ متواتر، اور وحی کے ذریعے انبیا کی دی ھوئی خبر۔» [۷] لیکن مادّی منہج صرف اسی چیز کو قبول کرتا ھے جو مادّے سے حاصل ھو۔

جودت کے ھاں یہ بات بالکل واضح ھے۔ وہ نتائج کے مشاھدے کے بغیر اللہ پر ایمان کو قبول نہیں کرتے۔ وہ کہتے ھیں:

«اگر ھم اسباب کو نتائج سے جوڑنے کا مفہوم سمجھ لیں، اور یہ جان لیں کہ یہ تعلق عقلی نہیں بلکہ مشاھداتی ھے، تو ھم ایمان کو نتائج سے جوڑ سکتے ھیں۔۔» [۸]

۶ - گزشتہ ماخذ، ص ۱۲۰۔

۷ - درء تعارض العقل والنقل، ۱/۱۷۸۔

۸ - گزشتہ ماخذ، ص ۱۱۹۔

جودت کی حالیہ تحریروں، یعنی (اقرأ وربك الأكرم) اور (انظروا) کے رسائل میں، مجھے اس بات کا کوئی اعتراف نہیں ملا کہ قرآن علم، یعنی معرفت، کا مستقل ماخذ ھے۔ اسی طرح وہ سنتِ نبوی کو بھی خارج کرتے ھیں، اگرچہ مسلمانوں کو اپنے مادّی منہج پر قائل کرنے کے لیے ان دونوں سے استشہاد کرتے ھیں۔

وہ کہتے ھیں: «اختلاف کی صورت میں فیصلہ کرنے والا علم ھے، اور کوئی چیز نہیں۔» [۹]

جودت نے ایک خطرناک بات ظاھر کی، جب انہوں نے نبوت کی جگہ تاریخ کو علم کا ماخذ قرار دیا:

> «مجھے یہ کہنے کی اجازت دیجیے کہ اسلام تاریخ کو معرفت اور علم کا ماخذ سمجھتا ھے۔ میں کہتا ھوں کہ وحی کے منقطع ھونے، یعنی ختمِ نبوت، کی وجہ یہ ھے کہ تاریخ معرفت کا ماخذ بن گئی تھی۔۔» [۱۰]

ان عبارتوں سے ھمیں اندازہ ھوتا ھے کہ جودت ایسا تصورِ علم اختیار کرتے ھیں جو مسلمانوں کے معروف تصور سے مختلف ھے۔ شاید ھمیں اس وقت بڑی حیرت ھو جب معلوم ھو کہ وہ علم کو چند مخصوص امور تک محدود کرتے ھیں، جن کا ذکر انہوں نے یوں کیا ھے:

---

۹ - كتاب العمل، ص ۴۵۔

۱۰ - انہوں نے یہ بات شامی ٹیلی وژن پر اسلامی بیداری کے بارے میں ایک مذاکرے میں کہی۔

«مغرب سے رابطے کے بعد مسلمانوں کی فکر قرآن کے اس تصور سے ھٹ گئی جو حقیقی علم کو انفس کا علم، انجاموں کی معرفت اور تاریخ سے حاصل ھونے والی حکمت سمجھتا ھے۔ وہ جاحظ کے اس تصور سے بھی ھٹ گئی جس نے حلم کو علم سے اور علم کو بیان سے جوڑا تھا، اور اس فکر نے رسل کی سمت اختیار کر لی۔» [۱۱]

انہوں نے علم کو انفس، انجاموں اور تاریخ کے علم تک محدود کر دیا ھے۔ ایک اور مقام پر علم کے بارے میں کہتے ھیں:

«علم میں اضافے کے ساتھ تسخیر میں اضافہ ھوتا ھے۔ ھم پہلے آفاق کی نشانیوں میں، جنہیں (ٹیکنالوجی) کہا جاتا ھے، اسے واضح طور پر دیکھ چکے ھیں۔» [۱۲]

علم کو اس محدود صورت میں مقید کرنا، جو مسلمان علما کے بیان کردہ اصولِ علم کا احاطہ نہیں کرتی، دوسرے اصولوں کو منسوخ کرنے کا باعث بنتا ھے۔

جس طرح انہوں نے کتاب میں موجود اللہ کی آیات کو علم کا مستقل ماخذ ماننے سے انکار کیا، اسی طرح عقل کو بھی علم کی مستقل دلیل تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ وہ کہتے ھیں:

۱۱ - کتاب اقرأ، ص ۲۰۔

۱۲ - کتاب العمل، ص ۵۷۔

«عقلی لحاظ سے سبب اور نتیجے کے درمیان کوئی تعلق نہیں۔» [۱۳] اس کی وضاحت انہوں نے یوں کی کہ «عقل اسباب کو نتائج سے جوڑنے کی قدرت نہیں رکھتی، جب تک خارج کی حقیقت میں اس تعلق کا مشاھدہ نہ کر لے۔» (۳۸۷) انہوں نے اس قاعدے کو ھر چیز پر عام کر دیا۔ ساتھ ھی انہوں نے اس بات کو نظر انداز کیا کہ وحی کے ذریعے تیار معلومات حاصل ھوتی ھیں جنہیں نہ تجربے کی ضرورت ھوتی ھے اور نہ مشاھدے کی۔

علم کو دین میں، یا مادّی منہج کو اسلامی منہج میں ضم کرنے، غیب کے امور میں تجرباتی منہج استعمال کرنے اور اسے ھر معاملے پر عام کرنے کی ان کی کوشش اسلام کے منہج سے ایک بڑا انحراف ھے!!

اس رجحان نے انہیں مادّی پہلو میں مستغرق کر دیا ھے اور ان کے موازنے کے پیمانوں میں خلل پیدا کر دیا ھے۔

وہ کہتے ھیں: «انسان اپنے سے زیادہ پڑھنے والے کے سامنے خود کو چھوٹا سمجھتا ھے۔ اللہ کی سنت ھے: «علم والے اور بے علم کیا برابر کے ھیں[2]؟» (سورۃ الزمر: ۹)۔ لوگوں کے ھاں اس کی صداقت کے لیے اتنا کافی ھے کہ دیکھیے وہ عالم یا اعلیٰ سند رکھنے والے کو کس نظر سے دیکھتے ھیں۔۔ یہ تعظیم آمیز نظر کبھی کبھی خرافات کی حد تک پہنچ جاتی ھے۔

۱۳ - کتاب اقرأ، ص ۱۰۹۔

ھاں، جو زیادہ پڑھتا ھے وہ زیادہ حاصل کرتا ھے۔۔ یہ اللہ کا قانون ھے۔۔ «حقیقت حال نہ تو تمہاری آرزو کے مطابق ھے اور نہ اھل کتاب کی امیدوں پر موقوف ھے، جو برا کرے گا اس کی سزا پائے گا» (النساء: ۱۲۳)۔ اللہ لوگوں کے اقوال، صورتوں اور ناموں کو نہیں دیکھتا، بلکہ جو اللہ کی سنت کی پیروی کرتا ھے اسے اللہ کا وعدہ ملتا ھے: «ھر ایک کو ھم بہم پہنچائے جاتے ھیں انہیں بھی اور ا نہیں بھی تیرے پروردگار کے انعامات میں سے۔ تیرے پروردگار کی بخشش رکی ھوئی نہیں ھے۔[1]» (الإسراء: ۲۰)۔» [۱۴]

وہ کہتے ھیں کہ انسان اپنے سے زیادہ پڑھنے والے کے سامنے خود کو چھوٹا سمجھتا ھے۔ یہ ایک بڑا مغالطہ ھے۔ وہ مادیت کی گرفت میں انتہائی حد تک آ گئے ھیں اور معروضیت سے دور ھو گئے ھیں۔ مسئلہ یہ نہیں کہ کون زیادہ پڑھتا ھے، یا کتنی کتابیں پڑھی گئی ھیں۔ انسان اپنے سے زیادہ علم رکھنے والے کا احترام کرتا ھے؛ وہ یہ نہیں دیکھتا کہ کون زیادہ پڑھتا ھے۔ ممکن ھے وہ پڑھائی ایسی چیزوں میں ھو جو نہ مفید ھوں اور نہ علم میں اضافہ کریں۔ آئیے فی ظلال القرآن کے مصنف کے اس موازنے پر غور کریں جس میں وہ اپنے خوب صورت اور مؤثر اسلوب میں قرآنی آیات کو محسوس حقیقت کی صورت میں سامنے لاتے ھیں۔

وہ کہتے ھیں: «انسان کی اس ناگوار تصویر کے ساتھ [۱۵] ایک اور تصویر پیش کی جاتی ھے۔۔ اس دل کی تصویر جو خوف اور خشیت سے لبریز ھے، اللہ کو یاد کرتا ھے، آسائش ھو یا مصیبت، اسے نہیں بھولتا؛ جو زمین

۱۴ - کتاب اقرأ، ص ۲۸۔

پر آخرت سے ڈرتے ھوئے اور اپنے رب کی رحمت و فضل کا امیدوار ھو کر زندگی گزارتا ھے۔۔ اسی سے صحیح علم پیدا ھوتا ھے جو وجود کی حقیقتوں کا ادراک کرتا ھے: «بھلا جو شخص ... (عبادت میں) گزارتا ھو» سے لے کر «علم والے اور بے علم کیا برابر کے ھیں[2]؟» تک۔ یہ ایک روشن اور لطیف تصویر ھے۔ عبادت، اطاعت اور اللہ کی طرف توجہ، جب وہ سجدے اور قیام میں ھے؛ یہ نازک حساسیت، جب وہ آخرت سے ڈرتا اور اپنے رب کی رحمت کی امید رکھتا ھے؛ یہ پاکیزگی اور شفافیت جو بصیرت کو کھولتی اور دل کو دیکھنے، اخذ کرنے اور قبول کرنے کی نعمت سے آشنا کرتی ھے۔۔ یہ سب انسان کی ایک روشن اور تاب ناک تصویر بناتے ھیں جو گزشتہ آیت میں پیش کردہ اس ناگوار اور دھندلی تصویر کے مقابل ھے۔ اسی لیے یہ موازنہ کیا جاتا ھے: «بتاؤ تو علم والے اور بے علم کیا برابر کے ھیں[2]؟»۔ سچا علم معرفت ھے، حق کا ادراک ھے، بصیرت کا کھلنا ھے، اس وجود کی ثابت حقیقتوں سے اتصال ھے۔ علم وہ الگ تھلگ اور غیر مربوط معلومات نہیں جو ذھن میں بھر جاتی ھیں، مگر کائنات کی عظیم حقیقتوں تک نہیں پہنچاتیں اور محسوس ظاھر سے آگے نہیں بڑھتیں۔

حقیقی علم اور روشن معرفت کا راستہ یہی ھے۔۔ یہی۔۔ اللہ کی عبادت، دل کی حساسیت، آخرت کے بارے میں خوف کا احساس، اللہ کی رحمت و فضل کی آرزو، اور اس خوف و خشوع کے ساتھ اللہ کی نگرانی

---

۱۵ - اشارہ گزشتہ آیات کی طرف ھے، یعنی: «اور اللہ تعالیٰ کے شریک مقرر کرنے لگا ھے جس سے (اوروں کو بھی) اس کی راہ سے بہکائے، آپ کہہ دیجئے! کہ اپنے کفر کا فائدہ کچھ دن اور اٹھالو، (آخر) تو دوزخیوں میں ھونے والا ھے۔» (سورۃ الزمر: ۸)۔

کا شعور۔۔ یہی راستہ ھے۔ اسی سے عقل ادراک اور معرفت حاصل کرتی ھے، جو دیکھتی، سنتی اور آزماتی ھے اس سے فائدہ اٹھاتی ھے، اور مشاھدات کے پیچھے موجود بڑی اور ثابت حقیقتوں تک پہنچتی ھے۔ جو لوگ الگ الگ تجربات اور ظاھری مشاھدات کی حدود پر رک جاتے ھیں، وہ معلومات جمع کرنے والے ھیں، علما نہیں۔» [۱۶] اللہ پر ایمان رکھنے والے اھلِ علم اور اللہ اور اس کی رسالتوں کا انکار کرنے والے بے علم لوگوں کے اس موازنے میں یہی حقیقت نمایاں ھے۔

لیکن جودت سعید کی رائے ان تمام باتوں کے خلاف ھے۔ وہ جاننے والوں سے مراد پڑھنے والے اور نہ جاننے والوں سے مراد نہ پڑھنے والے لیتے ھیں، اور اسے اللہ کی سنت قرار دیتے ھیں۔۔!! کیا یہ ایک عظیم بہتان نہیں؟!

انہوں نے یہ بھی کہا: «بعض لوگ ذھانت کو پڑھنے سے زیادہ بلند مرتبہ دینے کی طرف مائل ھو سکتے ھیں۔۔» [۱۷]

پڑھنے اور عمل کرنے میں موازنہ کرنے کے بجائے انہوں نے پڑھنے اور ذھانت میں موازنہ کیا۔ اس موازنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس سے ان کا مقصد، واللہ اعلم، معاملے کو اپنے مطلوبہ رخ پر لے جانا اور مادّی منہج کے اصولوں کو ثابت کرنا ھے۔

توجہ طلب بات یہ ھے کہ مصنف نے ھمیں قدیم پڑھنے والوں کی دو مثالیں دی ھیں۔ جاحظ کے بارے میں وہ کہتے ھیں:

---

۱۶ - الظلال، ۵/۳۰۴۲۔

۱۷ - کتاب اقرأ، ص ۲۸۔

«اسلامی تہذیب میں جاحظ کا ایسا مقام ھے جس کا ستارہ وقت گزرنے کے ساتھ چمکتا رھتا ھے۔ ان کی وفات ان کتابوں کے ملبے کے نیچے ھوئی جو ان پر گر پڑی تھیں۔ وہ کتاب اور مطالعے کے شہید ھیں۔ وہ تہذیبی، انسانی اور عالمی سطح کے قاری تھے۔ ان کی کتابوں کا ایک خاص ذائقہ اور مخصوص لطف ھے، کیونکہ مطالعے میں ان کا دائرہ عالمی اور ثقافت میں ان کا رخ انسانی تھا۔۔ وہ تنگ دلی سے دور، کشادہ دلی کے ساتھ معاملات پر گفتگو کرتے ھیں۔ اس کی وجہ یہ ھے کہ جاحظ کتاب کی آیات کے ساتھ آفاق و انفس کی نشانیوں کا ذوق بھی رکھتے تھے۔ اسی بنا پر ابن العمید نے ان کی کتابوں کے بارے میں کہا: (جاحظ کی کتابیں پہلے عقل سکھاتی ھیں اور اس کے بعد ادب۔) وہ ادب کے امام تو تھے، مگر عقیدے میں بھی ایک مکتب رکھتے تھے۔» [۱۸]

آج بعض طالب علموں کے ذھن میں جاحظ کی حقیقی شخصیت اوجھل رہ سکتی ھے، کیونکہ معلومات کا ماخذ غیر واضح ھے۔ اس قسم کے تبصرے پیش کرنے والے اکثر لوگ علمِ رجال کے ماھر اھلِ علم، جیسے بخاری، مسلم، ابن ابی حاتم، ابن عیینہ اور دوسرے علما کی معتبر کتابوں کی طرف رجوع نہیں کرتے۔ میں اس شخص کے بارے میں اھلِ علم کے بعض اقوال نقل کروں گا جسے جودت نے اپنا نمونہ بنایا، اسلامی تہذیب میں پہلا مقام دیا اور صاحبِ عقیدہ قرار دیا ھے۔

ابن حجر عسقلانی کہتے ھیں: «عمرو بن بحر جاحظ، صاحبِ تصانیف؛ ثعلب نے کہا: وہ نہ ثقہ ھیں اور نہ قابلِ اعتماد۔ میں، یعنی ابن حجر، کہتا ھوں: وہ بدعت کے اماموں میں سے تھے۔ ابو العیناء نے نقل کیا کہ جاحظ نے

۱۸ - گزشتہ ماخذ، ص ۳۱۔

کہا: اصمعی منّانی تھے۔ عباس بن رستم نے ان سے کہا: نہیں، اللہ کی قسم، وہ منّانی نہیں تھے، بلکہ تمہیں یاد ھے جب تم ان کے پاس سوال کرنے بیٹھے تھے، تو وہ اپنی سلی ہوئی جوتی ھاتھ میں لے کر کہتے تھے: قدری کے لیے کیا خوب نقاب ھے! تب تم سمجھ گئے تھے کہ ان کا اشارہ تمہاری طرف ھے، یعنی جاحظ قدری تھے۔ خطیب نے اپنی سند سے نقل کیا ھے کہ وہ نماز نہیں پڑھتے تھے۔ ابن شیبہ نے ان کے بارے میں کہا: یہ شخص بہت جھوٹا ھے۔ خطابی نے کہا: دین کے معاملے میں ان کی ساکھ دبی ہوئی ھے۔ ابو الفرج نے ذکر کیا کہ ان پر زندقے کا الزام لگایا جاتا تھا۔ ابن حزم نے کہا: وہ گمراہ اور بے باک لوگوں میں سے تھے، جن پر ہنسی مذاق غالب تھا۔

ابو منصور ازھری نے تہذیب اللغة کے مقدمے میں کہا: جاحظ بھی ان لوگوں میں شامل ھیں جنہوں نے زبانوں کے بارے میں وہ کچھ کہا جو ان کی زبان پر آیا، اور ثقہ لوگوں سے ایسی باتیں روایت کیں جو ان کی نہ تھیں۔ انہیں گفتگو میں وسعت، خطاب میں دل نشین بیان اور مختلف فنون میں رسائی ملی تھی، لیکن اھلِ علم نے ان کی مذمت کی اور انہیں صداقت کے مقام سے ھٹا دیا۔ ثعلب نے کہا: وہ اللہ، اس کے رسول اور لوگوں پر جھوٹ باندھنے والے تھے۔» [۱۹] ذھبی کہتے ھیں: «مختلف فنون کے ماھر، متبحر علامہ، معتزلی؛ انہوں نے نظام سے علم لیا۔» انہوں نے یہ بھی کہا: «جاحظ کے اوصاف سے ظاھر ہوتا ھے کہ وہ باتیں گھڑتے ھیں۔۔۔» [۲۰]

---

۱۹ - لسان المیزان، ۴/۴۰۹۔

۲۰ - سیر أعلام النبلاء، ۱۱/۵۲۶۔

میں نے یہ تبصرے صرف ان شخصیات کی وضاحت کے لیے پیش کیے ھیں جن پر مصنف جودت سعید انحصار کرتے، توجہ دیتے اور انہیں اسلام کے ان بہت سے علما پر ترجیح دیتے ھیں جن کے نام تاریخ کے صفحات میں روشن ھیں۔

اس موقع پر ایک ضروری بات بھی ذکر کرنا چاھتا ھوں: جاحظ اور جودت کے افکار کے درمیان واضح تعلق ھے، بالخصوص ان کی کتابوں میں پھیلے ھوئے قدری اور معتزلی افکار کے حوالے سے۔

دوسری شخصیت جس کا جودت احترام کرتے ھیں، عبداللہ بن مقفع ھیں:

«وہ زندقے میں مشہور تھے۔ ابن عبدالہادی نے ان کے بارے میں کہا: میں نے زندقے پر کوئی کتاب نہیں دیکھی جس کی اصل وہ نہ ھوں۔۔ خود جاحظ نے بھی نقل کیا ھے کہ ابن مقفع پر الزام تھا۔» [۲۱]

اس الزام کے باوجود جودت ان کی عبارتوں کو روشن اور فصیح قرار دیتے ھیں۔۔۔ ھمیں بھی سوال کرنے کا حق ھے! مصنف ان لوگوں کو اپنی آرا کی بنیاد اور اپنے افکار کا ماخذ بنانے پر کیوں اصرار کرتے ھیں، حالانکہ ان پر زندقے کا الزام ھے۔۔۔!؟

اس مطالعے کے دوران مجھے مفکرین کی درجہ بندی کا ایک نمایاں معیار سمجھ میں آیا: ان شخصیات کو دیکھا جائے جن کا مفکر احترام کرتا اور انہیں اپنا نمونہ سمجھتا ھے۔ یہاں جودت کے معاملے میں بھی میں ان کی شخصیت کا تعلق جاحظ اور ابن مقفع کی شخصیت سے قائم کر سکا۔ یہاں

۲۱ - لسان المیزان، ابن حجر عسقلانی، ۳/۴۴۹۔

مجھے جودت کا ایک خاص طریقہ نظر آتا ھے: وہ تاریخ کو حَکَم اور علم قرار دیتے ھیں، لیکن خود شرعی نص کو یہ مقام دینے سے انکار کرتے ھیں۔ وہ کہتے ھیں: «تاریخ، جو اقدار کی تجربہ گاہ اور تہذیبوں کے بارے میں فیصلے کا میزان ھے، اس کا مطالعہ اور جانچ زمان و مکان، یعنی تاریخی اور جغرافیائی دونوں لحاظ سے ضروری ھے۔۔ زمین میں چلنے، آغازِ تخلیق کو دیکھنے اور گزشتہ لوگوں کی سنن پر نظر ڈالنے کا حکم، یہ سب انسانوں میں اللہ کے دنوں کا شمار کرنے کا تقاضا کرتا ھے۔ اس زمین پر انسانی اعمال کی علمی قدر اس لیے ھو گئی ھے کہ صلاح و فساد کا علم اخذ کرنا ماضی اور حال کے معاملات کے انجام کو دیکھنے پر منحصر ھو گیا ھے، خواہ وہ قرآن کے نزول سے پہلے ھوئے ھوں، اس کے زمانے میں، یا اس کے بعد۔ قرآن میں عبرت کی ایسی مثالیں موجود ھیں جن کے ذریعے نزولِ قرآن سے پہلے کی تاریخ اور اس کے معاصر انسانوں کے حالات سے سنن اور صلاح و فساد کے علمی قوانین اخذ کیے جاتے ھیں۔ جب ماضی سے احکام اخذ کرنا ممکن نہ ھو تو قرآن مخاطبوں کو مستقبل کی طرف متوجہ کر کے احکام دیتا ھے، کیونکہ اللہ کی سنن نمایاں ھو کر سامنے آئیں گی۔ اگر اس حکم کی صداقت کی دلیل ابھی ظاھر نہیں ھوئی تو انتظار کرو، وقت اس کی صداقت ظاھر کر دے گا: «ان سے کیے ھوئے وعدوں میں سے کوئی اگر ھم آپ کو دکھا دیں یا آپ کو ھم فوت کر لیں تو آپ پر تو صرف پہنچا دینا ھی ھے۔ حساب تو ھمارے ذمہ ھی ھے۔ ... عنقریب کافروں کو معلوم ھو جائے گا کہ (اس) جہان کی جزا کس کے لئے ھے؟» (الرعد: ۴۰، ۴۲)۔

درست اور غلط اقدار میں امتیاز کے لیے ماضی، حال اور مستقبل کی تاریخ سے فیصلہ لینا قرآنی منہج اور قرآنی علم ھے: «یقیناً تم اس کی حقیقت کو کچھ ھی وقت کے بعد (صحیح طور پر) جان لو گے۔[1]» (ص: ۸۸)، «عنقریب ھم انہیں اپنی نشانیاں آفاق عالم میں بھی دکھائیں گے اور خود ان کی اپنی ذات میں بھی یہاں تک کہ ان پر کھل جائے کہ حق یہی ھے[1] ، کیا آپ کے رب کا ھر چیز سے واقف و آگاہ ھونا کافی نہیں۔[2]» (فصلت: ۵۳)۔ انجیل میں بھی ایسی بات موجود ھے۔ انجیل متی کے ساتویں باب میں ھے: «جھوٹے نبیوں سے خبردار رھو؛ وہ بھیڑوں کے لباس میں تمہارے پاس آتے ھیں، مگر اندر سے خون خوار بھیڑیے ھیں؛ تم ان کے پھلوں سے انہیں پہچانو گے۔» اسی مفہوم میں انجیل متی، باب ۲۱، فقرہ ۴۳ میں بھی ھے: «اسی لیے میں تم سے کہتا ھوں کہ خدا کی بادشاھی تم سے لے لی جائے گی اور ایسی امت کو دی جائے گی جو اس کے پھل پیدا کرے۔» [۲۲]

وہ قرآن کا کام یہ قرار دیتے ھیں کہ مخاطبوں کو ماضی یا مستقبل کی طرف بھیجے، اور انجیل کے لیے بھی یہی کام بتاتے ھیں۔ اس سے ثابت ھوتا ھے کہ وہ قرآن کریم اور سنتِ نبوی کو علم کا ماخذ نہیں مانتے۔ وہ قرآن سے اخذ کردہ قواعد کو انجیل سے اخذ کردہ قواعد کے برابر بھی قرار دیتے ھیں۔

۲۲ - کتاب اقرأ، ص ۱۳۸-۱۳۹۔

یہ دین پر افترا ھے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے: «بے شک اللہ تعالیٰ کے نزدیک دین اسلام ھی ھے[1] ، اور اھل کتاب نے اپنے پاس علم آجانے کے بعد آپس کی سرکشی اور حسد کی بنا پر ھی اختلاف کیا ھے[2] اور اللہ تعالیٰ کی آیتوں کے ساتھ جو بھی کفر کرے[3] اللہ تعالیٰ اس کا جلد حساب لینے والا ھے۔» (آل عمران: ۱۹)۔

اللہ تعالیٰ یہ بھی فرماتا ھے:

> «جو شخص اسلام کے سوا اور دین تلاش کرے، اس کا دین قبول نہ کیا جائے گا اور وہ آخرت میں نقصان پانے والوں میں ھوگا۔» (آل عمران: ۸۵)۔

ھمیں یہ بات نہیں بھولنی چاھیے کہ اسلام لوگوں کے ھاتھوں میں رائج اس انجیل کو تسلیم نہیں کرتا، بلکہ اسے تحریف شدہ سمجھتا ھے۔ اس سے اخذ کرنا یا اسے اللہ کی طرف سے سمجھنا جائز نہیں۔ رسول اللہ ﷺ کسی کو تورات یا انجیل کا کوئی حصہ دیکھتے پاتے تو ناراض ھوتے تھے۔

جودت نے کائناتی علم کو آغاز کے لیے موزوں بنیاد قرار دیتے ھوئے کہا: «زندگی کے ھر معاملے میں آگے بڑھنے کے لیے ایک نقطۂ آغاز ضروری ھے۔ کائنات میں موجود حق کی بنیاد پر نمو اور صلاحیتوں میں اضافہ ھوتا ھے۔ آغازِ تخلیق کی تاریخ کائنات کی فصیح زبان اور اس کی ثابت، غالب سنت کے ذریعے یہی بات کہتی ھے اور رکاوٹوں کو عبور کرتی ھے۔» [۲۳]

---

۲۳ - کتاب اقرأ، ص ۱۴۱۔

دوم: پڑھنا

مصنف جن موضوعات کو نمایاں کرتے ھیں، ان کا جائزہ لینے سے معلوم ھوتا ھے کہ ان کی تفسیر اور مفہوم واضح کرنے کا ان کے ھاں ایک متعین اسلوب ھے۔ وہ اپنی تفسیر میں اس مادّی منہج سے باھر نہیں جاتے جو ان کے تمام فکری منصوبوں کی خصوصیت ھے۔

مطالعے کے اپنے منہج کے بارے میں کہتے ھیں: «پڑھنے سے انسان بلند درجات تک پہنچتا ھے۔ اسی بارے میں نبی علیہ الصلاۃ والسلام فرماتے ھیں: «پڑھو اور بلند ھوتے جاؤ۔» یعنی پڑھنے کی مقدار کے مطابق بلند درجات، ترقی، بلندی اور رفعت حاصل ھوتی ھے۔ حدیث کا روایتی استعمال اسے صرف قرآن کریم اور روزِ آخرت کی ترقی تک محدود کرتا ھے۔ لیکن، جیسا کہ علمِ اصول میں کہا جاتا ھے، اعتبار سبب کی خصوصیت کا نہیں بلکہ حال کے عموم کا ھے۔ اس لحاظ سے موضوع کو عام کیا جا سکتا ھے، تاکہ قرآن کریم اور دوسری چیزوں کا پڑھنا بھی اس میں شامل ھو۔ قرآن ھمیں زمین میں چلنے اور آغازِ تخلیق کو دیکھنے کا حکم دیتا ھے۔ چلنے اور دیکھنے کے نتائج پڑھنے کے ذریعے بھی حاصل کیے جا سکتے ھیں۔ یوں قرآن ھمارے لیے مطالعے کا دائرہ وسیع کرتا ھے، اور کسی بھی کتاب کو پڑھنا دوسری کتاب پڑھنے کا دروازہ کھولتا ھے۔ قاری کی ترقی صرف آخرت میں نہیں ھوتی؛ آفاق و انفس کی نشانیاں بتاتی ھیں کہ دنیا میں بھی پڑھنے والا ھی ترقی کرتا اور بلند ھوتا ھے۔

ھم اکثر اس قسم کی تحدید، قطع و برید اور زندگی کی حقیقت سے علیحدگی کے ذریعے قرآنی آیات کے سماجی مضمون کو معطل کر دیتے ھیں۔» [۲۴] اس مسئلے پر میں چند مختصر ملاحظات پیش کروں گا:

۱۔ مصنف نے ایک طویل نبوی حدیث کا حصہ «پڑھو اور بلند ھوتے جاؤ» الگ کر لیا اور اسے پوری حدیث کی تفسیر کے لیے کافی سمجھا۔ سنن کی کتابوں میں حدیث یوں آئی ھے: ابو سعید سے روایت ھے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«صاحبِ قرآن جب جنت میں داخل ھوگا تو اس سے کہا جائے گا: پڑھو اور اوپر چڑھتے جاؤ۔ وہ پڑھے گا اور ھر آیت پر ایک درجہ اوپر چڑھے گا، یہاں تک کہ اپنے پاس موجود آخری آیت پڑھ لے گا۔» [۲۵]

عبداللہ بن عمرو کی ایک دوسری روایت میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«صاحبِ قرآن سے کہا جائے گا: پڑھو، بلند ھوتے جاؤ اور ترتیل سے پڑھو، جس طرح دنیا میں ترتیل سے پڑھتے تھے؛ تمہارا مقام اس آخری آیت کے پاس ھوگا جسے تم پڑھو گے۔» [۲۶]

ھم سوال کر سکتے ھیں کہ مصنف نے ان احادیث کے ساتھ کیا کیا ھے؟!

---

۲۴ - کتاب اقرأ، ص ۲۴۔

۲۵ - ابن ماجہ، ۳۷۸۰؛ مسند احمد میں بھی ھے، اور صحیح الجامع الصحیح میں نمبر ۸۱۲۲ کے تحت آئی ھے۔

۲۶ - سنن ابی داؤد، ۱۴۶۴؛ احمد، حاکم اور دوسرے محدثین نے بھی روایت کی ھے۔ یہ صحیح حدیث ھے۔

۱۔ انہوں نے اس اصولی قاعدے کو عام کر دیا جسے حدیث نے متعین کیا تھا اور جس میں قرآن پڑھنے پر ترقی اور بلندی آخرت میں رکھی گئی تھی۔ جودت نے اسے دنیا میں رکھ دیا۔

۲۔ انہوں نے پڑھنے کے مفہوم کو پھیلا کر قرآن اور غیر قرآن دونوں کو اس میں شامل کر دیا۔ اس سے محسوس ہوتا ھے کہ وہ غیر قرآن پڑھنے والوں کو قرآن پڑھنے والوں کے برابر ترقی کا مقام دیتے ھیں۔ کوئی مسلمان نبوی احادیث کی ایسی تعطیل کر کے پھر یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ وہ یہ کام نیک نیتی سے کر رہا ھے۔۔!!

اگر مصنف صرف اتنی بات پر اکتفا کرتے کہ انسان دنیا میں آفاق و انفس کی نشانیوں سے فائدہ اٹھاتا ھے، تو معاملہ آسان ہوتا، کیونکہ خالص مادّی امور سے برتاؤ کے اسلامی منہج کے ساتھ اس کا کوئی تعارض نہیں۔

لیکن انہوں نے ثواب و عقاب کے قواعد کو معطل کرنے اور عمل کے بارے میں اسلام کا تصور بدلنے کا جو کام کیا ھے، وہ واضح انحراف ھے۔

انہوں نے اپنی کتاب «اقرأ» میں صاف کہا: «تاریخی اور جغرافیائی لحاظ سے دنیا کے پڑھنے والے ھی سب سے زیادہ مکرم ھیں۔» انہوں نے ان قوموں کو گنوایا جو کسی زمانے میں علم کے میدان میں آگے تھیں، مثلاً یونانی، [۲۷] اور ان کے بارے میں کہا: «دنیا میں انہی کو رب کی عطا اور عزت ملی۔» یہ شرع کی صریح مخالفت اور مادّی منہج پر جودت کے اعتقاد کی واضح دلیل ھے۔ ان لوگوں کو عزت کیسے مل سکتی ھے جو کافر تھے اور

۲۷ - کتاب اقرأ، ص ۲۶۔

شرک پر مرے؟ جہنم ھی ان سے بھرے گی، اور ان پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول صادق آتا ھے: «(اس سے کہا جائے گا) چکھتا جا تو تو بڑا ذی عزت اور بڑے اکرام والا تھا۔[1]» (الدخان: ۴۹)۔

بہت علم اور بڑی پیداوار حاصل کرنے والوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ھے: «پھر جب وہ لوگ ان چیزوں کو بھولے رھے جن کی ان کو نصیحت کی جاتی تھی تو ھم نے ان پر ھر چیز کے دروازے کشادہ کردئے یہاں تک کہ جب ان چیزوں پر جو کہ ان کو ملی تھیں وہ خوب اترا گئے ھم نے ان کو دفعتاً پکڑ لیا، پھر تو وہ بالکل مایوس ھوگئے۔» (الأنعام: ۴۴)۔ مصنف نے یونانی قوموں اور ان کی تہذیب کی تعریف کی، سکندر کی فتوحات پر اپنی حیرت ظاھر کی، جو ارسطو کا شاگرد تھا، اور اسے معلمِ اول کہا۔۔!

کیا جودت بھول گئے ھیں کہ ارسطو کی آرا نے اسلام اور مسلمانوں میں تفرقہ پھیلانے اور فلسفیانہ منہج رواج دینے کے ذریعے کیا کچھ کیا؟ ان افکار کے اثرات آج بھی اسلام کو گرانے اور مسلمانوں کو تقسیم کرنے کے لیے کدال کی طرح کام کر رھے ھیں۔ کیا جودت یہ بھی بھول گئے ھیں کہ خود وہ اسی پیداوار کی باقیات میں سے ھیں۔۔؟!

لیکن یورپ کی سائنسی ترقی کا سحر اب بھی ان پر جاری ھے۔ وہ علوم اور مطالعے سے وابستہ قوموں کی تعریف کرتے ھیں، حالانکہ وہ اللہ کے منہج کی پیروی نہیں کرتیں۔ وہ کہتے ھیں:

«اپنے موجودہ زمانے میں اردگرد دیکھیں تو دنیا کی نعمتوں سے فائدہ اٹھانے اور عطا و عزت پانے والے اسی زمانے کے پڑھنے والے اور مطالعے اور اس سے متعلق امور سے زیادہ وابستہ لوگ ھیں۔ اس کی وضاحت ان اعداد و شمار سے ھوتی ھے جو مصنفوں، کتابوں، اخباروں، رسالوں، کتب خانوں اور ھر فرد کے حصے میں آنے والے مطبوعہ کاغذ کو شمار کرتے ھیں۔ یہاں تک کہ ٹوائن بی کو کہنا پڑا: (مطبوعہ لفظ پڑھنے والوں کا تناسب بلند ھونا وہ تہذیبی بنیاد ھے جس پر دنیا کے ممالک کو پسماندہ، ترقی پذیر یا ترقی یافتہ ریاستوں میں تقسیم کیا جاتا ھے۔)» [۲۸] کیا عجیب بات نہیں کہ «اسلام کی دعوت دینے والا» مصنف اللہ کے منہج سے ھٹی ھوئی ان قوموں کو عزت والی قوم کہتا ھے؟

ھمارے سامنے بہت سی نصوص ھیں جو اس فریب کو بے نقاب کرتی ھیں جس سے وہ مغربی قوموں کی خوشامد کرتے ھیں۔ رب سبحانہ وتعالیٰ کی کون سی عزت ان قوموں کو حاصل ھوئی ھے، جبکہ ھم ان میں اخلاقی زوال اور انحراف دیکھتے اور ظلم و طغیان پاتے ھیں؟ کیا تبدیلی کی دعوت دینے والے جودت کا مغرب کی ٹیکنالوجی، علوم اور ایجادات کی برتری سے مسحور ھونا عجیب نہیں، جبکہ وہ جانتے ھیں کہ اللہ کی سنت انہیں بھی آ پکڑے گی اور اس طرح تباہ کرے گی جیسے ان سے پہلے یونانیوں، رومیوں، فراعنہ اور دوسری قوموں کو تباہ کیا۔۔۔!

۲۸ - کتاب اقرأ، ص ۲۷۔

پھر وہ ان کے مادّی منہج سے وابستگی اور ان کی آرا و افکار سے ایک راست دین کو منسوخ کرنے کی دعوت کیوں دیتے ھیں۔۔! جودت یہ بھی کہتے ھیں کہ قرآن ھمیں نہیں سکھاتا، بلکہ زمین میں چلنا اور کائنات و تاریخ کے واقعات سکھاتے ھیں۔ قرآنی تعبیر واضح ھے: «تو ھم نے ان پر ھر چیز کے دروازے کشادہ کردئے»۔ علوم، ایجادات اور ھر طرف سے آنے والی نعمتیں؛ کمزور قوموں کی پیداوار ان کے اختیار میں آ گئی، تو انہوں نے غرور، جبر، فریب اور استحصال کیا۔ کثرتِ مطالعہ انہیں کچھ فائدہ نہ دے سکی۔ وہ عذاب بلکہ بدبختی میں جی رھے ھیں؛ بیماریاں قابو سے باھر ھو رھی ھیں۔ قدرت کو زیر کرنے اور وباؤں کے خاتمے کے دعوے ھمارے ان فرزندوں کے لیے مہلک سراب ھیں جو ان کی طاقت اور طغیان سے فریب کھاتے ھیں۔ ھم سب کو سمجھنا چاھیے کہ وہ استدراج میں ھیں۔ کثرتِ مطالعہ، تحقیقات میں اضافہ اور دریافتوں کا سیلاب انہیں فائدہ نہیں دے گا، جب تک وہ اللہ کی اس شریعت سے وابستہ نہ ھوں جو اس نے انسانوں کے فائدے اور دنیا و آخرت کی سعادت کے لیے نازل کی ھے۔

کوئی یہ نہ سمجھے کہ یہ مطالعہ ترک کرنے یا اسے کم کرنے کی دعوت ھے۔۔! میں تو پڑھی جانے والی چیزوں میں امتیاز کی دعوت دیتا ھوں، اور چاھتا ھوں کہ ھم سمجھیں کہ ھمارا مطالعہ دنیا و آخرت کی سعادت کے لیے ھونا چاھیے، ھماری بدبختی اور محرومی کا راستہ نہیں بننا چاھیے۔

نافع علم اور باطل میں امتیاز ایک بلند معاملہ ھے، جس کے لیے شرعی معیاروں اور ضابطوں کی ضرورت ھے، تاکہ کوئی بھی اپنی مرضی سے اس کے ساتھ کھیل نہ سکے!!

سوم: قتال

جودت دین کے تمام معاملات کو مادّی منہج سے جوڑنے کی کوشش کرتے ھیں۔ یہاں مادّی منہج سے میری مراد قوت تیار کرنا اور انسان کا خود کو کفار کے خلاف جہاد کی جنگ کے لیے تیار کرنا نہیں، جس کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ قول ھے: «تم ان کے مقابلے کے لئے اپنی طاقت بھر قوت کی تیاری کرو اور گھوڑوں کے تیار رکھنے کی[1] کہ اس سے تم اللہ کے دشمنوں کو خوف زدہ رکھ سکو» (الأنفال: ۶۰)۔ میری مراد ان کا مقابلے اور جنگ میں صبر کے حوالے سے مومنوں اور کافروں میں امتیاز کے مسئلے سے برتاؤ ھے۔ وہ کہتے ھیں: «اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

> «اگر تم میں بیس بھی صبر کرنے والے ھوں گے، تو دو سو پر غالب رھیں گے۔ اور اگر تم میں ایک سو ھوں گے تو ایک ھزار کافروں پر غالب رھیں گے[2] اس واسطے کہ وہ بے سمجھ لوگ ھیں۔ اچھا اب اللہ تمہارا بوجھ ھلکا کرتاھے، وہ خوب جانتا ھے کہ تم میں ناتوانی ھے، پس اگر تم میں سے ایک سو صبر کرنے والے ھوں گے تو وہ دو سو پر غالب رھیں گے اور اگر تم میں سے ایک ھزار ھوں گے تو وہ اللہ کے حکم سے دو ھزار پرغالب رھیں گے[1] ، اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ھے۔[2]» (الأنفال: ۶۵-۶۶)۔

اس آیت سے ھم سمجھتے ھیں کہ ایک ھزار کے مقابلے میں دس جیسی تھوڑی تعداد کا صبر لازماً فتح کی ضمانت نہیں۔ گویا آیت دو حدوں کے درمیان کمیت اور کیفیت کے توازن پر بات کرتی ھے۔ اس بنیاد پر اختلاف ھو سکتا ھے کہ عدد کا مفہوم معتبر نہیں، لیکن جس بات پر

اختلاف نہیں ھو سکتا وہ کمیت و کیفیت کے توازن کا اعتبار اور کیفیت کمزور ھونے پر کمیت میں اضافہ ھے۔ یہ اللہ تعالیٰ کے قول میں واضح ھے: «اچھا اب اللہ تمہارا بوجھ ھلکا کرتاھے، وہ خوب جانتا ھے کہ تم میں ناتوانی ھے، پس اگر تم میں سے ایک سو صبر کرنے والے ھوں گے تو وہ دو سو پر غالب رھیں گے»، جبکہ پہلے وہ ایک ھزار پر غالب آتے تھے۔

اس سے ھم سمجھتے ھیں کہ (تم میں سے) کے الفاظ سے مخاطب معاشرے یا امت کو حاصل ھونے والا غلبہ یا فتح کسی ایک فرد کے ثابت قدم ھونے یا کسی ایک فرد کی باطنی حالت بدلنے سے نہیں آتا۔ ایک متعین تعداد کا ثابت قدم ھونا ضروری ھے جس کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ حد ھو۔ اگرچہ انفال کی یہ آیت کمیت متعین کرتی اور کیفیت کا عامل شامل کرتی ھے، جس کی بحث ایک خاص موضوع، یعنی میدانِ جنگ میں ثابت قدمی، کے ضمن میں آئی ھے، لیکن یہ خصوصیت جنگی معرکے تک محدود نہیں۔ زندگی کے معرکے بہت ھیں؛ معاشرہ تعمیر کرنے کے معرکے میں بھی اسی توازن کی ضرورت ھے۔» [۲۹]

لیکن جودت کے ھاں اس توازن کو موزوں بنانے کا معیار کافروں کی سمجھ ھے۔ وہ کہتے ھیں: «اللہ کی سنن کے ساتھ شعوری برتاؤ کا معرکہ کافروں اور مومنوں دونوں کو شامل ھے۔ اللہ کی سنن کی سمجھ کافروں کو بھی نتائج دیتی ھے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے جب فرمایا:

۲۹ - کتاب «حتی یغیروا ما بأنفسہم»، ص ۳۹۔

«ایک ھزار کافروں پر غالب رھیں گے[2]»، تو اس کے بعد فرمایا: «اس واسطے کہ وہ بے سمجھ لوگ ھیں۔»۔ اس سے معلوم ھوتا ھے کہ کافروں کی سمجھ بھی کمیت اور کیفیت دونوں لحاظ سے اثر انداز ھوتی ھے، بالخصوص دنیوی زندگی کی سنن کی سمجھ۔» [۳۰]

وہ یہاں سمجھتے ھیں کہ قرآن میں مذکور تعداد کافروں کی سمجھ اور نبی ﷺ کے زمانے کے کافروں سے ان کے اختلاف کے معیار کے تابع ھے۔ یہ شرعی نص کے اس واضح مفہوم کو معطل کرنا ھے جس کی دلالت اور عدد کے اعتبار سے معنی ثابت ھیں۔ نص بتاتی ھے کہ کافر ھمیشہ بے سمجھ ھیں، خواہ وہ نبی ﷺ کے زمانے میں ھوں یا ھمارے موجودہ زمانے میں۔ صحیح بخاری میں اس آیت کے بارے میں ابن عباس سے روایت ھے:

«انہوں نے کہا: ان پر لازم کیا گیا تھا کہ بیس آدمی دو سو کے سامنے سے نہ بھاگیں۔ پھر اللہ نے ان کے لیے تخفیف کی اور فرمایا: «اچھا اب اللہ تمہارا بوجھ ھلکا کرتاھے، وہ خوب جانتا ھے کہ تم میں ناتوانی ھے»۔ لہٰذا سو آدمیوں کو دو سو کے سامنے سے نہیں بھاگنا چاھیے۔» [۳۱]

بخاری نے ابن عباس سے یہ بھی روایت کیا ھے: «جب یہ آیت نازل ھوئی تو مسلمانوں پر بھاری پڑی، اور انہوں نے بیس آدمیوں کا دو سو سے، اور سو کا ایک ھزار سے لڑنا بہت بڑا معاملہ سمجھا۔ اللہ نے ان کے لیے تخفیف کی اور دوسری آیت سے اسے منسوخ کیا: «اچھا اب اللہ تمہارا بوجھ ھلکا

۳۰ - کتاب «حتی یغیروا ما بأنفسھم»، ص ۴۰۔

۳۱ - بخاری، ۶/۷۹۔

کرتاھے، وہ خوب جانتا ھے کہ تم میں ناتوانی ھے»۔ اب جب وہ دشمن کی تعداد کے نصف ھوتے تو دشمن کے سامنے سے بھاگنا ان کے لیے جائز نہ تھا، اور جب اس سے کم ھوتے تو ان سے لڑنا لازم نہ تھا اور ان سے الگ ھو جانا جائز تھا۔» [۳۲]

ابن کثیر نے اپنی «التفسیر» میں آیت کی شرح کرتے ھوئے کہا:

«اللہ تعالیٰ اپنے نبی ﷺ اور مومنوں کو جنگ، دشمنوں سے مقابلے اور ھم پلہ حریفوں سے مبارزت کی ترغیب دیتا ھے، اور انہیں بتاتا ھے کہ وہ ان کے لیے کافی ھے، یعنی دشمن کے مقابلے میں ان کی مدد اور تائید کرنے والا ھے، خواہ دشمن کی تعداد زیادہ ھو اور کمک پے در پے آ رھی ھو، اور مومنوں کی تعداد کم ھی کیوں نہ ھو۔» [۳۳]

کافروں کی سمجھ اور جنگ میں اس کے اثر کی وضاحت کرتے ھوئے سید قطب کہتے ھیں:

«اس تفاوت کی وجہ اچانک سامنے آنے والی اور عجیب، لیکن سچی اور گہری ھے: «اس واسطے کہ وہ بے سمجھ لوگ ھیں۔»۔

بظاھر سمجھ کا غلبے سے کیا تعلق ھے؟ لیکن یہ تعلق حقیقی اور مضبوط ھے۔۔ مومن گروہ اس لیے ممتاز ھے کہ وہ اپنا راستہ جانتا، اپنے منہج کو سمجھتا اور اپنے وجود اور مقصد کی حقیقت کا ادراک کرتا ھے۔ وہ

۳۲ - بخاری، ۶/۷۹۔

۳۳ - تفسیر ابن کثیر، ۲/۵۰۸، دار الکتب العلمیة کی اشاعت۔

الوھیت اور عبودیت کی حقیقت سمجھتا ھے؛ لہٰذا جانتا ھے کہ الوھیت لازماً یکتا اور بالاتر ھو، اور عبودیت صرف اللہ کے لیے ھو جس کا کوئی شریک نہیں۔۔» آگے وہ کہتے ھیں: «یہ سب ایسی سمجھ ھے جو مسلم جماعت کے دلوں میں نور، اعتماد، قوت اور یقین انڈیلتی ھے، اور اسے قوت اور انجام کے اطمینان کے ساتھ اللہ کی راہ میں جہاد کی طرف لے جاتی ھے؛ یہ اطمینان قوت کو بڑھا دیتا ھے۔ اس کے مقابلے میں دشمن (بے سمجھ لوگ) ھیں؛ ان کے دل بند، بصیرتیں دھندلی اور قوت تھکی ھوئی اور عاجز ھے، خواہ ظاھر میں کتنی ھی برتر ھو۔ یہ ایسی قوت ھے جو بڑی اصل سے کٹی ھوئی اور الگ تھلگ ھے! یہ تناسب، ایک کے مقابلے میں دس، سمجھ رکھنے والے مومنوں اور بے سمجھ کافروں کے درمیان قوت کے میزان میں اصل ھے۔ صبر کرنے والے مسلمانوں کی کمزور ترین حالت میں بھی تناسب ایک کے مقابلے میں دو ھے۔» پھر سید کہتے ھیں: «ھمارے نزدیک راجح بات یہ ھے کہ یہ آیات دشمن کے مقابلے میں مومنوں کی قوت کے بارے میں اللہ کے میزان میں ایک حقیقت بیان کرتی ھیں، اور وھی حق ھے۔۔۔» [۳۴]

اس لیے ھمیں ایک بنیادی حقیقت سے غافل نہیں ھونا چاھیے: اگر کافر سمجھ رکھتے تو اللہ پر ایمان لے آتے۔ لہٰذا ان کے علوم اور ھتھیار کتنے ھی بڑھ جائیں، ھم انہیں سمجھ اور ایمان کا حامل نہیں کہہ سکتے۔

مومنوں میں موجود اور کافروں سے غائب اس سمجھ کی تفسیر میں قرطبی کہتے ھیں:

۳۴ - في ظلال القرآن، ۳/۱۵۵۰۔

«تم اس چیز کو سمجھتے ھو جس کے لیے لڑتے ھو، یعنی ثواب، جبکہ وہ نہیں جانتے کہ کس چیز کے لیے لڑ رھے ھیں۔» [۳۵]

جودت مغربی ریاستوں کے وسائل، ساز و سامان، ھتھیاروں اور جنگی تیاری کی ترقی سے فریب کھا گئے ھیں۔ انہوں نے آیت کے معنی کو مادّی مفہوم میں بدل دیا، اس کے ذریعے قرآنی آیات کو عمل سے معطل کیا اور انہیں اپنے مادّی منہج کی طرف پھیر دیا۔ اس عمل سے وہ اسلامی منہج کے اصولوں اور صحیح طریقۂ تفسیر سے باھر نکل گئے ھیں۔

مسلمانوں اور کافروں کے درمیان بدر و خندق یا یرموک و قادسیہ کی جنگیں اس توازن کی حقیقت کی گواہ ھیں جو اس پختہ یقین پر قائم ھے کہ فتح اللہ کی طرف سے ھوتی ھے۔ جب مسلمانوں نے اپنی تعداد اور ساز و سامان کی کثرت محسوس کی، اس پر مغرور ھوئے اور فتح کے ماخذ سے غافل ھوئے، تو سخت سبق ان کے منتظر تھے۔

ان کے رب سبحانہ نے ان سے فرمایا:

«یقیناً اللہ تعالیٰ نے بہت سے میدانوں میں تمہیں فتح دی ھے اور حنین کی لڑائی والے دن بھی جب کہ تمہیں اپنی کثرت پر ناز ھوگیا تھا، لیکن اس نے تمہیں کوئی فائدہ نہ دیا بلکہ زمین باوجود اپنی کشادگی کے تم پر تنگ ھوگئی پھر تم پیٹھ پھیر کر مڑ گئے۔» (التوبۃ: ۲۵)۔

۳۵ - تفسير القرطبي، ۸/۴۵۔

اللہ نے مومنوں کو فتح دی، جبکہ ان کے پاس نہ قوت تھی اور نہ ساز و سامان۔ حنین کے دن وہ کثرتِ تعداد کے باوجود شکست کھا گئے، پھر جنگ کے آخر میں اللہ نے اپنی قوت سے اور ان کے عہدِ الٰہی کی طرف رجوع اور استغفار کی بنا پر انہیں فتح دی۔ اس میں مومنوں کے لیے دائمی یاد دھانی ھے کہ اللہ کے لیے خالص ھونا اور اس کے عہد پر ثابت رھنا فتح کی بنیاد ھے: «اگر تم اللہ (کے دین) کی مدد کرو گے[1] تو وہ تمہاری مدد کرے گا اور تمہیں ثابت قدم رکھے گا۔[2]» (محمد: ۷)۔

مسلمانوں اور کافروں کے درمیان ھونے والی تمام جنگوں میں مسلمان اسی حال میں فتح یاب ھوئے کہ ان کی تعداد اور ساز و سامان کافروں سے کم تھے۔

لیکن ھمیں سمجھنا چاھیے کہ موجودہ دور میں شکست کا سبب ان لوگوں کا اپنے رب کے منہج اور اپنے نبی کی سنت کو چھوڑنا، فتح کے ماخذ اور عزت کے مقام سے دور ھونا، اور اسلام کو اپنی زندگی کا منہج نہ بنانا ھے۔ تیاری استقامت کے بعد ھوتی ھے، اور اقتدار کی تمکین پابندی کے بعد ملتی ھے۔

چہارم: تخلیق کا مقصد

جودت نے جب تخلیق کا مقصد بیان کرنا چاھا تو اس اھم سوال کے جواب میں معروف شرعی اصولوں کی پابندی نہیں کی، بلکہ اس سنگین موضوع میں مادّی منہج کو ثابت کرنے کے لیے ابہام اور فریب کا سہارا لیا۔ ان کی یہ بات اسے ظاھر کرتی ھے:

«یہاں تیسرا سوال ھے: تخلیق کا مقصد کیا ھے؟

حکمتوں اور مقاصد کے ادراک میں لوگوں کے درجے مختلف ھو سکتے ھیں۔ اس سوال کو بے فائدہ نہیں کہا جا سکتا، بلکہ اھلِ علم و حکمت کا مقصود یہی ھے، اگرچہ ان میں سے بہت سوں پر یہ پوشیدہ ھو:

«وہ جسے چاھے حکمت اور دانائی دیتا ھے اور جو شخص حکمت اور سمجھ دیا جائے وہ بہت ساری بھلائی دیا گیا[1]» (البقرة: ۲۶۹)۔

سنن کو پیدا کرنا انسانوں کا کام نہیں؛ وہ اس کی قدرت نہیں رکھتے۔ انسانوں کا کام یہ ھے کہ ان سنن کو دریافت کریں، انہیں ظاھر کرنے اور ان سے فائدہ اٹھانے کے شوق میں ان کی جستجو کریں، اور انہیں عطا کرنے والے خالق کا شکر ادا کریں۔

یہ خصوصیت جو اللہ تعالیٰ نفس کے لیے ثابت کرتا ھے کہ لوگ اپنے ان نفوس کی حالت بدل سکتے ھیں، اللہ کی بنائی ھوئی اور اس کے الہام سے حاصل ھے۔ انسان نفس میں جو افکار رکھتے ھیں، ان سے قوم سے متعلق صفات پیدا ھوتی ھیں۔ یہ صفات بھی اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ھیں، جیسے دولت و غربت اور عزت و ذلت۔۔» [۳۶]

ھم پوچھ سکتے ھیں کہ اس معاملے اور اس عظیم مقصد کی تعیین میں جودت کا موقف کیا ھے!! اس متعین سوال کا صحیح جواب کہاں ھے؟ یہ سوال خود جودت نے اپنے آپ سے کیا ھے، دوسروں نے ان سے نہیں پوچھا۔ اگر ھم ابتدائی جماعت کے ایک چھوٹے بچے سے تخلیق کا مقصد

---

۳۶ - کتاب «حتی یغیروا ما بأنفسھم»، ص ۶۵۔

پوچھیں تو وہ جواب دینے میں نہ ھچکچائے گا اور نہ الجھے گا! اللہ تعالیٰ کے قول میں یہ واضح ھے: «میں نے جنات اورانسانوں کو محض اسی لیے پیدا کیا ھے کہ وہ صرف میری عبادت کریں۔[1]» (الذاریات: ۵۶)۔ مفسرین کا اس جواب پر اجماع ھے کہ تخلیق کا مقصد عبادت ھے، اپنے وسیع ترین مفہوم میں۔

میں اھلِ علم کے بعض اقوال ذکر کروں گا، تاکہ مکمل تصویر واضح ھو جائے۔

سید اپنے ظلال میں کہتے ھیں:

«یہ مختصر نص ایک بہت بڑی اور عظیم حقیقت رکھتی ھے، جو کائنات کی ان عظیم ترین حقیقتوں میں سے ھے جن کے ادراک اور یقین کے بغیر زمین پر انسانی زندگی درست نہیں ھو سکتی؛ خواہ کسی فرد کی زندگی ھو، کسی جماعت کی، یا تمام ادوار اور زمانوں میں پوری انسانیت کی۔

یہ معانی اور مقاصد کے بہت سے پہلو اور زاویے کھولتی ھے، جو سب اسی عظیم حقیقت کے تحت آتے ھیں۔ یہ حقیقت زندگی کی بنیاد کا پتھر ھے۔ اس کا پہلا پہلو یہ ھے کہ جن و انس کے وجود کا ایک متعین مقصد ھے، جو ایک ذمہ داری کی صورت میں ظاھر ھوتا ھے۔ جس نے اسے انجام دیا، اس نے اپنے وجود کا مقصد پورا کیا۔ جس نے اس میں کوتاھی کی یا اس سے منہ موڑا، اس نے اپنے وجود کا مقصد باطل کر دیا؛ وہ بے ذمہ داری ھو گیا، اور اس کی زندگی مقصد اور اس اصلی معنی سے خالی ھو گئی جس سے اسے بنیادی قدر ملتی ھے۔ وہ اس قانون سے نکل گیا جس کے تحت وجود میں آیا تھا، اور اس مطلق ضیاع تک

پہنچ گیا جو ھر اس موجود کو لاحق ھوتا ھے جو وجود کے اس قانون سے نکل جائے جو اسے وابستہ رکھتا، محفوظ کرتا اور اس کی بقا یقینی بناتا ھے۔

جن و انس کو وجود کے قانون سے جوڑنے والی یہ متعین ذمہ داری اللہ کی عبادت یا اللہ کی بندگی ھے۔۔ ایک بندہ ھو اور ایک رب؛ بندہ عبادت کرے اور رب کی عبادت کی جائے۔ بندے کی پوری زندگی اسی بنیاد پر درست ھو۔۔ اس سے واضح ھوتا ھے کہ بندگی کا مفہوم، جو انسانی وجود کا مقصد اور انسان کی اولین ذمہ داری ھے، محض عبادتی شعائر سے زیادہ وسیع اور جامع ھے، اور خلافت کی ذمہ داری یقیناً عبادت کے مفہوم میں شامل ھے۔ یوں عبادت کی حقیقت دو بنیادی امور میں ظاھر ھوتی ھے:

پہلا: نفس میں اللہ کی بندگی کا مفہوم راسخ ھو۔ یعنی یہ شعور مستحکم ھو کہ ایک بندہ ھے اور ایک رب؛ بندہ عبادت کرتا ھے اور رب کی عبادت کی جاتی ھے۔ اس سے آگے کوئی چیز نہیں اور اس کے سوا کوئی صورت یا اعتبار نہیں۔ اس وجود میں صرف عبادت کرنے والا اور معبود ھے؛ ایک رب ھے اور سب بندے ھیں۔

دوسرا: ضمیر کی ھر حرکت، اعضا کی ھر حرکت اور زندگی کی ھر حرکت کے ساتھ اللہ کی طرف متوجہ ھونا؛ انہیں خالص اسی کی طرف پھیرنا، اور ھر دوسرے احساس اور اللہ کی عبادت کے سوا ھر دوسرے مفہوم سے الگ ھو جانا۔

اسی سے عبادت کا مفہوم پورا ھوتا ھے۔۔۔» [۳۷]

لیکن جودت نے عبادت کے مفہوم کو صرف ایک بات تک محدود کیا: سنن کی معرفت اور دریافت، یعنی قوموں اور قدرت میں زندگی کے قوانین کو دریافت کرنا۔ انہوں نے تخلیق کے مقصد کے جامع مفہوم کی طرف دور یا نزدیک سے بھی اشارہ نہیں کیا، اور یہ نہیں بتایا کہ تخلیق کا مقصد عبادت ہے؛ حالانکہ قرآن کریم میں یہ مفہوم بہترین صورت اور واضح ترین عبارت میں سامنے آیا ہے، اور ہم نے سید کی بلیغ عبارتوں میں بھی اسے دیکھا ہے۔۔

ہم پوچھ سکتے ہیں کہ قرآن کریم اور سنتِ نبوی کی صریح نص اور مفسرین کے اجماع کے باوجود جودت کو اس مسئلے میں یہ موقف اختیار کرنے پر کیا چیز آمادہ کرتی ہے۔۔؟

ھماری حیرت زیادہ دیر نہیں رہے گی، کیونکہ مصنف فکر میں مادّی منہج اپناتے ہیں اور قرآن اور واقعات کی تفسیر میں اثباتی «مادّی» اسلوب اختیار کرتے ہیں۔ تخلیق کے مقصد کو سنن، یعنی «ربانی نشانیوں»، کی دریافت تک محدود کرنے سے یہ ایک عام منہج بن جاتا ہے جو مومن اور کافر، تمام قوموں کو شامل کرتا ہے۔ امتیاز غائب اور معاملات خلط ملط ہو جاتے ہیں۔ تخلیق کا مقصد زمین آباد کرنے اور اس کی نعمتوں سے فائدہ اٹھانے تک محدود رہ جاتا ہے، اور انسان کا کام زندگی کی مادّی ضروریات پوری کرنا بن جاتا ہے۔۔ یوں انسان کی زندگی حیوان کی زندگی کے مشابہ ہو جاتی ہے۔۔!

