عالم اسلام ....جدیدیت و روایت کی کشمکش

قرنِ اول سے عہد حاضر تک

خدا کو جزئیات کا علم ہے یا نہیں فلاسفہ کی اس بحث میں غزالیؒ کی تنقید کا مرکزی حصہ مذہبی تجربے کے نقطۂ نظر سے وقت کا لحاظ ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک خدا کو خاص واقعات کا علم اس وقت نہیں ہوتا جب وہ واقع ہوتے ہیں، بلکہ اس کو ان کا علم ازل سے ہوتا ہے، چنانچہ وہ پیغمبروں کے بارے میں بھی اسی کلی طریقے پر علم رکھتا ہے۔ خدا کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بھی یہ ازل سے معلوم تھا کہ وہ نبوت کا اعلان کریں گے۔ اس علم کا تعلق اس وقت کے ساتھ نہیں تھا جب یہ خاص واقعہ رونما ہوا۔ اہل مذاہب کا کہنا تھا کہ اس سے تو خدا اور انسان کے درمیان ایک خلیج واقع ہو جاتی ہے۔ خدا ایک ماورائی حالت میں رہتا ہے، کسی تغیر اور تبدیلی کے بغیر، ایک ازلیت کی بے رحم اقلیم میں اور انسان ناپائیداری کی ایک ہر آن بدلتی ہوئی اقلیم میں رہنے پر مجبور ہے۔ انسان کے تجربات وقت کے ساتھ لرزاں رہتے ہیں۔ لیکن خدا کی ذات میں وقت کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا تو ایسی حالت میں ہماری دعاؤں اور التجاؤں کا کیا اثر ہو سکتا ہے اور ہماری تعریفیں اور عبادتیں وہ اپنی ازلی ماورائیت میں کہاں سنے گا، چنانچہ انسان مایوسی میں یہ دہائی دینے پر مجبور ہوگا کہ اے خدا تو کہاں ہے اور کیونکر اس خاص لمحے میں ہماری مدد کو آئے گا۔ امام غزالیؒ کا خیال ہے کہ فلاسفہ کا الوہی علم کا نظریہ ایسا ہے کہ خدا اور انسان کے درمیان سارا مذہبی رابطہ ختم ہو جاتا ہے اور اس سے مذہب کا سارا عصبی مرکز متاثر ہوتا ہے اور زندگی سے تمام حرارت نکل جاتی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ فلاسفہ کے اس نظریے کے سبب غزالیؒ نے انھیں بے دین قرار دیا۔

علت اور معلول کی نفیس بحث:

امام غزالیؒ نے فلاسفہ کی اصل مشکل کا سبب یہ بتایا کہ وہ ایک جبری نظریۂ کائنات میں یقین رکھتے ہیں جس کی وجہ سے وہ تمام چیزوں کے لیے ایک نیچری انداز کی وضاحت طلب کرتے ہیں۔ زیادہ صحیح طور پر ایسی

وضاحت جو علت اور معلول کے معنوں میں ہو اور کسی ایسی چیز کے امکان کو نہیں مانتے جو غیر معمولی اور فوق الفطرت ہو۔ اس بات نے امام غزالیؒ کو فلاسفہ کے نظریۂ علت (Causality) کا ایک تنقیدی اور تند و تیز تجزیہ کرنے پر اکسایا۔

فلاسفہ کے نظریہ علت کے پیچھے چونکہ ان کا نظریہ صدور تھا اس کے دو اہم پہلو قابل لحاظ تھے:

پہلا یہ کہ علت اور معلول کے درمیان جو تعلق ہوتا ہے وہ لزوم کا تعلق ہوتا ہے یعنی جہاں علت ہوگی وہاں معلول ہوگا اور جہاں معلول ہوگا تو اس کی کوئی علت ضرور ہوگی۔

دوسرے یہ کہ علت اور معلول کے درمیان جو تعلق ہوتا ہے وہ ایک کا ایک سے تعلق ہوتا ہے: وہی علت اور وہی معلول اور اسی طرح اس کے برعکس۔

امام غزالیؒ نے ان دونوں بیانات کو زوردار طریقے سے چیلنج کیا۔ پہلے بیان کے متعلق بتایا کہ علت اور معلول کے تعلق کے لیے کوئی ایسی مجبور کرنے والی ضرورت نہیں ہوتی، چنانچہ ایسا ہوسکتا ہے کہ آگ ہو اور وہ نہ جلائے۔ پانی ہو اور وہ پیاس نہ بجھائے۔ یہ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ ہم ان کے درمیان ایک لازمی تعلق سمجھ لیتے ہیں۔ پھر ان علتوں یا اسباب میں کسی طرح کے ارادے کی موجودگی کا نہیں سوچا جاسکتا، کیونکہ یہ سب اور ان کے ساتھ سیارگان اور ستارے کرہ ہائے فلک بالکل جامد اور بے جان ہوتے ہیں۔ ان افلاک کے اور زمین کے اس پورے کارخانے میں جو ارادہ کارفرما ہے وہ حاضر و ناظر اور قادر مطلق کا ارادہ ہے۔ یہ اس کا ارادہ ہی ہے جو اجرام فلکی کو ایک خاص قاعدے کے تحت حرکت دیتا ہے اور واقعات اس کے علت و معلول کے طریقے پر رونما ہوتے ہیں۔ آگ جلاتی ہے، پانی پیاس بجھاتا ہے اور سورج روشنی دیتا ہے وغیرہ۔

دوسرے بیان کے متعلق امام غزالیؒ نے کہا کہ علت اور معلول کے درمیان جو تعلق ہے وہ ایک اور ایک کا نہیں ہے جس طرح فلاسفہ سمجھتے ہیں اور اس کے لیے کہ ان کے ذہنوں پر نوافلاطونی نظریہ صدور نے قبضہ کر رکھا ہے۔ علت یقیناً ایک وحدانی طرز کا واقعہ نہیں ہوتا، بلکہ ایک مخلوط واقعہ ہوتا ہے جس میں متعدد عوامل شامل ہوتے ہیں۔ کچھ ان میں مثبت ہوتے ہیں اور کچھ منفی۔ لیکن اس علت کی موثر کارکردگی کے لیے ان دونوں طرح کے عوامل کا علم ضروری ہوتا ہے۔ ایک معمولی سا فینا مینا مثلاً ہمارا کسی چیز کو دیکھنا، یہ بھی ایک مرکب اور پیچیدہ معاملہ ہے اس لیے کہ اس کا دارومدار ہماری بصارت پر، روشنی پر، گرد اور دھوئیں کے نہ ہونے پر اور اس امر پر ہوتا ہے کہ شے موضوع کتنے فاصلہ پر ہے اور کس سمت میں ہے، اس کا حجم اور صورت کیا ہے اور اس کے ہمارے بیچ کوئی چیز تو حائل نہیں۔ اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ ایک اثر یا واقعہ صرف ایک علت کا نہیں بلکہ کئی علتوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ بہت سے مختلف اسباب یا علتوں کی وجہ سے ایک ہی اثر پیدا ہوسکتا ہے اور ان علتوں کی تعداد کو صرف ان تک

محدود نہیں کیا جا سکتا جو ہم نے خود مشاہدہ کی ہیں۔ اس لیے کہ ہمارا مشاہدہ محدود ہے اور گھرا ہوا ہے۔

بعض اہل نظر کے نزدیک امام غزالیؒ کا مذکورہ بالا تجزیہ انسانی فکر کی تاریخ میں ایک اوریجنل چیز ہے اس تجزیے نے فلاسفہ کے دلائل کو عبرتناک شکست دی۔

غزالیؒ پر تنقید:

دور جدید کے بعض مصنفین نے لکھا ہے کہ غزالی نے فلسفے کا مطالعہ بری نیت سے کیا تھا تا کہ اس کی تہہ تک پہنچ کر اس کی برائیاں تمام دنیا میں پھیلا دے۔ اس نے فلسفے کا مطالعہ بذات خود کیا اور کسی استاد کی شاگردی نہیں کی اگر اس نے کسی استاد سے فلسفے کی تعلیم حاصل کی ہوتی تو وہ فلاسفہ کے بارے میں اس قدر تیز زبانی سے کام نہیں لیتا، جدید مصنفین کا یہ نقطۂ نظر امام غزالیؒ کی عظمت، علمیت اور تاثیر کی شہادت دے رہا ہے۔ امام غزالیؒ نے بغیر استاد کے فلسفہ جیسے مشکل ترین فن کا مطالعہ کیا بلکہ اس کی تمام خامیاں اس قدر زبردست طریقے سے دنیا پر عیاں کر دیں کہ فلاسفہ لاجواب رہ گئے ان کا علم دنگ اور زبان گنگ رہ گئی۔ اس عظمت کے باوجود مسلم فلاسفہ کے حالات میں جو کتابیں لکھی گئیں اس میں امام غزالیؒ کو کوئی خاص اہمیت نہیں دی گئی لیکن یورپ کے نزدیک ایک منکرِ فلسفہ کی حیثیت سے فلسفہ کی تاریخ میں غزالیؒ کو خاص مقام حاصل ہے اور ان کا خیال ہے کہ غزالیؒ نے مشرق میں فلسفے کو اس قدر مجروح و مفلوج کر دیا کہ اگر مغرب میں ابن رشد نے فلسفے کی حمایت نہ کی ہوتی تو مغرب میں بھی اس کا یہی حال ہوتا'' آج دنیا کو پھر امام غزالیؒ کی ضرورت ہے جو مغربی فکر و فلسفے کو اسی طرح مجروح و مفلوج کر دے جس طرح انھوں نے ماضی میں یونانی فلسفے کو اپاہج بنا دیا تھا۔

امام غزالیؒ کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلامی نظام فکر و فلسفے میں یونانی الٰہیات، مابعد الطبیعیات اور کونیات کے مباحث کو مخلوط کرنے کی کوشش نہیں کی اور ان تمام موضوعات و مباحث کو اجنبی اور غیر مانوس قرار دے کر ان کی درجہ بندی کی اور ان کا محاکمہ پیش کیا۔

فلسفۂ یونان کا اندرونی و بیرونی محاکمہ:

دوسری جانب انھوں نے فلسفے کا انکار کرنے اور فلسفیانہ مباحث کو کفر قرار دینے کے بجائے اسلامی علمیاتی، کونیاتی، مابعد الطبیعیاتی اصولوں اور بنیادوں پر یونانی فلسفے کا بیرونی [External] محاکمہ اور یونانی علمیاتی اصولوں کی بنیادوں پر اس کا اندرونی [internal] محاکمہ کیا اور ایک ایسی علمیاتی حکمت عملی تیار کی جس کے نتیجے میں فلسفیانہ سطح پر اس بات کو ثابت کیا گیا کہ اجنبی تہذیبیں اور نظریات نہ تو اسلامی علمیات پر غالب ہو سکیں اور نہ اسلامی علمیاتی ڈھانچے کے اندر خلط ملط ہو جائیں۔ یہ امام غزالیؒ کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ اس کے برعکس عصرِ حاضر کے جدیدیت پسند مسلم مفکرین مغربی تہذیب، افکار اور فلسفے کی اسلام کاری میں مصروف ہیں اور مغربی

اقدار، روایات، عادات، افکار، نظام اور طریقوں کو اسلامی معاشروں میں عام کرنے اور اسلامی معاشروں کے لیے ان کی اجنبیت کو ختم کرنے کے طریقے، قرینے اور سلیقے ڈھونڈ رہے ہیں۔ان معذرت خواہوں کے مختلف گروہ ہیں، مختلف رنگ ہیں، مختلف طریقے ہیں، ان میں سے کچھ کا خیال ہے کہ مغرب اسلام ہی کی نئی جلوہ گری ہے اور کچھ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام کو مغربی فکر و فلسفے کے نظام میں کوئی محفوظ جگہ مل جائے اور مصالحت کی کوئی سبیل نکل آئے۔ یہ تمام مفکرین مغربی اور اجنبی طرز زندگی، طرز فکر اور طرزِ تعلیم اور طرزِ بود و باش کو اسلامی علمیاتی فکر میں سمونے اور مغربی اقدار و روایات کا اسلامی جواز پیش کرنے اور اسلام کو ان مغربی اقدار سے ہم آہنگ کرنے کے لیے زیادہ وسیع النظر اور وسیع الخیال بنانا چاہتے ہیں۔

امام غزالیؒ نے اپنی کتاب ''الفلاسفہ'' میں علم فلسفہ کا تفصیل سے جائزہ لیا اور اس کی حقیقت، حیثیت اور ماہیت کا جائزہ پیش کیا۔ان کی دوسری عظیم الشان کتاب ''تہافتہ الفلاسفہ'' تھی جس نے یونانی فلسفے کی بنیادیں ہلا دیں اور عقلیت پر بڑھتے چڑھتے ایمان کو ایسی عبرتناک شکست دی کہ عقلیت پسند آج تک اس کا جواب نہیں دے سکے۔

ابنِ رشد نے جو ۱۱۲۶ء میں قرطبہ میں پیدا ہوا، ''تہافتہ التہافہ'' کے نام سے غزالیؒ کی فکر اور ''تہافتہ الفلاسفہ'' کا جواب دینے کی کوشش کی لیکن اس کا یہ جواب قبولیت حاصل نہ کرسکا۔

مسلم جدیدیت پسندوں نے جان بوجھ کر امام غزالیؒ کو نظر انداز کیا کیوں کہ مغرب کو قبول کرنے کی راہ میں سب سے بڑی علمی رکاوٹ امام غزالیؒ کے فلسفیانہ نظریات ہیں جن کا ۱۲ سو سال گزرنے کے باوجود ابھی تک جواب نہیں دیا جاسکا۔جس طرح غزالیؒ کے عہد میں عالمِ اسلام کو یونانی فکر، فلسفے اور تہذیب کا خطرہ درپیش تھا جس کی بنیاد عقل، ریاضی، طبیعیات اور خود پسندی پر رکھی گئی تھی، اسی طرح عصرِ حاضر میں عالمِ اسلام کو مغرب سے یہی خطرہ درپیش ہے۔

امام غزالیؒ اور منٹگمری واٹ:

مشہور مستشرق منٹگمری واٹ کو امام غزالیؒ کی اہمیت کا بخوبی اندازہ تھا۔اس کے خیال میں اسلام کو عصر حاضر میں مغرب سے وہی معرکہ درپیش ہے جو ماضی میں یونانی فلسفے کے نتیجے میں پیدا ہوا تھا۔وہ لکھتا ہے کہ اس صورت حال کا حل فلسفۂ غزالی کے عمیق مطالعے میں پوشیدہ ہے اگر مسلمان موجودہ صورت حال سے کامیابی کے ساتھ عہدہ براہونا چاہتے ہیں۔منٹگمری واٹ کے اصل الفاظ درج ذیل ہیں:

"Al-Ghazali has sometimes been acclaimed in both East and West as the greatest Muslim after Muhammad and he is by no

means unworthy of that dignity. His greatness rests above all on two things: (1) He was the leader in Islam's supreme encounter with Greek philosophy - that encounter from which Islamic theology emerged victorious and enriched; and in which Arabic Neoplatonism received a blow from which it did not recover. (2) He brought orthodoxy and mysticism into closer contact; the orthodox theologians still went their own way, and so did the mystics, but the theologians became more ready to accept the mystics as respectable, while the mystics were more careful to remain within the bounds of orthodoxy (Intro. pp. 14-15).

Islam is now wrestling with Western thought as it once wrestled with Greek philosophy, and is as much in need as it was then of a 'revival of the religious sciences'. Deep study of al-Ghazali may suggest to Muslims steps to be taken if they are to deal successfully with the contemporary situation. (ibid. p.15)

اسلام کا پہلا مقابلہ عیسائیت اور یہودیت سے تھا۔ اسلام اور ان دونوں سامی النسل مذاہب کی علمیاتی اور مابعدالطبیعیاتی بنیادوں میں کوئی فرق نہیں تھا کیوں کہ یہ تمام مذاہب علم، خیر اور حقیقت کا سرچشمہ وحی الٰہی کو سمجھتے ہیں اور وحی الٰہی پر کسی بھی ذریعہ علم کو فوقیت نہیں دیتے۔ اس کے برعکس یونانی فلسفے کی بنیاد عقل پر رکھی گئی۔

امام غزالیؒ اپنے زمانے کا ذکر کرتے ہوئے تہافہ میں لکھتے ہیں:

"The heretics in our times have heard the awe inspiring names of people like Socrates, Hippocrates, Plato, Aristotle etc. They have been deceived by the exaggerations made by the followers of these philosophers - exaggerations to the effect that the ancient masters possessed extraordinary intellectual powers: that the principles they have discovered are unquestionable: that the

mathematical, logical, physical and metaphysical sciences developed by them are the most profound: that their excellent intelligence justifies their bold attempts to discover the Hidden Things by deductive method; and that with all the subtlety of their intelligence and the originality of their accomplishments they repudiated the authority of religious law denied the validity of the teachings of religions, and believed that all such things are only sanctimonious lies and trivialities"

امام غزالیؒ کے اس اقتباس سے ہمیں اس دور کی ان وجوہات اور اسباب کا پتہ چلتا ہے جن کے ذریعے امتِ مسلمہ میں فلاسفہ کے کفریہ عقائد کی ترویج کا امکان تھا۔ان اسباب ووجوہات کو درج ذیل نکات میں بیان کیا جاسکتا ہے:

☆ *Elevation of philosophers above the status of even prophets due to their purported intellectual powers.*

☆ *Belief in the undubitibility and self-evident character of the first principles discovered by philosophers.*

☆ *Belief in the superiority of deductive method as a rigorous method through which certain conclusions can be drawn from the self-evident first principles.*

☆ *Consequently belief in the superiority of Greek metaphysics, logic and physical sciences.*

☆ *The above factors lead to the rejection of and contempt of religious laws and religious teachings as such.*

اوپر بیان کردہ وجوہات کے باعث یونانی فلاسفہ کے مسلمان مقلدین پر فلاسفہ کے علم کی غیر معمولی صلاحیتوں کا رعب ودہشت طاری تھی وہ ان فلاسفہ کے افکار،طریقۂ کار اور ان کے علوم اور ان کے علمیاتی اصولوں سے حیرت زدہ ہوگئے تھے۔امام غزالیؒ کی فلسفۂ یونان پر تنقید کا اصل محرک مسلم فلاسفہ،مفکرین اور معتقدین کو اس

طلسم سے باہر نکالنا اور ان کے ذہن پر طاری اس دبدبے، رعب، ہیبت، دہشت، تحیر اور سکتے کی کیفیت کو ختم کرنا تھا۔اس سلسلے میں امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

"When I saw this vein of folly pulsating among these idiots, I decided to write this book in order to refute the ancient philosophers. It will expose the incoherence of their beliefs and the inconsistency of their metaphysical theories. It will bring to light the flimsiest and the obscurest elements of their thought, which will provide some amusement for, and serve as a warning to, the intelligent men. (I mean those things which they contributed to beliefs and opinions, and by virtue of which they thought they could be distinguished from the common men)"

امام غزالیؒ کا نظریۂ علم:

علم کیا ہے اور حصول علم کا مقصد، منزل، ہدف ثمر اور حاصل کیا ہے؟ یہ دو سوالات ہر تہذیب تمدن اور معاشرے کے لیے بنیادی اہمیت کے سوالات ہیں اور ان کے درست جوابات کے نتیجے میں ہی کوئی تہذیب، تمدن، معاشرت اور قوم تاریخ میں اپنے سفر اور اپنے مقام کا تعین کرتی ہے۔امام غزالیؒ نے علم کے مقاصد کے بارے میں بتایا کہ ''حصولِ علم کے دو مقاصد ہیں (۱) معاد (آخرت)، (۲) معاش۔امام غزالیؒ کی نظر میں معاد و معاش کا براہ راست تعلق رزقِ حلال سے ہے کیوں کہ حلال رزق کے بغیر معاد کا حصول ممکن نہیں۔لہٰذا انسانی زندگی کا اصل مطمع نظر حصولِ معاد ہے اور معاش کے حصول میں سرگرمی صرف اس وقت تک مستحسن ہے جب تک کہ وہ معاد کے حصول میں معاون ثابت ہو۔اس طرح وہ تمام علوم جو معاد کے حصول کے لیے وضع کیے گئے ہیں یقینی طور پر علم کے دائرے میں آتے ہیں، لہٰذا اصل علم معاد کا علم ہے اور بقیہ تمام علوم کی حیثیت، مرتبہ اور مقام، اسی ایک معیار کی بنیاد پر جانچا جائے گا۔اگر یہ علوم معاد کے لیے معاون ثابت ہو رہے ہیں تو ان میں کوئی حرج نہیں۔
امام غزالیؒ علوم اور سچائی کے طلب گاروں سے مخاطب ہوتے ہوئے فرماتے ہیں:

"With eager desire you are setting out to acquire knowledge, my friend; of yourself you are making clear how genuine is your longing and how passionate your thirst for it. Be sure that, if in

your quest for knowledge your aim is to gain something for yourself and to surpass your fellows, to attract men's attention to yourself and to amass this worldly vanities, then you are on the way to bring your religion to nothing and destroy yourself, to sell your eternal life for this present one; your bargain is dead loss, your trading without profit. Your teacher abates you in your disobedience and is partner in your loss. He is like one who sells a sword to a highwayman . . . .

On the other hand, if in seeking knowledge your intention and purpose between God most high and yourself is to receive guidance and not merely to acquire information, then rejoice" (TBG p. 86).

