khusro foundation

مصطفیٰ اکیول

مسلم اذہان کی تشکیل نو

مترجم

جلیس اختر نصیری

عقل و نقل کی تطبیق سے

مسلم اذہان کی تشکیل نو

مصطفیٰ اکیول

نیو یارک

مترجم

جلیس اختر نصیری

خسرو فاؤنڈیشن، نئی دہلی

© All Rights Reserved to Khusro Foundation

Muslim Azhaan ki Tashkeel-e-Nau

by: Mustafa Akyol

Transleted by:
Jalis Akhtar Nasiri

ISBN: 978-81-996621-8-6
Rs. 600/-

نامِ کتاب	:	مسلم اذہان کی تشکیلِ نو
مصنف	:	مصطفی اکیول
مترجم	:	جلیس اختر نصیری
صفحات	:	344
سنہ اشاعت	:	2026
تعداد	:	500
قیمت	:	600روپے
ناشر	:	خسرو فاؤنڈیشن، ڈی319، ڈیفنس کالونی، نئی دہلی۔110024

Printed by

Creative Star Publications
Okhla New Delhi
Email: creativestar1122@gmail.com
Call: 8851148278 W: 9958380431

پر تقریظات

''مصطفیٰ اکیول نہایت جرات مندی اور فکری بصیرت کے ساتھ حساس اور اہم موضوعات پر قلم اٹھاتے ہیں۔ وہ اسلامی فکر پر معاصر علمی روایت سے استفادہ کرتے ہوئے اپنے دلائل کو مضبوط مثالوں اور فکر انگیز واقعات سے تقویت دیتے ہیں۔ یہ ایک شاندار کتاب ہے۔''

— مریم العطار
لیکچرر، عربی ورثہ اور اسلامی فلسفہ، امریکن یونیورسٹی
آف شارجہ، متحدہ عرب امارات

مصنفہ
Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought
(اسلامی اخلاقیات: عرب اسلامی فکر میں حکم الٰہی کا نظریہ)

''یہ غیر معمولی فکری اہمیت کی حامل کتاب ہے۔ اکیول نے وہ سب کچھ کہنے کی جرأت کی ہے جس پر طویل عرصے سے خاموشی طاری تھی۔ یہ تصنیف نہ صرف مسلمانوں بلکہ ان تمام قارئین کے لیے ناگزیر مطالعہ ہے جو عصر حاضر کی اسلامی دنیا کی فکری زبوں حالی پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہتے ہیں۔ میں پوری ذمہ داری کے ساتھ اس کتاب کے مطالعہ کی تجویز کرتا ہوں۔''

— مراد چزاقچا
پروفیسر، تقابلی معاشی تاریخ اور اسلامی مالیات
مرمرہ یونیورسٹی، استنبول

مصنف
Islamic Capitalism and Finance
(اسلامی سرمایہ داری اور مالیات)

’’تینوں ابراہیمی مذاہب میں عقل اور وحی کے مابین کشمکش قدیم بھی ہے اور شدید بھی، مگر شاید مسلم دنیا میں یہ تناؤ آج سب سے زیادہ نمایاں صورت اختیار کر چکا ہے۔ اکیول نے ان علماء، مفکرین اور فکری تحریکوں کی تاریخ کو نہایت بصیرت اور توازن کے ساتھ پیش کیا ہے جنہوں نے ابتدا ہی سے عقل، رواداری اور فکری وسعت کی وکالت کی۔ ایسے عہد میں جب دنیا بھر میں انسان عزت نفس اور آزادی کے لیے آواز بلند کر رہے ہیں، یہ کتاب مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں کے لیے یکساں طور پر اہم ہے۔‘‘

—ڈیوڈ ایل جانسٹن

اسسٹنٹ پروفیسر، اسلامیات

فلر تھیالوجیکل سیمینری

مصنف:

Muslims and Christians Debate Justice and Love

(مسلمان اور عیسائی: عدل اور محبت پر مکالمہ)

''یہ کتاب فکری شفافیت اور ادبی دلکشی کے امتزاج کے ساتھ اسلامی فکر میں اصلاح کی ایک مضبوط اور مدلل اپیل ہے۔ عقل اور آزادی پر غیر متزلزل یقین رکھتے ہوئے اکیول عصرِ حاضر کے مسلم معاشروں کے بنیادی سوالات کو ان کی تاریخی جڑوں سے جوڑتے ہیں۔ ان کے نزدیک تاریخ محض ماضی کا بیان نہیں بلکہ مستقبل کے لیے رہنمائی کا سرچشمہ ہے۔ ان کا پیغام نہایت واضح ہے: فکری تجدید کے بغیر مسلم دنیا میں پائیدار سیاسی اور سماجی اصلاح ممکن نہیں۔''

—مارٹینو دیئنتس

ایسوسی ایٹ پروفیسر، عربی زبان
کیتھولک یونیورسٹی آف میلان

مصنف کی دیگر تصانیف

Islam Without Extremes: A Muslim Case for Liberty

(انتہا پسندی کے بغیر اسلام: آزادی کے لیے ایک مسلم نقطۂ نظر)

The Islamic Jesus: How the King of the Jews Became a Prophet of Muslims

(اسلامی عیسیٰ: یہودیوں کا بادشاہ مسلمانوں کا نبی کیسے بنا)

اشاعتی معلومات

یہ کتاب پہلی مرتبہ امریکہ میں

St. Martin's Essentials

(ذیلی ادارہ:St. Martin's Publishing Group)

کے زیرِ اہتمام شائع ہوئی۔

©2021 مصطفیٰ اکیول

جملہ حقوق محفوظ ہیں۔ ریاستہائے متحدہ امریکہ میں طبع شدہ

مزید معلومات کے لیے:

St. Martin's Publishing Group

120 Broadway, New York, NY 10271

www.stmartins.com

کاروباری یا تعلیمی مقاصد کے لیے تھوک خریداری کے لیے:

Macmillan Corporate and Premium Sales

فون:800-1-221-7945(ایکسٹنشن : 5442)

ای میل:MacmillanSpecialMarkets@macmillan.com

پہلا ایڈیشن:2021

''سیاسی اسلام، دراصل جدید دنیا میں اسلام کے مجموعی مسئلے کا صرف
ایک پہلو ہے۔''

—علی اے۔علوی

The Crisis of Islamic Civilization, 2010

''جدید مسلمان کے سامنے جو کام ہے وہ بے حد عظیم ہے۔ اسے
پورے نظامِ اسلام پر ازسرِ نوغور کرنا ہے، مگر اس طرح کہ ماضی سے
کامل قطع تعلق بھی نہ ہو۔''

—محمد اقبال

The Reconstruction of Religious Thought in Islam,1930

انتساب

میرے عزیز بیٹوں

لیونت طٰہٰ اور ایلفی رؤف

کے نام

تا کہ وہ ایمان کی روشنی کے ساتھ ساتھ

عالمی انسانی اقدار کی روشنی میں بھی

پروان چڑھیں

فہرست

پیش لفظ	xv
تعارف	01
دین کے خودساختہ محافظین کے نرغے میں	01
''انکویزیشن'' کی چوکھٹ تک	04
جبر نہیں اور اس کی حدود	06
ایک فکری بیداری کا مسئلہ	08
1 خودتراشیدہ انسان: حیّ بن یقظان	**13**
راہ حکمت کا تنہا مسافر	15
اہل دین سے مایوسی	18
مغرب میں باطن کی روشنی	20
2 علم الہیات اہم کیوں ہے؟	**23**
ابتدا کیسے ہوئی	25
کیا جابر حکمران خدا کی طرف سے مقدر ہوتے ہیں؟	28
عدل، آزادی اور عقل کی الہیات	30
فلسفۂ اسلامی کی پیدائش	33

عقلیت کے خلاف ردعمل 35
سپاہیانہ فرماں برداری 38

3 اسلام کا ''استھیفرون'' مخمصہ 41
حکم الٰہی اور عقل انسانی 43
حسن و قبح کا اختلاف 45
قرآن کیا کہتا ہے؟ 48
ابراہیم کی چھری کا مفہوم 50
اشعری غلبہ اور اس کے اثرات 53

4 ہم نے اخلاق کیسے کھودیا 57
بظاہر دیندار، مگر اخلاق سے عاری 58
دو پیمانے: اخلاق اور شریعت 60
فتووں کی بے کنار دنیا 63
ضمیر کی لرزتی بنیادیں 65
اخلاقی تجدید کی ضرورت 68

5 ہم نے آفاقیت کیسے کھوئی 71
فطرت انسانی کے دو پہلو 74
غلامی کا خاتمہ اور اس سے حاصل ہونے والا سبق 77
حقوق انسانی بنام حقوق اسلامی 82
تین انداز فکر: انکار، توجیہ، اور عملی ضرورت 85

6 شریعت کا جمود 89
وراثت، عورت اور عدل 91

رائے کا نشیب وفراز	93
نظریہ مقاصد شریعت اور اس کی حدود	98
کیا عورتیں اب تنہا سفر کر سکتی ہیں؟	101
غیر اشعری بنیاد پر شریعت کا تصور	102
غیر اشعری بنیاد کا مطلب	102
7 سائنس سے ہماری دوری	**105**
کیا واقعی چھوت کی کوئی حقیقت نہیں ہے؟	107
''نظریۂ اتفاقی وقوع''(Occasionalism) کا فکری سفر	113
مسلم سائنس کا عروج وزوال	116
جیومیٹری آخر کس کام کی؟	121
عقل، علت اور عثمانی اصلاحات	125
عقل پسندی کی جانب ایک بڑی پیش قدمی	128
8 عقل وخرد کا آخری ستون، ابن رشد	**131**
فلسفے کے حق میں مذہبی دلیل	133
اشعریت پر مبنی کمزوریاں	136
فلسفیانہ شریعت	138
جہاد پر ایک معقول نقطۂ نظر	140
عورت کے بارے میں ایک ترقی پسند موقف	143
اظہار آزادی کا ایک ابتدائی پیش رو	146
ایک المناک زیاں	149
یہودیوں کا راز	152

9	**ہم نے عقل کیوں کھوئی۔اصل وجہ**	**157**
	ماضی کی اکینسل کلچر	159
	معتزلہ کی ’’بے نظمی‘‘	163
	فلاسفہ کی سیاسی فکر	166
	ابن خلدون کا تصورریاست اورنظام محاصل (ٹیکس)	169
	اشعریت اور جابرانہ سیاست کا رشتہ	172
	مسلم حکمرانوں کا حق الٰہی	175
	زمینی آمروں سے آسمانی خدا تک	177
10	**مکہ کی طرف واپسی**	**183**
	سیاق وسباق میں پڑھی جانے والی کتاب	185
	عرب میں مردانہ غلبے پر قائم معاشرتی نظام اور قرآنی تعلیمات	188
	ایک تعاملی صحیفہ	192
	اسلام کے ابتدائی مطالبات	194
	مدینہ کی جانب ہجرت	198
	اسلام کی ریاستی تشکیل	203
	مکی تعلیمات کی منسوخی	206
	فتنے کا استعمال اور اس کا غلط مصرف	208
11	**آزادی کیوں ضروری ہے؟: حصہ اول–حسبہ**	**211**
	کاہلوں کی تربیت اور تلف شراب	214
	محتسب کا ارتقا	217
	مسئلہ حق و باطل	219
	مسلط کردہ مذہب کی قیمت	222

12 آزادی کیوں ضروری ہے؟: حصہ دوم-ارتداد	**227**
دو مشتبہ احادیث	229
ارتداد کی سزا کے نام پر قتل کے واقعات	232
سنہرے اصول کی طرف واپسی	233
13 آزادی کیوں ضروری ہے؟: حصہ سوم-توہین مذہب	**235**
قرآن توہین کا جواب کیسے دیتا ہے؟	236
مردہ شاعروں کی ایک انجمن؟	238
دین میں جبر نہیں۔واقعی	242
14 رواداری کا الٰہیاتی تصور	**245**
شک اور التوا کی حکمت	247
داعی بنو، منصف نہیں	249
فرقہ ناجیہ کا افسانہ	251
مسلمانوں کی نظر میں غیر مسلم	254
کافر اصل میں کون ہے؟	256
ناتھن دی وائز کی انگوٹھیاں	260
حرف آخر	263
تشکر	267
کتابیات	271

ہدیہ تشکر برائے (اردو ایڈیشن)

اپنی کتاب Reopening Muslim Minds: A Return to Reason, Freedom, and Tolerance کا اردو ایڈیشن (مسلم اذہان کی تشکیل نو) میری نگاہوں کے سامنے ہے جو میرے لیے بے پناہ مسرت اور اعزاز کا باعث ہے۔ اس اشاعت کو ممکن بنانے میں ڈاکٹر حفیظ الرحمٰن، خسرو فاؤنڈیشن اور ان کے رفقائے کار نے جس خلوص، محنت اور اعتماد کا مظاہرہ کیا ہے اس پر میں دل کی اتھاہ گہرائیوں سے ان کا شکر گزار ہوں۔

یہ ایڈیشن ایک ایسے وقت میں منظر عام پر آ رہا ہے جب دنیا ایک بار پھر اضطراب، بے یقینی اور فکری انتشار کے دور سے گزر رہی ہے۔ قوم پرستی، تنگ نظری، بنیاد پرستی اور نفرت پر مبنی نظریات دنیا کے مختلف خطوں میں نئے سرے سے زور پکڑ رہے ہیں۔ غزہ، سوڈان، یمن اور یوکرین جیسے علاقوں میں جاری تباہ کن تنازعات روزانہ ہمیں یہ احساس دلاتے ہیں کہ کس طرح معصوم جانوں کا چراغ یکے بعد دیگرے گل ہو رہا ہے اور انسانی ضمیر مسلسل کڑی آزمائش سے گزر رہا ہے۔

اس پر آشوب عالمی منظر نامے میں اسلام جو دنیا کا دوسرا بڑا مذہب ہے، آج ایک نہایت حساس اور فیصلہ کن موڑ پر کھڑا ہے۔ اس صورت حال میں دو ایسی حقیقتیں بیک وقت ہمارے سامنے آتی ہیں جو بظاہر متضاد ہونے کے باوجود ایک دوسرے کو تقویت دیتی ہیں۔ ایک طرف اسلام کی وہ سخت گیر اور جابرانہ تعبیرات ہیں جن پر میں نے اس کتاب میں تنقیدی نگاہ ڈالی ہے اور جو آج بھی انسانوں کے لیے اذیت اور نقصان کا سبب بن رہی ہیں۔ دوسری طرف یہی تعبیرات ان قوتوں کے ہاتھ مضبوط کرتی ہیں جو اسلام اور مسلمانوں کو اجتماعی طور پر خوف اور نفرت کی علامت بنا کر پیش کرتی ہیں۔

یوں چند بگڑے ہوئے مظاہر پورے مذہب کا چہرہ بنا دیے جاتے ہیں، اور اس کے اندر موجود اخلاقی گہرائی، انسانی وقار اور فکری وسعت پس منظر میں چلی جاتی ہے۔ اس طرزِ فکر کا نتیجہ محض مزید تصادم، جبر اور تہذیبوں کے درمیان خطرناک فاصلے ہی کی صورت میں نکلتا ہے۔

ایسے سنگین حالات میں میرا پختہ یقین ہے کہ ہر معاشرے، ہر مذہب اور ہر تہذیب کے صاحبِ ضمیر انسانوں پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ مشترک انسانی اقدار کو تلاش کریں اور پوری انسانیت کے لیے ایک بہتر مستقبل کی تعمیر میں اپنا فرضِ منصبی ادا کریں۔ اس سفر کا تقاضہ مکالمہ، ہمدردی، باہمی افہام و تفہیم اور سب سے بڑھ کر اپنی مشترک انسانی اقدار کا شعور ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی ناگزیر ہے کہ ہم اپنی اپنی مذہبی روایتوں کے ان پہلوؤں کا دیانت داری سے جائزہ لیں جو سوالات اور اضطراب کو جنم دیتے ہیں، کیونکہ ہر روایت میں اپنی روشن اور اعلیٰ تعلیمات کے ساتھ بعض ایسے عناصر بھی موجود ہوتے ہیں جن پر نظرِ ثانی کی ضرورت پڑتی ہے۔

زیرِ نظر کتاب جسے میں نے 2010 کی دہائی کے اواخر میں اسی احساسِ ذمہ داری کے تحت تحریر کیا تھا کہ اسلامی روایات کے بند دریچوں کو کھول کر ایک ایسے مسلمان کی حیثیت سے اس پر غور کیا جائے جو اسلام کی بنیادی اخلاقی روح پر فخر بھی کرتا ہے۔ میں نے انہی سوالات کے ساتھ قارئین کو دعوتِ جستجو دی ہے۔ مجھے امید ہے کہ یہ صفحات مسلمان اور غیر مسلم قارئین دونوں کو ٹھہر کر سوچنے اور دینی تعبیرات کو نئے زاویوں سے دیکھنے کی دعوت دیں گے۔

مجھے یہ امید بھی ہے کہ یہ کتاب ہندوستان کے اس وسیع فکری اور تہذیبی سرمایے میں ایک مختصر مگر خلوص پر مبنی اضافہ ثابت ہوگی جو دنیا کی سب سے بڑی جمہوریت کے طور پر اس ملک کی شناخت ہے، اور میری دعا ہے کہ یہ سرزمین ہمیشہ تنوع اور رواداری کی سرزمین بنی رہے جہاں ہر طبقے کو مساوی آزادی، مکمل تحفظ اور انسانی وقار کے ساتھ جینے کا حق حاصل ہو۔

مصطفیٰ اکیول

4 / جنوری 2026

پیش لفظ

بعض کتابیں محض مطالعے کے لیے نہیں ہوتیں بلکہ وہ قاری کو سوچنے، سوال کرنے اور اپنے فکری زاویے پر نظرِ ثانی پر مجبور کرتی ہیں۔ مصطفیٰ اکیول کی یہ کتاب بھی اسی قسم کی ایک سنجیدہ فکری کاوش ہے جو مذہب، آزادیِ فکر، اخلاقیات اور انسانی شعور جیسے بنیادی موضوعات کو نہایت متوازن اور دیانت دارانہ انداز میں پیش کرتی ہے۔

یہ کتاب ایسے دور میں سامنے آئی ہے جب دنیا مذہب کے نام پر شدت پسندی، فکری جمود اور تہذیبی تصادم جیسے بحرانوں سے گزر رہی ہے۔ مصنف اس صورتحال کا تجزیہ جذباتی نعروں یا دفاعی رویوں کے بجائے فکری بصیرت اور تاریخی شعور کے ساتھ کرتے ہیں۔ وہ اس سوال کو مرکزی حیثیت دیتے ہیں کہ اسلام اپنی اصل فکری روح میں کیا تھا اور وقت گزرنے کے ساتھ اسے کس طرح محدود تصورات اور طاقت کے ڈھانچوں میں قید کر دیا گیا۔

کتاب کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ یہ مذہب اور عقل کے درمیان کسی تصادم کو تسلیم نہیں کرتی، بلکہ دونوں کو ایک دوسرے کا معاون قرار دیتی ہے۔ مصنف یہ باور کراتے ہیں کہ آزادیِ فکر، اخلاقی ذمے داری اور انسانی وقار اسلام کے بنیادی اصولوں میں شامل ہیں، مگر تاریخ کے بعض ادوار میں ان اقدار کو نظرانداز کیا گیا۔ یہی وہ نکتہ ہے جو اس کتاب کو موجودہ مسلم معاشروں کے لیے غیر معمولی اہمیت فراہم کرتا ہے۔

اس کتاب کا ایک اہم اور قابلِ توجہ پہلو یہ بھی ہے کہ اس میں غیر مسلموں کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات کی نوعیت کو قرآن و حدیث کی روشنی میں واضح کیا گیا ہے۔ مصنف نے اس موضوع کو نہ جذباتی نعروں کے ذریعے بیان کیا ہے اور نہ ہی محض تاریخی حوالوں تک محدود رکھا ہے بلکہ قرآن کی اخلاقی تعلیمات، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عملی زندگی اور ابتدائی اسلامی معاشرتی رویوں کی بنیاد پر یہ واضح کیا ہے کہ اسلام میں انسان سے تعلق کی بنیاد اس کا انسان ہونا ہے نہ کہ اس کی مذہبی شناخت۔ عدل، حسنِ سلوک، امانت، رواداری اور مکالمہ وہ اصول ہیں جن پر غیر مسلموں کے ساتھ تعلقات استوار کیے گئے۔ یہ حصہ خاص طور پر موجودہ عالمی تناظر میں غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے جہاں اسلام کو اکثر تنگ نظری یا تصادم کے تناظر میں پیش کیا جاتا ہے۔ زیرِ نظر کتاب میں اس بات کی وضاحت ہے کہ اسلامی تعلیمات نہ صرف پر امن بقائے باہمی کی اجازت دیتی ہیں بلکہ اس کی حوصلہ افزائی بھی کرتی ہیں، بشرطیکہ تعلقات انصاف، احترام اور انسانی وقار کے دائرے میں ہوں۔

یہ تصنیف صرف مسلمانوں کے لیے نہیں بلکہ غیر مسلم قارئین کے لیے بھی یکساں طور پر اہم ہے جو اسلام کو نعروں، خوف یا تعصّبات کے بجائے فکری تناظر میں سمجھنے کا موقع فراہم کرتی ہے۔ مغربی دنیا میں اسلام سے متعلق جو فکری ابہام اور غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں ان کے ازالے میں یہ کتاب ایک سنجیدہ مکالمے کی بنیاد رکھتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ محض ایک مذہبی متن نہیں بلکہ تہذیبی ہم آہنگی کی دعوت بھی ہے۔

اردو زبان میں اس کتاب کی اشاعت کا مقصد یہی ہے کہ برصغیر کے قارئین بھی اس فکری مکالمے میں شریک ہوسکیں۔ یہاں مذہب پر گفتگو اکثر جذباتی رنگ اختیار کر لیتی ہے جہاں سوال اٹھانا بغاوت اور اختلاف کو گمراہی سمجھ لیا جاتا ہے۔ یہ کتاب اس فضا میں ایک متوازن آواز ہے جو سوال کو فکر کا دروازہ اور مکالمے کو شعور کی علامت قرار دیتی ہے۔

ہمیں یقین ہے کہ یہ کتاب نہ صرف مذہبی فکر کو ایک نئی سمت دے گی بلکہ ان تمام اذہان کے لیے بھی رہنمائی کا ذریعہ بنے گی جو انسان، معاشرہ اور اخلاقی رشتے کو زیادہ گہرائی سے سمجھنا چاہتے ہیں۔

ہمیں امید ہے کہ یہ تصنیف قاری کو محض قائل نہیں کرے گی بلکہ اسے سوچنے، مکالمہ کرنے اور اپنے فکری افق کو وسیع کرنے پر آمادہ کرے گی۔ اگر یہ کتاب قاری کے ذہن میں ایک بامعنی سوال بھی چھوڑ جائے تو یہی اس کی سب سے بڑی کامیابی ہوگی۔

خسرو فاؤنڈیشن کے لیے یہ امر باعث مسرت وافتخار ہے کہ فاونڈیشن نے اس اہم علمی تصنیف کا اردو ترجمہ ”عقل و نقل کی تطبیق سے مسلم اذہان کی تشکیل نو“ کے عنوان سے منظر عام پر لایا تاکہ ہندوستانی قارئین کا ایک وسیع حلقہ اس فکری سرمائے سے مستفید ہو سکے۔ یہ ترجمہ فاؤنڈیشن کی ان مسلسل علمی وادبی کوششوں کا حصہ ہے، جن کا مقصد ادب و تحقیق کے ذریعے امن، رواداری، اور بین المذہبی مکالمے کو فروغ دینا ہے۔

خسرو فاؤنڈیشن کتاب کے مصنف مصطفی اکیول کی شکرگزار ہے جنھوں نے اس کتاب کو اردو زبان میں شائع کرنے کے لیے خسرو فاؤنڈیشن کو اجازت دی اور اس کے ساتھ ہی ہم شکرگزار ہیں کتاب کے مترجم ڈاکٹر جلیس اختر نصیری کے جنھوں نے انگریزی متن کو اردو کے قالب میں اس طرح منتقل کیا کہ قاری کو یہ احساس نہیں ہوتا کہ وہ ترجمہ پڑھ رہا ہے یا اصل تصنیف۔

ڈاکٹر حفیظ الرحمن

کنوینر

خسرو فاؤنڈیشن

تعارف

دین کے خودساختہ محافظین کے نرغے میں

جو شخص بھی ملائیشیائی مسلمانوں کو آزادی فکر کا ذائقہ چکھادے، وہ ارباب اقتدار کی نگاہ میں ایک سنگین خطرہ کے طور پر کھٹکنے لگتا ہے۔ یہی وجہ تھی کہ مصطفیٰ آ کیول کو خاموش کر دینا ضروری سمجھا گیا۔ انہیں گرفتار کیا گیا، سوالات کی بوچھاڑ کی گئی، اور ان کے مستقبل پر غیر یقینی کی دبیز چادر تان دی گئی۔

—مریم مختار (ملائیشیائی صحافی) اکتوبر 2017

21 ستمبر 2017 کو میں نے امریکہ کی ریاست میساچوسٹس کے ایک پرسکون چھوٹے سے قصبے ویلسلی سے ملائیشیا کے دارالحکومت کوالالمپور کی جانب ایک طویل سفر کا آغاز کیا، اس حقیقت سے یکسر بے خبر کہ دنیا کے اس کنارے پر میرے لیے کیسی آزمائشیں منتظر ہیں۔

ان دنوں میں ویلسلی کالج کے تحت قائم فریڈم پراجیکٹ کا وزیٹنگ فیلو (مہمان محقق) تھا۔ یہ ایک علمی اور فکری پروگرام تھا جس کا مقصد امریکی جامعات میں آزادی اظہار اور فکری رواداری جیسے اصولی آزادخیالی (Classical Liberalism) کو فروغ دینا تھا۔ ملائیشیا کا یہ سفر بھی اسی نوعیت کی ایک فکری مہم کا حصہ تھا اگرچہ اس کا پس منظر اور ماحول یکسر مختلف تھا۔ اس دعوت کے پس پشت 'اسلامک رینیسانس فرنٹ' (Islamic Renaissance Front: IRF) نامی ایک چھوٹی مگر متحرک تنظیم تھی جو ملائیشیا میں فکری بیداری کی ایک نمایاں آواز بن چکی تھی۔ یہ ادارہ چند مخلص ملائی مسلمانوں کی کاوش تھا جو اپنے ملک میں رائج مذہب کی سخت گیر، جابرانہ اور رواداری سے عاری تعبیرات کو خود اسلامی تعلیمات کی روشنی میں چیلنج کرتے تھے۔

'اسلامک رینیسانس فرنٹ' (IRF) سے میری وابستگی نئی نہیں تھی بلکہ اس کے پیچھے ایک تاریخ تھی۔ اس ادارے نے اس سے قبل مجھے تین مرتبہ ملائیشیا مدعو کیا تھا، اور جامعات، تحقیقی اداروں اور دیگر عوامی مقامات پر سیمینارز کا انعقاد کیا گیا تھا۔ 2016 میں اسی تنظیم نے میری 2011 میں تصنیف کردہ کتاب Islam Without Extremes: A Muslim Case for Liberty کا ملائی ترجمہ بھی شائع کیا۔ تنظیم کے بانی وسرپرست ڈاکٹر احمد فاروق موسیٰ کا حوصلہ اس حوالے سے بلند تھا کہ ملائیشیا کے مسلمان بیرونی دانشوروں، بالخصوص میری آواز کو سنجیدگی سے سن رہے تھے اور اس پر توجہ بھی دے رہے تھے۔ البتہ انہیں ایک تشویش ضرور لاحق تھی، اور وہ تھی مذہبی تفتیش کا سخت گیر نظام جو ''انکویزیشن'' سے معروف تھا۔ اس وقت مجھے اس خطرے کی شدت کا اندازہ نہیں تھا۔

اس سفر میں میری مصروفیات کا آغاز ایک اجتماعی مذاکرے سے ہوا جس کا موضوع ''ابتدائے اسلام میں علم کلام وفلسفہ کا عروج وزوال اور فکری انحطاط کا تسلسل'' تھا۔ جب فکری انحطاط کی یہ روایت مدھم ہوئی تو اس کا انجام ایک ایسی فکری خودکشی کی صورت میں ظاہر ہوا جس کے اثرات آج تک مسلم شعور پر قائم ہیں، جیسا کہ آگے اس کتاب میں واضح ہوگا۔ ایک ہمہ تن گوش مجمع کے سامنے میں نے یہ موقف پیش کیا کہ بطور مسلمان ہمیں ان افکار وخیالات پر دوبارہ غور کرنے کی ضرورت ہے جو تقریباً ایک ہزار سال سے الحاد کے زد میں آکر امتناع کے شکار ہیں۔

اگلے دن کوالالمپور کے ایک دیگر عوامی جلسے میں مجھے دوسرے پینل میں گفتگو کرنے کا موقع ملا، جو میرے شیڈول کی دوسری نشست تھی اور ایک نہایت حساس مسئلہ یعنی ''اسلام سے ارتداد'' کے موضوع پر مرکوز تھی۔ اس موضوع کی نزاکت اس عمومی تاثر میں پنہاں ہے کہ ہر شخص کو مذہب تبدیل کرنے کی آزادی حاصل ہے، مگر بعض مسلمان اس نظریے کے حامل ہیں کہ ارتداد کی سزا موت ہے، اور یہ سزا آج بھی سعودی عرب، ایران اور تقریباً ایک درجن ''اسلامی'' ممالک میں نافذ ہے۔ تاہم، ملائیشیا کے لوگ اس بات پر فخر محسوس کرتے ہیں کہ وہاں کی پالیسیاں زیادہ معتدل اور نرم ہیں، کیونکہ وہاں مرتد کو سزائے موت دینے کے بجائے اصلاحی مراکز بھیجا جاتا ہے، جہاں اسے چھ ماہ کی قید وبند کے دوران تعلیم دی جاتی ہے اور اصلاح فکر واعتقاد میں مدد فراہم کی جاتی ہے۔

اپنی تقریر میں میں نے یہ مؤقف پیش کیا کہ مرتد کو نہ سزا دی جائے اور نہ ہی اصلاح کے نام پر قید

میں رکھا جائے، بلکہ اسے اپنی ضمیر کے حوالے چھوڑ دیا جائے۔ میں نے ان دانشوران اسلام کا بھی حوالہ دیا جن کا اس مسئلے پر موقف اصلاح پسندانہ رہا ہے، اور سامعین کی توجہ لَآ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ (دین میں کسی پر جبر نہیں) جیسی قرآن کی روشن آیت کی جانب بھی مبذول کرائی۔ میں نے واضح کیا کہ اگرچہ اسلامی فقہ میں ارتداد کو سنگین جرم قرار دیا جاتا تھا لیکن یہ تصور اس زمانے کے سیاسی اور سماجی تناظر کا آئینہ دار بھی تھا جب مذہبی طبقہ سے الگ ہونا سیاسی بغاوت کے مترادف سمجھا جاتا تھا۔ میں نے کہا کہ وقت کے تقاضے بدل چکے ہیں، اور ہمارے قوانین وافکار کو بھی انہی تبدیلیوں کے ساتھ ہم آہنگ ہونا ہوگا۔

اسی تقریر میں میں نے یہ نکتہ بھی واضح کیا کہ اگر کسی مسلمان کا اپنے مذہب پر سے اٹھ جائے تو فتووں اور حکم ناموں کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ ایمان قلب وذہن کا یقین کامل ہے جو باہر سے نافذ نہیں کیا جا سکتا۔ میں نے زور دے کر کہا کہ ایمان کوئی ایسی چیز نہیں جس کی نگرانی کی جائے یا جس پر پہرہ بٹھا دیا جائے۔

کہتے ہیں شیطان کا نام لو اور شیطان حاضر۔ ایسا ہی کچھ یہاں بھی ہوا۔ پینل ختم ہوا تو میں سامان سمیٹ کر جانے ہی والا تھا کہ چند سنجیدہ چہروں والے مرد میری طرف بڑھے۔ ان میں سے ایک نے پوچھا کہ ''کیا آپ مصطفیٰ آکیول ہیں؟'' میں نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے یہ سوچنے لگا کہ یہ کون ہو سکتا ہے۔ اس نے کہا ''السلام علیکم۔ ہم مذہبی نفاذ کے محکمے سے ہیں۔'' پھر اس نے اپنا شناختی کارڈ دکھایا جس میں اس کا عہدہ ''ریلیجن انفورسمنٹ آفیسر'' درج تھا۔

ان افسران نے بتایا کہ وہ ''چند سوال'' کرنا چاہتے ہیں۔ بظاہر انہیں میری تقریر کے بارے میں کچھ ''شکایات'' موصول ہوئی تھیں اور اب وہ اس کی تفتیش کرنا چاہتے تھے کہ میں نے واقعی کیا کہا تھا۔ سینئر افسر نے بتایا کہ ''ہم نے آپ کی تقریر کی ریکارڈ شدہ ویڈیو حاصل کر لی ہے۔ ہم اسے دیکھیں گے اور پھر آپ کو اگلا مرحلہ بتائیں گے۔'' اس نے یہ بھی پوچھا کہ کیا میں نے واقعی قرآن کی یہ آیت پڑھی تھی کہ ''دین میں کوئی جبر نہیں؟'' میں نے ہاں کہا اور سوچنے لگا کہ آخر اس میں مسئلہ کیا ہے۔

افسران نے یہ بات بھی اٹھائی کہ انہیں میری اگلے دن کی گفتگو پسند نہیں آئی۔ یہ نشست میری اس نئی کتاب The Islamic Jesus: How the King of the Jews Became a Prophet of the Muslims پر تھی۔ مسئلہ دراصل اس ذیلی موضوع سے تھا جس کا عنوان تھا

''یہودیت، عیسائیت اور اسلام میں مماثلتیں۔ سینئر افسر نے صاف لفظوں میں کہا کہ ''ہمیں اس طرح کی باتیں پسند نہیں ہیں۔'' اس کے الفاظ نے فوراً مجھے اس ملکی روش کی یاد دلائی جس میں ابراہیمی مذاہب کے درمیان سخت لکیر کھینچنے کا جنون پایا جاتا ہے، یہاں تک کہ مسیحیوں کو لفظ ''اللہ'' کے استعمال سے روک دیا گیا ہے، حالانکہ عرب مسیحی صدیوں سے یہی لفظ استعمال کر رہے ہیں جس پر کبھی کوئی اعتراض نہیں ہوا۔[5]

مختصر سی اس تفتیش کے بعد مذہبی نفاذ کے ان اہلکاروں نے مجھے جانے دیا اور میں نے سمجھا کہ معاملہ یہی پر رفع دفع ہو گیا۔

مگر اگلی صبح ہوٹل کے کمرے میں آنکھ کھلی تو ملائیشیائی میڈیا کی خبروں نے چونکا دیا۔ معلوم ہوا کہ مجھے ان کے مرکزی دفتر یعنی وفاقی علاقوں کے اسلامی امور کے محکمے میں طلب کر لیا گیا ہے جسے اختصار کے طور پر جاوی (JAWI) کہا جاتا ہے۔ میرے میزبانوں نے مشورہ دیا کہ آخری لیکچر منسوخ کر دیا جائے اور میں فوراً ملک چھوڑ دوں۔ ان کا کہنا تھا کہ جاوی کے سوالات کا سامنا وکیل کی مدد سے دور بیٹھ کر کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔

میں نے اسی مشورے پر عمل کیا۔ بیگ سمیٹے، بیوی کے لیے چند تحائف خریدے اور کوالالمپور انٹرنیشنل ایئرپورٹ کی طرف روانہ ہو گیا۔ رات آٹھ بجے کے قریب چیک ان کیا اور بورڈنگ پاس بھی مل گیا۔ مگر جب پاسپورٹ کنٹرول کے سیکشن میں پہنچا تو محسوس ہوا کہ ملائیشیا میں میری کہانی ابھی ختم نہیں ہوئی ہے۔

انکویزیشن کی چوکھٹ تک

جس خاتون اہلکار نے میرا پاسپورٹ دیکھا تو وہ نام چیک کرتے ہی پریشان سی ہو گئی۔ اس نے کہا کہ ''آپ کو کچھ دیر رکنا ہوگا، سر۔'' پھر اس نے پولیس کو بلایا، پولیس نے دوسرے افسران کو بلایا اور کچھ ہی دیر میں مجھے ایئرپورٹ کے پولیس یونٹ تک لے جایا گیا۔ وہاں معلوم ہوا کہ جاوی نے میرے لیے ملک گیر گرفتاری کا حکم جاری کر دیا ہے تاکہ میں ملک سے باہر نہ جا سکوں۔

یہ ایک نہ ختم ہونے والی رات کی ابتدا تھی۔ مجھے ایئرپورٹ سے ایک قریبی تھانے لے جایا گیا، پھر

ایک اور سرکاری عمارت، اور یوں سست رفتار والے مراحل اور اجنبی شہر کے طویل راستے طے ہوتے گئے۔ آخر کار فجر سے کچھ پہلے مجھے جاوی کے مرکزی دفتر پہنچایا گیا، جہاں مجھے ایک حراستی کمرے میں بند کر دیا گیا۔ کسی اہلکار نے بدسلوکی نہیں کی لیکن نامعلوم صورتحال کا دباؤ شدید تھا۔

میں بار بار اپنے بچوں کے بارے میں سوچتا رہا۔ اور اپنی اس عزیز بیوی کے بارے میں بھی جس کی کوکھ سے میرے ملائیشیا آنے سے چند ہفتے پہلے ہی ہمارے دوسرے بیٹے کی پیدائش ہوئی تھی۔

صبح تقریباً آٹھ بجے دروازہ کھلا اور بتایا گیا کہ ہمیں ''شریعہ کورٹ'' جانا ہے۔ ایک اور طویل سفر اور کچھ انتظار کے بعد میں اس عدالت میں داخل ہوا۔ یہی وہ جگہ تھی جسے ڈاکٹر موسیٰ ''انکویزیشن'' کہہ کر مجھے سمجھانے کی کوشش کرتے رہے تھے۔ سامنے دو نقاب پوش نوجوان خاتون افسر بیٹھی تھیں اور ان کے ساتھ ایک عمر رسیدہ مذہبی عالم جن کی داڑھی لمبی اور انداز تحکمانہ تھا۔ یہی حاکم شرع یعنی شرعی جج تھے۔

دو گھنٹے تک وہ مجھ سے سوال کرتے رہے کہ میں ملائیشیا کیوں آیا ہوں، کس نے میری ''مدد'' کی ہے، اور میں نے ''اجازت'' کیوں نہیں لی کہ یہاں آ کر ''اسلام کی تعلیم دے سکوں۔'' ان کا رویہ بظاہر شائستہ تھا مگر لہجہ سخت اور غیر لچک دار تھا۔ حیرت کی بات یہ تھی کہ وہ بار بار یہی سوال کرتے کہ مجھے کس اختیار سے یہ حق حاصل تھا کہ میں قرآن کی آیت ''دین میں کوئی جبر نہیں'' کا حوالہ دوں۔

آخر کار اس گھٹن بھرے ماحول میں روشنی کی ایک کرن نمودار ہوئی۔ جج نے ایک جملے میں فیصلہ سنایا کہ ''ہم آپ کو رہا کر رہے ہیں۔'' ایک خاتون افسر نے تنبیہی لہجے میں کہا کہ ''یہ آپ کے لیے درس ہے کہ آئندہ ملائیشیا آ کر اجازت کے بغیر اسلام کی تعلیم نہ دیں۔''

یوں تقریباً اٹھارہ گھنٹے کی حراست کے بعد مجھے چھوڑ دیا گیا۔ جیسے ہی باہر آیا تو سب سے پہلے میں نے اپنی بیوی ریادہ کو فون کیا۔ اس کی گفتگو سے معلوم ہوا کہ میری رہائی محض اتفاق نہیں تھی۔ ڈاکٹر موسیٰ نے میری گرفتاری کی خبر اسے دی تو اس نے فوراً استنبول فون کیا اور میرے والد طحہٰ آکیول کو اطلاع دی۔ وہ ترکی کے نمایاں عوامی دانشوروں میں شمار ہوتے ہیں۔ انہوں نے چند بااثر دوستوں سے رابطہ کیا جن میں سب سے اہم عبداللہ گل تھے جو ترکی کے سابق صدر اور ان چند جمہوری ذہن رکھنے والے مسلمانوں میں سے ہیں جو حقیقی آزادی کے قائل رہے ہیں۔

عبداللہ گل کے استنبول دفتر نے فوراً ملائیشیا میں شاہی خاندان کے ایک اہم رکن، سلطان نذرین شاہ کے دفتر سے رابطہ کیا۔ سلطان کے مشیر ڈاکٹر عفیفی الاکیتی جو آکسفورڈ یونیورسٹی سے وابستہ ہیں، جلد ہی عدالت کے حکام تک پہنچے۔ جو کچھ انہوں نے کہا وہ اثر رکھتا تھا۔ چند گھنٹے بعد انہوں نے مجھے خود ایئر پورٹ تک پہنچایا اور اس بار میں نے اپنا جہاز بغیر کسی پریشانی کے پکڑ لیا۔

اس سب کے باوجود، میرے ملک چھوڑنے کے چند ہی دن بعد ملائیشیائی حکومت نے میری کتاب Islam Without Extremes اور اس کے ملائی ترجمے Islam Tanpa Keekstreman پر پابندی عائد کر دی۔ اس فیصلے کا اعلان اس وقت کے نائب وزیر اعظم احمد زاہد حمیدی نے کیا۔ ان کا کہنا تھا کہ یہ کتاب ''ہمارے معاشرتی معیار کے مطابق نہیں ہے۔''[6] اس پابندی کے خلاف ایک طویل قانونی جدوجہد شروع ہوئی۔ اسلامک رینیسانس فرنٹ اس مقدمے کو لے کر ملک کی ہائی کورٹ تک پہنچا، مگر اپریل 2019 میں عدالت نے حکومتی پابندی کو برقرار رکھا۔

اس کے جواب میں امریکا کے کیٹو انسٹی ٹیوٹ نے، جہاں میں ستمبر 2018 میں اسلام اور جدیدیت کے موضوع پر سینئر فیلو کے طور پر شامل ہوا تھا، کتاب کا ملائی ایڈیشن بلا معاوضہ آن لائن پیش کر دیا۔ اسے چند ہی ہفتوں میں ہزاروں ملائی قارئین[7] نے ڈاؤن لوڈ کیا۔ ملائیشیائی حکام پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوا، لیکن ہم بھی پیچھے ہٹنے کے لیے تیار نہیں تھے۔

''جبر نہیں'' اور اس کی حدود

میرے پیغام میں ایسی کون سی چیز تھی جس نے ملائیشیائی حکام کو اس قدر بے چین کر دیا؟ یہ سوال میرے ذہن میں گھر کر گیا تھا، خاص طور پر اس وقت سے جب مذہبی پولیس نے مجھے آزاد کیا تھا۔ جواب تلاش کرتے ہوئے مجھے وہ عجیب بات یاد آئی جو پوچھ گچھ کے دوران سامنے آئی تھی۔ وہ اس بات پر ناراض تھے کہ میں نے قرآن کی آیت ''دین میں کوئی جبر نہیں'' کو دہرانے کی جسارت کیوں کی۔ یہ آیت قرآن کی ایک طویل آیت کا حصہ ہے، اور پوری آیت یوں ہے:

لَآ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

(دین میں کوئی جبر نہیں۔ ہدایت گمراہی سے الگ ہو چکی ہے۔ جو کوئی باطل معبودوں کا انکار کرے اور اللہ پر ایمان لائے تو اس نے ایک مضبوط سہارا تھام لیا جو کبھی نہیں ٹوٹے گا۔ اللہ سب کچھ سننے والا اور جاننے والا ہے)۔[8]

یہ مختصر مگر فیصلہ کن جملہ شروع ہی سے قرآن میں موجود تھا، مگر جدید دور میں یہ ایک نئی عظمت کے ساتھ ابھرا اور روشن خیال مسلمانوں کے لیے ایک عالمگیر نعرہ بن گیا۔ آیت کریمہ کے محض چند الفاظ مذہب کے باب میں ہر قسم کے جبر کا دروازہ بند کر دیتے ہیں۔ بلاشبہ آیت کے باقی حصے میں شرک کی تردید اور توحید کی حقانیت بیان ہوئی ہے۔ یہی مذہب کا وصف ہے کہ وہ اپنے نظریے کو 'حق' سمجھتا ہے۔ مگر یہاں یہ اعلان اسی حق کے اظہار کے ساتھ یہ بھی کہتا ہے کہ ''جبر نہیں''، یعنی آزادی کی ضمانت دی گئی ہے۔

لیکن ہر مسلمان اس قرآنی آزادی کو قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہے۔ میں نے سعودی عرب کے کچھ تراجم میں یہ دیکھا تھا کہ ''جبر نہیں''[9] کے مفہوم کو محدود کرنے کے لیے قوسین میں چند اضافی الفاظ درج کیے گئے ہیں۔ جب میں نے ملائیشیا کی مذہبی اتھارٹی جاکم (JAKIM) کی ویب سائٹ دیکھی تو وہاں بھی یہی طرز نظر آیا۔ وہاں ''جبر نہیں'' کو اس طرح بیان کیا گیا تھا:

دین میں کوئی جبر نہیں (مسلمان بننے کے معاملے میں)۔[10]

قوسین میں درج یہ معمولی سا اضافہ اپنے اندر بڑی معنوی تبدیلی سمیٹے ہوئے تھا۔ اس نے ''جبر نہیں'' کے حکم کو صرف اس حد تک محدود کر دیا کہ غیر مسلموں کو اسلام قبول کرنے پر مجبور نہ کیا جائے۔ لیکن جو پہلے سے مسلمان ہیں، انہیں چھوڑنے کا حق نہیں۔ بلکہ ان کی مذہبی زندگی پر سختی اور نگرانی پوری طرح جائز تصور کی گئی۔ یوں قلم کی ایک چھوٹی سی جنبش نے مذہبی پولیس کو وہ اختیار دے دیا کہ وہ اسلام کے نام پر لوگوں پر حکم چلائیں، وہی اختیار جسے میں نے اپنی گفتگو میں چیلنج کیا تھا۔

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ قلمی ترمیم بالکل بے بنیاد بھی نہیں تھی۔ کیونکہ ''جبر نہیں'' کا مفہوم اسلامی روایت کے بڑے مفسرین کی نگاہ میں خود محدود تھا۔ قدیم مفسرین، جنہوں نے مسلم فکری روایت کی عمارت کھڑی کی، اس آیت کی کئی مخصوص توجیہات پیش کرتے رہے۔ بعض نے کہا کہ

آیت کسی خاص تاریخی واقعے کے بارے میں نازل ہوئی تھی اوراس سے وسیع تر اصول اخذ نہیں کیے جاسکتے۔ بعض کا کہنا تھا کہ اس کا تعلق صرف اہل کتاب یعنی عیسائیوں اور یہودیوں کواسلام قبول کرانے سے روکنے سے ہے، اس سے زیادہ کچھ بھی نہیں۔ کچھ نے تو یہاں تک کہ دیا کہ ''جبر نہیں'' کا حکم قرآن کی دوسری آیات سے ''منسوخ'' ہو چکا ہے، خصوصاً وہ آیات جن میں ان لوگوں کے خلاف جنگ کا حکم ہے جو ''اللہ اور یوم آخرت پر ایمان نہیں رکھتے۔''[11]

بعض علماء نے یہ عجیب دلیل بھی پیش کی کہ اگر لوگوں کو ''تلوار کے خوف'' سے مسلمان کیا جائے تو یہ جبر کے دائرے میں آتا ہی نہیں، کیونکہ انجام کار یہ اُن ہی کے فائدے میں ہے۔[12]

ان سب پر مزید ایک حدیث نے آیت کے روحانی مفہوم کو مزید پس منظر میں دھکیل دیا۔ اس حدیث میں صاف کہا گیا ہے کہ ''جو شخص اپنا دین بدل دے، اسے قتل کردو۔''[13] کیا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعی یہ ارشاد فرمایا تھا، ایک توجہ طلب سوال ہے جس کا جائزہ ہم آگلے صفحات میں لیں گے۔ لیکن قرون وسطیٰ کے فقہانے اسے بلاتر دد تسلیم کیا اوراس بنیاد پر ''اجماع'' قائم کیا کہ مرتد کی سزا موت ہے، البتہ چند دن کی مہلت دی جاسکتی ہے کہ وہ اپنے فیصلے سے رجوع کرلے۔

اسی لیے ملائیشیائی حکام ''جبر نہیں'' کے مفہوم کو محدود کرنے میں پوری طرح بے دلیل بھی نہیں تھے۔ اسلامی روایت کا پورا ذخیرہ ان کے پاس بطور دلیل موجود تھا۔ اوراس کے مقابلے میں ہم جیسے وسعت نظر رکھنے والے مسلمان ایک نئی راہ کی طرف قدم بڑھا رہے تھے۔

ایک فکری بیداری کا مسئلہ

یہ سارا واقعہ ملائیشیا کی تضحیک کے لیے بیان نہیں کیا جا رہا ہے۔ ملائیشیا ایک خوبصورت ملک ہے جس سے آج بھی میری محبت قائم ہے۔ میں اب بھی لوگوں کو مشورہ دیتا ہوں کہ وہاں ضرور جائیں۔ مجھے اس پر بھی اپنی خوش نصیبی کا احساس ہوتا ہے کہ یہ تجربہ مجھے ملائیشیا میں پیش آیا، نہ کہ ان ممالک میں جہاں کے قوانین کہیں زیادہ سخت ہیں، جیسے سعودی عرب یا ایران۔ وہاں تو وسعت نظر رکھنے والے ناقدین کے ساتھ کہیں زیادہ ہولناک سلوک کیا جاتا ہے۔

اصل مسئلہ ملائیشیا نہیں۔ یہ کسی ایک ملک تک محدود سوال بھی نہیں۔ مسئلہ اسلام کی ایسی تعبیر کا ہے جو آج کے معیارات کے لحاظ سے سخت گیر اور تنگ دامن ہے۔ یہ تعبیر ان قوانین اور اداروں میں جھلکتی ہے جو عورتوں پر حجاب کو فرض قرار دیتے ہیں یا انہیں مردوں سے کم تر مرتبے میں رکھتے ہیں۔ یہ سوچ اختلاف کرنے والوں کو قید، کوڑوں یا موت تک کی سزا دیتی ہے، چاہے وہ خود اسلام ہی کی مختلف تعبیر کیوں نہ پیش کرتے ہوں۔ یہ عیسائیوں، یہودیوں اور دوسرے مذاہب کے پیروکاروں کو وہ ہولناک صورتوں میں دکھاتی ہے، اور ان مسلمانوں تک کو نہیں بخشتی جو کسی دوسری فقہی روایت یا مسلک سے وابستہ ہوں۔

یہ مسئلہ اس دہشت گردی سے بھی بالکل مختلف ہے جیسی وحشت ناک کارروائیاں ISIS، القاعدہ یا بوکو حرام جیسے گروہ کرتے ہیں۔ وہ واقعی شدت پسند ہیں، کیونکہ ان کا بے لگام تشدد عام مسلمانوں کو بھی نہیں بخشتا، اور مسلم دنیا میں ان کے لیے ہمدردی تقریباً ناپید ہے۔ لیکن مذہبی عدم رواداری کا معاملہ کوئی حاشیائی مسئلہ نہیں۔ اس کے پھیلاؤ کا اندازہ اس حقیقت سے ہی لگایا جا سکتا ہے کہ مصر یا پاکستان میں 60 فیصد سے زیادہ لوگوں کے نزدیک مرتد کو قتل اور زانی کو سنگسار کر دینا جائز سمجھا جاتا ہے۔[14]

مغرب میں، خاص طور پر گزشتہ چند دہائیوں میں اس مسئلے پر کافی توجہ دی گئی ہے مگر اکثر اس کی باریکیاں دو مختلف جماعتوں کی کشمکش میں گم ہو جاتی ہیں۔

ایک طرف ایسے لوگ ہیں جو مسلسل معذرت خواہانہ انداز اپناتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اسلام میں کوئی مسئلہ ہے ہی نہیں، چند شدت پسند ہیں جن کا جنون ''اسلام سے کوئی تعلق ہی نہیں رکھتا۔'' ان کا ارادہ بسا اوقات مسلمانوں کو تعصب سے بچانے کا ہوتا ہے، لیکن وہ ایسا کرتے ہوئے اصل مسائل پر پردہ ڈال دیتے ہیں۔

دوسری طرف وہ حلقہ ہے جسے اسلاموفوبیا نے اس قدر اندھا کر دیا ہے کہ وہ موجودہ دور میں اسلام کے اندر پائے جانے والے ہر مسئلے کو چن کر اس انداز میں پیش کرتا ہے جیسے پورا مذہب ایک تاریک غار ہو۔ یہ رویہ حقیقت کو مسخ بھی کرتا ہے اور مسلمانوں کے خلاف نفرت کے ایسے شعلے بھڑکاتا ہے جو خود مسئلے کو اور زیادہ گھٹاتا اور گہراتا ہے۔

چنانچہ ایک ایسا نقطۂ نظر درکار ہے جو نہ اندھی عقیدت میں بہہ جائے اور نہ اندھی نفرت میں، بلکہ تاریخ اور تقابل کی روشنی سے حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کرے۔[15] اسلام تین ابراہیمی مذاہب کی آخری کڑی ہے، اور جو خرابیاں یا تنازعات آج اس کے دامن میں نظر آتے ہیں، وہ یہودیت اور عیسائیت کی تاریخ میں بھی مدتوں تک موجود رہے ہیں۔ خصوصاً مسیحی دنیا کی تاریخ میں خدا کے نام پر ہونے والے جبر، آگ اور خون کی ایک طویل لڑی ہے۔ چند ہی صدیاں گزری ہیں جب یورپ میں مرتد (heretics) یا جادوگرنی (witches) بتا کر عورتوں اور مردوں کو زندہ جلایا جاتا تھا، اور کیتھولک اور پروٹسٹنٹ کو ایک دوسرے کی جان لینے میں کوئی جھجک نہیں تھی۔

ان ہی ایام میں اسلام نسبتاً نرم خو اور روادار دکھائی دیتا ہے۔ یہی سبب تھا کہ 1492 میں سفاردی یہودی اسپینی اذیتوں سے پناہ لینے کے لیے مسلم خطوں کا رخ کرتے ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ فرانس کے مفکر ژاں بوڈاں جو مذہبی رواداری کے علمبردار تھے، عثمانی سلطان کی داد دیتے تھے کہ وہ ہر شخص کو اپنے ضمیر کے مطابق جینے کی گنجائش فراہم کرتا ہے۔

مگر وقت کا پہیہ جب عہدِ تنویر (Age of Enlightenment) کی جانب مڑا اور اس کی سب سے روشن تخلیق یعنی لبرل فکر نے جنم لیا تو منظر یکسر بدل گیا۔ آزادیِ اظہار، آزادیِ مذہب اور قانون کے سامنے مساوات جیسے اصول ابھر کر سامنے آئے، اور انسانی حقوق کا وہ تصور قائم ہوا جس کی مثال کسی پرانی تہذیب میں نہیں ملتی۔ ان نئے معیارات کے مقابلے میں اسلامی تہذیب کے قدیم اصول بتدریج بوڑھے اور زمانے سے پیچھے نظر آنے لگے۔

انیسویں صدی کے بعد سے مسلم دنیا میں فکری آگہی کی ایک ہلچل ضرور پیدا ہوئی۔ بہت سے اہلِ دانش نے اس خلا کو پاٹنے کے لیے دل لگا کر کوششیں کیں۔ معروف برطانوی مؤرخ کرسٹوفر ڈی بیلیگ نے انہی کاوشوں کو ''اسلامی تنویر'' Islam's counter-Enlightenment کا خوبصورت نام دیا ہے۔[17] مگر اسی بیداری نے جو کبھی کبھی سخت گیر طرزِ حکمرانی کی لہروں سے بھی آلودہ ہو جاتی تھی، آگے چل کر ایک اور لہر کو جنم دیا جسے ''اسلام کا ضدِّ تنویر'' کہنا بجا ہے۔[18] یہ ردعمل ان گروہوں نے ترتیب دیا جنہیں خالد ابوالفضل ''پیوریٹن'' (puritans) لکھتے ہیں۔ یعنی سلفی، اسلام پسند اور وہ قدامت پسند طبقات جو جدید لبرل اقدار کو اپنے ایمان کے خلاف ایک یلغار سمجھ کر

روایتی مذہبی سانچے کی پاسبانی پر کمربستہ ہوگئے۔ جدید ریاستی طاقت نے ان کے زور کو اور بڑھا دیا، حتیٰ کہ یہ خود روایت کے اصل امینوں سے بھی زیادہ جری دکھائی دینے لگے۔

یہ کتاب اسی وسیع بحران میں ایک فکری مداخلت ہے۔ اس کا مقصد اسلامی تنویر کے راستے کو ہموار کرنا ہے۔ ایک مربوط دلائل کا سلسلہ قائم کرتے ہوئے، اور اس سے کہیں بڑھ کر اس مذہبی بندش کو توڑتے ہوئے جو اس راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ بن چکی ہے۔ لیکن ایک بات خاص طور پر عرض ہے کہ ''اسلامی تنویر'' سے میری مراد محض مغربی تنویر کی نقل نہیں ہے۔ مغرب کی تنویر اپنے اندر کئی سیاہ دھاریاں بھی رکھتی تھی۔ یورپی مرکزیت، نسل پرستی، سفید فام برتری کا دبیز تصور، اور وہ غیر روادار سیکولر مزاج جو فرانس میں خاص طور پر پروان چڑھا، اس کے دامن پر ثبت ہیں۔ میری مراد یہ ہے کہ تنویر کی حقیقی روح، یعنی عقل، آزادی اور رواداری اسلامی روایت کے اندر سے تلاش کی جائے۔

اور خوش قسمتی سے یہ اقدار اسلامی روایت میں موجود بھی ہیں، اگرچہ اکثر دبے ہوئے بیجوں کی صورت میں بھولی بسری گزرگاہوں کی طرح یا پھر ایسی آوازوں کے طور پر جو صدیوں تک خاموش کر دی گئیں۔ تاریخ کی ستم ظریفی یہ ہے کہ انہی خاموش آوازوں نے کسی اور تہذیب کی مٹی میں زیادہ پھل پھولے، یعنی مغربی دنیا میں۔

اور اب اسی ستم ظریفی سے ہم Reopening Muslim Minds کا آغاز کرتے ہیں۔ ہم ابتدائی جدید یورپ کی طرف رخ کریں گے اور اس فلسفیانہ ناول کا سراغ لگائیں گے جس سے برطانوی، فرانسیسی، جرمن اور ڈچ مفکرین مسحور ہو گئے تھے۔ وہ ناول جسے کئی صدی پہلے ایک عرب مفکر نے مسلم اسپین کی سرزمین پر تخلیق کیا تھا۔

▪

1

خودتراشیدہ انسان: حیّ بن یقظان

انسان کے اندر سے حقیقی روشنی اس وقت طلوع ہوتی ہے جب وہ اپنی ہی گھڑی ہوئی نادانی کی دھند سے نکل کر آزادفکری کا راستہ پکڑتا ہے۔ نادانی وہ کیفیت ہے جس میں آدمی اپنی عقل کو استعمال کرنے کے بجائے کسی دوسرے کے سہارے کا محتاج ہوجائے۔

—امانوئیل کانٹ، ''تنویر کیا ہے؟''

(1784)(What is Enlightenment)

1671 میں آکسفورڈ یونیورسٹی کے ایک نامور عربی داں کے فرزند اور ہم نام ایڈورڈ پکوک نے ایک کتاب شائع کی جس کا عنوان تھا Philosophus Autodidactus، یعنی خود سیکھنے والا فلسفی۔ یہ اس عربی مخطوطے کا لاطینی ترجمہ تھا جس سے ان کے والد چالیس برس پہلے حلب میں متعارف ہوئے تھے، جہاں وہ لیونٹ کمپنی کے چپلین کی حیثیت سے مقیم تھے۔ بادی النظر میں کتاب ایک پرجوش مہماتی داستان معلوم ہوتی ہے، مگر اس کے صفحات میں انسانی عقل کی قوت اور دریافت کی بے پناہ صلاحیت پر ایک گہرا فلسفیانہ مقدمہ بھی چھپا ہوا تھا۔

پکوک اپنے ترجمے سے کیا امید رکھتے تھے اس کا تو پتہ نہیں، لیکن یہ ضرور واضح تھا کہ کتاب نے اپنی اشاعت کے ساتھ علمی دنیا میں حیرت انگیز مقبولیت حاصل کی۔ آکسفورڈ آنے والے اسکالرز اس کے نسخے اس قدر بے تابی سے طلب کرتے کہ یوں لگتا جیسے کوئی نادر خزانہ ہاتھ لگ گیا ہو تا کہ اپنے بیرونِ ملک ساتھیوں کو بھیج سکیں جن کے کانوں تک اس کی اطلاع پہنچ چکی تھی۔

پیرس میں برطانوی سفارت خانے کے سیکریٹری نے جب اسے سوربون کے اسکالرز کو پیش کیا تو لکھا

کہ ”انہوں نے اسے پڑھا، سراہا اور پسند کیا“ مگر افسوس یہ کہ اس کے پاس مزید نسخے باقی نہ تھے۔ پکوک کے سوئس دوست نے بھی ایک نسخے کی درخواست کی تا کہ اسے ایک فرانسیسی بشپ تک پہنچایا جا سکے جسے ”بے صبری سے اس کا انتظار تھا۔“[1]

اس کتاب کے کئی ایڈیشن اور ترجمے یکے بعد دیگرے منظر عام پر آتے گئے۔ 1672 میں، پکوک کے لاطینی ترجمے کے صرف ایک برس بعد اس کا ڈچ ترجمہ شائع ہوا۔ پھر دو سال بعد ایک اسکاٹش عالم نے اس کا انگریزی ترجمہ پیش کیا۔ پھر 1686 میں ایک کیتھولک وِکر نے اسی کتاب کا ایک دوسرا انگریزی ترجمہ چھاپا، اور بالآخر 1708 میں عربی متن سے ایک نیا ترجمہ سیمَن اوکلی نے کیا جو کیمبرج یونیورسٹی میں عربی کے پروفیسر تھے۔ 1726 میں اس کا جرمن ایڈیشن بھی منظر عام پر آ گیا۔

Philosophus Autodidactus کی مقبولیت کا راز اس کی دلکش فکری دنیا میں تھا۔ اس کے سحر میں وہ لوگ بھی گرفتار ہوئے جنہوں نے پکوک کے ترجمے سے بہت پہلے اس کی شہرت سنی تھی، جیسے نشاۃ ثانیہ کے درخشاں مفکر جیووانّی پیکو دیلا میراندولا جو اپنی معرکۃ الآرا تصنیف Oration on the Dignity of Man کے سبب یاد کیے جاتے ہیں۔[2] بعد کے ادوار میں اس کتاب کے مداحوں کی صف میں وہ ”نیچرل فلاسفرز“ بھی شامل ہوئے جنہیں ہم آج سائنس دان کہتے ہیں۔ جدید کیمیا کے بانی سمجھے جانے والے رابرٹ بوائل اسی قافلے میں تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ اسپینوزا اور لائب نِٹز جیسے ”تنویر“ کے عظیم مفکرین نے بھی اس کتاب کے اثرات کو محسوس کیا۔

کچھ محققین کا خیال ہے کہ اس کتاب نے سیاسی لبرل ازم کے بانی جان لاک کو بھی متاثر کیا ہوگا، خصوصاً ان کے تصورِ tabula rasa کی تشکیل میں جس کے مطابق انسانی ذہن آزاد، تازہ اور خود اپنے معانی تراشنے والا ہوتا ہے۔[3] بعض کے نزدیک اس کا اثر ڈینیئل ڈیفو پر بھی پڑا، جنہوں نے 1719 میں وہ ناول لکھا جو انگریزی کا پہلا ناول سمجھا جاتا ہے: Robinson Crusoe۔[4]

دراصل Robinson Crusoe اور Philosophus Autodidactus کے درمیان ایک نسبت واضح دکھائی دیتی ہے۔ دونوں میں مرکزی کردار ایک ویران جزیرے میں زندگی گزارنے والا تنہا انسان ہے۔ فرق یہ ہے کہ Philosophus Autodidactus میں یہ تنہائی ایک فلسفیانہ جستجو کا دروازہ کھولتی ہے۔ مزید یہ کہ یہ داستان چھ صدی پہلے رقم کی گئی تھی اور اس کا مصنف

ایک ایسا مفکر تھا جس کا نام مغربی دنیا کے لیے اجنبی تھا:: ابوبکر محمد بن عبدالملک بن محمد بن طفیل۔

راہِ حکمت کا تنہا مسافر

وہ ابن طفیل (متوفی 1185/86) کے مخفف نام یا کنیت سے معروف تھے جو اندلس کے ایک ہمہ گیر عرب مسلمان مفکر تھے۔ جنوبی اسپین کی اس مسلم سلطنت میں انہوں نے طب پر رسالے لکھے، جن میں سے صرف ایک محفوظ رہ سکا۔ فلکیات میں بھی ان کی تحریریں ملتی ہیں جن میں انہوں نے بطلیموس کے نظام کائنات پر سنجیدہ اعتراضات پیش کئے۔ مگر ان کی کسی بھی تصنیف اپنی اثر انگیزی میں وہ مقبولیت نہیں ملی جو ان کے اس ناول کو نصیب ہوئی جو بعد میں یورپ میں Philosophus Autodidactus سے معروف ہوا۔ اس کتاب کا اصل عنوان حیّ بن یقظان تھا (زندہ، بیدار کا بیٹا) تھا جو اس کے مرکزی کردار کا نام بھی تھا۔

اس قصے کا آغاز ایک حیرت انگیز ہندوستانی جزیرے سے ہوتا ہے جس کے بارے میں ابن طفیل لکھتے ہیں کہ ''زمین کے تمام خطوں میں سب سے معتدل اور کامل آب و ہوا اسی کو حاصل ہے۔''[5] جزیرہ خوبصورت نباتات اور جانوروں سے بھرا ہے، مگر انسان کا پہلا وجود جو وہاں ظاہر ہوتا ہے وہ حیّ بن یقظان نامی ایک نومولود بچہ ہے۔ اس کی پیدائش کے بارے میں ابن طفیل نے قصداً مبہم رکھا اور دو ممکنہ توضیحات پیش کیں۔

ایک یہ کہ اس جزیرے میں انسانی زندگی ''بغیر ماں باپ کے خودبخود'' وجود میں آ سکتی ہے۔ دوسری یہ کہ قریب ہی کے جزیرے کی ایک شہزادی نے اپنے بچے کی جان کے خوف سے اسے پانی کے حوالے کیا، جیسے موسیٰ علیہ السلام کو بچانے کے لیے صندوق میں رکھ کر دریا پر چھوڑا گیا تھا۔

جزیرے پر آتے ہی یہ بچہ تنہا ہے، مگر ایک ہرنی اسے دودھ پلاتی اور پھر اپنی اولاد کی طرح پالتی ہے۔ ابن طفیل اسے ''مدردی رؤ'' کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ عمر گزرنے کے ساتھ حیّ اپنے گرد کی دنیا کو غور سے مشاہدہ کرتا ہے۔ ابتدا میں وہ جانوروں کو دیکھ کر سوچتا ہے کہ ان کے پاس دفاع کے لیے سینگ، دانت، پنجے اور کھُر ہیں، اور وہ ان سب سے محروم ہے۔ پھر اسے اپنی برتری کا احساس ہوتا ہے۔ اس کے ہاتھ اوزار بنا سکتے ہیں، مردہ جانوروں کی کھال سے لباس اور جوتے تیار کر سکتے

ہیں۔ اسے یہ سمجھ بھی آتی ہے کہ ذہن، ارادہ اور حکمت اس کے وہ اوصاف ہیں جو اسے سب مخلوقات سے ممتاز کرتے ہیں۔ یوں حیّ کی یہ اکیلی جستجو آگے بڑھتی ہے، اور وہ فطرت کی خاموش رہنمائی سے اپنی عقل کی قوت دریافت کرتا جاتا ہے۔

سات برس کا ہوتا ہے تو اس کی ماں، یعنی وہ ہرنی جسے ابن طفیل "مدردی رو" کہتے ہیں، کمزور پڑتی ہے اور بالآخر مر جاتی ہے۔ یہ صدمہ حیّ کو توڑ کر رکھ دیتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ کسی طرح اسے دوبارہ زندگی مل جائے، اور اسی خواہش میں یہ سمجھنے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ مری کیوں۔ چونکہ جسم پر کوئی ظاہری چوٹ نظر نہیں آتی، تو وہ ایسے ایسے کام کرتا ہے جسے قرونِ وسطیٰ میں سخت ممنوع سمجھا جاتا تھا: وہ اس کا پوسٹ مارٹم کرتا ہے۔ تیز دھار پتھر سے جسم چیرتا ہوا دل تک پہنچتا ہے اور اس کے خانوں کا معائنہ کرتا ہے۔ وہ اپنی ماں کو زندہ تو نہیں کر پاتا، مگر دل اور خون کی گردش کے راز کا انکشاف ضرور کر لیتا ہے۔ پھر اسی قیاس سے اپنے جسم کی ساخت بھی سمجھنے لگتا ہے۔ جب ہرنی کا جسم گلنے لگتا ہے تو وہ کوّوں کو دیکھ کر دفن کرنے کا طریقہ سیکھتا ہے، یہاں قرآن میں ہابیل اور قابیل کے قصے کی بازگشت صاف سنائی دیتی ہے۔[6]

وقت گزرنے کے ساتھ حیّ کی عقل اور بصیرت ہر سات برس کے ساتھ ایک نئی منزل طے کرتی ہے۔ اسے قدرتی حقائق کے بارے میں بتدریج انکشاف ہونے لگتا ہے۔ جانوروں کے اعضاء کا مطالعہ کرتا ہے، انہیں اقسام اور انواع میں تقسیم کرتا ہے۔ فطرت سے فائدہ اٹھانا بھی سیکھتا ہے، آگ پر قابو پاتا ہے، اون کاتتا ہے، گھر بناتا ہے، غلّہ کا ذخیرہ کرتا ہے، پرندوں کو شکار میں مدد کے لیے پالتا ہے اور جنگلی گھوڑوں اور خچروں کو رام کرتا ہے۔ مشاہدوں اور تجربوں کے اس سلسلے نے اسے اس درجے تک پہنچا دیا جسے ابنِ طفیل "علم طبیعات کا وہ اعلیٰ مقام" کہتے ہیں جو بڑے بڑے ماہرین فطرت کو حاصل ہوا۔ بیسویں صدی کے ایک فرانسیسی محقق کے مطابق ناول کا یہ حصہ "ایک نہایت دلکش اور سفاکی سے مرتب دائرۃ المعارف" کے مساوی ہے۔[7]

اٹھائیس برس کی عمر میں حیّ کی توجہ طبیعیات کی طرف مرکوز ہوتی ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ پانی بخارات بنتا ہے، ایک صورت سے دوسری صورت میں منتقل ہوتا ہے، اور اس سے وہ یہ اصول اخذ کرتا ہے کہ ہر تبدیلی کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے۔ پھر وہ آسمانی اجسام کا مطالعہ کرتا ہے۔ "وہ چاند اور سیاروں کی مشرق سے مغرب کی طرف حرکت کا مشاہدہ کرتا رہا یہاں تک کہ اس نے فلکیات کے بڑے حصے کو سمجھ لیا۔"

ان سب کے بعد جب حیّ بھرپور جوانی سے آگے کا مرحلہ طے کر چکا ہوتا ہے تو اس کی توجہ فلسفے کی طرف جاتی ہے۔ وہ سوچتا ہے کہ اس عظیم کائنات کی ابتدا کہاں سے ہوئی۔ اس کے ذہن میں دو بڑے نظریے گردش کرتے ہیں جن پر اس دور میں شدید اختلاف پایا جاتا تھا۔ کیا کائنات عدم سے پیدا ہوئی، یا ازل سے موجود ہے؟ ابن طفیل لکھتے ہیں کہ ''اس مسئلے پر حیّ کو بہت زیادہ تردد تھا؛ کوئی ایک نظریہ بھی دوسرے پر غالب نہ آسکا۔''
حیّ چونکہ بے دلیل فیصلوں کا عادی نہیں تھا، اس لئے وہ کسی قطعی نتیجے تک نہیں پہنچتا۔ ابنِ طفیل لکھتے ہیں کہ ''وہ کئی برس تک اس مسئلے کے حق اور خلاف دلائل پر غور کرتا رہا کیونکہ دونوں جانب دلائل کی کثرت تھی، یہاں تک کہ اس کی نظر میں کوئی ایک نظریہ دوسرے پر غالب نہ آسکا۔'' یوں کائنات کی ابتدا کے سوال پر وہ ایک سنجیدہ اور متوازن تردد کی حالت میں ٹھہرا رہتا ہے۔ یہ ایسی فکری تذبذب کی کیفیت جس کی مثال قرونِ وسطیٰ میں کم ہی ملتی ہے، اور آج کل بھی کم ہی ملتی ہے۔

تاہم خدا کے بارے میں اس کے قدم متزلزل نہیں ہوتے۔ اس کے نزدیک دونوں کونیاتی تصورات کسی نہ کسی شکل میں ایک خالق کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ اگر کائنات عدم سے وجود میں آئی تو لازمی طور پر اس کا ایک خالق ہوگا۔ اور اگر وہ ازل سے موجود ہے تو اسے ایک محرّک اوّل درکار ہے۔ یہ وہی تصور ہے جسے ارسطو نے پیش کیا تھا۔ آخر کار وہ اس نتیجے تک پہنچتا ہے کہ ایک ایسی ہستی کا وجود لازم ہے جو ازلی، واحد، قائم بالذات اور ہر چیز پر قدرت رکھنے والی ہے۔ اس معرفت تک وہ وحی، روایت یا کسی نبی کی دعوت سے نہیں بلکہ محض اپنی عقل اور مشاہدے کے ذریعے پہنچتا ہے۔ یوں وہ محض ماننے والا نہیں رہتا بلکہ حقیقت کو جاننے والا بن جاتا ہے۔[8]

آخر کار اس میں اخلاقی شعور بھی پروان چڑھتا ہے۔ چونکہ جزیرے پر کوئی انسان نہیں رہتا، اس کا اظہار مخلوقات اور ماحول کی رعایت کے ذریعے ہوتا ہے۔ وہ خالق کی شفقت کو اپنے عمل میں ڈھالنے کی کوشش کرتا ہے۔ سادہ اور پرہیزگار سبزی خور غذا اختیار کرتا ہے اور اس طرح نباتات تک کا خیال رکھتا ہے۔ وہ پھل کھاتا ہے تو بیجوں کو محفوظ رکھتا ہے، اور انہی پھلوں کا انتخاب کرتا ہے ''جو وافر مقدار میں دستیاب ہوں تاکہ کوئی نوع کلی طور پر فنا نہ ہوجائے۔'' یہ وہ اصول تھے ''جو اس نے خود اپنے لیے مقرر کیے تھے۔''[9]

اہل دین سے مایوسی

جب حیّ انچاس برس کی عمر کو پہنچتا ہے تو کہانی ایک غیر متوقع موڑ لیتی ہے۔ ایک اجنبی مہمان دوسری جزیرے سے آ پہنچتا ہے۔ یہ جزیرہ حیّ کی خفیہ جنت سے زیادہ دور نہ تھا، مگر اس کے برعکس وہاں انسان آباد تھے اور ان کا اپنا ایک مذہب تھا جسے ابن طفیل ایک ،فرقہ، کہتا ہے۔ یہاں دو شخص اہم کردار کے طور پر سامنے آتے ہیں۔ ایک سلیمان جو اس علاقے کا حکمران تھا، اور دوسرا اس کا قریب ترین دوست عاصِل۔ دونوں ایک دوسرے سے محبت رکھتے تھے، مگر مزاج میں مختلف تھے۔ عاصِل کی طبیعت فلسفیانہ تھی۔ وہ چیزوں کی باطنی حقیقت تک رسائی چاہتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ اس کے لوگوں کی آسمانی کتاب میں پوشیدہ معانی ہیں جن کی تاویل ضروری ہے۔ اس کے برعکس سلیمان سیدھا سادہ آدمی تھا۔ وہ کتاب کی پیروی کرتا تھا اور الفاظ کے ظاہری معانی پر قائم رہتا تھا۔ وہ مختلف تعبیرات کے جھنجھٹ میں نہیں پڑتا تھا اور نہ سوال و تفکر کی راہوں پر چلنے کا خواہش مند تھا۔

وقت کے ساتھ عاصِل کی تنہائی اور خاموش غور و فکر کی خواہش بڑھتی گئی اور آخر کار اس نے اپنی دنیا چھوڑنے کا فیصلہ کیا۔ اس نے ایک جہاز کرایہ پر لیا تا کہ اس بے آباد جزیرے تک پہنچ سکے جس کے حسن کے بارے میں وہ پہلے سن چکا تھا، اور یہی جزیرہ حیّ کا مسکن تھا۔ ساحل پر اترنے کے کچھ ہی دیر بعد دونوں کی ملاقات ہو جاتی ہے اور دونوں حیرت زدہ رہ جاتے ہیں۔ حیّ کی حیرت کہیں زیادہ تھی کیونکہ اس نے زندگی میں پہلی بار کوئی انسان دیکھا تھا۔

دونوں میں دوستی قائم ہو جاتی ہے۔ عاصِل اسے انسانی زبان سکھاتا ہے۔ جب وہ حیّ کی پوری داستان سنتا ہے اور جانتا ہے کہ اس نے محض غور و فکر کے ذریعے خدا کو پہچانا ہے تو وہ ششدر رہ جاتا ہے کیونکہ اس پر واضح ہوتا ہے کہ عقل اور روایت کی تعلیمات ایک دوسرے سے پوری طرح ہم آہنگ ہیں۔

پھر عاصِل اپنی قوم کے احوال سناتا ہے۔ وہ اس فرقے یعنی مذہب کا ذکر کرتا ہے جس پر اس کے لوگ ایمان رکھتے تھے۔ ان تعلیمات اور عملی طریقوں کو سن کر حیّ کو سب کچھ موزوں محسوس ہوتا ہے اور اس کے دل میں ان انسانوں کو دیکھنے کا شوق پیدا ہوتا ہے۔ عاصِل کو اندیشہ تھا کہ یہ خیال مناسب نہیں، مگر وہ اپنے دوست کو روک نہیں پاتا۔ عین اسی وقت ایک بھٹکا ہوا جہاز اس جزیرے

سے ٹکرا جاتا ہے اور دونوں کو عاصِل کے وطن جانے کا موقع مل جاتا ہے۔

جب وہ شہر پہنچے تو عاصِل نے لوگوں کے سامنے حی کا تعارف کرایا۔ اس کی حیرت انگیز سرگزشت سنائی اور اس کے علم و حکمت کی خوب تعریف کی۔ حی نے دیکھا کہ یہ عام لوگ بظاہر دین کے ظاہری اعمال کے پابند ہیں، نماز روزہ اور دوسری مذہبی رسومات کا اہتمام بھی کرتے ہیں، لیکن اس کے باوجود کھانے پینے اور دوسری لذتوں میں بہت زیادہ ڈوبے رہتے ہیں، جنہیں وہ خود اخلاقاً اور عقلاً ناپسند کرتا تھا۔ چنانچہ اس نے جزیرے کے لوگوں کے ساتھ اپنے فلسفیانہ افکار بانٹنے شروع کیے، مگر جلد ہی اسے اندازہ ہوا کہ یہ لوگ ان باتوں کو سمجھنے کے اہل بھی نہیں اور نہ ہی اس کے لیے آمادہ ہیں۔

کتاب میں لکھا ہے کہ حی نرم لہجے میں ان سے بات کرتا رہا۔ وہ رات دن دلیل کے ساتھ انہیں سمجھاتا رہا۔ وہ اکیلے میں بھی سمجھاتا اور مجمع میں بھی۔ لیکن نتیجہ یہ نکلا کہ لوگ اس سے ناراض ہونے لگے اور اس کی مجلس سے دور رہنے لگے۔ ابن طفیل بتاتے ہیں کہ یہ لوگ اصل میں برے نہیں تھے، مگر ان کی طبیعت ہی میں خامی تھی۔

وہ حق کو تلاش تو کرتے تھے لیکن صحیح راستے سے نہیں۔ وہ صحیح دروازے پر نہیں جاتے تھے اور نہ علم حاصل کرنے کا درست طریقہ اختیار کرتے تھے۔ معرفت کا علم بھی وہ اسی عام سطحی انداز میں ڈھونڈتے تھے جس طرح دنیا کے دوسرے لوگ ڈھونڈتے ہیں۔

> آخر میں حی اس نتیجے پر پہنچا کہ ان لوگوں سے بحث کرنا بالکل بے فائدہ ہے۔ اس سے صرف ان کی ضد اور ہٹ دھرمی مزید بڑھ جائے گی۔ اسے یہ بھی سمجھ آ گئی کہ ان لوگوں کے لیے عقل اور فلسفہ راستہ نہیں بنا سکتا۔ ان کی رہنمائی صرف اسی مذہبی طریقے سے ممکن ہے جس کے وہ پیروکار ہیں۔

اس کی رائے میں حکمران سلمان کو چاہیے کہ وہ لوگوں کو شریعت کے ظاہری احکام اور مذہبی رسومات پر قائم رکھے۔ یہی ان کے لیے بہتر ہے کہ وہ اپنے نیک بزرگوں کے طریقے پر رہیں اور نئی باتوں کے پیچھے نہ لگیں۔

اس مایوس کن تجربے کے بعد حی اور عاصِل نے فیصلہ کیا کہ ان لوگوں کو اسی حالت پر چھوڑ دیا جائے۔

وہ واپس اپنے جزیرے کی طرف لوٹ گئے۔ابن طفیل لکھتے ہیں کہ وہ دونوں اسی جزیرے میں خدا کی عبادت کرتے رہے، یہاں تک کہ ان کا وقت پورا ہوا اور وہ دنیا سے رخصت ہو گئے۔

مغرب میں باطن کی روشنی

''حی بن یقظان'' پڑھنے میں دلچسپ کہانی ہے، مگر اس کی اہمیت صرف اتنی ہی نہیں ہے۔ یہ ٹوپیا از تھامس مور اور اینمل فارم از جارج اورول جیسے ایک فلسفیانہ ناول بھی ہے۔ بہت سے ماہرین کے نزدیک یہ تاریخ کا پہلا فلسفیانہ ناول ہے۔اس کتاب کا مقصد یہ دکھانا تھا کہ انسان عقل اور تحقیق کے ذریعے فطرت کو سمجھ بھی سکتا ہے اور اسے استعمال بھی کر سکتا ہے۔اسی کے ساتھ وہ وجود اور اخلاق کے بڑے سوالات کے جواب بھی تلاش کر سکتا ہے۔ یہ ناول فرد کی قدر کو بھی نمایاں کرتا ہے۔ وہ فرد جو عقل رکھتا ہے اور جو معاشرے، زبان اور روایت کی پابندی کے بغیر سچ تک پہنچ سکتا ہے۔ جدید مترجم کے الفاظ میں انسان ''اکیلا رہ کر بھی اور بغیر رکاوٹ کے، حق کو پا سکتا ہے۔''[10]

آج کے قارئین کو یہ باتیں معمولی لگ سکتی ہیں، کیونکہ ہم خود جدید دنیا کے اندر جی رہے ہیں۔ ہم جدید دور کے فلسفے کو عام اور مسلمہ اصول سمجھ لیتے ہیں۔لیکن جب ابن طفیل نے یہ کہانی لکھی تھی تو یہ افکار و نظریات عام نہیں تھے بلکہ خاصے انوکھے اور بے حد انقلابی تھے۔

ان نظریات نے آگے چل کر بڑا اثر ڈالا۔اس اثر کو سمجھنے کے لیے دیکھنا ہوگا کہ حی بن یقظان انگریزی دنیا تک کیسے پہنچا۔ پوکوک کے لاطینی ترجمے کے تین سال بعد اس کا پہلا انگریزی ترجمہ ایک اسکاٹ عیسائی جارج کیتھ نے کیا۔ اس نے کتاب کا نام An Account of the Oriental Philosophy رکھا۔ مقدمے میں اس نے ابن طفیل کی تعریف کی اور کہا کہ وہ اگرچہ مسلمان (ان کی نظر میں کافر) تھا، لیکن ''نیک شخص تھا اور بہت سے ان لوگوں سے بہتر تھا جو خود کو مسیحی کہتے ہیں۔''[11] چند سال بعد 1678 میں اس کا شاگرد رابرٹ بارکلی نے اپنی کتاب An Apology for the True Christian Divinity میں ''Hai Ebn Yokdan'' کا ذکر کیا اور اسے عربی سے ترجمہ شدہ کتاب قرار دیا۔[12]

کیتھ اور بارکلی دونوں کی یہ تعریف محض اتفاق نہیں تھی۔ وہ ایک نئے پروٹسٹنٹ مذہبی گروہ کے داعی

تھے جسے ''ریلیجیس سوسائٹی آف فرینڈز'' کہا جاتا تھا۔ بعد میں یہ گروہ زیادہ تر ''کویکرز''[13] کے نام سے مشہور ہوا۔ ان کے عقیدے کا ایک بنیادی اصول ''باطنی روشنی'' تھا۔ ان کے مطابق یہی روشنی انسان کے اندر اچھے اور برے، سچ اور جھوٹ، اور خیر و شر میں تمیز پیدا کرتی ہے۔[14] کویکرز کا عقیدہ تھا کہ یہ روشنی ہر انسان میں موجود ہے۔ فرقہ، مذہب یا نسل کوئی چیز اس سے محروم نہیں کرتی۔ اس لیے ہر انسان یکساں قدر رکھتا ہے۔ اس تصور کی جڑیں نشاۃ ثانیہ کے دور کے ''مسیحی انسانیت پسندوں'' تک پہنچتی ہیں۔

کچھ عیسائی ایسے بھی تھے جو یہ سمجھتے تھے کہ ہدایت کی روشنی صرف ان کی اپنی کلیسا کے دائرے میں چمکتی ہے۔ ان کے نزدیک یہ ہمہ گیر نظریہ قابل قبول نہیں تھا۔ جب انہیں بارکلے کی Apology میں حی ابن یقظان کا حوالہ ملا تو انہوں نے فوراً اسی کو گمراہی کی بنیاد قرار دے دیا۔ ایک معاصر کویکر ماخذ لکھتا ہے کہ کویکرازم کے مخالفین نے الزام لگایا کہ بارکلے نے ''آفاقی اور نجات بخش روشنی'' کا نظریہ اسی کتاب سے لیا تھا اور یہ ایسا الزام تھا جس کی تردید خود اسی میں موجود تھی۔ اسی بنا پر بعد کے ایڈیشنز میں بارکلے نے ''حی ابن یقظان'' کا حوالہ حذف کر دیا۔ باطنی نور'' کا یہ مکتب فکر یوں آگے بڑھتا رہا جیسے اپنی اصل کی شہادت کے لیے کسی بیرونی ماخذ کا محتاج نہ ہو۔

یہ نظریہ نہ صرف باقی رہا بلکہ کامیابی سے پھلا پھولا اور کویکرز انسانی حقوق کے علم بردار بن کر ابھرے۔ 1681 میں کویکر رہنما ولیم پین نے پینسلوینیا کی ریاست قائم کی، جہاں تمام باشندوں کے لیے مذہبی آزادی کا اعلان کیا گیا۔ یہی تصور آگے چل کر امریکی بل آف رائٹس کی بنیاد ثابت ہوا۔ اگلی صدی میں کویکرز نے بحرِ اوقیانوس کے دونوں کناروں پر غلامی کے خلاف ابتدائی تحریکیں منظم کیں۔ بینجامن فرینکلن کی قیادت میں انہوں نے امریکہ کی کانگریس میں غلامی کے خاتمے کے لیے پہلی درخواست پیش کی۔ خواتین کے حقوق کے قیام میں بھی کویکرز نے نمایاں کردار ادا کیا، خاص طور پر لڑکیوں کی تعلیم اور خواتین کے حق رائے دہی کے لیے ان کی جدوجہد قابل ذکر ہے۔ جدید دور میں بھی انہی کی کوششوں سے ایمنسٹی انٹرنیشنل جیسی انسانی حقوق کی تنظیمیں وجود میں آئیں۔

اس کے برعکس مسلم معاشروں میں غلامی کا خاتمہ مغربی حکومتوں کی ترغیب بلکہ دباؤ کے نتیجے میں ہوا جیسا کہ ہم آگے ایک باب میں اس کا جائزہ لیں گے۔ آج بھی ہم مذہبی آزادی کو تسلیم کرنے میں

تامل سے کام لیتے ہیں، جیسا کہ ملائیشیا کی مذہبی پولیس نے مجھے یاد دلایا تھا۔ ہمارے درمیان ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو خواتین کے مساوی حقوق پر ناراضگی کا اظہار کرتے ہیں۔ ہمارے قدامت پسند علماء انسانی حقوق کے تصور کو گمراہی قرار دیتے ہیں اور ہمارے آمر حکمران مخالفین کو کچلنے کے ساتھ ساتھ ایمنسٹی انٹرنیشنل جیسی تنظیموں سے نفرت کا اظہار کرتے ہیں کیونکہ وہ ان کے بظاہر ''داخلی معاملات'' میں مداخلت کرتی ہیں۔

آخر سبب کیا تھا کہ حی ابن یقطان میں پیش کیے گئے یہی افکار یورپ میں فکری بیداری کا پیش خیمہ بنے، مگر مسلم دنیا میں وہ اپنی پوری قوت کے ساتھ کیوں نہ پنپ سکے؟

اس کا جواب تلاش کرنے کے لیے ہمیں ابن طفیل کی ایسی دنیا کا سیر کرنا ہوگا جو عہد وسطیٰ کے اسلامی افکار اور تہذیبی فضا میں سانس لیتی تھی۔ ہمیں دیکھنا ہوگا کہ اس مسلم فلسفی نے اپنے افسانوی اسلوب میں دراصل کیا پیغام دیا تھا اور اسے کن سنگلاخ راہوں سے گزرنا پڑا تھا۔ یا یوں کہیں تو زیادہ مناسب ہوگا کہ ہمیں الہیات کے اس پر تلاطم سمندر پر نگاہ ڈالنی ہوگی جس میں وہ فلسفے کی شکستہ مگر امید بردوش کشتی کو سمت دینے کی کوشش کر رہا تھا۔

2

علم الٰہیات اہم کیوں ہے؟

اسلام میں فقہ کا نظریاتی ڈھانچہ وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں علم الٰہیات کی حد ختم ہو جاتی ہے۔

—وائل حلاق، اسلامی قانون کے اسکالر[1]

اگر آپ آج کسی عام مسلمان سے پوچھیں کہ وہ اسلام کے کس مکتب فکر سے وابستہ ہے تو زیادہ امکان ہے کہ جواب ''سنی'' یا ''شیعہ'' میں ملے۔ اور ان دونوں میں بھی سنی شناخت کہیں زیادہ رائج ہے کیونکہ دنیا کے موجودہ 1.6 ارب مسلمانوں میں تقریباً 90 فیصد کا تعلق اسی مکتب فکر سے ہے۔ یہ پوچھا جائے کہ سنی اور شیعہ تصور اسلام میں بنیادی اختلاف کیا ہے تو ایک ناواقف شخص کے لیے جواب حیران کن ہو سکتا ہے۔ یہ اختلاف قرآن یا رسول اللہ کی ذات مبارکہ سے متعلق نہیں ہے کیوں کہ ان کی حرمت امت مسلمہ متفق ہے۔ اصل اختلاف اس امر میں ہے کہ پیغمبر کے بعد قیادت یعنی خلافت کا جائز وارث کون تھا۔ سنی تاریخی واقعے کو ہی درست مانتے ہیں اور پہلے چار خلفا ابوبکر، عمر، عثمان اور علی کو حق بجانب سمجھتے ہیں، جبکہ شیعہ اس کے برعکس صرف حضرت علی اور ان کی ذریت کو خلافت کا مستحق قرار دیتے ہیں۔ یوں دیکھا جائے تو دونوں کے درمیان سب سے بڑا اختلاف دراصل سیاسی تاریخ کی مختلف تعبیرات کا اختلاف ہے۔

اگر ہم بات کو کچھ اور آگے بڑھائیں تو سنی مسلمان، جن پر اس کتاب میں ہماری توجہ مرکوز رہے گی، اپنے مخصوص فقہی مسلک کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ یہ مسالک حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی کہلاتے ہیں اور اپنے ائمہ کے نام پر ہیں۔ یہ سب ائمہ ایک ہزار برس سے بھی پہلے گزر چکے تھے۔ اب سوال یہ ہے کہ ان میں

فرق کس بات میں ہے۔ ایک باہر سے دیکھنے والے کے لیے جواب یہاں بھی حیران کن ہوسکتا ہے۔ ان کا اختلاف ایسے عملی مسائل میں ہے جیسے کون سے سمندری جاندار کھائے جاسکتے ہیں یا نماز میں ہاتھ کہاں رکھے جائیں۔ یعنی اسلام پر عمل کے نہایت باریک عملی پہلوؤں میں فرق ہے۔ کیونکہ یہ سب فقہی مسالک ہیں، اور فقہ شریعت یعنی خدائی قانون کی تعبیر و توضیح کی انسانی کوشش ہے۔

تاہم اسلام محض فقہ اور سیاسی تاریخ تک محدود نہیں ہے۔ اس میں عقائد بھی شامل ہیں۔ یعنی خدا، اس کی صفات، اس کا کائنات اور انسان سے تعلق اور انسان کا اس الٰہی نظام میں مقام۔ ان عقائد کے مطالعے کا ایک مستقل علمی شعبہ بھی ہے جسے علم کلام کہا جاتا ہے۔ لفظی طور پر اس کا مطلب ''کلام'' ہے، لیکن مفہوم کے لحاظ سے یہ مسیحی روایت کے علم الٰہیات سے کافی قریب ہے۔

اس کے باوجود علم کلام آج کے مسلمانوں کی ذہنی دنیا میں بہت کم جگہ رکھتا ہے۔ اگر اس کا ذکر چھیڑ دیا جائے تو اکثر مسلمان حیرت میں پڑ جاتے ہیں۔ وہ خود کو لاشعوری میں ''اشعری'' یا ''ماتریدی'' تو کہہ دیتے ہیں مگر ان ناموں کے مفاہیم سے ناآشنا ہوتے ہیں۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ اگر کوئی شخص علم کلام کے بارے میں مزید معلومات حاصل کرنا چاہے تو علمائے دین اکثر اسے اس سے دور رہنے کی صلاح دیتے ہیں۔ کوئی عالم یہ کہتے ہوئے نظر آجائیں گے کہ ''یہ مباحث علماء کے لیے چھوڑ دو، تم صرف کلمہ کو مضبوطی سے تھامے رکھو۔'' کلمہ ایمان کا مختصر ترین اقرار ہے کہ ''اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد اس کے رسول ہیں''۔[2]

سنی روایت میں الٰہیات یعنی علم کلام کی یہ کمزور حیثیت محض اتفاق نہیں۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں فکری تنوع اور علمی حرارت موجود تھی، لیکن اس کے بعد ایک ایسا مرحلہ آیا جب سنی روایت میں علمِ کلام کو ''نمایاں زوال اور حاشیے پر چلے جانے'' کی کیفیت سے دوچار ہونا پڑا۔[3] اس کے برعکس فقہ کو مرکزی حیثیت حاصل ہوگئی۔ نتیجتاً اسلامی تہذیب ایک طرح کی ''قانونی تہذیب'' میں ڈھل گئی جس کی توجہ درست عقیدے کے بجائے صحیح طرزِ عمل پر مرکوز رہی۔[4]

آج زیادہ تر مسلمان اسی قانونی تہذیب کے اندر زندگی گزار رہے ہیں۔ یہاں عبادت، روزہ، زکوٰۃ، طہارت، لباس، خوراک، خاندانی قوانین اور سب سے زیادہ تنازعہ پیدا کرنے والے فوجداری قوانین

تک زندگی کے تقریباً ہر پہلو کے لیے احکام موجود ہیں۔ غیر مسلم دنیا بھی انہی قانونی پہلوؤں پر توجہ دیتی ہے کیونکہ ان میں سے بعض قوانین جدید انسانی حقوق کے معیارات سے متصادم نظر آتے ہیں۔

اسلامی فقہ اور انسانی حقوق کے درمیان یہ فاصلہ گزشتہ ایک سو برس سے ان متعدد کوششوں کا محرک رہا ہے جن کا مقصد اسلام کی نئی تعبیر یا کسی درجے میں اس کی اصلاح تھا۔ کچھ پیش رفت ضرور ہوئی، لیکن یہ کوششیں آخر کار ایک ایسی ناقابلِ عبور حد پر آ رکتی ہیں جسے خدائی مشیت نے متعین کیا ہے، جو قرآن کی تعلیم اور نبی کے اسوہ میں نمایاں ہے۔ چنانچہ جب بھی یہ بحث اٹھتی ہے کہ کیا مسلمانوں کو بدنی سزاؤں کو ترک کرنا چاہیے، آزادی اظہار کا احترام کرنا چاہیے، یا صنفی مساوات کو تسلیم کر لینا چاہیے تو جواب عموماً ایک دوٹوک ''نہیں'' کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ ''نہیں'' اس لئے کیوں کہ ان کے مطابق اللہ اور اس کے رسول نے ایسا ہی بتایا ہے۔

لیکن کیا ہم یہ سمجھنے کی کوشش نہیں کر سکتے کہ خدا اور اس کے رسول نے بعض احکام ایک خاص تاریخی اور سماجی پس منظر میں کیوں دیے۔ اگر ہم ان کے مقاصد کو جان لیں تو کیا بدلتے ہوئے حالات میں ان مقاصد کے حصول کی نئی صورتیں اختیار نہیں کی جاسکتیں۔ پھر یہ بھی سوال ہے کہ کیا مذہبی نصوص کے علاوہ انسان کے پاس یہ عقلی صلاحیت نہیں کہ وہ صحیح اور غلط میں امتیاز کر سکے۔ اور اگر اس آخری سوال کا جواب ''نہیں'' ہو تو پھر ابتدا ہی میں ہم دین کی صداقت کو پہچانیں کیسے۔

ایسے سوالات ہمیں فقہ کے دائرے سے آگے اس بنیاد تک لے جاتے ہیں جس پر فقہ قائم ہے، یعنی علمِ الٰہیات۔ مسلمانوں نے صدیوں پہلے اسی میدان سے توجہ ہٹا لی تھی، حالانکہ ذہنی رکاوٹوں کی اصل جڑیں آج بھی انہی مباحث میں پیوست ہیں اور ہمارے فہم کو خاموشی سے محدود رکھتی ہیں۔

ابتدا کیسے ہوئی

اسلام، جسے ہم آج ایک تاریخی مذہب کے طور پر جانتے ہیں، 610 عیسوی میں عرب کے شہر مکہ میں نمودار ہوا۔ ایک شب محمد بن عبداللہ، جو قریش کے ایک معزز اور خوشحال تاجر تھے، غار میں ایک آواز سے مخاطب ہوئے جس نے کہا کہ ''پڑھو''۔ وہ ابتدا میں خوف زدہ تھے، مگر اپنی اہلیہ خدیجہ کے حوصلے سے انہیں یقین ہوا کہ یہ آواز ایک فرشتے کی ہے۔ بعد کی وحیوں نے واضح کیا کہ اللہ نے انہیں اپنی

قوم تک ایک چیلنج بھرے پیغام کی ترسیل کے لیے منتخب کیا ہے۔ پیغام یہ تھا کہ ان کے معبود ''بت'' حقیقت میں جھوٹے خدا ہیں۔ واحد سچا خدا وہ ہے جو'' آسمانوں اور زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے'' سب کا رب ہے، اور جس نے اس سے پہلے بھی نوح، ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ جیسے پیغمبر بھیجے۔ [5]

اس دعوت توحید کا زیادہ وقت نہیں گزرا تھا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ان کے چند ماننے والے قریش کے مشرک سرداروں کی مخالفت کا نشانہ بن گئے۔ یہی وجہ تھی کہ رسالت کے ابتدائی دور پر مشتمل مکہ کے تیرہ برس خوف اور اذیت میں گزرے۔ پھر دوسرا مرحلہ اس وقت شروع ہوا جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے 622 عیسوی میں مدینہ کی طرف ہجرت کی۔ یہ عرب کا ایک اور شہر تھا جس نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خوش آمدید کہا۔ اس کے بعد مدینہ کے مسلمانوں اور مکے کے انتقام کے خواہاں مشرکین کے درمیان جنگیں جاری رہیں، اور بدلتے ہوئے اتحادیوں کے ساتھ مختلف جھڑپیں بھی ہوتی رہیں۔ یہ سلسلہ تقریباً آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی کے آخری ایام تک جاری رہا۔

ان حالات میں نہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور نہ ہی ان کے ساتھیوں کو ایسا موقع ملا کہ وہ کوئی تحریری ذخیرہ مرتب کر پاتے۔ چند مختصر سیاسی معاہدوں کے سوا جو واحد متن انہوں نے چھوڑا وہ قرآن تھا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد مسلم افواج بنجر عرب سے نکل کر قدیم دنیا کے ترقی یافتہ مراکز کی طرف بڑھیں جن میں فلسطین، شام، عراق اور مصر شامل تھے۔ یہ خطے گہری تہذیبی اور فکری روایت رکھتے تھے۔ خصوصاً مشرقی مسیحی علماء کے پاس وہ علمی سرمایہ موجود تھا جس نے جلد ہی مسلمانوں کی فکری بحثوں میں اہم کردار ادا کیا۔

انہی مباحث میں ایک سوال سب سے پہلے الٰہیات پر مبنی طویل بحث کی صورت میں سامنے آیا۔ سوال یہ تھا کہ کیا خدا نے انسان کو اختیار دے کر پیدا کیا ہے یا اس نے اس کی تقدیر پہلے سے طے کر دی ہے۔

قرآن کریم میں اس کا جواب صراحت کے ساتھ موجود نہیں تھا، لیکن قبل از اسلام عرب عقائد کے اثرات کے تحت معاشرے میں تقدیر پر یقین کامل پایا جاتا تھا۔[6] اس عقیدے کا دفاع ان علماء نے کیا جنہیں بعد میں ''جبریہ'' کہا گیا۔ ان کے نزدیک تمام انسانی اعمال خدائی تقدیر کے تحت ''جبر'' کے ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ خدا نے کچھ لوگوں کو جنت کے لیے اور بعض کو جہنم کے لیے پیدا کیا ہے اور انسان کی حالت ایسی ہے جیسے ہوا میں معلق ایک پر جو جس سمت چل نکلے اسی کی پیروی کرے۔ [7]

تاہم ایک اقلیت ایسے علماء کی بھی تھی جو اس تصور سے اختلاف رکھتی تھی۔ ان کا کہنا تھا کہ خدا نے انسان کو ارادہ اور قدرت عطا کی ہے، جسے ''قدر'' یعنی قدرت اختیار کہا جاتا ہے۔ ان کی دلیل عدل الٰہی پر مبنی تھی جس کا تذکرہ قرآن میں بار بار ملتا ہے۔ ان کے نزدیک اگر انسان سے اختیار چھین لیا جائے اور پھر اس کے اعمال کی بنیاد پر اس کا محاسبہ کیا جائے تو یہ ظلم ہوگا اور خدا ظلم نہیں کرتا۔ اسی لئے انہیں ''قدریہ'' کہا گیا، کیونکہ وہ یہ باور کراتے تھے کہ انسان کو خدا سے مستقل کسی حد تک ارادہ وعمل کی قدرت حاصل ہے۔ بعد میں اگرچہ لفظ قدر خدا کی قدرت کے لیے مخصوص ہو گیا اور بتدریج تقدیر کا ہم معنی بن گیا، اس لئے یہاں فرق ملحوظ رکھنا یا خلطِ مبحث سے بچنا ضروری ہے۔[8]

ان دونوں نظریات کی کشمکش ایک خط و کتابت میں بھی نظر آتی ہے جو حضرت حسن بصریؒ (متوفی 728) اور خلیفہ عبدالملک کے درمیان ہوئی۔ عبدالملک اموی خلافت سے تعلق رکھتے تھے۔ یہ وہی خاندان تھا جس نے پہلے چار خلفاء کے بعد اقتدار سنبھالا۔ اموی حکمران جبر کے حامی تھے، جبکہ حسن بصریؒ ''ارادۂ انسانی'' کے قائل تھے۔ خلیفہ نے اپنے خط میں لکھا کہ ''امیر المؤمنین کو اطلاع ملی ہے کہ تم نے تقدیر کے بارے میں ایسے اقوال کہے ہیں جو ہمارے اسلاف میں رائج نہیں تھے۔'' پھر اس نے حکم دیا کہ ''امیر المؤمنین کو تحریری شکل میں جواب دو کہ تمہارا موقف کیا ہے اور تمہارے پاس اس کے دلائل کیا ہیں۔''[9]

ایسے فرمان شاہی سے عموماً دلوں پر خوف طاری ہو جاتا مگر حضرت حسن بصریؒ بے خوف رہے۔ انہوں نے ادب واحترام کا لحاظ رکھتے ہوئے خلیفہ کو سلام کیا اور اپنا مؤقف واضح کیا۔ انہوں نے لکھا کہ ''اللہ اپنے بندوں کو ان کے اعمال کے مطابق جزا دیتا ہے'' اور اس وضاحت سے یہ نتیجہ نکالا کہ اعمال کے لیے ارادہ واختیار ناگزیر ہے۔ انہوں نے ان قرآنی آیات کا بھی حوالہ دیا جن پر جبریہ اپنے عقیدے کی بنیاد رکھتے تھے، اور پھر لکھا:

> ''لیکن اے امیر المؤمنین، معاملہ ویسا نہیں ہے جیسے یہ گمراہ لوگ اپنے زعم میں سمجھتے ہیں۔ ہمارا رب اپنے بندوں کے ساتھ ایسا معاملہ کرنے سے بہت اعلی، بہت عادل اور بہت کریم ہے۔ وہ ایسا نہیں کرتا کیوں کہ قرآن کہتا ہے کہ اللہ کسی جان پر اس کی وسعت سے بڑھ کر بوجھ نہیں ڈالتا، ہر شخص کے لیے نفع انہی اعمال کا ہے جو اس نے کمائے اور جواب دہی بھی

انہی اعمال کی ہو گی جو اس نے خود انجام دیے۔"[10]

حسن بصریؒ اور خلیفہ عبدالملک کے درمیان ہونے والی یہ خط و کتابت اسلام میں آزاد ارادہ پر اختلاف سے متعلق سب سے قدیم تحریری شہادت سمجھی جاتی ہے۔[11] کچھ محققین اس کی سند پر شبہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ممکن ہے یہ روایت بعد میں گھڑی گئی ہو۔[12] تاہم اگر ایسا ہو بھی تو یہ متن اس بات کی اہم دلیل ہے کہ ابتدائی دور میں عقائد کے میدان میں صف بندیاں کیسے بن رہی تھیں اور خلافت بھی ان مباحث سے بے تعلق نہیں تھی۔

کیا جابر حکمران خدا کی طرف سے مقدر ہوتے ہیں؟

ہمیں معلوم نہیں کہ خلیفہ عبدالملک نے حسن بصریؒ کے جواب پر کیا ردعمل دیا، یا یہ خط واقعی ان تک پہنچا بھی تھا یا نہیں۔ لیکن یہ ضرور معلوم ہے کہ اموی خلفاء نے چند استثناؤں کے ساتھ تقدیر کے نظریے کو سرکاری عقیدے کے طور پر فروغ دینا جاری رکھا۔[13]

اس سرکاری عقیدے کی مخالفت کرنے والے بعض اہلِ علم کو سخت انجام کا سامنا کرنا پڑا۔ ان میں معبد جہنی کا نام نمایاں ہے جنہیں تقریباً 700 عیسوی میں آزاد ارادے کی وکالت اور ایک بغاوت میں کردار کے باعث سولی دے کر قتل کیا گیا۔ ایک اور شخصیت غیلان دمشقی کی تھی، جنہوں نے ابتدا میں اموی دربار ہی میں اپنا فکری سفر شروع کیا مگر بعد کے دور میں ابتدائی اسلام کے بڑے "گمراہ" شمار ہوئے۔ انہیں صرف اختیارِ انسانی کے دفاع کے جرم میں 743 عیسوی میں نہایت سفاکانہ انداز میں قتل کیا گیا۔ ایک روایت کے مطابق پہلے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹے گئے اور پھر پھانسی دی گئی۔[14]

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر اموی حکمران ایک ایسے مسئلے میں اتنی دلچسپی کیوں رکھتے تھے جو بظاہر خالصتاً عقائد کا معاملہ تھا۔ اس کا جواب ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ صرف عقیدے تک محدود نہیں تھا بلکہ اس کے سیاسی اثرات بھی تھے۔ پہلے چار خلفاء کسی نہ کسی درجے میں امت کے مشورے اور رضامندی (یعنی شوریٰ) سے منصب پر آئے تھے، جبکہ اموی خلافت طاقت کے ذریعے قائم ہوئی تھی۔ اس کے بانی حضرت معاویہؓ نے چوتھے خلیفہ حضرت علیؓ کے خلاف پہلی خانہ جنگی میں لڑائی کی۔ ان کے بیٹے یزید نے حضرت علیؓ کے صاحبزادے حضرت حسینؓ اور ان کے تقریباً تمام اہلِ بیت کو کربلا

میں ہولناک قتل عام میں شہید کر دیا۔ اس خونریزی کے ساتھ ان کی بدعنوانی، اقربا پروری، گھمنڈ اور عرب برتری کے رجحان نے بھی امویوں کے بہت سے مخالف پیدا کیے۔

اپنے اقتدار کو مضبوط رکھنے کے لیے انہیں ہر ممکن حمایت درکار تھی، اور خدا سے بہتر حمایتی کون ہو سکتا تھا۔ چنانچہ سب سے پہلے انہوں نے اپنے لئے خلیفۃ اللہ کا لقب اختیار کیا، جبکہ اس سے پہلے زیادہ سادہ لقب خلیفۃ الرسول رائج تھا۔ پھر انہوں نے جبر کے عقیدے کو یہ تاثر دینے کے لیے استعمال کیا کہ ان کی حکومت اللہ کی طرف سے مقدر ہے۔ جیسا کہ ان کے مظلوم معبد جہنی نے طنز سے کہا تھا کہ ''یہ اموی بادشاہ مومنین کا خون بہاتے ہیں، ان کا مال چھین لیتے ہیں اور پھر کہتے ہیں کہ ہمارے اعمال خدا کی طرف سے مقدر ہیں۔''[15] ایک موقع پر ان حکمرانوں میں سے ایک نے ایک بے گناہ شخص کو قتل کرایا اور یہ کہہ کر اپنے عمل کا جواز دیا کہ اس نے وہی کیا جو ''کتابِ تقدیر میں لکھا تھا۔''[16] یوں جبر کا عقیدہ ان کے تمام مظالم کے لیے ایک مکمل پردہ بن گیا۔ اسی لئے معاصر محقق سلیمان علی مراد لکھتے ہیں:

> ''اس نظریے کو پھیلانے کے لیے اموی حکمرانوں نے کئی دینی علماء اور شاعروں کو اپنے محاذ کا حصہ بنا لیا جن کا کام جبر کے عقیدے کا مذہبی دفاع کرنا تھا۔ انہی لوگوں نے وہ احادیث روایت کیں جن میں نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہ کو جبر کی حمایت اور اختیار کی مذمت کرتے دکھایا گیا تھا۔''[17]

اس کے برعکس اختیار کے عقیدے سے سیاسی اقتدار پر سوال اٹھایا گیا، کیونکہ ''اگر افراد اپنے اعمال کے ذمہ دار ہیں تو حکومتیں بھی ذمہ دار ہیں۔''[18] اسی لئے پورے اموی دور میں اختیار کی وکالت اکثر ''سیاسی تبدیلی کی تحریک'' کے ساتھ وابستہ رہی۔[19]

اموی حکومت تقریباً نوّے برس قائم رہی۔ اس کے زوال کے بعد جبر کا نظریہ اپنی شدت کھونے لگا۔ مرکزی سنی روایت سے (جیسا کہ آگے اس کی تفصیل آئے گی) تقدیر اور اختیار کے درمیان ایک مشکل درمیانی راہ نکالنے کی کوشش کی گئی کہ تقدیر موجود ہے مگر انسان اپنے ارادے سے اسی تقدیر کو قبول یا ''اختیار'' کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں، ''انسان وہی اعمال انجام دیتا ہے جنہیں خدا پیدا کرتا ہے۔''[20] تاہم یہ پیچیدہ بحث دراصل انہی جبری روایات کے اثر سے جنم لے کر تشکیل پائی

جنہیں اموی حکمرانوں اوران کے حامیوں نے فروغ دیا تھا۔[21]

جبر کے نظریے کو مسلم تاریخ کے مختلف ادوار میں بار بار استعمال کیا گیا، حتیٰ کہ جدید دور میں بھی استعمال کیا گیا تا کہ ایک ایسی تقدیر سے متعلق ایسے فکر کو فروغ دیا جائے جو اکثر طاقت والوں کے مفاد میں ہو۔[22] انہی میں عرب حکمران بھی شامل ہیں جیسے جمال عبدالناصر اور صدام حسین، جو اپنی کامیابیوں کا سہرا تو اپنے سر باندھتے تھے مگر شکست کو تقدیر کے حوالے سے ''جائز'' قرار دیتے تھے۔[23]

1967 کی چھ روزہ جنگ میں اسرائیل کے ہاتھوں عربوں کی تباہ کن شکست کے بعد ناصر نے عوامی خطاب میں عربی کہاوت ''لایغنی حذر عن قدر'' کا حوالہ دیا، یعنی ''احتیاط تقدیر کا فیصلہ نہیں بدل سکتی۔'' عرب محقق[24] اسعد ابو خلیل کے مطابق تقدیر کی اس قسم کی توجیہات نے صرف یہ کام کیا کہ بڑھتی ہوئی عوامی تنقید کے وقت حکمرانوں اور فوجوں کو شکست کی ذمہ داری سے بری کر دیا۔[25]

ادھر شیعہ حضرات بھی ابتدا میں جبر کے نظریے کے حامی تھے، مگر وقت کے ساتھ انہوں نے اسے ایک کمزور تصور سمجھنا شروع کر دیا۔ اس تبدیلی کی وجہ بھی سیاسی تھی۔ چونکہ وہ اقتدار میں نہیں تھے، اس لئے ان کے نزدیک یہ تصور خود بخود بے معنی ہو جاتا تھا کہ ہر چیز پہلے سے طے ہے۔[28]

اسلام کے اس ابتدائی فکری اختلاف سے ایک بات واضح ہوتی ہے کہ اسلامی عقائد تنہائی میں تشکیل نہیں پاتے رہے۔ وہ اس سیاسی ماحول سے متاثر ہوتے رہے جو اسلام کی پہلی صدی سے اقتدار پر حاوی تھا، اور جس نے اپنے مفادات کے مطابق عقائد کی تشکیل میں کردار ادا کیا۔ اس اہم پہلو کی طرف ہم آگے تفصیل سے بتائیں گے۔

عدل، آزادی اور عقل کی الہیات

حسن بصریؒ کے تلامذہ میں واصل بن عطا (متوفی 748) کا نام خاص طور پر لیا جاتا ہے۔ انہوں نے اپنے استاد سے عدلِ الٰہی اور اختیارِ انسانی کا تصور تو قبول کیا، مگر بعض دیگر مسائل میں اختلاف رکھتے تھے۔ نتیجتاً انہوں نے اپنا الگ راستہ اختیار کیا اور ایک مستقل مکتب فکر کی بنیاد رکھی جو بعد میں معتزلہ کہلایا، یعنی ''وہ جو الگ ہو گئے۔''[27] یہی مکتب فکر آگے چل کر اسلام کے سب سے اہم علم کلام میں

اختلافات کا مرکز بنا، اوراس کی بازگشت آج تک علمی حلقوں میں سنائی دیتی ہے۔
علماءِ معتزلہ ہر مسئلے میں یکساں رائے نہیں رکھتے تھے، اور ان کی بعض اہم تصنیفات بیسویں صدی کے اواخر میں منظرِ عام پر آئیں، تاہم ان سب کے درمیان کچھ بنیادی اصول مشترک تھے۔ انہی اصولوں نے ایک ایسی منظم الٰہیات کی صورت اختیار کی جو انسانی ارادے، عدلِ الٰہی اور عقل کو حجت کی بنیاد کے طور پر تسلیم کرتی تھی۔

اس الٰہیات کا پہلا اصول عدلِ الٰہی تھا۔ معتزلہ کے نزدیک یہ خدا کی سب سے نمایاں صفت تھی، حتیٰ کہ قدرتِ کاملہ سے بھی بڑھ کر۔ بظاہر خدا ہر چیز پر قادر ہے، لیکن اس کی قدرت من مانی نہیں، بلکہ عدل کے اصولوں سے وابستہ ہے۔ زیدی مکتبِ فکر سے تعلق رکھنے والے معتزلی عالم مَندقم شَشدِیَو (متوفی 1034) لکھتے ہیں:

> ''خدا کے تمام افعال خیر ہیں۔ وہ برائی نہیں کرتا۔ وہ کسی واجب چیز کو ترک نہیں کرتا۔ وہ اپنے پیغام میں جھوٹ نہیں بولتا اور نہ اپنے حکم میں ظلم کرتا ہے۔ وہ مشرکین کے بچوں کو ان کے باپ دادا کے گناہوں پر عذاب نہیں دیتا۔ وہ جھوٹے لوگوں کو معجزے عطا نہیں کرتا اور نہ بندوں پر ایسی ذمہ داریاں عائد کرتا ہے جن کی نہ وہ استطاعت رکھتے ہوں اور نہ ان کا علم رکھتے ہوں۔ اور جب کسی پر حکم عائد کیا جائے اور وہ اسے پوری طرح بجالائے تو خدا لازمًا اسے اجر دیتا ہے۔''[28]

یہاں اصل نزاع اس تصور سے پیدا ہوئی کہ خدا پر کچھ امور ''لازم'' یا ''واجب'' ہیں، یعنی وہی جو عدل کے تقاضوں کے مطابق ہیں اور جنہیں انسان بھی عقل کی بنیاد پر سمجھ سکتا ہے۔ اس کا مفہوم یہ تھا کہ خدا بھی اسی اخلاقی ضابطے سے وابستہ ہے جس سے انسان وابستہ ہے۔ یہی معتزلہ کا موقف تھا، لیکن مخالفین کے نزدیک یہی ان کے نظریے کا بنیادی انحراف تھا۔[29]

عدلِ الٰہی ہی سے انسانی اختیار کا اصول نکلا۔ چونکہ خدا نے انسان سے آخرت میں جزا و سزا کا وعدہ کیا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ اسے عمل کرنے کا اختیار بھی دیا گیا ہو۔ اسی وجہ سے معتزلہ کا کہنا تھا کہ انسان اپنے اعمال میں خود مختار ہے اور کسی حد تک اپنے افعال کا ''خالق'' ہے۔ ابو القاسم بلخی (متوفی 931) اس بارے میں لکھتے ہیں:

''خدا انسان کے اعمال پیدا نہیں کرتا بلکہ یہ انسان ہی ہے جو ان احکام کے مطابق عمل کرتا ہے جن کا اسے حکم دیا گیا یا جن سے اسے روکا گیا، اس قدرت کے ذریعے جو خدا نے اس کے اندر پیدا کی اور قائم کی تا کہ وہ اسی کے ذریعے اطاعت کرے اور معصیت سے باز رہے۔ اور خدا کی مشیت یہ رہی کہ لوگ ایمان اپنے ارادے سے اختیار کریں نہ جبر کے ذریعہ، تا کہ انہیں آزمایا جا سکے۔''[30]

انسان کے اختیار کے اصول سے معتزلہ نے عقل کی بنیاد پر بھی زور دیا۔ ان کے نزدیک خدا نے انسان کو عقل اس لئے عطا کی کہ وہ حق تک پہنچ سکے، چاہے اس کے سامنے وحی موجود نہ ہو۔ خدا نے وحی کے ذریعے ہمیں بتایا کہ قتل ناپسندیدہ ہے اور ایک بے گناہ جان کو بچانا نیکی ہے، لیکن معتزلہ کے مطابق وحی ان حقائق کو پیدا نہیں کرتی بلکہ ان کی نشاندہی کرتی ہے۔[31]

عقل کے اسی اصول سے نصوص کی تاویلی تشریح کی ضرورت پیدا ہوئی۔ معتزلہ نے محسوس کیا کہ بعض مواقع پر عقل اور قرآن کے ظاہر الفاظ میں بظاہر تصادم دکھائی دیتا ہے اور ایسی صورت میں متن کی تعبیر ضروری ہو جاتی ہے۔ خود قرآن نے بھی اپنی آیات کو واضح اور غیر واضح کی دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔[32] معتزلہ کے لیے یہ مسئلہ خاص طور پر ان آیات کے بارے میں تھا جن میں خدا کی صفات مجازی انداز میں بیان ہوئی ہیں، جیسے ''ید''، ''چہرہ'' یا ''عرش''۔ ان کے نزدیک ان الفاظ کو لفظی معنی پر نہیں لینا چاہیے بلکہ انہیں مجازی یا تمثیلی مفہوم میں سمجھنا چاہیے۔ اسی بحث کے ذریعے انہوں نے ایک ایسے باب کی ابتداء کی جس میں وقت کے ساتھ ساتھ تاویل کی گنجائش بڑھتی چلی گئی۔

آخر میں معتزلہ نے وحی کے ایک اہم سوال پر بھی نمایاں موقف اختیار کیا: قرآن ''مخلوق'' ہے یا ''غیر مخلوق''؟ بعد والے موقف کے حامی کہتے تھے کہ قرآن خدا کا کلام ہے، اس لئے وہ ازل سے خدا کے ساتھ قائم ہے اور پھر ساتویں صدی عرب میں نازل ہو کر کتاب کی صورت میں ظاہر ہوا۔ یہ تصور مسیحیت میں لوگوس کے تصور سے مماثل تھا جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ابتدا میں خدا کے ساتھ تھا اور پھر پہلی صدی میں انسانی قالب میں نازل ہوا۔[33]

معتزلہ نے اس تصور کو توحید کے لیے خطرہ سمجھا، اور یہ بھی کہ یہ عقیدہ تقدیر کے نظریے کو ناگزیر بنا دیتا ہے۔ اس لئے انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ قرآن ''مخلوق'' ہے۔ وہ خدا کا کلام ضرور ہے، لیکن