---

۳۷ - في ظلال القرآن، ۶/۳۳۸۶۔

مصنف تخلیق کا مقصد نہیں سمجھتے، اور اس کے باوجود اس مادّی منہج سے وابستگی کی دعوت دیتے ھیں جو مومن اور کافر کو ایک ھی راستے پر جمع کرتا ھے: زندگی کے تقاضوں کی فکر، بقا کی حفاظت اور جسمانی جبلتوں کی تکمیل۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«اور جو لوگ کافر ھوئے وہ (دنیا ھی کا) فائدہ اٹھا رھے ھیں اور مثل چوپایوں کے کھا رھے ھیں[1] ، ان کا (اصل) ٹھکانہ جہنم ھے۔» (محمد: ۱۲)۔

انسان کو حیوان سے ممتاز کرنے والی چیز وہ بلند مقاصد اور اعلیٰ اھداف ھیں جنہیں انسان اس زمین پر اللہ کی بندگی کے دائرے میں حاصل کرنے کی کوشش کرتا ھے۔

«آپ اعلان کر دیجئے کہ مجھے تو صرف یہی حکم دیا گیا ھے کہ میں اللہ کی عبادت کروں اور اس کے ساتھ شریک نہ کروں، میں اسی کی طرف بلا رھا ھوں اور اسی کی جانب میرا لوٹنا ھے۔» (الرعد: ۳۶)۔

سولھواں باب: مغربی جمہوریت کا تصور

الجزائر میں جمہوریت پر عمل کے باعث پیدا ہونے والے سیاسی بحران کے دوران جودت نے وہاں کے مسلم نوجوانوں کے نام ایک رسالے میں [۱] اہلِ الجزائر کو جمہوریت سے وابستہ رہنے اور اسی کے ذریعے اپنے مسائل حل کرنے کی دعوت دیتے ہوئے کہا:

«تنازعے کے اسباب ہمیشہ موجود رہے ہیں، مگر تاریخ نے ہمیں مسئلہ حل کرنے کا طریقہ سکھایا ہے۔ مغربی دنیا نے مسئلہ جمہوریت کے ذریعے حل کیا ہے۔۔ ہم مسلمان، خواہ اہلِ ایمان ہوں یا سیکولر، جمہوریت کے آگے سر جھکانے سے انکار کرتے ہیں۔» [۲]

اس عبارت پر ہمارے ملاحظات یہ ہیں:

جودت عام لوگوں اور اسلامی تحریکوں سے وابستہ افراد کو جمہوریت اختیار کرنے اور اس کے منہج کے تابع ہونے کی دعوت دیتے ہیں۔ وہ یہ دعوت دیتے ہیں، جبکہ ہم سب جانتے ہیں کہ جمہوریت اسلام کے منہج سے بالکل مختلف ہے، بلکہ اثباتی مادّی منہج کی پیداوار اور اس کے عملی اثرات میں سے ہے؛ خواہ مغربی دنیا میں سرمایہ داری کا لباس

۱ - یہ رسالہ الجزائر کے مسئلے کی تحقیق کا احاطہ نہیں کرتا، بلکہ جمہوریت کے بارے میں عمومی طور پر مادّی فکر رکھنے والوں اور خصوصی طور پر جودت سعید کے موقف کی تعیین سے متعلق ہے۔

۲ - رسالۃ انظروا ۴۳، ص ۳، تألیف جودت سعید۔

پہن کر سامنے آئے یا مشرقی کیمپ میں مارکسی اشتراکیت کی صورت میں۔

جمہوریت کا مفہوم

جمہوریت کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں، اور بعض لوگوں کے گمان کے برخلاف دونوں میں کوئی مشابہت نہیں۔ اس کی اصل یونانی ہے؛ یہ یونانی فلسفیانہ فکر کی پیداوار اور انسانوں کی بنائی ہوئی چیز ہے۔ اس لیے ہم اسے انسان کا وضع کردہ مکتب قرار دے سکتے ہیں جس کا وحیِ الٰہی سے کوئی تعلق نہیں۔

اسلام ایک ربانی دین ہے جو کتاب و سنت کے مطابق حکم پر قائم ہے۔ اس کے مقابلے میں جمہوری نظام عوام کی حکومت پر قائم ہے، یعنی عوام خود اپنی حکومت کریں اور جو حکومتی نظام چاہیں منتخب کریں۔ اس نظام میں قانون جاری کرنے اور احکام وضع کرنے کا اختیار عوام کے نمائندوں کے ذریعے استعمال ہوتا ہے، ان کے عقیدے کو دیکھے بغیر۔ جمہوریت اگرچہ شخصی آزادی محفوظ رکھنے کے منہج کے طور پر سامنے آتی ہے، لیکن وہ معاشرے کو کسی عقیدے کے منہج پر قائم ہونے کی اجازت نہیں دیتی۔

جمہوری نظام میں منتخب کردہ چیز کی حقیقت یا اس کی بھلائی نہیں دیکھی جاتی؛ یہ دیکھا جاتا ہے کہ اس کا انتخاب عوام کی اکثریت سے ہوا ہے۔ جمہوریت سے فریب کھانے والے، جیسا کہ یہاں جودت کی رائے

ہے، سمجھتے ہیں کہ اس کے منفی اثرات سے متاثر ہوئے بغیر امت کے مسائل حل کرنے میں اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں، جس طرح انہوں نے پہلے مارکسی نظریے سے فائدہ اٹھانے کی دعوت دی تھی۔ یہ بات نہ اسلام کے منہج سے مطابقت رکھتی ہے اور نہ جمہوریت کے منہج سے۔ جمہوری نظام [۳] اصولاً انسان کی تمام سرگرمیوں میں اس کی آزادی محدود کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔ وہ معاشرے کے افراد کی شخصی زندگی میں مداخلت یا سماجی تعلقات، مثلاً اختلاط اور مرد و عورت کے تعلقات، کو ضابطے میں لانے کو قبول نہیں کرتا؛ یہ امور بااثر لوگوں کی مرضی سے چلتے ہیں۔

جمہوریت سیکولرزم کی ہم سفر ہے۔ دونوں کی پیدائش ساتھ ہوئی، اور ان کے ذریعے دین کو ریاست سے الگ کیا گیا۔ یہاں ہمیں جمہوریت کے تمام ارکان پر تنقید [۴] یا اسلام سے اس کا موازنہ کرنے کی ضرورت نہیں، کیونکہ بہت سے لوگوں کے لیے یہ معاملہ واضح ہے۔ لیکن ہمیں یہ پوچھنا ہے کہ جودت یا دعوتِ اسلامی میں کام کرنے والے بعض لوگ مادّی مغرب سے درآمد شدہ مناہج کے ذریعے مسلمانوں کے مسائل کا حل کیوں پیش کرتے ہیں، جبکہ اسی وقت دورِ حاضر کے مسائل کے موزوں حل کے لیے شرعی نصوص سے فیصلہ لینے کو خارج کر دیتے ہیں۔

---

۳ - لیکن حقیقت ثابت کرتی ہے کہ جمہوری نظام خود جمہوریت کا نظام بدلنے کی اجازت نہیں دیتا، چاہے اکثریت کے ذریعے ہو، جیسا کہ الجزائر میں ہوا۔

۴ - امریکہ میں مقیم میرے ایک دوست نے بتایا کہ امریکی ٹیلی وژن پر ایک نوجوان کو دکھایا گیا جو ایک امریکی یونیورسٹی کے کمرۂ جماعت میں بالکل برہنہ داخل ہوا؛ کسی نے نہ اسے اس شرم ناک حرکت سے روکا اور نہ اعتراض تک کیا۔ اسی طرح لڑکی کا باپ اسے اپنی مرضی سے شخصی زندگی گزارنے سے نہیں روک سکتا، ورنہ عدالت اور قید اس کا انجام ہوگا۔

جودت کہتے ھیں:

«اپنی ذات سے محبت ھمیں جمہوریت رد کرنے میں مبتلا نہ کر دے، ورنہ ھم اپنے ان مخالفوں جیسے ھو جائیں گے جنھوں نے جمہوریت کو رد کر کے خود کو رسوا کیا، حالانکہ موجودہ دور میں یہ ایک عالمی مطالبہ ھے۔» [۵]

یوں جودت کی نفسیاتی شکست اور مغرب کی مادّی کامیابیوں اور معاشی و فوجی برتری سے مرعوبیت ظاھر ھوتی ھے۔ وہ یہاں اس کی تقلید کی دعوت دیتے ھیں، جس طرح ان سے پہلے طہ حسین نے مغرب کے راستے پر چلنے کی دعوت دیتے ھوئے کہا تھا:

«ھم یورپیوں کی زندگی اختیار کریں اور ان کے راستے پر چلیں، تاکہ ان کے ھم پلہ ھوں اور تہذیب کی اچھائی اور برائی میں ان کے شریک بنیں۔» [۶]

طہ حسین کا اسلوب اور افکار، ایک مختصر مدت کے سوا، لوگوں سے پوشیدہ نہیں رھے۔ اسی طرح جودت کے افکار بھی ھم سے پوشیدہ نہیں ھونے چاھییں۔ ھمیں اس رجحان کی حقیقت اور خطرے کو سمجھنا اور مغربی افکار قبول کرنے، اس کے مناھج سے اخذ کرنے یا فکر کے سانچے مستعار لینے سے روکنے والا شعور رکھنا چاھیے۔ یہ افکار ایسے بھٹکے ھوئے اور گمراہ معاشروں کے لیے

۵ - رسالۃ انظروا ۴۳، ص ۳۔

۶ - مستقبل الثقافة، ص ۴۲-۴۴۔

بنائے گئے ھیں جو اللہ کے حکم سے دور ھیں اور اس کے منہج کے تابع نہیں۔

ایک توجہ طلب حقیقت ھے جسے جودت نے نظر انداز کیا اور جس پر خاموش رھے: جمہوریت نے، ان کے دعوے کے برخلاف، مغربی دنیا کے مسائل حل نہیں کیے، اسے استحکام، امن اور اطمینان نہیں دیا، اور اس مغربی انسان کو خوش نہیں کر سکی جو دائمی نفسیاتی اذیت اور مسلسل سماجی اضطراب میں جی رھا ھے۔

جودت کے جواب میں ھم کہتے ھیں: امتِ مسلمہ اپنے مسائل کیسے حل کرے؟ کیا اسلام نے اس امت کے لیے حل کا راستہ متعین کیا ھے؟

مسلمانوں کے ھاں اللہ تعالیٰ کے اس قول سے یہ مسئلہ طے شدہ ھے:

«اور جس جس چیز میں تمہارا اختلاف ھو اس کا فیصلہ اللہ تعالیٰ ھی کی طرف ھے[1]» (الشوریٰ: ۱۰)۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ھے: «پھر اگر کسی چیز میں اختلاف کرو تو اسے لوٹاؤ، اللہ تعالیٰ کی طرف اور رسول کی طرف، اگر تمہیں اللہ تعالیٰ پر اور قیامت کے دن پر ایمان ھے۔» (النساء: ۵۹)۔ اختلاف کے وقت مسلمانوں کا مرجع یہی ھے۔ نزاع میں اللہ اور رسول کے حکم کی طرف رجوع ایمان کی شرط اور اسلام کی حد ھے۔ اسی طرح ان سے فیصلہ لینے کو قبول کرنا عقیدے کی صحت اور وضاحت کی شرط ھے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«سو قسم ہے تیرے پروردگار کی! یہ مومن نہیں ہو سکتے، جب تک کہ تمام آپس کے اختلاف میں آپ کو حاکم نہ مان لیں، پھر جو فیصلے آپ ان میں کر دیں ان سے اپنے دل میں اور کسی طرح کی تنگی اور ناخوشی نہ پائیں اور فرمانبرداری کے ساتھ قبول کر لیں۔[1]» (النساء: ۶۵)۔

اسلامی منہج کی حقیقت اور مغربی مناہج سے اس کے اختلاف کے اس قدر واضح ہونے کے باوجود جودت جمہوریت اختیار کرنے اور اسے رد نہ کرنے کی دعوت دیتے ہیں: «ہمیں جمہوریت کو رد نہیں کرنا چاہیے، بلکہ معرفت اور علم پھیلا کر اسے زیادہ مؤثر بنانا چاہیے۔ جمہوریت کے پیچھے علم اور معرفت نہ ہوں تو وہ مسائل حل کرنے سے عاجز رہے گی۔ لوگ صرف رہنما نہیں چاہتے؛ وہ مسائل کا حل، عدل کا فروغ اور تکلیفوں میں کمی چاہتے ہیں۔» [۷]

اس کے بعد جودت ایک عجیب رائے پیش کرتے ہیں جس کا جمہوریت کے تصور سے براہِ راست تعلق نہیں: مسلمانوں کو یک طرفہ طور پر غیر مسلح کرنے کی دعوت۔ وہ کہتے ہیں:

«ایک مثال جو چھوٹی بھی ہے اور بڑی بھی: مسلمان اقتدار میں آئیں گے تو مسلح افواج مضبوط کرنے اور ہتھیار خریدنے کی کوشش کریں گے۔ یہ عین تباہی ہے، کیونکہ اس کا وقت گزر چکا ہے؛ فوج اور ہتھیار معیشت کو تباہ کرتے ہیں۔ ہتھیاروں کا زمانہ گزر گیا؛ اب وہ کسی قوم کی حفاظت نہیں کرتے۔ روس اس کی سب سے بڑی مثال ہے۔

۷ - رسالة انظروا ۴۳، ص ۳۔

لہٰذا ھمیں فوراً کمی کرنی چاھیے اور بالآخر فوج اور ھتھیاروں، بالخصوص جدید ھتھیاروں، سے مکمل نجات حاصل کرنی چاھیے۔

دشمن حملہ آور ھو تو قومیں خود ھلکے ھتھیاروں سے اپنا دفاع کرتی ھیں۔ جاپان ھتھیاروں اور مسلح افواج کے بغیر آزاد ھوا۔» [۸]

یہ بے بسی، بلکہ ذلت اور کمزوری کی خطرناک حالت کی صریح دعوت ھے۔ جودت سے پہلے کسی نے مسلمانوں کو غیر مسلح کرنے، فوج اور جدید ھتھیار ختم کرنے اور انہیں نہ خریدنے کا یہ مشتبہ فتویٰ دینے کی جسارت نہیں کی۔ اس کی بنیاد کمزور اسباب اور باطل حجتیں ھیں، یعنی جدید ھتھیار خریدنے سے معیشت تباہ ھوتی ھے۔ جودت سے پہلے کسی نے جہاد کی آیات کو اس طرح معطل کرنے اور اسلامی زندگی میں ان کا کردار منسوخ کرنے کی جسارت نہیں کی، گویا مسائل سے دوچار امت کو بس اسی حل کی کمی تھی!!

جودت یہ فتویٰ کس کے فائدے کے لیے دیتے ھیں؟ اسلامی دنیا اور صہیونی وجود کے درمیان کشمکش کے اس مرحلے میں مسلمانوں میں یہ نعرہ پیش کرنے کا مقصد کیا ھے؟

۸ - رسالۃ انظروا ۴۳، ص ۳۔

کیا جودت سعید نے دشمنوں کی حالت [۹] اور سرحدوں پر مسلمانوں کی گھات میں بیٹھی صہیونی دشمن کی افواج کو نہیں دیکھا؟ کیا انہوں نے ان کے جدید ھتھیار نہیں دیکھے، جن کی بدولت وہ ھماری زمین چھیننے، ھمارے ھتھیار تباہ کرنے اور ھمارے بے گناھوں کا خون بہانے کے قابل ھوئے؟!!

پھر جودت مسلمانوں سے کیسے کہتے ھیں کہ اپنے ھتھیار چھوڑ دیں اور کھلے سینوں اور خالی ھاتھوں سے دشمنوں کا مقابلہ کریں؟!

کیا وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول بھول گئے ھیں:

«تم ان کے مقابلے کے لئے اپنی طاقت بھر قوت کی تیاری کرو» (الأنفال: ۶۰)۔ پھر مسلح افواج اور جدید ھتھیاروں سے نجات کی اس کھلی دعوت میں کیا حکمت ھے؟

جودت نے ھمیں یہ بھی نہیں بتایا کہ دوسری حکمت انہیں کہاں سے ملی، جب انہوں نے کہا: «قومیں خود حقیقی ھتھیاروں سے اپنا دفاع کرتی ھیں۔» [۱۰]

۹ - جودت بئر عجم میں رھتے ھیں۔ یہ قنیطرہ کے علاقے میں شام اور صہیونی دشمن کی سرحد کے پاس ایک چھوٹا گاؤں ھے۔ دوبارہ منظرِ عام پر آنے سے پہلے جودت نے وھاں طویل عرصہ گوشہ نشینی اختیار کی تھی۔ اس گاؤں میں کوئی بھی اجازت نامے کے بغیر داخل نہیں ھوتا۔

۱۰ - رسالۃ انظروا ۴۳؛ صفحہ نمبر درج نہیں۔

ایک چھوٹا بچہ بھی اس بات کی غلطی سمجھتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ قوت روکنے کے لیے ہم پلہ قوت چاہیے، اور لوہے کو لوہا ہی کاٹتا ہے۔ پھر جودت ایک عجیب مثال دیتے ہیں کہ جاپان ہتھیاروں یا مسلح افواج کے بغیر آزاد ہو گیا!!

کیا جاپان واقعی امریکی اور اتحادی تسلط سے آزاد ہو گیا؟ کیا اسے سیاسی فیصلے کی آزادی یا خود مختاری کی بنیاد پر مکمل اختیار حاصل ہے؟ بلکہ اسے عزت اور وقار محفوظ رکھنے کے قابل مکمل فوج قائم کرنے کا اختیار بھی نہیں، [۱۱] کیونکہ وہ اب بھی دوسری عالمی جنگ میں شکست کے بعد صلح کی شرائط کے تابع ہے۔ یہی شرائط جرمنی پر بھی لاگو ہیں۔

پھر جودت ہمیں اس رسالے کی دوسری آرا سے بھی زیادہ «عجیب» رائے سے حیران کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

«فوج اور ہتھیار قوموں کی آزادی کی راہ میں رکاوٹ ہیں۔» [۱۲]

جودت کے نزدیک مقابلے کا پسندیدہ اسلوب یہ ہے:

---

۱۱ - جودت جاپانی مصنف شنتارو ایشہارا کا یہ قول نقل کرتے ہیں: «جاپان، وہ ملک جو نہیں کہہ سکتا ہے، اس لیے نہیں کہ اس کے پاس میزائل ہیں، بلکہ اس لیے کہ اس کے پاس ثقافت، عقلانیت اور علم ہے۔۔ اس نے جنگِ آزادی کے بغیر خود کو آزاد کیا۔» جودت اس پر کہتے ہیں: «یہ لوگ اللہ کے زیادہ قریب اور انسانوں کے زیادہ قریب ہیں۔۔» ہم کہتے ہیں کہ وہ ان اتحادی ریاستوں کی بلیک میلنگ کے سامنے نہیں کہنے کا اختیار نہیں رکھتا جو اب بھی جاپانیوں کی دولت اور ان کے ملک کی نعمتیں چوس رہی ہیں۔

۱۲ - رسالۃ انظروا ۴۳، ص ۵۔

«نہ ہم ضرب لگائیں، نہ بھاگیں، نہ قیدیوں کی رہائی کا مطالبہ کریں۔» [۱۳] ہمیں معلوم نہیں کہ یہ افکار کہاں سے آتے ہیں؟ یہ نبی کے منہج اور دعوت سے اجنبی ہیں!! نبی ﷺ اپنے صحابہ کو دارِ ارقم میں جمع کرتے، اپنی شفقت اور حفاظت میں رکھتے اور فتنے کے خوف سے دشمن کی نظروں سے چھپاتے تھے۔ جب ان پر اذیت اور تشدد بڑھنے کا احساس ہوتا تو انہیں کسی محفوظ جگہ ہجرت کرنے کی ہدایت دیتے تھے۔

ابو ذر غفاری کے معاملے کو جودت نے عجیب اور مضحکہ خیز انداز میں پیش کیا۔ وہ کہتے ہیں: «ابو ذر اسی طرح مخالفوں کی مخالفت کرتے رہے، یہاں تک کہ جلاوطن کیے گئے اور جلاوطنی ہی میں وفات پائی۔۔ مسلمان، خواہ ابو ذر کے زمانے میں ہوں یا آج، اسے اچھی طرح نہیں سمجھے؛ انہیں ابو ذر کے ساتھ شامل ہونا چاہیے تھا۔۔» (۴۲۴) جودت کی نظر میں تمام صحابہ بے سمجھ تھے، صرف ایک ابو ذر مستثنیٰ تھے!!

یہ شخص کیسی مضحکہ خیز بات کرتا ہے؟ وہ رسول اللہ کے صحابہ پر اس طرح طعن اور جرح کیسے کرتا ہے اور انہیں حق پر خاموش رہنے والا کیسے کہتا ہے، جبکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فرمایا ہے:

> «اللہ ان سے راضی ہے اور یہ اللہ سے خوش ہیں[5] یہی لوگ اللہ کا گروہ ہیں،آگاہ رہو! بے شک اللہ کا گروہ ہی کامیاب ہونے والا ہے ۔[6]» (المجادلۃ: ۲۲)۔

۱۳ - رسالۃ انظروا ۴۳، ص ۵۔

ھر مسلمان کو صحابہ کے ساتھ ادب اور احترام سے پیش آنا چاھیے، اور ان کی عقلوں کو حقیر نہیں سمجھنا چاھیے۔ ابو ذر نے نصیحت کا وہ فریضہ ادا کیا جو اسلام ھر مسلمان پر عائد کرتا ھے۔ وہ نہ حزبِ اختلاف تھے اور نہ مخالف، اور جنہیں انہوں نے نصیحت کی وہ بھی مخالفین نہیں تھے، جیسا کہ جودت نے معاملہ دکھانے کی کوشش کی ھے۔ امیرالمومنین نے جب انہیں ربذہ میں الگ رھنے کا حکم دیا تو ابو ذر نے ان کی اطاعت کی۔ وہ مسلمان ولیِ امر کے خلاف خروج جائز نہیں سمجھتے تھے، الا یہ کہ کھلا کفر ھو۔ ابو ذر فضیلت والے صحابہ میں سے تھے، اگرچہ صحابہ میں ان سے افضل لوگ بھی تھے، جیسے خلیفۂ راشد عثمان بن عفان، علی بن ابی طالب اور جنت کی بشارت پانے والے دوسرے صحابہ۔ اللہ تعالیٰ ان سب سے راضی ھو۔

جودت نے رسول اللہ کے صحابہ کے بارے میں جسارت کی ھے۔ ان کا مقصد ابو ذر کی شخصیت [۱۴] کو جمہوریت کا پیمانہ بنانا اور یہ کہنا تھا کہ صحابہ نے اس کی پابندی نہیں کی۔ صحابہ کو ملامت کرنے میں جودت نے مستشرقین کا منہج اور امتِ مسلمہ کی زندگی میں شبہات کے مقامات کو نشانہ بنانے کے ان کے طریقے استعمال کیے۔ انہی کی طرح انہوں نے بھی تنقید اور شکوک ابھارنے کے لیے فتنوں کا زمانہ منتخب کیا۔

اپنی عادت کے مطابق وہ اپنے مبہم اسلوب میں صحابہ کے حالات کا تصور کرتے ھوئے کہتے ھیں:

---

۱۴ - توجہ طلب بات ھے کہ عرب اشتراکی اکثر ابو ذر کے اقوال اور موقف سے استشہاد کرتے ھیں، گویا وہ اشتراکیت کے بانی تھے، حالانکہ وہ اس سے بری ھیں۔ جودت ان کی تقلید کرتے ھیں!!

«میرے خیال میں چاروں خلفا کو راشد کہنے کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے حکومت اور اقتدار قوت اور جبر سے حاصل نہیں کیا۔» پھر کہتے ہیں: «ان کے حالات اور ان کے زمانے کی علمی و تاریخی صورت حال نے انہیں اس بات پر غور کا موقع نہیں دیا کہ نظامِ حکومت کو دوبارہ باھمی رضامندی پر قائم کیا جائے۔ انہوں نے حقیقتِ حال تسلیم کر لی اور اقتدار حاصل کرنے میں غلبے اور جبر کو مان لیا۔» [۱۵]

گویا اس تخیل سے جودت بتاتے ہیں کہ دین نے مسلمانوں کے حالات منظم نہیں کیے اور ابتدا ھی سے انہیں مناسب حل نہیں بتائے تھے۔

یہ ایک اور بہتان ہے جس پر مستشرقین اور ان کے پیروکار عرصے سے لگے ہوئے ہیں۔ وہ اسلامی نظامِ حکومت کو خلفا کی وضع اور اجتہاد قرار دیتے ہیں۔ بعض مسلمان اس سے متاثر ہوئے اور مختلف طریقوں سے اس دعوے کو رواج دینے لگے۔ میں یقین سے کہہ سکتا ہوں کہ خلافت کے تمام بنیادی احکام شرع کی واضح دلیلوں پر قائم ہیں۔ [۱۶]

جودت قاری کو یہ باور کرانے کی کوشش کر سکتے ہیں کہ جمہوریت کے دلائل قرآن کریم میں موجود ہیں، یہ اسلام کا حصہ اور اسلامی مطالبہ ہے، جس طرح رسالے کے آغاز میں اسے عالمی مطالبہ قرار دیا تھا۔ انہوں نے نکلسن کے نام محمد اقبال کے خط کی اس بات کی تعریف کی جس میں اقبال نے دعویٰ کیا

---

۱۵ - جودت سعید کا سوڈان میں لیکچر، تاریخ ۱۲/۸/۹۳۔

۱۶ - اس مطالعے کے مصنف کی معجم المصطلحات الإسلامية میں «خلافت» کی اصطلاح دیکھیے۔

کہ جمہوریت کی اصل قرآن کریم میں ہے۔ ان کے اس قول سے یہ واضح ہے:

«حقیقت یہ ہے کہ اسلام کی ایک فاتح ایمان کی حیثیت سے پیش رفت رک جانا، اور سماجی، جمہوری اور معاشی تنظیم کے ان جنینوں کی نمو رک جانا جنہیں میں قرآن کے صفحات میں پھیلا ہوا پاتا ہوں، میرے نزدیک بہت بڑا نقصان ہے۔۔» [۱۷]

تشدد کا تصور

جودت کی کوئی کتاب تشدد کے تصور کے ذکر سے خالی نہیں۔ یہ خیال ان کی تحقیقات اور مذاکروں پر چھایا رہتا ہے۔ وہ تشدد ترک کرنے کی دعوت دینے والے کے طور پر مشہور ہو گئے ہیں، کیونکہ یہ لباس انہیں بہت پسند آیا ہے!! میں نے ابتدا سے تشدد کے تصور پر گفتگو نہ کرنے کو ترجیح دی تھی، اور یہ واضح ارادے سے تھا۔ مقصد ہمارے مطالعے کے موضوع میں ایک بنیادی حقیقت ثابت کرنا تھا: یہ تنقیدی مطالعہ جودت کی سیاسی شخصیت یا ذاتی رویے پر نہیں، بلکہ مادّی منہج کے حاملین پر ہے۔ میرے نزدیک کوئی شک نہیں کہ وہ انہی میں سے ہیں، انہی کے سرچشمے سے لیتے اور انہی کے راستے پر چلتے ہیں۔

میں شاید قاری کو جودت کی ترکِ تشدد کی دعوت کی حقیقت واضح کر سکوں۔ یہ ان کے فکری منہج کا بنیادی مسئلہ نہیں تھا، بلکہ ان کے مادّی افکار اور سماجی و نفسیاتی مطالعات کے مغربی نقطۂ آغاز کے لیے

۱۷ - کتاب اقرأ وربك الأكرم، ص ۲۰۷۔

ایک موضوعاتی پردہ تھا۔ اثباتی عمرانیات کے باطل نظریات راسخ کرنا ان کے لیے آسان نہ تھا؛ ان سے زیادہ قابل اور جری لوگ بھی اس راستے میں ناکام ہوئے تھے۔ مغرب کے مناہج اور افکار قبول کرنے کی وہ دعوتیں کھلی ہوئی تھیں، اور اسلامی دنیا نے ان نظریات کو اجمالاً اور تفصیلاً مسترد کیا اور ان مشتبہ دعوتوں کو رد کیا۔ خود جودت اس کا اعتراف کرتے ہیں، جب مسلمانوں کی جانب سے ارتقا کے اس تصور کو رد کرنے پر اعتراض کرتے ہیں جو اسلامی دنیا میں سرایت کرنے کے قریب تھا:

«مسلمانوں کے ذہنوں میں تخلیق کے آغاز کی ایک خاص صورت مقدس نصوص کے لفظی مفہوم پر رک جانے سے راسخ ہو گئی ہے، زمین میں چلنے سے نہیں۔ یہی رسوخ ارتقا کے اس تصور کے بارے میں مسلمانوں کے معاندانہ موقف کا سبب بنا جو سو سال پہلے اسلامی دنیا میں داخل ہوا تھا۔» [۱۸]

تشدد ترک کرنے کی اپنی دعوت کے دوران جودت نے مسلمانوں کو اوگست کونت کی قائم کردہ اثباتی عمرانیات کے نظریات اختیار کرنے کی صریح دعوت دی، بالخصوص تاریخی مراحل کا نظریہ، جو نبوتوں کو معرفت دینے کے ناقابل ایک ابتدائی مرحلہ سمجھتا ہے۔ انہوں نے مسلمانوں کو نظریۂ ارتقا پر ایمان رکھنے کی دعوت بھی دی۔ ہم جانتے ہیں کہ اسے اختیار کرنے اور اس کی دعوت دینے والی اہم ترین شخصیات چارلس

۱۸ - کتاب اقرأ وربك الأكرم، ص ۱۵۴۔

ڈارون اور ان سے پہلے لامارک تھیں۔ جودت نے مادّی مکتب کے بانی کارل مارکس کا وضع کردہ تبدیلی کا منہج بھی اختیار کیا۔ [۱۹]

یوں جودت اپنے دروس اور لیکچر تشدد ترک کرنے کی دعوت سے شروع کرتے، پھر یہ خطرناک افکار پیش کرتے۔ اگر وہ ان کے لیے رواداری، صبر اور ترکِ تشدد کی عبارتوں سے تمہید نہ بناتے تو انہیں سننے والا کان نہ ملتا۔ اگرچہ تشدد کے تصور پر مکمل مکالمے میں داخل ہونا مجھے ضروری نہیں لگتا، لیکن اس مسئلے کی حقیقت واضح کرنا اپنا فرض سمجھتا ہوں۔ جودت کا اس اصطلاح کو استعمال کرنا اسلامی تصورات سے انحراف ہے، ان کی پیش کردہ صورت میں یہ ایک درآمد شدہ اصطلاح ہے۔ دعوت اور اسلامی میدان میں کام کرنے والوں کے درمیان اس استعمال کے برے اثرات ہوئے، کیونکہ اس نے جہاد کے تصور کو، جو اپنی شرعی شرائط رکھنے والا شرعی حکم ہے، معطل کرنے میں حصہ لیا۔ جہاد کو تشدد یا عدمِ تشدد سے موسوم نہیں کیا جاتا۔ بعض اسلامی کارکنوں کے غلط اعمال کو بھی جہاد کے تصور پر منطبق کرنا جائز نہیں۔ جہاد کا تصور اتنا واضح ہے کہ اسے شرع سے اجنبی تصورات درآمد کر کے رد کرنے یا اس کے لیے راستہ متعین کرنے کی ضرورت نہیں۔ جہاد کے تصور کو خارج کرنے اور اس کی جگہ «عدمِ تشدد» کی اصطلاح لانے کی ہر کوشش اسلام کے منہج اور شرعی نصوص سے خروج ہے۔ جودت ہمیشہ یہی کرتے ہیں، جیسا کہ ہم نے دلائل کے مصادر بدلنے کے باب میں بتایا ہے۔ معروف بات ہے کہ جہاد کے مراحل ہیں، اور قتال ان سب کو شامل نہیں۔ دعوت، تبلیغ اور مسلم معاشرے کے قیام کے لیے

۱۹ - اس مطالعے میں مادیت، تبدیلی کے منہج اور ارتقا کے ابواب دیکھیے۔

جہاد بھی ہے۔ یہ سب اس شرعی حکم کی معرفت کی بنیاد پر ہوتا ہے جو مخصوص واقعے پر منطبق ہو۔

یہاں ہم جہاد کے احکام اور مقاصد کا جائزہ نہیں لے رہے۔ جودت نے اپنی کتاب مذهب ابن آدم الأول میں ان میں سے بعض کا ذکر کیا تھا، لیکن وہ حق کو باطل کے ساتھ ملاتے تھے اور ان احکام پر قائم نہیں رہے۔ اپنی حالیہ کتابوں میں انہوں نے جہاد کے تصور سے متعلق اپنے افکار کی حقیقت ظاہر کی: اسے صرف دین میں جبر سے جوڑ دیا، یعنی جہاد صرف اس وقت ہے جب مسلمان کو زور سے اپنے دین سے ہٹایا جائے۔ انہوں نے اسے سب انسانوں، حتیٰ کہ غیر مسلموں تک پھیلا دیا: اگر انہیں اپنا عقیدہ بدلنے پر مجبور کیا جائے تو مسلمانوں پر ان کے لیے جہاد واجب ہے۔ [۲۰] یہ جہاد کے اس تصور کی واضح تعطیل ہے جس کے مقاصد کتاب و سنت سے متعین ہوئے ہیں، فلسفیوں اور جودت کی آرا سے نہیں!!

ہم دیکھتے ہیں کہ جودت گاندھی کے افکار کی کھلی دعوت دیتے اور عدمِ تشدد کے موضوع میں اپنے تصورات ان سے لیتے ہیں۔ انہوں نے بارہا نوجوانوں کو گاندھی کی پیروی، ان کی کتابیں پڑھنے اور ان کے افکار کے مطابق کام کرنے کی دعوت دی ہے۔

گاندھی کی اس شخصیت کی وضاحت کے لیے، جو بدھ مت کے ماننے والوں کے ہاں مقدس اور ترکِ تشدد کی علامت بن چکی ہے، یہ سمجھنا ضروری ہے کہ حقائق جاننے والے، اور ترقی پذیر «پسماندہ» ممالک کے

۲۰ - یہ بات شامی ٹیلی وژن پر ڈاکٹر محمد سعید رمضان بوطی کے ساتھ ایک کھلے مکالمے کے مذاکرے میں آئی۔

معاشروں میں نمایاں شخصیات بنائے جانے کے طریقے سے واقف لوگ، ایسے رھنماؤں، ان کی دعوت کے خطرے اور اپنے عوام پر اس کے اثر کو دوسروں سے زیادہ سمجھتے ھیں۔ گاندھی نے اپنے ملینوں لوگوں پر مشتمل عوام کو انگریز استعمار کا ھتھیاروں کی قوت سے مقابلہ نہ کرنے کی دعوت دی۔ اس کے نتیجے میں ھندوستانی عوام بے بسی اور برطانوی ارادے کے تابع ھونے کی طرف گئے۔

مجھے محسوس ھوتا ھے کہ یہ ارادہ اب بھی ھندوستانی عوام کے مفاد کے خلاف کام کرتا ھے، کیونکہ ھندوستان طویل عرصہ «کامن ویلتھ» سے وابستہ رھا ھے۔ [۲۱] برطانوی لوگ جان گئے تھے کہ محکوم قوموں سے کیسے معاملہ کیا جائے اور ان کے لیے ایسی قیادت کیسے بنائی جائے جو ان کے مفاد میں، بلکہ اکثر اپنے عوام کے مفاد کے خلاف کام کرے۔ جدید زمانے میں اس طریقے کے پیش رو مصطفیٰ کمال تھے، جنھوں نے خلافت ختم کر کے مغربی مناھج، عادات اور روایات اس کی جگہ رکھ دیں۔ اب تمام مماثل مثالوں کا جائزہ ممکن نہیں، لیکن گاندھی کی شخصیت کا ذکر کر سکتے ھیں جو اسی دائرے میں آتی ھے۔ گاندھی ھندوستان کے دشمنوں سے مقابلہ نہ کرنے کی دعوت دیتے تھے، حالانکہ وہ دشمن ان کے ھندوستانی عوام کا خون بہاتے تھے۔ مسلمان اور کچھ بھول بھی جائیں تو انہیں مسلم اقلیت کے ساتھ گاندھی کے پیروکاروں کا سلوک نہیں بھولنا چاھیے؛ وہ اسلامی گاؤں پورے کے پورے تباہ کرتے اور باشندوں سمیت جلاتے تھے، اور اب بھی ایسا کرتے ھیں۔ [۲۲]

۲۱ - یہ رابطہ کمزور ھوتا گیا، یہاں تک کہ اس تنظیم کے اجلاس رسمی ھو گئے۔

۲۲ - بابری مسجد کو اشتعال انگیز تعصبانہ طریقے سے منہدم کر دیا گیا۔

جودت بھی یہی کرتے ھیں: بعض مقامات پر تشدد ترک کرنے اور اسی وقت دوسرے مقامات پر اسے استعمال کرنے کی دعوت دیتے ھیں۔ ایک ثقافتی مذاکرے میں [۲۳] انہوں نے صاف کہا: «مقامی حکومتوں کے خلاف تشدد استعمال کرنا جائز نہیں۔» اسی مذاکرے میں انہوں نے عراق جانے والے اقوامِ متحدہ کے نمائندوں کے خلاف تشدد کی دعوت دی۔ [۲۴]

اگرچہ مجھے جودت کے سیاسی موقف اور اس کے پہلوؤں سے دلچسپی نہیں، لیکن ایسی دعوت ان مقاصد کو بے نقاب کرتی ھے جن کے لیے وہ کام کرتے ھیں، اور یہ واضح کرتی ھے کہ انہوں نے جہاد کے احکام اختیار کرنے کو کیوں خارج کیا، حالانکہ ان کے ذریعے بہترین نتائج حاصل کیے جا سکتے تھے۔

تشدد کے موضوع میں اختیار کردہ اسی اسلوب سے جودت نے استکبار اور استضعاف کے مسئلے کو اثباتی مادّی منہج کے ذریعے لیا۔ مارکسی اصولوں کے مطابق مستکبروں کو وہ بڑے لوگ قرار دیا جو قوت اور استحصال رکھتے اور زائد قدر حاصل کرتے ھیں۔ اصل یہ ھے کہ تعیین ایمانی منہج سے ھو، معاشروں کو مومنوں اور کافروں میں تقسیم کیا جائے، اور کافر مستکبر ھیں، خواہ قوت رکھنے والوں میں ھوں یا کمزوروں میں۔ اس صورت میں وہ اشتراکی انقلاب اور ایرانی انقلاب کے نعرے دھراتے اور انسانوں

۲۳ - شام کے صوبۂ سویداء میں منعقدہ مذاکرہ۔

۲۴ - انہوں نے عراقی عوام کو ان نمائندوں کے قتل کی دعوت دی؛ شاید اپنے خلاف اقوامِ متحدہ کا غصہ ابھارنا چاھتے تھے۔

کی قرآنی تفصیل چھوڑ دیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «اسی طرح ہم آیات کی تفصیل کرتے رہتے ہیں اور تاکہ مجرمین کا طریقہ ظاہر ہوجائے۔» (الأنعام: ۵۵)۔

جودت یہ چھپاتے نہیں کہ وہ سوویت یونین اور چین، جو دونوں مارکسی مادّی منہج اختیار کرتے ہیں، کو مستکبر قرار دینے سے خارج رکھنا چاہتے ہیں۔ [۲۵] یہ ان کی مادّی فکر کے مطابق ہے، حالانکہ یہ اپنے عوام کا زیادہ استحصال اور انہیں زیادہ ذلیل کرتے، اور کمزور مسلمانوں کو زیادہ کچلتے ہیں۔

آئیے ایک باخبر مصنف کو چین کے تابع مسلم آبادی پر مسلط کیے گئے تشدد کے جہنمی طریقوں کے بارے میں بتانے دیں۔

وہ عیسیٰ یوسف الپ تکین ہیں، جنہیں اس خوف ناک انتظامیہ سے فرار کے بعد دوبارہ زندگی ملی، تاکہ اپنی کتاب «المسلمون وراء الستار الحديدي» لکھیں۔ میں ان طریقوں میں سے چند کا ذکر کروں گا، تاکہ جودت اور مادّی فکر پر ایمان رکھنے والے ان کے پیروکار مسلمانوں کے خلاف مادّیوں کے جرائم یاد رکھیں۔ وہ تشدد کی صورتوں کے بارے میں کہتے ہیں:

۱۔ سر میں لمبی کیلیں ٹھونکنا، یہاں تک کہ دماغ تک پہنچ جائیں۔

۲۔ قیدی پر پیٹرول ڈال کر آگ لگانا اور اسے جلانا۔

۲۵ - سویداء کا مذاکرہ۔

۳۔ قیدی کو سپاھیوں کی گولیوں کا نشانہ بنانا، تاکہ وہ اس پر مشق کریں۔

۴۔ قیدیوں کو ایسی جیلوں میں بند کرنا جہاں ھوا اور روشنی نہ پہنچیں، اور انہیں بھوکا رکھنا، یہاں تک کہ مر جائیں۔

۵۔ سر پر دھاتی خود رکھنا اور اس میں برقی رو گزارنا۔

۶۔ سر کو ایک مشین کے سرے سے اور باقی جسم کو دوسری مشین سے باندھ کر دونوں کو مخالف سمتوں میں چلانا۔

۷۔ جسم کے ھر عضو کو سرخ ھونے تک گرم کیے گئے لوھے سے داغنا۔

۸۔ تشدد کا شکار شخص کے جسم پر کھولتا ھوا تیل ڈالنا۔

۹۔ ناخنوں میں لوھے کی کیل ٹھونکنا۔

عیسیٰ صاحب تشدد کی اقسام بیان کرتے رھے۔ ھم نے بعض چھوڑ دی ھیں، کیونکہ وہ اتنی گندی ھیں کہ انسانی شائستگی ان کے ذکر سے گونگی ھو جاتی ھے۔ عورتوں کا حال بھی اس سے کم نہ تھا۔ [۲۶]

جس نے سوویت یونین اور چین میں قتل اور بے دخلی کے واقعات نہیں سنے، وہ آج بوسنیا اور سوویت یونین سے الگ ھونے والی جمہوریاؤں میں مسلمانوں پر بدترین ظلم دیکھ سکتا ھے۔

۲۶ - تفصیل کے لیے سید قطب کی کتاب دراسات إسلامیة دیکھیے۔

ہم جودت کو یہ بھی یاد دلاتے ہیں کہ ایک طرف سوویت یونین اور دوسری طرف امریکہ اور اس کے اتحادیوں کا تعلق دشمنی پر قائم نہیں تھا؛ وہ دوست اور اتحادی ہیں۔ ان کے باہمی موقف کمزور قوموں کے مقدر پر تسلط، ان کے استحصال اور ان کے ارادے پر اختیار کے لیے کرداروں کی تقسیم کے دائرے میں آتے ہیں۔

جودت کے لیے زیادہ مناسب تھا کہ ایک وسیع مہم منظم کرتے جو مادّی اشتراکیوں کے تشدد کو بے نقاب کرتی، خواہ اقتدار میں آنے سے پہلے ہو یا اس کے بعد۔ یہ کام ان کے لیے بہتر تھا، کیونکہ وہ خود اشتراکی دھشت گردی سے متاثر ہوئے اور مسلمانوں کے خلاف استعمال ہونے والے وحشیانہ طریقوں سے زیادہ واقف تھے۔ لیکن انہوں نے ایسا نہیں کیا! اس کے بجائے ان لوگوں، ان کے انقلاب اور ان کے مناہج کی تعریف کی۔

جودت نے اشتراکیوں اور یہودیوں کے تعلق کو بھی نمایاں نہیں کیا، اور اس بات کو بھی کہ مارکسی مادّی فکر کے حاملین فلسطین کی سرزمین پر صہیونی وجود کو تسلیم کرنے والوں میں پہلے تھے۔ بلکہ جودت صاف کہتے ہیں کہ فلسطین کا مسئلہ [۲۷] اب مسلمانوں کا مسئلہ نہیں۔ انہیں مسلمانوں کو غیر مسلح کرنے اور اس اثباتی مادّی منہج سے وابستہ ہونے کی دعوت کی فکر ہے [۲۸] جو انہیں پسماندگی سے نکالے گا!!

---

۲۷ - انہوں نے سویداء کے مذاکرے میں یہ بات صاف کہی۔

۲۸ - اگر مادّی جدت کی طرف رخ کرنے اور جہاد کا تصور چھوڑنے کی جودت اور ان جیسے لوگوں کی دعوت کامیاب ہو گئی، اور دشمن زمین چھین کر پھیلتے رہے، تو مادّی جدت میں دلچسپی رکھنے والوں کو اپنی جدت دکھانے کے لیے کوئی زمین نہیں ملے گی!!

انفرادی رجحان کا ظہور اور ارتقا

جودت انفرادی رجحان کے ظہور کو انسانی ارتقا کی تاریخ میں اہم سمجھتے ہیں۔ وہ کتاب (الغرب والعالم) سے نقل کرتے ہیں:

«ہم انفرادیت کے ظہور کو ایک تاریخی عمل کے طور پر دیکھنے کے عادی نہیں، بلکہ یہ سمجھنے کی طرف مائل ہیں کہ جب سے انسان زمین پر ہیں، افراد بھی موجود ہیں۔ یہ ایک معنی میں یقیناً درست ہے؛ کسی بھی زمانے میں زندہ رہنے والا ہر انسان ایک فرد تھا۔ لیکن توجہ طلب بات یہ ہے کہ انسانی تاریخ کے بیشتر حصے میں لوگوں کی اکثریت کو اپنی انفرادیت کا بہت معمولی احساس ہی ہوا۔ انفرادیت کا تصور، خواہ انسانوں کی ایک حقیقت ہو یا ایسا اعلیٰ نصب العین جس کے لیے انسان جیے، انسانی تاریخ کے دوران ترقی کرتا رہا ہے۔» [۲۹]

پھر وہ مصنف کی اس رائے سے اتفاق کرتے ہوئے کہتے ہیں:

«پچھلی نقل کردہ عبارت کا مصنف «انفرادیت کے ظہور» سے جو مفہوم نمایاں کرنا چاہتا ہے، وہی مفہوم میں نے اس مدھم روشنی کے ذریعے نمایاں کرنا چاہا ہے۔» [۳۰]

---

۲۹ - کتاب اقرأ، ص ۱۸۲۔

۳۰ - کتاب اقرأ، ص ۱۸۳۔

پھر کتاب الغرب والعلم کے باب «انفرادیت اور ثقافت» سے نقل کرتے ہیں: «ابتدائی، شکاری قبائل میں انفرادیت اور ذاتی ذمہ داری کا انسانی شعور کس طرح مفقود تھا۔ جب ہم جدید معاشرے میں انفرادیت اور انفرادی رجحان پر بات کرتے ہیں تو یہ سمجھنا ضروری ہے کہ ہم ایسے افکار سے معاملہ کر رہے ہیں جن کے معانی کی تاریخ محدود اور متعین ہے۔ اپنی انفرادیت کی انتہائی حالتوں میں بھی ہم خود کو ان الفاظ کے سوا بیان نہیں کر سکتے جو اپنی ثقافتی تاریخ سے لیے ہیں۔» (ص ۱۵۲) [۳۱]

جودت انفرادیت یا انفرادی رجحان کے حامیوں اور اس تصور کے مخالفوں کے درمیان ایک طویل مکالمہ پیش کرتے ہیں؛ دوسرے الفاظ میں، فرد کا ریاست کے اختیار کے تابع ہونا یا اس کے برعکس۔ ان کی یہ بات اسے ظاہر کرتی ہے:

«ہم نے یہ الفاظ اس لیے نقل کیے کہ انسانی مسئلے کے تسلسل کا تصور واضح ہو: انسان اور انفرادیت کی قدر بحال کرنا، یا انسان کو دوبارہ توحید کی طرف لانا، فریزر کے نزدیک تہذیب کی راہ میں رکاوٹ ہے، جبکہ ٹوائن بی فریزر کو بت پرستی کی طرف لوٹنے والا سمجھتا ہے۔ یہ واضح ہے کہ ہر ایک نے اپنی رائے کیسے بیان کی، لیکن اس میں درست بات کتنی ہے، تاریخ کہاں سے شروع ہوئی اور کس طرف جا رہی ہے؟» [۳۲]

۳۱ - گزشتہ ماخذ، ص ۱۸۴۔

۳۲ - گزشتہ ماخذ، ص ۱۸۶۔

اصطلاحات سے برتاؤ کے اپنے طریقے اور اسلوب کے مطابق انہوں نے توحید اور انفرادی رجحان کے ظہور کو ملا دیا، پھر اپنی مطلوبہ بات تک پہنچتے ہوئے کہتے ہیں:

«توحید کا تصور آبائی پیروی اور باپ دادا کی پرستش سے نکلنا ہے۔ باپ دادا کی تقلید چھوڑنے کا یہی تصور وہ زمین ہے جس میں تمام انسانی کامیابیاں اگیں، حتیٰ کہ وہ بھی جو دین کی مخالف تھیں۔ وہ دین کے جوہر کی مخالف نہیں تھیں، بلکہ صاف طور پر آبائی پیروی کے تصور کی مخالف تھیں۔» [۳۳] اس کی مثال وہ صحابی بلال رضی اللہ عنہ سے دیتے ہیں، جو تشدد کے دوران احد، احد کہتے تھے۔ دوسری مثال: «گلیلیو جب سزا دینے والی مجلس کے سامنے بدعت چھوڑنے کا اعلان کر رہے تھے، تو ان کے نفس میں حق اور علم کا شعلہ روشن تھا، اگرچہ انہوں نے اس مجبور شخص کا موقف اختیار کرنے کو ترجیح دی جس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔» [۳۴]

گلیلیو کی اس محبت سے لبریز تعریف پر توجہ دیجیے، جن کا دل ایمان پر مطمئن ہے!

پھر وہ ٹوائن بی کی کتاب (تاریخ البشریة) سے نقل کرتے ہیں کہ صرف چار نسلوں سے زیادہ نہ ہونے والے زمانے میں قدیم دنیا کے پانچ عظیم حکما ظاہر ہوئے: زرتشت، اشعیا ثانی، بدھ، کنفیوشس اور فیثاغورث۔ «آج بھی

۳۳ - گزشتہ ماخذ، ص ۱۸۹۔

۳۴ - کتاب اقرأ، ص ۱۹۰۔

وہ انسانیت پر براہِ راست کسی بھی زندہ انسان سے زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں۔ ان پانچ حکما کی اہم ترین خصوصیت یہ ہے کہ انفرادی انسان آخری حقیقت کے ساتھ ذاتی تعلق تک پہنچے۔۔ ان حکما کی دعوت سے حقیقت کا تصور اور انسانی رویہ اس طرح بدل گیا کہ واپسی ممکن نہیں۔» [۳۵]

ہمارے لیے اہم بات ان اقوال پر جودت کا تبصرہ ہے: «عقیدے اور رویے کے ارتقا کا یہ تاریخی تصور دو اہم باتیں نمایاں کرتا ہے۔ پہلی: معاشرے کے باہر ہدایت تلاش کرنا، یعنی معاشرے کی پرستش اور باپ دادا کی روایات پر بے فکری سے تکیہ کرنے سے نکلنا۔ دوسری: موت زندگی کا اختتام نہیں۔» [۳۶]

ان عبارتوں میں جودت نے انفرادی رجحان کے ظہور کے لیے جوش ظاہر کیا ہے اور اس تصور کو نمایاں کرنے پر تقریباً تیس صفحات صرف کیے ہیں۔ باب کا عنوان اگرچہ علم اور توحید تھا، لیکن اس موضوع کو ایک مختصر پیراگراف ہی ملا؛ ساتھ مغربی ماہرینِ عمرانیات کی آرا کا جائزہ تھا، تاکہ انفرادیت کی طرف رجحان کے تصور کی تائید ہو، اسے توحید کی علامت اور اس کی عدم موجودگی کو بت پرستی کے برابر سمجھا جائے۔

جودت کے ہاں لوگوں کو حکیم قرار دینے کے پیمانوں پر غور کریں تو انہوں نے انہیں دو باتوں تک محدود کیا:

---

۳۵ - گزشتہ ماخذ، ص ۱۹۶-۱۹۷۔

۳۶ - گزشتہ ماخذ، ص ۱۹۶-۱۹۷۔

پہلی: معاشرے کے باھر ھدایت تلاش کرنا۔ دوسری: موت زندگی کا اختتام نہیں۔ اسی لیے انہوں نے دین پر ایمان نہ رکھنے والی فلسفیانہ شخصیات کو حکمت کا مرتبہ دیا۔ چین اور ھندوستان میں مسلمان آج بھی ان کی گمراھی سے اذیت اٹھا رہے ھیں، اور دنیا اب بھی زرتشت کے افکار، انحرافات، اباحی اور اشترا کی تصورات سے اذیت اٹھا رھی ھے۔

بحث کے آخر میں جودت توحید اور علم کے تعلق کا ایک بنیادی قاعدہ اخذ کرتے ھیں۔ لیکن واضح ھوگا کہ ان کی مراد وہ علم نہیں جسے مسلمان قرآنی حقائق سمجھتا ھے، بلکہ آفاق و انفس کی نشانیاں، تاریخ اور کائنات و تاریخ کے واقعات ھیں۔

«علم اور توحید بعض امور میں شریک ھیں، اس لیے دونوں ایک ھی معنی رکھتے یا ایک موضوع کے دو پہلو ھیں۔ اول: علم کے بغیر توحید حاصل نہیں ھو سکتی، کیونکہ توحید علم کے بعد آتی ھے، جس طرح تسخیر علم کے بعد آتی ھے۔ دوم: علم یا توحید میں غلطی کی سزا، جو معاف نہیں ھوتی، آتی ھے، خواہ کچھ عرصے بعد ھی ھو۔ اسلام میں معلوم ھے کہ ناقابلِ معافی گناہ شرک ھے: «یقیناً اللہ تعالیٰ اپنے ساتھ شریک کئے جانے کو نہیں بخشتا اور اس کے سوا جسے چاھے بخش دیتا ھے[1]» (النساء: ۴۸)۔ اسی طرح علم میں غلطی کا نتیجہ فوری اور حتمی ھوتا ھے۔ دوا یا برقی توانائی کے استعمال میں غلطی کرو، یا سماجی زندگی میں غلط معلومات دو، تو سزائیں لازماً آتی ھیں اور کوئی رعایت نہیں کرتیں۔۔ زھر مار دیتا ھے، بجلی جان لے لیتی ھے، اور سماجی زندگی کی غلط معلومات لوگوں کے تعلقات کو الم ناک بنا دیتی ھیں۔» [۳۷]

۳۷ - کتاب اقرأ، ص ۲۰۳۔

انفرادی رجحان اور توحید کے تعلق کی وضاحت میں جودت کا طریقہ اسلامی تصورات سے اجنبی ہے۔ انہوں نے اسے مادّی افکار سے لبریز مغربی عمرانیات کے نقطۂ آغاز سے پیش کیا اور تبدیلی میں فرد کے کردار سے جوڑا۔ وہ کہتے ہیں: «سماجی مصلح کے اہم ترین کاموں میں سے یہ ہے کہ افراد کو اپنی اس قدرت اور ان امکانات سے آگاہ کرے جنہیں وہ ضائع کرتے ہیں۔» [۳۸]

وہ کہتے ہیں: «فرد کے امکانات، خود بدلنے اور تبدیلی میں حصہ لینے کی قدرت کو نمایاں کرنا انسانوں کی طویل تاریخ کی روشن ترین اور مقدس ترین کوششوں میں سے ہے۔» [۳۹]

یہاں وہ اس زندگی میں انسان کے کردار کو بڑھا چڑھا کر بیان کرتے اور اس کی قدر میں افراط کرتے ہیں۔ یہ تصورات انہوں نے مغربی ماہرینِ عمرانیات کی آرا سے وابستگی اور انفرادیت کے تصور میں ان کی دلچسپی سے لیے ہیں، مشیتِ الٰہی کے تصور کو دیکھے بغیر۔ ان کی بیشتر تحقیقات انسانی تاریخ میں ارتقا کے تصور پر قائم ہیں۔ ان میں اعتقادی تصورات کا اثر، وجود میں مشیتِ الٰہی کی آزادی کا لحاظ، یا یہ شعور نہیں کہ اللہ جسے چاہے ہدایت دے، جسے چاہے گمراہ کرے اور جسے چاہے بے حساب رزق دے۔

---

۳۸ - گزشتہ ماخذ، ص ۱۸۲۔

۳۹ - گزشتہ ماخذ، ص ۱۸۳۔ کیا نبی ﷺ کی کوششیں افراد کے امکانات نمایاں کرنے کے لیے تھیں، یا افراد کو صحیح عقیدے اور مفید، صالح عمل کی طرف رہنمائی دینے کے لیے؟

تبدیلی کے باب میں ہم نے دیکھا کہ قدریہ اور معتزلہ کے تصورات سے مشیتِ الٰہی کی سمجھ میں کیسے تجاوز ہوا۔ ہم نے بتایا کہ نبی اپنے چچا ابو طالب کی باطنی حالت بدل کر انہیں اسلام کی ہدایت نہیں دے سکتے تھے، اور آسمان سے یہ فیصلہ آیا: «آپ جسے چاہیں ہدایت نہیں کر سکتے بلکہ اللہ تعالیٰ ہی جسے چاہے ہدایت کرتا ہے۔» (القصص: ۵۶)۔ یعنی آپ جسے چاہتے اور محبت کرتے ہیں، اسے ہدایت نہیں دے سکتے؛ اس معاملے کا اختیار اللہ کے پاس ہے۔ ان امور پر اہلِ سنت کا اجماع ہے۔ اس کے برخلاف گمراہ فرقوں نے اسے فرد کی خصوصیت قرار دیا، جیسا کہ جودت کے ہاں ہے اور جیسے وہ اس بحث کو انفرادی رجحان سے شروع کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

آبائی پیروی کے بارے میں ان کی بحث اسی نظر سے متاثر ہوئی۔ انہوں نے شخصیات کی دنیا، یا سلفِ صالح کے معاشرے کے کردار اور مستقبل پر اس کے اثر کو رد کیا۔ گویا ان تصورات سے وہ امت کے حال کو اس کے ماضی سے کاٹنا چاہتے ہیں۔ انہوں نے معاملے کو اندھی تقلید کی مذمت یا باپ دادا کی حالت دیکھے بغیر ان کی پیروی کے زاویے سے نہیں لیا۔ اس میں وہ نبوت کے تصور، اس کے رکنے کی ضرورت اور رہنمائی و ارشاد میں اس کا کردار منسوخ کرنے کے بارے میں اپنی بنیادی نظر سے متاثر ہیں، کیونکہ تاریخی مراحل کی ان کی تقسیم میں نبوت بچپن کا مرحلہ ہے۔

وہ اسلامی زندگی کی مثالوں سے قابلِ پیروی نمونے کے طور پر آغاز نہیں کرتے، بلکہ قاعدہ عام کرتے ہوئے کہتے ہیں:

«دنیا جب باپ دادا اور بڑے سرداروں کی بت پرستی سے آزاد ہوگی تو انسانی تاریخ کے وہ دن یاد کرے گی جب انسانی عزت کے اصول صرف حق کے طور پر نہیں، بلکہ ایسے فرض کے طور پر اعلان ہوئے جس سے دست بردار ہونا جائز نہیں، اور جسے انسان جہاں بھی ہو اعلان کرے۔۔»[۴۰] یہ بات وہ ان پانچ حکما کے لازوال کام گنوانے کے بعد کہتے ہیں جن کا معاشرے میں انفرادیت کے ابھرنے پر اثر تھا۔ بلال، گلیلیو اور ابو بکر کا بھی ذکر کیا۔ لیکن قاعدہ اور نقطۂ آغاز ان کے اس عمومی تصور کی طرف لوٹانا ضروری ہے کہ سلف کی بات، بلکہ کتاب میں اللہ کی آیات بھی، اس وقت تک قبول نہ کی جائیں جب تک آفاق و انفس کی نشانیوں کی گواہی حاصل نہ ہو، جنہیں انہوں نے ان اصولوں پر حَکَم بنایا ہے۔

انہوں نے زرتشت، سقراط، گاندھی اور دوسرے بے ایمان تاریخی اشخاص کی تعریف کی ہے۔

اقبال کی طرح جودت بھی انسان کو زرتشت کی نظر سے دیکھتے ہیں، اور نطشے کی طرح برتر انسان کے ظہور کے منتظر ہیں۔

جودت کہتے ہیں:

۴۰ - کتاب اقرأ، ص ۱۹۹۔

«اللہ کی عطا کردہ تسخیر کی قدرت سے انسان اس تاریخ کی تشکیل میں کیسے حصہ لیتے ھیں؟ یہی قدرت انسان کو اشیا کی دنیا سے دوسری تخلیق تک بلند کرتی ھے، جسے اقبال «نیابتِ الٰہی» کہتے ھیں؛ [۴۱] یعنی وہ حالت جس میں انسان فرد کی حیثیت سے اپنے اور دوسروں کے نجات پانے کے امکانات کا ادراک کرتا ھے۔۔» [۴۲]

جودت یہ بھی کہتے ھیں:

«آیت میں نیابتِ الٰہی کا مقام ھے جس تک انسان ترقی کرتا ھے، جہاں وہ حکم دیتا ھے اور اس کی اطاعت کی جاتی ھے۔» [۴۳]

نیابتِ الٰہی کا تصور اتحاد اور حلول کے تصور سے ملتا ھے، اور عیسائیوں اور یہودیوں کے اس تصور سے بھی کہ زمین پر اللہ سبحانہ کا بیٹا موجود ھو جو اس کی نیابت کرے!!

