معاصر فکر اسلامی میں

اجتہاد اور تجدید

(مصدری اور منہجی بنیادوں کا ایک تحقیقی جائزہ)

مؤلف

ڈاکٹر سعید شبار

مترجم

عدنان احمد ندوی

ایفا پبلیکیشنز

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ
(کتاب میں پیش کئے گئے خیالات کا ناشر کے خیالاشت سے ہم آہنگ ہونا ضروری نہیں ہے، کوئی تیسرا شخص کتاب کو ویب سائٹ یا کسی اور ذریعے سے عام کرتا ہے تو اس کے مصدر اصلی کے مطابق ہونے کی ذمہ داری ناشر کی نہیں ہے)

نام کتاب : معاصر فکر اسلامی میں اجتہاد اور تجدید— مصدری اور منہجی بنیادوں کا ایک تحقیقی جائزہ

Moasir Fikr-e-Islami Mein Ijtehaad Aur Tajdeed

عربی نام: **مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**

مؤلف: ڈاکٹر سعید شبار

مترجم: عدنان احمد ندوی

نظر ثانی: مولانا عتیق احمد بستوی

صفحات: ۱۹۲

سن اشاعت: ۲۰۲۵ء

تعداد: ۵۰۰

ISBN : 978-81-996345-8-9

باهتمام : اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

ناشر

ایفا پبلیکیشنز - نئی دہلی

۱۶۱— ایف، جوگابائی، جامعہ نگر، نئی دہلی— ۱۱۰۰۲۵

ای میل :fiqhacademyindia@gmail.com

فون :011 - 26981779


بسم الله الرحمن الرحيم

فہرست

تمہید	۷
باب اول معاصر فکر اسلامی میں تجدید واجتہاد کی تحریک کو رخ دینے والے مرکزی مفاہیم ومصطلحات کا ایک جائزہ	۹
فصل اول: اجتہاد کا مفہوم اور رائے سے اس کا تعلق	۱۱
دوسری فصل: اجتہاد کے لئے مرجعی اور منہجی لوازمات	۱۸
تیسری فصل: مجتہد کی شرائط.. اور اتفاق واختلاف کی بحث	۴۲
باب دوم تجدید، تقلید، اتباع، اجتہاد سے متعلق صورتوں، اصطلاح اور مفہوم کا ایک جائزہ	۵۵
فصل اول: تجدید کا مفہوم، بنیادیں اور اجتہاد کے ساتھ تداخل اور تکامل کی صورتیں	۵۷
فصل دوم: تقلید اور اتباع کے مفہوم کا بیان اور اجتہاد کے ساتھ (تقابل اور تکامل کی صورتیں)	۷۵
باب سوم امت: اسلامی وعربی فکر کی عالمگیریت ومرجعیت کا دائرہ	۹۵
فصل اول: امت، تجدید واجتہاد کی تحریک کو منظم کرنے والا تاریخی ڈھانچہ	۹۷
فصل دوم: مرجعیت، تجدیدی واحیائی کام کی بنیاد اور اصول	۱۰۶

فصل سوم: عالمگیریت: دعوتی اور تغییری عمل کا آفاقی میدان، اور اختلاط، استیعاب اور تجاویز کی حکمت عملی	۱۱۶
باب چہارم اصلاح و بیداری کی تحریکات کی اجتہادی فکر اور ان کی ناکامی و پسپائی کے اسباب وعوامل سے متعلق مرجعی و منہجی بنیادوں کا مطالعہ	۱۲۵
فصل اول: عربوں کی بیداری کے بارے میں: قومی اور سیکولر خطاب اور فکر ''نخبہ'' کی جدیدیت	۱۲۷
فصل دوم: اسلامی اصلاحات... تحریکی نمونوں اور اصلاحی پروگراموں کا جائزہ	۱۴۹
فصل سوم: معاصر فکر اسلامی اور الگ الگ حلقے: انھیں جوڑنے کی کوشش	۱۷۶

تمہید

المعہد العالمی للفکر الاسلامی ایک عرصے سے اپنی بعض کتابوں کا خلاصہ تیار کرنے میں مصروف ہے۔ ادارے نے یہ محسوس کیا کہ اس صدی کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ تیز رفتاری کا دور ہے، چاہے وہ نئی چیزوں کی تخلیق، وقت یا طرزِ زندگی ہو ہر اعتبار سے تیزی کی طرف گامزن ہے۔ تصنیف و تالیف، پیداوار اور مارکیٹنگ کی سرگرمیاں بھی اس سے الگ نہیں ہیں؛ چنانچہ علمی، ثقافتی اور فکری میدان میں بہت زیادہ مواد تخلیق کیا جارہا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ہر اہم اور ذاتی معاملے کے بارے میں باقاعدگی سے اپ ڈیٹس فراہم کی جارہی ہیں۔ اشاعتی اداروں اور آن لائن ویب سائٹس اپنے خیالات کی مارکیٹنگ کرنے اور اشاعتوں کو فروغ دینے میں سخت مقابلے میں مصروف ہیں، اور اس جانب کوشاں ہیں کہ وقت کی تیز رفتاری اور معلومات کی تازگی اور افادیت کے درمیان خلا کو کم کرنے کی کوشش کی جائے اور معلومات کی تازگی اور افادیت کو باقی رکھا جائے، تاکہ کوئی بھی شخص آسانی اور موثر طریقے سے معلومات سے استفادہ کر سکے؛ کیونکہ جس زمانے میں ہم سانس لے رہے ہیں وہ معرفت اور علم پر مبنی معیشت کا معاشرہ ہے جس سے معاشرے پر لازم آتا ہے کہ وہ ''تخلیقی ہم آہنگی'' کی طرف مائل ہو۔ تخلیقی ہم آہنگی ایک علمی فکری اور معرفت کی تکنیک کا نام ہے جس کے ذریعے معاشرے اور امت کی علمی وفکری ضروریات کو مدنظر رکھا جاتا ہے، اور انسانی معاشرے کی بنیادوں سے ہم آہنگی پر مبنی ہوتی ہے؛ تاکہ اس کے بعد کے مرحلے میں ایسی چیزیں تیار کی جائیں جو معاشرے کے ڈھانچے سے ہم آہنگ اور موافق ہوں۔

مذکورہ بالا حالات کے پیش نظر، المعہد نے اس ضرورت کا بخوبی ادراک کیا کہ وقت، فکر اور علمی ضروریات کے درمیان ہم آہنگی کا خیال رکھا جائے؛ لہٰذا اس مقصد کے پیش نظر

ادارے نے کچھ کتابچے تیار کیے اور بعض ایسی کتابیں جو مسلمان کے ذہن میں تنقیدی صلاحیت کو فروغ دینے میں اہم مقام رکھتی ہیں ان کا خلاصہ کیا؛ تاکہ اس کے ذریعے ایسی اسلامی شخصیت تشکیل پاسکے جو ترقی کی تحریک کو فعال بنا سکے اور انسانیت کی تعمیر میں اپنا حصہ ڈال سکے۔

شعبہ اشاعت نے ان کتابوں کے انتخاب میں اور ان کے حجم، سرورق اور طریقہ اختصار میں جس منہج کو اپنایا ہے وہ ایک علمی منہج ہے، اس میں کتاب کے اصل مواد اور مصنف کی زبان کو اسی طرح برقرار رکھنے کی پابندی کی گئی ہے جیسا کہ ہے، سوائے ان جگہوں کے جہاں ضرورت محسوس کی گئی کہ بعض دوسرے وسائل سے استفادہ کیا جائے تاکہ مواد کا تسلسل قائم رہے اور اس کے پڑھنے میں آسانی ہو۔

بعض مرتبہ قارئین کو یہ دیکھنے کو ملے گا کہ اس میں حوالہ جات کی تعداد اصل کتاب کے مقابلے میں بہت کم رکھی گئی ہے۔ ہم نے انہی حواشی کو اور حوالہ جات کو شامل کرنے کی کوشش کی ہے جو بات کی وضاحت یا فکر کی توثیق کے لیے ضروری تھے؛ کیونکہ یہ لازمی چیز ہے کہ اگر اصل کتاب کے تمام حوالہ جات کو شامل کیا جاتا یا باقی رکھا جاتا تو اس سے خلاصے کو غیر ضروری طور پر طویل کرنا لازم آتا اور یہ مختصر رسالے کی مقصدیت اور غایت کے خلاف ہے؛ کیونکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ فکر کو مختصر وقت میں سمجھا جا سکے؛ البتہ اگر کسی ریسرچ اسکالر کو مزید معلومات درکار ہوں یا علمی توثیق کے لیے مزید حوالہ جات کی ضرورت ہو تو وہ اصل کتاب کی طرف رجوع کر سکتے ہیں، جس میں تمام حوالہ جات موجود ہیں۔ واللہ ولیّ التوفیق

شعبہ نشر واشاعت
المعہد العالمی للفکر الاسلامی

باب اول

معاصر فکر اسلامی میں تجدید و اجتہاد کی تحریک کو رخ دینے والے
مرکزی مفاہیم و مصطلحات کا ایک جائزہ

پہلی فصل: اجتہاد کا مفہوم اور رائے سے اس کا تعلق

دوسری فصل: اجتہاد کے لئے مرجعی و منہجی لوازمات

تیسری فصل: مجتہد کی شرائط.. اور اتفاق و اختلاف کی بحث

پہلی فصل:

اجتہاد کا مفہوم اور رائے سے اس کا تعلق

اول: ''اجتہاد'' لغت، شریعت اور اصطلاح میں:

جہد (ج، ھ، د) اس کے معنی طاقت اور قوت صرف کرنا ہے (ضمہ اور فتحہ کے ساتھ)، بیشتر معاجم میں دونوں کے درمیان فرق کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، جیسا کہ لسان العرب میں ضمہ کے ساتھ طاقت اور وسعت کے مفہوم میں آیا ہے، اور فتحہ کے ساتھ مشقت کے مفہوم میں بیان کیا گیا ہے، اسی سے جہاد اور مجاہدہ بھی ہے، جس کے معنی مبالغہ کرنا اور قول یا فعل میں پوری طاقت جھونک دینا ہے، اور مجہود بھی اجتہاد کے مفہوم میں ہے۔ اور اجتہاد اور تجاہد کے معنی محنت و کوشش کرنا ہے، علامہ جرجانیؒ نے اپنی کتاب تعریفات میں لکھا ہے: اجتہاد سے مراد مقصود کے حصول کے لئے استدلال کی مدد سے محنت و کوشش کرنا ہے۔

جہد کا مادہ قرآن شریف میں بھی مختلف صیغوں کے ساتھ استعمال ہوا ہے، جیسے: **جاهد، جاهداک، تجاهدون، جاهدهم، جهاد...**، یعنی کسی بھی کام میں محنت کرنا؛ خواہ جنگ ہو یا دعوت یا مال سے متعلق ہو، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''**والذين لا يجدون إلا جهدهم**'' (التوبہ:۷۹)، زمخشری نے اس کی تشریح میں لکھا ہے: ''**إلا طاقتهم**''، اور ''جہد'' کو فتحہ اور ضمہ دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔

اور اجتہاد قرآن شریف میں جہاں کبھی بھی اس لفظ کے ساتھ وارد ہوا ہے، اس کا مفہوم و معنی بندوں کے عمل سے متعلق ہے، جہاں انسان امور دین اور زمین کو آباد کرنے کی راہ میں کوشش کرتا ہے، یہ استعمال قرآن شریف میں بہت ساری آیتوں میں موجود ہے، اور حدیث شریف میں بھی بہت سے شرعی دلائل کا پتہ ملتا ہے، جن سے اجتہاد کے مفہوم کی زیادہ واضح طور

پر تحدید ہوتی ہے، جیسا کہ حضرت عائشہؓ والی حدیث میں ہے جو کہ آغاز وحی سے متعلق ہے :
''حضرت جبرئیل نے مجھے پکڑا اور زور سے دبایا، یہاں تک کہ مجھے خوب مشقت ہوئی''۔

حضرت عمرو بن العاصؓ سے مروی ایک حدیث میں ہے: ''اگر حاکم اجتہاد کی بنیاد پر کوئی فیصلہ کرتا ہے تو اس کے لئے دو اجر ہے اور اگر اجتہاد میں غلطی ہو جائے تو مجتہد کو ایک اجر ملتا ہے''۔ خطابی ''معالم السنن'' میں ذکر کرتے ہیں کہ ''اجتہاد میں غلطی کرنے والے کو حق کی جستجو کی وجہ سے اجر ملتا ہے، اس لئے کہ اس کا اجتہاد ایک عبادت ہے، اور غلطی کا اجر نہیں ملتا بلکہ اس کا گناہ معاف کر دیا جاتا ہے...''۔

مذکورہ گفتگو سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ جو مجتہد اجتہاد کا اہل نہ ہو اور اس کی تمام شرائط کا جامع نہ ہو اس کے بارے میں اسلام کا موقف اور منہج کیا ہے، ایسے مجتہد کو گرچہ اس کا اجتہاد درست ہو کوئی اجر نہیں ملتا؛ بلکہ وہ گنہ گار اور عاصی ہے، اور اہل مجتہد گرچہ اس کا اجتہاد درست نہ ہو اس کو ایک اجر حاصل ہوتا ہے، اور اگر درست ہو تو دو اجر ملے گا؛ اس لئے کہ راہ حق کی طلب وجستجو میں اجتہاد کرنا عبادت کہلاتا ہے، لہذا جہالت اور نااہلی یہ دونوں بالعموم خطا کا مظنہ ہیں اور علم اور اہلیت عموماً صواب کا مظنہ ہیں، اور پہلی حالت میں غلطی زیادہ راجح ہے، اور دوسری صورت میں صواب کا پہلو زیادہ راجح ہے، لہذا حکم راجح اور غلبہ کی بنیاد پر ہوتا ہے نہ کہ شاذ ونادر کی بنیاد پر۔ ترمذی میں حضرت معاذؓ سے مروی ہے کہ جب رسول کریم ﷺ نے ان کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو ان سے سوال کیا کہ ''تم کس طرح فیصلہ کروگے؟ تو حضرت معاذؓ نے جواب دیا کہ میں کتاب اللہ کی روشنی میں فیصلہ کروں گا، تو پھر آپ ﷺ نے سوال کیا کہ اگر وہ مسئلہ کتاب اللہ میں مذکور نہ ہو تو کیا کروگے؟ تو جواب دیا کہ سنت رسول ﷺ سے مسئلہ حل کروں گا، پھر دریافت فرمایا کہ اگر سنت رسول ﷺ میں بھی موجود نہ ہو، تو جواب دیا کہ میں اجتہاد ورائے کی بنیاد پر فیصلہ کروں گا، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں جس نے اپنے رسول کے قاصد کو صواب کی توفیق بخشی''۔

ابن حزم نے ''الاحکام'' میں سفیان بن عیینہ کا قول نقل کیا ہے: ''اجتہاد رائے کا مطلب اہل علم سے مشاورت کرنا ہے نہ کہ اپنی رائے دے'' یہاں شاید ابن حزم کا مقصد اپنے مسلک ظاہری کی اتباع میں اجتہاد بالرائے کو باطل کرنا ہے، اس مسلک میں رائے اور قیاس کا انکار کیا جاتا ہے، اور دلائل شرعی کو تین چیزوں میں محصور کیا جاتا ہے: کتاب، سنت اور اجماع، اور اجماع صحابہ ہی اجماع معتبر ہے۔

جب مذاہب کو استحکام حاصل ہو گیا اور اصول منضبط ہو گئے تو اجتہادی عمل ضبط وتقنین کی طرف مائل ہو گیا اور اصولی علماء کی تعریفات میں زیادہ تر اختلافات ان قیود اور شرائط کی وجہ سے پیدا ہونے لگے جو وہ عموماً تعریفات کے ضمن میں ذکر کرتے ہیں، خواہ وہ مجتہد یا فقیہ سے متعلق ہو یا موضوع اجتہاد یعنی، حکم شرعی، ظنی، عملی، یا عقلی وغیرہ سے متعلق ہو۔ ابن حزم نے ''الأحکام'' میں لکھا ہے : ''شریعت میں اجتہاد کا مطلب ہے کہ کسی مسئلے کے حکم کی تلاش میں اپنی تمام توانائی خرچ کرنا جہاں وہ حکم موجود ہو''۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں: ''لفظ اجتہاد علماء کے عرف میں مخصوص ہو گیا ہے، احکام شرعی کی تلاش وجستجو میں اپنی پوری کوشش صرف کرنے میں''، واقعہ یہ ہے کہ اصول فقہ کی اصطلاحی تعریف میں اجتہاد کے تعلق سے ''استنباط'' کی صراحت ان دقیق اور اہم امور میں سے ہے جو فقیہ مجتہد کے عمل کی تحدید کرتی ہے اور اسے دوسری چیزوں سے ممتاز کرتی ہے، خواہ وہ لغوی لحاظ سے اجتہاد میں شریک ہو لیکن وہ اصطلاحی معنی میں اجتہاد نہیں ہے ... دور سابق میں اجتہاد کے کام کی یہی دقیق تحدید امام شافعی نے قیاس کے ذریعہ کرنے کی کوشش کی تھی، لیکن غزالی نے اس پر اعتراض کیا۔

عقلیات کو اجتہاد مانا جائے یا نہیں اس سلسلے میں علماء کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ عقلیات میں طاقت صرف کرنا اجتہاد کے دائرے میں نہیں آتا؛ جبکہ دوسروں کا ماننا ہے کہ عقلی اعتقادی شرعی احکام میں محنت کرنا اصولیوں کے نزدیک اجتہاد شمار ہوتا ہے؛ تاہم اس میں درست رائے رکھنے والا مصوبہ اور مخطئہ دونوں کے نزدیک ایک ہے،

اور غلطی کرنے والا گنہ گار ہے۔اس سلسلے میں امام غزالیؒ کے یہاں کچھ تفصیل ملتی ہے، ان کے نزدیک نظریات کی دو قسمیں ہیں: ظنی اور قطعی، لہذا ظنیات میں کوئی گناہ نہیں ہوتا؛ کیونکہ اس میں کوئی خطا نہیں ہوتی، اور قطعیات میں خطا کرنے والا گنہ گار ہوگا، اور قطعیات کی تین قسمیں ہیں: کلامی، اصولی، فقہی۔کلامی مسائل میں خالص عقلی مسائل آتے ہیں، ان میں حق ایک ہی ہے، اور جو صواب کو پانے میں خطا کرے گا وہ گنہ گار ہوگا، اور اصولی مسائل میں اجماع، قیاس، اور خبر واحد کا حجت ہونا ہے... جبکہ فقہی مسائل میں قطعی انہوں نے پانچ نمازوں کی فرضیت اور اس جیسے دیگر مسائل کو قرار دیا ہے۔

مذکورہ بالا شعبوں میں اجتہاد کو منضبط کرنے والے دو معیار ہیں: اول قطعی ہونا اور ظنی ہونا، دوم درست ہونا اور خطا ہونا، چونکہ دوسرا پہلے سے متعلق ہے، اس لئے یہ دونوں دینی علم میں مجموعی طور پر لاگو ہوتے ہیں، نہ کہ صرف فقہی مباحث میں، اور ہر میدان میں غور وفکر کرنے اور استدلال واستنباط کا الگ منہج ہوتا ہے... اگر مسئلہ دینی نہ ہو جیسا کہ جسمانی ساخت، تو ان لوگوں کا کہنا ہے کہ اس میں نہ خطا کرنے والا گنہ گار ہوگا اور نہ درست رائے رکھنے والا قابل اجر ہوگا، یہ مسئلہ اس نقطہ نظر سے بھی قابل غور ہے کہ اس سے امت کی پسماندگی اور قوت عقل وفکر کے تعطل کا تعلق ہے، اور اس میں سرفہرست مفہوم اجتہاد کو علاحدہ کرنا ہے جو کہ واضح دینی اصول کی روشنی میں عقل ومعاشرے کی تحریک کا ذریعہ ہے، اور اسے فقہی رواج کے میدان میں مخصوص آلہ بنا دیا گیا، جس کا بڑا مقصد اس تحریک کو غذا فراہم کرنا ہے، لیکن جب اس میدان میں جمود وتعطل اور پژمردگی نے سایہ ڈالا تو اس تحریک کے وجود کو ختم کر دیا، عقل کو معطل کر دیا اور اجتہاد کے دروازے کو مقفل کر دیا، اور امت کو آخر کار شہادت اور قیادت کے میدان سے پیچھے ہٹنے پر مجبور کر دیا۔

اور قوم کا ان کرداروں کی طرف از سر نو واپس آنا اس کی صلاحیت پر منحصر ہے کہ وہ اپنے تمام موجود عملی آلات ووسائل میں نئی روح پھونکنے اور دوبارہ زندہ کرنے میں کتنی کامیاب

ہوتی ہے، اوران میں سب سے اہم اجتہاد ہے، یہ ایسا منہج ہے جس کے اصول وقواعد فقہ واصول کی طرح منضبط ہیں؛ چنانچہ علم اصول فقہ کا منہج اب تک بقیہ علوم کے لئے استعمال نہیں ہوا ہے؛ چونکہ جس طرح فقہ کا ایک منہج ہے، اور علمائے حدیث کا ایک منہج ہے، اور علمائے لغت وصرف کا ایک منہج ہے، اسی طرح باقی تمام علوم جو موجود ومطلوب تھے ان کے بھی اپنے طریقے تھے۔

فاروقیؒ اپنی کتاب ''اجتہاد اور اجماع'' میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ سلف کے زمانے میں جو احکام کو شرعی دلائل یا اصولی ذرائع سے استنباط کرنے کے عمل میں اجتہاد کا انحصار پایا جاتا ہے، اس کی وجہ اسلامی شعور کا سمٹنا تھا... وہ مزید کہتے ہیں: اور اب ہم اپنی خواب غفلت سے بیدار ہو رہے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا سارا ساز وسامان، ہمارا لباس، اور ہماری تفریح کے ذرائع سب فرنگی رنگ میں رنگے ہوئے ہیں، یہاں تک کہ ہمارے تمام جدید علوم پر فرنگی رنگ چڑھا ہوا ہے؛ بلکہ ہماری گفتگو کی زبان میں بھی اکثر فرنگی اصطلاحات داخل ہوگئی ہیں۔

دوم: اجتہاد اور رائے کے بارے میں:

ابن عبدالبر اس مسئلہ کی تحقیق کرنے والے اولین افراد میں سے ہیں، انہوں نے ایک باب قائم کیا ہے جس کا عنوان ہے: ''**باب اجتهاد الرأى على الأصول عند عدم النصوص حين نزول النازلة**'' (نیا مسئلہ پیش آنے کی صورت میں نصوص کی عدم موجودگی کے وقت اصول شریعت پر رائے کے ذریعہ اجتہاد کا باب)، اس باب میں انہوں نے صحابہ کرام سے مروی متعدد احادیث اور آثار کا ذکر کیا ہے، پھر ایک دوسرا باب قائم کیا ہے، جس کا عنوان ہے: ''اللہ کے دین کے بارے میں شرعی اصل کے بغیر رائے اور ظن وقیاس کی مذمت اور کثرت سے مسائل نکالنے کے معیوب ہونے کا بیان''۔ اس باب میں بھی انہوں نے متعدد احادیث وآثار کا ذکر کیا ہے جو رائے کی مذمت کے بارے میں وارد ہیں۔

ابن قیم نے رائے کی تین قسمیں کی ہیں: ۱۔ وہ رائے جو بلا کسی شبہ کے باطل ہے، ۲۔ وہ رائے جو صحیح ہے، ۳۔ وہ رائے جس کے بارے میں اشتباہ ہے، پھر ان قسموں کی تفصیل

بیان کی ہے، اور ان پر طویل گفتگو کی ہے، اور ان قسموں کے درمیان تعارض کی حقیقت واضح فرمائی ہے، جس کو تفصیل سے ذکر کرنے کا یہاں موقع نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ رائے دو طرح کی ہیں: ایک رائے وہ ہے جو پسندیدہ ہے، کتاب وسنت اور علمائے امت کے اجماع کی روشنی میں قائم کی جاتی ہے، دوسری رائے وہ ہے جو مذموم ہے۔ امام شافعی نے قیاس کو اجتہاد کے مرادف قرار دیا ہے، یا یہ کہئے کہ ایک معنی کے دو نام قرار دیئے ہیں، یہ کہہ کر انہوں نے استحسان کو اجتہاد ماننے سے احتراز کیا ہے، تمام وہ ائمہ جو امام شافعی سے پہلے استحسان کو اختیار کئے ہوئے تھے، مثلاً امام ابوحنیفہ اور امام مالک، وہ ابوالولید باجی کے بقول استحسان کو اُسی معنی میں اختیار کرتے ہیں جو ہم نے پسندیدہ رائے کے بارے میں اوپر ذکر کیا ہے۔

معاصر فکر اسلامی میں بعض حضرات کا یہ نقطہ نظر ہے (جیسا کہ مصطفی عبدالرزاق کہتے ہیں) کہ احکام شرعیہ میں رائے کے ذریعہ اجتہاد پہلی وہ چیز ہے جو عقلی غور وفکر کے نتیجہ میں مسلمانوں کے یہاں شروع ہوئی اور قرآن کی نگہداشت اور دینداری کے سایہ میں اس کی نشوونما اور ترقی ہوئی، اور اسی سے فقہی مذاہب وجود میں آئے، اور اس کے پہلو میں ایک فلسفیانہ علم وجود میں آیا جو علم ''اصول الفقہ'' ہے۔

فتحی الدرینی کا نقطہ نظر ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ رائے سے مقصود وہ رائے نہیں ہے جو محض غور وفکر کا مظہر ہو؛ کیونکہ محض غور وفکر اسلام میں قانون سازی کا ماخذ نہیں ہے بلکہ یہ تو قانون سازی کے تعلق سے اللہ کے حق کے خلاف جرأت کرنا ہے، ان کا یہ نقطۂ نظر ہے کہ رائے کے ذریعہ اجتہاد کرنے والا اپنے اجتہادی عمل میں محض لغت کی منطق یا الفاظ سے معلوم ہونے والے ظاہری معنی پر اکتفا نہیں کرتا؛ بلکہ وہ ایسے منہج پر چلتا ہے جس کے ذریعہ نص کے درمیان اور اس فکری ملکہ کے درمیان جو نص کی روشنی میں ایسے قواعد کو بنیاد بنا کر معاملہ پر غور کرتا ہے، جو اجتہاد بالرائے کے نمایاں پہلوؤں کی تحدید کرتا ہے؛ تاکہ وہ غور وفکر کرنے میں غلطی نہ کریں یا اپنی

خواہش نفس اور مفاد سے متاثر نہ ہوجائیں، یہیں سے اجتہاد بالرائے کا منہج ظاہریہ کے منہج سے الگ ہوجاتا ہے، جس طرح اس فلسفہ کے منہج سے الگ ہوجاتا ہے جو محض غور وفکر یا خالی عقل کی منطق کو بنیاد بنا کر غور کرتا ہے، لہذا خالص لغوی منہج اور خالص عقلی منہج قانون سازی کے اس مزاج سے ہم آہنگ نہیں ہو پاتا ہے جس کی بنیاد نصوص، ان کی دلالتوں، نصوص کے مقصد اور روح پر ہوتا ہے۔

اجتہاد کا استعمال کچھ دوسری اصطلاحات کے مقابل بھی ہوتا ہے، مثلاً تفسیر وتاویل... وغیرہ، اگر تفسیر کی وہی تعریف ہے جو ادیب الصالح نے کی ہے کہ تفسیر، الفاظ کے معانی اور احکام پر ان کی دلالت کا بیان ہے، نص پر اس طور سے عمل کرنے کے لئے جو نص سے سمجھا جارہا ہے، تب تو تفسیر میں اجتہاد یہ بھی اجتہاد کی ایک قسم ہے جس کو بحث وتحقیق کرنے والا نص کے معنی کو واضح کرنے کے لئے اور اس کی مراد کو سمجھنے کے لئے انجام دیتا ہے، اور وہ اجتہاد جسے تفسیر نصوص سے مراد لیتے ہیں وہی قابل تعریف رائے جو شریعت سے دور نہیں ہے، نہ کتاب اللہ سے نہ سنت سے اور نہ کتاب وسنت کی زبان سے، یہاں تفسیر میں رائے سے مراد اجتہاد ہی ہے، لہذا تفسیر بالرائے سے مراد یہ ہے کہ اجتہاد کے ذریعہ قرآن کی تفسیر کی جائے بشرطیکہ تفسیر کرنے والا ان علوم اور آلات سے واقف ہو جن کی تفسیر کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔

جہاں تک تاویل کی بات ہے تو دریني کی تعریف کے مطابق ''تاویل وہی اجتہاد بالرائے ہے جو اصولی مناہج کے ذریعہ کیا جائے، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ کسی لفظ کو اس کے ظاہری لغوی معنی سے کسی دوسرے معنی کی طرف پھیرنا کسی دلیل کی بنیاد پر، خواہ دلیل نص ہو یا قاعدہ عامہ ہو، یا قانون سازی کی حکمت ہو جو تاویل کے ذریعہ اختیار کئے جانے والے معنی کو دلیل کی بنیاد پر راجح قرار دے، اور تاویل بھی نص کے دائرہ میں ہونے کی صورت میں اجتہاد بالرائے ہی میں شامل ہے، یہ وہ عقلی کوشش ہے جو نص کی مراد کو سمجھنے میں صرف کی جاتی ہے''۔

دوسری فصل:

اجتہاد کے لئے مرجعی اور منہجی لوازم (شرائط)

اگر یہ طے ہوجائے کہ اجتہاد کے لئے کسی ماخذ اور دلیل کی ضرورت ہے، تو رسول اللہ ﷺ کے حق میں یہ ضروری نہیں، کیونکہ آپ کو وحی کی تائید اور تبلیغ میں عصمت حاصل ہونے کی وجہ سے آپ کا قول بذاتِ خود حجت اور ماخذ ہے؛ لیکن صحابہؓ کے حق میں، جیسا کہ شوکانی فرماتے ہیں: اگر نبی ﷺ نے اس کی توثیق کردی تو وہ اجتہاد صحابی کی بنا پر نہیں بلکہ نبی ﷺ کے توثیق کی وجہ سے حجت اور شریعت بن جاتا ہے۔ شوکانی مزید فرماتے ہیں: مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ اجتہاد کرتے وقت پہلے قرآن وسنت کے نصوص کا جائزہ لے۔ اگر وہاں کوئی دلیل مل جائے تو اسے دیگر چیزوں پر فوقیت دے۔ اگر وہاں نہ ملے تو ظاہر نصوص اور ان کے منطوق ومفہوم پر غور کرے۔ اگر پھر بھی نہ ملے تو نبی ﷺ کے افعال، ان کی تقریرات اور پھر اجماع (اگر اس کی حجیت کو مانتا ہے) اور پھر قیاس پر عمل کرے جیسا کہ اس کا اجتہاد علت کے اصولوں پر عمل کرنے کا تقاضا کرے۔

زرکشی نے ''البحر المحیط'' میں ماوردی سے نقل کیا ہے کہ نبی ﷺ کے بعد اجتہاد کے آٹھ اقسام ہیں جو نصوص کے مختلف پہلوؤں سے اخذ کی گئی ہیں: نص کا مفہوم، شبہ نص، نص کا عمومی معنی، نص کا اجمال، نص کے احوال، دلالت نص، علامت نص، اور وہ جو بغیر کسی نص یا کسی اصل کے بغیر ہو۔ اور وہ ان اصولوں کو ظن غالب پر محمول کرتے ہیں، اور اس کی دو صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ جب تک یہ کسی اصل سے متصل نہ ہو، صحیح نہیں، دوسرا یہ کہ اس کی شرعی بنیاد ہونے کی وجہ سے یہ بذاتِ خود صحیح ہوسکتا ہے۔

ابو الحسن کرخی، جو ایک حنفی فقیہ ہیں، یہ رائے رکھتے ہیں کہ اگر کوئی آیت ہمارے

اصحاب کے قول کے خلاف ہوتو اسے نسخ یا ترجیح پر محمول کیا جائے گا۔ اور سب سے بہتر یہ ہے کہ اسے تاویل کے ذریعے اس سے ہم آہنگ کیا جائے۔ اور اصل یہ ہے کہ اگر کسی صحابی کی حدیث اجماع کے بغیر ہوتو اسے تاویل پر یا دوسرے صحابی کے درمیان معارضہ پر محمول کیا جائے گا۔

امام کرخی کی یہ بات امام ابوحنیفہ کے اصول کے مخالف ہے، جو فرماتے ہیں کہ :

''میں سب سے پہلے کتاب اللہ کو ماخذ بناتا ہوں، اگر وہاں وہ حکم موجود نہیں ہوتا تو سنت رسول میں تلاش کرتا ہوں، اور اگر کتاب اللہ اور سنت رسول میں وہ حکم نہیں پاتا تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے قول کو اپناتا ہوں، ان میں بعض کے قول کو اختیار کرتا ہوں اور بعض کو چھوڑ دیتا ہوں، لیکن صحابہ کے قول کو چھوڑ کر دوسرے کی طرف نہیں جاتا۔ لیکن ابراہیم، شعبی، ابن سیرین اور حسن اور ان کے علاوہ دوسری شخصیت کا ذکر فرمایا کہ جب بات یہاں تک پہنچ جائے تو چونکہ وہ بھی افراد کی حیثیت رکھتے ہیں لہذا جس طرح انہوں نے اجتہاد کا طریقہ اپنایا میں بھی اجتہاد کرتا ہوں''۔

امام الحرمین نے ذکر کیا ہے کہ عوام کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ صحابہؓ کے اقوال سے وابستہ ہوں، بلکہ انہیں چاہیے کہ وہ ان ائمہ کی پیروی کریں جنہوں نے تحقیق و جستجو، فکر و نظر اور مسائل کی ترتیب و تدوین کا عمل انجام دیا؛ کیونکہ یہ ائمہ صحابہؓ کے مذاہب کی تفصیل و تحقیق سے واقف تھے، اس لیے عام شخص کو ان کے پیچھے چلنا چاہیے۔

جوینی کے اس قول کی تائید ابن الصلاح نے اپنی کتاب ''الفتیا'' میں کی، اور مزید کہا کہ کسی ایسے مجتہد کی تقلید نہیں کی جانی چاہیے جس کا مذہب مدون نہ کیا گیا ہو؛ بلکہ ان کی تقلید کی جائے جن کے مذاہب مدون ہو چکے ہیں، اور پھیل چکے ہیں، یہاں تک کہ دوسروں کے برخلاف مطلق کی تحدید اور عام کی تخصیص بھی ان کی طرف سے ہو چکی ہو۔ صاحب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت نے ''المستصفی'' کے حاشیہ میں لکھا ہے: صحابہؓ کا اس پر اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص امیر المؤمنین حضرت ابوبکرؓ اور امیر المؤمنین حضرت عمرؓ سے فتوی پوچھے تو اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ وغیرہ سے بھی فتوی پوچھے، اور بغیر کسی

نکیر کے ان کے فتاوی پر عمل کرے، اور جو کوئی ان دونوں اجماع کو رد کرنے کا دعوی کرے تو اسے ثبوت پیش کرنا ضروری ہے۔

بہر حال معاصر عربی فکر میں ہمیں دلائل اور ان کی ترتیب سے متعلق بعض عرب مفکرین کے دعوے ملتے ہیں، ان میں سے الجابری کی رائے ہمارے لئے کافی ہے، جن کا خیال ہے کہ اس زمانہ کے مناسب شریعت اسلامی کی تطبیق کا تقاضا یہ ہے کہ تطبیق کے مراجع اور اس واحد مرجع جو دوسرے تمام مراجع سے اعلی ہے یعنی عمل صحابہ کی مضمون ومنہج کی طرح تعمیر نو کی جائے، بلاشبہ یہی واحد مرجع ہے جو مسلمانوں کو کسی ایک رائے پر جمع کرسکتا ہے؛ اس لئے کہ یہ مرجع مذاہب کے قیام اور اختلافات کے ظہور سے پہلے کا ہے۔

اول: اجتہاد اور نص:

اصولیین کی تعریفات میں یہ بات گزر چکی ہے کہ اجتہاد کے دائرہ میں ظنیات آتے ہیں، نہ کہ قطعیات۔ مشہور مقولہ "**لا اجتهاد مع النص**" یعنی جس نص کا ثبوت اور اس کی دلالت قطعی ہو، اس میں اجتہاد نہیں ہوتا۔ جدید اور معاصر فکر نے بھی اس تناظر سے نکلنے کی کوشش نہیں کی، لیکن "**لا اجتهاد مع النص**" کے مقولے پر بحث کی گئی جو کہ مذکورہ معنی کو تو واضح کرتا ہے، لیکن دیگر معانی کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے جو نص کے اجتہادی فہم یا عمل کے خلاف منفی انداز میں استعمال ہوتے ہیں، خصوصاً جب یہ نص کو حقیقت پر نافذ کرنے کے تقاضوں سے متعلق ہو۔ تو کیا حکم اور دلالت میں قطعی نص ہر قسم کے اجتہاد کو روک دیتی ہے؟

جیسا کہ فتحی الدرینی نے کہا کہ بعض معاصرین کے نزدیک عمر بن خطابؓ کے اجتہادات ان مسائل میں بھی تھے جن میں نص موجود تھی اور جن میں نص موجود نہیں تھی۔ یہ اجتہادات دراصل رائے پر مبنی اجتہادات کی شکلیں تھیں جو کہ نصوص اور حالات کو ان کے مخصوص حالات اور پس منظر میں سمجھنے پر مبنی تھیں۔ انہوں نے حضرت عمرؓ کے اجتہادات کی چند مثالیں پیش کیں جیسے: مؤلفۃ القلوب کا حصہ، عراق کی زمینوں کی تقسیم، قحط کے سال میں چور کا ہاتھ نہ کاٹنا،

اور کتابی عورتوں سے شادی سے روکنا۔ انہوں نے کہا کہ یہ تمام مسائل ایسے تھے جن پر نصوص موجود تھیں، لیکن حضرت عمرؓ نے ان کو اس طرح نافذ کرنے کی رائے دی جو نص کے مقصد سے متصادم نہ ہو اور قوم کی حقیقی مفاد سے متناقض نہ ہو۔

انہوں نے مزید کہا کہ ''ہر ایسا اجتہاد جو اس معنی کو کسی اور معنی میں تبدیل کرنے کا سبب بنے یا تاویل کرنی پڑے، وہ عدالت کے اس معنی سے انحراف سمجھا جائے گا جس کے معنی اس قطعی نص کے اندر پیوست ہو چکے ہیں اور یہ حرام ہے اور اس پر اجماع ہے کہ ایسا کرنا جائز نہیں۔ اسی لیے اصولیوں نے یہ معروف قاعدہ طے کیا کہ نص مفسر یا نص قطعی کی موجودگی میں اجتہاد نہیں ہے''۔ دریٰنی رائے کے ذریعہ اجتہاد کے ایک بڑے حامی ہیں، چاہے اجتہاد ان مسائل میں ہو جن میں نص موجود ہو یا ان مسائل میں ہو جس میں نص موجود نہیں ہے، اور وہ ان میں قطعی، مفسر اور دیگر کے درمیان فرق کرتے ہیں؛ جبکہ محمد عمّارہ کا خیال ہے کہ ''نص'' اور ''اجتہاد'' کے درمیان ہمیشہ ایک لازم وملزوم کا تعلق ہوتا ہے، اور ان کے نزدیک نص ظنی کے ہوتے ہوئے اجتہاد میں کوئی اختلاف نہیں؛ خواہ ظنیت ''دلالت اور ثبوت'' میں سے ایک میں ہو، یا دونوں میں ہو، لیکن اختلاف اس قطعی الدلالت اور قطعی الثبوت نص کے بارے میں ہے جو اپنی ''فطرت'' اور ''حدود'' کا تعین کرنے کی ضرورت رکھتا ہے کہ اس کے ساتھ اجتہاد کی حدود کہاں تک ہیں۔ ایسے نصوص کے ساتھ اجتہاد کا دائرہ فہم، استنباطِ فروع اور انہیں اصولوں سے جوڑنے اور احکام کی تحریر تک محدود ہوتا ہے۔

اجتہاد کا عمل ان نصوص کے ساتھ بھی جاری رہتا ہے جو قطعی الدلالت اور قطعی الثبوت ہیں، اور جو ثابتات سے متعلق ہیں، لیکن ان کے ساتھ اجتہاد ان حدود سے آگے نہیں بڑھتا۔ دوسری طرف، جب اجتہاد ان نصوص کے ساتھ ہوتا ہے جو قطعی الدلالت اور قطعی الثبوت ہیں اور متغیرات (دنیاوی امور) سے متعلق ہیں، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ نص کو منسوخ کر دیتا ہے، اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہوتا کہ وہ اس نص سے مستنبط حکم کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیتا ہے؛

بلکہ اجتہاد ایسا ہوتا ہے جو نص کو منسوخ کیے بغیر، اس سے حاصل شدہ حکم سے آگے بڑھتا ہے۔ عمّارہ کے نزدیک اجتہاد ان نصوص کے ساتھ بھی جاری رہتا ہے جو قطعی الدلالت اور قطعی الثبوت ہیں اور جو ثابتات سے متعلق ہیں، لیکن پہلی صورت میں یہ فہم، استنباطِ فروع اور احکام کی تحریر تک محدود ہوتا ہے؛ جبکہ دوسری صورت میں یہ ایک نیا حکم پیدا کرنے اور پہلے حکم سے آگے بڑھنے تک پھیلتا ہے، لیکن اسے منسوخ نہیں کرتا۔

اہم ترین اعتراضات میں سے ایک یہ ہے کہ انہوں نے قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت نصوص کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے: ایک وہ جو دینی ثابتات سے متعلق ہیں اور دوسرے وہ جو دنیاوی متغیرات سے متعلق ہیں۔ یہ تقسیم تسلیم نہیں کی گئی، اور اگر ان کے بیان کو عمومی طور پر لیا جائے تو اس کا نتیجہ دین کو زندگی کے معاملات سے الگ کرنے پر منتج ہوسکتا ہے۔ اہم ترین اعتراضات میں سے ایک وہ ہے جو قرضاوی نے پیش کیا۔ انہوں نے یہ قرار دیا کہ اگر کوئی حکم کسی علت کے ساتھ منسلک ہو جس میں تبدیلی آئی ہو یا کسی عادت کے ساتھ جو بدل چکی ہو، اگرچہ وہ نص پر مبنی ہو، تو اس کے ساتھ اجتہاد جائز ہے، لیکن انہوں نے اس سے انکار کیا کہ اگر وہ حکم قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت کے نص پر مبنی ہو؛ بلکہ ان کے نزدیک، وہ نصوص ظنی ہیں جنہیں کسی وقت لوگوں نے کسی مخصوص معنی میں سمجھا تھا۔

ہمارے معاصر فکر میں، جیسے کہ پرانے فکر میں تھا اجتہاد کے میدان تقریباً دو ہی ہیں: ایک وہ جہاں نص موجود نہیں ہے اور دوسرا وہ جہاں نصوص ظنی ہیں؛ چاہے وہ ثبوت کے اعتبار سے ظنی ہوں یا دلالت کے اعتبار سے، اور اجتہاد کے لیے ایک تیسرا مستقل میدان بھی شامل کیا جاسکتا ہے، جس کا ذکر الدریني نے ''نصوص کے اطلاق میں اجتہاد'' کے نام سے کیا ہے۔

عبد المجید النجار کا کہنا ہے کہ نص کو سمجھنے میں عقل کا کردار، نص کے ورود اور دلالت کے اختلافات پر منحصر ہوتا ہے، اور ان میں قطعیت اور ظنیت کا دخل ہوتا ہے۔ جتنا زیادہ قطعیت کا پہلو غالب ہوگا، اتنا ہی عقل کا کردار کم ہو جائے گا، اور جتنا کم ہوگا عقل کا کردار بڑھ جائے گا اور

اس کے ساتھ مشکلات بھی پیدا ہوں گی۔ انہوں نے اجتہاد کے دائرے کو دو حصوں میں تقسیم کیا: ایک پر عقل کا اس نص میں اجتہاد کرنا جو ثبوت اور دلالت دونوں میں قطعی ہو، اور دوسرا، عقل کا ظنی الثبوت نص میں اس کی رسول اللہ ﷺ تک نسبت کی تحقیق کے ذریعے اجتہاد کرنا۔ القرضاوی نے اپنی کتاب ''الاجتہاد فی الشریعۃ الاسلامیہ'' میں لکھا ہے کہ معاصر اجتہاد کے لیے چند ضروری اصول اور ضوابط مقرر کرنا ضروری ہے، مثلاً: بغیر بھرپور کوشش کے اجتہاد نہیں ہوسکتا، قطعی مسائل میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے، ظنیات کو قطعیت میں تبدیل نہیں کیا جا سکتا، فقہی اور حدیثی مدارس کے درمیان موجود خلاء کو ختم کیا جائے، مفید اور نفع بخش نئی چیزوں کا خیر مقدم کیا جائے، اور پھر اجتماعی اجتہاد کی طرف منتقل ہوا جائے؛ کیونکہ جماعت کی رائے فرد کی رائے سے زیادہ صحیح ہوتی ہے۔

دوم: اجتہاد اور اصول فقہ:

جیسے جیسے اسلام کا دائرہ وسیع ہوا اس کے ماننے والوں اور پیروکاروں کی تعداد میں اضافہ ہوا اور مسلمانوں کو نئی مشکلات اور مسائل کا سامنا ہوا اسی قدر اجتہاد کا دائرہ بھی وسیع ہوتا گیا۔

ہمیں یہ نبی کریم ﷺ کے زمانے میں واضح طور پر نظر آتا ہے جب آپ ﷺ نے معاذ بن جبل کو یمن بھیجا اور آپ ﷺ انہیں ان جدید مسائل کا سامنا کرنے کے لئے تیار کر رہے تھے، جن کا حکم کتاب وسنت میں نہیں ہے۔ یہ بات صحابہ کرام کے فتویٰ اور عمل کے طریقوں میں بھی واضح تھی، جب وہ فتوحات کے بعد نئے علاقوں میں گئے، اور ان صحابہ کے درمیان جو مدینہ میں مقیم رہے، اور ان دونوں معروف مدارس ''مدرسہ الرائے'' اور ''مدرسہ الاثر'' کے ابتدائی دنوں میں بھی اس کا اثر ملتا ہے۔

اسلامی شریعت میں بہت وسعت اور لچک موجود ہے، اس کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ شریعت نے جہاں تشریعی دلائل موجود نہیں ہے وہاں فہم اور استنباط کے ذریعے اجتہاد کی گنجائش پیدا کر دی ہے جیسے جن احکام میں نص موجود نہیں ہے، ان میں تشریعی دلائل

جیسے قیاس اور استحسان وغیرہ کا استعمال کیا جاتا ہے... شریعت کی لچک کا ایک مظہر مقاصد شریعت کی ہمہ گیری بھی ہے۔ جن میں دنیاوی اور اخروی مصالح دونوں شامل ہیں اور جو امور امور تعبدی سے متعلق نہیں ہیں ان میں شریعت کے احکام کو علت سے وابستہ کرنا ہے۔

عمومی زندگی کے معاملات میں شرعی نصوص جیسا کہ ترابی کہتے ہیں، کم تعداد میں ہیں اور زیادہ لچکدار ہیں۔ یہ شکلی نصوص سے زیادہ مقاصدی نصوص ہیں، لہذا اس میں کوئی تعجب نہیں کہ اصولی مفاہیم جو اس پہلو سے تعلق رکھتے ہیں، ان کو نظر انداز کیا گیا اور وہ ترقی نہیں کر سکے۔ جب اسلام کی زندگی جامع تھی اور معاشرتی، اقتصادی اور سیاسی اعمال دین سے وابستہ تھے، تو وہ اصولی قواعد جو اس کے مناسب تھے، ان کو ترقی ملی۔

اس معنی میں ترابی کہتے ہیں : ''ابتدائی طور پر اجماع ایک فقہی اجماع تھا جس میں اجتہادات شامل ہوا کرتے تھے یہاں تک کہ جو صورت غالب ہوتی، اس پر حکم کا استقراء ہو جاتا، پھر بعد میں یہ سلف کی نقول کو روایتی طور پر جمع کرنا بن گیا۔ استحسان ایک وسیع فقہی اصول کے طور پر شروع ہوا؛ لیکن آخر کار فقہاء نے اسے تنگ کیا اور اس پر قابو پایا یہاں تک کہ اسے ختم کر دیا۔ قیاس صحابہ اور تابعین کے دور میں ایک آزاد قیاس تھا؛ لیکن اس قیاس کے بے ترتیب ہونے کے خوف سے کہ کہیں ہوائے نفس اس میں مداخلت نہ کرے، لوگوں نے اس قیاس کو ترک کر دیا اور منطق کے رسمی اور دقیق تجزیاتی اصولوں کا استعمال کیا، یہاں تک کہ قیاس کو عقیم اور دقیق معادلات میں جکڑ دیا جس سے کوئی جدید فقہ پیدا نہیں ہوتی''۔ بقول اسماعیل الفاروقی کہ موجودہ وقت میں اسلام میں اجتہاد مطلق کے ایسے قواعد نہیں ہیں جنھیں جدید منہجیات کے مطابق ترتیب اور پیش کیا گیا ہو، لہذا ضروری ہے کہ اسلامی اقدار کی نظریہ سازی کی جائے یعنی ان کو اس طرح جوڑا جائے کہ وہ ایک منظم تسلسل میں آئیں، جس میں فکر ضرورت کے مطابق ایک طبقہ سے دوسرے طبقہ تک ہم آہنگ ہو۔ اور اس کے لئے ضروری ہے کہ اسلام کے اندر مبدأ اول کی نشاندہی کی جائے اور پھر اس سے متعلقہ اصولوں کا استنباط کیا جائے اور ان کی ترجیحات اور فضیلت کو بیان کیا جائے۔

فاروقی سوال کرتے ہیں : ''کیا اس بنیادی اجتہاد میں اسلام اور اس کی امت کے لیے کوئی خطرہ نہیں؟ اور کیا توحید کی طرف لوٹنے اور زندگی اور فکر کے ہر ہر شعبہ میں اس کے ذریعے ترقی کرنے میں لغزشیں نہیں ہیں؟'' پھر وہ جواب دیتے ہیں: ''اجتہاد کو جس معنی میں ہم نے اختیار کیا ہے، وہ اسلامی تحریک کی اصل ہے۔ عقل اور دل جو توحید سے متاثر ہوتے ہیں، اور یہ دونوں اس کو تعیین وتحدید کرنے والا اصول بنا دیتے ہیں... ان پر کوئی خوف نہیں ہوتا؛ کیونکہ ان کا ماننے والا اپنے ایمان میں مضبوط ہوتا ہے... اپنے فکری سرمائے میں غنی ہوتا ہے... اپنی محنت اور کام میں مضبوط ہوتا ہے... اس لئے کہ توحید ان سب سے زیادہ ضمانت دینے والا اصول ہے، اور اس کی رہنمائی بہترین رہنمائی ہے...

قرضاوی کا کہنا ہے کہ جس اجتہاد کی ہم بات کر رہے ہیں، وہ صرف فروعی فقہی مسائل تک محدود نہیں ہونا چاہیے؛ بلکہ اسے اصول فقہ کے دائرے تک جانا چاہیے۔ یہ وہ سلسلہ ہے جسے شاطبی نے اس کوشش میں شروع کیا تھا کہ قطعی اصولوں تک پہنچا جائے اور اس کی تکمیل شوکانی نے اصول فقہ کی اپنی کتاب میں ترجیح اور تحقیق حق کے عنوان سے کی ہے۔

شاطبی کے اصول فقہ کے بارے میں بیان کردہ خیالات میں دو سطحوں سے فرق کیا جاسکتا ہے: ایک اصولی دلائل یا دین کے کلی اور قطعی اصول کے اعتبار سے، جن پر اتفاق ہے۔ دوسری سطح اصول فقہ کے وہ مسائل ہیں جن کو شاطبی نے قطعی بنانے کی کوشش کی، اور یہیں پر ان کے اور ان سے الگ رائے رکھنے والوں کے درمیان اختلاف ہوا ہے، اور بعض متاخرین نے دونوں سطحوں کے درمیان فرق کرنے کی وجہ سے شاطبی کی گرفت کی ہے۔ طاہر بن عاشور متاخرین میں سے ان لوگوں میں ہیں جنہوں نے شاطبی پر اعتراض کیا، اور تفقہ فی الدین کے لئے دوبارہ قطعی اصول مدون کرنے کے سلسلے میں اپنا نقطۂ نظر پیش کرتے ہوئے شاطبی کے کام کے بارے میں اپنی رائے ظاہر کرتے ہوئے لکھا ہے: ''ابواسحاق شاطبی نے کتاب الموافقات کے پہلے مقدمہ میں اصول فقہ کے قطعی ہونے پر استدلال کرنے کی کوشش کی؛

لیکن ان کی یہ کوشش بے نتیجہ رہی ہے۔ میرا خیال ہے کہ اصولیوں کے درمیان اختلاف کا سبب یہ ہے کہ وہ حکم کے دلائل سے مانوس ہو چکے ہیں، اور وہ قطعی اصول دین کی مانند اصول فقہ کو بھی قطعی بنانے کی کوشش میں تھے، جب انہوں نے انہیں تدوین کیا تو وہ قطعی چیزیں ان کے لیے نایاب ہوگئیں، یہاں تک کہ انہیں علم اصول کے مسائل میں شمار نہیں کیا جا سکتا تھا؛ حالانکہ اصول فقہ کے زیادہ تر مسائل میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے...''۔

ریسونی کا خیال ہے کہ مقاصد الفقہ نہ صرف اجتہاد کو پختہ کرنے اور اس کی اصلاح کے لیے ایک آلہ ہے بلکہ یہ اس کا دائرہ کار وسیع کرنے اور زندگی کے تمام پہلوؤں کو محیط کرنے کا ایک ذریعہ ہے، اگر نصوص کو صرف ان کے ظاہر اور حروف تک محدود کر دیا جائے گا تو نصوص کی حدیں تنگ ہو جائیں گی اور ان کا دائرہ وسیع ہونے کے بجائے تنگ ہو جائے گا اور فائدہ محدود ہوگا۔

اور جب اس کی علتوں اور مقاصد پر عمل کیا جائے گا تو وہ ایسے سرچشمے کی طرح ہوگا جو کبھی خشک نہیں پڑتا گویا وہ ایک نہ ختم ہونے والا خزانہ ہے، اس سے قیاس کا دروازہ کھلے گا اور استصلاح کا راستہ وسیع ہوگا، اور جلب مصلحت اور دفع مضرت کے تئیں شارع (قانون ساز) کے مقاصد کے حصول کے لیے احکام اپنے قدرتی انداز میں یعنی صحیح مقام پر جاری ہوسکیں گے اور ان کا نفاذ ہو سکے گا۔

۱— اجماع کی دلیل:

اصولیین (فقہاء اصول) اجماع کی تعریف جیسا کہ شوکانی نے اپنی کتاب ''ارشاد الفحول'' میں ذکر کیا ہے، یوں بیان کرتے ہیں کہ یہ امت محمد ﷺ کے مجتہدین کا آپ ﷺ کے وصال کے بعد کسی ایک زمانے میں کسی معاملے پر اتفاق کرنا ہے۔ اس تعریف کے مطابق، مجتہدین کی قید لگا کر عوام کو اور امت محمدیہ کی قید لگا کر دیگر امتوں کو خارج کر دیا گیا ہے، اور تعریف میں آپ ﷺ کی وفات کے بعد کی قید لگا کر آپ ﷺ کی زندگی میں ہونے

والے اجماع کو، اور کسی زمانہ کی قید لگا کر مخصوص زمانہ کو خارج کر دیا اور کسی امر کی قید لگا کر کسی مخصوص مسئلہ کی تخصیص کو خارج کر دیا گیا ہے۔ شاید سب سے جامع اور مفصل تعریف وہ ہے جو خطیب بغدادی نے بیان کی، انہوں نے کہا : ''جان لو کہ اجماع قول وعمل، قول واقرار، اور عمل واقرار سے جانا جاتا ہے... اور اجماع کی صحت کے لیے ضروری ہے کہ ہر مجتہد کا اتفاق ہو؛ چاہے وہ مشہور مدرس ہو یا گمنام مستور الحال ہو۔

اگرچہ اجماع کی دلیل شرعاً معتبر ہے، لیکن جو اصولین کے درمیان اختلاف کا باعث ہے وہ اس اعتبار کو قطعیت بنانے کے سلسلے میں ہے، نہ کہ اس کی قطعیت کے سلسلے میں تھا، جیسا کہ امام شاطبی نے کوشش کی، اور دیگر اصولین نے اس کی دوبارہ اصول سازی کرنے کا ارادہ کیا، اسی طرح اختلاف قطعیت کی بنیادوں اور اس کے دلائل پر تھا کہ کون سا ان میں سے اس قابل ہے۔

رہی بات اجماع کی پہلی شرائط اور اس کی مرجعیت کی، تو ہمیں امام شافعی کی بہت سی تحریروں میں ملتی ہے۔ ان شرائط کا دو بنیادی شرائط میں خلاصہ کیا جا سکتا ہے: پہلی شرط یہ ہے کہ اجماع کتاب یا سنت پر مبنی ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ اس پر سب کا اتفاق ہو اور کوئی اختلاف کرنے والا نہ ہو۔ یہ آخری شرط ہی ہے جس کی وجہ سے انہوں نے اجماع کے بہت سے واقعات کو خارج کر دیا؛ کیونکہ مختلف شہروں میں مختلف فقیہ مجتہدین کا آپس میں ملنا مشکل تھا۔ امام احمد بن حنبل کا نظریہ بھی قریباً ایسا ہی ہے، انہوں نے کہا: جو شخص اجماع کا دعویٰ کرے، وہ جھوٹ بولتا ہے، ممکن ہے کہ لوگوں کا اس میں اختلاف ہو، بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ اس میں لوگوں کا اختلاف معلوم نہیں۔

اور داؤد ظاہری نے اجماع صحابہ کے مقام کے علاوہ دوسری جگہوں پر اختلاف کی نشاندہی کی ہے، نہ کہ صحابہ کے اجماع میں کوئی اختلاف ہے اور فرمایا کہ اصل مسئلہ اجماع کے علم تک رسائی کا ہے؛ کیونکہ اس دور میں اجماع سے واقف ہونا مشکل ترین امر ہے، اس کی وجہ

یہ ہے کہ اب اسلام کا دائرہ وسیع ہو چکا ہے اور علماء کی تعداد بھی بڑھ چکی ہے؛ اس لیے اس کے علم تک رسائی کی کوئی امید نہیں کی جا سکتی.