خدا نے اسے ایک خاص وقت میں پیدا کیا اور بول کر ظاہر کیا۔

خدا، انسان اور وحی کے بارے میں ان تصورات کے ساتھ معتزلہ نے صرف ایک عقلی الٰہیات نہیں پیش کی بلکہ انسان کی ایک باوقار حیثیت بھی متعین کی۔ ان تصورات پر ہم آئندہ بابوں میں مزید گفتگو کریں گے۔ ان کے نزدیک خدا نے انسان کو پیدا کیا اور اس کے ساتھ اسے عقل اور اختیار بخشا تاکہ وہ اپنے فیصلے خود کرے۔ اسی بنیاد پر ان کے نظریۂ ''اختیار'' کو تفویض کہا گیا، یعنی ''خدا نے انسان کو ایسے اختیارات دیے ہیں جن کے ذریعے وہ اپنے اعمال خود انجام دیتا ہے۔''[34] یہ تصور انسان کو ذمہ داری اور قوت دیتا تھا، اس نظریے کے برعکس جو اسے تقدیر کے ہاتھوں مجبور ثابت کرتا تھا۔

امریکی فلسفی لین ای۔ گڈمین اس نقطۂ نظر کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''اگرچہ معتزلہ جدید معنوں میں لبرل نہیں تھے، مگر ان کا علم کلام کئی پہلوؤں سے انسان دوستی کے قریب ہے'' کیونکہ یہ انسانی اختیار کو تسلیم کرتا ہے اور یہ مانتا ہے کہ ''انسانی عقل خود انصاف اور ناانصافی کا فیصلہ کر سکتی ہے، چاہے بات خدا کے بارے میں ہو۔''[35]

یہ اس لئے نہیں تھا کہ معتزلہ کوئی سیکولر یا ''آزاد خیال'' طبقہ تھا جیسا کہ بعض ابتدائی مستشرقین نے گمان کیا، اور آج بھی بعض لوگ ایسا ہی سمجھتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ اسلام کے سچے پیروکار تھے اور اکثر غیر معمولی تقویٰ کے حامل تھے۔[36] ان کا مقصد شریعت سے فرار نہیں تھا بلکہ اسلام کا عقلی دفاع تھا۔ وہ ان سوالات کا جواب دینا چاہتے تھے جو دیگر تہذیبوں اور مذاہب کے زیر اثر اٹھ رہے تھے۔ ایک معنی میں وہ ''اسلام کی سرحدوں پر فکری نگہبان'' تھے جن کا یقین تھا کہ مضبوط ایمان وہ ہے جو عقل کے سامنے بھی معنی خیز رہ سکے۔[37]

فلسفۂ اسلامی کی پیدائش

750 عیسوی میں اموی خلافت ایک خونریز انقلاب کے نتیجے میں ختم ہوئی، جس کی قیادت ایک حریف عرب خاندان عباسیوں نے کی۔ انہیں اس تحریک میں شیعہ گروہوں، غیر عرب اقوام اور مختلف غیر مسلم طبقات کی حمایت حاصل تھی۔ اقتدار سنبھالنے کے بعد انہوں نے خلافت کا مرکز شام سے عراق منتقل کیا اور اکثر انقلابی تحریکوں کی طرح آغاز میں ایک روشن اور تہذیبی طور پر بامقصد دور کی بنیاد رکھی۔

البتہ تاریخ گواہ ہے کہ ایسے ادوار زیادہ دیر تک قائم نہیں رہتے اور اس کا بھی یہی انجام ہوا۔

معتزلہ کے پیش رو اگرچہ دورِ اموی میں سخت ابتلاء اور جبر سے دوچار ہوئے، مگر عباسی عہد کے آغاز میں انہیں فکری آزادی نصیب ہوئی اور بعد ازاں سرکاری سطح پر تائید بھی حاصل ہوئی۔ یہ حمایت بالخصوص خلیفہ مامون (حکومت 813 تا 833) کے عہد میں نمایاں ہوئی۔ مامون وہ علم و تحقیق کے لیے غیر معمولی شغف رکھتے تھے اور ان کی دلچسپی قدیم مصری رسم الخط کے مطالب سے لے کر زمین کی پیمائش تک مختلف النوع مسائل پر محیط تھی۔[38] انہوں نے معتزلی عقیدہ اختیار کیا کہ قرآن مخلوق ہے، مگر اس موقف کو ریاستی سطح پر نافذ کرنا ان کی ایک بڑی خطا ثابت ہوئی۔ انہوں نے محنہ کے نام سے ایک سرکاری مہم شروع کی جس کا مقصد علماء پر یہ عقیدہ لازمی کرنا تھا کہ قرآن ازلی نہیں بلکہ مخلوق ہے۔ اگرچہ اس پالیسی کی ذمہ داری براہِ راست معتزلہ پر نہیں ڈالی جاسکتی، لیکن اس کے نتیجے میں معتزلہ کو علمی و سماجی سطح پر شدید نقصان پہنچا اور ان کے مکاتب فکر کی ساکھ متاثر ہوئی۔[39]

اسی دوران خلیفہ مامون نے ایک اور ادارے کی سرپرستی کی، اور یہ پہلے سے کہیں بہتر تھا۔ یہ تھا بیت الحکمہ (House of Wisdom)۔ اس ادارے کی بنیاد اصل میں ان کے والد خلیفہ ہارون الرشید نے رکھی تھی۔ یہ مرکز بغداد میں قائم تھا، جو اس وقت عباسی سلطنت کا نیا، خوبصورت اور شاندار دارالحکومت تھا۔ اس شہر کا گول طرزِ تعمیر اقلیدس (Euclid) کی جیومیٹری سے متاثر تھا۔

بیت الحکمہ کا مقصد علوم الاوائل یعنی sciences of the ancients کا مطالعہ اور احیاء تھا۔ اس مقصد کے لیے مختلف مذاہب و پس منظر سے تعلق رکھنے والے ماہرین پر مشتمل ایک متنوع علمی جماعت کو جمع کیا گیا، جن میں بہت سے عیسائی اہلِ علم بھی شامل تھے۔ ان کی کوششوں سے یونانی علمی ورثہ، جو یورپ میں مٹ چکا تھا لیکن مشرقی کلیساؤں میں محفوظ تھا، عربی میں منتقل کیا گیا۔

ان تراجم میں ریاضی دان پائتھاغورَس (Pythagoras) اور اقلیدس (Euclid)، اطباء بقراط (Hippocrates) اور جالینوس (Galen)، اور فلاسفہ افلاطون (Plato) اور فلوطین (Plotinus) کی تحریریں شامل تھیں۔ سب سے اہم نام ارسطو (Aristotle) کا تھا، جنہیں مغربی فلسفے کا بانی سمجھا جاتا ہے۔

بیت الحکمہ کے ممتاز اہلِ علم میں الکندی (Al-Kindi، متوفی 873) پیش پیش تھے، جنہیں اولین عرب فلسفی کہا جاتا ہے۔ وہ فلکیات، طب، کیمیا، ریاضی، مابعد الطبیعات اور موسیقی جیسے دقیق مباحث پر گراں قدر تصانیف کے مصنف ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ حق جس جگہ سے بھی ظاہر ہوا سے قبول کرنا چاہیے، خواہ وہ دور دراز اقوام ہی سے کیوں نہ آئے۔[40]

ان کے بعد ابونصر فارابی (Al-Farabi، متوفی 950) اور ابن سینا (Avicenna، متوفی 1037) آئے، دونوں کا تعلق وسطی ایشیا سے تھا۔ ان دونوں نے اس فلسفیانہ روایت کو آگے بڑھایا جسے آج مکتبِ مشائیہ عربی (Peripatetic Arabic School) کہا جاتا ہے، جو دراصل یونان کے قدیم Peripatetic School کی توسیع تھی۔

ان قرونِ وسطیٰ کے مسلم مفکرین کے نزدیک، اور انہی کے مغربی ہم عصر اہل فکر کے نزدیک بھی، ''فلسفہ'' کا مفہوم وہ نہیں تھا جو آج رائج ہے۔ اس لفظ کے دائرۂ معنی نہایت وسیع تھے، جن میں انسانی علم کے وہ تمام شعبے شامل تھے جنہیں ہم آج الگ الگ علوم اور تخصصات میں تقسیم کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ موجودہ دور میں تقریباً ہر علمی شعبے میں ملنے والی ڈگری ''پی ایچ ڈی'' دراصل Doctor of Philosophy کہلاتی ہے، جو اسی ہمہ گیر تصورِ فلسفہ کی باقی رہ جانے والی علامت ہے۔

اسلام میں معتزلہ وہ اولین مکتبِ فکر تھا جس پر یونانی فلسفی روایت کا اثر پڑا، اگرچہ یہ اثر مواد یا نظریات میں کم اور طرزِ استدلال اور طریقۂ بحث میں زیادہ تھا۔[41] اسی لئے انہیں متکلمین (mutakallimun) یعنی علمِ کلام کے وابستگان کہا جاتا ہے، نہ کہ فلاسفہ (falasifa) یعنی فلسفی۔ تاہم ابتدائی اسلامی دور میں یہ دونوں فکری دھارے ایک نکتے پر مشترک تھے: وحی کے علاوہ انسانی عقل کو بھی حکمت اور علم کا مستقل سرچشمہ ماننا۔ یہی وجہ تھی کہ بعد کے ادوار میں ان دونوں دھاروں کو یکجا کر کے ''دین کے منحرف گروہوں'' کے طور پر بدنام کیا گیا اور صدیوں تک مشکوک نگاہوں سے دیکھا گیا۔

عقلیت کے خلاف ردعمل

جب عباسی عہد کے ابتدائی دور میں عقلیت پسند مکاتب فکر کو سرکاری سرپرستی حاصل تھی، اس دوران

قدامت پسند طبقات از سرِ نو منظم ہونے لگے۔ انہیں نہ صرف عقل پر مبنی الٰہیات پر تشویش تھی بلکہ اس کے فقہ پر اثرات بھی انہیں ناگوار تھے۔ وہ عقل کی گنجائش کم سے کم کرنا چاہتے تھے اور اس خلا کو احادیث یعنی رسول اللہ ﷺ سے منسوب اقوال سے پر کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ انہیں اہل حدیث کہا جانے لگا۔

اس تحریک کے علمبردار امام احمد بن حنبل (متوفی 855) تھے۔ انہوں نے احادیث کا ایک عظیم مجموعہ مرتب کیا جو مسند کہلاتا ہے، جس میں ستائیس ہزار کے قریب روایات جمع ہیں، اور کہا جاتا ہے کہ انہوں نے یہ روایات سات لاکھ احادیث میں سے منتخب کیں۔ توقع کے مطابق، ان میں سے بیشتر احادیث وہی عقائد بیان کرتی تھیں جو امام احمد کے اپنے مذہبی موقف کے عین مطابق تھے، جو تقریباً ہر مسئلے میں معتزلہ کی آراء کے برعکس تھے۔

امام احمد کے نزدیک اللہ کی عدالت انسانی فہم سے ماوراء تھی، قرآن میں اللہ کی صفات سے متعلق بیانات کو ''بلا تاویل'' قبول کرنا ضروری تھا، اور قرآن غیر مخلوق تھا۔ اور اس عقیدے کا انہوں نے نہایت جرأت کے ساتھ دفاع کیا، خاص طور پر اس دوران جب خلیفہ مامون کی محنہ کے تحت انہیں اذیت اور جبر کا سامنا کرنا پڑا۔

امام احمد بن حنبل کی جمع کردہ احادیث میں وہ روایات بھی شامل تھیں جو جبریہ فکر رکھنے والے علمانے تقدیر کے اثبات کے لیے پھیلائیں۔ ان ہی میں ایک روایت یوں ہے:

اللہ تعالیٰ نے مٹی کی ایک مشت اٹھائی اور فرمایا:

> ''یہ اہل جنت ہیں اور مجھے پروا نہیں۔'' پھر ایک اور مشت اٹھائی اور فرمایا: ''یہ اہل جہنم ہیں اور مجھے پروا نہیں۔''[42]

انسان کے بارے میں یہ غیر شایانِ شان تصور عقل کے لیے زیادہ گنجائش نہیں چھوڑتا تھا۔ امام احمد اور ان کے ماننے والوں، یعنی حنبلیوں کے نزدیک عقل کی بس اتنی حیثیت تھی کہ وہ اللہ کے احکام کو سمجھ لے، نہ یہ کہ ان احکام کی بنیاد پر کلامی بحثوں میں پڑے یا وحی سے قطع نظر خود کسی حق کی تلاش میں نکلے۔ اسی وجہ سے انہوں نے علم کلام کو ہی بدعت اور گمراہی قرار دے کر رد کر دیا۔ ان کے

نزدیک یہ دلیل کافی تھی کہ نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور نہ صحابہ کرام نے ایسی نظری بحثوں میں حصہ لیا۔

اسی سخت موقف کے ساتھ حنبلی مکتب فکر نے اہلِ سنت کے فکری نقشے میں اس سرے کو تشکیل دیا جو سب سے زیادہ جمود، حرفیت اور سخت گیری کا نمائندہ تھا۔ بعد کی صدیوں میں یہی رجحان نئے ناموں کے ساتھ دوبارہ سامنے آیا، اور جدید دور میں سلفیت اور خصوصاً سعودی تناظر میں وہابیت کی صورت میں زندہ ہوا۔

اسلامی فکری تاریخ میں معتزلہ کے لیے اصل چیلنج جلد ہی حنبلی فکر کے ایک زیادہ نکھرے ہوئے مکتب سے سامنے آیا جو بعد میں اہل سنت کے فکری ڈھانچے کی بنیاد بنا۔ اس مکتب کی بنیاد ابوالحسن اشعری (متوفی 936) نے رکھی اور انہی کی نسبت سے اسے اشعریت کہا گیا۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ ابوالحسن اشعری ابتدائی دور میں خود معتزلی تھے۔ تاہم تقریباً چالیس برس کی عمر میں ان کی زندگی نے ایک فیصلہ کن موڑ لیا۔ روایت ہے کہ انہوں نے خواب میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی جنہوں نے تین مرتبہ انہیں یہ ہدایت فرمائی کہ وہ ان تعلیمات کو مضبوطی سے تھام لیں جو آپ سے مروی ہیں، یعنی احادیث۔ اسی تجربے نے اشعری کو اہل حدیث کے مکتب کی طرف مائل کیا اور انہوں نے معتزلی نظریات کی سخت مخالفت شروع کی جن کی باریکیوں سے وہ خود پوری طرح واقف تھے۔

ادبی حلقوں میں کبھی کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ ابوالحسن اشعری نے معتزلہ کی عقلیت پسندی اور حنبلیوں کی عقل دشمنی کے درمیان ایک معتدل راستہ نکالا، لیکن یہ تاثر پوری طرح درست نہیں۔ دراصل ان کا اصل کارنامہ یہ تھا کہ انہوں نے معتزلہ کے استدلالی طریقے کو استعمال کر کے حنبلی عقائد کا دفاع کیا۔ خود اشعری نے واضح الفاظ میں کہا تھا کہ ہم اسی بات پر قائم ہیں جس پر امام احمد بن حنبل قائم تھے، کیونکہ وہ بہترین پیشوا اور کامل رہنما ہیں۔[43]

دلچسپ بات یہ ہے کہ اشعری نے علم کلام کا سہارا لیا جسے حنبلی حلقے ایک گمراہ کن بدعت سمجھتے تھے۔ اسی وجہ سے ان کی نظر میں اشعری خود بدعتی ٹھہرے۔ یہاں تک کہ بغداد کے قبرستان میں ان کے مزار کی سنگ مرمر کی لوح تک گرا دی گئی۔[44]

جدید فلسفی عمران ایجاز نے اپنی کتاب Islam: A Contemporary Philosophical Investigation میں ان قدیم فکری مکاتب فکر کی ایک مفید درجہ بندی پیش کی ہے۔ ان کے مطابق معتزلہ ''توحیدی عقلیت پسندی'' کے علمبردار تھے جس کا مقصد ایمان اور عقل میں ہم آہنگی پیدا کرنا تھا، اور دونوں کو علم کے آزاد ذرائع مانا جاتا تھا۔ اس کے برعکس حنبلیت اور اشعریت ''فیدئزم'' (مذهبُ الاعتماد على الإيمان دون العقل) کی سخت اور نرم صورتیں تھیں۔ یہ اصطلاح لاطینی لفظ fides (یعنی ایمان)[45] سے ماخوذ ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایمان عقلی توجیہ کا محتاج نہیں بلکہ ایمان ہی عقل اور اس کے دعووں کا فیصلہ کرتا ہے۔''[46]

برطانوی نژاد لبنانی محقق جارج ایف ہورانی، جو قدیم اسلامی فکر کے بڑے ماہرین میں شمار ہوتے ہیں، انہوں نے بھی اس حوالے سے ایک واضح خاکہ پیش کیا تھا۔ ان کے مطابق معتزلہ کے نزدیک علم کے دو مستقل ذرائع تھے: وحی اور آزاد عقل۔ اشاعرہ کے نزدیک فارمولہ کچھ یوں تھا: وحی، جسے تابع عقل سے تقویت ملے۔ اور حنبلیوں کے نزدیک علم کا واحد مصدر صرف وحی تھا۔[47]

سپاہیانہ فرماں برداری

یہ ہزار برس پرانی علمی تقسیم آج بھی نہایت اہم ہے کیونکہ ابھی بھی یہی تقسیم فکری بنیادوں کا تعین کرتی ہے۔ بیشتر مسلمان اسی اثر کے تحت عقل کو زیادہ سے زیادہ تابع وحی مانتے ہیں، آزاد اور خودمختار نہیں۔

یہ سمجھنے کے لیے کہ اس موقف کا عملی مفہوم کیا ہے، سید ابوالاعلیٰ مودودی (متوفی 1979) کی تحریروں پر نظر ڈالنا مفید ہوگا۔ وہ پاکستانی سنی مفکر تھے جنہوں نے دنیا بھر کی اسلامی تحریکوں پر گہرا اثر ڈالا۔ عقل کے بارے میں ان کا نقطہ نظر خاصا قابل توجہ ہے۔ ایک جانب وہ عقل اور اس کے اسلامی استعمال کی بھرپور قدر کرتے ہیں۔ ان کی تحریروں میں اس پہلو کی مثالیں ''Islam is a Scientific and Rational Religion'' اور ''Rational Proof of the Muhammadan Prophethood'' جیسے عنوانات میں ملتی ہیں۔ ان کا استدلال تھا کہ اگر انسانی عقل کو درست طور پر استعمال کیا جائے تو وہ ہر معقول انسان کو اسلام کی سچائی تک پہنچا دے گی۔

لیکن جب کوئی شخص اسلام کی حقانیت تسلیم کر لے تو پس منظر یکسر بدل جاتا ہے۔ اس مرحلے پر

مودودی کے نزدیک عقل رہنمائی کا ذریعہ نہیں رہتی بلکہ ایک ایسا سرگوشی کرنے والا خیال بن جاتی ہے جسے قابو میں رکھنا چاہیے۔ اپنی ایک تحریر ''The Deception of Rationalism'' میں وہ لکھتے ہیں کہ انسان یا تو مسلمان ہوتا ہے یا غیر مسلم۔ اگر وہ مسلمان ہے تو:

> اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ خدا کے حضور اور خدا کے رسول کی حیثیت سے رسول اللہ کے حضور سر تسلیم خم کر چکا ہے۔ اس کا یہ بھی مطلب ہے کہ اگر رسول اللہ نے اللہ کی طرف سے کوئی حکم پہنچایا ہے تو مسلمان اس پر بغیر یہ پوچھے کہ کیوں اور کیسے عمل کرے گا۔ اسے یہ حق نہیں کہ ہر حکم کے لیے علیحدہ عقلی دلیل طلب کرے۔ مسلمان پر صرف یہ لازم ہے کہ تحقیق کر لے کہ خدا کے رسول نے واقعی کوئی حکم بیان کیا ہے یا نہیں۔ اگر روایت سے اس کی تصدیق ہو جائے تو اس پر فوراً عمل کرے۔ عقلی دلیل وہ صرف اس حد تک تلاش کر سکتا ہے کہ دل کو اطمینان حاصل ہو اور بصیرت میں اضافہ ہو، لیکن اس وقت تک اسے سر جھکا کر حکم مان لینا چاہیے اور روایت کو ہی کافی دلیل سمجھنا چاہیے۔[48]

مودودی اس موقف کی وضاحت کے لیے فوج کی مثال بھی دیتے ہیں۔ ان کے مطابق کوئی فوج اس وقت قائم نہیں رہ سکتی جب ہر سپاہی اپنے کمانڈر کے حکم پر عقل کی روشنی میں سوال اٹھائے۔ سپاہیوں کا کام یہ ہے کہ وہ حکم مانیں، پوری طرح اور فوراً، بغیر یہ پوچھے کہ کیوں اور کیسے۔[49]

مودودی اس طرز فکر میں منفرد نہیں تھے۔ دینی متون کے سامنے سپاہیانہ اطاعت کا ان کا تصور آج بھی دنیائے اسلام کے بڑے حصے میں رائج عمومی مذہبی ذہنیت کی ترجمانی کرتا ہے۔ قدامت پسند علما اس موقف کی پرزور وکالت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم سنتے ہیں اور مانتے ہیں چاہے سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔[50] ان کے نزدیک یہی حقیقی دینی تقویٰ ہے۔

لیکن جیسا کہ ہم نے دیکھا، اسلام میں ایک دوسرا تصورِ تقویٰ بھی رہا ہے۔ اس میں عقل کو محض غیر مسلموں تک مذہبی دعوت پہنچانے کا وسیلہ نہیں سمجھا جاتا بلکہ اہل ایمان کے لیے بھی تنقیدی غور و فکر کی رہنمائی کا ذریعہ قرار دیا جاتا ہے۔ اب ہم اس دوسرے نقطۂ نظر کا قریب سے جائزہ لیں گے۔ خاص طور پر ہم اس اہم الجھن پر توجہ دیں گے جس نے معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان سب سے گہری خلیج پیدا کی۔ یہی الجھن آج بھی بہت سے مسلم اذہان پر پڑے بڑے قفل کی کلید رکھتی ہے۔

3

اسلام کی ''ایوتھیفرو'' الجھن

کیا عدل کا معیار خود الٰہی قانون طے کرتا ہے، یا عدل ایک مستقل قدر ہے جس کی بنیاد پر ہم الٰہی قانون کو پہچانتے ہیں؟۔۔۔

اگر الٰہی قانون کو عدل پر مقدم مان لیا جائے تو پھر عادلانہ معاشرہ اظہارِ رائے کی آزادی، اجتماع کی آزادی اور انصاف کے ذرائع کی تلاش کے حق پر قائم نہیں رہتا بلکہ اس کی بنیاد صرف الٰہی قانون کے نفاذ پر رہ جاتی ہے۔

— خالد ابوالفضل، معاصر مسلم اسکالر[1]

جب میں یہ کتاب لکھ رہا تھا تو مجھے یہ مسرت بھی حاصل تھی کہ میں اپنے دو ننھے بیٹوں کی پرورش میں مصروف تھا۔ پانچ سالہ لیونت اور تین سالہ ایفی۔ میں انہیں اپنی ساری محبت دیتا تھا لیکن کبھی کبھی انہیں تنبیہ کے ساتھ تعلیم بھی دینی پڑتی تھی۔ مثلاً جب ایک نے دوسرے کے کھلونے چھین لیے تو مجھے کہنا پڑا کہ نہیں، یہ نہ کرو۔ یا جب ایک ڈنر ٹیبل پر چیخنے لگا اور سب کو پریشان کر دیا تو پھر مجھے کہنا پڑا کہ نہیں، یہ نہ کرو۔

ایسی ہی ایک تربیتی لمحے میں میرے چھوٹے بیٹے نے ذرا سی معصوم جھنجھلاہٹ کے ساتھ میری طرف دیکھا اور وہ جادوئی سوال کر ڈالا: ''کیوں؟''

اس کے جواب میں میرے پاس دو راستے تھے۔ میں یا تو اسے سمجھا سکتا تھا کہ بھائی کا کھلونا چھیننا یا فیملی کے دسترخوان میں خلل ڈالنا کیوں غلط ہے۔ میں اسے سمجھا سکتا تھا کہ اس طرح وہ ان لوگوں کو ناراض کرے گا جو اس سے محبت کرتے ہیں، اس لیے یہ عمل فی نفسہٖ ناپسندیدہ ہے۔ یا میں حکم کو مختصر

اور قطعی بنا سکتا تھا: ''یہ مت کرو، کیونکہ میں کہہ رہا ہوں''۔ اس صورت میں عمل کی قباحت اس کی اندرونی برائی کی وجہ سے نہیں بلکہ میرے بااختیار حکم کی بنا پر ہوتی۔

اب اس بحث کو نظریاتی شکل دینے کے لیے ہم دوسری صورت یعنی ''یہ مت کرو، کیونکہ میں کہہ رہا ہوں'' کے انداز کو والدین کا حکم پر مبنی نظریہ(the parental command theory) کہہ سکتے ہیں۔ بچوں کے لیے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بڑے یہ طے کرتے ہیں کہ کیا صحیح ہے اور کیا غلط، اور اچھے بچوں کا فرض ہے کہ وہ والدین کے احکام کی ہمیشہ اطاعت کریں۔ اس کے برعکس پہلی صورت، جس میں آپ بچے کو یہ سمجھاتے ہیں کہ بھائی کے کھلونے پر قبضہ کرنا یا فیملی جب کھانے کا لطف لے رہی ہو تو اس میں خلل ڈالنا کیوں غلط ہے، اسے ہم اخلاقی معروضیت کا نظریہ(ethical objectivism theory) کہہ سکتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دنیا میں حق اور باطل کی کچھ معروضی قدریں موجود ہیں جن کی تعلیم والدین اپنی زیادہ سمجھ بوجھ کی بنیاد پر دیتے ہیں، لیکن بچے خود بھی انہیں سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

ممکن ہے کہ یہ سطور پڑھنے والے تمام والدین ان دونوں انداز سے واقف ہوں، اور حالات کے مطابق دونوں سے کام لیتے ہوں۔ کیونکہ کچھ مواقع ایسے ضرور آتے ہیں جب تیز اور مختصر انداز میں صرف یہی کہنا پڑتا ہے کہ ''کیونکہ میں کہہ رہا ہوں''، مثلاً بچے کو فوری خطرے سے بچانے کے لیے۔

تاہم اگر کسی بچے کی پرورش زیادہ تر والدین کے حکم والے نظریے پر کی جائے اور اخلاقی معروضیت والے نظریے پر کم، تو جیسا کہ مطالعات سے ظاہر ہے، وہ آگے چل کر غیر پختہ شخصیت کا حامل بن سکتا ہے۔[2] اس کی وجہ یہ ہے کہ والدین کے حکم والا نظریہ اس کے اندر وہ اخلاقی ضمیر پیدا نہیں کرتا جو احترام، انصاف یا دیانت جیسے اصولوں پر قائم ہو۔ یہ اسے صرف چند قواعد سکھاتا ہے، اور وہ قواعد زندگی کے تجربات میں آنے والے پیچیدہ حالات کے لیے کبھی کافی نہیں ہوتے۔

یہ صورت حال بچے میں لفظی پن کا منافقانہ رویہ بھی پیدا کرسکتی ہے۔ مثال کے طور پر وہ اپنے بھائی کا چاکلیٹ کیک اٹھالے، اور جب آپ اسے ٹوکیں تو جواب دے: ''آپ نے کہا تھا اس کے کھلونے نہ لو۔ آپ نے چاکلیٹ کیک کے بارے میں تو کچھ نہیں کہا تھا!''

حکم الٰہی اور عقل انسانی

یہ کتاب ظاہر ہے کہ تعلیم و تربیت کے موضوع پر نہیں ہے۔ پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ خدا کا مخلوق سے موازنہ کرتے وقت کوئی مثال پوری طرح موزوں نہیں ہوتی۔ اس کے باوجود مذکورہ مثال اس مذہبی عقدے کا ایک عمومی تصور دے سکتی ہے جس کا ہم اب جائزہ لیں گے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ والدین کی جگہ خدا کو رکھ دیں اور بچوں کی جگہ انسانوں کو۔ اور والدین کے حکم والے نظریے کی جگہ الٰہی حکم کے نظریے کو رکھ دیں۔

عقدہ یہ ہے کہ جب خدا ہمیں کہتا ہے ''یہ کرو'' یا ''یہ مت کرو'' تو کیا وہ ہمیں دنیا میں موجود معروضی اخلاقی قدروں سے آگاہ کرتا ہے جنہیں ہم خود بھی سمجھ سکتے تھے؟ یا وہ ہمیں محض احکام دیتا ہے جن کی قدر و قیمت کی بنیاد ان کی اپنی ذات اقدس کی اتھارٹی ہے نہ کہ کسی اندرونی اخلاقی معیار کی؟

یہ سوال اسلام سے بہت پہلے کا ہے۔ جتنا ہم جانتے ہیں، اسے سب سے پہلے سقراط نے ایک شخص ایوتھیفرو (Euthyphro) کے ساتھ اپنے مشہور مکالمے میں اٹھایا تھا۔ دونوں ایتھنی شہری عدالت میں اپنی اپنی سماعت کا انتظار کر رہے تھے اور ان کے درمیان ''تقویٰ'' کے مفہوم پر گفتگو ہوئی۔ ایوتھیفرو کا استدلال تھا کہ تقویٰ وہ ہے جو دیوتاؤں کو پسند ہو۔ اس پر سقراط نے پوچھا: ''کیا تقویٰ اس لیے محبوب ہے کہ وہ تقویٰ ہے؟ یا وہ اس لیے تقویٰ ہے کہ دیوتا اسے پسند کرتے ہیں؟''[3]

تو کیا تقویٰ کا معیار دیوتاؤں کی مرضی سے متعین ہوتا ہے؟ یا دیوتاؤں کی مرضی خود اس معیار کے تابع ہوتی ہے جو تقویٰ کو طے کرتا ہے؟ فلسفے میں یہ سوال ''ایوتھیفرو الجھن'' (Euthyphro Dilemma) کہلایا۔

سقراط ایک کثرۃ الوجود (کثیر خدائی) معاشرے کے ''دیوتاؤں'' کے تناظر میں سوچتے تھے، تاہم یہ مخمصہ توحیدی مذاہب کے لیے بھی یکساں اہم ثابت ہوا۔ عیسائیت میں اسکولاسٹک علما (Scholastic Theologians) مثلاً ولیم آف اوکھم (William of Ockham، متوفی 1347) جس کا ''اوکھم کا استرا'' (Ockham's Razor) اصول منطق کے طور پر مشہور ہوا، الٰہی حکم کے نظریے کے حامی تھے۔ اسی فکر کے حامل ایک اور عالم پییرٔ دآئیلی (Pierre

d' Ailly، متوفی 1420) کا بھی خیال تھا کہ خدا اچھے اعمال کا اس لیے نہیں حکم دیتا کہ وہ اچھے ہیں، اور نہ برے اعمال اس لیے منع کرتا ہے کہ وہ برے ہیں، بلکہ ان کے مطابق حقیقت اس کے برعکس ہے۔ ''اعمال اس لیے اچھے ہیں کہ ان کا حکم دیا گیا ہے، اور اس لیے برے ہیں کہ ان سے روکا گیا ہے۔''[4]

یہ تصور بعد میں اختیارِ الٰہی کے نظریے (voluntarism) کے نام سے معروف ہوا۔ اس نظریے کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ اخلاقی قدروں کا ماخذ خود خدا کی مرضی ہوتی ہے، نہ کہ انسانی عقل یا کسی مستقل اخلاقی معیار کو۔ اس نسبت سے اسے voluntas یعنی ارادۂ الٰہی یا مشیت خداوندی کی بالادستی کا نظریہ بھی کہا گیا۔

بعض مسیحی علمانے اس موقف سے اختلاف کیا۔ ان میں سب سے اہم شاید سینٹ تھامس ایکویناس تھے جن کا موقف تھا کہ خدا کے احکام کے پس منظر میں کچھ معروضی اخلاقی قدریں موجود ہوتی ہیں جن پر ہر انسان کو لازماً قائل ہونا پڑتا ہے۔[5] اختیار الٰہی کے نظریے کے مقابل اس نقطۂ نظر کو عقلیت پسند نظریہ (intellectualism) کہا گیا، جس کا مفہوم یہ تھا کہ خدا کے احکام قابل فہم اور معقول ہوتے ہیں۔

عقلیت پسند نظریہ آگے چل کر قانون قدرت (natural law) کے تصور کا باعث بنا۔ اس کا مفہوم یہ تھا کہ فطرت میں کچھ پیدائشی اخلاقی اوصاف اور ''حقوق'' موجود ہیں جنہیں انسانی عقل کے ذریعے جانا جا سکتا ہے۔ یہ تصور دورِ روشن خیالی میں خاص طور پر مقبول ہوا اور جرمن فلسفی گوٹ فرائیڈ ویلہلم لائبنیس (Gottfried W. Leibniz) جیسے مفکرین پر اثر انداز ہوا۔ انہوں نے لکھا کہ عمومی طور پر یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ جو کچھ خدا چاہتا ہے وہی اچھا اور عادلانہ ہے، لیکن پھر انہوں نے سوال اٹھایا:

> اصل مسئلہ یہ ہے کہ کیا کوئی عمل اس لیے اچھا اور عادلانہ ہے کہ خدا اسے چاہتا ہے، یا خدا اسے اس لیے چاہتا ہے کہ وہ چیز اپنی ذات میں اچھی اور عادلانہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں، کیا عدل اور بھلائی محض ارادۂ الٰہی کے تابع ہیں یا یہ چیزوں کی فطرت سے متعلق لازمی اور ابدی سچائیوں میں شامل ہیں۔[6]

لائبنیٹس خود ان ابدی اور لازمی حقائق کے قائل تھے جو چیزوں کی فطرت میں مضمر ہوتے ہیں۔ بیشتر روشن خیال مفکرین کا بھی یہی موقف تھا، مثلاً جان لاک (John Locke)، جنہیں کلاسیکی آزاد خیالی کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ خدا خود بھی کسی ایسی چیز کا انتخاب نہیں کر سکتا جو اچھی نہ ہو۔[7] اسی موقف کو فرانسیسی مفکر مونٹسکیو (Montesquieu، متوفی 1755) نے بھی اپنی معرکۃ الآراء کتاب The Spirit of Laws میں تقویت دی۔ ان کے مطابق قوانین چیزوں کی فطرت سے پیدا ہوتے ہیں اور یہ خیال غلط ہے کہ اچھائی یا برائی کا وجود صرف ان قانونی احکام سے پیدا ہوتا ہے جنہیں انسان بنائے یا منسوخ کرے۔[8]

حسن و قبح کا اختلاف

ایوتھیفرو کا یہ مخمصہ ابتدائی اسلامی فکر میں بھی اختلاف کا باعث بنا۔ معتزلہ اور فلاسفہ عقلیت پسندی (intellectualism) کے علمبردار تھے جب کہ حنبلی اور اشعری اختیار الٰہی (voluntarism) کے نظریے کے مؤید تھے۔

یہ اختلاف حسن و قبح یعنی ''good'' اور ''evil'' کے مسئلے پر دونوں مکاتب فکر کے طویل مباحث سے ظاہر ہوتا ہے۔ معتزلہ کا کہنا تھا کہ احسان کرنے والے کا شکر ادا کرنا (شکر المنعم) اور عدل کا تقاضا کرنا (انصاف) اپنی ذات میں اچھے اعمال ہیں، اور یہ حقیقت انسانی عقل سے بھی معلوم ہو سکتی ہے۔ اسی طرح جھوٹ، چوری اور قتل جیسے افعال اپنی اصل میں برے ہیں، اور یہ بھی عقل سے جاننا ممکن ہے۔ ان کی دلیل اس مثال سے واضح ہوتی ہے:

> اگر کوئی شخص سنسان بیابان میں ایک اندھے اور نیم جان مسافر سے دوچار ہو جائے تو وہ صرف عقل کی بنیاد پر سمجھے گا کہ اس کی مدد کرنا لازم ہے، چاہے اسے معلوم ہو کہ اس سے اسے خود کوئی فائدہ نہیں ہوگا بلکہ زحمت اٹھانی پڑے گی۔[9]

اس سے ہمیں یہ محسوس ہو سکتا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک ''عقل'' میں وہ پہلو بھی شامل تھا جسے آج ہم اخلاقی وجدان (moral intuition) کہتے ہیں۔ اسی لیے معتزلی اخلاق کے جدید محقق جارج ایف ہورانی (George F. Hourani) نے اسے برطانوی وجدانیت British Intuitionism کے

مماثل قرار دیا، جس کے نمایاں علمبردار جی۔ای۔مور (G. E. Moore)، ڈبلیو۔ڈی۔راس (W. D. Ross) اور سی۔ایس۔لیوس (C. S. Lewis) تھے۔[10] آخری مفکر اگرچہ مسیحیت کے مخلص مدافع تھے، وہ اس بات کے قائل تھے کہ اخلاق انسانوں کے لیے فطری اور بدیہی ہے۔اسی بنا پر وہ ان مسیحیوں سے متفق نہیں تھے جو کہتے تھے کہ تہذیب کو برقرار رکھنے کے لیے دنیا کو دوبارہ مسیحی اخلاق کی طرف لوٹنا ہوگا۔سی۔ایس۔لیوس کے مطابق ''فطری اخلاقی ضابطہ'' عالمگیر ہے۔[11]

چونکہ فطرت میں ایسا اخلاقی ضابطہ موجود ہے، اسی بنا پر معتزلہ کا کہنا تھا کہ اقدار ''نزول شریعت سے پہلے بھی موجود تھیں'' (من قبل ورود الشرع)۔[12] یعنی اخلاق اپنی اصل میں مذہب کا محتاج نہیں۔البتہ مذہبی شعائر، مثلاً روزہ، نماز اور خورونوش کے احکام، معتزلہ کے نزدیک صرف وحی سے ہی معلوم ہو سکتے ہیں۔[13]

اس تصور کے مطابق مذہب پوری دنیا کی نئی تعریف پیش نہیں کرتا بلکہ ایک ایسی دنیا میں کام کرتا ہے جہاں حقائق اور سچائیاں پہلے سے معروضی طور پر موجود ہوتی ہیں۔معتزلہ کے زیرک ترین علما میں سے ایک، قاضی عبدالجبار (متوفی 1025) کا کہنا تھا کہ شریعت "حقائق کو تبدیل نہیں کرتی" کیونکہ ''ارادہ اور خواہش حقیقتِ اشیا پر اثر انداز نہیں ہوتے''۔[14] شریعت صرف یہ ''اشارہ'' کرتی ہے کہ کیا درست ہے اور کیا غلط۔عبدالجبار کے الفاظ میں:

> ''خدا کی جانب سے ممانعت اس بات کی نشاندہی کرتی ہے کہ کوئی عمل فی نفسہٖ برا ہے۔
> اشارہ شے پر اسی صورت میں دلالت کرتا ہے جس صورت میں وہ پہلے سے موجود ہوتی ہے،
> نہ یہ کہ اشارہ خود اس کی حقیقت میں کوئی تبدیلی پیدا کرتا ہے۔''[15]

اخلاقی معروضیت کے اس نظریے کے بالکل برعکس اشاعرہ کا الٰہی حکم کا نظریہ تھا۔ان کے نزدیک احسان کرنے والے کا شکر ادا کرنا اور انصاف کا مطالبہ کرنا اپنی ذات میں اچھے اعمال نہیں تھے، اور نہ چوری یا قتل جیسے افعال اپنی اصل میں برے تھے۔اعمال کی درجہ بندی اس بنیاد پر ہوتی تھی کہ خدا نے کیا حکم دیا ہے، نہ کہ ''عقل کے وجدانی فیصلے'' میں کیا درست معلوم ہوتا ہے۔[16] بارہویں صدی کے اشعری عالم الکیّا (Al-Kiya) نے اس موقف کو یوں واضح کیا:

''ہم یہ کہنے سے انکار کرتے ہیں کہ کسی عمل کی خوبی یا برائی کسی ذاتی صفت پر قائم ہے۔ خوبی اور برائی محض خدا کے حکم اور ممانعت کی بنا پر ہوتی ہے۔''[17]

اسی طرح ایک اور معروف اشعری عالم الباقلانی (متوفی 1013) نے بھی یہی نکتہ واضح کیا: ''تمام اعمال اسی لیے برے ہیں کہ وحی نے انہیں برا قرار دیا ہے۔ اگر وحی انہیں برا نہ ٹھہراتی تو یہ برے نہ ہوتے۔''[18]

لہٰذا اگر وحی کچھ بالکل مختلف کہتی تو تمام اخلاقی قدریں بھی یکسر مختلف ہوتیں۔ اس مسلک کے بانی ابو الحسن اشعری کے مطابق: ''جھوٹ اسی لیے غلط ہے کہ اس نے اسے غلط قرار دیا ہے۔ اگر وہ اس کا حکم دیتا تو اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہوتی۔''[19]

اشاعرہ کا معتزلہ سے یہ اختلاف نہیں تھا کہ اللہ عادل ہے۔ مگر ان کے نزدیک اس عدل کا کوئی واضح معیار نہیں تھا، کیونکہ جب دنیا میں معروضی اخلاقی اقدار موجود ہی نہیں ہوتیں تو پھر خدا کا ہر فعل تعریف کے اعتبار سے عدل ہی ٹھہرتا ہے۔ اس کے برعکس معتزلہ کا عقیدہ تھا کہ خدا ''اسی معنی میں ضروری طور پر عادل ہے جس معنی میں ہماری عقل عدل کو سمجھتی ہے''۔[20]

اختیارِ الٰہی کے اس تصور کے ذریعے اشاعرہ نے خود کو اس فکری چیلنج سے محفوظ کر لیا جو ہمیشہ سے خدائی ادیان کے لیے سب سے بڑا سوال رہا ہے یعنی شر کا مسئلہ۔ کیونکہ جب خیر اور شر کے معروضی معانی باقی نہیں رہتے تو پھر یہ سوال ہی بے معنی ہو جاتا ہے کہ دنیا میں شر کیوں پایا جاتا ہے۔[21]

تاہم اس فکری جبر کے نتیجے میں اشعری مکتبِ فکر کو کچھ اور چیزیں قربان کرنا پڑیں۔ ان میں سے ایک خدا کی نیکی کا تصور تھا، جس کے لیے کوئی معیار باقی نہیں رہتا تھا۔ یہ وہ خدا تھا جو ''بے ضرر جانوروں، بچوں اور معذور افراد کو تکلیف میں مبتلا کر دے اور انہیں اس پر کوئی معاوضہ نہ دے''۔[22] عظیم فلسفی اور صوفی فرتھیوف شوان (Frithjof Schuon)، جو عیسیٰ نور الدین کے نام سے بھی معروف ہے، کے نزدیک ایسا خدا محض ارادۂ منشا پر کاربند ہوتا ہے اور یوں اپنی ماہیت میں قابلِ محبت نہیں رہتا''۔[23]

قرآن کیا کہتا ہے؟

اسلام میں ہر مسئلے کا اولین ماخذ قرآن ہے جو کتاب اللہ ہے۔ اسی لیے الٰہی حکم کے نظریے اور اخلاقی معروضیت کے درمیان اس اختلاف کا فیصلہ بھی قرآن ہی کی روشنی میں ہونا چاہیے۔ یہاں سب سے پہلے یہ وضاحت ضروری ہے کہ قرآن میں خدائی احکام کے بیان ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ قرآن اختیارِ الٰہی کے نظریے کی تائید کرتا ہے۔ یہ ایک غلط مفروضہ ہے جو بعض مسلمان اور بعض غیر مسلم نادانستہ طور پر قائم کر لیتے ہیں۔ جدید اسلامی فکر کے علمبردار فضل الرحمن (متوفی 1988) نے اسی مفروضے پر تنقید کرتے ہوئے لکھا تھا:

> ''عصرِ جدید کے کچھ محققین کا یہ عام خیال ہے کہ خدا کی اس انتہائی ماورائی تصویر کی بنیاد، جو فطری خصوصیات پر عدمِ اعتماد اور انسانی ارادے کی آزادی کی نفی کا تقاضا کرتی ہے، براہِ راست قرآن سے لی گئی ہے یا کم از کم قرآن کی تعلیمات کا سب سے منطقی نتیجہ ہے۔ لیکن خود قرآن کی روشنی میں یہ رائے نصف حقیقت سے بھی کم ثابت ہوتی ہے۔''[24]

قرآن میں اختیارِ الٰہی کے نظریے کو تلاش کرنا واقعتاً ''نصف حقیقت سے بھی کم'' ہے، بلکہ کہا جا سکتا ہے کہ اس سے بھی کم۔ اس لیے کہ قرآن خود اکثر اپنے احکام معقول وجوہات کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ وہ ''شراب اور جوئے'' کو ممنوع قرار دیتا ہے کیونکہ ان سے ''آپ کے درمیان عداوت اور بغض پیدا ہوتے ہیں''۔[25] وہ ''خنزیر کے گوشت'' کو حرام ٹھہراتا ہے کیونکہ ''وہ یقیناً ناپاک ہے''۔[26] اور مشرکین کے معبودوں کو برا کہنے سے روکتا ہے تاکہ ''وہ نادانی میں خدا کو برا نہ کہیں''۔[27]

مزید برآں قرآن کی متعدد آیات میں اہلِ ایمان کو عدل اور خیر پر کاربند رہنے کا حکم دیا گیا ہے اور ظلم اور شر سے باز رہنے کی تلقین کی گئی ہے، مگر ان اخلاقی معانی کی کوئی تفصیلی توضیح نہیں کی گئی۔ معاصر اسلامی مفکر خالد ابوالفضل کے مطابق اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن اپنے مخاطب میں ایک بنیادی اخلاقی شعور ازخود مفروض رکھتا ہے۔ قرآن اپنے آپ کو ''یاددہانی'' کا ذریعہ بھی قرار دیتا ہے، جو انسانوں کو ان حقائق اور اقدار کی یاد دلاتا ہے جو ان کو فطرتاً معلوم ہونی چاہییں۔''[28]

قرآن کا ایک اہم تصور جو اخلاقی معروضیت کی تائید کرتا محسوس ہوتا ہے، وہ معروف ہے۔ متعدد

آیات میں اہلِ ایمان کوامر بالمعروف یعنی معروف پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ عام ترجموں میں اسے ''نیکی'' کرنا کہا جاتا ہے، مگر اس لفظ کا اصل مفہوم ''نیکی'' نہیں بلکہ ''جانا ہوا'' ہے۔ اسی پہلو کو سامنے رکھتے ہوئے معاصر اسلامی محقق اے۔ کیون رائن ہارٹ (A. Kevin Reinhart) نے، اس لفظ کا دقیق لسانی ومتنی جائزہ لینے کے بعد، یہ اہم نتیجہ اخذ کیا کہ ''قرآن یہ مفروض رکھتا ہے کہ معروف کا کچھ حصہ ایسا ہے جو وحی کے بغیر بھی معلوم ہوتا ہے۔''[29]

درحقیقت قرآن کا خیر کو غیر معین الفاظ میں بار بار موضوع بنانا اپنے اندر حکمت رکھتا ہے، کیونکہ یہ ''اخلاقی غور وخوض اور اخلاقی معرفت کی وسیع تر جستجو پر آمادہ کرتا ہے''۔[30]

لیکن رائن ہارٹ کے مطابق اسلامی روایت نے معروف کے اس وسیع اور آزاد مفہوم پر بہت کم توجہ دی۔ تفاسیر میں یہ ''ایک سادہ لفظ کی حیثیت سے آیا جس سے کوئی خاص دل چسپی پیدا نہیں ہوئی''۔[31] فقہ میں اس کا اثر صرف اس حد تک رہا کہ اسے عرف کے طور پر قبول کیا گیا۔ عرف اگرچہ اسی مادّے سے ہے جس کا بنیادی مفہوم ''جاننا'' ہے، مگر فقہی تناظر میں یہ محض معاشروں کی مقامی رسومات اور عادات تک محدود ہو کر رہ گیا۔ حالانکہ ''جانا ہوا'' اس سے کہیں زیادہ معنوی وسعت رکھتا ہے جو انسانی علم کی تمام اقسام کے دروازے کھول سکتا تھا۔

اس پورے پس منظر میں ایک بنیادی حقیقت کا اضافہ بھی ضروری ہے کہ قرآن میں عقل کا لفظ ہمیشہ مثبت معنوں میں آیا ہے۔ انسانی فطرت کے جس پہلو سے قرآن متنبہ کرتا ہے وہ عقل نہیں بلکہ ہویٰ یعنی ''خواہش نفس'' ہے۔ قابل توجہ بات یہ ہے کہ ابتدائی اسلامی فکری حلقوں میں پائے جانے والے ایمان پرست رجحان نے عقل ہی کو ہویٰ کے مترادف قرار دے دیا۔ اسی بنا پر انہوں نے معتزلہ اور نسبتاً زیادہ عقلیت پسند فقہا کو اہل الاہواء یعنی ''خواہشات کے پیروکار'' کہہ کر پکارا۔[32]

مجموعی طور پر دیکھا جائے تو اگرچہ عہدِ نزول قرآن کے بعد اسلامی موروثۂ کلام وفقہ کی تشکیل کی ایک الگ داستان ہے، مگر ایوتھیفرو کی الجھن میں قرآن کریم کا رجحان واضح طور پر اخلاقی معروضیت کی جانب محسوس ہوتا ہے۔ مذہب کے محقق ڈینیئل براون (Daniel Brown)، جو اسلام میں ''سخت جبری نظریۂ تقدیر'' اور ''مطلق اختیار الٰہی'' کو فکری اشکال قرار دیتے ہیں، اسی نتیجے کی تائید کرتے ہوئے

لکھتے ہیں کہ ”اختیارِ الٰہی کے نظریے کی قرآنی نصوص میں تائید نہایت کم نظر آتی ہے۔“[33]

تاہم کمزور تائید کا مطلب تائید کا بالکل نہ ہونا نہیں ہے۔ اشاعرہ نے قرآن کی ان آیات کا حوالہ دیا جو خدا کی قادر مطلق اور بے حد و بے حساب مشیت کی تاکید کرتی ہیں۔ انہوں نے ایک ایسی پیغمبرانہ داستان سے بھی استدلال کیا جو نہ صرف مسلمانوں بلکہ یہود و نصاریٰ سب کے لیے معروف ہے۔

ابراہیم کی چھری کا مفہوم

یہ بائبل کی نہایت پراثر کہانیوں میں سے ایک ہے۔ خدا کے برگزیدہ ابراہیم کو بڑھاپے میں ایک بیٹا عطا ہوتا ہے جس کا نام اسحاق رکھا جاتا ہے اور وہ نہایت محبوب فرزند ثابت ہوتا ہے۔ مگر ایک دن خدا ابراہیم کو ہولناک حکم دیتا ہے کہ اسحاق کو بطور قربانی پیش کرو۔ ابراہیم حکمِ ربانی بجا لاتے ہیں، بچے کو جبلِ موریا کی طرف لے جاتے ہیں اور مذبح پر لٹا کر ہاتھ میں چھری تھام لیتے ہیں۔ مگر عین اس لمحے جب اسحاق ذبح ہونے ہی کو ہے، ایک فرشتہ ابراہیم کو روک دیتا ہے اور کہتا ہے، ”اب میں جان گیا کہ تم خدا سے ڈرتے ہو“۔[34] پھر معجزاتی طور پر ایک مینڈھا ظاہر ہوتا ہے جسے ابراہیم اپنے بیٹے کی جگہ قربان کرتے ہیں۔

ابراہیم علیہ السلام کی قربانی کا امتحان

یہ بائبل کی نہایت پراثر داستانوں میں سے ہے۔ اللہ کے برگزیدہ خلیل، ابراہیم علیہ السلام کو بڑھاپے میں ایک فرزندِ نعمت عطا ہوتا ہے جسے اسحاق کہا جاتا ہے اور وہ نہایت محبوب ٹھہرتا ہے۔ پھر ایک وقت ایسا آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی آزمائش کے لیے حکم دیتے ہیں کہ اسحاق کو ”ذبیحہ“ کے طور پر پیش کیا جائے۔ ابراہیم علیہ السلام امرِ الٰہی کے آگے سراپا تسلیم ہو کر اسے جبلِ موریا کی طرف لے جاتے ہیں، اسے مذبح پر لٹاتے ہیں اور چھری ہاتھ میں تھام لیتے ہیں جیسے سنتِ قربانی بجا لانے ہی والے ہوں۔ مگر عین اسی وقت جب ذبح کا فیصلہ نافذ ہونے کو ہے کہ ایک فرشتہ نازل ہو کر ابراہیم علیہ السلام کو روک دیتا ہے اور اعلان کرتا ہے: ”اب معلوم ہوا کہ تم اللہ سے ڈرتے ہو“[35]۔ اسی لمحے معجزہ کے طور پر ایک مینڈھا ظاہر ہوتا ہے جسے ابراہیم علیہ السلام اپنے بیٹے کی جگہ قربان کر دیتے ہیں۔

اس واقعے سے کونسا اخلاقی سبق ملتا ہے؟ یہ ایک اہم سوال ہے جس پر یہودی اور عیسائی روایت میں صدیوں سے بحث جاری ہے۔ اخلاقی معروضیت کے حامی، جن کا عقیدہ ہے کہ اللہ صرف اسی چیز کا حکم دیتے ہیں جو فی نفسہٖ خیر ہو، اس واقعے کو اکثر ''باعثِ خجالت'' سمجھتے ہیں۔ اس کے برعکس، فیدئزم کے علم بردار اس قصے کو ''الٰہی حکم کے سامنے بے چون وچرا اطاعت'' کی روشن مثال سمجھ کر پیش کرتے ہیں۔[36] اس فکر کے اہم ترجمان ڈنمارک کے عیسائی فلسفی سورن کیرکیگارڈ (متوفی 1855) نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب Fear and Trembling میں قربانی کے اس واقعے کو خدا پر کامل اعتماد کی بنیاد پر ''اخلاقی اصولوں کی عارضی معطلی'' کے طور پر جائز قرار دیا ہے۔[37]

دوسری جانب قرونِ وسطیٰ کے بعد کے عظیم مفکر ایمانوئل کانٹ (Immanuel Kant، متوفی 1804) کے نزدیک باپ کا محض ایک الہامی حکم پر اپنے ہی فرزند کو قتل کرنے پر آمادہ ہوجانا قابلِ تقلید مثال نہیں بلکہ قابلِ اجتناب غلطی تھا۔ یہی ذہنیت مذہبی جنونیت کو جنم دیتی ہے۔ کانٹ کے مطابق وہی ذہنیت گرینڈ انکوئزیٹر کی تھی جو خدا کے نام پر بدعتیوں کو اذیت دیتا تھا۔ اسی ذہنیت کے تحت وہ مقدس مجاہدین بھی تلوار اٹھاتے تھے جو سمجھتے تھے کہ انہیں زمین سے تمام کافروں کو ختم کر دینا ہے۔[38]

اسی قربانی کی کہانی پر مسلمانوں کے درمیان بھی کسی حد تک اسی نوع کی بحث پیدا ہوئی، کیونکہ یہی واقعہ چند جزوی اختلافات کے ساتھ قرآن میں بھی مذکور ہے۔ یہاں بھی ابراہیم علیہ السلام کا ایک محبوب فرزند ہے جس کا نام قرآن بیان نہیں کرتا، مگر بعد کی اسلامی روایت میں اسے اسماعیل علیہ السلام قرار دیا گیا۔ یہاں بھی وہ محض امرِ الٰہی کی تعمیل میں اپنے لختِ جگر کو ذبح کرنے کے قریب پہنچ جاتے ہیں، مگر عین آخری لمحے میں ایک فرشتہ نازل ہوکر انہیں روکتا ہے اور معجزانہ طور پر دنبہ مہیا کیا جاتا ہے۔ یہی واقعہ اسلامی شعائر میں اس قدر مرکزی ہے کہ اسلام کے دو بڑے اعیاد میں سے ایک عیدالاضحیٰ اسی کی یاد میں منائی جاتی ہے، جس میں ہر صاحبِ استطاعت مسلمان قربانی کرکے ابراہیم علیہ السلام کی سنت کو تازہ کرتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ مسلمان اس لرزا دینے والے واقعے سے کیا اخذ کریں؟ اشعری موقف کی ترجمانی امام فخر الدین رازی (متوفی 1210) یوں کرتے ہیں کہ ابتدا میں اللہ نے ابراہیم علیہ السلام کو بیٹے کی قربانی کا حکم دیا، پھر بعد میں ایک دوسرا حکم نازل کرکے پہلے حکم کو منسوخ کر دیا۔ لیکن یہ نکتہ اپنی

جگہ برقرار ہے کہ کیا پہلا حکم، جس میں ایک بے گناہ بچے کو ذبح کرنے کا مطالبہ تھا، بذات خود کوئی برائی تھا؟ رازی اس امکان کی تردید کرتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک ''حکم الٰہی پر انسانی عقل کی بنیاد پر حسن و قبح کا فیصلہ کرنا باطل ہے''۔[39]

ظاہر ہے معتزلہ اس توضیح کو قبول نہیں کر سکتے تھے۔ اس کا سراغ خود رازی کی تفسیر سے ملتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ معتزلہ نے اس واقعے کی ایک مختلف تعبیر پیش کرنے کی کوشش کی۔ ان کے مطابق ''ابراہیم علیہ السلام کو دراصل قربانی کا حکم دیا ہی نہیں گیا تھا'' بلکہ انہیں صرف اس کی تیاری کا حکم تھا کہ ''اگر قربانی کا حکم نازل ہو تو وہ اس پر عمل کے لیے آمادہ رہیں''۔[40] رازی کے نزدیک یہ تاویل حد سے زیادہ باریک دلیلوں پر قائم تھی، اس حد تک کہ وہ واقعے کے ظاہر اور اس کی عام فہم معنویت سے دور محسوس ہوتی تھی۔ تاہم معتزلہ کے سب سے بلیغ اور صاحب نظر علماء میں سے ایک قاضی عبد الجبار (متوفی 1025) نے قرآن کے واقعۂ قربانی کی دقیق قراءت کی بنیاد پر ایک بہتر حل تجویز کیا۔ یہاں ایک اہم فرق سامنے آتا ہے۔ بائبل کے مطابق خدا نے ابراہیم کو واضح طور پر حکم دیا کہ اسحاق کی قربانی کرو۔ مگر قرآن کے مطابق ابراہیم علیہ السلام نے ایک خواب دیکھا جس میں وہ اپنے بیٹے کو ذبح کرتے ہیں۔ پھر وہ اپنے فرزند سے مشورہ کرتے ہیں اور دونوں اس خواب کو حکم الٰہی سمجھ لیتے ہیں۔ عبد الجبار کے مطابق یہ تعبیر ہی خطا تھی، کیونکہ خواب لازمی طور پر وحی نہیں ہوتے۔ ان کا سوال تھا: ''خواب میں انسان کچھ بھی دیکھ سکتا ہے، تو اسے کیسے حکم الٰہی قرار دیا جا سکتا ہے؟''

دو صدی بعد تصوف کی روایت کے ایک جلیل القدر عالم اور عارف شیخ محی الدین ابن عربی (متوفی 1240) نے بھی یہی تعبیر اختیار کی۔ ان کے مطابق یہ خواب بیٹے کی قربانی کا حکم نہیں تھا بلکہ ابراہیم علیہ السلام نے خود ہی اس خواب کے پیغام کو غلط سمجھ لیا تھا۔ حقیقت یہ تھی کہ اللہ نے '' بیٹے کو ابراہیم کی اس غلط فہمی سے بچا لیا''۔[41]

آج دنیا بھر میں ایک ارب سے زیادہ مسلمان ہر سال عید الاضحیٰ پر اس ابراہیمی آزمائش کی یاد تازہ کرتے ہیں۔ مگر ان میں سے بہت کم لوگ اس متبادل تعبیر سے آگاہ ہیں، کیونکہ اسلامی روایت کے دیگر کئی قیمتی پہلوؤں کی طرح یہ تعبیر بھی صدیوں کے دوران رائج مذہبی تعبیرات کے بوجھ تلے دب کر اوجھل ہو گئی۔

اشعری غلبہ اور اس کے نتائج

آج اگر کوئی شخص ابتدائی اسلامی فرقوں اور مکاتب فکر پر کسی عمومی سنّی ماخذ کا مطالعہ کرے تو اسے معتزلہ عموماً ''گمراہ فرقوں'' میں شمار ہوتے نظر آئیں گے جن کا خاتمہ ہو جانا گویا ایک نعمت سمجھا گیا۔ اس کے برعکس اشعریت کو ''عقیدہ حق'' کی بنیادی ستون کے طور پر سراہا جاتا ہے۔ اس کی ظاہری وجہ یہ ہے کہ علم کلام کی اس عظیم فکری کشمکش کا انجام بتدریج اشاعرہ کی کامیابی پر ہوا۔ اور جب کوئی گروہ غالب آتا ہے تو وہ خود کو حق کا محافظ قرار دیتا ہے اور اپنے مخالفین کو باطل یا گمراہ کہہ کر پیش کرتا ہے۔ یہاں تک کہ اشاعرہ نے اپنے مخالفین کی کتابیں بھی جلوا دیں۔[42]

اسی لیے معتزلہ کے بارے میں ہمارا علم دراصل بہت محدود ہے، بلکہ 1951 تک یہ معلومات اس سے بھی کم تھیں جب یمن کی ایک قدیم لائبریری میں قاضی عبدالجبار اور ان کے دو شاگردوں کی گمشدہ تحریریں برآمد ہوئیں۔ وہاں معتزلہ کی فکری باقیات زیدی روایت کے اندر محفوظ رہ گئی تھیں۔ ان نادر بنیادی متون کے علاوہ معتزلہ کے بارے میں جو کچھ ہم جانتے ہیں وہ زیادہ تر سنّی ماخذ سے ہے جنہوں نے ان کے نظریات کا خلاصہ صرف اس لئے کیا کہ انہیں رد کیا جا سکے۔

اس اشعری غلبے میں جس شخصیت نے نہایت فیصلہ کن کردار ادا کیا وہ ابو حامد الغزالی (متوفی 1111) تھے۔ عمومی آراء کے مطابق وہ تاریخ اہلِ سنت کے سب سے زیادہ اثر انگیز متکلم شمار ہوتے ہیں۔ انہوں نے بہت ضخیم اور پیچیدہ علمی سرمایہ چھوڑا جو زمانے کے ساتھ مختلف جہات اختیار کرتا رہا۔ تاہم وہ معتزلہ اور فلاسفہ دونوں کے عقل پر مبنی رجحانات کے ناقد تھے، اگرچہ انہوں نے ان کے بعض دلائل اور علمی طریقے اختیار بھی کیے۔ اس لحاظ سے وہ سخت گیر اشاعرہ کی نسبت عقل کے استعمال کے زیادہ قائل تھے۔ یہی وجہ تھی کہ بعض اشاعرہ نے انہیں فلسفہ ''زیادہ نگل لینے'' پر تنقید کا نشانہ بنایا۔ پھر بھی غزالی نے عقل کو صرف ''متعلقہ اور تابع'' حیثیت میں قبول کیا۔ وہ اپنی عظیم فقہی تصنیف المستصفی میں لکھتے ہیں:

''عقل کا کام صرف نبی کی صداقت پر دلیل قائم کرنا ہے، پھر اس کے بعد اس کا خود سے کوئی عمل باقی نہیں رہتا۔''[43]

غزالی ان مفکرین میں شامل تھے جنہیں محققین ''متاخر اشاعرہ'' کہتے ہیں۔[44] یہ اپنے پیش رو اشاعرہ کی نسبت زیادہ وضع دار اور دقیق فکر رکھتے تھے۔ وہ اس بات کے قائل تھے کہ افعال اپنے آثار کی بنیاد پر ''اچھے'' یا ''برے'' قرار دیے جا سکتے ہیں مگر صرف ان معاملات میں جن کا تعلق شریعت کے حکم سے نہ ہو۔ دوسرے لفظوں میں وہ اب بھی معروضی اخلاقی اقدار کو اسلامی فقہ سے جوڑنے سے انکار کرتے رہے۔[45]

ان میں سب سے زیادہ عقلی رجحان شاید فخر الدین رازی کا تھا جو بتدریج ''مزید انتخابی اور روایتی اشعری فکر سے آزاد'' ہوتے گئے یہاں تک کہ انہوں نے یہ رائے پیش کی کہ اگر عقل اور وحی میں تصادم ہو تو فیصلہ عقل کے حق میں ہونا چاہیے۔[46]

ادھر خود حنبلی مذہب کے اندر بھی ایک عقلی رجحان ابھرا جو معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان ایک ''معتدل موقف'' تھا۔[47] یہ وہ فکری خلاء تھا جو علم کلام کی جملہ صورتوں کی ابتدائی تردید سے پیدا ہوا تھا، اور اسی نے مزید فکری امکانات کو جنم دیا۔

اس سے بھی زیادہ اہم یہ کہ سنّی کلام میں ایک اور مکتبۂ فکر سامنے آیا جس نے اشعریت اور اعتزال کے درمیان ایک نسبتاً جری اور متوازن راہ نکالی۔ اسے اس کے بانی ابو منصور الماتریدی (متوفی 944) کی نسبت سے ''ماتریدیہ'' کہا جاتا ہے۔ یہ ماوراء النہر (موجودہ ازبکستان) کے ایک فقیہ و متکلم تھے۔ اس مکتب فکر نے اشعری نظریات میں تخفیف کی، مثلاً انسان کو خدا کے پیدا کردہ افعال کے ''اکتساب'' میں زیادہ اختیار دیا اور یہ بھی تسلیم کیا کہ ''خیر و شر'' کسی حد تک عقل سے معلوم ہو سکتے ہیں۔[48]

الماتریدی نے خدا کی نسبت زیادہ معقول تصور بھی پیش کیا۔ مثلاً سوال کہ ''کیا اللہ اس بندے کو سزا دے سکتا ہے جو اس کا فرمانبردار ہو؟'' یا ''کیا اللہ انسان کو اس فعل پر مؤاخذہ کر سکتا ہے جس کی اس میں طاقت نہیں؟'' ان کے نزدیک ان دونوں کا جواب ''نہیں'' تھا، جبکہ اشاعرہ کے نزدیک یہی جواب ''ہاں'' تھا۔[49] ماتریدیہ کا اثر ترکوں، فارسیوں اور وسط ایشیائی اقوام میں پھیلا، بالخصوص عثمانی سلطنت کے تحت جب اس کی تائید فقہِ حنفی کے ساتھ ہوئی۔

ان تمام فرق و تفریق کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اہل سنت کو مکمل طور پر جبری یا فیدئی (fideist) نہیں کہا

جا سکتا۔ عقلی رجحانات کبھی مکمل طور پر ختم نہیں ہوئے، بلکہ وقتاً فوقتاً مختلف جہات سے ابھرتے رہے۔ مختلف مکاتب فکر نے معتدل اور متوازن آراء پیش کیں، اور کئی علماء نے اپنے ہی موروثی علمی دھارے کے برخلاف زیادہ عقلی رویہ اختیار کیا۔

یہ کہنا بہرحال بجا ہے کہ اہلِ سنت کا غالب فکری رخ بنیادی طور پر اشعریت ہی سے متعین ہوا نہ کہ اعتزال سے۔ جیسا کہ جدید مسلم مفکر فضل الرحمن (متوفی 1988) نے افسوس کے ساتھ لکھا ہے، ماتریدیہ نے اگرچہ ''اشعری کلام کی نسبت زیادہ معقول آراء پیش کی تھیں'' مگر ''قرون وسطیٰ میں اشعریت نے بالآخر اسے بھی پس منظر میں دھکیل دیا''۔[50] یہی کیفیت عثمانی روایت میں بھی نظر آتی ہے جہاں اگرچہ رسمی وابستگی ماتریدیہ سے تھی مگر طویل عرصے تک فکری طور پر اشعریت ہی غالب رہی۔[51]

دوسری طرف شیعہ مکتب فکر اگرچہ معتزلہ کے فکری اثرات کے لیے نسبتاً زیادہ وسیع ذہن رکھتا تھا، لیکن انہوں نے بھی خیر وشر کو محض شخصی انسانی عقل سے قابل دریافت تسلیم نہیں کیا۔ اس کے برعکس انہوں نے قطعی اور معیاری علم دین کا سرچشمہ ''امام معصوم'' کو قرار دیا۔[52] اسی نوع کی قطعیت کا مفروضہ صوفیانہ روایت میں بھی پایا جاتا ہے جہاں مختلف سلاسل میں شیخ طریقت کو روحانی ہدایت کا بے خطا مرجع تصور کیا جاتا ہے اگرچہ اس کی نوعیت اور دائرہ شیعی عقیدۂ عصمت سے مختلف ہے۔

بحث کو دوبارہ زندہ کرنے کی ایک قابل ذکر کوشش عثمانی سلطان محمد ثانی المعروف ''فاتح'' (فتح قسطنطنیہ 1453) کی طرف سے ہوئی۔ فنون لطیفہ، سائنس اور اہل کتاب کے لیے رواداری کے جس کشادہ ذہن کے حامل وہ تھے اسی جذبے کے تحت انہوں نے اسلام کے بند دروازوں میں سے بعض کو دوبارہ کھولنے کی کوشش کی۔ انہی میں سے ایک سوال یہ تھا کہ ''کیا عقل بذات خود خیر کی خیر اور شر کی شرارت کو جان سکتی ہے؟'' اس مقصد کے لیے انہوں نے معتبر علما کے ایک گروہ کو حکم دیا کہ وہ اس مسئلے پر مستقل رسائل تحریر کریں جن پر شاہی دربار میں بحث ہو۔ یہ نسخے صدیوں تک استنبول کی سلیمانیہ لائبریری میں موجود رہے اور ترک محقق عاصم جنید کوکسال (Asım Cüneyd Köksal) نے انہیں 2010 کی دہائی میں تحقیق کے لیے پیش کیا۔[53] ان سے معلوم ہوتا ہے کہ عثمانی سلطنت کے اہم ترین سلاطین میں سے ایک اس بحث کو نہایت اہم سمجھتا تھا اور اسے دوبارہ زندہ کرنا چاہتا تھا۔ البتہ یہ واضح ہے کہ اس کا علمی اثر کتنا دوررس ثابت ہوا۔

آج مسلم دنیا میں کیے گئے سروے سے ظاہر ہوتا ہے کہ الٰہی حکم کا نظریہ کس قدر گہری جڑیں رکھتا ہے۔سوال یہ تھا: ''کیا اخلاقیات اور اچھے اقدار کے لیے خدا پر ایمان ضروری ہے؟'' اس کے جواب میں 99 فیصد مصریوں نے ''ہاں'' کہا۔ان کے بعد 98 فیصد انڈونیشیائی، 97 فیصد اردنی، 90 فیصد بنگلہ دیشی اور 88 فیصد پاکستانی اسی رائے کے حامل ہیں۔(موازنہ کیجئے کہ سویڈن میں صرف10 فیصد، جرمنی میں 39 فیصد اور امریکہ میں 57 فیصد لوگ یہی جواب دیتے ہیں۔)[54]

گویا مسلم معاشروں کی ایک واضح اکثریت کے نزدیک اخلاق کی بنیاد صرف دین ہی ہے، اور وہ بمشکل یہ تصور کر پاتے ہیں کہ اخلاقی قدر کا سرچشمہ انسانی فطرت کا وجدان یا عقل کا خودمختار استدلال بھی ہوسکتا ہے۔

اس فکر کے عملی نتائج کیا رہے؟ آئندہ چند ابواب میں ہم اسی سوال کا جائزہ لیں گے۔

ابتدائی اشارے کے طور پر اس مثال کو یاد کیجیے جو اس باب کے آغاز میں بیان ہوئی تھی، یعنی بچوں کی تربیت محض ''والدانہ حکم کے نظریے'' پر کرنے کی مثال جس میں صرف احکام اور ممانعتیں ہوں۔ میں نے عرض کیا تھا کہ اس طریقے سے بچوں میں باطنی اخلاقی شعور پیدا نہیں ہوتا بلکہ وہ عدم پختگی، لفظی گرفت اور بسا اوقات منافقت کا شکار ہو سکتے ہیں۔

اب دیکھتے ہیں کہ کیا الٰہی حکم کے نظریے نے مسلم معاشروں میں بھی کچھ اسی نوع کے اثرات مرتب کیے۔

4

ہم نے اخلاق کیسے کھو دیا

چونکہ ان کے پاس دین ہے، وہ گمان کرتے ہیں کہ اب انہیں اخلاق کی حاجت نہیں رہی۔

—امین معلوف (Amin Maalouf)، لبنانی نژاد فرانسیسی ادیب[1]

ہلاکت ہے تم پر اے شریعت کے معلمو، تم برتن کے باہر کو تو چمکا دیتے ہو، مگر اندر وہ حرص اور نفس پرستی سے لبریز ہوتے ہیں۔

—حضرت عیسیٰ علیہ السلام[2]

میں نے زندگی کا بڑا حصہ ترکی میں بسر کیا ہے، ایک ایسا ملک جس کی شناخت بنیادی طور پر مسلم ہے۔ میں نے اپنی آنکھوں سے وہ عظیم سیاسی انقلاب بھی دیکھا جو اکیسویں صدی کی پہلی دو دہائیوں میں برپا ہوا۔ یہ انقلاب تقریباً ایک صدی تک قائم رہنے والی سیکولر حکمران اشرافیہ کو ہٹا کر مذہبی قدامت پسندوں کو اقتدار کے اعلیٰ مقامات تک لے آیا۔ سیاست ہو یا بیوروکریسی، تجارت ہو یا میڈیا، تقریباً ہر شعبے میں قدامت پسند طبقہ اپنے مخالفین کی جگہ لیتا گیا، یوں گویا ''ملک واپس حاصل'' کرلیا گیا۔

ابتدائی مرحلے میں یہ تبدیلی نہایت امید افزا محسوس ہوئی۔ بہت سوں کی طرح مجھے بھی یقین سا ہونے لگا کہ ترکی میں ایک ایسی مسلم جمہوریت جنم لے رہی ہے جو آزادی اور رواداری سے ہم آہنگ ہو۔ اسی رجائیت کے تحت میں نے 2011 کی اپنی کتاب Islam Without Extremes میں ترکی پر ایک نہایت مثبت باب تحریر کیا تھا۔ اس وقت نئے حکمران طبقے نے یورپی یونین کے تقاضوں کے مطابق وہی سیاسی اصلاحات نافذ کیں جن کا مطالبہ ترکی کے کم تعداد مگر ثابت قدم لبرل مفکرین برسوں سے کر رہے تھے۔

لیکن جیسے جیسے مذہبی قدامت پسند اقتدار میں اپنی جڑیں مضبوط کرتے گئے، فضا بدلتی گئی۔ جلد واضح ہو گیا کہ ابتدائی اصلاحات کا اصل مقصد سیکولر اسٹیبلشمنٹ، خصوصاً فوجی ادارے کو بے دست و پا کرنا تھا جو منتخب حکومتوں کے خلاف بارہا بغاوت کی مرتکب ہو چکا تھا۔ افسوس یہ کہ نئی حکمران جماعت نے جلد ہی گزشتہ حکمران طبقے کے آمرانہ رویوں کو اپنا لیا، وہ بھی اکثر ان سے زیادہ شدت کے ساتھ۔

مختصر یہ کہ آزاد اور کھلے ماحول کے جمہوری ''جدید ترکی'' کا خواب کم از کم اس مرحلے پر آمرانہ حقیقت کے سامنے بجھ سا گیا۔ اقتدار اپنے ہاتھ میں لینے کے بعد نئی مذہبی قیادت نے ایسی سیاست اختیار کی جو کھلی ہوئی مکیاولیائی ذہنیت کی آئینہ دار تھی۔ یوں ملک بھر میں یہ سوال شدت اختیار کر گیا کہ یہ مذہبی قدامت پسند جنہیں کبھی مظلوم اور حق کے علم بردار سمجھا جاتا تھا اقتدار میں آ کر آخر کیسا روپ دھارن کر لیا۔ حیرت یہ کہ انہوں نے وہ سب کچھ کیا جسے وہ خود کبھی ظلم اور زیادتی کہہ کر رد کرتے تھے، اور اب وہی کام وہ خود زیادہ شدت سے کر رہے تھے۔

ان کے اقدامات میں سیاسی مخالفین کو بے بنیاد مقدمات میں جیل بھیجنا شامل تھا۔ اسی طرح ایک جارح اور زہریلا میڈیا وجود میں لایا گیا جو اقتدار پر تنقید کرنے والوں کو خوفزدہ کرے، انہیں بدنام کرے اور حق گوئی کی ہر آواز کو دبائے۔ ساتھ ہی ریاستی وسائل کی لوٹ مار بھی ہوئی اور کرپشن، اقربا پروری اور ناجائز مفادات پرستی اس سطح تک پہنچ گئی جس کی پہلے مثال مشکل سے ملتی ہے۔

ان میں سے ایک ''گولنسٹ'' (Gülenists) نام کا ایک گروہ تقریباً فرقہ وارانہ جماعت کی صورت اختیار کر چکا تھا۔ اس نے بیوروکریسی میں رسائی کے لیے امتحانات میں منظم دھاندلی کی، مخالفین کو جیل میں ڈالنے کے لیے جعلی ثبوت گھڑے، اور بالآخر اندرونی طاقت کی اس کشمکش میں ایک ناکام بغاوت کی کوشش بھی کی۔[3]

بظاہر دیندار، مگر اخلاق سے عاری

ترکی میں اس ''غیر اخلاقی دینداری'' یعنی ahlaksız dindarlık کے خلاف سب سے سخت آوازیں عموماً سیکولر طبقے کی تھیں۔ یہی لوگ لبرل مزاج لوگوں سے طنزیہ کہتے کہ ''ہم نے پہلے ہی

خبردار کیا تھا' حالانکہ ان کی اپنی تاریخ بھی کم روشن نہ تھی۔ البتہ چند کم یاب مذہبی اہلِ دانش ایسے بھی تھے جن میں اتنی حمیّت تھی کہ کھل کر احتجاج کریں۔ ان میں ایک معروف مفکر اور کالم نگار مصطفیٰ اُوزتُرک تھے۔ انہوں نے 2017 میں لکھا:

آئندہ چالیس پچاس برس تک ہم مسلمانوں کو ایمان، اخلاق، حقوق اور قانون کے بارے میں کسی انسان کو کچھ کہنے کا حق نہیں رہے گا۔ جواب میں ایک ہی طمانچہ پڑے گا: 'ہم نے تمہیں بھی دیکھ لیا ہے'۔

اسی طرح استنبول کے سابق مفتی اور معروف عالم دین مصطفیٰ چاغرِ جی نے ''دین اور اخلاق کے درمیان بڑھتے ہوئے فاصلے'' پر افسوس ظاہر کیا۔ وہ لکھتے ہیں کہ ماضی میں ہمارے جیسے مذہبی لوگ کہا کرتے تھے کہ ''اخلاق مذہب کے بغیر ممکن نہیں''، مگر اب کہنا پڑ رہا ہے کہ ''دین اخلاق کے بغیر نہیں ہونا چاہیے''۔[4]

یہ مسئلہ کیا تھا؟ کچھ لوگوں کے نزدیک یہ روایتی انسانی کمزوری تھی: اقتدار کا غرور، لوٹ کھسوٹ، اور وعدوں سے پھر جانا۔ یعنی وہی نفاق جس کا شکار ہر معاشرہ ہو سکتا ہے۔ اس زاویے سے دیکھا جائے تو مذہبی طبقہ اپنے اعلان کردہ اصولوں پر قائم نہ رہ سکا جو ہر معاشرے میں ہوتا ہے۔

لیکن گہری نظر رکھنے والوں نے محسوس کیا کہ معاملہ صرف کمزوری کا نہیں بلکہ جواز کا تھا۔ کیونکہ ان غیر اخلاقی اعمال کے لیے مذہبی جواز بھی تراش لیے گئے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب قول ''جنگ فریب ہے'' سامنے رکھا گیا، اور چونکہ یہ لوگ اپنے خیال میں سیکولروں، مخالف گروہوں، سامراجیوں اور صیہونیوں کے خلاف سیاسی جنگ کی حالت میں تھے، اس لیے جھوٹ، سازش اور بہتان جیسے حربوں کو عین دینی حکمت قرار دیا گیا۔[5]

اسی طرح قرآن کی آیت ''اقرباء ایک دوسرے پر زیادہ حق رکھتے ہیں'' کو یہ معنی دے کر استعمال کیا گیا کہ سرکاری محکموں میں اپنے عزیزوں کو بھرتی کرنا عین شرعی ہے۔[6] شریعت نے ربا (سود) کو تو واضح طور پر حرام کہا، مگر سرکاری ٹھیکوں کے بارے میں صریح ضابطے نہیں، اس لیے مذہبی حکمران طبقے نے اسی خلا کو بنیاد بنا کر صرف سولہ برس میں 186 مرتبہ قوانین بدلے گئے تاکہ فائدہ مخصوص لوگوں تک پہنچے۔[7]

گویا مسئلہ یہ نہیں تھا کہ وہ کم دیندار تھے۔ مسئلہ یہ تھا کہ ان کی دینداری نے انہیں اخلاقی انسان نہ بنایا۔

میں نے یہ مسئلہ اپنے وطن ترکی میں دیکھا ہے مگر یہ معاملہ صرف ترکی تک محدود نہیں تھا۔ مصر کے معروف محقق نصر ابوزید ایک ایسی ہی ''اخلاق سے محروم دینداری'' کی نشاندہی کرتے ہیں، جہاں ''مساجد تو آباد ہیں مگر بدعنوانی ہر طرف پھیلی ہوئی ہے۔''[8] عراقی مفکر اور سیاست دان علی اے الالوی لکھتے ہیں کہ موجودہ دور کا اسلام ''اپنے گہرے اخلاقی جوہر سے تیزی سے خالی ہوتا جا رہا ہے''[9] اسی طرح قطر میں مقیم محقق عمر ایڈورڈ موآد نے بھی ''ظاہری مذہبیت مگر اخلاقی ضمیر کے بغیر'' کے رجحان کا مشاہدہ کیا ہے۔[10]

ترکی میں اس بحران کے نمایاں ناقدین میں علی برداق اوغلو پیش پیش تھے۔ وہ مذہبی رجحانات کے عروج کے ابتدائی برسوں میں ادارۂ امور دینیہ کے سربراہ رہے، جب حالات ابھی تک امید سے لبریز نظر آتے تھے۔ 2017 کے ایک مضمون میں برداق اوغلو اعتراف کرتے ہیں کہ ملک میں ''اخلاق کے باب میں ایک سنگین بحران'' موجود ہے۔ وہ مزید لکھتے ہیں کہ ''فضائل اور اخلاق کی کمی محض ترکی نہیں بلکہ پوری مسلم دنیا میں عام ہے۔''[11]

اس کے بعد وہ اس بحران کی تہہ تک اترتے ہیں۔ ان کے مطابق صدیوں کے فکری ارتقا نے اسلامی فقہ کو محض احکام اور فقہی قواعد کے ایک ضخیم ذخیرے میں بدل دیا، جہاں عبادات، معاملات اور حدود کے قانونی پہلو تو محفوظ رہے، مگر اخلاقی روح رفتہ رفتہ پس منظر میں چلی گئی اور یوں پوری عمارت صرف ضابطہ اور حلال وحرام کی فہرست بن کر رہ گئی۔[12] اسی تناظر میں وہ اس فکری انحطاط کو دین وعقل کے رشتے سے جوڑتے ہیں اور اسے قدیم علمی بحث حسن وقبح کی طرف واپس لے جاتے ہیں۔ ان کے مطابق: ''یقیناً اس مسئلے کا تعلق مذہب اور عقل کے تعلق اور حسن وقبح کے مسئلے سے ہے۔''[13]

دو پیمانے: اخلاق اور شریعت

برداک اوغلو (Bardakoğlu) کا استدلال بالکل بجا تھا، کیونکہ آج مسلم دنیا میں جس غیر اخلاقی دینداری کا غلبہ دکھائی دیتا ہے، اس کی اصل بنیاد اشعری فکر میں رکھ دی گئی تھی، جہاں اخلاقی قدر کو محض حکم الٰہی کے ہم معنی سمجھ لیا گیا۔ اس نقطۂ نظر میں اخلاق اور شریعت ایک ہی شے بن جاتے

ہیں۔ یوں جو کچھ شریعت منع کردے وہ بذاتِ خود غیر اخلاقی قرار پاتا ہے، اور جسے شریعت جائز کہہ دے اسے اخلاقی مان لیا جاتا ہے۔ یہ سوال شاذ و نادر ہی اٹھتا ہے کہ آیا خود قانون کی دفعات اخلاقی بھی ہیں یا نہیں کیونکہ قانون کو پرکھنے کا کوئی خود مختار اخلاقی معیار باقی ہی نہیں رہتا۔

اس کا ایک نہایت واضح نمونہ کم عمری کی شادی کا مسئلہ ہے۔ آج ہم میں سے اکثر کے لیے نو برس کی بچی کا ساٹھ سالہ شخص سے ''نکاح'' ایک سنگین زیادتی محسوس ہوگا۔ مگر ایک سخت گیر مسلمان جو حنبلی یا اشعری مکتبِ فکر کا ہے اسے یہ سب کچھ محض ''حلال'' معلوم ہوگا کیونکہ قدیم اسلامی فقہ میں لڑکی کی شادی کے لیے کوئی واضح عمر مقرر نہیں تھی، اور بلوغت ہی عمرِ نکاح کی علامت سمجھی جاتی تھی۔ یہ تصور اپنے وقت میں شاید معمول کی بات تھی جب دنیا بھر کے بیشتر معاشرے بلوغت ہی کو بالغ ہونا سمجھتے تھے۔

لیکن آج ہمیں اپنے تجربات، تحقیق اور طبّی مطالعات کی روشنی میں معلوم ہے کہ کم عمری کی شادی لڑکیوں کے لیے تباہ کن ہے۔ ہمارے پاس ان کی نوخیز عمر کے لیے کہیں بہتر متبادل بھی ہے جسے ہم تعلیم کہتے ہیں۔ مگر جب ''اچھا'' اور ''برا'' طے کرنے کا واحد پیمانہ صدیوں پرانی فقہی کتابیں ہوں، تو پھر کسی نئے علم کی کون پروا کرتا ہے؟

قدیم اسلامی روایت میں اس بحران کی سب سے پہلی جھلک حِیَل یعنی شرعی حیلوں (قانونی چالوں) کے رواج میں نظر آتی ہے۔ یہ وہ راستے تھے جو فقہا نے اس وقت تجویز کیے جب لوگ شریعت کی ظاہری پابندی بھی چاہتے تھے اور اس کی سختیوں سے بچنے کے طریقے بھی ڈھونڈتے تھے۔ مثال کے طور پر سود کی ممانعت شریعت میں واضح تھی، لیکن سود لئے بغیر سود لینے کے بے شمار طریقے ایجاد کر لئے گئے۔ ایک شخص اپنی کوئی چیز قرض خواہ کو ''بیچ'' دیتا، اور پھر فوراً زیادہ قیمت پر ''واپس خرید'' لیتا۔ مقصد سود ہی کا حصول ہوتا، مگر شکل بظاہر خرید و فروخت کی ہوتی، اور یوں شرعی حکم امتناع سے بچ نکلنے کا حیلہ مکمل ہو جاتا۔[14]

ایسی تدبیریں بعض مواقع پر عملی سہولت ضرور فراہم کرتی تھیں، لیکن ساتھ ہی یہ کھلی منافقت کا راستہ بھی ہموار کرتی تھیں۔ ایک مشہور واقعہ ہے کہ ایک مالدار شخص زکوۃ کے دن آنے سے پہلے اپنی دولت بچوں کے نام ''ہبہ'' کر دیتا اور زکوۃ ادا کرنے کے بعد وہ سب کچھ واپس لے لیتا۔[15] یہ عمل

اخلاقی طور پر غلط تھا مگر شرعی یا قانونی طور پر درست، اور بس یہی کافی تھا۔

وقت کے ساتھ یہ مسئلہ مزید سنگین ہوتا گیا۔ جدید دنیا نے انسانی سرگرمیوں کے بے شمار نئے شعبے پیدا کر دیئے، جبکہ فقہ وہی پرانے احکام پیش کرتا رہا جو اب کئی جگہوں پر ناقص یا زمانہ شناس نہ تھے۔ جدید علوم کی بنیاد پر تشکیل پانے والے اخلاقی اصول چونکہ ''غیر شرعی'' سمجھے گئے، لہٰذا انہیں رد کر دیا گیا۔ یوں رفتہ رفتہ ایسے بے شمار شعبے پیدا ہو گئے جہاں اخلاقی اصول بالکل مفقود تھے۔ وہاں لوگ محض ظاہری جوازات کے سہارے جو چاہیں کرتے رہے اور ان کے رویّوں پر ضمیر کی کوئی اندرونی قدغن باقی نہ رہی۔

ذرا ''اخلاقی صحافت'' ہی کی مثال لے لیجیے۔ اس کے بنیادی اصولوں میں سچائی، درست بیانی، خود مختاری، اور انصاف و غیر جانب داری شامل ہیں۔ اصول یہ ہے کہ اگر آپ کسی نقطۂ نظر کو پیش کریں تو متبادل و مخالف آرا کو بھی جگہ دیں۔ اگر آپ کسی پر تنقید کریں تو اسے جواب دینے کا حق دیں۔

مگر مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ میں نے جب ایک ترک اسلام پسند صحافی کو یہ آداب یاد دلائے تو اس نے فوراً انہیں ''مغربی بکواس'' کہہ کر رد کر دیا۔ اس کے اور اس کے ہم خیال ساتھیوں کے نزدیک ان کے تمام اعمال میں کوئی بھی امر حرام موجود نہ تھا۔ دشمن کے خلاف جارحانہ بیانیہ ان کی نظر میں محض جنگی پروپیگنڈہ تھا، اور اسی پروپیگنڈے کو وہ قربِ الٰہی کا وسیلہ سمجھتے تھے۔

ممکن ہے یہی اسلام پسند صحافی اخلاقی صحافت کا پرچم تھام لیتا اگر کبھی خود کردار کشی کا نشانہ بنتا، جیسا کہ 1990 کی دہائی کے اواخر میں واقع ہوا جب ملک میں سیکولر طاقتیں حاوی تھیں۔ مگر اس دوران بھی اس کی یہ حمایت محض ایک وقتی حکمت عملی نکلتی نہ کہ کسی حقیقی اخلاقی شعور کی پیداوار۔

اسی دوہرے رویے کی طرف توجہ دلاتے ہوئے علی بردا کوغلو جو ہمارے عہد کے نہایت صاحب بصیرت عالم ہیں، وہ اپنی 2017 کی کتاب Facing Our Muslimhood in the Light of Islam میں ایک نہایت اہم نکتہ پیش کرتے ہیں۔ ان کے مطابق آج دنیا کے بہت سے مسلمان دو سواریوں کے مسافر بن چکے ہیں۔ وہ اس کیفیت کی توضیح یوں کرتے ہیں:

''مسلمانوں کے ذہنوں میں جواز کے دو پیمانے یا دو الگ راستے ہوتے ہیں۔ جب

حالات سازگار ہوں تو وہ ریاست کے قوانین، سماجی نظم، ضابطوں اور قواعد کا سہارا لیتے ہیں۔ لیکن جب یہ راہیں سنگلاخ ہوں تو ان کے ذہن میں موجود دوسرے جواز حرکت میں آ جاتے ہیں، وہ دینی اجازت جو انسان اپنے آپ کو دے لیتا ہے یا کسی سے حاصل کر لیتا ہے، اور یوں اس کا راستہ ہموار ہو جاتا ہے۔ اگر اس کے ساتھ وہ کسی طریقت (کسی مذہبی سلسلے یا گروہ) سے بھی منسلک ہو تو پھر اس کے پاس جواز کا ایک تیسرا پیمانہ یا ایک تیسرا راستہ بھی موجود ہوتا ہے۔ جس شخص کے پاس جواز کے تین الگ پیمانے ہوں، اس پر بھروسہ کرنا ممکن نہیں رہتا۔ کیونکہ کوئی نہیں جانتا کہ وہ کس لمحے کس پیمانے کے مطابق فیصلہ کرے گا۔''[16]

اس عظیم مسئلے کا حل دونوں ''جہانوں'' میں ہم آہنگی پیدا کرنے میں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام کے اپنے مخصوص اصول واحکام جو مسلمان عبادت گزاروں پر لازم ہیں اپنی جگہ موجود رہیں۔ مگر ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ ایسے آفاقی اصول وضوابط بھی ہیں جن کا اطلاق پوری انسانیت پر ہوتا ہے، اور یہ دونوں ایک دوسرے کے متبادل نہیں ہیں۔ اور اس کے لیے ضروری ہے کہ ہم اس فکری رکاوٹ کو دور کریں جو انسانی عقل کے ذریعے خیر اور شر کی شناخت کو نا قابل اعتبار سمجھتی ہے۔

فتووں کی بے کنار دنیا

اشعری فکر کا ایک نتیجہ تو یہ ہوا کہ خارج سے آنے والی اخلاقی اقدار کو مسترد کر دیا گیا۔ اس کا دوسرا نتیجہ یہ نکلا کہ دینی فکر میں خشک قانونیّت (dry legalism) نے غیر معمولی وسعت اختیار کر لی۔

امریکی مسلم محقق شرمن جیکسن اس مسئلے کی اصل نوعیت کو نہایت خوبی سے بیان کرتے ہیں۔ ان کے مطابق اشاعرہ نے وحی کو ''اخلاقی قدر کا واحد ماخذ'' قرار دیا۔ اس بنیادی مفروضے سے ایک لازمی نتیجہ نکلا:

''جو بھی سوال انسان اخلاق کے تناظر میں پوچھ سکتا ہے، اُس کا جواب محض متنِ وحی سے تلاش کیا جائے گا۔''[17]

یوں معتزلہ کی شکست کے بعد ''نصوص پر ضرورت سے زیادہ اصرار'' (over-inclusive

(scripturalism) نے مسلم فکری دنیا پر قبضہ جما لیا۔[18] یہ ایسی نصوصیت تھی جس نے معمولی سے معمولی مسئلے کو بھی مذہبی سوال بنا دیا۔ یہاں تک کہ مسلمانوں نے ایسی باتوں پر بھی تشویش کرنا شروع کر دی کہ:

''کلائی میں گھڑی دائیں ہاتھ میں پہننی چاہیے یا بائیں ہاتھ میں؟''[19]

اگر آج اس رویے کی عملی شکل دیکھنی ہو تو فتاویٰ کی دنیا پر ایک نظر کافی ہے۔ لفظ ''فتویٰ'' جو 1989 میں آیت اللہ خمینی کی سلمان رشدی کے خلاف ''محکوم ِقتل'' فتویٰ کے بعد مغربی دنیا میں بدنام ہوا، دراصل محض ''قانونی رائے'' کے معنی رکھتا ہے۔ یہ کسی مستند مفتی کا دیا ہوا جواب ہوتا ہے جسے عموماً کسی عام مسلمان کے سوال کے جواب میں ترتیب دی جاتی ہے۔

حیرت تو اس بات پر ہوتی ہے کہ عام مسلمان زندگی کی کس کس معمولی تفصیل پر بھی فتوے کی رہنمائی چاہتے ہیں۔ معروف آن لائن فتووں پر ایک سرسری نظر ہی بتا دیتی ہے کہ لوگ کس نوع کے سوالات پوچھ رہے ہیں:

''کیا کھڑے ہو کر غسل کرنا جائز ہے؟''

''ناخن کاٹتے ہوئے کیا دائیں ہاتھ کی شہادت کی انگلی سے آغاز کرنا ضروری ہے؟''
''کیا پرندوں جیسے جانوروں کے سامنے برہنہ ہونا جائز ہے؟''
''بیت الخلا میں جنّ و شیاطین سے تحفظ کے لیے کیا طریقہ اختیار کیا جائے؟''[20]

اکثر ایسے سوالات کے جواب علما پوری سنجیدگی اور تفصیل کے ساتھ دیتے ہیں۔ مثلاً پوچھا جائے کہ ''کھڑے ہو کر پیشاب کرنا جائز ہے؟'' تو جواب ملتا ہے کہ ''اجازت تو ہے مگر ناپسندیدہ ہے۔'' پھر اس پر ایک طویل وضاحت بھی شامل کی جاتی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود کس طرح پیشاب فرمایا۔[21] اس موضوع پر احادیث بھی نقل کی جاتی ہیں۔ ایک روایت میں ہے: ''اگر کوئی تم سے کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا تو اس کی بات نہ مانو، کیونکہ میں نے ہمیشہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بیٹھ کر پیشاب کرتے دیکھا ہے۔''[22] ایسی تفصیلات کو اس وجہ سے اہم سمجھا جاتا ہے کہ روزمرہ زندگی کے ایسے معمولی امور میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عمل کی بعینہٖ تقلید کرنا ایک ایسی

''اخلاقی طور پر مستحسن بات'' خیال کی جاتی ہے جو فعل کے اپنے اخلاقی مضمون سے ماورا ہوتی ہے۔[23]

پھر جنسی معاملات کا ذکر آتا ہے۔ ایک مسلمان سوال کرتا ہے کہ ''بیوی کے سینے سے دودھ پینے کے مسئلے میں پریشان ہوں۔'' فتویٰ اسے اطمینان دلاتا ہے کہ ''تم بیوی کے سینے سے دودھ پی سکتے ہو۔ اگر دودھ آ جائے اور تم پی لو تو اس سے نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ معتبر وہی رضاعت ہے جو بچپن کے پہلے دو برسوں میں ہوتی ہے۔''[24]

ایک اور مسلمان یہ جاننا چاہتا ہے کہ کیا حیوانیت، یعنی جانور سے جنسی فعل، حج یا رمضان کے روزوں کو باطل کر دیتی ہے۔ جواب ملتا ہے کہ اگرچہ حیوانیت حرام ہے، لیکن اکثر علما کے نزدیک ''حیوانیت کا ارتکاب حج یا روزوں کو فاسد نہیں کرتا۔''[25]

فتویٰ کی اس پوری دنیا کا مقصد یہی معلوم ہوتا ہے کہ زندگی کی ہر چھوٹی سے چھوٹی تفصیل اور ہر ممکن سوال کو قانونی مسئلہ بنا دیا جائے تا کہ کوئی معاملہ فرد کی ذاتی صوابدید پر نہ چھوڑا جائے۔ اور جب مفتیانِ کرام یہ حد درجہ قانونیّت پیش کرتے ہیں تو عام قدامت پسند مسلمان اسے مزید فروغ دیتے ہیں۔ ابو الفضل کے الفاظ میں ''ذاتی ضمیر کی خلش سے نبرد آزما ہونے کے بجائے عام مسلمان اخلاق کا پورا بوجھ قانون پر ڈال دیتا ہے۔''[26]

اس طرزِ فکر کا واضح خطرہ یہ ہے کہ جب آپ کے پاس درست فتویٰ موجود ہو تو آپ نہایت آسانی سے ان امور کا دفاع بھی کر سکتے ہیں جو اپنی حقیقت میں غیر اخلاقی ہیں۔ مغرب میں ممتاز مسلم عالم شیخ حمزہ یوسف نے 2018 کے ایک بین المسلمین اجتماع میں اس مسئلے کا صاف اعتراف کیا۔ انہوں نے کہا کہ ''بعض فتاویٰ خطرناک ہوتے ہیں'' اور کچھ ''بالکل مضحکہ خیز'' ہوتے ہیں۔[27] لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مسلمان ان غلط فتاویٰ کو کس بنیاد پر پرکھیں اور رد کریں۔ کیا وہ اپنے ضمیر (Conscience) پر اعتماد کر سکتے ہیں؟

ضمیر کی لرزتی بنیادیں

''ضمیر'' کو انگریزی میں conscience کہتے ہیں جو اصل میں لاطینی زبان کے لفظ scientia سے آیا ہے، جس کا مطلب ہے ''علم'' یا ''جاننا''۔ اس پر con کا اضافہ ہو تو معنی بنتے ہیں ''ساتھ

جاننا''، یعنی انسان کے اندر ایک ایسا باطنی سرچشمہ موجود ہے جو اسے صحیح اور غلط کا احساس دلاتا ہے، خواہ اسے مذہب یا ثقافت جیسی بیرونی ہدایات نہ بھی ملیں۔

ضمیر کا تصور اپنی جڑوں میں سقراط تک پہنچتا ہے جو daimonion نامی ایک ''باطنی آواز'' کا ذکر کرتا ہے، ایسی آواز جو اسے برے کاموں سے روک دیتی تھی۔ عیسائیت میں اس خیال کو بڑی مضبوطی ملی، خاص طور پر سینٹ پال کے ذریعے جنہوں نے لکھا کہ اگرچہ غیر قومیں خدا کے ''مدوّن قانون'' سے واقف نہیں تھیں، لیکن ''قانون کے تقاضے ان کے دلوں پر لکھے ہوئے ہیں، اور ان کا ضمیر اس پر گواہ ہے۔''[28]

عہدِ روشن خیالی کے مفکرین نے ضمیر کو ''فرد کی اخلاقی خودمختاری'' کا سرچشمہ قرار دے کر اسے اور بھی بلند کیا، اور اسی پس منظر میں ''آزادیِ ضمیر'' جیسی سیاسی اصطلاح وجود میں آئی۔[29]

حالیہ سائنسی تحقیق سے بھی اس تصور کو تقویت ملی ہے۔ ماہرین کا کہنا ہے کہ انسانی فطرت میں واقعی ایک اخلاقی عنصر ودیعت ہے، کیونکہ ہمارے دماغ کی تشکیل ''رشتے قائم کرنے، تعاون کرنے اور ہمدردی برتنے'' کے لیے ہوئی ہے۔[30] اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اسلام میں ضمیر کی اصل حیثیت کیا ہے؟

معاصر مسلمانوں کا عمومی خیال ہے کہ ہمارے یہاں بھی بالکل اسی مفہوم کا تصور پایا جاتا ہے۔ عربی میں اسے ضمیر کہا جاتا ہے اور ترکی جیسی زبانوں میں وجدان۔ لیکن تحقیق سے پتہ چلتا ہے کہ ان اصطلاحات نے ''ضمیر'' کے اس جدید مفہوم کو انیسویں صدی میں اپنایا، اور وہ بھی مغربی ادب کے تراجم کے اثر سے جن میں متعدد عرب مسیحیوں نے نمایاں کردار ادا کیا۔[31]

اس کے برعکس ابتدائی اسلامی دور میں وجدان کا لفظ صوفیہ کے ہاں ''لقاء الٰہی'' کے باطنی تجربے کے لیے استعمال ہوتا تھا، جبکہ ضمیر سے مراد وہ ''اندرونی اور پوشیدہ خیالات'' تھے جو لازماً نیک یا صالح نہیں ہوتے تھے۔[32] امام غزالی نے بھی لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیا اس لیے بھیجے کہ وہ انسانوں کے ضمیر کو ''اہل ضلالت کے بہکاوے'' سے پاک کریں۔[32] مثال کے طور پر امام غزالی نے لکھا ہے کہ اللہ نے اپنے انبیا اس لیے بھیجے کہ وہ انسانوں کے ضمیر کو ''گمراہ کن وساوس'' سے پاک کریں۔[33]

یہی وجہ ہے کہ جدید مسلم مفکرین میں سے بعض مثلاً فضل الرحمٰن اور فرید اساک نے یہ رائے پیش کی

کہ اسلامی تناظر میں ''ضمیر'' کا متبادل دراصل قرآنی اصطلاح ''تقویٰ'' ہونی چاہئے۔ یہ بات اس قرآنی آیت کے تناظر میں خاص طور پر قابل فہم ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ اللہ نے جب ''نفس'' کو پیدا کیا تو اسے ''فجور'' اور ''تقویٰ'' دونوں کی پہچان الہام کر دی۔ یعنی نیکی کا جو باطنی میلان ہے اسے قرآن تقویٰ کے نام سے تعبیر کرتا ہے۔

لیکن جیسا کہ اسلامی روایت سے واقف شخص جانتا ہے تقویٰ کا مفہوم تاریخ کے ساتھ بدلتا گیا۔ بعد کے ادوار میں تقویٰ کا مفہوم رفتہ رفتہ اس حد تک محدود ہو گیا کہ اسے ''خوفِ خدا کے ساتھ شریعت کی باریک جزئیات کی سخت پابندی'' کے مترادف سمجھ لیا گیا۔ اس تعبیر میں تقویٰ بلاشبہ نیکی کی طرف ایک باطنی وابستگی اور نیک عمل کی ترغیب تو پیدا کرتا ہے، لیکن یہ صلاحیت نہیں دیتا کہ انسان خود یہ طے کر سکے کہ نیکی دراصل ہے کیا۔

اصل حقیقت یہ ہے کہ روایتی اسلام میں ''ضمیر'' بطور آزاد اخلاقی اتھارٹی نہ کوئی متعین اصطلاح تھی اور نہ کوئی واضح نظریہ۔ ایسی اخلاقی خودمختاری تو معتزلہ کے ''اخلاقی بدیہیت'' کے نظریے کا حصہ تھی، مگر وہ راستہ پوری امت نے اختیار نہیں کیا۔ چنانچہ ضمیر کا تصور کسی قدر موجود تو رہا مگر پس منظر میں غیر مدوّن اور غیر معلن رہا۔

اسی لیے جب کبھی فقہا اپنے باطن کی کسی اخلاقی خلش کے مطابق فیصلہ کر بیٹھتے تھے، تو انہیں اس فیصلے کو فقہی استدلال اور قانونی زبان کے مضبوط حصار میں اس طرح لپیٹنا پڑتا تھا کہ یوں محسوس ہو جیسے یہ حکم کسی اخلاقی اصول یا فلسفیانہ بصیرت سے نہیں، بلکہ محض قانون کی صریح تعبیر سے پھوٹا ہے۔

اسلامی متون میں ضمیر کی طرف جو اشارے ملتے ہیں انہیں بھی ہمیشہ محدود توجہ ملی۔ انہی میں ایک نہایت معنی خیز حدیث ہے جس میں صحابی واصبہ بن معبد رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ نیکی کیا ہے؟ آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا:

> ''اپنے دل سے فتویٰ لو۔ نیکی وہ ہے جس پر تمہارا نفس ٹھہر جائے اور دل کو سکون ملے، اور گناہ وہ ہے جو دل کو کھٹکا دے اور سینہ بے قرار کر دے۔''

اسلامی روایت میں ایک غیر معمولی آواز جس نے اس پیغام کو پوری طرح قبول کیا، وہ عظیم صوفی شاعر

اور عارف مولانا جلال الدین رومیؒ (متوفی 1273) کی تھی۔ وہ لکھتے ہیں: ''تیرے اندر ایک روحانی قوت رکھی گئی ہے۔ اسے چاہیے کہ مفتیوں کے فتوے دیکھے اور جس پر دل گواہی دے اسے اختیار کرلے۔''[34] مگر خود مفتیان کرام اور وہ مذہبی روایت جس کے وہ علمبردار تھے، اس بات سے زیادہ متاثر نہیں ہوئے۔ امام غزالی سمیت بعض علما نے کہا کہ 'دل سے فتویٰ لو' کا مشورہ صرف وابصہؓ کے لیے خاص تھا۔ بعض نے اس تخصیص کو اتنا تنگ نہیں کیا، مگر پھر بھی یہی کہا کہ یہ رہنمائی صرف ان لوگوں کے لیے معتبر ہے جنہیں رسول اللہ ﷺ نے وابصہؓ کی طرح صاحب ایمان اور صاحب فہم جانا ہو۔[35]

سنّی ماخذ اس حدیث کو آج بھی نقل تو کرتے ہیں مگر اس پر بڑی نزاکت کے ساتھ یہ شرط لگا دیتے ہیں کہ دل کا فتویٰ کبھی قانون پر غالب نہیں آسکتا۔[2] وہ کہتے ہیں کہ دل سے فتوی صرف تب معتبر ہوگا جب ''فتویٰ دینے والے کے پاس کوئی نص صریح نہ ہو''۔ پھر بھی یہ حق صرف ان لوگوں کو حاصل ہے ''جو مومن کامل ہوں اور شریعت کے علم میں راسخ ہوں''۔[36]

یہ تمام قانونی سختی اگرچہ ایک حد تک قابل فہم اندیشے سے جنم لیتی ہے، اس خوف سے کہ کہیں انسان اپنی ہویٰ اور نفسانی خواہشات کے زیر اثر شریعت کے احکام کو مسخ نہ کردے، لیکن اس کے برعکس خطرہ اکثر ہماری نگاہ سے اوجھل رہتا ہے۔ اور وہ یہ کہ خود قانون کو ایک ایسا ہتھیار بنالیا جائے جو غیر اخلاقی مقاصد کے لیے استعمال ہو۔ ضمیر جو دراصل قانون کا سب سے اہم توازن قائم رکھ سکتا ہے، ہمارے فکری ورثے میں مستقل اخلاقی اتھارٹی کے طور پر جگہ ہی نہیں بنا سکا۔ نتیجہ یہ کہ جہاں اس کی ضرورت سب سے زیادہ تھی وہیں اسے کمزور قرار دے کر نظر انداز کر دیا گیا۔ بعض شدت پسندانہ ذہنیتوں میں تو ضمیر کی آواز کو وسوسۂ شیطانی کہہ کر مکمل طور پر دبا یا بھی گیا جیسا کہ ایک انتہا پسند نے اپنے گمراہی کے ایام پر نادم ہو کر اعتراف کیا کہ وہ ضمیر کی ہر سرگوشی کو وسوسۂ شیطانی سمجھ کر کچل دیتا تھا۔[37]

اخلاقی تجدید کی ضرورت

مسلمان آج اس سوال کو کس زاویے سے دیکھتے ہیں کہ قانون اور ضمیر میں تضاد ہو تو فیصلہ کس کے حق میں ہونا چاہیے؟ اس پر کوئی باقاعدہ اعداد و شمار نہیں ملتے، اس لئے میں نے جنوری 2019 میں اپنے

ترک ہم وطنوں کے درمیان ایک چھوٹا سا سروے خود کیا۔ میں نے ٹوئٹر پر اپنے تقریباً چار لاکھ پچاس ہزار فالوورز سے پوچھا کہ ''اگر کوئی فقہی حکم آپ کے ضمیر سے ٹکرا جائے تو آپ کس کو غلط سمجھیں گے؟''

اس سوال کے جواب میں پچپن سو افراد نے حصہ لیا، اور ان میں سے 37 فیصد نے کہا کہ ایسی صورت میں ضمیر ہی کو مشکوک سمجھنا چاہیے۔ ایک صاحب نے تو بات کو مزید واضح کرنے کے لیے وہی ابراہیمی قربانی کا واقعہ یاد دلایا جس کا ذکر پچھلے باب میں ہوا تھا۔ انہوں نے لکھا کہ ''ابراہیم علیہ السلام نے دل کی آواز نہیں سنی تھی، وہ تو محض خدا کے حکم کے تابع رہے تھے۔''

گویا ایک ٹوئٹ میں انہوں نے مجھے پوری اشعری فکر کا خلاصہ سنا دیا، اور یہ بات کھل کر سامنے آ گئی کہ ترک معاشرے کے قدامت پسند طبقے کے ذہن میں اس سوچ کی جڑیں کس قدر گہری ہیں۔ عرب دنیا میں تو اس کا اثر شاید اس سے بھی زیادہ ہے۔ الٰہی حکم پر مبنی اس اخلاقی تصور کا ایک لازمی نتیجہ مذہبی جبر کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر نیکی اور بدی کا معیار صرف یہ ہو کہ خدا نے کیا حکم دیا ہے، تو پھر معاشرے میں اخلاق قائم کرنے کا واحد راستہ یہی رہ جاتا ہے کہ ان احکام کو طاقت کے زور پر نافذ کیا جائے۔ اسی سارے منطق کے تحت اسلام پسند تحریکیں جب ''اخلاقی تجدید'' کی بات کرتی ہیں تو وہ دراصل اپنی تعبیر شریعت کے نفاذ کو اولین ترجیح دیتی ہیں۔ مثال کے طور پر خواتین کا حجاب قانوناً لازمی قرار دینا، شراب یا غیر ازدواجی تعلقات پر پابندی، نماز اور دیگر عبادات کے نفاذ کو ریاستی ذمہ داری سمجھنا وغیرہ۔

حقیقت یہ ہے کہ مسلم معاشروں کو اخلاقی احیا درکار ہے، مگر اس معنی میں نہیں جسے مذہبی سیاسی تحریکیں بیان کرتی ہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ خیر و شر کی معروضی اقدار کو پھر سے زندہ کیا جائے، اور جیسا کہ مصری مفکر جمال البنّا (متوفی 2013) نے کہا تھا کہ ''ضمیر کی قید ختم کر کے اسے آزاد کیا جائے۔'' اور یہ احیا صرف فقہی درس گاہوں سے منہ موڑ دینے سے حاصل نہیں ہوگا۔ ہمیں ایسے نئے تعلیمی ڈھانچے، نئی فکری تشکیل اور ایسے ادب و فن کی نئی روایت درکار ہے جیسی بیسویں صدی کے مصری اہل قلم عباس محمود العقاد، خالد محمد خالد، اور محمد کامل حسین نے قائم کی تھی، جنہوں نے ضمیر کو ''خدا کی باطنی آواز'' کے طور پر واضح کیا تھا۔ اسی نوع کے فکری محرکات کے ذریعے ہمیں ایک نئی تمدنی فضا

پیدا کرنی ہوگی جہاں اخلاق فقہی ضوابط میں تحلیل نہ ہو جائے، بلکہ خود فقہ کی تعبیر کرے، اور اگر ضرورت ہوتو اس کی اصلاح کا فریضہ بھی انجام دے۔

اسی طرح ایک اور ضرورت یہ ہے کہ ہم خود کو انسانیت کے وسیع حلقے سے دوبارہ جوڑیں۔ کیونکہ جب اخلاقی اقدار اپنی اصلیت میں آفاقی ہوں تو دوسری تہذیبیں بھی ہمارے لیے سیکھنے کا سرمایہ بن سکتی ہیں۔ وہ اپنی اپنی روایت میں بہت سے ایسے ہی اصول بروئے کار لائی ہوں گی: اخلاقی صحافت، علمی امانت، کاروباری اور قانونی اخلاقیات، بلکہ جنسی اخلاقیات تک جیسا کہ معاصر مفکرہ کیشیا علیؒ [38] نے نہایت بصیرت سے واضح کیا ہے۔ ان تہذیبوں میں اپنی لغزشیں اور کمزوریاں بھی ہوں گی جن کی اصلاح میں ہماری روایت مددگار ہوسکتی ہے، مگر یہ تب ہی ممکن ہے جب ہم اسے دوبارہ آفاقیت سے ہم آہنگ کریں۔

یہ تصور اسلام پسند حلقوں کے لیے شاید ناگوار اور حیران کن ہو کیونکہ ان کا یقین عموماً اس کے برعکس ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک ''بے راہ روی'' باہر سے، خصوصاً مغرب سے مسلم معاشروں میں داخل ہوتی ہے، اس لئے وہ سمجھتے ہیں کہ اپنے دروازے بند کر لینا ہی حفاظتی اقدام ہے۔ مگر اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک اخلاق کا مفہوم صرف ایک ہی ہے: الٰہی حکم کی تعمیل محض۔ اور اس لیے بھی کہ انہی کے فکری آباء نے سب سے پہلے اسلام کے دروازے آفاقی اخلاقی اقدار کے لیے بند کیے تھے۔ اب ہم دیکھیں گے کہ یہ دروازے کب، کیسے اور کیوں بند ہوئے، اور اس کا خراج وقت کیسے ادا ہوا۔

5

ہم اپنی آفاقیت کیسے کھو بیٹھے

الٰہی احکام پر قائم اخلاقی تصور اور فلسفیانہ اخلاقیات کے درمیان جو کشمکش اسلامی روایت میں چلی آ رہی ہے، وہ دراصل اس بنیادی تناؤ سے وابستہ ہے جو وحی پر مبنی اجتماعی تعبیرات اور عقل پر قائم آفاقی اصولوں کے درمیان پایا جاتا ہے۔

—وڈبیورن لیروِک (Oddbjørn Leirvik)، ماہر تقابلی الہیات [1]

- اسلام کے بغیر انسانی عقل اپنی قوت فہم کے بل پر خیر اور شر میں امتیاز پیدا نہیں کر سکتی۔ اسی لیے اسلام سے باہر نہ عدل کا مستقل معیار ہے اور نہ حقانیت کا کوئی معتبر سرچشمہ۔ نجم الدین اربکان (Necmettin Erbakan)، ترک اسلام پسند رہنما [2]

ایک امریکی صحافی نے ایک بار یہ دلچسپ نکتہ پیش کیا کہ ''اگر کوئی دانش مند مخلوق ایک ہزار برس قبل اچانک کسی اور سیارے سے زمین پر آ اترتی تو وہ غالب گمان یہی قائم کرتی کہ امریکہ کا خطہ قدیم یورپی اقوام کے بجائے عربوں کی زیادہ ترقی یافتہ تہذیب کے زیرِ اثر آباد ہوگا۔''[3] اس قیاس کی بنیاد واضح تھی۔ ایک ہزار برس پہلے عربوں کی تہذیب، یا یوں کہیں کہ مسلمانوں کی تمدنی دنیا بلاشبہ اپنے دور کی سب سے ترقی یافتہ تہذیب تھی۔[4]

مسلمان فلکیات، طبیعیات، ریاضی، طب اور بصریات کے بڑے معمار تھے۔ اسی کے ساتھ فلسفہ، قانون، معاشیات، فن تعمیر، شہری منصوبہ بندی اور موسیقی تک میں ان کی علمی و تہذیبی پیش قدمی نمایاں تھی۔ اس کے مقابلے میں مسیحی دنیا ہر میدان میں مسلم دنیا سے واضح طور پر پیچھے تھی۔

آج مسلم دنیا میں اسلام کے اس ''سنہرے عہد'' کی عام طور پر تمنا کی جاتی ہے۔ دلوں میں وہی

تمکنت، وہی عظمت اور وہی جہانگیری لوٹ آنے کی خواہش بر پا ہے۔ لیکن یہ فکر بہت کم پائی جاتی ہے کہ وہ دور آخر کیسے نمودار ہوا تھا اور پھر وقت کے دھارے میں کیوں دھندلا گیا۔ اکثر دیندار ذہنوں کے نزدیک اس سوال کا جواب نہایت سہل ہے، اور وہ ہے دینداری ہی کی سادگی میں مضمر ایک تعبیر۔ ان کے خیال میں ابتدائی دور کے مسلمان اس لیے سر بلند ہوئے تھے کیونکہ وہ اپنے دین کے لیے بے پناہ جوش اور بے مثال اخلاص رکھتے تھے۔ اسی اخلاص کے صلہ میں خدا نے انہیں حکمت، اقتدار اور سر بلندی عطا کی تھی۔ لیکن جب مسلمان اپنی راہ سے بھٹکے تو اللہ نے مخالف قوتوں کو ان پر مسلط کر دیا۔ اسی تناظر میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اسلام کی سر بلندی اسی وقت دوبارہ ظاہر ہوگی جب مسلمان اپنی باطن و ظاہر کی اصلاح کر لیں، اور سچی دینداری اختیار کریں۔

لیکن یہ رومانوی تعبیر تاریخی حقائق کی روشنی میں بالکل بے وزن لگتی ہے۔ تاریخ میں ایسے شواہد نہیں ملتے کہ وقت کے بہاؤ میں مسلم معاشرے دین سے دور ہوتے گئے تھے بلکہ ترک مفکر ایرؤل گنگور (Erol Güngör) کے نزدیک حقیقت یہ ہے کہ زوال کے ادوار میں مسلم معاشرے اکثر پہلے سے زیادہ مذہب کی جانب جھک جاتے تھے۔ یہ انحطاط کی وجہ نہیں ہوتا تھا بلکہ شکست و آزمائش کے مقابلے میں اخلاقی توانائی سمیٹنے کا ایک فطری وسیلہ تھا۔[5]

اگر ہم تعصّبات سے ہٹ کر صرف ٹھوس حقائق کو دیکھیں تو اسلامی تہذیب کے ابتدائی دور کی روشنی کی ایک بالکل مختلف وجہ کا پتہ چلتا ہے۔ وہ یہ کہ یہ تہذیب غیر معمولی حد تک عالمگیر تھی۔ اطالوی مؤرخ جارجیو لیوی دیلا وِدا (Giorgio Levi della Vida) کے الفاظ میں یہ تہذیب ''ہیلنسٹک اور رومی دنیا سے بھی زیادہ وسیع اور ہمہ گیر'' ثابت ہوئی تھی۔[6]

اگرچہ ہم اسے ''اسلامی تہذیب'' کے نام سے یاد کرتے ہیں مگر حقیقت یہ ہے کہ گیارہویں صدی تک اس وسیع تہذیبی دائرے میں مسلمان تعداد کے اعتبار سے اپنا غلبہ قائم نہیں کر سکے تھے۔ اس کے باوجود مسلمان ان تمام تہذیبوں اور علوم کے لیے غیر معمولی کشادہ دلی کا ثبوت دیتے تھے جن پر انہوں نے حکومت کی، جن کی میراث انہیں ملی، یا جن کی محض خبر بھی ان تک پہنچی۔

ایرانی نژاد آرمینیائی امریکی مفکر ورطان گریگوریان (Vartan Gregorian) نے اس حقیقت کو نہایت نرم، شیریں اور پر اثر اسلوب میں بیان کیا ہے:

''یہ محض مترجمین کی کاوش نہیں تھی۔ عباسیوں نے مختلف تہذیبوں کے علمی ورثے کو جمع کیا، اسے ہم آہنگ کیا، اس میں اضافہ کیا اور انہی علمی ذخائر پر اپنی تہذیب کا محل تعمیر کیا۔ ان میں چین، ہندوستان، ایران، مصر، شمالی افریقہ، یونان، ہسپانیہ، سسلی اور بازنطینی دنیا کے فکری عطیات شامل تھے۔ یہ اسلامی عہد گویا ایک دہکتا ہوا کورہ تھا جس میں مذاہب، علوم اور تہذیبیں ایک ساتھ پگھل کر نئی روشنی اور نئے رنگ میں ڈھل رہی تھیں۔ اسی بھٹی سے ایسی عظیم تہذیبیں نکھر کر سامنے آئیں جنھوں نے افریقہ سے لے کر چین تک پوری دنیا کے فکری دھاروں کا رخ بدل دیا۔ وہ آگے لکھتے ہیں:

