ڈاکٹر معین الدین عقیل

جنوبی ایشیا میں فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید
اقبال سے پہلے اور اقبال کے بعد

Muslim thinkers have rightly given importance to the Reconstruction of religious thought in Islam when ever they felt the Muslim community need to look over the challenges facing due to any crises appearing within the Muslim society or faces by any foriegn intervention or rule.

In South Asia such challenges have appeared when Muslims lived for a long time in a multy cultural and Hindu dominated society for centuries. Feeling the challenges that the Muslim community was facing in his time first Saiyyad Ahmad, Mujadid Alf Sani and Shah Waliullah invited Muslims to purify their life style by avoiding Hinduism. The colonial rule also shed its influence on Muslims at the concepts of their life and Islamic culture & traditions. After Shah Waliullah Dr Mohammad Iqbal was the prominant thinker who presented his ideas in his sins lectures over Reconstruction of Religious Thought in Islam. This content was not limited with Iqbal alone, thinkers like S.A.A. Faizi, Dr. Saiyyad Abd Al Latif and some others philosopher have also discussed contemporary problems and requirements of the Muslims.

This article presents a scenario of the situation faced by the Muslim community living.

اسلامی دنیا کے لیے تاریخ کے دو واقعات نہایت انقلاب آفریں رہے ہیں، جنھوں نے اسلام کو فکری اور تمدنی اعتبار سے متزلزل کر دیا اور اسلامی دنیا علم و دانش کی تباہی اور راسخ العقیدگی و روایات سے دوری کا نشانہ بنی۔ دنیاے اسلام کا ایسا اوّلین واقعہ منگولوں کی تاخت و تاراج تھا، جس کے نتیجے میں عالم اسلام سیاسی و معاشی مضمرات کے ساتھ ساتھ علم و تہذیب کی بربادی سے دوچار ہوا اور سیاسی سطح پر منتشر اور منقسم ہونے پر مجبور ہو گیا۔ چوں کہ عالمِ اسلام کی تمدنی و علمی زبان (عربی) تھی اور اسلام بصورتِ عقیدہ مسلمانوں کی تمام معاشرتی اور علمی زندگی کا محور تھا، اس لیے مسلمان اپنے تصور امت کے تحت

اتحادِ عالم اسلامی کے احساس سے بے نیاز نہ ہوئے اور عقیدے اور زبان نے انھیں باہم ایک دوسرے سے منقطع نہ ہونے دیا۔ اس زمانے میں عالمِ اسلام ایسی عالم و فاضل شخصیات سے بھی مستفیض تھا، جو شریعت اور طریقت کے حسین امتزاج کے ساتھ مروجہ روایتی اور عقلی علوم پر اپنی دسترس سے روحِ اسلام کو علوم و تہذیب میں جاری و ساری رکھنے میں کوشاں اور کامیاب رہے۔

اسلام کے لیے دوسری بڑی آزمائش اس کا یورپ سے متصادم ہونا تھا۔ یورپ اپنی نشاۃ الثانیہ کے بعد صنعتی انقلاب اور سرمایہ داری نظام سے حاصل ہونے والی قوت کے ساتھ فوجی، سیاسی، معاشی اور تمدنی سطح پر اسلام سے متصادم ہوا تو اسلامی علوم وتمدن کے وہ مراکز اور مسلم مملکتیں جو یورپ سے متصل تھیں، اس تصادم کے اثرات سے خود کو محفوظ نہ رکھ سکیں اور بہت جلد اس کے اثرات قریب قریب سارے ہی عالمِ اسلام میں تمدنی وفکری بحران کا سبب بن گئے۔ اس صورتِ حال میں کہ اسلامی دنیا اور عیسائی دنیا میں باہمی آویزش یوں بھی صدیوں سے موجود تھی، اس لیے آویزش کا یہ تازہ عمل اب تک جاری ہے۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ نکلا کہ عالمِ اسلام کا مذہبی اور تہذیبی اتحاد مغرب کے زیرِاثر شدید طور پر متزلزل ہو کر رہ گیا۔

ان حالات میں خاص طور پر انیسویں صدی میں، مثلاً ہندوستان میں، عیسائیوں کی تبلیغی کوششوں کے ذیل میں مستشرقین نے، جن میں ولیم مور (۱۸۱۹ء-۱۹۰۶ء؛ William Muir) اور الوئس اشپرنگر (۱۸۱۳ء-۱۸۹۳ء؛ Alois Sprenge) نمایاں ہیں، اسلام کی بنیادوں کے بارے میں ایسے سوالات اٹھائے جو مسلمان علماء کے لیے دعوتِ مقابلہ (Challange) کی حیثیت رکھتے تھے اور وہ ان سوالات کے نتیجے میں، اسلام کی نئی تعبیر وتشریح پر مجبور ہو گئے [۱]۔