۴۱ - اقبال ذات کو ایک سمجھتے ھیں، جو ایک بار انا کبریٰ، یعنی اللہ، کی صورت میں ظاھر ھوتی ھے، اور دوسری بار انا صغریٰ، یعنی انسان، کی صورت میں۔ اس مطالعے میں اقبال کے متعلق حصہ، ص ۲۷۸ دیکھیے۔

۴۲ - کتاب اقرأ، ص ۲۰۰۔

۴۳ - گزشتہ ماخذ، ص ۲۸۵۔

سترھواں باب: صحابہ اور سلف

جودت نے اپنی کتاب «حتی یغیروا ما بأنفسہم» میں صحابہ کے معاشرے پر گفتگو کے لیے ایک الگ باب رکھا ہے۔ قاعدے اور اطلاق کو الگ کرنے، اشخاص کی جانچ اور غلط و درست میں امتیاز کے نعرے سے انہوں نے ایک مضحکہ خیز اسلوب میں صحابہ کو نشانہ بنایا۔ موضوع پر براہِ راست گفتگو کے بجائے انہوں نے اس اہم معاملے میں سید قطب کو قربانی کا بکرا بنانے کے لیے ان کا سہارا لیا اور یہ عبارتیں نقل کیں:

«اللہ کا منہج ثابت ہے، اور اس کی اقدار اور پیمانے بھی ثابت ہیں۔۔ انسان اس منہج سے دور یا قریب ہوتے ہیں۔۔ جب انسان تصور یا رویے میں غلطی کرتے ہیں تو یہ منہج انہیں غلط قرار دیتا ہے، اور جب اس سے منحرف ہوتے ہیں تو انہیں منحرف کہتا ہے۔ ان کے مقام اور مرتبے کچھ بھی ہوں، وہ ان کی غلطی سے چشم پوشی نہیں کرتا اور ان کے انحراف کا ساتھ دینے کے لیے خود منحرف نہیں ہوتا۔

ہم اس سے سیکھتے ہیں کہ اشخاص کو بری قرار دینا منہج کو مسخ کرنے کے برابر قدر نہیں رکھتا۔ امتِ مسلمہ کی بھلائی اس میں ہے کہ اپنے منہج کے اصول صحیح اور صاف رکھے، اور غلطی کرنے والے اور ہم سے منحرف لوگوں کو، خواہ کوئی بھی ہوں، اسی وصف سے موسوم کرے جس کے وہ مستحق ہیں۔ منہج میں تحریف اور اس کی اقدار و پیمانوں کی تبدیلی سے ان کی غلطیوں اور انحرافات کا کبھی جواز نہ بنایا

جائے۔ یہ تحریف اور تبدیلی اسلام کے لیے بڑی مسلم شخصیات کو غلط اور منحرف کہنے سے زیادہ خطرناک ہے۔۔» [۱]

پھر وہ صحابہ کے بارے میں سید کی سنگین بات نقل کرتے ہیں:

«عثمان کے نفس میں اسلام کی روح کو متہم کرنا مشکل ہے، لیکن انہیں اس غلطی سے بری کرنا بھی مشکل ہے جو ان کے خلافت سنبھالنے کی بدقسمتی کی غلطی تھی؛ وہ کمزور بوڑھے تھے اور بدطینت امویوں کا برا حلقہ انہیں گھیرے ہوئے تھا۔» کچھ آگے برپا ہونے والے فتنے کے بارے میں کہتے ہیں: «لیکن جو معاملات کو اسلام کی نظر سے دیکھے اور اسلام کی روح سے محسوس کرے، اسے کہنا ہوگا کہ یہ انقلاب مجموعی طور پر عثمان کے موقف سے، یا زیادہ صحیح طور پر مروان اور ان کے پیچھے ان بنو امیہ کے موقف سے، جن کے نفوس میں اس دین کی روح کبھی داخل نہ ہوئی، اسلام کی روح اور سمت کے زیادہ قریب تھا۔» [۲]

میں نے سید کی وہ بات نقل کرنا بہتر سمجھا جس سے جودت نے استشہاد کیا، تاکہ واضح کروں کہ اس نازک موقع پر انہوں نے مطلوبہ علمی دیانت کی پابندی نہیں کی۔ انہوں نے نقل میں اعتماد کے بنیادی ترین قواعد توڑے، جبکہ صحابہ کی شخصیات سے برتاؤ میں اسی اعتماد کی ضرورت ہے۔ سید کی بات پر تکیہ انہیں صحابہ کی حرمت پامال کرنے اور ان کی شخصیات کو نشانہ بنانے کی رسوائی سے نہیں بچا سکتا۔ صحابہ کو جاہل کہنا، ان پر

---

۱ - کتاب «حتى يغيروا ما بأنفسهم»، ص ۱۹۹۔

۲ - کتاب «حتى يغيروا ما بأنفسهم»، ص ۲۰۶؛ العدالة الاجتماعية، ص ۱۹۱۔

انحراف کا الزام لگانا اور ان کی نیتوں اور موقف پر شک کرنا اسلام کے اس منہج سے انحراف ہے جو ان کے احترام اور تعظیم کی دعوت دینے والی شرعی نصوص سے برتاؤ میں اختیار کیا جاتا ہے۔

سید، جو وفات پا چکے ہیں، نے صحابہ کے بارے میں اپنی باتوں سے توبہ کی اور اپنی غلطی پر معذرت کی تھی۔ انہوں نے صحابہ پر تنقید کا یہ منہج چھوڑ کر صاف اعلان کیا اور معاملہ مبہم نہیں رکھا، بلکہ پوری کتاب سے براءت ظاہر کی۔ یہ اس وقت ہوا جب ان کا منہج درست ہوا اور انہوں نے دوسری کتابوں کو بھی سلفِ صالح کے منہج سے مخالف باقی ماندہ ثقافتی اثرات سے پاک کرنے کی کوشش کی۔ اب اس موضوع میں ہمارے لیے اہم بات صحابہ پر جرح کے اس منحرف منہج سے جودت کی پسندیدگی اور مسلم نوجوانوں کو اس کی روشنی میں کام اور تحریر کی دعوت ہے۔ سید کے اسلوب کے بارے میں انہوں نے کہا:

«اس کام سے انہوں نے مسئلے کے حل کا ایک دروازہ کھولا، ہمارے لیے بحث آسان کی اور راستے پر یہ نشان قائم کیا۔ اسلامی مسئلے میں دلچسپی رکھنے والے مسلمانوں کو استاد کی ان دریافتوں کو نقطۂ آغاز بنانا چاہیے، تاکہ ان کے کام کو آگے مکمل کریں۔ لیکن ہمیں جاننا چاہیے کہ ان کے کھولے ہوئے اس دروازے میں داخل ہونا ایک سخت اور دشوار کام ہے جس کے لیے بڑی مہارت چاہیے۔» [۳]

۳ - کتاب «حتى يغيروا ما بأنفسهم»، ص ۲۰۱؛ العدالة الاجتماعية، ص ۱۹۱ اور اس کے بعد۔

یہ عبارت ظاھر کرتی ھے کہ جودت نے صحابہ سے برتاؤ میں کتاب العدالۃ میں سید کے تصور اور منہج کو اختیار کیا ھے۔ [۴] سید نے اپنے اقوال سے براءت ظاھر کی ھو یا نہ کی ھو، ھم اس منہج کی مذمت کرتے اور اسے رد کرتے ھیں، کیونکہ یہ شرعی نصوص کی صریح مخالفت ھے۔ جودت نے مسلمان علما کو چیلنج کیا کہ اس منہج کو صحابہ کے زمانے کی معروف بڑی اسلامی شخصیات پر لاگو کریں۔ وہ کہتے ھیں:

«نظری طور پر یہ قاعدہ ماننا آسان ھے۔ لیکن وہ کون ھیں جنہیں سید نے بڑی مسلم شخصیات کہا ھے؟ کیا ھم تفصیل میں جا کر بعض اشخاص کے نام لے سکتے ھیں؟ یہاں معلوم ھوتا ھے کہ اس قاعدے اور اسے ماننے سے مسئلے کا بہت معمولی حصہ ھی حل ھوا، کیونکہ نام لینا اور غلطی کرنے والی بڑی شخصیات متعین کرنا آنکھیں سرخ اور رگیں پھلانے کا باعث بنتا ھے۔ اس موضوع میں داخل ھوتے ھی عقل اور ضبط کھو جاتے ھیں اور جذبات کام کرنے لگتے ھیں۔» [۵]

جودت کا اسلوب [۶] اور صحابہ کو انحراف کے مقامات میں رکھنے اور ان پر جرح کی ترغیب واضح ھو گئی ھے۔ پھر وہ ان کے ساتھ ادب کرنے اور انہیں نشانہ بنانے سے رکنے والے کو عقل معطل کر کے جذبات سے کام

۴ - صحابہ کے بارے میں لکھی باتوں سے براءت ظاھر کرتے ھوئے سید نے العدالۃ الاجتماعیۃ کی آخری اشاعت سے وہ صفحات حذف کیے جن میں صحابہ کے عظیم مقام سے نامناسب کوئی تبصرہ تھا۔ پھر کتاب العدالۃ اور دوسری کتابوں سے بھی براءت ظاھر کی۔ مجھے تعجب ھے کہ مصنف کی براءت کے بعد بھی اس کتاب کی نئی اشاعتیں جاری ھیں! یہ شکوہ میں ذاتی طور پر محمد قطب صاحب سے کرتا ھوں۔

۵ - گزشتہ ماخذ، ص ۲۰۲۔

لینے والا کہتے ھیں۔ اس سے ان کا معاملہ بے نقاب اور مقصد واضح ھو جاتا ھے۔ جودت اور ان کے منہج پر چلنے والے صحابہ کے معاشرے کی حقیقت سے غافل ھیں: وہ نبی ﷺ کے ساتھ کیسے تھے، اور وحی کیسے ان کے موقف درست کرتی تھی تاکہ بعد والوں کے لیے اچھا نمونہ بنیں۔ رسول اللہ ﷺ وفات کے وقت ان سے راضی تھے، اور اللہ بھی ان سے راضی تھا، جیسا کہ فرمایا: «اللہ ان سب سے راضی ھوا اور وہ سب اس سے راضی ھوئے»۔

اھلِ سنت و جماعت کا موقف ھے کہ صحابہ عادل ھیں، اور ان پر طعن یا جرح جائز نہیں، جیسا کہ جودت کرنے کی کوشش کرتے ھیں۔ صحابہ پر صرف خوارج، روافض، اھلِ اعتزال اور قدریہ جیسے گمراہ فرقوں نے طعن کیا۔ ھمیں جودت کا ایسا کرنا، سلفِ صالح کے منہج سے مقابلے پر اصرار اور اس سے دور ھونے کی ترغیب عجیب نہیں لگتی۔ سلف کے بارے میں جابری کی رائے پر وہ کہتے ھیں:

«ڈاکٹر محمد عابد جابری اپنی کتاب (الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية) میں احیا، ترقی اور پسماندگی سے نکلنے کے مسئلے پر معاصر عرب انسان کے موقف پر گفتگو کرتے ھیں۔ انہوں نے مسئلہ سادہ اور واضح طور پر پیش کیا اور آخر میں ایک اھم نتیجے پر پہنچے: «سلفی، لبرل اور دیگر تمام عرب نظریاتی ناموں کے حامل، ھم سب عرب اصالت اور معاصرت کو نہ سمجھ سکتے ھیں، نہ ان کا شعور حاصل کر سکتے ھیں، نہ ان پر عمل کر سکتے ھیں۔ ھم اپنی فکر کی تجدید یا احیا کا موزوں خواب

۶ - ان افکار سے براءت موجود ھونے کے باوجود صحابہ کے بارے میں سید کی بات نقل کرنا علمی دیانت نہیں۔ جودت کی کتاب سید کی وفات کے سات سال بعد شائع ھوئی۔

تعمیر نہیں کر سکتے، جب تک نمونے، یعنی سلف، کے اختیار کے تابع ھیں، خواہ وہ ورثہ ھو، معاصر فکر ھو یا ان میں سے کچھ۔

ھاں، انسان فطری طور پر ایک نمونے کے ذریعے سوچتا ھے، لیکن اس نمونے میں فرق ھے جسے رفیق سمجھ کر اس سے مانوس ھوں، اور اس میں جسے اصل بنا کر اس پر قیاس کریں۔ نمونہ جب اصل اور سلف بنایا جائے تو دباؤ ڈالنے والا، جابر مرجع بن جاتا ھے، جو ذات کو گھیر لیتا اور اس کی شخصیت اور استقلال چھین لیتا ھے۔۔ لہٰذا آغاز اپنی ذات کی معرفت سے ھونا چاھیے؛ اسے نمونے، یعنی سلف، کی گرفت سے آزاد کیا جائے، تاکہ ھم تمام نمونوں سے تنقیدی برتاؤ کر سکیں۔ یہی اصالت اور معاصرت دونوں کا راستہ ھے۔» (ص ۵۶-۵۷)۔

ڈاکٹر جابری یہاں جسے نمونہ اور سلف کہتے ھیں، اسے ھم اس مطالعے میں افکار کی دنیا کے مقابل شخصیات کی دنیا کہتے ھیں۔ اسے ھم ذھنی صورتوں کے بجائے خارجی وجود سے برتاؤ بھی کہتے ھیں، یا تقلید کے مقابل اجتہاد سے تعبیر کیا جا سکتا ھے۔۔» [۷]

جودت نمونہ منسوخ کرنے کی جابری کی رائے لیتے ھیں اور اس پر یہ اضافہ کرتے ھیں کہ وہ ذھنی صورتوں کے بجائے خارجی مادّی وجود سے برتاؤ کرتے ھیں۔ یوں نبی اور سلفِ صالح کے معاشرے کے موضوع میں مادّی مکتب کا ان کا اطلاق ظاھر ھوتا ھے۔ جابری اور جودت مسلمانوں کے لیے ایسا صالح نمونہ رکھنے کو رد کرتے ھیں جسے اصل بنایا جائے۔ وہ اس نمونے سے برتاؤ کو مسترد کرتے اور اس سے نکلنے کی

۷ - کتاب اقرأ، ص ۴۰۔

دعوت دیتے ھیں۔ وہ خود بالفعل اس سے نکل گئے اور مادّی فلسفے میں اپنے لیے راستہ تلاش کر لیا۔ اسی لیے جودت اپنی کتاب میں پوچھتے ھیں:

«اب اگر میں ڈاکٹر جابری [۸] سے کہوں: نمونے اور سلف سے کیسے نکلا جائے؟» پھر کہتے ھیں: «اگر ھم متفق ھیں کہ نمونہ ھمارا مسئلہ حل نہیں کرتا، تو میں کہتا ھوں کہ حل انسانوں کے تجربات کا احاطہ اور شمار کرنے والے وسیع مطالعے میں ھے۔» [۹] یہ بھی کہتے ھیں: «آبائی پیروی، تقلید، نمونے، سلف اور اشخاص سے نجات کا راستہ وسیع اور گہرا مطالعہ ھے۔» [۱۰]

جودت سلف کے نمونے کو علمی تنقید کی بنیاد پر رد نہیں کرتے، بلکہ اس مادّی منہج کے ذریعے جو اشخاص کی دنیا سے نہیں، صرف واقعے سے برتاؤ کرتا ھے۔ قاعدے اور اطلاق کو الگ کرنے کا اصول اگرچہ اپنی اصل میں صحیح ھے، لیکن خود اسی قاعدے کے تابع ھے کہ جامع اسلامی تصورات کا نقطۂ آغاز شرعی نصوص ھوں۔ ان کی طرف رجوع کریں تو اللہ تعالیٰ ھم سے فرماتا ھے:

---

۸ - سلفِ صالح کے منہج سے جودت کی دشمنی اور ان کے استہزا کے باوجود سلف سے نسبت رکھنے والے بعض لوگ جودت کا احترام کرتے اور اپنی کتابیں ان کی آرا سے سجاتے ھیں، یہ سمجھ کر کہ وہ بدعتوں کے مخالف سلفی ھیں۔ وہ جودت کی حقیقت سے غافل ھیں، کیونکہ ابن تیمیہ کی شخصیت کی ان کی تعریف اور ان سے کثرتِ نقل پر اکتفا کرتے ھیں۔

۹ - محمد عابد جابری مراکشی مصنف ھیں، قوم پرستانہ رجحان رکھتے اور فلسفیانہ مکتب کے پیروکار ھیں۔ انہوں نے اپنے فلسفیانہ افکار کے ذریعے ورثے کے مطالعے پر توجہ دی اور سلف کے منہج سے دور ھونے کی دعوت دیتے ھیں۔

۱۰ - کتاب اقرأ، ص ۴۲-۴۳۔

«یقیناً تمہارے لئے رسول اللہ میں عمدہ نمونہ (موجود) ہے[1] ، ہر اس شخص کے لئے جو اللہ تعالیٰ کی اور قیامت کے دن کی توقع رکھتا ہے اور بکثرت اللہ تعالیٰ کی یاد کرتا ہے۔[2]» (الأحزاب: ۲۱)۔

اللہ تعالیٰ یہ بھی فرماتا ہے:

«(مسلمانو!) تمہارے لیے حضرت ابراھیم میں اور ان کے ساتھیوں میں بہترین نمونہ ہے[1] ، جبکہ ان سب نے اپنی قوم سے برملا کہہ دیا کہ ہم تم سے اور جن جن کی تم اللہ کے سوا عبادت کرتے ہو ان سب سے بالکل بیزار ہیں[2]۔» (الممتحنة: ۴)۔

اچھا نمونہ انبیا کی پیروی اور ان کے منہج پر چلنا ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«یقیناً تمہارے لیے ان میں[1] اچھا نمونہ (اور عمدہ پیروی ہے خاص کر) ہر اس شخص کے لیے جو اللہ کی اور قیامت کے دن کی ملاقات کی امید رکھتا ہو[2]» (الممتحنة: ۶)۔

یہ اھلِ ایمان سے خطاب ہے کہ ابراھیم علیہ السلام اور ہمارے آقا رسول اللہ کو اپنا نمونہ بنائیں اور ان کی پیروی کریں۔

انبیا کے منہج کی پیروی آبائی پیروی نہیں، جیسا کہ مادّی فکر کے حامل اسے دکھانے کی کوشش کرتے ھیں!! اولین معاشرے کی پیروی، ایک عظیم نسل کے نمونے کے طور پر جو قرآن کے منہج اور نبی ﷺ کی نگرانی میں پروان چڑھی، انحراف نہیں، جیسا کہ مادّی منہج کے حامل دعویٰ کرتے ھیں!!

کوئی یہ نہ سمجھے کہ یہ پیروی ان کے شخصی حالات، کام کے اوزاروں، سواری کے وسائل، یا صنعت، زراعت اور تجارت سے متعلق ان کی علمی تحقیقات کی سطح کی تقلید ھے۔ پیروی ان کے فکری منہج اور کتاب و سنت کو زندگی کا منہج بنانے میں ھے۔ اس لیے نہیں کہ انہوں نے یہ منہج وضع کیا، بلکہ اس لیے کہ انہوں نے اسے نافذ کیا۔ گویا جودت اور عمومی طور پر مادّی فکر کے حامل معاملہ الٹا دکھانا چاھتے ھیں: کتاب و سنت کی شرعی نصوص پر اسلامی زندگی دوبارہ شروع کرنے کی دعوت کا مطلب صحابہ کے معاشی وسائل کی طرف لوٹنا یا ھر چیز میں ان کی نقالی کرنا ھو۔

تعجب نہیں! جو شرعی نصوص کو راستے سے ھٹانے اور ان کی دلالت منسوخ کرنے کی دعوت دے، اور کتاب، سنت، قیاس اور اجماع کے شرعی دلائل کو آیت «زمین میں چل پھر کر دیکھو تو سہی[1] کہ کس طرح اللہ تعالیٰ نے ابتداءً پیدائش کی۔» جیسا کردار نہ دینے والا سمجھے، [۱۱] اس کا سلف اور نمونے کے تصور سے نجات کی دعوت دینا عجیب نہیں!! جو تاریخ اور کائنات کے واقعات کو علم کا ماخذ بنائے اور کہے

۱۱ - کتاب اقرأ، ص ۲۲۳۔

کہ قرآن ھمیں نہیں سکھاتا، اس کے ھاں مومن اور کافر میں فرق نہیں۔ بلکہ کبھی مومنوں کی مذمت اور ان کا مذاق اڑاتا، اور کافروں کی تعریف اور ان کا مقام بلند کرتا ھے۔ جو ان کی گفتگو اور کتابوں میں اس مظہر کا جائزہ لے، اسے عجیب باتیں ملیں گی!!

مستشرقین کی طرح جودت بھی فتنے کے زمانے کو صحابہ پر طعن اور انہیں جاھل کہنے کا زینہ بناتے ھیں۔ وہ کہتے ھیں کہ امت ھی نے [۱۲] علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو قتل کیا۔ [۱۳]

صحابہ اور ان کے معاشرے کے نمونے کی پیروی اس مردود اندھی تقلید کے تصور کے تحت نہیں آتی جسے ھم آج رد کرتے ھیں اور خود صحابہ بھی رد کرتے تھے۔

صحابہ کی پیروی میں ھم ان کے منہج اور شرعی نصوص سے برتاؤ کے طریقے کی پیروی کرتے ھیں؛ سواری اور تعمیر جیسے اندازِ معیشت سے متعلق ان کی خاص زندگی کے اسلوب کی نہیں۔

۱۲ - امت نے علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو قتل نہیں کیا، بلکہ ان کے ساتھ کھڑی رھی۔ انہیں اللہ کے دشمن «ابن ملجم» نے قتل کیا، جو خوارج میں سے تھا۔ یہ فرقہ شرعی نصوص پر عمل نہیں کرتا، بلکہ معاملات میں اپنی عقلوں کو حَکَم بناتا ھے، جس طرح جودت اب تاریخ، کائنات کے واقعات یا سنن کو شرعی نصوص پر حَکَم بناتے ھیں۔

۱۳ - یہ بات سویداء کے مذاکرے میں آئی۔

قرآن و سنت میں صحابہ کی فضیلت اور عدالت کے اتنے دلائل ھیں کہ مادّی فکر کے حاملین کو ناکام واپس لوٹانے کے لیے کافی ھیں۔ بخاری، مسلم اور اصحابِ سنن نے صحابہ کی فضیلت، ان کے منہج سے وابستگی اور معتزلہ، خوارج اور روافض جیسے منحرف فرقوں کے گمراہ لوگوں کے مقابلے میں ان کے طریقے کی پابندی پر مکمل ابواب رکھے ھیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«جو شخص باوجود راہ ھدایت کے واضح ھو جانے کے بھی رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کا خلاف کرے اور تمام مومنوں کی راہ چھوڑ کر چلے، ھم اسے ادھر ھی متوجہ کردیں گے جدھر وہ خود متوجہ ھو اور دوزخ میں ڈال دیں گے[1] ، وہ پہنچنے کی بہت ھی بری جگہ ھے۔» (النساء: ۱۱۵)۔

نبی ﷺ نے پہلے زمانوں کی فضیلت واضح کی ھے۔ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کرتے ھیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: «بہترین لوگ میرے زمانے کے ھیں، پھر ان کے بعد آنے والے، پھر ان کے بعد آنے والے۔۔» [۱۴]

اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

۱۴ - متفق علیہ؛ الفاظ بخاری کے ھیں، حدیث نمبر ۳۶۵۱۔ ان کی ایک دوسری روایت ھے: «میری امت کا بہترین زمانہ میرا زمانہ ھے، پھر اس کے بعد آنے والے، پھر ان کے بعد آنے والے۔» یہ حدیث نمبر ۳۶۵۰ ھے۔

«اور جو مہاجرین اور انصار سابق اور مقدم ھیں اور جتنے لوگ اخلاص کے ساتھ ان کے پیرو ھیں[1] اللہ ان سب سے راضی ھوا اور وہ سب اس سے راضی ھوئے اور اللہ نے ان کے لیے ایسے باغ مہیا کر رکھے ھیں جن کے نیچے نہریں جاری ھوں گی جن میں ھمیشہ رھیں گے[2] یہ بڑی کامیابی ھے۔» (التوبۃ: ۱۰۰)۔

نبی نے امت کو اپنی سنت اور اپنے بعد خلفائے راشدین کی سنت کی پیروی کی دعوت دی۔ عرباض بن ساریہ کہتے ھیں: ایک دن رسول اللہ ﷺ نے ھمیں نماز پڑھائی، پھر ھماری طرف متوجہ ھو کر ایسا بلیغ وعظ فرمایا کہ آنکھیں بہہ پڑیں اور دل خوف زدہ ھو گئے۔ کسی نے کہا: یا رسول اللہ! گویا یہ رخصت ھونے والے کا وعظ ھے، آپ ھمیں کیا وصیت کرتے ھیں؟ آپ نے فرمایا:

«میں تمہیں اللہ سے ڈرنے، سننے اور اطاعت کی وصیت کرتا ھوں، چاھے ایک حبشی غلام ھو۔ تم میں سے جو میرے بعد زندہ رھے گا، وہ بہت اختلاف دیکھے گا۔ لہٰذا میری سنت اور ھدایت یافتہ خلفائے راشدین کی سنت لازم پکڑو، اس سے وابستہ رھو اور اسے داڑھوں سے مضبوط تھام لو۔ نئی نکالی ھوئی باتوں سے بچو، کیونکہ ھر نئی نکالی ھوئی بات بدعت اور ھر بدعت گمراھی ھے۔» [۱۵]

رسول اللہ کے صحابہ یہ نصیحت کرتے تھے:

۱۵ - ابو داؤد، حدیث ۴۶۰۷؛ ترمذی اور دیگر محدثین نے بھی روایت کی ھے۔

«تم میں سے جو پیروی کرنا چاھے، وہ رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کی پیروی کرے۔ اس امت میں ان کے دل سب سے زیادہ نیک، علم سب سے زیادہ گہرا، تکلف سب سے کم، ھدایت سب سے زیادہ درست اور حالت سب سے بہتر تھی۔ اللہ نے انہیں اپنے نبی کی صحبت اور اپنے دین کے قیام کے لیے منتخب کیا۔ ان کی فضیلت پہچانو اور ان کے نقشِ قدم پر چلو، کیونکہ وہ سیدھی ھدایت پر تھے۔»

صحابہ کے معاشرے اور اس کی اھمیت پر سید کا لکھا ھوا باب «ایک منفرد قرآنی نسل» پیش کرنا شاید مفید ھو:

«ایک تاریخی مظہر ھے جس پر ھر زمین اور ھر زمانے میں دعوتِ اسلامی کے حاملین کو رکنا اور دیر تک غور کرنا چاھیے، کیونکہ دعوت کے منہج اور سمت پر اس کا فیصلہ کن اثر ھے۔ اس دعوت نے انسانوں کی ایک نسل، یعنی صحابہ رضوان اللہ علیہم کی نسل، تیار کی؛ ایسی نسل جو پوری اسلامی اور انسانی تاریخ میں ممتاز ھے۔ پھر دوبارہ اس نوع کی نسل تیار نہیں ھوئی۔۔ ھاں، اس نوع کے افراد تاریخ بھر میں ملے، لیکن اتنی بڑی تعداد کا ایک جگہ جمع ھونا پھر کبھی نہیں ھوا، جیسا کہ اس دعوت کی زندگی کے پہلے دور میں ھوا تھا۔» [۱۶] اس موقع پر صحابہ سے برتاؤ کے بارے میں سلفِ صالح کے بعض اقوال ذکر کرنا مناسب ھے۔ ان سے یہ قول آیا ھے:

۱۶ - معالم في الطريق، ص ۱۱۔

«ھم رسول اللہ ﷺ کے صحابہ سے محبت کرتے ھیں، ان میں سے کسی کی محبت میں افراط نہیں کرتے اور کسی سے براءت نہیں کرتے۔ جو ان سے بغض رکھتا یا انہیں برائی سے یاد کرتا ھے، ھم اس سے بغض رکھتے ھیں، اور انہیں صرف بھلائی سے یاد کرتے ھیں۔» [۱۷]

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: «میرے صحابہ کو برا نہ کہو۔ تم میں سے کوئی اُحد کے برابر سونا خرچ کرے تو بھی ان میں سے کسی کے ایک مُد یا اس کے نصف تک نہیں پہنچ سکتا۔» [۱۸]

آخر میں ایک توجہ طلب بات کی نشان دھی ضروری ھے:

صحابہ کے بارے میں جودت کی یہ باتیں ان کی پرانی کتابوں میں تھیں، جب وہ مثالیتی فلسفیانہ منہج اور عقلی مکتب سے متاثر تھے۔ اس کے بعد ان سے جو کچھ صادر ھوا، وہ بہت مختلف معاملہ ھے!

تاریخی مراحل پر ایمان رکھنے والے مادّی منہج کے حاملین، جن میں جودت بھی ھیں، نبی اور صحابہ کے زمانے کو ابتدائی مراحل، یا انسانیت کی زندگی کا «بچپن کا مرحلہ» سمجھتے ھیں۔ [۱۹] اس لیے وہ اسے قابلِ پیروی صالح نمونہ یا بعد کے مسلمانوں کے لیے اچھا اعلیٰ نمونہ نہیں مانتے، جیسا کہ ابھی جابری کی بات پر ان کے تبصرے میں دیکھا۔

وہ اقبال کا یہ قول نقل کرتے ھیں:

---

۱۷ - العقیدة الطحاویة، ص ۴۶۷۔

۱۸ - مسلم، ۴/۱۹۶۷، حدیث نمبر ۲۵۴۰۔

۱۹ - «علمِ عمرانیات» کا باب، ص ۷۶ دیکھیے۔

«اس زاویے سے دیکھیں تو نبیِ اسلام قدیم اور جدید دنیا کے درمیان کھڑے معلوم ہوتے ہیں۔ اپنی رسالت کے ماخذ کے اعتبار سے وہ قدیم دنیا سے تعلق رکھتے ہیں، اور اس میں موجود روح کے اعتبار سے جدید دنیا سے۔» [۲۰]

مسلمانوں کا استہزا

جودت یا شحرور کا کوئی مضمون عام اور خاص مسلمانوں پر تنقید، ان کا استہزا اور انہیں حقیر بنانے والی باتوں سے خالی نہیں۔

اس باب میں اس طنزیہ اسلوب کی مثالیں ہیں جو جودت مسلمانوں کے خلاف اختیار کرتے ہیں، عالم اور جاہل میں فرق کیے بغیر!

جودت کے پاس ایک اکیلی مثال ہے جسے وہ چالیس سال پہلے ازہر سے واپسی کے بعد سے اپنے ساتھیوں اور مریدوں کو سناتے رہتے ہیں۔ مصر میں اپنے ساتھ پیش آنے والے اس قصے کو نمایاں کرتے نہیں تھکتے، اور اتنا دھراتے ہیں کہ سننے والا سمجھتا ہے کہ کل ہی کا واقعہ ہے۔ جودت کہتے ہیں:

«اس صدی کی پچاس کی دھائی کے آخر میں میں ایک نیک آدمی کے ساتھ تھا جو قاضی تھے اور مال اور خون کے مقدمات کا فیصلہ کرتے تھے۔ ایک دن انہوں نے کہا: شیخ، یہ کافر کیسے کہتے ہیں کہ زمین

۲۰ - کتاب العمل، ص ۱۳۰۔

گھومتی ہے؟ کیا انہیں دکھائی نہیں دیتا کہ سورج ہمارے گرد کیسے گھومتا ہے؟ حقیقت میں یہ میرے لیے بہت بڑی حیرت نہ تھی، مگر میں حیران ہوا۔ اس حیرت میں میرا اچانک فیصلہ بھی یہی تھا کہ میں نے کہا: بالکل، وہ کافر ہیں، سمجھتے نہیں۔ میں نے دیکھا کہ میری اور ان کی حالت میری فکری صلاحیتوں کے مطابق نہیں تھی۔» [۲۱]

یہ مثال ناممکن نہیں، بالخصوص پچاس کی دھائی میں۔ ہمیں استعمار کرنے والے کافروں کی مسلط کردہ جہالت نہیں بھولنی چاہیے۔ یہ واقعہ اب بھی ان حلقوں میں ہو سکتا ہے جو صحیح اسلامی یا معاصر علوم سے واقف نہیں۔ یورپ اور امریکہ میں بھی کائنات کا یہ بگڑا ہوا تصور رکھنے والے مل سکتے ہیں۔ ہزاروں امریکی شہری کوڑے کے ڈھیروں پر رہتے اور انہی سے کھاتے ہیں، یا عوامی گٹروں میں رہتے اور رات گزارتے ہیں۔ یہ معلومات میری طرف سے نہیں، بلکہ بین الاقوامی تنظیموں، مقامی اخباروں اور معروف مطالعاتی مراکز کے اعداد و شمار سے ہیں۔ لہٰذا ان لوگوں میں کسی جاہل کا پیدا ہونا اور بعض علمی حقائق سے انکار کرنا عجیب نہیں، [۲۲] اور ہمیں ہپیوں کی حالتیں بھی نہیں بھولنی چاہییں۔

---

۲۱ - میرے پاس ریکارڈ شدہ ٹیپیں ہیں جن میں جودت ان قصوں کو ہنسانے والے طنزیہ «لطیفے» کے انداز میں دہراتے ہیں!!

۲۲ - ان دنوں اخبار مغربی سائنس دانوں کی خبریں شائع کر رہے ہیں جو «روسیوں اور امریکیوں» کے چاند پر اترنے پر شک کرتے ہیں۔ جودت کو چاہیے کہ معاملے کی پیروی کریں، انہیں جواب دیں اور ان کی تشہیر کریں، صرف مسلمانوں کا مذاق اڑانے پر اکتفا نہ کریں!!

شاید جودت کے اس جاھل قاضی دوست کو حقیقت بتانے والا نہ ملا، اور خود جودت نے بھی اسے چھپایا۔ کسی نے انہیں نہیں بتایا کہ تمہارے عظیم اسلاف زمین کے کروی ھونے پر اس وقت سے یقین رکھتے تھے جب یہ مسئلہ لوگوں میں پیش ھوا۔ ابن تیمیہ نے یورپ میں نشاۃِ ثانیہ آنے سے پہلے اس کا اعلان کیا تھا۔

جودت اور ان کے ساتھی یہ مثالیں اھلِ اسلام کو حقیر کرنے اور ان کی قدر گھٹانے کے لیے دیتے ھیں، اھلِ کفر کی تعریف اور تعظیم کے مقابلے میں۔ جس زمانے میں جودت ازھر میں رھے، اسلامی ممالک کے نوجوان حصولِ علم کے لیے نکلے، مغرب اور مشرق میں کئی سال معاصر علوم سیکھے، پھر ایٹمی ری ایکٹر اور جنگی طیاروں کے کارخانے چلانے کے لیے واپس آئے۔ [۲۳]

لیکن جودت اسی وقت سے مسلمانوں کو جاھل دکھانے کی مثالیں دیتے رھے ھیں۔ کتاب العمل میں کہتے ھیں:

«ھم شترمرغ پر ھنستے ھیں جب وہ اپنا سر چھپا کر اپنی احمقانہ حرکت سے جال میں پھنس جاتا ھے۔ لیکن کیا ھم اسلامی دنیا کے بلند مرتبہ لوگوں کو یہی غلطی کرتے دیکھنے کی قدرت رکھتے ھیں، جب وہ اپنی عقلیں دفن اور جذبات نمایاں کرتے ھیں؟ جیسے ایک مؤذن نے فجر کی

۲۳ - کافر دشمنوں کے حکم آئے کہ ری ایکٹر کھول دیے جائیں اور طیاروں کے کارخانے واشنگ مشین اور فریج بنانے کے کارخانوں میں بدل دیے جائیں!! وھاں کے کارکن بھی ھٹا دیے گئے!! جودت کو ان امور کی فکر نہیں؛ وہ مسلمانوں کو جاھل کہنے اور ان کا مذاق اڑانے میں مصروف ھیں!

اقامت اتنی مؤخر کر دی کہ سورج طلوع ہونے والا تھا۔ کسی نے کہا: تمہاری گھڑی پیچھے ہے، تم نے ہمیں دیر کرا دی؟!! اس نے سادگی سے جواب دیا: میری گھڑی درست ہے، لیکن سورج طلوع ہونے میں جلدی کر گیا ہے۔» [۲۴]

پھر وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ مسلمان رنگوں کی نابینائی میں مبتلا ہیں، اور استثنا کے لیے «بعض مسلمان» نہیں کہتے:

«یہ موضوع معروف ہو گیا ہے، لیکن ہم مسلمان فکری رنگوں کی نابینائی میں مبتلا ہیں، جس سے بہت سے افکار نہیں سمجھتے۔» پھر اللہ تعالیٰ کا قول ذکر کیا: «بات یہ ہے کہ صرف آنکھیں ہی اندھی نہیں ہوتیں بلکہ وہ دل اندھے ہو جاتے ہیں جو سینوں میں ہیں۔[1]» (الحج: ۴۶)۔ «یہ اس مسلمان کو چونکا دیتا ہے جس کے ذہن میں راسخ ہے کہ دلوں کی نابینائی کافر کے ساتھ خاص ہے، گویا محض اسلام سے نسبت اسے محفوظ کر دیتی ہے۔ یہی سادہ لوحی دلوں کی نابینائی کی نمایاں ترین علامتوں میں سے ہے۔» [۲۵]

چاند تک پہنچنے کے واقعے پر تبصرہ کرتے ہوئے جودت نے کہا:

«میرے ایک دوست نے بتایا کہ بعض لوگوں کو انسانوں کے چاند تک پہنچنے پر شک تھا، سو وہ فیصلہ کرنے کے لیے جمع ہوئے۔ بحث کے دوران کسی نے کہا: اگر مثلاً ثابت ہو گیا کہ وہ چاند تک پہنچ گئے ہیں

۲۴ - کتاب العمل، ص ۹۷۔

۲۵ - کتاب العمل، ص ۲۲۴۔

تو ھم کیا کہیں گے؟ انہوں نے کہا: ھم کہیں گے کہ قرآن کے بارے میں ھماری سمجھ غلط تھی؟؟!! یہ مثال اور بات اھم نہیں، خواہ واقعہ ھوا ھو یا نہ ھوا ھو، لیکن حقیقت بتاتی ھے کہ تاریخ بھر میں یہی سلسلہ چلتا ھے۔» [۲۶]

جودت یہ طریقہ اپنے بنیادی مقصد تک پہنچنے کے لیے اختیار کرتے ھیں: مسلمان کسی نظریے پر اعتراض نہ کریں، کیونکہ ممکن ھے علم اسے درست ثابت کر دے اور مسلمان تناقض میں پڑ جائیں۔ اسی تصور سے وہ ڈارونی نظریۂ ارتقا قبول کرنے اور اسے رد نہ کرنے کی دعوت دیتے ھیں۔ ان کا خیال ھے کہ مسلمان ایک دن اپنی سمجھ بدل دیں گے، جیسا کہ «رسالۃ انظروا» میں ھے: «اگر انسان کے لیے ممکن ھو کہ ذھنی طور پر کرۂ ارض کی حالت، اس میں زندگی کے آغاز، وھاں رھنے والے جانوروں کی انواع، اور یہ بات دیکھے کہ ایک دن ساری زندگی پانی میں تھی، پھر خشکی پر آئی، پھر انسان وجود میں آیا۔۔۔» پھر کہتے ھیں:

«تاریخ مسلمانوں کو قرآن کے بارے میں اپنی سمجھ بدلنے پر مجبور کرے گی۔» [۲۷]

میں نہیں جانتا کہ کس پر زیادہ تعجب کروں: اس شخص پر جس نے انسانوں کے چاند تک پہنچنے اور زمین کے گھومنے کو نہیں مانا، یا جودت پر جو لوگوں سے کہتے ھیں کہ مان لو زندگی کئی ملین سال پہلے پانی کے

۲۶ - رسالۃ انظروا، ص ۹۔

۲۷ - گزشتہ ماخذ، ص ۱۰۔

نیچے تھی، پھر خشکی پر ترقی کرتی گئی، پھر ان مراحل سے انسان وجود میں آیا، [۲۸] اور قرآن کے بارے میں اپنی سمجھ بدل دو، جو بتاتا ھے کہ اللہ نے آدم کو اپنے ھاتھ سے مٹی سے پیدا کیا؟!!

۲۸ - یہ مراحل اصلِ انواع اور حیوان سے انسان تک ان کے ارتقا کے ڈارونی نظریے سے مطابقت رکھتے ھیں۔

اٹھارھواں باب: ۱۔ اعتقادی وابستگی

جودت کے افکار اور منہج کے مطالعے کے بعد مناسب ہے کہ ان کی اعتقادی وابستگی کی دقیق درجہ بندی کریں، اور ان فکری مراحل کا جائزہ لیں جن سے گزر کر انہوں نے مکمل مادّی منہج اختیار کیا۔ ہم ایک عجیب مظہر کے سامنے ہوں گے جس پر دیر تک غور کرنا چاہیے۔ یہی مظہر ان کی کتابوں میں نظر آنے والے اضطراب اور تناقض، یا زیادہ واضح طور پر ان کی پرانی اور نئی کتابوں کے اختلاف، کی صاف وضاحت بھی کرتا ہے۔

غور سے پڑھنے والا ان کے فکری سفر میں منہج کی اچانک تبدیلی دیکھ سکتا ہے۔ وہ مختلف مکاتب کے درمیان بدلتے رہے۔ یہ معاملہ ان کے ہاں واضح طور پر سامنے نہیں آیا، کیونکہ بہت مبہم تھا اور جن مکاتب میں منتقل ہوئے وہ باہم قریب تھے۔ اشعری مکتب سے اعتزال، اور آخر میں قدریہ کی طرف نوعی جستیں ہیں؛ یا فلسفیوں کی درجہ بندی میں عقلی مثالیت سے اثباتی اور مادّی فلسفے کی طرف۔ ان سب مکاتب کی نمایاں مشترک خصوصیت یہ ہے کہ ان کی اصل یونانی فلسفے کی طرف لوٹتی ہے۔

جودت کے بارے میں معروف ہے کہ انہوں نے اسلامی تحریک کے ذریعے اسلامی کام شروع کیا اور اسلامی افکار پیش کرنے میں سرگرم رہے۔ لیکن ازھر میں تعلیم کے بعد واپسی پر ان کے دوسرے افکار ظاھر ہوئے۔

انہوں نے یورپی نوع کی فلسفیانہ فکر کی دعوت شروع کی، اس عقلی فلسفیانہ مکتب کے ذریعے جس کی قیادت جمال الدین افغانی [۱] اور ان کے شاگرد محمد عبدہ کرتے تھے۔ پھر وہ اسلامی تحریک کے بنیادی منہج کے مخالف بن کر سامنے آئے، ایسے نعروں کے ذریعے جو دعوتِ اسلامی میں علانیہ اسلوب، اجتماعی عمل کے مقابل انفرادی اسلوب، اور مقابلے میں پُرامن طریقے کی دعوت دیتے تھے۔ انہوں نے اپنی پہلی کتاب «مذهب ابن آدم الأول أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي» لکھی۔ اسلامی جماعتوں سے مقابلہ شدید تھا، لیکن جواب دینے کا علمی اسلوب اختیار نہیں کیا گیا۔ اس سے جودت ان جماعتوں کے بعض افراد کو اپنے لیے مخصوص کر سکے، اور وہ ان سے افکار لینے لگے، بالخصوص معاصر عمرانیات سے متعلق۔

یہاں ہمیں جودت کی تحریک سے متعلق اس سرگرمی سے دلچسپی نہیں جو ابہام رکھتی ہے۔ ابتدا میں وہ عقلی فلسفیانہ مکتب اور افغانی و محمد عبدہ کے افکار سے لیتے تھے۔ انہیں مشرق میں احیا کے پیش رو سمجھتے، بلکہ افغانی کو مشرق کا نجات دھندہ کہتے تھے۔

جودت کی فکر میں تبدیلی کے مقامات متعین کرنا چاہیں تو بہت سی جگہوں پر دیکھ سکتے ہیں۔ مثلاً عقلی فلسفیانہ مکتب سے مادّی مکتب کی طرف انتقال کے موقع پر وہ کہتے ہیں:

---

۱ - جمال الدین افغان نہیں، ایرانی شیعہ تھے۔ وہ اہلِ سنت کے عالم کی صورت میں اسلامی دنیا کے اتحاد کی دعوت دیتے ہوئے ظاہر ہوئے، لیکن ماسونی محافل سے نسبت ثابت ہونے کے بعد ان کی حقیقت سامنے آئی۔ بلکہ «انگریزی» ماسونی محفل چھوڑنے کے بعد انہوں نے فرانسیسی ماسونی محافل کے تابع ایک محفل قائم کی۔

«مسلمان کے لیے قوت کا مقام سمجھنا مشکل ہوا، کیونکہ خیال کا عمل اس سے پوشیدہ رہا، اور مادّے کی قوت خیال سے پیدا ہوتی ہے۔ اس معاملے کو الٹ دینے سے امور پیچیدہ ہوتے ہیں، لیکن یہ الٹ تصور گہری جڑیں رکھتا اور نفوس میں جذب ہو جاتا ہے۔۔۔» [۲]

انہوں نے یہ بھی کہا: «ہم نے عقل اور اعلیٰ نصب العین کے علمی ملاپ میں واضح ابلاغ کی اہمیت پر بحث کی۔۔ عقل اور اعلیٰ نصب العین کا فطری تعلق جان لیں تو واضح ابلاغ کی اہمیت نمایاں ہو جاتی ہے۔۔» [۳]

پھر عقل، مادّے اور ان کے تعلق کی نوعیت کے بارے میں اپنی حیرانی ظاہر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

«کہا جا سکتا ہے کہ عقل مادّے سے ایسے طریقے سے وابستہ ہے جس تک علم ابھی نہیں پہنچا۔ یہ اہم نہیں؛ اہم یہ ہے کہ ہم عقل سے اس کا کام بہترین طور پر لیں۔۔ ہمیں معلوم نہیں کہ مادّے میں روح پھونکنے کا آغاز کیسے اور کب ہوا: «جسے ٹھیک ٹھاک کر کے اس میں اپنی روح پھونکی[1] ، اسی نے تمہارے کان آنکھیں اور دل بنائے[2]»۔ لیکن ہم جانتے ہیں کہ دو چیزوں کا تعلق سمجھنا عقل کی فطرت میں ہے۔ جب ہم مادّے اور فکر سے باہر نکلیں تو ہمارے ہاں، اس اعتبار سے کہ ہم مسلمان ہیں، صرف اللہ باقی رہتا ہے، جس جیسی کوئی چیز نہیں۔» [۴]

---

۲ - مذهب ابن آدم الأول، ص ۱۲۸۔

۳ - كتاب العمل، ص ۱۳۸۔

۴ - مذهب ابن آدم الأول، ص ۱۲۸۔

یہ عبارت جودت کے فکری ارتقا کا ایک مظہر ہے۔ انہوں نے واقعات کے تجزیے میں عقلی فلسفیانہ منہج اختیار کیا، پھر مادّے، روح اور فکر کے درمیان اپنی حیرانی ظاہر کی، اور اس کے بعد، جیسا کہ ہم نے دیکھا، مکمل مادّی منہج اختیار کیا۔

جودت نے عقلی فلسفیانہ فکر کا منہج چھوڑ کر مادّی فکر کا منہج اختیار کیا۔ انہوں نے عقلی مکتب کے اصول رد کیے اور ارتقا کے تصور کو رد کرنے پر جمال الدین افغانی پر حملہ کیا، حالانکہ پہلے انہیں مشرق میں احیا کے پیش روؤں میں سمجھتے تھے۔ اس بارے میں کہتے ہیں:

«اسلامی تحریک کی شدید سست روی کی ایک علامت یہ ہے کہ اب تک مجھے کوئی ایسا شخص نہیں ملا جس نے آیت «زمین میں چل پھر کر دیکھو تو سہی[1] کہ کس طرح اللہ تعالیٰ نے ابتداءً پیدائش کی۔» پر بحث یا اس کا ذکر کیا ہو، حالانکہ آغازِ تخلیق کا مسئلہ ان اولین افکار میں سے ہے جنہوں نے مذہبی فکر کو چونکایا۔ اس موضوع پر جمال الدین افغانی کی کتاب (الرد علی الدھریین) بھی آگے دیکھنے سے زیادہ پیچھے جانے کا رجحان سمجھی جا سکتی ہے۔ ان کا عذر یہ ہے کہ اسے جوانی کے آغاز میں لکھا تھا۔» [۵]

یوں افغانی پیچھے جانے والے ہو گئے، کیونکہ انہوں نے وہ نظریۂ ارتقا نہیں اپنایا جس پر جودت ایمان رکھتے ہیں۔

۵ - کتاب اقرأ وربك الأكرم، ص ۲۱۵۔

انسان کی تخلیق کے بارے میں جودت کے شک میں ہم ان کے ساتھ نہیں، اور مادّے اور روح کے تعلق یا روح پھونکنے کے موضوع میں ان کے وہم میں شریک نہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ اللہ نے آدم کو پیدا کیا اور ان میں روح پھونکی، تو وہ سمجھنے، دیکھنے اور سننے والے تھے۔ ہم اس بات کو رد کرتے ہیں کہ انسان طویل مراحل سے گزرا، یہاں تک کہ عقل رکھنے والا انسان ظاہر ہوا۔ [۶]

پھر جودت مادّی منہج کی طرف منتقل ہوئے، جب مارکسی مادّی تصور سے اپنی وابستگی کا اعلان کرتے ہوئے کہا:

«مادّے یا معاشرے کے خارجی وجود کی ایک واقعی حقیقت ہے۔ لوگوں کے فکری پس منظر کے مطابق اس کے تصورات مختلف ہوتے ہیں، اور اختلاف میں خارجی وجود کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔» [۷]

جودت سے ان کے افکار کے ماخذ کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا صرف مالک بن نبی کے افکار پر انحصار کیا یا دوسروں سے بھی فائدہ اٹھایا؟ انہوں نے جواب دیا: «میں نے ٹوائن بی، گوئٹے اور فاؤسٹ سے فائدہ اٹھایا ہے۔» [۸] وہ ان فلسفیوں اور دوسروں سے متاثر ہوئے۔ بلکہ مالک کے افکار سے آگے نکل جانے کے بعد ان کی کتابوں میں مالک کا بڑا اثر باقی نہیں رہا۔

---

۶ - تفصیل کے لیے اس مطالعے کا ارتقا کا باب، ص ۱۷۸ دیکھیے۔

۷ - کتاب اقرأ وربك الأكرم، ص ۲۲۶۔ اس مطالعے کا مادیت کا باب تفصیل سے دیکھیے۔

۸ - یہ بات مجلة العالم اور اردنی صحیفة اللواء میں شائع ہونے والے ایک مضمون میں آئی۔ فاؤسٹ گوئٹے کا لکھا ہوا فلسفیانہ ناول ہے۔

اس مطالعے نے جودت پر پوری اثباتی فلسفیانہ فکر کے اثر کی حد واضح کی ہے۔ ہم بعض بنیادی افکار گن سکتے ہیں جن سے وہ متاثر ہوئے:

۱۔ جودت نے اثباتی عمرانیات اختیار کی۔ میں نے ایک مکمل باب میں ان کی کتابوں پر عمرانیات کے اثرات بیان کیے ہیں، بالخصوص تاریخی مراحل پر ان کا اعتقاد۔

۲۔ وہ مارکسی مادّی مکتب سے متاثر ہوئے، جیسا کہ مادیت کے باب میں بتایا ہے۔

۳۔ انہوں نے مکتبِ ارتقا اور ڈارون کے افکار سے بڑی وابستگی ظاہر کی۔

۴۔ جودت نے عملیت پسندی کا فلسفیانہ مکتب بھی اختیار کیا، جو حقیقت کو منفعت کی طرف لوٹاتا ہے۔ ہر عملیت پسند، یعنی «افادیت پسند»، منفعت، قدر اور کامیابی کو حقیقت کا واحد معیار سمجھتا ہے۔

اس مکتب کے نمایاں داعی فلسفیوں میں ولیم جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰) ہیں۔ ان کا فلسفیانہ اصول مثالیت اور سائنسی جبریت کے خلاف ردِعمل ہے۔ وہ «متحرک» تصور پر بھی انحصار کرتا ہے: دنیا مکمل نہیں اور ثابت جوہروں پر مشتمل نہیں، بلکہ مسلسل اور دائمی بننے کے عمل میں ہے۔ یہ افکار جودت کے ہاں واضح دکھائی دیتے ہیں۔ وہ ہمیشہ کہتے ہیں کہ معاملہ اسی وقت کامیاب ہوتا ہے جب مفید نتائج دے۔ ان کے ہاں «انسانی رجحان» بھی نظر آتا ہے، جس میں انسان ہر چیز کا پیمانہ ہے۔

جودت نے بعض قرآنی آیات اور نبوی احادیث پیش کر کے عملیت پسند مکتب اور اسلامی منہج کو ملانے کی کوشش کی۔ وہ ہر موقع پر ان سے استشہاد کر کے اپنے افادی منہج کا اعلان کرتے ہیں: «کہہ دیجئے کہ صرف اللہ ھی تمام چیزوں کا خالق ہے وہ اکیلا ہے[4] اور زبردست غالب ہے. اسی نے آسمان سے پانی برسایا پھر اپنی اپنی وسعت کے مطابق نالے بہہ نکلے[1] ۔ پھر پانی کے ریلے نے اوپر چڑھے جھاگ کو اٹھا لیا[2]، اور اس چیز میں بھی جس کو آگ میں ڈال کر تپاتے ہیں زیور یا ساز وسامان کے لئے اسی طرح کے جھاگ ہیں[3]، اسی طرح اللہ تعالیٰ حق وباطل کی مثال بیان فرماتا ہے[4]، اب جھاگ تو ناکارہ ہو کر چلا جاتا ہے[5] لیکن جو لوگوں کو نفع دینے والی چیز ہے وہ زمین میں ٹھہری رھتی ہے[6]، اللہ تعالیٰ اسی طرح مثالیں بیان فرماتا ہے.[7]» (الرعد: ۱۶-۱۷)۔

حق و باطل، ھدایت و گمراھی، اور یقین و شک کی مثالوں کی حقیقت بیان کرنے میں ان آیات کے واضح ھونے کے باوجود جودت ان کا ایک حصہ الگ کرتے اور اسے اپنے افادی مادّی مکتب کا نقطۂ آغاز بناتے ھیں۔ وہ کہتے ھیں: «معرفتی، تاریخی اور سنن پر قائم منہج؛ کیونکہ زمین میں باقی رھنے والی چیز مفید ہے، اور جو مفید کردار ادا نہیں کرتی وہ جھاگ کی طرح بہہ جائے گی، چاہے اس سے چمٹنے والے کتنا ھی چمٹیں۔ ھمیں زمین کی حقیقت کو غور سے دیکھنا ہے، تاکہ معلوم ھو کہ تاریخ کے دوران نفع و ضرر کی بنیاد پر علم کے قواعد اور معرفت کے مناھج کیسے راسخ ھوتے ھیں۔ وھی بہتر اور زیادہ باقی رھنے والا ہے۔ اس منہج کی طرف لانے والا اصول ماضی کی تاریخ اور مستقبل پر اعتماد کرتا ہے،

کیونکہ اس کائنات میں حق یہ ہے کہ جھاگ بہہ جائے اور لوگوں کے ہاتھوں میں وہی باقی رہے جو انہیں فائدہ دے۔» [۹]

مفید چیز کی حقیقت اور اس کے مقصد کی تعیین سے خالی اس مادّی صورت سے جودت قرآنی آیات کی تفسیر شروع کرتے ہیں، تاکہ وہ ڈارونی ارتقا کے معروف قانون «بقائے اصلح» سے مطابقت رکھیں۔

جودت فلسفی جان ڈیوی سے بھی متاثر ہوئے اور ان سے ذرائعیت کا رجحان لیا۔ اس کے مطابق خیال کی قدر اس کی کامیابی کی حد پر منحصر ہے، اور بالآخر حقیقت بھلائی کا ایک پہلو ہے۔ معاملہ یہاں تک پہنچا کہ انہوں نے پہلے افادیت کی طرح ذرائعیت کو بھی قرآن کا منہج قرار دیتے ہوئے کہا:

«یہاں «علم کی دلیل» اور اس کے بہتر اور زیادہ باقی رہنے والے ہونے کی بحث میں ذرائعیت، یعنی افادیت یا مصلحت، کے مکتب پر بھی کچھ روشنی ڈالنی چاہیے۔ یہ مکتب سراسر غلط نہیں۔ ذرائعیت حق ہے اگر وہ بہتر، زیادہ باقی رہنے والی اور زیادہ عام ہو۔ یہی قرآن، ادیان، انسانوں میں انصاف کا حکم دینے والوں، اور بنی آدم کے عقل مندوں کی ذرائعیت ہے، جیسا کہ ابن مقفع نے کہا۔» [۱۰]

جودت نے منفعت کا ذکر کرنے والی تمام آیات تلاش کرنے کی کوشش کی، تاکہ انہیں اپنے مصلحتی، ذرائعی تصور کی دلیل اور گواہ بنائیں۔

۹ - کتاب اقرأ، ص ۱۵۲۔

۱۰ - کتاب اقرأ، ص ۱۴۵۔

ذرائعیت کے بارے میں جودت کا تصور اسلام کے تصورِ مصلحت سے نہیں ملتا۔ اسلام میں معتبر مصلحتیں شرعی نصوص سے متعارض نہیں ہوتیں؛ تعارض ہو تو انہیں نہیں دیکھا جاتا، چاہے وہ کتنی ہی مادّی مصلحتیں پوری کریں۔

صحابہ نے اس مادّی رجحان کو سمجھا اور رد کیا۔ یہ اس وقت ہوا «جب عراق کا خراج عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا۔ عمر اور ان کا ایک آزاد کردہ غلام نکلے۔ عمر اونٹ گننے لگے؛ وہ اندازے سے زیادہ تھے۔ عمر الحمدللہ تعالیٰ کہتے، اور ان کا آزاد کردہ غلام کہتا: یہ اللہ کے فضل اور رحمت سے ہے۔ عمر نے کہا: تم نے غلط کہا؛ یہ وہ چیز نہیں جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«آپ کہہ دیجئے کہ بس لوگوں کو اللہ کے اس انعام اور رحمت پر خوش ہونا چاہئے[1] ۔ وہ اس سے بدرجہا بہتر ہے جس کو وہ جمع کر رہے ہیں۰»۔ یہ مال تو ان چیزوں میں سے ہے جو وہ جمع کرتے ہیں۔» [۱۱]