> ''عباسیوں کے نزدیک علم کی کوئی مختلف صنفیں نہیں تھیں۔ نہ 'مسیحی علم'، نہ 'یہودی علم'، نہ 'مسلم علم'، نہ 'زرتشتی علم' اور نہ 'ہندو علم'۔ ان کے لیے علم ایک ہی سرچشمے سے پھوٹتا تھا۔ شاید وہ قرآن کی ان آیات سے گہرے طور پر متاثر تھے جو کائنات کے عجائبات پر غور و فکر کو خدا کی معرفت کا وسیلہ بناتی ہیں۔ اسی لیے عقل اور ایمان دونوں جو خدا کی عنایت ہیں، ایک دوسرے سے مربوط اور باہم تقویت بخش تھے۔ اسلام کسی بھی صورت خود کو دنیا سے کاٹ لینے والا انتہائی پسند مذہب نہیں تھا۔''

یہی ''غیر معمولی جذب وقبول کی صلاحیت'' دراصل ابتدائی اسلام کے عروج کا راز تھی۔[7] اسی لیے تعجب نہیں کہ وہ تہذیبیں بھی غیر معمولی ترقی کرتی رہیں جن میں یہی وصف پایا جاتا تھا خواہ وہ قدیم روم ہو یا موجودہ دور کی امریکی تہذیب۔ مگر یہ عالمگیر روح زیادہ دیر قائم نہ رہ سکی، کیونکہ اس کی دینی بنیاد ہی کو بعد میں چیلنج کیا جانے لگا۔ جن لوگوں نے عقل کی وکالت کی تھی، جیسے پہلے معتزلہ اور پھر فلاسفہ، ان پر بدعت اور گمراہی کے الزامات لگائے گئے۔ جو مذہبی تعبیرات اقتدارِ فکر پر غالب آ گئیں ان سے زیادہ سے زیادہ ''تابع عقل'' کی گنجائش ملتی تھیں، جس سے حکمت کے ان وسیع دروازوں کو محدود کر دیا گیا جن سے مسلمان علم سمیٹ سکتے تھے۔ جب عقل بذات خود سچائی تک پہنچنے کی اہل نہ سمجھی گئی تو پھر مسلمانوں کے لیے یونانیوں یا دوسرے اقوام کے ''غیر مسلم'' مفکرین کی آرا کی کیا حیثیت رہ جاتی؟

یہ محض اتفاق نہیں کہ اسلامی تہذیب کی عالمگیریت کا گل اس وقت تک پوری آب وتاب سے کھلتا رہا جب تک اہل سنت کی گہری، مربوط اور نسبتاً جامد فکری روایت مکمل طور پر مستحکم نہ ہو گئی تھی۔ اس عالمگیر

شعور کی ابتدائی اور درخشاں جھلک وہی ''عباسی سنہری دور'' تھا جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے، اور جو دور آٹھویں صدی کے وسط سے نویں صدی کے وسط تک پھیلا ہوا تھا۔ اسی کے بعد انسانی فکر کی ایک تازہ بیداری بویہی (Buyid) عہد اقتدار میں ظاہر ہوئی۔ بویہی خاندان ایک شیعی سلطنت کی شکل میں دسویں صدی کے وسط سے گیارہویں صدی کے وسط تک حکومت کے باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لیے رہا۔

اسی دور میں فارسی مسلم مفکر ابن مسکویہ (Ibn Miskawayh، متوفی 1030ء) جو مسیحی عالم یحییٰ بن عدی (Yahya ibn Adi) کے شاگرد تھے، یونانی فلسفے کے تصور ''یودائیمونیا'' یعنی انسانی بہبود، سعادت اور اخلاقی کمال سے متاثر ہو کر ایک منظم اخلاقی نظام وضع کیا۔ معتزلہ کی طرح ابن مسکویہ عقل کو انسان کے اندر ودیعت شدہ وہ رہنما قوت سمجھتے تھے جسے انہوں نے ''انسان میں خدا کا نائب'' کہا۔ اسی فکری بنیاد پر انہوں نے انسانیہ یعنی ''ہومینیٹی'' کا نظریہ پیش کیا، جو ان کے زمانے میں ایک آفاقی اور وسیع المعنی اصطلاح[12] کے طور پر سامنے آیا۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کی تربیت صرف مذہبی احکام تک محدود نہیں ہونی چاہیے تھی بلکہ ان عالمی اخلاقی معیاروں سے بھی ہم آہنگ ہونی چاہیے تھی جو ہر انسان کے لیے یکساں قابل عمل اور قابل احترام ہیں۔

مگر افسوس کہ ان کے افکار مسلم دنیا میں کوئی گہرا اور دیرپا اثر قائم نہ کر سکے۔ ان کے بعد اسلامی اخلاقیات کی تاریخ میں کم ہی ایسا ہوا کہ ''انسان دوستی پر مبنی ایسی فکر اور عقلی جستجو'' دوبارہ اسی وضاحت اور قوت کے ساتھ دکھائی دی ہو۔[13]

فطرت انسانی کے دو پہلو

یہ مسئلہ اپنی نوعیت میں نہایت اہم تھا کہ مسلمان پوری انسانیت کو اپنے فکری اور اخلاقی دائرے میں شامل سمجھیں یا یہ تعلق صرف دوسرے مسلمانوں تک محدود رکھیں۔ اسلام کے ابتدائی عہد میں یہ دونوں زاویے ساتھ ساتھ موجود رہے مگر وقت کے دھارے نے رفتہ رفتہ دوسرے نظریے کو زیادہ مضبوط بنا دیا، یہاں تک کہ یہ فکر ہی مسلم ذہن اور شناخت کی غالب تعبیر بن گئی اور اسی نے بعد کی فکری روایت کا رخ متعین کیا۔

اس کا اندازہ لفظ ''آدمیت'' (adamiyyah) کے مختلف استعمال اور تعبیرات سے ہوتا ہے جو

''انسانیت'' کے لیے ایک قدیم اور مانوس اصطلاح ہے، اور پہلے انسان حضرت آدم کے نام سے نکلی ہے۔ اس کی بنیاد قرآن میں موجود ہے جہاں ارشاد ہے کہ ''ہم نے اولادِ آدم کو عزت عطا کی'' جو پوری انسانیت کے لیے ایک عمومی تکریم کا اعلان ہے۔ اسی بنیاد پر سنی اسلام میں ایک عالم گیر فکر رکھنے والا مکتب بھی ابھرا، خاص طور پر احناف میں جو ہر انسان کے لیے ''حقوق الآدمیین'' یا حقوق العباد یعنی حقوق انسانی[14] کے ایک آفاقی تصور تک پہنچا۔ لیکن اہل سنت کی مجموعی علمی روایت پر وہ دوسرا فکری رجحان غالب رہا جو عقیدہ کے لحاظ سے اشعری مکتب فکر سے وابستہ تھا اور جس میں انسان کے حقوق کی اساس عام آدمیت نہیں بلکہ اس کا مسلمان ہونا یا مسلمانوں کے ساتھ کیے گئے معاہدے اور اطاعت کی حیثیت رکھتی تھی۔[15]

قرآنی تصور ''فطرت'' (fitra) یعنی انسان کے اندر ودیعت شدہ اولین اور بے ساختہ فطری جوہر بلاشبہ انسان دوستی اور اخلاقی آفاقیت کو فروغ دینے کے لیے ایک قوی بنیاد بن سکتا تھا۔[16] لیکن ایک حدیث کو اسی دروازے کے بند ہونے کی دلیل کے طور پر پیش کیا گیا۔ حدیث یوں بیان ہوئی کہ ''ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے مگر اس کے والدین اسے یہودیت، مسیحیت یا مجوسیت کی طرف لے جاتے ہیں۔''[17] اس حدیث سے بہت سے لوگوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ فطرت دراصل اسلام ہی کا دوسرا نام ہے۔ اسی فہم کے بعد مسلمان دیگر انسانوں کے ساتھ مشترکہ انسانی شعور تلاش کرنے کے بجائے انہیں اپنی فطرت سے ہٹانے والے یا اسے متاثر کرنے والے کردار کے طور پر دیکھنے لگے۔ یہی وجہ ہے کہ آج حدیث کے بعض تراجم میں لفظ ''فطرت'' کے بجائے ''اسلام کا سچّا دین'' یا ''اصل ایمان'' جیسی تعبیریں ملتی ہیں، اور اسی تناظر میں دائرۂ اسلام میں داخل ہونے والوں کے لیے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ دراصل اپنی اصل فطری حالت کی طرف ''رجوع'' یا ''واپسی'' کرنے والے لوگ ہیں۔

فطرت پر مبنی حدیث کا ایک قدیم متن اس تصور کو ایک مختلف زاویہ دیتا ہے۔ روایت یوں ہے کہ عرب مشرکین کے خلاف ایک مہم میں بعض مسلم سپاہیوں نے ان کے بچوں کو قتل کر دیا، یہ گمان کرتے ہوئے کہ کیا یہ بھی مشرکین کی اولاد نہیں؟ اس پر نبی ﷺ نے انہیں سختی سے تنبیہ فرمائی اور ارشاد فرمایا کہ ''ہر فرد ایک ہی فطری استعداد (علی الفطرۃ) پر پیدا ہوتا ہے جب تک کہ اس کی زبان عربی نہ بنا دی جائے، اور اس کے والدین اسے یہودی یا مسیحی نہ بنا دیں۔''[18] اس فرمان میں اصل نکتہ

بچوں کی معصومیت اور بے گناہی تھی، نہ کہ ان کا مسلمان ہونا۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ بچے پیدائشی طور پر کسی مخصوص زبان یا مذہب کے پابند نہیں ہوتے بلکہ ایک غیر جانب دار فطری حالت پر پیدا ہوتے ہیں۔

چنانچہ یہ حیرت کی بات نہیں ہے کہ فطرت کو اسلام کے مترادف قرار دینے کے موقف پر ہمیشہ اختلاف کرنے والے بھی موجود رہے ہیں۔ گیارہویں صدی کے اندلسی عالم ابن عبد البر نے لکھا ہے کہ بچے اسلام پر نہیں بلکہ سلامتی اور امن (علی السَّلامة) پر پیدا ہوتے ہیں، یعنی ایک ایسی کامل، غیر آلودہ اور غیر متعین حالت جس میں خیر و شر، ایمان و کفر کی تقسیم موجود نہیں ہوتی، البتہ اس میں قبول اسلام کی فطری صلاحیت ضرور پنہاں ہوتی ہے۔[19] بیسویں صدی میں تیونس کے عالم ابن عاشور نے انسانی فطرت کو عالم گیر اوصاف جیسے عقل، اخلاقی شعور اور درست فیصلہ کرنے کی صلاحیت سے تعبیر کیا، اور ''تہذیب سازی'' کو بھی اس میں شامل کیا، جس کی وہ سادہ مثال یہ دیتے تھے کہ بچے ریت سے قبریں بناتے ہیں جو فطری طور پر تعمیر اور تشکیل کی جبلت کا اظہار ہے۔[20] لیکن انسانی فطرت کی یہ عالم گیر اور وسیع تعریفیں ہمیشہ مرکزی دھارے سے ہٹ کر کمزور اور بہت کم سنی جانے والی آوازیں بن کر رہ گئیں۔

عصری مسلم مفکر عبد العزیز ساچدینہ اس مسئلے کے حوالے سے ایک اہم نکتہ پیش کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اشعری کلامی ارادیت کے زیرِ اثر، بیشتر سنی علما نے انسان کی اخلاقی قدر کو اس کی پیدائشی انسانیت میں تسلیم کرنے سے گریز کیا۔ اسی لیے انہوں نے اخلاق کے کسی فطری اور عقل پر مبنی نظام کو بیرونی اور غیر اسلامی تصور کرتے ہوئے رد کر دیا۔ اس فکری میلان کا ایک نتیجہ یہ بھی نکلا کہ اسلام کسی عالم گیر اخلاقی نظم میں شریک نہیں ہوتا، بلکہ وہ صرف اپنے مخصوص اخلاقی دائرے کی تعمیر ہی کو اپنا نصب العین سمجھتا رہا۔[21]

اسی لیے ابتدائی صدیوں کی فکری کشادگی اور تخلیقی جوش کے بعد، مسلم فکر بتدریج اپنے ہی حصار تک محدود اور زیادہ تر اپنے مآخذ کی تکراری شرح تک سمٹتی چلی گئی۔ نتیجتاً اسلامی تہذیب اپنی اس غیر معمولی جذب کرنے کی صلاحیت سے محروم ہوتی گئی جس نے آغاز میں اسے عظمت بخشی تھی۔ اس کے بجائے ایک عمومی بے اعتنائی اور دنیا کے بارے میں سوال اٹھانے اور سمجھنے کے فقدان کو جگہ مل

گئی جس کے سبب اسلامی تہذیب کے آخری ادوار میں فکری اور سائنسی ترقی کا سفر سست اور دشوار ہوتا چلا گیا۔[22]

غلامی کا خاتمہ اور اس سے حاصل ہونے والا سبق

جدید دور سے پہلے مسلم فکری روایت کا دائرہ زیادہ تر اپنے اندر سمٹا ہوا تھا مگر اس حالت کو اس وقت ایک سنگین یا فوری مسئلہ کے طور پر نہیں دیکھا گیا۔ اسلام کے اپنے سماجی اصول، اخلاقی اقدار اور انتظامی نظام اس زمانے کی ضروریات سے ہم آہنگ بھی تھے اور عملی طور پر مؤثر بھی۔ اس اسلامی دنیا میں مشترکہ انسانیت اور حقوق کا تصور موجود تھا مگر ایک طے شدہ درجہ بندی کے ساتھ۔ اس درجہ وار سماجی اہرام میں سب سے اوپر آزاد مسلمان مرد تھے، ان کے بعد مسلم خواتین، پھر مسلم غلام، پھر اسلامی ریاست کے امان میں رہنے والے غیر مسلم (ذمی)، پھر غیر مسلم غلام، اور سب سے آخر میں وہ افراد جنہیں اس وقت کی فقہی زبان میں زنادقہ اور مرتدین یعنی دین سے منحرف یا اسلام سے پھر جانے والا سمجھا جاتا تھا جن کے لیے کسی سماجی یا قانونی حق کو تسلیم نہیں کیا جاتا تھا۔[23]

لیکن جدید دور کے آغاز کے بعد مغرب میں انسانی حقوق کے نئے نظریات سامنے آئے جن میں سب سے نمایاں اور انقلاب برپا کرنے والی صدا یہ تھی کہ تمام انسان برابر پیدا کیے گئے ہیں، اور اسی لیے کسی شخص کو محض کسی شناخت کی بنیاد پر غلام نہیں بنایا جا سکتا۔ اس تصور کی سب سے مضبوط ترجمانی اٹھارویں صدی کے آخری حصے میں انگلستان میں جنم لینے والی غلامی کے خاتمے کی تحریک نے کی جو جلد ہی امریکہ اور دیگر مغربی ممالک تک پھیل گئی۔ قریب دو صدیوں تک جاری رہنے والی اس طویل جدوجہد کے بعد بالآخر دنیا کے ہر ملک میں غلامی کو قانونی طور پر ختم کر دیا گیا، اور یہ پیشرفت انسانی تاریخ میں آزادی اور انصاف کی سب سے اہم کامیابیوں میں شمار کی جانے لگی۔

تاریخ کے اس باب میں اسلامی تہذیب بھی غلامی رکھنے والی تہذیبوں میں شامل تھی۔ اگرچہ اسلامی ضابطوں نے اسے کسی حد تک منضبط رکھا اور عملی سطح پر یہ غلامی تاریخی طور پر غلامی کے مغربی نمونوں کے مقابلے میں نسبتاً کم سخت دکھائی دیتی تھی، مگر اصل حقیقت پھر بھی غلامی ہی رہی۔ عثمانی سلطنت کے دور میں غلاموں کے تاجر افریقہ، سرکیشیا اور جارجیا کے غیر مسلم لوگوں پر چھاپہ مار کارروائیاں

کرتے، اور بالخصوص خواتین کو پکڑ کر استنبول، بصرہ اور مکہ کی منڈیوں میں فروخت کے لیے لے آتے تھے۔ نسل اور جنس کے مطابق قیمتوں میں فرق بھی عام تھا، اور سفید فام خواتین کی قیمت اکثر سیاہ فام خواتین سے زیادہ رکھی جاتی تھی۔ مرد غلاموں میں سب سے مہنگے خواجہ سرا غلام ہوا کرتے تھے، جن کے لیے نہایت تکلیف دہ اور خطرناک عملیات کیے جاتے تھے، تاکہ وہ اپنے آقا کے حرم کی خدمت انجام دے سکیں اور ان کی موجودگی کسی ممکنہ جنسی خطرے کا سبب نہ بن سکے۔[24]

اس سماجی برائی کو ختم کرنے کی تحریک کا آغاز نہ استنبول سے ہوا نہ قاہرہ سے، بلکہ اس کی پہلی صدا لندن سے بلند ہوئی[25]۔ 1830 کی آخری دہائی میں برطانوی اور غیر ملکی اینٹی سلیوری سوسائٹی نے 1833 کے غلامی کے خاتمے کے قانون کے ساتھ برطانوی سلطنت میں آزادی کی جدوجہد کی قیادت کی تھی، جس نے ملکۂ برطانیہ کی حکومت پر زور دینے اور دیگر حکومتوں خصوصاً عثمانی حکام کو بھی اس راستے پر لانے کے لیے سفارتی سطح پر کوششیں آغاز کر دیں۔ جلد ہی استنبول میں برطانوی سفیر لارڈ پونسن بی نے عثمانی حکام سے اس نئے اور غیر معروف خیال پر گفتگو شروع کی کہ ''ہر غلام کو آزاد ہونا چاہیے''۔ اس خیال سے متعلق غیر متوقع ردِعمل کی وجہ سے وہ دسمبر 1840 میں لندن کو ایک خط لکھنے پر مجبور ہوئے جس میں انہوں نے کہا:

> ''میں نے اس موضوع پر بات کی تو میری بات شدید حیرت اور ایک مدہم سی مسکراہٹ کے ساتھ سنی گئی کیونکہ یہاں غلامی کا ادارہ اس ملک کے سماجی ڈھانچے میں اس قدر پیوست ہے کہ اسے مٹانے کا تصور بھی ناقابل یقین محسوس ہوتا ہے۔ یہ صرف ایک معاشرتی روایت نہیں بلکہ قوانین، عادات، اور مختلف طبقات کے مذہبی تصورات سے بھی گہرا تعلق رکھتا ہے، خود سلطان سے لے کر ایک عام دیہی باشندے تک۔ مجھے یقین ہے کہ آپ کا مقصد غالب نہیں آ سکے گا، اور اگر اسی بات پر بار بار زور دیا جائے تو اس سے ناراضگی بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ ترک ہمیں سائنس، فنون اور عسکری قوت میں اپنے سے بلند ضرور سمجھتے ہیں، لیکن اخلاقی یا فکری دانائی میں وہ ہمیں اپنے سے بہتر نہیں سمجھتے۔''[26]

لیکن سچ یہ ہے کہ غلامی کے اس مخصوص معاملے میں حکمت اور اخلاق کے اعتبار سے برطانوی معیار واقعی ترکوں سے آگے نکل چکا تھا۔ حقیقت یہ بھی ہے کہ سلطان عبدالمجید اول، جو ایک اصلاح پسند حکمران تھے اور جنہوں نے اپنے فیصلہ کن دورِ حکومت 1839 سے 1861 کے درمیان کئی بڑی

اصلاحات کیں، وہ ہٹ دھرمی پر قائم نہیں رہے بلکہ برطانوی مطالبات کو ماننے پر آمادہ ہو گئے۔ 1847 میں انہوں نے ایک شاہی فرمان جاری کیا جس کے تحت خلیج فارس میں افریقی غلاموں کی خرید وفروخت پر پابندی عائد کی گئی اور استنبول کی غلام منڈی بھی ختم کر دی گئی۔ اگلے دو عشروں میں عثمانی حکام نے افریقہ، بحیرۂ روم، سرقیشیا اور جارجیا میں غلاموں کی تجارت کو دبانے کے لیے فعال اقدامات کیے۔[27]

اسی دوران عثمانی اہلِ فکر کی ایک نئی جماعت سامنے آئی جو اسلامی روایت میں جڑی ہوئی تھی لیکن مغربی آزاد خیالی سے بھی متاثر تھی۔ انہوں نے ایک نیا ادبی ذخیرہ مرتب کیا جس کے ذریعے اجتماعی ضمیر کو جھنجھوڑا گیا۔ ان ہی میں سے ایک تصنیف سمی پاشازادہ سزائی کا ناول ''سرگزشت'' (Sergüzeşt) تھا جس میں قفقاز کی ایک کنیز کی دردناک کہانی بیان کی گئی۔ اس ناول نے عثمانی قارئین پر ویسا ہی اثر ڈالا جیسا امریکی قارئین پر ناول ''انکل ٹام کیبن'' نے ڈالا تھا۔[28]

اسی زمانے میں تیونس میں 1846 میں غلامی کو سرکاری طور پر ختم کر دیا گیا تھا کو جب پورے عالم اسلام میں اسے ایک غیر معمولی واضح مثال سمجھا جا سکتا ہے اور آج بھی یہ ایک مثال ہے۔ 1863 میں تونس کے میئر حسین پاشا نے شہر میں موجود امریکی قونصل جنرل کو ایک خط لکھا تھا جس میں اس سے درخواست کی گئی تھی کہ وہ امریکی حکومت کو غلامی سے آزاد دنیا کی صف میں شامل ہونے پر آمادہ کریں۔[29]

اس کے باوجود تمام مسلمان غلامی کے خلاف اس تحریک کے حامی نہیں تھے، اور جو اس کی مخالفت کرتے تھے ان کے پاس ایک مضبوط دلیل یہ تھی کہ غلامی کو مذہب کی تائید حاصل ہے۔ ان میں سے ایک مکہ کے بڑے شریف عبدالمطلب بن غالب تھے جنہوں نے 1856 میں جزوی طور پر غلامی کے دفاع کے نام پر عثمانیوں کے خلاف بغاوت برپا کی اور اعلان کیا کہ ''ترک مرتد ہو چکے ہیں''۔[31] اگرچہ عثمانیوں نے اس بغاوت کو کچل دیا، لیکن جزیرہ نمائے عرب میں غلامی کئی دہائیوں تک برقرار رہی۔ سعودی عرب اور یمن میں غلامی صرف 1962 میں جا کر ختم کی گئی۔ 1981 میں اسلامی جمہوریہ موریتانیا دنیا کا آخری ملک بنا جس نے باضابطہ طور پر غلامی کے خاتمے کو تسلیم کیا۔

غلامی کے خاتمے کی راہ اتنی طویل اور دشوار اس لیے بنی کہ قدیم علمی روایت کے احترام کی وجہ سے کئی حلقوں میں تبدیلی کے عمل کو روک سا دیا تھا۔ خصوصاً قدامت پسند علما اپنے اسلاف کی تفصیلی آراء

سے زیادہ دور جانا مناسب نہیں سمجھتے تھے، اور اس بنا پر وہ نئے فکری راستوں پر چلنے میں تذبذب محسوس کرتے رہے۔[32] تاہم مسلم دنیا میں ایسے اہل علم بھی موجود رہے جنھوں نے غلامی کے خاتمے کے لیے دینی متون ہی کو بنیاد بنایا۔ برصغیر میں سید احمد خان (متوفی 1898) جو مسلم اصلاحی فکر کی ایک نمایاں آواز تھے، انہوں نے قرآن کی ان آیات سے استدلال کرتے ہوئے غلامی کے خاتمے پر کئی مضامین تحریر کیے جنھیں وہ انسانی آزادی کی آیات قرار دیتے تھے، اور انہی سے غلامی کے جواز کو ایک عارضی سماجی روایت سمجھنے کا موقف اخذ کیا۔[33] لیکن اس کے بالمقابل زیادہ قدامت پسند حلقے جن میں 20ویں صدی کے وسط تک پاکستان کے بعض علما بھی شامل رہے، غلامی کے باقی رہنے یا اس کے دوبارہ قانونی جواز پر دینی بنیادوں سے بحث کرتے رہے۔[34]

موریتانیا میں 1997 کے بعد بھی بعض علما نے یہاں تک کہا کہ غلامی کا خاتمہ دینی متون سے متصادم ہے[35]۔ 2003 میں سعودی عرب کے پایے کے فقیہ شیخ صالح الفوزان نے غلامی کے قانونی جواز کی بات اٹھائی، اور اس کی مخالفت کرنے والے مسلم اہل علم کو ''جاہل'' یہاں تک کہ ''کافر'' جیسے سخت الفاظ سے ہدف تنقید بھی بنایا۔[36]

آج کے زمانے میں مسلم دنیا کے تقریباً تمام ہی مستند علما غلامی کے دفاع سے عملی اور فکری طور پر الگ ہو چکے ہیں، سوائے چند دہشت پسند تنظیموں کے جنہوں نے سیاسی انتشار کے دوران اس روایت کو دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش کی۔ لیکن اہم سوال یہی ہے کہ ہماری مسلم فکری روایت کے لیے اس مقام تک پہنچنا اتنا مشکل کیوں تھا؟

اس کا جواب محض یہ نہیں کہ قرآن میں غلامی کا ذکر موجود ہے، کیونکہ یہ ذکر بائبل میں بھی ہے، مگر اس کے باوجود مسیحی دنیا میں کئی اہل علم اور تحریکیں غلامی کے خاتمے کی سب سے مضبوط آواز بنیں۔ مزید یہ کہ قرآن میں غلاموں اور قیدیوں کی آزادی کو رحم دلی کے اعمال میں بلند ترین نیکی کے طور پر بیان کیا گیا ہے، اور اسی بنا پر مذہبی طور پر غلامی کے خاتمے میں کوئی ضمیر شکن رکاوٹ نہیں ہونی چاہیے تھی، جیسا کہ 1888 میں فرانسیسی مشن کے سربراہ کارڈینل چارلس لاویجری (Cardinal Charles Lavigerie) نے مشرقی مسلم افریقہ کے مشاہدات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا:

> ''قرآن غلامی کا حکم نہیں دیتا بلکہ صرف اس کی اجازت بیان کرتا ہے، اور اس کے بالمقابل، قیدیوں اور غلاموں کی آزادی رحمت کے اعمال میں اولین نیکی کے طور پر قرآن میں مذکور ہے، جس کے ذریعے انسان جنت کے مستحق بن سکتے ہیں۔ مسلم معاشروں میں غلامی کو مٹانے کے لیے دینی ضمیر کے بجائے عادات کی تقدیس ایک بڑی رکاوٹ بنی کیونکہ یہ عادات اپنی قدامت کے ساتھ ساتھ مذہبی احترام کی چادر بھی اوڑھ چکی تھیں۔''[37]

مسئلہ قرآن میں نہیں تھا بلکہ اس سوچ میں تھا جو غلامی سے انسان کی آزادی کے بارے میں قرآن میں بیان کیے گئے عتق کو ایک واضح اور عالم گیر انسانی اصول کے طور پر سمجھنے میں کامیاب نہ ہو سکی۔ قرآن میں غلام یا قیدی کو آزاد کرنے کا جو عمل روایتی اسلامی تعبیر میں ''گردن چھڑانا'' کہلاتا ہے، اسے اس مخصوص ذہن نے کبھی تمام انسانوں کی یکساں آزادی کی دلیل کے طور پر سمجھا ہی نہیں۔ یہ ایک ایسا ذہن تھا جو روایت کی مضبوط لکیروں کے اندر رہتے ہوئے ایک نئی دنیا کا تصور قائم نہ کر سکا جہاں انسان ہونے کا شرف ہی سب کی آزادی اور اخلاقی مساوات کی بنیاد بن جائے۔ جب مغرب سے غلامی کے خاتمے کا نیا تصور دنیا میں پیش کیا گیا تو اسی محدود ذہنی ساخت نے اسے اصولی بنیاد پر رد کر دیا کیونکہ اس کے نزدیک غیر مسلم اپنے مذہبی اور سیاسی فہم کے باعث کسی اعلیٰ اخلاقی حکمت کے حامل ہو ہی نہیں سکتے تھے۔

غلامی کے خاتمے کی مزاحمت اگرچہ آج بیشتر مسلم علمی حلقوں میں ایک دھندلی یاد بن چکی ہے، لیکن اسی طرزِ فکر کی بازگشت بعض دیگر مغربی آزادخیالی اقدار کے حوالے سے اب تک محسوس کی جا سکتی ہے، جیسا کہ آزادیٔ اظہار، آزادیٔ مذہب، اور عورت و مرد کے درمیان اخلاقی و قانونی مساوات کے معاملوں میں۔

یہ بھی سچ ہے کہ مغرب نے مسلمانوں کے سامنے انسانی آزادی کے کچھ بلند تصورات پیش کیے مگر اس کے ساتھ ساتھ کئی غیر انسانی اور استحصالی اقدامات بھی کیے، جن میں نوآبادیاتی نظام، قبضہ، وسائل کی لوٹ مار، اور سیاسی بالادستی شامل تھے۔ اس تضاد نے جدید فکر اور ترقی کے تصورات کو مسلمانوں کے لیے قبولِ عام بنانے میں ایک بڑی نفسیاتی اور تاریخی رکاوٹ پیدا کی۔ جدیدیت کی قدر و قیمت کا ادراک اس وقت مزید دشوار ہو جاتا ہے جب وہ بندوق کی نوک پر قوموں کے سامنے پیش کی جائے، چاہے وہ بندوق کسی اصول آزادی کے نام ہی پر کیوں نہ چلائی جا رہی ہو۔ مغربی

طاقتوں نے اپنے تنگ سیاسی مفادات کے تحت جدید تاریخ میں بارہا اپنے اعلیٰ اخلاقی اصولوں کی نفی بھی کی اور اسی لیے مغربی فکر کے تضادات اور منافقانہ طرز عمل پر تنقید کبھی ختم نہ ہوئی۔

مسئلے کا ایک اور پہلو بھی ہے، اور یہی وہ نکتہ ہے جس پر اس کتاب کی پوری بحث مرکوز ہے۔ یہ جدید آزاد خیالی اقدار کے مقابل اسلام پسندانہ مزاحمت ہے جو اکثر سامراج مخالف جذبات کو اپنی دلیل بنا کر آفاقی انسانی آزادی کے اصولوں سے گریز کرتی رہی ہے۔ معروف عالمِ دین اور محقق خالد ابو الفضل نے اس مزاحمت کے موجودہ طریقۂ کار کا مشاہدہ کرتے ہوئے وضاحت کی ہے کہ آج یہ فکری ٹکراؤ کس طرح ثقافت کی اپنی مخصوص منطق کے سہارے آگے بڑھایا جاتا ہے:

> ''یہ مؤقف بار بار دہرایا گیا کہ اسلام کے اپنے مخصوص معیارات ہیں جن میں انصاف اور حقانیت کو پرکھا جاتا ہے، اور یہ طے کرنا ضروری نہیں کہ یہ پیمانے کسی غیر مسلم کی اخلاقی حساسیت یا عالمی اقدار سے مطابقت رکھتے ہیں یا نہیں۔ یہی فکری استدلال، سلمان رشدی کے معاملے، افغانستان میں بدھ کے مجسموں کی مسماری، اور طالبان کے ہاتھوں عورتوں کے ساتھ ہونے والے سلوک کے دفاع میں کثرت سے پیش کیا جاتا رہا تھا۔''[38]

تو پھر اس موقف کا رد کیسے کیا جائے؟ خالد ابو الفضل کہتے ہیں کہ ''اس مسئلے پر بات کا آغاز اس حقیقت کے اعتراف سے ہونا چاہیے کہ اسلام دوسرے تمام مذاہب کی طرح کچھ ایسے بنیادی عالمی اصولوں پر قائم ہے جن میں رحمت، انصاف، شفقت اور انسانی وقار شامل ہیں۔''[39] یہ بات بالکل درست ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ہم ان اصولوں تک کیسے پہنچیں، جب ہم ایک ایسے کلامی تصور میں الجھے ہوئے ہوں جو یہ کہتا ہو کہ رحمت، انصاف، شفقت اور وقار کی کوئی تعبیر اس کے سوا نہیں جو شریعت متعین کر دے؟

حقوق انسانی بنام حقوق اسلامی

یہ پس منظر اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ بعض مسلمان اقوام متحدہ کی طرف سے 1948 میں منظور ہونے والے عالمی منشور حقوقِ انسانی، یعنی یونیورسل ڈیکلریشن آف ہیومن رائٹس (UDHR) کو قبول کرنے میں تذبذب کیوں محسوس کرتی رہی ہیں۔ دوسری جنگ عظیم کے ہولناک سانحوں کے

بعد تیار کیے گئے اس تاریخی دستاویز میں اعلان کیا گیا تھا کہ ''انسانی خاندان کے ہر فرد کا وقار فطری، بنیادی اور نا قابل انتقال ہے، اور ہر انسان کو یکساں اور نا قابل منسوخ حقوق حاصل ہیں۔''[40]

اس میں انسانی ضمیر اور مجموعی شعور انسانیت کو ان اقدار کا ایک معتبر سر چشمہ بھی سمجھا گیا لیکن سب اس تصور کو دل سے قبول نہ کر سکے۔ انہی میں پاکستان کے اسلام پسند دانشور ابوالاعلیٰ مودودی بھی تھے جنہوں نے 1976 میں UDHR کے متبادل کے طور پر Human Rights in Islam کے عنوان سے ایک الگ منشور تحریر کیا۔ اس دستاویز میں انسانی مساوات کا اعلان ''رنگ، نسل اور قومیت کی تفریق کے بغیر'' تو کیا گیا لیکن اس میں عورت و مرد کی مساوات اور مذہبی آزادی جیسی اصل مختلف فیہ بحثوں کو شامل نہیں کیا گیا، جو دراصل اسلامی قانون کے نازک اور متنازعہ پہلو تھے۔[41]
بعد ازاں، مشترکہ مسلم اعلامیے بھی سامنے آئے جن میں 1981 میں ایک غیر سرکاری مسلم تنظیم کی جانب سے پیش کردہ ''یونیورسل اسلامک ڈیکلریشن آف ہیومن رائٹس'' اور 1990 میں مسلم اکثریتی ممالک کی حکومتوں کے دستخط سے جاری ہونے والی ''قاہرہ ڈیکلریشن آف ہیومن رائٹس'' نمایاں ہیں۔[42] ان دونوں منشورات میں UDHR کے کئی حقوق کی توثیق کی گئی لیکن ساتھ ہی کچھ سخت پابندیاں بھی عائد کی گئیں۔

مثال کے طور پر UDHR میں یہ آزادی تسلیم کی گئی تھی کہ ''ہر انسان اپنے مذہب اور عقیدے کو بدل سکتا ہے''، لیکن قاہرہ اعلامیے میں نہ صرف یہ آزادی شامل نہیں کی گئی بلکہ یہ بھی کہا گیا کہ افراد کی لاعلمی سے فائدہ اٹھا کر اسلام کے علاوہ کسی مذہب کے انتخاب پر آمادہ کرنا قابل مذمت ہے۔ مزید یہ کہ اسے ''لاعلمی کا استحصال'' قرار دیا گیا۔ اسی پس منظر میں قاہرہ اعلامیے میں یہ بات صاف طور پر شامل ہوئی کہ ''اسلام کے سوا کسی مذہب کے انتخاب کی ترغیب دینا انسانی فطرت کو مسخ کرنے کی مہم کے مترادف ہے۔''

یہ ''اسلامی'' دستاویزات یہ بھی خاص طور پر واضح کرتی ہیں کہ انسانی حقوق کا ہر اصول براہ راست الٰہی قانون کے تابع ہوگا۔ قاہرہ اعلامیے میں صاف طور پر درج کیا گیا کہ ''تمام حقوق اور آزادیاں اسلامی شریعت کے تابع ہوں گی''۔ مثال کے طور پر یہ کہا گیا کہ ''ہر فرد کو نقل و حرکت کی آزادی کا حق حاصل ہے''، لیکن یہ آزادی بھی ''شریعت کے طے کردہ دائرے کے اندر'' ہی قابل عمل ہوگی۔ اسی

طرح ''اظہار رائے کا حق بھی ہر انسان کو حاصل ہے''، لیکن صرف ''اس صورت میں جب وہ شریعت کے اصولوں سے متصادم نہ ہو''۔ یعنی اسلامی قانون ہی ان حقوق کی بنیاد بھی ہے اور ان کی حد بھی۔

اب یہاں ایک مسلمان یہ سوال کر سکتا ہے کہ اس میں کیا قباحت ہے؟ ایک مومن کے لیے یہ فطری بات کیوں نہ ہو کہ اپنے حقوق کو الٰہی قانون ہی سے اخذ کرے؟ اس میں کوئی قباحت نہیں لیکن ایک خلا ضرور ہے۔ یہ خلا یہ ہے کہ قرآن کے ساتھ ساتھ انسانی عقل اور ضمیر کو بھی ان حقوق کے فہم اور تعین میں ایک معتبر وسیلہ مانا جائے۔ قرآن اور شریعت کے ذریعے خدا کی عطا کردہ آزادی تو ایک مضبوط تصور رکھتی ہے لیکن انسانی عقل اور ضمیر کے ذریعے خدا کی عطا کردہ آزادی کا تصور روایتی فقہی فکر میں اپنی وہ جگہ نہ پا سکا جو معتزلہ اور بعض مسلم مفکرین کی فکری روایت میں موجود تھا۔ وہ یہی کہتے تھے کہ خیر و شر، انصاف و آزادی اور انسانی حرمت کو جانچنے کے لیے انسانی عقل کو بھی الٰہی تفہیم کا ایک معاون وسیلہ سمجھنا ضروری ہے۔

یہی وہ نقطہ تھا جو امریکہ کے بانی رہنماؤں نے 1776 کے ایک تاریخی اجتماع میں ''بدیہی حقیقت'' کے طور پر پیش کیا تھا کہ ''تمام انسان اپنے خالق کی طرف سے کچھ ایسے حقوق کے حامل بنائے گئے ہیں جنہیں کوئی چھین نہیں سکتا''۔ مگر اگر عقل کسی قدر کے تعین یا اخلاقی فہم کا سرچشمہ نہ ہو تو پھر الہامی متون کی سرحد سے باہر دیکھنے کا کوئی جواز بھی باقی نہیں رہتا۔

فکر اسلامی کے علمبردار معروف اور سرکردہ محقق ابراہیم موسیٰ نے ایک تنقیدی مضمون میں اس ذہنی کیفیت کا باریک بینی سے جائزہ لیا ہے۔ ان کے بقول ''مسلمان انصاف، آزادی، مساوات اور برابری جیسے موضوعات پر صرف اس وقت کھل کر گفتگو کرنے میں راحت محسوس کرتے ہیں جب انہیں اپنے ماضی کے دینی متون، نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشادات یا بعض کلاسیکی علما کی تصانیف میں ان کی کوئی نہ کوئی جھلک یا اشارہ مل جائے''۔[43] انھوں نے مزید لکھا ہے کہ اس ذہنیت سے ایک خاص اندرونی مسلم بیانیہ بھی تشکیل پایا جس میں ہر دلیل مضبوطی سے کلاسیکی متون ہی کے گرد گھومتی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

> ''عوامی مباحث میں آج مسلمانوں کے ذہن کو قائل کرنے کا ایک عام طریقہ یہ بن چکا ہے کہ دلیل کی بنیاد محض کسی قدیم اتھارٹی کے نام پر رکھ دی جائے۔ عام مسلم سامعین کے سامنے مؤقف کو وزن دینے کے لیے سب سے مؤثر نفسیاتی حربہ یہ ہے کہ کہا جائے: فلاں

> مسئلے پر امام طبری، امام ابوحنیفہ یا امام شافعی ایسی ہی روشن رائے رکھتے تھے تو پھر آج کے کم علم لوگ اسے کیوں نہ مانیں؟ دلیل جتنی زیادہ قدیم شخصیت کے حوالے سے منسوب کی جائے، سامع کے ذہن میں وہ اتنی ہی پر کشش اور ناقابل تردید بن کر اترتی ہے، چاہے اصل دلیل مفہوم اور مواد کے اعتبار سے بے ربط ہی کیوں نہ ہو۔ یہ بظاہر ایک قصہ سا محسوس ہوتا ہے مگر یہ طرز استدلال برسوں سے مسلم معاشرت میں بار بار دہرایا جاتا رہا ہے، حتیٰ کہ جدید تعلیم یافتہ مسلمانوں میں بھی یہ رجحان کسی نہ کسی صورت باقی نظر آتا ہے۔[44]

لیکن اگر ہمیں ماضی میں کوئی غیر معمولی طور پر ''روشن فکر موٴقف'' نہ مل سکے، خاص طور پر ایسے مسائل میں جن سے ہمارے اسلاف کبھی دوچار ہی نہیں ہوئے تھے؟ کیا ہم محض اپنی عقل کی بنیاد پر قدم اٹھا سکتے ہیں؟ بدقسمتی سے، موسیٰ کے مطابق، کافی مسلمان ایسا کرنے میں جھجھک محسوس کرتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ وہ ''اپنے عہد میں حاصل کردہ تجربات کی فکری سچائی اور جواز کو مشکوک سمجھتے ہیں، اور انہی تجربات کو جدت، تبدیلی اور نئے حالات سے ہم آہنگی کی بنیاد ماننے سے کتراتے ہیں''۔[45] اس کا نتیجہ وہی ہے جس کی نشان دہی ایک دیگر مسلم اسکالر مقتدر خان نے کی ہے کہ ''اکثر مسلمان اسلامی علمی روایت کو محض پرانی آراء سے واقفیت کا نام سمجھتے ہیں، نہ کہ آزادانہ نئے غور و فکر کا عمل۔ وہ پرانی آراء کے دباؤ تلے جی رہے ہیں''۔[46]

تین انداز فکر: انکار، توجیہ، اور عملی ضرورت

یقیناً تمام ثقافتیں بدلتی اور ارتقا پذیر رہتی ہیں۔ اور مسلم ثقافتیں بھی بدلتی اور آگے بڑھتی رہی ہیں، خاص طور پر گزشتہ دو صدیوں میں۔ شخصی آزادی، مذہبی آزادی، اور صنفی مساوات جیسے تصورات مسلم دنیا کے مختلف خطوں میں رفتہ رفتہ جڑیں پکڑتے رہے ہیں۔ ان نظریات سے نہ صرف طرز فکر میں تبدیلی آئی بلکہ کئی جگہ نئے قوانین کی تشکیل میں بھی حصہ ڈالا۔ غلامی کے خاتمے کا تقریباً عالم گیر قبول عام جس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں، اس بات کا ثبوت ہے کہ فکری اور سماجی بہتری ناممکن نہیں۔ اسی طرح آئینی حکومت، عوامی انتخابات، جدید تعلیم، اور منظم ریاستی نظم جیسے تصورات بھی آج مسلم دنیا کے وسیع حصوں میں اگرچہ ہر جگہ یکساں معیار کے ساتھ نہیں مگر نمایاں حد تک قبولیت حاصل کر چکے ہیں۔

لیکن اسی دنیا میں ایک مضبوط رکاوٹ بھی موجود ہے جو ترقی کی رفتار کو سست کر دیتی ہے، روک دیتی

ہے اور بعض اوقات اسے پیچھے بھی دھکیل دیتی ہے۔ یہ رکاوٹ ''قدامت پسند'' گروہ ہیں، جن میں سلفی، اسلام پسند اور دیگر سخت گیر روایتی حلقے شامل ہیں۔[47] یہ لوگ ''وحی کے بغیر کوئی قدر نہیں'' والی علمی روایت سے غیر متزلزل وفاداری رکھتے ہیں۔[48] اسی لیے وہ پوری کوشش کرتے ہیں کہ گزشتہ دو صدیوں میں مسلم دنیا تک پہنچنے والے ہر اس نظریے کو روکا جائے یا مٹایا جائے جو ان کے نزدیک ''غیر اسلامی اثر'' رکھتا ہے۔ وہ جن افکار کی مذمت کرتے ہیں ان میں عموماً ''عقل پسندی''، ''آزاد خیالی''، اور ''نسوانی تحریک'' شامل ہو جاتے ہیں۔ کئی لوگ اسی فہرست میں ''انسانی حقوق'' کی عالمی تعبیر کو بھی شامل کر دیتے ہیں۔[49]

تاہم یہ ''قدامت پسند'' کوئی ایک جیسا یا یک رنگ گروہ نہیں ہیں۔ آفاقی اقدار کے بارے میں ان کے نظریات بھی ایک وسیع دائرے میں پھیلے ہوئے ہیں۔ گزشتہ کئی دہائیوں میں اپنے ذاتی مشاہدات کی بنیاد پر میں سمجھتا ہوں کہ اس دائرے میں تین بڑے فکری رویّے نمایاں نظر آتے ہیں۔

ان میں پہلا رویّہ آفاقی اقدار کا کھلا انکار ہے، اور یہی سخت گیر موقف رکھنے والوں کا راستہ رہا ہے۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کو درکار ہر قدر شریعت ہی سے ملتی ہے، جبکہ ہر ''انسانی یا خود ساختہ نظریہ'' بذاتِ خود ''گمراہی'' سمجھا جاتا ہے۔ اس فکری دھارے کے نمایاں نام مصر کے دانشور سید قطب (متوفی 1966) تھے۔ انہوں نے اسلام سے باہر کی ہر چیز کو، حتیٰ کہ غیر مذہبی علوم کو بھی جاہلیت یعنی نبوت سے پہلے کے ''تاریک فکری دور'' کا حصہ قرار دیا تھا۔ ان کے خیال میں محمد رسول اللہ ﷺ تمام بشری نظریات کو مٹانے آئے تھے۔ قطب کی تنقید میں ''فلسفہ، تاریخ انسانی کی تعبیر، نفسیات، اخلاقیات، علم کلام، تقابلی مذاہب، عمرانیات، سماجی علوم'' سب شامل تھے۔[50]

یہ نظریات محض علمی بحث نہیں رہتے بلکہ ان کے اثرات بہت حقیقی ہوتے ہیں۔ اسکالر ابوالفضل کے مطابق ''آج بہت سے سخت گیر مسلمان مغرب آتے ہیں۔ مقصد یہ ہوتا ہے کہ سائنسی اور طبی علوم سیکھ لیے جائیں لیکن انسان اور معاشرے سے وابستہ علوم سے خود کو دور رکھا جائے تاکہ مغربی ثقافت کے اثرات سے بچا جا سکے۔ اسی لیے وہ سماجی علوم اور انسانی علوم دونوں کو پڑھنے سے گریز کرتے ہیں''۔[51]

اس طرز کے سخت گیر موقف کے مقابل دائرے کے بالکل دوسرے سرے پر ایک اور حکمت ہے

جسے اعتدال پسند لوگوں کا طریقہ کہا جاتا ہے، اور وہ ہے معذرت یا دفاعی وضاحت۔ ان کے مطابق جدید دنیا نے کچھ اچھی اقدار اور حکومتی نظام میں ضرور متعارف کرائیں، لیکن ہمیں نہیں بھولنا چاہیے کہ یہ سب اصول اسلام پہلے سے مکمل اور بہتر صورت میں قائم کر چکا تھا۔ کیا جمہوریت اچھی چیز ہے؟ جی ہاں، اور قرآن کے ''مشورہ'' کے اصول میں اسلام پہلے ہی بہترین جمہوری روح متعارف کرا چکا ہے، جیسے پہلے چار خلفاء کا انتخاب بھی اسلام کی اصل جمہوریت کی عملی مثال ہے۔[52] کیا انسانی حقوق اچھی اقدار ہیں؟ بالکل، اور اسلام نے یہ معیار 14 صدیاں پہلے نہ صرف نافذ کیے بلکہ زیادہ اعلیٰ صورت میں قائم بھی کیے تھے۔ غلامی کے بارے میں کیا کہا جائے؟ ان کے جواب میں یہ مؤقف شامل ہو جاتا ہے کہ اسلامی غلامی نسبتاً نرم دل تھی۔ مزید یہ دلیل بھی دی جاتی ہے کہ جدید انسان دولت کے غلام تو ویسے بھی ہیں۔ اس مؤقف کا دفاع کرنے والوں کی نیتیں بہتر ہوسکتی ہیں لیکن ان کے دلائل اکثر اوپری سطح کے ہوتے ہیں۔ وہ حقیقت کے ساتھ ایماندارانہ مکالمے کی جگہ ایک ''محفوظ دفاعی دلیل'' دے کر کئی تلخ سوالات سے بچ نکلنے کی راہ نکال لیتے ہیں۔ یہی رویہ ہمیں پوری تصویر نہیں دکھاتا، اور اصل زمینی حقائق کا سنجیدہ احتساب مؤخر کر دیتا ہے۔

اور انکار و معذرت کے درمیان ایک تیسری، زیادہ مقبول، اور کئی جگہ سب سے زیادہ اختیار کی جانے والی حکمت موجود ہے، جسے مقصدی عملیت یا قدروں کے ''فائدہ مند استعمال'' کا طریقہ کہا جا سکتا ہے۔ ان کے ماننے والے سخت گیر لوگوں کی طرح، دنیاوی اقدار کو اصولی طور پر نہیں مانتے لیکن ان کے استعمال میں بھی کوئی قباحت نہیں سمجھتے بشرطیکہ وہ عملی طور پر فائدہ دیں۔ ان کی یہ بلا اصول عملیت بعض اوقات ایسے اعتدال کو جنم دے سکتی ہے جو وقتی طور پر معاون محسوس ہو لیکن یہی طریقہ بعض اوقات اخلاقی زوال جیسے مسائل کو بھی بڑھا دیتا ہے، جس پر ہم پچھلے باب میں گفتگو کر چکے ہیں۔ یہی وہ مسئلہ ہے جس کی جانب ترکی کے مذہبی محقق علی برداک اولو نے اشارہ کیا ہے کہ ''کچھ مسلمانوں کے پاس اقدار کو پرکھنے کے دو الگ معیار ہوتے ہیں، اور وہ ان کے درمیان آسانی سے بدل جاتے ہیں، جیسے تیز لہروں میں آگے پیچھے سرکتے ہوئے لوگ ہوں''۔[53]

حقیقت یہ ہے کہ ہمیں اسلام کے بنیادی اصولوں جن کے لیے نئے علمی زاویے اور تازہ تعبیرات درکار ہیں اور انسانیت کی ان آفاقی اقدار کے درمیان حقیقی ہم آہنگی قائم کرنے کی ضرورت ہے۔

ایک علمی استعارہ استعمال کرنے کے لیے ہمیں ''علوم کی اسلامائزیشن'' کے بجائے ''علوم کا فکری انضمام'' درکار ہے۔[54] یہ آفاقی اقدار محض کسی ایک دور کی پیداوار نہیں بلکہ وقت کے ساتھ ساتھ ایک مشترکہ انسانی ضمیر سے تشکیل پاتی آئی ہیں۔ ان کے پیچھے طویل آزمائشیں، غلطیاں، قربانیاں اور اجتماعی ذہنی ریاضت شامل رہی ہے۔ اسلام کا کردار بھی اس عالمی فکری تاریخ میں اہم رہا ہے۔ مثلاً قرآن نے انسانی جان کے تقدس کو نہایت واضح الفاظ میں قائم کیا، جب اس نے قبل از نبوت دور میں عرب میں بیٹیوں کو قتل کیے جانے کی وحشت ناک روایت کی مذمت کی۔ یا ہندوستان میں ذات پات کے نظام کی وجہ سے جن حلقوں کو انسان سے کم درجے پر دھکیل دیا گیا تھا، ان کے لیے اسلامی تہذیب نے مساوات کا وہ نقش متعارف کرایا جس کا مقصد انسان کو انسان کے برابر لانا تھا۔ اسی طرح برطانوی فکر نے بھی میگنا کارٹا سے جمہوری بنیادیں رکھیں۔

مسیحی روایت نے بھی دنیا کے کئی حصوں میں انسانوں کو قربانی کی رسموں سے نکالا۔ امریکہ میں شہری حقوق کی تحریک نے سفید فام رنگ پرستی کے نظریات کو چیلنج کیا اور ایک بڑی فکری فتح حاصل کی۔ انسانی تاریخ میں اخلاقی ترقی مختلف اقساط میں ظہور پذیر ہوئی، کبھی مذہبی مراجع کے ذریعے کبھی انسانی عقل اور تجربہ سے اور بعض اوقات ان دونوں کے امتزاج سے۔

لہٰذا اسلام سے باہر ہر چیز کو تاریکی کہنے کے بجائے ہمیں یہ ماننا چاہیے کہ ''اچھا'' اور ''برا'' محض اضافی تعبیرات نہیں بلکہ ایسی حقیقتیں ہیں جنہیں انسانی ضمیر اور تجزیہ سے پہچانا جا سکتا ہے۔ اس کی دریافت، تشکیل اور فکری ترقی ایک عالمی انسانی جدوجہد رہی ہے، اور اس میں ہمارا کردار بھی ہے، لیکن ہمیں یہ ماننا بھی ہوگا کہ ہم اس میں اکیلے یا واحد حقدار نہیں ہیں۔ صرف اسی سوچ سے ہم اپنے آپ کو فکری قید سے باہر نکال کر باقی دنیا کے ساتھ دوبارہ جوڑ سکتے ہیں۔ تبھی ہم اپنی الگ تھلگ فکری دیواروں کو گرا سکیں گے، اور انسانیت کی بڑی بحث میں دوبارہ ایک فطری، باوقار اور مفید حصہ دار کے طور پر واپس آسکیں گے۔

6

شریعت کا جمود

اسلام کی مروجہ تشکیل جو اسلامی تاریخ کی چوتھی صدی میں اپنے مکمل فکری اور قانونی ڈھانچے تک پہنچ چکی تھی اور جسے اس دور کے بعد سے آج تک سب سے نمایاں اور فیصلہ کن اسلامی شناخت سمجھا جاتا ہے، کسی بھی نئی تبدیلی کے راستے میں ایک سخت رکاوٹ ثابت ہوئی ہے۔ مجھے کسی اور مذہبی روایت کی تاریخ میں اس جیسی مثال معلوم نہیں۔

— فضل الرحمٰن (متوفی 1988)، اسلامی اسکالر[1]

آج اسلام کے متعلق شاید ہی کوئی موضوع شریعت سے زیادہ متنازع ہو جسے اکثر ''اسلامی قانون'' کے طور پر بیان کیا جاتا ہے۔ وجہ واضح ہے کہ روایتی فقہ کے ذریعے سمجھی گئی شریعت جدید انسانی حقوق کے معیار سے کئی سنگین اختلافات رکھتی ہے۔ ان میں ''ارتداد'' یا ''ناموس رسالت ﷺ'' کے متعلق سخت فیصلے، خواتین کے خلاف قانونی تفریق، اور غیر مسلموں کے حقوق کے بارے میں امتیازی قوانین شامل ہیں۔ ان میں بعض جسمانی سزائیں بھی شامل ہو جاتی ہیں، جیسے کوڑے لگانا، سنگساری، ہاتھ کاٹنا، اور سر قلم کرنا۔

جو مسلمان ان احکامات کے نفاذ پر اصرار رکھتے ہیں انہیں عموماً سلفی یا اسلام پسند کہا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ قدامت پسندوں کی ایک بڑی ایسی بھی جماعت موجود ہے جو متنازعہ احکام کے عملی نفاذ سے گریز کرتے ہوئے بھی ان پر سوال اٹھانے کو درست نہیں سمجھتے۔ ان کا مؤقف یہ ہوتا ہے کہ شریعت کا مکمل نفاذ صرف تب ممکن ہے جب اس کے لیے درست سماجی حالات تشکیل پا جائیں۔ مثال کے طور پر چوری کی سزا میں ہاتھ کاٹنے کا حکم نافذ کرنے سے پہلے معاشرے سے غربت کو مکمل

طور پر ختم کرنا ہوگا، تا کہ کوئی شخص مجبوری یا مایوسی میں چوری نہ کرے۔ ان کے نزدیک یہ آئیڈیل برقرار رہنا چاہیے، چاہے اس پر عمل میں تاخیر ہو لیکن اسے مکمل طور پر ترک نہیں کیا جا سکتا۔

یہی وجہ تھی کہ جب 2005 میں اسلامی اسکالر طارق رمضان نے دنیا بھر کے مسلمانوں سے یہ اپیل کی کہ جسمانی سزاؤں، سنگساری اور موت کی سزا پر ایک عالمی وقفہ یا عارضی روک لگائی جائے، تو انہیں جواب میں یا تو گہری خاموشی ملی یا اپنے اپنے مؤقف کا دفاعی انداز۔[2] وجہ صاف تھی: ہم ایسے احکامات سے کیسے دست بردار ہو سکتے ہیں جو خود اللہ نے مقرر کیے ہوں؟

لیکن اس سلگتے مسئلے کو سمجھنے کا ایک اور بھی راستہ ہے۔ وہ یہ کہ اللہ کے احکامات کو سمجھنے اور ان کی تعبیر کرنے کے عمل میں عقل اور غور وفکر کو مزید گہرائی کے ساتھ شامل کیا جائے۔ دوسرے الفاظ میں وہی کام کیا جائے جسے گزشتہ ایک ہزار سال میں اشعری فکری روایت نے مسلم دنیا میں رائج نہ ہونے دیا۔

اس فکری الجھن کو بہتر سمجھنے کے لیے ہم ایک مستند علمی رائے کی طرف دیکھتے ہیں جو کولمبیا یونیورسٹی کے پروفیسر اور اسلامی قانون کے ممتاز اسکالر وائل حلاق نے اپنی کتاب A History of Islamic Legal Theories (اسلامی قانونی نظریات کی تاریخ) میں پیش کی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

> قدیم قانونی نظریہ قرآن اور سنت کے لفظی مفہوم کو قانون کا مرکزی سرچشمہ ماننے پر خاص زور دیتا تھا۔ ان دونوں منابع کی زبان کو براہِ راست اور موجودہ مقدمات پر لفظی اطلاق کے طور پر سمجھا جاتا تھا۔ مثلاً قرآن کی اس آیت کی قانونی حیثیت کو جو مرد وارث کے لیے عورت کے مقابل دگنا حصہ مقرر کرتی ہے، اسے کسی بھی درجے کی تشریح یا تعبیر بھی تبدیل نہیں کر سکتی تھی۔ اس نظریے کے پیچھے ایک مضبوط اعتقادی بنیاد اشعری فکر سے متاثر یہ اصول تھا کہ انسانی عقل اللہ کی وحی کے پس پردہ حکمت اور منطق تک پہنچنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ ان کے مطابق اللہ کی حکمت جو اس کی شریعت میں پوشیدہ ہے انسان کے لیے مکمل طور پر قابل فہم نہیں ہے۔[3]

ان اعتقادی اصولوں کی ایک نمایاں مثال خراسان کے گیارہویں صدی کے اشعری عالم امام قشیری نے بیان کی۔ انہوں نے قرآن کی تفسیر میں وہ طویل آیت نقل کی جس میں مردوں کو بعض خواتین

سے نکاح کی ممانعت دی گئی ہے۔ مثلاً مائیں، بیٹیاں، بہنیں اور دیگر قریبی رشتہ دار۔ پھر انہوں نے صرف ایک مختصر نوٹ بڑھا دیا:

> ''ان ممانعتوں کے پیچھے حکمت یا علت تلاش کرنے کی کوشش ایک ناممکن کام ہے۔ قانون کو کسی جواز یا دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔ اللہ جسے چاہے جو حکم دے اور جسے چاہے اجازت دے سکتا ہے۔ شریعت کے احکامات کی کوئی حقیقی علت سرے سے موجود ہی نہیں۔ اگر وہ خواتین جنہیں حرام قرار دیا گیا ہے، اللہ کی مرضی سے حلال کر دی جائیں، یا جو آج حلال ہیں انہیں حرام قرار دے دیا جائے، تو یہی درست اور قابل قبول ہوگا۔''[4]

یعنی قریبی محرم رشتوں سے نکاح (incest) صرف اس لیے غلط تھا کہ اللہ نے کہا، اور اگر اللہ اسے درست کہہ دیتا، تو یہی درست ہوتا۔ انسانی محسوسات، اقداری فیصلے، اور عقلی پیمانے اس ترتیب میں کوئی وزن نہیں رکھتے تھے۔ صرف اللہ کے براہ راست احکامات ہی اخلاقی صداقت کی بنیاد تھے، کیونکہ وہ نہ صرف اخلاقی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے تھے بلکہ خود اخلاقی حقیقت قائم بھی کرتے تھے۔ اور جب شریعت کے باہر کسی اخلاقی حقیقت کا وجود ہی نہ مانا جائے، تو پھر شریعت پر نئے زاویے سے نظر ڈالنے، یا اس کی تعبیر نو کی بنیاد رکھنے کا جواز بھی باقی نہیں رہتا۔

وراثت، عورت اور عدل

اس فکری اصول کے عملی نتائج کو سمجھنے کے لیے ہم وہی مثال دوبارہ دیکھتے ہیں جو وائل حلاّق نے اوپر بیان کی تھی: ''وہ قرآن کی آیت جو بیٹے کو بیٹی کے مقابل دگنا حصہ دیتی ہے۔'' یہ آیت براہ راست اور واضح الفاظ میں کہتی ہے: ''تمہاری اولاد کے بارے میں اللہ حکم دیتا ہے کہ ایک بیٹے کا حصہ دو بیٹیوں کے برابر ہوگا۔''[5]

یہ آیت مسلم معاشروں میں وراثت کے غیر مساوی قانون کی بنیاد رہی ہے، اور عرب دنیا میں آج تک اس پر عمل جاری ہے۔ جب میں اس کتاب پر کام کر رہا تھا، تیونس وہ واحد عرب ملک تھا جہاں اس نظام میں تبدیلی کی سنجیدہ بحث چل رہی تھی۔ وہاں ایک ''مساوی وراثت قانون'' تجویز کیا گیا، جس کی حمایت ترقی پسند طبقات نے کی، لیکن کئی اسلامی حلقے اس کی سخت مزاحمت پر ڈٹ گئے۔

دلچسپ بات یہ تھی کہ قانون کے مخالفین جو تیونس کی مجموعی آبادی کے تقریباً 63 فیصد تھے، ان میں 52 فیصد خواتین بھی شامل تھیں۔ ان سب کے پاس ایک نہایت طاقتور دلیل موجود تھی: وراثت کی یہ تقسیم اللہ کا فیصلہ تھی۔[6] اس دلیل کے بعد اختلافی بحث بے معنی سی لگنے لگتی تھی، جیسے دروازے پر ہی کوئی مہر لگا دی گئی ہو کہ اب مزید گفتگو ممکن نہیں۔

لیکن اسی تیونس کی سرزمین سے تعلق رکھنے والے ایک غیر معمولی اسلامی مفکر الطاہر الحداد (متوفی 1935) یہ سمجھتے تھے کہ اس موضوع پر نہ صرف بحث ممکن ہے بلکہ ضروری بھی ہے۔ اپنی 1930 کی متنازعہ کتاب Our Women in the Shari'a and Society (ہماری خواتین، شریعت اور معاشرے میں) میں انہوں نے یہ مؤقف اختیار کیا کہ خواتین کے بارے میں قرآن کے احکامات کو جو اپنے زمانے کے تناظر میں خاصی ترقی پسندانہ نوعیت رکھتے تھے ساتویں صدی کے عرب سماج کی حقیقتوں سے الگ کر کے نہیں پڑھا جا سکتا۔ اس وقت کے سماج میں ''خواتین جنگوں میں حصہ نہیں لیتی تھیں، اور مردوں کی سرپرستی اور حفاظت میں زندگی بسر کرتی تھیں''۔ چونکہ مرد عسکری اور معاشی ذمہ داریوں کے بوجھ تلے زیادہ دبے ہوئے تھے، اس لیے وراثت میں ان کا بڑا حصہ مقرر کیا جانا عین انصاف کے مطابق تھا۔ لیکن دنیا بدل چکی تھی، مرد اور عورت اب اکثر برابر کی معاشی دوڑ میں شریک تھے، ذمہ داریاں بھی یکساں ہو رہی تھیں، اور بوجھ کا ترازو بھی۔ اس لیے وراثت کا قانون بھی اسی بدلتی دنیا کے اصول انصاف کے مطابق مساوی تقسیم کی نئی تعبیر کا متقاضی تھا۔[7] مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ قرآن کے مقصد اور حکمت کو سامنے رکھیں، وہ حکمت جس کا اصل منشا خواتین کو بااختیار بنانا تھا نہ کہ لفظی احکامات کے ظاہر پر رک کر قانون کو جامد بنا دینا۔[8]

انہی دلائل کی بنا پر الحداد کو سخت ہدفِ تنقید بنایا گیا، یہاں تک کہ بعض حلقوں نے انہیں ''مرتد'' کہہ کر مسترد کر دیا۔ ان کی مادرِ علمی جامعہ زیتونہ نے ان کی تعلیمی سند واگزاشت کر دی، احباب اور ہم عصر اہل علم نے ان سے نظریں پھیر لیں، اور معاشرتی تنہائی ان کا مقدر بن گئی۔ صرف 35 برس کی عمر میں غربت اور فکری و سماجی تنہائی کے ساتھ وہ تپ دق کے مرض میں مبتلا ہو کر وفات پا گئے۔[9]

اس تشدد کے اپنے اسباب تھے، فقیہانہ روایتوں کی بنا پر بھی اور مذہبی ذہنی سانچوں کی وجہ سے بھی۔ کیونکہ الطاہر الحداد کی منطق کو سمجھنے اور قبول کرنے کے لیے پہلی شرط ہی ایک ایسے ذہن کی موجودگی تھی

جو ''انصاف'' کو معروضی اصولوں پر پرکھنے کا حوصلہ رکھتا ہو، اور اللہ کے احکام میں بھی مقصد انصاف اور حکمت کی تلاش کرتا ہو۔ جہاں کوئی ظاہری حکم انصاف کے معیار پر کما حقہ پورا نہ اترتا محسوس ہو، تو یہی ذہن حکم کے تاریخی پس منظر کو سامنے رکھ کر اس کی نئی تعبیر کی کوشش کرے گا تا کہ بدلتے سماجی اور معاشی حالات کے ساتھ دین کی منشا بھی زندہ رہے اور انصاف کا اصل اصول بھی قائم رہے۔

معتزلہ کا فکری منہج قرآن کی عقلی تعبیر کو صرف ایک امکان نہیں بلکہ ایک تقاضہ سمجھتا تھا۔ ان کے نزدیک کلام الٰہی کو سمجھنے کی پہلی سیڑھی خود عقل تھی، وہی عقل جو انسان کو مشیت الٰہی تک لے جانے کا ابتدائی وسیلہ بنتی ہے۔ معتزلہ کے جلیل القدر علما جیسے عبدالجبار اور ان کے شاگرد متکلمین اس اصول پر اصرار کرتے تھے کہ قرآن کی تفسیر کا منصب صرف اسی کے شایان شان ہوسکتا ہے جس کے ذہن میں عدل الٰہی کا معروضی تصور پہلے سے روشن ہو چکا ہو، اور یہ روشنی کسی روایت کی محتاج نہیں، دلیل اور غور و فکر سے اخذ کی گئی ہو۔ ان کے نزدیک، ''تفسیر کا منصب اسی کو زیب دیتا ہے جس نے سب سے پہلے عقل کے ترازو پر عدلِ الٰہی کو پرکھا اور اس کی حقیقت کو سمجھ لیا ہو۔''[10]

لیکن یہی وہ دروازہ تھا جسے اشاعرہ کھولنے پر آمادہ نہ تھے۔ ان کے یہاں عدل کوئی آزاد اور قائم بالذات اصول نہیں تھا، بلکہ شریعت کے بعد جنم لینے والی ایک تابع تعبیر جو انسانی عقل کی دریافت سے پہلے نہیں بلکہ شرعی حکم کے نفاذ کے بعد اس کے سائے میں سمجھی جاتی ہے۔ ان کے نزدیک شریعت اصل تھی اور عدل اس کا لازمی نتیجہ، لیکن عقل سے پہلے کا کوئی معیار نہیں۔

رائے کا نشیب و فراز

اشعری فکر کے اثرات کو زیادہ منظم طور پر سمجھنے کے لیے اسلامی روایت میں ''رائے'' کے سفر پر نظر ڈالنی پڑتی ہے۔ رائے کو لغوی اعتبار سے ''دیکھنا'' کہتے ہیں، گویا یہ عقل کے زاویے سے معاملات کو پرکھنے کی ایک نگاہ تھی، جس میں عام فہم، منطقی بصیرت، اور فکر و نظر کا جوہر شامل تھا۔[11] روایتوں کے مطابق نبی اکرم حضرت محمد ﷺ نے فرمایا کہ ''میں ان امور میں جہاں وحی نازل نہیں ہوئی، تمہارے درمیان رائے کے ذریعے فیصلہ کرتا ہوں۔''[12] یہی وہ اسوہ حسنہ تھا جس سے دوسری صدی ہجری میں عراق کے علمی اور تہذیبی شہروں، خاص طور پر کوفہ اور بصرہ میں کچھ فقہا کو یہ حوصلہ ملا کہ وہ قرآن کے

ساتھ ساتھ عقل اور فکری بصیرت کو بھی اجتہاد کا ذریعہ بنائیں تا کہ وقت کے ساتھ بدلتے مسائل کا حل تلاش کیا جاسکے۔ یہ اہل علم ''اہل الرائے'' کہلائے، یعنی وہ جن کے مؤقف روایت سے پہلے دلیل اور غور سے تشکیل پاتے تھے۔ انہی میں امام ابوحنیفہ بھی تھے جن کے افکار سے بعد میں حنفی مکتب فقہ وجود میں آیا۔ وقت کے اتار چڑھاؤ نے اس مکتب فکر کے ابتدائی عقلی ذوق کو کسی قدر دھندلا دیا، لیکن سنی فقہ کے چار بڑے مکاتب میں یہی نسبتاً زیادہ لچک اور وسعت کے لیے معروف رہا۔

چنانچہ رائے کے زوال کی حکایت محض ایک فقہی اصطلاح کے مدھم ہو جانے تک محدود نہیں بلکہ ایک وسیع فکری انحراف کی داستان بھی ہے جس میں قرآن کی حکمت اور انصاف کی معیاری تعبیر رفتہ رفتہ عقلی استدلال کی روشنی سے ہٹ کر روایت اور متعین فقہی سانچوں کے دائرے میں محصور ہونے لگی۔

عقلیت پسند فقہا کو اکثر دوسرے علما کی جانب سے سخت ردعمل کا سامنا کرنا پڑا، خاص طور پر ان شعبوں سے تعلق رکھنے والوں کی طرف سے جو فکری وسعت سے ہٹ کر زیادہ محدود نظری سانچوں میں سوچتے تھے۔ ان کے نزدیک ''رائے'' ایک بے ضابطہ، غیر یقینی اور قیاس پر مبنی طریقہ تھا، حتیٰ کہ وہ اسے محض ذاتی خیالات کی پرواز سمجھ کر مسترد کرتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے اجتہاد کے مقابلے میں ایسا علم فقہ تدوین کرنے کی کوشش کی جو مکمل طور پر نصوص یعنی تحریری اور منقول روایتوں کی بنیاد پر ہو۔

چونکہ قرآن میں واضح احکام کی تعداد محدود تھی، اس لیے فقہا نے اس خلا کو حدیث کی روایتوں سے پر کرنا شروع کیا، یعنی وہ ''اقوال'' اور بیان کردہ روایتیں جو نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے افعال، فرمودات اور ان کے عمل کی زبانی منتقلی سے محفوظ چلی آ رہی تھیں۔ یہی وہ مرحلہ تھا جب حدیث کو جمع کرنے، مرتب کرنے اور مستند شکل دینے کا کام شروع ہوا، اور بتدریج یہ مجموعے اپنے حجم میں قرآن کی تحریری وسعت سے کہیں زیادہ بڑھتے چلے گئے، جس کے نتیجے میں یہ جماعت اہل حدیث کے نام سے معروف ہوا، یعنی ''حدیث کے ماننے اور محفوظ کرنے والے''۔ انہی میں احمد بن حنبل بھی شامل تھے، جو معتزلہ کے سب سے بڑے فکری مخالف سمجھے جاتے تھے، اور جن کے پیروکاروں نے سنی فقہ کے چار بڑے مکاتب میں سب سے زیادہ سخت گیر اصولی روایت کو آگے بڑھایا۔[13]

بالآخر سنی اسلام کی فکری تشکیل کا غالب دھارا اسی مکتب کی تعبیر سے رنگین ہوا، جو کتابی اور منقول روایت کو پہلی بنیاد مانتے تھے، اور استدلال کو اس کے بعد کی چیز۔ ان کے ہاں متن ایک قلعے کی

طرح تھا، محفوظ، نا قابلِ چیلنج اور حتمی۔ جو اہلِ علم فقہی معاملات میں عقل، فہم اور ذاتی بصیرت یعنی ''رائے'' کو معتبر سمجھتے تھے، وہ اس قلعے کی دیواروں کے باہر کھڑے کر دیے گئے۔ ان میں سے بیشتر یا تو وقت کی گرد میں اوجھل ہو گئے، یا اپنے موقف کو پوری قوت سے بیان کرنے کے بجائے خاموشی اور احتیاط کی پناہ لینے پر مجبور کر دیے گئے۔[14]

یوں صرف ایک اصطلاح متروک نہیں ہوئی بلکہ ایک فکری روایت بھی مدھم پڑ گئی۔ بالآخر خود لفظ ''رائے'' کا استعمال بھی دینی مباحث کے میدان سے بتدریج رخصت ہو گیا۔ ایک معروف حوالے میں اس حقیقت کو یوں سمیٹا گیا ہے کہ: ''رائے، جو بے قید اور ذاتی استدلال سے وابستہ سمجھی جانے لگی تھی، مکمل طور پر ترک کر دی گئی۔''[15] آج کی نسل حدیث سے تو پوری طرح آشنا ہے، لیکن ''رائے'' کی وہ علمی میراث جو ایک زمانے میں فقہی فیصلوں میں سانس لیتی تھی، اب یادداشت کے کسی گہرے گوشے میں دب کر رہ گئی ہے۔

اگرچہ معتزلہ کے فکری جوش اور رائے کی روایت پوری طرح باقی نہ رہ سکی، لیکن اس کی ہلکی سی پرچھائیاں بعدازاں سنی فقہ میں کچھ محدود صورتوں میں زندہ ضرور رہیں۔ پورے سنی فقہی نظام کے اصول مرتب کرنے والے امام شافعی نے یہ طے کیا کہ اسلامی قانون کے چار بنیادی مآخذ ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ یقینی اور قطعی ماخذ قرآن اور سنّت تھے، وہ سنّت جسے حدیث کی روایتوں سے اخذ کیا گیا۔ ان منقول اور قطعی ماخذوں کے علاوہ اجتہاد کے لیے دو عقلی مآخذ بھی رکھے گئے: ایک ''اجماع''، یعنی کسی معاملے پر تمام اہلِ علم کی متفقہ رائے، اور دوسرا ''قیاس''، یعنی پہلے سے موجود قرآن اور حدیث کے احکام کی مدد سے نئے مسائل کا عقلی تقابل، استنباط اور حکم اخذ کرنے کا طریقہ۔

حالانکہ یہاں بھی حدیں کھینچی گئیں۔ امام غزالی نے واضح کیا کہ اجماع کی بنیاد اہلِ علم کے محض ذاتی فیصلے پر نہیں بلکہ ایک مشہور حدیث پر تھی جس میں آپ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ''میری امت کسی غلط بات پر متفق نہیں ہوگی۔''[16] (یہ اصول آگے چل کر اکثریت کی ایسی فکری بالادستی میں بدل گیا، جس نے اپنی بات کو حرفِ آخر سمجھا، اگرچہ وہ اکثریت صدیوں پہلے تاریخ کا حصہ بن چکی تھی۔) اسی طرح قیاس کے بارے میں امام غزالی کا مؤقف تھا کہ عقل وحی کے تابع رہتے ہوئے احکام کو سمجھنے اور ان سے نئے مسائل کا استنباط کرنے میں ایک مددگار تو ہو سکتی ہے لیکن اس کی حیثیت ہمیشہ ثانوی

اور معاون ہی رہے گی۔[17]

سنی فقہ میں ''رائے'' کے اثرات کی سب سے اہم باقی ماندہ شکل ''مصلحت'' کا تصور تھا، جسے مالکی اور حنفی مکتب نے قانون کا پانچواں ماخذ تسلیم کیا، اگرچہ حنفی علما اس کے لیے ایک مختلف لفظ استعمال کرتے تھے، اور وہ تھا ''استحسان''، یعنی کسی شے کو بھلائی کے پہلو سے دیکھ کر بہتر سمجھنا۔ لیکن امام شافعی جن کا علمی مقام ایک مضبوط مرجع کی حیثیت رکھتا تھا، اس تصور کو رد کرتے تھے۔ ان کے نزدیک یہ سب ''انسانی عقل کے آزاد استعمال پر مبنی تھا، جس میں ذاتی میلانات اور دلچسپیاں دخل انداز ہو سکتی تھیں۔''[18] یہی سبب تھا کہ حتیٰ کہ مالکی اور حنفی علما نے بھی وقت کے ساتھ ساتھ مصلحت کے استعمال کو زیادہ محدود کر دیا، اور اسے صرف انہی مسائل تک مختصر رکھا جہاں قرآن اور حدیث دونوں خاموش ہوں۔[19]

اسی فکری دھارے کے ساتھ بعد کے ادوار میں مالکی علما نے اپنے مکتب کے بانی کے بے انتہا عقلی رجحان سے بھی فاصلہ اختیار کیا، جسے وہ اپنے زمانے کے تناظر میں قدرے زیادہ وسیع سمجھنے لگے تھے۔[20]

واضح طور پر فقہ میں رائے کی بتدریج پسپائی اس بڑی تبدیلی کا نتیجہ تھی جو علم کلام اور مذہبی بحثوں کے میدان میں وقوع پذیر ہو رہی تھی۔ جیسا کہ سرکردہ محقق وائل حلاق نے تاریخ کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے:

> ''یہ حقیقت کہ علما نے اپنے علمی زور کا ایک بڑا حصہ بعض مذہبی نظریات کے رد میں صرف کیا، خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہ نظریات براہ راست فقہی مباحث اور قانون کے اصولی سوالات سے وابستہ تھے۔ اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس فکری کشمکش کا اصل محور اشاعری اور معتزلی تصورات کے مابین تھا، جس میں علما کی توانائی زیادہ تر اشاعری نظریے کے دفاع میں صرف ہوئی، اور معتزلی نظریے کو رد کرنے میں کہ: انسانی اعمال معروضی طور پر اچھے یا برے ہو سکتے ہیں، اور انسانی عقل وحی سے پہلے اور مستقل بھی اس بات کا فیصلہ کرنے کی اہلیت رکھتی ہے کہ کونسا عمل اچھا ہے اور کونسا نہیں۔ یہ نظریہ سنی فقہ کے سب سے بنیادی اصول سے براہِ راست متصادم تھا، یعنی یہ کہ ''احکام کا اصل فیصلہ صرف اللہ کا حق ہے، اور انسانی عقل بذات خود انسانی اعمال کی معیاری عدالت قائم کرنے کی مجاز نہیں ہو سکتی۔''[21]

مختصر یہ کہ جب علم کلام میں اشاعری فکر کو غلبہ حاصل ہوا تو فقہ میں بھی رائے کا وہ ابتدائی چراغ مدھم پڑ گیا،

اور قانون کی تعبیر نو، یعنی ''اجتہاد'' صرف انہی مقامات پر ممکن رہ گئی جہاں قرآن یا نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی واضح ہدایت موجود نہ ہو۔ یہ تبدیلی کسی طور اجتہاد کے ''دروازوں کی'' مکمل بندش نہیں تھی لیکن ان دروازوں کو کافی تنگ ضرور کر گئی تھی جیسے کوئی وسیع شاہراہ رفتہ رفتہ ایک باریک پگڈنڈی میں بدل جائے۔

دنیا میں مسلسل نئی حقیقتیں رونما ہو رہی تھیں، مگر اجتہاد کے دروازوں کی تنگی کی وجہ سے ان حقائق کے ساتھ قدم ملانا مشکل ہو رہی تھی۔ مثال کے طور پر، جدید بینکاری نے ایک نیا تصور پیش کیا: ایسا مناسب اور معقول شرح سود جس پر فریقین باہمی رضامندی سے متفق ہوں۔ یہ اس ربا سے مختلف تھا جس کی ممانعت قرآن نے کی تھی۔ ربا دراصل ایک بے رحم سودی طریقہ تھا جس میں قرض دہندہ ادائیگی میں تاخیر پر مقروض کے قرض میں اپنی مرضی سے ایک غیر معمولی اور حد سے زیادہ اضافی رقم شامل کر دیتا تھا، اور یہ سب مقروض کی رضامندی یا کسی منصفانہ اصول کے بغیر ہوتا تھا۔[22]

لیکن ان بدلتے حالات کے باوجود مسلم فقہا کی بڑی تعداد نئی حقیقتوں کے تناظر میں پرانے قوانین پر نظرِ ثانی کرنے سے آج تک ہچکچاتی رہی۔ عصر حاضر کے قانون اسلام کے محقق رومی احمد اس کی وجہ علما کے مذہبی عقائد میں تلاش کرتے ہیں۔ ان کے مطابق:

> مختلف اسباب کی بنا پر فقہا نئے قوانین اخذ کرنے سے گریز کرتے ہیں، خاص طور پر تب جب نیا قانون مروجہ اور تسلیم شدہ رائے سے ٹکراتا محسوس ہو۔ ان کا عمومی رجحان یہ ہوتا ہے کہ وہ تاریخی اسلامی قوانین کی اتھارٹی کو ویسے ہی قبول کر لیں، خواہ وہ موجودہ زمانے میں منطقی یا قابل عمل نہ بھی لگیں۔ کیونکہ فہم پیدا کرنا اور کسی شے کے معنی متعین کرنا انسانی عقل کا کام ہے، اور ان کے نزدیک عقل ہمیشہ خطا اور فکری فساد سے محفوظ نہیں سمجھی جاتی۔[22]

یہ فقہی جمود غیر متوقع نہیں تھا، لیکن اس کے نتائج کافی مہنگے ثابت ہوئے۔ معاشی تاریخ کے مشہور محقق تیمور قران نے اپنی اہم اور معروف کتاب The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East (دی لانگ ڈائیورجنس: اسلامی قانون اور مشرق وسطیٰ کی ترقی کی راہوں میں رکاوٹیں) میں اس کے گہرے اثرات مدلل انداز میں بیان کیے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ حقیقت میں اسلامی قانون نے اپنے ابتدائی زمانے میں مسلم معیشتوں کو مضبوط سہارا دیا تھا، تجارت کو بڑھایا، معاہدوں کے احترام کو یقینی بنایا اور نجی ملکیت کو

تحفظ فراہم کیا۔ لیکن ''دسویں صدی کے بعد سے'' یہی قانون ترقی کی رفتار پر بوجھ بننے لگا کیونکہ اس میں ایسی پابندیاں شامل ہوگئیں جن سے نجی سرمائے کے ارتکاز، بڑی کاروباری کمپنیوں کے قیام، بڑے پیداواری نظاموں اور غیر شخصی تجارتی تبادلوں جیسے نئے معاشی امکانات کی راہیں مسدود ہوگئیں۔[23] اسی لیے اٹھارہویں صدی کے دمشق میں قرض اور مالی لین دین کے طریقے تقریباً ویسے ہی رہے جیسے دسویں صدی میں رائج تھے۔[24] اس کے برعکس اسی عرصے میں مغرب ایک بالکل نئی معاشی اور صنعتی دنیا تخلیق کر چکا تھا جہاں سرمایہ، پیداوار اور تجارت کے پیمانے تیزی سے بدل کر ایک مختلف رخ اختیار کر چکے تھے۔

نظریہ مقاصد شریعت اور اس کی حدود

''مقاصد''، یعنی شریعت کے مقاصد یا ارادے سنی فقہی ورثے میں مستقبل کا ایک امید افزا پہلو رکھتے ہیں۔ اس نظریے کے مطابق اللہ نے اپنے احکام انسان کی مصلحت، یعنی اس کے بہترین مفاد کی حفاظت کے لیے نازل فرمائے۔ اسی مفاد کو علما نے پانچ بنیادی اقدار کی صورت میں بیان کیا ہے: جان کا تحفظ، دین کی حفاظت، مال کی سلامتی، نسب کی بقا اور عقل کی پاسبانی۔

یہ بات بظاہر متضاد سی لگتی ہے کہ قانون کی اتنی معروضی اور عقلی تشریح اشعری مکتب فکر کے متاخرین اور زیادہ بصیرت رکھنے والے دانشوروں جیسے امام جوینی، امام غزالی اور امام رازی وغیرہ نے پیش کی۔ لیکن اس تضاد کی گرہ کھلتی ہے تو حقیقت زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔ انسانی عقل پر فکری لغزش کے امکانات کے باعث اشاعرہ یہ سمجھتے تھے کہ ہر شعبۂ زندگی کا احاطہ شریعت کے ساتھ ہونا چاہیے، اور وہ قانون جسے ہم آج کی زبان میں ''غیر مذہبی قانون'' کہہ سکتے ہیں، اس کے لیے جگہ بہت محدود رہنی چاہیے۔ لیکن دوسری طرف وہ یہ بھی جانتے تھے کہ قرآن اور احادیث میں صریح احکام کی تعداد محدود اور متعین ہے۔ ان صریح احکام سے نئے مسائل کا حکم نکالنے کے لیے انہیں ''قیاس''، یعنی عقلی مماثلت اور تقابل کا سہارا لینا پڑا، اور قیاس اسی وقت ممکن تھا جب کسی حکم کے پیچھے موجود ''علت'' یعنی مؤثر سبب کو متعین کیا جائے۔

مثال کے طور پر، شراب کی حرمت کو دیگر نشہ آور اشیا تک پھیلانے کے لیے فقہا نے اس مؤثر علت کو ''نشے اور فساد عقل سے تحفظ'' کے طور پر بیان کیا، جس کا براہ راست تعلق ایک بڑے مقصد سے تھا

یعنی ''عقل کا تحفظ''۔ یہی وجہ تھی کہ انھوں نے اپنے مذہبی تحفظات کے باوجود اصولی قانون کی دنیا میں انسانی عقل کے لیے ایک عملی مقام پیدا کیا۔[25]

انسانی عقل کے لیے جو جگہ بعد کے زمانوں میں فقہ کے اندر نکالی گئی تھی وہ اپنی نوعیت میں محدود ہی رہی، اور اس کی سب سے بڑی وجہ مذہبی نظریات کی وہ سخت حدیں تھیں جن کے باہر فقہا قدم رکھنے کو تیار نہیں تھے۔ کئی اشعری فقہا بار بار یہی کہتے رہے کہ کسی بھی شرعی حکم کے پیچھے جو ''علت'' یعنی اس کا اصل مقصد یا وجہ ہو سکتی ہے وہ صرف متن، یعنی قرآن یا حدیث کی صریح عبارت کے اندر ہی مل سکتی ہے۔[26] گویا جب تک اللہ خود کسی حکم کا مقصد واضح لفظوں میں بیان نہ کر دے، انسان کو اس کے بارے میں کوئی بات کرنے یا نتیجہ نکالنے کا حق بھی حاصل نہیں۔

امام رازی ایسے زیادہ لفظی اور روایت پرمصر علما پر طنز کرتے ہوئے کہتے تھے کہ ''اگر یہ لوگ اللہ کے بارے میں لفظ مقصد یا غرض سن لیں تو کہنے والے کو ایمان سے خارج تک قرار دے دیں گے۔''[27] رومی احمد اس فکری الجھن کو مزید وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ ان کے مطابق:

> فقہا ڈرتے تھے کہ اگر وہ کسی قانون کا مقصد دوٹوک لفظوں میں بیان کر دیں، تو گویا وہ یہ دعویٰ کر بیٹھیں گے کہ انھوں نے اللہ کے احکام کی اصل منشا کو سمجھ لیا ہے۔ اسی لیے بیشتر فقہا یہ اصرار کرتے رہے کہ اللہ کے احکام کی حکمت انسان کی گرفت سے باہر ہے، اور انسان کبھی پورے یقین کے ساتھ اس کا اصل مقصد نہیں جان سکتا۔ اسی بنا پر انھوں نے مقاصد شریعت کو ایسے واضح اصول ماننے سے روک دیا جو اللہ کے احکام کی اصل منشا کی تشریح کریں۔ ان کے نزدیک مقاصد کا کام یہ نہیں کہ وہ حکم کی بنیاد بنیں بلکہ یہ صرف یہ سمجھانے کے لیے ہیں کہ کوئی حکم پہلے سے کیوں موجود ہے۔[28]

اور دلچسپ بات یہ کہ امام غزالی اور امام رازی کے ہاں بھی مقاصد شریعت کو ایسے فکری اصول کی حیثیت سے نہیں دیکھا جاتا تھا جو قانون کی بنیاد فراہم کریں۔ وہ خود چونکہ پہلے سے موجود احکام کی مدد سے ہی اخذ کیے گئے تھے نہ کہ الگ سے قائم شدہ آزاد اصول سے۔[29] دوسرے لفظوں میں، قانون پہلے قائم ہوا اور مقاصد شریعت بعد میں انہی موجود اصولوں سے احکام اخذ کیے گئے، نہ کہ مقاصد سے قانون کی بنیاد طے کی گئی ہو۔

اس محدود راہ کے برعکس، ایک فقیہ اور مفکر ایسے بھی آئے جنہوں نے مقاصد شریعت کے تصور کو ایک نئی وسعت دینے کی کوشش کی۔ وہ تھے ابو اسحاق الشاطبی (متوفی 1388)۔ غرناطہ، اسپین سے تعلق رکھنے والے مالکی فقیہ جن کا زمانہ بڑے سماجی اور معاشی تبدیلی کا دور تھا۔ اس ماحول نے ان کے اندر یہ احساس بیدار کیا کہ فقہ کے اصول کو وقت کے نئے سوالات کے ساتھ چلنا چاہیے، ورنہ دین کی عملی رہنمائی وقت سے کٹ کر رہ جائے گی۔[30] تجارت تیزی سے پھیل رہی تھی اور لوگ معاہدوں میں آزادی چاہتے تھے، مگر علما اب تک انہی پرانی فقہی مثالوں سے آگے نہ بڑھ سکے تھے جو مدینہ کے زرعی شراکت داری کے دور سے متعلق تھیں۔[31] یہ وہی مرحلہ تھا جس کے بارے میں تیمور قُران نے کہا تھا کہ فقہ ترقی کی رفتار پر بوجھ بننے لگی تھی۔

اس مسئلہ کے لیے امام شاطبی نے ''مصلحت''، یعنی انسان کے مفاد کو شریعت کا ایک بنیادی اور ربط پیدا کرنے والا اصول قرار دے دیا، جو تمام احکام کو آپس میں مربوط بناتا ہے۔[32] اس فقہی اقدام کے لیے انہوں نے دینی دلیل کے ساتھ یہ بات کہی کہ اللہ اپنے بندوں کے بہترین مفاد کے مطابق امور کو چلاتا ہے، اور بندے اپنے مفاد کو سمجھنے کی صلاحیت بھی رکھتے ہیں۔[33] اس مؤقف کے ذریعے امام شاطبی نے عملاً اشعری فکر کی زیادہ سخت قانونی حدود سے خاموش فاصلہ اختیار کر لیا اور معتزلہ کے عقلی اصول کے قریب آ کھڑے ہوئے۔[34]

اسی وجہ سے امام شاطبی کی فکر کو جدید دور میں ان مسلمانوں نے دوبارہ دریافت کیا جو شریعت کی تعبیر میں اصلاح کا راستہ اور آگے بڑھنے کی سمت تلاش کر رہے ہیں۔ لیکن اپنے زمانے میں وہ اتنے مقبول نہ تھے۔ ان کے خیالات ''صدیوں تک یا تو مخالفت کا سامنا کرتے رہے یا خاموشی سے نظر انداز کیے جاتے رہے''، اور پھر انیسویں صدی کے اواخر میں اسلامی جدید فکر رکھنے والوں مثلاً محمد عبدہ نے ان کو دوبارہ سامنے لایا اور عام کیا۔[35]

نجم الدین الطوفي (متوفی 1316) بھی ایک غیر معمولی عالم تھے جنہوں نے یہ موقف اختیار کیا کہ مصلحت قرآن اور سنت کے ظاہری احکام پر بھی فوقیت رکھ سکتی ہے، لیکن ان کا یہ خیال ''جلدی ہی بھلا دیا گیا''۔[36] ان کی رائے کو ''ایک طرح کا فائدے اور عقل کی بنیاد پر کھڑا عملی نظریہ کہا گیا، جیسا کہ جیریمی بینتھم اور جان اسٹورٹ مل کے یہاں تھا''، لیکن اسے یہ کہہ کر رد کر دیا گیا کہ اس میں

''لغزشیں کرنے والی انسانی عقل کو حد سے زیادہ اختیار دے دیا گیا ہے''۔[37]

ان سرکردہ علماء کے سامنے اصل رکاوٹ وہ کلامی اصول تھا جو اللہ کے احکام کے پیچھے موجود ارادے یا غرض کو زیادہ عقلی بحث کا موضوع بنانے کی گنجائش نہیں دیتا تھا۔ یہی نظریاتی اصول یہ بھی قبول نہ کر سکا کہ مقاصد شریعت کو اسلامی قدرتی قانون (Natural Law) کی بنیاد بنایا جائے، وہ کام جسے معتزلہ اپنی پوری علمی روایت میں ہی سمیٹ کر پیش کرنے کی صلاحیت رکھتے تھے۔[38] اس کے علاوہ مقاصد شریعت کا یہ نظریہ بعد کے زمانوں میں علمی دنیا میں وہ مقام حاصل نہ کر سکا جس کے ساتھ اس پر باقاعدہ گفتگو کی جا سکے، یہاں تک کہ سنی فقہ کی بیشتر قدیم کتابوں میں اسے کوئی مستقل باب یا حصہ تک نہیں بنایا گیا۔[39]

کیا عورتیں اب تنہا سفر کر سکتی ہیں؟

یہ دیکھنے کے لیے کہ مقاصد شریعت کی بنیاد پر اصلاحی مؤقف کو آج بھی روایت پر مصر مسلمانوں میں کس نظر سے دیکھا جاتا ہے ہم ایک عصری مثال لیتے ہیں۔ 2013 میں دارالافتاء یعنی ''فتاوی جاری کرنے والا ادارہ''، لیسٹر، برطانیہ میں مقیم ایک عالم سے یہ سوال پوچھا گیا کہ کیا ایک مسلمان عورت اپنے ساتھ کسی مرد سرپرست کے بغیر تنہا سفر کر سکتی ہے؟ جبکہ حدیث میں اس سے منع کیا گیا ہے۔ عالم نے اپنے جواب میں پہلے یہ بات تسلیم کی کہ عورت پر یہ پابندی ''اس کی عزت، ناموس اور تحفظ کی خاطر'' تھی اور اس کا تعلق عزت، وقار اور حفاظت جیسے حقیقی خدشات سے تھا۔ پھر انہوں نے کہا:

> بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ جدید زمانے میں سفر کے حالات وہ نہیں رہے جو نبی اکرم محمد ﷺ کے زمانے میں تھے۔ پہلے کی طرح آج کے سفر بے آب و گیاہ صحرا، چوروں اور ڈاکوؤں جیسے خطرات سے بھرے نہیں ہوتے۔ آج کا سفر ایسے ذرائع سے ہوتا ہے جن میں ایک ساتھ بہت سے لوگ شریک ہوتے ہیں، جیسے ہوائی جہاز، گاڑیاں، بسیں، بحری جہاز اور دیگر ذرائع نقل و حمل جن میں عمومی طور پر حفاظت کا معیار زیادہ ہوتا ہے۔ اسی لیے سفر عورت کے اندر خوف اور عدم تحفظ کا وہ احساس باقی نہیں چھوڑتا، کیونکہ یہ ذرائع اسے اعتماد اور یقین کی فضا فراہم کرتے ہیں، اور اس کے لیے سفر کو زیادہ قابل اعتماد بنا دیتے ہیں۔[40]

یہ سب سننے کے بعد اصل سوال وہی باقی رہا کہ اگر پابندی کی اصل علت حفاظت تھی، اور دنیا آج

نسبتاً محفوظ ہو چکی ہے، تو کیا عورت آج آزادانہ طور پر تنہا سفر نہیں کر سکتی؟ کیونکہ پابندی کے پیچھے اصل خدشہ اس کی جان اور وقار کی حفاظت تھا؟

آپ کو لگ سکتا ہے کہ یہ بات منطقی ہے۔ لیکن ہمارے عالم پرزور انداز میں کہتے ہیں کہ نہیں، ایسا نہیں ہے۔ وہ تسلیم کرتے ہیں کہ عورتوں کو ظاہری خطرات سے بچانا، شریعت میں ان کے آزادانہ سفر سے روکنے کی حکمت ہو سکتی ہے۔ (حکمت کو ایک معنی میں مقاصدِ شریعت ہی کے قریب سمجھا جاتا ہے۔[41]) لیکن ان کے اصرار کے مطابق، شریعت کا حکم بہرحال لازم العمل رہے گا، چاہے اس حکم کے پیچھے موجود حکمت پوری ہوتی نظر آئے یا نہ آئے۔ وہ مانتے ہیں کہ دنیا بدلتی ہے، مگر ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ ''قرآن اور سنت کے واضح نصوص پر قائم شدہ احکام کبھی تبدیل نہیں ہو سکتے۔'' اسی بنا پر وہ فتویٰ دیتے ہیں کہ ''عورت کے لیے 48 میل سے زیادہ کا سفر، خاندان اور دوستوں سے ملنے، علم حاصل کرنے یا کسی بھی سماجی مقصد کی خاطر جائز نہیں ہوگا۔ (اس فاصلے کی پیمائش ساتویں صدی کے معیار پر تین دن کے سفر کے مساوی ہے۔)[42]

غیر اشعری بنیاد پر شریعت کا تصور

انہی اسباب کی بنیاد پر جدید دور کی محققہ مریم العطار درست کہتی ہیں کہ مقاصد شریعت کا نظریہ کلاسیکی اسلام میں ایک امید افزا فکر تھا مگر اپنے دور میں زیادہ اثر نہیں پیدا کر سکا۔ ان کے مطابق یہ نظریہ صرف پہلے سے موجود احکام کا جواز بیان کرنے کے لیے استعمال ہوا مگر کبھی بھی ''نہ تو نئے احکام کے استنباط کے لیے بنیاد بنایا گیا، اور نہ ہی اس کے ذریعے موجودہ احکام کی موزونیت کو پرکھا گیا۔''[43] وہ کہتی ہیں کہ آج اس نظریے کو اسلامی قانون کی تجدید کے لیے بنیاد بنایا جا سکتا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ پہلے اسے ''غیر اشعری فکری بنیاد پر قائم کیا جائے۔''[44]

غیر اشعری بنیاد کا مطلب

غیر اشعری بنیاد سے مقصود یہ ہوگا کہ شریعت کے مقاصد کو احکام پر مقدم رکھا جائے، اور انہی مقاصد کو ان احکام کی تعبیر نو کی بنیادی اور جائز علمی بنیاد سمجھا جائے نہ کہ صرف پہلے سے موجود احکام کی وضاحت۔ عصرِ حاضر کے مفکر ابراہیم موسیٰ کے الفاظ میں، اس تبدیلی کا منشا یہ ہوگا کہ شریعت کو

''اخلاقی اور اصولی اقدار کا ایک مجموعہ سمجھا جائے، نہ کہ جامد اور نا قابل تغیر قوانین کا ایک مجموعہ۔''[45]

اس کی ضرورت نہیں ہے کہ ہم ان اخلاقی اصولوں کو صرف انہی پانچ اقدار تک محدود رکھیں جنہیں قدیم فقہا نے بیان کیا تھا۔ تیونس کے دیرینہ چیف جسٹس اور ممتاز عالم دین ابن عاشور (متوفی 1973) نے ان اصولوں کو مزید وسعت دی اور ایک ایسے فقہی اصول کا ذکر کیا جسے ایک زمانے سے فراموش کیا جارہا تھا: ''الشریع متشوفٌ للحریة''، یعنی ''قانون فراہم کرنے کا مقصد آزادی ہوتا ہے۔''[46] پھر شریعت کے مقاصد میں ایک مقصد ''آزادی'' بھی تھا۔ گویا شریعت کی منشا میں ''فکر اور عمل کی آزادی'' بھی شامل ہے۔ اس آزادی کے مفہوم میں شامل تھا کہ انسان غلامی سے بھی نجات حاصل کرے، جیسا کہ ابتدائی فقہا سمجھتے آئے تھے، اور ساتھ ہی ابن عاشور کے الفاظ میں یہ بھی کہ ''انسان اپنے معاملات کو اپنی مرضی سے چلائے، اور بغیر کسی رکاوٹ یا مخالفت کے جیسا چاہے اپنی زندگی کے فیصلے کرے۔''[47]

ابن عاشور نے مقاصد شریعت کی قدیم اصطلاح میں موجود ایک بڑا نقص بھی درست کیا۔ متقدمین علماء جب ''تحفظ دین'' کہتے تھے تو ان کی مراد محض اسلام کی حفاظت ہوتی تھی۔ اور یہی وہ استدلال تھا جس کی رو سے ارتداد اختیار کرنے والوں کو موت کی سزا دینے کا جواز بھی پیش کیا جاتا تھا۔[48] ابن عاشور نے اس محدود مفہوم کو بدل کر اسے ''آزادی عقائد کی حفاظت'' میں ڈھال دیا، اور اس طرح حفاظت کے اس مقصد کو ہر مذہب اور ہر عقیدے تک وسیع کر دیا۔[49] انہوں نے صرف عقائد کے تحفظ تک بات نہیں روکی، بلکہ ''اظہار کی آزادی'' کو بھی شریعت کے مقاصد میں باقاعدہ اس طرح شامل کیا جس سے ''علم حاصل کرنے کی آزادی، فکری تحریریں قلمبند کرنے کی اجازت، اور اپنے خیالات کو عام لوگوں تک پہنچانے اور شائع کرنے کا حق'' بھی شامل ہو گیا۔[50]

اگر ہم مسلمان شریعت کو اسی مقاصد کی نگاہ سے دیکھنا شروع کر دیں تو ممکن ہے کہ ''اسلامی ہونے کا عمومی تصور'' بھی یکسر بدل جائے۔ اسی اصول پر ہر سال امریکہ کے مسلمان ماہرین علم و تحقیق کی ایک جماعت ممالک کی درجہ بندی کرتی ہے۔ اس درجہ بندی کی بنیاد محض مذہب نہیں ہوتی بلکہ وہ اقدار ہوتی ہیں جو شریعت کی اصل روح کے قریب سمجھی جاتی ہیں جیسے امن و نظم، سماجی انصاف، صحت کی سہولتیں، یا کاروباری ماحول۔ ان رپورٹس میں اکثر نیوزی لینڈ، سویڈن، نیدرلینڈز اور

آئرلینڈ جیسے ممالک سرفہرست دکھائی دیتے ہیں، نہ کہ وہ ریاستیں جو مذہبی عنوان کے ساتھ زیادہ مشہور یا بحث کا مرکز رہی ہیں جیسے سعودی عرب، ایران یا افغانستان۔[51] حقیقت یہی ہے کہ مسلمان آبادی کی اکثریت رکھنے والی کوئی بھی ریاست اب تک ''اسلامی ہونے'' کے اس عملی اور تحقیقی پیمانے میں ابتدائی چالیس ممالک کے اندر اپنی جگہ نہیں بنا سکی۔[52]

اگر شریعت کے بارے میں یہ اخلاقی اور مقاصد پر مبنی گفتگو بعض لوگوں کو جدید فکر کی طرح معلوم ہو اور لفظ ''جدیدیت پسندی''، مسلم دنیا میں بعض اوقات تنقید کا نشانہ بنے تو یاد رکھنا چاہیے کہ ایسی گفتگو کوئی نئی اختراع نہیں۔ اسلام کی علمی تاریخ میں ایسے علماء پہلے بھی گزرے ہیں جنہوں نے نقل اور روایت کے احترام کو باقی رکھتے ہوئے بھی عقل کے دروازے بند نہیں کیے تھے۔ وہ تھے ابن قیم الجوزیہ (متوفی 1347)، جو حنبلی مکتب کے ایک قدامت پسند سرکردہ عالم دین تھے، اور اس باب میں معتزلہ کے عقلی رجحان کے کافی قریب سمجھے جاتے تھے۔ شریعت کے احکام کے پیچھے موجود مؤثر علت اور حکمت کو انسانی عقل غور و فکر سے سمجھ بھی سکتی ہے اور بیان بھی کر سکتی ہے۔ اس کے ساتھ وہ یہ بھی تسلیم کرتے تھے کہ عدل اور فلاح جیسے اصول صرف لفظی تعبیر نہیں، ایک حقیقی اور مستقل معیار رکھتے ہیں، اور انسانی عقل ان اصولوں کو وحی کی درست منشا کے ساتھ پرکھنے میں معاون بھی بن سکتی ہے۔[53] شریعت کی حقیقت کو انہوں نے یوں بیان کیا تھا:

> شریعت اس دنیا اور آخرت دونوں میں انسانی فلاح و بہبود کا نام ہے، ایسی فلاح جس میں انصاف بھی ہو، آسانی بھی، دانائی بھی اور رحمت بھی۔ اس کی اصل روح عدل، شفقت، بصیرت اور خیر خواہی پر قائم ہے۔ اسی لیے جس حکم سے عدل کی جگہ ظلم ہونے لگے، رحمت کی جگہ سختی اور بے مروتی عائد کر دیا جائے، عمومی خیر کی جگہ فساد کا دروازہ کھول دے، یا علم و دانش کے بجائے لغو باتیں اصول بن جائے، تو ایسا حکم شریعت کی اصل منشا سے کبھی نسبت نہیں رکھ سکتا، چاہے اسے کسی بھی تاویل یا تعبیر سے شریعت کا نام دے کر پیش کیا جائے۔[54]

7

سائنس سے ہماری دوری

1050 سے پہلے مسلم دنیا میں سائنس کو پوری انسانیت کا مشترکہ سرمایہ سمجھا جاتا تھا، یہ علم کسی ایک قوم یا مذہب تک محدود نہیں تھا۔ لیکن 1050 کے بعد ایک ایسا فکری عمل شروع ہوا جس سے آخرکار ایک متبادل سائنس جنم لیا، جو تمام انسانوں کے بجائے صرف مسلمانوں کے ساتھ منسوب سمجھی جانے لگی، جیسے: ''اسلامی'' فلسفہ، طب ''نبوی''، ''اسلامی'' فلکیات۔

—ڈیمیٹری گوٹس، عربی اور اسلامی مطالعات کے معروف پروفیسر

جنوری 2020 میں دنیا نے ایک انوکھے نئے وائرس کی خبر سنی جو چین کے شہر ووہان میں ظاہر ہوا تھا۔ چند ہی ہفتوں میں یہ حقیقت پوری دنیا پر واضح ہوگئی کہ یہ ایک صدی میں ایک بار آنے والی عالمی وبا کا آغاز ہے۔

اسی دوران ماہرین صحت نے ایک ناقابل دید دشمن کا مقابلہ کرنے کے لیے احتیاط کا ایک اصول وضع کیا، اور وہ تھا ''سماجی فاصلہ''۔ اس کا تقاضہ تھا کہ لوگ جہاں تک ممکن ہو گھروں تک محدود رہیں اور عام اجتماعات سے اجتناب کریں، چاہے یہ اجتماعات گرجوں، یہودی عبادت گاہوں یا مسجدوں میں ہونے والے مذہبی اجتماعات اور عبادات ہی سے متعلق کیوں نہ ہوں۔

مسلم دنیا نے عمومی طور پر اس آواز پر لبیک کہا۔ چند ہی ہفتوں میں کچھ اعتراضات یا ابتدائی ہچکچاہٹ کے باوجود اجتماعی نمازیں بیشتر مسلم ممالک میں معطل کر دی گئیں، یہاں تک کہ سعودی عرب نے بھی وہ فیصلہ کیا جو پہلے کبھی نہیں ہوا تھا اور جس کا تصور بھی محال سمجھا جاتا تھا، یعنی مکہ میں کعبہ مکرمہ اور مدینہ میں مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بھی وقتی طور پر بند کر دیا گیا۔[1]

دوسرے لوگوں کی طرح مسلمانوں کے لیے بھی یہ لاک ڈاؤن آسان نہیں تھا۔ خوش آئند بات یہ تھی کہ مستند ترین ماخذ حدیث صحیح البخاری میں موجود ایک روایت ایسی تھی جو بظاہر سماجی فاصلے کے اصول کی تائید میں مل گئی: ''اگر تم کسی زمین میں طاعون پھوٹ پڑنے کی خبر سنو تو وہاں داخل نہ ہونا، اور اگر تم خود وہاں موجود ہو اور طاعون پھوٹ پڑے تو اس جگہ سے باہر نہ نکلنا۔''[2] یہ حدیث مسلمانوں میں بہت تیزی کے ساتھ مقبول ہوگئی، اور اس سے بہت سے لوگوں کے لیے یہ ربط کرنا آسان ہوگیا کہ جدید سائنس کی پیش کردہ احتیاط اور ایمان کی حکمت ایک دوسرے کے مقابل نہیں بلکہ ایک دوسرے کی تکمیل ہیں۔

لیکن مسلم معاشروں میں اختلاف کی آوازیں بھی موجود تھیں، خاص طور پر پاکستان میں جہاں کچھ ائمہ نے مسجدیں خالی کرنے سے انکار کیا۔ وہ اپنے مؤقف کے حق میں "لَا عَدْوَى" والی ایک اور مختصر حدیث دہراتے رہے یعنی ''چھوت کچھ نہیں ہے۔''[3] یہ مختصر فقرہ بھی صحیح البخاری کی کتاب الطب میں درج ایک طویل روایت کا حصہ ہے جو اس طرح بیان ہوئی ہے:

> نبی اکرم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ''نہ کوئی بیماری چھوت سے پھیلتی ہے، نہ پیٹ میں سانپ کے ہونے کا وہم (سفر) درست ہے، اور نہ پرندوں سے بدشگونی لینے کی کوئی حقیقت (ہامہ) ہے۔'' اس پر ایک بدوی کھڑا ہوا اور بولا کہ ''یا رسول اللہ! ہمارے اونٹ ریت پر ہرنوں کی طرح صحت منداور صاف ہوتے ہیں، مگر جب کوئی خارش زدہ اونٹ ان کے ساتھ خلط ملط کرے تو سب ایک ہی خارش میں مبتلا ہو جاتے ہیں!'' نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جواب میں فرمایا کہ ''پھر پہلے اونٹ کو یہ مرض کس سے منتقل ہوا؟''[4]

بدوی کا سوال ایک معمولی مشاہدے کی بنیاد پر تھا، مگر نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا جواب اس مشاہدے کو ایک بڑے عقلی اور کلامی سوال کی طرف لے جاتا تھا تاکہ سبب وعلت کی بحث محض ظاہری نتیجے تک محدود نہ رہ جائے۔ اور پھر بھی اصل سوال جوں کا توں باقی رہا کہ ''اونٹ کو بیمار کس نے کیا تھا''، نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس سوال پوچھنے کا مقصد کیا تھا، اور دیہاتی کے معقول مشاہدے کو چیلنج کرنے میں کون سا علمی و دینی سبق پوشیدہ تھا؟

کیا واقعی چھوت کی کوئی حقیقت نہیں ہے؟

مذکورہ بالا حدیث میں جن تین تصورات کی نفی کی گئی ہے، ان میں سے دو، یعنی سفر اور ہامہ قبل از اسلام عرب معاشرے کے توہمات تھے جو آج تاریخ کی دھند میں اوجھل ہو چکے ہیں۔[5] لیکن عدوی یعنی چھوت سے پھیلنے والی بیماری ایک سائنسی حقیقت ہے۔ اور یہ حدیث بظاہر نہ صرف اس کے وجود کی نفی کرتی ہے بلکہ بدوی کے اس مشاہدے کو بھی چیلنج کرتی ہے جو چھوت کی موجودگی کی تصدیق کرتا ہے۔

اگر آپ اس حدیث کے جدید تراجم یا تشریحات پڑھیں تو عموماً ایسی وضاحتیں اور احتیاطی جملے ملتے ہیں جو براہ راست چھوت کی نفی کے مفہوم سے فاصلہ پیدا کرتے ہیں۔ یہ عموماً قوسین میں ایک تشریح کے طور پر لکھا جاتا ہے۔ لا عدوی یعنی چھوت نہیں (جو اللہ کی اجازت کے بغیر منتقل ہوتی ہو)۔ دوسرے لفظوں میں نبی ﷺ بیماری کے پھیلنے کے قابل انتقال ہونے کی نفی نہیں کر رہے تھے، بلکہ یہ واضح کر رہے تھے کہ بیماری کا اثر اور اس کی منتقلی بھی جیسے کائنات کا ہر امر اللہ کے حکم اور کلامی حاکمیت کے تحت واقع ہوتی ہے۔[6]

لیکن جدیدیت سے پہلے کی مسلم دنیا میں اس حدیث کو اکثر زیادہ لفظی مفہوم میں سمجھا گیا، یعنی یہ کہ چھوت سے پھیلنے والی بیماری کا کوئی مستقل وجود ہی نہیں ہے اور بیماری ہمیشہ اللہ کی جانب سے ہر انسان میں براہِ راست اور مابعدالطبیعی طور پر ہر شخص میں الگ الگ پیدا ہوتی ہے۔[7]

معروف عالم دین ابوعبید القاسم بن سلام (متوفی 838) نے اس مؤقف کو پوری قطعیت کے ساتھ پیش کیا تھا اور دلیل کے ساتھ کہا تھا کہ اس کے برخلاف یقین رکھنا خود ایمان کی کمزوری کے مترادف ہے۔[8] کچھ دیگر علما یہ حقیقت سمجھ گئے تھے کہ چھوت کا عمل واقعی ہوتا ہے "لیکن وہ ایک نہایت دشوار علمی مقام پر کھڑے تھے، جہاں انہیں عملی حقیقت اور نبی ﷺ کی روایت میں بظاہر موجود الفاظ کے درمیان تطبیق پیدا کرنا تھی۔"[9]

یہ مسئلہ چودھویں صدی کے وسط میں پوری شدت کے ساتھ سامنے آیا جب طاعون اسود یعنی بلیک ڈیتھ تاریخ انسانی کی سب سے مہلک عالمی وبا نے عیسائی یورپ کے ساتھ ساتھ مسلم دنیا کے بڑے

علاقوں کو بھی اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ ابن الوردی (متوفی 1349)، ابن لَبّ (متوفی 1381)، اور ابن حجر عسقلانی (متوفی 1448) جیسے علماء اس موقف پر قائم رہے کہ طاعون کی ابتلا چھوت اور متعدی پھیلاؤ کا نتیجہ نہیں بلکہ ہر انسان کے حق میں اللہ کی طرف سے براہ راست اور الگ الگ نافذ ہونے والا فیصلہ ہے۔

کچھ علماء نے یہاں تک کہا کہ اللہ مخصوص متاثرین کو سزا دینے کے لیے جنّ یا مافیائی طرز کے شیطان کو بھیج دیتا ہے ''جو انہیں اندرونی طور پر زخم زدہ کرتے اور ان کے جسم کو اندر سے چیر دیتے ہیں۔''[9] اس مؤقف کی بنا پر ان کا یہ بھی کہنا تھا کہ طاعون سے متاثر لوگ ''اپنی ذات میں دوسروں کے لیے بیماری پھیلانے کا خطرہ نہیں رکھتے'' اس لیے مسلمانوں کو ایک دوسرے سے ''میل جول میں کسی احتیاط یا اجتناب کی ضرورت نہیں تھی۔''[10]

ان کے نزدیک اصل اخلاقی اور دینی ذمہ داری یہی تھی کہ مسلمان ایک دوسرے کے ساتھ میل جول رکھیں، بیماروں کا خیال رکھیں، ان کی تیمارداری کریں، اور مشکل وقت میں باہمی تعاون قائم رکھیں، اگرچہ یہ نصیحت اپنی اخلاقی روح میں تو مضبوط تھی لیکن اس نے قرنطینہ (quarantine)، تنہائی اور بیماری کے پھیلاؤ کو روکنے والے عملی اصولوں کی فقہی گنجائش کو یکسر مسترد کر دیا تھا۔[11]

ان دلائل کو پیش کرنے والے علماء اپنی رائے سے مطابقت نہ رکھنے والی احادیث کی بھی تاویل کرتے تھے۔ انہی میں ایک روایت یہ تھی جس میں نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ''صحت مند اونٹوں کو بیمار اونٹوں کے ساتھ نہ رکھو۔''[12] کیا اس سے یہ لازم آتا تھا کہ خارش زدہ اونٹوں والی روایت کے باوجود نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم چھوت پر یقین رکھتے تھے؟ ان کا جواب نفی میں تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ احتیاط صرف اس لیے فرمائی کہ ''سادہ لوح اور ناخواندہ مسلمان کہیں چھوت کو ایک خودکار مؤثر سبب سمجھ کر اس پر یقین نہ کر بیٹھیں کہ بیماریاں اپنی مرضی سے منتقل ہونے کی طاقت رکھتی ہیں۔''[13] اور اگر مسلمان ایسا مان لیں تو وہ گویا ''اللہ کے سوا ایک اور سبب کو مؤثر مان رہے ہوں گے'' جو ان کے نزدیک ''شرک'' کی طرف مائل ہونے کے مترادف ہوگا۔[14]

اس مؤقف پر تنقید کرنے والے بھی موجود تھے، اور ان میں سب سے جری اور دوٹوک آواز ابن خطیب کی تھی جو غرناطہ کے وزیر اور مشہور مفکر ابنِ طفیل کی فکری وراثت کے حامل تھے، وہی ابن

طفیل جو "حیّ بن یقظان" کے مصنف تھے۔[15]

1349 میں انہوں نے ایک علمی رسالہ لکھا جس کا نام تھا The Satisfaction of the Questioner Regarding the Appalling Illness (مہلک طاعون سے متعلق سائل کے سوال کی وضاحت)۔ غرناطہ میں طاعون ہولناک سے مراد "بلیک ڈیتھ" تھی، وہی وبا جس سے پورے یورپ اور مسلم دنیا کے بڑے حصّوں کو ہلا کر رکھ دیا تھا۔ ابن خطیب کے مطابق چھوت کا پھیلاؤ قابل مشاہدہ حقائق سے ثابت تھا اور انہوں نے اس پر پوری سنجیدگی کے ساتھ لکھا:

> ''چھوت کا وجود تجربے، مطالعے، اور انسانی حواس کے قابل اعتماد مشاہدات سے ثابت ہے۔ یہ لباس، برتن، بالیوں اور کان کی اشیا کے ذریعے منتقلی، ایک ہی گھر میں لوگوں کے آپس میں میل سے بیماری کا پھیلنا، بیمار زمین سے آنے والے افراد کی آمد پر صحت مند بندرگاہوں کا متاثر ہوجانا، اور تنہا رہنے والوں کا محفوظ رہ جانا، سب کچھ اس کے ثبوت ہیں۔''[16]

لیکن پھر وہ ''لا عدوی'' (چھوت کوئی چیز نہیں) والی حدیث کا کیا مفہوم تھا؟ انہوں نے ایک ''صاحب ایمان مگر عقلی بصیرت رکھنے والے'' کی طرح جواب دیا کہ ''اگر مشاہدہ اور حواس کے مظاہر (المشاہدہ) منقول دلیل (الدلیل السمعی) کے ظاہر سے متعارض ہوں تو منقول دلیل کی تاویل ضروری ہے۔''[17] وہ خبردار بھی کرتے ہیں کہ اگر چھوت کی تاویل نہ کی گئی تو مسلمان یا تو ''خود کے ہاتھوں فکری خودکشی میں مبتلا ہوں گے'' یا پھر ''مسلمان بھائیوں کو سنگین خطرے میں ڈال کر ان کے ساتھ بدخواہی کا ارتکاب کر رہے ہوں گے۔''[18] انہوں نے ان علما کی بھی سخت تردید کی ''جو چھوت سے چشم پوشی کرتے، وبا کے وقت ہجرت سے منع کرتے اور لوگوں کو ایک جگہ ہجوم میں جمع رہنے کی تاکید کرتے تھے۔''[19]

افسوسناک بات یہ ہے کہ ابن خطیب کے لیے عقل کی آواز بلند کرنا اپنی جان کو خطرے میں ڈالنے کے مترادف بن گیا تھا۔ غرناطہ کے چیف جج النُّباہی نے ان پر ''بدعت'' اور ''فلسفہ'' کے الزامات کی بنیاد پر سخت گرفت کی، اور ان کی کتابیں غرناطہ کے مرکزی بازار کے چوک میں سرِ عام نذرِ آتش کردی گئیں۔[20]

1374 میں ابن خطیب کو زندقہ یعنی الحاد و گمراہی کی فکری روش اپنانے کے الزام میں گرفتار کیا گیا۔ انہیں تشدد کا نشانہ بنایا گیا اور بالآخر گلا گھونٹ کر قتل کر دیا گیا۔[21] اگلے دن انہیں دفن تو کر دیا گیا مگر

ایک مشتعل ہجوم نے ان کی قبر اکھاڑ دی اور ان کے بے جان جسد کو آگ کے شعلوں کے حوالے کر دیا۔ اسی وجہ سے بعد کے زمانے میں وہ ''دو بار موت پانے والا'' کہلائے اور لوگوں نے انہیں ''صاحب موتین'' کا لقب دیا یعنی ''دو موتوں کا آدمی''۔[22]

ابن خطیب کے بعد بھی مسلم معاشروں میں ایسی صدا موجود رہی جو حواس اور مشاہدے کو ایک معتبر ذریعہ سمجھتی تھی لیکن اس کے باوجود ''چھوت کوئی چیز نہیں ہے'' کی لفظی تعبیر ایک مؤثر فکری دھارا بنی رہی، یہاں تک کہ انیسویں صدی کے اوائل میں جدید اصلاحات کے آثار ظاہر ہوئے۔ 1838 میں سلطنت عثمانیہ میں یورپی اثر سے متاثر ہو کر ''عثمانی قرنطینہ اصلاحات'' نافذ ہوئیں۔ یہ اصلاح 1838 کا ''نقطۂ انقلاب'' ثابت ہوئی جس کے بعد بیماری کے پھیلاؤ اور چھوت کے عمل کو سنجیدگی سے لینے کا عمومی رجحان بڑھا۔[23]