مغربی تہذیب اور جدید تمدن سے رابطے اور قرب نے عالمِ اسلام میں سیاسی اور تہذیبی انتشار اور پراگندگی پیدا کر دی اور اسلام کی گرفت کو کمزور کر دیا۔ اس عمل میں جدید اور بے مقصد تعلیم کے فروغ نے بھی عالمِ اسلام میں شدید افراتفری پیدا کر دی۔ قبل ازیں مسلمان روایتی تعلیم کے وسیلے سے اپنے علوم اور تمدنی ورثے سے قریب تھے۔ ان کی روایتی تعلیم میں دینی علوم کے ساتھ ساتھ عقلی علوم، سائنس اور ریاضی بھی شامل تھے اور زبان و ادب بھی۔ جدید تعلیم کے فروغ نے انھیں اپنے علمی اور تہذیبی ورثے سے لاتعلق اور مذہب کے بنیادی عناصر سے دور کر دیا۔ اب جدید تعلیم کے حامل مسلمانوں کی بڑی تعداد اسلام کو اس کی تمام صفات کے ساتھ دیکھنے سے قاصر ہے۔ اب عالمِ اسلام میں وقت کے نئے تقاضوں اور زندگی کے نئے چیلنجوں کا علماء اور دانش وروں کا صرف وہی طبقہ سامنا کر سکتا ہے جو اسلام کے پورے علمی و تمدنی سرمایہ سے واقف ہو اور وہ عالمِ اسلام کو ایک مکمل ضابطۂ حیات سمجھتا ہو۔ ایسے علماء اور مفکرین سمجھتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کھلا ہے اور عصری تقاضوں کی مناسبت سے احکامِ اسلام کی نئی تعبیر، وضاحت یا اسلامی کی تشکیل جدید میں اسلام کا کوئی اصول مانع نہیں۔ بشرطیکہ ایسی وضاحتِ نو یا تشکیلِ نو احکام اسلامی (قرآن و حدیث) کی اصل روح کے مطابق ہو۔ اس عمل میں روایت سے انحراف نہیں، اس کی توسیع مقصود ہونی چاہیے۔ اس نقطۂ نظر کے حامل علماء میں

جنوبی ایشیا میں، جہاں علامہ شیخ محمد اقبال (۱۸۷۶ء-۱۹۳۸ء) پیدا ہوئے، زندگی بسر کی اور فکر اسلامی کی تشکیل جدید پر زور دیا، خود اقبال سب سے نمایاں ہیں۔ جنوبی ایشیا میں جو مذہبی فکر کارفرما رہی ہے، اس کا کوئی تاریخی یا کوئی جامع جائزہ لینا یہاں مقصود نہیں، بلکہ صرف ان چند مثالوں کا حوالہ مقصود ہے جن سے خاص خاص مماثل یا متخالف تصورات نمایاں ہوئے ہیں۔

اقبال سے قبل، عہدِ جدید کے جنوبی ایشیا میں، فکرِ اسلامی معقولات تک مخصوص رہ کر اپنا وہ سفر مکمل کر چکی تھی جس کو مغل شہنشاہ اکبر (۱۵۵۶ء-۱۶۰۵ء) کے زمانے میں حکیم فتح اللہ شیرازی (متوفی ۱۵۸۵ء) نے فروغ دیا تھا۔ معقولات کی یہ روایت فتح اللہ شیرازی سے شروع ہو کر ان کے شاگرد عبدالسلام لاہوری (متوفی ۱۶۲۷ء) اور پھر ان کے شاگردوں تک پہنچی تھی، جن سے ملاّ قطب الدین سہالوی (متوفی ۱۶۹۱ء)، ان سے ملاّ قطب الدین شمس آبادی (متوفی، ۱۷۰۹ء)، ملاّ امان اللہ بنارسی (متوفی ۱۷۲۰ء) اور قاضی محبّ اللہ بہاری (متوفی ۱۷۸۴ء) نے فیض حاصل کیا تھا۔ جب کہ ملاّ امان اللہ بنارسی سے ملا قطب الدین سہالوی کے فرزند ملا نظام الدین (متوفی ۱۷۴۸ء) نے تعلیم حاصل کی تھی۔ ملاّ نظام الدین کے علمی وارث ملا عبدالعلی بحرالعلوم (متوفی ۱۸۱۹ء) ہوئے۔ بحرالعلوم سے خیر آباد کے علمی خاندان نے فیض پایا۔ معقولات کے فروغ کی ایک متوازی راہ شاہجہاں (۱۶۲۸ء-۱۶۵۷ء) اور اورنگ زیب (۱۶۵۸ء- ۱۷۰۷ء) کے زمانے میں ملاّ عبدالحکیم سیالکوٹی (متوفی ۱۶۵۶ء) اور میر زاہد ہروی (متوفی ۱۶۹۰ء) نے ہموار کی، جن کے شاگرد مولانا عبدالرحیم دہلوی (متوفی ۱۷۱۸ء) سے ان کے فرزند شاہ ولی اللہ (۱۷۰۳ء-۱۷۶۲ء)، علمائے فرنگی محل اور علمائے خیر آباد فیض یاب ہوئے [۲]۔ شاہ ولی اللہ سے شاہ عبدالعزیز دہلوی (۱۷۴۶ء-۱۸۲۴ء) اور پھر ان سے سارے ہندوستان میں فیض عام ہوا۔ علمائے فرنگی محل نے درس نظامی کو مرتب کیا تو اس میں تفسیر و حدیث سے زیادہ منطق و حکمت اور صرف و نحو کو فوقیت حاصل رہی۔