علوم اور فنون کا فرق:

اس مقام پر امام غزالیؒ صاف الفاظ میں وضاحت کرتے ہیں کہ علم کا مقصد محض خدا کی رضا اور خوشنودی اور خوفِ خدا کا حصول ہے۔ امام غزالیؒ علم (Knowledge) اور معلومات (Information) میں فرق کرتے ہیں۔ معلومات کے سمندر میں سے صرف وہی چیزیں علم کا درجہ پاسکتی ہیں جو خدا کی رضا، خوشنودی اور خوفِ خدا کے حصول میں آلہ کار کا کام دے سکیں۔ اسلامی تاریخ میں علوم وفنون کی اصطلاحات اسی فرق کو بیان کرتی ہیں۔ علوم نقلی ہوتے ہیں اور فنون عقلی، علوم کی بنیاد وحی ہوتی ہے جسے عقل محض سے پرکھا نہیں جاسکتا، فنون عقلی موشگافیوں سے ہی ترقی کرتے ہیں لیکن یہ ترقی بھی معاد میں معاون ہو، لایعنی، لغو، لہو ولعب فنون کی کوئی گنجائش نہیں لہٰذا ہر وہ ذریعہ، طریقہ، فرق، اصول اور معلومات جس کے ذریعے انسان خدا کی خوشنودی، رضا اور خوفِ خدا حاصل کر سکے وہ علم کہلائے گا اور وہ چیزیں جو معاش کے حصول میں معاون ہوں گی جس کے نتیجے میں معاد کا فروغ ہوگا وہ چیزیں فنون کہلائیں گی۔ اس گفتگو کی روشنی میں علم کو مندرجہ ذیل اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

☆ *Sciences that are concerned with ma'ad in the essential, immediate and direct sense, like the sciences of Quran and Hadith.*

- ☆ *The sciences that are (instrumentally) essential for ma'ad. These sciences are not to be sought for their own sake but only to the extent they are necessary for ma'ad and when they are sought for their own sake they become harmful and impermissible. Like learning Arabic poetry for example which is instrumentally necessary for understanding Quran.*
- ☆ *The sciences that are essentially detrimental to ma'ad, which are to be refuted and banned and overcome as such. They cannot be instrumental for ma'ad they can only be the instrument of Satan. Imam included most of the Greek metaphysics in that category.*
- ☆ *The sciences that are not essentially but only instrumentally detrimental to ma'ad, which are not refuted for their own sake but because of their being instrument of sciences that are (essentially) detrimental for ma'ad. Imam decreed Greek logic to be such a science.*
- ☆ *The sciences that are neutral, that are neither useful nor harmful for the purpose of ma'ad. They are to be rejected because of the prophet's saying that "the beauty of the Islam of a man is to shun useless things". Imam includes overindulgence in instrumental sciences as such an enterprise.*

امام غزالیؒ کی یونانی علوم پر تنقید:

علم کی تعریف و مفہوم اس کی درجہ بندی اور عمومی اصولوں کے سیاق کو سامنے رکھتے ہوئے امام غزالیؒ

مختلف یونانی علوم کا نہایت بسیط محاکمہ پیش کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ اسلامی علمیاتی تناظر میں ان کا صحیح مقام بھی مرتب فرماتے ہیں۔

منطق:

امام غزالیؒ کی رائے میں منطق ایک آلاتی علم ہے اس میں استدلال کے مختلف طریقوں کا مطالعہ کیا جاتا ہے اور مباحث کے ایسے اصول سکھائے جاتے ہیں جنھیں ہر دو فریقین میں سے کوئی بھی اپنی مطلب برآوری کے لیے استعمال کرتا ہے۔ یہ اندازِ استدلال اور اصول جو کسی بھی استدلال کو مضبوط و قوی بنانے کے لیے استعمال ہوتے ہیں دراصل صرف قضایا کی ساخت سے گفتگو کرتے ہیں انھیں قضایا کے معنی و مفہوم سے کچھ بحث نہیں ہوا کرتی۔ اسلام منطق کو بطور آلۂ علم رد نہیں کرتا اور نہ ہی اسے رد کرنے کی کوئی ضرورت ہے کیوں کہ اگر فلاسفہ منطقی طریقہ کار کو استعمال کر سکتے ہیں تو حامئینِ اسلام کا گروہ بھی اپنے مؤقف کی مضبوطی ثابت کر دینے کے عمل کو غیر ضروری متصور کرتے ہیں لیکن انسانی عقل پر بے جا اعتماد کو خرابی کی وجہ سمجھتے ہیں کہ یہی وہ راہ ہے جو مذہبی احکامات پر شک و انکار تک جاتی ہے۔

غزالیؒ کے خیال میں ''جہاں تک اس تنازعے کا تعلق ہے کہ منطقی اصولوں و ضابطوں کے بغیر کوئی بحث مکمل نہیں ہوتی، ان کا یہ موقف بالکل درست ہے لیکن یہ بھی اچھے طریقے سے سمجھ لینا چاہیے کہ منطق ان کی اجارہ داری نہیں ہے۔ بنیادی طور پر یہ وہی شے ہے جسے ہم Art of Scholastic Reasoning میں Book of Theoretical Inquiry کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ فلاسفہ نے اسی کا نام تبدیل کر کے منطق رکھ دیا ہے اور اس کے بارے میں ایسا تصور قائم کر دیا ہے کہ عوام اس کے نام سے ہی مرعوب ہو جاتے ہیں اور یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ یہ علم کی کوئی ایسی شاخ ہے جس سے متکلمین کلی طور پر ناواقف ہیں اور صرف فلاسفہ ہی منطقی موشگافیوں اور پیچیدگیوں کو سمجھنے کی اہلیت رکھتے ہیں'' [تہافہ]

امام غزالیؒ علمِ منطق کے منفی پہلوؤں سے اجتناب برتنے کی بارہا تلقین کرتے ہیں اور اس سے متعلق خوش فہمیوں کا بھی نہایت عمدگی سے پردہ چاک کرتے ہیں۔ فلسفۂ یونان پر نقد کے لیے امام غزالیؒ چار طریقے بتاتے ہیں اور یہ طریقے آج بھی مغربی فکر و فلسفے پر نقد کے لیے اساسی بنیادیں مہیا کرتے ہیں۔ ممتاز فلسفی علی محمد رضوی نے امام غزالیؒ کے ان طریقوں اور منطق کے منفی پہلوؤں کو نہایت جامعیت مگر حسن اور اختصار کے ساتھ اپنے ایک نہایت فاضلانہ تحقیقی مقالے میں سمو دیا ہے۔ اس کی تلخیص درج ذیل ہے:

First is the tendency to mix logic's capacity to produce certitude concerning relation between two propositions with its purported

ability to produce certitude about the content of those propositions. While logic certainly has the capacity to show the first it is out of its range to do the second. As Imam writes: ". . . there is a type of mistake into which students of logic are liable to fall. They draw up a list of the conditions to be fulfilled by demonstration, which are known without fail to produce certainty. When, however, they come at length to treat religious questions, not merely are they unable to satisfy these conditions, but they admit an extreme degree of relaxation (sc. Of their standards of proof)" (Al p. 36). The relaxation is needed because religious propositions are not self evident and hence can not be decisively shown to be proven or disproved except by the help of sleight of hand by mixing logical transition from argument to argument with the transition from content to content; which is the domain not of logic but of metaphysics or other relevant sciences. Thus people obsessed by and engrossed in logic who overlooks this difference between the content and the form are tricked in to believe that "the infidel doctrines attributed to the philosophers are supported by similar demonstrations, and hastens into unbelief . . . ." (ibid.). Imam however categorically states that 'neither the conditions for the material validity of Syllogism, laid down by them in the section of Logic devoted to Demonstration, nor those for its formal validity-in the Book of Syllogism, nor the postulates which they have formulated in the Isagoge and Categories, and which form the parts and preliminaries of Logic

are of any help to them in metaphysical science" (T p. 10).

· *Mathematics: Mathematics is clearly an instrumental science. It is needed for several sciences, which are essential for ma'ad like the science of inheritance (meeras) and for determining the timings of prayers etc. But there are two sorts of dangers Imam cautions against concerning mathematics and which are applicable to other related sciences as well. It is worthwhile to ponder on what Imam has to say as it gives us general conceptual tool for dealing adequately with the problem of Islam and Science as it has formulated itself for us in the twentieth century and onward.*

a) First danger is that demonstrative capacity and clarity of mathematics leads people to believe that "all their sciences resemble this one in clarity and demonstrative cogency" (AI p. 33). The danger, which is very relevant concerning the constant lure of mathematics as a substitute to studying and facing the uncertain features of contingent factual world, which has beguiled the best minds over centuries. Against this temptation Imam puts a rule that seems to be eternally valid for broad sweep of issues facing any student of civilisational clash and encounters: "The man who excels in one art does not necessarily excel in every art. It is not necessary that the man who excels in law and theology should excel in medicine, nor that the man who is ignorant in intellectual speculations should be ignorant of grammar. Rather, every art has people who have obtained

excellence and pre-eminence in it, even though stupidity and ignorance may characterise them in other arts" (ibid.). Imam puts the basic difference between mathematics and related sciences succinctly in the following lines, which remain crucial: "The arguments in elementary matters of mathematics are demonstrative whereas those in theology (or metaphysics) are based on conjecture. This point is familiar to those who have studied the matter deeply for themselves'. (Al p. 33-34). This is an essential point to comprehend for conceptualising correctly the relationship between Islam and Science in general. There is no quarrel between Islam and science as far as science's claim to ordinary demonstration is concerned. Islam however quarrels with science when it tries to transgress its legitimate boundaries and is deluded by its successes in these matters to aspire to the mantle of having say on theological and metaphysical sciences by couching its conjectures in terms of its ordinary demonstrative procedures. The men of science then claim for themselves authority not only in the matters that fall under their expertise but they aspire to establish their authority on life as a whole. They aspire to combine the authority of parish with the authority of scientist. But this does not follow because as Imam makes it clear excellence in one art or in one field does not lead automatically to excellence in the other. Logically speaking scientist cannot have any authority in the matters of theology and metaphysics qua scientists. The people who cannot differentiate between these

two types of authorities are induced to accept the authority of scientists in the matter of theology and metaphysics on the basis of their excellence in the particular sciences, consequently going astray from the path. Imam makes this clear in the context of mathematics: " . . . those who devote themselves eagerly to the mathematical sciences ought to be restrained. Even if their subject matter is not relevant to religion, yet, since they belong to the foundations of the philosophical sciences, the student is infected with the evil and corruption of the philosophers. Few there are who devote themselves to this study without being stripped of religion and having the bridle of godly fear removed from their heads" (Al. p. 34 cf. T pp. 6-7).

b) The second draw back of mathematics and sciences in general relates to a quite opposite group. It consists of people who think, "that religion must be defended by rejecting every science connected with the philosophers, and so rejects all their sciences and accuses them of ignorance therein" (ibid.). This is a disservice to Islam as it creates impression that Islam is based on the denial of facts which it is not. As Imam puts it: "A grievous crime indeed against religion has been committed by the man who imagines that Islam is defended by the denial of the mathematical sciences, seeing that there is nothing in revealed truth opposed to these sciences by way of either negation or affirmation, and nothing in these sciences opposed to the truths of religion" (Al pp. 34-35).

· *Natural Sciences: On most general terms Imam makes it clear that Natural sciences "are similar to the investigation by medicine of the human body with its principal and subordinate organs, and of the causes of the changes of temperament. Just as it is not a condition of religion to reject medical science, so likewise the rejection of natural science is not one of its conditions . . ." (Al. p. 36). However Imam strongly rejects naturalism supposed by much of Greek natural scientists and shows that naturalism does not follow from natural sciences themselves but is a metaphysical presupposition of those sciences. Imam makes it clear that this is to be overcome by clear 'recognition that nature is in subjection to God most high, not acting of itself but serving as an instrument in the hands of its Creator. Sun and moon, stars and elements, are in subjection to His command. There is none of them whose activity is produced by or proceeds from its own essence" (Al p. 37). In sum there is need to recognise the metaphysical context of any scientific system and not to treat them as value neutral but also realising at the same time that ordinary facts can be detached from their particular moorings in any scientific system. Thus Islam certainly recognises and rejects a specific metaphysical underpinning of Greek natural sciences, it does not however treat this as a requirement to deny empirical facts.*

· *Politics and Ethics: Politics and Ethics has not been the main concern of Imam so he does not investigate these sciences*

in detail but we will briefly consider his points. About politics he says that philosophers borrow their discussions largely from "Divine scriptures revealed through the prophets and from the maxims handed down from the saints of old" (Al p. 38). He makes similar comments concerning Ethics but he adds an important qualification that applies to his comments on the political science as well: "The philosophers have taken over this teaching and mingled it with their own disquisitions, furtively using the embellishment to sell their rubbishy wares more readily" (ibid.). Since Imam does not deal with these sciences in detail we can leave this here.

· *Metaphysics: Metaphysics is Imam's main contention ground with Greek philosophers and their followers. To begin with, Imam divides metaphysical propositions of Greek philosophers into three broad categories: a) "In the first place, the dispute is centered upon a mere word" (T p. 5). Imam gives example of the use of word 'substance' for God and goes on to say that if the "meaning of self subsistence is agreed upon, the applicability of the word 'substance' in this sense will have to be considered from the etymological point of view. If from that point of view, the application of the word is justified, it will still be debatable whether the Sacred Law approves of its use" (ibid.). Imam makes it clear that for determining whether the dispute under consideration is verbal or not, we need not only to determine the common use of words but also the common*

meaning of those words, since the commonality of words does not necessarily imply the commonality of meaning. b) "In the second place, there are those things in which the philosophers believe, and which do not come into conflict with any religious principles" (T p. 6); c) "In the third place there are philosophical theories that come into violent conflict with the fundamental principles of religion, e.g., the religious doctrines of the world's beginning in time: of the attributes of the Creator; and of the resurrection of the bodies. All these have been denied by the philosophers" (T p. 8). They also "say that God knows universal but not particulars" which is Imam says a "plain unbelief" (Al p. 37). In Tahafa Imam has specifically dealt with these third kind of propositions and has shown the incoherence of the system of which is constituted by them.

6. Modes of Critique:

We can discern in Imam's four distinct but independent modes of critique viz:

a) Internal

b) External

c) Minimalist

d) Essentialist

a) In Internal critique one is inside paradigm, his appeal to people consists in the fact that he shares with them the cultural horizon, but his pathos of distance makes it possible for him to see where things have gone wrong. Seen from this perspective

Imam's critique is clearly not an internal critique. He develops his critique of Greek Philosophy from a perspective where his complete loyalty lies with Islam and he has unswayed faith in the supremacy of Islamic epistemology. As he makes it clear his basic aim is to discredit Greek Philosophy and to foil the myth of its epistemological superiority (T p. 8). Notwithstanding this clear realisation, however, Imam also realises at the outset the need for a sort of Internalisation to make any critique effective. Imam makes it clear that one needs complete acquaintance with what one is aiming to critique and evaluate. As Imam puts it:

"I (am) convinced that a man cannot grasp what is defective in any of the sciences unless he has so complete a grasp of the science in question that he equals its most learned exponents in the appreciation of its fundamental principles, and even goes beyond and surpasses them, probing into some of the tangles and profundity which the very professors of the science have neglected. Then and only then it is possible that what he has to assert about its defects is true" (Al p. 29).

It is Imam's considered view "that to refute a system before understanding it and becoming acquainted with its depths is to act blindly" (ibid.). In this sense Imam differentiates his enterprise from ordinary Ilm al Kalam, because the work of esteemed mutakallimun was not directed at the refutation of philosophers but was mainly aimed at innovators within Islam. Thus their superficial knowledge of Greek philosophy: "In their writings none

of the mutakallimun engaged in the polemic against the philosophers, apart from obscure and scattered utterances so plainly erroneous and inconsistent that no person of ordinary intelligence would likely to be deceived far less one versed in the sciences" (ibid.).

Thus even where the mutakallimun discuss certain philosophical problems and issues, they are discussing them from an altogether different perspective. Theirs was exclusively an externalist perspective vis-a-vis Greek sciences as compared to a relatively imminentalist approach of Imam Ghazali. Similarly the mutakallimun were not addressing the followers of Greek philosophers but were targeting at those who held unorthodox views within Islam and were using certain conceptions and techniques borrowed from Greek philosophy, so that even when they talk about matters related to Greek philosophical sciences they do it in instrumentalist and externalist manner:

" . . . When ilm al kalam appeared as a recognised discipline and much effort had been expended in it over a considerable period of time, the mutakallimun, becoming very earnest in their endeavours to defend orthodoxy by the study of substances and accidents with their nature and properties. But, since that was not the aim of their science, they did not deal with the question thoroughly in their thinking and consequently did not arrive at results sufficient to dispel universally the darkness of confusion due to the different views of men" (ibid. pp. 28-29).

As mentioned above the arguments developed by mutakallimun are aimed at those who have a basic belief in the fundamental tenets of Islam but may differ in the interpretation of one or the other principles. Thus the argument from reality (for example) has very different meaning for them as against, for someone who does not believe in Islam. The situation is comparable (in our times) to the endeavour of those who muster the scientific facts to prove Islamic tenets. What is seldom realised is that such arguments though may be convincing to already convinced are useless for men of science. For men of science entirely different kind of argument is needed. Imam does not deny the efficacy of argument from Kalam for everybody, "for the healing drug varies with the disease" (Al p. 29). But the level of internalisation required to evaluate and critique another system is not to be found in a science like Kalam whose purpose has been to "support traditional orthodoxy with the weapon of systematic argument by laying bare the confused doctrines invented by innovators at variance with the traditional orthodoxy" (Al p. 28). These method in most parts consisted in "making explicit the contradictions of their opponents and criticising them in respect of the logical consequences of what they admitted" (Al p. 28). Such a procedure was advisable vis-a-vis opponents who did not deny the authority of Allah and prophet. But against the opponent "who (purport to) admit nothing at all save logically necessary truth", this sort of critique cannot be effective. For such an opponent one

needs to internalise the techniques of the opponent at the highest possible level (without of course internalising their ethos) and try to show the incoherence of the system from within, so that it may implode from within.

Internal coherence of a system can be differentiated into two types: Logical coherence and System coherence. Logical coherence consists of (formal) internal coherence of a system. Critique of this sort (i.e. aimed at testing the formal coherence of a system) can be termed as minimalist critique and shall be dealt with separately below. System coherence (or Tahafa) on the other hand consists in the internal coherence of system as whole (both formal and substantive). When Imam aims at showing the internal incoherence of philosophers he is not only aiming at showing internal inconsistency of philosophical doctrines and philosophical propositions but inherent internal contradiction of an epistemology which is based on the proclamation of the self sufficient character of reason. Imam shows the internal coherence of any epistemology based on the doctrine of the self-sufficiency of reason. Therefore it is essential not to view Imam's particular objections and refutations in isolation but to view them as a single whole. This is the reason why Imam is so particular about developing a critique that is internal critique without shunning its externalist character. The point is this, like the critique developed by mutakellimun it is an external critique in the sense that it never shuns its basic belief in the superiority of

the epistemology it espouses, but unlike the critique of mutakellimun it internalises the point of view it criticises because the nature of opposing doctrine (belief in the self sufficiency of reason) is such that it can only be imploded from within, i.e. it can only be shown to be lacking in coherence by showing from within its non self sufficient character.

Imam shows this sort of systemic incoherence at different levels. It is a well integrated strategy but involves several steps, or several subterranean arguments. Firstly Imam aims at showing simply that the position espoused by philosophers which, they normally claim to be self evident, is not self evident. Second step is to suggest alternatives to their position (mostly in speculative manner) which can be as self evident as philosophers' position and thus rubbing off their feet their most powerful claim that their position is based on rationally self evident propositions. As Imam puts it challenging philosopher's claim that the belief in the creation of world involves contradiction:

"How do you know the impossibility of ascribing the origin of something to an eternal will? Is it the self evident rational necessity, or theoretical knowledge, which is the ground of your judgement? Or, to use the terms employed by you in Logic, are the two terms in your judgement joined by means of a middle term, or without a middle term? If you claim that they are joined by means of a middle term-i.e; if your method is deductive, you must state what that term is. But if you claim that this impossibility

is known as a self evident fact, why do not your opponents share this knowledge with you? People who believe in the temporal origin of the world are confined neither to a number nor within a city. And no one would suspect that, out of spite for reason, they believe in something, which they know to be untrue. It is, therefore, necessary for you to prove, in accordance with the rules of Logic, that it is impossible to ascribe the origin of the world to the eternal will" (T p. 18).

Similarly for Imam, for example, it is an argument for the non evidential character of the philosophical beliefs and doctrines and also an argument for the incoherence of philosophers that while they agree in their demonstrations of mathematics and logic they are at variance with each other when it comes to their metaphysical and theological doctrines, because if reason was a self sufficient guide to the truth there would have been no such differences among its practitioners. As Imam puts it:

" . . . there is nothing fixed and constant in the philosopher's position. They base their judgements on conjecture and speculation, unaided by positive inquiry and unconfirmed by faith. They try to infer the truth of their metaphysical theories from the clarity of the arithmetical and logical sciences. And this method sometimes carries conviction with the weak minded people. But if their metaphysical theories had been as cogent and definite as their arithmetical knowledge is, they would not have differed among themselves on metaphysical question as they do not differ

on arithmetical matters" (T. p. 4).

If your metaphysical beliefs are rationally self evidential type, then why, Imam asks, you differ among yourselves on such crucial matters? This shows that philosophers cannot rely on the self evidentiality of rational necessity to support their argument. It also proves that the argument between philosophers and their opponents does not pertain to some problems that can be eventually resolved through factual or historical references. Similarly it also shows that the controversy does not and cannot boil down to logical contradiction. And the burden of proof is on philosophers not on us because they have claimed rational necessity and self evidentiality for their core metaphysical beliefs and not us. We are only committed to logical and factual procedures and do not concede to the existence of, as philosophers do, non logical rational necessity and self evidentiality.

The core of Imam's argument is to deny and prove absurd the notion of non logical rational necessity and self evidentiality. This should be considered as the core of the whole Ghazalian enterprise. The propositions bearing metaphysical doctrines are synthetic judgement and are not analytic judgement; they require 'middle term'. Now this 'middle term' must be established through means, which provide 'extra' information that is not already contained in the primary term. For the efficacy of deductive method it is necessary that initial premises are self evident. Now

Imam proves that this cannot be the case concerning metaphysical beliefs, as we have seen above. If the initial premise is not self evident, conclusion cannot follow from it by the way of necessity. Secondly if necessity is to be proved the middle term must be there to join the premises and conclusions and that middle term cannot be contained in the premises as metaphysical proposition are synthetic propositions and not analytic propositions. Now if the middle term cannot follow through analysis there must be some other means, which give us access to the middle terms. Greek philosophers thought that the reason had power to intuit and through this power reason could add to our knowledge and this intuition was supposed to provide self evident propositions. This is the basis of their belief in the non logical rational necessity and self evidentiality, which is the main target of Imam's attack.