جیسے جیسے سائنسی حقائق اور طریقہ ہائے تحقیق مضبوط ہوتے گئے ''لا عدوی'' کی حدیث کی تعبیرات بھی پہلے کی طرح خالص لفظی نہ رہیں، اور اس کی زیادہ معقول تاویلات کو قبول کیا جانے لگا۔ لیکن یہ پرانا تصور اب بھی نہایت قدامت پسند حلقوں میں اثر رکھتا ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ پاکستان کے بعض سخت گیر علما بھی اسی فکری مزاج کے حامل رہے ہیں۔

آج کے دور میں مسلمانوں کی بڑی تعداد بیماری کے متعدی ہونے یعنی چھوت کے وجود کو تسلیم کرتی ہے، بشمول کووڈ 19، جس نے ان سطور کو لکھتے وقت مجھے بھی دنیا کی طرح محدود کر رکھا تھا۔ لیکن سوال پھر بھی یہی ہے کہ اتنی طویل مدت تک مسلم ذہن اس حقیقت کے انکار پر کیوں قائم رہا؟

تاریخ شاہد ہے کہ اس کی اصل وجہ محض حدیث ''لا عدوی'' نہیں تھی، کیونکہ اس کے مقابل ایسی احادیث بھی موجود تھیں جو احتیاط، اجتناب اور بیماری کے پھیلاؤ کے مشاہدے کو رد نہیں کرتی تھیں۔ اصل علت ایک کلامی نظریہ تھا جسے ''نظریۂ اتفاقی وقوع'' (Occasionalism) کہا گیا۔ یہ وہی اشعری فکری روایت کا ستون تھا جس پر ہم اب تک گفتگو نہیں کر سکے ہیں، لیکن اب ہم اس پر گفتگو کریں گے۔

''Occasionalism'' مغربی اصطلاح ہے مگر اس کی بنیاد خالص اشعری تصور کائنات پر قائم ہے جس کے مطابق قدرتی واقعات خود علت کے حامل نہیں بلکہ اللہ کی تخلیق کے لیے صرف مواقع اور اسباب

کے ظہور کا پردہ ہیں نہ کہ فطرت میں کوئی ذاتی نظامِ علت پایا جاتا ہو۔ اس تصور کے تحت مادہ اپنی ذات میں کسی داخلی صفت یا خاصیت کا حامل نہیں، اور نہ ہی فطرت کے کوئی قوانین اپنا مستقل وجود رکھتے ہیں۔ ہر لمحہ اور ہر آن اللہ ہی عین اپنی مشیت کے مطابق سب کچھ پیدا کرتا اور پھر سے پیدا کرتا ہے۔

اگرچہ اللہ اپنی تخلیق کو ایک نہایت منظم اور یکساں اسلوب میں جاری رکھتا ہے جس سے ہمیں چیزوں کے درمیان علت و معلول کا گمان اور تاثر ملتا ہے تاکہ انسانی زندگی میں نظم اور تسلسل باقی رہ سکے، لیکن حقیقت میں اشیا کو منضبط رکھنے والی قوت فطرت کا داخلی عمل نہیں بلکہ اللہ کی وہ عادات ہیں جن کے مطابق وہ کائنات میں امور کی تخلیق جاری رکھتا ہے۔ یقیناً یہ عادات بھی اس کی مشیت کی تابع ہیں اور جب اللہ ان میں تبدیلی فرماتا ہے تو معجزات واقع ہوتے ہیں۔

امام غزالی نے اپنی کتاب The Incoherence of the Philosophers (تہافت الفلاسفہ) میں اسی تصور کو کپاس اور آگ کی مثال سے سمجھایا تھا کہ فلاسفہ وقتی طور پر یہ گمان رکھتے ہیں کہ کپاس میں جلنے کی خاصیت اس کے اندر ایک داخلی علت کے سبب ہے۔ امام غزالی نے اس کے برعکس یہ لکھا کہ کپاس کے جلنے کی حقیقت اس کے اندر کسی خودکار علتی طاقت کے باعث نہیں بلکہ صرف اللہ کے ارادے سے ہر فرد اور ہر لمحے کے اعتبار سے جدا جدا تخلیق کیے جانے کا نتیجہ ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''اور یہ ان امور میں سے ہے جن کی ہم نفی کرتے ہیں۔ اس کے برخلاف ہم یہ کہتے ہیں کہ کپاس میں سیاہی پیدا کر کے اس کے اجزا میں تفریق ڈال کر اور اسے راکھ اور خاکستر میں بدل دینے والا خود اللہ ہے چاہے یہ عمل فرشتوں کے واسطے سے ہو یا براہ راست بغیر کسی واسطے کے۔''[24]

چیزوں کے اس تعلق کو ایک کمپیوٹر گیم سے بھی سمجھا جا سکتا ہے جہاں کھیلتے وقت آپ کو یوں لگتا ہے کہ اشیا ایک دوسرے کے ساتھ ٹکراتی اور اثر ڈالتی ہیں، جیسے اگر ریسنگ کار باڑ سے ٹکرا جائے تو باڑ ٹوٹ جاتی ہے۔ حالانکہ یہ ٹوٹنا کار میں موجود کسی داخلی علتی طاقت سے نہیں ہوتا بلکہ دراصل پراسیسر (Processor) ہر اسکرین پر ظاہر ہونے والے منظر کو مسلسل، جداگانہ لمحوں میں ایک ایک منظر الگ الگ پیدا کرتا جاتا ہے۔

اشعری تصور کائنات کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ چونکہ ہر واقعہ اللہ کی براہ راست مشیت کے تحت ہر لمحہ الگ

واقع ہوتا ہے، لہٰذا کسی بھی لمحے میں کچھ بھی ظہور پذیر ہو سکتا ہے۔ امام ابن حزم (متوفی 1064) نے جو ظاہری مکتب فکر کے بانی اور کئی موضوعات میں اشاعرہ کے طرز استدلال کے شریک تو تھے مگر occasionalism کے قائل نہیں تھے، اسی نظریہ پر تنقید کرتے ہوئے انہوں نے یہ لکھا ہے:

> ''اشاعرہ فطرت کے تمام داخلی اسباب کا انکار کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک نہ آگ میں حرارت کی کوئی خاصیت ہے نہ برف میں ٹھنڈک کی کوئی ماہیت، نہ شراب میں نشہ کی کوئی داخلی حقیقت اور نہ ہی نطفے میں نسل بڑھنے کی کوئی داخلی خاصیت ہے۔ ان کے بقول اللہ جو چاہے پیدا فرماتا ہے اور وہ انسان کے نطفے سے اونٹ یا گدھے کے نطفے سے انسان بھی پیدا کر سکتا ہے۔''[25]

اشاعرہ کے نزدیک واقعات اور اعمال کے اندر اپنے طور پر کوئی ذاتی مستقل ''سبب'' نہیں ہوتا۔ ہر عمل محض ایک موقع ہوتا ہے جس کے بعد اللہ اپنا نتیجہ پیدا کرتا ہے۔ اسی لیے ان کے نزدیک ''نظریۂ اتفاقی وقوع'' (Occasionalism) دراصل ''اللہ کی کامل قدرت اور بندے کی بے بسی'' کو سمجھنے کا فکری ستون تھا۔

مثلاً اگر میں اپنے ہاتھ سے کسی کے چہرے پر تھپڑ ماروں تو اس فکری اصول میں اس عمل کو عقل کی بنیاد پر ''برا'' نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ ہاتھ کی حرکت اور چہرے پر محسوس ہونے والے درد کے درمیان کوئی لازمی ''تعلق علت'' (cause-effect relation) تسلیم نہیں کیا جاتا۔ ان کے نزدیک درد اس حرکت کا براہ راست نتیجہ نہیں ہے بلکہ اللہ کی تخلیق ہے جو اس عمل کے بعد بس ایک ترتیب کے طور پر ظاہر ہوتی ہے۔

> اشعری عالم الکیّا نے اسی تصور کو ایک دیگر مثال سے واضح کیا ہے۔ انہوں نے ایک شخص کی بات نقل کی ہے کہ ''میں نے کھایا اور شکم سیر ہو گیا۔'' الکیّا نے کہا کہ یہ کہنا حقیقت کے اعتبار سے درست نہیں ہے کیونکہ انسان جو کھاتا ہے وہ اس کے سیر ہونے کا حقیقی سبب نہیں بنتا۔ شکم سیر ہونا کھانے کے بعد اس لیے محسوس ہوتا ہے کہ اللہ اپنی عادت اور ترتیب کے ساتھ اسے پیدا کرتا ہے نہ کہ کھانے میں بذات خود شکم سیر کرنے کی طاقت موجود ہو۔[26]

اسی وجہ سے اشاعرہ کے نزدیک شریعت کے احکام مقدم سمجھے گئے اور عقل کا کام صرف ان احکام کو

ماننا اور ان کے تابع رہنا تھا تا کہ اللہ کی غیر محدود طاقت کا یقین مجروح نہ ہو۔ ان کے نزدیک اللہ کسی دلیل یا فطرت کی قید کے پابند نہیں، وہ جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے۔[27]

معتزلہ اور مسلم فلسفی اس کے برعکس یہ مانتے تھے کہ موجودات کے اندر اللہ کی پیدا کردہ ایک حقیقی فطرت ہوتی ہے، اور اللہ اس فطرت کے خلاف کوئی متضاد چیز پیدا نہیں کرتا۔ اسی لیے اشعری عالم الباقلانی نے طنزیہ طور پر معتزلہ کو ''اہل الطبعہ''، یعنی ''فطرت میں اسباب اور علل کے نظام پر یقین رکھنے والا'' کہا تھا۔[28]

یہ غالباً محض اتفاق نہیں تھا کہ ابتدائی اسلامی تہذیب کے سب سے نمایاں فطری سائنس دان یعنی امام الجاحظ (متوفی 868) خود ایک معتزلی عالم تھے۔ ان کی شہرہ آفاق اور جامع کتاب کتاب الحیوان یعنی ''جانوروں کی کتاب'' 350 سے زیادہ انواع کا نہ صرف خوبصورت تصویری مجموعہ ہے بلکہ اس میں یہ علمی مؤقف بھی موجود ہے کہ جانور ایک ''وجود کی بقا کی کشمکش'' میں حصہ لیتے ہیں، اور وقت کے ساتھ اپنی صفات میں نئے اوصاف پیدا کرتے ہوئے ''ایک نوع سے دوسری نوع میں تبدیل بھی ہو جاتے ہیں، حتیٰ کہ نئی نسلوں کی صورت میں نئی انواع بھی وجود میں آ جاتی ہیں۔'' یہی وجہ ہے کہ انہیں جدید نظریۂ ارتقا کا اولین پیش رو بھی کہا گیا۔[29]

الجاحظ کا یہی فکری طبعی زاویہ انہیں یہ جرات بھی فراہم کرتا تھا کہ وہ اپنے زمانے میں عام پائے جانے والے نسلی تعصّبات کی بھی عقلی تردید کر سکیں۔ ان کے نزدیک سیاہ رنگ کوئی ''اللہ کی لعنت یا ملامت'' کی علامت نہیں تھا بلکہ محض سورج کی روشنی اور ماحولیاتی اثرات کا فطری نتیجہ تھا، جیسا کہ انہوں نے واضح کیا کہ سیاہی جلد پر سورج کے زیادہ سامنے رہنے کا اثر ہے نہ کہ کسی غیبی غضب کا نشان۔[30]

''نظریۂ اتفاقی وقوع'' (Occasionalism) کا فکری سفر

یہ تصور اگرچہ اپنی اصل میں اشاعرہ کے نزدیک زیادہ مشہور ہوا لیکن بعد کے زمانے میں عیسائی دنیا میں بھی اثر انداز ہوا، پہلے چند قرون وسطٰی کے مذہبی مفکرین کو متاثر کیا، اور پھر 17 ویں صدی میں بعض کارتیزین (Cartesian) اہل فکر تک بھی جا پہنچا۔[31] انہی میں سب سے مشہور نام فرانسیسی پادری اور فلسفی نکولس ملبیرانش (متوفی 1715) کا ہے۔ ان کا مؤقف تھا کہ ''اصل مؤثر علت صرف

ایک ہے، کیونکہ حقیقی خدا بھی صرف ایک ہے، اور کائنات میں جو بھی قوت یا تاثیر نظر آتی ہے، وہ بذات خود اشیا کی نہیں بلکہ صرف اللہ کی مشیت اور اس کے ارادے کا ظہور ہے۔"[32]

ملیبرانش (Malebranche) کی اس تعبیر پر ان کے معاصر اور بعد کے اہل فکر نے سخت علمی تنقید کی۔ سرکردہ روشن خیال مفکر لائبنز (Leibniz) نے کہا کہ Occasionalism تو ایک ایسی فکر ہے جو کائنات کو "ہمیشہ جاری معجزات" کا میدان بنا دیتی ہے، جہاں "اشیا کی اپنی فطرت میں کوئی اثر ہی نہیں رہ جاتا۔"[33] اسی طرح جان لاک (John Locke) نے اپنی ستر صفحات پر مشتمل ایک طویل بحث پر مبنی تحریر An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God (یعنی "سب چیزوں کو خدا میں دیکھنے کے نظریے کا جائزہ") میں یہی مؤقف اپنایا کہ Occasionalism کائنات کو ایک ایسی گھڑی میں بدل دیتا ہے جو "صرف تب چل سکے جب گھڑی ساز خود مسلسل اس میں مداخلت کرے۔"[34] لاک کے مطابق اس کی سب سے بڑی خرابی یہ تھی کہ "انسان کو بھی صرف ایک موقع کے حوالے سے سبب بنا دیا جاتا ہے جس کے بعد اس کے اندر حرکت، تاثیر یا ارادے کا حقیقی نتیجہ نہیں بلکہ اللہ ہی ہر لمحے میں ہر نتیجے کو الگ سے پیدا کرتا رہتا ہے۔"[35] یوں انسان کے ارادے کی حیثیت بھی "ناقابلِ مزاحمت، حتمی اور غیر اختیاری تقدیری جبر" میں بدل جاتی ہے۔ تاہم لاک نے یہ تحریر اپنی زندگی میں اس امید پر شائع نہیں کی کہ "Occasionalism خود ہی مٹ جائے گا یا زیادہ سے زیادہ کوئی بڑا نقصان پیدا نہیں کر سکے گا۔"[36]

عیسائیت میں Occasionalism کے مقابل جو کلامی نظریہ سامنے آیا وہ یہ تھا کہ اگرچہ اللہ نے کائنات کو "اولین اور حقیقی علت" (First Cause) کے طور پر پیدا فرمایا لیکن اپنی قدرت و رحمت کی کثرت سے بندوں اور اشیا کے اندر بھی "ثانوی علل" (secondary causes) کو کام کرنے کی اجازت عطا کی۔ سینٹ ٹامس ایکویناس نے اپنی تصنیف سُمّا تھیولوجیکا میں اسی خیال کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اللہ نے مخلوقات کو "سبب بننے کا وقار اور تاثیر" عطا فرمایا، اور یہ عطا "ان کی قدرت میں کوئی کمی نہیں بلکہ ان کی رحمت اور بھلائی کی فراوانی کا مظہر ہے۔"[37]

اسی فکر کو Concurrentism کا نام دیا گیا، کیونکہ اس میں اللہ کے فعل اور مخلوق کے فعل میں ایک

طرح کی ہم کاری اور یکجائی (concurrence) پائی جاتی ہے۔ اسی کے ساتھ ایک تیسرا نظریہ Conservationism سے بھی معروف ہوا جس میں کہا گیا کہ اللہ نے کائنات کو پیدا بھی کیا اور اسے مسلسل تھامے (conserve) بھی رکھتا ہے لیکن کائنات کی فطری تاثیرات اور ان کے نتائج خود مخلوقات کی طاقت علت کے ذریعے ظہور میں آتے ہیں۔ ''فطری اثرات پیدا کرنے میں مخلوق بھی مؤثر کردار رکھتے ہیں جبکہ اللہ کا کردار اس ضمن میں بالواسطہ اور دور سے ہوتا ہے۔''[38]

ان نظریات میں نہ تو ''ماورائی'' حقیقت ''فطری'' حقیقت کو مٹاتی ہے اور نہ ہی اسے اس کا مقام دیتی ہے، بلکہ ''ماورائی'' حقیقت فطری حقیقت کو راستہ دیتی، اس کی رہنمائی کرتی، اور اسے تکمیل تک پہنچاتی ہے۔[39] اس نظریہ فطرت میں کائنات مطالعے کے قابل ہوتی ہے، کیونکہ اس میں فطرت پر اعتماد بھی ہے اور عقل کو حقیقت تک رسائی کا جائز وسیلہ بھی سمجھا جاتا ہے۔ اس کے برعکس Occasionalism فطرت کے خارجی نظم پر شک کے دروازے کھول دیتا تھا، اور ''ہمیں خارجی دنیا کے بارے ایک ایسی بنیاد پر دھکیل دیتا ہے جس میں یقین اور مشاہدے سے زیادہ شک اور بے اعتمادی غالب آجاتی ہے۔''[40]

عیسائیت میں بالآخر پہلے Concurrentism پھر Conservationism کا نظریہ زیادہ مقبول ہوا۔ یہ وہ فکری دائرہ تھا جس سے سر آئزک نیوٹن کے ''گھڑی نما کائنات'' کے تصور کو جگہ ملی وہ کائنات جسے اللہ نے پیدا کیا مگر اس کے اندر قوانین فطرت بھی اپنا تسلسل رکھتے تھے۔ اور یہی قوانین بندوں کی عقل سے دریافت، سمجھ اور استعمال کیے جاسکتے تھے۔ اسی فکر سے سائنسی انقلاب کی بنیاد قائم ہوئی جو پوری طرح ایک ''بے مثال اعتماد رکھنے والی عقل پر مبنی'' تحریک تھی۔[41]

اسلامی دنیا میں اس کے برعکس اشعری فکر کے غلبے کے باعث Occasionalism مسلمانوں کے ذہنی دھارے میں ایک مضبوط اور مؤثر نظریے کی صورت میں برقرار رہا۔[42] اللہ کی قدرت میں یہ غیر محدودیت، جیسے خیر و شر میں عقل کے محدود کردار، بیماری کی منتقلی کے بارے میں طویل انکار کی طرح، ایک عمومی فکری مزاج بن گئی۔[43] اور جیسا کہ ہم نے دیکھا یہ تصور چھوت کے انکار سے نکل کر مسلم سائنسی روایت کے انجام تک بھی پہنچا، وہی روایت جس کا ہم اب جائزہ لیں گے۔

مسلم سائنس کا عروج اور زوال

دو ابواب پہلے میں نے یہ ذکر کیا تھا کہ قرون وسطیٰ کی اسلامی تہذیب اپنے زمانے میں کس قدر ترقی یافتہ تھی، خاص طور پر جب اس کا موازنہ یورپ سے کیا جائے۔ اس ترقی اور کامیابی کی ایک بڑی وجہ سائنس کے میدان میں مسلمانوں کی نمایاں کامیابیاں تھیں۔ مسلم ماہرین فلکیات نے اجرام فلکی کی رفتار اور گردش کے بارے میں انسانی علم میں بے حد اضافہ کیا، یہاں تک کہ اسی تحقیق نے بعد میں انقلاب کوپرنیکس (Copernican Revolution) کے لیے علمی بنیاد فراہم کی۔ مسلم طبیبوں نے خون کی گردش کے نظام اور آنکھ کی ساخت اور اس کے عمل کو سمجھنے اور بیان کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔

مسلم ریاضی دان اس حد تک آگے تھے کہ ان کے علمی اثرات آج بھی مغرب کی اصطلاحات میں صاف پہچانے جا سکتے ہیں۔ لفظ algebra الجبر (al-jabr) سے ماخوذ ہے جس کا لفظی مطلب ہے ”ٹوٹے ہوئے اجزا کو جوڑ کر ایک مکمل شکل دینا“ یا ”ٹوٹ پھوٹ کے بعد ملاپ“۔ اسی طرح algorithm الخوارزمی (al-Khwarizmi) ریاضی دان کے نام سے موسوم ہے جو مسلم دنیا کے فارسی نژاد عالم اور ممتاز ریاضی دان تھے، اور جنھوں نے دارالحکمت میں علمی خدمات انجام دیں جو اپنے زمانے کا ایک نہایت معروف علمی مرکز تھا۔

یہی وہ دور تھا جس کے بارے میں تاریخ کے عظیم ترین ماہر معاشیات میں شمار کیے جانے والے آدم اسمتھ نے خلفائے اسلام کی سلطنت کو داد دیتے ہوئے کہا تھا کہ اس عہد میں یونانیوں کے قدیم فلسفے اور علم فلکیات کو دوبارہ زندہ کیا گیا، انہیں علمی استحکام ملا، اور انسان کے اندر موجود فطری تجسس، سوال کرنے کی جبلت اور علم کی پیاسی جستجو کو ایک نئی توانائی عطا ہوئی۔[42]

البتہ یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ مسلمانوں کی سائنسی عظمت صرف قدیم علوم کو دوبارہ زندہ کرنے تک محدود تھی۔ مسلمانوں نے ان علوم کو نہ صرف وراثت میں لیا بلکہ انہیں آگے بڑھایا، ان میں اضافے کیے، ان کی علمی اصلاح و تصحیح بھی کی، اور اپنے سے قبل قائم شدہ نظریات میں نئی راہیں بھی نکالیں۔

مسلمانوں کے اپنے خاص علمی اضافوں میں سے ایک experiment یعنی ”تجربہ“ کا تصور بھی تھا،

جسے سب سے پہلے ابن الہیثم (Ibn al-Haytham) نے ایک منہجی طریق کار کے طور پر باقاعدہ شکل دی۔ ابن الہیثم جنہیں آج بصریات (optics) کا بانی اور ''father of optics'' بھی کہا جاتا ہے، انہوں نے 1021 عیسوی میں اپنی Book of Optics تحریر کی۔ اس کتاب میں انہوں نے یونانیوں کے اس قدیم اور مسلمہ نظریے کی پرزور تردید کی جس کے مطابق آنکھیں دیکھنے کے لیے روشنی کی شعاعیں خارج کرتی ہیں۔ ابن الہیثم نے اس کے قطعی برعکس یہ ثابت کیا کہ روشنی کی شعاعیں اشیا سے نکل کر آنکھ میں داخل ہوتی ہیں نہ کہ آنکھ سے نکل کر شے کی جانب جاتی ہیں۔

اپنے نظریے کے اثبات کے لیے انہوں نے مختلف تجرباتی آلات اور طریقے استعمال کیے جیسے تاریک حجرے جو آئینے اور مشاہدے کی نلکیوں سے مخصوص طور پر ترتیب دیے گئے تھے۔ اپنے اس منہج اور طریق استدلال کو ابن الہیثم نے اعتبارا (i'tabara) کا نام دیا تھا اور ان کے عہد کے لاطینی مترجم نے اس طریقے کا نہایت موزوں اور برحق ترجمہ experimentare کے نام سے کیا تھا جو اس سائنسی استنباطی طریقے کے شایان شان تھا۔[43]

آج جب ہم اسلامی تمدن کے اس درخشاں سائنسی دور کو ایک گہرے فکری اشتیاق اور علمی حسرت کے ساتھ یاد کرتے ہیں تو یہ یاد خود ایک سوال بن کر سامنے آ کھڑی ہوتی ہے۔ وہ علم و دانش کی صبح جو کبھی ہمارے یہاں پوری آب و تاب سے طلوع ہوئی تھی، آخر کس مقام پر ڈھل گئی؟ کیوں ایک مرحلے پر یورپ نے سائنس کے افق پر حیرت انگیز سرعت سے پرواز شروع کر دی مگر مسلم دنیا اسی میدان میں وہ تسلسل اور وہی رفتار برقرار نہ رکھ سکی؟

ابتدائی جواب معروف فرانسیسی مستشرق ارنیسٹ رینان (Ernest Renan، متوفی 1892) نے دیا جو سامی مذاہب خصوصاً اسلام کے بارے میں کھلے تعصب کے حامل تھے۔ رینان نے یہ مؤقف عام کیا کہ مسلم دنیا میں سائنس کے زوال کا اصل سبب امام غزالی اور ان کے نظریۂ اتفاقی وقوع (Occasionalism) میں پوشیدہ ہے، اور یہی نظریہ مسلمانوں میں سائنس کی موت کا پیش خیمہ بنا۔ اس مؤقف کے بعد ایک ایسی حکایت عوامی سطح پر جڑ پکڑ گئی جس میں امام غزالی کو سائنس دشمن کے طور پر پیش کیا جانے لگا۔[44] اس روایت کے رد میں پوری ایک صدی سے زیادہ

عرصے تک مسلم اہل فکر اور بعد میں مغربی ناقدین مستشرقیت نے اس نظریے کی تردید میں بے تحاشا تحریریں لکھیں۔ یہ تردیدی روایت اگرچہ غزالی کے سلسلے میں باریک بینی اور ان کے فکری سیاق کی رعایت سے عاری تھی لیکن اس کا ایک تاریخی فائدہ ضرور تھا کہ اس میں مباحث علم کی چنگاری برقرار رہی اور سوالات کی گنجائش ختم نہیں ہوئی۔

لیکن اب ایک تیسرا تجزیہ سامنے آتا ہے جس کے مطابق اشعری فکر نے فلسفیوں کی آزاد عقلی تحقیق کو جو ہر حقیقت کو کھلے امکانات کے ساتھ پرکھنے پر یقین رکھتی تھی، رفتہ رفتہ ایک محدود زاویے میں مقیّد کر دیا۔ اس تبدیلی کی ایک تاریخی علامت یہ بھی تھی کہ فلسفہ انسانی حقیقت کی لامحدود جستجو کے بجائے پہلے سے طے شدہ نتائج کے دفاع اور اثبات تک محدود ہونے لگا، اور اسی خلا میں باطنیت اور خفیہ علوم کو عروج ملا جن میں علم الحروف یا ''حرف شماری'' (ilm al-huruf) جیسے علوم بھی شامل تھے، جن میں عربی حروف کی عددی اقدار کے ذریعے مستقبل کے احوال دریافت کرنے کا دعویٰ کیا جاتا تھا۔[45]

نظریہ Occasionalism کی اصل فکری مشکل یہ تھی کہ اس میں قدرتی مظاہر کی عملی تحقیق تو ممکن رہی، مگر سائنسی نظریات کی آزاد تشکیل کی راہ سکڑتی گئی۔ سیب کا درخت سے گرنا ایک مشاہداتی حقیقت تھا، جس کے وقوع میں نام کی تبدیلی سے فرق نہیں پڑتا، آپ اسے کششِ ثقل کہیں یا اللہ کی تخلیقی عادت۔ لیکن کشش ثقل کو انسان اپنی عقل کے ذریعے سمجھ بھی سکتا تھا اور بار بار تجربے کی کسوٹی پر ثابت بھی کر سکتا تھا، جبکہ اللہ کی تخلیقی عادت، ایک عقلی بیان تو تھی، مگر اسے تجرباتی میزان پر پرکھنا ممکن نہ تھا۔

تاریخ کے پروفیسر احمد دلاّل نے اپنی کتاب Islam, Science and the Chanllenges of the History میں اسی نظریاتی پیچیدگی کا علمی سراغ لگایا۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کے نزدیک سائنس کی پیش رفت کسی صلاحیت کے فقدان سے نہیں بلکہ فکر کے ایک ایسے سانچے سے متاثر ہوئی جس میں مشاہدے کو تسلیم تو کیا گیا مگر اس کی بنیاد پر نئے نظریات وضع کرنے کا جذبہ مدھم رکھا گیا۔ اسی بحث کے تسلسل میں وہ امام رازی کی مثال پیش کرتے ہیں۔ امام رازی (متوفی 1210) جو تفسیرِ قرآن میں ایک مرجع کی حیثیت رکھتے تھے، انہوں نے فلکیات پر لکھا مگر ان کے بیان کا رخ زیادہ تر اس بات کی طرف رہا کہ اجرام فلکی اپنی کسی داخلی یا طبیعی ماہیت

کی قوت سے متحرک نہیں بلکہ ان کی ہر گردش، ہر طلوع اور ہر غروب اللہ کے براہ راست حکم سے وجود میں آتا ہے۔ یوں ان کے بقول دن اور رات کا پے در پے ظہور سورج کی اپنی حرکت کے سبب نہیں بلکہ اس مقررہ فرشتہ کی حرکت سے واقع ہوتا ہے جو اللہ کے حکم کے مطابق ہر سیارے کو وقت مقررہ پر چلاتا ہے۔[46] پھر وہ ایک درخت کی مثال دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک شاخ پر پتے کا اُگ آنا ایک ایسا عمل ہے جس کی پوری تہ تک انسانی عقل رسائی نہیں کر سکتی۔ اس لیے انسان پر لازم تھا کہ وہ اپنی فہم کی حد کو تسلیم کرتے ہوئے یہ مان لے کہ کائنات میں حقیقی مؤثر صرف اللہ کی مشیت ہے۔ عقل کا کام یہاں ادراک کی مسافت تک چلنا ہے، اس سے آگے اعتراف اور تسلیم کا دروازہ ہے جہاں بندہ یہ اقرار کرتا ہے کہ اس کا خالق حکمت میں لامتناہی ہے، اور وہی حکمت ہر تخلیق کی اصل روح ہے، خواہ انسان اس حکمت کے مخفی اسرار تک نہ پہنچ سکے۔[47]

احمد دلّال نے یہاں ایک اہم نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے: قرآن بار بار انسان کو تخلیق کی دنیا میں غور کرنے کی دعوت دیتا ہے تاکہ وہ اللہ کی عظمت اور جلال کو پہچان سکے۔ یہ دعوت بظاہر سائنس کے فروغ کا محرک بھی بن سکتی تھی، مگر ایک بنیادی شرط کے ساتھ، اور وہ یہ کہ فطرت کے اندر کارفرما اصول انسانی فہم کی گرفت میں آسکیں اور قابل ادراک ہوں۔ لیکن یہی وہ تصور تھا جسے قرون اولیٰ کے بہت سے علما پوری طرح قبول نہیں کر سکے۔

وہ غور وفکر کا مقصد بدل کر یہ سمجھتے تھے کہ کائنات میں غور کرنے کا آخری ہدف کسی سائنسی حقیقت کو دریافت کرنا نہیں بلکہ اپنی فہم کی حد کا اعتراف کرنا ہے، اور یہ تسلیم کرنا ہے کہ بندہ تخلیق کی گہرائی کو پوری طرح نہیں سمجھ سکتا۔ انہی کے نزدیک ''غور وفکر کا اصل مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ انسانی علم محدود ہے، اور تخلیق کو سمجھنا ہماری استطاعت سے باہر ہے نہ کہ اس سے کوئی سائنسی حقیقت قائم کی جائے۔''[48]

اس نظریاتی مزاحمت کی ایک دلچسپ اور واضح مثال عَضُدُ الدین الایجی (متوفی 1355 کے قریب) کی تحریروں میں ملتی ہے۔ وہ اشعری کلام کے سختی سے پابند عالم تھے جنھوں نے اپنی مشہور کتاب کتاب المواقف میں فلکیات کے سائنسی مزاج پر نقد کیا۔ ان کا اختلاف اس یقین سے تھا کہ افلاکی اجسام ایک یکساں دائرہ وی حرکت (uniform and circular motion) کے اصول پر

گردش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ میکانکی تصور اللہ کی مشیت اور براہ راست تخلیقی فعل پر ہر شے کے کامل انحصار کے عقیدہ سے متصادم تھا۔ جیسا کہ تاریخ سائنس کے ایک مستند اور یگانہ محقق عبدالحمید آئی صبرہ (متوفی 2013) رازی کی اس فکر کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> الایجی نے اس مفروضے کی سختی سے نفی کی کہ اجرام فلکی اپنی دائروی گردش میں کسی داخلی، ازلی یا ذاتی میلان کے ساتھ متحرک ہوتے ہیں۔ ان کے مؤقف کا بنیادی استدلال یہ تھا کہ اگر حرکت کو کسی شے کی اپنی فطری یا لازمی میلان سے منسوب کیا جائے تو لازماً یہ ماننا پڑے گا کہ وہ شے خود بغیر کسی بیرونی احتیاج کے حرکت پیدا کرنے کی مؤثر قوت رکھتی ہے۔ لیکن الایجی کے نزدیک فطرت میں ایسا کوئی خودکار، مستقل اور سبب پیدا کرنے والا اصول تسلیم کرنا ممکن نہیں تھا، کیونکہ ان کے نزدیک کائنات میں حقیقی مؤثر صرف اللہ کی براہ راست مشیت اور قدرت ہے نہ کہ اشیا کی اپنی ماہیت میں ودیعت کردہ کوئی ذاتی مسبب طاقت۔[49]

الایجی جس فلکیاتی نظریے پر تنقید کر رہے تھے وہ زمین مرکزی (geocentric) ماڈل تھا جسے بطلیموس نے پیش کیا تھا۔ بعد کے زمانے میں سائنس نے اسے درست کرتے ہوئے سورج مرکزی (heliocentric) نظریات قائم کیے جیسے کوپرنکس اور کیپلر کے ماڈلز، جن میں یہ ثابت ہوا کہ زمین مرکز نہیں بلکہ سورج کے گرد گردش کرتی ہے۔ لیکن الایجی کا اصل اختلاف زمین مرکز یا سورج مرکز جیسے کسی مخصوص ماڈل سے نہیں تھا، بلکہ ان کا اختلاف سائنسی طریقے سے کائنات کی حرکات کو علت و معلول کے اصول پر سمجھانے کے تصور ہی سے تھا، یعنی causal explanation کے اصول سے نہ کہ کسی ایک astronomical system کی غلطی یا درستگی سے۔[50] لہٰذا انہوں نے اعلان کیا کہ آسمان کے نظام کو انسانی عقل کی مدد سے کسی مستقل اور منہجی سائنسی دلیل کے ذریعے بیان کرنا بندے کی جسارت ہے، جس کے نتیجے میں فلکیات کا علمی وقار بھی مجروح ہوا اور اس کے استدلالی جواز کا میدان بھی سماج سے سکڑتا گیا۔[51] یہی کتاب صدیوں تک سنی علمی حلقوں میں ایک مستند مرجع کے طور پر استعمال ہوتی رہی، اور مصر کی ممتاز الازہر یونیورسٹی میں بھی بیسویں صدی کے نصف تک اس کے مباحث پڑھائے جاتے رہے۔[52]

جیومیٹری کیوں کارآمد ہے؟

الاینجی کے فلکی نقد کو علمی دنیا میں روشناس کرانے والے سائنس کے مصری مؤرخ عبدالحمید آئی صبرہ جو خود مسلم تہذیب کی سائنسی روایت کے ایک اہم راوی اور محقق سمجھے جاتے ہیں، انہوں نے لندن میں فلسفی ارل پوپر کے زیر تربیت علم حاصل کیا، پھر دہائیوں تک ہارورڈ یونیورسٹی میں سائنس کی تاریخ پڑھائی، اور ابن الہیثم کی سات عظیم جلدوں پر مشتمل کتاب المناظر (Book of Optics) کو تحقیق، ترجمہ اور توضیحات کے ساتھ شائع کیا۔ ان کے علمی کام نے مسلم سائنس کے عہد عروج اور اس کی علمی میراث کو سمجھنے میں بھرپور روشنی ڈالی۔[53]

صبرہ نے یہ سوال نہایت سنجیدگی سے اٹھایا کہ مسلم دنیا میں علوم سائنس کا سلسلہ کب اور کیوں ماند پڑنے لگا۔ وہ اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ ایسے سوال کا ایک حتمی، یک سطری جواب دینا مشکل ہے، مگر ان کے مطالعے کا نچوڑ بالکل دو واضح سمتوں میں نظر آتا ہے۔ ایک طرف وہ فلاسفہ اور محققین تھے جو ہر شے کو اس کی داخلی فطرت اور اس کے حقیقی اسباب سمیت سمجھنے کی کوشش کرتے، سوال کی آخری حد تک پیچھا کرتے اور دلیل کے دروازے کھلے رکھتے تھے۔ دوسری طرف وہ علما تھے جن کے فکری نظام میں عقل کی آزاد پرواز اور علت و معلول کے سائنسی اصول پر کائنات کو سمجھنے کا رجحان یا تو محدود رہا یا اسے قبول کرنے میں تردد غالب رہا۔

یہی وہ فکری فاصلہ تھا جسے صبرہ مسلم سائنس کے زوال کی کہانی میں ایک اہم اور قابل غور فرق کے طور پر دیکھتے اور سمجھاتے تھے۔ صبرہ فلسفیوں کے تحقیقی منہج کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

> ”نظریاتی تحقیق چاہے ریاضی میں ہو، طبیعیات میں یا کائنات کے اسرار سے متعلق مباحث میں، اس کا اصل مقصد یہی تھا کہ انسان اپنی عقل اور مشاہدے کے ذریعے اشیا کی حقیقت کو ان کی داخلی فطرت سمیت ممکنہ حد تک سمجھ سکے۔ محقق کی علمی تگ و دو کا ہدف حقیقت کو جاننا تھا محض حقیقت تک رسائی حاصل کرنے کے لیے۔“[54]

یہی وہ فکری روح تھی جس کی جھلک ہمیں ابن سینا کی خودنوشت میں بھی ملتی ہے جو مسلم تاریخ کے ایک نمایاں فلاسفر اور طبیب تھے۔ وہ لکھتے ہیں کہ سولہ سال کی عمر میں طب میں مہارت حاصل کر لینے

کے بعد انہوں نے ڈیڑھ سال مطالعے اور تحقیق میں اس انہماک کے ساتھ گزارے کہ علم کے سوا ان کا کوئی مشغلہ نہیں تھا، اور:

''پھر ڈیڑھ سال تک میں نے خود کو علم کے لیے وقف کر دیا۔ منطق اور فلسفے کے ہر شعبے کو نئے سرے سے پڑھا۔ ان دنوں میں نہ پوری رات سوتا تھا اور نہ دن بھر علم حاصل کرنے کے سوا کچھ کرتا تھا۔ جب کوئی پیچیدہ مسئلہ میری فہم کو متحیر کر دیتا تو میں مسجد جاتا، نماز پڑھتا، اور کائنات کے خالق سے گڑگڑا کر دعا کرتا کہ جو حقیقت مجھ پر پوشیدہ ہے وہ مجھ پر کھول دے اور جو علمی دشواری میرے سامنے ہے وہ میرے لیے آسان فرما دے۔ پھر رات کو گھر واپس آتا، چراغ اپنے سامنے رکھتا اور پڑھنے لکھنے میں پھر ڈوب جاتا یہ سلسلہ تب تک جاری رہا جب تک کہ میں تمام علوم میں مضبوط علمی بنیاد پر قائم نہ ہو گیا، اور جہاں تک انسان کے لیے ممکن تھا ان میں مہارت حاصل نہ کر لی۔''[55]

لیکن تخلیق کائنات کے بارے میں ایسی شدید اور جذبہ انگیز جستجو اشعری نظریۂ "اتفاقی وقوع" کے حامل علما میں کم ہی پیدا ہو سکتی تھی، کیونکہ ان کے نزدیک اشیا کی ''اپنی ذاتی فطرت'' (nature of all things as they are in themselves) سرے سے موجود ہی نہیں تھی۔ جو کچھ موجود سمجھا جاتا تھا وہ صرف اللہ کی عادات تھیں جن کا مشاہدہ تو کیا جا سکتا تھا مگر وہ اللہ کے علم سے الگ کوئی مستقل علم نہیں بن سکتیں۔ چنانچہ سائنس ایک الگ شعبۂ معرفت تو کیا بنتی مذہب سے آزاد یا خودمختار علم کی حیثیت بھی اختیار نہیں کر سکی۔ جیسا کہ صبرہ نے وضاحت کی ہے امام غزالی کے نزدیک یہ تصور بالآخر علم کے ایک استعمالی نظریے (instrumentalist view) تک جا پہنچا جس کا مطلب یہ تھا کہ۔۔

> سائنس اور دیگر علوم عقلیہ کا درجہ اسی وقت تک معتبر رہا جب تک وہ دین کے احکام کے نفاذ اور فوری فوائد کے تحت اللہ کے مقاصد کی خدمت میں استعمال ہو سکیں۔ طب صرف صحت کے تحفظ کے لیے ایک ضرورت تھی۔ حساب قرآن کے مقررہ شرعی اصول کے مطابق روزمرہ امور کی درست انجام دہی، وصیتوں کے اجرا اور میراث کی تقسیم کے لیے ضروری تھا۔ فلکیات اپنی ذات میں ایک قابل تعریف علم تھا مگر بعض مفروضاتی نتائج کے اعتبار سے قابل احتیاط بھی، جبکہ اس کی اہمیت صرف اتنی سمجھی گئی کہ یہ قرآن کے تحت مشروع شدہ افلاک کی حرکات کے حساب میں معاون ہو سکے۔ اسی طرح منطق کا کردار بھی صرف دلیل کو پرکھنے اور مذہبی یا غیر مذہبی استدلال کو تولنے والے ایک علمی آلے تک محدود رہا۔[56]

اسی فکر نے سائنس کو ایک واضح شرط کے ساتھ قبول کیا: جب تک وہ مذہبی فائدے کی خدمت گزاری میں فوری طور پر مفید رہے، تب تک ہی اس کا علمی اعتبار قائم رہ سکتا ہے۔ یہی وجہ تھی کہ امام غزالی کے بعد مسلم دنیا میں سائنسی تحقیق کا سلسلہ جاری تو رہا مگر، صبرہ کے بقول یہ تحقیق ایک محدود اور نسبتاً غیر ارتقائی دائرے تک مقیّد ہو کر رہ گئی۔[57]

اسی معاون اور استعمالی فلسفۂ علم کو ایک حدیث نے مزید گہرا اور دیرپا استناد بخش دیا جس میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ''اے اللہ، میں اس علم سے تیری پناہ مانگتا ہوں جو نفع نہ دے۔''[58]

وقت کے ساتھ یہ روایت پسند فکر منطق جیسے علوم سے بھی بدگمان ہونے لگی اگرچہ ابتداء میں امام غزالی نے منطق کو ایک قابل تعریف علم قرار دیا تھا۔ بعد میں سنی علما مثلاً امام السیوطی (متوفی 1505) نے منطق سے فکری پہلو دینے کے بجائے اسے علمی دائرے سے خارج رکھنے کو ترجیح دی۔[59]

قرون وسطیٰ کی تیرہویں، چودہویں اور پندرہویں صدیوں میں تو یہ رجحان مزید سخت ہوا، یہاں تک کہ منطق سے فکری بیگانگی ایک عمومی سنی علمی روایت کی شناخت بن گئی۔[60] فقہا کا یہ اصرار بڑھتا گیا کہ اللہ کی مشیت کو سمجھنے کے لیے ایک مسلمان کو عربی قواعد وصرف کا علم کافی ہے نہ کہ عقلی اصول منطق کے عالمی اور آفاقی قوانین۔

اسی طرح احمد الفاروقی السرہندی جو امام ربانی کے نام سے معروف ہیں اور جنہیں برصغیر کے سترہویں صدی کے اوائل کے ایک ایسے عالم کے طور پر یاد کیا جاتا ہے جنہیں اہل سنت میں مجدد کا مقام حاصل ہے، انہوں نے فلاسفہ اور ان کی تمام ''بے وقوفانہ'' علوم کے بارے میں کسی مصلحت سے کام نہیں لیا۔ وہ لکھتے ہیں: ''ان کے مرتب اور منظم علوم میں سے'' جیومیٹری '' بھی ایک ہے جو مکمل طور پر بے فائدہ علم ہے۔ مثلث کے تین زاویے دو قائموں کے مساوی ہوتے ہیں، اس کا کیا فائدہ؟''[61]

واقعی، جیومیٹری کا فائدہ کیا تھا؟ امام ربانی نے برصغیر میں یہ سوال خطیبانہ انداز میں اٹھایا اور اس کے کچھ ہی عرصے بعد عالم اسلام کے دوسرے کنارے پر موجود عثمانیوں کو اس کا عملی جواب بھی حاصل ہو گیا۔ وہ یورپی لشکر جنہیں وہ پہلے شکست دیتے تھے، اب کہیں زیادہ طاقتور، منظم اور بہتر اسلحے سے لیس ہو چکے تھے۔

چنانچہ اٹھارہویں صدی کے اوائل میں عثمانی اشرافیہ نے عسکری اصلاحات شروع کیں، مگر جلد ہی یہ حقیقت سامنے آئی کہ ان کے پاس ضروری سائنسی وفنی مہارت ہی موجود نہیں تھی۔ ان کے مدارس میں جہاں کبھی "عقلی اور ریاضیاتی علوم" پڑھائے جاتے تھے وہ بتدریج ختم ہو گئے تھے اور تعلیم صرف مذہبی مضامین تک محدود رہ گئی تھی۔[62]

لہٰذا عثمانی ریاست کو یورپ سے ماہرین درآمد کرنا پڑے۔ ان میں ایک فرانسیسی افسر فرانسوا بیرون دےتو (François Baron de Tott) تھا جس نے 1775 میں استنبول میں پہلی ہاؤس آف جیومیٹری کی نگرانی کی، جسے بعد میں دار النظریات والریاضیات (Ecole de Théorie et de Mathématiques) بھی کہا گیا۔ سلطنت عثمانیہ کے اس پہلے مغربی طرز کے تعلیمی ادارے کے بعد دیگر ادارے بھی قائم کیے گئے تا کہ مغربی تعلیم یافتہ نسلیں سامنے آئیں اور مزید اصلاحات کی قیادت کر سکیں۔ ایسے ہی عثمانی مفکرین میں سے ایک ضیا گوکالپ (Ziya Gökalp) تھے جنہوں نے مدارس کے نصاب میں ریاضی کو دوبارہ شامل کرنے کے لیے بڑی کوششیں کیں، ایک کوشش جو آخر کار 1910 میں پوری ہوئی، یعنی پہلی جنگ عظیم کے بعد سلطنت کے زوال سے صرف ایک دہائی پہلے۔[63]

یہ تو ناگزیر تھا کہ مغربی طرز پر اصلاحات کی یہ کوشش اپنا ردعمل بھی پیدا کرے۔ یہی وہ بیج تھے جن سے آخر کار ایک بڑی تہذیبی جنگ نے جنم لیا، یعنی الا فرانکا (Frankish style) کے پیروکاروں اور الاتورکا (Turkish style) کے طرفداروں کے درمیان ایک شدید ثقافتی معرکہ۔

آج اس بڑی ثقافتی کشمکش میں مغرب مخالف رخ کی نمائندگی کرنے والے اسلام پسند صرف ترکی میں نہیں بلکہ مسلم دنیا کے بیشتر حصے میں اپنی "اصلیت" یا اصل پن کا دعویٰ کرتے ہیں اور مغرب زدہ طبقے کو بے روح "مقلد" بلکہ بعض اوقات غدار کہہ کر رد کرتے ہیں۔ مغرب پسندوں پر یہ تنقید بجا ہے کہ وہ جدیدیت کے محض ظاہری پہلوؤں جیسے لباس وغیرہ پر ضرورت سے زیادہ توجہ دیتے رہے، اور سیاست میں اکثر آمرانہ رویہ اختیار کیا۔ مگر اسلام پسند یہ نکتہ سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں کہ مغرب کی طرف رجحان کا یہ پورا سلسلہ کسی فکری خودسپردگی کا نتیجہ نہیں تھا بلکہ اس اذیت ناک پسماندگی کا ردعمل تھا جس کا سامنا مسلم معاشروں کو جدید مغربی دنیا کے بالمقابل کرنا پڑا۔ جب تک اس زوال کے اصل

اسباب کو پہچان کر ان کا حل تلاش نہیں کیا جاتا، ''اسلامی'' حل محض دل فریب نعرے اور جذبات کو گرم کرنے والے خواب ہی رہیں گے جو بالآخر سخت مایوسی اور تباہ کن نتائج کے سوا کچھ نہیں دیں گے۔

عقل، علت اور عثمانی اصلاحات

بعد ازاں، سلطنتِ عثمانیہ کا آخری دور ایک ایسی مثال ہے جہاں اچھی طرح دیکھا جا سکتا ہے کہ نظریۂ اتفاقی وقوع نے مسلم ذہنوں کو کس طرح متاثر کیا، صرف طبیعی علوم میں نہیں بلکہ سماجی اور سیاسی معاملات میں بھی۔

عثمانی فکری تاریخ کے ماہر برطانوی مورخ اسٹیفن ایل۔ مینیچنگر اس موضوع پر اپنے ایک کم معروف مگر بصیرت افروز مضمون Free Will, Predestination, and the Fate of the Ottoman Empire (اختیار، تقدیر اور سلطنتِ عثمانیہ کی سرنوشت) میں اہم نکات پیش کرتے ہیں۔[۳۹] وہ پہلے اس معروف حقیقت کی یاد دہانی کراتے ہیں کہ اٹھارہویں صدی کے اوائل سے ہی عثمانیوں میں ایک کشمکش جاری تھی۔ کچھ لوگ مغرب سے متاثر اصلاحات کے حامی تھے جبکہ دوسرے روایت کے تحفظ کے قائل۔

کم لوگوں نے اس پہلو پر غور کیا ہے کہ اصلاح پسندوں اور قدامت پسندوں کی یہ کشمکش جو بلاشبہ اپنے اندر کئی سماجی اور تاریخی پیچیدگیاں رکھتی تھی، دراصل کائنات کو علت و معلول کے اصول کے ساتھ یا اس کے بغیر سمجھنے کے دو مختلف ذہنی سانچوں سے بھی جنم لیتی تھی۔

یہ فکری تقسیم عثمانی علمی و مذہبی روایت کی ایک اہم اصطلاح ''اسباب'' کے استعمال میں نمایاں دکھائی دیتی ہے جو عربی الاصل لفظ ہے اور اس کا لغوی معنی ''علل'' ہے جو لفظ علت کی جمع ہے۔ تقریباً تمام عثمانی اس پر متفق تھے کہ کائنات کا خالق و مدبر صرف خدا ہے مگر اس کے باوجود ''اسباب'' کی حیثیت اور ان پر اعتماد کی درج بندی ہر طبقے میں یکساں نہیں تھی۔

اصلاح پسندوں میں سب سے نمایاں شخصیت ابراہیم متفرّ قہ تھے جنہوں نے 1727 میں سلطنت عثمانیہ کے مسلم حصے میں چھاپہ خانہ متعارف کرایا، وہ بھی گٹن برگ کے 1455 کے پریس کے بعد تقریباً تین صدیوں کی تاخیر سے۔ متفرّ قہ کی نومسلم زندگی یقیناً دلچسپ تھی مگر یہاں موضوع بحث

نہیں ہے۔[64] اہم بات یہ ہے کہ ''عثمانی روشن خیالی'' کے اس معمار کا فکری زاویہ علت واسباب پر مبنی تھا۔[65]

یہ فکر ان کی 1731 کی تحریر The Rational Basis for the Ordering of Nations (عقل پر مبنی نظمِ ممالک) میں واضح طور پر جھلکتی ہے جہاں وہ عسکری اصلاحات پر زور دیتے ہوئے پہلے یہ تسلیم کرتے ہیں کہ فتح کا حقیقی سرچشمہ خدا کی نصرت ہے مگر فوراً یہ اضافہ بھی کرتے ہیں کہ ''دنیا کے ظاہری معاملات کی تکمیل کو خدا نے اسباب کے ذریعے وقوع پذیر ہونے سے وابستہ کر دیا ہے۔'' انسان کو اسی حقیقت کے ساتھ عمل کرنا چاہیے، اور متفرّقہ اسی علت ومعلول کے تصور کی بنیاد پر اصلاح کا مقدمہ قائم کرتے ہیں۔[66]

لیکن سب اس سے متفق نہیں تھے۔ عثمانی افسر احمد رسمی افندی (متوفی 1783) نے روس اور خلافت عثمانیہ کے درمیان جنگ ((74–1768 کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے کہ اس تباہ کن شکست کے اصل ذمہ دار وہ تھے جو متفرّقہ کے برعکس یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ محض مذہبی جوش ہی سے فتح حاصل ہو جاتی ہے۔[67] اسی ذہنیت پر جناکلی علی پاشا نے بھی یہ لکھتے ہوئے سخت تنقید کی ہے کہ یہ لوگ تیاری میں کوتاہی کرتے اور ناکامی کی صورت میں سارا بوجھ تقدیر پر ڈال دیتے تھے۔[68]

اسی زمانے کے ایک اور عثمانی اہلکار واصف احمد افندی (متوفی 1806) تھے، جنہیں مینچنگر (Menchinger) نے نہایت معنی خیز طور پر ''جدید عثمانیوں کا پہلا فرد'' قرار دیا ہے۔[69] انہی کے افکار سے نظامِ جدید کی فکری بنیادیں قائم ہوئیں، وہ اصلاحی منصوبہ جسے سلطان سلیم ثالث نے 1789 سے 1807 تک آگے بڑھایا، یہاں تک کہ بالآخر قدامت پسند سپاہیوں کے ہاتھوں شہید ہوئے۔ واصف احمد کے نزدیک مسئلے کی جڑ اس ذہنیت میں تھی جو اس حقیقت کو نہیں سمجھتی تھی کہ ''اللہ کی سنت یہ ہے کہ ہر شے ظاہری اسباب (اسباب ظاہرہ) کے ذریعے ہی وجود میں آتی ہے''[70]۔ 1784 میں جب اناتولیہ میں زلزلہ آیا تو روایتی علمانے اسے ''گناہوں اور ظلم کے سبب سے'' ''عذاب الٰہی'' قرار دیا۔ اس کے برعکس واصف احمد نے ان فلاسفہ کا نقطۂ نظر اختیار کیا جو زمین کے اندرونی بخارات کو زلزلے کا مادی سبب سمجھتے تھے[71]۔ 1795 میں استنبول میں چاند گرہن ہوا تو واصف احمد نے اس واقعے کی توضیح علمی وفلکیاتی اصولوں کی روشنی میں کی اور ان علماء کی سرزنش کی جو خوف زدہ ہو گئے تھے

اور جن کا عقیدہ یہ تھا کہ ''خدائی قدرت کسی بھی عمومی قانون کی پابند نہیں ہوتی۔''[72]

اس کے بالکل مخالف سمت میں اٹھارویں صدی کے معروف داعی فضلزادہ علی تھے۔ وہ سلطنت عثمانیہ کے زوال کے اسباب ایمان کی کمزوری، گناہوں کے عام ہونے، معاشرے میں عورتوں کی بڑھتی ہوئی حاضری، اور ''ایرانی بدعتی فلسفوں'' کے اثرات میں تلاش کرتے تھے۔[73] ان کے نزدیک حل صرف دینداری اور حقانیت کی بحالی میں تھا۔ یہ ایک ایسا خیال جو آج کے اسلام پسندوں کے نعروں میں بھی پوری قوت سے گونجتا ہے۔ قابل ذکر یہ ہے کہ فضلزادہ علی کا کلامی مسلک بھی ''اسباب'' کے اثر کو رد کرتا تھا۔ وہ لکھتے ہیں: ''اگر اللہ چاہے کہ کوئی شے سبب سے پیدا ہو تو وہ سبب کے ذریعے پیدا ہوتی ہے، اور جسے بے سبب پیدا فرمانا چاہے، وہ بے سبب ہی پیدا ہوتی ہے۔''[74]

ایسے ہی غیر معقول افکار و خیالات کے مقابلے میں جو لازمی غیبی نصرت کے زعم میں بغیر کسی تیاری کی جنگوں پر آمادہ رہتے تھے اصلاح پسند صدر اعظم حلیل حامد پاشا (متوفی 1785) نے نہایت بلیغ اور دردناک تنبیہ لکھی:

> ''مجھے اس میں کوئی شک نہیں کہ خدا قادر مطلق ہے اور کمزوروں کی مدد فرماتا ہے، لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ خدائی سنت ہمیشہ اسباب کے ذریعے ہی جاری رہتی ہے۔ لہٰذا ایسے طاقتور دشمنوں کے خلاف جب تمام ظاہری اسباب مفقود ہوں، محض ماورائی نصرت پر بھروسہ کر کے جنگ چھیڑ دینا ایسا ہی ہے جیسے کوئی قاتل جان زہر پی لے اور کسی نامعلوم تریاق کے اثر پر اندھا اعتماد کر بیٹھے۔ یہ سلطنت کے لیے تباہ کن ہوگا۔''[75]

حلیل حامد پاشا نے اپنی اس عقلیت پسندی کی بڑی قیمت چکائی، اور بالآخر انتہا پسند جنگجو گروہ کے ہاتھوں قتل کر دیے گئے۔ لیکن اس کے باوجود سلطنت عثمانیہ کا نظم کبھی بھی پوری طرح ایسے جذباتی عناصر کے ہاتھ میں نہیں گیا۔ انیسویں صدی میں اصلاحات کا سلسلہ جاری رہا، نئے قوانین اور ادارے وجود میں آئے، ایک آزاد خیال دستور مرتب ہوا، جدید طرز کی درس گاہیں قائم ہوئیں، اور حتیٰ کہ ایک ابتدائی تانیثی تحریک بھی ابھرنے لگی۔[76] پھر بھی یہ کہنا بے جا نہیں ہوگا کہ اگر اور زیادہ عثمانی ''اسباب و علل'' پر غور کرنے والے ہوتے، جو اپنی دنیا کو سمجھنے، پرکھنے اور بدلنے کی کوشش کرتے، تو شاید ان کی ترقی کہیں پہلے شروع ہو سکتی تھی اور اس کی وسعت کہیں زیادہ ہوتی۔

عقل پسندی کی جانب ایک بڑی پیش قدمی

آج مسلم دنیا اس سائنسی درخشندگی کے قریب بھی نہیں جو ایک ہزار برس قبل اس کا امتیاز تھی۔ بلکہ سچ یہ ہے کہ جیسا کہ پاکستانی طبیعیات دان اور نوبل انعام یافتہ عبدالسلام (متوفی 1996) نے نہایت افسوس سے کہا تھا کہ ''دنیا کی تمام تہذیبوں میں سائنس سب سے زیادہ کمزور مسلم ملکوں ہی میں ہے۔''[77]

یہ صورت حال کئی صدیوں پر پھیلے پیچیدہ تاریخی عوامل کا نتیجہ ہے، لیکن اس کے ساتھ ایک ذہنی ساخت کا بھی گہرا اثر ہے۔ ایک ایسا ذہنی مزاج جو حقائق اور ان کے باہمی علت و معلول کے تعلقات میں کم دل چسپی رکھتا ہے، اور یہی مزاج فطری و سماجی دونوں علوم کی نشوونما میں رکاوٹ بنتا ہے۔ اس مزاج کی جڑیں اشعری فکر میں پیوست ہیں، جس نے ترکی عالم محمّد اوکران کے الفاظ میں مسلم معاشروں میں ''حقیقت سے تعلق کمزور'' کر دیا۔[78] آج جیسا کہ مصری محقق نصر ابوزید (متوفی 2010) لکھتے ہیں کہ یہی ذہنی ساخت ایک ایسے مذہبی بیانیے کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے جو:

> ''خدا کو براہ راست مادی دنیا میں اس طرح قائم کرتا ہے کہ خود انسان کو منظر سے خارج کر دیتا ہے۔ فطری اور سماجی قوانین کا انکار کر دیا جاتا ہے اور ہر اس علم کو دبایا جاتا ہے جس کی بنیاد مذہبی نصوص میں نہ ہو، یا جسے مذہبی علما کی اتھارٹی حاصل نہ ہو۔''[79]

یہ طرز فکر عام مسلم معاشرت میں یوں ظاہر ہوتا ہے کہ انسانی تاریخ کو ایک ایسا میدان سمجھا جاتا ہے جہاں اللہ مسلمانوں یا اس کے دشمنوں کو محض سزا و جزا کے طور پر فتح یا شکست عطا کرتا ہے۔ اس تصور میں وہ زمینی عوامل شامل ہی نہیں ہوتے جنہیں ہم انسان سمجھ سکتے ہیں جیسے محنت، نظم وضبط، میرٹ، ٹیکنالوجی یا تخلیقی قوت۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سی اسلام پسند تحریکیں اپنی کسی لازمی فتح کے بارے میں غیر حقیقی توقعات وابستہ کر لیتی ہیں۔ ان کا یقین اکثر ایک آیت کی لفظی تفسیر یا کسی کمزور حدیث میں کی گئی پیش گوئی پر قائم ہوتا ہے۔ اسی طرح شکست کو فوراً ''قرآن وسنت سے دوری'' کی سزا قرار دے دیا جاتا ہے۔

یہی ذہنی ساخت قدرتی آفات کو بھی علت و سبب کے ایک سلسلے کے بجائے خدا کے غضب کا سیدھا

اظہار سمجھتا ہے۔ زمین، فضا یا سمندروں کے سائنسی عمل کو دانستہ طور پر نظر انداز کر دیا جاتا ہے، اور نتیجتاً معقول اور سائنسی احتیاطی تدابیر کی طرف رغبت بہت کم رہ جاتی ہے۔

اس ذہنی رویے کی ایک نمایاں مثال 2002 میں مراکش میں آنے والے زلزلے کے بعد ہونے والا ایک سروے تھا۔ اس میں کئی متاثرہ افراد نے کہا کہ زلزلے کی پیش گوئی، تعمیرات کے معیارات، انجینئرنگ یا اس سے متعلق تعلیم نہ صرف غیر مؤثر ہیں بلکہ بعض کے نزدیک تو حرام بھی ہیں۔ سروے کرنے والوں نے یہ بھی نوٹ کیا کہ:

> کم تعلیم یافتہ لوگوں کا کہنا تھا کہ اللہ متقی لوگوں کی حفاظت فرماتا ہے، اور سائنسی تحقیق بے فائدہ ہے کیونکہ وہ آئندہ پیش آنے والے ممکنہ حالات کا اندازہ لگانے کی کوشش کرتی ہے جو ان کے نزدیک حرام ہے۔ نئی تعمیرات اور مضبوط عمارتوں کے معیار کو بھی فضول سمجھا جاتا تھا کیونکہ ان کے خیال میں زلزلے سے مرنے یا زخمی ہونے کا خطرہ صرف کافروں یا منافقوں کو ہوتا ہے۔[80]

یہ تمام باتیں بتانے کا مقصد یہ نہیں کہ آج کے زیادہ تر مسلمان علم سائنس کے مخالف ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اکثر مسلمان، حتیٰ کہ اسلام پسند بھی سائنس کی قدر کرتے ہیں۔ وہ اسے مغرب کی اصل قوت سمجھتے ہیں اور مزید حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ مگر ان کی نظر میں سائنس ایک فکری نظام نہیں بلکہ طاقت کا ایک آلہ ہے۔[81] یعنی وہ آئی فون، فلیٹ اسکرین اور جنگی طیارے تو چاہتے ہیں لیکن ان ذہنی رویوں اور علمی مزاج میں دلچسپی کم رکھتے ہیں جنہوں نے یہ ایجادات ممکن بنائیں۔ ایک دوسرا طبقہ جسے ہم معذرت خواہ (apologists) کہہ سکتے ہیں، یہ ثابت کرنے میں لگا رہتا ہے کہ جدید سائنس کی ہر بڑی دریافت دراصل اسلام ہی سے ماخوذ ہے بلکہ قرآن میں اس کی پیش گوئی بھی ملتی ہے۔ یہ دلائل زیادہ تر انہی لوگوں کو مطمئن کرتے ہیں جو پہلے ہی سے ایمان والے ہیں۔ ایک تیسرا گروہ، جو مابعد جدیدیت سے کچھ اثرات لیتا ہے، ''مغربی سائنس'' کو اختیار کرنے کے خلاف ہے اور کسی ''اسلامی سائنس'' کی تعمیر کی بات کرتا ہے۔ وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ مسلم دنیا کی قدیم سائنسی عظمت مذہبی گوشہ نشینی سے نہیں بلکہ بین الاقوامی فکری کشادگی سے پیدا ہوئی تھی۔[82]

ہم جس حقیقت کو اب تک پوری طرح اپنا نہیں سکے، وہ وہی ہے جس نے مغرب میں جدیدیت کی

بنیاد رکھی تھی: قدرت اور سماج میں پائے جانے والے مشاہدہ شدہ حقائق کا منہاجی اور باقاعدہ مطالعہ، اور ان کے باہمی ربط و علت کو سمجھنے کی بے لاگ کوشش۔ یعنی یوں کہیں کہ دنیا کو زیادہ معقول، زیادہ سائنسی اور زیادہ حقیقت پسندانہ نگاہ سے دیکھنے کا طریقہ۔

ایسے ثقافتی تجزیات پر عام طور پر فوراً ''استشراق'' کا لیبل لگا دیا جاتا ہے۔ اسی لیے بہتر ہے کہ اسی موضوع پر سب سے بڑے نقاد استشراق ایڈورڈ سعید کی بات سنی جائے۔ انہوں نے مسلم معاشروں میں فکری انقلاب کی ضرورت کے بارے میں کہا تھا:

> ''ہمیں علم بطور شے، بطور مال، یا بطور ذخیرہ نہیں چاہیے۔ حل یہ نہیں کہ ہماری لائبریریاں بڑی ہو جائیں یا کمپیوٹر ٹرمینلز کی تعداد بڑھ جائے۔ ہمیں ایک مختلف قسم کا علم چاہیے۔ ایسا علم جو محض رٹنے، نقل کرنے اور حوالوں کی غلامی کرنے سے نہیں بلکہ فہم، تنقیدی شعور اور حقیقت کی بصیرت سے پیدا ہو۔ ضرورت صرف حقائق کی نہیں، بلکہ اس سمجھ کی ہے کہ حقائق دوسرے حقائق سے کیسے جڑتے ہیں، کیسے تشکیل پاتے ہیں، وہ مفروضے اور نظریات سے کیا نسبت رکھتے ہیں، اور ہم سچائی اور مفاد کے تعلق کو کیسے پرکھتے ہیں۔ آخر کار سوال یہی ہے کہ ''سوچنا کیسے ہے؟''[83]

ایڈورڈ سعید نے بالکل درست بات کہی تھی، اور اصل سوال بے حد بنیادی ہے کہ سوچنا کیسے ہے؟ حقائق کو کیسے دریافت کیا جائے اور ان کا دوسرے حقائق سے ربط کیسے پیدا کیا جائے؟ افسوس کہ سعید سے بہت پہلے ایک دیگر اور ان سے بھی زیادہ صاحب علم عرب مفکر کی اس حقیقت تک رسائی ہو گئی تھی۔ انہوں نے ہمیں خبردار کیا تھا کہ اگر ہم مسلمان عقل کو قربان کر دیں تو ہم اشیا کی ماہیت کو سمجھنے سے قاصر رہ جائیں گے اور نتیجتاً ہمارے زوال کا شکار ہونا لازمی ہو جائے گا۔ وہ یہ بھی سمجھتے تھے کہ عقل کے بغیر نہ ہم اپنے قوانین کی نئی تعبیر کر سکتے ہیں اور نہ اپنے معاشرے کی اصلاح کر سکتے ہیں۔ انہیں یہ مسئلہ پہلے ہی سے نظر آ رہا تھا، اور انہوں نے اسے روکنے کے لیے اپنی پوری کوشش لگا دی تھی۔ چنانچہ اگلا باب اسی شخصیت کے بارے میں ہوگا۔

8

عقل وخرد کا آخری ستون - ابن رشد

یوں لگتا ہے کہ بات ابتدا میں کتنی ہی حیران کن کیوں نہ ہو، مگر حقیقت یہی ہے کہ اٹھارہویں صدی کی یورپی روشن خیالی کی پہلی جھلک ہمیں قرونِ وسطیٰ کے اسلامی فلسفے میں ملتی ہے اور یہ جھلک سب سے زیادہ ابنِ رشد کی فکر میں روشن دکھائی دیتی ہے۔
—— چارلس بٹرورتھ، امیرٹس پروفیسر، سیاسی فلسفہ [1]

اب وقت آ گیا ہے کہ ہم اپنے پرانے واقف کار حیّ بنِ یقظان کی طرف دوبارہ رجوع کریں۔ یاد کیجیے وہ ہمارے پہلے باب کا مرکزی کردار تھا، اور اسی نام کے ایک فلسفیانہ ناول کا بھی ہیرو۔ یہ اپنی نوعیت کا پہلا ناول تھا جس سے ابتدائی دورِ جدید کا یورپ بے حد مسحور ہوا۔ وہ ایک جزیرے پر تنہا پلا بڑھا جہاں نہ کوئی معاشرہ تھا، نہ کوئی مذہب اور نہ کوئی آسمانی صحیفہ۔ لیکن دنیا کے منظم مطالعے کے ذریعے اس نے اشیاء کی حقیقت پہچانی۔ عقل، وجدان، مشاہدے اور تجربے کی قوت سے حیّ نے کائنات کے راز کھول دیے، اور اخلاقی صداقتیں بھی دریافت کر لیں۔ اور جب بالآخر اس کی ملاقات دوسرے انسانوں سے ہوئی جو ایک روایتی مذہب کے ساتھ ایک منظم معاشرے میں رہتے تھے تو ان کی فکری کم مائیگی دیکھ کر اسے مایوسی ہوئی۔ تاہم اس نے یہ بھی جان لیا کہ اس مذہب میں بھی وہی حقائق ہیں جن تک وہ خود عقل کے وسیلے سے رسائی حاصل کی تھی۔

ابن طفیل، وہ مسلم مفکر جنہوں نے بارہویں صدی کے آخر میں 'حی بن یقظان' جیسا غیر معمولی فلسفیانہ ناول لکھا۔ وہ دراصل ایک مقصد حاصل کرنا چاہتے تھے۔ سچ یہ ہے کہ وہ ایک ایسے مذہبی ماحول میں فلسفے کے لیے جائز اور معقول جگہ نکالنے کی کوشش کر رہے تھے جو رفتہ رفتہ فلسفے کے لیے

غیر مانوس ہو چکا تھا۔ صرف چند نسلیں پہلے امام غزالی نے 'تہافتہ الفلاسفہ' جیسی شہرۂ آفاق کتاب قلم بند کی تھی۔ اس میں اس عظیم اشعری عالم نے نہ صرف مسلم فلاسفہ، خصوصاً ابن سینا، پر یونانی مابعد الطبیعیات سے حد سے زیادہ اخذ کرنے کی بنا پر شدید اعتراض کیا تھا، بلکہ وہ ان پر کفر کا فتویٰ بھی لگاتے ہیں، اور کتاب کے آخری صفحے میں ایک مختصر مگر سخت حکم درج کرتے ہیں کہ ان فلاسفہ کو سزائے موت بھی دی جا سکتی ہے۔[2] امام غزالی نے ایک اور مقام پر لکھا تھا:

> ''عام لوگوں کو گمراہ مصنفین کی کتابوں کے مطالعے سے حتی الامکان روکنا ضروری ہے کیونکہ ان میں فریب اور گمراہی کے پہلو ہوتے ہیں۔ جیسے کمزور تیراک کو پھسلوان کنارے سے دور رکھنا چاہیے، اسی طرح انسانوں کو ان کتابوں سے محفوظ رکھنا چاہیے۔ جیسے بچے کو سانپ کو ہاتھ لگانے سے روکنا ضروری ہے، ویسے ہی کانوں کو ایسی باتیں سننے سے بچانا چاہیے۔''[3]

اس سخت موقف نے مسلم دنیا میں گہرا اثر ڈالا۔ فلسفہ رفتہ رفتہ ایک 'ممنوعہ' اور 'گمراہ کن' چیز سمجھا جانے لگا۔ آج بھی کئی مسلم معاشروں میں ایسی عوامی کتابیں مل جاتی ہیں جن میں فلسفے کو ''مرض'' قرار دے کر اس کے خاتمے کی تلقین کی جاتی ہے، یا ایسے درسی نصاب موجود ہیں جن میں فلسفہ کو ''اسلام کے خلاف انسانی فکر کی پیداوار'' کہا جاتا ہے۔ [4]

امام غزالی نے اپنا یہ فکری و تحریری حملہ بغداد سے کیا تھا، جبکہ ابن طفیل اس وقت اسلام کی مغربی سرحد اندلس میں رہتے تھے۔ شمالی افریقہ کی فتوحات کے بعد آٹھویں صدی میں قائم ہونے والی یہ مسلم سلطنت اپنے عہد کی ایک نہایت درخشاں تہذیبی مملکت تھی جہاں نہ صرف مسلمان بلکہ یہودی اور عیسائی بھی اعلیٰ ثقافت اور بقائے باہمی (Convivencia) کی روح میں پروان چڑھتے تھے۔ مگر ان تمام باتوں کے باوجود یہ خطہ بھی ان سیاسی اور فکری کشمکشوں سے خالی نہیں تھا جو مرکزی اسلامی دنیا کو متاثر کر رہی تھیں۔

یہ انتہائی دلچسپ بات ہے کہ معتزلی علم کلام جس کے بڑے مراکز عراق اور وسطی ایشیا میں تھے، اندلس تک کبھی نہیں پہنچ سکا، مگر ''فلسفہ'' اس کی روح ایک اور قالب میں ضرور وہاں جلوہ گر ہوئی۔ اس کی جھلک ہمیں اندلس کے اولین مسلم فلسفی محمد بن مسرّہ (متوفی 931) کی زندگی میں نظر آتی ہے، جن کے بارے میں روایت ہے کہ ان کے والد مشرق کا سفر کر کے معتزلی اہل فکر سے شناسائی رکھتے

تھے۔[5] ابن مسرّہ نے عقل کو ایک ایسی راہ کی حیثیت سے پیش کیا جو ''نیچے سے اوپر کی جانب بڑھتا ہے اور بالآخر اسی حقانیت تک رسائی حاصل کرتا ہے جسے انبیائے کرام آسمان سے لائے ہیں۔''[6] فطری بات ہے کہ اس دعوے نے فیدئی (fideist) ذہنیت کو انگیختہ کیا۔ چنانچہ ان کے ایک معترض نے اعلان کیا کہ ''جب خدا نے ہمیں واضح اور قطعی احکام عطا کر دیے ہیں، تو اس نے ہمیں سوچنے کی زحمت سے بے نیاز کر دیا ہے[7]۔ 1031ء میں اندلس کی مرکزی خلافت ایک بغاوت کے نتیجے میں منہدم ہوئی اور ملک جلد ہی چھوٹی چھوٹی طوائف الملکی ریاستوں (taifa) میں تقسیم ہو گیا۔ مسلمان عام طور پر ایسے سیاسی انتشار کو ناپسند کرتے ہیں، مگر اسی سیاسی تنوع نے فلسفیوں کے لیے نئے فکری مواقع اور گنجائشیں پیدا کیں۔[8]

انہی نئے افقوں میں سرقسطہ کا ہمہ جہت علم رکھنے والا مفکر ابن باجہ (متوفی 1138) نے مقبولیت حاصل کی جسے اہلِ یورپ Avempace کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ فلکیات میں اس کی خدمات ایسی تھیں کہ 2009 میں بین الاقوامی فلکیاتی انجمن نے چاند کے ایک گڑھے کا نام اس کے نام پر رکھا۔

ابن باجہ کے شاگردوں میں ابن طفیل بھی شامل تھے جنہوں نے خلیفہ ابو یوسف یعقوب المنصور کے دربار میں شاہی طبیب کی حیثیت سے منصب سنبھالا تھا۔ یہ خلیفہ ریاست موحدین کا حکمران تھا جو شمالی افریقہ سے آ کر اندلس کا اقتدار سنبھال چکا تھا۔ اسی درباری ماحول میں تقریباً 1160 سے 1170 کے درمیان ابن طفیل نے حی بن یقظان تصنیف کی۔ مگر انہوں نے صرف یہی کام نہیں کیا۔ علم و حکمت کی گفتگو سے لطف اٹھانے والے خلیفہ کے سامنے انہوں نے چند نوجوان فلسفی بھی متعارف کرائے۔ انہی میں ایک ایسی شخصیت تھی جو بعد میں تاریخی طور پر غیر معمولی اہمیت کی حامل ثابت ہوئی، یہاں تک کہ تمام مسلمانوں میں وہ واحد مفکر بنا جس کا اثر ''انسانی تہذیب کی عالمی فکری روایت'' پر سب سے زیادہ پڑا۔[9] اس کا نام تھا ابوالولید محمد بن احمد بن رشد جسے دنیا Averroes کے نام سے جانتی ہے۔

فلسفے کی دینی حیثیت

ابن رشد کی خلیفہ کے پاس پہلی حاضری جو غالباً 1169 کے آس پاس ہوئی تھی، اپنے آپ میں ایک

نہایت ہی دلچسپ کہانی ہے۔ روایت کے مطابق نوجوان فلسفی دربار میں بلایا گیا اور اس سے ایک انتہائی حساس سوال پوچھا گیا کہ ”کیا یہ دنیا تخلیق کی گئی ہے یا ازل سے خدا کے ساتھ قائم ہے؟“ ابن رشد پہلے تو خوف کے مارے خاموش رہے، پھر ہمت کر کے اپنا موقف پیش کیا، اور شاید یہ جواب خلیفہ کو پسند آیا۔ اپنی یادداشتوں میں کی گئی ان کی تحریروں کے مطابق کچھ ہی عرصے بعد انہیں ایک ایسی دعوت ملی جسے وہ ٹھکرا نہیں سکتے تھے:

> ابن طفیل نے انہیں بلایا اور بتایا کہ امیر المؤمنین ارسطو کی تحریروں کے پیچیدہ انداز بیان سے شاکی ہیں۔ انہوں نے کہا کہ اگر کوئی ایسا شخص یہ ذمہ داری سنبھالے جو پہلے خود پوری گہرائی سے فلسفیانہ متون کو سمجھ کر ان کے مقاصد واضح کر دے اور انہیں آسان لفظوں میں بیان کرے تو لوگوں کے لیے ان کا فہم بہت سہل ہو جائے۔ پھر ابن طفیل نے ابن رشد سے کہا: ”اگر تم میں وہ صلاحیت ہے تو یہ کام تم کر گزرو۔“[10]

یوں ابن رشد نے اپنی عظیم الشان محنت کا آغاز کیا جو اگلے تیس برسوں تک جاری رہی اور جس میں انہوں نے ارسطو کے تمام علمی ذخیرے پر تین درجات میں شرحیں لکھیں: مبتدیوں کے لیے مختصر یا تلخیص، درمیانی درجے کی شرح، اور ایک طویل و مفصل شرح۔ اس کے ساتھ وہ طب سے لے کر سیاست تک، اخلاق سے لے کر حیوانیات تک بے شمار مضامین پر بھی لکھتے رہے، اور اپنے اسلاف یونانی، مسلم اور یہودی مفکرین سے بھرپور استفادہ کرتے رہے۔

ان تمام دقیق مطالعات کے علاوہ ابن رشد نے ایک اور مقصد بھی پیشِ نظر رکھا: یہ ثابت کرنا کہ فلسفہ اسلام سے متصادم نہیں بلکہ اس کے دائرۂ فکر میں جائز اور بامعنی ہے۔ اسی غرض سے انہوں نے ایک مختصر مگر نہایت اہم رسالہ لکھا جس کا عنوان تھا ”فصل المقال فی ما بین الشریعة والحكمة من الاتصال“۔ ان کے مطابق خود قرآن بارہا مسلمانوں کو دعوت دیتا ہے کہ وہ مخلوقات پر غور کریں اور ان کے بارے میں علم حاصل کریں۔ ”کیا وہ اونٹوں کی طرف نہیں دیکھتے کہ انہیں کس طرح پیدا کیا گیا؟“ اور ”آسمان کی طرف نہیں دیکھتے کہ اسے کس طرح بلند کیا گیا؟“ (أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ، وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ)[11] ابن رشد کی رائے میں اس قسم کی آیات اس بات کی صریح دلیل ہیں کہ ”منطقی تحقیق کا ابتدائی علم حاصل کیا جائے“، اور یہ علم ان قدیم اساتذہ سے ہی لیا جا سکتا ہے،

چاہے ان کا دین کچھ بھی ہو، جیسے ارسطو'' خواہ وہ ہمارے مذہب میں شریک ہوں یا نہ ہوں۔''[12]

جب ابن رشد یہ استدلال پیش کر رہے تھے کہ خود وحی فلسفہ کی دعوت دیتی ہے، تو ساتھ ہی وہ یہ بھی واضح کرتے تھے کہ فلسفے کے نتائج وحی کی تعلیمات سے کسی ٹکراؤ میں نہیں آ سکتے۔ ان کے الفاظ میں ''حق، حق کے خلاف نہیں ہوتا بلکہ اس کی تائید کرتا ہے اور اس کی شہادت دیتا ہے''۔[13] تاہم اگر کہیں بظاہر کوئی تضاد دکھائی دے، تو ابن رشد کے نزدیک ایسی صورت میں فلسفے کے محکم نتائج کو ترجیح دی جائے گی، اور وحی کی ایسی آیت کی تاویل اختیار کی جائے گی جو ایک گہری معنوی شرح کی متقاضی ہو۔

اسی استدلال کو مضبوط کرنے کے لیے انہوں نے قرآن کی ایک معروف آیت کی نہایت نادر تعبیر بھی پیش کی جس میں آیا ہے کہ کچھ آیات ''محکم'' ہیں اور کچھ ''متشابہ''۔ عام تراجم کے مطابق اس آیت کا نتیجہ یوں بیان ہوتا ہے کہ ''ان کا صحیح مطلب صرف خدا جانتا ہے، اور جو علم میں پختہ ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے، سب ہمارے رب کی طرف سے ہے''۔[14] تاہم ابن رشد نے عربی ترکیب میں موجود ایک دوسرا ممکنہ مفہوم اخذ کیا وہ یہ کہ ''ان کے صحیح مفہوم کا علم صرف اللہ کو ہے، اور انہیں بھی جو علم میں پختہ ہیں''، اور ابن رشد کے مطابق ''علم میں پختہ وہ لوگ ہیں'' جنہیں فلسفہ نصیب ہوا، کیونکہ یہاں علم سے مراد صرف نقلی علوم نہیں بلکہ وہ تمام حکمتیں ہے جو انسانی تاریخ کے تجربے سے جمع ہوئی ہیں۔

ان دلائل کے ذریعے ابن رشد ایمان اور عقل کی اس طویل بحث میں اپنی مداخلت درج کر رہے تھے۔ عقل کے اولین علم بردار، یعنی معتزلہ مدتوں پہلے مخالفتوں کا سامنا کر چکے تھے۔ ابن رشد لکھتے ہیں کہ ان کی کتابیں اندلس تک پوری تعداد میں نہ پہنچ سکیں،[15] اس کے باوجود وہ تسلیم کرتے ہیں کہ اشاعرہ کے مقابلے میں ''معتزلہ کے اقوال زیادہ درست اور معقول ہیں''۔[16]

لیکن اگر عقل ہی حقیقت تک پہنچنے کا معتبر ذریعہ ہے تو پھر دین کی ضرورت کیوں کر باقی رہتی ہے؟ ابن رشد کے نزدیک اس کا جواب یہ تھا کہ فلسفہ صرف چند ذہنی استعداد رکھنے والوں کی دسترس میں ہے، جبکہ دین پوری انسانیت کی زبان سمجھتا ہے۔ دین حقائق کو اسلوب تخاطب میں بیان کرتا ہے، جو براہ راست دل اور ذہن پر اثر ڈالتا ہے، جبکہ فلسفہ منطقی استدلال اپناتا ہے، جس میں دلائل حقائق اور ان کے باہمی تعلقات کی دقیق تحقیق پر قائم ہوتے ہیں۔ ان دونوں کے درمیان مباحثہ ومناظرہ

کا طریقہ کارفرما تھا جسے علم کلام نے اختیار کیا جو خطابی انداز یا اسلوب تخاطب سے زیادہ سنجیدہ مگر منطقی استدلال سے کم قطعی تھا۔

یہ تین درجات پر مشتمل فکری درجہ بندی، اوران طبقات فکر کی تخصیص جن کے لیے یہ طریقے موزوں سمجھے گئے، ہمارے جدید دور میں یقیناً کچھ سطحیت اوراشرافیت کا احساس دلاتی ہے۔ مگرقرون وسطیٰ کے تناظر میں یہ اشرافیت دراصل محض حقیقت تھی، کیونکہ اس زمانے میں عوام کی بھاری اکثریت ناخواندہ تھی اورانہیں فکرونظر کے لیےنہیں بلکہ محض گزرِاوقات کے لیے وقت میسر آتا تھا۔ اسی لیےامام غزالی اورامام رازی جیسے اشعری متکلمین نے بھی خواص اورعوام کے مابین صریح امتیاز قائم کیا تھا۔[17]

اشعری فکر کی کمزوریاں

امام غزالی کے بعد اسلامی روایت میں فلسفے کا دفاع ان کے موقف سے محاکمہ کیے بغیر ممکن نہیں تھا۔ چنانچہ ان کی مشہور کتاب تہافۃ الفلاسفہ کا جواب ابن رشد نے نہایت بلیغ عنوان تہافۃ التہافۃ کی صورت میں دیا۔ یہ ایک دقیق ردیہ تھا جس میں صفحات بھر اقتباسات ''غزالی کہتے ہیں'' سے شروع ہوتے، اوراس کے بعد طویل جوابات ''میں کہتا ہوں'' کے انداز میں پیش کیے جاتے۔

ابن رشد کی ایک بڑی تشویش ان فلاسفہ کی تکفیر تھی جنہیں امام غزالی نے کافر قرار دے کر واجب القتل سمجھا۔ ابن رشد کے نزدیک مسئلہ اس قدر سادہ نہیں تھا۔ مثال کے طور پر'' قدمِ عالم'' کا نزاع زیادہ تر اصطلاحات کی تفہیم کا مسئلہ تھا: اللہ یقیناً عالم سے پہلے ہے، مگر یہ تقدم زمانی نہیں بلکہ علّی بھی ہوسکتا ہے، اورقرآن میں ایسے مقامات موجود تھے جو ظاہر کرتے ہیں کہ تخلیق کچھ پہلے سے موجود مادّے سے بھی ہوئی ہوسکتی ہے۔[18] ابن رشد نے بعض مواقع پر خود ابن سینا جیسے فلاسفہ پر بھی تنقید کی کہ وہ ارسطو کی اصل مراد پوری طرح نہ سمجھ سکے تھے۔

ہماری بحث کے لیے اس سے بھی زیادہ اہم ابن رشد کی وہ تنقیدیں ہیں جو انہوں نے اشعری الٰہیات کے بنیادی نظریات پر کیں، خصوصاً ان بابوں کی روشنی میں جو اس کتاب میں پہلے گزر چکے ہیں۔ ان میں سے کچھ حملے نظریۂ اتفاقی وقوع (Occasionalism) پر تھے۔ ابن رشد نے اشعریہ کے بارے میں لکھا کہ ''انہوں نے اس امر کا انکار کیا کہ آگ جلائے، پانی پیاس بجھائے،

اور روٹی بھوک مٹائے۔"[19] پھر وہ متنبہ کرتے ہیں کہ ایسا نظریہ فکری طور پر تباہ کن ہے:

> "علّت کا انکار علم کا انکار ہے، اور علم کا انکار اس بات پر منتج ہوتا ہے کہ دنیا کی کسی بھی شی کی ماہیت کو حقیقی طور پر معلوم نہیں کیا جاسکتا، اور جو کچھ ہم جانتے اور سمجھتے ہیں وہ محض ظن اور رائے کے سوا کچھ بھی نہیں۔"[20]

یہ ابن رشد کی نہایت بصیرت افروز تنبیہ تھی، ایسی تنبیہ جو آج کے "پس حقیقت" دور پر پوری طرح صادق آتی ہے جہاں حقائق اپنی حقیقت کھو بیٹھتے ہیں اور ہر طرح کا معروضی علم خواہشات کے بھنور میں گم ہو جاتا ہے، خواہ وہ خواہش مذہبی لبادہ اوڑھے ہو یا سیکولر رنگ میں رنگی ہو۔ ابن رشد نے یہ بھی محسوس کیا تھا کہ ایسی غیر منضبط اور بے ترتیب کائنات کا تصور بالآخر ایک غیر منضبط خدا کے تصور تک لے جاتا ہے، ایسا خدا جو "کسی خودسر شہزادے کی طرح ہو جس کے اقتدار میں کوئی دوسرا شریک نہ ہو، اور جس کے بارے میں کوئی اصول یا طریقہ کار معلوم نہ ہو جس کی طرف رجوع کیا جاسکے۔"[21]

اسی نکتے سے ابن رشد نے نظریۂ امر الٰہی (divine command theory) کو چیلنج کیا۔ اگر اشاعرہ کا موقف درست مان لیا جائے تو ان کے بقول "اس دنیا میں کوئی خیر اپنی ذات میں خیر نہ رہے گا، بلکہ محض خدا کے مقرر کرنے سے خیر کہلائے گا، اور نہ کوئی شر اپنی ذات میں شر ہوگا۔"[22] ابن رشد نے اس خیال کو یونانی سوفیسٹ پروٹاگورس (Protagoras-Greek sophist) کے نظریات سے مشابہ قرار دیا، وہی پروٹاگورس جس نے کہا تھا کہ "انسان تمام چیزوں کا پیمانہ ہے۔" فرق صرف اتنا تھا کہ پروٹاگورس نے انسان کو پیمانہ بنایا تھا، اور اشعری فکر خدا کو، مگر نتیجہ دونوں کا ایک ہی تھا: خیر وشر کے معروضی، حقیقی معنی کا انکار۔[23]

ابنِ رشد نے معجزات کا انکار نہیں کیا، یعنی وہ غیر معمولی اور غیر مختصر واقعات، جیسے حضرت موسیٰؑ کے عصا کا اژدھا بن جانا۔ مگر امام غزالی کے برعکس جو معجزے کو ثابت کرنے کے لیے قوانین فطرت کا ہی انکار کر بیٹھتے تھے، ابن رشد نے معجزے کی ایک مختلف توجیہ پیش کی۔ ان کے نزدیک معجزات وہ نادر امکانات ہیں جو کائنات کے مرتب نظام اور اس کے پوشیدہ ڈھانچے کے اندر کہیں گہرائی میں مضمر ہوتے ہیں، اور مخصوص حالات میں ظہور پذیر ہو جاتے ہیں۔[24]

مجموعی طور پر ابن رشد کی جدو جہد یہ تھی کہ اشعری فکر جو بیک وقت فلسفے، مابعدالطبیعیات اور سائنس کی منصف بن کر ابھری تھی، اس کے مقابلے پر فطرت کی حقیقت، فطرت کے قوانین اور اخلاقی قدروں کی معروضیت کو بچایا جائے۔[25] ابن رشد کی یہ کاوش اس لیے نہیں تھی کہ خدا پر ایمان کم رکھتے تھے، بلکہ اس لیے کہ وہ خدا کو زیادہ منظم، بااصول اور زیادہ قابل فہم مانتے تھے۔ ترکی کے مفکر ابراہیم کلین کے الفاظ میں:

> ''ابن رشد کی صدا ایک مؤمن عقل پرست کی صدا ہے، جو اس بات کو خدا کی شان کے خلاف سمجھتا تھا کہ اسے ایسا ہستی بتایا جائے جو خود اپنے اصولوں کی مخالفت کر سکے، جس کا اپنی مخلوق کے ساتھ کوئی ربط نہ ہو، یا محض اپنی خواہش کے مطابق فیصلہ کرے۔ اس طرز فکر سے عدل اور جواب دہی جیسی بنیادی اسلامی قدریں بے معنی ہو جاتی ہیں اور ایک ایسا مابعد الطبیعیاتی انتشار پیدا ہوتا ہے جہاں کسی بھی چیز کے بارے میں یقینی طور پر معلوم نہیں ہوسکتا۔''[26]

ابن رشد کو دراصل یہ حقیقت واضح تھی کہ اگر انسان معروضی حقیقت پر سے ایمان کھو دے تو اس کے ساتھ ہی عقل بھی اس کے ہاتھ سے نکل جاتی ہے۔ اور جب عقل رخصت ہو جائے تو پھر وہ ایسے خدا پر ایمان لے آتا ہے جو محض جابر و قاہر ہو، جس کی حکمت سمجھ میں آ ہی نہیں سکتی چہ جائیکہ اس کی تعبیر ممکن ہو۔ یہ فکر اپنی جہت میں ایک گہرا سوال بھی پیدا کرتی ہے کہ اگر تاریخ نے ابن رشد کی راہ اختیار کی ہوتی تو کیا ہوتا؟ ان کی خواہش کے مطابق اگر ہم نے حقیقت اور اخلاق کی معروضیت کو برقرار رکھتے ہوئے ان کے مطالعے کے لیے مذہب سے ہٹ کر بھی ایک فلسفیانہ روایت کو قائم رکھا ہوتا تو ہماری دینی فکر اور ہمارے سماجی سانچے کس قدر بدل چکے ہوتے، اب ہم اگلے صفحات میں اسی جہت کا مطالعہ کریں گے۔

ابن رشد اور فلسفیانہ شریعت

ابن رشد کو عموماً ایک فلسفی کی حیثیت سے یاد کیا جاتا ہے، اور یہی ان کی تاریخی عظمت کی بنیاد بھی ہے۔ مگر وہ اپنے والد اور دادا کی روایت پر چلتے ہوئے فقیہ اور قاضی بھی تھے، جن کا منصب شریعت کی تعبیر و تنفیذ تھا۔ ان کی فقہی بصیرت کا سب سے نمایاں ماخذ دو جلدوں پر مشتمل کتاب بدایۃ

المجتہد ہے جس میں انہوں نے مختلف فقہی مکاتب کے آرا کا موضوعاتی جائزہ پیش کیا۔ وہ صرف اپنے مالکی مسلک تک محدود نہیں رہے بلکہ حنفی، شافعی، حنبلی اور ظاہری آرا بھی پیش کیں۔ انہوں نے تقلید کے جامد رجحان کے برعکس براہ راست قرآن کی طرف رجوع کر کے تعبیر کے نئے امکانات پیدا کیے۔ اس کے ساتھ وہ یہ بھی وضاحت کرتے ہیں کہ خود قرآن میں جہاد جیسے بعض مباحث متعدد بیانی شکل میں وارد ہوئے ہیں، اور تعبیر اس بات پر منحصر ہے کہ کون سی آیات کو ''عام'' اور کون سی کو ''خاص'' سمجھا جائے۔[27]

اگرچہ بدایۃ المجتہد مجموعی طور پر فقہ اسلامی میں کسی بڑی اصلاحی تحریک کا خاکہ پیش نہیں کرتی، اسی وجہ سے کچھ ناقدین نے یہ تاثر دیا کہ فلسفے میں ابن رشد کی جرأت کے باوجود ان کی فقہ ''روایتی'' ہی رہی۔[28] مگر جو لوگ ان کے فکری مزاج اور زمانے کی سیاسی فضا کا گہرا مطالعہ کرتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ ابن رشد کئی بنیادی فقہی نکات پر کھل کر رائے ظاہر نہیں کر سکتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے اصل خیالات اپنی فلسفیانہ شروح میں اشاروں اور کنایوں کے ساتھ بیان کیے۔[29] انہی مباحث میں وہ ارسطو کے ''قانون فطرت'' (Natural Law) کا نظریہ اختیار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''قوانین دو قسم کی ہوتی ہیں: ''جزوی'' اور ''کلی''۔ جزوی قوانین وہ ہیں جنہیں بھول جانے کے اندیشے کے باعث تحریری شکل میں محفوظ کرنا پڑتا ہے، اور یہ ہر قوم اور جماعت کے حالات کے مطابق مخصوص ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس کلی قوانین غیر مکتوب ہوتے ہیں، مگر تمام انسانوں میں یکساں طور پر مسلم، جیسے والدین کا احترام اور محسن کا شکر ادا کرنا۔''[30]

جیسا کہ پچھلے ابواب میں دیکھا گیا کہ ''شکرِ مُنعِم'' وہ اخلاقی بدیہہ تھا جسے معتزلہ دلیل کے طور پر پیش کرتے تھے۔ ان کے مطابق انسان مذہب کے بغیر بھی کچھ بنیادی اخلاقی حقائق تک پہنچ سکتا ہے۔ ابن رشد نے بھی یہ موقف اختیار کرتے ہوئے معتزلہ کے موقف کی تائید کی کہ شریعت دراصل ''اسی شی کو ظاہر کرتی اور اسی کا حکم دیتی ہے جو فی نفسہٖ درست ہو۔''[31] یہ وہی ''غیر مکتوب قوانین'' یا سنن غیر مکتوبہ تھے جن کی تشریح کرتے ہوئے ابن رشد لکھتے ہیں:

> ''غیر مکتوب قوانین سے میری مراد وہ اصول ہیں جو تمام انسانوں کی فطرت میں راسخ ہیں۔ یہ وہ باتیں ہیں جنہیں لوگ کسی معاہدے یا صریح قانون کے بغیر ہی فطری طور پر عدل یا ظلم

سمجھتے ہیں۔ اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ یہ غیر مکتوب قوانین مکتوب قوانین سے متصادم ہو جاتے ہیں، اور پھر انہی کے ذریعے یہ باور کرایا جاتا ہے کہ جو چیز لکھے ہوئے قانون کے مطابق ناحق معلوم ہوتی ہے وہ دراصل حق ہے۔''[32]

اس کا واضح مطلب یہ تھا کہ آفاقی اخلاقی اقدار جیسے غیر مکتوب قوانین بعض اوقات شریعت جیسے مکتوب قوانین کے ساتھ بظاہر متصادم ہو سکتے ہیں۔ ایسی صورت میں لازم ہے کہ شریعت کی تشریحات پر نظرِ ثانی کی جائے۔

ابن رشد مزید کہتے ہیں کہ مکتوب قوانین کسی خاص زمانے اور سماجی تناظر میں تو عین عدل ہو سکتے ہیں، لیکن دوسرے حالات میں وہی قوانین ناانصافی بن سکتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ ''کوئی بھی شخص ایسا کلی اور ہمہ زمانی قانون نہیں بنا سکتا جو ہر قوم، ہر زمانے اور ہر مقام پر یکساں طور پر نافذ ہو سکے۔'' اس لیے بعض اوقات قانون میں اضافہ یا کمی ناگزیر ہو جاتی ہے۔[33] ان کے اس استدلال سے یہ نتیجہ نکلتا تھا کہ اسلام کے مکتوب احکام یعنی شریعت کو آفاقی اخلاقی اصولوں اور انسانی حالات کی تبدیلی کے تناظر میں پرکھا جانا چاہیے۔[34]

یہ اصول عملی صورت میں کیسے ظاہر ہوتا ہے؟ اس کی ایک مثال وہ رائے ہے جو ابن رشد نے اس مسئلے پر دی جو ان کے عہد میں بھی اہم تھا اور آج بھی نہایت حساس موضوع ہے: جہاد۔

جہاد پر ایک معقول نقطۂ نظر

جہاد کا بنیادی مفہوم عربی میں ''جدوجہد'' ہے۔ لغوی معنی میں یہ ہر طرح کی کوشش پر دلالت کرتا ہے، مثلاً نفس کے تقاضوں کے خلاف جدوجہد یا ظلم کے خلاف مزاحمت کرنا۔ لیکن اسلامی روایت میں ابتدا ہی سے ''جہاد'' کا اصل مفہوم ''قتالی جدوجہد'' یعنی فی سبیل اللہ ہتھیار اٹھانا ہی سمجھا جاتا رہا ہے۔

اسی لیے ابنِ رشد کی کتاب بدایۃ المجتہد کے باب ''کتاب الجہاد'' میں جنگ کے اصول وضوابط بیان کیے گئے ہیں۔ وہاں وہ بتاتے ہیں کہ مسلم فقہا اس بات پر متفق ہیں کہ غیر مسلموں پر جہاد دو وجوہ سے کیا جا سکتا ہے: یا تو انہیں اسلام قبول کرانے کے لیے یا ان سے جزیہ لینے کے لیے، جو ایک محصول تھا جو غیر مسلم رعایا پر عائد ہوتا تھا۔ ابنِ رشد یہ بھی لکھتے ہیں کہ فقہا اس بات پر متفق ہیں کہ

عورتوں اور کم سن بچوں کو قتل کرنا جائز نہیں، بشرطیکہ وہ جنگ میں شریک نہ ہوں۔

اس طرح غیر محارب افراد جنگ کا جائز ہدف نہیں بنتے۔ مگر بالواسطہ ہلاکتوں کا کیا حکم ہے؟ ابن رشد کے مطابق اکثر فقہا نے منجنیق کے ذریعے قلعوں پر حملے کی اجازت دی ہے چاہے ان میں عورتیں یا بچے موجود ہوں، اگرچہ بعض نے اس پر اعتراض بھی کیا۔ اسی طرح بعض فقہا نے کہا کہ جنگی قیدیوں کو قتل نہ کیا جائے، مگر دیگر نے ان کے قتل کی بھی اجازت دی۔[35]

مجموعی طور پر یہ قرونِ وسطیٰ کے فقہی نظریۂ جہاد کا ایک نہایت عمدہ خلاصہ تھا، جو بلا شبہ آج کے دہشت گرد گروہوں جیسے داعش اور القاعدہ کے جہاد سے کہیں زیادہ انسانی تھا کیونکہ وہ دانستہ غیر محاربین کو نشانہ بناتے ہیں۔ لیکن جدید بین الاقوامی قوانین سے تقابل کیا جائے تو یہ نظریہ اتنا انسانی نہیں تھا۔ سب سے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ اس میں جارحانہ جنگ، یعنی محض لوگوں کو اسلام قبول کرانے یا جزیہ لینے کے لیے جنگ، کو جائز سمجھا گیا، جو قرآن کی یک طرفہ تعبیر کا نتیجہ تھا۔[36]

تو پھر اس بارے میں ابنِ رشد کا اپنا موقف کیا تھا؟

انہوں نے اس کا جواب ارسطو کی 'نکوماخوسی اخلاقیات' (Nicomachean Ethics) پر اپنی شرح میں دیا جو ایک نسبتاً کم معروف مگر نہایت اہم مقام تھا۔ یہاں انہوں نے قوانین غیر مکتوب اور قوانین مکتوب کے امتیاز اور بدلتے حالات کے مطابق مکتوب قوانین کی ازسرِ نو تعبیر کی ضرورت کو بنیاد بنا کر یہ استدلال پیش کیا کہ جہاد کے روایتی نظریے میں نظرِ ثانی ضروری ہے۔ انہوں نے لکھا:

> ''یہ بات مسلمانوں کے جنگی قانون میں واضح ہو جاتی ہے کیونکہ اس میں جنگ کا حکم عام ہے، یہاں تک کہ وہ اپنے مخالفین کو پوری طرح مٹا دیں۔ مگر ایسے اوقات بھی آتے ہیں جب صلح جنگ سے بہتر ہوتی ہے۔ اور یہ کہ مسلمان عوام اس عمومی حکم پر اس وقت بھی قائم رہتے ہیں جبکہ اپنے دشمنوں کو مکمل طور پر ختم کرنا ممکن ہی نہیں۔ اس سے جو بڑا نقصان پیدا ہوتا ہے وہ دراصل شارع کے مقصد سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہے۔''[37]

یہ بات بظاہر پیچیدہ ضرور تھی مگر اس کے مضمرات نہایت اہم تھے۔ ابن رشد سب سے پہلے اس حقیقت کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ جنگ بالآخر ''بڑا نقصان'' ہی لاتی ہے، اور اسی سے وہ یہ نتیجہ اخذ

کرتے ہیں کہ بعض حالات میں ''صلح'' کو ترجیح دینا ضروری ہے۔ پھر وہ عام مسلمانوں پر تنقید کرتے ہیں کہ انہوں نے شریعت کے جنگی احکام کو ایک ہمہ گیر اور ہر حال میں نافذ رہنے والا حکم سمجھ لیا ہے، حالانکہ یہ احکام مخصوص حالات کے تناظر میں تھے۔ ان کے نزدیک یہ غلط فہمی ''شارع کے مقصد سے ناواقفیت'' کا نتیجہ تھی۔ گویا ابن رشد کی نظر میں خدا ایسے بڑے نقصان کا ارادہ نہیں کر سکتا، اس لیے جارحانہ جنگ کے احکام کو نئے سرے سے سمجھنا ضروری ہے۔[38]

آج کے قاری کو یہ سب کچھ معمول کی بات محسوس ہو سکتی ہے، لیکن ابن رشد کے دور میں یہ زاویۂ نظر بالکل عام نہیں تھا کہ مذہبی احکام کے نتائج پر غور کیا جائے، اگر وہ ضرر رساں ہوں تو انہیں نئے سیاق میں دوبارہ سمجھا جائے۔ اسی لیے ابن رشد کے ایک ہی شہر قرطبہ میں ایک صدی پہلے ابن حزم نے اس کے بالکل برعکس بات کہی تھی۔ انہوں نے اعتراف کیا کہ انسانی فطرت جنگ کی تباہ کاریوں کے باعث ''کافروں سے لڑائی چھوڑ دینے'' کی طرف مائل ہوتی ہے مگر انہوں نے اسے نصوص جہاد کی تعبیر پر نظر ثانی کی دلیل نہیں سمجھا بلکہ اس کے برعکس یہ نتیجہ نکالا کہ قانون اور حکومت کا کام ''خواہشِ نفس کو لگام دینا'' ہے تاکہ لوگ مسلسل لڑتے رہنے سے باز رہیں۔[39]

ابنِ رشد کے اس طرز فکر کو جدید محقق فریال بوحافہ نے ''اصلاحی فقہی منہج'' کا نہایت خوب صورت نام دیا ہے۔ ابن رشد نے نے اپنے اسی اصلاحی فقہی منہج کو دیگر مسائل پر بھی یکساں طور پر لاگو کیا۔ مثلاً حدود میں تخفیف کے معاملے میں وہ اس حاکم کی تحسین کرتے ہیں جس نے شدید غربت کے باعث ایک چور کا ہاتھ کاٹنے سے انکار کر دیا۔ ابن رشد کے نزدیک یہ حلم، یعنی نرمی اور اعتدال کا مظہر تھا جو شریعت کے نفاذ میں بھی نمایاں ہونا چاہیے۔[40] اسی طرح انہوں نے مسلم فقہا میں رائج اس تنگ نظری کی بھی مخالفت کی کہ مسلمان غیر مسلم حکومت کے زیر اقتدار نہیں رہ سکتے۔ ان کے نزدیک یہ موقف بھی عقل اور مصلحت دونوں کے منافی تھا۔[41]

یہی وجہ ہے کہ ابن رشد پر مطالعہ کرنے والے ممتاز محقق جارج حورانی ان کی فلسفیانہ تحریروں میں ''مروجہ قانون کی اصلاح'' دیکھتے ہیں، جو ''حق فطری'' کے تصور پر قائم ہے۔ ان کے مطابق یہ وہ فطری حق ہے ''جس کے مطابق شارع نے اپنے احکام دیے ہیں، اور جسے ہم براہِ راست اپنی فطری معرفت کی بنیاد پر سمجھ کر شارع کی منشا کی تعبیر کر سکتے ہیں۔''[42]

اسی طرح نوح فیلڈمین جنہوں نے ابن رشد کی نکوماخوسی اخلاقیات (Nicomachean Ethics) پر شرح کو عبرانی متن سے انگریزی میں منتقل کیا، جہاد کے بارے میں ابن رشد کے مباحث کو جہادی نظریے کی ''اصلاح'' قرار دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ ابن رشد نے ''یونانی فلسفیانہ تاویل کو اسلامی قانونی استدلال میں جذب کر کے ایک نہایت غیر معمولی فکری کارنامہ انجام دیا۔''[43]

ابن رشد جو واقعی ایک حیرت انگیز ذہنیت کے مالک تھے ایک اور مسئلے پر اس سے بھی زیادہ جراتمندانہ موقف رکھتے تھے، ایسا مسئلہ جس پر ان کے زمانے میں تو کوئی تنازعہ نہیں تھا مگر آج مسلم معاشروں میں شدید بحث کا موضوع ہے: عورت کا مقام اور اس کا کردار۔

عورت کے بارے میں ایک ترقی پسند موقف

ابن رشد ایسے دور میں جی رہے تھے جب دنیا کی کوئی بھی مہذب یا مذہبی روایت صنفی مساوات کا تصور نہیں رکھتی تھی۔ نہ مسلمان عورت اور مرد کو برابر سمجھتے تھے نہ مسیحی۔ بالخصوص امام غزالی جیسے مقتدر اہل علم عورت کے بارے میں نہایت سخت رائے رکھتے تھے۔ نکاح کے باب میں انہوں نے شادی کو صاف لفظوں میں ''ایک قسم کی غلامی'' کہا اور یہ بات تنقید کے طور پر نہیں لکھی۔ بیوی کی حیثیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''وہ اس کی باندی ہے، اور اسے شوہر کی ہر بات میں کامل اطاعت کرنی چاہیے۔''[44]

جہاں تک یونانی فلسفیانہ روایت کا تعلق ہے جس سے ابن رشد نے بہت کچھ اخذ کیا، وہ بھی عورت کے بارے میں زیادہ بہتر نہیں تھی۔ خود ابن رشد کے فکری استاد ارسطو مرد کی برتری پر واضح یقین رکھتے تھے۔ ان کے الفاظ یہ تھے کہ ''مرد کی بہادری حکم دینے میں ہے اور عورت کی فرمانبرداری میں۔'' حیرت انگیز طور پر اپنی نظریاتی عظمت کے باوجود وہ یہ غلط بات بھی کہتے تھے کہ عورتوں کے دانت مردوں سے کم ہوتے ہیں، اور اسی سے نتیجہ نکالتے تھے کہ عورت ''ناقص مرد'' یا ''ایک طرح کی عیب دار'' ہے۔[45]

یہی وجہ ہے کہ بظاہر یہ توقع نہیں کی جا سکتی تھی کہ ابن رشد عورتوں کے بارے میں کوئی غیر معمولی حد تک ''ترقی پسند'' مؤقف رکھتے ہوں گے۔ مگر حیرت یہ ہے کہ وہ بالکل ایسا ہی مؤقف رکھتے تھے۔

اس کی ایک وجہ افلاطون کا اثر بھی تھا۔ عورت کے معاملے میں افلاطون اپنے شاگرد ارسطو کے مقابلے میں کہیں زیادہ روشن خیال تھا۔ انہوں نے اپنی 'ریپبلک' (الجمہوریہ) میں یہ مؤقف پیش کیا تھا کہ ''عورت اور مرد کی فطرت ایک ہی ہے'' اور ان کے درمیان اصل فرق صرف جسمانی طاقت کا ہے۔ ابن رشد نے اپنی شرح جمہوریہ (Commentary on Plato's Republic) میں افلاطون کے اسی مؤقف کو اپنایا اور اسے مزید واضح کیا۔ ان کا کہنا تھا کہ عورتیں عقل وفہم میں مردوں سے کسی طرح کم نہیں، انہیں پیچھے صرف سماجی رسوم وقیود نے کر رکھا ہے۔ اسی لیے اگر عورتوں کو مناسب تربیت دی جائے تو وہ ''فلاسفہ اور حکمران'' بن سکتی ہیں، بلکہ دینی ذمہ داریاں بھی ادا کر سکتی ہیں۔ پھر ابن رشد نے اپنے زمانے کی مسلم معاشرت پر نظر ڈالی اور عورتوں کی محرومی پر سخت تنقید کی:

> ''ان ریاستوں میں عورت کی صلاحیت کا کچھ علم ہی نہیں، کیونکہ اسے وہاں محض توالد وتناسل کے لیے رکھا جاتا ہے۔ اسے خاوند کی خدمت اور بچے جننے، پالنے اور دودھ پلانے تک محدود کر دیا گیا ہے، اور یوں اس کی دوسری تمام انسانی صلاحیتیں مضمحل ہو کر رہ جاتی ہیں۔ چونکہ ان معاشروں میں عورتوں کو انسانی فضائل کی کسی تربیت سے نہیں گزارا جاتا، اس لیے اکثر اوقات وہ پودوں کی مانند ہو جاتی ہیں۔ ان ریاستوں کی غربت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ عورتیں تعداد میں مردوں سے دوگنی ہیں، مگر تربیت نہ ہونے کے باعث وہ معاشرے کے ضروری کاموں میں کوئی حصہ نہیں لیتیں۔ چند ایک کام اگر کرتی بھی ہیں تو صرف مجبوراً جب انہیں اپنی مالی ضروریات پوری کرنی ہوں، مثلاً کات بنائی جیسی محنتیں۔ یہ سب باتیں عورتوں کی حالت کی مظہر ہیں۔''[46]

اس عبارت کے مترجم روزنتھال (Rosenthal، متوفی 1991) اس ''اسلامی معاشرے کے ڈھانچے پر اس قدر دوٹوک تنقید'' پر حیران رہ گئے۔ خصوصاً اس لیے کہ یہ الفاظ ایک ایسے مسلمان عالم کے ہیں جو مراسم حنبلیہ کی سخت گیر حکومت الموحدین کے زیر اثر جی رہے تھے اور فقہ میں غیر معمولی دسترس رکھتے تھے۔ روزنتھال کے مطابق ابن رشد نے ''اسلامی تہذیب پر وہ خیالات منطبق کیے جو ایک بالکل مختلف فکری اور معاشرتی نظام سے ماخوذ تھے۔''[47]

ابن رشد کا کمال صرف یہ نہیں تھا کہ وہ عورتوں کے بارے میں غیر معمولی حد تک ترقی پسند خیالات

رکھتے تھے، بلکہ اس سے بھی زیادہ قابل توجہ بات یہ ہے کہ انہوں نے اسلامی فقہ کے اندر رہتے ہوئے ان خیالات کو آگے بڑھانے کی بھرپور کوشش کی۔ بدایۃ المجتہد اس کی روشن مثال ہے جس میں وہ مختلف فقہی مکاتب سے عورت کے حق میں موجود آرا کو چن چن کر پیش کرتے ہیں، اور کئی مواقع پر اپنے ہی مالکی مسلک سے ہٹ جاتے ہیں۔

مثلاً وہ دلیل دیتے ہیں کہ کسی عورت کو اس کی مرضی کے خلاف نکاح پر مجبور نہیں کیا جا سکتا، اور وہ کسی مرد سرپرست کے بغیر خود بھی نکاح کر سکتی ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ شوہر کی طرح عورت کو بھی طلاق کا مساوی حق حاصل ہونا چاہیے۔ وہ پوری کوشش کرتے ہیں کہ یہ ثابت کریں کہ عورت نماز کی امامت کر سکتی ہے کم از کم گھر کے دائرے میں، اور یہ کہ عورتیں واضح طور پر نہ صرف مالی معاملات میں بلکہ شاید تمام معاملات میں بھی قاضی بھی بن سکتی ہیں۔ وہ تعدد ازواج کے خلاف بے باکی سے رائے دیتے ہیں کہ اگر بیوی شرط رکھے کہ شوہر دوسری شادی نہ کرے تو شوہر پر اس شرط کو پورا کرنا لازم ہے۔ لباس کے بارے میں وہ صرف حیا اور شائستگی کی تلقین کرتے ہیں، چہرے کے پردہ کو ضروری قرار نہیں دیتے۔[48]

ان تمام ''ناقابل انکار طور پر تانیثیت سے ہم آہنگ'' آرا کا مفصل جائزہ لینے کے بعد معاصر فلسفہ دان کاتارینا بیلو (Catarina Belo) ابن رشد کے بارے میں ایک نہایت اہم رائے قائم کرتی ہیں جو واقعی نقل کرنے کے لائق ہے:

> ''عورتوں پر ابن رشد کے خیالات ایک غیر معمولی اور اصل فکر کے حامل ہیں۔ وہ عورتوں کو حقیقت اور عقل دونوں میں مردوں کے برابر قرار دیتے ہیں۔ عورت کے بارے میں ان کی تحریریں ایک نئی فکری راہ کھولتی ہیں اور ان مباحث کی پیش بندی کرتی ہیں جو بعد میں یورپ میں پوری قوت سے ابھریں گی۔ وہ اپنی مسلم برادری کو خصوصاً اس بات کی دعوت دیتے ہیں کہ عورتوں کو معاشرتی و عوامی زندگی میں زیادہ فعال کردار ادا کرنے دیا جائے، کیونکہ اس سے پورے معاشرے کع فائدہ ہوگا۔ ابن رشد اپنے اس مؤقف کو اپنے ایمان اسلامی کے خلاف نہیں سمجھتے کیونکہ ان کے نزدیک مرد و زن کا بنیادی فرق جسمانی ہے۔ ان کے مطابق کوئی عقلی یا شرعی رکاوٹ عورت کی اجتماعی شرکت کے راستے میں موجود نہیں۔ ان کے اس مؤقف کی بنیاد سخت عقلیت پسندی ہے، یعنی یہ خیال کہ خدا نے کائنات کو اس انداز

سے بنایا ہے کہ وہ انسانی عقل کے لیے قابل فہم ہو۔ پھر چونکہ عقل عورتوں سمیت تمام انسانوں میں ودیعت ہے، اس لیے مرد وزن کے جسمانی اختلافات بھی ان کی اصل عقلی مساوات کو ختم نہیں کرتے، کیونکہ عورتیں بھی مردوں کی طرح مکمل طور پر عاقل ہیں۔''[49]

کا تارینا بیلو یاد دلاتی ہیں کہ ابن رشد نے عورتوں کے لیے ''مزید قوت اور زیادہ خودمختاری'' کی جو دعوت دی تھی وہ اپنے دور کے لحاظ سے غیر معمولی حد تک انقلابی تھی۔ سچ تو یہ ہے کہ آج بھی یہ بات بہت سے مسلم معاشروں میں ایک طرح کی بغاوت ہی سمجھی جاتی ہے۔ آج کے بیشتر مرکزی دھارے کے اسلامی اہل علم اب بھی یہ ماننے میں ہچکچاتے ہیں کہ عورتیں عقل وفہم میں مردوں کی برابر ہیں۔ وہ اس کے بجائے ان کمزور اور غیر معتبر حدیثوں سے چمٹے رہتے ہیں جن میں عورت کو ''عقل اور دین میں ناقص'' کہا گیا ہے۔[50] ایسے افکار سے متاثر معاشرے، جیسے سعودی عرب یا افغانستان اپنی عورتوں کے سماجی مرتبے کو مسلسل گھٹاتے چلے جا رہے ہیں۔ غرض کہ ابن رشد کے گزر جانے کے آٹھ سو برس بعد بھی مردوں کی بالادستی (patriarchal) ذہنیت ان ممالک کی زبوں حالی اور پسماندگی کا ایک بنیادی سبب بنی ہوئی ہے۔

آزادی اظہار کا پہلا علمبردار

میں نے اپنی زندگی کا بڑا حصہ ترکی میں گزارا اور وہاں مختلف مذہبی حلقوں کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا رہا۔ ایک جملہ جو میں نے بارہا سنا وہ تھا: Batılı tasvir saf zihinleri idlaldir یعنی ''باطل بیان معصوم ذہنوں کو بہکا دیتا ہے۔'' اس کا مطلب یہ تھا کہ غیر مذہبی یا ''گمراہ کن'' افکار کو تفصیل سے بیان کرنا بھی خطرناک ہے کیونکہ ''سادہ دل ذہن'' فوراً دھوکا کھا سکتے ہیں۔ بہتر یہی تھا کہ باطل کے مؤقف کو سنجیدگی سے سنے بغیر صرف لعنت ملامت کر کے آگے بڑھا جائے۔

یہ طرز فکر دراصل زیادہ تر روایتی معاشروں میں علم کے بارے میں پائی جانے والی عمومی ذہنیت کی مثال ہے: ''برے خیالات دبانے کے لیے ہوتے ہیں، کیونکہ لوگوں کو ان سے محفوظ رکھنا ضروری ہے۔'' (یاد رہے کہ غزالی نے یہی بات ایک بچے کو سانپ سے دور رکھنے کی مثال سے سمجھائی تھی)۔ یہ سوال بہرحال کم ہی پیدا ہوتا ہے کہ ہمیں پہلے یہ کیسے معلوم ہوا کہ کون سا خیال اچھا ہے اور کون سا

برا؟ کیونکہ اس کا جواب پہلے سے طے تھا: حکمت عملی یہی تھی کہ سوال نہیں کرنا ہے، تحقیق نہیں کرنا ہے، صرف مان لینا ہے۔

ابن رشد کی تحریریں علم کے باب میں ایک بالکل مختلف رویہ پیش کرتی ہیں۔ وہ جس خیال کو باطل سمجھتے ہیں اسے پوری وضاحت کے ساتھ پیش کرنے سے نہیں جھجکتے۔ جب وہ غزالی کی آرا پر تنقید کرتے ہیں تو ان کے دلائل کو طویل اقتباسوں کی صورت میں نقل کرتے ہیں۔ انہیں یہ خوف نہیں ہوتا کہ قاری کہیں ان کے مخالف کے استدلال سے متاثر نہ ہو جائے۔ وہ اس کے بجائے اپنے دلائل کی قوت پر اعتماد رکھتے ہیں۔

خوش قسمتی سے ابن رشد کا یہ غیر معمولی طرز فکر صرف ان کی کتابوں تک محدود نہیں رہا بلکہ اس نے دنیا کی فکری تاریخ میں بھی ایک واضح نشان چھوڑا۔ مجھے اس پہلو کا علم برطانیہ کے سابق چیف اور ممتاز مفکر جوناتھن ساکس (Jonathan Sacks) کی ایک کتاب سے ہوا۔ انہوں نے بتایا کہ ابن رشد کی منصفانہ اور کھلی دلیل آرائی کی روح نے ان کے ایک فکری وارث پراگ کی ربی یہوداہ لوئے (Rabbi Loewe) کو گہرے طور پر متاثر کیا جو یہودیت کے جلیل القدر علما اور صاحبِ نظر فلسفی تھے۔ اپنی ایک تصنیف میں ربی لوئے نے ابنِ رشد کا یہ قول نقل کیا:

> ''جب تم کوئی فلسفیانہ دلیل پیش کرو تو اپنے مخالفین کے نظریات بھی ضرور بیان کرو۔ اگر تم ایسا نہیں کرتے تو یہ تمہاری اپنی دلیل کی کمزوری کا اعتراف ہے۔''[51]

اس سے متاثر ہو کر ربی لوئے نے آگے لکھا:

> ابن رشد کی یہ بات مذہب کے بارے میں بھی پوری طرح صادق آتی ہے۔ مناسب یہ ہے کہ ہم اپنے مخالفین کے خیالات کو حقارت سے نہ دیکھیں بلکہ انہیں جتنا ممکن ہو قریب لائیں۔ عقل اور علم کی محبت کا تقاضہ یہ ہے کہ تم محض اس بنا پر کسی رائے کو رد نہ کر دو کہ وہ تمہارے نقطۂ نظر کے خلاف ہے، خاص طور پر جب سامنے والا اشتعال انگیزی کے بجائے خلوص کے ساتھ اپنا عقیدہ بیان کر رہا ہو۔ چاہے اس کے نظریات تمہارے ایمان اور مذہب کے منافی کیوں نہ ہوں، تم اسے ''خاموش ہو جاؤ یا زبان بند رکھو جیسے کلمات نہ کہو، اگر ایسا ہوگا تو دین کبھی پاکیزہ نہیں ہو سکے گا۔''