ہندوستان کی اس علمی فضا میں، معقولات نے تو فروغ حاصل کر لیا لیکن اس سے منسلک و مستفیض علماء میں سے کسی نے عصری تقاضوں کے تعلق سے فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید پر غور نہ کیا۔ بعض وقتی اور عصری مسائل میں اجتہاد تو ضروری سمجھا گیا اور دورِ آخر میں اس سے کام بھی لیا گیا لیکن کسی نے احکام اسلام کی نئی تعبیر و تشریح کی ضرورت محسوس نہ کی۔ ان میں شاہ ولی اللہ ضرور مستثنیٰ تھے، جنھوں نے اسلامی اساسیات یا اصول پسندی پر اصرار کیا تھا اور وقت کے نزاعی معاملات میں سنی فقہ کے چاروں مکاتیب میں سے کسی بھی مکتب کے فتویٰ پر عمل کو جائز قرار دے دیا تھا۔ انھیں عصری مسائل کا مکمل شعور حاصل تھا۔ وہ کہتے تھے کہ اب وقت آ گیا ہے کہ اسلامی تعلیمات کو پوری طرح منطقی بحثوں اور دلائل سے مسلح کر کے میدان میں لایا جائے [۳]۔ انھوں نے فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید کی کوئی کوشش تو نہ کی لیکن اسلامی تعلیمات کو معاشرے کے بنیادی مسائل اور حالات سے ہم آہنگ ثابت کرنے کی کوشش ضرور کی اور اسلام کے پورے فکری، اخلاقی، شرعی اور تمدنی نظام کو مرتب صورت میں پیش کرنا چاہا۔ ان کا یہ اندازِ تفکر ہر قسم کے مغربی اثرات سے مبرّا تھا اور ان داخلی، روحانی اور تاریخی قوتوں کا نتیجہ تھا جنھوں نے ان کے عہد میں مذہبی روایات کا بحیثیت مجموعی

جائزہ لینے کی ضرورت پیدا کر دی تھی۔

سیّد احمد خان (۱۸۱۷ء-۱۸۹۸ء) نے بھی، شاہ ولی اللہ کے بعد، فکری سطح پر یہی کام کیا۔ لیکن ان کے وقت تک مغرب کے اثرات ایک ناگزیر حقیقت بن کر اُن کے مقابل کھڑے تھے اور ان اثرات کے نتیجے میں مسلم ملت اور مسلم معاشرہ اُن کی طرح کے ایک شخص کو دعوتِ غور وفکر دے رہا تھا کہ وہ اس وقت کے داخلی حالات اور بیرونی اثرات میں مسلم ملت کو درپیش مسائل کا حل اپنے طور پر سوچ اور ان کے علاج کے لیے اسلام کے اصولوں کی مناسب حال تعبیر کرے۔ سیّد احمد خان نے کوئی مربوط فکر تو وضع نہ کی لیکن روایتی اسالیبِ مباحثہ کی از سرِ نو صحیح اور واضح سمت متعین کرنے کی ضرورت کو تسلیم کیا اور عملی صورت میں غیر واجب مذہبی عقیدہ کی نزاکتوں کو عقلیت پر پرکھ کر دیکھنے اور دوسرے اسلامی اصولوں کو مطلق آزاد کر دینے کی کوشش کی۔ ان کی مذہبی فکر میں فقہی مسائل کو قرآن حکیم کی جدلیاتی توضیحات اور تشریحات کے ذریعے حل کرنے کی جستجو نظر آتی ہے اور اس کے لیے وہ اجتہاد پر غیر معمولی زور دیتے ہیں اور اسے ہر مسلمان کا حق تسلیم کرتے ہیں، چاہے وہ فرد دیگر سابقہ علماء کے متعین کردہ معیار کے مطابق اس کا اہل نہ ہو۔ اجماع کے حق کو بھی وہ صرف علماء تک مخصوص نہیں سمجھتے۔ اس قسم کے خیالات پیش کر کے سیّد احمد خان نے دراصل فکرِ اسلامی کو حالات و مسائل کے تناظر میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے لیکن انھوں نے نہ اس کا اعلان کیا نہ اس پر زور دیا۔

شاہ ولی اللہ اور سیّد احمد خان کے مقابلے میں سیّد احمد خان کے رفیقِ خاص مولوی چراغ علی (۱۸۴۴ء- ۱۸۹۵ء) ایک جانب، جہاں قرآن کی نئی تعبیر یا تفسیر پر زور دیتے ہیں، وہیں دوسری جانب خاص طور پر اسلامی قوانین کی کسی نئی بنیاد کے امکانات پر بھی غور کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں اس بنیاد کا رویہ انسان دوستی پر استوار ہونا چاہیے۔ کیوں کہ انسان معصوم پیدا ہوتا ہے لیکن معاشرہ اسے خطا و گناہ میں ملوث کر دیتا ہے۔ اسلام ایک ترقی پسند مذہب ہے اور اس میں اتنی لچک ہے کہ وہ اپنے سیاسی اور معاشرتی انقلابات کی مناسبت سے خود کو ڈھالنے کی سکت رکھتا ہے [۴]۔ وہ سمجھتے تھے کہ اسلامی معاشرتی و دیوانی قوانین کے کچھ اجزاء کو از سرِ نو لکھنے کی ضرورت ہے۔ اسلامی فقہ کی تدوین، نویں اور دسویں صدی کے حالات کے مطابق تھی۔ یہ منجمد معاشروں کی ضرورت تو پوری کر سکتی ہے لیکن جو معاشرے مغربی اثرات کے زیرِ تسلط آ چکے ہیں، مثلاً ہندوستان، ترکی، مصر اور الجزائر، ان ممالک میں ایک نئے شرعی نظریے کے وجود میں لانے کی ضرورت ہے، جو روایتی نظام میں مکمل تبدیلیاں لا سکے اور وقت کے تقاضوں کے خلاف اصولوں کو خارج کر سکے۔ اس اعتبار سے وہ غیر مسلم معاشروں میں مسلمانوں کو ان معاشروں کے قانون سے مطابقت پیدا کرنے کی اجازت دیے جانے کے حق میں ہیں [۵]۔ اپنے ان اجتہادی خیالات کے باوصف مولوی چراغ علی فکرِ اسلامی کو حالات کے تناظر میں ڈھالنے کی ضرورت کے پوری طرح قائل رہے۔

