

اسلام اور جدیدیت

ڈاکٹر فضل الرحمن

ترجمہ: محمد کاظم



اسلام اور جدیدیت

ایک دانشورانہ روایت کی قلبِ ماہیت

ڈاکٹر فضل الرحمن

ترجمہ: محمد کاظم

مشعل

آر-بی 5، سیکنڈ فلور، عوامی کمپلیکس

عثمان بلاک، نیوگارڈن ٹاون، لاہور۔ 54600، پاکستان

اسلام اور جدیدیت

مصنف: فضل الرحمن
اردو ترجمہ: محمد کاظم

کاپی رائٹ (c) انگریزی - یونیورسٹی آف شکاگو پریس
کاپی رائٹ (c) اردو - 1998 مشعل

ناشر: مشعل

آر بی 5، سیکنڈ فلور،

نوامی کیپیکس، عثمان بلاک، نیو گارڈن ٹاؤن،

لاہور - 54600، پاکستان

فون و فیکس: 042-5866859

ٹائٹل ڈیزائن: ریاض احمد

طباعت: مکتبہ جدید پریس، لاہور

قیمت: 210/-

فہرست

5	مصنف	: تمہیدی نوٹ
7	مترجم	: پیش لفظ
21	مصنف	: تعارف
37	ورشہ	: باب ۱
79	کلاسیکی اسلامی تجدید پسندی	: باب ۲
137	معاصر تجدید پسندی	: باب ۳
205	امکانات اور کچھ تجاویز	: باب ۴

تمہیدی نوٹ

میں نے یہ کتاب ۱۹۷۷ء میں لکھنی شروع کی اور ۱۹۷۸ء میں اسے مکمل کیا، اگرچہ اس پر نظر ثانی کے مرحلے میں میں نے بعد میں واقع ہونے والی کچھ تبدیلیاں نوٹ کیں۔ یہاں میں یہ ذکر کرنا چاہتا ہوں کہ دو پاکستانی دانشور ابوالاعلیٰ مودودی اور اشتیاق حسین قریشی ستمبر ۱۹۷۹ء اور جنوری ۱۹۸۱ء میں انتقال کر گئے۔ ان کی وفات سے اسلام کو نقصان پہنچا ہے، قطع نظر اس کے کہ میں نے ان پر سخت، اور میں سمجھتا ہوں جائز، تنقید کی

پیش لفظ

اب سے تقریباً بیس برس پہلے امریکہ کی شکاگو یونیورسٹی میں ”اسلام اور معاشرتی تغیرات“ کے موضوع پر تحقیق کا ایک منصوبہ ہاتھ میں لیا گیا تھا جس کے لیے متعدد سکالروں نے کام کیا اور مختلف اسلامی ممالک کے بارے میں الگ الگ تحقیقی مقالے تیار کئے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر فضل الرحمن نے ’جو اس یونیورسٹی میں پروفیسر تھے‘ اپنے ذمے یہ کام لیا کہ وہ تفصیل میں جا کر بتائیں گے کہ قرونِ وسطیٰ میں اسلام کا تعلیمی نظام کیونکر صورت پذیر ہوا‘ وہ کس طرح کا تھا اور اس میں کیا خوبیاں اور کیا کمزوریاں تھیں؟ نیز پچھلے ایک سو برس یا اس سے زیادہ عرصے میں اس کو جدید بنانے کے لئے کیا کوششیں کی گئیں اور ان کے نتائج کیا رہے؟ ڈاکٹر صاحب کی یہ کتاب ان کے اسی تحقیقی کام کے نتیجے میں تیار ہوئی اور ۱۹۸۲ء میں یونیورسٹی آف شکاگو پریس سے شائع ہو کر منظرِ عام پر آئی۔

چنانچہ ”اسلام اور جدیدیت“ کے عنوان سے یہ کتاب بنیادی طور پر اسلام کے تعلیمی نظام اور قرونِ وسطیٰ سے لے کر آج تک اس کی عہد بعد تبدیلیوں کے بارے میں ہے۔ لیکن اسلامی تعلیم کی ابتدا چونکہ قرآن اور اس کے فہم سے ہوتی ہے اس لیے فاضل مصنف نے قرآن کی تفسیر کے موضوع پر بھی بہت اہم نکات اٹھائے ہیں اور بتایا ہے کہ قرآن کی تفسیر کا صحیح طریقہ کیا تھا جسے اختیار نہ کر کے اُمتِ مسلمہ کتاب اللہ سے اپنی زندگی کے معاملات کے لئے وہ رہنمائی حاصل نہ کر سکی جو اسے حاصل ہونی چاہئے تھی۔ ڈاکٹر صاحب کا بنیادی نکتہ اس بارے میں یہ ہے کہ قرآن ایک دن میں اور ایک ہی وقت نازل نہیں ہوا تھا بلکہ وہ وقفوں وقفوں سے مسلسل بائیس برس تک ’جیسے جیسے حالات کا تقاضا ہوا‘ نازل ہوتا رہا۔ چنانچہ اس کے متعدد احکام و ارشادات درحقیقت کسی معلوم واقعے یا کسی

خاص صورت حال کا یوں سمجھتے کہ اُلوہی ردِ عمل تھے۔ بعد میں جب نزولِ وحی کا سلسلہ ختم ہوا تو یہ سب احکام اپنے مجموعی اثر اور اپنے آخری مقاصد میں اسلام کے اعتقادی، اخلاقی اور معاشرتی نظاموں کے لئے اصول و قوانین کی بنیاد ٹھہرے۔

یہیں سے ڈاکٹر فضل الرحمن اپنا وہ نظریہ سامنے لاتے ہیں کہ قرآن میں ایک اندرونی اکائی ہے اور ایک ایسی واضح سمت کا شعور ہے جس کے بارے میں کوئی مغالطہ نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ قرآن کی تفسیر کرتے ہوئے بھی، اور قرآن کی ہدایات اور احکام پر عام زندگی میں عمل کرتے ہوئے بھی، یہ ذہن میں رکھنا بہت ضروری ہے کہ کسی معاملے میں قرآن کا بنیادی اصول اور خاص مقصد کیا ہے۔ اس معاملے میں اگر قرآن کے اصل مقصد کو نظر انداز کر کے اس کی کسی انفرادی آیت کو لے کر اس پر عمل کیا گیا تو یہ نہ صرف صحیح نہیں ہو گا بلکہ قرآن کے مقاصد کی نفی کرے گا۔ اس کی مثال وہ یہ دیتے ہیں کہ قرآن کے مطابق ایک غلام کو آزاد کرنا بہت بڑی نیکی ہے اور اسے بعض گناہوں کے لئے کفارہ بھی قرار دیا گیا ہے۔ اب ایسی آیات کو لے کر اگر کوئی شخص یہ کہے کہ غلامی کا نظام آج بھی رائج ہونا چاہئے تاکہ غلام کو آزاد کر کے ایک بڑا ثواب کمایا جاسکے تو یہ قرآن کے اصل مقصد کے منافی ہو گا جو یہ ہے کہ غلامی کا نظام بالآخر ختم ہو جانا چاہئے۔ یہ تو ایک فرضی صورتِ حال تھی، لیکن زکوٰۃ کے معاملے میں تو فی الواقع مسلمانوں کی کثیر تعداد، جن میں ان کے بڑے علماء بھی شامل ہیں، یہ سمجھتی ہے کہ معاشرے میں بعض لوگ ضرور غریب رہنے چاہئیں تاکہ انہیں زکوٰۃ دے کر اسلام کے ایک بڑے رکن کی تعمیل کی جاسکے اور عند اللہ ماجور ہوا جاسکے۔ ان لوگوں کی یہ بات بھی قرآن کے اصل مقصد کے خلاف ہے جو یہ ہے کہ امتِ مسلمہ میں ایسا معاشرتی اور اقتصادی عدل قائم ہو جس سے غربت اور احتیاج کا خاتمہ ہو جائے۔

تفسیر ہی پر بات کرتے ہوئے ڈاکٹر فضل الرحمن اپنا یہ خاص نظریہ پیش کرتے ہیں کہ آج کے دور میں قرآن کی صحیح تفسیر کرنے اور موجودہ حالات میں اس

سے رہنمائی حاصل کرنے کے لئے دو طرح کی حرکات کی ضرورت ہوگی۔ پہلی حرکت موجودہ صورت حال سے قرآن کے زمانہ نزول تک اور دوسری حرکت اس زمانے سے واپس زمانہ حال تک! پہلی حرکت میں ابتدائی قدم یہ ہو گا کہ کسی بھی آیت کا مفہوم اور مدعا سمجھنے کے لئے اس تاریخی صورت حال یا اس مسئلے کو نگاہ میں رکھا جائے جس کے حل کے لئے یا جس کے جواب میں وہ آیت نازل ہوئی تھی۔ اس کے لئے اس وقت کے معاشرتی حالات، عقائد، رسومات اور اداروں سے ایک عام واقفیت ضروری ہوگی۔ پھر اس موضوع پر قرآن کی تعلیمات کو بحیثیت مجموعی بھی اور اس خاص صورت حال میں دی ہوئی ہدایت کی روشنی میں بھی سمجھا جائے۔ دوسرا قدم یہ ہو گا کہ مذکورہ صورت حال سے متعلق قرآن کے اس خاص حکم اور رد عمل کو عمومی صورت دے دی جائے اور اسے اسلام کے عام اخلاقی معاشرتی مقاصد کے طور پر سامنے لایا جائے جو قرآن کے مخصوص متون سے "کشید" کئے جاسکتے ہیں۔ دوسری حرکت یہ ہوگی کہ قرآن کے ان عمومی اخلاقی معاشرتی مقاصد کو آج کے زمانے میں لا کر ان کا ان خاص مسائل اور پیچیدگیوں پر اطلاق کیا جائے جو آج کے مسلمانوں کو درپیش ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کا خیال ہے کہ جب یہ دو طرح کی حرکات اپنے ضروری مراحل کے ساتھ عمل میں لائی جائیں گی تو آج کی صورت حال میں قرآن کے احکام پھر سے زندہ اور موثر ہو جائیں گے۔

قرآن پر بات کرتے ہوئے ڈاکٹر صاحب ہماری توجہ اس امر کی طرف بھی مبذول کراتے ہیں کہ آنحضرت کے ابتدائی مذہبی تجربے میں تین عناصر بہت اہم تھے اور قرآن میں ان کا بار بار ذکر آیا۔ پہلا ایک خالق اور رب کا تصور، دوسرا سماجی معاشی انصاف کی ضرورت اور تیسرا قیامت کے روز سزا و جزا کا عقیدہ۔ وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت جب غارِ حرا سے اتر کر عام زندگی میں واپس آئے تو ان کے سامنے صرف بتوں کو توڑنے کا مقصد ہی نہیں تھا، بلکہ اس کے ساتھ ایک ایسی پییم کو شش بھی ان کے پیش نظر تھی جو معاشرے میں سماجی معاشی انصاف کو یقینی بنا دے اور

خدا کے زیر سایہ اخلاق پر مبنی ایک ایسا معاشرتی سیاسی نظام قائم کر دے جس میں یہ اصول کار فرما ہو کہ اخلاقی اقدار نہ تو انسان اپنی مرضی اور خواہش سے وضع کر سکتا ہے اور نہ انہیں اپنی مرضی سے ختم کر سکتا ہے۔ اسلام پر کام کرنے والے کچھ دوسرے سکالروں نے بھی یہ بات کی ہے کہ جزیرہ نمائے عرب میں نزول قرآن سے پہلے جو حالات تھے ان میں کم از کم دو پہلوؤں سے خرابی اور بگاڑ بدترین صورت اختیار کر چکا تھا۔ ایک خدائے واحد (اللہ) کو چھوڑ کر متعدد بتوں کی پوجا جن کا کوئی اثر لوگوں کے اخلاق اور زندگی کے معاملات پر نہیں تھا اور وہ مادر پدر آزاد ہوتے جا رہے تھے، اور دوسرے معاشی بے انصافی جس کی وجہ مکہ اور شہری آبادیوں کے تاجر طبقے کا امیر سے امیر تر ہوتے چلے جانا اور ان آبادیوں کے عوام کا روز بروز غریب اور تنگ دست ہوتے چلے جانا تھا، یہاں تک کہ وہ زندگی کی بنیادی ضرورتوں سے بھی محروم ہوئے جا رہے تھے۔ چنانچہ حالات جب اس رخ پر انتہا کو پہنچ گئے تو ایک قدرتی رد عمل کے طور پر آنحضرت کا ظہور ہوا اور اسلام نے آ کر ان خرابیوں کو جڑ سے اکھیڑ دیا۔ قرآن کی ابتدائی کئی سورتوں کے مطالعے سے اوپر کے اس مشاہدے کی تصدیق ہوتی ہے۔ مثلاً اس طرح کی آیات میں جن میں مال جمع کرنے اور اسے سینت سینت کر رکھنے کی سخت مذمت کی گئی ہے اور اس کی بجائے مال کو خرچ کرنے، یتیموں اور نادار لوگوں کی خبر گیری کرنے اور مساکین کو کھانا کھلانے کو بڑی فضیلت اور نیکی بتایا گیا ہے:

”بے شک انسان اپنے رب کا بڑا ناشکرا ہے... اور وہ مال و دولت کی

محبت میں بری طرح مبتلا ہے“ (العاديات)

”تباہی ہے ہر اُس شخص کے لئے جو لوگوں پر (سامنے) طعن اور (پیٹھ

پیچھے) برائیاں کرنے کا عادی ہے۔ جس نے مال جمع کیا اور اسے گن گن

کر رکھا“ (الہمزہ)

”تم نے دیکھا اُس شخص کو جو آخرت کی سزا و جزا کو جھٹلاتا ہے۔ یہ وہی

ہے جو یتیم کو دھکے دیتا ہے اور مسکین کو کھانے کھلانے پر نہیں اکساتا۔
(الماعون)

”ہرگز نہیں“ بلکہ تم یتیم سے عزت کا سلوک نہیں کرتے اور مسکین کو کھانا کھلانے پر ایک دوسرے کو نہیں اکساتے، اور میراث کا سارا مال سمیٹ کر کھا جاتے ہو اور مال کی محبت میں بری طرح گرفتار ہو۔“
(الفجر)

تکے میں چونکہ آنحضرت کوئی اصلاح قانونی شکل میں نافذ نہیں کر سکتے تھے اس لئے ان آیات میں صرف مال کے جمع کرنے کی مذمت کی گئی اور اہل ثروت کو قیموں اور غریبوں کی خبر گیری پر اکسایا گیا۔ جب آپ ہجرت کر کے مدینہ چلے گئے اور وہاں اسلامی معاشرے کی داغ بیل ڈالی تو معاشی انصاف کے لئے جو اصلاحات بھی ضروری سمجھی گئیں انہیں شرعی احکام کی صورت میں نافذ کیا گیا۔

”اسلام اور جدیدیت“ کو چار بڑے ابواب پر تقسیم کیا گیا ہے:

۱- ورثہ

۲- کلاسیکی اسلامی تجدید پسندی اور تعلیم

۳- معاصر تجدید پسندی

۴- امکانات اور کچھ تجاویز

آگے بڑھنے سے پہلے یہاں کتاب کی بعض انگریزی اصطلاحات کے ترجمے اور مفہوم کے بارے میں بات کر لینا مناسب ہو گا۔ انگریزی لفظ **modernity** کے معنی ہیں کسی چیز کا جدید ہونا یا نئے زمانے کا ہونا۔ چنانچہ اس کے لئے مناسب لفظ ”جدیدیت“ ہی قرار پاتا ہے جبکہ **modernism** کے معنی جدید یا عصری چیز کی خواہش کرنے، یا کسی چیز کے بارے میں جدید رجحانات اور نئے خیالات رکھنے یا ان

رجحانات کی تائید و حمایت کرنے کے ہیں۔ اس اعتبار سے اس کا صحیح ترجمہ ”تجدید پسندی“ ہی بنتا ہے۔ ان معانی میں لفظ ”تجدد“ بھی استعمال ہو سکتا ہے لیکن ایک تو یہ لفظ اردو کے لیے نیا اور ثقیل ہے، دوسرے یہ Modernism کے مفہوم کا پوری طرح احاطہ نہیں کرتا۔ ”تجدد“ کے اصل معنی ہیں (اصلاح و مرمت کے نتیجے میں) پھر سے نیا ہو جانا۔ اسی طرح ”جدت پسندی“ بھی ایک مختلف چیز ہے، اس لئے کہ اسلامی محاورے میں ”جدت“ کا لفظ عموماً ایسی بات کے لئے استعمال ہوتا ہے جو نئی تو ہو لیکن ضروری نہیں کہ وہ صحیح اور پسندیدہ بھی ہو۔ انگریزی لفظ revivalism کے لئے عموماً ”احیاء پسندی“ ہی استعمال ہوتا ہے جو تجدید پسندی سے آگے کی چیز ہے۔ انگریزی لفظ secular کے لئے ”لا دینی“ اور ”غیر مذہبی“ دونوں لفظ مستعمل ہیں۔ لا دینی تعلیم کا مطلب یہ نہیں کہ وہ مذہب کے خلاف ہوگی، بلکہ وہ صرف دنیوی اور غیر مذہبی علوم سے متعلق ہوگی۔ اس ترجمے میں موقع کی مناسبت سے کہیں ”لا دینی“ اور کہیں ”غیر مذہبی“ استعمال کیا گیا ہے۔

”ورثہ“ جو تعارف کے بعد کتاب کا پہلا باب ہے اس میں فاضل مصنف نے عہد نبوی سے متصل زمانے میں قرآن کی بنیادی تعلیمات، ان کی تفسیر کے صحیح طریقے اور ان سے قوانین اخذ کرنے کے مسائل پر کھل کر اور ایک نئے انداز سے بات کی ہے۔ اس کے بعد انہوں نے بتایا ہے کہ اسلام میں مختلف علوم کے شعبے کس طرح وجود میں آئے، اور وقت کے ساتھ ساتھ ان میں کیا اضافے ہوئے اور کیا تبدیلیاں ہوئیں۔ ’مدرسے‘ کا ادارہ کب اور کیونکر ظہور میں آیا اور قرون وسطیٰ میں اسلامی تعلیم کن خطوط پر آگے بڑھتی رہی۔ یہ ایک طویل دور ہے جو اسلام کے اوائل (ساتویں صدی عیسوی) سے شروع ہو کر اٹھارویں صدی تک آتا ہے۔ اس دور میں علم کلام کے مختلف سکول معتزلہ اور اشاعرہ منظر پر آئے۔ ان میں سے، خرد پسند معتزلہ آگے چل کر زوال سے دو چار ہوئے، اور اسلامی فکر و عقیدہ پر روایت پرست اشاعرہ کا پورا تسلط ہو گیا۔ اسی دور میں فارابی اور ابن سینا جیسے

فلاسفہ بھی ہوئے اور غزالی جیسے مفکر بھی، جنہوں نے اسلامی علوم پر اپنے اپنے انداز میں زیادہ یا کم اثرات چھوڑے۔ یہ باب ہندوستان میں شاہ ولی اللہ (م ۱۷۶۲ء) کے نصاب تعلیم اور فرنگی محل کے ملاء نظام الدین (م ۱۷۴۷ء) کے مشہور درس نظامی تک کے زمانے کا احاطہ کرتا ہے۔

ڈاکٹر فضل الرحمن بتاتے ہیں کہ اس دور میں اسلام کے تعلیمی میدان میں دو تغیرات بہت نمایاں اہمیت کے ہیں۔ ایک یہ کہ جب مدارس کو منظم کر دیا گیا تو ان کے اندر جو علوم پڑھائے جاتے ان میں شروع ہی سے کچھ امتیازات قائم کر لیے گئے۔ چنانچہ ایک حصہ شرعی (یا نقلی) علوم کا تھا جس میں تفسیر، حدیث، فقہ، انبیات اور ادب شامل تھے، اور دوسرا غیر شرعی (عقلی) علوم کا تھا جس میں طب، فلسفہ، حکمت جیسے علوم شامل تھے۔ ڈاکٹر صاحب کا خیال ہے کہ آگے چل کر اسلامی تعلیم پر علوم کی اس بے جواز تقسیم کے بہت برے اور دور رس اثرات پڑے۔ خاص طور پر فلسفہ اور سائنس کی تدریس اسلامی نظام تعلیم میں اپنے صحیح مقام سے ہمیشہ نیچے ہی گرتی چلی گئی۔۔۔ دوسری تبدیلی یہ واقع ہوئی کہ مختلف مضامین کی تدریس میں رفتہ رفتہ یہ رجحان عام ہوا کہ ان مضامین کے اصل متون کو ایک طرف رکھ کر ان کی شرحیں اور پھر ان شرحوں کی شرحیں پڑھائی جانے لگیں۔ اس سے اگلے قدم پر یہ ہوا کہ یہ شرحیں اتنے مختصر اور گنجلک انداز میں لکھی جانے لگیں کہ علم کے اس کیپول کو نکلنے اور ہضم کرنے کے لئے بہت سی شرحوں کی ضرورت پڑتی تھی۔ چنانچہ اسلامی تعلیم کا یہ سارا سلسلہ ایک گورکھ دھندا بن کے رہ گیا۔

”ورثہ“ کا باب چونکہ ماضی بعید کی کئی صدیوں پر پھیلا ہوا ہے، اس لئے مصنف کو اسلامی تعلیمی نظام کے سلسلے میں وہ سارا مواد نہیں مل سکا جو اس طرح کے مفصل مطالعے کے لئے ضروری تھا۔ چنانچہ ایک جگہ وہ کہتے ہیں ”ہم نہیں جانتے کہ بارہویں، تیرہویں اور چودھویں صدیوں کی ابتدائی درسگاہوں میں کیا پڑھایا جاتا تھا، تاہم یہ بات یقینی ہے کہ شروع ہی سے کچھ امتیازات ایسے وضع کئے گئے

جن کی رو سے مختلف علوم یا تعلیم کی شاخوں کی درجہ بندی کی جاتی تھی۔ "اس کے باوجود مصنف نے اسلامی تاریخ کے اس طویل اور اہم دور کے بارے میں کافی مفید معلومات مہیا کی ہیں۔ قرون وسطیٰ کے اس دور کی ایک متقی اہمیت یہ بھی ہے کہ اس کے اواخر میں تجسس کی روح کو بری طرح زوال آگیا اور مسلم معاشرے پر ایک طویل جمود اور انحطاط طاری ہوا جس کے اثرات سے ہم آج تک نہیں نکل پائے۔ مصنف آگے چل کر جسے قبل از جدید (premodernist) دور بتاتے ہیں وہ قرون وسطیٰ کا یہی دور ہے۔

دوسرا باب "کلاسیکی اسلامی جدیدیت پسندی" انیسویں صدی کے وسطیٰ زمانے سے شروع ہوتا ہے جب مسلم ممالک ایک ایک کر کے مغرب کے سیاسی غلبے یا اس کے نفوذ کے نیچے آگئے تھے۔ مغربی استعمار اپنے ساتھ اپنا نیا نظامِ تعلیم بھی لایا تھا جو اس نے اپنے زیرِ نگیں مسلم ممالک میں رائج کیا۔ چنانچہ ان ملکوں میں رفتہ رفتہ تعلیم کے دو علیحدہ اور متوازی نظام قائم ہو گئے۔ ایک انگریزی تعلیم کا اور دوسرا روایتی یا مدارس کی تعلیم کا۔ اس دور کے تجدید پسندوں کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ تعلیم کے ان دو مختلف نظاموں کو باہم مدغم کرنے کا تھا۔ انہوں نے اس کے لئے اپنے اپنے حالات کے مطابق بہت کوششیں کیں اور مسئلے کے حل کی کئی صورتیں آزمائیں لیکن اس میں وہ کوئی زیادہ کامیاب نہ ہوئے۔ یہ کامیابی آج تک تجدید پسندوں کو پوری طرح حاصل نہیں ہو سکی۔ اس باب میں فاضل مصنف نے ترکی، مصر، ایران، برصغیر ہندوستان اور انڈونیشیا میں اسلامی تعلیم کے احوال کا جائزہ لیتے ہوئے ان بڑی عملی تبدیلیوں کا خاکہ پیش کیا ہے جو بیسویں صدی کے وسط سے پہلے اس میدان میں واقع ہوئیں۔ اس ضمن میں انہوں نے انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں منظر پر نمودار ہونے والے پانچ نمایاں مسلم تجدید پسندوں (سر سید، امیر علی، جمال الدین افغانی، ترکی کے نامق کمال اور مصر کے محمد عبده) کی اصلاحی کوششوں کا ایک علمی انداز میں تجزیہ بھی کیا ہے۔ مصلحین کی اس فرست

میں حالی اور اقبال کے نام بھی انہوں نے گنوائے ہیں، اگرچہ ان کے خیال میں ان دونوں نے تعلیم کے ناقص نظاموں کی مذمت تو ضرور کی۔۔۔ حالی نے کلرک پیدا کرنے والی جدید تعلیم کو اور اقبال نے روایتی مدرسے تعلیم کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا۔۔۔ لیکن صحیح اسلامی تعلیم کا کوئی تصور انہوں نے پیش نہ کیا۔

مسلمانوں کی تعلیم کے موضوع پر فاضل مصنف نے اس کتاب میں جہاں جہاں بھی بات کی ہے ان کا لہجہ ایک ایسے ہمدرد اور بی خواہ کا ہے جو دل سے یہ چاہتا ہے کہ جو کچھ ہوا کاش وہ نہ ہوا ہوتا اور امت مسلمہ اپنے تشخص کو برقرار رکھتے ہوئے جدید اور روایتی نظاموں کے بہترین پہلوؤں کو لے کر ان سے کوئی ایسا نظام تعلیم مرتب کر سکتی جو اسے زمانہ حال کے چیلنجوں کا مقابلہ کرنے کے قابل بنا دیتا۔ ان کی یہ آرزو اور جذبہ کتاب میں مختلف مواقع پر سامنے آتا ہے۔ مثلاً ہندوستان میں عثمانیہ یونیورسٹی کے نظام تعلیم پر بات کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں:

”اس یونیورسٹی کی ممتاز اور قابل لحاظ خصوصیت یہ تھی کہ اس میں ساری تعلیم، جس میں اعلیٰ تدریس اور پیشہ ورانہ تربیت (قانون اور ڈاکٹری) بھی شامل تھے، اُردو زبان میں ہوتی تھی۔ چنانچہ تمام نصابی کتابوں کا اُردو میں ترجمہ کیا گیا۔ تاہم چونکہ جدید مضامین پر اُردو میں بہت کم کتابیں ملتی تھیں اور انگریزی زبان، جس کے اندر تمام علوم میں تصانیف کا خزانہ موجود تھا، اس کا معیار بھی وہاں زیادہ اونچا نہیں تھا، عثمانیہ اُن دوسری ہندوستانی یونیورسٹیوں کا مقابلہ نہ کر سکی جن کا ذریعہ تعلیم انگریزی تھا۔ نتیجہ یہ کہ بہت سے مسلمان طلبہ خود حیدر آباد سے علی گڑھ آ گئے۔ اگر اکثر مسلم تعلیمی ادارے عثمانیہ یونیورسٹی کے نمونے پر چلے ہوتے تو معیاروں میں عارضی اور چند روزہ پستی کے بعد تعلیم کی سطح پھر سے بلند ہو جاتی اور آج سے بہت عرصہ پہلے برصغیر میں مسلم شناخت بھی بہت زیادہ توانا ہو چکی ہوتی۔“

میرا خیال ہے کہ اگر عثمانیہ یونیورسٹی کا تجربہ جاری رہتا اور برصغیر کی دوسری دانش گاہیں بھی یہ تجربہ اپنالیتیں تو آج پاکستان میں تعلیم کا نقشہ کچھ اور ہوتا، اور اردو زبان کو بھی یہاں (سرکاری زبان کا) وہ مقام حاصل ہو جاتا جس کے لئے وہ آج تک راہ دیکھ رہی ہے۔

”معاصر تجدید پسندی“ جو کتاب کا تیسرا باب ہے، اس صدی کی چوتھی دہائی کے بعد کے زمانے کا احاطہ کرتا ہے جب بیشتر مسلم ممالک استعماری غلبے سے چھٹکارا پاکر آزاد ہو چکے تھے۔ اس آزادی کے معنی یہ تھے کہ اب یہ ممالک اپنے تمام قومی اور ملکی امور میں خود مختار ہوں گے اور زندگی کے مختلف شعبوں کے لئے، جن میں تعلیم بھی شامل تھی، اپنے مقاصد کو سامنے رکھ کر مناسب پالیسیاں وضع کر سکیں گے۔ لیکن عملاً یہ ہوا کہ تعلیم کے شعبے میں کوئی قابل ذکر اصلاح نہ کی جاسکی۔ اس کی دو وجوہات تھیں۔ ایک یہ کہ ان ملکوں نے ایک غلامانہ اور بے تکے طریقے سے نوآبادیاتی تعلیمی نظام کو بغیر کسی خاص تبدیلی کے جاری رکھا، اور دوسرے یہ کہ ان میں ترقی کے جو بھی چار سالہ یا پنجسالہ منصوبے بنائے گئے ان میں صرف مادی ترقی کو اہمیت دی گئی اور تعلیم کی ترقی اور تجدید کے لئے کوئی وسائل نہ رکھے گئے۔ فاضل مصنف نے اس باب میں پھر انھی ملکوں: ترکی، مصر، ایران اور اب پاکستان اور انڈونیشیا میں تعلیم کے میدان میں ہونے والی اصلاحات اور تبدیلیوں کا خاصی تفصیل میں جا کر جائزہ لیا ہے اور اس بارے میں بہت مفید معلومات اپنی رائے اور تجزیے کے ساتھ پیش کی ہیں۔

کتاب کے آخری باب ”امکانات اور کچھ تجاویز“ میں مصنف نے وہ اصل اور بنیادی تھیم پھر سے چھیڑا ہے کہ مسلمانوں میں تعلیم کے جو مختلف نظام (روایتی اور جدید) اس وقت ساتھ ساتھ چل رہے ہیں ان کو ایک مناسب صورت میں یکجا کر دیا جائے۔ یہ کوئی ایسی مشکل اور ناقابل عمل بات نہیں ہونی چاہئے، لیکن مصنف کا خیال ہے کہ اس میں (دو) کاوشیں ہیں: ایک وہ نو بنیاد پرست جو ہر اس چیز

کے خلاف ہیں جس کا تعلق مغرب سے ہو۔ ان کے نزدیک مسلمان اگر ذہنی طور پر مغرب کے ساتھ کسی بھی سطح پر جڑے رہیں تو وہ کبھی آزاد ہو کر نہیں سوچ سکتے۔ کوئی شک نہیں کہ ان لوگوں کی وجہ سے سوسائٹی میں لادینیت کے خلاف ایک رو چلی ہے اور لوگ اسلام کی طرف راغب ہونے لگے ہیں، لیکن ان لوگوں کا کمزور پہلو یہ ہے کہ ان میں علمیت اور سکارشپ کی بہت کمی ہے، اور اسلام کے موضوع پر وہ جو کچھ بھی کہتے ہیں اس میں اتنی سطحیت اور جذباتیت ہوتی ہے کہ باہر کی دنیا پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ (دوسری) رکاوٹ اس معاملے میں ایسے تعلیم یافتہ لوگوں اور دانشور اساتذہ کی کمی ہے جو تعلیم کے قدیم اور جدید نظاموں کے ادغام میں معاون ثابت ہو سکیں۔ اس وقت جو لوگ تعلیم یافتہ کہلائے جاسکتے ہیں وہ یا تو جدید علوم میں مہارت رکھتے ہیں یا پھر ان کی ساری نشوونما قدیم اور روایتی علوم میں ہوئی ہے۔ چنانچہ تعلیم کے نئے اور متحد نظام کے لئے نصاب کا تعین اور اس کے مطابق کتابوں کا لکھا جانا، یہ سب ایسے امور ہیں جن کے لئے موزوں اساتذہ اور ماہرین کا دستیاب ہونا آسان نہیں ہے۔ کتاب کا یہ آخری باب کافی بھرپور اور گتھا ہوا ہے اور اس میں فاضل مصنف نے بہت خیال افروز باتیں کی ہیں، جن کا خلاصہ اگر یہاں دیا گیا تو یہ پیش لفظ ضرورت سے زیادہ لمبا ہو جائے گا۔ اس لئے یہ باب اپنی اہمیت کی وجہ سے پوری طرح اور نہایت غور سے پڑھنے کے لائق ہے۔

ڈاکٹر فضل الرحمن ۱۹۱۹ء میں ضلع ہزارہ میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم درس نظامی میں شروع کی اور اسے مکمل کرنے کے ساتھ ساتھ پنجاب یونیورسٹی سے عربی میں ایم۔ اے بھی کر لیا۔ ۱۹۳۶ء میں وہ انگلستان گئے اور وہاں تین سال رہ کر نفسیات کے موضوع پر بو علی سینا کے ایک رسالے پر تحقیقی کام کیا اور آکسفورڈ سے ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کی۔ ۱۹۵۰ء کے بعد آٹھ سال تک وہ انگلستان کی ڈرہم یونیورسٹی میں فارسی مطالعات اور اسلامی فلسفے کے پروفیسر رہے،

اور اس کے بعد تین سال کا عرصہ انہوں نے مونٹریال (کینیڈا) کی میگل یونیورسٹی میں اسلامک سٹڈیز کے ادارے میں معاون پروفیسر کی حیثیت سے گزرا۔ جب وہ پاکستان آئے تو پہلے کراچی میں رہے اور پھر اسلام آباد میں ۱۹۶۲ سے ۱۹۶۸ء تک وہ چھ سال اسلامی تحقیق کے مرکزی ادارے سے بطور ڈاکٹر منسلک رہے۔ یہ ایوب خاں کا دور تھا۔ اُس زمانے میں انہوں نے 'اجتماع' اجتماد اور سو جیسے موضوعات پر کچھ مقالات لکھے جن پر قدامت پرست علماء کو اعتراض ہوا اور وہ ان کے دشمن ہو گئے۔ جب ان کے خلاف پروپاگنڈا زیادہ ہونے لگا تو وہ پاکستان چھوڑ کر امریکہ چلے گئے، جہاں ۱۹۶۹ سے ۱۹۸۸ تک اُنیس برس کا طویل عرصہ انہوں نے یونیورسٹی آف شکاگو میں پروفیسر کے عہدے پر کام کیا، اور یہیں ۱۹۸۸ء میں وفات پائی۔ وفات کے وقت وہ ایک کتاب Revival and Reform in Islam پر کام کر رہے تھے جو ان کی موت کی وجہ سے ادھوری رہ گئی۔

ڈاکٹر فضل الرحمن نے آٹھ کتابیں لکھیں اور ان کے کم و بیش ۷۳ تحقیقی مقالے ملکی اور غیر ملکی علمی رسالوں میں شائع ہوئے۔ ان کے علمی اور تحقیقی کام کو مغرب کی علمی دنیا میں کس نظر سے دیکھا جاتا تھا اس کا اندازہ اس سے کیجئے کہ ان کے بیس کے قریب مقالے انسائیکلو پیڈیا آف فلاسفی، انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا، انسائیکلو پیڈیا آف اسلام اور انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن میں شامل کئے گئے۔ انگریزی، عربی اور فارسی زبانوں کے عالم تو وہ تھے ہی، ان کے علاوہ انہوں نے جرمن اور فرانسیسی زبانیں بھی سیکھیں، نیز کلاسیکی یونانی اور لاطینی زبانوں سے بھی کچھ واقفیت حاصل کی۔۔۔ ان کے اس سارے کام کو دیکھتے ہوئے میں سمجھتا ہوں کہ اس صدی میں ان جیسا عالم، مفکر اور محقق اسلام کو شاید ہی میسر آیا ہو۔

جہاں تک ڈاکٹر صاحب کے طرز تحریر کا تعلق ہے تو ہمیں یہ ذہن میں رکھنا چاہئے کہ ڈاکٹر فضل الرحمن ایک عالم اور محقق تھے، ادیب نہیں تھے۔ چنانچہ اپنی تحریروں میں ادبی حسن سے زیادہ وہ اس بات کو اہمیت دیتے ہیں کہ جو حقائق وہ بیان

کرنا چاہتے ہیں وہ اختصار اور جامعیت کے ساتھ ٹھیک ٹھیک بیان ہوں۔ اس غرض کے لئے وہ جملہ معترضہ کا استعمال بہت کرتے ہیں اور اپنی عبارت میں جگہ جگہ کوئی مشروط بیان یا تشریحی نکتہ داخل کر دیتے ہیں، جس سے ان کی تحریر کی سلاست متاثر ہوتی ہے اور تعقید کی وجہ سے وہ پڑھنے میں مشکل لگتی ہے۔ پھر ڈاکٹر صاحب چونکہ فلسفے میں بھی کافی درک رکھتے تھے اس لئے بات کرتے کرتے وہ بعض اوقات فلسفے کے گہرے پانیوں میں اتر جاتے ہیں جہاں ایک عام قاری ان کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ ایسے مقامات اس کتاب میں بھی ملیں گے جہاں مصنف فلسفے کی زبان میں بات کرنے لگتے ہیں (مثلاً کتاب کے تعارف کے آخری حصے میں) جو وہی لوگ ٹھیک طرح سمجھ سکتے ہیں جنہیں فلسفے کی شدُبد ہو۔ ایسے مقامات کے لئے، جو اس کتاب میں بہر حال زیادہ نہیں ہیں، ایک عام قاری کو میرا مشورہ یہی ہو گا کہ وہ ان پر سے سرسری انداز میں گزر جائے، اس لئے کہ ایسا کرنے سے وہ کسی خاص نقصان میں نہیں رہے گا۔

محمد کاظم

تعارف

یہ کتاب ایک ایسے تحقیقاتی منصوبے کے ضمن میں لکھی گئی ہے جسے شکاگو یونیورسٹی نے اپنے ذمے لیا تھا اور جس کے لئے ”فورڈ فاؤنڈیشن ان اسلامک ایجوکیشن“ نے مالی وسائل مہیا کئے تھے۔ یہ منصوبہ جو پہلے ”اسلام اور معاشرتی تغیرات“ کے نام سے ایک زیادہ بڑے منصوبے کا جزو ہونا تھا اس کے لئے پروفیسر لیونارڈ میرے اور چند نگرانوں کے علاوہ ایک درجن نوجوان سکالروں کو کام کرنا تھا۔ ان نوجوان سکالروں نے تو مختلف اسلامی ملکوں کے بارے میں جن کا انھوں نے اس منصوبے کی خاطر مطالعہ کیا تھا، خصوصی مقالات لکھنے کا کام اپنے ذمے لے لیا ہے۔ میں نے البتہ قرون وسطیٰ کے اسلامی تعلیمی نظام پر عام انداز کی ایک ایسی کتاب لکھنے کا فیصلہ کیا ہے جو اس کی اہم خصوصیتوں اور خامیوں کا احاطہ کرے اور یہ بتائے کہ گزشتہ ایک صدی میں اس نظام کو جدید بنانے کے لئے کیا کوششیں کی گئی ہیں۔ آخری باب میں میں نے چند ایسے عمومی خطوط کا نقشہ پیش کیا ہے جن کے بارے میں میں سمجھتا ہوں کہ تجدید کی ان کوششوں کو اگر صحیح معنوں میں نتیجہ خیز ہونا ہے تو انہیں انہی خطوط پر چلنا چاہیے۔

قارئین دیکھیں گے کہ ”اسلامی تعلیم“ سے میری مراد مادی قسم کا ساز و سامان اور تدریسی اسباب، مثلاً پڑھائی جانے والی کتابیں یا تعلیم کا ظاہری ڈھانچا نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد وہ چیز ہے جسے میں ”اسلامی دانشوریت“ (Islamic intellectualism) کہتا ہوں۔ اس لئے کہ یہی چیز میرے لئے اعلیٰ اسلامی تعلیم کا جوہر ہے۔ یہ خالص، اولین (original) اور متناسب اسلامی فکر کی نشوونما ہی ہے جو ایک اسلامی تعلیمی نظام کی کامیابی یا ناکامی کو جانچنے کے لئے صحیح کسوٹی مہیا کر سکتی ہے۔ قاری کو اس بات سے بھی اچنبھا ہوگا کہ میں قرآن کی

تفسیر کے صحیح طریقے کے بارے میں ایک خاص میلان رکھتا ہوں اور وہ پہلی نظر میں شاید تعجب کرے کہ اس سوال کو اسلامی دانشوریت کے معاملے میں مرکزی حیثیت کیوں حاصل ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن مسلمانوں کے لئے ایک ربانی کلام ہے جو لفظی صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر (۱۰ء اور ۳۲ء کے درمیانی عرصے میں) نازل ہوا تھا اور ان معنوں میں غالباً کوئی بھی دوسرا مذہبی صحیفہ اس کا مماثل نہیں سمجھا جاتا۔ پھر قرآن اپنے بارے میں اعلان کرتا ہے کہ وہ انسان کے لئے ایک مکمل ہدایت ہے، جو اپنے سے پہلے نازل ہونے والی کتابوں کو تسلیم بھی کرتا ہے اور انہیں اپنے نظام کے اندر بھی لے آتا ہے (سورہ یوسف: ۱۱۱، سورہ یونس: ۳۷، سورہ الانعام: ۱۱۳)۔ علاوہ ازیں یہ کہ وحی قرآنی اور آنحضرت کا عرصہ پینچھری بائیس برس سے ذرا زیادہ رہا، جس کے دوران میں جنگ اور امن کے معاملات اور قانونی اور اخلاقی امور، چاہے وہ شخصی زندگی سے متعلق ہوں یا قومی زندگی سے، ان سب کے بارے میں حالات کی واقعی صورتوں کے پیش نظر مناسب حکمت عملی وضع کی گئی۔ اس طرح قرآن کا اپنے نزول کے زمانے سے ہی عملی اور سیاسی امور پر اطلاق ہوتا رہا۔ یہ ایسا صحیفہ نہ رہا جس کا تعلق محض دینداری یا شخصی تقویٰ سے ہو۔ آنحضرت کا پورا پینچھری دور اور ان کا سارا کام بھی شخصی اور مابعد الطبیعیاتی امور کی بجائے ٹھوس اور سماجی معنوں میں انسان کی اخلاقی اصلاح کے لئے وقف تھا۔ اس بات نے قدرتی طور پر مسلمان فقہاء اور اصحاب علم و فضل کو اس امر پر آمادہ کیا کہ وہ قرآن (اور پینچھری کے نمونے) کو ہر طرح کے سوالوں کے جواب کا واحد ماخذ و منبع قرار دیں۔ یہ طریقہ جب عملی طور پر کامیاب ہوا تو اس سے مسلمانوں کے اس بنیادی عقیدے کو مزید تقویت ملی کہ تقریباً تمام حالات میں وحی ہی صحیح جوابات مہیا کرنے کا کام دے سکتی ہے۔

لیکن مسلمانوں نے تفسیر کے فن اور ضابطہ کار کے بنیادی سوالوں کی طرف پوری طرح دھیان نہ دیا۔ قرون وسطیٰ میں اسلامی قانون کے نظام خاصی کامیابی کے

ساتھ چلتے رہے، جس کی وجہ ایک حد تک وہ حقیقت پسندی تھی جو قدیم نسلوں نے ظاہر کی، جنہوں نے اس قانون کے لئے خام مال مفتوحہ علاقوں کے رواجوں اور اداروں سے حاصل کیا اور جہاں ضرورت پڑی ان میں قرآنی تعلیمات کی روشنی میں کچھ رد و بدل کر کے انہیں قرآن کی تعلیمات میں ضم کر دیا۔ جہاں مفسرین نے صرف قرآن سے ہی قانون اخذ کرنے کی کوشش کی، مثلاً "حدود" کے دائرے میں، وہاں نتائج زیادہ اطمینان بخش نہ رہے، اس لئے کہ قانون اور دوسرے معاشرتی ضابطوں کے اخذ کرنے کا وسیلہ جسے "قیاس" کہا جاتا ہے، اس میں مطلوبہ حد تک قابلیت بہم نہ پہنچائی گئی تھی۔ ان وسائل کا کامل و اکمل اور ٹھیک ٹھیک نہ ہونا، جیسا کہ میں تفصیل سے بتاؤں گا، خود قرآن کو سمجھنے کے کسی موزوں طریقے کے نہ ہونے کی وجہ سے تھا۔ ایک طرف تو قرآن میں اساسی طور پر موجود اکائی (unity) کو عام طور پر نہیں سمجھا گیا اور دوسری طرف اس کی مختلف آیات کو علیحدہ علیحدہ لے کر ان کے معانی متعین کرنے پر اصرار کیا گیا۔ اس "جوہریت پسندانہ" (atomistic) طریقے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اکثر ایسی آیات سے قانون اخذ کیا گیا جو اپنے مفہوم و مدعا میں قانونی تھیں ہی نہیں۔

قرآن کو جب ایک گہری اکائی کے طور پر نہ سمجھا گیا جس کا ایک مخصوص کائناتی نقطہ نظر تھا تو اس کا سب سے بڑا جرمانہ کلامی فکر کے دائرے میں ادا کرنا پڑا۔ قانون کے میدان میں تو یہ ہوا کہ جب اندر سے دریافت کی گئی اکائی سامنے نہ رہی اور بیرونی مواد کو لا کر شامل کیا گیا تو اس سے کافی حد تک عملی سہولت پیدا ہو گئی۔ لیکن جب علم کلام کے دائرے میں باہر سے لائے گئے مواد کو شامل کیا گیا۔۔۔ ایسی حالت میں کہ قرآن کے نظریہ کائنات کا وحدانی تصور بھی موجود نہ تھا۔۔۔ تو یہ تباہ کن ثابت ہوا، کم از کم اشعری عقائد کے معاملے میں جنہیں قرون وسطیٰ کے اسلام میں غالب سنی علم کلام سمجھا جاتا تھا۔ جب اس سنی علم کلام کا بارہویں صدی عیسوی میں مسلم فلاسفہ کی خالص عقلی اور فلسفیانہ مابعد الطبیعیات کے ساتھ تصادم

ہوا (جنہوں نے یونانی فلسفے پر اپنا نظامِ فکر قائم کیا تھا، لیکن اس کے باوجود اسلامی راسخ الاعتقادی کو باقی رکھنے کے لئے سنجیدہ کوششیں بھی کی تھیں) تو اول الذکر نے محض اپنے بوجھ سے مؤخر الذکر کو قریب قریب کچل دیا۔ اس کے بعد فلسفے نے اہل تشیع کے عقلی اور روحانی ماحول میں پناہ لی اور ترقی کی، یا پھر اس نے دانشورانہ تصوف کی صورت اختیار کر لی۔

فلاسفہ اور اکثر صوفیا بھی قرآن کو ایک اکائی سمجھتے تھے۔ لیکن یہ اکائی قرآن پر (اور عموماً اسلام پر) باہر سے عائد کی گئی تھی، بجائے اس کے کہ وہ خود قرآن کے مطالعے سے اخذ کی گئی ہو۔ فکر کے بعض نظام اور فکر کے بعض میلانات باہر کے ذرائع سے لئے گئے تھے (جو ضروری نہیں کہ قرآن کے بالکل خلاف ہوں لیکن یقیناً وہ اس کے لئے اجنبی اور اکثر حالات میں ناموافق ضرور تھے)۔ انہیں کسی قدر اسلام کے ذہنی ماحول سے ہم آہنگ کیا گیا اور ان کا اظہار زیادہ تر اسلامی اصطلاحات میں کیا گیا، لیکن یہ ہلکا سا طمع اس حقیقت کو نہ چھپا سکا کہ ان کے خیالات کا بنیادی ڈھانچا خود قرآن کے اندر سے نہیں اخذ کیا گیا تھا۔ ان عقلی و ذہنی اور اکات (constructs) کا یہی مصنوعی اسلامی مزاج تھا۔۔۔۔ چاہے وہ ابن سینا کا فلسفہ ہو یا ابن عربی کا تصوف۔۔۔۔ جو اسلامی راسخ العقیدہ لوگوں کی طرف سے زبردست حملے کا باعث بنا۔ قدامت پرستانہ نظام کی اندرونی کمزوری اور ناکافی پن کے باوجود (خاص طور پر اشعری علم کلام کی صورت میں جو اپنے ان بنیادی عقائد میں کہ انسانی ارادہ بے حاصل ہے اور الہی قانون کے پیچھے کوئی مقصد نہیں، قرآن کے ساتھ متصادم تھا) ایک غزالی یا ایک ابن تیمیہ کے لئے یہ کوئی مشکل نہ تھا کہ وہ ابن سینا کی مابعد الطبیعیات یا ابن عربی کی معرفت کے اسلامی تعلیمات کے ساتھ بنیادی اختلاف کا سراغ لگا سکے۔ اس تمام صورتِ حال کا انجام یہ ہوا کہ اسلامی دانشوریت بہت قطع و برید کا شکار بن کے رہ گئی۔

قرآن مجید کا اس طرح کٹڑے کٹڑے کر کے، یا سرسری طور پر اور اکثر

خارجی نقطہ نظر سے مطالعہ کرنا اس نئے زمانے میں بھی ختم نہیں ہوا، بلکہ بعض پہلوؤں سے معاملہ کچھ اور زیادہ بگڑ گیا ہے۔ جدید خیالات اور معاشرتی تبدیلی کی قوتوں نے جو دباؤ ڈالا ہے، اور اس کے ساتھ مسلم ممالک میں جو استعماری دور حکومت رہا ہے، ان سب نے مل کر ایک ایسی صورت حال پیدا کر دی ہے جس میں بعض مسلمان کچھ بنیادی قسم کے مغربی خیالات اپنانے کی پُر جوش حمایت کرتے ہیں اور اکثر قرآن سے اس بات کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جبکہ دوسرے لوگ جدید رجحانات کو بالکل ہی رد کر دینا چاہتے ہیں اور معذرت خواہانہ لٹریچر جو اصلاح کی جگہ خود ستائی سے بھرا ہوتا ہے برابر شائع ہوتا چلا آتا ہے۔ اس پس منظر میں قرآن کی تفسیر کا ایک صحیح اور مناسب طریقہ سوچ سمجھ کر تیار کرنا بہت ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ایسے طریقے میں میرے نزدیک، کچھ عوامل تو شامل رہیں گے اور کچھ دوسرے اس سے خارج ہوں گے۔ یہ طریقہ وحی کے شعوری اور دانش مندانہ پہلو سے متعلق ہے، نہ کہ اس کی جمالیات یا قوت بیان کی تحسین کے پہلو سے! تمام وحی فن کا ایک نمونہ ہے جو انسان کے اندر جمال کے احساس کے ساتھ ساتھ جلال کا احساس بھی پیدا کرتا ہے۔ لیکن سب سے زیادہ یہ ذہن انسانی میں وہ خاص رویہ پیدا کرتا ہے جسے ایمان کہتے ہیں، جو دلفریب بھی ہوتا ہے اور جس کے کچھ مطالبے بھی ہوتے ہیں۔ یہ قرآن کا خاص امتیاز ہے۔ لیکن قرآن کی تفسیر کا وہ طریقہ جس کی میں بات کر رہا ہوں تقاضا کرتا ہے کہ اس کے پیغام کو اس طرح سمجھا جائے کہ وہ لوگ جو اس پر ایمان رکھتے ہیں اور اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی اس کی ہدایت کے مطابق جینا چاہتے ہیں وہ پوری ہم آہنگی کے ساتھ اور بامعنی صورت میں ایسا کر سکیں۔ دریافت و ادراک کی اس کوشش (cognitive effort) میں مسلمان اور بعض پہلوؤں میں غیر مسلم دونوں شامل ہو سکتے ہیں، بشرطیکہ مؤخر الذکر میں ضروری ہمدردی اور خلوص موجود ہو۔ لیکن ایمان جو قرآن کے مطابق زندگی گزارنے کے لئے ضروری تحریک پیدا کرتا ہے

صرف انہی کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے جو صحیح معنوں میں مسلمان ہوں۔ مجھے اس سے انکار نہیں کہ ادراک کی اس کوشش سے ایمان پیدا ہو سکتا ہے، یا زیادہ صحیح یہ کہ ایمان اس طرح کے ادراک کی طرف لے جاتا ہے اور اسے لے جانا چاہیے۔ لیکن بات یہ ہے کہ خالص ادراک (cognition) اور جذباتی ایمان۔۔۔۔۔ یہ ایک دوسرے سے مختلف واقع ہوئے ہیں اور عملاً ایک دوسرے سے علیحدہ کئے جا سکتے ہیں۔

جب میں خالص دریافت و ادراک کی بات کرتا ہوں تو اس کے معنی اقدار کو چھوڑ کر تاریخی حقائق کے ادراک کے نہیں ہوتے۔ اس کے برعکس میری توجہ کا مرکز خصوصیت کے ساتھ اقدار اور ان کے معنی اور تعبیر ہیں۔ لیکن ”تاریخی“ اقدار کا ادراک بھی مناسب فہم کے ساتھ، ایمان کو شامل کئے بغیر ممکن ہے۔ تاہم میں جو ”تاریخی اقدار“ کی اصطلاح استعمال کرتا ہوں تو اس کی بھی وضاحت ہو جانی چاہیے۔ تمام اقدار جو صحیح معنوں میں اخلاقی ہوتی ہیں ان کا ایک خارج از تاریخ اور ماورائی وجود بھی ہوتا ہے، اور تاریخ میں ان کو کسی خاص مقام پر رکھنے سے ان کے عملی اثرات یا کہہ لیجئے کہ ان کے معانی ختم نہیں ہو جاتے۔ اقدار کی یہ قسم بعض دوسری اقسام۔۔۔۔۔ مثلاً خالص اقتصادی قسم۔۔۔۔۔ سے مختلف ہوتی ہے۔ ایک خاص معاشی قدر جو کسی گزرے ہوئے زمانے میں ایک معاشرے میں موجود تھی اس خاص معاشرتی اقتصادی صورت حالات کے اندر ہی ختم ہو جاتی ہے اور اس کے معنی ان حالات اور قرائن سے باہر نہیں نکل پاتے۔ لیکن ایک اخلاقی قدر کے ساتھ ایسا نہیں ہوتا۔

قرآن کی تشریح و تعبیر کا جو طریق عمل یہاں تجویز کیا جا رہا ہے وہ دوہری حرکت پر مشتمل ہے۔ ایک موجودہ صورت حال سے قرآن کے زمانے تک، اور دوسری اُس زمانے سے چل کر دور حاضر تک! قرآن آنحضرت کے ذہن کے وسیلے سے اُس وقت کے جزیرہ عرب کی اخلاقی معاشرتی صورت حال کا اُلوی رہِ عمل ہے۔

خاص طور پر اس زمانے کی تجارتی کئی سوسائٹی کی صورتِ حال کا۔ وہ بہت شروع میں اس بوجھ کا ذکر کرتا ہے ”جس نے تمہاری کمر توڑ رکھی تھی“ (سورہ انشراح: ۱-۳) اور جو وحی کے آنے سے ہلکا ہوا۔ پھر وحی ایک اور ”بھاری فرمان“ لے کر آئی (سورہ مزمل: ۵) قرآن کی ابتدائی سورتوں سے یہ بات بہت وضاحت کے ساتھ سامنے آتی ہے کہ اس سوسائٹی میں سب سے نازک مسئلے یہ تھے: بتوں کی پوجا، غریبوں کا استحصال، تجارت میں بدعنوانیاں اور معاشرے کی طرف عام غیر ذمہ دارانہ رویہ (اس امر کی معقول وجہ موجود ہے کہ قرآن نے ان سب خرابیوں کو ایک دوسرے سے جڑا ہوا دیکھا)۔ قرآن نے ایک خدا کا تصور پیش کیا جس کے سامنے تمام انسان جوابدہ ہیں، اور لوگوں کے سامنے اتنی کھلی اور صریح معاشرتی اقتصادی ناانصافی کے مٹانے کا مقصد رکھا۔ قرآن کا علم کلام اور اس کی اخلاقی اور قانونی تعلیمات پھر رفتہ رفتہ سیاسی میدان میں بھی کھل کر سامنے آنے لگیں۔ اہل مکہ کا آنحضرت کے پیغام کو رد کرنا، اس کے بعد ہونے والی طویل بحثیں اور مجادلے، اور کچھ عرصے بعد آپ کے مدنی دور کی زندگی میں یہودیوں کے خلاف، اور کسی حد تک عیسائیوں کے خلاف، برپا کیا جانے والا تنازعہ۔۔۔۔۔ یہ سب کچھ وہ پس منظر تھا جس میں قرآن نازل ہوا۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کا نزول اور اسلامی ملت کی پیدائش تاریخ کی روشنی میں اور ایک معاشرتی تاریخی پس منظر میں واقع ہوئے۔ قرآن اس وقت کی صورت حال کا جوابی عمل ہے اور اپنے بیشتر حصے میں یہ ان اخلاقی، مذہبی اور معاشرتی بیانات پر مشتمل ہے جو حقیقی تاریخی حالات میں پیش آنے والے مخصوص مسائل کا جواب مہیا کرتے ہیں۔ بعض اوقات قرآن کسی سوال یا کسی مسئلے کا صرف جواب دے دیتا ہے، لیکن عموماً یہ جواب ایک واضح یا نیم واضح قانونی دلیل کی صورت میں ہوتے ہیں، جبکہ ان سے وقتاً فوقتاً بعض عمومی قوانین بھی برآمد کئے جاتے ہیں۔ لیکن جب بالکل سادہ جواب بھی دئے جائیں، تب بھی اُس شانِ نزول

کے مطالعے سے، جسے مفسرین نے خاصے قابل فہم انداز میں پیش کیا ہے، ان کی وجوہات کو سمجھنا اور ان سے عمومی قوانین اخذ کرنا ممکن ہوتا ہے۔

جن دو حرکات کا اوپر ذکر ہوا ان میں سے پہلی حرکت دو مرحلوں پر مشتمل ہے۔ پہلا یہ کہ ایک آیت کے معنی و مفہوم کو اس تاریخی صورت حال یا اس مسئلے

کے مطالعے سے سمجھا جائے جس کا وہ آیت جو اب تھی۔ یہ البتہ ضروری ہو گا کہ حالات کی مخصوص صورتوں کی روشنی میں ان مخصوص متون کا مطالعہ کرنے سے

پہلے ایک وسیع اور مجموعی صورت حال کا عام مطالعہ کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ اسلام کی آمد کے موقع پر اور خصوصیت کے ساتھ مکہ اور اس کے اطراف میں

معاشرے، مذہب، رسوم و روایات اور اداروں، بلکہ عرب میں بحیثیت مجموعی زندگی کا احوال کیا تھا۔ چنانچہ پہلی حرکت کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ قرآن کے معنی کو

مجموعی طور پر بھی سمجھا جائے اور ان مخصوص ہدایات کی روشنی میں بھی جو حالات کی خاص صورتوں کے جواب میں دی جاتی تھیں۔ دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ ان

مخصوص جوابات کو ایک عمومی صورت دی جائے اور ان کو ایسے عام معاشرتی اخلاقی مقاصد کے بیان کے طور پر پیش کیا جائے جو سماجی تاریخی پس منظر اور قانونی دلیلوں

کی روشنی میں خاص آیات سے اخذ کئے جاسکتے ہیں۔ درحقیقت پہلا مرحلہ ہی۔۔۔۔۔ یعنی خاص متن کے معنی کو سمجھنا۔۔۔۔۔ خود بخود دوسرے مرحلے کی نشاندہی کرتا

اور اسی کی طرف لے کر جاتا ہے۔ اس تمام عمل میں قرآن کی تعلیم کے منشا کا بحیثیت مجموعی خیال رکھنا بہت ضروری ہے تاکہ ہر مفہوم جو سمجھا جائے، ہر قانون جو

بیان کیا جائے اور ہر مقصد جو تشکیل دیا جائے، وہ باقی تمام امور کے ساتھ ہم آہنگ ہو۔ بحیثیت مجموعی قرآن زندگی کے بارے میں ایک قطعی رویے کی تعلیم دیتا ہے

اور اس کا ایک محکم کائناتی نقطہ نظر ہے۔ اس کا دعویٰ یہ بھی ہے کہ اس کی تعلیمات میں کوئی "اندرونی تضاد" نہیں ہے، بلکہ یہ مجموعی طور پر مربوط اور یک

رنگ ہے۔

قرآن کا فہم حاصل کرنے کے اس عمل کی ماہیت اور ضرورت کے بارے میں میں ابھی آگے چل کر کچھ کہوں گا۔ تاہم مجھے یہاں یہ ضرور بتانا چاہئے کہ زبان گرائمر، اسلوب وغیرہ کے علاوہ مسلمانوں کے --- خاص طور پر ان کی ابتدائی نسلوں کے --- نظریات کا مطالعہ اس سلسلے میں بہت مددگار ثابت ہو گا۔ لیکن یہ نظریات مذکورہ بالا معروضی مواد کے مقابلے میں ثانوی مقام پر ہونے چاہئیں۔ اس لئے کہ قرآن کی قدیم اور تاریخی تفسیریں مددگار تو ضرور ہوں گی لیکن ان کو خود قرآن سے حاصل کی گئی آگاہی کی روشنی میں جانچنا بھی ضروری ہو گا۔ اس امر کی کئی وجوہات ہو سکتی ہیں: پہلی یہ کہ قرآن کو بطور ایک اکائی کے سمجھنے کی اب تک بہت کم کوشش کی گئی ہے۔ دوسری یہ کہ وقت کے ساتھ ساتھ مختلف نقطہ ہائے نظر اور پہلے سے قائم کی گئی آراء نشوونما پاتی اور مستحکم ہوتی چلی آئی ہیں جس کے نتیجے میں موضوعی تفسیروں اور تعبیروں کی فراوانی دیکھنے میں آتی ہے۔ چنانچہ تاریخی روایت نئے فہم کے لئے معاون تو ضرور ہو گی، لیکن اس سے زیادہ وہ جانچنے اور پرکھنے کی چیز ہو گی۔ اس میں البتہ کوئی شک نہیں کہ یہ تاریخی روایتی تفسیری کام قرآن میں کافی بصیرت عطا کر سکتا ہے۔

جہاں پہلی حرکت قرآن کے مخصوص احکام سے اس کے عمومی اصولوں، قدروں اور دُور رس مقاصد کے استنباط اور انہیں ایک نظام کی صورت دینے کی طرف ہوئی تھی، وہاں دوسری حرکت اس عمومی منظر سے اس مخصوص منظر کی طرف ہونی ہے جسے اب تشکیل دیا جانا ہے۔ مطلب یہ کہ عمومی اصولوں اور قدروں کو موجودہ معاشرتی تاریخی حالات پر منطبق کرنا ہے۔ یہ چیز موجودہ صورت حال کے گہرے مطالعے اور اس کے متعدد ترکیبی عناصر کے تجزیے کا تقاضا کرتی ہے، تاکہ ہم اس صورت حال کا جائزہ لیتے ہوئے موجود کو، جہاں تک بھی ضروری ہو، بدل سکیں۔ اس طرح ہم قرآن کی دی ہوئی اقدار کو پھر سے رو بہ عمل لانے کے لئے نئے سرے سے ترجیحات مقرر کر سکتے ہیں۔ ہم اس دوہری حرکت کی دونوں

جہتیں (moments) حاصل کرنے میں جتنا کامیاب ہوں گے اتنا قرآن کے احکام پھر سے زندہ اور پُر اثر ہو جائیں گے۔ جہاں پہلا کام اصلاً "ایک مؤرخ کا ہے دوسرے کی انجام دہی میں معاشرتی سائنس دان کی مدد اور اس کا وسیلہ و واسطہ بننا ضروری ہے۔ لیکن عملاً ایک مؤثر انداز میں "جہت کا تعین کرنا" اور "اخلاقی تعمیر و تشکیل کرنا" ایک معلم اخلاق کے کام ہیں۔

یہ دوسری جہت پہلی جہت کے نتائج یعنی فہم تعبیر کی تصحیح کا کام بھی کرے گی۔ وہ یوں کہ نئے فہم و آگاہی کے نتائج اگر بصورت اطلاق آج ناکام ہو جاتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یا تو موجودہ صورت حال کو صحیح طور پر سمجھنے میں ناکامی ہوئی، یا پھر قرآن کو سمجھنے میں ناکامی ہوئی ہے۔ اس لئے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک چیز جو ماضی کے مخصوص ماحول میں حاصل کی جاسکتی تھی اور وہ بالفعل حاصل کی گئی، وہ موجودہ صورت حال کی معین ضرورتوں کے فرق کے باوجود، ان نئے حالات میں حاصل نہ کی جاسکے۔ "موجودہ صورت حال کی معین ضرورتوں کے فرق کے باوجود" کے اس جملے میں یہ بھی شامل ہے کہ ماضی کے قوانین کو حال کی تغیر یافتہ صورت کے مطابق تبدیل کیا جائے (بشرطیکہ یہ تبدیلی ماضی سے اخذ کردہ عمومی اصولوں اور اقدار کے خلاف نہ ہو) اور یہ بھی کہ جہاں ضروری ہو موجودہ صورت حال کو اس طرح بدلا جائے کہ یہ ان عمومی اصولوں اور اقدار کے ساتھ مطابقت اختیار کرے۔ ان دونوں طرح کے کاموں کا مطلب جہاد ہے۔ دوسرے کام میں تو عقلی کے ساتھ ساتھ ایک اخلاقی جہاد بھی شامل ہے۔

عقلی جہاد جس میں حرکت کی دونوں جہتوں کے عقلی عناصر شامل ہوتے ہیں اسے تکلیکی طور پر اجتہاد کہا جاتا ہے، جس کے معنی ہیں کہ "قرآن کی کسی نص یا ماضی کی کسی نظیر کو جس کے اندر ایک قانون موجود ہو، سمجھنے کی کوشش کرنا اور اس کے اندر موجود قانون کو وسیع کرتے ہوئے یا محدود کرتے ہوئے، یا کسی دوسری طرح سے اس میں رد و بدل کرتے ہوئے اس طرح سے تبدیل کرنا کہ ایک نئی

صورتِ حال ایک نئے حل کے ذریعے اس کے دائرے میں سا جائے۔ ”خود یہ تعریف اپنے اندر یہ مفہوم رکھتی ہے کہ کسی نص یا نظیر کو بطور ایک اصول کے عمومی صورت دی جا سکتی ہے اور وہ اصول پھر بطور ایک نئے قانون کے تشکیل دیا جا سکتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ماضی کی کوئی نص یا نظیر ہو، موجودہ صورت حال ہو یا ان دونوں کے درمیانی عرصے کی روایت ہو، یہ سب کافی معروضی طور پر معلوم ہو سکتے ہیں، اور یہ روایت خاصے معروضی انداز میں ماضی کے اُس معیاری معنی کی روشنی میں جانچی اور پرکھی جا سکتی ہے جس کے اثر سے وہ ظاہر ہوئی تھی۔ یہاں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ روایت کا مطالعہ کافی تاریخی معروضیت کے ساتھ کیا جا سکتا ہے اور یہ نہ صرف حال سے بلکہ اُن معیاری عناصر سے بھی الگ کی جا سکتی ہے جن کے متعلق یہ سمجھا جاتا ہے کہ انہی نے اسے جنم دیا تھا۔

علمِ تفسیر کے جدید نظریے میں ”معروضی سکول“ کا اصرار رہا ہے کہ ہمیں سب سے پہلے وہ معنی متعین کرنے چاہئیں جو اس ذہن میں تھے جس نے زیرِ مطالعہ مواد تصنیف کیا تھا۔ ای۔ بی (E-Betti) جو اس سکول کا معاصر نمائندہ ہے اس کے نزدیک فہم و ادراک کا طریق کار اصل تخلیقی طریق عمل کو ”الٹ دینا“ ہے۔ وہ مسائل جنہیں ہم اب سمجھنے اور جن کی تعبیر کرنے کی کوشش کرتے ہیں انہیں اس تخلیقی ذہن کی طرف لوٹانا چاہیے جس کا وہ اصل مواد تھے، الگ الگ حالت میں نہیں بلکہ ایک مربوط نُکل کی صورت میں، اور انہیں سمجھنے والے انسان کے ذہن میں پھر سے لا کے بسانا چاہیے۔ (۱) تاہم اس امر کی نشاندہی ضروری ہے کہ ہیئتوں (forms) کی اس وحدت کو محض ذہن سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ ہمیں اس صورتِ حال کو بھی سامنے رکھنا چاہیے جس کا یہ ردِ عمل تھے۔ اس کے البتہ مختلف درجات ہو سکتے ہیں۔ لیکن قرآن کے معاملے میں یقیناً معروضی صورتِ حال فہم کے لئے شرطِ لازم ہے۔ خاص طور پر اس لئے کہ مسلمانوں کے لئے اس کے سراپا معیاری ہونے (normativity) کے پیشِ نظریہ آنحضرت کے ذہن

کے واسطے سے ایک تاریخی صورتِ حال میں خدا کا جوابی عمل ہے۔

”معروضیت“ سکول کے نقطہ نظر پر ہنس جارج گدامر

(Hans Georg gadamer) نے اپنی مذکورہ بالا تصنیف میں یہ کہہ کر تنقید

کی ہے کہ یہ ”نفسیاتی منطق“ ہے اور موضوعی ہے۔ جہاں یہ سچ ہے کہ اس سکول

کے نمائندے اکثر یوں بات کرتے ہیں کہ گویا مصنف کے ذہن میں خیالات کا وجود

ان کے سمجھنے کے لئے بہت قطعی اور لازمی ہے (ملاحظہ کیجئے بیٹی کا نظریہ جو اوپر بیان

ہوا جہاں وہ خیالات کا سراغ لگاتے ہوئے اصل ذہن تک جا پہنچتا ہے تاکہ وہ انہیں

ایک صحیح اکائی کے طور پر سمجھ سکے جبکہ میں نے یہ رائے دی ہے کہ خیالات کا غیر

مرئی سیاق صرف ذہنی نہیں ہوتا بلکہ ماحولی بھی ہوتا ہے) وہاں یہ بھی حقیقت ہے کہ

وہ خیالات کا تصور صرف ذہنی واقعات کی صورت میں نہیں کرتے کیونکہ جہاں ان کا

وقوع ذہن کے اندر ہوتا ہے ان کی مراد یا مفہوم کا حوالہ ذہن کے باہر ہی دیا جاتا

ہے۔ اس نظریے کے مقابلے میں گدامر اپنے منظریاتی

(phenomenological) عقیدے پر قائم رہتا ہے جس کی رو سے فہم و

ادراک کا تمام تجربہ پہلے سے یہ فرض کر لیتا ہے کہ تجربہ کرنے والے شخص کی

مناسب تیاری پہلے سے ہو چکی ہے اور اس لئے پہلے سے طے شدہ

(predetermined) ہونے کی اس حقیقت کے مناسب اعتراف کے بغیر (جو

گدامر کے علم تشریح کے سارے نظریے کا جوہر ہے) کسی چیز کو سمجھنے کی کوئی بھی

کوشش ایک غیر سائنسی خرابی کا شکار ہو کے رہتی ہے۔ سمجھ کے متلاشی ایک شخص

کے طور پر مجھے کیا چیز پہلے سے متاثر کرتی ہے اسے گدامر ”موثر تاریخ“

(effective history) کا نام دیتا ہے یعنی زیر تحقیق موضوع کا نہ صرف

تاریخی اثر بلکہ دوسرے تمام ایسے اثرات کی ایک کلی صورت جن سے میرے وجود

کا تار و پود بنا ہے۔ چنانچہ کسی چیز کے معروضی ادراک کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

جب ہم پہلے سے کیے گئے اس فیصلے سے آگاہ ہو بھی جاتے ہیں یعنی ہم ایک ”موثر

تاریخی شعور“ اپنے اندر پیدا کر لیتے ہیں جو عام ”تاریخی شعور“ سے مختلف چیز ہے۔۔۔ تو اول الذکر اتنا محدود ہوتا ہے کہ یہ پہلے سے کی گئی تادیب و تہذیب (preconditioning) پر غالب نہیں آسکتا۔ یہ بات البتہ واضح ہے کہ یہ عقیدہ یا نظریہ اس رائے کے بالکل مخالف ہے جس کا میں نے اوپر قرآن کے علم تفسیر کے سلسلے میں ذکر کیا۔ اگر گد امر کا نظریہ صحیح ہے تو دو طرفہ حرکت کا نظریہ جو میں نے پیش کیا ہے اس کے کوئی معنی نہیں نکلتے۔ چنانچہ کوئی حیرت کی بات نہیں ہے کہ بیٹی جیسا مفکر گد امر کے نظریے کو مایوس کن حد تک موضوعی کہہ کر رد کر دیتا ہے۔

گد امر لکھتا ہے کہ ”واضح طور پر میری دلیل کا وزن یہ ہے کہ موثر تاریخ سے متعین ہونے کی یہ صفت ابھی تک جدید تاریخی اور سائنسی شعور پر غلبہ رکھتی ہے اور اُس چیز پر بھی جو اس غلبے کے کسی ممکنہ علم سے ماورا ہے۔ موثر تاریخی شعور اس طرح معین اور محدود ہے کہ ہمارا سارا وجود جو ہماری قسمت کے ایک کُل سے حاصل کیا گیا ہے، ناگزیر طور پر اپنے متعلق علم سے بہت آگے چلا جاتا ہے۔“ (۲) وہ اس کے بعد کہتا ہے ”در اصل تاریخ کا تعلق ہم سے نہیں ہے، ہمارا تعلق تاریخ سے ہے۔ ہم اپنے آپ کو محاسبہ نفس کے طریقے سے سمجھنے سے بہت پہلے اپنے آپ کو خاندان میں، معاشرے میں اور اس ریاست میں جس میں ہم رہتے ہیں، ایک بدیہی طریقے سے سمجھ جاتے ہیں... فرد کی خود آگاہی تاریخی زندگی کے بند دائروں میں صرف ایک ٹمٹماہٹ کی طرح ہے۔“ (۳) فلسفیانہ علم تفسیر کا کام اس مقدر سازی (predetermination) کی ٹھیک ٹھیک وضاحت کرتا ہے، اس لئے ”فلسفیانہ علم تفسیر کے نقطہ نظر سے تاریخی اور ازعانی (dogmatic) طریقے کے درمیان فرق و امتیاز کا کوئی مسئلہ جواز نہیں ہوتا۔“ (۴)

موثر تاریخ کا اصول جسے سادہ اور خوشگوار انداز میں بیان کیا گیا ہو، کام نہیں دے گا۔ ظاہر ہے کہ انسانی روایات میں تبدیلیاں ہوئی ہیں جو بعض حالتوں میں

بنیادی تھیں۔ مسیحیت میں پانچویں صدی کے آگسٹین، تیرھویں صدی کے اکوئی ناس اور سولھویں صدی کے لو تھر کی موثر تاریخ بالکل ایک جیسی نہیں ہو سکتی تھی۔ لیکن جو بات اس سے بھی زیادہ ضروری ہے وہ یہ ہے کہ ان لوگوں کے شعوری فکر کی پیداوار بعد کی موثر تاریخ میں بہت وسیع اور اہم تبدیلیاں لے آئی۔ یہی حال دسویں صدی کے اشعری، گیارھویں صدی کے غزالی اور چودھویں صدی کے ابن تیمیہ کا ہے۔ ان میں سے ہر ایک اور سب کی شعوری سرگرمی کے بعد اسلامی روایت کبھی پہلے جیسی نہ رہی۔ ایک روایت کی ہر تنقیدی تحقیق یا ترمیم تقاضا کرتی ہے کہ جس چیز کی تنقید کی جا رہی ہے یا اسے رد کیا جا رہا ہے اس کا ایک شعور موجود ہونا چاہئے اور اسی لئے اس حد تک خود آگاہی بھی حاصل ہو۔ کچھ لوگ اپنی روایات میں جو انقلابی تبدیلیاں لائے، ان کے پیش نظریہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ ”فرد کی خود آگاہی تاریخ کے بند دائروں میں صرف ایک ٹمٹماٹ ہے“ اسی طرح یہ کہنا بھی بر محل نہیں ہے کہ ان کے رد عمل پہلے سے معین تھے اور انہیں سب سے زیادہ ان کی موثر تاریخوں نے معین کیا تھا۔ ایک رائے جو معقول دکھائی دیتی ہے یہ ہے کہ ماضی کے مقابلے میں جتنے بھی شعوری رد عمل ہوئے ان کے اندر دو جہتیں (moments) تھیں جن کو ایک دوسرے سے الگ جاننا چاہئے۔ ایک جہت ماضی کو معروضی طور پر دریافت کرنے کی ہے (جس کی گدامرا اجازت نہیں دیتا) جو اصولی طور پر ممکن ہے بشرطیکہ مطلوبہ شہادت دستیاب ہو۔ دوسری جہت خود رد عمل کی ہے جس میں اقدار کا مسئلہ بھی ہوتا ہے اور جس کا تعین (نہ کہ پیش تعین) میری موجودہ صورت حال سے ہوتا ہے جس کا موثر تاریخ ایک حصہ ہے لیکن جس کا ایک اہم حصہ میری شعوری کوشش اور خود آگاہ سرگرمی بھی ہوتی ہے۔ گدامر کے نزدیک یہ دونوں جہتیں قطعاً ایک دوسرے سے جدا نہیں کی جا سکتیں اور نہ ایک دوسرے سے الگ سمجھی جا سکتی ہیں۔

اپنے اس بیان سے کہ تاریخی اور اذعانی (dogmatic) طریقوں کے

درمیان کوئی مطلق فرق و امتیاز نہیں ہے، پروفیسر گد امر کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کو موثر تاریخی عنصر محدود کرتا ہے، لیکن یہ دونوں روایت کے بارے میں سوال اٹھا سکتے ہیں اور ایسا کرتے ہوئے ان کے درمیان محض درجے کا ہی فرق ہوتا ہے۔ یہاں اس امر کی نشاندہی کی جاسکتی ہے کہ تاریخی طریقے کے بارے میں سوال اٹھانا تاریخی حقائق کے بارے میں سوال اٹھانے کے مترادف ہے۔ اس لئے کہ اپنی تعریف کی روشنی میں اور ایک مثالی نمونے کے طور پر یہ طریقہ اقدار کو زیر بحث نہیں لاتا، جبکہ ازعانی طریقے میں سوال اٹھانا اولاً و اصلاً روایتی اقدار کے بارے میں سوال کرنا ہے۔ سب سے پہلے یہی بات انتہائی مشکوک ہے کہ سوال اٹھانے کے ازعانی اور تحکمانہ طریقے میں بھی ”تاریخی“ شعور بر سرکار ہو گا۔ اس لئے کہ یہ حقیقت کہ روایت ہمیشہ ماضی کی روایت ہوتی ہے پہلے سے ایک تاریخی فاصلہ فرض کر لیتی ہے۔ لیکن زیادہ اہم بات یہ ہے کہ انسان سوچتا ہے کہ کیا ”ازعانی“ کی اصطلاح اس سیاق و سباق میں مناسب ہے؟ اس لئے کہ جسے گد امر نے روایت کو سوال کرنے کا ازعانی (یعنی غیر تاریخی یا ماقبل تاریخی) طریقہ قرار دیا ہے، زیادہ قریب سے جائزہ لینے پر سوال کرنے کے ایک عقلی طریقے کے طور پر سامنے آتا ہے۔ جب آگسٹین یا لوتھر نے اپنی روایتوں کے بارے میں سوال اٹھائے تو ان کے سوال ازعانی دائرے کے اندر تھے، لیکن یقیناً ان کے سوال اٹھانے کا انداز ”عقلی“ تھا، یعنی ان کا ایمان تھا کہ ان کی روایت کے بعض حصے اس روایت کے دوسرے بنیادی حصوں کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتے تھے اور ان کی ضد تھے۔ چنانچہ یہاں تاریخی ”فاصلے“ یا وسعت کی بجائے ایک عقلی وسعت ماضی اور حال کے درمیان آکر سمجھوتا کراتی ہے، اگرچہ جیسا کہ میں نے کہا، ایک تاریخی شعور بالکل ہی مفقود نہیں ہوتا بلکہ غالباً ایک ثانوی نینامینا کے طور پر موجود رہتا ہے۔

چنانچہ اگر کوئی یہ سوال کرے کہ ”کسی روایت کی تقدیر ساز (predetermining) موثر تاریخ کیا ہے؟“ تو اس کا کوئی سیدھا سا جواب

نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا دار و مدار ایک اگلے سوال کے جواب پر ہے اور وہ یہ ہے کہ ”کس کے لئے؟“ ایک ایسے شعور کے معاملے میں جو اس روایت میں ایک جانی بوجھی تبدیلی لا سکا ہے جو اب یہ ہو گا کہ ”روایت! اُس تبدیلی کے بغیر جو وہ خاص شعور اس میں لا سکا ہے“ اس کے معنی یہ ہیں کہ سوال کرنے اور ایک روایت کو تبدیل کرنے کا طریقہ عمل۔ اس کی معیاری صفت کو برقرار رکھنے کی خاطر۔۔۔ غیر معین عرصے کے لئے جاری رہ سکتا ہے اور یہ کہ کوئی مقرر شدہ یا مراعات یافتہ مقام ایسا نہیں ہے جہاں تقدیر ساز مؤثر تاریخ اس طرح کے سوال کیے جانے اور پھر شعوری طور پر برقرار رکھا جانے یا تبدیل کئے جانے سے محفوظ و مامون ہے۔۔۔ یہی وہ چیز ہے جو میرے اس مختصر بیان کے مطابق قرآن کے ایک موزوں و مناسب تفسیری طریقے کے لئے درکار ہے۔

حواشی -

۱ - Hans Georg Gadamer کی کتاب Truth and Method (New York, Seabury Press 1975) کے صفحہ ۴۶۵ پر اس کا ذکر ہوا۔

۲ - ایضاً صفحہ xxii -

۳ - ایضاً صفحہ ۲۲۵ -

۴ - ایضاً صفحہ xxi -

ورثہ

قرآن اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم

آنحضرت ﷺ نے ایک مذہبی رہنما کے طور پر جو کام سرانجام دیا انسان جب اس کا جائزہ لیتا ہے اور قرآن کریم کو ان کے الہامی تجربات کا صحیفہ سمجھتے ہوئے اس کا گہرائی میں مطالعہ کرتا ہے تو یہ محسوس کئے بغیر نہیں رہتا کہ اگرچہ آپ کی زندگی میں طرح طرح کے تاریخی واقعات پیش آئے اور آپ نے کئی طرح کی ہنگامی ضرورتوں کا سامنا کیا اس کے باوجود آپ کی عملی سرگرمیوں اور قرآنی ہدایت میں ایک اندرونی اکائی اور ایک واضح سمت کا اظہار ملتا ہے۔ میں ان اثرات کا ذکر نہیں کر رہا جو پیغمبر کی اس تعلیم کے ان کے اولین یا بعد کے پیروکاروں پر پڑے جن کے بارے میں آگے چل کر بات ہوگی۔ میں اس تعلیم کی نوعیت اور کیفیت کا ذکر کر رہا ہوں جسے ایک طرف تاریخی سیاق و سباق میں اور دوسری طرف پیغمبر کی شخصیت کے تناظر میں رکھ کر دیکھا جانا چاہئے۔ یہاں میں جزوی تفصیلات میں جانے کی بجائے اس تعلیم کے نمایاں خدوخال اور پیغمبر کے اس کام کے اصل خطوط کو سامنے رکھ کر بات کروں گا، تاکہ ان کا نیا پن (originality) اور ان کے امکانات واضح ہو کر سامنے آجائیں۔ (۱)

یہ بات یقینی لگتی ہے کہ ایک خالق و رب کا عقیدہ سماجی اقتصادی انصاف کی ضرورت اور آخرت کی جزا، اپنے باہمی تعلق اور ایک دوسرے پر انحصار کی وجہ سے آنحضرت ﷺ کے ابتدائی مذہبی تجربے کے اجزائے تھے۔ جوں جوں یہ تجربہ اہل مکہ کے عام انکار کی فضا میں کھل کر سامنے آتا ہے، پھیلی قوموں پر ان کے

اجتماعی طرزِ عمل کے مطابق تاریخ میں جو فیصلے صادر ہوئے ان کا خیال پیدا ہونے لگتا ہے اور کئی دور کے درمیانی اور کچھ آخری سالوں میں قوت پکڑتا چلا جاتا ہے، اور کچھ دیر کے لئے یہ روزِ آخرت کی جزا کے تصور کو بھی پیچھے دھکیل دیتا ہے۔ یہاں تک کہ مدینے کا دور آ جاتا ہے جہاں اخلاق پر قائم ایک معاشرتی سیاسی نظام کی تعمیر کے نئے مواقع کی وجہ سے پہلی قوموں پر خدائی عتاب اور ان کے انجام کے قصوں کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ تاہم ایک عالمی انصاف کا تصور باقی رہتا ہے۔ اگرچہ خدا کا خوف اور یومِ آخرت کی سزا و جزا قرآن میں بہت زوردار اور بار بار دہرائے گئے موضوعات ہیں تاہم اس میں کوئی شک نہیں کہ خدا پر ایمان اور انسانی جواب دہی اس نظام میں ایک حالت "وظائفی (functional) کردار ادا کرتے ہیں۔ قرآن کا مرکزی مسئلہ انسان کا کردار ہے۔ جس طرح کانٹ کے نظریات کی رو سے عقل کے انضباطی تصورات کے بغیر کوئی مثالی علم ممکن نہیں، بالکل اسی طرح قرآن کی اصطلاح میں خدا اور حسابِ آخرت کے انضباطی تصورات کے بغیر صحیح اخلاقی کردار ممکن نہیں ہے۔ پھر ان تصورات کا اخلاقی وظیفہ خود اس بات کا متقاضی ہے کہ وہ مذہبی اخلاقی تجربے کی خاطر موجود ہوں۔ وہ ایسے عقلی مفروضے نہیں ہو سکتے جن پر صرف "یقین کیا جانا" ہو۔ خدا ایک ماورائی بنیادی مرکز ہے اس طرح کی صفات کا جیسے کہ زندگی، خلافت، طاقت، رحم، انصاف اور اخلاقی اقدار جن کا ایک معاشرے کو، اگر اسے باقی رہنا اور ترقی کرنا ہے، تابع ہونا چاہئے، جو نیکی کے مقصد کے لئے ایک دوامی کوشش ہے۔ یہ دوامی کوشش انسان کے معیاری وجود (normative existence) کا مرکزی نقطہ ہے اور یہی چیز خدا کی عبادت کہلاتی ہے، جس کے لئے قرآن انسان کو ہر طرح سے اور سختی کے ساتھ تاکید کرتا ہے۔