اندلس کے فلاسفہ:

امام غزالیؒ کے اس فلسفے نے عالمِ اسلام میں عقلیت اور لادینیت کے فروغ کو ناممکن بنا دیا۔ مغربی مفکرین نے اندلس کے مسلم فلاسفہ ابنِ باجہ (م ۱۱۳۸)، ابنِ طفیل (م ۱۱۸۵)، ابن رشد (م ۱۱۹۸) اور مشرق کے الکندی، ابن سینا، ابوبکر رازی، فارابی اور اخوان الصفاء کو بہت اہمیت دی ہے۔ لہٰذا عالم اسلام کے جدیدیت پسند مفکرین کے یہاں بھی ان فلاسفہ کو بہت اہمیت حاصل ہے حالانکہ یہ تمام فلاسفہ وحی کے مقابلے میں عقل کی برتری کے قائل تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی تاریخ میں ان فلاسفہ کو کوئی مقام حاصل نہیں ہے۔ ابن باجہ کا انتقال امام غزالیؒ سے ۱۸ سال پہلے ہوا اور انھیں امتِ مسلمہ میں قبولیت حاصل نہیں ہوسکی۔ ابنِ طفیل امام غزالیؒ کے انتقال سے صرف ایک سال پہلے پیدا ہوئے لیکن ان کے افکار کو امت کے سوادِ اعظم نے قبول نہیں کیا۔

ابن رشد: ارسطو کے شارح:

ابنِ رشد کی پیدائش امام غزالیؒ کے انتقال کے ۱۵ ابرس بعد ہوئی، ان کا تعلق علماء وفقہاء کے خاندان سے

تھا۔ان کے دادا و والد قرطبہ کے قاضی رہے تھے۔ابن رشد بھی قرطبہ کے قاضی القضاۃ مقرر کیے گئے۔ان کا کمال صرف یہ تھا کہ انھوں نے ارسطو کی تمام تصانیف پر بہت مفصل شرحیں لکھیں اور فلسفے کی تاریخ میں ''شارح ارسطو'' کے نام سے مشہور ہیں۔ابنِ رشد نے فلسفے اور مذہب کے درمیان ربط قائم کرنے کی کوشش کی اور یہ کوشش کامیاب نہ ہوسکی تمام جدیدیت پسندوں کو اس بات کا صدمہ ہے کہ امام غزالیؒ نے عالمِ اسلام کی علمیاتی بنیادوں کو اس طریقے سے غالب کیا کہ اس کے سامنے فلسفے، سائنس، عقلیت خردافروزی، روشن خیالی اور آزادروی کا چراغ نہیں جل سکا۔

غزالیؒ نے تمام فنون کو خوف خدا کے تابع کردیا:

غزالیؒ نے فلسفے کی علمی برتری کا غرور مٹادیا۔غزالیؒ نے تمام علوم کو خوفِ خدا کے تابع کردیا کہ اگر یہ علوم خدا کی معرفت، رضا، محبت، خوف اور آخرت کے حصول میں مددگار ہیں تو ٹھیک، اگر یہ علوم ان مقاصد کی راہ میں رکاوٹ ہیں تو ان علوم کا سیکھنا وسکھانا مقصد زندگی کے طور پر قبول نہیں کیا جاسکتا۔یہ نقطۂ نظر ۱۹۲۴ء خلافتِ عثمانیہ کے اختتام تک ریاستی سطح پر تسلیم شدہ علمیات کا حصہ تھا۔خلافتِ عثمانیہ کے زوال کی وجوہات سائنس وفلسفہ سے دوری کا سبب بتانے والے صرف تاریخی غلط بیانی کا ارتکاب کرتے ہیں۔امام غزالیؒ نے سائنس، نیچرل سائنسز اور دیگر علوم ریاضی ومنطق کے بارے میں واضح طور پر بتادیا کہ یہ معاد کے خادم کے طور پر کام کریں گے جب کہ مغربی تہذیب اور اس کے جدیدیت پسند نمائندے سائنس وفلسفے کو ہی اصل زندگی، حاصل زندگی سمجھتے ہیں۔سائنس وفلسفے کے ذریعے مسلمانوں میں ترقی کا مطلب صرف اور صرف مادی غلبے کے سوا کچھ نہیں اور ہر ایسا غلبہ جو روحانیت سے خالی ہو اور جو ایمان کی روشنی سے محروم ہو، وہ غلبہ دراصل کفر، ضلالت وگمراہی ہے۔ مغرب کی پیروی کرکے مسلمان جدیدیت کے نام پر اس گمراہی کا ارتکاب کرنا چاہتے ہیں جس کا ارتکاب مغرب کرچکا ہے تو ایسی گمراہی کا نام ''مسلمانوں کا عروج'' نہیں کہلاسکتا حقیقت میں یہ مسلمانوں کا زوال ہوگا اور وہ بھی بدترین زوال۔مسلمان یونانی فلسفے کے حملے اور تاتاریوں کی زبردست تاخت تاراج کے باوجود ایک مرتبہ پھر تاریخ میں سر اٹھا کر چلنے کے قابل ہوگئے تھے اور ان کی تہذیب وفلسفے نے تاریخ میں آٹھ صدیوں تک اپنے وجود کے نقش دنیا کے تمام خطوں میں بکھیرے لیکن اس راستے پر چلنے کے بعد جو مغربی تہذیب کی پیروی میں ہمارے جدیدیت پسند اختیار کرنا چاہتے ہیں مسلمان اپنا اسلامی، روحانی وتاریخی وجود کھودیں گے۔اسلامی تہذیب وفلسفے کی اس دنیا میں وہی حیثیت ہوجائے گی جو ہندومت یہودیت اور عیسائیت یا بدھ مت کی ہے اور وہ صرف ثقافتی اکائی کے طور پر باقی رہ جائے گا۔

جدیدیت پسندوں کے یہاں آخرت اہم نہیں ہوتی:

امام غزالیؒ اور ان کے ہم خیال فلاسفہ کو چھوڑ کر بیشتر مسلم فلاسفہ صرف اور صرف فلسفۂ یونان سے متاثر

تھے اور یونانی فلسفیوں کو پیغمبروں سے بڑھ کر سمجھتے تھے، ان کے یہاں آخرت اور موت کے مباحث سے زیادہ عقل کی پیچیدگیاں اور کائنات کے اسرار و رموز کو مرکزی مقام حاصل تھا۔ ان میں سے کوئی فلسفی ایسا نہیں جس نے فلسفۂ موت کو مرکزی موضوع کے طور پر بیان کیا ہو اور ان حقائق سے پردہ اٹھایا ہو جو موت کا سبب بنتے ہیں۔ موت کے اسرار یا ماہیت پر ان کے یہاں خاموشی ہے۔ عصر حاضر کے اسلامی جدیدیت پسندوں کے پاس دنیا کی بہتری Development, Welfare, Progress کے لیے کہنے کو بہت کچھ ہے کیوں کہ اصل زندگی تو ان کی نظر میں یہی زندگی ہے اور یہ کہ Being اور Existence ان کے نزدیک سب سے اہم سوالات ہیں۔ ان کے یہاں موت کے حوالے سے کوئی فکر، کوئی فلسفہ، کوئی دلچسپی اور کوئی گداز نہیں ملتا۔ حتیٰ کہ مفتی عبدہٗ جیسا شخص بھی یہی کہتا ہے کہ موت جب آئے گی تب دیکھا جائے گا، پہلے زندگی کی بات کرو۔ شیلا میک ڈونو نے کم و بیش یہی بات غلام احمد پرویز کے حوالے سے لکھی ہے جس کا اطلاق تمام جدیدیت پسند مسلم مفکرین پر ہوتا ہے۔

He interprets the Quranic reference to the future Akhira as reference to a future state on earth. Common Muslim concept about life after death is for him another facet of the false, other worldliness of the corrupt traditionalists. He does not deny the reality of life after death, but the idea receives little attention in his writings. His proclamation is centered on the insistence that the right government can implement God's program in the immediate future.

جدیدیت پسندی:

تمام جدیدیت پسندوں کے پاس دنیا اہم ہوتی ہے، آخرت کا سوال سرے سے پیدا ہی نہیں ہوتا۔ مرنے کے بعد کی زندگی پر سوچنا، غور کرنا، گفتگو کرنا اور اس کنجی کو کھولنا مغربی مفکرین سے لے کر جدیدیت پسند اسلامی مفکرین تک لایعنی سوال ہے۔

غلام احمد پرویز نے اپنی کتاب ''نظام ربوبیت'' میں اپنے نظام ربوبیت (System of Divine Nature) کے دس اصول بیان کیے ہیں جو درج ذیل ہیں:

(1) Respect man as man. (2)Humanity as one. (3) Human Freedom. (4)Co-operation. 5)Justice. (6) Restoring disturbed proportions. (7)Consultation. (8) As islamic State is a common

trust for the community, ummat, as a whole; and the justification for its existence is the doing of good for mankind at large.
(9)Affairs of state are entrusted to capable hands.
(10) Determination of nations on the basis of ideology is a Qur'anic permanent value.

جدیدیت پسند: روحانیت اور آخرت کے مباحث:

ان دس اصولوں میں آخرت کی تیاری، قیامت کی آمد، موت سے متعلق مباحث کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ کیوں کہ زندگی تو یہی ہے اس کے بعد ابدی زندگی تو خواب وخیال اور افسانہ ہے جب کہ امام غزالیؒ کے یہاں یہ نقطۂ نظر ملتا ہے کہ ''انسان عالمِ خواب میں ہے جب مریں گے تو بیدار ہوں گے'' لیکن اس وقت یہ بیداری، یہ شعور یہ سمجھ کسی کام کی نہیں ہوگی''۔ قرآنِ کریم میں بے شمار ایسی آیات ملتی ہیں جہاں قیامت کے دن کفار اللہ تعالیٰ سے درخواست کریں گے کہ صرف ان کو ایک اور موقع دے دیا جائے لیکن انھیں موقع نہیں دیا جائے گا۔

جدید شخصیت کے تانے بانے:

زندگی صرف ایک بار دی جاتی ہے لیکن اللہ تعالیٰ زندگی میں انسان کو سنبھلنے کے بار بار مواقع عطا کرتا ہے۔ عقلیت پسند اسلامی فلاسفہ اور جدیدیت پسند اسلامی معاصرین کے یہاں موت کے بجائے زندگی افضل، اعلیٰ، برتر اور اہمیت کی حامل ہے۔ لہٰذا ان کی تحقیقات، گفتگو اور کتابوں میں سائنسی ترقی، خوشحالی، فارغ البالی مرفع الحالی، عیش وعشرت، ساز وآہنگ، چنگ ورباب دنیا کی دلفریبیاں، مادیت کی چکا چوند مرکزی موضوعات بن جاتے ہیں اور خدا، خوفِ خدا، آخرت اور روحانیت یا تو بالکل ختم ہو جاتی ہیں یا مخصوص رسوم ورواج میں محدود ہو کر صرف نکاح، طلاق اور تجہیز وتکفین کے موقع پر اپنی رونمائی کرانے کے لیے آجاتی ہیں۔ سائنس، فلسفہ، عقلیت پسندی، خرد افروزی روشن خیالی ایک ایسی شخصیت کی تعمیر، تشکیل اور تخلیق کرتے ہیں جس کا مقصد دنیا کی زندگی کو زیادہ سے زیادہ خوشگوار بنانا، تسخیر کائنات کے نام پر زیادہ سے زیادہ وسائل سمیٹنا اور ان سے اس زمین کو جنت بنانے کی تگ ودو کرنا کیوں کہ آخرت کی جنت ان فلاسفہ کے یہاں محض خیالی اور تمثالی جنت ہے۔ مغربی تہذیب، فکر وفلسفے اور سرمایہ داری کا طریقہ واردات بھی یہی ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام کے غلبے اور برتری کے لیے ایک خاص قسم کے انسان کی تعمیر وتشکیل کی جاتی ہے۔ اس خلقِ جدید (New Creation) کی ذہنیت اور قلب ماہئیت کے لیے نت نئے طریقے ایجاد کیے جاتے ہیں۔ مغرب میں ایسا انسان کیتھولک عیسائیت کے نظریات کے باعث تیار نہیں کیا جا سکتا تھا کیوں کہ وہ موت کو لازمی، آخرت کو ضروری اور زندگی کو عارضی چیزیں سمجھتی تھی۔ لہٰذا وہ سرمایہ داری کا

خادم اور بندہ بننے کے بجائے اللہ تعالی کا عبد بننے کو ترجیح دیتا تھا لہٰذا پروٹسٹنٹ عیسائیت کے ذریعے اس مذہبی انسان کا خاتمہ کر کے ایک دنیا پرست انسان تخلیق کیا گیا۔ یہ تخلیقی کارنامہ لوتھر نے انجام دیا۔

میکس ویبر کے خیال میں:

"Modern Capitalism in its beginnings required a certain type of personality. This personality type, in turn, was psychologically construed as a result of belief in a set of ideas that unwittingly resulted in the development of those specific personality traits useful in capitalist conduct.

Certain religious attitudes of Protestant denominations, are selected and without them Capitalism would not have developed in the Protestant West.

"Calvinism, Pietism, Methodism and other Protestant denominations believe, in varying degrees, in the dogma that "the World exists for the glorification of God by fulfilling His commandments to the best of one's abilitys.

لوتھر کے یہاں بھی دنیاوی فرائض کی تندہی کے ساتھ انجام دہی خدا کی خوشنودی کا واحد راستہ ہے۔

اس فلسفے کے ذریعے بھی دنیا پرستی اور دنیا کی زندگی میں مصروف ہو جانا ہی خدا کی خوشنودی کے حصول کا ذریعہ بن گیا۔

Luther strongly emphasized that the fulfillment of worldly duties is under all circumstances the only way to live acceptably to God. It and it alone is the will of God, and hence every legitimate calling has exactly the same worth in the sight of God. [Max Webber, The Protestant ethic and the Sprit of Capitalism Trast Takot parson Charles sons New York 1956.]

فکری یلغار کے بعد عسکری یلغار:

یونانی تہذیب جو اس دور کا غالب فلسفہ تھا فکری و علمی سطح پر اسلام کو شکست نہ دے سکا تو مسلمانوں کو

عسکری سطح پر تباہ و برباد کرنے کا فیصلہ کیا گیا، فیصلہ کرنے والے کون تھے کہاں تھے؟ یہ ایک الگ تاریخ ہے جس کے بہت سے کردار ابھی تک پوشیدہ ہیں اور بہت سے کرداروں کے چہروں سے نقاب اتر چکی ہے۔

اس عسکری یلغار کا پہلا مرحلہ ۱۰۹۹ء تھا جب پہلی صلیبی جنگ میں بیت المقدس پر عیسائی قابض ہو گئے۔ ۱۱۴۹ء میں دوسری صلیبی جنگ کا آغاز ہوا لیکن ایوبیوں نے ۱۱۸۷ء تک بیرونی حملوں کو بالکل بے اثر کر دیا اور صلیب کو شکست دے دی۔ اس طرح عالم اسلام نے فکری و عسکری سطح پر دنیا پر غلبہ حاصل کر لیا۔ تیسری صلیبی جنگ بھی ناکام ہو گئی، چوتھی صلیبی جنگ کے نام پر ۱۲۰۴ء میں تصادم کا آغاز ہوا لیکن اس میں کامیابی حاصل نہ ہو سکی۔ اس ناکامی کا انتقام لینے کے لیے تاتاریوں کی یلغار کا انتظام کیا گیا۔ ۱۲۵۱ء میں ہلاکو خان نے الموط حکومت کے خاتمے کے لیے خلافتِ عباسیہ کو خط لکھا۔ دسمبر ۱۲۵۵ء میں الموط کی حکومت کا خاتمہ کر دیا گیا، صرف تین سال بعد ۲۱ فروری ۱۲۵۸ء کو بغداد کو تہس نہس کر دیا گیا۔ ۱۲۱۸ء سے لے کر ۱۲۶۰ء تک گزرنے والے ۴۲ سال قیامت کے سال تھے جو اس امت پر گزرے۔ خوارزم سے بغداد تک پورا علاقہ ویرانہ بنایا جا چکا تھا۔ اس قیامت پر سعدی اور انوری نے آنسو بہائے۔ صبحِ قیامت تک جب بھی امت مسلمہ ان ۴۲ سالوں کو یاد کرے گی خون کے آنسو روئے گی۔

منگولوں کی سفاکی: قتلِ عام:

منگولوں کی اس یلغار سے ماوراء النہر، خراسان اور عراق و عجم خون کے سمندر میں تبدیل ہو گئے۔ سرِ دریا کے شہر جند، خجند، اترار، فناقت، سقناق، اوزجند اور اشناش لاشوں کے ڈھیر میں بدل گئے۔ بخارا کے قلعے میں تیس ہزار اور شہر میں ستر ہزار، سمرقند میں ایک لاکھ مرد، عورت اور بچے قتل کر دیے گئے، خوارزم میں ایک لاکھ قیدی بنا لیے گئے جو بعد میں ''حشر'' کی آگ میں جھونک دیے گئے، اور تین لاکھ سے زائد وہیں قتل کر دیے گئے۔ مازندران اور آذربائجان میں ہر ستر ہزار لاشوں کے ڈھیر پر ایک رونے والا بھی مشکل سے میسر آ سکتا تھا۔ خراسان اور مرو میں تیرہ لاکھ مرد، عورت اور بچے ذبح کر دیے گئے۔

نیشاپور میں عورتوں اور بچوں کے علاوہ دس لاکھ چالیس ہزار مرد قتل کر دیے گئے۔ ہرات میں سولہ لاکھ مسلمان قتل کیے گیے۔ قریب ہی کالیون کے چھوٹے سے علاقے میں ایک لاکھ لوگ موت کے گھاٹ اتار دیے گئے۔ ہرات میں مولانا شرف الدین اور دیگر پندرہ اشخاص جن کے نام تاریخ ہرات میں مرقوم ہیں باقی بچے۔ ہرات اور اس کے مضافات کی اٹھارہ لاکھ آبادی میں چالیس اشخاص کے علاوہ کوئی نہ تھا۔ وہ لوگ ملک غیاث الدین کے مقبرے کے گنبد کے نیچے رہتے تھے۔ پندرہ سالوں تک ہرات کے شہر یا ہرات کی سرزمین پر ان چالیس اشخاص کے علاوہ کوئی نہ تھا۔ بلخ میں دو لاکھ لوگ ذبح کر دیے گئے۔ غزنی، طالقان اور بامیان میں عورت، مرد، بوڑھے اور بچوں کی بات تو درکنار کتے اور بلی تک زندہ نہیں بچے۔ غور میں ایک نفر زندہ نہ چھوڑا گیا۔ فیروز کوہ میں

بھی کوئی فرد بشر زندہ نہ بچا۔

بغداد میں تین دنوں تک گلی کوچوں میں پانی کے بجائے خون بہتا رہا۔ دجلہ کا پانی میلوں تک سرخ ہوگیا۔ چھ ہفتوں تک یہ شہر لٹتا رہا۔ محلات، مساجد، مقابر یا تو خاکستر کردیے گئے یا زمین بوس۔ شفاخانوں میں مریض، مدارس میں طلباء، علماء اور اساتذہ ذبح کردیے گئے۔ مقابر کو اکھاڑ کر شیوخ اور اماموں کی باقیات کو اور تمام علمی خزانوں کو خاکستر کردیا گیا۔ کتابیں آگ کے شعلوں میں پھینک دی گئیں اور جہاں دجلہ قریب تھا وہاں اس کے حوالے کردی گئیں۔ پانچ صدیوں کا سارا اثاثہ راکھ کردیا گیا اور بغداد کی ساری آبادی جو گیارہ لاکھ سے زیادہ افراد پر مشتمل تھی قتل کردی گئی۔ دنیا کی تاریخ میں اپنی نوعیت کے سفاکانہ اور وحشیانہ تاخت وتاراج کے باوجود مسلمانوں نے جہان نو کی تعمیر کا عزم کیا۔ مغربی مورخین کی پھیلائی ہوئی تاریخی گمراہیاں کہ: (۱) منگولوں کا خوف مسلمانوں پر ابتداء سے اس قدر طاری تھا کہ وہ سرے سے مقابلہ آرائی کی ہمت ہی چھوڑ بیٹھے تھے۔ (۲) خوارزم اور بغداد میں بزدلوں اور بے عمل لوگوں کی حکومتیں تھیں اور وہ کسی موثر اقدام کرنے سے قاصر رہے۔ (۳) پوری بلاد اسلامیہ میں امت نفسیاتی طور پر کمزور اخلاقی طور پر زوال یافتہ ہوچکی تھی اور وہ بزدلوں کی موت مرگئی۔ (۴) ذہنوں میں صلیبی جنگوں کے عہد کا تاثر ڈال دیا گیا جس سے یہ عہد کچھ خاص عہد معلوم ہوتا ہے۔ یہ تمام تاثرات غلط در غلط ہیں اور سراسر لاعلمی سے زیادہ بدنیتی پر مبنی ہیں۔

امت مسلمہ: زندہ امت:

امت کو ایک عجیب صورتحال کا سامنا تھا۔ مسلمانوں پر کسی قوم کا خوف طاری نہیں تھا بلکہ ساری دنیا ان کے خوف سے لرزہ براندام تھی۔ ان کے لیے یہ بات اچانک اور ناقابل فہم ضرور ہوئی کہ کوئی قوم ان پر حملہ آور ہونے کی جرات بھی کرسکتی ہے۔ تاہم امت کی ہمت اتنی بلند تھی کہ اس وقت کی تاریخوں سے ایسا اندازہ ہوتا ہے کہ کم از کم چنگیز کی تباہیوں سے اس کے مورال (Moral) میں کوئی فرق نہیں آیا۔ اس پورے واقعہ کو از سرنو دیکھنے کی ضرورت ہے جو کچھ بھی ہوا اس کے اسباب وعلل کیا تھے؟ یہ تفحص اور تحقیق ان شاءاللہ امت کو نئے میدان کار فراہم کرے گا۔ حالات کا تجزیہ کرنے سے کم از کم پانچ باتیں سامنے آتی ہیں:

(۱) تاریخ میں پہلی بار امت کو ایک ایسی قوم سے سابقہ پیش آیا جو واقعی ہر اعتبار سے ایک وحشی قوم تھی۔ (۲) امت اس کے اقدام کے مقصد کو سمجھ نہیں پائی اور ایسا ہونا کچھ عجب نہ تھا۔ دنیا میں فوج کشی کے جتنے معمولی اور غیر معمولی مقاصد ہوتے ہیں اور ان مقاصد کا اظہار جن امور سے ہوتا ہے وہ سب وہاں مفقود تھے۔ حملے اور خاک وخون کا عمل کلی تباہی (Total Annihilation) کا منظر پیش کررہا تھا اور اس کی توقع کسی صحیح الدماغ فرد یا قوم سے نہیں کی جاسکتی تھی۔ (۳) ابتداء سے آخر تک چنگیز اور ہلاکو نے بدعہدی اور فریب کی مثال

قائم کی۔ چنانچہ پہلے مسلمانوں نے مقابلہ کیا اور مارے گئے۔بعض جگہوں کے حکمرانوں یا ذمہ داروں نے اطاعت قبول کی اور وعدہ امن پر جنگ بند کر دی، ایسی تمام جگہوں کی پوری کی پوری آبادی کو قتل کر دیا گیا۔ تیسرے مرحلے میں بیشتر علاقوں میں مسلمانوں نے آخر دم تک لڑائی کی اور بیشتر جگہوں میں پوری کی پوری آبادی لڑکر شہید ہوئی۔ چنانچہ ۱۲۱۸ء کے موسم بہار میں جند کے پاس سرِ دریا کے پارلق ودق صحرا میں چنگیز کے بیٹے جوچی(Jochi) سے شاہِ خوارزم کے پہلے تصادم سے لےکر ۱۲۵۸ء تک جب بغداد تباہ کر دیا گیا مسلمانوں کی ہمت علیٰ حالہ برقرار رہی۔ (۴)امت یہ ضرور محسوس کرتی تھی کہ یہ ایک بڑی سازش ہے جس کے دو رخ ہیں: پہلا بیرونی حملوں کا اور دوسرا اندرونی خلفشار کا۔امت پر بیک وقت دو جانب سے حملے ہوئے تھے۔

اس پوری مدت میں باوجود اس کے کہ ہر طرف خون بہہ رہا تھا اور سارا عالم اسلام راکھ کا ڈھیر ہو چکا تھا، مسلمانوں کی ہمتیں علی حالہ قائم تھیں۔ وہ پہاڑ کی طرح ثابت قدم تھے۔ مغرب میں عیسائیوں کے حملے سے دارالاسلام کی حفاظت وہ اسی استقلال سے کرتے رہے، بلکہ دفاعی رہنے کے بجائے وہ اقدامی ہوتے چلے گئے۔۱۲۲۹ء میں انھوں نے ایک حکمت عملی کے ذریعہ مغربی سرحدوں کو بہت مضبوط بنانے کی کوشش کی۔ جب بعد میں حالات ناموافق ہوئے تو ۱۲۴۴ء میں انہی خوارزمی ترکوں نے بڑی کارروائی کی اور پھر عیسائیوں کو بے اثر(Neutralise) کر دیا۔

سلطان بے بیرس کا اقدام:

بغداد کی تباہی کے باوجود فوراً ایک قدم اٹھایا گیا اور سلطان بے بیرس نے ایک عدیم النظیر تاریخی کارنامہ انجام دیا۔خلیفہ مستعصم باللہ کی شہادت کے دو سالوں کے اندر اندر خانوادہ عباسیہ کے ایک زندہ بچ جانے والے فرد ابوالقاسم احمد کو المستنصر باللہ کے لقب سے خلیفہ تسلیم کر لیا گیا۔ سلطان بے بیرس بیعت کرنے والا پہلا شخص تھا، پھر قاضی القضاۃ شیخ تاج الدین۔ وہ ڈھانچہ اور سانچہ جسے اتنی بڑی سازش کے بعد اور اتنے آتش وخون کے ذریعہ منگولوں، تاتاریوں اور یہودیوں نے توڑا تھا پھر اپنے قدموں پر کھڑا ہو چکا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ امت مسلمہ منگولوں کے حملے اور بغداد کی تباہی سے بکھر نہ سکی۔ بغداد کی تباہی جیسا کہ اہل مغرب باور کراتے ہیں، امت کے زوال کی شروعات نہیں بلکہ ان کے عزم واستقلال اور ان کی بقاء کی تاریخ کا نقطۂ عروج ہے۔ وہ اپنی نصف آبادی کی قربانی دینے کے باوجود ہراساں نہیں ہوئے بلکہ محض اللہ پر یقین کامل اور اس کی راہ میں پامردی کے ذریعہ اس سیلاب بلا کو بالآخر روک دیا اور صرف یہی نہیں بلکہ تیس سالوں کے اندر اندر منگولوں پر مسلمانوں کے سیلاب کی موجیں ٹھاٹھیں مار رہی تھیں۔لیکن مسلمانوں کا یہ سیلاب وحشیانہ پن اور خاک وخون کا سیلاب نہیں تھا بلکہ ہدایت ورحمت کا سیلاب تھا۔ تاریخ انسانی میں مضبوطی اور اخلاقی عروج کی یہ وہ لاثانی کہانی ہے کہ چنگیز کا پرپوتا برقہ ۱۲۵۶ء میں اسلام کی آغوش میں آ گیا اور ۱۲۵۸ء میں وہ غیر معمولی واقعہ ہوا جسے ''برقہ مصری معاہدہ'' کہتے