بلکہ تمہیں ایسے مواقع پر یوں کہنا چاہیے کہ ''جو کہنا چاہتے ہو کہو، جتنا بولنا چاہتے ہو بولو، اور بعد میں یہ نہ کہنا کہ تمہیں بات پوری کرنے کا موقع نہیں ملا۔'' یہ طرز عمل ان لوگوں کے خیال کے بالکل برعکس ہے جو سمجھتے ہیں کہ مخالف کو بولنے سے روک دینا مذہب کو مضبوط کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہبی معاملات میں مخالف کی زبان بند کر دینا دراصل خود مذہب کی قوت کو گھٹا دینا اور اسے کمزور کرنا ہے۔[52]

آزادی اظہار کا یہ دفاع کوئی معمولی بات نہیں تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے آنے والی نسلوں پر گہرا اثر چھوڑا۔ ربی اور ساکس اس فکری سلسلے کو آگے بڑھاتے ہوئے اسے انگلستان کے مفکر جان ملٹن (متوفی 1674) تک پہنچاتے ہیں جنہوں نے یہ تاریخی بات کہی کہ ''سچ اور جھوٹ کو آزادانہ طور پر پنجہ آزمائی کرنے دو۔'' پھر دو صدی بعد جان اسٹورٹ مل (John Stuart Mill، متوفی 1873) آئے جنہوں نے آزادیٔ اظہار کے حق میں اس نے نہایت مضبوط اور مدلل موقف پیش کیا، اور رائے کے اظہار پر قدغن لگانے کو ظلم کی بدترین صورت قرار دیا۔ اس پورے فکری سفر میں ربی ساکس کے الفاظ ہماری رہنمائی کرتے ہیں کہ کس طرح پہلے ایک مسلمان، پھر ایک یہودی، اس کے بعد ایک عیسائی اور بالآخر ایک انسان دوست سیکولر شخص مل کر اس نکتے پر سب متفق ہو جاتے ہیں کہ آزادانہ اظہار خیال اور اختلاف کی گنجائش انسانی تہذیب کی بقا اور ارتقا کے لیے ناگزیر ہے۔[53] یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ اس فکری سلسلے کی پہلی مضبوط کڑی ابن رشد تھے جو اپنے زمانے سے کہیں آگے نظر آتے ہیں۔

اسی بنا پر بعض اہل علم ابن رشد کو پورے عہد روشن خیالی کا پیش رو قرار دیتے ہیں۔ ان میں ممتاز امریکی مفکر پال کرٹس (موفی 2012) کا نام خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ ان کے مطابق:

> ابن رشد کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ انسان کو عقل رکھنے والا حیوان سمجھتے ہیں اور عقلی تحقیق کی آزادی کا دفاع کرتے ہیں۔ یہی اصول بعد میں روشن خیالی کی تحریک میں پوری قوت کے ساتھ ابھر کر سامنے آتا ہے۔[54]

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ابن رشد خود عہد روشن خیالی کو دیکھ لیتے تو کیا وہ اسے قبول کرتے۔ اس کا جواب آسان نہیں ہے۔ فرانس میں جس نوعیت کی مذہب بیزار روشن خیالی پروان چڑھی، اور

جس کے اثرات بعد میں مسلم دنیا میں بعض جابرانہ سیکولر رجحانات کی صورت میں ظاہر ہوئے، غالباً ابن رشد اسے پسند نہ کرتے۔ البتہ جسے مذہبی روشن خیالی کہا جاتا ہے، اور جس کا مقصد مذہب کو عقل، رواداری اور فطری قوانین کے ساتھ ہم آہنگ کرنا تھا وہ ابن رشد کے فکری مزاج کے بہت قریب محسوس ہوتی ہے۔[55]

جیسا کہ مغربی محقق چارلس بٹرورتھ لکھتے ہیں، ابن رشد نے ہمیشہ ایک صاحبِ ایمان انسان کی حیثیت سے سوچا اور لکھا۔ ان کی تنقید مذہب پر نہیں تھی بلکہ اپنے دور کے مذہبی علما کی تنگ نظری پر تھی۔ ان کا مقصد مذہب کو کمزور کرنا نہیں بلکہ آزادانہ فکر اور مذہبی ایمان، دونوں کو مضبوط بنانا تھا۔[56]

اسی مفہوم کی تائید ارون روزنتھال بھی کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اندلس کا یہ عظیم فلسفی محض نام کا نہیں بلکہ شعوری طور پر ایک سچا اور مخلص مسلمان تھا۔ اس کی فکری کاوش کا محور ایمان اور عقل کے مابین کوئی تصادم پیدا کرنا نہیں تھا بلکہ وہ اس ایمان کے فرق کو نمایاں کرنا چاہتا تھا جو فہم اور بصیرت سے جنم لیتا ہے اور اس ایمان سے جو محض روایت کی اندھی تقلید میں کرتا ہے۔[57]

ایک المناک نقصان

گزشتہ صفحات میں آپ نے یہ بات محسوس کی ہوگی کہ ابن رشد کے بعض اقوال میں نے عبرانی تراجم کے حوالے سے نقل کیے ہیں۔ بظاہر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک عرب عالم جس نے اپنی تمام تصانیف عربی میں قلم بند کیں، اس کے افکار عبرانی کے واسطے سے ہم تک کیوں پہنچے۔ اس سوال کا جواب نہایت افسوسناک ہے۔ ابن رشد کی بیشتر کتابوں کے عربی اصل نسخے اس لیے محفوظ نہ رہ سکے کہ انہیں ان کے آبائی شہر قرطبہ میں سرِ عام نذرِ آتش کر دیا گیا تا کہ ان کی ''بدعت'' کا خاتمہ کیا جا سکے۔

یہ سانحہ تقریباً 1195 کے آس پاس پیش آیا جب موحدی خلیفہ ابو یوسف یعقوب المنصور نے مذہبی قدامت پسندوں کے دباؤ کے آگے سر جھکا دیا۔ یہ وہ حلقے تھے جن کا تعلق واضح طور پر اشعری فکر سے تھا اور جو مدت سے ابن رشد کی فلسفیانہ تحریروں کو اپنے لیے خطرہ سمجھتے تھے۔[58] آخر کار ایک موقع ہاتھ آ گیا۔ ابن رشد کے ایک مخطوطے میں ایک یونانی فلسفی کا حوالہ موجود تھا جس نے سیارۂ زہرہ کو دیوی کے طور پر بیان کیا تھا۔ اسی اقتباس کو یہ کہہ کر پیش کیا گیا کہ ابن رشد خود زہرہ کا پرستار

ہے، اور یوں اسے مرتد ثابت کرنے کی کوشش کی گئی۔

چند ہی دنوں میں خلیفہ نے ابن رشد اور ان جیسے تمام فلاسفہ کی مذمت کر دی، اور انہیں عیسائیوں اور یہودیوں سے بھی بدتر قرار دیا گیا۔[59] ابن رشد کی فلسفیانہ تصانیف جلا دی گئیں، اور خود انہیں قرطبہ کی عظیم مسجد میں سرعام ذلت کا نشانہ بنایا گیا۔ انہیں کھڑا کر دیا گیا، لوگ گزرتے ہوئے بددعائیں دیتے اور ان کے چہرے پر تھوکتے رہے۔[60] اس کے بعد انہیں قرطبہ کے جنوب مشرق میں واقع قصبے لوسینا جلاوطن کر دیا گیا جہاں یہودی آبادی غالب تھی۔

بعد میں وہاں آنے والے ایک زائر نے اپنی یادداشتوں میں لکھا ہے کہ جب وہ شہر میں داخل ہوا تو اس نے ابن رشد کے بارے میں پوچھا تو اسے بتایا گیا کہ خلیفہ یعقوب کے حکم سے وہ نظر بند ہیں، اور کسی کو ان سے ملنے کی اجازت نہیں ہے کیونکہ ان سے منسوب خیالات اور علوم کو اجنبی اور ناپسندیدہ سمجھا جاتا تھا۔[61]

دو سال بعد ابن رشد خاموشی سے دوبارہ دربار کی نظر عنایت میں آ گئے، اور انہیں جبل الطارق کے پار مراکش میں قائم خلیفہ کے نئے دربار میں بلایا گیا مگر تب تک وضعیف اور کمزور ہو چکے تھے۔ دسمبر 1198 میں بہتر سال کی عمر میں ان کا انتقال مراکش ہی میں ہوا۔

یوں ابن رشد کو اس کی اپنی تہذیب نے یکسر نظر انداز کر دیا مگر اس کے افکار کو فنا نہ کیا جا سکا۔ اس کی فلسفیانہ تصانیف جو پہلے ہی عبرانی اور لاطینی زبانوں میں منتقل ہو چکی تھیں، اسلامی دنیا کی سرحدوں سے نکل کر یورپ میں داخل ہو گئیں اور وہاں فکری تاریخ کا رخ بدلنے لگیں۔ یہ تیرہویں صدی کے ابتدائی برس تھے جب اٹلی، فرانس اور انگلینڈ میں منظم علمی زندگی کی بنیاد پڑ رہی تھی اور پہلی عظیم جامعات وجود میں آ رہی تھیں۔ اسی ماحول میں پیرس یونیورسٹی میں فلسفیوں کا ایک حلقہ ابھرا جو ''ایویروئیسٹس'' (Averroists) کے نام سے معروف ہوا۔ انہوں نے ابن رشد کے افکار کو اپنایا، بعض پہلوؤں میں غلط فہمی کے ساتھ سہی مگر اس شدت اور استقلال کے ساتھ کہ رومن کیتھولک کلیسا کے فکری ڈھانچے میں زبردست اضطراب پیدا ہو گیا۔[62]

سائنس کے ایک مؤرخ کے مطابق ان فلاسفہ کا بنیادی مؤقف یہ تھا کہ انسان کو فطری دنیا کے

بارے میں ہر ممکن علم حاصل کرنے کا حق ہے، اور اسے اس اندیشے میں مبتلا نہیں ہونا چاہیے کہ آیا اس کی تحقیق مذہبی نصوص یا کلیسائی عقائد سے ہم آہنگ ہے یا نہیں۔ اگرچہ سینٹ تھامس ایکویناس نے ایویروئیسٹس کی بعض انتہا پسندانہ تعبیرات کی مخالفت کی مگر اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ وہ خود ابن رشد کے افکار سے گہرے طور پر متاثر تھا جو اپنی تصانیف میں کم از کم پانچ سو مرتبہ اس عظیم مسلمان فلسفی کا حوالہ دیتا ہوا نظر آتا ہے۔

اگلی تین صدیوں تک ابن رشد یورپی اذہان پر ارسطو کے عظیم شارح کی حیثیت سے چھائے رہے، یہاں تک کہ ان کا لقب ہی ''دی کمنٹیٹر'' بن گیا، اور ارسطو کا نام خود فلسفے کا مترادف سمجھا جانے لگا۔ ابن رشد کا یہ نظریہ کہ مذہب اور عقل ایک ہی حقیقت تک پہنچنے کے دو مختلف طریقے ہیں، یورپ کے لیے ایک انقلابی خیال ثابت ہوا کیونکہ وہاں ان دونوں تصورات کو باہم جوڑنے کی روایت موجود نہیں تھی۔ [64] بالآخر اسی فکری پیش رفت نے مذہب اور فلسفے کی مکمل علیحدگی کی راہ ہموار کی، اور یہی علیحدگی مغربی فلسفے کو اس شکل میں ڈھالنے کا سبب بنی جسے آج جدیدیت کے نام سے پہچانا جاتا ہے۔ [65]

یہودی فکری روایت میں ابن رشد کو زیادہ درست طور پر سمجھا گیا اور قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا۔ فلسفہ اور مذہب کے باہمی تعلق پر ان کے خیالات نے کتابِ مقدس کی تعبیر اور یہودی مذہب کی تفہیم میں نئی دلچسپی کو جنم دیا۔ [66] ابراہیم ابن عزرا (متوفی 1167) اور موسیٰ ناربونی (متوفی 1362) جیسے بااثر یہودی فلاسفہ نے ابن رشد کے افکار کو قبول کیا اور انہیں نئے فکری رخ دیے۔ ناربونی ہی وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے ابن طفیل کی ابن رشد کے افکار کو ادبی پیرائے میں واضح کرنے والی تصنیف حی بن یقظان کو عبرانی زبان میں منتقل کیا۔ یہی ترجمہ بعد میں نشاۃ ثانیہ کے مرکزی فلسفی پیکو دیلا میراندولا کے لیے غیر معمولی کشش کا باعث بنا۔

مگر جہاں یہودی اور عیسائی اذہان ابن رشد کے افکار سے گہرے طور پر متاثر ہوئے، وہیں اندلسی مسلم فلسفہ خود مسلمانوں کی فکری روایت میں آہستہ آہستہ اوجھل ہوتا چلا گیا۔ اسلامی دنیا میں ابن رشد اپنی وفات کے فوراً بعد ہی گویا ایک غیر مرئی وجود بن گئے۔ کبھی کسی مجلس میں ان کا نام بے رغبتی کے ساتھ احتراماً لے لیا جاتا مگر زیادہ تر خاموشی ہی ان کا مقدر بنی رہی۔ [67] جدید دور کے آغاز تک

ان کے علمی کارناموں سے بہت کم لوگ واقف تھے۔ ان کا نام وقار سے محروم ہو چکا تھا، ان کی کتابیں گم ہو چکی تھیں، اور جس فکری شوق یعنی ''فلسفہ'' نے ان کی پوری زندگی کو معنی دیا تھا، اسے شک اور تحقیر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔

صرف جدید دور میں جب بعض مسلم دانشور جدیدیت کے صدمے سے دوچار ہوئے تو ابن رشد کو ایک کھوئے ہوئے سرچشمۂ حکمت کے طور پر دوبارہ دریافت کیا گیا۔ ان میں ایک نمایاں نام محمد عابد الجابری کا ہے جو مراکش کے فلسفے اور اسلامی فکر کے ممتاز استاد تھے اور 2010 میں وفات پا گئے۔ الجابری نے تین جلدوں پر مشتمل ایک عظیم تصنیف تحریر کی جس کا عنوان ''نقد الفکر العربی'' (یعنی عربی فکر پر تنقید) تھا۔ ان کا استدلال تھا کہ عرب دنیا کی عمومی فکری روش جس کا اطلاق وسیع تر مسلم دنیا پر بھی کیا جا سکتا ہے اسی سطح پر رکی ہوئی ہے جسے ابن رشد نے عقل کی سب سے نچلی سطح یعنی خطابت (rhetoric) قرار دیا تھا، اور وہ کبھی استدلال اور برہان کی بالاتر سطح تک نہیں پہنچ سکی۔ اس طرز فکر میں دنیا کو زیادہ تر سابقہ مثالوں سے مشابہت کے ذریعے سمجھا جاتا ہے تجزیے کے ذریعے نہیں۔ الجابری کے نزدیک اس کا نتیجہ ایک ایسی ''مستعفی ذہنیت'' کی صورت میں نکلتا ہے جو آزادانہ سوچ کی راہ میں رکاوٹ بنتی ہے اور تہذیبی زندگی کے اہم سوالات پر سنجیدہ مکالمے سے گریز کرتی ہے۔

ابن رشد کی ایک اور اہم بصیرت بھی نظر انداز کر دی گئی، اور وہ یہ کہ تعلیم کا مقصد محض حفظ نہیں بلکہ فہم ہونا چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلم اکثریتی ممالک کے تعلیمی نظام حتیٰ کہ ترکی جیسے سیکولر ممالک میں بھی آج تک تنقیدی سوچ کے بجائے یادداشت پر زیادہ انحصار کرتے ہیں۔[68]

مختصر یہ کہ ابن رشد اور اس وسیع تر فلسفیانہ روایت کو جس کی وہ نمائندگی کرتے تھے، مسترد کر کے ہم مسلمانوں نے درحقیقت اپنا ہی نقصان کیا۔ فضل الرحمن کے الفاظ میں یہ عمل کسی اور چیز کا نہیں بلکہ ایک ''فکری خودکشی'' کا مظہر تھا۔[69]

یہودی راز

آج اگر آپ جدید اسپین کے خطۂ اندلس میں واقع خوبصورت شہر قرطبہ جائیں تو شہر کے قلب میں

واقع عظیم الشان میزکیتا کیتھیڈرل (Mezquita-Catedral) یا مسجد کیتھیڈرل آپ کی نظر سے اوجھل نہیں رہ سکتی۔ اسے یہ نام اس لیے دیا گیا ہے کہ آٹھویں صدی کے اواخر میں فاتح مسلمانوں نے اسے مسجد کے طور پر تعمیر کیا تھا اور تیرہویں صدی کے آغاز میں فاتح کیتھولک عیسائیوں نے اسے گرجا میں تبدیل کر دیا۔ اس کا دلکش صحن، نفیس دروازے، نعل نما محرابیں اور باریک نقش ونگار ایسی مسحور کن خوبصورتی پیش کرتے ہیں کہ عیسائی طرز تعمیر کی یہ نئی صورت اس کے اسلامی ماضی کو چھپا نہیں سکتی۔

قرطبہ میں ایک اور نگینہ بھی ہے مگر قدرے چھوٹا، جو ہر سیاح کی نظر میں نہیں آتا۔ مسجد کیتھیڈرل سے چند قدم کے فاصلے پر ابن رشد کا مجسمہ نصب ہے جس میں انہیں ایک چبوترے پر بیٹھے دکھایا گیا ہے۔ سر پر عمامہ، چہرے پر باوقار داڑھی، اور ہاتھ میں ایک ضخیم کتاب۔ یہ ایک ایسا پر اثر یادگار مجسمہ ہے جو دیکھنے والے کو ٹھہر کر سوچنے پر مجبور کر دیتا ہے، جیسا کہ مجھے خود چند بار وہاں بیٹھ کر اس خاموش دعوت فکر کا تجربہ کرنے کا موقع ملا۔

اور اسی علاقے میں محض چند منٹ کے فاصلے پر ایک اور مجسمہ بھی قابل دید ہے۔ یہ بھی ایک ایسے شخص کا ہے جو چبوترے پر بیٹھا ہوا دکھایا گیا ہے، سر پر عمامہ، چہرے پر خوش نما داڑھی، اور ہاتھ میں ایک ضخیم کتاب۔ اس کا پورا نام ربی موسیٰ بن میمون ہے مگر دنیا اسے میمونائیڈیز Maimonides کے مخفف نام سے جانتی ہے۔

قرطبہ میں نصب یہ دونوں شاندار مجسمے بالکل برمحل محسوس ہوتے ہیں کیونکہ غالباً ابن رشد اور میمونائیڈیز وہ دو عظیم ترین اذہان تھے جنہیں اس شہر نے جنم دیا۔ ایک مسلمان تھا اور دوسرا یہودی۔ میمونائیڈیز بھی ابن رشد ہی کی طرح ایک مذہبی عالم بھی تھے اور فلسفی بھی۔ اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ▪ دلالۃ الحائرین (The Guide for the Perplexed) میں جو تقریباً 1190 میں عبرانی رسم الخط میں عربی زبان میں لکھی گئی تھی، انہوں نے یہودیت کے لیے وہی کام انجام دیا جو ابن رشد نے اسلام کے لیے کیا تھا۔ یعنی فلسفے خصوصاً ارسطوئی فلسفے کو مذہبی نصوص جیسے تورات کے ساتھ ہم آہنگ کرنا۔ یہ دونوں شخصیات ہم عصر تھیں اور عقل اور مذہب کے باہمی تعلق کے بارے میں ان کا زاویۂ نظر بھی بڑی حد تک یکساں تھا۔[71]

اب یہاں ایک نہایت قابل توجہ نکتہ سامنے آتا ہے۔ یہودیت میں میمونائیڈیز ایک بلند پایہ اور مسلمہ اتھارٹی بن کر ابھرے اور آج تک سمجھے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ انہیں نبی موسیٰ اول کے بعد ''دوسرا موسیٰ'' بھی کہا گیا۔ اس کے برعکس جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ابن رشد کو اسلام میں ایسی پذیرائی نصیب نہ ہوسکی۔ ان کی عقلیت گویا وہ راستہ بن کر رہ گئی جسے اختیار نہ کیا گیا۔ کیا یہ کسی گہری اور فیصلہ کن حقیقت کی علامت ہے۔

اس سوال کو سمجھنے میں خود میمونائیڈیز ہماری کچھ رہنمائی کر سکتے ہیں کیونکہ انہوں نے نہ صرف یہودی فکر میں عقل کے مقام پر گفتگو کی بلکہ مسلم فکر کے ساتھ اس کے تعامل کی بھی وضاحت کی۔ ''دلالۃ الحائرین'' کے ایک نہایت اہم مقام پر وہ سب سے پہلے ''محمدی متکلمین'' یعنی مسلم علمائے علم کلام کے گہرے اثر کو تسلیم کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ ان کے یہودی ہم عصروں کی تصانیف اس صنف کی مسلم تصانیف کے مقابلے میں زیادہ اہمیت کی حامل نہیں تھیں۔ [72] تاہم میمونائیڈیز کے مطابق مسلمانوں کے نزدیک عقل کے کردار پر ایک واضح اختلاف پیدا ہو گیا، اور اسی اختلاف میں یہودیوں نے ایک خاص موقف اختیار کیا۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

> جب مسلمانوں نے علم کلام کا یہ طریقہ اختیار کیا تو ان کے درمیان ایک فرقہ پیدا ہوا جسے معتزلہ کہا جاتا تھا، یعنی وہ لوگ جو علیحدہ راستہ اختیار کرنے والے تھے۔ بعض امور میں ہمارے علما نے معتزلہ کے نظریات اور طریقۂ استدلال کی پیروی کی۔ اگرچہ بعد میں مسلمانوں میں ایک دوسرا فرقہ اشاعرہ بھی وجود میں آیا جو اپنے مخصوص خیالات رکھتا تھا مگر ہمارے مصنفین کی تحریروں میں آپ کو ان خیالات کا اثر نہیں ملے گا۔ اس کے برعکس ہمارے اندلسی علما نے فلاسفہ کی تعلیمات کو اختیار کیا اور ان آرا کو قبول کیا جو ہمارے مذہبی اصولوں سے متصادم نہ تھیں۔ [73]

اسی لیے اسلام میں جہاں معتزلہ بتدریج ماند پڑ گئے وہیں دسویں صدی میں ایک طرح کی ''یہودی معتزلہ'' کی روایت نے جنم لیا، اور آنے والی صدیوں تک یہودی علم کلامی فکر پر اس کا غلبہ رہا۔ [74] اسی سبب اشعری فکر کے بنیادی تصورات، جیسے ارادیت (voluntarism)، حادثاتیت (occasionalism) اور تقدیر پسندی (predestination)، قرون وسطیٰ کی یہودیت میں

مضبوط فکری دھاروں کی صورت میں ظاہر نہیں ہو سکے۔[75]

یہ درست ہے کہ یہودیوں کے درمیان بھی ایسے اہل جمود موجود تھے جنھوں نے میمونائیڈیز کے فلسفیانہ عقل پسندانہ موقف کی مخالفت کی۔ان میں تیرہویں صدی کے ایک تلمودی عالم سلیمان بن ابراہیم خاص طور پر نمایاں ہیں جنھوں نے جنوبی فرانس میں ڈومینیکن راہبوں کو"دلالۃ الحائرین" جلانے پر اکسایا۔انہوں نے عیسائیوں سے کہا کہ تم اپنے بدعتیوں کو جلاتے ہو تو ہمارے لوگوں کو بھی ستاؤ۔[76]

اس کے باوجود میمونائیڈیز کو کبھی مکمل طور پر رد نہیں کیا گیا۔ ان کی تصنیف "مشنے توراۃ" (Mishneh Torah) جو یہودی شریعت کی تدوین اور توضیح پر مشتمل ہے، رفتہ رفتہ ایک مسلمہ کلاسیک کی حیثیت اختیار کر گئی۔اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ دلالۃ الحائرین (The Guide for the Perplexed) میں پیش کیا گیا ان کا فلسفیانہ تصور ایمان اٹھارہویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے یورپ میں یہودی روشن خیالی، یعنی ہسکالہ (Haskalah) کے لیے ایک مضبوط محرک ثابت ہوا۔اس تحریک کے مرکزی رہنما موسیٰ مینڈلسن (متوفی 1786) تھے جن کی میمونائیڈیز پر گہری اور مسلسل توجہ نے انہیں ان کی مشہور خمیدہ قامت تک عطا کی۔انہوں نے یہ موقف اختیار کیا کہ یہودی ایمان عقلی اور آفاقی اقدار پر قائم ہے جن کے ذریعے یہودی غیر یہودیوں کے ساتھ فکری ربط قائم کر سکتے ہیں۔[77]

اسی فکری بنیاد پر مینڈلسن نے اپنے ہم مذہب افراد کو اس بات کی طرف متوجہ کیا کہ وہ جدید معاشرے میں محض تماشائی بن کر نہ رہیں بلکہ اس کی فکری اور سماجی زندگی میں فعال شرکت کریں۔اس دعوت کا نتیجہ یہ نکلا کہ یورپی یہودیوں کے اندر ایک نمایاں فکری اور تہذیبی نشاۃ ثانیہ نے جنم لیا۔تلمود کے مطالعے کی صدیوں پر محیط روایت آہستہ آہستہ ان نئے میدانوں کی طرف منتقل ہونے لگی جو جدید دنیاوی ثقافت نے انسان کے لیے فراہم کیے تھے۔[78] یہی فکری توانائی جب اقلیت ہونے کے اس ہنر کے ساتھ جڑ گئی جو رائج فکری دائروں سے باہر سوچنے کی صلاحیت پیدا کرتا ہے، تو اس سے فنون اور سائنس کے میدانوں میں یہودیوں کی غیر معمولی کامیابیوں کی راہیں ہموار ہو گئیں۔

آج بہت سے مسلمان جدید دنیا میں یہودیوں کی غیر معمولی علمی اور فکری کامیابیوں سے بخوبی واقف ہیں، مگر جب اس تصویر کو اپنے اجتماعی ریکارڈ کے سامنے رکھا جاتا ہے تو یہ موازنہ دل کو چیر دینے والی اذیت بن جاتا ہے۔ مثال کے طور پر گزشتہ ایک صدی کے دوران دیے گئے تقریباً نو سو نوبل انعامات میں سے دو سو سے زائد یہودیوں کے حصے میں آئے، جب کہ 2019 تک پوری مسلم دنیا سے محض بارہ افراد اس اعزاز تک پہنچ سکے۔ یہ فرق اس کے باوجود ہے کہ دنیا میں مسلمانوں کی تعداد یہودیوں سے لگ بھگ سو گنا زیادہ ہے۔

یہ خلیج محض اعداد و شمار کا فرق نہیں بلکہ ایک گہرا فکری سوال ہے۔ اس کی توجیہہ بعض مسلمان یہودیوں کی فرضی اور پراسرار سازشی قوتوں میں تلاش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ [79] مگر یہودیت اور اسلام کی فکری تاریخ پر ایک سنجیدہ نگاہ ڈالیں تو ایک اور حقیقت سامنے آتی ہے۔ عقل نے ان دونوں روایتوں میں بالکل مختلف راستے اختیار کیے۔ یہ کہانی کسی یہودی سازش کی نہیں بلکہ اپنے ہی ہاتھوں اپنی تباہی کی ہے جس کے ذریعے ہم نے آہستہ آہستہ اپنی فکری قوت، تخلیقی صلاحیت اور علمی امکانات کو خود ہی مجروح کر دیا۔

9

ہم عقل سے محروم کیسے ہوئے؟

ایک ظالم کو نہ دینی علم سے کوئی خوف ہوتا ہے، نہ آخرت کے تصور سے۔۔۔مگر وہ دنیاوی علم کے نام سے لرز اٹھتا ہے خواہ وہ نظری حکمت ہو، فکری فلسفہ، اقوام کے حقوق ہوں یا شہری نظم وسیاست۔

—— عبدالرحمن الکواکبی، انیسویں صدی کے اواخر کے مسلم مفکر[1]

اب تک یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ابتدائی اسلامی تاریخ میں افکار کی ایک نہایت فیصلہ کن جنگ لڑی گئی۔ وہ مسلمان جو عقل کو ہدایت کی روشنی سمجھتے تھے، پہلے معتزلی علم کلام کی صورت میں اور پھر ارسطوئی فلسفے کے ذریعے ایک عظیم فکری روایت قائم کی جس کے اثرات تہذیب کے تقریباً ہر میدان میں نمایاں طور پر محسوس کیے گئے۔ اس کے برخلاف عقل سے بدظن طبقات نے اس روایت کی مخالفت کی، اسے مسترد کیا اور بالآخر اسے معاشرے کے حاشیے پر دھکیل دیا۔ نتیجتاً مسلم دنیا میں عقل کی وہ روش جو تخلیق، سوال اور جستجو کو مہمیز دیتی تھی، آہستہ آہستہ مدھم پڑتی گئی، اور اس کے ساتھ ہی فکری زرخیزی بھی زوال کا شکار ہو گئی۔ دوسری طرف یورپ میں عقل کو تقویت ملی، اور یہی فکری جرأت آگے چل کر جدید دنیا کی بنیاد بن گئی۔

لیکن اصل سوال یہی ہے کہ ایسا کیوں ہوا۔ یہ رخ کیسے بدل گیا۔ وہ عقل جو کبھی مسلم تہذیب کی قوت تھی خود مسلمانوں کے درمیان کیوں کمزور پڑ گئی۔

سنی مکتبہ فکر کے پیروکار بہت سے مسلمان اس پوری تاریخ کو یوں دیکھتے ہیں کہ شکر ہے آخر کار حق (ایمان) باطل (ان کے مطابق بدعتوں) پر غالب آ گیا۔ ان کے نزدیک معتزلہ اور فلاسفہ دونوں ایسے فکری دھارے تھے جو اہل ایمان کے عقیدے کو متزلزل کر سکتے تھے۔ چنانچہ ان کا خیال ہے

کہ خدا نے اپنے دین کی حفاظت کے لیے امام غزالی جیسے عظیم علما کو پیدا کیا جنہوں نے اپنے زمانے کے فکری انتشار میں حد فاصل قائم کی اور دین کو اس راستے پر برقرار رکھا جسے وہ درست سمجھتے تھے۔ اس زاویۂ نظر سے اشعری علم کلام اپنی اخلاقی ارادیت، کائنات کے حادث ہونے کے تصور اور نصوص کے ظاہری مفہوم پر زور کے ساتھ اسلام کی ایک معتبر اور مستحکم تعبیر بن کر سامنے آتا ہے جو اپنے فکری دائرے کی حفاظت کو ترجیح دیتی ہے۔

حیرت کی بات یہ ہے کہ ایک دوسرا حلقہ جو فکری اعتبار سے بالکل مختلف سمت سے آتا ہے، بالآخر اسی نتیجے پر پہنچتا ہے۔ اس میں مغرب کے وہ اسلام شناس ناقدین شامل ہیں جو اسلام کو ابتدا ہی سے ایک حد درجہ جامد اور محض عقیدے پر قائم مذہب کے طور پر دیکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام میں وہ عقلی کشادگی موجود نہیں جو اس کی ابراہیمی ہم نسب روایات، یعنی یہودیت اور عیسائیت میں دکھائی دیتی ہے۔ چنانچہ وہ اکثر یہودیت اور عیسائیت کو ایک مشترک ''یہودی وعیسائی'' روایت کے تحت جمع کر دیتے ہیں جبکہ اسلام کو توحید کا سب سے زیادہ سخت گیر اور مطلق العنان اظہار قرار دیتے ہیں۔

اس فکری رجحان کے نمایاں حامیوں میں امریکی دانشور رابرٹ آر ریلی کا نام خاص طور پر سامنے آتا ہے۔ ان کی معروف کتاب The Closing of the Muslim Mind اگرچہ بعض اہم نکتوں کی باریکیوں تک پوری طرح نہیں پہنچ پاتی لیکن زیر بحث مسئلے پر ایک جامع اور سنجیدہ تنقید پیش کرتی ہے جس پر اب تک ہماری گفتگو مرکوز رہی ہے۔ ریلی جو خود ایک کیتھولک مسیحی ہیں، اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ اسلام میں پائے جانے والے بعض بحث طلب مذہبی تصورات جیسے خدائی ارادے کی مطلق بالادستی، واقعات کے محض اتفاقی ہونے کا تصور، اور تقدیر پسندی کسی نہ کسی صورت میں عیسائیت میں بھی موجود رہے ہیں۔ تاہم ان کے نزدیک اصل امتیاز اس بائبلی تعلیم سے پیدا ہوتا ہے کہ انسان کو ''خدا کی صورت اور اس کی مشابہت پر پیدا کیا گیا ہے''۔ وہ اس جانب توجہ دلاتے ہیں کہ یہ تصور قرآن میں اس صورت میں موجود نہیں اور اسی بنا پر وہ عقلیت، آزاد ارادہ اور انسانی اختیار و استقلال جو مغربی فکر میں بتدریج فروغ پاتے رہے، اسلامی روایت میں اسی طرح نشوونما نہ پا سکے۔[2]

لیکن یہ تصویر یہیں مکمل نہیں ہوتی۔ اگرچہ قرآن انسان کو ''خدا کی صورت'' پر پیدا شدہ قرار نہیں دیتا، تاہم وہ بار بار انسان کو زمین پر اللہ کا ''خلیفہ'' قرار دیتا ہے۔[3] وہ یہ بھی واضح کرتا ہے کہ فرشتوں کو آدم

کے سامنے سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا، اور یہ کہ انسان کو ایک ایسی ''الٰہی امانت'' سونپی گئی جو کسی اور مخلوق کے حصے میں نہیں آئی۔[4] ان قرآنی اشارات سے انسانی وقار، عظمت اور ذمہ داری کا ایک نہایت گہرا اور بامعنی تصور ابھرتا ہے۔ یہی وہ فہم تھا جس تک معتزلہ اور فلاسفہ رسائی حاصل کر چکے تھے جیسا کہ ہم گزشتہ ابواب میں تفصیل کے ساتھ دیکھ چکے ہیں۔

میرے نزدیک یہاں ایک ایسا واضح اور بڑا نکتہ موجود ہے جسے روایتی سنی مسلمان بھی نظرانداز کر رہے ہیں اور اسلام پر شکوک رکھنے والے ناقدین بھی۔ اسلامی روایت کسی خلا میں تشکیل نہیں پائی۔ اپنی پیدائش ہی سے اسلام ایسے طاقتور سیاسی نظاموں کے زیر اثر رہا ہے جن کے اپنے سیاسی مقاصد اور عزائم تھے۔ ان ریاستی طاقتوں نے اسلامی عقائد کی تشکیل میں براہ راست کردار ادا کیا۔ انہوں نے بعض فکری مکاتب کو دبایا اور بعض کو اپنی نگرانی میں مستحکم کیا۔ ممکن ہے کہ یہیں یہودیت اور عیسائیت سے اسلام کا اصل فرق بھی نمایاں ہوتا ہو، کیونکہ ان دونوں مذاہب کا ریاست کے ساتھ تعلق نہ تو اتنا مستقل رہا اور نہ ہی اتنا فیصلہ کن جیسا کہ اسلام کی تاریخ میں نظر آتا ہے۔

اسلام میں اس سیاسی مداخلت کی ایک جھلک ہم پہلے ہی دیکھ چکے ہیں۔ اموی سلطنت نے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تقریباً تیس برس بعد خلافت پر قابض ہوئی اور قریب ایک صدی تک اس پر حاوی رہی، اختیار و ارادے کے تصور کو دبایا اور اس کے برعکس جبر و تقدیر کے نظریے کو فروغ دیا۔ اس نظریے نے اندھی اطاعت کی ایک ایسی فضا پیدا کی جو آمرانہ اقتدار کے لیے نہایت موزوں تھی۔

کیا اسی قسم کی سیاسی مداخلت کے سبب معتزلہ اور فلاسفہ کی قسمت پر بھی آخری مہر ثبت کر دی تھی؟ یا دوسرے لفظوں میں یوں کہا جائے کہ کیا اشعریت نے اپنی علمی و کلامی برتری کے باعث نہیں بلکہ اپنی سیاسی رسوخ کے سبب سنی اسلام میں غلبہ حاصل کیا؟

آیئے، اس سوال پر ذرا غور کرتے ہیں۔

ماضی کی ''کینسل کلچر''

حقیقت یہ ہے کہ جب ہم اسلامی علم کلام میں ریاستی مداخلت کی تاریخ پر نظر ڈالتے ہیں خصوصاً اس کے ابتدائی اور فکری تشکیل کے ادوار میں تو سب سے پہلا نمایاں واقعہ وہ سامنے آتا ہے جس میں معتزلی فکر کو

ریاستی عقیدے کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی۔ یہ واقعہ 'محنہ'' کے نام سے معروف ہے، یعنی وہ'' آزمائش'' یا''امتحان'' جسے عہد عباسی کے خلیفہ مامون نے 813ء میں نافذ کیا تھا تا کہ قرآن کے مخلوق ہونے کے عقیدے کو بزور اقتدار رائج کیا جا سکے جو معتزلہ کے بنیادی نظریات میں سے ایک تھا۔

یہ'محنہ' بلا شبہ ایک غلط، ناعاقبت اندیش اور تباہ کن اقدام تھا۔[5] تاہم اس کی مدت صرف سولہ برس رہی۔[6] اس کے بعد حالات نہ صرف بدل گئے بلکہ اس طرح پلٹے کہ یہ تبدیلی عارضی نہیں بلکہ مستقل ثابت ہوئی۔ خلیفہ متوکل کے دور حکومت (861–847ء) میں قرآن کے غیر مخلوق ہونے کا عقیدہ سرکاری مسلک قرار پایا، اور معتزلہ وہ نئے مطرود ٹھہرے جنہیں چن چن کر نشانہ بنایا گیا، کوڑے لگائے گئے اور قید خانوں میں ڈالا گیا۔[7] اسی دور میں ایک شاعر نے کہا کہ اب بدعتیوں کا عہد ختم ہو چکا ہے کیونکہ وہ کمزور پڑ گئے اور بکھر گئے۔[8]

گیارہویں صدی کے اوائل میں، عباسی خلافت کے آخری دور کے خود حنبلی مسلک سے تعلق رکھنے والے خلیفہ قادر نے دو متواتر فرمانوں کے ذریعے اس مذہبی جمود کو مزید مضبوط کر دیا۔ ان احکامات کو مجموعی طور پر''عقیدہ قادریہ'' کہا جاتا ہے۔ پہلے فرمان میں جو 1017ء میں جاری ہوا، تمام معتزلی علما کو حکم دیا گیا کہ وہ اپنی''بدعت'' سے علانیہ رجوع کریں اور معتزلی افکار کی ہر قسم کی تدریس خواہ علانیہ ہو یا خفیہ ترک کر دیں۔ بصورت دیگر انہیں جسمانی سزاؤں اور جلاوطنی کا سامنا کرنا پڑے گا۔[9]

ایک سال بعد جاری ہونے والے دوسرے فرمان میں اس سے بھی زیادہ سخت زبان اختیار کی گئی۔ اس میں واضح طور پر کہا گیا کہ جو شخص قرآن کو مخلوق کہے وہ کافر ہے، اور اس کا خون بہانا شرعاً جائز ہے۔[10] یہ فرمان خلیفہ کے دربار میں علما کی موجودگی میں بلند آواز سے پڑھ کر سنایا گیا، اور اس کے اختتام پر اعلان کیا گیا کہ یہی مسلمانوں کا عقیدہ ہے، اور جو اس سے اختلاف کرے وہ شریعت کا باغی اور کافر ہے۔[11]

ریاست کی جانب سے نافذ کی گئی یہ مذہبی تعبیر محض بغداد، یعنی دارالخلافہ، تک محدود نہ رہی بلکہ عالم اسلام کے دور دراز علاقوں تک پھیلا دی گئی۔ علما کو اپنے خیالات سے علانیہ دستبردار ہونے پر مجبور کیا گیا، جو مزاحمت پر قائم رہے انہیں قید کر دیا گیا، اور ان کے نظریات کو مساجد کے منبروں سے بدعت اور گمراہی قرار دے کر رد کیا جاتا رہا۔[12]

یوں دنیاوی اقتدار نے اسلام کی غالب تعبیر کی بنیاد رکھی۔ چنانچہ آج جس مکتبہ فکر کو ''سنی اسلام'' کہا جاتا ہے، معاصر مفکر ضیاء الدین سردار کے بقول وہ نام کی حد تک تو سنی ہے مگر اپنی اصل ساخت میں عملی طور پر ''عقیدۂ قادریہ'' ہی کا تسلسل ہے۔[13]

اب یہاں ایک نہایت دلچسپ پہلو سامنے آتا ہے۔ جب آپ اسلامی علم کلام کی تاریخ پر لکھی گئی سنی روایات کا مطالعہ کرتے ہیں تو 'محنہ' کا ذکر آپ کی نگاہ سے اوجھل نہیں رہتا۔ اس واقعے کو بار بار اس لیے دہرایا جاتا ہے کہ یہ دکھایا جا سکے کہ کس طرح معتزلہ نے امام احمد بن حنبل جیسے ''مومن صادق'' پر ظلم ڈھائے۔ مگر غالب امکان ہے کہ آپ کو ''عقیدۂ قادریہ'' کا ذکر کہیں نہیں ملے گا، حالانکہ یہ ریاستی سطح پر نافذ کی گئی مذہبی بالادستی کی کہیں زیادہ وسیع اور مؤثر مثال تھا۔ اسی طرح اموی دور میں ابتدائی معتزلی رجحان رکھنے والوں، یعنی انسانی اختیار (ارادہ و اختیار کی آزادی) کے حامیوں کی سزائے موت کا تذکرہ بھی شاذ و نادر ہی ملتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ عقیدۂ قادریہ بیسویں صدی کے اوائل تک تقریباً گمنامی میں رہا، یہاں تک کہ جرمن محقق ایڈم میٹز (متوفی 1917ء) نے اسے اس کے ''واحد معروف ماخذ'' میں دریافت کیا جو بارہویں صدی کے حنبلی عالم ابن الجوزی کا ایک مخطوطہ تھا۔[14] تاہم اسی عہد کے دیگر علما نے عقیدۂ قادریہ پر معنی خیز خاموشی اختیار کیے رکھی۔ بظاہر اسلامی تاریخ کے فاتحین نے اپنی ہی جبر آمیز روش کو نمایاں کرنا مناسب نہیں سمجھا۔

خلافت نے محض ایک مذہبی تعبیر نافذ نہیں کی بلکہ اسے تعلیمی نظام کے ذریعے راسخ بھی کر دیا۔ گیارہویں صدی کے اواخر میں اس زمانے کی سب سے طاقتور مسلم سلجوقی سلطنت نے اپنے بااثر وزیر نظام الملک کی سرپرستی میں ریاستی سرمائے سے چلنے والے مدارس کا ایک غیر معمولی نظام قائم کیا۔ نظام الملک کا لقب ہی ''نظم سلطنت'' کے مفہوم کا حامل تھا۔ ابتدا میں یہ مدارس بغداد میں قائم ہوئے اور بعد ازاں دیگر بڑے شہروں تک پھیل گئے۔ یہ ادارے چار صدیوں سے زائد عرصے تک سرگرم رہے اور ان کا مقصد واضح طور پر ''ریاست کی منظور شدہ اسلامی فکر کی ترویج'' تھا۔[15] اور یہ فکر اشعریت کے سوا کچھ اور نہیں تھی۔

اس دور میں حنابلہ اور اشاعرہ کے درمیان کشیدگی ضرور پائی جاتی تھی مگر جلد ہی اسے ختم کر دیا گیا۔

تیرہویں صدی میں مصر، حجاز اور شام پر اقتدار قائم کرنے والی مملوک سلطنت نے ایک ایسی ''سنی وحدت'' نافذ کی جس میں ان دونوں کلامی مکاتب اور فقہ کے چار بڑے مسالک کے مابین اختلافات کو ثانوی حیثیت دے دی گئی۔ اس عمل کے نتیجے میں حنبلی اور اشعری فکر کے مشترک نکات کو ایک سادہ اور یکساں ''عقیدہ'' کی شکل دے دی گئی اور علم کلام یعنی با قاعدہ الٰہیاتی غور وفکر بتدریج حاشیے پر چلا گیا۔[16] اس کے بعد سنی مسلمانوں کو یہ تو سکھایا جاتا رہا کہ کیا ماننا ہے، مگر یہ سوال تقریباً ناپید ہو گیا کہ اسے کس بنیاد پر اور کس دلیل سے مانا جائے۔[17]

اور یوں مسلم حکمران اپنی پسند کی مذہبی تعبیرات کو مسلسل نافذ کرتے چلے گئے۔

پندرہویں صدی میں قلم اٹھانے والے مصر کے معروف مؤرخ المقریزی (al-Maqrizi) لکھتے ہیں کہ کس طرح ''اشعری علم کلام'' مصر، پورے شمالی افریقہ، شام اور جزیرۂ عرب میں غلبہ حاصل کیا، اس لیے کہ سلاطین نے اسے تمام مدارس ومکاتب میں ایک ''لازمی شرط'' بنا دیا تھا۔ وہ لکھتے ہیں کہ یہ کلامی فکر ان خطوں میں اس درجہ حاوی ہو چکی تھی کہ جو شخص اس سے اختلاف کرتا اس کی گردن اڑا دی جاتی تھی۔ پھر وہ یہ تلخ جملہ بھی رقم کرتے ہیں کہ یہ صورت حال ہمارے زمانے تک برقرار ہے۔[18]

ایسے ماحول میں معتزلہ کی روایت محض سائے میں سانس لیتی رہی۔ بجا طور پر ''مسلمانوں کا مارکو پولو'' کے لقب سے معروف ابن بطوطہ نے اس کی ایک جھلک اس وقت دکھائی جب انہوں نے 1334ء کے لگ بھگ وسطی ایشیا کے خطے خوارزم میں چند ''نمایاں لوگوں'' سے ملاقات کا ذکر کیا۔ یہ لوگ معتزلی عقائد سے متاثر تھے مگر وہ انہیں علانیہ ظاہر نہیں کرتے تھے کیونکہ انہیں ''روایتی سنی'' حکمراں کے غیض وغضب کا خوف لاحق تھا۔[19]

معتزلہ کے ساتھ ساتھ فلاسفہ کو بھی سخت مذمت کا نشانہ بنایا گیا، بلکہ اکثر اس سے بھی زیادہ شدت کے ساتھ۔ امام غزالی کے ایک صدی بعد شافعی مکتب فکر سے تعلق رکھنے والے معروف محدث ابن الصلاح (متوفی 1245ء) نہ صرف یہ کہتے تھے کہ فلاسفہ شیطان کے قبضے میں ہیں بلکہ وہ سلاطین کو یہ تلقین بھی کرتے تھے کہ ان کا کلی طور پر خاتمہ کر دیا جائے۔

جو لوگ فلسفے میں دخل اندازی کرتے ہیں، خواہ بطور استاد ہوں یا طالب علم ان کا انجام محرومی اور ناکامی کے سوا کچھ نہیں ہوتا، اور وہ شیطان کے چنگل میں جا گرتے ہیں۔ سلطان پر لازم ہے کہ وہ

اہل ایمان کو ان نحوست زدہ لوگوں کے شر سے محفوظ رکھے، انہیں تعلیمی اداروں سے نکالے، جلاوطن کرے، اس فن کی مشق کرنے والوں کو سزا دے، اور فلسفیوں کے عقائد پر ایمان رکھنے والوں کے سامنے تلوار اور اسلام میں سے ایک کا انتخاب رکھے تا کہ ان کی آگ بجھ جائے اور اس کے ساتھ ان کی ہر نشانی بھی مٹا دی جائے۔[20]

یہی وہ جوشیلے تطہیری اقدامات تھے جن کی نسبتاً نرم صورت کو آج ''کینسل کلچر'' کہا جاتا ہے، جن سے اشعری علم کلام کو سنی اسلام کی غالب تعبیر حاصل ہوئی۔ یہ غلبہ اپنی فکری برتری کے باعث نہیں بلکہ ان ریاستوں کے احکامات کی بدولت حاصل ہوا جو قرون وسطیٰ کی مسلم دنیا پر حکمران تھیں۔ ان ریاستوں کے پاس ایسی ہمہ گیر طاقتیں تھیں جن پر یورپ کی طرح کوئی مؤثر قدغن موجود نہیں تھی، نہ جاگیردار اشرافیہ کی صورت میں، نہ آزاد شہری ریاستوں کی شکل میں، اور نہ ہی قدرتی سرحدوں کی رکاوٹوں کے ذریعے۔ یہی وجہ تھی کہ ان کے فیصلے زیادہ مؤثر، زیادہ دوررس اور زیادہ دیرپا ثابت ہوئے۔[21]

لیکن ایک سوال اب بھی اپنی جگہ قائم ہے: آخر مسلم ریاستوں نے اشعریت ہی کا انتخاب کیوں کیا؟ انہوں نے اس کے عقلی متبادلوں کے مقابلے میں اسے ترجیح کیوں دی؟

اس سوال کا جواب تلاش کرنے کے لیے ہمیں معتزلہ اور اشاعرہ کے ایک ایسے پہلو پر نگاہ ڈالنی ہوگی جس پر اب تک ہماری توجہ نہیں گئی تھی، اور وہ ہے سیاسی اقتدار کے بارے میں ان کا رویہ۔

معتزلہ کی ''بے نظمی''

اسلام میں پہلی سیاسی اتھارٹی خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات تھی، اور اس حقیقت پر کبھی کسی مسلمان کو شبہ نہیں ہوا۔ مگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد کیا ہونا چاہیے، یہ ایک غیر معمولی چیلنج بن کر سامنے آیا۔ ایک وسیع و عریض ریاست کو چلانا تھا، اور مسلمانوں کی اکثریت اس بات پر متفق تھی کہ اس کی قیادت ایک ''خلیفہ'' کے ہاتھ میں ہونی چاہیے جسے ''امام'' بھی کہا جاتا تھا۔ مگر اصل سوال یہ تھا کہ برحق امام کون ہے، اس کے اختیار کی حدود کیا ہیں، اور اگر وہ جابر ثابت ہو جائے تو اس کے ساتھ کیا سلوک کیا جانا چاہیے؟

یہی سوالات تھے جنہوں نے قتل و غارت، خونریز تصادم اور خانہ جنگیوں کو جنم دیا۔ بالآخر امویوں کی موروثی آمریت غالب آ گئی اور بعد میں اسی طرز اقتدار کی جگہ عباسی آمریت نے لے لی۔ انہی طاقتوں نے سنی دھارے کو مرکزی حیثیت عطا کی۔

اس کے ردعمل میں اختلاف کی دو نمایاں صورتیں سامنے آئیں۔ پہلی شیعہ تحریک کی تھی۔ انہوں نے موجودہ سنی امامت کی مشروعیت کو تسلیم کرنے سے انکار کیا مگر اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ وہ حضرت علیؓ اور ان کی نسل کی امامت کے خواہاں تھے۔ یہی وابستگی انہیں ایک ایسی اقلیت میں بدل دیتی ہے جو مایوسی اور مہدوی امیدوں کے درمیان جھولتی رہی۔ دوسری صورت خوارج کی تھی جنہیں ''بغاوت کرنے والے'' بھی کہا جاتا ہے۔ انہوں نے نہ صرف موجودہ امامت کی مذمت کی بلکہ ان مسلمانوں کو بھی کافر ٹھہرایا جو اس کی بیعت کرتے تھے، اور یوں وہ ایک نہایت شدت پسند اور عسکری گروہ بن گئے۔

لیکن اختلاف کی ایک تیسری صورت بھی تھی، اور وہ معتزلہ کی تھی۔ اپنی عقلیت پسندی کی گواہی کے طور پر انہوں نے وہ بنیادی سوال اٹھایا جو اکثر مسلمانوں کے ذہن میں آیا ہی نہیں تھا۔ کیا امامت واقعی ناگزیر ہے؟ دوسرے لفظوں میں، کیا مسلمانوں کو لازمی طور پر ایک ریاست کی ضرورت ہے؟ بعض معتزلی علما جیسے الاصمّ (متوفی تقریباً 816ء)، النّظام (متوفی تقریباً 840ء) اور ہشام الفوطی (متوفی 840ء) نے اس سوال کا جواب نفی میں دیا۔ ان کے نزدیک ریاست ضروری نہیں تھی۔ شریعت یقیناً ضروری تھی مگر ان کے مطابق شریعت ریاست کے بغیر بھی قائم رہ سکتی تھی۔

اسلامیات کی مغربی مؤرخہ پیٹریشیا کرون (متوفیہ 2015ء) نے ان علما کو ''معتزلی انارکسٹ'' قرار دیا۔[22] ان کے نزدیک یہ لوگ انارکسٹ (ریاستی نظام کے مخالف) تھے مگر صرف اس سادہ مفہوم میں کہ وہ ''ریاست کی ضرورت کے منکر'' تھے، یعنی ایسی صورت حال کے جس میں کوئی ریاستی اقتدار موجود نہ ہو۔ وہ نہ تو کمیونسٹ تھے نہ سماجی مصلح، نہ انقلابی اور نہ ہی دہشت گرد، بلکہ محض ایسے مفکر تھے جو اس خیال کے حامل تھے کہ مسلم معاشرہ اس شے کے بغیر بھی چل سکتا ہے جسے ہم آج ریاست کہتے ہیں۔[23] کرون کے بقول یہ بات انہیں عالمی تاریخ میں ایک غیر معمولی مظہر بناتی ہے کیونکہ مغربی روایت سے باہر انارکسٹ فکر کی مثالیں تلاش کرنا کافی دشوار ہے۔[24]

معتزلی انارکسٹوں کی ریاست سے بدگمانی محض نظری نہیں بلکہ تجربے سے پیدا ہوئی تھی۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ جب امام بار بار بادشاہوں میں بدل جاتے ہیں، یا یوں کہا جائے کہ جابر حکمراں بن کر ابھرتے ہیں، تو بہتر حل یہی ہے کہ ابتدا ہی میں انہیں قائم نہ کیا جائے۔[25] مگر پھر سوال یہ تھا کہ معاشرہ کس طرح چلایا جائے؟ اس کے جواب میں مختلف صورتیں پیش کی گئیں۔ کہیں صوبائی سطح پر اماموں کی ایک وفاقی ترتیب کا تصور پیش کیا گیا، کہیں محدود مدت کے لیے منتخب مقامی اماموں کی بات کی گئی، کہیں انتظامی کمیٹیوں کا خاکہ سامنے آیا، اور کہیں یہ خیال ظاہر کیا گیا کہ معاشرہ گھریلو اور قبائلی سرداروں کی قیادت یا محض باہمی تعاون کے سادہ اصولوں کے تحت بھی چل سکتا ہے۔[26]

تمام معتزلی علما اس حد تک نہیں گئے۔ ان میں سے بعض نے ریاست کی ضرورت کو تسلیم بھی کیا۔ تاہم یہاں بھی انہوں نے ایک نہایت اہم امتیاز قائم کیا۔ ان کے نزدیک ریاست کی ضرورت مذہب سے نہیں بلکہ عقل سے پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ ریاست کی ساخت اور نوعیت پر عقلی بنیادوں پر گفتگو ممکن تھی۔ اسی سوچ کے تحت بعض معتزلی علما نے انتہائی غیر مرکزی حیثیت والی اقتدار کی تجاویز پیش کیں، مثلاً متعدد نیم خودمختار اماموں کا قیام۔[27] ایک رائے یہ بھی تھی کہ اگر مسلم سرزمین پر دشمن حملہ آور ہو تو ایک امام کو عارضی طور پر مقرر کیا جا سکتا ہے تاکہ جنگ کے خاتمے پر اسے معزول کر دیا جائے۔[28]

مجموعی طور پر معتزلہ کی سیاسی فکر مسلم آمروں کے لیے کسی بھی طرح فائدہ مند نہیں تھی کیونکہ وہ عموماً خدا کے نام پر مطلق اقتدار کے خواہاں ہوتے تھے۔ پیٹریشیا کرون کے الفاظ میں:

> کسی نہ کسی انداز میں معتزلہ نے اس بات کی نفی کی کہ امامت خدائی عطیہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں انہوں نے امامت کو تقدس سے خالی کر دیا۔ یہ کوئی مطلق یا ماورائی حقیقت نہیں تھی بلکہ دیگر اداروں کی طرح ایک خطا پذیر انسانی ادارہ تھی۔ چونکہ امامت محض ایک انسانی بندوبست تھی، اس لیے اسے اختیار کرنا یا ترک کرنا حالات کی مناسبت سے ممکن تھا۔ ماضی میں لوگ اس کے ساتھ رہے تھے اور یہ نظام اچھے طریقے سے چلتا رہا تھا مگر موجودہ حالات میں اس کے بغیر رہنا زیادہ بہتر بلکہ بعض صورتوں میں ناگزیر ہو چکا تھا۔ مختصر یہ کہ انہوں نے امامت اور اس قانون کے درمیان ربط کو کاٹ دیا جس پر اسلامی معاشرہ قائم تھا۔[29]

اس سیاسی الٰہیات کے تناظر میں یہ بات حیران کن نہیں ہونی چاہیے کہ خلیفہ مامون کے مختصر اور استثنائی دور کے سوا جس میں عقل اور فلسفے سے ان کی دلچسپی نے انہیں معتزلہ کے قریب کر دیا تھا، خلافت مجموعی طور پر معتزلہ کے لیے نرم گوشہ نہیں رکھتی تھی۔ معتزلہ کی کلامی فکر اقتدار کے لیے معاون ثابت نہیں ہوتی تھی، اور یہی وجہ تھی کہ ریاستی طاقت اس سے خائف بھی رہی اور بیزار بھی۔

فلاسفہ کی ''سیاسی فکر''

ابتدائی اسلام میں عقلی فکر کی دوسری لہر جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، فلاسفہ کی صورت میں سامنے آئی۔ یہ وہ مفکرین تھے جو یونانی فلسفے سے متاثر تھے۔ ان کی تحریروں میں ہمیں ریاست سے کلی انکار کا رجحان نظر نہیں آتا، اور اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ یہ محدود سا حلقہ اپنی بقا کے لیے ریاستی سرپرستی کا محتاج تھا۔ تاہم انہوں نے اسلامی فکر میں ایک ایسی نئی جہت ضرور متعارف کرائی جسے ہم ''سیاسی فکر'' یا سیاسیات کہہ سکتے ہیں، اور جس کے اندر جبر و استبداد پر تنقید بھی شامل تھی۔

اس سیاسی فکر کی جڑیں افلاطون تک جاتی ہیں، اگرچہ افلاطون خود اس باب میں کوئی حوصلہ افزا نقطۂ آغاز فراہم نہیں کرتا۔ وہ جس ایتھنائی جمہوریت (Athenian democracy) میں زندہ رہا اس کا سخت ناقد تھا، اور اس کے مقابلے میں اس نے ایک ایسی اشرافی ریاست کا تصور پیش کیا جس کی باگ ڈور ایک ''فلسفی بادشاہ'' کے ہاتھ میں ہو۔ اس کے برعکس ارسطو نے اپنے عہد کے مختلف سیاسی نظاموں کا نسبتاً غیر جانب دار مشاہدہ پیش کیا اور قانون کی بالادستی کے تصور کو متعارف کرایا جسے بعد میں مونٹیسکیو نے مزید آگے بڑھایا۔ تاہم ارسطو کی سب سے اہم سیاسی تصنیف Politics قرونِ وسطیٰ کی اسلامی تہذیب تک پہنچ ہی نہیں سکی تھی۔ اسی لیے اس کے عظیم مسلم شاگرد ابن رشد کو یہ حسرت کے ساتھ کہنا پڑا کہ یہ کتاب ابھی تک ہمارے ہاتھ نہیں آئی۔[30]

مسلمانوں تک جو کتب پہنچ سکیں وہ افلاطون کی دو بنیادی تصانیف تھیں، ''جمہوریہ'' (The Republic) اور ''قوانین'' (The Laws) اور مسلم فلاسفہ نے انہی سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کرنے کی کوشش کی۔ ان فلاسفہ میں سب سے نمایاں نام الفارابی کا ہے جن کی کتاب ''المدینۃ الفاضلہ'' (Book of the Political Regime) افلاطون کی پیروی کرتے

ہوئے ایک ایسی ''مثالی شہر'' کا تصور پیش کرتی ہے جس کی قیادت ایک ''فلسفی حکمران'' کے ہاتھ میں ہو۔ الفارابی اور ان کے بعد آنے والے فلاسفہ کے نزدیک یہ خاکہ اس ابتدائی مثالی مسلم معاشرے سے غیر معمولی طور پر ہم آہنگ دکھائی دیتا تھا جس کی قیادت خود رسول اکرم ﷺ نے فرمائی تھی۔

لیکن اس ''مثالی شہر'' کے متبادل کیا تھے؟ افلاطون نے غیر کامل سیاسی نظاموں کی ایک فہرست پیش کی تھی جس میں اس نے ''جابر شہر'' کو بدترین قرار دیا تھا جبکہ ''جمہوری شہر'' کو اس نے دوسرے درجے کا بدترین نمونہ سمجھا۔ یہاں الفارابی افلاطون سے ایک نہایت اہم نکتے پر اختلاف کرتے ہیں جسے اکثر نظرانداز کر دیا جاتا ہے۔ الفارابی نے جمہوری شہر کو دوسرے درجے کا بدترین نظام قرار نہیں دیا بلکہ اسے دوسرے درجے کا بہترین نمونہ بتایا تھا۔

الفارابی کے مطابق یہ وہ شہر ہے جہاں تمام لوگوں کو ''حریت'' یعنی آزادی حاصل ہوتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اسی سبب سے ہر شخص اس شہر کو پسند کرتا ہے اور وہاں رہنے کی خواہش رکھتا ہے کیونکہ انسانی خواہش یا آرزو ایسی کوئی نہیں جس کی تکمیل اس شہر میں ممکن نہ ہو۔ الفارابی مزید کہتے ہیں کہ یہی آزادی جمہوری شہر میں ''فلاسفہ، خطبا اور شعرا'' کو پنپنے کا موقع فراہم کرتی ہے، اور یہی فضا بالآخر ''نیک انسانوں'' کی تربیت میں مددگار بنتی ہے۔ یوں سیاسی آزادی کو اخلاقی بگاڑ کی سیڑھی سمجھنے والے افلاطون کے برعکس الفارابی نے اسے فضیلت (یا نیکی) کی پرورش کی بنیاد قرار دیا۔[31]

یہ ایک نہایت معنی خیز سیاسی زاویۂ نظر تھا جسے معاصر فلسفی انتھونی بوتھ کے الفاظ میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ یہ سوچ الفارابی کو ''لبرل فکر کا وکیل'' بنا دیتی ہے۔[32]

اسی لیے یہ بات حیران کن نہیں ہے کہ الفارابی ''تغلب'' یعنی جبر و استبداد سے سخت نفرت رکھتے تھے۔ عربی اصطلاح تغلب کا لغوی مفہوم ''زور کے بل پر غالب آنا'' ہے، اور اس سے مراد ہر وہ نظام اقتدار تھا جو محض طاقت کی بنیاد پر قائم ہو۔ ابن سینا جو تقریباً ایک صدی بعد الفارابی کے نقشِ قدم پر چلے، تغلب کے اس قدر شدید مخالف تھے کہ انہوں نے جابر حکمرانوں کے خلاف مسلح مزاحمت کو بھی جائز قرار دیا۔[33] وہ یہاں تک لکھتے ہیں کہ اگر کوئی حکمران صرف طاقت کے زور پر اقتدار پر قابض ہو جائے تو ہر شہری پر لازم ہو جاتا ہے کہ اس کے خلاف اٹھ کھڑا ہو اور اسے ختم کرے۔[34]

جب ہم ابن رشد تک پہنچتے ہیں جنہوں نے مسلم فلسفیانہ روایت کو فکری بلوغت تک پہنچایا تو وہاں بھی تغلب کی صریح مذمت سامنے آتی ہے۔ افلاطون کی کتاب ''جمہوریہ''(Republic) پر اپنی شرح کے ایک نہایت معنی خیز حصے میں وہ اشرافی حکومت، یعنی اولیگارکی (oligarchy) پر بھی سخت تنقید کرتے ہیں۔ ابن رشد لکھتے ہیں کہ ایسے معاشرے میں لوگ دو طبقوں میں بٹ جاتے ہیں۔ ایک طبقہ عوام کا ہوتا ہے اور دوسرا طاقتوروں کا، جیسا کہ فارس کے لوگوں میں اور ہماری اپنی بہت سی ریاستوں میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اس صورت حال میں طاقتور طبقہ عوام کو لوٹتا ہے اور ان کے اموال پر قبضہ کرتا ہے، یہاں تک کہ یہ رویہ بالآخر جبر و استبداد میں بدل جاتا ہے، جیسا کہ ہمارے اپنے زمانے اور ہماری اپنی ریاست میں ہو رہا ہے۔[35]

یہ تنقید خصوصاً ''ہمارے اپنے زمانے اور ہماری اپنی ریاست'' کے حوالے سے غیر معمولی حد تک سخت زبان پر مشتمل تھی۔[36] بعض اہل علم نے یہاں تک کہا ہے کہ یہی جرأت مندانہ اسلوب الموحّدین کی خلافت کے ہاتھوں ابن رشد کی علانیہ تذلیل کا ایک حقیقی سبب بھی ہو سکتا ہے۔[37]

ابن رشد کی ایک اور نہایت معنی خیز بصیرت یہ تھی کہ جبر و استبداد اس حاکم کے دور میں بھی پنپ سکتا ہے جو بظاہر قانون کی پاس داری کا دعویٰ کرتا ہو۔ انہوں نے اس نکتے کو افلاطون کے حوالے سے واضح کیا ہے جس کے نزدیک ''نوموس''(nomos) یعنی ''قانون'' کا تصور مسلم شریعت کے ہم معنی سمجھا جا سکتا ہے۔ ابن رشد افلاطون کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> افلاطون کہتا ہے کہ اس شخص (یعنی جابر حکمران) کی ایک نمایاں صفت یہ ہوتی ہے کہ وہ تمام انسانوں کو زیر نگیں کر لیتا ہے اور انہیں اس بات پر آمادہ کرتا ہے کہ وہ قانون سے سختی کے ساتھ وابستہ رہیں تاکہ یہ گمان کیا جائے کہ وہ ظلم نہیں کر رہا ہے۔ وہ یوں ظاہر کرتا ہے جیسے اس کا مقصد شہریوں کی رہنمائی اور اصلاح ہو، املاک اور وسائل کی منصفانہ تقسیم ہو، اور اس کے پیش نظر انجمن کی فلاح اور شہر کی بہتری کے سوا کوئی ارادہ نہ ہو۔[38]

یوں ایسے جابروں سے ہوشیار رہنا لازم ہے جو یہ دعویٰ کریں کہ وہ محض عوام کی بھلائی چاہتے ہیں۔ قانون سے ان کی ظاہری وابستگی محض ایک پردہ بھی ہو سکتی ہے۔ ان اشارات کے ذریعے ابن رشد دراصل اس خطرے سے خبردار کر رہے تھے جسے یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ شریعت کو جابرانہ اقتدار کے استحکام کے

لیے استعمال کیا جائے۔ یہ بصیرت اسلامی سیاسی فکر میں بڑی حد تک مفقود رہی۔[39] اسی سبب سے ''سیاسی فکر'' یا سیاسیات کا باقاعدہ تصور جدید دور تک عالم اسلام میں تقریباً ناپید ہی رہا۔[40]

اس فکری تاریخ کا مطالعہ کرنے والوں میں ایک بڑا نام ممتاز عالم فرانز روزنتھال (Franz Rosenthal، متوفی 2003ء) کا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ آزادی کی عظمت اور اس کی نزاکت کو مسلم مفکرین نے محسوس تو کیا مگر یہ احساس زیادہ تر نظری سطح تک محدود رہا۔ ان کے بقول ابن رشد جیسے بعض فلاسفہ نے شاید یہ خواب بھی دیکھا یا کوشش بھی کی کہ اپنے حکمرانوں کو عملی تجربے کی افادیت پر قائل کریں مگر وہ اس راہ میں زیادہ آگے نہ بڑھ سکے۔[41]

ابن خلدون کا تصور ریاست اور نظام محاصل (ٹیکس)

ابن رشد اسلامی تاریخ کے آخری عظیم فلسفی تھے اور ان کے انتقال کے ساتھ ہی مسلم فکری روایت میں ارسطوی فلسفے کا ایک طویل باب اپنے اختتام کو پہنچ گیا۔ تاہم اس کے تقریباً دو صدی بعد ایک اور جلیل القدر مسلم مفکر پیدا ہوا جس نے فلسفے کے پرخطر مباحث سے دانستہ طور پر کنارہ کشی اختیار کی مگر اسی کے ساتھ اس سبب و مسبب پر قائم طرز فکر کو نئی جہت عطا کی جسے آج ہم ''سماجی علوم'' کے دائرے میں شمار کرتے ہیں۔ اس غیر معمولی مفکر کا نام ابن خلدون تھا۔

1332ء میں تیونس میں پیدا ہونے والے ابن خلدون نے شمالی افریقہ کی سماجی اور سیاسی تغیرات کا گہرا مشاہدہ کیا، اور اسے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ''مقدمہ'' میں بیان کیا جو تاریخ پر ان کی معرکۃ الآرا کتاب کا ایک طویل دیباچہ ہے۔ یہاں انہوں نے یکے بعد دیگرے آنے والی سلطنتوں کے عروج و زوال کی توضیح ''سبب و مسبب'' (cause and effect) کے اصول پر کی نہ کہ محض خدائی انعام و عتاب کے تصور کے تحت، اور یہ طرز بیان ایک اسلامی مؤرخ کے لیے غیر معمولی بات تھی۔[42]

ابن خلدون کی ایک نہایت دلچسپ بصیرت افروز فکر خوشحالی اور معاشی آزادی کے باہمی تعلق سے متعلق تھی۔ انہوں نے مشاہدہ کیا کہ جب سلطنتیں طویل عرصے تک اقتدار میں رہتی ہیں تو بتدریج عیش و عشرت کی خوگر ہو جاتی ہیں۔ وہ بڑی فوجیں اور بھاری بھرکم دیوانی ڈھانچے قائم کرتی ہیں، اور ان تمام اخراجات کو پورا کرنے کے لیے جبری مشقت، جبری خرید و فروخت اور بھاری ٹیکس عائد

کرتی ہیں۔ ابن خلدون کے مطابق یہ اقدامات رعایا پر سخت گراں گزرتے ہیں اور انہیں ناقابل برداشت بوجھ تلے دبا دیتے ہیں۔ اس کے نتیجے میں صورت حال یوں بگڑتی ہے:

> کاروبار ماند پڑ جاتا ہے کیونکہ منافع کی تمام امیدیں ختم ہو جاتی ہیں۔ یوں تہذیب کے بکھرنے کا عمل شروع ہوتا ہے اور اس کا اثر خود سلطنت کی حالت پر پڑتا ہے۔ یہ کیفیت بتدریج شدت اختیار کرتی جاتی ہے یہاں تک کہ سلطنت کا شیرازہ بکھرنے لگتی ہے۔[43]

اس کے برعکس، ابن خلدون لکھتے ہیں کہ جب حکمران نرمی، احترام، انکساری، دوسروں کی ملکیت کے احترام اور مال پر قبضہ نہ کرنے کے رجحان کے ساتھ حکومت کرتے ہیں تو حالات سب کے لیے بہتر ہونے لگتے ہیں۔ ان کے الفاظ میں:

> جب رعایا پر ٹیکس اور محصولات کی شرح کم ہوتی ہے تو ان میں کام کرنے کی قوت اور خواہش پیدا ہوتی ہے۔ تہذیبی اور معاشی سرگرمیاں فروغ پاتی ہیں کیونکہ کم ٹیکس اطمینان کا باعث بنتے ہیں۔ جب یہ سرگرمیاں بڑھتی ہیں تو انفرادی ٹیکس دینے والوں کی تعداد میں اضافہ ہوتا ہے، اور اس کے نتیجے میں ان تمام محصولات کا حاصل جمع مجموعی ٹیکس کی آمدنی میں اضافہ ہو جاتا ہے۔[44]

ابن خلدون کے یہ خیالات ان کے فوراً بعد آنے والے چند مسلم مفکرین پر اثر انداز ہوئے۔ ان میں ایک ان کے شاگرد المقریزی تھے جنہوں نے مصر میں مملوک حکومت پر تنقید کرتے ہوئے کہا تھا کہ اس دور میں ایک ہی کام ایسا رہ گیا تھا جو ٹیکس دیے بغیر کیا جا سکتا تھا اور وہ تھا سانس لینا۔[45] شام کے ایک اور ہم عصر عالم الاسدی نے بھی مملوک حکمرانوں کو آڑے ہاتھوں لیا جن کے عہد میں نمک، شورہ، چراگاہوں اور ماہی گیری جیسے قدرتی وسائل تک پر ٹیکس عائد کر دیے گئے تھے۔ الاسدی لکھتے ہیں کہ اس طرح حاصل ہونے والی آمدنی بظاہر حکمران کو سہارا دیتی اور مضبوط کرتی دکھائی دیتی ہے مگر حقیقت میں وہ سلطنت کی بنیادوں کو کمزور کر دیتی ہے۔[46]

سترہویں صدی میں ابن خلدون کے افکار نے چند عثمانی اصلاح پسندوں کو بھی متاثر کیا جن میں سرکاری مؤرخ مصطفیٰ نعیمہ شامل تھے۔ انہوں نے یہ مشاہدہ کیا تھا کہ غیر مسلم حکمرانوں کی کامیابی کا دارومدار عقلی سیاست پر ہوتا ہے۔[47] ان کے نزدیک اس میں ٹیکس کی شرح بڑھانے کے بجائے اس کی وصولی کے

نظام کو مؤثر بنانا اور حاصل ہونے والی آمدنی کو درست طور پر استعمال کرنا شامل تھا۔[48] تاہم ان آوازوں کے باوجود، انیسویں صدی میں مغربی اثرات کے نمودار ہونے تک عثمانی معاشی فکر زیادہ تر ریاست کے زیر انتظام فراہمی کے نظام تک محدود رہی جسے ایک ابتدائی یا نیم سوشلسٹ طرز کہا جا سکتا ہے، اور اس میں ابن خلدون کی دو بنیادی افکار نمایاں طور پر غائب رہے، پہلا ریاست کے محدود کردار کا تصور، اور دوسرا کاروباری سرگرمی کی وہ قوت جو معاشی زندگی کو آگے بڑھاتی ہے۔[49]

اسی دوران عرب دنیا میں ابن خلدون تقریباً فراموش کر دیے گئے۔[50] معاشرے کو اس کے اپنے اصولوں کے تحت سمجھنے کی ان کی جرأت مندانہ خواہش ان کے اپنے زمانے میں بھی مقبول نہیں ہو سکی۔ انہیں محدث السخاوی (متوفی 1497ء) نے تنقید کا نشانہ بنایا کیونکہ ان کے نزدیک تاریخ کی حیثیت محض دینی علوم کی تابع تھی، اور اس کا بنیادی مقصد یہ معلوم کرنا تھا کہ حدیث کے راویوں کی اسناد کس حد تک معتبر ہیں۔[51] انیسویں صدی کے اواخر میں جب عظیم اصلاح پسند محمد عبدہ (متوفی 1905ء) نے ''مقدمہ'' کی اہمیت کو پہچانا اور اسے جامعہ الازہر کے نصاب میں شامل کرانے کی کوشش کی تو انہیں یہ کہہ کر روک دیا گیا کہ یہ کتاب الازہر کے تدریسی منہج کے خلاف ہے۔[52]

ابن خلدون کو وہ شہرت اور قدر و منزلت دراصل بیسویں صدی میں حاصل ہوئی جس کے وہ مستحق تھے، اور اس میں جزوی طور پر مغربی اہل علم کا کردار بھی شامل تھا جنہوں نے ان کے کام کو غیر معمولی طور پر دلچسپ پایا۔ کم ٹیکس اور پیداوار میں ریاستی مداخلت کی مخالفت پر مبنی ان کی دلیل نے آزاد منڈی کے معاشی نظریات کے حامیوں کو متاثر کیا۔ ان میں آرتھر لافر (Arthur Laffer) بھی شامل تھے جن کی مشہور ''لافر منحنی'' (Laffer Curve) جو موزوں ٹیکس کی شرح کے تصور پر مبنی ہے، اپنی فکری جڑیں واضح طور پر ابن خلدون تک لے جاتی ہے۔[53] اسی طرح امریکہ کے چالیسویں صدر رونالڈ ریگن نے بھی پہلے 1981ء میں ایک پریس کانفرنس میں اور بعد ازاں 1993ء میں نیو یارک ٹائمز میں شائع ہونے والے ایک مضمون میں انہوں نے ابن خلدون کے اس بنیادی مشاہدے کو صاف اور دوٹوک انداز میں نقل کیا کہ کسی سلطنت کے ابتدائی دور میں ٹیکس کی شرح کم ہوتی ہے مگر ریاستی آمدنی زیادہ ہوتی ہے، جبکہ زوال کے قریب ٹیکس بڑھا دیے جاتے ہیں اور اس کے نتیجے میں آمدنی گھٹنے لگتی ہے۔[54]

اشعریت اور جابرانہ سیاست کا رشتہ

اس باب میں اب تک ہم تین مختلف مگر باہم وابستہ فکری روایتوں سے گزر چکے ہیں: ریاست کے بارے میں معتزلہ کا ''ریاست کی ضرورت سے انکار'' والا زاویہ نظر، مسلم فلاسفہ کی جبر واستبداد پر بے لاگ تنقید اور ابن خلدون کی وہ معاشی دلیل جو محدود حکومت کے حق میں پیش کی گئی۔ اگرچہ یہ تصورات اسلامی فکر کے الگ الگ دھاروں سے وابستہ تھے مگر ان سب کے درمیان ایک قدر مشترک پائی جاتی تھی۔ یہ سب سیاست کو ایک عقلی میدان سمجھتے تھے، ایسا میدان جہاں بات تجربے پر مبنی مشاہدات اور نظریاتی خاکوں کی بنیاد پر کی جا سکتی تھی، اور جہاں دوسری تہذیبی روایتوں خصوصاً یونانی فکر سے استفادہ بھی ممکن تھا۔ مگر ان فکری کاوشوں کا انجام تقریباً یکساں رہا۔ کہیں انہیں نظرانداز کر دیا گیا، کہیں پس منظر میں دھکیل دیا گیا اور بعض مواقع پر تو انہیں صریح مذمت اور ریاستی دباؤ کا سامنا بھی کرنا پڑا۔

اسی دوران اسلامی سیاست کا غالب دھارا اشعری الٰہیات کے زیر اثر متعین ہو چکا تھا جو سیاست کو ایک عقلی نہیں بلکہ سراسر دینی دائرہ سمجھتی تھی۔ تیرہویں صدی کے شافعی فقیہ امام نووی نے اس نقطۂ نظر کو اور معتزلہ کے موقف سے اس کے فرق کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ہمارے اصحاب (یعنی شافعی اشاعرہ) کے درمیان اس بات پر اجماع ہے کہ خلیفہ کا تقرر واجب ہے، اور یہ وجوب عقل سے نہیں بلکہ وحی سے ثابت ہوتا ہے۔ بعض لوگوں نے اس سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ خلیفہ کا تقرر سرے سے واجب ہی نہیں۔ جبکہ بعض معتزلہ جو اس سے اختلاف کرتے ہیں، یہ کہتے ہیں کہ خلیفہ کا تقرر واجب تو ہے مگر وحی سے نہیں بلکہ عقل کی بنا پر۔ یہ دونوں آرا باطل ہیں۔[55]

اشاعرہ نے اس موقف کی بنیاد قرآن کی اس آیت پر رکھی:

> ''اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو، رسول کی اطاعت کرو اور اپنے میں سے صاحبان امر کی اطاعت کرو۔''[56]

صاحبان امر'' سے مراد محض وہ سردار بھی ہو سکتے تھے جنہیں رسول اکرم ﷺ نے اپنی زندگی میں مقرر کیا تھا جیسا کہ بعض ابتدائی مفسرین کا خیال تھا۔[57] یا پھر اس سے مراد ہر زمانے اور ہر جگہ کے وہ

لوگ بھی ہو سکتے تھے جو اقتدار میں ہوں۔ اشاعرہ نے اسی دوسری تعبیر کو قبول کیا۔

اس کے علاوہ انہوں نے ان احادیث کو بھی اختیار کیا جن میں تقریباً ہر طرح کے مسلم حکمران کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے۔ ایسی ہی ایک حدیث میں آیا ہے کہ ''میرے بعد تم پر کچھ ایسے لوگ حکومت کریں گے جو نیک ہوں گے اور کچھ ایسے جو بدکار ہوں گے۔ تم ان کی بات سنو اور جہاں وہ درست بات کہیں وہاں ان کی اطاعت کرو۔''[58]

امام احمد بن حنبل نے اس اطاعت اور فرمانبرداری کو اپنی کتاب ''عقیدہ'' (Aqida یا "Credo") میں اور بھی صاف لفظوں میں بیان کیا ہے جس پر ان کے زمانے کے نوے نامور ہم خیال علما نے اتفاق کیا تھا۔ وہ لکھتے ہیں کہ جہاد حکمرانوں کے ساتھ درست ہے خواہ وہ عدل سے کام لیں یا ظلم سے، اور یہ کہ سلاطین کی اطاعت لازم ہے ''اگرچہ وہ دیانت دار، عادل اور پرہیزگار نہ ہوں۔'' اسی طرح حکام (یعنی امراء) کو ٹیکس ادا کیے جائیں گے ''خواہ وہ انصاف سے پیش آئیں یا ظلم سے۔''[59]

جبر و استبداد کے آگے اس بے دریغ سرِ تسلیم کو کسی اور نے نہیں بلکہ خود معتزلہ نے کڑی تنقید کا نشانہ بنایا۔ نویں صدی کے اوائل میں ایک معتزلی عالم نے لکھا کہ یہ رویہ ان کے مسلک کی بنیادی علامتوں میں شامل ہے:

> کہ وہ ہر دور میں اسی شخص کو امام مان لیتے ہیں جو اسلامی قلمرو پر اپنا اقتدار قائم کر لے بشرطیکہ وہ ظاہری طور پر اسلام کا اقرار کرتا ہو۔ وہ اس کے پیچھے نماز پڑھنا واجب سمجھتے ہیں، اس کی قیادت میں جہاد کو جائز قرار دیتے ہیں، اور اسے حدود نافذ کرنے کا اختیار بھی دیتے ہیں۔[60]

ایک دیگر معتزلی عالم نے بھی حشویہ پر سخت تنقید کی۔ حشویہ ایک تحقیر آمیز اصطلاح تھی جو لفظی تعبیر کے قائلین کے لیے استعمال ہوتی تھی اور بالعموم اس سے حنبلی مراد لیے جاتے تھے۔ اس عالم کے مطابق حشویہ کا عالم یہ تھا کہ ''جو بھی اقتدار پر قابض ہو جائے، چاہے وہ ظالم ہی کیوں نہ ہو، اس کی اطاعت لازم سمجھی جائے۔''[61] اسی طرح الجاحظ (متوفی 869) نے بھی ان پر تنقید کرتے ہوئے لکھا کہ وہ یہ تعلیم دیتے ہیں کہ ''بری حکومت کے خلاف زبان کھولنا خانہ جنگی کے مترادف ہے، اور ظالم حکمرانوں پر لعنت بھیجنا گویا بدعت ہے۔''[62]

یہ اطاعتی نظریہ اپنی سب سے منظم اور واضح صورت ابوالحسن الماوردی (متوفی 1058) کے یہاں ملتا ہے۔ ان کی کتاب الاحکام السلطانیہ سنی سیاسی فکر کی ایک معیاری حوالہ جاتی (ماخذ) تصنیف بن گئی۔ ماوردی کے نزدیک خلیفہ کے انتخاب کا بہترین طریقہ یہ تھا کہ نمایاں مسلم شخصیات جنہیں ''اہل حل وعقد'' کہا جاتا ہے، اس کا انتخاب کریں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی انہوں نے ''امارت استیلا'' یعنی طاقت کے زور پر قائم ہونے والی حکومت کو بھی جائز قرار دیا جو فلاسفہ کی جانب سے تغلب کی صریح مذمت سے بالکل مختلف موقف تھا۔ ماوردی نے ایک نئی اصطلاح حق سلطانہ یعنی حکمران کے حقوق بھی وضع کی جن میں سخت اور سفاک سزائیں بھی شامل تھیں، حالانکہ اس سے قبل مسلمان فقہی روایت میں صرف دو طرح کے حقوق معروف تھے: حقوق اللہ اور حقوق العباد۔[63]

دو صدیوں کے بعد ایک اور بااثر اشعری متکلم عضد الدین ایجی (متوفی 1355) جن کے فطری فلکیات پر اعتراضات کا ذکر پہلے آ چکا ہے، انہوں نے مسلم حکمران کے مرتبے کو مزید بلند کر دیا، یہاں تک کہ وہ الٰہی تقرری کے قریب جا پہنچا۔ ان کے استدلال کا مفہوم یہ تھا کہ ''یہ کہنا درست نہیں ہے کہ امت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے میں سے کسی کو اپنا نمائندہ منتخب کرے بلکہ سنی امام براہ راست خدا کی جانب سے منتخب ہوتا ہے۔''[64]

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اشاعرہ حکمرانوں کو اس قدر بااختیار بنانے کی طرف کیوں مائل تھے؟ کیا اس کا تعلق ان کے نظریۂ علم سے تھا؟ یہ سوال جو جدید علمی تحقیق میں شاذونادر ہی زیر بحث آیا ہے، معاصر مسلم محقق اوامیر انجم نے اپنی کتاب Politics, Law, and Community in Islamic Thought (اسلامی فکر میں سیاست، قانون اور جماعت) میں تفصیل سے زیر بحث لایا ہے۔

انجم کے مطابق اسلام کے ابتدائی اور ارتقائی عہد یعنی ساتویں سے بارہویں صدی تک، اسلامی سیاسی فکر میں دو الگ اور نمایاں تصور پائے جاتے تھے۔ ایک تصور ''جماعتی نقطۂ نظر'' (community-centered vision) پر قائم تھا جس کے تحت سیاسی اقتدار خدا کی امانت سمجھا جاتا تھا جو پوری مسلم جماعت کے سپرد ہے۔ اس تصور میں امت کو یہ حق حاصل تھا کہ وہ اپنے قائد کا انتخاب کرے، اس کا احتساب کرے اور اگر وہ عدل و دیانت کی راہ سے ہٹ جائے تو اسے معزول بھی کر دے۔ اقتدار یہاں کسی فرد کی ملکیت نہیں بلکہ جماعت کی اجتماعی ذمہ داری تھا۔

اس کے مقابلے میں دوسرا تصور ''خلافتی نقطۂ نظر'' (caliphate-centered vision) پر مبنی تھا جس میں اقتدار کا سرچشمہ خود حکمران کو قرار دیا جاتا تھا۔ اس فکر کے تحت حکمران کو خدا کا نمائندہ سمجھا جاتا تھا، اور اگر وہ محض قوت کے زور پر اقتدار حاصل کر لیتا تو بھی اس کی حکمرانی کو جائز مان لیا جاتا تھا۔ اس تصور میں امت کا کردار محدود ہو کر اطاعت تک سمٹ جاتا تھا۔

انجم کے نزدیک یہ فرق محض سیاسی نہیں بلکہ فکری بنیادوں پر استوار تھا۔ ''جماعتی نقطۂ نظر'' معتزلہ جیسے ان حلقوں میں فروغ پایا جو امامت کو ایک عقلی اور قابل بحث مسئلہ سمجھتے تھے جبکہ ''خلافتی نقطۂ نظر'' کی جڑیں عقل کے بارے میں ایک گہری مذہبی بداعتمادی میں پیوست تھیں۔ [65] انجم کے بقول یہ محض اتفاق نہیں تھا بلکہ اس کے پیچھے ایک واضح فکری منطق کارفرما تھی:

> وحی کی بنیاد پر لازم قرار دی گئی خلافت یا امامت عقلی نقطۂ نظر سے مختلف تھی، اس معنی میں کہ وہ اس وقت بھی واجب سمجھی جاتی تھی جب وہ اپنا عقلی فائدہ فراہم نہ کر سکے۔ یہ تصور اشعری الٰہیات کے اس اصرار سے پوری طرح ہم آہنگ ہے کہ خدا کے احکام کا کسی مقصد پر مبنی ہونا ضروری نہیں، اور وہ انسانوں کو ایسے اعمال کا مکلف بنا سکتا ہے جو عقلاً غیر مبرر، بلکہ بعض اوقات سرے سے ناممکن ہوں۔ [66]

یوں جس الٰہیات میں خدا کی حکمت سوال سے بالاتر ہو وہی الٰہیات اس سیاست کے لیے موزوں ثابت ہوتی ہے جس میں حکمران کی حکمت بھی اسی طرح سوال سے بالاتر قرار دی جاتی ہے۔

مسلم حکمرانوں کا حق الٰہی

اسی پس منظر میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اشعری الٰہیات کیوں ''دانستہ یا نادانستہ'' طور پر سیاسی مطلق العنانیت کے غلبے کا باعث بنی، اور کیوں یہ اپنے آغاز ہی سے اقتدار کے جواز کا سب سے طاقتور اور کامیاب نظریہ ثابت ہوئی۔ [67] یہی وجہ ہے کہ اسلام کی سیاست کاری کے اولین اور اہم ناقد عبدالرزاق (متوفی 1966) کو اشعری سیاسی تصور یورپ میں رائج ''بادشاہوں کے حق الٰہی'' (Divine Right of Kings) کے نظریے سے مشابہ دکھائی دیتا ہے۔ اس کے برخلاف عبدالرزاق کے نزدیک معتزلہ کا تصور سیاست جان لاک کے سماجی معاہدے کے نظریے سے زیادہ قریب تھا۔ [68]

یہ فرق اشعری علما کی کسی خوشامدانہ یا مفاد پرستانہ روش کا نتیجہ نہیں تھا بلکہ وہ بھی جبر واستبداد کے مسئلے سے فکرمند تھے، اور حکمرانوں کو شریعت کا پابند بنانے پر ان کا اصرار بعض مواقع پر اقتدار کے لیے ایک اخلاقی حد بندی کا کام بھی کرتا رہا۔[69] تاہم ان کا حل حکمران کو اخلاقی نصیحت دینے سے آگے نہیں بڑھ سکا، اور وہ طاقت کے ناجائز استعمال کے خلاف کسی مؤثر نظام کی تشکیل میں ناکام رہا، جیسا کہ رشید رضا (متوفی 1935) نے بجا طور پر تنقید کی۔[70] یہاں تک کہ یہ اخلاقی نصیحت بھی بعض ایسی احادیث کے باعث محدود ہوگئی جو حکمرانوں کے بارے میں حد سے زیادہ نرمی کی حامل تھیں۔ امام غزالی نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ''احیاءعلوم الدین'' میں ان میں سے دو احادیث نقل کی ہیں۔ ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

> ''اگر کسی شخص کو کسی حکمران کو نصیحت کرنی ہو تو اسے علانیہ نہ کرے، بلکہ تنہائی میں اس سے بات کرے۔ اگر وہ قبول کرلے تو یہ بہتر ہے، اور اگر نہ کرے تو نصیحت کرنے والا اپنا فرض ادا کر چکا۔''[71]

دوسری حدیث میں آیا ہے:

> ''جو شخص کسی حکمران کو رسوا کرے گا، اللہ تعالیٰ اسے زمین پر رسوا کردے گا۔''[72]

ایمان پرستی پر مبنی الٰہیات اور مطلق سیاسی اقتدار کے اس گٹھ جوڑ نے مسلم دنیا کی فکری اور تاریخی سمت پر نہایت گہرے اور دوررس اثرات مرتب کیے۔ ماہر سیاسیات احمد کورو اپنی کتاب Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment (اسلام، استبداد اور پسماندگی) میں واضح کرتے ہیں کہ اسی امتزاج کے نتیجے میں علما اور ریاست کے مابین ایک مضبوط اتحاد قائم ہوا جس سے نہ صرف سیاسی آمرانہ نظام جنم لیا بلکہ اسے طویل عرصے تک سہارا بھی ملا۔ اس اتحاد کا اثر محض آزاد فکر کے محدود ہو جانے تک نہیں رہا بلکہ اس سے اہل نظر واستدلال اور فلسفیانہ ذہن فکر کے لوگ حاشیے پر چلے گئے اور ساتھ ہی تاجروں کے سماجی مقام کو بھی ثانوی بنا دیا۔ کورو کے مطابق اس کا انجام یہ ہوا کہ وہ دو بنیادی قوتیں جن سے یورپ میں اہل دانش اور متوسط شہری طبقہ جیسے فکری آزادی اور لبرل روایت کو فروغ ملا تھا، مسلم معاشروں میں کبھی قوت کے ساتھ ابھر نہ سکیں۔[73]

حکمرانوں کو حدود و قیود کا پابند بنانے کا تصور بھی اسی طرح کمزور ہی رہا۔ انیسویں صدی کے اواخر میں مصر میں محمد عبدہ نے اس مسئلے کو اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ وہ لکھتے ہیں کہ ''میں ان لوگوں میں شامل تھا جو مصری عوام کو یہ احساس دلانا چاہتے تھے کہ انہیں اپنے حکمران پر سوال کا حق حاصل ہے''، اور ساتھ یہ تلخ اضافہ بھی کرتے ہیں کہ یہ خیال ''دو ہزار برس سے زیادہ عرصے تک ان کے ذہن میں آیا ہی نہیں تھا۔''[74]

آج بھی مسلم دنیا کی متعدد آمریتوں میں جن کی فہرست طویل ہے، ''علما اور ریاست کے مابین قائم یہ اتحاد'' پوری مضبوطی کے ساتھ برقرار ہے۔ ایسے نظاموں میں متعدد مذہبی اہلِ علم آمروں کی توجیہ میں کوئی تامل محسوس نہیں کرتے بشرطیکہ حکمران خود کو دین کا محافظ ظاہر کرتا رہے۔ اس ترتیب کا پہلا اصول یہ ہے کہ اس بات پر سوال نہ اٹھایا جائے کہ حکمران اقتدار تک کیسے پہنچا۔ ایک معاصر سعودی متن نہایت بےتکلفی سے یہ بات یوں بیان کرتا ہے کہ ''مسلم جماعت میں حکمران کا وجود دین کے اہم فرائض میں سے ہے، خواہ وہ کسی بھی طریقے سے اقتدار میں آیا ہو۔''[75] اسی متن کے مطابق دوسرا اصول یہ ہے کہ حکمران کی ''اطاعت اور وفاداری'' کی جائے ''ہر اس معاملے میں جو اسلامی شریعت کے خلاف نہ ہو۔''[76] اور چونکہ یہ طے کرنے کا اختیار کہ کونسی بات خلافِ شرع ہے صرف مذہبی علما کے پاس ہوتا ہے، اس لیے عام شہریوں کے لیے آواز اٹھانے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

اس فکری فضا میں حکمران کے خلاف کسی بھی قسم کی مزاحمت کو آسانی سے فتنہ (جیسے بغاوت یا فساد) قرار دے کر جرم بنا دیا جاتا ہے، خواہ وہ عوامی احتجاج ہو یا محض ایک ٹویٹ۔ مخالفت صرف اسی وقت جائز سمجھی جاتی ہے جب حکمران کو ''مرتد'' قرار دے کر اس کے قتل کو واجب ٹھہرا دیا جائے۔ اس کا نتیجہ ایک ایسی سیاسی ثقافت کی صورت میں نکلتا ہے جسے بجا طور پر ''قتل کی آمیزش کے ساتھ استبداد'' کہا جا سکتا ہے۔[77] یعنی ایک ایسی سیاسی روایت جس کے نقوش مشرقِ وسطیٰ کی تاریخ میں بہ آسانی تلاش کیے جا سکتے ہیں۔

زمینی آمروں سے آسمانی خدا تک

اسلامی الٰہیات اور مسلم سیاست کے اس پورے گٹھ جوڑ کے اوپر ایک اور تہہ بھی ہے جسے نظرانداز

نہیں کیا جا سکتا۔ اشعریت نے محض زمینی آمروں کو جواز فراہم نہیں کیا بلکہ بقول بعض ناقدین، انہی زمینی آمروں کی بعض صفات کو خدا کی ذات پر بھی منطبق کر دیا۔[78]

اس مفہوم کی تہہ تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک تصور خدا کو ایک لمحے کے لیے ذہن میں تازہ کیا جائے۔ یہ خدا مطلق اقتدار کا حامل ہے، ایسی بے کنار حاکمیت جس پر کوئی روک، کوئی حد، کوئی سوال وارد نہیں ہوسکتا۔ اس کی مشیت کے آگے استفہام کی گنجائش نہیں۔ وہ جب چاہے سزا دے، جب چاہے انعام عطا کرے، اور کسی کو اس پر کوئی سوال کرنے جسارت نہ ہو۔ اس پر نہ کوئی قانون نافذ ہوتا ہے، نہ کوئی ضابطہ، نہ کوئی اصول۔ بلکہ قانون، قاعدہ اور اصول سب اسی کی مرضی کے مطابق بنائے جاتے ہیں۔ یوں یہ تصورِ خدا طاقت کے اس قدیم اور سخت گیر مقولے کی عملی تعبیر بن جاتا ہے کہ حق وہی ہے جس کے پاس طاقت ہو۔

المیہ یہ ہے کہ یہی اوصاف ایک مطلق العنان حکمران کی شخصیت میں بھی بعینہٖ جھلکتے ہیں، ایسا حکمران جو نہ قانون کا پابند ہو، نہ اصول کا، نہ کسی اخلاقی حد کو خاطر میں لائے۔ اس سے بھی زیادہ چونکا دینے والی بات یہ ہے کہ زمینی آمر اور آسمانی خدا کے اس مشابہ تصور کی نشاندہی کسی بیرونی ناقد نے نہیں بلکہ خود اشاعرہ نے اپنے بیانیے میں کی ہے۔ جیسا کہ خود امام اشعری کہتے ہیں:

> ''اس بات کی دلیل کہ جو کچھ [خدا] کرتا ہے، اسے کرنے کا پورا حق حاصل ہے، کیوں کہ وہ بادشاہ ہے، وہ کسی کے ماتحت نہیں۔ اس کے اوپر ایسا کوئی نہیں جو اس کے لیے حدود مقرر کر سکے۔ جب یہ بات ثابت ہو جائے تو اس کے لیے کسی فعل کو اخلاقی طور پر برا قرار ہی نہیں دیا جا سکتا۔''[79]

اسی طرح خدا کے عدل کی تعریف میں، جسے معتزلہ خدا کی بنیادی صفت قرار دیتے تھے، اشاعرہ کی ایک دیگر دلیل بھی کافی معنی خیز ہے۔ ان میں سے ایک کا ذکر اس طرح ہے:

> اس کی طرف کسی ظلم یا جبر کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ اگر وہ (سبحانہ تعالی) پلک جھپکتے میں اپنی تمام مخلوق کو ہلاک کر دے تو وہ نہ ان پر ظالم ہوگا اور نہ جابر، اس لیے کہ وہ سب اس کی سلطنت اور اس کے بندے ہیں، اور اسے اپنی سلطنت میں جو چاہے کرنے کا حق حاصل ہے۔[80]

یوں چونکہ خدا اپنی ہی مملکت میں، یعنی اسی کائنات میں عمل کر رہا ہے جسے اس نے خود پیدا کیا، اس

لیے اس کا کوئی بھی فعل غلط نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ یہ تصور ایک بار پھر اس مطلق العنان حکمران کی یاد دلاتا ہے جس کی سلطنت میں اس کی طاقت پر سوال اٹھانا ممکن نہیں ہوتا۔

اشاعرہ نے زمینی آمروں کی مثالیں کبھی کبھار ''کسب'' یا حادثات کے نظریے، یعنی occasionalism، کی وضاحت کے لیے بھی پیش کیں۔ اس نظریے کے مطابق فطرت کے کوئی مستقل قوانین نہیں، بلکہ سب کچھ خدا کی ''عادت'' کے مطابق ہوتا ہے۔ اس نکتے کی ایک دلچسپ شہادت موسیٰ بن میمون (میمونائڈز) کے یہاں ملتی ہے جو اشاعرہ پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''وہ کہتے ہیں کہ جن اشیا کو ہم مستقل صورتوں، معین پیمانوں اور ثابت صفات کے ساتھ دیکھتے ہیں، ان کی یہ پابندی کسی لازمی قانون کی نہیں بلکہ محض عادت کی ہوتی ہے۔ یہ بالکل ویسا ہی ہے جیسے ایک بادشاہ عموماً شہر کی گلیوں میں گھوڑے پر سوار ہو کر گزرتا ہے اور ہمیں ہمیشہ اسی حال میں دکھائی دیتا ہے، مگر عقل اس امکان کو محال نہیں سمجھتی کہ وہ کبھی انہی گلیوں میں پیدل چلتا ہوا بھی نظر آجائے۔''[81]

اسی بنیاد پر میمونائڈز مزید کہتے ہیں کہ ''ان کا پورا فکری ڈھانچہ استوار کیا گیا ہے۔''[82]

ان تمام باتوں کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اشاعرہ کسی سازشی یا بدنیتی پر مبنی مقصد کے تحت خدا کی تصویر کشی کر رہے تھے۔ یہاں کسی سازش کی بات نہیں ہو رہی ہے۔ اصل میں گفتگو اس امر پر ہے کہ سماجی اور سیاسی حالات کس طرح الہیات کے تصورات پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ چونکہ خدا جو حتمی اقتدار کی علامت ہے، نہ دکھائی دیتا ہے اور نہ براہِ راست اس تک کسی کی رسائی ہے، اس لیے انسان عموماً اسے انہی زمینی مقتدر ہستیوں کے سانچے میں سمجھنے لگتا ہے جن سے وہ روزمرہ زندگی میں واقف ہوتا ہے، مثلاً باپ، بادشاہ یا سلطان۔ درحقیقت اسلامی روایت کے اندر خود اس رجحان کو ''قیاس الشاہد علی الغائب'' کے تصور کے ذریعے اصولی شکل دی گئی ہے، یعنی دکھائی دینے والی چیزوں سے غیبی حقیقت کو سمجھنے کی کوشش۔

اسی لیے جن معاشروں میں زمینی اقتدار کے ساتھ تعلقات رفتہ رفتہ کم درجہ بندی والے اور کم عمودی ہوتے گئے، وہاں خدا کے بارے میں تصورات بھی غلامانہ رنگ سے نکل کر نسبتاً آزاد ہوتے چلے گئے۔ یہ تبدیلی مغربی عیسائیت میں واضح طور پر دیکھی جاسکتی ہے جہاں ماضی کے جبری نظریاتِ تقدیر جو ایک

مطلق العنان خدا کا تصور پیش کرتے تھے، بڑی حد تک ان ''آزادی پسند'' تصورات سے بدل دیے گئے جن میں انسانی ارادے اور اختیار کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ مذہبی فلسفے کے معاصر مفکر ڈرک پیریبوم اس دلچسپ تبدیلی کی نشان دہی بھی کرتے ہیں اور اس کی ایک توضیح بھی پیش کرتے ہیں:

> ''الٰہی جبریت (یا تقدیر) اٹھارہویں صدی کے بعد سے کم از کم عیسائی دنیا میں مسلسل زوال کا شکار رہی ہے۔ یہ تبدیلی کیوں آئی؟ ایک دلچسپ مفروضہ یہ ہے کہ اس کا تعلق اس بات سے ہے کہ لوگ خدا کے ساتھ اپنے تعلق کو کس طرح سمجھنے لگے۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں یہ رجحان پیدا ہوا کہ خدا کے ساتھ تعلق کو ایک ذاتی اور قربت پر مبنی رشتے کے طور پر دیکھا جانے لگا جو انسان کے باہمی تعلقات کے نمونے سے مشابہ ہے۔ بظاہر اس تصور میں فریقین کو ایک دوسرے کے جواب میں آزادانہ ردعمل ظاہر کرنے والا سمجھنا ضروری ہے۔ اس کے برعکس، خدا کے ساتھ تعلق کو کسی مقتدر ہستی (جیسے بادشاہ یا آقا) کے ساتھ تعلق کے سانچے میں رکھا جائے تو الٰہی جبریت اور محدود آزاد ارادے کا تصور زیادہ ہم آہنگ نظر آتا ہے۔''[83]

یقیناً یہ انسانی فطرت کا تقاضہ ہے کہ وہ بدلتے ہوئے سماجی اور سیاسی حالات سے بے نیاز ہو کر خدا کی حقیقی ماہیت تک رسائی اور بالآخر صحیح الہیات کی تفہیم کا خواہاں رہے۔ مگر ہم فانی انسان اپنی زمینی حقیقت سے کبھی مکمل طور پر باہر نہیں نکل سکتے، اس لیے حتمی سچائی تک مکمل رسائی شاید ہمارے لیے ممکن نہ ہو۔ البتہ ہم اتنا ضرور سمجھ سکتے ہیں کہ جو مذہبی روایت ہمیں ورثے میں ملی ہے، اس میں اپنے عہد کے سماجی اور سیاسی حالات کی جھلکیاں محفوظ ہیں۔ اسلام کے تناظر میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ مرکزی مذہبی روایت جسے اشعریت نے تشکیل دی وہ اپنے اندر ماقبل جدید ثقافت کے اثرات سموئے ہوئے ہے، اور ان اثرات میں سیاسی جبر بھی شامل ہے۔

اس کا یہ مطلب بھی ہے کہ آج کے دور کے مسلمانوں کے لیے اشعریت کو مقدس اور ناقابل سوال سمجھنا لازم نہیں ہے۔ اس سے یہ مراد نہیں کہ ہم معتزلہ یا فلاسفہ جیسے اسلام کے ابتدائی ادوار کے متبادل فکری دھاروں کو مکمل طور پر یا عقیدے کے طور پر قبول کر لیں، لیکن ہم ان کی فکری بصیرتوں سے فائدہ ضرور اٹھا سکتے ہیں۔ اس وسیع تر فکری سرمائے کے ساتھ ہم ایک ایسی نئی الہیات کی تشکیل کر سکتے ہیں جو خدا کو زیادہ معقول اور قابل فہم انداز میں پیش کرے، اور انسانی فطرت کو زیادہ

بااختیار اور باوقار تسلیم کرے۔ اسی بنیاد پر ہم ایک ایسا نیا فقہی ڈھانچہ بھی وضع کر سکتے ہیں جو ہمارے عہد کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو۔

یہ کام عملی طور پر کیسے کیا جائے، یہ ایک بڑا اور پیچیدہ منصوبہ ہے جو اس کتاب کے دائرے سے باہر ہے، اگرچہ اس کی چند بنیادی جہتوں کی نشان دہی کی جا چکی ہے۔ ہمیں خیر و شر کے بارے میں ایک اخلاقی فلسفہ تشکیل دینا ہوگا، جس کی روشنی میں ہم اپنی منقول مذہبی روایت کی نئی تعبیر کر سکیں۔ خاص طور پر شریعت کی تعبیرِ نو کے لیے ضروری ہے کہ ہم احکام کے لفظی سانچوں کے بجائے ان کے پسِ پشت کارفرما الٰہی مقاصد پر توجہ دیں۔ اسی کے ساتھ ہمیں دنیا کے بارے میں ایک زیادہ سائنسی نقطۂ نظر بھی اپنانا ہوگا جو مظاہر کی توضیح ذہنی مفروضات کے بجائے معروضی حقائق اور قوانین کی بنیاد پر کرے۔ اور یہ سب اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب ہم فکری خود کفالت کے خول سے باہر نکل کر باقی انسانیت کے ساتھ ربط قائم کریں، تاکہ ہم اس کی کامیابیوں سے سیکھ بھی سکیں اور ان میں اپنا بامعنی کردار بھی ادا کر سکیں۔

یہاں تک کہ ہمیں اپنے مرکزِ ایمان ''قرآن'' کی طرف از سرِ نو رجوع کرنا ہوگا اور اس کے فہم کے اپنے رائج طریقوں پر سنجیدگی سے نظرِ ثانی کرنی ہوگی۔ کوئی مسلمان قرآن کے الٰہی ماخذ سے انکار نہیں کر سکتا ورنہ اس کا ایمان ہی محلِ نظر ٹھہرے گا۔ تاہم قرآن کو اشعری الہیات کے اس ذہنی سانچے میں بھی پڑھا جا سکتا ہے جو آج غالب ہے، اور معتزلی الہیات کے فراہم کردہ فکری زاویے سے بھی۔ آئندہ باب میں ہم اسی دوسرے زاویے کو اختیار کریں گے اور دیکھیں گے کہ فہمِ قرآن میں اس سے کیا اور کتنا فرق واقع ہوتا ہے۔

10

مکہ کی طرف واپسی

اسلامی فکر کی پہلی اور بنیادی ضرورت یہ ہے کہ مسلمان معیاری (normative) اسلام اور تاریخی اسلام کے درمیان واضح امتیاز قائم کرے۔

— فضل الرحمٰن (متوفی 1988)، مفکر اسلام[1]

مروجہ ترتیب میں قرآن کے اختتام میں ابولہب نامی شخص کے بارے میں ایک نہایت مختصر سورت ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ''ابولہب کے دونوں ہاتھ ٹوٹ جائیں، اور وہ خود بھی ہلاک ہو جائے۔'' آگے اس بات کا ذکر ہے کہ وہ اور اس کی بیوی دونوں جہنم کی آگ میں جھونکے جائیں گے، یہ خدا کی طرف سے سخت سزا ہوگی۔[2]

یہ غضب ابولہب پر کیوں نازل ہوا؟ اسلامی مصادر سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں ابولہب مکہ کے بااثر افراد میں شمار ہوتا تھا۔ وہ نبی اکرم حضرت محمد ﷺ کا چچا بھی تھا مگر رفتہ رفتہ آپ کا سخت ترین دشمن بن گیا۔ جب نبی اکرم ﷺ نے چند درجن ماننے والوں کے ساتھ علانیہ شرک کے خلاف دعوت دینا شروع کی تو ابولہب اور اس کی بیوی نے شدید عداوت کا مظاہرہ کیا۔ وہ صرف زبانی طعن و تشنیع پر ہی اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ جسمانی اذیت تک پہنچ جاتے تھے۔ یہاں تک کہ ''تیرے ہاتھ ٹوٹ جائیں'' جیسا جملہ دراصل ابولہب ہی نے نبی ﷺ کے لیے استعمال کیا تھا۔ قرآن نے گویا اسی کی زبان سے نکلا ہوا یہ غضب اسی کی طرف پلٹا دیا۔[3]

آج مسلمان ابولہب سے متعلق آیات کی کثرت سے تلاوت کرتے ہیں، کیونکہ یہ سورۃ ان مختصر سورتوں میں شامل ہے جو روزمرہ کی نمازوں میں بکثرت پڑھی جاتی ہیں۔ تاہم بہت کم لوگ اس پر

ایک لمحے کے لیے ٹھہر کر اس فکری الجھن پر غور کرتے ہیں جو یہ سورۃ اسلامی عقائد کے ایک غالب نظریے کے سامنے پیش کرتی ہے، وہ نظریہ جو اشعریت اور حنبلیت کے ذریعے مضبوط ہوا۔ اس نظریے کے مطابق قرآن ایک غیر مخلوق کلام ہے جو ''زمانہ'' کے آغاز سے بھی پہلے اللہ کے ساتھ موجود تھا۔[1]

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر قرآن واقعی غیر مخلوق ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ابو لہب کو اس کی پیدائش سے بہت پہلے ہی ملعون قرار دے دیا تھا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ ساتویں صدی کے اس عرب شخص کی بدکرداری اور اس کا انجام دونوں ازل ہی میں طے کر دیے گئے تھے۔ یہ صرف پیشگی علم کا معاملہ نہیں بلکہ ایک ابدی فیصلے کی بات ہے۔ ایسی صورت میں پھر ابولہب کو ذمہ دار کیوں ٹھہرایا جائے۔ اگر اللہ نے اس کے اعمال کو بھی مقدر کر دیا اور انہی اعمال پر اسے جہنم کی سزا بھی دے دی تو کیا یہ انصاف کے منافی نہیں ہوگا۔[2]

جہاں تک ہمیں معلوم ہے اس نوعیت کے سوالات اسلام کی دوسری صدی میں ایک عالم عمرو بن عبید نے اٹھائے تھے، اور ان کی فکری وابستگی کا اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے۔ وہ معتزلہ سے تعلق رکھتے تھے۔[3] وہ حسن بصری کے شاگرد تھے جن کے اختیار ارادہ سے متعلق خط کا ذکر ہم دوسرے باب میں کر چکے ہیں۔[4] غیر مخلوق قرآن کے نظریے کے حامیوں کے مقابلے میں عمرو بن عبید نے قرآن میں ابولہب اور دیگر معاند کفار کی مذمت کو دلیل بنایا۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کسی کو پیدا کرنے سے پہلے اس کے خلاف فیصلہ صادر نہیں کر سکتا کیونکہ ایسی صورت میں اللہ کے پاس ان کے خلاف کوئی دلیل باقی نہیں رہتی۔[5]

اس کے جواب میں غیر مخلوق قرآن کے مدافعین عموماً اس آیت کا سہارا لیتے تھے جس میں کہا گیا ہے کہ قرآن لوح محفوظ میں درج ہے۔[6] مفسرین نے اکثر اس پراسرار لوح کو ام الکتاب کے مترادف قرار دیا ہے جس کے بارے میں قرآن کہتا ہے کہ وہ اللہ کے پاس ہے۔[7] اس تعبیر سے بہت سے لوگ اس نتیجے تک پہنچ گئے کہ آج ہمارے ہاتھ میں موجود قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل ہونے سے پہلے ہی مکمل طور پر موجود تھا۔

لیکن اگر باریک بینی سے مطالعہ کیا جائے تو ام الکتاب خود قرآن نہیں بلکہ اللہ کا علم اس کی حکمت اور اس کی حاکمیت معلوم ہوتی ہے، جن کی طرف سے نہ صرف قرآن بلکہ سابقہ آسمانی کتابیں بھی نازل ہوئیں۔[6] اسی لیے یہ بات معنی خیز ہے کہ یہود ونصاریٰ کو اہل کتاب کہا گیا ہے اہل کتب نہیں۔[7]

قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کے سوال پر اسلامی فکر کے ابتدائی ادوار میں ایک طویل اور گہری کشمکش برپا رہی جو کئی صدیوں تک جاری رہی۔ بالآخر جیسا کہ اس سے پہلے واضح کیا جا چکا ہے، غیر مخلوق قرآن کے نظریے کو غلبہ حاصل ہو گیا۔ یوں آج اہل سنت میں قرآن کے غیر مخلوق ہونے کا تصور ایک مستحکم اور غالب مذہبی موقف کی حیثیت رکھتا ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اسے بغیر سوچے سمجھے ایک لازمی ایمانی جزو کے طور پر قبول کر لیا جائے۔ جب ہم قرآن کو ایک مخلوق متن کے طور پر پڑھنے پر آمادہ ہوتے ہیں، تو نہ صرف ابولہب کا واقعہ بلکہ قرآن کے متعدد دیگر موضوعات بھی ایک نئی معنویت کے ساتھ ہمارے سامنے آ جاتے ہیں اور زیادہ واضح طور پر سمجھ میں آنے لگتے ہیں۔ اس باب میں اس پر مزید تفصیل سے بحث کی جائے گی۔

سیاق وسباق میں پڑھی جانے والی کتاب

جو لوگ پہلی مرتبہ قرآن سے روبرو ہوتے ہیں، بالخصوص وہ جو مسلم تہذیبی روایت سے باہر کے ہیں، انہیں یہ کتاب اکثر حیرت میں ڈال دیتی ہے۔ اس حیرت کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ قرآن ایک ترتیب وار داستان کی صورت میں مرتب نہیں ہوا ہے۔ یہ ایک مضمون سے دوسرے مضمون کی طرف اور ایک واقعے سے دوسرے واقعے کی طرف غیر متوقع طور پر منتقل ہوتا رہتا ہے۔ یہ کیفیت خاص طور پر سورتوں کی اس معروف ترتیب میں نمایاں ہے جس میں زمانی تسلسل کے بجائے طوالت کو معیار بنایا گیا ہے، اور طویل سورتیں ابتدا میں جبکہ مختصر سورتیں آخر میں رکھی گئی ہیں۔

تاہم مشکل صرف اتنی نہیں کہ قرآن زمانی ترتیب کا پابند نہیں۔ اصل پیچیدگی اس حقیقت میں پوشیدہ ہے کہ قرآن ان الہامی پیغامات کا مجموعہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اپنی تئیس سالہ نبوی زندگی کے مختلف مراحل میں نازل ہوئے۔ قاری جب قرآن کا مطالعہ کرتا ہے تو اس کے سامنے وحی کے الفاظ آ جاتے ہیں مگر وہ حالات اور واقعات اس کے سامنے نہیں ہوتے جن کے تناظر میں یہ آیات نازل ہوئیں۔ مثال کے طور پر قرآن میں مشرکین کے ان گروہوں کے خلاف سخت اعلان سامنے آتا ہے

جن سے معاہدہ کیا گیا تھا، مگر یہ وضاحت موجود نہیں ہوتی کہ وہ معاہدہ کیا تھا، اس کی شرائط کیا تھیں، یا وہ معاہدہ کن اسباب سے ٹوٹا۔[8] اسی طرح ایک آیت میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس لمحے کو یاد کرو جب تم وادی کے قریب والے کنارے پر تھے مگر قاری اس واقعے کو یاد کرنے سے قاصر رہتا ہے کیونکہ وہ اس تجربے کا حصہ ہی نہیں رہا۔

قرآن کے اولین مخاطبین، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ان کے صحابہ، ان تمام اشاروں اور حوالوں کو بخوبی سمجھتے تھے، اس لیے کہ یہ سب ان کی اپنی زندگی، ان کے حالات اور ان کے تجربات سے وابستہ تھے۔ لیکن وہ قاری جو انہی آیات کو صدیوں بعد پڑھتا ہے، اس سیاق و سباق سے محروم ہوتا ہے۔ یہی محرومی اسے بہت سی باتوں کو سمجھنے کے حوالے تاریکی میں کھڑا کر دیتی ہے۔

خوش قسمتی سے اسلامی روایت میں ایک مستقل علمی ادب وجود میں آیا جسے ''شان نزول'' کہا جاتا ہے، یعنی وہ مواقع اور حالات جن میں قرآن کی بعض آیات نازل ہوئیں۔ اس ادب کے ذریعے ہمیں کچھ قرآنی آیات کے پس منظر کی ایک جھلک ضرور ملتی ہے۔ تاہم یہ حقیقت بھی نظر انداز نہیں کی جا سکتی کہ اسباب نزول کا یہ ذخیرہ قرآن کے نزول کے چند صدیوں بعد مرتب ہوا، اس کی تاریخی صحت پر سوالات اٹھتے رہے، اور اس میں بھی قرآن کی مجموعی آیات کے دس فیصد سے کم ہی کے لیے شان نزول بیان کیے گئے ہیں۔[9]

مزید یہ کہ بہت سے فقہا کا خیال یہ رہا ہے کہ آیات کے شان نزول آیات کے مفہوم کو ان کے اصل سیاق تک محدود نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک یہ مواقع آیات کے نزول کا سبب تو تھے مگر ان کا دائرہ متعین کرنے کے لیے نہیں۔[10] یہی وہ نقطۂ نظر تھا جس سے فقہی اصول "العبرۃ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب'' وجود میں آیا، یعنی اعتبار الفاظ کی عمومیت کا ہوگا نہ کہ ان کے شان نزول کی خصوصیت کا۔[11] بعض اشعری علما تو اس سے بھی آگے بڑھ گئے اور انھوں نے یہ مفروضہ قائم کیا کہ شان نزول دراصل ایک انسانی حقیقت ہیں جو دانستہ طور پر بعد از وقوع اس غرض سے تشکیل دی گئیں کہ ان نصوص کے نزول کو جواز فراہم کیا جا سکے۔[12]

اسی لیے یہ بات باعث حیرت نہیں کہ غیر مخلوق قرآن اور انسانی تقدیر کے جبر کے نظریات آپس میں گہرے طور پر مربوط نظر آتے ہیں۔[13] یہی تصور آج بھی اہل سنت کے بڑے حلقوں میں رائج ہے۔

اس نقطۂ نظر کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قرآن کو اس کے تاریخی اور سماجی سیاق سے الگ کر دیا جاتا ہے، اور یہ مفروضہ قائم کیا جاتا ہے کہ اس کے تمام احکام ہر زمانے اور ہر جگہ پوری طرح قابل اطلاق ہیں۔

حالانکہ قرآن کے بعض احکام ایسے ہیں جو آج کے زمانے میں واضح طور پر قابل عمل نہیں رہے۔ مثال کے طور پر ان احکام کو دیکھیے جو ''حرام مہینوں'' کی پابندی سے متعلق ہیں۔[14] قرآن کے اولین مخاطبین کے لیے ان مہینوں کی حیثیت اور معنویت بالکل واضح تھی۔ عرب قبائل مسلسل لڑائیوں اور چھاپہ مار جھڑپوں میں مبتلا رہتے تھے مگر قمری سال کے بارہ مہینوں میں سے چار مہینے ایسے مقرر تھے جنہیں حرام یعنی امن کا زمانہ قرار دیا گیا تھا تاکہ لوگ بے خوف ہو کر حج کے لیے سفر کر سکیں۔ اسی تناظر میں جب قرآن نے کہا کہ ''حرام مہینہ حرام مہینے کے بدلے ہے'' تو اس کے مخاطبین بخوبی جانتے تھے کہ اس کا مطلب کیا ہے۔[15] مگر آج یہی بات اگر کسی سویڈن کے باشندے، گوئٹے مالا کے شہری یا کسی اینوئٹ سے کہی جائے تو اس کے لیے یہ بالکل بے معنی ہو گی۔

یا پھر قرآن کی اس آیت کو لیں جس میں مسلمانوں کو ہدایت دی گئی ہے کہ ان کے بچے دن کے تین اوقات میں اجازت لے کر کمرے میں داخل ہوں: فجر کی نماز سے پہلے، دوپہر کی شدید گرمی میں جب کپڑے اتار دیے جاتے ہیں، اور عشاء کی نماز کے بعد۔[16] یہ آیت صاف طور پر عرب کے ایک مقامی رواج کی طرف اشارہ کرتی ہے جہاں دوپہر کی سخت گرمی کے باعث لوگ گھروں میں آ کر لباس ہلکا کر لیتے تھے۔ لیکن آج اگر یہی ہدایت کسی اینوئٹ یا سویڈن کے رہنے والے کے سامنے رکھی جائے تو وہ اسے اپنی زندگی کی حقیقت سے ہم آہنگ نہیں پائے گا۔

یہ مثالیں اس حقیقت کو نمایاں کرتی ہیں کہ قرآن کو اس کے نزولی سیاق وسباق سے الگ کر کے پڑھنا، نہ صرف فہم میں دشواری پیدا کرتا ہے بلکہ اس کے بہت سے احکام کو زمان و مکان سے ماورا بنا کر پیش کرنے کا سبب بھی بنتا ہے، حالانکہ ان کی معنویت اپنے تاریخی تناظر میں کہیں زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔

قرآن میں سیاق وسباق سے وابستہ تعبیرات میں سب سے زیادہ نمایاں اور حیران کن تعبیر وہ ہے جو بار بار ''ان لوگوں'' کے لیے آتی ہے ''جو تمہارے دائیں ہاتھوں کی ملکیت ہیں''۔[17] یہ اصطلاح غلاموں کے لیے استعمال ہوتی تھی، اور ساتویں صدی کے عرب معاشرے میں غلامی نہ صرف معمول کی بات تھی بلکہ دنیا کے بیشتر حصوں میں ایک تسلیم شدہ سماجی حقیقت سمجھی جاتی تھی۔ اسی بنا پر

قرآن کے ابتدائی مخاطبین میں بڑی تعداد ایسے لوگوں کی تھی جو غلام رکھتے تھے، اور قرآن نے انہی کے جیتے جی معاشرتی حالات سے خطاب کیا۔

قرآن کے ذریعے اس تناظر میں غلاموں کے ساتھ حسن سلوک کی خاص طور پر تاکید کی گئی۔ اس میں ایسے احکام بیان کیے گئے کہ غلاموں کے ساتھ بھلائی کرو، انہیں اس مال میں سے دو جو اللہ نے تمہیں عطا کیا ہے، اور لونڈیوں کو بدکاری پر مجبور نہ کرو۔[18] اس کے ساتھ ساتھ غلاموں کو یہ حق بھی دیا گیا کہ وہ اپنی آزادی خرید سکیں، اور غلام آزاد کرنے کو ایک نیکی اور خیر کے عمل کے طور پر ابھارا گیا۔[19]

یہاں اصل اور فیصلہ کن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا قرآن میں غلاموں کا ذکر اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ ایک مثالی اسلامی معاشرے میں غلامی کا ادارہ موجود ہونا چاہیے۔ اسی طرح کیا تمام مسلمانوں پر یہ لازم ہے کہ وہ دوپہر کی گرمی میں کپڑے اتارنے کی روایت کو اپنائیں تاکہ وہ خدا کے احکام پر پوری طرح عمل کر سکیں۔ یا پھر کیا انہیں ایسی معاشرتوں میں بھی ''حرام مہینوں'' کی روایت قائم کرنی چاہیے جہاں نہ اس کا کوئی تاریخی وجود ہے اور نہ ہی اس کی کوئی عملی ضرورت۔

عرب میں مردانہ غلبے پر قائم معاشرتی نظام اور قرآنی تعلیمات

آج کے زمانے میں زیادہ تر مسلمان ان سوالات کا جواب بلاتردد نفی میں دیتے ہیں، اس لیے کہ ان مثالوں میں قرآنی سیاق کو ہر دور اور ہر سماج پر بعینہٖ منطبق کرنے کی غیر معقولیت خود اپنی جگہ پوری طرح واضح ہے۔ اس کے باوجود ایک عجیب تضاد یہ ہے کہ یہی طرز فکر بعض دوسرے معاملات میں نہ صرف قبول کر لیا جاتا ہے بلکہ پوری سنجیدگی کے ساتھ اس کا دفاع بھی کیا جاتا ہے، خاص طور پر وہاں جہاں ساتویں صدی کے عرب معاشرے کی پدرانہ ساخت کو ایک آفاقی اور لازمی نمونہ بنا کر پیش کیا جاتا ہے۔ حالانکہ قرآن نے اسی مخصوص تہذیبی اور سماجی فضا میں خطاب کیا تھا اور، جیسا کہ اسماء بارلاس (Asma Barlas) کی توضیح ہے، اس کا مقصد کسی کامل یا مثالی سماجی نظام کی تشکیل نہیں بلکہ قبل اسلام عرب معاشرے میں عورتوں کے ساتھ روا رکھی جانے والی ناانصافیوں کا ازالہ پیش کرنا تھا۔[20]

اسی تناظر میں یہ مثال بھی نہایت معنی خیز ہے کہ جب قرآن نے مردوں کو یہ ہدایت دی کہ وہ عورتوں کے ساتھ انصاف سے پیش آئیں ''جب تم انہیں طلاق دو''، تو دراصل وہ ایک ایسے سماج سے ہم کلام تھا جہاں طلاق کا اختیار مکمل طور پر مرد کے ہاتھ میں ہوتا تھا اور عورت اس فیصلے میں کوئی مؤثر کردار نہیں رکھتی تھی۔[21] اس کے باوجود، بیشتر روایتی علماء نے اس ہدایت کو محض ایک مخصوص تاریخی تناظر کی اصلاح کے بجائے ایک ابدی اور عالمگیر ضابطہ قرار دے دیا، اور اسے ہر زمانے اور ہر معاشرت پر بلا امتیاز نافذ کر دیا۔[22]

دوسرے لفظوں میں انہوں نے یہ فیصلہ صادر کیا کہ شوہر کو جب چاہے طلاق دینے کا حق حاصل ہے، جبکہ عورت کے لیے طلاق کا حق محض ایک استثنائی صورت میں تسلیم کیا جائے گا۔[23] اسی طرح تعدد ازدواج جو دراصل مسلسل جنگوں کے باعث مردوں کی کمی کے پس منظر میں نہ صرف جائز بلکہ بعض حالات میں ناگزیر سمجھا جاتا تھا، ایک آفاقی اور ہر زمانے میں قابل قبول ازدواجی صورت کے طور پر مبارک قرار دے دیا گیا۔ اسی قبیل سے قرآنی جملہ ''مرد عورتوں کے نگہبان ہیں'' بھی ہے جو محض ایک توضیحی بیان ہوسکتا تھا اور ساتویں صدی کے عرب معاشرے کی سماجی حقیقت کو بیان کرتا تھا۔ مگر تقریباً تمام روایتی مفسرین نے اسے حکمی اور لازم معنی میں لیا، اور یوں پوری انسانیت کے لیے مردانہ غلبے کا ایک معاشرتی قائم کر دیا۔[24]

طویل مدت میں سیاق وسباق سے غیر مربوط اس لفظی تعبیر کا نتیجہ یہ نکلا کہ قرآنی احکام کے پسِ پشت کارفرما اخلاقی مقاصد قربان ہوتے چلے گئے۔ اس کی ایک نہایت سنگین مثال طلاق کے اس قانون میں سامنے آتی ہے جو اس آیت سے اخذ کیا گیا کہ ''طلاق دو مرتبہ ہے''۔ اس کی تشریح میں یہ ضابطہ قائم کیا گیا کہ اگر شوہر دوسری طلاق کے بعد تیسری بار طلاق دے دے تو عورت اس کے لیے اس وقت تک حلال نہیں ہوسکتی جب تک وہ کسی دوسرے مرد سے نکاح نہ کر لے۔[25]

یہ ضابطہ اپنی نوعیت میں غیر معمولی ضرور تھا مگر اس کے پس منظر میں ایک معقول سبب موجود تھا۔ قبل اسلام عربوں کا یہ رواج تھا کہ جب کوئی مرد اپنی بیوی کو طلاق دیتا تو عورت پر تین ماہ کی مدت جسے عدّت کہا جاتا تھا، لازم ہوتی تا کہ یہ معلوم ہو سکے کہ وہ حاملہ تو نہیں ہے۔ اس مدت کے دوران میاں بیوی کسی بھی وقت دوبارہ اکٹھے ہو سکتے تھے۔ یہ روایت فی نفسہٖ جلد بازی میں ہونے والی علیحدگیوں

سے تحفظ فراہم کرنے کے لیے ایک احتیاطی تدبیر تھی، اور اسی لیے قرآن نے اسے برقرار رکھا۔[26]

لیکن بعض عرب مرد اس روایت کو ظلم وزیادتی کا ذریعہ بنا رہے تھے۔ ہمیں اس کا علم حضرت عائشہؓ سے ملتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ازواج میں سے تھیں۔ روایت میں آتا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

لوگوں کا حال یہ تھا کہ ایک مرد اپنی بیوی کو طلاق دیتا رہتا،
سو بار بلکہ اس سے بھی زیادہ۔
اور یوں کہتا کہ نہ تو میں تمہیں ہمیشہ کے لیے طلاق دیتا ہوں
اور نہ کبھی تمہارے ساتھ گھر بسانے کا ارادہ رکھتا ہوں۔
عورت پوچھتی کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے۔
وہ جواب دیتا کہ میں تمہیں طلاق دیتا رہوں گا
اور جب تمہاری عدت ختم ہونے کے قریب ہوگی
تو میں تمہیں واپس لے لوں گا۔[27]

ایسی ہی ایک مظلوم عورت حضرت عائشہؓ کے پاس مدد کے لیے آئی۔ انہوں نے یہ واقعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے بیان کیا جس کے فوراً بعد وحی نازل ہوئی:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ۖ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ (طلاق دو مرتبہ ہے، پھر یا تو بھلے طریقے سے روک لینا ہے یا حسنِ سلوک کے ساتھ رخصت کر دینا ہے)۔[28] یوں کسی مرد کے لیے یہ ممکن نہ رہا کہ وہ سو مرتبہ طلاق دے کر عورت کو معلق حالت میں رکھے۔[29] ایک نہایت ظالمانہ رواج کا خاتمہ ایک عملی اور اخلاقی حل کے ذریعے کر دیا گیا۔

تاہم وقت کے ساتھ ایک نیا مسئلہ پیش آیا۔ بعض جوڑے تین طلاق کے بعد واقعی دوبارہ شادی کرنا چاہتے تھے، مگر وہ فقہا جو قانون کے ظاہری الفاظ پر سختی سے قائم رہتے تھے، انہیں اس کی اجازت نہیں دیتے تھے۔ اس کے بجائے بعض نے ایک نہایت تکلیف دہ حل کو برداشت کیا۔ یعنی کسی دوسرے مرد سے عارضی نکاح جس میں اکثر فقہا کے نزدیک ازدواجی تعلق قائم ہونا بھی ضروری سمجھا جاتا تھا۔[30] اسے نکاح تحلیل (یا حلالہ) کہا جاتا تھا جس کے ذریعے عورت کے لیے اپنے پہلے شوہر

کے پاس واپس جانا حلال یعنی جائز قرار پاتا تھا۔

جیسا کہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے، اس روایت سے صدیوں بے شمار مسلم جوڑوں کو ذہنی اور جذباتی صدمے سے دوچار ہونا پڑا اور جدید دور میں اس کے خلاف فطری طور پر ایک تنقیدی تحریریں بھی وجود میں آئیں۔[31] اس کے باوجود یہ عمل آج بھی زندہ ہے، حتیٰ کہ یورپ میں بھی۔ 2017 میں بی بی سی کے صحافیوں نے برطانیہ میں متعدد آن لائن خدمات کا انکشاف کیا جو تین طلاق یافتہ مسلم خواتین کو نکاح تحلیل کی سہولت فراہم کرتی تھیں۔ ان خواتین کو ہزاروں پاؤنڈ ادا کرنا پڑتے تھے تاکہ وہ کسی اجنبی مرد سے نکاح کریں، اس سے ازدواجی تعلق قائم کریں، پھر طلاق لے کر اپنے پہلے شوہر کے پاس واپس جا سکیں۔[32]

بعض فقہا نے اس مسئلے کو مزید سنگین بنا دیا جب انہوں نے یہ فتویٰ دیا کہ تین طلاق ایک ہی وقت میں واقع ہو سکتی ہے، یعنی شوہر محض ایک موقع پر تین مرتبہ یہ کہہ دے کہ میں تمہیں طلاق دیتا ہوں۔ حالیہ دہائیوں میں اس طرح کی فوری تین طلاقیں ای میل یا پیغام رسانی کے ذریعے بھی دی جانے لگیں۔ یہ عمل سب سے زیادہ ہندوستان کے مسلمانوں میں رائج رہا، جہاں 2019 میں تین طلاق پر ملک گیر پابندی عائد کر دی گئی۔ مسلم فیمینسٹ ذکیہ سومن کے مطابق یہ روایت اس لیے اتنے عرصے تک قائم رہی کہ بہت سے مسلم مرد یہ سمجھتے تھے کہ اس کی تائید قرآن سے ہوتی ہے۔[33] اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ انہیں قرآن کو اس کے تاریخی اور سماجی سیاق و سباق میں سمجھنے کی صلاحیت حاصل نہیں تھی۔

ہمیں یہ بات سمجھنے کی ضرورت ہے کہ قرآن کے اولین مخاطبین، یعنی ابتدائی مسلمان اور ہم اکیسویں صدی کے مسلمان، دو بالکل مختلف معاشرتی حقیقتوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لیے ہم ان تمام الہامی احکامات کو جو ابتدائی مسلمانوں کو ان کے مخصوص حالات میں دیے گئے تھے، اپنی بالکل مختلف معاشرتوں پر لفظ بہ لفظ نافذ نہیں کر سکتے۔

آخر کار ہمیں جس چیز کی ضرورت ہے وہ فضل الرحمٰن کے تجویز کردہ طریقۂ کار یعنی ''دوہری تحریک'' کا فہم ہے۔ اس طریقے کے مطابق پہلے ہمیں قرآن کے نزولی سیاق و سباق (یعنی شان نزول) کی طرف رجوع کرنا چاہیے تاکہ قوانین کے پس منظر میں کارفرما الہامی مقاصد کو سمجھا جا سکے، اور پھر جدید دور کے تناظر میں واپس آ کر انہی مقاصد کی تکمیل کے لیے نئے قوانین مرتب کیے

جائیں۔[34] اس زاویے سے دیکھا جائے تو حرمت والے مہینوں سے متعلق آیات ہمیں شرافت اور اخلاقی ضبط کا درس دے سکتی ہیں، دن کے تین اوقات میں اجازت طلب کرنے کی آیت ہمیں نجی زندگی کے احترام کا شعور فراہم کرسکتی ہے، اور خواتین سے متعلق احکامی آیات ہمیں اس قابل بنا سکتی ہیں کہ ہم کسی بھی معاشرے میں عورت کی حالت کو بہتر بنانے کا وژن تشکیل دیں۔

ایک تعاملی صحیفہ

قرآن کا بغور مطالعہ درحقیقت یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ محض ایک سیاق وسباق پر مبنی متن ہی نہیں بلکہ ایک تعاملی متن بھی ہے، یعنی اس کی تشکیل میں اس کے فوری مخاطبین کے تجربات کا بھی حصہ رہا ہے۔

ان مخاطبین میں سب سے پہلے خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تھے۔ سینکڑوں آیات آپ کی الجھنوں اور قلبی اضطراب سے متعلق تھیں، بعض نے آپ کے ذاتی معاملات مثلاً نکاح جیسے امور کو منظم کیا، اور بعض نے جنگ جیتنے یا امن قائم کرنے کے لیے حکمت عملی عطا کی۔ دیگر آیات آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے صحابہ کے درمیان ہونے والی گفتگو کی عکاس تھیں۔ ایک آیت میں آیا ہے کہ ''اللہ نے اس عورت کی بات سن لی جو اپنے شوہر کے بارے میں تم سے جھگڑ رہی تھی اور اللہ سے فریاد کر رہی تھی''۔[35] یہ عورت ظہار کی شکایت کر رہی تھی، جو عربوں کی ایک اور مردانہ غلبے کی روایت تھی جس کے تحت مرد محض یہ کہہ کر کہ ''تم میرے لیے میری ماں کی مانند ہو'' فوراً بیوی کو چھوڑ سکتا تھا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے عورت کی حمایت کی اور شوہر کو ملامت کا نشانہ بنایا۔[36]

قرآن کی اپنے فوری مخاطبین سے یہ وابستگی اس شکل میں بھی ظاہر ہوتی ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھے گئے سوالات کو براہ راست نقل کرتا ہے، جیسا کہ متعدد آیات میں آیا ہے:

''وہ تم سے حرمت والے مہینے میں قتال کے بارے میں پوچھتے ہیں......''