ہے۔

لیکن پیغمبر اور قرآن کی اساسی --- اور کانٹ کے محاورے میں ترکیبی

(constitutive) --- تعلیم کوئی شک نہیں کہ اس دنیا میں عمل کی خاطر

ہے اس لئے کہ اس میں انسان کو یہ ہدایت ملتی ہے کہ اس زمین پر دوسرے انسانوں کے ساتھ اس کا سلوک کیا ہو۔ مومن کے ذہن میں خدا موجود رہتا ہے، اس کے سلوک کو ضابطے میں لانے کے لئے، بشرطیکہ وہ مذہبی اخلاقی تجربے سے گزر چکا ہو۔ لیکن جس چیز کو ضابطے میں لانا ہوتا ہے وہی سارے معاملے کی اصل ہے۔ موخر قرون وسطیٰ کے اسلام کے ساتھ مصیبت یہ تھی کہ جو ہستی انسانی عمل کو ضابطے میں لانے والی تھی، یعنی ذاتِ خداوندی، اس کو تجربے کا اصل اور واحد مقصد بنا دیا گیا، اور اس طرح بجائے اس کے کہ لوگ اس تجربے سے اقدار اخذ کریں، ہوا یہ کہ یہ تجربہ بجائے خود مقصود و منتہا ٹھہرا۔ اس تجربے میں اور کوئی چیز شامل تھی یا نہیں۔۔۔۔۔ غزالی اور سرہندی جیسے ممتاز صوفیا کا خیال تھا کہ اس میں اور کوئی چیز نہیں تھی، اور یہ خیال مجھے صحیح اور قابلِ فہم لگتا ہے۔۔۔۔۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ یہ تجربہ یا تو معاشرتی اخلاقیات کے معاملے میں غیر جانبدار تھا، یا اس کے ساتھ منفی تعلق رکھتا تھا۔ (بطور محبت کے) خدا کی حقیقت اور تثلیث کے اسرار کھولنے کے لئے عیسائی علمائے دینیات کی ذہنی کاوشیں ذاتِ باری کے صوفیانہ تجربے کے مقابلے میں خالی خولی رسم پرستی تھی (اس لئے کہ موخر الذکر کا کم از کم شخصیت کی تعمیر میں، بے شک وہ انفرادی اور گوشہ نشین ہی کیوں نہ ہو، ایک مثبت اور بہت سود مند اثر تھا) تاہم مسیحی علم کلام ذہن کو تیز کرنے میں ایک منفعت بخش اثر رکھتا تھا۔ اس لئے جب ذہن کو بعد میں نیچرل دنیا پر استعمال کیا گیا تو اس نے سائنسی میدان میں حیران کن نتائج پیدا کئے۔ لیکن لادینیت کی صورت میں جدیدیت کی جو مصیبت ہے وہ قرون وسطیٰ کے اسلامی تصوف یا اسی زمانے کے مسیحی علم کلام کی مصیبت سے کہیں بدتر ہے اس لئے کہ لادینیت تمام اخلاقی قدروں کا تقدس اور آفاقیت ختم کر دیتی ہے، اور یہ ایسا فینامینا ہے جس کے اثرات ابھی حال میں اپنے آپ کو محسوس کرانے لگے ہیں، اور مغربی معاشروں میں سب سے زیادہ ملموس طور پر! لادینیت لازماً لٹھرانہ ہوتی ہے۔ جہاں تک اخلاقی بنیاد پر قائم ایک معاشرتی

نظام برپا کرنے کا تعلق ہے۔۔۔ اور یہ آج انسانیت کی سب سے بڑی آرزو ہے۔۔۔ تو قرون وسطیٰ کے اسلامی تصوف، مسیحیوں کی علم کلام سے رغبت، یا جدید لادینیت ان تینوں کے اثرات میں بہت کم فرق پایا جاتا ہے۔

قرآن کو جن باتوں کی فکر ہے وہ کتنی متنوع اور اخلاقی طور پر کتنی تقویت بخش ہیں۔ اس لئے کہ آنحضرت ﷺ جیسا کہ قرآن اور آپ کی سنت سے ظاہر ہے، ذات الہی کے خیال سے سرشار تھے اور قرآن خود بھی یقیناً خدا کی ذات کو ہر چیز کا مرکز قرار دیتا ہے۔ لیکن ذات خداوندی کا یہ گہرا شعور تخلیقی اور نامیاتی طور پر اس مقصد سے جڑا ہوا ہے کہ دنیا میں ایک اخلاقی قسم کے معاشرتی سیاسی نظام کی بنیاد رکھی جائے۔ اس لئے کہ قرآن کی نظر میں جو لوگ خدا کو بھول جاتے ہیں وہ اپنے آپ کو بھول جاتے ہیں (سورۃ الحشر: ۱۹) اور ان کی انفرادی اور اجتماعی شخصیتیں ٹوٹ پھوٹ کر رہ جاتی ہیں۔ یہ ذات خداوندی کا یہی شعور تھا جو آنحضرت ﷺ کو غار حرا سے، جہاں بیٹھ کر وہ غور و فکر کیا کرتے تھے، نکال کر باہر کی دنیا میں لے آیا اور انہوں نے پھر کبھی اس غار کا، یا فکر و سوچ کی زندگی کا، رخ نہ کیا۔ ان کے غار کے تجربے سے جو کچھ برآمد ہوا وہ محض کثیر التعداد خداؤں کو ڈھانا اور ختم کرنا نہیں تھا، بلکہ معاشرتی اقتصادی انصاف حاصل کرنے کے لئے عہد اور پر عزم کوشش کرنا تھا۔ چنانچہ انہوں نے یہ مقصد اپنے سامنے رکھا کہ اس دنیا میں نیکی اور انصاف کے لئے ایک معاشرہ قائم کیا جائے، جسے میں ”خدا کے تحت“ اخلاقی بنیادوں پر قائم معاشرتی سیاسی نظام کہہ چکا ہوں، یعنی جو اس اصول کے مطابق ہو کہ اخلاقی قدریں انسان خود نہ تو اپنی صوابدید یا سہولت کے مطابق مقرر کر سکتا ہے اور نہ انہیں توڑ سکتا ہے۔ نہ اپنی ضرورت کی خاطر ان کا غلط استعمال کیا جانا چاہئے اور نہ انہیں برے کام میں لانا چاہیے۔ آنحضرت ﷺ نے معاشرے کے کمزور لوگوں کو طاقتور بنانے اور ان کے منہ میں زبان دینے کی کوشش کی، اور مراعات یافتہ لوگوں کو ان کے اختیارات سے محروم کرنے کے لئے تک و دو کی، چاہے وہ مذہبی میدان

میں تھے (قیس اور اہل کلیسا) سیاسی میدان میں تھے (مطلق العنان حاکم یا اشرافیہ) یا معاشرتی اقتصادی میدان میں (بے جامعاشی یا جنسی طاقت استعمال کرنے والے)۔ میکسیم روڈنسن (Maxime Rodinson) نے آنحضرت ﷺ کو بالکل صحیح طور پر شارلمان اور یسوع مسیح کا مجموعہ قرار دیا ہے۔ شارلمان، جس نے سیکسن قبائل میں مسیحیت کو اس خاص مقصد سے پھیلا یا کہ ایک سلطنت قائم کر کے اسے ٹھوس بنیادوں پر استوار کرے، اور یسوع مسیح کے بارے میں تو معلوم ہی ہے کہ ان کی بادشاہی ”اس دنیا کی بادشاہی نہیں تھی“۔

جب انسان آنحضرت ﷺ کی اصلاح کے معاشرتی پہلو کا مطالعہ کرتا ہے تو اس کی دو خصوصیتیں نمایاں ہو کر سامنے آتی ہیں۔ پہلی یہ کہ معاشرتی تبدیلی کو بڑے پیمانے پر رائج کرنے سے پہلے زمین پوری طرح تیار کر لی گئی تھی۔ ظاہر ہے کہ عام قانون سازی کے شعبے میں پیغمبر کو، جب تک وہ مکہ میں رہے، کوئی اقدام کرنے کا اختیار نہیں تھا۔ یہ مدینہ ہی تھا جہاں انہیں یہ سیاسی اور انتظامی اختیار حاصل ہوا کہ وہ کوئی قانون بنا سکیں۔ اسی لئے اگرچہ سود کے خلاف قرآنی انتباہات مکہ میں ہی دئے گئے تھے، سود کو قانونی طور پر اُس وقت تک ممنوع نہ قرار دیا گیا جب تک آپ کو مدینے میں آئے ہوئے کچھ عرصہ نہ گزر گیا۔ اسی طرح غریب لوگوں کی حالت سدھارنے کے لئے تاکید ہدایات تو اسلام کے آغاز سے ہی دی جانے لگی تھیں (بلکہ حقیقت یہ ہے کہ غریبوں کی رفاہ ہی خدا کی توحید کے ساتھ ساتھ اسلامی تحریک کے آغاز کے لئے ایک محرک قوت بنی) لیکن اس معاملے میں قوانین کا (جن میں زکوٰۃ کا قانون شامل تھا) اعلان اُس وقت کیا گیا جب آپ کو مدینے میں آکر بے ہوئے ایک خاصا عرصہ گزر گیا تھا، اگرچہ مدینے کے انصار اور مکے کے مہاجرین کے درمیان بھائی چارہ پیدا کرنے کا کام آپ نے مدینہ پہنچتے ہی مکمل کر لیا تھا۔ اس طرح کی مثالیں قرآنی تشریح میں ”درجہ داری (gradation) کے اصول“ کے آزادانہ استعمال کے خلاف جاتی ہیں جس کا بعد

میں آنے والے مسلم فقہاء اور زمانہ حال کے اصلاح پسندوں نے کافی فائدہ اٹھایا ہے۔ تاہم اس امر میں کوئی شک نہیں کہ آنحضرت ﷺ نے تدبیر معاشرہ کے اہم معاملات میں کوئی عاجلانہ فیصلے نہ کئے، بلکہ وحی کے نزول کا انتظار کیا۔ آنحضرت ﷺ فطری طور پر ایک شرمیلے اور کم گو انسان تھے اور لوگوں کے معاملات جب تک سہولت سے چلتے رہتے وہ ان میں مداخلت نہ کرتے۔ بعد کی فقہی کتابوں میں ان کا جو یہ نقشہ کھینچا جاتا ہے کہ حقیقی یا خالصتاً "فرضی معاملات میں وہ برابر ایک فیصلے کے بعد دوسرا فیصلہ دئے چلے جاتے (جو بسا اوقات ایک دوسرے کی ضد ہوتے) تو یہ یقیناً غلط ہے۔ یہ ایک بدیہی امر ہے کہ آنحضرت ﷺ خالصتاً فرضی معاملات میں یا ایسے معاملات میں جو ان کے دھیان میں نہ لائے گئے ہوں، کبھی فیصلے صادر نہیں کرتے تھے۔ دوسری طرف آپ کی کم غنی کے باوجود آپ کا اتنا ہی مصمم ارادہ بھی ظاہر ہو کے رہتا ہے جو بنیادی معاملات میں کوئی مصالحت قبول نہیں کرتا۔ اتنی بات تو ہم سمجھ سکتے ہیں کہ ایک انسان اگر اس طرح کی متغیر ذہنی صفات رکھتا ہو اور قرآن کے بیان کے مطابق ایک "بھاری رسالت" کا شعور بھی لئے ہوئے ہو، وہ لازماً ایک مسلسل اندرونی منطقی استدلال (dielectic) میں الجھا رہتا ہو گا، جو قرآن کے مطابق انسان کے لئے ایک مثالی اخلاقی حالت ہوتی ہے۔ آنحضرت ﷺ کا دوسرا پہلو یعنی ان کا عزمِ مصمم ان کے پہلے پہلو پر غالب آ گیا۔ اگر دنیا میں کوئی مصور ایسا ہوتا جو خالص اخلاقی حالتوں کی تصویر بنا سکتا تو پیغمبر کی تصویر سب سے زیادہ دلچسپ، دلکش اور اہم صورت میں ابھر کے سامنے آئے گی۔

قرآنی تشریح کی دوسری غایت درجہ اہم خصوصیت یہ ہے کہ پیغمبر کے فیصلوں کی طرح اس کے پیچھے ایک پس منظر یا ایک تاریخی حوالہ ہوتا تھا جسے قرآن کے مسلم مفسرین "شان نزول" کہتے ہیں۔ لیکن شان نزول پر جو کچھ کتابوں میں آیا ہے وہ بہت متضاد اور گڈمڈ ہے۔ اس صورت حال کی بنیادی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ مفسرین ان واقعاتی حوالوں کی اہمیت سے آگاہ تھے۔۔۔۔۔ یا تو ان کی تاریخی

اہمیت کے سبب سے یا اس وجہ سے کہ وہ بعض احکام کا مقصد سمجھنے میں مددگار ثابت ہوتے تھے۔۔۔ تاہم وہ ان کا پورا مفہوم، خاص طور پر اس دوسرے نقطہ نظر سے، واضح طور پر نہ سمجھ سکے۔ اس کی بجائے انہوں نے یہ اصول پیش کیا کہ ”اگرچہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک حکم ایک خاص صورتِ حال کی وجہ سے دیا گیا ہو، تاہم اس کا اطلاق سب حالات پر ہو گا۔“ یہ اصول کافی حد تک درست ہے بشرطیکہ اس میں ’حکم‘ سے مراد وہ افادیت ہو جو اس حکم میں مضمر ہے، نہ کہ اُس حکم کی لفظی عبارت! اور یہ افادیت اسی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے جب نہ صرف زبان کو بلکہ اس حکم کے واقعاتی حوالے کو پوری طرح سمجھ لیا جائے۔ لیکن عام طور پر ایسا نہیں کیا جاتا تھا اس لئے کہ جیسے میں نے ابھی کہا ”شان نزول“ کی اصل اہمیت کو سمجھا ہی نہیں گیا۔ اس ضمن میں جو افراتفری چھائی ہوئی ہے (اگرچہ بہت سے اہم نکات پر کچھ تاریخی معلومات بھی ملتی ہیں) اس سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ چونکہ یہ سلسلہ واقعات آنحضرت ﷺ کے اصحاب کی اپنی زندگی میں پیش آیا تھا اس لئے انہوں نے اس کو خود ضبطِ تحریر میں لانے یا کسی دوسرے سے لکھوانے کی بابت نہ سوچا۔ جبکہ بعد میں آنے والی نسلیں، اگرچہ ان کے پاس قابلِ اعتماد معلومات کی کچھ مقدار موجود تھی، شان نزول کے بارے میں اندازے ہی لگاتی رہ گئیں۔ پھر قبائلی طرز کے تمام معاشروں کی طرح، عرب بھی اپنے معاشرتی اور اجتماعی رویے میں رسم و رواج میں بندھے ہوئے تھے اور اس رویے کی ایک خاص شکل ان کے لئے تقدس اختیار کر گئی تھی۔ اسی لئے جب آنحضرت ﷺ نے اس مقررہ نمونے کے بعض حساس اجزا پر ضرب لگائی تو ان کی بہت طویل عرصے تک شدید مخالفت ہوتی رہی۔

جب ایک دفعہ محکم اور اعلیٰ معیار کا وحی کیا ہوا صحیفہ تیار ہو گیا تو بنے بنائے نمونوں پر چلنے کی جو عادت عرب قوم میں شروع سے رہی ہے، اس کے ہوتے ہوئے یہ قدرتی بات تھی کہ وہ اس کے لفظی معنوں سے ادھر ادھر ہونا بالکل پسند نہ

کریں۔ یہی وجہ ہے کہ اتنی صدیاں گزرنے پر بھی قرآنی نص حیرت انگیز طور پر اپنی اصلی صورت میں موجود ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام کے شروع زمانے میں علماء اور مذہبی رہنماؤں نے قرآن کی تفسیر کرتے ہوئے اچھی خاصی آزادی اور اختراع پسندی سے کام لیا، جس میں اجتہاد اور قیاس کے طریقے بھی شامل تھے (قیاس نام ہے قرآن کی کسی خاص نص سے استدلال کر کے ایسے نئے مسئلے کا حل نکالنے کا جو اصل اور معلوم مسئلے سے ملتا جلتا ہو)۔ لیکن ان طریقہ ہائے کار کے لئے قواعد و ضوابط کا کوئی سوچا سمجھا نظام موجود نہیں تھا۔ چنانچہ ابتدائی فقہی سکول یہ آزادی برتتے ہوئے بعض اوقات بہت دور نکل جاتے تھے۔ اسی وجہ سے آٹھویں صدی عیسوی کے اواخر میں امام شافعی نے کوشش کر کے آخریہ بات تسلیم کرالی کہ بجائے اجتہاد اور قیاس کے ”سنتِ نبوی“ کو تفسیر کی بنیاد بنایا جائے۔ تاہم مسئلے کا اصلی حل اس بات میں تھا کہ قرآنی احکام کو ان کے سیاق و سباق اور پس منظر کی روشنی میں سمجھا جائے اور قرآن اور سنت کے احکام کے پیچھے جو اصول یا مصلحتیں موجود ہیں ان کو سامنے رکھ کر قیاس سے کام لیا جائے۔ لیکن یہ طریق کار کم از کم مسلم فقہاء نے کبھی منظم طریقے پر ترتیب نہ دیا۔

اکثر حالات میں البتہ کسی آیت کا اصل نکتہ یا کسی حکم کا بنیادی مقصد سمجھنا مشکل نہیں ہوتا۔ زیادہ تر مقامات پر قرآن خود وضاحت کے ساتھ بتاتا ہے کہ کوئی حکم کیوں دیا جا رہا ہے، یا کوئی بات یا رائے کس لئے ظاہر کی جا رہی ہے، اگرچہ ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے کہ وہ کسی مخصوص معاملے کا نام لے کر حوالہ دے۔ چنانچہ سود کے مسئلے میں ان قبائل کے اصلی معاملے کا، جو ناقابل برداشت سودی قرضوں کے بوجھ تلے دبے ہوئے، ہنگامہ کھڑا کرنے کی دھمکی دے رہے تھے، بالکل ذکر نہیں کیا گیا۔ لیکن سود کے نظام کو استحصال کی ایک مکروہ شکل قرار دے کر اس کی سخت ترین الفاظ میں مذمت کی گئی ہے اور ایسے لوگوں کو جو اس سے باز نہ آئیں ”خدا اور رسول کی طرف سے جنگ“ کی دھمکی دی گئی ہے۔ اگر کسی حکم کی وجہ صاف

صاف نہ بھی بتائی جائے تو اس کے بارے میں اندازہ لگانا مشکل نہیں ہوتا۔ اگر ہم مثلاً وراثت کی آیات کا مطالعہ کریں تو صاف پتا چلتا ہے کہ قرآن لازمی طور پر وراثت کا حق عورتوں کو بھی دے رہا ہے، جنہیں اسلام سے پہلے کے عربی قانون میں یہ حاصل نہیں تھا۔ اور اس لئے وہ رشتے داروں کے ایسے درجے قائم کرنا چاہتا ہے جنہیں وراثت ملنی چاہئے۔ لیکن دوسرے قدم پر وہ مورث اعلیٰ کے لئے قرابت کی بنیاد پر ان امکانی وارثوں کے فائدہ مند ہونے کے بارے میں بھی یہ کہہ کے اشارہ کرتا ہے کہ ”تم نہیں جانتے کہ تمہارے باپ دادوں اور بیٹوں پوتوں میں سے فائدے کے لحاظ سے کون تم سے زیادہ قریب ہے“ (سورۃ النساء: ۱۱) اس لئے اگرچہ قرآن اصل واقعات اور صورت ہائے حالات کا بہت کم حوالہ دیتا ہے اور نام تو بالکل نہیں لیتا، اسے کوئی باطنی اور مخفی صحیفہ قرار دینا صحیح نہیں ہو گا، اس لئے کہ اس کے بیانات، آراء اور احکام کے پیچھے جو عقلی وجوہ ہیں انہیں ٹھیک ٹھیک متعین کرنا ہر طرح سے ممکن ہے۔

قرآن کا اصل منشا اور غایت (elan) --- سماجی معاشی انصاف اور لازمی انسانی مساوات پر اصرار --- اس کی ابتدائی سورتوں سے بالکل واضح ہے۔ اب اس کے بعد جو کچھ بھی ہے یعنی نجی اور پبلک زندگی کے لئے قرآن کی قانون سازی، حتیٰ کہ اسلام کے ”پانچ ارکان“ جو کہ دین کا اعلیٰ ترین درجہ سمجھے جاتے ہیں، ان سب کا مقصد و منتہا سماجی انصاف اور مساوات پر مبنی ایک معاشرہ قائم کرنا ہے۔ قرآن کے قواعد (rules) کی بالکل لفظ بہ لفظ تعمیل پر زور دینا، قطع نظر اس معاشرتی تبدیلی کے جو واقع ہو چکی ہے اور جو بالکل محسوس انداز میں ہماری آنکھوں کے سامنے واقع ہو رہی ہے، اس کا مطلب قرآن کے اخلاقی سماجی مقاصد اور اغراض کو جان بوجھ کر ناکام کرنا ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے غلاموں کو آزاد کرنے پر قرآن میں جو تاکید ہے اس کے پیش نظر کوئی شخص غلامی کا نظام باقی رکھنے پر اصرار کرے تاکہ وہ کوئی غلام آزاد کر کے ”عند اللہ ثواب حاصل کر سکے“۔ یقیناً

قرآن کی ساری تعلیم کالب لباب ہی یہ ہے کہ غلامی نہیں ہونی چاہئے۔ ایسی دلیل جو غلامی کو باقی رکھنے کے لئے ہو یقیناً کوئی ذہین اور اخلاقی طور پر حساس مسلمان کبھی استعمال نہیں کرے گا۔ لیکن ایک دلیل ایسی ہے جو مسلمانوں کی بڑی اکثریت، بلکہ خصوصی طور پر مسلم علماء استعمال کرتے ہیں، جو بالکل اسی طرز کی ہے۔ وہ یہ کہ چونکہ زکوٰۃ دینا اسلام کا ایک رکن ہے، اس لئے کچھ لوگ غریب ضرور رہنے چاہئیں تاکہ انہیں زکوٰۃ دے کر عند اللہ ماجور ہوا جاسکے۔ یہ ٹھیک ہے کہ روئے زمین پر کوئی معاشرہ ایسا نہیں ہے جس میں ضرورت مند لوگ موجود نہ ہوں، اور اسلام میں ریاست کو اپنے زکوٰۃ کے نظام کے ذریعے ان کی ضروریات پوری کرنی ہوتی ہیں لیکن اس طرح کی دلیل قرآنی راہ نمائی (orientation) کے پورے عمل پر ایک ضرب لگاتی ہے اور کیونسٹوں کے اس نعرے کے لئے بہترین قسم کا سہارا مہیا کرتی ہے کہ مذہب عوام کے لئے ایون ہے۔ یا اسی طرح یہ کہنا کہ بے شک عورتیں ذہنی طور پر کتنی ہی ترقی کر جائیں ان کی شہادت کا وزن مرد کے مقابلے میں اصولاً کم ہونا چاہئے۔۔۔۔۔ یہ بات سماجی ترقی کے لئے قرآن کے جو مقاصد ہیں ان کے خلاف جاتی ہے۔ اور اسی طرح کئی دوسری مثالیں دی جاسکتی ہیں۔

جس طرح ہمیں قرآنی تشریح کے تانے بانے میں انصاف، تعاون اور رحمدلی کے کشادہ اور انسان دوست اصول دکھائی دیتے ہیں، اسی طرح دوسری سمت میں جب ذہن قرآن کے ٹھوس قوانین سے عام اصولوں کی طرف حرکت کرتا ہے تو وہ انھی موٹے موٹے اصولوں کی طرف آٹکتا ہے جو قرآن کا خاص منشا ہیں۔ مسلمان اور خاص طور پر جدیدیت پسند مسلمان یہ سمجھتے ہیں کہ قرآن تو ہمیں صرف "اصول" دیتا ہے۔ جبکہ سنت یا ہمارا استدلال ان اصولوں کو ٹھوس حل کی صورت دے دیتا ہے۔ یہ آدمی سچائی سے بھی کمتر درجے کی بات ہے اور بہت خطرناک طور پر گمراہ کن ہے۔ اگر ہم قرآن پر نگاہ ڈالیں تو ہم دیکھیں گے کہ اس میں درحقیقت "عام اصول" کوئی زیادہ نہیں ہیں۔ زیادہ تر حصے میں یہ مخصوص اور حقیقی

ہو گا جو صدیوں سے قرآن کے قوانین پر ایک علیحدہ 'منفرد اور غیر مربوط انداز میں سوچتے چلے آئے ہیں (اگرچہ قرآن پورے زور سے یہ اعلان کرتا ہے کہ یہ ہدایت کا بہت ہی مربوط اور باہم جڑا ہوا مجموعہ ہے)۔ مشہور مالکی فقیہ الشاطبی (م ۱۳۸۸ء) کا مندرجہ ذیل بیان ایسے لوگوں کو نہ صرف اس دعوے کے معقول ہونے کا بلکہ اس کے ضروری ہونے کا بھی یقین دلائے گا۔ یہ بیان کرتے ہوئے کہ دائمی اعتبار صرف "اصول کلیہ" کو حاصل ہے، نہ کہ قرآن میں مذکور خاص امور کو، شاطبی کہتا ہے:

"جب حال یہ ہے کہ اصول شریعت سے الگ ہو کر خالص عقل کوئی مذہبی اخلاقی امداد مہیا نہیں کر سکتی تو قانون اخذ کرنے میں سب سے زیادہ شرعی دلائل پر ہی اعتماد کرنا چاہئے۔ لیکن یہ دلائل جس طرح عموماً استعمال ہوتے ہیں ان میں قطعیت بالکل نہیں ہوتی یا بہت کم ہوتی ہے۔ میرا مطلب ان شرعی دلائل سے ہے جو ایک ایک کر کے لئے جائیں، اس لئے کہ یہ دلائل اگر روایتِ آحاد کے سلسلے کی حدیثوں سے لئے گئے ہیں تو ان کا قطعی نہ ہونا ویسے بھی ظاہر ہے۔ لیکن اگر یہ احادیث متواتر سلسلہ روایت کی ہیں تو ان کے بارے میں قطعیت کا انحصار ایسے مقدمات پر ہے جو سب کے سب یا ان میں سے اکثر ظنی ہیں۔ اور جو چیز بھی کسی ظنی چیز پر اعتماد کرے گی وہ خود بھی ظنی ہوگی۔ اس لئے کہ ان مقدمات کے معنی کا تعین کرنا منحصر ہے ان کے لغوی استعمال اور نحوی آراء کی صحیح روایت پر، اور صنعتِ اشتراک و صنعتِ مجاز کے موجود نہ ہونے پر۔ چنانچہ ان تمام امور کو جب پیش نظر رکھا جائے تو ان احادیث کے معانی کو قطعیت کے ساتھ متعین کرنے کا امکان بہت کم رہ جاتا ہے۔ بعض فقہاء نے اس نظریے کا سہارا لیا ہے کہ اگرچہ یہ شرعی دلائل خود تو غیر یقینی ہیں لیکن اگر ان کی تائید قرآن سے یا بالواسطہ شہادتوں سے

ہوتی ہو تو ان کو قطعیت حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ صورت بہت شاذ ہے یا بالکل ہی معدوم ہے۔

”جن دلائل کو یہاں قابلِ اعتماد ٹھہرایا جا رہا ہے وہ صرف وہی ہیں جو بے شک متعدد ظنی دلائل سے اخذ کئے جاتے ہیں لیکن جو ایک رائے پر اس طرح آکر مرتکز ہوتے ہیں کہ ان سے قطعیت حاصل ہو جاتی ہے اس لئے کہ دلائل کے مجموعے میں وہ طاقت ہے جو علیحدہ اور مختلف النوع دلیلوں میں نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایک متواتر روایت قطعیت پیدا کرتی ہے اور معاملہ زیرِ غور اسی نوعیت کا ہے۔ جب کسی معاملے کے پورے دلائل کی جستجو کرنے سے ایک ایسی مربوط کُلّیت مل جائے جو یقینی علم دے سکے تو یہی چیز مطلوبہ دلیل ہوتی ہے... اسی طرح پر ہی پانچ ارکان یعنی نماز، زکوٰۃ وغیرہ کی فرضیت کا حکم قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے۔ ورنہ اگر کوئی نماز کی فرضیت پر قرآن میں خدا کے بار بار دئے گئے ارشادات کہ ”نماز قائم کرو“ (سورۃ بقرہ: ۲۳، ۸۳، ۱۱۰، سورۃ انعام: ۷۲) کی بنیاد پر استدلال کرے تو اس کا محض یہ استدلال کئی طرح سے محلِ نظر ہو سکتا ہے۔ لیکن اس دلیل کی تائید میں ہر طرح کی بالواسطہ شہادتیں بھی ملتی ہیں اور ایسے باقاعدہ احکام بھی موجود ہیں جن میں نماز کی ادائیگی مذہب میں قطعی طور پر فرض کی گئی ہے، اس طرح کہ جو شخص اس میں کوئی شک کرتا ہے وہ گویا مذہب کی بنیاد ہی میں شک کرتا ہے... جب تم یہ خیال کرتے ہو کہ اجماع کیوں ایک ناقابلِ تردید ثبوت ہے یا یہ کہ خبرِ آحاد یا قیاس ایک ناقابلِ تردید ثبوت بن سکتا ہے تو یہ سب کچھ سمٹ کر اسی طریقے کے ذیل میں آجاتا ہے۔ اس لئے کہ ان تمام حالات میں، یعنی اجماع، خبرِ آحاد اور قیاس میں دلائل اتنی جگہوں سے لائے جاتے ہیں کہ ان کا شمار نہیں ہو سکتا، اور اتنے مختلف مأخذ سے آتے ہیں کہ وہ ایک

ہی قسم کے تحت نہیں لائے جاسکتے۔ اس کے باوجود وہ سب مل کر ایک ہی خیال میں مرکوز ہو جاتے ہیں جو کہ ہر طرح کی اثباتی دلیل کا مقصود ہے۔ چنانچہ جب کسی معاملے سے متعلق مختلف دلائل بہت زیادہ ہو جاتے ہیں اور وہ ایک دوسرے کی تائید کرتے ہیں تو اپنے کلی اثر کے طفیل قطعیت بہم پہنچاتے ہیں۔

اس کتاب میں دلائل کے جو ماخذ استعمال کئے گئے ہیں ان کا معاملہ بھی یہی ہے۔ وہ ایسے دلائل ہیں جن سے اصول اخذ کئے جاتے ہیں۔ لیکن قدیم فقہاء اس بات کا ذکر نہیں کرتے تھے اور نہ اس کی طرف توجہ دلاتے تھے۔ چنانچہ بعد میں آنے والے بعض فقہانے اس کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن کی انفرادی آیات اور انفرادی احادیث کی بنیاد پر استدلال کرنا مشکل ہو گیا۔ اس لئے کہ اس طرح کے فقہاء نے ان کی مجموعی طاقت پر دلیل کی بنیاد نہ رکھی۔ اس طرح مخالفین کو موقع ملا کہ ان کی ایک ایک نص کو لے کر اس پر اعتراض وارد کریں اور اس کی اثباتی قدر و قیمت کو کمزور کر دیں۔ تاہم اگر یہ نصوص اس طرح لی جائیں، یعنی اپنی کلیت اور اپنے مجموعی اثر میں، تو کوئی مشکل پیش نہیں آتی۔ لیکن اگر عام اصولوں نیز خاص امور کے شرعی دلائل اسی طرح لئے جائیں جس طرح کہ اس طریقے کا مخالف انہیں لیتا ہے تو ہمیں کسی بھی شرعی قانون کے لئے قطعیت حاصل نہیں ہوگی۔ الا یہ کہ ہم عقل کو ایک شریک کے طور پر شامل کریں۔ لیکن عقل اپنا رول تبھی ادا کر سکتی ہے جب شرعی بنیادیں پہلے سے موجود ہوں۔ چنانچہ بنیادی دلائل کا اثبات کرنے کے لئے ارتکاز کے اس اصول پر چلنا ضروری ہے۔“ (۲)

اسلامی شعبہ ہائے علوم کا نشوونما

اوپر میں نے صحیح اسلامی طریقے کا جو معیار بتایا ہے اور اس سلسلے میں ایک ممتاز مسلم فقیہ کا ایک طویل اقتباس بھی تائید میں پیش کیا ہے۔۔۔۔ یعنی یہ کہ ایک ضابطہ (institution) اتنا ہی اسلامی ہوتا ہے جتنا اس کے پیچھے قرآن اور سنت کی مجموعی تعلیم ہوتی ہے اور اسی وجہ سے وہ کسی خاص صورت حال پر کامیابی سے منطبق ہوتا ہے یا کسی ضرورت کو پورا کرتا ہے۔۔۔۔ اگر میں اپنی اس بات میں صحیح اور حق بجانب ہوں تو پھر وہ عقیدہ اتنی حد تک اسلامی نہیں ہو گا جتنی حد تک اس کا منبع قرآن اور سنت کی مجموعی تعلیمات نہیں ہیں۔ چنانچہ یہ نہ تو کوئی خاص مسئلہ حل کرے گا اور نہ اسلامی نقطہ نظر سے کسی خاص صورت حال پر منطبق ہو گا۔ دو طریقے ہیں جن کی رو سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس طرح کی تعلیمات کا اطلاق مجموعی طور پر کسی دی ہوئی صورت حال پر ہوتا ہے، چاہے وہ معاشرتی ہو، سیاسی یا اقتصادی! اول یہ کہ کوئی شخص اس تعلیم سے خود گزرا ہو اور اس نے اسے اس طرح اپنے اندر اتارا ہو کہ جب وہ مخصوص صورت حال سامنے آئے تو وہ اس کو اپنے اندر اتاری ہوئی تعلیم کی روشنی میں دیکھے اور اس پر رائے قائم کرے۔ دوسرا طریقہ جو پہلے طریقے سے بالکل الگ عقلی نوعیت کا ہے، جسے تجرباتی بھی کہا جاسکتا ہے، اس تعلیم کا تاریخ اور نظم و تربیت دونوں کے اعتبار سے تجزیہ کرتا ہے۔ یعنی وہ یہ دیکھتا ہے کہ قرآن و سنت کی تعلیم تاریخی اعتبار سے کیونکر بتدریج سامنے آئی۔ اس طرح وہ ان کے معانی سمجھتا ہے اور اس کے بعد وہ باقاعدہ طریقے پر اقدار کو ان کے تقدم و تاخر کے اعتبار سے ترتیب دیتا ہے، اس طرح کہ جو زیادہ خصوصی ہوں انہیں زیادہ عمومی اور حتیٰ کے نیچے لاتا ہے اور اس اصول کار سے وہ ایک زیر بحث مسئلے یا صورت حال کا جواب حاصل کرتا ہے۔

پنجمبر کے وصال کے بعد، خاص طور پر اُس وقت جب کچھ عرصہ گزرنے پر مسلمان جزیرہ نمائے عرب کے باہر پھیل گئے اور انہیں نئی انتظامی، قانونی اور مالی

صورت ہائے حالات کا سامنا ہوا تو وہ ان صورتوں سے نمٹنے کے لئے دوسرے طریقے سے زیادہ پہلا طریقہ استعمال کرتے تھے، اگرچہ دوسرا۔۔۔ عقلی قسم کے سوچ بچار والا۔۔۔ طریقہ بھی بالکل مفقود نہیں تھا۔ یہ ایک قدرتی بات تھی اس لئے کہ پیغمبر کی زندگی کے دوران میں اگرچہ صحابہ میں سے جو زیادہ سوچنے والے ذہن تھے انہوں نے بعض معاملات پر غور ضرور کیا ہو گا تاہم مطلوبہ فیصلے دینے کے لئے پیغمبر خود موجود تھے۔ چنانچہ آنحضرت ﷺ کی وفات پر مسلمانوں نے قرآن اور آپ کا اسوہ تو ورثے میں پایا، لیکن کوئی مفصل اور عقلی طور پر مرتب کیا ہوا نظام فکر نہیں پایا۔ جب مثلاً عراق یا مصر میں انہیں نئی طرح کے سوالوں سے واسطہ پڑا تو انہوں نے ایسے جواب دئے جو مقامی رسومات اور طور طریقوں کا خیال رکھنے کے باوجود، لازماً قرآن کی ان عام تعلیمات پر مبنی تھے جن میں سے وہ گزرے تھے اور جو ان کے اندر رچی بسی ہوئی تھیں۔ وہ عموماً قرآن کی انفرادی آیات یا سنت کی نصوص کی طرف رجوع نہ کرتے، سوائے ایسی حالت کے کہ ان آیات کا مسئلہ زیر بحث کے ساتھ راست اور قطعی تعلق ہوتا۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ آنحضرت ﷺ کے صحابہ بھی ایک مرتبے کے نہ تھے اور قرآن اور پیغمبر کی اندرونی سوچ کے بارے میں ان کی واقفیت کی گہرائی ایک جیسی نہ تھی۔ نسبتاً کم لوگ آنحضرت ﷺ کے پیروکاروں کے اندرونی حلقے میں شامل تھے، اور ہر صحابی ایک عمر بھر یا ایک علیٰ علیہ یا ابن مسعودؓ نہ تھا۔

چونکہ اسلام کی پہلی نسل کے لوگ اپنے اس تجربے کی روشنی میں فیصلے دیتے تھے جو انہیں مجموعی طور پر قرآن کی تعلیمات کی نسبت سے حاصل ہوتا تھا، وہ ایسا کرتے ہوئے قرآن کی منفرد آیتوں کا اُس وقت تک حوالہ نہیں دیتے تھے جب تک ان کا مسئلہ زیر غور کے ساتھ براہ راست تعلق نہ ہوتا۔ بلکہ ان کے ہاں یہ بات زیادہ حسب حال تھی کہ پیغمبر کی زندگی سے اگر کوئی نظیر دستیاب ہو تو وہ بیان کر دیں۔ بصورت دیگر وہ قرآن کے مقاصد کے بارے میں اپنے مجموعی فہم پر اعتماد

کرتے۔ اس کی ایک نمایاں مثال یہ ہے کہ عراق کی فتح کے بعد حضرت عمر نے مفتوحہ زمین کو جزیرہ عرب میں آنحضرت ﷺ کے عام دستور کے مطابق مالِ غنیمت کے طور پر مسلمان فاتح مجاہدین کے درمیان تقسیم کرنے سے انکار کر دیا۔ حضرت عمر کا وجدان یہ کہتا تھا کہ قبائلی علاقوں کے معاملے میں آنحضرت ﷺ کا جو طریقہ رہا تھا وہ ایسے وقت میں قابلِ عمل نہیں تھا جبکہ پورے کے پورے ملک فتح ہونے لگے تھے۔ مخالفوں کی طرف سے جب سخت دباؤ پڑا تو انہوں نے اپنے موقف کو مضبوط کرنے کے لئے قرآن کی سورہ حشر کی آیت ۱۰ کی طرف رجوع کیا، اور اس سلسلے میں قرآن کی کسی خاص آیت کا حوالہ تو نہ دیا لیکن انصاف اور غیر جانبداری کے لئے جو عام قانونی تقاضے ہیں انہیں مد نظر رکھا۔ اسی طرح کی صورت حال کے لیے

J. Achacht نے اپنی کتاب *Origins of Mohammeden Jurisprudence* میں یہ حیران کن بیان دیا کہ اسلام کے ابتدائی دور میں فیصلہ دینے کا جو طریقہ تھا ”اس میں قرآن ہمیشہ دوسرے مرحلے پر لایا جاتا تھا۔“ اگر اس بیان کا مطلب یہ ہے، جیسا کہ بظاہر لگتا ہے، کہ مسلمان پہلے مرحلے میں قرآن کو نظر انداز کر دیتے تھے تو یہ بات قابلِ فہم نہیں ہے اور بہت لغو ہے۔ لیکن اگر اس سے مراد یہ ہے کہ دورِ اول کے مسلمان پہلے اپنے اس تجربے پر عمل کرتے تھے جو انہیں قرآنی تعلیمات کی کُلّیت کی بدولت حاصل تھا اور خاص آیتوں کا حوالہ صرف دوسرے مرحلے پر لاتے تھے تو یہ بیان ایک ایسی صورتِ واقعہ کا اظہار ہے جو قدرتی بھی ہے اور قابلِ فہم بھی۔

مذہبی علوم کی نشوونما میں سب سے اہم اور نازک مرحلہ اگلی دو نسلوں یعنی تابعین اور تبع تابعین کے زمانے میں آتا ہے۔ ان دو نسلوں نے یقیناً قرآن اور رسول اللہ کے پیغام کو بدرتج سامنے آتے ہوئے نہیں دیکھا تھا۔ اس کے باوجود ان کے اندر ایسے لوگ موجود تھے جو ذکاوت و بصیرت میں بہت سے صحابہ سے بھی آگے تھے اور وہ یقینی طور پر انتہائی مخلص لوگ تھے۔ یہ صحابہ کے بعد آنے

والی انھی نسلوں کا زمانہ ہی تھا جب مسلمانوں کا قیہانہ جینٹنس اپنے عروج و کمال کو پہنچا اور یہ بات یقینی لگتی ہے کہ وہ میتہ حدیث جس کا بکثرت حوالہ دیا جاتا ہے کہ ”خدا اُس شخص کو برکت دے جو میری بات کو غور سے سنتا اور اسے ہو ہو دوسروں تک پہنچا دیتا ہے۔ اس لئے کہ بہت سے راوی میری بات کو سمجھنے میں اتنے اچھے نہیں ہوتے جتنے کہ وہ لوگ جن تک وہ میری بات پہنچاتے ہیں۔“ (۳)

اس کی بازگشت انھی نسلوں کے بعض فقہاء کے حلقوں میں سنی جانے لگی۔ اس لئے کہ یہ بالکل ظاہر ہے کہ اس حدیث کی رو سے فقہاء صحیح فہم کے حامل قرار پاتے ہیں، بہ مقابلہ ان راویوں کے جو پیغمبر کی کسی ہوئی باتوں کو محض منتقل کر دیتے تھے۔

میں نے اس مرحلے کو نازک اور فیصلہ کن اس لیے کہا ہے کہ اسی زمانے میں معاملات کو قانونی طور پر حل کرنے کے لئے قرآن کی انفرادی آیات اور حدیث کے متون سے رجوع کیا جانے لگا۔ چنانچہ کسی معاملے میں اگر کوئی راست اور واضح نص مل جاتی تو اسے ہمیشہ کے لیے ”طے شدہ“ سمجھ لیا جاتا اور اگر ایسا نہ ہوتا تو کوئی ایسی نص تلاش کی جاتی جو معاملہ زیر غور کے کافی قریب ہو، تاکہ مماثلت کی بنیاد پر، کچھ اختلافات کا لحاظ کرتے ہوئے، معاملے کا فیصلہ کیا جاسکے۔ پہلا طریقہ ”نص“ کہلاتا تھا، یعنی ایک واضح نص کی بنیاد پر فیصلہ کرنا، جبکہ دوسرا نسبتاً پیچیدہ طریقہ ”قیاس“ کہلاتا تھا، یعنی نظیری استدلال۔ روایتاً نص کو فیصلوں کے لئے سب سے یقینی بنیاد قرار دیا گیا ہے اور یہ سمجھا گیا ہے کہ اس میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا۔ تاہم پچھلے حصے میں میں نے شاطبی سے جو پیرا گراف نقل کیا وہ اس موقف کی پر زور مخالفت کرتا ہے، اس لیے کہ شاطبی کے نزدیک کوئی بھی ایسی نص اپنے آپ قطعی ثبوت مہیا کرنے والی قوت اپنے اندر نہیں رکھتی، جب تک کہ اسے اس کے تاریخی پس منظر میں اور قرآن و سنت کی تمام متعلقہ تعلیمات کی روشنی میں، نہ سمجھا جائے۔ بلکہ دوسری صدی ہجری کے حنفی فقیہ شیبانی (م ۷۹۹ء) تو صاف صاف کہتے ہیں کہ ایک آیت یا متن ایک سے زیادہ معاملات کے لئے نص بن سکتا ہے، جس کا

انحصار اس بات پر ہے کہ آپ نے اسے کس طرح سمجھا ہے۔ چنانچہ ایسے الفاظ جو ممکنہ طور پر ثبوت یا شہادت مہیا کرنے والے ہوں وہ ”اس بات کے پیش نظر کہ آپ ان کے کیا معنی لیتے ہیں“ نص بن جاتے ہیں۔“

جہاں تک قیاس کا تعلق ہے (یعنی وہ طریقہ جسے قرآن و سنت سے قانون اخذ کرنے کے لئے اکثر مسلم فقہاء نے عام طور پر استعمال کیا ہے) پہلی ڈیڑھ صدی میں اس کے استعمال سے کچھ بے قاعدہ قسم کے نتائج برآمد ہوئے اور اسلام میں فقہی آراء کی حیران کن فراوانی دیکھنے میں آئی۔ اگر ایک ”واضح نص“ ایک سے زیادہ آراء کی بنیاد بن سکتی ہے تو یہ باور کرنا مشکل ہے کہ ”قیاس“ جو نظیر و مماثلت سے کام لیتا ہے کس طرح ایک ہی طرح کے قانونی نتائج تک پہنچ سکتا ہے۔ اگر ایک فقیہ کے لئے قرآن کی کوئی آیت یا آنحضرت ﷺ کی کوئی مثال کسی زیر بحث معاملے میں قیاس کی بنیاد بنتی تھی تو ایک دوسرے فقیہ کے لئے کوئی مختلف متن یا مثال قیاس کے لئے بنیاد بن کر سامنے آتی تھی۔ اگر اس مرحلے پر فقہاء نے ایسے ڈھیلے ڈھالے طریقے استعمال کرنے کی بجائے قرآن کی اقدار اور اصولوں کو کسی قاعدے کے مطابق متعین کرنے کا کام اپنے ذمے لیا ہوتا تو نتائج حیران کن حد تک مختلف ہوتے۔ یہ تو البتہ نہ ہوتا کہ آراء کا اختلاف باقی ہی نہ رہتا۔۔۔۔۔۔ یہ نہ تو ممکن ہے اور نہ پسندیدہ۔۔۔۔۔۔ لیکن کم از کم یہ اختلافات بہت تھوڑے رہ جاتے۔ علاوہ ازیں یہ کہ یہ اختلافات زیادہ قابل فہم اور جائز بنیادوں پر ہوتے، چنانچہ مختلف نقطہ ہائے نظر کے درمیان ابلاغ بہت آسان ہو جاتا۔ اس کی بجائے امام شافعی (م ۸۱۹ء) کا یہ دعویٰ کہ ایک حدیث کو، اگرچہ وہ تنہا ہو اور خبر واحد کے زمرے میں آتی ہو، واجب الاتباع سمجھا جانا چاہئے اور اُس حدیث کے مقابلے میں کسی عقلی دلیل کی اجازت نہیں دی جاسکتی، اسے لوگوں کو اس لیے تسلیم کرنا پڑا کہ اس کی وجہ سے مختلف آراء کے بظاہر ختم نہ ہونے والے تنازعات کے درمیان ایک استحکام اور تحفظ فراہم کرنے والا نقطہ مہیا ہوتا تھا۔ لیکن یہ بھی ناکافی ثابت ہوا، اس لئے کہ امام

شافعی کے زمانے ہی سے ' اور اس سے زیادہ اگلی صدی میں ' بہت زیادہ تعداد میں ایسی احادیث دستیاب ہوئیں جو آراء کے انہیں اختلافات کو سامنے لاتی اور ان کی تائید کرتی تھیں جن کو امام شافعی کا اصول ختم کر دینا چاہتا تھا۔

احادیث کی اس فراوانی کا نتیجہ یہ ہوا کہ قانونی فکر میں خصوصاً اور دینی فکر میں عموماً باقاعدہ نشوونما رک گیا۔ میں نے "باقاعدہ نشوونما" کا لفظ استعمال کیا ہے اس لئے کہ کوئی بھی جیتا جاگتا انسانی معاشرہ بالکل جامد نہیں ہو سکتا۔ کچھ نہ کچھ تبدیلیاں اس میں ضرور ہوتی رہتی ہیں۔ لیکن مسلم دنیا میں یہ تبدیلیاں نہ تو کسی ضابطے کی پابند تھیں اور نہ کسی مقصد کی طرف ان کا رخ تھا۔ جدید مسلم مفکرین کی اکثریت نے اس نسبتاً جامد صورت حال کا باعث تیرھویں صدی کے وسط میں خلافت کی بربادی اور مسلم دنیا کے سیاسی انتشار کو بتایا ہے۔ لیکن جیسا کہ میرے پچھلے تجزیے سے معلوم ہوا ہوگا، اسلام کی روح اس سے بہت پہلے جامد ہو چکی تھی۔ درحقیقت یہ جمود ان بنیادوں کے اندر موجود تھا جن پر اسلامی قانون کی عمارت کھڑی کی گئی تھی۔ علم کلام کا نشوونما بھی، قانونی فکر سے زیادہ، اس خصوصیت کا ڈرامائی انداز میں مظاہرہ کرتا ہے۔ یہ علم کلام جو دسویں، گیارھویں اور بارھویں صدیوں میں صورت پذیر ہوا، اس نے اپنے لئے اشعریت کی بہت غالب و دائم صورت میں "اسلامی قانون کی بنیادوں کا محافظ" ہونے کے اعلیٰ منصب کا دعویٰ کیا۔ چنانچہ اس نے انسانی ارادے کی سیست اور اثر انگیزی کو رد کیا اور اس کی جگہ اللہ کی قدرتِ کاملہ کے تصور پر زور دیا (چنانچہ انسان صرف مجازاً ایک اداکار تھا، اصل اداکار تو خدا تھا)۔ اس نے کہا کہ خیر و شر کا علم صرف وحی کے ذریعے ہی ممکن ہے (طبعی عقل کے ذریعے نہیں) اور اس امر سے انکار کیا کہ قرآن میں جو اُلویہ احکام ہیں ان کا کوئی مقصد ہے (ان کی تعمیل بس اسی لئے کی جانی چاہیے کہ وہ اُلویہ احکام ہیں)۔ اشعری مذہب کے سب سے بڑے شارح باقلانی (دسویں صدی عیسوی) نے یہاں تک سفارش کی کہ زمان اور مکان کی جو ہریت (atomism) پر

ایمان لانے، دوسرے لفظوں میں بیعت کو رد کرنے کا مسلمانوں سے ”سرکاری طور پر“ مطالبہ کیا جائے۔ یہ سب کچھ خلافت کی تباہی سے بہت پہلے واقع ہو چکا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ اشعری مذہب مسلم دنیا پر اپنا تسلط قائم کرنے میں بتدریج ہی کامیاب ہوا اور امام غزالی (م: ۱۱۱۱ء) جیسے صوفی کی تائید و حمایت اس کے پھیلاؤ اور سنی مسلمانوں کی غالب اکثریت کے مذہب کے طور پر اس کے تسلط کے لئے بہت نتیجہ خیز ثابت ہوئی۔ تاہم اسلامی روحانی اور عقلی زندگی میں کٹرپن کی ابتدا کا یہ کوئی غیر منصفانہ اشارہ نہیں ہے کہ علم کلام کا وہ نظام جو اشعری کے حنفی معاصر (تاشقند کے قریب ماترید کے رہنے والے) ماتریدی لے آئے، جس میں مذکورہ بالا تمام معاملات میں اشعری علم کلام سے زیادہ معقول نظریات پائے جاتے تھے، اس پر قرون وسطیٰ کے اسلام میں اشعری مذہب پوری طرح چھا گیا۔

اس امر میں بھی کوئی شک نہیں کہ ایک طرف اشعریت اور دوسری طرف تصوف کی بعض زیادہ انتہاپسند صورتوں (مثلاً تیرہویں صدی کے ابن عربی کے دور دور تک پھیلے ہوئے تصوف) کے درمیان روح کا ایک ناتا قائم ہو گیا جس نے اس امر کا اعلان کیا کہ حقیقت میں ایک اور صرف ایک ہی وجود تھا، یعنی خدا، اور باقی سب چیزیں دھوکا، پرچھائیں یا محض دکھاوا تھیں۔ لیکن قرون وسطیٰ کی مؤخر صدیوں میں اس طرح کے تصوف کا سرپھرے انداز میں پھلتے چلے جانا خود اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ ہوا کس رخ پر اور کس طرف سے چل رہی تھی۔ اس سے روح کی لطافت یا عقلی نازک خیالی اور تخلیقی جوہر کا انکار مقصود نہیں جو بہت سے اکابر صوفیا کے ہاں دیکھنے میں آتے ہیں، اور یہ بھی بے شک صحیح ہے کہ مثلاً بارہویں صدی سے آگے ”سرکاری اسلام“ --- فقہ اور کلام --- کے بنجرپن کو دیکھ کر مسلم دنیا کے اکثر تخلیقی ذہن تصوف کی دنیا کی طرف کھینچے چلے گئے۔ تاہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ تصوف اپنے وحدت الوجودی قالب کے ساتھ قرآن کے علم کلام یا اس کی معاشرتی تعلیم کے ساتھ، یا پیغمبر اور دور اول کے مسلمانوں کے طرز عمل

کے ساتھ کوئی لگا کھاتا ہے؟

قرون وسطیٰ کے اسلام میں اداروں کی تبدیلی

میں نے کچھ دیر پہلے کہا ہے کہ قرون وسطیٰ کے مسلم معاشرے میں تبدیلیاں برابر ہوتی رہیں، لیکن یہ تبدیلیاں کسی نظم کے تحت یا کسی ضابطے کے اندر نہیں تھیں۔ اس بیان کو اب زیادہ صحت و تعین کے ساتھ واضح کرنے کی ضرورت ہے۔ سب سے پہلے یہ کہ اس عام خیال کو کہ قرون وسطیٰ کا اسلامی معاشرہ پوری طرح جامد تھا اور کچھ بھی نہ سہی گمراہ کن سمجھ کر رد کر دینا چاہئے۔ جدید معاشرتی سائنس دانوں نے یہ امر ”دریافت“ کیا ہے کہ ابتدائی اور غیر متمدن معاشروں میں ”استحکام“ پایا جاتا ہے۔ لیکن چونکہ ان میں حرکت کی کمی ہوتی ہے اس لئے ان میں نشوونما اور تخلیقی کارکردگی بھی کم کم نظر آتی ہے (”مستحکم“ کا لفظ ”جامد“ اور ”بے لچک“ کا ایک خوشگوار مترادف ہے لیکن بہت سے معاشرتی سائنس دان اسے اس لئے ترجیح دیتے ہیں کہ یہ قدروں پر حکم لگانے سے اجتناب کرتا ہے)۔ گنرمرڈل (Gunnar Myrdal) نے اپنی کتاب Asian Drama میں جب ایشیائی ملکوں کی پسماندگی کا تجزیہ کیا تو اس دریافت کو بہت بصیرت افروز پایا۔ لیکن یقیناً یہ فارمولا جو بڑی نرمی اور خوش اخلاقی سے بیان کیا جاتا ہے، یہ کچھ کچھ سادہ سا بھی ہے اور غلط بھی۔ اس سلسلے میں یہ سوال کیا جانا چاہیے کہ ایک معاشرہ کن باتوں میں ”مستحکم“ ہے اور کن باتوں میں ”تبدیل ہونے والا“ ہے اور اگر تبدیل ہو رہا ہے تو کیا بہتری کی طرف جا رہا ہے یا پہلے سے بدتر ہو رہا ہے۔ یہ دیکھا گیا ہے کہ ابتدائی معاشروں میں حالات اتنے ”مستحکم“ ہوتے ہیں اور معاشروں کا افراد پر تسلط اتنا مکمل ہوتا ہے کہ ان لوگوں کے خواب بھی معاشرے کی مصلحتوں کے تابع ہوتے ہیں اور ان کے بارے میں صحیح اندازہ قائم کیا جاسکتا ہے۔

ایک معاشرہ سیاسی عدم استحکام یا انقلابی تبدیلیوں کا شکار ہو سکتا ہے، تاہم وہ اپنی معاشرتی یا اقتصادی زندگی میں جامد اور پرسکون ہوتا ہے، جیسا کہ مشرق اور مغرب دونوں کے وسطاوی معاشروں میں کم و بیش دیکھنے میں آیا۔ ایک معاشرہ ہو سکتا ہے سیاسی طور پر مستحکم ہو، لیکن اس میں ایک تیز رفتار اقتصادی نشوونما واقع ہو سکتا ہے، جیسا کہ قریبی زمانے کی تاریخ میں بعض مغربی معاشروں کے ساتھ پیش آیا۔ پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک معاشرے میں سیاسی استحکام بھی ہو، اقتصادی ترقی بھی ہو اور اس کے ساتھ ساتھ وہ معاشرتی اخلاقی زوال کا شکار ہو، جیسا کہ اور قریبی زمانے کی تاریخ میں مغربی معاشروں کے معاملے میں دیکھا گیا ہے۔ اس کے باوجود یہ بھی صحیح ہے کہ نام نہاد اخلاقی تقاضوں سے متاثر ہو کر دولت کمانے کے عمل سے بے اعتنائی عام غربت کا سبب بن سکتی ہے، جو ہو سکتا ہے آگے جا کر بہت بڑا اخلاقی مسئلہ بن جائے، جیسا کہ اقتصادی طور پر پسماندہ ملکوں کے معاملے میں دیکھا جاتا ہے۔ اس کے برعکس خالص اقتصادی اقدار کا جنون ایسا اخلاقی بگاڑ اور زوال لا سکتا ہے جو بہت نازک اخلاقی مسئلے کی ضرورت اختیار کر لے، جیسا کہ اب مغربی اقوام کے ساتھ عموماً ہو رہا ہے، اور جیسا کہ گولڈ سم نے اپنی ایک نظم *The Deserted Village* میں کہا ہے کہ ”اس ملک کا حال اچھا نہیں ہوتا اور وہ تیزی سے بڑھتی ہوئی برائیوں کا شکار ہو جاتا ہے جہاں دولت تو جمع ہوتی رہتی ہے، لیکن انسانوں کو گھن لگ جاتا ہے۔“

قرون وسطیٰ کے اسلام میں معاشرتی تبدیلی کے موضوع کی طرف واپس آئیں تو ایک مختصر تجزیے سے یہ ظاہر ہو گا کہ یہ کہانی نظریاتی اور عملی دونوں سطحوں پر کچھ گنجلک سی ہے۔ سیاسی میدان میں، خلافت بغداد کے زوال تک، سنی اسلام حقیقی صورت حال کو لازمی طور پر جائز اور مطابق عقل قرار دیتا رہا۔ خلافت کی تباہی کے بعد بھی ابن تیمیہ (م ۱۳۲۸ء) نے حقیقی صورت حال کو نگاہ میں رکھ کر یہ خیال ظاہر کیا کہ مسلم امت کے لئے ایک ہی عالمگیر قانون ضروری نہیں ہے۔ جو

چیز ضروری ہے وہ مسلمان حکمرانوں کے درمیان تعاون اور اتحادِ عمل ہے اور یہ کہ ان کی رعایا نے ان پر جو اعتماد کیا وہ اس سے عمدہ برآ ہوں۔ ابن تیمیہ کے لئے امتِ مسلمہ کا اتحاد حکومت کے اتحاد سے زیادہ ضروری تھا، جس کے بارے میں اس کا خیال تھا کہ یہ ایک مقصد کے لئے ضروری وسیلہ تو ہے لیکن بذاتِ خود مقصد نہیں ہے۔ اس اصول کی تائید کرتے ہوئے اس نے شیعہ عالمِ دین الحلی (م ۱۲۷۷ء) کی مخالفت کی، جس کا نظریہ یقیناً یہ تھا کہ امامِ معصوم کی حکومت ہی مذہب کی اصل روح ہے۔ شیعہ لوگوں کے لئے امامِ معصوم کی مسلسل غیر حاضری میں حکمرانی کو نظری طور پر حق بجانب قرار دینا زیادہ سے زیادہ مشکل ہوتا چلا گیا۔ تاہم عملی طور پر سنی اور شیعہ حکمرانوں میں کوئی خاص فرق نہیں تھا۔ اگرچہ شیعوں کے مقابلے میں شیعوں کے لئے یہ زیادہ نازک مسئلہ تھا تاہم دونوں اصولی طور پر اپنے فرض سے مجبور تھے کہ اپنے اختیارات پر شریعت کی عائد کردہ حدود کو تسلیم کریں، باوجود اس کے کہ دونوں کے یہاں کوئی ایسا نظری جواز نہیں تھا جس کا وہ سہارا لے سکیں۔ چنانچہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اجتماعی زندگی کے اس اہم میدان میں عمل اور نظریے کے درمیان کوئی ربط یا تو بالکل نہیں تھا، یا بالکل کم تھا۔ اس کی بڑی وجہ یہ کہ اسلام کے قرونِ وسطیٰ کی موخر صدیوں میں نظریے کی بے حد کمی رہی۔

اس سے بھی زیادہ اہم میدان یعنی قانون کے شعبے میں یہ ہوا کہ اسلامی شرعی نظام اگرچہ قرآن و سنت کے ساتھ زیادہ تر ایک بے ترتیب انداز میں جڑا ہوا تھا، تاہم اس کی بنیاد قرآن کی معاشرتی اقدار کی ایک منظم عقلی ترتیب و تشکیل پر نہ تھی۔ اس پر مزید یہ کہ اسلام کا شرعی لٹریچر، روزمرہ زندگی کی اہم ضرورتوں کے برعکس، شروع ہی سے ”کتابی“ انداز کا رہا ہے۔ یہ حالت ”ایک نظری قسم کا تالیفی عمل ہے۔ کوشش کی وسعت سے انکار نہیں اور اس میں بہت کچھ تخلیقی میلان کا اظہار بھی ہوتا ہے، لیکن سچی بات یہ ہے کہ اسے قانون نہیں کہا جاسکتا“

اس لئے کہ اگرچہ بنیادی طور پر اس کا تعلق اخلاق سے ہے، اس کا بہت سا حصہ سوائے انسانی ضمیر کی عدالت کے اور کسی عدالت میں نافذ نہیں کیا جاسکتا، تاہم جیسا کہ انیسویں صدی کے عثمانی دور کی تصنیف ”مجلہ“ سے صاف ظاہر ہے، اس کی بنیاد پر قانون کا ایک نظام بہت خوبی کے ساتھ قائم کیا جاسکتا ہے۔ بعض نئی مسلم ریاستوں کی یہ کوشش کہ شریعت کی جگہ خالصتاً لادینی قانون رائج کیا جائے زیادہ تر ذہنی شکست خوردگی کا نتیجہ ہے۔ لیکن یہ صحیح ہے کہ قرون وسطیٰ کے اسلام میں پہلے ہی شریعت کے میدان میں بعض رجحانات خود اسلامی شریعت کی وحدت کے لئے بے حد مضرت تھے۔ ”معاشرتی ضرورت“ اور ”مصلحت عامہ“ جیسی راہیں جو فقہاء نے انتظامِ ملکی کی سہولت کی خاطر نکالی تھیں، تاکہ اُس وقت بھی جب حالات کا تقاضا دوسرا ہو، وہ شرعی قانون کی دفعات میں قید ہو کر نہ رہ جائیں، ان سے مسلم حکمرانوں نے رجوع بھی کیا اور فائدہ بھی اٹھایا اور اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے ریاست کا اپنا بنایا ہوا قانون بھی آزادی کے ساتھ رائج کیا جو نہ تو اسلامی تھا اور نہ لادینی! ان دونوں رجحانات میں کوئی ایسی اندرونی خرابی نہیں تھی بشرطیکہ ان کے عملی اطلاق کی عقلی توجیہ شرعی بنیادیوں پر کی جاتی۔ لیکن جب حکمران آزادی کے ساتھ اپنے قوانین نافذ کرنے لگے جو اسلامی قانون میں نئی سوچ اور نئی تشکیل کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے، معاشرتی ضرورت اور عوام کی مصلحت پر مبنی تھے تو اس کے نتائج خود اسلامی قانون کے لئے تباہ کن تھے۔ جس چیز کی اصل میں ضرورت تھی اور جو کبھی حاصل نہ کی گئی وہ اسلامی قانون کو اس طرح پیہم نئی شکل دینا اور اس میں توسیع کرنا تھا جو اس کی سالمیت اور سود مندی کو بحال رکھ سکے۔

جیسا کہ میں نے ابھی کہا اسلامی فقہ کے وسیع لٹریچر کا بہت سا حصہ ایسا تھا جو نیا اور تخلیقی بھی تھا اور زرخیز بھی۔ لیکن یہ عملی قانونی کاروبار سے غیر متعلق تھا۔ اس باب کے پہلے حصے میں شاطبی کا جو اقتباس دیا گیا وہ اس زرخیزی اور تخلیقیت کی ایک مثال ہے۔ لیکن ایسی بہت سی مثالیں موجود ہیں جن میں

مسلم فقہاء اور مفکرین نے ایک نیا راستہ بنانے کی کوشش کی۔ مثال کے طور پر عزالدین ابن عبدالسلام السلمی (تیرھویں صدی عیسوی) نے سود کی ممانعت کو روک دیا جس کا مسلم قانون دانوں نے تقریباً متفقہ طور پر اعلان کیا تھا۔ اسی طرح اس نے زنا کی سزا رجم کو بھی روک دیا اور اس معاملے میں تمام احادیث کو قطعاً ناقابل اعتبار قرار دیا۔ بلکہ اٹھارھویں صدی کے شاہ ولی اللہ دہلوی تک مسلم مفکرین کے یہاں اس طرح کے انقلابی بیانات کی کوئی کمی نہیں ملتی۔ لیکن قدامت پرستی نے اپنے اندر ایسی حیران کن صلاحیت پیدا کر لی تھی کہ وہ اس طرح کے ذہنی صدمے سے جاتی تھی۔ ان تمام انقلابی مفکرین کی اسلام کے عظیم نمائندوں کے طور پر قدامت پسند حلقوں میں بہت عزت و تکریم کی جاتی تھی۔ لیکن ان کے ایسے اقوال کو جن میں انتہا پسند خیالات پائے جاتے تھے، ہمیشہ ”شاذ“ یا فکری عجوبہ کہہ کے بر طرف کر دیا جاتا اور پھر خاموشی کے ساتھ انہیں دفن کر دیا جاتا۔ یہ ابن تیمیہ جیسے حقیقی باغیوں کا کام تھا کہ اجماع کی فولادی دیوار میں ایک ظاہر اور نمایاں گڑھا ڈال دیں۔

لیکن جہاں ایک طرف نہ صرف ریاست کا لایا ہوا قانون بلکہ مختلف تہذیبی علاقوں کے روایتی قانون بھی شریعت کی حدود میں گھسے چلے جاتے تھے، شریعت کے محافظ علماء شخصی قانون کے علاوہ شرعی قانون کے دو حصوں کے ساتھ چمٹے ہوئے تھے: ایک طرف اسلام کے پانچ ارکان یعنی ایمان، نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج اور دوسری طرف حدود یعنی بعض جرائم مثلاً قتل، زنا اور چوری وغیرہ پر قرآن کی مقرر کردہ سزائیں۔ میں نے پہلے درجے کو ”کم ترین اسلام“ کہا ہے اور دوسرے کو ”منفی یا عقوبتی اسلام“۔ دراصل ان تمام امور کو باہم وابستہ کرنا کسی طرح بھی خیالی یا فرضی بات نہیں تھی۔ قرآن کی مربوط تعلیم اور پیغمبر کی تاریخی کشمکش، جنہوں نے ان دفعات اور قواعد کے لئے معاشرتی اخلاقی حوالہ مہیا کیا تھا اور انہیں آپس میں مضبوطی سے جوڑ دیا تھا، ان کو پہلے ہی نظر انداز کیا جا چکا تھا۔۔۔ اندریں حالات ہمیں اب قرون وسطیٰ کی مسلم تعلیم کی طرف مختصر رجوع کرنا چاہئے۔ کیا پڑھایا جاتا

تھا؟ اور کس طرح اور کیوں پڑھایا جاتا تھا؟ اور اس تعلیمی نظام سے نکلنے والے کس طرح کے لوگ ہوتے تھے؟ اور اس کے اصل توانا پہلو کیا تھے اور اس کی ناکامیاں کیا تھیں!؟

قرونِ وسطیٰ کے اسلام میں تعلیم

اگرچہ اسلامی تعلیم کی شروعات کا سلسلہ، جس کا مطلب قرآن پڑھنا اور اس کی بنیاد پر نیکی اور پرہیزگاری کا ایک نظام قائم کرنا تھا، کسی نہ کسی صورت میں آنحضرت ﷺ کے زمانے تک جاتا ہے، تاہم اس کے بعد پہلی اور دوسری صدی کے دوران یہ ہوا کہ ممتاز اہل علم کے گرد تعلیم کے یہاں وہاں پھیلے ہوئے مراکز نمودار ہونے لگے۔ یہ اساتذہ طالب علم کو عام طور پر ایک سرٹیفکیٹ، یا جو کچھ اس نے پڑھا ہوتا اسے دوسروں کو پڑھانے کی "اجازت" عطا کرتے تھے۔ اس کی اپنی تعلیم قرآن کے حفظ کرنے، آنحضرت ﷺ اور ان کے صحابہ سے متعلق احادیث کو نقل کرنے اور ان سے قانونی نکات اخذ کرنے پر مشتمل ہوتی تھی۔ باقاعدہ تیار شدہ نصابوں کے ساتھ منظم سکول غالب سب سے پہلے اہل تشیع نے طلبہ کو علم سے آراستہ کرنے اور انہیں عقائد سکھانے کے لئے قائم کئے۔

جب ایران اور مصر میں سلجوقیوں اور ایوبیوں نے شیعہ ریاستوں کو ہٹا کر ان کی جگہ لی تو سنی عقائد کے تحت بڑے بڑے مدارس یا کالج قائم کیے گئے اور وقت کے ساتھ ساتھ وہ بڑھتے چلے گئے۔ سوئیسویں صدی میں جب ایران میں شیعہ صفوی خاندان اقتدار میں آیا تو اعلیٰ تعلیم کی متعدد اثنا عشری مسندیں ہر طرف پھیل گئیں، جن میں سے سب سے نمایاں اس وقت قائم ہیں۔ سنی اسلام میں اس سلسلے کا سب سے نمایاں مقام مصر میں ازہر کو حاصل ہے جس کی بنیاد دسویں صدی عیسوی میں مصر کے اسماعیلی قابلیوں نے رکھی تھی، اور بارہویں صدی کے اواخر

میں جب ایویوں نے مصر کو فتح کیا تو یہ درس گاہ سنتیوں کے حوالے کر دی گئی۔ اگلے صفحات میں ہماری دلچسپی سب سے زیادہ یہ جاننے میں ہوگی کہ یہ تعلیم کس طرح کی تھی اور اس کا معیار کیا تھا اور وہ اسلام کی خدمت کے لئے کس طرح کا اسلام پیدا کرنا چاہتی تھی۔ (۴)

اوپر میں نے اسلامی قانون اور علم کلام کی ترقی، نشوونما اور کردار کا ایک خاکہ سا دیا ہے۔ سب سے پہلے جو چیز صورت پذیر ہوئی وہ قانون تھا جس کا مقصد انتظامی اور عدالتی ضرورتوں کو پورا کرنا تھا۔ اس کے بعد علم کلام آیا۔ اسلامی قانون (شریعت) جیسا کہ میں نے اوپر اشارہ کیا، اصل میں قانون نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کا بیشتر حصہ ایسے اخلاقی اور نیم اخلاقی مواعظ پر مشتمل ہے جو کسی عدالت میں نافذ العمل نہیں کئے جاسکتے۔ پھر یہ کہ اسلامی قانون کا کچھ حصہ اگرچہ تمام مسلم دنیا میں ایک ہی طرح پر نافذ کر دیا گیا (اور اسی چیز نے تمام مسلم دنیا میں ایک ہم آہنگی سی پیدا کر دی) تاہم اگر اس کا گہرائی میں تجزیہ کیا جائے تو یہ قانونی آراء کا ایک مجموعہ لگتا ہے، یا ستلانہ (Santillana) کے الفاظ میں ”ایک مسلمان کے فرائض پر کبھی نہ ختم ہونے والی بحث“ بجائے اس کے کہ وہ صاف ستھرے انداز میں تشکیل دیا ہوا ضابطہ قوانین ہو۔ چنانچہ نظری طور پر اس مجموعہ قوانین میں فقہی آراء کی ایک حیران کن فراوانی دیکھنے میں آتی ہے، جیسی شریعت کی عملی تشکیل اور اس کی تعبیر کا دائرہ بہت وسیع ہے اور اس میں لچک بھی بہت ہے۔ دوسرے لفظوں میں آراء کے اس مجموعے کو بنیاد بنا کر قانون کا ایک نظام یا قانون کے متعدد نظام تیار کیے جاسکتے ہیں اگرچہ یہ آرا حقیقت میں خود کوئی قانون نہیں ہیں۔

مدارس میں اسلام کا جو اعلیٰ تعلیمی نظام رائج تھا، فقہ اور علم کلام اس کے مرکزی اجزات تھے۔ سنی کلام جو اشعری اور اس کے پیروکاروں نے ترتیب دیا تھا اس کے بہت مختصر سے ڈھانچے میں بعض فلسفیانہ مضامین، مثلاً جوہر، وجود، علت و

معلول، خدا کی صفات اور رسالت کی اصلیت کو شامل کر کے انہیں وسعت دے کر فخرالدین رازی (م ۱۲۰۹ء) العجی (م ۱۳۵۵ء) اور دوسرے لوگوں کے نظاموں کی شکل دے دی گئی اور ایسا کرتے ہوئے ابن سینا جیسے مسلم فلاسفہ کے نظریات کو رد کر دیا گیا اور ان کی جگہ کلام کے متبادل نظریات اختیار کر لئے گئے۔ اسی طرح سنی کلام کے تاریخی طور پر کم اہم، اگرچہ زیادہ معقول نظریات، جن کی بنیاد ماتریدی نے رکھی تھی، ان کو السنفی (م ۱۳۱۰ء) اور اس کے شارح تفتازانی (م ۱۳۸۹ء) نے مزید وسعت دی۔ دوسری طرف شیعہ علم کلام میں دسویں سے گیارہویں صدی عیسوی میں ایک بڑا انقلاب آچکا تھا جہاں یہ علم اس وقت تک کچھ خام اور تشبیہی ماہیت کا (anthropomorphic) تھا۔ اس میں ایک بظاہر اچانک اور نمایاں قسم کی تبدیلی واقع ہوئی، جس کے تحت شیعوں نے (شاید سنی کلام کی مخالفت میں) انسانی ارادے کی آزادی اور عقل سے کام لینے کی ضرورت کو شامل کر لیا۔ (اگرچہ انہوں نے معتزلہ کے اس اصول کو تسلیم نہ کیا کہ نیکی اور برائی کی پہچان انسانی عقل کے ذریعے ہو سکتی ہے۔ بلکہ اس کے بجائے امام معصوم کو یقینی علم کا ذریعہ قرار دیا)۔ گیارہویں صدی کے شیعہ علم کلام کے ان ڈھانچوں کو مشہور شیعہ فلسفی اور عالم کلام نصیرالدین طوسی (م ۱۲۷۳ء) کی تصانیف میں، اور خاص طور پر اس کے ذہین شاگرد الحلی کے ہاں مزید نشوونما دی گئی، اس طرح پر کہ سنیوں کی طرح فلسفے کو رد نہ کیا گیا، بلکہ اسے بہت سے امور میں قبول کر لیا گیا۔ (۵)

ایک دفعہ جب مدارس کو منظم کر دیا گیا تو ان میں یہی فقہی اور کلامی نظام ہی تھے جو طلبہ کو پڑھائے جاتے۔ ہم نہیں جانتے کہ بارہویں، تیرہویں اور چودھویں صدیوں کی ابتدائی درساہوں میں کیا کچھ پڑھایا جاتا تھا، تاہم یہ بات یقینی ہے کہ شروع ہی سے کچھ امتیازات ایسے وضع کئے گئے جن کی رو سے مختلف علوم یا تعلیم کی شاخوں کی درجہ بندی کی جاتی تھی۔ ان میں سے بعض امتیازات، مثلاً نظری

اور عملی علوم اور کئی اور جزوی علوم یونانی الاصل تھے۔ نظری اور عملی علوم سے عموماً ایک طرف علم کلام (جسے ”علم توحید یا ”اصول دین“ اور بعد میں ”الہیات“ بھی کہا گیا) مراد لیا جاتا تھا، اور دوسری طرف قانون، جس کا دوسرا نام فقہ یا بعد میں شریعت تھا۔ لیکن جب قانون زیادہ قاعدے اور قرینے سے بنیادی اصولوں پر قائم کر دیا گیا تو قانون کے ان اصولوں یعنی اصول فقہ (Jurisprudence) کی عملی قانون سے، جسے فقہ یا شریعت کہا جاتا تھا، علیحدہ ایک علم کی صورت میں پہچان کی گئی۔

لیکن سب سے فیصلہ کن امتیاز جو وقت گزرنے کے ساتھ قائم کیا گیا وہ علوم شرعیہ (یا علوم نقلیہ) اور علوم عقلیہ (یا غیر شرعیہ) کے درمیان تھا اور ان موخر الذکر علوم کے ساتھ ایک تدریجاً سخت ہوتا ہوا اور دم گھونٹنے والا رویہ اختیار کیا گیا۔ حالات کی اس پُر خطر تبدیلی کے متعدد اسباب ہیں۔ سب سے پہلے تو اس خیال کا بار بار اظہار کیا گیا ہے کہ چونکہ علم وسیع ہے اور زندگی محدود ہے اس لئے انسان کو ترجیحات مقرر کرنی چاہئیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ ترجیح علوم شرعیہ کے لئے ہی ہوگی جن کے حصول پر انسان کی آخرت کی کامیابی کا انحصار ہے۔ اس نفسیاتی رویے کو ٹھیک سے سمجھنا بہت اہم ہے کہ یہ ”عقلی علوم“ کو ویسے ہی رد نہیں کرتا، بلکہ ان میں یہ عیب دیکھتا ہے کہ یہ انسان کی روحانی بہبود کے لئے مددگار ثابت نہیں ہوتے۔ تصوف کا پھیلاؤ جو۔۔۔ ایک اندرونی روحانی زندگی اختیار کرنے اور بلا واسطہ مذہبی تجربے سے گزرنے کی خاطر۔۔۔ نہ صرف عقلی علوم کے لئے بلکہ تمام دانشورانہ رویے کے لئے عام طور پر ضرر رساں تھا، وہ بھی بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ پھر ساتویں صدی کے حاجی خلیفہ (بحوالہ میزان الحق) جیسے لوگوں کی بار بار کی یاد دہانیوں کے باوجود کہ قرآن لوگوں کو جگہ جگہ اس بات کی دعوت دیتا ہے کہ وہ اس کی پیدا کی ہوئی کائنات اور اس کی انتہائی پابندِ نظم اور محکم بناوٹ کے بارے میں، جس میں کوئی خلل یا خلا نہیں پایا جاتا، سوچیں اور غور کریں، علماء اور ان کا

مدرسی نظام اس رویے کا مخالف ہی رہا، اور اس مخالفت کی وجہ سے عقلی علوم کو رد کرنے کا رجحان جاری رہا۔ سائنس اور فلسفے کے بتدریج زوال کی تیسری اہم وجہ یقیناً یہ تھی کہ جہاں مذہبی علوم کے سند یافتہ لوگ قاضیوں اور مفتیوں کے عہدوں پر کام کر سکتے تھے، وہاں ایک فلسفی یا سائنس دان کو اگر دربار کی ملازمت بھی مل جاتی تو غنیمت تھا۔

چوتھی جگہ پر، لیکن سب سے کم اہم نہیں، امام غزالی جیسی اہم مذہبی شخصیات کا رویہ تھا۔ غزالی نفس سائنس کے مخالف نہیں تھے۔ لیکن اس فلسفے کے مخالف ضرور تھے جو فارابی اور خاص کر ابن سینا جیسے بڑے فلاسفہ نے پیش کیا تھا۔ ان لوگوں کے بعض انتہائی غیر روایتی مابعد الطبیعیاتی نظریات (مثلاً یہ کہ دنیا غیر فانی ہے، وحی علامتی قسم کی چیز ہے اور انسان اپنے جسم کے ساتھ دوبارہ زندہ نہیں ہو گا وغیرہ) کی وجہ سے غزالی اور دوسرے راسخ العقیدہ مفکرین نے ان فلاسفہ کو زندیق قرار دے کر رد کر دیا۔ غزالی کہتے ہیں، اور بجا کہتے ہیں، کہ جو یقین اور اثباتی قوت سائنسی دعاوی کو حاصل ہے وہ مابعد الطبیعیاتی قیاس کو حاصل نہیں ہے۔ لیکن ان کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ چونکہ ان لوگوں کا فلسفہ عقیدے کے لئے ضرر رساں ہے اس لئے ان کی سائنسی کاوشوں سے بھی اجتناب لازم ہے۔ اس لئے کہ یہ کاوشیں طلبہ میں فلاسفہ کے لئے (جو سائنس دان بھی تھے) اچھے جذبات پیدا کرنے کا سبب بنتی ہیں اور ان کے اندر یہ میلان پیدا کرتی ہیں کہ وہ ان کا فلسفہ بھی قبول کر لیں۔ اپنی کتاب ”میزان العمل“ میں غزالی ترجیحات سے بھی اپنی دلیل لاتے ہیں اور ان اطباء کو لعن طعن کرتے ہیں جو طبی علوم کو مذہبی علوم پر ترجیح دیتے تھے اور سادہ لوح لوگوں کو اس طرح کے اقوال سنا کر کہ ”پہلے اپنے بدن کی خبر لو پھر اپنے دین کی“ گمراہ کرتے تھے۔ غزالی کہتے ہیں کہ جسم روح پر کیونکر ترجیح حاصل کر سکتا ہے؟

عام طور پر پرائمری تعلیم (جو مکاتب یا کتابوں میں دی جاتی تھی، جہاں لکھنا اور پڑھنا، تلاوت قرآن، نماز اور بنیادی حساب سکھائے جاتے تھے) ایک خود کفیل

العقیدہ علماء نے اسے ہمیشہ شک کی نگاہ سے دیکھا ہے۔ مطلب یہ کہ فلسفہ اور قدامت پرست فکر شاذ و نادر ہی ایک دوسرے کے ساتھ کبھی مل پائے اور اگرچہ محمد باقر میر داماد اور ملا صدرا جیسے فلاسفہ نے (جو دونوں سو لھویں سے سترھویں صدی عیسوی کے زمانے کے تھے) مذہب پر بھی لکھا ہے، لیکن ان کی مذہبی تصانیف کبھی بھی قدامت پرست فکر کی تائید میں نہیں سمجھی گئیں اور نہ انہوں نے ایسی کسی فکر کی طرف رہنمائی کی ہے۔

عرب دنیا میں ایسا لگتا ہے کہ فلسفے اور غالباً سائنس کو بھی نصاب سے ”غیر مذہبی“ قرار دے کر خارج کر دیا گیا، جبکہ چودھویں صدی سے آگے عربوں سے مخصوص علم بلاغت و خطابت، اہیات کے ساتھ ساتھ راسخ العقیدہ علماء کے نزدیک اہم عقلی میدان ٹھہرا۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں معتزلہ کو قرآن کے لغوی اعجاز میں جو دلچسپی پیدا ہوئی تھی اس نے بلاغت و خطابت کے ان علوم کی بنیاد ڈالی جو بعد میں علم کی ایک مستقل شاخ قرار پائے جس کا یونان کے علم بلاغت سے کوئی تعلق نہ تھا، بلکہ وہ اس کی بجائے عربی نحو پر مبنی تھے۔ قرآن کی کسی آیت یا حدیث یا کسی خطاب میں نحو اور بلاغت کے نکتوں اور باریکیوں کی داد دینے میں فخر محسوس کیا جانے لگا۔ مثال کے طور پر مصری عالم شہاب الدین خفاجی (م ۱۶۵۹ء) کی تفسیر قرآن کی پہلی جلد کا ایک بڑا حصہ قرآن کی ایک آیت کے نحوی تجزیے پر مشتمل ہے جو قرآن کی ہر سورت کے شروع میں آتی ہے اور جسے مسلمان کوئی بھی کام یا منصوبہ شروع کرنے سے پہلے پڑھتے ہیں یعنی بسم اللہ الرحمن الرحیم (شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان اور نہایت رحم والا ہے) بلکہ موخر قرون وسطیٰ میں قرآن کے تفسیری لٹریچر کا ایک بڑا حصہ نحوی نکات سے بحث کرتا ہے۔ بیضاوی (م ۱۲۸۶ء) کی مشہور و معروف تفسیر قرآن، جو مدارس میں قرآن سکھانے کے لئے بہت زیادہ استعمال کی جاتی ہے، بالکل اسی طرح کا کام ہے۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن جیسا زندہ دھڑکتا ہوا اور انقلابی مذہبی صحیفہ نحو

اور بلاغت کی بحثوں کے نیچے دب کر رہ گیا۔ عجوبہ بات یہ ہے کہ قرآن کی اپنی نص کبھی نہ پڑھائی گئی۔ غالباً اس خوف سے کہ اگر خود قرآن کا با معنی مطالعہ کیا گیا تو یہ کہیں پہلے سے موجود حالت (status quo) کو تہ و بالا نہ کر دے، نہ صرف تعلیمی اور کلامی، بلکہ معاشرتی صورت حال کو بھی! چنانچہ قرآن کو سمجھنے کے لئے خارجی سہاروں کی ضرورت پڑی اور نحو و بلاغت کے علوم سے زیادہ لذیذ اور مسحور کن اور کون سے علوم تھے۔ ایسا لگتا ہے کہ جامعہ ازہر میں موخر قرون وسطی کے زمانے میں ان علوم نے فلسفے اور سائنس کی جگہ لے لی اور علم کلام اور فقہ کے پہلو بہ پہلو اعلیٰ تعلیم کا جوہر قرار پائے۔ جیسا کہ حال میں شائع ہونے والی ایک کتاب (۶) میں بتایا گیا ہے، مصر میں تجدید کی کوششوں سے پہلے اٹھارویں اور انیسویں صدیوں کے دوران میں ازہر میں بعض لادینی (secular) علوم کا احیاء عمل میں آیا۔ ہندوستان میں، جو اسلامی عقلیت کی ترقی سے زیادہ تر الگ تھلگ ہی رہا، کوئی سائنسی علوم نہ پنپ پائے۔ اٹھارویں صدی کا عالم التہانوی اپنی مشہور کتاب ”کشاف اصطلاحات الفنون“ کے تعارف میں کہتا ہے کہ میں ہندوستان میں کوئی ایسی جگہ نہ پاسکا جہاں میں سائنس کی تعلیم حاصل کر سکتا، اس لئے اس لغت کو مرتب کرتے ہوئے مجھے کتابوں کا سہارا لینا پڑا۔

ایک بڑی تبدیلی جس نے اسلام کی مؤخر وسطادی صدیوں میں تعلیم کے معیار پر برا اثر ڈالا، یہ تھی کہ علم کلام، فلسفے، فقہ اور اسی طرح کے دوسرے علوم کے اصل متون کی جگہ، جو اعلیٰ تعلیم کا مواد تھے، شرحوں اور شرحوں کی شرحوں نے لے لی۔ شرحوں کے مطالعے کی عادت کا نتیجہ یہ ہوا کہ مضمون کے اصل مسائل کو ایک طرف رکھ کر لوگ چھوٹی چھوٹی تفصیلات میں ہی الجھے رہنے لگے۔ بحث میں کامیاب ہونے کے لئے جدل (disputation) کا طریقہ رواج پا گیا اور وہ بدل (substitute) ٹھہرا زندگی کے میدان میں کوئی اصل مسئلہ اٹھانے اور اسے حل کرنے کے لئے صحیح قسم کی دانش ورانہ کوشش کا۔ شروع کے مراحل میں کسی کتاب