ہیں۔اس معاہدے کے بعد عالم اسلام میں یہودیوں کے خلاف سخت کارروائیاں کی گئیں۔

چنگیز کے پر پوتے کا قبول اسلام:

چنگیز خان کے پر پوتے برقہ کے قبولِ اسلام کے بعد یہودیوں کی طاقت ٹوٹنے لگی اور انھوں نے عالم اسلام سے اپنا مستقر تبدیل کیا اور یورپ میں آباد ہوگئے کیوں کہ وہاں عیسائی علماء میں نہ کوئی امام غزالیؒ تھا جو ان کا علمی سطح پر مقابلہ کرتا اور نہ خلافتِ اسلامیہ تھی جو سیاسی طور پر اپنے دین وتہذیب کو طاقت سے حفاظت مہیا کرتی لہٰذا اطالیہ، فرانسیا اور المانیہ میں یہودیوں نے Humanism اور Rationalism کی ترویج کے لیے بڑے بڑے ادارے قائم کیے پھر کلیسا اور بادشاہتوں میں کشمکش برپا کر کے قومیت کا فلسفہ عام کر دیا گیا، جس کے نتیجے میں عیسائی بادشاہت مختلف قومیتوں میں ٹکڑے ٹکڑے ہو کر تقسیم ہوگئی۔کلیسا کے رہے سہے اقتدار کو پروٹسٹنٹ تحریک کے ذریعے ایسی زک پہنچائی گئی کہ عیسائیت آج تک عروج حاصل نہیں کر سکی۔ول ڈیوراں نے لکھا ہے''عیسیٰ اور پطرس میں عیسائیت یہودی تھی، پال میں وہ نصف یونانی ہوگئی، کیتھولکیت میں یہ نصف رومی ہوگئی۔ پروٹسٹنٹ ازم میں عیسائیت کے اندر از سرنو یہودی عناصر اور تاکید کی بحالی ہوگئی.......... پندرہویں صدی گزرنے کے بعد لوتھر نے پال کو اصلاح کا نبی بنایا اور کال وِن نے اس کے اندر مسلک جبر کے دقیق متن دریافت کیے۔ پروٹسٹنٹ ازم، پطرس پر پال کی فتح تھی Fundamentalism دراصل پال کی عیسیٰ پر فتح ہوا کرتی ہے''۔

اس سلسلے میں Max Weber کی کتاب The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism بعض نئے گوشے کھولتی ہے۔پروٹسٹنٹ ازم کے ذریعے سیکولرازم، ہیومن ازم اور Rationalism کو مذہبی جواز ملا اور سرمایہ داری نے مذہب کی خالی جگہ لے لی۔

فیڈرلسٹ پیپرز اور حقوق انسانی:

Federalist Papers کے ذریعے سرمایہ داری کا عالمی منشور تحریر کیا گیا اور امریکی دستور کی بنیاد پر اقوام متحدہ کا چارٹر برائے انسانی حقوق لکھا گیا۔واضح رہے کہ حقوق انسانی کا یہ منشور اس وقت کے امریکی صدر کی بیوی ایلینا روزویلٹ نے لکھا اور اقوامِ متحدہ کا یہ منشورِ حقوق انسانی، امریکی Bill of Rights اور اعلانِ آزادی سے ماخوذ ہے۔مزے کی بات یہ ہے کہ Federalist Papers جن کی بنیاد پر امریکی دستور اور Bill of Rights تحریر کیا گیا اس کی منظوری عوام سے نہیں لی گئی بلکہ ایک دانشور اقلیت نے خود اسے تخلیق اور تحریر کیا اور اپنی دانشوری کو ایک عالمی فلسفے کی صورت میں پیش کیا اور اس فلسفے سے نکلنے والی اقدار وروایات کو مسلمہ اقدار وروایات کہہ کر اقوامِ متحدہ کے منشورِ حقوق انسانی میں سمو دیا اور اس حقوق انسانی کے منشور کو زمان ومکان سے ماوراء قرار دے کر اور اس کی اقدار وروایات کو مسلمہ عالمی روایات واقدار قرار دے کر ہر قوم وملک کو اس بات پر

مجبور کیا گیا کہ وہ اس منشور کو حق اور سچ سمجھے اور اس پر دستخط کرے اور جو اس پر دستخط سے انکار کر دے وہ انسان کہلانے کا مستحق قرار نہ دیا جائے۔

امام غزالیؒ کا اصل کارنامہ:

امام غزالیؒ کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلامی نظام فکر و فلسفے میں یونانی الٰہیات، مابعد الطبیعیات اور کونیات کے مباحث کو مخلوط کرنے کی کوشش نہیں کی اور ان تمام موضوعات و مباحث کو اجنبی اور غیر مانوس قرار دے کر ان کی درجہ بندی کی اور ان کا محاکمہ پیش کیا۔

فلسفۂ یونان کا اندرونی و بیرونی محاکمہ:

دوسری جانب انھوں نے فلسفے کا انکار کرنے اور فلسفیانہ مباحث کو کفر قرار دینے کے بجائے اسلامی علمیاتی، کونیاتی، مابعد الطبیعیاتی اصولوں اور بنیادوں پر یونانی فلسفے کا بیرونی [External] محاکمہ اور یونانی علمیاتی اصولوں کی بنیادوں پر اس کا اندرونی [internal] محاکمہ کیا اور ایک ایسی علمیاتی حکمت عملی تیار کی جس کے نتیجے میں فلسفیانہ سطح پر اس بات کو ثابت کیا گیا کہ اجنبی تہذیبیں اور نظریات نہ تو اسلامی علمیات پر غالب ہو سکیں اور نہ اسلامی علمیاتی ڈھانچے کے اندر خلط ملط ہو جائیں۔ یہ امام غزالیؒ کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ اس کے برعکس عصرِ حاضر کے جدیدیت پسند مسلم مفکرین مغربی تہذیب، افکار اور فلسفے کی اسلام کاری میں مصروف ہیں اور مغربی اقدار، روایات، عادات، افکار، نظام اور طریقوں کو اسلامی معاشروں میں عام کرنے اور اسلامی معاشروں کے لیے ان کی اجنبیت کو ختم کرنے کے طریقے، قرینے اور سلیقے ڈھونڈ رہے ہیں۔ ان معذرت خواہوں کے مختلف گروہ ہیں، مختلف رنگ ہیں، مختلف طریقے ہیں، ان میں سے کچھ کا خیال ہے کہ مغرب اسلام ہی کی نئی جلوہ گری ہے اور کچھ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام کو مغربی فکر و فلسفے کے نظام میں کوئی محفوظ جگہ مل جائے اور مصالحت کی کوئی سبیل نکل آئے۔ یہ تمام مفکرین مغربی اور اجنبی طرزِ زندگی، طرزِ فکر اور طرزِ تعلیم اور طرزِ بود و باش کو اسلامی علمیاتی فکر میں سمونے اور مغربی اقدار و روایات کا اسلامی جواز پیش کرنے اور اسلام کو ان مغربی اقدار سے ہم آہنگ کرنے کے لیے زیادہ وسیع النظر اور وسیع الخیال بنانا چاہتے ہیں۔

جدیدیت پسند مغرب کو ناقابل تسخیر سمجھتے ہیں:

تاریخ کا سفر ختم ہو چکا ہے: اور تہذیبوں کا تصادم ناگزیر ہے: فوکو، ہننگٹن:

امام غزالیؒ اور ان مسلم جدیدیت پسندوں میں ایک بنیادی فرق ہے وہ یہ کہ غزالیؒ یونانی تہذیب اور فلسفے کو قابلِ تسخیر سمجھتے تھے جب کہ جدیدیت پسند مغربی تہذیب، اقدار اور فلسفے کو ناقابل تسخیر اور ناگزیر سمجھتے ہیں

جس کا مطلب یہ ہے کہ مغربی تہذیب وفلسفے کی اقدار روایات عالمگیر ہیں، زمان ومکان سے ماوراء ہیں۔ نا قابلِ تقسیم ونا قابلِ تغیر ہیں۔ اس کے برعکس اسلام کی ۱۵ سو سالہ قدیم تعلیمات، روایات، اقدار، خصوصیات، ثقافت، تہذیب، قرآن کی آیات، سنتِ رسولؐ، احادیث سب کچھ قابلِ تغیر وترمیم ہیں۔ لہٰذا مغربی فلسفے کے تناظر میں اسلام کو تبدیل کر کے مغرب کے سانچے میں ڈھال دیا جائے۔ انہی معنوں میں فرانسس فوکویاما کا مؤقف ہے کہ تاریخ کا سفر ختم ہو چکا ہے تہذیبوں کے تصادم کی ترکیب اس یقین کا اظہار ہے کہ اب کوئی تہذیب، کوئی فلسفہ، کوئی تاریخ، کوئی روایت، کوئی مذہب، مغرب کی قائم کردہ عالمگیر اقدار بنیادی حقوق اور انسانی حقوق کے مقابلے پر کوئی نیا نظام یا اقدار وروایات پیش نہیں کر سکتا نہ ان مغربی روایات سے بہتر عالمگیر روایات کے پیش کیے جانے کا امکان ہے۔ لہٰذا تاریخ کا سفر ختم ہو گیا۔ اختتام تاریخ کے فلسفہ پر مبنی فوکو کا مضمون National Intrest نامی رسالے میں شائع ہوا جو بعد میں ایک کتاب کا موضوع بن گیا۔ اسی فلسفے کی ایک دوسری شکل برنارڈ لیوس نے اٹلانٹک منتھلی کے ستمبر ۱۹۹۰ء کے شمارے میں اپنے مضمون ''مسلم غیض وغضب کا اظہار'' میں پیش کی اور پہلی مرتبہ تہذیبوں کے تصادم کی خود ساختہ ترکیب استعمال کی۔ لیوس مسلم دنیا کے حاضر مسئلے پر اظہار خیال کرتا ہے ''اب تک یہ بات بالکل صاف ہو جانی چاہیے کہ ہمیں ایک ایسے رویے اور ایک ایسی صورت حال کا سامنا ہے جو مسائل اور پالیسیوں کی سطح سے اور ان حکومتوں سے، جو ان کی خبر رکھتی ہیں، کہیں بلند تر ہے۔ یہ تہذیبوں کے تصادم سے کم تر کوئی چیز نہیں۔ یہ شاید ایک قدیم حریف کا ہمارے یہودی عیسائی ورثے، ہمارے سیکولر حال اور دونوں کے عالمی پھیلاؤ کے خلاف ایک نامعقول مگر بہرحال یقینی طور پر تاریخی ردعمل ہے۔ اب یہ حد درجہ ضروری ہے کہ اپنی طرف سے ہمیں اپنے حریف کے خلاف اسی سطح کے تاریخی اور اتنے ہی نامعقول اشتعالی ردعمل کا شکار نہیں ہونا چاہیے''۔ ہنٹنگٹن نے یہ اصطلاح برنارڈ لیوس سے مستعار لی اور اسی بنیاد پر تہذیبوں کے تصادم کے فلسفے کو مستقبل کی مغربی حکمت عملی کے طور پر پیش کیا۔ ہنٹنگٹن برنارڈ لیوس فواد عجمی، فوکویاما، فرید زکریا ایک ہی فلسفہ فکر کے قلم کار نظر آتے ہیں اس کے برعکس دوسرے مکتبۂ فکر کی نمائندگی رارٹی، گرے۔ ٹیلر میکنٹئر کرتے ہیں۔ یہ بھی مغربی تہذیب کے وفادار امریکا کے زبردست حامی ہیں لیکن اس درجہ پر جوش مبلغ نہیں جیسا کہ ہنٹنگٹن اور ان کا مکتبۂ فکر ہے۔ تہذیبوں کے تصادم کی مختصر تاریخ کے فلسفے ایڈورڈ سعید کے مضمون ''تعریفوں کا تصادم'' میں بیان کی گئی ہے جو کتاب Reflection on Exile میں شامل ہے۔] تاریخ کے سفر کے اختتام کے یہ دعوے نئے نہیں انیسویں صدی میں کانٹ نے Kingdoms of End کا تصور پیش کیا۔ ساٹھ کی دہائی میں فرانس کے پروفیسر Alexander Koggere نے اعلان کیا کہ تاریخ ختم ہو گئی ہے۔ تاریخ کے اختتام کے یہ نظریات ہیگل کے فلسفہ End of History کی توسیع تھے۔ جب ہیگل نے کہا تھا کہ تاریخ اس ذات مطلق کی خود

تخلیقیت(Self Creation)اور خود تشکیلیت(Self Constitution) کا سفر ہے جب خود تخلیقیت کے اس عمل کے ذریعے ذات مطلق اپنے آپ کو مکمل کرے گی تو تاریخ ختم ہو جائے گی۔[مذہبی زبان میں اس نظریے کو اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ ہیگل کے نزدیک خدا تاریخ کے ذریعے اپنے آپ کو خلق کر رہا ہے مکمل کر رہا ہے،]مختلف تہذیبوں،نسلوں اور ثقافتوں کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ دوسروں کی بہ نسبت اعلیٰ وارفع مقصد حیات رکھتے ہیں لہٰذا اس ارفع مقصد کو دنیا بھر میں رائج ہونا چاہیے۔اسلام اسی نقطۂ نظر کا وکیل ہے،وہ دعوت کے ذریعے اپنے پیغام کے آفاق وسیع کرتا ہے جو دائرۂ اسلام میں داخل ہو جائے وہ تمام فوائد اور مناصب اور جنت کا حق دار ہوتا ہے اور جو معاہدہ کر کے مطیع ہو جائے اس کے ساتھ شرائط معاہدہ کے مطابق معاملہ کیا جاتا ہے،جو جنگ مسلط کرنا چاہے اس سے طاقت کے ذریعے نمٹا جاتا ہے۔اسلام اقدامی جہاد کا مدعی ہے،جہاں بھی فتنہ وفساد برپا ہوگا جارحیت ہوگی، اسلام اس کی مزاحمت کے لیے بھرپور اقدام کرے گا تا آنکہ جنگ ہتھیار............اس عمل کے دوران زمین پر فتنہ و فساد پھیلانے والے کو نہ صرف قتل کیا جاتا ہے بلکہ غلام بھی بنایا جاتا ہے جو اللہ کی غلامی گوارا نہیں کرتے۔وہ اللہ کے بندوں کی غلامی اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

ہنٹنگٹن کی تحریر کے بین السطور میں تہذیبوں کے درمیان ایک آخری معرکہ عظیم کا امکان ابھرتا ہوا محسوس ہوتا ہے اور وہ آخری معرکہ ہندو، جاپانی، کنفیوشنزم، سلاوی راسخ العقیدہ، لاطینی امریکی اور افریقی تہذیبوں کے درمیان برپا ہوگا لیکن اصلاً وہ معرکہ اسلام اور مغرب کے درمیان ہے کیونکہ اسلام کا نظریہ ریاست، ثقافت اور تہذیب تینوں دائرہ کار میں اثر و نفوذ رکھتا ہے جب کہ دیگر نظریات محض ثقافتیں ہیں جو ریاست سے تعلق خاطر نہیں رکھتیں۔ریاست سے اسلام کا خصوصی تعلق اسے طاقت کے مرکز میں بدل دیتا ہے اور مذہب صرف تہذیب و ثقافت پر اثر انداز ہونے کے بجائے ریاست میں داخل ہو کر معاشرے میں نامیاتی تبدیلیوں کا باعث بنتا ہے جو مغرب کو قبول نہیں۔لہٰذا ہنٹنگٹن ''تصادم کو طول دینے، اسے بدتر بتانے اور اسے گہرا بنانے کی حکمت عملی تجویز کرتا ہے اور دنیا کو برسر جنگ دیکھنا چاہتا ہے۔ہنٹنگٹن کے اس تصور تصادم کا مستقبل میں خطرناک امکانی تصور ایچ جی ویلز کی تمثیل ''دنیاؤں کی جنگ[The War of the Worlds]میں ملتا ہے۔

ایڈورڈ سعید نے اپنی کتاب Reflection on Exile میں تہذیبوں کے تصادم پر تنقید کرتے ہوئے وہ تمام حوالے جمع کر دیئے ہیں جو اس موضوع سے متعلق ہیں۔وہ لکھتا ہے کہ دنیاؤں کے مابین آویزش اور تصادم پر مبنی تصورات و نظریات کے مباحث گستاولی بان کی کتاب"The World in Revolt"ایف ایس مارون کی کتاب[1922] Western Races and the World، جارج ہنری لین فوکس پٹ ریورز کی کتاب[1927] The Clash of Culture and the Contact of Races میں

بخوبی ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں۔ یہ حوالے اس بات کا ثبوت ہیں کہ ہیگل سے لے کر گستاولی بان اور ہنٹنگٹن تک آخری معرکۂ عظیم کا تصور مغربی فکر وفلسفے کی تاریخ میں کارفرما رہا ہے اور یہ آخری معرکہ صرف اسلام سے ہوگا۔ مغربی مفکرین اس معرکے میں امریکا کو کلیدی مقام دیتے ہیں کیونکہ وہ نظام سرمایہ داری کا سب سے موثر و متحرک محافظ ہے۔امریکا خود کیا ہے اس سلسلے میں ایڈورسعید لکھتے ہیں:

امریکہ میں یہ بحث، کہ کس شے کو امریکی کہا جاسکتا ہے، متعدد بڑی تبدیلیوں اور بعض صورتوں میں ڈرامائی تبدیلیوں سے دوچار ہے۔ جب میں جوانی کے حدود میں قدم زن تھا تو اس زمانے میں ویسٹرن فلم امریکہ کے اصلی باشندوں کو لعین ابلیسوں کی شکل میں دکھاتی تھی جنھیں یا تو تہِ تیغ کرنا یا مطیع بنالینا لازم تھا۔انھیں ریڈ انڈینز کہا جاتا تھا اور چونکہ ثقافت میں ان کا کوئی ایسا رول نہیں تھا سو یہ فلموں کے بارے میں بھی اتنا ہی درست تھا جتنا علمی تاریخ لکھنے کے باب میں۔مختصر یہ کہ یہ طرزِ عمل سفید تہذیب کی پیش قدمی میں مضمر خوبیوں کو روشن تر کرنے کا ذریعہ تھا۔آج صورت حال بالکل بدل چکی ہے۔ اب مقامی امریکیوں کو بدمعاشوں کے روپ کے بجائے مظلوموں کی شکل میں دکھایا جاتا ہے۔کولمبس کے مرتبے میں بھی تبدیلی آچکی ہے۔امریکی حبشیوں اور عورتوں کے بیان میں اور زیادہ ڈرامائی تبدیلیاں دیکھی جاسکتی ہیں۔ٹونی موریسن نے لکھا ہے کہ کلاسیکی امریکی ادب میں سفید رنگ سے مریضانہ حد تک وابستگی پائی جاتی ہے جیسا کہ مل ول کی ''موبی ڈک'' اور پو کی ''آرتھر گورڈن پم'' سے بطریق احسن تصدیق ہوتی ہے۔ تاہم وہ کہتی ہے کہ انیسویں اور بیسویں صدی کے بڑے لکھنے والے مرد اور سفید رنگ مصنفین نے وہ لوگ جنھوں نے اس ادب کے اصولی قوانین واسالیب طے کیے جسے ہم امریکی ادب کا نام دیتے ہیں۔اپنی تحریروں میں گورے پن (Whiteness) کو ہمارے معاشرے میں افریقی موجودگی سے بچنے، اس پر نقاب ڈالنے اور اسے غیر مرئی بناڈالنے کے لیے حربے کے طور پر استعمال کیا۔صرف یہی امر کہ ٹونی موریسن اپنے ناول اور تنقید اس قدر کامیابی اور ذہانت کے ساتھ لکھتی ہے اب میل ول اور ہیمنگ وے کی دنیا سے دیو بوائے (Du Bois)، بالڈون، لینگسٹن ہیوز اور ٹونی موریسن کی دنیا تک ہونے والی تبدیلی کو نمایاں کرتی ہے۔کس زاویۂ نگاہ کو اصل امریکہ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے اور کون شخص اس کی نمائندگی اور تعریف کا دعویٰ کرسکتا ہے؟ یہ سوال بہت پیچیدہ اور نہایت گہرا ہے لیکن اس سارے مسئلے کو چند فرسودہ فقروں تک محدود کرکے حل نہیں کیا جاسکتا۔

ان ثقافتی مقابلوں میں، جن کا مقصد کسی تہذیب کی تعریف متعین کرنا ہوتا ہے، کیا کیا مشکلات حائل ہوتی ہیں، اس کا اندازہ آرتھر شلیسنگر کی حالیہ چھوٹی سی کتاب "The Disuniting of America" (امریکہ کی تحلیل) سے کیا جاسکتا ہے۔سواد اعظم کے مؤرخ ہونے کی حیثیت سے شلیسنگر کی پریشانی سمجھ میں آنے والی چیز

ہے۔ اسے اس بات کی پریشانی ہے کہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں نئے آنے والے اور مہاجر گروہوں نے امریکہ کے اس سرکاری واحدانہ تصور کو معرض بحث میں ڈال دیا ہے جس کی نمائندگی اس ملک کے عظیم کلاسیکی مؤرخ مثلاً بینکرافٹ، ہنری ایڈمز اور بالکل حال میں رچرڈ ہوفسٹیڈٹر کرتے رہے ہیں۔ یہ گروہ چاہتا ہے کہ تاریخ اس طرح لکھی جانی چاہیے کہ اس سے نہ صرف اس امریکہ کے خدوخال واضح ہوں جس کا خواب دیکھنے والے اور اس پر حکومت کرنے والے امراء اور جاگیردار تھے بلکہ اس امریکہ کی بھی نمائندگی ہو جس میں غلاموں، خادموں، مزدوروں اور غریب مہاجرین نے اہم مگر اب تک غیر تسلیم شدہ کردار ادا کیا۔ اس طرح کے لوگوں کے بیانات نے سرکاری داستان کی سست رفتار ترقی اور پرسکون تمکین کو تہ و بالا کرنا شروع کر دیا ہے۔ جنھیں ان خطبات و مقالات کے ذریعے خاموش کر دیا گیا تھا جن کا منبع واشنگٹن، نیویارک کے سرمایہ کار بنک، امریکہ کی دانشگاہیں اور غرب اوسط(Middle West) کی بڑی صنعتی دولت تھی۔ وہ سوال اٹھاتے ہیں، معاشرے کے بدقسمت افراد کے تجربات کو بیچ میں لے آتے ہیں اور کم تر درجے کے افراد و اقوام مثلاً عورتوں، ایشیائیوں، افریقی امریکیوں اور متعدد دیگر اقلیتوں کے جنسی اور نسلی مطالبات کو آواز عطا کرتے ہیں۔ کوئی شخص خواہ شلیسنگر کی دل سے نکلی ہوئی چیخ سے اتفاق کرے یا نہ کرے، اس کے نسبتاً مخفی زاویہ نظر سے اتفاق کیے بغیر چارہ نہیں کہ تاریخ نویسی کسی ملک کی تعریف کے ضمن میں شاہراہ کی حیثیت رکھتی ہے نیز یہ کہ کسی معاشرے کا تشخص بڑی حد تک تاریخی تعبیر کا فرض ہوتا ہے اور یہ تاریخی تعبیر بہت سے متقابل دعووں اور جوابی دعووں کے خطروں سے گھری ہوئی ہے۔