معاملہ واضح کرنے کے لیے استشہاد کی آیات ذکر کرنا مفید ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «اے لوگو! تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے ایک ایسی چیز آئی ہے جو نصیحت ہے [1] اور دلوں میں جو روگ ہیں ان کے لیے شفا ہے [2]اور رہنمائی کرنے والی ہے اور رحمت ہے ایمان والوں کے لیے۰[3] آپ کہہ دیجئے کہ بس لوگوں کو اللہ کے اس انعام اور رحمت پر خوش ہونا چاہئے[1] ۔ وہ اس سے بدرجہا بہتر ہے جس کو وہ جمع کر رہے ہیں۰» (یونس: ۵۷-۵۸)۔

۱۱ - تفسیر ابن کثیر، ۲/۴۲۲۔

ابن کثیر اس آیت کی شرح میں کہتے ھیں:

«خوش ھوں: اللہ کی طرف سے ان کے پاس آنے والی ھدایت اور دینِ حق پر خوش ھوں، کیونکہ یہی خوش ھونے کی سب سے زیادہ حق دار چیز ھے۔ (یہ اس سے بہتر ھے جو وہ جمع کرتے ھیں)، یعنی دنیا کے سامان اور اس کی فنا ھونے والی، چلی جانے والی رونق سے۔» [۱۲]

آخرت پر دنیا کو ترجیح دینے کے موقع پر قرآن میں ذرائعیت سے ممانعت آئی ھے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے: «نہیں نہیں تم جلدی ملنے والی (دنیا) کی محبت رکھتے ھو۔ اور آخرت کو چھوڑ بیٹھے ھو۔[1]»۔

جودت کی کتابوں کے اجمالی جائزے اور ان کے افکار سے وسیع واقفیت کے بعد ھمارے پاس واضح مواد ھے جس سے ان کے منہج کی دقیق درجہ بندی کر سکتے ھیں۔ اس مطالعے میں بعض کا ذکر کیا ھے اور اب اطمینان سے تعیین کر سکتے ھیں۔ ھمارے لیے ثابت ھو گیا ھے کہ جودت مارکسی مادّی منہج کے ساتھ اثباتی عمرانیات کے اصول اور ڈارونی نظریۂ ارتقا اختیار کرتے ھیں۔ قدیم اور معاصر فلسفیانہ اصولوں سے ان کا تعلق پوشیدہ نہیں، اور انہیں قدریہ اور معتزلہ کے افکار میں بھی رکھا جا سکتا ھے۔

۱۲ - تفسیر ابن کثیر، ۲/۴۲۲۔

اگر جودت کے افکار کا بعض معروف تاریخی شخصیات سے موازنہ کریں تو ان میں اور ابن مقفع میں مشابہت ہے، [۱۳] اور جودت اور ابن سینا کے افکار میں بھی مشابہت ہے۔ [۱۴] قدری معتزلی فکر کے حامل جاحظ سے ان کا متاثر ہونا بھی واضح ہے۔

جودت اور جمال الدین افغانی میں بھی مشابہت نظر آتی ہے، جو ان کی زندگی کے ایک مرحلے میں ان کے اولین پیش رو تھے۔ جمال الدین ابتدا میں عثمانی ریاست کے باشندوں کے درمیان اتحاد اسلامی کی دعوت دیتے ہوئے ظاہر ہوئے اور اہلِ سنت و جماعت کے داعیوں میں ممتاز شخصیت کے طور پر مشہور ہوئے۔ پھر ان کی حقیقت ظاہر ہوئی کہ وہ ایرانی شیعہ ہیں، افغان سنی نہیں۔ معلوم ہوا کہ وہ اپنے شیعہ گروہ کے لیے متعصب تھے۔ اسی وجہ سے خلافت کے دارالحکومت سے نکالے گئے اور تعاقب کا شکار رہے۔ مصر میں رہے اور ماسونی محافل قائم کیں۔ [۱۵]

مالک بن نبی کا اثر [۱۶] اور جودت کے فکری سفر کی ایک متعین مدت میں ان کی پیروی بھی دیکھی جا سکتی ہے۔ لیکن وہ اعتقاد میں ان سے آگے مراحل تک نکل گئے اور ان کی سرپرستی سے کانٹ، ڈارون، ٹوائن

---

۱۳ - جودت ابن مقفع کی شخصیت سے شدید پسندیدگی نہیں چھپاتے۔ کتاب اقرأ، ص ۱۴۳ اور ۱۴۵ دیکھیے۔ ابن مقفع مبہم شخصیت کے حامل تھے اور ابتدائی عباسی دور میں اسلامی دنیا میں زندقہ پھیلانے میں نمایاں کردار رکھتے تھے۔

۱۴ - ابن سینا اسماعیلی باطنی مکتب کے پیرو تھے، جبکہ اہلِ سنت سے موافقت اور ان کے سلاطین کی خدمت ظاہر کرتے تھے۔ پھر ان کی حقیقت کھلی اور باطنی آرا کے سبب زندگی کا ایک دور تعاقب میں گزارا۔

۱۵ - تفصیل کے لیے کتاب «حقيقة جمال الدين الأفغاني» دیکھیے۔

بی، رسل اور ان جیسے لوگوں کے افکار کی طرف منتقل ہوئے۔ یہ بھی نہیں بھولتے کہ وہ ایک اور گروہ کے افکار کی تعریف کرتے ہیں، جنہیں قدیم دنیا میں حکمت کے ستون سمجھتے ہیں، جیسے زرتشت، بدھ، کنفیوشس اور فیثاغورث۔ گاندھی کے اصول اختیار کرنا اور ان کی صاف دعوت دینا بھی یاد ہے۔

اس مطالعے میں ہم جودت کے افکار کو ان کی تحریروں، لیکچروں، ٹیلی وژن کی گفتگو، نقل و حرکت اور سرگرمی سے جانچتے ہیں۔ اسی وقت ان کی شخصیت اور تعلقات کے دوسرے پہلو کو عالمِ غیب کے سپرد کرتے ہیں۔

انہیں جنتی یا جہنمی قرار دینا بھی ہمارا کام نہیں۔ یہ رب العالمین کا معاملہ ہے جو سب انسانوں کا حساب لیتا ہے۔ یہاں ہم صرف معتبر معلومات سے معاملہ کرتے ہیں، [۱۷] جنہیں خود دیکھ سکتے ہیں یا خواہش رکھنے والے کو دکھا سکتے ہیں۔

۱۶ - مالک بن نبی الجزائری مصنف اور مادّی منہج کے حامی ہیں، لیکن عقلی مثالیتی فلسفے کے باقی اثرات سے آزاد نہیں ہوئے۔ الجزائری محاذِ آزادی کے ساتھ کام کے ذریعے قوم پرستانہ دلچسپیاں بھی رکھتے ہیں۔

۱۷ - اس مطالعے میں آنے والی تمام منتخب عبارتوں کی مصنف سے نسبت ثابت کرنے والا مواد میرے پاس ہے، خواہ ریکارڈ شدہ ٹیپیں ہوں یا کتابیں اور رسائل۔

انیسواں باب: محمد اقبال کے ہاں مادّی رجحان

تعارف

محمد اقبال ۱۸۷۳ میں ہندوستانی شہر سیالکوٹ میں پیدا ہوئے۔ وہ بت پرست برھمن نسل کے خاندان سے تعلق رکھتے ھیں۔ ان کے دادا، جن کا لقب پنڈت تھا، کشمیر میں ایک صوفی کے ھاتھ پر اسلام کی طرف ھدایت پائے۔ [۱]

اقبال نے ابتدائی تعلیم سیالکوٹ اور پھر لاھور کے گورنمنٹ کالج میں حاصل کی۔ ان کی قابلیت اور ذھانت نمایاں ھوئیں، وہ اپنے ساتھیوں سے آگے نکلے اور اعزاز، «طلائی تمغے» اور مفت تعلیم حاصل کی۔

انجمن «حمایتِ اسلام» کے منبر سے انہوں نے اپنی نظمیں سنانا شروع کیں، تو شہرت دور دور پھیل گئی اور قریب و دور کے لوگوں نے ان کے بارے میں سنا۔ فلسفے کے ساتھ اقبال کا قصہ لاھور کے کالج میں شروع ھوتا ھے، جہاں اپنے استاد، فلسفی مستشرق «تھامس آرنلڈ»، سے ملے۔ اس مستشرق نے فلسفیانہ منہج پر ان کی تربیت کی نگرانی کی اور بہترین رھنما اور مددگار

۱ - خاندان کے افراد پر صوفیانہ رجحان غالب رھا، یہاں تک کہ بعد میں محمد اقبال بھی اس سے متاثر ھوئے۔

ثابت ھوئے۔ جلد ھی ان کی دوستی مضبوط اور باھمی الفت گہری ھو گئی۔ [۲]

اقبال لاھور کے کالج سے فارغ ھوئے اور فلسفے کی سند حاصل کی، پھر اسی میں فلسفے اور انگریزی زبان کے استاد مقرر ھوئے۔ اس کے بعد انگلستان جا کر کیمبرج یونیورسٹی میں داخل ھوئے اور فلسفے اور اخلاقیات کی سند حاصل کی۔ پھر جرمنی گئے، میونخ یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی اور فلسفے میں ڈاکٹریٹ لی۔

اقبال کے افکار

اقبال پر تنقید شروع کرنے سے پہلے ان محرکات کو سمجھنا بہت ضروری ھے جنھوں نے مجھے وفات اور ایک عرصہ گزر جانے کے بعد ان کی شخصیت اس مطالعے میں شامل کرنے اور ان کے افکار پر روشنی ڈالنے پر آمادہ کیا۔ ابتدا میں میری خواھش تھی کہ مسلمانوں کے دلوں میں اقبال کی وہ تصویر باقی رھے۔ میں انہیں اس مطالعے سے نکالنے کا ارادہ کر چکا تھا، لیکن مادّی فکر کے بعض غرض مند لوگوں نے اسلامی دنیا میں مقبول اقبال کی شخصیت سے فائدہ اٹھانا چاھا۔ انہوں نے ان کے افکار دوبارہ ابھارنے، زندہ کرنے اور نمایاں کرنے کی کوشش کی، یہاں تک کہ وہ گویا پھر ھمارے درمیان رھنے لگے، بلکہ ان کی فکری پیداوار گویا آج ھی سامنے آئی ھو۔

۲ - اقبال کی زندگی پر لکھنے والا ھر شخص بڑے مستشرقین اور مغربی فلسفیوں سے ان کے تعلق اور مغربی ذرائع ابلاغ کی ان میں دلچسپی کو فخر سے ذکر کرتا ھے!!

عرب علاقے میں اسلامی دنیا اقبال کی فکر سے پہلے ان کے شعر سے آشنا ہوئی۔ ان کے اشعار کا ترجمہ [۳] ادبی اسلوب سے متاثر تھا اور افکار کی تعیین اور اصول نمایاں کرنے سے زیادہ خوب صورت اسلامی جذبات رکھتا تھا۔

اس مطالعے میں میں نے جودت سعید کے نقل کردہ اقتباسات سے اقبال کے افکار پر گفتگو کی ہے۔ مکمل تصویر واضح کرنے کے لیے ان کی کتابوں اور ان کے افکار پر لکھے گئے مطالعات سے دوسرے اقتباسات بھی لوں گا۔

واضح کرنا ضروری ہے کہ یہ مطالعہ اقبال کی تمام کتابوں یا پوری فکری پیداوار کا احاطہ نہیں کرتا۔ توجہ ان کے فکری منہج میں انحراف کے مقامات، یعنی مادّی رجحان کی نمائندگی کرنے والے پہلو، کی وضاحت پر ہے۔ اقبال فلسفیانہ منہج پر ایمان رکھتے اور اسے لوگوں کے سامنے اسلام پیش کرنے کا مناسب میدان سمجھتے ہیں۔ زندگی کے مراحل میں وہ مختلف فلسفیانہ مکاتب کے درمیان بدلتے رہے۔ مادّی فلسفے کے منہج پر انحصار کرتے ہیں، لیکن مثالیتی فلسفے کا منہج نہیں چھوڑتے؛ دونوں کے درمیان مضطرب ہیں۔ اس خصوصیت میں بیشتر یورپی فلسفیوں کے ساتھ شریک ہیں، مگر قدریہ نفات اور مکتبِ اختیار سے باہر نہیں نکلے۔

وہ جلال الدین رومی کو اپنا اعلیٰ نمونہ اور زندگی کا پیش رو سمجھتے تھے۔ حلاج، ابن عربی اور اتحاد و حلول کے مکتب کے دوسرے لوگوں کی تعظیم کرتے اور ان کے افکار لیتے تھے۔

---

۳ - دیوان إقبال، ترجمہ عبدالوهاب عزام۔

ذات کا تصور

اقبال نے وجود کے تصور کو مادّی منہج اور قدری مکتب کے ذریعے لیا۔ ذات کے بارے میں ان کی فکر حلول اور اتحاد کے اصول سے متاثر نظر آئی۔ یہ تصور افلاطونی فلسفے سے بھی شروع ھوتا ھے۔ انہوں نے وجود میں ذات کو ایک قرار دیتے ھوئے کہا:

«دنیا کی اصل ذات ھے، اور وجود میں زندگی کا سلسلہ صرف ذات کے مستحکم اور مضبوط ھونے پر قائم ھے۔ ذات ایک ھے، اگرچہ کائنات میں متعدد صورتوں میں ظاھر ھو اور گویا بعض صورتیں دوسری سے لڑ رھی ھوں۔ بلکہ یہ کشمکش حقیقت میں کائنات کے مظاھر میں سے ایک ھے۔ عمل کے مقاصد پورے کرنے کے لیے ذات ھی عمل کرنے والی، عمل کا موضوع، اسباب اور علتیں بن جاتی ھے؛ اٹھتی اور ابھارتی، اڑتی، چمکتی اور دور ھوتی، یا جلاتی، بھڑکاتی، قتل کرتی اور موت دیتی ھے۔۔۔» [۴]

اقبال کا فلسفۂ ذات دو نکات پر قائم ھے:

«۱۔ شخصیت کائنات کی مرکزی حقیقت ھے اور «ذاتِ اعلیٰ» میں ظاھر ھوتی ھے۔ عہدنامۂ قدیم نے حقیقتِ مطلقہ کو «انا کبریٰ» کہہ کر اس کی طرف اشارہ کیا، لیکن قرآن کریم ذاتِ اعلیٰ کی صفات میں زیادہ تعظیم کے ساتھ اشارہ کرتا ھے:

۴ - اسرار خودي، محمد اقبال، ص ۱۳۔ یہ عبارتیں ڈاکٹر احمد معوض کی کتاب العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، ص ۲۴۲ سے نقل کی ھیں۔

«اس کے سوا کوئی معبود برحق نہیں[1] وہ بہت رحم کرنے والا اور بڑا مہربان ھے۔» (البقرۃ: ۱۶۳)۔

اقبال نے اسرارِ خودی میں اس نکتے پر تفصیل سے بات کی ھے، اس معنی کی تفسیر میں کہ ذات وجود کی اصل ھے۔

۲۔ شخصیت انسان کی تشکیل میں مرکزی حقیقت ھے اور انسانی ذات میں ظاھر ھوتی ھے۔ یہ چھوٹی یا دوسرے پر منحصر «انا» سے متعلق ھے۔ اسے مختلف اوصاف دیے گئے: انسان کمزور، تنگ دل اور ناشکرا ھے، لیکن ساتھ اسے بہترین ساخت میں بتایا گیا ھے۔

اس کمزور اور فنا ھونے کے قابل انا کے لیے کائنات کی تشکیل کے ایک عنصر کے طور پر دوام لکھا جا سکتا ھے، اگر وہ زندگی کی ایک خاص صورت اختیار کرے جس میں اسے اپنا راستہ چننے کا اختیار ھے۔

یہ ذات صرف کائنات کے عناصر جذب کر کے نہیں، بلکہ صفاتِ الٰہی جذب کرنے اور اللہ کے اخلاق اختیار کرنے کی قدرت سے بھی پھیل سکتی ھے۔ یوں وہ زمین پر اللہ کی خلافت کی قدرت حاصل کرتی ھے۔» [۵] ایک بنیادی حقیقت کی نشان دھی ضروری ھے: یہاں مذکور خلافت اللہ کی نیابت نہیں؛ اللہ کو خلیفے کی ضرورت نہیں۔ آیت واضح ھے اور یہ معنی نہیں دیتی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

۵ - محمد اقبال کا نذیر نیازی کو املا۔ تفصیل کے لیے ڈاکٹر احمد معوض کی کتاب العلامة إقبال، ص ۳۳۴ دیکھیے۔

«اور جب تیرے رب نے فرشتوں[1] سے کہا کہ میں زمین میں خلیفہ بنانے والا ھوں» (البقرۃ: ۳۰)۔

ایک دوسری سورت میں اللہ تعالیٰ کے اس قول سے اس آیت کی تفسیر آئی ھے:

«اور وہ ایسا ھے جس نے تم کو زمین میں خلیفہ بنایا[1]»، اور اس موضوع کی طرف اشارہ کرنے والی دوسری آیات بھی ھیں۔

اقبال کی رائے میں یہاں خلافت نیابتِ الٰہی ھے۔ یہ ذات کے ایک اور متعدد مظاھر رکھنے کے ان کے تصور سے مطابقت رکھتی ھے، جیسا کہ اسے انا کبریٰ اور انا صغریٰ کہا ھے۔ ھمیں یہ نہیں بھولنا چاھیے کہ اس تصور کی اصل یہودیوں اور عیسائیوں کے ھاں موجود ھے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«یہود کہتے ھیں عزیر اللہ کا بیٹا ھے اور نصرانی کہتے ھیں مسیح اللہ کا بیٹا ھے یہ قول صرف ان کے منھ کی بات ھے۔ اگلے منکروں کی بات کی یہ بھی نقل کرنے لگے» (التوبۃ: ۳۰)۔

فلسفیوں کے ھاں بھی اس نظریے کی اصل یہ ھے کہ وجود ایک ھے، اور مخلوقات اس سے فیض کے ذریعے پیدا ھوئیں۔ [۶]

۶ - افلوطین اور ان کا مکتب نظریۂ افاضہ کے قائلین میں شمار ھوتے ھیں۔

یہ افکار فلسفے کے راستے قدریہ تک پہنچے اور اتحاد و حلول کے گروہ کے غالی صوفیوں، جیسے حلاج، رومی اور ابن عربی، کے ہاں واضح ترین صورت میں ظاہر ہوئے۔

اقبال نے انسان کو زمین پر حق کے نائب کی حیثیت سے الٰہی مقام دیا، اس بنیاد پر کہ وہ اللہ کے ساتھ ایک ہی ذات سے تعلق رکھتا ہے۔

وہ انسان کو یوں بیان کرتے ہیں:

«بلکہ حقیقت میں وہ اپنے مقدر کا مالک، زندگی کا محور اور اس کا مطلق مقصد ہے۔ وہ اپنی زندگی اس طرح ڈھال سکتا ہے کہ ان چوٹیوں تک پہنچ جائے جہاں تقدیر مقرر ہونے سے پہلے اللہ سبحانہ وتعالیٰ پوچھے کہ انسان کیا چاہتا ہے۔» [۷]

۱۔ اس تصور میں اقبال قدریہ کے معطلہ سے ملتے ہیں، جو انسان کو اپنے مقدر کا مالک اور مطلق آزادی رکھنے والا سمجھتے ہیں؛ بلکہ اقبال اس سے آگے وحدتِ وجود تک جاتے ہیں۔

۲۔ اقبال کی تصویر میں اللہ تعالیٰ گویا انسان کے مقاصد نہیں جانتا۔ اس سے اللہ کے اس جامع علم کا تصور مسخ ہوتا ہے جو ہو چکے اور آئندہ ہونے والے سب امور کو محیط ہے۔

۳۔ اس تصور میں وہ محمد شحرور سے ملتے ہیں، جو سمجھتے ہیں کہ اللہ کے علم کی دو قسمیں ہیں: ایک حقیقی اور دوسری احتمالی۔ [۸]

---

۷ - یہ اقبال نے ۱۹۳۷ کے موسمِ گرما میں نذیر نیازی کو املا کرایا۔ تفصیل کے لیے ڈاکٹر احمد معوض کی إقبال حیاته وآثاره، ص ۳۳۷ دیکھیے۔

جودت سعید سے مکالمے میں ان موضوعات پر تفصیل سے گفتگو ہو چکی ہے؛ انہیں دھرانے کی ضرورت نہیں۔

اقبال انسان کو زمین پر حق کا نائب سمجھتے ہوئے کہتے ہیں:

«فإن نائب الحق مثله كمثل الروح للعالم، ووجوده ظل للاسم الأعظم، فهو مطلع على رموز الجزء والكل وهو في الدنيا قائم بأمر الله».

«حق کا نائب دنیا کے لیے روح کی مانند ہے،
اس کا وجود اسمِ اعظم کا سایہ ہے؛
وہ جزو اور کل کے رازوں سے آگاہ ہے،
اور دنیا میں اللہ کے حکم سے قائم ہے۔» [۹]

قدری، صوفی اور حلولی طریقے پر انسانِ کامل کے اوصاف بیان کرنے میں اقبال مبالغہ کرتے ہیں:

۸ - اس مطالعے میں محمد شحرور کے ہاں علم کا باب، ص ۳۱۷ دیکھیے۔

۹ - اسرار خودي، ص ۴۴، گزشتہ ماخذ۔

«ويكون للنوع الإنساني بشيراً ونذيراً، فهو جندي وقائد وأمير، إنه مقصود علم الأسماء، وهو سر: سبحان الذي أسرى... فمن عصا يده البيضاء هو ملهم، والقدرة الكاملة توأم لعلمه، وعندما يمسك ذلك الفارس العنان باليد يزداد فرس الزمان بالإسراع، وتجعل هيبته النيل جفافاً، ويحمل إسرائيل من مصر، ومن «قوله» هم تنبعث الأجساد في القبور، وتصبح موات الدنيا مثل الصنوبر في الخميلة، وإن ذاته جبر لذات العالم، ويعطي لهذه الرؤيا تعبيراً جديداً».

«وہ نوعِ انسانی کے لیے بشیر اور نذیر بنتا ہے،
سپاہی بھی، قائد بھی اور امیر بھی ہے؛
علمِ اسما کا مقصود اور اس کا راز ہے: «پاک ہے[1] وہ اللہ تعالیٰ جو
اپنے بندے[2] کو رات ہی رات میں ... لے گیا»۔۔۔
عصا اور دستِ سفید سے وہ الہام پاتا ہے،
اور کامل قدرت اس کے علم کی ہم زاد ہے۔
جب وہ شہ سوار ہاتھ میں لگام تھامتا ہے،
زمانے کا گھوڑا زیادہ تیزی سے چلتا ہے؛
اس کی ہیبت نیل کو خشک کر دیتی ہے،
اور وہ اسرائیل کو مصر سے لے آتا ہے۔
اس کے «قول» سے قبروں میں وہ اجساد اٹھتے ہیں،
اور دنیا کی مردہ چیزیں باغ کے صنوبر کی طرح ہو جاتی ہیں۔
اس کی ذات دنیا کی ذات کی تلافی کرتی ہے،
اور وہ اس خواب کی نئی تعبیر دیتا ہے۔» [۱۰]

وہ کہتے ہیں: «انسان اپنے اندر نیابتِ الٰہی کے بیج رکھتا ہے۔» [۱۱]

۱۰ - اسرار خودي، ص ۴۴-۴۵، گزشتہ ماخذ۔

اللہ کو انسان کے مشابہ دکھانے کا یہ انحراف یہودیوں اور عیسائیوں کے عقائد میں ظاھر ھوا اور فلسفیوں میں پھیل گیا۔ ابن عربی اور ان کے حلولی پیروکاروں نے بھی یہ قول اپنایا۔ ابن عربی «حکمتِ الٰہیہ، کلمۂ آدمیہ میں» کے فص میں کہتے ھیں: «جب حق سبحانہ نے اپنے بے شمار اسمائے حسنیٰ کے اعتبار سے چاھا کہ ان کے اعیان دیکھے، یا یوں کہو کہ اپنی عین ایک ایسے جامع وجود میں دیکھے جو پورے معاملے کا احاطہ کرے، کیونکہ وہ وجود کی صفت رکھتا ھے، اور اپنا راز اس پر ظاھر کرے۔

کسی چیز کا خود اپنے آپ کو دیکھنا اس سے پہلے ھے کہ وہ خود کو کسی دوسری چیز میں دیکھے جو اس کے لیے آئینے کی مانند ھو۔» [۱۲]

پھر کہا: «آدم اس آئینے کی صفائی کی عین اور اس صورت کی روح تھے۔ فرشتے اس صورت کی بعض قوتوں میں سے تھے، جو دنیا کی صورت ھے اور اھلِ طریقت کی اصطلاح میں انسانِ کبیر کہلاتی ھے۔» [۱۳]

پھر ابن عربی نے اقبال کی طرح انسان کی صورت بیان کی:

۱۱ - اسرار خودي، ص ۴۰ اور اس کے بعد۔

۱۲ - الفصوص، ابن عربی، ص ۴۸۔

۱۳ - الفصوص، ابن عربی، ص ۴۹۔ تفصیل کے لیے ۸۸۵ ھجری میں وفات پانے والے برھان الدین بقاعی کی «مصرع التصوف» دیکھیے۔

«اس مذکور وجود کو انسان اور خلیفہ کہا۔ اس کی انسانیت اس کی تشکیل کی جامعیت اور تمام حقیقتوں کا احاطہ کرنے کی وجہ سے ھے۔ حق کے لیے اس کا مقام ایسا ھے جیسے آنکھ میں پتلی کا۔ وہ حادث اور ازلی انسان، اور دائمی، ابدی وجود ھے۔» [۱۴]

پھر کہا: «خلافت صرف انسانِ کامل کے لیے صحیح ھوئی۔ اس کی ظاھری صورت دنیا کی حقیقتوں اور صورتوں سے بنائی، اور باطنی صورت اپنی، یعنی اللہ تعالیٰ کی، صورت پر بنائی۔» [۱۵]

صفات کے موضوع میں ابن عربی تورپے کا اسلوب استعمال کرتے ھوئے کہتے ھیں:

فإن قلت بالتنزیه کنت مقیداً
وإن قلت بالتشبیه کنت محدداً

تنزیہ کا قول کرو تو تم مقید ھو،
اور تشبیہ کا قول کرو تو حد مقرر کرنے والے ھو۔

وإن قلت بالأمرین کنت مسدداً
وکنت إماماً في المعارف سیداً

دونوں کا قول کرو تو درست راہ پر ھو،
اور معارف میں امام اور سردار ھو۔

۱۴ - گزشتہ ماخذ۔

۱۵ - الفصوص، ص ۵۵۔

فمن قال بالإشفاع كان مشركاً
ومن قال بالإفراد كان موحداً

جو دو کا قائل ہو [۱۶] وہ مشرک ہے،
اور جو ایک کا قائل ہو وہ موحد ہے۔

فما أنت هو بل أنت هو وتراه في
عين الأمور مسرحاً ومقيداً

تم وہ نہیں ہو، [۱۷] بلکہ تم وہی ہو؛ [۱۸]
اور اسے امور کے عین وجود میں آزاد اور مقید دیکھتے ہو۔ [۱۹]

ان معانی کو نمایاں کرنے میں اقبال ابن عربی، حلاج یا جلال الدین رومی سے مختلف نہیں۔

اقبال نے اپنی شخصیت نمایاں کرنے اور اس سے الٰہی تقدیس کے مظاہر منسوب کرنے پر توجہ دی، جس طرح معروف صوفی اقطاب نے کیا، جنہوں نے خارقِ عادت کاموں اور عجیب حالتوں کا دعویٰ کیا، جیسے ہوا میں اڑنا، پانی پر چلنا یا ملأِ اعلیٰ سے اتصال۔ اقبال بھی اس قاعدے سے باہر نہیں نکلے!

---

۱۶ - یعنی حق اور خلق کے وجود کو دو مختلف وجود ماننے والا۔ یہاں افراد، یعنی ایک ماننے، سے مراد توحید ہے: یہ ایمان رکھنا کہ وجود اور ماہیت میں حق عینِ خلق ہے۔

۱۷ - اطلاق کے اعتبار سے۔

۱۸ - یقین کے اعتبار سے۔

۱۹ - مصرع التصوف، ص ۴۴۔

انہوں نے اس شعر میں خود کو بیان کیا:

«إنني أحلق عالياً، بحيث أنه على ذرى الفلك الأعلى، تحوم حولي مخلوقات الضياء آلاف المرات».

«میں اتنی بلندی پر پرواز کرتا ھوں
کہ فلکِ اعلیٰ کی چوٹیوں پر
نور کی مخلوقات ھزاروں بار میرے گرد منڈلاتی ھیں۔» [۲۰]

مترجم نے ان اشعار کی شرح کی ھے:

«یہ بلند پرواز، یہاں تک کہ وہ آسمانوں سے آگے روحانی جوھر کی بلندیوں کی چوٹی پر پہنچ گئے۔ خود فرشتوں کو، جو نور کی مخلوقات ھیں، ان کے گرد ھزاروں بار چکر لگانا پڑا تا کہ ان کی نگرانی کریں اور ان کا طریقہ اور مقصد جانیں۔۔ انسان کا ان مقامات تک چڑھنا جن پر خود فرشتے قدم رکھنے سے ڈرتے ھیں۔» (۵۱۹)۔

اقبال کا یہ تصور انسانی ارتقا اور برتری کے اصولوں، انسانِ کامل کے تصور، ذات کی وحدت، عشق کے خیال اور محبت کے اصولوں سے لیا گیا ھے۔ غالی صوفیوں میں ایسی شطحیات پھیلی ھیں، جہاں مرید اقطاب کی تعظیم اور تقدیس کرتے ھیں۔

اقبال کی معروف شطحیات میں ان کی آسمان کی طرف معراج ھے۔ شعری منظومہ «جاوید نامہ» تصوف، فلسفے اور تاریخ میں ان کے اصول پیش کرتا ھے۔ اس میں انہوں نے آسمانوں کی طرف اپنی معراج ذکر کی، جس میں ان

۲۰ - العلامة إقبال، ڈاکٹر احمد معوض، ص ۸۸؛ زبور عجم، ص ۱۲۷۔

کے رہنما معروف صوفی جلال الدین رومی تھے، جو وحدتِ وجود کے مکتب کے حامل ہیں۔ وہ انہیں اس سفر میں «زندہ دریا» تک لے جاتے، کئی آسمانوں میں عروج کراتے، پھر وہ قربِ الٰہی سے سرفراز اور انوارِ الٰہی سے متصل ہوتے ہیں۔ اقبال نے اپنی یہ معراج ابو یزید بسطامی کی معراج، ابن عربی کی الفتوحات المکیہ کے نام سے معروف معراج، اور ابو العلاء معری کی رسالۃ الغفران کے طرز پر قائم کی۔

صوفیوں کے ہاں آسمان کی طرف معراج کا تصور خالق اور مخلوق کے تعلق کی نوعیت کے بارے میں منحرف تصورات، یا الوھیت اور عبودیت میں فرق کرنے کے صحیح عقیدے کی ناقص سمجھ پر قائم ہے۔ اعتقاد کے انحراف سے وہ گمان کرتے ہیں کہ انسان قدیم فلسفیوں کے «عشق» کے تصور کے ذریعے اللہ سے متصل ہو سکتا ہے، جہاں بلند آسمانوں میں «عاشق» انسان اور «معشوق» الٰہ ملتے ہیں!!

بلند آسمان کی طرف ایسے خیالی سفر خرافات، فضول باتوں اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ معروف ادب سے خروج سے خالی نہیں۔ اقبال اور ان کے استادوں کی اللہ تعالیٰ سے گفتگو میں ہم نے ایسی باتیں سنی ہیں جو انسان اپنے سے بلند مرتبے کے انسان سے کہتے بھی شرماۓ!!

اقبال صوفیانہ اصولوں سے متاثر ہوئے اور ان کی شطحیات اور الہام کے ماخذ سے کام لیا۔ وہ ہمیشہ صاف کہتے، بلکہ قسم کھاتے تھے کہ انہیں یہ افکار لوگوں تک پہنچانے کا حکم ملا ہے اور معاملہ ان کے ارادے سے باہر ہے!!

زمین پر اللہ کے نائب، انسانِ کامل، کی صلاحیتیں بیان کرتے ھوئے اقبال جوش میں آ کر کہتے ھیں:

«من ترابك ابن آدمياً وعمر للآدمي عالماً، فمضمون الحياة مكنون في العمل، ولذة التخليق هي قانون الحياة. انهض وكن خلاقاً لعالم جديد، واحمل الشعلة في الصدر، وأقدم كالخليل».

«اپنی مٹی سے آدمی بنا اور آدمی کے لیے ایک دنیا آباد کر؛
زندگی کا مضمون عمل میں پوشیدہ ھے،
اور تخلیق کی لذت زندگی کا قانون ھے۔
اٹھ، نئی دنیا کا خالق بن،
سینے میں شعلہ رکھ [۲۱] اور خلیل کی طرح آگے بڑھ۔» [۲۲]

اقبال کا جوش بڑھتا ھے، یہاں تک کہ آسمان اور زمین کی کشمکش تک پہنچ جاتا ھے، اور زندگی کو نئے سرے سے ڈھالنے کی قدرت رکھنے والے انسان کی برتری ظاھر کرتا ھے۔ وہ کہتے ھیں:

۲۱ - اقبال اپنے برھمن نسب پر فخر کرتے ھیں۔ ان کے ایک جد نے اسلام قبول کیا تھا، اور وہ شعر میں اس اصل کا ذکر کرتے ھیں: «مجھے دیکھ؛ ھندوستان میں دوسرا نہیں دیکھے گا جو برھمن اصل کا ھو اور روم و تبریز کے راز جانتا ھو۔» زبور عجم، ص ۱۳؛ کلیات إقبال، ص ۴۰۵۔ روم سے جلال الدین رومی اور تبریز سے ان کے رھنما اور پیش رو شمس الدین تبریزی کی طرف اشارہ ھے۔

۲۲ - اسرار خودي، ص ۴۹؛ محمد إقبال، ڈاکٹر احمد معوض، ص ۳۵۷۔ یہاں مراد اللہ کے نبی ابراھیم ھیں۔

«وإذا لم تسر الدنيا على مرامه، فليدخل في حرب مع السماء ويهدم صرح الموجودات، ويمنح الذرات تركيباً جديداً».

«دنیا اس کی خواہش کے مطابق نہ چلے
تو آسمان سے جنگ کرے،
موجودات کی عمارت ڈھا دے
اور ذروں کو نئی ترکیب دے۔» [۲۳]

اقبال ارتقا کے تصور پر بڑا ایمان ظاہر کرتے ہیں۔ انہوں نے طبیعی انتخاب یا اکتسابی صفات کا نظریہ لیا اور وحی کے تصور کے ارتقا کے بارے میں کہا:

«وحی وجود کی ایک عام صفت ہے، اگرچہ وجود میں تدریج اور ارتقا کے مراحل کے اختلاف سے اس کی حقیقت اور نوعیت بدلتی ہے۔ فضا میں آزادانہ بڑھنے والا پودا، اور وہ حیوان جس کا ارتقا ایک نیا عضو بناتا ہے تاکہ نئی فضا سے موافقت کر سکے۔» [۲۴]

وہ شوق کے ذریعے ارتقا کی گھڑیاں بیان کرتے ہیں:

۲۳ - گزشتہ ماخذ۔

۲۴ - کتاب العمل، ص ۱۴۹؛ اس مطالعے میں ارتقا کا باب، ص ۱۷۸۔

«في كل لحظة يكون طور جديد، ووميض التجلي جديد؛ فيا إلهي ليت مرحلة الشوق لا يكون لها نهاية قط».

«ہر لمحے نئی حالت اور تجلی کی نئی چمک ہوتی ہے؛
اے میرے الٰہ، کاش شوق کے مرحلے کا کبھی اختتام نہ ہو۔» [۲۵]

اقبال رومی کے افکار میں شریک ہیں۔ رومی نے ارتقا بیان کرتے ہوئے کہا:

«إن حياتي هي في ترق مستمر، بدأت من تراب متحلل، ثم بمراحل المعادن والنبات والحيوان، ثم وصلت إلى محطة الإنسان»(٥٢٤).

«میری زندگی مسلسل ترقی میں ہے؛
بکھری ہوئی مٹی سے شروع ہوئی،
معدنیات، نباتات اور حیوانات کے مراحل سے گزری،
پھر انسان کے مقام پر پہنچی۔» (۵۲۴)۔

اقبال نے نبی ﷺ کے بارے میں رومی کی بات نقل کی:

«ساری دنیا ان میں گم ہو جائے گی۔» اقبال رومی کی اس بات سے آگے بڑھ کر انسان کی رضا کے بارے میں کہتے ہیں: «اس کی رضا میں حق کی رضا گم ہے؛ لوگ یہ قول کیسے قبول کریں گے؟!!» [۲۶]

---

۲۵ - ظاہر ہوتا ہے کہ حیوان سے انسان تک ارتقا کا ڈارون کا تصور نیا نہیں تھا، بلکہ قدیم فلسفے میں اس کی جڑیں ہیں۔ محمد إقبال، ڈاکٹر احمد معوض، ص ۳۹۶۔

۲۶ - اسرار خودي، ص ۶۲۔

تعجب کا انداز اقبال کا ہے، کیونکہ وہ ذات کو ایک سمجھتے ہیں اور اس قول پر تعجب نہیں کرتے۔ انسان اس کائنات کی تشکیل اور ترقی میں شریک ہے۔ اس بارے میں کہتے ہیں:

«اس لیے کائنات کوئی مکمل باب نہیں، بلکہ بننے کے راستے میں ہے۔ کائنات کے بارے میں کوئی مکمل حقیقت نہیں ہو سکتی، کیونکہ کائنات ابھی «مکمل کل» نہیں بنی۔ تخلیق کا عمل جاری ہے اور انسان اس میں اپنا حصہ ڈالتا ہے، اس قدر کہ اس ہیولیٰ کے کسی حصے میں نظم پیدا کرنے میں مدد دے۔» [۲۷] جودت نے بھی یہ تصور اختیار کیا ہے۔

اقبال حلولی صوفیوں کے معروف تصورِ عشق میں مستغرق ہو گئے۔ یہ وجود میں فنا، اتصال اور اتحاد کے معنی میں ہے۔ وہ کہتے ہیں:

«من لحاظ العاشق ينشق الحجر، وآخر العشق الحق بلوغ الحق بتمامه».

«عاشق کی نظر سے پتھر شق ہو جاتا ہے؛
اور سچے عشق کی انتہا حق تک پوری طرح پہنچنا ہے۔» [۲۸]

اقبال صوفیانہ تعبیروں اور اصطلاحوں سے اس حالت کو بیان کرتے ہیں:

---

۲۷ - الإسلام والصوفية، ص ۲۵۰؛ العلامة إقبال، ڈاکٹر احمد معوض، ص ۳۷۸ دیکھیے۔

۲۸ - اسرار خودي، ص ۱۸۔

«يصبح التراب بعشقه قرين الثريا».

«اپنے عشق سے خاک ثریا کی ھم نشین بن جاتی ھے۔» [۲۹]

ذات کے پہنچنے کے بارے میں کہتے ھیں:

«عندما تصير الذات محكمة بالمحبة، تصير قوتها حاكمة للعالم، وتصير قبضتها من قبضة الحق، وينشق القمر بإصبعها».

«ذات محبت سے مضبوط ھو جائے
تو اس کی قوت دنیا پر حکم چلاتی ھے؛
اس کی گرفت حق کی گرفت سے ھو جاتی ھے،
اور اس کی انگلی سے چاند شق ھو جاتا ھے۔» [۳۰]

اقبال کے ھاں علامت کا تصور

آدم کے قصے کے بارے میں کہتے ھیں:

«یوں ھم دیکھتے ھیں کہ قرآن میں آدم کے اترنے کے قصے کا اس سیارے پر پہلے انسان کے ظہور سے کوئی تعلق نہیں۔ اس سے دراصل انسان کی جبلی خواھش سے اس شعور تک ترقی بیان کرنا مقصود ھے کہ اس کا نفس آزاد اور شک و نافرمانی کی قدرت رکھنے والا ھے۔» [۳۱]

---

۲۹ - گزشتہ ماخذ، ص ۱۹۔

۳۰ - گزشتہ ماخذ، ص ۲۵۔

۳۱ - تجديد الفكر الديني، ص ۹۹۔ جودت سعید اور محمد شحرور اس رائے میں اقبال کے ساتھ شریک ھیں۔

جنت اور جہنم کی تعریف میں بھی وہ بدبخت اور سعادت مند لوگوں کی حالت بیان کرنے کے لیے علامتی تصور سے آغاز کرتے ھیں۔

وہ کہتے ھیں:

«جنت اور جہنم دو حالتیں ھیں، دو جگہیں نہیں۔ قرآن میں ان کی صفت ایک نفسی امر کی حسی تصویر کے طور پر آئی ھے۔» [۳۲]

موت کے بارے میں ان کی رائے یہ ھے:

«موت انا کا جسم کے وجود سے وابستہ ایک حالت سے نئے شعور کی طرف عبور ھے، جس میں محسوسات، ابعاد، زمان اور مکان کی دنیا باقی نہیں رھتی۔»

اقبال نے زمانے کے موضوع پر توجہ دی اور اس کے لیے ایک خاص فلسفیانہ تصور وضع کیا۔ انہوں نے کہا:

«حقیقی زمان محض دوام ھے، یعنی تعاقب کے بغیر تبدیلی، جسے فکر نے حصوں میں بانٹ دیا ھے۔ زمان ایک مرکب ھے؛ ماضی اس میں پیچھے نہیں رھتا، بلکہ حال کے ساتھ حرکت کرتا اور اس پر اثر ڈالتا ھے۔ مستقبل اس مرکب کل سے اس طرح وابستہ نہیں کہ سامنے موجود ھو اور

۳۲ - گزشتہ ماخذ، ص ۱۴۱؛ فلسفة إقبال، ڈاکٹر علی حسون، ص ۱۲۵ بھی دیکھیے۔ شاید انہوں نے یہ تصور ابن سینا سے لیا ھو، جن کا بعث و نشور کے بارے میں مکتب روحانی بعث ھے؛ وہ جسمانی معاد کے قائل نہیں۔ اگرچہ انہوں نے اسے شریعت کے منہج کی دلیلوں کی طرف منسوب کرنے کی کوشش کی، لیکن یہ گمراہ کرنے کے لیے ھے۔

ابھی اس سے گزرنا ھو، بلکہ اس معنی میں وابستہ ھے کہ اس کی فطرت میں قابلِ تحقق امکان کی صورت میں موجود ھے۔۔ وہ خود اشیا کی ماھیت ھے، وہ پوشیدہ قوت ھے جو خارج میں متحقق ھوتی ھے۔» [۳۳]

فرانس کے دورے میں جب وہ فلسفی برگساں [۳۴] سے ملے تو گفتگو فلسفے پر تھی۔ اقبال نے نبوی حدیث «زمانے کو برا نہ کہو، کیونکہ اللہ ھی دھر ھے» [۳۵] ذکر کی، تو برگساں حیرت سے کرسی سے اچھل پڑے۔ اقبال اسی حدیث پر زمانے کا تصور قائم کرتے ھیں۔ اس حدیث کی تفسیر میں وہ اپنے مادّی منہج کے اسیر ھو گئے؛ یہاں اسے مادّی وقت کے معنی میں لیا۔ مادّی فکر کے حاملین کے ھاں تقدیر کے تصور کی مادّی تفسیر کا خطرہ پوشیدہ نہیں۔

برگساں کو حیران کرنے والا یہ تصور نہ شرع سے مطابقت رکھتا ھے اور نہ زبان سے۔ بعض بے علم لوگوں نے گمان کیا کہ دھر اللہ کے ناموں میں سے ھے۔

۳۳ - فلسفة إقبال، ڈاکٹر علی حسون، ص ۸۸۔

۳۴ - العلامة محمد إقبال، ڈاکٹر احمد معوض، ص ۶۶۔

۳۵ - مسلم، ۴/۱۷۶۲، حدیث نمبر ۲۲۴۶۔ مسلم میں دوسرے الفاظ بھی آئے ھیں: «ابن آدم مجھے اذیت دیتا ھے، کہتا ھے: ھائے زمانے کی خرابی! تم میں سے کوئی ھائے زمانے کی خرابی نہ کہے، کیونکہ میں ھی دھر ھوں، اس کی رات اور دن کو بدلتا ھوں؛ جب چاھوں دونوں کو روک لوں۔» مسلم کی روایت۔

مقاییس اللغة میں آیا ہے: [۳۶] «دھر: غلبہ اور جبر۔ زمانے کو دھر اس لیے کہا گیا کہ وہ ہر چیز پر آتا اور اسے مغلوب کرتا ہے۔ ابو عبید نے اس حدیث کے بارے میں کہا: مطلب یہ ہے کہ عرب مصیبت آنے پر کہتے تھے: زمانے نے ہمیں ہلاک کر دیا، زمانہ ہم پر آ پڑا۔

ان کے شاعر نے کہا:

رمتني بنات الدهر من حيث لا أرى
فكيف بمن يرمي وليس برام

زمانے کی آفتوں نے مجھے ایسی جگہ سے مارا جہاں میں دیکھ نہیں سکتا،
اس سے کیسے بچوں جو وار کرتا ہے، مگر تیرانداز نہیں؟

فلو أنني أُرمى بنبل تقيتها
ولكنني أُرمى بغير سهام

اگر مجھ پر تیروں سے وار ہوتا تو ان سے بچتا،
لیکن مجھ پر تیر کے بغیر وار ہوتا ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے بتایا کہ ان کے ساتھ یہ کرنے والا اللہ جل ثناؤہ ہے۔ دھر، یعنی زمانہ، خود کوئی عمل نہیں کرتا، بلکہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔ جو آفتوں اور مصیبتوں کو واقع کرنے والے کو برا کہے، گویا اپنے رب تبارک وتعالیٰ کو برا کہتا ہے۔»

۳۶ - معجم مقاییس اللغة، ابن فارس، ۲/۳۰۶۔

اقبال سمجھتے ھیں کہ «انسان میں زندگی کا مرکز ذات یا شخص ھے۔ شخصیت تناؤ کی ایک حالت ھے، جو صرف اسی وقت جاری رہ سکتی ھے جب تناؤ جاری رھے۔ بلکہ انسان کو آرام اور ڈھیل کی طرف نہیں جانا چاھیے؛ اسے تناؤ کی حالت میں رھنا چاھیے، جو اس کی اھم ترین کامیابی ھے اور ھمیں دوام تک پہنچاتی ھے۔» [۳۷]

ذات کے بارے میں اقبال کا فلسفہ یہ ھے کہ وہ موت کے بعد بھی مسلسل سرگرمی اور کوشش جاری رکھتی ھے۔

انسانِ کامل کے خاص افکار سے وابستگی پر محمد اقبال پر سخت تنقید ھوئی، کیونکہ یہ نطشے، ڈارون، مارکس اور دوسرے فلسفیوں کے افکار سے ملتے ھیں۔ انہوں نے افکار کے ملنے سے انکار نہیں کیا، بلکہ ان سے اخذ کرنے سے انکار کیا۔ وہ کہتے ھیں:

«نطشے کے بارے میں کچھ پڑھنے یا سننے سے پہلے میں انسانِ کامل کے صوفیانہ اصول پر لکھ چکا تھا۔» [۳۸]

ھمیں اقبال کے افکار کے ماخذ سے دلچسپی نہیں اور نہ یہ تحقیق کرتے ھیں کہ الہام کہاں سے لیا۔ اھم بات ان افکار کا اسلام سے تعلق یا اس سے انحراف کی حد ھے۔

---

۳۷ - اسرار خودي، ص ۲۸ اور اس کے بعد۔

۳۸ - محمد إقبال، ڈاکٹر احمد معوض، ص ۳۹۲۔

ھم اقبال سے فلسفی کی حیثیت سے معاملہ کرتے ھیں۔ انہوں نے اپنے افکار متعین کرنے میں فلسفیانہ منہج پر انحصار کیا اور اس کا اعلان کرتے ھیں، بلکہ دین پر فلسفے کے اختیار کی تاکید کرتے ھوئے کہتے ھیں:

«بلاشبہ فلسفے کو دین پر فیصلہ کرنے کا حق ھے۔» [۳۹]

ھم اقبال سے صوفی کی حیثیت سے بھی معاملہ کرتے ھیں۔ اس میں انہوں نے صوفی جلال الدین رومی کو اپنا مرشد اور پیش رو بنایا، جو وحدتِ وجود پر ایمان رکھنے والے قدریہ کے پیروکاروں میں سے ھیں۔

مسلمان علما نے اقبال پر سخت تنقید کی ھے۔ یہاں میں خاص اقبال اور عمومی طور پر فلسفیانہ مکتب کے لیے ایک بحث ذکر کروں گا۔

سید قطب کہتے ھیں:

«ھم «اسلامی تصور کی حقیقتیں» پیش کرنے کے لیے «فلسفیانہ سانچہ» بھی مستعار لینے کی کوشش نہیں کرتے، کیونکہ ھمارا یقین ھے کہ موضوع کی نوعیت اور سانچے کی نوعیت میں گہرا تعلق ھے۔ موضوع سانچے سے متاثر ھوتا ھے؛ ایسے سانچے میں پیش کیا جائے جس کی فطرت اس سے دشمنی اور بیگانگی رکھتی ھو تو اس کی نوعیت بدل سکتی اور مسخ ھو سکتی ھے۔

۳۹ - تجديد الفكر الديني، ص ۷۔

ھم اقبال کی اس کوشش سے اختلاف کرتے ھیں کہ اسلامی تصور کو «عقلی مثالیت پسندوں» میں ھیگل اور «حسی اثباتیت پسندوں» میں اوگست کونت کے معروف سانچوں سے مستعار ایک فلسفیانہ سانچے میں ڈھالیں۔

عقیدہ لازماً عقیدے کے اسلوب میں پیش ھونا چاھیے۔ اسے فلسفے کے اسلوب میں پیش کرنے کی کوشش اسے مار دیتی اور اس کی روشنی اور اثر بجھا دیتی ھے۔۔ ھمیں «اسلامی فلسفے» یا اس سانچے کی موجودگی کا اصرار نہیں۔ اس کا نہ ھونا اسلام میں کوئی کمی نہیں، بلکہ اس کی اصالت، پاکیزگی اور امتیاز کی مضبوط دلیل ھے۔۔

ھم اسلامی فکر یا اسلامی حقیقت کے کسی مخصوص انحراف کو اپنے سامنے لا کر اسے اپنی پوری توجہ پر غالب نہیں ھونے دیتے، کہ اس کا جواب اور اصلاح ھی ھمارے عمل کا مکمل محرک بن جائیں۔

کسی متعین انحراف کے جواب میں لکھی گئی ان تحقیقات کی قریب ترین مثال، جنھوں نے خود ایک اور انحراف پیدا کیا، استاد امام محمد عبدہ کی ھدایات اور اسلام میں مذھبی فکر کی تجدید پر اقبال کے لیکچر ھیں۔» [۴۰]

سید نے عقلی فلسفیانہ مکتب کی ان کوششوں پر بات کی جن میں وحی کے مقابل عقل کا کردار بڑھایا جاتا ھے، اور محمد عبدہ کا یہ قول نقل کیا:

۴۰ - خصائص التصور الإسلامي، ص ۱۵-۱۸۔

«رسالتِ الٰہی کی وحی اللہ کے آثار میں سے ھے، اور انسانی عقل بھی اللہ کے آثار میں سے ھے۔ اللہ کے آثار میں باھمی ھم آھنگی ھونی چاھیے؛ انہیں ایک دوسرے سے متعارض نہیں ھونا چاھیے۔» [۴۱]

پھر سید نے محمد عبدہ اور ان کے مکتب پر اعتراض کیا، کیونکہ وہ عقل کے تصور سے موافقت کے لیے نص کی تاویل کو ضروری سمجھنے سے متاثر تھے۔ [۴۲]

یہاں میں حسی مادّی منہج سے تعلق رکھنے والے اقبال کی کوششوں پر سید کی تنقید تک محدود رھوں گا۔

سید کہتے ھیں:

«مشرقی دنیا میں اقبال کو ایک ایسا ماحول ملا جو، ان کے بقول، «عجمی» تصوف کی «اشراقات» کی بے خودی میں «بھٹکا ھوا» تھا! یہ «فنا»، جس میں انسانی ذات کا کوئی وجود نہیں، انہیں ھول ناک لگی۔ وہ اس «منفی رویے» سے بھی پریشان ھوئے جس میں زمین پر انسان کا کوئی عمل یا اثر نہیں، اور یقیناً یہ اسلام نہیں۔ دوسری طرف انہیں مغربی دنیا میں اثباتی اور تجربیت پسند مکاتب کی حسی فکر کا سامنا ھوا۔ انہوں نے نطشے کا «ھکذا قال زرادشت» میں برتر انسان، «سپر مین»، کی پیدائش اور الٰہ کی موت کا اعلان بھی دیکھا؛ وہ مرگی کے انتشار کی باتیں جو نطشے نے لکھیں اور بعض نے انہیں «فلسفہ» کہا!

۴۱ - رسالة التوحيد، محمد عبده؛ خصائص التصور الإسلامي، ص ۱۹۔

۴۲ - مقدمے میں عقلی فلسفیانہ منہج کے تصور پر مختصر گفتگو کی ھے، کیونکہ یہ مطالعہ مادّی منہج کی تنقید کے لیے تیار کیا گیا ھے۔

وہ «اسلامی فکر» اور «اسلامی زندگی» سے اس ضیاع، فنا اور منفی رویے کو جھاڑنا چاہتے تھے۔ ساتھ اسلامی فکر کے لیے اس «تجربے» کی واقعیت بھی ثابت کرنا چاہتے تھے جس پر تجربی اور پھر اثباتی مکتب انحصار کرتا ہے!

لیکن نتیجہ انسانی ذاتیت کو نمایاں کرنے میں حد سے بڑھی ہوئی تیزی تھا۔ اس کے لیے انہیں بعض قرآنی نصوص کی ایسی تاویل کرنا پڑی جسے ان کی اور اسلامی تصور کی نوعیت قبول نہیں کرتی، تاکہ ثابت کریں کہ موت تجربے کا اختتام نہیں، بلکہ قیامت بھی نہیں۔ اقبال کے ہاں انسانی ذات میں تجربہ اور نمو جنت اور جہنم کے بعد بھی جاری رہتے ہیں، حالانکہ اسلامی تصور قطعی ہے کہ دنیا آزمائش اور عمل کی جگہ، اور آخرت حساب اور جزا کی جگہ ہے۔ انسانی نفس کے لیے عمل کا موقع صرف اسی دنیا میں ہے؛ آخرت میں حساب اور جزا کے بعد نئے عمل کی گنجائش نہیں۔۔ یہ غلو ذاتیت، یا «انا» کے وجود اور تسلسل کو ثابت کرنے کی شدید خواہش سے آیا، جسے اقبال نے ہیگل کی فلسفیانہ اصطلاحوں سے مستعار لیا۔

دوسری طرف انہیں «تجربے» کی اصطلاح کو «مغربی فکر» اور اس کی تاریخ کے مفہوم سے زیادہ وسیع معنی دینا پڑے، تاکہ اس کا دائرہ اس «روحانی تجربے» تک پھیلے جس سے مسلمان عظیم حقیقت کا ذوق پاتا ہے۔ مغربی فلسفیانہ اصطلاح کے معنی میں «تجربہ» روحانی پہلو کو شامل ہی نہیں کر سکتا، کیونکہ اس کی ابتدا ہی حسی تجربے پر انحصار نہ کرنے والے معرفت کے تمام وسائل رد کرنے کے لیے ہوئی تھی۔

مغربی اصطلاح مستعار لینے کی کوشش ھی اس کوشش تک لے گئی، جس میں کھینچا تانی اور خشکی بھی واضح ھے، حتیٰ کہ اقبال کی زندہ، متحرک اور لہراتی شاعرانہ طبیعت کے ساتھ!