کی شرح اس تعلیم کا نتیجہ ہوتی تھی جو استاد اس کتاب کو پڑھاتے ہوئے دیتا تھا۔ اس کی آراء اور توضیحات سن کر طلبہ لکھ لیتے تھے، اور پھر استاد کی اجازت سے وہ انہیں ایک شرح کی صورت میں جمع کر دیتے تھے۔ بعد میں یہ ہوا کہ بعض ممتاز علماء کسی موضوع پر اختصار اور تلخیص کے ساتھ ایک کتابچہ (مثلاً علم کلام پر نصیر الدین طوسی کی کتاب التجرید) یا اشعار کی صورت میں ایک رسالہ (جیسے عربی نحو میں الفیہ ابن مالک جو ایک ہزار اشعار پر مشتمل ہے) لکھ دیتے تھے، تاکہ طلبہ کو اس کا مطالعہ کرنے یا اس کو یاد کرنے میں آسانی ہو۔ اس کا نتیجہ ایک طرف یہ ہوا کہ طلبہ میں بجائے گہری سمجھ اور فہم پیدا ہونے کے متون کا رٹا لگانے کی افسوسناک عادت پڑ گئی۔ اور دوسری طرف یہ کہ شرحیں اور شرحوں کی شرحیں لکھنے اور اسی طرح رد اور جواب رد مرتب کرنے کی رو چل نکلی۔ اس بے فائدہ اختراع پسندی اور بیش قیمت ذہنی قوتوں کے ضیاع کا نقطہ عروج اس طرح کی تصانیف ٹھہریں جیسے سولہویں صدی کے مشہور فاضل اور مغل بادشاہ اکبر کے درباری فیضی کی بے نقط تفسیر قرآن جس کے لئے مفسر کو اٹھائیس حروفِ حتمی میں سے صرف تیرہ حروفِ حتمی کے اندر اپنے آپ کو محدود کرنا پڑا۔ اسی طرح بعض ترک علماء کی تصانیف ایسی ہیں کہ اگر ان کے ہر صفحے پر الفاظ کو دائیں سے بائیں پڑھا جائے یا اوپر سے نیچے پڑھا جائے، اور چاہے مسلسل پڑھا جائے یا ایک لفظ چھوڑ کر پڑھا جائے (یا الفاظ کی بجائے ایک سطر چھوڑ کر پڑھا جائے) تو پڑھنے والے کو پانچ مختلف علوم کے (یعنی نحو، علم کلام، فقہ، منطق اور فلسفہ) با معنی اور قابلِ مطالعہ متون دستیاب ہوتے ہیں اور یہ تین زبانوں میں ہوتے ہیں: عربی، عثمانی ترکی اور فارسی! اگرچہ عربی کے مشترک الفاظ کے ایک بڑے ذخیرے کی موجودگی اس کام کو بڑی حد تک آسان بنا دیتی ہے، پھر بھی اس طرح کی تصانیف ذہنی ورزش کے ناقابلِ یقین کارنامے بن کے رہ جاتی ہیں۔ آخر میں یہ ہوا کہ اس طرح کے طریق کار کے متوازی تلخیص شدہ متن کی ایک دوسری قسم سامنے آئی جو اس لئے نہیں لکھا جاتا تھا کہ طلبہ کا کام آسان ہو،

بلکہ اس کے بالکل برعکس اسے بہت مشکل بنا کر لکھا جاتا تھا، جیسے کوئی معتمہ ہو (اگرچہ اس میں یہ خوبی ضرور ہوتی تھی کہ آسانی سے یاد ہو سکتا تھا) چنانچہ اس کی توضیح میں شرحوں پر شرحیں لکھی جاتی تھیں۔ جیسے السننی پر تفتازانی کی شرح پر الجیالی (م ۱۳۵۷ء) کی شرح! خیالی کی کتاب اتنی مشکل تھی کہ اس پر کئی ناکام شرحوں کے بعد کامیاب شرح وہی قرار پائی جو سولہویں سترہویں صدی کے ہندوستانی عالم عبدالکحیم (جسے بعد کے عرب مصنفین نے لاہوری کا نام دیا) نے لکھی۔

جب شرحیں خود اپنی خاطر لکھی جانے لگیں اور تخلیقی فکر سمٹ کر رہ گئی تو مسلم دنیا میں عالم کی ایک ایسی قسم نمایاں ہو کر سامنے آئی جو اپنی تعلیم کی وسعت کے اعتبار سے واقعی قاموسی تھی، لیکن کسی بھی چیز کے بارے میں کہنے کے لئے اس کے پاس کچھ نہیں تھا۔ عالم اور شارح کا یہ طبقہ ارسطو کی طرح کے ایک مکمل مفکر سے بالکل ہی مختلف چیز تھا، بلکہ اسے ابن سینا جیسی کتر شخصیت سے بھی الگ رکھنا چاہئے جس نے تلاش و تحقیق کے مختلف میدانوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کر کے ایک وحدانی نظام اور ایک مربوط و متصل تصور کائنات کی صورت دے دی تھی۔ اسی طرح اس عالم اور شارح کو جدید طرز کے اختصاصی عالم سے بھی الگ رکھنا چاہئے جس کے علم کی حدود بہت ہی سکڑی ہوئی ہوتی ہیں۔ قرون وسطیٰ کے مؤخر زمانے کا مسلم عالم جس کی میں بات کر رہا ہوں علم کے تمام شعبوں کا ”مطالعہ“ ضرور کرتا تھا، لیکن کتابوں کی شرحوں کی وساطت سے، اور وہ خود بھی آگے چل کر شارح اور مؤلف (Compiler) بن جاتا تھا۔ اس طرز کا عالم صرف مسلم دنیا کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ یہ قرون وسطیٰ کے یورپ کے بہت سے علاموں (savants) کا نمائندہ بھی ہے۔ اس طرز کے عالم کے بارے میں ایک اہم لیکن اندر کا (Implicit) مفروضہ یہ ہے کہ علم کو ایک فعال اور سرگرم مشغلہ نہیں سمجھا جاتا، یا نامعلوم کی طرف ذہن کا ایک تخلیقی سفر، بلکہ اسے اب تک کے مرتب

شدہ علم کا کم و بیش ایک جامد اور انشعالی حصول قرار دیا جاتا ہے۔ قدرتی بات ہے کہ یہ رویہ تخلیقی فکر و تحقیق کے لئے مددگار ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ فرض کر لیتا ہے کہ 'حقیقت' کے بارے میں جو کچھ بھی معلوم کیا جاسکتا ہے وہ پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے، سوائے شاید چند "رخنوں" کے جو تعبیر و توضیح کے ذریعے بھرے جاسکتے ہیں، یا سوائے چند زاویوں اور گوشوں کے جنہیں سیدھا کیا جاسکتا ہے۔ یہ نظریہ کہ ذہن علم کے معاملے میں تخلیقی ہوتا ہے، لازماً علم کے جدید نظریات کا ایک خصوصی پہلو ہے۔

اسلامی تصوف نے اپنا نظریہ علم الگ سے قائم کیا، اور بتایا کہ جو کچھ کتابوں سے اخذ کیا جاتا ہے وہ علم ہے ہی نہیں۔ علم تو وہ ہے جو ایک صوفی کو ایک راست وجدانی تجربے کے ذریعے خدا تعالیٰ کی طرف سے مرحمت ہوتا ہے۔ صوفیانے تعلیم اور دانش و روانہ فکر کو یہ کہہ کے رد کیا کہ یہ یقینی طور پر ضرر رساں ہیں۔ اس صوفی تجربے کی خاص بات اس کا بلا واسطہ اور یقینی ہونا تھا، جس کی وجہ سے وہ جھوٹ سے محفوظ اور شک و شبہ سے بالاتر تھا۔ اگرچہ بارہویں صدی کے بعد کے متعدد اہم فلاسفہ، جیسے کہ سروردی (م ۱۱۹۱ء) صدر الدین شیرازی (ملا صدرا م ۱۶۳۱ء) اور دوسرے لوگوں نے اپنے بارے میں یہ تاثر دیا کہ وہ اس قابل تھے اور چاہتے تھے کہ عقلیت پسندی کو وجدانی تجربے کے ساتھ ملا دیا جائے، لیکن خود صوفیا عقلیت پسندی سے نفرت ہی کرتے تھے۔ اپنے زاویوں یا خانقاہوں میں صوفیا اپنی ریاضتیں کرنے اور مریدوں کو ہدایات دینے کے علاوہ مثنوی مولانا روم (م ۱۲۷۳ء) جیسی صوفیانہ روحانیت کی اہم تصانیف کا درس دیتے تھے۔ بعد میں جب علماء اور صوفیا کے درمیان فاصلہ کم ہو گیا اور بہت سے علماء از خود قدیم صوفیانہ مسالک میں شامل ہو گئے تو یہ بات کوئی غیر معمولی نہ رہی کہ خانقاہوں میں مدارس کی طرز کی تعلیم بھی دی جانے لگی اور اس کے ساتھ صوفیانہ روحانیت کے سبق بھی دئے جانے لگے، جس کے لئے دراصل گیارہویں صدی کے بغداد کی سب سے

ہرول عزیز صوفی شخصیت عبدالقادر جیلانی نے ایک مثال قائم کر دی تھی۔

برصغیر ہندوپاک میں اسلامی تعلیم

اوپر ذکر ہوا کہ ہندوستانی اسلام میں تعلیم عام طور پر کسی اونچے پائے کی نہیں تھی۔ اس بات کو اب وضاحت سے کہنے اور اس کی زیادہ صراحت کرنے کی ضرورت ہے۔ بات یہ ہے کہ جب ہندوستان میں تیرھویں اور چودھویں صدیوں میں منظم تعلیم کا سلسلہ شروع ہوا تو اسلام میں مختلف علوم کے تشکیلی اور تخلیقی مراحل پہلے ہی گزر چکے تھے، اور یہ علوم درحقیقت یا تو جمود کا شکار تھے یا زوال پذیر تھے۔ ہندوستان سے باہر اس زمانے میں شرحوں اور قاموسی تعلیم کا دور دورہ تھا۔ چنانچہ موخر زمانے کے یہی متون اور ان کی شرحیں تھیں جن سے ہندوستان میں اسلامی تعلیم کا مواد تیار ہوا۔ سب سے پہلے جو علوم رائج ہوئے وہ فقہ اور علم کلام تھے۔ پندرھویں صدی میں منطق پر زیادہ زور دیا جانے لگا اور اسی طرح مغل دور اور خاص طور پر اکبر کے عہد میں ”فن خطابت اور بلاغت“ اور فلسفے نے نمایاں مقام حاصل کیا۔ تقریباً اسی زمانے (سترھویں صدی کے اوائل) میں عبدالحق محدث دہلوی کی تصانیف کے اثر سے علم حدیث میں پہلی بڑی حرکت ہوئی۔ اٹھارھویں صدی میں لکھنؤ کے مدرسہ فرنگی محل کے ملا نظام الدین (م ۱۷۴۳ء) نے مشہور درس نظامی رائج کیا۔ یہ مدخل درجے سے اعلیٰ تعلیم تک کے لئے نو یا دس سال کا نصاب تھا، جس میں سولہ مختلف مضامین تھے اور کل ملا کر تراسی (۸۳) کتابیں اس میں شامل تھیں۔ مضامین کی ترتیب (جیسا کہ اکثر مدارس میں اب دستور ہے) اس طرح تھی عربی نحو (بارہ کتابیں) خطابت (تین) علم عروض (ایک) منطق (دس) فلسفہ (چار) عربی ادب نثر اور شاعری (سات) علم کلام (پانچ) تاریخ اسلام (تین) طب بشمول ابن سینا کے ”قانون“ کا حصہ ”بخاروں کے بارے میں“

(چار) فلکیات (دو) جیومیٹری (ایک)۔۔۔۔ اقلیدس کے بیس باب) جدل و مناظرہ
(ایک) فقہ (آٹھ) علم میراث (ایک) اصول حدیث (ایک) علم حدیث (دس) ' اصول تفسیر قرآن (ایک) قرآن : تفاسیر (چار)۔ (۷)

اصول تفسیر کے لئے نذر احمد کی فہرست میں شاہ ولی اللہ دہلوی (م ۱۷۶۲ء) کی "الفوز الکبیر فی اصول التفسیر" شامل ہے، نظام الدین چونکہ مدینہ میں تعلیم حاصل کر کے ۱۷۳۲ء کے قریب دہلی واپس آئے اور ۱۷۴۳ء میں وفات پائی، شاہ ولی اللہ کی یہ کتاب یا تو انہی تاریخوں کے درمیان لکھی گئی ہوگی، یا یہ نظام الدین کی وفات کے بعد نصاب میں شامل کی گئی ہوگی، جو زیادہ قرین قیاس ہے، اس لئے کہ اس فہرست میں دوسری کتابیں بھی ہیں جو کہ یقیناً بعد میں اضافہ کی گئی ہیں۔

اس کے معنی یہ ہیں کہ درس نظامی کے نصاب میں اس کی تدوین کے فوراً بعد ہی رد و بدل شروع ہو گیا۔ اس بارے میں رجحان یہ رہا ہے کہ نصاب کو زیادہ آسان بنایا جائے اور بعض کتابیں بلکہ پورے پورے مضامین مثلاً سائنس اور فلسفہ اس سے نکال دئے جائیں۔ شاہ ولی اللہ نے خود ایک سادہ و آسان تر نصاب تیار کیا تھا جس میں اگرچہ بعض طبعی علوم شامل رکھے گئے تھے لیکن ان کی اہمیت کم کر دی گئی تھی۔ تاہم انہوں نے اس امر کی پر زور سفارش کی کہ قرآن کا مطالعہ اس کے اپنے متن سے، اور اگر ممکن ہو تو بغیر تفسیروں کے، کیا جائے اور جو تفسیریں بھی استعمال کی جائیں وہ مختصر ہونی چاہئیں جو صرف نحوی تراکیب یا الفاظ کے معانی کی وضاحت کریں یا پھر آیات کا تاریخی پس منظر بتلائیں۔

جہاں درس نظامی کا زیادہ زور "عقلی علوم" پر ہے، شاہ ولی اللہ کے درس کا زور اسلام کے اصل اور روایتی علوم۔۔۔۔ فقہ کلام، اور حدیث۔۔۔۔ پر ہے، اس جدت کے ساتھ کہ وہ نصاب کے آخر میں صوفیا کی تصانیف کو رسمی طور پر شامل کرتے ہیں جو قدامت پسند تعلیمی نظام میں ایک نئی چیز ہے۔ ہر دو نصاب آج تک عملاً مدارس کے نصاب کی بنیاد چلے آتے ہیں، مختلف مخلوط صورتوں اور تبدیلیوں

کے ساتھ جو کسی درسگاہ اور اس کے بانی اور اس کے تدریسی عملے کے مزاج اور مقصد کے مطابق ہوں۔ شاہ ولی اللہ کے مکتب فکر کے گہرے بنیاد پرست اثرات کے تحت عام رجحان یہی رہا ہے کہ ذہنی اور مبنی بر عقلیت علوم کو ختم کر دیا جائے اور ان کی جگہ حالت ”قدامت پسند“ دینی“ علوم پر زور دیا جائے۔ برصغیر میں علم حدیث کا جو اتنا چرچا ہوا تو اس کی وجہ شاہ ولی اللہ اور ان کی اولاد اور تلامذہ کے وسیع اثرات تھے۔ شمالی ہندوستان (یوپی) میں انیسویں صدی کے نصف آخر میں جو مدرسہ دیوبند قائم ہوا اس کی بنیاد بھی شاہ ولی اللہ کے مدرسے کے لوگوں کے ہاتھوں پڑی۔

تاہم چونکہ شاہ ولی اللہ کا مکتب نظام الدین کے فرنگی محل کی طرح صرف ایک تعلیمی درسگاہ کا نمونہ ہی نہ تھا، بلکہ وہ لازماً ایک پابندِ رسوم اصلاحی کوشش بھی تھی۔ یہ دوسری جہت ولی اللہی مکتب کے لئے اپنی اثر اندازی کی وجہ سے حد فاصل (watershed) ثابت ہوئی۔ ایک طرف تو اس کے مرکزی دھارے میں دارالعلوم دیوبند جیسے ادارے دیکھنے میں آئے (اگرچہ دیوبند شاہ ولی اللہ کے مقابلے میں بہت کم وسیع المشرب اور تعبیری میلان رکھنے والا ثابت ہوا) دوسری طرف اس کے نتیجے میں مکتب اہل حدیث وجود میں آیا جو دائیں بازو کی ایک طرح سے انتہا تھی اور جس نے حدیث پر اتنا زور دیا کہ نہ صرف فلسفے جیسے خالص عقلی علوم کی بلکہ علم کلام کی بھی نفی کر دی، جس کے جائز ہونے میں، حنبلیوں کے عام رجحان کی طرح، اسے بھی بہت زیادہ شک تھا۔ لیکن ولی اللہ سکول کے صحت پسند (purist) خیالات نے انیسویں صدی کے بریلوی مکتب فکر کی صورت میں ایک طاقتور رد عمل پیدا کیا، جو دیوبند اور اہل حدیث کے مقابلے میں عوام کے مذہب کا ایک سنجیدہ اظہار تو تھا جس میں ہر دلعزیز صوفی عقائد کے طاقتور مضمرات تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کو اسطوری وجود بنانے کا رجحان تھا۔ اس مکتب کا نام بریلی سے پڑا جو اس کے سب سے فصیح و بلیغ نمائندے محمد رضا کا وطن تھا۔ محمد رضا

بریلوی نے اپنے مخالفین کے ساتھ اس طرح کے سوالوں پر طویل مناظرے اور مجادلے کئے کہ آیا محمد صلی اللہ علیہ وسلم عالم غیب تھے یا نہیں؟ اور ان کا جسم نوری تھا یا نہیں؟ جہاں دیوبندی اور اہل حدیث سیاسی طور پر عموماً انگریز مخالف تھے، بریلوی سکول کے نمائندوں نے برطانوی حکومت کے حق میں فتوے صادر کئے تھے۔

چنانچہ پاکستان میں شیعہ مدرسوں کے علاوہ تین قسم کے روایتی سنی مدارس پائے گئے ہیں: دیوبندی، اہل حدیث اور بریلوی۔ ملک کی آزادی کے وقت پاکستان میں جہاں صرف ۱۳۷ مدرسے تھے، ۱۹۵۰ میں یہ تعداد ۲۱۰ ہو گئی، ۱۹۶۰ میں ۴۰۱ اور ۱۹۷۱ میں ۵۶۳۔ بڑے اور چھوٹے مدرسے کل ملا کر ۸۹۳ بتائے جاتے ہیں، جن میں ۳۱۸۶ استاد ہیں اور ۳۲,۱۳۸۳ باقاعدہ شاگرد ہیں (۸)۔ پاکستان کے قیام کے بعد مدرسوں کی تعداد میں اتنا جلد اضافہ حیران کن ہے۔ اس اضافے کی بنیادی وجہ بے شک یہی ہے کہ پاکستان اسلام کے نام پر قائم کیا گیا تھا۔ یہ امر دلچسپ ہے کہ مدرسوں کی تعداد میں اضافہ اور روایتی قدامت پسند اسلام کا پھیلاؤ چھوٹے شہروں اور دیہات میں بڑے شہروں کے مقابلے میں زیادہ نمایاں ہے (پنجاب کے بعض علاقوں میں یہ صورت خصوصیت کے ساتھ قابل دید ہے) اگرچہ کراچی اور لاہور کے بڑے شہروں میں بھی مدارس کی تعداد میں اضافہ دیکھنے میں آیا ہے۔ شہروں میں تو روایتی اسلام کی جگہ اب رفتہ رفتہ صنعتی کاروبار اور لادینی تعلیم لے رہی ہے، جس کے نتیجے میں اسلام یا لادینیت کی نئی نئی تعبیریں ہونے لگی ہیں، لیکن چھوٹے شہروں میں روایتی قدامت پسند اسلام نے بہت فروغ حاصل کیا ہے۔ میں ان تمام تبدیلیوں کا اگلے دو ابواب میں جائزہ لینے کی کوشش کروں گا۔

حواشی

۱ - دیکھئے میری کتاب "Major Themes of the Quran"

(Chicago and Minneapolis Bibliotheca Islamica 1980)

- ۲۔ الشاطبی: کتاب الموافقات ۴ جلدیں (قاہرہ، محمد علی صبیح ۱۹۶۹ء) جلد ۱: ص ۱۳، ۱۳
- ۳۔ فضل الرحمان: Islamic Methodology in History (کراچی، اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ ۱۹۶۵ء) صفحہ ۴۹۔
- ۴۔ ان مدارس میں جو سب سے زیادہ اہم تھے، ان کی تعداد، ان کی تنظیم، مالیات، اساتذہ اور طلبہ کی تعداد کے بارے میں قاری کو اگر معلومات درکار ہوں تو اسے یونیورسٹی آف شکاگو کے حالیہ پراجیکٹ "اسلام اور معاشرتی تغیرات" کے مختلف شرکاء کی کتابوں میں دئے گئے زیادہ واقعاتی اور تجزیاتی بیانات کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ یہ تصانیف مختلف ملکوں کے ساتھ خاص ہیں۔
- ۵۔ علم کلام اور فقہ پرستی اور شیعہ نظریات کے بارے میں مفصل بحث کے لئے دیکھئے میری کتاب Islamic Methodology in History باب ۴۔
- ۶۔ Peter Cran, "Islamic Roots of Capitalism" - ۶
Epypt 1760-1840 (Austin : University of Texas Press, 1979)
- ۷۔ نذر احمد: "جائزہ مدارس عربیہ اسلامیہ مغربی پاکستان" (لاہور: مسلم اکیڈمی ۱۹۷۲ء صفحہ ۵۸۷ اور آگے)۔
- ۸۔ ایضاً: صفحہ ۶۸۸ اور اس سے آگے۔

کلاسیکی اسلامی تجدید پسندی اور تعلیم

تعارف

ہم نے پہلے باب میں دیکھا کہ مسلم دنیا میں جدید دور سے پہلے کے زمانے میں ایک طرح کی لادینیت کا ظہور ہوا جس کی ایک عام وجہ یہ تھی کہ اسلامی فکر عموماً جامد ہو کے رہ گئی تھی، اور خاص وجہ یہ کہ شرعی قانون اور ادارے معاشرے کی بدلتی ہوئی ضرورتوں کا ساتھ دینے کے لئے اپنے اندر کوئی تبدیلی پیدا کرنے میں ناکام رہے تھے۔ اس چیز نے جدید اسلام کی پیش قدمی کو بری طرح متاثر کیا، خاص طور پر تعلیم کے میدان میں، جیسا کہ ہم اس باب میں آگے چل کر دیکھیں گے۔ لیکن مختلف مسلم علاقوں کے اندر حالات میں جو نئی تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں ان کی ماہیت میں بہت فرق دیکھنے میں آتا ہے، جس کے لئے شاید چار عوامل ذمے دار ہیں:

(الف) کیا ایک خاص تہذیبی علاقے نے یورپ کی سیاسی توسیع کے مقابلے میں اپنی حاکمیت بحال رکھی، یا یہ کہ اس پر حقیقی یا قانونی غلبہ کسی یورپی استعماری قوت کا تھا؟ (ب) علماء کی تنظیم یا مذہبی قیادت کی امتیازی خصوصیت کیا تھی اور استعماری غلبے سے پہلے ان کے حکومتی اداروں کے ساتھ کس طرح کے تعلقات تھے؟ (ج) استعماری مداخلت سے فوراً پہلے اسلامی تعلیم اور اس سے وابستہ تہذیب کی نشوونما کی حالت کیا تھی؟ اور (د) متعلقہ استعماری قوت --- وہ برطانیہ ہو، فرانس یا ہالینڈ --- کی استعماری پالیسی من حیث المجموع کس طرح کی تھی؟

چنانچہ ان اہم مسلم ممالک میں جو مغرب کے زیر اثر آئے صرف ترکی نے اپنی آزادی کو بلا واسطہ یا بالواسطہ تسلط سے آزاد رکھا۔ جبکہ سعودی عرب نے جو اگرچہ مذہبی طور پر (اور اسی لئے سیاسی طور پر بھی) اہم ملک تھا، کسی مغربی اثر اور

دباؤ کا تجربہ نہ کیا۔ پھر یہ کہ جہاں ہندوستان ایک طویل عرصہ براہ راست برطانوی حکومت کے زیرِ نگیں رہا، شمالی افریقہ فرانسیسی حکومت کے اور انڈونیشیا ولندیزی حکومت کے زیرِ اقتدار رہے، وہاں مصر اور ایران مغربی سربراہان کے کچھ اس طرح دباؤ کے نیچے رہے کہ اگرچہ ان کے حکمران عام طور پر اتنے بے بس یا محض برائے نام نہیں تھے جتنے کہ مثلاً نائیجیریا کے، تاہم ان کی پالیسیاں آزاد نہیں تھیں۔ مزید برآں یہ کہ جہاں برطانوی اور ولندیزی استعماری پالیسیوں نے اپنے زیرِ دست ملکوں کی تہذیبوں اور تعلیمی نظاموں کو باقی رہنے اور کم و بیش آزادی کے ساتھ نشوونما پانے دیا، وہاں فرانس کی ”جذب و انضمام“ (assimilation) کی پالیسی نے فرانسیسی تہذیب و تعلیم کو رواج دینے کی کوشش کی، مقامی تعلیم و ثقافت کے صرف متوازی ہی نہیں بلکہ ان کو نقصان پہنچا کر، اور الجزائر میں تو اس نے مقامی تہذیب و تعلیم کو بالکل نیست و نابود کر کے رکھ دیا۔ فرانسیسیوں نے شمالی افریقہ میں علماء کے قدامت پسند اسلام کے مقابلے میں، جس سے وہ خوفزدہ تھے، صوفی مسلکوں کی ہمت افزائی کی، جبکہ انگریزوں اور ولندیزیوں نے بحیثیت مجموعی ایسا کوئی کام نہ کیا۔ ان کی پالیسیاں جو بھی تھیں، قدامت پسند اسلام کے نشوونما کے لئے معاون تھیں۔ مجھے اس مطالعے میں سے وسط ایشیا کے اسلامی ملکوں کو بھی خارج کرنا پڑے گا، جہاں تمام مذہبی تعلیم بلکہ پوری زندگی کو سوویت کمیونسٹ نظام حکومت نے پراگندہ کر کے رکھ دیا تھا۔ اگرچہ قریبی زمانے میں وہاں اسلام کا کچھ احیاء ہونے لگا ہے (ایک زیرِ زمین مزاحمتی تحریک کے ساتھ ساتھ جو زیادہ تر صوفیانہ ہے) لیکن اس معاملے میں پوری معلومات دستیاب نہیں ہیں (۱)۔

یہ تو ہوئیں مذکورہ بالا عوامل (الف) سے (د) کے تعارف کے طور پر چند باتیں۔ ان کی تفصیل آگے آئے گی جب میں مسلم دنیا کے مختلف علاقوں کے بارے میں تفصیل سے بتاؤں گا۔ عامل (ب) کا تعلق علماء کی تنظیم سے ہے کہ وہ کس طرح کی تھی اور استعمار سے پہلے کے زمانے میں علماء کا تعلق سیاسی اہلِ اقتدار کے ساتھ

کیا تھا؟ یہاں بھی ہمیں بہت سی مختلف صورتیں دکھائی دیتی ہیں۔ مثلاً جہاں مصر میں علماء بہت منظم تھے (کہ وہ عملی طور پر جامعہ ازہر میں مرکز تھے) اور ترکی میں بھی، وہاں ہندوستان میں وہ بالکل منتشر تھے، اور انڈونیشیا میں بھی بکھرے ہوئے تھے۔ ایران میں اگرچہ ریاست کی پالیسیوں پر علماء کا اثر ترکی کو چھوڑ کر دوسرے ملکوں کے سنی علماء سے زیادہ تھا، وہ بعض بڑے مراکز میں مدارس کے اندر رہتے تھے، لیکن ان کی کوئی مجموعی تنظیم نہیں تھی۔ علاوہ ازیں یہ کہ جہاں ترکی میں علماء حکومتی اقتدار کے اندر ایک طاقتور طبقہ سمجھے جاتے تھے، تقریباً اسی طرح جیسے مسیحی عہدے دار پادری (عثمانی سلطنت میں عالم سے ایک سرکاری عہدے دار مراد لیا جاتا تھا) وہاں مصر میں نیم مذہبی امور کا کوئی ایسا سرکاری شعبہ نہیں تھا، بس صرف سرکاری حج تھے جو تمام مسلم ممالک میں پائے جاتے تھے، اور ہندوستان اور انڈونیشیا میں تو علماء کے اندر سرکاری طاقت کا کوئی تاثر نہیں پایا جاتا تھا۔

جہاں تک قرون وسطیٰ میں مغرب کے اثر و نفوذ سے پہلے اسلامی تعلیمی نظام کے نشوونما کی حالت کا تعلق ہے، ہم پچھلے باب میں یہ دیکھ چکے ہیں کہ قرون وسطیٰ کی موخر صدیوں میں، مسلم دنیا کے اندر ذہنی و عقلی زندگی میں ایک نمایاں انحطاط، بلکہ جمود دیکھنے میں آیا۔ تیرھویں، چودھویں صدی سے شروع ہو کر آگے تدریسی رسالوں، شرحوں اور شرحوں کی شرحوں کا دور تھا۔ یہ بات کہ ان بھاری بھرکم اور پُر تکرار تصانیف میں اچھی خاصی ذہانت اور اختراعی صلاحیت بھی دبی رہی، نیز یہ کہ ایران میں فلسفے کے میدان میں کافی جدت دیکھنے میں آئی، ایک ناقابل تردید حقیقت ہے۔ لیکن اگر اس سارے لٹریچر کا ایک مجموعی جائزہ لیا جائے تو یہ غیر معمولی طور پر نئے پن سے خالی، نمائشی اور سطحی لگتا ہے۔ پھر بھی سب سے زیادہ ترقی یافتہ مسلم ممالک، اگر جدت اور اُنج کے اعتبار سے نہیں تو نفاستِ ذہن (sophistication) کے اعتبار سے ترکی اور مصر تھے۔ زیادہ تر اس لئے کہ ان ملکوں میں روایتی تعلیم بہت زیادہ منظم اور مرکز تھی۔ چونکہ ریاستی شیعیت نے

ایران کو باقی مسلم دنیا سے الگ کر دیا تھا، اس لئے یہ ملک دوسروں سے بالکل کٹ کے رہ گیا، اور اس نے ”عرفان“ کے نام سے روحانی مزاج کی حامل دانشوریت کو فروغ دیا، جس نے اگرچہ ہندوستان والوں کو تو کسی حد تک متاثر کیا، لیکن سولھویں صدی سے انیسویں صدی تک یہ ایران کے ساتھ ہی خاص رہی۔ ترکی، مصر اور ایران کے بعد ہندوستان آیا جس میں بعض عالمانہ اور ذہانت کی حامل شرحیں لکھی گئیں اور اٹھارویں صدی کی دہلی کے شاہ ولی اللہ اور ان کے کتب کے کچھ اختراعی ذہن رکھنے والے مفکرین سامنے آئے۔ اس وقت جو علاقہ پاکستان میں ہے وہ ایک بین الاقوامی شہرت رکھنے والے مفسر اور دانشور، سیالکوٹ کے عبدالحکیم (جسے عرب اللٹا ہوری بھی کہتے ہیں) پر فخر کر سکتا ہے۔ لیکن اس کو چھوڑ کر اس علاقے میں ایک اعلیٰ درجے کی ذہنی تخلیقی صلاحیت کم کم ہی پائی گئی ہے۔ البتہ صوفی طریقوں کی تعداد افزوں ہوئی ہے۔ دراصل پاکستان کے دیہات میں، حتیٰ کہ اس کے بہت سے شہروں میں بھی، قدیم طرز کی تعلیم ۱۹۳۷ء کے بعد ہی جا کے عام ہوئی۔ جدید دور سے پہلے پاکستان کا یہی ذہنی افلاس تھا جو مذہبی اور غیر مذہبی دونوں میدانوں میں اس کی عام ذہنی نشوونما کی موجودہ صورت حال کا ذمہ دار ہے۔

انڈونیشیا میں اونچی سطح کی قدیم طرز کی تعلیم بیسویں صدی سے پہلے کہیں دیکھنے میں نہیں آتی۔ سال ۱۹۰۰ء کے ساتھ ہی کچھ انڈونیشی لوگ، جو مکہ چلے گئے تھے اور وہاں انہوں نے قدامت پسند اسلامی دانشوریت اپنے اندر پیدا کی۔۔۔ خاص طور پر قدیم علم کلام اور حدیث میں۔۔۔ انہوں نے اپنی تعلیم انڈونیشی (pesantrens) میں پھیلائی شروع کی، جو آگے چل کر مدارس میں تبدیل ہو گئے۔ ۱۹۳۰ء میں قاہرہ کی جامعہ ازہر کے اثر و نفوذ نے انڈونیشی اسلام پر کسی قدر غلبہ حاصل کر لیا۔ یہ بہت ہی دلچسپ اور معنی خیز بات ہے کہ وہ انڈونیشی علماء جنہوں نے قاہرہ میں تعلیم حاصل کی، وہ زیادہ ترقی پسند اور جدید رجحان والی ”محمدیہ تنظیم“ کے رکن بنے، جبکہ مکہ سے واپس آنے والے زیادہ تر قدامت پسند اور

جاوائی مزاج رکھنے والی تنظیم ” مننتہ العلماء ” میں شامل ہوئے جو جزیرہ جاوا کے مقامی اسلام سے بہ نسبت اول الذکر تنظیم کے زیادہ قریب تھی۔

اگرچہ یہ مقامی اور علاقائی اختلافات اس لحاظ سے بہت اہم ہیں کہ یہ تعلیم کے میدان میں جدت لانے والی تبدیلیوں کے بارے میں مسلمانوں کے رویوں کا احوال بتاتے ہیں۔۔۔ اور ان اختلافات کو سامنے لانا میرا اہم مقصد ہو گا۔۔۔ تاہم ان جوابی رویوں (responses) کی تہہ میں جو یکسانیت اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے وہ نظر سے اوجھل نہیں رہنی چاہیے۔ باوجود اس امر کے کہ محرکات کہیں زیادہ راست تھے اور کہیں کم، کہیں بہت شدید تھے اور کہیں کم شدید۔ یہ جوابی رویے جو ظاہر ہوئے وہ بنیادی طور پر اسلام کے قرون وسطیٰ کی ذہنی و عقلی مزاجی ساخت کی مطابقت میں تھے، جو مدرسہ تعلیم کی حیران کن یک رنگی کے طفیل اسی طرح حیران کن طور پر یکساں تھی۔ اس لئے تعلیمی جدیدیت پسندی میں علاقائی ترقیوں کا جیسے کہ وہ عملاً رونما ہوئیں، احوال بتانے سے پہلے میں اس عملی جوابی رویے کی نظریاتی بنیادوں کا تجزیہ کرنے کی کوشش کروں گا۔ یہ نظریاتی بنیادیں انیسویں اور بیسویں صدیوں کے دوران میں خود ایک ارتقائی کیفیت سے گزرتی ہیں، اس طرح کہ جدیدیت پسند استدلال کے مختلف دھارے کبھی تو ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور کبھی ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں۔ لیکن تبدیلی کی آرزو اور اس کے جواز کے ساتھ عملاً جڑے رہتے ہیں۔

نظری اعتبار سے قابل توجہ امور

جدید علم کے معاملے میں دو بنیادی آراء جدید مسلم نظریہ سازوں نے اختیار کی ہیں۔ پہلی یہ کہ جدید علم کے حصول کو عملی ٹکنالوجی کے دائرے میں محدود رکھا جائے۔ اس لئے کہ خالص فکر کی سطح پر مسلمانوں کو مغرب کے عقلی و فکری

نتائج کی کوئی ضرورت نہیں ہے، بلکہ ان سے اجتناب ہی بہتر ہے، اس لئے کہ یہ مسلم ذہن میں شک اور انتشار پیدا کر سکتے ہیں، جس کے لئے عقیدے کا روایتی اسلامی نظام کائناتی نظریے کے قطعی سوالوں کے اطمینان بخش جواب مہیا کرتا ہے۔ اور دوسری یہ کہ مسلمانوں کو بغیر کسی خوف اور اندیشے کے مغربی ٹیکنالوجی سیکھنی چاہئے، بلکہ اس کی دانشوریت بھی، اس لئے کہ کسی بھی طرح کا علم نقصان دہ نہیں ہو سکتا۔ بہر صورت اولین قرون وسطیٰ میں مسلمانوں نے سائنس اور خالص فکر کے علوم بڑی محنت اور لگن سے سیکھے ہی تھے، جہاں سے انہیں خود اہل یورپ نے اپنا لیا۔ بات اصل میں یہ ہے کہ ان نظریات کی مختلف تدریجی کیفیتیں ہیں اور میانہ روی کے موقف بھی ہیں۔ مثلاً یہ کہ ٹیکنالوجی کے علاوہ خالص سائنس بھی ٹھیک ہے، لیکن جدید مغرب کی خالص فکر درست نہیں ہے، یا زیادہ قریبی زمانے کا یہ نظریہ کہ ٹیکنالوجی ایک موزوں اخلاقی تربیت کے بغیر ضرر رساں بھی ہو سکتی ہے۔ لیکن اوپر جو دو نظریے بیان کئے گئے وہ تعلیم پر جدید طرز کی بحث کے لیے اچھا نقطہ آغاز بن سکتے ہیں۔

یہ امر واضح ہے کہ ان میں سے پہلا نظریہ ثنویاتی (dualistic) رویے کی طرف لے جاتا ہے اور یہ آخر کار ذہن کی ایک ”لا دینی“ حالت پر منتج ہو گا، یعنی مذہب اور دنیوی معاملات دونوں کے ساتھ وفاداری نباہنا۔ یہ پہلا طریق عمل ترکی کی جدت پسندی کے ابتدائی دور میں تعلیم کی تجدید کے مسئلے کا بہت صحیح اور شافی جواب سمجھا گیا، جس میں جدید تعلیم کو ”فائدہ مند ہنرمندیوں“ (skills) اور ”عملی آگاہی“ کے خانے میں رکھا گیا۔ اس سرکاری رویے کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ علماء، جو مذہبی رہنماؤں کا سرکاری طبقہ تھا، تعلیم کے ذریعے مسلم ذہن کو جدید بنانے کے خلاف تھے۔ مطلب یہ کہ عملی ہنرمندیاں اور پیشہ ورانہ علم (انجینئرنگ، ڈاکٹری وغیرہ) جو فنون، کہلاتے تھے، اپنی جگہ ٹھیک تھے بشرطیکہ روایتی مدرسے تعلیم کو مسلم ذہن و روح کی تربیت کے لئے شرعی علم بہم پہنچانے کی غرض

سے آزاد چھوڑ دیا جائے۔ ترکی مصلحین کو یہ ثنویت ابدی اور عارضی امور کی ثنویت کی طرح لگتی تھی، جن میں سے ایک کو مذہب (یا اخروی زندگی) سے متعلق قرار دیا جاتا تھا، اور دوسرے کو دنیوی (اس دنیا سے متعلق) سمجھا جاتا تھا۔ بہت سے جدیدیت پسندوں کے لئے یہ 'ہو سکتا ہے' ایک ایسی حکمتِ عملی اختیار کرنے کی بات ہو جس سے علماء کو کم سے کم ناراض کیا جائے۔ لیکن یہ حقیقت کہ علماء نے مجموعی طور پر اس کو بے ضرر سمجھا، یہ اب ہمیں بڑا عجیب لگتا ہے، اس لئے کہ "اس دنیا" کے دائرے میں نہ صرف ہنرمندیوں کا بلکہ معاشرتی زندگی کا پورا سلسلہ آتا ہے، جس میں ایسے ادارے اور قوانین بھی شامل ہیں جن پر شریعت کی عمل داری سمجھی جاتی ہے۔ لیکن اس مرحلے پر نہ تو جدیدیت پسند اور نہ علماء صاف طور پر یہ دیکھ سکے کہ "ہنرمندیوں" کی صورت میں تعلیم کو جدید بنانے کے مضمرات معاشرتی زندگی اور اس کی اقدار کے لیے کیا ہوں گے۔

یہ "عملی" جھکاؤ محمود ثانی کے دور حکومت کی ان تعلیمی اصلاحات میں بڑی وضاحت سے سامنے آتا ہے جنہوں نے تنظیمات کے رہنماؤں کی ذہنیت کو جنم دیا۔ جب جدیدیت پسند لوگ تعلیم کے سلسلے میں کچھ نہ کر سکے، اور نہ انہوں نے اعلیٰ مدرسے تعلیم کو چھیڑا تو سارا زور اونچی پیشہ ورانہ تعلیم (انجینئرنگ، ڈاکٹری وغیرہ) کی ترویج پر پڑا۔ پرائمری تعلیم کے بارے میں محمود کا ۱۸۲۳ء کا حکم نامہ صاف صاف کہتا ہے کہ مذہب کے لوازم کا علم تمام مسلمانوں پر فرض ہے اور اسے تمام دنیوی مقاصد پر فوقیت حاصل ہونی چاہئے۔ چنانچہ والدین آئندہ اپنے بچے کو ایسے سکول میں جانے سے نہیں روکیں گے جہاں وہ قرآن اور عقائد کا سبق سیکھ سکے۔ (۲) اس کے باوجود "افادی امور کے بورڈ" نے جسے محمود کی اپنی نو تنظیم یافتہ حکومت نے قائم کیا تھا، ۱۸۳۸ء میں ایک رپورٹ جاری کی جس میں کہا گیا کہ:

"تمام فنون اور اعمال تجارت سائنس کی پیداوار ہیں۔ مذہبی علم دوسری دنیا میں نجات کا باعث بنتا ہے، لیکن سائنس اسی دنیا میں انسان کی تکمیل کا

سبب بنتی ہے۔ مثلاً فلکیات کے علم سے جہاز رانی میں ترقی ہوتی ہے اور تجارت نشوونما پاتی ہے... ریاضیاتی علوم سے فن حرب میں قاعدہ اور قرینہ لایا جا سکتا ہے۔ بے شمار نئی اور مفید ایجادات، جیسے بھاپ کا استعمال، اسی طرح سے وجود میں آیا۔ سائنس کے بغیر لوگ ریاست اور وطن کے لئے محبت کے معنی نہیں جان سکتے۔ عثمانیہ دولت مشترکہ میں سکول بھی تھے اور سکالر (یعنی سائنس دان) بھی لیکن وہ غائب ہو گئے۔ اس کے بعد بڑی کوشش سے فوج، بحریہ، انجینئرنگ اور ڈاکٹری کے سکول کھولے گئے، لیکن ان سکولوں میں داخل ہونے والے طلبہ میں ترکی کتابوں کو ٹھیک طرح پڑھنے کا معمولی علم بھی نہیں تھا۔ یہ سب پرائمری سکولوں کے نقص کی وجہ سے ہوا۔ (۳)

چونکہ ان اعلیٰ سطح کے ”لادینی“ پیشہ ورانہ سکولوں کے لیے روایتی پرائمری سکولوں سے بنیادی ڈھانچا مہیا نہیں ہو رہا تھا، تنظیمات کے مصلحین کی سرپرستی میں کچھ نئے سیکنڈری (رشدیہ) سکول کھولے گئے۔ تنظیمات کی قیادت کے تحت روایتی اور ’جدید‘ کے درمیان کی خلیج بڑی باقاعدگی سے تمام میدانوں میں وسیع ہوتی چلی گئی، جن میں تعلیم بھی شامل تھی۔ تنظیمات کے لیڈر جنہوں نے مغربی اور خاص طور پر فرانسیسی فکر کے چشموں سے اپنے آپ کو سیراب کیا تھا، بنیادی طور پر لادینی لوگ تھے، جن میں اتنی ہمت نہیں تھی کہ روایتی تعلیم کی اصلاح کے مسئلے کا سامنا کر سکتے۔ جدید اور روایتی کو ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو لاکھڑا کرنا بہت آسان تھا۔ اس کے معنی یہ تھے کہ چند نفوس کے لئے نئی روشنی ہوگی، لیکن عوام الناس کی بہت بڑی تعداد کے لئے وہی پرانا طریقہ۔ روایتی اور جدید نیز ”آخری اور دوامی“ اور ”دنیوی اور عارضی“ کے درمیان جو خلیج قائم ہوئی وہی خلیج ترک عوام اور طبقہ خواص کے درمیان دیکھی جانے لگی۔ اور چونکہ تنظیمات کے لوگ مغربی طاقتوں اور عثمانی حکومت میں رہنے والی ان کی پروردہ مسیحی اقلیتوں

کے پیشہ ورانہ پیروکار اور نیاز مند تھے، مغرب کی حمایت میں ان کے حد سے بڑھے ہوئے موقف نے نوجوان عثمانیوں۔۔۔۔۔ خصوصاً ضیا پاشا اور نامق کمال۔۔۔۔۔ میں جو تنظیمات کی تحریک کو اسلام دشمن اور ترک دشمن قرار دیتے تھے، ایک سخت رد عمل پیدا کیا۔ چنانچہ ان نوجوان عثمانیوں نے تعلیم میں تجدید کے ساتھ ساتھ اسلامی اور قومی عناصر پر بھی زور دیا۔ ضیا پاشا نے لکھا:

کیا ہماری اور ان کی آب و ہوا مختلف نہیں ہے؟

کیا مغرب اور مشرق کی صورتِ حال ایک ہے؟

کیا رے سائن یا لامرتین مینی کی طرح کی نظم کہہ سکتے تھے؟

کیا سنائی یا فرزدق مولیر کی طرح کا ڈراما لکھ سکتے تھے؟

پھر یہ کہ:

وہ کہتے ہیں کہ اسلام ریاست کی ترقی میں ایک روڑا ہے۔

یہ کہانی پہلے تو معلوم نہیں تھی، اب اس کا فیشن چل نکلا ہے۔

اپنے تمام معاملات میں ہم اپنی مذہبی وفاداری کو بھول جائیں۔

اور فرنگی خیالات و آراء کی پیروی کریں۔۔۔۔۔ اب یہ فیشن ہے (۴)

یہ خیال کہ ایک معاشرے میں جدید ”کارآمد“ ٹیکنالوجی رائج کی سکتی ہے

اور اس کے باوجود اس معاشرے کی روایتی سالمیت کو برقرار رکھا جاسکتا ہے، یقیناً

ایک طرح کی سادہ لوحی ہے۔ لیکن بہت سے مسلمانوں کے ہاں یہی رویہ پہلے بھی تھا

اور اب بھی ہے، اور جو لوگ اس کے برعکس یہ نظریہ رکھتے ہیں کہ ٹیکنالوجی کے

میدان میں تجدیدی عمل سے پوری طرح یا بہت حد تک مغرب زدگی رواج پا جاتی

ہے وہ بھی کوئی کم سادہ لوح نہیں ہیں۔ تاہم تنظیمات کے پیروکاروں کی اکثریت کا

موقف یہی تھا۔ لیکن جب ضیا پاشا اور نامق کمال جیسے عثمانی نوجوان منظر پر آئے تو

ایک نیا خیال پیش کیا گیا جو ان دونوں سے مختلف تھا۔ وہ یہ کہ سیاسی، سائنسی اور

اس کے پہلو بہ پہلو معاشرتی تجدید ضرور ہونی چاہیے، جس میں ٹیکنالوجی بھی شامل

ہو اور یہ سب کچھ اس طرح پر ہو کہ قوم کی تہذیبی سالمیت برقرار رہے۔

انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں پانچ نمایاں مسلم تجدید پسند ایسے آئے جنہوں نے سائنس اور فطرت کی پیہم تلاش و جستجو کے بارے میں اسلام کا مثبت رویہ تشکیل بھی دیا اور اسے دوسروں کے سامنے پیش بھی کیا۔ ہندوستان کے سرسید احمد خاں اور امیر علی، جمال الدین افغانی، ترکی کے نامق کمال اور مصر کے شیخ محمد عبدہ۔ امیر علی ان میں سب سے چھوٹے تھے۔ باقی لوگوں کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہے کہ ان میں سے پہلے کون ہوا۔ گمان غالب یہ ہے کہ وہ سرسید تھے، اس لئے کہ انہوں نے اپنے بعض انگریز دوستوں کے اصرار پر ۱۸۵۷ء کی ہندوستانی بغاوت سے بھی پہلے علم کلام کو نئے سرے سے مرتب کرنے کے سلسلے میں کچھ کام کر رکھا تھا، اگرچہ ان کی خالص اور کھری تجدیدی کاوش انگلستان میں ان کے مختصر قیام کے بعد ۱۸۶۰ء کی دہائی میں شروع ہوتی ہے۔ ان کے بعد جمال الدین افغانی کو رکھا جاسکتا ہے جن کا سفر یورپ سرسید احمد خاں کے سفر یورپ کے کم از کم پندرہ سال بعد واقع ہوا۔ اس سے پہلے جدیدیت کا نقطہ نظر لئے ہوئے ان کا پہلا بڑا بیان وہ تھا جو سائنس کا علم حاصل کرنے کے بارے میں انہوں نے ۱۸۷۰ء میں استانبول میں دارالفنون کے افتتاح کے موقع پر تقریر کرتے ہوئے دیا تھا۔ ان کا یہ بیان اگرچہ اُس وقت کی ضرورتوں کو مد نظر رکھ کر دیا گیا تھا، تاہم اس کا منبع فیضان و الہام قرون وسطیٰ کا مسلم سائنس دان اور فلسفی ابن سینا (م ۱۰۳۷ء) تھا۔ چونکہ مذہب اور فلسفے کے باہمی تعلق کے بارے میں ابن سینا کے نظریات کو اسلامی قدامت پسندوں نے انتہائی بدعتی قرار دے کر معتوب ٹھہرایا تھا، افغانی کی مذکورہ بالا تقریر پر اتنا ہنگامہ ہوا کہ انہیں ترکی کو خیر باد کہنا پڑا۔ نامق کمال جو ۱۸۶۷ء سے ۱۸۷۱ء تک یورپ میں رہے تھے اور وہیں تعلیم پائی تھی، دوسرے نمبر پر آتے ہیں اور ان کے بعد آخر میں شیخ محمد عبدہ آتے ہیں جو یورپ میں افغانی کے ساتھ رہے تھے۔

ان تمام لوگوں نے، جو ہم عصر تھے، بڑے جوش و خروش سے اس امر کی

دعوت دی کہ سائنس کا علم حاصل کیا جائے اور مغرب کی سائنسی روح کو اپنایا جائے، اگرچہ ان میں سے صرف نامق کمال ہی مغرب میں (قانون اور معاشیات کے) طالب علم رہے تھے۔ جب اس بات کو سامنے رکھا جائے کہ ان میں سے سوائے افغانی اور محمد عہدہ کے یہ لوگ شاید ہی کبھی ایک دوسرے سے ملے ہوں، تو ان کے دلائل کی ایک دوسرے سے مطابقت اور ہم آہنگی حیران کن لگتی ہے۔ ان لوگوں کے استدلال کے مشترکہ عناصر یہ ہیں:

(الف) مسلمانوں میں نویں صدی سے تیرھویں صدی تک سائنس اور سائنسی روح کو جو فروغ حاصل ہوا وہ قرآن میں بار بار دئے گئے اس حکم کی تعمیل تھی کہ انسان کو کائنات کا مطالعہ کرنا چاہیے جو خدا تعالیٰ کا عظیم تخلیقی کارنامہ ہے اور انسان کے فائدے کے لئے بنائی گئی ہے۔

(ب) یہ کہ اواخرِ قرونِ وسطیٰ میں تجسس کی روح کو بری طرح زوال آگیا تھا، اسی لئے مسلم معاشرہ جمود اور انحطاط کا شکار ہو گیا۔

(ج) یہ کہ مغرب نے ان سائنسی علوم کو اپنا شعار بنایا جو انہوں نے زیادہ تر مسلمانوں سے حاصل کئے تھے، اس لئے وہ ترقی کر گیا، یہاں تک کہ اس نے خود مسلمان ممالک پر استعماری غلبہ حاصل کر لیا۔

(د) اس لئے مسلمان جب ترقی یافتہ مغرب سے از سر نو سائنس کا علم حاصل کریں گے تو وہ اپنے ماضی کی ہی بازیافت کریں گے، اور قرآن کے بھلائے ہوئے احکامات کی پیروی کریں گے۔

اس مرحلے پر ”مفید“ ٹیکنالوجی کی پہلی دلیل کی جگہ یہ مطالبہ لے لیتا ہے کہ سائنس کا علم خود اسی کی خاطر حاصل کیا جانا چاہیے۔ ٹیکنالوجی یقیناً مفید ہے، لیکن جو چیز اولین اہمیت کی ہے وہ سائنسی تحقیق کی اس روح کو اپنانا ہے جس کا قرآن تقاضا کرتا ہے۔ اگر ہم اس اعتقاد کے تین بڑے مبلغین۔۔۔ سرسید، نامق کمال اور محمد عہدہ۔۔۔ کو سامنے رکھیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اوپر دئے ہوئے استدلال

پر ان کے بنیادی اتحاد سے جب آگے چلیں تو ان کے درمیان رویے کے معاملے میں خاصے اختلافات دکھائی دیتے ہیں۔ خاص طور پر اس بات میں کہ جدید سائنس کے ایماآت (implications) روایتی تصور کائنات اور عقائد کے بارے میں کیا ہونے چاہیں؟ اس امر کے پیش نظر کہ جدید سائنس قانون فطرت کے دائمی اور غیر متبدل ہونے پر زور دیتی ہے، کیا اس میں ایک ایسے خدا کی گنجائش ہے جو کائنات کا خالق اور پروردگار ہو؟ اور جو قیامت کا روز قریب آنے پر اسے تباہ کر دے؟ جدید سائنس کے لئے وحی کے کیا معنی ہیں؟ کیا ان جدید نظریات سے ہم آہنگ ہونے کے لئے مذہبی عقیدہ اپنے آپ کو مکمل طور پر تبدیل کر لے گا؟ یا یہ کہ دونوں کے درمیان مناسب تعامل اور کچھ رد و بدل کے ذریعے ہم آہنگی پیدا ہونی چاہیے؟ یا یہ کہ مذہب اور سائنس کے دائروں کو ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہی رکھنا چاہیے؟ محمد عبدہ کے نزدیک اگرچہ قرونِ وسطیٰ کی مسلم کونیات (cosmology) اور نظریہ کائنات کو سائنس چیلنج کر سکتی ہے، لیکن عقائد کو نہیں کر سکتی، اس لئے کہ عقائد اس طرح کی چیز ہیں کہ سائنس ان کے معاملے میں کچھ نہیں کہہ سکتی۔ ان دونوں کے مدار جدا ہیں، اس لئے دونوں کو اپنے مدار میں ہی رہنا چاہیے۔ نامتق کمال جدید سائنس کے ان دعاوی کو تسلیم نہیں کرتے تھے جو تجرباتی طور پر ثابت شدہ حقائق سے ماورا ہوں، اور چونکہ کوئی شخص بھی فطرت کے قوانین کے غیر متبدل ہونے کو ثابت نہیں کر سکتا، ان کے دائمی ہونے میں یقین رکھنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے۔ خدا نے یہ قانون بنائے ہیں اور وہ انہیں توڑ بھی سکتا ہے۔ ان معنوں میں نامتق کمال ان تینوں میں سے غالباً سب سے زیادہ ”قدامت پسند“ ہیں، کیونکہ محمد عبدہ کے برخلاف وہ سائنس کے دعاوی کو عقائد کے تقاضوں کے تابع کر دیتے ہیں۔ جہاں محمد عبدہ راسخ العقیدہ اسلام میں معتزلی قسم کی عقلیت پسندی کو پھر سے داخل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور قرونِ وسطیٰ کے مسلم فلاسفہ کے اس انکار کا دفاع کرتے ہیں جو انہیں جسمانی حیات بعد ممات کے معاملے میں

تھا، وہاں نامق کمال سائنس اور فلسفے میں مسلم فلاسفہ کے کارناموں پر فخر کرنے کے باوجود عقلیت پسندی کو یہ اجازت نہیں دیتے کہ وہ عقائد کو تباہ کر دے اور اسی وجہ سے معتزلہ کے لئے ان کے پاس حقارت کے سوا کچھ نہیں۔ ان کے بارے میں وہ سمجھتے ہیں کہ اپنے عقلیت پسندانہ دعوؤں کے باوجود وہ عملاً غیر روادار اور آزادہ روی کے مخالف تھے۔

ان تینوں مصلحین میں سے سرسید احمد خاں سب سے انتہا پسندانہ روح قرار دئے جاسکتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس میں کوئی شک نہیں کہ جدید سائنسی روح یا فطرت کے قوانین ہی وہ کسوٹی معین کر سکتے ہیں جس سے کسی عقیدے کے قابل قبول ہونے کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ اگر اس طرح پر رکھیں تو اسلام دنیا کے مذاہب میں سب سے زیادہ فطرت کے قوانین کے مطابق ثابت ہوتا ہے، اور تمام مذہبی صحیفوں میں قرآن ہی سب سے زیادہ عقل کو مطمئن کرنے والا ہے۔ چونکہ مسلمانوں نے ماضی میں قرآن کے نظریہ کائنات کو بہت غلط سمجھا اور اس کی غلط تعبیر کی، اور قدیم طرز کا مسلم علم کلام آج بر محل نہیں ہے اس لئے نئے تجربے کی روشنی میں قرآن سے نیا علم کلام نکال کے پیش کرنا چاہیے۔ اس امر کی کوشش کرتے ہوئے سرسید نہ صرف معتزلہ کے دلائل استعمال کرتے ہیں بلکہ صریحاً مسلم فلاسفہ کے استدلال سے بھی کام لیتے ہیں۔ چنانچہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ آخر کار وہ قریب قریب ایک نیچری خدا پرست کے روپ میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ان کے نظریات چونکہ انتہا پسندانہ تھے اس لئے وہ انہیں علی گڑھ مسلم کالج میں بروئے کار نہ لاسکے، جو انہوں نے مذہبی عقائد کو جدید سائنسی نقطہ نظر کے ساتھ مربوط کرنے کے خاص مقصد کے لئے قائم کیا تھا۔ آخر میں، جیسا کہ ہم اگلے حصے میں دیکھیں گے، علی گڑھ میں مذہبی تعلیم کو ان روایت پسند اساتذہ کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا گیا جنہوں نے کوئی جدید تعلیم حاصل نہیں کی تھی۔

جہاں اعلیٰ تعلیمی سطح پر جدیدیت پسندوں نے اس طرح نئی نسل کے لئے

جدید سائنس کا اختیار کرنا آسان بنا دیا، وہاں کچھ نئی طرح کی تصانیف سامنے آئیں جنہوں نے دلچسپ کہانیوں کی صورت میں اسلام کی عملی اور اخلاقی تعلیم کو ذہن نشین کرایا۔ یہ ایک بڑی تبدیلی تھی، اس لئے کہ اس سے پہلے اخلاقی فرائض کی واحد تعلیم ان ”مذہبی“ کتابوں کے ذریعے دی جاتی تھی جو برے کاموں کے نتائج اس طرح نہیں بتاتی تھیں کہ وہ معاشرے کے لئے یا خود اس کام کے کرنے والے کے لئے نقصان دہ تھے، بلکہ یوں بتاتیں کہ ان سے جنت حاصل ہوگی یا دوزخ۔ نئے لٹریچر نے انسانی طرز عمل کے اخلاقی اثرات کو نوجوان قاری کے لئے نہ صرف زیادہ قابل فہم، اور اس وجہ سے زیادہ موثر بنا دیا، بلکہ اس کے کہانی کے انداز کی وجہ سے اسے دلچسپی سے پڑھا جانے لگا۔ یہ تجدید پسندوں سے پہلے کے مصلحین کے رویے کے عین مطابق تھا جنہوں نے اٹھارویں اور انیسویں صدی میں اوہام پرستی اور سماج دشمن حرکات کے بارے میں یہ بتایا تھا کہ وہ اسی دنیا میں معاشرتی اور اخلاقی انحطاط کا باعث ہوتے ہیں، بجائے اس کے کہ آخرت میں ہی ان کے نتائج رونما ہوں۔ مسلمانوں کے پاس ”اخلاق ناصری“ اور ”اخلاق جلالی“ کی طرح کا غیر مذہبی اخلاقی لٹریچر پہلے سے ہی موجود تھا۔ یہ کتابیں مدرسے نصاب کے طور پر نہیں تو عمومی اسلامی لٹریچر کے طور پر تو پڑھی ہی گئی تھیں، لیکن یہ سب کچھ فلسفیانہ طرز کا تھا۔ نیا لٹریچر بچوں کے لئے تیار کیا گیا۔

اس رجحان کے بالکل ساتھ ساتھ، اور ایک حد تک اس سے وابستہ، ماضی میں دلچسپی کا احیا ہے۔ یہ ماضی چاہے اسلامی اور مقامی (قومی) ہو، یا تاریخی اور تشخیصی (valuational) ! اگر جدید سائنسی رویے میں دلچسپی نے مسلمانوں کا رخ معاصر مغرب کی طرف پھیر دیا تو اپنی تاریخ اور اپنے نظام اقدار نے دوبارہ ان کا رخ اسلام کی طرف اور ان کی مقامی قومی روایات کی طرف بھی پھیر دیا۔ جدید اسلام کے متعدد طالبان علم نے، جن میں میں بھی شامل ہوں، اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ جدید مسلمان جب اپنی روایات کو دوبارہ دریافت کرتے ہیں تو

اسلامی اور قومی عناصر ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ اس بات کو عموماً ایک تضاد قرار دیا گیا ہے۔ جوں جوں یہ دونو عناصر وقت کے ساتھ ساتھ آگے بڑھے، انہوں نے بلاشبہ قوم پرستی اور اتحاد اسلامی کے درمیان کھنچاؤ کی کیفیت پیدا کر دی۔ لیکن جہاں مصطفیٰ کمال اور مصطفیٰ کامل جیسے تشدد قوم پرست لازماً لادینی تھے، اپنی اصل میں وہ بہت قریبی طور پر ایک دوسرے سے جڑے ہوئے لگتے ہیں، اور ایک دوسرے سے پہچانے جاتے ہیں۔ اور مقامی قومیت کے لئے ان کا جو احساس تھا اس کے پیچھے اسلامی ماضی کے ساتھ ان کا تشخص ہی کارفرما تھا۔ چنانچہ اسی وجہ سے نامق کمال نے دونوں ڈرامے ”صلاح الدین ایوبی“ اور ”وطن“ ایک ہی جذبے اور تحریک کے زیر اثر سپرد قلم کئے۔ امیر علی، شبلی اور اقبال کے تاریخی تصور میں ہسپانیہ کی اسلامی تاریخ کو ہندوستان کی اسلامی تاریخ سے الگ نہیں کیا جاسکتا، حتیٰ کہ وسطی ایشیا کے ایک معاشرتی اور سوشلسٹ مصلح اسماعیل گاسپرنسکی نے بھی ایک باز آفریدہ اور سائنسی طور پر ترقی یافتہ مسلم معاشرے کا تصور پیش کیا، جسے اپنی ڈرامائی تصنیف میں اس نے ہسپانیہ میں لا کے رکھا۔ ڈبلیو کینٹول سمٹھ جیسے لادینی مغربی سکالروں کے نزدیک یہ جدید مسلم ”رومانیت“ ہے، جس طرح کہ مسلم تجدید پسند کے لئے جدید مغربی لادینی قوم پرستی ایک طرح کی کھلی ”بت پرستی“ ہے۔

یہی نفسیاتی اور ذہنی نشوونما تھی جس کے نتیجے میں تعلیم کے ایک ایسے نظام کا تقاضا کیا جانے لگا جو جدید بھی ہو اور اس کے ساتھ ساتھ اس میں قومی اسلامی اقدار بھی رچی بسی ہوں، چاہے قومی قدریں اسلامی مقصد کا حصہ سمجھی جائیں، یا اسلامی قدریں قومی مقاصد کا۔ تہذیبی مقاصد رکھنے والی تعلیم کا تصور زیادہ زور شور کے ساتھ ترک ماہر عمرانیات نیا گوکلپ کے ہاں نمودار ہوا، جس کا خیال تھا کہ جہاں سائنس اور اس پر مبنی تہذیب آفاقی اور عالمگیر ہیں اور کوئی بھی قوم انہیں اختیار کر سکتی ہے، وہاں ثقافت اور اقداری ذمہ داریاں ایسے مظاہر ہیں جو ہر معاشرے اور اس کے قومی مزاج کے ساتھ خاص ہوتے ہیں، اور مذہب ثقافت کا

حصہ ہوتا ہے۔ تعلیم کا مقصد تربیت کے ذریعے ان اقداری ذمہ داریوں کا دلوں پر نقش قائم کرنا ہے اور تعلیم کے ذریعے سائنسی علم کی ترسیل کرنا ہے۔ قومی ثقافتی اقدار اور سائنسی یا آفاقی علم کے درمیان یہ تیز دھار فرق آخر میں جا کر ناقابل دفاع ثابت ہوتا ہے۔ تاہم وہ مفروضہ جس پر اس کی بنیاد ہے (کہ جدید سائنس مختلف ثقافتی حالات میں سیکھی اور برتی جا سکتی ہے) نہ صرف یہ کہ بے بنیاد نہیں ہے، بلکہ صحیح ہے، جیسے کہ بعد کے تجربے سے ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن گوکلپ، اسماعیل حقی بلتاچی اوگلو جیسے یک رنے مغرب پرستوں کے حملے کی زد میں آگیا، جنہوں نے گوکلپ کے موقف کے معنی سراسر غلط سمجھے کہ وہ تو ایسی روایت پرستی ہے جو جدیدیت اختیار کرنے کے حق میں بہت مضر ہے۔ دراصل بلتاچی اوگلو نے اس امر کے حق میں آواز اٹھائی کہ تعلیمی نظام کو چاہئے کہ وہ ثقافتی اقدار کو دبا دے، نہ کہ ان کی ہمت افزائی کرے۔ یہ واضح ہے کہ بلتاچی اوگلو کے نزدیک گوکلپ کی ثقافتی اقدار وہی تھیں جو والدین بچوں کو سکھا رہے تھے، اور وہ یہ کہ معاشرے کی پہلی سی اخلاقی حالت اسی طرح باقی رہے۔ اسی رد میں طہ حسین نے اپنی کتاب ”مستقبل الثقافتہ فی مصر“ (مصر میں ثقافت کا مستقبل) میں یہی ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ثقافتی مقاصد کے اعتبار سے مصر لازمی طور پر ایک مغربی ملک ہے۔ اس سے پہلے سرسید نے اپنے رسالے ”تہذیب الاخلاق“ میں بڑے زور سے اس امر کا پرچار کیا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو وکٹورین انگلینڈ کا پورے کا پورا طرز زندگی اپنا لینا چاہیے۔

تاہم دو عامل، جن کی طرف اوپر اشارہ ہوا، ایسے تھے جنہوں نے مسلم ممالک میں یہ عزم پیدا کیا کہ وہ مغرب کے پورے نصاب کو اختیار کر کے اپنے آپ کو کلیتہً ”مغرب کے رنگ میں نہ رنگ دیں۔ یہ عامل تھے: قومی امتگیں، جو اپنی شدت میں کہیں زیادہ اور کہیں کم تھیں، اور اسلامی اقدار! قومی امتگوں کی اثر انگیزی محسوس کرنے والا پہلا ملک پھر ترکی تھا۔ گوکلپ پہلے ہی تعلیم کے قومی ثقافتی

نظریے کو وضاحت سے بیان کر چکا تھا۔ مصطفیٰ کمال اور اس کے ساتھی جو بڑی تبدیلی لے کر آئے وہ یہ تھی کہ مذہب (اسلام) کو پبلک سکولوں کے نصاب سے خارج کر دیا گیا۔ لیکن اس کے باوجود کہ مغربی علم حاصل کرنے کے لئے بہت بڑی چھلانگ لگائی گئی تھی، جس میں بظاہر اسلام کو نقصان پہنچا تھا، ترکی قوم پرستی نے جس کی کمال اتارک ایک شعلہ مزاج تجسیم تھا، اسلام کو بطور ایک جزو لاینفک کے اپنے اندر سمولیا تھا، اور مذہب کے لئے اتارک کی ذاتی الرجی کے باوجود قومی تعلیم میں اسلام، قومیت کے راستے سے، اس طرح ناگزیر طور پر واپس آیا جیسے رات کے بعد دن آتا ہے۔ چنانچہ قوم پرستی کی اسلام کے ساتھ امکانی آویزش کے باوجود ایک اہم پہلو ایسا ہے جس میں وہ ایک دوسرے سے الگ نہیں کئے جاسکتے (یاد کیجئے کہ دو مسلمان لڑکیوں کے عیسائی بن جانے کے بعد کس طرح اتارک کی حکومت نے برسا اور از میر میں دو عیسائی تبلیغی سکول بند کر دیے تھے)۔

ترکی کے علاوہ دوسرے اسلامی ممالک میں، جو بالواسطہ یا بلاواسطہ مغربی استعمار کے زیر تسلط تھے، اسلام ایک انتظامی جوش کے ساتھ واپس آیا۔ اولاً یہ کہ ان ممالک کے لوگوں نے خود اپنی شناخت کو مضبوط کرنے کی زیادہ ضرورت محسوس کی، اس طور پر کہ اسے کثیر الجہات استعماری غلبے یعنی سیاسی، اقتصادی، ذہنی اور اخلاقی تسلط سے دور رکھا جائے، ایسا کر کے انہوں نے اسی تناسب سے اپنی اسلامیت پر زور دیا۔ متعدد مثالوں میں، خاص طور پر انڈونیشیا میں، انہوں نے اپنی تعلیمی درسگاہیں قائم کیں جو استعماری حکومت کی زیر نگرانی چلنے والے پبلک سکولوں سے مختلف تھیں۔ دوسری صورت میں انہوں نے اپنے بچوں (زیادہ تر بیٹیوں) کو صبح لادینی پبلک سکولوں میں بھیجا اور سہ پہر یا شام کو اسلامی تعلیمی مراکز میں۔ ثانیاً، آزادی کی ان تمام تحریکوں میں، جو استعماری طاقتوں کے خلاف تھیں، غیر ملکی حکمرانوں کے خلاف عام پبلک کے جذبات ابھارنے کے لئے جہاد کے اسلامی تصور پر بہت زیادہ انحصار کیا گیا۔ اسی طرح قرآن کی آیت اَطِيعُوا اللّٰهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاُولٰٓئِ

الامر منکم (النساء: ۵۹) کو بھی سامنے رکھا گیا، جس کا مفہوم یہ ہے کہ مسلمانوں کو غیر مسلم حکمرانوں کی اطاعت نہیں کرنا چاہیے۔ دوسرے الفاظ میں اسلام کے وہ تصورات جن سے کہ ایک مضبوط اور متحد مسلم امت وجود میں آتی ہے، نمایاں ہو کر سامنے آنے لگے۔

لیکن اس دوران میں قوم پرستی سے الگ دوسری ایسی تبدیلیاں رونما ہوئیں جن کا تقاضا تھا کہ نئے ابھرنے والے تعلیمی نظاموں میں اسلام کا حصہ زیادہ با وزن بھی ہو اور بنیادی بھی۔ ان قوموں کو جو یورپ سے بالکل متصل یا اس کے بہت قریب تھیں، خاص طور پر ترکی، انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں پہلے ہی سے یہ شعور حاصل ہو گیا تھا کہ مغرب کی اخلاقی حالت کچھ ٹھیک نہیں ہے۔ استعماریت اور اقتصادی سامراجیت بڑی واضح برائیاں تھیں جن کا مقصد سیاسی اور صنعتی اعتبار سے کمزور قوموں کے ذرائع کا ناجائز فائدہ اٹھا کر اپنے ”وطن“ کو مالا مال کرنا تھا (سلطنت روم اس کی پہلی مثال تھی، اور انیسویں صدی کا مغربی یورپ اس کی چلتی پھرتی تجسیم تھی)۔ یہ قومیں ایک دوسرے کی جانی دشمن تھیں اور مغلوب قوموں کا بہت ظالمانہ استحصال کرنے والی تھیں، اگرچہ ان میں سے ہر ایک اپنے گھر میں ایک جمہوریت تھی جس کا نقطہ نظر زیادہ آزادانہ، رواداری والا اور انسان دوست تھا۔ جو مسلمان ان مغربی ممالک میں گئے وہ تہذیب کے ان روشن میناروں کا دوہرا بلکہ تہرا معیار دیکھ کر حیرت زدہ رہ گئے۔ لیکن چونکہ بین الاقوامی سیاست جنگل کے قانون کے تابع تھی، ان کے پاس سوائے قانون کی پاسداری کرنے کے کوئی چارہ نہیں تھا۔ بلکہ ان میں سے بہتوں نے اپنے ملکوں کے لئے بھی اس قسم کی ”قوم پرستی“ مستعار لی۔

سر سید احمد خان نے، جیسا کہ میں نے پہلے اشارہ کیا، اسلام کا ایک ایسا مصلحانہ نظریہ تیار کیا تھا جس کا مرکزی نقطہ یہ تھا کہ علم کلام کی ایک نئی سائنس مرتب کی جائے جو انیسویں صدی کے سائنسی رویے سے پیدا شدہ نظریہ کائنات کے

ساتھ نہ صرف ہم آہنگ ہو۔۔۔ جیسا کہ محمد عبده کا خیال تھا۔۔۔ بلکہ وہ اس نظریہ کائنات اور قرآنی تعلیمات دونوں کے اندر سے ابھر کر سامنے آئے۔ ان کو یقین تھا کہ قرآنی تعلیمات اس نظریہ کائنات کی مکمل تائید کرتی ہیں۔ لیکن جیسا کہ میں نے پہلے کہا ان کا یہ خواب کم از کم ان کی زندگی میں پورا نہ ہوا۔ اس لئے کہ جہاں انہوں نے علی گڑھ کے لئے جدید سائنس کے بیشتر اساتذہ یورپ سے 'اور خاص کر انگلستان سے' درآمد کئے، قوم کے دباؤ نے انہیں مجبور کیا کہ مذہب کی تعلیم ان لوگوں کے ہاتھ میں رہنے دیں جو دارالعلوم دیوبند سے لائے گئے تھے۔ علی گڑھ سے نکلنے والی پہلی نسل قدرتی طور پر دیوبندی اسلام کے اساتذہ کا مذاق اڑاتی تھی جنہیں وہ قرون وسطیٰ کی باقیات گردانتے تھے۔ تاہم چونکہ علی گڑھ کی کھیپ کے یہ پہلے نمونے ایسے تھے کہ مغربی علوم میں ان کی جڑیں زیادہ گہری نہیں تھیں، اس لئے کہ اس معیار کے سکالر پیدا کرنے کے لئے کچھ وقت درکار تھا جو نئی دانشورانہ تہذیب کی روح کو سمجھ ہی پائیں، کجا کہ وہ اپنے مغربی دانشور اساتذہ کا ان کے اپنے میدانوں میں مقابلہ کر سکیں، لہذا یہ لوگ اسلامی ثقافت کے پرانے اور زیادہ بالغ نظر نمائندوں کی نگاہ میں مضحکہ بن کے رہ گئے۔

ہندوستان میں اسلام اور فارسی ادب کے مورخ مولانا شبلی نعمانی علی گڑھ سے نکلنے والی پہلی نسلوں کی انتہائی مغرب زدگی کو دیکھ کر ایسے بے کل ہوئے کہ انہوں نے ایک نیا تعلیمی نظریہ قائم کیا، جو مسلم نوجوانوں کو اسلامی تہذیب سے آشنا کرنے کی خاطر غیر مذہبی عربی ادب پر زیادہ زور دیتا تھا۔ چنانچہ انہوں نے لکھنؤ میں ایک نئی تعلیمی درسگاہ ندوۃ العلماء کی بنیاد ڈالی، جس کے بارے میں میں اگلے باب میں کچھ کہوں گا۔ ندوہ کی تعلیم کا خاص طور پر نمایاں پہلو تاریخ کی تعلیم تھا جو خالص تاریخی روح اپنانے کے لئے اتنا نہیں تھی جتنا مسلم ماضی کے کارناموں کے بارے میں خود اعتمادی اور فخر پیدا کرنے کے لئے تھی۔

علامہ اقبال نے تعلیم کے فلسفے پر کچھ نہ لکھا، کجا کہ وہ مسلمانوں کی تعلیم

کے لئے کوئی پروگرام تجویز کرتے۔ لیکن انہوں نے تعلیم کی موجود صورتوں ---
 قدیم طرز کی، صوفیانہ اور جدید --- سب سے اپنی بیزاری اور ناخوشی کا جو اظہار کیا
 وہ انتہائی توانا اور پُر اثر تھا۔ انہوں نے مثبت تصوف یعنی سچائی کی خدمت کے لئے
 ایک متحرک شخصیت پیدا کرنے کی بہت تعریف و تحسین کی۔ لیکن ایسا تصوف اب
 نہیں رہا تھا اور جو کچھ موجود تھا وہ ایک منفی تصوف تھا، یعنی دنیا کے مسائل سے
 فرار کی ایک صورت! علماء پر اپنے بڑھتے ہوئے اثرات کے ساتھ اس نے قدامت
 پسند طبقے کی حرکت اور فعالیت کو بھی ختم کر دیا تھا۔ اس کے علاوہ یہ کہ قدامت
 پسندوں کے پاس سوائے بے معنی لسانیاتی بحثوں اور زندگی سے غیر متعلق مسائل کی
 مین میخ نکالتے رہنے کے اور کچھ باقی نہ رہا تھا۔ اقبال یقیناً ایک ایسے تعلیمی نظام کی
 تلاش میں تھے جو انسانی شخصیت کو نہ صرف ”صاحبِ معلومات“ بنا دے، بلکہ اسے
 تخلیقی اور فعال بھی بنائے۔ قدامت پسند عالم (ملا) اور صوفی کے بارے میں انہوں
 نے کہا۔

شکایت ہے مجھے یا رب خداوندانِ کتب سے
 سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں خاکبازی کا
 پھر وہ کہتے ہیں۔

گلا تو گھونٹ دیا اہلِ مدرسہ نے ترا
 کہاں سے آئے صدا لا الہ الا اللہ (۵)
 اقبال جدید علم پر بہت سخت تنقید کرتے تھے، جس کا جھکاؤ ان کی نظر میں
 تقریباً تمام تر ٹیکنالوجی، مادیت اور انسانی اقدار کی جاہی کی طرف تھا۔ اپنی نظم ”پیر
 رومی و مرید ہندی“ میں وہ رومی سے اہم مسائل پر سوال کرتے ہیں اور رومی کی
 مثنوی سے ان کے مناسب، موزوں جوابات کا انتخاب کرتے ہیں۔ نظم کا پہلا شعر
 یوں ہے کہ:

چشمِ بینا سے ہے جاری جوئے خوں علم حاضر سے ہے دینِ خواروزیوں

اس کے جواب میں رومی کہتے ہیں:
 علم را بر تن زنی مارے بود علم را بر دل زنی یارے بود
 (اگر تم علم کا اطلاق جسم پر کرو تو یہ سانپ کی طرح زہریلا ہوتا ہے اور
 اگر اس کا اطلاق دل پر کرو تو یہ دوست ثابت ہوتا ہے)
 اسی نظم میں اقبال شخصیت سے محروم کر دینے والے ان اثرات کی بھی
 شکایت کرتے ہیں جو برطانوی تعلیم کی وجہ سے خصوصیت کے ساتھ ہندوستانی
 مسلمانوں پر پڑنے لگے تھے:

آہ مکتب کا جوان گرم خون ساحرِ افرنگ کا صیدِ زبوں
 جس کے جواب میں رومی کہتے ہیں:

مرغ پر نارسہ چوں پڑاں شود طعمہ ہر گرہِ دریاں شود (۶)
 (ایک پرندہ جس کے پر ابھی پوری طرح نہیں نکلے جب اڑنے لگتا ہے تو
 ہر خونخوار بلی کا لقمہ بن جاتا ہے)۔

یہ اشعار روایتی اور جدید تعلیمی نظام پر تنقید ہیں۔ ان میں سے ایک نظام
 ذہن اور روح کو پنجرے میں قید کر دیتا ہے اور دوسرا نہ صرف مادہ پرستانہ تعلیم دیتا
 ہے جو اعلیٰ انسانی اقدار اور خاص طور پر اسلام کی روحانی تہذیب کے ساتھ کوئی
 میل نہیں کھاتی، بلکہ مسلم نوجوانوں کے دلوں میں مغربی تہذیب کی برتری کا یقین
 پیدا کر دیتی ہے۔ اقبال کے نزدیک تعلیم کا مقصد 'مردان' پیدا کرنا تھا۔ روایتی مسلم
 تعلیم، چند مستثنیات کو چھوڑ کر، صدیوں سے اس مقصد میں ناکام رہی۔ غالباً اس کے
 ساتھ سب سے بڑی مصیبت یہ رہی کہ اس نے بھی مذہبی اور لادینی کے درمیان،
 نیز دنیوی اور اخروی کے مابین وہی ثنویت پیدا کر دی جس کو مثلاً مسیحیت اپنے
 شروع کے زمانوں سے بھگتی چلی آئی تھی۔ "مذہبی" عالم اپنے میدان میں ایک "پیشہ ور"
 ضرور بن گیا تھا لیکن وہ جس دنیا میں رہتا تھا اس کے مسائل کا اسے کوئی
 علم نہیں تھا اور نہ وہ انہیں حل کرنے کا اہل تھا۔ اب سچی روحانیت یا مذہبی زندگی

کی آزمائش تو اسی میں ہے کہ وہ ان مسائل کو تخلیقی طور پر حل کرے، ورنہ اس کے روحانی یا مذہبی ہونے کا دعویٰ برقرار نہیں رہ سکتا۔ چنانچہ اقبال رومی سے دریافت کرتے ہیں:

آسمانوں پر مرا فکرِ بلند
میں زمیں پر خوار و زار و درد مند
کارِ دنیا میں رہا جاتا ہوں میں
ٹھوکر میں اس راہ میں کھاتا ہوں میں
کیوں مرے بس کا نہیں کارِ زمیں؟
ابلہ، دنیا ہے کیوں دانائے دیں؟

اور اس کا وہ اپنے پیر سے یہ پر زور جواب سنتے ہیں:

آں کہ بر افلاک رفتارش بود

بر زمین رفتن چہ دشوارش بود (۷)

(جو شخص آسمان کی بلندیوں میں اڑ سکتا ہے اس کے لئے زمین پر چلنا کیا مشکل ہے) اقبال نے مثبت طور پر کوئی ایسی چیز نہ دی جسے مسلمانوں کی تعلیمی پالیسیوں کی تشکیل کہا جاسکے۔ تعلیم ہی میں نہیں بلکہ انسانی جہد و عمل کے دوسرے میدانوں میں بھی اقبال نے کوئی ایسا مثبت کارنامہ نہ چھوڑا، سوائے اس کے کہ وہ مسلمانوں کے لئے ایک خود مختار وطن چاہتے تھے (جو اب پاکستان ہے) تاکہ وہ اپنی زندگیوں کو اسلام کے اصولوں کے مطابق منظم کر سکیں اور اسی رخ پر چلا سکیں۔ پالیسیاں مرتب کرنا غالباً ان کا کام بھی نہیں تھا۔ ان کا کارنامہ تو فرد مسلم میں بیداری پیدا کرنا اور اسے اپنی روح تک ہلا دینا تھا، تاکہ وہ جدید نظریات، عقائد اور اعمال کی پریشان کن دھند میں اسلام کو اس زمین پر قائم کرنے کی خاطر اپنے لئے ایک واضح سمت اور متعین پالیسیوں کا نشان پاسکے۔ اس کے بعد جو کچھ ہوا ہم اگلے باب میں اس کا مطالعہ کریں گے۔ یہاں اب ہمیں ان بڑی عملی تبدیلیوں کا خاکہ پیش کرنا

چاہئے جو بیسویں صدی کے وسط سے پہلے اس میدان میں واقع ہوئیں۔

عملی جدیدیت پسندانہ اصلاحات

سکول کی تعلیم

اوپر ہم نے دیکھا کہ عثمانیوں کے لئے اعلیٰ تعلیم کی پیشہ ورانہ درسگاہیں (ڈاکٹری، انجینئرنگ وغیرہ کے لئے) قائم کرنا زیادہ آسان تھا، بہ نسبت پرائمری اور ثانوی تعلیم کی اصلاح کے، خاص طور پر پرائمری تعلیم کی، جسے موجودہ صدی کے آغاز تک مدارس کے نظام کے تحت رکھا گیا تھا۔ اوپر اپنی عمومی رائے دیتے ہوئے میں نے یہ خیال بھی ظاہر کیا تھا کہ ترکی جیسے ملک کو، جس نے اپنے آپ کو بلا واسطہ یا بالواسطہ غیر ملکی تسلط کے نیچے آنے سے محفوظ رکھا، تجدید کے عمل میں زیادہ مشکل کا سامنا ہوا اور اس میں اسے زیادہ وقت لگا، بہ نسبت مصر کے یا برصغیر ہندوستان کے جب اس پر برطانوی حکومت کا براہ راست قبضہ ہوا۔ اس کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ عثمانیوں سے پہلے مصر میں محمد علی نے جدید سرکاری سکول کا ایک نظام قائم کر لیا۔ تاہم یہ مصری سکول ایسے شاگردوں کو داخل کرتے تھے جو زیادہ تر اجنبی یا غیر مسلم قومیتوں سے تعلق رکھتے ہوں (ترکی میں ایسے سکول غیر ملکی طرز کی کچھ لادینی درسگاہوں کی موجودگی کے باوجود رواج نہیں پاسکتے تھے) جب مصری مسلمان محمد علی کے سکولوں میں داخل ہوتے بھی تھے تو ان کا معاملہ کم و بیش بھرتی کا ہوتا تھا اور اسی لئے وہ اکثر نچلے طبقوں سے آتے تھے۔

ترکی میں چونکہ علماء تبدیلی کے سخت مخالف تھے، انیسویں صدی کے درمیانی اور آخری برسوں میں پرائمری اور اعلیٰ تعلیم کے درمیان رشیدیے یا انٹر میڈیٹ سکولوں کی صورت میں پل باندھے گئے جن کے نصاب میں مذہبی مواد شامل

ہوتا تھا۔ لیکن ترکی میں جہاں انیسویں صدی کے پورے عہد میں مسئلہ یہ تھا کہ لادینی تعلیم کو رائج کیسے کیا جائے یا تعلیم پر ملاؤں کے تسلط کو کمزور کیسے کیا جائے، مصر میں انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں (جب مصری مسلمانوں نے عام سکولوں میں جانا شروع کیا) مسئلہ اس کے بالکل برعکس تھا۔ وہ یہ کہ اس سکولی نظام کو (جس کی تراش خراش غیر ملکوں نے کی تھی اور جسے چلاتے بھی وہی تھے) کس طرح مصر کی مذہبی، ثقافتی اور قومی ضروریات کے ساتھ ہم آہنگ کیا جائے۔ ان سکولوں کے قائم کرنے سے محمد علی کا بڑا مقصد یہ رہا تھا کہ حکومت اور اس کے نظم و نسق کے لئے افراد تیار کئے جائیں، نہ کہ ایسے لوگ جو اسلامی مصری تہذیب کا شعور اپنے اندر رکھتے ہوں۔ اور ایسے گریجویٹ جو حکومت میں اس طرح کی کوئی ملازمت حاصل نہ کر سکتے تھے (اور وہ اکثریت میں ہوتے تھے) وہ اپنے لئے کوئی دوسرا روزگار تلاش کرنے کے قابل بھی نہیں ہوتے تھے۔ یہ بالکل وہی صورت حال تھی جو ہندوستان میں برطانوی نظام تعلیم سے نکلنے والے افراد کو درپیش تھی۔ چنانچہ سکولوں کی تعلیم کے حکومتی نظاموں پر تنقید کرتے ہوئے شیخ محمد عبدہ لکھتے ہیں:

” (یہ تعلیم اس لیے دی جاتی ہے کہ طالب علم) کے ہاتھ میں ایک ایسی ڈگری ہو جو اسے کسی محکمے میں ایک کلرک کی اسامی حاصل کرنے کے قابل بنا دے۔ لیکن یہ بات کہ تعلیم کے ذریعے اور اس کے ساتھ اقدار کا شعور پیدا کر کے اس کی شخصیت کی اس طرح سے تشکیل کی جائے کہ وہ اپنے آپ میں ایک اچھا اور صحیح انسان بن جائے تاکہ حکومت میں یا اس کے باہر اس کے ذمے جو کام بھی لگایا جائے وہ اسے بخوبی انجام دے سکے، تو یہ بات نہ استادوں کے ذہن میں آتی ہے اور نہ ان لوگوں کے ذہن میں جو ایسے اساتذہ مقرر کرتے ہیں۔“ (۸)

اور پرائمری گورنمنٹ سکولوں کے متعلق شیخ ہمیں بتاتے ہیں:

”ان سکولوں کے طلبہ اب تک وہی چلے آتے ہیں جن کے مربیوں کا مقصد ان کو تعلیم دلانے سے یہ ہے کہ وہ حکومت کی ملازمت حاصل کر