ہنٹنگٹن لکھتا ہے کہ ''ہلالی شکل کا اسلامی بلاک ....افریقہ کے گولائی مائل ابھار سے وسط ایشیا تک خونیں سرحدوں کا حامل ہے'' یہ جذباتی بیانیہ نہیں بلکہ وہ سچی تصویر ہے جو صلیبی جنگوں میں شکست کے زخموں کے بعد مستشرقین کے ذریعہ مغرب کے قلب و روح میں پیوست کی گئی ہے اور جب تک اس کا انتقام نہ لیا جائے تاریخ کا سفر ختم نہیں ہوگا۔ اسلام اور مغربی تہذیب میں کیا فرق ہے اس کی حقیقت صلیبی جنگوں کی تاریخ میں سلطان صلاح الدین ایوبی کا کردار ہے۔ عیسائیوں نے کس طرح مسلمانوں کو تہہ تیغ کیا اس کے برعکس صلاح الدین ایوبی مخالفین سے کس طرح پیش آیا یہ واقعات مسلم مورخین نے نہیں عیسائی و غیر مسلم مورخین نے بھی لکھے ہیں۔ اسلام اور مغرب میں تصادم کے ضمن میں ہنٹنگٹن کا نظریہ مغربی حکمت عملی کا اظہار ہے۔ ہنٹنگٹن کا مضمون سب سے پہلے فارن افیئر ز میں ۱۹۹۴ء شائع ہوا جس نے توسیع کے بعد ضخیم کتابی شکل اختیار کی۔ فارن افیئر ز ایک ایسا رسالہ ہے جس میں مستقبل کی امریکی حکمت عملی کے مختلف خاکے اور نقشے پیش کیے جاتے ہیں اور بحث و مباحثے کی روشنی میں خارجہ حکمت عملی کو حتمی شکل دی جاتی ہے۔ ہنٹنگٹن جیسے غیر معروف مفکر کے ایک مقالے پر دنیا بھر کے اخبارات، رسائل و جرائد میں ہزاروں صفحات شائع ہوئے تب بڑے بڑے عالمی مفکرین اس بات پر

حیرت کا اظہار کر رہے تھے کہ آخر اس مضمون میں ایسی کیا خاص بات ہے جس پر اس قدر شور وغلغلہ برپا ہے۔ وہ خاص بات یہی تھی کہ بڑے بڑے مفکرین اس خیال کو جذب نہ کر سکے کہ اسلام اور مغرب میں مکالمہ ممکن ہی نہیں اور اس تصادم کو فکری سطح پر قابل قبول بنانے اور مستقبل کی جارحانہ حکمت عملی کے منفی ومثبت پہلوؤں کو دنیا بھر کے سامنے نمایاں کرنا ضروری تھا، اسی لیے اس مضمون کو خاص اہمیت اور شہرت دی گئی۔ اس مضمون پر عالمی شور وغوغا ایک دانستہ حکمت عملی کے تحت برپا کیا گیا تا کہ اس نظریے کو جو مستقبل کی امریکی حکمت عملی کے طور پر افغانستان اور عراق میں نافذ العمل ہونے والا تھا دنیا کے لیے ایک مانوس تصور اور مانوس حادثہ بنا دیا جائے۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ ایڈورڈ سعید جیسا محقق ومفکر بھی مغرب واسلام میں کوئی مغائرت محسوس نہیں کرتا اور اسے ہنٹنگٹن کی تحریر بچکانہ نظر آتی ہے اور وہ علمی دلائل سے اس کے پرخچے اڑانا چاہتا ہے۔ وہ اس خطرے کا ادراک ہی نہیں کر سکا جو چھ سال بعد قیامت کی صورت میں برپا ہونے والا تھا اور جس کی علمی بنیادیں ایک منصوبہ بندی کے تحت برنارڈ لیوس اور ہنٹنگٹن کی تحریروں کے ذریعے رکھی جا رہی تھیں۔ ایڈورڈ سعید کی سادگی کا اندازہ ان کی اس تحریر سے کیجیے۔

میری رائے میں ہنٹنگٹن جو کہتا ہے اور جس طرح معاملات کو پیش کرتا ہے بہت گمراہ کن ہے کیونکہ لگتا ہے کہ وہ تاریخ یا ثقافتی تشکیلات کے محتاط تجزیے کے بجائے پالیسی سازی کے ضمن میں نسخے پیش کرنے میں زیادہ دلچسپی رکھتا ہے۔

برنارڈ لیوس کی طرح سموئیل ہنٹنگٹن غیر جانبدار، بیانیہ اور معروضی نثر نہیں لکھتا بلکہ وہ ایک مناظرہ باز ہے جس کی خطابت نہ صرف ''سب کی جنگ سب کے ساتھ'' جیسے پہلے سے پیش کردہ دلائل کو کثرت سے برتتی ہے بلکہ نتیجتاً انھیں تسلسل عطا کرتی ہے۔ گویا تہذیبوں کے مابین ثالث بالخیر بننے کے بجائے ہنٹنگٹن ایک جانبدار شخص نظر آتا ہے جو باقی تہذیبوں کے مقابلے میں صرف ایک نام نہاد تہذیب کا وکیل نظر آتا ہے۔ لیوس کی طرح ہنٹنگٹن بھی مسلم تہذیب کو تحقیقی انداز میں متعارف کراتا ہے گویا اس تہذیب کے متعلق جو چیز سب سے اہم ہے وہ ہے اس کی مفروضۂ مغرب دشمنی! لیوس اپنے موقف کی تائید میں کم از کم دلائل تو پیش کرتا ہے مثلاً یہ کہ اسلام کبھی جدت سے آشنا نہیں ہوا، یہ کہ اس میں دین وسیاست کبھی علیحدہ نہیں ہوئے یا یہ کہ یہ دوسری تہذیبوں کی تفہیم کا اہل نہیں لیکن ہنٹنگٹن اس طرح کے کسی خرخشے میں نہیں پڑتا۔ لیکن کیا یہ اس دنیا کو، جس میں ہم رہتے ہیں، سمجھنے کا بہترین طریق کار ہے؟ کیا بحیثیت ایک دانشور اور ماہر عالم کے یہ زیبا ہے کہ دنیا کا ایک سادہ اور سطحی سا نقشہ تیار کر کے اسے جرنیلوں اور غیر فوجی قانون سازوں کے ہاتھ میں ایک نسخے کے طور پر تھما دیا جائے تا کہ پہلے وہ اسے سمجھیں اور پھر اس پر عمل کریں؟ کیا یہ طریقۂ کار درحقیقت تصادم کو طول دینے، اسے بدتر بنانے اور اسے گہرا بنانے کا باعث نہیں بنتا؟ یہ تہذیبوں کے تصادم کو کم کرنے میں کیا فرض بجا لاتا ہے؟ کیا ہم تہذیبوں کے تصادم کے آرزومند ہیں؟ کیا

مذکورہ طریقۂ کار سے وطن پرستانہ جذبات کو اور نتیجتاً قوم پرستانہ قتل و غارت گری کو شہ نہیں ملتی؟ کیا ہم یہ پوچھنے میں حق بجانب نہیں: کوئی شخص ایسا کیوں کر رہا ہے؟ سمجھنے بوجھنے کے لیے یا عمل کے لیے؟ تصادم کے امکان کو کم کرنے کے لیے یا بڑھانے کے لیے؟

چنانچہ تہذیبوں کے تصادم کے بارے میں پڑھ کر ہم تصادم کے تجزیے سے اتفاق کرنے کے بجائے یہ سوال کرنے میں حق بجانب ہیں: تم تہذیبوں کو ایک بے لچک معانقے میں کیوں جکڑتے ہو اور پھر تم ان کے تعلق کو ایک بنیادی تصادم کے رنگ میں کیوں پیش کرتے ہو گویا ان کے مابین اخذ و جذب اور شیر و شکر ہونے کا عمل زیادہ دلچسپ اور اہم نہیں؟

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ایڈورڈ سعید جیسا عالم فاضل شخص بھی مغربی فکر و فلسفہ اور تہذیب کی اصل حقیقت، حیثیت اور ماہیت سے ناواقف ہے۔ اس لیے اسے امریکا اور مغرب کے وکیلوں کی جانب سے تصادم کار خیر پڑھنے والوں پر حیرت، تعجب اور تاسف ہوتا ہے۔ وہ کئی جگہ اس کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''امریکہ نے بھی اپنے کندھوں پر ''انسانی فلاح کا بوجھ لے رکھا ہے'' ہم امریکی انسان دوستی پر مبنی جنگیں لڑتے ہیں۔ ہم دوسروں کے بھلے کے لیے مہم چلاتے ہیں''۔ یہ سلسلہ ختم ہونا چاہیے۔ یہ وہی خبط ہے جس کے اسیر انیسویں اور بیسویں صدی میں برطانیہ اور فرانس وغیرہ تھے۔ کپلنگ کی شاعری White Man's Burden میں بیان کردہ نوادرات اور دوسری قوموں کے بارے میں Half Devil and Half Child جیسے تصورات کو ختم ہونا چاہیے۔ ایڈورڈ سعید مغربی فکر کی وحشت و بہیمیت سے صرف نظر کرتے ہوئے حسن ظن کا شکار ہو گئے ہیں۔

اس بیان کی تازہ شرح رچرڈ رارٹی نے اپنی کتاب Achieving Our Country میں بیان کی ہے جس میں وہ جمہوریت پر عمل کو مغرب کی بنیادی ایمانیات کا حصہ بتاتا ہے اور اس کی عقلی دلیل دینے سے انکار کرتا ہے۔ وہ ولیم جیمس کے حوالے سے لکھتا ہے کہ جمہوریت ایک قسم کا مذہب ہے اور ہر مذہب کی طرح جمہوریت بھی اپنی ناکامی کے امکان کو ماننے سے انکاری ہے۔[page 9]

وہ کہتا ہے کہ مغرب اور امریکا کو اپنے علوم و فنون اپنی اقدار، جمہوریت و سرمایہ داری کی علمی بنیادوں کو مستحکم کرنے کا خیال ترک کر دینا چاہیے کیونکہ اس قسم کے جواز کی اسے کوئی ضرورت ہی نہیں ہے۔ مغربی عقلیت کی برتری اور اس برتری کے جواز کے لیے یہی دلیل کافی ہے کہ وہ آج ایک غالب قوت ہے۔ وہ افسوس کرتا ہے کہ عام امریکی شہری امریکی اقدار اور امریکی نظام کے بارے میں شرمسار ہیں۔ وہ لکھتا ہے کہ مغربی اقدار پر ایمان لانے کے لیے کسی علمی دلیل کی ضرورت نہیں'' کیونکہ'' ان معاملات کا تعلق دلیل سے نہیں ہے بلکہ ایمانیات سے ہے اور ایمانیات کا مرتبہ یہ ہے کہ ان کو پرکھنے کے لیے کوئی غیر جانبدارانہ اور معروضی پیمانہ ہو ہی نہیں سکتا۔

[p.13] وہ لکھتا ہے کہ امریکا دنیا کی وہ پہلی ریاست ہے جس کا بنیادی مقصد صرف اپنی رضا اور خوشنودی حاصل کرنا ہے۔ امریکا اپنے سوا کسی کی خوشنودی نہیں چاہتا حتیٰ کہ اس کو خدائی خوشنودی بھی درکار نہیں ہے۔ ہم آج دنیا کی سب سے عظیم الشان طاقت اس لیے ہیں کہ ہم نے خدا کو ہٹا کر اس کی جگہ خود لے لی ہے ہم آج دنیا کی عظیم الشان طاقت اس لیے ہیں کہ ہم خود خدا بن گئے ہیں۔ [p.22] وہ لکھتا ہے کہ حق اور سچائی اور اچھائی وہ ہے جس کے ذریعے انسان کی خواہشات کی تکمیل بہتر سے بہتر طریقے پر ہو سکے۔

تمام اسلامی جدیدیت پسند اسی فلسفے کی تصدیق و توثیق کر رہے ہیں۔ ہنٹنگٹن کا دعویٰ ایک بے بنیاد دعویٰ ہے۔ کیونکہ مغربی تہذیب کی شکست کا پہلا مرحلہ ماڈرن ازم سے پوسٹ ماڈرن ازم تک کا سفر ہے جب عقلیت پرستی عالمگیر اقدار، [یونیورسل ویلیوز] عالمی قوانین، عالمی روایات [یونیورسل ٹرینڈز] سے ایمان اٹھ گیا ہے اور عقل حقیقت کلی تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں رہی، عقل کی ہلاکتیں، تحدیدات اور تناقصات اور تضادات مغرب پر عیاں ہو گئے ہیں۔

مغرب کو شکست ہو چکی ہے:

نشاۃ ثانیہ کی تحریک نے دعویٰ کیا تھا کہ وہ عقل کی بنیاد پر ایسے قوانین دریافت کر سکتی ہے جس کے نتیجے میں کسی ذی عقل کے لیے مغربی نظام اقدار و روایات کو مسترد کرنا ناممکن ہو جائے گا اور یہی عقلی نظام، عالمگیری نظام ہوگا۔ پس جدیدیت پسند مفکرین Post Modernist Thinkers نے ثابت کر دیا کہ یہ دعویٰ جھوٹا ہے لیکن مابعد جدیدیت کے علمبردار تسخیر کائنات، آزادی کے بنیادی آدرشوں سے دستبردار نہیں ہوئے۔ ان کا کہنا ہے کہ آزادی جمہوریت سرمایہ داری کے سوا کوئی راستہ نہیں ہے۔ ان معنوں میں مغرب کو شکست ہو گئی کہ وہ اپنے وجود کا علمی، عقلی، عملی، فلسفیانہ جواز فراہم نہیں کر سکا۔ پس جدیدیت پسند مفکرین کا موقف یہ ہے کہ ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے کہ ہم کیوں سرمایہ دارانہ نظام کو بالا دست کرنا چاہتے ہیں البتہ ہم اس پر مجبور ہیں کہ پورے عالم پر آزادی اور سرمایہ داری کو غالب کر دیں یہ عقل کا تقاضہ نہیں بلکہ جو کچھ ہم کہتے رہے ہیں اس کا لازمی ذریعہ اظہار ہے ہمارے پاس سرمایہ دارانہ نظام، آزادی کے سوا کوئی اور متبادل نہیں ہے۔

اس صورت حال میں امام غزالیؒ عالم اسلام کے لیے امید کی کرن بن کر طلوع ہوتے ہیں۔

The Ghazalian position is at loggerheads with these apologetic attitudes. It does not see the West as a morally, epistemologically or ontologically superior civilization. There can be no 'scientific' proof of the superiority of Western thought. The

Ghazalian approach does not see any of the streams of Western civilization as the continuation of the spirit of Islam.

ہنٹنگٹن کا فلسفہ: اس کے نتائج:

فرانسس فوکویاما کے End of History کے فلسفے کو تسلیم کرنے کا مطلب دستوریت، آزادی، سرمایہ داری، جمہوریت، لبرل ازم، مساوات، کو عالمی مسلمہ غیر متنازعہ اقدار (Narratives) کو تسلیم کرنا ہے۔ ایک ایسا نظام اقدار جس کا کوئی متبادل نہیں جس سے فرار ممکن نہیں، اور ان اقدار کے سوا دوسری اقدار قابل قبول نہیں، اس فلسفے کے مداحین کے طور پر برنارڈ لیوس اور ہنٹنگٹن تہذیبوں کے مابین تصادم کو لازمی سمجھتے ہیں جس تہذیب کے پاس حق ہے وہی تہذیب زندہ رہے گی۔ اور اب آخری قطعی اور عالمی حق صرف مغرب کے پاس ہے لہٰذا صرف مغربی تہذیب کو زندہ رہنے کا حق حاصل ہے یہی تہذیب فائق، برتر، غالب حاکم، نافذ اور رائج ہونے کا حق رکھتی ہے باقی تہذیبیں مطیع اور فرماں بردار بن کر اس تہذیب کا جزو بن جائیں یا اس میں ضم ہو جائیں یا جنگوں کے ذریعے اپنی قسمت کا فیصلہ کرنے کے لیے میدان میں اتر آئیں۔ اس فکر و نظر کو تسلیم کر کے مغرب اور مشرق کے مفکرین اس بات کا دعویٰ کر رہے ہیں کہ دستوری جمہوریت پر پوری دنیا ایمان لا چکی ہے بنیادی حقوق کو سب نے مسلمہ اقدار تسلیم کر لیا ہے لیکن کوئی یہ نہیں بتاتا کہ یہ تمام فلسفے کہاں سے آئے ہیں، دنیا کو ایسی مستند اور مسلمہ اقدار کس نے مہیا کی ہیں جو ناقابل تغیر ہیں۔ کوئی یہ سوال پوچھنے پر یہ نہیں بتاتا کہ اگر دستوری جمہوریت پر پوری دنیا ایمان لا چکی ہے تو کیا دستوری جمہوریت کا وجود اور ارتقاء فطری طور پر ہوا ہے۔ کیا سرمایہ دارانہ نظام فطری طور پر قائم ہوا ہے، کیا مارکیٹ، بینک اور دستوری ریاست دستوری جمہوریت خود بخود فطری طور پر وجود میں آ گئے اگر ایسا ہے تو واقعی تاریخ اختتام پذیر ہو چکی ہے لیکن اصلاً ایسا نہیں۔ قرآن کی آمد کے بعد تاریخ کا سفر ختم ہو چکا ہے۔ خیر و شر، حق و باطل کے جو پیمانے قرآن نے دے دیئے وہ قیامت تک کے لیے ہیں وہ ابدی ہیں ان کے سوا کسی پیمانے، کسی قدر، کسی اصول کو ابدیت حاصل نہیں ہے، انہی معنوں میں مغرب اور اسلام میں فکر و نظر کے بنیادی اختلافات ہیں جو علمیاتی ہیں اور محض گفتگو کے ذریعے حل نہیں ہو سکتے۔ جمہوریت، دستوری جمہوریت و ریاست وغیرہ مغربی افکار اور دعوے ہیں مسلمہ حقیقت نہیں۔ علی محمد رضوی اس صورت حال کا تجزیہ کرتے ہوئے بتاتے ہیں:

However this is too simplistic a genealogy of the emergence of constitutional democracy and I think cannot be sustained by historical data (see for example Moore, Jr., 1966). Rawls, in accord with the "standard narratives of the rise of the

liberal state presents the state as peacemaker, arising out of the "Wars of Religion" to keep peace among violent religious factions". However as William T. Cavanaugh shows in his brilliant contribution "these wars were necessitated by the modern state's need to domesticate the Church and thereby achieve unrivalled sovereignty over its subjects." (see Cavanaugh: 1995).

Thirdly and most important Rawls' account fails on the most obvious factual grounds. He presupposes that liberal democratic order eliminates wars and oppression. Rawls' account must ignore wars and unprecedented persecution and mass murders and totalising oppression that is part and parcel of liberal democratic societies specially American society which form the background of Rawls' account. It is amazing that Rawls does not say a word on continuous American oppression at home and abroad. It is worthwhile to add that this oppression can not be explained away simply by pointing to the 'shortcomings' of America as inevitable distance between reality and ideals (for example see Dreben, 2003: 328 and Rorty: 1998). It is mass murders and genocide which has made American constitutional democracy possible. If Rawls' presumption about constitutional democracies is contrary to facts then it would be a fatal blow to his arguments.

Michael Mann has argued that there is a necessary relationship between liberal democracy and genocide (1999). Liberal democracies commit ideologically legitimatised genocide

(Vietnam, Palestine, Afghanistan, and Iraq) argues Mann. The greater the commitment to homogenise comprehensive doctrines through the acceptance of liberal norms as universal norm and the consequent (equal) trivialisation of comprehensive doctrines, the greater the temptation to murder those who refuse to accept these norms. This "other" has to be coerced or induced to assimilate i.e. to submit to the sovereignty of liberal order. Submission to liberalism is a necessary condition for survival in constitutional democratic order. Liberalism does not advocate peaceful coexistence. Races such as the Red Indian and states such as Afghanistan, which do not submit to the sovereignty of liberalism, have to be exterminated. The edifice of liberal America was built on the corpses of the Red Indians and the preservation of global liberal order requires the mass slaughter of the Afghans and Iraqis. Mann is conscious of liberalism's compulsive commitment to exterminate "outsiders" when he discusses the behaviour of settler communities in eighteenth century North America - "the greater the democracy among the perpetuators the greater the genocide (1999: 26). The (liberal) rule of "we the people" thus necessarily requires the elimination of the other. That is why "ethnic cleansing, murder, deporting, genocide was central to the liberal modernity of the New World "(Mann 1999: 27). Several authors have also demonstrated the oppressive and totalising nature of American society (see Gray, 1999: 99-132). It is just not possible that Rawls can carry on with his

argumentation without explicitly dealing with these facts.

Liberals pretend that they are tolerant but in fact there is extreme intolerance working at the core of the liberal doctrine. Rawls' commentator and colleague Dreben puts it clearly and incisively:

What Rawls is saying is that there is in a constitutional liberal democracy a tradition of thought which it is our job to explore and see whether it can be made coherent and consistent. . . We are not arguing for such a society. We take for granted that today only a fool would not want to live in such a society . . . If one cannot see the benefits of living in a liberal constitutional democracy, if one does not see the virtue of that ideal, then I do not know how to convince him. To be perfectly blunt, sometimes I am asked, when I go around speaking for Rawls, What do you say to an Adolf Hitler? The answer is [nothing.] You shoot him. You do not try to reason with him. Reason has no bearing on this question. So I do not want to discuss it (Dreben, 2003: 328-329, emphasis in the original).