سید احمد خاں کے بعد اقبال جنوبی ایشیا کی اسلامی و سیاسی فکر پر اسی طرح چھائے رہے جس طرح انیسویں صدی میں خود سید احمد خاں چھائے ہوئے تھے۔ لیکن یہ اہم واقعہ ہے کہ سید احمد خان کی راہ میں مشکلات زیادہ تھیں۔ صرف مذہب کی تعبیر و تشریح ان کا مقصود نہ تھی۔ یہ ان کے لیے محض ان کی وسیع تر تحریک کا جزوی وسیلہ رہی۔ جب کہ اقبال اپنی

فکر کو زیادہ مربوط اور منظم صورت میں پیش کرنے میں کامیاب ہو سکے۔

اقبال کی بیشتر فلسفیانہ فکر ان کے اُردو کلام اور مثنویوں میں موجود ہے۔ لیکن ان کی فکر مدلل و منظم اور مربوط صورت میں ان کے خطبات: *Reconstruction Of Religious Thought In Islam* میں زیادہ وضاحت سے دیکھی جا سکتی ہے۔ ان کی اس فکر میں بعض اقدار مثلاً حرکت، توانائی اور ارتقاء کی اخلاقی تشریح اور آزادی نمایاں نظر آتی ہے۔ اُردو کلام میں 'خضر راہ' ان کی وہ اہم نظم ہے جو ان کی اردو شاعری میں انقلابی رجحان کا نقطۂ آغاز ہے۔ اس میں حرکت اور معاشرتی ارتقاء کی قدر و نوعیت پر بہت زور دیا گیا ہے۔ جب کہ فارسی مثنوی 'اسرارِ خودی' میں ان کی فکر تنقیدی انداز لیے ہوئے ہیں۔ اس میں وہ یونانی فکر کے جامد نظام اور افلاطونی فکر کو رد کرتے ہیں اور اسلام نے یونانی فکر کی حیات تازہ میں جو کردار ادا کیا ہے، اقبال اسے تحرک آفریں سمجھتے ہیں۔ یہی رویہ ان کا زوال اسلام کے دور میں رونما ہونے والی کمزوریوں کے بارے میں ہے۔ وہ اس صورتِ حال کے تدارک کے لیے قرآنی تعلیمات کو بنیادی طور پر دنیا کے لیے متحرک نظامِ فکر کی جانب مبذول کرنے کا ذریعہ سمجھتے ہیں اور اسی اصول کے تحت وہ اجتہاد کو قانون کا ماخذ قرار دیتے ہیں۔ یہاں وہ اسلامی فقہ کو نا قابل تغیر قانون نہیں سمجھتے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ اجتہاد کے ذریعے معاشرے کی عصری ضروریات کے مطابق اسے تبدیل کیا جا سکتا ہے کیوں کہ یہ اسلامی عقیدے کا لازمی عنصر نہیں۔ عہد زوال میں اسلامی شریعت کا منجمد ہو جانا ایک عارضی حالت ہے، جسے ایک تو عصری تقاضوں کے مطابق قرآن کے حوالے سے اور دوسرے حدیث سے احتیاط سے رجوع کر کے اور تیسرے اجماع کے ذریعے دور کیا جا سکتا ہے [۶]۔

اقبال اجماع کو انتہائی اہم قانونی فکر قرار دے کر ضرورتاً اس کے اختیار کرنے پر اصرار کرتے ہیں اور مزید آگے بڑھ کر ایک اسلامی ریاست میں پارلیمانی نظامِ حکومت کے متفقہ فیصلے کو اجماع ہی کے ذیل میں شمار کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے اجتہاد کے عمل کو شریعت کے قدیم انفرادی اداروں یا نمائندہ افراد سے لے کر ایک مسلم مقننہ کو تفویض کرنے کا خیال اقبال کا ایک بڑا انقلابی نظریہ تھا۔ اس لحاظ سے اسلامی ریاستوں میں جمہوریت کی نشوونما کو وہ ایک خوش آئند علامت سمجھ رہے تھے۔ ان کے نقطۂ نظر سے یہی ایک اقدام ہو سکتا ہے جس سے روایتی اور قدیم اسلام کے دائرے سے باہر آ کر ہم نئے راستے پیدا کر سکتے ہیں [۷]۔

جنوبی ایشیا کے مغربی تعلیم یافتہ مسلم طبقے نے اقبال کے اس نقطۂ نظر کو توجہ اور پسندیدگی کی نظر سے دیکھا اور یہ نظریہ رائے عامہ کے اداروں اور مقننہ کی مساوی حیثیت کا حامل سمجھا گیا۔ دیگر مسلم ممالک خاص طور پر ترکی، مصر اور ایران میں اس نظریے کے مماثل نظریات دیکھے جا سکتے ہیں۔ اس طرح اقبال کی فکر اپنے اثرات کے لحاظ سے عالمِ اسلام کے دیگر مفکرین کو بھی اپنی طرف متوجہ کرتی نظر آتی ہے۔ اقبال کے عہد کے بعد عالمِ اسلام کو اگر فکری سرگرمیوں کے لحاظ سے مصر، ترکی، ایران اور الجزائر تک مخصوص کر کے جائزہ لیا جائے تو مصر میں سیّد قطب (۱۹۰۶ء-۱۹۶۶ء) ترکی میں سعید نورسی (۱۸۶۷ء-۱۹۶۰ء)، ایران میں علی شریعتی (۱۹۳۳ء-۱۹۷۷ء) اور الجزائر میں محمد ارکان (۱۹۴۱ء-) تک فکرِ اقبال