سکیں، چاہے وہ یہ مقصد حاصل کرنے میں کامیاب ہوں یا نہ... (دوسری حالت میں) بچہ اپنی پڑھائی ختم کرنے کے بعد اپنے باپ کے پاس یا اپنے مربی کے پاس واپس آتا ہے۔ وہ ایسے علوم کے مبادی سیکھ کے آتا ہے جن کو زندگی میں استعمال کرنے کی اسے کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ چنانچہ وہ انحطاط کا شکار ہو کر ایک ایسی اخلاقی حالت کو پہنچ جاتا ہے جو ان ان پڑھ لوگوں کی حالت سے بھی بدتر ہوتی ہے جو کم از کم اپنی قدرتی حالت میں تو رہتے ہیں۔ دل برداشتہ ہو کر وہ یہ جان لیتا ہے کہ وہ ایسا کام بھی نہیں کر سکتا جو اس کا باپ اور خاندان والے کرتے چلے آئے ہیں۔ چنانچہ وہ اپنی زندگی مکمل بے کاری یا قریب قریب ایسی ہی حالت میں گزار دیتا ہے۔“ (۹)

اگرچہ شاعر الطاف حسین حالی نے سرسید کی اس پالیسی کی نشرواشاعت کے سلسلے میں بڑا کام کیا جس میں انہوں نے ہندوستانی مسلمانوں کو جدید انگریزی تعلیم حاصل کرنے پر ابھارا تھا، لیکن وہ اپنی نظم ”مسدس“ میں اس پالیسی کے نتیجے میں تعلیم پا کر نکلنے والوں پر تقریباً اسی انداز کی تنقید کرتے ہیں جس انداز کی تنقید محمد عبدہ نے مصری تعلیمی نظام پر کی تھی۔ حالی اپنی نظم کے ایک بند میں ایسے لوگوں کے متعلق کہتے ہیں:

نہ سرکار میں کام پانے کے قابل
 نہ دربار میں لب ہلانے کے قابل
 نہ جنگل میں ریوڑ چرانے کے قابل
 نہ بازار میں بوجھ اٹھانے کے قابل
 نہ پڑھتے تو سو طرح کھاتے کما کر
 وہ کھوئے گئے اور، تعلیم پا کر (۱۰)

ترکی میں، جیسا کہ میں نے پہلے کہا، جدید پرائمری تعلیم تقریباً ۱۹۰۸ء تک

راج نہیں ہوئی تھی۔ ۱۹۱۳ء کے پرائمری تعلیم کے آرڈی نینس کے مطابق پرائمری تعلیم تین درجوں میں تقسیم کی گئی۔ ابتدائی، پرائمری اور پیشہ ورانہ تکنیکی۔ لیکن اس قانون پر عمل کرنے کے راستے میں جو رکاوٹ تھی وہ تکنیکی میدان میں موزوں استادوں کی کمی تھی۔ تاہم یہ قانون روایتی اور خالصتاً مذہبی پرائمری تعلیم کو ترک کر کے تعلیم کے عملی تصور کی طرف ایک بڑا قدم تھا۔ مذہب کی تعلیم ضرور دی جاتی رہی، لیکن یہ بالآخر جمہوریہ کے زیر انتظام پبلک سکولوں کے نظام سے خارج کر دی گئی۔ ۱۹۱۳ سے ۱۹۱۹ء کے درمیان لڑکیوں کی تعلیم بھی ایک عملی بنیاد پر منظم کی گئی، جس کا اہم مضمون ”گھریلو اقتصادیات“ تھا۔ پرائمری تعلیم کو قومیا نے کی طرف دوسرا بڑا قدم ۱۹۱۳ء کے قانون میں لیا گیا جس کا تقاضا تھا کہ تمام تعلیم ترکی زبان میں ہو، جبکہ ۱۸۷۹ء کے ایک قانون کے مطابق ہر مذہبی گروہ کو وسیلہ تعلیم کے طور پر اپنی زبان استعمال کرنے کا حق حاصل تھا۔

دراصل ۱۹۰۰ء کی دہائی سے دوسرے آئینی دور تک کا زمانہ ترکی میں عام ذہنی و روحانی بے چینی اور بیداری کا زمانہ تھا۔ اور زندگی کے تمام پہلو۔۔۔۔۔ خاندان کا ادارہ، اقتصادیات، سیاست اور تعلیم۔۔۔۔۔ زیر بحث آنے لگے تھے۔ یہ آزادی، تقریر کا زمانہ تھا۔ پرائمری تعلیم کے میدان میں مدارس سے باہر کے بعض عوامی خطیبوں نے پہلی دفعہ ایسے بے روک ٹوک انداز میں لوگوں کو اپنا پیغام دیا کہ نیازی برکیس نے انہیں ”با اثر سکی“ قرار دیا۔ (۱۱) ان کی تلقین کا مرکزی موضوع اس بات پر زور دینا تھا کہ جسم کو حرکت دی جائے۔۔۔۔۔ سیدھے کھڑے ہو، دوڑو، کشتی لڑو (یہ تمام حرکات خاموش وقار کے روایتی تصور کی شدید توہین تھیں)۔۔۔۔۔ اور بعض جمعی جہائی عادتوں کا کھلم کھلا مذاق اڑایا جائے اور فنون کی تحسین و تجمید کی جائے۔ یہ تحریک اتنی طاقتور تھی کہ کتے ہیں مدارس نے بھی ورزشی کھیلوں کا اہتمام شروع کر دیا۔ رضا توفیق (۱۸۶۸-۱۹۳۹)، سلیم سری (۱۸۷۳-۱۹۵۷) اور اسماعیل حقّی بلتاچی اوغلو (۱۸۸۹) جس کا میں نے خالص لادینی سکولی تعلیم کے پرچار

کے سلسلے میں پیچھے ذکر کیا، اس طرح کے 'خطیب' کی نمائندہ مثالیں ہیں۔ مشہور انسان دوست خدا پرست توفیق فکرت (۱۸۶۷-۱۹۱۵) نے گالاتسارے (galatasaray) کے ثانوی مدارس کا ناظم بننے پر مذہبی تعلیم کی اصلاح کے بارے میں اپنی پالیسی کا اعلان کرتے ہوئے کہا کہ مذہب کو توہمات سے پاک کیا جائے گا اور اس کی بجائے اس کی بنیاد عقل اور سائنس پر رکھی جائے گی اور اس طرح دنیا اور مذہب کے درمیان اس لا تعلقی کا مداوا کیا جائے گا جو علماء نے پیدا کر دی ہے۔ (۱۲)

یہ ملحوظ رہے کہ لادینی لوگوں کو چھوڑ کے یہ دراصل اکثر مسلم جدیدیت پسندوں کی دعوت تھی، اور مزید یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہیے کہ فکرت کی نچریت ہندوستانی میں سرسید کی نچرت سے کچھ بھی مختلف نہیں تھی۔ لیکن ترک اسلام پسندوں نے فکرت کی جو مخالفت کی وہ اس سے کہیں کم تھی جو ہندوستانی مسلم قدامت پسندوں نے سرسید کے خیالات کی کی۔ بلکہ اس وقت تک اگر سب نہیں تو بہت سے ترک علماء اس بات کو قبول کرنے لگے تھے کہ ترک نوجوانوں کو ایسی تعلیم حاصل کرنی چاہیے جو ان کے کردار میں قومی اور سائنسی دونوں طرح کی روح پیدا کر دے۔ یہ جو مباحثہ اسلام پسندوں، مغرب زدہ لوگوں، آزاد خیال انفرادیت پسندوں اور تکنیکی تعلیم کے علم برداروں کے درمیان برپا تھا اسی کے پس منظر میں، جیسا کہ میں نے پچھلے باب میں بتایا، ضیا گو کلپ ایک ایسے قوم پرستانہ نقطہ نظر کے حامل بن کر سامنے آئے جس میں ایسی اسلامی اقدار کا پیدا کرنا شامل تھا جو ترک نوجوانوں کو مقامی طور طریقوں کے واسطے سے سمجھائی جائیں۔ اسے وہ "تربیت" کہتے تھے جو "تعلیم" سے کچھ بڑھ کر اور اس سے ممتاز تھی، اس لئے کہ تعلیم تو "معروضی" اور "خالصہ سائنسی" سمجھی جاتی تھی۔

تاہم تین مارچ ۱۹۲۳ء کے قانون کی رو سے جسے "تعلیم کو متحد کرنے کا قانون" کہا جاتا تھا، تمام مذہبی سکول اور مدارس جنہیں یا تو وزارت اوقاف، یا پھر

نجی اوقاف والے چلاتے تھے، بند کر دئے گئے۔ چونکہ تنظیمات کے مصلحین نے مذہبی اور لادینی تعلیم کے درمیان دوئی پیدا کر دی تھی، اور بعد ازاں یہ تجاویز پیش کی گئیں، خصوصاً صدر اعظم سعید پاشا کی طرف سے، کہ مدرسوں کی اصلاح کی جائے اور انہیں اس کی تجویز کردہ یونیورسٹیوں کی دیہاتی فیکلٹیوں میں تبدیل کر دیا جائے، اتاترک کی حکومت نے ہر طرح کی تعلیم کو ”متحد“ کرنے کے بہانے روایتی سکولوں کو ختم کر دیا اور اس طرح ساری تعلیم ”دنیوی“ یا ”لادینی“ ہو کے رہ گئی۔ مطلب یہ کہ ”متحد کرنے کا مقصد“ مختلف صورتوں کو باہم مربوط کرنے یا ایک دوسرے میں ضم کرنے کی بجائے ان میں سے ایک صورت کو بالکل محو کر دینے سے پورا کیا گیا۔ وزارت تعلیم کی سرپرستی میں مذہبی اہلکاروں۔۔۔۔۔ اماموں اور خطیبوں۔۔۔۔۔ کی تربیت جاری رہی، لیکن ۱۹۲۸ میں جب پبلک سکولوں کے نظام سے ہر طرح کی مذہبی تعلیم کو خارج کیا گیا تو اسے بھی ختم کر دیا گیا۔ پھر ۱۹۳۰ء کی دہائی کے آخری اور ۱۹۵۰ کی دہائی کے اولین سالوں میں کہیں جا کر اسلامی تعلیم کو بحال کیا گیا۔ اس وقت عوامی دباؤ کے نتیجے میں اماموں اور خطیبوں کے سکولوں کا ایک نیا نظام شروع کیا گیا جو، جیسا کہ ہم اگلے باب میں دیکھیں گے، اب تک کافی حد تک پھیل چکا ہے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جہاں تک مذہبی سکولوں کی تعلیم کا تعلق ہے مصر اور ترکی اس صدی کے پہلے نصف حصے میں مختلف سمتوں میں چلے۔ مصر میں شیخ محمد عبدہ اور دوسرے لوگوں کی تنقید کے زیر اثر پبلک سکولوں کا ایک ایسا نظام، جو محمد علی کی حکومت میں اپنی اصل کے اعتبار سے خالص لادینی تھا، اس نے اسلام سے متعلق مضامین اپنے اندر شامل کئے تاکہ وہ زیادہ اسلامی اور قومی بن جائے۔ اس کے برخلاف ترکی میں ۱۹۲۰ کی دہائی میں خالص روایتی سکولوں کا ایک نظام ختم ہوا اور اس کی جگہ ایک ایسے نظام نے لے لی جو اپنے مقاصد میں پوری طرح لادینی تھا اور اسے انتظاماً لایا گیا تھا۔ مصر میں چونکہ تغیر احوال قدرتی طور پر ہوا تھا، نہ کہ کسی

دباؤ اور امتناع کے ذریعے، مذہبی اور غیر مذہبی تعلیم کا باہمی ربط زیادہ پر سکون اور ہموار صورت میں چلا۔ ترکی میں پبلک سکولوں کے نصاب سے مذہبی تعلیم کو بالکل خارج کر دیا گیا اور یہ حالت ایک ربع صدی تک باقی رہی۔ جدید رنگ میں رنگے ہوئے اکثر ترک جن کے ساتھ ترکی سے باہر، خصوصاً مغرب میں، ہماری ملاقات ہوتی ہے اگرچہ ان میں سے بہت سے لوگوں نے کچھ اسلامی تعلیم یا تو گھر پر حاصل کی ہوتی ہے یا نجی سکولوں میں، اسی خالص لادینی نظام تعلیم کی پیداوار ہیں جس کے دو سب سے بڑے خالق کمال اتاترک اور عصمت انونو اس امر کو بھی لادینی اصولوں کے احترام کی خلاف ورزی سمجھتے تھے کہ کھلے بندوں اللہ کا نام لیا جائے۔۔۔۔۔ اب ہم حالیہ صدی کے نصف اول میں اعلیٰ اسلامی تعلیم پر مختصر نگاہ ڈالتے ہیں۔

اعلیٰ تعلیم

میں نے پہلے باب میں بتایا تھا کہ سترھویں اور اٹھارویں صدیوں میں، خصوصاً اٹھارویں صدی میں، غیر مذہبی تعلیم یعنی حساب، کیمیا، فلکیات، "طب، فلسفہ وغیرہ ترکی اور مصر دونوں میں موجود تھی، اور ایسا لگتا ہے کہ علماء کی طرف سے ہر تبدیلی کے خلاف بڑھتی ہوئی مخالفت کے پیچھے دراصل وہ دباؤ تھا جو مسلم دنیا استعماری یا نیم استعماری تجربوں سے محسوس کر رہی تھی۔ مغربی طاقتوں اور ان کے "مشیروں" کی تنبیہ و تہدید کے نتیجے میں خالص دنیوی تعلیم کے جتنے زیادہ مراکز قائم ہوئے، اتنا ہی علماء نے ایک دفاعی موقف اختیار کیا اور موخر قرون وسطیٰ کے ورثے اور اس کے بنجر تشریحاتی لٹریچر میں پناہ حاصل کر لی۔ تاہم ترکی کے حالات کے خلاف مصر میں پے در پے ایسے لوگ اٹھے جنہوں نے جامعہ ازہر کی اصلاح کا کام اپنے ذمے لیا۔ انیسویں صدی کے نصف اول میں ایک ازہری شیخ رفاعتہ

الخطاوی نے، جس نے کئی سال پیرس میں گزارے تھے، لسانیات کا ایک کالج کھولا اور فرانسیسی آئین اور فرانسیسی دیوانی قانون کا عربی زبان میں ترجمہ کیا۔ وہ غالباً پہلا شخص تھا جس نے اپنی کتاب ”مناہج الالباب“ میں اس بات پر زور دیا کہ مسلمانوں کو تمام جدید علوم سیکھنے چاہئیں، اس لئے کہ اہل یورپ نے انہیں خود مسلمانوں سے لے کر ان کی نشوونما کی تھی۔ اس نے محمد علی پر سخت تنقید کی کہ اس نے یہ جدید علوم ازہر کے موجودہ نصاب میں شامل نہ کئے تھے، حالانکہ ماضی میں یہ علوم اس درس گاہ میں سکھائے جاتے تھے۔ لیکن اصلاح کے تکلیف وہ طریق عمل کی اگر صحیح تصویر دیکھنی ہو تو وہ ازہر کے سب سے بڑے مصلح شیخ محمد عبدہ کے ان الفاظ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

”سید جمال الدین افغانی کے لیکچر سننے کے بعد میں نے ازہر کی اصلاح کے مسائل کی طرف اپنی توجہ مبذول کی، اس لیے کہ میں وہاں ایک طالب علم رہا تھا۔ جب میں نے وہاں عملی کام شروع کیا تو مجھے اس سے روک دیا گیا... پھر جلاوطنی سے اپنی واپسی پر میں نے اس وقت کے شیخ الازہر شیخ محمد الانبالی سے یہ منوانے کی کوشش کی کہ وہ بعض تجاویز قبول کر لے لیکن اس نے انکار کر دیا۔ ایک دفعہ میں نے اس سے کہا ”جناب شیخ! کیا آپ اس سے اتفاق کریں گے کہ ازہر میں مقدمہ ابن خلدون پڑھایا جائے؟“ اور میں نے اس کتاب کے جتنے بھی فوائد گنوا سکتا تھا، گنوا دیئے۔ شیخ نے جواب دیا: یہ ازہر کی تعلیم کی قدیم روایت کے خلاف ہو گا۔ اس ابھی ہوئی گفتگو میں میں ازہر کے بعض زمانہ قریب کے شیوخ کے بارے میں بات کرنے لگا اور اس سے دریافت کیا کہ الاشمونی اور الصبان کو مرے ہوئے کتنا عرصہ گزر چکا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ انہیں فوت ہوئے صرف اتنا عرصہ ہوا ہے۔ اس پر میں نے کہا ”وہ حال ہی میں فوت ہوئے ہیں اور ان کی کتابیں ازہر میں پڑھائی جا رہی ہیں“

حالانکہ ان کی کتابیں پڑھانے کی تو ازہر میں کوئی روایت نہیں تھی۔ یہ سن کر شیخ الانبائی خاموش ہو گیا اور اس سے میری بات کا کوئی جواب نہ بن پڑا۔“ (۱۳)

۱۸۷۲ سے ۱۹۳۰ تک ازہر میں پے درپے تنظیمی اور انتظامی اصلاحات واقع ہوئیں جن کے آغاز میں یہ ضروری قرار پایا کہ تعلیم کے بعد ایک آخری امتحان ہو گا جس کے نتیجے میں العالمیۃ کی سند ملے گی، اور اس سند پر ازہر کے اساتذہ کے مرتبوں، تنخواہوں اور ان کے درجوں کا تعین ہو گا۔ پھر ان اصلاحات کے آخر میں (۱۹۳۰ میں) تعلیم کے تین شعبے قائم کئے گئے: علمِ کلام، فقہ اور عربی زبان و ادب، لیکن اس کتاب میں میرا مقصد انتظامی اصلاحات کی بجائے عقلی و ذہنی ارتقاء کا جائزہ لینا ہے۔ تاہم محمد عبدہ اور محمد ابراہیم الظواہری (مصنف کتاب العلم و العلماء جو ۱۹۰۵ میں طنطا سے شائع ہوئی) کی تنقیدی آراء سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۱۸۷۲ کے قانون کو بھی ناقص صورت میں زیر عمل لایا گیا۔ ان دو تنقیدی کاموں میں سے محمد عبدہ کی تنقید (دیکھئے کتاب الاعمال الکاملہ، ایڈیٹر محمد عمارہ، بیروت ۱۹۷۲ جلد سوم، صفحات ۱۱۲-۱۱۳-۱۷۷-۹۷) واضح طور پر بہت اساسی اور بنیادی ہے۔ اصلاح کے متعلق ان کا خیال یہ ہے کہ یہ سب سے پہلے اسلام کے دانشورانہ اور مثبت احیاء کے لئے ہونی چاہیے جبکہ الظواہری کا تصور اصلاح نیکی اور تقویٰ کا پہلو اپنے اندر رکھتا ہے۔ لیکن دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ امتحان کے قواعد و ضوابط کا اطلاق ناقص طریقے پر ہوتا ہے، کہ طلبہ لیکچروں میں حاضر ہونے کی بجائے ادھر ادھر گھومتے رہتے ہیں، اور اکثر اساتذہ ایک دوسرے کو نیچا دکھانے اور بجائے طلبہ کو پڑھانے کے اپنے علم کا مظاہرہ کرنے میں لگے رہتے ہیں، اور یہ کہ اساتذہ اور طلبہ دونوں ادنیٰ درجے کے معیار تعلیم پر قانع رہتے ہیں۔ الظواہری بجا طور پر اس امر کی نشاندہی کرتے ہیں کہ علماء انجینئرنگ اور دوسرے پیشوں کے سند یافتہ لوگوں کی طرح صرف پیشہ ور نہیں ہوتے اس لئے کہ ان کے کندھوں پر معاشرے

کی اخلاقی رہنمائی کی ذمہ داری بھی ہوتی ہے اس لئے العالیہ کی سند رکھنے والوں کے لئے اس پر فخر کرنا اور علم کے مزید حصول اور کردار کی اصلاح سے اس کو اور زیادہ ترقی نہ دینا ایسی بات ہے جو ان کے عالمانہ مرتبے کو گھٹاتی ہے اور انہیں لوگوں کی نگاہ میں پست کرتی ہے۔

انیسویں صدی کی آخری چوتھائی اور بیسویں صدی کے شروع کے سالوں میں ازہر میں ذہنی اور روحانی ماحول مجموعی طور پر بہت قدامت پسندانہ تھا۔ خدیو مصر کی سیاست اور سازشیں (محل یقیناً محمد عبدہ کے خیالات کے حق میں نہیں تھا) اپنا کام کئے جاتی تھیں۔ تاہم ان کے بغیر بھی ترقی کی رفتار ست تھی اس لئے کہ اکثر شیوخ اگر اصلاحات کا مطلب سمجھتے بھی تھے تو ان سے ناخوش ہی تھے اور ان میں سے بہتوں کا خیال تو یہ تھا کہ یہ اصلاحات اسلام کو نقصان پہنچائیں گی۔ محمد عبدہ خود صرف تدریجی اصلاحات پر زور دیتے تھے اور انہیں اس بات کی خاص فکر تھی کہ ازہر کو حکومتی مداخلت سے آزاد رکھا جائے۔ ہم الظواہری کی بیان کردہ ایک کہانی سے ازہر کے ماحول کا کچھ اندازہ کر سکتے ہیں۔ ایک لبنانی مسلمان نے جب شیخ الازہر الانبائی کے متعلق سنا کہ وہ بہت بڑے عالم ہیں تو ان سے ملنے کی خاطر مصر کا سفر اختیار کیا (یہ لازماً ۱۸۹۰ء کی دہائی کا واقعہ ہو گا) اور جب ایک بیچ کے شخص نے آنے والے کا ان سے تعارف کرایا اور کہا کہ وہ لبنان سے چل کر یہاں آیا ہے تو شیخ نے جواب میں پوچھا ”لبنان کہاں ہے“ یا غالباً ”جبل لبنان کہاں ہے؟“ اس لئے کہ یہ واقعہ اس زمانے کا ہے جب لبنان شام کا ایک حصہ تھا اور جبل لبنان کہلاتا تھا۔ آنے والے نے پکار کر کہا ”خدا کی قسم میں نے شیخ کی زیارت کے لئے جو بھی قدم اٹھایا وہ بے فائدہ ثابت ہوا“ (۱۳)

شیخ محمد عبدہ خود ازہر کی اصلاح سے مایوس تھے اور ازہر کے نصاب کی سختی اور ناملانگی (rigidity) کے پیش نظر انہوں نے حکومت کو یہ مشورہ دینا شروع کیا کہ وکلاء کی تربیت کے لئے ایک علیحدہ کالج (دارالقضاء) قائم کیا جائے جو ازہر

سے آزاد ہو۔ جب ۱۹۰۵ میں شیخ عبدہ کو ازہر کی کونسل سے استعفیٰ دینے پر مجبور کیا گیا تو شیخ الازہر شیخ الشربینی نے کہا ”ازہر کو قائم کرنے سے ہمارے اسلاف کا مقصد ”خدا کا گھر“ قائم کرنا تھا، یعنی کہ مسجد جہاں اس کی عبادت کی جائے... جہاں تک دنیوی معاملات اور جدید تعلیم کا تعلق ہے تو اس کا ازہر سے کوئی واسطہ نہیں... وہ شخص (عبدہ) مذہبی تعلیم کے واضح راستوں کو تباہ کرنا چاہتا تھا اور اس مسجد کو فلسفہ اور ادب کے سکول میں تبدیل کرنے کا خواہشمند تھا“ (۱۵) جب شربینی کو شیخ الازہر کا منصب عطا کیا گیا تو اس موقع پر خدیو عباس دوم نے بھی اسی طرح کے خیالات کا اظہار کیا۔ ازہر کے مذکورہ بالا دو ناقدین: محمد عبدہ اور الظواہری کے درمیان جو فرق ہے وہ اس امر سے جانچا جاسکتا ہے کہ مؤخر الذکر (الظواہری) کے نزدیک ایک مثالی عالم وہ ہوگا جس کے اندر محمد عبدہ اور شربینی کی صفات جمع ہو جائیں۔ اس میں کوئی شک نہیں اور نہ یہ کوئی حیرت کی بات ہے کہ اپنے بہت سے معاصر مصلحین بلکہ ترقی پسندوں کے نزدیک محمد عبدہ لازماً ایک لادین شخص ہوگا جس کا مقصد اسلام کو تباہ کرنا تھا، لیکن اس بات کے لئے تصور و خیال کی کافی ایج درکار ہے کہ عبدہ اور شربینی کو ایک ہی شخصیت میں مدغم کر دیا جائے۔

یہ دراصل محمد عبدہ تھا جس نے بڑی جرأت کے ساتھ اس خیال کا اظہار کیا کہ ازہر کو اسلامی تعلیم کے مرکز کے طور پر عام تعلیمی نظام میں ضم کر دیا جائے، بجائے اس کے کہ وہ اسلامی قرون وسطیٰ کے ماحول کا ایک عجائب گھر یا ایک انوکھا محصور علاقہ (enclave) بن کے رہ جائے۔ اور مزید برآں یہ کہ جب عام تعلیمی نظام کی درسگاہوں کی صحیح معنوں میں اصلاح کر دی جائے (دیکھئے اس باب کا پچھلا حصہ) اور ان میں صحیح قسم کی اور موثر اسلامی تعلیم رائج کر دی جائے تو ازہر کی اہمیت خود بخود کم ہو جائے گی، اس لیے کہ ”لوگ اپنے بچوں کو عام سکولوں کی بجائے ازہر اسی لئے بھیجتے ہیں کہ ان کے خیال میں جامعہ ازہر ان کے عقیدے اور ایمان کا بہتر خیال رکھتی ہے“ (۱۶) یہاں بڑی تاکید کے ساتھ اس امر کی نشاندہی

ضروری ہے کہ محمد عبده نے نہ صرف ازہر میں جدید مغربی تعلیم کو رائج کرنے پر زور دیا بلکہ ---- جو عام طور پر نہ سمجھا جاتا ہے اور نہ اس کا اعتراف کیا جاتا ہے ---- انہوں نے قدیم اور اولین (original) اسلامی کلاسیکی لٹریچر کے احیاء پر بھی اصرار کیا (مثلاً ان کی یہ خواہش کہ نصاب میں مقدمہ ابن خلدون شامل کیا جائے) جس میں عقلیت پسند معتزلی سکول کی علم کلام پر تصانیف بھی شامل تھیں، جن کو بدعتی قرار دے کر صدیوں تک ان کا بائیکاٹ کیا گیا۔ درحقیقت خود بنیادی اسلامی روایت میں ”جدیدیت“ کو پھر سے دریافت کرنا ہی محمد عبده کی اصلاحی سوچ کی کلیدی اینٹ تھی۔

جب شیخ الازہر محمد العباسی المہدی کے دور میں ازہر سے متعلق ۱۸۷۲ء کا قانون رائج کیا گیا تو امتحان کے مضامین کے لئے یہ گیارہ شعبے بنائے گئے: فقہ، اصول فقہ، علم کلام، حدیث، تفسیر (ملاحظہ کیجئے کہ خود قرآن کی تعلیم، تفسیروں سے الگ کر کے، کہیں نہیں ہے اور یہ قرون وسطیٰ کے اسلامی تعلیم کے اداروں کا ایک خاص وصف تھا) عربی نحو و صرف، اور بلاغت، خطابت، ادبی اسلوب اور منطق۔ جہاں تک منطق کا تعلق ہے (فلسفہ تو ممنوع ہی تھا) اگرچہ اس بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا تھا کہ کیا ایسا مضمون پڑھایا جائے جو فلسفے کے ساتھ جڑا ہوا ہو، تاہم بطور ایک ”مددگار علم“ کے اس کی تعلیم جاری رہی۔ اس لئے کہ یہ صحیح سوچ کے عمل میں بہت معاون تھا۔ ۱۸۸۷ء میں شیخ الازہر الانبائی سے ایک سوال پوچھا گیا جو حکومت کے ایما پر تھا کہ ”کیا یہ جائز ہے، بلکہ ضروری ہے کہ مسلمان ریاضیات، علم ہیئت، طبیعیات اور کیمیا جیسے علوم حاصل کریں تاکہ اس سے مسلم امت کی ہمعصر قوموں کے ساتھ مقابلے کی استعداد بڑھائی جاسکے؟“ اس سوال میں امام غزالی کا حوالہ بھی دیا گیا جنہوں نے لکھا تھا کہ امت پر بحیثیت مجموعی یہ فرض ہے کہ اس کے افراد کی ایک کافی تعداد ان علوم کا مطالعہ کرے۔ نیز اس حقیقت کا حوالہ بھی دیا گیا کہ حنفی مسلک کے علماء نے امام غزالی کے نقطہ نظر سے اتفاق کیا تھا۔

سوال کرنے والے نے ازراہ احتیاط یہ اضافہ بھی کیا کہ ان قدرتی علوم کی حیثیت منطق کی طرح مددگار علوم کی ہوگی جن کا مطالعہ انہی کی خاطر نہیں کیا جاتا، بلکہ ان فوائد کی خاطر کیا جاتا ہے جو ان سے حاصل ہوتے ہیں۔ (اس کا ترکی میں ”مفید علم“ کے اس تصور کے ساتھ موازنہ کیجئے جس کا اس باب میں اوپر ذکر آیا ہے) الانبانی نے جسے اس سوال کا اصل ماخذ معلوم تھا، اس امر کی تصدیق کی کہ مسلمانوں کے لیے ان علوم کا مطالعہ کرنا ضروری تو ہے لیکن ساتھ ہی یہ تنبیہ کی کہ ”علم ہیئت کو جوش اور نجوم کے مقاصد کی خاطر نہ پڑھا جائے“ نیز طبیعیات کو شریعت کی مطابقت میں پڑھا جائے، نہ کہ (قرون وسطیٰ کے مسلم) فلاسفہ کے انداز میں، اس لئے کہ وہ ناجائز ہوگا۔“ (۱۷) ”فلاسفہ کے انداز“ سے شیخ کا مقصد اس طرح کے نظریات سے تھا جیسے دنیا کی ابدیت اور ”مضرا“ فطرت کے قوانین کی ابدیت، جو آخرت کے بارے میں انسان کے ایمان کو متزلزل کر سکتی ہے۔

یہ بات طے ہے کہ شیخ الانبانی کا اس اصلاح کو عملاً نافذ کرنے کا کوئی ارادہ نہیں تھا۔ اس لئے کہ، جیسے ہم نے دیکھا، وہ تو ابن خلدون کا مقدمہ پڑھانے کے بھی مخالف تھے، جس کی تجویز محمد عبدہ نے ان کے اس فتوے کے بعد دی تھی (عبدہ ۱۸۸۸ میں جلاوطنی سے واپس آگئے تھے) اصلاح پر عمل درآمد ۱۸۹۶ میں ہوا، لیکن جدید علوم آخری امتحان کے لئے اختیاری قرار دئے گئے۔ جب ۱۹۰۷ میں محمد عبدہ کی تجویز کے مطابق فقہ کے ماہرین کی تربیت کے لئے ایک جداگانہ کالج قائم کیا گیا تاکہ وہ مذہبی عدالتوں میں اپنا کام سرانجام دے سکیں تو ازہریوں نے خطرے کی علامات دیکھ لیں اور اصلاح کی ضرورت ان کی سمجھ میں آئی۔ ۱۹۰۸ کے قانون نے جدید علوم یعنی تاریخ، جغرافیہ، ریاضیات، طبیعیات اور کیمیا کا امتحان مذہبی علوم کی طرح لازمی قرار دے دیا۔ تاہم جب ۱۹۱۱ کے قانون نے تعلیم کی مدت بارہ سال سے بڑھا کر پندرہ سال کر دی اور اسے تین سطحوں پر اٹھری، ثانوی اور اعلیٰ میں تقسیم کر دیا، تو ان جدید علوم کی تعلیم پہلی دو سطحوں تک محدود کر دی گئی، اور تیسری یعنی

اعلیٰ تعلیم کی سطح صرف مذہبی علوم کے لئے مخصوص رہی۔ فلسفہ جس سے علماء اتنے خائف تھے، ۱۹۳۰ تک نصاب میں شامل نہ کیا گیا۔ تاہم اس کے بعد قدیم اور جدید فلسفہ، بشمول نفسیات، پڑھائے جانے لگے۔ لیکن علم کی یہ نئی شاخیں نچلی سطحوں میں ہی پڑھائی جاتی تھیں۔ چنانچہ ان کی تعلیم کا معیار، چند نادر اور انفرادی حالتوں کو چھوڑ کر، بہت ہی سطحی رہا۔ ازہر کو مکمل طور پر جدید بنانے کے لئے ہمیں ۱۹۶۰ اور ۱۹۷۰ کی دہائیوں کا انتظار کرنا پڑے گا۔

تاہم اپنی محدودیتوں کے باوجود ۱۹۳۶ کے قانون کے تحت ہونے والی ازہر کی ترقی ۱۸۷۲ کے حالات سے بہت دور نکل آئی تھی۔ جدید چیلنجوں سے نبرد آزما ہونے کے لئے مذہبی فکر کی صلاحیت کو ابھارنا ایک ایسا مسئلہ ہے جس نے ماہرین کو چکر میں ڈالے رکھا ہے اور آئندہ بھی انہیں پریشان کئے رکھے گا۔ لیکن مجھے لگتا ہے کہ اسلام جیسے مذہب کے لئے جو زندگی کو بہت اہمیت دیتا ہے اور معاشرے سے وابستہ رہتا ہے، فلسفے اور معاشرتی علوم کی تعلیم دینا زیادہ ضروری ہے اور میں اس خاص سوال پر اگلے باب میں زیادہ کھل کر بات کروں گا۔ سردست میں ترکی کے بارے میں کچھ اظہارِ خیال کرنے کے بعد اسلام کے مشرقی خطوں میں ہونے والی تبدیلیوں کے بارے میں گفتگو کروں گا۔

پچھلے حصے میں میں نے ترکی میں نچلی سطح کی تعلیم سے بحث کی ہے، جس کا انجام اس پر ہوا تھا کہ کمال اتاترک نے آکر نہ صرف مذہبی مدارس بند کر دیے بلکہ عام سکولوں کے نظام میں بھی مذہبی تعلیم ختم کر دی۔ اعلیٰ اسلامی تعلیم کے متعلق کچھ زیادہ کہنے کو نہیں ہے سوائے اس کے کہ عبدالحمید ثانی کے دور میں وزیر اعظم سعید پاشا نے ایک عظیم الشان تجویز کا خاکہ تیار کیا، جس کی رو سے عثمانی سلطنت کے ہر صوبائی دارالحکومت میں ایک یونیورسٹی اور اعلیٰ تکنیکی تعلیم کے لئے ایک ادارہ قائم کیا جانا تھا (جن میں سے ایک کے لئے سلطانی سکولوں سے طلبہ آتے اور دوسرے کے لئے رشیدیہ سکولوں سے) اور مذہبی تعلیم (اسلامی، مسیحی وغیرہ) کے

تمام اعلیٰ اداروں کو یونیورسٹیوں میں اپنے اپنے مذہبی طبقوں کے لئے دینیاتی فیکلٹیوں کی صورت اختیار کر لینی تھی۔ اس عظیم منصوبے پر عمل درآمد نہ ہوا اور دارالفنون کے قبل از وقت بند کئے جانے کے بعد، جس کا ذکر اس باب میں اوپر آیا، مدرسے اور لادینی تعلیم کے ادارے پہلو بہ پہلو کام کرنے لگے۔ ۱۹۰۹ میں (ازہر میں جدید علوم کے رسمی، اگرچہ برائے نام، آغاز کے پندرہ برس بعد) فاتح محمد کے اولین مدرسے کا مغرب زدگان اور اسلام پسند دونوں کی جانب سے اس امید پر دوبارہ احیاء کیا گیا کہ اس میں مختلف اجزاء سے مرکب اور اصلاح یافتہ نصاب رائج کیا جائے گا۔ اس ادارے کے چار تدریسی شعبے ہونے تھے: مذہبی علوم (جن میں روایتی مضامین کے ساتھ اخلاق بھی شامل تھا) حکمتی علوم (جن میں فلسفہ، ریاضیات اور قدرتی علوم شامل تھے) تاریخ کا علم (بشمول سیرت کے) اور لسانیات (عربی، ترکی اور فارسی)۔

جب اس بہانے سے شیخ الاسلام نے اپنے احتسابی حق کو اپنے اختیارات سے زیادہ وسعت دینے کی کوشش کی تو اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ۱۹۱۶ میں (دوسری چیزوں کے ساتھ) مذہبی تعلیم کو اس کے کنٹرول سے نکال دیا گیا۔ مذہبی تعلیم اب وزارت تعلیم کے سپرد کر دی گئی۔ ترکی میں تعلیم کے میدان میں جتنی بھی تبدیلیاں ہوئی ہیں ان کا سب سے نمایاں پہلو یہ ہے کہ مذہبی کو ہمیشہ دائمی اور ناقابل تغیر اور غیر مذہبی کو قابل تغیر سمجھا گیا ہے۔ یہ ترکی اسلام کی اصل مصیبت رہی ہے کہ ”غیر مذہبی“ تو برابر پھیلتا چلا گیا ہے، لیکن ”مذہبی“ کو پس منظر میں دھکیلا جاتا رہا ہے۔ حالات کا یہی الجھاؤ ہے جو گوگلپ کی سوچ پر بھی، جس نے ۱۹۱۶ کے قانون کی تجویز کا مسودہ بنایا، چھایا رہا۔ عثمانی ترکی میں ازہر کی طرح کا کوئی مرکزی مدرسہ موجود نہیں تھا اور اس سے کہیں زیادہ اہم یہ کہ اس کے پاس محمد عبدہ جیسا تجدید پسند عالم بھی نہیں تھا۔ ۱۹۱۶ کے قانون کو تعلیم کی ”یکجائی“ کی اس صورت کی طرف پہلا قدم ثابت ہونا تھا جس کی کمال اتارک نے مذہبی تعلیم کو ختم کر کے تکمیل کر دی۔

اس طرح جو ناقابلِ تغیر تھا وہ قابلِ تغیر کے سامنے معدوم ہو گیا۔ اس کے بعد یہی ہونا تھا کہ آخری شیخ الاسلام مصطفیٰ صابری نے 'جو مصر چلا گیا' اشعری نظریہ تقدیر کے دفاع میں کئی جلدوں پر مشتمل ایک کتاب لکھی جبکہ اس سے بہت پہلے مصر میں محمد عبدہ نے سخت مخالفت کے باوجود انسان کے آزاد ارادے اور مذہب کے معاملے میں خردمندانہ تصور کو زندہ کیا تھا۔

جدید تبدیلیوں کے ضمن میں دو اہم عمومی نکات غور کے قابل ہیں۔ ان میں سے پہلے کا تعلق اسلام کے تمام "تاریخی" علاقوں سے تھا، یعنی مشرق وسطیٰ، شمالی افریقہ، ترکی، ایران اور برصغیر۔ یا اگر اسے زیادہ درست انداز میں کہیں تو اس کا تعلق عربی، ترکی، فارسی اور اردو زبانوں سے تھا۔ ان تمام زبانوں میں جو اسلوب قرونِ وسطیٰ میں رائج تھا وہ پُرقتضیح، مرصع اور عمیر القلم تھا، اور اس کا جو مضمون اور مواد ہوتا تھا وہ گھسا پٹا اور غیر تخلیقی ہوتا تھا، اور بجائے اس کے کہ وہ مبہم کو واضح کرے وہ واضح کو بھی مبہم کر دیتا تھا۔ خالص ادب (نثر اور نظم) میں مصنوعی رجحانات کے ساتھ ساتھ اُن نام نہاد لسانی علوم نے، جن کا پہلے باب میں ذکر ہوا (یعنی خطابت، بلاغت اور انداز بیان جس میں استعارہ، تشبیہ، تجنیس جیسی دور از کار ترکیبیں شامل تھیں) اظہار پر بہت زیادہ اور اکثر ناپسندیدہ بوجھ ڈال دیا تھا، جس سے معنی اور مفہوم دب کر رہ گئے تھے۔ غیر ادبی یا دنیوی علوم کے میدان میں بعد کی تحریروں کے شارحانہ اور مفسرانہ انداز نے ان رجحانات کی بد اطواری کو اور زیادہ بڑھا چڑھا دیا اور ان میں ایسی فضیلت نمائی کا رنگ ڈھنگ پیدا کر دیا جو اکثر برا لگتا تھا۔ نئی ادبی اصلاح کا ایک مشترک وصف جس نے انیسویں اور بیسویں صدی کے دوران میں ہر قسم کی تعلیم کو متاثر کیا، وہ اسلوبِ اظہار کو سادہ بنا کر اسے ایک راست اور قدرتی اسلوب میں بدل دینا تھا۔ اسلامی ادب، اور خاص طور پر تعلیم کے میدان میں، ترکی میں جو دت پاشا اور نامق کمال، مصر میں شیخ محمد عبدہ اور ان کے ساتھیوں اور برصغیر میں سرسید احمد خان، مولانا حالی اور دوسروں کے نام

سب سے نمایاں اور الگ ہیں۔ عوامی صحافت کے ظہور نے بھی 'کوئی شک نہیں' اس ترقی اور تبدیلی کو منعکس کیا اور اسے متاثر بھی کیا۔ نئے اصلاح یافتہ اسلوب اظہار نے تعلیم کی تمام شاخوں اور خصوصاً اخلاقیات، تاریخ، جغرافیہ وغیرہ پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ یہ بذات خود ایک بڑا اور درحقیقت ایک بنیادی انقلاب ہے۔ ان تمام زبانوں میں شاعری کو، جو مشرقی ذہن کی اصل ساحری ہے، اصلاح کے مقاصد کے لئے کارگر طریقے پر استعمال کیا گیا، اور نیا اور آسانی سے دسترس میں آنے والا اسلوب، اصلاح اور تعلیم کے پورے نصب العین کے لئے بہت مددگار ثابت ہوا۔ برصغیر میں یہ (سرید کے دستِ راست) مولانا الطاف حسین حالی تھے جنہوں نے ایسی نئی راہ نکالی جس پر بعد میں علامہ اقبال چلے۔ حالی (م ۱۹۱۳) کی "مسدس" کا اثر۔۔۔۔۔ جو اسلام کے زوال پر چھ مصرعوں کے قطعوں کی ایک متاثر کرنے والی نظم ہے جس میں بڑی حقیقت پسندی اور خلوص ہے اور جس کا ایک راست اور چھینے والا اسلوب ہے۔۔۔۔۔ ہندوستانی اسلام پر بے حد و حساب رہا ہے، ان معنوں میں کہ اس نظم نے مسلمانوں کو جھنجھوڑ کر انہیں ان کے ناقابل برداشت زوال اور انحطاط کی حالت سے آگاہ کیا۔ جہاں یہ نظم ہندوستانی مسلم معاشرے کی تمام سطحوں اور تمام اجزا پر ایک کڑی تنقید ثابت ہوئی، وہیں شاعر اقبال کے "عظیم الشان" اسلوب والے کلام نے لوگوں کو بیدار کر کے انہیں عمل پر ابھارا۔

دوسرا عام نکتہ، جسے ذہن میں رکھنا چاہیے، یہ ہے کہ علماء کی ہزار سالہ روایت اگرچہ بعد کی صدیوں میں جمود کا شکار رہی، لیکن اس کا ایک وسیع اور فکری شائستگی کا حامل ورثہ تھا، جسے یہ فخر حاصل تھا کہ اس میں ایک ہزار کے قریب قابل شخصیات اور وسیع اسلامی تہذیب کے مختلف میدانوں میں اونچے پائے کے تخلیقی لوگوں کا کام شامل تھا۔ شارحین بھی، جب علوم کی بنیادوں پر ان کی گرفت کمزور پڑنے لگی تو، چھوٹی چھوٹی جزئیات تک اپنے میدانوں میں ماہر ہی سمجھے جاتے تھے۔ اب ایک تعلیمی نظام میں نئے مضامین داخل کرنے کی وجہ سے جب بھی کوئی بڑی

تبدیلی واقع ہوتی ہے تو معیار لازماً گر جاتے ہیں، اس لئے کہ نئے میدانوں میں مہارت حاصل کرنے پر کچھ وقت لگتا ہے۔ اگر نئے مضامین کا پرانے مضامین سے کوئی نامیاتی تعلق رہے تو جدت کے خلاف زیادہ رد عمل نہیں ہوتا، اور تسلسل میں وقفہ بھی لبا نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ سب کچھ مجموعی صورت میں تبدیل ہوتا اور ترقی کرتا ہے۔ لیکن ہوا یہ کہ مسلم دنیا میں نئی تعلیم نے قدیم تعلیم کے ساتھ مربوط ہو کر سفر کا آغاز نہ کیا، اس لئے کہ پرانی تعلیم کے نمائندے ایسا نہیں چاہتے تھے اور نہ، اکثر حالات میں، نئی تعلیم کے کرتا دھرتا ہی یہ چاہتے تھے۔ اس وجہ سے یہ دو طرح کے تعلیمی نظام ایک طویل عرصے تک بیشتر ایک دوسرے سے علیحدہ ہی رہے، اور بہت سے ممالک میں وہ اب بھی ایک دوسرے سے علیحدہ ہی ہیں۔

حالات کو پیچیدہ کرنے والا ایک دوسرا عامل یہ تھا کہ یہ نئی تعلیم یورپ کے ایک مختلف زندہ عضویے سے الگ کر کے یہاں لائی گئی جس کا اپنا ثقافتی پس منظر تھا، اپنا اندرونی ڈھانچا اور وضعداری تھی۔ اگرچہ یہ اسلام کے ساتھ پہلے بھی ہوا تھا جب یونانی فلسفے اور سائنس کا ریلا اسلامی عقلی اور روحانی دھارے میں آ شامل ہوا۔ لیکن موجودہ صورت حال سے اس زمانے کی صورت حال یوں مختلف رہی کہ اس وقت یونانی تہذیب مرچکی تھی جبکہ اسلامی تہذیب زندہ اور طاقتور تھی، اس لئے یونانی علوم کے چیلنج کا مقابلہ اپنی شرائط پر کرنے کی اہلیت رکھتی تھی۔ لیکن اسلامی تہذیب نے جب زمانہ حال کے جدید مغربی علوم کا سامنا کیا تو اس میں گونا گوں کمزوریاں موجود تھیں جو نفسیاتی بھی تھیں اور ذہنی و عقلی بھی، اور اس کی وجہ مغرب کا سیاسی تسلط، اقتصادی چڑھائی اور ذہنی غلبہ تھا۔ میں نے پہلے بھی یہ بتایا ہے، اور اسے یاد رکھنا اہم ہے، کہ موجودہ اسلامی رجعت پسندی کا اگر سبب تلاش کیا جائے تو وہ کافی حد تک استعماری دور حکمرانی میں اور ان نفسیاتی الجھنوں میں ملے گا جو اس دور نے روایتی تعلیم کے علم برداروں کے لئے پیدا کیں۔

لیکن قدیم تعلیم اور نئی تعلیم کو اب یہ مسئلہ درپیش ہوا کہ ان کے درمیان

باہم انضمام کی کوئی صورت نہ تھی، اور زیادہ نقصان، کم از کم فوری اعتبار سے، نئی تعلیم کو ہوا۔ چونکہ اس کا منبع غیر ملکی تھا اور نئی ثقافت میں اس کی جڑیں ابھی گہری نہیں تھیں، نئی تعلیم کو کئی نسلوں تک نقصان اٹھانا پڑا۔ نئی تعلیم سے نکلنے والے شروع کے گریجویٹوں کا معیار چونکہ قدیم تعلیم یافتہ لوگوں کے مقابلے میں کم تر تھا، جن کی متعدد صدیوں پر پھیلی ہوئی قابلِ فخر، اگرچہ عموماً غیر زرخیز، تاریخ تھی، اس لئے اول الذکر لوگ ایک طویل زمانے تک طنز کا نشانہ بنے رہے، اس لئے بھی کہ وہ غیر ملکی اثر و نفوذ کا شکار تھے، اور اس لئے بھی کہ ان کے اپنے تعلیمی میدان میں ان کے اندر تخلیقی صلاحیت اور اُچھ نہیں تھی۔

یہ خصوصیات بہ نسبت مسلم برصغیر کے کہیں بھی زیادہ نمایاں نہیں تھیں۔ نئی تعلیم حاصل کر کے نکلنے والوں کو مغرب کے زرد اور مرل سائے اور تہذیبی و ذہنی دوغلے قرار دینا ابوالکلام آزاد اور شاعر اکبر الہ آبادی کے لئے ایک بنا بنایا موضوع تھا، اگرچہ بہت سے دوسرے لوگ بھی اس عادت میں مبتلا تھے۔ خود سرسید نے علی گڑھ سے پڑھ کر نکلنے والی پہلی نسلوں کو ”شیطان“ کا نام دیا تھا۔ جہاں تک ان میں تخلیقی صلاحیت کی کمی اور معاشرے کے لئے ان کے کار آمد نہ ہونے کا سوال ہے، اس کا بہت پر زور اظہار حالی، شبلی نعمانی اور اقبال کے ہاں ملتا ہے۔ بہت سے لکھنے والوں نے جدید تعلیم یافتہ اور مغرب سے متاثر طبقوں کے لئے ”مغرب زدہ“ کا تحقیر آمیز لقب استعمال کیا، جن میں آزاد، ظفر علی خاں اور مولانا مودودی پیش پیش تھے۔ ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ نئی تعلیم کا سب سے بڑا حصہ فنون عامہ (liberal arts) کا تھا اور اس کا مقصد ہندوستان میں برطانوی حکومت کے لئے اہل کار اور ملازم پیدا کرنا تھا۔ بہت کم لوگ سائنس پڑھتے تھے، اس لئے کہ صنعت زیادہ نہیں تھی، جس میں استعماری نظام یقیناً بنیادی رول ادا کرتا تھا۔ اسی لئے تعلیمی درسگاہیں فنون عامہ کے گریجویٹوں سے چھلکی پڑتی تھیں، اور حالت یہ تھی کہ مثلاً لاہور میں لوگ ایم۔ اے کی ڈگریاں لئے ہوئے چھوٹی چھوٹی دکانوں کی

میٹھیوں پر بوٹ پالش کرتے ہوئے دکھائی دیتے تھے۔ نئے گریجویٹوں کے معیار کی یہی پستی اور ان کی مکمل بے کاری اور بے بسی تھی جس کو حالی نے اپنی مسدس کے ان مصرعوں میں، جو اوپر نقل کئے گئے، خاص طور پر نمایاں کیا۔

اگلے باب میں ہم دیکھیں گے کہ یہ صورت حال اب بہتر ہو گئی ہے اور جدید علوم میں تعلیم یافتہ مسلمان اپنے مغربی نمونوں کے معیارات کے قریب آرہے ہیں۔ درحقیقت تعلیمی جدیدیت ان معنوں میں اب مغرب کے ہم معنی نہیں رہی بلکہ اسے اب صرف ”جدیدیت“ ہی کہنا چاہیے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ یاد رکھنا بے حد اہم ہے کہ خصوصیت کے ساتھ وہ کون سا میدان ہے جس میں مسلم دنیا مغرب سے اپنا فاصلہ کم کر رہی ہے۔ یہ یا تو خالص طبیعیاتی علوم ہیں یا تکنیکی مہارتیں! وہاں بھی کوئی شک نہیں کہ فاصلہ ابھی کافی بڑا ہے، لیکن یہ لازماً وقت اور معاشی ذرائع کا مسئلہ ہے۔ جب یہ حاصل ہو جائیں گے تو یہ فرق بھی ختم ہو جائے گا۔ معاشرتی علوم مسلم دنیا میں ابھی ابتدائی حالت میں ہیں، اگرچہ مغرب میں بھی ان پر کوئی زیادہ وقت نہیں گزرا۔ یہ علوم مغرب میں ایک عقلیتی اور فلسفیانہ بنیاد سے جتنا زیادہ دور ہوتے جائیں گے اتنا آسانی کے ساتھ اور جلد مسلمان وہ فاصلہ پُر کر لیں گے جو ان کے اور مغرب کے درمیان ہے۔ مزید برآں، جیسا کہ میں اگلے باب میں زیادہ وضاحت سے بتاؤں گا، مسلمانوں میں اس امر کا شعور پیدا ہونے لگا ہے کہ معاشرتی علوم کا نشوونما جس طرح سے مغرب میں ہوا ہے، وہ ایسے تناظرات (perspectives) اور بے نام اقدار کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں جنہیں مسلمان شاید نہ اپنا سکیں۔ مثلاً یہ ایک سوال ہے کہ کیا ایک مسلم نفسیاتی طبیب یا ماہر نفسیات پورے سکون قلب کے ساتھ اپنے ان مغربی ہم پیشہ لوگوں کی تائید کر سکتا ہے جو اپنے مریضوں کی سائیکس پر سے دباؤ کو ہٹانے کی خاطر انہیں ہر طرح کی اخلاقیات سے عاری کر دیتے ہیں، کیونکہ ان کے خیال میں یہ اخلاقیات باہر سے لا کر ان پر مسلط کی گئی ہے اور اس کا ڈھنڈورا پیٹا گیا ہے۔

تاہم خالص فکر یا فلسفیانہ دانشوریت کا میدان ایسا ہے جس میں مسلمان ابھی تک کم ترقی یافتہ ہے۔ یہ کوئی اتفاقی واقعہ نہیں ہے کہ اسلامی جدیدیت پسندی کے پورے دائرے میں صرف ایک سنجیدہ طالب علم، جس پر مسلم دنیا فخر کر سکتی ہے علامہ اقبال ہیں، لیکن ساتھ ہی یہ بھی صحیح ہے کہ خود مغرب میں بھی دانشوریت پر خصوصاً جنگ عظیم دوم کے زمانے سے ایک قابل لحاظ زوال آیا ہے۔ یہ واقعہ کہ خالص ٹکنالوجی نے آزاد خیال انسان دوستی کا تقریباً گلا گھونٹ دیا ہے، جس کے نتیجے میں معاشرتی علوم ان دونوں کے بیچ خطرناک طور پر دب کے رہ گئے ہیں، یہ اتنا تازہ ہے کہ ابھی یہ پوری طرح بیان نہیں ہو سکتا، اور مغربی تہذیب پر اس کے اثرات ابھی ظاہر ہونے شروع ہوئے ہیں۔ یہ یہی مغربی تعلیمی ثقافت ہے۔۔۔۔ ایک ڈھنڈا رگھر کی طرح۔۔۔۔ جس کے ساتھ مسلم دنیا کم و بیش کامیابی کے ساتھ قدم ملانے کی کوشش کر رہی ہے۔ جدید تعلیم کے آنے سے علماء کی روایتی ذہنی تہذیب بہت حد تک زوال پذیر ہو چکی ہے۔ لیکن یوں دیکھئے تو مغربی دانشورانہ تہذیب بھی روبہ زوال اور ایک بحران سے دوچار ہے۔ اب ہم مختصراً اور صراحت کے ساتھ یہ دیکھیں گے کہ برصغیر میں جدید تعلیم کے روبرو روایتی اسلامی دانشورانہ تہذیب کا کردار کیا رہا۔

یہ مشرقی ہندوستان کا حکمران وارن ہیسٹنگز تھا جس نے ۱۷۸۱ میں کلکتہ میں مدرسہ عالیہ کی بنیاد رکھی، جو آج تک موجود ہے۔ بظاہر ایک سوچی سمجھی پالیسی کے تحت کلاسیکی مسلم علوم۔۔۔۔ علم ہیئت، ریاضیات، فلسفہ۔۔۔۔ اس میں شامل نصاب کئے گئے، لیکن چونکہ یہ جدید مغربی علوم نہیں بلکہ قرون وسطیٰ کے مسلم علوم تھے اور چونکہ ان کا ناظر نئے نظام کے مطابق نہیں بلکہ تاریخی تھا، اس درسگاہ کا باوجود اس کی سنجیدہ تعلیم کے، مذہبی فکر پر بہت کم اثر پڑا۔ ۱۹۳۷ کے بعد اسی نام کا ایک مدرسہ بنگلہ دیش (ماضی کے مشرقی پاکستان) میں قائم کیا گیا۔ ۱۹۳۰ کی دہائی میں بنگال میں متعدد ”اصلاح یافتہ مدارس“ قائم کئے گئے، جن میں روایتی اسلامی اور

جدید مضامین کا۔۔۔۔۔ قدرے مختلف تناسب کے ساتھ۔۔۔۔۔ ایک آمیزہ ہوتا تھا۔ لیکن مجموعی طور پر یہ تمام مدرسے کوئی زیادہ کامیاب نہیں سمجھے جاتے تھے اور ان کے متعلق یہ خیال کیا جاتا تھا کہ یہ دو کشتیوں میں سوار ہونے کی وجہ سے کہیں بھی نہیں پہنچ پائیں گے۔

ہندوستان میں سب سے زیادہ اہم تعلیمی ادارہ علی گڑھ کالج ہی تھا جسے سید احمد خاں نے ۱۸۸۱ میں قائم کیا اور ۱۹۲۰ میں وہ یونیورسٹی بن گیا۔ لیکن جیسا کہ میں نے نظری جدیدیت پسندی والے گزشتہ حصے میں کہا، اگرچہ علی گڑھ میں علوم کے جدید شعبے خصوصاً ابتدائی دور میں برطانوی اور دوسرے یورپی پروفیسرز دھاتے تھے، اسلام کی تعلیم دیوبند کے ایک روایت پسند عالم کے سپرد کرنی پڑی، اس لئے کہ سرسید اور ان کے قریبی حلقے کے ذاتی مذہبی خیالات کی بڑے وسیع پیمانے پر مخالفت ہونے لگی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جدید روایتی کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہو سکا اور یہ (روایتی نظام) درسگاہ کی تعلیمی زندگی کے حاشیے پر ہی رہا۔ تاہم یہ علی گڑھ ہی تھا جس نے شروع سے چل کر ۱۹۴۷ تک جدید تعلیم میں مسلم گریجویٹوں کی بہت بڑی تعداد پیدا کی اور جس نے مسلم قومی تحریک کے اعصابی مرکز کا کام دیا جو پاکستان کی تخلیق پر منتج ہوئی۔ آزادی کے بعد سے ہندوستانی حکومت نے علی گڑھ کی ”اصلاح“ کے لئے چند در چند اقدامات کئے ہیں، جن میں بنیادی بات یہ ہے کہ اس یونیورسٹی میں غیر مسلموں، خصوصاً ہندوؤں کی ایک بڑی تعداد داخل کی گئی ہے۔ رہا سرسید کا یہ خواب کہ اسلامی فکر کی پھر سے آبیاری کی جائے گی اور ایسا نیا علم کلام مرتب کیا جائے گا جس میں نئے اور موثر اسلامی پیغام کی گونج سنائی دے گی، تو اس معاملے میں شروع سے ہی لگتا تھا کہ علی گڑھ کامیاب نہیں ہو گا۔

کچھ مزید اہم تجربے کئے گئے، جن میں سے بعض نے جدید تعلیم کو اپنا نقطہ آغاز بنایا اور وہ لازماً جدید ٹھہرے۔ وہ روایتی اسلامی تعلیم میں سے جتنا کچھ لے سکتے تھے انہوں نے لیا، جبکہ دوسروں نے اس کے بالکل مخالف راستہ اختیار کیا۔ پہلے کی

طرح اب کے بھی جدید اور روایتی کی آمیزش قدرے مختلف تھی اور ہر بڑی درسگاہ نے یہ خود متعین کیا کہ کون سا مقصد مقدم رکھا جائے۔ ۱۹۱۷ء میں حیدر آباد دکن میں عثمانیہ یونیورسٹی کی بنیاد رکھی گئی جو نظام دکن عثمان علی خاں کے نام پر تھی۔ اگرچہ اس میں اسلام سے وابستہ متعدد مضامین رکھے گئے تھے جن میں سے فقہ، اصول فقہ، حدیث، تفسیر اور علم کلام میں امتحان بھی لیا جاتا تھا، تاہم ان مضامین کی تدریس سطحی قسم کی تھی اور جدید تعلیم کے اصل دھارے سے الگ ایک کنارے پر تھی۔ اس یونیورسٹی کی ممتاز اور قابل لحاظ خصوصیت یہ تھی کہ اس میں ساری تعلیم جس میں اعلیٰ تدریس اور پیشہ ورانہ تربیت (قانون اور ڈاکٹری) بھی شامل تھے، اردو زبان میں ہوتی تھی۔ چنانچہ تمام نصابی کتابوں کا اردو میں ترجمہ کیا گیا۔ تاہم چونکہ جدید مضامین پر اردو میں بہت کم کتابیں ملتی تھیں اور انگریزی زبان جس کے اندر تمام علوم میں تصانیف کا خزانہ موجود تھا اس کا معیار بھی وہاں زیادہ اونچا نہیں تھا، عثمانیہ ان دوسری ہندوستانی یونیورسٹیوں کا مقابلہ نہ کر سکی جن کا ذریعہ تعلیم انگریزی تھا۔ نتیجہ یہ کہ بہت سے مسلمان طلبہ خود حیدر آباد سے علی گڑھ آ گئے۔ اگر اکثر مسلم تعلیمی ادارے عثمانیہ یونیورسٹی کے نمونے پر چلے ہوتے تو معیاروں میں عارضی اور چند روزہ پستی کے بعد تعلیم کی سطح پھر سے بلند ہو جاتی اور آج سے بہت عرصہ پہلے برصغیر میں مسلم شناخت بھی بہت زیادہ تو اٹھ چکی ہوتی۔

لیکن کچھ تو ہندوستان میں انگریزوں کی موجودگی کی وجہ سے اور کچھ اس ڈر سے کہ اگر مسلمانوں نے اپنے معیار عارضی طور پر بھی گرنے دئے تو وہ ہندوؤں کے مقابلے میں گھاٹے میں رہیں گے۔ مسلمان، اور ہندو بھی، اپنی تعلیمی نشوونما کے اس نازک مرحلے میں غلط رخ پر چل پڑے۔ درحقیقت برصغیر ایک ایسا ملک ہے جس کی کوئی زبان نہیں۔ نتیجہ یہ کہ مسلمانوں نے بے حساب ثقافتی نقصان اٹھایا ہے۔ ہندو پاکستان کے مسلمان جو ترکوں پر تنقید کرتے ہیں کہ انہوں نے ایک نیا رسم الحظ اختیار کر کے اپنے آپ کو اپنے ماضی سے توڑ لیا ہے، انہیں اپنے دلوں کو

ٹول کر دیکھنا چاہیے کہ کیا وہ خود اپنے مذہبی، عقلی اور ثقافتی جڑوں کے پورے سلسلے سے اس وجہ سے نہیں کٹ کر رہ گئے کہ انہوں نے اردو کو اعلیٰ تعلیم اور سائنسی اور فلسفیانہ فکر کے ذریعہ ابلاغ کے طور پر پروان چڑھانے سے عملاً انکار کیا۔ اگر اس وقت پاکستان میں عملی طور پر اور حقیقتاً ضرر رساں طور پر دو قومیں دیکھنے میں آتی ہیں تو اس کی وجہ صرف یہ نہیں ہے کہ مذہبی قیادت کا جدید معاشرے کے تقاضوں سے بہت کم واسطہ رہ گیا ہے، بلکہ اس سے زیادہ اس کی وجہ یہ ہے کہ مغرب زدہ طبقوں کا ثقافتی خانوادہ مشکوک ہے۔ اس میں قطعاً شک نہیں ہے کہ مسلمانوں کے یہ لاکھوں کروڑوں افراد کبھی انگریزی نہیں سیکھ پائیں گے اور ثقافتی طور پر مغرب کو اپنا قبلہ سمجھنے والے لوگ ہمیشہ ایک چھوٹی سی اقلیت ہی رہیں گے۔ ایک ملک پھلنا پھولنا تو ایک طرف، زندہ بھی کیسے رہ سکتا ہے اگر اس میں اس طرح کا ثقافتی دو غلہ پن پایا جاتا ہو۔

عثمانیہ یونیورسٹی سے زیادہ کامیاب عثمان علی خاں کے اشاعتی کاروبار تھے۔ دائرۃ المعارف نے، جسے نظام نے جاری کیا، اسلامی علم و تحقیق کی بیش بہا خدمت انجام دی ہے، کہ ایک طرف اس نے تقریباً تمام میدانوں میں اسلامی کلاسیکی کتابوں کی ایک بڑی تعداد شائع کی جن میں خاص طور پر تاریخی اور مذہبی متون تھے، اور دوسری طرف اس نے ایک سہ ماہی رسالہ ”اسلامک کلچر“ جاری کیا جو ابھی تک چل رہا ہے۔ اس کے علاوہ اب برصغیر میں تین نئے قابل لحاظ اسلامی سہ ماہی رسالے نکلتے ہیں: اسلام آباد کا ”اسلامک سٹڈیز“ نئی دہلی کا ”سٹڈیز ان اسلام“ اور کراچی کا ”ہمدرد اسلامیکس“۔

سرسید کی تعلیمی توانائیاں بھی صرف علی گڑھ کالج کی بنیاد رکھنے تک محدود نہیں تھیں۔ انہوں نے اپنے رفقاء کے ساتھ مل کر مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کی تشکیل کی، جو برصغیر کے مختلف حصوں میں اپنے سالانہ اجلاس منعقد کرتی تھی اور تعلیم کے معاملے میں سنجیدگی سے سوچنے کے لئے ایک موثر الہامی تحریک ثابت

ہوئی۔ تمام ملک میں کالج اور سکول کھل گئے جن کا نصاب بنیادی طور پر جدید تھا۔ لیکن ان میں اسلامی تعلیم کا بھی ایک اہم، اگرچہ غیر موثر، جزو ہوتا تھا۔ تاہم ”غیر موثر“ کا یہ لفظ کچھ وضاحت چاہتا ہے۔ یہ نصاب اگرچہ ان حالات میں طلبہ کو اسلام کے متعلق کوئی وسیع یا گہرا فہم تو مہیا نہیں کر سکتا تھا، تاہم انہیں کم از کم اتنی عقلی اور روحانی غذا ضرور دے دیتا تھا جس سے ان کی تہذیبی اور مذہبی شناخت باقی رہ جائے۔

پشتر اس سے کہ ہم دوسرے نئے اداروں اور ان کی نمایاں خصوصیات کا ذکر کریں، زنانہ تعلیم کے بارے میں کچھ کہنا مناسب ہوگا۔ پوری تاریخ میں مسلمانوں نے عورتوں کی تعلیم کے مسئلے پر اسی انداز سے سوچا ہے جو انداز ان کی تہذیب نے مقرر کر دیا ہے۔ چنانچہ عورتوں کی تعلیم اکثر حالات میں یا تو ان کے اپنے گھروں میں ہوتی تھی یا کسی محلے کے ایک خاص گھر میں۔ مضامین صرف مذہب اور گھریلو معاشیات کے ہوتے تھے۔ لیکن اسلامی تاریخ میں بہت سی عورتوں نے وقتاً فوقتاً مختلف میدانوں۔۔۔۔۔ خصوصاً شاعری، حدیث اور تصوف۔۔۔۔۔ میں برتری حاصل کی ہے۔ انیسویں صدی کے اواخر میں دیوبند کے عالم مولانا اشرف علی تھانوی (م ۱۹۳۲) نے عورتوں کے لئے ”بہشتی زیور“ کے نام سے ایک انسائیکلو پیڈیا قسم کی کتاب لکھی، جس میں روایتی خطوط پر نہ صرف اسلامی مضامین کے، بلکہ کھانا پکانے اور حفظان صحت کے بارے میں بھی، مفصل تعلیم دی گئی تھی۔ یہ ضخیم تصنیف جس میں مصنف برابر اضافے کرتے رہے اور جس کے بیسیوں ایڈیشن نکل چکے ہیں، اسے والدین عموماً ہر اس دلہن کو جو پڑھنا جانتی ہو، جینز کے ساتھ دیتے تھے اور روایتی حلقوں میں یہ طریقہ اب بھی جاری ہے۔

ایسا لگتا ہے کہ شیخ محمد عبدہ، سرسید اور کلاسیکی ترک مسلم تہجد پسند (جیسے جوہت پاشا اور نامق کمال) ان میں سے کوئی بھی عورتوں کو جدید تعلیم دینے کے حق میں نہیں تھا، اگرچہ یہ سب روایتی اور گھریلو خطوط پر عورتوں کی تعلیم کے حامی

تھے۔ سرسید کو ”مسلم خواتین پنجاب“ نے جو سپانسامہ پیش کیا (مجھے اس کی تاریخ معلوم نہیں ہو سکی، لیکن یہ غالباً ۱۸۹۰ء کی دہائی کا واقعہ ہے) اس کے جواب میں انہوں نے عورتوں کی روایتی اور عملی تعلیم کی پُر زور حمایت کی۔ انہوں نے خواتین کی تین نسلوں: ”میری ماں، میری اپنی نسل اور میری بیٹیوں“ کے لئے اس تعلیم کے طریقے اور پڑھائے جانے والے مواد کو بہت وضاحت کے ساتھ بیان کیا اور اس کی بہت تعریف کی (۱۸)۔ تاہم انہوں نے کہا ”عورتوں کی تعلیم میں وہ علوم شامل نہیں تھے جو اب کچھ لوگ اہل یورپ کی نقالی کرتے ہوئے اس میں رائج کرنا چاہتے ہیں۔ تعلیم جو آج عورتوں کے لئے مفید ہوگی وہی ہے جس نے ماضی میں انہیں فائدہ پہنچایا ہے، یعنی مذہب اور عملی اخلاقیات۔ میں صرف ایک خاتون کو جانتا ہوں جس نے اپنے والد کے ساتھ توڑک جہانگیری پڑھی۔ لیکن اس کی سہیلیوں نے اس پر طنز کیا کہ اے خاتون! تجھے اس سے کیا فائدہ ہو گا؟ تم اس کی بجائے اللہ اور اس کے رسول کی کتابیں (قرآن اور حدیث) پڑھو۔ یہی مذہبی قسم کی تعلیم تھی جس نے لڑکیوں کے ذہن میں نیکی، تقویٰ، رحمہلی، محبت اور اچھا کردار پیدا کیا اور صرف یہی تعلیم مذہبی اور دنیوی معاملات میں ان کے لئے کافی تھی۔“ (۱۹)

تاہم زیادہ عرصہ نہ گزرا کہ برصغیر میں لڑکیوں کی تعلیم ترکی اور مصر کے خطوط پر چل نکلی۔ گھروں میں روایتی تعلیم کے علاوہ تعلیم کی تین صورتیں الگ الگ دیکھی جاسکتی ہیں۔ اولاً متعدد گرلز سکول کھولے گئے جن میں عام سرکاری سکولوں والا نصاب پڑھایا جاتا، اور اس میں لڑکوں کے مذکورہ بالا سکولوں کی طرح چند اضافی اسلامی مضمون بھی شامل کر دئے جاتے۔ ان کی مثال لاہور میں ”مدرستہ البنات“ ہے جو بیک وقت سکول بھی ہے اور کالج بھی۔ دوسرے بعض روایتی مدرسوں میں قریبی زمانے میں خواتین کے لئے الگ سیکشن کھولے گئے ہیں۔ ان میں سے بعض اونچے درجے کی روایتی تعلیم دیتے ہیں، لیکن ان میں سے زیادہ تر پرائمری اسلامی تعلیم تک ہی پہنچ کر رہ جاتے ہیں اور وہ لڑکیوں کے لئے قرآنی مدرسوں سے زیادہ

نہیں ہیں۔ تیسرے لڑکیوں کے لئے سینڈرز سرکاری سکول ہیں جو اس وقت پاکستان میں تمام سرکاری سکولوں کی طرح آٹھویں جماعت تک لازمی مذہبی تعلیم دیتے ہیں۔

شبلی نعمانی، جنہوں نے علی گڑھ کالج قائم کرنے میں سرسید کے ساتھ قریبی تعاون کیا تھا، آخر تعلیمی پالیسی پر اپنے بزرگ ساتھی سے الگ ہو گئے اور ۱۸۹۳ میں انہوں نے لکھنؤ میں ندوۃ العلماء قائم کرنے میں مدد کی۔ اس ادارے کا مقصد جس سے نکلنے والے طلبہ کا اثر مذہبی میدان میں دیوبند کے روایت پسند مدرسے سے بس ذرا ہی کم تھا، علماء کو کچھ جدید مقاصد پیش نظر رکھ کر تعلیم دینا تھا، نہ کہ جدید غیر مذہبی تعلیم کے گریجویٹ پیدا کرنا۔ ندوہ کو ایک طرف دیوبند اور فرنگی محل کے درمیان اور دوسری طرف دیوبند اور علی گڑھ کے درمیان ایک بیچ کی راہ سمجھا جا سکتا ہے۔ اس میں تعلیم کا پروگرام سولہ سال کا ہے جو پرائمری تعلیم سے لے کر ”اختصاص“ تک، جو غیر مذہبی یونیورسٹیوں میں ایم۔ اے کے برابر ہے، کئی درجوں میں پٹا ہوا ہے۔ اونچی سطحوں پر اس میں بعض جدید مضامین کی تعلیم دی جاتی ہے، جن میں تقابل ادیان بھی ہے اور محدود پیمانے پر انگریزی زبان کی تعلیم بھی۔ اس امر میں شک ہے کہ تقابل ادیان یا انگریزی کی تعلیم کوئی زیادہ بڑے پیمانے پر ہوتی ہے۔ لیکن اس ادارے کا سارا زور چونکہ عربی زبان پر ہوتا ہے، اس کے طلبہ کلاسیکی اسلامی لٹریچر کو، نیز عرب دنیا کی جدید اسلامی تحریروں کو بھی، بہ آسانی سمجھ سکتے ہیں۔ دوسرے اداروں کی عربی، چاہے وہ جدید ہوں یا قدیم، بہت کمزور ہوتی ہے۔ اس خصوصیت نے اس دارالعلوم کو مشرق وسطیٰ کے ساتھ ایک بااثر رابطہ مہیا کر دیا ہے اور اس کے موجودہ سربراہ ابوالحسن علی ندوی نے، جو اسلام کے بڑے مبلغ ہیں، عربی زبان میں صرف لکھا ہی نہیں ہے بلکہ عرب مشرق وسطیٰ اور کسی حد تک ترکی پر بھی اپنا اثر و نفوذ قائم کر لیا ہے۔ عربی زبان پر اتنا زور کوئی شک نہیں کہ شبلی کی وجہ سے ہوا جو ایک ممتاز عالم علم کلام، مؤرخ، مورخ ادب اور اس کے ساتھ ساتھ ادیب اور شاعر بھی تھے۔

عربی زبان پر اس خوش آئند تاکید و اصرار کا ایک مفید اثر یہ ہوا ہے کہ اسلام کے اصل ماخذ: قرآن اور حدیث، اور خاص طور پر قرآن، توجہ کا مرکز بن گئے ہیں۔ شبلی کے اصلاحی کارنامے کی یہی خصوصیت ایک دوسرے مدرسے کو بھی ورثے میں ملی۔ یہ مدرسہ سرائے میر میں ۱۹۱۰ میں قائم کیا گیا اور اس کا نام مدرسۃ الاصلاح قرار پایا۔ زمانہ حال میں قرآن کے ایک مشہور مفسر حمید الدین فراہی اس کے پہلے سربراہ تھے۔ اس مدرسے کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ سنی علماء کے مختلف مکاتب کو ایک دوسرے کے قریب لایا جائے۔ یہ اس کوشش کی ایک ابتدائی اور دھندلی صورت تھی جو بعد ازاں ازہر میں التقریب بین المذاہب (شیعہ سمیت تمام فقہی مذاہب کو ایک دوسرے کے قریب لانے) کے نام سے زیادہ موثر انداز میں شروع کی گئی۔ یہ دونوں ادارے اگرچہ اہم ہیں، تاہم ان میں سے کسی کو بھی جدید اسلامی ادارہ نہیں کہا جاسکتا، اس لئے کہ ان میں جدید کا جو عنصر ہے وہ یا تو ناگوار حد تک کم ہے یا پھر افسوس ناک حد تک ناقص ہے۔ ایک آخری ادارہ جس کا آغاز ۱۹۲۷ میں ہندوستان کی تقسیم سے پہلے ہوا، اس کا ذکر یہاں ضروری ہے۔ ۱۹۲۰ میں دہلی کے قریب تین ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے جامعہ ملیہ اسلامیہ کی بنیاد رکھی گئی: اسلامی تدریس، جدید تعلیم (جہاں بعض شعبوں میں عملی تربیت بھی شامل تھی) اور ایک توانا ہندوستانی قومی مزاج۔ علی گڑھ جدید تو تھا لیکن وہ نہ صرف یہ کہ قوم پرستانہ نہیں تھا بلکہ پالیسی کے طور پر برطانیہ کا حامی تھا اور کسی بھی اصل معنی میں اسلامی نہیں تھا۔ دیوبند خالصتہ روایت پسند اسلامی تھا اور چونکہ اس کے بانیوں نے ۱۸۵۷ کے انقلاب میں عملی طور پر حصہ لیا تھا، اپنے پس منظر کے اعتبار سے انگریزوں کا مخالف اور قوم پرست تھا۔ سرسید کی وفات کے بعد علی گڑھ کی انگریز دوست پالیسی بھی تبدیل ہو گئی، خاص طور پر جس وقت جامعہ ملیہ اسلامیہ کی بنیاد رکھی جا رہی تھی، انگریزوں کے خلاف ایک ہندو مسلم تعاون پیدا ہو گیا تھا، اور حقیقت میں یہ واحد موقع تھا جب ہندوؤں اور مسلمانوں نے آپس میں تعاون

کیا۔ اس جامعہ کا بنیادی پتھر دیوبند کے ناظم اعلیٰ شیخ الہند محمود الحسن نے رکھا۔ تاہم جامعہ کا اسلامی کردار کبھی مضبوط نہ رہا، اس لئے کہ اس کا مقصد علماء پیدا کرنا نہیں تھا۔ اور جب ۱۹۳۰ اور ۱۹۳۰ کی دہائیوں کے دوران میں اس کا ہندوستانی قوم پرستانہ مزاج اور زیادہ قوی ہو گیا تو اس کا اسلامی کردار بتدریج کمزور ہوتا چلا گیا۔ اس کی یہی خصوصیت ابھی تک باقی ہے اور اس کا اسلامی مزاج بس برائے نام ہی ہے۔

غالباً دوسرے سب ملکوں سے زیادہ ایران میں انیسویں صدی کے دوسرے نصف سے مذہبی ادارے اور ریاست کے درمیان وقتاً فوقتاً ایک واضح اور محسوس قسم کا تناؤ رہا ہے، جو زمانہ قریب یعنی ۱۹۷۹ میں آیت اللہ خمینی کے انقلاب کی صورت میں بہت شدت کے ساتھ سامنے آیا۔ اس کی وجہ میرے نزدیک یہ نہیں ہے کہ شیعہ اسلام میں امام کے موجود نہ ہونے کی صورت میں ریاست کا کوئی جواز نہیں ہوتا یا بالکل کم ہوتا ہے (ایک ایسا نظریہ جو کچھ عرصے سے مغربی سکالروں کے ہاں بہت گردش کرنے لگا ہے) وقفے وقفے سے سامنے آنے والی یہ چمکتی اور ان کی شدت صفوی عہد میں ایران کی صورت حال کا نمایاں پہلو دکھائی نہیں دیتی تھیں، لیکن انیسویں صدی کے آخری زمانے میں وہ کھل کر سامنے آنے لگیں۔ ان کی بڑی وجہ اور محرک علماء کا وہ شدید رد عمل دکھائی دیتا ہے جو انہوں نے ایرانی فرمانروائی میں بیرونی طاقتوں کے عمل دخل کے مقابلے میں ظاہر کیا، جس کا نقطہ عروج تمباکو کی رعایت پر احتجاج اور آئینی جدوجہد تھی۔ تاہم یہ بات دلچسپ ہے کہ جہاں مصر میں یہ ہوا کہ جب سال ۱۸۸۰ میں خدیو کی پالیسیاں برطانوی کنٹرول میں آگئیں تو مصری علماء نے خدیو کی مخالفت نہ کی، بلکہ انگریزوں کے خلاف اپنا رد عمل ظاہر کیا، اور جہاں ہندوستان میں بھی علماء نے دہلی میں نام نہاد مغل بادشاہ کے خلاف آواز نہ اٹھائی، بلکہ مسلم اقتدار پر برطانوی قبضے کے خلاف بغاوت کی، وہاں ایران میں متعدد ممتاز رہنما تمباکو کے مسئلے پر اپنے حکمرانوں کے

خلاف ہو گئے، اسی طرح جیسے ۱۹۷۹ میں ایرانی مذہبی قیادت نے رضا شاہ کی حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ اس کی وجہ یہ دکھائی دیتی ہے کہ ایرانی علماء نے اپنے حکمران کو اپنے ملک کے مفاد کے خلاف ایک بیرونی طاقت کے ساتھ گٹھ جوڑ کرتے ہوئے دیکھا، جبکہ مصر اور ہندوستان میں مقامی حکمرانوں کے بارے میں خیال یہ تھا کہ ان پر بیرونی طاقتوں نے غلبہ حاصل کر لیا تھا اور یہ ان کے معاون کبھی نہ ہوئے تھے۔

یہ ایک عام مشاہدے کی بات ہے کہ مجموعی طور پر شیعہ علماء نے سیاسی معاملات اور ریاست کے امور میں سنی علماء کی بہ نسبت ایک اہم اور عملی طور پر راست کردار ادا کیا ہے۔ اس کا جواب بھی شیعہ علماء کی نظر میں ریاست کے ناجائز ہونے کے تصور میں دکھائی نہیں دیتا، بلکہ اس بات میں کہ شیعہ مذہب کے آیت اللہ، علماء اور مجتہد لوگوں کا سنی علماء کے مقابلے میں عوام پر بہت زیادہ اور راست اثر ہے۔ اس کی وضاحت شاید اس طرح کی جاسکتی ہے کہ شیعہ مذہبی نمائندے چونکہ دلوں پر اثر کرنے والی خطابت و بلاغت سے امام حسین کی شہادت پر لوگوں کے جذبات ابھارتے ہیں (اور یہ ایسا مسئلہ ہے جو شیعہ مذہب میں مرکزی مقام رکھتا ہے، چاہے وہ چلی سطح پر مصائب کی تمثیل کی صورت میں ہو یا اونچی سطح پر ناانسانی ختم کرنے کی راہ میں صدمات سہنے کے ایک مثالی نمونے کی صورت میں) اس لئے وہ شیعہ عوام کو زیادہ آسانی کے ساتھ اور پر زور طریقے سے ان مقاصد کے لیے، جنہیں وہ منصفانہ اور مذہبی سمجھتے ہیں، حرکت میں لے آتے ہیں۔

اسی بات سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ ایران میں روایتی مذہبی تعلیم کے مواد میں تجدید کی اتنی کمی کیوں ہے، اور علماء اس کے خلاف کیوں اتنی مزاحمت کرتے ہیں۔ ایک طرح سے یہ بھی صحیح ہے کہ وہاں اس روایتی تعلیم میں غالباً اتنی توڑ پھوڑ نہیں ہوئی تھی اور اسے اتنا زوال نہیں آیا تھا جتنا باقی مسلم دنیا میں دیکھا گیا۔ حکمت یا فلسفہ اور دوسرے سائنسی علوم مثلاً ریاضیات اور علم ہیئت برابر پڑھائے جاتے رہے اور دوسری جگہوں، خاص طور پر ازہر، کی طرح انہیں نصاب سے خارج نہ کیا

گیا۔ فلسفیانہ روایت خصوصیت کے ساتھ آج کے دن تک بہت جاندار چلی آتی ہے۔ چنانچہ روایتی اور عقلی دونوں شعبوں میں تعلیم پا کر ایک شیعہ مجتہد ایک کمال یافتہ (rounded) مربوط اور اپنے آپ میں مکتفی شخصیت بن سکتا ہے۔

رضا خاں (رضا شاہ کے والد) کے عہد میں دوسرے ملکوں کی طرح ایران کے اندر بھی تعلیم کا نظام درست کرنے کے لئے متعدد اقدامات کا اعلان کیا گیا، مثلاً تعلیمی مواد کی درجہ بندی کرنا، تعلیم کے سال مقرر کرنا اور امتحان کا ایک نظام قائم کرنا۔ لیکن جہاں علماء نے ان اصلاحات کو قبول کر لیا وہیں انہوں نے ۱۹۳۰ کے لباس کے قانون کی مزاحمت کی۔ چنانچہ شیعہ مذہبی نظام اپنے روایتی مزاج و خصوصیات کو کم و بیش اپنی اصل حالت میں محفوظ رکھنے میں کامیاب رہا ہے، اور اسے تبدیل کرنے کے لئے حکومت کے ہر دباؤ کا مقابلہ کیا ہے۔ یہ ایک شیعہ واعظ ہی تھا جو منبر پر کھڑے ہو کر علی الاعلان ملکہ (رضا خاں کی بیوی) کو اس امر پر سرزنش کر سکتا تھا کہ ایک مذہبی تقریب کے دوران اس نے اپنے چہرے پر سے نقاب کیوں سرکنے دیا۔ اگرچہ دوسرے دن عبادت گاہ پر پولیس والوں نے چھاپہ مارا اور اس واعظ کی اچھی خاصی بے عزتی کی۔

لیکن ایرانی مدرسوں میں فی الواقع قرون وسطیٰ کی اس تعلیم کے برقرار رہنے کا ایک اہم نتیجہ یہ ہوا کہ شیعہ علماء میں جدید علم سے آگاہی تقریباً ناپید ہے۔ اس وجہ سے علماء کا معیار اور ان کا اثر و نفوذ اور اختیار تعلیم کو لادینی بنانے کے روز افزوں عمل کے مقابلے میں کافی نقصان میں رہا ہے۔ پھر ایران میں نئے سکول اور مدرسے بھی نہیں تھے، برصغیر کے ان سکولوں اور مدرسوں کی طرح جنہوں نے اس مقصد کی خاطر نئے تعلیمی نصابوں کے تجربے کئے کہ قدیم اور جدید کو کیونکر ایک دوسرے میں مدغم کیا جائے، اس طرح کہ ہر ایک کی خصوصیت باقی رہے۔ تم کا مذہبی ادارہ ایران میں مذہبی تعلیم کا مرکز اور وجہ افتخار چلا آتا ہے لیکن یہ پیش گوئی کرنا مشکل ہے کہ یہ کب تک باقی رہے گا۔ ایران میں زیادہ قریبی زمانے کی

تبدیلیوں کا ذکر میں اگلے باب میں کروں گا۔

انڈونیشیا میں جدید اسلامی تعلیم میں واقع ہونے والے بڑے تغیرات ۱۹۴۵ کے لگ بھگ شروع ہونے والے زمانے میں، یعنی آزادی کے موقع پر، واقع ہوئے اور ان پر آئندہ باب میں گفتگو ہوگی، جس طرح کہ پاکستان کی صورت حال اور ترکی میں رونما ہونے والی تازہ قابل ملاحظہ تبدیلیوں کا ذکر ہو گا۔ اس لیے یہاں میں اس صدی کے پہلے نصف میں انڈونیشیا کے بارے میں صرف مختصراً کچھ کہوں گا۔ تقریباً ۱۹۰۰ تک انڈونیشیا میں اسلامی تعلیم مقامی قرآن سکولوں اور pesantrins کے ذریعے دی جاتی تھی، جن میں سے موخر الذکر کا معیار بعد کے مدارس اور کالجوں کے مقابلے میں کم تر تھا۔ یہ اپنے مزاج میں زیادہ روایت پسند تھے اور santris کو تعلیم دیتے تھے یعنی ایسے لوگوں کو جو بس اسی قدر مذہبی تعلیم رکھتے ہوں جس کی بنا پر وہ فتوے جاری کر سکیں اور مساجد میں روزمرہ کی خدمات انجام دے سکیں۔ یہ pesantrin آج کے یر صغیر میں پائے جانے والے چھوٹے مدارس سے نہ زیادہ اچھے تھے، اور نہ زیادہ برے۔ لیکن وہ تنظیمی اعتبار سے زیادہ مستحکم اور خود کفیل تھے۔ وہ یوں کہ ایسے مدارس عموماً دیہات سے باہر قائم کئے جاتے تھے اور ان کے ساتھ زرعی زمین بھی منسلک ہوتی تھی جہاں طلبہ اور استاد (جو وہاں اقامت رکھتے تھے) اس ادارے کی کفالت کے لئے اجتماعی انداز میں کام کرتے تھے۔