میں اسلامی فکر کے احیا اور بیداری میں استاد امام، ان کے شاگردوں اور شاعر اقبال کی عظیم، ثمربار کوششوں کی قدر گھٹانا نہیں چاھتا؛ اللہ ان پر وسیع رحمت فرمائے۔۔ میں صرف [۴۳] یہ توجہ دلانا چاھتا ھوں کہ کسی مخصوص انحراف کا مقابلہ کرنے کا جوش خود ایک اور انحراف پیدا کر سکتا ھے۔ اسلامی تحقیق کے منہج میں بہتر یہ ھے کہ اسلامی تصور کی حقیقتیں اپنی جامع تکمیل، پُرسکون ھم آھنگی اور مخصوص نوعیت و اسلوب کے مطابق پیش ھوں۔۔» [۴۴]

اقبال اور محمد عبدہ کے افکار اور فلسفے پر سید کی تنقید میں اگرچہ ھم ان کے ساتھ ھیں، لیکن ان کی کوششوں کے بارے میں ان کی نظر سے اتفاق نہیں کرتے۔ آج ھم انہی کوششوں کے اثرات سے اذیت اٹھا رھے ھیں۔ اسلامی دنیا میں ان کے افکار کے پیدا کردہ انحراف کو درست کرنے میں جو کوشش صرف ھوتی ھے، وہ معمولی نہیں۔ اقبال اور محمد عبدہ کا یہ انحراف ھم محض ھلکا انحراف نہیں کہہ سکتے، یا سید کی طرح اسے کسی مخصوص انحراف کی اصلاح کی کوشش نہیں سمجھ سکتے۔ واللہ اعلم، معاملہ اس سے بڑا اور زیادہ دور رس ھے۔ ھم استشراقی حلقوں اور ان کے پیروکاروں کی کوششوں کا ثمر

۴۳ - خصائص التصور الإسلامي، سید قطب، ص ۲۰۔

۴۴ - بسطامی سعید کی کتاب «مفهوم تجديد الدين»، ص ۱۳۵ دیکھیے۔

اور اسلامی دنیا میں ان افکار کو راسخ کرنے کی مسلسل کوششیں دیکھتے ہیں۔

علما کے ایک گروہ نے اقبال کے افکار اسلامی دنیا کے سامنے پیش کیے اور انہیں برصغیر سے باہر پہنچایا۔

بعض نے یہ نیک نیتی سے کیا، اور بعض نے ان افکار کو اس لیے راسخ کرنے میں حصہ لیا کہ وہ افغانی اور محمد عبدہ کے زیرِ قیادت «عقلی مکتب» کی کوششوں کی تائید کرتے ہیں۔

ابو الاعلیٰ مودودی نے اقبال اور ان کی کوششوں کی تعریف کی، یہ سمجھ کر کہ انہوں نے «مغرب اور اس کی مادّی تہذیب کے خلاف بے امان جنگ کا اعلان کیا»، اور وہ «اپنے زمانے کے واحد شخص تھے جن کی مغربی فلسفے میں گہرائی اور اس کی تہذیب اور زندگی کی معرفت میں کوئی ہم پلہ نہ تھا۔ جب انہوں نے اس کے فلسفے اور مادّی افکار کو رد کرنا شروع کیا تو مغربی تہذیب کا سحر پگھلنے لگا۔» (۵۴۳)۔

ابو الحسن ندوی کی اقبال کی شخصیت اور افکار کی تعریف، اور ان کے آثار اور عمدہ تخلیقات پر کتابیں لکھنے نے بھی ان کے انحرافات سے چشم پوشی اور انہیں نظر انداز کرنے میں حصہ لیا۔ اقبال کی فکر پیش کرنے، اس کی تعریف، فکری پیداوار کے ترجمے اور اس پر توجہ کی بڑی کوششیں بھی ہوئیں، جیسے عقاد اور عبدالوہاب عزام نے کیں۔ یہ شہادتیں امتِ مسلمہ کے نوجوانوں میں قدر رکھتی ہیں۔ [۴۵] اسی طرح، فکر کے واضح انحراف

۴۵ - ابو الاعلیٰ مودودی اور ابو الحسن ندوی مسلم داعیوں میں اپنا مقام رکھتے ہیں، اور عقاد اور عزام فکر و ادب کی دنیا میں۔

کے باوجود، اقبال اسلامی دنیا کے دل میں داخل ھوئے۔ شاید مودودی ان کے تمام افکار سے واقف نہ تھے، یا ان لوگوں کو ان کی تعریف، ستائش اور توجہ نے فریب دیا اور تشہیر کے بادل نے افکار کی حقیقت ڈھانپ دی۔ یا انہوں نے سیاسی عمل میں اقبال کی کوششوں کو دیکھا، مسلمانوں اور ھندوؤں کی کشمکش میں، جہاں وہ مسلمانوں کے حقوق کے محافظ بن کر ابھرے۔

کچھ اسلامی شخصیات ایسی بھی ھیں جو اس مصنوعی ابلاغی تشہیر سے فریب نہیں کھا گئیں، اور مودودی کی تعریف یا ندوی کی مدح سے متاثر نہیں ھوئیں۔ یہ سید قطب کی اس سخت تنقید میں ظاھر ھوا جو اقبال کی فکر اور ان کے فلسفیانہ مکتب پر تھی، جو «عقلی مثالیت پسندوں» میں ھیگل اور «حسی اثباتیت پسندوں» میں اوگست کونت کے افکار سے متعلق ھے۔ اگر اقبال کے افکار یہ ھیں تو مسلمان اھلِ علم ان سے کیسے فریب کھاتے ھیں؟! [۴۶]

بلاشبہ مغربی ذرائع ابلاغ کی دلچسپی نے اقبال کی شخصیت نمایاں کرنے اور ان کے افکار پر روشنی ڈالنے میں مؤثر کردار ادا کیا۔ ھیرو بنانے کے ماھر مغربی ثقافتی اور ابلاغی مراکز نے ان کے افکار پھیلائے۔ علمی مراکز کے دورے ان کے لیے ترتیب دیے گئے اور وھاں عظیم فلسفی کی حیثیت سے استقبال ھوا۔ وہ ثقافت، سیاست اور ابلاغ میں بڑی یورپی شخصیات سے ملے۔ بعض سربراھانِ ریاست سے بھی ملے اور کچھ، جیسے مسولینی، کی تعریف کی۔

۴۶ - اس کے عوامل میں جامع اسلامی تنقیدی منہج کا فقدان شامل ھے۔

اسلامی شریعت کے ارتقا کے دوسرے داعیوں کی طرح اقبال بھی ایک ضروری سوال اٹھاتے ھیں: «کیا اسلام کی شریعت ارتقا پذیر ھے؟»

اس لیے انہوں نے تبدیلی کے تصور سے تجدید کی دعوت دی۔ ان کے ھاں تجدید اصولوں میں تبدیلی ھے، مسلمانوں کی اس سمجھ کے مطابق نہیں کہ کتاب و سنت پر عمل کی مٹ جانے والی صورتوں کو زندہ کیا جائے۔

ان کی یہ دعوت کتاب «تجديد الفكر الديني في الإسلام» میں نمایاں ھوئی۔

تجدید کا اقبال کا فلسفہ ترکی کے اس نمونے پر قائم ھے جس نے قدیم اصول رد کر کے معاصر مناھج اختیار کیے۔

اس بارے میں کہتے ھیں:

«اسلام کا احیا لازماً ترکی کے نمونے کی پیروی کرے اور وھی کرے جو ترکوں نے کیا: اسلام کے ورثے پر دوبارہ نظر ڈالے۔» [۴۷]

اقبال سلف کے مکتب سے وابستگی کی دعوت دینے والی اسلامی قوموں کا مذاق اڑاتے ھوئے کہتے ھیں:

«آج بعض اسلامی قومیں سلف کی بیان کردہ اقدار کو مشینی انداز میں دھراتی ھیں۔» [۴۸]

ترکی کی پیش قدمی کو تبدیلی کی بنیاد بتاتے ھوئے کہتے ھیں:

---

۴۷ - تجديد الفكر الديني، ص ۱۷۵-۱۸۵۔

۴۸ - تجديد الفكر الديني، ص ۱۷۵-۱۸۵۔

«وہ فکری نیند سے جاگ گئی، اور اسی نے اپنے حقِ عقلی آزادی کا اعلان کیا۔» [۴۹] یہ بھی کہتے ہیں:

«ترکی لازماً ایسے نئے موقف پیدا کرے گی جو نئی آرا سجھائیں اور اصول و مبادی کی نئی تاویلوں کا تقاضا کریں۔» (۵۴۸)۔

اقبال اشتراکی افکار اختیار کرنے کی کھلی دعوت دیتے تھے۔ جناح کے نام خطوط میں کہتے ہیں:

«لیکن میرے ذہن میں یہ واضح ہے کہ ہندو مت اشتراکی جمہوریت کا تصور قبول کرے تو لازماً ہندو مت رہنا چھوڑ دے گا۔ اسلام کے لیے، تاہم، اسلامی شریعت کی بنیادوں سے ہم آہنگ مناسب صورت میں جمہوری اشتراکیت قبول کرنا انقلاب نہیں، بلکہ اسلام کی اصلی پاکیزگی کی طرف واپسی ہے۔» [۵۰]

ملحد اشتراکیت کی مذمت کے بعد کہتے ہیں:

«جہاں تک اشتراکیت کا تعلق ہے، خود اسلام اشتراکیت کی ایک صورت ہے۔» [۵۱]

---

۴۹ - گزشتہ ماخذ۔

۵۰ - رسائل إقبال إلی جناہ، ص ۱۷-۱۸۔ مراد محمد علی جناح ہیں، ہندوستان سے الگ ہونے والی آزاد ریاست پاکستان کے پہلے سربراہ۔

۵۱ - إقبال نامہ، ج ۱، ص ۳۱۹۔

ٹالسٹائی، کارل مارکس، ہیگل اور مزدک سے ان کے مکالمے، اور آئن اسٹائن، نطشے اور رومی کے بارے میں گفتگو پڑھنے والا دیکھے گا کہ وہ فلسفیوں کو دنیا کے حکما سمجھتے ہیں۔ وہ فرانسیسی حکیم کونت اور ایک مزدور، اور قیصر اور لینن کے درمیان مکالمہ کراتے اور اس میں اپنے فلسفیانہ افکار ظاہر کرتے ہیں۔

اقبال نے اشتراکیت پر تنقید کی، کیونکہ اس میں روحانی پہلو نہیں اور وہ اللہ تعالیٰ پر ایمان سے گریز کرتی ہے۔

ہمیں اقبال کی مارکسی اشتراکیت پر تنقید سے سروکار نہیں؛ اہم بات اس کی بنیادوں اور اصولوں کو اختیار کرنا ہے۔

وہ اشتراکیت کے بانی کارل مارکس سے متاثر تھے، ان کی تعریف کرتے اور گمراہی کے باوجود انہیں نبی سمجھتے تھے۔

«إن مؤلف رأس المال أتى من نسل إبراهيم
أعني النبي الذي لم يعرف جبريل
لأنه يحمل في طياته الحقيقة من خلال ضلالته
قلبه مؤمن رغم أن عقله مرتاب
ديانة ذلك النبي الذي لم يعرف الحق
مؤسسة على المساواة بين البشر».

«سرمایہ کے مصنف [۵۲] ابراھیم کی نسل سے آئے؛
میری مراد وہ نبی ہے جو جبریل کو نہ جانتا تھا۔
وہ اپنی گمراھی کے اندر حقیقت رکھتا ہے؛
اس کا دل مومن ہے، اگرچہ عقل شک میں ہے۔
حق کو نہ جاننے والے اس نبی کا دین
انسانوں کی مساوات پر قائم ہے۔» [۵۳]

اپنی ایک کتاب میں انہوں نے مارکس کو مخاطب کیا اور ان کی روح سے درخواست کی کہ مغربی یورپ میں غالب استحصال کی مذمت کا اعلان کرے۔

۵۲ - رأس المال مارکس کی تصنیف اور مادّی اصول پیش کرنے والی ان کی اھم ترین کتابوں میں سے ہے۔ یہ مارکس کی یہودی اصل کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے۔

۵۳ - نداء إقبال، ص ۱۶۸، ڈاکٹر علی حسون سے۔

لینن کو بھی اقبال کی فکر میں حصہ ملتا ہے۔ ایک نظم میں انہیں آسمان پر تقریریں کرتے دکھاتے ہیں، جن میں سرمایہ داری کی مذمت ہوتی ہے۔ وہ رب سے امیروں کے گھر اور کھیت تباہ کرنے اور پوری دنیا کے غلاموں کی حالت درست کرنے کی درخواست کرتے ہیں۔

بیسواں باب: محمد شحرور کے ہاں مادّی رجحان

تعارف

وہ محمد بن دیب شحرور ہیں، ۱۹۳۸ میں دمشق میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم دمشق میں حاصل کی اور وہیں ثانوی تعلیم کی سند لی۔

سول انجینئرنگ پڑھنے کے لیے سوویت یونین گئے (۱۹۵۸-۱۹۶۴)۔ اسی زمانے میں اپنے دوست جعفر دک الباب سے ملے، جو علمِ زبان، یعنی «لسانیات»، پڑھ رہے تھے۔ پھر شحرور دمشق واپس آئے اور سرکاری تعلیمی وفد کے لیے منتخب ہوئے۔ جامعۂ دمشق نے سول انجینئرنگ میں ماسٹر اور ڈاکٹریٹ کی تیاری کے لیے انہیں ڈبلن کی آئرش یونیورسٹی بھیجا (۱۹۷۰-۱۹۸۰)۔

۱۹۸۰-۱۹۸۶ میں اپنے دوست جعفر دک الباب سے دوبارہ ملے اور کتاب کے تصور اور لسانی پہلو پر دونوں نے تعاون کیا۔ زبانوں کے علم میں مارکسیوں کی دلچسپی پوشیدہ نہیں؛ یہ ان کی مادّی نظر اور انسان کے آغاز اور دوسری انواع سے اس کے ارتقا کے نظریے سے اس کے تعلق کی بنیادی کڑی ہے۔

ہم ان مسائل سے جعفر دک الباب کا متاثر ہونا اور عربی زبان کے منہج پر مارکسی لسانی اصول منطبق کرنے کی کوشش بھی دیکھتے ہیں۔ اس معاملے میں ان کے لڑکھڑاتے قدموں کا تکلف ظاہر ہوا، جیسا کہ ابو علی فارسی کے مکتب کے ذریعے لسانی نظریہ تشکیل دینے کی ان کی بحث میں دیکھیں گے۔

جعفر دک الباب کا ڈاکٹریٹ کا مقالہ عبدالقاہر جرجانی [۱] کے لسانی نظریے پر تھا۔

لیکن شحرور کی کتاب میں زبان کے موضوع کو اتنا بڑھانے کا مقصد پوچھنا ضروری ہے!

مجھے کئی اسباب معلوم ہوئے۔ کتاب کے پیچھے ایک متعین مقصد ہے: مسلمانوں کے ثابت اسلامی عقیدے کو متزلزل کرنا۔ زبان کا موضوع اس معاملے میں فیصلہ کن عامل ہے۔ یہ دلچسپی جودت سعید کے تبدیلی پسند مکتب کی مشتبہ باطنی فکری سرگرمی کے لیے موزوں پردہ بھی ہے۔

شحرور نے ۱۹۹۰ میں اپنی کتاب «معاصر قراءت» ڈاکٹر جعفر دک الباب کے تیار کردہ مقدمے کے ساتھ شائع کی۔ بعض ناقدین نے بتایا کہ لسانی مقدمہ رکھنے سے قاری کو مرعوب کرنا مقصود ہے کہ کتاب کے لسانی موضوع کو ماہرِ لسانیات کی نگرانی میں توجہ اور تدقیق مل چکی ہے۔ گمان تھا کہ یہ «کھیل» مقدمے اور

۱ - علمِ بیان کے معروف عالم، اشعری العقیدہ متکلم، فقیہ اور مفسر تھے۔ ذہبی نے کہا: نحو میں ایک نشانی تھے۔ ان کی بہت سی کتابیں ہیں، جن میں دلائل الإعجاز في المعاني والبيان، أسرار البلاغة اور الشافية في الإعجاز شامل ہیں۔ جرجان میں پیدا ہوئے اور ۴۷۱ یا ۴۷۲ میں وفات پائی۔

کتاب میں ظاہر ہونے والی سنگین لسانی تحریفوں پر پردہ ڈالنے میں کامیاب ہوگا۔

تعلیم مکمل کرنے کے بعد محمد شحرور نے کئی انجینئروں کے ساتھ ایک دفتر کے ذریعے انجینئرنگ ڈیزائن کے میدان میں کام کیا۔

اب وہ اخباروں اور رسالوں میں اشاعت یا بعض خاص مذاکرے منعقد کر کے اپنے ناقدین کو جواب دینے میں مصروف ہیں۔

جودت سعید اور ان کے پیروکار فکری سرگرمی اور کتاب کے فروغ میں ان کے ساتھ حصہ لیتے ہیں۔ شحرور ان کے حلقے کے ممتاز رکن بن گئے ہیں۔

پہلی بحث

معاصر قراءت کے خاص مقاصد

بہت سے اہلِ قلم نے ڈاکٹر محمد شحرور کی کتاب «معاصر قراءت» پر تنقید اور تحقیق کی ہے۔ ایک مدت میں ان مطالعات کی تعداد اس دور کی کسی دوسری کتاب کو حاصل نہیں ہوئی۔ حقیقت میں کتاب نے مختلف ثقافتی حلقوں میں بڑا ہنگامہ پیدا کیا، حامیوں اور مخالفوں کے درمیان۔ بعض نے ان افکار سے اثر لیا، ان کی تائید کی اور ہم آہنگ ہوئے؛ بعض نے تنقید، مذمت اور سخت حملہ کیا۔

یہ ھنگامہ شحرور کی کتاب کی قدر کی وجہ سے نہیں، بلکہ دانستہ اشتعال کے عنصر سے پیدا ھوا۔ لوگ دین کے بارے میں ایسی باتیں سننے کے عادی نہیں تھے جن میں کتاب کی صریح بات، صحیح سنت اور اجماع کی اس حد تک جسارت سے مخالفت ھو، صحابہ کی شخصیات کا مذاق اڑایا جائے اور امتِ مسلمہ کے علما کو اس ذلت آمیز طریقے سے بے وقوف کہا جائے۔

اس مصنوعی اشتعال میں شحرور کا مسلمانوں کی راسخ فقہی آرا سے برتاؤ بھی شامل تھا۔ انہوں نے مختلف سماجی حلقوں کے حساس مقامات کو چھیڑا، عمومی اسلامی ذوق اور امت کی شخصیت کے اپنے احساس کو صدمہ پہنچایا۔ انسان کی تخلیق اور مسلم عورت کے حجاب کے مسائل مطلوبہ اشتعال کا مقام بنے۔

ھم امتِ مسلمہ کی زندگی کے اس مرحلے میں ایسی اشتعال انگیز کتاب پھیلانے کے مقاصد کے پہلو سمجھتے ھیں، لیکن یہ بھی جانتے ھیں کہ کتاب کے دوسرے مسائل کو مناسب توجہ نہیں ملی اور وہ حجاب اور انسانی آغاز کے شدید ھنگامے جیسا اثر پیدا نہیں کر سکے۔ یہ مقابلے میں اسلامی منہج کے غائب ھونے اور دوسری رائے سے برتاؤ کے قواعد سے ناواقفیت کی دلیل ھے۔

میری بات کی تائید یہ کرتی ھے کہ مارکسی افکار رکھنے اور دعوتِ اسلامی میں کام کرنے والے بہت سے لوگ موجود ھیں، مگر ان پر شحرور کی کتاب جیسی تنقید نہیں ھوئی۔

اس مطالعے کا مقصد مادّی رجحان دیکھنا اور مصنف کی مادّی منہج سے وابستگی متعین کرنا ھے۔ لہٰذا میں شحرور کی کتاب کی بنیادوں پر تنقید، کلی مسائل کے جائزے اور بحث کی ضرورت کے سوا فروعی مسائل چھوڑنے کی پابندی کروں گا، کیونکہ باطل پر قائم چیز باطل ھے۔ جودت سعید اور محمد اقبال کی کتابوں کی منتخب عبارتوں سے برتاؤ کا جو طریقہ اختیار کیا، اس سے تجاوز نہیں کروں گا۔

شحرور کی کتاب پر تنقید کرنے والوں کی اکثریت نے یہ پہلو نظر انداز کیا۔ وہ جزوی مسائل میں ان سے طویل مکالمے اور شدید ٹکراؤ میں داخل ھو گئے، اور ان جزئیات کا احاطہ کرنے کے لیے بہت سی جلدیں لکھی گئیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ھے: «یا وہ شخص، کہ جس نے اپنی عمارت کی بنیاد کسی گھاٹی کے کنارے پر جو کہ گرنے ھی کو ھو، رکھی ھو، پھر وہ اس کو لے کر آتش دوزخ میں گر پڑے[1]» (التوبۃ: ۱۰۹)۔

یہ دیکھ کر تعجب ھوتا ھے کہ شحرور کی کتاب کا جواب دینے والے زیادہ تر خود مادّی منہج کے حامل یا عقلی فلسفیانہ منہج کے پیروکار ھیں۔ وہ اس جسارت پر ناراض ھوئے، اور شاید تصور نہیں کیا تھا کہ اس منہج کے عملی نتائج اس حد تک پہنچیں گے جس صورت میں شحرور کی کتاب سامنے آئی۔ وہ شحرور کے فلسفیانہ تصورات سے دور نہیں؛ آخرکار فلسفیانہ منہج قبول کرنے، اس سے آغاز کرنے اور اسے معرفت کا ماخذ بنانے پر مل جائیں گے۔

اسی لیے ان میں سے بعض جواب سخت اسلوب رکھنے کے باوجود شحرور کی کتاب کی تعریف ہیں، جواب نہیں۔ بلکہ شحرور خود یہی چاہتے ہیں، تاکہ متوقع ہنگامے میں حصہ پڑے۔

اب تک مجھے کتاب و سنت کی روشنی میں منہجی جواب دینے والا نہیں ملا۔ شحرور اپنی کتاب کے ذریعے تاریخ میں داخل ہونا چاہتے تھے!! وہ واقعی تاریخ میں داخل ہوئے اور مختصر وقت میں اتنی شہرت پائی جو ان جیسے لوگ کئی برسوں میں نہ پا سکے! لیکن اس داخلے میں وہ امت کے پیش رو نہیں تھے، جیسے وہ پیش رو ہوتے ہیں جو علم یا جہاد کا پرچم اٹھاتے ہیں!

وہ ہندوستانی احمد خان اور مصری علی عبدالرازق کے طریقے پر تاریخ میں داخل ہوئے۔ جاہلیت اور اسلام کی کشمکش کے مقامات میں ان کے اوصاف ملتے ہیں۔

اسلامی اور مغربی مناہج کی یہ کشمکش دانستہ اشتعال کا موضوع رہی ہے۔ تاریخ بھر میں امت ایسے لوگوں سے آزمائی گئی جنہوں نے دشمنوں کے فائدے کے لیے یہ مقابلہ بھڑکانے میں حصہ لیا۔ اس کی طویل تاریخ میں ایسے لوگ بھی ملے جو تصورات ضائع کرنے اور پیمانے بگاڑنے کے لیے فتنے ابھارتے اور مسلمانوں کے اختلاف کا دائرہ بڑھاتے تھے۔

ہماری معاصر تاریخ میں دو نمایاں واقعات ہیں جن میں مصنوعی اشتعال اور معاشرے پر اس کا اثر دیکھ سکتے ہیں۔

پہلی مثال ہندوستان میں احمد خان کا مظہر ہے۔ مسلمانوں میں وہ پہلے تھے جنہوں نے مغربی مناہج سے اخذ کرنے اور اسلام کو مغربی مادّی تہذیب سے ہم آھنگ بنانے کی دعوت دی۔ انہوں نے ترقی پسند، آزادی پسند بنیادوں پر اسلام کی نئی تفسیر کی دعوت دی۔ ان کی کوششوں سے مادّی رجحان رکھنے والا ایک مستقل فکری مکتب قائم ہوا۔

ہر جگہ اسلام کے علما نے ان کوششوں کا مقابلہ کیا۔ پہلا ہنگامہ پیدا ہوا اور مسئلہ توجہ کا مرکز بن گیا۔ ابو الحسن ندوی نے احمد خان کے فکری مکتب کے مقاصد اور مسئلہ اٹھانے کی غرض یوں بیان کی:

«اس کی بنیاد مغربی تہذیب اور اس کے مادّی اصولوں کی تقلید، معاصر علوم کو ان کی پوری صورت اور خرابیوں سمیت لینا، اور اسلام و قرآن کی ایسی تفسیر کرنا تھی جو انیسویں صدی کے آخر میں تمدن اور جدید معلومات کی سطح اور مغربی لوگوں کی خواھشات، آرا اور ذوق سے مطابقت رکھے۔ غیبی حقیقتوں میں جو بات حس و تجربے سے ثابت نہ ہو یا طبیعی علوم بظاھر تسلیم نہ کریں، اسے حقیر سمجھا جاتا تھا۔» [۲]

شحرور کا کردار اور کام احمد خان سے مختلف نہیں۔ [۳] بلکہ کہہ سکتے ھیں کہ بلادِ شام میں احمد خان دوبارہ زندہ ہو گئے ھیں!!

---

۲ - «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية»، ص ۱۷؛ «مفهوم تجديد الدين»، ص ۱۲۰ بھی دیکھیے۔

۳ - احمد خان کی شخصیت کا پردہ اٹھنے اور انگریزوں سے مفاھمت اور ساتھ رہنے کی دعوت کے بعد اس اشتعال کی شدت کم ہوئی۔ انہیں انگریزوں سے اعزازی تمغے اور بڑے القاب ملے۔ اس مطالعے میں احمد خان کی شخصیت دیکھیے۔

دوسرا واقعہ اسلامی دنیا میں کتاب «الإسلام وأصول الحکم» کی اشاعت کے بعد پیدا ھونے والا اشتعال ھے۔ مصنف علی عبدالرازق ازھر کے عالم تھے۔ «خلافت کے مسئلے پر لکھی گئی چیزوں میں یہ سب سے خطرناک تھی۔ اس کا خطرہ تحقیق کی دقت سے نہیں؛ کتاب علمی منہج کی پابندی سے زیادہ اسلوب کی خوب صورتی میں ممتاز ھے۔ وہ ایسے معاملات میں مستشرقین پر انحصار کرتی ھے جہاں ان پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا، جبکہ کثرت، اھمیت اور دستیابی کے باوجود اصیل عربی مصادر کی طرف رجوع میں واضح کوتاھی کرتی ھے۔ [۴] قاری کو مشکل ھی سے کوئی نیا خیال ملتا ھے۔ کتاب اس بات کو ثابت کرنے کے گرد گھومتی ھے کہ خلافت وہ نظام ھے جسے مسلمانوں نے باھمی طور پر مان لیا، اور شریعت کے اصولوں میں کوئی چیز اسے لازم نہیں کرتی۔ [۵]

> کتاب کا خطرہ اس کی دقت یا اھمیت سے نہیں، بلکہ اس کے ظہور کے حالات، لوگوں کے جذبات سے ٹکرانے، ان کے احساسات کو چیلنج کرنے اور کبھی طنز کے ساتھ ان باتوں پر شک پیدا کرنے کی جسارت سے ھے جن پر ان کے دل مطمئن ھیں۔ وہ اپنے غیر معمولی دعووں کے لیے مضبوط اور واضح دلائل نہیں دیتی۔ کتاب اس وقت بھی ظاھر ھوئی جب مصطفیٰ کمال خلافت

۴ - مثلاً مصنف فقہا کے خلافت قائم کرنے کی ضرورت کے موقف کے لیے قرآنی نص نہ ھونے کے دعوے میں سر تھامس آرنلڈ پر انحصار کرتے ھیں۔

۵ - تھامس آرنلڈ وہ مستشرق ھیں جنھوں نے محمد اقبال کی ثقافتی شخصیت کی تشکیل کی نگرانی کی؛ وہ ھندوستان کی یونیورسٹی میں پڑھاتے تھے۔

ختم کر چکے تھے اور لوگ ان کے کام کو غلط کہنے پر تقریباً متفق تھے۔» [۶]

اس مصنف کے خلاف وھی ھنگامہ ھوا جو احمد خان کے خلاف ھوا تھا اور اب شحرور کے خلاف ھو رھا ھے۔ کتاب کے خلاف اور مصنف کی شخصیت کو بے وقوف قرار دینے والی درخواستیں پیش ھوئیں۔ آخرکار مصنف کا مقدمہ ھیئتِ کبارِ علما کے سامنے چلا، جس نے فیصلہ دیا: «شیخ علی عبدالرازق، ازھر کے عالم اور منصورہ کی عدالت کے قاضی، کو علما کی جماعت سے خارج کیا جائے۔» [۷]

خلافت کو گرانے کی دعوت دینے والی اس کتاب کے خطرے کے باوجود، جبکہ خلافت مصطفیٰ کمال کے ھاتھوں گر چکی تھی، ھم ابھی اس موضوع پر بحث نہیں کرتے؛ ھم اس مسئلے میں اشتعال کے عنصر اور واضح ارادے پر گفتگو کرتے ھیں۔

لیکن کیا شحرور کا مظہر اسی قاعدے کے تابع ھے جس سے احمد خان اور علی عبدالرازق نے آغاز کیا تھا؟

احمد خان اور علی عبدالرازق کا معاملہ قطعی دلائل سے لوگوں کے سامنے کھلا، انگریزوں سے ان کا تعاون ثابت ھوا اور ان کا پردہ گر گیا۔ لیکن کیا اب ھمارے پاس قطعی دلائل ھیں جو شحرور کے بارے میں یہ بات اور کسی مخصوص طرف کے تابع ھونے کی افواہ ثابت کریں؟!!

---

۶ - الاتجاھات الوطنیة، ۲/۸۶۔

۷ - الاتجاھات الوطنیة، ۲/۸۶۔

ھمارے سامنے ایک دوسرا راستہ ھے جس پر بات کر سکتے ھیں: کیا شحرور کا مظہر کسی مخصوص طرف کی خدمت کرتا ھے؟!

کوئی یہ ثابت کر سکے تو سب کو افکار کے پیچھے تحقیق کی محنت سے بچا دے گا۔ یہاں ایک انتہائی اھم بات واضح کرنے کی ضرورت ھو سکتی ھے: اختلاف کے تصور کی بحث۔ یہ ھمیں اختلاف کی اقسام کی تحقیق تک لے جاتی ھے۔

علما نے اس مسئلے پر بحث کر کے اختلاف کو دو قسموں میں تقسیم کیا ھے:

اول: اختلافِ تنوع؛ اس کی کئی صورتیں ھیں

«الف۔ دونوں عمل حق اور مشروع ھوں، جیسے وہ قراءتیں جن میں صحابہ کا اختلاف ھوا، یہاں تک کہ نبی ﷺ نے انہیں روکا، جبکہ دونوں درست تھے۔

ب۔ مختلف صورتوں کا اختلاف، جیسے اذان، تشہد، عید اور جنازے کی تکبیروں کی صورتیں۔ یہ سب مشروع ھیں، اگرچہ بعض دوسری سے افضل ھوں۔

ج۔ دونوں اقوال حقیقت میں ایک ھی معنی رکھتے ھوں، لیکن عبارتیں مختلف ھوں؛ جیسے حدود اور تعریفوں کے الفاظ میں لوگوں کا اختلاف ھوتا ھے۔

د۔ دونوں معنی مختلف ہوں، لیکن ایک دوسرے کی نفی نہ کریں۔ یہ قول بھی صحیح ہو اور وہ بھی، اگرچہ ایک کا معنی دوسرے کا معنی نہ ہو۔

ہ۔ دو مشروع طریقے ہوں، لیکن کچھ لوگوں نے ایک اور دوسروں نے دوسرا اختیار کیا ہو، اور دین میں دونوں اچھے ہوں۔» [۸]

ایسے امور میں اصل یہ ہے کہ اختلاف پیدا نہ ہو۔ اگر ہو تو اہلِ علم کی طرف رجوع ضروری ہے، کیونکہ وہ اس حقیقت کو زیادہ بہتر واضح کر سکتے ہیں۔

گروہوں کے درمیان جنگ نصوص کی وجہ سے نہیں، بلکہ ان نصوص سے ناواقفیت کی وجہ سے ہوئی۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«جہاں انہیں کوئی خبر امن کی یا خوف کی ملی انہوں نے اسے مشہور کرنا شروع کر دیا، حالانکہ اگر یہ لوگ اسے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے اور اپنے میں سے ایسی باتوں کی تہہ تک پہنچنے والوں کے حوالے کر دیتے، تو اس کی حقیقت وہ لوگ معلوم کرلیتے جو نتیجہ اخذ کرتے ہیں[1] اور اگر اللہ تعالیٰ کا فضل اور اس کی رحمت تم پر نہ ہوتی تو معدودے چند کے علاوہ تم سب شیطان کے پیروکار بن جاتے۔» (النساء: ۸۳)۔

۸ - ابن تیمیہ کی اقتضاء الصراط المستقیم، ص ۳۸ اور اس کے بعد دیکھیے، کچھ تصرف کے ساتھ۔

ظلم، قیادت کی لالچ، حسد اور تکبر بھی اختلاف پیدا کرنے والے محرکات ہیں۔

اسی لیے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «اور اگر مسلمانوں کی دو جماعتیں آپس میں لڑ پڑیں تو ان میں میل ملاپ کرا دیا کرو[1] ۔ پھر اگر ان دونوں میں سے ایک جماعت دوسری جماعت پر زیادتی کرے تو تم (سب) اس گروہ سے جو زیادتی کرتا ہے لڑو۔ یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے[2]، اگر لوٹ آئے تو پھر انصاف کے ساتھ صلح کرا دو[3] اور عدل کرو بیشک اللہ تعالیٰ انصاف کرنے والوں سے محبت کرتا ہے۔[4] (یاد رکھو) سارے مسلمان بھائی بھائی ہیں پس اپنے دو بھائیوں میں ملاپ کرا دیا کرو[1] ، اور اللہ سے ڈرتے رہو تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔[2]» (الحجرات: ۹-۱۰)۔

ہم دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اختلاف میں زیادتی کرنے پر سزا دیتا ہے۔

دوم: اختلافِ تضاد؛ دو باہم متنافی اقوال، خواہ اصول میں ہوں یا فروع میں

الف۔ اصول میں اختلاف:

اسی نوع میں اللہ کی کتاب میں ایک گروہ کی مذمت اور دوسرے، یعنی مومنوں، کی تعریف آئی ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «یہ رسول ہیں جن میں سے ہم نے بعض کو بعض پر فضیلت دی ہے[1] ، ان میں سے بعض وہ ہیں جن سے اللہ تعالیٰ نے بات چیت کی ہے اور بعض کے درجے بلند کئے ہیں، اور ہم نے عیسیٰ بن

مریم کو معجزات عطا فرمائے اور روح القدس سے ان کی تائید کی[2]۔ اگر اللہ تعالیٰ چاھتا تو ان کے بعد والے اپنے پاس دلیلیں آجانے کے بعد ھرگز آپس میں لڑائی بھڑائی نہ کرتے، لیکن ان لوگوں نے اختلاف کیا، ان میں سے بعض تو مومن ھوئے اور بعض کافر، اور اگر اللہ تعالیٰ چاھتا تو یہ آپس میں نہ لڑتے[3]» (البقرۃ: ۲۵۳)۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ھے: «اور صرف ان ھی لوگوں نے جنھیں کتاب دی گئی تھی، اپنے پاس دلائل آچکنے کے بعد آپس کے بغض وعناد کی وجہ سے اس میں اختلاف کیا[2]» (البقرۃ: ۲۱۳)۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: «تم ضرور اپنے سے پہلے لوگوں کے طریقوں کی پیروی کرو گے، بالکل یکساں، جیسے تیر کا ایک پر دوسرے کے برابر ھوتا ھے، حتیٰ کہ وہ گوہ کے بل میں داخل ھوں تو تم بھی داخل ھو جاؤ گے۔» انہوں نے پوچھا: یا رسول اللہ، یہودی اور عیسائی؟ فرمایا: «اور کون؟» بخاری کی روایت ھے: «میری امت ضرور پچھلی قوموں کے طریقے اختیار کرے گی، بالشت بہ بالشت اور ھاتھ بہ ھاتھ۔» انہوں نے پوچھا: فارس اور روم؟ فرمایا: «ان کے سوا کون لوگ؟»

تقدیر کے مکاتب عقیدے کے اصول میں اختلاف سے پیدا ھوئے۔ لوگوں نے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے فعل کی علت پر نزاع کیا۔ بعض نے اس کے فعل کو مخلوقات پر قیاس کیا اور انتہائی گمراھی میں پڑے۔ اس کے فعل اور حکم کو متعارض بنایا، یہاں تک کہ ایک گروہ نے تقدیر مانی اور حکم جھٹلایا، اور دوسرے نے حکم مانا اور تقدیر جھٹلائی، کیونکہ دونوں کا جمع ھونا محال سمجھا۔ ھر ایک دوسرے کی تصدیق کردہ بات جھٹلانے سے باطل پر ھے۔

قدریہ اللہ کی صفات اور اسما کو معطل کرتے ھیں؛ اس میں شرائع کی تعطیل ھے۔ اسلامی منہج اور قدریہ کے منہج کا اختلاف تضاد ھے، تنوع نہیں۔

اب ھم اختلاف کی اقسام کی بحث سے ایک انتہائی اھم بات واضح کرتے ھیں: شحرور سے اختلاف کس نوع کا ھے، تنوع یا تضاد؟

شحرور کی کتاب کے مطالعے کے بعد واضح ھوا کہ ان سے اختلاف، اختلافِ تضاد ھے؛ دو غیر ھم آھنگ اقوال اور دو متنافی مناھج، جو مل نہیں سکتے۔

لہٰذا اس مطالعے میں شحرور سے مکالمے کے اھم ترین موضوع وہ مسائل ھوں گے جو ان کا موقف متعین، فکری منہج ظاھر اور اعتقادی وابستگی واضح کریں۔

ھم شحرور کے اشتعال اور فقہی جدل کی دلچسپی کا ساتھ نہیں دیں گے، کیونکہ اس سے مسئلہ ضائع اور افکار منتشر ھوتے ھیں۔ ان کی کتاب نے فقہ کی تمام شاخیں سمیٹ لی ھیں؛ کوئی بات نہیں چھوڑی۔ شاید یہ طوالت لوگوں کو جزئیات میں مصروف اور کلیات میں گمراہ کرنے کے لیے دانستہ ھو۔

میں نے شحرور کی کتاب میں اسلامی منہج سے انحراف کے ایک ھزار سے زیادہ مقامات شمار کیے ھیں۔ [۹] کتاب کی اشاعت پر ان میں سے بہت سے افکار کی تنقید تیار کی، لیکن اس پر کئی کتابیں آنے کے بعد چھوڑ

۹ - کتاب کے موضوعات کے مقابلے میں یہ تعداد کم ھے! شحرور نے کتاب مادّی منہج کی بنیادوں

دی، کیونکہ تنقید دھرانے سے قاری کو فائدہ نہیں۔ تاھم بیشتر جوابوں میں کمی پائی، جس نے مجھے مادّی رجحان کے اس عمومی مطالعے میں شحرور کی کتاب شامل کرنے اور تنقیدی موضوعات کو حتی الامکان مختصر رکھنے پر آمادہ کیا۔

کمی مجھے ان جوابوں میں ملی جن کا آغاز اھلِ سنت و جماعت کے منہج سے نہیں تھا۔

۱۔ ناقدین کے ایک گروہ نے معتزلی فکر، یعنی عقلی فلسفے کے مکتب، سے کتاب پر تنقید کی۔ یہ شحرور کے مادّی منہج سے مختلف ھے، لیکن عقلی اور مادّی فلسفوں کے ملنے کے مقامات بھی ھیں۔ ان کا اختلاف خود فلسفیانہ منہج کے اندر ھوتا ھے۔

۲۔ دوسرے گروہ نے اسی مادّی منہج کی نوعیت رکھنے والی تنقید پیش کی، لیکن اختلاف بعض ان مسائل پر تھا جنہیں شحرور نے اس وقت ضرورت سے زیادہ نمایاں کیا۔

۳۔ ایک اور گروہ نے شحرور پر رنگ آمیزی یا تلفیق کا الزام لگایا۔ اس سے مراد یہ ھے کہ انہوں نے شرعی نصوص کے استعمال اور ان کی طرف رجوع میں حد سے زیادہ انہماک کیا۔ [۱۰]

(جاری) پر قائم کی؛ لہٰذا اس منہج پر پیش کردہ ھر بات میں انحرافات اسی تناسب سے ھوں گے۔ یہ پوری کتاب کو شامل ھے، کیونکہ فاسد بنیاد پر قائم چیز فاسد ھے۔ مسلمانوں کا اصولی قاعدہ ھے: «جس نے قرآن کے بارے میں اپنی رائے سے کہا، اس نے غلطی کی، چاھے درست نتیجے پر پہنچا ھو۔»

۱۰ - اس

۴۔ ایک گروہ نے صوفیانہ آرا سے تنقید کی، اور بعض تنقید اسلامی جماعتوں کے ذریعے بھی آئی۔

میں نے دیکھا کہ شحرور کی کتاب کے ساتھ عمومی موافقت میں جواب سے سنت کو خارج رکھا گیا ھے۔ بعض مسائل کا جواب سنتِ نبوی پر انحصار کے بغیر مکمل نہیں ھو سکتا۔ اس سے غفلت مادّی منہج کے ھر مقابلے میں کمی پیدا کرتی ھے۔ اس لیے توجہ ان موضوعات پر ھوگی:

۱۔ شحرور کی مادّی منہج سے وابستگی متعین کرنا۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کے اسما کی شحرور کے ھاں تعطیل۔

۳۔ اللہ تعالیٰ کی صفات کی شحرور کے ھاں تعطیل۔

۴۔ شحرور کی لسانی بنیاد پر تنقید۔

۵۔ بعض اسلامی اصطلاحات میں شحرور کی تحریف واضح کرنا۔

۶۔ دوسرے مسائل، جیسے ارتقا، نبوت کا اختتام اور سنن، عمومی ابواب میں تقسیم ھو چکے ھیں۔

(جاری) گروہ کی نمائندگی نصر حامد ابو زید کرتے ھیں، جو شرعی نص کو نظریۂ معرفت سے خارج کرتے ھیں۔

دوسری بحث

شحرور کے ھاں مادّی فکر کا منہج

مادّی منہج سے شحرور کے تعلق پر مکالمے سے پہلے ان کی وضع کردہ اصطلاحات سمجھنا ضروری ھے جن سے وہ قرآن کی تفسیر کرتے ھیں۔ وہ ان اصطلاحات کے اسیر ھو گئے ھیں؛ انہی کے ذریعے رائے یا قول پیش کرتے ھیں۔

شحرور اس مادّی رجحان سے انکار نہیں کرتے۔ انہوں نے کتاب کے اختیار کردہ منہج کی وضاحت میں اس کا اعلان کیا، [۱۱] اور وہ مادّی بنیادیں ظاھر کیں جنہیں اپناتے اور جن پر ان کی کتاب قائم ھے۔

اول: مادّی تصور یوں متعین کیا:

> «شعور اور مادّی وجود کا تعلق فلسفے کا بنیادی مسئلہ ھے۔ ھم نے اس تعلق کی تعیین اس بات سے شروع کی کہ انسانی معرفت کا ماخذ انسانی ذات سے باھر مادّی دنیا ھے۔» [۱۲]

یہ عین مادّی منہج ھے، جس کی وضاحت کے لیے زیادہ شرح نہیں چاھیے۔ مقدمے میں اس کے اصول جان چکے ھیں۔

---

۱۱ - مصنف نے یہ منہج کتاب کے مقدمے میں نمایاں نہیں کیا، واضح عنوان نہیں دیا اور فہرست میں نمبر نہیں رکھا۔ اس سے لگتا ھے کہ وہ اسے اوجھل رکھنا چاھتے ھیں، واللہ اعلم۔

۱۲ - شحرور کی کتاب، ص ۴۲۔

ان عبارتوں پر ھمارا ملاحظہ یہ ھے کہ وہ مادّی منہج کے اصول واضح طور پر متعین کرتی ھیں۔ شحرور کے ھاں مادّہ معرفت، یعنی علم، کا ماخذ ھے۔

شحرور کا مانا ھوا یہ اصول وھی ھے جس پر مارکس، لینن اور عمومی طور پر مادّی لوگ ایمان رکھتے ھیں۔ «فلسفے کے قانون کی تردید» کی بحث میں اس اصول کا فساد بتایا ھے، جس کی دور کی جڑیں ارسطو اور ان کے پیروکاروں کے منہج تک جاتی ھیں۔ یہ بھی بتایا کہ اسلامی اور مادّی مناھج میں مکمل تعارض ھے، کوئی مشترک بنیاد نہیں۔ اسی سے ھم شحرور، جودت اور مسلمانوں میں چھپے تمام مارکسی مادّیوں کے اس خطرے کو سمجھتے ھیں جو قرآن کریم کی تفسیر پر مارکسی مادّی منہج منطبق کرنے میں ھے۔

فلسفے کے بنیادی مسئلے میں مادّی وجود، یعنی مادّے، اور شعور، یعنی عقل، کا تعلق اس طرح متعین کر کے شحرور وحی کو معرفت کے مصادر سے نکالنا چاھتے ھیں۔ اس بنا پر ان کے ھاں دین معرفت کا ماخذ نہیں۔

اسی لیے وہ فلسفے کو علوم کی ماں سمجھتے ھیں: «قرآن کریم کی بات اور فلسفے میں، جو علوم کی ماں ھے، کوئی تعارض نہیں۔» [۱۳]

ھم نے بتایا ھے کہ فلسفہ تمام خباثتوں کی ماں ھے، کیونکہ اس کے تصورات مضطرب، مناھج بدلنے والے اور بنیادیں غلط تصورات ھیں۔ فلسفے کا ماخذ انسانی اجتہاد ھے، جو انسان کی طرح ناقص ھے؛ اس سے درست اور غلط دونوں صادر ھوتے ھیں۔ علم کی تاریخ یہ حقیقت

۱۳ - شحرور کی کتاب، ص ۴۳۔

دکھاتی ہے: فلسفی کوئی نظریہ بناتے ہیں تو بعد میں اسے رد کرنے والی چیز آ جاتی ہے۔ اصولِ علم کی بحث میں بھی بتایا کہ مادّی یا عقلی ماخذ پر انحصار اور علم کے دوسرے مصادر خارج کرنے کے سبب فلسفیانہ مناہج ناقص ہیں۔

پھر شحرور اپنی دوسری مادّی بنیادیں بیان کرتے ہیں:

«کائنات مادّی ہے، اور انسانی عقل اسے سمجھنے اور جاننے کی قدرت رکھتی ہے۔ کوئی حد نہیں جس پر عقل رک جائے۔۔۔ علم ایسی غیر مادّی دنیا کے وجود کو نہیں مانتا جسے عقل سمجھنے سے عاجز ہو۔» [۱۴]

عقل کو الٰہ بنانے کے اس معاملے میں شحرور کی حالت پر ہمیں افسوس ہی ہو سکتا ہے۔ وہ اس دعوے کو ثابت نہیں کر سکتے، اور یہ عقل کے بنیادی ترین قواعد سے متعارض ہے۔ انہوں نے اپنی بات کی صحت جانچنے کی زحمت نہیں کی؛ عبث انداز سے افکار پیش کرتے ہیں جو کسی واضح علمی منہج کے تابع نہیں۔ یورپ میں عقل کو دوبارہ الٰہ بنانے کا رجحان ظاہر ہوا تو علما نے عقل کی حدود کے اس تصور کا مقابلہ کیا تھا۔

قرآن اور سنت میں بعض ایسی مخلوقات کا ذکر ہے جن کا محدود انسانی عقل احاطہ نہیں کر سکتی، جیسے کرسی اور عرش۔

۱۴ - شحرور کی کتاب، ص ۴۳۔

کرسی کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «اور وہ اس کے علم میں سے کسی چیز کا احاطہ نہیں کرسکتے مگر جتنا وہ چاہے[1] ، اس کی کرسی کی وسعت[2] نے زمین و آسمان کو گھیر رکھا ہے اور اللہ تعالیٰ ان کی حفاظت سے نہ تھکتا اور نہ اکتاتا ہے، وہ تو بہت بلند اور بہت بڑا ہے۔» (البقرة: ۲۵۵)۔

یہ غیبی امور ہیں جن کی حقیقت کوئی نہیں سمجھ سکتا، اگرچہ معنی واضح ہیں۔ ان پر ہم سلفِ صالح کا منہج نافذ کرتے ہیں۔ مالک سے جب اللہ تعالیٰ کے اس قول کے بارے میں پوچھا گیا:

«جو رحمٰن ہے، عرش پر قائم ہے۔[1]»۔

انہوں نے کہا: «استواء معلوم ہے اور کیفیت نامعلوم۔» یعنی ہم کرسی اور عرش کے معنی کی تفسیر سمجھتے ہیں، لیکن ان کی کیفیت صرف وحی کے ماخذ سے آئی ہوئی بات سے جان سکتے ہیں، کیونکہ عقل ان مخلوقات کا ادراک اور احاطہ نہیں کرتی۔

خلائی جہازوں کی ایجاد اور ان سے بعض سیاروں تک پہنچنے کی علمی کامیابی کسی کو فریب نہ دے۔ یہ آسمانِ دنیا سے آگے نہیں جاتی، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «بیشک ہم نے آسمان دنیا کو چراغوں (ستاروں) سے آراستہ کیا اور انہیں شیطانوں کے مارنے کا ذریعہ[1] بنا دیا» (الملک: ۵)۔ یہ ستارے اور کہکشائیں ہم سے کئی ملین نوری سال دور ہیں۔ عرش کی دوری کا ہم تصور نہیں کر سکتے؛ وہ تمام آسمانوں کے اوپر ہے۔ جو اس کے سوا کچھ دعویٰ کرے، اسے حسی دلیل یا نصوص کی شرعی دلیل قائم کرنی چاہیے۔

لیکن شحرور دلیل قائم کرنے کی فکر نہیں کرتے، آیات ذکر کرنے کا سہارا لیتے ھیں، جو ان کی رائے کے خلاف بھی ھو سکتی ھیں۔ یہاں انہوں نے عرش کو حکم اور ممانعت کے معنی میں لیا۔ یہ منتخب معنی اصل نہیں، مستعار ھے۔ ابن فارس، جن کی رائے پر شحرور انحصار کرتے ھیں، کہتے ھیں: «عین، رے اور شین کی ایک ھی صحیح اصل ھے، [۱۵] جو کسی بنی ھوئی چیز میں بلندی بتاتی ھے؛ پھر دوسرے امور میں مستعار استعمال ھوتی ھے۔» [۱۶] اس مسئلے میں شحرور کے لیے اھم بات صرف اللہ تعالیٰ کے قول «جو رحمٰن ھے، عرش پر قائم ھے۔[1]» کے بارے میں مسلمانوں کے مقررہ قاعدے پر طعن ھے۔ اس پر صحابہ اور تابعین کے اقوال آئے ھیں، اور انہی سے امام مالک بن انس نے اپنا معروف قول لیا: «استواء معلوم ھے، کیفیت نامعلوم۔»

شحرور صحیح دلیل کے بغیر قرآنی آیات اور نبوی احادیث نظر انداز کرتے ھیں، اور عرش کے معنی میں بلندی بھی چھپاتے ھیں۔ قرآن میں ان کے منتخب معنی، کہ عرش کا مطلب حکم ھے، کو جھٹلانے والی بات ھے؛ ایک ھی آیت میں دونوں ساتھ آئے ھیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے: «پھر عرش پر قائم ھوا[1] وہ ھر کام کی تدبیر کرتا ھے[2]۔» (یونس: ۳)۔

۱۵ - شحرور کہتے ھیں: عربی میں عرش، مادّہ عرش سے ھے، اور اس کے دو صحیح معنی ھیں۔ پہلا: آدمی کا عرش اس کے معاملے کا قیام ھے۔ دوسرا: عرش وہ چیز ھے جس پر حکم اور ممانعت کرنے والا بیٹھتا ھے۔ انہوں نے ماخذ نہیں بتایا اور مجھے ملا بھی نہیں۔ ابن فارس کے ھاں ایک اصل ملی، لیکن شحرور نے عربی کے علما پر جسارت کر کے اپنی طرف سے دوسری اصل بنائی، تاکہ حقائق تحریف کر سکیں۔

۱۶ - مقاییس اللغة، ابن فارس، مادّہ عرش، ۴/۲۶۴۔

شحرور عرش سے متعلق تمام آیات کو اپنی رائے اور خواہش کے مطابق تحریف نہیں کر سکیں گے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«اور تو فرشتوں کو اللہ کے عرش کے اردگرد حلقہ باندھے ہوئے ... دیکھے گا[1]» (الزمر: ۷۵)۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: «مجھے موسیٰ پر ترجیح نہ دو۔ قیامت کے دن لوگ بے ہوش ہو جائیں گے اور میں سب سے پہلے ہوش میں آؤں گا، تو موسیٰ عرش کے کنارے کو تھامے ہوں گے۔» [۱۷]

شہدا کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: «ان کی روحیں سبز پرندوں کے اندر ہیں، جن کے لیے عرش سے لٹکی قندیلیں ہیں۔» [۱۸] سنت میں عرش کی بعض صفات بتانے والی احادیث بھی ہیں۔ یوں شحرور کا قول باطل اور یہ واضح ہوتا ہے کہ عرش مخلوق ہے، حکم اور ممانعت اس کے معنی نہیں۔

شحرور کہتے ہیں:

«پہلے کائناتی دھماکے اور مختلف مادّی عناصر کی تشکیل کے بعد پوری کائنات ایک عنصر، ہائیڈروجن، یعنی پانی پیدا کرنے والے، سے بنی تھی۔۔۔ اس مرحلے میں اللہ کا حکم پانی پیدا کرنے والے پر تھا، اس لیے

۱۷ - بخاری، حدیث ۷۴۷۲؛ فتح الباري، ۱۳/۴۴۷۔

۱۸ - مسلم، ۳/۱۵۰۲، حدیث ۱۸۸۷۔

فرمایا: «اور اس کا عرش پانی پر تھا[1]»۔» [۱۹] اس رائے تک پہنچنے کے لیے شحرور کو بہت سی اصطلاحات تحریف، ان کے معنی تبدیل اور لغت سے نقل میں علمی دیانت سے خروج کرنا پڑا۔ وہ ایک لسانی منہج کے بھی پابند نہیں؛ عربی سے بچگانہ اسلوب میں معاملہ کرتے ھیں، جو چاھیں لیتے اور جو چاھیں چھوڑتے ھیں۔ اھم بات، جیسا کہ میرے لیے ثابت ھوا، یہ ھے کہ انہوں نے اھلِ سنت و جماعت کے منہج کی مخالفت کا عمومی قاعدہ بنایا۔ ان آرا کو گا اور ایک ایک سے تعرض کی کوشش کرتے ھیں، خواہ موضوعِ بحث سے مناسبت یا ضرورت نہ ھو۔ اسلامی منہج کی عمارت کے قائم رھنے والے قواعد گرانے کی کوشش سے ان کا مقصد واضح ھوتا ھے۔

یہاں شحرور کے ساتھ رک کر غیبی امور میں ان کے اوھام اور تناقضات جاننا ضروری ھے۔

پہلے دھماکے کا ذکر انہوں نے ھر موقع پر حد سے زیادہ کیا ھے۔ وہ اس تسلیم شدہ بنیاد سے آغاز کرتے ھیں کہ کائنات ایک عظیم کائناتی دھماکے سے ظاھر ھوئی۔ وہ کہتے ھیں:

«ھم سائنسی نظریہ اختیار کرتے ھیں اور سمجھتے ھیں کہ مادّی کائنات کا ظہور ایک عظیم کائناتی دھماکے سے ھوا، جس نے مادّے کی نوعیت بدل دی۔ ھمارا خیال ھے کہ پہلے دھماکے کے برابر ایک اور

۱۹ - شحرور کی کتاب، ص ۱۶۵۔ پانی آکسیجن اور ھائیڈروجن، دو عناصر سے بنتا ھے، ایک سے نہیں۔ شحرور نبوی حدیث «اس کا عرش پانی پر تھا» کے معنی تحریف کرتے ھیں۔

عظیم دھماکا لازماً اس کائنات کو ھلاک اور اس کے مادّے کی نوعیت تبدیل کرے گا، تاکہ اس کی جگہ ایک دوسری مادّی کائنات، یا «دنیا»، آ جائے۔ اس کا مطلب یہ ھے کہ کائنات عدم سے نہیں بنی، اس تاکید کے ساتھ کہ صرف اللہ قدیم ھے، بلکہ دوسری نوعیت کے مادّے سے بنی۔ یہ کائنات ختم ھوگی اور اس کی جگہ مختلف نوعیت کے مادّے کی دوسری کائنات آئے گی۔ اسی کو ھم آخرت کی زندگی کہتے ھیں۔» [۲۰]

اول: اس نام نہاد سائنسی نظریے پر بات کرتے ھوئے شحرور ضرور خواب دیکھ رھے تھے۔ ھمیں پوچھنا چاھیے: کیا وہ شعور میں تھے یا شعور غائب تھا؟! ماضی یا مستقبل کے غیبی امور پر اس طرح بات کرنے والے کا علم لازماً ماضی، حال اور مستقبل کو شامل اور اس کائنات کو محیط ھونا چاھیے۔ یہ شحرور یا ان سے زیادہ جاننے والے کو بھی حاصل نہیں۔ جسے وہ «سائنسی نظریہ» کہتے ھیں، وہ سائنسی نہیں، بلکہ وھم، تخیل، [۲۱] محض مفروضہ اور ایسا گمان ھے جو حق کے مقابل کچھ کام نہیں آتا۔ یہ ایسے دائروں کو لیتا ھے جن کی تحقیق نہیں ھو سکتی اور ناقص عقل ان میں بحث نہیں کر سکتی۔ شحرور کی معمولی عقل اس وسیع اور دور تک پھیلی کائنات کے امور جانچنے کیسے نکل گئی، جبکہ آج کے علما کو، بڑے وسائل کے باوجود، بعض عظیم ستاروں کا زمین سے حقیقی فاصلہ معلوم

۲۰ - شحرور کی کتاب، ص ۴۶۔

۲۱ - شاید شحرور نے سنا ھو کہ «سینما» والے تخیل سے کائنات کا مواد اور افکار پیش کرنے میں سائنس دانوں سے آگے ھوتے ھیں۔ اس دھماکے کے بارے میں ان کے افکار بھی اسی نوع سے آگے نہیں۔

نہیں؟ وہ اندازاً فاصلے بتاتے ھیں، جو کبھی کئی ملین نوری سال ھوتے ھیں۔ یہ تخمینی اعداد اور علما کا اندازوں میں اختلاف بتاتا ھے کہ کائنات کی اصل، پہلے اور دوسرے کائناتی دھماکے کے بارے میں شحرور کی بات محض ظن، تخمین اور سفسطہ ھے۔

دوم: قابلِ غور ھے کہ پوری کتاب میں شحرور اس دھماکے کو کرنے والے کا ذکر نہیں کرتے، گویا خود بہ خود عمل کی طرف اشارہ کرتے ھیں۔ وہ بھولتے ھیں کہ رب العالمین نے کائنات پیدا کی۔ اس حقیقت کو چھوڑنا ان کے مادّی عقیدے اور مادّے کو دنیا کا محرک سمجھنے کی تائید کرتا ھے۔ «صرف اللہ قدیم ھے» [۲۲] کہنے سے فائدہ نہیں، کیونکہ اللہ پر ایمان رکھنے والا اس کی کتاب سے کائنات کا آغاز اخذ کرتا ھے۔ قرآن میں اللہ کی آیات کائنات کے بارے میں شحرور کے اٹکلوں اور تخیل سے بھی متعارض ھیں۔

آسمانوں اور زمین کے غیب اور تمام معاملے کے اپنی طرف لوٹنے کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ھے: «زمینوں اور آسمانوں کا علم غیب اللہ تعالیٰ ھی کو ھے، تمام معاملات کا رجوع بھی اسی کی جانب ھے، پس تجھے اسی کی عبادت کرنی چاھئے اور اسی پر بھروسہ رکھنا چاھئے اور تم جو کچھ کرتے ھو اس سے اللہ تعالیٰ بے خبر نہیں۔» (ھود: ۱۲۳)۔

دنیا اور آخرت کا پورا معاملہ اللہ کی طرف لوٹتا ھے۔ اس لیے ھم شحرور کے تصور کردہ عظیم کائناتی دھماکے کو نہیں مانتے، اور اس پر ان کی بات اوھام اور تخیلات میں شمار کرتے ھیں۔

---

۲۲ - قدیم اسمائے حسنیٰ میں سے نہیں۔

آسمانوں اور زمین کی تخلیق کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«بے شک تمہارا رب اللہ ھی ہے جس نے سب آسمانوں اور زمین کو چھ روز میں پیدا کیا ہے[1] ، پھر عرش پر قائم ھوا[2]۔ وہ شب سے دن کو ایسے طور پر چھپا دیتا ہے کہ وہ شب اس دن کو جلدی سے آ لیتی ہے[3] اور سورج اور چاند اور دوسرے ستاروں کو پیدا کیا ایسے طور پر کہ سب اس کے حکم کے تابع ھیں۔ یاد رکھو اللہ ھی کے لئے خاص ہے خالق ھونا اور حاکم ھونا، بڑی خوبیوں سے بھرا ھوا ہے اللہ جو تمام عالم کا پروردگار ہے۔» (الأعراف: ۵۴)۔

آسمانوں اور زمین کو مسلسل تھامے رکھنے کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«یقینی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کو تھامے ھوئے ہے کہ وہ ٹل نہ جائیں[1]» (فاطر: ۴۱)۔

پہلے اور دوسرے کائناتی دھماکے کا شحرور کا نظریہ اس کائنات میں بے مقصدیت کا تصور راسخ کرتا ہے۔ [۲۳] منصف علما نے کائنات کے عجیب مظاھر پر غور کیا، قطعی رائے پیش نہیں کی؛ ھر عالم اپنی رائے دیتا ہے۔ ان ظنی آرا سے قرآن کی تفسیر جائز نہیں، جو قطعی یا شرعی دلیل پر قائم نہیں۔ ورنہ قرآن شحرور، جودت اور ان جیسے

۲۳ - کائناتی دھماکے کا نظریہ محض مفروضہ ہے، علمی دلیل، یعنی برھان، پر قائم علمی بات کے درجے تک نہیں پہنچا۔ یہ تخیل ہے اور شحرور کے دعوے کے مطابق دوسرے دھماکے کو نہیں لیتا۔ جس طرح انہوں نے ڈارون کے نظریے کی گم شدہ کڑی بنائی، یہاں دوسرا دھماکا بنایا، جو عظیم کائناتی دھماکے کے بڑے جھوٹ کی گم شدہ کڑی ہے!!