''وہ تم سے پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں......''

''وہ تم سے یتیموں کے بارے میں پوچھتے ہیں......''

''وہ تم سے حیض کے بارے میں پوچھتے ہیں......''

ان تمام ''وہ تم سے پوچھتے ہیں'' والی آیات میں قرآن فانی انسانوں کے سوالات کے جواب دیتا ہے۔ مرحوم مصری عالم نصر ابوزید کے الفاظ میں یہ امر ''قرآن کی انسانی دلچسپی کے ساتھ مکالماتی فطرت'' کی عکاسی کرتا ہے۔[37]

اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ اگر رسول اکرم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے گرد و پیش کے لوگ مختلف نوعیت کے سوالات کرتے، تو ہمارے پاس قرآن کی صورت بھی کسی حد تک مختلف ہوتی۔ خود قرآن درحقیقت اس حقیقت کو واضح کرتا ہے:

> اے ایمان والو، ان باتوں کے بارے میں سوال نہ کرو کہ اگر وہ تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہارے لیے دشواری کا سبب بن جائیں۔ اور اگر تم ان کے بارے میں اس وقت سوال کرو جب قرآن نازل ہو رہا ہو تو وہ تم پر ظاہر کر دی جائیں گی۔[38]

قرآن کی مکالماتی فطرت صرف اہل ایمان تک محدود نہیں رہی بلکہ اسلام کے دشمنوں تک بھی پھیلی ہوئی تھی۔ چنانچہ بعض آیات ان کے اعتراضات کے جواب میں نازل ہوئیں جنہیں قدیم مفسرین نے جواباً ''لقولھم'' یعنی ''ان کی باتوں کا جواب'' قرار دیا ہے۔ ابولہب جس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں، انہی میں سے ایک تھا۔ بعض دیگر افراد کے نام نہیں لیے گئے مگر ان کے دلائل کو نقل کیا گیا اور ان کا جواب دیا گیا۔ اس کی ایک مثال یہ ہے:

> ہم بخوبی جانتے ہیں کہ وہ کہتے ہیں کہ اسے ایک آدمی سکھاتا ہے، حالانکہ جس شخص کی طرف وہ اشارہ کرتے ہیں اس کی زبان عجمی ہے، اور یہ وحی تو صاف عربی زبان میں ہے۔[39]

اگر ہم قرآن کو ''غیر مخلوق'' تسلیم کریں تو اس کے لازمی معنی یہ ہوں گے کہ مکہ کے وہ مشرکین جنہوں نے یہ الزام عائد کیا، وہ فرد جس کی طرف انہوں نے اشارہ کیا، پورا سماجی و تہذیبی پس منظر بلکہ خود عربی زبان بھی ازل ہی سے طے شدہ تھی۔ اس زاویہ نظر کے تحت تاریخ کے بہاؤ کو پہلے سے مرتب شدہ قرآن کے سانچے میں فٹ کرنے کے لیے ہمیں درحقیقت پوری انسانی تاریخ کو مقدر ماننا پڑتا ہے۔ اس کے برعکس قرآن کو ''مخلوق'' سمجھنا بھی ممکن ہے، یعنی ایسا کلام جو وقت کے دائرے میں انسانی اور زمانی حقیقت کے ساتھ ایک زندہ مکالمے کی صورت میں اللہ کی جانب سے ادا ہوا۔ غالباً

یہی وہ مفہوم ہے جو قرآن اپنے لفظ نزول کے ذریعے ظاہر کرتا ہے، یعنی الوہی حقیقت کا فانی انسانی سطح تک اتر آنا۔

آپ یہ سوال کر سکتے ہیں کہ یہ امتیاز آخر اس قدر اہم کیوں ہے۔ اس کی اہمیت اس حقیقت میں مضمر ہے کہ جس انسانی دنیا سے قرآن نے خطاب کیا، وہ محض رسول اللہ ﷺ کی گفتگو، اولین اہل ایمان کے سوالات یا منکروں کے اعتراضات تک محدود نہیں تھی۔ اس دنیا میں چھاپے بھی تھے، جنگیں بھی تھیں، اقتدار کی کشمکش بھی تھی اور فتوحات کی سیاست بھی۔ اور یہی وہ نکتہ ہے جہاں فیصلہ کن فرق پیدا ہوتا ہے کہ آیا ہم ان سب کو خدا کی طرف سے ازل میں طے شدہ ایک معیاری اور ابدی اسلام سمجھیں یا ایک ایسے تاریخی اسلام کے طور پر دیکھیں جو جزوی طور پر انسانی تاریخ کے تعامل سے تشکیل پایا۔

اسلام کے ابتدائی مطالبات

آیئے ذرا پیچھے پلٹ کر رسول محمد ﷺ کے عہد میں پیش آنے والے واقعات کی ترتیب پر نگاہ ڈالیں۔ جیسا کہ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ آپ ﷺ پر پہلی وحی 610 میں نازل ہوئی۔ ابتدائی تین برس تک آپ نے اپنے پیغام کو خفیہ رکھا، اور اس عرصے میں محض چند درجن افراد ہی اس دعوت پر ایمان لائے۔ اس کے بعد علانیہ تبلیغ کا حکم آیا۔ یہی مرحلہ قریش کے سرداروں کے لیے شدید اضطراب اور غصے کا باعث بن گیا۔ قریش وہ بااثر عرب قبیلہ تھا جس کے ہاتھوں میں مکہ کی سیاسی اور سماجی باگ ڈور تھی، اور اسی نے ظلم و ستم پر مبنی ایک ایسی پالیسی اختیار کی جو مسلسل نو برس تک جاری رہی۔

سوال یہ ہے کہ اسلام میں آخر ایسا کیا تھا جس نے قریش کو اس حد تک خوف زدہ کر دیا تھا۔ کیا مسلمانوں کا یہ مختصر سا گروہ تشدد کے ذریعے ان کی سلامتی کے لیے خطرہ بن رہا تھا۔ کیا وہ بزور طاقت شہر پر قبضہ کرنے کے لیے کسی لشکر کی تیاری کر رہے تھے۔ یا وہ مکہ سے یہ مطالبہ کر رہے تھے کہ محمد ﷺ کو اس کا حکمران تسلیم کیا جائے۔

قرآن ہمیں ان تمام سوالات کا جواب پوری صراحت کے ساتھ دیتا ہے، اور وہ جواب ہر اعتبار سے صرف اور صرف نفی میں ہے۔ محمد ﷺ کی پیش کردہ نئی دعوت اپنی فطرت میں سراسر عدم تشدد اور

جبر سے پاک تھی۔ مسلمان توحید کا پیغام عام کر رہے تھے اور بتوں کو جھوٹے معبود قرار دے رہے تھے مگر وہ کسی کو تلوار یا طاقت کے زور پر قائل کرنے کے درپے نہ تھے۔ قرآن کی ایک مختصر مگر نہایت معنی خیز سورۃ ''الکافرون'' اس حقیقت کو پوری وضاحت کے ساتھ بیان کرتی ہے:

کہہ دیجیے، اے کافرو، میں اس کی عبادت نہیں کرتا جس کی تم عبادت کرتے ہو، اور نہ تم اس کی عبادت کرتے ہو جس کی میں عبادت کرتا ہوں، اور نہ میں کبھی اس کی عبادت کرنے والا ہوں جس کی تم عبادت کرتے ہو، اور نہ تم اس کی عبادت کرنے والے ہو جس کی میں عبادت کرتا ہوں۔ تمہارا دین تمہارے لیے ہے اور میرا دین میرے لیے۔[40]

لفظ ''کہہ دیجیے'' جس سے اس سورت کا آغاز ہوتا ہے، قرآن کی تین سو سے زائد آیات کے آغاز میں بھی اسی شان سے جلوہ گر ہے۔ یہ دراصل اللہ کی طرف سے محمد ﷺ کو ایک ہدایت ہوتی ہے کہ وہ مخصوص لوگوں سے ایک واضح اور دوٹوک بات کہیں۔ اسی طرز بیان میں مکی دور کی ایک اور آیت میں ارشاد ربانی ہے کہ ''کہہ دیجیے، حق تمہارے رب کی طرف سے آچکا ہے، اب جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے انکار کرے۔''[41]

ان آیات کے بقیہ حصے اور قرآن کے دیگر کئی مقامات کی طرح منکروں کو جہنم یا ماورائی عذاب کی وعید ضرور سناتے ہیں، مگر مسلمانوں کے ہاتھوں کسی دنیوی سزا کی دھمکی نہیں دیتے، کیونکہ سزا دینے کا اختیار صرف اللہ کو حاصل ہے۔ خود محمد ﷺ کو قرآن میں محض ایک ''ڈرانے والا'' قرار دیا گیا ہے، اور یہ نبی کا وصف بیس سے زائد مرتبہ دہرایا گیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ ﷺ ''گواہ'' اور ''خوشخبری سنانے والے'' بھی تھے۔[42] مکی دور کی ایک اور وحی میں نبی ﷺ کو یوں مخاطب کیا گیا:

اب تمہارے رب کی طرف سے تمہارے پاس واضح دلیل آچکی ہے۔ جو اسے دیکھے گا وہ اپنے ہی فائدے کے لیے دیکھے گا، اور جو اس سے اندھا رہے گا وہ اپنے ہی نقصان میں رہے گا۔ کہہ دیجیے، میں تم پر نگران نہیں ہوں۔[43]

اس ''دعوت دو مگر جینے دو'' کے رویے کے پیچھے ایک گہری عقلی اور کلامی بنیاد بھی کارفرما تھی۔ قرآن اعلان کرتا ہے کہ اگر تمہارا رب چاہتا تو زمین کے سب انسان ایمان لے آتے، تو کیا تم لوگوں کو ایمان

لانے پر مجبور کرو گے۔[44] اسی نکتے کو اللہ تعالیٰ نے بار بار اپنے رسول ﷺ کو یاد دلایا تا کہ مکہ کے لوگوں کو ایمان کی طرف مائل کرنے کی آپ کی بے پناہ خواہش اعتدال میں رہے۔فرمایا گیا کہ اگر اللہ چاہتا تو سب کو ہدایت دے دیتا،لہٰذا تم نادانوں میں شامل نہ ہو۔[45] بے شک مکہ کے بت پرست کھلی گمراہی میں مبتلا تھے،مگر یہ بھی واضح کر دیا گیا کہ اگر اللہ کی مشیت ہوتی تو وہ ایسا نہ کرتے۔[46]

قرآن نے یہاں تک کہ عیسیٰ علیہ السلام کے اس طرزِ عمل کو بھی قبول کیا جسے انجیل میں بیان کیا گیا ہے، اور جسے بعض اسلام پسند حلقے حد سے زیادہ نرم رویہ سمجھتے ہیں۔[47] ایک آیت میں یہ اخلاقی اصول پیش کیا گیا: برائی کو اس طریقے سے دور کرو جو بہتر ہو،تو تمہارا دشمن بھی تمہارا قریبی دوست بن جائے گا۔[48]

یوں کہا جا سکتا ہے کہ مکہ میں ابھرتا ہوا اسلام عقیدے کے لحاظ سے نہایت بلند آہنگ مگر سیاسی اعتبار سے سراسر پرامن تحریک تھا۔اگر اس کی مثال دی جائے تو اولین مسلمان آج کے دور کی کھلی معاشرتوں میں موجود ان مذہبی مبلغین سے مشابہ تھے جو کسی عوامی مقام پر کھڑے ہو کر یہ صدا بلند کرتے ہیں کہ خدا سے ڈرو، انجام قریب ہے، یا توبہ کی طرف لوٹو۔ وہ معاشرے میں رائج سنگین اخلاقی خرابیوں پر بھی تنقید کرتے تھے، جیسے بچیوں کو زندہ دفن کرنا، یتیموں کا استحصال،عورتوں اور غلاموں کے ساتھ ناروا سلوک۔مگر اس کے سوا وہ کسی قسم کی عملی جارحیت یا جبر کا سہارا نہیں لیتے تھے۔

تو پھر مسئلہ کیا تھا؟ مشرکانہ مکہ اسلام کو کیوں برداشت نہ کر سکا؟

بعض لوگوں نے اس سوال کا جواب معاشی عوامل میں تلاش کیا ہے اور یہ رائے دی ہے کہ نوخیز اسلام مکہ کی تجارتی بنیادوں کے لیے خطرہ بن گیا تھا۔مگر خود قریش کے بیانات اس خیال کی تائید نہیں کرتے۔ ان کے اپنے اعترافات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اصل مسئلہ معیشت نہیں بلکہ تہذیب اور ذہنیت کا تھا کیونکہ مکہ ایک کھلا اور برداشت رکھنے والا معاشرہ نہیں تھا۔[49] مسلمان ایک ایسے نئے مذہب کی تبلیغ کر رہے تھے جو رائج مذہبی نظام کو صریح فریب قرار دیتا تھا۔ابتدائی وحیوں میں سے ایک میں عرب کے تین بڑے بتوں، لات،عزیٰ اور منات کا نام لے کر صاف کہا گیا کہ یہ محض وہ نام ہیں جو تم نے اور تمہارے آباء نے خود گھڑ لیے ہیں۔[50] قریش کے متکبر سرداروں کے لیے یہ بات ناقابلِ برداشت توہین تھی، جیسا کہ اس سخت الٹی میٹم سے ظاہر ہوتا ہے جو انہوں نے رسول ﷺ کے سرپرست چچا ابو طالب کے سامنے رکھا:

تمہارے بھتیجے نے ہمارے معبودوں کی توہین کی ہے، ہمارے دین کو نشانہ بنایا ہے، ہمارے طریقۂ زندگی کا مذاق اڑایا ہے اور ہمارے آباءواجداد کو گمراہ ٹھہرایا ہے۔ اب یا تو تم اسے روکو، یا ہمیں اس تک پہنچنے دو۔[51]

یعنی آج کی زبان میں کہا جائے تو ابتدائی اسلام پر ''توہین آمیز اظہار'' اور ''کفرانہ گفتگو'' کے الزامات عائد کیے گئے تھے۔[52] یہ ایک عجیب ستم ظریفی ہے کہ آج اکثر یہی مسلمان ایسے اظہار کو سب سے پہلے ممنوع قرار دینے کے خواہاں نظر آتے ہیں۔

وقت گزرنے کے ساتھ مکہ کا غصہ مسلمانوں کے خلاف بڑھتا ہی چلا گیا۔ 615 میں سمیہ بنت خیاط نام کی ایک لونڈی جو اسلام قبول کرنے والوں میں ساتویں نمبر پر تھیں، اپنے مالک کے ہاتھوں بدترین تشدد کا نشانہ بن کر شہید ہو گئیں۔ ایک اور غلام بلال بن رباح سیاہ فام حبشی جو بعد میں اذان دینے والے پہلے شخص یعنی مؤذن بنے، انہیں بھی سخت اذیتیں دی گئیں۔ طاقتور قبائل سے تعلق رکھنے والے آزاد افراد جن میں خود رسول اللہ ﷺ بھی شامل تھے، اگرچہ کھلے عام قتل و غارت سے محفوظ رہے مگر اس کے باوجود کوئی بھی خود کو محفوظ محسوس نہیں کرتا تھا۔

اسی فضا میں سب سے زیادہ کمزور مسلمانوں نے حبشہ کی طرف ہجرت کی جہاں کے عیسائی بادشاہ کو ایک منصف اور پناہ دینے والا حکمران سمجھا جاتا تھا، اور وہ حقیقتاً ایسا ہی ثابت ہوا۔ جو لوگ مکہ میں باقی رہے، انہیں سخت سماجی مقاطعے کا سامنا کرنا پڑا، یہاں تک کہ ان سے تمام تجارتی اور ازدواجی تعلقات منقطع کر دیے گئے۔ ایک موقع پر مشرکین کا ایک گروہ رسول اللہ ﷺ کو قتل کرنے کے قریب پہنچ گیا جس پر آپ کے جاں نثار ساتھی صحابی حضرت ابوبکر بے اختیار پکار اٹھے کہ افسوس تم پر، کیا تم ایک انسان کو محض اس جرم میں قتل کر رہے ہو کہ وہ کہتا ہے میرا رب اللہ ہے۔[53]

بالآخر 622 میں مکہ کے مختلف قبائل نے مل کر حضرت محمد ﷺ کے قتل کی سازش کی۔ یہی وہ لمحہ تھا جس نے آپ کو اپنا آبائی شہر چھوڑنے پر مجبور کیا۔ یہ ہجرت تاریخ اسلام کا وہ فیصلہ کن موڑ تھی جس کے ذریعے آپ مدینہ پہنچے جہاں اسلام نے بتدریج ایک سیاسی نظم اور عسکری قوت کی شکل اختیار کی۔

یہ سوچ کر حیرت ہوتی ہے کہ اگر مکہ والوں نے قرآن کی اس معقول اور پرامن اعلان کو قبول کر لیا ہوتا

کہ ''تمہارا دین تمہارے لیے ہے اور میرا دین میرے لیے'' تو تاریخ کا رخ کس قدر مختلف ہو سکتا تھا۔ اگر وہ اس بات کو مان لیتے جسے آج ہم ''اظہارِ رائے کی آزادی'' اور ''مذہبی آزادی'' کہتے ہیں، تو شاید واقعات کی سمت ہی بدل جاتی۔

اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ اس صورت میں کیا ہوتا، مگر ہم ایک فکری امکان ضرور قائم کر سکتے ہیں۔ غالباً ایسی صورت میں مدینہ کی ہجرت کبھی پیش نہیں آتی۔ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ مکہ ہی میں رہتے، اپنے دین پر عمل کرتے اور پر امن انداز اس کی تبلیغ کا کام کرتے، بغیر اس کے کہ دوسروں پر کسی طرح کی نگرانی یا بالادستی قائم کریں۔ ممکن ہے کہ توحید کی کشش اور قرآن کی اخلاقی دعوت رفتہ رفتہ دلوں کو اپنی طرف مائل کرتی جاتی، اور اسلام آہستہ آہستہ پورے شہر میں پھیل جاتا۔ یوں یہ ایک مکمل طور پر پر امن فتح ہوتی، بالکل اسی طرح جیسے عیسائیت نے وقت کے ساتھ روم کو متاثر کیا تھا۔ اور ایسی صورت میں ہمارے پاس جو قرآن ہوتا، وہ سراسر ایک غیر عسکری اور غیر جابرانہ متن ہوتا۔

مگر انسانی تاریخ نے ساتویں صدی کے عرب میں ایک مختلف رخ اختیار کیا۔

مدینہ کی جانب ہجرت

جب رسول اللہ ﷺ جون 622ء میں مدینہ پہنچے تو آپ اور آپ کے ساتھ آنے والے مہاجرین کو بالآخر سکون کا سانس نصیب ہوا۔ مگر مکہ میں چھوڑے گئے ان کے گھروں اور اموال کو مشرکین نے لوٹ لیا اور تباہ کر دیا۔ اس طرح انہیں اخلاقی طور پر یہ حق حاصل ہو گیا کہ وہ اس ظلم کے خلاف مزاحمت کریں۔ چنانچہ اسی تناظر میں قرآن نے پہلی بار انہیں دفاع کی اجازت عطا کی:

> ''جن لوگوں پر ظلم کیا گیا ہے، انہیں اجازت دی جاتی ہے کہ وہ قتال کریں، کیونکہ ان پر ظلم ہوا ہے، اور اللہ یقیناً ان کی مدد پر قادر ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جنہیں ناحق ان کے گھروں سے نکالا گیا، محض اس وجہ سے کہ وہ کہتے تھے: ہمارا رب اللہ ہے۔''[54]

یہیں سے جہاد، یعنی جدوجہد اور مسلح مزاحمت کا تصور جنم لیتا ہے جو بعد میں اسلامی تاریخ کے سب سے زیادہ متنازعہ پہلوؤں میں شامل ہو گیا۔ جیسا کہ ہم آگے اس پر بات کریں گے۔ بعد کے ادوار میں اسے وسعت دے کر فتوحات کے جواز کے طور پر بھی استعمال کیا گیا۔ مگر یہ حقیقت فراموش نہیں

کی جانی چاہیے کہ اس کا آغاز محض ظلم کے ردعمل کے طور پر ہوا تھا۔

اس الٰہی اجازت کے بعد مدینہ کی نوخیز مسلم ریاست نے قریش کے تجارتی قافلوں کو نشانہ بنانا شروع کیا، جسے ''غزوہ'' کہا جاتا تھا۔ یہ طرزِ عمل اس وقت کے بدوی معاشرے میں عام تھا اور ان کی سماجی، معاشی اور ثقافتی زندگی کا حصہ سمجھا جاتا تھا۔[55] انہی مہمات میں سے ایک کے نتیجے میں مسلمانوں کو پہلی بڑی عسکری کامیابی نصیب ہوئی، یعنی غزوۂ بدر، جس میں انہوں نے قریش کو فیصلہ کن شکست دی۔ اس کے بعد مکہ والوں نے دو مرتبہ انتقام لینے کی کوشش کی۔ پھر ایک مختصر صلح کے بعد فتح مکہ واقع ہوئی جو تقریباً بغیر خونریزی کے انجام پائی۔ اس کے بعد جنگ حنین پیش آئی جہاں مشرک قبائل نے ابھرتی ہوئی مسلم قوت کو عسکری طور پر چیلنج کیا، یہاں تک کہ رومی سلطنت کے ساتھ بھی معرکہ موتہ پیش آیا۔

یوں مسلمانوں نے ایک منظم ریاست کی بنیاد رکھ دی، اور پھر اس کے دفاع کے لیے مسلسل جدوجہد کرتے رہے، وہ سب کچھ کرتے ہوئے جو اس نئے اسلامی نظام کے بقا کے لیے ناگزیر سمجھا جاتا تھا۔[56]

آج قرآن میں ایسی سو سے زیادہ آیات موجود ہیں جو رسول اللہ ﷺ کی دعوت کے آخری مرحلے یعنی مدنی دور میں پیش آنے والے تنازعات سے متعلق ہیں۔ ان میں وہ آیات بھی شامل ہیں جن میں کہا گیا ہے کہ ''مشرکوں کو جہاں پاؤ قتل کرو'' یا ''ان کی گردنوں کے اوپر وار کرو اور ان کی انگلیوں کے پور کاٹ دو''۔[57]

ان آیات کو ان کے سیاق و سباق سے کاٹ کر پڑھنا ایک سنگین غلطی ہے، خواہ یہ غلطی دانستہ کی جائے یا نادانستہ۔ ایک طرف وہ شدت پسند مسلمان ہیں جو تشدد کے لیے جواز تلاش کرتے ہیں، اور دوسری طرف وہ اسلام دشمن حلقے ہیں جو انہیں اپنی پروپیگنڈا مہم کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ حالانکہ ان آیات کو درست طور پر صرف اسی مخصوص جنگی پس منظر میں سمجھا جا سکتا ہے جس میں یہ نازل ہوئیں۔ یہ وقتی احکام تھے، جو ایک خاص صورت حال میں دیے گئے، بالکل اسی طرح جیسے عبرانی صحائف میں بھی جنگی حالات کے حوالے سے سخت زبان ملتی ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ یہودی جن کے ساتھ مسلمانوں کے مذہبی عقائد اور عملی زندگی میں

کئی مشترک پہلو پائے جاتے ہیں، مدنی دور میں ان کے ساتھ براہ راست تعامل پیش آیا۔ ساتویں صدی کے آغاز میں مدینہ میں کئی یہودی قبائل آباد تھے جن میں بنو نضیر، بنو قینقاع اور بنو قریظہ نمایاں تھے۔ جب رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لائے تو آپ نے ان میں سے بعض قبائل کے ساتھ ایک تاریخی معاہدہ کیا جسے آج بعض مؤرخین ''میثاق مدینہ'' کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اس معاہدے میں ایک انتہائی روشن پہلو بھی شامل تھا جو مکی دور کی غیر جابرانہ روح کی عکاسی کرتا تھا:
''یہودیوں کے لیے ان کا دین ہے اور مومنوں کے لیے ان کا دین۔''[58]

تاہم یہ معاہدہ زیادہ دیر قائم نہ رہ سکا، اور اس کی وجہ مذہب نہیں بلکہ سیاست تھی۔ یہودی قبائل پر یہ شبہ ظاہر ہوا کہ وہ مکہ کے مشرکین سے خفیہ ساز باز کر رہے ہیں جس کے نتیجے میں انہیں مدینہ سے جلا وطن کر دیا گیا، اور بنو قریظہ کے معاملے میں تو مردوں کے قتل عام کا سانحہ بھی پیش آیا، اگرچہ اس روایت کی تاریخی صحت پر بعض اہل علم نے سوالات اٹھائے ہیں۔[59]

چنانچہ قرآن میں ایسی آیات بھی ملتی ہیں جو ان یہودی قبائل کے ساتھ پیش آنے والے تصادم کی عکاسی کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر ایک آیت میں ان پر جنگ کی آگ بھڑکانے کا الزام عائد کیا گیا ہے: ''جب بھی وہ جنگ کی آگ بھڑکاتے ہیں، اللہ اسے بجھا دیتا ہے۔''[60] یہاں ''وہ'' سے مراد غالباً بنو نضیر تھے، کیونکہ روایات کے مطابق ان کے ایک سرکردہ فرد نے غزوۂ بدر میں شکست کے بعد قریش کو مسلمانوں کے خلاف دوبارہ ابھارا تھا۔[61]

مگر آج بہت سے مسلمان ان آیات کو تاریخی بیانات کے طور پر نہیں بلکہ آفاقی تعریفوں کے طور پر پڑھتے ہیں۔ ''وہ جنگ کی آگ بھڑکاتے ہیں'' والے جملے کو اس خیال کے تقویت دینے کے لیے استعمال کرتے ہیں کہ گویا دنیا میں ہونے والی ہر جنگ کے پیچھے ''یہودی ہاتھ'' کارفرما ہوتا ہے۔ اسی ذہنیت کے تحت فلسطینی تنظیم حماس نے بھی اپنی اساس نامہ میں یہ دعویٰ کیا کہ دنیا میں کوئی جنگ ایسی نہیں جس کے پیچھے یہودیوں کا کردار نہ ہو۔ اس کے بقول ''دنیا میں کوئی جنگ ایسی نہیں جس میں ان کی انگلی شامل نہ ہو (without them having their finger in it)۔''[62] یہ طرزِ فکر نہ صرف تاریخی سیاق کو مسخ کرتا ہے بلکہ مذہبی متون کو بھی تعصب اور نفرت کے ہتھیار میں بدل دیتا ہے، حالانکہ ان کا اصل مقصد اخلاقی رہنمائی اور انسانی فہم کی تربیت تھا۔

مدنی دور میں رسول اللہ ﷺ نہ صرف ایک روحانی رہنما تھے بلکہ ایک باقاعدہ ریاست کے سربراہ بھی بن چکے تھے، اور ایسی ریاست کو لازمی طور پر کچھ بنیادی قوانین درکار ہوتے ہیں۔ چنانچہ قرآن نے اس مرحلے پر چند بنیادی قانونی احکام بھی نازل کیے جن کی تعداد تقریباً سو کے قریب بنتی ہے۔ان میں سے ایک حکم قدیم بائبلی اصول ''قصاص''(Principle of lex talionis) کی توثیق کرتا ہے، یعنی قانون انتقام: ''جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت، اور زخم کا بدلہ بھی زخم ہی ہے۔''[63] البتہ اس کے ساتھ ہی قرآن نے معافی اور درگزر کی ترغیب بھی دی: ''اور جو کوئی اسے معاف کر دے تو یہ اس کے لیے گناہوں کا کفارہ ہوگا۔''[64]

قرآن کی قانونی آیات میں بعض مخصوص جرائم کی سزائیں بھی بیان کی گئیں، جیسے چوری پر ہاتھ کاٹنا، مسلح ڈاکہ زنی پر قتل، سولی، ہاتھ اور پاؤں کا مخالف سمت سے کاٹ دیا جانا یا جلاوطنی، زنا پر سو کوڑے، اور زنا کی جھوٹی تہمت پر اسی کوڑے۔[65] ان سزاؤں کو فقہ اسلامی میں ''حدود'' کا نام دیا گیا، یعنی اللہ کی مقرر کردہ سرحدیں۔آج یہ سزائیں ایک درجن سے زائد مسلم اکثریتی ممالک کے قوانین کا حصہ ہیں، اور دیگر مقامات پر بھی بعض اسلام پسند تحریکیں انہیں جسمانی سزاؤں کی صورت میں بعینہٖ نافذ کرنے کی خواہش رکھتی ہیں۔

لیکن اگر قرآن کو اس کے تاریخی اور سماجی تناظر میں سمجھا جائے تو ان سزاؤں کو محض لفظی اور جامد انداز میں دیکھنا ناگزیر نہیں رہتا۔سب سے پہلی بات یہ ہے کہ یہ سزائیں اسلام کی ایجاد نہیں تھیں۔مثال کے طور پر چوری پر ہاتھ کاٹنے کی سزا عرب مشرکین میں پہلے سے رائج تھی، جیسا کہ مسلم مؤرخ ابن قتیبہ (متوفی 889ء) نے ذکر کیا ہے۔[66] اسی طرح ہاتھ اور پاؤں مخالف سمت سے کاٹنے کی سزا بھی قدیم دنیا میں معروف تھی جس کا ذکر خود قرآن میں فرعون کی دھمکیوں کے حوالے سے ملتا ہے۔[67]

دوسری اہم بات یہ ہے کہ اس زمانے اور اس مخصوص معاشرتی ماحول میں جسمانی سزاؤں کے سوا کوئی مؤثر متبادل موجود ہی نہیں تھا۔معروف مفکر محمد عابد الجابری اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

> ''بدوی معاشرے میں جہاں لوگ اپنے خیموں اور اونٹوں کے ساتھ چراگاہوں کی تلاش میں نقل مکانی کرتے رہتے تھے، چور کو قید کی سزا دینا ممکن ہی نہیں تھا۔نہ وہاں دیواریں تھیں، نہ جیلیں، اور نہ ایسے ادارے جو قیدی کی نگرانی کریں یا اسے کھانا، پانی اور لباس

فراہم کریں۔ اس لیے جسمانی سزا کے سوا کوئی اور راستہ باقی نہیں رہ جاتا تھا۔"[68]

اس تناظر میں دیکھا جائے تو قرآنی احکام کو محض ظاہری اور جامد قوانین کے طور پر نہیں بلکہ اپنے عہد کی سماجی ضرورتوں کے مطابق نازل ہونے والی عملی ہدایات کے طور پر سمجھنا زیادہ معقول اور منصفانہ معلوم ہوتا ہے۔

چنانچہ یہ بات حیران کن نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں مدینہ میں کوئی باقاعدہ جیل موجود نہیں تھی۔[69] یہ نظام بہت بعد میں بنا جب اسلامی ریاست نے استحکام حاصل کر لیا۔ تب خلیفہ حضرت عمرؓ نے مدینہ میں ایک مکان خرید کر اسے قید خانے میں تبدیل کیا۔[70]

ان تمام حقائق سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ چور کا ہاتھ کاٹنے سے متعلق قرآنی حکم غالباً ایک مخصوص سماجی اور تاریخی تناظر سے وابستہ تھا۔ پھر اگر ہم فضل الرحمن کے پیش کردہ "دوہری تحریک" (double movement) کے اصول کو اپنائیں تو ہم آج کے زمانے میں لوٹ سکتے ہیں اور چوری کی سزا کے لیے ایسے متبادل طریقے اختیار کر سکتے ہیں جو زیادہ موزوں اور انسانی ہوں، مثلاً قید کی سزا جو نہ صرف تدریجی ہوتی ہے بلکہ واپس لی جا سکتی ہے اور مجرم کو سزا کے بعد ایک معمول کی زندگی کی طرف لوٹنے کا موقع بھی دیتی ہے۔

قدامت پسند مسلمان عموماً قرآن کی اس نوع کی تعبیرات سے مطمئن نہیں ہوتے۔ تاہم حقیقت یہ ہے کہ بعض قرآنی احکام ایسے بھی ہیں جنہیں وہ خود بھی لفظ بہ لفظ نافذ نہیں کرتے۔ مثال کے طور پر وہ آیت جو مسلمانوں کو حکم دیتی ہے کہ وہ جنگ کے لیے پوری قوت کے ساتھ تیاری کریں یہاں تک کہ "جنگی گھوڑے" بھی مہیا کریں۔[71] آج کوئی بھی مسلم فوج اس حکم کو لفظی معنوں میں نہیں لیتی کہ واقعی گھوڑے پالے جائیں اور انہیں جنگ کے لیے تیار کیا جائے۔ اس کے بجائے اس حکم کو جدید عسکری وسائل پر محمول کیا جاتا ہے۔ مگر یہاں ایک اہم نکتہ نظر انداز کر دیا جاتا ہے: جب ایک مقام پر تعبیر بدلنا جائز سمجھا جاتا ہے تو پھر دوسرے مقامات پر اس امکان کو یکسر رد کیوں کر دیا جاتا ہے۔

اسلام کی ریاستی تشکیل

جون 632ء میں باسٹھ برس کی عمر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدینہ میں وفات پا گئے۔ مکہ میں پہلی وحی کے نزول سے لے کر اس لمحے تک ایک حیرت انگیز تاریخی سفر مکمل ہو چکا تھا۔ مسلمان ایک مظلوم اور ستائی ہوئی جماعت کے طور پر اٹھے تھے اور دیکھتے ہی دیکھتے پورے جزیرۂ عرب پر ایک منظم ریاست کی صورت میں ابھر آئے تھے۔ مگر سوال یہ ہے کہ اس تاریخی سفر میں کتنا حصہ اسلام کی الٰہی روح کی نمائندگی کرتا ہے اور کتنا حصہ محض انسانی تاریخ کا مظہر تھا؟ یہ سوال آج بھی ہمارے فکری افق پر قائم ہے، اور شاید اسی کے صحیح فہم پر مستقبل کی سمت کا انحصار بھی ہے۔

اس سوال کا کوئی فوری اور تیار جواب موجود نہیں تھا، اس لیے اس کا جواب ایک نئے تاریخی سفر میں ظاہر ہوا، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کے سفر میں۔ کچھ مشاورتوں اور اختلاف رائے کے بعد مسلمانوں کے نمایاں افراد نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے برگزیدہ صحابی حضرت ابوبکرؓ کو "خلیفہ" یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا جانشین منتخب کیا۔ اس طرح وہ مدینہ میں قائم اسلامی ریاست کے سیاسی سربراہ بن گئے۔ مگر یہاں ایک نہایت بنیادی سوال پیدا ہوا: کیا اب اسلام پوری طرح اسی ریاست کے ساتھ ہم معنی ہو چکا تھا؟

یہی سوال حضرت ابوبکرؓ کے تقریباً دو سالہ دورِ خلافت کے سب سے بڑے اختلاف کی بنیاد بنا۔ یہ اختلاف زکوٰۃ کے مسئلے پر تھا جو قرآن نے مسلمانوں پر ایک لازمی فریضے کے طور پر عائد کی تھی۔ مکی آیات میں زکوٰۃ کو فقراء اور محتاجوں کے لیے ایک خیراتی عمل کے طور پر بیان کیا گیا تھا جبکہ مدنی آیت میں ان لوگوں کا بھی ذکر آیا جو اس کی وصولی پر مامور ہوتے تھے، یعنی وہ جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مقرر کیا تھا۔[72] مگر اب جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس دنیا میں موجود نہیں تھے، تو کیا مسلمان اپنی زکوٰۃ اپنی صوابدید کے مطابق ادا کر سکتے تھے؟

مدینہ سے باہر بعض قبائل نے یہی موٴقف اختیار کیا۔ انہوں نے اسلام سے انکار نہیں کیا مگر مدینہ کو زکوٰۃ بھیجنا بند کر دیا۔ وہ مکہ کے ابتدائی دور کی ان قرآنی آیات کا حوالہ دیتے تھے جن میں زکوٰۃ کو ایک رضاکارانہ صدقہ قرار دیا گیا تھا، اور یوں وہ اسلام کے ابتدائی دور کے اس رضاکارانہ نظام کو یاد

دلاتے تھے جو مکہ میں رائج تھا۔[73]

اس پر مدینہ میں شدید اختلاف پیدا ہوا۔ خلیفہ حضرت ابوبکرؓ نے اعلان کیا کہ وہ ان تمام قبائل سے جنگ کریں گے جو زکوٰۃ دینے سے انکار کریں، خواہ وہ ''اونٹ کی ایک رسی ہی کیوں نہ ہو جو وہ پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کو دیا کرتے تھے۔''[74] مگر ان کے قریبی ساتھی حضرت عمرؓ نے اس موقف سے اختلاف کیا۔ اپنی معروف جلالتِ طبع کے باوجود اس موقع پر انھوں نے نہایت تحمل کا مظاہرہ کرتے ہوئے کہا کہ جو شخص یہ گواہی دے کہ ''اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں'' اس کے خلاف تلوار نہیں اٹھانی چاہیے۔ انھوں نے خلیفہ کو یہ نصیحت بھی کی کہ لوگوں کے ساتھ نرمی اختیار کریں اور محبت کے ساتھ پیش آئیں۔[75]

روایات کے مطابق صحابۂ کرام کی ایک بڑی تعداد اس معاملے میں حضرت عمرؓ کے مؤقف سے متفق تھی۔[76] بعد کے دور میں ممتاز فقیہ امام مالک بن انسؒ (متوفی 795ء) نے بھی اسی رائے کی تائید کی اور کہا کہ زکوٰۃ کی وصولی سے متعلق قرآنی حکم دراصل صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے مخصوص تھا۔[77] اگر اس نازک مرحلے پر یہی نرم اور محتاط رائے غالب آجاتی تو ممکن ہے کہ اسلامی تاریخ کا رخ بالکل مختلف ہوتا۔

اس کے باوجود حضرت ابوبکرؓ اپنے فیصلے پر قائم رہے۔ انھوں نے حضرت عمرؓ کو یہ نصیحت کی کہ وہ ''جاہلیت میں سخت نہ تھے اور اسلام قبول کرنے کے بعد کمزور نہ بنیں''۔[78] چنانچہ انھوں نے وہ جنگیں شروع کیں جو بعد میں ''جنگِ ردہ'' کے نام سے معروف ہوئیں، اور جنہیں آگے چل کر ارتداد کے خلاف جنگوں کے طور پر سمجھا جانے لگا۔ حالانکہ حقیقت یہ تھی کہ معاملہ مذہبی انکار سے زیادہ سیاسی بغاوت کا تھا، مگر دونوں کو باہم خلط ملط کر دیا گیا۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ حضرت ابوبکرؓ کے تصورِ دین میں شریعت کے ساتھ ساتھ قانون، اقتدار، اجتماعی نظام اور حکومت سب کچھ شامل تھا۔[79]
یہ فیصلہ تاریخ میں ایک نہایت دور رس موثر ثابت ہوا۔ اس نے مذہب اور سیاست کے درمیان حدِ فاصل کو ہمیشہ کے لیے دھندلا کر دیا، ایمان کو ریاستی اطاعت سے جوڑ دیا، اور ذاتی دینداری کو ایک مسلط کردہ اجتماعی نظام میں بدل دیا۔ بعد کے فقہا نے بھی اسی مثال کو بنیاد بنا کر مذہب میں جبر کے جواز پیدا کیے۔[80]

مختصر یہ کہ جنگِ ردہ کے ساتھ اسلام اور اقتدار کا وہ بندھن مستحکم ہو گیا جو محض مدینہ کے مخصوص حالات میں ایک وقتی ضرورت نہیں رہا بلکہ ایک مستقل نظام کی صورت اختیار کر گیا۔ واضح لفظوں

میں کہا جائے تو یہ نظام رفتہ رفتہ ایک جارحانہ اور جابرانہ ڈھانچے میں ڈھل گیا۔

یہ جارحانہ اس لیے تھا کہ قرآن کی اس بنیادی تعلیم کے باوجود کہ جنگ محض دفاع کے لیے ہے، خلافت نے جارحانہ جنگوں کو بھی جائز قرار دیا اور عملی طور پر اسے اختیار بھی کیا۔ جہاد کے اس تصور کے تحت جسے وقت کے ساتھ منضبط اور منقح کیا گیا، مسلمانوں کو یہ حق دیا گیا کہ وہ غیر مسلم علاقوں کو فتح کریں اور وہاں کے باشندوں کے سامنے تین راستے رکھیں: یا تو اسلام قبول کریں اور خلافت کے مکمل شہری بن جائیں، یا اپنے مذہب پر قائم رہتے ہوئے جزیہ ادا کریں اور مسلمان اقتدار کو تسلیم کریں، یا پھر تلوار کا سامنا کریں جس کے نتائج موت، غلامی یا جائیداد کی ضبطی کی صورت میں ظاہر ہوتے تھے۔ اسی نظریے کے تحت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد محض ایک صدی کے اندر مسلمانوں نے اسپین سے لے کر ہندوستان تک وسیع علاقوں پر قبضہ کر لیا۔

خلافت کا یہ نظام اس اعتبار سے بھی جابرانہ بن گیا کہ اس نے دین کو ذاتی وابستگی کے بجائے ایک اجتماعی فریضہ بنا دیا جسے ریاست اور معاشرہ دونوں نافذ کرتے تھے۔ یوں جیسے زکوٰۃ کی ادائیگی ایک قانونی ذمہ داری بن گئی، اسی طرح نماز کی پابندی اور رمضان کے روزے بھی عوامی نظم کا حصہ بن گئے جن سے انحراف سنگین نتائج کا باعث بن سکتا تھا۔ آئندہ تین ابواب میں ہم دیکھیں گے کہ یہ رجحان کس طرح مزید گہرا ہوتا چلا گیا۔

ایک اعتبار سے دیکھا جائے تو اس دور میں مسلمانوں کا اپنے عقیدے کو طاقت اور جبر کے ذریعے آگے بڑھانا کوئی حیران کن بات نہیں تھی، کیونکہ اس زمانے میں تقریباً ہر تہذیب یہی طرزِ عمل اختیار کیے ہوئے تھی۔ عیسائیت خود ''قسطنطینی انقلاب'' کے ذریعے تشکیل پائی جس میں ریاستی قوت کو ''صحیح دین کے فروغ اور باطل دین کے خاتمے'' کے لیے استعمال کیا گیا۔[81] اسی طرح فارسی ساسانی سلطنت جس کی سیاسی روایت نے کسی حد تک اسلامی سیاسی فکر کو بھی متاثر کیا، وہاں بھی ''ملوکیت اور مذہب'' کو جڑواں حقیقتیں سمجھا جاتا تھا۔[82]

لیکن اسلام کے معاملے میں مسئلہ یہ پیش آیا کہ ریاستی تشکیل محض ایک تاریخی مرحلہ نہ رہی بلکہ مذہبی روایت کا مستقل حصہ بن گئی جو آج تک زندہ ہے۔ یہی تصور بعد میں اس مقولے میں ڈھل گیا کہ اسلام محض دین نہیں بلکہ ''دین و دولت'' یعنی مذہب بھی ہے اور ریاست بھی۔ اسی وجہ سے جب مصر

کے مصلح مفکر شیخ علی عبدالرازق نے 1925ء میں یہ جرأت مندانہ موقف اختیار کیا کہ اسلام "ریاست نہیں بلکہ ایک دین ہے، حکومت نہیں بلکہ ایک پیغام ہے" تو انہیں شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔[83]

اس کے بعد اگرچہ دین اور اقتدار کو الگ کرنے کا تصور کسی حد تک آگے بڑھا مگر آج بھی اسے سخت مزاحمت کا سامنا ہے، نہ صرف اسلام پسندوں کی جانب سے بلکہ بہت سے قدامت پسند حلقوں کی طرف سے بھی۔ ان میں ایک نمایاں نام پاکستانی اسلام پسند مفکر مولانا مودودی کا ہے جنہوں نے ان مسلمانوں کو تنقید کا نشانہ بنایا جو محض تبلیغ پر اکتفا کرنے کے قائل تھے۔ ان کے نزدیک سچا مسلمان وہ ہے جو اقتدار حاصل کرے اور اسے "اللہ کی نیابت" میں استعمال کرے۔[84] ایک معاصر ترک اسلام پسند نے اسی فکر کو نہایت شاعرانہ انداز میں یوں بیان کیا: "اسلام ایک غیرت مند دین ہے۔ جہاں وہ نمودار ہوتا ہے، وہاں کسی اور کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ وہ باطل کو جگہ نہیں دیتا، نہ اپنی بالادستی میں کسی کو شریک کرتا ہے۔"[85]

مکی تعلیمات کی منسوخی

اس مرحلے پر یہ سوال فطری طور پر ذہن میں ابھرتا ہے کہ پھر مکہ میں نازل ہونے والا وہ پیغام کہاں چلا گیا جس میں رسول اللہ ﷺ کو کسی کا "نگہبان" نہیں بلکہ صرف "خبردار کرنے والا" کہا گیا تھا، اور جس میں یہ اعلان تھا کہ جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے انکار کرے؟ اس عدم جبر اور عدم تشدد پر مبنی پیغام کا آخر کیا ہوا؟

حقیقت یہ ہے کہ وہ پیغام آج بھی قرآن میں موجود ہے اور روشن خیال مسلمان آج بھی اسے نمایاں طور پر پیش کرتے ہیں۔ مگر خلافت کے دور میں جو جارحانہ اور جابرانہ روایت پروان چڑھی، اس نے اس پیغام کو پسِ پشت ڈالنے کا ایک راستہ نکال لیا۔ اس نے اسے محض نظر انداز ہی نہیں کیا بلکہ باضابطہ طور پر "منسوخ" قرار دے دیا۔

یوں قرآن کی ایک اخلاقی اور انسان دوست روح کو، طاقت اور اقتدار کے نام پر، خود اسی روایت کے اندر دبا دیا گیا جسے کبھی اس پیغام نے زندگی بخشی تھی۔

نسخ کا نظریہ جس کا میں تعارف میں بھی ذکر کر چکا ہوں، اموی خلافت کے دور میں اس کی باضابطہ

شکل نظر آئی اور امام شافعی کے یہاں اپنی سب سے منظم اور مستحکم شکل میں سامنے آیا، جنہوں نے فقہ سنی کے بنیادی اصول وضع کیے۔ اس نظریے کے مطابق قرآن کی بعض ابتدائی آیات کو بعد میں نازل ہونے والی آیات کے ذریعے غیر مؤثر یا منسوخ سمجھ لیا گیا۔ علما اس بات پر کبھی متفق نہ ہو سکے کہ آخر کون سی آیات منسوخ ہوئیں، مگر اس کے باوجود ایک مشترک فہرست سامنے آئی جس میں تقریباً ایک سو سینتیس آیات کو منسوخ قرار دیا گیا۔[86] جیسا کہ معاصر اسلامی اسکالر اسماء افسر الدین نے نشاندہی کی ہے، اس فہرست میں ایک واضح پیٹرن دکھائی دیتا ہے۔

اوّل یہ کہ تقریباً تمام وہ آیات جنہیں منسوخ قرار دیا گیا، مکی یا ابتدائی مدنی دور سے تعلق رکھتی ہیں۔ دوم یہ کہ منسوخ کرنے والی آیات عموماً اسلام کی ایک محدود اور امتیازی تعریف کو فروغ دیتی ہیں جو دوسروں کو دائرۂ قبولیت سے باہر کر دیتی ہے۔ اور سوم یہ کہ اگر منسوخ کی گئی آیات کی اخلاقی رہنمائی کو نظر انداز کر دیا جائے تو باقی رہ جانے والی آیات انسانوں کے درمیان ایک تصادم اور واضح تقسیم قائم کر دیتی ہیں، خاص طور پر مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان۔[87]

ان میں سب سے زیادہ فیصلہ کن حیثیت جن آیات کو دی گئی وہ وہی مشہور ''آیاتِ سیف'' تھیں۔[88] ان میں سورۂ توبہ کی آیت 5 شامل ہے: ''جہاں کہیں مشرکوں کو پاؤ، انہیں قتل کرو''، اور اسی طرح آیت 29 جس میں کہا گیا ہے کہ ''اہل کتاب سے اس وقت تک جنگ کرو جب تک وہ جزیہ نہ دیں اور اپنے آپ کو مغلوب تسلیم نہ کر لیں۔'' جب ان احکام کو مخصوص تاریخی حالات کے بجائے آفاقی اور ہمہ زمانی قوانین کے طور پر لیا گیا تو نتیجتاً وہ بے شمار آیات پس منظر میں چلی گئیں جو گفت وشنید، صبر، امن، رحم اور درگزر کی تعلیم دیتی تھیں۔[89]

تاہم اس بیانیے سے اختلاف کرنے والے بھی موجود تھے۔ ان میں سب سے ابتدائی نام مدینہ کے عالم عطا بن ابی رباح (متوفی 732ء) کا ہے۔ ان کا موقف تھا کہ غیر مسلموں سے قتال کے بارے میں نازل ہونے والی آیات صرف رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ کے دور سے متعلق تھیں، اور عمومی اصول یہی ہے کہ ان لوگوں سے جنگ جائز نہیں جو خود جنگ نہ کریں۔[90] اسماء افسر الدین ان ابتدائی آرا کو تفصیل سے بیان کرتی ہیں اور یہ بھی واضح کرتی ہیں کہ جہاد اور نسخ کے حوالے سے سب سے سخت اور عسکری تعبیرات ان علما کی طرف سے آئیں جو اموی خلافت سے

وابستہ تھے، ایک ایسی خلافت جس کے اپنے سیاسی اور ملکی مفادات تھے۔[91]

یہ سوال بجا طور پر پیدا ہوتا ہے کہ آخر مسلمان علماء کو یہ حق کیسے حاصل ہو گیا کہ وہ خدا کی کتاب کی سینکڑوں آیات کو عملاً منسوخ قرار دے دیں؟ بلاشبہ انہوں نے اس کے لیے خود قرآن ہی سے ایک دلیل تلاش کی، وہ آیت جس میں کہا گیا ہے کہ ''ہم جس آیت کو منسوخ کرتے ہیں یا بھلا دیتے ہیں، اس کی جگہ اس سے بہتر یا اس جیسی کوئی اور آیت لے آتے ہیں۔''[92] مگر یہاں ایک نہایت اہم نکتہ نظر انداز کر دیا گیا۔ اس آیت میں ''منسوخ کرنے والا'' اللہ تعالیٰ کو قرار دیا گیا ہے، انسان کو نہیں۔[93] اس کے باوجود، اور اس حقیقت کے باوجود کہ اشعری اور حنبلی علما عموماً عقلی تعبیر سے گریز کرتے رہے ہیں، انہوں نے تقریباً متفقہ طور پر نسخ کے نظریے کو قبول کر لیا۔ یہ امر واقعی حیران کن ہے کہ جو علماء عام حالات میں ''ھویٰ'' یعنی ذاتی خواہش کو دینی تعبیر میں داخل ہونے سے سختی سے روکتے تھے، انہوں نے سلطنتی فتوحات کے لیے وضع کیے گئے جہادی تصورات میں اسی ھَویٰ کی جھلک دیکھنے سے انکار کر دیا۔

فتنے کا استعمال اور اس کا غلط مصرف

ابتدائی دور میں ہمیں صرف ایک ایسا عالم ملتا ہے جس نے پورے زور کے ساتھ نظریۂ نسخ کی مخالفت کی، اور وہ تھے ابو مسلم الاصفہانی (متوفی 1066ء)، جو حسب توقع ایک معتزلی مفکر تھے۔ ان کا مؤقف یہ تھا کہ قرآن کی مختلف آیات ایک دوسرے کو منسوخ نہیں کرتیں بلکہ ایک دوسرے کی تخصیص کرتی ہیں۔ یعنی ان کا تعلق مختلف حالات اور مختلف سماجی تناظرات سے ہے۔ ان کے نزدیک جنگ سے متعلق مدنی آیات نے مکی دور کی پر امن آیات کو منسوخ نہیں کیا بلکہ وہ صرف ایک مختلف معاشرتی صورت حال سے خطاب کر رہی تھیں۔[94] تاہم افسوس کہ ان کی تصانیف محفوظ نہ رہ سکیں، اور ہمیں ان کے خیالات کا علم بھی زیادہ تر ان لوگوں کے ذریعے ہوا جنہوں نے ان کی آرا کی تردید کی تھی۔[95]

جدید دور میں یہ بحث ایک مرتبہ پھر زندہ ہوئی جب اصلاح پسند علماء جنہیں مجموعی طور پر ''اسلامی جدیدیت پسند'' کہا جاتا ہے، انہوں نے نظریۂ نسخ پر سوال اٹھانا شروع کیا، اس امید کے ساتھ کہ مکی دور کے آزاد فکر اور انسان دوست پیغام کو دوبارہ زندہ کیا جا سکے۔ انہی میں سے ایک سوڈانی مفکر محمود محمد طٰہٰ تھے جنہوں نے اس تصور کو بالکل الٹ دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ اسلام کا آفاقی پیغام مکی آیات میں ہے

جبکہ مدنی دور کی قانون سازی اور عسکری احکام اپنے وقت اور حالات کے ساتھ مخصوص تھے۔

مگر اس فکر کی قیمت بھی بہت بھاری ادا کرنی پڑی۔ سوڈان میں ابھرتی ہوئی اسلام پسند تحریک کو اس فکر سے اپنے نظریاتی وجود کے لیے خطرہ محسوس ہوئی تو اس نے جنوری 1985ء میں محمود محمد طٰہٰ کو گرفتار کر لیا۔ ایک مختصر مقدمے کے بعد پچھتر سالہ اس مفکر کو سرِ عام پھانسی دے دی گئی۔[96]

محمد طٰہٰ کو ''فتنہ'' کے الزام میں سزائے موت دی گئی۔ یہ ایک ایسا مبہم لفظ ہے جسے مسلم حکمران صدیوں سے اختلافِ رائے کو جرم بنانے کے لیے استعمال کرتے آئے ہیں۔ قرآن میں یہ لفظ کئی مقامات پر آیا ہے، مگر اکثر وہاں اس کے معنی ''آزمائش'' یا ''ایمان کی کسوٹی'' کے ہوتے ہیں۔[97] تاہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے فوراً بعد جب پہلی خانہ جنگیاں برپا ہوئیں تو مسلمانوں نے ان کو بھی ''فتنہ'' کہنا شروع کر دیا، اور یوں اس لفظ نے سیاسی مفہوم یعنی انتشار اور بغاوت اختیار کر لیا۔ رفتہ رفتہ معاملہ یہاں تک پہنچا کہ پرامن اختلافات بھی اسی عنوان کے تحت آنے لگے۔ چنانچہ آج بھی قدامت پسند حلقوں میں فتنہ معتزلہ، فتنہ فلسفہ یا فتنہ نسائیت جیسی اصطلاحات عام سنائی دیتی ہیں۔

اس لفظ کی یہی لچک اور ابہام بعض اوقات جارحانہ جنگوں کے جواز کا ذریعہ بھی بن گیا۔ قرآن میں دو مقامات پر مسلمانوں کو یہ ہدایت دی گئی ہے کہ وہ مشرکین سے جنگ کریں ''یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے''۔ جدید تراجم میں عموماً اس لفظ کا مفہوم ''ظلم وستم'' لیا گیا ہے۔[98] اس صورت میں آیت کا مفہوم یہ بنتا ہے کہ ظلم کے خاتمے تک جنگ کی اجازت دی گئی ہے۔ مگر قدیم مفسرین کی اکثریت نے ''فتنہ'' کا مطلب ''کفر'' یا ''شرک'' لیا۔[99] اس تعبیر کے تحت آیت کا مفہوم یہ بن جاتا ہے کہ غیر مسلم عقائد کے خلاف ایک ہمہ گیر جنگ مطلوب ہے۔

الفاظ کے مفہوم میں ایسی باریک مگر فیصلہ کن تبدیلیاں تاریخ پر گہرے اثرات چھوڑتی ہیں۔ ایک اور مثال اس جملے کی ہے جو قرآن میں تین مرتبہ آیا ہے کہ ''وہی ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دینِ حق کے ساتھ بھیجا تاکہ وہ اسے تمام ادیان پر غالب کر دے۔''[110] یہاں عربی لفظ ''يُظْهِرَهُ'' استعمال ہوا ہے جس کا اصل مطلب ہے ''ظاہر کرنا'' یا ''نمایاں کرنا''۔ اسی مفہوم میں یوسف علی کے ترجمے میں یہ آیت یوں بیان ہوئی ہے کہ اسلام کو تمام مذاہب پر نمایاں کر دیا جائے گا، یعنی اس کا پیغام سب تک پہنچے گا۔ مگر بیشتر علما نے، حتیٰ کہ آج بھی اس لفظ کا ترجمہ ''غالب آنا''، ''فتح کرنا'' یا

''بالادست ہونا'' کیا ہے۔[101] اسلامی تحریک کے معروف مفکر مولانا مودودی نے اس مفہوم کو خوش دلی سے قبول کیا اور یہاں تک کہا کہ اسلام کا مقدر یہ ہے کہ وہ ''تمام دوسرے نظام ہائے زندگی پر غالب آئے''۔[102]

خوش آئند بات یہ ہے کہ یہ بالادستی پر مبنی ذہنیت جو صدیوں سے مذہبی روایت میں سرایت کیے ہوئے تھی اور آج بھی بعض اسلام پسند حلقوں میں کسی نہ کسی صورت موجود ہے، جدید دور میں سنجیدہ سوالات اور فکری تنقید کی زد میں آچکی ہے۔ اب دنیا کے بڑے حصے میں یہ تصور قابل قبول نہیں رہا کہ پورے عالم کو عسکری طاقت کے زور پر زیرِ نگیں کیا جائے۔ ایسی سوچ کو آج زیادہ تر لوگ انتہا پسندی کی ایک صورت سمجھتے ہیں، اور اگر اسے دہشت گردی نہ بھی کہا جائے تو کم از کم حقیقت سے کٹی ہوئی اور زمانے سے ناآشنا ضرور قرار دیتے ہیں۔

اس کے باوجود، مکی قرآن کی وہ آزاد، انسانی اور اخلاقی روح آج بھی بڑی حد تک اسلامی فقہ، فکری روایت اور تہذیبی شعور کے نیچے دبی ہوئی ہے۔ چودہ صدیوں سے زائد عرصے پر محیط ریاستی تجربے نے مسلمانوں کے اجتماعی ذہن میں یہ تصور راسخ کر دیا ہے کہ دین محض فرد کا ذاتی ایمان یا اخلاقی وابستگی نہیں بلکہ ایک ایسا اجتماعی نظام ہے جسے قوت اور اختیار کے ذریعے نافذ کیا جانا چاہیے۔ یہی سبب ہے کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ اسلام شراب کو حرام قرار دیتا ہے تو اکثر اس سے یہ مراد نہیں لی جاتی کہ فرد اپنی اخلاقی ذمہ داری کے تحت اس سے اجتناب کرے، بلکہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ پورے معاشرے پر اس کی قانونی پابندی عائد کی جائے۔

اسی فکری پس منظر میں اس کتاب کے بقیہ حصے میں ہم دو ایسی بنیادی اقدار پر توجہ مرکوز کریں گے جنہیں اس جبر آمیز روایت نے طویل عرصے تک پس منظر میں دھکیل رکھا ہے، حالانکہ ابتدا ہی سے ان کی نشان دہی موجود تھی۔ ان میں پہلی اور سب سے بنیادی قدر آزادی ہے۔

11

آزادی کی اہمیت (حصہ اول): حسبہ

صرف وہی عمل اخلاقی ہوتا ہے جو آزادی کے ساتھ انجام دیا جائے۔ جہاں آزادی کی نفی کر دی جائے، وہاں انتخاب کی گنجائش بھی ختم ہو جاتی ہے، اور یوں اخلاق کی بنیاد خود بخود ڈھہ جاتی ہے۔ اسی لیے تاریخ کے تمام تجربات کے باوجود، آمریت اور مذہب ایک دوسرے کی ضد رہتے ہیں۔

— علی عزت بیگووچ، بوسنیائی مفکر و سیاست دان[1]

آزادی کیا ہے؟ اور اس کا حقیقی مفہوم کیا ہونا چاہیے؟

اگر آپ یہ سوال کسی قدامت پسند مسلمان عالم یا کسی اسلام پسند مفکر کے سامنے رکھیں تو عین ممکن ہے کہ آپ کو کچھ اس نوعیت کا جواب ملے:

> ہمیں سب سے پہلے حقیقی آزادی کی تعریف کرنی چاہیے، جیسا کہ اسلام اسے سکھاتا ہے۔ یہ وہ آزادی نہیں جو مادہ پرست مغرب میں پائی جاتی ہے جہاں آزادی کا مطلب اپنی خواہشات اور نفسانی میلان کی پیروی کرنا سمجھا جاتا ہے۔ ایسی جھوٹی آزادی انسان کو دولت، جنسی خواہش، شہرت اور دوسرے انسانوں کی غلامی میں مبتلا کر دیتی ہے۔ حقیقی آزادی تو یہ ہے کہ انسان ان سب دنیاوی خواہشات سے نجات پا کر صرف خالق کی بندگی اختیار کرے۔ یوں اصل آزادی اللہ کی بندگی ہی ہے۔[2]

یہ آخری جملہ یعنی "اصل آزادی اللہ کی بندگی ہے" درحقیقت وہ نعرہ ہے جو مسلم دنیا میں بار بار سننے کو ملتا ہے۔ ترکی میں تو 2017 میں یہی جملہ ملک بھر کی مساجد میں جمعے کے خطبات کا مرکزی موضوع بنایا گیا تھا۔[3] انٹرنیٹ اور سوشل میڈیا پر بھی یہ خیال بار بار دہرایا جاتا ہے، گویا یہ ایک مسلمہ صداقت ہو۔ مگر

سوال یہ ہے کہ کیا واقعی آزادی کا یہی مفہوم ہے؟ اور کیا اخلاق صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب انسان اپنی آزادی سے دستبردار ہو جائے؟ یہی وہ سوال ہے جس پر اب ہمیں سنجیدگی سے غور کرنا ہوگا۔

اس نقطۂ نظر میں کچھ نہ کچھ سچائی ضرور موجود ہے، کیونکہ اللہ کی بندگی اگر اسے رضا کارانہ سپردگی کے معنوں میں لیا جائے تو واقعی انسان کو بہت سے خوف اور اضطراب سے نجات دلا سکتی ہے۔ خدا پر بھروسہ، یعنی توکل زندگی کے نشیب و فراز کے مقابل ایک قسم کا اطمینان عطا کرتا ہے، اور آخرت پر ایمان موت کے خوف کو بھی کم کر دیتا ہے۔ اسی طرح مذہبی عبادات انسان میں ضبطِ نفس پیدا کرتی ہیں اور اسے خواہشات اور لتوں کے غلبے سے بچانے میں مدد دیتی ہیں۔ اس معنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ سچے اہلِ ایمان واقعی ایک طرح کی ''حقیقی آزادی'' حاصل کر لیتے ہیں۔

لیکن یہ تجربہ صرف اسلام تک محدود نہیں ہے۔ دیگر مذہبی روایتیں بھی اپنے ماننے والوں کو اسی نوع کی داخلی مسرت عطا کرتی ہیں۔ عیسائیوں میں، خاص طور پر وہ لوگ جو مسیح کے ساتھ ذاتی تعلق کا دعویٰ رکھتے ہیں، خود کو آزاد محسوس کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ایمان ''گناہ، قانون، زوال اور موت سے نجات'' عطا کرتا ہے۔ اسی لیے ایک دیندار مسیحی مفکر نے ''حقیقی آزادی'' کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ ''حضرت عیسیٰؑ کی اطاعت'' ہے۔ اسی طرح بدھ مت بھی اپنی ایک خاص قسم کی آزادی کی بات کرتا ہے جو ''سوچنے سے آزادی'' اور ''ہر طرح کی وابستگی سے نجات'' پر مبنی ہے۔ بدھ راہب اسی مقصد کے لیے انتہائی سادہ اور فقیری زندگی اختیار کرتے ہیں۔

اب ذرا تصور کیجیے کہ ایک پکا مسلمان، ایک سچا مسیحی اور ایک سنجیدہ بدھ مت کا پیروکار ایک ہی محلے میں خوشی سے رہ رہے ہیں، اور ہر ایک اپنی اپنی ''حقیقی آزادی'' سے لطف اندوز ہو رہا ہے۔ مگر فرض کیجیے کہ اسی محلے پر کوئی آمرانہ حکومت مسلط ہو جائے جو بغاوت کے خوف میں مبتلا ہو کر ان تینوں کو ان کی سوشل میڈیا سرگرمیوں کے سبب گرفتار کر لے۔ قید و بند کے دوران یہ ممکن ہے کہ یہ لوگ اپنے باطن میں اب بھی اس ''داخلی آزادی'' کو محسوس کرتے رہیں، مگر ایک نہایت بنیادی آزادی ان سے چھن چکی ہوگی، یعنی آزادانہ نقل و حرکت کی آزادی اور بلا خوف اپنے خیالات کے اظہار کا حق۔

اس مثال سے واضح ہوتا ہے کہ آزادی کی دراصل دو صورتیں ہوتی ہیں: ایک اندرونی اور دوسری بیرونی۔ جن مذہبی افراد کا یہ کہنا ہے کہ انہوں نے عبادت کے ذریعے ''حقیقی آزادی'' حاصل کر لی

ہے، وہ دراصل اندرونی آزادی کی بات کررہے ہوتے ہیں۔ یہ بلاشبہ آزادی کا ایک اعلیٰ معیار ہے مگر یہ روحانیت کے دائرے سے تعلق رکھتی ہے اور اپنی فطرت میں نہایت ذاتی اور موضوعی ہے، کیونکہ اس کا دارومدار اس بات پر ہوتا ہے کہ انسان کس چیز پر ایمان رکھتا ہے۔

اسی دوران خارجی آزادی، یعنی بیرونی جبر سے نجات نہ صرف انتہائی اہمیت کی حامل ہے بلکہ ایک ایسی معروضی قدر بھی ہے جس کی بنیاد پر اصول اور قوانین قائم کیے جاسکتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں، مذکورہ بالا مثال میں ہم مسلمان، عیسائی اور بدھ مت کے پیروکار کو زیادہ ''باطنی آزادی'' عطا کرنے کے لیے کوئی قانون نہیں بنا سکتے کیونکہ یہ ان کی ذاتی روحانی جدوجہد کا معاملہ ہے، مگر ہم ایسے قوانین ضرور بنا سکتے ہیں جو انہیں جیل جانے سے محفوظ رکھیں، جو انہیں اپنی رائے کے اظہار اور آزادانہ زندگی گزارنے کا حق دیں۔

اسی لیے بطور ایک آفاقی قدر، اصل اہمیت خارجی آزادی کو حاصل ہے۔ یہی وہ آزادی ہے جسے فلسفی فریڈرک اے ہائیک کے الفاظ میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ یہ ''انسانوں کے باہمی تعلق سے متعلق ہے، اور اس کی واحد نفی انسانوں کی طرف سے کیا جانے والا جبر ہے۔''[8]

اب سوال یہ ہے کہ اس معیار پر ہماری اسلامی روایت کہاں کھڑی ہوتی ہے؟

ایک پہلو سے دیکھا جائے تو اس کا ریکارڈ اپنے زمانے کے لحاظ سے قابلِ تحسین تھا۔ اس حقیقت کا اعتراف ایک سخت ناقد برنارڈ لوئیس نے بھی کیا ہے۔ ان کے مطابق ''قرونِ وسطیٰ کی اسلامی دنیا نے آزادی کی وہ سطح فراہم کی جو نہ اس سے پہلے کسی تہذیب میں موجود تھی، نہ اس کے ہم عصر معاشروں میں، اور نہ ہی اس کے بعد آنے والی اکثر تہذیبوں میں۔''[9] اس کی بڑی وجہ شریعت تھی جس سے قانون کی بالادستی قائم ہوئی اور افراد کی جان و مال کو تحفظ فراہم کیا۔[10] شریعت کی بدولت ہی مسلمان اپنی دولت کو فلاحی کاموں کے لیے وقف کر سکتے تھے، اور حکمران بھی اسے ضبط کرنے کی جرأت نہیں رکھتے تھے۔ اسی نظام کے تحت ایک مضبوط شہری معاشرہ وجود میں آیا جہاں مدرسے، شفاخانے اور رفاہی ادارے تاجروں، اصناف اور صوفی سلسلوں کے زیرِ انتظام چلتے تھے۔[11] مگر دوسری جانب شریعت نے آزادی پر کچھ سنجیدہ پابندیاں بھی عائد کیں جن کا مقصد بنیادی طور پر تین بڑے اہداف کا تحفظ تھا:

1۔مسلمانوں کو دینی احکام کا پابند رکھنا، یعنی گناہ سے باز رکھنا
2۔مسلمانوں کو دین اور اس کی تعبیر کے دائرے میں محدود رکھنا، یعنی ارتداد اور بدعت کو روکنا
3۔غیر مسلموں کو دین کا احترام کرنے پر مجبور کرنا، یعنی توہین مذہب کی ممانعت

اس باب میں اور اس کے بعد آنے والے دو ابواب میں ہم ان جابرانہ اقدامات کا قریب سے جائزہ لیں گے، ان کی جڑوں کو سمجھنے کی کوشش کریں گے، اور یہ بھی دیکھیں گے کہ آج کی دنیا میں یہ رویّے کس طرح نہ صرف مسلمانوں بلکہ دوسروں کے لیے بھی شدید نقصان دہ ثابت ہو رہے ہیں۔

کاہلوں کی تربیت اور تلف شراب

2010 کی دہائی کے وسط میں وہ دہشت گرد گروہ جو خود کو ''اسلامی ریاست عراق و شام'' یعنی داعش (ISIS) کہتا تھا، عراق اور شام کے وسیع علاقوں پر قابض ہو گیا۔ اس نے نہ صرف غیر مسلموں، شیعہ مسلمانوں اور حتیٰ کہ اپنے سے اختلاف رکھنے والے سنی مسلمانوں کے خلاف ہولناک تشدد کے مناظر دنیا کے سامنے رکھے، بلکہ اپنے خود ساختہ ''نظام خلافت'' کے تحت ایک مکمل جابرانہ ریاست بھی قائم کر دی۔ اس نظام کی ایک بنیادی خصوصیت یہ تھی کہ اسلام کے نام پر نہایت سخت اور متشدد طرز عمل کو نافذ کیا جائے۔

عام لوگ معمولی مذہبی کوتاہی پر نہ صرف جیلوں میں ڈال دیے جاتے بلکہ تشدد کا نشانہ بھی بنائے جاتے۔ نماز نہ پڑھنے یا رمضان کا روزہ نہ رکھنے پر سزائیں دی جاتیں۔ شراب نوشی یا تمبا کو نوشی پر سر عام کوڑے مارے جاتے۔ مسلح افراد گاڑیوں میں گشت کرتے، لوگوں پر چیختے چلاتے اور حکم دیتے کہ ''نماز کا وقت ہو گیا ہے، مسجد جاؤ، جلدی کرو، دکان بند کرو، اور عورتو، اپنا چہرہ ڈھانپو!''[12]

داعش کے اس مذہبی جبر کو نافذ کرنے والے ادارے کو ''الحسبہ'' کہا جاتا تھا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ''حسبہ'' محض داعش تک محدود تصور نہیں تھا۔ عربی زبان میں اس کا مطلب ہے ''احتساب'' یا ''نگرانی''، اور یہ تصور مختلف مسلم معاشروں میں کسی نہ کسی شکل میں موجود رہا ہے۔ سعودی عرب، ایران، سوڈان، افغانستان کے بعض حصوں میں طالبان کے دور میں انڈونیشیا کے صوبہ آچے میں اور نائیجیریا کے صوبہ کانو میں بھی ایسے ادارے موجود ہیں جو مذہبی اخلاقیات نافذ کرنے کے نام پر

سرگرم ہیں۔ اگرچہ یہ سب داعش جیسے انتہا پسند نہیں ہوتے، مگر ان کی بنیاد ایک ہی تصور پر قائم ہے، وہ یہ کہ مسلمانوں کو گناہ سے بزورِ قوت روکا جائے، کم از کم علانیہ طور پر۔

ملائیشیا کی مذہبی پولیس جس نے مجھے محض ایک عوامی لیکچر دینے پر گرفتار کیا تھا (جس کا ذکر تعارف میں ہو چکا ہے)، اسی نوعیت کا ایک ادارہ ہے۔ اس کا کام بھی یہی بتایا جاتا ہے کہ وہ ''مسلمانوں میں غیر اخلاقی رویّوں کی روک تھام'' کرے۔[13]

بدقسمتی سے یہ سارا مذہبی جبر محض جدید شدت پسندوں کی ایجاد نہیں، بلکہ اس کی جڑیں روایتی اسلامی متون میں بھی ملتی ہیں۔ ان میں سے ایک اہم مثال گیارہویں صدی کے اشعری عالم الماوردی کی تصنیف ''الاحکام السلطانیہ'' ہے، جس کا ذکر ہم سنی سیاسی فکر کے تناظر میں پہلے بھی کر چکے ہیں۔ وہ اپنی اس کتاب میں ''حسبہ'' کو دین کے بنیادی فرائض میں شمار کرتے ہیں۔ ان کے الفاظ میں یہ ''دین کے بنیادی معاملات میں سے ایک'' ہے۔ اسی باب میں وہ ان جرائم کی فہرست بھی پیش کرتے ہیں جن پر گرفت ضروری سمجھی جاتی ہے، جن میں یہ بات بھی شامل ہے کہ اگر کوئی شخص نماز کو اس کے مقررہ وقت کے بعد ادا کرے تو یہ بھی قابل گرفت جرم ہے۔
اس کے بعد وہ سزا کے بارے میں تفصیل بیان کرتے ہیں۔ ان کے مطابق اگر کوئی شخص نماز کو اس بنیاد پر ترک کرے کہ وہ اسے فرض ہی نہیں سمجھتا تو وہ کافر ہے، اور اس پر وہی حکم نافذ ہوگا جو مرتد پر ہوتا ہے، یعنی اگر وہ توبہ نہ کرے تو قتل کر دیا جائے۔ لیکن اگر وہ نماز کو فرض مانتا ہو مگر اسے مشکل سمجھ کر ادا نہ کرے، تو فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایسے شخص کو ہر نماز کے وقت مارا جائے گا، مگر قتل نہیں کیا جائے گا۔ امام احمد بن حنبل اور ان کے بعض پیروکاروں کے نزدیک وہ ترک نماز کی وجہ سے کافر ہو جاتا ہے اور قتل کے لائق ہوتا ہے۔ امام شافعی کا موقف یہ ہے کہ اسے فوراً قتل نہ کیا جائے بلکہ پہلے توبہ کی دعوت دی جائے۔ اگر وہ توبہ سے انکار کرے اور نماز پڑھنے پر آمادہ نہ ہو تو پھر اسے قتل کر دیا جائے، بعض کے نزدیک فوراً اور بعض کے نزدیک تین دن بعد۔ اسے تلوار سے قتل کیا جائے، اگرچہ ابوالعباس ابن سُریج کے نزدیک اسے لکڑی کے ڈنڈے سے مار مار کر ہلاک کیا جائے۔[14]

الماوردی کے کچھ ہی عرصے بعد امام غزالی نے بھی اپنی شہرہ آفاق کتاب ''احیاء علوم الدین'' میں

حسبہ کے موضوع پر ایک طویل باب قائم کیا ہے۔ انہوں نے اسے ہر مسلمان کا فریضہ قرار دیا کہ وہ ''عملی اقدام'' کے ذریعے برائی کو روکے، جیسے آلات موسیقی توڑ دینا، شراب بہا دینا، اور ریشم پہننے والے سے اس کا لباس چھین لینا''۔ [15] موسیقی اس لیے ممنوع سمجھی گئی کہ وہ ''شراب نوشی کی طرف مائل کرتی ہے'' اور اس سے ''فاسق لوگوں کے جمع ہونے کی ترغیب ملتی ہے''۔ [16] اسی طرح مردوں کے لیے ریشم پہننا بھی اس بنا پر ناجائز قرار دیا گیا کہ وہ عیش پسندی کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ بعد کے حنبلی علما نے اس فہرست میں شطرنج اور نرد (backgammon) جیسے کھیلوں کو بھی شامل کر لیا۔

سخت معاشرتی نگرانی کے اس ماحول میں اگر کہیں آزادی کی کوئی پناہ گاہ موجود تھی تو وہ ''گھر'' تھا۔ گھر کی حرمت کو خود قرآن نے تحفظ دیا جب فرمایا گیا کہ ''اپنے گھروں کے سوا کسی اور کے گھروں میں داخل نہ ہو، جب تک اجازت نہ لے لو۔'' [17] مگر امام غزالی کے نزدیک یہ نجی دائرہ بھی مطلق نہیں تھا۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

> اگر کسی گھر سے آوازیں اس حد تک بلند ہو جائیں کہ باہر سنائی دینے لگیں، تو سننے والے کو یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اندر داخل ہو کر موسیقی کے آلات توڑ دے۔ اسی طرح اگر شراب نوشی کی آوازیں باہر تک پہنچنے لگیں تو وہاں حسبہ نافذ ہو جاتی ہے۔ حتیٰ کہ اگر بدبو باہر تک آئے تو بھی یہی حکم لاگو ہوتا ہے۔ [18]

یہ تصور صرف ماوردی یا غزالی تک محدود نہیں تھا، بلکہ بے شمار اکابر علماء نے مذہبی نگرانی کو اسلام کا لازمی جزو قرار دیا۔ [19] البتہ ان کے درمیان اس بات پر اختلاف تھا کہ حسبہ کی ذمہ داری عام مسلمانوں پر عائد ہوتی ہے یا صرف ان مخصوص افراد پر جو اس کام کے لیے مقرر کیے جائیں جنہیں ''محتسب'' کہا جاتا تھا، یعنی وہ شخص جو حسبہ کا فریضہ انجام دے۔ تاہم اس بات پر تقریباً سب کا اتفاق تھا کہ اس فریضے کی بنیاد قرآن اور سنت میں موجود ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ دونوں مصادر اس باب میں کہیں زیادہ مبہم ہیں اور ہمیں یہ گنجائش فراہم کرتے ہیں کہ آج کے زمانے میں حسبہ کے مفہوم پر از سر نو غور کیا جائے۔

محتسب کا ارتقا

آیئے اس سلسلے میں خود رسول اللہ ﷺ کی زندگی سے آغاز کرتے ہیں۔ آپ کی ایک نمایاں خصوصیت جو دنیا کے اکثر مذہبی پیشواؤں میں کم نظر آتی ہے، وہ یہ تھی کہ آپ ایک طویل عرصے تک تاجر رہے۔ اسی وجہ سے آپ کو تجارت اور بازار کے نظام کی عملی سمجھ حاصل تھی۔ مدینہ تشریف لانے کے بعد آپ نے شہر میں ایک نیا بازار قائم کیا اور فرمایا کہ ''یہ تمہارا بازار ہے، نہ اس میں تنگی کی جائے اور نہ اس پر کوئی محصول لیا جائے۔''[20] آپ خود بھی اکثر اس بازار تشریف لے جاتے تھے۔ ایک موقع پر روایت ہے کہ آپ نے ایک تاجر کو دیکھا جس نے اناج کو تر کر کے وزن بڑھانے کی کوشش کی تھی۔ اسی موقع پر سورۂ مطففین نازل ہوئی جس میں فرمایا گیا کہ:

> ''تباہی ہے ناپ تول میں کمی کرنے والوں کے لیے، جو لوگوں سے ناپ تول کر پورا لیتے ہیں، اور جب خود ناپتے یا تولتے ہیں تو گھٹا دیتے ہیں۔ کیا یہ لوگ نہیں سمجھتے کہ وہ ایک بڑے دن کے لیے اٹھائے جائیں گے، اس دن جب سب لوگ رب العالمین کے حضور کھڑے ہوں گے؟''[21]

یوں تجارت میں دھوکہ دہی کو ایک ایسے سنگین گناہ کے طور پر دیکھا جاتا تھا جس پر آخرت میں اللہ کی گرفت کا وعدہ کیا گیا ہے۔ تاہم چونکہ اس کا اثر محض اخروی نہیں بلکہ دنیا میں بھی لوگوں کے حقوق کی پامالی کی صورت میں ظاہر ہوتا تھا، اس لیے رسول اللہ ﷺ نے اس برائی کی روک تھام کے لیے ایک باقاعدہ نظام قائم فرمایا۔ اس مقصد کے لیے ایک ذمہ دار مقرر کیا گیا جو بازار کی نگرانی کرے اور کسی بھی ممکنہ بددیانتی کا سدِ باب کرے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ کم از کم ایک روایت کے مطابق یہ ذمہ داری سمرہ بنت نہیک الاسدیہ نام کی ایک خاتون کے سپرد کی گئی تھی۔[22] بعض محققین کے نزدیک ممکن ہے کہ ان کی نگرانی کا دائرہ صرف خواتین کے معاملات یا بازار کے مخصوص حصے تک محدود ہو۔[23]

چند دہائیوں کے بعد خلیفہ حضرت عمرؓ نے بھی مدینہ کے بازار کی نگرانی کے لیے ایک خاتون الشفاء بنت عبداللہ کو مقرر کیا، اور ان کی مدد کے لیے تین مردوں کو بھی اس ذمہ داری پر مامور کیا۔[24]

اسلام کے ابتدائی دور میں ایسے نگرانوں کو عموماً ''عامل السوق'' کہا جاتا تھا، یعنی بازار کا نگران۔ اندلس میں یہی منصب ''صاحب السوق'' کے نام سے معروف تھا جس کے معنی ''بازار کے نگہبان''

کے ہیں۔قرطبہ کے معروف عالم یحییٰ بن عمر (متوفی 901ء) نے اس منصب کی نوعیت واضح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کا تعلق بنیادی طور پر ''بازار کے منظم اور منصفانہ نظام'' سے تھا، بالخصوص ناپ تول اور ترازو کی درستگی سے۔[25] قابل توجہ بات یہ ہے کہ ان کے مطابق اس نگران کے فرائض میں مذہبی نگرانی شامل نہیں تھی، نہ ہی وہ عوامی اخلاقیات کی چھان بین پر مامور ہوتا تھا۔[26]

دیگر روایات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ بازار کے نگران کی ذمہ داریوں میں اشیاء کے معیار کی جانچ، ناپ تول کی درستگی، سکوں کی صحت، عمارتوں کی سلامتی، اور گلیوں و پانی کی صفائی جیسے امور شامل تھے۔[27] بعض محققین نے اس نظام کا موازنہ قدیم یونان اور بازنطینی سلطنت کے ''اگورانوموس'' (agoranomos) یعنی ''بازار کے نگران'' سے بھی کیا ہے۔[28]

وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ مسلم معاشرے میں بازار کے نگران کی ذمہ داریاں وسیع ہوتی چلی گئیں، یہاں تک کہ وہ محض تجارتی نظم وضبط تک محدود نہ رہیں بلکہ رفتہ رفتہ ''سماجی نظم'' کے قیام تک پھیل گئیں۔اس نئے دائرۂ کار میں وہ تمام امور شامل ہو گئے جن کا ذکر امام ماوردی اور امام غزالی نے کیا ہے، یعنی نماز اور روزے کی پابندی کرانا، شراب بہانا، موسیقی کو خاموش کرانا، اور گلیوں میں مرد وعورت کے آزادانہ میل جول کو روکنا۔اسی دوران ''عامل السوق'' کی اصطلاح آہستہ آہستہ پس منظر میں چلی گئی اور اس کی جگہ ''محتسب'' نے لے لی، یعنی وہ شخص جو حسبہ نافذ کرتا ہے۔

اسی تبدیلی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے تیونس کے مؤرخ یاسین عیسید لکھتے ہیں کہ حسبہ پر لکھی گئی مختلف تصانیف کا مطالعہ کرتے ہوئے ہمیں گویا دو الگ الگ کردار نظر آتے ہیں۔ایک وہ جو اخلاقی نگران ہے، جو آلات موسیقی توڑتا ہے، شراب بہاتا ہے، بدکار کو مارتا ہے اور ریشمی لباس نوچ ڈالتا ہے۔اور دوسرا وہ خاموش اور محتاط بازار کا نگران جو ناپ تول درست رکھتا ہے، اشیائے خورونوش کے معیار کی نگرانی کرتا ہے، بازار میں رسد کو متوازن رکھتا ہے اور کبھی کبھار قیمتوں کا تعین بھی کرتا ہے۔[30]

رفتہ رفتہ اخلاقی نگرانی محتسب کی اصل ذمہ داری بن گئی، جبکہ بازار کی نگرانی ایک ثانوی اور معمولی فریضہ بن کر رہ گئی۔ چودھویں صدی کے ہندوستانی فقیہ السنمی کی تصنیف ''نصاب الاحتساب'' میں یہ تبدیلی پوری طرح نمایاں ہے۔وہ حسبہ کو بنیادی طور پر ایسے رویّوں کی اصلاح قرار دیتے ہیں جو ''اسلام کی صحیح تعلیم کے خلاف ہوں''، جبکہ بازار کی نگرانی کا ذکر محض سرسری انداز میں کرتے ہیں۔[31]

مختصر یہ کہ جو چیز ابتدا میں محض منڈی کے نظم و ضبط کے لیے وجود میں آئی تھی، وہ رفتہ رفتہ مذہبی پولیسنگ کی شکل اختیار کر گئی۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں یہ نظام محض ایک سماجی ضرورت کے تحت قائم ہوا تھا جس کی ضرورت ہر معاشرے کو ہوتی ہے اور جس میں کوئی جبر یا سختی شامل نہیں تھی۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خود بھی لوگوں کے ذاتی گناہوں پر سختی سے نگاہ رکھتے تھے؟ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ شاید اس کی ضرورت ہی پیش نہیں آئی، کیونکہ آپ کے صحابہ نہایت مخلص ایمان والے تھے اور قرآن کے احکام کو خوش دلی سے قبول کرتے تھے۔ یہ ایک غیر معمولی کیفیت تھی جو شاید کسی بھی جدید معاشرے میں دوبارہ پیدا نہ ہو سکے۔

اس کے باوجود، بعض مواقع پر ذاتی گناہوں پر سزا دی گئی، خاص طور پر شراب نوشی کے معاملے میں۔ قرآن کی جانب سے شراب کی حرمت کے بعد، احادیث کی روایات میں آتا ہے کہ ایک شخص کو نشے کی حالت میں پکڑا گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے چالیس کوڑے لگانے کا حکم دیا۔ یہ واقعہ بعد کے زمانوں میں شراب نوشی کی سزا کے لیے نظیر بن گیا۔[32]

لیکن اس کے پیچھے محض اخلاقی اصلاح نہیں بلکہ سماجی امن بھی مقصود تھا۔ جیسا کہ اسباب نزول کی روایات میں ملتا ہے، شراب نوشی کے باعث مدینہ میں بعض سنگین واقعات پیش آئے تھے۔ ایک موقع پر نشے میں دھت افراد کے درمیان جھگڑا ہوا جس میں ایک شخص کی ناک ٹوٹ گئی۔ ایک اور موقع پر خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے چچا حضرت حمزہؓ نے نشے کی حالت میں کسی کے اونٹوں کو زخمی کر دیا۔[34] اسی پس منظر میں جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو اس کے ساتھ یہ بھی فرمایا گیا کہ اس کے ذریعے شیطان تمہارے درمیان دشمنی اور بغض پیدا کرنا چاہتا ہے۔[35] یوں شراب پر پابندی اور اس کے علانیہ استعمال کی روک تھام کا مقصد محض مذہبی تطہیر نہیں بلکہ معاشرتی امن کا قیام تھا۔ یہی وجہ ہے کہ آج بھی بہت سے سیکولر معاشروں بشمول امریکہ میں عوامی مقامات پر نشہ کرنا جرم سمجھا جاتا ہے۔

مسئلہ حق و باطل

حسبہ کی ذمہ داری صرف احادیث پر ہی مبنی نہیں بلکہ اس کی بنیاد قرآن کے ایک اہم تصور پر بھی ہے، یعنی ''نیکی کا حکم دینا اور برائی سے روکنا'' (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)۔ قرآن کی متعدد

آیات میں اس فریضے کو نہ صرف انبیاء بلکہ عام اہل ایمان کی ذمہ داری قرار دیا گیا ہے۔ایک آیت میں تو باقاعدہ ایک جماعت کے قیام کی بات کی گئی ہے:

وَ لْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَ يَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ؕ وَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ (تم میں ایک گروہ ایسا ہونا چاہیے جو بھلائی کی طرف بلائے، نیکی کا حکم دے اور برائی سے روکے۔یہی لوگ فلاح پانے والے ہیں)۔[36]

اسی تصور کی بنیاد پر سعودی عرب کی مذہبی پولیس خود کو ''امر بالمعروف ونہی عن المنکر کمیٹی'' کہتی ہے، اور طالبان کے زیرانتظام ادارہ بھی اسی نام سے پہچانا جاتا ہے۔

مگر سوال یہ ہے کہ کیا قرآن میں ''نیکی کا حکم دینے اور برائی سے روکنے'' کا مفہوم وہی ہے جو ان مذہبی پولیس والے اداروں نے اخذ کرلیا ہے؟ ابتدائی مفسرین کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مفہوم اتنا سادہ یا سخت گیر نہیں تھا۔ان میں سے ایک ابوالعالیہ (متوفی 712ء) جو تابعین میں شمار ہوتے ہیں، اس فریضے کی تشریح یوں کرتے ہیں کہ اس کا مطلب ہے لوگوں کو شرک سے نکال کر اسلام کی طرف بلانا اور بتوں اور شیطانی قوتوں کی عبادت سے روکنا۔[37]

کچھ ہی عرصے بعد مقاتل بن سلیمان (متوفی 767ء)، جن کی تین جلدوں پر مشتمل تفسیر قرآن کی قدیم ترین تفسیروں میں شمار ہوتی ہے، انہوں نے بھی اس فریضے کو نہایت محدود معنوں میں لیا۔ان کے نزدیک ''نیکی کا حکم دینا'' دراصل توحید کی دعوت دینا ہے اور ''برائی سے روکنا'' شرک سے منع کرنا۔[38]

تاہم اسلام کے ابتدائی دور ہی میں اس تصور کی ایک سیاسی تعبیر بھی سامنے آگئی تھی۔اس کے مطابق ''نیکی کا حکم اور برائی سے روکنا'' دراصل ظالم حکمرانوں کے خلاف کھڑے ہونے کا نام تھا خواہ یہ احتجاج نرم انداز میں ہو یا سخت صورت اختیار کر لے۔نرم طریقہ وہ تھا جسے آج ہم ''اقتدار کے سامنے حق بات کہنا'' کہتے ہیں۔ایک حدیث میں اسے سب سے افضل جہاد قرار دیا گیا ہے، اور بعض روایتوں میں یہ اضافہ بھی ملتا ہے کہ اگر اس راہ میں جان چلی جائے تو وہ بھی قبول ہے۔[39] اس کے مقابلے میں سخت طرزعمل مسلح بغاوت کی صورت میں ظاہر ہوا جسے خوارج نے انتہائی شکل دی، جبکہ زیدیوں اور معتزلہ نے اسے نسبتاً متوازن حدود میں رکھا۔[40]

لیکن بالآخر جس تعبیر نے غلبہ حاصل کیا وہ اہل سنت کی تعبیر تھی جس نے ''نیکی اور برائی'' کو شریعت کے تمام احکام کے مترادف سمجھ لیا۔ تیسری صدی ہجری کے مفسر امام طبری نے اسی مفہوم کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''نیکی کا حکم دینا'' ہر اس چیز کو شامل ہے جس کا اللہ اور اس کے رسول نے حکم دیا ہے، اور ''برائی سے روکنا'' ہر اس چیز سے روکنا ہے جس سے اللہ اور اس کے رسول نے منع فرمایا ہے۔[41] یوں چونکہ نماز کا حکم دیا گیا اور شراب سے منع کیا گیا، اس لیے یہ لازم سمجھا گیا کہ ہر مسلمان دوسرے مسلمان کو نماز پر مجبور کرے اور شراب سے روکے۔ اسی ہمہ گیر تصور کے نتیجے میں محتسب کا کردار محض بازار کے نگران سے بڑھ کر ایک مذہبی پولیس میں تبدیل ہو گیا۔ یوں ''نیکی کا حکم اور برائی سے روکنا'' ایک اخلاقی دعوت کے بجائے ایک ہمہ گیر سماجی جبر کی صورت اختیار کرتا چلا گیا۔

اگر لوگوں کے درمیان اس بات پر ہی اختلاف ہو جائے کہ ''نیکی'' اور ''بدی'' کا مفہوم کیا ہے تو پھر کیا ہو گا؟ حضرت امام غزالیؒ نے اس سوال کا سامنا کیا اور فقہی تکثیریت (legal pluralism) کو ایک حد تک تسلیم کر کے اس کا جواب دیا۔ وہ لکھتے ہیں کہ حنفیوں کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ شافعیوں پر سانڈا (ریگستانی چھپکلی) کھانے کی وجہ سے اعتراض کریں، اور نہ ہی شافعیوں کو یہ حق ہے کہ وہ حنفیوں پر نبیذ پینے کے باعث مواخذہ کریں۔''[42]

یہاں نبیذ سے مراد کھجور یا جو سے تیار کیا گیا وہ مشروب ہے جسے احناف شراب سے مختلف سمجھتے ہوئے نشہ نہ ہونے کی صورت میں جائز مانتے تھے۔ یہ ایک ایسا نکتہ ہے جس سے آج کے بہت سے حنفی بھی ناواقف ہیں۔[43] لیکن امام غزالی کی یہ کشادہ دلی صرف چار سنی فقہی مکاتب تک محدود تھی۔ ان کے نزدیک اسلام کی باقی تمام تعبیرات بدعت تھیں، اور بدعت ایسی چیز تھی جس کے خلاف حسبہ نافذ کی جانی چاہیے۔ بلکہ ان کے نزدیک ان کے خلاف حسبہ دیگر تمام برائیوں کے خلاف حسبہ سے بھی زیادہ ضروری تھی۔[44]

یہاں ایک بنیادی سوال پیدا ہوتا ہے۔ آخر اس بات کی ضمانت کون دے سکتا ہے کہ خود امام غزالی کی تعبیر ہی درست ہے اور بدعت نہیں ہے؟ اگر کوئی ان کے نظریے کو بھی بدعت سمجھ کر اس کے خلاف حسبہ نافذ کرے تو کیا ہو گا؟ تاریخ میں ایسا ہو بھی چکا ہے جیسا کہ خلیفہ مامون کے دور کی مشہور ''محنہ'' یا ''آزمائش'' سے ظاہر ہے۔ یہی روایتی نظریۂ حسبہ کی پہلی کمزوری تھی۔

دوسری کمزوری یہ تھی کہ امام غزالی، امام ماوردی اور دیگر علماء نے جبر اور اخلاص کے درمیان موجود تضاد کو کبھی پوری طرح محسوس ہی نہیں کیا۔ حالانکہ وہ خود نیت کے خلوص کو عبادت کی روح قرار دیتے تھے۔ امام غزالی نے اس موضوع پر ایک پورا باب لکھا ہے جس میں وہ خبردار کرتے ہیں کہ عبادت ریا، دکھاوے یا محض اچھا محسوس کرنے کے لیے نہیں ہونی چاہیے۔ ان کے نزدیک سچی عبادت وہ ہے جس میں اللہ کے سوا کوئی محرک نہ ہو۔[45] مگر وہ اس نکتے پر غور نہیں کرتے کہ اگر کسی کو عبادت پر مجبور کیا جائے تو اس کی نیت خود بخود غیر خالص ہو جاتی ہے کیونکہ جبر بذات خود ایک خارجی محرک بن جاتا ہے۔[46]

شاید اس غفلت کی وجہ یہ تھی کہ اشعری مکتب فکر انسانی آزادی کو اخلاقی ذمہ داری کی بنیادی شرط نہیں سمجھتا تھا، برخلاف معتزلہ کے جو اس نکتے پر بہت زور دیتے تھے۔[47] مثال کے طور پر عظیم معتزلی عالم عبدالجبار نے لکھا ہے کہ ''انسان اسی وقت قابل تعریف ہوتا ہے جب اس کے پاس یہ اختیار ہو کہ وہ چاہے تو کوئی اور عمل بھی کر سکتا تھا۔ جبر کی حالت میں یہ ممکن نہیں رہتا۔''[48] اس کے برعکس، اشاعرہ نے انسانی آزادی کو کم اہمیت دی اور اخلاقی ذمہ داری کی بنیاد صرف فہم پر رکھی، یعنی اس بات پر کہ انسان صحیح و غلط کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔[49] اگرچہ یہ اختلاف بظاہر انسان اور خدا کے تعلق سے متعلق تھا، اس کے اثرات انسانی تعلقات پر بھی محسوس کیے گئے۔[50]

مسلط کردہ مذہب کی قیمت

اب اگر ہم امام غزالی کے عہد سے آگے بڑھ کر آج کے زمانے پر نگاہ ڈالیں اور ''حسبہ'' کی جدید شکلوں کا جائزہ لیں تو صاف نظر آتا ہے کہ اس روایت کے وہ دو سیاہ دھبے اب باقاعدہ گہرے گڑھوں میں بدل چکے ہیں۔

پہلا یہ کہ اسلام کی ایک مخصوص تعبیر کو تمام مسلمانوں پر زبردستی مسلط کر دیا جاتا ہے۔ سعودی عرب میں یہ تعبیر وہابیت ہے جہاں شیعہ مسلمانوں کو اپنے مذہبی طریقے سے عبادت کرنے پر سخت تشدد کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔[51] ایران میں صورت حال اس کے برعکس ہے۔ وہاں شیعہ اسلام ریاستی مذہب ہے اور سنی مسلمانوں کو عید کی نماز تک ادا کرنے سے روکا جا سکتا ہے۔[52] اس دور میں امام

غزالی کی محدود فقہی تکثیریت بھی عملاً بے معنی ہو چکی ہے کیونکہ جدید ریاستیں مرکزیت کی تابع ہیں اور ایک ہی قانون سب پر نافذ کرتی ہیں۔ دوسری طرف مسلم معاشرے خود پہلے سے کہیں زیادہ متنوع ہو چکے ہیں جہاں جدید فکری رجحانات بھی موجود ہیں، دین سے دور لوگ بھی ہیں، اور مذہبی اقلیتیں بھی۔ ایسے ماحول میں مذہبی پولیسنگ کا ہر عمل دراصل اسی تعبیر اسلام کو نافذ کرنا ہوتا ہے جسے اقتدار میں موجود طبقہ تسلیم کرتا ہے۔ یوں نافذ ہونے والا قانون ''اللہ کا قانون'' نہیں ہوتا بلکہ وہ وہابی علما، شیعہ آیت اللہوں یا شافعی فقہا کی تشریح کا عکس ہوتا ہے۔

دوسرا اور اس سے بھی زیادہ سنگین مسئلہ مذہبی جبر کے وہ اثرات ہیں جو بظاہر نظر نہیں آتے مگر اندر ہی اندر معاشرے کو کھوکھلا کر دیتے ہیں۔ یہ ہیں منافقت اور نفرت۔ ایران اس کی ایک نمایاں مثال ہے جہاں چار دہائیوں سے جاری مذہبی نگرانی نے معاشرے کو زیادہ دیندار بنانے کے بجائے زیادہ کھوکھلا کر دیا ہے۔ وہاں ''گزینش'' (gozinesh) یعنی ''انتخاب'' کی پالیسی کے تحت سرکاری ملازمتوں میں اہلیت کے بجائے مذہبی وابستگی کو معیار بنایا گیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ لوگ واقعی دیندار بننے کے بجائے دینداری کا ڈھونگ رچانے لگے۔[53]

اسی طرح شراب پر پابندی سے نشے کو ختم کرنے کے بجائے گھریلو طور پر تیار کی جانے والی زہریلی شراب کو فروغ ملا جس کے نتیجے میں بے شمار اموات ہوئیں۔[54] ان تمام مسائل کے ساتھ ساتھ اسلامی نظام کے نام پر کی جانے والی سختیوں سے بہت سے لوگوں کے دلوں میں نہ صرف حکومت بلکہ خود مذہب کے خلاف نفرت پیدا ہو گئی۔ نتیجتاً ایران میں ایک قابل ذکر تعداد نے اسلام ترک کر کے عیسائیت یا الحاد کو اختیار کر لیا۔[55]

بعض ایرانیوں نے ان تمام جابرانہ احکامات کے تباہ کن اثرات کو بہت گہرائی سے محسوس کیا۔ ان میں ایک نمایاں نام آیت اللہ منتظری کا تھا جو غیر معمولی طور پر آزاد خیال عالم سمجھے جاتے تھے۔ انہوں نے 2008 میں خبردار کیا تھا کہ ''شریعت پر عمل کو بزور قانون نافذ کرنا دراصل دین سے فرار اور دینداری سے نفرت کو جنم دیتا ہے۔''[56] اس کے باوجود جب میں یہ کتاب لکھ رہا تھا تب ایران میں حکام سڑکوں پر عورتوں کا پیچھا کر رہے تھے تاکہ ان کے سروں کو ڈھانپنے پر مجبور کریں، اور ان ہزاروں افراد کو سزا دی جا رہی تھی جو اس جبر کے سامنے جھکنے سے انکار کرتے تھے۔

کیا اس اندھی مذہبی سخت گیری سے نکلنے کی کوئی سبیل ہے؟ یقیناً ہے۔ اور وہ سبیل اسی بنیادی سوال پر ازسرِ نو غور کرنے سے کھلتی ہے کہ آخر ''نیکی کا حکم دینے اور برائی سے روکنے'' کا حقیقی مفہوم کیا ہے۔ جیسا کہ پہلے واضح کیا جا چکا ہے کہ سنی اور شیعہ دونوں کی مرکزی روایت میں یہ تصور بتدریج مذہبی نگرانی اور تفتیش کی صورت اختیار کر گیا کیونکہ وہاں ''نیکی'' اور ''بدی'' کو شریعت کے احکام کے ساتھ پوری طرح ہم معنی سمجھ لیا گیا۔ اس طرزِ فکر کے پسِ پشت ایک خاص علمی مفروضہ کارفرما تھا جس کی طرف امام غزالیؒ نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف احیاء علوم الدین میں نہایت باریکی سے اشارہ کیا ہے۔ ان کے نزدیک برائی کو روکنے کا مقصد بذاتِ خود درست ہے مگر اس کی ایک لازمی شرط یہ ہے کہ کسی فعل کا برا ہونا محض عقلی موشگافی کے بغیر خود واضح اور بدیہی ہو۔[57] یعنی جن امور کو روکا جائے یا جن کا حکم دیا جائے وہ عقل کے ذریعے نہیں بلکہ محض دینی حکم کی بنیاد پر متعین ہوں۔ مثال کے طور پر شراب کو اس لیے منع کیا جائے کہ وہ حرام ہے نہ کہ اس لیے کہ وہ معاشرتی بگاڑ پیدا کرتی ہے حالانکہ اس پہلو پر بھی گفتگو ممکن ہے۔

لیکن معتزلہ کا نقطۂ نظر اس سے مختلف تھا۔ ان کے نزدیک ''نیکی'' اور ''بدی'' کا تعین صرف وحی سے نہیں بلکہ عقل سے بھی ہوتا ہے۔ ان کے مطابق ظلم، جھوٹ، یا کسی انسان کو تکلیف پہنچانا ایسی برائیاں ہیں جنہیں انسانی عقل خود پہچان سکتی ہے۔[58]

یہاں معتزلہ ایک نہایت اہم نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ قرآن جس لفظ کو ''نیکی'' کے لیے استعمال کرتا ہے وہ ''معروف'' ہے جس کا لغوی مطلب ہے ''وہ چیز جو جانی پہچانی ہو''۔ یہ لفظ ''معروف بالشرع'' یعنی صرف شریعت سے معلوم ہونے والی چیز نہیں بلکہ عمومی طور پر جانی جانے والی اقدار ہے۔[59] جیسا کہ شیعہ عالم علامہ طباطبائی (متوفی 1981) نے لکھا ہے کہ یہ وہ چیزیں ہیں جنہیں انسان معاشرتی زندگی کے تجربے سے پہچان لیتا ہے یا جو فطری طور پر اس کے شعور میں رچی بسی ہوتی ہیں۔[60] یوں نیکی کا تصور محض مذہبی دائرے تک محدود نہیں رہتا بلکہ ایک ایسی انسانی حکمت میں ڈھل جاتا ہے جو تمام انسانوں کے لیے قابلِ فہم اور قابلِ قبول ہو سکتی ہے۔

اور یہی امتیاز ہمیں بطور مسلمان اس قابل بناتا ہے کہ ہم ''نیکی کا حکم دینے اور برائی سے روکنے'' کے فریضے کو ایک نئی معنویت کے ساتھ سمجھیں۔ اس کے لیے سب سے پہلے یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ

کن امور کا ادراک محض مذہب کے ذریعے ہوتا ہے اور کن حقائق تک انسانی عقل خود رسائی رکھتی ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جس پر اجتماعی قوانین کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے کیونکہ ''عوامی عقل'' کے دائرے میں رہتے ہوئے لوگ اس بات پر متفق ہو سکتے ہیں کہ قتل اور چوری جیسے افعال ممنوع ہونے چاہییں یا یہ کہ سرخ بتی پر رکنا لازم قرار دیا جائے۔ اس کے برعکس وہ حقائق جو صرف مذہب کے وسیلے سے معلوم ہوتے ہیں، ہر مذہب کی عبادات، احکام اور ممانعتیں اپنی فطرت میں ذاتی اور اعتقادی ہیں۔ اس لیے ان پر عملدرآمد کا فیصلہ انہی افراد اور طبقات کے سپرد ہونا چاہیے جو رضا کارانہ طور پر ان اصولوں کے مطابق زندگی گزارنے پر آمادہ ہوں۔

لیکن یہاں ایک توقف لازم ہے۔ کیا واقعی لوگ اس بات پر متفق ہو سکتے ہیں کہ مذہب کے مطابق زندگی گزاری جائے یا اس سے اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے؟ کیا انسان کو یہ آزادی حاصل ہے کہ وہ طے کرے کہ کس مذہب کو اختیار کرنا ہے یا کسی مذہب کو اختیار کرنا بھی ہے یا نہیں؟