۱۹۰۰ کے لگ بھگ مشرق وسطیٰ سے ذہنی اثرات انڈونیشیا میں نفوذ کرنے لگے۔ انڈونیشی حجاج، جو مکہ یا مدینہ میں بس گئے تھے اور ان کے ساتھ دوسرے اساتذہ نے بھی انڈونیشیا سے آنے والے حاجیوں کو تعلیم دی جو ان مقدس شہروں میں چند سال پڑھنے کے بعد اپنے ملک واپس گئے اور وہاں انہوں نے نئے pesantrins اور اونچی سطح کے مدارس قائم کئے۔ کچھ عرصے بعد قاہرہ کا اثر زیادہ طاقتور ثابت ہوا اور شیخ محمد عبدہ اور ان کے کتب کے مصلحانہ خیالات کا اثر

لیا جانے لگا۔ نتیجے کے طور پر قدامت پسندوں (kaumtua) اور تجدید پسندوں (kaum muda) کے درمیان ایک کشمکش۔۔۔۔۔ جس طرح کہ خود مصر میں ہوئی تھی۔۔۔۔۔ مغربی سماژا میں شروع ہو گئی اور آگے چل کر جاوا تک پھیل گئی۔ تجدید کے اس عمل میں مادی سازو سامان بھی شامل تھا (جیسے کرسیاں، ڈسک اور تختہ سیاہ، بجائے فرش پر بچھی ہوئی چٹائیوں کے) اور روایتی نصاب میں جدید مضامین کا اضافہ بھی۔۔۔۔۔ موخر الذکر پہلوؤں پر، جیسے کہ مصر میں ہونے والی جدوجہد کو دیکھتے ہوئے متوقع تھا، دیر میں جا کے عمل ہو سکا اور ۱۹۳۰ کے بعد تک، جب جدید علم کی ترویج کی رفتار تیز تر کر دی گئی، وہ کوئی خاص حرکتِ عمل (momentum) اپنے اندر پیدا نہ کر سکے۔ (جدید علم کو انڈونیشی طرز کی خوش ادائیگی میں ”عمومی علم“ کہتے تھے۔ اس کا موازنہ ”مفید علم“ کی اس اصطلاح سے کیجئے جو قدیم عثمانی مصلحین نے استعمال کی تھی اور ”وسائلی علم“ سے بھی جو مصر میں استعمال ہوتی تھی)۔

قدامت پرستوں اور تجدید پسندوں کے درمیان ہونے والی کشمکش کو ایک لحاظ سے ۱۹۱۲ میں محمدیہ اصلاحی گروہ کی تشکیل اور ۱۹۲۶ میں نفتۃ العلماء کے قیام سے ایک باقاعدہ صورت مہیا ہو گئی۔ جہاں اول الذکر گروپ شہری تھا اور بدلتے ہوئے حالات کا مقابلہ کرنے کے لئے اجتہاد کے ترقی پسندانہ خیالات کی نمائندگی کرتا تھا، وہاں موخر الذکر تنظیم اصلاً دیہات میں قائم تھی اور اسلامی فقہ کے چاروں مذاہب کے ساتھ مضبوطی سے جڑی ہوئی تھی۔ یہ بات نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ محمدیہ اور ان کے ساتھ چلنے والے لوگ چونکہ مصری جدیدیت سے متاثر تھے، اس لیے وہ برصغیر کے دارالعلوم دیوبند، حتیٰ کہ ندوۃ العلماء سے بھی کہیں آگے تھے۔ یقیناً محمد ناصر جیسے ان کے بعض رہنما اور دوسری ہم خیال شخصیات پاکستان میں جماعت اسلامی سے کہیں زیادہ ترقی پسند رہے ہیں۔ دراصل محمدیہ اور اس سے نسبت رکھنے والوں اور دوسری طرف جماعت اسلامی کے درمیان ایک بنیادی اور

دلچسپ نقطہ تقابل یہ ہے کہ جہاں موخر الذکر نے (ہندوستان کو چھوڑ کر) پاکستان میں اپنے عرصہ کار کے دوران میں پیچھے کی طرف سفر کیا ہے، وہاں اول الذکر نے اپنے نظریات میں ترقی پسندانہ نشوونما کے لئے خاصی صلاحیت کا مظاہرہ کیا ہے۔ یہ بات بہت زیادہ اہم تو ہے، لیکن اس کا سبب آسانی سے بیان نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ کم از کم جزوی طور پر (قاہرہ کے اثر کے علاوہ) جہاں محمدیہ کو اسلام سے باہر کے گروہوں اور جماعتوں کے ساتھ مقابلہ کرنا پڑا ہے اور اس بات کے لئے بڑی (اگرچہ اب تک ناکام) جدوجہد کرنا پڑی ہے کہ ”اسلامی ریاست“ کے نام کو صرف تسلیم ہی کر لیا جائے، پاکستان میں شروع سے ہی یہ نام موجود تھا۔ ”اسلامی ریاست کیا ہے؟“ تجدید پسند لوگوں کی تعبیر کے مقابلے میں اس کی اپنے نقطہ نظر سے تعبیر کرتے کرتے جماعت رفتہ رفتہ اس قدامت پسندانہ پوزیشن پہ آگئی جہاں اسے روایت پسند علماء سے میز کرنا مشکل ہو گیا۔ اصل میں انڈونیشی مدارس اور علماء کا تعلق ازہر سے برابر قائم ہے اور اس وقت انڈونیشی طلبہ کی ایک بڑی تعداد اس جامعہ میں تعلیم حاصل کر رہی ہے۔ دریں اثنا نعتہ العلماء بھی کم از کم بعض بڑے سکولوں میں عربی میں ایک بہت عمدہ تعلیم دیتی ہے، جس سے طلبہ اس قابل ہو جاتے ہیں کہ آئندہ تعلیم مصر میں جا کر مکمل کر سکیں۔

حواشی

۱۔ یہ آج سے تقریباً بیس سال پہلے کی صورت حال کا بیان ہے جب مصنف ۱۹۷۷ء میں یہ کتاب لکھ رہے تھے۔ اب جیسا کہ سب کو معلوم ہے وسط ایشیا کے ملکوں کی صورت حال بالکل بدل چکی ہے۔ (مترجم)

Niyazi Barkes : The Development of Secularism in Turkey - ۲

صفحات ۱۰۰ سے ۱۰۱ (Montreal : Mc Gill University Press, 1964)

۳۔ ایضاً صفحہ ۱۰۵

Bernard Lewis : Emergence of Modern Turkey -۳

صفحات ۱۳۵ - ۱۳۶ (Oxford, Oxford University Press)

۵۔ بال جبریل (شیخ غلام علی، لاہور ۱۹۶۲ء) صفحات ۵۰، ۶۹۔

۶۔ ایضاً صفحہ ۱۸۰۔

۷۔ بال جبریل، صفحات ۱۸۹، ۱۹۰۔

۸۔ محمد عبدہ: "الاعمال الکاملہ" ایڈیٹر محمد عمارہ، چھ جلدیں (بیروت: المؤسسۃ العربیہ للدراسۃ والشرعۃ) جلد ۳ صفحہ ۱۱۱۔

راستہ و النشر ۱۹۷۲ء)

۹۔ ایضاً

۱۰۔ خواجہ الطاف حسین حالی: "مسدس" (لکھنؤ صادی ۱۹۳۵ء) صفحہ ۷۲۔

۱۱۔ برکیس: Development of Secularism in Turkey: صفحہ ۲۰۷۔

۱۲۔ ایضاً۔

۱۳۔ محمد عبدہ: "الاعمال الکاملہ" جلد ۳، صفحہ ۱۷۷۔

۱۴۔ "تاریخ الازہر و تطوره" (قاہرہ، وزارت اوقاف ۱۹۶۳ء) صفحہ ۲۰۔

۱۵۔ ایضاً صفحہ ۲۵۹۔

۱۶۔ محمد عبدہ: "الاعمال الکاملہ" جلد ۳ صفحہ ۱۱۳۔

۱۷۔ "تاریخ الازہر" صفحات ۲۳۹، ۲۵۰۔

۱۸۔ نذر احمد "جائزہ مدارس عربیہ اسلامیہ، مغربی پاکستان (لاہور، مسلم اکیڈمی ۱۹۷۲ء)

صفحات ۶۳۹، ۶۵۰۔

۱۹۔ ایضاً۔

معاصر تجدید پسندی

یہ باب میں تقریباً بیسویں صدی کے نصف سے شروع کر رہا ہوں۔ زیادہ تر اس لئے کہ قریب قریب اسی زمانے میں مسلم ممالک نے مغرب کے سیاسی تسلط سے آزادی حاصل کی۔ وسطی ایشیا کے مسلم علاقے ابھی تک اشتراکی روس کے ترے غلبے کے تحت چلے آتے ہیں جو سیاسی بھی ہے، اقتصادی بھی اور ذہنی و اخلاقی بھی۔ اور یہ تیسری قسم کا غلبہ ایسا ہے کہ استعماریت کی اس سے مملکت قسم تاریخ میں دیکھنے میں نہیں آئی۔ لیکن مسلمانوں کی جدوجہد وہاں جاری ہے اور قریب ہی زمانے میں 'معلوم ہوتا ہے' نئے روسی زاروں نے اب اس ضرورت کو تسلیم کر لیا ہے کہ وسطی ایشیا کے مسلمانوں کی باقی دنیا کے مسلمانوں سے اب تک جو بہت سکتہ بند اور جبری قسم کی علیحدگی رہی ہے اس میں 'دکھاوے کی خاطر ہی سہی' ڈھیل دے دی جائے۔ چنانچہ مئی ۱۹۷۷ء میں تاشقند میں مسلمانوں کی ایک بین الاقوامی کانفرنس کا انعقاد ہوا، جس میں امن کے لئے اسلام میں پائے جانے والے امکانات اور عالمی امن کے لئے مسلمانوں کی جو "اخلاقی کوشش" رہی ہے اس پر بحث کی گئی اور اسے سراہا گیا۔ اس امر کی شہادت موجود ہے کہ وہاں مسلمانوں کی زیر زمین اسلامی تعلیمی سرگرمیاں اور مذہبی پروپاگنڈا باقاعدہ جاری ہیں اور صاف صاف اس امر کا اعلان کر رہی ہیں کہ یہ جن اب مار کسی لسنی بوتل میں بند ہو کے نہیں رہے گا۔ تاہم ان تعلیمی سرگرمیوں کے مواد کے بارے میں ہماری معلومات بہت تھوڑی ہیں۔ یہ سرگرمیاں شاید آگے چل کر کبھی وضاحت کے ساتھ سامنے آئیں۔

دوسرے یہ کہ مسلم علاقوں کی سیاسی آزادی کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کو اب اپنے معاشروں کی تعمیر جدید کی عمومی کوششوں کے ضمن میں تعلیم کے مسائل پر نئے سرے سے غور کرنے کا اہتمام کرنا چاہیے۔ یہ بات مسلم دنیا کے ایک بڑے حصے پر صادق آتی ہے جس نے سیاسی آزادی حاصل کر لی ہے۔ بعض ممالک نے یہ مقام دوسروں کی بہ نسبت کہیں زیادہ تکلیف دہ۔۔۔۔ اور اکثر مسلح۔۔۔۔ کشمکش کے بعد حاصل کیا ہے۔ لیکن جیسا کہ میں نے پچھلے باب کے آخری حصے میں بتایا، اسلامی تعلیم ترکی میں بھی کمال اتا ترک کی اصلاح پرستی کے مسور کن اثرات کے ایک چوتھائی صدی بعد اس صدی کے نصف میں کہیں جا کے بیدار ہوئی۔ مصر میں بھی ایک صحیح اور بامعنی قسم کا نیا دور ۱۹۵۲ کے انقلاب کے بعد ہی طلوع ہوا، خصوصیت کے ساتھ ۱۹۵۶ کے نرسویز والے واقعے کے بعد۔ لوگوں کی زندگی میں اس طرح کے انقلاب اور تجربوں کا زندگی کے تمام اہم پہلوؤں پر ایک بھرپور اثر پڑتا ہے، اگرچہ سطح پر ان میں سے بعض الگ تھلگ نظر آتے ہیں۔

تیسرے یہ کہ انہی وجوہات کی بنا پر تعلیمی مسائل، جن میں اسلامی تعلیم کے مسائل بھی شامل ہیں، آزادی کے بعد ایک حقیقی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور ان کی ایسی اہمیت ہو جاتی ہے جو استعماری وقفہ، حکمرانی میں موجود نہیں تھی جب ان معاشروں کے کاروبار کو چلانے کا استحقاق اور ذمے داری دونوں بنیادی طور پر غیر ملکی طاقتوں کے ہاتھ میں تھیں۔ انہی امور کے پیش نظریہ باب پچھلے باب سے الگ کیا گیا ہے اور اس کا عنوان ”کلاسیکی تجدید پسندی“ کے مقابلے میں ”معاصر تجدید پسندی“ رکھا گیا ہے، اس لئے کہ اگرچہ اس کلاسیکی تجدید پسندی کا مقصد اندرونی اصلاح ہی تھا۔۔۔۔ محمد عبدہ اور سرسید کی مثالوں کو سامنے رکھیے۔۔۔۔ اس نے اتنی ہی تندی کے ساتھ ایک نزاعی طرز کی اصلاح کی خاطر اپنے آپ کو مغرب کے ساتھ الجھا لیا تھا۔ جبکہ استعماری دور کے بعد والی تجدید پسندی کا بنیادی اور راست مقصد، کم از کم اصولی طور پر، صرف اندرونی اصلاح اور تعمیر نو ہی ہے۔ ان دو

حالات کے فرق کی وجہ سے بھی اگر کلاسیکی تجدید پسندی جزوی اور غیر منظم اور کچھ ست رفتار رہ بھی جاتی تو کوئی بڑی بات نہیں تھی، اس لیے کہ نظری سطح پر وہ زیادہ تر ”اسلام کا دفاع“ ہی تھی، اور انہی مسائل کی طرف توجہ کرتی تھی جو مغربی نقاد اٹھاتے تھے، جبکہ عملی سطح پر ایک فوری اور منظم اصلاح کی ضرورت مشکل سے ہی محسوس کی جاتی تھی۔ جس کی وجہ یہ کہ مسائل کے حل کے لئے آخری اور ٹھوس ذمے داری کہیں موجود نہیں تھی۔

عجیب بات ہے کہ اس کے باوجود جدید صورت حال سے نمٹنے کے لئے اسلام کو تیار کرنے کا یہی منظم انداز ہی نہیں بن پارہا۔ کلاسیکی اسلام میں مسلمانوں کو ڈھائی سے تین صدیاں اس کام میں لگ گئیں کہ ایک الہیاتی نظام، ایک قانونی اخلاقی نظام اور ایک سیاسی نظام کی تکمیل کر کے انہیں ایک منضبط تعلیمی نظام کے ذریعے رو بہ عمل لایا جائے تاکہ مسلم امت کی صحیح رخ بندی اور قومی مزاج کا خاطر خواہ تعین ہو سکے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ منظم ڈھانچا اور اس کی تعلیمی معاونت (ministration) اتنی طاقتور اور موثر تھیں کہ ایک قائم شدہ روایت کے طور پر انہوں نے قرآن اور پیغمبر کی اصل کارکردگی کو بھی، ناواقف لوگ اور عوام تو ایک طرف رہے، پڑھے لکھے مسلمانوں (علماء) تک سے او جھل کر دیا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلم دنیا کے سیاسی خود مختاری حاصل کر لینے کے بعد سے اب تک ان تین صدیوں جیسا زمانہ ابھی دور ہی ہے، لیکن یہ بات بھی صحیح ہے کہ اس طرح کا زمانی عرصہ نہ تو دستیاب ہے اور نہ ایک نئی باقاعدہ تعبیر کے لئے اس کی ضرورت ہی ہے۔ پھر یہ بھی درست ہے کہ علم خود مغرب میں اتنا نکلے نکلے ہو کر رہ گیا ہے کہ اسے اس نام سے پکارنا بھی ایک تکلف ہے، جبکہ اسلام کے پاس اس کے اوائل زمانے میں یونانی سائنس اور فکر جیسی تکمیل یافتہ علمی یافتہ موجود تھی۔ اس کے باوجود یہاں ایک فیصلہ کن سوال، جس کا ہمیں جواب ڈھونڈنا چاہئے، یہ ہے کہ کیا مسلمانوں کے اندر اس بات کی آگاہی موجود ہے؟۔۔۔۔ اور اگر ہے

تو کتنی اور کہاں تک؟۔۔۔۔۔ کہ آج ایک اسلامی کائناتی نظریے کی تشکیل کی ضرورت ہے، اور یہ ایک اشد ضروری فریضہ ہے؟ اس لئے کہ جب تک اس طرح کا نظام نہ تیار کیا جائے محض تعلیم کے ذریعے بہت کم کسی چیز کا شعور و ادراک پیدا کیا جاسکتا ہے۔ لیکن یہاں ہمیں معاصر اسلام کے ایک بڑے شیطانی چکر کا سامنا ہوتا ہے، اور وہ یہ کہ جب تک موجودہ نظام تعلیم میں ضروری اور دور رس تبدیلیاں نہ لائی جائیں یہ سوچا بھی نہیں جاسکتا کہ مطلوبہ نظریے کی تشکیل کے لئے تخلیقی ذہن آمادہ عمل ہوں گے اور ایک نظام کے تحت اسلام کی وہ تعبیر پیش کریں گے جس کی ضرورت ہے۔ اس لئے اس باب میں میرا اصل مقصد اسلامی تعلیم میں قریبی زمانے میں ہونے والی تبدیلیوں کا خاکہ پیش کرنا ہے، تاکہ اسلام کی جو کارکردگی زمانہ ماضی میں رہی اس کے پیمانے سے ناپتے ہوئے ہم کوئی نتائج اخذ کر سکیں کہ ان تبدیلیوں کا رخ کس طرف ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہمیں اس سوال کا جواب دینا ہے کہ موجودہ تعلیم اسلامی نقطہ نظر سے کس حد تک تخلیقی ہے، یا لاپرواہ ہے، یا اپنے معروف نصب العین کی نسبت سے منفی رویہ رکھتی ہے۔

اس وقت تو حالت یہ ہے کہ موجودہ تعلیم کے سامنے جو مقاصد ہیں وہ بھی پوری طرح یا مناسب حد تک کہیں بیان نہیں کئے گئے۔ اقبال جیسے مسلم اہل فکر نے مغربی تعلیم پر 'جیسا کہ ہم نے پچھلے باب میں دیکھا' یہ کہہ کر کڑی تنقید کی ہے کہ یہ انسانی روح کو سُن کرنے اور اس میں سے انسانیت کے عنصر کو ختم کرنے والی ہے۔ لیکن جیسے کہ ہم ابھی دیکھیں گے موجودہ تعلیمی حکمت عملی کے سامنے بھی کوئی مثبت قسم کی منزل نہیں ہے، بلکہ یہ بہت کچھ مدافعانہ معلوم ہوتی ہے، جس کا مقصد یہ ہے کہ مسلم ذہنوں کو ان مغربی خیالات کے اثر سے بگڑنے یا تباہ ہونے سے بچایا جائے جو مختلف علوم یا مضامین کے ذریعے ان تک پہنچتے ہیں۔ خاص طور پر ایسے مغربی خیالات کے اثر سے جن سے اسلامی اخلاقیات کے روایتی معیاروں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ روحانی خوف اور خطرے کی اس فضا میں جو حکمت عملی تمام

مسلم دنیا میں وضع کی گئی ہے وہ میکانیکی ہے۔ یعنی بعض ”نئے“ موضوعات کو بعض ”پرانے“ موضوعات کے ساتھ کس تناسب سے ملایا جائے کہ اس کیمیا سے تیار ہونے والا مرکب ”صحت بخش“ ہو، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ جدید تہذیب کے تکنیکی فوائد کے حصول میں تو معاون ثابت ہو، لیکن اس زہر سے اجتناب کرے جو مغربی سوسائٹی کی اخلاقی سرشت کے لئے خطرہ بنا ہوا ہے۔ میں اس بنیادی سوال اور اس طرز فکر پر اگلے باب میں زیادہ جامعیت کے ساتھ گفتگو کروں گا۔ سر دست ہم ان تعلیمی نظاموں کا جائزہ لیں گے جو اس وقت معاصر مسلم دنیا میں بتدریج قائم کئے جا رہے ہیں۔ پچھلے باب کی طرح میں مختصر طور پر مختلف مسلم ممالک کا اس طرح تخلیقی جائزہ لوں گا کہ اس سے ہمارے سامنے اس ملک کی ایک عمومی تصویر آجائے اور کچھ میلانات کا بھی پتہ چل جائے، باوجود اس کے کہ ہر ملک میں اس کے تاریخی اور سماجی تہذیبی عوامل کی وجہ سے کافی چیزیں دوسروں سے مختلف دکھائی دیں گی۔

نئی صورتِ حال

”نئی صورتِ حال“ جو تقریباً بیسویں صدی کے نصف سے شروع ہوتی ہے اس سے میری مراد کچھ ایسے بنیادی سیاسی اقتصادی عوامل ہیں جو استعماری یا نیم استعماری دور میں موجود نہیں تھے۔ سیاسی اعتبار سے بات کی جائے تو اس معاملے میں ایک بڑی استثناء ترکی کی ہے، جس نے پہلی جنگ عظیم کے بعد اتحادیوں کی شکست کے ساتھ ہی اپنی سیاسی آزادی کو یقیناً بنا لیا تھا۔ تمام دوسرے مسلم ممالک، بشمول مصر کے، سیاسی طور پر ۱۹۴۷ء اور ۱۹۶۳ء کے درمیان مکمل طور پر اور عملاً خود مختار ہوئے۔ اس سے یہ ہوا کہ اصل سیاسی ذمہ داری، جو پہلے حکومت کرنے والے اونچے طبقے کی ہوتی تھی، اب ان نئی ریاستوں کے عوام کو منتقل ہو گئی۔ اس سے ان ملکوں کے سیاسی مرتبے میں ایک بنیادی تبدیلی تو آئی ہی تھی، اس سے زیادہ

اہم تبدیلیاں اقتصادی مظاہر و احوال میں رونما ہوئیں۔ وہ یوں کہ یہ تمام ملک اقتصادی ترقی کے زیر اثر اپنی معاشی ترقی کے منصوبے ترتیب دینے اور ان پر عمل پیرا ہونے لگے۔ یہ پہلی مرتبہ ہوا کہ اقتصادی ترقی کے لئے پانچ یا چار سال کے عرصوں کی باقاعدہ ”منصوبہ بندی“ کی گئی اور سب ترقی پذیر ملکوں میں منصوبے تیار کرنے والے محکموں نے اپنا کام سائنسی خطوط پر شروع کر دیا، اس نئے خیال کے ساتھ کہ ترقی کے عمل کی منصوبہ بندی بھی ہو سکتی ہے، اس کی جست بھی متعین ہو سکتی ہے اور اسے ضابطے میں بھی لایا جاسکتا ہے۔ ”اپنی قسمت پر اختیار رکھنے“ کے یہی معنی تھے جو سیاسی آزادی کی ایک طرح سے صحیح تکمیل تھی۔

ایسا لگتا ہے کہ ان نئے ملکوں میں جہاں آزادی عوام کی شرکت اور بڑے پیمانے پر تشدد یا استعماری قوتوں کے ساتھ مسلح تصادم کے نتیجے میں حاصل کی گئی تھی، سوشلسٹ رجحانات ظاہر ہونے لگے تھے، یعنی ایسے سیاسی اقتصادی رجحانات جن کا مقصد پیداوار اور تقسیم میں غریب عوام کی زیادہ شرکت کا اہتمام کرنا تھا۔ ان سوشلسٹ رجحانات نے قوم پرستی کو اور قوم پرستی کے مختلف مدارج نے ان رجحانات کو قوت بہم پہنچائی۔ ایسے ملکوں میں جہاں اس مسلح تصادم میں عوام کی شمولیت بروئے کار نہ آئی تھی، یہ سوشلسٹ رجحانات چند دہائیوں کے بعد جا کے پیدا ہوئے اور یہ نتیجہ تھے اقتصادی ترقی کی اس صورت کا جو ملک کی ساری دولت اور قوت سرمایہ داروں کے مٹھی بھر افراد کے ہاتھوں میں دئے دیتی تھی۔ اگرچہ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اس صورت حال میں ترقی اور مادی خوشحالی کا اچھا خاصا حصہ متوسط طبقے تک بھی پہنچتا تھا۔ تاہم ان معاشروں میں اعلیٰ اور نچلے طبقوں کے درمیان معاشی خلیج جو بہت بڑھ گئی تھی وہ ان معاشروں کی تباہی کی طرف خوفناک اشارے کر رہی تھی۔ مستقبل کی طرف انہی خوفناک اشاروں نے سوشلزم کی ترویج اور معاشرتی عدل کے نظریوں کو مہمیز دی۔

منصوبہ بند اقتصادی ترقی کے نظریے کا مطلب ہی یہ ہے کہ اس طرح کی

ترقی ایک ضابطے کے تحت ایک خاص رخ پر ہوگی، اور ایسا معاشرہ نہیں پیدا کرے گی جو مادر پدر آزاد ہو۔ لیکن جن ملکوں کا رخ سوشلسٹ طرز زندگی کی طرف تھا انہوں نے عموماً بڑے پیمانے پر اور فی الفور ”قومیا نے“ کے عمل کا سہارا لیا اور نہ صرف بنیادی صنعتوں کو بلکہ پیداوار کے تمام وسیلوں کو قومیا لیا۔ جبکہ دوسروں نے جن کے ہاں ”آزاد“ معیشت تھی سب سے پہلے ”دولت پیدا کرنے“ کا مقصد سامنے رکھا، جسے بعد ازاں انصاف سے تقسیم کیا جاسکے۔ لیکن ایسی صورتوں میں جہاں عوام بے خبر اور ان پڑھ تھے اور ایک جدید تعلیم یافتہ مٹھی بھر طبقہ ان سے یہ کہتا تھا کہ وہ ان کی مادی خوشحالی کے لئے کام کر رہا ہے، وہاں ”سوشلسٹ“ اور ”آزاد“ معیشت والے دونوں طرح کے ملکوں میں ان کی سیاسی آزادیوں کو کاٹ پیٹ کر رکھ دیا گیا۔ اس لئے کہ حکمرانوں کا خیال تھا کہ سیاسی جوڑ توڑ فوری اقتصادی ترقی کے لئے رکاوٹ ثابت ہوں گے اور بعض حالتوں میں خود ریاست کی سلامتی کے لئے خطرہ بن جائیں گے۔ تاہم جیسا کہ گنر مرڈل (Gunnar Myrdal) نے اپنی کتاب ”ایشین ڈراما“ میں صحیح اندازہ لگایا ہے، ان تمام ملکوں کی حکومتیں، چاہے وہ آمرانہ ہوں یا جمہوری (اور چاہے ان کی معیشت سوشلسٹ ہو یا آزاد) ترقی کو بہت جلدی اور بہت آگے لے جانے کی اہل نہیں ہیں، اس لئے کہ وہ بقول مرڈل بنیادی طور پر ”نرم و ناتواں ریاستیں“ ہیں، ان معنوں میں کہ وہ اپنے عوام کو ایک بھرپور اور تیز رفتار اقتصادی ترقی کے لئے نہ ابھار سکتی ہیں اور نہ انہیں ناگزیر طور پر آمادہ عمل کر سکتی ہیں:

یہاں سے ہم اپنے مسئلے کے مرکزی نقطے کی طرف آ نکلتے ہیں۔ ہمارے

موجودہ تناظر میں نئی صورت حال کے نمایاں خدو خال یہ ہیں:

(۱) ان ملکوں کی حکومتیں، چاہے وہ جمہوری ہوں یا آمرانہ، چاہے وہ

سوشلسٹ رجحان رکھنے والی ہوں یا آزاد معیشتی رجحان کی حامل، زیادہ تر اپنے عوام کی جانب سے خود ساختہ ایجنٹ بنی ہوئی ہیں۔

(۲) یہ حکومتیں اپنے آپ کو ترقی کی ایجنسیاں سمجھتی ہیں۔

(۳) ترقی سے مراد صرف اور صرف معاشی ترقی ہے۔

(۴) یہ نظریہ کم و بیش معاصر مغربی نمونے کے مطابق ہے جس کی رو سے

ترقی کے معنی بنیادی طور پر معاشی اور تکنیکی توسیع کے ہیں، اور جہاں ذہنی

اور اخلاقی --- دوسرے معنوں میں انسانی --- اقدار بہت پیچھے چلی گئی ہیں۔

(۵) مشرق میں، بشمول مسلم دنیا کے، یہ مسئلہ ان اسباب کی وجہ سے اور

زیادہ پیچیدہ ہو گیا ہے کہ :

(الف) نئی تکنیکی آگاہی اور اس سے متعلق دوسرے امور باہر

سے ”درآمد“ کئے ہوئے ہوتے ہیں، جن کا ان ترقی پذیر معاشروں کی

روایتی تہذیبوں کے ساتھ کوئی نامیاتی رشتہ نہیں ہوتا۔

(ب) ان ملکوں میں آزادی سے پہلے کے دور میں بہت سے اہل فکر نے

یہ نعرہ اپنے لوگوں کو دیا ہوا تھا کہ مشرق کا تعلق روح سے ہے جبکہ

مغرب سراسر مادہ پرست ہے، اور یہ کہ اگر مشرق صرف اپنی روحانی

خاصیت ہی مغرب کو برآمد کر دے اور اس کے بدلے میں مغرب سے کچھ

تکنیکی علم درآمد کر لے تو دنیا میں سب اچھا ہو جائے گا۔

(۶) ان ملکوں میں عوام ان پڑھ، بے خبر اور انتہائی قدامت پسند ہیں،

چنانچہ وہ اپنی حکومتوں کے معاملات میں بامعنی طور پر شریک نہیں ہوتے چاہے وہ

حکومتیں دائیں بازو کی ہوں یا بائیں بازو کی، آمرانہ ہوں یا جمہوری۔ وہ جدید

تکنیکی علوم سے ملنے والے مادی منافع تو حاصل کرنا چاہتے ہیں لیکن اپنے

روایتی طرز زندگی کو آسانی سے چھوڑنے پر تیار نہیں، خاص طور پر روزمرہ کام کاج

کے بارے میں اپنے منفی اخلاق کو۔ نتیجے کے طور پر ان کی ایجنٹ حکومتوں اور ان

کے درمیان مشکل سے ہی کوئی موثر رابطہ ہو پاتا ہے اور آخر میں اور سب سے اہم

(۷) ترقی کا کوتاہ بینی (myopia) پر مبنی تصور جب یہ ٹھہرے کہ یہ سراسر مادی ہے تو تعلیم کو انتہائی کم ترجیح دی جاتی ہے، اور اس کے نتیجے میں سیاسی، معاشرتی اور اخلاقی صورت حال بہت زیادہ سنگین اور مہلک ہو جاتی ہے۔ ان کی آزادی کے وقت سے:

(الف) ان ممالک میں پائی جانے والی تعلیم بنیادی طور پر استعماری دور کی تعلیم کی توسیع ہی ہے، جس کا مقصد اصل میں یہ تھا کہ چھوٹے حکومتی کارندوں کو استعماری حاکموں کی خدمت کے لئے تیار کیا جائے۔ چنانچہ یہ تعلیم نہ روایتی تہذیب کے لئے کوئی صحیح قسم کی بنیاد تیار کرتی ہے اور نہ نئے آزاد معاشرے میں ذمہ داری نبھانے کی خالص اور حقیقی قسم کی تربیت دیتی ہے۔

(ب) روایتی مذہبی اداروں کی تعلیم، جب تک اس میں مناسب رد و بدل نہیں کیا جاتا، ناگزیر طور پر قریب المرگ اور تیزی سے زوال پذیر ہے، اس لئے:

(ج) جدید تعلیم نے جب صنعتیاتی پیشہ ور افراد (انجینئر، ڈاکٹر، سائنس دان) پیدا کرنے شروع کئے، تو قدر و منزلت کا جو مقام پہلے روایتی تعلیم کو حاصل تھا وہ اس نے اس سے چھین لیا۔

اگرچہ اوپر کا یہ احوال اس وقت تمام مسلم ممالک پر صادق آتا ہے، لیکن اس مایوس کن صورت حال میں کچھ کمی آ جاتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں سے زیادہ ترقی پسند ملکوں میں یہ آگاہی پائی جانے لگی ہے کہ موجودہ صورت حال کو زیادہ دیر تک جاری نہیں رکھا جاسکتا اور تعلیم کو اگر زیادہ با معنی ہونا ہے تو اسے بنیادی تہذیبی اقدار کے ساتھ زیادہ موثر طریقے سے مربوط کرنا ہو گا۔ یہ بات دلچسپ لگے گی کہ نو آبادیاتی دور میں متعدد مسلم اہل فکر تعلیمی معاملات کے بارے میں کہیں زیادہ واضح ذہن رکھتے تھے۔ ہم نے پچھلے باب میں دیکھا کہ کس طرح علامہ اقبال، شیخ محمد عبدہ، ضیا پاشا اور دوسرے لوگوں نے اس غلامانہ انداز کی جدید تعلیم پر پھبتیاں کیں جو ان کے ملکوں میں دی جا رہی تھی اور اس کے ساتھ مغرب

کی معاصر اور ہر آن بدلتی ہوئی اقدار کو بھی اپنی تنقید کا نشانہ بنایا۔ ان سب لوگوں کو اس بات پر اصرار تھا کہ تعلیم کو اگر صحیح معنی میں تعلیم ہونا ہے تو اس کا ایک مطمح نظر ہونا چاہئے اور یہ مطمح نظر صرف مادی ترقی ہی کی دوسری صورت نہ ہو، اس لئے کہ یہ بات اپنے آپ انسان کے مرتبے کو گھٹانے اور اس کی صورت بگاڑنے والی ہے، اور نہ یہ تعلیم روایتی تعلیم ہی کا دوسرا روپ ہو، اس لئے کہ نئی صورت حال سے عدم موافقت کے باعث روایتی تعلیم، جب تک اس میں نئی زندگی نہ دوڑائی جائے، ایک سخت اور بے جان خول کی مانند ہے۔ لیکن جب آزادی کا سورج جھلوع ہوا اور اپنے ساتھ ”ترقی کے لئے منصوبہ بندی“ کا نظریہ لے کر آیا تو کلاسیکی تجدید پسندوں کا یہ تصور اس بے رحمانہ طریقے سے پاش پاش کیا گیا کہ اب اگر وہ تصور اور ارادہ کہیں موجود بھی ہو تو اس کی بحالی کوئی آسان کام نہیں ہو گا۔ مسلم معاشروں میں تخلیقی تعلیم کی جو کمی اب تک رہی ہے اس کی میں نے دو وجوہات بیان کی ہیں: ایک غلامانہ اور بے تکلف طریقے سے نو آبادیاتی دور کے تعلیمی نظاموں کو جاری رکھے چلے جانا، جیسا کہ ترکی میں ہوا، مغربی نمونے کی غلامانہ نقالی کرنا۔ دوسرے وہ جادو جو مادی ترقی کے نظریے نے منصوبہ بندوں پر کیا۔ اس جادو کی وجہ سے یہ حقیقت آنکھوں سے اوجھل رہی کہ جب تک انسان کا ذہن تبدیل نہ ہو اور جب تک وہ نئے جذبے سے سرشار نہ ہو، تکنالوجی انسانی معاشرے کو بہتر بنانے میں کامیاب نہیں ہو سکتی۔ مسلم معاشروں میں یہ چیز جیسی پیدا کی جا سکتی ہے جب اس نئے جذبے کو کسی بلند مقصد اور کسی واضح اور متعین منزل کے ساتھ نہ جوڑ دیا جائے۔ اگر یہ پہلے کر لیا جاتا تو اسلام ترقی کے لئے ایک انتہائی طاقتور عامل ثابت ہو سکتا تھا، اس لئے کہ مصیبت دور کرنا اور غربت اور دکھ میں کمی کرنا ایسی باتیں ہیں جن کا قرآن اور پیغمبر کی سنت میں جگہ جگہ ذکر آیا ہے۔

لیکن ان دو عوامل کے علاوہ۔۔۔۔۔ اور میرا خیال ہے زیادہ قوی اور

گہری۔۔۔۔۔ یہ حقیقت تھی کہ ان ملکوں میں جدید تعلیم یافتہ طبقے میں، خاص طور پر

اس گروہ میں جس کے ہاتھ میں معاملات کی باگ ڈور تھی، نئی صورت حال کا مقابلہ کرنے اور مسئلے کو حل کرنے کے لیے مطلوبہ اقدام کرنے کی ہمت نہیں تھی۔ میں نے پہلے ہی ان ترقی پذیر ریاستوں کے ”نرم و ناتواں“ ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، جس کی وجہ وہ وسیع خلیج ہے جو عوام کی لاعلمی اور قدامت پسندی اور حکمران طبقوں کی جدیدیت (تجدید پسندی نہیں) کے درمیان پائی گئی ہے۔ تاہم صرف ایک موثر ذریعہ جو اس وسیع خلیج کو پاٹ سکتا ہے۔۔۔۔۔ یعنی تعلیم۔۔۔۔۔ اسے ان قوموں کی ”منصوبہ بندی کی حکمت عملیوں“ میں بہت ہی کم ترجیح دی گئی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان دو طبقوں کے درمیان کسی رابطے اور میل جول کی شدید کمی رہی، اور ایک ایک رخی ترقی عمل میں آئی۔ ان دونوں طبقوں کے درمیان شکوک و شبہات کی ایک زریں لہر چلی آتی ہے اور حکمران طبقے عوام کی کھلی عداوت اور دشمنی کو دعوت دینے سے ہمیشہ خوفزدہ رہتے ہیں، اس لئے وہ کوئی ایسا قدم نہیں اٹھانا چاہتے جو عوام میں نامقبول ہو۔ دوسرے لفظوں میں وہ ان معاشرتی سیکڑوں میں جو تہذیبی طور پر بہت حساس ہیں، تعلیم سمیت کوئی حقیقی اور عملی اصلاح نہیں کرنا چاہتے، اور بغیر ”معاشرتی“ اصلاح کے تکمیلی جزو کے خالص ”اقتصادی“ اصلاح کسی کام کی نہیں ہوتی۔ حتیٰ کہ عظیم اور طاقتور اتاترک بھی روایتی تعلیم میں کوئی اصلاح نہ لاسکا۔ اصلاح کی کوششوں کے بعد، جو کئی سال (۱۹۲۲ سے ۱۹۲۸ء) تک جموعہ کے ذاتی خطبوں کی صورت میں کی جاتی رہیں وہ مذہبی تعلیم کی یہی ”اصلاح“ کر سکا کہ اسے بالکل ہی ختم کر دیا۔ حکومتوں (اور ان کے آلات کار) اور عوام کے درمیان یہ عدم موافقت جو اتاترک کی اصلاحی کوششوں کے آڑے آئی، ان ملکوں میں صحیح ترقی کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ بنی ہوئی ہے۔

لیکن جیسا کہ میں نے پہلے کہا، موجودہ صورت حال باقی رہنے والی نہیں ہے، کیونکہ یقینی طور پر بہت سے ذہنوں میں اس امر کا شعور پیدا ہو چکا ہے کہ روایتی اور جدید کے درمیان کوئی مطابقت نہیں ہے، اگرچہ اس شعور و ادراک

کے درجے اور تاکید و اصرار کے مرکزی نقطے الگ الگ ہیں۔ کچھ ”جدید لوگ“ ” مذہبی“ کو ختم کر کے اس کی جگہ ”لاوینی“ کو لانا چاہتے ہیں جیسا کہ اتاترک نے کیا (اگرچہ ہمیں یہ آگے چل کر معلوم ہو گا کہ کمال اتاترک کے بعد کے ترکی میں کیا کچھ واقع ہوا) دوسرے لوگ چاہتے ہیں کہ ان دونوں کو الگ الگ رکھا جائے، جس سے ایک ملک میں یا تو دو قومیں پیدا ہو جائیں یا پھر ایک فرد میں دو قسم کے ذہن ہوں۔ لیکن منصوبہ بندوں کی سب سے زیادہ عمومی اور یکساں حکمت عملی یہ ہے کہ ان دو کو ایک تناسب سے باہم ”ملاوایا“ جائے۔ دیکھا یہ گیا ہے کہ یہ تناسب اکثر ایک گروہ کے مناسب حال ہوتا ہے اور دوسرا گروہ اس سے نقصان میں رہتا ہے۔ یہ تجربہ بہر حال اتنے قریب زمانے کا ہے کہ اس کے نتائج کے بارے میں کوئی پیش گوئی نہیں کی جاسکتی۔ تاہم میں اس بارے میں اگلے باب میں ایک عبوری جائزے اور تشخیص کے طور پر کچھ کہوں گا۔ سردست میں ان ترقیوں اور تبدیلیوں کا ایک خاکہ پیش کرتا ہوں جو خاصا واضح، اگرچہ ضروری طور پر، مختصر ہو گا۔

اسلام اور تعلیمی اصلاح

ترکی اور مصر

اسلام کے موجودہ دور میں اسلامی تعلیم کے اندر سب سے زیادہ دیدنی تغیر غالباً ترکی (۱) میں واقع ہوا ہے، جہاں ایک چوتھائی صدی کی مکمل سرکاری ممانعت کے باوجود اس نے محض لوگوں کے دباؤ کے نتیجے میں اپنے آپ کو پھر سے زندہ کیا ہے۔ ملک کے مختلف حصوں سے یہ شکایات بلند ہونے لگی تھیں کہ اہل اور شرائط پر پورا اترنے والے افراد کے دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے مُردوں کو بعض اوقات بغیر تجئیز و تکفین کی رسومات ادا کئے دفن کرنا پڑتا ہے۔ جب بالآخر ۱۹۳۶ء میں

جمہوریت بحال ہوئی (یعنی ایک سے زیادہ پارٹیوں کا سٹم رائج ہوا) تو ری پبلکن پارٹی نے (جو اتارک کی پارٹی تھی) دیکھا کہ ہو سکتا ہے کہ مخالف (ڈیموکریٹک) پارٹی مذہبی تعلیم کی آزادی کے مسئلے پر کامیابی کے ساتھ اپنی مہم چلا لے جائے۔ چنانچہ ری پبلکن رہنما انونو نے مخالف پارٹی کی جڑ کاٹنے کا فیصلہ کیا اور ۱۹۴۸ء میں ایک امام ہاتھ سکول قائم کیا (جو اماموں اور خطیبوں کی تربیت کے لیے تھا) ۱۹۴۹ء تک انقرہ یونیورسٹی میں الہیات فیکلٹی کا قیام عمل میں آیا۔ قومی پارلیمنٹ میں اس امر پر بہت زیادہ فکر و تشویش کا اظہار کیا گیا کہ کہیں الہیات کی نئی فیکلٹی قدیم مدارس کی سی ظلمت پسندی اور سخت گیری پیدا کرنے کا سبب نہ بن جائے۔ قومی تعلیم کے وزیر نے جواب دیا کہ الہیات کی مجوزہ فیکلٹی دراصل اصلاح کی اس کارروائی کا قدرتی نتیجہ ہے جو اتارک نے شروع کی تھی۔ اس نے مزید کہا:

”یہ خیال دراصل اس قسم کا ہے جو ہمارے دوستوں کے خدشات دور کر دے گا۔ ہم اس خیال کے حامی نہیں ہیں کہ قدیم مدرسہ پھر سے زندہ کر دیا جائے۔ تنظیمات سے شروع ہو کر سکول اور مدارس ایک سو برس تک ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو چلتے رہے اور انہوں نے ایسے لوگ پیدا کئے جن کی ذہنیتیں دو مختلف اقسام کی تھیں۔ یہ فرد جو اپنے اندر دو ذہنیتیں رکھتا تھا، اپنی اندرونی کشش کے ساتھ پوری ایک صدی تک چلا آیا۔ الہیات کی فیکلٹی جو ہم قائم کرنے لگے ہیں وہ اس ذہنیت کے ساتھ کام نہیں کرے گی۔“

... الہیات کی فیکلٹی کو ایک سائنسی ادارے کی صورت میں قائم کیا جائے

گا... یہ فیکلٹی دوسرے سائنسی اداروں کی طرح روشنی کا ایک مینار ہوگی۔“ (۲)

یوں لگتا ہے کہ اس مرحلے پر امام ہاتھ سکول اور الہیات کی فیکلٹی دونوں

ایک دوسرے سے بالکل الگ سمجھے جاتے تھے، اس لئے کہ دونوں کو ایک دوسرے

سے جوڑنے کے خیال کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ سکولوں کا کام یہ تھا کہ وہ ائمہ اور

خطیبوں کی طرح کے مذہبی اہلکار پیدا کریں جبکہ اہلیات کی فیکلٹی کو اسلام کی سائنسی سمجھ بوجھ (اور تفسیر؟) کے لیے ایک عقلی مرکز ہونا تھا۔ ایک عشرے کے بعد ۱۹۵۹ء میں اعلیٰ اسلامی ادارے قائم کرنے کا خیال پیش کیا گیا۔ ان اداروں کے قائم ہو جانے سے بیرونی ڈھانچا تو اب کافی حد تک مکمل ہو گیا ہے، لیکن ان میں پڑھائے جانے والے نصاب ابھی تک تیاری کی منزل میں ہیں۔ مثلاً انقرہ کی اہلیاتی فیکلٹی کا نصاب آخری مرتبہ ۱۹۷۶ء میں تبدیل کیا گیا۔ اس وقت (۱۹۷۷ء) میں تمام ملک میں امام ہاتپ سکول اور آٹھ اعلیٰ اسلامی ادارے (جن کا نصاب چار سال کا ہوتا ہے) موجود ہیں۔ یونیورسٹی کی سطح پر اہلیاتی فیکلٹی انقرہ میں ہے اور اسلامی علوم کی فیکلٹی ارض روم کی اتاترک یونیورسٹی میں جو ۱۹۷۱ء میں قائم ہوئی تھی۔ ان دونوں میں پانچ سال کا انڈر گریجویٹ تربیتی کورس ہے اور استنبول یونیورسٹی میں اہلیات کی فیکلٹی میں ایک اسلامی تعلیمات کا ادارہ ہے۔

یہ بات ملحوظ خاطر رہے کہ وہ طلبہ جو امام ہاتپ سکولوں میں داخلہ لیتے ہیں (جن کی اکثریت دیہات میں واقع ہے) وہ لازمی طور پر ایک مذہبی پیشہ اختیار کرنے کے ارادے سے ایسا نہیں کرتے۔ ان میں سے اکثر سکول عام سکولوں کی طرح کے ہوتے ہیں جہاں انسان اس لیے تعلیم حاصل کرتا ہے کہ وہ بعد میں جو بھی پیشہ اختیار کرنا چاہے کر لے۔ بہت سے حالات میں یہ واحد سکول ہیں جو دیہات میں والدین کے لیے دستیاب ہوتے ہیں، اس لیے وہ اپنے بچوں کو ان میں بھیج دیتے ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ بہت سے والدین اپنے بچوں کو ان سکولوں میں بھیجنے کو اس لئے بھی ترجیح دیتے ہیں کہ وہ بنیادی تعلیم دینے کے ساتھ ساتھ مذہب اسلام کے متعلق بھی بہت کچھ سکھا دیتے ہیں۔ یہ بات بھی ملحوظ رکھنے کی ہے کہ ان سکولوں میں سے اکثر کی عمارات، نیز اعلیٰ اسلامی اداروں کی عمارات بھی مقامی آبادی کی کوششوں سے تعمیر ہوتی ہیں۔ یہ جب بن چکتی ہیں تو اس کے بعد حکومت ان کے لئے استادوں کی خدمات حاصل کرتی ہے۔ اس سے ترکی اسلام کی قوت کی اصل بنیاد کا پتا چلتا ہے۔

یہ قومی وجود کے اس شدید احساس کا ایک جزو لازم ہے جس سے باہر سے آنے والا کوئی بھی مہمان متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا، اور یہ اس کے لیے ایک انوکھا تجربہ ہوتا ہے۔ جب میں اعلیٰ اسلامی ادارے کی ایک ایسی عمارت دیکھنے گیا جو اس وقت تزئین کے آخری مراحل میں تھی، تو جو کمیٹی اس کی تعمیر کی ذمہ دار تھی اس کے ایک سینئر رکن نے مجھ سے کہا ”ہماری برادری نے (نہ کہ حکومت نے) اسے اپنی کوششوں سے بنایا ہے۔ اسی سے تم دیکھ سکتے ہو کہ اسلام یہاں کتنا مضبوط ہے۔ لیکن اس سے تم یہ بھی اندازہ لگا سکتے ہو کہ اتاترک کتنا طاقتور تھا کہ اسلام کی اس مضبوطی کے باوجود اس نے اسے ایک چوتھائی صدی تک دبا کر رکھا تھا۔“

مزاج کی تبدیلی کا کچھ اندازہ اُس تقریر سے لگایا جاسکتا ہے جو قومی پارلیمنٹ میں مذہب کے سبکی جمال پرست اسماعیل حقی بلتاجی اوغلو نے انقرہ میں الہیات کی فیکلٹی کے قیام سے متعلق قانون پاس کرنے کے موقع پر کی۔ یہ اسماعیل حقی مذہبی اصلاح کے لیے اتاترک کا مشیر تھا، جس سے پچھلے باب میں ہم مل چکے ہیں۔ دوسری باتوں کے علاوہ حقی نے کہا ”پچاس سال کے بعد مجھے اب یہ ایقان حاصل ہوا ہے اور میں اس نشست پر سے اس کے اظہار سے منہ نہیں موڑوں گا کہ ”اگر ایک آدمی اخلاقیات، جمالیات اور ادب کی تمام ثقافتیں حاصل کرنے کے بعد مذہبی تعلیم حاصل نہیں کرتا۔۔۔۔۔ میں اُس تعلیم کی بات نہیں کرتا جس کا ایک خاص ڈھانچا ہوتا ہے اور جو حکومت متیا کرتی ہے۔۔۔۔۔ تو اس کی انسانی شخصیت کبھی مکمل نہیں ہو سکتی“ (۳) استنبول یونیورسٹی میں ۱۹۲۳ء میں اتاترک نے جو پہلی الہیاتی فیکلٹی قائم کی تھی بلتاجی اوغلو نے (جو خود وہاں پروفیسر رہا تھا) اس کا ذکر کرتے ہوئے اور پھر بعد میں اس کے بند ہو جانے کے بارے میں کہا ”ہم نے اسے عمرانی فیکلٹی کی قسم کی کوئی چیز بنا دیا تھا، لیکن جو فیکلٹی زیر تجویز ہے وہاں اسلامی علوم اصل مضمون ہوں گے اور عمرانیات ضمنی مضمون!“ (۴)

اسلامی تعلیم کے نئے تیار کردہ نظام کے لئے سب سے بڑا مسئلہ استادوں کا

تھا۔ پرانی نسل کے بیشتر علماء فوت ہو چکے تھے اور جو چند ابھی زندہ تھے وہ بہت عمر رسیدہ تھے۔ چونکہ کچھ اسلامی تعلیم پر ایویٹ طور پر شہروں میں بھی دی جا رہی تھی (اگرچہ جہاں جہاں اس کا پتا چلتا، استادوں اور شاگردوں دونوں کو حکومت کی طرف سے سزا ملتی) اور زیادہ بڑے پیمانے پر دیہات میں بھی، سکولوں کے نچلے درجوں کو پڑھانے کے لیے مناسب اہلیت رکھنے والے لوگوں کا ڈھونڈ نکالنا کوئی مشکل نہ تھا۔ لیکن سکولوں کے اوپر کے درجوں کے لئے استاد قریب قریب ناپید تھے۔ جیسا کہ میں نے پہلے ذکر کیا، یہی وجہ تھی کہ اسلامی اداروں کو قائم کرنے میں پورے دس سال (۱۹۳۸ سے ۱۹۵۹ء) لگ گئے۔ لیکن ایسے حالات میں انقرہ کی اہیات کی فیکلٹی کو کون چلاتا؟ پچھلی نسل سے چلے آئے کچھ پرانے لوگوں کے سوا (جو بہر صورت نہ صرف ناکافی اہلیت رکھتے تھے بلکہ نئے ادارے کے مقاصد کو نقصان بھی پہنچا سکتے تھے) اور کون تھا؟ یہ بات واضح ہے کہ تاریخ اور فلسفے کے شعبوں کے لیے اگر کوئی پروفیسر تلاش بھی کر لئے جاتے تو وہ لادینی تعلیم یافتہ ہی ہوتے، جنہوں نے اپنی ڈگریاں مغربی یونیورسٹیوں سے حاصل کی ہوئی ہوتیں، اور انہیں اسلامی علوم سے کوئی سروکار نہ ہوتا۔ اتاترک کے اصلاحی جوش و خروش نے عربی کی تعلیم کی ممانعت کر دی تھی، اس لیے اسلام کے ساتھ واحد تعلق عثمانی زبان، عثمانی تاریخ اور وہ قدیم علوم تھے جو اس زبان میں تبرک کی طرح محفوظ کر لیے گئے تھے۔ یقینی بات ہے کہ ان مضامین میں صرف چند سکالر ہی ذوق و شوق رکھتے تھے۔ لیکن وہ بھی اصل میں مسلمان "مستشرق" تھے۔ یعنی انہوں نے اسلامی ترکی ماضی کو تاریخی نقطہ نظر سے اور معروضی طور پر سمجھا اور اس کا مطالعہ کیا تھا لیکن صرف اس کے ظاہر کو سامنے رکھ کر۔ اصل اور معیاری اسلام کی روح کی طرف انہوں نے کبھی دھیان نہ دیا تھا، اس لئے ان کے لئے یہ ممکن نہیں تھا کہ وہ مستقبل میں ترکی میں اسلام کے لئے کوئی تعمیری یا تشکیلی نوعیت کا کام کر سکیں۔ چنانچہ انہی دو اقسام کے استاد تھے جنہیں ابتدا میں فیکلٹی میں تعینات کیا گیا۔

لیکن جیسے جیسے وقت گزرا ہے بہتر اور زیادہ موزوں اہلیت والے اسلامی سکالر سامنے آرہے ہیں اور آتے رہیں گے۔ پہلے پندرہ برسوں کی تدریسی پیداوار کو کسی بھی طرح پس پشت نہیں ڈالا جاسکتا، اس لئے کہ پرانے ترکی مخطوطوں اور دستاویزوں اور ترجموں کے ایڈیشنوں کی صورت میں جو کام ہوا ہے وہ اچھا خاصا کارنامہ ہے۔ تاہم یہ کام تاریخی مواد جمع کرنے تک محدود ہے۔ لیکن اب پچیس برس سے بھی زیادہ عرصہ گزرنے کے بعد نیکلٹی کے نوجوان ارکان میں ایسے لوگ ملتے ہیں جو عالم فاضل ہونے کے ساتھ کچھ مقاصد بھی سامنے رکھتے ہیں۔ ان لوگوں سے مستقبل میں بڑی امیدیں وابستہ ہیں۔ ان میں سے بہت سے لوگوں کو عربی زبان سے خاصی واقفیت حاصل ہے۔ انہوں نے باہر سے ڈاکٹریٹ کی اسناد لی ہوئی ہیں، اور ذہنی طور پر اپنے آپ کو اسلام سے وابستہ کر رکھا ہے۔ نیز یہ کہ وہ صرف مورخ نہیں ہیں، بلکہ ان کی دلچسپی اب اسلام کے بعض مرکزی دانشورانہ علوم: علم کلام اور فلسفہ اور ان کی دوسری شاخوں سے ہے۔ قرآن اور حدیث کے مطالعے ابھی تک کافی وشافی حد تک نہیں پہنچے۔ مگر یہ امید کی جاتی ہے کہ اہمیت کے حامل ان مضامین میں ایک دن نیا راستہ ضرور نکالا جائے گا۔ ایسا نیا راستہ جو بیک وقت سائنسی اور تخلیقی ہو گا۔ دوسرے لفظوں میں وہ معروضی تحقیق کے معیار پر ہر لحاظ سے پورا اترے گا اور ساتھ ساتھ اسلامی فکر و عمل کی بنیادوں کو نئے سرے سے اس طرح تشکیل دے گا یا ان کی ایسی تعبیر سامنے لائے گا کہ جو ترکی قوم کی گہری امنگوں کی تکمیل میں مددگار ثابت ہو۔

امید کی بہت بڑی علامت ذہنی و عقلی زندگی کی وہ بے چینی اور اوپر کی جانب حرکت کرنے کا رجحان ہے جو ترکی میں اسلام کے نئے تعلیمی تجربے میں دیکھنے میں آتا ہے۔ یہ حرکت پذیری (mobility) ترکی کردار کا ایک جبلی وصف ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی صحیح ہے کہ یہ راست نتیجہ ہے ان حالات کا کہ لادینی مغربیت کے ایک ارادی اور طویل تجربے کے بعد ترکی نے ایک کورے کانڈ کے

ساتھ یہ نیا تجربہ شروع کیا ہے۔ اگلے باب میں میں اس صورت حال کا موازنہ ایسے ممالک۔۔۔۔۔ خاص طور پر مصر۔۔۔۔۔ کے حالات سے کرنے کی کوشش کروں گا جن کے ہاں روایت کا ایک طویل تسلسل چلا آتا ہے اور اس میں اس طرح کا انقطاع کبھی واقع نہیں ہوا، اور کوشش کروں گا کہ اس میں فائدے کا جو ممکنہ توازن ہے اسے واضح کروں۔ دریں اثناء انسان شاید یہ امید کرنے میں حق بجانب ہو کہ جب ترکی وزیر تعلیم نے ۱۹۳۹ء میں پارلیمنٹ میں مذکورہ بالا تقریر کی، جس میں انہوں نے ۱۹۲۴ء کے، ”تعلیم کو متحد کرنے کے قانون“ کی نئے سرے سے یوں تعبیر کی کہ تنظیمات کے بعد کی ایک صدی کی ذہنی ثنویت (dualism) کو پروان چڑھنے کی اجازت نہیں دی جائے گی اور اس امر پر زور دیا کہ نیا ادارہ اسلامی تحقیق کو سائنسی بنیادوں پر چلائے گا تو اس سے اس کا مدعا وہی تھا جو میں نے سمجھا، اور وہ یہ کہ اس کی تحقیق محکم علیت کے معیاروں پر پوری اترے گی، اور اس کے ساتھ ساتھ وہ بامقصد اور تشکیکی نوعیت کی ہوگی۔ مطلب یہ کہ وہ نہ ظلمت پسندانہ ہوگی اور نہ معذرت خواہانہ، اور نہ اسلام کے نقطہ نظر سے اس طرح بے رنگ اور بے کیف ہوگی جیسے مستشرقین کی خالص ”معروضی“ اور ”تاریخی“ علیت ہوتی ہے۔ ”سائنسی“ کہنے سے پہلے دو صفات (یعنی ظلمت پسندانہ اور معذرت خواہانہ) کا تو پوری طرح انکار ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ بھی نہیں ہونے چاہئیں کہ وہ تیسری صفت (یعنی بے رنگی) کی حامل ہوگی۔ کیونکہ ایسی حالت میں یہ تحقیق ان نئے معانی کے تحت نہیں کی جائے گی جو ”تعلیم کو متحد کرنے کے قانون“ کو دئے گئے ہیں، بلکہ پرانے معانی کے مطابق ہوگی، جس کا مطلب یہ کہ مذہب کو قومی تعلیم سے بالکل باہر رکھا جائے گا۔ اگر مذہب کو قومی تعلیم کے اندر لے آکر اس میں ضم کرنا ہے تو پھر اس کے معنی یہ ہیں کہ ایسے صاحب عقل اور روشن خیال لوگوں کو، جو ایک مقصد اپنے سامنے رکھتے ہوں، ایک تعبیری اور تخلیقی کوشش کرنی ہوگی، تاکہ مذہب کو نہ صرف اصلاح دشمن اور معذرت خواہانہ

روٹیوں سے بچایا جائے بلکہ وہ قومی زندگی کو ایک نئی اخلاقی جہت دے کر با مقصد بنا دے۔ حالات میں جو عملی تبدیلیاں آ رہی ہیں وہ یقیناً اسی سمت جاتی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔

انقرہ اور ارض روم کے محکموں کا نصاب ایک جیسا ہی ہے اور دونوں شعبوں میں ڈگری دیتے ہیں: الہیات اور فلسفہ اور تفسیر و حدیث۔ میں نے اوپر کہا ہے کہ میرے خیال میں فلسفے اور معاشرتی علوم یا عمرانیات کی تعلیم کو زیادہ وسیع اور نفاست فکر و خیال (sophistication) کا حامل ہونا چاہیے۔ اگرچہ کچھ فلسفہ ایسا ہے کہ سب کو پڑھانا چاہیے، جیسا کہ اب ہو رہا ہے، فلسفے کا ایک جامع اور گہرا مطالعہ خصوصیت کے ساتھ ان لوگوں کے لئے ضروری ہے جو اسلامی علم کلام اور فلسفے کے شعبوں میں گریجویشن کر چکے ہوں۔ اس سلسلے میں نصاب کے اندر اسلامی فلسفے پر زور تو موجود ہے، لیکن عام فلسفے، اور خصوصاً جدید فلسفے میں ایک اچھی تعلیمی بنیاد اسلام کی ایک نئی تعبیر کے لئے قرون وسطیٰ کے فلاسفہ مثلاً فارابی اور ابن سینا کے نظاموں سے زیادہ سود مند ثابت ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ سوچنا ایک غلطی ہوگی کہ مغربی فلسفہ بھی بے رنگ اور ”خالصاً عقلی“ ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ یہ ایک خاص ثقافتی سیاق و سباق کی پیداوار ہے۔ رہی عمرانیات اور عمرانی تاریخی تعلیم تو یہ اسلام کے بالکل مرکزی شعبوں: قرآن، حدیث اور فقہ کے لئے انتہائی ضروری ہے۔ اس لئے کہ جب تک ایک طالب علم مثلاً قرآن کے ارشادات کا پس منظر نہیں جانتا، اس کے لئے ان کے اصل مقصد کو سمجھنا ناممکن ہے۔ میں اگلے باب میں پس منظر کے اس مسئلے پر مزید بحث کروں گا (جیسے کہ میں نے اس کا سرسری سا خاکہ تعارف میں پیش کیا) یہاں میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اگرچہ عمرانیات اور تاریخ کے علوم کا کچھ حصہ تمام طالب علموں کے لئے ضروری ہے، قرآن، حدیث اور فقہ کے لئے ان کی اہمیت ایسی ہے کہ اس میں کوئی مبالغہ نہیں ہو سکتا۔ اب جبکہ نصاب چار سال سے بڑھا کر پانچ سال کا کر دیا گیا ہے تو ان مضامین پر زیادہ زور دیا جاسکتا ہے۔

یہاں میں اعلیٰ اسلامی تعلیم کی بات کر رہا ہوں۔ لیکن یہ بات تو واضح ہی ہے کہ سکول کی تعلیم اعلیٰ تعلیم کے معیار کے لئے ایک بنیادی پتھر کا درجہ رکھتی ہے۔ ترکی میں اسلامی تعلیم کے نئے نظام میں علوم کی بنیادیں شروع سے ہی بالکل صحیح اور صحتمند دکھائی دیتی ہیں۔ عربی زبان پر کافی زور دیا ہوا ہے، جس کی واقعی ضرورت ہے اور جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے یہ ”جدید“ پاکستانی نظام تعلیم کے مقابلے میں یقیناً بہتر ہے، جس میں عربی کی دی جانے والی تعلیم بالکل ناکافی ہوتی ہے۔ مجھے ایک پروفیسر نے جو ترکوں کے لئے عربی نصاب کی کتابیں لکھ رہے ہیں بتایا کہ ایک لاکھ ترک عربی زبان سیکھ رہے ہیں اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ اس تعلیم کی سطح اکثر اونچی ہوتی ہے۔ ترکی کے متعدد اسلامی سکولوں اور کالجوں میں میں نے عربی زبان میں لیکچر دئے اور سامعین میں سے کئی لوگوں نے میرے ساتھ عربی میں ہی بعض سوالوں پر بحث کی۔ یہ منظر ایسا ہے جو عرب دنیا کے باہر کہیں دیکھنے میں نہیں آئے گا، سوائے شاید ایک محدود پیمانے پر انڈونیشیا میں۔

اس کے باوجود، جیسا کہ توقع کی جا سکتی ہے، ان طلبہ کے لئے مسائل پیدا ہونے چاہئیں اور وہ فی الواقع ہوتے ہیں، جو ان سکولوں میں تعلیم تو پاتے ہیں لیکن اسلامی دائرے سے باہر کی کوئی پیشہ درانہ زندگی اختیار کرنا چاہتے ہیں۔ چونکہ ان سکولوں کا نصاب دوسرے عام سرکاری سکولوں کے مقابلے میں کسی حد تک غیر اسلامی یا لادینی مضامین میں لازماً ناقص اور نامکمل ہوتا ہے، لہذا ان سکولوں کے سند یافتہ طلبہ کالجوں اور یونیورسٹیوں میں بغیر ایک مزید امتحان پاس کئے داخل نہیں ہو سکتے۔ یہ اپنی جگہ ٹھیک بات ہے، اور اگر طالب علم کو اس کے معاوضے میں اسلام کا اچھا اور کافی علم حاصل ہو جاتا ہے تو لادینی سکولوں کے عام طلبہ کے ساتھ، ان کے اپنے میدان میں برابری حاصل کرنے کے لئے ایک سال کی قربانی دینا ایک بامصرف چیز ہوگی۔ سرکاری لادینی سکولوں کا نظام بھی مذہب میں کچھ نہ کچھ تعلیم تو دیتا ہوا ہے، لیکن یہ برائے نام ہوتی ہے۔ درحقیقت تمام مسلم ممالک میں، جو ایک بامعنی

اسلامی تعلیم کو ایک مکمل جدید نصاب میں ضم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، یہ ایک بہت بڑا مسئلہ ہے۔ محدود پیمانے کا ایک دوسرا متبادل، جو انڈونیشیا میں زیر آزمائش ہے، یہ ہے کہ عام لادینی سکولوں کے اوقات کے بعد سہ پہر میں ان طلبہ کے لئے اسلامی تعلیم کے پروگرام منعقد کئے جائیں جنہیں کچھ گہری اسلامی تعلیم حاصل کرنے کا شوق ہے۔ دراصل اس مسئلے کا کوئی فوری اور قریبی حل موجود نہیں ہے، اور متبادل صورتوں میں سے کوئی صورت لے کر اسے بس نافذ کر دیا جاتا ہے۔ اسلام ——— مثلاً عیسائیت کی طرح ——— ایک ایسا مذہب نہیں ہے جو ایک کٹرنڈ ہی عقیدے یا اخلاقی اصول پر مرکوز ہو۔ اس کے اندر معاشرتی تعلقات کی وسیع تر صورتیں آتی ہیں اور اسی لئے اس پر زیادہ وقت لگتا ہے۔ عیسائیت اور ہندومت ——— مثال کے طور پر ——— اسلام سے کہیں لمبی تاریخ اپنے پیچھے رکھتے ہیں۔ لیکن اسلام کا لٹریچر بہت زیادہ وسیع میدان کا احاطہ کرتا ہے، اور ان مذاہب کے مقابلے میں زندگی کے ساتھ اس کا براہ راست رشتہ کہیں زیادہ ہے۔

جدید علم کے بعض شعبوں مثلاً علم الانسان عمرانیات اور طب نفسی میں ترکوں نے اول درجے کا کام پیش کیا ہے، جسے بین الاقوامی سطح پر تسلیم کیا گیا ہے۔ یہ ایسی کامیابی ہے جس پر کوئی دوسرا مسلم ملک فخر نہیں کر سکتا، سوائے پاکستان کے جس نے ایک اعلیٰ درجے کا ریاضیاتی عالم، طبیعیات پیدا کیا، اگرچہ اس نے اپنا تمام تر تخلیقی عرصہ کار مغرب میں ہی گزارا ہے۔ ایک اہم صفت جو ترکوں کو دوسری مسلم قوموں کے باشندوں سے ممتاز کرتی ہے، یہ ہے کہ مقابلتاً ان کے بہت کم دانشور اپنی زندگیاں باہر گزارنا پسند کرتے ہیں جو کوئی شک نہیں ترکوں کے اس طاقتور قومی احساس کا مظاہرہ ہے جس کا اوپر ذکر ہوا۔ تاہم اسلامی میدان میں ترکوں کی قوتِ تخلیق ابھی سامنے آئی ہے، اس لئے کہ اسلامی علوم کا پھر سے اجرا یہاں بہت قریبی زمانے کی بات ہے۔ جو بات البتہ یقینی ہے وہ یہ ہے کہ ترکی ابھی تک اپنی لادینیت کو باقی تمام مسلم دنیا سے قبول نہیں کر سکا۔ لادینیت نے اس کے ہاں بہت سی صورتوں

میں یقیناً بہت اثر و نفوذ حاصل کیا ہے۔ لیکن اس بات کا کوئی اشارہ نہیں ملتا کہ ریاستی سطح کی لادینیت کو کبھی اپنایا جائے گا۔

جہاں ترکی میں مذہبی تعلیم کا نیا نیا مینارائے عامہ کے جوش و خروش کا نتیجہ ہے، مصر میں جامعہ ازہر کی پوری تنظیم نو، استحکام اور لمبی چوڑی توسیع خود حکومت کا ہی نمونہ کار ہے۔ یوں ترکی میں بھی مذہبی ادارے (امور مذہبی کا صدارتی مقام) اور مذہبی تعلیم کے نظام کو حکومت کی سرپرستی حاصل ہے۔ لیکن ابتدائی قدم یہاں لوگوں نے ہی اٹھائے ہیں اور اب تک اٹھا رہے ہیں۔ اور حکومت نے کبھی تو بعض علماء کی تجویز پر اور کبھی ان کے مطالبے پر جواباً کچھ کیا ہے، اس لئے بعض بنیادی کھلوں میں اور درحقیقت اپنے مخصوص مزاج میں ازہر اور جدید ترکی نظام ایک دوسرے سے واضح طور پر مختلف ہیں۔ موخر الذکر اپنے اندرونی شوق و امنگ سے صورت پذیر ہوا ہے اور اس کا اپنا جوش و ولولہ ہے اور اپنی قوت حیات ہے، جبکہ اول الذکر ایک بہت بھاری بھر کم جسم ہے جس پر باہر سے دباؤ پڑتا رہتا ہے اور وہ اس کے مطابق اپنے اندر رد و بدل کرتا رہتا ہے۔ ترکی کے اس مضبوط اور جاندار نینامینا میں بہت سی ایسی باتیں جن کا تعلق شدید قدامت پرستی سے ہے، تجویز کی گئی ہیں، لیکن زیادہ تر یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ ترکی کے نئے اسلامی دانشور بڑی حد تک کھلے ذہن کے اور ہوشیار اور چوکتے ہیں۔ ان کا رویہ بہت کم مدافعانہ ہے۔ وہ زیادہ تر متصرفانہ طرز عمل رکھتے ہیں اور باہر کے خیالات کا مقابلہ کرنے سے کم خائف ہیں۔ اس کے دوسری طرف ازہر میں اسلامی علم و تعلم کا مرکزی ڈھانچا، اور خاص طور پر الہیاتی تعلیم کا شعبہ، اپنے اندر کوئی خاص تبدیلی پیدا نہیں کر سکا، اس کے باوجود کہ اس کے اردگرد زراعت، طب اور انجینئرنگ کے جوئے کالج زمانہ قریب میں قائم کئے گئے ہیں ان میں بہت بڑی تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں۔ چونکہ ترکی کے برعکس مصر میں اسلامی قانون کبھی منسوخ نہیں کیا گیا تھا، جامعہ ازہر اپنے فقہی کالج میں اتنا تو کر سکتی ہے کہ بڑی اہمیت کے اس میدان میں کچھ حقیقی

طرح کا امتزاج پیدا کر لے' اگرچہ ازہر کی اندرونی ذہنی اور روحانی زندگی بے حد بوجھل اور بے ڈھب ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ رفتار میں کسی قدر سستی، دوسرے لفظوں میں کسی قدر قدامت پسندی، ایک مربوط تواتر کے لئے ضروری ہے۔ لیکن انسان بعض دفعہ سوچتا ہے، اور دراصل یہ خدشہ محسوس کرتا ہے کہ ازہر کی طرح کا ایک ادارہ، اگر وہ حرکت میں آنا بھی چاہے تو کیا وہ ایک بامعنی رفتار کے ساتھ آگے بڑھ سکتا ہے؟ یا ایسا تو نہیں کہ وہ ایک بڑے گلیشنز کی طرح ہے جو محض اپنے حجم کی وجہ سے باہر کی اشیاء اور مواد کو اپنی طرف کھینچ کر بہت ضخیم تو ہو جاتا ہے، لیکن پھر آہستہ آہستہ پگھلنے لگتا ہے، اور آخر میں اس کی جگہ بلے کا ایک نشان ہی رہ جاتا ہے۔

ازہر ایک سرکاری ادارہ ہے، اور گزشتہ صدیوں کے تمام اسلامی تعلیمی اداروں کی طرح اگرچہ اس کی تنظیم بدلتی رہتی ہے، لیکن یہ اپنے عقلی و روحانی موقف میں کم و بیش ایک جگہ جما ہوا ہے۔ یہ "راخ الاعتقادی" (orthodoxy) ہے، اگرچہ اسلام کے حوالے سے اس لفظ کے استعمال میں کچھ مشکلات ہیں۔ اس اسلامی "راخ الاعتقادی" میں تبدیلیاں ہمیشہ اس وقت آئی ہیں جب اس پر اس کے مرکزی نظام کے باہر سے ایسا دباؤ پڑا ہے جو مسلسل بڑھتا ہی چلا گیا ہے۔ اس طرح جب معاملہ خطرے کی حد تک پہنچ جاتا ہے تو یہ مرکزی نظام اپنی نئی تشکیل کرتا ہے۔ چنانچہ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ جامعہ ازہر بہت آہستگی سے آگے بڑھتی ہے۔ تعجب انگیز بات البتہ یہ ہے کہ اس کے ارد گرد عموماً اتنا کم دباؤ بن پاتا ہے۔۔۔۔ ایک اور دباؤ جو اسے متاثر کرتا ہے وہ حکومت کا دباؤ ہے جو صحیح سمت میں بھی ہو سکتا ہے اور غلط سمت میں بھی، لیکن وہ بہر حال اس قسم کا دباؤ نہیں ہے جس کی میں یہاں بات کر رہا ہوں اور جو ایک طرح کی تشکیل نو (re-formation) کا سبب بنتا ہے۔ یعنی اس کے مرکزی نظام کی تعمیر نو، جس کے نتیجے میں اس کے عقلی و روحانی عوامل کو پھر سے ترتیب دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ

مثلاً غزالی، ابن تیمیہ اور وہابیوں کے عہد بہ عہد اثرات کے نتیجے میں، اور خود اسلامی تجدید پسندی کے نتیجے میں، واقع ہوا ہے۔

جامعہ ازہر کو جدید بنانے کا کام جن علماء نے انیسویں صدی میں شروع کیا، ان میں سے سب سے نمایاں شیخ محمد عبدہ تھے، لیکن اس کوشش کے اثرات صرف نئی تنظیم، امتحانوں کے نظام اور نئے مضامین کے اجرا اور اس کے ساتھ ازہر کے اندر اور باہر کچھ خیالات کا خمیر اٹھانے تک محدود رہے اور اسلام کے مرکزائی (nuclear) علوم مثلاً علم کلام اور فلسفے کے مواد تک نہ پہنچ سکے۔ کوئی شک نہیں کہ محمد عبدہ نے الہیات کے موضوع پر ایک اثر انگیز رسالہ ”رسالت التوحید“ کے نام سے لکھا تھا جس میں انہوں نے قرون وسطیٰ کے سنی علم کلام کے بنیادی نظریات کو نئی تاکید کے ساتھ از سر نو بیان کیا اور معتزلہ کی طرح کی تعقل پسندی کا احیا کیا (مثلاً اس سوال پر کہ انسان اپنے ارادے میں کتنا آزاد ہے)۔ یہ رسالہ اپنے زمانے کے اعتبار سے خاصا اچھا تھا، تاہم محمد عبدہ بنیادی طور پر روایتی تعلیم یافتہ عالم ہی تھے جنہیں بمشکل ایک جدید تعلیم یافتہ انسان کہا جاسکتا ہے۔ ان کے بعد اس تلاب میں کچھ اور کنکریاں وقفے وقفے سے پھینکی جاتی رہیں جنہوں نے کچھ حرکت تو پیدا کی لیکن بڑی لہریں نہ پیدا کر سکیں، کجا کہ وہ کوئی انقلاب لا سکتیں۔

عبدالمتعال الصعیدی نے جامعہ ازہر کی اصلاح کی تاریخ پر اپنی کتاب (۵) میں یہ دعویٰ کیا کہ ازہر میں جس قسم کی تعلیم دی جاتی ہے وہ کوئی مجتہد پیدا نہیں کر سکتی، یعنی ایسے لوگ جو اسلام کے مختلف پہلوؤں پر نئی سوچ اختیار کرنے کی قابلیت بھی رکھتے ہوں اور خواہش بھی۔ یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جو مجھے بالکل صداقت پر مبنی لگتا ہے۔ خالد محمد خالد نے یہی بات زیادہ زوردار الفاظ میں اپنی کتاب ”من ہنا نبدا“ میں کی (۶) جس کا بہت پُر جوش رد عمل ہوا۔ لیکن ان میں سے کسی تصنیف نے بھی ازہر کے ارباب اختیار کو اپنی اسلامی تعلیم کے مواد میں رد و بدل کرنے پر مجبور نہ کیا۔ اس کے وجوہ تلاش کرنا کوئی مشکل نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جامعہ ازہر

اسلامی فکر کے اس مجموعے کی نمائندگی کرتی ہے جو سوائے بعد کی چند معمولی ترامیم کے 'قرونِ وسطیٰ کے موخر زمانے میں موجود تھا۔ جو لوگ ازہر پر تنقید کرتے ہیں وہ اپنا نقطہ انحراف موجودہ صورتِ حال کو بتاتے ہیں۔ اس صورتِ حال کو جو اپنے اندر طویل صدیوں کا متواتر اضافہ شدہ انجماد (Solidification) لئے ہوئے ہے۔ ازہر کے بارے میں جو بات سچ ہے وہ تمام مذاہب کی طویل اور محکم روایات کے بارے میں بھی سچ ہے۔ میں اسلام کے معاملے میں ازہر کو اس لئے الگ موضوع گفتگو بنا رہا ہوں کہ یہ نہ صرف ایک طویل، محکم اور منجمد شدہ روایت کی بلکہ ایک عظیم و جسیم روایت کی بدرجہ اتم نمائندگی کرتی ہے۔

اب جو کوئی بھی اس طرح کے ادارے کو اس کے موجودہ مقام پر رکھ کر تنقید کا نشانہ بناتا ہے وہ ایسا کرتے ہوئے پہلے تو اندرونی طور پر اس تمام منجمد روایت کو تسلیم کرتا ہے جو صدیوں سے چلی آئی ہے اور پھر وہ اس میں بعض تبدیلیاں اور ترامیم تجویز کرتا ہے جن کا ان خاص حالات میں 'بہت معمولی اثر ہی ہو سکتا ہے۔ لیکن یہی وہ مقام ہے جہاں اس کتاب کے پہلے باب کا صحیح مطلب کھل کر سامنے آتا ہے۔ کیونکہ اس باب میں اگر کسی بات کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی تھی اور اصلاح کا کوئی سبق اس سے ملتا تھا تو وہ یہ تھا کہ تمام اسلامی روایت کا آغاز اور نشوونما (یعنی جس طرح پر کہ قرآن و سنت کی تفسیر کی جاتی تھی اور انہیں سمجھا اور ان پر عمل کیا جاتا تھا) بہت سی ممکنہ صورتوں میں سے صرف ایک صورت پر ہوا جسے منتخب کر لیا گیا اور اسی کو ترقی دی گئی۔ جیسا کہ پہلے باب میں دئے گئے شباطی کے اقتباس میں سے ہم آج یہ سمجھنے کے قابل ہو سکتے ہیں، پہلی چند نسلوں کے بعد قرآن و سنت کی تعبیر ایک مربوط اکائی کے طور پر نہیں کی جاتی تھی، بلکہ انہیں کئی مختلف ٹکڑوں اور حصوں میں بانٹ دیا جاتا تھا۔ تمثیلی استدلال (analogy) کا اصول بھی اتنا مفید اور کارآمد ثابت نہ ہوا جتنا کہ اسے ہونا چاہیے تھا، اس لیے کہ اس کا اطلاق دو بڑے اسلامی ماخذ کو الگ الگ صورت میں ٹکڑے ٹکڑے کر

کے دیکھنے کے بعد ہوتا تھا، بجائے اس کے کہ تمام پیغام کو سامنے رکھ کر اس سے ایک وحدت اور اکائی برآمد کی جاتی اور پھر اس سے قانون اور قاعدے اخذ کئے جاتے۔ یہی وہ جدید نظر ہے جو آج کے ازہر پر نہیں بلکہ فقہ اور کلام کے مرکزی اسلامی علوم کی تشکیل کے آغاز کے وقت پر ڈالی جائے تو وہ اسلامی ترقی کے لئے دور رس اثرات پیدا کر سکتی ہے۔

لیکن یہ کام ازہر کے اندر نہیں کیا جاسکتا۔ نہ ازہر ہی کو 'مذکورہ بالا وجوہ کی بنا پر' اس کا مرکز ہونا چاہئے۔ یہ بات سرکاری ہیئتِ حاکمہ کے باہر ہی ممکن ہے کہ اسلامی روایت کی نشوونما کے بارے میں ایک نیا جائزہ لیا جائے، اور یہ ضرور لیا جانا چاہئے۔ اگر یہ رجحان آگے بڑھا اور ایک اہم اور فیصلہ کن حد تک پہنچ گیا تو اس وقت سرکاری ادارے اس پر اپناست لیکن یقینی ردِ عمل ضرور ظاہر کریں گے۔ جیسا کہ میں نے اوپر (اور اپنی پچھلی کتاب میں بھی) (۷) دلیل کے ساتھ بتایا ہے، یہی وہ طریقہ ہے جس سے ماضی میں قدامتِ پسندی کی تشکیل نو کی گئی ہے۔ ازہر نے اس سے پہلے اصلاح کی بعض دعوتوں پر بہت اچھا ردِ عمل دکھایا ہے، لیکن بطور ایک سرکاری ادارے کے اس کی اپنی حرکیات ہیں۔ پچھلے باب میں ہم نے ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۹ء کے قوانین تک ازہر میں ہونے والی ان مسلسل تبدیلیوں کا جائزہ لیا جن کے نتیجے میں اس یونیورسٹی میں تین الگ شعبے الہیات، اسلامی قانون (شریعت) اور عربی لغت و ادب قائم کئے گئے۔

اس کے بعد سے سب سے بنیادی تبدیلیاں ۱۹۶۰ء کی دہائی میں عمل میں لائی گئیں۔ ۱۹۶۱ء میں ایک قانون پاس کیا گیا جس کی رو سے جامعہ ازہر کے شعبوں کے طور پر ایک میڈیکل کالج، ایک زراعتی کالج اور ایک انجینئرنگ کالج قائم کئے گئے۔ اس بہت بڑی تبدیلی کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ازہر سے نکلنے والے طلبہ، جن کی تعداد بہت زیادہ ہو گئی تھی، تعلیم کے عام نظام سے نکلنے والے طلبہ کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے۔ چنانچہ ان کالجوں کا بڑا مقصد تو اس مشکل کو حل کرنا تھا،

لیکن ایک دوسرا واقعی فائدہ ان کالجوں کا یہ دیکھا گیا کہ ان سے پیشہ وروں (ڈاکٹروں، انجینئروں اور زراعتی ماہروں) کی ایک اچھی خاصی تعداد ایسی نکل کے باہر آئے گی جو اسلام کا حقیقی معنوں میں ٹھوس علم رکھتے ہوں گے، جبکہ عام تعلیمی نظام سے نکلنے والوں کے پاس اسلام کا صرف واجبی علم ہی ہوگا۔ یہ بے شک ایک انتہائی اہم تبدیلی ہے اور مذہبی نقطہ نظر سے مصر کی معاشرتی زندگی پر اس کے اثرات دور رس ہونے چاہئیں۔ یہ نئی صورت حال ملک میں معاشرتی تغیر بھی لا سکتی ہے، مثلاً تدریسی ہسپتال میں نرسوں سے کام لینے کا دستور، اور اس ماحول میں مکمل جنسی علیحدگی کا خاتمہ۔

۱۹۶۲ء کے آتے آتے ازہر میں ایک خواتین کالج بھی قائم کر دیا گیا جو اب (ازہر کے اندر ہی) ایک یونیورسٹی بن گیا ہے، جس کا اپنا میڈیکل سکول ہے۔ عمرانیات کے نقطہ نظر سے یہ تمام تبدیلیاں یقیناً حیران کن ہیں، جن کی کوئی مثال مسلم دنیا میں اسلامی تعلیم کے کسی ادارے میں نہیں ملتی۔ ان تمام اقدامات کا حتمی نتیجہ، جیسا کہ میں نے ابھی کہا ہے، یہ ہو گا کہ عام معاشرے کو اس سے ایک طاقتور مذہبی کردار حاصل ہوگا۔ حقیقت میں غیر ملکی طلبہ کی ایک بڑی تعداد کے واسطے سے، جنہیں ۱۹۵۰ء کی دہائی میں ایک مسلسل معاشی جدوجہد کے بعد ازہر نے اپنی جانب راغب کیا تھا، ازہر کا (اور یقیناً مصر کا) اثر بھی مصری سرحدوں سے بہت آگے پہنچ رہا ہے (اگرچہ برصغیر جنوبی ایشیا میں اس کا اثر ابھی معمولی سا ہی ہے)۔ پھر ازہر عوامی فلاح کے کاموں کے لئے اکثر اپنے مشن اور دوسرے افراد باہر کی دنیا میں، اور اب خاص طور پر مغربی ممالک میں، بھیجتا رہتا ہے۔

تاہم ایک سوال جو پھر سے اٹھایا جانا چاہیے یہ ہے کہ اتنے عظیم نظام تدریس اور اس وسیع اثر کے باوجود کیا اسلامی تعلیم کیفیت کے اعتبار سے ازہر میں بہ نسبت مسلم دنیا کے دوسرے کتر اداروں کے بہتر طور پر چل رہی ہے؟ یا یہ بہتر سکالر پیدا کر رہی ہے؟ جن کی نہ صرف اسلام سے وفاداری زیادہ ہو، بلکہ جن کے