کو وسعت پاتا ہوا دیکھا جا سکتا ہے۔ لیکن عالمِ اسلام سے قطع نظر فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید کا عمل اقبال کے بعد اگر چہ مزید برگ و بار نہ لا سکا، لیکن مذہبی مفکرین، دانشور اور علماء اسلام کی تعبیر و تشریح اور اسے اپنے زاویہ نظر سے معاشرے میں عملی صورت اختیار کرتا ہوا دیکھنے کے لیے آرزو مند اور متحرک و مستعد تو رہے مگر اسلام کی اصل روح کو متاثر کیے بغیر تشکیل جدید کی کوئی فکر مندی، منصوبہ بندی اور لائحہ عمل ان کا مدعا نہ رہا۔

اقبال کے معاصرین یا مابعد کے کچھ علماء نے اسلام کے فہم و اظہار میں اپنی اپنی ذہنی رسائی اور اندازِ نظر کا ثبوت تو دیا ہے، مثلاً سیّد ابوالاعلیٰ مودودی (۱۹۰۳ء-۱۹۷۹ء) اور غلام احمد پرویز (۱۹۰۳ء-۱۹۸۵ء) لیکن ان علماء نے اسلامی فکر کی کسی نئی تشکیل کی اگر ضرورت محسوس بھی کی تو اپنی جانب سے کوئی نمایاں کوشش نہیں کی اور نہ ہی برملا اس کی ضرورت کے اپنے احساس کو بیان کیا۔ ہاں ان علماء کے معاصرین میں بھارت کے مسلم دانشور آصف بن علی اصغر فیضی (۱۸۹۹ء-۱۹۸۱ء) ایک مستثنیٰ مثال ہیں، جو ایک جانب مغربی دنیا میں بھی معروف ہیں اور مسلم دنیا میں بھی ایک شناخت رکھتے ہیں اور ۱۹۴۷ء میں نوآبادیاتی دور کے خاتمے کے بعد بھارت میں ابھرنے والے واحد جدیدیت پسند مسلمان مفکر ہیں۔ ایک غیر مسلم معاشرے میں رہتے ہوئے انھوں نے عہد جدید میں اسلامی قوانین کو وسیع تر اصولوں میں ڈھالنے کی ضرورت پر شدت سے زور دیا ہے۔ بلکہ اقبال کے علاوہ فیضی، اقبال کے قریب تر عہد میں، واحد مسلمان دانشور ہیں جنھوں نے کھلے لفظوں میں فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید کی ضرورت کو نہ صرف محسوس کیا بلکہ اس بارے میں اپنے مطمع نظر کو وضاحت اور تفصیل سے پیش بھی کیا۔ ان کے ایسے خیالات مرتب صورت میں ہمارے سامنے ہیں۔۸

فیضی کا خیال ہے کہ عالمِ اسلام معاشی، سیاسی اور معاشرتی کمزوریوں کا شکار ہے اور یہ خرابیاں زیادہ تر اندرونی ہیں۔ جب تک ان بنیادی خرابیوں کا علاج نہ ہو گا اس وقت تک پائیدار صحت کا حاصل ہونا ممکن نہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ زمانۂ حال کے مطابق شریعت کی از سرِ نو تشریح ضروری ہے اور اس مقصد کے لیے انھوں نے جو تجاویز پیش کی ہیں، ان میں سب سے نمایاں مذہب کی قانون سے علیحدگی کا اصول ہے۔ وہ اس علیحدگی کا ایک تجربہ مسلم معاشرے کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ ان کو پختہ یقین ہے کہ اگر شریعت کے پورے نظام کو تنقیدی نظر سے جانچا جائے تو مذہب کے روایتی اور مستحکم خاکے کے ساتھ ساتھ نئی شکلیں پیدا ہوں گی، جو شاید عالمِ اسلام میں شامل ایک ملک میں دوسرے ملک سے مختلف ہوں اور شاید ان شکلوں میں نقائص اور کمزوریاں بھی ہوں، لیکن رفتہ رفتہ ضوابط کی ایک مستقل اور صاف شکل نمودار ہوگی، جو دراصل اسلام کی از سرِ نو تشریح کی بنیاد ہوگی۔ وہ سمجھتے ہیں کہ اس طرح کی نئی تشریح ان کثیر التعداد افراد کے اطمینان کا سبب ہوگی، جن کا اعتقاد اب اسلام کے روایتی نظام پر نہیں رہا لیکن اسلام کی اصل روح پر ان کا عقیدہ مستحکم اور راسخ ہو جائے گا ۹۔

فیضی کا اصرار تھا کہ اسلام آج کی دنیا میں متحرک نہ رہا اور عبادات محض بے روح رسومات کی حیثیت اختیار کر گئی ہیں۔ وہ اپنے ایسے خیالات میں اس حد تک پرجوش تھے کہ انھوں نے خود کو روایتی عقائد کے مقابل ایک ڈھال کے طور پر کھڑا کر دیا تھا۔ وہ پختہ یقین رکھتے تھے کہ اسلام میں عقیدہ اور قانون دو الگ الگ عناصر ہیں۔ قانون ایک معاشرتی

ارتقائی عمل سے مربوط رہتا ہے اس لیے اسے حالات کے مطابق تبدیل ہوتے رہنا چاہیے اور اس تبدیلی میں معاشرے کے تمام طبقات کا بلا تفریق مذہب لحاظ رکھا جانا چاہیے۔ ان کے خیال میں اس طرح کی تبدیلی اسلام کے بنیادی عقیدے کو قطعی مجروح نہ کرے گی۔۱۰