تخیل و وھم رکھنے والے کھلواڑ کرنے والوں کے ھاتھوں کھلونا بن جائے گا۔

کائناتی دھماکے کے شحرور کے «سائنسی» نظریے کی تردید میں زیادہ مشقت نہیں، کیونکہ صحیح عقل رکھنے والا اسلامی عقیدے کے دائرے میں ان اٹکلوں کو نہیں مانتا۔ انہوں نے کوئی دلیل پیش نہیں کی۔ یہ اسلوب بعض قارئین میں کامیاب ھوا، لیکن وہ اھلِ علم اور معاصر علوم سے واقف لوگوں کا سامنا نہیں کر سکتے، جو حق کے مقابل بے کار ان دعووں کی حقیقت جانتے ھیں۔

جو قرآن کی مکمل تفسیر [۲۴] ان نظریات اور مفروضات پر قائم کرے جو علم کے درجے تک نہیں پہنچے، اس کے علم پر اعتماد اور غور نہیں کیا جاتا۔ اس کے منہج کو بے نقاب کیا جاتا ھے، فروع کا فقہی مکالمہ نہیں کیا جاتا۔

کائنات کے معاملات میں اللہ کے براہِ راست تصرف کو شحرور کا نظر انداز کرنا ان کے منہج میں خطرناک خلا ھے اور اعتقادی وابستگی صاف ظاھر کرتا ھے۔

وہ کہتے ھیں: «رحمانی قوانین کے ذریعے، جن کی بنیادوں میں جدل کے قوانین، یعنی ارتقا اور بننے کے عمل کی تبدیلی کا قانون، زوجیت اور موافقت کا قانون، شامل ھیں، یہ کائنات پیدا ھوئی اور اشیا کی صورت اختیار کی،

۲۴ - مادّی رجحان کے حامل اپنی تحقیقات کو «قراءت» کہتے ھیں، حالانکہ وہ قرآن کی تفسیر ھیں۔ اس سے وہ ان مسلمانوں کے مقابلے سے بچنے میں مدد پاتے ھیں جو ان جیسے لوگوں کی بے علم تفسیر کی جسارت پر اعتماد نہیں کرتے، جیسا کہ شحرور اور جودت نے کیا۔

یعنی ایک دوسرے سے ممتاز چیزیں بن گئی۔» پھر کہتے ھیں: «اس دوگانہ مادّی وجود کے جوھر کو اللہ کے کلمات اور اس کے مظاھر کو اللہ کی آیات کی اصطلاح دی گئی۔» [۲۵]

کیا مارکسی مادّی لوگ اس کے سوا کچھ کہتے ھیں؟

پھر شحرور دین میں فلسفہ داخل کرنے کی دعوت دیتے ھیں:

«معرفت انسانی ذات کے باھر سے آتی ھے۔ اس لیے ھم ایک معاصر اسلامی فلسفے کی دعوت دیتے ھیں جو عقلی معرفت پر انحصار کرے، حواس، بالخصوص سماعت اور بصارت، کے ذریعے محسوسات سے شروع ھو اور تجریدی نظری معرفت تک پہنچے، ان علمی کامیابیوں کی روشنی میں جو انسانیت نے پندرھویں ھجری صدی کے آغاز میں حاصل کی ھیں۔» [۲۶]
یہ ایک اور اعتراف ھے کہ معرفت، یعنی علم، ذات کے باھر سے ھے۔ یہاں وہ حسی مکتب لیتے اور علم کے دوسرے پہلو ضائع کرتے ھیں۔

شحرور کی فلسفیانہ منہج کی دعوت واضح ھے؛ اسے (اسلامی فلسفہ) کہنے سے معاملہ نہیں بدلتا۔ یہ اصولِ علم سے موافق نہیں، کیونکہ فلسفے کا منہج متعین قواعد پر قائم ھے جن میں مادّے یا عقل کی طرف رجوع ھوتا ھے۔ اسلامی منہج میں وحی کے ذریعے آنے والی چیز مقدم ھے، اور عقل یا حس سے حاصل شدہ چیز پر طعن نہیں کیا جاتا۔

---

۲۵ - شحرور کی کتاب، ص ۲۵۲۔ «اللہ کے کلمات کی اصطلاح دی گئی» کی عبارت پر غور کریں، گویا معاملہ بنیادی نہیں، اصطلاحی ھے؛ موجودات پہلے سے قائم ھیں اور صرف ان پر اصطلاح لگائی گئی۔

۲۶ - شحرور کی کتاب، ص ۴۳۔

نظریۂ معرفت قائم کرنے میں شحرور نے قرآن پر مادّی منہج کی بنیادیں منطبق کرنا شروع کیں:

«انسانی معرفت کا نظریہ کیا ہے؟

معروضی حقیقت اور وھم، یعنی حق اور باطل، کا اشتباہ دور کرنا، رحمانی معروضی دنیا، یعنی حقیقت، کا ادراک ویسا ھی کرنا جیسی وہ ہے۔ اشیا کا شعور کے باھر وجود عین ان کی حقیقت ہے۔» [۲۷]

پھر انسانی معرفت کی معروضیت کا مقصود بتایا: «ذھنوں کی صورتیں اعیان میں، یعنی «شعور کے باھر»، موجود اشیا کے مطابق ھونی چاھییں۔ یہاں حق اور باطل کا بنیادی اشتباہ ہے۔» [۲۸]

یہاں شحرور مادّی نظریے کی تردید اور اس پر اعتراض پسند کرتے ھیں کہ وہ انسانی دماغ میں تضاد کے دو عناصر اور تضاد دور ھونے کا طریقہ نہیں بتا سکا۔ انہوں نے اس عمل میں ایک اور طرف شامل کرنے کی تجویز دی، تاکہ ڈارون کا نظریہ مکمل کریں اور اس کی گم شدہ کڑی دریافت کریں۔ وہ کہتے ھیں:

«قرآنی نظریہ، جو صرف نقطۂ آغاز میں مادّی انعکاسی نظریے سے ملتا ہے، ان سوالوں کا جواب دینے والی سائنسی تفسیر پیش کرتا ہے، اللہ تعالیٰ کی طرف سے، «دوگانہ مادّی کائنات کے باھر سے»، روح پھونکے جانے

۲۷ - شحرور کی کتاب، ص ۲۵۲۔

۲۸ - شحرور کی کتاب، ص ۲۵۳۔

کے مقولے کے ذریعے۔ اس نے اللہ کی صفت، یعنی عدمِ تضاد سے ممتاز احدیت، اٹھائی۔» [۲۹] اس لیے اپنی مکمل مادیت کا اعلان کرتے ھوئے کہتے ھیں:

«قرآنی نظریۂ معرفت کی یہ مادّی سمجھ قرآن کے مثالیتی فہم رکھنے والوں کے اوھام کا جواب دیتی ھے، جو نظریۂ ارتقا رد کرتے اور ڈارون کے نظریے کو غیر سائنسی کہہ کر اس کا مذاق اڑاتے ھیں۔ ان کی حجت یہ سوال ھے: انسان بندر سے ترقی کر گیا تو بندر بندر کیوں رھا؟ ھمارا جواب ھے کہ اللہ تعالیٰ نے بشر میں، «جو حیوانی مملکت کی ایک نوع ھے»، روح پھونکی؛ اس سے وہ انسان بنا اور حیوانی مملکت سے بلند ھوا۔ اگر دوسری انواع میں روح پھونکتا تو وہ بھی بلند ھوتیں۔ روح پھونکنا انسان بننے کے ڈارونی نظریے کی گم شدہ کڑی ھے۔» [۳۰]

لیکن شحرور اوھام اور بے فائدہ شیخی میں رھتے ھیں، کیونکہ اپنے اس نظریے کے دلائل نہیں دیتے۔ انہوں نے کہا کہ مخالفوں کی حجت یہ سوال ھے کہ انسان ترقی کر گیا اور بندر بندر کیوں رھا۔ گمان کیا کہ ڈارون کے نظریے کے مخالفوں کی واحد حجت یہی ھے۔ بے چارے نے سمجھا کہ اپنی بات سے مخالفوں کو لاجواب کر دیا، حالانکہ یہ کسی علمی یا عقلی منہج کے تابع نہیں، محض انتشار اور معاملات کی واضح آمیزش ھے۔ ڈارون کے مادّی نظریے اور اسلامی منہج کو ملانے کی کوشش بالکل

۲۹ - شحرور کی کتاب، ص ۲۵۳۔

۳۰ - گزشتہ ماخذ، ص ۲۵۳۔

باطل ہے، کیونکہ دونوں مناہج کا ملنا منتفی ہے۔ پہلا ظن، تخمین، تخیل اور زمین کے بعض علاقوں کی تحقیقات پر قائم ہے، جو علمی تنقید کے سامنے ثابت نہ ہونے والے نظریات اور مفروضات سے آگے نہیں۔ [۳۱] دوسرا اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت پر قائم ہے۔

پھر شحرور رحمان اور شیطان کی اصطلاحوں کا تصور پیش کرتے ہیں، تاکہ دو متضاد چیزوں کی کشمکش کے مادّی نظریے سے ملے۔ انہوں نے کتاب اسی محور پر گھمائی۔ یہ لوگوں، بالخصوص مسلمانوں، کی عقلوں کو حقیر سمجھنا ہے، کیونکہ مقصد چھپانے اور مادّی طریقے کو ظاہر کرنے کی ان کی کوشش بڑا فریب ہے۔ انہوں نے اپنے تمام افکار صاف نہیں بتائے۔ اسی لیے کتاب پر تنقید کرنے کی کوشش کرنے والے ہر شخص سے کہتے ہیں کہ جزئیات میں مستغرق نہ ہو، کلیات پر رکے اور سب سے پہلے منہج کا جائزہ لے۔

رحمان اور شیطان کی کشمکش کے موضوع میں اس فریب پر کچھ تفصیل سے بحث کروں گا۔

رحمان کی اصطلاح

شحرور انکار نہیں کرتے کہ رحمان اللہ کا نام ہے، لیکن اپنی طرف سے اس کے ایسے اوصاف بناتے ہیں جو ان کے مادّی منہج سے موزوں ہوں:

۳۱ - اس مطالعے میں ارتقا کا باب، ص ۱۷۸ دیکھیے۔

«اللہ کا نام رحمان ربوبیت کے قوانین، یعنی غلبہ، استحکام اور تولید، اور نتیجتاً اس دوگانہ مادّی کائنات میں ارتقا کی نمائندگی کرتا ھے۔ وہ معروضی انداز میں کام کرتے ھیں۔» [۳۲] یعنی مشینی یا خود بہ خود۔ ان کے ھاں اللہ کا نام غلبے کے قانون یا پیدا کرنے والے کے برابر ھے۔ دلیل صرف یہ ھے کہ رحمان رحم سے ھے، اور رحم کا کام تولید ھے۔

انہوں نے اسمِ جلالت رحمان رکھنے والی قرآنی آیات ذکر کرنے کی کوشش کی، اور ان سے حسبِ خواھش کھیلنے اور معنی تقسیم کرنے لگے؛ جیسے چھوٹا بچہ چھری پکڑ کر خود کو بھی زخمی کرتا اور دوسروں کو بھی۔

لگتا ھے کہ شحرور نے اسلامی ثقافت حاصل نہیں کی، کیونکہ اسمائے حسنیٰ کی قدر نہیں سمجھی اور اس مسئلے سے غافل اھلِ جاھلیت جیسا عمل کیا۔

اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فرمایا: «اور ان لوگوں نے، اللہ کی جیسی قدر کرنا واجب تھی ویسی قدر نہ کی» (الأنعام: ۹۱)۔

لہٰذا اللہ تعالیٰ کے نام «رحمان» کے معنی پر بحث کر سکتے ھیں۔ لغوی معنی سے شروع کرتے ھیں۔

اس موقع پر ابن فارس کی رائے ذکر کرنا مناسب ھے، کیونکہ شحرور نے انہیں زبان میں اپنا امام بنایا ھے، لیکن لگتا ھے کہ تمام لسانی مسائل میں ان کی طرف رجوع نہیں کرتے۔ مقاییس اللغة میں کہتے ھیں: [۳۳]

---

۳۲ - شحرور کی کتاب، ص ۲۵۴۔

«رے، حا اور میم کی ایک اصل ہے، جو نرمی، شفقت اور مہربانی بتاتی ہے۔ رحم قرابت کا تعلق ہے، پھر اسی سے عورت کے رحم کو یہ نام دیا گیا۔» یہ شحرور کی سمجھ اور فیصلے کے بالکل برعکس ہے۔ رحم کا نام رحمت اور شفقت کی وجہ سے ہے، مگر وہ اس معنی سے منہ موڑ کر دعوی کرتے ہیں: «قرآن کریم نے اس میں دوسرا معنی بڑھایا؛ رحم کا کام تولید ہے۔» یہ اضافہ کہاں سے آیا؟ ان کے اپنے خیالات اور نہ ختم ہونے والے اٹکلوں سے۔ اللہ نے کتاب میں اسمائے حسنیٰ ذکر کیے تاکہ ہم انہیں پکاریں۔ یہ اس کے نام ہیں، انہیں بدلنا جائز نہیں، جیسا کہ شحرور نے کیا۔ وہ اسما اور صفات کی تعطیل میں داخل ہوئے تاکہ مادّی منہج اور مارکسی قانونِ جدل سے مطابقت ہو، اور رحمان، یعنی پیدا کرنے والا، شیطان، یعنی مادیت کے دشمن مثالیت پسند، کے ساتھ جدل میں آ جائے۔ یہ واضح اشارہ ہے کہ شحرور کا الٰہ مادّی وجود، یعنی مادّہ ہے، جسے مارکسی زندگی کا پیدا کرنے والا، ہر چیز کا خالق اور ہر چیز کا ماخذ سمجھتے ہیں۔

شحرور اس سے بھی زیادہ صراحت کرتے ہیں:

«شیطانِ فعلانی انسانی فکر کے جدلی عمل کا ایک طرف ہے، اس لیے دوسری طرف مادّی رحمان ہے۔۔ شیطانِ فعلانی انسانی فکر میں وہم اور وھمی پہلو کی نمائندگی کرتا ہے، اور رحمان مادّی معروضی پہلو کی۔» [۳۴]

---

۳۳ - مقاییس اللغة، ابن فارس، ۲/۴۹۷، مادّہ رحم۔

۳۴ - شحرور کی کتاب، ص ۲۶۲۔

پھر قاری کا مذاق اڑاتے اور مومنوں کا استہزا کرتے ھیں، جب مارکسیوں کے مادیت اور مثالیت کی کشمکش کے نظریے کو نافذ کرتے ھیں، [۳۵] اور شیطانِ رجیم سے اللہ کی پناہ لینے کا سبب بیان کرتے ھیں: «قرآن پڑھنے کے وقت راندے ھوئے شیطان سے اللہ کی پناہ طلب کرو.[1]» (النحل: ۹۸)۔

وہ کہتے ھیں: «ھم سمجھتے ھیں کہ یہاں شیطانِ فعلانی مراد ھے، کیونکہ اس کا کام قرآن کی فہم کو مادّی (رحمانی) قراءت سے مثالیتی (شیطانی) قراءت میں بدلنا ھے۔» [۳۶]

ھم دیکھتے ھیں کہ یہاں انہوں نے مادّی رحمان کے لیے اسمِ جلالت «اللہ» استعمال کیا۔ اس سے الوھیت کے بارے میں ان کے افکار کی حقیقت ظاھر ھوتی ھے: اللہ مادّہ ھے، لیکن خاص اوصاف کے ساتھ!!

حق کی اصطلاح کی تعریف میں ان کی رائے زیادہ واضح ھوتی ھے:

۳۵ - مثالیت وہ عقلی منہج ھے جسے مارکسی فکر نے رد کیا اور اس کے بعد مارکسیت قائم کی۔

۳۶ - شحرور کی کتاب، ص ۲۶۲۔

«حق: پہلے باب (ذکر) میں ھم نے حق کو انسانی شعور کے باھر معروضی مادّی وجود کہا تھا۔۔۔ قرآن نے حق کو دو اصطلاحوں سے بیان کیا ھے۔ پہلی «اللہ» ھے، جہاں اللہ کو انسانی فکر کے باھر معروضی وجود کہا گیا ھے۔ [۳۷]» [۳۸]

پھر الٰہی وجود کو ان اوصاف سے بیان کرتے ھیں:

۱۔ جدل کے قوانین ۱ اور ۲ اس پر منطبق نہیں ھوتے: «اس جیسی کوئی چیز نہیں[4]» (الشوریٰ: ۱۱)۔

۲۔ کیفیت میں یک گانہ ھے، دوگانہ نہیں: «آپ کہہ دیجئے کہ وہ اللہ تعالیٰ ایک (ھی) ھے۔» (الإخلاص: ۱)۔

۳۔ کمیت میں ایک ھے: «کہ سب کا معبود صرف ایک ھی معبود ھے[2]» (الکہف: ۱۱۰)۔

۴۔ عدمِ تضاد؛ یک گانہ معروضی وجود اپنی ذات میں تضادات نہیں رکھتا، اس لیے فساد اور تبدیلی، یعنی «ھلاکت»، قبول نہیں کرتا: «ھر چیز فنا ھونے والی ھے مگر اسی کا منھ [2](اور ذات)» (القصص: ۸۸)۔

۵۔ زمانے کا معادلہ اس پر منطبق نہیں، کیونکہ موجودہ مفہوم میں زمان و مکان بدلنے والے دوگانہ مادّے کی صفات ھیں: «وھی پہلے ھے اور وھی پیچھے، وھی ظاھر ھے اور وھی مخفی[1]» (الحدید: ۳)۔ [۳۹]

---

۳۷ - ذات کے باھر معروضی وجود سے مراد «مادّہ» ھے، اور یہ مادّے کی مارکسی تعریف سے بالکل مطابق ھے۔ اس مطالعے میں مادّی منہج دیکھیے۔

۳۸ - شحرور کی کتاب، ص ۲۶۳۔

الٰہی صفات متعین کرنے میں مادّی اصطلاحات، جیسے کیفیت، کمیت اور دوسری، استعمال کرنا کتاب و سنت کی مقررہ اسلامی اصطلاحات سے خروج اور کلمات کو ان کے مقامات سے تحریف کرنا ھے۔ توحیدِ اسما و صفات اس مادّی طریقے سے نہیں ھوتی۔ اللہ تعالیٰ کی تعظیم ان صفات کے ذکر سے ھوتی ھے جن سے اس نے قرآن میں خود کو یا رسول ﷺ نے احادیث میں اسے بیان کیا ھے، جیسے عظیم، کبیر، عزیز، جبار، مہیمن، متکبر اور حکیم۔ یہ اللہ تعالیٰ کے لائق صفاتِ کمال ھیں۔ شحرور کی ذکر کردہ نفی والی صفات ان صفاتِ ثبوتیہ کی نمائندگی نہیں کرتیں جن پر ھر مسلمان کا ایمان ضروری ھے۔ یہاں وہ قدریہ اور معتزلہ سے ملتے ھیں، جنھوں نے اللہ کی صفات معطل کر کے صفاتِ سلبیہ پر انحصار کیا۔ اسی لیے اھلِ سنت نے کہا: «معطلہ عدم کی عبادت کرتے اور مشبہہ بت کی عبادت کرتے ھیں۔» عجیب ھے کہ شحرور تناقض میں پڑے: صفات کی نفی کرنے والے قدریہ اور اللہ کو مخلوق سے تشبیہ دینے والے مشبہہ کی آرا جمع کر دیں۔ یہ حق کا خالص مادّی تصور بناتے وقت ظاھر ھوتا ھے، جس میں اللہ اور مخلوقات کو جمع کیا:

> «حق کی دوسری اصطلاح اللہ کے کلمات ھیں، جو عین پیدا شدہ موجودات ھیں۔۔۔ اس لیے ھم مسلمان اللہ کے حقیقی وجود اور اس کے کلمات کے حقیقی وجود پر یقین رکھتے ھیں، جو عین موجودات ھیں۔ دونوں انسانی شعور کے باھر ھیں۔» [۴۰]

---

۳۹ - شحرور کی کتاب، ص ۲۶۴۔

۴۰ - شحرور کی کتاب، ص ۲۶۴۔

شحرور کے ھاں معروضی مادّی وجود سے حق کی اصطلاح کو ایک کرنے اور وحدتِ وجود سے اس کے تعلق پر توجہ مناسب ھے، جسے قدریہ کے اھلِ اتحاد و حلول مانتے ھیں۔ یہ مادّی فلسفے کی جڑوں اور ملحد فلسفیوں کے اقوال سے لیا گیا ھے۔

شحرور مارکسی مادّی تصور بھی پیش کرتے ھیں کہ وجود میں مادّہ فکر سے پہلے ھے:

«اس سے ھم نتیجہ نکالتے ھیں کہ شعور کے باھر معروضی وجود حقیقی ھے، وھمی، یعنی «تصوری»، نہیں۔ یہ وجود انسان کے زندہ، عقل رکھنے والے وجود سے پہلے تھا۔

لہٰذا کہتے ھیں کہ تصدیق تصور سے پہلے ھے؛ موجودات وجود میں انسان سے پہلے تھیں، اور انسانی معرفت اس وجود کو ویسا جاننا ھے جیسا وہ ھے۔ یہاں انسانی معرفت کی دو قسمیں ھیں:

الف۔ موجودات، یعنی «دوگانہ مادّی وجود»، اشیا کی معرفت۔

ب۔ اللہ کے کلمات اور آیات سے اس کی معرفت۔ [۴۱] انسان کی موجودات، یعنی «اللہ کے کلمات اور آیات، رحمانی دنیا»، کی معرفت جتنی بڑھے، اس کے اسمائے حسنیٰ، یعنی «علامات»، سے اللہ کی معرفت اتنی بڑھتی ھے۔» [۴۲]

۴۱ - یہ کائناتی نشانیاں ھیں، کتاب میں اللہ کی آیات مراد نہیں۔

۴۲ - شحرور کی کتاب، ص ۲۶۵-۲۶۶۔

اللہ تعالیٰ کا یہ وجودی تصور اور اسمائے حسنیٰ کو علامات سے تشبیہ دینا شحرور کا مادّی عقیدہ ظاہر کرتا ہے۔

پھر اس مادّی تصور کو غیبی امور پر نافذ کرتے ہیں:

«کلی غیب مادّی چیزیں یا واقعات ہیں جنہیں صرف اللہ جانتا ہے۔ یہ نسبتی غیب ہے، [۴۳] کیونکہ انسانیت آج جو نہیں جانتی وہ کل جان سکتی ہے۔۔۔ کلی اور جزوی غیب ہمیشہ معرفت، اور نتیجتاً سکڑنے، کی طرف حرکت کرتے ہیں۔ معلومات کے میدان کی ترقی اور معلومات کی منتقلی کی عظیم پیش رفت کے بعد یہ واضح ہو گیا ہے۔» [۴۴] معاصر علم کی اس مرعوبیت نے انہیں وہ غیبی چیزیں بیان کرنے پر آمادہ کیا جنہیں زندگی کے ارتقا کے ساتھ انسانی عقل سمجھ سکے گی:

«رحمانی دنیا میں «عقل سے باہر چیزیں» نہیں؛ صرف کسی دور میں ادراک سے انسانی عقل کا عجز ہے، مثلاً جن اور فرشتے۔» [۴۵]

یہاں شحرور اپنے بہت سے اٹکلوں میں ایک اور بات بڑھاتے اور ناقابلِ اثبات دعویٰ کرتے ہیں۔ علمی ترقی سے فریب نے ان کا توازن چھین لیا، اور وہ بے معنی باتیں پکارنے لگے۔ ان کا تصور ہے کہ انسان فرشتوں، ان کی حقیقت اور غیبی کیفیت کو سمجھ جائیں گے! یہ بے دلیل دعویٰ ہے۔ فرشتوں کی تخلیق کی نوعیت ہم سے مختلف، اور جن کا مادّہ ہمارے

۴۳ - نسبتی غیب سے مراد ہے کہ مستقبل میں مکمل معرفت بن سکتا ہے۔

۴۴ - شحرور کی کتاب، ص ۲۶۸۔

۴۵ - شحرور کی کتاب، ص ۲۵۵۔

مادّے سے مختلف ھے۔ ان کی حقیقت کیسے جانیں، جبکہ وہ عالمِ غیب میں ھیں اور ھم صرف وحی سے آنے والی بات جانتے ھیں؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«فرشتے نور سے، جن آگ کے شعلے سے، اور آدم اس چیز سے پیدا کیے گئے جو تمہیں بتائی گئی ھے۔» [۴۶]

اس دعوے سے شحرور اسلامی عقیدہ متزلزل، پوشیدہ غیب کی اھمیت کم اور یہ ثابت کرنا چاھتے ھیں کہ غیبی امور انسان کی دسترس میں آئیں گے اور وہ انہیں دریافت اور جان سکے گا۔ یہ آسمانوں اور زمین کا راز جاننے والے کے سامنے جسارت اور غرور ھے۔ اس دعوے کے لیے شرعی یا علمی دلیل چاھیے؛ محض باتیں اور ھرزہ گوئی قبول نہیں۔ اس کے باوجود!! اللہ سبحانہ نے اپنی عزیز کتاب میں شحرور جیسے لوگوں کے لیے کافی جواب نازل کیا ھے۔

شیطان کے بارے میں فرمایا: «وہ اور اس کا لشکر تم کو ایسے طور پر دیکھتا ھے کہ تم ان کو نہیں دیکھتے ھو[1]» (الأعراف: ۲۷)۔

فرشتوں کے بارے میں فرمایا: «اور جنہیں ھماری ملاقات کی توقع نہیں انہوں نے کہا کہ ھم پر فرشتے کیوں نہیں اتارے جاتے[1] ؟ یا ھم اپنی آنکھوں سے اپنے رب کو دیکھ لیتے[2]؟ ان لوگوں نے اپنے آپ کو ھی بہت بڑا سمجھ رکھا ھے اور سخت سرکشی کرلی ھے۔[3] جس دن یہ فرشتوں کو دیکھ لیں گے اس دن ان گناہ گاروں کو کوئی خوشی نہ

۴۶ - مسلم، ۴/۲۲۹۴، عائشہ سے روایت۔

ہوگی[1] اور کہیں گے یہ محروم ہی محروم کیے گئے۔[2]» (الفرقان: ۲۱-۲۲)۔

فرشتے صرف موت کے وقت دکھائی دیتے ہیں۔ وہ مومنوں کو بشارت دیتے اور کافروں اور مشرکوں کو مارتے ہیں، یہاں تک کہ ان کی جانیں نکل جائیں۔ [۴۷]

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «اور اگر ہم کوئی فرشتہ بھیج دیتے تو سارا قصہ ہی ختم ہوجاتا۔ پھر ان کو ذرا مہلت نہ دی جاتی۔[1]» (الأنعام: ۸)۔

اللہ تعالیٰ یہ بھی فرماتا ہے:

«انہوں نے کہا کہ اے وہ شخص جس پر قرآن اتارا گیا ہے یقیناً تو تو کوئی دیوانہ ہے۔ اگر تو سچا ہی ہے تو ہمارے پاس فرشتوں کو کیوں نہیں لاتا۔[1] ہم فرشتوں کو حق کے ساتھ ہی اتارتے ہیں اور اس وقت وہ مہلت دیئے گئے نہیں ہوتے۔[1] ہم نے ہی اس قرآن کو نازل فرمایا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں۔[1]» (الحجر: ۶-۹)۔

فرشتے اللہ کے رسول اور اس کی فوج ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«اس اللہ کے لئے تمام تعریفیں سزاوار ہیں جو (ابتداءً) آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنے والا[1] اور ... فرشتوں کو اپنا پیغمبر (قاصد) بنانے والا ہے[2]» (فاطر: ۱)۔ اللہ تعالیٰ یہ بھی فرماتا ہے: «ہم نے دوزخ کے داروغے صرف فرشتے رکھے ہیں۔» (المدثر: ۳۱)۔ پھر فرمایا: «تیرے رب

۴۷ - قرطبی، ۱۳/۲۰ دیکھیے۔

کے لشکروں کو اس کے سوا کوئی نہیں جانتا[6]، یہ تو کل بنی آدم کے لیے سراسر پند ونصیحت ھے۔[7]» (المدثر: ۳۱)۔

فرشتوں کی دنیا تک پہنچنے اور ان کے حالات دریافت کرنے کا سوچنا ھی انسان کو آسمان کے رازوں سے واقف اور وجود کی ھر چیز جاننے والے کے مقام پر رکھنا ھے۔ یہ الوھیت کی خصوصیات سے متعارض ھے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«وہ غیب کا جاننے والا ھے اور اپنے غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتا۔ سوائے اس پیغمبر کے جسے وہ پسند کرلے[1] لیکن اس کے بھی آگے پیچھے پہرے دار مقرر کردیتا ھے۔[2] تاکہ ان کے اپنے رب کے پیغام پہنچا دینے کا علم ھو جائے[1] اللہ تعالیٰ نے ان کے آس پاس (کی تمام چیزوں) کا احاطہ کر رکھا ھے[2] اور ھر چیز کی گنتی شمار کر رکھا ھے۔[3]» (الجن: ۲۶-۲۸)۔

اللہ تعالیٰ نے آسمان کے راز بھی کھلواڑ کرنے والوں کے اختیار میں نہیں چھوڑے؛ اس غیب کے لیے محافظ اور سخت پہرے دار مقرر کیے ھیں۔

وحی میں آیا ھے:

«اور ھم نے آسمان کو ٹٹول کر دیکھا تو اسے سخت چوکیداروں اور سخت شعلوں سے پر پایا۔[1] اس سے پہلے ھم باتیں سننے کے لیے آسمان میں جگہ جگہ بیٹھ جایا کرتے تھے[1] ۔ اب جو بھی کان لگاتا ھے وہ ایک شعلے کو اپنی تاک میں پاتا ھے۔[2]» (الجن: ۸-۹)۔

شہابوں سے آسمان کی حفاظت بیان کرتے ھوئے اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«ہم نے آسمان دنیا کو ستاروں کی زینت سے آراستہ کیا، اور حفاظت کی سرکش شیطان سے،[1] عالم بالا کے فرشتوں (کی باتوں) کو سننے کے لئے وہ کان بھی نہیں لگا سکتے، بلکہ ہر طرف سے وہ مارے جاتے ہیں، بھگانے کے لئے اور ان کے لئے دائمی عذاب ہے، مگر جو کوئی ایک آدھ بات اچک لے بھاگے تو (فوراً ہی) اس کے پیچھے دھکتا ہوا شعلہ لگ جاتا ہے۔» (الصافات: ۶-۱۰)۔

شحرور قرآنی آیات نظر انداز کرتے اور ان کے معنی کی طرف رجوع سے پہلے اپنے افکار طے کرتے ہیں۔ کتاب میں صرف اس لیے ذکر کرتے ہیں کہ قاری کو لگے وہ ان سے واقف ہیں اور ان سے کوئی آیت نہیں چھوٹی!

کفر اور ایمان کو مادّی اور مثالیتی مناہج کی کشمکش کے اعتبار سے لیتے ہوئے کہا:

«لہٰذا قرآن کی نظر میں الحاد انسانی فکر کی پیداوار اور خالص مثالیتی موقف ہے۔» [۴۸]

یوں کتاب کے آغاز سے آخر تک ہر بحث پر مارکس کی مادّی نظر نافذ کرتے رہتے ہیں!

ابلیس کی بحث اور اسے شیطانِ فیعالی، یعنی شعور کے باہر مادّی وجود، قرار دینے کے بعد مادّی منہج سے موضوع کا خلاصہ کرتے ہیں:

۴۸ - شحرور کی کتاب، ص ۲۶۴۔

«شیطانِ فعلانی کا کام انسانی فکر میں حقیقت کو وھم میں بدلنا اور فکر میں مثالیتی اوھام بونا ھے۔ یہ خالص معرفتی کام ھے؛ حلال اور حرام سے کوئی تعلق نہیں۔» [۴۹]

یوں شحرور اپنی پوری بحث میں مارکسی افکار کے نظام سے باھر نہیں نکلتے، اور مادیت و مثالیت کی کشمکش کا قانون ھر چیز پر منطبق کرتے ھیں!!

اسلامی ریاست کا عقیدہ بیان کرنا چاھا تو شحرور نے اسلامی اصطلاحات تحریف کیں، اور اسلامی شریعت اور قرآن کریم نافذ کرنے کے مطالبے کو عام غلطیوں میں شمار کیا۔

انہوں نے کہا: «یہاں مسلمانوں کی دو بہت عام غلطیوں کی نشان دھی کرتا ھوں:

الف۔ یہ مطالبہ کہ ریاست کا دستور قرآن ھے۔

ب۔ اسلامی شریعت کے احکام نافذ کرنے کا غلط مطالبہ۔» [۵۰]

شاید یہاں تبصرے کی ضرورت نہیں؛ معاملہ اتنا واضح ھے کہ عام لوگوں سے بھی نہیں چھپ سکتا، علما سے تو کیا چھپے گا۔

قرآن کو امت کا دستور ماننے سے انکار کے ساتھ وہ مادّے کو اسلامی عقیدے کی بنیاد بناتے ھیں۔

---

۴۹ - گزشتہ ماخذ، ص ۳۱۴۔

۵۰ - شحرور کی کتاب، ص ۷۲۴۔

وہ کہتے ھیں: «مطلوبہ عرب ریاست یا کوئی بھی ریاست اسلامی بنے تو اس کے دستور میں عقیدۂ توحید ھونا چاھیے، جسے یوں بیان کیا جاتا ھے:

۱۔ وجود کے بارے میں عرب اسلامی ریاست کا عقیدہ ھے کہ ھماری یہ کائنات حقیقی مادّی وجود ھے، جو تضادات، جوڑوں، اور اشیا و معاشروں میں بننے کے عمل کی تبدیلی، یعنی «ارتقا»، کی دوگانگی پر قائم ھے۔۔۔ اس لیے یہ ریاست ترقی پذیر ھے، معروضی علم کے پیش کردہ مادّی شواھد اور عقل پر قائم ھے۔۔ اسی مادّے میں توحیدِ ربوبیت کا عقیدہ ھے: «ھر چیز فنا ھونے والی ھے مگر اسی کا منھ [2](اور ذات)»۔» (۶۰۲)۔

شحرور کے ھاں مادّی عقیدہ اسلامی ریاست کی بنیاد ھے۔ اسی لیے کہتے ھیں: «اس قانون کے باھر عدل کا ھر تصور یوٹوپیائی اور وھمی ھے۔ عدل صرف نسبتی اور مرحلہ وار ھو سکتا ھے۔» (۶۰۲)۔

شحرور کی لغت میں صرف دو تصورات ھیں: قانون مادّی اور وضعی ھو تو تعریف کرتے ھیں؛ مادّی یا وضعی نہ ھو تو یوٹوپیائی، وھمی اور مثالیتی ھے۔ اسی لیے مادّی قانون کے باھر عدل کا ھر تصور رد کرتے ھیں۔ اللہ کی صفات سے ان کی مکمل ناواقفیت انہیں کامل عدل تسلیم کرنے سے بھی روکتی ھے! اللہ کے عدل کو نسبتی اور علم کو احتمالی کہنا [۵۱] اسمائے حسنیٰ پر طعن، ان کی تعطیل، اور اسلامی منہج سے کجی اور گمراھی کے مناھج کی طرف خروج ھے۔

۵۱ - شحرور نے اللہ کے علم کو احتمالی کہا۔ اس مطالعے کی علم کی بحث اور شحرور کی کتاب، ص ۳۸۶ دیکھیے۔

تیسری بحث

اسما کی تعطیل: اللہ تعالیٰ کا علم

شحرور نے اللہ تعالیٰ کے علم کی بحث اس سوال سے شروع کی:

«کیا اللہ کا علم یقینی ہے یا احتمالی؟» جواب دیا: «ہم کہتے ہیں، دونوں ہے۔» [۵۲]

ان اقسام کی تعبیر سے ہمیں ان کے افکار کی حقیقت اور زیرِ بحث مسئلے کی اصل سمجھ آئی۔ انہوں نے اسے معروف مسئلے، یعنی بندوں کے افعال کی تخلیق، اور ایک طرف معتزلہ و قدریہ اور دوسری طرف اہلِ سنت کے مشہور اختلاف سے جوڑا۔ انسان کے شعوری اختیار کو اللہ تعالیٰ کے ہر چیز نہ جاننے کا سبب بنایا: اللہ ازل سے اس انسان کے تصرف کے تمام امکانات نہیں جانتا، بلکہ جب انسان ان پر سوچتا ہے، یعنی وجود میں آنے کے بعد، تب جانتا ہے۔ اس بارے میں کہا:

«اشتباہ اس بات میں ہے کہ زید کل کوئی کام کرنے کی نیت کرے تو اللہ ازل سے جانتا ہے کہ زید فلاں دن، فلاں گھنٹے اور فلاں لمحے میں اس کام کی نیت کرے گا۔ ہم معاملے کو مختلف نظر سے دیکھتے ہیں۔» [۵۳]

---

۵۲ - شحرور کی کتاب، ص ۳۸۶۔

۵۳ - گزشتہ ماخذ، ص ۳۸۹۔

یعنی وہ نہیں سمجھتے کہ اللہ ازل سے تمام امکانات جانتا ھے۔ مسلمانوں کو بات گھمانے کا الزام دیتے ھیں، کیونکہ وہ مانتے ھیں کہ اللہ ازل سے جانتا ھے کہ ابو لہب کافر اور اھلِ جہنم میں ھوگا۔

بلکہ شحرور خود بات گھماتے اور اسلامی اصطلاحات، اللہ کی صفات اور اسماے حسنیٰ کے معنی بدلتے ھیں۔ وہ نہیں مانتے کہ اللہ تعالیٰ سب جانتا ھے، جو ھو چکا اور جو ھوگا۔ علم کی جگہ دوسری اصطلاح، معرفت، رکھتے ھیں۔ [۵۴] کہتے ھیں: «اللہ اشیا اور ان کے واقعات، یعنی قدرت اور اس کے مظاھر، کی کامل معرفت رکھتا ھے، [۵۵] کیونکہ اس کا علم ریاضیاتی ھے۔» [۵۶]

بچگانہ اسلوب سے قاری کو قائل کرنے کی کوشش کرتے ھیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے بیان کردہ یہ ریاضیاتی علم علم کی اعلیٰ ترین قسم ھے۔

اللہ کے جامع علم کے انکار پر شحرور کے ساتھ کچھ رکنا بہتر ھے، کیونکہ اسلامی عقیدے میں یہ انتہائی اھم مسئلہ ھے۔ یہ عمل عقیدے کا خطرناک انحراف ھے، تقدیر جھٹلانے اور ایمان کا ایک رکن معطل کرنے تک لے جاتا ھے۔ شحرور ایک خطرناک پھسلن میں آ گئے ھیں۔ کیا انہیں اس مسئلے کی اھمیت اور عقیدے میں جامع علمِ الٰہی کے انکار کا مطلب معلوم ھے؟ ان کے مادّی رجحان سے مجھے لگتا ھے کہ وہ جانتے ھیں۔ وہ قدریہ

---

۵۴ - مقدمے میں بتایا ھے کہ معرفت کا لفظ علم کا معنی نہیں رکھتا۔ مسلمان علما علم کا لفظ اور فلسفی معرفت کا لفظ استعمال کرنے کے عادی ھیں۔

۵۵ - انسان کے اعمال کو اللہ کے جامع علم سے خارج کرنے پر غور کریں۔

۵۶ - شحرور کی کتاب، ص ۳۸۹۔

کے مکتب کے حامی ھیں اور دانستہ، اصرار کے ساتھ ایسا کرنے سے نہیں ڈرتے۔

اللہ کے کامل علم کا منکر اس سے جہالت منسوب کرتا ھے؛ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اس سے پاک اور برتر ھے۔ وہ اسمائے حسنیٰ، جیسے عالم الغیب والشہادۃ اور علیم، کو معطل کرتا ھے، جن پر ھمارا اعتقاد ضروری ھے۔ یہ علم پر قائم دوسرے ناموں، جیسے قدیر اور خبیر، کی بھی تعطیل ھے، کیونکہ کامل قدرت کے لیے جامع اور محیط علم چاھیے۔

شحرور نے اپنی دعویٰ کردہ معروضیت کی مخالفت کی ھے، گویا ھر باب کے آغاز میں یہ عبارت زینت کے لیے رکھتے ھیں، عمل کے لیے نہیں!!

اللہ تعالیٰ کے علم کو جس ریاضیاتی علم سے منسوب کرتے ھیں، وہ محدود، احتمالی علم ھے۔ باری عزوجل کو یہ وصف دینا جائز نہیں۔ ریاضی کے نتائج بنیادی طور پر پہلے سے وضع کردہ قواعد اور احکام پر قائم ھیں جن کی صحت ابتدا ھی سے قبول کی جاتی ھے؛ انہیں ریاضیاتی مسلمات یا بدیہیات کہتے ھیں۔ ھم اس علم کی قدر کم نہیں کرتے؛ یہ انتہائی اھم ھے۔ لیکن اللہ کے جامع علم کو ایسے علم پر قیاس نہیں کرتے جس کے بعض دائروں اور نتائج میں احتمال ھے!!

اللہ کے علم کو ریاضیاتی کہنے والے شحرور پہلے شخص نہیں؛ یہ قدیم فلسفیانہ اصول ھے۔ قدیم فلسفیوں نے عقل کے ذریعے الوھیت کا تصور بنایا۔ اھلِ علم کے ھاں یہ معروف نظریہ ھے: اللہ سے موجودات کا، یا ایک سے کثرت کا صدور۔ افلوطین اور ان کے اسکندرانی پیروکار اس کے قائل تھے۔ ان کے نزدیک اشیا پیدا کرنا علتِ اولیٰ

میں موجود تعقل اور اثر کی قدرت کا پھیلنا ہے، جبکہ اس کی ذات باقی رہے۔

افلاطون کے بعض پیرو فلسفی الٰہ کو محض عقل سمجھتے ہیں جو اپنی ذات کو سمجھتی ہے، پھر عقلِ اول سے صادر ہونے والی دس عقلیں گنواتے ہیں۔

بعض معاصر فلسفی بھی الٰہ کو «ریاضیاتی عقل» کہتے ہیں۔ جیمز جینز کہتے ہیں: «اس کائنات کے پیچھے ایک مطلق ریاضیاتی عقل کا اندازہ لگانا ممکن ہے۔» [۵۷]

قدیم مسلمان علما نے ان فلسفیوں کو جواب دیا جو اپنے علوم کو ریاضی پر قائم ہونے کی وجہ سے صحیح اور ثابت کہتے تھے۔ وہ اس علم سے برتری جتاتے، جس طرح معاصر فلسفی بھی اسے استعمال کر کے برتری جتانے کی کوشش کرتے ہیں۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں:

> «فلسفیوں کو کوئی جامع چیز جمع نہیں کرتی؛ ان کا اختلاف مسلمانوں، یہودیوں اور عیسائیوں کے تمام گروہوں سے زیادہ ہے۔ فارابی اور ابن سینا کا فلسفہ مشائین، یعنی ارسطو، صاحبِ تعالیم، کے پیروکاروں کا فلسفہ ہے۔ ارسطو اور ان کے پیش روؤں کی نزاع اور اختلاف کی تفصیل طویل ہے، پھر ان کے پیروکاروں کا اختلاف بھی طویل ہے۔ دوسرے فلسفی گروہوں کا صرف علمِ ہیئت

۵۷ - النظریات العلمیة، پروفیسر اینڈروز، ص ۳۴۔

میں اختلاف بیان کریں تو اہلِ قبلہ کے ہر گروہ کے اختلاف سے زیادہ ہوگا۔

ہیئت ریاضی اور حساب کا علم ہے، ان کے صحیح ترین علوم میں سے ہے۔ اس میں اختلاف یہ ہے تو طبیعیات یا منطق میں کیسا ہوگا! پھر الٰہیات میں کیسا ہوگا؟» [۵۸]

نیا غیلان دمشقی [۵۹]

«اللہ کے علم» کا تصور واضح کرنے کے لیے تاریخ کے معروف غیلان دمشقی کا قصہ ذکر کرنا اہم ہو سکتا ہے۔ وہ بڑے قدریوں میں سے، عمر بن عبدالعزیز کے معاصر، اور تقدیر کے منکر تھے، جیسے آج شحرور اور ان کے ساتھی ہیں۔

ابو جعفر خطمی کہتے ہیں:

---

۵۸ - درء تعارض العقل والنقل، ۱/۱۵۸۔

۵۹ - وہ غیلان بن ابی غیلان ہیں، تقدیر کے مسئلے میں قتل کیے گئے، گمراہ بے چارے۔ حارث کذاب کے ساتھی اور اس کی نبوت پر ایمان رکھنے والوں میں تھے۔ حارث قتل ہوا تو غیلان نے اس کی جگہ لی۔ خالد بن لجلاج نے کہا: تم پر افسوس! کیا جوانی میں رمضان کے مہینے میں عورتوں کے ساتھ سیب پھینکنے کا کھیل نہیں کھیلتے تھے؟ پھر جھوٹے مدعیِ نبوت حارث کی بیوی کی خدمت کرنے لگے اور اسے ام المومنین کہا۔ پھر بدل کر زندیق ہو گئے۔ میں دیکھتا ہوں کہ ایک خواہش سے نکل کر اس سے بری میں جاتے ہو۔ وہ نہ ثقہ تھے اور نہ قابلِ اعتماد۔ مکحول نے کہا: میرے ساتھ نہ بیٹھو۔ مالک نے ان کی مجلس سے روکا۔ ابن حجر کہتے ہیں: «اوزاعی نے ان سے مناظرہ کیا اور قتل کا فتویٰ دیا۔» «لسان المیزان»، ۴/۴۹۲ دیکھیے۔

«میں موجود تھا جب عمر بن عبدالعزیز نے غیلان دمشقی کو تقدیر کے بارے میں پہنچی ہوئی ایک بات پر بلایا اور کہا:

غیلان، تم پر افسوس! یہ کیا بات ہے جو مجھے تمہارے بارے میں پہنچی ہے؟!

انہوں نے کہا: امیرالمومنین، مجھ پر جھوٹ باندھا جاتا ہے، وہ بات منسوب کی جاتی ہے جو میں نہیں کہتا۔

انہوں نے پوچھا: علم کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ جواب دیا: علم نافذ ہے۔

عمر نے کہا: تم دلیل میں مغلوب ہو گئے۔ اب جاؤ اور جو چاہو کہو۔ غیلان، علم مان لو تو مغلوب ہو، اور انکار کرو تو کافر ہو۔ مان کر مغلوب ہونا انکار کر کے کافر ہونے سے بہتر ہے۔ پھر پوچھا: سورۃ یٰس پڑھتے ہو؟ جواب دیا: ہاں۔

کہا: پڑھو۔

انہوں نے «یٰس۔[1] قسم ہے قرآن باحکمت کی۔[1]» سے «ان میں سے اکثر لوگوں پر بات ثابت ہوچکی ہے سو یہ لوگ ایمان نہ لائیں گے۔[1]» تک پڑھا۔

کہا: رکو، کیا سمجھتے ہو؟

جواب دیا: امیرالمومنین، گویا میں نے یہ آیت کبھی پڑھی ہی نہیں!

عمر نے کہا: آگے پڑھو۔

انہوں نے پڑھا: «ہم نے ان کی گردنوں میں طوق ڈال دیئے ہیں پھر وہ ٹھوڑیوں تک ہیں، جس سے ان کے سر اوپر کو الٹ گئے ہیں۔[1] اور ہم نے ایک آڑ ان کے سامنے کردی اورایک آڑ ان کے پیچھے کردی[1]»۔ عمر نے کہا: کہو، «آڑ ... جس سے ہم نے ان کو ڈھانک دیا سو وہ نہیں دیکھ سکتے۔[2] اور آپ ان کو ڈرائیں یا نہ ڈرائیں دونوں برابر ہیں، یہ ایمان نہیں لائیں گے۔[1]»۔

پوچھا: کیا سمجھتے ہو؟

جواب دیا: گویا یہ آیات کبھی پڑھی ہی نہیں۔ میں اللہ سے عہد کرتا ہوں کہ جن باتوں پر گفتگو کرتا تھا، ان میں سے کسی پر اب کبھی گفتگو نہیں کروں گا۔

کہا: جاؤ۔ جب وہ واپس مڑے تو کہا: اے اللہ، اگر وہ اپنی بات میں جھوٹا ہے تو اسے ہتھیار کی تپش چکھا۔

راوی کہتے ہیں: عمر کے زمانے میں انہوں نے گفتگو نہیں کی۔ یزید بن عبدالملک آئے تو وہ اس معاملے کی پروا اور تحقیق نہ کرنے والے شخص تھے۔

غیلان پھر گفتگو کرنے لگے۔ ہشام نے اقتدار سنبھالا تو انہیں بلایا اور کہا: کیا عمر کے سامنے اللہ سے عہد نہیں کیا تھا کہ ان میں سے کسی بات پر کبھی گفتگو نہیں کرو گے؟

جواب دیا: مجھے معاف کر دیجیے؛ اللہ کی قسم، دوبارہ نہیں کروں گا۔

کہا: میں تمہیں معاف کروں تو اللہ مجھے معاف نہ کرے۔ فاتحۃ الکتاب پڑھتے ھو؟

جواب دیا: ھاں۔

کہا: پڑھو، «سب تعریف اللہ تعالیٰ کے لئے ھے[1] جو تمام جہانوں کا پالنے والا ھے۔[2]»۔

انہوں نے پڑھا: «سب تعریف اللہ تعالیٰ کے لئے ھے[1] جو تمام جہانوں کا پالنے والا ھے۔[2] بڑا مہربان نہایت رحم کرنے والا۔[1] بدلے کے دن (یعنی قیامت) کا مالک ھے۔[1] ھم صرف تیری ھی عبادت کرتے ھیں اور صرف تجھ ھی سے مدد چاھتے ھیں۔[1]»۔

کہا: رکو۔ کس معاملے میں اس سے مدد مانگتے ھو؟ ایسے امر میں جو اس کے اختیار میں ھے اور تم نہیں کر سکتے، یا ایسے امر میں جو تمہارے اختیار میں ھے؟

تم دونوں جاؤ، اس کے ھاتھ اور پاؤں کاٹ دو، گردن مارو اور سولی پر چڑھا دو۔» [۶۰]

دوسری روایت میں ھے: «غیلان نے کہا: امیرالمومنین، میں گواھی دیتا ھوں کہ تقدیر کے بارے میں اپنے قول سے تائب ھوں۔

۶۰ - شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تأليف هبة الله لالكائی، ۴/۷۱۵؛ السنة، عبدالله بن احمد بن حنبل، ۳/۴۲۹۔

عمر نے کہا: اے اللہ، اگر سچا ہے تو اس کی توبہ قبول کر، اور اگر جھوٹا ہے تو اسے مومنوں کے لیے نشانی بنا۔» [۶۱]

«مسلمانوں نے غیلان پر حجت قائم کی، مناظرہ کیا اور حق واضح کیا، جیسا کہ عمر بن عبدالعزیز کے عمل اور توبہ طلب کرنے میں دیکھا۔ پھر اس نے توبہ توڑی، تو انہوں نے اسے قتل کیا۔» [۶۲]

یہاں ہمارا مقصد قدریہ کی تاریخ کا جائزہ لینا نہیں، بلکہ تقدیر پر ایمان کی اہمیت کی طرف توجہ دلانا ہے، اور یہ واضح کرنا ہے کہ ابتدائی مسلمانوں نے اسے حق و باطل کی حدِ فاصل قرار دینے کا کتنا اہتمام کیا۔ اس سے ہمیں مادّی فکر کے حامل ان لوگوں کی حقیقت پہچاننے میں بھی مدد ملتی ہے جو تقدیر کو جھٹلاتے ہیں۔

۶۱ - گزشتہ ماخذ، ۴/۷۱۳۔

۶۲ - درء تعارض العقل والنقل، ابن تیمیہ، ۷/۱۷۳۔

چوتھا مبحث

صفات کی نفی: اللہ کا کلام

شحرور کہتے ہیں: «اس دوگانہ مادّی وجود کے جوہر کو «اللہ کے کلمات» اور اس کے مظاہر کو اللہ کی آیات کہا گیا ہے۔ اس لیے قرآن میں کلامِ الٰہی کا مفہوم مادّی وجود ہے۔» [۶۳] پھر کہتے ہیں: «وجود عین کلامِ الٰہی ہے؛ یہ مخلوق ہے، قدیم نہیں۔» [۶۴] اس کا مطلب یہ ہے کہ شحرور کے نزدیک اللہ کا کلام مخلوق ہے۔

شحرور کی یہ بات اللہ تعالیٰ کی صفات کی نفی کے زمرے میں آتی ہے۔ میں نے مقدمے میں تعطیل کا مفہوم بیان کیا ہے [۶۵] کہ اس کا تعلق اللہ تعالیٰ کی صفات سے ہے، جن میں صفتِ کلام بھی شامل ہے۔ یہ رائے قدریہ اور معتزلہ کی طرف منسوب ہے۔ اس سے شحرور کا یہ دعوی باطل ہو جاتا ہے کہ ان کی قراءت معاصر ہے؛ وہ معتزلہ کے غالیوں کی رائے اختیار کرتے، ان کے منہج پر چلتے اور ان کی تعریف کرتے ہیں، جبکہ تمام فقہا پر حملہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

---

۶۳ - شحرور کی کتاب، ص ۲۵۶۔

۶۴ - سابقہ ماخذ، ص ۲۵۷۔

۶۵ - مقدمہ؛ صفحہ نمبر مذکور نہیں۔

«معتزلہ پر فقہا کی فتح نے عقلی اسلامی فکر کی کمر توڑ دی۔۔ عقل ضائع ہو گئی، اور اسلام کی بنیاد عقل کے بجائے نقل [۶۶] بن گئی۔۔ فقہا کے بارے میں ہم یہ نہیں کہتے کہ انہوں نے غلطی کی، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ انہوں نے آزاد فکر کا کردار ختم کر دیا۔۔ اور عام مسلمانوں کا سرکاری عقیدہ جبری عقیدہ بن گیا۔» [۶۷]

یہاں ہم شحرور پر، جو معاصر قراءت پیش کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں، یہ الزام لگاتے ہیں کہ وہ علمِ کلام کے مباحث دوبارہ اٹھا کر لوگوں میں پھیلا رہے ہیں۔ اہلِ سنت کے ہر مسلمان کو حق ہے کہ اس نئے رجحان سے خبردار کرے، جو علمِ کلام کے جدلی اصولوں پر قائم ہے۔ شحرور معتزلہ اور قدریہ کے معروف طریقوں سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ کمزور طریقے ہیں، کسی علمی دلیل پر قائم نہیں۔ ان سے ان کی وابستگی وجود کے مراتب کے بارے میں ان کے وضع کردہ فلسفیانہ منہج کے ذریعے ہے، جیسا کہ ہم قانونِ فلسفہ کی تردید میں بیان کر چکے ہیں۔ [۶۸] ان کا کہنا ہے کہ عقل کلام سے پہلے موجود تھی، اس لیے عقل کلام کی اصل ہے۔ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ اللہ کے کلام پر اس قانون کا اطلاق باطل ہے، کیونکہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور اس کی ذاتِ مقدس کے ساتھ لازم ہے؛ اس کی صفات کا اس سے جدا ہونا تصور نہیں

۶۶ - نقل سے مراد کتاب اور صحیح سنت کی نصوص ہیں۔

۶۷ - سابقہ ماخذ، ص ۲۵۹۔ شحرور نے اس تعمیم میں غلطی کی ہے۔ اس تحقیق میں «اسلامی منہج اور سببیت کا قاعدہ» کا باب دیکھیے؛ وہاں واضح ہے کہ جبر اور اختیار باطل مذاہب میں سے ہیں، ص ۱۹۔

۶۸ - اس تحقیق میں «قانونِ فلسفہ کی تردید» دیکھیے، ص ۵۷۔

کیا جا سکتا۔ قرآن کی صریح عبارت سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ سے کلام کیا، جیسا کہ قرآن میں آیا ہے: «اور موسیٰ (علیہ السلام) سے اللہ تعالیٰ نے صاف طور پر کلام کیا۔[3]» [النساء: ۱۶۴]۔

اللہ تعالیٰ نے موسیٰ کو وحی کی، جیسے دوسرے انبیا کو وحی کی تھی؛ اس کے باوجود وحی اور براہِ راست کلام میں فرق ہے۔ اللہ تعالیٰ نے واضح فرمایا کہ موسیٰ سے اس کا کلام ایک خاص انتخاب کی صورت ہے: «ارشاد ہوا کہ اے موسیٰ! میں نے پیغمبری اور اپنی ہمکلامی سے اور لوگوں پر تم کو امتیاز دیا ہے» [الاعراف: ۱۴۴]۔ نیز فرمایا: «اور جب موسیٰ (علیہ السلام) ہمارے وقت پر آئے اور ان کے رب نے ان سے باتیں کیں» [الاعراف: ۱۴۳]۔

شحرور کی رائے میں ہم ایک قابلِ توجہ پہلو دیکھ سکتے ہیں، جو اللہ عزوجل کی صفات کی نفی کی فلسفیانہ اصل کو ظاہر کرتا ہے۔ شحرور صفات کا مسئلہ صرف معتزلہ کی روشنی میں نہیں اٹھاتے، بلکہ اس کی فلسفیانہ اصل کی طرف لوٹتے ہیں اور کلامِ الٰہی کو مادّی وجود، یا عین موجودات، قرار دیتے ہیں۔ ان کا اضطراب اس وقت ظاہر ہوا جب انہوں نے ایک خیالی مثال دی جس میں اللہ کو مخلوق سے تشبیہ دی گئی ہے۔ انہوں نے کہا:

> «اگر ہم کہیں کہ کوئی مخلوق موجودات کی تمام صورتیں اور ان کے امکانات جانتی ہے، اور موجودات کی تمام آوازیں اور ان کے امکانات بھی جانتی ہے، تو اس صورت میں وہ دیکھتی ہے، مگر آنکھ کے بغیر؛ اور سنتی ہے، مگر جسمانی ساخت والے کان کے بغیر۔»

یہ بات مشبّہ کو کہی جا سکتی ھے، جو اللہ کو اس کی مخلوق سے تشبیہ دیتے اور دعویٰ کرتے ھیں کہ اس کی آنکھ مخلوق کی آنکھوں جیسی ھے، وغیرہ۔ اھلِ سنت اللہ کی صفات ثابت کرتے ھیں، مگر ان کی کیفیت متعین نہیں کرتے، کیونکہ کیفیت ھمارے لیے نامعلوم ھے۔ جیسا کہ مالک نے کہا: «استواء معلوم ھے اور کیفیت نامعلوم۔» شحرور اللہ سے ایسی چیزوں کی نفی کرتے ھیں جن کی اس نے خود نفی نہیں کی، اور اس نفی کا ایسا تصور قائم کرتے ھیں جو ان کے مادّی منہج کے مطابق ھو۔ انہوں نے اللہ کے کلام کو «دوگانہ» مادّہ اور اللہ تعالیٰ کو «یک گانہ» مادّہ بنا دیا ھے۔ اللہ اس سے بہت بلند و برتر ھے۔

شحرور کے اسلوب کی بے معنویت اور غیر معمولی تکلف اس وقت ظاھر ھوتا ھے جب وہ آدم کی توبہ اور ان سے پروردگار کے خطاب کا مفہوم بیان کرنا چاھتے ھیں: «آدم (علیہ السلام) نے اپنے رب سے چند باتیں سیکھ لیں[1] اور اللہ تعالیٰ نے ان کی توبہ قبول فرمائی،»۔ انہوں نے اس توبہ کی ایسی بھونڈی تعبیر کی جو علمی اصولوں پر قائم نہیں: «انہوں نے ایسی مجرد آوازیں سنیں جن میں توبہ کا مفہوم تھا۔» [۶۹] یہاں وہ قدریہ کی پیروی کی طرف مائل ھیں: اللہ سے صفتِ کلام کی نفی، اور یہ کہنا کہ اس نے کلام پیدا کیا جسے آدم نے سنا۔

ایک اور مقام پر انہوں نے یہی مفہوم پیش کیا، جب اللہ کے کلام کو لسانی تشکیل سے تعبیر کرتے ھوئے کہا:

۶۹ - شحرور کی کتاب، ص ۳۰۷۔

«انسان کو تعلیم دینے کے لیے اللہ نے حقیقتِ مطلق، یعنی وجود، اس کے عمومی قوانین اور اپنے اسمائے حسنیٰ، کو انسانی زبان کی صورت میں ڈھالا۔» [۷۰] گویا وہ یہ بھی اشارہ کر رہے ہیں کہ اللہ کے اسمائے حسنیٰ مخلوق ہیں۔ شحرور کی کتاب پڑھنے والا بعض اوقات گمان کر سکتا ہے کہ یہ خیال معاصر ہے! حقیقت یہ ہے کہ یہ قدیم، فرسودہ خیال ہے، جو قدیم فلسفیوں اور معتزلہ کے ایک فرقے کی آرا کی نمائندگی کرتا ہے۔

اللہ کی صفات کی نفی میں جودت سعید شحرور کے شریک ہیں، مگر ہر ایک اس مسئلے کو اپنے انداز میں بیان کرتا ہے۔ جودت دعویٰ کرتے ہیں:

«اللہ کا کلمہ، اللہ کا امر اور اللہ کی سنت ایک دوسرے سے قریب ہو سکتے ہیں۔» [۷۱] یہ عبارت شحرور کی بات سے اس حد تک ملتی ہے کہ دونوں تقریباً یکساں ہو جاتی ہیں۔ یہ کلام، قدرت اور علم جیسی اللہ کی صفات کی نفی میں معتزلہ اور قدریہ کے منہج سے موافق ہے۔ اس موضوع کی تفصیل اس تحقیق کے مقدمے اور ابواب میں آ چکی ہے۔

۷۰ - سابقہ ماخذ، ص ۷۲۔

۷۱ - کتاب «اقرأ»، ص ۹۳۔

جب شحرور یہ ثابت کرنا چاھتے ھیں کہ اللہ کا کلام ازلی نہیں، تو کہتے ھیں: «ھم یہ نتیجہ نکالتے ھیں کہ اللہ کے کلام کو ازلی کہنے والی رائے قابلِ قبول نہیں؛ وجود عین کلامِ الٰہی ھے، اور یہ مخلوق ھے، قدیم نہیں۔ اگر اس کا کلام ازلی ھوتا تو کائنات اور اللہ ایک ھو جاتے، اور مسیح اللہ کے بیٹے ھوتے، کیونکہ وہ اس کی طرف سے ایک کلمہ ھیں۔» [۷۲]

پھر کمزور انداز میں کہتے ھیں: «اگر ازلیت سے مراد وہ قرآنی متن ھے جو ھمارے سامنے ھے، جس کی تلاوت ھوتی ھے اور جو ذکر کا ایک حصہ ھے: «قسم ھے سورج کی اور اس کی دھوپ کی۔[1] قسم ھے چاند کی جب اس کے پیچھے آئے۔[1]»، تو یہ عربی متن ھے۔ اس کا مطلب ھوگا کہ اللہ عرب ھے اور اس کی زبان عربی ھے، اور یہ ناقابلِ قبول ھے۔» [۷۳]

قرآن کو مخلوق قرار دینے کے دعوے میں شحرور کو ان کمزور دلائل کے سوا کچھ نہیں ملا۔ یہاں وہ اصل مقصود چھپانے کی کوشش کرتے ھیں، یعنی یہ کہ اللہ کا کلام مخلوق ھے۔ معتزلہ اور شحرور کے ھاں بنیادی بات اللہ سے صفتِ کلام کی نفی ھے۔ اگر شحرور کے نزدیک اللہ یک گانہ مادّہ ھے تو وہ کلام کیسے کرے گا؟!! اسی لیے انہوں نے لسانی تشکیل کی بات کا سہارا لیا۔ کہتے ھیں:

۷۲ - شحرور کی کتاب، ص ۲۵۷۔

۷۳ - سابقہ ماخذ، ص ۲۵۸۔

«انسان کو تعلیم دینے کے لیے اللہ نے حقیقتِ مطلق، یعنی وجود، اس کے عمومی قوانین اور اپنے اسمائے حسنیٰ، کو زبان کی صورت میں ڈھالا۔» [۷۴]

اللہ فرماتا ھے: «اور البتہ ھمارا وعدہ پہلے ھی اپنے رسولوں کے لئے صادر ھو چکا ھے. کہ یقیناً وہ ھی مدد کیے جائیں گے.» [الصافات: ۱۷۱-۱۷۲]۔

انہوں نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ معتزلہ ان ھی کی طرح قرآن کو مخلوق کہتے ھیں!