اور ابن حزم نے اپنے موقف میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور داؤد ظاہری رحمۃ اللہ علیہ کا قول جمع کیا ہے، ان کی رائے ہے کہ اجماع صرف ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ جو یقین کے درجے کو پہنچا ہوا ہو، اس کی تفسیر کرنا یا اس کا دعوی کرنا درست نہیں ہوتا، اور اس کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جس میں اہل اسلام میں سے کسی کو شک نہیں ہوتا کہ جو اس کا قائل نہیں وہ مسلمان نہیں جیسے کہ ''لا الہ الا اللہ، محمد رسول اللہ'' کی شہادت، اور پانچ نمازوں کی فرضیت وغیرہ، اور دوسرا وہ جسے تمام صحابہ نے رسول اللہ ﷺ کے عمل میں دیکھا یا یقین کیا کہ جو لوگ آپ ﷺ کے پاس موجود نہ تھے، وہ بھی اس سے واقف ہو گئے۔ ان دو قسموں کے علاوہ کسی اجماع کا ہونا ممکن نہیں، اور نہ ہی ان کے علاوہ کسی اور اجماع کا صحیح سند کے بغیر علم ہو سکتا ہے۔ ان کا انکار کسی کے لیے ممکن نہیں، اور ان کے علاوہ کسی اور اجماع کا دعویٰ جھوٹا ہے۔

اور امام الحرمین فرماتے ہیں کہ بعض اصولیین کا دعوی ہے کہ صرف صحابہ کا اجماع حجت ہے؛ حالانکہ یہ ایسا فیصلہ ہے جس کی کوئی اصل نہیں؛ کیونکہ ہر زمانے میں اجماع کے وجوب کی ایک ہی دلیل ہے اور کسی زمانے کو مخصوص کرنا نہ عقلی طور پر صحیح ہے اور نہ سماعی طور پر، اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ کوئی کہے کہ: لا إجماع إلا في قول الصحابۃ... صحابہ کرام کے قول کے علاوہ کوئی اجماع نہیں۔

امام غزالی نے امام الحرمین جوینی کی پیروی کرتے ہوئے کہا: ''داؤد اور ان کے پیروکار اہل ظاہر اس بات کے قائل ہیں کہ صحابہ کے بعد کے اجماع میں کوئی حجت نہیں ہے، اور یہ بات غلط ہے؛ کیونکہ اجماع کی حجیت کے لیے کتاب، سنت اور عقل کے جو دلائل ہیں اس میں کسی زمانے کی تفریق یا تخصیص نہیں کی گئی، لہذا تابعین کا اجماع بھی پوری امت کا اجماع ہوگا اور جو ان کی مخالفت کرے گا وہ درست راستے سے ہٹنے والا ہوگا''... اور امام باجی کے

نزدیک ''سلف اور خلف کے علماء کا یہی موقف ہے، سوائے چند مستثنیٰ لوگوں کے، کہ ہر زمانے کے مسلمانوں کا اجماع حجت ہے اور اس کی مخالفت حرام ہے''... اور کئی نقلی دلائل ہیں جو اجماع کی حجیت کو ثابت کرتے ہیں، اور اس موضوع کو خطیب بغدادی نے اپنی کتاب ''الفقیہ والمتفقہ'' میں بہترین انداز میں جمع کیا ہے اور اختلاف کرنے والوں کے جوابات دیئے ہیں۔ اور امام شافعی نے ''الرسالہ'' میں عمر بن خطاب سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے جابیہ میں خطبہ دیتے ہوئے رسول اللہ ﷺ سے نقل کیا کہ آپ ﷺ نے فرمایا : ''جو شخص جنت کی خوشحالی حاصل کرنا چاہتا ہے، اسے جماعت کو لازم پکڑنا چاہیے؛ کیونکہ شیطان ایک اکیلے کو اچک لیتا ہے، جبکہ دو لوگوں سے وہ زیادہ دور ہوتا ہے''۔ امام شافعی نے جب اس بات کو دور از قیاس سمجھا کہ جماعت سے مراد صرف جسمانی اجتماع ہے، تو انہوں نے کہا : ''جو شخص مسلمانوں کی جماعت کے موقف پر قائم رہتا ہے، اس نے اس جماعت کو لازم پکڑا، جس کے لازم پکڑنے کا حکم دیا گیا ہے۔ گمراہی ہمیشہ فرقہ بندی میں ہوتی ہے؛ جبکہ جماعت میں یہ ممکن نہیں کہ سب کے سب کسی کتاب، سنت یا قیاس کے معنی سے غافل رہیں، انشاء اللہ''۔

امام جوینی نے اجماع کی قطعیت کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کی دو صورتیں ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ اگر ہم انہیں کسی حکم پر قطعی طور پر متفق پاتے ہیں اور وہ اس میں کوئی رائے نہیں بدلتے اور نہ ہی کسی قول کو رد کرتے ہیں، تو ہمیں یقین ہو جاتا ہے کہ انہوں نے اس حکم کو کسی ایسی قطعی سمعی دلیل کی بنیاد پر تسلیم کیا ہے جو ان کے نزدیک مسلم ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اگر وہ کسی ظنی حکم پر اجماع کرتے ہیں اور اسے ظن کے ساتھ منسلک کرتے ہیں اور اس کی صراحت کرتے ہیں، تو یہ بھی قطعی دلیل ہے۔ اس کے قطعی دلیل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے دیکھا ہے کہ گزشتہ زمانے کے لوگ اور اقوام ان علماء کے اجماع کے مخالفین کو ملامت کرتی ہیں۔

امام جوینی کے شاگرد امام غزالی تین ذرائع سے اجماع کی حجیت کو ثابت کرتے

ہیں: کتاب، سنت اور عقل۔ ان کے نزدیک سب سے زیادہ قوی دلیل سنت ہے۔ وہ ان آیات سے استدلال کو کمزور سمجھتے ہیں جو اتباع، کتاب وسنت کو تھامنے اور اطاعت پر دلالت کرتی ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: ''ومن یشاقق الرسول...'' (اور جو شخص رسول کی مخالفت کرے...) (النساء: ۱۱۵)۔ امام غزالی کے نزدیک یہ آیت اس غرض کے لیے نص نہیں ہے؛ بلکہ بظاہر اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص رسول سے جنگ کرے اور اس کی پیروی کرنے والوں کے طریقے کو چھوڑ کر دوسروں کی پیروی کرے، ہم اسے اسی طرف موڑ دیتے ہیں جس طرف وہ مائل ہوتا ہے۔

دوسری دلیل جو کہ امام جوینی کے برخلاف ہے، وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: ''میری امت خطا پر جمع نہیں ہوسکتی''۔ یہ دلیل زیادہ قوی اور مقصد کے زیادہ قریب ہے؛ اگرچہ یہ حدیث متواتر نہیں ہے، اور کتاب اللہ کی آیت متواتر ہے، لیکن آیت اس دعوی پر صریح نہیں ہے، اس لیے دلیل کے بیان کا طریقہ یہ ہے کہ ہم کہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے مختلف الفاظ میں روایتیں منقول ہیں، لیکن ان سب کا مطلب ایک ہی ہے کہ اس امت کو خطا سے محفوظ رکھا گیا ہے۔ یہ احادیث صحابہ وتابعین کے دور سے لے کر آج تک واضح ہیں اور ان کو سلف اور خلف کے علماء میں سے کسی نے بھی رد نہیں کیا؛ بلکہ یہ امت کے موافقین اور مخالفین دونوں کے ہاں قابل قبول رہی ہیں، اور امت ہمیشہ انہیں اصول اور فروع میں حجت کے طور پر پیش کرتی رہی ہے۔

تیسرا مسلک یہ ہے کہ صحابہ کرام کسی بات کا قطعاً یقین نہیں کرتے جب تک کہ ان کے پاس اس پر کوئی قطعی دلیل نہ ہو، اور اگر ان کی تعداد اتنی زیادہ ہو کہ ان کی بات متواتر ہوجائے، تو یہ بات بعید ہے کہ وہ سب جھوٹ بولنے کا ارادہ کریں گے یا غلطی کریں گے یہاں تک کہ ان میں سے ایک بھی اس معاملے میں حق کی طرف متوجہ نہ ہو۔ یہ ایک ایسی مثال ہے جو بالآخر اختلاف ترتیب واستدلال کے باوجود اجماع کی قطعی حجیت کو ثابت کرتا ہے،، اور اس

میں تنقید، نظر ثانی، اضافہ اور ترمیم کی لچک اور امکان پر روشنی ڈالتی ہے، جو بعد کے اصولی فکر میں مفقود نظر آتا ہے جب کہ وہ جمود شرح اختصار اور تقلید کی طرف مائل ہو گیا۔

اجماع کے بہت سے پہلو اور نظریاتی مفروضے ہیں جو نہ تو علم میں اضافہ کرتے ہیں اور نہ ہی عمل میں۔ اصولیوں نے ان کو تفصیل سے بیان کیا اور ان پر بحث کی ہے۔ مثال کے لیے امام رازی کے "المحصول" کے دوسرے حصے کے آغاز میں لکھی ہوئی باتوں کو دیکھا جا سکتا ہے، جہاں انہوں نے مخالفین اور معترضین کے رد میں کچھ چیزوں کو ذکر کیا ہے۔ ان میں سے کچھ مسائل ایسے ہیں جو ہر دور کے لیے اجماع کی ضرورت کی افادیت پر دلالت کرتے ہیں۔

مثال کے طور پر خطیب بغدادی نے اپنی کتاب ''الفقیہ والمتفقہ'' میں کہا ہے :

''اگر صحابہ کرام کسی مسئلے میں دو اقوال پر اختلاف کریں اور یہ دور ختم ہو جائے، تو تابعین کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ ان میں سے کسی ایک قول پر متفق ہو جائیں۔ اگر انہوں نے ایسا کیا تو اس سے صحابہ کرام کا اختلاف ختم نہیں ہوگا۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ کرام نے دونوں اقوال میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے پر اجماع کیا تھا اور اس کے علاوہ ہر قول کو باطل قرار دیا تھا۔ لہذا اگر تابعین ایک قول کی تحریم پر متفق ہو جائیں تو یہ جائز نہ ہوگا اور یہ اجماع کے خلاف ہوگا۔ اور یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے اگر کسی مسئلے میں دو اقوال پر اختلاف ہو اور یہ دور ختم ہو جائے تو تابعین کے لیے تیسرا قول پیش کرنا جائز نہیں ہوگا؛ کیونکہ ان کا دو اقوال پر اختلاف، ہر دوسرے قول کو باطل قرار دینے پر اجماع کے مترادف ہے''۔ اسی طرح بہت سے دیگر مسائل اور متفرق باتیں ہیں جیسے اجماع کرنے والوں کی تعداد اور ان کی خصوصیات، بدعتی کے اختلاف کا معتبر ہونا یا نہ ہونا، اجماع قولی، فعلی یا سکوتی، کسی مخصوص علاقے کے لوگوں کا اجماع وغیرہ۔ ان تمام مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے اور معاصر اجتہاد کی تحریک میں مختلف قسم کے اجماع کو ضابطہ بندی یا قانون سازی میں معاصر فکر اس سے استفادہ کر سکتی ہے۔

اور جو لوگ اجماع کے تصور کے قائل نہیں ہیں انہوں نے بہت سی دلیلوں سے

استدلال کیا ہے شاید ان میں سب سے زیادہ مضبوط دلیل وہ ہے جسے امام الحرمین نے ان سے نقل کیا ہے کہ: ''اسلام کا دائرہ کار بہت وسیع ہو چکا ہے اور اس کی سرحدیں بہت دور تک پھیل چکی ہیں، اور علمائے شریعت شہروں میں دور دور بسے ہوئے ہیں، اور اکثر دور علاقوں میں خبریں ایک دوسرے تک نہیں پہنچتیں۔... تو ایسی حالت میں کیسے ممکن ہے کہ مسئلہ تمام علماء تک پہنچایا جائے؟ پھر اگر تمام علماء کے درمیان اتفاق ہو بھی جائے، تو ان کی عقلوں، ذہانتوں، اور طریقوں کے مختلف ہونے کے باوجود ان کی آراء میں یکسانیت کیسے ممکن ہے...''؟

بہت سے علماء نے ان اعتراضات کا جواب دینے اور اجماع کے تصور کو ممکن قرار دینے کی کوشش کی ہے، جیسے کہ ان کا کہنا کہ کافروں کی بڑی تعداد ہونے کے باوجود وہ اپنی گمراہی پر متفق ہیں۔... خطیب بغدادی نے اپنی کتاب ''الفقیہ والمتفقہ'' میں ایک اور جواب دیا ہے: ''اور جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ مسلمانوں کی کثرت کے باعث اجماع کا علم ہونا ممکن نہیں، تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اجماع ہمارے نزدیک علماء کے اتفاق سے منعقد ہوتا ہے، اور اگر علماء کسی بات پر متفق ہو جائیں تو عوام ان کی پیروی کرتی ہے۔ اور اہل علم کا اتفاق جاننا ممکن ہے؛ کیونکہ جو شخص علم سے شغل رکھتا ہے اور اجتہاد کے مقام پر پہنچ جاتا ہے، تو اس کے شہر اور پڑوسیوں کو اس کے بارے میں علم ہوتا ہے۔ اس طرح امام بھی سب کی آراء کو معلوم کر سکتا ہے''۔

تاہم اجماع کا انکار والے علماء کا اعتراض اب بھی مضبوطی سے موجود ہے، جس کی گواہی مسلمانوں کے تاریخی تجربات بھی دیتے ہیں؛ چونکہ صحابہ کے دور کے علاوہ امت میں کبھی اس قسم کا اجماع نہیں پایا گیا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ اجماع کی حجیت پر دلائل اور ان کے اسباب کو ذکر کرنے کے بعد شوکانی اپنی کتاب ارشاد الفحول میں یہ کہنے پر مجبور ہوئے کہ: ''حاصل یہ ہے کہ اگر تم نے ان مباحث کو اچھی طرح سمجھا اور ان کے حقائق کو جانا، تو تم پر یہ حق واضح ہو جائے گا، جس میں کوئی شک اور شبہ نہیں۔ اور اگر ہم ان سب دلائل کو مان بھی لیں جو اجماع کی حجیت اور

اس کے امکان کے قائلین نے پیش کیے ہیں، تو اس کا زیادہ سے زیادہ یہ مطلب ہوگا کہ جس بات پر اجماع ہو گیا وہ حق ہے، لیکن حق ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ اس کی پیروی واجب ہو، جیسا کہ کچھ اہل اصول نے کہا ہے کہ ہر مجتہد حق پر ہوتا ہے لیکن دوسرے مجتہد پر لازم نہیں ہوتا ہے کہ وہ اس مسئلہ میں اس کے اجتہاد کی پیروی کرے''۔

اجماع سے متعلق تاریخی عدم تحقق کی جو بات گزری ہے شاید اسی وجہ سے شیخ احمد شاکر نے ابن حزم کی اجماع سے متعلق اس تقسیم کو کہ : ''ایسی بات جو امت نے نسل در نسل نقل کی ہو، جیسے ایمان اور نمازیں... اور یہی اصل اجماع ہے''، یا ''ایسی بات جسے تمام لوگوں نے تواتر کے ساتھ نقل کیا ہو...'' ذکر کرنے کے بعد فرمایا : ''مصنف کا یہ قول کہ یہی اجماع کی حقیقت ہے، بالکل درست ہے''۔ پھر فرمایا کہ ''مصنف نے جو اختیار کیا وہی اجماع کے مفہوم میں درست ہے اور اس سے استدلال کرنا حق ہے، اور یہی وہ چیز ہے جو ضروریات دین میں سے ہے؛ لیکن جس اجماع کا اصولیین دعوی کرتے ہیں، اس کا وقوع نہ تو ممکن ہے اور نہ ہی کبھی ہو سکتا ہے، یہ محض ایک خیال ہے۔ اکثر اوقات جب فقیہ کو کسی مسئلے میں مشکل پیش آتی ہے اور دلیل ختم ہو جاتی ہے تو وہ اجماع کا دعوی کرتا ہے اور اس کے مخالف کو کافر قرار دیتا ہے۔ حاشا وکلا! حقیقت میں وہ اجماع جس کے انکار سے کفر لازم آتا ہے وہی ہے جو متواتر اور ضروریات دین میں سے ہو۔

معاصر فکر میں اجماع پر گفتگو کرتے ہوئے جو سوالات ذہنوں میں آتے ہیں ان میں سے ایک نمایاں ترین سوال یہ ہے کہ: کیا وہ چیز جو گزری صدیوں میں ممکن نہ ہو سکی، مستقبل کی صدیوں میں ممکن ہو سکتی ہے؟ میں نہیں سمجھتا کہ اس کا جواب صرف ہاں یا نہیں میں دیا جا سکتا ہے؛ بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ ہمیں ان اسباب اور عوامل کا جائزہ لینا چاہیے جن کی وجہ سے یہ اصول (اجماع) امت مسلمہ میں روبہ عمل نہ رہ سکا۔

مفکر علال الفاسی اپنی کتاب ''مقاصد الشریعۃ الاسلامیہ ومکارمہا'' میں فرماتے ہیں :

''اجماع کا وقوع اور صحت صرف مجتہدین کے ذریعے ممکن ہے، اور اس میں جو خرابیاں پیدا ہوئیں اس کے دو اہم اسباب ہیں: مجتہدین کی کوشش میں کمی اور اسلامی خلافت کے کمزور ہونے سے مسلمانوں کی وحدت کا ٹوٹنا...''۔ اجماع کی تعریف اور اس کی حقیقت کے بارے میں موجودہ وقت میں محققین کی مختلف آراء ہیں۔ کچھ لوگ قدیم اصولی تعریف پر قائم ہیں؛ جبکہ کچھ اس پر تنقید کرتے ہیں اور دوسری رائے اختیار کرتے ہیں...، وہ مزید کہتے ہیں : ''اجماع وہ ہے جس میں وقت کے موجودہ مجتہدین کسی ایسے مسئلے میں اتفاق رائے کریں جس پر قرآن و سنت میں کوئی نص موجود نہ ہو۔ یہ مسلمانوں کے درمیان مشاورت کے اصول پر مبنی ہے، جس کا ذکر قرآن میں آیا ہے: وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ (آل عمران:۱۵۹)۔ اجماع کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دنیا بھر کے تمام مجتہدین یا علماء کسی مسئلے پر اپنی رائے دیں اور ہم ان سب کی رائے اکٹھی کر کے ان کا اتفاق رائے پیدا کریں، اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم نے کسی مسئلے میں واجب اتفاق کے لیے یہی مفہوم سمجھا ہو۔

ترابی اپنی کتاب ''تجدید الفکر الاسلامی'' میں فرماتے ہیں کہ رسول کی مخالفت اور مشاورت کی آیات، امت کی خطا سے نجات کی احادیث اور جماعت کے لازم ہونے کی احادیث... یہ سب اس بات کی دلیل ہیں کہ اصل اجماع تمام مسلمانوں کا اجماع ہے، اور جو بات سامنے آئی وہ یہ ہے کہ ''اسلام میں جب مختلف اقوام شامل ہوئیں جنھیں دین کی کچھ سمجھ نہیں تھی، اور لاکھوں مسلمانوں کو، جو مشرق سے مغرب تک پھیلے ہوئے تھے، مشورہ دینا ممکن نہیں تھا... لہٰذا علماء مجبور ہو گئے کہ مشورہ کو صرف علماء کے درمیان محدود رکھیں اور اجماع کو علماء کا اجماع قرار دیں۔ ان کے پاس سوائے اس عملی ضرورت کے جو اس وقت موجود تھی، کوئی دلیل نہیں تھی۔

یہیں سے دوسرے معنی میں اصل اجماع کی اہمیت اختیار کر جاتی ہے۔ یعنی وہ اجماع جو امت کے اجتماعی مسائل اور چیلنجز پر بحیثیت امت توجہ کرتا ہے نہ کہ امت کے مختلف اجزاء

اورعلاقوں کے اعتبار سے۔ اور میں یہ نہیں سمجھتا کہ صحابہ اور خلفاء کے عمل کا حوالہ دینا اس بات کی تائید میں موزوں ہے، جو خلّاف اور علال الفاسی وغیرہ نے اختیار کیا ہے، کہ وہ حاضر لوگوں کو جمع کرتے اور ان سے مشورہ لیتے اور فیصلے کرتے؛ کیونکہ اس وقت کی صورتحال اور آج کے حالات میں فرق ہے۔ آج امت کی حالت اس وقت کی حالت سے بالکل مختلف ہے؛ جبکہ امت مختلف جماعتوں اور ٹکڑوں میں بٹی ہوئی ہے اور دوسری قومیں اس پر حملہ آور ہیں۔

اسی طرح خلفائے کرام بھی جو قرآن اور حکمرانی کو ساتھ لے کر چلنے میں مجتہدین کے سردار کہے جاتے ہیں، ان کی حالت بعد کے لوگوں سے مختلف تھی، خلاصہ کلام کے طور پر جیسا کہ شاعر مشرق مفکر اسلام علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ''تجدید فکر دینی'' میں کہا : نئی عالمی عوامل کے دباؤ اور یورپی اقوام کے سیاسی تجربات نے جدید دور میں مسلمانوں کی سوچ کو اجماع کے تصور کی قدر و قیمت اور اس کی ممکنہ طاقتوں سے متاثر کیا ہے۔

ترابی اپنی کتاب ''تجدید فکر اسلامی'' میں کہتے ہیں : جب ہمیں اپنی اجتماعی زندگی کو دین سے ہم آہنگ کرنے کی ضرورت کا احساس ہوا، تو ہم نے خود کو اس حالت میں پایا کہ فقہ کے عام اصولوں جیسے کہ مصالح کا اعتبار، اجماع اور شوریٰ کے نظامات کو اختیار کرنے کی ضرورت ہے، اور اس کے بغیر اسلامی ہدایت کا دائرہ سیاست، معیشت اور بین الاقوامی تعلقات اور سماجی اور طبیعی علوم کو اسلامی اصولوں پر استوار کرنے میں ناکافی محسوس ہوا۔

شوریٰ، اجتہاد اور اجماع کے نظریات جن پر صحابہ کا عمل تھا، واجب الاتباع ہیں نہ کہ صرف اسباب نزول اور تطبیقی شکلیں۔ مفکر اسماعیل الفاروقی نے اصولوں کے اجماع اور عملی اجماع کے درمیان فرق کیا ہے کہ اس اجماع کا تعلق واقع ہونے والے زمانے سے ہے، وہ اجماع کو کسی خاص دور تک محدود کرنے کی تردید کرتے ہیں؛ خواہ وہ دور خلفائے راشدین ہی کا کیوں نہ ہو، اس کی کئی وجوہات ہیں: پہلی یہ کہ ایسے مسائل وجود میں آرہے ہیں جو نئے ہیں، نہ ان کے حق میں اجماع ہے نہ ان کے خلاف اجماع ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہماری وفاداری ان

اصولوں سے ہے جن سے مسائل کا استنباط کیا جاتا ہے، نہ کہ مختلف زمانوں میں ان سے اخذ کردہ جزئیات سے۔

اجماع سب سے پہلے امت کے مجتہدین کا اتفاق ہے، اور پھر اس اجماع کو باقی امت کے افراد تک پہنچانا اور انہیں اس میں شامل کرنا ضروری ہے۔ یہ اس آیت میں مذکور انذار کے مترادف ہے: "ولینذروا قومھم إذا رجعوا إلیھم" (اور تاکہ وہ اپنی قوم کو خبردار کریں جب وہ ان کی طرف واپس آئیں) (التوبہ: ۱۲۲)؛ تاکہ اس کے ذریعے پوری امت کا اجماع حاصل ہوجائے۔ اس اجماع کو صرف مقامی اجماعات پر اکتفا کرکے چھوڑ دینا بے معنی ہے، اور نہ ہی اسے اس قدر وسیع کرنا چاہیے کہ اس کا وقوع اور تصور ناممکن ہوجائے، مثلاً امت کے ہر عالم یا عامی کو اس میں شامل کرنے کی شرط لگانا۔

۲۔ اجتماعی اجتہاد:

اجتماعی اجتہاد مسلمانوں کی جماعت کے ساتھ وابستگی کی ایک قسم ہے، اور امت کی فکری، ثقافتی، سیاسی اور سماجی وحدت کا اظہار ہے۔ یہ امت کی قوت اور وقار کی علامت بھی ہے۔ جس شخص کی معاصر فکری میدان پر گہری نظر ہو، اسے مشکل سے یہ بات نظر آئے گی کہ امت میں ''اجتہادِ جماعی'' کو منظم کرنے اور اسے اپنانے کی ضرورت کے بارے میں کوئی اختلاف بھی ہے؛ تاہم عمل کے طریقہ کار، حکومتی اور انتظامی اداروں کے ساتھ تعلقات، اور شریک فریقوں کے بارے میں اختلاف ہوسکتا ہے۔

علامہ یوسف قرضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارے دور میں اجتماعی اجتہاد علمی اکیڈمی کی صورت میں ہونا چاہیے جو اعلیٰ فقہی صلاحیتوں پر مشتمل ہو اور بغیر کسی سماجی اور سیاسی دباؤ کے بہادری اور آزادی کے ساتھ اپنے فیصلے صادر کرے، اس میں کسی قسم کی ہچکچاہٹ اور خوف کا شائبہ نہ ہو۔

دوسری طرف اقبال کا خیال ہے کہ جدید زمانے میں اجتہاد کا حق انفرادی نمائندگان

سے لے کر اسلامی قانون ساز مجلس کو منتقل کرنا ہی واحد طریقہ ہے، جس سے اجماع کیا جا سکتا ہے۔ اس سے تشریعی بحثوں کے علاوہ زندگی کے مختلف امور میں بصیرت رکھنے والے دیگر افراد کی آراء سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، اور علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں یہی وہ واحد طریقہ ہے جس کے ذریعے ہم اپنے موجودہ شرعی نظاموں کے جمود کو توڑ سکتے ہیں اور اس میں نئی قوت اور نئی توانائی کی روح پھونک سکتے ہیں اور اسی کے ذریعے ترقی کی راہ پر گامزن ہو سکتے ہیں۔

ترابی کا خیال ہے کہ معاشرے میں توحید کی بنیادیں اور فیصلے کے اجتماعی مناہج اس بات کے ضامن ہوتے ہیں کہ فقہی اختلافات چاہے جیسے بھی ہوں، عملی طور پر وہ کسی بڑی تفریق کا باعث نہیں بنتے۔ اور اس کی اصل وجہ شوری کے اصول کا وحدانی منہج ہے جس میں مختلف افراد جمع ہوتے ہیں اور اس اجماع کا اصول ہی مسلمانوں کی جماعت کی حکمرانی کی نمائندگی کرتا ہے، معاملہ کا فیصلہ باہمی مشورے کا عمل مکمل ہونے کے بعد اس طرح کیا جائے گا کہ مشورہ میں آنے والی اہم آراء میں سے کسی رائے کو اختیار کر لیا جائے گا، جس پر مسلمانوں کا سواد اعظم مجتمع ہوگا اور جماعت مسلمین کی مرضی سے وہ فیصلہ صادر ہوگا اور مسلمان اس پر عمل پیرا ہوں گے؛ خواہ اس میں صحت کے تناسب میں اختلاف ہی کیوں نہ رکھتے ہوں۔

الجزائر میں منعقدہ سترہویں فکر اسلامی کانفرنس (۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء) کے ایک رپورٹ میں، جس کا موضوع اجتہاد تھا، کمیٹی کی جانب سے جو سب سے اہم خیالات پیش کیے گئے، ان میں یہ بات شامل تھی کہ انفرادی اجتہاد کے بجائے اجتماعی اور ادارہ جاتی اجتہاد کی حمایت کی جائے؛ کیونکہ انفرادی اجتہاد ہمیشہ دباؤ اور لغزشوں کا شکار ہو سکتا ہے۔ شیخ غزالی نے اجتماعی اجتہاد کی ضرورت کو درج ذیل نکات میں بیان کیا ہے: پہلا یہ کہ آج کے دور میں مسلمانوں میں ایسے افراد باقی نہیں رہے جن کا علم، معرفت، اخلاق اور ورع بلند ترین سطح پر ہو کہ عام لوگ ان کے فتاویٰ کو قبول کر لیں۔ دوسرا یہ کہ مسلمان 47 ممالک میں بٹے ہوئے ہیں، اور انفرادی اجتہاد مزید تفریق اور تفرقے کا سبب بنتا ہے، اور سماج کے تمام معاملات میں حکومتوں

کی مداخلت بھی انفرادی اجتہاد کی راہ میں رکاوٹ ہے، اور مختلف ممالک کے علماء کے درمیان آراء کا اتحاد اور افکار کا اجتماع انہیں ایک ایسی حیثیت دیتا ہے جسے نہ تو کوئی ظالم حکمراں چھین سکتا ہے اور نہ ہی کوئی جابر سلطان، اور تیسرا یہ کہ یہ ضروری ہے کہ اجتماعی اجتہاد کو آزاد اور حکومتی و رسمی اداروں سے بالکل آزاد رکھا جائے۔

دونوں آراء میں امتزاج پیدا کیا جا سکتا ہے، یعنی مجتہد اپنی ذاتی رائے کو محفوظ رکھ سکتا ہے، لیکن عملی طور پر اسے جماعت کے فیصلوں کا پابند ہونا چاہیے۔ جدید دور کا اجتماعی اجتہاد مختلف علوم اور تخصصات کے اشتراک سے مکمل ہوتا ہے؛ کیونکہ علوم و معارف کی شاخیں وسیع ہو چکی ہیں اور مختلف قسم کے تخصصات پیدا ہو چکے ہیں جس کی وجہ سے مطلق اجتہاد کا تصور کرنا اب ناممکن یا محال سا نظر آتا ہے، خاص طور پر مالیات، اقتصادیات، انسانی معاملات، طب اور ترقیات جیسے نئے نئے موضوع اور شعبے اجتہادی میدان میں پیدا ہو گئے ہیں، جس کے لیے تمام علوم کے ماہرین اور ایکسپرٹ اشخاص کا پایا جانا ضروری ہے جو اپنے موضوعات، اس کے طریقوں اور اس کے مناہج سے واقف ہوں۔

علامہ زحیلی فرماتے ہیں کہ تجزی اجتہاد کا نظریہ ہی وہ راستہ تھا جس کے ذریعے علماء اجتہاد کے بند کیے گئے دروازے کی شدت کو کم کرنے پر قابو پا سکے، جسے ہر زمانے میں نئے نئے پیش آمدہ مسائل میں فتوی دینے کے لیے علماء کو درپیش حالات کے پیش نظر کیا گیا۔

رہی بات اس کے انتظامی شکل اور ڈھانچے کی اور اس میں شامل ہونے والی جماعتوں کی تو اس کے متعلق موجودہ فکر میں بہت سی تجویزیں موجود ہیں، بعض لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ایک علمی اکیڈمی قائم کی جائے جس میں علوم شریعت کے بڑے بڑے ماہرین، مختلف مسالک کے علماء تمام عالم اسلام سے شامل ہوں اور وہ امت کی ضروریات کے پیش نظر مسائل رکھیں اور اتفاق رائے سے فیصلہ صادر کریں جس پر عمل کے لیے امت کو آمادہ کیا جائے اور پورے عالم اسلام کو اس کے فیصلوں کی اطلاع دی جائے؛ تاکہ کوئی بھی ان کی پیروی سے

منحرف نہ ہو۔ شیخ ابن عاشور نے اس طریقے کی نشاندہی کی ہے۔ یہی صورت حال القرضاوی نے بھی بتائی ہے۔ دیگر تجاویز میں یہ بھی شامل ہے کہ باصلاحیت علماء کو منتخب کیا جائے جو عالم اسلام کی سطح پر ایک مجلس قانون ساز تشکیل دیں اور جو وہ فیصلے کریں وہ تمام منتخب ممالک کے لیے لازمی ہوں۔

ترابی کے مطابق اجماع کے اس نظریے کو ہم جدید دور کا ریفرنڈم کہہ سکتے ہیں یا ایسا اجماع جو براہ راست نہ ہو جیسے موجودہ پارلمانی نظام۔ ایسا پارلیمانی نظام جسے مسلمان آزادانہ طور پر انتخاب کریں اور وہ مسلمانوں کے لیے اجماع کا طریقہ کار ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر اجماع کو پوری امت کا اجماع بنانا مقصود ہے، اور اس کے اہداف میں امت کی فکری اور سیاسی وحدت کو شامل کرنا اور اسے عملی جامہ پہنانا ہے، تو اسے معقول حد تک وسعت دینا ناگزیر ہے؛ تاکہ فیصلہ ساز تمام گروپ اس میں شامل ہوں۔ یہاں مذکور اجتہاد، اصولی اصطلاح میں مخصوص اجتہاد سے زیادہ وسیع مفہوم میں ہے؛ کیونکہ یہ اس عمومی اجتہادی تحریک کا حصہ ہے جو امت کی تمام صلاحیتوں اور وسائل کو متحرک کرتی ہے۔

مزید برآں، ان تنظیمی ڈھانچوں سے متعلق دیگر مسائل بھی موجود ہیں، جیسا کہ ترابی نے ''استفتاء'' (ریفرنڈم) یا ''نیابت کا نظام'' اور ''آزاد انتخاب'' کی صورت میں اشارہ کیا ہے... یہ ایک اعلیٰ اور مطلوب نمونہ ہے؛ مگر میرا خیال ہے کہ موجودہ حالات اس کے لیے ابھی تیار نہیں ہیں۔ اسی طرح کچھ لوگ کہتے ہیں کہ فیصلے اتفاق رائے یا اکثریت سے کئے جائیں، اگر اجماع اتحاد اور وحدت کے اظہار کی اعلیٰ ترین ممکنہ صورت ہے تو یہاں اور بالخصوص اس عمل کے پہلے بنیادی مراحل میں یہ اشارہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اکثریت کا نظریہ اجماع کے اصول سے کم اہمیت نہیں رکھتا؛ چونکہ اس کے ذریعہ اجماع کے تمام مقاصد یا اکثر مقاصد حاصل ہوتے ہیں، گویا اکثریت کے اصول پر عمل کرنا درحقیقت اجماع کے اصول پر عمل کرنے کے مرادف ہے جیسا کہ ریسونی کہتے ہیں کہ اجماع اپنی حجت اور قوت اس کثرت سے حاصل کرتا ہے جس

میں اختلاف کا کوئی شائبہ نہیں ہوتا یا وہ اختلاف نہیں ہوتا جسے کوئی وزن دیا جائے... تو اجتہاد کا دروازہ رسول اللہ ﷺ نے کھولا، اس کو بند کرنے کا کسی کو حق نہیں۔ ہمارے پاس اللہ کی کتاب یا رسول اللہ کی سنت میں کوئی ایسی نص نہیں ہے جو ہمیں کسی خاص مسلک کی پیروی کا پابند کرے؛ بلکہ خود ائمہ کرام کے نصوص ہمیں اس بات سے روکتے ہیں کہ ان کی اجتہادی آراء کی تقلید کرتے ہوئے ہمیشہ کے لیے دین اور شریعت بنا لیا جائے۔ امام مالک اور ابو جعفر المنصور کا واقعہ مشہور ہے، جب المنصور نے امام مالک سے موطا کو سب پر لازم کرنے کی پیشکش کی تو امام مالک نے انکار کر دیا۔ یہ اس معاملے میں ایک مضبوط دلیل ہے۔

اسی مفہوم میں شیخ الغزالی کہتے ہیں: ہمیں آج کے دور میں مسالک کی تنگی سے نکل کر اسلامی شریعت کی وسعت اور آسانی کی طرف بڑھنا چاہیے۔ ہمیں تمام مسالک اور فقہاء کی آراء میں سے وہ چیزیں اختیار کرنی چاہئیں جو اس دور کے لیے زیادہ مناسب اور بہتر ہوں، اور جو اسلامی شریعت کی روح سے قریب تر اور لوگوں کے درمیان عدل و انصاف قائم کرنے سے زیادہ ہم آہنگ ہوں۔

اگر ہم ان جدید رجحانات اور معاصر مکاتب فکر کو اقسام میں جمع کرنا چاہیں تو جیسا کہ القرضاوی کا کہنا ہے کہ ہمیں تین بڑے رجحانات نظر آتے ہیں: تنگ نظری اور سختی کا رجحان، جو کہ مسلکی مکتب فکر کی نمائندگی کرتا ہے، اور وسعت میں غلو پسندی کا رجحان، جس کی نمائندگی نصوص پر مصلحت کو فوقیت دینے والا مکتب فکر کرتا ہے، اور تیسرا اعتدال پسندی کا رجحان یا میانہ روی کا مکتب فکر، جو کہ نصوص کی پیروی اور شریعت کے مقاصد کا خیال رکھنے کے درمیان توازن پیدا کرتا ہے۔

اور ہمارے پاس طہ جابر العلوانی کے مطابق امت میں پانچ مختلف رجحانات رائج ہیں: پہلا رجحان مغرب زدہ رجحان ہے جو مکمل طور پر مغرب کی طرف جھکاؤ رکھتا ہے۔ دوسرا تقلیدی رجحان ہے جو ہر قسم کے اجتہاد کو رد کرتا ہے اور تقلید پر قائم رہتا ہے۔ تیسرا رجحان جو

بعض نئے واقعات یا پیش آنے والے سوالات سے متعلق محدود دائرے میں اجتہاد کی اجازت دیتا ہے۔ چوتھا رجحان جو نئے سماجی حالات کو جواز فراہم کرنے کے لیے اجتہاد کو استعمال کرتا ہے۔ اور پانچواں رجحان جو نبی کریم ﷺ کے اصل منہج کو بنیاد بنا کر اسلامی فکر کے دفاع پر توجہ مرکوز کرتا ہے۔

العلوانی نے پانچویں عنصر میں جو کچھ بیان کیا ہے، وہ اصولوں پر مبنی اور جدید تغیرات کو مدنظر رکھا گیا ہے، اور امت کے مسائل کے حل کے لیے اجتماعی اجتہاد پر ایمان رکھنے والا رجحان ہے۔ یہ ایک قابل توجہ نقطہ نظر ہے جسے اصلاح، رہنمائی، اور توجیہ کے لیے اہم سمجھا جانا چاہیے۔

تیسری فصل:

مجتہد کے شرائط اور اختلاف واتحاد کی بحث

اجتہاد کی شرائط کا شمار اجتہاد کے موضوع میں سب سے زیادہ متنازع مباحث میں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اصولیین کے یہاں ان شرائط کی تعیین میں اختلاف پایا جاتا ہے اور اس سلسلے میں متعدد اقوال پائے جاتے ہیں، بعض نے اس موضوع کو بہت تفصیل سے بیان کیا ہے اور وسعت سے کام لیا ہے، تو کچھ نے اس کا دائرہ مختصر اور محدود کر دیا ہے اور بعض نے اس کو آسان بنانے کی کوشش کی تو بعض نے سختی سے کام لیا ہے۔

ہم موجودہ معاصر فکر میں بھی اختلاف پاتے ہیں جو دراصل امت کی موجودہ پسماندگی، مختلف حالات اور ذاتی صورتحال کا نتیجہ ہے، اور بالخصوص جو مختلف علوم وفنون اسی طرح شرعی ذہن سازی جو اجتہاد کا بنیادی ستون کہلاتا ہے کے علمی حصول سے متعلق ہے؛ چونکہ معاصر فکر ابھی بھی انحطاط، جمود اور تقلید کی ناکامیوں اور اس کے باقیات سے متاثر ہے، اور درحقیقت وہ اس وقت ایک نئے دور میں قدم رکھنے کے لیے کوشاں ہے؛ تاکہ ناکامیوں سے آزاد ہو کر ایک نئی فکر اور نئے نظریے کی بنیاد ڈالے، اس کے علاوہ ان چیلنجز سے آزاد ہو سکے جو بیرونی ماحول کے اثرات سے پیدا ہوتے ہیں اور جن کے لیے تیاریوں اور پیش بندی کی ضرورت ہے۔

پہلا: معاصر فکر اور نظر ثانی وتحفظ کے رجحانات:

معاصر فکری اختلاف کو تقریباً دو اہم رجحانات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: ایک رجحان ان شرائط پر نظر ثانی کرنے کا ہے اور انہیں ان کی روایتی شکل میں حاصل کرنے کی مشکل کے پیش نظر کم ضروری قرار دینے کا ہے۔ دوسرا رجحان ان شرائط کو کچھ تخفیفات کے ساتھ برقرار رکھنے

کا ہے؛ جبکہ موجودہ دور میں ان شرائط کے حصول کی سہولیات ماضی کی نسبت زیادہ دستیاب ہیں۔

یہ شرائط پہلے زمانے کے صحابہ، تابعین اور ائمہ کے دور میں معروف یا زیر بحث نہیں تھیں، اور شاید امام شافعی پہلے امام تھے جنہوں نے اصول فقہ میں ان شرائط کو منظم طریقے سے بیان کیا۔ اور اجتہاد کے مراتب اور اس کے معیارات طے کرنے کے لیے کوئی باقاعدہ کمیٹی نہیں تھی؛ لیکن جو یہ سب کچھ کرتی تھی اسے ''امت کی نگراں کمیٹی'' کا نام دیا جا سکتا ہے اور جو علماء، سیکھنے والے افراد اور عام لوگوں پر مشتمل تھا۔

ان بنیادی اصولوں میں سے جن کی بنیاد پر کچھ لوگوں کا ماننا ہے کہ ان شرائط کا جائزہ لینا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ علماء نے ان شرائط کا استناد نہ تو قرآن سے کیا ہے اور نہ ہی سنت سے؛ بلکہ ان کے خیال میں ان کا مقصد تحقیق مناط ہے۔ شرائط کا مقصد وحی کے علم کو حاصل کرنا اور اس پر عمل کرنا ہے، اور چونکہ یہ شرائط منصوص نہیں ہیں، لہذا ان کے تعین میں اختلاف رہا ہے، بعض کو مانا گیا ہے اور بعض کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ جابری کے مطابق یہ شرائط فقہی علم کے حصول کے لیے اور اس معرفت کو اصول وضوابط سے آراستہ کرنے کے لیے مفید اور ضروری ہیں؛ تاکہ بے اصولی سے محفوظ رہ سکے اور خواہشات پر قابو پایا جا سکے۔

اس تناظر میں، جب ان شرائط کو اجتہاد کی روح کو قتل کرنے اور تقلید کو فروغ دینے کا ذمہ دار ٹھہرایا جاتا ہے، تو کہا جاتا ہے کہ بعض اصولیین نے مجتہد کے لیے جو اصول وضع کیے ہیں اور معیار طے کیا ہے یا اس کی تفسیر میں جو سختی کی ہے اسی وجہ سے یہ امت بعد کے ادوار میں اجتہاد کرنے کے قابل نہ رہی اور وہ اس صلاحیت سے عاجز تھی؛ کیونکہ اس کے اندر ان تمام شرائط کے حامل افراد مفقود تھے۔ جہاں تک اجتہاد کامل کی بات ہے تو جیسا کہ علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو واضح کیا ہے کہ اجتہاد کامل کو ایسے شرائط سے مقید کر دیا گیا جن کا پورا کرنا یا ہونا تقریباً ایک فرد کے لیے ناممکن ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اصولیین کی طرف سے مجتہد کے لیے مقرر کردہ شرائط ہمارے موجودہ

وقت میں اس قدر ناقابل حصول اس لیے نظر آتی ہیں کیونکہ گزشتہ صدیوں میں امت کو ایسے مسائل اور مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ہے، جن کی مثال پہلے کبھی نہیں دیکھی گئی۔ صنعتی تہذیب کے ساتھ جو زبردست تبدیلی آئی، جیسا کہ جابری کہتے ہیں، اور آج کے دور میں سائنسی انقلاب کے ساتھ جو ہو رہا ہے، اس نے اجتہاد کی صلاحیت پیدا کرنے کے لئے ان معاصر علوم کی گہری واقفیت کو ضروری بنا دیا ہے۔

ترابی ان جدید مفکرین میں شمار ہوتے ہیں جو عموماً علوم شرعیہ اور خصوصاً علم اصول فقہ سے متعلق تجدید اور اجتہاد کے مسائل پر جرأت مندی کے ساتھ بحث کرتے ہیں۔ ان کا ماننا ہے کہ اجتہاد کے ضوابط صرف رسمی حدود نہیں ہیں، جن کو سیکھنے والا مقلد ہی رہتا ہے جب تک کہ وہ اس کے حرف آخر پر نہ پہنچ جائے، اور معاشرہ بھی عام لوگوں کے درمیان تقسیم رہتا ہے، جہاں عام لوگوں کو دین پر غور وفکر کرنے کا اختیار نہیں دیا جاتا، اور ان لوگوں کے درمیان فرق کیا جاتا ہے جو شریعت کے اسرار سے واقف رہتے ہیں۔ معاشرہ بعض اوقات رسمی شکلیں طے کر لیتا ہے جیسے یونیورسٹی کی ڈگریاں جو حاملین شہادت کے لیے متعین درجے کی اہلیت کی علامت ہوتی ہیں۔

اگرچہ شیخ حسن الترابی کی یہ رائے جو انہوں نے مجتہد کی اہلیت کی شرائط کے بارے میں دی ہے، تاریخی حقائق کے مطابق ہے، جیسا کہ یہ شرائط قانون سازی اور تدوین سے پہلے عملی طور پر رائج تھیں، وہ کہتے ہیں : ''اگر ہم اپنے آپ کو ایسے دور میں پاتے ہیں جہاں فقہ جمود کا شکار ہے، مسائل ومقدمات بڑھتے جا رہے ہیں، اور مجتہدین کی کمی ہے، تو اسلامی مصلحت ہمیں مجبور کرتی ہے کہ ہم مجتہد کی اہلیت کی ان شرائط میں نرمی پیدا کریں، اور اس طرح ہمیں ایک وسیع اجتہاد کی اجازت ملے گی جو دین کی ضروریات کو پورا کرے۔ اور اگر کسی دوسرے دور میں اجتہاد اتنا وسیع ہو جائے کہ انارکی کا خطرہ پیدا ہو تو ہمیں ان حدود کو سخت کرنا چاہیے اور اجتہاد کی اہلیت کی شرائط کو بلند کرنا چاہیے؛ تاکہ جو اجتہاد ہمارے پاس موجود ہے اس سے فائدہ اٹھا سکیں اور

ایسے لوگوں کے اجتہاد سے بچا جا سکے جو اس کے اہل نہیں ہیں''۔

ایک اور طبقہ علماء کا خیال ہے کہ اصولی علماء نے مجتہد کے لیے جو شرائط مقرر کی ہیں، ان کا حصول ناممکن نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگ سمجھتے ہیں جو اللہ کی وسعت کو تنگ کرنا چاہتے ہیں اور اس دروازے کو بند کرنا چاہتے ہیں جسے اللہ نے اپنے بندوں کے لیے رحمت کے طور پر کھولا ہے، یعنی اجتہاد کا دروازہ۔

ڈاکٹر فاروقی اجتہاد کی شرائط میں ''اسلامیت'' کو ایک ممتاز شرط کے طور پر شامل کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں : ''ہم ان لوازم (شرائط) میں ایک نئی شرط اسلامیت کا اضافہ کر سکتے ہیں''۔ وہ اس اضافے کو دو وجوہات سے درست قرار دیتے ہیں: پہلی ارادی ہے کہ اسلامیت وہ شرط ہے جو اصولی علماء کی بیان کردہ اجتہاد کی شرائط سے پہلے آتی ہے، اور دوسری تفہیمی ہے کہ اجتہاد کے احکام جو مقاصد رکھتے ہیں، ان مقاصد کو پہلے سمجھنا ضروری ہے۔

ڈاکٹر عماد الدین خلیل کا خیال ہے کہ اگر انسان کو کچھ پڑھے یا مطالعہ کئے بغیر ڈاکٹری یا انجینئرنگ کا پیشہ اختیار کرنے کی اجازت ہوتی تو عام مسلمان کے لئے بھی اپنے دینی معاملات میں کسی استاد اور اجتہاد و تشریع کے مسائل میں ماہر شیخ سے رجوع کے بغیر اجتہاد کرنے کی اجازت ہوتی۔

دوسرا: مجتہد کے شرائط، تاریخی اور معاصر نمونوں کا مطالعہ:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے شریعت کے مصادر کی ترتیب یوں بیان کی ہے : ''اللہ تعالی نے کسی کو بغیر علم کے کوئی بات کہنے کی اجازت نہیں دی ہے اور علم کا ماخذ کتاب، سنت، اجماع، آثار اور ان پر مبنی قیاس ہے، اور قیاس صرف وہی شخص کر سکتا ہے جو قیاس کے آلات کا جامع ہو....''۔ اور شرائط کو انہوں نے یوں بیان کیا : ''کہ احکام کا علم ہو، فرض اور آداب کا علم ہو، ناسخ و منسوخ، عام و خاص کا علم ہو، اور جہاں تاویل کا احتمال ہو وہاں سنت رسول اللہ سے استدلال کرے، اگر وہ حکم سنت میں موجود نہ ہو تو اجماع کا سہارا لے، اور اگر اجماع بھی موجود نہ ہو

تو قیاس کا استعمال کرے. ،لیکن جو شخص عقل رکھتا ہو اور ان علوم سے واقف نہ ہو، اس کے لیے قیاس کرنا جائز نہیں ؛ کیونکہ اسے قیاس کرنے کا طریقہ معلوم نہیں... ''۔

اور جن اہم نکات کی طرف امام شافعی نے اشارہ کیا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ روایت اور درایت، یا آثار اور ان کی فقہ کے درمیان توازن قائم کیا جائے، اور اصولی فکر میں یہ ہدایات وتوجیہات ان کے بعد شاذ ونادر ہی نظر آتی ہیں، اور یہی ہدایات مجتہد کے عمل کو غلطی کے بجائے صحیح کی طرف گامزن کرتی ہیں ۔ایسا محسوس ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کا اصل مقصد اصول اور ضروری علوم کے حصول کے بعد فکر ونظر کے طریقے، ان کا اطلاق اور ان کے لیے ضروری ہدایات اور اصلاحات پر توجہ مرکوز کرنا تھا..

امام جوینیؒ نے ''البرہان'' میں بعض اصولیین کے اقوال کا اختصار کرتے ہوئے مفتی کی صفات کا ذکر کیا اور بتایا کہ امام اسفرائینی نے ان میں چالیس چیزیں بیان کی ہیں، جیسے بالغ ہونا، لغت کا علم، قرآن وعلوم قرآن کا علم، علم اصول، تاریخ کا علم، حدیث اور فقہ کا علم، اور پھر فقیہ النفس ہونا جو کہ مجتہد کا اصل سرمایہ ہے، اور یہ چیز سیکھنے سے حاصل نہیں ہوتی ہے، اگر کسی کو فطری طور پر یہ حاصل ہو جائے تو یہی مطلوب ہے....

امام غزالیؒ نے اپنے منہج میں اصول اور ان کے ذرائع یا استنباط کے وسائل میں فرق کرنے کی سلسلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا منہج اپنایا. چنانچہ ہمیں وہ ابتدا میں جامع شرائط بیان کرتے ہوئے نظر آتے ہیں، پھر ان شرائط کے اہم اجزاء کی تفصیل بیان کرتے ہیں اور ان سے استفادہ کرنے اور استنباط کے طریقے بھی بتاتے ہیں. اور ہر شرط کے لیے ایک تخفیف بھی ذکر کرتے ہیں، جو امام جوینیؒ کے طریقے کے عین مطابق ہے۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ امام غزالی نے جو شرطیں ''المستصفی'' میں بیان کی ہیں وہ مکمل طور پر درست ہیں۔ انہوں نے کہا : ''مجتہد کے لیے دو شرطیں ہیں: ایک تو یہ کہ وہ شرعی دلائل پر مکمل عبور رکھتا ہو، ان سے صحیح گمان حاصل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو، اور جو چیز مقدم کرنے

کی ہوا سے مقدم کرے اور جو چیز مؤخر کرنے کی ہوا سے مؤخر کرے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ عادل ہو، یعنی وہ ایسے گناہوں سے بچتا ہو جو اس کی عدالت کو نقصان پہنچا سکتے ہیں۔ شرعی دلائل جن سے احکام اخذ کئے جاتے ہیں، وہ چار ہیں: قرآن، سنت، اجماع، اور عقل۔ اور ان سے استفادہ چار علوم کے ذریعے حاصل ہوتا ہے: دو ابتدائی علوم، اور دو تکمیلی علوم، اور درمیان میں چار دیگر علوم ہیں، یعنی مجموعی طور پر آٹھ علوم ہیں''۔ اجتہاد کے منصب کو حاصل کرنے کے لیے یہ آٹھ علوم ضروری ہیں، اور ان کا زیادہ تر حصہ تین علوم میں آجاتا ہے: علم حدیث، علم لغت، اور علم اصول فقہ؛ جبکہ علم کلام اور فقہ کے تفریعات کی ضرورت نہیں''۔

جس طرح امام جوینی نے اپنے پیشرو علماء کی شرائط میں سے صرف تین کو منتخب کیا: لغت، فقہ، اور اصول فقہ، اسی طرح امام غزالی نے بھی تین شرائط بیان کیں، مگر فرق یہ ہے کہ جوینی نے فقہ کو منتخب کیا اور اس میں گہرائی کا مطالبہ کیا؛ جبکہ غزالی نے فقہ کی تفریعات کو غیر ضروری سمجھا اور اس کی جگہ علم حدیث کو رکھا۔ غزالی کی اس تقسیم کو امام فخر الرازی نے بھی اختیار کیا اور آخر میں یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ''مجتہد کے لیے سب سے اہم علم اصول فقہ ہے''؛ جبکہ دیگر علوم اس کے لیے ضروری نہیں، علم کلام کی اجتہاد کے لئے کوئی اہمیت نہیں، اور فقہ کی تفریعات کی بھی ضرورت نہیں؛ کیونکہ یہ تفریعات تو مجتہدین نے اس وقت ایجاد کیں جب وہ منصب اجتہاد حاصل کر چکے تھے، تو یہ کیسے اس کے لیے شرط ہو سکتی ہیں؟''

آمدی نے بھی اس بات کو اختیار کیا اور علوم، دلائل، اور ان کے آلات کو دو بنیادی شرطوں میں جمع کر دیا: ایک شرط کلامی مقدمات اور اصول دین سے متعلق، اور دوسری شرط احکام شرعیہ کے دلائل سے متعلق، اس میں تخفیف کی صورت بھی ذکر کی ہے۔ زرکشی ''البحر المحیط'' میں غزالی کی شرائط سے باہر نہیں گئے۔ ان اصولیین پر جو اعتراض کیا جاتا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ انہوں نے آیات احکام کو صرف پانچ سو آیات میں محصور کر دیا ہے، اسی طرح یہ بھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ انہوں نے حدیث کے تعلق سے کسی ایک مستند مجموعہ مثلاً سنن ابی داؤد یا

سنن بیہقی کو کافی سمجھا ہے... اس پر نووی نے اعتراض کیا اور کہا : ''سنن ابی داؤد کا مثال کے طور پر ذکر درست نہیں؛ کیونکہ اس نے احادیث الاحکام کے صحیح ذخیرے کا نہ مکمل احاطہ کیا ہے اور نہ اس کے بیشتر حصہ کا''۔ امام احمد سے روایت ہے کہ ایک مفتی کے لیے پانچ لاکھ احادیث کا علم ہونا ضروری ہے۔ امام احمد نے پہلے کہا : ''مجھے امید ہے''، اور دوسرے موقع پر کہا: ''شاید یہ صحیح ہو''، یعنی شاید اتنا علم کافی ہو۔ کچھ علماء نے اسے فتویٰ دینے میں احتیاط اور شدت پر محمول کیا ہے؛ جبکہ دوسروں نے کہا کہ اس میں صحابہ، تابعین کے آثار، اور متون کی مختلف سندیں بھی شامل ہیں۔

زرکشی نے جن شرائط کا ذکر کیا ہے، ان میں ایک ''کیفیت نظر'' ہے، یعنی ''دلائل اور حدود کی شرائط اور مقدمات کی ترکیب کا علم''۔ انہوں نے کہا کہ ''اس کی اصل یہ ہے کہ امام غزالی نے علم منطق کی معرفت کی شرط لگائی ہے''۔ ابن تیمیہ اپنی کتاب ''مجموع الفتاوی'' میں فرماتے ہیں کہ جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ منطق اجتہاد کی شرائط میں سے ہے، تو اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ شرع سے بھی نابلد ہے اور منطق کی افادیت سے بھی، اور اس قول کا فاسد ہونا اسلام میں بداہۃً معلوم ہے؛ کیونکہ اس امت کے بہترین لوگ، یعنی صحابہ، تابعین اور ائمہ مسلمین نے ان تمام چیزوں کو جاننا جو ان پر لازم تھا، ان کا علم و ایمان مکمل تھا جب کہ وہ یونانی منطق سے واقف نہیں تھے۔

زرکشی نے ''البحر المحیط'' میں ان لوگوں کا ذکر کیا ہے جنہوں نے اجتہاد کے لئے ذہانت اور فطانت کی شرط رکھی ہے، اور ان کا ذکر کیا ہے جنہوں نے اصول دین میں مہارت اور حساب کی شرط لگائی ہے۔ ان سب کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ دوسرے مذاہب بھی ان شرائط کے گرد اسی بحث میں مبتلا ہیں۔ امام احمد نے مفتی کی صفات میں توسیع کرتے ہوئے لکھا ہے: ''کسی شخص کو فتویٰ دینے کے منصب پر فائز نہیں ہونا چاہیے جب تک کہ وہ پانچ خصوصیات نہ رکھتا ہو۔ پہلی یہ کہ اس کی نیت خالص ہو، دوسری یہ کہ اس کے پاس علم، وقار

اور سکون ہو، تیسری یہ کہ وہ اپنے علم اور کام میں مضبوط ہو، چوتھی یہ کہ اس کے پاس کفایت ہو، اور پانچویں یہ کہ وہ لوگوں کے احوال سے باخبر ہو''۔ ابن قیم نے ''اعلام الموقعین'' میں ان صفات کی وضاحت کی ہے۔

شاطبی نے اجتہاد کی شرائط کو دو شرطوں میں ذکر کیا ہے، جن کا ذکر ان سے پہلے کسی کے یہاں نہیں ملتا۔ وہ کہتے ہیں : ''اجتہاد کا درجہ اس شخص کو حاصل ہوگا جن کے اندر یہ دو صفت پائی جائیں گی: ایک یہ کہ وہ شریعت کے مقاصد کو پورے طور پر سمجھے، اور دوسرا یہ کہ انھیں سمجھنے کی بنا پر ان سے استنباط کی قدرت رکھتا ہو۔ اگر اجتہاد کا تعلق نصوص سے استنباط کرنے سے ہو تو عربی زبان کا علم ہونا ضروری ہے، لیکن اگر اجتہاد نصوص کے مقصد اور ان سے متعلق مفاسد و مصالح پر مبنی ہے تو اس کے لیے عربی زبان کا علم ضروری نہیں؛ بلکہ شریعت کے مقاصد کا اجمالی اور تفصیلی علم ضروری ہے''۔

شاطبی نے تین درجات بیان کیے ہیں، جو اس حد کو ظاہر کرتے ہیں جس پر پہنچنے کے بعد طالب علم پر اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ فہم کے مطابق اجتہاد کا اختیار حاصل ہوتا ہے، پہلا مرتبہ یہ ہے کہ اس کی عقل یاد کردہ چیزوں میں غور کرنے اور اس کے اسباب تلاش کرنے کی طرف متوجہ ہو جائے۔ دوسرا درجہ یہ ہے کہ طالب علم اس غور و فکر میں اس مقام تک پہنچ جائے کہ اس نے جو کچھ حاصل کیا ہے، اس کے معنی کو شرعی دلائل کی روشنی میں تحقیق کر کے غیر متزلزل یقین کے درجے تک پہنچ جائے، اور کوئی شک اس کے یقین کو متزلزل نہ کرے۔ تیسرا درجہ یہ ہے کہ وہ اس علم میں اس طرح مہارت حاصل کر لے کہ وہ علم کے ہر پہلو میں غور و فکر کرے اور شرعی معانی کو اس کے خصوصی جزئیات پر منطبق کرنے کی صلاحیت رکھے۔

اصولیین نے مجتہدین کو مختلف درجات میں تقسیم کیا ہے۔ امام نووی نے اجتہاد اور فتویٰ دینے کے حق میں مجتہدین کو پانچ اصناف میں تقسیم کیا ہے اور ان پانچ اصناف کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے : ''مستقل'' اور ''غیر مستقل''۔ پہلے حصے میں ''مستقل'' یعنی مجتہد مطلق آتا ہے،

جو کہ دلائل کے لحاظ سے آزاد ہوتا ہے اور کسی مذہب کی تقلید نہیں کرتا۔ دوسرا حصہ ''مفتی منتسب'' ہے جو کہ چار حالتوں میں منقسم ہوتا ہے: پہلی حالت: یہ کہ وہ اپنے امام کا مقلد نہ ہو نہ مذہب میں نہ اس کی دلیل میں؛ کیونکہ اس میں مجتہد مستقل کی صفات پائی جاتی ہیں۔

دوسری حالت: یہ کہ وہ ایسا مجتہد ہو جو اپنے امام کے مذہب کا پابند ہو؛ لیکن اپنے امام کے اصول کو دلائل سے ثابت کرنے میں استقلالی شان رکھتا ہو۔

تیسری حالت: ''مجتہد ترجیح''، جو کہ ''اصحاب وجوہ'' کی سطح تک نہیں پہنچتا؛ لیکن فقہ کا گہرا علم رکھتا ہے، اپنے امام کے مذہب کا حافظ اور اس کے دلائل سے بہ خوبی واقف ہو، مسائل کو دلائل سے ثابت کرتا ہو، تصویر مسئلہ، اور تحریر ادلہ کرسکتا ہو، تمہید اور ترجیح کی خدمت انجام دے سکتا ہو، لیکن اس کا مرتبہ اصحاب وجوہ سے کم ہوتا ہے؛ کیونکہ حفظ مذہب میں وہ ان سے کوتاہ ہوتا ہے۔

چوتھی حالت: ''مجتہد فتویٰ'' کی ہے جو مذہب کو یاد رکھتا اور اسے نقل کرتا ہے، واضح اور مشکل مسائل کو سمجھتا ہے، لیکن دلائل کے اثبات اور قیاس کی مہارت میں کمزور ہو، لہٰذا اس کی نقل اور فتویٰ کو معتبر مانا جاتا ہے جو کہ اس کے مذہب کی کتابوں پر مبنی ہوں۔

سیوطی نے تین میدانوں میں اجتہاد مطلق کا دعویٰ کیا، وہ فرماتے ہیں: ''اجتہاد کے لحاظ سے میں نے اللہ کے فضل و کرم سے احکامِ شرعیہ، حدیثِ نبوی، اور عربی زبان میں اجتہاد مطلق کی منزل کو حاصل کیا ہے''۔

رازی نے ''المحصول'' میں کہا ہے کہ اجماع کے لئے ہر فن میں اسی شخص کی رائے معتبر ہے جو اس فن میں اجتہاد کا اہل ہو، چاہے وہ دوسرے فن میں اجتہاد کا اہل نہ ہو؛ چنانچہ کلام کے مسائل میں اہلِ کلام مجتہد کی رائے معتبر ہے، اور فقہ کے مسائل میں فقہ کے اجتہاد میں مہارت رکھنے والے کی رائے معتبر ہے۔ فقہ کے معاملات میں متکلم کی رائے یا کلام کے معاملات میں فقیہ کی رائے معتبر نہیں ہوگی؛ بلکہ جو شخص فرائض کے مسائل میں اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو اور مناسک (حج وعمرہ) کے مسائل میں اجتہاد کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس کی

رائے فرائض میں معتبر ہوگی لیکن مناسک میں نہیں۔

ان شرائط کے بارے میں موجودہ فکر میں ہم کوئی بڑی تبدیلی نہیں پاتے سوائے اس کے کہ کہیں اس کے بیان میں تفصیل سے کام لیا گیا ہے تو کہیں اختصار سے؛ تاہم شاذ و نادر ہی ہم واقف ہوتے ہیں کہ موجودہ صورتحال کے تناظر میں ان عناصر میں سے کسی عنصر کی نظر ثانی کی گئی ہو یا کسی عنصر کو شامل کیا گیا ہو۔

ان شرائط کو آسان بنانے اور اس میں تخفیف پیدا کرنے کی غرض سے جو سب سے زیادہ جامع کام ہمیں موجودہ دور میں نظر آتا ہے وہ علامہ قرضاوی کا کام ہے۔ انہوں نے اجتہاد کی آٹھ شرائط بیان کی ہیں، جن میں قرآن وسنت کا علم، عربی زبان کا علم، اجماع کے مقامات کا علم، اصول فقہ کا علم، مقاصد شریعت کا علم، اور لوگوں اور زندگی کی واقفیت شامل ہے۔ اس آخری شرط کو اصولیین نے اکثر نظر انداز کیا ہے؛ حالانکہ یہ شریعت کے احکام کی تطبیق میں اہم ہے۔ اس کے علاوہ بعض اختلافی شرائط بھی ہیں جیسے اصول دین کا علم، اور اجتہاد وفتویٰ کے قبول ہونے کے لئے عدل وتقویٰ کی شرط۔

علال الفاسی فرماتے ہیں کہ مجتہد احکام کے استنباط میں دو چیزوں پر اعتماد کرتا ہے :

۱۔ سمعی دلائل کی معرفت، جو قرآن، سنت، اجماع پر مشتمل ہے، اور اس کے علاوہ وہ دوسرے اصول جن میں علماء کا اختلاف پایا جاتا ہے۔

۲۔ عربی زبان میں اور بلغاء کے استعمال میں لفظ کی دلالت کو سمجھنا، چاہے وہ نطق کے اعتبار سے ہو یا فہم یا عقل کے اعتبار سے، یہ قیاس اور استدلال کی دوسری قسمیں ہیں۔

۳۔ تیسرا یہ ہے کہ دلائل کے درمیان موازنہ کرنے اور ان میں زیادہ راجح اور قوی کو اختیار کرنے کی صلاحیت کا ہونا ہے۔

ان دو صورتوں کے علاوہ ہم ایک تیسرا نمونہ بھی پاتے ہیں جس میں ان شروط کی دو قسمیں کی گئی ہیں : (۱) غیر کسبی شرطیں یعنی مسلمان ہونا، عاقل ہونا اور بالغ ہونا، (۲) کسبی

شرطیں، پھر کسبی شرطوں کی دو قسمیں ہیں: (۱) اساسی شرطیں جن میں قرآن، سنت، لغت اور اجماع کا علم ہونا ہے، اور (۲) تکمیلی شرطیں جن کی تعداد تیرہ ہے، ان میں مقاصد شریعت، قواعد کلیہ، اختلافی مقامات کا علم، منطق، اور خود پر اعتماد شامل ہیں۔

دوسرا فرق جو اساسی اور تکمیلی کے درمیان ہے جسے امام شاطبی نے کتاب وسنت کی معرفت کا نچوڑ یا خلاصہ سمجھا ہے، وہ ان کے مقاصد اور کلیات ہیں؛ تا کہ وہ مکمل اجتہادی عمل کے لیے ایک رہنما اور ضابطہ قرار پائے، مگر اسے ایک تکمیلی امر سمجھا نہ کہ بنیادی۔ لیکن علماء نے جن مسائل کو مختلف فیہ سمجھا، اور اکثر نے ان کا ذکر ہی نہیں کیا، ان دونوں باتوں کا آپس میں ملا دینا غیر ضروری اور نامناسب ہے۔