عصری مسائل اور حالات کے تناظر میں جس حد تک فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید کی بابت فیضی نے سوچا ان کے ساتھ جنوبی ایشیا میں اقبال کے علاوہ کسی اور عالم و مفکر کا نام نظر نہیں آتا۔ کسی حد تک مولوی چراغ علی اس راستے پر چلتے نظر آتے ہیں۔ لیکن وہ اپنے موضوعات اور اثرات کے لحاظ سے محدود رہے۔ ہاں، ایک شعور اور منصوبہ بندی کا ایک خیال ڈاکٹر سیّد عبداللطیف (۱۸۹۱ء-۱۹۷۱ء) کے افکار و نظریات میں نظر آتا ہے، جو ایک دانشور، مصنف اور متحرک و مستعد عالم کی حیثیت میں اقبال کے بعد کے قریبی عہد میں علمی، سیاسی اور معاشرتی زندگی میں بہت فعال اور مستعد رہے ۱۱۔ فکر اسلامی کی تشکیل جدید پر ان کا بھی اصرار تھا اور اس کے تعلق سے ان کا نقطۂ نظر اور مطمع نظر احادیث کی ترتیب نو پر مبنی تھا۔ ان کا خیال تھا کہ اسلام کی تعبیر و تشریح میں سب سے بڑا مسئلہ احادیث کے باہمی تضادات کے سبب پیدا ہوتا رہا اور اسی وجہ سے مسلمانوں میں فرقوں نے جنم لیا اور ان میں باہمی اختلافات ابھر کر سامنے آتے رہے، جنھوں نے مسلم ملت کو کمزور اور بے عمل بنا کر رکھ دیا۔ وہ سمجھتے تھے کہ احادیث، جو آغاز میں لاکھوں کی تعداد میں جمع ہوئی تھیں، صحت اور اسناد کے معیار سے جانچی گئیں تو محض ڈھائی سے تین ہزار تک باقی رہ گئیں ۱۲۔ جب کہ اب بھی متعدد احادیث قرآن کے اساسی نظریات سے متصادم ہیں اور ان میں تضادات اور تکرار بھی موجود ہے۔ لہٰذا جب تک اس ذخیرۂ احادیث کو کڑے معیار اور قرآنی کسوٹی پر پرکھ کر انھیں از سرِ نو ترتیب نہ دیا جائے اس وقت تک اسلامی فکر کی تشکیلِ جدید یا عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق اسلام کی تعبیر و تشریح اور اس پر عمل ممکن نہ ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اجتہاد کے نام پر ہونے والی تمام کوششیں تاحال بے سود ثابت ہوئیں ۱۳۔ لہٰذا اس سارے مسئلے کا حل، ان کے خیال میں یہ ہے کہ جدید علمی اصولوں کے مطابق روایتوں کو از سرِ نو چھان بین کر کے ایک مستند مجموعۂ احادیث ایسا ترتیب دیا جائے جو قرآنی تعلیمات کے فہم و ادراک میں معاون ہو سکے اور اس میں کوئی حدیث قرآنی نظریات سے متصادم نہ ہو۔ اسی طرح عصرِ حاضر میں اسلام کے مذہبی افکار کی تشکیلِ جدید اور اسی اساس پر ایک واحد بنیادی فقہ کی تدوین بھی ممکن ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر لطیف اسلامی فکر کی تشکیلِ جدید کے لیے ایک واحد بنیادی فقہ کی تدوین کو ضروری سمجھتے ہیں، تاکہ فرقہ بندیاں اور اختلافات ختم ہو جائیں اور یہ کام اس وقت تک ممکن نہیں ہو سکتا جب تک احادیث کا بھی ایک واحد مستند مجموعۂ مرتب نہ ہو جائے۔

یہاں ضمنی طور پر ہم مولانا ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸ء-۱۹۵۶ء) کے رویے کو بھی پیش نظر رکھ سکتے ہیں، جنھوں نے اس طرح کے معاملات و مسائل پر مستحکم و مربوط غور و فکر کی کوئی محسوس و ظاہر کوشش تو نہ کی لیکن متعدد شہادتیں اس حق میں ہیں کہ ان کا زاویۂ نظر شریعت کے کلی نفاذ یا اس نقطۂ نظر کے قریب تر تھا، جسے عرفِ عام میں وہابیت سے موسوم کیا گیا ہے۔ ان کے معتمد خاص اور مصاحب و مقرب محمد اجمل خان 'اہلِ قرآن' کے حلقے میں شامل تھے اور ڈاکٹر سیّد عبداللطیف

مولانا آزاد سے بہت متاثر اور ہم فکر و ہم خیال رہے۔ ڈاکٹر لطیف کے متعدد کام مولانا آزاد کے زیر اثر یا تو شروع ہوئے یا فروغ پائے۔ حیدرآباد دکن میں ڈاکٹر لطیف کی قائم کردہ ''اکیڈمی آف اسلامک اسٹڈیز'' کو ہم مولانا آزاد کی تحریک و سرپرستی کا نتیجہ بھی کہہ سکتے ہیں۔