ذہن زیادہ تیز، زیادہ واضح اور زیادہ گہرے ہوں؟ کاش ایسی صورت نہ ہو کہ یہ جامعہ چونکہ معاشی اعتبار سے خوش نصیب ہے، اس کا اس طرح مامون و محفوظ ہونا ایک طرح کا اطمینان اور آسودگی پیدا کئے دیتا ہے، چنانچہ اس کے سامنے کوئی ایسا عقلی اور روحانی چیلنج اور جوش و ولولہ نہیں ہے جو ذہنی اور روحانی ترقی کے لیے انتہائی ضروری ہوتا ہے۔ اب تک ازہر سے نکلنے والے طلبہ نے جس طرح کی ذہنی کارکردگی دکھائی ہے اس سے تو کوئی زیادہ متاثر نہیں ہو سکتا۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ ابھی تک ”علم کے حصول“ پر بہت زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں جامد اور بے تغیر مجموعہ حقائق کے علم کا حصول، بجائے تخلیقی کاوش کے جو ذہن کی بے چینی اور دانشورانہ مہم جوئی کے بغیر پیدا نہیں ہو سکتی۔ لیکن اگر تخلیقی طور پر سوچنے کی بجائے سوال صرف ”حقائق“ کا علم حاصل کرنے کا ہی ہو، تو وہ کون سے حقائق ہیں جو انسان سیکھتا ہے؟ اور انہیں کس طرح ترتیب دیتا ہے، اور ان کی کیا قدر و قیمت لگائی جاتی ہے۔

پڑھائے جانے والے مضمونوں کی فہرست بہت جامع ہے۔ یہ کم و بیش انقرہ کی اہلیات کی فیکلٹی کی فہرست مضامین کے مانند ہے۔ اس میں صرف تفسیر، حدیث، علم کلام اور اس طرح کے دوسرے علوم نہیں ہیں، بلکہ ان کے ساتھ معاشرتی معلوم مثلاً نفسیات اور تقابل ادیان وغیرہ بھی ہیں۔ اگر یہ سب مضامین ٹھیک طرح پڑھائے جاتے ہیں اور اس تعلیم میں تنقید اور تحلیل کا عمل بھی شامل ہوتا ہے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ جلد یا بدیر تخلیقی فکر کی کوئی تحریک پیدا نہ ہو، سوائے اس اندیشے کے جو میں نے پہلے ظاہر کیا کہ اس طرح کی تعلیم میں تاریخ کا وزن بہت شامل ہے۔ نیز مصر میں ازہر کو اسلامی تعلیم کی اجارہ داری حاصل ہے۔ علاوہ ازیں یہ کہ اس تعلیم میں معذرت خواہی کا رجحان پایا جاتا ہے۔ یہ غالباً دلچسپی سے خالی نہ ہو گا کہ ازہر کے نصابِ تعلیم میں ایک مضمون بار بار آتا ہے جس کا عنوان ہے ”مغرب کے حملوں کے مقابلے میں قرآن کا دفاع“ حدیث میں تو اس طرح کا دفاع

سمجھ میں آتا ہے اس لیے کہ متعدد نمایاں مغربی سکالروں نے حدیث کے ایک بڑے حصے کے مستند ہونے کو مشکوک بتایا ہے۔ لیکن قرآن کا اس طرح دفاع کرنا چہ معنی؟ کسی بھی اہم مغربی سکالر نے قرآنی متن کی صحت و سالمیت اور اس کے مستند ہونے کے بارے میں کسی شک کا اظہار نہیں کیا، سوائے اس کے کہ بعض مستشرقین نے مثلاً یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ بعض سورتیں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نبوت اختیار کرنے سے پہلے کے زمانے کی ہیں (ایک عجیب ہی خیال!) اور رچرڈ بیل (Bell) کا وہ انوکھا نظریہ تو سامنے ہی ہے کہ پیغمبر (الوہی ہدایت کے تحت) قرآن پر مسلسل نظر ثانی کرتے رہے تھے۔ لیکن یہ اور اسی طرح کے دوسرے نظریے۔۔۔۔۔ مثلاً جان و۔۔۔۔۔ (John Wansbrough) کے نظریات جو بے جان اور ناقص ہوتے ہیں۔۔۔۔۔ خود مغربی علم و دانش پر بہت کم اثر انداز ہوئے ہیں، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مغربی سکالروں کی بڑی تعداد قرآنی متن کے مستند ہونے کے بارے میں شک نہیں کرتی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس معاملے میں اوائلِ قرونِ وسطیٰ کے بعض انتہا پسندانہ شیبسی نظریات بہت زیادہ خطرناک رہے ہیں۔ چنانچہ قرآن کے تعمیری مطالعے کے لئے یہ کہیں زیادہ سود مند ہو گا کہ ازہر کے علماء قرآن اور اس کے نظریات کے ارتقاء اور ان کے باہمی تعلق کا زیادہ عالمانہ اور محققانہ طریقے پر مطالعہ کریں، جس سے اس کتاب کا منشا و مدعا، اس کے مقاصد اور اس کی اقدار اور اصول کھل کر سامنے آجائیں۔ (یہ امر بھی دلچسپ ہے کہ قرآن کا یہ ”دفاع“ ترکی کے اسلامی تعلیم کے نصاب میں کہیں دکھائی نہیں دیتا) ایک بہت ہمت افزا تغیر یہ ہے کہ شریعت کی نیکلٹی میں لادینی قانون کی تعلیم کا بھی اجرا کیا گیا ہے۔ اس سے یہ ہو گا کہ ایسے وکلاء پیدا کرنے کے علاوہ جو اپنے اندر دونوں طرح کے قانون کا علم رکھتے ہوں گے، یہ اقدام آگے چل کر دونوں روایات کے ایک ہو جانے کا سبب بنے گا۔ اور جیسا کہ ہم آگے دیکھیں گے ازہر کے علماء کی حالت مثلاً پاکستان کے علماء سے کہیں زیادہ ترقی یافتہ ہے، جن کے سامنے تو فی الوقت یہ سوال بھی نہیں ہے کہ

غیر مسلم سکالروں نے اسلام کے مختلف پہلوؤں پر کیا کچھ لکھ رکھا ہے۔

ازہر نہ صرف ایک عظیم اجارہ دار ادارہ ہے، بلکہ اسے حکومت کی سرپرستی بھی حاصل ہے جس پر یہ انحصار کرتا ہے۔ یہ دونوں حقائق ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ اس صورت حال کا پورا تجزیہ کرنے کی کوشش کا یہ موقع نہیں ہے، لیکن کوئی شک نہیں کہ یہ انحصار ان کے باہمی تعلقات کو استحکام بخشتا ہے۔ اس طرح ازہر کے لئے یہ آسان ہو جاتا ہے کہ اپنے ضروری پروگراموں کے لئے جنہیں حکومت مفید سمجھتی ہے، حکومت کی امداد پر بھروسہ کرے اور اس طرح اسلام پر ایسی اجارہ داری قائم کرے جو دوسرے ممالک کے اداروں کے لئے ناممکن ہے۔ پھر اتنی ہی اہم یہ بات بھی ہے کہ حکومت اس کے ایسے ارادوں اور پروگراموں پر عمل درآمد کو یقینی بنا سکتی ہے یا ان کی عملی مخالفت ختم کرا سکتی ہے جو مذہبی اعتبار سے بہت حساس واقع ہوئے ہوں۔ ظاہر ہے کہ یہ چیز مذہبی رہنماؤں میں زیادہ احساس ذمہ داری پیدا کرے گی اور حکومت کی پالیسیوں کو اس طرح سرکش اور بے دھڑک انداز میں رد کرنے کا خطرہ کم کر دے گی جس طرح دوسرے ملکوں میں مذہبی رہنما کرتے ہیں۔ دوسری طرف اتنا ہی واضح امر یہ ہے کہ یہ صورت حال نہ صرف ذہنوں کو بلکہ ضمیروں کو بھی بے حس کر سکتی ہے، اور یہ چیز اگر ایک حد سے آگے بڑھ جائے تو مذہبی رہنمائی کا جو سارا مقصد ہے کہ وہ لوگوں کے اخلاقی شعور، ان کے طرز عمل اور ان کی سیاسی رہنمائی کی نگران بن کر رہے، وہ اپنے آپ شکست کھا جاتا ہے۔

ایران کی صورتِ حال

ترکی میں اسلامی تعلیم کو حکومت کی تائید تو حاصل رہتی ہے لیکن اس کی بنیاد لوگوں کے مطالبے اور ان کی مالی اعانت پر ہوتی ہے، اور مصر میں اسلامی تعلیم

حکومت کے خرچ سے چلتی ہے اور اس پر حکومت کی مرضی نافذ ہوتی ہے اور وہ ازہر کے ادارے کے ایک وسیع و عریض چھتھار کے نیچے مرکز ہے، لیکن ایران میں صورت حال ان دونوں سے مختلف ہے۔ علماء کا ادارہ وہاں ”آزاد“ ہے اور بنیادی طور پر وہ تاجروں اور عام لوگوں کی مدد سے چلتا ہے البتہ اوقاف کی تنظیم سے اسے کچھ چندہ وصول ہوتا ہے۔ اگرچہ ایرانی حکومتوں نے ۱۹۰۷ء، ۱۹۱۱ء، ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۳ء میں قوانین کے ذریعے اسلامی تعلیمی نظام کو تنظیم اور نصاب کے معاملے میں اپنے کنٹرول میں لانے کی کوشش کی ہے، لیکن انہیں اس میں بہت کم کامیابی نصیب ہوئی ہے۔ اس سارے عرصے میں ایران کے علماء سیاسی طور پر بہت طاقتور رہے ہیں، خاص طور پر انیسویں صدی کے نصف آخر سے، جس کا سبب یہ کہ بہت سے معاملات میں انہیں حکومتوں کے خلاف عوام کی تائید حاصل تھی۔ یہ بات چاہے صحیح ہو یا نہ، جیسا کہ مغربی سکالر بغیر کسی شہادت کے سمجھتے ہیں، کہ شیعہ علماء کی نظر میں تمام ”دنیاوی“ حکومتیں امام معصوم کی غیر حاضری میں سرے سے ناجائز ہوتی ہیں۔ مجھے بہر حال یوں لگتا ہے کہ علماء میں لوگوں کو بیدار کرنے اور حکومت کے خلاف بہت زیادہ سیاسی قوت استعمال کرنے کی اہلیت اس وجہ سے نہیں تھی کہ لوگ حکومت کو ناجائز سمجھتے تھے، بلکہ اس وجہ سے کہ ان مسائل میں قومی آزادی داؤ پر لگی ہوئی تھی، اور حکومت کی کارروائیوں کے متعلق لوگ یہ خیال کرتے تھے کہ وہ غیر ملکی مداخلت کے مقابلے میں قومی آزادی کو کمزور کئے دیتی ہیں۔ یہی صورت حال اس وقت پیش آئی جب انیسویں صدی کے آخری سالوں میں انگریزوں کو تمباکو کی رعایات دی گئیں، اور یہی صورت حال اس وقت بھی موجود تھی جب ۱۹۳۰ء کی دہائی کے آخر اور ۱۹۵۰ء کی دہائی کے شروع کے برسوں میں اینگلو ایرانیوں آئل کمپنی کو قومیا نے کی ضرورت کے حق میں فتوے جاری کئے گئے۔ پھر قریبی زمانے میں جب بیرونی مداخلت صرف سیاسی اور اقتصادی معاملات میں ہی نہیں بلکہ ثقافتی زندگی میں بھی دیکھی جانے لگی تو امام خمینی کا انقلاب ۱۹۷۹ء سمجھ میں

آتا ہے۔ لیکن جب حکومت کے سامنے کوئی اچھا مقصد ہو اور علماء اس کی مخالفت کرنے پر اتر آئیں تو حکومت کچھ سخت اور بے رحم اقدام کر کے اپنی پالیسی کو روبہ عمل لا سکتی ہے، جس کی ایک مثال یہ دیکھئے کہ ۱۹۵۰ کی دہائی کے اواخر اور ۱۹۶۰ کی دہائی کے اوائل میں جب شاہ ایران کے زرعی اصلاحات کے منصوبے کی علماء نے مخالفت کی تو شاہ نے جواباً ۱۹۶۳ء میں علماء پر تباہ کن انداز میں گولیاں چلوا دیں۔

لیکن ایران میں اگرچہ مذہبی ہیئت منتظمہ گزشتہ چند دہائیوں میں کافی حد تک کمزور پڑ گئی تھی، علماء کا حقیقی عوامی کردار اصولی طور پر ختم نہیں ہوا تھا، اس لئے کہ پبلک میں ان کے متوسلین ابھی تک موجود تھے۔ یہ البتہ ایک بحث طلب سوال ہے کہ آیا علماء پر حکومت کی سرپرستی اور کنٹرول، یا علماء کا ”آزاد“ منصب بہتر ترقی اور تجدید کے لیے معاون ثابت ہوتا ہے۔ ایران اور پاکستان کے تجربے کو سامنے رکھیے اور اس کا موازنہ مثلاً مصر کے حالات سے کیجئے تو یوں لگتا ہے کہ علماء حکومت کی موثر رہنمائی اور ہدایت کے بغیر ضروری ترقی نہیں کر سکتے۔ سب سے پہلی بات یہ کہ علماء کا روایتی علم انہیں قدامت پسند بنا دیتا ہے، اور ان کے درمیان سے ایک ترقی پسند مصلح کا اٹھنا ایک نادر الوقوع چیز ہوتی ہے۔ دوسرے یہ امر بھی تحقیق طلب ہے کہ وہ لوگ جب حکومت کے کنٹرول یا سرپرستی میں نہیں ہوتے تو کیا وہ واقعتاً ”آزاد“ ہوتے ہیں؟ اس لئے کہ اس صورت میں ان کے لئے عام لوگوں اور تاجروں کی ذہنیت کی سطح سے اوپر اٹھنا مشکل ہو جاتا ہے جو ان کی کفالت کرتے ہیں اور جو مجموعی طور پر بہت زیادہ قدامت پسند اور روشن خیالی سے بہت دور ہوتے ہیں۔ پاکستان میں میرا اپنا تجربہ مجھے اس نقطہ نظر کی طرف لایا ہے، اور ایران میں اسلامی تعلیم پر شاہ رخ اخوی کے نہایت عمدہ مقالے (۸) میں جو شہادت ملتی ہے وہ اس بات کی تصدیق کرتی ہے۔ عام اعتبار سے یہ نکتہ لازمی منطق سے اخذ کیا جا سکتا ہے۔ وہ یوں کہ جب تک عوام تعلیم کے ایک ”آزاد“ نظام کی بدولت

نسبتاً زیادہ آگاہ اور روشن خیال نہیں ہو جاتے، تعلیم کی سطح کبھی بلند نہیں ہو سکتی۔ آخر یہی تو ان دو اہم اسباب میں سے ایک سبب ہے کہ حکومتوں نے عام تعلیم کا معاملہ کیوں اپنے ذمے لیا ہے۔ دوسرا سبب تعلیم پر اٹھنے والا خرچ ہے جو نجی ذرائع کے بس کی بات نہیں، اس لئے یہ توقع کرنا بے کار ہے کہ نجی کفالت سے چلنے والا ایک تعلیمی نظام، چاہے وہ اسلامی ہو یا لادینی، ایسے علم و فضل والے افراد پیدا کرنے میں کامیاب ہو سکتا ہے جو اپنے علم میں بہت ٹھوس اور تخلیقی ہوں، جبکہ اس نظام کی کفالت کرنے والے افراد غیر روشن خیال ہی رہیں۔

تاہم حکومت کا کنٹرول یا مداخلت، جب تک اس کے پیچھے ایک روشن خیال ذہن اور ایک مخلص جذبہ کارفرمانہ ہو، نہ صرف مذہبی رہنماؤں کے مورال کے لئے، بلکہ خود تعلیم کی اصل اور جوہر کے لئے بھی مضر ہو سکتا ہے۔ مثلاً ۱۹۳۴ء کے ایرانی قانون نے اسلامی تعلیم کے نصاب کو (جو بارہ برسوں میں پڑھایا جاتا تھا) اتنا مختصر کر دیا کہ تعلیم کا مواد تدریسی کتابوں کی صورت میں میٹرک کے معیار سے بھی خاصا کم رہ گیا، جو ایک مضحکہ خیز بات ہے۔ جیسا کہ اخوی نے مذکورہ بالا مقالے (۹) میں بتایا ہے، اس خاص نصابی خاکے نے فلسفہ (حکمت) کی کتابوں کو، جو صدیوں سے ایرانی دانشوریت کا سرمایہ افتخار چلی آتی تھیں، دوسرے مضامین کے ساتھ، نصاب سے بالکل خارج ہی کر دیا، اور اس کی جگہ ابتدائی فن حساب داری (Accountancy) اور فلکیات کو، جو جدید نہیں بلکہ قدیم اور کلاسیکی تھے، رائج کر دیا۔ کوئی بھی شخص جو اس نصاب تعلیم کو پڑھ کے نکلتا تھا اسے عالم نہیں کہا جا سکتا تھا، الایہ کہ اس کا مذاق اڑانا مقصود ہو۔ چنانچہ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ مدرسوں میں اضافی کتابوں اور مطالعے کے دوسرے میدانوں کی تعلیم جاری رہی۔ ۱۹۳۴ء کے نصاب میں وہ مضمون بھی شامل تھے جو مدارس میں کچھ عرصے کے لئے پڑھائے جانے بند ہو چکے تھے، مثلاً تفسیر، تاریخ، علم رجال اور اس کے ساتھ اسلامی قانون (یعنی شریعت) جن کو اس نصاب میں تعلیم کا مرکزی نقطہ قرار دیا گیا تھا۔

ایران میں ایک مسلسل فلسفیانہ روایت کی نسبتاً اونچی سطح نے دانشوری کے معیاروں کو بھی مقابلتہ اونچا رکھا ہے، جس کے نتیجے میں۔۔۔۔۔ کم از کم مذہبی فلسفیانہ حلقوں میں۔۔۔۔۔ ایک ایسی تنقیدی روح پیدا ہوئی جو سنی ممالک میں تقریباً ناپید تھی۔ یہ نسبتاً آزاد دانشوریت اصول فقہ کے دائرے میں بھی داخل ہوئی ہے، جہاں سترھویں صدی کے آخر اور اٹھارویں صدی کے شروع میں ”عقلیت پسند“ مدرسہ فکر (اصولین) نے نظریہ قانون میں اکثر ”روایت پسندوں“ (اخبار-لین) کے طریقے پر فیصلہ کن فتح حاصل کی۔ بلکہ بہت سے ایرانی دانشوروں کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ایک آزاد اور تنقیدی دانشوریت جو فلسفے کی طرف میلان رکھنے کا نتیجہ ہے، سنی اسلام کے بالکل برعکس، ایرانی شیعہ اسلام کا امتیازی نشان بن گئی ہے۔ تاہم اس دانشوریت کا خود قانون کی تعلیم پر کوئی اثر نہیں پڑا، یعنی نظریہ قانون سے الگ قانون کی باضابطہ دفعات پر! درحقیقت یہ تعلیم اتنی روایتی ہے جتنی کہ یہ ممکن ہو سکتی ہے اور اس میں قرون وسطیٰ کے بعض نصوص کو زبانی رٹ لینے کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اسلام کی بعض عجیب و غریب باتوں میں سے ایک یہ ہے کہ معتزلہ اور فلسفی اہل تشیع کی طرح کے تمام عقلیت پسند گروہ، جنہوں نے حیران کن آزادی کے ساتھ اپنی دانشوریت سے کام لیا ہے، عملی معاملات میں روایت کے پیچھے ہی چلے ہیں اور زندگی کے تعقلی اور عملی پہلوؤں کو کسی نہ کسی طرح بند خانوں میں دبا کے رکھا ہے۔ اجماع نے موثر طور پر قانونی اجتہاد کا راستہ روک دیا ہے۔ اس کے معنی یقیناً یہ نہیں ہیں کہ عملی زندگی میں تبدیلیاں بالکل واقع نہیں ہوتیں، لیکن وہ زیادہ تر ایک نتائج اور فطری تصنیف (adjustment) کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں، نہ کہ عقلی طور پر سوچی ہوئی رائے کے نتیجے میں جس کا عملی معاملات سے براہ راست کوئی تعلق نہیں ہوتا اور اسے اس کی اپنی خاطریا یوں سمجھئے کہ خالصتاً ”ایک تجریدی چیز سے لطف اندوز ہونے کی خاطر سوچا جاتا ہے۔ ذہنی ثنویت (dualism) کی اس قسم کی ایک نمایاں مثال ایران کے بعد از انقلاب

حکمران آیت اللہ خمینی ہیں۔

۱۹۶۰ میں فقہ کے گرد گھومنے والی اس تعلیم کے خلاف ایک سوسائٹی کی شکل میں تحریک چلی، جس کا نام تھا ”انجمن ماہنامہ دینی“ اور ماہنامے کا نام تھا ”گفتار ماہ“۔ قم کے دینی مدرسے سے متعدد نوجوان علماء اس میں شامل ہوئے۔ خاص طور پر بروجرودی کے طلبہ (جو ۱۹۶۱ میں اپنی موت تک ”مرجع تقلید مطلق“ مانا جاتا تھا)۔ اس اصلاحی گروہ کے نظریات مذکورہ بالا ماہنامے میں بھی پیش ہوتے، اور پھر وہ مرجع تقلید کے موضوع سے مخصوص ایک رسالے میں بھی شائع ہوتے جس کا عنوان تھا ”بحث در بارہ مرجعیت و روحانیت“۔ اس گروہ کے مطالبات یہ تھے کہ ایک خود مختار معاشی ادارہ قائم کیا جائے اور مذہبی اقتدار کے لئے ایک یا زیادہ افراد کی بجائے ایک کونسل بنائی جائے جو مذہبی معاملات میں مستند آراء جاری کرے، جو نصاب تعلیم میں قانون کی بجائے اخلاقیات، الہیات اور فلسفے پر زور دے، اور اسلام کو بطور ایک کھل طرز زندگی کے رائج کرنے کے لئے اس طرح کے لوگ پیدا کرے جو ایسے معاملات میں جو نئے حل کا تقاضا کرتے ہیں صحیح اجتہاد کر سکیں، یا نئی فکر سامنے لا سکیں۔ اس تحریک میں بڑی شخصیت مرتضیٰ مطہری کی تھی جو تہران یونیورسٹی کی الہیات فیکلٹی میں ایک پروفیسر تھے (یہ فیکلٹی انقرہ یونیورسٹی کی الہیات فیکلٹی کے مقابلے میں روایتی اسلامی علوم کی طرف، جن میں فلسفہ بھی شامل ہے، زیادہ جھکاؤ رکھتی ہے)۔

چنانچہ اس سوسائٹی کے رہنماؤں نے موجودہ علماء کی اس اہلیت کو چیلنج کیا کہ وہ ایرانی عوام اور خاص طور پر نئے نوجوانوں کی رہنمائی کر سکتے ہیں۔ انہوں نے قرآنی حکم ”امر بالمعروف اور نہی عن المنکر“ کی یہ تعبیر کی کہ وہ سارے معاشرے پر لاگو ہوتا ہے، اور صرف علماء تک محدود نہیں۔ صرف یہی طریقہ ہے جس سے اسلام کے تقاضے پورے ہو سکتے ہیں، اور ترقی اور مغرب سے آزادی کے لئے ایران کی قومی امتگیں شرمندہ تعبیر ہو سکتی ہیں۔ مصلحین کا زور چونکہ اس امر

پر تھا کہ اسلامی تعلیم کو مطلقاً بنایا جائے، اس لئے ان کے پروگرام میں ایسی تبدیلیاں شامل تھیں جو قدامت پسند علماء کو بہت انتہا پسندانہ لگتی تھیں۔ علاوہ ازیں خود حکومت سے بھی یہ توقع نہیں کی جاسکتی تھی کہ وہ ایسی اصلاح قبول کر لے جو نہ صرف اس کے لئے ایک خود مختار حریف پیدا کر دے، بلکہ اس کی بقاء کے لئے بھی خطرہ بن سکتی ہو، ایسی صورت میں کہ ”شورائی فتوے“ کی حیثیت مطلقاً نہ (absolutist) ہو، نہ کہ حکومت کے لئے صرف مشاورانہ، جیسا کہ پاکستان کی اسلامی مشاورتی کونسل کے معاملے میں ہوتا ہے۔ تاہم لگتا ہے کہ یہ مصلح لوگ بنیادی طور پر مخلص لوگ تھے جو ریاست کو نقصان نہیں پہنچانا چاہتے تھے، بلکہ ریاست کو مذہبی طور پر جائز قرار دینے کے لئے وہ اس امر پر اصرار کرتے تھے کہ خدا، رسول اور ائمہ کی طرف سے ریاستی اختیارات کی ”نیابت“ کے تصور کو رو بھل لایا جائے (اس کے بالمقابل دوسری زیادہ جمہوری صورت وہ ہے جو مثلاً پاکستان کے آئین نے اختیار کی ہے : وہ یہ کہ اس طرح کے اختیارات خدا کی طرف سے لوگوں کو تفویض ہوتے ہیں اور پھر لوگوں کے توسط سے ریاست کے پاس آتے ہیں) ۱۹۶۳ء میں زرعی اصلاحات کے سلسلے میں جو ہنگامے اور المناک واقعات رونما ہوئے ان کے دوران میں حکومت نے اس سوسائٹی کو دبا دیا اور اس کا وہ ماہنامہ بھی بند کر دیا۔ نیز اس وقت کے سب سے اہم عالم ٹھننی کو جلا وطن کر دیا گیا۔ اس کے باوجود، اس تحریک کے تقریباً تسلسل میں ایک اور، اس سے بھی زیادہ، انقلاب پسندانہ دعوت ”حسینیہ ارشاد“ کے نام سے سامنے آئی۔ اس گروہ میں جو شخص زیادہ نمایاں رہا وہ علی شریعتی تھے۔۔۔۔ جنہوں نے روایتی تعلیم کے ساتھ عمرانیات میں فرانس کی سوربون یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کی ہوئی تھی۔ شریعتی نے آئمہ سمیت شیعہ علماء کے مذہبی یوٹوپیا کو اس امر کی پُر زور دعوت دی کہ وہ زمین پر اتریں۔ اس دعوت میں حرکیات (Thermodynamics) کے انجینئر بازرگان نے، جو ایران میں انقلاب کے

بعد پہلے وزیر اعظم بنے، نہ صرف پہل کی تھی بلکہ وہ اس میں آکر شامل بھی ہوئے۔ شریعتی نے اہل تشیع سے یہ کھلی کھلی درخواست کی کہ وہ زیادہ تعداد رکھنے والے سنی عوام اور ان کی قیادت کے ساتھ متحد ہو جائیں، اور یہ دعویٰ کیا کہ صفوی حکمرانوں نے اپنے مفادات کی خاطر شیعی تناظرات کو مسخ کر دیا تھا، اور اسلام کے مثبت اور عمل کو اہمیت دینے والے اصولوں کے مقابلے میں شیعہ حضرات کے امام غائب کی واپسی کا ”انتظار“ ایک مسفطانہ اور منفی طرز عمل میں بدل دیا تھا۔ ان کا پیغام یہ تھا کہ عام لوگوں میں ایک معاشرتی اخلاقی بیداری پیدا کی جائے اور ”سیاسی فعالیت“ کو فروغ دیا جائے۔ اگرچہ جواں نسل نے، خواہ وہ عام تعلیم یافتہ تھے یا دینی مدارس کے طلبہ، اس دعوت کا تندہی سے، بلکہ ولولے اور گرم جوشی سے استقبال کیا، تاہم قدیم روایت پسند علماء اور حکومت دونوں نے مسلم عوام کو ملکی اور غیر ملکی (مغربی) استحصالیوں کے مقابلے میں بیدار کرنے کے اقدامات پر سخت ناپسندیدگی کا اظہار کیا، اور ان کے ساتھی ایک ایک کر کے انہیں چھوڑ گئے۔ تحریک ”حسینیہ ارشاد“ لیکچروں اور کتابوں کے ذریعے اس قسم کی تجدید کا سات سال تک کامیاب تجربہ کرنے کے بعد بند کر دی گئی، اور علی شریعتی کو جیل میں ڈال دیا گیا، بعد ازاں انہیں جلا وطن کر دیا گیا اور وہ ۱۹۷۷ء میں لندن میں اچانک انتقال کر گئے، جہاں عام خیال یہ ہے کہ انہیں سابق شاہ کے ایجنٹوں نے قتل کر دیا تھا۔ شر۔حسی کا پروگرام، جس کے بارے میں یہ کہا جاتا تھا کہ وہ اپنے عمرانیاتی تاریخی اصول قرآن سے اخذ کرتا ہے لیکن جو قرآن کی تفسیر کرتے ہوئے جدید عمرانیاتی تاریخی اصولوں کا اہتاق بھی کرتا تھا، ایک بہت بڑا محققانہ کام تھا۔ انہوں نے ایک ایسی نئی اسلامی تعلیم رائج کرنے کی کوشش کی جو فہم قرآن میں ان کے اپنے طریقے کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو، اور جو روایتی اسلامی طریقے سے اساسی طور پر مختلف ہو، جس کے نمائندوں کو وہ یہ الزام دیتے تھے کہ وہ ”اسلام کو سر کے بل کھڑا کرنا چاہتے ہیں۔“ ان کا سوال تھا کہ اگر خود انہیں سر کے بل کھڑا کر دیا جائے تو وہ کیا

محسوس کریں گے؟ شریعتی کا اثر طلبہ کی نئی نسل پر بہت گہرا ہے، اور امکان یہی ہے کہ یہ پھر سے پوری قوت کے ساتھ لوٹ کے آئے گا۔ اگرچہ اس وقت امام خمینی کا اقتدار ہی سب سے برتر ہے!

پاکستان کے ساتھ کیا ہوا؟

پاکستان کے قیام کے پس منظر میں جو نظریاتی جدوجہد کارفرما رہی، اسے سامنے رکھیں تو یہ توقع کی جاسکتی تھی کہ زمانہ قریب میں تعلیم کا ایک ایسا نظام تیار کیا جائے گا جو اس کے نظریے کا حامل ہوگا، اور یہ کہ پاکستان کا نظریہ، یعنی اسلام، اتنی تفصیل کے ساتھ سمجھایا اور مرتب کیا جائے گا کہ وہ اس ملک کی زندگی کے تمام شعبوں کے لئے ہدایت کا کام دے گا، اور یہ کہ یہ نظریاتی توضیح و تشریح اسلامی مقاصد کے بالکل مطابق ہوگی، اور اس کے ساتھ ساتھ اتنی ترقی پسندانہ بھی ہوگی کہ اس سے ضروری تجدید کا کام کیا جاسکے۔ پاکستان کے روحانی باپ علامہ اقبال کے بیانات، جو پچھلے باب میں دئے گئے، اور جن میں روایتی اور عام (انگریزی) تعلیمی نظاموں، دونوں پر سخت تنقید کی گئی، ان سے بھی یہ امید کی جاسکتی تھی کہ وہ روایتی اور جدید نظاموں کے ادغام کے لئے کسی موثر تحریک کا باعث بنیں گے۔ یہ بات کہ اس فوری ضرورت کا احساس پاکستان کے خالقوں کے ذہنوں میں موجود تھا اس امر سے ظاہر ہے کہ ۱۶۔ اگست ۱۹۴۷ء کے فوراً بعد قائد اعظم محمد علی جناح نے مجلس آئین ساز کے ممبروں کے اعزاز میں منعقدہ ایک تقریب میں تعلیمی ماہروں سے خطاب کرتے ہوئے کہا: ”اب جبکہ ہم نے اپنی ریاست حاصل کر لی ہے، یہ آپ لوگوں پر منحصر ہے کہ تعلیم کا ایک ایسا پائندہ، تخلیقی اور ٹھوس نظام قائم کریں جو ہماری ضروریات کے مطابق ہو۔ اس میں ہماری تاریخ اور ہمارے قومی مقاصد کی جھلک دکھائی دے۔“ (۱۰) پھر معلومہ انسانی تاریخ میں لوگوں کی عظیم ترین

ہجرت اور اس سے وابستہ مسائل کے باوجود۔۔۔۔۔ جن میں تاریخِ عالم میں انسانوں کا سب سے بڑا قتل و غارت شامل تھا۔۔۔۔۔ پاکستان کی حکومت نے ۲۷ نومبر ۱۹۴۷ء کو ایک تعلیمی کانفرنس بلائی، جس میں فضل الرحمان وزیرِ تعلیم نے کہا ”چنانچہ یہ میرے لئے انتہائی طمانیت کا باعث ہے، جیسا کہ یہ آپ کے لئے بھی ہوگا، کہ اب ہمارے سامنے اس بات کا موقع آ گیا ہے کہ ہم اپنی تعلیمی پالیسی کا رخ اس طرح سے متعین کریں کہ وہ زمانے کی ضروریات کے ساتھ چلے، اور اس میں وہ مقاصد نمایاں ہوں جن کے لئے پاکستان بطور ریاست کے قائم ہے۔ یہ ایک بڑا اور درحقیقت انوکھا موقع ہے، لیکن یہ موقع جو فرض ہم پر عائد کرتا ہے وہ اس سے بھی عظیم تر ہے۔“ (۱۱) اس خطاب میں تعلیم کے ذریعے اخلاقی معیار پیدا کرنے پر بہت زور دیا گیا تھا۔

پاکستان سے پہلے اور پاکستان بننے کے فوراً بعد کے زمانے میں اس مسئلے پر خیالات میں ہم آہنگی اتنی کھل اور احساس میں شدت اتنی زیادہ تھی کہ لگتا تھا اس طرح کی تقریروں میں علامہ اقبال خود بول رہے ہیں۔ لیکن تین دہائیوں کے بعد اشتیاق حسین قریشی (م ۱۹۸۱) جو آزمودہ کار معلم اور ماہر تعلیم تھے اور اس سارے عرصے میں اسی منصب پر رہے تھے، ہمیں بتاتے ہیں ”ہمارا لادینی تعلیم یافتہ طبقہ خواص دنیا میں سب سے زیادہ بے حوصلہ، سب سے زیادہ بے اصول اور سب سے زیادہ منفعت پسند ہے۔ اس رنجِ صدی میں وہ کیا خرابی واقع ہوئی ہے جس نے ہمارے معاشرے کو کھوکھلا اور اس کی ہمت اور حوصلے کو بالکل ناکارہ کر کے رکھ دیا ہے، سوائے اس ناقص، بے مقصد اور بیمار تعلیمی نظام کے جس نے کوئی معاشرتی اوصاف پیدا نہیں کئے، جذبے میں کوئی گہرائی پیدا نہیں کی اور ذمہ داری کا کوئی احساس پیدا نہیں کیا۔ اس نے سوائے خود غرضی، بد عنوانی، اور ایجاد و اختراع اور ہمت و حوصلے کی بزدلانہ کمی کے اور کچھ بھی تو نہیں کیا۔“ (۱۲) اس سے تھوڑا آگے جا کر قریشی اپنی بات جاری رکھتے ہوئے کہتے ہیں ”انہوں نے (روایتی تعلیم کے

قائدین نے) نئی دانش اور آگہی سے اتنا اعراض برتا ہے کہ اب اس امر کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ گئی کہ جدید تعلیم یافتہ طبقے اور مدارس سے فارغ التحصیل طلبہ کے درمیان کوئی تبادلہ خیال ہو سکے۔ مدارس کلاسیکی الہیاتی تعلیم کو محفوظ رکھنے میں مفید کام کر رہے ہیں، اور مساجد کے لئے کم تنخواہ والے، کم تعلیم یافتہ اور کم معلومات رکھنے والے امام مہیا کر رہے ہیں۔ یہ بالکل ظاہر ہے کہ اس طرح کی تعلیم مذہبی شعور و بصیرت کی ترقی کی ضامن نہیں ہو سکتی۔“ (۱۳)

یہاں میں چاہتا ہوں کہ ۱۹۴۷ء کے دعووں اور امیدوں اور ۱۹۷۵ء میں ناکامی کے تکلیف دہ اعتراف کے درمیان جو خلیج واقع ہوئی اس کی توضیح کروں اور ان میلانات اور تغیرات کے بارے میں کچھ کہوں جو اس بیچ کے عرصے میں ظاہر ہوتے رہے۔ یہ تو واضح ہے کہ پاکستان کے وجود میں آنے کے وقت پاکستان کے رہنما عموماً بہت آزاد خیال تھے، اور جہاں وہ اپنے تعلیمی نظام کو اسلامی جت دینا چاہتے تھے، یہ اسلامی جت ان کی نگاہ میں نہ صرف روادار تھی بلکہ مثبت طور پر آزاد اور بے تعصب بھی۔ اس نقطہ نظر کی وجہ یہ ہے کہ وہ برطانوی تعلیم کے ماحول میں رہے تھے۔ پہلے وزیر تعلیم فضل الرحمن کی تقریریں اس کا کھلا ہوا ثبوت ہیں۔ (۱۴) بلکہ پہلی تعلیمی کانفرنس میں، جس کا ذکر اوپر ہوا، لاہور کے انگلیکن بشپ رائٹ ریورنڈ جی ڈی بارس کو پاکستان کے کشادہ دل رویے کا اتنا یقین حاصل ہوا کہ انہوں نے وہ قرارداد پُر زور انداز میں منظور کر لی جس کی رو سے پاکستان میں تعلیم کی بنیاد اسلامی اصولوں پر رکھی جانی تھی۔ لیکن ہوا یہ کہ پاکستان کو اس کے آغاز ہی سے دور و نزدیک دنیا میں ہمدردی و غم گساری میں کمی کا احساس ہوا۔ یہی نہیں بلکہ دنیا کی بعض بڑی موثر ترین اقوام میں اس کے خلاف وسیع پیمانے پر مخالفانہ پروپاگنڈا کیا جانے لگا۔ روس کا ملک جو حکومتی سطح پر دہریہ تھا، اس کا پاکستان جیسی ایک اسلامی ریاست کو مردود سمجھنا تو سمجھ میں آتا ہے، لیکن امریکہ میں بھی صورت حال کچھ بہتر نہیں تھی۔ اس لئے کہ ریاستی سطح پر لادینیت کے تجربے نے

امریکیوں میں بھی مذہب سے وابستہ پاکستان جیسے ملک کے ساتھ کوئی ذہنی موافقت نہیں رہنے دی تھی (اسرائیل کا معاملہ الگ ہے)۔ آگے جا کر پاکستان اور امریکہ کے درمیان جو صلح اور دوستی پیدا ہوئی وہ امریکی انتظامیہ کی سطح پر تھی، اور اس کی تہ میں سیاسی فوجی مصلحتیں کارفرما تھیں۔ جہاں تک امریکہ کے عام لوگوں کی رائے کا تعلق تھا، وہ نہ صرف یہ کہ پاکستان کے معاملے میں بالکل سرد مہر تھی بلکہ نفرت کا انداز لئے ہوئے تھی، جس کی وجہ عام پروپاگنڈا کرنے والے وہ عناصر تھے جو اطلاعات کے مختلف وسائل (media) کی صورت میں کارفرما تھے۔

پاکستان کے ساتھ باہر کی دنیا میں جو کچھ ہوا اس سے کہیں زیادہ اہم وہ بات تھی جو پاکستانیوں نے خود اپنے ساتھ روارکھی۔ سب سے پہلے تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ کافی اہم مسئلہ جس سے ۱۹۴۷ء کی تعلیمی کانفرنس نے عہدہ برآ ہونے کی کوشش کی تھی، اس میں دھیمپن اور غیر سنجیدگی سی پائی جانے لگی۔ سوائے کچھ قرار دادیں منظور کرنے کے (اور یہ ایک اہم کارنامہ ہے کہ یہ مذہبی اقلیتوں کو ساتھ ملا کر متفقہ طور پر منظور کی گئیں) بعد کے عمل کے لئے کچھ بھی نہ کیا گیا۔ انتہائی اہمیت کے اس معاملے پر غور کرنے اور اس کے بارے میں ٹھوس سفارشات پیش کرنے کے لئے نہ کوئی کمیشن بٹھایا گیا اور نہ کوئی کمیٹی متعین کی گئی۔ ایسا لگتا ہے کہ قائدین یہ سمجھتے تھے کہ جو بات منہ سے کہہ دی جائے وہ عمل کے درجے میں آجاتی ہے۔ حقیقت میں اگرچہ سعی و عمل کے مختلف میدانوں میں پاکستان کو بہت سے ایسے محنتی اور لگن رکھنے والے کارکن میسر آئے جن کے جوش اور سرگرمی کی وجہ سے یہ کم سن اور ناتواں قوم اپنی زچگی کے دردوں کو سہارے لے گئی، تاہم عام فضا بجائے ایک چیلنج کا مقابلہ کرنے کے آسودگی کی تھی۔ پاکستان کا حاصل کر لینا ہی درحقیقت ساری جدوجہد کا انجام سمجھا جانے لگا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تعلیم کو اسلامی جہت دینے کا معاملہ ایک خالی خولی نعرہ بن کے رہ گیا۔

کوئی شک نہیں کہ اس صورت حال کو نوکر شاہی کے اعلیٰ طبقوں کے طرز

عمل نے نہ صرف قائم رکھا بلکہ اس میں اور خرابیاں پیدا کر دیں، اس لئے کہ ان طبقوں کو برطانوی حکومت کے زمانے میں صرف آمدنی اکٹھی کرنے اور امن وامان قائم رکھنے کی تربیت دی گئی تھی۔ ملک کو ترقی دنیا اور خاص طور پر اسلامی بنیادوں پر ترقی دینا، اس سے انہیں کوئی سروکار نہیں تھا اور نہ یہ توقع کی جاسکتی تھی کہ ان کے اندر اتنی بنیادی تبدیلی واقع ہو جائے گی۔ ان میں سے متعدد لوگ اسلام کے ساتھ گہرا تعلق رکھتے تھے۔ لیکن ان میں سے بہت سے لوگ اس امر سے خوفزدہ تھے کہ اگر اسلامی تعلیم پر زور دیا گیا تو اس کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ پرانی طرز کے مدارس سے نکلنے والے علماء تعلیم کو اپنے ہاتھ میں لینے کی کوشش کریں گے۔ اس لئے اگرچہ وہ سرکاری تعلیمی زبان سے اسلام کا نام تو خارج نہ کر سکے، لیکن یہ صرف ایک فرسودہ اور بے معنی چیز بن کے رہ گیا۔ مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ ۱۹۶۳ء میں جب دوسرا پنجسالہ منصوبہ تیار کیا جا رہا تھا، تعلیم کا منصوبہ تیار کرنے والوں کی طرف سے یونیورسٹیوں کے وائس چانسلروں اور دوسرے تعلیمی ماہروں کے ساتھ تعلیمی منصوبے کے مسودے پر بحث کرنے کے لئے مجھے بھی دعوت دی گئی۔ اس مسودے کا آغاز اس رسمی بیان کے ساتھ ہوتا تھا کہ تمام تعلیم کے اندر اسلامی اقدار جاری و ساری ہونی چاہئیں، لیکن مسودے کے پورے متن میں آخر تک اسلام سے تعلق رکھنے والی کسی بات کا بھی ذکر نہ تھا۔ جب میں نے اس بارے میں سوال کیا تو کمیٹی کے چیئرمین نے اپنی کاپی میں کچھ تحریر کیا، لیکن مجھے اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ اس کا خیال تھا کہ میں ایک بے معنی سا سوال کر رہا ہوں۔

اگر اسلامی تعلیم کے بارے میں حکومت سنجیدہ ہوتی، یعنی اس بارے میں کہ تعلیم کا ایسا نظام ترتیب دیا جائے جو ایک دہائی یا اتنے ہی عرصے میں ایسے افراد تیار کرے جو نہ صرف نئے معاشرے کو اسلامی تقاضوں سے آگاہ کر سکیں، بلکہ اس حقیقت کے پیش نظر کہ پاکستان کو ایک ”نظریاتی“ ریاست ہونے کا، عوی تھا، ریاستی پالیسیوں کے لئے اسلامی احکام و ضابطہ کے ساتھ سامنے لاسکیں۔۔۔۔۔ اگر یہ مقصد

سامنے ہوتا تو اس کے لئے متعدد طریقوں میں سے کوئی طریقہ اختیار کیا جاسکتا تھا یا سارے طریقے ایک ساتھ ہی اختیار کئے جاسکتے تھے۔ آخر پاکستان کے پاس ابتدا میں چند ہی انجینئرز تھے، لیکن ایک عشرے کے اندر اندر ملک نے انجینئروں کی اتنی کھیپ پیدا کر دی جو سڑکیں اور پل بنانے کے قابل تھے۔ صرف اسلامی میدان میں ہی کیوں پاکستان اس طرح کے لوگ پیدا کرنے میں بالکل ناکام رہا؟ یہ ہمارا بنیادی سوال ہے، اور اس کا ہمیں جس قدر بھی ممکن ہو اطمینان بخش جواب مہیا کرنا چاہیے۔ مانا کہ اسلام کی تعلیم اور مثلاً انجینئرنگ کی تعلیم میں زیادہ قریبی مماثلت نہیں ہے، ایک تو اس لئے کہ انجینئرنگ ایک ”ہنر مندی“ ہے جو تدریس کے جانے پہچانے طریقوں سے حاصل کی جاتی ہے، جبکہ اسلام کا تعلق فکر اور عقائد کی دنیا سے ہے اور اس کا واسطہ اتنا ”ہنر مندیوں“ سے نہیں ہے (اگرچہ یہ بھی یقیناً ضروری ہیں) جتنا ذہن کی جلا اور اقدار کو صحیح رخ دینے میں ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ پیشہ ورانہ ہنر مندیاں جو پاکستانی تعلیمی اداروں میں موجود نہیں تھیں۔۔۔۔۔۔ مثلاً جوہری ٹکنالوجی۔۔۔۔۔۔ وہ باہر کے ملکوں یورپ یا امریکہ سے حاصل کی جاسکتی تھیں۔ لیکن اسلامی فکر یا صحیح تر الفاظ میں خالص اور بنیادی اسلامی فکر کے لئے قابلیت ایسی چیز تھی جو اہل پاکستان نہ کسی مغربی ملک میں اور نہ کسی اسلامی ملک میں حاصل کر سکتے تھے۔ مصر میں، جو اسلامی تعلیمات کے لئے سربر آوردہ ملک ہے، اسلامی فکر کا معاملہ پاکستان سے ذرا بھی بہتر نہیں ہے، اس لئے کہ بہت موثر لیکن بھاری بھر کم جامعہ ازہر بھی اس طرح کی اصلی اور بنیادی فکر پیدا کرنے کے قابل نہیں ہے۔ لیکن پھر مصر میں اسلام کو وہ کردار بھی ادا نہیں کرنا جو اسے توقعات کے مطابق ادا کرنا تھا۔ اس کے باوجود یہ سامنے کے حقائق ایسے ہیں کہ پاکستان بننے سے پہلے یا اس کے فوراً بعد ان کی پیش بینی کی جانی چاہیے تھی۔ اور یہ بات خلاف قیاس نہیں ہے کہ بالکل نیا آغاز کر کے بھی بتدریج ایک ایسا نظام تیار کیا جاسکتا تھا جو پاکستان کی اس وقت کی صورت حال کے ساتھ انصاف کر سکتا۔ کچھ کوششیں بھی کی گئیں، جیسا کہ ہم آگے

دیکھیں گے، لیکن کچھ تو موجود انسانی ذرائع کی کمی کے باعث اور زیادہ تر اس بارے میں سنگین غلط فہمیوں کی وجہ سے کہ پاکستان کے لئے اسلامی درس و تعلیم کا مقصد کیا ہونا چاہئے، یہ تمام کوششیں بے فائدہ ثابت ہوئیں

ایک متبادل صورت یہ تھی کہ موجودہ مدارس میں سے جتنی تعداد کو بھی ممکن ہوتا خیر سگالی اور مدد کی صورت میں اس امر کی ترغیب دی جاتی کہ وہ اپنے نصاب اور تعلیم کے طریقوں میں ایسی تبدیلی لائیں کہ اپنا مخصوص مزاج باقی رکھتے ہوئے وہ تعلیم کے عام نظام کے دھارے میں شامل ہو جائیں۔ یہ صحیح ہے کہ زیادہ تر علماء شاید حکمرانوں کے تجدید پسند طبقے اور اسلام کے ساتھ اس کی وفاداری کو شک کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ لیکن بات یہ ہے کہ یہ شبہات زیادہ تر جائز تھے۔ اگر حکمران خواص مخلص ہوتے تو وہ روایتی مدارس کو اپنے طریقے بدلنے پر آمادہ کرنے کے لئے بہت کچھ کر سکتے تھے۔ جیسا کہ میں نے پہلے باب کے آخر میں اشارہ کیا تھا، پاکستانی ریاست وجود میں آنے کے بعد مدارس اور علماء کی تعداد میں بہت زیادہ اضافہ ہوا۔ لیکن حکمرانوں کی مسلسل ریاکاری کی وجہ سے نہ صرف یہ کہ یہ ذرائع اسلامی تعلیم کی نشوونما کے لئے استعمال نہ کئے جاسکے، حکومت اور مدارس کی باہمی بدخواہی، جو پاکستان بننے کے شروع دن سے پیدا ہو گئی تھی، وقت کے ساتھ ساتھ بڑھتی چلی گئی۔ علاوہ ازیں عوام کے طبقے میں ان درسگاہوں اور ان کے ارباب کار کے حقیقی یا خیالی اثر و رسوخ کی وجہ سے حکمران تجدید پسند طبقہ ان سے خائف تھا، اور ان کے اس خوف نے معاشرتی تجدید کے اس کام کی راہ میں، جس کی بہت شدت سے ضرورت تھی، بڑی رکاوٹیں پیدا کر دیں۔ اس منافقانہ رویے کی ایک معنی خیز مثال اس تعلیمی پالیسی میں ملتی ہے جس کا مرحوم ذوالفقار علی بھٹو کی حکومت نے ۱۹۷۲ کے اوائل میں اعلان کیا، جس میں صرف اتنی بات کہی گئی تھی کہ ”جہاں تک نجی مذہبی درسگاہوں کا تعلق ہے وہ اپنی موجودہ حالت میں باقی رہیں گی۔“ یہ بات بالکل واضح ہے کہ یہ حقیقت کہ یہ درسگاہیں نجی تھیں، اسے بعد میں آنے والی

حکومتوں نے محض بہانہ بنایا تھا، اس لئے کہ جو ریاست یہ دعویٰ کرتی ہے کہ وہ اسلام کے نظریے پر قائم ہے، اس میں ایسی نجی درسگاہوں کا وجود کیا معنی رکھتا ہے جو اسلام کے ساتھ جس طرح سے چاہیں سلوک کریں؟ کیا روس اور چین نجی تعلیمی اداروں کو اس امر کی اجازت دے سکتے ہیں کہ وہ جس طرح سے چاہیں اشتراکیت کی تعبیر کریں؟ یہاں البتہ جمہوری طریقوں اور کارروائیوں کا سوال اٹھتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ میں بہ شدت اس رائے کا اظہار کرتا ہوں کہ اگر حکومتوں نے خیر خواہی اور ترغیب کا رویہ استعمال کیا ہوتا تو ان میں سے بہت سی درسگاہیں اب تک اساسی طور پر اصلاح پذیر ہو چکی ہوتیں۔ تین دہائیوں کا عرصہ کچھ کم وقت نہیں ہے۔ فرض کرو کہ آج پاکستان میں ایک نجی ادارہ مارکیٹ سکھانے کے لئے قائم کیا جاتا ہے۔ کیا پاکستانی ارباب اختیار اس کی طرف سے بے نیاز رہیں گے؟ صرف ایک وقت ایسا آیا جب پاکستانی حکومت نے اس مسئلے سے ایمانداری کے ساتھ نمٹنے کا فیصلہ کیا۔ یہ وہ وقت تھا جب ۱۹۶۹ کے موسم گرما میں ایرمارشل نور خاں نے جنرل یحییٰ خاں کے دور میں بطور وزیر تعلیم کے تعلیمی پالیسی کا بیان جاری کیا۔ لیکن نور خاں کو اپنے اس عہدے سے جلد ہی فارغ کر دیا گیا۔

ملک کی تقسیم کے بعد پاکستان میں مدارس کی تعداد بڑھتی چلی گئی، اور ۱۹۶۰ء کے بعد تو اس میں اور بھی اضافہ ہو گیا۔ اب ان میں سے بہت سے مدارس درمیانہ درجے کے شہروں میں پائے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ اب دیہات میں بھی ایک ایسے سوچنے سمجھنے والے طبقے کا ذکر کیا جاسکتا ہے جس پر ان مدارس کی تعلیم کا اثر ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ راسخ الاعتقاد اسلام جو پہلے صرف شہروں میں دیکھنے میں آتا تھا، اب اس کا دائرہ دیہات میں بھی پھیل گیا ہے، جہاں ماضی میں صرف صوفیانہ اسلام۔۔۔۔۔ اکثر اپنی توہم پرست اور بگڑی ہوئے صورت میں۔۔۔۔۔ ہی چھایا ہوا تھا۔ اس طرح دیہی علاقوں اور قصبوں میں ایک طرح کی ”مذہبی ترقی“ ہوئی ہے لیکن وہی راسخ العقیدہ اسلام جب شہروں میں ہو تو موخر قرونِ وسطیٰ کی

روایت پسندی کا نمائندہ بن جاتا ہے۔ یہ مدرسے زیادہ تر دیوبند کے نمونے پر کام کرتے ہیں جس کے نصاب پر میں نے پہلے باب میں گفتگو کی تھی۔ تاہم یہ بات ذہن میں رکھنا اہم ہے کہ جہاں تقسیم سے پہلے مذہبی تعلیم کی متعدد بدلی ہوئی صورتیں جدید علی گڑھ اور قرون وسطیٰ کے دیوبند کے درمیان کا فاصلہ ختم کرنے کی کوشش کرتے ہوئے دکھائی دیتی تھیں، جس کی ایک مثال ندوۃ العلماء تھی، وہیں اس طرح کی کوئی نمایاں بدلی ہوئی صورت پاکستان میں سامنے نہیں آئی۔ مدارس اپنے اسی مقام پہ جسے ہوئے ہیں جہاں وہ ۱۹۴۷ء میں تھے، سوائے اس کے کہ ان میں بعض ترقی یافتہ اداروں میں اب کچھ ابتدائی انگریزی بھی سکھائی جاتی ہے۔ یہ امر کہ گزشتہ تین دہائیوں میں مدرسے کا کوئی اصلاح یافتہ نمونہ سامنے نہیں آیا روایتی اسلامی تعلیم کی صورت حالات کے بارے میں بہت کچھ بتاتا ہے جس پر اشتیاق حسین قریشی نے اوپر دئے ہوئے اقتباس میں اتنے شدید تاسف کا اظہار کیا۔

نجی حلقے میں مدارس کے علاوہ ایک بہت ہی اہم اسلامی ینامینا ”جماعت اسلامی“ ہے۔ یہ جماعت سنہ ۱۹۴۰ء کی دہائی کے اوائل سے سیاسی اور معاشرتی طور پر فعال رہی ہے۔ لیکن اسلامی تعلیم کے اتنے اہم مسئلے کے نقطہ نظر سے دیکھئے تو اس کی کارکردگی نہ صرف ناکافی رہی، بلکہ نقصان دہ بھی رہی ہے۔ اس کے قائدین نے یہی نہیں کہ اسلامی میدان میں اپنی تعلیمی درسگاہوں کا کوئی نظام قائم نہیں کیا بلکہ اس کے ساتھ انہوں نے قوم کے سامنے اپنے آپ کو اسلام کے اعلیٰ ترین نمائندے قرار دیتے ہوئے نجی سیکڑ میں ترقی پسند اسلامی تعلیم کی نشوونما میں بھی روڑے اٹکائے ہیں۔ اگر یہ کہا جائے تو زیادہ غلط نہیں ہوگا کہ آج اگر اسلامی تعلیم کا کوئی اصلاح یافتہ نمونہ موجود نہیں ہے تو اس کی بلا واسطہ ذمہ دار یہ جماعت ہی ہے۔ اس کی وجہ تلاش کرنے کے لئے دور نہیں جانا پڑے گا۔ اسلام کی طرف رویے کی نئی تبدیلی جو علامہ اقبال اور ان سے کمتر دوسری شخصیات نے پیدا کی اور جس نے نوجوانوں کو روایت پسند علماء سے برگشتہ کر دیا تھا، جماعت اسلامی کے بانی

اور امیر مولانا مودودی (متوفی ۱۹۷۹) نے پوری طرح اپنائی (اس تبدیلی کی روح جہاں سے اسلامی ریاست کا تصور پیدا ہوا) یہ تھی کہ اسلام پوری زندگی کا دستور ہے اور ان ”پانچ ارکان“ تک محدود نہیں ہے جہاں علماء کا اسلام عملاً محصور ہو کے رہ گیا تھا۔ اب مودودی اگرچہ عالم نہیں تھے (۱۵) لیکن اچھی خاصی ذہانت رکھنے والے ایک خود آموز انسان تھے اور عربی زبان کا اتنا علم ضرور رکھتے تھے کہ اسلام کے قدیم اور مستند عربی لٹریچر تک رسائی حاصل کر سکیں۔ وہ کسی طرح بھی دقیق قسم کی (accurate) تحقیق کرنے والے اور گہرائی تک پہنچنے والے سکالر نہ تھے، لیکن وہ روایتی مدارس کی پیدا کردہ گھٹن میں یقیناً ہوا کے ایک تازہ جھونکے کی طرح تھے، اور انہیں علماء پر ایک نمایاں برتری یوں حاصل تھی کہ انہیں انگریزی زبان کا خاصا کارآمد علم حاصل تھا اور انہوں نے مغربی مصنفین کی بعض کتابیں بھی پڑھ رکھی تھیں۔ عام تعلیم سے بہرہ مند نوجوان جن میں اقبال کے پیغام نے حرارت پیدا کر دی تھی، اپنے آپ مولانا مودودی کے متاثرین میں شامل ہو گئے۔ لیکن مودودی نے کہیں بھی دنیا میں اسلام کے رول کا کوئی وسیع تر اور گہرا تصور پیش نہیں کیا۔ وہ چونکہ سنجیدہ سکالر سے زیادہ ایک صحافی تھے (۱۶) وہ اپنے نوجوان پڑھنے والوں کو فکری غذا بہم پہنچانے کے لئے بہت تیزی سے اور نتیجہً سطحی انداز میں لکھتے تھے، اور انہوں نے مسلسل اور پے درپے لکھا۔ انہوں نے کسی تعلیمی ادارے کی بنیاد نہ رکھی اور نہ اصلاح یافتہ اسلامی تعلیم کے لئے کوئی نصاب تجویز کیا۔ اگر اس طرح کے ترقی کے کام کر لئے جاتے تو ان کے پیروکار ایک روشن فکر اور سنجیدہ اسلامی تعلیم کے طفیل ذہنی طور پر زیادہ آزاد ہو جاتے، اور نئی تعلیمی درسگاہوں کے قیام کی راہ ہموار کر دیتے۔ لیکن مولانا کے معتقدین میں سے کوئی ایک بھی کبھی اسلام کا سنجیدہ طالب علم نہ بن پایا۔ جس کا نتیجہ اہل ایمان کے لئے یہ ہوا کہ مولانا مودودی نے جو لکھ دیا اور کہہ دیا وہ اسلام پر حرف آخر سمجھا جانے لگا، قطع نظر اس کے کہ انہوں نے وقتیاً اقتصادی ایسی یا سیاسی نظریے جیسے بنیادی

امور پر کس قدر اور کتنی بے باکی سے آپ اپنی تردید کی تھی۔

اس طرح اسلام کے لئے سرگرم اور صحیح الارادہ نوجوان ایک انسان کے خیالات کا قیدی بن کر رہ گیا۔ یہ دراصل جماعت اسلامی اور اخوان المسلمون جیسی تنظیموں کی بنیادی خصوصیت ہے، اگرچہ اخوان کے ارکان بعض اہم پہلوؤں میں مزید اور بہتر نشوونما کی زیادہ صلاحیت اپنے اندر رکھتے ہیں۔ ان سب لوگوں کا رویہ جانتے بوجھتے دانش دشمنی کا رہا ہے، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ اسلام درحقیقت ایک ”سادہ“ اور ”صاف اور واضح“ مذہب ہے، نیز پیغمبر خدا کسی دانشورانہ تحریک کا مرکز نہیں تھے، بلکہ انہوں نے ایک اخلاقی عملی تحریک کی سربراہی کی، اور علماء اور صوفیا نے اپنے مفادات کی خاطر اسے پیچیدہ بنا کر بلے میں دفن کر دیا ہے۔ یہ دلیل کافی متاثر کرنے والی اور کافی سچی بھی ہے، لیکن اسے جس صورت میں معتقدین کے ذہن میں اتارا جاتا ہے وہ بہت زیادہ مغالطہ آمیز بھی ہے اور خطرناک بھی! اس لئے کہ قرآن کا مکمل صورت میں سامنے آنا اور پیغمبر کی عملی سرگرمی ان دونوں کو تینیس برس لگے۔ اور چونکہ اس وقت کو اب چودہ صدیاں گزر گئی ہیں، ناگزیر طور پر اس بات کے سمجھنے کا سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کا پیغام اور آنحضرت کی طویل جدوجہد کس بات کے لئے تھی اور وہ کیا حاصل کرنا چاہتے تھے؟ اور یہ کسی طرح بھی کوئی آسان معاملہ نہیں ہے۔ مزید برآں وہ چیز جسے آنحضرت کی سنت کہتے ہیں اور جس پر بہت سے تاریخی اسلامی ضوابط اور قوانین مبنی ہیں، اس کی تدریجی نشوونما میں بھی کچھ پیچیدگیاں پیدا ہوئی ہیں۔ چنانچہ انسان کتنا ہی فعال کیوں نہ بننا چاہے، ایسے امور کا مطالعہ اس کے لئے ناگزیر ہے۔ خود مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ جب ایم۔ اے کا امتحان پاس کر لینے کے بعد میں لاہور میں پی ایچ۔ ڈی کرنے کے لئے پڑھ رہا تھا تو مولانا مودودی نے یہ پوچھنے کے بعد کہ میں کیا کر رہا ہوں، جواب دیا ”تم جتنا زیادہ پڑھو گے اتنا تمہاری عملی صلاحیتیں کند ہو جائیں گی۔ تم آکر جماعت اسلامی میں کیوں نہیں شامل ہو جاتے؟ یہاں میدان بہت وسیع ہے۔“ اس وقت

میں نے انہیں یہی جواب دیا ”بہر حال میں پڑھنا پسند کرتا ہوں۔“ چنانچہ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ چند سال قبل جب مولانا مودودی نے جماعت کی عملی رہنمائی سے ریٹائر ہونے کا فیصلہ کیا تو ان کی جگہ میاں محمد طفیل نے لی جو ایک زمانے میں ایک نیک نیت وکیل ضرور ہوا کرتے تھے، لیکن ظاہر ہے اسلامی علم و تحقیق میں انہیں کوئی مقام حاصل نہیں تھا۔

عام انداز میں بات کی جائے تو حقیقت یہ ہے کہ اب تک پاکستان اپنے لئے فکر و دانش کی کوئی بنیاد پیدا نہیں کر سکا۔ یہ ایک ایسی الجھتی ہوئی صورت حال ہے جو خصوصی مطالعے کا تقاضا کرتی ہے۔ اسلامی میدان میں توقع یہی تھی کہ یہ ملک بہتر کارکردگی دکھائے گا، لیکن یہی وہ میدان ہے جس میں اس کی ناکامی نہ صرف سب سے نمایاں ہے، بلکہ سب سے تباہ کن بھی ہے۔ اس لئے کہ ایک نظریاتی ریاست کو بہت قابل نظریات والے لوگ درکار ہوتے ہیں۔ اگر علماء میں سے ایسے لوگ نہیں نکل سکتے تو کیا جماعت اسلامی انہیں پیدا کر سکتی ہے؟ یہ ایسا سوال ہے جو خود اشتیاق حسین قریشی سے بھی پوچھا جاسکتا تھا، جن کے پاکستانی دانشوروں کی مذمت کے بارے میں سخت الفاظ میں اس باب کے آغاز میں نقل کر چکا ہوں۔ انہوں نے ایسے لوگوں کو بزدل کہا ہے۔ لیکن خود انہوں نے کراچی یونیورسٹی میں اپنی وائس چانسلری کے دس سال سے بھی زیادہ عرصے میں جس طرح سے جمعیت طلبہ کی، جو جماعت اسلامی سے وابستہ طلبہ کا گروہ ہے، سرپرستی کی، اس کا وہ کیا جواز پیش کر سکتے ہیں؟ یہ صحیح ہے کہ پروفیسر قریشی ایک سنجیدہ دانشور تھے، پاکستان کی بنیاد رکھنے والے اراکین میں سے تھے اور اپنی موت تک دانشورانہ سطح پر زرخیز رہے تھے لیکن جو سوال میں پوچھ رہا ہوں وہ کراچی یونیورسٹی کے سربراہ کے طور پر ان کی پالیسیوں سے متعلق ہے۔ اپنی اس کتاب (باب ۱۳) میں جس کا ذکر ابھی اوپر ہوا، انہوں نے اپنے دفاع میں جو یہ کہا ہے کہ یہ جمعیت طلبہ ہی تھی جو نوجوان طالب علموں کو انتہا پسند بائیں بازو والوں سے بچا سکتی تھی، تو جانچنے پر بات کچھ بنتی نہیں۔

اولاً تو یہ کہ ان ابتدائی مراحل میں ملک کے اندر اور یونیورسٹیوں کے کیمپسوں میں بائیں بازو کے کٹر لوگوں کی موجودگی کے بارے میں انہوں نے مبالغے سے کام لیا ہے۔ تمام پاکستان (اور خصوصیت کے ساتھ مشرقی پاکستان) میں بائیں بازو کا رجحان ایوب خاں کے دور کے آخری سالوں میں ظاہر ہوا جس کی وجہ معاشی اعتبار سے امیر اور غریب طبقوں کے درمیان حقیقی یا خیالی فاصلے کا پیدا ہونا تھا (فاصلے کے بارے میں اس الزام کی کچھ حقیقی بنیاد تو تھی، اگرچہ اسے بائیں بازو کے پروپاگنڈا کرنے والے بڑھا چڑھا کر بیان کرتے تھے، اور میں پروفیسر قریشی سے اس بات پر پوری طرح متفق ہوں کہ درمیانہ طبقے اور خصوصیت کے ساتھ پیشہ ور لوگوں نے تو اپنا معیار زندگی اپنی توقعات سے بھی زیادہ بہتر بنا لیا تھا) لیکن جب بھٹو کی پیپلز پارٹی کی صورت میں بائیں بازو کا رجحان ظاہر ہوا تو کیا اس نے جماعت اسلامی کے اس نحیف و نزار دائیں بازو کے رجحان کا تیا پانچا کر کے نہ رکھ دیا جس کی اسلام کے نام پر اتنی تشویر کی جاتی تھی۔ کیا اس وقت جمعیت طلبہ کے طالب علم بائیں بازو کے زیادہ چوکنے اور ذہنی طور پر چست لوگوں کا کوئی جوڑ تھے؟ پروفیسر قریشی نے اسلامیات میں زیادہ روشن فکر اور ترقی پذیر نصاب شامل کر کے اسے اسی نام کے شعبے میں کیوں نہ رائج کیا؟ اسلامیات کا یہ شعبہ انہوں نے قائم کیا تھا، جہاں مولانا مودودی کی تحریروں سے انتخاب کردہ مضامین کے ایک مجموعے کو نصاب کی کتاب بنا دیا گیا۔ اس کتاب کو اقتصادیات کے ایک استاد نے (جن کا اسلام کے بارے میں علم بس اتنا ہی جتنا مولانا مودودی نے انہیں دیا تھا) ایڈٹ کیا تھا۔ یہ صحیح ہے اور میں اس پر ابھی کچھ اور بات کروں گا، کہ اسلامیات کے معاملے میں بنیادی مسئلہ استادوں کا ہے۔ لیکن میں نے پہلے اس امر کی نشاندہی بھی کی ہے کہ مطلوبہ نیک نیتی اور سنجیدگی اگر ہوتی تو یہ شیطانی چکر کبھی کا کامیابی کے ساتھ توڑا جا چکا ہوتا۔ لیکن ایک ایسی فوج کے ساتھ جو ذہنی طور پر اسلام کے کانڈی شیروں سے زیادہ نہ تھی، ان تاریخی قوتوں کے تیز دھارے کو روکنے کی کوئی امید نہیں کی جا سکتی تھی، جو نہ

صرف پاکستان کو بلکہ پوری تیسری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے رہا تھا۔ اس طرح کی ذہنیت اب جنرل ضیاء الحق کی شخصیت میں پوری طرح مجسم ہو چکی ہے، جن کے نزدیک انتخابات والی جمہوریت غیر اسلامی ہے لیکن ”فرمانروائی طرز حکومت“ اسلامی طور پر قابل قبول ہے، اور یہ ایک ایسا نظریہ ہے جو تقریباً ایک صدی سے کسی بھی قابلِ تکریم اسلامی مفکر کا نہیں رہا۔

اب میں پبلک سیکڑ میں اسلامی تعلیم کا مختصر جائزہ لوں گا، یعنی وہ تعلیم جو پاکستان کے قیام کے بعد سرکاری سرپرستی میں رہی۔ میں یہ پہلے بتا چکا ہوں کہ نجی سیکڑ میں فی الواقع کوئی بھی ادارہ اسلامی تعلیم کے لئے نہ تو کوئی اصلاح یافتہ نصاب سامنے لاسکا ہے اور نہ اس تعلیم کے مقصد کے بارے میں کوئی نیا خیال ہی پیش کر سکا ہے، یا کم از کم یہی مشورہ دے سکا ہے کہ تدریس کے بہتر طریقے کیا ہیں۔ الا یہ کہ مدرسوں کی تعداد میں اضافے کو ہی اس میدان میں ”اصلاح“ متصور کر لیا جائے۔ تقسیم کے وقت پاکستان میں صرف ایک یونیورسٹی تھی جو لاہور میں پنجاب یونیورسٹی کے نام سے تھی۔ اس کے ساتھ مفصلات کے جو کالج وابستہ تھے ان میں مذہبی تعلیم و تدریس ایک ”عام مضمون“ کی صورت میں مہیا کی جاتی تھی۔ چنانچہ مثال کے طور پر اسلام کے معاملے میں عربی زبان کے علم کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ یونیورسٹی کے ساتھ ملحق لاہور میں اورینٹل کالج بھی تھا جہاں اسلام اور ہندومت کی زبانوں اور علم و ادب کی کتابوں کی تعلیم دی جاتی تھی اور ڈگریاں عنایت کی جاتی تھیں۔ یہ کالج انگریز حاکموں کی اس خواہش کا نتیجہ تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی زبانوں اور تہذیبوں کے مطالعے کو زندہ رکھا جائے۔ مذاہب صرف مذاہب کے طور پر نہیں سکھائے جاتے تھے، البتہ تہذیبیں سکھائی جاتی تھیں، اور معیار ”ستا“ اونچے تھے۔

پاکستان بننے کے بعد یہ ایک قدرتی امر تھا کہ اسلامیات کے لئے جوش و خروش زیادہ ہو جائے، جو فی الواقع ہوا بھی۔ پنجاب یونیورسٹی نے ۱۹۵۰ء میں

اسلامیات کا شعبہ قائم کیا۔ ملک میں جو دوسری یونیورسٹی قائم ہوئی، یعنی سندھ یونیورسٹی، اس نے ۱۹۵۰ء کی دہائی کے اوائل میں اسلامیات کی بجائے اسلامی تاریخ اور ثقافت کے شعبے کی بنیاد رکھی (جس کی وجوہ واضح نہیں ہیں)۔ پشاور اور کراچی کی یونیورسٹیاں ۱۹۵۰ء کے عشرے کے اواخر اور ۱۹۶۰ء کے عشرے کے اوائل میں اس راہ پر پیچھے پیچھے آئیں تاہم سب سے بڑا مسئلہ، جس کی طرف میں نے پہلے اشارہ کیا، ان شعبوں کو چلانے کے لئے صحیح قسم کے اساتذہ کا میسر نہ ہونا تھا، جو دراصل اس میدان میں تمام اسلامی دنیا کا مسئلہ ہے۔ اس معاملے میں تین صورتیں اختیار کی جاسکتی تھیں۔ پہلی دو صورتوں میں سے ایک یہ تھی کہ مدارس سے نکلے ہوئے علماء میں سے جو نسبتاً زیادہ روشن خیال ہوتے انہیں اس کام پر لگادیا جاتا، اور دوسری یہ کہ ان جدید سکالروں کو تعینات کیا جاتا جنہوں نے مغربی یونیورسٹیوں سے ڈاکٹریٹ کی ڈگریاں لی ہوئی تھیں اور وہ عربی فارسی اور اسلامی تاریخ کے پروفیسروں کے طور پر تعلیم کے اونچے اداروں میں کام کر رہے تھے۔ یہ ایک عجیب بات ہے کہ ان میں سے کسی نے بھی اسلام یا اسلامیات کو اپنی ڈاکٹریٹ کی ریسرچ کے لئے موضوع منتخب نہ کیا۔ اس کا ایک سبب تو غالباً یہ تھا کہ ایک مسلم فرد کے لئے یہ عجوبہ بات ہوتی کہ وہ اپنے ملک سے چل کر مغرب میں اسلام کا علم حاصل کرنے کے لئے آئے، اور اگر کسی نے ایسا کر بھی لیا ہوتا تو واپس وطن آکر اسے کوئی زیادہ پذیرائی حاصل نہ ہوتی۔ بعض لوگوں نے تصوف کا مطالعہ ضرور کیا لیکن چونکہ قدامت پسند علماء نے تصوف کو کبھی ایک معتبر اسلامی شعبہ تسلیم نہیں کیا۔۔۔۔ اور ایک مرکزی شعبہ تو یقیناً نہیں۔۔۔۔ اسے بے ضروری چیز سمجھا گیا۔ اکثر لوگوں کو یقیناً یہ ڈر بھی تھا کہ اگر انہیں اسلام کا مطالعہ مغرب میں کرنا پڑا اور انہوں نے اسلامی مواد و موضوعات پر تنقید و تجزیہ کے طریقوں کا استعمال کیا تو وہ اپنے معاشروں میں مردود و مبغوض ٹھہریں گے، یا ہو سکتا ہے کہ وہ ملزم بھی ٹھہرائے جائیں۔ اسلامی موضوعات کا کیا ذکر، اسلامی تاریخ پر بھی تحقیق کے جدید طریقوں کا

اطلاق عموماً کم ہی ہوتا تھا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ برصغیر میں تاریخی اسلام کا سخت نقاد ایک ایسا شخص تھا جس کو کوئی جدید تربیت حاصل نہیں تھی، یعنی سرسید احمد خاں۔ دوسری قد آور شخصیت اس ضمن میں علامہ اقبال کی تھی، جو بہت ذہین اور گہرے توتھے لیکن اپنی تعلیم اور تربیت کے اعتبار سے ایک فلسفی تھے اور عربی زبان کا کوئی زیادہ علم نہیں رکھتے تھے، (۱۷) اور جن کا مقصد علم و تحقیق نہ تھا بلکہ مسلمانوں کو بطور ایک قوم کے بیدار کرنا تھا۔ اس کے باوجود اکثر علماء انہیں سخت ناپسند کرتے تھے (بالکل اسی طرح جیسے وہ سرسید کو ناپسند کرتے تھے) اس وجہ سے کہ انہوں نے علماء میں حرکت و فعالیت اور ترقی کی خواہش کے فقدان پر سخت تنقید کی تھی اگرچہ اقبال خود بعض اوقات علماء کی رائے کے اتنے طلبگار ہوتے تھے کہ انہوں نے اجتہاد کے بارے میں ایک کام کا جو منصوبہ بنایا تھا وہ معروف عالم دین سید سلیمان ندوی کے کہنے پر ترک کر دیا۔

تاہم یہ بات واضح ہے کہ نئی ریاست کے اسلامی مقاصد کی طرف اگر کوئی پیش قدمی مقصود تھی تو اس کے لئے تحقیق کی نئی تکنیک انتہائی ضروری تھی۔ یہ خوف کہ اگر اس طرح کی تکنیک اور طریقے استعمال کئے گئے تو وہ اسلام کو خطرے میں ڈال دیں گے (جیسے مغرب میں انہوں نے مسیحیت کو نقصان پہنچایا تھا) تو یہ بالکل بے بنیاد بات تھی۔ قرآن کے متن کے متعلق تو مغربی سکالر بھی سمجھتے تھے کہ یہ بالکل محفوظ و نامون ہے۔ یہاں بنیادی سوال اس کے معاشرتی موضوعات کی تعبیر کے لئے ایک معتبر طریقہ سوچ کر تیار کرنے کا تھا۔ جہاں تک حدیث کا تعلق ہے، سرسید اور ان کے بعض رفقاء کا مغرب میں گولڈزیبر کی تصانیف سے بہت پہلے اسے ناقابل اعتبار قرار دے چکے تھے۔ دراصل تحقیق کے جدید طریقوں کو اختیار کرنے سے حدیث کے بہت سے حصے کو اپنا مقام دلایا جاسکتا تھا، اور اس کے باوجود کہ سرسید اور ان کے رفقاء نے اس کے متعلق کتنے ہی انتہا پسندانہ فیصلے دئے تھے، اسے تاریخی اسلام میں صحیح مقام اور معنی دئے جاسکتے تھے۔ بہر صورت پاکستان میں

اسلامیات کی با معنی علمی جستجو کے لئے کوئی تحقیقی تیاری نہ کی گئی۔ یہاں جدید اسلامی سکالروں کی ایک بہت بڑی تعداد، دوسرے ملکوں کی طرح، ایک طرح سے مغربی مستشرقین کا ہی روپ تھا۔ جب میں اپنے ڈاکٹریٹ کے کام کے لئے ۱۹۳۶ء میں آکسفورڈ گیا اور وہاں سر ایس۔ راوہا کرشنن سے ملا تو انہوں نے پوچھا ”بجائے آکسفورڈ آنے کے تم مصر کیوں نہ گئے؟“ میں نے جواب دیا کہ ”اسلامی علوم وہاں تنقید سے اتنے ہی عاری ہیں جتنے ہندوستان میں“ (یہ تقسیم سے پہلے کے زمانے کی بات ہے)۔ انہوں نے جواب دیا ”یہ بات اچھی نہیں ہے“۔ یہ انہوں نے ایسے اندازِ تفاخر سے کہا جیسے ہندو پنڈتوں نے اپنے ہندومت کے مواد اور موضوعات کے لئے جدید تنقیدی تحقیق کی روح کو اپنے اندر جذب کر لیا ہو۔ اس بات سے قطع نظر اسلام اور ہندومت اپنی ماہیت اور تاریخی نشوونما میں فی الواقع بہت مختلف واقع ہوئے ہیں۔

چنانچہ پاکستان کے ان محکموں کے لئے اگر قابل استادوں کی کمی تھی، اور یہ ایسی حقیقت ہے جس کی طرف پروفیسر قریشی بجا طور پر اشارہ کرتے ہیں، لیکن بے جا طور پر اس کا افسوس کرتے ہیں، تو یہ کس کا تصور تھا؟ یہ دراصل پوری قوم کی ناکامی تھی، خاص طور پر اس کے دانشور قائدین کی، اور سب سے زیادہ ”مسلم مستشرقین“ کی۔ حقیقت چاہے کچھ بھی ہو، اب پاکستان میں تین عشروں سے زیادہ گزر چکے ہیں، اور آج نتائج کیا ہیں؟ کیا اس میدان میں نئی دانشورانہ ترقی کی کوئی علامات دکھائی دیتی ہیں؟ میرا خیال تو یہ ہے کہ پاکستانی یونیورسٹیاں صرف وقت گزاری سے کام لے رہی ہیں۔ پروفیسر قریشی پھر صحیح کہتے ہیں کہ ان تبدیلیوں (developments) سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ فوری طور پر ان کے نتائج ظاہر ہو جائیں گے۔ سوال یہ ہے کہ پاکستانی یونیورسٹیوں میں یہ تبدیلیاں ہیں کہاں؟ اگر صحیح قسم کی ابتدا ہی نہ کی جائے تو طویل عرصے تک کسی طرح کے نتائج کی توقع ہی نہیں کی جاسکتی۔ مجھے شبہ ہے کہ یونیورسٹیوں میں ایک بگاڑ پیدا کرنے والا

عامل (جس کا کچھ حصہ میں بعض یونیورسٹیوں کے ساتھ اپنے ذاتی تجربے کی بنا پر جانتا ہوں) یہ ہے کہ امتحانوں میں نمبر دینے کے لئے معیاروں میں جان بوجھ کر کمی کر دی جاتی ہے تاکہ دوسری یونیورسٹیوں کے ساتھ (جو اپنی نوعیت میں علاقائی یا صوبائی ہوتی ہیں) مقابلہ کیا جاسکے۔

مذکورہ بالا تین متبادل صورتوں میں سے تیسری صورت یہ تھی کہ اسلامیات کی تعلیم کے لئے ایسے لوگ تعینات کئے جائیں جن کا اسلام کے ساتھ جذباتی لگاؤ ہو اور اس کے ساتھ ان میں قدرتی ذہانت بھی موجود ہو، لیکن انہوں نے نہ تو سنجیدہ قسم کی جدید تربیت حاصل کی ہو اور نہ کسی مدرسے کے فارغ التحصیل ہوں۔ گویا جماعت اسلامی کے نمائندوں کی طرح یا ان کے ساتھ چلنے والے لوگوں کی طرح کے ہوں۔ اب ہوا یہ کہ اوپر جس دوسری قسم کے لوگوں پر تفصیلی بات ہوئی، وہ جب نہ ملے تو یونیورسٹیاں ایسے لوگ لگانے پر مجبور ہوئیں جو یا تو پہلے طبقے سے تھے (جیسا کہ پشاور اور کراچی یونیورسٹیوں نے کیا) یا پھر تیسرے طبقے سے (جیسا کہ لاہور میں ہوا)۔ حیدر آباد میں سندھ یونیورسٹی نے ایک ایسے سکالر کو تعینات کیا جس نے مدرسے کی تربیت حاصل کی تھی اور پھر اس نے آکسفورڈ سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی۔ چنانچہ وہاں کچھ بہتر نتائج کی توقعات کی جاسکتی تھیں، لیکن وہاں بھی ایسے نتائج سامنے نہ آئے، اور اس سے پاکستان میں دانشوریت کے مسائل کی اصل وسعت سمجھ میں آتی ہے۔ ایک فرد کی ذاتی ہمت اور استقامت کے علاوہ بنیادی سوال یہ بھی ہے کہ معاشرے میں کس طرح کی عام ذہنی فضا چھائی ہوئی ہے۔ پاکستانی معاشرہ اس قابل نہیں ہو سکا کہ ایک ٹھوس اور مستحکم قسم کی علمی و عقلی فضا تیار کر سکے۔ اس کی وجوہات کی چھان بین کرنے کا یہ موقع نہیں ہے۔ پروفیسر قریشی کے خیال میں اقتصادی منفعت والی اور مادی طور پر پرکشش بہت سی ملازمتوں کے پیچھے ایک دیوانہ وار دوڑ اس کی بڑی وجہ ہے، اور بعض لوگوں کا عقلی و ذہنی مشاغل اپنانے کی صورت میں یہ اندرونی خوف یا یہ اعتقاد کہ یہ مشاغل بالکل بے

کار ہوتے ہیں، یا درحقیقت معاشرتی دباؤ کا خوف۔۔۔۔۔ یا شاید یہ سارے اسباب اس صورتِ حال کے ذمہ دار ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ تقسیم سے پہلے کی تجدید پسندی تقریباً محو ہو چکی ہے۔ صرف اس کے معذرت خواہانہ پہلو ہی باقی رہ گئے ہیں اور وہی پھل پھول رہے ہیں اور کچھ توانائی کا اظہار کر رہے ہیں۔ اگر پبلک سیکٹر کے ساتھ اسلام کا نام ابھی تک جڑا ہوا ہے تو یہ ہندوستان کی (ثابت شدہ) ریشہ دوانیوں کے خوف کے سبب لوگوں کے لئے ایک نقطہ اتحاد مہیا کرنے کے لئے ہے۔ یا پھر دوسری صورت وہ ہو سکتی ہے جو اس وقت واقع ہو چکی ہے: وہ یہ کہ ایک نیم ظلمت پسند بنیاد پرستی جماعت اسلامی طرز کی ”آئیڈیالوجی“ کی صورت میں ہر طرف چھا گئی ہے۔

تاہم ایوب خاں کے دور میں حالات میں تین ایسی تبدیلیاں رونما ہوئیں جو قابلِ لحاظ ہیں۔ ۱۹۶۱ء میں محکمہ اوقاف کے زیرِ سرپرستی لاہور میں علماء اکیڈمی قائم کی گئی۔ یہ اکیڈمی محدود پیمانے پر ہی سہی ایک مفید کام کر رہی ہے۔ وہ یوں کہ اس میں چند ہفتوں کے لئے دورانِ ملازمت ٹریننگ دی جاتی ہے، جس میں پہلے سے کام پر لگے ہوئے علماء کو انتظامیہ اور معاشیات وغیرہ کے ماہرین کے لیکچروں کے ذریعے وسیع تر معاملات سے روشناس کرایا جاتا ہے اور ان معاملات پر آزادانہ اور مفصل گروہی بحث مباحثے کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ اس قسم کی سرگرمی، اگرچہ بظاہر مفید ہے، اپنے دائرے میں بہت محدود ہے۔

۱۹۶۳ء میں پھر محکمہ اوقاف کے زیرِ انتظام جامعہ عباسیہ نام کے ایک قدیم مدرسے کو (جو ریاست بہاولپور کے مسلم حکمران نے ۱۹۲۵ء میں قائم کیا تھا اور جس کے ساتھ متعدد دوسرے چھوٹے مدارس منسلک تھے) اعلیٰ تعلیم کی ایک درسگاہ یعنی اسلامی یونیورسٹی (الجامعہ الاسلامیہ) میں بدل دیا گیا۔ اس درسگاہ کے نصاب پر صاف صاف جامعہ ازہر کا اثر ہے اور اس میں روایتی مضامین پر معاشیات، تاریخ، جغرافیہ، شماریات اور فلسفے کا اضافہ کیا گیا ہے۔ حکومت کی ملازمت کے لئے اس کی

ڈگری کو ثانوی تعلیم کے بورڈ کی ڈگری (جس کے لئے بارہ سال پڑھنا پڑتا ہے) کے برابر قرار دیا گیا ہے۔ استادوں کا مسئلہ البتہ بہت شدت سے محسوس کیا جاتا ہے۔ لیکن بعض خطیب جن سے میں ملا ہوں اور جو اس یونیورسٹی سے نکلے ہوئے ہیں مدرسوں کے فارغ التحصیل لوگوں کے مقابلے میں ضرور کچھ قدم آگے ہیں، اس لحاظ سے کہ وہ اس بات سے زیادہ آگاہ ہیں کہ ادارے کی دیواروں کے باہر بھی ایک نئی دنیا موجود ہے اور اس کے بہت سے نئے مسائل ہیں، خاص طور پر معاشرتی مسائل! تاہم اس ادارے کے آئندہ نتائج کے بارے میں کوئی محکم پیش گوئی کرنے کا ابھی وقت نہیں ہے۔ (انواہ یہ ہے کہ مقامی آبادی کے پر زور تقاضے پر یہ درسگاہ اب ایک غیر مذہبی یونیورسٹی میں تبدیل کی جا رہی ہے) لیکن اس وقت یہ درسگاہ بمشکل اس پوزیشن میں ہے کہ اعلیٰ اسلامی دانشوریت کا مرکز بننے کا امکان اپنے اندر رکھتی ہو۔