اب میں اس بحث کے اخیر میں اس علَم کی طرف توجہ دلاتا ہوں جس میں امت کی موجودہ صورتحال کو پیش نظر رکھا گیا ہے اور ان شرائط کی تعلیمی اور تربیتی حیثیت کو اجاگر کیا گیا ہے۔ حجوی الثعالبی اپنی کتاب "الفکر السامی" میں مجتہد کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ بالغ ذہین شخص ہے، جس کے پاس وہ ملکہ ہوتا ہے جس سے وہ علوم کو سمجھ سکتا ہے، اور وہ عقلی دلیل (جو برأت اصلیہ ہے) سے آشنا ہو، اور لغت، عربیت، اصول اور بلاغت میں درمیانے درجے کا ہو، اور کتاب وسنت سے متعلق احکام کو سمجھتا ہو، یعنی ان علوم میں اوسط درجے کا ہو۔

وہ مزید کہتے ہیں: میرے خیال میں مجتہدین کی کمی یا فقدان کی وجہ وہ کمزوری ہے جو عام طور پر دوسرے علوم میں امت کے اندر در آئی ہے۔ اگر امت خواب غفلت سے بیدار ہو جائے اور سستی کی چادر اتار دے تو اس پر سے پژمردگی اور خمول کے بادل چھٹ جائیں گے، اور زندگی کے مختلف شعبوں میں اپنے آخری وقت تک ترقی کی طرف گامزن ہوگی، اور امت کے اندر طبیعیات، ریاضیات اور فلسفہ کے بڑے بڑے ماہرین اور موجد، دریافت کنندگان، یورپ اور امریکہ کی طرح نمودار ہوں گے، تو اس وقت دینی علماء دنیاوی علماء کے ساتھ مقابلہ کریں گے اور مجتہدین سامنے آئیں گے۔ (...) اور استبداد (ظلم وجبر) اجتہاد کا خاتمہ کرنے والا یا اس کا مخالف ہے؛ لہٰذا فکر کی آزادی ہی اجتہاد کے اسباب میں سے ایک سبب ہے۔

تیسرا: اجتہادی فکر میں صحیح اور غلط:

اجتہادی فکر میں صحیح اور غلط کا تعلق براہِ راست مجتہد کی شرائط سے جڑا ہوتا ہے۔ ان شرائط کا مقصد طالب علم کو اجتہاد کا اہل بنانا ہے تو جب بھی یہ اہلیت حاصل ہوگی اور بلند مرتبے تک پہنچ جائے گی تو وہ صحیح حکم کی رہنمائی کا سبب بنے گی اور غلطی سے بچنے کا ذریعہ بھی۔ اور وہ دو اجر کا مستحق ہوگا اگر وہ اجتہاد میں صحیح حکم تک پہنچ جائے اور اجتہاد میں غلطی کی صورت میں بھی ایک اجر کا مستحق ہوگا۔ منطقی عقل تو اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ غلطی کرنے والے مجتہد کو نہ کوئی اجر ملے اور نہ ہی کوئی سزا... لیکن شریعت نے صحیح اجتہاد کرنے والے کو دو اجر عطا کیا ہے، ایک اس کے اجتہاد کا اور دوسرا اس کے صحیح ہونے کا، اور غلطی کرنے والے کو بھی ایک اجر عطا کیا ہے جو اس کے اجتہاد کے لیے ہوگا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ اجتہاد دین کے فرائض میں سے ہے۔

علماء نے اس بات کو حرام قرار دیا ہے کہ کوئی نااہل شخص اجتہاد کی کوشش کرے، اور اس کو غلطی کا مرتکب اور گناہگار سمجھا جاتا ہے، چاہے اس کا نتیجہ درست ہی کیوں نہ ہو؛ کیونکہ اس کی درستگی اتفاقی ہوتی ہے، نہ کہ شرعی اصول کی بنیاد پر۔ امت میں اجتہاد کبھی نہ ختم ہونے والا عمل ہے، اور اس کی درستگی کی تحریک بھی اجتہاد کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ جب جب اس اصول کو پس پشت ڈال دیا گیا اور بیشتر میدانوں میں یہ معطل ہو گیا تو امت میں بدعات، گمراہیاں عام ہوگئیں اور امت کمزوری، پسماندگی اور جمود کا شکار ہوگئی۔ اگر اجتہاد کی تحریک فعال ہو اور سرگرم رہے، تو غلطیاں اور شاذ آراء امت میں قائم نہیں رہ سکتیں؛ کیونکہ مجتہدین جلد ہی ان کو درست کر دیتے ہیں اور تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔

اصولیین نے مجتہد کے صحیح اور غلط ہونے کے مسئلے پر تفصیل سے بحث کی ہے، اور ان کے خیالات کا نچوڑ یہ ہے کہ جن مجتہدین میں اجتہاد کی اہلیت ہے ان کے اجتہادات میں اختلاف کے باوجود ان سب کو درستگی پر مانا جائے گا، اور جن اہل اصول کے نزدیک اجتہادی مسائل میں حق ایک ہوتا ہے وہ بھی تمام اجتہاد کرنے والوں کو بظاہر درستگی پر مانتے ہیں؛ کیونکہ

یہ حق متعین نہیں ہے، اور جو یہ نقطۂ نظر رکھتے ہیں کہ اجتہادی مسائل میں حق متعدد ہوتا ہے، وہ بھی تمام اختلاف کرنے والوں کو درست قرار دیتے ہیں۔

حافظ ابن تیمیہ کے بہ قول ''خطا'' سے مراد کبھی گناہ ہوتا ہے اور کبھی عدم علم ہوتا ہے، اگر پہلا معنی (گناہ) مراد ہو تو یہ واقعہ ہے کہ ہر مجتہد ممکن حد تک اللہ سے ڈرتا ہے لہذا وہ درست کرنے والا، اللہ کی اطاعت کرنے والا ہے، گنہگار نہیں ہے اور نہ قابل مذمت، اور اگر دوسرا معنی (عدم علم) مراد ہو تو یہ واقعہ ہے کہ بعض مجتہدین کے پاس ایسا خاص علم ہوتا ہے جو دوسروں سے مخفی ہوتا ہے، اور یہ معاملہ کی حقیقت کا علم ہوتا ہے، اگر دوسرا اس پر مطلع ہوتا تو اس پر بھی اس کی اتباع لازم ہوتی؛ لیکن اس سے اس کی اتباع ساقط ہوگئی؛ کیونکہ وہ اس کے ادراک سے عاجز رہا، اسے بھی اجتہاد پر اجر ملتا ہے؛ لیکن درستگی تک پہنچنے والے کو دوہرا اجر ملتا ہے جیسا کہ رسول اکرم ﷺ کی اس حدیث میں ہے جس کی صحت متفق علیہ ہے۔

بہت سے علماء نے حق اور باطل کے درمیان اس اعتبار سے فرق کیا ہے کہ ''عقلیات'' کے معاملات میں جہاں غلطی کرنے والا اللہ اور اس کے رسول کی معرفت سے محروم ہو جاتا ہے، لہذا اس میں حق ایک ہی ہوتا ہے، جو اسے پالے وہ حق پر ہوتا ہے اور جو اس میں غلطی کرے تو کہا گیا ہے کہ وہ کافر ہوتا ہے، اور اس سے کم درجہ میں اختلاف ہے۔ جہاں تک ''شرعیات'' کی بات ہے اگر اس میں کوئی چیز قطعی اور ضروریات دین میں سے ہو، تو جو اس پر عمل کرے وہ حق پر ہے اور جو اس میں غلطی کرے وہ معذور نہیں، اور بعض نے کہا کہ وہ کافر ہے۔ اور اگر اس میں کوئی قطعی دلیل ہو لیکن وہ دین کی ضروریات میں سے نہ ہو، تو کہا گیا ہے کہ اگر اس نے کوتاہی کی تو وہ خطا کار اور گناہگار ہے، اور اگر اس نے کوتاہی نہیں کی تو وہ خطا کار تو ہے لیکن گناہگار نہیں۔

دوسرا باب

تجدید، تقلید، اتباع: اجتہاد سے متعلق صورتوں، اصطلاح اور مفہوم کا ایک جائزہ

پہلی فصل: تجدید کا مفہوم اور بنیادیں، اور اجتہاد کے ساتھ تداخل اور تکامل کی صورتیں

دوسری فصل: تقلید اور اتباع کا مفہوم، اور اجتہاد کے ساتھ تقابل اور تکامل کی صورتیں

پہلی فصل:

تجدید کا مفہوم اور بنیادیں، اور اجتہاد کے ساتھ تداخل اور تکامل کی صورتیں

اول: تجدید کا لغوی، شرعی اور اصطلاحی مفہوم:

''جدد'' کا مادہ مختلف معنی رکھتا ہے، جن میں سے ایک ہے: نیا ہونا، اور دوسرا معنی ہے: کوشش کرنا۔ ''جدّ'' کا اصل مفہوم ہے کاٹنا۔ کہا جاتا ہے :''ناقة جدود''، یعنی وہ اونٹنی جس کا دودھ خشک ہو گیا ہو۔ ''جد الشيء يجد بالكسر جدة'' کا مطلب ہے کہ کوئی چیز نئی ہو گئی، جو پرانی ہونے کا نقیض ہے۔ اور ''الجدّة'' جدید کا مصدر ہے، اور ''اجدّه'' اور ''جدّده'' کا مطلب ہے کہ کسی چیز کو نیا کر دینا۔ ''الجدّة'' کا مطلب بوسیدگی کے برخلاف ہے، اور ''الجديدان'' سے مراد رات اور دن ہیں؛ کیونکہ وہ کبھی پرانے نہیں ہوتے۔ ان معانی میں سے ایک معنی چیزوں میں کوشش کرنا بھی ہے۔

جب ہم قرآن مجید میں لفظ ''جدّد'' کے استعمال کو دیکھتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ اپنے اصل معنی (یعنی کاٹنے) میں استعمال نہیں ہوا؛ بلکہ چھ مرتبہ لفظ ''جدید'' کے ساتھ آیا ہے، جیسا کہ درج ذیل آیات میں :

﴿إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (الرعد:۵)۔

﴿وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (إبراہیم:۱۹)۔

﴿إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ (سبا:۷)۔

﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق:۱۵)۔

''خلق جدید'' سے مراد وہ مخلوق ہے جو نئی ہو، یعنی پہلی مخلوق کے برعکس جو وقت کے ساتھ بوسیدہ ہو گئی ہو، تو ''جدید'' بروزن فعیل کا مطلب ہے کاٹی ہوئی چیز۔ یہ لفظ دو مرتبہ ''جدیداً''

کے ساتھ آیا ہے : ﴿وَقَالُوْا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ (الاسراء: ۴۹، ۹۸)۔

احادیث میں تجدید اور اجتہاد جیسے معانی کو ایک توجیہی اور رہنمائی کے انداز میں بیان کیا گیا ہے، نہ کہ ایک سخت قانونی پابندی کے ساتھ جو دوسرے مفاہیم کو ختم کر دے۔ ''جدّد'' کے مختلف مشتقات کا استعمال مختلف معانی میں ہوتا ہے، جیسے کہ کاٹنا، عظمت، کوشش، سنجیدگی، واضح راستہ۔ جدید پرانے یا بوسیدہ ہونے کے برخلاف ہے، اور ''تجدید ایمان'' کی احادیث اسی مفہوم پر دلالت کرتی ہیں، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے: ''اللہ تعالی ہر صدی میں ایک مجدد پیدا کرتا ہے جو اس کے دین کی کا تجدید کا فریضہ انجام دیتا ہے''، یعنی سنت اور بدعت کے درمیان فرق کو واضح کرتا ہے اور علم کو بڑھاتا ہے اور علم والوں کی مدد کرتا ہے اور بدعت کے علمبرداروں کی کمر توڑتا ہے اور انھیں ذلیل کرتا ہے اور کتاب وسنت کے جس حصہ پر عمل متروک ہو جاتا ہے ان کا کتاب وسنت کے مطابق احیاء کرتا ہے۔

بعض علماء تجدید کو ایک فرد یا چند افراد کی تحریک کے طور پر دیکھتے ہیں؛ جبکہ بعض اسے پورے معاشرے کی تحریک کے طور پر دیکھتے ہیں۔ یہ حدیث کے لفظ ''من'' کی تشریح میں کہی گئی زیادہ راجح اور درست بات ہے۔

مجدد درحقیقت مجتہد ہوتا ہے؛ کیونکہ دین میں تجدید کا کام کوئی ایسا شخص ہی کر سکتا ہے جو اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہو۔ اجتہاد کو کسی مخصوص اصطلاح میں محدود نہیں کیا جا سکتا، بعض علماء کے نزدیک تجدید اجتہاد سے زیادہ وسیع اور جامع ہے۔ ہمیشہ یہ ضروری نہیں کہ ہر مجدد مجتہد ہو اور نہ ہی ہر مجتہد مجدد ہوتا ہے۔

مجتہد ایک فرد بھی ہو سکتا ہے، اور دو یا ایک جماعت بھی ہو سکتی ہے۔ اور یہ صرف فقہاء تک محدود نہیں ہے، جیسا کہ تیسری صدی میں فقہ میں ابن سُریج کو، اصول دین میں اشعری کو اور حدیث میں نسائی کو مجدد کہا گیا، اور چھٹی صدی ہجری میں علم کلام میں فخر الدین رازی کو

مجدد کہا گیا۔ اسی طرح یہ تجدید کا کام صرف فقہاء تک محدود نہیں؛ بلکہ دیگر علمی شعبے بھی اس میں شامل ہیں۔ جہاں تک ''رأس'' (یعنی صدی کے آغاز) کی تخصیص کا تعلق ہے، جیسا کہ مناوی نے کہا ہے، اس کا مقصد یہ ہے کہ عام طور پر علماء کا زوال اور بدعات کا ظہور انہی اوقات میں زیادہ ہوتا ہے اور جھوٹے دعوے داروں کا نکلنا بھی اسی دور میں عام ہوتا ہے۔

تجدید دین کے بارے میں ترابی کا خیال ہے کہ ہمارے دور میں خاص طور پر جبکہ زندگی بڑی پیچیدہ ہوگئی ہے اس میں تجدید کا کام کسی تحریک اور وسیع جماعت کا ہونا چاہیے۔ تجدید فکر کا عمل اب اتنا وسیع اور جامع ہو چکا ہے کہ ایک فرد اکیلا اسے نہیں سنبھال سکتا، چاہے وہ تجدید میں کتنی ہی بڑی شخصیت کیوں نہ ہو۔

مودودی کہتے ہیں: ''کسی دور میں دین کی تجدید کے لیے صرف دینی علوم کا احیاء کرنا اور شریعت کی پیروی کا شوق و آمادگی پیدا کرنا کافی نہیں ہوتا؛ بلکہ اس کے لیے ایک جامع تحریک کی ضرورت ہوتی ہے، جس کے اثرات تمام علوم، فنون، افکار، صنعتوں اور انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں کو ہمہ گیر ہوں''۔ یہ بات معلوم ہے کہ تحریک کا مقابلہ صرف ایک مضبوط اور جامع تحریک ہی کر سکتی ہے، اور زندگی کے تمام شعبوں میں پھیلے ہوئے فساد کو ختم کرنے کے لیے ایک جامع پروگرام کی ضرورت ہوتی ہے جو اصلاح کے کام کو سنجیدگی اور اعتدال و توازن کے ساتھ از اول تا آخر گویا جڑ سے لے کر شاخ تک انجام دے۔

قرضاوی کا خیال ہے کہ تجدید کے مفہوم کو وسیع کیا جانا چاہیے؛ تاکہ وہ ان احادیث کے مفہوم کے موافق ہو جن میں یہ ذکر آیا ہے کہ دین کی مدد اور نصرت ایسے گروہ سے وابستہ ہے جو حق پر قائم ہو نہ کہ فرد کے ساتھ، جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے: ''میری امت کا ایک گروہ ہمیشہ اللہ کے حکم پر قائم رہے گا، انہیں کسی کی مخالفت کوئی نقصان نہیں پہنچا سکے گی، یہاں تک کہ اللہ کا حکم آجائے اور وہ اسی حالت میں ہوں گے''۔ یہ بات اللہ کے اس فرمان کے بھی مطابق ہے: ﴿وَلْتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمعروف وَيَنْهَوْنَ عَنِ المنكر

وَأُولَئِكَ هُمُ المفلحون﴾ (آل عمران: ۱۰۴)۔

تجدید نام ہے کسی چیز کو اس کی ابتدائی حالت میں واپس لانے کا یا اس کو از سر نو پہلی حالت میں لوٹانے کی کوشش کا نام ہے؛ تا کہ پرانی ہونے کے باوجود وہ نئی معلوم ہو، یہاں تک کہ وہ اپنی پہلی صورت سے زیادہ قریب ہو، اس کا مطلب پرانی چیز کی نوعیت کو بدلنا یا اسے کسی نئی چیز سے تبدیل کرنا نہیں ہے؛ بلکہ پرانی بنیادوں پر تعمیر کرنا اور دین کو اس کی اصل روح کی طرف واپس لانا ہے۔ یعنی اسلام کو جاہلیت کے ہر اثر سے پاک کرنا اور اسے ممکن حد تک خالص اور شفاف بنانا ہے۔

تجدید امت کے دین (یعنی ان کے طریقۂ تدین) پر ہوتی ہے، اللہ کے دین پر نہیں۔ جو چیزیں عبادات یا ان احکام کے قبیل سے ہیں جن کے بارے میں قرآن وسنت کی واضح نصوص موجود ہیں یا ان پر امت کا اجماع ہے، ان میں تجدید کا مطلب یہ ہے کہ امت کو ان نصوص اور اجماع کی طرف واپس لایا جائے؛ لیکن جن احکام کے متعلق واضح نصوص یا اجماع موجود نہیں ہے اور سلف سے اس سلسلے میں کوئی حکم بھی ثابت نہ ہو اور وہ زمانے کے بدلاؤ کے ساتھ سامنے آتے ہیں یا ان کا پہلے کوئی حکم مقرر نہیں ہوا، تو اس صورت میں فقہاء پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ قیاس اور عرف کے ذریعے اس کا حکم معلوم کرے اور جو حکم معلوم ہو اس کے ساتھ لاحق کیا جائے۔ مزید یہ کہ وہ معاملات جن کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں اور نہ ہی کوئی حکم پہلے سے مقرر ہے، اور اس سے متعلق قیاس کی کوئی نظیر بھی موجود نہیں، تو طے شدہ قواعد وضوابط کے مطابق ان کا حکم شرعی معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کا عمل اپنایا جائے گا۔

اسلام میں فکری تجدید کا مطلب نسخ یا کوئی نئی فکر تخلیق کرنا یا پرانی فکر کو محض دوبارہ زندہ کرنا نہیں ہے؛ بلکہ یہ موجود فکر کے اندر زمانے کی فہم کے مطابق نئی چیزوں کے اکتشاف اور اس کو ترقی دینے کے لئے ایک زندہ جاوید عمل کا نام ہے، یعنی اس کا قیام یوں ہی نہیں ہوتا؛ بلکہ اس کے اپنے اصول، قواعد اور مستندات ہوتے ہیں۔ تجدید ایک ترقی پسند نظریہ ہے جو فکری

ڈھانچے کواس طرح ترقی دیتا ہے کہ وہ معاصر انسان کی تمام ضروریات پوری کرے، اور تجدید کی مرجعیت قرآن کریم اور سنت مطہرہ میں موجود ہے، اور اصول کو سمجھنے کے آلات و ذرائع جیسے عقل و اجماع وغیرہ پر، اور فکری و فقہی ورثہ پر مبنی ہے۔

اسلامی فکر کی اہم خصوصیات میں مرجعیت، وحدت، جامعیت، اصلیت، توازن، اور ایسی واقعیت ہے، جس میں معاصرت اور موجودہ وقت کے مسائل اور مشکلات کو حل کرنا شامل ہے۔

دوم: معاصر اسلامی فکر میں تجدید کے بنیادی اور منہجی اصول کے کچھ نمایاں پہلو (کچھ نمونوں کا مطالعہ):

امین الخولی کی طرح بعض لوگوں کا خیال ہے کہ تجدید کا مفہوم اس خالص اور صاف و شفاف منبع کی طرف رجوع کرنے میں پوشیدہ ہے جس کا دھارا اور بہاؤ زندگی میں منقطع ہو گیا ہے اور لوگوں نے اسے چھوڑ کر جامد اور متعفن پانی پر گزارا کر لیا جس میں بے شمار گھاس پھوس اور کائی جم گئی ہو۔

معاصر فکر میں کچھ ایسے جوابات ہیں جن کی مدد سے اس تجدید کی منہجیت اور بنیادی مراجع کے خطوط نمایاں ہوتے ہیں۔ قرضاوی نے دین کی تجدید کی "کنجی" شعور اور فہم کو قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں : فقہ سے میری مراد اصطلاحی معنی (یعنی فرعی احکام کی معرفت) نہیں ہے بلکہ فقہ قرآن وسنت میں جس معنی میں آیا ہے وہ مراد ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ذکر ہے :"وقد فصّلنا الآيات لقوم يفقهون" (اور ہم نے آیات کو ان لوگوں کے لیے واضح کیا جو سمجھتے ہیں) (الأنعام: ۹۸)، اسی طرح اللہ کے رسول ﷺ کے اس قول میں : "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين" (جس کے ساتھ اللہ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اسے دین کی سمجھ عطا فرماتا ہے)۔

قرآن اور حدیث کی رو سے پتہ چلتا ہے کہ فقہ کی دو قسم ہے: ایک کائنات کی فقہ، اور دوسرا دین کی فقہ۔ پہلے کا مطلب ہے اللہ کی بنائی ہوئی کائنات کو سمجھنا، یعنی اللہ کی نشانیوں اور

دنیا کے قوانین وانسانی فطرت کو سمجھنا، اور دوسرے کا مطلب ہے دین کے احکام کو سمجھنا۔ اس کے لئے نئی اجتہادی نظر کی ضرورت ہوتی ہے؛ تا کہ دین کو اس طرح سمجھا جا سکے کہ وہ موجودہ حالات کا حل پیش کر سکے، جیسا کہ عبدالمجید النجار کہتے ہیں، یہ ایک نظری قوت کا نام ہے جس میں علمی ورثے کا جائزہ لیا جاتا ہے اور اس میں موجود مختلف فہموں کا احاطہ کیا جاتا ہے؛ لیکن اس فہم کا مقصد استفادہ اور رہنمائی ہوتی ہے نہ کہ پچھلے لوگوں کے افہام کو بے چون و چرا ماننے اور ان کی لازمی تقلید کرنا۔ اس تقلیدی رویے کو نہ شریعت نے جائز قرار دیا ہے اور نہ ہی یہ موجودہ حالات کی اصلاح کے لیے مفید ثابت ہوتا ہے۔

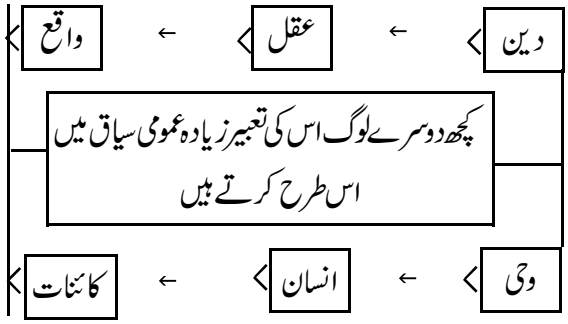
ترابی کے خیال کے مطابق تجدید کا عمل اس وقت مکمل ہوتا ہے جب اسے تین معیاروں کے مطابق عمل میں لایا جائے: سب سے پہلے ہماری روایات اور سلف صالحین کے تجربات کی روشنی سے استفادہ کرتے ہوئے ہمیں قرآن وسنت کی اصل بنیادوں کی طرف تجدید کو لوٹانا ہوگا۔ دوسرے ہمیں عقلی و اقتصادی علوم اور انسانوں اور اشیاء کی معرفت سے از سر نو تعلقات قائم کرنے ہوں گے۔ تیسرے: اسلامی فکر کو موجودہ حالات سے جوڑنا اور اسلام کو زندگی کے حقیقی تناظر میں نافذ کرنا ہوگا؛ تا کہ مذہب اور حقیقت آپس میں زندہ طور پر جڑ سکیں۔

اس تجدید کی بنیادوں کو واضح طور پر یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ یہ کتاب وسنت سے شروع ہوتی ہے، اور فہم وتطبیق میں اولین نسل خاص طور پر صحابہ کرام کے تجربات سے رہنمائی حاصل کرتی ہے، اور عمومی طور پر تاریخی تجربے سے استفادہ کرتی ہے۔ طریقہ فہم کے اندر جزئی حل کی شکلوں کو لے کر بعض علماء اور مفکرین کی تعریفات میں اختلاف ہو سکتا ہے لیکن اس اختلاف کا کوئی نقصان نہیں جب منبع اور مقصد ایک ہو۔

عبداللہ بن عبدالمحسن ترکی اپنی کتاب ''منہج تجدید الفکر'' میں تجدیدی منہج کے قواعد کی تحدید کرتے ہیں اور اس تجدیدی منہج کے قواعد میں درج ذیل چیزوں کا تذکرہ کرتے ہیں: فہم دین کا قاعدہ، زمینی صورتحال کے سمجھنے کا قاعدہ، اور یہ کہ بیشتر نصوص ظنی الدلالت ہیں، اور اللہ

کے فضل وکرم کا اصول۔ مزید یہ کہ تجدید کا فہم جامع ہونا چاہیے، جس میں شرعی فہم کے ساتھ عقلی علوم کا کردار بھی شامل ہو؛ تاکہ قدرتی قوانین اور عبرتوں کو سمجھا جا سکے، اور مختلف معاون علمی وسائل سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔

تیسری اہم بات یہ ہے کہ حالات وواقعات کا علم جو فہم میں معاون ہوتے ہیں اور عمل کی صورتوں کی تعیین اور دین داری کو بروئے کار لانے میں ان کا کیا کردار ہے، اس پر توجہ ڈالی گئی ہے، اگر ہم اپنے معاصر فکری نمونوں پر نظر ڈالیں، ہم انہیں انہی تین بنیادی نکات میں محدود پائیں گے۔ ان بنیادی نکات کو تین الفاظ میں خلاصہ کیا جا سکتا ہے، جو آپس میں جڑے ہوئے ہیں:



معاشرتی نظام محض فن، علم اور عقل کی بنیاد پر برقرار نہیں رہ سکتا؛ کیونکہ روح ہی وہ چیز ہے جو انسانیت کو ترقی اور عروج کی طرف لے جاتی ہے۔ جہاں روح ختم ہو جائے، وہاں تہذیب زوال پذیر ہو جاتی ہے؛ کیونکہ جو اوپر جانے کی صلاحیت کھو بیٹھے، وہ زمین کی کشش کے زیر اثر نیچے گرتا ہے، جیسا کہ مالک بن نبی عالم اسلام کی صورت حال کے ذیل میں فرماتے ہیں: ''جب قرآنی تحریک کمزور پڑ گئی تو اسلامی دنیا رک گئی، جیسے انجن آخری قطرہ ایندھن کے ختم ہونے پر رک جاتا ہے۔ کوئی بھی دنیاوی متبادل تاریخ میں کبھی بھی اس واحد انسانی توانائی کے منبع کی جگہ نہیں لے سکتا، اور وہ منبع ایمان ہے''۔

مالک بن نبی نے تہذیب اور ترقی کے لیے انسانی ترقی کے تین عوامل بیان کیے ہیں: انسان، زمین اور وقت۔ انہی عناصر میں قوم کا سماجی سرمایہ مرکوز ہوتا ہے، جو قوم کو تاریخ میں اس کی پہلی پیش قدمیوں میں سہارا دیتا ہے، اور اس میں دینی فکر کا ان عوامل کو رہنمائی فراہم کرنا ضروری ہوتا ہے؛ تاکہ قوم اپنی ترقی اور وسائل کا بہترین استعمال کر سکے۔

الجابری کا کہنا ہے کہ اجتہاد ہمیشہ نئی صورتحال اور نئے ابھرنے والے مسائل میں واقع ہوتا ہے، اور زندگی کے تمام شعبوں میں جو نئے مسائل پیدا ہوتے ہیں ان کا رائج طرز زندگی کے ساتھ کوئی ٹکراؤ نہیں ہوتا۔ موجودہ وقت میں تجدید کی جو فوری ضروریات ہیں، جیسا کہ منیر شفیق نے واضح کیا ہے، ان میں اہم مسائل یہ ہیں: قوم کو غیر ملکی تسلط سے نجات دلانا، آزادی، خودمختاری اور عزت کو بحال کرنا، اور ان بڑے چیلنجوں میں سب سے مرکزی مسئلہ فلسطین کا ہے... امت کے اتحاد اور بکھراؤ کا مسئلہ، اسی طرح امت کے ارتقا سے متعلق مسائل، سماجی انصاف، انسان کی عزت و وقار، مشاورت، اور حکمران و عوام کے تعلقات جیسے معاملات، اور عصر حاضر کے بڑے مسائل جیسے ماحول کی آلودگی، ایٹمی اسلحہ، قرضے، اور کمزور قوموں پر ظلم و ستم، خاندان کا زوال وغیرہ۔

لہذا اجتہاد اور تجدید کا ایک عام اور متحدہ حدود کا تعین کرنا ناممکن نہیں ہے، اور یہ ہمیشہ منفی اختلاف کی شکلوں کا سبب نہیں بنتا، بلکہ اس سے اختلافات کو ختم کرنے اور نقطہ نظر کو قریب لانے میں مدد ملتی ہے۔

سوم: تجدید، اور فہم اور استعمال میں متعدد مرجعیات:

تجدید اور اس سے ملتی جلتی دوسری اصطلاحات کے درمیان فرق و تمیز کے سلسلے میں محققین کی آراء میں اختلاف پایا جاتا ہے جو اپنے مختلف پہلوؤں میں کچھ نہ کچھ معانی رکھتے ہیں۔ یہ فرق اس وجہ سے ہے کہ ان مصطلحات کے جدید استعمال میں ایسے معانی اور دلالتیں شامل ہو گئی ہیں جو امت کی مذہبی اور تاریخی حقائق سے متضاد ہیں؛ لہذا ان اصطلاحات اور مفاہیم کو ان منفی

مفہوموں سے آزاد کرنا اور ان کے لغوی اور شرعی اور تاریخی اصطلاحات کو اجاگر کرنا ضروری ہے، انہیں اس طرح نظر انداز نہ کیا جائے اور اس طرح نہ چھوڑ دیا جائے کہ وہ اصل مفہوم میں نامانوس ہو جائیں۔

ہمارے معاصر فکر میں بہت سی تحریروں نے فکر وعمل کے میدان میں ان منفی معانی وتصورات کو الگ تھلگ کرنے میں بڑا رول ادا کیا ہے، اور نقلی اور عقلی رجحانات کے درمیان معرکے برپا ہوئے ہیں۔ اسی وجہ سے تجدید کو ایک ایسے محدود نقطہ نظر سے دیکھنا مناسب نہیں ہے جو اسے مخالف یا نفی کرنے والے کے طور پر پیش کرے؛ بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ وسیع المفہوم ہو اور ہر کلی اور جزئی مفہوم کے بیان کرنے پر محیط ہو۔

یہ چند مثالیں ہیں جو تجدید اور دوسرے اصطلاحات کے درمیان فرق یا ان کے باہمی تعلق کی طرف اشارہ کرتی ہیں، اور جن باتوں کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے عمومی طور پر ان سے وہی پتہ چلتا ہے۔

تجدید ترقی اور پیش قدمی کا ایک اعلی میکنزم ہے، اور ترقی کا مطلب پرانی چیزوں کا دوبارہ احیاء نہیں بلکہ ایسی نئی چیزوں کی دریافت ہے جو پہلے موجود نہیں تھیں؛ چاہے یہ دریافت پرانی موجود چیزوں سے ہو یا اجتہاد کے ذریعے اس نئی چیز کو نکالنے سے ہو۔

برہان غلیون کے مطابق تخلیقی سوچ کے مقابلے میں تطبیق (adaptation) کا مفہوم ہے یعنی جن نظاموں میں تجدید کی ضرورت ہو ان کو نئے رنگ سے آراستہ کرنا۔

حاصل یہ ہے کہ دینی تجدید دو طرح سے سامنے آئی ہے: پہلا، شریعت کے اندر احیاء، اور دوسرا، دین کو ترقی دینا۔ اور کامل تجدید وہ ہے جو دونوں پہلوؤں کو ہمہ گیر ہو۔ احیاء دین ایک تاریخی عمل کا نام ہے جو ایک وقفے کے بعد دین کو دوبارہ عروج بخشتا ہے، اور جہاں تک رہی بات فروغ کی تو وہ ایسے تاریخی عمل کا نام ہے جو محض احیائے دین کے مفہوم سے زیادہ بلیغ مفہوم رکھتا ہے جو بیداری اور از سر نو روح پھونکنے اور ترقی دینے کے ذریعے عمل میں

آتا ہے۔

یہاں صرف ایک مثال دینا کافی سمجھیں گے جو ''دین میں اصلاح اور تجدید'' کے تحت اس طریقے کار کی نمائندگی کرتا ہے۔ ہشام جعیط کا نظریہ یہ ہے کہ پسماندہ ممالک کو قانون سازی کے میدان میں ترقی یافتہ ممالک کی پیروی کرنی چاہیے، اور سخت شرعی قوانین جیسے حدود کو ختم کرنا چاہیے، جنہیں امویوں نے تیرہ صدی قبل ترک کر دیا تھا۔ خاص طور پر قانونِ احوالِ شخصیہ (پرسنل لا) پر توجہ مرکوز کرنی چاہیے جو ابھی تک پرانی شکل میں ہے اور قرآن کی قدیم تشریحات کے ماتحت ہے۔

تجدید کے بارے میں لوگوں کے تین گروہ ہیں: پہلا گروہ غالی کہلاتا ہے جو ''تجدید میں انتہا پسندی'' اختیار کرتے ہیں؛ دوسرے گروہ میں اس کے دشمن ہیں جو ہر پرانی چیز کو اسی حالت میں باقی رکھنا چاہتے ہیں، ان کا قول ہے کہ ''پہلوں نے بعد والوں کے لیے کچھ نہیں چھوڑا'' اور ''اس سے بہتر ممکن نہیں تھا جو پہلے ہو چکا ہے''۔ ان دونوں کے درمیان ایک درمیانی گروہ سامنے آتا ہے جو پرانے اور نئے دونوں کے جمود کو مسترد کرتا ہے، حکمت کو جہاں سے بھی ملے قبول کرتا ہے، اور تجدید کو اصل اسلامی تعلیمات کی روشنی میں قبول کرتا ہے۔ یہ گروہ قدیم صالح اور جدید نافع کو جمع کرنے کو اپنا شعار بناتا ہے۔

معاصر مفکرین میں سے جنہیں اپنے تجدیدی کاموں کی وجہ سے بہت زیادہ اذیت کا سامنا کرنا پڑا، ان میں شیخ محمد الغزالی اور حسن الترابی شامل ہیں، اور ان کے علاوہ بھی دیگر شخصیات ہیں جن کو تکلیف کا سامنا کرنا پڑا۔

شیخ الغزالی کے خلاف زیادہ تر اعتراضات دو دائروں پر مبنی ہیں: ایک تشکیکی مسلک یعنی ان کے پورے عمل کو عقل پرستی کے طور پر دیکھا گیا جس کی وجہ سے ان کے اقوال اور اعمال میں شک کیا گیا، اور دوسرا selective تنقید ہے، جس میں ان کے الفاظ اور جملوں کو بلا ارادہ یا قصداً نکال کر ان پر اعتراض کیا جاتا ہے؛ جبکہ ان کے مقاصد اور بڑے نتائج کو یکسر

نظرانداز کیا گیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ چیزیں بعد کے درجے کی ہیں اور ترقی کے راستے میں وہ ان کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔

شیخ الغزالی کے طریقہ کار کے نمایاں خدوخال متقدمین اور متاخرین کے اصولوں سے خارج نہیں ہیں۔ وہ استنباط کے لیے سب سے پہلا مرحلہ قرآن شریف کو بناتے ہیں، پھر سنت رسول اللہ ﷺ کو۔ ان کا اس بارے میں طریقہ واضح ہے کہ جب کوئی روایت تمام شرائط صحت کو پورا کرتی ہو تو اسے رد کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور اگر ان شرائط کی تکمیل میں کوئی اختلاف ہو، تو اس میں گنجائش پیدا ہو جاتی ہے اور مختلف نقطہ نظر کا امکان موجود ہوتا ہے۔

چہارم: اسی گروپ کی چند اصطلاحات:

گزشتہ صفحات میں چند اصطلاحات کی جانب اشارہ کیا جا چکا ہے کہ کچھ اصطلاحات تجدید کے بہت سے مفاہیم میں ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہیں؛ اگرچہ وہ مجموعی طور پر اس کی کلی اور جزوی مفہوم کو ادا نہیں کرتیں؛ لیکن بعض اصطلاحات میں کچھ مشترکہ عناصر ہیں، مثلاً بعض کا تعلق فرد یا جماعت سے ہے اور بعض کا تعلق ذات اور دوسری چیزوں سے۔ ان میں حرکت، تجدد، تعمیر اور عطا ہے اور ایک حالت سے دوسری حالت میں تبدیلی کی صفات موجود ہیں، اور بعض اصطلاحات ایک دوسرے کی جگہ لے سکتی ہیں۔

ا۔ تغییر (تبدیلی):

تغیّر یعنی کسی چیز کا اپنی حالت سے دوسری حالت میں بدل جانا، اور غیّر تبدیل کرنا یا تحویل کرنا کہلاتا ہے، گویا کسی چیز کو اس کی دوسری صورت میں منتقل کرنے کو تغییر کہا جاتا ہے، قرآن شریف میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ (الانفال: ۵۳)۔

''یہ اس لیے کہ اللہ کسی قوم پر اپنی نعمت کو نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنی حالت کو نہ بدل ڈالیں''۔

تبدیلی کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ ذات کی تبدیلی کے بغیر صرف اس شے کی شکل میں تبدیلی کرنا، اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو کسی اور چیز سے بدل دیا جائے۔ آیت میں مذکور ''ما'' وہ معاشرے کے ان تمام اوصاف پر حاوی ہے، جو معاشرے میں ظاہری طور پر دیکھے جاسکتے ہیں، جیسے امیری اور غریبی، عزت اور ذلت، صحت اور بیماری وغیرہ۔ مسلم شریف کی حدیث میں ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے سنا : ''جو تم میں سے کسی برائی کو دیکھے، اسے اپنے ہاتھ سے بدل دے (روکے)، اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو زبان سے، اور اگر اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو دل سے برا جانے، اور یہ کمزور ترین ایمان ہے''۔

''**حتیٰ یغیّروا ما بأنفسھم**'' کے نظام کا مفہوم یہ بتاتا ہے کہ انسان کے نفس میں ابتدائی طور پر افکار پیدا کیے جاسکتے ہیں، اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ ان مفاہیم کو ختم کر کے دوسرے مفاہیم کیے جائیں، اور جو تصورات پہلے سے موجود ہیں، انہیں ہٹا کر ان کی جگہ دوسرے خیالات رکھے جاسکتے ہیں۔ یہ تبدیلی کا ایک اہم پہلو ہے، اور یہ ابتدا کرنے سے زیادہ اہم ہے۔ پھر بھی اللہ تعالیٰ نے انسان کو یہ صلاحیت دی ہے کہ وہ اپنے تصورات کو بدل سکے اور ان کی جگہ نئے تصورات لے سکے۔

علوانی نے نفس کی تبدیلی میں اصلاح کا بنیادی اصولوں کا جائزہ لیتے ہوئے چار بنیادی اصول بیان کیے ہیں: توحید کا قاعدہ، جس میں انسان اپنے خالق کے ذریعہ دوسروں پر سربلند رہتا ہے۔ دوسرا اس بات پر ایمان کا قاعدہ کہ تمام انسان ایک ہی اصل، انجام، وسائل، اور انسانی حقیقت میں مشترک ہیں، اور حق کی وحدت اور اس کی ثبات کا یقین رکھنا، اور اللہ تعالیٰ ہی حق اور حقیقت کے مالک ہیں؛ جبکہ انسان پر لازم ہے کہ وہ حق کی تلاش کرے اور اپنے رب کی عطا

کردہ تمام وسائل کو اس کے حصول کے لیے استعمال کرے۔ تیسرے اصول میں خلافت کا تصور آتا ہے، کہ انسان اس کائنات میں اللہ کا نائب ہے اور یہ کائنات اس کے لیے مسخر کی گئی ہے۔

عبدالمجید النجار تبدیلی کے عمل کو دو بنیادی محوروں میں تقسیم کرتے ہیں: پہلا محور یہ ہے کہ وہ موجودہ صورتحال کو مسترد کرنے پر اعتماد کرتا ہے، اور دوسرا محور یہ ہے کہ ایک واضح تصویر کے ساتھ متبادل کا نفاذ کیا جائے۔ نیز ان طریقوں کو بیان کیا جائے جن کے ذریعے اس متبادل کو عملی شکل دی جا سکے، اور وہ راستے بتائے جائیں جن کے ذریعے فساد کی جگہ پر اس نئے نظام کو نافذ کیا جا سکے۔

۲۔ اصلاح:

صلاح، فساد کے برعکس ہے۔ جب کوئی چیز خراب ہو جائے اور اسے درست کیا جائے تو اسے اصلاح کہا جاتا ہے۔ اسی طرح جب لوگوں کے درمیان صلح ہو جائے تو یہ بھی اصلاح ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں مصلح (اصلاح کرنے والا) کو مفسد (فساد کرنے والا) کے مقابلے میں رکھا ہے، چاہے وہ فرد ہو یا جماعت، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "**واللہ یعلم المفسد من المصلح**" (البقرہ: ۲۲۰)۔ بعض اوقات اصلاح تقویٰ، نیکی، عفو (معاف کرنے) اور ایمان کے ساتھ جڑی ہوتی ہے۔ یہ سب اصلاحی عمل کے لیے لازمی عناصر ہیں اور اس کی نفسیاتی، روحانی اور اخلاقی بنیادیں ہیں، جیسا کہ فرمایا گیا: "**فمن عفا و أصلح فأجرہ علی اللہ**" (الشوریٰ: ۴۰)، اور "**أن تبروا و تتقوا و تصلحوا بین الناس**" (البقرہ: ۲۲۴)۔ قرآن میں زیادہ تر آیات میں صالح عمل کو ایمان کے ساتھ جوڑا گیا ہے: "**الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات**"۔ یعنی ایمان بغیر صالح عمل کے مکمل نہیں، اور صالح عمل بغیر ایمان کے ممکن نہیں۔ اسی طرح اصلاح کا ذکر کبھی حکم کی صورت میں آیا: "**فأصلحوا بین أخویکم**" (الحجرات: ۱۰)، اور کبھی ترغیب اور نصیحت کے ساتھ: "**وما کان ربك لیهلك القری بظلم و أهلها مصلحون**" (ہود: ۱۱۷)۔

۳۔احیاء(زندگی بحال کرنا):

حیاۃ اور حیوان موت اور موتان کی ضد ہیں۔ زندگی اور موت کا تعلق جیسے انسان، حیوان، پودے اور زمین سے ہے، اسی طرح افکار، اصولوں، عقائد اور نظریات سے بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :"وما يستوي الأحياء ولا الأموات" (فاطر: ۲۲)، ثعلب نے اس کا مفہوم یہ بیان کیا ہے کہ زندہ وہ ہے جو مسلمان ہو، اور مردہ وہ ہے جو کافر ہو۔ اسی طرح زجاج نے کہا: زندے مومن ہیں اور مردے کافر ہیں۔ اور اللہ کا ارشاد ہے "أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس" (الأنعام: ۱۲۲)، یہاں ہدایت یافتہ شخص کو زندہ کہا گیا ہے۔ حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں :"جب آخری عشرہ شروع ہوتا تو نبی ﷺ کمر کس لیتے، راتوں کو زندہ رکھتے اور اپنے اہل خانہ کو بیدار کرتے"۔ حافظ ابن حجر نے کہا :"اپنی رات کو زندہ رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ رات بھر عبادت کرتے"۔ حضرت ابوامامہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا :"فتنے آئیں گے، ایک آدمی صبح کو مؤمن ہوگا اور شام کو کافر، سوائے اس کے جسے اللہ علم سے زندہ کردے"۔

یہ تمام تفصیلات اُس احیائی عمل پر صادق آتی ہیں جو بوسیدہ سنتوں کو زندہ کرنے، موقوف شدہ شریعتوں کو بحال کرنے اور امت میں مفید علم کو دوبارہ رواج دینے کے لیے کیا جاتا ہے، جو جمود، تقلید اور کمزوری کی وجہ سے مٹ چکا ہے۔ اسے تجدید، تبدیلی، اصلاح، احیاء یا بعث (نئی زندگی دینا) کا نام دیا گیا ہے، سب ایک مفہوم رکھتے ہیں اور ایک ہی مقصد کو پورا کرتے ہیں۔

۴۔بعث:

اس کا ایک ہی بنیادی معنی ہے: ابھارنا یا آمادہ کرنا۔ کہا جاتا ہے :"بعثت الناقة" یعنی میں نے اونٹنی کو اٹھایا یا ابھارا۔"بعث" کے دو معنی ہیں: پہلا بھیجنا، جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا

فرمان ہے :''ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُوسَى''(الاعراف: ۱۰۳)،اور دوسرا مرنے کے بعد زندہ کرنا، جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے :''ثُمَّ بَعَثْنٰكُم مِّنْ بَعْدِ مَوْتِكُم''(البقرہ:۵۶)۔ چنانچہ بھیجنا،زندہ کرنا، پھیلانا، ابھارنا، کسی کام پر آمادہ کرنا، اور ضرورت کے لیے آگے بڑھنا یہ سب ''بعث'' کی مختلف صورتیں ہیں جو عمل اور حرکت کی طرف اشارہ کرتی ہیں، جیسے کہ اللہ کا فرمان ہے :''فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ''(الاسراء:۵)۔اسی طرح ''شرعی دینی بیداری'' جو انسان کو سونپی گئی ذمہ داری کا مفہوم رکھتی ہے، اور اس کو اطاعت یا نافرمانی کرنے کی آزادی حاصل ہے، جیسا کہ اللہ فرماتا ہے :''كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ''(البقرہ:۲۱۳)۔

۵۔نہضۃ(بیداری):

اس کا بنیادی مطلب ہے بلندی کی طرف حرکت کرنا۔ ''نهض، ينهض، نهضاً ونهوضاً'' یعنی اٹھنا یا بیدار ہونا۔ ''انتهض'' یعنی کھڑا ہونا؛ لہذا ''نهضة'' یا ''نهوض'' حرکت، قیام اور اور طاقت یکجا کرنے کو کہتے ہیں۔ یہ کسی طرح بھی پچھلے معانی اور اصطلاحات سے مختلف نہیں ہے؛ اگرچہ قرآن میں یہ لفظ استعمال نہیں ہوا، مگر یہ سنت میں نماز کی اقسام واحوال کے ابواب میں استعمال ہوتا ہے؛ تاہم ''نہضۃ'' کا لفظ خاص طور پر گزشتہ صدی کے وسط سے بہت زیادہ استعمال ہونے لگا، جو فکری تحریک کے ایک مرحلہ کا علم بن گیا جس کی قیادت وہ مفکرین کر رہے تھے جنہیں ''روادالنہضۃ'' یعنی بیداری کے رہنما کہا جاتا ہے۔

لفظ "Renaissance" (جس کا لغوی معنی ہے ''نئی پیدائش'') فرانسیسی زبان میں انیسویں صدی کے آغاز میں سامنے آیا؛ تاہم اس کی تحریک اٹلی سے شروع ہوئی اور پندرہویں اور سولہویں صدی میں پورے یورپ میں پھیل گئی۔ اس کا مقصد تجدید کی ایسی وسیع اور گہری تحریک کا قیام تھا جو علوم وفنون اور آداب کو ہمہ گیر ہو، جو یونانی – رومی ورثے کے احیاء پر مبنی تھی؛ اس لیے اسے ایک حقیقی تجدیدی تحریک کہا جاتا ہے۔

''عصر النہضۃ'' کی اصطلاح کا مطلب چند عمل کے مجموعے کا کوئی مخصوص ڈھانچہ نہیں تھا جس کے حاملین جانتے ہوں کہ وہ ''عصر النہضۃ'' کا حصہ ہیں، جیسا کہ صلاح قنصوہ کا کہنا ہے؛ کیونکہ یہ اصطلاح اس دور کے تقریباً ڈیڑھ صدی بعد (1550 میں) ''جورجو وازاری'' کے ہاتھوں وجود میں آیا؛ تا کہ وہ فنِ مصوری میں آنے والی تبدیلی کو بیان کر سکے۔ اسی طرح ''عصر التنویر'' (عہد روشن خیالی) کا لفظ ''ایمانویل کانٹ'' نے 1784 میں اپنے مشہور مضمون "What is Enlightenment" میں استعمال کیا، اور جلد ہی یہ اصطلاح مشہور ہوگئی اور ایک تاریخی اصطلاح بن گئی۔

حسن حنفی کے نزدیک نشاۃ ثانیہ کا دور اس پوزیشن میں ہو گیا کہ مصادر کے اختتام اور یورپی شعور کی بیداری کے آغاز کا اعلان کر دے۔ اس نے ماضی اور حال کے درمیان ایک خلیج پیدا کی اور قدیم ذخیرے پر تنقید کی؛ تا کہ اسے سرچشمۂ علم اور عملی اخلاق کی قدر کے طور پر ترک کیا جا سکے۔ جب ہم عرب اور اسلامی حالات کا موازنہ کرتے ہیں تو ہمیں یہ نشاۃ ثانیہ ایک ایسے دور کا آغاز کرتی ہوئی نظر آتی ہے جو حقیقتاً متوسط دور اور جدید ادوار کے درمیان ایک پل کا کام کرتی ہے اور مستقبل کی طرف گامزن ہے، برخلاف مذہبی اصلاحات کے جو ماضی کی طرف مراجعت کرتی ہیں۔ یوں ہم یورپی نشاۃ ثانیہ کے مسائل سے دوچار ہیں اور شاید اس کے تاریخی مرحلے سے گزر رہے ہیں؛ لیکن اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ دونوں تہذیبوں کے راستے ایک جیسے ہیں۔

الجابری کا خیال ہے کہ عربوں میں نشاۃ ثانیہ کا شعور بنیادی طور پر انحطاط کے موجودہ حالات اور نشاۃ ثانیہ کے نمونے کے درمیان فرق کے احساس پر مبنی ہے۔ جب عرب نشاۃ ثانیہ پر غور کرتے ہیں تو وہ اسے اپنے موجودہ حالات کے متبادل کے طور پر نہیں بلکہ ایک تیار شدہ نمونے کی شکل میں سوچتے ہیں جو مسلسل ان سے دور ہوتا جا رہا ہے۔ ایک طرف عرب اسلامی نمونہ ہے جو وقت کے ساتھ مزید ماضی کی طرف گامزن ہے، جس سے اس پر غور کرنے

کے اسباب غیر مؤثر ہوتے جارہے ہیں، اور دوسری طرف یورپی نمونہ ہے جو مستقبل کی طرف گامزن ہے، جس کو پانے کی امید سائنس اور ٹیکنالوجی کی تیز رفتار ترقی کے ساتھ کم ہوتی جارہی ہے۔

لیکن الجابری بعض اوقات ایسا تقابل اور استدلال کرتے ہیں جس میں ''جامع علت'' نہیں ہوتی، اور یوں یہ بحث ایک ہی لائن میں اسلام اور مغرب کی تہذیبوں کے درمیان ایک آپشن ہو کر رہ جاتی ہے، گویا دونوں تہذیبیں اور ان کے لوگ ایک ہی چیز ہیں۔ ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ پہلی تہذیب کے لوگ اپنی تاریخ اور جڑوں سے منقطع ہیں اور بالکل نئے سرے سے تاریخ اور جڑیں تلاش کر رہے ہیں، یا یوں کہیے کہ ایک ایسا ''مستقبل'' تلاش کر رہے ہیں جو نادرست ہے اور بداہۃً عقل اور تاریخ کی روشنی میں غیر مسلّم ہے۔ یہ بات سمجھ سے بالاتر ہے کہ جو کچھ اشرافیہ ایک خواب یا امید کی صورت میں چاہتی ہے، اسے عوامی سطح پر ایک وسیع بنیاد پر لاگو کیا جاسکتا ہے، جو اپنی شناخت کی غلط تعبیر کو مسترد کرتی ہے اور اپنی تاریخ سے جدا ہونے سے انکار کرتی ہے۔

الجابری کی بات اس معروف قول ''اس امت کی اصلاح اسی صورت میں ممکن ہے، جس کے ذریعے پہلے لوگوں کی اصلاح ہوئی'' کے بھی خلاف ہے، یہاں ''ما'' جن چیزوں کو شامل ہے ان میں مغرب کا زوال بھی شامل ہے، جب کہ عرب لبرلز کا نعرہ: ''ہم اسی سے ترقی کریں گے جس سے یورپ نے ترقی کی،'' اس ''ما'' کو مغرب کے غلبے کی دلیل کے طور پر پیش کرتا ہے، جہاں کوئی مقابل یا معترض باقی نہیں۔

برہان غلیون کا کہنا ہے کہ ''نشاۃ ثانیہ پر بات کرنے سے پہلے ہمیں اس کے علمی اور معروضی مقام کی وضاحت کرنی ہوگی؛ کیونکہ یہ بہت مختلف طریقوں سے استعمال ہوتی ہے۔ کیا جب ہم نشاۃ ثانیہ کی بات کرتے ہیں تو ہم ایک حقیقت بیان کر رہے ہیں؟ یا یہ ایک عملی تصور ہے؟ اور اگر یہ دوسرا معاملہ ہے تو کیا یہ تصور کسی ایسی چیز پر لاگو ہوتا ہے جو واقعی ہوئی؟''۔ یہ سوالات عرب اور اسلامی تناظر میں نشاۃ ثانیہ کے تصور کی حقیقت اور اس کے کردار کا تعین کرنے

کے لیے اہم ہیں۔

غلیون کے مطابق نشاۃ ثانیہ صرف ایک حالت اور مشکل کا نام ہے، یہ کوئی متجانس سوچ یا بعد میں پوری ہونے والی حقیقت نہیں ہے؛ بلکہ عرب دنیا میں کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہے جسے نشاۃ ثانیہ کا دور کہا جا سکے، سوائے اس صورت کے جب ہم عربی اسلامی روایتی فکر کی مسلسل موجودگی کے مقابلے میں پیدا ہونے والے مسائل اور نئے سوالات کو اس نام سے موسوم کریں۔غلیون اس سیاق میں کہتے ہیں کہ میرا ماننا ہے کہ نشاۃ ثانیہ کا مسئلہ اس وقت ختم ہو گیا جب عرب ممالک سامراجی طاقتوں کے تابع ہو گئے، یعنی بیسویں صدی کے آغاز میں اور بالخصوص اس وقت مصر مکمل طور پر سامراجی طاقتوں کے قبضے اور زیر سایہ چلا گیا(...) اور یوں ترقی کا مسئلہ ترقی اور تہذیبی خلا کو پاٹنے کے بجائے جو نشاۃ ثانیہ کے مسئلے کو درپیش تھا وہ نوآبادیاتی طاقتوں کے خلاف دفاع کا مسئلہ بن گیا، اور ہم ایک نئے تاریخی دور میں داخل ہو گئے، اور تھوڑے وقت سے ہم نے اس مسئلے پر دوبارہ غور کرنا شروع کیا ہے، اور یہ اتفاق ہے کہ ہم نے قومی آزادی حاصل کی اور ایک بار پھر ہم نے ازسرنو ترقی کے بارے میں غور کرنا شروع کیا ہے۔

ساطع الحصری کے مطابق عرب دنیا میں ترقی کا عمل محض نقل اور تقلید پر مبنی تھا، جس نے اسے کمزور کرنے میں بنیادی کردار ادا کیا۔

منیر شفیق نے نشاۃ ثانیہ کے معیار کے بارے میں بنیادی سوالات اٹھائے ہیں۔اگر نشاۃ ثانیہ سے مراد دنیا بھر کی ترقی ہے تو اس کا معیار عالمی ہونا چاہیے، نہضۃ کی جزئیات اور قسموں پر بات کرنے سے پہلے اس کے معیار اور مقیاس سے متعلق گفتگو ہونی چاہئے، اور اگر کسی مخصوص ملک کی ترقی مقصود ہے تو یہ معیار جزوی ہو جاتا ہے اور اس پر تنقید کی جا سکتی ہے، خاص طور پر اگر وہ ترقی دوسرے ممالک کے لیے تباہی کا سبب بنے۔نشاۃ ثانیہ اور ترقی کی ضرورت اب بھی برقرار ہے، اور اس کی شدید ضرورت بھی محسوس کی جاتی ہے۔

دوسری فصل:

تقلید اور اتباع کا مفہوم اور اجتہاد کے ساتھ تقابل اور تکامل کی صورتیں

پہلا: تقلید کے لغوی، شرعی اور اصطلاحی معنی:

ابن فارس مادہ "قلد" کی بنیادوں کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "قاف"، "لام" اور "دال" کے دو بنیادی اور صحیح معنی ہیں، پہلا معنی ہے کسی چیز کو کسی دوسری چیز کے ساتھ لٹکانا یا جوڑنا، اور دوسرا معنی ہے قسمت یا نصیب۔ "قلد" کا بنیادی مطلب ہے بٹنا، اور "قلادہ" اس چیز کو کہتے ہیں جو گردن میں ڈالی جاتی ہے۔ اور "قلّده الامر" کا مطلب ہوتا ہے کہ اس پر کسی کام کا بوجھ ڈال دیا گیا۔ اسی سے دین میں تقلید کا مفہوم نکلتا ہے، اور حکمرانوں کو ذمہ داریاں سونپنے کا بھی۔

قرآن کریم میں لفظ "قلائد" ایک ہی مرتبہ آیا ہے جو لغوی مفہوم کے دائرے سے خارج نظر نہیں آتا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ" (المائدہ:۲)۔ اسی طرح سنت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ: "میں نے رسول اللہ ﷺ کے ہدی (قربانی کے جانوروں) کی قلائد (پٹیاں) اپنے ہاتھوں سے بنائیں، پھر رسول اللہ ﷺ نے اپنے ہاتھوں سے انہیں جانوروں کے گلے میں پہنایا"۔

سنت بھی قرآن کی طرح تقلید کا کوئی خاص معنی یا مضمون متعین نہیں کرتی؛ بلکہ اس کے لغوی معنی اور دلالات کو برقرار رکھتی ہے۔ بعض ضعیف یا موضوع احادیث جو امت میں غلط فہمی پیدا کرتی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے جو نبی ﷺ کی طرف منسوب کی جاتی ہے: "جو کوئی کسی عالم کی تقلید کرے گا، وہ اللہ سے سلامت ہو کر ملاقات کرے گا"۔ اور امام شاطبی

نے ''الاعتصام'' میں حضرت ابن مسعود سے روایت کیا ہے: ''خبردار! تم میں سے کوئی شخص اپنا دین کسی دوسرے شخص کی تقلید پر نہ چھوڑے، کہ اگر وہ ایمان لائے تو یہ بھی ایمان لائے، اور اگر وہ کفر کرے تو یہ بھی کفر کرے؛ کیونکہ برائی میں کسی کی پیروی جائز نہیں''۔ اسی وجہ سے بہت سے علماء نے تقلید کو امت میں ظاہر ہونے والی ایک عظیم بدعت قرار دیا ہے، اور یہ ابتدائی صدیوں کے صالح اسلاف کے زمانے میں معروف نہ تھی۔

اصولیین کے تعریفات میں یہ بات عمومی طور پر دیکھی گئی ہے کہ تقلید کا لغوی مفہوم ''قلادہ''، یعنی گلے کا ہار ہے، جو کسی دوسرے کو پہنایا جاتا ہے، جیسے قربانی کے جانور کو علامت کے طور پر قلادہ پہنایا جاتا ہے، اسی طرح مقلد (تقلید کرنے والا) اپنے مجتہد کے حکم کو اپنے گلے کا ہار سمجھ کر قبول کرتا ہے۔ اصطلاح میں تقلید کا مطلب ہے کہ بغیر دلیل کے دوسرے کے قول پر عمل کرنا۔ اس تعریف سے رسول اللہ ﷺ کے قول پر عمل کرنا، اجماع پر عمل کرنا، عامی (عام شخص) کا مفتی کی طرف رجوع کرنا، اور قاضی کا عادل گواہوں کی گواہی پر اعتماد کرنا خارج ہے؛ کیونکہ ان تمام صورتوں میں دلیل موجود ہوتی ہے۔

شوکانی تقلید کو بدعت قرار دیتے ہوئے وضاحت کرتے ہیں کہ: ''تقلید کی حقیقت یہ ہے کہ مقلد نہ تو اللہ کی کتاب سے کچھ پوچھتا ہے اور نہ رسول اللہ ﷺ کی سنت سے؛ بلکہ وہ صرف اپنے امام کے مذہب کے بارے میں سوال کرتا ہے، اور جب وہ کتاب وسنت کے بارے میں سوال کرنے لگے تو وہ مقلد نہیں رہتا''۔ اس وجہ سے تقلید کی تعریف یوں کی گئی کہ بغیر دلیل کے کسی کا قول قبول کر لیا جائے۔ ابن حزم کا کہنا ہے کہ ''تقلید دراصل ان لوگوں کی پیروی کرنا ہے جن کی پیروی کا اللہ تعالیٰ نے ہمیں حکم نہیں دیا''۔ ابن حزم مزید کہتے ہیں کہ ''تقلید ہر صورت میں حرام ہے؛ چاہے وہ توحید، نبوت، تقدیر، ایمان، وعید، امامت، فضیلت یا تمام عبادات واحکام سے متعلق ہو''۔ سیوطی کے مطابق: ''تقلید یہ ہے کہ بغیر دلیل کے کسی کی پیروی کی جائے اور یہ کفر کے اعمال میں سے ہے''۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ۲۲)۔

فقہ کی حالت کے دوسرے دور کے بیان میں یہ کہا گیا ہے کہ اس کا آغاز خلفائے راشدین کے دور سے ہوتا ہے اور اس کا اختتام دوسرے صدی کے اختتام پر ہوتا ہے، جو فقہ کی جوانی اور عروج کا دور تھا۔ تیسرا دور جو پختگی کا دور تھا، تیسری صدی کے آغاز سے چوتھی صدی کے اختتام تک پھیلا ہوا ہے، جس میں فقہ نے اپنی قوت برقرار رکھی اور پیچھے ہٹنے کے باوجود ضعیف نہیں ہوا اور انحطاط کو نہیں پہنچا؛ بلکہ اس دور میں حفاظ، بڑے مجتہدین اور عظیم تصنیفات کی وجہ سے فقہ کی اصل قوت دو صدیوں تک محفوظ رہی۔