جمہوریت پر ایمان لانا کیوں ضروری ہے؟

Derben کا یہ کہنا کہ دستوری لبرل جمہوریت کے موضوع پر کسی دلیل کی ضرورت نہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ اس پر یقین رکھنا اور ایمان لانا ضروری ہے کیوں کہ دستوری جمہوریت مسلمہ غیر متنازعہ عالمگیر تسلیم شدہ روایت ہے اس کے سوا کوئی سیاست اور حکومت کا دوسرا طریقہ ممکن ہی نہیں ہے اور یہی حقیقی اور فطری راستہ ہے۔ جو اس حقیقی فطری اصلی یقینی اور سچے راستے پر چلنے کے لیے تیار نہیں، وہ واجب القتل ہے لہٰذا یہ قتال جائز اور قانونی ہے End of History یہی ہے۔ ہر فرد اور قوم کو امریکی دستور سے اخذ شدہ عالمی منشور حقوق انسانی میں طے شدہ اقدار و روایات پر ایمان لانا ضروری ہے جو ان اصولوں اور نظریے کے متبادل یا متوازی کوئی دوسرا

نظریہ، اقدار، تہذیب پیش کرے گا وہ قابل معافی نہیں ہے۔ مشہور امریکی مفکر رچرڈ رارٹی نے اپنی کتاب "Achieving our Country" میں اس موضوع کو نہایت شدت اور وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اب کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ دستوری جمہوریت یا جمہوری ریاست کو رد کر سکے یا جمہوری اکثریت کی بناء پر کثرت رائے سے جمہوریت کا انکار کر دے، یہ انکار قیامت تک ممنوع ہے کیونکہ یہ مسلمہ عالمی قدر ہے اس سے انکار کی اجازت نہیں۔

اصل مسئلہ یہ ہے کہ بنیادی حقوق، انسانی حقوق اور دستوری ریاست وغیرہ کے بارے میں ہمارے مفکرین اندھیرے میں ہیں، جس کے باعث غلط فہمی کے گرد وغبار نے پوری تاریخ اور ہماری اسلامی روایات کو بھی دھندلا دیا ہے۔ اس سوال پر آج تک کسی جدیدیت پسند مفکر نے روشنی نہیں ڈالی کہ بنیادی حقوق کا فلسفہ کہاں سے آیا؟ ۱۹۴۸ء کے اقوام متحدہ کے حقوقِ انسانی کے منشور میں یہ فلسفہ کہاں سے اخذ کیا گیا؟ وہ کون لوگ تھے جنھوں نے ان اصولوں کو تخلیق کیا، انھیں یہ اختیار کس نے عطا کیا؟ آج دنیا جن اصولوں، اقدار، روایات کو عالمی اقدار، روایات، مسلمہ، مستند اور ناقابل تغیر وتبدل اصول بتا رہی ہے یہ اصول واقدار کن ذرائع سے حاصل ہوئے۔ کیا انجیل سے، کیا وحی سے، کیا الہام سے حالانکہ یہ اصول امریکا کے چند مفکرین نے تیار کیے اور پوری دنیا سے اسے منوالیا گیا، کسی نے ان اصولوں پر محاکمہ اور مباحثہ نہیں کیا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جدیدیت پسند مسلم مفکرین کے یہاں فلسفے کی روایت نہایت کمزور ہے۔ جدیدیت پسند مفکرین مثلاً سرسید احمد خان، مفتی عبدہٗ، غلام احمد پرویز وغیرہ فلسفے کے مباحث سے قطعاً ناواقف تھے، فلسفیانہ گہرائی سے عدم واقفیت کے باعث وہ مغربی فلسفے کے مباحث پر ایمان لے آئے۔

''مشاہیر اہل علم کی محسن کتابیں'' ندوۃ العلماء سے شائع ہوئی، اس میں حبیب الرحمانؒ شیروانی، سید سلیمانؒ ندوی، عبدالماجدؒ دریا آبادی، عبدالباریؒ ندوی، عبیداللہؒ سندھی، مناظر احسنؒ گیلانی، میاں بشیرؒ، بدر الدین علویؒ، طلحہ حسنی، سعید احمد اکبر آبادی، پروفیسر نواب علی سید، اعزاز علی امروہوی، شاہ حلیم عطاء، عبدالعزیز میمن، عبدالاسلام ندویؒ، خواجہ غلام السیدینؒ، ابوالاعلیٰ مودودیؒ، ابوالحسن علی ندوی کی پسندیدہ کتابوں کی فہرست شامل ہے لیکن اس کتاب کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان اکابرین میں سے کسی کو بھی فلسفیانہ مباحث اور خصوصاً مغربی فکر، فلسفے سے خصوصی تعلق نہ تھا۔ ان میں سے کسی ہستی نے بھی امام غزالیؒ کی اہمیت کا اعتراف نہیں کیا کہ تہافہ کے ذریعے کس طرح یونانی فلسفے کو جدیدیت اور روایت کی کشمکش میں تہس نہس کر دیا گیا۔

عبدالباریؒ ندوی اور عبدالماجدؒ دریا آبادی فلسفے سے اچھی واقفیت رکھتے تھے۔ ان کے تاثرات بھی اس کتاب میں شامل ہیں لیکن ان تاثرات میں غزالیؒ یا کسی اور مسلم فلسفی یا مغربی فکر وفلسفہ کی کوئی اہمیت نظر نہیں

آتی۔ ابوالحسن علی ندویؒ جیسے جلیل القدر عالم جو انگریزی سے براہ راست واقف تھے انھوں نے اپنے مضمون میں اعتراف کیا ہے کہ مغربی تہذیب کی تاریخ کا مطالعہ انھوں نے اردو تراجم اور ''تنقیحات'' کے ذریعے کیا۔ مغرب کے فکر و فلسفے سے یہ بے توجہی عالم اسلام کے لیے لمحۂ فکریہ ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ نہایت عبقری علماء تھے اور انگریزی زبان پر عبور رکھتے تھے۔ مگر ان کی تحریروں میں بھی مغربی فکر و فلسفے و تہذیب پر بسیط نقد و نظر نہیں ملتا۔ مولانا مودودیؒ عالم اسلام کے واحد عالم ہیں جنھوں نے ''تنقیحات'' اور انسان کا ''معاشی مسئلہ'' لکھ کر مغربی فکر و سرمایہ داری کو بے نقاب کیا ہے، وہ اس موضوع پر تفصیل سے نہیں لکھ سکے یہ مختصر کتابیں مغرب پر ان کی گہری نظر کا ثبوت ہیں۔ اگر وہ فلسفۂ مغرب پر کام کرتے تو مغربی فکر و تہذیب کو اسی طرح بے نقاب کر سکتے تھے جس طرح غزالیؒ نے یونانی فلسفے کو بے نقاب کیا۔

پاکستان جو عالم اسلام میں نہایت اہمیت کا حامل ملک ہے، جہاں اسلامی تحریکیں اور علماء کی جماعتیں بہت مضبوط ہیں، یہاں بھی فلسفۂ مغرب کے مطالعہ کی روایت اسلامی حلقوں میں بہت کمزور ہے۔ اس کا اندازہ ڈاکٹر حسین نصر کی کتاب History of Muslim Philosophy سے لگایا جاسکتا ہے۔ اس کتاب میں پاکستان میں فلسفہ کی روایت پر سہیل عمر کا مضمون صرف تین صفحات پر مشتمل ہے اور پاکستانی فلسفیوں کی فہرست میں ڈاکٹر اسرار احمد اور ڈاکٹر طاہر القادری کو شامل کیا گیا ہے جب کہ فلسفہ کبھی ان معتبر و معزز ہستیوں کا خصوصی موضوع نہیں رہا۔

فیڈرلسٹ پیپرز سے عدم واقفیت:

جمال الدینؒ افغانی، سرسیدؒ، مفتی عبدہؒ، غلام احمد پرویز اور بنیادی حقوق کی وکالت کرنے والے محمد صلاح الدین سے لے کر علامہ یوسف القرضاوی تک کسی نے مغربی فکر و فلسفے کا گہری نظر سے مطالعہ نہیں کیا اور اگر جزوی مطالعہ بھی کیا تو اس نقطۂ نظر سے نہیں جس طرح امام غزالیؒ نے یونانی فلسفے کا مطالعہ و محاکمہ کیا۔ عہدِ جدید کے مفکرین فیڈرلسٹ پیپرز سے ناواقف ہیں۔ حالانکہ بنیادی حقوق اور انسانی حقوق کے تمام فلسفوں کا ماخذ یہی فیڈرلسٹ پیپرز ہیں۔ جمہوریت، دستوریت، دستوری ریاست، بنیادی حقوق، انسانی حقوق اور سرمایہ داری کی شاخیں اسی درخت سے پھوٹتی ہیں اور اس کا شجرۂ نسب امریکا کے ۴؍جولائی کے اعلانِ آزادی اور ۱۷۸۸ء کے امریکی دستور، بل آف رائٹ، تک پہنچتا ہے۔

امریکا کا دستور عوام نے منظور نہیں کیا:

وفاقی دستاویزات [فیڈرلسٹ پیپرز] کے مصنفین تھے:

۱) الیگزانڈر ہملٹن۔ امریکا کا پہلا وزیر خزانہ

۲) جیمس میڈیسن۔امریکا کا تیسرا صدر

۳) جان جے۔امریکا کا پہلا چیف جسٹس۔

فیڈرلسٹ پیپرز وہ مضامین تھے جو دستور کی حمایت میں امریکی اخباروں خصوصاً نیویارک ٹائمز میں لکھے گئے۔یہی مضامین بعد میں فیڈرلسٹ پیپرز کے نام سے مشہور ہوئے۔دستور کے حامی فیڈرلسٹ اور مخالفین اینٹی فیڈرلسٹ کہلائے گئے۔پریس فیڈرلسٹ کا حامی تھا لہٰذا اس نے فیڈرلسٹ پیپرز کے حامیوں کا بھرپور ساتھ دیا اور نئے امریکی دستور کی منظوری میں بنیادی کردار ادا کیا۔دستور کی منظوری عوام نے نہیں بلکہ ریاستوں نے دی۔ ۱۷۸۸ء کے امریکی دستور کی منظوری کے لیے نہ انتخابات منعقد ہوئے نہ کوئی ریفرنڈم ہوا، یہ دستور سرمایہ داروں کا دستور تھا۔

حقوقِ انسانی کا منشور امریکی صدر کی بیوی نے تحریر کیا:

اقوام متحدہ کا حقوق انسانی کا منشور امریکی دستور کا چربہ ہے اس کی مصنفہ اس وقت کے امریکی صدر کی بیوی ایلینا روز ویلٹ تھی۔اقوام متحدہ کے ذریعے دنیا کے تمام ممالک کو اس بات کا پابند کیا گیا کہ وہ امریکی دستور پر مبنی حقوق انسانی کے منشور کو عالمی قانون سمجھ کر اس پر دستخط کریں۔فیڈرلسٹ پیپرز کے مخالفین نے اس وقت یہ کہا تھا کہ فیڈرل ریاست سرمایہ داروں اور ساہوکاروں دونوں کے ہاتھ میں ایک آلۂ کار بن جائے گی۔برطانوی تاج کے خلاف محاذ آرائی کرنے والی کانگریس سرمایہ داروں کی آلۂ کار تھی جب کہ امریکی عوام کی اکثریت نے انقلاب میں برطانیہ کا ساتھ دیا لیکن برطانوی فوج امریکا میں بہت کم تھی اس لیے برطانوی فوج کو اس حمایت کا کوئی فائدہ نہ ہوا۔

امریکی دستور کے لیے عوام سے کبھی رائے نہیں لی گئی اور نہ ہی امریکی دستور کے معماروں نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ دستور کے جواز کی بنیاد عوام کی رائے ہے۔دستور کی بنیاد عیسائیت بھی نہیں تھی نہ دستور کے جواز کے لیے انجیل کو بنیاد بنایا گیا۔

ایک برتر علمیت کا دعویٰ:

امریکی دستور کے معماروں نے جس بنیاد پر دستور کی فوقیت اور جواز کا دعویٰ کیا تھا وہ ایک برتر علمیت تھی۔امریکی دستور کے معماروں نے یہ دعویٰ کیا کہ اس علمیت تک رسائی یا تو پہلے لوگوں کو تھی ہی نہیں [مثلاً عیسائیوں یا الہامی مذاہب اور ان کی تعلیمات کو] اور اگر تھی [مثلاً یونانیوں اور رومیوں کو] تو وہ نامکمل رسائی تھی۔اس برتر علمیت تک مکمل رسائی سترہویں اور اٹھارویں صدی میں ہوئی ہے اور یہی وجہ ہے کہ جمہوریت کے مسئلہ کو جو قدیم زمانے سے لاینحل چلا آتا ہے اب مکمل طور پر حل کیا جا سکتا ہے۔یہ حل تصور نمائندگی نہیں ہے (جو ایک نامکمل حل ہے) بلکہ

دستور ہے اور یہ حل اس لیے ممکن ہوسکا کہ ایک برتر علمیت تک ہماری رسائی ہو چکی ہے۔ اس برتر علم کو دستور کے مصنفین نے پولیٹیکل سائنس کا نام دیا ہے۔ پس دستور کے مصنفین نے جس بنیاد پر دستور کی کاملیت اور صحت کا دعویٰ کیا وہ اس بنیاد پر نہیں تھا کہ وہ عوام کی رائے اور مرضی کا اظہار کر رہے تھے بلکہ اس بنیاد پر کیا کہ وہ پولیٹیکل سائنٹسٹ ہیں جنھیں اس بات کا ادراک اس خاص علم کی بنیاد پر ہے کہ عوام کا فائدہ کس نظام میں پنہاں ہے۔

پولیٹیکل سائنس کہاں سے آئی ؟

یہ پولیٹیکل سائنس کہاں سے آئی ہے اور اس تک رسائی کس طرح حاصل ہوئی ہے؟ دعویٰ کرنے والوں کو یہ روشنی کہاں سے ملی کہ وہ عوام کی بھلائی کے بارے میں اچانک جاننے لگے اور اچانک نیا نظام نئی قدریں، نئی روایات اور نئی اصطلاحات وجود میں آ گئیں۔ اس سوال کا جواب جاننے کے لیے اس تغیر کی نوعیت اور طریقۂ کار کے بارے میں مختصراً جان لینا ضروری ہے جو یورپ میں عیسائیت کی شکست کا سبب بنا۔ عیسائیت کو ابتداً جس طور پر رد کیا گیا وہ مذہب کا رد یا عیسائیت کے تصور خدا کا رد نہ تھا۔ یورپ میں عیسائیت مخالف قوتوں نے جس چیز کا بنیادی طور پر رد کیا وہ کتاب کا رد تھا اور اس بات کا رد تھا کہ کلیسا کو اس کتاب کی تعبیر کا کلی حق حاصل ہے۔ جدیدیت نے جس چیز کا اصل میں رد کیا وہ کتاب مقدس یعنی انجیل ہے۔ اس نے ابتداء میں اس بات کا رد نہیں کیا کہ خدا کی مرضی ہی اصل الاصول ہے۔

برتر علمیت کی بنیاد کتاب فطرت سے آگہی:

یہی وجہ ہے کہ جب جان لاک نے (مثال کے طور پر) عوام کی حکمرانی کے نظریہ کا جواز پیش کیا تو وہ خدا کی مرضی کے اصول ہی کی بنیاد پر کیا۔ اس نے کہا کہ عوام کی حکمرانی اس لیے ہونی چاہیے کیوں کہ یہی خدا کی مرضی بھی ہے۔ انہی معنوں میں ہم جان لاک کو الٰہی جمہوریت کا اولین داعی کہہ سکتے ہیں۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جان لاک کو خدا کی اس مرضی کا علم کہاں سے اور کیوں کر ہوا۔ پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ اس علم کا منبع ایک نئی دریافت شدہ کتاب ہے اور اس کتاب کا نام کتاب فطرت [Book of Nature] ہے اور اس کتاب فطرت تک رسائی کا ذریعہ عقل [Reason] ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس زمانے میں کتاب فطرت کو پڑھا جاسکتا ہے۔ اس کتاب کو اس سے قبل اس لیے نہیں پڑھا گیا تھا کہ اس فطری روشنی یعنی عقل پر جس کی روشنی میں اس کتاب کو پڑھا جاسکتا تھا کلیسا نے جہل کے پردے ڈال رکھے تھے۔ اب چونکہ تحریک تنویر [Enlightenment] کے نور نے ان ظلمات کے پردے چاک کر دیے ہیں اس لیے اس کتاب فطرت کو دوبارہ پڑھا جاسکتا ہے اور اس سے رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے۔ امریکی دستور کے مصنفین وہ عبقری ہستیاں تھیں جو کتاب فطرت کو ٹھیک ٹھیک پڑھ سکتیں تھیں اور اسی بنیاد پر انھوں نے نے دستور کی فوقیت کا دعویٰ کیا تھا۔ اس کتاب فطرت پر انسانی زندگی کے

چاہے وہ انفرادی ہو یا اجتماعی تمام اصول لکھے ہوئے ہیں یہ اصول ابدی اور آفاقی اصول ہیں۔ان اصولوں کو قانون فطرت [Natural Law] کہتے ہیں اور پولیٹیکل سائنس ان قوانین فطرت کے اس حصہ پر مشتمل علم ہے جو ریاست و سیاست سے متعلق ہے۔امریکی دستور کی برتری کا دعویٰ اس بنا پر ہے کہ وہ کتاب فطرت پر مبنی ہے اور اسی بنیاد پر تمام دنیا کو امریکا اور اس کے سائنسدانوں کی آراء کے سامنے سر تسلیم خم کرنا چاہیے۔

برتر علمیت اور عوام کی نمائندگی دو مختلف راستے:

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر دستور کی بنیاد ایک برتر علمیت پر ہے تو عوام کی نمائندگی کا کیا مطلب؟ برتر علمیت کے سامنے، عوام کا کام سر جھکانے کے سوا اور کیا رہ جاتا ہے؟ اس سوال کا جواب حاصل کرنے کے بعد ہم اس قابل ہوسکیں گے کہ جمہوریت اور دستوریت کے تعلق کو سمجھ سکیں اور جدید جمہوریت میں اکثریت اور اقلیت کے باہمی تعلق کو سمجھ سکیں۔اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جمہوریت اکثریت کی حکمرانی کا نام ہے لیکن اکثریت کی یہ حکمرانی محض ایک رسمی چیز رہتی ہے جب تک اس اکثریت کے پاس اپنی حکمرانی (یعنی جو وہ چاہتے ہیں کر گزرنے کے لیے) کو عملی طور پر استعمال کرنے کے لیے لامحدود وسائل نہ ہوں اور یہ لامحدود وسائل جس نظام کے ذریعے حاصل ہوسکتے ہیں وہ سرمایہ داری ہے اور جو لوگ اس چیز کی علمی و عملی سکت رکھتے ہیں کہ وسائل کو لامحدود کرنے کے لیے اس نظام کو چلاسکیں ہمیشہ ایک محدود اقلیت ہی ہوگی۔

اصل حکمرانی محدود اقلیت کی: جمہور کی نہیں:

گویا کسی اکثریت کی حکمرانی کے قیام کا تقاضا ہے کہ اصل حکمرانی اس محدود اقلیت ہی کی ہو جو اس بات کی صلاحیت رکھتی ہو کہ وہ وسائل میں لامحدود اضافہ کرسکے۔یہی اس اقلیت کی حکمرانی کا جواز ہے۔فیڈرلسٹ پیپرز کے مصنفین نے بہت پہلے یہ دیکھ لیا تھا کہ دستور کی کامیابی اور امریکی فیڈریشن کے تسلسل اور استحکام کے لیے ضروری ہے کہ امریکا معاشی طور پر مسلسل نمو پذیر رہے۔اس محدود اقلیت کی چند اہم خصوصیات ہیں:

- ☆ یہ اقلیت ایک خود نامزد شدہ Self-Appointed گروہ ہوتا ہے اور اس گروہ میں کوئی بھی شخص کسی بھی وقت شامل ہوسکتا ہے۔ایک سرمایہ دارانہ معاشرہ میں اس بات کے مواقع زیادہ سے زیادہ ہوتے جاتے ہیں کہ جو شخص بھی چاہے اس اقلیت میں شامل ہو اور اس میں شامل ہونے کے بعد اس کے اندر بلندی کی منازل طے کرسکے۔
- ☆ اس کے لیے واحد شرط یہ ہے کہ آدمی بڑھوتری برائے بڑھوتری یعنی وسائل کو لامحدود کرنے کے اس مجنونانہ عمل میں اپنے آپ کو مکمل یکسوئی کے ساتھ جھونک دے اور اس کو اپنی زندگی کا مقصد قرار دے اور اس میں اس عمل کی صلاحیت بھی موجود ہو۔

☆ گو کہ اس اقلیت میں شامل ہونے کے مواقع ایک سرمایہ دارانہ معاشرے میں لامحدود ہوتے ہیں لیکن اس اقلیت میں شامل ہونے کا عمل نہایت محدود ہوتا ہے اور یہ محدود اقلیت وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ محدود سے محدود تر ہوتی چلی جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عمل میں شامل ہونے کے لیے جس درجہ کی پرستش دنیا اور فنافی الدنیا ہونا درکار ہے وہ اس دنیا میں انتہائی محدود افراد کے بس کی بات ہی ہوسکتی ہے۔ جوں جوں سرمایہ داری ترقی کرتی ہے، ویسے ویسے سرمایہ جن ہاتھوں میں ارتکاز کرتا جاتا ہے وہ کم سے کم ہوتے چلے جاتے ہیں۔

اس اقلیت کے محدود سے محدود تر ہونے کی وجہ یہ بھی ہے کہ سرمایہ دارانہ عمل کا تسلسل اور سرمایہ کی بڑھوتری کے عمل میں ترقی اس بات پر منحصر ہے کہ ارتکازِ سرمایہ زیادہ سے زیادہ ہو اور ارتکاز سرمایہ کا مطلب یہی ہے کہ جن ہاتھوں میں یہ ارتکاز ہو وہ کم سے کم ہوتے چلے جائیں۔ سرمایہ دارانہ نظام کی ترقی کے لیے دو باتیں ضروری ہیں اول یہ کہ ہر آدمی سرمایہ دارانہ عمل میں شرکت کا طالب ہو یعنی اپنی آزادی کا پرستار ہو۔

لیکن اس کے ساتھ ساتھ بالفعل جو لوگ اس عمل میں کامیاب ہوں وہ کم سے کم ہوں کیوں کہ اس کے بغیر ارتکاز سرمایہ اور بڑھوتری کے عمل میں وسعت و ترقی ممکن نہیں۔ سرمایہ داری کی بقاء کے لیے ان دونوں شرائط کا پورا ہونا ضروری ہے۔ انھیں معنوں میں سرمایہ داری اور جمہوریت لازم و ملزوم ہیں۔

☆ اس اقلیت کے جواز کی بنیاد مخصوص علمیت ہے۔ یہ مخصوص علمیت ایک طرف تو بڑھوتری برائے بڑھوتری کے عمل میں عمومی وسعت کی راہ بتاتی ہے اور دوسری طرف یہ بتاتی ہے کہ اس عمل کو تسلسل کے ساتھ جاری رکھنے کے لیے کس قسم کے فرد اور معاشرہ کی تشکیل ضروری ہے۔ نیز سرمایہ دارانہ نظام کی بقا اور تسلسل کے عمومی تقاضے کیا ہیں وغیرہ وغیرہ۔ یہی وجہ ہے کہ امریکی نظام میں جامعات کلیدی حیثیت رکھتی ہیں اور امریکی انتظامیہ کا حصہ ہیں۔

امریکی انتظامیہ میں جامعات کے پروفیسر کلیدی حیثیت رکھتے ہیں امریکی بیوروکریسی کے مختلف شعبہ جات کے سربراہ ان ہی جامعات سے آتے ہیں۔ امریکی جامعات سے وابستہ دانشور فی الحقیقت امریکہ کے تمام اداروں اور اہم شعبوں کو چلاتے ہیں۔

☆ اس اقلیت کی ایک اور اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس کی ذاتی غرض اور عمومی مفادات کے تقاضے مدغم ہو جاتے ہیں۔ عمومی مفادات کا تقاضا یہ ہے کہ بڑھوتری برائے بڑھوتری میں عمومی اضافہ ہو۔ اس اقلیت کا وظیفہ بھی یہی ہے اور ان کا ذاتی مفاد بھی یہی ہے کہ وہ اپنے وظیفہ کو بہتر طریقہ سے انجام دے سکیں۔ یہ اقلیت انفرادی سرمایہ داروں کے آلۂ کار صرف ان ہی معنوں میں ہوتی ہے کہ