«معتزلہ نے قرآن کو مخلوق کہا تھا۔ میرا خیال ھے کہ قرآن سے ان کی مراد وھی مفہوم تھا جو میں نے اپنی اس کتاب میں پیش کیا ھے۔ ان کی مراد پوری کتاب نہیں تھی؛ یعنی وہ متشابہ کو مراد لیتے تھے، محکم تنزیل کو نہیں۔۔» [۷۵]

یہ بہت بڑا افترا اور حقیقت کی ایک اور تحریف ھے۔ معتزلہ شحرور کی طرح اللہ کی کتاب کو «کتاب، قرآن اور ذکر» میں تقسیم نہیں کرتے۔ ھم شحرور کو چیلنج کرتے ھیں کہ ان کی کوئی ایک عبارت ثابت کریں جو اس تقسیم کی طرف اشارہ کرتی ھو۔ البتہ ھم جانتے ھیں کہ اللہ سے صفتِ کلام کی نفی کا مقصد شحرور اور معتزلہ کے ھاں یکساں ھے، اور اس کا تعلق صفات کی نفی کے معروف مسئلے سے ھے۔

۷۴ - شحرور کی کتاب، ص ۷۲۔

۷۵ - سابقہ ماخذ، ص ۲۵۷۔

پانچواں مبحث

تقدیر کو جھٹلانا: عمریں اور رزق

شحرور کہتے ھیں:

«بہت سے لوگوں نے سمجھا کہ انسان کی عمر، رزق اور عمل پہلے ھی اس کے لیے لکھ دیے گئے ھیں۔ «لکھے ھوئے» کا مطلب پہلے سے مقدر ھونا لیا گیا۔ اس طرح انسان ارادے سے محروم ھو جاتا ھے اور اپنے اعمال اور رزق میں اس کے پاس کوئی اختیار نہیں رھتا۔ علاج اور جراحی کے عمل بھی بے معنی ھو جاتے ھیں، اور انسان کا اللہ سے دعا کرنا بھی عبث اور کھیل کی ایک صورت بن جاتا ھے۔» [۷۶]

اس مسئلے کا مطالعہ تقدیر پر ایمان کے رکن کے تحت آتا ھے، اور اس حقیقت کے تحت کہ تقدیر کی بھلائی اور برائی اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور زمین کی تخلیق سے پہلے مقدر کر دی تھی۔

یہ مسئلہ، جس کا شحرور انکار کرتے ھیں، امتِ اسلامیہ کے ھاں طے شدہ ھے، کیونکہ اس کے بارے میں کتاب، سنت اور اجماعِ امت میں واضح اور روشن نصوص موجود ھیں۔ لیکن شحرور، جو نفی کرنے والے قدریہ کے منہج کی پیروی کرتے ھیں، ان دلائل کو رد کرتے اور کھلے عام تقدیر کو جھٹلاتے ھیں؛ جیسے

---

۷۶ - شحرور کی کتاب، ص ۴۱۱۔

غیلان دمشقی، جعد بن درہم اور دوسرے قدریہ، جو اس امت کے مجوس ہیں۔

قدریہ کے منہج اور اسلامی منہج میں کوئی نقطۂ اتصال نہیں، کیونکہ دونوں کی بنیادیں اور شرعی نصوص سے معاملہ کرنے کے طریقے مختلف ہیں۔ شحرور سنت کو نظریۂ معرفت سے خارج کرتے اور اسے صرف قرآن پر قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ قرآن سے بھی ان کی مراد اللہ کی وہ کتاب نہیں جو مسلمانوں کے ہاں قرآن ہے؛ ان کی مراد صرف وہ حصہ ہے جو آفاق کی آیات، یا کائناتی آیات، سے متعلق ہے اور عقیدے کے امور سے تعلق نہیں رکھتا۔ اس لیے جواب فیصلہ کن اور جامع ہوگا: اس میں قرآن کے دلائل بھی ہوں گے اور سنت کے دلائل بھی۔ مسلمان کتاب اور سنت میں تفریق نہیں کرتے۔ جو شخص سنت کو بحث سے خارج کرتا ہے وہ رب العالمین کی شریعت سے عناد رکھنے والوں میں شمار ہوتا ہے۔

شحرور اور ان جیسے معاصر قدری گمان کرتے ہیں کہ مسلمانوں کا صرف یہ عقیدہ کہ تقدیر اللہ کی طرف سے ہے، جو پیدا کرنے والا، خالق، رزاق اور قادر ہے، انسان سے تصرف کی آزادی، علاج اور جراحی کرانے کی آزادی، یا اللہ تعالیٰ سے دعا کرنے کی آزادی چھین لیتا ہے۔

قرآن نے انسان کے لیے مشیت ثابت کی ہے، مگر اللہ نے اس مشیت کو اپنی مشیت کے تابع رکھا ہے؛ یہ اس کی قدرت اور علم کے کمال کے شایانِ شان ہے، تاکہ اس کی بادشاہی میں کوئی ایسی چیز نہ ہو جو وہ نہ چاہے۔ [۷۷]

۷۷ - مشیّت کا باب دیکھیے، ص ۱۶۷۔

اسلامی منہج میں شرعی ارادے کے دائرے میں انسان کے تصرف اور کسب، اور کائناتی ارادے کے تحت اللہ کی قضا و تقدیر میں کوئی تعارض نہیں۔

اسی لیے قدریہ، جو مادّی فکر کے حامل ھیں، انسان کی آزادی پر کسی بھی قید اور اسے اللہ کی مشیت سے وابستہ کرنے کو رد کرتے ھیں۔ اسی مقصد سے ان کے ھاں نیابتِ الٰہی کا تصور پیدا ھوا: اللہ کی روح کا ایک حصہ اس انسان میں حلول کر گیا، اور اس کے ذریعے انسان اس کائنات کے مطلق آقا کی حیثیت سے تصرف کرنے لگا۔ اللہ ظالموں کی ان باتوں سے بہت بلند و برتر ھے۔

شحرور نے «اعمال، رزق اور عمروں» کے مسائل پر تفصیل سے بحث کی ھے۔ ان میں سے صرف ایک مسئلے کا جائزہ بھی اس خیال کو واضح کرنے کے لیے کافی ھے، بشرطیکہ ان مسائل کے بارے میں اسلامی منہج کا صحیح تصور سامنے ھو۔

عمریں

اللہ تعالیٰ فرماتا ھے: «بغیر اللہ تعالیٰ کے حکم کے کوئی جاندار نہیں مرسکتا» [آل عمران: ۱۴۵]۔

اس کے بعد شحرور کہتے ھیں:

«جب انسان موت کی کتاب کا مطالعہ کرتا اور اس کی معرفت بڑھاتا ھے، تو وہ ان شرائط کو مؤخر کر سکتا ھے اور عمریں بڑھا سکتا ھے۔» [۷۸]

یہاں شحرور کا مقصد واضح ھے: امت کے عقیدے کو متزلزل کرنا، یہ کہ موت اللہ کے ھاتھ میں نہیں، بلکہ ان معروضی شرائط کے ذریعے واقع ھوتی ھے جو انسان کے اختیار میں ھیں؛ جب بھی وہ ان شرائط پر قابو پا لے، عمریں بڑھا دے!!

اسی لیے شحرور نے اپنی پوری کتاب میں ان تمام امور کو، جن کے بارے میں مسلمان اعتقاد رکھتے ھیں کہ وہ اللہ کے ھاتھ میں ھیں، اپنے قدری، مادّی منہج کے ذریعے انسان کے ھاتھ میں منتقل کرنے کی کوشش کی ھے۔ ان کا دعویٰ ھے کہ روح پھونکے جانے کے بعد انسان ربوبیت کے قوانین میں تصرف کا اختیار پا گیا، یعنی کائنات کے مادّی وجود میں تصرف کا اختیار۔ اسی لیے ان کے بارے میں کہتے ھیں کہ یہ صرف انسان کے مطالعے اور ذمہ داری کے تابع ھیں۔

شحرور نے نبی ﷺ کا یہ فرمان بھی نقل کیا ھے جسے مسلم نے روایت کیا ھے:

«تم میں سے ھر ایک کی تخلیق اس کی ماں کے پیٹ میں چالیس دن جمع کی جاتی ھے، پھر اتنی ھی مدت وہ علقہ رھتا ھے، پھر اتنی ھی مدت مضغہ رھتا ھے۔ پھر فرشتہ بھیجا جاتا ھے، جو اس میں روح پھونکتا ھے، اور اسے چار باتیں لکھنے کا حکم دیا جاتا ھے: اس کا رزق، اس کی مدتِ عمر، اس کا عمل، اور یہ کہ وہ بدبخت ھوگا یا سعادت مند۔» [۷۹] شحرور نے

---

۷۸ - شحرور کی کتاب، ص ۴۱۲۔

۷۹ - مسلم، ۴/۲۰۳۶؛ بخاری، حدیث ۶۵۹۴؛ ابو داود، ۴۷۰۸؛ ترمذی، ۲/۱۹؛ ابن ماجہ، ۱/۲۹؛ احمد، ۱/۳۸۲؛ طیالسی، ۲۹۸۔

حدیث کا باقی حصہ نقل نہیں کیا، کیونکہ اسے مکمل کرنے میں ان کے خلاف دلیل ہے، اور اس میں مدتِ عمر لکھے جانے کے معنی کی وضاحت موجود ہے۔

بہرحال، میں حدیث کی وہ عبارتیں ذکر کروں گا جنہیں انہوں نے سیاق سے حذف کر دیا، تاکہ الفاظ سے کھیل سکیں اور کلام کو اس کے محل سے پھیر سکیں۔

حدیث کا باقی حصہ یہ ہے:

> «اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں! تم میں سے کوئی شخص اہلِ جنت کے عمل کرتا رہتا ہے، یہاں تک کہ اس کے اور جنت کے درمیان صرف ایک ہاتھ کا فاصلہ رہ جاتا ہے، پھر اس پر نوشتہ غالب آ جاتا ہے، تو وہ اہلِ جہنم کا عمل کرتا اور اس میں داخل ہو جاتا ہے۔ اور تم میں سے کوئی شخص اہلِ جہنم کے عمل کرتا رہتا ہے، یہاں تک کہ اس کے اور جہنم کے درمیان صرف ایک ہاتھ کا فاصلہ رہ جاتا ہے، پھر اس پر نوشتہ غالب آ جاتا ہے، تو وہ اہلِ جنت کا عمل کرتا اور اس میں داخل ہو جاتا ہے۔» (۶۳۱)

«پھر اس پر نوشتہ غالب آ جاتا ہے» کی عبارت واضح طور پر بتاتی ہے کہ اس نوشتے کا اثر انسان کے آخری عمل کا سبب بنتا ہے، تاکہ نوشتہ اور عمل دونوں ایک دوسرے سے موافق ہوں۔

میں نے مقدمے میں اس مسئلے پر تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ [۸۰] چند ایسی نبوی احادیث ذکر کرنا مفید ہوگا جو اس قاعدے کو سمجھنے میں ہماری مدد کرتی ہیں۔

رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں: «۔۔ اللہ اس کی طرف ایک فرشتہ بھیجتا ہے، جو اس کی صورت بناتا اور اس کے کان، آنکھیں، جلد، گوشت اور ہڈیاں پیدا کرتا ہے۔ پھر پوچھتا ہے: اے رب، مرد ہوگا یا عورت؟ تمہارا رب جو چاہتا ہے فیصلہ کرتا ہے، اور فرشتہ لکھ دیتا ہے۔ پھر پوچھتا ہے: اے رب، اس کی مدتِ عمر؟ تمہارا رب جو چاہتا ہے فرماتا ہے، اور فرشتہ لکھ دیتا ہے۔ پھر پوچھتا ہے: اے رب، اس کا رزق؟ تمہارا رب جو چاہتا ہے فیصلہ کرتا ہے، اور فرشتہ لکھ دیتا ہے۔ پھر فرشتہ اس صحیفے کو ہاتھ میں لے کر نکلتا ہے؛ جو حکم دیا گیا اس میں نہ کچھ بڑھاتا ہے، نہ گھٹاتا ہے۔» [۸۱]

مناسب ہے کہ صحابہ اور تابعین کی گفتگو بھی دیکھیں کہ انہوں نے تقدیر کے مسئلے کو کیسے لیا اور اسے کتنی اہمیت دی۔

مسلم نے ابو الاسود دؤلی سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں: «عمران بن حصین نے مجھ سے کہا: بتاؤ، لوگ آج جو عمل کرتے اور جس میں محنت کرتے ہیں، کیا وہ ایسی چیز ہے جس کا ان کے لیے فیصلہ ہو چکا اور جو

۸۰ - نبوی احادیث کی کوئی کتاب ایسی نہیں جس کے مصنف نے تقدیر کے لیے خاص باب نہ رکھا ہو۔ «اسلام میں سببیت کا قاعدہ» کا باب دیکھیے، جس میں تقدیر پر بحث ہے، ص ۳۰۔

۸۱ - مسلم، ۴/۲۰۳۷۔

سابقہ تقدیر کے تحت ان پر نافذ ھو چکی ھے؟ یا اس کا تعلق ان آئندہ اعمال سے ھے جنہیں وہ اس تعلیم کی روشنی میں کریں گے جو ان کے نبی لائے اور جس سے ان پر حجت قائم ھو گئی؟ میں نے کہا: بلکہ ایسی چیز ھے جس کا ان کے لیے فیصلہ ھو چکا اور جو ان پر نافذ ھو چکی ھے۔ انہوں نے کہا: تو کیا یہ ظلم نہیں ھوگا؟ میں اس بات سے بہت گھبرا گیا اور کہا: ھر چیز اللہ کی پیدا کردہ ھے اور اسی کی ملکیت ھے، «وہ اپنے کاموں کے لئے (کسی کےآگے) جواب دہ نہیں اور سب (اس کےآگے) جواب دہ ھیں۔»۔ انہوں نے مجھ سے کہا: اللہ تم پر رحم کرے! میرا سوال صرف تمہاری عقل کو جانچنے کے لیے تھا۔ مزینہ کے دو آدمی رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور کہا: اے اللہ کے رسول! بتائیے، لوگ آج جو عمل کرتے اور جس میں محنت کرتے ھیں، کیا وہ ایسی چیز ھے جس کا ان کے لیے فیصلہ ھو چکا اور جو سابقہ تقدیر کے تحت ان پر نافذ ھو چکی ھے؟ یا اس کا تعلق ان آئندہ اعمال سے ھے جنہیں وہ اس تعلیم کی روشنی میں کریں گے جو ان کے نبی لائے اور جس سے ان پر حجت قائم ھو گئی؟ آپ نے فرمایا: نہیں، بلکہ ایسی چیز ھے جس کا ان کے لیے فیصلہ ھو چکا اور جو ان پر نافذ ھو چکی ھے۔ اللہ عزوجل کی کتاب میں اس کی تصدیق ھے: «قسم ھے نفس کی اور اسے درست بنانے کی۔[1] پھر سمجھ دی اس کو بدکاری کی اور بچ کر چلنے کی۔[1]»۔» [۸۲]

تقدیر اور پہلے سے مقدر کیے جانے کے مسئلے پر انبیا کے درمیان بھی مکالمہ ھوا ھے۔

۸۲ - مسلم، ۴/۲۰۴۱۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: «آدم اور موسیٰ علیہما السلام نے اپنے رب کے حضور ایک دوسرے سے حجت کی، اور آدم حجت میں موسیٰ پر غالب آئے۔ موسیٰ نے کہا: کیا آپ وہ آدم ہیں جنہیں اللہ نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا، اپنی روح میں سے ان میں پھونکا، اپنے فرشتوں سے انہیں سجدہ کرایا اور اپنی جنت میں ٹھہرایا، پھر آپ کی خطا کے سبب لوگ زمین پر اترے؟ آدم نے کہا: کیا آپ وہ موسیٰ ہیں جنہیں اللہ نے اپنی رسالت اور اپنے کلام کے لیے چنا، وہ الواح دیں جن میں ہر چیز کی وضاحت تھی، اور راز کی گفتگو کے لیے قریب کیا؟ آپ نے دیکھا کہ میری تخلیق سے کتنے عرصے پہلے اللہ نے تورات لکھی تھی؟ موسیٰ نے کہا: چالیس سال پہلے۔ آدم نے کہا: کیا آپ نے اس میں یہ پایا: «آدم (علیہ السلام) نے اپنے رب کی نافرمانی کی، پس بہک گیا۔[1]»؟ انہوں نے کہا: ہاں۔ آدم نے کہا: تو کیا آپ مجھے اس عمل پر ملامت کرتے ہیں جس کا کرنا اللہ نے میری پیدائش سے چالیس سال پہلے میرے لیے لکھ دیا تھا؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پس آدم حجت میں موسیٰ پر غالب آئے، پس آدم حجت میں موسیٰ پر غالب آئے۔» [۸۳]

اسی لیے نبی ﷺ کی دعا تھی: «اے اللہ، دلوں کو پھیرنے والے! ہمارے دلوں کو اپنی اطاعت کی طرف پھیر دے۔» [۸۴]

مسلمان بھائی رسول ﷺ کی صحیح احادیث پڑھیں گے تو ہر سوال کا جواب پائیں گے۔

---

۸۳ - مسلم، ۴/۲۰۴۳۔

۸۴ - مسلم، ۴/۲۰۴۴۔

یہ بھی واضح کرنا ضروری ھے کہ سابقہ تقدیر کا مسئلہ اس آزمائش کی حقیقت سے متعارض نہیں جو اللہ نے ھمارے لیے مقدر کی ھے۔ اللہ کی تقدیر اسباب کے ساتھ موافق ھوتی اور انہی کے ذریعے جاری ھوتی ھے، کیونکہ اسی نے ھر چیز، بندوں اور اسباب کو پیدا کیا ھے۔ تخلیق اللہ کے ساتھ خاص ھے، اور انسان کے ساتھ کسب خاص ھے، جبکہ اللہ انسان کے لیے اسباب میسر کرتا ھے: «ھر شخص کے لیے وہ عمل آسان کر دیا جاتا ھے جس کے لیے وہ پیدا کیا گیا ھے۔» [۸۵]

جیسا کہ ھم مقدمے میں بیان کر چکے ھیں، اس معاملے میں قدریہ کی غلطی کائناتی ارادے اور شرعی ارادے کو خلط ملط کرنے سے پیدا ھوئی ھے۔

اللہ تعالیٰ کے کائناتی ارادے کے دائرے میں انسان اس ارادے کے خلاف نہیں جا سکتا، کیونکہ ھر چیز اسی ارادے کے مطابق واقع ھوتی ھے۔ یہاں محبت اور رضا کا مسئلہ نہیں، بلکہ تقدیر کا مسئلہ ھے، کیونکہ ھر وقوع پذیر امر اسی مشیت سے ھوتا ھے۔ یہ تقدیر پر ایمان کا وہ رکن ھے جس کا اعتقاد ھر مومن سے مطلوب ھے۔

جہاں تک انسان اور اوامر و نواھی پر مشتمل شرعی ذمہ داریوں سے متعلق شرعی ارادے کا تعلق ھے، تو انسان کے عمل کے لیے محبت اور رضا کے مطابق آسانی پیدا کی جاتی ھے: «اللہ تعالیٰ کا ارادہ تمہارے ساتھ آسانی کا ھے، سختی کا نہیں،»۔ انسان کی طرف سے کسب کے وجود کا یہ مطلب نہیں کہ اس کسب میں، یا اس کائنات میں ھونے والی کسی

۸۵ - مسلم، ۴/۲۰۴۱، عمران بن حصین سے، رسول اللہ ﷺ کا فرمان۔

چیز میں، اللہ کی مطلق مشیت سے تعارض ھو، کیونکہ انسان کی مشیت اللہ کی مشیت کے تابع ھے۔

«اور تم نہ چاھو گے مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ ھی چاھے[1]»۔

شحرور اور ان کے ساتھی جودت قدریہ کی رائے اختیار کرتے ھیں؛ اس لیے ابتدا ھی سے ان کے ساتھ ھمارا اختلاف اصولوں میں ھے!!

شحرور اپنے فاسد عقیدے میں اس خیال سے آغاز کرتے ھیں کہ عمریں ثابت نہیں اور ازل سے اللہ تعالیٰ کی تقدیر کے تابع نہیں۔ اس بارے میں کہتے ھیں:

«عمروں کا ثابت نہ ھونا ھمیں واضح کرتا ھے کہ قاتل کی سزا قتل کیوں ھے: قاتل نے مقتول کی عمر گھٹائی، اس لیے اس کی سزا اس کی اپنی عمر گھٹانا ھوئی۔» [۸۶]

«قتل کی سزا» قرآن کی شرعی نص پر قائم ھے، اور صرف اس شخص کو شامل ھوتی ھے جو ناحق قتل کرے؛ ھر قتل کرنے والے کو قتل نہیں کیا جاتا۔ جو کسی شرعی نص کی بنیاد پر دوسرے کو قتل کرے، مثلاً حدود نافذ کرنے والا خلیفہ، وہ قاتل شمار نہیں ھوتا۔

شحرور موت کا معاملہ بھی انسان اور فطرت و طب کے میدان میں اس کی صلاحیتوں کے سپرد کرتے ھوئے کہتے ھیں:

---

۸۶ - شحرور کی کتاب، ص ۴۱۳۔

«کسی واقعے کے حتمی وقوع، یعنی اس کی اجل، سے پہلے لازماً اس واقعے کی کتاب ھوتی ھے۔ یہ ان معروضی شرائط کا مجموعہ ھے جو لازماً اس واقعے تک پہنچاتی ھیں اور جن کا انسان مطالعہ کر سکتا ھے۔ انسان کی طبیعی کتابوں کی معرفت جتنی بڑھتی ھے، اپنے فائدے کے لیے انہیں مسخر کرنے اور ان میں ردوبدل کی گنجائش استعمال کرنے کی اس کی صلاحیت اتنی ھی بڑھتی ھے۔۔» [۸۷] پھر کہتے ھیں: «دنیا میں طبی تحقیقات پر خرچ ھونے والا سرمایہ ضائع اور بے فائدہ نہیں جاتا، کیونکہ یہ سرمایہ عمر کے طویل یا مختصر ھونے کی شرائط کی تحقیق پر خرچ ھوتا ھے۔» (۶۳۹)

ایک ھی آیت شحرور کی اپنے مادّی مذھب کی تائید کی کوشش ناکام بنا دیتی ھے، جس میں وہ کہتے ھیں کہ انسان خود کو اور دوسروں کو شفا دینے کی صلاحیت رکھتا ھے، اور «عمریں ثابت نہیں ھوتیں»۔ [۸۸]

اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«اور جب میں بیمار پڑ جاؤں تو مجھے شفا عطا فرماتا ھے۔[1]» [الشعراء: ۸۰]۔

یوں ھم مطلق یقینی حقیقت تک پہنچتے ھیں: موت، زندگی، بیماری اور شفا صرف اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے ھاتھ میں ھیں۔ یہ ان معروضی شرائط کے دستیاب ھونے سے وابستہ نہیں جنہیں شحرور نے متعین کیا اور موت یا شفا

۸۷ - شحرور کی کتاب، ص ۴۱۳۔

۸۸ - سابقہ ماخذ، ص ۴۱۳۔

کا سبب قرار دیا۔ یہ اسباب بھی اللہ کی تقدیر میں سے ھیں، اور زندگی دینے اور موت دینے والا اللہ ھی ھے۔ جو اس حقیقت کا انکار کرے وہ اسلامی عقیدے کو جھٹلاتا ھے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«بلاشبہ اللہ ھی کی سلطنت ھے آسمانوں اور زمین میں۔ وھی جلاتا اور مارتا ھے، اور تمہارا اللہ کے سوا نہ کوئی یار ھے اور نہ کوئی مدد گار ھے۔» [التوبہ: ۱۱۶]۔

اللہ نے واضح آیات کے ذریعے یہ بھی بتایا ھے کہ موت کا سبب مقررہ مدت کا ختم ھونا ھے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«اور ھر گروہ کے لئے ایک میعاد معین[1] ھے سو جس وقت ان کی میعاد معین آجائے گی اس وقت ایک ساعت نہ پیچھے ھٹ سکیں گے اور نہ آگے بڑھ سکیں گے۔» [الاعراف: ۳۴]۔

اللہ تعالیٰ نے ھمیں بتایا ھے کہ وھی جانوں کو روک رکھتا ھے، وھی ان کا مالک ھے، اور وھی انہیں زندگی اور موت دیتا ھے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«اللہ ھی روحوں کو ان کی موت کے وقت[1] اور جن کی موت نہیں آئی انہیں ان کی نیند کے وقت قبض کر لیتا ھے[2]، پھر جن پر موت کا حکم لگ چکا ھے انہیں تو روک لیتا ھے[3] اور دوسری (روحوں) کو ایک مقرر وقت تک کے لیے چھوڑ دیتا ھے[4]۔ غور کرنے والوں کے لیے اس میں یقیناً بہت سی نشانیاں ھیں۔[5]» [الزمر: ۴۲]۔

اسی طرح اللہ ھی نے ھمارے درمیان موت مقدر کی ھے۔ فرمایا:

«ہم ہی نے تم میں موت کو متعین کر دیا[1] ہے اور ہم اس سے ہارے ہوئے نہیں ہیں۔[2] کہ تمہاری جگہ تم جیسے اور پیدا کر دیں اور تمہیں نئے سرے سے اس عالم میں پیدا کریں جس سے تم (بالکل) بےخبر ہو۔[1]» [الواقعہ: ۶۰-۶۱]۔

اللہ نے مخلوقات کے وجود میں آنے سے پہلے ان کی تقدیر مقرر کی، پھر انہیں اسی تقدیر کے مطابق پیدا کیا۔ وہی زندگی اور موت کا مالک ہے۔ انسان اپنے لیے بھی موت یا زندگی کا اختیار نہیں رکھتے؛ یہ صرف واحد و قہار کے ساتھ خاص ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

«یہ تو اپنی جان کے نقصان نفع کا بھی اختیارنہیں رکھتے اور نہ موت وحیات کے اور نہ دوبارہ جی اٹھنے کے وہ مالک ہیں۔[1]» [الفرقان: ۳]۔

جب انسان اپنے لیے موت یا زندگی کا اختیار نہیں رکھتے، تو دوسروں کے لیے بھی اس کا اختیار نہیں رکھتے۔

اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو اس معاملے کو معمولی سمجھنے سے خبردار کیا ہے اور انکاری سوال کے اسلوب میں انہیں دھمکی دی ہے:

«تم اللہ کے ساتھ کیسے کفر کرتے ہو؟ حالانکہ تم مردہ تھے اس نے تمہیں زندہ کیا، پھر تمہیں مار ڈالے گا، پھر زندہ کرے گا[1] ، پھر اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے۔» [البقرہ: ۲۸]۔

مناسب ھے کہ ابراھیم علیہ السلام اور اس شخص کا مکالمہ ذکر کریں جسے اللہ نے بادشاھی دی تھی۔ اس سرکش نے گمان کیا کہ بظاھر بعض لوگوں کی جانیں اس کے اختیار میں ھیں، چنانچہ الوھیت کا دعویٰ کیا اور زندہ کرنے اور مارنے کی قدرت اپنی طرف منسوب کی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«کیا تونے اسے نہیں دیکھا جو سلطنت پا کر ابراھیم (علیہ السلام) سے اس کے رب کے بارے میں جھگڑ رھا تھا، جب ابراھیم (علیہ السلام) نے کہا کہ میرا رب تو وہ ھے جو جلاتا ھے اور مارتا ھے، وہ کہنے لگا میں بھی جلاتا اور مارتا ھوں،»۔ [البقرہ: ۲۵۸]۔

اس نے دو آدمیوں کو بلایا جنہیں قتل کی سزا دی گئی تھی۔ ایک کو قتل کرنے کا حکم دیا اور دوسرے کو معاف کر دیا، پھر کہا کہ یہ زندہ کرنے اور مارنے کے معنی میں ھے۔ اس نے وھی بات کہی جو رب العالمین نے اس سے نقل کی ھے: میں زندہ کرتا اور مارتا ھوں۔ بلاشبہ یہ الوھیت کا دعویٰ ھے!!

ھر بار ایسا ھی ھوتا ھے جب کوئی نیا نمرود نمودار ھوتا ھے: اپنے تشدد سے لوگوں کو دھشت زدہ کرتا اور اپنی طاقت سے انہیں حقیر سمجھتا ھے، پھر وہ اللہ کی نافرمانی میں اس کی اطاعت کرتے ھیں۔ ان کے دلوں میں خوف سرایت کرتا ھے، کیونکہ وہ سمجھتے ھیں کہ معاملہ اسی کے اختیار میں ھے اور وھی ان کی جانوں، زندگی اور موت کا مالک ھے۔ لیکن اللہ انہیں اپنے اس فرمان کے ذریعے خبردار کرتا ھے:

«تم ان کافروں سے نہ ڈرو اور میرا خوف رکھو، اگر تم مومن ھو۔[2]» [آل عمران: ۱۷۵]۔

قرآن کریم میں موت دینے کا فعل اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا گیا ھے۔ فرمایا:

«یا اس شخص کے مانند کہ جس کا گزر اس بستی پر ھوا جو چھت کے بل اوندھی پڑی ھوئی تھی، وہ کہنے لگا اس کی موت کے بعد اللہ تعالیٰ اسے کس طرح زندہ کرے گا؟[1] تو اللہ تعالی نے اسے مار دیا سو سال کے لئے، پھر اسے اٹھایا،» [البقرہ: ۲۵۹]۔

موت کا فعل «ملک الموت» کی طرف بھی منسوب کیا گیا ھے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«کہہ دیجئے! کہ تمہیں موت کا فرشتہ فوت کرے گا جو تم پر مقرر کیا گیا ھے[1]» [السجدہ: ۱۱]۔

مومن اقرار کرتے ھیں کہ دنیا اور آخرت میں زندگی اور موت دینے والا اللہ تعالیٰ ھے۔ آخرت میں کافروں کا اقرار بھی بیان ھوا ھے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«وہ کہیں گے اے ھمارے پروردگار! تو نے ھمیں دوبار مارا اور دو بار ھی جلایا[1] ، اب ھم اپنے گناھوں کے اقراری ھیں[2]، تو کیا اب کوئی راہ نکلنے کی بھی ھے؟[3]» [غافر: ۱۱]۔

ربوبیت کی خصوصیات میں سے ھے کہ موت اور زندگی اللہ کے ھاتھ میں ھوں اور کسی دوسرے کے تابع نہ ھوں، ورنہ آزمائش کی حقیقت معطل ھو جائے گی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«بہت بابرکت ھے وہ (اللہ) جس کے ھاتھ میں بادشاھی ھے[1] اور جو ھر چیز پر قدرت رکھنے والا ھے۔ جس نے موت اور حیات کو اس لیے پیدا کیا کہ تمہیں آزمائے کہ تم میں سے اچھے کام کون کرتا ھے[1] ، اور وہ غالب (اور) بخشنے والا ھے۔» [الملک: ۱-۲]۔

اللہ کے اسمائے حسنیٰ پر اعتقاد کو معطل کرنے، ان کے حقیقی معنی نمایاں نہ کرنے اور ان کے مطابق عمل نہ کرنے کے باعث صحیح اسلامی ثقافت کے مفاھیم منظر سے غائب ھو گئے ھیں۔ یہ گمان کہ انسان ان ربانی خصوصیات کے مالک ھیں، بعض لوگوں کو اس طرف لے جاتا ھے کہ شفا یا رزق مانگنے کے لیے اپنے جیسے انسانوں سے رجوع کریں، یا یہ اعتقاد رکھیں کہ وہ نفع اور نقصان پہنچانے پر قادر ھیں؛ پھر ان سے اسی طرح ڈریں جس طرح اللہ سے ڈرتے ھیں!! اللہ تعالیٰ اس مسئلے میں اھلِ ایمان کی راہ واضح کرتے ھوئے فرماتا ھے:

«آپ کہہ دیجئے کہ ھمیں سوائے اللہ کے ھمارے حق میں لکھے ھوئے کہ کوئی چیز پہنچ ھی نہیں سکتی وہ ھمارا کار ساز اور مولیٰ ھے۔ مومنوں کو تو اللہ کی ذات پاک پر ھی بھروسہ کرنا چاھئے۔[1]» [التوبہ: ۵۱]۔

اسی لیے قرآن ان لوگوں کو ملامت کرتا ھے جو سمجھتے ھیں کہ ظاھری اسباب مدتِ عمر متعین کرتے ھیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«اے ایمان والو! تم ان لوگوں کی طرح نہ ھو جانا جنھوں نے کفر کیا اور اپنے بھائیوں کے حق میں جب کہ وہ سفر میں ھوں یا جہاد میں ھوں، کہا کہ اگر یہ ھمارے پاس ھوتے تو نہ مرتے اور نہ مارے جاتے[1] ، اس کی وجہ یہ تھی کہ اس خیال کو اللہ تعالیٰ ان کی دلی حسرت کا سبب بنا دے[2]، اللہ تعالیٰ جلاتا ھے اور مارتا ھے اور اللہ تمہارے عمل کو دیکھ رھا ھے۔» [آل عمران: ۱۵۶]۔

موت اور زندگی اللہ کے ھاتھ میں ھیں؛ جسے چاھتا ھے عطا کرتا ھے، اور جب مقررہ مدت آ پہنچے، تو جو عطا کیا تھا جب چاھتا ھے واپس لے لیتا ھے۔ یہ ناگزیر وقت امن میں بھی آتا ھے اور جنگ میں بھی، بستر پر بھی اور میدانِ جنگ میں بھی۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ناحق جہالت بھری بدگمانیاں کر رھے تھے[3] اور کہتے تھے کیا ھمیں بھی کسی چیز کا اختیار ھے[4]؟ آپ کہہ دیجئے کہ کام کل کا کل اللہ کے اختیار میں ھے[5]، یہ لوگ اپنے دلوں کے بھید آپ کو نہیں بتاتے[6]، کہتے ھیں کہ اگر ھمیں کچھ بھی اختیار ھوتا تو یہاں قتل نہ کئے جاتے[7]۔ آپ کہہ دیجئے کہ گو تم اپنے گھروں میں ھوتے پھر بھی جن کی قسمت میں قتل ھونا تھا وہ تو مقتل کی طرف چل کھڑے ھوتے[8]،» [آل عمران: ۱۵۴]۔

یہاں ایک بنیادی حقیقت نمایاں کرنا ضروری ھے: اسلام طب کے میدان میں علمی کامیابیوں سے فائدہ اٹھانے اور بیماریوں کے علاج سے متعارض نہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: «اللہ نے کوئی بیماری نہیں اتاری مگر اس کی شفا بھی اتاری ھے۔» [۸۹] یہ بھی فرمایا: «اللہ کے بندو، علاج کرو! اللہ نے کوئی بیماری نہیں رکھی مگر اس کی شفا بھی رکھی ھے، سوائے ایک بیماری کے: بڑھاپا۔» [۹۰] نیز فرمایا: «ھر بیماری کی دوا ھے؛ جب بیماری کی درست دوا استعمال ھو جائے تو اللہ تعالیٰ کے اذن سے شفا ھو جاتی ھے۔» [۹۱] ایک اور حدیث میں ھے: «حرام چیز سے علاج نہ کرو۔» اسے ابو داود نے روایت کیا ھے۔ ان تمام الفاظ میں اسباب اختیار کرنے کا اثبات ھے، اور یہ تقدیر کے مفہوم سے متعارض نہیں، کیونکہ شفا کی اجازت اللہ ھی دیتا ھے۔ بیماری کی شفا اس کی طرف منسوب کی گئی ھے، دوا کی طرف نہیں۔ اسباب اختیار کرنا اللہ پر توکل کے خلاف نہیں، مگر ان سب کا دارومدار اللہ کی تقدیر اور ارادے پر ھے۔

اللہ تعالیٰ نے شہد کے بارے میں فرمایا: «ان کے پیٹ سے رنگ برنگ کا مشروب نکلتا ھے[1] ، جس کے رنگ مختلف ھیں اور جس میں لوگوں کے لیے شفا[2] ھے» [النحل: ۶۹]۔

---

۸۹ - صحیح بخاری، ابو ھریرہ سے، حدیث ۵۶۷۸؛ «فتح الباري»، ۱/۱۴۱۔

۹۰ - اسامہ بن شریک سے؛ احمد، بخاری نے «الأدب المفرد» میں، اور سننِ اربعہ کے مصنفین نے روایت کیا ھے۔

۹۱ - مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کیا ھے۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: «یہ سیاہ دانہ ہر بیماری سے شفا ہے، سوائے سام کے۔» [۹۲] سام موت کو کہتے ہیں، اور سیاہ دانہ شونیز، یعنی کلونجی، ہے۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں: «صرف اسباب پر توجہ رکھنا توحید میں شرک ہے؛ اسباب کو اسباب ماننے ہی سے مٹا دینا عقل کی کمی ہے؛ اور شرعاً جن اسباب کا حکم دیا گیا ہو، ان سے منہ موڑنا شریعت پر اعتراض ہے۔ بندے کا دل اللہ پر بھروسا رکھے، کسی سبب پر نہیں۔ اللہ ایسے اسباب میسر کرتا ہے جو دنیا اور آخرت میں اس کی اصلاح کریں۔ اگر یہ اسباب اس کے لیے مقدر ہوں اور شرعاً اسے ان کا حکم دیا گیا ہو، تو وہ توکل کے ساتھ انہیں اختیار کرے۔۔» [۹۳]

رزق

رزق کا مسئلہ مدتِ عمر کے مسئلے سے مختلف نہیں؛ رزق بھی اللہ کے ہاتھ میں ہے۔ یہاں موت کے مسئلے میں بیان کردہ باتیں دھرانے کی ضرورت نہیں۔ البتہ مناسب ہے کہ فیصلہ کن قرآنی آیات کو اس روشن حقیقت کی وضاحت کرنے دیں۔

اللہ تعالیٰ واضح کرتا ہے کہ رزق اسی کی طرف سے ہے۔ فرمایا:

۹۲ - بخاری، عائشہ سے، حدیث ۵۶۸۷؛ «فتح الباري»، ۱۰/۱۵۰۔ قوتِ مدافعت کی کمی کی بیماری کے علاج میں کلونجی کا فائدہ سامنے آیا ہے۔

۹۳ - «الفتاوی الکبری»، ۸/۲۳۸۔

«پوچھیئے کہ تمہیں آسمانوں اور زمین سے روزی کون پہنچاتا ہے؟ (خود) جواب دیجیئے! کہ اللہ تعالیٰ۔» [سبا: ۲۴]۔

وہ فرماتا ہے کہ رزق کی مقدار بھی وہی مقرر کرتا ہے:

«اللہ تعالیٰ جس کی روزی چاہتا ہے بڑھاتا ہے اور گھٹاتا ہے[1]» [الرعد: ۲۶]۔

رزق میں بعض لوگوں کو بعض پر فضیلت دینے والا بھی صرف اللہ ہے:

«اللہ تعالیٰ ہی نے تم میں سے ایک کو دوسرے پر روزی میں زیادتی دے رکھی ہے،» [النحل: ۷۱]۔

قرآنی آیات رزق کے معاملے کی ایک بنیادی حقیقت بھی بیان کرتی ہیں: اللہ تمام لوگوں کو رزق دیتا ہے، خواہ مومن ہوں یا کافر:

«زمین پر چلنے پھرنے والے جتنے جاندار ہیں سب کی روزیاں اللہ تعالیٰ پر ہیں[1] وہی ان کے رہنے سہنے کی جگہ کو جانتا ہےاور ان کے سونپے جانے[2] کی جگہ کو بھی، سب کچھ واضح کتاب میں موجود ہے۔» [ھود: ۶]۔

اللہ ہی انسان کو رزق کی طلب میں کوشش کی ترغیب دیتا ہے، مگر اس نے رزق کو اس کوشش پر موقوف نہیں رکھا۔ رزاق اللہ تعالیٰ ہے، اور رزق کا سبب بھی وہی ہے۔ انسان نہ خود کو رزق دینے کا اختیار رکھتا ہے، نہ کسی دوسرے کو۔

«اگر اللہ تعالیٰ اپنی روزی روک لے تو بتاؤ کون ھے جو پھر تمہیں روزی دے گا[1] ؟» [الملک: ۲۱]۔

جس طرح بادشاھی اور تخلیق اللہ کے ساتھ خاص ھیں، اسی طرح رزق دینا بھی اسی کے ساتھ خاص ھے:

«اللہ تعالیٰ تو خود ھی سب کا روزی رساں توانائی والا اور زور آور ھے۔» [الذاریات: ۵۸]۔

یہ روشن اور واضح حقیقت اعتقاد کے ثابت اصولوں میں سے ایک اور اسلامی عقیدے کا بنیادی رکن ھے۔ اس لیے ایمان رکھنا لازم ھے کہ اللہ ھی رزاق ھے۔ یہ اللہ کے اسمائے حسنیٰ پر اعتقاد کے ضروری تقاضوں میں سے ھے۔

سچا مسلمان وہ ھے جو اعتقاد رکھتا ھے کہ معاملہ اللہ کے ھاتھ میں ھے؛ وہ جسے چاھتا ھے بے حساب رزق دیتا ھے:

«اور جو شخص اللہ سے ڈرتا ھے اللہ اس کے لیے چھٹکارے کی شکل نکال دیتا ھے۔[4] اور اسے ایسی جگہ سے روزی دیتا ھے جس کا اسے گمان بھی نہ ھو» [الطلاق: ۲-۳]۔

اعمال

اعمال کا مسئلہ مدتِ عمر اور رزق کے مسائل سے مختلف نہیں۔ میں نے اس کے لیے «بندوں کے افعال کی تخلیق» کے عنوان سے ایک مستقل باب رکھا ہے۔ [۹۴]

چھٹا مبحث

نیابتِ الٰہی

نیابتِ الٰہی کا مفہوم:

شحرور کہتے ہیں: «جب بشر ایک رحمانی ہستی کی حیثیت سے پختہ ہو گیا، اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے چاہا کہ اسے زمین میں اپنا خلیفہ بنائے، تاکہ پہلے ربوبیت کے قوانین میں اس کی جگہ لے، یعنی اس مادّی وجود میں تصرف کی قدرت پائے، اور دوسرے الوھیت میں، یعنی قانون سازی کی قدرت پائے، تو اسے اپنی ذاتی، یک گانہ اور تضاد سے پاک صفات میں سے روح عطا کی: «اور اس میں اپنی روح پھونک دوں»۔ اس لیے صرف انسان اپنی انسانیت اور حیوانی مملکت سے دور ہونے کے لیے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا مدیون ہے۔ اسی سے لفظ «دین» آیا،

۹۴ - «بندوں کے افعال کی تخلیق» کا باب دیکھیے، ص ۱۷۴۔

جو «دان، یدین» سے ہے؛ اسی سے دین، مدینہ اور مدنیت نکلے ہیں۔» [۹۵]

اس عبارت کے بارے میں چند ضروری ملاحظات پیش کرتے ہیں:

الف — انسان اللہ کا خلیفہ نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان واضح ہے: «اور جب تیرے رب نے فرشتوں[1] سے کہا کہ میں زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں» [البقرہ: ۳۰]۔ قرآنی عبارت یہ نہیں بتاتی کہ یہ خلیفہ «اللہ کا خلیفہ» ہے، نہ اس میں کوئی قرینہ ہے جو اس مفہوم کی تائید کرے۔ دوسری نصوص میں بھی کوئی دلیل نہیں کہ اس خطاب سے اللہ کی مراد زمین میں اپنا خلیفہ بنانا تھی۔ بات مطلق طور پر آئی ہے۔ بلکہ انسان کو زمین میں اللہ کا خلیفہ کہنا شرع، عقل اور زبان کے خلاف ہے۔

ب — شحرور کا دعویٰ ہے کہ انسان ربوبیت کے قوانین میں اللہ کا خلیفہ ہے، یعنی اس مادّی وجود میں تصرف کر سکتا ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ انسان صفاتِ ربوبیت کا مالک ہے اور ان کے ذریعے کائنات میں تصرف کرتا ہے۔ یہ ہر اعتبار سے باطل ہے۔

۹۵ - شحرور کی کتاب، ۲۵۹۔

انسان اس وجود میں صرف تسخیر کے مفہوم کے تحت تصرف کر سکتا ھے۔ [۹۶] اس کی حدود متعین اور معروف ھیں۔ قرآن میں ان مخلوقات کا ذکر آیا ھے جنہیں انسان کے لیے مسخر کیا گیا ھے۔ [۹۷] یہ بھی صرف اللہ کی مشیت سے ھوتا ھے، اور انسان کی مشیت اللہ کی مشیت کے تابع ھے۔

یہ خیال جو شحرور یہاں پیش کرتے ھیں، یعنی ربوبیت کے قوانین میں خلافت، قدیم اور جدید فلسفیوں کے منہج سے لیا گیا ھے۔ یہ معروف نظریۂ فیض [۹۸] سے صرف ناموں میں مختلف ھے۔ شحرور نے روح پھونکے جانے کا تصور استعمال کیا اور کہا کہ اللہ نے انسان کو اپنی ذاتی، یک گانہ [۹۹] اور تضاد سے پاک صفات میں سے عطا کیا۔ یہ یک گانہ صفت حاصل کرنے کے بعد انسان اللہ کا خلیفہ، یا زمین میں اللہ کا نائب بن گیا، جیسا کہ اقبال اور جودت اسے کہتے ھیں۔

یہ خیال مسیح کے بارے میں عیسائیوں کے اس تصور سے بھی ملتا ھے کہ وہ اللہ کے بیٹے ھیں۔

---

۹۶ - «انسان اور کائنات کا تعلق» دیکھیے؛ صفحہ نمبر مذکور نہیں۔

۹۷ - کچھ مخلوقات انسان کے لیے مسخر نہیں، اور وہ ان میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا، خواہ شرعی اعتبار سے، جیسے جادو، یا استطاعت اور ممانعت کے اعتبار سے، جیسے فرشتوں، جنات، عرش، کرسی اور ان جیسی چیزوں کا ادراک!

۹۸ - اس تحقیق میں «قانونِ فلسفہ کی تردید» دیکھیے۔

۹۹ - شحرور کا اعتقاد ھے کہ اللہ، جس کی شان بلند ھے، یک گانہ مادّی وجود ھے۔

«یہود کہتے ھیں عزیر اللہ کا بیٹا ھے اور نصرانی کہتے ھیں مسیح اللہ کا بیٹا ھے یہ قول صرف ان کے منھ کی بات ھے۔ اگلے منکروں کی بات کی یہ بھی نقل کرنے لگے اللہ انہیں غارت کرے وہ کیسے پلٹائے جاتے ھیں۔» [التوبہ: ۳۰]۔

عیسائیوں کے ھاں یہ شنیع قول اور عظیم افترا بھی روح پھونکے جانے کے تصور سے پیدا ھوا۔ انہوں نے دعویٰ کیا کہ یہ نفخ مسیح کو الٰہی صفت دیتا ھے۔ وہ ان معجزات سے دھوکا کھا گئے جنہیں عیسی ابن مریم کو اللہ نے لوگوں کے سامنے پیش کرنے کی اجازت دی تھی، مثلاً مردوں کو زندہ کرنا اور غیب کی باتیں بتانا۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ۔۔۔ «کہ میں تمہارے پاس تمہارے رب کی نشانی لایا ھوں، میں تمہارے لئے پرندے کی شکل کی طرح مٹی کا پرندہ بناتا ھوں[1] ، پھر اس میں پھونک مارتا ھوں تو وہ اللہ تعالی کے حکم سے پرندہ بن جاتاھے اور اللہ تعالیٰ کے حکم سے میں مادرزاد اندھے کو اور کوڑھی کو اچھا کر دیتا ھوں اور مرددوں کو زندہ کرتا ھوں[2] اور جو کچھ تم کھاؤ اور جو اپنے گھروں میں ذخیرہ کرو میں تمہیں بتا دیتا ھوں، اس میں تمہارے لئے بڑی نشانی ھے، اگر تم ایمان لانے والے ھو۔» [آل عمران: ۴۹]۔

اللہ تعالیٰ کے اس فرمان «اگلے منکروں کی بات کی یہ بھی نقل کرنے لگے» کا تعلق سابقہ امتوں کے قول سے ھے۔ واللہ اعلم، اس میں ان فلسفیوں کی طرف اشارہ ھے جو نظریۂ فیض کے قائل ھیں؛ یہی نظریہ فلسفیوں کے ذریعے عیسائیت میں داخل ھوا۔

ان ملاحظات سے ھم اس نتیجے پر پہنچتے ھیں کہ شحرور کا یہ قول کہ انسان ربوبیت کے قوانین میں اللہ کا خلیفہ ھے، یہودیوں، عیسائیوں اور ان سے پہلے فلسفیوں کے قول کی مشابہت ھے، خواہ وہ کتنا ھی دعویٰ کریں کہ ان کی قراءت معاصر ھے اور یہ خیالات ان کی اپنی فکر کی پیداوار ھیں۔

اس آیت «میں زمین میں خلیفہ بنانے والا ھوں،» کا سیاق بھی خلافت کے مکمل مفہوم سے مطابقت نہیں رکھتا؛ اس مفہوم سے مراد یہ ھے کہ ایک قوم کے لوگ صدی بہ صدی، نسل بہ نسل ایک دوسرے کے جانشین ھوتے ھیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: «اور وہ ایسا ھے جس نے تم کو زمین میں خلیفہ بنایا[1]»۔ یہاں جمع کی صورت آئی ھے کہ ایک جماعت دوسری کی جانشین ھوتی ھے۔ یہ صورت نہیں آئی کہ لوگ ان امور میں اللہ تعالیٰ کے جانشین ھوتے ھیں جو اسی کے ساتھ خاص ھیں، جیسا کہ شحرور اور ان کے ساتھی دعویٰ کرتے ھیں۔

شحرور کا یہ خیال دنیا میں مختلف صورتوں میں ظاھر ھوا ھے:

۱ — اشراق اور الہام کے پیروکار ذاتِ الٰہی سے تعلق کا دعویٰ کرتے ھیں، اور اس مرحلے تک پہنچنے کو اقطاب کے ساتھ خاص سمجھتے ھیں۔ جو شخص «غوث کے مرتبے» [۱۰۰] تک پہنچ جائے، اسے وہ کائناتی صلاحیتیں اور مادّی کائنات کے تصرف پر اختیار دیتے ھیں۔

۱۰۰ - بعض طریقتوں کے پیروکار اعتقاد رکھتے ھیں کہ ان کا غوث افلاک کو حرکت دے سکتا ھے اور آسمان کو زمین پر لا سکتا ھے۔ ان پیروکاروں میں سے بعض نے مجھ سے ان شطحیات کا ذکر کیا ھے۔

ھم نے محمد اقبال کے ھاں بھی یہ دیکھا ھے کہ وجود میں ذات ایک ھے، [۱۰۱] جو آسمان میں الٰہ اور زمین میں انسان کی صورت میں ظاھر ھوتی ھے۔

۲ – مغربی دنیا میں یہ خیال اس صورت میں ظاھر ھوتا ھے کہ انسان اس کائنات کا آقا ھے اور اس میں جس طرح چاھے تصرف کرتا ھے۔ فلسفیوں کے ھاں انسانِ کامل، یا «سپر مین» [۱۰۲]، کا تصور پیدا ھوا، جیسا کہ وہ اسے کہنا پسند کرتے ھیں: اس کے پاس عظیم عقل، بہت علم اور بڑی صفات ھوں گی۔ جودت کہتے ھیں:

«آخرکار انسان وقت کو لگام دینے کے قابل ھو جائے گا۔» [۱۰۳] ایک اور مقام پر کہتے ھیں: «نیابتِ الٰہی کا وہ مقام جس تک انسان ترقی کرتا ھے، جہاں وہ حکم دیتا ھے اور اس کی اطاعت ھوتی ھے۔» [۱۰۴]

انسانی قدرت کے بارے میں یہ خود فریبی ان کامیابیوں سے پیدا ھوئی جن کے ذریعے انسان نے صنعت، زراعت اور طب کی دنیا میں کچھ فوائد حاصل کیے۔ ان لوگوں نے سمجھا کہ اس علمی میدان میں انسان کا داخل ھونا اسے کائنات پر مکمل اختیار دلا دے گا۔

---

۱۰۱ - اس تحقیق میں «محمد اقبال» سے متعلق باب دیکھیے۔

۱۰۲ - جیسا کہ ملحد نطشے نے اپنی کتاب «ھکذا قال زرادشت» میں کہا ھے۔

۱۰۳ - کتاب «حتی یغیروا ما بأنفسھم»، ص ۵۲۔

۱۰۴ - کتاب «اقرأ»، ص ۲۸۵۔

حقیقت یہ ہے کہ تسخیر کے مفہوم کے تحت یہ کامیابیاں زندگی کے قوانین پر اختیار نہیں ہیں، جیسا کہ مادّی رجحان کے حامل لوگ دعویٰ کرتے ہیں، اور جیسا کہ شحرور نے یہاں دعویٰ کیا اور اس اختیار کو بلا استثنا پورے مادّی وجود تک پھیلا دیا۔ اس کی ایک مثال پیش کرتے ہیں:

اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی تفسیر میں: «بے شک اللہ تعالیٰ ہی کے پاس قیامت کا علم ہے وہی بارش نازل فرماتا ہے اور ماں کے پیٹ میں جو ہے اسے جانتا ہے۔ کوئی (بھی) نہیں جانتا کہ کل کیا (کچھ) کرے گا؟ نہ کسی کو یہ معلوم ہے کہ کس زمین میں مرے گا[1] ۔ (یاد رکھو) اللہ تعالیٰ ہی پورے علم والا اور صحیح خبروں والا ہے۔» [لقمان: ۳۴]۔

بعض لوگوں نے کوشش کی کہ اللہ تعالیٰ کا علم صرف قیامت کے علم تک محدود کر دیں۔ [۱۰۵] ان کا گمان تھا کہ دوسرے امور، مثلاً بارش کا نزول اور رحموں میں موجود چیز، انسان جان سکتا ہے۔

۱۰۵ - بعض بے علم لوگوں نے دعویٰ کیا کہ انسان قیامت کا دن متعین کر سکتا ہے، قرآن کے اسرار یا سورتوں کے شروع کے حروف کے اسرار اور ان کی عددی قدروں کا حساب معلوم کر کے۔ رشاد خلیفہ نے ایک خاص دن متعین کرنے کا اعلان کیا تھا۔

یہ وھم مادّی طاقت اور سائنسی کامیابیوں سے مرعوب لوگوں کے کھوکھلے دعووں سے پیدا ھوا۔ خاص طور پر مارکسیوں نے اس پر شیخی بگھاری اور آسمان کی رحمت سے بے نیازی کی بات کی۔ [۱۰۶] اس معاملے کی حقیقت اور اس کے مبہم پہلو واضح کرنے کے لیے میں پوچھتا ھوں: اللہ کے بارش نازل کرنے کا مطلب کیا ھے؟

اللہ ھی اس کائنات میں جس طرح چاھتا ھے تصرف کرتا اور عالم کے حالات کو اپنی مرضی کے مطابق بدلتا ھے۔ اس کی بادشاھی میں کوئی چیز اس کے اذن کے بغیر واقع نہیں ھوتی: «لیکن اللہ تعالیٰ جو چاھتا ھے کرتا ھے۔» [البقرہ: ۲۵۳]۔ اللہ زمین کے مختلف حصوں میں بوجھل بادل اس طریقے سے پیدا کرتا ھے جو اھلِ علم کو معلوم ھے: پانی کو بخارات میں بدلنا اور اس عمل کے لیے پانی اور سورج کا درکار ھونا۔ اللہ تعالیٰ ھی ھوائیں بھیجتا ھے، جو بادلوں کو زمین کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک ان مقامات کی طرف لے جاتی ھیں جنہیں وہ چنتا ھے۔ اس کے لیے مناسب شرائط کا دستیاب ھونا اور رکاوٹوں کا دور ھونا ضروری ھے، اور یہ سب اسی کی تقدیر اور اسی کا عمل ھے۔ کوئی عاقل تصور نہیں کر سکتا کہ انسان ایسا کام کرنے کی قدرت رکھتا ھے، جس کے لیے بہت سے امور کا جامع احاطہ اور ایسی عظیم قدرت درکار ھے جو صرف اللہ، بلند شان والے، کے پاس ھے۔ اسی نے آسمانوں، زمین اور ان کے درمیان موجود

۱۰۶ - سوویت یونین کی کمیونسٹ حکومت اپنی گندم کی ضروریات پوری کرنے میں ناکام ھوئی اور خود کفیل نہ بن سکی، اس لیے اسے اپنے دشمنوں سے گندم درآمد کرنا پڑی۔ کمیونسٹ انقلاب سے پہلے روس یورپ کو گندم فراھم کرتا تھا۔

چیزوں کو پیدا کیا ھے، اور وھی ان کے معاملات کی تدبیر کرتا ھے، انسان نہیں۔

اس سے شحرور اور ان کے ساتھیوں کا یہ دعویٰ باطل ھو جاتا ھے کہ انسان ربوبیت اور الوھیت کے قوانین میں خلیفہ بنایا گیا ھے اور مادّی کائنات میں اپنی مرضی سے تصرف کرتا ھے۔

شحرور کہتے ھیں:

«اور ماں کے پیٹ میں جو ھے اسے جانتا ھے۔» اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے لوح محفوظ میں زوجیت اور بارآوری کے قوانین پہلے ھی پروگرام کر دیے تھے۔ اس نے لوح محفوظ میں یہ پروگرام نہیں کیا کہ کون کس سے شادی کرے گا؛ یعنی ھم انسان پہلے سے پروگرام شدہ نہیں ھیں۔ اس لیے ھم نہیں کہتے کہ فلاں عورت ازل سے فلاں مرد کے نصیب میں ھے۔» پھر کہتے ھیں: «طب پہلے ھی جنین کی جنس متعین اور اس کا رخ طے کر سکتی ھے کہ وہ مرد ھوگا یا عورت، اور جنین کو اس کی ماں کے رحم میں جان سکتی ھے۔» [۱۰۷]

شحرور اللہ تعالیٰ کی قدرت میں عیب نکالنے کی کوشش کرتے ھیں: اللہ نے یہ مقدر نہیں کیا کہ فلاں عورت فلاں مرد کے نصیب میں ھے، کیونکہ ان کے اعتقاد میں اللہ نہیں جانتا کہ کون کس کو چنے گا۔ یہ تقدیر کو جھٹلانا ھے جو معبد جہنی اور غیلان دمشقی جیسے قدریوں میں رائج تھا۔ پروگرامنگ کے مسئلے میں شحرور اللہ کو اس کی مخلوق سے تشبیہ دینے کی کوشش کرتے ھیں، گویا معاملہ صرف کمپیوٹر کا ھے، نہ اس

۱۰۷ - شحرور کی کتاب، ص ۴۰۶۔

سے کم نہ زیادہ۔ شحرور یہ بھی کہتے ھیں کہ اگر یہ معاملہ لوح محفوظ میں پروگرام شدہ ھوتا تو علما اسے متعین کر سکتے۔ گویا اس طنزیہ انداز سے وہ لوح محفوظ کو علما کے اختیار میں رکھ دیتے ھیں۔