اگرچہ تقلید کو زیادہ تر ائمہ اور ان کے مذاہب سے منسوب کیا جاتا ہے؛ لیکن یہ حیرانی کی بات ہے کہ خود ائمہ تقلید کی شدید مذمت کرتے تھے، اس سے روکتے تھے اور دلیل وحجت کی پیروی کرنے، سیکھنے اور اجتہاد کرنے کا حکم دیتے تھے۔ ان سے تقلید کی مذمت میں کئی اقوال منقول ہیں۔ امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ ''کسی کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ ہمارے قول کو لے جب تک وہ یہ نہ جان لے کہ ہم نے اسے کہاں سے لیا ہے''۔

امام ابو یوسف جو امام ابوحنیفہ کے شاگرد تھے، کا قول ہے : ''کسی کو ہماری بات کہنے کا حق نہیں جب تک وہ یہ نہ جان لے کہ ہم نے اسے کہاں سے لیا ہے''۔ امام مالک بن انس فرماتے ہیں : ''میں تو ایک انسان ہوں، غلطی بھی کرتا ہوں اور صحیح بھی، لہٰذا میری رائے کو دیکھو، جو بات کتاب (قرآن) سے مطابقت رکھے اسے لے لو، اور جو کتاب وسنت سے مطابقت نہ رکھے اسے چھوڑ دو''۔ امام شافعی کا قول ہے: ''اگر حدیث صحیح ہو تو وہی میرا مذہب ہے''، اور ''اگر تم میری کوئی بات دیکھو جو حدیث کے خلاف ہو، تو حدیث پر عمل کرو اور میری بات کو دیوار پر دے مارو''۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: ''کسی شخص کا اپنے دین میں لوگوں کی تقلید کرنا اس کی فقہ (دینی فہم) کی کمی کی علامت ہے''۔

یہ چند اقتباسات ہیں جو ائمہ کرام رحمہم اللہ سے منقول ہیں، جن میں انہوں نے تقلید سے عام طور پر اور اپنی تقلید سے خاص طور پر منع کیا ہے؛ لیکن جب کوئی شخص اپنی تقلید کو ایک امام تک محدود کرنے کے لیے دلیل پیش کرتا ہے، تو وہ اس امام کو دیگر تمام مجتہدین سے برتر

قرار دیتا ہے اور اس کے لیے ایسی صفات اور خوبیاں جمع کرتا ہے جو دوسروں میں نہیں ملتیں۔ ابن القیم اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''آپ جن ائمہ کا ذکر کرتے ہیں، انہوں نے آپ کی طرح تقلید نہیں کی، نہ اسے جائز قرار دیا؛ بلکہ ان سے جو تھوڑی بہت تقلید منقول ہے وہ بھی کچھ ایسے مسائل میں تھی جن میں انہیں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف سے کوئی واضح نص نہیں ملی، اور نہ ہی انہیں ان مسائل میں کسی عالم کی بات کے سوا کوئی اور دلیل ملی۔ تقلید صرف اس شخص کے لیے جائز ہے جو مجبور ہو؛ لیکن جو شخص کتاب وسنت اور صحابہ کے اقوال اور حق کی دلیل کو چھوڑ کر تقلید کی طرف رجوع کرے، حالانکہ وہ دلیل سمجھنے کی صلاحیت رکھتا ہے، تو وہ اس شخص کی مانند ہے جو حلال ذبیحہ دستیاب ہونے کے باوجود مردار کھانے کو ترجیح دے''۔

شاطبی نے اس واقعے کا ذکر کیا ہے کہ جب بقی بن مخلد اندلس میں داخل ہوئے (وہ مشرق سے آئے تھے اور امام احمد بن حنبل سے ملاقات کی تھی اور ان سے اور دوسروں سے فقہ سیکھی تھی) تو اندلس کے مقلدین نے، جو امام مالک کے مذہب پر سختی سے کاربند تھے، ان پر سختی کی اور امام مالک کے علاوہ کسی اور مذہب کو ماننے سے انکار کیا، انہوں نے بقی بن مخلد پر اتنا دباؤ ڈالا کہ ان کی زندگی محدود اور بے بس ہوگئی۔ یہ حقیقت میں حق پر انسانوں کو فوقیت دینا اور مذہب کی محبت میں غلو کرنا ہے۔ انصاف کی نظر یہ دیکھتی ہے کہ سب ائمہ فضیلت والے ہیں۔

بعد کے علماء نے تقلید اور مقلدین پر سخت تنقید کی ہے۔ اس تنقید کے نمایاں نقادوں میں سے ایک ''اصلاحی تحریک'' یا ''جدید سلفیت'' کہلاتی ہے اور اس سے مختلف فکری مکاتب اور تحریکی رجحانات نے جنم لیا۔

رشید رضا، جو اس تحریک کے بانیوں میں سے تھے، فرماتے ہیں: ''مقلدین کی دلیل یہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی کتابوں کو چھوڑ کر فوت شدہ علماء کی کتابوں کو ترجیح دی جائے؛ کیونکہ وہ لوگ جنہیں کتاب وسنت سے رہنمائی حاصل کرنے کی صلاحیت تھی، اب اس دنیا سے جا چکے ہیں، اس لیے ہمیں ان دونوں (کتاب وسنت) پر عمل ترک کر کے بعد کے علماء کی کتابوں پر انحصار کرنا چاہیے جنہوں نے اپنے ائمہ کے قواعد سے دین کے تمام مسائل اخذ کر لیے

ہیں، اس لیے ہمیں ان کے ہر قول کو لینا چاہیے، اور کتاب وسنت کی طرف صرف برکت کے لیے دیکھنا چاہیے۔ اگر ہمیں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے قول اور کسی فقیہ کے قول میں کوئی ایسا اختلاف نظر آئے جسے توجیہ کے ذریعے حل نہ کیا جا سکے، تو ہمیں اپنے عقل وفہم کو شک کی نظر سے دیکھنا چاہیے اور فوت شدہ فقیہ کی عقل کو بلند سمجھ کر اس کے قول پر عمل کرنا چاہیے، اپنی اس عقل کے برخلاف جسے کتابِ مبین اور سنت کی سمجھ سے محروم قرار دیا گیا ہے''۔ شیخ رشید رضا نے فرمایا کہ ''قیامت کے دن اللہ ہم سے لوگوں کے اقوال اور ان کی سمجھ کے بارے میں نہیں پوچھے گا؛ بلکہ ہم سے اپنی کتاب کے بارے میں پوچھے گا جو ہماری ہدایت کے لیے نازل کی گئی ہے، اور اپنے نبی کی سنت کے بارے میں پوچھے گا جو اس کتاب کی وضاحت کے لیے تھی''۔

فتحی الدرینی کہتے ہیں کہ ''تقلید'' نام ہے اس قول کا جو دلیل سے اور مقاصد شریعت کو حَکَم ماننے سے خالی ہو، اسی طرح اجتہاد کو ترک کرنا عقل کی اس صلاحیت کو معطل کر دیتا ہے جس کے لیے اسے پیدا کیا گیا ہے؛ حالانکہ عقل کو شریعت میں تفکر، تدبر اور تفقہ کی ذمہ داری دی گئی ہے، اور انسان اس کے بارے میں شرعی طور پر جواب دہ ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الاسراء:۳۶)۔

دوسرا: اجتہاد اور تقلید: تداخل، تقابل اور امت کی تربیتی وتشکیلی کردار پر ایک نظر:

یہ بات واضح کرنی چاہیے کہ اکثر علماء اور ائمہ جنہوں نے تقلید سے منع کیا اور اس کی سختی سے مذمت کی، انہوں نے یہ بات خاص طور پر اُس مجتہد کے حوالے سے کہی ہے جو اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو۔ کچھ علماء ایسے بھی ہیں جنہوں نے ان لوگوں کے بارے میں اختلاف کیا ہے جو دلائل کے درمیان فرق کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں؛ لیکن اجتہاد کے درجے تک نہیں پہنچے۔ جہاں تک ایک عامی شخص کا تعلق ہے جو دلائل کو سمجھنے اور فرق کرنے سے قاصر ہو یا روزمرہ کے مسائل اور روزگار میں مشغول ہو، تو ایسے شخص کے لیے اضطراری یا استثنائی طور پر تقلید کی اجازت دی گئی ہے۔

امام شافعی کا اپنے یا کسی اور کی تقلید سے منع کرنے کو اس بات پر محمول کیا گیا ہے کہ یہ تمام لوگوں کے لیے ایک عمومی حکم نہیں ہے؛ بلکہ ان کا منع کرنا اس بات کے پیشِ نظر تھا کہ اگر ایک زمانے کے تمام لوگ تقلید پر قائم ہو جائیں تو اس سے اجتہاد، جو فرضِ کفایہ ہے، کو معطل کرنا لازم آئے گا، لہٰذا انہوں نے اجتہاد کی حوصلہ افزائی کی؛ تاکہ ہر دور میں کچھ لوگ اس فرض کو انجام دیں۔ امام غزالی اس بات کے قائل تھے کہ مجتہد پر اجتہاد فرض ہے اور اس کے لیے تقلید کرنا حرام ہے۔ وہ کہتے ہیں: ''تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جب مجتہد اپنے اجتہاد کے بعد کسی حکم پر غالب گمان کر لے تو اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے مخالف کی تقلید کرے اور اپنے اجتہاد کو چھوڑ دے''۔

ابوالحسین بصری کا کہنا ہے کہ اس مسئلے میں صحیح بات یہ ہے کہ مجتہد کا اجتہاد اور اس کے مطابق عمل کرنا اس پر لازم ہے؛ کیونکہ اسی طرح وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرتا ہے۔ اللہ نے اجتہاد کے ذریعے احکام کو سمجھنے کے لیے دلائل مقرر کیے ہیں، اور اس سے اللہ کا مقصد یہی ہے کہ مجتہد خود اجتہاد کرے۔ اس معاملے میں کسی ایک مجتہد کو دوسرے پر ترجیح دینا جائز نہیں ہے، اور اس مقصد کے لیے کوئی اور متبادل طریقہ ثابت نہیں کیا جا سکتا؛ جب تک کہ کوئی عقلی یا نقلی دلیل موجود نہ ہو، اور نہ اس کی کوئی دلیل موجود ہے لہٰذا اس سے اس کی نفی لازم آتی ہے۔

بعض علماء نے علماء کے لیے اجتہاد کو تین اقسام میں تقسیم کیا ہے، جیسا کہ زرکشی کہتے ہیں: اگر کسی معاملے کا فیصلہ کرنا اس پر فرض ہو تو اس پر اجتہاد فرضِ عین ہے۔ اگر دوسرے علماء نے اس فریضے کو ادا کر دیا ہو تو اس پر فرضِ کفایہ ہے۔ اور اگر کسی خاص مسئلے کا سامنا نہ ہو تو اجتہاد کرنا مستحب ہے۔ ابن جوزی کا کہنا ہے کہ جب مسائل کی تعداد عام لوگوں کے لیے زیادہ ہو جاتی ہے اور ان مسائل میں غلطی کے امکانات ہوتے ہیں تو ایسے میں عامی شخص کے لیے بہتر یہی ہے کہ وہ کسی ایسے شخص کی تقلید کرے جو مسائل کا گہرا علم اور فہم رکھتا ہو؛ البتہ عامی کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اس شخص کا انتخاب اجتہاد کے ساتھ کرے جس کی وہ تقلید کرے گا۔

اسی طرح کی بات شاطبی نے لکھی ہے، وہ فرماتے ہیں: ''جب کوئی شخص بالکل عامی

ہو اور اسے شریعت کے حوالے سے مختلف راویوں کے درمیان اختلاف نظر آئے، تو اس صورت میں اس پر لازم ہے کہ وہ آخر کار کسی ایک کی تقلید کرے''۔ اس معنی میں بہت سے علماء نے یہی بات بیان کی ہے۔ علماء نے اس تقلید کے دائرے میں عام آدمی کے لیے دو قسم کے احکام میں فرق کیا ہے : ''عقلی احکام'' اور ''شرعی احکام''، اور انہوں نے زیادہ تر میں تقلید سے منع کیا ہے اور بعض میں اس کی اجازت دی ہے۔ شاطبی نے ''علماء سے متعلق خاص اجتہاد'' اور ''مکلفین کے لئے عام اجتہاد'' کے درمیان بھی فرق کیا ہے۔

مقلدین اس پر مطمئن ہو گئے ہیں کہ ''اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے اور اللہ کی طرف سے بندوں پر یہ فضل منقطع ہو چکا ہے، اور انہوں نے عوام کو، جو ان کے ساتھ علمی مسائل میں جہالت میں شریک ہیں، یہ سکھا دیا کہ جب مسالک کو استقرار حاصل ہو چکا ہے اور ان کے امام فوت ہو چکے ہیں، تو اب اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے؛ چنانچہ انہوں نے اپنی بدعت میں تقلید کو بھی شامل کر لیا، جیسا کہ شوکانی فرماتے ہیں : ''اجتہاد کا دروازہ بند کرنے کی بدعت کو اپنا لیا''، اور انہوں نے اپنے آپ پر جہالت کا لیبل لگا لیا۔

جب جمال الدین افغانی سے کہا گیا کہ ائمہ کی مخالفت کا دروازہ اجتہاد کا متقاضی ہے اور اہل سنت کے نزدیک اجتہاد کا دروازہ بند ہے؛ کیونکہ اس کی شرائط پوری کرنا مشکل ہے، تو انہوں نے کہا: اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا کیا مطلب ہے؟ اور کس دلیل سے اجتہاد کا دروازہ بند کیا گیا ہے؟ اور کس امام نے کہا ہے کہ میرے بعد کسی مسلمان کو دین کی سمجھ حاصل کرنے کے لیے اجتہاد نہیں کرنا چاہیے؟ اور قرآن و حدیث کی روشنی میں ہدایت حاصل کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے؟ قرآن نازل ہی اس لیے ہوا ہے کہ اسے سمجھا جائے اور انسان اپنے عقل سے اس کے معانی اور احکام پر غور کرے اور ان کا مقصد سمجھے۔ میں اس بات میں کوئی شک نہیں کرتا کہ اگر امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل آج زندہ ہوتے، تو وہ آج بھی قرآن اور حدیث سے ہر مسئلے کا حکم نکالنے میں مصروف رہتے۔ جتنا زیادہ وہ غور و فکر کرتے، اتنی ہی زیادہ ان کی سمجھ اور باریک بینی میں اضافہ ہوتا۔''

اسی ذیل میں الترابی فرماتے ہیں: ''کسی نے بھی اجتہاد کا دروازہ عقیدہ یا شریعت کے حوالے سے کسی دلیل کی بنا پر بند نہیں کیا؛ بلکہ یہ دروازہ اسلامی فکر کے ادوار اور اسلامی تہذیب کی حالتوں کی وجہ سے بند ہوا۔ اگر فقہاء اجتہاد کا دروازہ کھولنے کا فتویٰ دیتے، تب بھی یہ دروازہ بند رہتا اور کوئی اسے نہ کھولتا؛ کیونکہ دینی زندگی کی قوتیں عہد اول کے بعد کمزور ہوگئی تھیں جس نے فکر وعمل کو متاثر کیا، اور جب زندگی کی حقیقت زوال پذیر ہوتی ہے تو اس کے ساتھ فکر کی قوت بھی زوال کا شکار ہوتی ہے، اور جب فکر حرکت میں آتی ہے تو حقیقت بھی حرکت میں آتی ہے۔ دونوں بالکل ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں''۔

ا۔ امت کا تعلیمی وتربیتی کردار اور اس کے تقاضے (کچھ نمونوں کا مطالعہ):

وہ تدریسی اور تربیتی طریقہ جو محض تقلید پر مبنی ہو، وہ صرف مقلدین ہی پیدا کرسکتا ہے، اور کسی حال میں وہ ایسے علماء نہیں پیدا کرسکتا جو اس ذمہ داری کو ادا کرسکیں جو انہوں نے اپنے اوپر طے کی ہے یعنی امت مسلمہ کی نگہداشت کی ذمہ داری، مقلد کے اپنے امام کی پیروی کو شریعت نے لازم نہیں کیا ہے، اور جو لوگ اضطراری طور پر یا استثنائی طور پر تقلید کی اجازت دیتے ہیں وہ بھی اس سے باہر نہیں ہیں۔

ابن حزم اپنے نقطہ نظر اور تربیتی سوچ کو واضح کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ ترقی اور تہذیب کی بحالی کے لئے ضروری ہے کہ امت کے تمام اجزاء کو اس تحریک میں شامل کیا جائے اور ان کا کردار اس میں نمایاں ہو۔ وہ کہتے ہیں: ''جو کوئی تقلید کرتا ہے، وہ اللہ کی نافرمانی کرتا ہے اور گناہگار ہوتا ہے؛ لیکن اجتہاد میں اختلاف ہے، اور انسان پر اتنی ہی ذمہ داری ہے جتنی وہ ادا کرنے کی استطاعت رکھتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''**لا یکلف اللہ نفساً إلا وسعھا**'' (اللہ کسی نفس کو اس کی استطاعت سے زیادہ مکلف نہیں کرتا) (البقرہ:۲۸۶)، ایک اور جگہ فرمایا: ''**فاتقوا اللہ ما استطعتم**'' (اللہ سے ڈرو جتنا کہ تم استطاعت رکھتے ہو) (التغابن:۱۶)؛ لہٰذا، ہم پر صرف وہی فرض ہے جو ہم کرسکتے ہیں اور جو ہم نہیں کرسکتے وہ معاف

ہے''۔اس لیے ہر فرد پر اجتہاد کرنا اس کی استطاعت کے مطابق فرض ہے۔

ابن حزم اس بات میں تنہا نہیں تھے؛ بلکہ ائمہ کرام کے یہاں بھی یہی خیال پایا جاتا تھا، اور دیگر علماء نے بھی اسی بات کا اظہار کیا۔ پہلے بھی ذکر کیا گیا ہے کہ علماء نے اصولی اور عقلی معاملات میں تقلید سے منع کیا ہے۔ بعض علماء نے اس میں درمیانی راستہ اختیار کیا، اور یہ مسئلہ کے حل کا ایک طریقہ تھا۔

ہم امت میں جس تعلیمی اور تربیتی کردار کے حوالے سے تاکید کرنا چاہتے ہیں، وہ اس لئے تاکہ وہ امانت اور خلافت کی باگ ڈور اجتماعی طور پر اٹھا سکیں، حجوی الثعالبی الفاسی ''فقہ کے زوال کا سب سے بڑا سبب تقلید ہے'' کے موضوع پر اور ''اجتہاد کے ذریعے ہی زندگی کی بازیابی ممکن ہے'' پر گفتگو کرنے کے بعد فرماتے ہیں: فقہ اور تہذیب کی تجدید کرنا اور اسے شباب کی حالت میں واپس لانا ممکن ہے، اور یہ سب ''تعلیم کی اصلاح'' میں مضمر ہے۔ ان کے نزدیک اجتہاد کا مقام حاصل کرنا ماضی کے مقابلے میں آج کے دور میں زیادہ قابل حصول ہے، بس دو چیزوں کی کمی ہے: طالب علم کی اجتہاد کی جستجو، اور نفوس کو اعلیٰ اخلاق کی تربیت دینا اور فضولیات کو ترک کرنا؛ تاکہ وہی نیک نیتی جو ماضی کے مجتہدین میں موجود تھی، جس نیک نیتی سے عوامی اعتماد حاصل ہوتا تھا، دوبارہ وہ خصلت پیدا ہو۔

وہ شروحات اور مختصرات کی کثرت پر تنقید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر تھوڑا سا وقت کتاب وسنت اور شرع کے اصولوں کو سمجھنے پر لگایا جائے تو یہ طالب علم کے دین اور دنیا دونوں کے لیے بہت مفید ثابت ہوگا۔

حجوی ثعالبی نے جو رہنما تنقیدی نظریہ پیش کیا ہے، وہ صرف فقہی دائرے تک محدود نہیں ہے بلکہ مختلف علوم کو بھی شامل ہے، جو ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہیں۔ ان سب کا اجتہاد کی تحریک کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ یہ ان کے اس قول میں ظاہر ہوتا ہے کہ ''مجتہدین کی کمی یا ان کا نہ ہونا، دراصل اُس عمومی کمزوری کا نتیجہ ہے جس نے امت کو علوم اور دیگر شعبوں میں متاثر کیا ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جب تک مسلم امت ان میدانوں میں پیچھے ہے، وہ

اقوام کے درمیان بلند مقام حاصل نہیں کرسکتی۔ امت کو ہر میدان میں ایسے مطلق مجتہدین کی ضرورت ہے جن کی سماجی اور قانونی علوم پر گہری نظر ہو اور ان میں ایسے ماہرین پیدا ہوں جو شریعتِ مطہرہ کے مطابق ایسے دنیاوی قوانین بنائیں جو زمانے کی روح کے مطابق ہوں۔

حجوی الفاسی اتحادِ مسالک کی کوشش کرنے سے منع کرتے ہیں؛ کیونکہ ان کے نزدیک یہ مصلحین کے لیے سب سے مشکل کام ہے؛ بلکہ ان کا کہنا ہے کہ ہمیں تعصب کو چھوڑنا چاہیے اور یہ سمجھنا چاہیے کہ ہر مکتبِ فکر میں کچھ صحیح اور کچھ غلط ہوسکتا ہے، چاہے اُس کا قائل اس غلطی کا ارادہ نہ رکھتا ہو۔ فقہاء کے مکاتبِ فکر کا اختلاف ہمارے لیے فائدہ مند ہوسکتا ہے اگر ہم شریعت کے ساتھ مضبوطی سے جڑے رہیں اور مذاہب کے لیے تعصب نہ رکھیں۔

یہ تھیں علامہ حجوی کی تربیتی اور اصلاحی بصیرت کی کچھ جھلکیاں؛ لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ انہوں نے اس کتاب کے آخر میں جو نتیجہ پیش کیا، وہ ان کی پوری بحث کے نتائج سے بالکل میل نہیں کھاتا، جو کہ امت کے فقہی اور فکری سفر کے تاریخی اور تنقیدی جائزے پر مبنی تھی۔ جہاں وہ امت اور جماعت کے مسائل کا تجزیہ کررہے تھے، وہاں اچانک وہ ''انفرادی نجات'' اور ''جوں کا توں'' رہنے کی سوچ کی طرف مائل ہوگئے۔ وہ فاسد حالات اور لوگوں کی خواہشات اور مقاصد کی کثرت کا عذر پیش کرتے ہیں، گویا کہ یہ حالات کو قبول کرنے اور ان میں تبدیلی لانے کے بجائے اُنہیں برقرار رکھنے کی دعوت دیتے ہیں۔

۲۔ کچھ دلائل اور غلط دعوے:

تقلید کے داعیوں کے دلائل کا بغور مطالعہ کیا جائے تو یہ دلائل ان کے مقصد کے برعکس ثابت ہوتے ہیں۔ یہ مسئلہ خاص طور پر ان دلائل کی واضح اور مضبوط دلالت سے مزید واضح ہوجاتا ہے؛ جبکہ قرآن اور سنت لوگوں کو سیکھنے، سوال کرنے، اور دلیل و برہان کی پیروی کی دعوت دیتے ہیں۔ تقلید کے داعیوں کے نزدیک یہ دلائل ان کے سب سے مضبوط دلائل ہیں؛ حالانکہ بعض ناقدین ان دلائل کو ان کی حمایت میں سمجھتے ہیں اور چند طبقات کو تقلید کی اجازت

دیتے ہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :''**وما أرسلنا من قبلک إلا رجالاً نوحی إلیھم فاسئلوا أھل الذکر إن کنتم لا تعلمون**'' (اور ہم نے آپ سے پہلے بھی انسانوں کو ہی رسول بنا کر بھیجا، جن کی طرف ہم وحی کرتے تھے، پس اہلِ ذکر سے پوچھو اگر تمھیں علم نہیں) (النحل: ۴۳)۔ اکثر مفسرین کا کہنا ہے کہ یہ آیت مشرکین کے اعتراض کے جواب میں نازل ہوئی تھی، جب انہوں نے رسول کے بشر ہونے پر اعتراض کیا، اور انہیں اہلِ ذکر سے سوال کرنے کا کہا گیا، اور ذکر سے مراد قرآن وسنت ہے، نہ کہ کچھ اور۔ اگر سوال کرنے کا حکم قرآن وسنت کے جاننے والوں سے ہے، تو یہ آیت مقلدین کے خلاف دلیل ہے نہ کہ ان کے حق میں، جیسا کہ شوکانی فرماتے ہیں؛ کیونکہ اس کا مقصد یہ تھا کہ اہلِ ذکر سے سوال کریں؛ تاکہ وہ انہیں قرآن وسنت کی تعلیم دیں۔

امام غزالی نے اس آیت کی دو تفسیریں پیش کی ہیں: پہلی یہ کہ عوام کو علماء سے سوال کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور سائل اور مجیب میں فرق کیا گیا ہے۔ دوسری یہ کہ اس کا مطلب ہے کہ سوال کے ذریعے دلیل طلب کی جائے تاکہ علم حاصل ہو۔ ابنِ قیم نے حدیث ''**قتلوہ قاتلھم اللہ، ألا سألوا إذ لم یعلموا إنھا شفاء العي السؤال**'' سے یہ استدلال کیا ہے کہ یہ تقلید کی ممانعت کی دلیل ہے؛ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ان لوگوں پر لعنت کی جنہوں نے بغیر علم کے فتویٰ دیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا :''انہوں نے اسے مار ڈالا، اللہ انہیں مار ڈالے''۔ اس میں بغیر علم کے فتویٰ دینے کی ممانعت ہے؛ کیونکہ اتفاقِ رائے کے مطابق تقلید علم نہیں ہے۔ اور جس پر رسول اللہ ﷺ نے لعنت کی ہو وہ حرام ہے، اور یہ ممانعت کی ایک دلیل ہے۔ اس سلسلے میں وہ احادیث بھی شامل ہیں جو صحابہ کی فضیلت اور ان کی پیروی کی تاکید کرتی ہیں؛ کیونکہ صحابہ کے عمل کو اپنانا اور ان کی پیروی کرنا اسی لئے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں خلفائے راشدین کی سنت پر عمل کرنے کا حکم دیا ہے، لیکن رسول اکرم ﷺ نے ہمیں کسی بھی عالم یا مجتہد کی رائے پر چلنے کا حکم نہیں دیا، تو پھر مقلدین کیسے ان دلائل کو اپنی حمایت میں پیش کر سکتے ہیں جو کہ ان کے خلاف ہیں؟

صحابہ کرام کا اختلاف اور ان کے درمیان متعدد آراء کے پائے جانے کو وسعت اور

رحمت سمجھا جانا، دراصل اجتہاد کی حرکیت اور مسلم عقل کی حیویت (زندہ و بیدار ہونے) کی دلیل ہے۔ حیرت ہے کہ کچھ لوگ اجتہاد پر مبنی اختلاف کو تقلید کی دلیل سمجھتے ہیں۔ جب ابن عبد البر نے اپنی کتاب ''جامع بیان العلم وفضلہ'' میں عمر بن عبد العزیز کا قول نقل کیا: ''میں پسند نہیں کرتا کہ صحابہ رسول ﷺ میں اختلاف نہ ہوتا؛ کیونکہ اگر وہ ایک ہی بات پر متفق ہوتے تو لوگوں کے لیے تنگی ہوتی، وہ امام ہیں جن کی پیروی کی جاتی ہے، پس اگر کوئی شخص ان میں سے کسی کی بات پر عمل کرتا ہے تو اس کے لیے وسعت ہوتی ہے، پھر انہوں نے اس کے بعد کہا: یہ اس معاملے میں ہے جس کا راستہ اجتہاد ہو''۔

ہمارے معاصر فکر میں شیخ قرضاوی نے فتویٰ دینے کے لیے ایک منہج مرتب کیا ہے، جس میں انہوں نے اس منہج کے تعلیمی اصولوں کا ذکر کیا ہے، جن میں ایک اہم اصول فتویٰ کو پوری وضاحت کے ساتھ بیان کرنا قرار دیا ہے۔ انہوں نے کہا: ''سوال کرنے والوں کے جواب میں علماء کا جو قدیم وجدید طریقہ رہا ہے کہ یہ لوگ اختصار کی خاطر اور طوالت سے گریز کرتے ہوئے بہت مختصر جواب دیتے ہیں، جیسے: یہ جائز ہے، یہ ناجائز ہے، یہ حلال ہے، یہ حرام ہے، مجھے یہ پسند نہیں ہے... ۔حقیقت یہ ہے کہ میں اپنے آپ کو سائلین کے جواب میں مفتی، معلم، مصلح، طبیب اور رہنما سمجھتا ہوں۔

یہ ایک نبوی تعلیمی منہج ہے جو رسول اللہ ﷺ کی سیرت اور آپ کے صحابہ کے ساتھ گفتگو اور تعلیمات میں ظاہر ہوتا ہے، اس میں تربیت اور تشکیل بھی شامل ہے۔ شیخ ابو غدہ نے نبوی تعلیم وتربیت کے تقریباً چالیس طریقے ذکر کئے ہیں، جن میں سوال وجواب کے ذریعے تعلیم دینا بھی شامل ہے، جیسے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''جانتے ہو کہ مسلمان کون ہے؟ صحابہ نے کہا: اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمان محفوظ رہیں''۔

اسی طرح آپ ﷺ نے بات چیت اور عقلی موازنہ کے ذریعے بھی تعلیم دی، جیسے اس نوجوان کے ساتھ واقعہ جو آپ ﷺ سے زنا کی اجازت مانگنے آیا اور آپ نے اسے زنا سے

اس طرح روکا کہ اسے اپنی محرم خواتین کے بارے میں غور کرنے پر آمادہ کیا۔ نیز آپ نے قیاس، تمثیل اور علت کے ذریعے بھی تعلیم دی، جیسے کہ آپ نے فرمایا: اگر تمہاری ماں پر کوئی قرض ہوتا تو کیا تم اسے ادا کرتے؟ سائلہ نے کہا: ہاں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کا قرض ادا کرو، اللہ زیادہ حق رکھتا ہے کہ اس کا قرض ادا کیا جائے۔ آپ ﷺ نے تشبیہات، مثالوں، زمین اور مٹی پر نقش ونگار بنانے، سائل کو اس کے سوال سے زیادہ جواب دینے، اور سائل کو اس کے سوال سے ہٹ کر کسی اور اہم نکتے کی طرف توجہ دلانے کے ذریعے بھی تعلیم دی۔ آپ ﷺ نے کبھی کبھی صحابہ سے سوال کا جواب دلوایا تا کہ انہیں تربیت دی جا سکے، اور کبھی کبھی علم رکھنے والے کا امتحان بھی لیا تا کہ اگر وہ درست جواب دیں تو آپ ﷺ ان کی تعریف کریں۔ آپ ﷺ نے تعلیم دینے کے لیے مزاح اور خوش مزاجی کا بھی استعمال کیا، وغیرہ...

ابن عاشور تفقہ فی الدین (دین کی سمجھ بوجھ پیدا کرنا) کی دعوت سے شارع کے مقاصد کی وضاحت کرتے ہیں اور اجتہاد کو جہاد کے برابر ثواب کا حامل قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اجتہاد امت کے استحکام اور اتحاد کی ضمانت دینے میں زیادہ مؤثر ہے، اور معلمی کے فریضے کو انجام دینے والے کا اجر، اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے کے اجر سے کم نہیں ہے؛ کیونکہ دونوں دین کی تائید کے لئے ایک کام انجام دے رہے ہیں۔

اسی مفہوم میں ابن حزم کہتے ہیں: ہر فرد پر فرض ہے کہ وہ اپنی استطاعت کے مطابق اس امر کی تلاش کرے جسے اللہ نے اس پر لازم کیا ہے، اور اپنے اوپر عائد شرعی ذمہ داریوں کو سمجھنے کے لئے پوری کوشش کرے"۔

تیسرا: اتباع اور تقلید... دونوں کے تقابل اور امتیازات کا مطالعہ:

ابن فارس کے نزدیک لفظ "تبع" ایسے اصل سے تعلق رکھتا ہے جس سے کوئی شے جدا نہیں ہوتی، اور اس کا مطلب پیروی کرنا اور پیچھے چلنا ہے۔ کہا جاتا ہے: "تبعت فلاناً واتّبعته" "تو نے فلاں کی پیروی کی"، یعنی تو اس کے پیچھے چلا۔ "اتباع" کے لفظ کا استعمال مطلق

معنوی طور پر بھی ہوتا ہے جیسے: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرہ:۳۸)، اور محسوس معنوں میں بھی جیسے: ﴿فَأَتْبَعُوهُم مُّشْرِقِينَ﴾ (الشعراء :۶۰)۔

لفظ اتباع منہج کے مفہوم کا بھی فائدہ دیتا ہے جس کا مطلب ایک واضح اور روشن راستے پر چلنا ہے، جیسا کہ صراطِ مستقیم کی پیروی اور گمراہ کن راستوں سے بچنے کی آیتوں سے ثابت ہوتا ہے۔ لہذا اتباع اصل کے اعتبار سے منہج اور معرفت کے مفہوم پر مشتمل ہوتا ہے؛ چاہے وہ مجرد ہو یا محسوس۔ ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ﴾ (التوبہ: ۱۰۰) اور اس میں امت میں بعد میں آنے والی تمام نسلوں کی پیروی شامل ہے۔

اتباع جھکنے اور لازم پکڑنے کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسے: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِن رَّبِّي﴾ (الأعراف: ۲۰۳)، اور یکے بعد دیگرے ہونے کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسے: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ﴾ (النازعات:۶۔۷)۔ اسی طرح مصاحبت اور وابستگی کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسے: ﴿وَأَتْبَعْنَاهُمْ فِي هَٰذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُم مِّنَ الْمَقْبُوحِينَ﴾ (القصص: ۴۲)، اور اس کا ایک معنی کسی کے نشان قدم پر چلنا بھی ہے، جیسے: ﴿فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدْوًا﴾ (یونس:۹۰)۔

تتبع کا معنی ہے نصرت کرنے والا یا مطالبہ کرنے والا، جیسے: ﴿ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا﴾ (الاسراء:۱۶)، اور اتباع کا منفی پہلو بھی ہے، جیسے خواہش نفس کی پیروی کرنا: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ (البقرہ:۲۰۸)۔

اسی طرح حدیث میں آتا ہے: ''تم لازماً پچھلی قوموں کے طریقوں کی پیروی کروگے؛ چاہے ایک بالشت کے برابر ہو یا ایک ہاتھ کے برابر''۔ تقلید کے مخالفین نے ان معنوں میں سے بعض کو تقلید کے منفی پہلو کے طور پر لیا ہے، اور تقلید کو منفی اتباع کے طور پر بیان کیا ہے۔

اتباع اور تقلید میں فرق ہے۔ اتباع کا مطلب یہ ہے کہ پہلے کتاب (قرآن) کی پیروی کی جائے، اگر کتاب میں نہ ملے تو سنت کی، اگر سنت میں بھی نہ ملے تو سلف صالحین

(یعنی صحابہ کرام اور تابعین) کا ایسا قول دیکھا جائے جس کا کوئی مخالف نہ ہو، اگر یہ بھی نہ ملے تو قرآن پر قیاس کیا جائے، پھر سنت پر قیاس کیا جائے، اور پھر ایسے قول پر قیاس کیا جائے جس پر سلف صالحین کا اتفاق ہو اور اس کا کوئی مخالف نہ ہو۔ ان تمام مراحل کے بعد جب کوئی شخص قیاس کرے اور مختلف آراء سامنے آئیں، تو ہر عالم کو اپنی اجتہادی رائے پر عمل کرنا جائز ہے، اور کسی دوسرے کی پیروی کرنا اُس پر لازم نہیں اگر اس کا اجتہاد دوسری رائے سے مختلف ہو۔

ابن عبد البر نے اپنی کتاب ''جامع بیان العلم'' میں لکھا ہے : ''جس شخص کا قول تم اس طور پر قبول کر رہے ہو کہ کوئی دلیل اس کا قبول کرنا تم پر لازم نہیں کرتی تو تم اس کے مقلد ہو، اور تقلید دین میں درست نہیں۔ اور جس شخص کی بات کو دلیل کی بنیاد پر ماننا تم پر لازم ہو، تم اس کے متبع ہو، اور دین میں اتباع جائز ہے؛ جبکہ تقلید ممنوع ہے''۔ ابن تیمیہ نے تقلید کو مذموم اور ناپسندیدہ اتباع قرار دیا، اور کہا کہ ایسی پیروی جس کی اللہ نے مذمت کی ہے، وہ یا تو عادت کی پیروی ہوتی ہے یا نسب کی، جیسے آباء واجداد کی پیروی، یا پھر بڑوں اور سرداروں کی قیادت میں سر جھکانا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے وضاحت کی کہ یہ تقلید ترک کر کے اللہ کی طرف سے نازل کردہ وحی کی پیروی کرنا ضروری ہے؛ کیونکہ یہی وہ حجت ہے جس کے ذریعے اللہ نے اپنی مخلوق کو اپنی طرف بلایا ہے۔

ائمہ سلف کا طریقہ دلیل کی اتباع کرنا تھا اور انہوں نے اپنی تقلید سے منع کیا تھا۔ ان کے طریقے پر وہی شخص ہے جو دلیل کا پیروکار ہو اور کسی انسان کو (رسول اللہ ﷺ کے علاوہ) کتاب وسنت پر فوقیت نہ دے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تقلید کو اتباع سمجھنا غلط ہے، بلکہ تقلید اتباع کے برعکس ہے؛ کیونکہ اتباع کا مطلب یہ ہے کہ متبع کے راستے پر چلا جائے اور ویسا ہی عمل کیا جائے جیسا اُس نے کیا۔

ابن القیم نے ان لوگوں کی تردید کی ہے جو کہتے ہیں کہ سورہ توبہ کی آیت: ۱۰۰ ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ﴾ کا مطلب ان کی تقلید کرنا ہے۔ انہوں نے کہا کہ تقلید، متابعت کے برخلاف ہے اور درحقیقت مخالفت ہے۔ احسان کے ساتھ اُن کی پیروی کرنے

والے وہ لوگ ہیں جو علم اور بصیرت کے حامل ہیں، اور جو کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ پر کسی کی رائے، قیاس یا عقل کو مقدم نہیں کرتے۔

معاصر علماء میں طہ عبد الرحمن کا خیال ہے کہ اتباع اور تقلید کا فرق صرف دلیل کے حاصل ہونے میں ہے۔ ان کے نزدیک اتباع وہ ہے جس میں دلیل موجود ہو، اور تقلید وہ ہے جس میں دلیل نہ ہو۔ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ دلیل کے ساتھ تقلید کرنے کو اتباع کہتے ہیں اور بغیر دلیل کے اتباع کو تقلید کہتے ہیں۔ لیکن ہم اس رائے کو قبول نہیں کرتے؛ کیونکہ اس میں ''اتباع'' کی قدر کو کم کیا جا رہا ہے، اور اس کی حقیقت کو سمجھنے میں کوتاہی ہو رہی ہے۔ دلیل صرف تب مفید ہوتی ہے جب وہ عملی ہو۔

کچھ علماء اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ ''تقلید''، ''اتباع''، ''تأسی''، ''اقتداء'' اور ''استنان'' تقریباً ایک ہی معنی رکھتے ہیں، یا کم از کم ایک دوسرے کے قریب ہیں۔ امام شاطبی تأسی پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ (البقرہ: ۱۷۰)۔ اس آیت میں اتباع کا لفظ ذکر کیا گیا ہے، اور یہی آیت تقلید کے مخالفین نے تقلید کی مذمت اور اس کے رد کے لیے دلیل کے طور پر پیش کی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ چاہے آپ اس عمل کو تقلید کہیں یا اتباع، دونوں ایک ہی معنی رکھتے ہیں اور ان میں کوئی لسانی فرق ثابت نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے تقلید کے ساتھ ''اتباع'' کو تقلید کے بدترین اقسام کے لیے استعمال کیا، جیسا کہ فرمایا: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا﴾ (البقرہ: ۱۶۶-۱۶۷)۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہاں اتباع سے مراد اندھی تقلید ہے جس کا کوئی جواز نہیں۔

لغوی، شرعی اور اصطلاحی لحاظ سے تقلید اور اتباع کے درمیان فرق موجود ہے، اور یہ فرق امت کی تاریخی تجربات سے بھی ثابت ہوتا ہے، خاص طور پر سلف اور خلف کے درمیان۔ دونوں

کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہ کرنا ایک مشکل کام ہے جس کی کوئی معقول دلیل نہیں۔ بعض مرتبہ جمع کی کوشش میں اس خیال کے حامل افراد تقلید کو اتباع کی بدترین قسم قرار دیتے ہیں، یا پھر اسے جائز اور ناجائز میں تقسیم کرتے ہیں۔ بہرحال دلیل ہمیشہ قرآن، سنت اور قیاس ہوتی ہے، اوران دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں؛ کیونکہ دونوں کو دلیل کے طور پر پیش نہیں کیا جاسکتا۔

یہ سب کچھ رسول اللہ ﷺ کے بارے میں کہنا درست نہیں؛ کیونکہ آپ کا کلام ہی وہ حجت ہے جس کا مطالبہ مقلد سے کیا جانا چاہیے۔ بعض لوگوں نے امام شافعی کے اس قول سے استدلال کیا: ''رسول اللہ ﷺ کے سوا کسی کی تقلید جائز نہیں''۔

لغوی معاجم میں ''تأسی'' کو ''اقتداء'' کے مترادف قرار دیا گیا ہے، اور دونوں ایک ہی معنی کے حامل ہیں۔ ''إسوۃ'' اور ''أُسوۃ''، ''قِدْوۃ'' اور ''قُدْوۃ'' کی طرح ہیں، یہ وہ حالت ہے جس میں انسان کسی اور کی پیروی کرے؛ چاہے وہ اچھائی ہو یا برائی، فائدہ مند ہو یا نقصان دہ۔ صاحب لسان العرب کہتے ہیں: ''قدوۃ اور أسوۃ وہ چیز ہے جس پر آپ عمل پیرا ہوں''۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ (الأنعام: ۹۰) کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ''اقتداء'' ''قدوۃ'' سے نکلا ہے، اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ محمد ﷺ تمام انبیاء کے طریقے پر آئے اور آپ کوئی انوکھے رسول نہیں ہیں۔

علامہ قرضاوی کی کتاب ''السنة مصدراً للمعرفة والحضارة'' نبی کریم ﷺ کی سیرت طیبہ سے استفادہ کرنے کی ایک نمایاں کوشش ہے۔ یہ استفادہ صرف فقہ اور احکام تک محدود نہیں؛ بلکہ علم کے مختلف شعبوں اور تہذیب کے میدانوں کو بھی شامل ہے۔ اسلام کی عالمگیریت، جامعیت، اور اس کی قبولیت و برتری اسی وقت مکمل ہوتی ہے جب اس دین کی تمام پوشیدہ قوتوں کو اجاگر کیا جائے جو تمام انسانوں کے لیے آیا ہے اور انہیں پورے طور پر شامل کرتا ہے۔ قرضاوی اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ دو باتیں مسلم ہیں جن پر اختلاف نہیں ہونا چاہیے: پہلی بات یہ ہے کہ سنت کا بڑا حصہ چاہے وہ اقوال ہوں، افعال ہوں یا تقریرات، تشریع (قانون

سازی) کے لیے ہے، اوراس میں نبی ﷺ کی اتباع مطلوب ہے۔ دوسری بات یہ کہ سنت میں کچھ چیزیں ایسی ہیں جو تشریع کے لیے نہیں ہیں اوران میں اطاعت واجب نہیں، جیسا کہ دنیاوی امور کے بارے میں فرمایا: ''تم دنیا کے معاملات کو مجھ سے بہتر جانتے ہو'' (صحیح حدیث)۔

یہاں اس بات کو سمجھنا ضروری ہے کہ سنت میں جو چیزیں حکم یا ممانعت کے طور پر آئی ہیں، ان میں سے کچھ ہدایت کے طور پر ہیں، جنہیں علمائے اصول ''امر ارشاد'' یا ''نہی ارشاد'' کہتے ہیں۔ انہوں نے اس بات میں فرق کیا ہے کہ بعض حکم نفل (مستحب) کے طور پر ہیں اور بعض ارشاد (رہنمائی) کے طور پر ہیں۔ نفل کا مقصد آخرت میں ثواب ہے؛ جبکہ ارشاد دنیاوی فوائد کے لیے ہوتا ہے۔ بلاشبہ سنت کو اس نظر سے دیکھنا بہت سے مسائل کو حل کرتا ہے، جو بظاہر متعارض دلائل یا ایک حکم کا دوسرے حکم کو منسوخ کرنے کی صورت میں سامنے آتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ بہت سی چیزیں جن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ منسوخ ہیں، حقیقت میں منسوخ نہیں ہیں؛ بلکہ دونوں احکام نبی ﷺ کی طرف سے کسی مخصوص صورتحال اور وجوہات کی بناء پر دی گئی شرعی حکمت عملی کا حصہ تھے، اور جب ان وجوہات میں تبدیلی آئی تو حکم بھی بدل گیا۔

ابن قتیبہ نے نبی ﷺ کی سنت کو تین اقسام میں تقسیم کیا ہے، وہ فرماتے ہیں :
''ہمارے نزدیک سنت تین قسم کی ہیں: ایک وہ سنت جو جبرئیل علیہ السلام اللہ تعالیٰ کی طرف سے لے کر آئے۔ دوسری وہ سنت جو اللہ نے نبی ﷺ کو اختیار دیا کہ وہ اسے مقرر کریں، اور ان میں اپنی رائے استعمال کریں؛ تاکہ حسبِ علت وعذر لوگوں کے لیے آسانی فراہم کریں۔ اور تیسری وہ سنت جو آپ ﷺ نے ہمیں ادب سکھانے کے لیے مقرر کی، اگر ہم اس پر عمل کریں تو فضیلت حاصل ہوگی، اور اگر ہم چھوڑ دیں تو ہم پر کوئی گناہ نہیں ہوگا، ان شاء اللہ''۔

ابن عاشور نے رسول اللہ ﷺ کے بارہ احوال ذکر کیے ہیں: تشریع (قانون سازی)، فتویٰ، قضاء، امارت، ہدایت، صلح، مشورہ دینا، نصیحت، نفوس کی تکمیل، حقائق عالیہ کی تعلیم دینا، ادب سکھانا، اور ارشاد (رہنمائی کرنا)۔ انہوں نے اس کی متعدد مثالیں دی

ہیں اور اس کے بعد کچھ منہجی اقدامات کا ذکر کیا ہے جو اس حوالے سے اہم اضافہ سمجھے جا سکتے ہیں، جیسے ''احوال کا استقراء اور قرائن کا اندازہ لگانا'' اور ''حکم کے بارے میں اطلاع دینا اور تشریع کی صورت میں اس پر عمل کے لیے زور دینا، اور عدم تشریع کی صورت میں عمل کے لیے زور نہ دینا''۔

صاحب المنار نے اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف: ۱۵۸) کی تفسیر سے ایک مزید اضافہ کیا ہے، انہوں نے لکھا ہے کہ اس آیت کے دائرے میں ان احکام میں بھی اللہ کے رسول کی پیروی شامل ہے جو احکام آپ ﷺ نے خود طے فرمائے، اس قول کی بنیاد پر کہ اللہ نے آپ ﷺ کو یہ اختیار دیا اور اس کی اجازت دی۔ اسی طرح اس میں وہ احکام بھی شامل ہیں جو بطور تشریع آپ نے قرآن سے اجتہاد اور استنباط کر کے بیان کئے۔ انہوں نے تشریع اور غیر تشریع کے درمیان فرق کا معیار حق اللہ یا حق العباد سے متعلق احکام کو بنایا، یا ان امور کو بنایا جو فائدہ پہنچانے یا نقصان سے بچنے کے لیے ہوں۔ وہ کہتے ہیں: ''تشریع کے زمرے میں وہ احکام شامل نہیں ہیں جن میں اللہ یا اس کی مخلوق کے حقوق شامل نہ ہوں، نہ ہی کوئی مصلحت حاصل کی جا رہی ہو اور نہ کوئی مفسدہ دور کیا جا رہا ہو''۔

شیخ شلتوت نے سنت کو دو اقسام میں تقسیم کیا: تشریعی اور غیر تشریعی۔ اور ان کی متعدد اقسام بیان کیں: وہ چیزیں جو انسانی ضرورت کے تحت آتی ہیں، جیسے کھانا، پینا اور سونا۔ وہ جو ذاتی اور سماجی عادات و تجربات کے تحت آتی ہیں۔ اور وہ جو انسانی تدبیر کے تحت آتی ہیں۔ اس کے علاوہ وہ چیزیں جو تشریع کے زمرے میں آتی ہیں، ان میں وہ احکام شامل ہیں جو نبی ﷺ نے بحیثیت رسول تبلیغ کی غرض سے دیئے۔ اور وہ احکام جو آپ ﷺ نے بحیثیت امام و سربراہِ عام مسلم جماعت کو دیئے، یا قاضی کی حیثیت سے صادر کیے۔ انہوں نے اس بات پر بھی زور دیا کہ ''یہ سمجھنا بہت مفید ہے کہ آپ ﷺ کا کوئی عمل کس حیثیت سے صادر ہوا ہے؛ کیونکہ اکثر یہ پہلو نظر انداز ہو جاتا ہے، اور صرف اس بات پر توجہ دی جاتی ہے کہ نبی ﷺ نے یہ عمل کیا، کہا، یا اس کی منظوری دی؛ جبکہ حقیقت میں وہ عمل تشریع کی غرض سے

صادر نہیں ہوا تھا''۔

علامہ علال الفاسی نے بھی اس نکتے کی طرف اشارہ کیا، اور نبی ﷺ کی مختلف تصرفات کی اقسام بیان کرنے کے بعد کہا: ''یہ ضروری ہے کہ آپ ﷺ کے اعمال کے سیاق وسباق اور حالات کو مدنظر رکھا جائے، یعنی یہ دیکھا جائے کہ آپ ﷺ بحیثیت قانون ساز، مفتی، امام، قاضی یا کسی اور حیثیت سے کوئی عمل کر رہے تھے۔ آپ ﷺ کی زندگی کے مختلف حالات اور احوال اس بات کا تعین کرنے میں مدد کرتے ہیں کہ کون سا حکم کس مقصد کے لیے دیا گیا تھا''۔

اس بحث کا مقصد کسی مخصوص نتیجے پر پہنچنا نہیں ہے؛ بلکہ اس کا مقصد سنت کی پیروی کے مفہوم اور اس کی مختلف جہات کی وضاحت کرنا ہے۔ اسی طرح اس بات کی طرف بھی توجہ دلانا ہے کہ یہ موضوع نہایت اہمیت کا حامل ہے اور اس پر جدید مباحث اور اصولوں میں خصوصی توجہ دی جانی چاہیے؛ تاکہ امت میں پھیلے ہوئے مفاسد کو روکا جا سکے، اور سنت سے رہنمائی لیتے ہوئے علم وتہذیب کے نئے دروازے کھولے جا سکیں۔ یہاں یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ شرط منہجی جس پر ہم نے پہلے کچھ گفتگو کی تھی اسے مزید نکھارنے، منقح کرنے اور اس پر اتفاق پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔

تیسرا باب

امت: اسلامی وعربی فکر کی عالمگیریت ومرجعیت کا دائرہ

پہلی فصل: امت، تجدید واجتہاد کی تحریک کو منظم کرنے والا تاریخی ڈھانچہ

دوسری فصل: مرجعیت، تجدیدی واحیائی کام کی بنیاد اور اصول

تیسری فصل: عالمگیریت، دعوتی اور تغییری عمل کا آفاقی میدان، اور استیعاب واختلاط اور تجاوز کی حکمت عملی

پہلی فصل:

امت، تجدید واجتہاد کی تحریک کو منظم کرنے والا تیاری ڈھانچہ

اول: اصطلاح اور مفہوم:

قرآن میں لفظ ''امت'' کا استعمال پانچ مختلف معانی میں آیا ہے :

۱۔ جماعت کے معنی میں: جیسا کہ ارشاد باری ہے: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾ (البقرۃ:۱۲۸)۔

۲۔ملت کے معنی میں (دین): جیسے کہ ارشاد ہے :﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (البقرۃ:۲۱۳)۔

۳۔وقت یا زمانہ کے معنی میں: جیسے یوسف علیہ السلام کی کہانی میں آیا :﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ (یوسف:۴۵)۔

۴۔امام یا رہنما کے معنی میں: جیسے کہ فرمایا: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾ (النحل:۱۲۰)۔

۵۔قسم یا گروہ کے معنی میں: جیسے کہ فرمایا :﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ (الأنعام: ۱۳۸)۔ اسی طرح ایک اور آیت میں :﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ﴾ (الزخرف:۲۲)۔

''امت'' کا مطلب سنت یا طریقہ ہے، یعنی ایک معاشرتی یا مذہبی طریقے پر قائم قوم۔قرآن فرماتا ہے :﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (البقرۃ: ۲۱۳) تو اس کا مطلب یہ ہے کہ لوگ ابتدا میں ایک دین پر تھے۔اور: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ (آل عمران: ۱۰۴)، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے لوگ موجود ہوں جو علم اور نیک عمل کا انتخاب کریں اور دوسروں کے لیے ایک نمونہ بنیں۔

لفظ ''امت'' دو آیات میں حال کے طور پر نصب (زبر) کے ساتھ آیا ہے اور ایک آیت میں خبر کے طور پر آیا ہے، جیسے :﴿وَإِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ﴾، یعنی یہ جماعت، انبیاء اور مرسلین کی جماعت ہے، اور ﴿إِنَّهَا أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ﴾، یعنی ان کا دین ایک ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ یہ وہی بات ہے جو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (ہود: ۱۱۸-۱۱۹)، ﴿ولو شاء الله لجعلهم أمّة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته والظالمون ما لهم من ولیّ ولا نصير﴾ (الشوری:۸)۔

شصاحبِ المنار فرماتے ہیں: اس سے مراد یہ ہے کہ لوگ ماضی میں بھی ایک امت تھے اور ہمیشہ ایک امت رہیں گے، اور اسی وحدت سے ان کا اختلاف وجود میں آیا، اور اللہ تعالی اس اختلاف کا فیصلہ اس طرح فرماتے تھے کہ جو فطرت سلیم کی راہ سے انحراف کرتا تھا اللہ تعالی ان کے لئے ہلاکت کا سامان کیا کرتے تھے، اور وہی لوگ باقی رہتے تھے جو فطرت سلیم پر استقامت کے ساتھ جمے رہتے تھے، یہ اللہ کا فیصلہ اور اس کے علم میں اور اس کی مشیئت ہے کہ انسان جدو جہد کا طالب ہو، اور آیات میں غور وفکر کا مکلف بنے، اس میں گمراہ اور ہدایت یافتہ، عادل اور غیر عادل سب موجود ہوں؛ تا کہ آخرت میں اپنے اعمال کی بنیاد پر جزا یا سزا پائے۔ اسی لیے اللہ نے انبیاء کو مبعوث فرمایا؛ تا کہ وہ ایمان اور نیک عمل میں انسانوں کے لیے رہنما بنیں۔ مزید فرماتے ہیں: اللہ نے انسان کو ایک امت بنایا، یعنی ایک دوسرے سے جڑا ہوا؛ کیونکہ انفرادی طور پر زندہ رہنا مشکل ہے۔ دنیا میں انسان کو زندہ رہنے اور ترقی کرنے کے لیے ایک دوسرے کی مدد کی ضرورت ہوتی ہے، اور وہ ایک دوسرے کے بغیر نہیں رہ سکتے۔

امت وہ قیادت کرنے والی نمایاں جماعت ہے جس میں انتہائی کشش اور جاذبیت پائی جاتی ہے، جو داخلی اتحاد اور خارجی اثرات دونوں کا باعث بنتی ہے۔ اس معنی میں امت رسالت محمدیہ کی اہل اور ذخیرہ ہے، یعنی یہ امت قرآن کریم کا ظرف ہے۔

اس مفہوم میں امت مختلف قوموں اور قبیلوں پر مشتمل ہوتی ہے جو مختلف علاقوں میں رہتے ہیں؛ لیکن اس کے باوجود یہ ایک ہی امت ہے جسے عقیدہ نے یکجا کیا ہے، اور شریعت نے اسے ایک دوسرے سے مربوط رکھا ہے۔ اسلامی اقدار اور آداب نے اس کے ذوق اور رجحانات کو متحد کیا ہے، اور فتح وشکست اس کے ساتھ رہی اور اسے امید وتکلیف کا سامنا ہوا، اسی لیے ہمیں ''اسلامی امتیں'' نہیں کہنا چاہیے، بلکہ ''اسلامی قومیں'' کہنا چاہیے؛ کیونکہ یہ ایک ہی امت ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ (المؤمنون: ۵۲)۔ یہ امت ایک ہے، جس کا مقصد اور منزل ایک ہے، اس کے خیالات اور تصورات ایک ہیں، یہاں تک کہ اس کے جذبات اور احساسات ایک ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے اس وحدت کی تصویر کشی یوں فرمائی کہ امت کو ایک جسم کے ساتھ تشبیہ دی، کہ اگر جسم کے کسی حصے میں تکلیف ہو تو پورا جسم بے خوابی اور بخار میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ماجد عرسان الکیانی فرماتے ہیں: امت کی وحدت کو اس میں شامل قوموں اور قبیلوں کے تنوع سے کوئی نقصان نہیں پہنچتا، نہ ہی رنگ، پیشے یا مقامات کا فرق اس پر اثر ڈالتا ہے، جب تک کہ ان کی وفاداریاں رسالت کے محور میں گردش کرتی ہیں، نہ کہ افراد یا اشیاء کے گرد۔ امت کے تصور میں بنیادی عنصر ''رسالت'' ہے، یعنی وہ پیغام یا خدمت جو ایک جماعت دوسرے انسانوں کے گروہوں کو پیش کرتی ہے، اور امت کی زندگی کا تسلسل اس پیغام کی ادائیگی میں ہوتا ہے۔ قرآن کریم نے اس امت کی کچھ خصوصیات بیان کی ہیں، جنہیں بعض لوگوں نے تین بنیادی خصوصیات میں سمیٹ دیا ہے :

۱۔ وسطیت: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (البقرہ: ۱۴۳)۔

۲۔ اجتباء (انتخاب)*: ﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (الحج: ۷۸)۔

۳۔ اور آیات استخلاف اور زمین میں اقتدار دینے کا وعدہ :﴿وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ (النور:۵۵)۔

اسی طرح آزمائش اور جانچ کی بات بھی کی گئی ہے:﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ (آل عمران:۱۴۰)۔

جدید مغربی تہذیب میں اس اصطلاح کے استعمال کا مطالعہ کرتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ نیشن (Nation) کی اصطلاح کا یورپین استعمال جس کا ترجمہ ''امت'' کے لفظ سے رائج ہو گیا جب تاریخی تبدیلیوں کے زیر اثر امت کے برخلاف اسٹیٹ کی تشکیل ہونے لگی، یہ وہ تاریخی مرحلہ ہے جس میں یہ تمیز کرنا دشوار ہے کہ امت اور اسٹیٹ میں سے کون مقدم ہے، یہ بحث ومباحثہ جو فکری نصوص کے درمیان سے نمایاں ہوا، خاص طور پر اٹھارہویں صدی کے آغاز اور انقلاب فرانس اور یورپ میں اس کے بعد پیدا ہوئے انقلابات کے دوران، جس کے نتیجے میں اسٹیٹ کی مرکزیت مضبوط ہوگئی، اس کا نتیجہ جو بھی ہوا لیکن نیشن کی اصطلاح کا وہ مفہوم نہیں رہا جو پہلے تھا، اس وقت نیشن کی وہ قانونی اور ادارتی شکل نہیں تھی جس میں اس کے دونوں فریق (حکومت اور امت) باہم آمیز ہو گئے ہوں، اور فرد وحکومت کے درمیان محدود رابطہ تھا جس کی تنظیم ایک خاص سیاسی وقانونی آئیڈیالوجی کرتی تھی، جس کی تعبیر قانون اور دستور کے ماہرین نیشنلزم سے کرتے تھے، یعنی کسی ایسی زمین، حکومت، اور امت کی طرف انتساب جس کا متحدہ ڈھانچہ ہو۔

مغربی تہذیب میں ''امت'' کی اصطلاح کا غلبہ اُس دور میں ہوا جب قومیتوں نے مسیحی مذہبی اتحاد کے زوال کے بعد اپنی خاص شکل اختیار کی۔ مغربی تہذیب میں یہ اصطلاح ریاست کے ساتھ اپنے تعلق اور باہمی اثرات کے درمیان مختلف وقتی، جغرافیائی، سیاسی اور اقتصادی چیلنجز کی صورتوں کے درمیان استعمال ہوتی رہی اور جو داخلی فرق اور انفرادیت قائم

کرنے میں معاون ثابت ہوئی۔ ساتھ ہی مغربی تہذیب کی وسعت اور غلبہ حاصل کرنے کی خواہش کے پیش نظر امت کا تصور ایک توسیع پسند ریاست کی شکل اختیار کر گیا۔

عرب امت ایک تاریخی عمل کا نتیجہ تھی جس میں دعوت (اسلام) اور زبان نے بنیادی کردار ادا کیا؛ جبکہ جغرافیہ صرف تعلقات کو متعین کرنے کا ایک تکنیکی ذریعہ تھا۔ مختلف ادوار میں یہ امت ایک کھلا معاشرہ رہی ہے، جو غیر مسلموں (اہلِ ذمّہ) کو بھی شامل کرتی تھی، اور آنے والی قوموں کو بھی اپنے اندر جذب کرتی تھی۔ یہ معاشرہ ہمیشہ اپنی جغرافیائی حدود سے باہر پھیلنے کے لیے تیار تھا، اور اس کا یہ پھیلاؤ دعوت کی بنیاد پر ہوتا تھا نہ کہ جنگ و جدل کے ذریعے۔

اگرچہ یہ امت بھی دیگر قوموں کی طرح ایک تاریخی حقیقت ہے، لیکن زمانی تسلسل میں اور مختلف گروہوں اور تہذیبوں کے تنوع کی جامعیت کی وجہ سے یہ امت باقی قوموں سے منفرد ہے۔ یہ امت ایک ایسا معروضی پہلو رکھتی ہے جو اسے تاریخی نسبیت سے آزاد کرتا ہے۔ اسی لیے اس تہذیب اور اس کی زبان میں ''امت'' کا تصور اُس ربط کی بنیاد پر ہے جو کسی بھی گروہ کو متحد کرتا ہے؛ تاکہ اتحاد اور شمولیت کا دروازہ ہمیشہ کھلا رہے۔ اس نقطۂ نظر کی تائید اسلامی پیغام کی عالمگیریت، اسلامی عقیدے کی اہمیت اور اس کے آخری پیغام سے ہوتی ہے، جو پیغام ماضی کے ورثے کو زندہ کرنے اور تجدید کے ساتھ اپنانے کے لیے آیا ہے؛ تاکہ اسلامی معیاروں کے مطابق ایک مستقبل کی تہذیب تشکیل دی جائے، جس کا عالمی رجحان ہو۔ یہ تہذیب انسانی گروہوں کے درمیان اختلافات کو نہ تو نظر انداز کرتی ہے اور نہ ہی ان سے لڑتی ہے؛ بلکہ ان کے بے جا پہلوؤں کو سنوار کر قومی تنوع کو ایک عالمی تہذیب کے فروغ اور ترقی میں استعمال کرتی ہے۔