ان سوالات کے جواب کے لیے ہمیں گفتگو کے اگلے باب میں قدم رکھنا ہوگا۔

12

آزادی کی اہمیت (حصہ دوم): ارتداد

کسی بھی شخص کو معاشرے کے مقابلے میں ایک ایسا بنیادی حق حاصل ہوتا ہے جس کی نفی ممکن نہیں، اور وہ یہ کہ اسے اس معاشرے سے الگ ہونے کا اختیار حاصل ہو۔ اگر کسی حق کو فی الحقیقت بنیادی کہا جا سکتا ہے تو وہ یہی ہے، ایک ناقابل سلب حق جو اس وقت بھی قائم رہتا ہے جب خود معاشرہ اسے تسلیم کرنے سے انکار کر دے۔

—چندرن کوکا تھاس، لبرل سیاسی مفکر[1]

2006 میں ایک ٹی وی انٹرویو کے دوران عرب دنیا کے معروف سنی عالم یوسف القرضاوی نے ایک ایسا جملہ کہا جس کی گونج شاید ان کے گمان سے کہیں زیادہ دور تک پہنچ گئی۔ انہوں نے کہا کہ "اگر ارتداد کو آزاد چھوڑ دیا جاتا تو اسلام باقی نہیں رہتا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے فوراً بعد اسلام ختم ہو چکا ہوتا۔"[2] اپنے مسلمان سامعین کے سامنے وہ دراصل یہ واضح کرنا چاہتے تھے کہ ارتداد یعنی اسلام ترک کر دینا ایک سنگین جرم ہے جس کی سزا موت ہونی چاہیے۔ مگر بہت سے دوسرے لوگوں کے لیے یہ جملہ اس بات کا اعتراف بن گیا کہ اسلام کی بقا طاقت اور جبر کے سہارے ممکن ہوئی ہے۔

ارتداد کی سزا کا مسئلہ اسلامی قانون میں جبر کی انتہا کو ظاہر کرتا ہے۔ اس تصور کے مطابق اگر کوئی مسلمان علانیہ اپنا دین چھوڑ دے تو اسے گرفتار کیا جانا چاہیے اور توبہ کی دعوت دی جانی چاہیے۔ اگر وہ توبہ سے انکار کرے تو اسے قتل کر دیا جائے۔ اہل سنت کے چاروں فقہی مکاتب فکر اور ان کے ساتھ ساتھ شیعہ فقہ بھی اس سخت حکم پر متفق ہیں۔ اختلاف صرف چند جزوی تفصیلات میں ہے۔ احناف اور شوافع کے نزدیک مرتد کو قتل سے پہلے تین دن کی مہلت دی جاتی ہے تاکہ وہ رجوع کر لے۔ مالکی فقہا اسے دس دن تک کی مہلت دیتے ہیں۔ حنابلہ کے نزدیک کسی مہلت کی ضرورت ہی

نہیں۔ اگر عورت مرتد ہو جائے تو احناف اور شیعہ فقہا اس معاملے میں کچھ نرمی برتتے ہیں۔ ان کے نزدیک عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ قید میں رکھا جائے گا اور وقفے وقفے سے مارا جائے گا تاکہ شاید اسے ''ہدایت کی روشنی ملے اور وہ رجوع کر لے''۔[3]

اس سے بھی زیادہ افسوس ناک بات یہ ہے کہ یہ فتوے محض فقہی کتابوں کے اوراق میں دفن نہیں رہے بلکہ آج بھی درجنوں مسلم ممالک کے قوانین کی صورت میں زندہ ہیں۔ 2020 تک سعودی عرب، ایران، سوڈان، افغانستان، برونائی، موریطانیہ، مالدیپ، نائجیریا کے بعض علاقے، صومالیہ، قطر، متحدہ عرب امارات اور یمن جیسے ممالک میں ارتداد کو قابل سزا جرم قرار دیا گیا تھا، اور بعض جگہوں پر اس کی سزا موت تھی۔ ملائیشیا، اردن، کویت اور عمان جیسے ممالک میں اگرچہ فوجداری قوانین میں ارتداد کی صریح سزا موجود نہیں مگر نسبتاً نرمی کے ساتھ اسلامی عدالتیں پھر بھی قید، اصلاحی تربیت یا نکاح کی تنسیخ جیسے فیصلے سنا سکتی ہیں کیونکہ مرتد کو مسلمان سے شادی کا حق حاصل نہیں سمجھا جاتا۔

اس سے بھی زیادہ تشویشناک بات یہ ہے کہ جن ممالک میں قانونی طور پر ارتداد جرم نہیں ہے وہاں بھی خودساختہ مذہبی گروہ اور ہجوم اکثر مبینہ مرتدین کے خلاف تشدد پر اتر آتے ہیں۔ مصر، پاکستان اور بنگلہ دیش میں اس نوعیت کے لرزہ خیز واقعات بارہا پیش آ چکے ہیں۔ مزید یہ کہ ارتداد کا یہی تصور اسلام کے نام پر کی جانے والی دہشت گردی کا بھی ایک بڑا جواز بن چکا ہے کیونکہ داعش اور القاعدہ جیسی جماعتیں پہلے اپنے مخالفین کو ''مرتد'' قرار دیتے ہیں، پھر ان کے قتل کو جائز ٹھہراتے ہیں۔ خوش آئند بات یہ ہے کہ مرکزی دھارے کے علما ایسے دہشت گردوں کو ''انتہاپسند'' قرار دیتے ہیں اور اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ کسی کو یوں کافر ٹھہرانے کا انہیں حق حاصل ہے۔ مگر افسوس کہ وہ اس بنیادی سوال پر کم ہی غور کرتے ہیں کہ آخر کسی انسان کو ایمان کے معاملے میں سزا دینے کا حق ہی کس کو ہے؟

مختصر یہ کہ امت مسلمہ اس وقت ایک گہرے اخلاقی بحران کا شکار ہے۔ کسی انسان کو اس کے ایمان یا عدم ایمان کی بنیاد پر قتل کر دینا نہ صرف انسانی آزادی کی سنگین توہین ہے بلکہ سراسر بے معنی بھی ہے۔ آخر اس دھمکی سے حاصل کیا ہوگا کہ ''جس طرح میں ایمان کو سمجھتا ہوں اسی طرح ایمان لے آؤ ورنہ قتل کر دیے جاؤ گے''؟ اس سے سوائے منافقت اور نفرت کے اور کیا جنم لے سکتا ہے؟

یہ حقیقت شاید ہر مسلمان پر واضح ہو جاتی اگر وہ صرف قرآن کی رہنمائی پر اکتفا کرتا۔ قرآن جو کم از کم اکیس مقامات پر ارتداد کا ذکر کرتا ہے، اس دنیا میں اس کی کوئی سزا مقرر نہیں کرتا۔ ہاں وہ آخرت میں جواب دہی کا ذکر ضرور کرتا ہے، مگر وہ آخرت ہے دنیا نہیں[4] اس کے علاوہ قرآن میں ایسی آیات بھی موجود ہیں جو ارتداد کی سزا کے خلاف دلیل بن سکتی ہیں، مثلاً یہ مشہور جملہ کہ ''دین میں کوئی جبر نہیں۔''[5]

لیکن جیسا کہ ہم پہلے پڑھ چکے ہیں کہ مرکزی اسلامی روایت نے ان آیات کو ایک ہزار برس پہلے ہی محدود یا منسوخ کر دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض جدید مترجمین قرآن کے اس جملے میں خاموشی سے چند الفاظ کا اضافہ کر دیتے ہیں تا کہ اس کا دائرہ محدود ہو جائے: دین میں کوئی جبر نہیں (اسلام قبول کرنے میں)۔[6] یعنی اسلام قبول کرنے میں تو آزادی ہے مگر اسے چھوڑنے کی آزادی نہیں۔

دو مشتبہ احادیث

اسلامی قانون میں جبر کے جتنے بھی عناصر پائے جاتے ہیں، ان میں سے اکثر کی بنیاد قرآن نہیں بلکہ احادیث پر ہے۔ ارتداد کی سزا بھی اسی زمرے میں آتی ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے، بہت سے مسلمان ان روایات کو حتمی اور واجب الاطاعت سمجھتے ہیں، مگر ان کے بارے میں احتیاط کی ٹھوس وجوہ موجود ہیں۔ سب سے پہلی بات یہ ہے کہ یہ احادیث رسول اللہ ﷺ کے وصال کے تقریباً دو سو برس بعد مدوّن کی گئیں، اس سے پہلے وہ زبانی روایات کی صورت میں گردش کرتی رہیں، جہاں ان میں غلط فہمیاں، اضافے اور من گھڑت باتیں شامل ہوتی چلی گئیں۔ جن علما نے انہیں جمع کیا، جیسے امام احمد بن حنبل، امام بخاری، امام مسلم اور دیگر محدثین، انہوں نے یقیناً پوری کوشش کی کہ صحیح روایات کو الگ کر لیں، مگر اس کے باوجود ان کے اپنے علمی رجحانات اور فکری میلان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ حقیقت یہ ہے کہ خود ان کی تحریروں سے واضح ہوتا ہے کہ بعض مواقع پر انہوں نے ایسی روایات بھی قبول کیں جن کی سند کمزور تھی، محض اس لیے کہ وہ ان عقائد کی تائید کرتی تھیں جنہیں وہ پہلے ہی درست سمجھتے تھے۔[7]

اس عمومی احتیاط کے ساتھ اب ان دو احادیث کو دیکھنا چاہیے جن پر ارتداد کی سزا کی پوری عمارت کھڑی کی گئی ہے۔ یہ دونوں صحیح بخاری میں درج ہیں۔ پہلی حدیث میں صاف الفاظ میں کہا گیا ہے

کہ ''جو شخص اپنا دین بدل دے، اسے قتل کر دو۔''[8] دوسری حدیث اسی حکم کو دہراتی ہے، البتہ اس میں قتل کے دو اور اسباب بھی گنوائے گئے ہیں کہ ''کسی مسلمان کا خون حلال نہیں ہے، سوائے تین صورتوں کے: شادی شدہ زانی، وہ شخص جس نے کسی کو قتل کیا ہو، اور وہ جو اپنا دین چھوڑ دے اور مسلمانوں کی جماعت سے الگ ہو جائے۔''[9]

اگرچہ اصولاً تمام احادیث پر سوال اٹھایا جا سکتا ہے، مگر ان دونوں روایتوں کے بارے میں خاص طور پر چند سنگین شبہات موجود ہیں۔ سب سے پہلے تو یہ کہ خود محدثین کے نزدیک یہ احادیث ''آحاد'' ہیں، یعنی ان کی روایت ایک ہی ذریعہ سے ہوئی ہے، برخلاف ''متواتر'' احادیث کے جو متعدد مستقل ذرائع سے منتقل ہوتی ہیں اور زیادہ معتبر سمجھی جاتی ہیں۔ مزید یہ کہ پہلی حدیث کے راوی عکرمہ ہیں جو خود محدثین کے ہاں ایک متنازعہ شخصیت سمجھے جاتے ہیں۔[10]

دوسری بات یہ ہے کہ دونوں احادیث اپنے سیاق و سباق سے بالکل خالی ہیں۔ ہمیں یہ نہیں بتایا جاتا کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ بات کس موقع پر فرمائی، کن حالات میں فرمائی، اور اس پر عملی طور پر کیا ردعمل ہوا۔ اس کے برعکس، دوسری روایات ہمیں ایسے واقعات بتاتی ہیں جن میں نبی کریم ﷺ نے مرتدین کے خلاف کوئی کارروائی نہیں کی۔ ایک واقعہ ایک بدوی کا ہے جو مدینہ آیا، ایمان لایا، پھر کچھ عرصے بعد رسول اللہ ﷺ سے آ کر کہا کہ میری بیعت ختم کر دیں، اور وہ خاموشی سے واپس چلا گیا، کسی نے اسے روکا تک نہیں۔[11]

اسی طرح قرآن ایک ایسے گروہ کا ذکر کرتا ہے جو صبح کے وقت ایمان لاتا اور شام کو انکار کر دیتا تھا محض اس غرض سے کہ مسلمانوں کو شک میں مبتلا کیا جائے۔[12] یہ تو محض ارتداد ہی نہیں بلکہ دانستہ فتنہ انگیزی تھی، مگر اس کے باوجود قرآن نے اس کے جواب میں صرف اتنا کہا کہ ''کہہ دو ہدایت تو اللہ کی ہے۔'' اور ہمیں کہیں یہ نہیں ملتا کہ رسول اللہ ﷺ نے ان لوگوں کے خلاف کوئی تادیبی اقدام کیا ہو۔[13]

تیسری بات جو ان ارتداد سے متعلق احادیث کو اور بھی مشکوک بنا دیتی ہے، یہ ہے کہ ابتدائی اسلامی تاریخ کے ان اہم تنازعات میں ان کا کوئی ذکر نہیں ملتا جہاں ارتداد مرکزی مسئلہ تھا۔ سب سے پہلا اور نمایاں واقعہ خلیفۂ اول حضرت ابوبکرؓ کے دور کا ہے جسے ''جنگ ردّہ'' کہا جاتا ہے۔ اس میں کچھ عرب قبائل نے مدینہ کی ریاست کو خراج دینے سے انکار کر دیا تھا۔ جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے، اس

معاملے پر مدینہ میں شدید اختلاف پیدا ہوا۔ خلیفہ سخت کارروائی کے حق میں تھے، جبکہ حضرت عمرؓ جیسے جلیل القدر صحابی نرمی کی تلقین کر رہے تھے۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ اس پوری بحث میں خلیفہ ابو بکرؓ نے اپنے موقف کے حق میں کسی حدیث کا حوالہ نہیں دیا۔ اگر ارتداد سے متعلق وہ احادیث اس وقت معروف ہوتیں تو غالباً وہ ضرور ان کا حوالہ دیتے۔ یہ خاموشی خود ایک اہم سوال کو جنم دیتی ہے۔[14]

ایک اور واقعہ جو ابتدائی اسلامی تاریخ میں ارتداد کے نام پر ظلم کی ایک سنگین مثال بن گیا، دمشق کے عالم غیلان الدمشقی کا قتل ہے جس کا ذکر ہم دوسرے باب میں کر چکے ہیں۔ وہ درحقیقت مرتد نہیں تھے بلکہ انسانی اختیار اور آزادی ارادہ کے قائل تھے جو اموی خلافت کے اس نظریے کے خلاف تھا جس کے تحت جبر و تقدیر کو سیاسی جواز کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا۔ ان کا قتل ایک نمائشی مقدمے کے بعد ہوا جس میں فتویٰ دینے والے عبدالرحمن الاوزاعی تھے جو ایک معروف سنی فقیہ، جبر کے حامی اور حکمران طبقے کے قریب سمجھے جاتے تھے۔ اس سیاسی قتل کو دینی رنگ دینے میں انہوں نے کوئی جھجک محسوس نہیں کی، مگر حیرت کی بات یہ ہے کہ اپنی دلیل میں انہوں نے بھی ارتداد والی احادیث کا سہارا نہیں لیا۔[15]

یہ تمام شواہد اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ ارتداد کے قتل سے متعلق احادیث شاید رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں معروف ہی نہ تھیں، بلکہ دوسری صدی ہجری کے آخر میں سامنے آئیں، اس وقت جب ابھی صحیح بخاری جیسی حدیث کی کتب مرتب بھی نہیں ہوئیں تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کے بعض فقہا جیسے ابراہیم نخعی (متوفی 713ء) اور سفیان ثوری (متوفی 778ء) یہ رائے رکھتے تھے کہ مرتد سے بار بار توبہ کی درخواست کی جانی چاہیے نہ کہ چند دن بعد اسے قتل کر دیا جائے جیسا کہ بعد کے دور میں اجماع کے نام پر رائج کر دیا گیا۔[16]

یہ تمام حقائق اس امکان کو تقویت دیتے ہیں کہ ارتداد کی سخت سزا کا تصور خود رسول اللہ ﷺ کی تعلیمات سے نہیں بلکہ بعد کے مسلمانوں کی فکری اور سیاسی ضرورتوں سے پیدا ہوا، اور پھر رفتہ رفتہ اسے نبی ﷺ کی طرف منسوب کر دیا گیا۔

اب سوال یہ ہے کہ ابتدائی مسلمانوں کو اس سختی کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی؟ اس کے دو جواب ہیں۔ ایک نسبتاً معصوم، اور دوسرا نہایت تشویشناک۔

ارتداد کی سزا کے نام پر قتل کے واقعات

اس معاملے کی نسبتاً معصوم توجیہ یہ ہے کہ قدیم دنیا میں ''ارتداد'' کا مفہوم وہ نہیں تھا جو آج ہم سمجھتے ہیں۔ اس زمانے میں ''دین'' محض ایک ذاتی عقیدہ نہیں تھا بلکہ اجتماعی شناخت، سماجی وابستگی اور سیاسی وفاداری کا مجموعہ تھا۔ چنانچہ جو شخص اپنے دین سے پھر جاتا، وہ صرف عقیدہ نہیں چھوڑتا تھا بلکہ اپنی جماعت، اپنی سیاسی شناخت اور ممکنہ طور پر اپنی ریاست سے بھی غداری کرتا تھا۔ ایسے شخص کا دشمن کے ساتھ جا ملنا بعید از قیاس نہیں سمجھا جاتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ بازنطینی عیسائی سلطنت میں بھی مذہبی آزادی کا کوئی تصور موجود نہیں تھا۔ 534ء کے جسٹینین کوڈ (Justinian Code of AD 534) کے مطابق تمام شہریوں پر مسیحیت اختیار کرنا لازم تھا، اور جو لوگ قدیم یونانی مذاہب پر قائم رہتے، یعنی جنہیں ''بت پرست'' کہا جاتا تھا، ان کی جائیداد ضبط کر لی جاتی اور بعض اوقات انہیں قتل یا صلیب پر چڑھا دیا جاتا۔ بازنطینی مورخ پروکوپیئس (متوفی 570ء) لکھتا ہے کہ لوگ ''اپنی مرضی سے نہیں بلکہ قانون کے جبر کے تحت اپنے باپ دادا کے عقائد چھوڑنے پر مجبور کیے گئے۔'' اسلام بھی ایسے ہی جبر آلود عالمی ماحول میں ابھرا اور غالباً اسی فضا کے اثرات مسلمانوں پر بھی پڑے۔

لیکن ارتداد کی سزا کا ایک اور، کہیں زیادہ سنگین اور مکروہ استعمال بھی تھا۔ یہ اس لیے کارآمد سمجھی گئی کہ اس کے ذریعے ہر قسم کی فکری بغاوت کو کچلا جا سکتا تھا۔ سب سے پہلی مثال اموی دور میں ملتی ہے جب آزاد ارادہ کے قائل علما، مثلاً غیلان دمشقی اور معبد جہنی کو قتل کر دیا گیا۔ اس کے بعد امام غزالی کی طرف سے ''فلاسفہ'' کے خلاف سخت فتوے آئے۔ پھر رفتہ رفتہ ایک پورا علمی ادب وجود میں آیا جس میں ''کلمات کفر'' کی فہرستیں مرتب کی گئیں، یعنی وہ جملے جن کے کہنے سے کوئی شخص فوراً مرتد اور واجب القتل قرار پاتا۔ حنفی فقیہ شیخ زادہ (متوفی 1667ء) نے ایسی فہرست میں یہ تک شامل کر دیا کہ اگر کوئی قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل ہو یا تناسخ پر ایمان رکھے یا عالم کی توہین کرے تو وہ دائرۂ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے۔ ان میں سے بعض باتیں براہ راست معتزلہ اور فلسفیوں کے نظریات کی طرف اشارہ تھیں۔ یوں ''کفر'' کی تعریف خود علما کی طاقت اور بالادستی کو محفوظ کرنے کا ہتھیار بن گئی۔

آج جسٹینین کا قانون نامہ تو تاریخ کا حصہ بن چکا ہے اور عیسائی دنیا اپنے جبر آمیز ماضی سے بڑی حد تک آگے بڑھ چکی ہے، مگر بدقسمتی سے مسلم دنیا میں ارتداد کی سزا اب بھی نظریاتی اور عملی دونوں

سطحوں پر موجود ہے۔ اس کے نتیجے میں سنگین انسانی حقوق کی پامالیاں ہوتی ہیں۔ سابق مسلمان دھمکیوں، قید، تشدد اور حتیٰ کہ قتل کا نشانہ بنتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اس نظریے کا ایک اور بھیانک استعمال یہ ہے کہ ایسے مسلم مفکرین اور دانشور جو محض تنقیدی سوال اٹھاتے ہیں وہ ''مرتد'' قرار دے دیے جاتے ہیں۔ یوں مسلم معاشروں میں مذہبی فکر پر کھلی بحث کا دروازہ بند ہو جاتا ہے اور وہ اپنے فکری و تہذیبی بحرانوں کا سامنا کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔

سنہرے اصول کی طرف واپسی

جو علماء اس جبر و تشدد کا دفاع کرتے ہیں، ان کے دلائل در حقیقت کمزور اور غیر معقول ہیں۔ مثلاً یوسف القرضاوی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ''دنیا کی ہر برادری کے کچھ بنیادی ستون ہوتے ہیں جنہیں ناقابل تعرض سمجھا جاتا ہے، اور کوئی بھی برادری یہ قبول نہیں کرتی کہ اس کا کوئی فرد اپنی شناخت بدل لے۔'' یہ بات واضح طور پر درست نہیں۔ جدید دنیا میں لوگ نہ صرف اپنے مذہب بلکہ اپنی قومیت تک بدل سکتے ہیں۔ ایک ویتنامی بدھ مت کا پیروکار اگر عیسائی بن جائے یا کسی اور ملک کا شہری ہو جائے، تو اسے نہ سزائے موت دی جاتی ہے اور نہ کسی قسم کی قانونی سزا دی جاتی ہے۔

البتہ انصاف کے تقاضے کے تحت یہ کہنا چاہیے کہ قرضاوی کم از کم ''کفر صغیر'' اور ''کفر کبیر'' کے درمیان فرق کرتے ہیں جو آج کے دور میں نسبتاً معتدل موقف سمجھا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک محض ایمان سے پھر جانا کوئی جرم نہیں، لیکن اگر کوئی شخص اسلام اور مسلمانوں کے خلاف ''جنگ'' کرے تو وہ سزا کا مستحق ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ وہ ''جنگ'' کی تعریف بہت وسیع کر دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک صرف اتنا کافی ہے کہ کوئی شخص اپنے ارتداد کا اظہار کرے یا زبان و قلم سے اس کی تبلیغ کرے۔ یہی بات ان کے نزدیک سزائے موت کو جائز بنا دیتی ہے۔ کچھ دوسرے علماء بھی یہی منطق اپناتے ہیں کہ اگر کوئی مرتد اپنی ''فکری گمراہی'' کو دوسروں تک پہنچانے لگے تو وہ قتل کے لائق ہو جاتا ہے۔

یہاں رک کر مسلمانوں کو ایک آفاقی اخلاقی اصول پر غور کرنا چاہیے، جسے ''سنہرا اصول'' کہا جاتا ہے: دوسروں کے ساتھ وہی سلوک کرو جو تم اپنے لیے پسند کرتے ہو۔ دنیا بھر میں لوگ مختلف مذاہب چھوڑ کر اسلام قبول کرتے ہیں، اور بعض اوقات وہ اپنے سابقہ عقائد پر تنقید بھی کرتے ہیں۔ اگر ان کے

سابقہ ہم مذہب انہیں مرتد کہہ کر قتل کرنے لگیں تو ہمیں کیسا محسوس ہوگا؟ اگر یہ ظلم اور بربریت ہے تو پھر یہی اصول ہمارے اپنے قوانین پر بھی لاگو ہونا چاہیے۔ یہ کہنا کہ اسلام اس لیے مستثنیٰ ہے کیونکہ وہ ''سچا دین'' ہے، کوئی معقول دلیل نہیں کیونکہ ہر مذہب اپنے ماننے والوں کے نزدیک سچا ہوتا ہے۔

اس نکتے کو عصرِ حاضر کے ممتاز مسلم مفکر راشد الغنوشی نے نہایت خوبی سے بیان کیا ہے۔ انہوں نے اپنی 1993ء کی کتاب Public Freedoms in the Islamic State (اسلامی ریاست میں عوامی آزادیاں) میں لکھا ہے کہ:

> اگر کسی مسلمان کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ غیر مسلم تک اپنا پیغام پہنچائے تو اسی طرح غیر مسلم کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی بات مسلمانوں تک پہنچائے۔ اگر مسلمانوں کو اپنے ایمان کے بارے میں کوئی خطرہ محسوس ہوتا ہے تو اس کا حل جبر نہیں بلکہ ایمان کی گہرائی میں اضافہ ہے۔ افکار و آراء کا مقابلہ افکار و آراء سے ہونا چاہیے نہ کہ تلوار سے۔ جو بات غلط ہو اس کا جواب بہتر، زیادہ معقول اور زیادہ مضبوط دلیل سے دیا جانا چاہیے۔

یوں غنوشی صرف مذہبی آزادی ہی نہیں بلکہ آزادی اظہار کی بھی وکالت کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک مسلمان اس بات کے پابند ہیں کہ وہ اختلافی باتیں سنیں چاہے وہ ان کے عقیدے کے خلاف ہی کیوں نہ ہوں، اور ان کا جواب فہم و حکمت سے دیں۔

لیکن پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص اسلام کی ''توہین'' کرے، خدا اور رسول کا مذاق اڑائے تو پھر کیا کیا جائے؟ کیا اس کا جواب جبر اور سزا ہے؟ یا کوئی اور راستہ بھی ممکن ہے؟ اسی سوال پر ہم اگلے باب میں روشنی ڈالیں گے۔

13

آزادی کی اہمیت (حصہ سوم): توہین مذہب

اگر اس زمین پر بسنے والے چھ ارب انسان بھی گستاخی پر اتر آئیں تو اس سے خدا کی عظمت میں ذرہ برابر کمی نہیں آئے گی۔

—انڈونیشیائی عالم دین کے۔ ایچ۔ مصطفیٰ بصری کی نظم ''اللہ اکبر'' سے ماخوذ[1]

جب میں یہ کتاب لکھ رہا تھا، اس وقت پاکستان ایک شدید بحران سے گزر رہا تھا۔ یہ بحران آسیہ بی بی کے گرد گھوم رہا تھا جو ایک غریب مسیحی خاتون تھی اور جس نے جہنم جیسی زندگی دیکھ لی تھی۔ جون 2009 تک آسیہ بی بی پنجاب کے ایک کھیت میں مزدوری کرتی تھی۔ ایک دن اس کا اپنی مسلمان ساتھی خواتین سے جھگڑا ہو گیا۔ ان میں سے ایک نے فوراً پولیس میں شکایت درج کرا دی کہ اس نے ''رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی توہین کی ہے۔'' نتیجتاً اسے گرفتار کر لیا گیا، مقدمہ چلا، اور اسے پھانسی کی سزا سنا دی گئی۔

اگلے آٹھ برس اس نے تنہائی میں اور موت کے انتظار میں گزارے۔ بالآخر پاکستان کی سپریم کورٹ نے اسے بے گناہ قرار دے کر رہا کر دیا۔ مگر اس کے باوجود مشتعل مذہبی گروہ اس کی جان کے درپے رہے، اور یوں وہ مئی 2019 میں خاموشی کے ساتھ کینیڈا پناہ لینے پر مجبور ہو گئی۔

میں جب یہ سارا معاملہ دیکھ رہا تھا تو ایک بات نے مجھے خاص طور پر چونکا دیا۔ پاکستانی میڈیا نے اس مقدمے پر بے شمار خبریں شائع کیں مگر کسی نے بھی یہ نہیں بتایا کہ وہ مبینہ توہین آخر تھی کیا۔ حتیٰ کہ سپریم کورٹ کے چھپن صفحات پر مشتمل فیصلے میں بھی صرف یہ لکھا گیا کہ ''نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے بارے میں توہین آمیز کلمات'' کہے گئے تھے مگر ان الفاظ کو نقل نہیں کیا گیا۔[2]

اس خاموشی کی ایک وجہ تھی جس کی وضاحت پاکستانی ناول نگار محمد حنیف نے نیو یارک ٹائمز میں ہلکے طنز کے ساتھ کی۔ انہوں نے لکھا کہ ''ہم کبھی نہیں جان سکتے کہ اس نے حقیقت میں کیا کہا تھا یا نہیں کہا تھا کیونکہ توہین کو دہرانا بھی توہین ہے، اور اسے لکھ دینا تو شاید اس سے بھی بڑی توہین ہو جائے۔ اس لیے بہتر ہے کہ ہم اس طرف رخ ہی نہ کریں۔''[3]

یہ پڑھ کر میں ایک لمحے کے لیے ٹھٹھک گیا۔ میں نے اپنے دل ہی میں کہا کہ ''افسوس! اگر یہ منطق درست ہے تو پھر پاکستان کو قرآن پر بھی پابندی لگا دینی چاہیے۔'' کیونکہ اسی منطق کے مطابق تو قرآن بھی توہین سے بھرا ہوا ہے۔ بلکہ انتہائی شدید توہین سے۔

قرآن توہین کا جواب کیسے دیتا ہے؟

میرا اشارہ ان قرآنی آیات کی طرف ہے جو رسول اکرم ﷺ اور مکہ کے مشرکین کے درمیان ہونے والی فکری کشمکش کو بیان کرتی ہیں۔ یہ وہ لوگ تھے جن تک نبی ﷺ اللہ کا پیغام پہنچانا چاہتے تھے مگر جواب میں انہیں شدید مخالفت، تمسخر اور گستاخی کا سامنا کرنا پڑا۔ قرآن ان کے الفاظ کو خود نقل کرتا ہے۔ مثلاً وہ کہتے تھے کہ ''اے وہ شخص جس پر یہ قرآن نازل کیا گیا ہے، تم یقیناً دیوانے ہو۔ اگر تم سچے ہو تو ہمارے پاس فرشتے کیوں نہیں لاتے؟''[4] ایک اور مقام پر قرآن ان منکروں کے الفاظ یوں نقل کرتا ہے:

> ''جب ان کے سامنے ہماری آیات پوری وضاحت کے ساتھ پڑھی جاتی ہیں تو وہ کہتے ہیں کہ یہ تو کھلا جادو ہے، یا یہ کہ اس نے خود گھڑ لیا ہے۔''[5]

اسی طرح ایک سرکش شخص کی بات نقل کی گئی ہے جو قرآن کو یوں حقیر جانتا ہے کہ ''یہ تو بس پرانے زمانے کی کہانیاں ہیں، ایک انسان کی گھڑی ہوئی باتیں۔''[6] ایک دیگر گروہ کے بارے میں قرآن کہتا ہے کہ وہ یوں کہتا تھا کہ ''ہم نے یہ سب پہلے بھی سن رکھا ہے، اگر ہم چاہیں تو ہم بھی ایسی باتیں بنا سکتے ہیں، یہ تو محض پرانی داستانیں ہیں۔''[7] حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں بھی گستاخانہ کلمات نقل کیے گئے ہیں، جیسے یہ کہنا کہ ''اللہ تنگ دست ہے'' یا ''اللہ کی اولاد ہے'' یا ''اللہ نے کسی کو جنا ہے۔''[8]

قرآن ان گستاخانہ جملوں کو نقل ضرور کرتا ہے مگر ان پر تشدد یا جبر کا حکم نہیں دیتا بلکہ دلیل اور حکمت

سے جواب دیتا ہے۔ مثلاً جنہوں نے کہا کہ ''اللہ تنگ دست ہے''، ان کے جواب میں فرمایا کہ ''بلکہ اللہ کے دونوں ہاتھ کھلے ہیں، وہ جیسے چاہے خرچ کرتا ہے۔''[9] اور مشرکین کے عقیدے کے رد میں فرمایا کہ ''اگر زمین و آسمان میں اللہ کے سوا اور معبود ہوتے تو دونوں بگڑ جاتے۔''[10] اور جو لوگ یہ کہتے تھے کہ قرآن خود محمد ﷺ کی گھڑی ہوئی بات ہے، ان کے سامنے فکری چیلنج رکھا گیا کہ ''اگر تم سچے ہو تو اس جیسی ایک سورت ہی بنا لاؤ، اور اللہ کے سوا جسے چاہو مدد کے لیے بلا لو۔''[11]

یعنی قرآن کا طریقہ یہ ہے کہ وہ توہین کا جواب دلیل سے دیتا ہے، فکر سے دیتا ہے، مکالمے سے دیتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ وہ آخرت میں اللہ کے عذاب کی خبر دیتا ہے مگر دنیا میں کسی قسم کی سزا تجویز نہیں کرتا۔ نہ قید، نہ قتل، نہ زبان بندی۔

اور اگر گستاخی محض تضحیک اور تمسخر پر مبنی ہو جس کا جواب دلیل سے بھی ممکن نہ ہو تو قرآن تب بھی تشدد کا راستہ نہیں دکھاتا۔ وہ کہتا ہے کہ ''اور جب تم ان لوگوں کو دیکھو جو ہماری آیات میں بے ادبی کرتے ہیں، تو ان سے کنارہ کش ہو جاؤ، یہاں تک کہ وہ کسی اور بات میں لگ جائیں۔''[12] یہ آیت سورۂ انعام میں ہے، یعنی مکی دور کی۔ جو لوگ نسخ کے قائل ہیں وہ اسے کمزوری کا دور کہہ کر نظرانداز کرنا چاہیں گے۔ مگر مدنی سورۃ النساء میں بھی یہی بات دہرائی گئی ہے، بلکہ پچھلی ہدایت کی یاددہانی کے ساتھ:

> ''اور اللہ نے تم پر کتاب میں یہ بات نازل کر دی ہے کہ جب تم سنو کہ اللہ کی آیات کا انکار کیا جا رہا ہے اور ان کا مذاق اڑایا جا رہا ہے تو ان لوگوں کے ساتھ مت بیٹھو جب تک وہ کسی اور بات میں نہ لگ جائیں، ورنہ تم بھی انہی جیسے ہو جاؤ گے۔''[13]

ایک اور مدنی آیت میں مسلمانوں کو بتایا گیا ہے کہ توہین دراصل ایک آزمائش ہے، جسے صبر اور وقار کے ساتھ برداشت کرنا چاہیے:

> ''تم ضرور ان لوگوں کی طرف سے بہت سی دل آزار باتیں سنو گے جنہیں تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی اور ان کی طرف سے بھی جو اللہ کے ساتھ شریک ٹھہراتے ہیں۔ لیکن اگر تم صبر کرو اور تقویٰ اختیار کرو تو یہی بڑی ہمت کا کام ہے۔''[14]

اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے تیرھویں صدی کے عظیم مفسر فخر الدین رازی لکھتے ہیں کہ اگرچہ بعض فقہا اسے منسوخ سمجھتے ہیں مگر وہ خود اس رائے سے متفق نہیں۔[15] بلکہ وہ اسی مزاج کی دوسری آیات

کو بھی اس کی تائید میں پیش کرتے ہیں، مثلاً: ''ایمان والوں سے کہہ دو کہ وہ ان لوگوں کو معاف کر دیں جنہیں ایام اللہ کا خوف نہیں۔''[16] اسی طرح قرآن مومنوں کی صفت یہ بیان کرتا ہے کہ ''وہ رحمٰن کے بندے ہیں جو زمین پر نرمی سے چلتے ہیں، اور جب جاہل ان سے مخاطب ہوتے ہیں تو کہتے ہیں: خدا حافظ۔''[17]

لیکن قرآن کے اس تحمل اور رواداری بھرے اسلوب کے باوجود فقہ اسلامی میں توہین رسالت کے لیے نہایت سخت سزائیں وضع کی گئیں۔ خاص طور پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شان میں گستاخی کو سنگین ترین جرم قرار دیا گیا جسے ''سبّ الرسول'' یا ''شتم الرسول'' کہا جاتا ہے۔ احناف نے اسے ارتداد کے ساتھ جوڑ دیا، یعنی اسے بھی ایسا جرم سمجھا جس کی سزا موت ہے، البتہ توبہ کی گنجائش رکھی۔ شوافع نے بھی کم و بیش یہی موقف اختیار کیا۔ مالکی فقہا نے عورت کے لیے توبہ کی اجازت دی مگر مرد کے لیے نہیں۔ جبکہ حنابلہ نے کسی کے لیے بھی توبہ کا دروازہ کھلا نہیں رکھا۔

اس سختی کو مزید تقویت ابن تیمیہ کی مشہور تصنیف ''الصارم المسلول علی شاتم الرسول'' سے ملی جس سے بعد کے ادوار میں گہرا اثر پڑا حتیٰ کہ غیر حنبلی حلقوں میں بھی۔[18] اس کے مطابق جو شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی توہین کرے وہ خواہ توبہ کرے یا معافی مانگے، اس کی سزا موت ہی ہے۔

آج بھی یہ قرون وسطیٰ کی فقہی روایت زندہ ہے اور کئی مسلم اکثریتی ممالک میں توہین مذہب کے قوانین کی بنیاد بنی ہوئی ہے۔ بعض ممالک میں یہ قوانین نوآبادیاتی دور کی باقیات ہیں جیسے پاکستان میں، مگر ان کے تحفظ، توسیع اور نفاذ کے پیچھے جو جذبہ کارفرما ہے وہ خالصتاً مذہبی ہے۔[19] اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ شدت پسند عناصر ان قوانین کو خود ساختہ انصاف کے نام پر تشدد کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ اسی ذہنیت کے تحت سلمان رشدی سے لے کر آسیہ بی بی تک، اور فرانسیسی جریدے شارلی ہیبڈو تک، سب کو نشانہ بنایا گیا ہے۔

مردہ شاعروں کی ایک انجمن؟

اگر قرآن اس تمام سخت گیری کی تائید نہیں کرتا تو پھر یہ سب کہاں سے آیا؟ جیسے ارتداد کے معاملے میں ہوا، یہاں بھی ماخذ بعض ایسی روایات ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منسوب کی جاتی ہیں۔ مگر اس بار

ہمارے پاس کوئی واضح حدیث موجود نہیں جو توہین کے بدلے قتل کا حکم دیتی ہو۔ اس کے بجائے ہمیں سیرت نبوی کی کتابوں میں کچھ واقعات ملتے ہیں جو نبی کریم ﷺ کے وصال کے تقریباً ایک صدی بعد مدوّن کیے گئے۔ ان میں چند ایسے افراد کے قتل کا ذکر ہے جنھوں نے رسول اکرم ﷺ اور آپ کے پیغام کے خلاف ہجو پر مبنی شاعری کی تھی۔ انہی روایات سے بعض شدت پسند مسلمانوں کو متاثر ہوئے، اور بعض اسلام مخالف ناقدین کو یہ کہنے کا موقع مل گیا کہ گویا "محمد کی مردہ شاعروں کی انجمن"[20] وجود میں آئی تھی۔ مگر دونوں فریق ایک نہایت اہم نکتے کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔

اس نکتے کو سمجھنے کے لیے ہمیں ان نام نہاد "مردہ شاعروں" میں سب سے نمایاں شخصیت کعب بن الاشرف کی طرف دیکھنا ہوگا۔ وہ مدینہ کے یہودی قبیلے بنو نضیر کا سردار تھا جس نے غالباً نبی کریم ﷺ کی مدینہ آمد کے فوراً بعد اس معاہدے پر دستخط کیے تھے جسے بعد میں "میثاق مدینہ" کہا گیا تھا۔ ابتدائی دور کے مسلم مؤرخ الواقدی کے مطابق "جب رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لائے تو آپ نے اہل شہر کے ساتھ امن قائم کرنے کی خواہش ظاہر کی، اور مشرکین و یہودی طبقات سے صلح کی۔" ان میں سے بعض لوگوں نے بعد میں "اپنی تلخ زبان سے نبی اور آپ کے صحابہ کو شدید اذیت پہنچائی مگر اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی اور مسلمانوں کو صبر اور درگزر کا حکم دیا۔"[21]

لیکن کعب بن الاشرف کا رویہ رفتہ رفتہ زیادہ معاندانہ ہوتا گیا۔ بدر کی جنگ میں جب مدینہ کے مسلمانوں نے مکہ کے مشرکین کو شکست دی تو اس نے نہ صرف اس فتح پر افسوس کا اظہار کیا بلکہ یہ اعلان بھی کیا کہ "میں قریش کے پاس جا کر انہیں بھڑکاؤں گا۔"[22] وہ واقعی مکہ گیا، مشرک سرداروں سے ملا، ان کے مقتولین پر گریہ کیا، اور ایسے اشعار کہے جن سے مکہ والوں میں غم، غصہ اور انتقام کی آگ بھڑک اٹھی۔ اس کی شاعری نے وہاں جذبات کو بھڑکایا اور مسلمانوں کے خلاف نفرت کو ہوا دی۔[23] روایات میں یہ بھی ملتا ہے کہ اس نے مدینہ کے بازار میں نبی ﷺ کا نصب کردہ خیمہ پھاڑ دیا، یہاں تک کہ اپنے قبیلے کے چند افراد کے ساتھ مل کر رسول اللہ ﷺ کے قتل کی سازش بھی کی۔[24]

یہ سب کچھ ہونے کے بعد ہی ابن اشرف کے قتل کی خبر ملتی ہے، اور روایت کے مطابق یہ کام چند مسلمانوں نے رسول اکرم ﷺ کے حکم پر انجام دیا۔ کیا وہ محض ایک گستاخ شاعر تھا؟ ہاں، مگر بظاہر وہ اس سے کہیں بڑھ کر بھی تھا۔ جن دوسرے "مقتول شعرا" کا ذکر ملتا ہے، ان میں سے اکثر

نے اپنی زبانی دشمنی کو عملی دشمنی کے ساتھ جوڑ دیا تھا۔ ان میں ایک نضر بن حارث تھا جو جنگ بدر کے بعد قیدیوں میں شامل تھا اور جسے سزائے موت دی گئی، حالانکہ دوسرے قیدیوں کو چھوڑ دیا گیا تھا۔ اس کے بارے میں کہا گیا کہ اس نے ''کتاب اللہ کے خلاف بکواس کیا تھا'' اور یہ بھی کہ ''اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھیوں کو اذیت دی تھی۔''[25]

ایک اور شخص ابو رافع تھا جو ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اذیت پہنچاتا تھا اور ان کے دشمنوں کی مدد کرتا تھا۔''[26] اسی طرح فتح مکہ کے بعد جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے تمام مخالفین کے لیے عام معافی کا اعلان فرمایا، تب بھی چند افراد کو اس سے مستثنیٰ رکھا گیا۔ ان میں عبداللہ بن خطل بھی تھا جو ''نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہجو کرتا تھا'' مگر ساتھ ہی اس نے ایک بے گناہ غلام کو قتل بھی کیا تھا، اور اسی قتل کے بدلے میں اس پر قصاص لیا گیا تھا۔[27] ایک اور شخص حویرث بن نفیذ تھا جس نے مدینہ سے ہجرت کے وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دو صاحبزادیوں پر حملہ کیا تھا۔[28]

یہاں ایک نکتہ ایسا ہے جو ان تمام واقعات کی الجھن کو کسی حد تک واضح کر دیتا ہے۔ ساتویں صدی کے عرب معاشرے میں شاعری محض شاعری نہیں تھی۔ ''ہجا'' کے نام سے ایک صنف سخن معروف تھی جس میں شاعر اپنی قوم کو جنگ پر ابھارتا تھا، اور اس کے اشعار گویا نیزوں کی طرح استعمال ہوتے تھے۔[29] یوں لفظی حملہ اور جسمانی جارحیت کے درمیان کوئی واضح حد موجود نہیں تھی، اور ممکن ہے کہ مسلمانوں نے ان دونوں کو ایک ہی دائرے میں سمجھ لیا ہو۔

اس کے باوجود نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرت میں ایسے واقعات بھی ملتے ہیں جہاں محض توہین آمیز الفاظ پر کوئی سزا نہیں دی گئی۔ صحیح بخاری میں ایک روایت ہے کہ مدینہ کے ایک یہودی نے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو سلام کرتے ہوئے ''السلام علیک'' کے بجائے ''السام علیک'' کہا، یعنی ''تم پر موت ہو۔'' یہ سن کر بعض صحابہ غضبناک ہو گئے اور عرض کیا: ''یا رسول اللہ! کیا ہم اسے قتل نہ کر دیں؟'' مگر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ''نہیں''، اور انہیں صرف اتنا جواب دینے کی تلقین کی کہ ''وعلیکم''، یعنی ''تم پر بھی۔''[30] ایک دوسری روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مزید فرمایا کہ ''نرمی اختیار کرو...... بے شک اللہ ہر معاملے میں نرمی کو پسند کرتا ہے۔''[31]

اسی طرح ایک اور موقع پر فنحاس نامی مدینہ کے ایک شخص نے زکوٰۃ کے بارے میں نازل ہونے والی آیت کا مذاق اڑاتے ہوئے کہا کہ "محمد کا رب تو خود محتاج ہے۔" حضرت عمرؓ غصے میں آ گئے اور تلوار کھینچ لی مگر نبی کریم ﷺ نے نہ صرف انہیں روکا بلکہ اسی موقع پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ آیت نازل ہوئی کہ "ایمان والوں سے کہہ دو کہ وہ ان لوگوں کو معاف کر دیں جنہیں یوم قیامت کا خوف نہیں۔" حضرت عمرؓ نے فوراً سر تسلیم خم کیا اور کہا کہ "اب آپ میرے چہرے پر غصہ نہیں دیکھیں گے۔"[32]

ایک اور واقعے میں ذوالخویصرہ نامی شخص نے سرِ عام نبی ﷺ پر ناانصافی کا الزام لگایا۔ حضرت عمرؓ نے پھر اجازت مانگی کہ اس کی گردن اڑا دی جائے، مگر رسول اللہ ﷺ نے انہیں روک دیا اور فرمایا کہ "اسے چھوڑ دو۔" (ایک حالیہ سلفی ویب سائٹ میں اس واقعے کی روایت کرتے ہوئے یہ اضافہ کیا گیا ہے کہ "اگر آج کوئی ایسا کہے تو وہ واجب القتل ہوگا۔" گویا آج کے بعض لوگ نبی ﷺ سے کم روادار ہونے کا دعویٰ رکھتے ہیں۔)[33]

ان تمام مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عہد نبوی کے "مقتول شعرا" کو محض گستاخی کی بنیاد پر قتل نہیں کیا گیا تھا۔ جیسا کہ معروف حنفی عالم بدرالدین عینی (متوفی 1453ء) نے بھی واضح کیا ہے کہ "انہیں محض اس لیے قتل نہیں کیا گیا کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی توہین کی تھی بلکہ اس لیے کہ وہ دشمنوں کے ساتھ مل کر آپ کے خلاف جنگ میں شریک تھے۔"[34] اس سے بھی پہلے فقہ حنفی کے بانی امام ابوحنیفہ نے یہی مؤقف اختیار کیا تھا کہ غیر مسلم اگر نبی ﷺ کی توہین کرے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ "ان کا کفر اس سے بڑا جرم ہے" مگر اس بنیاد پر انہیں نشانہ نہیں بنایا جاتا۔[35]

یہ بات بھی کافی معنی خیز ہے کہ توہین کے جرم پر قتل کا فتویٰ اسلامی فقہ میں بہت بعد میں سامنے آیا۔ اتنا بعد میں کہ نبی کریم ﷺ کے وصال کے تقریباً تین صدیوں بعد، یعنی دسویں صدی کے آغاز میں اس کی باقاعدہ صورت سامنے آئی۔ یہ بھی قابل غور ہے کہ یہ رجحان خاص طور پر مالکی فقہا کے یہاں ابھرا جن کا جغرافیائی محل وقوع اسپین اور شمالی افریقہ تھا جہاں ان کا براہ راست اور مسلسل ٹکراؤ عیسائی دنیا سے تھا۔ اسی تناظر میں اس نظریے کو تقویت ملی۔ اس کی پہلی نمایاں مثال قرطبہ کے مشہور "شہداء"

کا واقعہ ہے جہاں 850 سے 859 کے درمیان اڑتالیس عیسائیوں کو سر عام قتل کیا گیا، محض اس بنا پر کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی شان میں گستاخی کی تھی۔[36] غالباً یہی واقعہ تھا جس سے توہین رسالت کے بارے میں اس سخت گیر موقف کو حتمی شکل دی گئی جو اس سے پہلے مبہم اور غیر واضح تھا۔[37]

اسی لیے آج اگر کوئی مسلمان توہین کے نام پر قتل یا خاموشی مسلط کرنے کے درپے ہوں تو انہیں جان لینا چاہیے کہ فقہی اعتبار سے وہ نہایت کمزور بنیادوں پر کھڑے ہیں، اور عقلی اعتبار سے وہ خود اپنی فہم سے محرومی کا ثبوت دے رہے ہیں۔ اپنی دھمکیوں اور جبر کے ذریعے وہ دراصل اسلام پر لگنے والے اسی الزام کو تقویت دیتے ہیں کہ یہ ایک عدم برداشت اور تشدد پسند مذہب ہے۔ اس طرزِ عمل سے وہ اسلام کے خلاف نفرت میں اضافہ ہی کرتے ہیں کیونکہ زبانیں بند کرنے کی کوشش ہمیشہ مزید اشتعال کو جنم دیتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ مسلم معاشروں کو بھی کمزور کرتے ہیں جو پھر تنقید کا جواب دلیل، احترام اور فکری پختگی سے دینے کے بجائے محض ردِعمل اور تشدد پر اتر آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض معاشروں میں لوگ توہین آمیز الفاظ تک سننے کے روادار نہیں رہے، حالانکہ قرآن خود ایسے الفاظ کو نقل کرتا ہے اور ان کا جواب عقل، حکمت اور استدلال سے دیتا ہے۔

دین میں جبر نہیں- واقعی!

گزشتہ تین ابواب میں ہم نے اسلامی روایت میں پائے جانے والے جبر کی تین صورتوں کا جائزہ لیا ہے:

اوّل: مسلمانوں کو زبردستی دیندار بنانے کا جبر

دوم: مسلمانوں کو مذہب اور اس کی مخصوص تعبیر کے دائرے میں قید رکھنے کا جبر

سوم: غیر مسلموں کو مذہب کے احترام پر مجبور کرنے کا جبر

ہم نے دیکھا کہ ان تینوں کی کوئی مضبوط بنیاد قرآن میں موجود نہیں ہے، اور بعد از قرآنی روایت میں بھی ان کی بنیادیں مشکوک ہیں۔ مزید یہ کہ عملی دنیا میں ان کے نتائج نہایت تباہ کن رہے ہیں۔ اس جبر سے مسلمانوں کے اندر اخلاص کے بجائے منافقت، فکری بالیدگی کے بجائے جمود، اور اخلاقی اعتماد کے بجائے خوف جنم لیا ہے، اور غیر مسلموں کے دلوں میں احترام کے بجائے نفرت اور بدگمانی کو بڑھایا ہے۔

یہ بات انتہائی معنی خیز ہے کہ اتنی ساری جبر آمیز روایتوں کے باوجود مرکزی اسلامی روایت نے قرآن کے اس بنیادی اصول کو الٹ کر رکھ دیا ہے کہ ''دین میں کوئی جبر نہیں''۔ عملی صورت حال یہ بن گئی ہے کہ دین کے اندر ہر طرح کا جبر موجود ہے، اور آزادی صرف اسی کے لیے باقی رہتی ہے جو دین سے باہر ہو۔ یعنی اگر آپ مسلمان ہیں تو آپ پر مذہب پر عمل بھی لازم ہے، اس سے وفاداری بھی، اور اس پر سوال اٹھانے کی اجازت بھی نہیں۔ اور اگر آپ مسلمان نہیں ہیں تبھی آپ کو اظہار رائے کی آزادی میسر آتی ہے، وہ بھی اسی وقت تک جب تک آپ مسلمانوں کی دسترس سے باہر رہیں۔

اس گھٹن زدہ فضا میں یہ کوئی حیرت کی بات نہیں ہے کہ وہ مسلمان جو آزادی کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، آہستہ آہستہ دین سے فاصلہ اختیار کرنے لگتے ہیں۔ بعض مکمل طور پر اس سے دستبردار ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ میں نے 2020 کے ایک مضمون میں واضح کیا تھا کہ آج مختلف مسلم معاشروں میں الحاد، دہریت یا مسیحیت کی طرف رجحان میں اضافہ ہو رہا ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اسلام کی تنگ نظر تعبیرات کو جبری طور پر نافذ کیا جاتا ہے، خاص طور پر اسلام پسند حکومتوں یا گروہوں کے ذریعے، اور اس کے ردعمل میں لوگ مذہب ہی سے متنفر ہو جاتے ہیں۔[38]

اس صورت حال کا اصل علاج ایک بڑے فکری انقلاب میں مضمر ہے، چاہے اسے اصلاح کہا جائے یا تجدید۔ یہ انقلاب دراصل اسی قرآنی اصول کی واپسی ہے کہ ''دین میں کوئی جبر نہیں۔'' اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام کے نام پر جبر کا مکمل خاتمہ کیا جائے۔ نہ مذہبی پولیس ہو، نہ مرتدین اور ''بدعتیوں'' کے لیے دھمکیاں، نہ توہین مذہب کے قوانین، نہ سرعام کوڑے اور سنگساری، اور نہ ہی خاندان کے اندر جبر و تشدد۔ اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ دین کو نصیحت، خیر خواہی، مثال، تعلیم اور اخلاق کے ذریعے پیش کیا جائے، جیسا کہ صحیح بخاری کی روایت میں آیا ہے کہ ''دین نصیحت ہے۔''[39]

حقیقت یہ ہے کہ بہت سے مسلمان پہلے ہی اس راہ پر گامزن ہیں۔ مغربی ممالک میں اقلیت کی حیثیت سے رہتے ہوئے، یا بوسنیا اور انڈونیشیا جیسے سیکولر معاشروں میں اکثریت کے باوجود وہ دین کو جبر کے بغیر جینے کا تجربہ کر رہے ہیں۔ اور یہ تجربہ ان معاشروں سے کہیں زیادہ مثبت اور صحت مند ہے جہاں ریاست جبر کے ذریعے مذہب نافذ کرتی ہے، جیسے سعودی عرب یا ایران۔[40]

دین میں جبر کے خاتمے کا ایک لازمی نتیجہ یہ بھی ہے کہ مسلمان فرد کی نئی تشکیل ہو۔ ایسی شخصیت جو

اجتماعی دباؤ کے بجائے اپنی باطنی اخلاقی حس کے مطابق زندگی گزارے۔ بدقسمتی سے اسلامی روایت میں اس پہلو کو ہمیشہ کمزور رکھا گیا۔ اموی دور میں ایک مقولہ کافی مشہور ہوا کہ ''شیطان فرد کے ساتھ ہوتا ہے، اس لیے جماعت سے وابستہ رہو۔ [41] اس اجتماعی ذہنیت کو صدیوں سے غلبہ حاصل ہے اور آج بھی اس میں بے حد طاقت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ''امت مسلمہ''، ''اہل حق'' اور ''قوم'' جیسے تصورات تو سنتے ہیں مگر ''مسلم فرد'' کا ذکر شاذ ہی ملتا ہے۔ [42] اسی لیے جب قدامت پسند معاشروں سے تعلق رکھنے والے مسلمان آزاد ماحول میں آتے ہیں تو بعض اوقات وہ توازن کھو بیٹھتے ہیں، کیونکہ وہ خود کو نظم میں رکھنے کی تربیت سے محروم رہے ہوتے ہیں۔ [43]

اس مسئلے کا حل اجتماعی جبر کو مزید سخت کرنا نہیں بلکہ مسلم فرد کی اخلاقی اور فکری تعمیر ہے۔ ایسا فرد جو دوسروں کے احکام کا نہیں بلکہ اپنے ضمیر کا تابع ہو۔

یہ کوئی انوکھا تجربہ نہیں ہوگا۔ دنیا کے دوسرے بڑے مذاہب بھی اس مرحلے سے گزر چکے ہیں۔ عیسائیت نے صدیوں تک جبر کا سہارا لیا مگر آج یورپ کے کیتھولک کلیسا اپنے ماضی کی تفتیشی عدالتوں کو اسی شرمندگی سے یاد کرتے ہیں جیسے امریکہ کے پروٹسٹنٹ، سیلم کی چڑیل کشی کو۔ انہوں نے یہ فکری بلوغت اس لیے حاصل کی کہ انہیں یہ ادراک ہوا کہ جبر نہ عقل کے مطابق ہے اور نہ ہی الہامی تعلیمات کے مطابق۔ ہمارے پاس بھی وہی وسائل موجود ہیں جن کی مدد سے ہم یہ فکری چھلانگ لگا سکتے ہیں، جیسا کہ گزشتہ ابواب میں واضح کیا گیا ہے۔

تاہم، ابھی ایک آخری رکاوٹ باقی ہے۔ آزادی کو اپنانا اس وقت مشکل ہو جاتا ہے جب انسان اپنے گرد بہت سی ایسی چیزیں دیکھتا ہے جو اسے ناقابل برداشت محسوس ہوتی ہیں۔ اور بہت سے مسلمانوں کے نزدیک واقعی اردگرد کی دنیا ناقابل برداشت حد تک بگڑ چکی ہے۔ یہی عدم برداشت اور یہی بے چینی آج مسلم ذہن پر آخری تالا بن چکی ہے۔ اب اسی تالے کو کھولنا باقی ہے۔

14

الٰہیات میں رواداری

رواداری کی حقیقی بنیاد وہ حقیقت ہے جو مسلسل سوالات اور شبہات سے جنم لیتی ہے۔
—— پیٹر برگر اور اینٹن زیڈ رویلڈ (جدید سماجی مفکرین)[1]

میں اپنے فہم کو درست سمجھتا ہوں، لیکن اس امکان سے بھی غافل نہیں ہوں کہ خطا مجھ سے بھی سرزد ہو سکتی ہے۔

—— امام ابو حنیفہؒ (اوائل سنی فقیہ)[2]

اسلام کے نام پر نا قابل بیان مظالم ڈھانے والی دہشت گرد تنظیم داعش کبھی ''دابق'' نامی ایک رسالہ شائع کرتی تھی۔ نفرت اور تشدد سے لبریز اس ماہنامے کے صفحات میں مغرب، عیسائیوں، یہودیوں، شیعوں، بلکہ خود سنی مسلمانوں کے مختلف گروہوں کے خلاف زہر اگلا جاتا تھا۔ مگر مارچ 2015 کے شمارے میں ایک خاص ہدف منتخب کیا گیا: ایک ایسا نظریہ جس کا نام شاید بیشتر مسلمانوں نے کبھی سنا بھی نہ ہو- اِرجاء۔

اس شمارے میں اسے ''سب سے خطرناک بدعت'' قرار دیا گیا جس کے بارے میں دعویٰ کیا گیا کہ یہ اسلام کو اندر سے کھوکھلا کر دیتی ہے، ''دین کو کمزور کر دیتی ہے''، اور ''کبیرہ گناہوں بلکہ کفر تک کو معمولی'' بنا دیتی ہے۔''[3]

داعش کے نزدیک یہ نظریہ اس قدر مہلک تھا کہ سلف صالحین نے اس سے سختی سے خبردار کیا تھا۔ یہ پڑھ کر مجھے حیرت بھی ہوئی اور مسرت بھی، کیونکہ میں ارجاء کے تصور سے واقف تھا اور اس کے لیے میرے دل میں خاص ہمدردی موجود تھی۔ یہ جان کر کہ داعش اسے ''سب سے خطرناک'' نظریہ سمجھتی

ہے، میرے لیے دراصل اس کی قدر و قیمت کی ایک اور دلیل تھی۔

تو پھر ارجاء ہے کیا، جس کا ذکر ہم نے اب تک نہیں کیا؟

یہ ایک فکری اور سیاسی نظریہ تھا جو اسلام کی پہلی صدی میں اس خونی انتشار کے جواب کے طور پر ابھرا جس نے مسلمانوں کو ایک دوسرے کے خلاف کھڑا کر دیا تھا۔ اس بحران کی جڑ قریش کے دو بڑے قبائل کے درمیان پرانی رقابت تھی: بنو ہاشم جس سے نبی کریم ﷺ تعلق رکھتے تھے، اور بنو امیہ جو آپ کے چچاؤں کی شاخ تھے۔ اموی خاندان سے وابستہ تیسرے خلیفہ حضرت عثمان بن عفانؓ (متوفی 656ء) کے بارہ سالہ دورِ خلافت میں یہ کشمکش دوبارہ شدت اختیار کر گئی۔ ان کے بعض رشتہ داروں کو اقتدار میں ترجیح دیے جانے سے شدید بے چینی پھیلی جو بالآخر ان کے قتل پر منتج ہوئی۔

اس کے بعد خلافت حضرت علیؓ کے حصے میں آئی جو نبی کریم ﷺ کے چچازاد اور داماد بھی تھے۔ مگر حضرت عثمانؓ کے قتل کا فوری بدلہ نہ لینے پر اموی حلقے سخت ناراض ہو گئے۔ یوں خانہ جنگی نے جنم لیا اور دو خونریز معرکوں میں ہزاروں مسلمان ایک دوسرے کے ہاتھوں مارے گئے۔ اسی موقع پر ''شیعہ''یعنی حضرت علیؓ کے حامی کا مفہوم نمایاں ہوا۔

لیکن سانحہ یہیں ختم نہ ہوا۔ حضرت علیؓ کے لشکر ہی میں سے ایک شدت پسند گروہ ابھرا جس نے یہ مؤقف اختیار کیا کہ انسانی ثالثی قبول کر کے حضرت علیؓ نے ''اللہ کے حکم'' سے انحراف کیا ہے۔ یہ گروہ خوارج کہلایا۔ ان کے نزدیک حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور ان کے تمام حامی ''گناہ کبیرہ'' کے مرتکب ہو چکے تھے، اور اس بنا پر واجب القتل تھے۔ اسی نظریے کے تحت انہوں نے حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ دونوں کے قتل کی کوشش کی جن میں سے صرف حضرت علیؓ شہید ہوئے، اور یوں اقتدار بالآخر امویوں کے ہاتھ میں چلا گیا۔

یہ اسی خون آشام پس منظر میں تھا کہ ''اِرجاء'' کا تصور ابھرا۔ اس کے حاملین نے حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ میں سے کسی ایک کے حق یا باطل ہونے پر فیصلہ دینے سے انکار کر دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر ان میں سے کسی نے واقعی ''گناہ کبیرہ'' کا ارتکاب کیا ہے تو اس کا فیصلہ اللہ ہی کرے گا۔ لہٰذا اس اختلاف کو قیامت تک کے لیے ''مؤخر'' کر دینا چاہیے، جہاں اللہ خود حق و باطل کو واضح کرے گا۔

یہی ''مؤخر کرنا'' یا ''ارجاء'' ان کا شعار بن گیا، اور غالباً یہ تصور قرآن کی اس آیت سے ماخوذ تھا جس میں ان لوگوں کا ذکر ہے جو ''اللہ کے فیصلے تک مؤخر کیے گئے ہیں''۔ [4]اسی وجہ سے وہ ''مرجئہ'' کہلائے، یعنی وہ جو فیصلے کو مؤخر کر دیتے ہیں۔ بعض نے انہیں ''شُکّاک'' بھی کہا، یعنی وہ جو فیصلہ دینے میں تامل کرتے ہیں۔ [5]

شک اور التوا کی حکمت

ابتدا میں ارجاء ایک سیاسی موقف تھا مگر رفتہ رفتہ یہ ایک باقاعدہ اعتقادی نظریہ بن گیا۔ اس کا مرکزی نکتہ ''کبیرہ گناہوں'' سے متعلق نرمی اختیار کرنا تھا، جیسے شرک، زنا، سود، شراب نوشی یا نماز ترک کرنا۔ تمام مسلمان اس بات پر متفق تھے کہ ان گناہوں کا حتمی فیصلہ آخرت میں اللہ کرے گا مگر سوال یہ تھا کہ شریعت میں مقررہ سزاؤں کے علاوہ دنیا میں ان کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے۔

خوارج کا موقف یہ تھا کہ کبیرہ گناہ انسان کو دائرۂ اسلام سے خارج کر دیتے ہیں اور ایسے افراد واجب القتل ہیں۔ معتزلہ جن کے عقلی رجحان کی جھلک ہم پہلے ابواب میں دیکھ چکے ہیں، اس معاملے میں نسبتاً نرم تھے مگر مکمل طور پر نہیں۔ ان کے نزدیک گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ تو مکمل مومن ہوتا ہے اور نہ کافر، بلکہ ایک درمیانی درجے پر ہوتا ہے جسے ''فاسق'' کہا جاتا ہے۔ اس حیثیت میں وہ بعض سماجی حقوق، مثلاً عدالت میں گواہی دینے کا حق کھو دیتا ہے۔ [6]

اس کے برعکس، مرجئہ کا موقف یہ تھا کہ کبیرہ گناہ انسان کے ایمان اور اس کی سماجی حیثیت کو متاثر نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک ایمان اور اعمال دو الگ چیزیں ہیں۔ اگر کسی کے اعمال خراب بھی ہوں، تب بھی اس کا ایمان باقی رہ سکتا ہے۔ اس تصور کے تحت ایک ایسا مسلمان بھی جو عملی طور پر دین پر کاربند نہ ہو، پھر بھی مسلمان ہی رہتا ہے۔

اموی حکمرانوں کے لیے یہ نظریہ نسبتاً قابل قبول تھا، کیونکہ یہ سخت گیر مخالفت کے مقابلے میں نرم تھا۔ اسی لیے انہوں نے اکثر مرجئہ کو برداشت کیا اور بعد کے مؤرخین نے انہیں ''اموی اقتدار کے وفادار'' اور ''سیاسی طور پر خاموش رہنے والے'' قرار دیا۔ [7] مگر اگر باریک بینی سے دیکھا جائے تو یہ تاثر مکمل طور پر درست نہیں تھا۔ مرجئہ اگرچہ حکمرانوں کو کافر قرار نہیں دیتے تھے، مگر وہ انہیں ظالم

کہنے سے بھی نہیں جھجکتے تھے۔ مزید یہ کہ ''ظلم کے خلاف تنقید کے حق'' پر ان کا اصرار انہیں اموی اقتدار کے لیے ناگوار بناتا تھا۔[8] چنانچہ بعض مرجئہ نے حجاج بن یوسف (متوفی 714ء) جیسے سفاک گورنر کے خلاف ہونے والی بڑی عراقی بغاوت میں بھی حصہ لیا۔[9] یہی وجہ ہے کہ آج بھی بعض سلفی مصادر مرجئہ کو اس بنیاد پر ناپسند کرتے ہیں کہ وہ ''حکمران کی اندھی اطاعت کو واجب نہیں سمجھتے''۔[10]

مرجئہ آخر کون تھے؟ یہ دراصل شہری، تعلیم یافتہ اور فکری طور پر بالغ مسلمان تھے جن میں علما، فقہا اور شعرا شامل تھے، اور جن کا عمومی رجحان عقل پسندی اور فکری توازن کی طرف تھا۔[11] ان میں ایک نمایاں شخصیت حسن بن محمد بن الحنفیہ (متوفی 719ء) تھے جو حضرت علیؓ کے پوتے تھے۔ ان کی تصنیف ''کتاب الارجاء'' اس فکر کی اشاعت میں بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ تاہم مرجئہ کے سب سے نمایاں نمائندہ اگرچہ انہوں نے خود کو اس نام سے موسوم نہیں کیا، امام ابوحنیفہ تھے جو فقہ حنفی کے بانی ہیں۔ ان کا مشہور قول تھا کہ ''ہم کسی کو گناہ کی وجہ سے کافر نہیں کہتے، اور نہ ہی اس کے ایمان کا انکار کرتے ہیں۔''[12] امام ابوحنیفہ نے دین اور شریعت کے درمیان ایک نہایت اہم فرق بھی واضح کیا۔ ان کے نزدیک تمام انبیاء ایک ہی دین لے کر آئے تھے مگر ان کی شریعتیں مختلف تھیں۔ اس لیے شریعت کو ترک کرنا دین کو ترک کرنے کے مترادف نہیں ہوتا۔[13]

امام ابوحنیفہ کے اثر سے ارجاء کی روح نوخیز سنی فکر میں سرایت کر گئی، خصوصاً ماتریدی مکتب فکر میں۔ اشاعرہ میں بھی اس فکر کو خاموش قبولیت حاصل رہی۔[14] تاہم اس کے مقابلے میں اہل حدیث کا سخت گیر دھڑا بھی موجود تھا۔ جہاں ابوحنیفہ ایمان کی تعریف ''دل سے تصدیق اور زبان سے اقرار'' کرتے تھے، وہیں اہلِ حدیث خوارج کی طرح اس میں ''اعمال جوارح'' کو بھی شامل کرتے تھے۔[15] اس مکتب کے نمایاں علماء میں ابن تیمیہ (متوفی 1328ء) شامل تھے جنہوں نے نئے مسلمان ہونے والے منگولوں کو بھی کافر قرار دیا، اس بنیاد پر کہ وہ شریعت کو مکمل طور پر نافذ نہیں کرتے تھے۔ حیرت کی بات نہیں کہ ابن تیمیہ نے مرجئہ کے خلاف ایک مفصل رد بھی تحریر کیا۔[16]

یہ سخت گیر مرجئہ مخالف رجحان بعد میں اٹھارہویں صدی میں جزیرۂ عرب کے ریگستانوں میں ایک نئی شدت کے ساتھ ابھرا جب محمد بن عبدالوہاب (متوفی 1792ء) نامی ایک پرجوش واعظ نے

اس تحریک کی قیادت کی۔اس کے پیروکار خودکو’’موحدون‘‘ کہتے تھے، گویا باقی مسلمان توحید سے ناآشنا ہوں۔ باہر کی دنیا نے انہیں ایک زیادہ موزوں ’’وہابی‘‘ نام دیا۔ انہوں نے دوسرے مسلمانوں کو کافر قرار دے کر ان پر حملے شروع کیے۔ 1801ء میں انہوں نے کربلا پر دھاوا بول کر ہزاروں شیعوں کو قتل کیا جن میں عورتیں اور بچے بھی شامل تھے، اور شہر کو لوٹ لیا۔

بیسویں صدی میں جب انہوں نے سعودی عرب کے نام سے ایک ریاست قائم کی تو ان کی شدت پسندی کسی حد تک محدود ہوگئی مگر ان کی فکری اولاد نے جلد ہی اس روایت کو پھر زندہ کردیا۔ دنیا نے ان کا نام پہلے القاعدہ کے طور پر سنا اور پھر داعش کے نام سے۔

داعی بنو منصف نہیں

سنی اسلام میں مرجئہ مخالف رجحان نے بیسویں صدی میں ایک بار پھر سر اٹھایا، اس بار مصر میں سید قطب کی تحریروں کے ذریعے۔ اپنی شہرۂ آفاق کتاب ’’معالم فی الطریق‘‘ میں انہوں نے یہ نظریہ پیش کیا کہ موجودہ مسلم معاشرہ درحقیقت مسلمان ہی نہیں رہا بلکہ جاہلیت میں مبتلا ہو چکا ہے۔ یہ فیصلہ انہوں نے اسلام کی ایک نہایت سیاسی تعبیر کی بنیاد پر صادر کیا جو دراصل انہی کی اپنی تشکیل تھی۔ ان کے نزدیک مسلمان ہونے کا مطلب یہ تھا کہ انسان اللہ کو واحد قانون ساز مانے۔ چنانچہ جو شخص شریعت کے سوا کسی اور قانونی نظام کو قبول کرے وہ خواہ دل سے ایمان ہی کیوں نہ رکھتا ہو کافر ہے۔

سید قطب کا تعلق اخوان المسلمون سے تھا مگر اس جماعت کے اندر بھی صرف ایک چھوٹا سا گروہ ان کی شدت پسندانہ فکر کا حامی بنا۔ اسی گروہ نے بعد میں خودکو’’جماعۃ المسلمین‘‘ کہا گویا صرف وہی حقیقی مسلمان ہوں۔ دوسرے لوگوں نے انہیں ’’التکفیر والہجرۃ‘‘ کا نام دیا، یعنی وہ جو دوسروں کو کافر قرار دے کر خود کو الگ کر لیتے ہیں۔ اسی ذہنیت کا ایک اور گروہ ’’الجہاد‘‘ کہلایا جس نے 1981ء میں مصری صدر انور سادات کو قتل کر دیا۔ اسی گروہ کا ایک رکن ایمن الظواہری تھا جو بعد میں القاعدہ کا نظریہ ساز اور پھر اس کا سربراہ بنا۔

یہ تمام شدت پسند اخوان المسلمون سے اس لیے الگ ہو گئے تھے کہ اخوان کی قیادت حسن الہضیبی کے ہاتھ میں تھی جو اعتدال کی راہ پر قائم رہے۔ الہضیبی نے 1951 سے 1973 تک جماعت کی

قیادت کی اور اسی دوران اپنی معروف کتاب ''دعاۃ لا قضاۃ'' (داعی بنو منصف نہیں) تحریر کی۔ اس عنوان ہی میں ان کا پیغام مضمر تھا کہ ایک سچے مسلمان کا کام دعوت دینا ہے، فیصلہ صادر کرنا نہیں۔ ان کے الفاظ میں صحیح راستہ یہ تھا کہ ''لوگوں کو اسلام کے قریب لایا جائے نہ کہ انہیں کافر قرار دیا جائے، بغاوت پر اکسایا جائے یا شریعت کو بزور طاقت نافذ کیا جائے۔''[17]

مگر شدت پسندوں نے الھضیبی کو بھی نہیں بخشا۔ انہوں نے انہیں ایک عجیب جدید ''مرجئ'' قرار دے دیا۔[18] انہی میں سے ایک طارق عبدالحلیم نے اپنی کتاب ''حقیقت ایمان'' میں یہ دعویٰ کیا کہ ایمان محض ''دل کا عمل'' نہیں بلکہ ''اعضا کا عمل'' بھی ہے۔[19] اس نے اس نظریے کو مرجئہ سے منسوب کر کے اس پر شدید تنقید کی۔[20] بعد میں القاعدہ اور داعش دونوں کے فکری سرپرست سے معروف ابومحمد المقدسی نے بھی اسی موقف کو ایک طویل عنوان والی کتاب ''عصر حاضر کے مرجئہ کے شبہات کو بے نقاب کرنے پر ایک گہری نظر'' میں دہرایا۔[21] یہی فکر بالآخر داعش کے جریدے ''دابق'' کے صفحات تک جا پہنچی۔

ان شدت پسندوں کے نزدیک اصل مسئلہ مرجئہ کا کیا تھا؟ اس کا جواب ایک متشدد سلفی مبلغ شیخ عبداللہ فیصل نے خوب اچھی طرح سے واضح کیا جو 2003ء میں برطانیہ میں تشدد پر اکسانے کے جرم میں سزا یافتہ ہوا۔ اس نے اپنے ایک خطبے میں کہا کہ ''مرجئ دراصل ایک لبرل ہوتا ہے جو واضح نص کے باوجود تکفیر نہیں کرتا۔'' اور یہ بھی کہ ''وہ ان لوگوں کو امید دلاتا ہے جو گناہ کبیرہ کرتے ہیں، یہ کہ ان کا حساب اللہ کرے گا انسان نہیں۔''[22]

یہ بیان دراصل ارجاء کے تصور کی بہترین وضاحت ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ یہ نظریہ نہایت بصیرت افروز ہے۔ یہ مسلمانوں کو ان باتوں کو برداشت کرنا سکھاتا ہے جن سے وہ اختلاف رکھتے ہیں، نہ اس لیے کہ وہ دین سے لاپرواہیں، بلکہ اس لیے کہ وہ فیصلہ اللہ پر چھوڑ دیتے ہیں۔ اور سچ تو یہ ہے کہ یہ طرز عمل نہ صرف فکری بلوغت کی علامت ہے بلکہ گہری معنویت میں ایک خدائی صفت کی جھلک بھی رکھتا ہے۔

اللہ کے نام پر سزا دینا۔۔۔ جیسا کہ قدیم خوارج کرتے تھے اور آج ان کے فکری جانشین کرتے ہیں۔ بظاہر یہ ایک دینی عمل نظر آتا سکتا ہے مگر حقیقت میں یہ نہایت متکبرانہ اور خود پسندانہ رویہ ہے۔ اس میں ایک مخصوص گروہ خود کو حق کا واحد ترجمان سمجھ لیتا ہے، خود ہی یہ طے کرتا ہے کہ اسلام کی

درست تعبیر کیا ہے، اور پھر اسی بنیاد پر دوسروں پر حکم چلانے، سزا دینے اور انہیں محکوم بنانے کا حق اپنے لیے جائز سمجھتا ہے۔ وہ دعویٰ تو یہ کرتے ہیں کہ وہ خدا کی خدمت کر رہے ہیں مگر دراصل وہ خدا کو اپنی خدمت میں لگا لیتے ہیں۔

اس نازک فرق کو جس حکمت سے ابراہام لنکن نے سمجھا وہ قابل غور ہے۔ امریکی خانہ جنگی کے دوران جب کسی نے انہیں یہ تسلی دی کہ ''خدا ہماری طرف ہے'' تو انہوں نے جواب دیا کہ ''جناب، مجھے اس بات کی فکر نہیں کہ خدا ہماری طرف ہے یا نہیں۔ میری اصل فکر یہ ہے کہ ہم خدا کی طرف ہوں۔''[23] یعنی ایک سچا مومن خدا کے حق پر ہونے کا دعویٰ نہیں کرتا بلکہ اس بات کی فکر کرتا ہے کہ کہیں وہ خود غلط تو نہیں ہے۔ اپنی درستگی پر حد سے زیادہ یقین ہی وہ لکیر ہے جو دانائی اور شدت پسندی کے درمیان حد فاصل کھینچتی ہے، اور حقیقی تقویٰ کو خود ساختہ دینداری سے علیحدہ کرتی ہے۔

فرقہ ناجیہ کا فسانہ

خوارج جو اسلام کی ابتدائی تاریخ میں ایک حاشیہ پر رکھے گئے گروہ کا نام تھا اور آج کے پر تشدد جہادی دراصل اسی ذہنیت کا تسلسل ہیں۔ مگر مسئلہ صرف ان تک محدود نہیں ہے۔ یہ خود پسندانہ رویہ کہ ہم ہی واحد سچے مسلمان ہیں، بدقسمتی سے مسلم دنیا کے کئی حلقوں میں پایا جاتا ہے۔ اگرچہ ان میں سے اکثر تشدد کا راستہ اختیار نہیں کرتے لیکن وہ دوسروں کو گمراہ، کمتر یا قابل نفرت سمجھتے ہیں، اور یوں سماجی اخراج یا جبر کو جائز ٹھہراتے ہیں۔

اس مسئلے کی جڑ زیادہ تر سنی دنیا میں ہے جو تاریخی طور پر اکثریت میں ہونے کے باعث خود کو ''اصل اسلام'' سمجھتی رہی ہے۔ سابقہ ابواب میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ اسی زعم نے معتزلہ جیسے فکری مکاتب کو کچل دیا۔ اس کے بعد سنیوں کے لیے سب سے بڑا ''دوسرا'' شیعہ بنے جنہیں اکثر ''رافضی'' کہا گیا، یعنی وہ جو پہلے تین خلفا کی خلافت کو رد کرتے ہیں۔ سنی روایت میں انہیں ''اہل بدعت'' کہا گیا، یعنی گمراہ مگر پھر بھی مسلمان۔

مگر سخت گیر سلفی حلقے اس سے بھی آگے بڑھ گئے اور انہوں نے یہ اعلان کیا کہ ''شیعہ کافر ہیں۔'' یہی وہ فکر ہے جس کے نتیجے میں گزشتہ دہائیوں میں مشرق وسطیٰ، پاکستان اور افغانستان میں شیعہ مساجد

اور مزارات پر ہولناک حملے ہوئے۔

یہ خود پسندانہ جوش محض اعمال کو جانچ کر ایمان پر حکم لگانے تک محدود نہیں، بلکہ خود ایمان کو بھی ایک ''واحد فرقہ ناجیہ'' اور متعدد ''فرقہ ضالہ'' میں تقسیم کر دینے کا رویہ ہے۔ اس کی جڑیں اس مشہور حدیث میں ملتی ہیں جسے ''تہتر فرقوں'' کی حدیث کہا جاتا ہے۔ اس میں آیا ہے کہ:

> ''میری امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی۔ ان میں سے سب جہنم میں ہوں گے سوائے ایک کے۔ صحابہ نے پوچھا کہ ''وہ کون سا فرقہ ہے یا رسول اللہ؟'' آپؐ نے فرمایا کہ ''وہ جو میرے اور میرے صحابہ کے طریقے پر ہو۔''[24]

یہ حدیث مختلف روایتوں میں معمولی لفظی فرق کے ساتھ بیان کی گئی ہے، اور بیشتر محدثین نے اسے ''صحیح'' تسلیم کیا ہے۔ اختلاف صرف اس بات پر ہوا کہ ''الفرقۃ الناجیۃ'' یعنی ''نجات یافتہ فرقہ'' کون سا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ تقریباً ہر جماعت نے یہی نتیجہ نکالا ہے کہ ان کی جماعت نجات یافتہ فرقہ ہے۔ اس مقصد کے لیے کبھی حدیث میں ''توضیحی جملے'' جوڑے گئے اور کبھی اس کے الفاظ کو اپنی پسند کے مطابق ڈھالا گیا۔[25] اموی دور کے اواخر میں تو یہ تعبیر اس حد تک خوشامدانہ بن گئی کہ ایک روایت میں یہ اضافہ کر دیا گیا کہ ''یہ امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی، بہتر جہنم میں ہوں گے، اور نجات پانے والا وہ ہوگا جو حکمران کے ساتھ ہوگا۔''[26]

عباسی دور کے آغاز میں جب مرجئہ فکر حنفی روایت کے سائے میں زندہ تھی تو اس انتہا پسندی کو روکنے کی ایک سنجیدہ کوشش کی گئی۔ مرجئہ نے کہا کہ ''نجات یافتہ فرقہ'' دراصل وہ سب ہیں جو ایمان رکھتے ہیں، یعنی مسلمانوں کی عظیم اکثریت۔[27] انہوں نے تمام مسلمانوں کے لیے ''اہل قبلہ'' کی اصطلاح استعمال کی، یعنی وہ سب جو کعبہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے ہیں، اور سب کے لیے خدا کی مغفرت کی امید رکھی۔[28]

لیکن سنی روایت کے اندر سخت گیر دھارا جس کی قیادت امام احمد بن حنبل کر رہے تھے، دوبارہ غالب آ گیا۔ ان کے نزدیک ''فرقہ ناجیہ'' صرف اہل حدیث تھے، اور سب سے زیادہ گمراہ وہ لوگ تھے جو عقل و استدلال سے کام لیتے تھے۔ چنانچہ ''تہتر فرقوں'' کی حدیث کا ایک نیا ورژن گردش میں آیا

جس میں کہا گیا کہ ''میری امت تقریباً ستر فرقوں میں بٹ جائے گی، اور ان میں سب سے زیادہ خطرناک وہ ہوں گے جو اپنی آزادانہ رائے سے دین کو سمجھتے ہیں۔''[29]

اگر مسلمان ان جانبدارانہ روایتوں پر اندھا اعتماد کرنے کے بجائے قرآن کی طرف رجوع کرتے تو بہتر ہوتا۔ قرآن نہ تو ''فرقہ ناجیہ'' کا ذکر کرتا ہے اور نہ ہی ایسی خود پسند فرقہ بندی کی تائید کرتا ہے۔ بلکہ وہ تو صاف الفاظ میں اس رویے سے خبردار کرتا ہے کہ ''اور ان لوگوں میں شامل نہ ہونا جنہوں نے اپنے دین کو ٹکڑوں میں بانٹ دیا اور خود فرقے فرقے بن گئے، ہر گروہ اپنی ہی بات پر خوش ہے۔''[30]

مفسرین نے اس آیت کو عموماً عیسائیوں پر منطبق کیا ہے، کیونکہ نزول قرآن کے وقت ان میں شدید فرقہ وارانہ اختلافات تھے۔ مگر آج یہ آیت سب سے زیادہ خود مسلمانوں پر صادق آتی ہے۔ مسلمان خود کو برتر سمجھنے والے گروہوں میں بٹ چکے ہیں، اور یہی تقسیم ان کے سیاسی تنازعات کو مزید تلخ بنا رہی ہے۔ جیسا کہ مشرق وسطیٰ کے ایک معاصر محقق نے لکھا ہے:

> ''مشرق وسطیٰ کی اصل وبا یہ ہے کہ وہاں ہر فریق یہ سمجھتا ہے کہ مذہبی حقانیت صرف اسی کے پاس ہے۔ سوال یہ ہے کہ اسلام کس کا ہے؟ سلفی کا جو چودہ سو سال پیچھے لوٹنا چاہتا ہے؟ مصر کے اخوانی رہنما کا؟ عراق کے کسی شیعہ ملیشیا لیڈر کا؟ یا داعش کا؟ ہر گروہ یہ سمجھتا ہے کہ اس کی مذہبی فہم ہی مقدس اور حتمی ہے۔''[31]

ان زہریلی تقسیموں کا علاج یہ نہیں ہے کہ سب مسلمانوں کو کسی ایک ''حقیقی اسلام'' پر جمع کرنے کی کوشش کی جائے، کیونکہ اصل تنازعہ ہی اسی تعریف پر ہے۔ اس کا حل مرجئہ کے فہم میں ہے کہ ''ہر مسلمان کو اس کے اپنے فہم اور راستے پر چھوڑ دیا جائے، اختلافات کو آخرت پر مؤخر کیا جائے، اور سب کو بحیثیت اہل قبلہ ایک دوسرے کا احترام کرنا سکھایا جائے۔''

مسلمانوں کو یہ سوال بھی خود سے ضرور پوچھنا چاہیے کہ وہ آخر سنی، سلفی، شیعہ، علوی، احمدی یا اسلام کے کسی اور مسلک سے کیوں وابستہ ہیں۔ اگر انہوں نے واقعی سنجیدہ غور وفکر اور واقعی اس سے متعلق جستجو کی ہو تو بات الگ ہے، مگر ایسا بہت کم ہوتا ہے۔ عموماً اس کا سادہ سا جواب یہی ہوتا ہے کہ وہ اسی خاندان اور معاشرے میں پیدا ہوئے جہاں یہی شناخت رائج تھی۔ اگر کوئی تہران میں پیدا ہو تو غالب امکان ہے کہ وہ شیعہ ہوگا، اور اگر قاہرہ میں پیدا ہو تو سنی۔ تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ خدا ایک کو

جہنم میں ڈال دے اور دوسرے کو جنت کا مستحق ٹھہرائے؟ ایسا خدا تو قبیلائی معبود ہوگا، وہ خدا نہیں جسے قرآن انسانیت کا رب کہتا ہے۔

اس سوچ سے ایک دوسرا سوال بھی پیدا ہوتا ہے۔ آخر ان لوگوں کا کیا ہوگا جو بیونس آئرس، کنساس سٹی، ممبئی یا تل ابیب میں پیدا ہوئے؟ اگر وہ بھی وہی کریں جو اکثر مسلمان کرتے ہیں، یعنی اپنے خاندان کے دین کو اختیار کریں تو وہ مسلمان نہیں ہوں گے۔ کیا محض اسی بنا پر وہ کسی جرم کے مرتکب ہو جاتے ہیں؟ یہ سوال ہمیں ایک اور اہم بحث کی طرف لے جاتا ہے، یعنی مسلمانوں کی نظر میں غیر مسلموں کی حیثیت کیا ہے؟

مسلمانوں کی نظر میں غیر مسلم

اس معاملے میں ہم مسلمان اپنے ماضی پر کسی حد تک فخر کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ قدیم اسلامی تہذیب نے وہ کام کیا ہے جو اس کے ہم عصر مسیحی تمدن نے نہیں کر سکا تھا۔ اس نے پہلے سے موجود مذہبی طبقات کو ''اہل کتاب'' تسلیم کیا اور انہیں اپنے دین پر عمل کی اجازت دی۔ اسی وجہ سے اسلامی دنیا میں غیر مسلم اقلیتیں نسبتاً محفوظ رہیں، جبکہ یورپ میں یہودیوں اور ''غیر روایتی'' عیسائیوں کو شدید مظالم کا سامنا کرنا پڑا۔[32] یہی وجہ ہے کہ آج بھی مشرق وسطیٰ میں مسیحی اقلیتیں موجود ہیں جبکہ اندلس میں مسلم آبادی عیسائی اقتدار کے بعد باقی نہ رہ سکی۔

تاہم جدید نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو قدیم اسلامی نظام رواداری میں ایک بنیادی کمی تھی۔ غیر مسلموں کو اگرچہ ''ذمی'' کی حیثیت سے تحفظ حاصل تھا مگر وہ مساوی حقوق کے شہری نہیں تھے۔ مساوی حقوق کا تصور بعد میں مغربی لبرل فکر کے ذریعے سامنے آیا جس سے انیسویں صدی میں سلطنت عثمانیہ بھی متاثر ہوا۔ 1839ء کے تنظیمات فرمان (Tanzimat Edict)، 1856ء کے اصلاحات فرمان (Islahat Edict)، اور پھر 1876ء کے آئین (Constitution) کے ذریعے مساوات کا اصول متعارف ہوا۔ یہ اسلامی تاریخ میں ایک اہم سنگ میل تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ایک ردعمل بھی پیدا ہوا جسے ''مسلم بالادستی'' (Muslim supremacism) کہا جا سکتا ہے۔ یہ ردعمل عیسائی قوم پرستی کے ساتھ مل کر سلطنت عثمانیہ کے آخری عشروں میں شدید فرقہ وارانہ تشدد کا باعث بنا

جس کا انجام اناطولیہ کے بیشتر عیسائیوں کی ہجرت یا تباہی کی صورت میں نکلا۔[33]

آج ان اصلاحات کو تقریباً دو صدیاں گزر جانے کے باوجود مسلم دنیا میں مکمل شہری مساوات اب بھی ایک ادھورا خواب ہے۔ اگرچہ بوسنیا، مراکش اور تیونس جیسے ممالک میں کچھ روشن مثالیں ملتی ہیں لیکن اکثر مسلم اکثریتی ریاستوں میں غیر مسلم شہری یا تو قانونی طور پر یا عملی طور پر امتیاز کا شکار ہیں۔ بعض اسلام پسند حلقے تو آج بھی ذمی نظام کی بحالی کا مطالبہ کرتے ہیں۔ اسی پس منظر میں 2016ء کا مراکش اعلامیہ ایک اہم پیش رفت تھا جس پر سینکڑوں مسلم علماء نے دستخط کیے تھے۔ اس میں ''مذہبی تعصب، تحقیر اور نفرت'' کی مخالفت کی گئی تھی اور مسلم مفکرین سے مطالبہ کیا گیا تھا کہ وہ ''شہریت کے تصور پر مبنی فقہ'' تشکیل دیں۔[34]

یہ مسئلہ محض فقہی یا قانونی نہیں بلکہ بنیادی طور پر اعتقادی بھی ہے کیونکہ یہی عقیدہ مسلمانوں کے اندر غیر مسلموں کے بارے میں ایک خاص ذہنیت پیدا کرتا ہے۔ اس کی بنیاد یہ تصور ہے کہ غیر مسلم سب کے سب ''کفار'' ہیں، یعنی وہ لوگ جو اسلام کی مبینہ طور پر واضح حقانیت کو رد کرتے ہیں۔ اس تصور کے مطابق تمام مسلمان کسی نہ کسی درجے میں جنت کے مستحق ہیں جبکہ تمام غیر مسلم ہمیشہ کے لیے جہنم کے سزاوار ہیں۔

یقیناً یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص دنیا میں دوسروں کو برداشت کرے مگر دل ہی دل میں یہ سمجھے کہ وہ آخرت میں عذاب کے مستحق ہیں۔ تاہم روایتی مسلم فقہا کا زاویۂ نظر عموماً ایسا نہیں تھا۔ ان میں سے ایک امام ماوردی تھے، جن کا ذکر ہم پہلے بھی کر چکے ہیں۔ انہوں نے سب سے پہلے قرآن کی اس آیت کا حوالہ دیا کہ ''اہل جہنم اور اہل جنت برابر نہیں ہیں۔''[35] اسی اخروی تفاوت سے انہوں نے دنیوی تفاوت اخذ کیا۔ ان کے نزدیک غیر مسلموں کو یہ اجازت نہیں ہونی چاہیے کہ وہ نئی عبادت گاہیں تعمیر کریں جہاں وہ ''کفر کو فروغ دینے کے لیے جمع ہوں۔''[36] ماوردی کے مطابق اسلامی سرزمین میں صرف اسلام کو نمایاں اور غالب ہونا چاہیے۔[37]

یہ قرونِ وسطیٰ کے تصورات آج بھی کئی مسلم اکثریتی معاشروں میں اثر رکھتے ہیں جہاں غیر مسلموں کے لیے نئی عبادت گاہیں تعمیر کرنا یا حتیٰ کہ پرانی عمارتوں کی مرمت کرنا بھی آسان نہیں ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ایسے بیانیے عام ہیں جو اکثر سیاسی محرومیوں کے ساتھ مل کر غیر مسلموں کو اخلاقی طور

پر پست اور سیاسی طور پر غدار کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ انڈونیشیا کے ایک مسلم دانشور آن آنشوری (Aan Anshori) اس ذہنیت پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ”ہمیں یہ سکھایا جاتا ہے کہ اسلام کے باہر کوئی نجات نہیں، اور اسی کے ساتھ یہ بھی باور کرایا جاتا ہے کہ غیر مسلم ہم سے مختلف ہیں اور دنیا بھر میں مسلمانوں کو نقصان پہنچانے کے درپے ہیں۔ ہمیں یہ بتایا جاتا ہے کہ ان کا شائستہ رویہ محض ایک نقاب ہے جس کے پیچھے اسلام اور مسلمانوں کو زیر کرنے کی خواہش چھپی ہوئی ہے۔“[38]

اسی ذہنیت کے تحت فتوے بھی سامنے آتے ہیں جن میں یہ ہدایات دی جاتی ہیں کہ مسلمانوں کو غیر مسلموں کی نقالی یا مشابہت سے بچنا چاہیے یا ان سے دوستی نہیں رکھنی چاہیے۔ ایک معروف سلفی ویب سائٹ اسلام ویب (islamweb.net) پر جاری ہونے والے فتوے میں تو یہاں تک کہا گیا ہے کہ غیر مسلم کو خط لکھتے وقت بھی احتیاط کی جائے:

> ”اگر کوئی کسی کافر کو خط لکھے تو اسے عمومی الفاظ سے آغاز کرنا چاہیے۔ ایسے الفاظ استعمال کرنا جائز نہیں جو کسی کافر کی تعظیم پر دلالت کریں، جیسے ’جناب‘ یا ’محترم‘ وغیرہ۔ وہ تمہارا ’آقا‘ یا ’محترم‘ نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ اللہ کو اپنا دشمن قرار دیتا ہے۔“[39]

لیکن کیا واقعی دنیا کے غیر مسلم اللہ کو دشمن سمجھتے ہیں؟ حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے، جیسا کہ معمولی مشاہدے سے پتہ چلتا ہے۔ بیشتر غیر مسلم وہی کرتے ہیں جو اکثر مسلمان کرتے ہیں: اپنے خاندانی اور معاشرتی ورثے کے مطابق زندگی گزارتے ہیں۔ اسلام کو نہ ماننے کی وجہ عموماً دشمنی نہیں ہوتی۔ اسی طرح وہ مسلمانوں کے خلاف کسی عالمی سازش میں بھی مصروف نہیں ہوتے۔ بلکہ بعض اوقات وہ خود بجا یا بے جا طور پر مسلمانوں کی طرف سے لاحق خطرات کے بارے میں فکر مند ہوتے ہیں۔

یوں محسوس ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے بعض تصورات اور غیر مسلموں کی حقیقی زندگی کے درمیان ایک گہرا فاصلہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ فاصلہ آخر کیوں پیدا ہوا؟

کافر دراصل کون ہے؟

اس سوال کا جواب جاننے کے لیے ہمیں پہلے یہ سمجھنا ہوگا کہ لفظ ”کافر“ کا اصل مفہوم کیا ہے۔ لغوی

اعتبار سے اس لفظ کا مادہ ''ک۔ف۔ر'' سے نکلا ہے جس کے معنی ہیں ''ڈھانپ دینا'' یا ''چھپا دینا''۔ یعنی کافر وہ ہے جو حقیقت کو جانتے ہوئے بھی اس پر پردہ ڈال دے۔ اس لفظ میں محض ''انکار'' ہی نہیں بلکہ ''ناشکری، تکبر اور غرور'' کا مفہوم بھی شامل ہے۔[40] اسی لیے قرآن کے مطابق سب سے بڑا کافر خود شیطان تھا جو خدا پر ایمان رکھنے کے باوجود اپنے غرور کی وجہ سے نافرمان بنا۔[41]

اصل سوال یہ ہے کہ زمین پر واقعی کافر کون ہے؟ قرآن نے اس اصطلاح کو ابتدا میں ان لوگوں کے لیے استعمال کیا جنہوں نے براہ راست رسول اکرم ﷺ کی دعوت کو رد کیا، پہلے مکہ میں اور پھر مدینہ میں۔[42] بعد کے ادوار میں مسلمانوں نے اس دائرے کو وسیع کرتے ہوئے ہر اس شخص کو کافر قرار دے دیا جس نے اسلام کی دعوت سننے کے بعد اسے قبول نہیں کیا۔ یہ مفروضہ قائم کر لیا گیا کہ اسلام چونکہ ایک واضح اور قطعی سچائی ہے، اس لیے اس سے انکار محض ضد اور عناد ہی ہو سکتا ہے۔[43]

لیکن اس تصور میں ایک بنیادی کمی تھی، اور وہ یہ کہ قرآن کے اولین مخاطبین اور بعد کے انسانوں کے درمیان ایک گہرا فرق موجود ہے۔ ابتدائی مخاطبین نبی ﷺ کو ذاتی طور پر جانتے تھے۔ اہل مکہ انہیں ''الامین'' کہتے تھے، اس لیے وہ بخوبی جانتے تھے کہ وہ کوئی فریبی شخص نہیں ہے۔ لیکن آپ ﷺ کے وصال کے بعد آپ کی ذات ایک زندہ تجربہ نہیں رہی بلکہ روایت بن گئی۔

اسی طرح قرآن پہلی بار جن لوگوں پر نازل ہوا وہ اس کی زبان، اس کے لہجے اور اس کے سماجی تناظر سے پوری طرح واقف تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا اثر ان کے دلوں پر بجلی کی طرح گرتا تھا۔ حضرت عمرؓ کے اسلام قبول کرنے کا واقعہ اس کی روشن مثال ہے جب انہوں نے قرآن کی تلاوت سنی تو بے اختیار رو پڑے اور کہا کہ ''میرا دل نرم ہو گیا اور اسلام میرے اندر اتر گیا۔''[44] لیکن دوسری تہذیبوں اور زبانوں سے تعلق رکھنے والے افراد کے لیے قرآن کا پہلا تاثر ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا ہے۔ آج کے بہت سے مغربی قارئین کے لیے تو وہ ایک پیچیدہ اور حیران کن متن بن کر سامنے آتا ہے۔[45]

اسی طرح قرآن کی اخلاقی اپیل بھی اپنے ابتدائی ماحول میں غیر معمولی تھی۔ جب اس نے بچیوں کو زندہ دفن کرنے کی مذمت کی تو وہ دلوں کو ہلا دینے والی صدا تھی۔ جب اس نے یتیموں اور غلاموں کے حق میں بات کی تو وہ ایک انقلابی اعلان تھا۔ اسی لیے قرآن نے خدا کے انکار کو کمزوروں پر ظلم کے ساتھ جوڑا۔ جیسا کہ ایک ابتدائی سورہ میں فرمایا: ''کیا تم نے اسے دیکھا جو روز جزا کو جھٹلاتا ہے؟

وہی ہے جو یتیم کو دھکے دیتا ہے اور مسکین کو کھانا کھلانے کی ترغیب نہیں دیتا۔''[46]

لیکن آج کی دنیا میں ایسے لوگ بھی ہیں جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے مگر یتیموں کی کفالت کرتے ہیں، محتاجوں کی مدد کرتے ہیں اور انسانیت کے لیے نیک کام انجام دیتے ہیں۔ وہ مسلمانوں کے دشمن بھی نہیں ہیں، نہ ہی ان کے خلاف کسی سازش میں ملوث ہوتے ہیں۔ تو پھر ایسے لوگوں کے بارے میں کیا کہا جائے؟

ایک جواب یہ دیا جاتا ہے کہ قرآن نے مومن اور کافر کے درمیان جو خطِ امتیاز کھینچا ہے وہ آفاقی ہے۔ مگر خود قرآن اس تقسیم کو نرم کرتا ہے۔ جب وہ مدینہ کے بعض یہودیوں پر تنقید کرتا ہے تو ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہے کہ ''وہ سب ایک جیسے نہیں ہیں۔ ان میں کچھ لوگ نیک ہیں اور صالحین میں سے ہیں۔''[47] اسی طرح قرآن یہ بھی کہتا ہے کہ ''یہودیوں اور عیسائیوں کو اپنا دوست نہ بناؤ''۔۔۔ لیکن فوراً وضاحت کرتا ہے:

> ''اللہ تمہیں ان لوگوں سے دوستی کرنے سے نہیں روکتا جنھوں نے تم سے دین کے معاملے میں جنگ نہیں کی اور نہ تمہیں تمہارے گھروں سے نکالا۔ بے شک اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند فرماتا ہے۔''[48]

اور سب سے زیادہ معنی خیز بات یہ ہے کہ قرآن نجات کو صرف مسلمانوں تک محدود نہیں کرتا۔ دو مقامات پر تقریباً ایک ہی الفاظ میں فرمایا گیا ہے:

> ''یقیناً جو لوگ ایمان لائے، اور جو یہودی ہوئے، اور نصاریٰ، اور صابی جو بھی اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھے اور نیک عمل کرے، ان کے لیے ان کے رب کے پاس اجر ہے، نہ ان پر کوئی خوف ہوگا اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔''[49]

یہاں مذکور ''صابئین'' کی اصل شناخت آج تک ایک معمہ بنی ہوئی ہے۔[50] لیکن اصل نکتہ یہ ہے کہ قرآن نے ان غیر مسلم گروہوں کا ذکر محض اس لیے کیا کہ انہیں نجات کی بشارت دی جائے۔ یہ ایک غیر معمولی حد تک عالمگیر نقطۂ نظر ہے۔ مگر اس قرآنی بشارت کے بعد مسلم روایت نے اس آفاقی وسعت کو رفتہ رفتہ ختم کر دیا، اور حسب عادت ''ناسخ و منسوخ'' کے اصول کے ذریعے ان آیات کو

مؤثر طور پر بے اثر بنا دیا۔[51] چنانچہ یہ کہا گیا کہ مذکورہ آیت کو اس آیت نے منسوخ کر دیا ہے کہ: وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ۔ (جو کوئی اسلام کے سوا کوئی اور دین اختیار کرے گا، وہ اس سے قبول نہ کیا جائے گا)۔''[52] حالانکہ یہاں ''اسلام'' سے مراد محض ایک تاریخی مذہب بھی ہو سکتا ہے اور محض ظاہری شناخت بھی نہیں، بلکہ خدا کے سامنے سر تسلیم خم کرنا، جیسا کہ ابتدائی مفسرین مثلاً ابن عباسؓ (متوفی 687ء) سمجھتے تھے۔[53] اسی طرح امام رازی نے اس ''اسلام'' کو فرد کی طرف سے خدا کی طرف رجوع اور اس سے تعلق کے ایک زندہ رویے کے طور پر بیان کیا نہ کہ کسی مخصوص گروہی شناخت کے طور پر۔[54] بعد کے زمانوں میں خاص طور پر ابن کثیرؒ (متوفی 1373ء) کے بعد اس مفہوم کو محدود کر کے ''محمد ﷺ کے لائے ہوئے مخصوص تاریخی دین'' تک محدود کر دیا گیا۔[55]

اس حتمی تعبیر کے مستحکم ہونے سے پہلے کچھ مسلم مفکرین نے یہ بنیادی سوال اٹھایا تھا کہ اگر یہودی، عیسائی یا دیگر لوگ اپنے مذہب پر قائم رہتے ہیں، اسلام سے واقف بھی ہوتے ہیں مگر اس پر مطمئن نہیں ہوتے، تو خدا انہیں ان کے خلوص کے باوجود کیوں سزا دے گا؟ معتزلی عالم جاحظ نے اس سوال پر غور کیا اور نتیجہ اخذ کیا کہ ایسے لوگ معذور سمجھے جانے چاہئیں۔ مگر امام غزالیؒ نے اگرچہ اس استدلال کو عقلی طور پر درست تسلیم کیا پھر بھی روایت کے سہارے اسے رد کر دیا۔ ان کے نزدیک جو لوگ اسلام قبول نہیں کرتے وہ آخرت میں خدا کے عذاب کے مستحق ہیں، اور دنیا میں بھی مسلمانوں کی سختی کے حق دار۔[56]

عصرِ حاضر میں متعدد مسلم مفکرین جیسے موسیٰ جار اللہ بیگیف، حسن عسکری، محمد ارکون، محمود ایوب، فرید اسحاق، عبدالعزیز سچید ینا اور سید حسین نصر نے اس ''نجات کے انحصاری تصور'' پر سوال اٹھایا ہے، اور قرآن و عقل دونوں کی بنیاد پر اسے چیلنج کیا ہے۔ بعض دیگر مفکرین، مثلاً پاکستانی عالم جاوید احمد غامدی یا انڈونیشیا کی تنظیم نہضۃ العلماء نے بھی مسلمانوں سے مطالبہ کیا ہے کہ وہ تمام غیر مسلموں کے لیے ''کافر'' کی اصطلاح استعمال کرنا ترک کریں۔ اس کے جواب میں انہیں اکثر یہ کہہ کر رد کیا جاتا ہے کہ وہ غیر مسلموں کو خوش کرنے کے لیے ''اسلام کی قیمت'' لگا رہے ہیں۔ لیکن جو بات یہ لوگ کبھی سوچتے ہی نہیں وہ یہ ہے کہ ''صرف ہم ہی نجات یافتہ ہیں'' کا یہ جذبہ جیسے ''ہم ہی واحد فرقۂ ناجیہ ہیں'' درحقیقت ایک نفسانی خواہش ہے، وہی ''ھویٰ'' جس کا الزام یہ دوسروں پر لگاتے ہیں۔

ناتھن دی وائز کی انگوٹھیاں

مذہبی اختلافات اور باہمی نزاعات کے ان تمام مباحث میں قرآن مجید کی ایک نہایت اہم آیت ہے جو سورۂ مائدہ میں آئی ہے اور ہمارے لیے راہنمائی فراہم کرتی ہے۔ اس آیت میں پہلے تو توحید کی تاریخ کا ایک مختصر خلاصہ پیش کرتی ہے اور بتاتی ہے کہ اللہ نے موسیٰ اور عیسیٰ جیسے پیغمبر بھی بھیجے۔ پھر یہ یہودیوں کو تورات پر اور عیسائیوں کو انجیل پر عمل کرنے کی تلقین کرتی ہے نہ کہ انہیں اسلام قبول کرنے کا حکم دیتی ہے۔ اس کے بعد ارشاد ربانی ہے کہ:

> ''ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لیے ایک شریعت اور ایک راہ مقرر کی ہے۔ اگر اللہ چاہتا تو تم سب کو ایک ہی امت بنا دیتا مگر اس نے چاہا کہ جو کچھ تمہیں دیا ہے اس میں تمہیں آزمائے، تو نیکیوں میں ایک دوسرے سے سبقت لے جاؤ۔ آخر کار تم سب کو اللہ ہی کی طرف لوٹ کر جانا ہے، پھر وہ تمہارے درمیان ان باتوں کا فیصلہ کرے گا جن میں تم اختلاف کرتے تھے۔''[57]

یعنی زمین پر مذہبی تنوع کوئی مسئلہ نہیں جسے ختم کرنا ہو بلکہ یہ خود خدا کی مشیت ہے۔ اختلاف کو مٹانے کے بجائے ہمیں نیکی میں ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کی دعوت دی گئی ہے۔ آخری فیصلہ خدا کے ہاتھ میں ہے، اور یہی وہ نکتہ ہے جسے ہم ''ارجائی مزاج'' کہہ سکتے ہیں۔ انسانوں کا کام فیصلہ سنانا نہیں بلکہ اچھا عمل کرنا ہے، اور یہ عمل ہر انسان کر سکتا ہے، صرف مسلمان ہی نہیں۔

یہی ارجائی مزاج دراصل اسلامی رواداری کی فکری بنیاد ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ مسلمان اپنے عقائد یا اخلاقی تصورات ترک کر دیں یا ہر بات سے اتفاق کر لیں۔ رواداری کا مطلب یہ نہیں کہ اختلاف مٹ جائے، بلکہ یہ ہے کہ اختلاف کے باوجود ہم عاجزی اختیار کریں کیونکہ حتمی فیصلہ صرف خدا کے اختیار میں ہے۔ اس کا یہ بھی مطلب ہے کہ اختلافات کے باوجود ہم ایک مشترک انسانی رشتے میں بندھے ہوئے ہیں۔

جیسا کہ ہم نے اس باب میں دیکھا، یہی ارجائی رویہ مسلمانوں کو تاریخ میں بقائے باہمی کی طرف لے گیا۔ اور جب یہ رویہ مفقود ہوا تو اس کے نتیجے میں وہ سانحات پیش آئے جن کی مثال خوارج کے

خونی تشدد سے لے کر جدید دور کے دہشت گردوں تک پھیلی ہوئی ہے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ یہی تصور یورپ میں بھی کارگر ثابت ہوا۔ اگرچہ یورپ کی مذہبی تاریخ بھی خونریزی سے بھری ہوئی ہے مگر بالآخر وہاں بھی فکری بیداری آئی، خصوصاً روشن خیالی کے دور میں۔ اس سلسلے میں گوٹ ہولڈ افرائیم لیسنگ (Gotthold Ephraim Lessing، متوفی 1781ء) کا ڈرامہ ''ناتھن دی وائز'' (Nathan the Wise) خاص اہمیت رکھتا ہے جو مذہبی رواداری کا ایک بلند استعارہ ہے۔ اس میں ''تین انگوٹھیوں'' کی تمثیل بیان کی گئی ہے جس کے مطابق تینوں ابراہیمی مذاہب تین قیمتی انگوٹھیوں کی مانند ہیں۔ اصل انگوٹھی کون سی ہے یہ فیصلہ صرف خدا کرے گا کیونکہ حتمی سچائی صرف اسی کے پاس ہے۔ انسان کا کام یہ نہیں کہ وہ خود کو حق کا واحد وارث سمجھے بلکہ یہ ہے کہ وہ حق کی تلاش میں دوسروں کے ساتھ مل کر کوشش کرے۔[58]

حیرت کی بات ہے کہ لیسنگ کی اس فکر اور ارجائی فکر میں گہری مماثلت پائی جاتی ہے، حالانکہ غالب امکان یہی ہے کہ وہ مسلمانوں کی فکری روایت سے واقف نہیں تھا۔ شاید سچ یہ ہے کہ برے افکار کی طرح ہی اچھے افکار و خیالات مختلف تہذیبوں میں آزادانہ طور پر جنم لیتے ہیں۔ یوں ہم ناتھن دی وائز (ناتھنِ حکیم) کو بھی اپنے فکری سرمایہ میں شامل کر سکتے ہیں، اسی طرح جیسے ہم نے اس سے پہلے حی بن یقظان، ابن رشد اور دیگر مسلم مفکرین کو یاد کیا تھا، جنہوں نے عقل، آزادی اور رواداری کی وکالت کی، بعض نے تو اس کی قیمت اپنی جان سے چکائی۔ یہ تمام باتیں ہمیں یاد دلاتی ہیں کہ مسلمانوں کے پاس قیمتی فکری سرمایہ کبھی کم نہیں رہا، مگر افسوس کہ ہم نے اسے بھلا دیا یا نظر انداز کر دیا۔ اب وقت آ گیا ہے کہ ہم بیدار ہوں، اپنی فکری وراثت کو دوبارہ دریافت کریں، اور ایک بہتر، زیادہ منصفانہ اور روشن مستقبل کا تصور کریں۔

حرفِ آخر

میں نے اس کتاب میں اسلام کی ابتدائی صدیوں کے ان فکری دھاروں کی طرف بار بار توجہ دلانے کی کوشش کی ہے جن میں معتزلہ، فلاسفہ اور مرجئہ جیسے مکاتبِ فکر شامل ہیں۔ میرا موقف یہ رہا ہے کہ ان روایتوں کے دامن میں ایسے قیمتی افکار موجود تھے جنہیں بعد کی غالب تعبیرات نے یا تو حاشیے پر دھکیل دیا یا مکمل خاموشی کی نذر کر دیا۔ اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ جس روایت کو بالادستی حاصل ہوئی اسے بھی کچل دینا چاہیے تھا۔ ہرگز نہیں۔ اصل ضرورت اس بات کی تھی کہ فکری تنوع کو باقی رکھا جاتا تاکہ مختلف زاویۂ ہائے نظر باہم گفتگو کرتے، ایک دوسرے سے سیکھتے اور اسی مکالمے کے ذریعے شعور و آگہی کی نئی قندیلیں روشن ہوتیں۔

لیکن جیسا کہ ہم نے دیکھا، اس تنوع کو ختم کرنے والی اصل قوت سیاسی طاقت تھی۔ اقتدار نے جس فکر کو اپنے لیے مفید پایا اسے فروغ دیا، اور جسے غیر موزوں سمجھا اسے دبا دیا۔ یہی وہ تاریخی سانحہ تھا جسے ہم نے صدیوں تک رحمت سمجھا، حالانکہ وہ درحقیقت زوال کا آغاز تھا۔

اسی لیے آج ہمیں جس علاج کی ضرورت ہے وہ مذہب میں مزید سیاست داخل کرنا نہیں، بلکہ سیاست کو مذہب سے پیچھے ہٹانا ہے۔ نہ سلفیوں کو دبانا حل ہے، نہ اسلام پسندوں کو، نہ ہی ان قدامت پسندوں کو جن پر میں نے تنقید کی ہے۔ حل یہ ہے کہ کسی کو بھی دبایا نہ جائے۔

یہاں مرجئہ کی فکر ہماری مدد کرتی ہے کیونکہ وہ ہمیں یہ سکھاتی ہے کہ اختلاف کے ساتھ جینا کیسے ہے، اور آخری فیصلے کو خدا پر چھوڑ دینا کیسا ہوتا ہے۔

اسی طرح معتزلہ کی روایت ہمیں یاد دلاتی ہے کہ خدا نے ہمیں صرف وحی ہی نہیں دی بلکہ عقل بھی عطا

کی ہے۔ اگرچہ عقل ہر ماورائی حقیقت تک نہیں پہنچ سکتی مگر وہ زمینی حقائق، مثلاً خیر و شر کی تمیز ضرور کر سکتی ہے۔ اسی بنیاد پر ہم وحی کی نئی تفہیم اور اپنی روایت کی اصلاح کر سکتے ہیں۔

فلاسفہ کی روایت بھی اہم ہے، کیونکہ وہ ہمیں سکھاتی ہے کہ انسانی فکر کی تمام تر کامیابیوں کے لیے دل و دماغ کھلا رکھنے کی ضرورت ہے۔ ابن رشد کے لیے اس کا مطلب ارسطو اور قدیم فلاسفہ کا مطالعہ تھا، اور ہمارے لیے اس کا مطلب جدید علوم، فلسفوں اور فکری روایتوں سے سیکھنا ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ ہم ان بند دروازوں کو دوبارہ کیوں کھولیں جن کے کھلنے سے شاید ذہنی سکون درہم برہم ہو جائے؟ اس لیے کہ چودہ سو برس پر محیط ایک عظیم تہذیبی ورثے کے باوجود ہم آج فکری طور پر ایک ایسی بند گلی میں آ کھڑے ہوئے ہیں جہاں آگے بڑھنے کی کوئی راہ نظر نہیں آتی۔

آج اسلام وہ درخشاں، تخلیقی اور فکری طور پر زرخیز تہذیب نہیں رہا جو کبھی تاریخ کے افق پر جگمگایا کرتی تھی۔ اس کے برعکس، ہمارے بیشتر خطے دنیا کے پسماندہ ترین حصوں میں شمار ہوتے ہیں۔ دولت نایاب ہے سوائے ان سرزمینوں کے جہاں قدرت نے تیل کی دولت ودیعت کر دی ہے۔ علم کی روشنی مدھم پڑ چکی ہے، انصاف ایک خواب بن گیا ہے، اور آزادی محض ایک نعرہ۔ ہم آمریت کے سائے میں سانس لے رہے ہیں، اور جنہیں ہم نجات دہندہ سمجھ کر گلے لگاتے ہیں وہ اکثر نئی محرومیوں اور تازہ زخموں کا سبب بن جاتے ہیں۔ ہم باہمی نفرتوں، فرقہ وارانہ دراڑوں اور خون آشام تصادمات میں الجھے ہوئے ہیں، اور ہمارے نام پر ایسے ایسے جرائم سرزد ہو رہے ہیں جن کے تصور سے بھی روح لرز اٹھتی ہے۔

بے شک نوآبادیاتی طاقتوں اور سامراجی مداخلتوں نے ہمارے زوال میں گہرا کردار ادا کیا ہے، مگر یہ بھی ایک تلخ حقیقت ہے کہ ہم اکثر نگاہ صرف اسی زاویے تک محدود رکھتے ہیں۔ ہم اُس واحد شے پر غور کرنے سے کتراتے ہیں جسے بدلنے کی قوت واقعی ہمارے اپنے ہاتھ میں ہے: اپنا طرزِ فکر، اپنا رویہ، اور اپنی فکری سمت۔

اب وقت آ چکا ہے کہ ہم باہر کی دنیا کو کوسنے کے بجائے اپنے باطن میں جھانکیں، اپنے فکری ورثے کو ازسرِنو دریافت کریں اور ایسے مستقبل کا خواب دیکھیں جو عقل کی روشنی، رحم کی حرارت، آزادی

کے شعور اور انسانی وقار کی بنیاد پر استوار ہو۔

درحقیقت ہمارے بحران کی گہرائی اور اس کی وہ تعبیر جو ہم نے خود وضع کی ہے، ہم میں سے بعض کو تبدیلی کے امکان کے مقابلے میں مزید سخت گیر اور مزاحم بنا چکی ہے۔ مرحوم فضل الرحمٰنؒ جنھوں نے نہایت بصیرت کے ساتھ ہمارے فکری اسلامی ماضی کے تنقیدی مطالعے کی دعوت دی تھی، اس مسئلے کی اصل جڑ کو بہت پہلے ہی محسوس کر لیا تھا۔ چنانچہ وہ 1982ء میں لکھتے ہیں کہ ''مغرب کے حوالے سے ہم نے ایک عجیب نفسیاتی عقدہ پال لیا ہے جس کے نتیجے میں ہم اپنے ماضی کا دفاع اس انداز سے کرنے لگے ہیں گویا وہی ہمارا خدا ہو۔''[1]

آج جب اس بات کو تقریباً چار دہائیاں گزر چکی ہیں، یہ احساس پہلے سے کہیں زیادہ واضح ہو چکا ہے کہ اب وقت آ گیا ہے کہ ہم اس نفسیاتی عقدے سے باہر نکلیں اور کھلے دل و ذہن کے ساتھ اپنے فکری اور عملی چیلنجز کا سامنا کریں۔

اصل مسئلہ یہ ہے کہ جب اسلام تاریخ کے افق پر طلوع ہوا تو وہ محض ایک مذہبی پیغام نہیں بلکہ ایک ہمہ گیر انقلابی قوت تھا۔ ہم بجا طور پر اس حقیقت پر فخر کرتے ہیں کہ قرآن نے بچیوں کو زندہ درگور کرنے کی سفاک رسم کا خاتمہ کیا، عورتوں اور غلاموں کو انسانی وقار عطا کیا اور صدیوں سے جمی ہوئی قبائلی تعصّبات کی دیواریں منہدم کر دیں۔ یہ انسانی تاریخ میں اخلاقی شعور کی ایک عظیم پیش رفت تھی جس کی قدر و قیمت ہر وہ انسان محسوس کر سکتا ہے جو انصاف اور خیر عامہ کا طالب ہو۔

انہی میں سے ایک امریکی مفکرہ اور آزادی کی علمبردار وائلڈر لین (Rose Wilder Lane) تھیں جنھوں نے اسلام کے ظہور کو ''جبر کے خلاف انسانی جدوجہد'' میں ایک فیصلہ کن موڑ قرار دیا۔ وہ 1943ء میں لکھتی ہیں کہ اسلام نے عربوں کو ''بتوں کی غلامی'' سے نجات دلائی اور یہ اعلان کیا کہ ''تمام انسان آزاد اور برابر ہیں۔'' مزید برآں، ان کے نزدیک اسلام نے ایک ایسی ''مہذب'' اور ''روادار'' تہذیب کی بنیاد رکھی جس میں مذہبی آزادی اپنی مثال آپ تھی۔[2]

لیکن آج اصل سوال یہ ہے کہ اسلام کو فی الحقیقت ایک آزادی فراہم کرنے والی قوت کے طور پر کون دیکھتا ہے؟ اپنی گہری روحانیت کے باوجود جو اب بھی بے شمار دلوں کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہے،

اسلام کا تاثر دنیا کے ایک بڑے حصے میں تشدد، جبر، عدم برداشت اور مردانہ بالادستی سے وابستہ ہو چکا ہے۔ اس تصویر کی تشکیل میں اسلام دشمن پروپیگنڈے کا کردار یقیناً موجود ہے، تاہم یہ بھی ایک تلخ حقیقت ہے کہ یہ تصور مکمل طور پر بے بنیاد نہیں۔

تو پھر اس خلیج کو کیسے پاٹا جائے جو ایک طرف ابتدائی اسلام اور اس کے تاریخی تناظر میں دکھائی دیتی ہے، اور دوسری طرف آج کے اسلام اور اس کے موجودہ سیاق میں؟ کیا اس کا جواب یہ ہے کہ "اگر انہیں ہمارا دین پسند نہیں تو جہنم میں جائیں؟ یہی وہ فکر ہے جو ہمارے جذباتی اسلام پسندوں اور سخت گیر قدامت پرستوں کے نزدیک عام ہے۔ ان کے یہاں روایت اور جدید انسانی شعور کے درمیان جو فاصلہ ہے وہ دراصل دوسروں کی گمراہی کا ثبوت ہے، نہ کہ اپنی تعبیر پر نظر ثانی کی دعوت۔

لیکن ایسی تنگ نظری ہمیں بالآخر ایک قبائلی مذہب تک محدود کر دے گی، ایسا مذہب جو محض اپنے ماننے والوں کے گرد گھومے اور انسانیت کے وسیع تر تجربے سے کوئی مکالمہ نہ کر سکے۔ یہ راستہ ہمیں مزید ایک بند گلی میں دھکیلنے کے سوا کچھ نہیں دے گا۔

ایک عام مسلمان کی حیثیت سے جو اس بحران پر فکر مند ہے اور جو صحیح ہو یا غلط گزشتہ تین دہائیوں سے اس پر غور کرتا چلا آ رہا ہے، میں یہ سمجھتا ہوں کہ اب نئے سرے سے سوچنے کا وقت آ چکا ہے۔ ہمیں اپنے ذہنوں کے دروازے کھولنے ہوں گے، اور عقل، آزادی اور رواداری کو ایک بار پھر اپنے فکری مرکز میں جگہ دینی ہوگی۔

اظہارِ تشکر

یہ کتاب اگرچہ بظاہر دو برس کے عرصے میں لکھی گئی، مگر حقیقت میں یہ تین دہائیوں پر محیط ایک فکری اور روحانی سفر کی بازگشت ہے۔ اس طویل سفر میں جن لوگوں نے کسی نہ کسی صورت میرا ساتھ دیا، ان کی تعداد اس قدر ہے کہ سب کا نام لینا ممکن ہی نہیں ہے۔ اس لیے میں یہاں خود کو صرف ان چند ناموں تک محدود رکھ رہا ہوں جن کا کردار حالیہ برسوں میں خاص طور پر نمایاں رہا ہے۔

سب سے پہلے میں کیٹو انسٹی ٹیوٹ میں اپنے تمام رفقا کا تہ دل سے شکر گزار ہوں، بالخصوص پیٹر گوئٹلر، ڈیوڈ بواز اور ایان واسکز کا جنھوں نے واشنگٹن ڈی سی میں مجھے ایک ایسی فکری پناہ گاہ فراہم کی جہاں میں اسلام اور جدیدیت جیسے بنیادی سوالات پر اس وقت کام کر سکا جب وہ جہان جو کبھی میرے لیے مانوس تھا، تیزی سے بے رنگ اور بے معنی بنتا جا رہا تھا۔ اس کے ساتھ ہی میں کیٹو انسٹی ٹیوٹ کے ان فیاض معاونین کا بھی ممنون ہوں جن کی بدولت یہ ادارہ 1977ء سے آج تک انسانی آزادی کے اصولی اور ثابت قدم دفاع میں مصروفِ عمل ہے۔

اس کے بعد میں سینٹ مارٹن ایسینشلز میں اپنے مدیر جوئیل فوٹینوس کا تہِ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں، اور ان کے ساتھ گوئن ہاکس کا بھی، نیز اپنی کاپی ایڈیٹر کیٹ ڈیوس کا جن کی باریک بینی اور انتھک محنت نے اس کتاب کو اپنی موجودہ صورت تک پہنچایا۔ میں اپنے ادبی ایجنٹس، جیف جیرک اور ڈیانا فنچ کا بھی ممنون ہوں۔ ان کی پیشہ ورانہ بصیرت اور مسلسل تعاون کے بغیر یہ کام تکمیل تک نہ پہنچ پاتا۔

اسی طرح میں نیویارک ٹائمز کے اپنے مدیران ساشا پولاکوف سرانکی، میکس اسٹریسر، مارک چارنی

اور بشارت پیر کا بھی شکر گزار ہوں جنہوں نے مجھے یہ موقع فراہم کیا کہ میں اس کتاب میں پیش کیے گئے بعض خیالات کو عالمی قارئین تک پہنچا سکوں۔

میرے بہت سے رفقا اور دوست ایسے ہیں جن کا میں دل سے شکر گزار ہوں۔ ان میں تھامس کشمین، کیرن سووا، سائمن گروٹے اور ویلزلی کالج کے دیگر احباب شامل ہیں جہاں میں نے 2017ء اور 2018ء کے اوائل میں تین سمسٹر گزارے اور وہاں کے علمی وسائل سے بھرپور استفادہ کیا۔ اسی طرح میں ریورنڈ رابرٹ اے۔ سیریکو اور کرس اے۔ مورین کا بھی شکریہ ادا کرنا چاہتا ہوں جو ایکٹن انسٹی ٹیوٹ سے وابستہ ہیں جہاں مجھے متعدد مواقع پر اسلام اور آزادی کے موضوع پر گفتگو کے لیے ایک بامعنی پلیٹ فارم ملا۔

کچھ احباب نے اس کتاب کے مسودے کو پڑھ کر قیمتی آرا اور اصلاحات پیش کیں جن سے مجھے بے حد فائدہ پہنچا۔ ان میں اسماء افسر الدین، یحییٰ الشامی، افضل امین، مریم عطار، اسماء بارلاس، چارلس بٹرورتھ، مارٹینو دیئز، خالد ابوالفضل، ہلیل فریڈکن، اسامہ حسن، فلپ ہولٹ، ڈیوڈ ایل جانسٹن، انس کاریچ، جولیان کیلی، احمد قورو، اسماعیل قورون، جیک مائلز، ابراہیم موسیٰ اور گیبریل سعید رینالڈز شامل ہیں۔

کچھ دیگر دوستوں نے تحقیق کے دوران مفید معلومات اور بصیرتیں فراہم کر کے میرا تعاون کیا جن میں نجلہ عاصمووچ، مہمت ایوکران، نضال غصوم، اوز گورکوجا، مرنیس کووچ، سلیمان اے۔ مراد، کیتھرین راجرز اور نوح فیلڈ مین شامل ہیں۔

پھر وہ لوگ ہیں جو میرے دل کے سب سے قریب ہیں۔ میں اپنے والدین، طٰہٰ آ کیول اور تولین آ کیول کا ہمیشہ کے لیے مقروض ہوں جنہوں نے مجھے بے پناہ محبت دی، ہر نیک کوشش میں سہارا دیا، اور میری لغزشوں کو بھی درگزر کیا۔ میرے والد طٰہٰ آ کیول کی فکری گہرائی اور اخلاقی استقامت دہائیوں سے میری رہنمائی کرتی آ رہی ہے اور کرتی رہے گی۔ میرے چھوٹے بھائی ارطغرل نے بھی ہمیشہ اپنی بصیرت اور خوش مزاجی سے زندگی کو زیادہ آسان اور خوبصورت بنایا۔

پھر میرا اپنا مختصر مگر میرے لیے بے حد انمول گھرانہ ہے۔ میرے دو پیارے بیٹے، لیونت طٰہٰ (پانچ

برس)اور افی رؤوف (تین برس) ابھی اس کتاب کو پڑھنے کے قابل نہیں ہے مگر مجھے امید ہے کہ ایک دن وہ اسے توجہ اور غور سے پڑھیں گے۔ وہ پہلے ہی اس کتاب کا حصہ ہیں۔ باب سوم میں جہاں ایک فکری نکتہ انہی کی معصوم بصیرت سے واضح ہوا۔اس کے علاوہ وہ میرے دل میں ان گنت جذبات جگانے کا ذریعہ بھی بنے ہیں۔ میں ان دونوں سے بے پناہ محبت کرتا ہوں۔اللہ انہیں اپنی حفاظت میں رکھے اور شاید مستقبل میں ان کے ساتھ کچھ اور ننھے ساتھی بھی عطا کرے۔

اور سب سے بڑھ کر میری شریکِ حیات ریاضہ عاصمو وچ اکیول جو میرے فکری سفر میں میری سب سے مضبوط پشت پناہ رہی ہیں۔اس کتاب کی تیاری میں ان کی معاونت بے مثال رہی، ان کی تحقیقی مہارت، باریک بینی اور غیر معمولی جذباتی فہم نے اس کام کو گہرائی اور نکھار بخشا۔اس سے بھی بڑھ کر ہماری مشترکہ زندگی میں وہ ایک ایسی ہم سفر رہی ہیں جس نے ہر خوشی میں روشنی، ہر آزمائش میں حوصلہ، ہر سکون میں سکونت اور ہر اضطراب میں تسلی دی۔ میں دل کی گہرائیوں سے دعا گو ہوں کہ ان کے فکری سفر اور وقار سے بھر پور جدوجہد میں ہمیشہ ان کا ساتھ دیتا رہوں۔

میں آخر میں اپنے رب کا شکر ادا کرتا ہوں، وہی جس کے فیض سے ہستی کو معنی ملتے ہیں اور وجود کو قرار نصیب ہوتا ہے۔ میں نے برسوں پہلے پختہ حبل اللہ کو تھام لیا تھا، راستے میں لغزشیں بھی آئیں اور قدم بھی ڈگمگائے، مگر اس کی رحمت نے مجھے گرنے نہ دیا۔ دعا ہے کہ جب تک وہ زندگی کی یہ امانت میرے سپرد رکھے، میں اسی کے رحم و کرم سے وابستہ رہوں، جستجو کی راہ نہ چھوڑوں، اور امید و یقین کے ساتھ آگے بڑھتا رہوں۔

□□□

BIBLIOGRAPHY

INTRODUCTION

1. Mariam Mokhtar, *"Mustafa Akyol Checks Out and Leaves Hotel California,"* Malaysiakini, October 1, 2017.
2. *"Does Freedom of Conscience Open the Floodgate to Apostasy?"* Public discussion organised by the Islamic Renaissance Front, Kuala Lumpur, September 24, 2017. (Event on apostasy and freedom of conscience.)
3. Ramizah Wan Muhammad, *"Counseling the Apostates in Selangor: An Overview,"* Malaysian Online Journal of Counseling, vol. 3, no. 1 (July 2016), pp. 1–7.
4. *The Qur'an*, 2:256.
5. Mustafa Akyol, *"'Allah' Has No Copyright,"* Hurriyet Daily News, October 19, 2013.
6. Kamles Kumar, *"DPM: Mustafa Akyol's Book Banned for Opposing 'Societal Norms,'"* Malay Mail, October 6, 2017.
7. Mustafa Akyol, *Islam Without Extremes* (Malay edition), free digital edition. (Banned Malay translation available online.)
8. *The Qur'an*, 2:256.
9. *Translation of the Meaning of the Qur'an*, trans. Saheeh International (Jeddah: Abul-Qasim Publishing House, 1997), p. 38.
10. *The Qur'an* (English translation), Department of Islamic Advancement of Malaysia (JAKIM), accessed September 12, 2018.
11. Patricia Crone, *"No Pressure, Then: Religious Freedom in Islam,"* Open Democracy, November 7, 2009; al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul* (Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2008), p. 25.