بڑھوتری برائے بڑھوتری کے عمومی اضافہ کی پالیسیاں بالعموم انفرادی سرمایہ داروں کے لیے بھی سود مند ہوتی ہیں۔ یہ محدود اقلیت اکثریت کی نمائندہ ان معنوں میں ہوتی ہے کہ اکثریت سمجھتی ہے کہ ان کی خواہشات کے حصول کے لیے اس اقلیت کی حکمرانی ضروری ہے۔ ان معنوں میں اکثریت کی حکمرانی اور اقلیت کی حکمرانی میں کوئی تضاد باقی نہیں رہ جاتا۔ جمہوریت اور دستوریت، جمہوریت اور سرمایہ داری ایک ہی سکے کے دو رخ بن کر رہ جاتے ہیں۔ اکثریت کی حکمرانی کا مطلب یہ ہے کہ اقلیت کی حکمرانی قائم ہو اور اقتدار اسی اقلیت کے درمیان گردش کرتا رہے۔ یہی جمہوریت اور اکثریت کی حکمرانی کا مطلب ہے۔ جمہوریت میں اسی لیے کبھی بھی انتقال اقتدار ممکن نہیں ہے۔ اقتدار محدود اقلیت کے پاس ہی رہتا ہے اور انتقال اقتدار کا واحد مطلب اقتدار کا اس اقلیت کے اندر ایک گروہ سے دوسرے گروہ کے ہاتھوں میں جانا ہے۔ الغرض نمائندگی کے تصور، عقلیت اور کتاب فطرت کے تقاضوں، اقلیت و اکثریت کی حکمرانی اور جمہوریت اور دستوریت، جمہوریت اور سرمایہ داری کے درمیان کوئی تضاد باقی نہیں رہتا ہے۔ سرمایہ دار اقلیت ہی کی حکمرانی سے اکثریت کی آزادی ممکن ہوتی ہے اور انہی معنوں میں سرمایہ دار اقلیت اکثریت کی نمائندہ ہے۔ یہ سرمایہ دار اقلیت، سرمایہ دار ان معنوں میں ہے کہ وہ بڑھوتری برائے بڑھوتری کا فن جانتی ہے اور یہ فن اس کی برتر عقلیت اور کتاب فطرت تک اس کی رسائی نے دیا ہے۔ یوں اکثریت کی حکمرانی کے لیے اس اقلیت کی حکمرانی کا قیام ضروری ہے یہی سرمایہ دارانہ لبرل جمہوریت ہے۔ یہی امریکی دستور کی اصلیت ہے۔

اوپر نمائندگی کا جو تصور بیان ہوا ہے دستور کے مخالفین اور فیڈرلسٹ کے مخالف ریپبلکن، نمائندگی کے اس تصور کو رد کرتے تھے۔ اسی لیے مقنّنہ کو تو وہ نمائندہ تصور کرتے تھے لیکن انتظامیہ (صدر بیوروکریسی) اور عدلیہ کو نمائندہ تسلیم کرنے سے انکاری تھے۔ فیڈرلسٹ کے نزدیک مقنّنہ، انتظامیہ اور عدلیہ تینوں عوام کے نمائندگان ہیں۔ پہلے ان معنوں میں کہ وہ لفظاً (Literally) عوام کے نمائندہ ہیں تو دوسرے دو معنوی طور پر عوام کے نمائندہ ہیں۔ محض مقنّنہ کو نمائندہ قرار دینا جمہوریت کے مسئلہ کا حل نہیں ہے۔ دستور فی الحقیقت نمائندگی کے اس وسیع معنی کی تشریح، تعبیر اور جواز بیان کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مقنّنہ اگر عوام کے براہ راست نمائندے اور ان کے فوری مفادات کے نگراں ہیں تو انتظامیہ اور عدلیہ ان کے بالواسطہ نمائندے اور ان کے حقیقی مفادات کے محافظ ہیں۔ انتظامیہ اور عدلیہ (خاص طور پر انتظامیہ) عوام کے حقیقی نمائندے اس لیے ہیں کہ اس کے اہل کار یعنی بیوروکریسی اور ٹیکنوکریسی ہی وہ لوگ ہیں جو اس بات کے اہل ہیں کہ عوام کی اس خواہش کی تعبیر کرسکیں کہ وہ جو چاہیں چاہ

سکیں۔ چاہت کی اس تسکین کی خواہش بغیر وسائل میں لامحدود اضافے کے ناممکن ہے اور وسائل میں لامحدود اضافہ ہی سرمایہ داری کا تاریخی مشن ہے اور انتظامیہ کے اہل کار بیوروکریٹ اور ٹیکنوکریٹ ہی وہ لوگ ہیں جو بڑھوتری برائے بڑھوتری کے عمل کو جاری و ساری رکھتے ہیں اور دل و دماغ کا کردار ادا کرتے ہیں اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اینٹی فیڈرلسٹ کا یہ دعویٰ کہ انتظامیہ عوام کی حقیقی نمائندہ نہیں ہے ایک بلا جواز دعویٰ تھا۔

امریکی دستور کی اصلیت اور حقیقت:

نمائندگی کا محدود تصور اصول جمہوریت کے مسئلہ کو مکمل طور پر حل کیوں نہیں کرتا؟ اس کا جواب فیڈرلسٹ پیپرز کے مصنفین یہ دیتے ہیں کہ چونکہ نمائندگان (مقنّنہ) کو منتخب اکثریت ہی کرتی ہے اور اپنے نمائندگی کے اس حق کو محفوظ رکھنے کے لیے نمائندگان کو بار بار اس اکثریت کی مرضی پر پورا اترنا ہوتا ہے اسی لیے وہ ہر وقت اس کوشش میں رہتے ہیں کہ اکثریت کے جذبات کو برانگیختہ کرتے رہیں اور ان کی حمایت کو اس ذریعہ سے حاصل رکھیں۔ فیڈرلسٹ پیپرز کے مصنفین کے نزدیک نمائندگان اکثریت کی آمریت کے آگے بند نہیں باندھ سکتے بلکہ وہ اپنی حیثیت کی بقاء کے لیے مجبور ہوتے ہیں کہ اکثریت کے جذبات کو ہوا دیتے رہیں اور مفاد عامہ کو محدود مفادات پر قربان کرتے رہیں۔ امریکی دستور کے مصنفین کے نزدیک محدود نمائندگی کے تصور پر مبنی جمہوریت کو درج ذیل قسم کے ممکنہ خطرات پیش آسکتے ہیں:

- ☆ محدود نمائندگی کے نتیجہ میں عوام اپنا اختیار کھو بیٹھیں اور نمائندگان، بجائے نمائندگی کرنے کے حکمران بن بیٹھیں۔
- ☆ نمائندگان مقبول عام اکثریت کے تابع مہمل بن جائیں اور اقلیت پر جابرانہ طور پر حکومت کریں۔
- ☆ نمائندگان مقبول عام اکثریت کے تابع مہمل بن جائیں اور یہ اکثریت عقل کے تقاضوں کو بالائے طاق رکھ کر حکومت کرے۔

پہلے قضیہ کا حل تو کسی حد تک ایک معین وقفہ سے مستقل انتخابات ہیں لیکن باقی دو مسائل کا حل رپبلیکن ازم نہیں دے پاتا۔ امریکی دستور کا بنیادی وظیفہ یہی دو مسائل ہیں۔ ذیل میں ہم مختصراً اس حل کا ایک خاکہ پیش کرنے کی کوشش کریں گے۔

- ☆ امریکی دستور کا مرکزی تصور اختیارات کی سہ جہتی تقسیم ہے۔ اس تصور کے مطابق اختیارات کا ارتکاز مقنّنہ کے ہاتھ میں نہیں ہونا چاہیے۔ نمائندگان کو تین مندرجہ ذیل حصوں میں تقسیم ہونا چاہیے۔

  ۱۔ مقنّنہ ۲۔ انتظامیہ ۳۔ عدلیہ

تصور یہ ہے کہ عوام کے نمائندگان میں سے کچھ مقنّنہ کی ذمہ داری سنبھالیں۔ کچھ انتظامیہ کی ذمہ داری

سنبھالیں تو کچھ عدلیہ کی ذمہ داری سنبھالیں۔ محدود ریپبلکن حکومتوں کی طرح یہ نہ ہو کہ سارے اختیارات مقنّنہ کے ہاتھ میں مرتکز ہو جائیں اور یہ مقنّنہ عوامی خواہشات کی آلۂ کار بنی رہے۔

☆ اس تقسیم اختیارات کے پیچھے تصور یہ ہے کہ عوام کے نمائندگان میں سے ہی کچھ اس قسم کے نمائندے تشکیل دیے جائیں جو عوام کی غلط آراء اور غلط مطالبات کو ماننے سے انکار کر دیں۔ فیڈرلسٹ پیپرز کے مصنفین کے نزدیک مقنّنہ عوامی نمائندگان کی وہ شاخ ہے جس کو تقسیمِ اختیارات کی اس قدغن کا خصوصی نشانہ بنانا چاہیے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مقنّنہ ایک تو براہ راست منتخب ہوتی ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مقنّنہ کے انتخابات کے لیے واحد صلاحیت یہ درکار ہوتی ہے کہ وہ اکثریت کی حمایت حاصل کر پاتے ہیں کہ نہیں۔ یہ دونوں باتیں انھیں اکثریت کا آلۂ کار بنانے کے لیے نہایت موزوں ہیں۔ دستور کے مصنفین کے مطابق عدلیہ اور انتظامیہ کو ایسے ذرائع اور وسائل سے لیس کیا جانا چاہیے کہ وہ اکثریت کے جابرانہ فیصلوں کے خلاف مزاحمت کر سکیں اور مقنّنہ کے ایسے فیصلوں کی تحدید کریں جو مفاد عامہ کے خلاف ہوں۔

☆ اس بات کے پیچھے جو مفروضہ کارفرما ہے وہ لوگوں کے مفاد اور لوگوں کے میلان کے درمیان فرق ہے۔ ضروری نہیں ہے کہ جس طرف لوگوں کا میلان ہو اسی میں ان کا فائدہ بھی پنہاں ہو۔ مفاد اور میلان کے درمیان ہم آہنگی دو طرح سے ممکن ہے۔ ایک طریقہ تو یہ ہے کہ کچھ لوگ اپنے میلان سے اوپر اٹھنے کے قابل ہوں اور یوں وہ اپنے میلانات سے بالاتر ہو کر مفاد عامہ کے بارے میں سوچ سکیں۔ فیڈرلسٹ پیپرز کے مصنفین اس خیال کو کچھ خاص اہمیت نہیں دیتے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس طرح کی ادارتی اور ساختی انتظامات کیے جائیں جس کے نتیجہ میں کچھ لوگوں کے ذاتی میلانات مفاد عامہ کے تحفظ ہی میں پنہاں ہو جائیں۔ امریکی دستور کے مصنفین اس دوسرے خیال کے حامی نظر آتے ہیں۔ ان کے خیال میں انتظامیہ اور عدلیہ کا اس میں ذاتی میلان (فائدہ) ہے کہ وہ مفاد عامہ میں فیصلے کریں اور مقنّنہ کے ان فیصلوں کی مخالفت کریں جو مفاد عامہ کے خلاف ہوں۔ مفاد عامہ سے مراد صرف بڑھوتری برائے بڑھوتری اور سرمایہ میں عمومی اضافہ ہے۔

☆ یہاں مفروضہ یہ ہے کہ صدر عدلیہ کے جج لازماً مقنّنہ کے ان فیصلوں کی مخالفت کریں گے جو ان کے عہدوں کے وقار کے منافی ہوں گے اور ان کے عہدوں کا وقار اس پر مبنی ہے کہ مفاد عامہ کا تحفظ کریں اس میں دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ صدر یا جج کا اپنا ذاتی مفاد (میلان) اس میں ہے کہ ان کے عہدوں کا وقار مجروح نہ ہو۔ سو وہ کسی فنائے ذات کے جذبے کے تحت مفاد عامہ کا تحفظ نہیں کرتے بلکہ ان کا

اپنا فائدہ، اپنی شہرت، اپنی قوت کا فروغ اسی میں پنہاں ہوتا ہے کہ مفاد عامہ کا تحفظ کریں۔صدر اور جج مفاد عامہ کا خیال اس لیے نہیں کرتے کہ اپنی ذاتی غرض سے اوپر اٹھ چکے ہوتے ہیں۔ وہ مفاد عامہ کا خیال اس لیے کرتے ہیں کہ اس میں ان کا مفاد بھی ہوتا ہے۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ امریکی دستور کے مصنفین کا خیال یہ تھا کہ عوام کی یا اکثریت کا جبر قائم کرنے کے لیے جابرانہ مقنّنہ ضروری ہے اور جابرانہ مقنّنہ کا وجود کمزور اور بے دست و پا صدر اور جج کے بغیر ممکن نہیں ہے۔لیکن لوگ بے دست و پا اور کمزور وجود صدر اور جج کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔اس لیے صدر اور جج اپنے عہدوں اور اپنی تعظیم وتکریم قائم رکھنے کے لیے لازماً جابرانہ مقنّنہ کے ارادوں کے سامنے سدراہ بن جائیں گے۔ یہ تو فیڈرلسٹ کی تشریح تھی۔ ہمارے نزدیک اس کی صحیح تر تعبیر یہ ہے کہ سرمایہ داری ایک غیر فطری نظام ہے۔جس طرح مذہبی روحانیت ہوتی ہے اسی طرح مادی روحانیت بھی ہوتی ہے۔انتظامیہ اور مقنّنہ سرمایہ دارنہ مادیت کے روحانی قائد ہوتے ہیں۔ان کا مقصدِ زندگی اپنے ذاتی سرمایہ کا اضافہ نہیں ہوتا بلکہ یہ ہوتا ہے کہ بڑھوتری برائے بڑھوتری کے عمومی تقاضوں کو فروغ دیں اور اس بات کی کوشش کریں کہ ہر شخص اس غیر فطری عمل طلب میں اپنے آپ کو جھونک دے۔ ان کی غرض یہ ہوتی ہے کہ ہر شخص غرض کا بندہ بن جائے۔ان معنوں میں یہ سرمایہ دارانہ نظام کے خاص چیلے اور اس غیر فطری اور حقیقی نظام کے امام ہوتے ہیں۔

☆ مقنّنہ کی تحدید کے مندرجہ بالا عملی ذرائع کے علاوہ دستور میں صدر اور جج کے لیے ایسے اختیارات تجویز کیے گئے ہیں جو اس بات کو یقینی بنائیں گے کہ مقنّنہ رائے عامہ کو Lure کرنے کے لیے ایسے اقدامات نہ کرے جو مفاد عامہ کے خلاف ہوں۔ان اختیارات میں مندرجہ ذیل اختیارات اہم ہیں۔

☆ صدارتی ویٹو۔صدر کا یہ اختیار کہ وہ کانگریس کے فیصلوں کو رد کر سکے اور انہیں Revision کے لیے واپس کانگریس کو بھیج سکے۔

☆ صدر کا اختیار کہ وہ کسی بھی مسئلہ پر قانون سازی کے عمل کا اپنے آپ آغاز کروا سکے۔

☆ صدر کا قوانین کے نفاذ کے سلسلے میں صوابدیدی اختیار۔

☆ سپریم کورٹ کے ججوں کا اختیار کہ وہ کانگریس کے وضع کردہ قوانین کا جائزہ لیں اور یہ متعین کریں کہ ان میں سے کوئی قانون دستور کے خلاف تو نہیں ہے اور اگر ہے تو اسے منسوخ کر سکیں۔

☆ ججوں کا یہ اختیار وغیرہ کہ وہ انفرادی کیسوں میں تعبیر کا اپنا صوابدیدی اختیار استعمال

کرسکیں۔ یہ تمام اختیارات اس بات کو یقینی بنائیں گے کہ اکثریت کا جبر (Oppression) قائم نہ ہو سکے۔ اور مقنّنہ کو مفاد عامہ کے دائرے میں رکھا جا سکے۔

☆ اکثریت کے جبر کے مسئلہ کو دیکھنے کے بعد ہم اکثریت کے فہم وفراست کے مسئلہ پر آتے ہیں۔ امریکی دستور کے معماروں کی نظر میں اکثریت کی حکمرانی کے نتیجہ میں اس بات کا خطرہ رہتا ہے کہ فہم وفراست سے عاری اکثریت اپنی من مانی کرے۔ امریکی دستور کے مصنفین اس پرانے خیال کو دہرا رہے تھے جو افلاطون نے پیش کیا تھا۔ اکثریت ہمیشہ نادان اور بے وقوف ہوتی ہے۔ مقنّنہ کے انتخاب اس کی قابلیت کی بنیاد پر نہیں ہوتا بلکہ اس بنیاد پر ہوتا ہے کہ عوام کو بے وقوف بنانے میں کون کتنا طاق ہے۔ اس لیے مقنّنہ کو کھلا ہاتھ دینے کا مطلب یہ ہے کہ ملک کے فیصلے دانائی اور فہم و فراست کے آئینہ دار نہیں ہوں گے۔ اس مسئلے کے حل کے لیے آئین میں کئی طریقے اختیار کیے گئے ہیں۔

☆ اولاً صدر اور ججز کا انتخاب براہِ راست نہیں رکھا گیا ہے۔ صدر کو الیکٹورل کالج Electoral (College) منتخب کرے گا جب کہ ججز کا انتخاب امریکی صدر کی صوابدید ہوگی۔ اس کے نتیجہ میں یہ فائدہ ہوگا کہ عوام کے نمائندوں میں کچھ ایسے بھی ہوں گے جو عوام کی فوری آراء (Immediate Opinion) کے دباؤ (Pressure) سے ایک حد تک آزاد ہوں گے اور اس بات کو یقینی بنائیں گے کہ فیصلے فوری ہیجانات کا شاخسانہ نہ ہوں بلکہ فہم وفراست اور تدبر پر مبنی ہوں گے۔

☆ ثانیاً چونکہ صدر اور ججز مقنّنہ کے ممبران کے مقابلے میں لمبی مدت کے لیے منتخب ہوتے ہیں اور چونکہ حلقۂ انتخاب مقنّنہ کے ممبران کے مقابلے میں بہت بڑے ہوتے ہیں اس لیے ان کے فرائض منصبی کی نوعیت فطرتاً ان کے اندر یہ ادعا اور صلاحیت پیدا کر دیتے ہیں کہ کسی خاص گروہ اور جتھے کے نہیں بلکہ عمومی مفادات کو سامنے رکھ کر اپنی پالیسیاں ترتیب دیں۔ اس کے مقابلے میں مقنّنہ کے افراد تھوڑے عرصے کے لیے منتخب ہوتے ہیں نیز ان کے حلقۂ انتخاب مثلاً صدر کے حلقۂ انتخاب کے مقابلے میں بہت چھوٹے ہوتے ہیں اس لیے وہ وقتی ہیجانات کا زیادہ شکار ہوتے ہیں اور ان کی پالیسیاں مفاد عامہ کو رکھ کر نہیں بنتی ہیں بلکہ اپنے اپنے حلقوں کے مخصوص مفادات کو مدنظر رکھ کر بنتی ہیں۔ یہ بات ہم پہلے کئی بار کہہ آئے ہیں کہ مفاد عامہ سے امریکی دستوری مصنفین کی مراد اکثریت کے میلانات نہیں ہیں بلکہ وہ معروضی فائدے ہیں جو بالآخر (In the Long Term) ہر ایک کی بھلائی پر منتج ہوگا لیکن ضروری نہیں ہے کہ یہ معروضی فائدہ اکثریت کا فوری فائدہ بھی ہو۔ یہ

بالکل ممکن ہے کہ ایک اقلیت کے میلانات اور فوری مفادات، مفاد عامہ کے حامل ہوں اور ایک مخصوص مفاد[Particular Interest] عالمگیر مفادا(Universal Interest) کا حامل (bearer) ہو۔ اس لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ نمائندگان میں تقسیم اختیارات ہو اور نمائندگان میں سے کچھ ضرور ایسے ہوں کہ جن کا اپنا مفاد، مفاد عامہ یعنی عالمگیری مفادات کی حامل اقلیت کے مفاد کے تحفظ میں ہو۔

☆ ثالثاً صدر اور ججز کا انتخاب ان کی قابلیت اور اہلیت کے حساب سے ہو، مقنّنہ کے برعکس صدر اور ججز کا انتخاب اہلیت کی بنیاد ہی پر ہوتا ہے۔ امریکی دستور کے مصنفین نے صدر اور ججز کے انتخاب کے لیے اہلیت کے کسی معیار کا تعین تو نہیں کیا ہے (سوائے اس عمومی معیار کے کہ جس کا ذکر اوپر آچکا اور مزید ابھی مذکور ہوگا) لیکن ان کا خیال تھا کہ صدر اور ججوں کے منصب کی نوعیت ہی کچھ اس طرح کی ہے کہ ان کے لیے جو بھی منتخب ہوگا اپنا کام بہترین طریقے سے انجام دینے کی کوشش کرے گا اور محض تقسیم اختیارات کا فارمولا اس قسم کے مناصب تشکیل دیتا ہے جو کہ ان مناصب پر فائز افراد کو خود بخود ان کے مفوضہ کام کے لیے اہل بناتے ہیں۔

☆ رابعاً اب تک ہم نے مفاد عامہ، اقلیت کے مفادات کا تحفظ وغیرہ پر عمومی بات کی ہے لیکن اب ہم یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ یہ عمومی مفادات کیا ہیں اور کسی اقلیت کو اکثریت کے جبر سے بچانا مقصود ہے وغیرہ۔ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ امریکی دستور کے معماروں کے نزدیک دستور کا مقصد ایک ایسی قیادت سامنے لانا تھا جو اس بات کی اہل ہو کہ مخصوص مفادات اور مفادات عامہ میں فرق کر سکے اور مخصوص مفادات سے بالاتر ہو کر مفاد عامہ کے لیے تگ و دو کر سکے۔ یہ ایسی قیادت ہوگی جو یہ جانتی ہو کہ مفاد عامہ کے حصول کا ذریعہ 'امریکا کے سرمایہ دارانہ تشخص کی حفاظت ہے' اس کا سیدھا سادا مطلب یہ ہے کہ فیڈرلسٹ پیپرز کے مصنفین کے نزدیک مفاد عامہ سرمایہ داری کا فروغ ہے اور جس اقلیت کو اکثریت کے جبر سے بچانا مقصود ہے وہ سرمایہ دار اقلیت ہی ہے۔ سرمایہ دار اقلیت ہی وہ اقلیت ہے کہ جس کے مخصوص مفادات (Particular Interest) نہ صرف امریکا کا عمومی مفاد ہے بلکہ تمام انسانیت کا عالمگیر مفاد (Universal Interest) ہے اور ان معنوں میں سرمایہ دارانہ اقلیت عالمگیر (Universal) اقلیت ہے۔ امریکی دستور کا مقصد ایسی ہی اقلیت کی حکمرانی کو قائم کرنا اور اس کا تحفظ ہے اور یہی امریکی دستور کی اساس، اس کی ساخت اور حقیقت ہے۔

☆ امریکی دستور کی اس سرمایہ دارانہ حیثیت کے بارے میں مزید وضاحت حاصل کرنے کے لیے ہم

مزید یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ اس دستور کے مصنفین نے امریکا کو ایک مضبوط فیڈریشن بنانے پر کیوں زور دیا اور اس کے حق میں کس قسم کے دلائل پیش کیے؟ ذیل میں ہم مختصراً اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کریں گے۔

☆ تاریخی طور پر مغربی سیاسی مفکرین مثلاً ارسطو اور روسو وغیرہ کے خیال میں جمہوری طرز حکومت چھوٹی ریاستوں کے لیے زیادہ موزوں تھا۔ دستور کے مخالف اور ریپبلکن طرز حکومت کے حامیوں کا بھی یہ خیال تھا۔ ایک مضبوط فیڈریشن کے قیام کے نتیجہ میں امریکا کا جمہوری تشخص مجروح ہوگا۔ لیکن دستور کے حامیوں کا خیال تھا کہ ایک مضبوط فیڈریشن کے نتیجہ میں نہ صرف یہ کہ امریکا کا جمہوری کردار مجروح نہیں ہوگا بلکہ ایک مضبوط وفاق جو ایک وسیع رقبے پر پھیلی ہوئی ہو امریکا کے سرمایہ دارانہ تشخص کی حفاظت کے لیے نہایت ضروری ہے۔