دوم: امت کا شرعی اجماع اور اس کی تاریخی و واقعاتی دلالت:

علماءِ علم کو اس کے حامل یا اس کے متعاطی (یعنی اس سے شغف رکھنے والے) کے

اعتبار سے دو اقسام میں تقسیم کرتے ہیں : ''عام علم'' اور ''خاص علم''۔ اور اگر یہ علم اجماع کی صورت میں ہو تو ''عام اجماع'' اور ''خاص اجماع'' کہلاتا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک عام علم وہ ہے جس میں غلطی نہ خبر میں ممکن ہو نہ تاویل میں اور نہ اس میں تنازع کی گنجائش ہو۔ اجماع کی قوت اس کی نص قاطع (واضح حکم) پر مبنی ہونے، نقل کے تواتر، اور اس کے فہم پر منحصر ہے جس میں کوئی نزاع نہ ہو، اور نہ ہی کتاب، سنت یا قیاس کے معنی سے غفلت برتی گئی ہو۔

علماء پر لازم ہے کہ وہ اس اجماع میں امت کو بھی شریک کریں، انہیں فہم دیں، تعلیم دیں، عمل کروائیں، اور اس اجماع کو نافذ کریں۔ ہر شخص اپنی طاقت اور وسعت کے مطابق اس میں شرکت کرے۔ امام شافعی فرماتے ہیں: ''تم جانتے ہو کہ رسول اللہ کی سنن عام لوگوں سے پوشیدہ نہیں رہتیں، اگرچہ بعض افراد سے پوشیدہ ہوسکتی ہیں۔ اور یہ بھی جانتے ہو کہ عام لوگ رسول اللہ کی سنت کے خلاف کسی بات پر جمع نہیں ہوسکتے، اور نہ ہی ان شاء اللہ کسی خطا پر جمع ہوں گے''۔

خطیب بغدادی نے اجماع کو دو اقسام میں تقسیم کیا: خاص اور عام کا اجماع، اور خاص افراد کا اجماع بغیر عوام کے۔ زرکشی نے امام الحرمین سے نقل کیا ہے کہ جو سمعی دلائل سے ثابت ہے، وہ یہ ہے کہ پوری امت کا اجماع درست ہے، اور یہ ثابت ہوا کہ امت عام اور خاص پر مشتمل ہے، لہذا اجماع میں عوام اور خاص کو شامل کرنا ضروری ہے۔ خاص افراد کا کسی ایسے معاملے پر اجماع نہیں ہوسکتا جس سے عوام کو خارج کیا جائے۔ عوام اس بات پر متفق ہیں کہ جو بات خاص افراد کے اجماع کے ساتھ ثابت ہوتی ہے وہی اللہ کا حکم ہوتا ہے؛ اگرچہ عوام اسے براہ راست نہ جانتے ہوں۔

شاطبی نے اجتہاد کی دو قسمیں کی ہیں: ایک وہ جس کا مکلف ہونا کبھی ختم نہیں ہوسکتا، یعنی وہ اجتہاد جو مناط کی تحقیق سے متعلق ہے۔ دوسرا وہ اجتہاد جو دنیا کے فنا ہونے سے پہلے ختم ہوسکتا ہے، اور اس کی تین اقسام ہیں: تنقیح مناط، تخریج مناط، اور تیسری وہ قسم جو پہلے ذکر شدہ

تحقیق مناط کا ایک حصہ ہے۔

شیخ دراز نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا : ''احکام میں اجتہاد پہلی قسم ہے جو امت کے کسی ایک گروہ تک محدود نہیں ہے، اور یہ باتفاق کبھی ختم نہیں ہوگا۔ احکام کے ادراک میں اجتہاد دوسری قسم ہے جو صرف اہل افراد کے لیے مخصوص ہے''۔ شوکانی نے ''جمہور'' سے نقل کیا کہ عوام کے قول کی اجماع میں کوئی حیثیت نہیں ہے، نہ تو اتفاق کی صورت میں اور نہ ہی اختلاف کی صورت میں؛ کیونکہ وہ شرعی معاملات میں غور وفکر کے اہل نہیں ہیں اور نہ ہی وہ دلیل اور برہان کو سمجھتے ہیں۔ پھر انہوں نے استدراک کرتے ہوئے کہا : ''بعض نے کہا کہ ان کا قول معتبر ہے؛ کیونکہ وہ بھی امت کا حصہ ہیں، اور امت کا قول اس کی خطا سے معصوم ہونے کی وجہ سے حجت ہوتا ہے، لہذا یہ ناممکن نہیں کہ عصمت تمام امت (عالم اور جاہل) کے لیے ہو''۔

خطیب بغدادی نے ان لوگوں کو جواب دیا جو یہ سوال کرتے ہیں کہ اگر اہلِ حل وعقد کی تعداد کم ہوجائے، یہاں تک کہ وہ ایک فرد تک محدود ہوجائے، تو کیا اس ایک فرد کا قول حجت قاطع ہوگا؟ انہوں نے جواب دیا : ''اگر ہم عوام کی موافقت کو معتبر مانیں، تو جب ایک فرد کوئی بات کہے اور عوام اس کی موافقت کریں اور اس سے اختلاف نہ کریں، تو یہ امت کا اجماع ہوگا اور حجت ہوگی؛ کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ لازم آتا کہ امت گمراہی اور خطا پر جمع ہوگئی ہو، اور اگر عوام کی بات کو اہمیت نہ دی جائے، تو اجتماع اور اجماع کا نام ہی ممکن نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اجماع کے لیے لازمی طور پر ایک تعداد درکار ہوتی ہے تاکہ اسے اجماع کہا جاسکے''۔

ابن حزم امت کے اجماع کی حجیت کو اس دلیل سے موکد کرتے ہیں کہ جب رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع میں یہ عمومی پیغام دیا کہ رسول اللہ ﷺ نے مکہ میں حجۃ الوداع کے دوران فرمایا : ''کیا میں نے تبلیغ کردی؟'' تو لوگوں نے جواب دیا : **"اللهم نعم"** (ہاں، اے اللہ!) تو آپ ﷺ نے فرمایا : ''اے اللہ! گواہ رہنا''۔ یہ پیغام آپ ﷺ نے صرف خواص یا خاص لوگوں کے سامنے نہیں دیا؛ بلکہ عام لوگوں اور رعایا کے سامنے بھی دیا۔ اسی طرح

ابن عاشور کی رائے میں بھی ہمیں اجتماعی فقہ کی اہمیت کا احساس ہوتا ہے، خصوصاً اس وقت جب انفرادی فقہ کے غلبہ سے مجبور ہو کر اجتماعی فقہ کو دوبارہ اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی۔ ابن عاشور ضرورت کے دو پہلوؤں پر زور دیتے ہیں: ایک عمومی ضرورت اور دوسری خصوصی ضرورت۔ عمومی ضرورت کے تحت عمومی قوانین بنائے جاتے ہیں؛ جبکہ خصوصی ضرورت کے تحت خاص قوانین ترتیب دیئے جاتے ہیں۔

ہمارے موجودہ دور میں اس قسم کے اجماع کی شدید ضرورت محسوس ہوتی ہے؛ کیونکہ اس میں وحدت اور اتحاد کی اقدار موجود ہیں جو امت کی موجودہ حالت میں اہم ہیں، جہاں تقسیم، پسماندگی اور کمزوری غالب ہیں؛ جبکہ عالمی سطح پر معاشرے اور ریاستیں اجتماعی اتحاد اور ادارہ جاتی کام کی طرف بڑھ رہی ہیں۔ اسی لیے جیسا کہ الترابی کہتے ہیں: اسی چیز نے موجودہ دور کے بہت سے علماء کو اجتہاد، تجدید، اور اصلاحی و ترقیاتی کاموں میں امت کے کردار پر زور دینے پر مجبور کیا ہے۔

اجماع مسلمانوں کا اجماع تھا اور شوریٰ بھی مسلمانوں کے لیے تھی۔ شوریٰ کو علماء کے درمیان محدود کیا گیا اور اجماع علماء کا اجماع قرار پایا، جس کی بنیاد صرف اُس وقت کی عملی ضرورت تھی جب مسلمانوں کی تعداد زیادہ ہو چکی تھی اور سفر اور رابطہ مشکل تھا، اور مختلف اقوام اسلام میں داخل ہو رہی تھیں۔

مسلمان معاشرے کو منظم کرنے والے اہم اصولوں میں ''شوریٰ'' اور ''سلطان'' کا اصول شامل ہے۔ شوریٰ کے ذریعے مسلمانوں کو اپنی اجتماعی زندگی کے مسائل پر مشاورت کرنی چاہیے، اور ریاست کو چاہیے کہ وہ شوریٰ کے ذریعے آراء اور احکام کو قانون کی شکل دے۔ اس تقنین اور تدوین کو بھی منظم کرنے کے لیے پہلے سے تیاریاں ہونی چاہئیں؛ تاکہ معاشرہ درست سمت میں چل سکے۔

الترابی کے مطابق اس سوچ کی ایک اہم خصوصیت اسلامی شناخت کا شعور ہے، جو

ایمان کی طاقت سے بھرپور ہے اور شناخت کی تکمیل کی طرف بڑھتی ہے۔ یہ ایک منتقلی کی فکر بھی ہے، جو تبدیلی اور ارتقاء کی طرف لے جاتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ فکر حقیقت پسندی اور اجتہادی منہج پر بھی زور دیتی ہے۔

عبدالحمید ابوسلیمان کے مطابق اجتہاد ایک فکری اور منہجی عمل ہے اور مسلسل جاری رہنے والی علمی جدوجہد کا نام ہے۔ زندہ اور ترقی پذیر قوم وہ ہوتی ہے جو اجتہادی منہج کو ایک تعلیمی اور علمی طرزِ عمل کے طور پر اپناتی ہے، جس پر تمام تعلیم یافتہ، محققین اور کارکنان عمل کرتے ہیں۔ اس تصور کے تحت مجتہد قوم کی تحریک کا حصہ ہوتا ہے، جو اس کی زندہ سوچ اور عمومی منہجیت کو تقویت بخشتا ہے۔ اجماع اس اجتماعی اجتہادی عمل کا نتیجہ ہوتا ہے، جس میں قوم کا ہر فرد اپنی علمی اور معرفتی صلاحیت کے مطابق حصہ لیتا ہے۔ تاریخی تجربات نے یہ واضح کیا ہے کہ قوموں کی ترقی کے لیے سب سے پہلے معنوی قوتوں پر انحصار اور تمام لوگوں کو ذمہ داری میں شامل کرنا ضروری ہوتا ہے؛ تاکہ وہ مستقبل کی تشکیل اور مقاصد کے تعین میں حصہ لیں، اور سیاسی و سماجی رویوں کو واضح اور مشترکہ اخلاقی اقدار کے تابع کیا جائے، جو تعاون اور یکجہتی کو فروغ دیتی ہیں۔

اسلام کی صحیح تفہیم کے لیے ضروری اصولوں میں یہ ہے کہ ان چیزوں کو مضبوطی سے تھامے رکھا جائے جن پر امت کا اجماع ہے اور فکر و اعتقاد کا جن پر استقرار ہے، اور جن پر اقدار و اصول اور رواجات کی بنیاد پڑی ہے، اور جن پر آداب، طرزِ عمل اور تعلقات کی بناء ہے۔ یہ صرف اصولی اجماع نہیں ہے جس میں اختلاف کیا جا سکتا ہے؛ بلکہ اس سے بھی زیادہ گہرا اور وسیع اجماع مراد ہے۔

دوسری فصل:

مرجعیت: تجدیدی اور احیائی کام کی بنیاد اور اصول

اول: مرجعیت کا تصور اور شناخت کا مسئلہ:

لسان العرب میں ''رجع'' کے معنی ہیں واپس آنا، پلٹنا، یا مراجعت کرنا۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے: ﴿إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرجعى﴾ (العلق:۸)، یعنی اللہ کی طرف پلٹنا یا رجوع کرنا۔ اسی طرح ''رجع'' سے ''مرجع'' اور ''مرجعیت'' کا تصور بھی نکلتا ہے، یعنی جس کی طرف رجوع کیا جائے، اور جو ایک کلی اور جامع اصل ہو، جو اختلافات کو ختم کرے اور تنازعات کا تصفیہ کرے۔ عموماً رجوع، جو کسی اصل یا بنیاد کی طرف پلٹنے کا عمل ہوتا ہے، کسی فرعی چیز میں اختلاف یا جزوی معاملہ میں تنازعے کے بعد کیا جاتا ہے۔

معاصر فکر میں ''مرجعیت'' کا لفظ اکثر استعمال ہوتا ہے، لیکن ہر ایک اسے مختلف معنی دیتا ہے؛ کیونکہ ہر فکر کا اپنا مرجع، اصول اور بنیادیں ہوتی ہیں؛ البتہ ان سب میں ''رجوع'' کے اصول میں اشتراک پایا جاتا ہے۔ مرجعیت کے ایک عمومی اور متحدہ اصول کے حوالے سے بات کرنا کوئی قانونی عمل نہیں ہے جس کا مقصد فکری رجحانات کو جامد سانچوں میں قید کرنا ہو۔ یہ وہی ہے جس پر ہم ابتدا سے ہی تنقید کرتے رہے ہیں؛ کیونکہ یہ عمل امت کی ذات کو مٹانے اور اس کے تاریخی یا معاصر تجربات کی نفی کرنے کے مترادف ہوگا۔ بلکہ مرجعیت کا مقصد ایک ایسا جامع اور محیط فریم ورک پیش کرنا ہے جو امت کے مختلف رجحانات اور تحریکات کے مابین دلچسپیوں اور کام کی سمت کو متحد کرے؛ چاہے ان کے رجحانات باہم مختلف کیوں نہ ہوں۔

امت کی موجودہ حالت اب ایسے تعدد کی متحمل نہیں جو تناقض اور ایک دوسرے کی نفی تک پہنچ جائے جیسے کہ اس کی اپنی طاقت اور ثقافتی غلبے کے دور میں اس کا تحمل تھا۔ آج کا وقت

زیادہ اتحاد اور اجتماعی کوششوں کا تقاضا کرتا ہے؛ تا کہ امت اپنے موجودہ بحرانوں کو واضح اہداف اور مربوط اقدامات کے ساتھ حل کر سکے۔

مرجعیت کی اقسام پر غور کرنے سے، المسیری کے مطابق، دو بنیادی مرجعیتیں سامنے آتی ہیں: پہلی، ''حتمی متجاوز مرجعیت''، اس سے وہ جوہری نظریہ مراد ہے جو تمام افکار کی ایک متعین ڈھانچے میں تشکیل کرے، اور دوسری وہ مرجعیت جو فطرت، تاریخ اور انسانیت سے تعلق رکھتی ہے۔ جیسے جیسے مادی اور موضوعی مرجعیت کا غلبہ بڑھتا ہے اور انسانی مرجعیت مکمل طور پر غائب ہو جاتی ہے، عقل کا خاتمہ ہوتا ہے، اور مختلف متصادم مادی مرجعیتیں ظاہر ہونے لگتی ہیں۔

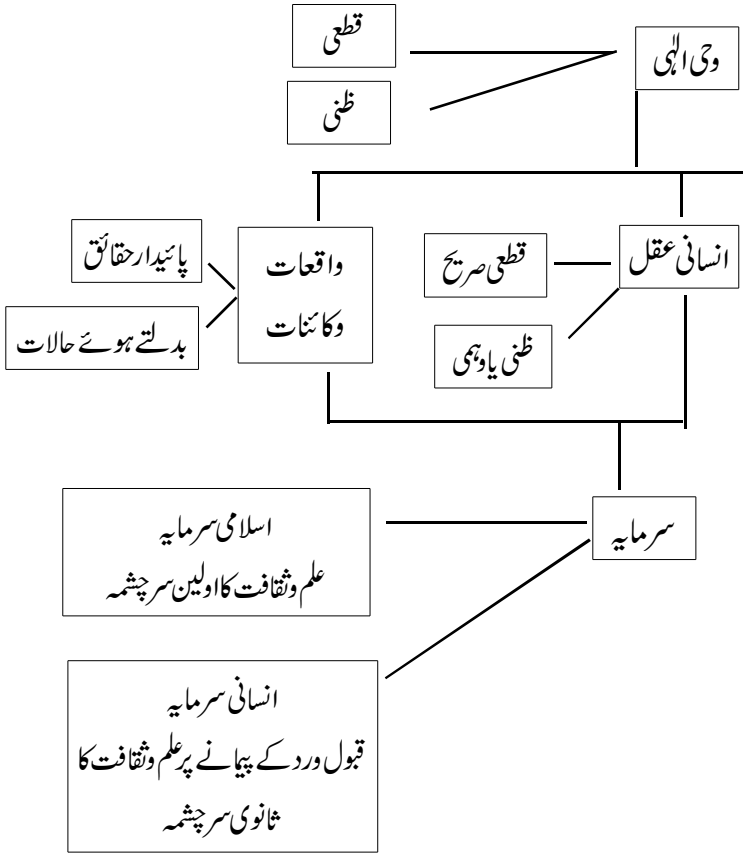
عربی اسلامی تہذیب کے تناظر میں اعلیٰ مرجعیت صرف وحی الٰہی ہی ہو سکتی ہے، جو سب سے درست عقیدہ اور طرز عمل کی بنیاد ہے۔ یہ وحی وہ بنیادی عنصر تھی جس نے اس امت کی انفرادیت اور ترقی کی راہ ہموار کی۔ جب امت نے وحی کو مکمل طور پر اپنایا تو وہ بہترین امت بن گئی، جو دنیا کی رہنما اور گواہ بنی، اور اس نے دنیا میں عبادت، تمدن اور اجتماعیت کے نئے اصول وضوابط متعارف کرائے۔

برہان غلیون کے مطابق عرب معاشرے کو درپیش اخلاقی بحران کو سمجھنا ضروری ہے۔ یہ بحران اس بات میں واضح ہوتا ہے کہ جدیدیت اخلاقیات کی نشوونما کے لئے عقل پر مبنی کوئی راستہ فراہم کرنے میں عاجز ہے؛ جبکہ دین کا حوالہ دے کر اخلاق کو مسلسل تباہ کیا جا رہا ہے۔ یہ اس بات کا نتیجہ بھی ہے کہ اسلام نے ابتدا سے ہی ذاتی آزادی کی ضروریات اور حکومت کی تشکیل کے تقاضوں کے درمیان ایک توازن پیدا کیا۔ اسلام نے کبھی ان دونوں کے درمیان کوئی واضح تفریق پیدا نہیں کی؛ جبکہ قوم پرستی کی تحریکیں مذہب کو ثانوی حیثیت دیتی ہیں اور سیکولر تحریکیں ''روشن خیالی'' اور ''جدیدیت'' پر زور دیتے ہوئے مذہب کو ایک محدود ذاتی دائرے تک محدود کر دیتی ہیں۔

دوسری طرف کچھ اسلامی تحریکیں مذہب کو اولین ترجیح دیتی ہیں اور دوسرے عوامل کو

نظر انداز کر دیتی ہیں، اور ان عوامل کے مثبت پہلوؤں سے فائدہ نہیں اٹھاتیں جو اندرونی اتحاد کو مضبوط کرنے اور خارجی علم سے استفادہ کرنے میں مددگار ہو سکتے ہیں۔ اس حوالے سے ہمیں ایک ایسا ماڈل ملتا ہے جس میں عبدالحمید ابوسلیمان نے اسلامی فکر کی مرجعیت اور طریقہ کار کے بنیادی اصولوں کو جامع طور پر سمجھنے کی کوشش کی ہے۔.....

اس تصور کو ایک چارٹ کے ذریعے کچھ مختصر الفاظ میں اس طرح واضح کیا جا سکتا ہے:



یہ وہ بڑی بنیادیں ہیں جن پر اگر امت کا اتحاد ہو جائے اور ان پر عمل کیا جائے، تو غلیون کے مطابق یہ امت کے مختلف مکاتب فکر اور نظریات کے درمیان اتحاد کی ضامن بن سکتی

ہیں اور اختلافات و تنازعات کو منظم کر سکتی ہیں۔ ہر جماعت کو اپنے قیام اور بقا کے لیے، علم و تکنیک کے علاوہ، ایک واضح اخلاقی مرجعیت کی ضرورت ہوتی ہے، جو اس کے روابط اور الہام کا ذریعہ ہو، اس کے جذبات کو متحد کرے، اور اس کے ردعمل اور عمومی بصیرت کو متعین کرے۔

عربی اسلامی ثقافت کی مرجعیت کو سمجھنے کی کوشش میں، الجابری کا خیال ہے کہ ''عصر تدوین'' عربی ثقافت کے لیے بنیاد اور مرجع کی حیثیت رکھتا ہے جو اس ثقافت کی تمام شاخوں کو اور موجودہ زمانے کے تمام مختلف فکری دھاروں کو منظم کئے ہوئے ہے۔ عصر تدوین نہ صرف بعد کی تاریخ کا حوالہ ہے بلکہ اس سے پہلے کے ادوار کو بھی اسی روشنی میں سمجھا جاتا ہے۔ مزید یہ کہ عربی اسلامی ثقافتی ورثہ، جو نسل در نسل عصر تدوین سے آج تک منتقل ہوا ہے، مکمل طور پر درست نہیں سمجھا جا سکتا؛ بلکہ اس کا انحصار اہل علم کی شرائط پر ہوتا ہے۔

اور اس معاملے میں کچھ بھی ہو، ہمیں دو حقیقتوں سے غافل نہیں ہونا چاہیے: پہلی یہ کہ بہت سی پابندیاں، ضوابط اور شرائط نص (متن) کی حفاظت کے لیے تھیں اور اب بھی ہیں؛ تا کہ اسے سمجھا اور اس پر عمل کیا جا سکے۔ دوسری حقیقت یہ ہے کہ ''عصرِ تدوین'' کو اس عظیم تصویر کی حیثیت حاصل نہیں جو مطلق طور پر ''ماقبل اور مابعد'' کی تعیین کر سکے۔

مرجعیت اور اس کے عناصر کی تعیین کے حوالے سے اختلاف، اس بنیادی تصور کے دائرے میں ہے کہ نصِ وحی کو اولین حیثیت دی جائے؛ لیکن منہجی اصلاح کے لیے تنقید اور مرجعیت کے خاتمے کے لیے تنقید دونوں میں بڑا فرق ہے۔

حسن حنفی ایک اور مرجعیت کی وضاحت کرتے ہیں جو ''علمِ انسانی'' کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہ ان کی پیش کردہ انسانِ کامل کی سوچ کا تسلسل ہے، جس کی بنیاد الٰہی علوم کو انسانی علوم میں تبدیل کرنے پر رکھی گئی ہے۔ اس مرجعیت کا جواز یہ ہے کہ وحی الٰہی جب ایک دفعہ لکھ دی گئی، پڑھی گئی اور اس کی تفسیر کی گئی، تو وہ انسانی علم بن گئی۔ اس دلیل کے مطابق ہم صرف ایک علم جانتے ہیں، اور وہ ہے انسانی علم۔ ہم حیوانات کے علم، فرشتوں کے علم یا جنات کے علم

کے بارے میں صرف اتنا جانتے ہیں جتنا انسان ان کے بارے میں جانتا ہے، اور ہم اللہ کے علم کے بارے میں بھی صرف وہی جانتے ہیں جو ایک مدون کتاب میں ایک معلوم زبان میں موجود ہے۔

یوں وحی کا انسان کی رہنمائی کرنے والا کردار ختم ہو جاتا ہے، اور اس کی ہدایت جو مستقل اور دائمی تھی، غائب ہو جاتی ہے۔ اسی طرح انسان، کائنات اور آخرت سے متعلق وحی کی دی ہوئی معلومات بھی ختم ہو جاتی ہیں، اور ذمہ داریوں کا تصور بھی ختم ہو جاتا ہے؛ تاکہ اس کی جگہ انسان اپنی محدود معلومات اور زمان و مکان کے اعتبار سے نسبتی خصوصیات کے لحاظ سے اس کی جگہ لے لے اور قائم مقام ہو جائے۔

ذات کی مرجعیت، جو تین بڑے اصولوں: وحی، انسان اور کائنات پر مبنی ہے، انسانی کوششوں اور کامیابیوں کو مکمل طور پر اپنے اندر سمولیتی ہے اور توازن، اعتدال اور استحکام کی ضمانت دیتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بہت سے انحرافات، انتہاپسندی اور مخصوص ''ذوات'' پر مرکوز ہونا، اصل وحی کے فقدان کی وجہ سے ہے، جو ضابطہ بند، ہدایت و رہنمائی کرنے والا مرجع اعلیٰ کی حیثیت رکھتا ہے۔ ذات کی مرجعیت مغربی مرجعیتوں کے علاوہ پر بھی محیط ہے۔ یہ فطرت اور حقیقت کے عنصر سے انکار نہیں کرتی؛ بلکہ اسے اپنے تین بڑے اصولوں میں شامل کرتی ہے۔ یہ انسان اور اس کی عقلی صلاحیت سے بھی انکار نہیں کرتی؛ بلکہ اسے اپنے دوسرے اصول کے طور پر شامل کرتی ہے اور اس کے عقل کو ذمہ داری کا معیار بناتی ہے۔ مزید برآں یہ انسان اور کائنات کے درمیان علم و معرفت، غور و فکر اور تدبر پر مبنی آبادکاری اور تسخیر کا تعلق قائم کرتی ہے۔

مرجعیت کا مسئلہ جب بھی اٹھایا جاتا ہے تو اس کے ساتھ اکثر شناخت (تشخص) کا پہلو بھی شامل ہوتا ہے؛ کیونکہ شناخت مرجعیت کا ایک اور اظہار ہے، خاص طور پر جب شناخت کو بیرونی چیلنج اور مرجعیت کے وجود کو درپیش مستقل خطرے کے مقابلے میں دفاع کے طور پر

پیش کیا جاتا ہے۔ یہ تہذیبی ذات کی مستقل اور نمایاں خصوصیات ہیں۔ عربی اسلامی فکر میں اس کا مفہوم وجود، یعنی ذات کے وجود اور صفات کے ساتھ متعین ہوتا ہے۔ ایک قوم کی شناخت اس کا حقیقی امتیاز ہے جو اسے دوسری قوموں سے ممتاز کرتی ہے اور اس کی حقیقی حیثیت کو اجاگر کرتی ہے۔ عبدالمجید النجار کے مطابق یہ دو عناصر (یعنی افراد کے درمیان روابط کا نمونہ اور وہ نظریاتی منطق جس نے اس نمونے کو پیدا کیا) ہی کسی قوم کو اس کی مخصوص شناخت دیتے ہیں، اور یہی ان کا تاریخی ارتقا ہے۔

دوم: مرجعیت اور مغربی مرکزیت:

مغرب خود کو ایک ایسا عالمگیر تہذیبی معیار سمجھتا ہے جس پر ہر تجربے کو پرکھا جاتا ہے اور اسے اسی کے نمونے اور طریقے پر ڈھالا جاتا ہے؛ تاکہ وہ ہمیشہ اس کے تابع رہے، اس طور پر کہ ان تجربات کو حاشیے، کناروں اور ملحقات کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ ایڈورڈ سعید کے مطابق تمام اصطلاحات اور تصورات دراصل محض استہلا کی نوعیت کے ہوتے ہیں جو ثقافتی، سیاسی اور اقتصادی شکلوں میں ظاہر ہوتے ہیں۔

اس سے پہلے کہ ہم آگے بڑھیں، ضروری ہے کہ مرجعیت اور شناخت کی حقیقت اور ان کے ایک دوسرے کے ساتھ رشتے کو سمجھیں۔ ان اصولوں میں سے سب سے اہم اصول ''انفتاح'' (یعنی کھلاپن) ہے، اور ہم اس حوالے سے ابن رشد کی اس بات سے رہنمائی لیتے ہیں کہ ہمیں جس مقصد کے لیے بھی کوشش کرنی ہے، اس میں ہمیں ان لوگوں کی باتوں سے بھی مدد لینی چاہیے جو ہم سے پہلے گزرے ہیں؛ چاہے وہ ہمارے ساتھ مذہب میں شریک ہوں یا نہ ہوں۔

اسی طرح ابن تیمیہؒ کی فکر سے بھی ہمیں رہنمائی ملتی ہے، جنہوں نے یونانی منطق اور فلسفے پر تنقید کی اور اسلامی تجرباتی منطق کو اپنانے کی دعوت دی۔ انہوں نے اسلامی تہذیب کی اصل روح کو اپنے دور کے تہذیبی زوال کے زمانے میں نمایاں کیا۔ ابن تیمیہ نے گہرائی سے یہ سمجھا کہ یونانی منطق اسلامی تہذیب کی بنیادوں کو ڈھانے والا سب سے بڑا ہتھیار ہے، اور یہ

منطق مسلمانوں کے عمومی فیصلوں کو توڑ مروڑ کر غیر اسلامی نظریات پیدا کرے گی۔ انہوں نے اس منطق کے اصولوں کا بغور مطالعہ کیا اور انہیں لاگو کیا، لیکن ان کے نتائج اسلامی تعلیمات سے بالکل مختلف نکلے۔

بہت سی تہذیبوں کے درمیان مشروط کھلاپن کا تاریخی تجربہ وضاحت کے ساتھ تمیز کے اس منہج کی عکاسی کرتا ہے، جو تہذیبی اور تمدنی خصوصیت پر قائم ہے؛ چنانچہ ابتدائی دور کے مسلمانوں نے بہت سی تہذیبوں کے ساتھ کھلے پن کا رویہ اختیار کیا، لیکن ان کی تہذیب ان قوموں کی تہذیب میں ضم نہیں ہوئی، مسلمانوں نے ہندوستانی تہذیب سے حساب اور فلکیات کا علم لیا، لیکن ان کا فلسفہ نہیں لیا، ایرانی تہذیب سے بعض انتظامی چیزیں اخذ کیں، لیکن اہل فارس کے عقائد اختیار نہیں کئے۔ انہوں نے یونانی تہذیب کے ساتھ بھی کھلاپن کا رویہ اپنایا، ان سے طبیعاتی اور تجرباتی علوم لئے، لیکن ان کے مذہبی عقائد اور کہانیاں اختیار نہیں کیں۔ اہل روم سے رجسٹروں کو مرتب کرنے کا طریقہ اختیار کیا، لیکن رومن لا کو اختیار نہیں کیا۔

یہی حال مغربی تہذیب کا ہوا، جب اس کی ترقی اور بیداری کا دور آیا تو اس نے اسلامی تہذیب کے ساتھ کھلے پن کا رویہ اختیار کیا، اس نے مسلمانوں سے تجرباتی علوم سیکھے، تجرباتی منہج کی بنیادیں اخذ کیں، لیکن اسلام کے عقیدۂ توحید کو، اس کی قدروں کو، اس کی شریعت کو اور کائنات کے بارے میں اس کے تصور کو اختیار نہیں کیا۔ ان لوگوں نے اُس ابن رشد سے خوب استفادہ کیا جو ارسطو کے علوم کا شارح ہے، اور اُس ابن رشد کو مسترد کر دیا جو مسلمان قاضی اور فقیہ ہے۔

جابری کے خیال کے مطابق مغرب اپنے دشمن کمیونزم کے سقوط کے بعد اپنی ذات کے تعارف پر اسی وقت قادر ہوا جبکہ اس نے اسلام کو اپنا تیسرا نیا دشمن بنا کر کھڑا کر دیا، اور مغربی عقل ہمیشہ یہ کرتی رہی ہے کہ جب وہ کسی سے بھی کوئی چیز لیتی ہے تو اس کو از سر نو تعمیر کرتی ہے؛ بلکہ وہ اسے اس طرح پیش کرتی ہے کہ وہ اسی کی بنائی ہوئی ہے؛ تاکہ وہ ان تمام قسم

کی سلبیات سے محفوظ رہے جو اس کی شناخت کی تعیین میں دشواری پیدا کرے، اسی طرح اسلام ہر اس چیز کا ظرف بن جائے جس میں مغرب کی دلچسپی نہ ہو اور جس سے وہ ڈرتا ہو۔

بات یہیں تک نہیں رکتی ہے؛ بلکہ اس رول کو ادا کرنے کے لئے مغرب اپنے تمام ذرائع اور وسائل استعمال کرتا ہے، حتی کہ ان کے وہ ادارے بھی جو اپنے کو خالص علمی، تحقیقی یا غیر جانبدار قرار دیتے ہیں، میری مراد استشراق کا ادارہ ہے جس کی قوت اسی میں پنہاں ہے کہ وہ مشرق کے موضوعات پر بڑی مہارت سے ''تعدیل''، ''تحویل'' اور ''تصویب'' کے ہتھیار استعمال کرتا ہے۔

یورپی فکر ہمیشہ بدیہی عقل اور مستقل نتیجے کو فیصل ماننے کی داعی تھی اور زور دیتی رہی ہے، مگر آج بہ ظاہر صورتحال بالکل بدل گئی ہے: اب جو تصویر یا صورت دیکھنے اور سننے میں آتی ہے اس کو ہی فیصلہ کن حیثیت حاصل ہو چکی ہے، جو خود کو حقیقت کا مظہر بنا کر پیش کرتی ہے۔ یہ تصویریں خود کو ایک ہی وقت میں خبر، تصور اور حقیقت کے طور پر پیش کرتی ہیں۔ ایک نقاب پوش مرد یا ایک باحجاب عورت کی تصویر دکھانا اسلام کا مفہوم واضح کرنے کے لیے کافی سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح مسلمانوں کی ایک جماعت کو نماز میں قیام، رکوع یا سجدہ کرتے ہوئے دکھانا کافی ہے؛ تاکہ ناظرین کو ''اسلام'' کے مبینہ خطرے کا پیغام دیا جا سکے۔ اس طرح جابری کے مطابق مغربی رائے عامہ ان سمعی بصری تصاویر کے قیدی بن گئے ہیں جو ان کے سامنے پیش کی جاتی ہیں۔

اگر ہم معاصر عرب فکری منظر نامے کا جائزہ لیں اور مغرب کی مکمل مخالفت یا مکمل قبولیت کے نظریات کو نظر انداز کریں تو ہمیں ایک ایسا رجحان نظر آئے گا جو اپنے لیے تعامل کے بنیادی مناہج اور استفادہ کے لئے حوالہ جاتی طریقۂ کار وضع کرتا ہے، اور اسی طرح دوسرے ایسے رجحانات بھی ملیں گے، جن میں مغرب کے تئیں اور خود اپنے حوالے سے موقف اختیار کرنے میں تناقض نظر آتا ہے۔

حسن حنفی کا کہنا ہے کہ مغرب کے دلدادہ افراد ہر مغربی فلسفے کو ایک نئی تخلیق کے طور پر دیکھتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ دین اور ریاست کی علیحدگی کا مسئلہ خالصتاً یورپی ماحول میں پیدا ہوا، اس کی وجہ سے مسیحی معاشرے کو بہت سے حالات کا سامنا تھا۔ ان کے مطابق اسلامی قانون کا تصور شریعت کے مطابق حکمرانی ہے۔ حنفی کا یہ بھی کہنا ہے کہ اس علم کا ایک اہم مقصد یورپی مرکزیت کا خاتمہ ہے، اور ثقافتی وتہذیبی سطح پر مرکزیت اور طبقات کی ثنویت کو ختم کرنا ہے؛ تاکہ انسانی ثقافت میں توازن بحال ہو، جو اس وقت یورپی شعور کی طرف جھکا ہوا ہے۔ اس کے ساتھ ہی مغرب کو انسانیت کا واحد نمائندہ سمجھنے کے تصور کا خاتمہ اور غیر یورپی اقوام کے تخلیقی امکانات کو آزادی دلانا ضروری ہے۔

قدیم اور جدید کے درمیان تعلق کے حوالے سے حسن حنفی نے قدیم سے علاحدگی کا طریقہ اس وقت اختیار کیا جب انہیں یہ احساس ہوا کہ پچھلے مفروضات جدید علم کے نتائج کے ساتھ متصادم ہیں۔ اب ان کے نزدیک کلیسا اور ارسطو کے اقوال ناقابل تردید نہیں رہے؛ بلکہ ناقابل تردید وہی ہے جو ماقبل علم کے خلاف ہو، جیسے وحی، دین، الہام، اور مثالیت وغیرہ۔ اس کے نتیجے میں لبرل ازم، سوشلسٹ فلسفے اور تنقیدی عقلیت کے تصورات سامنے آئے۔ ان کے مطابق اسلام ایک سیکولر دین ہے؛ کیونکہ یہ مذہبی پیشواؤں کا دین نہیں ہے، اور اس کی سیکولر حیثیت اندرونی طور پر الہامی ہے، نہ کہ بیرونی انسانی کوشش سے حاصل کی گئی ہے۔ حنفی کا کہنا ہے کہ وحی کی بنیاد ہی سیکولر ہے، اور اس پر مذہبیت تاریخ کا نتیجہ ہے، جو معاشرتی پسماندگی کے زمانے میں ظاہر ہوتی ہے اور جو معاشرتی پسماندگی کے لمحوں میں نمودار ہوتی ہے۔

جہاں تک اَرکون کا تعلق ہے، جنہوں نے مغرب میں کئی دہائیاں گزاریں اور خود کو اسلامی اور یورپی فکر کے درمیان پل کا کردار ادا کرنے کے لیے وقف کیا، وہ نہ صرف مغرب کے اسلام کے بارے میں ''ثابت شدہ اور غیر متغیر'' نقطہ نظر کو تبدیل کرنے میں ناکام رہے، جو کہ ایک تحقیر آمیز نظریہ ہے؛ بلکہ وہ خود اپنے بارے میں ایک مسلم دانشور کی حیثیت سے

مغربیوں کا تصور بدلنے میں بھی ناکام رہے۔ انہوں نے مغربی سائنسی طریقہ کار کو اپنانے اور اسے اسلامی ورثے پر لاگو کرنے میں جس قدر آگے جاسکتے تھے، گئے۔

دراصل عربوں اور مسلمانوں کی جانب سے مغرب کی عربوں اور اسلام کے بارے میں رائے کو تبدیل کرنے کی تمام کوششوں کی ناکامی کو دیکھتے ہوئے ہم یہ نتیجہ اخذ کرسکتے ہیں کہ یہ مسلسل ناکامی صرف اس بات کی علامت نہیں کہ مغرب کی رائے تبدیل کرنا ناممکن ہے؛ بلکہ یہ اس بات کی نشاندہی کرتی ہے کہ عرب یا اسلامی حکمت عملی درست نہیں تھی، جس نے اپنی ساری امیدیں مغرب کی رائے کو تبدیل کرنے پر لگا رکھی تھیں (...)؛ کیونکہ جب تک ہم خود کو تبدیل نہیں کرتے دوسرے لوگ ہمارے بارے میں اپنی رائے تبدیل نہیں کریں گے۔ ہمارا یہ مطالبہ کہ دوسرے لوگ ہمارے بارے میں اپنی رائے بدلیں، بے سود ہے؛ جبکہ ہمارا اپنا ورثہ ہمیں تبدیلی کے طریقہ کار کی بہترین سمجھ فراہم کرتا ہے، جیسا کہ قرآن میں فرمایا گیا ہے: "**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم**" (بیشک اللہ کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنی حالت کو نہ بدلیں) (الرعد: ۱۱)۔ دوسروں کی رائے محض ایک وہم نہیں ہوتی؛ بلکہ یہ ایک مادی حقیقت کے تابع ہوتی ہے، اور جب تک ہم انہیں ایک نئی مادی حقیقت پیش نہیں کرتے، ان کی رائے کا آئینہ کوئی نئی تصویر نہیں دکھائے گا۔ طرابیشی کہتے ہیں: ''شکست کا جواز پیدا کرنے کی سب سے آخری حد وہ سوچ ہے جو مغرب سے موازنہ کرنے کی منطق سے جنم لیتی ہے''۔

تیسری فصل:

عالمگیریت: دعوتی اور تغییری عمل کا آفاقی میدان، اور اختلاط، استیعاب اور تجاوز کی حکمت عملی

اول: مفہوم اور شرعی و تاریخی دلالت:

ماضی اور حال میں مستشرقین اور دیگر افراد کی طرف سے بہت سے دعوے کیے گئے ہیں، جن میں اسلام کی عالمگیریت اور اس کی وسعت اور استیعاب کی صلاحیت پر شک کیا گیا ہے۔ اگر ہم ان دعووں کا جائزہ لیں تو جیسا کہ طہ جابر العلوانی نے وضاحت کی ہے، ان کے اہم دلائل میں یہ شامل ہیں کہ قرآن عربی زبان میں ہے جسے عربوں کے علاوہ کوئی نہیں سمجھ سکتا، اور یہ کہ قرآن عرب کے ساتھ مخصوص اسباب نزول کے ساتھ مقید ہے۔ نیز وہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ رسول ﷺ نے ابتدا میں عالمی پیغام کا دعویٰ نہیں کیا، نہ ہی اس کا کوئی ارادہ ظاہر کیا۔ اس سلسلے میں وہ مکی قرآن کی آیات کا حوالہ دیتے ہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الأنعام: ۹۲)، ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ (الزخرف: ۴۴)، ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء: ۲۱۴)۔

سچائی یہ ہے کہ اگر وہ انصاف سے کام لیں اور قرآن پر غور کریں تو وہ خود قرآن کو اپنے دعوے کے خلاف پائیں گے؛ کیونکہ قرآن نے متعدد مقامات پر یہ اعلان کیا ہے کہ یہ ایک عالمی کتاب ہے، اور حضرت محمد ﷺ کا پیغام تمام جہانوں کے لیے ہے، نہ کہ صرف قریش یا عربوں کے لیے۔ جب آپ ﷺ کو صلح حدیبیہ کے بعد پہلی بار موقع ملا تو آپ ﷺ نے فوراً زمین کے بادشاہوں، مثلاً کسریٰ، قیصر، نجاشی، مقوقس کے علاوہ دیگر بادشاہوں کو خطوط ارسال کئے۔

جہاں تک ان آیات کا تعلق ہے جنہیں یہ لوگ دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں، وہ

دراصل دعوت میں تدریج اور حکمت عملی سے متعلق ہیں جو ایک حقیقت پسندانہ اور حکیمانہ طریقہ کار کے تحت ہے۔

جہاں تک اس پیغام کو عربوں سے وابستہ کرنے کا تعلق ہے، تو ابن عاشور نے ایک نہایت لطیف توجیہ پیش کی ہے جس میں وہ اس تخصیص کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس امانت کے لیے عربوں کو اس لیے منتخب کیا کیونکہ اس زمانے میں وہ چار ایسی خصوصیات کے حامل تھے جو تاریخ میں کسی اور قوم میں بیک وقت جمع نہیں ہوئیں۔ وہ خصوصیات یہ ہیں :

۱۔ ذہنی صلاحیت کی عمدگی

۲۔ حافظے کی قوت

۳۔ تہذیب وتمدن اور قانون کی سادگی

۴۔ باقی دنیا کی قوموں سے الگ تھلگ ہونا

عرب اس دین کو سمجھنے اور سکھانے کے قابل تھے۔ وہ اس کی حفاظت کرنے اور بغیر کسی پریشانی کے اسے حاصل کرنے کی صلاحیت رکھتے تھے۔ وہ فطرت سلیمہ سے قریب تر تھے؛ اس لیے وہ جلد اس دین سے ہم آہنگ ہونے کے اہل تھے، اور وہ دوسری قوموں کے ساتھ گھلنے ملنے کے اہل تھے؛ کیونکہ ان کا باقی دنیا کی قوموں کے ساتھ کوئی خاص دشمنی یا اختلاف نہیں تھا، اور جو کچھ تھا وہ بھی زیادہ تر ان کے اپنے قبائل کے درمیان تھا۔

یوں نبی کریم ﷺ اپنی دعوت اور نمونہ کے ذریعے حضرت نوح، حضرت ابراہیم، حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام کی وصیت کا عملی تسلسل ہیں۔ صرف نبوت میں ہی ان انبیاء کے مماثل نہیں ہیں؛ بلکہ دعوت دین میں بھی ان کے مماثل ہیں، جیسا کہ رضوان السید نے کہا۔ اس بات کی تصدیق "لبنہ" والی حدیث سے ہوتی ہے، جس میں نبی کریم ﷺ نے خود کو سابق انبیاء کے تعمیراتی کام کا تسلسل اور تکمیل، بلکہ خاتمہ قرار دیا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا:

''میری اور مجھ سے پہلے آنے والے انبیاء کی مثال ایسی ہے جیسے ایک آدمی نے ایک عمارت بنائی، جو بہت اچھی اور مکمل تھی، سوائے ایک اینٹ کی جگہ کے۔ لوگ اس عمارت میں داخل

ہوتے ہیں، اس کی خوبصورتی پر حیران ہوتے ہیں اور کہتے ہیں : کاش یہ اینٹ بھی ہوتی!۔ آپ ﷺ نے فرمایا : میں وہ اینٹ ہوں، اور میں خاتم النبیین ہوں''۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان : ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ (المائدہ: ۴۸) کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے یہ کتاب حق کے ساتھ نازل کی اس کی تصدیق اور تائید میں۔ یہ کتاب سابقہ الہامی کتب جیسے تورات اور انجیل کی تصدیق کرتی ہے، یعنی یہ بیان کرتی ہے کہ یہ کتابیں بھی اللہ کی طرف سے ہیں اور ان کے رسولوں نے انہیں اپنی طرف سے گھڑا نہیں ہے۔ اور ﴿وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ (المائدہ: ۴۸) کے بارے میں بعض لوگ ہیمنہ کا معنی تصدیق ہی بیان کرتے ہیں، یعنی عمومی طور پر مثال کے لحاظ سے اور خصوصی طور پر نزول کے لحاظ سے۔ جابر العلوانی کے نزدیک قرآن کے عالمی خطاب کی چار اہم خصوصیات ہیں :

۱۔ عالمگیریت: یہ آخری کتاب ہے جو نبی خاتم ﷺ پر نازل ہوئی۔

۲۔ اطلاق: اس کا مطلب ہے کہ یہ کتاب نسبیت کے برعکس ہے، یعنی محدود نہیں۔

۳۔ تصدیق: یہ پچھلی الہامی کتابوں کی تصدیق کرتی ہے۔

۴۔ کتاب کی حاکمیت: قرآن کو فیصلہ کن کتاب مانا گیا ہے۔

ڈاکٹر علوانی خیال کرتے ہیں کہ اس عالمگیریت کا توحیدی پہلو بنیادی طور پر معبود (اللہ) کی وحدانیت کے اصول پر قائم ہے، اور جانشینی اور تعمیر جیسے امور میں سمت اور مقصد کے ایک ہونے اور قانون وفلسفۂ قانون کے ایک ہونے پر قائم ہے، یہ امت کی وحدت، اس کے اتحاد اور اس کے صف اور بنیاد کی طاقت کے اہم ترین عناصر میں سے ہے، اس کے اہم عناصر میں سے یہ بھی ہے کہ اس امت کو دیگر مذاہب کو سمجھنے، ضم کرنے اور قبول کرنے کی صلاحیت موجود ہے، اس کی وجہ یہ ہے اس دین میں اعتقاد اور دین کی مکمل آزادی فراہم کی جاتی ہے، اس کے علاوہ یہ اقلیتوں اور مخالفین کو امن وسلامتی اور تحفظ فراہم کرتا ہے، جو کہ دراصل انسان کی تکریم وعزت ہے۔

توحید کا عقیدہ رکھنے والے افراد انسانیت کے لیے وہ چیز فراہم کر سکتے ہیں جو دنیا کے

تمام نظام اور نظریات میں مفقود ہے، اس لیے ان کا موجودہ وقت میں بھی اور آئندہ مستقبل میں پورے عالم اور پوری انسانیت کے لیے ایک بڑا کردار ہے، ایسا کردار جو عالمی انسانی وجود کو ایک بڑا مقام عطا کرتا ہے، جیسا کہ عربوں نے ابتدائی دور میں دنیا کو اور انسانی عالمی قیادت کو ایک بڑا مقصد دیا تھا۔ آج کے دور میں اسلامی متبادل منصوبے کی بحالی کے لیے ہمیں کسی نئے نظام کی ضرورت نہیں؛ بلکہ موجودہ منصوبے کو دوبارہ دریافت اور فعال کرنے کی ضرورت ہے۔ اس کے بنیادی عناصر یہ ہیں:

۱۔ رسالتی تبدیلی کا انسان: جو اپنی ذمہ داری اور مقصد سے بخوبی آگاہ ہو۔

۲۔ بہترین امت وسط: جو لوگوں کے لیے نکالی گئی ہے۔

۳۔ عالمگیریت: جو پوری انسانیت پر محیط اور ہر قسم کے خطاب سے متجاوز ہے، اور اللہ کی حاکم کتاب سے ہدایت پانے والی حاکمیت ہے۔

۴۔ ایک رحمت، تخفیف اور آسانی کا شرعی نظام ہے، جو بوجھ اور زنجیروں کو ختم کرتا ہے، خبیث چیزوں کو حرام کرتا ہے اور طیب چیزوں کو حلال۔

دوم: معاصر عربی و اسلامی خطاب میں عالمگیریت اور خصوصیت:

یہاں ہم اس خطاب کے مسئلے کی وسعت، اس کے حل کے ممکنہ طریقوں اور اس کے کچھ اثرات کا جائزہ لیتے ہیں، جیسا کہ یہ معاصر فکری مباحث میں ظاہر ہوتا ہے۔ خاص طور پر اس علمی مکالمے میں، جہاں عالمیت پر زور دیا جاتا ہے؛ چاہے اس کے لیے خصوصیت کی قربانی دینی پڑے، یا خصوصیت کو ترجیح دی جاتی ہے؛ چاہے اس سے عالمیت متاثر ہو۔ بعض اوقات یہ تاثر ملتا ہے کہ ان دونوں میں تضاد ہے، اور ایک دوسرے کی مخالفت پر منحصر ہے؛ جبکہ حقیقت اس سے مختلف ہے۔ دراصل اختلاف ترجیحات اور موجودہ حالات کی تشریح کے حوالے سے ہر فکر کی اپنی نظریاتی ترجیحات کی بنیاد پر ہے۔ ہم اس سے پہلے ''امت'' کے تصور پر گفتگو کر چکے ہیں، جو اس عمل کے لیے ایک شرعی، تاریخی اور حقیقی دائرہ یا وسیلہ ہے۔ اسی طرح ''مرجعیت'' کے بارے میں

امت کی بنیاد، اس کی شناخت اور تہذیبی خصوصیت کے اعتبار سے گفتگو ہو چکی ہے، اور ''عالمیت'' یعنی عالم گیریت پر اس امت کی تبلیغ، دعوت اور گواہی کی اہم ذمہ داری کے طور پر گفتگو ہو چکی ہے۔

عمر عبید حسنہ کے نزدیک معاصر فکری بحث میں سب سے بڑا چیلنج یہ ہے کہ قرآن کے خطاب میں شامل "عالمگیریت" کے تقاضے، جو اسلام کی ثقافت اور تہذیب کا لازمی حصہ ہیں، کو اس عالمگیریت اور انسانیت کے مطالبات کے ساتھ کیسے ہم آہنگ کیا جائے، جن کا پرچار مغربی دنیا کرتی ہے۔ مغربی عالمگیریت کا مقصد خصوصیات کو مٹانا اور انہیں ختم کرنا ہوتا ہے، جسے آج کل ''عولمہ'' کے نام سے جانا جاتا ہے۔ عولمہ طاقتور ممالک کی طرف سے کمزور ممالک پر سیاسی، معاشی اور ثقافتی برتری قائم کرنے کا ذریعہ بنتی ہے، جو ان کو تابع اور محکوم بنانے کے مختلف طریقے اور اشکال کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔

بلاشبہ عالمی تہذیب، ثقافت اور اسٹریٹجک فیصلے کرنا بڑی طاقتوں کا ہی کام ہے، اور یہ طاقتیں کبھی بھی نہ چھوٹی اقوام کا انتظار کرتی ہیں کہ وہ ترقی کریں، اور نہ سوئی ہوئی اقوام کا کہ وہ بیدار ہوں؛ تاہم وہ اقوام جن میں عالمی سطح پر مؤثر ہونے کی صلاحیت موجود ہے، اگر اپنے وسائل اور اہلیتوں کا درست استعمال کریں، تو وہ بھی عالمی سطح پر اپنا کردار ادا کر سکتی ہیں۔ اسلامی امت، جو ایک آفاقی پیغام کی حامل ہے اور جس نے اپنی پہلی اسلامی عالمگیریت قائم کی تھی، اس کردار کو ادا کرنے کی سب سے زیادہ اہل ہے۔ مغربی گلوبلائزیشن، جو استبداد اور مرکزیت پر مبنی ہے، کا مقابلہ صرف اسلامی عالمگیریت ہی کر سکتی ہے، جو اپنی فطرت میں دعوتی اور انفتاحی (کشادہ) صفت کی حامل ہے۔ اسلام ہمیشہ سے ایک جامع اور وسیع فلسفے کا علمبردار رہا ہے، اس نے صدیوں تک اس خطے میں مختلف سماجوں کے وطنی وجود کی حفاظت کی ہے؛ چاہے وہ صلیبی جنگوں، صیہونیت، نسل پرست سامراج یا استعماری دور کا سامنا ہو۔ اسلام نے ہمیشہ انسانی، قدرتی اور ماحولیاتی مسائل کے حل میں ایک کلیدی کردار ادا کیا ہے۔

غلیون کے مطابق شناخت کو مستحکم کرنے کی کوشش کسی بھی عالمی نظام کے قیام

سے متصادم نہیں ہے؛ بلکہ یہ اس نظام کا ایک لازمی حصہ ہے۔ وہ عالمی نظام جو انفرادیت کو تسلیم نہیں کرتا، درحقیقت ایک ایسا نظام ہے جو دوسروں کی شرکت کو قبول کرنے کے بجائے انہیں محض تابع بنانا چاہتا ہے۔ یہاں اصل مسئلہ دنیا کا حصہ بننے یا اس کے اتحاد کو تسلیم کرنے کا نہیں، بلکہ دنیا میں مؤثر اور فعال کردار ادا کرنے کا ہے۔ ہر ابھرتی ہوئی ثقافت، جو عالمی غلبہ کا خواب دیکھتی ہے، چاہتی ہے کہ اسے ایک ایسی انسانی ثقافت کے طور پر تسلیم کیا جائے جو اپنی ابتدا کی حدود اور زمانے سے آگے بڑھ کر انسانیت کی نمائندہ بن جائے۔ دراصل، عالمی تسلط کی یہی خاصیت ہے کہ وہ خود کو جامع اور آفاقی بننے کی جستجو میں مصروف رکھتا ہے۔

مالک بن نبی کے مطابق کسی بھی انسانی معاشرے کے انجام کا ایک بڑا حصہ اس کی جغرافیائی حدود سے باہر طے ہوتا ہے۔ آج کی ثقافت اخلاقی اور تاریخی طور پر ایک عالمی تناظر میں پروان چڑھتی ہے؛ کیونکہ وہ خیالات، احساسات، مسائل اور چیلنجز جو اسے درپیش ہوتے ہیں، صرف اپنی سرزمین کی حدود میں سمٹ نہیں سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک مسلمان دانشور کے لیے لازم ہے کہ وہ دنیا کو ایک وسیع انسانی نقطہ نظر سے دیکھے؛ تاکہ اپنے اور اپنی ثقافت کے عالمی کردار کو بہتر طور پر سمجھ سکے۔

الجابری کے نزدیک اسلام کی فطرت ہی میں یہ ہے کہ وہ انسانیت کے لئے ہم آہنگی اور الفت کا ایک مثالی نمونہ پیش کرے، جس کے ذریعے وہ مختلف اور متضاد نسلوں کے لوگوں کو ایک امت میں ڈھال دے۔ یہ ایک مشکل کام تھا؛ لیکن اسلام نے ہمیشہ معاشرتی زندگی کو ایک منفرد روحانی شناخت بخشی ہے۔ اسلامی عربی ثقافت نہ صرف ایک عالمی تہذیبی ورثہ ہے؛ بلکہ اپنے عروج کے دور میں یہ دنیا کی نمایاں ثقافت تھی، جو ہر طرح کی تہذیبوں اور ثقافتوں کو اپنے اندر سمونے کی صلاحیت رکھتی تھی۔

ان اقتباسات کا جائزہ لیتے ہوئے ہم دو اہم عناصر کو واضح طور پر دیکھ سکتے ہیں جو مل کر قوم کی داخلی اور خارجی ذمہ داریوں کی تشکیل کرتے ہیں۔ ان عناصر کو دو متقابل تصورات کی صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے، جن کے درمیان ایک گہرا تعلق ہے جو توازن قائم کرتا ہے۔

ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

(۱) اسلام کا جامع فلسفہ

(۲) اتحاد کا ربانی حکم

(۳) عالمی نظام

(۴) انسانی ضمیر اور عالمی واقعات

(۵) اسلامی علاقائی دین نہیں ہے

(۶) ورثہ: ایک عالمی تہذیب کا ورثہ اور کھلی ہوئی ثقافت جو ہر چیز کو اپنے اندر سمونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

(۷) عالمی میڈیا، ثقافت اور نظریات کی یلغار

(۸) معاشروں کا وطنی وجود

(۹) محدود اور تقسیم شدہ حقیقت

(۱۰) شناخت پر زور

(۱۱) پیدائش کی سرزمین (مادر وطن) جو گہرے موقفوں کے لئے حقیقی محرکات فراہم کرے

(۱۲) ایک قوم جو اپنی شناخت اور وجود کا بھرپور شعور رکھتی ہو

(۱۳) ایک عربی اسلامی تہذیب اور ثقافت کا ورثہ

(۱۴) تجدید، اغناء، دفاع، مقاومت، حفاظت، خصوصیت، شناخت

یہاں اس تصور کی نشاندہی ضروری ہے جو ایسی ''عالمگیریت'' کا مخالف ہے جو کسی خاصیت یا مرجعیت سے خالی ہو۔ خصوصیت کا تصور جو مختلف الگ الگ اور نفرت پسند ڈھانچوں کے دائرے میں تقسیم اور تعددیت کا حریص ہوتا ہے جن کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی۔ اگر پہلا تصور مغربی مرکزیت کی تابعیت کی طرف بلاتا ہے، تو دوسرا تصور قوم کی قوت اور وحدت کو تباہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اگر پہلا تصور اسلامی عالمگیریت کے خلاف ہے، تو دوسرا

تصور امت مسلمہ کے اتحاد کے خلاف ہے۔ دونوں ہی اپنے اپنے انداز میں خطرناک ہیں۔

اسلام اپنی خصوصیات کی بدولت، جیسا کہ شلق بیان کرتا ہے، مختلف تہذیبوں، ثقافتوں اور روایات کو اپنے جغرافیائی اور انسانی دائرے میں سمو لینے میں کامیاب رہا ہے، اور اس نے مشرق اور مغرب کی دوئی کو عبور کیا ہے۔ اس نے اس حقیقت کو مضبوط کیا کہ حضرت محمد ﷺ آخری نبی ہیں اور اسلام آخری دین ہے، "**إن الدين عند الله الإسلام**" (**بیشک دین اللہ کے نزدیک اسلام ہی ہے**) (آل عمران: ۱۹) اور "**ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه**" (جو اسلام کے سوا کسی اور دین کو چاہے گا، وہ قبول نہ کیا جائے گا) (آل عمران: ۸۵)۔ یہی وہ حق ہے جو ہدایت کا سبب بنتا ہے، اور اس کے اصول اور تعلیمات ہر موقع اور سیاق کے مطابق ابھر کر سامنے آتے ہیں۔ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ "ہدایت" اور "حق" کا ذکر اعلیٰ اصولوں اور اقدار پر زور دیتا ہے جو لوگوں کو جوڑتے اور متحد کرتے ہیں، نہ کہ تقسیم اور علیحدگی پیدا کرتے ہیں۔ یہ تصور ہر اس فرد کے لیے راہ ہموار کرتا ہے جو ان اقدار کو اپنانا چاہتا ہے یا ان کے لیے کام کرتا ہے؛ تاکہ وہ اسلامی وحدت کی تعلیمات میں شامل ہو سکے۔

جو شخص اسلامی فتوحات پر نظر ڈالتا ہے، وہ دیکھتا ہے کہ فاتحین کی خواہش دنیاوی فائدہ نہیں تھی؛ بلکہ وہ ایک ایسی زندگی کی دعوت دے رہے تھے جو ایک الٰہی سرچشمہ پر مبنی تھی، جو زندگی کو ایک ایسا معنی اور مقصد دیتی ہے جو صرف مادی اشیاء سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ فاتحین کے شعور میں دنیا اور دین کا یہ توازن ان کے لیے فتح کو ایک مقصد کے بجائے ایک ذریعہ بنا دیتا تھا۔ اسی وجہ سے وہ ایک نیا معاشرہ قائم کرنے میں کامیاب ہوئے جو ایک مشترکہ ثقافت کا حامل تھا، جس میں مختلف اقوام اور ثقافتیں ضم ہو گئی تھیں۔ یہ ضم ہونا اس لیے ممکن ہوا کیونکہ مغلوب اقوام نے اس عمل میں بڑا حصہ لیا، اور عربوں کی اپنی ثقافت جو وہ جزیرۂ عرب سے ساتھ لائے تھے، مغلوب اقوام پر مسلط نہیں کی گئی؛ بلکہ ایک نئی ثقافت وجود میں آئی جس میں سب نے یکساں حصہ لیا، بغیر اس کے کہ غالب قوم نے اپنی برتری مسلط کی ہو؛ تاکہ دوسرے خود کو مغلوب محسوس کریں۔ نہ ہی ان کے درمیان مادی یا نفسیاتی دیوار کھڑی کی گئی جیسا کہ عام طور پر

ایک قوم کی دوسرے پر غلبے کی صورت میں ہوتا ہے۔

اگر اس کا موازنہ مغربی استعمار سے کیا جائے، تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ مغرب وسیع فتوحات اور نئے انکشافات کے باوجود، اور تمدن و جدیدیت کی دعوت کے باوجود، جو کہ قومیت کی بنیاد پر تشکیل پائی، مغلوب اقوام کو اپنے ساتھ ملا کر اپنے ساتھ مخلص نہیں بنا سکا۔ یہ فرق ہے اس ''فتح'' میں جس کی بنیاد دعوت اور عدل پر ہے، اور ''استعمار'' میں جس کی بنیاد استحصال اور لوٹ کھسوٹ پر ہے، اور جس کا مقصد مغلوب اقوام کو تابع اور محکوم بنانا ہے۔

اسی لیے باوجود اس کے کہ اسلام آخری دین ہے، پھر بھی وہ پہلے کے ادیان کو تسلیم کرتا ہے اور ان کے ساتھ تعاون کے پل بناتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدہ: ۳) میں ''اکملت'' اور ''اتممت'' کا استعمال ''انتہیت'' سے زیادہ بامعنی ہے، جو اس مفہوم کو بہتر طریقے سے ادا کرتا ہے۔ اسلام کی شریعت اور اصولوں میں وہ گنجائش موجود ہے جو مختلف اقوام اور معاشروں کو اس کے دائرے میں شامل ہونے یا اس کے گرد جمع ہونے کی اجازت دیتی ہے۔ اور توحید کا اصول ہر طرح کے استبداد، غلامی اور تکبر سے آزادی کی راہ دکھاتا ہے، جنہیں آج کی عالمی طاقتیں نافذ کرتی ہیں۔