تیسرا ادارہ بھی جو اعلیٰ اسلامی تحقیق اور تعبیر کے لئے ”سنٹرل انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک ریسرچ“ کے نام سے تشکیل دیا گیا، ۱۹۶۰ء میں ایوب خاں نے ہی قائم کیا۔ ۱۹۶۲ء کے آئین کے نفاذ کے بعد اس کا نام بدل کر ”اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ“ کر دیا گیا۔ اس سے پہلے ۱۹۵۳ء میں حکومت نے لاہور میں ”انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک کلچر“ قائم کی تھی، جس کا مقصد اسلام کی ایک جدید تعبیر پیش کرنا اور دائیں بازو کی انتہا پسند اور بنیاد پرست قوتوں کا توڑ مہیا کرنا تھا، جنہوں نے احمدیہ فرقے کو سرکاری طور پر غیر مسلم اقلیت قرار دینے کے لئے بڑے پیمانے پر ہنگامے کئے تھے، جن کی وجہ سے ۱۹۵۳ء کے موسم بہار میں ایک بحران پیدا ہو گیا (اس فرقے کو بالآخر قومی اسمبلی نے ۱۹۷۳ء میں غیر مسلم قرار دے دیا) اول الذکر ادارے۔۔۔۔۔ اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ۔۔۔۔۔ نے، جو ابھی تک موجود ہے، اسلام پر قدرے جدید نقطہ نظر سے کچھ مقبول اور کچھ نیم مقبول کتابیں شائع کر کے بڑا کام کیا۔ لیکن اس نے مجموعی طور پر سنجیدہ تحقیق اور تعبیر کے اس کام کو ہاتھ

میں نہ لیا جس کے لئے ریسرچ کے اس ادارے کا قیام عمل میں لایا گیا تھا۔ (۱۸) ظاہر ہے کہ اس ادارے کو فوری مسئلہ صحیح قسم کے انسانی ذرائع کی دستیابی کا پیش آیا۔ میں جتنا عرصہ اس انسٹی ٹیوٹ کا ڈائریکٹر رہا (۱۹۶۲ء سے ۱۹۶۸ء تک) اس زمانے میں نے دوہری حکمت عملی آزمائی۔ ایک یہ کہ مدرسے سے نکلے ہوئے ایسے طلبہ کو جو انگریزی بھی جانتے ہوں بطور جونیئر سکالر کے تعینات کروں اور ان کو ریسرچ کے جدید طریقوں میں تربیت دینے کی کوشش کروں۔ دوسرے اس کے بالکل الٹ فلسفہ یا عمرانیات میں یونیورسٹی کے گریجویٹوں کو بطور جونیئر سکالر بھرتی کروں اور انہیں عربی زبان اور حدیث اور فقہ کے ضروری کلاسیکی اسلامی مضامین میں تعلیم دوں۔ میں نے کچھ لوگوں کو تربیت کی خاطر اور جہاں ممکن ہوا، مغربی اور مشرقی یونیورسٹیوں سے اسلامیات کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے ملک سے باہر بھی بھجوایا۔ میں نے یہ بھی کوشش کی کہ مابعد ڈاکٹریٹ سند رکھنے والے ایک مغربی سکالر کو مہمان استاد کی صورت میں بلاؤں تاکہ وہ یہاں کے لوگوں کے ساتھ مل کر تحقیق کا کام کرے اور ان کی نگرانی بھی کرے، مواد کی خاطر اتنا نہیں جتنا سائنسی طرز کی تحقیق کے طریقوں اور ٹھوس علمیت کے جدید معیاروں کو روشناس کرانے کی خاطر۔ لیکن اپنی اس کوشش میں میں اس لئے کامیاب نہ ہوا کہ ایسا کوئی سکالر دستیاب ہی نہیں تھا۔ اگرچہ میں نے اس سلسلے میں کراچی کے بااثر روز نامہ ”ڈان“ کی طرف سے مزاحمت کا سامنا بھی کیا۔ یہ انسٹی ٹیوٹ جدید تحقیق پر دو سالہ Islamic Studies کے نام سے نکالنے میں کامیاب ہوئی جس میں بعض اچھے غیر ملکی سکالروں نے اپنے تحقیقی مضامین شائع کرائے اور ساتھ ہی انسٹی ٹیوٹ کے کچھ ارکان بھی اس رسالے میں قابل قبول معیار کی چیزیں دینے لگے۔ اس کے علاوہ کچھ کتابیں اور کلاسیکی متون کے تنقیدی ایڈیشن بھی رسالے میں شائع ہوئے۔ اس انسٹی ٹیوٹ کا معاملہ ایسا ہے کہ اس سے با مقصد اور تخلیقی طرز کی

اسلامی تحقیق کے اصل مسئلے پر روشنی پڑتی ہے۔ ایک طرف تو روایتی مدارس ہیں جو اس امر کا تصور ہی نہیں کر سکتے کہ سائنسی طرز کا تحقیقی کام کیا ہوتا ہے اور اس کی جانچ کے معیار کیا ہیں۔ دوسری طرف ان سکالروں کا ایک سلسلہ چلا آتا ہے جنہوں نے مغربی یونیورسٹیوں سے پی ایچ ڈی کی ہوئی ہے۔ لیکن اس تعلیم کے دوران میں وہ ”مشرق“ بن کے رہ گئے ہیں۔ مطلب یہ کہ وہ اس امر کا تو کافی علم رکھتے ہیں کہ ایک ٹھوس تحقیقی کام کیا ہوتا ہے، لیکن ان کا کام اسلامی نقطہ نظر سے بامقصد یا تخلیقی نہیں ہوتا۔ وہ اسلامی تاریخ یا ادب، فلسفہ یا فن پر کافی اچھی کتابیں لکھ سکتے ہیں، لیکن اسلامی طرز پر سوچنا، یا اسلام پر نئے سرے سے غور کرنا، یہ ان کے مقاصد میں سے نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ فکر کی سطح پر اسلامی مقاصد کی تکمیل کے لئے ایک بامقصد تخلیقی و تعبیری مطالعہ شرط لازم ہے، اور یہی وہ چیز ہے جس کی سخت کمی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سکالروں کا یہ موخر الذکر طبقہ چاہتا تھا کہ وہ متنازعہ فیہ بننے سے بچا رہے۔ اور وہ لوگ اس بات کو زیادہ ترجیح دیتے تھے کہ ایک آرام وہ اور محفوظ ملازمت کے ساتھ کسی یونیورسٹی کے سکون بخش کونے میں پڑے رہیں۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا جو کچھ وہ کر رہے تھے وہ کسی طرح بھی اسلامی مطالعہ و تحقیق کے زمرے میں آتا ہے؟ بات یہ ہے کہ اسلامیات کے موضوع پر متعدد مغربی سکالروں نے بہت اہم چیزیں پیش کی ہیں، جن کے اندر تاریخی اسلام (۱۹) کی نشوونما کے بارے میں نئی اور صحیح قسم کی بصیرت ملتی ہے، اور اگرچہ وہ اپنی خاص حیثیت کی وجہ سے معیاری اسلام کے ضمن میں کوئی چیز پیش کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہیں، تاہم تاریخی اسلام کے موضوع پر ان کی بہت سی بصیرت افروز باتیں اہم ہیں اور معیاری اسلام کی تخلیقی تعبیر کے لئے مفید مطلب ہیں۔

یہ ظاہر ہے کہ سکالروں کی ان خطوط پر تربیت کرنے میں بڑی مشکلات ہیں۔ اگر صحیح نیت اور ارادہ ہو بھی سہی تو بنیادی طور پر سوال اس بات کا ہے کہ

کسی شخص کے ذہن میں علم کی چنگاری سلگ اٹھے گی یا نہیں، اور نہ اسلام کی تعبیر نو کا معاملہ ایسا ہے جیسا مثلاً مسیحیت کی تعبیر نو کا، جہاں کہ سوال بعض علامات کی محض کلامی تعبیر کا ہے۔ اس کے برعکس اسلام میں تعبیر نو کا مقصد سب سے پہلے یہ ہے کہ ان معاشرتی اخلاقی اصولوں کی پھر سے تشکیل کر کے ان کا ایسا ڈھانچا تیار کیا جائے جو بیسویں اور اکیسویں صدیوں میں ایک پابدار اسلامی معاشرتی تانے بانے (fabric) کے لیے بنیاد بن سکے۔ اس کا مطلب یقیناً یہی ہو گا کہ مسلم تصور کائنات کی تعبیر کی جائے جس کے لئے قرآن ہی سے آغاز کر کے کائناتی علامتوں کو معاشرتی اخلاقی اصولوں کے ساتھ ہم آہنگ کیا جائے۔۔۔۔۔ ایک ایسا کام جو قرون وسطیٰ کے اسلام میں یقیناً سرانجام نہیں دیا گیا۔ لیکن معاصر اسلام کے تقاضے جدید مسیحیت کے تقاضوں سے کہیں زیادہ ہیں، اس لئے کہ بخلاف مسیحیت کے اسلام محض کلامی فلسفیانہ تصور پر قانع نہیں رہ سکتا۔

لیکن اس انٹیلی ٹیوٹ نے اپنے مقصد کے پہلے مرحلے کا ابھی نصف بھی طے نہیں کیا تھا کہ یہ مذہبی دائیں بازو والوں اور حزب مخالف کے سیاستدانوں کی متحدہ قوتوں کے ایک بڑے حملے کا شکار ہو گئی۔ میں نے ستمبر ۱۹۶۸ میں استعفیٰ دے دیا، اور اس کے چھ ماہ بعد ایوب خاں کی حکومت بھی باقی نہ رہی، اور اگرچہ ترقی پسند سکالروں کے اس گروہ نے اپنے آپ کو بحال رکھنے کی حتی الوسع کوشش کی ہے، تاہم قدامت پسندی کی قوتیں اس پر غالب آگئی ہیں۔ نہ صرف یہ کہ انٹیلی ٹیوٹ میں ہونے والا کام عقلی اعتبار سے معیار سے گر گیا ہے بلکہ اس کے زیادہ روشن خیال ارکان پر مسلسل دباؤ ڈالا جا رہا ہے، بلکہ انہیں دھمکیاں دی جا رہی ہیں۔ یہاں سے ہم اس نکتے پر واپس آجاتے ہیں جس کا اوپر ذکر ہوا کہ ذہنی و عقلی کام کی قوت و توانائی کا دارومدار بنیادی طور پر ذہنی آزادی کے ماحول پر ہے۔ جیسا کہ میں نے کسی دوسری جگہ کہا، آزاد فکر اور فکر ہم معنی لفظ ہیں، اور کوئی یہ امید نہیں کر سکتا کہ آزادی کے بغیر فکر باقی رہ سکتی ہے۔ یہ امر کہ اسلامی فکر کے کچھ مقاصد

ہونے چاہئیں اس پر میں پہلے زور دے چکا ہوں۔ لیکن اسلامی فکر، ہر طرح کی دوسری فکر کی طرح، آزادی کا تقاضا کرتی ہے، ایسی آزادی جو باہمی اختلاف، خیالات کے تصادم اور آراء کے درمیان بحث مباحثے کی ضمانت دے۔ آخر کار حکومت نے ۱۹۸۰ء میں اسلام آباد میں ”شریعت یونیورسٹی“ قائم کر دی۔

انڈونیشیا کا کچھ بیان

یہ بات بڑی مشہور ہے کہ اسلامی قانون اور تعلیم کے خصوصی شعبے تو ایک طرف، اسلام کے عام تذکروں میں بھی انڈونیشیا کو بالکل نظر انداز کر دیا جاتا ہے، حالانکہ یہ دنیا میں سب سے زیادہ مسلم آبادی والا ملک ہے۔ اس کی وجہ یہ عام تاثر ہے کہ یہ ایک طرح سے اسلام کا ”کھڑا پانی“ ہے، تاہم زیادہ قریبی زمانے میں انڈونیشیا میں اونچے درجے کی اسلامی عقلی سرگرمی دیکھنے میں آئی ہے۔ پچھلے باب میں میں نے محمدیہ اور نعتہ العلماء کے عروج کی بات کی تھی، جو انڈونیشیائی اسلام کے ترقی پسند اور رجعت پسند پہلو ہیں۔ لیکن آزادی کے ساتھ ہی انڈونیشیا میں ایک خصوصی اور بہت زیادہ فعال دور شروع ہوتا ہے، نہ صرف سیاسی میدان میں، بلکہ اسلامی تعلیم میں بھی۔ اگرچہ کسی بھی مغربی زبان میں انڈونیشیا کے اندر اسلامی تعلیم کی تاریخ پر کوئی جامع یا عام انداز کی مناسب تصنیف نہیں ملتی (Sedjarah Pendidikan Islam di Indonesia) ایک اچھی اور معلوماتی کتاب ہے، لیکن یہ انڈونیشیائی زبان میں ہے) (۲۰) تاہم اس ملک میں ہونے والی بعض بنیادی تبدیلیاں دیکھی جاسکتی ہیں۔ (انڈونیشیا کی حکومت نے کچھ برسوں سے اس ملک میں اسلامی تعلیم کے سائنٹیفک مطالعے کے لئے ایک پروگرام کا آغاز کیا ہے، جس سے تعلیم اور مذہبی معاملات دونوں کی وزارتیں متعلق ہیں۔ لیکن اس کوشش کے بارے میں باہر کی دنیا کو اب تک بہت کم معلوم ہو سکا ہے)۔

پاکستان اور ترکی کی طرح، اور تقریباً ایک ہی زمانے میں، انڈونیشیا کو جدید خطوط پر اسلامی تعلیم دینے کا پھر سے آغاز کرنا پڑا۔ ترکی جس مہارت سے کاموں کو منظم کرتا ہے اس کے طفیل اسلامی تعلیم کے لئے اس نے ایک کمال کا بیرونی ڈھانچا مہیا کر دیا۔ پاکستان میں، جیسا کہ ہم نے پچھلے حصے میں دیکھا، ساری کوششوں کے باوجود اسلامی ذہنی و عقلی زندگی کی نشوونما کے راستے میں متعدد عوامل رکاوٹ بن کر کھڑے ہو گئے۔ جبکہ انڈونیشیا میں اگرچہ اسلام کو سیاسی میدان میں بہت مشکلات کا سامنا رہا ہے، لیکن اس کی تعلیمی کوششیں زیادہ سودمند دکھائی دیتی ہیں۔ اس آخری بات کا ثبوت بھی چاہئے اور کچھ وضاحت بھی، جو اس حصے میں پیش کئے جائیں گے۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ تمام دوسرے بڑے مسلم ممالک کی طرح انڈونیشیا کا بنیادی مسئلہ بھی یہی ہے کہ اسلامی تعلیم کو جدید کیسے بنایا جائے، تدریس و تحقیق کے لئے صحیح اہلیت رکھنے والے لوگوں کی کمی کو کیسے پورا کیا جائے اور اس طرح کے لوگ کس طرح تیار کئے جائیں۔ اس لئے بعض کلاسیکی اسلامی مضامین اور کچھ جدید مضامین کے مرکب کا تجربہ کرنے سے مفر نہیں ہے۔ ان دونوں کو مختلف تناسبوں سے باہم ملایا جاتا ہے جس کا انحصار اس پر ہوتا ہے کہ ایک درسگاہ کا تعلق عام تعلیمی نظام سے ہے (جہاں چوتھی جماعت سے بارہویں تک ہفتے میں دو لازمی سیشن اسلامی تعلیم کے لئے وقف کئے جاتے ہیں اور جہاں پانچویں جماعت سے عربی کی تعلیم بھی دی جاتی ہے) یا اس کا تعلق ترقی پسند محمدیہ سے ہے، جہاں جیسے جیسے سال گزرتے ہیں اسلامی مضامین کا غلبہ جدید مضامین پر بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اس امر کا انتظام بھی ہے، جو بعض طلبہ کے لئے بالکل موزوں ہوتا ہے، کہ ایک طالب علم دن میں تو عام جدید سکول میں پڑھے اور شام کو مدرسے کی تعلیم حاصل کرے۔

جاکرتہ اور جوگجا کرتہ (۲۱) میں اسلامی یونیورسٹیاں کھلانے والی دانش گاہوں کے ساتھ جو تجرباتی کوششیں کی گئیں ان کے نتیجے میں اب اعلیٰ اسلامی تعلیم کے لئے دو ادارے وجود میں آ گئے ہیں۔ ایک جاکرتہ میں اور دوسرا جوگجا کرتہ

میں۔ ۱۹۶۰ء میں اپنے آغاز سے یہ (Institut Agama Islam Negeri) IAINs: سرکاری درسگاہ برائے اسلام) بعض دوسرے شہروں میں حال ہی میں قائم کی گئی ہیں۔ ان کا نصاب 'یوں لگتا ہے کہ' ازہر کی ان چار فیکلٹیوں کے نمونے پر تیار کیا گیا ہے (۱) الہیات (۲) شریعت یا اسلامی قانون (جیسا کہ میں نے پیچھے بتایا ازہر کی اس فیکلٹی میں لادینی اور تقابلی قانون کی تعلیم بھی دی جاتی ہے) (۳) تعلیم یا تربیتِ اساتذہ اور (۴) ادب یا اسلامی سماجی علوم، جس میں عربی زبان کی تعلیم پر خصوصی زور دیا گیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ قدیم مدرسے حتیٰ کہ Pesantrins بھی چل رہے ہیں۔ ۱۹۶۵ء میں ان کی تعداد بائیس ہزار تھی۔ انڈونیشیا میں بہت سی اعلیٰ اسلامی درسگاہیں 'ترکی کی طرح لیکن پاکستان کے برخلاف' بجا طور پر عربی زبان کی تعلیم پر زور دیتی ہیں، اور بہت سے انڈونیشی طالب علم اور سکالر، ترکی کی طرح، کلاسیکی عربی روانی سے بول لیتے ہیں۔ بہت سے انڈونیشی تعلیمی ادارے جامعہ ازہر کے ساتھ رابطہ رکھتے ہیں۔ وہ یوں کہ جامعہ سے مہمان پروفیسر یہاں آتے ہیں اور اسی طرح ایک بڑی تعداد میں انڈونیشی طلبہ ازہر میں پڑھنے کے لئے بھیجے جاتے ہیں۔ اب جبکہ انڈونیشیا کی حکومت نے اسلامی تعلیم پر ایک بڑا تحقیقی کام شروع کیا ہے، یہ بات قرین قیاس لگتی ہے کہ اکثر مدارس اور pesantrins اسلام کی تعلیم سے متعلق ریاستی درسگاہوں کے لئے معاون اداروں کا کام دیں گے۔

لیکن اسلامی تعلیم کی وسعت اور پھیلاؤ اور اس کے بیرونی ڈھانچے سے کہیں زیادہ اہم تعلیم کے اس نظام سے نکلنے والے طلبہ کا ذہنی و عقلی معیار ہے (اسلامی تعلیم واقعی بہت پھیلی ہوئی ہے، اس لئے کہ اسلامی درسگاہوں میں طلبہ کی تعداد، اگرچہ ٹھیک ٹھیک شماریات دستیاب نہیں ہیں، کئی ملین بتائی جاتی ہے) چونکہ اسلام کے لئے قائم کردہ ریاستی ادارے، دوسرے تقریباً تمام بڑے مسلم ممالک میں موجود اسی طرح کے اداروں کی طرح، نسبتاً "قریبی زمانے کی چیز ہیں" اس لئے ان کے بارے میں کوئی پیش گوئی کرنا ممکن نہیں ہے۔ انڈونیشیا کی سرزمین، خصوصاً

جاوا، جس میں ہر طرح کی منظم روحانیت کا ایک جنگل سا ہے۔۔۔۔۔ جن میں سے اکثر یا تو اسلام سے پہلے کے مذاہب کی باقیات ہیں، یا وہ نئے سرے سے پھوٹ نکلنے والی صورتیں ہیں۔۔۔۔۔ اصولی طور پر اسلام کی ترقی پسندانہ تعبیر کے لئے ایک بہترین آب و ہوا مہیا کر سکتی ہیں۔ اور کوئی شک نہیں کہ بعض اہم معاشرتی، اقتصادی اور سیاسی امور کے معاملے میں، جو مشرق وسطیٰ کے اسلامی معاشروں میں التوا میں پڑے ہوئے تلخ حقائق ثابت ہو رہے ہیں (مثلاً عورتوں کی مردوں سے علیحدگی، بنکوں کا سود، اسلامی معاشرتی اقتصادی انصاف یا ”اسلامی سوشلزم“) انڈونیشیائی اسلام نے اپنا وزن ترقی کے پلڑے میں ڈال دیا ہے۔ لیکن انڈونیشیا میں مذہبی صورت حال کے متعلق ایک غلط اندازہ (جہاں اس طرح کے کمزور کردار والی یا مخالف اخلاق روحانیت حکام کو وقتاً فوقتاً یہ امید دلاتی رہی ہیں کہ وہ آزاد خیالی کی مذہبی صورت ہیں، یا رجعت پسند اور بنیاد پرست اسلام سے نجات کی راہیں ہیں) مغرب کے بہت سے عالموں اور تجزیہ کرنے والوں کے بیانات کے باوجود، ایسا دھماکا کر سکتا ہے جس کے نتائج بہت تباہ کن ثابت ہوں۔ ان حلقوں میں، نیز بہت سے انڈونیشیائی گروہوں میں، یہ خیال عام معلوم ہوتا ہے کہ اگر صرف یہ ”روحانی“ نظریات کامیاب ہو سکیں تو ان کی پُر سکون ندی کو، جس میں رجعت پسندی اور بنیاد پرستی کی طوفانی کیفیت نہیں پائی جاتی، کسی بھی ”آزادہ رو“ سمت کی طرف موڑا جا سکتا ہے۔ لیکن اس خیال میں ایک بنیادی خرابی یہ ہے کہ اس ”روحانی“ ندی کی تہ میں کوئی ”معاشرتی موتی“ نہیں پائے جاتے۔ اور افراد کی زندگی میں روحانی عنصر کی اہمیت، بلکہ ضرورت، سے انکار کئے بغیر اس امر میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہو سکتا کہ کوئی روحانی طریقہ اپنے آپ کوئی بھی معاشرتی اخلاقی نظام قائم کرنے میں مثبت طور پر مددگار ثابت نہیں ہو سکا، جو آج سب انسانی معاشروں کی تمنا اور آرزو ہے۔ اسلام، اگر اس کی صحیح تعبیر سامنے لائی جائے تو، اس طرح کا نظام مہیا کر سکتا ہے، اس لئے کہ یہ اس کی بنیادی تحرکی لہر تھی۔ مسلمانوں کو روایت کے خول سے

نکالنے کا کام بہت خوفناک قسم کا ہے اور اس سے نبرد آزما ہونا بھی ضروری ہے۔ لیکن اس کا راستہ یہ نہیں ہے کہ اس کے سامنے سیلانی اور بے کردار قسم کے روحانی طور طریقے لاکھڑے کئے جائیں۔ دراصل اسلام کا سامنا جتنا زیادہ آزاد روی کی اس یا دوسری طرح کی روحانی صورتوں کے ساتھ ہو گا اتنا زیادہ امکان اس امر کا ہے کہ یہ اپنے آپ میں بند ہو کر رہ جائے، اور اس کا روایتی خول اور زیادہ سخت ہو جائے۔ اور نہ یہ بات کسی حکومت کے اختیار میں ہے کہ وہ اسلام کو نظر انداز کر دے۔ غیر اسلامی مذاہب کے لئے رواداری کی ضمانت صرف اسی طرح مہیا کی جاسکتی ہے کہ اسے اسلام کی اپنی تعلیم سے اخذ کیا جائے، اور کوئی بھی آزاد خیالی جس نے اپنی جگہ پیدا کرنے کے لئے تنگ نظر اور مستعصبانہ طریقے استعمال کئے کبھی کامیاب نہ ہوئی۔ انڈونیشیا کے لوگ اپنے مزاج میں خود جمہوری ہیں، اس لئے اسلام کی ایک حقیقی جمہوری تعبیر ہی وہاں کامیاب ہو سکتی ہے۔

بلکہ حالیہ برسوں میں اسلامی مطبوعات کی تاریخ سے اگر اندازہ لگایا جائے تو صورت حال کسی طرح بھی ہمت شکن قرار نہیں دی جاسکتی۔ انڈونیشیا میں حسبی الصدیقی نے قرآن کی جو ضخیم تفسیر کی ہے اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس میں قرآنی آیات کی ”شانِ نزول“ کے بارے میں بہت سلیقے سے معلومات دی گئی ہیں۔ یہ ایک ایسی اصلاح ہے جس کی تمنا بہت سے مسلم ممالک میں کی جاتی ہے، اور جس کے بغیر معاشرتی اور فقہی امور میں قرآن کو سمجھنا ناممکن ہے۔ قرآن کو سمجھنے کا یہ طریقہ قدرتی طور پر ایک وسیع تر معاشرتی تاریخی انداز نظر پر منتج ہونا چاہئے، جو قرآن کی معاشرتی اقدار (نہ کہ فقہی فرامین) کو سمجھنے کا واحد موزوں طریقہ ہے۔ غزالی اور ابن خلدون کی کتابوں کے انڈونیشی زبان میں ترجمے دستیاب ہیں اور لوگ انہیں پڑھتے ہیں۔ بظاہریوں لگتا ہے جیسے روایت پسندوں (نفتہ العلماء) اور اصلاح پسندوں (محمدیہ) کے درمیان پہلے جو فاصلہ تھا وہ تقریباً پاٹ دیا گیا ہے۔ اور میں نے خود اول الذکر گروہ کے بعض نمایاں لوگوں کو بعض معاشرتی

مسائل کے نہ صرف نظریاتی امکانات، بلکہ ان کے واقعی اجتہادی حل پر بحث کرتے ہوئے سنا ہے۔ میرے نزدیک یہ بالکل ممکن ہے کہ اگر وقت، موقع اور سہولتیں مہیا ہوں تو انڈونیشیائی اسلام، اگرچہ فی الوقت ازہر پر بہت زیادہ انحصار کئے ہوئے ہے، رفتہ رفتہ ایک ایسی بامعنی اور مقامی اسلامی روایت کی تشکیل کرے گا جو صحیح معنوں میں اسلامی اور تخلیقی ہوگی، اگرچہ موجودہ صورت حال، ظاہر ہے، بہت اصلاح چاہتی ہے، مستقبل کے لئے امید کی علامات دیکھی جاسکتی ہیں۔ انڈونیشیا میں بہت جوش و خروش والی تعلیمی اور ذہنی سرگرمی، زمانہ قریب کی چیز سہی، صحیح سمت میں جاتی ہوئی معلوم ہوتا ہے۔

حواشی

۱۔ اس باب کے آئندہ صفحات میں میں نے ترکی اور مصر پر اکتھا گفتگو کرنے کا فیصلہ کیا ہے، صرف اس لئے نہیں کہ وہ باہم پیوستہ معاشروں کی نمائندگی کرتے ہیں، بلکہ اس لئے بھی کہ ان دونوں کے اندر علماء اور حکومت کے درمیان جو تعلق ہے وہ خاصا قریبی ہے اور بے کلف قسم کا ہے۔ ایران، پاکستان اور انڈونیشیا تینوں کو الگ الگ نمٹایا جائے گا، تاکہ ان کی مخصوص صورت حالات کو سامنے لایا جائے، پھر اس سے کہ میں آخری باب میں ایک عمومی قسم کی رائے کا اظہار کروں۔

۲۔ حسین آئی "Islamic Education in Turkey" غیر مطبوعہ مقالہ جو یونیورسٹی

آف شکاگو پریس کے تحقیق منصوبے کا حصہ ہے۔ ص ۲۱۰

۳۔ ایضاً صفحہ ۲۰۷

۴۔ ایضاً

۵۔ عبد المتعال الصعیدی "تاریخ الاصلاح فی الازہر" (قاہرہ ۱۹۵۱)

۶۔ خالد محمود خالد "من هنا بدأ" (ہم یہاں سے آغاز کرتے ہیں) قاہرہ ۱۹۶۳ء

۷۔ Islam: از فضل الرحمن، نیا ایڈیشن (شکاگو: یونیورسٹی آف شکاگو پریس ۱۹۷۹ء) باب

-۶

۸۔ "Religion and Politics in Contemporary Iran" از شاہ رخ

اخوی (البانی)۔ ٹیٹ یونیورسٹی آف نیویارک پریس ۱۹۸۰ء) یہ مطالعہ مذکورہ الصدر یونیورسٹی آف شکاگو پراجیکٹ کا حصہ تھا۔

۹۔ ایضاً صفحہ ۵۱ اور اس سے آگے۔

۱۰۔ اشتیاق حسین قریشی: Education in Pakistan (کراچی، معارف، ۱۹۷۴ء)

صفحہ ۲۷۔

۱۱۔ ایضاً صفحہ ۲۹۔

۱۲۔ ایضاً صفحہ ۱۱۹ اور اس سے آگے۔

۱۳۔ ایضاً صفحہ ۱۱۷۔

۱۴۔ فضل الرحمان (وزیر تعلیم پاکستان ۱۹۴۷ء تا ۱۹۵۷ء):

"The New Education in the Making in Pakistan"

Londan Cassell, 1953

۱۵۔ مصنف دراصل یہ کہتا چاہتے ہیں کہ وہ کسی مدرسے یا دارالعلوم کے سند یافتہ عالم نہیں تھے (مترجم)۔

۱۶۔ مولانا مودودی کو صرف صحافی کہنا میرے نزدیک مصنف کی زیادتی ہے۔ وہ غالباً کہتا یہ چاہتے ہیں کہ مولانا مودودی ایک محقق اور مفکر عالم سے زیادہ تشریح و توضیح کرنے اور اصلاح کا مقصد سامنے رکھنے والے عالم تھے جن کی تحریر میں اہل صحافت کی سی سادگی، سلاست اور اثر آفرینی تھی (مترجم)

۱۷۔ میرے خیال میں مصنف کی یہ بات بھی صحیح نہیں ہے۔ علامہ اپنی شاعری میں جس طرح سے عربی آیات، احادیث اور اشعار وغیرہ کے حوالے دیتے ہیں اور بڑی صحت اور مناسبت کے ساتھ، وہ کوئی ایسا شخص نہیں دے سکتا جو عربی زبان اچھی طرح نہ جانتا ہو اور اس زبان

کالز پچ اس نے کافی حد تک نہ پڑھا ہو۔ (مترجم)

۱۸۔ "Essays on Islamic Civilization" (مونٹریال، میگل یونیورسٹی پریس

۱۹۷۳ء، مدیر ڈونالد لیل) میں شائع شدہ فضل الرحمن کا مقالہ :

-Some Religious Issues in the Ayub Khan Era

۱۹۔ تاریخی اسلام اور معیاری اسلام مصنف کی خاص اصطلاحیں ہیں۔ تاریخی اسلام سے وہ

اسلام مراد ہے جو ہم معروضی نقطہ نظر سے تاریخ کے صفحات پر دیکھ سکتے ہیں اور معیاری

اسلام وہ ہے جو ہونا چاہیے تھا۔ دوسرے لفظوں میں مثالی اسلام۔ (مترجم)

۲۰۔ محمود یونس "Sedjarah Pendidikan Islam di Indonesia" (جاکارتہ،

پستک محمودیہ ۱۹۶۰ء)۔

۲۱۔ تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو :

"The Struggle of Islam in Modern Indonesia" کی B.J. Boland

(The Hague Nijhoff 1971)

امکانات اور کچھ تجاویز

نوعیتِ مسئلہ :

شبلی نعمانی اپنے سفرنامہ روم و مصر و شام (مئی - اکتوبر ۱۸۹۲ء) میں قاہرہ کے دارالعلوم کے امکانی فوائد کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں ”لیکن جن لوگوں کو پرانی تعلیم نے ایک دفعہ چھو بھی لیا تمام عمر کے لئے ان کو علومِ جدیدہ سے وحشت ہو جاتی ہے۔ (۱) اسی کتاب میں وہ بتاتے ہیں کہ شیخ محمد عبدہ نے ازہر کی تعلیم کی ابتری پر افسوس کرتے ہوئے مغربی تعلیم کی مصری پیداوار کے بارے میں کہا ”ٹھولاء اضل سیلا“ (یہ ان سے بھی زیادہ گمراہ ہیں) (۲)۔ یہ الجھاؤ جو اسلام کے ترقی یافتہ ممالک میں شبلی اور محمد عبدہ کے زمانے میں تعلیم کے مسئلے میں درپیش تھا (یہ ممالک جن میں کافی ترقی یافتہ روایتی تعلیم اور اس کے ساتھ ساتھ نئی اختیار کردہ مغربی طرز کی تعلیم رائج تھی) یہ الجھاؤ آج بھی اسی طرح ایک حقیقت ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ تعلیم کے دو قسمی پن (dichotomy) کے ایک عام اور بعض اوقات گہرے شعور کے باوجود ان کو صحیح طور پر آپس میں ضم کرنے کی تمام کوششیں اب تک زیادہ تر بے کار ثابت ہوئی ہیں۔

جہاں تک اسلام کا تعلق ہے اس میں تعلیم کی اصلاح کے لئے جو کوششیں کی گئی ہیں، ہم پہلے ان کی بنیادی خصوصیات کا زیادہ گہرائی میں تجزیہ کرتے ہیں۔۔۔۔۔ اس اصلاح کے بنیادی طور پر دو پہلو ہیں۔ ان میں سے پہلا یہ ہے کہ نئی لادینی تعلیم کو جس طرح کہ مغرب میں اس کی نشوونما ہوئی ہے، قبول کر لیا جائے اور اس کو ”اسلامی بنانے“ کی کوشش کی جائے۔ مطلب یہ کہ اس میں اسلام کے

بعض کلیدی تصورات کا اضافہ کیا جائے۔ اس طریق عمل کے دو واضح مقاصد رہے ہیں، اگرچہ انہیں ایک دوسرے سے الگ نہیں پہچانا گیا۔ اول طلبہ کے کردار کو انفرادی اور اجتماعی زندگی کے لئے اسلامی اقدار کے سانچے میں ڈھالنا اور دوم نئی تعلیم کے ماہرین کو اس قابل بنانا کہ وہ اعلیٰ سطحوں پر تعلیم کے متعلقہ شعبوں کو اس طرح سے متاثر کریں کہ اسلامی تناظر سے کام لے کر ان کے مواد اور ان کی جہت کو بدل ڈالیں۔ یہ دونوں مقاصد ایک دوسرے کے ساتھ بہت قریب سے جڑے ہوئے ہیں، ان معنوں میں کہ اسلامی اقدار میں کردار کو ڈھالنے کا کام ہمیشہ تعلیم کی پرائمری سطح پر ہاتھ میں لیا جاتا ہے، جب طلبہ نو عمر ہوتے ہیں اور اثر قبول کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ لیکن اگر اعلیٰ تعلیم کے شعبوں کو اسلامی رنگ میں رنگنے کے لئے کچھ بھی نہیں کیا جاتا، یا اگر اس بارے میں کوششیں ناکام ہو جاتی ہیں، تو جب نوجوان لڑکے اور لڑکیاں، جو عموماً اسلامی اقدار سے آراستہ ہوتے ہیں، تعلیم کے اعلیٰ مرحلوں تک پہنچتے ہیں تو ان کا نقطہ نظر رفتہ رفتہ غیر مذہبی ہو جاتا ہے، یا زیادہ امکان اس بات کا ہوتا ہے کہ جو کچھ بھی اسلامی بصیرت انہوں نے حاصل کی ہوئی ہو، اسے وہ بالکل ہی جھٹک دیں۔۔۔۔۔ یہی کچھ ایک بڑے پیمانے پر ہوتا چلا آ رہا ہے۔

”تعلیم کے اعلیٰ شعبوں کو اسلامی اقدار کے رنگ میں رنگنا“ ایک ایسا جملہ ہے جس کے معنی ٹھیک ٹھیک بتائے جانے چاہیں۔ تمام انسانی علم و آگہی کو دو طرح کے علوم میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک وہ جنہیں ”قدرتی“ یا قطعی علوم کہا جاتا ہے، جنہیں ایک عام انداز میں ”قدرت کے قوانین“ بھی کہتے ہیں۔ اور دوسرے تعلیم کے وہ میدان جنہیں ”انسانی علوم“ اور ”سماجی علوم“ کا نام دیا جاتا ہے۔ اگرچہ طبعی یا قطعی علوم کے مواد میں، ان کی تعریف کے پیش نظر، کوئی مداخلت نہیں کی جاسکتی۔۔۔۔۔ ورنہ وہ غلط ہو کے رہ جائیں گے۔۔۔۔۔ ان کی سمت اور جہت میں البتہ ایک اقداری صفت پیدا کی جاسکتی ہے۔ بعض اوقات کچھ بر خود غلط نظریاتی

روپے ان علوم کے مواد میں بھی دخل انداز ہونے کی کوشش کرتے ہیں، جیسا کہ مثلاً اُس وقت ہوا جب سائن نے روسی ماہرین حیاتیات کو حکم دیا کہ وہ موروثی اثرات کو چھوڑ کر ماحولی اثرات پر زیادہ زور دیں۔ اس طرح کے اثر و نفوذ اور دباؤ کے تحت سائنس ایک مذاق بن کے رہ جاتی ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے اور بہت خوش آئند بات ہے کہ ایک سائنس دان یہ سمجھے کہ اس کی تحقیقات کے نسل انسانی پر کیا نتائج مرتب ہوں گے۔ اتنا ہی بلکہ اس سے زیادہ ضروری طور پر یہ بات اہم ہے کہ سائنسی علم ایک اکائی ہو اور وہ کائنات کی ایک مجموعی تصویر سامنے لائے۔ تاکہ ان اہم سوالات کا جواب دیا جاسکے کہ ”کیا اس کائنات کے کوئی معنی ہیں؟ کیا یہ کسی اعلیٰ ارادے اور مقصد کی طرف رہنمائی کرتی ہے؟“ یا یہ وائٹ ہیڈ کے مشہور الفاظ میں ”محض مادے کو جلدی جلدی لامتناہی طور پر اور بغیر کسی مقصد کے وجود میں لانا ہے؟“ پہلا ایک عملی سوال ہے۔ دوسرا ایک نظریاتی سوال ہے لیکن اس کے واضح عملی مضمرات ہیں۔

سماجی علوم اور انسانی علوم ظاہر ہے اقدار کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں اور دوسری طرف اقدار ان علوم کے ساتھ وابستہ ہوتی ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ وہ موضوعی ہیں، اگرچہ موضوعیت عموماً اور بعض اوقات محسوس طور پر ان میں داخل ہو جاتی ہے۔ لیکن اقدار کو مطمح نظر بنانے کے معنی اپنے آپ موضوعی ہونے کے نہیں ہیں، بشرطیکہ اقدار صرف مفروضات ہی نہ رہیں، بلکہ انہیں ”معروضی بنا دیا جائے۔“ اگرچہ مابعد الطبیعیاتی قیاس انسانی عقلی کوشش کا ایسا علاقہ ہے جو حقیقی معروضیت سے دور ترین ہے، تاہم اسے جیسا کہ بریڈلے کہتا ہے ”اس چیز کے برے وجوہات کی تلاش بن کر نہیں رہنا چاہیے جسے ہم پہلے ہی اپنے وجدان کی بنا پر مانتے ہیں۔“ اگر مابعد الطبیعیات مفروضہ قضیوں سے بہت کم آزاد ہے تو انسان بھی مابعد الطبیعیات سے آزاد نہیں، اس لیے کہ مابعد الطبیعیاتی عقائد انسانی رویوں پر حتمی طور پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ یہ شعوری یا

غیر شعوری طور پر ان تمام اقدار کا اور اس معنی کا جو ہم زندگی کے ساتھ وابستہ کرتے ہیں، منبج ہوتے ہیں۔ اس لئے یہ بے حد اہم ہے کہ ہمارے رویوں کی تشکیل کی یہ بنیاد جہاں تک ممکن ہو علم و آگاہی سے آراستہ ہونی چاہیے۔ مثبتیت (positivism) اس قدر منفی ہو سکتی ہے کہ مابعد الطبیعیات کو ”بے معنی“ قرار دے کر رد کر دے، لیکن اسی مثبتیت نے صحیح مابعد الطبیعیات کی اس وقت بہت بڑی خدمت انجام دی تھی جب اس نے وہ خالی فکری خول بھک سے اڑا دیا تھا جس میں عظیم ترین انسانی ذہن اپنے آپ کو قید کر کے رکھتے تھے۔ مابعد الطبیعیات، میرے فہم کے مطابق، علم کی اکائی ہے، اور وہ معنی اور جہت ہے جو یہ اکائی زندگی کو عطا کرتی ہے۔ اگر یہ اکائی علم کی اکائی ہے تو یہ اتنی موضوعی کیونکر ہو سکتی ہے؟ یہ ایک ایسا ایمان ہے جس کی جڑیں علم میں ہیں۔

اسلامی مابعد الطبیعیات کے نام پر، کم از کم جدید زمانوں میں، کوئی خاص چیز دیکھنے میں نہیں آئی۔ قرون وسطیٰ کی صدیوں میں مسلم علمائے مابعد الطبیعیات تھے، جن میں سے بعض بہت ذہین، طباع اور اثر و نفوذ والے تھے۔ لیکن ان کے پورے تصور کائنات کی اصل بنیاد یونانی فکر تھی نہ کہ قرآن۔ ان کے بعض اعتقادات قدامت پسند طبقے کو بہت ناپسند تھے اور یہ طبقہ ان سے اتنا خوفزدہ ہوا کہ صدیوں تک تمام مابعد الطبیعیاتی فکر اس کے لئے مردود و ملعون ٹھہری۔ اس طبقے میں ایسے آدمیوں کی کمی نہیں رہی جو گہری بصیرت رکھتے ہوں، لیکن مابعد الطبیعیاتی فکر کا کوئی ایسا منظم اور مربوط قالب کبھی موجود نہیں رہا جو پوری طرح قرآن کے تصور کائنات سے ترتیب پایا ہو، جو بذات خود غیر معمولی حد تک مربوط و یک رنگ ہے۔ اس نئے زمانے میں علامہ اقبال کی کتاب Reconstruction of Religious Thought in Islam واحد منظم کوشش ہے۔ لیکن اس حقیقت کے باوجود کہ اقبال کو اس معاملے میں غیر معمولی بصیرت حاصل تھی کہ زندگی کے بارے میں اسلام کا رویہ کس طرح کا ہے، ان کی اس تصنیف کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ

اس کی بنیاد قرآن کی تعلیمات پر ہے۔ اس کی فکر کے ساختیاتی عناصر اتنے زمانہ حال کی چیز ہیں کہ وہ اسلامی مابعد الطبیعیاتی کاوش کے لئے موزوں بنیاد نہیں بن سکتے (اگرچہ میں یقیناً اسے اے۔ آر۔ گب کے اس تجزیے سے بھی اختلاف کرتا ہوں جس کے مطابق اشعری علم کلام خیالات کے قرآنی منشا و ماخذ سے زیادہ قریب ہے بہ نسبت اقبال کی فکر کے)۔ سچ بات یہ ہے کہ اقبال کی فکر تمام جدید آزاد فکر کی طرح اصل میں ایک ذاتی کوشش ہے، جبکہ اشعری کا علم کلام بطور ایک عقائدی نظام کے، کچھ رسمی اصولوں پر مشتمل تھا جن کے متعلق اس کا دعویٰ تھا کہ وہ قرآن سے ماخوذ ہیں، اور جن کی بنیاد پر اس نے ایک بھرپور الہیاتی نظام تفصیل سے مرتب کر لیا۔ لیکن اس سوال سے قطع نظر کہ کیا ایک جدید زاویہ نگاہ میں بندھے نکلے اور قطعی رسمی عقائد کی گنجائش ہو سکتی ہے؟ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اشعری علم کلام اسلام کی اقبال سے بڑھ کر ٹھیک ٹھیک نمائندگی کرتا تھا۔ اس کے برعکس وہ علم کلام میری نظر میں اسلام کی تقریباً مسخ شدہ شکل کی نمائندگی کرتا ہے اور وہ حقیقت میں معتزلہ کے عقلیت پسندانہ علم کلام کا ایک رخا اور انتہائی رد عمل تھا۔

تاہم میں پھر اسی بات کی طرف آتا ہوں جو میں مسلمانوں کے اس مقصد کی بابت کر رہا تھا کہ تعلیم کے مختلف شعبوں کو اسلامی ڈھانچے میں کس طرح ڈھالا جائے؟ درحقیقت یہ مقصد اُس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک مسلمان اپنی عقل و دانش سے کام لیتے ہوئے بہت موثر انداز میں یہ فریضہ نہ ادا کریں کہ قرآن کی بنیاد پر اسلامی مابعد الطبیعیات کو بڑی وضاحت کے ساتھ سامنے لائیں۔ اگر دانشورانہ کوشش کے متعدد شعبوں کا اسلام کی منشا کے مطابق باہم ربط قائم ہونا ہے تو پہلے اسلام کے ایک مجموعی تصور کائنات کا تعین کرنا ہو گا۔ قرون وسطیٰ کے اسلام میں اگر اشعری علم کلام اسلامی نقطہ نظر سے بھٹکا ہوا تھا بھی، تو اس کی یہ کوشش ضرور ہوتی تھی، جو بعض اوقات خاصی کامیاب رہتی، کہ وہ اسلام کے عقلی شعبوں مثلاً فقہ، تصوف اور تصور تاریخ میں سرایت کر جائے۔ تاہم اس نئے زمانے میں

اگرچہ بہت سے مسلمان مبنی بر حقیقت علم کو اسلامی اقدار سے آراستہ کرنے کی مرغوبیت، بلکہ ضرورت سے آگاہ ہیں، اس کا نتیجہ اب تک شاید برائے نام سے بھی کم ہے، اس امر کے باوجود کہ ”اسلام اور یہ“ اور ”اسلام اور وہ“ جیسے عنوانات پر کتابچوں اور رسالوں کی کوئی کمی نہیں ہے جن میں کبھی کبھی قابل قدر بصیرت اور اکثر تخلیقیت بھی دکھائی دے جاتی ہے، لیکن ان کا معذرت خواہانہ رویہ ان کی قدر گھٹا دیتا ہے۔ زیادہ قریبی زمانے میں اس طرح کے موضوعات جیسے ”اسلام اور تعلیم“، ”اسلام اور معاشیات“ یا ”اسلام اور نفسیات“ پر متعدد کانفرنسیں اور سیمینار سعودی عرب اور پاکستان میں منعقد کئے گئے ہیں۔ میں نے اب تک کوئی شائع شدہ کتاب یا رسالہ نہیں دیکھا جو اس پُر جوش سرگرمی کے نتیجے میں منظر عام پر آیا ہو۔ ان حالات میں ابھی شاندار نتائج کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ لیکن یہ کوشش اس قابل ضرور ہے کہ جاری رکھی جائے۔

میں نے پہلے کہا ہے کہ نوجوان طلبہ میں اسلامی کردار کی تعلیم و تلقین کامیابی سے ہمکنار نہیں ہو سکتی اگر تعلیم کے اعلیٰ مدارج پوری طرح غیر مذہبی رہتے ہیں، یعنی انسانیت کے مستقبل پر اپنے اثرات کے لحاظ سے بالکل بے مقصد! درحقیقت مغرب میں بھی نوجوان طلبہ کے کردار کو ڈھالنے کی کوششیں ناکام ہو چکی ہیں، اس لئے کہ جب یہ لڑکے اور لڑکیاں جوان ہو جاتے ہیں وہ اپنے ارد گرد پوری زندگی کو عملاً غیر مذہبی پاتے ہیں، اور بچپن میں جو تلقین اور تربیت وہ حاصل کرتے ہیں اس کا سارا طلسم ٹوٹ جاتا ہے، اور وہ انہیں ایک ”پاکیزہ فریب“ دکھائی دیتا ہے۔ بلکہ وہ اکثر ایک انتقامی جذبے کے ساتھ جوان ہوتے ہیں، اور اپنے والدین سے زیادہ لادینیت پسند ہو جاتے ہیں۔ یہی بات کافی حد تک مسلمان بچوں پر بھی صادق آتی ہے۔ اگرچہ مسلم سوسائٹی میں معاشرتی مزاج اب بھی کھلے کھلے انحراف اور مکمل لادینیت کو دبا کر رکھنے میں بڑا کردار ادا کرتا ہے، لیکن اگر اخلاقی اقدار کا لحاظ رکھا جاتا ہے، یا کم از کم معاشرتی دباؤ کی وجہ سے ان کی تحقیر نہیں کی جاتی تو اس

کی وجہ محض اسلامی روح کی تاثیر نہیں ہوتی۔ ہمیں اس اہم معاملے پر ایک دفعہ پھر گفتگو کرنی پڑے گی۔ سردست ہمیں اس مسئلے پر سوچنا چاہیے کہ خود اسلامی تعلیم کی اصلاح کرنے کے معنی کیا ہیں؟ اس لئے کہ جب تک اس کا کوئی حل سامنے نہیں آتا علم کو اسلامی بنانے کا سوال اٹھانا ہی بے کار ہے۔ یہ اسلامی علمیت کے حامیوں کا فرض بنتا ہے کہ وہ اپنی تخلیقی دانشورانہ کوششوں سے لادینی علم کو اسلامی بنانے کی اہم ترین ذمہ داری اپنے کندھوں پر لیں۔

چنانچہ اسلامی تعلیم کی تجدید کا سارا مسئلہ، یعنی تمام عقلی و ذہنی میدانوں میں اسے اس طرح سے تخلیقی طور پر نتیجہ خیز بنانا کہ اسلام کے ساتھ اس کی وہ وابستگی قائم رہے جو جو مدرسی نظام اسے مہیا کرتا آیا ہے۔۔۔۔۔ یہ سارا مسئلہ دراصل ایک مسلمان کے ذہنی معیاروں کو بلند کر کے اس کی دانشورانہ بصیرت (Vision) کو وسعت دینے کا ہے۔ اس لئے کہ بصیرت کی وسعت بلندیوں پر چڑھنے کے عمل کی طرح ہے۔ جتنا نیچے آپ آتے ہیں اتنی تھوڑی جگہ آپ کی نظر میں ہوتی ہے اور آپ اپنے آپ کو اس تھوڑی سی جگہ کا جو آپ کی نگاہوں کے محدود دائرے میں ہوتی ہے، مالک سمجھتے ہیں۔ اور یہیں قرآن کے مطالبات اور مسلمانوں کے عملی رویوں کے درمیان جو واضح فرق ہے وہ سامنے آتا ہے۔ قرآن علم کو اونچا مقام دیتا ہے اور خود پیغمبر سے کہا جاتا ہے کہ وہ دعا کرے: اے میرے رب! میرے علم میں اضافہ کر (وقل رب زدنی علماً، سورہ طہ: ۱۱۴) دراصل خود قرآن کا یہ محکم نظریہ ہے کہ انسان کے پاس جتنا زیادہ علم ہوگا اتنا زیادہ وہ ایمان اور وابستگی کے قابل ہوگا۔ ایمان اور علم کے تعلق کے بارے میں قطعاً کوئی دوسرا نقطہ نظر ایسا نہیں ہے جو انسان جائز طور پر قرآن سے اخذ کر سکے۔ یہ صحیح ہے کہ قرآن مثلاً ان کئی تاجروں پر سخت تنقید کرتا ہے جو ”دنیا کی ظاہری (یعنی مادی) زندگی کو جانتے ہیں اور اس کے انجام یعنی آخرت کی طرف سے غافل ہیں“ (سورۃ الروم: ۷) لیکن یہی تو وہ نکتہ ہے جو میں یہاں بیان کر رہا ہوں کہ ایسا علم جو انسان کی

بصیرت اور اس کی عملی سرگرمی کے آفاق کو وسیع نہیں کرتا، ایک محدود اور مضرت رساں علم ہے۔ لیکن انسان اصل حقیقت کو جانے بغیر زندگی کے مقاصد کا، یعنی اعلیٰ اقدار کا علم کیسے رکھ سکتا ہے؟ مسلم تجدید پسندوں نے اگر اور کچھ نہیں کیا، اتنا تو کم از کم کیا ہی ہے کہ قرآن سے اتنی زوردار شہادت اس بات کے لئے لائے ہیں کہ ایمان کے لئے کائنات، انسان اور تاریخ کا علم بے حد ضروری ہے۔ یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ اب تمام مسلمان کم از کم زبانی طور پر اس کا اقرار کرتے ہیں۔

لیکن تقابل کر کے دیکھئے تو قرون وسطیٰ کی بعد کی صدیوں میں علم کے معاملے میں مسلمانوں کا رویہ اتنا متفی ہے کہ اگر اسے قرآن کے ساتھ رکھا جائے تو انسان خوفزدہ ہوئے بغیر نہیں رہتا۔ اس رویے کے مطابق اعلیٰ درجے کا علم اور ایمان ایک دوسرے کے فعل میں خرابی پیدا کرتے ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی زیادہ ہوتا ہے تو دوسرا کم رہ جاتا ہے۔ چنانچہ علم خالصتاً لادینی لگتا ہے، اور یہی معاملہ بنیادی طور پر تمام ”جدید“ مثبت علم کے ساتھ ہے۔ بلکہ جدید ”مذہبی“ علم بھی غیر مذہبی ہے، یا کم از کم یہ ایمان کے لئے قطعی طور پر نقصان دہ سمجھا جاتا ہے۔ بعض اوقات ”مذہبی“ اور ”غیر مذہبی“ (یا لادینی) علوم کے درمیان ایک من مانی تفریق کی جاتی ہے۔ چنانچہ ان میں سے پہلی طرح کے علوم اگر حاصل کئے جائیں تو دوسرے رہ جاتے ہیں۔ بعض اوقات ”زیادہ ضروری“ علم۔۔۔۔۔ فقہ یا کلامی مسائل۔۔۔۔۔ اور ”کم ضروری یا کم اہم“ قطعی علوم کے درمیان فرق کیا جاتا ہے، اور اکثر و بیشتر ”اچھے علم“ اور ”برے علم“ مثلاً فلسفہ یا موسیقی کے درمیان امتیاز قائم کیا جاتا ہے، جبکہ ایک تیسری قسم کم و بیش ”بے سود علم“ (مثلاً ریاضیات) کی وضع کی جاتی ہے۔ علوم کے درمیان یہ جو مضرت رساں قسم کے فرق قائم کئے جاتے ہیں ان کی متعدد وجوہات ہیں۔ ان میں سے ایک کی میں پہلے نشاندہی کر چکا ہوں، یعنی فلسفے اور عمومی دانشوری کا خوف۔ دوسری وجہ یقیناً یہ تھی، جیسا کہ میں نے باب دوم میں بتایا، کہ قدیم طرز کے شعبہ ہائے علوم، خصوصاً فقہ، ملازمت کے

لئے تقریباً یقینی وسیلہ تھے، جبکہ ریاضیات اور علم ہیئت روزگار میں بھی کوئی مدد نہیں کرتے تھے، کجا کہ وہ شہرت کا باعث بنیں، اور طب کو ایک ضروری، اگرچہ کم تر درجے کی، کوشش کے طور پر قبول کیا جاتا تھا۔ غزالی نے طب کے اصحاب کے اس نعرے پر کہ ”پہلے اپنے جسم کا خیال رکھو“ پھر اپنے ایمان کا“ (بدنک ثم دینک) اس طرح تنقید کی کہ اس سے طب کے خلاف اس زمانے کی قدامت پسندی کے مخصوص رویے کا اظہار ہوتا ہے۔ غزالی نے کہا کہ اس طرح کے دلکش نعروں سے یہ اصحاب سادہ لوح لوگوں کو ترجیحات کی صحیح ترتیب کے بارے میں دھوکا دینا چاہتے ہیں۔

وجہ کچھ بھی ہو، قرآن اور قدیم مسلمانوں کے تحصیل علم کی صورتوں کے درمیان جو شدید اختلاف ہے، وہ بالکل ظاہر ہے۔ پچھلے تقریباً ایک سو برس میں، جیسا کہ پچھلے دو ابواب میں دیکھا گیا، مسلمانوں نے روایتی تعلیم کی اصلاح اور قدیم علم کو جدید کے ساتھ ضم کرنے کے لئے زیادہ سے زیادہ شعور و آگہی کا مظاہرہ کیا ہے۔ لیکن اس تغیر احوال میں کچھ اہم اور بنیادی کمزوریاں ایسی در آئی ہیں کہ اس سے پیشتر کہ ہم مستقبل کو زیادہ وضاحت کے ساتھ اور زیادہ تعمیری زاویہ نگاہ سے دیکھ پائیں، اس بارے میں تفصیل کے ساتھ کچھ کہنا ضروری ہے۔

کسی بھی اصلاح کے راستے میں سب سے پہلی اہم رکاوٹ وہ فیناینا ہے جس کو میں نے نو احیاء پسندی (Neorevivalism) یا نو بنیاد پرستی (Neofundamentalism) کہا ہے۔ کلاسیکی تجدید پسندی کی آمد سے پہلے، اٹھارویں صدی سے ایک احیاء پسندی یا بنیاد پرستی چلی آتی تھی۔ ”وہابی“ تحریک یا اس سے وابستہ اصلاح کا جو بھی فیناینا تھا وہ اسلامی روحانیت کو قرونِ اولیٰ کی پاکیزگی کی طرف لوٹانے کی خاطر ان کی تعمیر نو کرنا چاہتا تھا۔ زمانہ حال میں تجدید پسندوں کے بعد کی بنیاد پرستی (Post-modernist fundamentalism) ایک اہم اعتبار سے اس لئے نئی چیز ہے کہ اس کا بنیادی ولولہ مخالف مغرب (دوسرے

معنوں میں مغرب زدگی کے خلاف) ہے۔ اسی لئے یہ کلاسیکی تجدید پسندی کو مغربی اثرات عام کرنے والی ایک قوت سمجھ کر رد کر دیتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ کلاسیکی تجدید پسند سب ایک طرح کے لوگ نہیں تھے، اور یہ بھی سچ ہے کہ ان میں سے بعض افراد مغربی فکر اور مغربی اخلاق اور سوسائٹی وغیرہ کو اپنانے میں آخری حد تک چلے گئے تھے۔ وجہ یہ کہ جب تبدیلی جلد جلد واقع ہو تو اس طرح کے مظاہر و احوال نہ تو غیر متوقع ہوتے ہیں اور نہ غیر قدرتی۔ خاص طور پر جب وہ مغرب کی طرح کے ایک زندہ نمونے سے اخذ کئے جائیں۔ لیکن بالکل اسی طرح جیسے کلاسیکی تجدید پسندوں نے کچھ خاص مسائل اس غرض سے جن لئے تھے کہ ان پر غور کیا جائے اور ان کے بارے میں تجدید پسندی کے موقف اختیار کئے جائیں۔۔۔۔۔ مثلاً جمہوریت، سائنس، عورتوں کا مقام وغیرہ۔۔۔۔۔ اسی طرح نو بنیاد پرستوں نے، جیسا کہ میں نے پہلے کہا، کلاسیکی تجدید پسندی سے کچھ باتیں مستعار لینے کے بعد اس کے زیادہ تر مواد کو رد کر دیا، اور اپنی باری پر کچھ خاص مسائل کو بدرجہ اولیٰ ”اسلامی“ قرار دے کر جن لیا اور کلاسیکی تجدید پسندوں پر یہ الزام لگایا کہ وہ مغرب کے مقابلے میں مغلوب ہو گئے تھے اور اسلام کو انہوں نے اس کے ہاتھ بہت سستے داموں فروخت کر دیا تھا۔ نو بنیاد پرستوں کے سامنے مرغوب مسائل یہ تھے: بنک کے سود کی ممانعت، خاندانی منصوبہ بندی پر قدغن، عورتوں کا مقام (تجدید پسندوں کے موقف سے الگ اور مختلف)، زکوٰۃ کی وصولی اور علیٰ ہذا القیاس! یعنی ایسے امور جو مسلمانوں کو مغرب سے بالکل الگ اور ممتاز قرار دیں۔ چنانچہ جہاں تجدید پسندوں کے ساتھ مغرب نے ازراہ دلچسپی مکالمہ اور تبادلہ خیال جاری رکھا، وہاں نو احیاء پسندوں کے بارے میں وہ ازراہ تباہی و تباہی کے ساتھ سوچتا ہے۔ ان لوگوں کے نقطہ نظر سے سب سے اہم اور ضروری چیز کرنے کی یہ ہے کہ ذہنی طور پر مغرب سے ”تعلق توڑ لیا جائے“ اور اس کی طرف یا کسی بھی دوسری تہذیب کی طرف ایک آزاد لیکن سمجھ بوجھ والا رویہ پیدا کیا جائے۔ زیادہ خصوصیت کے ساتھ مغرب کی

طرف، اس لئے کہ دنیا میں جو معاشرتی تبدیلی واقع ہو رہی ہے اس کے غالب جزو کا منبع یہی ہے۔ جب تک مسلمان مغرب کے ساتھ کسی نہ کسی شکل میں جڑے رہتے ہیں وہ آزادی اور خود مختاری کے ساتھ کبھی کچھ نہیں کر سکیں گے۔

نو احیاء پسندی نے یقیناً نہ صرف کلاسیکی تجدید پسندی میں کئی طرح کی زیادتیوں کے لئے مصلح کا کام کیا ہے، بلکہ سب سے زیادہ ان لادینی رجحانات کو بھی اس نے ٹھیک کیا ہے جو بصورت دیگر مسلم معاشروں میں بہت تیزی سے پھیل جاتے۔ مطلب یہ ہے کہ نو احیاء پسندی نے ایک عام جدید تعلیم یافتہ مسلمان کا رخ پھر سے اسلام کی طرف پھیر دیا ہے۔ لیکن اس کی سب سے بڑی کمزوری اور اس نے اسلام کو جو سب سے زیادہ نقصان پہنچایا ہے وہ اس کی صفوں میں مثبت اور موثر اسلامی سوچ اور علیت کا تقریباً مکمل فقدان، اس کا دانشورانہ دیوالیہ پن، اور سنجیدہ ذہنی و عقلی کوشش کی جگہ فرسودہ اور پامال خیالات کا اظہار ہے۔ اس نے اکثر اس رائے کا اظہار کیا ہے، اور دلیل کے ساتھ، کہ قدامت پسند روایتی علما کی تعلیم مسلمانوں کو قرآن کی طرف لے جانے کی بجائے اس سے دور لے گئی ہے۔ لیکن قرآن کی طرف راغب ہونے کا اس کا اپنا طریقہ اس کے سوا کچھ نہیں رہا کہ، جیسا میں نے اوپر کہا، اس نے کچھ منتخب مسائل لے لیے جن کی بنیاد پر یہ اپنے سر یہ سہرا باندھتی ہے کہ اس نے مسلمانوں کو باقی ساری دنیا سے اور خصوصیت کے ساتھ مغرب سے الگ اور ”ممتاز“ کر لیا ہے۔ روایت پسند علماء کی تعلیم اگر قرآنی مقاصد کے ضمن میں کسی غلط رخ پر پڑ بھی گئی ہے تو انہوں نے اس کے باوجود اپنی علیت کی ایک مرعوب کن عمارت کھڑی کی ہے، جو ان کی شخصیتوں میں ایک طرح کی گہرائی پیدا کئے دیتی ہے۔

نو احیاء پسند ان کے مقابلے میں ایک اتھلا اور سطحی انسان ہے، جس کی جڑیں نہ تو قرآن میں ہیں، نہ روایتی دانشورانہ ثقافت میں، جس کے بارے میں اسے کچھ بھی معلوم نہیں ہے۔ چونکہ اس میں کوئی زیادہ ذہنی گہرائی یا وسعت نہیں

پائی جاتی، اس کا اطمینان اور فخر اس بات میں ہوتا ہے کہ وہ برابر یہ راگ الاپتا رہے کہ اسلام ”بہت سادہ“ اور ”سیدھا“ ہے، بغیر یہ جانے کہ ان الفاظ کا مطلب کیا ہے۔ ایک لحاظ سے قرآن ضرور سادہ اور غیر پیچیدہ ہے، جیسا کہ۔۔۔۔۔ علم کلام کی باریکیوں کے برعکس۔۔۔۔۔ سب خالص قسم کے مذاہب ہوتے ہیں، لیکن دوسرے اور زیادہ با معنی اعتبار سے قرآن کی طرح کی کتاب، جو بتدریج تقریباً تیس برس تک اترتی رہی، بہت پیچیدہ ہے؛ اتنی پیچیدہ جتنی خود یہ زندگی پیچیدہ ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ نو احیاء پسندی نے برائے نام بھی کوئی اسلامی تعلیمی نظام پیدا نہیں کیا، اور یہ اولاً و اصلاً اس وجہ سے ہے کہ علماء کی بیشتر روایتی تعلیم سے غیر مطمئن ہو کر وہ خود بھی کوئی طریق عمل یا کوئی ساختیاتی تدبیر اسلام کو سمجھنے یا قرآن کی تعبیر کرنے کے لئے ایجاد نہیں کر سکے۔

دوسرے یہ کہ اصلاح کی جو کوششیں اب تک ہوئی ہیں وہ دو سمتوں میں ہوئی ہیں۔ ایک سمت میں یہ اصلاح تقریباً تمام تر روایتی تعلیم کے نظام کے اندر رہ کر ہوئی ہے۔ تجدید پسندوں سے قبل کی (premodernist) اصلاحی کوششوں کے نتیجے میں ہونے والی اس اصلاح نے، جس کی قوتِ محرکہ کسی حد تک اب بھی باقی ہے، روایتی نصاب کو ”سادہ“ بنانا چاہا ہے جس کے متعلق اس کا خیال ہے کہ یہ بیرونی مواد مثلاً قرون وسطیٰ کے علم کلام، فلسفے کی بعض شاخوں (جیسے منطق) اور فقہ پر تصانیف کے انبار کی وجہ سے بوجھل ہو گیا ہے۔ سادہ بنانے کا یہ عمل عبارت ہے قرون وسطیٰ کے ان مضامین کی تمام یا اکثر کتابوں کو ختم کرنے، حدیث پر زور دینے، کبھی کبھی عربی زبان و ادب کو اور بعض حالات میں اصول تفسیر کو (لیکن خود قرآن یعنی اس کا متن نہیں) نصاب میں شامل کرنے سے! اور یہ سب کچھ تجدید پسندی سے پہلے کے دور کی ان اصلاحی تحریکوں کے مذہبی نظریے کی موافقت میں ہو، جن کا مقصد اسلام کو بعد کے اضافوں سے ”پاک کرنا“ تھا۔ اس بات کی تصدیق برصغیر میں ہونے والی ان تبدیلیوں سے ہوتی ہے، جن کا ایک خاکہ میں نے پہلے باب

کے آخر میں پیش کیا۔

دوسری سمت میں مختلف اقسام کی تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں، جن کا لب لباب یہ ہے کہ وہ سب اس کوشش کی ایک صورت ہیں کہ علم کی جدید شاخوں کو قدیم شاخوں کے ساتھ ملا دیا جائے۔ ان حالات میں نصاب کے سالوں میں اضافہ کیا گیا ہے اور انہیں جدید سکولوں اور کالجوں کے نصابی عرصے کے مطابق کر دیا گیا ہے، یا جیسا کہ میں نے انڈونیشیا کے معاملے میں بتایا، ان پر نہ پہر کی کلاسوں کا اضافہ کر دیا گیا جو موجودہ سکولوں کی عام تعلیم کے بعد منعقد کی جاتیں۔ اس طرح وہ نصاب کے سالوں کو زیادہ کرنے کی بجائے تعلیم کے دن کو طول دے دیتے۔ تاہم کالج کی سطح پر، انڈونیشیائی تجربے میں بھی، کوشش اسی سمت میں ہے کہ جدید مضامین کو قدیم کے ساتھ ملا دیا جائے۔

ان تمام تجربوں میں سب سے اہم یقیناً مصر کے جامعہ ازہر کے اور ۱۹۴۰ء کی دہائی کے آخری سالوں سے ترکی میں رائج اسلامی تعلیم کے نئے نظام کے تجربے ہیں۔ ازہر کے پچھپے قرون وسطیٰ کی اسلامی تعلیم کی ایک لمبی روایت ہے اور اسی لئے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اسلامیات میں اس کی قدامت پسندی اب بھی بہت شدید ہے۔ نتیجہ یہ کہ جدید مضامین جیسے فلسفہ، عمرانیات اور نفسیات کا اس پر کوئی گہرا اثر دکھائی نہیں دیتا۔ اس لئے کہ وہ قرون وسطیٰ کی تعلیم میں پچھپے ہی رہے ہیں۔ دوسری طرف ترکی میں جہاں روایتی تعلیم پوری طرح تباہ کر دی گئی تھی، وہاں اب یہ پھر سے رائج کی جا رہی ہے، جبکہ جدید شعبہ ہائے تعلیم تقریباً اسی سطح پر ہیں جیسے وہ عام سکولوں میں ہیں بلکہ جیسے وہ تمام ترقی پذیر ممالک میں ہیں۔ ترکی اس بارے میں خوش قسمت ہے کہ اسے ایک نیا آغاز کرنا پڑ رہا ہے، اور اسے یہ موقع ملا ہے کہ قرون وسطیٰ کے علم و دانش کے ورثے کی تعبیر کر کے اسے ایک نئی صورت دے جو، جیسا کہ ہم آگے دیکھیں گے، ان تمام کوششوں کے لیے ایک بنیادی ضرورت ہے جو اس وقت 'جدید' کو روایتی میں ضم کرنے کے لئے کی جا

رہی ہیں اور جو صرف ازہر میں علم کلام اور فقہ کے شعبوں میں ایک محدود پیمانے پر کامیاب ہو سکی ہیں۔

اس وقت وہ ”انضمام“ جس کی میں نے اوپر بات کی ہے بنیادی طور پر مفقود ہے، جس کی وجہ تعلیم کا زیادہ تر میکانیکی انداز ہے اور قدیم کو جدید کے پہلو میں لا کے رکھ دینا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ان تمام اصلاحات کو ایک شیطانی چکر (vicious circle) کا سامنا ہے۔ وہ یوں کہ ایک طرف جب تک ایسے موزوں اساتذہ دستیاب نہ ہوں جن کے ذہن ہر طرح سے مربوط اور تخلیقی ہوں، تعلیم بے فیض ہی رہے گی چاہے طلبہ میں کتنا ہی نیک ارادہ اور جوہر موجود ہو، اور دوسری طرف اس طرح کے اساتذہ اتنے بڑے پیمانے پر تیار نہیں کئے جاسکتے جب تک حقیقی معنوں میں ایک مربوط نصاب تیار نہیں کر دیا جاتا۔ یہ شیطانی چکر صرف پہلے نقطے پر توڑا جاسکتا ہے اگر کچھ اس طرح کے اعلیٰ درجے کے ذہن مہیا ہو جائیں جو قدیم کی تعبیر جدید کی اصطلاحوں میں کر سکیں۔ اور جہاں تک نظریات کا سوال ہے وہ جدید کو قدیم کی خدمت کے لئے استعمال کر سکیں۔ اس کے بعد اگلا مرحلہ علم کلام، اخلاقیات وغیرہ پر نئی نصابی کتابیں لکھنے کا ہونا چاہیے۔ اس طرح کے ذہن محض خواہش سے پیدا نہیں کیے جاسکتے لیکن اس بارے میں کچھ نہ کچھ یقیناً کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً یہ کہ جو بہترین جوہر دستیاب ہے اس میں سے کچھ لوگ بھرتی کر لئے جائیں اور انہیں اس میدان میں ایک پابند مقصد (committed) دانشورانہ کیریئر کے لئے ضروری ترغیبات مہیا کر دی جائیں۔

آج ان طلبہ کی اکثریت جو اس میدان میں دلچسپی رکھتے ہیں وہ ہے جنہیں زیادہ فائدہ بخش شعبہ ہائے تعلیم میں داخلہ نہیں مل سکا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس بات کا کتنا کم شعور و احساس ہے کہ ذہنوں کو تیار کرنا زیادہ مشکل بھی ہے اور سڑکیں اور پل بنانے جیسے کاموں کی بہ نسبت زیادہ ضروری بھی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اکثر مشرقی معاشرے اس بے جا اور پوری طرح برباد غلط تاثر میں جلا

رہے ہیں کہ ان کے ہاں روحانیت اور روحانی بصیرت کی فراوانی ہے جبکہ مغرب، جو اس معاملے میں بنجر ہے، انہیں مادی ٹیکنالوجی میں پیچھے چھوڑ گیا ہے اور اب انہیں صرف اسی ٹیکنالوجی کو حاصل کرنا ہے۔ یہ بات کہ مغرب سائنس اور ٹیکنالوجی میں مشرق کو پیچھے چھوڑ گیا ہے صحیح ہے۔ لیکن جو چیز افسانہ معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ مشرق روحانیت سے معمور ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو مشرق۔۔۔۔۔ یا مسلم معاشرے۔۔۔۔۔ ذہن اور روح کی علیحدگی اور دو شاخہ پن (Dichotomy) کا شکار کیوں ہوتے؟ جس کے بارے میں میں بات کرتا چلا آ رہا ہوں۔

دوسرے یہ کہ ایک اہم مسئلہ جو مسلم معاشروں کے اندر جمہوریت کے آغاز سے نفوذ کئے ہوئے ہے مذہب اور سیاست کا ایک عجیب تعلق ہے اور مذہب کو قابل رحم حد تک سیاست کا تابع بنانا ہے۔ دراصل یہی وہ مملکت فینا مینا تھا جس نے کمال اتاترک کو لادینیت اختیار کرنے پر مجبور کیا۔ لادینیت کوئی حل نہیں ہے، بلکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ لیکن ان ملکوں میں اکثر و بیشتر جو سیاست کی جاتی ہے وہ اپنے نتائج میں خود لادینیت سے کسی طرح بھی کم مملکت نہیں ہے۔ اس لئے کہ بجائے اس کے کہ وہ ان اسلامی مقاصد کی صحیح تعبیر کرنے کے کام میں لگ جائیں جو سیاسی اور حکومتی ذرائع سے حاصل کئے جاسکتے ہیں، اور جن کی بدولت سیاست ان تعبیر شدہ اقدار کے تابع ہو سکتی ہے (چاہے یہ اقدار مختلف اہل سیاست کے لئے قدامت پسندانہ ثابت ہوں یا آزادہ رو، بنیاد پرستانہ قرار پائیں یا جدید) اکثر و بیشتر جو کچھ دیکھنے میں آتا ہے وہ پارٹی سیاست اور گروہی مفادات کے لئے اسلام کا ایک بے رحمانہ استحصال ہے، جو اسلام کو نہ صرف سیاست کے، بلکہ روزمرہ سیاست کے زیر تسلط لے آتا ہے۔ اس طرح اسلام نری جذباتی خطابت بن کے رہ جاتا ہے۔

بدقسمتی سے متعدد ملکوں میں نام نہاد اسلامی پارٹیاں بہت بے شرمی سے مذہب کو اپنے مفاد میں استعمال کرنے کی تصور وار ہیں۔ یہ نعرہ کہ ”اسلام اور سیاست ناقابل تقسیم ہیں“ اس لئے لگایا جاتا ہے کہ عام آدمی کو دھوکا دے کر یہ بات قبول کرنے پر

آبادہ کیا جائے کہ بجائے اس کے کہ سیاست یا ریاست اسلام کے دور رس مقاصد کے لئے کام کریں، اسلام کو چاہیے کہ وہ پارٹی سیاست کے فوری اور کوتاہ بین (myopic) مقاصد کی ضروریات پوری کرے۔ ذہنوں کی تشکیل کرنے والے اس طاقتور ذریعے، یعنی تعلیم، کی اصلاح اور تعمیر نو کا ان حالات میں سوچا بھی نہیں جا سکتا۔ لاوینیت کا حامی جو اسلام سے اب تک ویسے ہی بیگانہ ہو چکا ہے وہ مذہبی لوگوں کے بارے میں، اور ان کے مقاصد اور ان کے دعووں کے درمیان بے ربطی کے بارے میں سوچ سوچ کر اپنی کلبیت میں اور زیادہ پختہ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ لاوینیت خود انسان کی جبلت کے بارے میں ایک ناقابل علاج کلبیت کا نتیجہ ہو سکتی ہے۔

اس کے باوجود ان دونوں موخر الذکر اصلاحات کا۔۔۔۔ یعنی ترجیحات کے صحیح تصور اور مذہب کو روزمرہ سیاست کی تلون مزاجی سے بچانے کا۔۔۔۔ سب سے اہم واحد ذریعہ خود تعلیم ہے۔ چنانچہ میں نے اسلامی تعلیم کی اصلاح کے معاملے میں جو سوال اٹھائے ہیں اب میں ان کے ممکنہ حل کی صورتوں پر بات کرتا ہوں اور بتاتا ہوں کہ اسلامی تعلیم جدید دانشورانہ اور روحانی ماحول میں کس طرح بامعنی ہو سکتی ہے۔ اس لئے نہیں کہ مذہب کو جدیدیت سے بچا کے رکھا جائے، بلکہ اس لئے کہ جدید انسان کو مذہب کے ذریعے اپنے آپ سے محفوظ رکھا جائے۔

حل کی تلاش میں کچھ سوچنے کی باتیں

اسلام کی سمجھ کیونکر حاصل ہو؟

شیطانی چکر جس کا ابھی ذکر ہوا، مسلمانوں کے لئے اس سے باہر نکلنے کا سب سے پہلا ضروری قدم یہ ہے کہ تاریخی اسلام اور معیاری اسلام کے درمیان اچھی طرح فرق کیا جائے۔ جب تک اس سمت میں موثر اور باقاعدہ کوششیں نہیں کی جاتیں ایسا کوئی راستہ نظر نہیں آتا جس سے اس طرح کا اسلامی ذہن پیدا ہو سکے

جس کا میں ابھی ذکر کرتا آیا ہوں۔ جدید اور قدیم مضامین اور شعبہ ہائے علم کو آپ جتنا بھی میکانیکی طور پر ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ رکھ لیں، اس سے اس طرح کا ذہن پیدا نہیں ہو سکتا۔ اگر قدیم اسلامی تعلیم کو جدید بنانے یا جدید تعلیم کو اسلامی بنانے کے شوق کی چنگاری کو شعلہ بننا ہے تو اسلام کے اصل تقاضے اور تاکید (thrust) کو۔۔۔۔۔ جس کا تعلق قرآن اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے۔۔۔۔۔ پھر سے اجاگر کر کے زندہ کرنا ہو گا۔ تاکہ اس سے تاریخی اسلام کی وہ باتیں جو اصل کے مطابق ہیں اور وہ جو اصل سے ہٹی ہوئی اور بدوضع ہیں، انہیں ٹھیک طرح جانچا جاسکے۔ پہلے باب میں میں نے بتایا تھا کہ کس طرح سے یہ 'معیاری' اسلام ناگزیر طور پر اور اکثر بغیر کسی جواز کے 'تاریخی' صورتوں میں بدل جاتا رہا۔ اس باب میں میں نے یہ بھی بتایا تھا کہ اسلام کو یہ حیاتِ نو کس طرح دی جاسکتی ہے۔ وہ یہ کہ ایک طرف قرآن کے معاشرتی احکام اور فقہی قوانین کا اس کی عام اخلاقی تعلیمات کی روشنی میں، خاص طور پر اس کے بیان کردہ مقاصد کو سامنے رکھ کر، اور دوسری طرف ان کے تاریخی معاشرتی ماحول کے پس منظر میں، مطالعہ کیا جائے۔ چونکہ یہ طریقہ اس باب میں اور خاص طور پر تعارف میں خاصی حد تک واضح کیا جا چکا ہے، اس کو یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں، لیکن اس سے متعلق دوسرے سوالوں کا جواب ضرور دیا جانا چاہئے۔

کیا یہ طریقہ بنیاد پرستی کی ایک اور شکل نہیں ہے جو ایک دفعہ پھر، ایک نئے اور سائنٹیفک انداز میں ایک نیابت بنا کے کھڑا کر دے گی تاکہ مسلمانوں کی ترقی کی راہ میں رکاوٹ بن جائے۔ آخر تمام بنیاد پرستوں نے، چاہے وہ وہابی ہوں یا ان کے بعد آنے والے اخوان المسلمون جیسے نو بنیاد پرست، یہی بات کہی ہے کہ مسلمانوں کو ابتدائی اور قدیم اسلام کی طرف واپس لوٹنا چاہیے۔ تاہم وہ ایک مقام پر آکر رک گئے ہیں۔ پھر مسلم تجدید پسندوں کی بھی دو ٹوک انداز میں یہ رائے ہے کہ مسلمانوں کو ابتدائی اور قدیم اسلام کی طرف واپس جانا چاہیے۔ لیکن اس کے

ساتھ وہ بعض ایسے عقائد لے کر آئے ہیں جنہیں بنیاد پرست اور راسخ الاعتقاد دونوں اسلامی سمجھنے سے قاصر رہے ہیں۔ وہ انہیں 'مغربی' کے سوا کچھ اور نہیں سمجھتے، گویا وہ غیر اسلامی ہیں۔ تو پھر اس بات کی کیا ضمانت ہے، یا کم از کم کیا امکان ہے، کہ نئے حل کی تلاش کسی مقام پر جا کر رک نہیں جائے گی؟ یا یہ کہ جو نتائج حاصل ہوں گے وہ پریشان کن حد تک متضاد اور منتشر نہیں ہوں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نہ تو بنیاد پرستوں اور نہ جدیدیت پسندوں کے سامنے کوئی واضح طریق کار رہا ہے۔ اسلام میں بنیاد پرست تحریکوں کی رفتار اگر رک گئی ہے تو یہ ان کے دعوؤں کی وجہ سے نہیں ہوا۔ اس لئے کہ انہوں نے دعویٰ اجتہاد کا ہی کیا تھا، یعنی اسلام میں نئی سوچ کو رواج دینے کا۔ کوئی نئی سوچ کو بھلا کیسے روک سکتا ہے؟ خاص طور پر جب یہ باور کرایا جائے کہ اسلام کے فکری عمل کا سارا دار و مدار ہی اجتہاد پر ہے۔ درحقیقت اسلام میں اس طرح کے فینا مینا کو "بنیاد پرست" کہنا بھی اصطلاح کا غلط استعمال ہے، سوائے ان معنوں میں کہ وہ اصرار کرتے ہیں کہ اسلام کی بنیاد دو اصل مآخذ یعنی قرآن اور سنت رسول پر ہے۔ ورنہ وہ اجتہاد اور تخلیقی فکر پر ہی زور دیتے ہیں جو ایک ایسی چیز ہے جس کو مغربی بنیاد پرست ممنوع قرار دیتے ہیں۔ وہ لوگ جہاں انجیل کے بنیاد اور اساس (Fundament) ہونے پر زور دیتے ہیں، وہیں وہ کسی قسم کی بھی نئی یا اختراعی فکر کو رد کر دیتے ہیں۔ یہ بھی ایک طرح سے حالات کی ستم ظریفی ہے کہ مسلم بنیاد پرست کھلانے والوں کو مسلم جدیدیت پسندوں کے سامنے لاکھڑا کیا جائے۔ اس لئے کہ جہاں تک ان کے اعلان کردہ طریق کار کا تعلق ہے، مسلم جدیدیت پسند بھی بالکل وہی بات کہتے ہیں جو مسلم بنیاد پرست کھلانے والے کہتے ہیں: یہی کہ مسلمانوں کو اسلام کے اصل اور یقینی مآخذ کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور انہی کی بنیاد پر اجتہاد کا کام سرانجام دینا چاہیے۔

اس اہم سوال کے بارے میں میں اپنے جواب کی طرف پھر واپس آتا

ہوں۔ بنیاد پرست کھلانے والے اور جدیدیت پسند کچھ بنیادی مسائل کے بارے میں اپنے اپنے ماحول کے مطابق بالکل ہی مختلف جواب لے کر سامنے آئے ہیں۔ لیکن ان کے پاس قرآن اور سنت کی تعبیر کا کوئی زیادہ قطعی اور غیر مبہم طریقہ نہیں ہے۔ جیسا کہ میں نے پچھلے حصے میں نشاندہی کی، نواحیاء پسندوں کے پاس تو کوئی قابل ذکر طریقہ ہے بھی نہیں۔ وہ صرف بعض معاشرتی مسائل کے بارے میں ایک کلاسیکی تجدید پسند کے سامنے اپنا رد عمل ظاہر کر سکتے ہیں۔ میں نے یہ بھی بتایا تھا کہ کلاسیکی تجدید پسند کے پاس بھی کوئی طریقہ نہیں سوائے وقتی مسائل سے نمٹنے کے، جو اس کے خیال میں مسلم معاشرے کے لئے مناسب حل کا تقاضا کرتے ہیں، لیکن وہ مسائل تاریخی طور پر مغرب نے اس کے دل میں ڈالے ہیں اور انہیں اس نے قرآنی تعلیمات کی روشنی میں، اکثر نہایت معقولیت کے ساتھ، حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ جہاں تک جدید دور سے پہلے کے تجدید پسند کا سوال ہے، اس نے یقیناً اسلام کے روایتی دائرے میں کام کیا تھا، اور یہ دیکھا تھا کہ مسلم فرد اور اجتماعی زندگی دونوں میں زلت آمیز توہمات در آئے ہیں جو قرآن کے تصور توحید کی رو سے شرک کی ایک صورت تھے، اس لئے انہیں مٹانا ضروری تھا۔ کوئی شک نہیں کہ یہ بہت صحیح اور مناسب بات تھی۔ لیکن اس کے علاوہ جدید دور سے پہلے کے تجدید پسند کے پاس قرآن کی ایک ایسی تعبیر کے لئے نہ کوئی منہاجیات (Methodology) موجود تھیں اور نہ اس نے ان کو تلاش کرنے کی فکر کی تھی، جو علمی اور تحقیقی اعتبار سے محکم، عقلی طور پر قابل اعتماد اور خود قرآن کی عین موافقت میں ہوں۔

اگرچہ وہ طریقہ جس کی میں نے یہاں وکالت کی ہے اپنی شکل میں نیا ہے، تاہم اس کے تمام عناصر روایتی ہیں۔ یہ سیرت نگار، جامعین حدیث، مؤرخ اور قرآن کے مفسرین ہیں جنہوں نے قرآن اور پیغمبر کی معاشرتی تاریخی سرگرمی اور خاص طور پر قرآنی آیات کے شان نزول کو ہمارے لئے محفوظ رکھا ہے، اگرچہ

مؤخر الذکر سے متعلق بعض روایات میں کچھ اختلاف پایا جاتا ہے۔ یہ کام کبھی نہ ہو پاتا اگر ان کا یہ پختہ ایمان نہ ہوتا کہ ہم لوگوں کے لئے قرآن کو سمجھنے کی خاطر یہ پس منظر بہت ضروری ہے۔ لیکن عجیب بات ہے کہ قرآن کو اس کی نزولی ترتیب کے ساتھ سمجھنے کی کبھی منظم کوشش نہیں کی گئی۔ یعنی شان نزول کے مخصوص حالات کو ایک ترتیب کے ساتھ عام پس منظر میں رکھتے ہوئے، جو دراصل آپ کی دعوتی سرگرمی اور اس کا معاشرتی ماحول ہی تھا۔ اگر اس طریقے پر عمل کیا جائے تو اکثر من مانی اور خیالی تعبیریں فی الفور ختم ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ ان کی جگہ ایک یقینی نقطہ استحکام دستیاب ہو گا۔ صرف اس وجہ سے کہ بہت سے مسلم مفکرین نے قرآن کو ایک مربوط اکائی نہ سمجھا، اس کے مابعد الطبیعیاتی حصے کی، جو قرآن کے اخلاقی، معاشرتی اور قانونی پیغام کے لئے ضروری پس منظر ہونا چاہیے، نام نہاد باطنی سکول نے انکل پچو تعبیریں کیں، چاہے وہ صوفی تھے، باطنی تھے، فلسفی تھے یا متکلمین ہی تھے۔ دوسری طرف راسخ العقیدہ لوگ اکثر و بیشتر خشک قسم کے لفظ پرست بن کے رہ گئے جنہیں قرآن کی گہرائیوں میں کوئی صحیح قسم کی بصیرت حاصل نہیں تھی۔ قرآن اپنی محکم اور تشابہ آیتوں (سورہ آل عمران : ۷) میں فرق کرنے کے باوجود۔۔۔۔۔ جس کے بارے میں اندازہ لگانے والوں نے بہت کچھ کہا ہے، لیکن جو صرف عام اور خاص معانی کی آیات کی طرف اشارہ کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔۔۔۔۔ متعدد موقعوں پر صاف صاف کہتا ہے کہ یہ مربوط ہے اور اس میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ یہ ایسا دعویٰ ہے جو قرآن کے گہرے مطالعے سے پوری طرح ثابت ہو جاتا ہے، بشرطیکہ یہ مطالعہ حدود معقولیت سے متجاوز پہلے سے سوچے سمجھے خیالات سے متاثر نہ ہو (مثلاً سورہ ہود: ۱، الحج: ۵۲، النساء: ۸۲ اور ایسی تمام آیات جہاں قرآن اپنے آپ کو تفصیل کہتا ہے) بلکہ سورہ آل عمران کی آیت ۷ خود زور دے کے یہ بتاتی ہے۔۔۔۔۔ اور اس کی اکثر ایسی ہی تعبیر کی گئی ہے۔۔۔۔۔ کہ آیات تشابہات کو 'محکمات' کی روشنی میں لینا چاہیے، اگرچہ وہ اپنی جگہ 'محکمات' کے