شحرور اور ان کے ساتھیوں نے قرآن کریم اور سنتِ نبوی کو نظرانداز کیا ھے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے: «بلکہ یہ قرآن ھے بڑی شان والا، لوح محفوظ میں (لکھا ھوا)،[1]»۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: «اللہ نے آسمانوں اور زمین کی تخلیق سے پچاس ھزار سال پہلے مخلوقات کی تقدیریں لکھ دی تھیں۔» [۱۰۸]

یہ غفلت ھے کہ علم سے نسبت رکھنے والے بعض لوگ صرف انسان کے جزوی علم، مثلاً جنین کی جنس جان لینے، کی بنیاد پر کہیں کہ انسان اب رحموں میں موجود چیز جانتا ھے اور اس کا علم صرف اللہ کے ساتھ خاص نہیں۔ یا یہ کہیں کہ انسان اب بارش نازل کرنے پر قادر ھو گیا ھے، صرف چند جزوی کوششوں کی بنیاد پر، مثلاً آسمان میں پھیلے بادلوں پر بم پھینکنا، جس سے کچھ بارش ھو جائے، مگر اس کے برسنے کے مقامات پر اختیار نہ ھو۔ یہ محدود امر ھے، اور نیا بھی نہیں۔

یہ لوگ نہیں سمجھتے کہ اللہ کے رحموں میں موجود چیز جاننے یا بارش نازل کرنے سے مراد ایسا جامع علم ھے جو معاملے کے ھر پہلو کا احاطہ کرتا ھے، آسمانوں یا زمین کا کوئی قطرہ بھی اللہ کے علم سے پوشیدہ نہیں۔ اس کے مقابلے میں انسان کا علم محدود اور اس کی قدرت ناقص رھتی ھے۔ جو

---

۱۰۸ - مسلم، ۴/۲۰۴۴۔

انسان کے علم کو اللہ کے علم جیسا کہے وہ ممنوع تشبیہ میں پڑ گیا: «اس جیسی کوئی چیز نہیں[4]»۔ یہ حکم عام ھے اور تمام امور کو شامل ھے۔

شحرور کا یہ دعویٰ کہ اللہ نے انسان کو الوھیت، یعنی قانون سازی کی قدرت، میں اپنا خلیفہ بنایا، پہلے دعوے سے بھی زیادہ سنگین اور ھولناک ھے۔ اگر انسان ربوبیت کے قوانین کا مالک ھو گیا اور الوھیت میں بھی اللہ کا خلیفہ بن گیا، تو شحرور نے اس زمین میں اللہ کے لیے کیا باقی رکھا؟ یہ ربوبیت اور الوھیت کے مفہوم کو معطل کرنا ھے۔ ھم نے اس مسئلے پر «اسلامی منہج کی خصوصیات» کے باب میں اللہ کے اسماء و صفات کی تعطیل کی بحث کے ضمن میں گفتگو کی ھے۔

شحرور کا یہ خیال میکانکی مذھب سے ملتا ھے، جو ایک اثباتی مذھب ھے۔ اس کے مطابق عالم کی مشین کی بنیادیں ایک ھی بار ھمیشہ کے لیے رکھ دی گئی ھیں؛ وہ پہیوں کا ایک عظیم مجموعہ ھے جس میں نہ کچھ ضائع ھوتا ھے، نہ کچھ پیدا ھوتا ھے۔

یہ مذھب اسلامی منہج کے خلاف ھے، اور دوسرے فلسفیانہ مذاھب نے بھی اس پر سخت تنقید کی ھے۔

شحرور بار بار کہتے ھیں کہ انسان میں ایک الٰہی حصہ موجود ھے، اور اسی نے اسے اللہ کی خلافت کا اھل بنایا ھے۔

کہتے ھیں:

«جہاں تک شعوری انسانی طرزِ عمل کا تعلق ھے، اسے سمجھنے کے لیے ھمیں نہیں بھولنا چاھیے کہ انسان زمین میں اللہ کا خلیفہ ھے، اور اس انسان میں، دوسری زندہ مخلوقات میں نہیں، اللہ کی ذات میں سے کچھ موجود ھے: روح۔ اسی کے ذریعے وہ زمین میں اللہ کا خلیفہ بنا، معارف حاصل کیے، اور معرفت اور قانون سازی پر قادر ھوا۔» [۱۰۹]

ساتواں مبحث

واقعات کی مادّی تعبیر

میں نے ان عبارتوں پر غور کیا جن میں شحرور بالواسطہ انداز میں ایسی بات تسلیم کرانے کی کوشش کرتے ھیں جس میں دین پر حملہ ھے۔ مجھے اس کی بہت سی صورتیں ملیں، جنہیں وہ واقعات کی مادّی تعبیر کے تابع کرتے ھیں۔ مثال کے طور پر ان میں سے چند ذکر کروں گا:

۱ — شعور کا زائل ھونا

وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ھیں کہ نبی ﷺ بے ھوش ھو جاتے تھے۔ کہا:

۱۰۹ - شحرور کی کتاب، ص ۳۹۰۔

«انہوں نے کہا کہ نبی کو مرگی کے دورے پڑتے تھے۔ یہ وھم اس وجہ سے پیدا ھوا کہ نبی ﷺ وحی آنے پر بے ھوش ھو جاتے اور پسینہ بہنے لگتا، پھر وحی کے چلے جانے پر ھوش میں آ جاتے اور ان کا شعور بحال ھو جاتا۔» [۱۱۰]

جب انہوں نے اس بات کو غلط ثابت کرنا چاھا تو خود اسی وھم میں پڑ گئے۔ دعویٰ کیا: «نبی ﷺ کے ساتھ رھنے والے عرب، مومن اور کافر دونوں، جانتے تھے کہ نبی ﷺ وحی کے دوران بے ھوش ھو جاتے تھے۔» [۱۱۱]

پھر اس وھم کو سائنسی طور پر ثابت کرنے کی کوشش کی: جب دماغ سے براہِ راست معاملہ کیا جائے تو خارجی حواس معطل ھو جاتے ھیں۔ کہا: «ھم انسان کے دماغ کو براہِ راست معلومات نہیں دے سکتے جبکہ اس کے حواس کام کر رھے ھوں۔» [۱۱۲]

پھر کہا: «اس بنا پر سائنسی اعتبار سے نبی ﷺ کا وحی کے دوران بے ھوش ھونا بالکل تعجب کی بات نہیں۔» [۱۱۳]

---

۱۱۰ - شحرور کی کتاب، ص ۳۸۳۔

۱۱۱ - شحرور کی کتاب، ص ۳۸۳۔

۱۱۲ - سابقہ ماخذ۔ یہ خیالی مفروضہ ھے جو حقیقی دنیا میں واقع نہیں ھوا۔

۱۱۳ - شحرور کی کتاب، ص ۳۸۳۔

شحرور کا یہ دعویٰ کہ نبی ﷺ وحی کے دوران شعور کھو دیتے تھے، عظیم افترا اور مکارانہ انداز میں نبی پر حملہ ہے۔ یہاں انہوں نے نبی ﷺ کے دفاع کا ظاہری انداز اختیار کیا ہے، جبکہ دراصل وحی کے دوران نبی کی حالت پر اعتراض کر رہے ہیں۔

صحیح احادیث میں وحی کے وقت نبی کی حالت بیان ہوئی ہے۔ بخاری نے روایت کیا ہے کہ حارث بن ہشام نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا: اے اللہ کے رسول، آپ کو وحی کیسے آتی ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«کبھی میرے پاس گھنٹی کی جھنکار کی مانند آتی ہے، اور یہ میرے لیے سب سے سخت صورت ہوتی ہے۔ پھر وہ مجھ سے جدا ہوتی ہے اور میں اس کی کہی ہوئی بات سمجھ چکا ہوتا ہوں۔ اور کبھی فرشتہ میرے سامنے مرد کی صورت اختیار کرتا اور مجھ سے کلام کرتا ہے، تو میں اس کی بات سمجھ لیتا ہوں۔» عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا: «میں نے سخت سردی کے دن آپ پر وحی نازل ہوتے دیکھی ہے؛ پھر وہ آپ سے جدا ہوتی، جبکہ آپ کی پیشانی سے پسینہ بہہ رہا ہوتا تھا۔» [۱۱۴]

صحابہ نبی ﷺ پر وحی نازل ہونے کے وقت آپ کی کیفیت محسوس کرتے تھے۔ ان میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ آپ شعور کھو دیتے یا آپ کا توازن بگڑ جاتا تھا۔

بلقینی نے وحی کے وقت نبی ﷺ کو پیش آنے والی شدت کا سبب بیان کرتے ہوئے کہا:

۱۱۴ - بخاری، کتاب بدء الوحی، حدیث ۲؛ «فتح الباري»، ۱/۲۶۔

«اس کا سبب یہ ھے کہ عظیم کلام کے ایسے مقدمات ھوتے ھیں جو اس کی عظمت کا اعلان کرتے ھیں، تاکہ اس کا اھتمام کیا جائے۔» بعض نے کہا: «یہ آپ کے لیے اس لیے سخت ھوتا تھا کہ آپ کا دل پوری طرح متوجہ ھو جائے اور سنی ھوئی بات زیادہ اچھی طرح محفوظ کرے۔» [۱۱۵] مگر مادّی خیالات سے مسحور شحرور اس معاملے کو گویا بجلی کی ترسیل کا آلہ یا کمپیوٹر سمجھتے ھیں۔

یوں وحی کے بارے میں ھم شرعی نصوص میں بیان کردہ باتوں پر اکتفا کرتے ھیں۔ مجھے شحرور کے سوا کسی کے ھاں نبی کے بے ھوش ھونے کا ذکر اور پوشیدہ انداز میں اسے مرگی سے تشبیہ دینا نہیں ملا۔

۲ — فساد

شحرور ان ثابت شدہ مسائل کو نشانہ بنانے کی کوشش کرتے ھیں جن پر اسلامی علما متفق ھیں۔ اپنے مادّی منہج کے ذریعے ان پر اعتراض کرتے ھیں، خواہ کسی آیت کی تفسیر ھو یا کسی حکم کی وضاحت۔ وہ ان مسائل کو اس وقت بھی چھیڑتے ھیں جب ان پر بحث کی کوئی ضرورت نہ ھو۔ اس سے ظاھر ھوتا ھے کہ بنیادی اسلامی مسائل کے خلاف سازش میں شحرور کہاں تک پہنچ گئے ھیں۔ اس کی ایک مثال حرابہ کے مسئلے کی ان کی عجیب تفسیر ھے۔ کہتے ھیں:

«زمین کی اصلاح، یعنی پل، راستے، سڑکیں، کھیت، عمارتیں اور باغات قائم کرنے کے بعد، ھمیں انہیں خراب نہیں کرنا چاھیے۔ اسی لیے فرمایا:

۱۱۵ - «فتح الباري»، ۱/۲۸۔

«جو اللہ تعالیٰ سے اور اس کے رسول سے لڑیں اور زمین میں فساد کرتے پھریں ان کی سزا یہی ھے کہ وہ قتل کر دیئے جائیں یا سولی چڑھا دیئے جائیں یا مخالف جانب سے ان کے ھاتھ پاوں کاٹ دیئے جائیں،،،، [۱۱۶] [المائدہ: ۳۳]۔ قرآنی آیت کی اس مضحکہ خیز تفسیر کے ذریعے وہ اس کا حقیقی معنی چھپانے کی کوشش کرتے ھیں: «حرابہ» کی سزا، جو اسلامی فقہ میں سب کے لیے معروف ھے۔ یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں ھے جو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ھیں، ان کے نظام اور قانون سے خروج کے ذریعے۔ ابن کثیر نے کہا: «یہ کفر، رھزنی، راستوں میں خوف پھیلانے، اور حرام طور پر جنسی دست درازی، یعنی عصمت دری، پر صادق آتی ھے۔» مگر شحرور جس مارکسی نظام کے ذریعے قرآن کی تفسیر کرتے ھیں، اس میں مقصد وسیلے کو جائز بنا دیتا ھے۔ اس لیے انہوں نے آیت کے معنی کو عقیدے اور اخلاق کے موضوع سے خالص مادّی موضوع، یعنی عمارتوں اور پلوں کی تباھی، کی طرف پھیرنے کی کوشش کی؛ گویا یہ باغات کفر، ارتداد یا مسلمانوں کو خوف زدہ اور دھشت زدہ کرنے کے مسائل سے زیادہ اھم ھیں۔

پھر فساد کے معنی صرف مادّی چیزوں تک محدود کرتے ھیں۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان «اورزمین میں فساد نہ کرتے پھرو۔» [البقرہ: ۶۰] کے بارے میں کہا:

۱۱۶ - شحرور کی کتاب، ص ۱۳۷۔

«عثو کسی جگہ رہنے اور اس رہائش کے نتیجے میں اسے خراب کرنے کو کہتے ہیں۔ اسی سے «عث» یا «عثّہ» کا لفظ آیا ہے، جو اونی کپڑوں میں رہنے والا کیڑا ہے۔» [۱۱۷] «لسان العرب» کے ذریعے ان کی بات کی غلطی واضح ہوتی ہے؛ وہاں افساد کا مفہوم عام ہے: فساد صلاح کی ضد ہے، اور مفسدہ مصلحت کے خلاف ہے۔ کہا جاتا ہے: یہ امر فلاں چیز کے لیے مفسدہ ہے، یعنی اس میں فساد ہے۔

اور شاعر کا یہ قول نقل کیا ہے:

إن الشباب والفراغ والجدة
مفسدة للعقل أي مفسدة

جوانی، فراغت اور دولت
عقل کو بگاڑتی ہیں، اور کیا ہی بگاڑتی ہیں! [۱۱۸]

ہم دیکھتے ہیں کہ شحرور لغات کی طرف رجوع کیے بغیر الفاظ کے معنی طے کرتے ہیں۔

۳ — جب انہوں نے اس آیت «اور رسول کہے گا کہ اے میرے پروردگار! بےشک میری امت نے اس قرآن کو چھوڑ رکھا تھا۔[1]» کی تفسیر کرنا چاہی، تو کہا: «رسول کی قوم عرب ہیں، تمام عرب؛ یہ آیت عربوں پر منطبق ہوتی ہے، جن میں صحابہ اور خلفائے راشدین، ابو بکر سے علی بن ابی طالب تک، شامل ہیں۔» یہ بات وہ اس لیے کہتے ہیں کہ ثابت کریں

۱۱۷ - شحرور کی کتاب، ص ۱۳۷۔

۱۱۸ - «لسان العرب»، مادّہ «فسد»۔

کہ صحابہ قرآن کی تفسیر نہیں کرتے تھے، اس لیے وہ اسے سمجھے بغیر، محض تسلیم کی بنیاد پر، اس پر ایمان لائے۔ کہا: «یہ قرآن کو سمجھنے کے علمی اور تاریخی ارتقا کی عکاسی کرتا ہے۔ نزولِ قرآن کے وقت اسے تسلیم کر کے ایمان لانے والے غالب اکثریت تھے، اگر تمام لوگ نہیں تھے۔ مگر علم کی ترقی کے بعد۔۔۔ اب لوگ، کافر اور مومن دونوں، تصدیق کی بنیاد پر اس پر ایمان لاتے ہیں، محض تسلیم کی بنیاد پر نہیں۔»

اس کی مثال دی: «اس نے دو دریا جاری کر دیے جو ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں۔ ان دونوں میں ایک آڑ ہے کہ اس سے بڑھ نہیں سکتے۔[1]» [الرحمن: ۱۹-۲۰]۔ پھر کہا: «عرب اسے سمجھ نہیں سکے؛ کافر نے اسے جادو کہا، اور مومن محض تسلیم کی بنیاد پر اس پر ایمان لایا۔» [۱۱۹]

مستند تاریخی حقائق شحرور کی اس رائے کی غلطی ظاہر کرتے ہیں کہ عرب، مومن اور کافر دونوں، قرآن نہیں سمجھے؛ کافروں نے اسے جادو کہا اور مومن اسے سمجھے بغیر، محض تسلیم کی بنیاد پر، اس پر ایمان لائے۔ مسلمانوں کے بچے بھی سیرتِ نبوی کے واقعات سے اس تصور کی غلطی سمجھتے ہیں۔ چند واقعات پیش ہیں:

«عتبہ بن ربیعہ، جو اپنی قوم کے سردار تھے، ایک روز قریش کی مجلس میں بیٹھے تھے، جبکہ رسول اللہ ﷺ مسجد میں تنہا بیٹھے تھے۔ انہوں نے کہا: اے قریش، کیا میں محمد کے پاس جا کر ان سے بات نہ کروں اور

۱۱۹ - شحرور کی کتاب، ص ۱۲۹-۱۳۱۔

چند باتیں پیش نہ کروں؟ ممکن ہے وہ ان میں سے کچھ قبول کر لیں؛ پھر ہم انہیں ان کی پسند کی چیز دے دیں اور وہ ہمیں چھوڑ دیں۔۔ عتبہ اٹھ کر آپ کے پاس گئے اور بیٹھ گئے۔ کہا: اے بھتیجے! تم خود جانتے ہو کہ ہمارے ہاں قبیلے میں تمہارا کتنا اثر و رسوخ ہے اور نسب میں کیا مقام ہے۔ تم اپنی قوم کے پاس ایک بڑا معاملہ لائے ہو جس سے اس کی جماعت کو تقسیم کیا، اس کی عقلوں کو بے وقوف ٹھہرایا اور اس کے معبودوں اور دین میں عیب نکالا۔۔ یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: «تو میری بات سنو۔» پھر انہیں سورۂ فصلت، یعنی السجدہ، پڑھ کر سنائی۔ عتبہ اٹھ کر اپنے ساتھیوں کے پاس آئے، تو بعض نے بعض سے کہا: اللہ کی قسم، ابو الولید تمہارے پاس اس چہرے کے ساتھ نہیں لوٹے جس کے ساتھ گئے تھے۔ جب وہ ان کے پاس بیٹھے تو انہوں نے پوچھا: ابو الولید، کیا خبر لائے ہو؟ انہوں نے کہا: خبر یہ ہے کہ میں نے ایسا کلام سنا، اللہ کی قسم، جس کی مانند کبھی نہیں سنا! اللہ کی قسم، وہ نہ جادو ہے، نہ شعر، نہ کہانت۔ اے قریش، میری بات مانو اور اس معاملے میں میری رائے قبول کرو؛ اس آدمی کو اس کے کام کے ساتھ چھوڑ دو۔۔۔» [۱۲۰]

۱۲۰ - ابن اسحاق نے سیرت میں روایت کیا ہے۔ اس کی متعدد اسانید ہیں جنہیں ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے، ۴/۹۲، طبع مکتبۃ الریاض الحدیثۃ۔

قریش نے قرآن کو جادو اس وقت کہا جب وہ جمع ھوئے کہ موسمِ حج میں ایک متفقہ رائے پیش کریں۔ رسول کی مخالفت اور اسلام سے جنگ میں قریش جاھلی حمیت کے زیرِ اثر تھے۔ اسی لیے انہوں نے اسلام کے خلاف سازش کرنے کے لیے قرآن کو جادو کہا، حالانکہ وہ جانتے تھے کہ وہ جادو نہیں ھے۔

اب یہی فکری حمیت شحرور اور ان کے مادّی منہج کے پیرو ساتھیوں کو قرآن جھٹلانے کی طرف لے جا رھی ھے: تحریف، ردوبدل، مسخ، صحابہ کو جاھل ٹھہرانا اور ھر موقع پر ان کا مذاق اڑانا۔

شحرور نے خود کو مشکل راستے میں ڈال دیا اور ایسے معاملے میں داخل ھوئے جس سے نکلنے کی کوئی راہ نہیں۔ اسی لیے ناقدین نے ان پر سخت اعتراض کیے، کیونکہ ان کے ھاں کمزوری، تناقض اور اضطراب دیکھا۔ ان کی کوئی رائے سلامت نہ رھی اور کوئی حجت قائم نہ ھوئی۔ اس کے مقابلے میں ان کے ساتھی جودت پچاس سال سے اسی سمت میں کام کر رھے ھیں، مگر ناقدین نے ان کی طرف توجہ نہیں دی اور کسی نے ان پر تنقید کرنے کا نہیں سوچا۔

آٹھواں مبحث

زبان میں ھم معنویت: ترادف

شحرور کہتے ھیں:

«میں فراء، ابو علی فارسی، ان کے شاگرد ابن جنی اور عبد القاھر جرجانی کی آرا سے واقف ھوا۔ اسی وقت سمجھا کہ الفاظ معنی کے خادم ھیں، عربی زبان میں ترادف نہیں، اور مترادفات ایک دھوکے سے زیادہ کچھ نہیں۔۔ اور یہ کہ اسکولوں اور جامعات میں عربی کی تدریس بحران کا شکار ھے۔» [۱۲۱]

یہ اتفاق نہیں کہ شحرور یہاں مارکسی مادیت کے منہج اور قدری، معتزلی منہج کو جمع کرتے ھیں۔ انہیں اس ملاپ میں اپنا مقصد ملا: لسانی پہلو کو استعمال کر کے قرآنی آیات کی درجہ بندی اور تقسیم کی، تاکہ وہ مادّی منہج سے مل جائیں۔ پھر زبان میں ترادف کے وجود کا انکار کیا تاکہ قرآن کو حصوں اور کتابوں میں تقسیم کر سکیں۔ دعویٰ کیا کہ «کتاب، قرآن، ذکر، فرقان وغیرہ» ھیں۔ اس تقسیم کی خصوصیت یہ ھے کہ اس کا آغاز مادّی مارکسی منہج کے مفاھیم سے ھوتا ھے۔

یہ پہلی بار نہیں کہ کچھ انسان ایسی تقسیموں کی کوشش کرتے ھیں۔ امتوں اور قوموں کی تاریخ میں اس کی مثالیں ھیں۔ قرآن میں ان لوگوں کے عمل کی طرف اشارہ آیا ھے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«جیسے کہ ھم نے ان تقسیم کرنے والوں پر اتارا۔[1] جنہوں نے اس کتاب الٰہی کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیئے۔ قسم ھے تیرے پالنے والے کی! ھم ان سب سے ضرور باز پرس کریں گے۔ ھر اس چیز کی جو وہ کرتے تھے۔» [الحجر: ۹۰-۹۳]۔

۱۲۱ - شحرور کی کتاب، ص ۴۷۔

آیت کے معنی ہیں: وہ لوگ جنہوں نے قرآن کو مختلف اصناف میں بانٹ دیا۔ «عضہ» کے معنی حصہ ہیں؛ «عضّی الشاۃ» کہتے ہیں، یعنی بکری کے اعضا کو الگ الگ کیا۔ شحرور نے اس کے سوا کیا کیا ہے؟ انہوں نے اللہ کی کتاب کو مختلف اصناف میں بانٹا، جن سے اپنی مرضی سے کھیلتے ہیں۔ اس کے لیے ایک بڑا دھوکا اختیار کیا: زبان میں ترادف کے وجود کا انکار۔ انہوں نے یہ نہیں بتایا کہ یہ اختلافی مسائل میں سے ہے، نہ اپنی رائے ثابت کرنے کی کوئی مضبوط دلیل پیش کی۔ بلکہ اپنے استاد جعفر دک الباب کی تحقیق کے ذریعے مسئلے کو بڑا بنا کر پیش کیا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے ساتھی کا نظریہ جانچ پڑتال کے بغیر اختیار کر لیا۔

میرے لیے ثابت ہو گیا ہے کہ ان کے استاد نے انہیں ان کے باطل نظریے کی تعمیر میں دھوکا دیا، [۱۲۲] جو مادّی منہج سے موافق ہے۔ شحرور نے یہ زحمت نہیں کی کہ اصل مآخذ کی طرف رجوع کریں، ان اہلِ علم کی کتابوں میں یہ مباحث پڑھیں یا خود حقیقت دیکھیں۔ اس لیے ہم گواہی دیتے ہیں کہ شحرور کی تحقیق علمی نہیں اور اس معروضیت سے دور ہے جس کا وہ ہر موقع پر حوالہ دیتے ہیں۔

ہم یہ بھی سمجھتے ہیں کہ زبان کے معاملے میں ان کا طرزِ عمل پہلے سے طے شدہ مقصد کے تابع تھا، دقیق علمی مطالعہ نہیں تھا۔ اس تقسیم کے پیچھے ان کا مقصد شرعی احکام کو قرآن سے خارج کرنا، انہیں ردوبدل اور تحریف کے قابل، اور تبدیل یا منسوخ کیے جانے کے قابل قرار دینا تھا۔

۱۲۲ - اگر دونوں میں ملی بھگت نہ تھی۔

انہوں نے اس مسئلے سے بھی، تمام دوسرے مسائل کی طرح، دھوکے اور «بات کو گھما پھرا کر پیش کرنے» کے انداز میں معاملہ کیا۔

ان کے استاد جعفر دک الباب نے مختلف آرا جوڑ کر ایک نظریہ بنایا اور دعویٰ کیا کہ وہ ابو علی فارسی [۱۲۳] اور ان کے شاگرد ابن جنی کے مکتب کی نمائندگی کرتا ہے، تاکہ قاری کو یہ گمان ہو کہ ان کا مادّی لسانی نظریہ زبان کے ان ائمہ کا وضع کردہ ہے۔ بہت سے قارئین اور ناقدین، سوائے ان کے جن پر اللہ رحم کرے، اس افترا کی حقیقت سے غافل رہے۔

یہاں میں ترادف سے متعلق پہلو کی بحث پر اکتفا کروں گا۔ زبان کے دو اماموں، ابن فارس اور ابن جنی، کے اختلاف کے مقامات پیش کروں گا، تاکہ شحرور اور ان کے استاد کا دھوکا اور یہ دعویٰ واضح ہو کہ ابن جنی کا مکتب ترادف کا انکار کرتا ہے۔ اس کے لیے دو لسانی مسائل دیکھیں گے:

۱۲۳ - جعفر دک الباب جن خصوصیات کا دعویٰ کرتے ہیں، ان کا کوئی مکتب موجود نہیں۔ ان اہلِ علم سے متفرق معتزلی آرا منقول ہیں، جو شحرور اور ان کے استاد کے اختیار کردہ مادّی منہج سے مناسبت رکھتی ہیں۔ شحرور کی کتاب کا مقدمہ دیکھیے، ص ۱۹-۲۶، بقلم جعفر دک الباب۔

پہلا مسئلہ — زبان کا ارتقا: کیا زبان توقیفی، یعنی الٰہی تعلیم سے ھے، یا انسانی اصطلاح سے؟

عربی کے ماھرینِ زبان دو گروھوں میں تقسیم ھیں۔ ایک گروہ کی نمائندگی ابن فارس کرتے ھیں اور وہ زبان کو توقیفی کہتے ھیں۔ دوسرے کی نمائندگی ابن جنی کرتے ھیں اور وہ زبان کو لوگوں کے باھمی اتفاق کی پیداوار کہتے ھیں۔

ابن فارس نے اس موضوع پر ایک باب لکھا: «عربوں کی زبان پر گفتگو: کیا وہ توقیفی ھے یا اصطلاحی؟» اس میں کہتے ھیں: «عربوں کی زبان توقیفی ھے۔ اس کی دلیل اللہ جل ثناؤہ کا یہ فرمان ھے: «اور اللہ تعالیٰ نے آدم کو تمام نام سکھا کر» ۔۔۔» [۱۲۴]

پھر اپنے دلائل واضح کرتے ھوئے کہتے ھیں: «ھماری رائے کی صحت کی دلیل علما کا یہ اجماع ھے کہ اپنے اختلاف یا اتفاق کے مسائل میں ان لوگوں کی زبان سے استدلال کرتے ھیں۔ اگر زبان باھمی اتفاق اور اصطلاح ھوتی، تو ان کی زبان کو حجت بنانا ھماری زبان کو حجت بنانے سے زیادہ اولیٰ نہ ھوتا، اگر ھم آج کسی زبان پر اتفاق کر لیں؛ دونوں میں کوئی فرق نہ ھوتا۔» [۱۲۵] ابن فارس کا خیال ھے کہ رسول ﷺ کے عہد میں اس فرمان کے نزول سے زبان مکمل ھو گئی: «آج میں نے تمہارے لئے دین کو

۱۲۴ - «الصاحبي»، ص ۳۱۔

۱۲۵ - سابقہ ماخذ، ص ۳۳۔

کامل کردیا اور تم پر اپنا انعام بھرپور کردیا اور تمہارے لئے اسلام کے دین ھونے پر رضامند ھوگیا۔»۔ ابن جنی نے زبان کی ابتدا کا موضوع ایک مستقل باب میں پیش کیا، جس کا عنوان ھے: «زبان کی اصل پر گفتگو: کیا وہ الہام ھے یا اصطلاح؟» اس میں کہتے ھیں: «یہ مقام زیادہ غور و فکر کا محتاج ھے۔ البتہ اکثر اھلِ نظر کے نزدیک زبان کی اصل باھمی اتفاق اور اصطلاح ھے، وحی اور توقیف نہیں۔» [۱۲۶]

باب کے آخر میں ابن جنی نے ایسی بات کہی ھے جس سے ظاھر ھوتا ھے کہ وہ اس معاملے میں ابھی متردد ھیں اور دونوں آرا کے درمیان حیران ھیں۔ [۱۲۷]

اس مسئلے کو پیش کرنے سے ھمارا مقصد اس کی مکمل بحث نہیں، بلکہ یہ دکھانا ھے کہ شحرور اور ان کے درخشاں استاد جعفر دک الباب کے ھاں علمی مسائل میں تحریف اور کھیل کا کیا حال ھے!!

دوسرا مسئلہ جس میں ابن فارس اور ابن جنی [۱۲۸] کے درمیان اختلاف ھوا، زبان میں ترادف کا مسئلہ ھے۔

---

۱۲۶ - «الخصائص»، ۱/۴۰۔

۱۲۷ - سابقہ ماخذ، ۱/۴۱۔

۱۲۸ - وہ عثمان بن جنی موصلی ھیں؛ ابو علی فارسی کی صحبت میں رھے۔ دونوں میں اعتزال اور شیعوں کی طرف میلان تھا، آلِ بویہ کے عضد الدولہ کی خدمت کے ذریعے۔ آلِ بویہ نے رفض کے مذھب کو نمایاں کرنے اور اسلامی خلافت کو کمزور کرنے میں حصہ لیا۔ عضد الدولہ سخت گیر شیعی تھے، اور انہوں نے بغداد میں رفض اور اعتزال کے شعائر قائم کیے۔

ابن فارس نے ترادف کے بارے میں اپنی رائے مکمل ھم معنویت کے انکار سے ظاھر کی۔ مثال دیتے ھوئے کہا: ««قعد» میں ایسا معنی ھے جو «جلس» میں نہیں۔۔ دیکھتے نہیں کہ ھم کہتے ھیں: وہ کھڑا ھوا پھر بیٹھ گیا، یعنی «قعد»؛ اور وہ لیٹا ھوا تھا پھر اٹھ بیٹھا، یعنی «جلس»۔ اس طرح قعود کھڑے ھونے کے بعد بیٹھنا ھے، جبکہ جلوس بیٹھنے کی سطح سے نیچے کی حالت سے اٹھ بیٹھنا ھے۔» [۱۲۹]

ابن جنی کی رائے اس مسئلے میں ابن فارس سے مختلف تھی۔ انہوں نے اپنی کتاب «الخصائص» میں ایک باب رکھا جسے «اصلوں اور ساختوں کے اختلاف کے باوجود معنی کے باھم ملنے کا باب» کہا۔ اس میں لکھا:

> «یہ عربی کا ایک اچھا اور نہایت مفید پہلو ھے، جو اس زبان کی فضیلت پر قوی دلالت کرتا ھے: ایک ھی معنی کے بہت سے نام ملتے ھیں؛ جب ان میں سے ھر نام کی اصل تلاش کرتے ھو تو اسے دوسرے نام کے معنی تک پہنچتے پاتے ھو۔» [۱۳۰]

زبان کے ائمہ کی اس باھم مخالف رائے سے ھمیں معلوم ھوتا ھے کہ شحرور اور ان کے استاد کا عربی زبان پر افترا بہت بڑا تھا۔ انہوں نے اپنی لسانی معلومات مارکسی لسانی تحقیقات اور اثباتی عمرانیات دانوں سے حاصل کی تھیں، عربی زبان کے اھلِ علم سے نہیں۔

---

۱۲۹ - «الصاحبي»، ص ۱۲۔

۱۳۰ - «الخصائص»، ۲/۱۱۳؛ تحقیق محمد علی النجار، دار الکتب المصریہ۔

مگر ہمیں ترادف کے ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ خود ماہرینِ زبان کے ذریعے دیکھنا چاہیے، شحرور اور ان کے استاد کے اوہام کے ذریعے نہیں۔

قدیم اور جدید ماہرینِ زبان ترادف کے وجود پر مختلف آرا رکھتے تھے؛ کچھ اس کے حامی اور کچھ منکر تھے۔

ترادف کے حامیوں نے ایک معنی کے لیے متعدد الفاظ کی دلالت کو پیشِ نظر رکھا۔ ان کے نزدیک یہ عربی زبان کی خصوصیات، امتیازات اور حقیقت کو اپنے اندر سمیٹنے کی وسعت ظاہر کرتا ہے۔

ان اہلِ علم کے نام پیش کرنا مفید ہوگا جو ترادف تسلیم کرتے ہیں۔ انہوں نے اس بارے میں بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ چند مثالیں یہ ہیں:

۱ — اصمعی: «ما اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه»، یعنی «مختلف الفاظ اور یکساں معانی»۔

۲ — قاسم بن سلام: «الأسماء المختلفة للشيء الواحد»، یعنی «ایک ہی چیز کے مختلف نام»۔

۳ — ابن سکیت اور ان کی کتاب «الألفاظ»۔

۴ — ہمزانی اور ان کی کتاب «كتاب الألفاظ الكتابية»۔

۵ — ابن مرزبان اور ان کی کتاب «الألفاظ الكتابية والتعبير»۔

۶ — ابن خالویہ، جنہوں نے شیر کے ناموں پر ایک کتاب لکھی۔

۷ — ابو الفرج قدامہ بن جعفر اور ان کی کتاب «جواهر الألفاظ»۔

۸ — رمانی: «الألفاظ المترادفة المعنى»، یعنی «ایک معنی رکھنے والے مترادف الفاظ»۔

۹ — ابن جنی: کتاب «الخصائص» میں «اصلوں اور ساختوں کے اختلاف کے باوجود معنی کے باھم ملنے کا باب»۔

۱۰ — سیبویہ: «جان لو کہ ان کے کلام میں۔۔۔ دو لفظ مختلف ھوتے ھیں اور معنی ایک ھوتا ھے۔» اور ان کے شاگرد قطرب۔

۱۱ — ابن سیدہ: انہوں نے «المخصص» لکھی اور اس میں کہا: «مترادف ناموں سے ایک نوع کی کثرت ھوتی ھے، لیکن اس کثرت سے کوئی نئی طبیعت وجود میں نہیں آتی۔»

بعض اھلِ علم نے مکمل ترادف کا انکار کیا، کیونکہ الفاظ کے درمیان فرق ھوتے ھیں؛ مگر انہوں نے مطلق اختلاف کا قول نہیں کیا۔ اسی لیے اپنی کتابوں کو «کتبِ فروق» کہا۔

ان میں شامل ھیں:

۱ — ابو ھلال عسکری اور ان کی کتاب «الفروق اللغوية»۔

۲ — ابن فارس، اپنی کتاب «الصاحبي» میں۔

۳ — راغب اصفہانی: «مفردات القرآن»۔ انہوں نے اپنا تحقیقی منہج ان الفاظ میں واضح کیا: «اس کتاب کے بعد، ان شاء اللہ، ایک کتاب لاؤں گا جو ایک ھی معنی کے مترادف الفاظ اور ان کے درمیان پوشیدہ فرقوں

کی تحقیق پیش کرے گی۔ اس سے معلوم ہوگا کہ ہر خبر کے لیے دوسرے مترادف الفاظ کے بجائے ایک خاص لفظ کیوں منتخب ہوتا ہے۔۔۔۔» [۱۳۱] منکرین میں ثعلب اور ابن اعرابی بھی شامل ہیں۔

یہ دلائل پیش کرنے کا مقصد ترادف کی نفی میں شحرور کے نظریے کی غلطی ثابت کرنا، اور ترادف کے قائلین کی آرا کو اس کے منکرین کی آرا پر ترجیح دینا تھا۔

اس اختلافِ رائے کے باوجود ہم نے ترادف کے منکرین میں سے کسی کو قرآن کی مختلف تقسیمیں بناتے یا شحرور کی باطل بات کہتے نہیں سنا۔ اسی لیے اس مسئلے کی بنیاد پر قرآن کی تفسیر میں ان کے درمیان اختلاف پیدا نہیں ہوا۔ قرآن کی تفسیر اور اللہ کے اسمائے حسنیٰ اور صفات پر گفتگو کے وقت ترادف کے منکرین کا منہج ترادف کے قائلین کے منہج سے مختلف نہیں۔

ترادف کے قائل علما کہتے ہیں کہ مترادف الفاظ ایک ہی مسمیٰ کے نام ہیں۔ مکمل ترادف کے منکر علما کہتے ہیں کہ ان میں ایک لفظ نام ہے اور دوسرے مترادف الفاظ اس نام کی صفات ہیں۔ ابن خالویہ اور ابو علی فارسی کے ایک مکالمے میں اس کی تائید ملتی ہے۔ سیف الدولہ کی مجلس میں ابن خالویہ نے کہا: مجھے تلوار کے پچاس نام یاد ہیں۔ ابو علی فارسی نے کہا: مجھے تو اس کا ایک ہی نام یاد ہے: سیف۔ ابن خالویہ نے کہا: تو مہند، صارم اور دوسرے نام کہاں گئے؟

۱۳۱ - «مفردات القرآن»، ص ۶، طبع دار المعرفہ۔

ابو علی نے کہا: «یہ صفات ھیں؛ [۱۳۲] گویا شیخ اسم اور صفت میں فرق نہیں کرتے۔» [۱۳۳]

زبان اور تفسیر کے ائمہ میں سے کسی نے اس اختلاف کو اھمیت نہیں دی۔ مفسرین میں اس کے اثرات ظاھر نہیں ھوئے، نہ یہ عوام تک پہنچا؛ یہ مصنفین کے درمیان اختلاف تھا۔ ھمارے سامنے ایک واضح مثال ھے جو شحرور کے نظریے کو رد اور باطل کرتی ھے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ھے:

«وھی اللہ ھے پیدا کرنے والا وجود بخشنے والا[1] ، صورت بنانے والا، اسی کے لیے (نہایت) اچھے نام ھیں[2]، ھر چیز خواہ وہ آسمانوں میں ھو خواہ زمین میں ھو اس کی پاکی بیان کرتی ھے[3]، اور وھی غالب حکمت والا ھے۔[4]» [الحشر: ۲۴]۔

یہ اللہ کے نام ھیں جن کے درمیان حرفِ عطف نہیں۔ کیا شحرور انکار کر سکتے ھیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے نام ھیں جن سے ھم اسے پکارتے ھیں؟ بلکہ میں نے خود شحرور کو یہ نام اللہ تعالیٰ کے نام سمجھ کر استعمال کرتے دیکھا ھے۔ شحرور کہتے ھیں:

«اللہ کا نام الرحمن ربوبیت کے قوانین، یعنی اختیار، استحکام اور تولید، اور نتیجتاً اس دوگانہ مادّی کائنات کے ارتقا کی نمائندگی کرتا ھے۔ یہ قوانین معروضی طور پر کام کرتے ھیں۔» [۱۳۴]

---

۱۳۲ - نحو میں صفت اسم کی قسم ھے۔

۱۳۳ - سیوطی، «المزھر»، ۱/۴۰۵۔ مزید مطالعے کے لیے ڈاکٹر حامد صادق قنیبی کی کتاب «دراسات في تأصيل المعربات والمصطلح» دیکھیے۔ علی جارم نے بھی اس مسئلے پر جامع بحث کی ھے، جو مجمع اللغۃ العربیۃ، قاھرہ میں شائع ھوئی، جلد اول، ۱۹۳۵۔

ترادف اور اس کے استعمال کے مسئلے میں شحرور تناقض میں پڑ گئے۔ اللہ کے ناموں میں ترادف کا انکار شرک تک لے جاتا ھے۔ مگر شحرور نے اللہ کے ناموں کے بارے میں اپنا مادّی نقطۂ آغاز نہیں چھپایا، ھر نام کا خالص مادّی تصور بنایا۔ ان ناموں کے لیے مادّی اصطلاح بھی استعمال کی: «سمات»۔ [۱۳۵] یہ وجودِ الٰہی کی مادّی تجسیم کی طرف اشارہ ھے، جس کے وہ قائل ھیں، جیسا کہ ھم مادیت کے مبحث میں بیان کر چکے ھیں۔

شحرور کہتے ھیں:

> «اس «رحمانی» مادّی وجود میں اللہ کے اسمائے حسنیٰ ایک دوسرے سے ممتاز معنی اور دوگانہ صورت میں ظاھر ھوئے۔ اسی لیے پہلے فرمایا: «اور اچھے اچھے نام اللہ ھی کے لیے ھیں سو ان ناموں سے اللہ ھی کو موسوم کیا کرو[1]» [الاعراف: ۱۸۰]۔ چونکہ اللہ کے اسمائے حسنیٰ صرف رحمانی مادّی وجود کے ذریعے سمجھے جا سکتے ھیں، اس لیے فرمایا: «کہہ دیجئیے کہ اللہ کو اللہ کہہ کر پکارو یا رحمٰن کہہ کر، جس نام سے بھی پکارو تمام اچھے نام اسی کے ھیں[1]» [الاسراء: ۱۱۰]۔» [۱۳۶]

اس تحریف سے بڑھ کر کوئی گناہ نہیں!!

اس تحریف سے بڑھ کر کوئی گناہ نہیں!!

---

۱۳۴ - شحرور کی کتاب، ص ۲۵۴۔

۱۳۵ - «سمات» سِمہ کی جمع ھے، جس کے معنی علامت ھیں۔ «لسان العرب»، مادّہ «وسم»، دیکھیے۔

۱۳۶ - شحرور کی کتاب، ص ۲۵۹۔

ہر معاملے میں اسلامی منہج کی مخالفت کرنے والے شحرور کا معاملہ عجیب ہے!! یہاں اللہ کے ناموں کو جسمانی صورت دیتے اور انہیں «سمات» کہتے ہیں، جبکہ مخلوق کی تجسیم کا انکار کرتے ہیں، جیسا کہ ہم نے عرش کی بحث میں دیکھا، جہاں وہ اسے امر کے معنی میں لیتے ہیں۔

نواں مبحث

شحرور کا علم اور فکری ثقافت

شحرور کے علم کی سطحی حیثیت اور ان کی فکری ثقافت کے اضطراب کو ظاہر کرنے کے لیے یہاں زیادہ محنت کی ضرورت نہیں؛ انہوں نے خود اس کا اعلان کر دیا، جب بتایا کہ عقیدے سے ان کی واقفیت معتزلہ اور اشاعرہ کی آرا کے ذریعے ہوئی۔ کہا:

«میں نے اسلام کو عقیدے کی حیثیت سے ایک موروثی معتزلی یا اشعری مکتب [۱۳۷] کے ذریعے دیکھا، اور فقہ کو موروثی مسلکیت، یعنی «پانچ فقہا»، کے ذریعے دیکھا۔ میں اس خطرناک نتیجے پر پہنچا، جو سنجیدہ علمی محقق کے لیے مہلک ہے: کوئی انسان معرفت اور تحقیق میں بنیادی نوعی چھلانگ نہیں لگا سکتا جب تک مکاتب کی حدیں توڑ نہ دے، کیونکہ مکتب تک محدود رہنا علمی تحقیق میں مہلک نقطہ ہے۔» [۱۳۸]

یہ بات تصدیق کرتی ہے کہ شحرور اہلِ سنت کے منہج سے واقف نہیں ہوئے، عقیدے کو گمراہ فرقوں کے مناہج کے ذریعے جانا، اور کہتے ہیں کہ انہیں رد کرتے ہیں۔ حقیقت اس کے برعکس ہے، کیونکہ انہوں نے قدریہ اور معتزلہ کی آرا اختیار کیں اور ایک سے زیادہ مقام پر ان کی تعریف کی۔ وہ اہلِ سنت کے منہج پر حملہ اور اس کے خلاف سازش کرتے ہیں؛ بلکہ اس کی کوئی چھوٹی بڑی بات نہیں چھوڑی جس میں تحریف، تبدیلی یا تاویل کی، یا جس پر اعتراض کرنے کی کوشش نہ کی ہو!!

---

۱۳۷ - بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ اشاعرہ کا مذہب اہلِ سنت کے منہج کی نمائندگی کرتا ہے۔ یہ خطرناک غلطیوں میں سے ہے۔ اشاعرہ کا مذہب اعتزال اور اہلِ سنت کے منہج کا آمیزہ ہے۔ البتہ اشعری اپنی زندگی کے آخری حصے میں ذاتی طور پر اہلِ سنت کے منہج کی طرف لوٹ آئے، جبکہ ان کے بعض پیروکار ان کے سابق منہج پر قائم رہے۔

۱۳۸ - شحرور کی کتاب، ص ۴۶۔

یہاں ھم ثابت کرتے ھیں کہ شحرور علمی دیانت کی پابندی نہیں کرتے اور ان کی تحریریں اغراض کے تابع ھیں۔ انہوں نے اسلامی منہج کے مقابلے میں بہت سے امور چھیڑے۔ یہ منہج فولاد کی طرح مربوط ھے؛ اس کا کوئی حصہ الگ نہیں کیا جا سکتا کہ اس کے اثرات ظاھر نہ ھوں اور دوسرے حصے متاثر نہ ھوں۔ اسی لیے شحرور بڑے تناقضات میں پڑے، بہت سی نصوص کو چھوڑ دیا اور پوری آیات نظرانداز کیں، حالانکہ وہ ان مسائل میں فیصلہ کن تھیں۔ شحرور کی کتاب پر بعض مصنفین کے جوابات میں یہ صورتیں ظاھر ھوئی ھیں۔

شحرور کی «پانچ فقہا» کی موروثی روایت پر تنقید کے بارے میں ھم نہیں جانتے کہ وہ خود کو پانچ یا چھ فقہا تک کیوں محدود کرتے ھیں۔ ھزاروں فقیہ اور عالم ھیں جن کے علوم اور اجتہادات سے مسلمان فائدہ اٹھا سکتے ھیں۔ لیکن امت کو پیچھے چھوڑ کر بڑی چھلانگ لگانے کی کوشش، تاکہ مارکسیت کی آغوش میں جا گریں، موروثی مکاتب کو کمیونسٹ فکری نظام سے بدلیں اور اسے امت کے سامنے پیش کریں، یہی عظیم افترا اور وہ مہلک نقطہ ھے جو اپنے اختیار کرنے والے کو ھلاکتوں میں ڈال دیتا ھے!!

یہاں یہ بات نمایاں کرنا بھی ضروری ھے کہ شحرور کے اٹھائے ھوئے خیالات نہ ان کی ایجاد ھیں، نہ ان کے باطن کی پیداوار۔ انہوں نے انہیں معلوم مآخذ سے لیا اور تیار حالت میں حاصل کیا:

اول — گمراہ فرقوں اور علمِ کلام کے ذخیرے سے، جو ایسے خیالات سے بھرا ھے: «قدریہ اور معتزلہ»۔ پچھلے مباحث میں ھم ان میں سے کچھ بیان کر چکے ھیں۔

دوم – استشراق کے مآخذ و مراجع سے، جو اداروں کے ذریعے کام کرتے ھیں۔ ھمارے سامنے اس کی بہت سی مثالیں ھیں۔ ان میں سے چند، تمام نہیں، یہ ھیں:

گارودی کہتے ھیں: «نبی کی سنت مستقبل کے لیے، یعنی نبی کی وفات کے بعد کے زمانے کے لیے، وضع نہیں کی گئی تھی۔» [۱۳۹]

شحرور کہتے ھیں: «ساتویں صدی میں جزیرۂ عرب میں نبی ﷺ کا عمل ایک خاص تاریخی مرحلے کے ساتھ اسلام کے تعامل کا پہلا امکان تھا، آخری نہیں۔» [۱۴۰]

گارودی کہتے ھیں: «سنت کا تصور قرآن کے باھر سے صرف نبی کی وفات کے بعد داخل کیا گیا۔» [۱۴۱]

شحرور کہتے ھیں: «یہیں سے سنت کی غلط تعریف آتی ھے کہ وہ نبی ﷺ سے صادر ھونے والا ھر قول اور فعل ھے۔۔ حالانکہ نبی اور آپ کے صحابہ نے سنت کی اس طرح تعریف نہیں کی تھی۔» [۱۴۲]

---

۱۳۹ - «الأصوليات»، ص ۸۲؛ فرانسیسی مستشرق گارودی کی کتاب، جنہوں نے اپنے مارکسی عقیدے اور عیسائی مذھب کو برقرار رکھتے ھوئے اسلام قبول کرنے کا اعلان کیا۔

۱۴۰ - «القراءة المعاصرة»، ص ۵۴۹۔

۱۴۱ - روژے گارودی، «الأصوليات»، ص ۸۲۔

۱۴۲ - «القراءة المعاصرة»، ص ۵۴۸۔

گارودی اور شحرور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان بھول گئے: «اور تمہیں جو کچھ رسول دے لے لو، اور جس سے روکے رک جاؤ اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہا کرو، یقیناً اللہ تعالیٰ سخت عذاب والا ہے۔»۔۔ [الحشر: ۷]۔

گارودی کہتے ہیں: «قرآن میں نبی کی اطاعت کا حکم ہے۔۔ ان کی تقلید کا نہیں۔۔» [۱۴۳]

شحرور کہتے ہیں: «قانون ساز کی حیثیت سے نبی کے بارے میں ہمارا موقف نہایت دقیق ہے۔۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ نبی ﷺ کا عمل رسالت کے اطلاق کا پہلا امکان ہے۔» [۱۴۴]

یوں شحرور نے نبی ﷺ کی شخصیت سے، خصوصاً قانون سازی کے معاملے میں، یہ سمجھ کر معاملہ کیا کہ آپ صرف اپنے زمانے کے لیے ایک مجتہد تھے۔ کہا: «قانون سازی ارتقا کے قابل ہے، اور منسوخ اور تبدیل کی جا سکتی ہے۔» [۱۴۵]

سوم — ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ شحرور نے مارکسی اور ہیگلی افکار کا نظام بھی لیا ہے۔

۱۴۳ - گارودی، ص ۸۲۔

۱۴۴ - «القراءة المعاصرة»، ص ۳۹۔

۱۴۵ - سابقہ ماخذ، ص ۳۸۔

جرح و تعدیل کا ایک قاعدہ

بعض بھائیوں نے مجھ سے شکوہ کیا کہ جن شخصیات پر میں نے تنقید کی، ان کی خوبیاں ذکر نہیں کیں اور صرف اعتراضات بیان کیے!

حقیقت یہ ہے کہ معاملہ اس صورت میں نہیں۔ اس تحقیق کا مقصد خوبیاں یا خامیاں نمایاں کرنا نہیں؛ میری توجہ ان لوگوں کے ہاں مادّی رجحان واضح کرنے اور مادّی منہج سے ان کا تعلق متعین کرنے پر مرکوز تھی۔

اہلِ سنت وجماعت کے منہج میں اصل یہ ہے کہ لوگوں کی خوبیاں ذکر کریں اور ان کی غلطیوں سے خبردار کریں، اس طرح کہ ان کی توہین نہ ہو۔ یہ قاعدہ علمِ جرح و تعدیل میں معروف ہے۔ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کہتے ہیں:

> «جس میں ایمان بھی ہو اور فجور بھی، اس کے ایمان کے مطابق اس سے دوستی رکھی جائے اور اس کے فجور کے مطابق اس سے بغض رکھا جائے۔۔ یوں ایک ہی شخص میں اکرام اور اہانت کے اسباب جمع ہو جاتے ہیں۔۔» [۱]

مگر یہاں اسلامی منہج کی پیروی کرنے والوں اور منحرف، گمراہ فرقوں کے مناہج کی پیروی کرنے والوں میں فرق کرنا ضروری ہے۔

---

۱ - «الفتاوی الکبری»، ۲۸/۲۲۹۔

پہلا گروہ اهلِ سنت وجماعت ہے۔ ہم ان کی غلطیاں ذکر کرتے، واضح کرتے اور ان سے خبردار کرتے ہیں، تاکہ ان کی صلاح اور تقوی دیکھنے والا ان غلطیوں سے دھوکا نہ کھائے۔ دوسرے گروہ کے لوگ بدعت کے امام اور فاسد آرا کے حامل ہیں، جو اصولوں میں اسلامی منہج کے خلاف ہیں۔ اس لیے ان کی حالت بیان کرنا، ان کا فساد ظاهر کرنا اور امت کو ان سے خبردار کرنا ضروری ہے۔ مسلمانوں کے اتفاق سے یہ واجب ہے، اور اسے ان کی غیبت بھی نہیں سمجھا جاتا۔

میں نے اس تحقیق میں ایک واضح تنقیدی منہج کی پابندی کی ہے: صاحبِ رائے کی عبارت لفظ بہ لفظ نقل کرتا ہوں، پھر اس کا نقد اور تجزیہ کرتا اور اسلامی منہج کے معتبر امتیازی معیارات [۲] کے ذریعے اس کی حقیقت واضح کرتا ہوں۔ میں نے آرا کی پیروی اور ان کے احاطے، مصنف کی بکھری آرا جمع کرنے اور عبارتوں کو باهم ملانے میں مسلسل محنت کی، تاکہ مصنف کا منہج اور اس کی متعین رائے معلوم ہو۔ میں نے عارضی غلطیوں، زبان کی لغزشوں یا قلم کی چوک پر توجہ نہیں دی، نہ مصنف کے طرزِ عمل اور نجی زندگی کو موضوع بنایا۔

اس تحقیق کی تدقیق کرنے والے بھائی نے یہ عبارت لکھی:

«میری تجویز ہے: چونکہ اس تحقیق کا مقصد بعض مفکرین، خصوصاً جودت اور ان کے پیروکاروں، کی اعتقادی لغزشیں واضح کرنا، اور ایسے مادّی مناهج سے دور کرنا اور خبردار کرنا ہے، اس لیے مجھے ان کی عملی زندگی کی لغزشیں اور انحرافات، نیز طرزِ عمل، تربیت اور سیاست کی ان

۲ - مقدمے میں امتیازی معیارات، یا شرعی نص سے معاملہ کرنے کے قواعد، دیکھیے۔

تجاوزات کو ظاھر کرنے میں کوئی مانع نظر نہیں آتا جو اللہ اور اس کے رسول کو پسند نہیں، اور جو عام مسلمانوں کے لیے بھی اجنبی اور ناپسندیدہ ھیں، خواص اور علما کا ذکر ھی کیا۔ بہت سے لوگ ایسے مفکرین اور ان کی جماعتوں کے افراد کے عملی طرزِ عمل میں، ان کے فکری نقطۂ آغاز کی نسبت، زیادہ دلچسپی رکھتے ھیں۔»

ان ملاحظات کی عنایت کرنے والے محترم بھائی کا خلوص سے شکر اور قدر کرتے ھوئے بھی، میں نے افکار اور مناھج کے تعین پر توجہ دینے اور طرزِ عمل کو موضوع نہ بنانے کو ترجیح دی، خواہ سیاسی وفاداریوں سے متعلق ھو یا سماجی مسائل سے۔ یہ موقف ایسے ھیں جنہیں لوگ مشاھدے اور پیروی سے سمجھ سکتے ھیں، یا اس موضوع میں دلچسپی رکھنے والا شخص ان پر کام کر سکتا ھے۔

آخر میں واضح کرنا ضروری ھے کہ اس تحقیق میں جودت یا شحرور کی ذاتیں بطورِ شخص مقصود نہیں۔ مسئلہ اس سے بڑا اور سنگین ھے: ان منحرف مناھج کا مسئلہ جو اسلامی بلاد میں نمایاں مقامات حاصل کر چکے ھیں، جن کی دعوت کو اختیار کرنے والے ادارے ھیں، اور جن کے افکار کی ترویج کی ذمہ داری اور اخراجات اٹھانے والی تنظیمیں موجود ھیں۔

ہر مسلمان کی خیر خواہی کے واجب تقاضے [۳] کے تحت میں یہ تحقیق جودت سعید اور ان کے مریدوں، محمد شحرور اور ان کے حامیوں، اور اقبال کے طرف داروں اور ان سے متاثر ہونے والوں کے نام کھلے خط کی حیثیت سے پیش کرتا ہوں۔۔۔

یہ ان افکار کے ہر حامل کے لیے صاف دعوت ہے کہ شرعی نصوص کی پابندی کرے، کتاب و سنت کو مضبوطی سے تھامے اور باطل مادّی مناہج چھوڑ دے۔

یہ دل سے دعوت ہے کہ تقویٰ اختیار کیا جائے اور اس پر عمل کیا جائے۔ جو ان میں سے کسی سے محبت رکھتا ہے، وہ اس تحقیق کی مکمل صراحت پر مجھے معذور سمجھے۔ اس معاملے میں دلچسپی رکھنے والے ہر مسلمان کا فرض ہے کہ فیصلہ کرنے سے پہلے غور سے علمی مطالعہ کر کے اس تحقیق کا مکمل جائزہ لے۔

معلوم رہے کہ میں اس بارے میں ہر ملاحظے اور نصیحت کو قبول کرنے کے لیے تیار ہوں۔ میں ان سب کا شکر گزار ہوں جنہوں نے مدد کی، رائے پیش کی، نصیحت میں حصہ لیا یا اس تحقیق کا جائزہ لیا۔

اللہ سے دعا کرتا ہوں کہ میرے اس عمل کو صالح اور صرف اپنی رضا کے لیے خالص بنا دے۔

---

۳ - ہر قادر مسلمان پر لازم ہے کہ اپنی امت کو حق واضح کرے اور اس کی خیر خواہی کرے۔ نبی ﷺ کے صحابہ نے اسی پر بیعت کی تھی: «۔۔۔ ہم جہاں بھی ہوں حق پر قائم رہیں، یا حق کہیں، اور اللہ کے معاملے میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہ ڈریں۔» بخاری، ۷۱۹۹۔

اے اللہ، ہم قول و عمل کے فتنے سے تیری پناہ مانگتے ہیں۔ اے اللہ، تو پاک ہے اور تیری ہی حمد ہے۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ تیرے سوا کوئی معبود نہیں؛ تجھ سے مغفرت مانگتا اور تیری طرف توبہ کرتا ہوں۔

یہ خاکہ ان پوسٹروں میں سے ایک کی نمائندگی کرتا ہے جنہیں جودت کی جماعت «انظروا کے رسائل کا تحفہ» کے عنوان سے تقسیم کرتی ہے۔ اس میں ادیان کو ایک کرنے کی دعوت ہے!

تمام الٰہی رسالتوں کا ایمان ہے

کہ

اللہ	آسمانی کتابیں	آخرت کا دن
↓	↓	↓
رب ہے	منہج ہیں	انجام ہے

تاویل قبول کرنے سے پہلے۔۔۔

منہج کے بارے میں پوچھیں

کوئی خیال اسلامی اندازِ بیان میں پیش کیا جا سکتا ہے، جبکہ اس کی بنیاد ایسے مادّی اصولوں پر ہو جو شرعی نص کی سمجھ بدل دیں۔ اس لیے اعتبار اس منہج کا ہے جس سے افکار پیدا ہوتے ہیں، اور وحی کی نصوص سے معاملہ کرنے کے طریقے کا۔

عادل التل جودت سعید، محمد اقبال اور محمد شحرور کی تحریروں پر تنقید کرتے ہیں، اور اہلِ سنت وجماعت کے نقطۂ نظر سے، کتاب و سنت کی روشنی میں، مادّی رجحان کی اصلوں اور عقیدے اور قرآن کی تفسیر پر اس کے اثرات کا سراغ لگاتے ہیں۔

وہ ان آرا کے حاملین کی عبارتیں پیش کرتے، ان کے بکھرے ہوئے اقوال جمع کرتے، پھر شرعی نصوص سے معاملہ کرنے کے معیارات کے مطابق ان کا تجزیہ اور نقد کرتے ہیں۔ تحقیق کا محور افکار اور مناہج ہیں، اور یہ ان کے حاملین اور ان سے متاثر ہونے والوں کے نام خیر خواہی کا پیغام ہے۔

«یہ دل سے دعوت ہے کہ تقویٰ اختیار کیا جائے اور اس پر عمل کیا جائے۔»

مصنف کے اختتامی کلمات سے