اسلامی اور عربی فکر میں ''امت'' اور ''عالمیت'' کے مفاہیم کا احیاء معاصر اصلاح، تجدید اور تبدیلی کے طریقوں اور نظریات میں ایک اہم تبدیلی ہے۔ یہ ہمارے موجودہ فکر اور عمل میں ایک معطل فریضہ ہے، اور اس پر اعتراضات خصوصیت اور مقامی ہونے کی بنیاد پر نہیں کیے جاسکتے دو واضح وجوہات کی بنا پر: پہلی یہ کہ یہ خود کو درست کرنے اور مسائل کے حل سے متصادم نہیں، اور دوسری یہ کہ خود کو محدود کر کے کسی بھی شعبے میں تبدیلی یا اصلاح نہیں کی جاسکتی۔ یا تو اپنی سطح کو اس قابل بنانا ہوگا کہ وہ ان فیصلوں میں شریک ہو، یا پھر غالب طاقتوں کے فیصلوں کو قبول کرنا ہوگا۔

چوتھا باب

اصلاح و بیداری کی تحریکات کی اجتہادی فکر اور ان کی ناکامی و پسپائی کے اسباب و عوامل سے متعلق مرجعی و منہجی بنیادوں کا مطالعہ

فصل اول: عربوں کی بیداری کے بارے میں... قومی اور سیکولر خطاب اور فکر نخبہ کی جدیدیت

فصل دوم: اسلامی اصلاح کے بارے میں... تحریکی نمونوں اور اصلاحی پروگراموں کا مطالعہ

فصل سوم: معاصر فکر اسلامی اور الگ الگ حلقے... انھیں جوڑنے کی کوشش

پہلی فصل:

عربوں کی بیداری کے بارے میں: قومی اور سیکولر خطاب اور فکر ''نخبہ'' کی جدیدیت

اول: ثقافت کا نظام اور تبدیلی سے اس کا تعلق:

یہ حقیقت ہے کہ اس کائنات میں ہر چیز کے لیے ایک نظام موجود ہے، یا ایسے قوانین ہیں جو مستقل یا بدلتے ہوئے ہوتے ہیں، اور ہر چیز انہی کے مطابق حرکت کرتی ہے۔ ان پر وہی اصول اور قوانین لاگو ہوتے ہیں جو دیگر کائناتی نظاموں پر ہوتے ہیں۔ اسی طرح ریاست کا نشوونما انسان کی نشوونما سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہوتا، جس میں پہلے بچپن، پھر جوانی اور آخر میں بڑھاپے کا مرحلہ آتا ہے، اور ہر مرحلہ اپنی مخصوص ضروریات اور خصوصیات کا تقاضا کرتا ہے۔

ابن خلدون نے ہماری اسلامی تہذیب کی تاریخ میں اس کو ''عصبیت کی وہ قوت جس کو دین سے آراستہ کر دیا گیا ہے'' سے تعبیر کیا ہے، جو انسانی تمدن کی بنیاد اور اس کی لڑی ہے۔ بعد میں مالِک بن نبی نے اسے ''روح''، ''حیاتی توانائی'' یا ''دینی فکر'' کے نام سے تعبیر کیا، جو تہذیب کے عناصر کی سمت متعین کرتی ہے۔ اگر ہم اس کو تھوڑا اور وسعت دیں، تو اسے عام اصطلاح میں ''ثقافت'' سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ مالِک بن نبی فرماتے ہیں کہ ثقافت ہر قوم اور ہر معاشرے کی تہذیبی خصوصیت ہوتی ہے، اور وہ اس اجتماعی رویے کے ساتھ خاص ہوتی ہے جو اس معاشرے کے افراد کے رویوں پر اثرانداز ہوتا ہے؛ اگرچہ اہم ثقافتی عناصر میں انسانوں، خیالات، چیزوں اور قدرتی عناصر و مظاہر کی دنیا شامل ہے، لیکن ان مختلف عناصر کی

ثقافتی قیمت کا انحصار ہمیشہ ہمارے ان کے ساتھ ذاتی تعلق پر ہوتا ہے۔ انسانوں کی دنیا کو سبقت حاصل ہوتی ہے؛ کیونکہ یہی وہ ثقافتی سرمایہ ہے جو فرد کو پیدائش سے ہی ذاتی معیار فراہم کرتا ہے اور اس کے رویے کو کسی خاص ثقافت سے وابستہ کرتا ہے۔

ثقافت علم کے نظریے سے زیادہ طرز زندگی کا ایک نظریہ ہے، اور مالک بن نبی کے نزدیک ثقافت تعلیم سے زیادہ عام ہے۔ اس معنی میں یہ اخلاقی صفات اور سماجی قدروں کا مجموعہ ہے جو فرد پر اس کی پیدائش سے اثر انداز ہوتا ہے، اور لاشعوری طور پر اس کے طرز زندگی کو اس ماحول سے جوڑتا ہے جس میں وہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ وہ ماحول ہے جہاں انسان کا اخلاق اور شخصیت تشکیل پاتے ہیں، اور یہ صرف خیالات تک محدود نہیں ہے۔

ابن نبی کے نزدیک "مشكلة الأفكار" (خیالات کا مسئلہ) کا "مشكلة الثقافة" (ثقافت کا مسئلہ) پر گہرا اثر ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ موحدین کے بعد کی ثقافت میں دو قسم کے خیالات اکٹھے ہو گئے تھے: ایک تو وہ خیالات جو مردہ ہو چکے تھے، اور دوسرے وہ خیالات جو مہلک تھے یا دوسری ثقافتوں سے درآمد شدہ تھے، جو اپنی اصل جڑوں اور ماحول سے الگ ہو چکے تھے۔ کوئی بھی ایسی ثقافت جس میں مردہ اور مہلک خیالات شامل ہوں، وہ اپنے اردگرد کے چیلنجوں کا مقابلہ کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

حقیقت یہ ہے کہ زندہ ثقافت، جیسا کہ برہان غلیون سمجھتے ہیں، اپنے علمی یا تخیلی ذخیرے میں نئے تجربات کو اسی صورت میں قبول کرتی ہے جب وہ ان پرانے اور مضبوط تجربات کے ساتھ تضاد نہ رکھتی ہو، جو اس کے بڑے توازن کو برقرار رکھتے ہیں۔ غلیون کا ماننا ہے کہ عوامی رائے ہی وہ ذریعہ ہے جو ان خیالات کو تصورات میں بدل دیتی ہے ان کو از سر نو منضبط کر کے اور انھیں زندہ سماجی نظام میں شامل کر کے، اسی طرح ان خیالات کو اساسی افکار کے ساتھ دوبارہ ضم کر کے، ان کی حیثیت، قدر اور اہمیت کو نمایاں کر کے، یا یوں کہیں کہ انہیں سماجی ذہنی فریم ورک میں جو مقام ملنا چاہیے، اسے دے کر کے۔ش

اگر چہ ثقافت وہ بنیاد ہے جس پر تہذیب کی کامیابیاں تعمیر ہوتی ہیں، ہم دیکھتے ہیں کہ مغربی معاشرہ اس معاملے کو الٹ دیتا ہے اور تہذیبی کامیابیوں کو بنیاد بنا کر ثقافت کی تشکیل کرتا ہے۔ مالک بن نبی کے نزدیک ہر قوم کی ثقافت کا تعین اس قوم کی نفسیات سے ہوتا ہے۔ استبداد (آمریت) کی ثقافت صرف اس شخص کی نفسیات سے جنم لیتی ہے جو جابر اور غلبے کا خواہش مند ہو؛ جبکہ مکالمے اور مثبت تعمیر کی ثقافت اسی شخص کی نفسیات سے جنم لیتی ہے جو ان اقدار اور اصولوں پر ایمان رکھتا ہو۔ لہٰذا ثقافت کسی بھی قوم کے وجود کا بنیادی اظہار ہوتی ہے، اور قوم کی بقا، انفرادیت، تاریخیت اور قوم کو خودمختار بنانے کے لئے لازمی شرط ہے۔ یوں ثقافت قوم کو ایک خودمختار شناخت عطا کرتی ہے۔

کوئی قوم اپنی آزادانہ مرضی، روحانی طاقت، نظریاتی بصیرت، اور مؤثر معیاری بنیاد سے اس وقت تک مستفید نہیں ہوسکتی جب تک وہ ایک مستحکم اور راسخ مرجعیت قائم کرنے میں کامیاب نہ ہو، جو اس کی تاریخ یا تاریخی تجربے سے جڑی ہو۔ کوئی بھی قوم اپنا وجود یا سرگرمی ایسی خارجی مرجعیت پر نہیں بنا سکتی جو کسی دوسری تاریخ یا ثقافت سے مستعار لی گئی ہو۔ یعنی وہ قوم اپنی غلامی اور پسماندگی کے نشان کو اپنی نئی بیداری اور کامیابی کا معیار نہیں بنا سکتی۔

غلیون کے مطابق وہ قومیں جن کی ریاستوں کو استعماری طاقتوں نے تباہ کیا، جنہیں معاشی طور پر برباد کیا گیا، یا جن کے معاشی نظاموں کو سرمایہ کاری نظاموں سے تبدیل کر دیا گیا، لیکن وہ اپنی ثقافت سے وابستہ ہو کر دہائیوں بعد ایک نئی ریاست قائم کرنے میں کامیاب ہوتی ہیں۔ بنیادی سیاسی اور معاشی نظاموں میں تبدیلی بھی ان قوموں پر غالب نہیں آسکتی جو اپنی ثقافت، یعنی اپنے نظریات، اقدار اور حقائق وعلامات کو محفوظ رکھنے میں کامیاب رہی ہیں۔

عربی اسلامی ثقافت میں ''اصالت اور معاصرت'' کا مسئلہ اب بھی شدت کے ساتھ موجود ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان لفظی جوڑوں کو اس انداز میں مقابلے کی صورت میں پیش کرنا، گویا ایک کو قبول کرنے کا مطلب لازماً دوسرے کا انکار ہو، بنیادی طور پر ایک غلط تصور ہے، جو

فکری مکاتب فکر کے اختلافات اور تنازعات سے پیدا ہوا۔ اس کا زیادہ استعمال ہونے کے بعد یہ تصور کیا گیا کہ ہر پرانی اور اصل ثقافت یا علم، جدید اور معاصر ثقافت یا علم کے مقابل ہوتا ہے، یا اس کے برعکس۔

اصلاح کی متعدد تحریکوں کی ناکامی کے بعد اس بات پر غور شروع ہوا کہ کس طرح معاصرت اور جدیدیت کو حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس فکر کی ابتدا ''ابتدائی نشاۃ ثانیہ'' کے قائدین نے کی، وہ اس بات کے شدید خواہش مند تھے کہ اپنی دینی مرجعیت اور تہذیبی شناخت کو ترک نہ کریں، اور اس کی مغربی اقدار و اصولوں کے ساتھ مطابقت پیدا کریں۔ پھر یہ خیال آیا کہ ماضی یا قدیم کا کوئی بھی حصہ تھامے رکھنا دراصل پسماندگی اور زوال کی باقیات کو برقرار رکھنا ہے، اور اس سے مکمل قطع تعلق جدیدیت اور معاصرت کی روح اور مادیات میں ضم ہونے کے مترادف ہے۔

غلیون کے مطابق جدید اور قدیم کے درمیان بڑھتی ہوئی دوری کا ایک بڑا نقصان یہ ہے کہ یہ صرف ثقافتی اکائی کے زوال کا سبب نہیں بنتی؛ بلکہ یہ دونوں ثقافتی نمونوں کے زوال کا سبب بنتے ہیں اور ایسے رمزی استعارہ بن کر رہ جاتے ہیں، جن سے صرف جماعتی شناخت کا اشارہ رہ جاتا ہے۔ نتیجتاً ثقافت خود ہی سماجی تنازع کا ایک اضافی منبع بن جاتی ہے اور اس طرح اپنی بنیادی حیثیت کھو دیتی ہے، جو ذہنی وسیلے کے طور پر مسائل کے تجزیے اور انہیں پختہ کرنے میں معاون ہوتی ہے، اور عملی وحقیقت پسندانہ حل تلاش کرنے میں مددگار رہوتی ہے۔

اس لیے اصالت اور معاصرت ایک ہی شرط ہیں جو کسی بھی قوم کی شناخت کا لازمی حصہ ہوتی ہیں، اور قوم کو اپنی داخلی اور خارجی تمام معاملات میں ان اصولوں کی بنیاد پر عمل کرنا چاہیے۔ یہ دو الگ شرطیں نہیں ہیں کہ ان میں سے کسی ایک کا انتخاب کیا جائے، یعنی میں یا کسی اور کے درمیان، ماضی اور مستقبل کے درمیان، تہذیب اور شناخت کے درمیان، یا عربی ثقافت اور جدید دور کے تقاضوں کے درمیان انتخاب کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔

غلیون اپنی کتاب ''اغتیال العقل'' میں کہتے ہیں کہ بیداری کا امکان بڑی حد تک اس بات پر منحصر ہے کہ کم از کم فکری اتفاق رائے حاصل ہو جائے اور وہ تضادات اور اختلافات ختم ہوں جو عربوں کو فکری طور پر تقسیم کر رہے ہیں۔ ممکنہ اتفاق رائے کا جوہر وہ ''خود آگاہی'' ہے جو اس بات کو سمجھ سکے کہ بغیر کسی سمجھوتے کے عرب ثقافت میں موجود گہرے تضادات کو اپنے اندر جذب کیا جا سکتا ہے، جو کہ موجودہ تاریخی حالات میں اسے تقسیم کر رہے ہیں اور مشکل انتخاب کا باعث بن رہے ہیں۔ یہی ''خود آگاہی'' ہے جسے ابن نبی نے ''معاشرے کی پیدائش'' کہا، جو ان تعلقات کے مکمل ہونے سے مشروط ہے۔ اس کا اظہار الترابی نے ایسے ''طریقہ کار پر اتفاق'' کے طور پر کیا ہے جو سب کے لیے قابل قبول ہو، جبکہ کچھ اسے ''خود میں تبدیلی کا علم'' کہتے ہیں۔

دوم: قومیت کا نظریہ: نظر ثانی اور تجزیے کے مراحل:

جب قارئین قومیت کے نظریے کی تجزیاتی تحریک کو دیکھتے ہیں، تو انہیں اس نظریے کی ابتدائی جڑوں کو بھی مدنظر رکھنا پڑتا ہے، جو اس کی ابتدا کے ساتھ جڑی ہوئی تھیں، اور جس کی وجہ سے قومیت نے اپنے کو ایک سیکولر تحریک کے طور پر ظاہر کیا۔ اس وقت ''مسیحی اقلیتیں اور بعض منحرف مسلم اقلیتیں'' سیکولر بنیادوں پر ترکیت سے بچاؤ کی تلاش میں تھیں، نہ کہ دینی بنیادوں پر۔ جیسا کہ البرت حورانی کہتے ہیں: ''ترکیہ الفتاۃ'' (جوان ترک) کا دور استنبول میں سیکولر ماحول سے بھرپور تھا، جس میں مذہب کو سیاست سے الگ کرنے کا خیال غالب تھا۔ عربوں سے پہلے عیسائی عربوں نے قومی شعور کو محسوس کیا اور قومیت کی تحریک کا برملا اظہار کیا۔ علی محافظہ کا خیال ہے کہ سب سے پہلے عربی خفیہ سوسائٹیاں قائم ہوئیں، جنہوں نے ترک حکومت کی مذمت کی، جیسے کہ 1875 میں بیروت کی خفیہ سوسائٹی، جسے امریکی یونیورسٹی کے کچھ طلبا نے قائم کیا تھا۔ 1881 میں ایک اور خفیہ سوسائٹی ''جمعیۃ حقوق الملۃ العربیۃ'' کے نام سے بیروت، دمشق اور طرابلس کے عرب دانشوروں نے قائم کی، جو عرب قومیت کے دائرے میں اسلامی ــ مسیحی اتحاد کا مطالبہ کرتی تھی۔

جب عالمی سوشلسٹ نظریہ یورپ اور اس کے باہر پھیلنے لگا، تو اس کے ساتھ عرب قومیت متصادم ہوئی اور اسے عرب سوشلسٹ کے طور پر اپنایا، یا اس کے علاوہ کسی اور اصطلاح سے موسوم کیا، جیسا کہ الجابری کہتے ہیں، عرب دنیا میں سماجی مسئلے کے حل کے لئے سوشلسٹ نظریہ اپنایا گیا؛ لیکن عربوں کی بدقسمتی یہ تھی کہ جب سلطنت عثمانیہ کا زوال ہوا، تو ان کے ممالک دو دوسری استعماری سلطنتوں برطانیہ اور فرانس کے قبضے میں آ گئے۔ ان دونوں نے عرب دنیا کو تقسیم کیا اور ہر عرب ملک کو الگ سے کسی ایک یورپی استعماری مرکز کے ساتھ منسلک کر دیا۔

اس طرح جب عربی قومیت کا نظریہ ایک آزاد اور منفرد فکر کے طور پر وجود میں آیا تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جدید ریاست کی تشکیل، جو آئینی اور قانونی اخلاقیات پر مبنی ہو، دینی یا انسانی مرجعیت کو برقرار رکھتے ہوئے ممکن نہیں تھا، جیسا کہ غلیون کہتے ہیں، قومی شعور اور قومی سیاست صرف ایک قومی ریاست کے دائرے میں ہی ترقی کر سکتے ہیں، اس لیے ضروری ہے کہ دینی شعور کے مقابلے میں قومی شعور کو فروغ دیا جائے۔ یوں اسلامی اتحاد کے نعرے کے ساتھ ساتھ عرب یا علاقائی قومی ریاست کا نعرہ بھی وجود میں آیا۔ قسطنطین زریق نے اس بات کا اظہار ان الفاظ میں کیا: ''آج ہماری بنیادی مشکل یہ ہے کہ ہمارے پاس کوئی عقیدہ نہیں ہے، اور ہم بغیر کسی عقیدے کے اپنی ذاتی خواہشات اور شوق کو قابو میں نہیں رکھ سکتے''۔

ساطع الحُصری کے مطابق اسلامی فتوحات کے نتیجے میں زیادہ تر مفتوحہ علاقوں کی عربی تشکیل ہوئی۔ اسلام کی رواداری اور لوگوں کو دین قبول کرنے پر مجبور نہ کرنے نے بڑی تعداد میں ان خطوں کے باشندوں کو بغیر مسلمان ہوئے ہی عربیت کی طرف مائل کیا۔ یہ اسلام کی رواداری تھی جس نے انہیں ایک نئی شناخت میں داخل کیا۔ مزید برآں قرآن کریم نے عربی زبان کو سیاسی ٹوٹ پھوٹ اور فکری جمود کے باوجود محفوظ رکھا اور مقامی بولیوں اور عام زبانوں کے پھیلاؤ کے باوجود اسے ختم ہونے سے بچایا۔

لہٰذا اسلام اور عربیت کو کسی ایسے دوطرفہ تعلق میں نہیں رکھا جا سکتا جس میں وہ ایک

دوسرے کے مخالف یا تکمیلی ہوں۔ اسی طرح عربیت کے لیے بھی ایسا کوئی تصور موجود نہیں جو اسے اسلام کے ساتھ کسی متضاد یا تکمیلی تعلق میں رکھے۔ درحقیقت، جیسا کہ الجابری کہتے ہیں، یہ دوگانگی سیاسی نوعیت کی ہے، جو عربوں کے عثمانی ترکیت کی پالیسیوں کے ردعمل کے ساتھ جڑی ہوئی ہے۔

قومی فکر کے داخلی وخارجی یہ نصوص ثابت کرتے ہیں کہ مذہبی عنصر کو نظر انداز کرنا اور اسے پس پشت ڈالنا، اور سیکولر، لبرل یا سوشلسٹ ماڈلز کو اپنانا اس تحریک کی بڑی غلطیوں میں سے ایک تھا۔ یہ نظریہ وقت کے ساتھ ایک ایسی اشرافیہ میں محدود ہوتا گیا جو الگ تھلگ ہوتی گئی اور نظریات کمزور ہوتے گئے؛ کیونکہ وہ اپنی اصل روح اور توانائی سے کٹ چکے تھے، جو انہیں مضبوط، فعال اور مؤثر بناتی تھی۔

ایک اور مسئلہ جو سامنے آتا ہے وہ ''وحدویت کے علمی قانون'' کے پائے جانے کا مسئلہ ہے، جو مغرب کے وحدت کے ماڈلز کو اپنانے پر مبنی تھا۔ ان ماڈلز نے ''مرکزی خطے'' یا ''قطب جاذب'' کے اردگرد اپنے اتحاد کو قائم کیا۔ اس کا مطلب، جیسا کہ الجابری سمجھتے ہیں، یہ ہے کہ عرب وحدت کو نظاموں اور قوموں کے سامنے پیش کر دینا، علمی لحاظ سے اس کا مطلب یہ ہے کہ شروع ہی سے بغیر کسی تجربے، انتخاب یا اتفاق کے ریاست وسربراہی، قیادت اور غلبہ کو ایک مخصوص علاقہ کے حوالہ کر دینا ہے۔

اور ''علاقائی حکومت'' کے تصور سے قریب ''رہنما'' یا ''قائد'' کا خیال بھی گونجتا رہا ہے، اور ''مُلہم قائد'' یا ''ہیرو لیڈر'' جیسی اصطلاحوں کا منظر عام پر آنے کا مطلب یہ ہے کہ وحدت کا تصور حقیقت کے میدان سے اساطیر (میتھولوجی) کے دائرے میں منتقل کرنا ہے۔ یہ خیال ''وحدت کی ثقافت'' یا اس نشاۃ ثانیہ (تجدید) کی مخالفت کرتا ہے جو پوری نسل کا درد ہونا چاہیے، اور اس میں سستی، غفلت، اور اسباب کو چھوڑ دینے کا رجحان پایا جاتا ہے، جیسا کہ الجابری دیکھتے ہیں: ''ہیرو لیڈر'' کے خواب سے آزادی کا مطلب اب عرب ممالک کے

درمیان تعاون، ہم آہنگی، تکمیل اور اگر ممکن ہو تو انضمام کی سمت میں بڑھنا ہے۔

جن زمانوں میں قومی تحریک کو اقتدار حاصل ہوا، ان زمانوں میں یہ نظر آئے گا کہ اقتدار کا غلبہ ہو گیا، اور اس کی ضروریات اور پیچیدگی میں اضافہ ہو گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یہ اقتدار کی حدود میں جمود کا شکار ہو گیا اور اپنی فکری قیادت کھو دی، اور اپنی وحدت کی روح کو ضائع کر دیا۔ اس تجربے کا بامعنی اور باشعور تنقیدی جائزہ لینے کے بجائے دو خطرناک رجحانات پیدا ہوئے: پہلا یہ کہ اقتدار پر اجارہ داری قائم ہو گئی، یہاں تک کہ سیاسی عمل میں دوسرے افراد یا گروہوں کو ختم کر دیا گیا یا ان کو بے دخل کر دیا گیا۔ دوسرا یہ کہ فکری میدان میں دوسروں کے نظریات سے حد درجہ متاثر ہو کر اپنی شناخت کھو دی گئی۔

شاید اسی وجہ سے خیر الدین حسیب نے ''نئے عرب تہذیبی منصوبے'' کے دائرے میں ''نئی قوم پرست تحریک'' کی طرف بلایا؛ تاکہ گزشتہ تمام منفی پہلوؤں سے بچ سکے۔ معن بشور نے یہ تجویز دی کہ ہم ''قوم پرست'' کے بجائے ''وحدت پسند'' کا لفظ استعمال کریں؛ کیونکہ اس تحریک کا حقیقی مقصد عرب وحدت کو حاصل کرنا ہے۔ اس طرح ہم ان لوگوں میں قوم پرستی کے خلاف منفی ردعمل کو کم کر سکتے ہیں جو قوم پرستی کو تعصب سمجھتے ہیں، اور اس تحریک کو ایک وسیع ترمشن دیں گے جو محض اپنی شناخت پر زور دینے کی بجائے وحدت کی حکمت عملی کی طرف گامزن ہو۔

اسی تناظر میں جمال الدین افغانی کہتے ہیں: ترکوں نے ایک بہت اہم کام کو نظر انداز کر دیا، وہ یہ کہ انہوں نے عربی زبان کو حکومت کی زبان تو بنائی لیکن عربی زبان کو ریاست کی سرکاری زبان نہیں بنایا۔ اگر عثمانی سلطنت نے عربی کو اپنی سرکاری زبان بنایا ہوتا اور ترکوں کو عربی سکھانے کی کوشش کی ہوتی تو سلطنت بہت زیادہ طاقتور ہوتی، لیکن انہوں نے اس کے برعکس کیا اور عربوں کو ترک بنانے کی سوچ اپنائی۔ یہ کتنی احمقانہ رائے اور افسوسناک پالیسی تھی؟ اگر سلطنت عربی بن جاتی تو دونوں قوموں کے درمیان قوم پرستی کا تعصب ختم ہو جاتا، اور

نفرت و تقسیم کا سبب مٹ جاتا۔ وہ عربی قوم بن جاتے، جس میں عربی زبان کے معنی، اسلام کے عدل، عرب فضلاء کی سیرت و اخلاق، اور ان کے عمدہ عادات و اطوار شامل ہوتے؛ لیکن افسوس کہ عربی زبان کو عام کرنے کے خیال کو قبول نہ کرنا ایک واضح غلطی تھی۔

افغانی ''عصبیّت'' کے تصور کو ایک ضروری سماجی بندھن کے طور پر بیان کرتے ہیں جو کسی جماعت کی بقا اور اس کے اتحاد کے لیے ضروری ہے، اور وہ اس میں اعتدال، انتہا پسندی اور کمی کی حدود کو واضح کرتے ہیں۔ عصبیّت کا قیام قوم کے تعلق سے ہوتا ہے، جو انسان کے قوم اور قبیلے کے افراد کو تحفظ فراہم کرتے ہیں اور اسے ظلم و ستم اور دشمنی سے بچاتے ہیں۔ انسانی نفس میں عصبیّت کی ایک صفت ہوتی ہے، جو اس سے وابستہ لوگوں کے تحفظ اور ان کے حقوق کی حفاظت کے لیے ابھارتی ہے۔

حسن البنا اخوان المسلمین کا قومی، عربی اور اسلامی اتحاد کے بارے میں موقف انتہائی وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں، جو کہ قومی نظریے کے بنیادی اصولوں کا تقریباً مکمل طور پر احاطہ کرتا ہے۔ وہ اس معاملے کو بہت وسیع مفہوم میں بیان کرتے ہیں جہاں تک قومی نظریے کے حامی بھی نہیں جا سکتے، بشرطیکہ بنیادیں درست ہوں۔ ان کے نزدیک اسلام نے یہ فرض کیا ہے کہ ہر انسان کو اپنے ملک کی بہتری کے لیے کام کرنا لازم ہے، اور اسے اپنی قوم کی خدمت میں خود کو وقف کر دینا چاہیے، اور اپنی استطاعت کے مطابق زیادہ سے زیادہ خیر قوم کو دینا چاہیے۔ اسی طرح اسلام نے قریبی رشتہ داروں اور پڑوسیوں کو خیرات دینے کی بھی تاکید کی ہے، یہاں تک کہ بغیر ضرورت کے زکوٰۃ کو مسافتِ قصر سے دور منتقل کرنا منع ہے، سوائے ضرورت کی صورت کے؛ تاکہ قریبیوں کو نیکی میں ترجیح دی جا سکے۔ اسلام اور عروبت کے درمیان تصادم کا بنیادی نکتہ سیکولرزم کا مسئلہ ہے۔ عروبت اسلام کے قریب ہوتی ہے جب تک کہ وہ سیکولرزم سے دور رہے، اور وہ اسلام سے دور ہو جاتی ہے جب سیکولرزم کے قریب ہوتی ہے، جیسا کہ طارق بشری کہتے ہیں: اسلام اور سیکولرزم کبھی بھی حقیقی معنوں میں اکٹھے نہیں

ہو سکتے، سوائے اس صورت کے کہ دونوں میں سے کسی ایک کے معنیٰ کو بدل دیا جائے۔

القرضاوی کہتے ہیں کہ قومیت کے خلاف ہمارا اعتراض اس وجہ سے ہے کہ قومیت کے حامی کچھ بنیادی باتوں پر زور دیتے ہیں جن کا اسلام سرے سے انکار کرتا ہے۔ ان کا ان باتوں پر زور دینا لازمی ہے؛ کیونکہ یہ ان کے نظریے کی فطرت ہے۔ انہوں نے قومیت پر تنقید کے چند اہم عناصر کا ذکر کیا ہے، جیسے قومیت کو ایک عقیدہ ماننا، قومی رشتے کو دینی رشتے پر فوقیت دینا، اور دین کو معاشرت اور ریاست سے الگ کرنا۔ وہ ایک سیکولر ''لادینی'' ریاست کی حمایت کرتے ہیں اور جس امت کو اللہ تعالی نے امت واحدہ بنایا ہے اس کو ٹکڑوں میں تقسیم کرنے پر زور دیتے ہیں۔

اسلام نے تاریخی طور پر ایک زندہ مثال پیش کی ہے کہ اقلیتوں کو کیسے شامل اور ضم کیا جا سکتا ہے۔ جب نبی ﷺ کو یہ خبر ملی کہ کچھ لوگ بلال حبشی، صہیب رومی، اور سلمان فارسی جیسے افراد پر اس وجہ سے تنقید کر رہے ہیں کہ وہ عربی نسب سے نہیں ہیں، تو انہوں نے فرمایا: ''اے لوگو! عروبت تم میں کسی باپ یا ماں سے نہیں، بلکہ یہ زبان کی بنیاد پر ہے، جو عربی بولتا ہے وہ عربی ہے''۔ اس دن سے، اور اس تہذیبی وثقافتی معیار کے مطابق، عربی قوم کی وسعت ہوئی اور اس میں وہ سب شامل ہو گئے جو فکر، تہذیب، وابستگی اور وفاداری کی بنیاد پر عرب بنے، جیسے وہ جن کا نسب خالص عربی تھا۔ اسی طرح یہ معیار غیر مسلم عربوں کو بھی شامل کرتا ہے اور تہذیب وثقافت کے عربوں کو بھی، چاہے ان کا نسلی تعلق عربوں سے نہ ہو۔

سوم: سیکولر فکر... ہمیشہ سے ایک مبہم خطاب:

بارہا میرے ذہن میں یہ خیال آتا ہے کہ عربی معاصر فکر میں سیکولرزم کی صورتحال کو عیسائیت کی تثلیث کے مسئلے سے تشبیہ دی جا سکتی ہے، جس طرح اس میں پیچیدگی، الجھن اور کسی ایک واضح رائے پر قائم نہ رہنے کا تعلق پایا جاتا ہے، اور جس طرح عیسائی تثلیث پر یقین رکھتے ہیں لیکن ان کے ذہنوں میں یہ پیچیدہ سوال موجود ہوتا ہے: تین کیسے ایک ہو سکتے ہیں؟ اسی طرح

سیکولر فکر کے ماننے والوں کا ایک طبقہ سیکولرزم کے مغربی مفہوم اور اس کی دلالتوں کو اپناتے ہوئے اس کی اسلامی حیثیت اور اصلیت پر اصرار کرتا ہے؛ حالانکہ اسلامی تجربہ اور مذہبی و تاریخی حقائق ان کے اس دعوے کی بنیادی طور پر نفی کرتے ہیں۔ جس طرح عیسائی حضرات مذکورہ سوال کے جواب میں کمزور و غیر معتبر وضاحتیں پیش کرتے ہیں، اور بیشتر جواب میں تکلف ہوتا ہے، بالکل اسی طرح سیکولر حضرات بھی اس قسم کی بحثوں سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں اور اپنی دلیلوں کی بنیاد چند غیر معمولی یا سطحی مثالوں پر رکھتے ہیں، جو ان کی دعوت کا محور بنتی ہیں۔

ا۔ مفہوم اور اصطلاحی معنی:

''سیکولرزم'' (Sécularism) جیسا کہ المسیری کہتے ہیں، ایک انگریزی لفظ ہے جس کے مترادف دیگر یورپی زبانوں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یہ لفظ لاطینی زبان کے لفظ "Seculum" سے نکلا ہے، جس کے معنی ہیں : ''عہد''، ''نسل''، یا ''صدی''؛ جبکہ قرون وسطیٰ کی لاطینی میں اس کا مطلب ''دنیا'' یا ''ظاہری زندگی'' تھا، جو کہ چرچ کے مقابلے میں استعمال ہوتا تھا۔ آکسفورڈ ڈکشنری نے "Secular" یعنی سیکولر کے کئی معنی درج کیے ہیں۔ سیکولر وہ شخص ہوتا ہے جو اس فانی اور مرئی دنیا سے تعلق رکھتا ہو، نہ کہ ابدی، روحانی اور غیر مرئی دنیا سے۔ سیکولرزم کو انگریزی میں لادینیت "Unreligious" یا "Laicism" بھی کہا جاتا ہے، جو مذہب اور آخرت کو دنیاوی اور عوامی معاملات میں کوئی اہمیت نہیں دیتی۔ لفظ "Secular" پہلی مرتبہ 1648 میں ویسٹ فیلیا کے معاہدے کے وقت استعمال کیا گیا، جو قومی ریاست کے ظہور کا وقت تھا، یعنی جدید سیکولر ریاست کا آغاز۔ اس تاریخ کو اکثر مورخین مغرب میں سیکولرزم کے آغاز کی تاریخ قرار دیتے ہیں۔ ابتدا میں یہ اصطلاح محدود معنی میں استعمال ہوتی تھی اور اس کا مطلب چرچ کی جائیدادوں کو غیر مذہبی سیاسی طاقتوں یعنی ریاست کے حوالے کرنا تھا۔ 18 ویں صدی میں فرانس میں کیتھولک چرچ کی نظر میں یہ اصطلاح غیر قانونی طور پر

چرچ کی جائیدادوں کی ضبطی کو ظاہر کرتی تھی ؛ جبکہ فلسفیوں اور روشن خیالی کے حامیوں کے لیے اس کا مفہوم ریاست کی مصلحت کی خاطر جائز ضبطی یعنی قانونی عمل خیال کیا جاتا تھا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس نے سب سے پہلے اس اصطلاح کو اس کے جدید اور وسیع مفہوم میں وضع کیا وہ ''جان ہولی اوک'' (1817–1906) ہیں۔ انہوں نے اسے ایک مکمل غیر جانبدار اصطلاح بنانے کی کوشش کی، جو ایمان کے سلسلہ میں اس بات کا اظہار کرتی ہے کہ انسان کی اصلاح مادی طریقوں سے ہوسکتی ہے، اور مذہب پر یقین کو قبول یا مسترد کیے بغیر وہ نہ صرف مذہب کا انکار کرتا ہے بلکہ اس سے چشم پوشی برتتا ہے۔ ہولی اوک نے اس نظریے کے دفاع کے لیے ایک سیکولر تحریک کی بنیاد رکھی۔ بعد میں ہولی اوک کے تصور کو مزید ہلکا کر دیا گیا اور یہ مذہب کو ریاست سے علیحدہ کرنے یعنی عوامی زندگی میں مذہبی عقائد کو شامل نہ کرنے کے طور پر جانا جانے لگا۔ یہ تعریف مشرق و مغرب میں بہت مقبول ہو چکی ہے۔

بہت سے مغربی مفکرین جنہوں نے سیکولرزم کے مظاہر کا مطالعہ کیا ہے، وہ خیال کرتے ہیں کہ یہ ایک ایسا عمل ہے جو انسانی زندگی کے تمام ظاہری اور باطنی پہلوؤں کا احاطہ کرتا ہے، اور اس میں غیر متجانس مظاہر شامل ہیں ؛ تاہم اس کے باوجود ''سیکولرزم'' کی نئی تشریح اور اس اصطلاح کے مفہوم کو وسعت نہیں دی گئی ؛ تاکہ یہ ان نئے شعبوں اور مسائل کی نشاندہی کر سکے جو علمنیت کی بڑھتی ہوئی شرح اور زندگی کے ہر گوشے میں اس کے پھیلاؤ کے نتیجے میں پیدا ہو رہے ہیں۔ اس کے بجائے مغربی سوشیالوجی نے مختلف مظاہر کا مشاہدہ کرتے ہوئے مختلف الفاظ اور اصطلاحات کا استعمال کیا ہے، جن کے ذریعے اس نے ظاہر ہونے والے صورتحال کے مختلف پہلوؤں کو گویا الگ الگ اور آزادانہ مظاہر کے طور پر پیش کرنے کی کوشش کی۔ نتیجتاً اصطلاحات میں اضافہ ہوا اور وہ بڑھتی چلی گئیں، اور یہ اصطلاحات مشترکہ مفہوم اور ایک دوسرے سے ملتے جلتے مفہوم کی حامل ہیں گویا ان کے درمیان اشتراک اور تداخل کی نسبت پائی جاتی ہے۔

مغربی دنیا میں سیکولرزم ایک منظم واقعہ تھا اور وہاں کے حالات کا قدرتی نتیجہ تھا۔ چرچ کی انتہا پسندی کے برابر ہی مذہب کے خلاف انتہا پسندی کا ردعمل سامنے آیا۔ انتہا پسندی یہ تھی کہ چرچ کی جانب سے مذہب کی وصایت اور اس کی تفہیم وتشریح پر اجارہ داری، سیاست میں مداخلت کے ذریعے بادشاہوں کی تقرری یا برطرفی کا اختیار، اور ایسے نظام وقوانین کا نفاذ جو سب سے پہلے چرچ کے مفادات کو پورا کریں۔ جاگیرداری میں انتہا پسندی جس کے تحت وسیع زمینیں، بڑے محلات، ہزاروں غلام اور کسان چرچ کے قبضے میں تھے اور بھاری ٹیکس، محصول اور چنگیاں وصول کی جاتی تھیں۔ فکری اور سائنسی آزادی کو دبانے میں انتہا پسندی، اور اخلاقی انحطاط میں انتہا پسندی، یہاں تک کہ چرچ کے مذہبی رہنماؤں کے درمیان نشے اور جنسی بے راہ روی کے مظاہر عام ہو چکے تھے، جس کی وجہ سے ایک نقاد اور مورخ جیسے ول ڈیورانٹ نے کہا: ''فوجی افسران، مذہبی رہنماؤں کے مقابلے میں زیادہ اخلاقی ہیں''۔

اسلامی عرب قومیت پر ان اقدامات کا بہت گہرا اثر ہوا اور تین بنیادی ذرائع سے ان تک یہ چیزیں پہنچیں: (۱) نوآبادیاتی دور اور اس کے ساتھ آنے والے مشنری اور استشراقی ادارے، (۲) طلبہ کی ابتدائی وفود جنھوں نے ان حالات کا مشاہدہ کیا اور اس سے متاثر ہوئے، (۳) عرب اور اسلامی ممالک کے عیسائی تعلیمی ادارے۔

ترقی کی دوڑ میں شامل ہونے کی خواہش شدید تھی اور اس کے نتیجے میں تین رجحانات ابھرے: ایک رجحان جو مغربی ماڈل میں مکمل طور پر ضم ہونے اور روایت سے قطع تعلق کی دعوت دیتا تھا، دوسرا رجحان جو اسلامی تاریخ اور روایت کے اندر رہ کر مغربی تجربے کے مطابق جدیدیت لانے کی کوشش کرتا تھا، اور تیسرا رجحان جو روایت کے دائرے میں رہتے ہوئے تجدید اور ترقی کی دعوت دیتا تھا، اور روایت کے وسائل یا جن چیزوں اور وسائل سے اس راہ میں مدد لینا ممکن تھا ان کو اختیار کرنے کی دعوت دیتا تھا۔

یہاں سے مختلف مفکرین نے اس اصطلاح کی تعریفیں مختلف انداز میں کیں، جیسا

کہ المسیری نے کہا ہے: لفظ ''عِلمانیہ''، یعنی علمیت کا تعلق ''علم'' سے ہے، ''عَلمانیہ'' کا تعلق عالم ''دنیا'' سے ہے، ''جمہوریت''، ''عقلانیت''، ''روشن خیالی''، ''آزادی'' اور دیگر ''مثبت'' مفاہیم جو اس اصطلاح پر چسپاں کی جاتی ہیں؛ تاکہ اس کی موجودگی اور استدلال کو جائز قرار دیا جاسکے۔

''عَلمانیَت دوطرح کی ہے: ایک تو جدید فلسفہ کے طور پر جو الٰہیات کے مخالف ہے اور جدید نظام کی بنیاد رکھنے والی اقدار سے وابستہ ہے، اور دوسری عَلمانیَت ایک سیاسی تحریک کے طور پر ہے جس کا بنیادی مقصد دین اور کلیسا کی مخالفت ہے۔ عرب دنیا میں عَلمانیَت صرف ایک سیاسی تحریک کے طور پر ظاہر ہوئی ہے، جو دین کی مخالفت پر مبنی ہے۔ اگر یہ بات ہمارے ہاتھ میں ہوتی، جیسا کہ عبدالوہاب المسیری نے کہا ہے، تو ہم مکمل طور پر ''عَلمانیَت'' کی اصطلاح کو چھوڑ دیتے اور اس کی جگہ کسی دوسری اصطلاح جیسے ''نزع القداسۃ'' (مقدسیت کا خاتمہ) استعمال کرتے؛ کیونکہ یہ اس کے مقابلے میں زیادہ جامع، گہری اور درست اصطلاح ہے۔ دراصل عَلمانیَت ایک بہت ہی مبہم اور غیر واضح اصطلاح ہے؛ حالانکہ یہ بہت عام ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک عجمی لغت سے منقول ہے اور مغربی تہذیبی تشکیل کا حصہ ہے، جس میں مختلف فروعی تشکیل کا دخل ہے، جیسے کیتھولک، پروٹسٹنٹ، اور آرتھوڈوکس، اور ہر ایک نے اس اصطلاح کی اپنے مخصوص تجربات کی روشنی میں مختلف طریقوں سے تعریف کی ہے۔

محمد ارکون نے عَلمانیَت کو جدیدیت کے رجحانات کے حوالہ سے دو اقسام میں تقسیم کیا ہے: ''ایڈیولوجیکل سیکولرزم'' جو جدیدیت کا منفی پہلو ظاہر کرتی ہے، اور دوسرا ''عَلمانیَت کا مثبت اور کشادہ مفہوم جو جدیدیت کی ایک اہم کامیابی ہے۔ ارکون کا کہنا ہے کہ وہ ''وسیع اور کھلی عَلمانیَت'' کو ''تنگ اور متعصب عَلمانیَت'' پر ترجیح دیتے ہیں۔ مجموعی طور پر، جیسا کہ المسیری کہتے ہیں، یہ اصطلاح چاہے عربی ہو یا ترجمہ شدہ، اس کے ساتھ مسائل جڑے رہتے ہیں؛ جبکہ

اس کا مفہوم عموماً دین اور ریاست کی علیحدگی کے تناظر میں محدود ہوتا ہے، اسی طرح سیاسی میدان میں بھی اس کا مفہوم محدود ہوتا ہے، اس میں بڑی پیچیدگیاں موجود ہیں۔ عَلمانیت کا مفہوم تمام اقدار، چاہے وہ انسانی ہوں، اخلاقی ہوں یا دینی، کو دنیا سے الگ کرنے پر مشتمل ہے۔ اس عمل کے دوران ہر چیز کو غیر مقدس کر دیا جاتا ہے اور سب کچھ برابر تصور کیا جاتا ہے۔ علمانیت کی ابتدا اشیاء کو انسان کی دنیا سے علاحدہ کر کے اشیاء کی دنیا میں رکھنے سے ہوئی، جہاں اشیاء کی منطق حاوی ہوتی ہے، اور علمانیت کی انتہا انسان کو انسان کی دنیا سے علاحدہ کر کے اس کو اشیاء کی دنیا میں رکھنے سے ہوئی جہاں انسان پر اشیاء کی منطق حاوی ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے عَلمانیت اشیاء کی منطق کی حکمرانی ہے۔

المسیری کا خیال ہے کہ جب مغرب میں طبعی علوم نے مسیحی اخلاقیات سے آزادی حاصل کی، تو وہ مکمل طور پر غیر جانبدار ہو گئے اور کسی بھی اخلاقی یا اقداری نظام سے علیحدہ ہو گئے۔ وہ دنیا کو ایسے مادی، ریاضیاتی، اور سائنسی ماڈل کے طور پر دیکھتے، جو کسی اندرونی معنی سے خالی ہے اور ایک مشین کی طرح کام کرتا ہے، جو سخت قوانین کے تابع ہے اور جس کا اخلاق یا اقدار سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ محض ایک جسم ہے جو بیرونی پیمائش اور مشاہدے کے تابع ہے۔

آج ہم بجائے ''عالمی سوشلزم'' یا ''عالمی سرمایہ داری'' یا ''عالمی سامراجیت'' کے عالمی صارفیت کے بارے میں گفتگو کر سکتے ہیں جیسا کہ المسیری بتاتے ہیں۔

ادریس الکتانی کے مطابق عَلمانیت، یعنی لادینیت کا حقیقی چہرہ یہ ہے کہ وہ ایک مکمل سیاسی نظام ہے جو درج ذیل اصولوں پر مبنی ہے: ریاست کو مذہبی حیثیت سے پاک کرنا، مذہبی اداروں کو بند کرنا، شرعی عدالتوں کو ختم کر کے ان کی جگہ مغربی سول قوانین نافذ کرنا، دینی تعلیم کو ختم کرنا، وزارت اوقاف کو ختم کر کے اسے عام ڈائریکٹوریٹ میں تبدیل کرنا اور اس کے اثاثوں کو بینکاری کے اصولوں کے مطابق ترقی دینا، اور مغرب کی لباس، عادات اور روایات کی نقل کرنا۔

۲۔سیکولرزم کی غیر واضح تشریح کے کچھ نمونے:

اگرچہ عَلمانیت کا اصطلاحی مفہوم پیچیدہ ہے، پھر بھی ہم دیکھتے ہیں کہ مسلم دنیا کے مختلف مما لک میں اس تجربے کو بالکل لفظی اور من وعن نافذ کرنے کی متعدد دعوتیں دی جارہی ہیں۔ یہ دعوتیں سیاسی قائدین اور فکری رہنماؤں، دونوں کی طرف سے سامنے آتی ہیں، جیسا کہ برہان غلیون نے کہا ہے۔ اگر مغرب نے عَلمانیت کو دو الگ اقتداروں اور اختیارات کے درمیان علیحدگی کے طور پر سمجھا ہے، اور اس کے وجود کو تسلیم کیا ہے، تو مغرب نے اپنی نوآبادیاتی تحریک کے دوران مشنری مبلغین کی فوجوں کو منظم کیا، اور ان کی مدد کے لیے گرجا گھروں، اسکولوں، کلینکس اور کلبوں کی تعمیر کے لیے بھاری مالی امداد فراہم کی۔ ان خدمات کو پیش کرنے کے باوجود، کچھ عرب حکمرانوں نے عَلمانیت کو دین سے لڑائی اور اس کی طاقت اور نفوذ کو ختم کرنے کے طور پر سمجھا اور اس کے مخالف کے طور پر کھڑے ہوئے۔ انہوں نے دین کے ہر چھوٹے سے چھوٹے منبع کو بھی ختم کرنے کی کوشش کی، چاہے وہ ''بچوں کے مکاتب'' ہوں یا ''دینی کتاب''۔

جہاں تک مفکرین کا تعلق ہے، باوجود یکہ وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ عَلمانیت کا تجربہ مغرب کے لیے مخصوص ہے، وہ پھر بھی اس کو ''آزادی'' اور ''مذہبی اقتدار سے نجات'' کا ایک نمونہ سمجھتے ہیں، اور اسے ''ترقی'' اور ''عروج'' کی طرف ایک راستہ سمجھتے ہیں، جیسا کہ مغرب میں ہوا تھا۔ لیکن وہ اپنے آپ کو امت کی مذہبی اور تاریخی حقائق کے ساتھ مربوط نہیں کرتے، جو اصولی اور فروعی اعتبار سے مغربی تجربے کے مخالف ہے۔

ہم یہاں تین ایسے اہم نکات کا ذکر کرتے ہیں جو اسلامی مما لک میں اس منصوبہ کے لاگو ہونے کے ناممکنات کو ظاہر کرتے ہیں:

پہلا نکتہ مذہبی ہے، وہ یہ کہ مغرب میں جو ظلم وستم کلیسا اور اس کے پیشواؤں کے نام پر کیا گیا، اس کی تاریخ اسلام میں کوئی مثال نہیں ملتی۔

دوسرا نکتہ علمی ہے، استبداد کا ایک مظہر یہ ہے کہ مغرب میں کلیسا نے سائنس دانوں کا محاصرہ کیا اور ان کے خلاف عدالتیں اور پھانسیاں قائم کیں۔

تیسرا نکتہ حقوق (قانون) سے متعلق ہے، اسلام انسانی حقوق کو تسلیم کرتا ہے اور مذہبی، فکری، سیاسی اور قومی آزادیوں کی ضمانت دیتا ہے۔ اسلام ایک اخلاقی اصول اور فلسفہ پیش کرتا ہے جس کی بنیاد پر ہم تنظیم، قانون سازی اور ضابطہ بندی کے اعلیٰ ترین درجوں تک پہنچ سکتے ہیں؛ چاہے یہ فرد کے ذاتی حقوق ہوں یا اس کے دوسرے لوگوں کے ساتھ تعلقات ہوں۔

آرکون کہتے ہیں کہ عَلمانیَت کے بیان میں اس کے دوہرے معیار اور اضطراب کی وضاحت کے لیے ہم مندرجہ ذیل متن اور مثالوں کو دیکھ سکتے ہیں: ''مسیحی معاشرے اسلامی معاشروں سے بہت پہلے ایک زیادہ متحرک اور محسوس تاریخی تجربے سے گزر رہے تھے، جو کہ جدید عقلی اور مادی اثرات کے تحت تھا۔ اس کے نتیجے میں ایک روحانی عَلمانی طاقت ابھرنے لگی جو اس بات کی تصدیق کرتی ہے کہ انسانی عقل مکمل آزادانہ طور پر معنی اور طاقت کو دریافت کرسکتی ہے۔ اسلام میں جدیدیت کے داخلے پر جو بحث چھڑی، وہ اس بحث سے مختلف نہیں ہے جو مسیحیت کو اصلاحی اور نشاۃ ثانیہ کی تحریکات کے دوران پیش آئی تھی''۔ حنفی اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ''اسلام ابتدا سے ہی ایک عَلمانی مذہب ہے، اس کی عَلمانیت اندرونی طور پر الٰہی حکم سے آئی، اور یہ کسی انسانی کوشش کے ذریعے باہر سے حاصل نہیں کی گئی۔ عَلمانیت وحی کا بنیادی اصول ہے، لہٰذا وحی اپنی اصل میں عَلمانی ہے، اور مذہبیت اس پر تاریخ کے دباؤ اور معاشرتی پسماندگی کے زمانے میں عارضی طور پر غالب آئی ہے''۔

حنفی کی بات میں پہلی پیچیدگی یہ ہے کہ انہوں نے عَلمانیَت کو صرف مذہبی پیشواؤں کے اقتدار کی نفی تک میں محدود کر دیا؛ تاکہ یہ ثابت کیا جا سکے کہ اسلام ایک عَلمانی مذہب ہے؛ کیونکہ اسلام میں ایسی کوئی مذہبی اتھارٹی نہیں ہے۔ پھر وہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ وحی کی بنیاد خود ''عَلمانی'' ہے اور مذہبیت اس پر عارضی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وحی ایک الٰہی امر

ہے، جو خالصتاً خدا کے لیے مخصوص ہے، اور یہ انسانوں اور ان کی دنیا سے الگ ہے۔ انسان اپنی دنیا میں اپنی مرضی اور عقل کے مطابق تصرف کرتے ہیں؛ جبکہ معاشرتی مذہبیت پسماندگی کے حالات میں عارضی طور پر پیدا ہوتی ہے۔

اسلامی تاریخ کی ایک حتمی عَلمانی تشریح کے طور پر کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ''خلافت ابتدا سے ہی ایک دنیاوی اور شہری ادارہ تھی، اور یہ کبھی بھی ایسی نہیں تھی کہ جہاں اللہ کا کردار موجود ہو؛ بلکہ وہاں انسان اپنی خواہشات اور خوبیوں وخامیوں کے ساتھ موجود ہوتا تھا''۔ مصنف تین خلفاء کے قتل، بعد کے تنازعات اور بادشاہی نظام کو بطور ثبوت پیش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ''اللہ کا حکم جب بھی انسانی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، تو اس میں تبدیلی اور نسخ کی ضرورت پیش آتی ہے، اور کوئی بھی ریاست جو اسلامی تاریخ میں آئی، اسے کبھی اسلامی ریاست نہیں کہا گیا۔ بلکہ وہ ریاستیں اپنے بانیوں یا حکمرانوں کے نام سے جانی گئیں، جیسے اموی خلافت، سلجوقی سلطنت، عثمانی اقتدار، یا ہارون الرشید کا دور''۔

علی حرب کے مطابق اسلامی ریاستیں بھی دوسری ریاستوں کی طرح حکمرانوں سے منسوب ہوتی تھیں، نہ کہ شریعت سے جس پر ان کا قیام ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انہیں حکمرانوں کے ناموں سے جانا گیا، نہ کہ کسی الٰہی قانون سے۔

مجھے ان رپورٹوں سے جو کسی خاص مفہوم کی بجائے ایک طریقہ کار کی ترجمانی کرتی ہیں، جمہوریت کے بالمقابل موقف کے بارے میں سوال ذہن میں آتا ہے کہ: کیا یہ وحی ایک مکلف انسان پر نازل ہوئی تھی، جو زمین پر خدا کا نائب ہے، یا یہ کسی ایسی ہستی پر نازل ہوئی جہاں نہ کوئی خلافت ہے اور نہ کوئی ذمہ داری؟ کیا وحی انسان کو تعمیر وترقی، درست انتخاب، اور دنیا وآخرت کی بھلائی کی طرف بلاتی ہے، یا اسے مادی دنیا سے ہٹا کر صرف خیالی نظریات، رہبانیت، اور دنیا سے کٹ جانے کی طرف دھکیلتی ہے؟

اگر ان واضح دین کی حقیقتوں کو مان لیا جائے، تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ خلافت کو

ایک ''دنیاوی اور شہری ادارہ'' کہنا اس لیے درست ہے کیونکہ یہ شرع کی مرضی ہے کہ اسے انہی اصولوں کے مطابق ہونا چاہیے۔ یہ ان انسانوں کے سپرد کیا گیا ہے جو اس پر ایمان رکھتے ہیں اور اس پر عمل کرتے ہیں، اس کی قطعیات اور کلیات کی پیروی کرتے ہیں اور اس کی ظنیات اور فروع میں اجتہاد کرتے ہیں، اور ان چیزوں میں غور وفکر کرتے ہیں جن میں ان کو اجازت دی گئی ہے۔ یہ زیادہ تر زندگی کی ضروریات اور سماجی تنظیم کے امور سے متعلق ہے۔ اگر لوگ اس شریعت کی پیروی نہ کریں یا اس سے منحرف ہو جائیں، تو یہ ایک الگ مسئلہ ہے اور اس کا تعلق شریعت کے وجود یا عدم وجود سے نہیں ہے۔ شریعت ہمیشہ اپنی جگہ موجود رہتی ہے، اور انسان اس سے مثبت یا منفی طور پر تعامل کرتا ہے۔ ہر تجربہ اسے وحی کے قریب یا دور لے جا سکتا ہے۔

وحی کے ساتھ انسان کا تعلق اس سے الٰہی صفت کو سلب نہیں کرتا اور اسے مکمل طور پر انسانی سطح پر نہیں لے آتا بلکہ شریعت خود انسان کو اس حد تک التزام کی اجازت دیتی ہے جسے وہ برداشت کر سکتا ہے؛ بشرطیکہ انسان پوری کوشش کرے اور خلوص دل سے عمل کرے، جیسا کہ اللہ نے فرمایا: ''**فاتقوا اللہ ما استطعتم**'' (پس اللہ سے ڈرو جتنا تم سے ہو سکے) (التغابن:۱۶) اور ''اللہ کسی جان پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالتا''۔ اور حدیث میں ہے: ''جب میں تمھیں کسی چیز کا حکم دوں تو جتنا کر سکو کرو، اور جب میں تمھیں کسی چیز سے روکوں تو اسے چھوڑ دو''۔ وحی یا شریعت اس لیے نازل ہوئی ہے کہ انسان اس پر عمل کرے، نہ کہ یہ محض خیالی نظریات کا مجموعہ ہو جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہ ہو۔

اور جہاں تک مختلف حکومتوں کا اپنے آپ کو ''اسلامی'' یا اپنے بانیوں کے ناموں سے منسوب کرنا ہے، تو یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ اسلام نے کوئی ریاست قائم نہیں کی؛ کیونکہ قرآن میں اس کا ذکر نہیں کیا گیا!!