ڈاکٹر لطیف نے اپنے مذکورہ خیالات ایک کتابچے ''افکار اسلامی کی تشکیلِ جدید'' ۱۴ اور ایک مکتوب کی صورت میں متعدد اکابر علمائے اسلام کی خدمت میں بیرون ہند، پاکستان، لبنان، مصر، سوڈان، اردن، عراق، ترکی، جرمنی، فرانس، انگلستان، شمالی امریکہ، کینیڈا، سنگاپور، ملائشیا روانہ کیے، جس کے جواب میں ردِ عمل مختلف رہا۔ ردِ عمل پیش کرنے والوں کے ناموں کو فاضل مصنف نے چار طبقات میں تقسیم کرکے ان کی فہرست کتاب کے آخر میں درج کی ہے۔ ایک طبقہ وہ ہے جو ذخیرۂ حدیث کی از سرِ نو جانچ کا مخالف ہے اور اس نے مصنف کے خیالات کو رد کردیا ہے۔ دوسرے طبقے نے حدیث کو ظنّی قرار دے کر قران کو کافی سمجھا۔ تیسرے نے روحِ اسلام پر قناعت کرکے مسلم معاشرے کو غیرمذہبی یا سیکولر بنانا چاہا۔ چوتھے طبقے نے مصنف کے خیالات سے اتفاق کیا۔ یہ طبقہ تعداد میں پچھلے تین طبقات سے بہت زیادہ یعنی ۳۸ پر مشتمل تھا، جب کہ پہلے طبقے کی تعداد چار، دوسرے کی آٹھ اور تیسرے کی صرف دو تھی ۱۵۔ بہرحال جو جوابات موصول ہوئے ان میں سے اکثر نے ڈاکٹر عبداللطیف کے خیالات کی تائید کی۔ گویا فکر اسلامی کی تشکیلِ جدید کے لیے ایک نئی فقہ کی تدوین اور احادیث کے ایک نئے مجموعے کی ترتیب کو، جو مستند ہو اور تضادات و اختلافات سے پاک ہو، ضروری قرار دیا اور یہ بھی نکتہ نظر سامنے آیا کہ اگرچہ فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید کے لیے یا مسلم معاشرے کو عہد حاضر کے تقاضوں سے نبرد آزما کرنے کے لیے، اجتہاد مفید ہوسکتا ہے، لیکن یہ اس وقت تک کامیاب نہیں ہوسکتا جب تک کہ احادیث میں اختلافات و تضادات موجود ہوں اور یہ قرآن کے اساسی نظریات سے متصادم رہیں۔ اس مقصد کے تحت لائحہ عمل یا فیصلہ جو بھی ہو متفقہ و مسلمہ ہونا چاہیے اور یہ اس نکتہ نظر کے تحت اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک ہم میں اختلافات موجود ہیں۔ اس خیال کی تائید اور تحریک میں عہد حاضر کے کئی دیگر حضرات نے بھی اپنا ایسا ہی نکتہ نظر پیش کیا ہے اور اس مقصد کے لیے، مثلاً مولانا محمد تقی امینی، پروفیسر دینیات، مسلم یونیورسٹی، علیگڑھ نے بھی حدیث کے تنقیدی مطالعے اور صحت و معیار کو ضروری قرار دیا ۱۶ اور اسی پہلو پر حسن الدین احمد، صدر، اکیڈمی آف اسلامک اسٹڈیز، حیدرآباد دکن ۱۷ اور مولانا عزیز احمد قاسمی، استاد دارالعلوم، دیوبند ۱۸ نے بھی اصرار کیا۔

اس ضمن میں سب سے مؤثر اور منظم رائے اگرچہ ڈاکٹر سید عبداللطیف ہی کی تھی یا اقبال کے بعد قدرے انقلابی سوچ آصف علی اصغر فیضی کی تھی، لیکن مولانا سعید احمد پالن پوری، استاد دارالعلوم، دیوبند نے بھی اس معاملے میں اپنے خیالات بڑے توضیحی صورت میں پیش کیے ہیں۔ ان کے خیال میں فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو کے لیے ضروری ہے کہ ایسے تمام مسائل کی ایک فہرست تیار کی جانی چاہیے جو مختلف مکاتیبِ فکر کے زعمأ میں مذہب کو جانچنے کے لیے زیر بحث آتے رہے ہیں۔ پھر ان مسائل پر اسلامی تعلیمات کی روشنی میں معلومات یکجا کی جائیں اور انھیں نئے علمِ کلام میں جگہ دی

جائے۔اسی ذیل میں ان کا خیال ہے کہ موجودہ مسالک اور فرقوں کے ان باہمی تنازعات کا جائزہ لے کر ان کی بھی ایک فہرست مرتب کی جائے جو ان فرقوں کے لیے بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔جیسے حجیتِ حدیث کا انکار، ختمِ نبوت سے انکار، اور علمِ غیب کا عقیدہ، وغیرہ۔انھیں اس امر پر بھی اصرار ہے کہ اسلامی اعمال اور عقائد میں سے جو مسائل مسلمانوں اور غیر مسلموں میں محلِ اشکال ہیں، ان کی بھی ایک فہرست بنائی جائے، مثال کے طور پر تعدد ازدواج کا مسئلہ، سود کی حرمت کا مسئلہ، مساواتِ مرد وزن اور حسن وقبیح اشیاً کی عقلی وشرعی حیثیت۔مزید یہ کہ جدید علوم کی وہ بنیادیں بھی متعین کی جانی چاہئیں جو اسلامی عقائد سے متصادم ہیں، تاکہ ان کے بارے میں فیصلہ کیا جاسکے، جیسے ماضی میں یونانی فلسفے اور علمِ کلام کا، جو اسلامی فکر وفلسفے سے متصادم تھے، کامیابی سے رد کیا گیا تھا۔ان کے خیال میں آج بھی ایسا ہی کرنے کی ضرورت ہے۔اس مقصد کے لیے وہ سمجھتے تھے کہ یہ کسی فردِ واحد کے بس کی بات نہیں، اس کے لیے ایک ادارے کی ضرورت ہے تاکہ وہ منظم صورت میں یہ کام کر سکے [۱۹]۔