لئے matricial ہیں۔

تاہم ان میں سے کسی چیز کے بھی یہ معنی نہیں ہیں کہ قرآن کی کوئی معنی خیز تعبیر بالکل ایک ایک سنگی ستون (Monolith) کی طرح یکساں پن کی حامل ہو سکتی ہے۔ اس سے زیادہ کوئی بات بھی حقیقت سے دور نہیں ہو سکتی۔ اول تو یہ کہ ہمیں متعدد روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خود آنحضرت کے صحابہ قرآن کی بعض آیات کی تفسیر مختلف طرح سے کرتے تھے اور یہ بات آنحضرت کے علم میں تھی۔ پھر یہ کہ قرآن، جیسا کہ میں نے کئی بار دہرایا ہے، ایک ایسی دستاویز ہے جو ایک پس منظر میں نمودار ہوئی، حقیقی تاریخ کے روزمرہ واقعات سے۔ اس لئے یہ بالکل سیدھی اور راست بھی ہے اور خود زندگی کی طرح نامیاتی طور پر مربوط بھی۔ اس کو الفاظ پرست اور جانبدار سلطنت اور بے روح کٹر پن کے ساتھ سمجھنے کی کوئی بھی کوشش اے۔ جی۔ آربری کے الفاظ میں ”اس کے نفیس اور باریک پردوں کو پس کر رکھ دے گی۔“ مثلاً قتل کے مسئلے پر قرآن اساسی طور پر اسلام سے پہلے کے زمانے کی مصالحانہ صورتوں کی توثیق کرتا ہے، وہ چاہے دیت کی شکل میں ہوں یا خون برائے خون کی، اور اس پر وہ یہ اضافہ کرتا ہے کہ معاف کر دینا بہتر ہے۔ یہاں سے ہمارے تمام قانون دانوں نے یہ اصول مستنبط کیا کہ خون مصیبت زدہ خاندان کے خلاف ایک ذاتی جرم ہے، چنانچہ اسی کو یہ فیصلہ کرنا ہے کہ قاتل کو معافی دی جائے گی یا وہ دیت کی رقم ادا کرے گا، یا بدلے میں اس کو بھی قتل کر دیا جائے گا۔ لیکن قرآن اس کے ساتھ ایک زیادہ عمومی اصول کا بھی اعلان کرتا ہے کہ ”جس شخص نے کسی کو ناحق قتل کیا، بغیر اس کے کہ جان کا بدلہ لیا جائے یا ملک میں خرابی کرنے کی سزا دی جائے، اس نے گویا تمام لوگوں کو قتل کیا، اور جو اس کی زندگانی کا موجب ہوا تو گویا تمام لوگوں کی زندگانی کا موجب ہوا“ (المائدہ: ۳۲) جو ظاہر ہے کہ قتل کو بجائے ایک خاندان کے خلاف جرم سمجھنے کے، پورے معاشرے کے خلاف جرم قرار دینا ہے۔ لیکن ہمارے دکھانے کبھی اس آیت کو قتل کے مسئلے

سے متعلق نہیں سمجھا۔

چنانچہ تعبیر کی قطعی یکسانیت پر اصرار کرنا نہ تو ممکن ہے اور نہ پسندیدہ۔ اہم بات یہ ہے کہ سب سے پہلے ادھر ادھر کی بے مقصد تعبیروں کو ختم کرنے کے لئے اسی طرح کا طریقہ اختیار کرنا چاہئے جس کی میں وکالت کر رہا ہوں۔ اس کے بعد ہر مفسر کو قرآنی تعبیر کے بارے میں اپنے عام مفروضات، اور خاص مسائل یا آیات کے بارے میں اپنے خاص مفروضے اور صفحہ کبریٰ کھول کر بیان کر دینے چاہئیں۔ ایک دفعہ اس کے مفروضے کھل کر سامنے آجائیں تو اختلاف کرنے والے مفسرین کے درمیان بحث ممکن ہو جاتی ہے اور موضوعیت کم ہو جاتی ہے۔ لیکن خدا کے تصور کے بارے میں جس قسم کے اختلافات پائے جاتے ہیں۔۔۔۔۔ کہ آیا وہ اُس زندگی کی بنیاد ہے جو ہر موجود میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے اور اس لئے اس کے بارے میں غور کرنا چاہئے؟ یا یہ کہ وہ آخری اور ماورا اصول ہے جسے تسلیم کیا جانا ہے اور ریاضی کے قاعدے کی طرح ”ثابت“ کیا جانا ہے؟ یا وہ ایک خالق اور حاکم ہے جس کی عبادت کی جانی ہے اور جس کا حکم ماننا ضروری ہے؟ علی ہذا القیاس!۔۔۔۔۔ ان اختلافات کو کم از کم عوام کی اور اجتماعی زندگی کے لئے سلجھانا یقیناً ممکن ہونا چاہئے، مزاجوں کی خصوصیت اور انفرادیت کا لحاظ رکھتے ہوئے، جو بہر حال کبھی ختم نہیں ہو سکتیں۔

یہ تعبیری کوششیں انفرادی سکالر بھی کر سکتے ہیں، اور یہ گروہی عمل کے ذریعے بھی انجام دی جا سکتی ہیں۔ یقینی بات یہ ہے کہ اس مقصد کے لئے متعدد کوششیں ہونی چاہئیں تاکہ بحث مباحثے کے بعد لوگ علی العموم بعض تعبیروں کو قبول کر سکیں اور بعض کو رد کر سکیں۔ ظاہر ہے کہ یہ بالکل ضروری نہیں کہ ایک تعبیر جو ایک دفعہ قبول کر لی جائے وہ ہمیشہ قبولیت کے مرتبے پر رہے۔ نئی تعبیروں کے لئے ہمیشہ گنجائش بھی رہے گی اور ضرورت بھی۔ اس لئے کہ یہ ایک جاری رہنے والا عمل ہے۔ لیکن لائق اور ماہر سکالروں کی یہ حقیقی کوششیں، جیسا کہ میں

نے پہلے کہا، اس شیطانی چکر کو کہ اسلامی تعلیم کی اصلاح کا طریق کار ”کہاں سے شروع کیا جائے“ توڑنے کا واحد طریقہ ہے۔ اس لیے کہ پہلا منطقی قدم اب نئے دانشورانہ مواد کا تیار کرنا ہے۔ رہا اصلاح کے طریق کار کا میکانیکی حصہ، یعنی قدیم اور جدید مضامین کو نئے اصلاح یافتہ سکولوں میں باہم ضم کر دینا، یا صبح کے باقاعدہ سکولوں کی تکمیل کے لئے سہ پہر کے اسلامی سکولوں کا قائم کرنا، تو اب یہ تقریباً تمام مسلم ممالک میں زیر عمل آنے لگا ہے۔

یہ بات بھی نہیں ہے کہ اس پہلے قدم کی تکمیل ناممکن ہے۔ سب سے بڑی مشکل جو اس راہ میں پیش آئے گی وہ خود نیا قدم نہیں ہے، بلکہ پرانی قرآنی تفسیر کے کھڑے پانیوں سے اپنے آپ کو باہر نکالنا ہے۔ ان پانیوں میں ہیرے بھی ہو سکتے ہیں، لیکن یہ بحیثیت مجموعی قرآن کے صحیح فہم میں بجائے معاون ثابت ہونے کے رکاوٹ بنتے ہیں۔ قرآن کی تفسیریں سب ایک ہی قدر و قیمت کی نہیں ہیں۔ ان میں سے کچھ تو خالصتاً ”موضوعی غلط بیاباں ہیں۔ کچھ دوسری ایسی ہیں جو گہری نظر اور تاریخی معلومات مہیا کرنے کی وجہ سے واقعی اہمیت کی حامل ہیں۔ لیکن جس طریق عمل (approach) کی یہاں وکالت کی جا رہی ہے وہ بالکل نیا ہے، اگرچہ اس کے عناصر تمام تر خود روایت میں موجود ہیں۔ یہ نیا طریق عمل یہی ہے کہ قرآن کو اس کے مکمل اور خاص پس منظر میں رکھ کر اس کا مطالعہ کیا جائے (اور یہ مطالعہ ایک تاریخی ترتیب کے ساتھ منظم طریقے سے ہونا چاہیے) یہ نہ ہو کہ ایک تنہا شان نزول کو سامنے رکھ کر انسان ایک آیت کے بعد دوسری آیت اور ایک رکوع کے بعد دوسرے رکوع کا مطالعہ کرتا چلا جائے۔

اسلامی علوم کی تعمیر نو

تاریخی دور:

یہ تجویز کہ شرعی قانون اور ضابطے بڑے سلیقے سے اور منظم طور پر مذکورہ

بلا طریقہ استعمال کر کے قرآن اور سنت سے مستنبط کئے جانے چاہئیں، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اسلامی علوم، جس طرح کہ وہ شروع ہوئے اور تاریخی طور پر آگے بڑھے، بالکل نظر انداز کر دئے جائیں یا انہیں ترک کر دیا جائے۔ درحقیقت کچھ بنیادی وجوہات کی بنا پر ان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، اور نہ انہیں چھوڑا جاسکتا ہے۔ یہ تاریخی اسلام ہی ہے جو امت کے ذہنی اور روحانی وجود کو تسلسل بخشتا ہے۔ کوئی امت بھی اپنے ماضی کو منسوخ کر کے اپنے لئے بطور امت کے کوئی اچھا مستقبل پیدا کرنے کی امید نہیں کر سکتی۔ اتنا ترک کے طرز اصلاح کا ایک بنیادی مغالطہ یہ کوشش کرنا تھا کہ امت کے تاریخی وجود کو ختم کر دیا جائے اور اس کے بغیر ہی ایک مستقبل کی تلاش کی جائے۔ تاہم میں جو کچھ کہہ رہا ہوں اس کے معنی ٹھیک ٹھیک سمجھنا بھی بہت اہم ہے، جو یہ نہیں ہیں کہ ہم اصلاح کی طرف لازماً بہت دھیمی رفتار سے، قدم قدم چلتے ہوئے اور جزوی اور عارضی تبدیلیوں سے کام لیتے ہوئے بڑھیں۔ میری ساری دلیل درحقیقت ایک وقتی پالیسی کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ اس کی عملی حکمت کچھ بھی ہو، یہ انسان کی بصارت کو قریب بین (myopic) کر کے اس میں لازماً کجی پیدا کر دیتی ہے۔ اور یہ بہر حال ایک ایسی پالیسی ہے جسے مسلمان موجودہ صورت حال میں اپنا نہیں سکتے۔ اس لئے کہ ”جو ہے“ اور ”جو ہونا چاہئے“ کے درمیان خلیج بہت وسیع ہے۔ پھر یہ بھی برابر ذہن میں رہنا چاہیے کہ امت مسلمہ نے کئی صدیوں سے (دسویں یا گیارھویں صدی سے) ایک ایسا مزاج بنا لیا ہے کہ چھوٹی چھوٹی تبدیلیاں وہ یوں اپنے اندر جذب کر لیتی ہے کہ دیکھنے والے کو احساس بھی نہیں ہوتا کہ امت آگے بڑھ رہی ہے۔ وہ عامل جس نے امت میں یہ بے پناہ قوت ہضم پیدا کی ہے، اسے قدامت پسندی یا روح اجماع کہا جاسکتا ہے، یہ دیکھتے ہوئے کہ انسان کس طرح کا نقطہ نظر اختیار کرتا ہے۔ لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ قائم ہے کہ امت کو بحیثیت مجموعی حرکت میں لانا انتہائی مشکل

کام ہے۔ اگر ہم اسلام کے وسیع فقہی اور قیاسی لٹریچر کا مطالعہ کریں تو ہمیں ان لوگوں کی تحریروں میں چونکا دینے والے، اور درحقیقت انقلابی خیالات ملتے ہیں جو بہت اونچے پائے کے ”راخ العقیدہ“ بزرگ تھے۔ لیکن ان میں سے کسی نے بھی امت کے وجود پر کوئی نشان نہیں چھوڑا۔ امت میں تبدیلیاں ہمیشہ اس وقت واقع ہوئی ہیں جب اصلاح کا عمل ایک تواتر کے ساتھ جمع ہو کر ایک دم سے یوں پھٹ پڑا ہے کہ اس نے قدامت پرستی کو واقعی نئی صورت دے دی ہے۔ اس وجہ سے بھی میں جزوی، پیوند لگے اور دھیمے دھیمے چلنے والے طریق اصلاح کے خلاف ہوں۔

میری یہ تجویز کہ اسلام کی تاریخی تشکیلات۔۔۔۔۔ فقہی، الہیاتی، روحانی۔ نہ تو نظر انداز کی جاسکتی ہیں اور نہ انہیں ترک کیا جاسکتا ہے، اس کے دو حصے ہیں: پہلا جیسا کہ میں نے اوپر اشارہ کیا، یہ کہ اگر ہم قرآن کو اس طرح سے لیتے ہیں کہ جیسے یہ آج ہی نازل ہوا ہے۔۔۔۔۔ اس لئے کہ یہی وہ چیز ہے جس کے معنی تاریخی اسلام کو ایک طرف رکھنے کے ہیں (اس تناظر میں خود آپ کی سنت بھی قرآن کا فہم حاصل کرنے کے لئے تاریخی اسلام کا کام دیتی ہے)۔۔۔۔۔ ہم اسے سمجھنے کے قابل بھی نہیں ہوں گے۔ اگر ہم مذہبی نقطہ نظر سے بات کریں تو کوئی شک نہیں کہ قرآن کو یوں سمجھنا چاہیے کہ جیسے یہ ہر مومن کے ضمیر پر اترا ہو۔۔۔۔۔ اور صوفیا اس بات کو اتنا تک لے گئے ہیں۔۔۔۔۔ لیکن یہ ایک مومن کے ضمیر پر تبھی اتر سکتا ہے جب اسے ٹھیک طرح سمجھ لیا گیا ہو۔ جس کے لئے ضروری ہے کہ اس کی فقہی اور معاشرتی تعلیمات کو ان کے تاریخی پس منظر میں رکھ کر دیکھا گیا ہو۔ پھر یہ ہے کہ تاریخی اسلام میں بھی مذہبی روٹیوں میں اختلافات دیکھے جاسکتے ہیں، کیونکہ جیسا کہ میں نے پہلے باب میں نشاندہی کی، صحابہ کرام جو آنحضرت کے قریبی سامع تھے، قرآن اور آنحضرت کی اپنی کارکردگی کو عملی اور نتائجی اعتبار سے بعد میں آنے والی نسلوں سے بہتر سمجھتے تھے جو اپنے ان اصولوں کے زیادہ سے زیادہ قیدی بنتے چلے گئے جن کی بنیاد پر انہوں نے قرآنی تعلیمات کی

شرح و تفصیل کی تھی۔ ہمارے لئے اسلام کو اچھی طرح سمجھنے میں یہ قدیم تاریخ بہت اہمیت رکھتی ہے، ان معنوں میں نہیں کہ ہم اس کی تمام باتیں مان لیں، بلکہ ایک عمومی اور عملی قسم کے رہنما کے طور پر۔

اس تجویز کے معنی کا دوسرا حصہ یہ ہے کہ ہمیں اسلامی شعبہ ہائے علم کے نشوونما کے بارے میں ایک مکمل اور تاریخی اعتبار سے منظم مطالعہ کرنا چاہئے۔ یہ اولاً و اصلاً ایک تنقیدی مطالعہ ہو گا جو یوں سمجھئے کہ ہمیں سکریں پر دکھائے گا کہ مسلمانوں کے ہاتھوں میں اسلام کی حرکت اور رفتار کیسے رہی۔ لیکن مذہبی زاویہ نظر سے یہ خود قرآن کی کسوٹی پر پرکھا جائے گا: قرآن، جسے ہم اوپر بتائے ہوئے طریقے پر سمجھ چکے ہوں گے۔ ہمارے عقلی و ذہنی اسلامی ماضی کے ایک تنقیدی مطالعے کی فوری ضرورت اب پہلے سے بھی زیادہ ہے، اس لئے کہ ایک خاص نفسیاتی الجھن کی وجہ سے، جو ہم نے مغرب کے سامنے اپنے اندر پیدا کر لی ہے، ہم اس ماضی کا اس طرح دفاع کرنے لگے ہیں جیسے وہ ہمارا خدا ہو۔ اس ماضی کے مختلف حصوں یا پہلوؤں کے بارے میں ہماری حساسیت میں تو آدل بدل ہوتا رہتا ہے، لیکن یہ تقریباً تمام کا تمام ہمارے لئے عموماً مقدس بن چکا ہے۔ سب سے بڑی حساسیت تو حدیث کے معاملے میں پائی جاتی ہے، اگرچہ عام طور پر یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ سوائے قرآن کے باقی سب کچھ تاریخ کے تخریبی عوامل کا شکار ہو سکتا ہے۔ اصل میں حدیث کا ایک تنقیدی جائزہ نہ صرف ایک بڑی ذہنی رکاوٹ کو دور کر سکتا ہے، بلکہ اسلام کے متعلق ایک تازہ سوچ بھی پیدا کر سکتا ہے۔ پھر اگر ایک حدیث کے متعلق یہ دکھا دیا جائے کہ وہ تاریخی اعتبار سے صحیح نہیں ہے تو اسے ترک کر دینا ضروری نہیں، اس لئے کہ اس میں ہو سکتا ہے کوئی اچھا اصول بیان ہوا ہو، اور ایک اچھا اصول جہاں سے بھی آئے اسے اختیار کر لینا چاہیے۔ یہ موقع تفصیلات میں جانے کا نہیں ہے، جو میں اپنی کتاب *Islamic Methodology in History* (کراچی ۱۹۶۵ء) میں بیان کر چکا ہوں۔ آئندہ حصے میں میں ”سنت نبوی“ کی اصطلاح کے

معنوں کی وضاحت کرنے کی کوشش کروں گا۔

فقہ، اصولِ فقہ، علمِ کلام، تصوف، فلسفہ اور سائنس۔۔۔۔۔ ان سب کے آغاز اور نشوونما کے بارے میں زیادہ مکمل اور جامع تاریخی لکھی جانی چاہئیں۔ مسلمانوں نے اپنی ذہنی و عقلی زندگی کی ان شاخوں کے تاریخی مطالعے کی بہ نسبت اپنے ادب کی تاریخوں کی طرف زیادہ توجہ دی ہے۔ زمانہٴ حال میں مسلمانوں نے سائنس اور فلسفے کے تاریخی نشوونما کے موضوع پر کچھ مواد مہیا کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن یہ کوشش ابھی اپنی ابتدائی حالت میں ہے۔ اور خصوصیت کے ساتھ جہاں تک سائنس کا تعلق ہے یہ علمی اور تنقیدی کم اور پروپاگنڈا کے مقاصد کے لئے زیادہ ہے۔ مغربی علم و تحقیق نے ان میدانوں میں کچھ اچھی تصانیف پیش کی ہیں، لیکن وہ بھی صرف سطح کو ہی کھرچ پائے ہیں۔ اسلامی فلسفے پر مغربی محققین نے بعض نہایت عمدہ مقالے لکھے ہیں، اور بعض اچھی تاریخی تصانیف کی ہیں۔ تاہم یہ موضوع میں کاٹ چھانٹ بہت کرتے ہیں، کیونکہ انہوں نے یہ فرض کر لیا ہے کہ اسلامی فلسفہ جتنا کچھ بھی کام کا تھا وہ ابن رشد کے ساتھ ہی ختم ہو گیا، جہاں سے یہ لاطینی ترجموں کے ذریعے مغرب کے قرون وسطیٰ کے فلسفے کے دھارے میں شامل ہو گیا۔۔۔۔۔ جو ایک بڑی غلطی ہے۔ اس طرح کے مطالعے میں ایک بنیادی مشکل یہ ہے کہ اس کے لئے بہت اعلیٰ اور نفیس قسم کا ذہنی و عقلی اور لسانی علم اور تجربہ درکار ہوتا ہے۔ اس کے لئے نہ صرف یونانی اور جدید فلسفہ یا سائنس یا دونوں کا مکمل علم ضروری ہے، بلکہ ایک بلند تر ذہنی و عقلی معیار کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اسلامیات کے لئے فلسفے اور سائنس کے تاریخی مطالعے کا آخر جواز کیا ہے؟ اس لیے کہ یہ دونوں شعبے بظاہر ”غیر مذہبی“ ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسلم فلاسفہ اور سائنس دان اکثر و بیشتر اپنی تلاش اور تحقیقات کو یقینی معنوں میں اسلامی مشاغل ہی سمجھتے تھے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلم سائنس دانوں کو اپنے کام میں بہت زیادہ ہمت افزائی اس بات سے ملی کہ

قرآن نے بار بار اور بڑی وضاحت کے ساتھ ہر طرح کے علم کو، اور خاص طور پر کائنات کے مطالعے کو بہت اعلیٰ اور مثبت قدر و قیمت عطا کی ہے۔ یقیناً کائنات کے (اور اسی طرح انسان اور تاریخ کے) مطالعوں کی حتمی صورت کے بارے میں قرآن کا ایک خاص نقطہ نظر ہے، لیکن یہ بات کہ وہ اس طرح کے مطالعوں کی بہت اہمیت افزائی کرتا ہے، بہت اہم ہے۔ چنانچہ یہ مطالعے عام اعتبار سے اسلامی دانشوریت کا اہم اور تکمیلی حصہ قرار پانے چاہئیں۔ جہاں تک فلسفے کا تعلق ہے اگرچہ فارابی، ابن سینا اور ابن رشد کے متعدد نتائج فکر کو مسلم راسخ العقیدہ لوگوں نے سخت بدعتی قرار دے کر رد کر دیا تھا، تاہم صرف یہی حقیقت کہ فلسفیانہ فکر راسخ العقیدہ مذہبی فکر کے ساتھ اتنی شدت سے متصادم تھی، اس کی مذہبی اہمیت کا منہ بولتا ثبوت ہے، اور یہ صحیح ہے کہ خود فلاسفہ یقیناً اپنی عقلی و ذہنی کوشش کو اسلامی، بلکہ بہت زیادہ اسلامی سمجھتے تھے۔ اس بات کی بہت سخت ضرورت ہے کہ اس فلسفیانہ تحریک کا اس پہلو سے مطالعہ کیا جائے کہ وہ اسلامی راسخ العقیدہ گروہ سے کیونکر متصادم تھی، اور راسخ العقیدہ لوگوں کی اس کے بارے میں رائے کہاں تک صائب ہے؟ دوسرے لفظوں میں اسلامی راسخ الاعتقادی کا معیار کہاں تک قرآن کے معیار کے مطابق ہے؟

اسلامی تعلیم اور دانشورانہ زندگی کی تاریخ کا ایک انوکھا پہلو فلسفے اور تصوف کی راسخ العقیدہ نظام کی نسبت سے اضافی حیثیت (relative position) ہے۔ تصوف کی بہت سی صورتیں راسخ الاعتقادی کے نزدیک قابل قبول رہی ہیں اور بہت سے صوفیاء کو اس نے تقویٰ اور نیکی کی مثالیں قرار دیا ہے۔ لیکن تصوف کی کتابیں راسخ العقیدہ نظام تعلیم کا ایک باقاعدہ جزو تو کیا کوئی جزو بھی نہیں رہیں۔ بہت ہی شاذ و نادر حالات میں ابن عربی اور ان کے مکتب فکر کی --- جسے بہت سے بلکہ اکثر راسخ العقیدہ لوگوں نے سخت بدعتی سمجھا ہے --- کچھ کتابیں مدرسوں میں پڑھائی جاتی رہی ہیں۔ دوسری طرف فلسفہ، جس

کے اگرچہ متعدد عقائد و نظریات بدعتی اور گمراہ قرار دئے جا کر سختی سے رد کر دئے گئے تھے، بہت سے مدارس میں اہل سنت کے ہاں بھی (سوائے عرب دنیا کے جہاں یہ سولہویں صدی سے نکال باہر کیا گیا تھا) باقاعدہ نصاب کا جزو رہا۔ اگرچہ ایران کو چھوڑ کر ہر جگہ بڑی بڑی شرحوں اور تفسیروں کے دور میں اس کی اہم اور تازگی (originality) کی سمجھ گرائی۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ راسخ العقیدہ لوگوں کے لیے تصوف اتنا عقلی و ذہنی مشغلہ نہ تھا جتنا وہ اخلاقی اور روحانی مشغلہ تھا۔ اسی لئے بہت سے علماء نے اگرچہ تصوف کو اپنایا اور تعمیرِ اخلاق اور عملی تقویٰ کے لئے وہ صوفی سلسلوں میں شامل بھی ہوئے، انہوں نے تصوف کو عقلی یا تدریسی نصاب سے باہر کی چیز ہی سمجھا۔ ایسے مدارس جنہوں نے ان نظریات کو خلاف عقیدہ اور غیر روایتی نہ سمجھا، ان میں ابن عربی اور ان کے متبعین کی کتابیں لازماً دانشورانہ تصانیف ہی سمجھی جاتی تھیں جو انسان کے اندر ایک خاص نظریہ کائنات پیدا کرتی تھیں۔

جہاں تک فقہ، اصول فقہ اور کلام کا تعلق ہے ان میں سے موخر الذکر پر خاص طور پر مغرب میں متعدد جدید سکالروں نے کام کیا ہے، اگرچہ اسلام میں علم کلام کی تاریخ پر اب تک کسی نے کام نہیں کیا (۲)۔ اسلام میں کلامی خیال آرائی کی ابتدائی نشوونما اور اس کے شروع کے مکاتب کا ظہور اور ان کی خصوصیات ابھی تک دھند میں ہیں، جس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اس بارے میں اصل مواد بہت ہی کم دستیاب ہے۔ تاہم بہت قریبی زمانے میں بعض مغربی سکالروں نے اس میدان میں ہمارے علم میں کچھ نئے اضافے کئے ہیں۔ بعد کے زمانے کے لئے (یعنی دسویں صدی اور اس کے بعد کے لئے) ابھی تک بہت سی اہم تصانیف ایسی ہیں جن کی اشاعت کی نوبت نہیں آئی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی علمی و تحقیقی سرگرمی میں تاریخی تناظر کی کس قدر کمی رہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کی تاریخی نشوونما میں ان کے ہاں بصیرت کا فقدان پایا جاتا ہے۔ فقہ پر بھی متعدد مغربی اور

حال میں مسلمان سکالروں نے کام کیا ہے۔ اسلامی فقہ کی واحد تاریخ، جو اگرچہ مختصر ہے، این۔ جے۔ کولسن (N. J. Coulson) نے لکھی ہے۔ قانونی نشوونما کی ٹھوس اور مفصل تاریخ تو تب لکھی جائے گی جب اس لٹریچر کے وسیع میدان میں بحث و تحقیق ہوگی جو ابھی تک یا تو شائع نہیں کیا گیا یا اس کے بارے میں کام نہیں ہوا۔ اسلامی فقہ کی تاریخ کے سلسلے میں کاوش کرنا اسلامی علم کلام کی تاریخ کی بہ نسبت زیادہ مشکل ہے، اس لیے کہ اسلام میں فقہی لٹریچر متنوع بھی ہے اور وسیع بھی۔ درحقیقت مختلف فقہی مذاہب کے نمایاں ترین نظریات کے بنیادی خطوط کو چھوڑ کر بہت کم کسی کو معلوم ہے۔ لیکن اصول فقہ کی جو حالت ہے وہ دوسرے کسی بھی اسلامی علم کے مقابلے میں بہت زیادہ بے توجہی اور مایوس کن رویے کا شکار ہے۔ مختلف فقہی مذاہب کے اس لٹریچر سے اگر ذرا بھی واقفیت ہو تو انسان اس کی فراوانی اور تخلیقی صفت سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتا۔ قطع نظر اس کے کہ آج اسے کہاں تک قرآن کے مقاصد کا آئینہ دار سمجھا جائے گا، یہ بذات خود بلاشبہ تاریخی اسلام کا بلند ترین اور مستند ترین اظہار قرار پاتا ہے۔ اسلام کے فقہی لٹریچر کو جانچے اور اس کی قیمت متعین کئے بغیر تاریخی اسلام کی کارکردگی کی قدر و قیمت لگانا ناممکن ہے

کسی فن۔۔۔۔۔ خاص طور پر اصول فقہ۔۔۔۔۔ کے لٹریچر کے مطالعے میں جو مشکلات ویسے پیش آتی ہیں، ان کے علاوہ دو عامل ایسے ہیں جنہوں نے سکالروں کو اسلامی علم کلام اور فقہ کا منظم اور مکمل تاریخی مطالعہ کرنے سے باز رکھا ہے۔ پہلا یہ کہ ایک دفعہ جب ہر میدان میں اعتقادی آراء کا بنیادی ڈھانچا مرتب ہو کر طے پا گیا تو علم کلام اور فقہ پر تمام تصانیف سطحی طور پر تکرار سے زیادہ کچھ نہیں لگتیں۔ علم کلام اور خصوصیت کے ساتھ اس کے سب سے بڑے سکول اشعریت کے لئے اگرچہ بعض اہم انفرادی مصنفین نے کچھ نہ کچھ ضرور لکھا ہے، تاہم تکرار ان میں بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن اصول فقہ کے معاملے میں یقیناً یہ صحیح نہیں ہے۔

قانون کے مآخذ " کا بنیادی ڈھانچا۔۔۔۔۔ قرآن ' سنت ' قیاس یا اجتہاد اور
 اجماع۔۔۔۔۔ ایسا ہے کہ اس کی تعبیر کا دائرہ حیران کن حد تک وسیع اور باثروت
 ہے، اور اگرچہ قرون وسطی کے موخر زمانے میں ایک خاص میلان یہ پایا جاتا ہے کہ
 اس کی یکسانیت (uniformity) پر زور دیا جائے اور اسے پچھلے زمانوں تک
 پھیلا دیا جائے، تاہم یہ مصنوعی میلان تنوع کو ختم نہیں کر سکتا اور نہ اسے یہ موقع
 دیا جانا چاہیے کہ وہ زیادہ مکمل تحقیقات کی راہ میں رکاوٹ بنے۔ دوسرا عامل کلامی
 اور فقہی مجموعوں پر شرحوں اور ان پر حواشی اور مزید شرحوں کی غیر دلچسپ کیفیت
 ہے۔ اب جیسا کہ میں نے پہلے باب میں کہا، یہ لٹریچر کا زیادہ تر ایک خشک میدان
 ہے جس میں بال کی کھال اتاری جاتی ہے اور اس میں بنیادی طور پر مصنوعی
 (unoriginal) تفصیلات ہوتی ہیں۔ لیکن ہمیں یہ فرض نہیں کر لینا چاہیے کہ
 یہ سب تکرار ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس میں بھی ذہن کی اچھی خاصی زیر کی کا
 مظاہرہ ہوتا ہے اور ان کھڑے پانیوں میں سے بھی انسان موتی چن سکتا ہے۔

اگرچہ اسلام اور اسلامی علوم کو تاریخی اعتبار سے جانچنے کا بڑا کام مغربی
 سکالروں نے کیا ہے، اس لئے کہ انہوں نے اس کی خاطر بہتر طریقے اور ذریعے
 وضع کئے ہیں، تاہم یہ بلاشبہ ایسا کام ہے جس کی ذمہ داری سب سے پہلے خود
 مسلمانوں پر عائد ہوتی ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اس کے لئے مطلوبہ جامعیت اور
 کفایت (thoroughness) بہت زیادہ کاوش کا تقاضا کرتے ہیں اور مغرب
 سے یہ امید نہیں کی جاسکتی کہ وہ اس کے لئے بڑے پیمانے پر اسباب فراہم کرے
 گا۔ دوسرے یہ کہ یہ مسلمان ہی ہیں جن کو یہ تاریخی مطالعہ درکار ہے تاکہ وہ
 مستقبل کے لئے اسلامی علوم کی تعمیر نو کرنے کے لئے ان تاریخی تغیرات کی
 قدر و قیمت جانچ سکیں۔ اس ذمے داری کو نبھانا مغربی (غیر مسلم) سکالروں کا کام
 نہیں ہے۔ لیکن عام طور پر مسلمانوں کی علمی اور تحقیقی حالت اتنی پست ہے کہ
 بعض اوقات یہ مایوس کن لگتی ہے۔ اگرچہ مشرق وسطیٰ میں اصل متون کو ایڈٹ

کرنے کے کام میں اچھی خاصی ترقی ہوئی ہے تاہم اسلامی میدان میں ذہنی و عقلی زندگی کی حالت عموماً قابلِ رحم ہی ہے۔ برصغیر میں جہاں شاید بہتر ذہنی و عقلی معیار دستیاب ہے، ایک سنجیدہ تاریخی علمیت جو اس کام کو بامعنی اور قابلِ اعتماد طریقے سے قابو میں لاسکے، مفقود ہے۔ اسی لئے دانشورانہ نظم و ضبط کی بھی کمی ہے۔ انڈونیشیا میں جہاں اسلامی علمیت نے اس صدی کے آغاز سے اچھی خاصی ترقی کی ہے، اگرچہ وہ قاہرہ کی نقالی کرتی رہی ہے، اسے ”پرواز کے مرحلے“ تک پہنچنے کے لئے ابھی کچھ وقت لگے گا۔ اس موقع پر کچھ کہا تو نہیں جاسکتا لیکن اس صدی کے وسط سے تعلیمی میدان میں حاصل ہونے والے نتائج کے اعتبار سے علامات ہمت افزا ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ سیاسی مذہبی قسم کے ایسے قضیوں سے بچا جائے جو ابانگی (Abangan) اسلام کی ایک بنی بنائی بنیاد کے طور پر استعمال کرتے ہوئے ایک انوکھے انڈونیشیائی اسلام کی قبل از وقت تخلیق کا سبب بنیں۔ اس طرح کی مصنوعی تخلیق علمی اعتبار سے بھی اور دانشورانہ نقطہ نظر سے بھی ناکمل اور سربریدہ ہوگی۔

منظم تعمیر نو

علمِ کلام: اسلامی علمِ کلام کی تعمیر نو کے لئے کلام کی عہد بعد نشوونما کی تاریخی تنقید پہلا قدم ہے۔ یہ تنقید، جیسا کہ میں نے پہلے کہا، اس امر کی وضاحت کرے کہ قرآن کے تصور کائنات اور کلامی قیاس آرائی کے متعدد مکاتب کے تصور کائنات کے درمیان کتنا فرق اور خلل واقع ہو چکا ہے، اور پھر وہ ایک نئے علمِ کلام کی طرف رہنمائی کرے۔ باطنیوں اور بہت سے صوفیاء کے متعدد غیر محتاط قیاسی کلامی نظریات سے قطع نظر خرد پسند (معتزلہ) اور روایت پسند (اشاعرہ) علمِ کلام کے مخالف سکول اس بے حد نازک مسئلے پر ایک طالب علم کو بڑا موثر سبق دیتے ہیں۔ اس بات کو تسلیم بھی کر لیں کہ تمام کلامی اصول سازیوں (formulations)

ایسی ہیں کہ ان پر لازماً وقت کی گرد چھاگئی ہے، پھر بھی انسان یہ تقاضا تو کرتا ہی ہے کہ یہ اصول سازیاں اس مذہب کے افکار کے کم از کم بنیادی ڈھانچے کے مطابق تو ہوں جس کی نمائندگی کا یہ دعویٰ کرتی ہیں۔ لیکن یہ دعویٰ کون کرے گا کہ معتزلہ کے یہ عقائد کہ خدا کی صفات اس سے الگ کوئی چیز نہیں ہیں، اور خدا کی طاقت اور مرضی کائنات کی اقلیم تک ہی رہتی ہے، انسانی اعمال میں دخل انداز نہیں ہوتی، اور خدا گناہوں کی معافی کبھی نہیں دے گا۔۔۔۔۔ یہ سب عقائد قرآن کی تعلیمات کے مطابق ہیں؟ اور اس سے بھی بڑھ کر کون یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ اشاعرہ کا یہ جوابی رویہ کہ خدا کو قادرِ مطلق ماننے کا عقیدہ رکھتے ہوئے انسانی طاقت اور ارادے کی نفی کر دینا، خدا تعالیٰ کے اوامر و نواہی کے پیچھے کوئی مقصد نہ سمجھنا، اعمال کو عقائد سے غیر متعلق سمجھنا، علت اور معلول کا انکار کرنا، اور نتیجہ "انفرادیت کو اسلامی عقیدے کے ایک بنیادی اصول کی صورت میں پیش کرنا۔۔۔۔۔ کون یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ یہ سب کچھ خدا، انسان اور کائنات کے بارے میں قرآنی تعلیمات کی نمائندگی کرتا ہے۔ علم کلام کا ایک نظام ہو سکتا ہے کہ منطقی طور پر مربوط ہو، لیکن وہ اس مذہب کی نسبت سے بالکل غلط بھی ہو سکتا ہے جس کی یہ اصول سازی کرنا چاہتا ہے۔ کیونکہ ایک ایسے کلامی نظام کے متعلق انسان کیا کہہ سکتا ہے جو ایک ہزار سال کے بیشتر عرصے میں اسلامی دنیا کے بڑے حصے میں چھایا رہا، جس کے وابستگان۔۔۔۔۔ جن میں سے بعض اسلامی فکر کی تاریخ کے بڑے نام تھے جیسے غزالی اور رازی۔۔۔۔۔ ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر اس بات کے حق میں نئے نئے دلائل نکال کر لاتے رہے کہ انسان اگر "عمل کرتا ہے" تو صرف مابعد الطبیعیاتی اعتبار سے، نہ کہ حقیقت میں، اس لئے کہ اصل "عمل کرنے والا" تو خدا ہی ہے۔

یہ بات قبل از جدید دور کی احیاء و تجدید کی تحریکوں کے کریڈٹ کو جاتی ہے کہ انہوں نے اس ہزار سالہ مقدس بے سمجھی کی جڑ کھودنے اور مسلمانوں کو

قرآن کے تازگی بخش سرچشمے کی طرف واپس بلانے کی کوشش کی۔ لیکن جہاں قبل از جدید دور کی بنیاد پرستی دم گھونٹنے والے زندان کو توڑنے اور اس میں تازہ ہوا داخل کرنے کا کام بخوبی کر سکی وہاں اس نے کوئی نئی عمارت کھڑی کر کے نہ دی۔ بلکہ اس کا خیال یہ تھا کہ تمام عمارتیں دراصل قید خانے ہوتے ہیں، یا وہ ناگزیر طور پر قید خانے بن جاتے ہیں، اور مذہب کسی علم کلام کے بغیر ٹھیک رہتا ہے جو اس کی نگاہ میں مذہب کے خلاف ایک جرم تھا۔ جہاں تک جدیدیت پسندی کا تعلق ہے اس نے سماجی اور سیاسی معاملات سے الگ الگ مسئلے کی صورت میں نبٹا ہے، نہ کہ ایک معاشرتی یا سیاسی فلسفے کی صورت میں! جمہوریت اسلامی ہے۔ لیکن انسانی حقوق اور معاشرتی انصاف جیسے تصورات (جو یقیناً اسلامی قرار دئے جاتے ہیں) زیادہ زیر بحث نہیں آتے۔ مساوات پر زور دیا جاتا ہے لیکن اس کی ماہیت اور اس کی حدود، اگر کوئی ہیں، تو وہ مسائل کے طور پر سامنے نہیں آتیں۔ اسلام نے عورتوں کو حقوق دئے ہیں، لیکن کیوں اور کس طرح کے حقوق اور کس عقلی دلیل کی بنا پر؟ یہ واضح نہیں ہے۔ اکثر جدیدیت پسند کسی علم کلام، کسی فلسفے اور کسی نظریہ کائنات کی بات نہیں کرتے۔ شیخ محمد عبدہ کی تحریروں میں علم کلام نہ ہونے کے برابر ہے، اگرچہ انہوں نے معتزلہ کی قسم کی خرد پسندی کا احیاء کرنے کے لئے بہت کام کیا۔ سرسید نے ایک نیا علم کلام مرتب کرنے کے حق میں بڑی پُر زور آواز اٹھائی، ایسا کہ جو زمانے کے تقاضوں کے ساتھ ہم آہنگ ہو۔ انہیں یقین تھا کہ جب تک علم کلام کی پھر سے کلیہ سازی نہیں ہوتی اسلام تمام دوسرے مذاہب کی طرح ایک یقینی اور سنگین خطرے میں رہے گا۔ ان کے کہنے پر علامہ شبلی نے اردو میں دو کتابیں لکھیں: اسلام میں علم کلام کی ایک تاریخ، جس کا نام تھا ”علم الکلام“ اور ”الکلام“ کے نام سے ایک منظم علم کلام، جن میں انہوں نے خدا کے وجود، رسالت، وحی وغیرہ کے حق میں دلائل کو پھر سے بیان کیا، اور ایسا کرتے ہوئے انہوں نے سرسید کی طرح ابن سینا جیسے قرون وسطیٰ کے فلاسفہ پر بہت اعتماد کیا۔

یہ فلسفی شاعر اقبال ہی تھے جنہوں نے اپنی کتاب *Reconstruction of Religious Thought in Islam* میں اسلامی علم کلام تک رسائی کے ایک نئے طریقے کی کوشش کی۔ اقبال جدید مغربی فلسفے اور اسلامی تصوف (اساساً فارسی میں) کے ایک شوقین طالب علم تھے۔ لیکن وہ اسلام کی کلامی روایت کے عالم نہ تھے اور نہ قرآن کے (جس کو اگرچہ وہ روح کی رفعت کے لئے بہت زیادہ پڑھا کرتے تھے)۔ مجھے لگتا ہے کہ اقبال نے صحیح طور پر یہ بھانپ لیا تھا کہ قرآن کی بنیادی لہر متحرک ہے اور عمل سے جڑی ہوئی ہے، جو یہ چاہتی ہے کہ تاریخ کو ایک روحانی قدر کے نمونے پر چلائے اور دنیا کا ایک نظام تخلیق کرنے کی کوشش کرے۔ جیسا کہ میں نے پہلے کہا، میں آنجہانی ایچ۔ اے۔ آر۔ گب کے اس فیصلے سے اتفاق نہیں کرتا کہ اقبال کی کتاب کو ایک نیا علم کلام تعمیر کرنے کے لئے ایک نقطہ انحراف (point of departure) بھی نہیں سمجھا جاسکتا۔ مجھے لگتا ہے کہ گب غالباً اسلامی Credal formulae کے ایک نئے نظام کو ذہن میں رکھ کر سوچ رہے تھے۔ تاہم یہ کہنا صحیح ہے کہ اقبال کی کوشش بھی اب زمانے سے پیچھے رہ گئی ہے، کیونکہ انہوں نے اپنے ان معاصر سائنس دانوں کو بہت سنجیدگی سے لیا جنہوں نے نئے نیم جوہری سائنسی معلومات کی بنیاد پر انسان میں ایک متحرک آزاد ارادے کو ثابت کرنے کی کوشش کی۔ ان معلومات کا ان لوگوں نے یہ مطلب لیا کہ طبعی دنیا علت اور معلول کی زنجیر سے آزاد ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ اقبال نے قرآن کی تعلیمات کے بارے میں کوئی باقاعدہ تحقیقات نہیں کی، بلکہ اس کی آیات سے حسب فضا جو لینا چاہتے تھے، جیسا کہ انہوں نے دوسرے روایتی مواد کے ساتھ کیا۔ ان کی غرض اس سے یہ تھی کہ بعض مقدمات کو ثابت کیا جاسکے، جن میں سے بعض قرآن میں ان کی عمومی نظر کا نتیجہ تھے، لیکن جو دوسری باتوں سے زیادہ انہیں ایک جامد مسلم معاشرے کی نئی ضرورتوں کے مناسب حال لگتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے ان مقدمات کا اظہار ایسے معاصر ارتقائی نظریات کی اصطلاحوں میں کیا جن کا

تعلق برگساں اور وائٹ ہیڈ سے تھا۔ اس لئے اقبال کے ساتھ میرا اختلاف ان کے خدا کے بارے میں اس تصور کی وجہ سے نہیں ہے کہ وہ تخلیقی قوت کا ایسا انتہائی اور آخری منبع ہے جسے افراد اور معاشرے بعض صورتوں میں اپنا سکتے ہیں، بلکہ اس تصور کی کلیہ سازی کی وجہ سے ہے اور اس طریقے کی وجہ سے جس سے وہ اسے قرآن سے اخذ کرتے ہیں۔

یہ جو کچھ کہا گیا اُس طریقے کی ضرورت کو اور زیادہ نمایاں کرتا ہے جس کی میں نے قرآن کی ایک باقاعدہ تعبیر کے لئے وکالت کی ہے۔ قرآن کے کلامی یا مابعد الطبیعیاتی بیانات کے لئے نزول وحی کا خاص پس منظر ضروری نہیں، جس طرح کہ یہ اس کے معاشرتی قانونی احکام کے لئے ہوتا ہے، اور نہ عموماً "مفسرین ہی اس کا ذکر کرتے ہیں۔ لیکن یقیناً ایک باقاعدہ مطالعے کے بغیر قرآن کا کائناتی نقطہ نظر سامنے نہیں آسکتا۔ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس طرح کی کوئی تعبیر بھی خیالات کے معاصرانہ رویوں سے ضرور متاثر ہوگی۔ یہ ایک طرح سے مطلوب بھی ہے کہ صرف اسی طرح سے قرآن کا پیغام معاصر صورت حال کے لئے موزوں اور بر محل ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ بالکل دوسری بات ہو جاتی ہے کہ قرآن کے پیغام کو ایک خاص نظریے کے محاورے میں ادا کیا جائے چاہے وہ کتنا دلکش، سنسنی خیز اور ہر دل عزیز محسوس ہو۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ایک نظریہ جتنا بھی وقتی حالات سے متعلق ہو گا اتنا کم وہ ایک ابدی پیغام کے اظہار کے ذریعے کے طور پر موزوں ہو گا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ گرب نے اقبال پر جو تنقید کی اس کا یہی مطلب تھا۔ لیکن پھر یہ بھی ممکن ہے کہ اسلام کی ماہیت کے بارے میں اقبال کا جو بنیادی وجدان ہے اس کو ان عقائد سے الگ کر دیا جائے جن کی بنیاد پر اس نے اس کی ضابطہ بندی کی ہے۔

فقہ اور اخلاقیات

مسلم علماء نے باقاعدہ طور پر یا ویسے قرآن کی اخلاقیات مرتب کرنے کی

کبھی کوشش نہیں کی۔ لیکن جس کسی نے بھی قرآن کا بغور مطالعہ کیا ہے وہ انسانی اخلاق کے بارے میں اس کی گرجوشی سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اس کی اخلاقیات ہی دراصل اس کا جوہر ہے، اور یہ علم کلام اور فقہ کے درمیان ضروری رابطہ بھی ہے۔ یہ سچ ہے کہ قرآن اخلاقی امور کی بات ٹھوس طریقے سے کرتا ہے، اور عام مسائل کو خاص قسم کی مثالوں سے واضح کرتا ہے، اور اخلاقی ہدایات کو قانونی یا نیم قانونی احکام کی صورت دیتا ہے، لیکن یہ اخلاق کے معاملے میں اس کے جوش و خروش کی ہی علامت ہے کہ وہ عام انداز کے اخلاقی بیانات پر قانع نہیں رہتا، بلکہ انہیں حقیقی نمونوں کی صورت میں منتقل کرنے کی فکر کرتا ہے۔ تاہم جیسا کہ میں نے بار بار نشاندہی کی ہے، قرآن ہمیشہ ان مقاصد یا اصولوں کو بصراحت بیان کرتا ہے جو اس کے قوانین کی اصل ہوتے ہیں۔

مسلمان جب قرآنی اخلاقیات اور قانون کے درمیان واضح فرق کرنے میں ناکام ہوئے تو اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان دونوں کے درمیان کچھ خلط مبحث سا ہو گیا۔ نہ اخلاقیات اور نہ قانون کبھی الگ شعبہ علم بن پائے۔ اسلامی فقہ دراصل جدید معنوں میں قانون نہیں ہے۔ یہ ایک خزانہ ہے قانونی مواد کا جو طویل صدیوں کے دوران میں کبھی نہ ختم ہونے والی بحثوں کے نتیجے میں تیار ہوا۔ ان بحثوں پر جدید قانونی نظام یقیناً تعمیر ہو سکتے ہیں، لیکن ان کا ایک حصہ ہی عدالت میں نافذ ہو سکتا ہے۔ کوئی شک نہیں کہ قانون اور اخلاق کو باہم ملا دینے سے اسلامی قانون کو ایسی خصوصیت حاصل ہوئی جو بے مثال حد تک قیمتی ہے۔ وہ یوں کہ اس نے اخلاقی محرک کو، جس کے بغیر کوئی بھی قانون، قانونی بازی گروں اور چالبازوں کے ہاتھوں میں کھلونا بن کے رہ جاتا ہے، قانون کے اندر زندہ رکھا۔ تاہم قانون کو ایک زندہ اخلاقی شعور سے معمور رکھنے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ ان دونوں کے درمیان فرق کو نظر انداز کر دیا جائے۔ بس اتنا ضروری ہے کہ قانون نامیاتی طور پر اخلاق کے ساتھ وابستہ رہے۔ دوسرے لفظوں میں قانون کو اسلامی رہنے دیا جائے اور

لادینیت سے بچا کے رکھا جائے۔

قرآن اپنے آپ کو ہدیٰ للناس (لوگوں کے لئے ہدایت) کہتا ہے اور اسی طرح کی بات وہ پہلے نازل شدہ صحیفوں کے بارے میں بھی کہتا ہے۔ انسان کے لئے اس کا مرکزی اخلاقی تصور ”تقویٰ“ ہے جس کا ترجمہ عموماً ”نیکی اور خوفِ خدا کیا جاتا ہے“ لیکن جس کی متعدد قرآنی حوالوں سے اس طرح تعریف کی جاسکتی ہے کہ ”ذمہ داری کی ایک ایسی ذہنی کیفیت جس سے انسان کے اعمال جنم لیتے ہیں، لیکن جسے یہ شعور ہے کہ ان اعمال کو پرکھنے کی کسوٹی اس سے باہر کہیں ہے“۔ قرآن کا سارا دائرہ عمل اس کوشش پر مرکوز لگتا ہے کہ انسان میں اس طرح کی کیفیت پیدا کی جائے۔ لادینی قانون کا خیال چونکہ اس کیفیت کو اس قانون کی پیروی سے بے اعتنا کر دیتا ہے جو انجام کار میکائیلی طرز پر تشکیل دیا جاتا ہے، تقویٰ کے انکار کے مترادف ہے۔ مغربی معاشروں میں روز افزوں اُلجھے ہوئے حالاتِ زندگی اور ایک اندرونی احساسِ ذمہ داری کا کمزور پڑ جانا ایک پیچیدہ صورت حال سامنے لاتا ہے۔ لیکن یہ صورت حال یقیناً ایک ایسے طریق کار سے جڑی ہوئی ہے، جس کی وجہ سے قانون نے اخلاق کے ساتھ کوئی نامیاتی تعلق رکھنا چھوڑ دیا۔

اسلامی علمِ کلام ایک خالص دانشوریت کا معاملہ بھی نہیں ہے: غیر جذباتی اور غیر موثر، ایک خالصتہ ”مصنوعی شعوری ماحصل (construct) جو فلسفے کا مقابلہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔۔۔۔۔ فلسفہ، جس کو کم سے کم یہ دعویٰ ہے کہ وہ قدرتی عقل و خرد کے مفروضوں سے شروع ہوتا ہے، نہ کہ کچھ خاص کٹر قسم کے عقائد سے جن کو یہ ”ثابت کرنے“ کا دعویٰ کرتا ہے۔ اسلامی علمِ کلام یقیناً ایک عقلی و ذہنی کوشش ہے، لیکن ان معنوں میں کہ جو کچھ قرآن میں ہے یہ اسے مربوط طریقے سے اور صحیح صحیح بیان کرتی ہے۔ تاکہ ایک مومن انسان یا وہ انسان جو ایمان لانے کا میلان رکھتا ہو اپنے ذہن سے بھی اور اپنے دل سے بھی اپنی رضامندی کا اظہار کر سکے اور اس کائناتی نقطہ نظر کو اپنا ذہنی اور روحانی مستقر بنا سکے۔ جب یہ

انسانی ذہن کے لئے ایک عقلی مستقر مہیا کر سکتا ہے تو یہ پڑھایا بھی جا سکتا ہے اور جب یہ دل کے لئے روحانی پناہ گاہ مہیا کر سکتا ہے تو اس کی تبلیغ بھی کی جا سکتی ہے۔ ایسا علم کلام جو ان دو وظائف میں سے کوئی بھی انجام نہ دے سکے وہ مذہب کا ایک سخت اور بے لچک ڈھانچا ہے۔ غزالی نے بہت عرصہ پہلے سرکاری ”علم کلام“ کی مذمت کی تھی، اس لئے کہ یہ نہ روحانی طور پر آسودگی پہنچانے والا تھا اور نہ عقلی طور پر اطمینان بخش تھا۔ وہ اسے عقلیت پسند بچوں کا کھیل کہتے تھے۔ لیکن یہی حال اکثر تاریخی علوم کلام کا ہوتا آیا ہے۔

جس طرح تبلیغ دل کے لئے الہیات کا اظہار ہے، اسی طرح اسے ایک قسم کے اخلاق یا اخلاقی اقداری نظام کو جنم دینا چاہیے جو انسان کی رہنمائی کرے اور اس کے اندر اخلاقی ذمے داری کا وہ احساس پیدا کرے جسے قرآن تقویٰ کہتا ہے۔ ایک ایسا خدا جو نہ تو انسان کی عقل سے اور نہ اس کے دل سے ہم کلام ہوتا ہے اور نہ وہ انسان کے لئے اقدار کا کوئی نظام تخلیق کر کے دے سکتا ہے، اس کا نہ ہونا ہی بہتر ہے۔ مکمل مجموعی نظام کے لئے اخلاقی اقدار ہی اہم محور ہوتی ہیں اور انہی سے قانون مستخرج ہوتا ہے۔ چنانچہ اس ساری زنجیر میں قانون ہی آخری کڑی ہوتا ہے اور وہ معاشرے کے تمام مذہبی، معاشرتی، سیاسی اور اقتصادی اداروں کو ضابطے میں لاتا ہے۔ چونکہ قانون کی ضابطہ بندی اخلاقی اقدار کی بنیاد پر کی جانی ہوتی ہے اس لئے یہ ان کے ساتھ لازماً نامیاتی طور پر جڑا ہوا ہوگا۔ لیکن یہ چونکہ معاشرے کی روزمرہ زندگی کو بھی ضابطے میں لاتا ہے، اس لئے ناگزیر معاشرتی تبدیلی کے ساتھ ساتھ اس کی پھر سے تعبیر کی جانی چاہیے۔ اگر پھر سے تعبیر کرنے کا یہ عمل بند ہو جائے، تو ظاہر ہے کہ معاشرہ یا تو جامد ہو کے رہ جائے گا یا پھر بغاوت کر کے لادینیت کا راستہ اختیار کر لے گا۔ ان میں سے کوئی بھی حالت ہو علم کلام، اخلاق اور قانون کا پورا ڈھانچا آخر کار دھڑام سے نیچے آ رہے گا۔

یہ سوال کہ قانون کی تعبیر کون کرے؟ اسلامی معاشروں میں بہت باریک

اور دقیق رہا ہے، اس تاریخی حادثے کی وجہ سے کہ جس چیز کو قانون کہا گیا، یعنی فقہ، وہ نجی فقہاء کے کام کا نتیجہ تھا۔ جبکہ قرون وسطیٰ کے بعد کی صدیوں میں حکومتوں۔۔۔۔۔ خصوصاً "عثمانی حکومت۔۔۔۔۔" کو ایسے معاملات میں قانون بنانے پڑے جو شرعی قانون کے دائرے میں نہیں آتے تھے۔ اگرچہ ریاست کے بنائے ہوئے قانون کو بنیادی طور پر خود شریعت میں موجود عام اصولوں کی منظوری حاصل تھی، تاہم قانون کے مآخذ کے بارے میں دو شاخہ پن (dichotomy) سے مفر نہیں تھا، اور اس طریق عمل نے متعدد مسلم ممالک میں قانون کو لادینی بنانے کی راہ ہموار کر دی، اور سب سے زیادہ نظم کے ساتھ ترکی میں! جب سے قانون ساز مجالس کے ادارے شروع ہوئے ہیں قانون سازی عام ممبران مجلس کا کام رہ گیا ہے۔ لیکن علماء اور ان کے حامیوں کی طرف سے بڑے پیمانے پر احتجاج ہوتے ہیں کہ قانون سازی کا کام علماء کے اداروں کو سونپا جانا چاہیے۔ تاہم صدیوں تک علماء کے اداروں میں قانون سازی کا کام رکا رہا ہے، اور نئے انتظامات کو پھر سے پیچھے لے جانا اب قابل عمل نہیں رہا۔ صحیح اور خالص قسم کا اسلامی قانون ترتیب دینے کا واحد راستہ یہ ہے کہ عام لوگوں کے، اور خاص طور پر تعلیم یافتہ طبقے کے ضمیر کو اسلامی اقدار سے منور کیا جائے۔ یہ درحقیقت اس ضرورت کی اہمیت کو اجاگر کرتا ہے کہ اسلامی اخلاق باقاعدہ طریقے پر قرآن کی روشنی میں مرتب کئے جائیں اور پھر اس طرح کی تصانیف عام قاری کے لئے بھی دستیاب کی جائیں۔ اسلامی قانون کی تیاری کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی قریب کا راستہ نہیں ہے۔ کوئی شک نہیں کہ اس ضمن میں اسلامی اصول قانون اور فقہ کی قدیم کتابوں کا وسیع مطالعہ بہت کام دے گا۔ اگر فقہ اور اصول فقہ کی تاریخ پر اول درجے کا کام کیا جائے۔۔۔۔۔ جیسا کہ میں نے دلیل سے بتایا ہے کہ ضرور کیا جائے۔۔۔۔۔ تو یہ کتابیں قانون کے سکولوں میں لازمی مطالعے کے طور پر عام نصاب کا ایک حصہ بنائی جانی چاہئیں۔ اس طرح کلیدی اسلامی قانونی اور اخلاقی تصورات رفتہ رفتہ قانون کے پیشے میں بھی نفوذ

کرنے لگیں گے۔ بہت سے مسلم ممالک میں وکلاء خود یہ شوق رکھتے ہیں کہ اسلامی قانون کے بارے میں زیادہ آگاہی حاصل کریں۔ شاید یہ مناسب ہو کہ مسلم قانون دانوں کی ایک بین الاقوامی کمیٹی منظم کی جائے جس میں قرون وسطیٰ کے مختلف مکاتب سے تعلق رکھنے والے اول درجے کے روایتی علمائے فقہ اور اصول فقہ بھی شامل ہوں اور یہ سب مل کر اس میدان میں مطلوب بڑے کاموں کو اپنے ہاتھ میں لیں۔ اس وقت اس قسم کے ترقیاتی کام کے لئے ازہر ہی سب سے امید افزا جگہ لگتی ہے۔

فلسفہ

قرونِ وسطیٰ کے اسلام میں متعدد ذہین اور اُجّ رکھنے والے لوگوں نے یونانی فلسفیانہ فکر کی بنیاد پر اس کائنات اور انسان کے بارے میں ایک جامع اور باقاعدہ نظریہ قائم کیا، جس کو انہوں نے اسلام کے بعض مرکزی تصورات اور عقائد کے ساتھ اس طرح آمیز کیا کہ اس سے وہ خود بھی مطمئن ہوئے اور بہت سے شائستہ مسلم دانشوروں نے بھی اسے پسند کیا۔ جیسا کہ میں نے پہلے کہا، فکر کے اس مجموعے نے، جسے فلسفہ کہتے ہیں، راسخ العقیدہ لوگوں کو کئی مسائل پر بہت برہم کیا۔ چنانچہ اس دن سے فلسفہ مسلم دنیا کے ایک بڑے حصے میں مسلم تعلیمی نظام میں ایک ناپسندیدہ مضمون چلا آتا ہے۔ جیسا کہ میں نے پہلے بھی ذکر کیا یہ فلسفے کی صرف ایک قسم تھی، تاہم راسخ الاعتقاد لوگوں کی نگاہ میں اس کے ساتھ سارے فلسفے کی قسمت جڑی ہوئی تھی، اور اس صورتِ حال نے عام لوگوں کو بھی بہت نقصان پہنچایا (کہ ان کے ہاں خیالات اور ان کے چیلنج کی ہمیشہ کمی رہی) اور خود فلسفے کو بھی۔ فلسفہ ایران میں اونچی سطح پر پڑھایا جاتا رہا لیکن یہ تعلیم راسخ العقیدہ لوگوں، حتیٰ کہ جو ان میں شیعہ بھی تھے، کے دائرے سے باہر رہ کر دی گئی۔ اس لئے یہ دو یعنی فلسفہ اور قدامت پسندی آپس میں کبھی نہ مل سکے۔ لیکن فلسفہ ایک مستقل اور دائمی ذہنی

و عقلی ضرورت ہے، اور اسے اپنے لئے بھی اور دوسرے شعبہ ہائے علم کی خاطر بھی پھلنے پھولنے دیا جانا چاہیے، اس لئے کہ یہ انسان میں وہ تجزیاتی تنقیدی روح پیدا کرتا ہے جس کی بڑی ضرورت ہے، اور نئے نئے خیالات کو جنم دیتا ہے جو دوسرے علوم کے لئے بھی، اور مذہب اور علم کلام کے لئے بھی، اہم عقلی و ذہنی آلات ثابت ہوتے ہیں۔ اس لئے ایک قوم جو اپنے آپ کو فلسفے سے محروم کر دیتی ہے وہ اپنے اوپر گویا نئے اور تازہ خیالات کے ضمن میں فاقہ زدگی طاری کر لیتی ہے، بلکہ یوں سمجھئے کہ وہ عقلی و ذہنی خود کشی کا ارتکاب کر لیتی ہے۔

فلسفہ جب خیالات تخلیق کرتا ہے تو یہ بنیادی طور پر اس کی تنقیدی تجزیاتی سرگرمی کا کام ہوتا ہے۔ یہ سرگرمی آزاد ہونی چاہئے۔ اغلب یہ ہے کہ فلسفہ اپنے آپ حقیقت اور اس کی ماہیت کے بارے میں کسی طرح کے عقائد کو جنم نہیں دے سکتا۔ اس لئے کہ اس کا کام تجربے سے حاصل شدہ معلومات کا تجزیہ کرنا ہوتا ہے۔ یہ تجربہ حواس کا، جمالیات کا، یا مذہب کا ہو سکتا ہے۔ چنانچہ فلسفہ علم کلام کا حریف نہیں ہے، بلکہ اسے تو اس کا مددگار ہونا چاہیے، اس لئے کہ کلام کا مقصد قرآن کی بنیاد پر، کسی حد تک فلسفے کے مہیا کئے ہوئے عقلی آلات کی مدد سے، ایک نظریہ کائنات تیار کرنا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ بعض فلسفیانہ آراء بعض کلامی عقائد کے ساتھ کچھ کشاکش کا سبب بنیں۔ اس حالت میں یا تو وہ فلسفیانہ نظریہ اسلامی نقطہ نظر سے قابل اعتراض ہو سکتا ہے یا پھر یہ ہو سکتا ہے کہ وہ خاص الہیاتی عقیدہ محل نظر ہو۔ ہر صورت ممکنہ یا حقیقی کھنچاؤ (tensions) اس بات کے لئے کوئی عذر نہیں ہوتے کہ تقویٰ کے مدعی علم کلام کی خاطر فلسفے کو ممنوع قرار دے دیا جائے یا اس کے برعکس کیا جائے۔ میں پہلے کہہ چکا ہوں، اور اس کتاب میں میرے دلائل کا عام مفروضہ یہ ہے کہ اختلاف رائے کو، بشرطیکہ وہ بامعنی ہو، بہت اونچی مثبت قدر عطا کرنی چاہیے۔ اس لئے کہ مختلف اور متضاد آراء کے ذریعے ہی ”سچائی“ رفتہ رفتہ ظاہر ہوتی ہے۔ دراصل انسانی فکر کے عمل میں کوئی ایسا مقدم و معتبر نقطہ نہیں

ہے جہاں یہ کہا جاسکے کہ ”سچائی“ طلوع ہو چکی ہے۔

چونکہ قرون وسطیٰ کا مسلم فلسفہ، فلسفیانہ نظام کی ایک خاص قسم تھی، اس لئے یہ سوال بر محل ہے کہ کیا یہ بات صحیح اور دانشمندانہ ہے کہ پورے فلسفے کو ہی ممنوع قرار دے دیا جائے۔ فلسفے کسی بھی تعداد میں ہو سکتے ہیں جس کا انحصار اس پر ہے کہ نقطہ نظر کیا ہے، کیسے مفروضے ایک خاص فلسفی اختیار کرتا ہے اور وہ کیا مسائل ہیں جنہیں وہ حل کرنے کے لئے اپنی جستجو شروع کرتا ہے، یعنی وہ جو اسے بہت اہم نظر آتے ہیں، چاہے وہ مابعد الطبیعیات کے میدان میں ہوں یا اخلاقیات کے، علمیات کے ہوں یا منطق کے اور علی ہذا القیاس۔ یہ کتنا کہ تمام فلسفے کو لازماً علمِ کلام یا اس کے مفروضوں کی تردید کرنی چاہیے، نہ صرف ایک بچگانہ بلکہ خطرناک کھیل کھیلتا ہے۔ میں بلا خوفِ تردید کہہ سکتا ہوں کہ قرآن کے لئے علم (یعنی خیالات کی آفرینش) ایک اعلیٰ ترین قدر رکھنے والا عمل ہے، ورنہ وہ پیغمبر سے یہ کیوں کہتا کہ وہ دعا کرتا رہے کہ ”میرے رب میرے علم میں اضافہ کر“۔ وہ کیوں اس امر پر زور دیتے ہوئے نہیں ٹھکتا کہ کائنات پر، تاریخ پر اور انسان کی اندرونی زندگی (انفس) پر غور و فکر کیا جائے۔ کیا خالص فکر کو ممنوع قرار دینا یا اس کی حوصلہ شکنی کرنا اس طرح کے حکم کے ساتھ کوئی مطابقت رکھتا ہے؟ اسلام کو انسانی فکر سے کیا ڈر ہے اور کیوں کر؟ یہ ایسے سوالات ہیں جن کا جواب ان ”مذہب دوستوں“ کو دینا چاہیے جو اپنے مذہب کو کھلی ہوا سے پرے ایک حرارت خانے میں رکھنا چاہتے ہیں۔

معاشرتی علوم

معاشرتی علوم، بطور علم کی منظم ہیئتوں کے، یعنی بطور شعبہ ہائے علم کے، ایک نیا نیا مینا ہے۔ وہ یقیناً بہت اہم قسم کا ارتقاء ہیں، اس لئے کہ ان کے مطالعے کا موضوع چونکہ معاشرے میں رہنے والا انسان ہے، وہ ہمیں اس بارے میں بہت کچھ

بتا سکتے ہیں کہ انسانی عقیدے اور عمل کے متعدد میدانوں میں اجتماعی کردار عملاً کس طرح کا رویہ اختیار کرتے ہیں۔ اس باب کے آغاز میں میں نے مسلمانوں کی اس خواہش کے بارے میں کہ ان علوم کو یا علم و دانش کے ذخائر کو مسلمان کیا جائے، کچھ کہا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہاں پھر اسی شیطانی چکر کو، جس کا میں نے کئی بار ذکر کیا، صرف عقلی و ذہنی سرگرمی کی سطح پر توڑا جاسکتا ہے، جس میں تصنیف و تالیف کا عمل صرف یہ بتانے کے لئے نہ کیا جائے کہ معاشرہوں کا رویہ عملاً کیا ہوتا ہے، بلکہ یہ بتانے کے لئے کہ ان کے اندر ایسی اسلامی اقدار کیسے پیدا کی جاسکتی ہیں جو دنیا میں ایک اخلاقی معاشرتی نظام کے لئے راہ ہموار کریں۔

اسلام ظاہر ہے کہ 'اقدار کے ایک نظام کے طور پر ایک مادر پدر آزاد معاشرے کی حمایت نہیں کر سکتا۔ دوسری طرف اسلام یہ بھی اچھی طرح جانتا ہے کہ جبر و اکراہ نہ فائدہ مند ہے اور نہ قابل عمل۔ جہاں تک دماغ شوئی (brainwashing) کی صورت میں تلقین عقائد کا تعلق ہے، میں یہ پہلے ہی بتا چکا ہوں کہ مومنوں کی آئندہ نسلوں کے پیدا کرنے کا یہ طریقہ درحقیقت آگے جا کر الٹا نقصان دیتا ہے۔ اگر ماضی میں معاشرتی دباؤ عقائد کی تلقین میں یوں معاون ثابت ہوتے تھے کہ لوگ شاذ و نادر ہی کھل کر بغاوت کرتے تھے، تو صورت حال اب روز بروز تبدیل ہو رہی ہے، اس لئے کہ معاشرتی دباؤ کمزور پڑ رہے ہیں اور بظاہر متعدد ناقابل تغیر عوامل کی وجہ سے یہ کمزور ہی پڑتے چلے جائیں گے۔ درحقیقت آج کل کے کئی "آزادی یافتہ" حلقوں میں ایک موضوعی انسان دوستی میں جو شدید اور غیر منطقی ایمان دیکھنے میں آتا ہے اس نے بہت سے لوگوں کو اس راہ پر لگا دیا ہے کہ "ہمیں اپنے بچوں کو، جب وہ نو عمر ہوں، اکیلا چھوڑ دینا چاہیے تاکہ وہ بڑے ہو کر اپنے لئے زندگی کی راہ خود ہی پسند کر لیں۔" اس طرح کے بیان، جو عموماً "نیک نیتی سے دیے جاتے ہیں (اگرچہ عام طور پر وہ پدرانہ ذمے داری سے بچنے کے لئے ایک بے کار سا پردہ ہوتے ہیں) درحقیقت ان کے اندر

انسانیت کے مستقبل کے بارے میں فکر و تشویش کی کمی کا اظہار ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اگر انسان خود نشوونما پاسکتے تو پہلی بات تو یہ ہے کہ اعلیٰ شائستگی کے حامل مذہبی اور تعلیمی نظام کبھی صورت پذیر ہی نہ ہوتے۔ اور جو کچھ ہم ان معاشروں میں بڑھتا پھولتا ہوا دیکھ رہے ہیں، جن کے آزاد خیال لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ انسانی تاریخ میں پہلے لا دینی آزاد خیال ہیں، وہ یہی ہے کہ بجائے انسان بننے کے نئی نسل کے بہت سے افراد حقیقت میں جانور بن رہے ہیں۔ ایک تقویٰ کے دعوے دار روایتی نظام کے بے ڈھنگے پن یا اس کی سفاکی کا علاج کرنا ایک چیز ہے، لیکن ایک نو نمان کو نہانے کے پانی کے ساتھ باہر پھینک دینا بالکل دوسری چیز!

تاہم تلقین، عقائد لازماً تبھی واقع ہوتی ہے جب کٹر مذہبی عقائد (dogmas) بیچ میں آتے ہیں۔ عقائد میں جتنا کٹر پن زیادہ ہوگا اتنی ان کی تلقین کی ضرورت زیادہ ہوگی۔ ان میں جتنی اخلاقیات زیادہ ہوں گی ان کی تلقین کی اتنی ہی کم ضرورت ہوگی۔ یہ ایک حد درجہ قابلِ رحم حالت ہے کہ کٹر عقیدے کے خلاف عام بغاوت کے سبب سے معاشروں سے اخلاقیات کا جزو نکال باہر کیا جا رہا ہے۔ یہ جو کٹر عقائد ہیں یہ سب ایک ہی سطح کے نہیں ہوتے، اس لیے کہ کچھ نسبتاً مبنی بر عقل عقائد بھی ہوتے ہیں، یعنی وہ جو ایک نظام کے اخلاقی جزو کے ساتھ جڑے ہوئے ہوتے ہیں۔ بہر حال عالمی اخلاقی اقدار ایک معاشرے کے وجود کا سب سے پیچیدہ معاملہ ہوتے ہیں۔ معاشروں میں اخلاقی اقدار کی اضافیت کے بارے میں مباحثہ اس آزاد خیالی سے پیدا ہوتا ہے جو آزاد بنانے کے اس سارے عمل میں اتنی منحرف اور برگشتہ ہو چکی ہے کہ وہ انہی اخلاقی قدروں کو تباہ کئے دیتی ہے جنہیں وہ کٹر عقیدے کی پابندیوں سے آزاد کرنے نکل تھی۔ اس لیے میرے نقطہ نظر سے جو میں اقرار کرتا ہوں کہ لازماً معیار پسندانہ (normative) ہے، عمرانی یا معاشرتی علوم میں بہترین علم تاریخ ہے اگر اسے ٹھیک طرح اور معروضی طور پر مرتب کیا جائے۔ یہ اس لئے کہ تاریخ کا عرصہ چونکہ طویل ہوتا ہے، وہ ایسے سبب

اپنے اندر لئے ہوئے ہوتی ہے جو مثلاً آسٹریلیا کے معاصر پر اچھین لوگوں کے مطالعے سے حاصل نہیں ہوتے۔ بڑے پیمانے پر مدون کی ہوئی تاریخ macrohistory اگر واقعی اچھی طرح سے لکھی جائے تو یہ بہترین خدمت ہے جو ایک معاشرتی سائنس دان بنی نوع انسان کی کر سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن ہمیں بار بار اس امر کی دعوت دیتا ہے کہ ”زمین میں چلو پھرو اور قوموں کا انجام دیکھو۔“ چھوٹے اور محدود پیمانے کی تاریخ۔۔۔۔۔ مثلاً امریکہ میں ۱۸۵۰ء کی دہائی میں ڈاک کے نظام کا مطالعہ۔۔۔۔۔ صرف اتنی حد تک ہی فائدہ مند ہے کہ یہ انسان کے رویے اور اس کے نتائج کے بارے میں ہمارے علم میں اضافہ کرتا ہے، ورنہ یہ خالصتاً تجسس ہے یا تعلیم کے کسی جدید ادارے میں ایک تدریسی ملازمت حاصل کرنے کا ذریعہ۔

جدید معاشروں میں قدیم اور قرون وسطیٰ کے معاشروں کے مقابلے میں کہیں زیادہ پیچیدگی پیدا ہو گئی ہے۔ خاص طور پر اقتصادیات، سیاسیات، مواصلات اور تعلیم میں جدید معاشروں نے ایسے ایسے افکار، ادارے اور ڈھانچے تیار کر لئے ہیں جو اس سے کہیں زیادہ پیچیدہ اور نفاست کے حامل ہیں جو انسانی تجربے میں آنے والے کسی بھی معاشرے میں آج تک پائے گئے ہیں۔ لیکن اس سے دھوکا کھا کر ہمیں یہ نہیں سوچنا چاہئے کہ چونکہ وہ پیچیدہ اور نفاست و شائستگی کے حامل ہیں اس لیے جدید معاشرے صحیح اور غلط کے بنیادی قوانین کے کسی بھی طرح کم تابع ہیں۔ جدید شائستگی کے ایک پہلو معنی دراصل یہ ہیں کہ یہ معاشرے اس امر سے زیادہ آگاہ ہو چکے ہیں، یا زیادہ آگاہ ہونے کے ذرائع ان کے پاس ہیں، کہ ایسے معاشرتی خلفشار کے ممکنہ اسباب کیا ہیں جو ان معاشروں کو الٹ پلٹ کئے دیتا ہے۔ اس سارے انتشار اور خلفشار کی جڑ صحیح اور غلط کا وہ شعور ہے جو معاشرتی ذہن کا ضمیر ہے۔ لیکن یہ فیصلہ ہمیشہ عجلت میں کیا جاتا ہے کہ ایک خاص معاشرتی ذہن کا ضمیر صحیح اور غلط کی عکاسی مناسب معروضیت کے ساتھ کر پاتا ہے یا نہیں۔ چونکہ جدید

معاشرے اسی طرح سے صحیح اور غلط قوانین کے تابع ہیں جس طرح کہ ان سے قدیم تر اور سادہ تر معاشرے تھے، تو تاریخ کے اسباق ان کے لئے بھی اتنے ہی مفید مطلب اور موزوں ہیں جتنے کہ وہ انگوں کے لیے تھے۔ لیکن اس کے باوجود کہ آج خطرات سے آگاہ کرنے کے نظام روز بروز باریک اور نفیس تر ہوتے جاتے ہیں، بعض اہم پہلوؤں میں لگتا ہے کہ اخلاق کی قوتِ محرکہ کمزور ہی پڑ گئی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ قدیم معاشرے بعض پہلوؤں سے کہیں زیادہ کٹر تھے، اس لئے اپنے آپ کو خطرات میں ڈالتے رہتے تھے، جبکہ جدید نفاستِ فکر و خیال کا مطلب، کم از کم ظاہری طور پر، کم تر کٹر پن ہے۔ لیکن جدید معاشروں کی یہ صلاحیت کہ وہ حالات کے لازمی تغیر کے ساتھ اپنے آپ کو ہم آہنگ کر لیتے ہیں، اکثر اُس ڈاکٹر کی طرح ہوتی ہے جو بیماری کی بجائے اس کی ظاہری علامات کا علاج کرتا ہے۔ ایک ڈاکٹر اصل مرض کو نظر انداز کر کے یا اس کو نہ جانتے ہوئے مرض کی ظاہری علامات کے علاج میں کتنی ہی مہارت کیوں نہ حاصل کر لے، اس کے مریض کی زندگی زیادہ لمبی نہیں ہو سکتی۔ اس بات سے ڈرنا چاہئے کہ جدید تہذیب نے وسیلوں اور طریقوں میں یقیناً بے انتہا نفاست اور باریکی پیدا کرنے کے ساتھ ساتھ انسانی مزاج میں بنیادی بصیرت حاصل کرنے کے معاملے میں اہم اور بنیادی خامیاں پیدا کر لی ہیں۔

چنانچہ یہ ضروری ہے کہ معاشرتی سائنس دان جو معاصر معاشروں کا مطالعہ کرتے ہیں، انہیں تاریخ کے حکمت آمیز اسباق سے آشنا کیا جائے، اس لئے کہ بنی نوع انسان کی تاریخ، چاہے قدیم معاشرے اس بات سے آگاہ تھے یا نہیں، ناقابلِ تقسیم ہے۔ اس لحاظ سے کہ بنیادی انسانی قوتیں۔۔۔۔۔ اور یہ انسانی قوتیں ہی ہیں جو تاریخ کے لیے بنیادی ہیں۔۔۔۔۔ تمام روئے زمین پر ایک جیسی ہیں۔ یہ یقیناً قرآن کا تصور ہے جو عجیب انداز سے جین اور جینیات سے آزاد ہے۔ اگر مسلم معاشرتی سائنس دان کو معاشرتی انجینئری کے کام پر لگا دیا جاتا ہے تو یہ اور بھی ضروری ہے۔ قرآن میں بہت سی آیات ایسے موضوع پر ہیں جسے معاشرتی فکر کما جا

سکتا ہے، جن میں معاشروں اور تہذیبوں کے عروج و زوال کا، قوموں کی اخلاقی بد حالی کا، تہذیبوں کے یکے بعد دیگرے ظاہر ہونے کا، زمین کے وارث بننے کا، قیادت کے فرائض و اعمال کا، خوشحالی اور امن کا اور بد حالی اور بد امنی کا، اور خاص طور پر ان لوگوں کا جو ”زمین میں فساد پھیلاتے ہیں لیکن سمجھتے ہیں کہ وہ تو مصلح ہیں“۔۔۔۔۔ ان سب کا بار بار اور عہم ذکر آیا ہے۔ فکر کے اس مجموعے کو قرآن کی خالص اخلاقی فکر اور تاریخ سے اخذ کئے ہوئے اسباق، جن پر قرآن اتنا مُصر ہے، کے معاً بعد ہی ترتیب دیا جانا چاہئے۔ جب تک قرآن کا مواد پوری طرح نظم اور قاعدے میں نہیں لایا جاتا، اس کی انفرادی اور علیحدہ علیحدہ آیات کو حالات کی صورتوں پر منطبق کرنا، جیسا کہ اکثر مسلم واعظین، حتیٰ کہ دانشور لوگ کرتے ہیں، خطرناک حد تک گمراہ کن ثابت ہو سکتا ہے۔

قرآن کے نظریات بھی خالص تجرید کی سطح پر رہیں گے جب تک کہ متعلقہ معاشرتی معلومات کا ایک مکمل واقعاتی سروے نہیں کیا جاتا۔ یہ بات ٹھیک ٹھیک طے کرنا سب سے زیادہ اہم ہے کہ معاشرہ اس وقت کہاں ہے، پشتر اس کے کہ یہ طے کیا جائے کہ معاشرہ کس طرف جا سکتا ہے۔ سائنسی طریق پر یہ متعین کرنے سے پہلے کہ معاشرہ اس وقت کہاں ہے، معاشرے کی اصلاح کی بات کرنا یقیناً ایسا ہی ہے جیسے کوئی ڈاکٹر مریض کے کوائف دیکھنے اور اس کا معاینہ کرنے سے پہلے ہی اس کا علاج کرنے لگے۔ درحقیقت ایک صورت ایسی ہے جس میں قرآنی فکر کی ایک بامعنی تشکیل بھی اس طرح کے واقعاتی مطالعے اور حقائق کی تعبیر کے ایک صحیح طریقے پر منحصر ہوگی۔ اس کا الٹ، جیسا کہ میں نے تعارف میں وضاحت سے بتایا، بھی درست ہے۔ دوسرے لفظوں میں، دوسرے میدانوں کی طرح جن پر اوپر بحث ہوئی، معاشرتی علوم کا مطالعہ بھی ایک سلسلہ عمل (process) ہے، نہ کہ ایسی کوئی چیز جسے بس ایک ہی دفعہ ہمیشہ کے لئے قائم کر دیا جائے۔ بلکہ یہ دوسرے کسی بھی میدان سے زیادہ تسلسل کا متقاضی ہے، اس لئے کہ اس کا موضوع، یعنی معاشرتی

روپیہ، مستقل طور پر آفریش کے عمل میں ہے۔

حواشی

۱۔ سفرنامہ روم و مصر و شام، از مولانا شبلی نعمانی (لاہور، غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۶۱ء، صفحات

۲۸۵-۲۸۶۔

۲۔ ایضاً صفحہ ۳۴۹۔

محمد کاظم

محمد کاظم، جنہوں نے اس کتاب کا ترجمہ کیا ہے، پاکستان کے معروف اور ممتاز اہل قلم ہیں۔ پاکستانی اور عالمی ادب کے وسیع مطالعے کے ساتھ عربی ادب اور اسلامی فکر و فلسفہ آپ کا خاص موضوع ہے۔ آپ پٹیے کے اعتبار سے انجینئر ہیں۔ واپڈا میں اڑتیس سال مختلف عہدوں پر خدمات انجام دینے کے بعد ۱۹۸۷ء میں جنرل مینجر کے عہدے سے ریٹائر ہوئے۔

اسلامی فکر و فلسفہ سے رغبت کی بنا پر آپ نے عربی کی تعلیم حاصل کی اور ۱۹۶۶ء میں پنجاب یونیورسٹی سے ایم۔ اے عربی کیا۔ لیکن عربی زبان پر آپ کو جو قدرت حاصل ہے اس کی وجہ سے ایم۔ اے کرنے سے پہلے ہی آپ نے اپنے طور پر مولانا مودودی کی متعدد کتابوں اور مضمونوں کا عربی میں ترجمہ کر لیا تھا۔ یہ تراجم شام اور عراق میں شائع ہوئے۔ آپ نے عربی میں طبع زاد مضامین بھی لکھے جو مراکش، الجزائر اور مصر کے رسالوں میں شائع ہوئے۔ آپ کی تصانیف میں ”مضامین -- عربی ادب میں مطالعے“، ”دامنِ کوہ میں ایک موسم“ (جرمنی کا سفرنامہ اور ”جنید بغداد“ (ترجمہ) شامل ہیں۔ آج کل آپ عربی ادب کی تاریخ پر کام کر رہے ہیں۔

Mashal is dedicated to the publishing of books on social, cultural, and developmental themes of contemporary relevance. Mashal focuses on trends in modern thought, human rights, the role of women in development, drugs, and creative literature. Mashal is a non-commercial, non-profit enterprise. Mashal works for the widest dissemination of its publications.

Mashal seeks the support of individuals and aid-giving agencies world-wide, which consider the foregoing objectives worthy of promotion.

مشعل معاشرتی، ثقافتی اور عہد حاضر سے متعلق ترقیاتی موضوع پر کتابیں شائع کرتا ہے۔ جدید فکری رجحانات، انسانی حقوق، ترقی میں خواتین کے کردار، منشیات اور قومی و عالمی تخلیقی ادب مشعل کی خصوصی توجہ کا مرکز ہیں۔

مشعل کی کوشش ہے کہ اس کی مطبوعات وسیع پیمانے پر دستیاب ہوں۔ لیکن یہ ایک غیر تجارتی اور غیر نفع مند ادارہ ہے۔ چنانچہ مشعل ایسے پاکستانی اور غیر ملکی اداروں اور افراد سے امداد کا خواہاں ہے جو مشعل کے اغراض و مقاصد سے اتفاق رکھتے ہوں۔

ISLAM AND MODERNITY

by Fazlur Rahman
Urdu translation: Muhammad Kazim

Copyright (c) English University of Chicago Press
Copyright (c) Urdu 1998 Mashal

Publisher: **Mashal**
RB-5, Second Floor,
Awami Complex, Usman Block, New Garden Town,
Lahore-54600, Pakistan

Telephone & Fax: 042-5866859
E-mail: mashal@mashal.edunet.sdnpk.undp.org

Title design: Riaz Ahmad
E-mail: mashal@mashal.edunet.sdnpk.undp.org

Printers: Maktaba Jadeed Press, Lahore, Pakistan.

Price: Rs.210/-

ایک تحقیقی منصوبے کے ضمن میں لکھی جانے والی اس کتاب
 میں ڈاکٹر فضل الرحمن نے قرون وسطیٰ کے اسلامی تعلیمی
 نظام کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے، اور بتایا ہے کہ پچھلی ایک
 ڈیڑھ صدی سے اس کو جدید تقاضوں کے مطابق ڈھالنے
 کے لئے مسلم ممالک میں اب تک کیا کوششیں ہوئی ہیں اور
 ان کے کیا نتائج برآمد ہوئے ہیں۔ اسلامی تعلیم کا محور چونکہ
 قرآن ہے اس لئے قرآن کی تفسیر کے سلسلے میں جو
 کوتاہیاں آج تک ہوتی چلی آئی ہیں مصنف نے ان پر دل
 کھول کر اظہار خیال کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ مسلمانوں اور ان
 کے ماہرین تعلیم کو قرآن کی تفسیر کا ایسا طریقہ اختیار کرنا
 ہوگا جس سے وہ اپنے تمام اصلاحی اور تعمیری امکانات کے
 ساتھ نئے زمانے کے چیلنجوں کا مقابلہ کرے۔



مشعل