12. al-Tabari, *Taberi Tefsiri*, trans. and commentary by Kerim Aytekin and Hasan Karakaya (Istanbul: Hisar Yayınevi, 1996), vol. 2, p. 114.
13. *Sahih al-Bukhari*, vol. 9, "Book of Dealing with Apostates," hadith 57, trans. Muhammad Muhsin Khan (Riyadh: Darussalam, 1994); *Sunan an-Nasa'i*, vol. 5, "Book of Fighting," hadith 4065, trans. Nasiruddin al-Khattab (Riyadh: Darussalam, 2007).
14. Pew Research Center, *The World's Muslims: Religion, Politics and Society* (Washington, D.C., 2013).
15. Daniel Philpott, *Religious Freedom in Islam: The Fate of a Universal Human Right in the Muslim World Today* (New York: Oxford University Press, 1999).
16. Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 111.
17. Christopher de Bellaigue, *The Islamic Enlightenment: The Struggle Between Faith and Reason, 1798 to Modern Times* (New York: Liveright Publishing, 2017).
18. de Bellaigue, *The Islamic Enlightenment*, chap. 6.

CHAPTER 1: A Self-Made Man: Hayy ibn Yaqzan

1. G. A. Russell (ed.), *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*, vol. 47, Brill's Studies in Intellectual History (Leiden: Brill, 1994), pp. 226–227; Tom Verde, *"Hayy Was Here, Robinson Crusoe,"* Aramco World Magazine, vol. 65, no. 3 (May–June 2014).
2. Giovanni Pico della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man*, trans. and comm. Francesco Borghesi, Michael Papio, and Massimo Riva (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), pp. 109, 207.
3. Avner Ben-Zaken, *Reading Hayy Ibn-Yaqzan: A Cross-Cultural History of Autodidacticism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011).
4. Samar Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought* (Plymouth, UK: Lexington Books, 2007), pp. 19–36.
5. Ibn Tufayl, *The Improvement of Human Reason: Exhibited in the Life of Hai Ebn Yokdhan*, trans. Simon Ockley (London: Edm. Powell, 1708).
6. *The Qur'an*, 5:27–31.

7. Baron Carra de Vaux, quoted in A. J. Arberry, *Oriental Essays* (Abingdon, UK: Routledge, 1996), p. 20.
8. Nadja Germann, *"Natural and Revealed Religion,"* in *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, eds. Richard C. Taylor and Luis Xavier López-Farjeat (Abingdon, UK: Taylor & Francis, 2016), p. 349.
9. Ibn Tufayl, *Hayy ibn Yaqzan*, trans. Simon Ockley (London: Edm. Powell, 1708), p. 131.
10. Ibn Tufayl, *Hayy ibn Yaqzan: A Philosophical Tale*, trans. Lenn Evan Goodman (Chicago: University of Chicago Press, 2009).
11. A. J. Arberry, *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (Wiltshire, UK: George Allen & Unwin, 1960), p. 21.
12. Robert Barclay, *An Apology for the True Christian Divinity* (Birmingham, UK: John Baskerville, 1765), p. 161.
13. Dan Randazzo and David Russell, *"Andalusian Mysticism and Liberal Quakerism?: Bringing Hayy ibn Yaqzan and Rufus Jones into Dialogue,"* paper presented at the American Academy of Religion Annual Meeting, 2014.
14. Conservative Quakers of America, *"What Do Friends Mean by the Inward Light?"* accessed June 25, 2020.
15. *Quakeriana* (London: Edward Hicks, 1894), vol. 1, p. 108.

CHAPTER 2: Why Theology Matters

1. Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 59.
2. Mufti Abu Nauman Abdur Raheem, *"Ashʿari and Maturidi Aqeeda Explanation,"* Hanafi Fiqh Channel, YouTube lecture, January 14, 2012.
3. Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (Abingdon, UK: Routledge, 2006), p. 71.
4. Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 209; Suleiman Ali Mourad, *"Theology: Freewill and Predestination,"* in *The Islamic World*, ed. Andrew Rippin (Abingdon, UK: Routledge, 2008), p. 188.
5. *The Qur'an*, 78:37; 16:43.
6. W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), p. 88.
7. Ziauddin Ahmed, *"A Survey of the Development of Theology in Islam,"* Islamic Studies, vol. 11, no. 2 (June 1972), p. 97.

8. Suleiman Ali Mourad, *Early Islam Between Myth and History: Al-Ḥaṣan al-Baṣrī (d. 110H/728CE)* (Leiden: Brill, 2006), p. 162.
9. *"The Caliph and the Ascetic,"* Oasis Magazine, vol. 13, no. 26 (December 2017).
10. Ibid.
11. Michael Schwarz, *"The Letter of al-Hasan al-Baṣrī,"* Oriens, vol. 20 (1967), p. 15.
12. Feryal Salem, *"Freewill, Qadar, and Kasb in the Epistle of Hasan al-Basri to Abd al-Malik,"* Muslim World, vol. 104, no. 1–2 (January–April 2014), pp. 198–219.
13. Steven C. Judd, *"Ghaylan al-Dimashqi: The Isolation of a Heretic in Islamic Historiography,"* International Journal of Middle East Studies, vol. 31, no. 2 (May 1999), p. 162.
14. Ibid., p. 169.
15. al-Qadi Abd al-Jabbar, *Tabaqat al-Muʿtazilah* (Cairo, n.d.), p. 334; quoted in Samuel Hosain Lamarti, *"The Development of Apostasy and Punishment Law in Islam"* (PhD diss., University of Glasgow, 2002), p. 183.
16. Michael Schwarz, *"The Letter of al-Hasan al-Baṣrī,"* Oriens, vol. 20 (1967), p. 29.
17. Suleiman Ali Mourad, *"Theology: Freewill and Predestination,"* in *The Islamic World*, ed. Andrew Rippin (Abingdon, UK: Routledge, 2008), p. 183.
18. Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices* (Abingdon, UK: Routledge, 2012), pp. 77–78.
19. Ibid., p. 78.
20. David Burell, *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004), p. 158.
21. Hazem Y. Salem, *"Islamic Political Thought: Reviving a Rationalist Tradition"* (PhD diss., University of Denver, 2013), pp. 83–84.
22. Mustafa Akyol, *"Islam's Tragic Fatalism,"* New York Times, September 23, 2015; Özgür Korkmaz, *"The Unbearable Easiness of Getting Killed in Turkey,"* Hurriyet Daily News, September 4, 2014.
23. As'ad Abu Khalil, *"Al-Jabriyyah in the Political Discourse of Jamal 'Abd al-Nasir and Saddam Husayn,"* Muslim World, vol. 84, no. 3–4 (July–October 1994), p. 240.
24. Ibid., p. 247.
25. Ibid.

26. Suleiman Ali Mourad, *"Theology: Freewill and Predestination,"* in *The Islamic World*, ed. Andrew Rippin (Abingdon, UK: Routledge, 2008), p. 189.
27. Mariam al-Attar, *"Meta-ethics: A Quest for an Epistemological Basis of Morality in Classical Islamic Thought,"* Journal of Islamic Ethics, vol. 1 (2017), pp. 44–45.
28. Sophia Vasalou, *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Muʿtazilite Ethics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), p. 5.
29. Ibid.
30. Abu'l-Qasim al-Balkhi, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, in *Faḍl al-Iʿtizāl wa-ṭabaqāt al-Muʿtazila*, ed. Ayman Fuad Sayyid (Tunis: Al-Dar al-Tunisiyya lil-Nashr, 1974), pp. 63–64.
31. Mariam al-Attar, *"Meta-ethics,"* p. 39.
32. *The Qur'an*, 3:7.
33. Mustafa Akyol, *The Islamic Jesus* (New York: St. Martin's Press, 2017), pp. 159–160.
34. W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), p. 96; Ayatollah Khomeini, *Forty Hadith* (Scotts Valley, CA: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014), p. 448.
35. Lenn Goodman, *Islamic Humanism* (New York: Oxford University Press, 2005), p. 97.
36. Walter C. Klein, *Abu'l-Hasan Ali Ibn Ismail al-Ashʿari's Al-Ibanah ʿan Usul ad-Diyanah*, trans. Walter Conrad Klein (New York: Kraus, 1967), pp. 22–23.
37. George Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 94.
38. Violet Moller, *The Map of Knowledge: A Thousand-Year History of How Classical Ideas Were Lost and Found* (New York: Doubleday, 2019), pp. 68–75.
39. Mustafa Akyol, *Islam Without Extremes: A Muslim Case for Liberty* (New York: W. W. Norton, 2011), pp. 109–110; John A. Nawas, *"A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mun's Introduction of the Mihna,"* International Journal of Middle East Studies, vol. 26, no. 4 (November 1994); Christopher Melchert, *"The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal,"* Arabica, vol. 44, no. 2 (April 1997); Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics Under the Early ʿAbbasids* (Leiden: Brill, 1971); Ulrich Haarmann and Wadad Kadi, *Islamic History and Civilization* (Leiden: Brill, 1997).
40. Alfred L. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics* (Albany, NY: SUNY Press, 1974), p. 58.

41. Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism: And Its Critique by Averroës and Aquinas* (New York: Routledge, 1958), p. 24.
42. Ibn Hanbal, *Musnad*, ed. A. M. Shakir (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1954), vol. 5, p. 68.
43. Walter C. Klein, *Al-Ibanah 'an Usul ad-Diyanah*, p. 49.
44. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, and Bernard Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam*, vol. 2B: *Islamic Society and Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 594.
45. Imran Aijaz, *Islam: A Contemporary Philosophical Investigation* (Abingdon, UK: Routledge, 2018), pp. 2–10.
46. Shabbir Akhtar, *"The Dialogue of Islam and the World Faiths,"* in *Philosophy Bridging the World Religions*, ed. Peter Koslowski (Dordrecht: Springer, 2003), p. 27.
47. George Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 271–273.
48. Abu al-A'la Mawdudi, *Tanqiḥat*, p. 87; trans. and quoted in Yohanan Friedmann, *"Quasi-Rational and Anti-Rational Elements in Radical Muslim Thought,"* in *Rationalization in Religions*, eds. Yohanan Friedmann and Christoph Markschies (Berlin and Boston: Walter de Gruyter, 2019), p. 297.
49. Ibid., pp. 297–298.
50. Yasir Qadhi, *"Understanding the Traditions of the Signs of Judgement Day,"* public lecture, YouTube, accessed June 25, 2020.

CHAPTER 3: Islam's "Euthyphro Dilemma"

1. Khaled Abou El Fadl, *"Islam and the Challenge of Democracy,"* Boston Review, vol. 28, no. 2 (April–May 2003), p. 21.
2. Pamela Druckerman, *"The Bad News About Helicopter Parenting: It Works,"* New York Times, February 7, 2019.
3. S. Marc Cohen, *"Socrates on the Definition of Piety,"* Journal of the History of Philosophy, vol. 9, no. 1 (1971), p. 2.
4. William J. Wainwright, *Religion and Morality* (Abingdon, UK: Routledge, 2005), p. 74.
5. Thomas Aquinas, *On the Truth of the Catholic Faith*, trans. Anton C. Pegis (New York: Image Books, 1955), vol. 1, p. 62.
6. Roger Crisp, *The Oxford Handbook of the History of Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 322–323.

7. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding: And a Treatise on the Conduct of the Understanding* (Philadelphia: Hayes & Zell, 1856), bk. 2, chap. 21, sec. 49, p. 166; Raghuveer Singh, *"John Locke and the Theory of Natural Law,"* Political Studies, vol. 9, no. 2 (1961), pp. 105–118.
8. Charles de Secondat, Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, trans. Thomas Nugent (London: F. Wingrave, 1793), pp. 1–2.
9. Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi* (Leiden: Brill, 2006), p. 77.
10. George Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 18.
11. David J. Theroux, *"C. S. Lewis on Mere Liberty and the Evils of Statism,"* in *Culture and Civilization: Globalism*, ed. Irving Louis Horowitz (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2011), p. 197.
12. Anver M. Emon, *"Natural Law and Natural Rights in Islamic Law,"* Journal of Law and Religion, vol. 20, no. 2 (2004–2005), pp. 351–395.
13. Mariam al-Attar, *"Meta-ethics: A Quest for an Epistemological Basis of Morality in Classical Islamic Thought,"* Journal of Islamic Ethics, vol. 1 (2017), p. 30.
14. Mariam al-Attar, *"Meta-ethics,"* Journal of Islamic Ethics, vol. 1 (2017), p. 111.
15. Mariam al-Attar, *"Meta-ethics,"* Journal of Islamic Ethics, vol. 1 (2017), p. 118.
16. Richard M. Frank, *"Moral Obligation in Classical Muslim Theology,"* Journal of Religious Ethics, vol. 11, no. 2 (Fall 1983), p. 208.
17. Richard M. Frank, *"Moral Obligation in Classical Muslim Theology,"* Journal of Religious Ethics, vol. 11, no. 2 (Fall 1983), p. 209.
18. al-Bāqillānī, *Taqrīb*, vol. 1, p. 253; cited in Mairaj Uddin Syed, *"Coercion in Classical Islamic Law and Theology"* (PhD diss., Princeton University, 2011), p. 139.
19. Richard M. Frank, *"Moral Obligation,"* Journal of Religious Ethics, vol. 11, no. 2 (Fall 1983), p. 210.
20. Mariam al-Attar, *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought* (Abingdon, UK: Routledge, 2010), p. 58.
21. Suleiman Hani, *"The Problem of Evil: A Multifaceted Islamic Solution,"* Yaqeen Institute, April 20, 2020.

22. George Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 145.
23. Frithjof Schuon, *"Dilemmas of Theological Speculation,"* Studies in Comparative Religion, vol. 3, no. 2 (Spring 1969), p. 2.
24. Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), p. 99.
25. *The Qur'an*, 5:91; trans. Mohammed Marmaduke Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran* (Calcutta: Signet Press, 1953).
26. *The Qur'an*, 6:145; trans. Mohammed Habib Shakir, *The Qur'an: Arabic Text and English Translation* (New York: Tahrike Tarsile Qur'an, 1993).
27. *The Qur'an*, 5:91; trans. Mohammed Marmaduke Pickthall.
28. Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield), pp. 11–12.
29. Qur'anic support for objective morality known through reason, cited via Mariam al-Attar and comparative ethical discourse.
30. Daniel Brown, *"Islamic Ethics in Comparative Perspective,"* Muslim World, vol. 89, no. 2 (April 1999), pp. 181–182.
31. *The Holy Bible*, *Genesis* 22:12 (New International Version).
32. Ronald M. Green, *"Abraham, Isaac, and the Jewish Tradition,"* Journal of Religious Ethics, vol. 10, no. 1 (Spring 1982), p. 1.
33. Robert Bretall, *A Kierkegaard Anthology* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973), p. 134.
34. Immanuel Kant, *Religion Within the Boundaries of Pure Reason* (Edinburgh: Thomas Clark, 1838), p. 253.
35. Esra Yazicioglu, *"Engaging with Abraham and His Knife,"* in *Interpreting Abraham*, eds. Bradley Beach and Matthew Powell (Minneapolis: Fortress Press, 2014), p. 70.
36. Esra Yazicioglu, *"Engaging with Abraham and His Knife,"* in *Interpreting Abraham* (same volume).
37. al-Qadi 'Abd al-Jabbar, ethical commentary preserved via Abu al-Husayn, cited in Mariam al-Attar, *Islamic Ethics* (2010), p. 123.
38. Asma Barlas, *"Abraham's Sacrifice in the Qur'an,"* Religion and the Body, vol. 23 (2011), pp. 59–60.
39. Margaretha T. Heemskerk, *Suffering in the Mu'tazilite Theology* (Leiden: Brill, 2000), p. 53.
40. Ebrahim Moosa, *Ghazali and the Poetics of Imagination* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005), p. 171.

41. Ahmad Dallal, *“Ghazali and the Perils of Interpretation,”* Journal of the American Oriental Society, vol. 122, no. 4 (2002), p. 787.
42. Richard M. Frank, *Al-Ghazālī and the Ashʿarite School* (Durham, NC: Duke University Press, 1994).
43. Michael Marmura, *“Ghazali and Ashʿarism Revisited,”* Arabic Sciences and Philosophy, vol. 12 (2002), pp. 91–110.
44. Mariam al-Attar, *“Meta-ethics,”* Journal of Islamic Ethics, vol. 1 (2017), p. 30.
45. Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi* (Leiden: Brill, 2006), p. 66.
46. Yasir Qadhi, *“Reconciling Reason and Revelation in the Writings of Ibn Taymiyya”* (PhD diss., Yale University, 2013), pp. 91–99, 197–206.
47. Sophia Vasalou, *Ibn Taymiyya’s Theological Ethics* (New York: Oxford University Press, 2016), pp. 21–33.
48. Walter C. Klein, *Abu’l-Hasan Ali Ibn Ismail al-Ash‘ari’s Al-Ibanah ‘an Usul ad-Diyanah* (New York: Kraus, 1967), p. 37.
49. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p. 27.
50. Yahya Raad Haidar, *“The Debates Between Ashʿarism and Māturīdism in Ottoman Religious Scholarship”* (PhD thesis, Australian National University, 2016), p. iv.
51. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p. 33.
52. Asim Cuneyd Koksal, *“Osmanlılar’da Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü,”* Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, vol. 14, no. 27 (2016), pp. 101–132.
53. Asim Cuneyd Koksal, *“İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi,”* İslam Araştırmaları Dergisi, no. 28 (2012), pp. 1–43.
54. Pew Global Attitudes Project, *47-Nation Pew Global Attitudes Survey* (May 27, 2014), p. 33.

CHAPTER 4: How We Lost Morality

1. Amin Maalouf, *Doğu’dan Uzakta* (Turkish trans. of *Les Désorientés*) (Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), p. 242.
2. *The Holy Bible*, *Matthew* 23–25 (New International Version); Mustafa Akyol, *The Islamic Jesus*, chap. 9, “What Jesus Can

Teach Muslims Today” (New York: St. Martin’s Press, 2017), pp. 196–215.
3. Dexter Filkins, *“Turkey’s Thirty-Year Coup,”* New Yorker, October 17, 2016. (On the Gülen Community and the 2016 coup attempt.)
4. Mustafa Öztürk, *“Dünyanın Tuzu Olmak,”* Karar, January 7, 2017.
5. Mustafa Çağrıcı, *“Ahlaksız Dindarlık Olur mu?”* Karar, January 25, 2017.
6. Use of hadith to justify unethical conduct in political contexts in Turkey. (One-line crux: instrumentalisation of religious texts for political ends.)
7. *“AKP’li Vekilden Torpil Savunması,”* Demokrat Haber, January 2015.
8. *“Kamu İhale Yasası 16 yılda 186 kez değişti,”* T24.com.tr, May 28, 2018.
9. Nasr Abu Zayd, *“The Crisis of Islamic Discourse,”* public lecture (Netherlands, 2009).
10. Ali Allawi, *The Crisis of the Islamic Civilization* (New Haven, CT: Yale University Press, 2009), p. xii.
11. Omar Edward Moad, *“What Is Islamic Analytic Theology?”* Yaqeen Institute, June 25, 2018.
12. Ali Bardakoğlu, *“Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması,”* Eskiyeni: A Journal of Social Sciences, no. 37 (Fall 2017), pp. 90–92.
13. Ali Bardakoğlu, *“Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması,”* Eskiyeni, no. 37 (Fall 2017), p. 72.
14. Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest* (Leiden: Brill, 1996), p. 38.
15. Saffet Köse, *“Hiyel,” İslam Ansiklopedisi*, vol. 18 (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), p. 172.
16. Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* (Istanbul: Kuramer Yayınları, 2017), p. 48. (Trans. Mustafa Akyol.)
17. Sherman A. Jackson, *“The Alchemy of Domination?”* International Journal of Middle East Studies, vol. 31, no. 2 (May 1999), p. 195.
18. Sherman A. Jackson, *“The Alchemy of Domination?”* International Journal of Middle East Studies, vol. 31, no. 2 (May 1999), p. 195.
19. Sherman A. Jackson, *“The Alchemy of Domination?”* International Journal of Middle East Studies, vol. 31, no. 2 (May 1999). (Sentence slightly reworded by author.)

20. Masjid-us-Sunnah, *"Is It Permissible to Shower While Standing,"* Nov 22, 2018; Islamweb Fatwas nos. 83722 (2002), 91182 (2006), 7605 (2012).
21. Masjid-us-Sunnah, *"Is It Permissible to Urinate While Standing?"* accessed online.
22. *Sunan Ibn Majah*, "Book of Purification and Its Sunnah," hadith no. 307, trans. Nasiruddin al-Khattab (Riyadh: Darussalam, 2007).
23. Shabbir Akhtar, *Islam as Political Religion* (Abingdon, UK: Routledge, 2010), p. 204.
24. Islamweb Fatwa no. 90612, *"Confused about Suckling Wife's Breasts,"* October 6, 2006.
25. Islamweb Fatwa no. 325030, *"Whether Bestiality Invalidates Hajj and Fasting,"* May 17, 2016.
26. Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield), p. 201.
27. Shireena Al Nowais, *"Some Fatwas Are Dangerous... and Some Are Ridiculous,"* The National (UAE), June 28, 2018.
28. *The Holy Bible*, *Romans* 2:15 (New International Version).
29. Oddbjørn Leirvik, *Human Conscience and Muslim-Christian Relations* (Abingdon, UK: Routledge, 2006), pp. 29–30.
30. Patricia S. Churchland, *Conscience: The Origins of Moral Institution* (New York: W. W. Norton, 2019), pp. 152–179.
31. Oddbjørn Leirvik, *"Conscience in Arabic and the Semantic History of Damīr,"* Journal of Arabic and Islamic Studies, vol. 9 (2009), pp. 19–26; Osman Demir, *"Vicdan," İslam Ansiklopedisi*, vol. 43 (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), pp. 100–102.
32. Oddbjørn Leirvik, *Human Conscience and Muslim-Christian Relations* (Abingdon, UK: Routledge, 2006), p. 71.
33. Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi-l Iʿtiqad*, eds. İbrahim Ağa Çöpekçi and Hussein Atay (Ankara: Nur Matbaası, 1962), p. 1; quoted in Paul L. Heck, *"Conscience Across Cultures,"* Journal of Religion, vol. 94, no. 3 (July 2014), p. 298.
34. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1980), p. 6; Farid Esack, *Liberation and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 1997), p. 87; M. Ashraf Adeel, *Epistemology of the Qur'an* (Cham: Springer, 2019), pp. 43–54.
35. *The Qur'an*, 91:8.
36. *"Taqwa," The Oxford Dictionary of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

37. Paul L. Heck, *"Conscience Across Cultures: The Case of Islam,"* Journal of Religion, vol. 94, no. 3 (July 2014), pp. 292–324.
38. Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God*, p. 362.
39. al-Nawawi, *Forty Hadith*, hadith 27; Jamaal al-Din M. Zarabozo, *Commentary on the Forty Hadith*, vol. 2 (Denver, CO: Al-Basheer, 1999), p. 846; Jamal Ahmed Badi, *Commentary of Forty Hadiths of An-Nawawi* (Selangor: IIUM, 2001), p. 132.
40. Jalal al-Din Rumi, *Fihi ma Fih*, quoted in Jawid Mojaddedi, *Beyond Dogma* (New York: Oxford University Press, 2012), p. 105.
41. Jamaal al-Din M. Zarabozo, *Commentary on the Forty Hadith*, vol. 2, p. 848.
42. al-Nawawi, *Forty Hadith*, hadith 27; Jamal Ahmed Badi, *Commentary*, p. 132–133.
43. Jamaal al-Din M. Zarabozo, *Commentary on the Forty Hadith*, vol. 2, pp. 847, 849.
44. Tawfiq Hamid, *"The Development of a Jihadist's Mind,"* Hudson Institute, April 6, 2007.
45. Mustafa Akyol, Twitter poll on jurisprudence vs conscience, January 2019.
46. Gece Defni, Twitter post, January 30, 2019.
47. David L. Johnston, *Muslims and Christians Debate Justice and Love* (Bristol, UK: Equinox Publishing, 2020), p. 73.
48. Oddbjørn Leirvik, *Human Conscience and Muslim-Christian Relations* (Abingdon, UK: Routledge, 2006), pp. 81–198.
49. Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 2006), pp. 149, 151–157.

CHAPTER 5: How We Lost Universalism

1. Oddbjørn Leirvik, *Human Conscience and Muslim-Christian Relations: Modern Egyptian Thinkers on al-Damir* (Abingdon, UK: Routledge, 2006), p. 39.
2. Necmettin Erbakan, *Davam* (İstanbul: MGV Yayınları, 2013), p. 18; Svante E. Cornell, *Current Trends in Islamist Ideology*, vol. 23 (June 4, 2018). (Translation reference.)
3. Nicholas Kristof, *"Is Islam the Problem?"* New York Times, March 5, 2011.
4. Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), p. 221.

5. Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri* (Istanbul: Ötüken Neşriyat, 1981), pp. 32–33.
6. Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age* (Leiden: Brill, 1993), p. xxvii.
7. Joseph W. Meri, *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia* (New York: Taylor & Francis, 2006), vol. 1, p. 154.
8. Vartan Gregorian, *Islam: A Mosaic Not a Monolith* (Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2003), p. 28.
9. Vartan Gregorian, *Islam: A Mosaic Not a Monolith* (Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2003), p. 14.
10. Joel L. Kraemer, *"Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study,"* Journal of the American Oriental Society, vol. 104, no. 1 (January–March 1984), pp. 135–164.
11. M. S. H. Maʿṣumi, *"Review of The Ethical Philosophy of Miskawayh by M. Abdul Haq Ansari,"* Islamic Studies, vol. 4, no. 3 (September 1965), p. 347.
12. Oddbjørn Leirvik, *Human Conscience and Christian–Muslim Relations* (New York: Routledge, 2007), p. 283.
13. Lenn Goodman, *Islamic Humanism* (New York: Oxford University Press, 2005), p. 119; ibid., pp. 112–113.
14. *The Qur'an*, 17:70.
15. Recep Şentürk, *"'I Am Therefore I Have Rights': Human Rights in Islam Between Universalistic and Communalistic Perspectives,"* Muslim World Journal of Human Rights, vol. 2, no. 1 (2005), art. 11; al-Mawardi, *Al-Ahkam as-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance*, trans. Asadullah Yate (London: Ta-Ha Publishers, 1996), p. 326; Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (New York: Cambridge University Press, 2003), p. 197.
16. *The Qur'an*, 30:30.
17. *Sahih al-Bukhari*, vol. 2, bk. 23, no. 441.
18. Abu Ishaq al-Fazari, *Kitab al-Siyar* (nos. 298, 549); Asma Afsaruddin, *"Jihad, Gender, and Religious Minorities in the Siyar Literature: The Diachronic View,"* Studia Islamica, vol. 114 (2019), p. 6.
19. Camilla Adang, *"Islam as the Inborn Religion of Mankind: The Concept of Fitra in the Works of Ibn Hazm,"* Al-Qantara, vol. 21, no. 2 (2000), p. 408.
20. Gowhar Quadir Wani, *"Islamic Perspectives on Human Nature: Ibn Ashur's Fitrah-Based Theory of Maqasid al-*

Shari'ah," Islam and Civilisational Renewal (IAIS Malaysia), vol. 8, no. 2 (2017), pp. 235–236.
21. Abdulaziz Sachedina, *Islam and the Challenge of Human Rights* (New York: Oxford University Press, 2009), p. 85.
22. Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* (New York: W. W. Norton, 2001), pp. 298–307.
23. David Boaz, *"Black History Is American History,"* Huffington Post, February 11, 2015.
24. R. Brunschvig, *"Abd," The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill), vol. 1, p. 25; Ehud R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade and Its Suppression: 1840–1890* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982), p. 3.
25. Ehud R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade and Its Suppression: 1840–1890* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982), p. 67.
26. Jonathan A. C. Brown, *Slavery and Islam* (New York: Simon & Schuster, 2020), chap. 5.
27. Ehud R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade and Its Suppression: 1840–1890* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982), p. 93.
28. Ehud R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade and Its Suppression: 1840–1890* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982), pp. 95–124.
29. Şerif Mardin, *"Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century,"* in *Turkey, Geographic and Social Perspectives*, eds. Peter Benedict et al. (Leiden: Brill, 1974), pp. 403–446; Ehud R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade*, p. 275.
30. Ehud R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade and Its Suppression: 1840–1890* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982), p. 277.
31. Mustafa Akyol, *Islam Without Extremes: A Muslim Case for Liberty* (New York: W. W. Norton, 2011), pp. 140–141.
32. William Gervase Clarence-Smith, *Islam and the Abolition of Slavery* (New York: Oxford University Press, 2006), p. 129.
33. Bernard K. Freamon, *Possessed by the Right Hand: The Problem of Slavery in Islamic Law and Muslim Cultures* (Leiden: Brill, 2019), pp. 181–183. (On Qur'an 47:4–5 and Sayyid Ahmad Khan.)
34. William Gervase Clarence-Smith, *Islam and the Abolition of Slavery* (New York: Oxford University Press, 2006), p. 135.
35. William Gervase Clarence-Smith, *Islam and the Abolition of Slavery* (New York: Oxford University Press, 2006), p. 146.

36. Ali al-Ahmed, *"Author of Saudi Curriculums Advocates Slavery,"* Arabia News, November 7, 2003; Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield), p. 118.
37. William Gervase Clarence-Smith, *Islam and the Abolition of Slavery* (New York: Oxford University Press, 2006), p. 17.
38. Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield), pp. 185–186.
39. Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield), p. 186.
40. Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999), pp. 281–302.
41. Abul A'la Mawdudi, *Human Rights in Islam* (Lahore: Islamic Publications; Zahid Bashir Printers, 1977), pp. 19–20.
42. Muhammad Khalid Masud, *"Clearing Ground: Commentary to 'Sharia and the Modern State,'"* in *Islamic Law and International Human Rights Law*, eds. Anver M. Emon, Mark Ellis, and Benjamin Glahn (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 113–114.
43. Ebrahim Moosa, *"The Debts and Burdens of Critical Islam,"* in *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, ed. Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003), p. 121.
44. Ebrahim Moosa, *"The Debts and Burdens of Critical Islam,"* in *Progressive Muslims*, ed. Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003).
45. Ebrahim Moosa, *"The Debts and Burdens of Critical Islam,"* in *Progressive Muslims*, ed. Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003), p. 122.
46. Muqtedar Khan, *"Islam and Four Essential Freedoms,"* The Maydan, August 28, 2019.
47. Khaled Abou El Fadl. (Crux: source note defining/using the term "puritan"; full bibliographic detail not provided in the given text.)
48. Sherman A. Jackson, *"The Alchemy of Domination? Some Ashʿarite Responses to Muʿtazilite Ethics,"* International Journal of Middle East Studies, vol. 31, no. 2 (May 1999), p. 190.
49. *"Najib: 'Human Rights-ism' Goes Against Muslim Values,"* Star Online, May 13, 2014.
50. Sayyid Qutb, *Milestones* (Islamic Book Service, 2006), p. 75.

51. Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield), p. 213.
52. Ali Bardakoğlu, *"Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması,"* Eskiyeni: A Journal of Social Sciences, no. 37 (Fall 2017), p. 79.
53. Ziauddin Sardar and Jeremy Henzell-Thomas, *Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge* (London: IIIT, 2017); Charles Butterworth, review essay, American Journal of Islamic Social Sciences, vol. 36, no. 1 (2019); Ismail al-Faruqi.

CHAPTER 6: How the Sharia Stagnated

1. Fazlur Rahman, *"Islam and Social Justice,"* Pakistan Forum, vol. 1, no. 1 (October–November 1970), p. 4.
2. Tariq Ramadan, *"An International Call for Moratorium on Corporal Punishment, Stoning and the Death Penalty in the Islamic World,"* April 5, 2005; David L. Johnston, *Muslims and Christians Debate Justice and Love* (Bristol, UK: Equinox Publishing, 2020), p. 78.
3. Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 207.
4. Abu l-Qasim Abd al-Karim al-Qushayri, *Lata'if al-Isharat: Subtle Allusions: Great Commentaries of the Qur'an*, trans. Kristin Zahra Sands (Louisville, KY: Fons Vitae; Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2017), p. 90.
5. *The Qur'an*, 4:11.
6. International Republican Institute, *Tunisia Poll Presentation* (2017).
7. Ziba Mir-Hosseini, *"Justice and Equality and Muslim Family Laws: New Ideas, New Prospects,"* in *Sharia and Justice: An Ethical, Legal, Political, and Cross-cultural Approach*, ed. Abbas Poya (Berlin: Walter de Gruyter, 2018), p. 88.
8. Ronak Husni and Daniel L. Newman (eds.), *Muslim Women in Law and Society: Annotated Translation of al-Tahir al-Haddad* (New York: Routledge, 2007), p. 37.
9. Ziba Mir-Hosseini, Kari Vogt, Lena Larsen, and Christian Moe, *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition* (London: I. B. Tauris, 2013), p. 14.

10. Hazem Y. Salem, *"Islamic Political Thought: Reviving a Rationalist Tradition"* (PhD diss., University of Denver, 2013), p. 82.
11. Yunus Apaydin, *"Re'y," İslam Ansiklopedisi*, vol. 35 (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), pp. 37–40.
12. *Sunan Abu Dawood*, bk. 25, *Kitab al-Aqdiyah*, hadith 7:15.
13. Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 19.
14. Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
15. Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
16. Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 32.
17. Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 23.
18. Adis Duderija, *Maqāṣid al-Sharīʿa and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), p. 4.
19. David Johnston, *"A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-Fiqh,"* Islamic Law and Society, vol. 11, no. 2 (June 2004), p. 248.
20. Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 135.
21. Mamoud Munes Tomeh, *"Persuasion and Authority in Islamic Law,"* Berkeley Journal of Middle Eastern & Islamic Law, vol. 3, no. 1 (2010), pp. 154–155.
22. Rumee Ahmed, *"Which Comes First, the Maqaṣid or the Sharīʿah?"* in *The Objectives of Islamic Law: The Promises and the Challenges of the Maqasid al-Shariah*, eds. Idris Nassery, Rumee Ahmed, and Muna Tatari (Lanham, MD: Lexington Books, 2018), p. 244.
23. Timur Kuran, *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010), p. x (book jacket).
24. Allison Engel, *"Conversation with Timur Kuran,"* USC News, December 18, 2006.
25. Felicitas Opwis, *Maslaha and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century* (Leiden: Brill, 2010), pp. 27–33.
26. Muhammad Khalid Masud, *Islam and Modernity: Key Issues and Debates* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), p. 239.

27. Felicitas Opwis, *Maslaha and the Purpose of the Law* (Leiden: Brill, 2010), p. 116.
28. Rumee Ahmed, *"Which Comes First, the Maqaṣid or the Sharīʿah?"* in *The Objectives of Islamic Law* (Lanham, MD: Lexington Books, 2018), p. 243.
29. Rumee Ahmed, *"Which Comes First, the Maqaṣid or the Sharīʿah?"* in *The Objectives of Islamic Law* (Lanham, MD: Lexington Books, 2018), p. 242.
30. Muhammad Khalid Mas'ud, *"Shatibi's Philosophy of Islamic Law"* (PhD diss., McGill University, 1973).
31. Muhammad Khalid Mas'ud, *"Shatibi's Philosophy of Islamic Law"* (PhD diss., McGill University, 1973), p. 407.
32. Muhammad Khalid Mas'ud, *"Shatibi's Philosophy of Islamic Law"* (PhD diss., McGill University, 1973), p. 413.
33. Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 190; David Johnston, *"Maqasid al-Shari'a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights,"* Die Welt des Islams (June 2007), p. 161.
34. Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 190.
35. David Johnston, *"A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-Fiqh,"* Islamic Law and Society, vol. 11, no. 2 (June 2004), p. 253.
36. David Johnston, *"A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-Fiqh,"* Islamic Law and Society, vol. 11, no. 2 (June 2004), p. 254.
37. Felicitas Opwis, *"Maslaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory,"* Islamic Law and Society, vol. 12, no. 2 (2005), p. 201.
38. Anver M. Emon, *Natural Law: A Jewish, Christian, and Islamic Trialogue* (Oxford: Oxford University Press, 2014), p. 149; Anver M. Emon, *Islamic Natural Law Theories* (New York: Oxford University Press, 2010), pp. 32, 36; Rami Koujah, *"A Critical Review Essay of Anver M. Emon's Islamic Natural Law Theories,"* Journal of Islamic and Near Eastern Law, vol. 14, no. 1 (2015).
39. Hashim Kamali, *"Goals and Purposes: Maqasid al-Shari'ah,"* in *The Objectives of Islamic Law: The Promises and Challenges of the Maqasid al-Shari'a*, eds. Idris Nassery, Rumee Ahmed, and Muna Tatari (Lanham, MD: Lexington Books, 2018), p. 8.
40. Mufti Muhammad ibn Adam, *"Can Women Travel Without a Mahram?"* Daruliftaa.

41. Adis Duderija, *The Imperatives of Progressive Islam* (Taylor & Francis, 2017), p. 144.
42. Adis Duderija, *The Imperatives of Progressive Islam* (Taylor & Francis, 2017).
43. Mariam al-Attar, *"Divine Command Ethics in the Islamic Legal Tradition,"* in *Routledge Handbook of Islamic Law*, eds. Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares Hassan (New York: Routledge, 2019), p. 107.
44. Mariam al-Attar, *"Divine Command Ethics in the Islamic Legal Tradition,"* in *Routledge Handbook of Islamic Law* (New York: Routledge, 2019).
45. Ebrahim Moosa, *"Recovering the Ethical: Practices, Politics, Tradition,"* in *The Shari'a: History, Ethics and Law*, ed. Amyn Sajoo (London: Bloomsbury, 2018), p. 55.
46. Ibn Ashur, *Treatise on Maqasid al-Shariah*, trans. and annot. Mohamed El-Tahir El-Mesawi, abridged by Alison Lake (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2013), pp. 155, 399.
47. Ibn Ashur, *Treatise on Maqasid al-Shariah* (Herndon, VA: IIIT, 2013), p. 155.
48. Al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, vol. 1, p. 637; quoted in Anver M. Emon, *Islamic Natural Law Theories* (New York: Oxford University Press, 2010), p. 153.
49. Ibn Ashur, *Treatise on Maqasid al-Shariah* (Herndon, VA: IIIT, 2013), p. 160.
50. Ibn Ashur, *Treatise on Maqasid al-Shariah* (Herndon, VA: IIIT, 2013), p. 161.
51. Hossein Askari and Hossein Mohammadkhan, *Islamicity Indices: The Seed for Change* (New York: Palgrave Macmillan, 2016).
52. David Johnston, *"A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-Fiqh,"* Islamic Law and Society, vol. 11, no. 2 (June 2004), p. 252.
53. Shamsuddin Ibn al-Qayyim, *Iʿlām al-Muwaqiʿīn*, annot. Taha Saad (Beirut: Dar al-Jīl, 1973), vol. 1, p. 333; quoted in Jasser Auda, *"Realizing Maqāṣid in the Sharīʿah,"* in *The Objectives of Islamic Law*, eds. Idris Nassery, Rumee Ahmed, and Muna Tatari (Lanham, MD: Lexington Books, 2018), p. 35.

CHAPTER 7: How We Lost the Sciences

1. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız* (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1970), p. 47.
2. *Sahih al-Bukhari*, Book 76, Hadith 43, trans. Muhammad Muhsin Khan (Riyadh: Darussalam, 1994).
3. Muhammad Ashraf Asif Jalali (online sermons, YouTube); Sultan B. Mirza, *"COVID-19 & Religion: Why Are Pakistani Muftis Resisting Closure Of Mosques?"* Naya Daur Media, April 24, 2020.
4. *Sahih al-Bukhari*, Book 76, Hadith 34; Lawrence I. Conrad, *"Epidemic Disease in Formal and Popular Thought in Early Islamic Society,"* in *Epidemics and Ideas: Essays on the Historical Perception of Pestilence*, eds. Terence Ranger and Paul Slack (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 88.
5. Ovamir Anjum, *"Is Contagion Real? Giving Context to Prophetic Wisdom,"* Yaqeen Institute, April 16, 2020.
6. Justin Stearns, *Infectious Ideas: Contagion in Premodern Islamic and Christian Thought in the Western Mediterranean* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011), chaps. 1, 5; Adel Allouche, *"Epidemics,"* in *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, vol. 1, pp. 235–236.
7. Lawrence I. Conrad, *"A Ninth-Century Muslim Scholar's Discussion of Contagion,"* in *Contagion: Perspectives from Pre-Modern Societies* (London: Routledge, 2017), pp. 170–171.
8. Russell Hopley, *"Contagion in Islamic Lands: Responses from Medieval Andalusia and North Africa,"* Journal for Early Modern Cultural Studies, vol. 10, no. 2 (Fall/Winter 2010), p. 50.
9. Justin Stearns, *Infectious Ideas* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011), p. 34.
10. Justin Stearns, *Infectious Ideas* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011).
11. Justin Stearns, *Infectious Ideas* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011), chap. 5, pp. 116, 118.
12. *Sahih Muslim*, Book 39, Hadith 143, trans. Abdul Hamid Siddiqui (New Delhi: Kitab Bhavan, 2000).
13. Justin Stearns, *"Contagion in Theology and Law: Ethical Considerations in the Writings of Two 14th Century Scholars of Nasrid Granada,"* Islamic Law and Society, vol. 14, no. 1 (2007), p. 117.
14. Justin Stearns, *"Contagion in Theology and Law,"* Islamic Law and Society, vol. 14, no. 1 (2007).

15. Ali Humayun Akhtar, *"The Political Controversy Over Graeco-Arabic Philosophy and Sufism in Nasrid Government: The Case of Ibn al-Khatib in al-Andalus,"* International Journal of Middle East Studies, vol. 47, no. 2 (May 2015), p. 328.
16. Thomas Arnold and Alfred Guillaume, *The Legacy of Islam* (London: Oxford University Press, 1931), p. 340.
17. Justin Stearns, *"Contagion in Theology and Law,"* pp. 112–113.
18. Justin Stearns, *"Contagion in Theology and Law."*
19. Joseph Patrick Byrne, *Encyclopedia of the Black Death* (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2012), p. 182.
20. Ali Humayun Akhtar, *"The Political Controversy Over Graeco-Arabic Philosophy and Sufism in Nasrid Government,"* International Journal of Middle East Studies, vol. 47, no. 2 (May 2015), p. 324.
21. Robert Irwin, *The Alhambra* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012), p. 86.
22. Birsen Bulmuş, *Plague, Quarantines and Geopolitics in the Ottoman Empire* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), pp. 15–29, 97; Nuran Yildirim, *"Karantina İstemezük!,"* Toplumsal Tarih, vol. 150 (2006), pp. 18–27.
23. Al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers / Tahâfut al-falâsifa: A Parallel English-Arabic Text*, ed. and trans. M. E. Marmura, 2nd ed. (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2002), p. 167.
24. Ibn Ḥazm, *al-Faṣl fī al-Milal wa-l-Ahwāʾ wa-n-Niḥal*, trans. into Turkish by Halil İbrahim Bulut (Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), vol. 3, p. 638.
25. Al-Kiyā' al-Harrāsī, *Uṣūl ad-dīn* (Cairo: MS Dar al-Kutub al-Misriyya), p. 295; quoted in Richard M. Frank, *"Moral Obligation in Classical Muslim Theology,"* Journal of Religious Ethics, vol. 11, no. 2 (1983), p. 209.
26. Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas* (New York: Routledge, 2013; orig. 1953), p. 9.
27. Özgür Koca, *Islam, Causality, and Freedom*, p. 26.
28. Mehmet Bayrakdar, *"Al-Jahiz and the Rise of Biological Evolutionism,"* Islamic Quarterly, vol. 27 (1983), pp. 149–155; Aamina H. Malik, Janine M. Ziermann, and Rui Diogo, *"An Untold Story in Biology,"* Journal of Biological Education (January 2017), pp. 4–6.
29. Uthman Sayyid Ahmad Ismail al-Bili, *Some Aspects of Islam in Africa* (Reading, UK: Ithaca Press, 2008), p. 14.

30. Özgür Koca, *Islam, Causality, and Freedom*, p. 10; Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism: And Its Critique by Averroes and Aquinas* (New York: Taylor & Francis, 2008), p. 14.
31. Nicolas Malebranche, *The Search After Truth: With Elucidations of The Search After Truth*, trans. and eds. Thomas M. Lennon and Paul J. Olscamp (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 448.
32. *"Gottfried Leibniz: Causation," Internet Encyclopedia of Philosophy.*
33. Charlotte Johnston, *"Locke's Examination of Malebranche and John Norris,"* Journal of the History of Ideas, vol. 19, no. 4 (October 1958), p. 558.
34. Charlotte Johnston, *"Locke's Examination of Malebranche and John Norris,"* Journal of the History of Ideas, vol. 19, no. 4 (October 1958).
35. *Posthumous Works of Mr. John Locke* (London: A. and J. Churchill, 1706) (preface).
36. Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (New York: Cosimo Classics, 2007), vol. 1, part 1, p. 124.
37. *"Occasionalism," Stanford Encyclopedia of Philosophy* (first published October 20, 2008); Katherine A. Rogers, *"What Is Wrong with Occasionalism?"* American Catholic Philosophical Quarterly, vol. 75, no. 3 (2001); Stephen Meredith, *"Looking for God in All the Wrong Places,"* First Things (February 2014).
38. Stephen H. Webb, *"Intelligent Design Might Be Wrong, but Not The Way You Think,"* First Things, February 20, 2014.
39. Katherine A. Rogers, *"What Is Wrong with Occasionalism?"* American Catholic Philosophical Quarterly, vol. 75, no. 3 (2001), p. 352.
40. Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West* (New York: Cambridge University Press, 2003), p. 89.
41. Özgür Koca, *Islam, Causality, and Freedom*, pp. 11–12.
42. Adam Smith, *The Essays of Adam Smith* (London: Alex Murray, 1872), p. 353.
43. A. I. Sabra, *"The Astronomical Origins of Ibn al-Haytham's Concept of Experiment,"* in *Actes du XIIe International d'Historie des Sciences*, Tome IIIa (1971), pp. 133–136; quoted in Huff, *Rise of Early Modern Science*, p. 91.
44. Jon McGinnis, *"Occasionalism, Natural Causation and Science in al-Ghazali,"* in *Arabic Theology, Arabic Philosophy, from Many to the One: Essays in Celebration of Richard M.*

Frank, ed. James E. Montgomery (Leuven: Peeters, 2006), pp. 441–463; Lenn Goodman, *Islamic Humanism* (New York: Oxford University Press, 2005), p. 97.

45. Dimitri Gutas, *"Avicenna and After: The Development of Paraphilosophy: A History of Science Approach,"* in *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. Abdelkader Al Ghouz (Göttingen: V&R Unipress, 2018), pp. 19–66 (quotes: pp. 37, 43, 59).
46. Ahmad Dallal, *Islam, Science, and the Challenge of History* (New Haven, CT: Yale University Press, 2012), p. 120.
47. Ahmad Dallal, *Islam, Science, and the Challenge of History* (New Haven, CT: Yale University Press, 2012), p. 122.
48. Ahmad Dallal, *Islam, Science, and the Challenge of History* (New Haven, CT: Yale University Press, 2012).
49. A. I. Sabra, *"Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century,"* Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, vol. 9 (1994), p. 36.
50. Y. Tzvi Langermann, *"Arabic Cosmology,"* Early Science and Medicine, vol. 2, no. 2 (1997), p. 209.
51. Robert G. Morrison, *"Natural Theology and the Qur'an,"* Journal of Qur'anic Studies, vol. 15, no. 1 (2013), p. 2.
52. Y. Tzvi Langermann, *"Arabic Cosmology,"* Early Science and Medicine, vol. 2, no. 2 (1997), p. 209.
53. Abdelhamid I. Sabra, *"The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement,"* History of Science, vol. 25, no. 3 (September 1987), p. 240.
54. John L. Esposito, *Islam: The Straight Path* (New York: Oxford University Press, 1991), p. 57.
55. Abdelhamid I. Sabra, *"The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam,"* p. 239.
56. Abdelhamid I. Sabra, *"The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam,"* p. 241.
57. *Sahih Muslim*, no. 2722, bk. 48, hadith 99, trans. Abdul Hamid Siddiqui (New Delhi: Kitab Bhavan, 2000).
58. Yohanan Friedmann, *"Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity"* (PhD diss., McGill University, 1966), p. 79.
59. Mufti Ali, *"A Statistical Portrait of the Resistance to Logic by Sunni Muslim Scholars Based on the Works of Jalal al-Din al-Suyuti (849–909/1448–1505),"* Islamic Law and Society, vol. 15, no. 2 (2008), p. 253.

60. Joel L. Kraemer, *"Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study,"* Journal of the American Oriental Society, vol. 104 (1984), p. 150; D. S. Margoliouth, *"The Discussion Between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar,"* Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, vol. 1 (January 1905), pp. 79–129.
61. Sufi Irshad Alam, *Faith Practice Piety: The Great Mujaddid Ahmad Sirhindi* (Dhaka: Aklima Akter, 2010), pp. 114–115.
62. Ekmeleddin Ihsanoglu, *The Madrasas of the Ottoman Empire* (Manchester, UK: Foundation for Science, Technology and Civilization, April 2004), p. 15.
63. Hasan Yıldız, *"An Evaluation on Reform Attempts in Ottoman Madrasahs,"* International Journal of Historical Researches, vol. 4, no. 1 (Spring 2019), pp. 433–435.
64. Ethan L. Menchinger, *"Free Will, Predestination, and the Fate of the Ottoman Empire,"* Journal of the History of Ideas, vol. 77, no. 3 (July 2016), pp. 445–466.
65. Vefa Erginbaş, *"Enlightenment in the Ottoman Context: İbrahim Müteferrika and His Intellectual Landscape,"* in *Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East*, ed. Geoffrey Roper (Leiden: Brill, 2014), p. 64; Mustafa Akyol, *The Islamic Jesus* (New York: St. Martin's Press, 2017), pp. 176–180.
66. Vefa Erginbaş, *"Enlightenment in the Ottoman Context: İbrahim Müteferrika and His Intellectual Landscape."*
67. Ethan L. Menchinger, *"Free Will, Predestination, and the Fate of the Ottoman Empire,"* p. 455.
68. Ethan L. Menchinger, *"Free Will, Predestination, and the Fate of the Ottoman Empire,"* p. 457.
69. Ethan L. Menchinger, *"Free Will, Predestination, and the Fate of the Ottoman Empire."* (Original Turkish quote included in source.)
70. Ethan L. Menchinger, *The First of the Modern Ottomans: The Intellectual History of Ahmed Vasif* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).
71. Ethan L. Menchinger, *"Free Will, Predestination, and the Fate of the Ottoman Empire,"* p. 459.
72. Ethan L. Menchinger, *"Free Will, Predestination, and the Fate of the Ottoman Empire,"* p. 462.
73. Ethan L. Menchinger, *"Free Will, Predestination, and the Fate of the Ottoman Empire,"* p. 461.

74. Marlene Kurz, *Ways to Heaven, Gates to Hell: Fazlizade Ali's Struggle with the Diversity of Ottoman Islam* (Berlin: EB Verlag, 2011).
75. Ethan L. Menchinger, *"Free Will, Predestination, and the Fate of the Ottoman Empire,"* p. 461; Marlene Kurz, *Ways to Heaven, Gates to Hell* (Berlin: EB Verlag, 2011).
76. Ethan L. Menchinger, *"Free Will, Predestination, and the Fate of the Ottoman Empire,"* p. 464.
77. Christopher de Bellaigue, *The Islamic Enlightenment: The Struggle Between Faith and Reason, 1798 to Modern Times* (New York: Liveright Publishing, 2017), pp. 53–106.
78. H. R. Dalafi and M. H. A. Hassan (eds.), *Renaissance of Sciences in Islamic Countries: Muhammad Abdus Salam* (London: World Scientific Publishing, 1994), pp. 59–60.
79. Mehmet Evkuran, *"İslam Düşüncesinde Nedensellik Problem,"* Eskiyeni, no. 21 (Spring 2011), p. 22.
80. Nasr Hamid Abu Zayd, *Critique of Religious Discourse*, trans. Jonathan Wright (New Haven, CT: Yale University Press, 2018), pp. 53–54.
81. John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism* (New York: Columbia University Press, 2010), p. 268.
82. Thomas R. Paradise, *"Islam and Earthquakes: Seismic Risk Perception in a Muslim City,"* Journal of Islamic Law and Culture, vol. 10, no. 2 (2008), p. 213.
83. Ahmad Dallal, *Islam, Science, and the Challenge of History* (New Haven, CT: Yale University Press, 2012), p. 162.
84. S. Irfan Habib, *"Viability of Islamic Science: Some Insights from 19th Century India,"* Economic and Political Weekly, vol. 39, no. 23 (June 2004), pp. 2351–2355.
85. *Arab Human Development Report 2003* (Amman: United Nations Publications, 2003), p. 35.

CHAPTER 8: The Last Man Standing: Ibn Rushd

1. Charles Butterworth, "Averroës, Precursor of the Enlightenment?," *Alif: Journal of Comparative Poetics* 16 (1996): 6.
2. Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah* [*Incoherence of the philosophers*], trans. Sabih Ahmad Kamali (Lahore, Pakistan: Pakistan Philosophical Congress, 1963), 249.
3. Abū-Ḥāmid Muḥammad Ibn-Muḥammad al-Ġazzālī, *Imām al-Ghazālī's Deliverance from Error and the Beginning of*

Guidance, trans. W. Montgomery Watt (Kuala Lumpur, Malaysia: Islamic Book Trust, 2005), 30.

4. İhsan Süreyya Sırma, *Müslümanların Tarihi* [*History of Muslims*] (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 4:49; Souleymane Bachir Diagne, *Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with the Western Tradition*, trans. Jonathan Adjemian (New York: Columbia University Press, 2018), 102.
5. Yohanan Friedmann and Christoph Markschies (eds.), *Rationalization in Religions: Judaism, Christianity and Islam* (Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2018), 217.
6. George N. Atiyeh, "Ibn Masarra, Muhammad ibn 'Abd Allah," *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998).
7. Friedmann and Markschies (eds.), *Rationalization in Religions* (Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2018), 217.
8. BBC, *In Our Time*, "Averroes."
9. Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London: I. B. Tauris, 2010), xiii.
10. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy* (New York: Routledge, 1996), 313–14.
11. Qur'an, 88:17–18.
12. Ibn Rushd, *Decisive Treatise Determining the Nature of the Connection Between Religion and Philosophy*, trans. George Hourani (London: Luzac and Co., 1961), 1–2.
13. Hourani (trans.), *Decisive Treatise* (London: Luzac and Co., 1961), 4.
14. Qur'an, 3:7.
15. *The Philosophy and Theology of Averroes*, trans. from Arabic by Mohammad Jamil-Ub-Behman Barod (Baroda: Manibhai Mathurbhal Gupta, 1921), 119.
16. Hourani (trans.), *Decisive Treatise* (London: Luzac and Co., 1961), 12.
17. Ovamir Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 163.
18. Qur'anic references: 11:7, 41:11, 65:48.
19. Matteo Di Giovanni, "Averroes, Philosopher of Islam," in *Interpreting Averroes: Critical Essays*, eds. Peter Adamson and Matteo Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 25.
20. Averroes, *Tahafut al-Tahafut: The Incoherence of the Incoherence*, trans. Simon Van Den Bergh (Oxford: EJW Gibb Memorial Trust, 2008), 416.

21. Van Den Bergh (trans.), *Tahafut al-Tahafut* (Oxford: EJW Gibb Memorial Trust, 2008), 423.
22. Matteo Di Giovanni, "Averroes: Philosopher of Islam," in *Interpreting Averroes: Critical Essays*, eds. Peter Adamson and Matteo Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 16.
23. Di Giovanni, "Averroes: Philosopher of Islam," in *Interpreting Averroes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).
24. Özgür Koca, *Islam, Causality, and Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 87.
25. Ibrahim Kalın, "Will, Necessity and Creation as Monistic Theophany in the Islamic Philosophical Tradition," in *Creation and the God of Abraham*, eds. David B. Burrell, Carlo Cogliati, Janet M. Soskice, and William R. Stoeger (New York: Cambridge University Press, 2010), 116.
26. Kalın, "Will, Necessity and Creation," in *Creation and the God of Abraham* (New York: Cambridge University Press, 2010).
27. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, trans. Imran Ahsan Khan Nyazee (Reading, UK: Garnet Publishing, 2000), 1:465.
28. R. Brunschvig, "Averroes juriste," in *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal* (Paris: G. P. Maisonneuve & Larose, 1962), 1:35–68; George Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 268–69.
29. George Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 268.
30. Averroes, *Paraph. Rhetoric* II.84–85 (§§I.10.5–6); Feriel Bouhafa, "Averroes' Corrective Philosophy of Law," in *Interpreting Averroes: Critical Essays*, eds. Peter Adamson and Matteo Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 72–73.
31. George Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 264.
32. Averroes, *Paraph. Rhetoric* II.113 (§I1.13.2), in Bouhafa, "Averroes' Corrective Philosophy of Law," 73.
33. Averroes, *Paraph. Rhetoric* II.117 (§1.13.10), in Bouhafa, "Averroes' Corrective Philosophy of Law," 75.
34. Karen Taliaferro, "Ibn Rushd and Natural Law: Mediating Human and Divine Law," *Journal of Islamic Studies* (Oxford University Press) (September 22, 2016): 11–24.

35. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, trans. Imran Ahsan Khan Nyazee (Reading, UK: Garnet Publishing, 2000), 464, 458, 460, 457.
36. Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought* (New York: Oxford University Press, 2013).
37. Noah Feldman, *"Reading the Nicomachean Ethics with Ibn Rushd"* (PhD thesis, Faculty of Oriental Studies, Oxford University, 1994), 238; Feriel Bouhafa, "Averroes' Corrective Philosophy of Law," in *Interpreting Averroes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 76.
38. Ibn Rushd (reference in-source; no standalone bibliographic item provided beyond the quoted passage).
39. Anver M. Emon, "Natural Law and Natural Rights in Islamic Law," *Journal of Law and Religion* 20, no. 2 (2004–2005): 361.
40. Feriel Bouhafa, "Averroes' Corrective Philosophy of Law," in *Interpreting Averroes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 78.
41. Alan Verskin, *Islamic Law and the Crisis of the Reconquista: The Debate on the Status of Muslim Communities in Christendom* (Leiden: Brill, 2015), 97–98.
42. George Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 264.
43. Noah Feldman, *"Reading the Nicomachean Ethics with Ibn Rushd"* (PhD thesis, Faculty of Oriental Studies, Oxford University, 1994), 257.
44. Al-Ghazali, *Revival of the Religious Sciences* [*Ihya Ulum ad-Din*], trans. Mohammad Mahdi al-Sharif (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2011), 2:94.
45. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, "Feminist History of Philosophy" (substantive revision, March 9, 2015).
46. Nicholas D. Smith, "Plato and Aristotle on the Nature of Women," *Journal of the History of Philosophy* 21, no. 4 (1983): 467–78.
47. Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Mediaeval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 191.
48. Rosenthal, *Political Thought in Mediaeval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962).
49. Catarina Belo, "Some Considerations on Averroes' Views Regarding Women and Their Role in Society," *Journal of Islamic Studies* 20, no. 1 (January 2009): 13–17.

50. Belo, "Some Considerations on Averroes' Views," *Journal of Islamic Studies* 20, no. 1 (January 2009): 20.
51. *Sahih al-Bukhari*, vol. 2, bk. 24, hadith 541.
52. Jonathan Sacks, *Not in God's Name: Confronting Religious Violence* (New York: Schocken Books, 2015), 234–35; *Maharal, Be'er haGolah* (Jerusalem, 1972), 150–51.
53. Jonathan Sacks, *Not in God's Name* (New York: Schocken Books, 2015), 235.
54. Jonathan Sacks, *Not in God's Name* (New York: Schocken Books, 2015), 236.
55. Paul Kurtz, "Intellectual Freedom, Rationality, and Enlightenment: The Contributions of Averroes," in M. Wahbah and M. Abousenna (eds.), *Averroes and the Enlightenment* (Amherst, NY: Promethius Books, 1996), 32.
56. David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011).
57. Charles Butterworth, "Averroës and the Rational Legacy in the East and the West," *Alif: Journal of Comparative Poetics* 16 (1996): 15.
58. Erwin I. J. Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15, no. 2 (1953): 254.
59. Delfina Serrano Ruano, "Explicit Cruelty, Implicit Compassion: Judaism, Forced Conversions and the Genealogy of the Banū Rushd," *Journal of Medieval Iberian Studies* 2, no. 2 (2010): 223.
60. Serrano Ruano, "Explicit Cruelty, Implicit Compassion," *Journal of Medieval Iberian Studies* 2, no. 2 (2010): 222, 224.
61. Maribel Fierro, "Ibn Rushd's (Averroes) 'Disgrace' and His Relation with the Almohads," in *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. Abdelkader Al Ghouz (Göttingen, Germany: V&R Unipress, 2018), 84–85.
62. Imam al-Dhahabi, *Siyar A'laam an-Nubala* [*The Lives of Noble Figures*] (Lebanon: Mu'assassat al-Risalah, 2014 repr.), 21:307; IslamQA (English), "Some criticisms of the belief of Ibn Rushd (Averroes)."
63. Christian Averroists' "double truth" discussion (no standalone bibliographic item provided in the note).
64. Arthur Herman, *The Cave and the Light: Plato Versus Aristotle, and the Struggle for the Soul of Western Civilization* (New York: Random House, 2013), 252–53.

65. Peter Leuprecht, *Reason, Justice and Dignity: A Journey to Some Unexplored Sources of Human Rights* (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2012), 50.
66. Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 30.
67. H. Chad Hillier, "Ibn Rushd (Averroes) (1126–1198)," *Internet Encyclopedia of Philosophy.*
68. Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy* (Richmond, UK: Curzon Press, 1988), xv.
69. Mourad Laabdi, *"The Other Averroes: Revealed Law and the Craft of Juristic Disagreement"* (PhD thesis, Department for the Study of Religion, University of Toronto, 2017), 179–83.
70. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: The Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 158.
71. Erwin I. J. Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15, no. 2 (1953): 262.
72. Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, trans. M. Friedlander (New York: E. P. Dutton, 1904), 108.
73. Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, trans. M. Friedlander (New York: E. P. Dutton, 1904).
74. Sabine Schmidtke, "Muʿtazilism in Islam and Judaism: Why Did Jewish Thinkers in the Tenth Century Start to Adopt Rationalist Doctrines?," *IAS The Institute Letter* (Fall 2017): 8–9.
75. Jonathan Jacobson, *Law, Reason, and Morality, in Medieval Jewish Philosophy: Sadia Gaon, Bahya ibn Pakuda, and Moses Maimonides* (New York: Oxford University Press, 2010), 111, 152.
76. Heinrich Graetz, *History of the Jews* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1894), 3:542.
77. Adrian Sackson, "From Moses to Moses: Anthropomorphism and Divine Incorporeality in Maimonides's Guide and Mendelssohn's Bi'ur," *Harvard Theological Review* 112, no. 2 (April 2019): 209–34.
78. Raphael Patai, *The Jewish Mind* (Detroit: Wayne State University Press, 1996), 272.
79. Norman Lebrecht, *Genius & Anxiety: How Jews Changed the World, 1847–1947* (New York: Scribner Books, 2019).
80. Bassam Tibi, *Islam's Predicament with Modernity* (New York: Routledge, 2009), 237.

CHAPTER 9: Why we lost reason, really

1. Al-Kawakibi, *The Character of Despotism*, 50–51, quoted in *Arab Human Development Report 2003* (Amman, Jordan: United Nations Publications, 2003), 120.
2. "The Islamist Spring and the West's Decline: An Interview with Robert R. Reilly," *European Conservative* (Winter 2013). Also published in *Catholic World Report* (September 4, 2013).
3. Qur'an, 2:30, 35:39, 38:26.
4. Qur'an, 2:34, 7:11, 15:29, 17:61, 18:50, 20:116, 33:72.
5. Mustafa Akyol, *Islam Without Extremes* (New York: W. W. Norton, 2011), 107–10.
6. "Createdness of the Qur'an," *Encyclopedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2001), 1:469.
7. Bahjat Kamil al-Tikriti, "The Religious Policy of al-Mutawakkil" (master's thesis, McGill University, 1969), 50–51.
8. Bahjat Kamil al-Tikriti, "The Religious Policy of al-Mutawakkil" (master's thesis, McGill University, 1969), 51.
9. George Makdisi, *Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 8.
10. Makdisi, *Ibn 'Aqil* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997).
11. Makdisi, *Ibn 'Aqil* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 9.
12. Ibn al-Jawzi, *Al-Muntazam fi ta'rikh al-muluk wa al-umam* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1992), 15:125–26, quoted in Eric J. Hanne, *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late Abbasid Caliphate* (Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 2007), 70.
13. Ziauddin Sardar, *Islam Beyond the Violent Jihadis: An Optimistic Muslim Speaks* (London: Biteback Publishing, 2016).
14. Makdisi, *Ibn 'Aqil* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 15.
15. Omid Safi, *Politics and Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2006), xxv.
16. J. Halverson, *Theology and Creed in Sunni Islam* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 53–54.
17. Halverson, *Theology and Creed in Sunni Islam* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 53.

18. Al-Maqrīzī, *Al-Khiṭaṭ*, 2:343, quoted in Yasir Qadhi, “Reconciling Reason and Revelation in the Writings of Ibn Taymiyya (d. 728/1328)” (PhD diss., Yale University, 2013), 75.
19. Margaretha T. Heemskerk, *Suffering in the Mu‘tazilite Theology: ‘Abd al-Jabbār’s Teaching on Pain and Divine Justice* (Leiden: Brill, 2000), 69.
20. *The Fatwas of Ibn al-Ṣalāḥ*, 34–35, cited in Mustafa Abd al-Rāziq, *Tamhīd li-Tārīkh al-Falsafa al-Islāmiyya*, 3rd ed. (Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1966), 85–86; quoted in Nasr Hamid Abu Zayd, *Critique of Religious Discourse*, trans. Jonathan Wright (New Haven: Yale University Press, 2018), 83–84.
21. Mustafa Akyol, *Islam Without Extremes* (New York: W. W. Norton, 2011), 133–34.
22. Patricia Crone, “Ninth-Century Muslim Anarchists,” *Past and Present* 167 (May 2000): 1.
23. Crone, “Ninth-Century Muslim Anarchists,” *Past and Present* 167 (May 2000).
24. Crone, “Ninth-Century Muslim Anarchists,” *Past and Present* 167 (May 2000): 5.
25. Crone, “Ninth-Century Muslim Anarchists,” *Past and Present* 167 (May 2000): 13.
26. Crone, “Ninth-Century Muslim Anarchists,” *Past and Present* 167 (May 2000): 22.
27. Crone, “Ninth-Century Muslim Anarchists,” *Past and Present* 167 (May 2000): 18.
28. Crone, “Ninth-Century Muslim Anarchists,” *Past and Present* 167 (May 2000): 17.
29. Crone, “Ninth-Century Muslim Anarchists,” *Past and Present* 167 (May 2000): 15; Yahya Alshamy, “Islam and State-Skepticism,” *Libertarianism.org* (September 21, 2020).
30. Averroes, *On Plato’s Republic*, trans., with introduction and notes, Ralph Lerner (Ithaca and London: Cornell University Press, 1974), 4.
31. Muhammad Ali Khalidi, “Al-Farabi on the Democratic City,” *British Journal for the History of Philosophy* 11, no. 3 (2003): 379–94; Franz Rosenthal, *Man Versus Society in Medieval Islam*, ed. Dimitri Gutas (Leiden: Brill, 2015), 112.
32. Anthony Robert Booth, *Islamic Philosophy and the Ethics of Belief* (London: Palgrave Macmillan, 2016), 81.
33. Antony Black, *The History of Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 75.

34. Black, *The History of Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011).
35. Maribel Fierro, "Ibn Rushd's (Averroes) 'Disgrace' and his Relation with the Almohads," in *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. Abdelkader Al Ghouz (Göttingen, Germany: V&R Unipress, 2018), 87.
36. Charles Butterworth, "Political Teachings of Averroes," *Arabic Sciences and Philosophy* 2, no. 2 (1992): 192, 198.
37. Al-Jabiri (as cited), in Fierro, "Ibn Rushd's (Averroes) 'Disgrace'," 87.
38. Ibn Rushd, commentary on *Plato's Republic*, 133–34:97, cited in Hazem Y. Salem, "Islamic Political Thought: Reviving a Rationalist Tradition" (PhD diss., University of Denver, 2013), 160.
39. Hazem Y. Salem, "Islamic Political Thought: Reviving a Rationalist Tradition" (PhD diss., University of Denver, 2013), 162.
40. Souad T. Ali, *A Religion, Not a State* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2009), 75.
41. Franz Rosenthal, *Man Versus Society in Medieval Islam*, ed. Dimitri Gutas (Leiden: Brill, 2015), 112.
42. Robert Irwin, *Ibn Khaldun: An Intellectual Biography* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018), xi.
43. Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, trans. Franz Rosenthal (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1958), 2:92, 2:108–109.
44. Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, trans. Franz Rosenthal (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1958), 89.
45. Irwin, *Ibn Khaldun* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018), 151.
46. Abdul Azim Islahi, "Al-Asadi and His Work al-Taysir: A Study of His Socio-economic Ideas" (Jeddah, Saudi Arabia: Islamic Economics Institute, King Abdulaziz University, April 14, 2016).
47. Fatih Ermiş, *A History of Ottoman Economic Thought: Developments Before the Nineteenth Century* (New York: Routledge, 2014), 57.
48. Ermiş, *A History of Ottoman Economic Thought* (New York: Routledge, 2014), 59.
49. Murat Çızakça, "Long Term Causes of Decline of the Ottoman/Islamic Economies" (paper submitted to the Settimana di Studi, "Religion and Religious Institutions in European Economy, 1000–1800," 2011), 20; Murat Çızakça,

Islamic Capitalism and Finance: Origins, Evolution and the Future (Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2011); Ahmed Güner Sayar, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması* [*The Modernization of Ottoman Economic Thought*] (Istanbul: Ötüken, 2009), 11.

50. Irwin, *Ibn Khaldun* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018), 162.
51. Irwin, *Ibn Khaldun* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018), 106.
52. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 64 (citing Abduh's *al-A'māl al-Kāmila*, 3:117).
53. Arthur Laffer, "The Laffer Curve: Past, Present, and Future" (June 1, 2004).
54. Robert D. McFadden, "Reagan Cites Islamic Scholar," *New York Times* (October 2, 1981); Ronald Reagan, "There They Go Again," *New York Times* (February 18, 1993).
55. Ibn Hajar, *Fath al-bari* (Dar al-Ma'rifa, 1379), 13:208, quoted in Ovamir Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment* (New York: Cambridge University Press, 2012), 138–139.
56. Qur'an, 4:59.
57. Asma Afsaruddin, *Contemporary Issues in Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 29–38.
58. Al-Mawardi, *The Ordinances of Government*, trans. Wafaa H. Wahba (Reading, UK: Garnet Publishing, 1996), 3.
59. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), 292; Ahmad ibn Hanbal, *Foundation of the Sunnah* (Al-Maktabah As-Salafiyyah Publications, 1997), 45.
60. Patricia Crone, *God's Rule: Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought* (New York: Columbia University Press, 2005), 137.
61. Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 224 (quoting al-Hakim al-Jishumi, *Sharh: Uyun al-Masail*, ms. Leiden, Or. 2,584–B).
62. Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 29.
63. Black, *The History of Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 89.

64. Ovamir Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment* (New York: Cambridge University Press, 2012), 132.
65. Anjum, *Politics, Law, and Community* (New York: Cambridge University Press, 2012), 168.
66. Anjum, *Politics, Law, and Community* (New York: Cambridge University Press, 2012), 131, 207.
67. Ali Mabrook, "The Ashʿarite Dogma: the Root of the Arab/Muslim Absolutism," *Al-Jami'ah* 46, no. 1 (2008): 16.
68. Souad T. Ali, *A Religion, Not a State: Ali Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2009), 74.
69. Mustafa Akyol, *Islam Without Extremes* (New York: W. W. Norton, 2011), 67–70.
70. Gerhard Bowering, *Islamic Political Thought: An Introduction* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015), 81.
71. Al-Ghazali, *Revival of the Religious Sciences* [*Ihya Ulum ad-Din*], trans. Mohammad Mahdi al-Sharif (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2011), 2:545.
72. Al-Ghazali, *Revival of the Religious Sciences*, trans. Mohammad Mahdi al-Sharif (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2011).
73. Ahmet Kuru, *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).
74. Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Los Angeles: University of California Press, 1966), 108.
75. *Saudi Government & People: What Others Do Not Know* (Riyadh: Center for Global Thought on Saudi Arabia, 2013), 124–25.
76. *Saudi Government & People: What Others Do Not Know* (Riyadh: Center for Global Thought on Saudi Arabia, 2013), 128.
77. Robert Carver, "The Great Divide," *History Today* 69, no. 8 (August 2019) (quoting Richard Burton).
78. İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu* [*The problem of God's moralness*] (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 77–79.
79. Al-Ashʿarī, *al-Luma'*, 73, quoted in Mona Siddiqui, *The Good Muslim: Reflections on Classical Islamic Law and Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 131.
80. Habib Ahmad Mashhur al-Haddad, *Key to the Garden*, trans. Mostafa al-Badawi (Beirut: Starlatch Press, 1997), 43.

81. Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, trans. M. Friedlander (New York: Dover Publications, 1956), 128.
82. Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, trans. M. Friedlander (New York: Dover Publications, 1956).
83. Derk Pereboom, "Theological Determinism and the Relationship with God," in *Free Will and Classical Theism*, ed. Hugh J. McCann (New York: Oxford University Press, 2017), 201–2.

CHAPTER 10: Back to Mecca

1. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 141.
2. *Qur'an*, Surah al-Masad (111): 1–5.
3. Fahruddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir* (Ankara: Huzur Yayınevi, 2002), vol. 23, 538–39.
4. Osman Aydınlı, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr B. Ubeyd ve Kader Anlayışı," *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2002): 136–38.
5. *Qur'an*, 85:22.
6. *Qur'an*, 43:4; 13:39.
7. Daniel A. Madigan, *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001), 120–150.
8. *Qur'an*, 9:1.
9. "Esbab," *İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), vol. 11, 360.
10. Barbara Stowasser, "The Qur'an and Its Meaning," *Arab Studies Journal* 3, no. 1 (1995): 5.
11. Mohammad Fadel, "Is Historicism a Viable Strategy for Islamic Law Reform?," *Islamic Law and Society* 18 (2011): 147.
12. Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 230.
13. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), 179.
14. *Qur'an*, 5:97; 9:5; 9:36–37.
15. *Qur'an*, 2:194.
16. *Qur'an*, 24:58.
17. *Qur'an*, 4:3; 4:24; 4:36; 24:33; 24:58; 30:28.
18. *Qur'an*, 4:36; 24:33.

19. Ibn Ashur, *Treatise on Maqasid al-Shariah*, trans. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (King's Lynn, UK: IIIT, 2006), 156–160.
20. Asma Barlas and David Raeburn Finn, *Believing Women in Islam* (Austin: University of Texas Press, 2019), 12.
21. *Qur'an*, 2:231–32; 65:1, 6.
22. Adis Duderija, "A Case Study of Patriarchy and Slavery," *Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* 11 (2013): 58–87.
23. Asma Lamrabet, *Women and Men in the Qur'an*, trans. Muneera Salem-Murdock (Cham: Palgrave Macmillan, 2018), 102.
24. Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an* (New York: Oxford University Press, 2014), 70–74.
25. *Qur'an*, 2:229–230.
26. *Qur'an*, 2:228–235; 65:1–7.
27. *Jami' al-Tirmidhi*, Book on Divorce and Li'an, chap. 16, trans. Abu Khaliyl (Riyadh: Darussalam, 2007), vol. 2, 561.
28. *Qur'an*, 2:229.
29. Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014), 385.
30. Yvonne Haddad and Barbara Stowasser, *Islamic Law and the Challenges of Modernity* (Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2004), 163–64.
31. İsmail Polat, *Hülle ve Töre* (Istanbul: Kora Yayın, 2012).
32. Athar Ahmad, "The Women Who Sleep with a Stranger to Save Their Marriage," *BBC Asian Network*, April 5, 2017.
33. "What Is 'Triple Talaq' or Instant Divorce?," *Al Jazeera*, August 22, 2017.
34. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 5–7.
35. *Qur'an*, 58:1.
36. *Qur'an*, 58:2–4.
37. Nasr Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an* (Utrecht: Humanistics University Press, 2004).
38. *Qur'an*, 5:101.
39. *Qur'an*, 16:103.
40. *Qur'an*, 109:1–6.
41. *Qur'an*, 18:29.
42. *Qur'an*, multiple verses on prophetic warning (2:119–79:85).
43. *Qur'an*, 6:104.
44. *Qur'an*, 10:99.
45. *Qur'an*, 6:35.
46. *Qur'an*, 6:107.

47. Hayrettin Karaman, “Sol Yanağını mı Çevireceksin?,” *Yeni Şafak*, October 12, 2012.
48. *Qur’an*, 41:34.
49. Gabriel Said Reynolds, *The Emergence of Islam* (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 22–23.
50. *Qur’an*, 53:19–23.
51. Ibn Kathir, *Stories of the Prophets*, trans. Sayed Gad et al. (Cairo: Dar al-Manarah, 2001), 373.
52. Al-Ghazali, *Revival of the Religious Sciences*, vol. 2, 585.
53. Al-Ghazali, *Revival of the Religious Sciences*, vol. 2.
54. *Qur’an*, 22:39–40.
55. “Ghazw,” *Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, 1991), vol. 2, 1055.
56. Fred Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton: Princeton University Press, 2014), 102.
57. *Qur’an*, 9:5; 8:12.
58. Montgomery Watt, *Muhammad in Medina* (Oxford: Oxford University Press, 1956), 223.
59. Mustafa Akyol, *Islam Without Extremes* (New York: W. W. Norton, 2011), 57–58.
60. *Qur’an*, 5:64.
61. Uri Rubin, “The Assassination of Ka‘b b. al-Ashraf,” *Oriens* 32 (1990).
62. “Hamas Covenant 1988,” Yale Avalon Project.
63. *Qur’an*, 5:45.
64. *Qur’an*, 5:45.
65. *Qur’an*, 5:38; 5:33.
66. Michael Cook, *Islam and Its Past* (New York: Oxford University Press, 2017), 235.
67. *Qur’an*, 7:124; 20:71; 26:49.
68. Muhammad Abid al-Jabiri, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought* (London: I. B. Tauris, 2008), 85.
69. Sean Anthony, “The Domestic Origins of Imprisonment,” *JAOS* 129, no. 4 (2009): 575–580.
70. Franz Rosenthal, *Man versus Society in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 2015), 57.
71. *Qur’an*, 8:60.
72. *Qur’an*, 9:60.
73. Timur Kuran, “Zakat: Islam’s Missed Opportunity,” ERID Working Paper No. 284 (2019), 11.
74. Suliman Bashear, “On the Origins of Zakāt,” *Arabica* 40, no. 1 (1993): 103–107.
75. Al-Ghazali, *Revival of the Religious Sciences*, vol. 2, 587.

76. Bashear, “On the Origins of Zakāt,” 101.
77. Ibid.
78. Al-Ghazali, *Revival of the Religious Sciences*, vol. 2, 587.
79. Taha Jabir Alalwani, *Apostasy in Islam* (London: IIIT, 2011), 99.
80. “Irja: The Most Dangerous Bid‘ah,” *Dabiq* 8 (March 2015): 45.
81. Christian C. Sahner, *Christian Martyrs Under Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2018), 23.
82. Sherko Kirmanj, “Challenging the Islamist Politicization of Islam,” in *Political Islam* (Santa Barbara: Praeger, 2009), 42.
83. Souad Tagelsir Ali, *A Religion, Not a State* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2009).
84. Sayyid Abul A‘la Mawdudi, *Let Us Be Muslims* (London: Islamic Foundation, 1985), 288.
85. Rasim Özdenören, “İslam Kıskançtır,” *İzlenim* 28 (1995): 26–28.
86. Al-Khoei, *The Prolegomena to the Qur’an*, trans. A. Sachedina (New York: Oxford University Press, 1998), 186.
87. Asma Afsaruddin, *Contemporary Issues in Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 191.
88. Khalid Yahya Blankinship, “Sword Verses,” *Oxford Encyclopedia of the Islamic World* (2009).
89. Ibid.
90. Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God* (New York: Oxford University Press, 2013), 45–52.
91. Afsaruddin, *Contemporary Issues in Islam*, 118–121.
92. *Qur’an*, 2:106; 16:101.
93. Afsaruddin, *Contemporary Issues in Islam*, 191.
94. Thameem Ushama, “The Phenomenon of Al-Naskh,” *Jurnal Fiqh* 3 (2006): 123–124.
95. Roslan Abdul-Rahim, “Demythologizing the Qur’an,” *Al-Thaqafah* 7, no. 2 (2017): 60.
96. George Packer, “The Moderate Martyr,” *New Yorker*, September 3, 2006.
97. “Fitna,” *Encyclopedia of Islam*, vol. 2, 930–31.
98. “Fitna,” *Encyclopedia of Islam*, vol. 2.
99. Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God*, 45–52.
100. *Qur’an*, Yusuf Ali trans., 9:33; 48:28; 61:9.
101. Jamal Badawi, “Muslim/Non-Muslim Relations,” Fiqh Council of North America, 2012.
102. Sayyid Abul A‘la Mawdudi, *Tafhim al-Qur’an*, commentary on 9:33.

CHAPTER 11: Freedom Matters I: Hisbah

1. Alija Izetbegović, *Izetbegović of Bosnia and Herzegovina: Notes from Prison, 1983–1988* (Westport, CT: Praeger, 2002), 50.
2. Reza Afshari, *Human Rights in Iran: The Abuse of Cultural Relativism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011), 5–6.
3. "'Gerçek özgürlük: Allah'a kulluk' [True Freedom: Slavery to Allah]," *Yeni Şafak*, May 19, 2017.
4. Iain Taylor, *Pannenberg on the Triune God* (London: T&T Clark, 2007), 151.
5. Roger Olson, "The Bonds of Freedom," *Christianity Today*, October 5, 2012.
6. "What Is Freedom?—Answered by a Zen Master," *Medium*. *(Crux: Zen Buddhist reflection on the nature of freedom.)*
7. "Inner and Outer Freedom," *Cato Unbound: A Journal of Debate*, October 2018.
8. F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 12.
9. Bernard Lewis, *What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response* (New York: Oxford University Press, 2002), 156.
10. Noah Feldman, "Does Shariah Mean the Rule of Law?," *New York Times*, March 16, 2008.
11. Mustafa Akyol, *Islam Without Extremes* (New York: W. W. Norton, 2011), 67–70.
12. Michael Weiss, "Inside ISIS's Torture Brigades," *The Daily Beast*, November 17, 2015.
13. Ramizah Wan Muhammad, "Hisbah in Malaysia: Preventing Vices and Immoralities," *International Journal of Islamic Thoughts* 5, no. 2, 62.
14. Al-Mawardi, *Al-Ahkam as-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance* (London: Taha Publishers, 1996), 313.
15. Al-Ghazali, *Revival of the Religious Sciences (Ihya Ulum al-Din)*, trans. Mohammad Mahdi al-Sharif (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2011), vol. 2, 539.
16. Al-Ghazali, *Revival of the Religious Sciences*, vol. 2, 465–66.
17. Al-Ghazali, *Revival of the Religious Sciences*, vol. 2, 555–56.
18. Al-Ghazali, *Revival of the Religious Sciences*, vol. 2, 556.
19. Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

20. M. J. Kister, “The Market of the Prophet,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8 (1965): 274.
21. Ebu Cafer Muhammed ibn Cerir et-Taberi, *Taberi Tefsiri*, trans. Kerim Aytekin and Hasan Karakaya (Istanbul: Hisar Yayınevi, 1996), vol. 9, 33.
22. R. P. Buckley, “The Muḥtasib,” *Arabica* 39 (1992): 60.
23. R. P. Buckley, “The Muḥtasib,” *Arabica* 39 (1992): 183.
24. R. P. Buckley, “The Muḥtasib,” *Arabica* 39 (1992): 60.
25. R. P. Buckley, “The Muḥtasib,” *Arabica* 39 (1992): 62.
26. R. P. Buckley, “The Muḥtasib,” *Arabica* 39 (1992): 63.
27. “Hisba,” *Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, 1986), vol. 3, 487–88.
28. B. R. Foster, “Agoranomos and Muhtasib,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13 (1970): 128–44.
29. “Hisba,” *Encyclopedia of Islam*, vol. 3, 487.
30. Yassine Essid, *Critique of the Origins of Islamic Economic Thought* (Leiden: Brill, 1995), 115.
31. Ahmad bin Che Yaacob, “The Development of the Theory of the Institution of Hisbah in Medieval Islam” (PhD diss., University of Edinburgh, 1996), 29.
32. Mohammad Hashim Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation* (New York: Oxford University Press, 2019), 162.
33. Ali ibn Ahmad al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul* (Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2008), 72.
34. Ali ibn Ahmad al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul* (Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2008), 72–73.
35. *The Qur’an*, 5:91.
36. *The Holy Qur’an*, trans. Abdullah Yusuf Ali (Hertfordshire, UK: Wordsworth Editions Ltd, 2001), 3:104.
37. Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, 22–23.
38. Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, 22.
39. Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, 39.
40. W. Madelung, “Amr be Maʿruf,” in *Encyclopædia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (London: Routledge & Kegan Paul, 1985), I/9, 992–95.
41. Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, 24.
42. Al-Ghazali, *Revival of the Religious Sciences*, vol. 2, 556.

43. Mohammad Hashim Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation* (New York: Oxford University Press, 2019).
44. Al-Ghazali, *Revival of the Religious Sciences*, vol. 2, 559.
45. Al-Ghazali, *Revival of the Religious Sciences*, vol. 4, 556–57.
46. Al-Ghazali, *Revival of the Religious Sciences*, vol. 4, 558.
47. Mairaj Uddin Syed, "Coercion in Classical Islamic Law and Theology" (PhD diss., Princeton University, 2011), 17–18.
48. ʿAbd al-Jabbār, *Mughnī*, vol. 11, 393.
49. Mairaj Uddin Syed, *Coercion in Classical Islamic Law and Theology*, 17–18.
50. Patricia Crone, "No Compulsion in Religion: Q. 2:256 in Mediaeval and Modern Interpretation," in *The Qurʾānic Pagans and Related Matters* (Leiden: Brill, 2016), 374–75.
51. "8 Shiites Say Saudi Religious Police Beat Them," *New York Times*, August 11, 2007.
52. "Sunni Muslims Banned from Holding Own Eid Prayers in Tehran," *The Guardian*, August 31, 2011.
53. Naser Ghobadzadeh, *Religious Secularity: A Theological Challenge to the Islamic State* (New York: Oxford University Press, 2015), 91–92.
54. "Politician in Iran Says Banning Alcohol Is a 'Failed Policy,'" *Radio Farda*, April 1, 2019.
55. Mustafa Akyol, "How Islamism Drives Muslims to Convert," *New York Times*, March 25, 2018.
56. H. Montazeri, *Hokumat-e Dini va Hughogh-e Ensanha* [Religious State and Human Rights] (Tehran: Saraei, 2008), 142–43.
57. Al-Ghazali, *Revival of the Religious Sciences*, vol. 2, 556.
58. Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, 214; W. Madelung, "Amr be Maʿruf," 992–95.
59. Kevin Reinhart, "What We Know About Maʿrūf," *Journal of Islamic Ethics* 1 (2017): 60.
60. Kevin Reinhart, "What We Know About Maʿrūf," *Journal of Islamic Ethics* 1 (2017): 63.

CHAPTER 12: Freedom Matters II: Apostasy

1. Chandran Kukathas, *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 96.

2. Yusuf al-Qaradawi, YouTube interview on apostasy. *(Crux: Interview discussing Islamic views on apostasy and punishment.)*
3. Rudolph Peters and Gert J. J. De Vries, “Apostasy in Islam,” *Die Welt des Islams* n.s. 17, no. 1–4 (1976–1977): 5.
4. *The Qur’an*, 2:217; 3:86–87, 90; 4:137; 16:106; 47:25–28.
5. *The Qur’an*, 2:256.
6. *The Qur’an*, trans. Department of Islamic Advancement of Malaysia (JAKIM) (Putrajaya: JAKIM, n.d.).
7. Jonathan A. C. Brown, “Even If It’s Not True It’s True: Using Unreliable Ḥadiths in Sunni Islam,” *Islamic Law and Society* 18 (2011): 1–52; Mustafa Akyol, *Islam Without Extremes* (New York: W. W. Norton, 2011), 98–107.
8. *Sahih al-Bukhari*, vol. 4, bk. 52, no. 260.
9. *Sahih al-Bukhari*, vol. 9, bk. 83, no. 17.
10. Samuel Hosain Lamarti, “The Development of Apostasy and Punishment Law in Islam, 11 AH/632 AD–157 AH/774 AD” (PhD diss., University of Glasgow, 2002), 188–89.
11. *Sahih al-Bukhari*, vol. 9, bk. 89, no. 316; Nihat Dalgın, “İrtidat ve Cezası,” *Kur’an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi* 10 (Summer 1998): 183–84; Abdullah Bin Hamid Ali, “Preserving the Freedom for Faith: Reevaluating the Politics of Compulsion,” *The Review of Faith & International Affairs* 9, no. 2 (2011): 6.
12. *The Qur’an*, 3:72.
13. *The Qur’an*, 3:73; Declan O’Sullivan, “The Interpretation of Qur’anic Text to Promote or Negate the Death Penalty for Apostates and Blasphemers,” *Journal of Qur’anic Studies* 3, no. 2 (2001): 69–70.
14. Muhammad Shahrur, *The Essential Muhammad Shahrur: The Qur’an, Morality and Critical Reason*, trans. and ed. Andreas Christmann (Leiden: Brill, 2009), 346–47.
15. Samuel Hosain Lamarti, *The Development of Apostasy and Punishment Law in Islam* (PhD diss., University of Glasgow, 2002), 184; Abdulhadi Alajmi, “Transcending Legitimacy: Al-Awzaʿi and His Interaction with the ʿAbbasid State” (PhD diss., Durham University, 2004), 58–62, 195–206.
16. Mohammad Hashim Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation* (New York: Oxford University Press, 2019), 148–49.
17. Demetrios J. Constantelos, “Paganism and the State in the Age of Justinian,” *Catholic Historical Review* 50, no. 3 (October 1964): 372–80.

18. Procopius, *Anecdota*, XI.26, cited in Demetrios J. Constantelos, "Paganism and the State in the Age of Justinian," 377.
19. Rudolph Peters and Gert J. J. De Vries, "Apostasy in Islam," *Die Welt des Islams* n.s. 17, no. 1–4 (1976–1977): 4.
20. Rudolph Peters and Gert J. J. De Vries, "Apostasy in Islam," *Die Welt des Islams* n.s. 17, no. 1–4 (1976–1977).
21. *No Place to Call Home: Experiences of Apostates from Islam, Failures of the International Community* (New Malden, UK: Christian Solidarity Worldwide, 2008).
22. Yusuf al-Qaradawi, "Apostasy: Major and Minor," *IslamOnline.net*, April 13, 2006.
23. Yusuf al-Qaradawi, "Apostasy: Major and Minor," *IslamOnline.net*, April 13, 2006.
24. Spahic Omer, "All Islam Ever Wanted Was Freedom," *Islamicity.org*, April 30, 2019.
25. Rached Ghannochi, *Al-Hurriyat al-ʿAmmah fi al-Dawlah al-Islamiyyah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-ʿArabiyyah, 1993), 48–51; cited in David Johnston, "Maqasid al-Shariʿa: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights," *Die Welt des Islams* 47, no. 2 (2007): 175.

CHAPTER 13: Freedom Matters III: Blasphemy

1. Abdurrahman Wahid, "God Needs No Defense," in Kelly James Clark (ed.), *Abraham's Children: Liberty and Tolerance in an Age of Religious Conflict* (New Haven: Yale University Press, 2012), 211.
2. Supreme Court of Pakistan, *Judgment on Criminal Appeal No. 39-L of 2015. (Crux: Landmark ruling on Pakistan's blasphemy law.)*
3. Mohammed Hanif, "Blasphemy, Pakistan's New Religion," *New York Times*, November 2, 2018.
4. *The Qur'an*, 15:6.
5. *The Qur'an*, 46:7.
6. *The Qur'an*, 74:2.
7. *The Qur'an*, 8:31.
8. *The Qur'an*, 5:64; 2:116; 37:152; Mustafa Akyol, *The Islamic Jesus* (New York: St. Martin's Press, 2017), 167–68.
9. *The Qur'an*, 5:64.
10. *The Qur'an*, 21:22.
11. *The Qur'an*, 10:38.
12. *The Qur'an*, 6:68.

13. *The Qur'an*, 4:140.
14. *The Qur'an*, 3:186.
15. Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir al-Kabir* (Ankara: Huzur Yayınevi, 1991), vol. 7, 257.
16. *The Qur'an*, 45:14.
17. *The Qur'an*, 25:63.
18. Mark S. Wagner, "The Problem of Non-Muslims Who Insult the Prophet Muḥammad," *Journal of the American Oriental Society* 135, no. 3 (2015): 538–39.
19. Krithika Varagur, "The Islamic World Has a Blasphemy Problem," *Foreign Policy*, May 25, 2017.
20. James Arlandson, "Muhammad's Dead Poets Society," *American Thinker*, March 8, 2006.
21. Rizwi Faizer, *The Life of Muhammad: Al-Waqidi's Kitab al-Maghazi* (New York: Routledge, 2011), 91.
22. Rizwi Faizer, *The Life of Muhammad*, 92.
23. W. Montgomery Watt, *Muhammad in Medina* (Oxford: Oxford University Press, 1956), 18.
24. Uri Rubin, "The Assassination of Kaʿb b. al-Ashraf," *Oriens* 32 (1990): 65.
25. Rizwi Faizer, *The Life of Muhammad*, 53.
26. *Sahih al-Bukhari*, bk. 64, hadith 86.
27. Maulana Wahiduddin Khan, *Muhammad: A Prophet for All Humanity* (New Delhi: Goodword Books, 2001), 327–28.
28. A. Guillaume (trans.), *The Life of Muhammad: Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 773.
29. "Hijaʾ: Poetic Genre," *Encyclopaedia Britannica*.
30. *Sahih al-Bukhari*, vol. 9, bk. 84, no. 60.
31. *Sahih al-Bukhari*, vol. 8, bk. 75, no. 404.
32. Ali ibn Ahmad al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul*, 137.
33. *Sahih al-Bukhari*, bk. 61, hadith 117.
34. Al-ʿAyni, *ʿUmdat al-Qari*, vol. 24, 121; cited in Ismail Royer, *Pakistan's Blasphemy Law and Non-Muslims* (Lamppost Education Initiative, 2018), 17.
35. Ibn Taymiyya, *al-Ṣarim al-Maslul*, vol. 3; cited in Wagner, "The Problem of Non-Muslims," 530.
36. Christian C. Sahner, *Christian Martyrs Under Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018), 3–4, 118–19, 140–54.
37. Janina M. Safran, "Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus," *Speculum* 76, no. 3 (2001): 590.
38. Mustafa Akyol, "How Islamists Are Ruining Islam," *Current Trends in Islamist Ideology* 26 (June 12, 2020).
39. *Sahih al-Bukhari*, "Believing," hadith 42.

40. Riada Asimovic Akyol, "Want to Cultivate a Liberal European Islam? Look to Bosnia," *The Atlantic*, January 13, 2019.
41. Abbas Barzegar, "Adhering to the Community (Luzūm al-Jamāʿa)," *Review of Middle East Studies* 49, no. 2 (2015): 144.
42. Omar Saif Ghobash, *Letters to a Young Muslim* (New York: Picador Books, 2016), 238.
43. Omar Saif Ghobash, *Letters to a Young Muslim*, 156.

CHAPTER 14: The Theology of Tolerance

1. Peter Berger and Anton Zijderveld, *In Praise of Doubt: How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic* (New York: HarperOne, 2010), 113.
2. Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name* (London: Oneworld Publications, 2014), 10.
3. "Irja: The Most Dangerous Bidʿah," *Dabiq* 8 (March 2015): 39.
4. Joseph Givony, "The Murji'a and the Theological School of Abu Hanifa" (PhD diss., University of Edinburgh, 1977), 6.
5. Sönmez Kutlu, "Mürcie," *İslam Ansiklopedisi* 32 (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006): 41–42.
6. W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), 140.
7. W. Madelung, "Murdji'a," *Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, 1993), vol. 7, 605.
8. W. Madelung, "Murdji'a," *Encyclopedia of Islam*, vol. 7, 606.
9. W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, 125.
10. *Aqidat us-Salaf wa Ashab al-Hadith*, 109; cited in "Observations Against the Book Supporting the Madhhab of the Khawaarij," 6.
11. Toshihiko Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2006), 130.
12. Daniel Law, *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 26.
13. Daniel Law, *Radical Islam*, 25.
14. Daniel Law, *Radical Islam*, 29; W. Montgomery Watt, *Formative Period*, 135–36.
15. Daniel Law, *Radical Islam*, 18.
16. Daniel Law, *Radical Islam*, 30–41.
17. Daniel Law, *Radical Islam*, 62.
18. Daniel Law, *Radical Islam*, chap. "The 'Murji'ite' Muslim Brotherhood," 41–85.

19. Daniel Law, *Radical Islam*, 80–82.
20. Daniel Law, *Radical Islam*, 75.
21. Daniel Law, *Radical Islam*, 135.
22. Abdullah Faisal, "The Devil's Deception of the Murjia," July 14, 2012.
23. Joe Carter, "Being on God's Side," *First Things*, December 22, 2010.
24. *Jamiʿ al-Tirmidhi*, vol. 5, bk. 38, hadith 2640, trans. Abu Khalyl (Riyadh: Darussalam, 2007).
25. Christian Lange, "Power, Orthodoxy, and Salvation in Classical Islamic Theology," in *Islamic Studies in the Twenty-First Century*, eds. Léon Buskens and Annemarie van Sandwijk (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016), 150.
26. Christian Lange, "Power, Orthodoxy, and Salvation," 150.
27. Christian Lange, "Power, Orthodoxy, and Salvation," 150.
28. Al-Hasan ibn Musa al-Nawbakhti, *Shiʿa Sects: Kitab Firaq al-Shiʿa* (London: ICAS Press, 2007), 43; Toshihiko Izutsu, *Concept of Belief*, 55.
29. Christian Lange, "Power, Orthodoxy, and Salvation," 150.
30. *The Qur'an*, 30:31–32.
31. Geneive Abdo, *The New Sectarianism* (New York: Oxford University Press, 2017), 1.
32. Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 93.
33. Benny Morris and Dror Ze'evi, *The Thirty-Year Genocide* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019), 494–95.
34. *The Marrakesh Declaration* (2016); Vebjørn L. Horsfjord, "The Marrakesh Declaration," *Nordic Journal of Human Rights* 36, no. 2 (2018): 151–166.
35. *The Holy Qur'an*, trans. Abdullah Yusuf Ali (Hertfordshire, UK: Wordsworth Editions, 2001), 59:20.
36. Anver M. Emon, "The Limits of Constitutionalism in the Muslim World," New York Law School Research Paper (2008), 24.
37. Anver M. Emon, "The Limits of Constitutionalism," 24.
38. Aan Anshori, "Reviewing 'Kafir' to End Intolerance, Inequality," *Jakarta Post*, April 26, 2019.
39. IslamWeb, "Appropriate Way to Address Non-Muslims," Fatwa no. 86974 (2004).
40. Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal: McGill–Queen's University Press, 2002), 120–121, 142.
41. *The Qur'an*, 2:34; 38:74.

42. Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (New York: Oxford University Press, 2001), 150.
43. Imran Aijaz, “Traditional Islamic Exclusivism: A Critique,” *European Journal for Philosophy of Religion* 6, no. 2 (2014): 193.
44. A. Guillaume (trans.), *The Life of Muhammad: Ibn Ishaq’s Sirat Rasul Allah* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 158.
45. Karen Armstrong, *The Lost Art of Scripture* (New York: Alfred A. Knopf, 2019), 266.
46. *The Qur’an*, 107:1–3.
47. *The Qur’an*, 3:113–14.
48. *The Qur’an*, 60:9; 8; 5:51.
49. *The Qur’an*, 2:62; 5:69.
50. Christopher Buck, “The Identity of the Ṣābiʾūn,” *The Muslim World* 74, no. 3–4 (1984): 172, 174–75.
51. Al-Tabari, *The Commentary on the Qur’an*, ed. J. Cooper (Oxford: Oxford University Press, 1989), vol. 1, 364.
52. *The Qur’an*, 3:85.
53. Jane Smith, *A Historical and Semantic Study of the Term ‘Islam’* (Missoula, MT: Scholars Press, 1975), 43–44.
54. Jane Smith, *A Historical and Semantic Study of the Term ‘Islam’*, 117.
55. Jerusha Tanner Lamptey, “Toward a Muslima Theology of Religious Pluralism” (PhD diss., Georgetown University, 2011), 34.
56. Imam al-Ghazali, *al-Mustasfa*, trans. Yusuf Apaydin (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), vol. 2, 329–330.
57. *The Qur’an*, 5:48.
58. Noel Clark, *Two Jewish Plays: The Jews, Nathan the Wise* (London: Oberon Books, 2002), Introduction; George Alexander Kohut, *Nathan the Wise* (New York: Bloch Publishing, 1917), 117.

EPILOGUE

1. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: The Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 147.
2. Rose Wilder Lane, *The Discovery of Freedom: Man’s Struggle Against Authority* (New York: John Day, 1943), 83, 86, 106, 108; Imad ad-Dean Ahmad, *Islam and the Discovery of Freedom* (Beltsville, MD: Amana Publications, 1997).

خسرو فاؤنڈیشن - ایک نئی پہل

ہندوستان، جنت نشان جو مذہبی، لسانی اور تہذیبی تکثیریت کا ملک ہے، کثرت میں وحدت سے جس کی پہچان ہوتی ہے، اس عظیم ملک کی تاریخ کا ہر دور انسان دوستی کی مثالوں سے بھرا ہوا ہے، جس میں شکتی اور شانتی بھکتوں کے گیتوں کا نتیجہ ہے، ہندوستان ہمیشہ اس بات کا گواہ رہا ہے کہ دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے۔

پتہ نہیں کہ دنیا کو کس کی نظر لگ گئی کہ سماجی قربتیں فاصلوں میں بدلنے لگیں ہیں۔ اس دیس کے باسیوں کی بڑی تعداد اگرچہ آج بھی اس عدم اتفاق اور تفریق کا حصہ بننے کو تیار نہیں لیکن غالب ترین اکثریت بھی اگر خاموش رہے تو وہ اس کے وجود کو عدم میں تبدیل کر دیتی ہے۔ اب زیادہ تر لوگ اپنی ذات کے گرد طواف کر رہے ہیں۔ غم زمانہ کی جگہ درد تنہا سے دو چار ہیں اور وہ انسان جو کبھی ضمیرِ دشت و دریا تھا آج اسیرِ آشیانہ بنا ہوا ہے۔ ان حالات میں ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھا نہیں رہا جا سکتا، اس لئے ضروری ہے کہ ایک بار پھر ان تمام علامتوں کو زندہ کیا جائے جو ''محبتوں کی گاتھا'' اور ''پریم کے ڈھائی اکچھر'' سے لوگوں کو ایک دوسرے سے جوڑے رہیں جن کے نزدیک مادرِ وطن، وہاں پیدا ہونے اور بسنے والے، اس کے دریاؤں کا پانی پینے والے، اس کے کھیتوں میں پیدا ہونے والے رزق سے اپنی بھوک مٹانے والوں کو پھر اس بات کا احساس دلایا

جائے کہ ان کا مذہب، زبان اور علاقہ کچھ بھی ہوسکتا ہے لیکن ماں اور ماٹی سے ان کا رشتہ اس دنیا کے پیدا کرنے والے اور چلانے والے رب کی مرضی کا نتیجہ ہے اور جس میں رب راضی اس میں سب راضی رہیں، تو ہی بہتری اور بھلائی ہے۔

ہندوستان میں ایک دوسرے کو جوڑنے والوں کا اگر ذکر کیا جائے تو ان کے نام اور کام گنانے میں کوئی دیر نہ لگے گی لیکن اگر ایک دوسرے کو ایک دوسرے سے الگ کرنے والوں اور بانٹنے والوں کے نام کسی سے پوچھے جائیں تو اسے ان کے نام یاد کرنے اور بتانے میں بڑی مشکل آئے گی۔ اس سب کے باوجود آج پھر یہ دوریاں اور یہ ٹکراؤ جو گاہے بگاہے دیکھنے کو ملتا ہے اس کا سیدھا سادھا جواب یہی ہے کہ ہم نے انہیں بھلا دیا ہے جنہیں ہمیں یاد رکھنا چاہیے۔ دیوی دیوتاؤں، پیغمبروں، پیروں اور رشیوں مُنیوں کے تیاگ، تپسّیا، سمرپن اور سیوا بھاؤ کو زندہ کرنے کی ضرورت ہے۔ ان کے سندیش اور اپدیش ایک دفعہ پھر لوگوں تک پہنچائے جائیں۔

یہی وہ سوچ اور فکر مندی ہے جس کے تحت ''خسرو فاؤڈیشن'' کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ حضرت امیر خسرو ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی وہ محبوب، دلنواز اور ہمہ گیر شخصیت ہیں جنہیں صدیاں گزر جانے کے باوجود یاد رکھا گیا اور ہمیشہ یاد رکھا جائے گا۔ وہ بیک وقت صوفی بھی تھے اور سپاہی بھی، وہ شاعر بھی تھے اور ماہرِ موسیقی بھی، وہ مؤرخ بھی تھے اور تاریخ ساز بھی۔ غرض ان کی شخصیت کی عبقریت نے ان کو گوں ناگوں صفات کا حامل اور ہمہ جہت پہلوؤں سے اس طرح متصف کیا کہ عہدِ وسطیٰ کی ہندوستانی تاریخ میں بڑے بڑے نامیوں کے نشان مٹ گئے لیکن جب سے آج تک نہ صرف خسرو بلکہ ہماری تاریخ کا ہر جز انسانی ذہنوں میں زندہ و تابندہ ہے۔ مسرت کے لمحے ہوں یا یاس و غم کی گھڑیاں، خسرو کا نام اور کلام ہمہ وقت اپنی جاذبیت اور آفاقیت کے اعتبار سے ہمارے ساتھ ہے۔

اس گتھی کو تو ماہرینِ نفسیات ہی سلجھا سکتے ہیں کہ خسرو نے کس طرح حال و قال، جنگ و جدل، سوز و ساز، خانقاہ اور دربار کے درمیان توازن برقرار رکھا۔ یہ اس لیے بھی اہم ہیں کہ تاریخ شہادت دیتی ہے کہ انہوں نے یہ توازن اپنی شخصیت کے کھرے پن کے ساتھ قائم کیا تھا۔ ان کی

ہروابستگی اور ہررول کھلی کتاب کی طرح سب پرعیاں تھااوراس کھلے پن کے تعلقات کے باوجود زندگی بھر کامیاب رہے ۔صدق بہ تدبّر کی مثالیں امیر خسرو کی شخصیت کو ہمارے لئے اور بھی آئیڈیل بناتی ہیں۔

اس ''ترک نژاد'' کی وطن دوستی نہ صرف مثالی، بلکہ قابلِ رشک بھی ہے۔خسرو کے نزدیک یہ سرزمینِ ہند، عدن کی جنت، یہاں کے لوگ ہر رنگ میں انہیں عزیز، یہاں کے درباروں کے آگے ایران،توران،خراسان کے دربار ہیچ۔ یہاں کے لوگ ہر صنعت،علم وادب کی ہر شاخ، فنونِ لطیفہ کے ہر میدان اور عسکری تربیت کے ہر انداز میں ''بےنظیر'' اہلِ ہند کا توحیدی مسلک انہیں باوجود ایک راسخ العقیدہ مسلمان ہونے کے عزیز ہے۔وہ کہتے ہیں کہ اگرچہ وہ (یعنی اہلِ ہند) ہمارے جیسا دین نہیں رکھتے ،مگران کے اکثر عقیدے ہمارے جیسے ہیں۔

آج ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم ہندوستان، ہندوستان کی ہر روایت چاہے وہ مذہبی ہو یا تہذیبی،ثقافتی ہو یالسانی،علمی ہو یاادبی،اس کو خسرو کی طرح دیکھیں،اپنائیں،اس پر صدقے اورواری جائیں۔خسرو جن کی ماں ہندی اور باپ ترک تھے،ایسے ہندوستانی ہیں جو ہندوستان کی عظمت کے ترانے ہی نہیں گاتے بلکہ وہ اپنے آپ کو اس مٹی کا اس طرح حصہ بنانا چاہتے ہیں جیسے یہ مٹی ہی سب کچھ ہواور جس سے تعلق اور محبت کو الطاف حسین حالی نے یوں بیان کیا ہے:

تیری اک مشتِ خاک کے بدلے
لوں نہ ہرگز اگر بہشت ملے

خسروفاؤنڈیشن وطن دوستی، انسان دوستی،فطرت سے ہم آہنگی، ہرطرح کی تفریق چاہے وہ فرقہ وارانہ ہو یا جنسی سب سے اوپر اٹھ کر محبت کو عام کرنا چاہتی ہے۔اس لئے کہ بقول شیخ ابراہیم ذوق:

گلہائے رنگارنگ سے ہے زینت چمن
اے ذوق اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

□□□

مصطفیٰ اکیول واشنگٹن ڈی سی میں قائم کیٹو انسٹی ٹیوٹ سے وابستہ ایک سینئر فیلو ہیں جہاں ان کی فکری و تحقیقی توجہ عوامی پالیسی، اسلام اور جدیدیت کے باہمی رشتے پر مرکوز ہے۔ وہ متعدد اہم کتابوں کے مصنف ہیں جن میں Reopening Muslim Minds (سینٹ مارٹن پریس، 2021)، Why, As a Muslim, I Defend Liberty (کیٹو بکس، 2021)، The Islamic Moses (سینٹ مارٹن پریس، 2024)، The Islamic Jesus (سینٹ مارٹن پریس، 2017) اور Islam without Extremes (ڈبلیو ڈبلیو نارٹن، 2011) شامل ہیں۔ ان میں سے بیشتر تصانیف مختلف زبانوں میں شائع ہو چکی ہیں اور علمی حلقوں میں وسیع پذیرائی حاصل کر چکی ہیں۔ تقریباً ایک دہائی تک وہ دی نیو یارک ٹائمز سے بطور کالم نگار وابستہ رہے جہاں انہوں نے مسلم دنیا کے تناظر میں مذہب، سیاست اور ثقافت جیسے حساس اور اہم موضوعات پر بصیرت افروز تحریریں قلم بند کیں۔ اس کے علاوہ اپنے آبائی وطن ترکی اور عالمی سطح پر بھی وہ کالم نگاری اور فکری صحافت کے میدان میں سرگرم رہے ہیں۔ ان دنوں وہ بوسٹن کالج کے پروگرام برائے اسلامی تہذیب و ثقافت میں سینئر لیکچرر کے طور پر خدمات انجام دے رہے ہیں، جبکہ ایک طویل عرصے سے ایکٹن یونیورسٹی کی فیکلٹی سے بھی وابستہ ہیں۔ جولائی 2021 میں برطانیہ کے ممتاز جریدے پروسپیکٹ نے انہیں ”دنیا کے پچاس ممتاز ترین مفکرین“ میں شمار کیا۔

ISBN:978-81-996621-8-6

ख़ुसरो फ़ाउण्डेशन خسرو فاؤنڈیشن
KHUSRO FOUNDATION
D-319, Defence Colony, New Delhi-110024 +91 9318431341

@Khusrofounda @khusrofoundation @foundationkhusro @khusro_foundation

www.khusrofoundation.org