بہر حال فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید کے عمل میں ان امور، ایسے معاملات اور ایسے مسائل میں ایک دعوتِ فکر عہدِ اسلامی کے ہر دور اور ہر مسلم معاشرے میں موجود رہی ہے اور ہمیشہ موجود رہے گی۔آج کی اس تیز رفتار زندگی کے نت نئے مسائل کے سبب اور روز افزوں ترقی پذیر معاشرے، تہذیبوں کے تصادم اور آئے دن کی بدلتی دنیا میں، سوچنے سمجھنے والے ذہنوں کا اس دعوت پر مزید غور وفکر کے لیے ہمیشہ آمادہ رہنا قرینِ امکان ہے۔

حوالہ جات

۱۔ ڈینیل براؤن (Danial Brown): Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought" (کیمبرج، ۱۹۹۶ء)، ص ۲۱

۲۔ سلیمان ندوی نے معقولات میں علماء کے اس سلسلے کو تفصیل سے متعارف کرایا ہے ''حیاتِ شبلی، اعظم گڑھ، ۱۹۴۳ء)، ص ۱۶-۲۳

۳۔ ''حجۃ اللہ البالغۃ'' (لاہور، ۱۹۵۳ء)، ج ۱، ص ۴

۴۔ "Proposed Political, Legal and Social Reforms in the Ottomon Empire" (بمبئی، ۱۸۸۳ء)، ص ۲۱-۲۳

۵۔ ایضاً، ص ۲۷-۲۸

۶۔ "Reconstruction of Religious Thought in Islam" (لاہور، ۱۹۸۶ء)، ص ۱۳۵-۱۳۸

۷۔ ایضاً، ص ۱۳۸

۸۔ "A Modern Approach to Islam" (لندن، ۱۹۶۳ء) اور ''ہندوستان میں مذہب اسلام پر نظر ثانی کی

ضرورت'' (دہلی ۱۹۵۵ء)، ص ۳۲

۹۔ ایضاً۔

۱۰۔ "A Modern Approach to Islam" ص ۱۱۲

۱۱۔ جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن میں انگریزی زبان و ادب کے استاد تھے۔ انگلستان جا کر کیمرج یونیورسٹی سے اُردو ادب پر انگریزی ادب کے اثرات کے موضوع پر پی ایچ ڈی کا مقالہ تحریر کیا، جو مطبوعہ ہے۔ انگلستان سے واپسی پر ایک علمی مجلّہ Clarion جاری کیا۔ اسلامی تہذیب، سیاست و معاشرت مطالعہ وتصنیف میں مخصوص موضوعات تھے جن پر متعدد کتابیں تحریر کیں۔ قومی اور سیاسی رہنماؤں سے بھی تعلقات تھے، جن میں علامہ اقبال، ابوالکلام آزاد، محمد علی جناح، موہن داس کرم چند گاندھی، جواہر لال نہرو بھی شامل تھے۔ تحریک آزادی کے دوران مستقبل کے تعلق سے جو مختلف تصورات سامنے آئے، ان میں ڈاکٹر لطیف کا خیال یہ تھا کہ ہندوستان تو ایک وفاقی دستور کے تحت رہے لیکن پاکستان تہذیبی منطقوں کی بنیاد پر وجود میں آئے۔ انھوں نے علمی اور عملی دونوں سطحوں پر بہت متحرک زندگی گزاری۔ علمی تحقیقات اور مطالعات کے لیے اوّلاً ''انسٹی ٹیوٹ آف انڈو مڈل ایسٹ کلچرل اسٹڈیز'' قائم کیا۔ پھر ''اکیڈمی آف اسلامک اسٹڈیز'' قائم کی۔ ان اداروں کے تحت متعدد علمی و تحقیقی کتابیں تصنیف و شائع کیں۔

۱۲۔ ''افکار اسلامی کی تشکیل جدید'' مطبوعہ، اکیڈمی آف اسلامک اسٹڈیز'' (حیدر آباد، ۱۹۵۲ء)، ص ۱۸

۱۳۔ ایضاً، ص ۱۹-۲۰

۱۴۔ محولہ بالا۔ اس کتاب کا انگریزی متن اس عنوان سے شائع اور تقسیم کیا گیا: Towards Reorientation of Islamic Thought.، اکیڈمی اوف اسلامک اسٹڈیز، حیدرآباد، ۱۹۵۴ء

۱۵۔ ''افکارِ اسلامی کی تشکیلِ جدید''، ص ۹۱-۹۴

۱۶۔ ''حدیث کا تنقیدی مطالعہ''، مشمولہ: ''فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید''، مرتبہ: ضیاُ الحسن فاروقی اور مشیر الحق، مکتبۂ رحمانیہ، لاہور، سن ندارد، ص ۱۰۷-۱۱۶

۱۷۔ ''ذخیرۂ احادیث کی ازسرِنو جانچ''، مشمولہ: : ''فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید''، مرتبہ: ص ۱۲۲-۱۲۶

۱۸۔ فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید میں حدیث کے تنقیدی مطالعہ کی اہمیت''، مشمولہ: ''فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید''، ص ۱۱۷-۱۲۱

۱۹۔ ''فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید: ضرورت اور لائحہ عمل''، مشمولہ: '''' فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید''، ص ۷۱-۷۳