سیکولر فکر کی عجیب بات یہ ہے کہ سیکولرزم کی اس نئی تعبیر کا دوسرے سیکولر طبقے رد کرتے اور اس کی مخالفت کرتے ہیں، پھر بھی یہ سیکولر لوگ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ رسالت اور نبوت کا

کام محض روحانی اور تبلیغی ہے، زندگی اور سیاست کے معاملات کا دین سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

علی حرب سوال کرتے ہیں کہ اجتہاد کی حقیقت کیا ہے اگر اس میں عقلی اور سیکولر روشن خیالی نہ ہو؟ اجتہاد کے ذریعے جو رائے، قیاس یا استدلال کا عمل ہے اس کے ذریعہ عقل اپنا معطل شدہ کردار بحال کرتی ہے اور نص کی بالادستی سے آزاد ہوجاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں: میں نہیں سمجھتا کہ کیا چیز اجتہاد کی عقلانیت کو اس وسیع، ذمہ دار اور منضبط دائرے میں قائم کرنے سے روکتی ہے جو اسلام فراہم کرتا ہے۔

فرج فودہ، جو اس کا عہد کرتے ہیں کہ ان کی گفتگو تاریخ، سیاست اور فکر پر مبنی ہوگی، نہ کہ دین، ایمان اور عقیدہ پر، وہ یہ مانتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے ساتھ اسلام کا دور مکمل ہوگیا اور مسلمانوں کا دور شروع ہوگیا۔ پھر وہ اسلامی تاریخ میں سے ایسے واقعات اور نادر حالات کو ڈھونڈتے ہیں تاکہ اسے جنگوں، خونریزی، اور فحاشی کی تاریخ ثابت کریں، بالکل اُسی طرح جیسے متعصب مستشرقین کا طریقہ کار ہوتا ہے۔ وہ کتابیں جیسے ''الحیوان'' از دمیری، ''مروج الذہب'' از مسعودی، اور ''الفتنۃ الکبریٰ'' از طہ حسین کو اپنی روایات اور حوالہ جات کے لیے ''معتبر'' مصادر کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ یہ سیکولر فکر کی ایک بڑی خامی ہے، نہ صرف احادیث اور بعض اوقات آیات کی توثیق میں بلکہ مغربی علوم کے مقابلے میں شرعی علوم اور تراثی علوم میں عمومی طور پر کمزوری کا نتیجہ ہے۔ ان علوم کی مخالفت کا ایک بڑا حصہ ان کے عدم علم سے پیدا ہوتا ہے۔

یہ ایک حقیقی اور گہرا فکری بحران ہے جس سے سیکولر فکر دوچار ہے۔ یہ بحران دو قسم کی فکری اجنبیت (بیگانگی) کی عکاسی کرتا ہے: ایک طرف مغرب کی مکمل تقلید اور اس کے مفاہیم کو ایک مختلف معنوی ماحول سے اخذ کرنے کی اجنبیت، جس کے دوران اس کے بہت سے مضامین اور مفاہیم میں تحریف کی گئی ہے۔ دوسری طرف اپنی مقامی ثقافت سے بیگانگی ہے جو اپنی مذہبی، تاریخی اور سماجی خصوصیات کی بنا پر اس مشکوک اصطلاح کو قبول کرنے سے انکار کرتی ہے۔ اس بحران کی بات یہ بھی ہے کہ کئی دہائیوں سے یہ فکر مختلف طریقے اور اسلوب آزماتا رہا

ہے تا کہ اسے قبولیت حاصل ہو سکے؛ لیکن ناکام رہا۔ ایک بحران یہ بھی ہے کہ فکر مضطرب ہے، جسے اپنی مشروعیت حاصل نہیں ہوئی، اور یہی چیز ہے جو ہشام جعیط جیسے لکھنے والوں کو مجبور کرتی ہے کہ وہ ایک مختصر عبارت میں ''قانون سازی اور اداروں کے درمیان مکمل علیحدگی کی ضرورت'' اور ''ان کے درمیان جوہری تعلق'' کو ایک ساتھ بیان کرے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اصلاح دین کے ذریعے اور دین کے اندر بھی ہوسکتی ہے، اور یہ بھی کہ اصلاح اس سے آزاد ہو کر بھی ممکن ہے! اس کے اندر منہج کا بھی بحران پایا جاتا ہے، اس طور پر کہ جدید اور معاصر فکر کو جدید اصطلاحات اور مفاہیم کے ساتھ پرانی فکر پر لاگو کرنے کی کوشش کرتا ہے، جبکہ ضروری نہیں کہ وہ پرانی فکر ان اصطلاحات اور مفاہیم کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو؛ بلکہ اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے مخصوص نظام کے تحت اپنے نام اور مضامین کو پیدا کرے اور تجدید کرے۔

جیسا کہ غلیون کہتے ہیں کہ سیکولرزم کا مسئلہ عربی اور اسلامی فکر میں پہلے کبھی اس لیے پیش نہیں آیا کیونکہ مذہبی اسلام نے خود ہی سول معاملات کی بنیاد رکھی، اس پر زور دیا اور اس کے لیے قانون سازی کی۔ جب محمدی رسالت کو آخری نبوت قرار دیا گیا اور دنیا میں ہر قسم کی وحی کو ختم کر دیا گیا، اور عقل کو یہ کردار عطا کیا گیا کہ وہ قیامت تک معاشرے اور تاریخ کی رہنمائی کرے، یعنی اجتہاد کی اجازت دی گئی، اور یہی وہ بات تھی جسے ان مسلمانوں نے سمجھا جنھوں نے قرآن کے معانی پر غور وفکر اور انسانی فکر کے اصول کو قائم کیا۔

الجابری کے مطابق عرب دنیا میں سیکولرزم کا مسئلہ ایک مصنوعی اور فریب پر مبنی مسئلہ ہے، یعنی یہ ضروریات کو ایسے مضامین کی شکل میں پیش کرتا ہے جن کی ان ضروریات سے کوئی مطابقت نہیں ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قومی شناخت کے دائرے میں آزادی کی ضرورت، اقلیتوں کے حقوق کا احترام کرنے والی جمہوریت کی ضرورت، اور سیاست میں عقلی عمل کی ضرورت یہ سب واقعی حقیقی ضروریات ہیں۔ یہ ہماری عرب دنیا میں معقول اور ضروری مطالبات ہیں، لیکن جب ان کا اظہار" سیکولرزم" جیسے مبہم نعرے کے تحت کیا جاتا ہے تو یہ اپنی

معقولیت، ضرورت اور حتیٰ کہ اپنا قانونی جواز بھی کھو دیتے ہیں۔

سیکولرزم جیسا کہ غلیون کہتے ہیں، داخلی سماجی کشمکش سے پیدا نہیں ہوا؛ بلکہ اسے ایک محدود اور عموماً عوام سے کٹی ہوئی اشرافیہ کے اپنانے سے اس کا وجود ہوا۔ یہ اشرافیہ کی ایک نئی جماعت کے لیے ایک نیا مذہب بن گئی، اور اس جماعت کے ہاتھ میں سماجی اور سیاسی جبر کا ایک آلہ بن گئی، جو عوام کی اکثریت کے خلاف استعمال کیا گیا۔ اس نے بنیادی اعتقاد کی آزادی، جیسے رائے، صحافت اور سیاسی جماعت کی تنظیم کی آزادی کو نقصان پہنچایا، اور حقیقت میں اور عمل میں ان آزادیوں کی عدم موجودگی کو چھپانے کے ایک ذریعہ اور وسیلے کے طور پر استعمال کیا گیا۔

ایک ایسے دین کو، جس کا بیشتر حصہ سماج کے لیے قانون سازی پر مبنی ہو، سماج کے شعبوں کی رہنمائی سے الگ کرنا دراصل اس دین کا کسی نہ کسی شکل میں انکار ہے، جو نہ تقسیم قبول کرتا ہے اور نہ اس کی تعلیمات کو ٹکڑوں میں بانٹا جا سکتا ہے۔ شیخ محمد عبدہ کا خیال تھا کہ دین کو ریاست سے الگ کرنا نہ صرف ناپسندیدہ ہے بلکہ ناممکن بھی ہے؛ کیونکہ حاکم کا کسی نہ کسی دین سے وابستہ ہونا ضروری ہے، اور انسان ایک وحدت ہے، محض دو چیزوں (جسم اور روح) کا مجموعہ نہیں، وہ آپس میں ایک دوسرے سے مربوط ہے، اور وہ جسم اور روح ہے، جن کی ذمہ داریوں اور کاموں میں کوئی علاحدگی نہیں، تو پھر حکومتوں کو کیسے الگ کیا جا سکتا ہے جو ان دونوں پر حاوی ہوں۔

اقبال کا یہ کہنا درست نہیں کہ دین اور ریاست ایک ہی چیز کے دو پہلو ہیں۔ اسلام ایک واحد حقیقت ہے جو تحلیل کی گنجائش نہیں رکھتی۔ یہ مختلف زاویوں سے مختلف شکلوں میں ظاہر ہو سکتا ہے، اور وہ مزید کہتے ہیں : ''اللہ کی طرف سے نازل کردہ چیزوں کو دینی اور غیر دینی میں تقسیم کرنا گمراہ کن ہے اور کسی مضبوط بنیاد پر قائم نہیں ہے''۔ یہ ایسے ہے جیسے کوئی قرآن کی آیت ''وَأَقِيمُوا الصَّلٰوةَ'' (البقرہ: ۴۳) کو مان لے اور اسی آیت میں موجود ''وَآتُوا الزَّكٰوةَ'' (البقرہ: ۴۳) کا انکار کرے۔

فصل دوم:

اسلامی اصلاحات... تحریکی نمونوں اور اصلاحی پروگراموں کا جائزہ

اول : زوال کے تاریخی عوامل کا مطالعہ:

یہ بات مخفی نہیں ہے کہ امت کی زبوں حالی اور اس کے زوال کے اسباب کے بارے میں جو کتابیں اور تحقیقات سامنے آئی ہیں، وہ بلا شبہ اہم ہیں؛ لیکن مقدار اور معیار کے لحاظ سے مطلوبہ سطح سے کم ہیں۔ اس موضوع کو مختصر طور پر ابن عاشور کے الفاظ میں اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے : ''غزالی نے دینی علوم کی موت کا ماتم کیا اور ان کی احیاء کے لیے کام کیا۔ طرطوشی نے بدعات پر ناپسندیدگی ظاہر کی اور دین کو ان سے پاک کرنے کی کوشش کی۔ قاضی ابوبکر نے 'العواصم من القواصم' کی بنیاد رکھی۔ شاطبی نے بدعات کے خلاف علم بلند کیا اور اسلام کی حقیقی بنیادوں پر قائم رہنے کی تلقین کی، یہاں تک کہ اپنی اجنبیت میں انسیت محسوس کی۔ پھر ابن تیمیہ اور ان کے ساتھیوں کی عظیم تحریک آئی، جس کے اثرات جاری رہے یہاں تک کہ یہ بارہویں صدی کے اواخر میں وہابی تحریک کی شکل میں نظر آئے، اور سلفی تحریکوں نے اس کو قبول کیا اور مشرق ومغرب میں پھیل گئیں۔ پھر جمال الدین افغانی کی اصلاحی تحریک آئی، جس کا نعرہ یہ تھا کہ : ''**إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم**'' (اللہ کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اپنی حالت کو نہ بدلیں) (الرعد:۱۱)۔ اور محمد عبدہ نے اعلان کیا کہ مسلمانوں کی موجودہ حالت اسلام پر حجت نہیں ہونی چاہیے؛ بلکہ اسلام مسلمانوں پر حجت ہونا چاہیے''۔

ہم یہاں ان نمونوں کا جائزہ لیں گے جو اس اصلاحی کام میں پیش پیش رہے، جس کا آغاز ہم پانچویں صدی کے مجدد امام غزالی سے کریں گے اور دیگر جدید نمونوں پر بھی توجہ مرکوز کریں گے؛ کیونکہ یہ ایک طرف سے تاریخی اصلاحی ورثے کے وارث ہیں اور دوسری طرف

سے وہ ان بیماریوں اور خرابیوں سے نمٹ رہے ہیں جن کا سامنا امت نے حالیہ دور میں کیا، جس کی بنیادی وجہ جدید اور معاصر مادی اور فکری استعمار ہے۔

امام غزالی اپنی کتاب ''احیاء العلوم'' میں خلافت راشدہ کے بعد پیش آنے والے واقعات کی وضاحت کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں: ''جب خلافت راشدہ کے بعد حکومت ان لوگوں کے ہاتھوں میں آئی جنہوں نے اسے بغیر کسی حق یا علم وفتویٰ کی مکمل صلاحیت کے سنبھال لیا، تو وہ مجبور ہو گئے کہ فقہاء سے مدد لیں اور ہر معاملے میں ان سے فتوے حاصل کریں۔ اس وقت تابعین میں سے کچھ ایسے علماء موجود تھے جو پہلے زمانے کے طریقے پر قائم رہے، دین کی پاکیزگی کے ساتھ جڑے رہے اور سلف صالحین کے علماء کی صفات پر قائم تھے۔ جب حکمران انہیں بلاتے تو وہ فرار ہو جاتے اور حکومتی عہدوں سے دور رہتے۔ لیکن حکمران انہیں مجبوراً اصرار کے ساتھ بلاتے؛ تاکہ وہ قضا اور حکومت کے معاملات سنبھالیں۔

اُس زمانے کے لوگوں نے دیکھا کہ علماء کو عزت حاصل ہے اور حکمران ان کی طرف متوجہ ہیں؛ جبکہ علماء خود حکمرانوں سے دور رہتے ہیں، تو بہت سے لوگ عزت اور اقتدار حاصل کرنے کے لیے علم دین کی طلب میں لگ گئے، اور وہ فتویٰ کے علم میں مہارت حاصل کرنے لگے؛ تاکہ وہ بھی حکمرانوں کے قریب ہو سکیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فقہاء، جو پہلے مطلوب ہوا کرتے تھے، اب خود طلبگار بن گئے، اور جو علماء حکمرانوں سے دوری اختیار کر کے عزت میں تھے، وہ اب ان کے قریب جا کر ذلت میں آ گئے۔ مگر ہر دور میں اللہ کے فضل سے کچھ علماء ایسے ہوئے جو دین کی سچائی پر قائم رہے''۔

غزالی کے اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اصل مسئلہ فکری بحران کا ہے، جس میں کئی سطحوں پر اصل فکر سے جو صحابہ کرام، تابعین اور ان کے بعد آنے والوں نے شروع کیا تھا، ان سے انحراف اور دوری دیکھنے کو ملتی ہے، چاہے وہ نصوص کی فہم وتشریح کی صلاحیت ہو، آراء کے اختلاف اور بحث ومباحثہ کا طریقہ ہو یا مخالفین کے ساتھ دلیل وحجت کا انداز ہو۔

امام غزالیؒ کا یہ اصلاحی جذبہ اور ان کے بعد آنے والوں کی اصلاحی کوششیں کبھی ختم نہیں ہوئیں، اگرچہ جاہلیت، استبداد اور تعصب کے اندھیروں نے ہمیشہ ان کوششوں کو دبانے کی کوشش کی؛ لیکن جب بھی موقع ملا، یہ اصلاحی سوچ نئی قوت کے ساتھ سامنے آئی، اور ہمیں ہر دور میں ایسے مصلحین ملے جو غزالی کے اس پیغام کو آگے بڑھاتے رہے۔ وہ اس جذبے کے وارث ہوئے اور انہوں نے سابقہ تجربات سے فائدہ اٹھایا۔ اس ضمن میں ہمیں جدید دور کے ایک اہم مصلح سید جمال الدین افغانی نظر آتے ہیں، جو غزالی اور دوسرے متقدمین مصلحین کی زبان بولتے دکھائی دیتے ہیں۔

افغانی کا کہنا ہے کہ ملت ایک مضبوط اور تندرست جسم کی مانند تھی، جس پر ایسے عوارض نازل ہوئے کہ اس کے اجزاء کے درمیان ربط کمزور ہو گیا، یہاں تک کہ وہ ٹوٹنے اور بکھرنے لگے اور ہر جزو علیحدہ ہو گیا، جس سے جسم کی حالت زوال پذیر ہو گئی۔ یہ انحطاط اور ملت کی کمزوری اُس وقت شروع ہوئی جب علمی منصب، خلافت کے منصب سے جدا ہو گیا۔ اس وقت خلفاء صرف خلافت کے نام پر قانع ہو گئے، لیکن وہ علم اور دین کی فقاہت اور اجتہاد کے شرف سے محروم رہے جیسا کہ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے زمانے میں تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسالک کی کثرت ہو گئی اور اس سے مذاہب میں اختلاف بڑھا اور تیسری صدی ہجری کے آغاز سے ایسی شدت اختیار کر گئی جو کسی اور دین میں نہیں دیکھی گئی۔ پھر خلافت کی وحدت ختم ہو گئی اور مختلف حصوں میں بٹ گئی، بغداد میں عباسی خلافت نمودار ہوئی تو مصر میں فاطمی خلافت نے سلطنت جمائی، اسی طرح اندلس میں اموی خلافت پیدا ہوئی۔ اس انتشار نے خلافت کی ہیبت کو ختم کر دیا (...)، چنگیز خان اور اس کے بیٹوں، تیمور لنگ اور اس کے پوتوں کے حملوں سے مسلمانوں میں مزید انتشار پیدا ہو گیا، جس سے ملت کے شیرازہ کو مزید نقصان پہنچا۔

سید جمال الدین افغانی ''العروۃ الوثقیٰ'' میں کہتے ہیں: ''اہل حق کی تحقیق اور ان کا صحیح وغلط کی توضیح کا اثر عام لوگوں سے اس وقت جاتا رہا، خاص طور پر جب دین کی تعلیم میں کمی اور عوام

کی راہنمائی میں کوتاہی پیدا ہوئی، اور انہیں دین کے ان ثابت شدہ اصولوں کی تعلیم نہیں دی گئی جن کی طرف نبی کریم ﷺ اور آپ کے صحابہ نے بلایا تھا۔ دین کی صحیح تعلیم صرف مخصوص حلقوں میں اور ایک کمزور جماعت کے درمیان محدود ہوگئی۔ شاید یہی وجہ ہے کہ مسلمان قافلے رک گئے، بلکہ پیچھے کی طرف لوٹنے لگے، اور آج ہم اسی پریشانی کا سامنا کر رہے ہیں''۔

ان عناصر کو چند نکات میں مختصر کیا جاسکتا ہے: انحراف کی اصل وجہ دین کے احکام، شرائع، اصول اور اخلاقی قدروں سے دوری ہے۔ امت کی فکری وحدت میں انتشار، جس کے نتیجے میں امت فرقوں اور مذاہب میں تقسیم ہوگئی علم وسیاست کی علاحدگی کی وجہ سے۔ خلافت اور حکومت کے نظام کا فساد، ظلم کا غلبہ، ذاتی مفادات کو اجتماعی مفادات پر ترجیح دینا اور غیر ملکی اثر و رسوخ، جس نے ملت کی معیشت اور اس کے ستونوں کو تباہ کیا۔

اس موضوع پر بہت سی تحریریں موجود ہیں، جن میں دو رسالوں کا خاص طور پر ذکر کیا جاسکتا ہے: ایک شکیب ارسلان کا رسالہ ''**لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم**''؟ (مسلمان کیوں پچھڑ گئے اور غیر مسلم کیوں آگے بڑھ گئے) اور دوسری جعفر کتانی کی کتاب ''**نصيحة لأهل الإسلام**'' (اہل اسلام کو نصیحت) جو مسلمانوں کے عروج وزوال کے اسباب بیان کرتی ہے۔ یہ دونوں رسالے ایک ہی وقت میں لکھے گئے، ایک مشرق میں اور دوسرا مغرب میں، اور ان دونوں کے مصنفین کی مدینہ منورہ میں ملاقات بھی ہوئی تھی۔

ان دونوں رسالوں کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ علمی لحاظ سے ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ پہلے رسالے میں تاریخی موازنہ کا طریقہ غالب ہے؛ جبکہ دوسرے میں نقلی و اثری طریقہ نمایاں ہے۔ پہلا رسالہ اسلامی حالات (خاص طور پر صدرِ اول) اور مغربی حالات کے موازنے پر مبنی ہے، جہاں انحطاط اور ترقی کے اسباب مختلف مقامات پر منتشر اور بے ترتیب انداز میں مذکور ہیں، اور اس کے عنوانات سید رشید رضا نے قائم کئے ہیں؛ جبکہ دوسرے رسالے میں انحطاط اور عروج کے عوامل مخصوص اور ترتیب وار قرآن وسنت، آثارِ سلف، اور تاریخی

تجربات کی روشنی میں دلائل کے ساتھ پیش کیے گئے ہیں، جس سے یہ رسالہ زیادہ منظم، مرتب، اور مسائل وحل کو جامع انداز میں پیش کرنے والا بن گیا ہے۔

امیر شکیب ارسلان بیان کرتے ہیں کہ ماضی میں مسلمانوں کے عروج کا سبب اجمالی طور پر اسلام ہے، جس مذہب کو عرب قبائل نے اختیار کیا تھا اسی دین نے انھیں گروہ بندی سے وحدت ویگانگت کی طرف، جہالت سے تہذیب کی طرف، سنگ دلی سے رحمت کی طرف، اور بت پرستی سے ایک اللہ کی عبادت کی طرف موڑ دیا؛ لیکن آج مسلمانوں کی کمزوری کی وجہ یہ ہے کہ ''مسلمانوں نے وہ سبب کھو دیا جس کی بدولت ان کے اسلاف غالب تھے۔ ان کے پاس اب ایمان کا صرف نام اور اسلام کا صرف نقش باقی ہے، اور قرآن کو بس خوش آوازی سے پڑھا جاتا ہے، اس کے احکامات پر عمل نہیں کیا جاتا''۔ انہوں نے مسلمانوں کے زوال کے یہ اسباب ذکر کئے ہیں: ''جہالت، ناقص علم، اخلاق کی خرابی، طفیلی علماء، بزدلی اور خوف، اسی طرح جمود پسند اور منکر افراد کے درمیان دین کا ضیاع''۔ وہ اس معاملے کے بنیادی نکات پر تفصیل سے گفتگو کرتے ہیں اور یہ بیان کرتے ہیں کہ کیسے اسلام کو دونوں گروہوں نے نقصان پہنچایا۔ ''ایک گروہ وہ ہے جو مسلمانوں اور مشرقیوں کو مغربی بنانا چاہتا ہے اور انہیں ان کی بنیادی شناخت سے محروم کر دینا چاہتا ہے؛ جبکہ دوسرا گروہ، یعنی جامد لوگ، اسلامی تہذیب کے دشمنوں کو اس تہذیب سے لڑنے کا موقع فراہم کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اسلامی دنیا کا انحطاط اس کی تعلیمات کی کثرت کی وجہ سے ہے''۔

شکیب ارسلان کے نزدیک مسلمانوں کے انحطاط کی ایک بڑی وجہ ان کا اپنی ذات پر اعتماد کھو دینا ہے، وہ کہتے ہیں : ''ایک بیمار جو یہ سمجھتا ہو کہ اس کی بیماری مہلک ہے، وہ کیسے شفا کی امید رکھ سکتا ہے؟ اور تمام طبیب اس بات پر متفق ہیں کہ روحانی طاقت ہی جسمانی بیماریوں کا سب سے بڑا علاج ہے، اور شفا کی خواہش اس کے اسباب میں سے ایک ہے''۔

شکیب ارسلان انحطاط کی وجوہات کو دو بڑی علل میں تقسیم کرتے ہیں: ایک انکار

(جمود) اور جمود کی علت، اور دوسری خود اعتمادی کی کمی۔ عروج وترقی کے بارے میں ان کا ماننا ہے: ''مسلمان انہی اسباب سے ترقی کریں گے جن سے دیگر قومیں ترقی کر چکی ہیں''۔

امام ابوالفیض جعفر کتانی نے عروج وزوال کے اسباب کو مختصراً اس طرح بیان کیا ہے: کلمہ اسلام میں اختلاف، دینی بھائی چارے کی کمزوری، جنگی تیاری سے کنارہ کشی؛ جبکہ بغیر تیاری کے فتح نہیں مل سکتی، جہاد کو ترک کرنا، دینی امور کو نااہل لوگوں کے سپرد کرنا، کفار کی صف میں کھڑا ہونا، ان سے دوستی کرنا اور ان کے قوانین کو اپنانا، مسلمانوں پر ظلم وستم کرنا، عیش و طرب میں مشغول رہنا، قرآن وسنت پر عمل کرنے سے منہ موڑنا، برائیوں کو کھلم کھلا کرنا، اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو ترک کرنا۔ یہ وہ بیماریاں ہیں جو مصنف نے متعین کی ہیں، اور یہ سب واضح طور پر اس بات کی عکاسی کرتی ہیں کہ امت کو مختلف شعبوں میں کیا بیماری لاحق ہے، جو کسی بھی تبصرے کی ضرورت سے بے نیاز ہیں؛ اگرچہ ان میں سے کچھ ایک دوسرے کے لیے تکمیلی حیثیت رکھتے ہیں، ان کو یکجا کیا جا سکتا ہے اور ان عوامل کو تین یا چار بڑے عوامل میں اختصار کے ساتھ بیان کیا جا سکتا ہے۔

کوا کبی نے اپنی کتاب ''اُمّ القریٰ'' میں اسلامی معاشرے کے زوال کی وجوہات کا تفصیلی جائزہ لیا ہے۔ انہوں نے ان وجوہات کو ایک منظم طریقے سے تین بڑی قسموں میں بیان کیا ہے جو مختلف علتوں اور انحرافات پر مشتمل ہے، کچھ کو بنیادی اور کچھ کو ثانوی وجوہات کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ مجموعی طور پر انہوں نے چھپن وجوہات بیان کی ہیں، جن میں تیرہ (۱۳) دینی امور سے اور نو (۹) سیاسی امور سے اور گیارہ (۱۱) اخلاقیات وتربیتی امور سے تعلق رکھتے ہیں۔

کوا کبی نے ان وجوہات کو اجمالاً بیان کیا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ انہوں نے اپنے پیشروؤں کی نسبت کچھ نئی اور مفصل وجوہات بھی پیش کی ہیں؛ اگرچہ ان کا طریقہ کار اور وجوہات کی درجہ بندی پہلے والے مفکرین سے مختلف نہیں ہے۔

اس بحث کے بعد ہم ایک اور اصلاحی تحریک تک پہنچتے ہیں، جو اپنے پیشروؤں کی اصلاحی تحریکوں کی وارث ہے، جس میں جمال الدین افغانی اور محمد عبدہ کی سلفی اصلاحی تحریک بھی شامل ہے۔ یہ تحریک اخوان المسلمین ہے جس کے بانی حسن البنا ہیں، اور جسے عموماً یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ سابقہ تحریکوں کی توسیع ہے۔

حسن البنا نے اپنی کتاب ''مجموعۃ الرسائل'' میں اسلامی ریاست اور معاشرے کے زوال کی وجوہات کا تعین کیا ہے۔ ان کے مطابق اس زوال کی بڑی وجوہات میں سیاسی اور نسلی اختلافات، دینی اور مسلکی جھگڑے، عیش وعشرت میں ڈوب جانا، اقتدار کا عربوں سے غیر عربوں (جیسے فارسیوں، دیلمیوں، مملوکوں اور ترکوں) کے ہاتھوں میں جانا شامل ہیں، جو حقیقی اسلامی تعلیمات سے ناواقف تھے۔ مزید برآں، عملی علوم اور سائنسی معلومات کی طرف توجہ نہ دینا، اقوام کے سماجی ارتقا پر غور نہ کرنا، اور مخالفین کی سازشوں سے دھوکہ کھانا بھی شامل ہیں، اور ان کے کاموں یا اعمال سے وارفتگی پیدا کرنا، اسی طرح زندگی کے مظاہر پر فدا ہونا، اور ہر نقصان دہ غیر مفید چیزوں میں ان کی تقلید کرنا وغیرہ۔

اسی فکر کی روشنی میں محمد الغزالی بھی وہی وجوہات بیان کرتے ہیں جو حسن البنا نے کئے ہیں؛ لیکن انہوں نے کچھ مزید وجوہات کا اضافہ کیا ہے، جیسے اسلام کی غلط تفہیم، اہم امور کو پیچھے رکھنا اور غیر اہم امور کو آگے کرنا، دین کے نام پر خرافات کا فروغ، اور اسلامی ثقافت جو قوم کی فکری اور روحانی غذا کا ذریعہ ہے اور جس سے عقل، ذوق اور ارادے کی تشکیل ہوتی ہے، اس میں بڑا خلل واقع ہونا، ایک اہم سبب مسلمانوں کی دنیا سے لاعلمی ہے جو ثقافت میں کمزوری کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ اسلامی دنیا میں جبریت کا فروغ، ریاکاری کی روایات، اور عورت کے تعلیمی اور سماجی کردار کو کم کرنے کو بھی اہم وجوہات میں شامل کرتے ہیں۔ اسی طرح عربی ادب کا زوال اور معاشرے میں مال کی سیاست اور سیاسی بدعنوانی بھی ان کے بیان کردہ عوامل میں شامل ہیں جیسا کہ حدیث شریف میں اشارہ ملتا ہے کہ جب غیر اہل کو کوئی ذمہ داری سونپی جائے تو

قیامت کاانتظار کرنا۔

محمد الغزالی ''دوسروں سے ناواقفیت'' کو اسلامی معاشرے کے زوال کے عوامل میں سے ایک اہم عنصر قرار دیتے ہیں۔ ہمارے اردگرد کیا ہو رہا ہے اسے سمجھنے اور عروج کی شرائط کو پورا کرنے کے لیے وہ درج ذیل عوامل کی ضرورت پر زور دیتے ہیں....:

بیرونی سرگرمی: یہ درج ذیل بنیادوں پر قائم ہونا چاہئے:

– ثقافتی ترقی کا جائزہ لینا اور یہ جاننا کہ دیگر اقوام نے کس حد تک ترقی کی ہے؛ تا کہ ہم یہ سمجھ سکیں کہ کس سے مخاطب ہیں اور کیا بات کریں؟ دنیا میں رائج تعمیراتی، صنعتی، اور تہذیبی سطح کو جاننا؛ کیونکہ یہ ایک مذاق ہوگا کہ اسلام وہ پسماندہ قوم پیش کرے جسے دوسری قومیں حقارت سے دیکھتی ہیں۔ اسی طرح مسلمانوں کے علاوہ دیگر قوموں کے سیاسی رجحانات اور فوجی طاقتوں کا مطالعہ کرنا۔

داخلی سرگرمی: یہ اسلام کے اندرونی ماحول میں جاری ہوتی ہے اور درج ذیل امور انجام دیے جانے چاہئیں: فکری انحراف سے لڑنا، جس نے امت اسلامیہ کو کتاب وسنت سے کوسوں دور کر دیا ہے، اور امت اسلامیہ کو وحی کی اساس پر از سر نو تعمیر کرنا کہ وحی ہی زندگی ہے، اور کائنات کا مطالعہ ایمان کا اہم سرچشمہ ہے، اور اس کا بہترین استعمال ایک اہم ترین اقتصادی اور فوجی ہتھیار بن چکا ہے، آیات الٰہی کی اس طرح تلاوت کرنا کہ وہ منہج عمل ہے، اور امت کی ظاہری اخلاق وروایات کی تعلیم دینا، اسلامی ورثے کو نئے سرے سے جانچنا۔

اب ہم اخیر میں ایک آخری مثال کے ذریعے اپنی بات ختم کرنا چاہیں گے جس میں طہ جابر العلوانی کے خیالات ہیں، جو اصلاح کی طرف ایک اہم قدم کی نشاندہی کرتے ہیں اور واضح کرتے ہیں کہ اصل مسئلہ کہاں ہے۔ ان کے مطابق امت کا اصل بحران فکری بحران ہے، اور اسی کے تحت دیگر تمام بحران، جیسے کہ اقتصادی، سماجی اور سیاسی بحران آتے ہیں۔ فکری بحران یا تو مصادر فکر میں خلل کی وجہ سے ہوتا ہے، یا اس کے طریقہ کار اور منہج میں خرابی کی وجہ

سے، یا دونوں وجوہات کی وجہ سے ہوتا ہے۔

جہاں تک اخوان المسلمین کی تحریک کا تعلق ہے، وہ ایک ایسی حالت میں پہنچ چکی ہے جہاں اس کی قوت کمزور ہوگئی ہے اور اس نے اپنی بہت سی ابتدائی بنیادوں سے پیچھے ہٹنا شروع کر دیا ہے، جن پر اس کے بانی نے اسے قائم کیا تھا۔ اس کے برعکس المعہد العالمی للفکر الاسلامی کا پیغام، بحیثیت ایک ادارہ، تقریباً واحد ذریعہ بن گیا ہے جو مصلحین اور مجددین کے کاموں کو زندہ کرتا ہے، ان کے طریقوں کو ظاہر کرتا ہے، نیز امت کے امراض میں غور وفکر کرنے اور اس کی خامیوں سے واقف ہونے کے لیے مختلف قلمکاروں کو شامل کیا گیا ہے؛ تا کہ موجودہ فکری حالات اور ان کے طریقوں کو تربیت وتعلیم کے ایک منظم نظام کے ذریعے درست کیا جا سکے۔

العلوانی اس بات پر زور دیتے ہیں کہ امت کے جدید اور معاصر دور میں زوال اور انتشار کی شدت نمایاں ہے؛ جب کہ پچھلے دور میں حالات نسبتاً بہتر تھے۔ ان کے مطابق ایک اہم فرق یہ تھا کہ امت نے اپنی اسلامی شناخت سے باہر متبادل تلاش نہیں کیے تھے، اور تجدید کی اسلامی قوتیں مختلف تاریخی حالات میں جاری و ساری رہیں، امت کے مختلف تہذیبی مراکز برقرار رہے، اور مختلف قوموں کے درمیان کوئی مکمل تفریق یا علیحدگی نہیں ہوئی۔

جس عہد میں ہم زندگی گزار رہے ہیں، اس میں مختلف صورت حال پیش ہے، جیسے اسلامی امت کے سماجی وتہذیبی ڈھانچے کا بکھر جانا، اسلامی شریعت اور طریقہ کار سے دوری اور انسان کے وضع کردہ متبادل کو اپنانا، اور اسلام سے پہلے کی جاہلی تہذیب کی بنیادوں کی طرف واپسی، امت میں عرب اور غیر عرب کے درمیان فرق اور علیحدگی پیدا کرنا، اسرائیل کا تسلط پسندانہ عزائم کے ساتھ قیام، اور خطۂ مشرق ومغرب کو ٹکڑوں ٹکڑوں میں تقسیم کر کے ان پر مکمل مغربی تسلط کا غلبہ، اور ان پر ہر میدان میں مغربی لبرل نظام مسلط کرنا شامل ہے۔

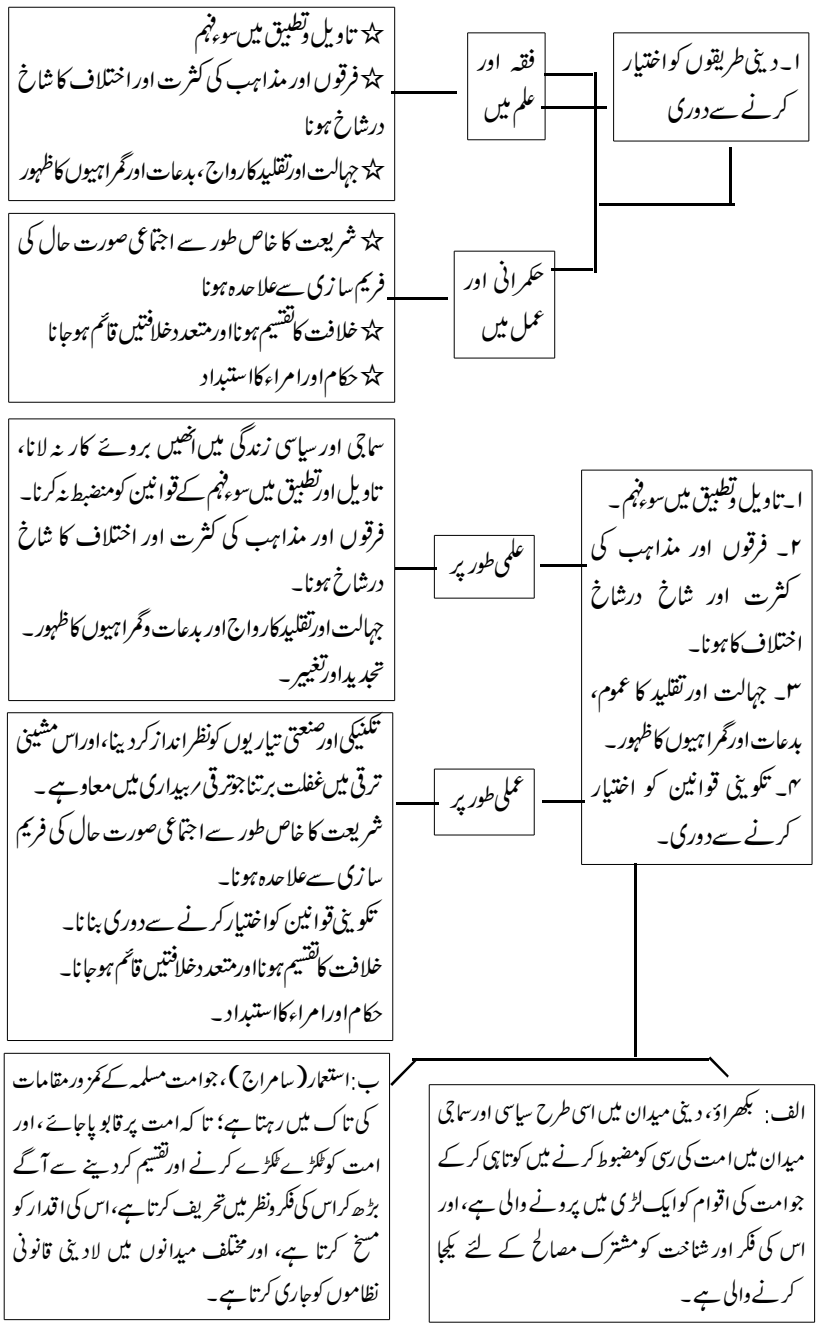
بحران سے متعلق تاریخی اصولوں کا تعین کرتے ہوئے عبد الحمید ابو سلیمان سیاسی

بنیادوں میں تبدیلی کا ذکر کرتے ہیں، جس کی وجہ سے امت ایک ایسے نظام اور قیادت تک پہنچی جو اسلام اور جاہلیت کا مرکب ہے۔ فکری اور سیاسی قیادت کے درمیان اختلاف کا نتیجہ یہ ہوا کہ فکری قیادت کو معاشرتی ذمہ داری اور عملی تجربے سے دور کر دیا گیا، اور سیاسی قیادت کو صحیح فکر فراہم کرنے والی فکری بنیاد سے محروم کر دیا گیا۔

یہ عقیدے کا بحران نہیں بلکہ فکر کا بحران ہے؛ کیونکہ عقیدے اور فکر کو آپس میں ملا کر دونوں کو مقدس بنا دیا گیا ہے، اور آج تک مسلمان ذہن ان تصورات اور اصولوں کا قیدی ہے جو اسے ماضی کی غلطیوں اور انحرافات کا پابند بناتے ہیں۔ جب تک سوچنے کا طریقہ نہیں بدلے گا اور اس کی بنیادیں درست نہیں ہوں گی، مسلمان ذہن تنقیدی نظر اور نافذ بصیرت کی صلاحیت سے محروم رہے گا۔

ان اسباب کو مختلف اصلاحی شخصیات کے نظریات کی روشنی میں دوبارہ ترتیب دیا جا سکتا ہے، جن میں کچھ نئی اضافات بھی شامل کی گئی ہیں جو حالات اور چیلنجز کے نتیجے میں سامنے آئیں، جیسے کہ سیاسی، مالی اور اقتصادی تحدیدات اور مختلف حکومتی نظام۔ مزید تفصیل کے ساتھ کچھ جزوی اور مؤثر اسباب پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے، اور دنیاوی علوم اور کائناتی معلومات پر خصوصی توجہ دی گئی ہے، جو خود بھی زوال اور غلامی کے سلسلے میں ایک علیحدہ عنصر بنتی ہیں دینی وشرعی علوم ومعارف کے ساتھ ساتھ۔

کواکبی نے زوال کی اصل جڑ ''سیاسی استبداد'' کو قرار دیا جو ہر شعبے میں پھیلا ہوا ہے۔ اس زوال کے اسباب ونتائج، جو مجموعی طور پر امت کی زوال پذیر حالت کو ظاہر کرتی ہیں، ان اسباب کو دو بنیادی اصولوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: دینی اصولوں سے دوری اور کائناتی اصولوں سے کنارہ کشی۔ اور اس کی وضاحت درج ذیل چارٹ سے کی جا سکتی ہے:


۱۔ دینی طریقوں کو اختیار کرنے سے دوری
فقہ اور علم میں
☆ تاویل وتطبیق میں سوءفہم
☆ فرقوں اور مذاہب کی کثرت اور اختلاف کا شاخ درشاخ ہونا
☆ جہالت اور تقلید کا رواج، بدعات اور گمراہیوں کا ظہور
حکمرانی اور عمل میں
☆ شریعت کا خاص طور سے اجتماعی صورت حال کی فریم سازی سے علاحدہ ہونا
☆ خلافت کا تقسیم ہونا اور متعدد خلافتیں قائم ہوجانا
☆ حکام اور امراء کا استبداد
۱۔ تاویل وتطبیق میں سوءفہم۔
۲۔ فرقوں اور مذاہب کی کثرت اور شاخ درشاخ اختلاف کا ہونا۔
۳۔ جہالت اور تقلید کا عموم، بدعات اور گمراہیوں کا ظہور۔
۴۔ تکوینی قوانین کو اختیار کرنے سے دوری۔
علمی طور پر
سماجی اور سیاسی زندگی میں انھیں بروئے کار نہ لانا،
تاویل اور تطبیق میں سوءفہم کے قوانین کو منضبط نہ کرنا۔
فرقوں اور مذاہب کی کثرت اور اختلاف کا شاخ درشاخ ہونا۔
جہالت اور تقلید کا رواج اور بدعات وگمراہیوں کا ظہور۔
تجدید اور تغییر۔
عملی طور پر
تکنیکی اور صنعتی تیاریوں کو نظر انداز کر دینا، اور اس مشینی ترقی میں غفلت برتنا جو ترقی ربیداری میں معاون ہے۔
شریعت کا خاص طور سے اجتماعی صورت حال کی فریم سازی سے علاحدہ ہونا۔
تکوینی قوانین کو اختیار کرنے سے دوری بنانا۔
خلافت کا تقسیم ہونا اور متعدد خلافتیں قائم ہوجانا۔
حکام اور امراء کا استبداد۔
ب: استعمار (سامراج)، جو امت مسلمہ کے کمزور مقامات کی تاک میں رہتا ہے؛ تاکہ امت پر قابو پا جائے، اور امت کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے اور تقسیم کر دینے سے آگے بڑھ کر اس کی فکر ونظر میں تحریف کرتا ہے، اس کی اقدار کو مسخ کرتا ہے، اور مختلف میدانوں میں لادینی قانونی نظاموں کو جاری کرتا ہے۔
الف: بکھراؤ، دینی میدان میں اسی طرح سیاسی اور سماجی میدان میں امت کی رسی کو مضبوط کرنے میں کوتاہی کر کے جو امت کی اقوام کو ایک لڑی میں پرونے والی ہے، اور اس کی فکر اور شناخت کو مشترک مصالح کے لئے یکجا کرنے والی ہے۔

اب ہم قوم کی تاریخ میں کچھ اصلاحی تحریکات کے وسیع خطوط پر نظر ڈالتے ہیں۔

دوم: اصلاحی تحریکات کے نمونے... اصول اور طریقہ کار:

اصلاحی تحریکات سے متعلق بیشتر تحقیقات میں صرف تاریخی واقعات، شخصیات اور واقعات کو بیان کیا گیا ہے۔ ان تحریکات کو ان کے اندرونی اصولوں اور تجربات کے نقطۂ نظر سے نہیں دیکھا گیا جن سے اسباق اور قوانین نکالے جاسکیں اور پچھلی تحریکات کے تجربات سے بعد کی تحریکات کو فائدہ پہنچایا جاسکے؛ حالانکہ کچھ مطالعات ایسے ہیں جو اس زاویے سے ان تحریکات کا جائزہ لیتے ہیں، اور ہم انہی پر انحصار کریں گے، اگرچہ یہ مطالعے کم ہیں، ان تحریکات کے تجربات کو سمجھنے اور ان سے سبق سیکھنے کے لیے زیادہ تحقیق کی ضرورت ہے؛ تاکہ قوم کے احیاء، اصلاح اور تبدیلی کے راستے کو مضبوط کیا جاسکے۔

شاید امت کی تاریخ میں پہلی اصلاحی تحریک جس میں ہمارے لیے غور کرنے کا پہلو ہے، وہ خلیفہ راشد پنجم عمر بن عبدالعزیزؒ کی تحریک ہے۔ ان کی اصلاحی تحریک اس وقت سامنے آئی جب کہ انحراف وفساد بڑے پیمانے پر در آیا تھا اور خلافتِ راشدہ کے اصولوں سے دوری ہو چکی تھی۔ ان کی اصلاحی کوشش ایک مختلف حالت کی تصحیح تھی، جو اصلاح ودرستگی میں ایک مخصوص تصور اور اصلاحی طریقہ کار پر مبنی تھی۔ یہ دیگر بعد کی اصلاحی کوششوں سے اس طرح مختلف تھی کہ اسے انجام دینے والے خلیفہ خود تھے، جن کے پاس سیاسی، فوجی اور علمی فیصلہ سازی کی تمام طاقتیں موجود تھیں۔ اس کے ساتھ ہی امت ابھی تک وحی کی تعلیمات سے زندہ تھی، جو خلافت راشدہ کے قریب ہونے کی وجہ سے مضبوطی سے جڑی ہوئی تھیں۔

مختصر یہ کہ ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ خلیفہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے کن محاذوں پر کام کیا، جیسا کہ عمادالدین خلیل بیان کرتے ہیں: اس اصلاحی کام کی روح کچھ بنیادی اصولوں کے گرد گھومتی تھی، جنہیں ہم اس طرح نکال سکتے ہیں : ''ہدایت پہلے، محصول بعد میں''، ''دعوت پہلے، جنگ بعد میں''، ''مال کو اصولوں کی خدمت میں لگانا، نا کہ اصولوں کو مال جمع کرنے کے لیے استعمال کرنا''،

''اجتماعی مفاد کو انفرادی مفاد پر ترجیح دینا''، ''لوگوں سے کھلے پن سے ملنا اور ان کو آزادانہ انتخاب میں شریک کرنا''، ''ہر مظلوم کی فریادرسی کے لئے دروازہ کھلا رکھنا؛ چاہے وہ کسی بھی فریق کے خلاف ہو''، ''علم اور معلومات کو عام کرنا اور اسے درست عمل کی بنیاد بنانا''، ''مخالفین کے ساتھ مکالمہ کرنا اور انھیں قائل کرنے کی کوشش کرنا؛ تاکہ خونریزی سے بچا جا سکے''۔

خلیفہ عمر بن عبدالعزیز نے اس استبداد اور ملوکیت کی خواہش کو شکست دی جس سے امت کے زوال کے دور میں کوئی حکمراں محفوظ نہیں تھا۔ وہ اپنے گورنروں کا انتخاب اہلیت، علم، ایمان اور عامۃ الناس میں مقبولیت کی بنیاد پر کرتے تھے، اور قبائلی عصبیت کو امت میں تقسیم کا سبب سمجھتے ہوئے اس کا انھوں نے سختی سے مقابلہ کیا۔ انہوں نے تمام مسلمانوں کے درمیان اتحاد کی ضرورت پر زور دیا، اور اپنے گورنروں کو خطوط لکھتے رہتے جن میں توحید کو مضبوطی سے تھامے رہنے اور ہر قسم کے تعصب کو ترک کرنے کی تلقین کرتے۔ انہوں نے ''ہدایت پہلے، محصول بعد میں'' کا نعرہ بلند کیا اور اپنے گورنروں کو اسی کے مطابق ہدایات دیتے۔

ایک بار ان کے بصرہ کے گورنر نے خط میں لکھا کہ لوگوں کی بڑی تعداد اسلام قبول کر چکی ہے اور خراج (ٹیکس) کی کمی کا خطرہ ہے، اس پر عمر بن عبدالعزیز نے جواب دیا: ''میں نے تمہارا خط سمجھ لیا... بخدا! میں تو یہ چاہتا ہوں کہ تمام لوگ اسلام قبول کر لیں، یہاں تک کہ تم اور میں کسان بن جائیں اور اپنے ہاتھوں کی کمائی سے کھائیں''۔ عمر بن عبدالعزیز نے مالی اور اقتصادی پالیسیوں میں اصولوں کو اپنایا۔ یہ اصول پہلے خود اپنی ذات پر لاگو کئے پھر اپنے اہل خانہ اور خاندان والوں پر نافذ کئے، اس کے بعد اپنے دربار والوں پر روبہ عمل لائے، اس کے بعد انہوں نے انصاف کو تمام لوگوں تک پھیلایا۔ انہوں نے وہ تمام ظالمانہ ٹیکس ختم کر دیے جو بے جا طور پر امت مسلمہ پر عائد کیے گئے تھے؛ تاکہ ریاست کے وسائل میں اضافہ کیا جا سکے۔ انہوں نے ان تمام طبقات پر عائد عشر ختم کیا جو کسان نہیں تھے۔ جائز ٹیکسوں کی وصولی میں انہوں نے انتہائی منصفانہ طریقے اپنائے۔

عمر بن عبدالعزیز نے سماجی تحفظ کی پالیسی کو وسعت دی، جس میں تمام طبقات کو شامل کیا گیا، چاہے وہ مرد ہوں یا خواتین، بچے، غریب، معذور، بیمار، مسافر، مسلمان یا غیر مسلم، عرب یا موالی۔ انہوں نے مالی مدد کے تبادلے کو مرکز اور صوبوں کے درمیان کھلا رکھا؛ تا کہ اگر کہیں مالی خسارہ ہو تو اسے پورا کیا جا سکے۔ انہوں نے خشکی اور سمندر میں آزاد تجارت کے دروازے کھولے، زکوٰۃ اور ٹیکس کو منظم کیا، اور ایک معقول زرعی پالیسی اپنائی۔ انہوں نے اپنے گورنروں کو اصلاحات اور زمینوں کو آباد کرنے کے لیے کہا اور مختلف منصوبے شروع کیے۔

عمر بن عبدالعزیز نے مخالفین اور باغیوں کے ساتھ مکالمہ اور قائل کرنے کی پالیسی کو اپنائے رکھا، جس کے نتیجے میں وہ ریاست کی بڑی مالی بچت کر پائے جو پہلے کی حکومتیں اندرونی فتنوں اور جنگوں کو دبانے میں خرچ کرتی تھیں۔ انہوں نے بیت المال کے استحصال کو روکنے کے لیے ٹھوس اقدامات کیے، جس میں خود خلیفہ سے لے کر چھوٹے عہدے داروں تک شامل تھے۔

اس پالیسی کے نتائج میں ایک نتیجہ یہ تھا کہ جب ایک گورنر افریقہ کے صدقات لے کر آیا اور وہاں کے غریبوں کو تلاش کیا تو اسے کوئی فقیر اور صدقہ لینے والا نہ ملا۔ آخر کار اس نے ان صدقات سے غلام خریدے اور انہیں آزاد کر دیا۔ اس طرح عمر بن عبدالعزیز کے بارے میں یہ بات مشہور ہو گئی کہ : ''حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے لوگوں کو مالدار بنا دیا ہے''۔

عمادالدین خلیل کہتے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے تعلیم و تربیت کے ذریعے علم اور عمل کی بنیاد کو مضبوط کیا، انہوں نے اس پہلو کو خاص اہمیت دی اور باضابطہ طور پر حدیثِ نبوی کی تدوین کا حکم دیا۔ اس وقت علماء اور مفکرین کی کفالت ریاست کرتی تھی تا کہ وہ پوری توجہ کے ساتھ اپنے فکری پروجیکٹس پر کام کر سکیں؛ خواہ انہوں نے اس عمل کا خود انتخاب کیا ہو یا ریاست اور حکومت کی ہدایت سے اس عمل میں مشغول ہوئے ہوں۔ عمر بن عبدالعزیز ہمیشہ علم کو عمل کے ساتھ جوڑنے پر زور دیتے تھے؛ کیونکہ ان کے مطابق اگر عمل کے پیچھے کوئی علمی بنیاد نہ ہو تو کوئی اہم نتیجہ حاصل نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے گورنروں اور دیگر لوگوں کو تلقین

کرتے تھے کہ علم اور عمل ایک دوسرے کے قریب ہیں۔

عمر بن عبدالعزیز نے عدل، آزادی، رحم دلی اور انسانیت کے اصولوں کو فروغ دینے میں بھی اہم کردار ادا کیا۔ وہ ان تمام اہم محاذوں پر اپنی توانائی خرچ کرتے تھے جو کسی بھی تہذیبی عروج کے لیے ضروری ہوتے ہیں۔ وہ ان اعلیٰ اقدار کو نہ صرف خود اپناتے تھے بلکہ اپنے گورنروں اور عوام تک بھی پہنچانے کی کوشش کرتے تھے۔ ان کی اس کوشش کے باعث ان کے دورِ خلافت میں جو ثمرات حاصل ہوئے، وہ ایک کامیاب تجربہ تھے۔

لیکن جوں ہی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ اس دنیا سے رخصت ہوئے، امت دوبارہ زوال کی طرف جانے لگی؛ کیونکہ جو لوگ ان کے بعد آئے انہوں نے ان کے راستے پر چلنے سے گریز کیا اور ان اقدار کو اپنانے میں ناکام رہے۔ بعض تاریخی روایات کے مطابق ان کی وفات زہر کے ذریعے ہوئی، اور ان کے قتل کا مقصد یہ تھا کہ وہ خلافت کے موروثی نظام کے حوالے سے کوئی اہم فیصلہ کرنے والے تھے؛ کیونکہ خارجیوں کے ساتھ ہونے والی گفتگو میں انہوں نے اس معاملے پر غور کیا تھا۔ انہوں نے خارجیوں سے تین دن کی مہلت مانگی تھی، اور اسی دوران ان کا انتقال ہو گیا۔

عبدالمجید النجار کی تحقیق کا موضوع المہدی بن تومرت کی تحریک کا اصلاحی پہلو تھا، جس میں ان عوامل کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے جو اس تحریک کی کامیابی اور پھر زوال کا سبب بنے۔ اور تغیر اور اصلاح کے باب میں جو اصول و اقدار موثر اور رہنما تھے اور جو ترقی اور زندگی میں نئی رمق پیدا کرنے میں معاون تھے، ان سے واقف ہونے کی کوشش کی گئی ہے۔

اس تحقیق میں النجار نے المہدی بن تومرت کی شخصیت کی ان خصوصیات کو اجاگر کیا جنھوں نے ان کو زندگی کے مختلف مظاہر کے ساتھ ہم آہنگ ہونے کی صلاحیت بخشی۔ ان خصوصیات میں علم، فکری آزادی، اخلاص، سرگرمی، فطانت، حکمت عملی اور برائی کو بدلنے میں شدت سے کام لینا ہے۔

المہدی بن تومرت نے تجزیہ کیا کہ مراکش کے معاشرتی اور سیاسی نظام میں فساد کی جڑیں حکمرانوں، علماء وفقہاء اور منافقین کی جماعتوں میں تھیں۔ ان کی اصلاحی تحریک تین بنیادی ستونوں پر قائم تھی: اعتقادی، اصولی اور منہجی اصلاحات، اور سیاسی و معاشرتی اصلاحات۔ ان کے اصلاحی منصوبے میں دو طریقے شامل تھے: ایک نظریاتی اور استدلالی طریقہ، اور دوسرا عملی اور تطبیقی طریقہ۔

ابن تومرت کا منہج اصلاح ایک جامع طریقہ ہے جس میں تین منہج ہیں جو ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں : ایک تربیتی منہج، جو دعوتی تربیت پر مبنی ہے، لوگوں کو برائیوں سے آگاہ کرنا اور انھیں برائیاں ترک کرنے پر آمادہ کرنا، اور نیکیوں کا حکم دینا اور ان پر عمل کرنے پر آمادہ کرنا۔ دوسرا سیاسی تنظیم کا منہج ہے، یہ مختلف ذمہ داریوں کے اعتبار سے مختلف دائروں میں چار مختلف اداروں پر مبنی ہوتا ہے۔ تیسرا منہج ایک انقلابی اور عسکری ہے، جس کی ذمہ داری یہ تھی کہ پیروکاروں کے دلوں میں جہاد کی عقیدت کو مستحکم اور محبوب بنایا جائے اور مرابطین کے جہاد کو ان پر لازم کیا جائے، مادی تیاری، اور مضبوط اور مخلص سپاہیوں کا انتخاب کرنے اور کمزور اور مشکوک افراد کو خارج کرنے پر مبنی ہوتی تھی۔

بالآخر المہدی (ابن تومرت) کی تحریک وانقلاب کا یہ اثر ہوا کہ ان کے پیروکاروں کے ہاتھوں ایک ایسی وسیع ریاست کی تشکیل ہوئی جو پورے مراکش اور اندلس پر محیط تھی، یہ ریاست الموحدین (موحدوں کی ریاست) کہلائی۔ اس ریاست نے اتنی طاقت اور استحکام حاصل کیا کہ نصاریٰ کے خلاف جہاد، اور امت کو عدل وخوشحالی فراہم کرنے میں اس نے عظیم مقام حاصل کیا، یہاں تک کہ مؤرخین نے اسے اسلامی تاریخ کی عظیم ترین ریاستوں میں شمار کیا۔ اس سب کے باوجود یہ تجربہ کچھ نظریاتی اور منہجی غلطیوں سے خالی نہیں تھا۔ مصنف نے اپنی تحقیق میں ان میں سے بعض کا ذکر کیا ہے: سیاسی سطح پر دیکھا جائے تو وراثتی حکمرانی کے طریقہ کار نے رائے کی استبدادیت اور مشاورت کی کمی کو جنم دیا، اور ریاست کے آخری دور میں

امارت پر تنازعات نے اس کی زوال پذیری اور خاتمے کو تیز کیا۔ اگرچہ مہدی نے شوریٰ کی مجالس کا تجربہ کیا تھا، مگر یہ ایک واضح اور نظریاتی تجربہ نہ تھا، اس لئے اس نے مشورے کے بارے میں گہرے شعور کو جنم نہیں دیا۔

عقیدے کے میدان میں اگرچہ مہدی کی دعوت نے توحید اور تنزیہ (اللہ کو ہر عیب سے پاک ماننا) کا مقصد حاصل کیا، مگر ''عقیدہ مہدیہ'' کا مراکش میں کوئی خاص اثر باقی نہیں رہا۔ اصولی اور فقہی میدان میں دعوت کا واضح اثر یہ ہوا کہ اصول دین یعنی قرآن اور حدیث کے حفظ ومطالعہ کی طرف توجہ بڑھی۔ اس بنیاد پر ایک فقہی تحریک پیدا ہوئی جس میں مالکی اور ظاہری مذاہب کے درمیان گفتگو و مکالمہ کا سرگرم سلسلہ رہا، اور اجتہاد کے لئے نظریاتی پیش رفت نے عروج حاصل کیا، جو علم اصول الفقہ اور مقاصد شریعت کی صورت میں شاطبی کے ہاتھوں اپنی بلندترین سطح پر پہنچ گیا۔

بہرحال اس تجربے کی کامیابی کے عوامل آج بھی زندہ ہیں اور رہنمائی فراہم کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں؛ چاہے وہ اس کی جامع بنیادوں میں ہوں یا زندگی کے مختلف پہلوؤں اور فکر کے مختلف گوشوں کے لئے مسلکی اصلاحی فکر پیش کرنے میں، یا ان اصولوں کی طرف لوٹنے میں جو علم و عمل میں واضح اور درست ہیں، یا ہر خطاب اور حکم میں عوام الناس کے حالات کا خیال رکھنے میں۔

جس اصلاحی منصوبے کو لے کر یہ دونوں تجربات کئے گئے تھے اور منظر عام پر آئے تھے، دیکھا جائے تو دونوں تجربات میں ''دوسرے'' کے ساتھ تعامل کا مسئلہ غائب ہے؛ حالانکہ یہ اصلاحی منصوبوں کا ایک اہم حصہ تھا، اور یہ کیسے مسئلہ غائب ہوسکتا ہے جب کہ یہ اسلام کی بڑی کامیابیوں اور اس کی بیرونی روشنی کا ایک حصہ ہے؟

اگرچہ مغربی اسلامی دنیا صلیبی ممالک کے قلب میں اہم کامیابیاں حاصل کررہی تھی، لیکن مشرقی اسلامی دنیا کی صورتحال مختلف تھی جو صلیبیوں کے حملوں کا شکار ہوگئی تھی، جنہوں نے شام کے ساحلی علاقوں پر قبضہ کرلیا اور بیت المقدس پر قابض ہوگئے۔ اس کے باوجود امت میں

دو عظیم اور مضبوط تحریکیں بیک وقت اٹھ رہی تھیں، ایک مشرق میں اور دوسری مغرب میں، اور دونوں کو اندرونی طور پر منظم اور مضبوط قوتیں حاصل تھیں جو صلیبیوں کو شکست دینے کی صلاحیت رکھتی تھیں، مگر اس کے باوجود ان دونوں تحریکوں کے درمیان اعلیٰ اور گہرے درجے کا اتحاد یا کم از کم رابطہ قائم نہیں ہو سکا۔

جدید دور کی اصلاحی ''سلفی'' تحریک ان میں سے ایک ہے۔ یہ جمال الدین افغانی، محمد عبدہ اور رشید رضا کی تحریک ہے، جو پہلے آنے والی تحریکوں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بعد کی تحریکوں پر بھی اثر انداز ہوئی۔ افغانی کا کہنا تھا: ''مجھے وہ سلطنت یا قوم دکھاؤ جس کے بادشاہ یا امراء بے وقوفی اور اسراف میں مبتلا ہوں، عوام جہالت میں ڈوبے ہوئے ہوں، اور ان کے درمیان اختلاف ہو، لیکن ان کو ذلت و رسوائی کا سامنا نہ ہوا ہو، اور بادشاہ اور امراء اپنے تختوں سے نہ اتار دیئے گئے ہوں، اور وہ سامراجی طاقت کے غلام نہ ہو گئے ہوں یا ان پر ہلاکت و بربادی نہ مسلط ہوئی ہو؟''۔ افغانی کا یقین تھا کہ یورپی ممالک قدرتی طور پر اسلامی ممالک سے زیادہ طاقتور نہیں تھے، اور انگلینڈ کی برتری کا جو تصور عام تھا وہ محض ایک دھوکہ تھا، جیسے ہر وہم انسانوں کو بزدل بنا دیتا ہے اور پھر وہی ہوتا ہے جس سے وہ خوف کھاتے ہیں۔ سوڈان میں مہدی کی کامیابیوں نے دکھا دیا کہ اگر مسلمان اپنی غفلت سے جاگ جائیں تو وہ برطانویوں کے خلاف کیا کچھ کر سکتے ہیں۔

اگر ہم اس میں افغانی کی اس بات کو بھی شامل کریں کہ وہ امت کی داخلی بیماریوں کو جانتے تھے، تو ان کی دعوت کو دو اہم محوروں میں سمیٹا جا سکتا ہے: ایک داخلی یعنی فکری جمود اور تقلید سے نجات، اور دوسرا خارجی یعنی مغربی استعمار کے سیاسی تسلط سے نجات اور اس کا مقابلہ ایک تہذیبی بیداری کے ذریعے کرنا؛ تاہم ان مقاصد کو حاصل کرنے کے طریقے میں استاد اور شاگرد کے درمیان اختلاف تھا۔ جب علامہ افغانیؒ مصر میں مقیم تھے اس وقت تک یہ اختلاف سامنے نہیں آیا تھا؛ بلکہ محمد عبدہ کی قیادت سنبھالنے کے بعد واضح ہوا۔ افغانی ایک انقلابی تھے؛

جبکہ محمد عبدہ ایک ''اصلاح پسند'' تھے، جو اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ اصلاح میں تدریج ہی سب سے بہتر اور یقینی راستہ ہے، اور دین کی تجدید کے ذریعے نئے تعلیمی اداروں کے ذریعے لوگوں کی تربیت کرنا اس مقصد کے حصول کا راستہ ہے۔

افغانی کا زور عوامی تحریک پر تھا، جسے وہ انقلاب کی ایک شکل سمجھتے تھے۔ وہ صحیح آئینی حکومت میں شرکت، پارلیمانی مجالس کی اصلاح اور شورائیت و انتخابات کے نظام کے قیام کی دعوت دیتے تھے؛ جبکہ محمد عبدہ کے ہاں عوامی تحریک کا عنصر تقریباً غائب تھا۔ انہیں عوام پر کم اعتماد تھا اور وہ انہیں محض ہاتھوں سے کام کرنے والی بے جان مشینیں سمجھتے تھے، جو نہ تو ترقی میں رکاوٹ ڈال سکتی ہیں اور نہ ہی کسی تمدن کو روک سکتی ہیں۔ محمد عبدہ کا زور نئی تعلیمی اداروں کے قیام، جیسے دار العلوم (قاہرہ)، اور قدیم تعلیمی اداروں جیسے الازہر، اوقاف، اور شرعی عدالتوں کی اصلاح پر تھا۔

محمد عبدہ کی دعوت کو ان کے اپنے الفاظ میں یا ان کے شاگردوں کی زبان میں چند اہم نکات میں سمیٹا جا سکتا ہے: روایتی تقلید سے فکر کو آزاد کرنا، اور دین کو اس طریقے سے سمجھنا جو اس امت کے سلف نے اختلافات سے پہلے اپنایا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ سرکاری مکالمات، اخبارات میں شائع ہونے والے مضامین یا عوامی گفتگوؤں میں عربی زبان کے اسلوب کی اصلاح، حکومت کے حقوق اور عوام کے حقوق کے درمیان فرق کو سمجھنا، یعنی حکومت کا عوام پر اطاعت کا حق اور عوام کا حکومت پر عدل و انصاف کا حق کیا ہے، دونوں کے درمیان تمیز کرنا۔

محمد عبدہ کی اصلاحات میں قومی پہلو، یعنی وطن سے محبت کا شعور، سماجی پہلو، یعنی اجتماعی روح کی ترقی، اور معاشرتی خامیوں کو دور کرنے کی کوشش شامل تھی۔ اقتصادی پہلو میں قومی معیشت کی اصلاح اور اعتقادی پہلو میں انسان کو جبر کے عقیدے سے آزاد کرنا اور اسے عقل کی نعمت کا احساس دلانا شامل تھا، جو وحی کے ساتھ ساتھ چلتی ہے۔ تعلیمی پہلو اور عمومی رہنمائی میں مسلکی تعصب اور تقلید کے خلاف جنگ، اور اجتہاد کا دروازہ کھولنے کی دعوت، جو معاشرتی ترقی

کے ساتھ ہم آہنگ ہو، اور تعلیمی اداروں کی اصلاح اور مفید کتب کو زندہ کرنا شامل تھا۔

تعلیمی مسئلہ محمد عبدہ کے اصلاحی کام کا جوہر تھا، اور اس کا لبّ لباب ان کے نزدیک افراد کی ''انانیت'' اور اجتماعیت کی روح کی کمی کا علاج تھا۔ وہ اسے یا تو مطلق جہالت یا اسلام اور زندگی کے سوئے فہم کا نتیجہ سمجھتے تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ ان تعلیمات میں وہ علوم اور صنعتیں بھی شامل کرنا ضروری سمجھتے تھے جو نوجوانوں کے لیے ان کی زندگی میں مفید ہوں اور انہیں مغربیوں کے برابر زندگی پر کنٹرول فراہم کریں۔ محمد عبدہ نے مبلغین، مصنفین اور محققین کے تعلیمی نصاب کے منصوبے بنائے اور اپنے درس و تدریس، تالیفات اور عوام و خواص کے لیے اپنے لیکچرز میں ان کو نافذ کیا اور قدیم علمی ورثے کے احیاء کے لئے کام کیا؛ یہاں تک کہ وہ اس دنیا سے کتاب اللہ اور جامعہ ازہر کے حق کے لئے لڑتے ہوئے رخصت ہوئے۔

''سلفی اصلاحی تحریک'' نے واقعی قوم کی فکر کو بیدار کرنے میں اہم کردار ادا کیا، چاہے وہ اندرونی مسائل ہوں یا بیرونی استعمار کے خلاف مسائل۔ اس تحریک کے اہم رہنماؤں کے بعض کاموں پر کچھ بھی کہا جائے، لیکن تحریک کے کارنامے اور اس کے اثرات اس کے اصلاحی کردار کا پتہ دیتے ہیں اور ان تمام اختلافات کو مٹاتے ہیں جو عموماً اس کے اصلاحی عمل سے متعلق کیا جاتا ہے، اور یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کا کردار بہت بڑا تھا۔ چاہے وہ دونوں رہنماؤں (افغانی اور محمد عبدہ) کے چھوڑے ہوئے علمی آثار ہوں (اگرچہ وہ کم ہیں) جو عبرتوں، دلالتوں اور اصلاح کے پروگراموں اور مناہج نیز ترقی کے اسباب کو اختیار کرنے سے مالا مال ہیں، یا وہ بلند پایہ شخصیات ہوں جو اس تحریک کے نتیجے میں پیدا ہوئیں مثلاً رشید رضا، جنہوں نے تفسیر المنار لکھی اور مجلۃ المنار نکالا اور دوسری کتابیں لکھیں اور اصلاحی کوششیں کیں۔

''العروۃ الوثقی'' کا منہج تین اہم باتوں میں انفرادیت کا حامل ہے: (۱) اللہ تعالیٰ کی تخلیق کے اصولوں کو بیان کرنا، انسانی معاشرتی نظام اور اقوام کی ترقی و زوال کے طریقوں، اور ان کی قوت و کمزوری کو واضح کرنا، (۲) یہ بیان کرنا کہ اسلام ایک ایسا دین ہے جو اقتدار اور

حکمرانی کے اصولوں پر مبنی ہے اور دنیا و آخرت کی خوشحالی کو یکجا کرتا ہے۔ (۳) دین کے سوا مسلمانوں کی کوئی قومیت نہیں ہے؛ کیونکہ وہ بھائی بھائی ہیں اور انہیں نسب، زبان یا حکومت کی بنیاد پر تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔

عبدالمجید النجار کے مطابق اس رجحان کو اس سے بہت زیادہ تقویت ملی کہ بہت سے اسلامی مفکرین نے اس کو اپنایا اور اس کے ذریعہ ایسی تحریکیں وجود میں آئیں جو فکری، ثقافتی، سماجی اور سیاسی پہلوؤں کی جامع تھیں، مثلاً (بلاد عربیہ میں) تحریک ''الاخوان المسلمون'' اور پاکستان کی ''جماعت اسلامی''۔ ان تحریکوں کی وجہ سے آج اسلامی دنیا میں نوجوانوں کی ایک بڑی تعداد متحرک ہے، جسے ''الصحوۃ الاسلامیۃ'' یعنی ''اسلامی بیداری'' کہا جاتا ہے۔

علال الفاسی اپنی کتاب ''الحرکات الاستقلالیۃ'' (آزادی کی تحریکات) میں مشرقی سلفی تحریک کے بارے میں ذکر کرتے ہیں کہ یہ کس طرح مغرب میں داخل ہوئی اور اس میں نئے معانی شامل ہوئے۔ وہ یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ محمد عبدہ کے مراکش کی مغربی علمی شخصیات کے ساتھ کیا تعلقات تھے اور ان کے درمیان فتاویٰ اور خط و کتابت پر کیا بحث ہوئی۔ ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ سلفیت اور قومیت کی دعوت کے امتزاج نے مراکش میں دونوں کو دوہرا فائدہ پہنچایا۔ یہ تسلیم کرنا درست ہے کہ جس انداز میں مراکش میں سلفیت کو اپنایا گیا، اس سطح پر کامیابی خود محمد عبدہ اور جمال الدین کی سرزمین میں بھی نہیں ملی۔ اور ان کا خیال ہے کہ سلفیت اپنی نئی روح کے ساتھ ایسے مثالی افراد تیار کرنے میں کامیاب رہی جو وطن کی آزادی کا فریضہ انجام دے سکیں، اور اس کے اصول و اقدار کو قوت و تمکین فراہم کر سکیں۔ یہ تحریک معاشرتی اصلاح کے لیے انفرادی کوششوں کے گوشوں کو بھی شامل ہے، اور انسان کے ذہن کو نئے خیالات قبول کرنے کے لیے کھولنے کا تقاضا کرتی ہے؛ تاکہ ان کو عمومی فائدے کے معیار پر پرکھا جا سکے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ عظمت دوبارہ حاصل کی جائے جو سلف صالحین کو ایمان اور عمل کی دنیا میں حاصل تھی، اور اسلامی جماعت کے درمیان بھائی چارے کی بنیاد پر یکجہتی کو

مضبوط اور تقویت دی جائے، پہلے اسلامی اخوت کی بنیاد پر اور پھر انسانی اخوت کی بنیاد پر۔

علامہ رشید رضا ان اسباب کا ذکر کرتے ہیں، جو المنار اسکول کے پھیلاؤ میں رکاوٹ بنے، اور سب سے اہم رکاوٹیں یہ ہیں: عثمانی سلطنت، جس کا ان کی اصلاحی فکر سے ٹکراؤ ہوا۔ اسی طرح وہ لوگ جنہیں رشید رضا نے خود ''خرافی اور جامد'' کہا، یعنی بدعت پسند اور خرافاتی لوگ اور مقلدین اور جامد فکر کے لوگ۔ اس کے علاوہ شیعہ، جن سے ان کے اختلافات رہے، اور مغربی تہذیب کے حامی جو اسلام کے قوانین کو مغربی قوانین سے بدلنے کی کوشش کرتے تھے، یا دین کو ریاست سے الگ کرنے والے۔ اسی طرح صلیبی اور استعماری طاقتیں بھی رکاوٹوں میں شامل تھیں۔

المنار اسکول کے طریقۂ عمل اور منہج پر کچھ تنقیدیں بھی کی گئی ہیں، جیسے: معاشرتی خرابیوں کو مکمل طور پر سمجھنے اور ان کا علاج کرنے میں جامعیت کا فقدان۔ اصلاح میں جزئیت اور اشراف پسندی کا غلبہ، اصلاحی کوششوں میں باہم ربط نہ ہونا، تجدید کے طریقوں پر غور نہ کرنا، اور اصلاح کی سماجی وفکری حیثیت کو گہرائی سے نہ سمجھنا۔ مزید برآں اصلاح میں ظاہری پہلوؤں پر زیادہ زور دیا گیا؛ جبکہ باطنی وجوہری پہلوؤں کو نظر انداز کیا گیا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اصلاحی تحریک اسلامی معاشرہ کی نفسیات میں کوئی تبدیلی نہیں لاسکی، اور نہ ہی دین کی ''سماجی ذمہ داری'' کے تصور کو عملی طور پر متعارف کرواسکی؛ البتہ اس نے موحدین کے بعد کے معاشرے میں پائے جانے والے جمود کو توڑنے میں کامیابی حاصل کی؛ جب کہ اسلامی ضمیر میں ایک دائمی المیے کی فکر پیوست ہو چکی تھی؛ اگرچہ یہ شعور صرف عقلی میدان تک محدود رہا۔ اگر ہم دنیا کے سامنے ترقی ظاہر کرنا چاہتے ہیں تو اس کے لئے ضروری ہے کہ ثقافت کے اصولوں میں جن مشکلات کا سامنا ہے ہم اس کا سامنا کریں۔

سید افغانی پر یہ اعتراض کیا گیا کہ ان کی دعوت صرف قائدین اور اعلیٰ طبقات تک محدود رہی، اور عوام تک نہیں پہنچی؛ جبکہ محمد عبدہ پر یہ تنقید کی گئی کہ انہوں نے اسلامی دعوت کی

ذمہ داریوں کو نبھانے کے لیے صرف تعلیم اور تہذیب کو واحد ذریعہ سمجھا، اور دوسرے طریقوں کی اہمیت کو کم کر دیا۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سلفی مدرسہ، جو معاصر اسلام میں واحد فکری تجدید کا مدرسہ تھا، اس نے کبھی اپنے تجدید کے طریقہ کار کو نہیں بدلا۔ اس کا بنیادی کام یہ تھا کہ اس نے اسلامی اقدار اور مفاہیم پر عصر حاضر کی ضروریات کے زاویے سے نظر ثانی کی، اور اس طرح ان کو نئی حیثیت اور جدت دی۔ اس نے معاشرے کو عصری افکار و اقدار کو سمجھنے اور قبول کرنے کے لیے ایک نظریاتی بنیاد فراہم کی۔ ''خود اس نے اپنے غور و فکر کے منہج پر نظر ثانی نہیں کی'' اور ''نہ ہی ان مغربی جدید افکار کا دوبارہ جائزہ لیا جن کے معانی عرب اور مسلمانوں کے ذہنوں سے قریب تک ہو گئے تھے اور نہ ان کی تنقیح پر غور و فکر کیا''؛ کیونکہ ''ان کے پاس کوئی ایسا نیا نظریاتی طریقہ کار نہیں تھا جو کہ اس وقت کے اسلامی دنیا کے روایتی طریقے سے مختلف ہوتا''۔

لہذا سلفی مدرسہ نے جدید مفاہیم کو انسانی اور عقلی دریافتیں سمجھ کر قبول کر لیا اور ان کی تاریخی حدود اور اندرونی تضادات پر غور نہیں کیا؛ اسی لیے جس قدر سلفی مدرسہ اسلامی فکر پر غالب آیا، اور حقیقت میں آیا، اتنا ہی وہ اپنی تاریخی ناکامی کی طرف بھی بڑھتا گیا۔

یہ چند تنقیدی ملاحظات ہیں جو تحریک کی منہجی اور تصوراتی ادائیگی کے اعتبار سے کی گئی ہیں اور جو مجموعی طور پر اصلاحی تحریک کے طریقہ کار اور تصور پر درست ثابت ہوتے ہیں؛ اگرچہ ان پر جزوی تنقید بھی کی جا سکتی ہے جو کسی ایک پہلو پر زیادہ توجہ دیتی ہے اور دوسرے پہلوؤں کو نظر انداز کرتی ہے۔

تیسرا: تجربات کی تشخیص اور انحطاط کے اسباب:

جدید دور میں اصلاح کی تحریک، خاص طور پر انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل سے، بحیثیت اصلاحی تجربات کی وراثت کے اب بھی ایک مضبوط حوالہ ہے جو موجودہ اصلاحاتی تحریکوں کی راہنمائی کر سکتی ہے۔ اس کے اصول اب بھی ٹھوس زمین کی حیثیت

رکھتے ہیں جو عرب اور اسلامی دنیا کی موجودہ حالت کی درست عکاسی کرتے ہیں؛ کیونکہ ان اصولوں نے قوم کے جسم میں موجود وہ بیماریاں واضح کی تھیں جو آج تک اس کی جڑوں کو کھوکھلا کر رہی ہیں؛ بلکہ بلا جھجک کہا جا سکتا ہے کہ یہ تجربات قوم کے زوال اور فساد کے ابتدائی ''قریبی مرجع'' کی نشاندہی کرتے ہیں، خاص طور پر جب سے امت کا مغربی استعمار کے ساتھ رابطہ ہوا۔ لہٰذا اس دور کے اصلاحی تجربات سے نظر چرانا ایک نہایت اہم مرحلے اور قوم کی سیاسی، سماجی اور ثقافتی ساختوں میں ہونے والی گہری تبدیلیوں کو نظر انداز کرنے کے مترادف ہوگا۔

ان تجربات کے مطالعے کا مقصد ان کے مثبت پہلوؤں سے استفادہ کرنا اور فہم وتصور اور عمل وتطبیق کی صورتوں میں ان کی خامیوں سے بچنا ہے، اور اس کے مقاصد کے حصول اور بلندیوں تک رسائی میں ناکامی اس سے مانع نہیں ہے؛ بلکہ یہ بڑے محرکات میں سے ایک ہے۔ ہم یہاں معاصر فکر کی طرف سے ان تحریکوں کی کمزوریوں اور ناکامیوں پر کی جانے والی سب سے اہم تنقیدوں پر زیادہ تفصیل سے بات کریں گے۔ ان ناکامیوں کی ایک وجہ یہ تھی کہ انہوں نے تبدیلی کے اصول اور قوانین کو نظر انداز کیا، جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں مثبت پہلو کی وضاحت کی گئی ہے : ''**إن الله لا يغيّر بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم**'' (بے شک اللہ کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنی حالت نہ بدلیں) (الرعد:۱۱)، اور منفی پہلو کی اس آیت میں: ''**ذلک بأن الله لم یک مغیرّاً نعمة أنعمها علی قوم حتی یغیّروا ما بأنفسهم**'' (یہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ کسی قوم کو نعمت دینے کے بعد اسے نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنی حالت نہ بدلیں) (الأنفال: ۵۳)۔

عرسان الکیلانی کا کہنا ہے کہ ان آیات کا مفہوم یہ ہے کہ تبدیلی کا آغاز نفس کی کیفیات سے ہوتا ہے، اور پھر زندگی کے خارجی میدانوں میں تبدیلی ظاہر ہوتی ہے۔ تبدیلی اس وقت تک نہیں آتی جب تک قوم اجتماعی طور پر اپنی داخلی حالت کو نہ بدلے، اور جب قوم اپنی اصلاحی اور فکری تبدیلی کا عمل اچھے طریقے سے سرانجام دے تو اس کے نتیجے میں دیگر شعبوں میں

مثبت تبدیلی بھی آئے گی۔ اس کے دو نتائج نکالے جا سکتے ہیں: اول: اسلامی تاریخ میں اسلام کی عظمت وقوت کا زمانہ اس وقت آیا جب دو عناصر آپس میں ملے: اخلاصِ نیت اور سوچ و عمل کی درستگی۔

کیلانی نے مختلف تاریخی ''قوانین'' اور ان کے اطلاقات کا ذکر کیا، جیسے اصولوں کے ساتھ وفاداری، اصلاحی کوششوں کی ناکامی پر جامع اور بے باک تعلیمی جائزہ، بصیرت منداور نیک نیت افراد کا دین میں تفقہ کی ذمہ داری لینا، دین کو ایک منظم طریقے سے پیش کرنا اور اس پر مخصوص نظام اور متعین منہج کے مطابق عمل درآمد کرنا، گروہی یا نسلی تفریق سے بالاتر ہو کر اخلاص کو صلاحیت اور مہارت کے ساتھ جوڑنا، اصلاحی عمل میں تدریجی مراحل اور کرداروں کی تقسیم، اور نظریاتی باتوں کو عملی میدان میں منتقل کرنا اور خالص منطق سے گریز کرنا، نیز جغرافیائی سلامتی کے قوانین کا خیال رکھنا۔

اسلامی فکر کی وہ اہم خصوصیات جن کا اصلاحی عمل میں پایا جانا ضروری ہے: ایک یہ ہے کہ عقیدہ اور شریعت کے مسائل کو صحیح طریقے سے سمجھا جائے۔ یہ فہم قرآن کریم اور سنت نبوی پر مبنی ہونا چاہیے۔ فکر اسلامی کے قدیم رجحانات اُس وقت کے فکری تنازعات کے لحاظ سے اجتہاد پر مبنی تھے اور اپنے زمانے کے چیلنجز کا انہوں نے مقابلہ کیا؛ لیکن آج کے دور میں ان کا احیاء ہمارے معاشرے میں انتشار اور تفرقہ پیدا کرے گی، اور نئی نسل کو مزید فرقوں میں بانٹ دے گی۔ اسلامی فقہ ایک زندہ، متحرک فقہ ہے، اور کائنات، زندگی اور انسانیت کے بارے میں اسلام کی تعلیمات کو بیان کرنے کا آغاز ایک متحدہ نظریہ سے ہونا چاہیے، جو قرآن اور سنت کے درست فہم پر مبنی ہو۔ اللہ کی کائنات میں جاری سنتوں کو سمجھنا اور ان کا استعمال کرتے ہوئے تہذیب کی تشکیل اور جدید علوم، ٹیکنالوجی اور نظاموں سے استفادہ کرنا بھی لازمی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ بدعات اور خرافاتی ذہنیت سے جنگ کرنا اور سستی و کاہلی کی مایوس کن روش کو ختم کرنا ضروری ہے، جو مسلمانوں کی ترقی اور تبدیلی کی قوت کو تباہ کرتی ہیں۔ اسلامی شریعت کو

ٹکڑوں میں تقسیم کر کے پڑھنے کے بجائے ہمیں اس کے کلی تصورات کو سیکھنا چاہیے، جیسے کہ حکومت، معاشرت اور معیشت کے اسلامی نظامات؛ تا کہ مسلط مغربی نظاموں کی جگہ ان کے متبادل اسلامی حل پیش کیے جاسکیں۔ اس کے علاوہ مختلف قسم کی استعماری قوتوں کے خلاف جدوجہد بھی ضروری ہے۔

فکر اور عمل میں ''جزوی'' یا ''تقسیمی'' رویہ:

یہ رویہ ان انحرافات میں شامل ہے جو امت مسلمہ کو مختلف ادوار میں درپیش رہے ہیں، جیسا کہ محمد عمارۃ فرماتے ہیں، ان انحرافات میں مشترک عنصر یہ ہے کہ اسلام کے تئیں جزوی نظریہ قائم کرنا اور اسے ایک خاص طبقے کے مفادات کے لیے استعمال کرنا ہے۔ اسلامی تحریک کے اصلاحات میں ناکامی کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس نے تجدید کے عمل کو دین کے جامع تصور کے مطابق نہیں اپنایا، اور امت کی ساخت اور فطرت کے تمام پہلوؤں کو مدنظر نہیں رکھا۔ اصلاح یا تجدید کا عمل جزوی رہا ہے؛ جبکہ تجدید کا تقاضا یہ ہے کہ قرآن اور سنت کے بنیادی اصولوں سے تعلق بحال کیا جائے اور کائنات کا مطالعہ کیا جائے اور ان میں حکمراں الٰہی قوانین کے ساتھ از سر نو رشتہ قائم کیا جائے۔

فکر و عمل میں اشرافیت کی سوچ:

کوئی بھی نظریہ اس وقت کامیاب ہوتا ہے جب اس پر ایمان مضبوط ہو، اس کے لیے اخلاص ہو، جذبہ اور جوش پیدا ہو، اور قربانی دینے اور عمل کرنے کا ارادہ موجود ہو، جیسا کہ حسن البنا کے فکر و طریقہ میں نظر آتا ہے۔ اسی طرح عبداللہ النفیسی کہتے ہیں: عوام کسی بھی تحریک کی حمایت کے لیے دو شرطوں پر آمادہ ہوتے ہیں: پہلی یہ کہ عوام تحریک کے مقاصد اور اہداف کو سمجھیں، اور دوسری یہ کہ عوام کو اس تحریک میں اپنے حقیقی مسائل کا حل نظر آئے۔

شریعت نے زیادہ تر اپنے احکام میں ''جماعت'' کی شرط پر زور دیا ہے، اور ہم تصور

کر سکتے ہیں کہ اگر امت کے گروہ فرض کفایہ جیسے اہم فرائض ادا کرنے سے رک جائیں تو دین کا کتنا بڑا نقصان ہوگا؛ جبکہ فرض کفایہ زیادہ تر زندگی کے اقتصادی، ثقافتی اور سماجی میدانوں میں ہوتے ہیں۔ اسلام میں دو اہم اصول وضع کیے گئے ہیں: خلافت کا اصول، جو دین اور ریاست کا مجموعہ ہے، اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا اصول۔ امت مسلمہ نے اپنے تاریخی سفر میں اجتماعی طور پر شریعت کے احکام کی تکمیل کی ذمہ داری کو مختلف میدانوں میں انجام دیا؛ لیکن یہ صورتحال جدید ریاست میں بدل گئی ہے۔

بیرونی عامل اور اس کی قوت تاثیر:

اس سے مراد یورپی طاقتوں کی برتری اور مطلوبہ بیداری و ترقی کی راہ پر ان کا کنٹرول ہے، اور طے کردہ حدود سے تجاوز کی صورت میں فوجی چڑھائی کرنا ہے۔ منیر شفیق کے مطابق یہ رکاوٹ تمام دیگر رکاوٹوں کے برابر ہے۔ ان کے خیال میں اصلاح کی کوششیں اپنی اندرونی خامیوں، داخلی لڑائی یا اندرونی زوال کی وجہ سے ناکام نہیں ہوئیں؛ بلکہ یہ سب سے بڑی رکاوٹ آج بھی موجود ہے اور یہ کسی بھی اصلاحی تحریک کے مستقبل کو خطرے میں ڈال سکتی ہے، چاہے اس کی بنیاد، شناخت یا پروگرام کچھ بھی ہو۔

تیسری فصل:

معاصر فکر اسلامی اور الگ الگ حلقے: انھیں جوڑنے کی کوشش

ہم جب قوم میں زوال کی علامات کا جزوی طور پر جائزہ لیتے ہیں اور اصلاحی تحریکوں کی ناکامی اور پسپائی کے عوامل کا تجزیہ کرتے ہیں تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ گہری اور مؤثر بیماریاں ہیں جن کی وسیع پیمانے پر اصلاحی کوششوں کی ضرورت ہے۔

معاصر فکر اسلامی کے موجودہ مسائل اور تجدیدی اجتہادی اور تغییری اصلاحی عمل کی ضرورتوں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے اس کے مفاہیم کی تصحیح کی ضرورت ہے۔ اس کے تین بڑے پہلوؤں پر غور کرنا ناگزیر ہے: فکر وعمل کا اعتقادی فریم طے کرنا، اعتدال اور میانہ روی کا راستہ اپنانا، اور حقیقت پسندی اور عملی فہم کو بروئے کار لانا۔

اول: فکر وعمل کا اعتقادی فریم طے کرنا:

لغت میں ''عقد'' ''حل'' کی ضد ہے، اسی سے ہے :''عقدت الحبل'' (میں نے رسی کو باندھا) تو وہ معقود (بندھی ہوئی) ہے، اسی سے عہد، نکاح کا عقد، اور بیع کا عقد وغیرہ آتے ہیں۔ انسان عموماً اپنے دل اور نیت کو کسی خاص چیز پر باندھتا ہے، جسے وہ اپنے لیے امام اور راہنما مانتا ہے، اور وہی اس کے اعمال وافعال میں اولین حوالہ اور ہر چیز میں محرک بن جاتی ہے۔ انسان اسی اعتقاد اور اپنی آزادانہ مرضی کے انتخاب کے لیے لڑتا اور جنگ کرتا ہے۔

''حل'' (کھولنے) کے سیاق میں نہ کہ عقد کے سیاق میں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ جب اس اصل کی ''عقد'' کھلنے لگتی ہے اور اس کی رسیاں کمزور پڑنے لگتی ہیں، اور مختلف خرابیوں سے آلودہ ہو جاتی ہے تو قوم کے جسم میں کمزوری سرایت کر جاتی ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ ''علم'' اپنے کردار اور ذمہ داری سے پیچھے رہ جاتا ہے، اور بے فائدہ نظریاتی اختلافات اور بحث ومباحثہ اس کو گھیر

لیتے ہیں اور نظریاتی اختلافات اور بحث ومباحثوں میں الجھ کر عملی جدو جہد سے غافل ہو جاتا ہے۔

وہ اسلامی عقیدہ جو وجود، انسان اور کائنات کی حقیقت کی تحدید کرتا ہے، یہی وہ نظریہ ہے جس نے اسلامی تہذیب کی تشکیل کی؛ لیکن تمدنی پیش رفت کے لئے اس عقیدے پر عمل مسلمانوں کے ایمان اور اس کے ساتھ ان کے رویے پر منحصر ہے۔ اگر یہ ایمان کسی ایسے انداز میں ہو جس میں عقیدہ کی تصویر بگاڑ، تشویش، تقسیم یا اختصار کا شکار ہو، تو تمدنی ترقی کا عمل رک جاتا ہے۔ اگر موجودہ عقیدہ کی صورتحال کے مسائل بیان کئے جائیں تو اس میں دو اہم مشکلات کو بیان کیا جاسکتا ہے: پہلا اس دور سے پیدا ہوا جب اسلامی فکر جمود کا شکار ہو گئی اور اسلامی فکر حقیقی دھاروں سے الگ ہو گئی؛ جبکہ دوسرا مسئلہ مغربی ثقافتی اور تمدنی چیلنج سے پیدا ہوا جس کا گزشتہ دو صدیوں سے امت مسلمہ کو سامنا ہے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ عقیدہ کی مرجعیت اور زندگی کے مختلف پہلوؤں میں اس کی عملی تطبیق کے مظاہر میں اختلاف پیدا ہو گیا؛ جبکہ دوسرا مسئلہ مغربی فکری یلغار ہے جو امت کو درپیش ہے۔

النجار کے مطابق **تخلف عن التأطیر** (یعنی صحیح فکری رہنمائی کا فقدان) کے ساتھ ایک اور آفت بھی ہے جو مرجعیت اور طریقہ استمداد میں پائی جاتی ہے۔ قرآن وسنت کے بعض نصوص قطعی دلالت اور قطعی ثبوت پر مشتمل ہیں؛ جبکہ بعض ظنی دلالت یا ظنی ثبوت پر مبنی ہیں۔ اس کی بنا پر مسلمانوں میں مختلف تفسیریں پیدا ہوئیں۔ جوں جوں وقت گزرتا گیا اور امت جمود اور تقلید کا شکار ہوئی تو ذہنوں نے مختلف عقائد کو ان میں اختلاف کرنے والی شخصیتوں کے نام کے ساتھ قبول کرلیا، اور تقلید میں اصل اسباب وواقعات کو فراموش کر دیا گیا۔

یہ بات واضح ہے کہ عقیدہ کا فکر اور عمل کو مؤثر طریقے سے منظم نہ کرسکنا، انحرافات اور غلط فہمیوں کے بہت سے پہلوؤں کا سبب بنا، جنہوں نے مسلمانوں کو عمل اور آگے کی پیش قدمی سے دور کر دیا۔ اس میں ارجاء (اعمال کی اہمیت سے انکار)، اسباب کو ترک کرنا، توکل میں مبالغہ کرنا، اور ارادی وعملی جوش کا فقدان شامل ہیں۔ سطحی دینداری اور یہ سب بڑی حد تک اس

وقت ہوا جب علم کلام اپنے اصول ومقاصد سے دور ہو گیا، ان سب انحرافات کی اصل وجہ یہ تھی کہ صحیح مضبوط عقیدہ کا فقدان ہو گیا۔

اجتماعی انصاف کے اقدار اور انسان کے سیاسی حقوق جب بیشتر مسلمانوں کے یہاں سیاسی فکری عقیدے سے الگ ہو گئے تو ان کے یہاں ایسی فکر پیدا ہو گئی جو ظلم کے لئے جواز پیدا کرتی ہے جس کے نتیجے میں ''عادل مستبد'' اور ''ظالم غشوم دائمی فتنے سے بہتر ہے'' جیسی اصطلاحات سامنے آئیں۔ ڈاکٹر نجار معاصر اسلامی فکر کے سامنے کچھ ایسے منہجی طریقہ کار اور اقدامات کی تجویز پیش کرتے ہیں جو اعتقاد کے مسئلے کے ساتھ تعامل کرنے اور تصحیح کرنے کے لیے لائق اعتبار ہیں۔

وہ یہ سمجھتے ہیں کہ عقیدے اور شریعت کے درمیان تعلق دو تکمیلی صورتوں میں ہوتا ہے: پہلی صورت یہ کہ شرعی فکر میں شریعت کے ہر بنیادی محور میں ایک عقیدہ کا مبحث بنا کر شامل کیا جائے۔ اور دوسرا یہ کہ شرعی احکام اور فیصلوں کے عام محاور میں اس کے قریب اعتقادی مسائل کے ساتھ جو اس کے کلی مباحث میں شامل ہیں انھیں شامل کر دیا جائے؛ تا کہ رائے اور عمل میں کوئی حکم یا اس کا نفاذ ایسا نہ ہو جو اعتقاد کے جزوی یا عمومی سند کے بغیر ہو۔ اس طرح جب ان دونوں صورتوں کے درمیان تکمیل کی صورت ہوگی تو شرعی فکر، امت کے حالات کا شریعت کی روشنی میں جائزہ لے گا، اور ہر حال میں یہ اعتقاد کی رہنمائی میں ہوگا، اور یوں احکام کے نتائج عقیدے کے ساتھ مضبوطی سے جڑ جائیں گے۔

دوم: اعتدال اور میانہ روی کا راستہ:

''وسط'' واو، سین اور طا کا مطلب ہے انصاف اور میانہ روی۔ اور کسی چیز کا سب سے معتدل اور بہتر حصہ اُس کا وسط ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''**وكذلك جعلناكم أمة وسطاً**'' (اور اسی طرح ہم نے تمھیں ایک درمیانی امت بنایا) (البقرہ: ۱۴۳)۔ یہاں وسط کا مطلب بہترین اور اعلیٰ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ قریش نسب میں سب سے معتدل ہیں۔ اسی طرح

''نمازِ وسطیٰ'' اور ہر چیز کا وسط اس کا بہترین حصہ ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''**قال أوسطهم ألم أقل لكم لو لا تسبحون**'' (ان میں جو سب سے بہتر تھا اس نے کہا: کیا میں نے تم سے نہیں کہا تھا کہ کیوں اللہ کی تسبیح نہیں کرتے؟) (القلم:۲۸)۔

حدیث میں آتا ہے: ''بہترین معاملات ان کے درمیانی ہوتے ہیں'' اگرچہ اس کی سند ضعیف ہے۔ اصولِ فقہ کے علماء کے نزدیک ''وسط'' شریعت کا بیشتر حصہ ہے اور یہ ''ام الکتاب'' ہے۔

وسطیت کی بات کرنا اسلام کی ایک ایسی خصوصیت پر بات کرنا ہے جو اس کے جامع ہونے کی دلیل ہے، اور یہ ان اصولوں میں سے ایک ہے جو اسلام کے راستے کو درست رخ پر رکھتا ہے اور اس کے وجود کو احکام اور اصولوں کی ہم آہنگی کے ساتھ بروئے کار لاتا ہے۔ وسطیت کا تصور فکر، عمل، سوچ اور طرزِ زندگی کو متاثر کرتا ہے، جہاں فہم، قوت، اور عمل میں سادگی پائی جاتی ہے۔ یہی وہ وجہ تھی جس نے اسلام کو تیزی سے پھیلایا اور اس پر انحرافات کے وقوع سے پہلے جو کہ اصل میں وسطیت اور اعتدال سے بغاوت تھی اور افراط وتفریط کی طرف میلان تھا اس صورت میں عظیم تہذیبی کامیابی دلائی، اور یہی انحرافات تھے جس کی وجہ سے امت اپنی خیر اور گواہی کے مقام سے دور ہوگئی۔

وسطیت کا مطلب یہ ہے کہ اسلام میں انسان اپنی روح اور جسم کے درمیان، دینی اقدار اور زندگی کے معاشرتی، اقتصادی اور سیاسی ضروریات کے درمیان کوئی اندرونی تضاد محسوس نہیں کرتا۔ یہ اسلامی تصورات کی فکری اور منہجی بنیادیں ہیں، اور عام اسلامی نظام کا محور ہیں، جو دین اور دنیا کے درمیان کوئی تفریق نہیں کرتی۔ یہ وہ خصوصیت ہے جو اسلامی منہج کو منفرد بناتی ہے۔ حقیقت میں امت کے فکر اور عمل کو اس کلی خصوصیت کی طرف واپس لانے میں اصلاحی فکر کا کردار بہت کم اور نادر رہا ہے۔

علامہ قرضاوی کے نزدیک وسطیت کا مفہوم یہ ہے: منہج کا درست ہونا، اور

انحراف اور جھکاؤ سے دور ہونا۔ یہ مادی اور معنوی دونوں میدانوں میں خیر کی نشانی ہے، یہ امان کی علامت اور قوت کی دلیل ہے، یہ وحدت کا مرکز اور آپسی میل جول کا نقطہ ہے، اپنی کتاب ''الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة و المعاصرة'' میں وہ اس ثقافت کے لیے ایک درمیانی راستہ تلاش کرنے کے لیے نظر آتے ہیں، جس میں اصالت اور معاصرت دونوں ہوں، وہ کسی بھی رویے کی جانب میلان میں افراط وتفریط سے گریز کرتے ہیں کہ کسی کی معنویت ختم نہ ہو۔

اور وہ خیال کرتے ہیں کہ سلف کے منہج پر چلنے اور ان کے طریقے کار کی اتباع کا یہ تقاضا ہے کہ جس زمانے میں ہم بسر کر رہے ہیں اس میں اجتہاد کریں جس طرح انہوں نے اپنے زمانے میں اجتہاد کا طریقہ اپنایا، اور جس طرح انہوں نے اپنی عقل کا استعمال کیا اور غور وفکر سے کام لیا ہم بھی اپنی زندگی کو منظم کرنے کے لیے سمجھ بوجھ سے کام لیں۔ اسی طرح ہم فتوی، قضا تحقیق اور دوسروں سے معاملہ کرتے وقت اپنے زمانے، اپنے ماحول اور اپنی زندگی کی حالتوں کا خیال رکھیں اور اس کی رعایت کریں جس طرح سلف نے اس کی رعایت کی۔ اور ہمیں دوسروں سے وہی چیزیں اختیار کرنی چاہئیں جو ہمارے لیے مفید ہوں، جیسے انہوں نے کیں، اور ہمیں اپنے دنیاوی معاملات میں نئے اختراعات کرنے چاہئیں جیسے انہوں نے کیں۔

اور سلف کے منہج کی طرف واپسی کی علامات کی تحدید کرتے ہوئے وہ عقیدے کی سادگی، وضاحت اور پاکیزگی کے اعتبار سے فہم کی طرف واپسی کی بات کرتے ہیں، ان کی عبادت کی روحانیت، صفائی اور اخلاص میں فہم واپس لانے کی بات کرتے ہیں، ان کے اخلاق کی تکمیل اور مضبوطی کو، ان کی شریعت کی لچک اور وسعت کو، ان کی زندگی کے علم اور عمل پر مبنی ہونے کو اور اس کے قوانین کی پائیداری کو سمجھنے کی بات کرتے ہیں، اور انسان کو خدا کا خلیفہ سمجھنے کی بات کرتے ہیں، جسے عقل سے نوازا گیا ہے اور جسے ذمہ داریوں کا پابند بنایا گیا ہے، اور جو تہذیب کا معمار ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ ابتدائی اسلام عقیدہ میں پاکیزگی اور سادگی کا اسلام ہے، عبادت میں

اخلاص اور آسانی کا اسلام ہے، اخلاق میں پاکیزگی اور استقامت کا اسلام ہے، فکر میں اجتہاد اور تجدید کا اسلام ہے، اور زندگی کے لیے عمل اور تخلیق کا اسلام ہے۔ یہ دنیا اور آخرت کے درمیان توازن قائم کرنے کا اسلام ہے، اور دل و دماغ کے درمیان اعتدال رکھتا ہے۔ اور یہ شعور اور بصیرت ہی ہے جو فیصلہ کرتی ہے کہ کیا درست ہے اور کیا نہیں۔ وہ روایتی ذخیرے کی متعصب یا مصلحت پسندانہ تشریحات پر نقد کرتے ہیں۔

قرضاوی زمانے سے آگاہی کی ضرورت پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عصریت سے آگاہی کا اصل جوہر یہی ہے کہ زندہ لوگوں کے ساتھ زندگی بسر کی جائے، نہ کہ مردوں کے ساتھ، اور موجودہ حالات کو مدنظر رکھا جائے، نہ کہ گزرا ہوا ماضی، اور اس کے مختلف معاصرانہ دلائل اور تقاضے ہیں۔ ان کی رائے میں حقیقتاً حالات کو سمجھنے کے لیے ان عناصر اور عوامل کا ادراک کرنا اور ان سے آگاہی ضروری ہے جو ان حالات میں مؤثر اور اس کا رخ متعین کرنے والے ہیں اور اس کے رنگ و مزاج میں موثر ہیں؛ خواہ وہ مادی عناصر ہوں یا معنوی، انسانی ہوں یا غیر انسانی۔ ان عوامل میں جغرافیائی، تاریخی، سماجی، اقتصادی، سیاسی، فکری اور روحانی پہلو شامل ہیں۔

قرضاوی ''اصالت'' کی طرح ''معاصرت'' پر بھی بحث کرتے ہیں اور اس سے وابستہ ''مغرب'' کے مسئلہ پر بھی کلام کرتے ہیں، جسے بعض لوگ معاصرت کا ہم معنی قرار دینے لگے ہیں، قرضاوی صاحب ہر نافع اور صالح چیز سے فائدہ اٹھانے اور اسے بروئے کار لانے کے قائل ہیں، احساس و عمل اور فکر و نظر دونوں میدانوں میں؛ خواہ اس کا سرچشمہ کچھ بھی ہو؛ بشرطیکہ اس کا استعمال پورے ادراک و شعور کے ساتھ ہو، وہ امت کے مقاصد اور اہداف کی خدمت کرے اور اسلامی اصولوں یا شرعی احکام سے متصادم نہ ہو۔

قرضاوی ''اصالت'' اور ''معاصرت'' کے مسائل کا تجزیہ کرتے ہوئے ایک توازن قائم کرتے ہیں اور ''ماضویت'' اور ''مستقبلیت'' کے دو انتہا پسندانہ رجحانات کے درمیان ایک درمیانی راستہ اختیار کرنے کی بات کرتے ہیں۔ وہ قرآن کریم اور مستقبل کے حوالے سے

گفتگو کرتے ہیں اوران آیات کا ذکر کرتے ہیں جومستقبل کے لیے رہنمائی فراہم کرتی ہیں۔اسی طرح رسول ﷺ اوران کی پیشین گوئیوں کا ذکر کرتے ہیں،جن میں اسلام کی فتح اورسربلندی کی خوشخبریاں دی گئی ہیں، اورامت کو درپیش فتنوں اورمصائب سے آگاہ کیا گیا ہے۔اسی طرح خلفائے راشدین اورمستقبل کے بارے میں ذکر کرتے ہیں۔

قرضاوی توازن قائم کرنے اور اعتدال پر مبنی موقف اختیار کرنے کے لئے ان دونوں طبقوں،یعنی ماضویت میں غلو کرنے والوں اورمستقبلیت میں گم ہونے والوں، کوتنقید کا نشانہ بناتے ہیں اوراور وسطیت کی دعوت دینے والوں کے موقف کو ثابت کرتے ہیں جو پہلے والوں کے افراط اور دوسرے والوں کی تفریط سے محفوظ ہیں؛ کیونکہ اسلام کا صحیح موقف یہی ہے کہ اسلام کے احکام وتعلیمات ثابت قدمی اور لچک دونوں کی جامع ہوں،مقاصد اور غایت میں ثبات قدمی اور وسائل وآلات کے اندر لچک ہو،کلیات اوراصول میں ثابت قدمی اور فروع و جزئیات میں لچک ہو،اخلاقیات اوردین میں پختگی اورمادیات اوردنیوی امور میں نرمی ہو۔ان کے نزدیک اسلامی معاشرہ دوبڑے خطرات کا شکار ہے:ایک یہ کہ جن چیزوں کی طبیعت میں تبدیلی اورترقی ہے وہ جمود کا شکار ہوجائے،اورجس کے اندر ثبات، دوام اوراستقرار کی صفت ہےاس میں تبدیلی کردی جائے۔

اسلام کی وسطیت کی خصوصیات واضح طور پر عقائد،عبادات،اخلاقیات،تشریعات، اورحلال وحرام کے معاملات میں نظر آتی ہیں، جو فرد اور جماعت کے درمیان توازن قائم کرتی ہیں۔

شیخ القرضاوی اپنے منہج کے بارے میں فرماتے ہیں: میں نے فتوی،تصنیف اور تدریس میں جس منہج کولازم پکڑا وہ فروع میں آسانی اوراصول میں سختی کا منہج ہے،اورواجب اور حرام کے احکام میں احتیاط سے کام لینا،عزیمت کے ساتھ رخصت کے پہلو کی رعایت رکھنا، مسلکی عصبیت کی قید سے آزادی، اورجن مسائل میں عمومی ابتلاء ہو ان میں سہولت پیدا کرنا،

لوگوں سے ان کی زبان اور وقت کے مطابق گفتگو کرنا، بے فائدہ امور سے اجتناب، میانہ روی نہ حد سے زیادہ نرمی اور نہ سختی، اور فتوے کو اس کی ضروری وضاحت وتفصیل کے ساتھ پیش کرنا''۔

القرضاوی تفسیر کے بہترین منہج کے بارے میں بات کرتے ہوئے فرماتے ہیں:
سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ قرآن کی تفسیر قرآن سے اور سنت سے کی جائے، صحابہ اور تابعین کی تفسیر سے رہنمائی لی جائے، سیاق وسباق کا خیال رکھا جائے، اور زبان کے عمومی مفہوم کو مدنظر رکھا جائے۔ وہ تفسیر کے اندر ضعیف اور موضوع احادیث اور اسرائیلیات، جھوٹی روایات اور فاسد آراء سے بچنے کی تاکید کرتے ہیں۔ یہی اصول وہ حدیث نبوی کے فہم اور تعامل میں بھی اپناتے ہیں، اور رسول اللہ ﷺ کی حدیث کی روشنی میں تین بڑی آفتوں سے خبردار کرتے ہیں، جس میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''ہر دور کے نیک لوگ اس علم کے حامل ہوں گے، غالیوں کی تحریفات، باطل پرستوں کی جعلسازی اور جاہلوں کی تاویلات کو اس سے دور کریں گے''۔

سوم: واقعیت اور فقہ تطبیق:

نصوص میں وارد احکام کے مداروں کی تحقیق کے لئے فقہ الواقع اور اس سے قبل فقہ الشرع کی تحقیق کر کے احکام شرعیہ کی واقعیت کو ان کے اعتقادی پس منظر کے ساتھ جوڑ کر ان کا اعتبار کرنا ایک پیچیدہ مسئلہ ہے، نجار کے بہ قول جو شخص اکثر اصولی تعریفات کا مطالعہ کرے گا وہ یہ بات محسوس کرے گا کہ یہ اصطلاحات فہم کی بنیاد پر قائم ہیں نہ کہ تنزیل کی بنیاد پر، ان میں تطبیق کے طریقوں سے زیادہ استنباط کے طریقوں پر گفتگو کی گئی ہے، یہی صورت حال شاطبی سے پہلے تھی اور شاطبی کے بعد بھی رہی۔ شاطبی احکام کو مختلف حالات کے مطابق نافذ کرنے سے متعلق اجتہادی عمل کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''اجتہادی عمل کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے وقت، حالت اور شخص کے لحاظ سے کیا مناسب ہے، اس پر غور کیا جائے، انسان کی انسانی طبیعیات کسی خاص عمل کو قبول کرنے میں ایک ہی سطح پر نہیں ہوتیں، جیسا کہ علوم وصنعتوں کے

معاملے میں بھی یہی ہوتا ہے''۔

علماء مجتہد کے بارے میں ذکر کرتے ہیں کہ اگر مجتہد کسی مسئلے میں اجتہاد کر کے اس کا حکم معلوم کر لے اور وہ مسئلہ دوبارہ پیش آئے اور اس میں کوئی ایسی نئی بات سامنے آئی جو رجوع کا تقاضا کر رہی ہو اور اس کو پہلی دلیل یاد نہ ہو تو اس صورت میں از سر نو اجتہاد ضروری ہوتا ہے، اور اگر کوئی نیا معاملہ نہ ہو اور دلیل یاد ہو تو اجتہاد کو دوبارہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ تفہیم اور استنباط میں اجتہاد، حکم کو عملی طور پر نافذ کرنے کے اجتہاد سے زیادہ اہم نہیں، اور حقیقی مجتہد وہی ہے جو ایک آنکھ سے نصوص اور دلائل کو دیکھے اور دوسری آنکھ سے حقیقت کا مشاہدہ کرے؛ تا کہ وہ واجب اور حقیقت کے درمیان ہم آہنگی پیدا کر سکے اور ہر واقعے کو اس کی جگہ، زمانے اور حال کے مطابق مناسب حکم دے اور فٹ کر سکے''۔

بہر حال اصولیین نے ان اصولی مسائل کا ذکر کیا ہے اور اپنی بحث میں شامل کیا ہے جن کا منہج تطبیق سے گہرا تعلق ہے؛ خواہ وہ استنباط کے ذریعے ہو، جیسے کہ استحسان، مصلحت مرسلہ، استصلاح، اور عرف کے موضوعات۔ ان سب کا تعلق اس بات سے ہے کہ زندگی میں جاری واقعات کے پیش نظر احکام شرعیہ کا استنباط کیا جائے۔ (...) یہ الگ بات ہے کہ ان طریقوں کے قبول کرنے اور رد کے سلسلے میں خود اصولیین کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ جو لوگ انہیں قبول کرتے ہیں، انہوں نے ان مسائل پر زیادہ تجزیہ اور عملی راہنمائی نہیں کی جس سے کوئی واضح عملی طریقہ کار وضع کیا جا سکے؛ بلکہ انہوں نے ان مسائل کو چار شرعی دلائل: قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کے ساتھ شامل کیا ہے، جو کہ زیادہ تحقیق کا مرکز بنے رہے؛ جبکہ ان کے مقابلے میں ان ملحقہ دلائل کو کم ہی توجہ ملی ہے۔

نجار نے اصولیین کے یہاں عملی تطبیق کی کمی کی کچھ وجوہات پیش کی ہیں، جن میں ایک یہ بھی ہے کہ شریعت کے منطق اور زمانے کے اعتبار سے تطبیق سے پہلے احکام کو سمجھنے کی ضرورت ہوتی ہے، اور تطبیق کی فطرت میں تدریج شامل ہے۔

یہ ضروری نہیں کہ انسانی حالات کا انجام ہمیشہ ہر میدان میں بہتر ہونے کی طرف بڑھتا رہے، اور حتیٰ کہ ان تاویلات میں بھی جو وحی کے مقاصد اور اس کے بڑے اہداف کو پانے کی کوشش کرتی ہیں اور مختلف" حقیقت پر مبنی" ذرائع کا استعمال کرتی ہیں۔ ہمیں یہ ملتا ہے کہ متن (نص) انہیں اس بات کی اجازت نہیں دیتا۔ وحی یقیناً مقاصد کو پورا کرنے کے لیے آئی، لیکن اس نے ان مقاصد کو پورا کرنے کے لیے کچھ اسباب کی رہنمائی بھی فراہم کی، جو یا تو ظنی (ظن پر مبنی) یا قطعی (یقینی) نصوص میں موجود ہے۔ جس طرح وحی مقاصد کے حصول کا حکم دیتی ہے، ویسے ہی مخصوص نصوص میں بیان کردہ طریقوں پر عمل کرنے کا بھی حکم دیتی ہے۔ لہٰذا وہ احکام جو ظنی دلائل پر مبنی ہیں، ان پر حالات کا اثر ہو سکتا ہے، لیکن قطعی دلائل پر مبنی احکام پر حالات کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اصولی فکر نے جن صورتحال، ذرائع اور اس کو سمجھنے کے وسائل اور اس سے ہم آہنگ ہونے سے متعلق جن اصول و شرائط و ضوابط کا احاطہ کیا ہے اس کے متعلق یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ وہ شرائط و ضوابط اس کی توجیہ اور افراط و تفریط سے محفوظ رکھنے سے متعلق ہیں، لیکن یہ بات نظر آتی ہے کہ ان ''اصولوں'' یا ''قواعد'' کی ترقی اور وضاحت کو نظر انداز کیا گیا، جو متحرک انداز میں بدلتے ہوئے حالات اور نئے مسائل کا احاطہ کرتے ہیں۔

ہمیں چاہیے کہ عمل اور تطبیق اور اس سے متعلق مشکلات کے حوالے سے فکر معاصر میں جو تجویزات پیش کی گئی ہیں ان میں غور کریں، ہم ان میں سے ایک ایسے نمونے پر توجہ مرکوز کریں گے جس نے اس موضوع پر سب سے زیادہ کام کیا ہے، اس سلسلے کی سب سے اہم کتاب ''فقہ التدین'' ہے عبد المجید النجار کی۔ ہم ''فقہ الواقع'' کے تئیں ان کے تصور سے آغاز کریں گے جسے وہ ''فقہ الدین'' اور اس کے ''احکام کی تطبیق'' کے ایک اہم عنصر کے طور پر مانتے ہیں۔ نجار کے نزدیک تدین کی بنیاد تین عناصر پر مشتمل ہے: نصوص، احکام، اور انسانی زندگی کی حقیقت۔ یہ آخری عنصر اپنے وجوہات، عوامل اور متعلقات کی بنا پر بہت پیچیدہ ہے، اس لیے یہ مسلسل ایک جیسے منطقی نظم میں نہیں رہتا؛ بلکہ ہر وقت کی مخصوص حالات و اعمال کے

بدلنے کی وجہ سے نئے اختلافات پیدا ہوتے ہیں۔ اور یہ کسی سے مخفی نہیں ہے کہ صورتحال سے آگاہی کا پہلا راستہ یہ ہے کہ اس میں شامل ہوا جائے، لوگوں کی زندگیوں میں عملی طور پر حصہ لیا جائے، اور ان کی مشکلات سے واقف ہوا جائے، اور مختلف انسانی علوم، جیسے سماجی، نفسیاتی، اقتصادی وغیرہ، سے مدد لی جائے۔

چونکہ سمجھنے کا عمل پہلے مرحلہ میں عقل سے متعلق ہے اور اس کوشش سے متعلق ہے جو انسان عقل کا نص سے رابطہ کرنے میں مدد کرتا ہے، اور دوسرے مرحلہ میں حالات وواقعات سے متعلق ہوتا ہے، اس لیے سب سے پہلا قدم یہ ہے کہ عقل کی ذمہ داریوں کی تحدید جائے۔ یہ عمل دو تکمیلی مراحل پر مشتمل ہے، جو نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہیں: پہلا مرحلہ فہم کا ہے اور دوسرا مرحلہ حالات کے مطابق تطبیق ونفاذ کا۔

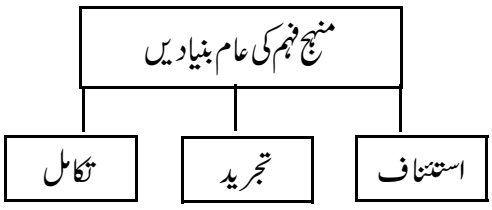
ا۔ منہجِ فہم کی عام بنیادیں:

نجار کے نزدیک فہم تین عناصر پر قائم ہوتا ہے:

(ا) استئناف (۲) تجرید (۳) تکامل۔

اور ان بنیادوں کی وجہ سے احکام کو سمجھنے کا عمل ایک تکمیلی فہم پر مبنی ہونا چاہیے، جہاں احکام کو آپس میں جوڑا جائے، بعد کے احکام کو پہلے والے احکام سے، ناسخ کو منسوخ سے، اور مطلق کو مقید سے مربوط کیا جائے۔

اس کی توضیح درج ذیل نقشے سے کی جاسکتی ہے:



ڈاکٹر نجار، وحی کی عقلی فہم کے لیے کچھ بنیادی اصول کی تحدید کرتے ہیں، جیسے اساس

لغوی، اساس مقاصدی، اساس تکمیلی، اور اساس عقلی۔ اسی تناظر میں ''فہم میں عقلی اجتہاد کا کردار'' یا ''دین کے فہم میں عقلی معرفت کا کیا رول ہے'' پر روشنی ڈالتے ہیں۔ نجار اس کی توضیح کرتے ہیں کہ نص کے اختلاف ونوعیت کے لحاظ سے عقلی فہم میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے، اس کے شان نزول اور دلالت کے اعتبار سے، اور اس کے قطعی اور ظنی ہونے کے اعتبار سے۔

نص قطعی میں عقل کا اجتہاد نص کے شان ورود اور دلالت کے فہم سے ہوتا ہے، اور اس پر دلالت کرنے والے معنی کا ادراک کرنے، اس کا احاطہ کرنے اور اس کو اپنانے سے ہوتا ہے؛ جبکہ نص ظنی میں عقل کا اجتہاد اس کی صحت کی تحقیق کے ذریعے ہوتا ہے۔

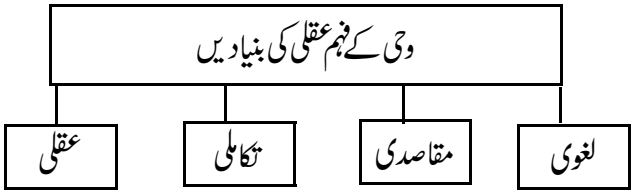
بہرحال دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ نص قطعی میں عقل کا اجتہاد نص کو اس کے شان وقوع اور مفہوم کے اعتبار سے سمجھنے کا کام، اسی طرح نص پر دلالت کرنے والے معانی کو سمجھنا، اس کا احاطہ کرنا اور اس پر عمل کرنا یا اپنانا اسی پر مبنی ہوتا ہے؛ جبکہ نص ظنی میں عقلی اجتہاد نص کی صحت کی تحقیق پر مبنی ہوتا ہے (جیسا کہ فن حدیث میں عموماً ہوتا ہے)۔

جہاں تک رہی بات تاویل کی تو وہ نص ظنی کے اندر عقلی گوشوں میں سے ایک اہم گوشہ ہے، اور اس کے قائلین نے اسے کچھ شرائط کے ساتھ مشروط کیا ہے؛ تاکہ وہ بھٹکنے سے محفوظ رہے۔ ان شرائط میں سے یہ ہے کہ یہ نصوص ظنیہ کے دائرے میں ہو، اس کے پیچھے کوئی مضبوط دلیل ہو جو اسے جائز بنائے، اور زبان میں اس کی گنجائش موجود ہو، چاہے وہ منطوق، مفہوم یا مجاز کے طور پر ہو۔ نیز یہ تاویل کسی قطعی نص یا شرعی اصول کے خلاف نہ ہو۔

نجار ''عقلی معرفت'' میں دو طرح کے علوم میں فرق کرتے ہیں: ایک وہ قسم جس میں حق یقینی یا اس کے قریب ہو، اور دوسری وہ جس میں حق کا امکان کمزور یا موہوم ہو۔ پہلی قسم کو اپنایا جائے گا اور دوسری قسم کو چھوڑ دیا جائے گا۔ جب عقلی معارف اس طرح سے منظم ہو جائیں، تو دین کے فہم میں ان کا کردار دو طریقوں سے ہو سکتا ہے: نص کا مدلول متعین کرنا اور نص کے مقاصد طے کرنا؛ کیونکہ دین کی بنیاد مقاصد پر ہے جو اس کے تمام ارکان اور ہدایات کو محیط ہیں۔

یہ مقاصد انسان کی فلاح و بہبود اور خوشی کا ذریعہ بنتے ہیں۔

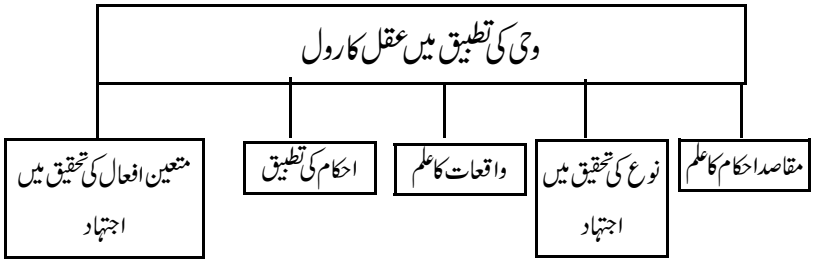
یہ وضاحت درج ذیل خاکے کے ذریعے کی جاسکتی ہے:



۲۔ منہج تطبیق کی عام بنیادیں:

''احکام کو حالات پر تطبیق دینا تا کہ اس کے مقاصد کو بروئے کار لایا جائے، ایک مخصوص طریقے کا تقاضا کرتا ہے جس کی بنیادیں فہم کی بنیادوں سے مختلف ہیں''۔ نجار کے نزدیک اس کی اہم ترین بنیادوں میں سے ایک ''جزئیت اور انفرادیت'' ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ واقعیت ایسے شخصی نمونوں کو کہا جاتا ہے جن کا تعلق انسانوں کے افراد اور ان سے صادر ہونے والے اعمال سے ہوتا ہے، اور انفرادی یا اجتماعی واقعات ونوازل وہ ہوتے ہیں جو وقت کے ساتھ ساتھ پیش آتے ہیں۔ اور کچھ افراد اور کچھ صورتحال ایسے حالات و واقعات سے گھر جاتے ہیں جن پر کلی حکم کا نفاذ کرنا یا اس کے مثل یا اس کی جنس کا کوئی حکم نافذ کرنا حرج اور مشقت کا سبب بن جاتا ہے؛ بلکہ بسا اوقات فساد کا بھی ذریعہ بن جاتا ہے، جس کی وجہ سے حکم کا مقصد جو مصلحت پھر تحقیق مناط کو بروئے کار لانا ہوتا ہے، وہ فوت ہو جاتا ہے اور تعطل کا شکار ہو جاتا ہے، یہ ایک منہجی اساس ہے جو منہج تجزیہ اور تحقیق مآل سے نکلتی ہے۔ شرعی احکام کے نفاذ میں مقاصد کی تکمیل اس وقت ہوتی ہے جب وہ اپنے قریبی مقاصد سے انسانی مصلحت کے اعلیٰ مقصد تک پہنچتے ہیں، اور وہ مصلحت انسانی ہے یعنی انسانوں کا فائدہ، اور یہ مقصد اس وقت حاصل ہوتا ہے جب احکام عملی زندگی میں نافذ ہو جاتے ہیں۔

اس کی توضیح اس طرح کی جاسکتی ہے:



نجار اس ذیل میں ''وحی کی تطبیق میں عقل کے کردار'' پر بات کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک دو اصولوں پر تطبیق کی بنیادیں قائم ہیں: احکام کے مقاصد کا علم اور حقیقت کی معرفت۔ وہ عملی نفاذ میں اجتہاد کو تین عناصر کے ذریعے متعین کرتے ہیں:

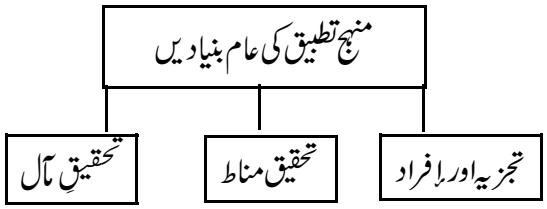
۱۔ بہت سے اعمال میں یکسانیت اور مشابہت پائی جانے کی وجہ سے حکم کی نوعیت اور فعل کی نوعیت میں اجتہاد کرنا۔

۲۔ مخصوص افعال کی تحقیق میں اجتہاد

۳۔ احکام کی تطبیق

اور یہ نوع کے دائرے میں پھر شخص کے دائرے میں واقع ہونے والے افعال کی تحقیق میں عقل کے اجتہاد کا ثمرہ ہے۔

اس کی توضیح درج ذیل چارٹ سے ممکن ہے:



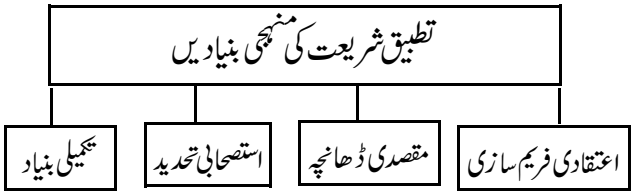
ہم ان بنیادوں اور منہجی عناصر کو جو تطبیق اور اس کی واقعیت سے متعلق پیش کی گئی ہیں

ڈاکٹر نجار کے اس تجویز کے پر ختم کر سکتے ہیں جس کو وہ ''موجودہ دور میں شریعت کی تطبیق کے اصول'' کے طور پر پیش کرتے ہیں، وہ اس کو اعتقادی، مقاصدی اور استصحابی، تکاملی کے طور پر بیان کرتے ہیں، اس کے علاوہ بھی انہوں نے کچھ اضافی عناصر بیان کئے ہیں، جیسے:

- موجودہ حالات کی پیچیدہ صورتوں کو سمجھنا
- احکام کو نتائج کے مطابق ڈھالنا
- سماجی فقہ کو مستحکم بنانا
- سیکٹورل (قطاعی) قانون سازی کو اپنانا
- اور زمانی تکمیل۔

''شریعت کا تکمیلی ڈھانچہ جس طرح موضوعات میں وہ تکمیلی حیثیت رکھتا ہے اور ایک دوسرے کی حمایت کرتا ہے، ویسے ہی تطبیق کے اندر زمانی تدریج میں بھی تکمیلی ہوتا ہے...''۔

اس کو درج ذیل چارٹ سے بھی واضح کیا جا سکتا ہے:



اس موقع پر اس دعوے کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے جو موجودہ وقت میں کچھ سیکولر حلقے اٹھائے پھر رہے ہیں جن کا مقصد شریعت کے نفاذ کو صرف قانونی پہلو تک محدود کرنا ہے، اور قانونی پہلو کو بھی صرف حدود اور سزاؤں کے نفاذ تک محدود کرنا چاہتے ہیں، گویا کہ پورا اسلام صرف چور کا ہاتھ کاٹنے، اور زنا کار، بہتان لگانے والے اور شرابی کو کوڑے مارنے تک محدود ہے۔

یقیناً اسلام نام ہے ایک پاکیزہ عقیدہ، خالص عبادت اور خوش خلقی کا، عمل صالح اور زمین کی آبادی اور مخلوق کے ساتھ رحمت کا، خیر کی دعوت، حق کی تلقین، صبر کی نصیحت، اور راہ خدا

میں جہاد کرنے کا۔ اسی لیے اسلامی اعتدال پسند تحریک مکمل اسلام کی دعوت دینے کی بات کرتی ہے، نہ کہ شریعت کو صرف اس تنگ مفہوم میں محدود کرنے کی جو کہ بہت سے لوگوں نے سمجھا ہے۔ مزید برآں، جیسا کہ قرضاوی فرماتے ہیں، شریعت کو حقیقی معنوں میں اس وقت تک نافذ نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ اسے نافذ کرنے والے لوگ اس کی مقدس حیثیت پر ایمان نہ رکھتے ہوں، اور اسے اللہ کی عبادت سمجھ کر نافذ نہ کریں۔

یہ تطبیقی منہج اور تطبیق میں واقعیت کا اعتبار کرنے سے متعلق بنیادی خطوط ہیں جو دراصل ڈاکٹر نجار کے اختیار کردہ منہج کی روشنی میں پیش کیا گیا ہے۔ ہمارا مقصد فی الحال اس کی جزئیات پر بحث کرنا نہیں ہے؛ لیکن اگر ہم ''حالات اور تطبیق کی فہم'' کے اصول کو ''اعتدال پسندی'' اور ''فکری اور عملی طور پر عقیدہ کی بنیاد'' کے اصول کے ساتھ جوڑ دیں، تو ہمارے معاصر فکر میں جو جداگانہ اور علیحدہ علیحدہ حلقے بنے ہوئے ہیں ان کو آپس میں جوڑ سکیں گے، اور یہ بات سچ ہے کہ ایک دوسرے کے سہارے اور مدد کے بغیر کوئی بھی جماعت خواہ کتنی بھی صالح ہو، انفرادی طور پر اس راہ میں کامیابی حاصل نہیں کرسکتی۔

تاریخی طور پر ان حلقوں کے درمیان ان کی تمام تر اصلاحی کوششوں کے باوجود علاحدگی کی جو صورت پیش آئی، اس کے نتائج نہایت خطرناک ثابت ہوئے ہیں، اور ہر ایک حلقہ خود بھی مسخ اور تحریف کا شکار ہوا ہے۔