☆ دستور کے حامیوں کے خیال میں ریاست کا بڑا ہونا امریکا کے سرمایہ دارانہ تشخص کے لیے اس لیے ضروری تھا کہ ان کے خیال میں ریاست جتنی چھوٹی ہوگی اتنا ہی اس کے افراد کے درمیان مفادات کی ہم آہنگی ہوگی اور اس کے نتیجے میں وہ سرمایہ دارانہ اقلیت پر اپنے مفادات کو مسلط کرنے کی بہترین پوزیشن میں ہوں گے۔ اس کے برعکس ریاست جتنی بڑی ہوگی اس میں رنگا رنگ کے لوگ اور مختلف الخیال گروہ ہوں گے اس قدر اکثریت کے لیے مشکل ہوگا کہ کسی ایک نصب العین پر متفق ہو سکے اور اس کے نتیجہ میں سرمایہ دارانہ اقلیت زیادہ آسانی کے ساتھ اپنے مفادات کے لیے تگ و دو کر سکے گی اور اس کو اکثریت پر مسلط کر سکے گی۔ یہ وہی بات ہے جس کو دور حاضر کے امریکی لبرل فلسفی جان رالس نے اس طور پر بیان کیا ہے کہ لبرل ریاست کا کوئی مجموعی تصور خیر نہیں ہوتا اور لبرل ریاست میں تصور حق کو تصور خیر پر فوقیت حاصل ہوتی ہے۔ اس کا سیدھا سادا مطلب یہ ہے کہ لبرل ریاست کا واحد مقصد سرمایہ داری کا فروغ ہوتا ہے جیسا کہ جان رالس کے نظریہ بنیادی اشیاء (Primary Goods) سے عیاں ہے۔ اسی تناظر میں ہم دستوریوں کی بات کو اس طرح سمجھ سکتے ہیں کہ اگر ریاست چھوٹی ہوئی تو غریبوں کا اتحاد زیادہ قابل عمل ہوگا اور امیر اقلیت ہر وقت غریب اکثریت کے غیظ و غضب کا واضح نشانہ بنی رہے گی اس کے برعکس اگر ریاست بڑی ہوگی تو غریبوں کے درمیان تفریق کے مواقع زیادہ ہوں گے اور امیر اقلیت کے لیے زیادہ آسانی ہوگی کہ غریبوں کے درمیان مفادات کو، ان کو تقسیم رکھنے کے لیے استعمال کرے اور ان پر اپنے مفادات کو مسلط کیے رکھے اور انھیں اپنے مفادات کے حصول کو مفاد عامہ کے نام پر پورا کرنے کے لیے آلۂ کار

بنائے رکھے۔

☆ لیکن فیڈرلسٹ پیپرز کے مصنفین کے نزدیک ریاست کا محض بڑا ہونا اس کی ضمانت نہیں ہے کہ وہ ریاست اکثریت کے جبر کو قائم ہونے سے روک سکے۔ صرف کچھ مخصوص قسم کی بڑی ریاستیں ہی اس وظیفہ کو انجام دے سکتی ہیں۔ اکثریت کے جبر سے بچاؤ اس وقت ہوگا جب کہ وہ ریاست بڑی ہو لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس میں مندرجہ ذیل خصوصیات پائی جاتی ہوں۔

...... اولاً اس کے لیے ضروری ہے کہ اس ریاست کے باشندوں کا کوئی ایک مجموعی مفاد نہ ہو بلکہ وہ مختلف تصورات جبر کی بنیاد پر اور مختلف مفادات کی بنیاد پر مختلف طبقات میں منقسم ہوں۔ صرف اسی قسم کی ریاستیں مہذب قوموں کو متشکل کر سکتی ہیں۔

...... ثانیاً مہذب قوموں سے ہماری مراد وہ بڑی ریاستیں ہیں جو سرمایہ دارانہ طرز معیشت اور حیات کے ساتھ والہانہ لگاؤ رکھتی ہوں۔

...... ثالثاً یہ کہ صرف وہی بڑی ریاستیں اکثریت کے جبر (جسے دستوری جمہوری مرض کہتے ہیں) سے محفوظ رہ سکتی ہیں جو سرمایہ دارانہ ریاستیں ہوں۔ الغرض مہذب ریاستیں وہ ہیں جو بڑی ہوں، سرمایہ داری کے لیے وقف ہوں اور سرمایہ داری کی راہ میں حائل رکاوٹوں کو خس وخاشاک کی طرح مٹا دیں۔ اکثریت کو تقسیم در تقسیم کرنا اس لیے ضروری ہے کہ وہ متحد ہو کر سرمایہ داری کی راہ میں رکاوٹ بن سکتی ہے۔

☆ سرمایہ داری کے لیے سب سے بڑا خطرہ طبقاتی تقسیم ہے۔ طبقاتی تقسیم اس وقت فروغ پاتی ہے جب لوگوں کو دولت اور سرمایہ کے حجم کے اعتبار سے تقسیم کیا جاتا ہے جن کے پاس دولت کم ہوتی ہے وہ زیادہ دولت والوں کے خلاف متحد ہو جاتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ ان کی دولت ان سے چھین لیں۔ اس قسم کی طبقاتی کشمکش سرمایہ دارانہ ریاست کے لیے سم قاتل ہوگی۔ دستوری ریاست دولت کے حجم کی بنیاد پر لوگوں کی تقسیم کو ناممکن بنا دے گی اور لوگوں کو دولت کی نوع، نہ کہ اس کے حجم کے بنیاد پر تقسیم کرے گی یعنی کہ دستوری ریاست میں لوگ (مثال کے طور پر) اس بنیاد پر متحد اور تقسیم ہوں گے کہ کون تعمیراتی پیشہ سے منسلک ہے یا کون اسٹاک ایکسچینج میں کام کرتا ہے۔ چاہے ان کے درمیان دولت کے حجم کی بنیاد پر کتنا فرق ہی کیوں نہ ہو۔ دستوری ریاست دولت کے حجم کی بنیاد پر طبقاتی تقسیم کو ناممکن بنا دے گی اور طبقاتی جدوجہد کو سختی سے کچل دے گی۔ دستوری ریاست میں تقسیم دولت کی بنیاد پر تفاوت اور عدم مساوات ایک قابل قبول چیز بن جائے گی کیونکہ ہر ایک جان لے گا کہ یہ عدم مساوات سرمایہ داری کے فروغ کے لئے نہایت ضروری ہے۔ اور چونکہ ہر ایک جان لے گا کہ

سرمایہ داری کے فروغ میں ہر ایک کا بھلا ہے اس لئے ہر کوئی اس عدم مساوات کو کشادہ دلی سے قبول کر لے گا اور غریب امیر کے خلاف نفرت اور اس کے خلاف لایعنی جدوجہد اور بغاوت کو ترک کر دیں گے۔ یہی غریب امیر کے درمیان وہ بھائی چارہ (Brotherhood) ہے جیسا امریکی دستور اور اقوام متحدہ کے عالمی منشور برائے حقوق انسانی میں شدت سے بیان کیا گیا ہے۔

☆ ریاست کی وسعت کی جو آخری دلیل ہم یہاں بیان کرنا چاہتے ہیں وہ آدم اسمتھ کے نظریہ پر مبنی ہے۔اس میں کوئی شک وشبہ کی گنجائش نہیں کہ امریکی دستور کے مصنفین آدم اسمتھ سے بڑی حد تک متاثر تھے۔آدم اسمتھ کی طرح وہ جس سرمایہ داری سے واقف تھے وہ کمرشل سرمایہ داری ہے۔ فیڈرلسٹ پیپرز میں ہر جگہ سرمایہ داری کے لئے کمرشل ازم ہی کا لفظ استعمال ہوا ہے۔فیڈرلسٹ پیپرز کے مصنفین کا یہ نظریہ کہ صرف کمرشل ازم کی خوگر ریاستیں ہی مہذب ریاستیں ہو سکتی ہیں آدم اسمتھ ہی سے ماخوذ ہے۔آدم اسمتھ نے اپنے معاشی نظریہ میں یہ بات بیان کی تھی کہ سرمایہ داری کی ترقی کے لیے یہ ضروری ہے کہ تقسیم کار (Division of Labour) ہو۔آدم اسمتھ نے یہ بھی کہا تھا کہ مارکیٹ جس قدر بڑی ہو گی اس قدر تقسیم کار (Division of Labour) زیادہ ہو گا۔ظاہر ہے کہ جتنی بڑی ریاست ہو گی اتنی بڑی مارکیٹ ہو گی، اور جتنی بڑی مارکیٹ ہو گی اتنی زیادہ سرمایہ داری ترقی کرے گی لہٰذا سرمایہ داری کے فروغ کے لئے ریاست کا وسیع ہونا ضروری ہے۔

الغرض جس پہلو سے بھی دیکھیں امریکی دستور کی سرمایہ دارانہ حیثیت نکھر کر سامنے آجاتی ہے اور یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ دستور سرمایہ داری کے قیام، فروغ اور تسلسل کا ذریعہ ہے اس کے سوا کچھ نہیں ہے۔ فیڈرلسٹ پیپرز کے مصنفین اور امریکی دستور کے معماروں کے نزدیک اس دستور کی کامیابی کے لئے تین چیزیں نہایت ضروری ہیں۔

☆ اولاً ایک ایسی شخصیت کی تعمیر اور نشوونما جس کا مقصد، جس کی زندگی کا نصب العین اپنی شخصی، انفرادی خواہشات، آرزوؤں اور تمناؤں کے حصول کے لئے ہر دم سرگرم سفر ہو۔ یہی جستجو اس کو ہر وقت، ہر آن بے چین رکھے۔ایک ایسی شخصیت کی تعمیر کے بغیر تمام دستوریت کارلا حاصل ہے۔زہد وفقر واستغنا کی زندگی امریکی طرز حیات اور سرمایہ داری کے لئے موت ہے۔

☆ ثانیاً ذاتی اغراض کے لئے تگ ودو اور جستجو ہی انسان کا دائمی حال ہے۔اس سے کوئی بھی اوپر نہیں اٹھ سکتا ہے۔حکمران اگر مفاد عامہ کے محافظ ہیں تو اس لئے نہیں کہ وہ اپنی ذاتی اغراض سے بالاتر ہیں۔

حکمران مفادِ عامہ کے حصول کے قابل اس لئے ہوتے ہیں کہ ان کے مناصب ان کے لئے ان کے ذاتی مفاد کے حصول کو مفادِ عامہ کے حصول میں مدغم کر دیتے ہیں۔ اسی لئے حکمرانوں کو بھی چاہیے کہ وہ حصول ذات کی جستجو میں خوب سے خوب تر کے حصول کو کبھی ترک نہ کریں۔ سرمایہ دارانہ نظام میں حکمران غیر فطری یا مادی روحانیت کی علمبردار وہ اقلیت ہے جو غرض کے عمومی غلبہ کے لئے کوشاں ہوتی ہے اور اسی میں اس کی ذاتی تسکین پنہاں ہو جاتی ہے۔

☆ ثالثاً امریکی دستور کی کامیابی کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ سرمایہ داری، مال کی تگ و دو اور اس کو زندگی کا نصب العین بنانا معاشرتی سطح پر ایک قابل عزت چیز بن جائے۔ لوگ مال جمع کرنے کو برا نہ سمجھیں۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ عیسائی اخلاقیات کو بالکلیہ رد کر دیا جائے جس نے ہزار سال سے مغرب کے انسان کو اس واہمہ میں مبتلا کر رکھا ہے کہ حرص و حسد ایک گناہ عظیم ہے۔ ان تینوں شرائط کے بغیر دستور کا پیش کردہ حل محض ایک خام خیالی ہوگی۔ یہ تینوں شرائط ایک طرف تو دستور کی کامیابی کے لئے ضروری ہیں تو دوسری طرف دستور کا مقصد ان تینوں شرائط کا فروغ ہے۔ دستور کے فروغ سے پہلے بھی امریکا ایک سرمایہ دارانہ ملک تھا لیکن دستور کے نتیجہ میں امریکا نے سرمایہ داریت کی وہ معراج طے کی جس کا کوئی دوسری ریاست تصور ہی نہیں کر سکتی۔ ان معنوں میں دستور سرمایہ داری کے فروغ کا موثر ذریعہ ہے۔

امریکی دستور، جمہوریت اور سرمایہ داری:

دستور کا مقصد نمائندگی کے اس وسیع تصور کو جواز عطا کرنا تھا جس کے مطابق مقنّنہ، انتظامیہ اور عدلیہ مساوی طور پر عوام کی نمائندہ ہیں۔ دستور ایک طرف تو مقنّنہ کے اثبات کے ذریعہ اکثریت کے حق حکمرانی کو بالکلیہ طور پر تسلیم کرتا ہے تو دوسری طرف تقسیم اختیارات کے تحت مقنّنہ پر قدغن عائد کر کے یہ بات بتاتا ہے کہ اکثریت کی حکمرانی کا حقیقی مطلب کیا ہے۔ جیسا کہ پہلے بھی عرض کیا جا چکا ہے اس تعبیر کے مطابق اکثریت کی حکمرانی کا مطلب یہی ہے کہ قوت نافذہ اور قانون کی تعبیر و تنفیذ کا کام اس اقلیت کے ہاتھ میں رہے جو بڑھوتری برائے بڑھوتری (یعنی وسائل کو لامحدود کرنے) کے عمل میں طاق ہے اور جو کتاب فطرت کو فطرت کی روشنی میں پڑھ سکتی ہے اور جانتی ہے کہ بڑھوتری برائے بڑھوتری کی بنیاد پر قائم نظام کے عمومی تقاضے کیا ہیں۔ اس طرح امریکی دستور کے مطالعے سے جمہوریت اور سرمایہ داری اور اکثریت کی حکمرانی اور اقلیت کی حکمرانی کے درمیان تعلق واضح ہوتا ہے۔ جمہوریت اور سرمایہ داری کے درمیان کوئی تضاد نہیں رہتا اور اکثریت کی حکمرانی اور اقلیت کی حکمرانی کے درمیان بھی کوئی فرق نہیں رہتا ہے۔ حکمرانی اکثریت کی ہی ہے لیکن اکثریت کی حکمرانی کا تقاضا یہ ہے کہ ایسی

اقلیت کی حکمرانی ہو جو وسائل میں اضافہ کی اہل ہو یہی وجہ ہے کہ دنیا میں جہاں جہاں بھی جمہوریت مستحکم ہوتی ہے وہاں بیوروکریسی اور ٹیکنوکریسی کی حکومت مستحکم ہوتی ہے اور لوگوں کا کام محض اس اقلیت کی حکمرانی پر صاد کرنا رہ جاتا ہے۔ یہی جمہوریت ہے اور اس کو جمہوریت نہ ماننے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ امریکی دستور کی اولیت اس پہلو سے ہے کہ اس کے معماروں نے تقریباً دوسو تیرہ سال پہلے جمہوریت اور سرمایہ داری کے درمیان اس گہرے ربط کا ادراک کرلیا تھا۔

امریکی انتظامیہ جس کا سربراہ صدر ہوتا ہے بیوروکریسی اور ٹیکنوکریسی پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس انتظامیہ کی تشکیل میں امریکی جامعات کا کردار اہم ترین ہے۔ امریکی جامعات کے پروفیسر اس انتظامیہ کے کل پرزے ہوتے ہیں اور امریکی حکومت ٹیکنوکریٹ کی حکومت ہوتی ہے جس میں شامل افراد کی شمولیت کا جواز ان کا علم اور تیکنیک ہوتی ہے اور اس علم اور تیکنیک کا تعلق اس بات سے ہے کہ بڑھوتری برائے بڑھوتری میں عمومی اضافہ کس طرح ہو اور اس اضافے کے لئے قائم کردہ نظام کے تقاضے کیا ہیں۔ امریکی عدلیہ اس بات کی ذمہ دار ہے کہ بنائے گئے قانون کی وہی تعبیر ممکن ہو جو اس نظام بڑھوتری سے لگّا کھاتی ہو اور ایسے تمام قوانین کالعدم قرار دیئے جائیں جو اس نظام بڑھوتری برائے بڑھوتری کے لئے خطرہ ہوں۔ یہی جمہوریت ہے۔ یہی اکثریت کی حکمرانی کا تقاضا ہے۔

جمہوریت کا مطلب عوام کی حکومت نہیں:

اکثریت کی حکمرانی کا مطلب ٹیکنوکریسی کی حکمرانی ہی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھیں تو عیسائیت اور جمہوریت میں یہ فرق نہیں ہے کہ ایک نظام میں عیسائی پادریوں کی حکومت تھی تو دوسری میں عوام کی حکومت ہے۔ فرق یہ ہے کہ کتاب اور اس کے شارحین بدل گئے۔ کتاب مقدس کی جگہ کتاب فطرت نے لے لی تو پادریوں کی جگہ بیوروکریٹ اور ٹیکنوکریٹ آکر بیٹھ گئے۔ جو ریپبلکن اس وہم میں مبتلا تھے کہ جمہوریت کا مطلب یہ ہے کہ جو عوام چاہیں ہو، وہ احمقوں کی جنت میں رہتے تھے کیونکہ وہ نہیں جانتے تھے کہ انسان عبد پیدا ہوا ہے۔ اس کے پاس یہ اختیار نہیں ہے کہ بندگی کرے یا آزاد رہے۔ اس کے پاس صرف یہ اختیار ہے کہ چاہے تو رحمٰن کی بندگی اختیار کرے چاہے شیطان کی بندگی اختیار کرے۔ آزادی کا نعرہ لگانے والے یہ نہیں جانتے تھے کہ آزادی کا مطلب سرمایہ کی غلامی ہے اور کچھ نہیں۔ انسان کو اللہ نے یہ [آزادی] اختیار تو دیا ہے کہ وہ چاہے تو اللہ کی بندگی اختیار کرے اور چاہے تو شیطان کی بندگی اختیار کرے لیکن اللہ نے انسان کو یہ [آزادی] اختیار نہیں دیا ہے کہ بندگی سے نکل کر مطلق آزادی حاصل کرلے۔ اس لحاظ سے دستور کے معمار ریپبلکن کے مقابلے میں زیادہ گہری نظر رکھتے تھے کہ وہ جان گئے تھے کہ جمہوریت کا مطلب آزادی مطلق نہیں ہے بلکہ اس بات کی آزادی ہے کہ سرمایہ کی گردش

اور بڑھوتری برائے بڑھوتری کے عمل پر کوئی قدغن نہ ہو اور تمام اعمال اور اداروں اور اقدار کو اسی واحد بنیاد پر جانچا جائے۔ جو لوگ اس عمل میں ممد و معاون ہوں انہیں نوازا جائے اور جو اس کی راہ میں سدراہ ہوں انہیں تہس نہس کر دیا جائے۔ یہی آزادی ہے، یہی دستور ہے اور یہی جمہوریت اور حقوق انسانی ہیں۔

بنیادی حقوق، انسانی حقوق امریکی دستور کی یہ بحث اس وقت تک نامکمل رہے گی جب تک ہم اس کی تاریخ سے واقف نہ ہو جائیں۔

تاریخی پس منظر: ستر لاکھ ریڈ انڈین کا قتل عام:

براعظم شمالی امریکا کو یورپی مہم جوؤں نے سولہویں صدی کے اوائل میں دریافت کیا۔ کولمبس کی آمد کے وقت امریکا میں جو لوگ آباد تھے ان کے بارے میں عام خیال یہ ہے کہ وہ بیس تا پینتیس ہزار سال قبل ایشیا سے امریکا آئے تھے۔ عام طور پر ان لوگوں کو سرخ ہندی کہا جاتا ہے۔

کولمبس کی آمد کے وقت موجودہ براعظم شمالی امریکا میں ایک اندازے کے مطابق تقریباً ایک کروڑ ریڈ انڈینز آباد تھے۔ گو کہ اندازوں میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ براعظم شمالی امریکا کی تاریخ کا سیاہ باب یورپی حملہ آوروں اور آبادکاروں کے ہاتھوں اس پوری آبادی کی نسل کشی اور ان کی جائیداد اور زمینوں پر زبردستی قبضہ کرنا اور ان کو ہتھیانا تھا ایک محتاط اندازے کے مطابق یورپی آبادکاروں نے اٹھارویں اور انیسویں صدی کے دوران شمالی امریکا میں تقریباً ستر لاکھ ریڈ انڈینوں کو قتل کیا تھا۔ اس قتل عام کے لیے ہر ممکن وسائل استعمال کیے گئے اور ہر طریقہ اپنایا گیا۔ قتل و غارت گری، آبادیوں میں بیماریوں کا پھیلانا، عورتوں کو زیادتی کا شکار بنانا وغیرہ عام بات تھی۔ دو صدیوں کی قلیل مدت میں ایک پورے براعظم کی آبادی کو صفحۂ ہستی سے مٹا دیا گیا اور ان کا براعظم ان سے لوٹ لیا گیا۔

انسانی تاریخ کا عظیم ترین قتل عام:

شمالی اور جنوبی امریکا میں قتل عام کے اس سلسلہ کا آغاز ہسپانیوں نے کیا تھا۔ ہسپانوی مصنف "Tzvetan Todoros" اسے ''انسانی تاریخ کا عظیم ترین قتل عام'' (The greatest genocide in human history) قرار دیتا ہے۔ سولہویں صدی کے ہسپانوی پروفیسر اور ماہر الٰہیات Francisco de Vittorio نے اس قتل عام کا جواز ان الفاظ میں بیان کیا تھا۔

''ریڈ انڈینز اس قابل نہیں ہیں کہ وہ نظم و نسق قائم کر سکیں اور حکومت کو اپنے بل بوتے پر چلا سکیں وہ پاگلوں اور وحشی درندوں سے بدتر ہیں اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ ان کی غذا وحشی درندوں کی غذا سے کچھ زیادہ بہتر نہیں ہے بلکہ ان کی بے عقلی اور بے وقوفی دوسری قوموں کے بچوں اور پاگلوں سے زیادہ بڑھی

ہوئی ہے۔'' مصنف Tzvetan Todoros کے مطابق پروفیسر فرانسکو کا سولہویں صدی کی ہسپانوی تحریک انسانیت (پرستی) کے اساطیر میں شمار ہوتا تھا۔ (One of the Pinnacles of Spanish Humanism In the Sixteenth Century) غرض پروفیسر فرانسکو کے افکار کے مطابق سرخ ہندی اس قابل نہیں تھے کہ انسان کہلاسکیں اس لیے ان کا قتل عام جائز تھا۔

مسئلہ صرف پروفیسر فرانسس کا نہیں تھا، جارج واشنگٹن سرخ ہندیوں کو انسانی لباس میں بھیڑیے کہتا ہے کیوں کہ یہ لوگ انسان کہلانے کے مستحق نہیں تھے۔ مارکس کے فلسفے کے مطابق یہ لوگ People without Hisotry تھے۔[اس لیے ان کا قتل عام جائز تھا۔]

لاک کے خیال میں:

There is no difference between a buffalo and a native American.

کانٹ کے خیال میں:

Blacks are not human they live in woods.

ہیوم نے ایک کالے کو کسی گورے سے نہایت عالمانہ گفتگو کرتے ہوئے دیکھا تو اس نے حیرت کا اظہار کیا کہ کالے اتنے عقل مند بھی ہو سکتے ہیں۔

انگریز آبادکاروں کے ہاتھ قتل عام:

جب انگریزوں نے ہسپانویوں کے اس مشن کی وراثت پائی تو انھوں نے اس مشن کو ان بلندیوں تک پہنچایا کہ ہسپانویوں کے ہاتھوں قتل عام اس کے مقابلے میں ایک معمولی چیز نظر آتا ہے۔ گو کہ اس قتل عام کو جواز دینے کے لیے جو بات کہی گئی وہ وہی تھی جو پروفیسر فرانسکو کے مذکورہ بالا اقتباس سے واضح ہوتی ہے۔ جارج واشنگٹن کے مطابق سرخ ہندی انسانی لباس میں بھیڑیے ہیں۔ تہذیب کے قیام میں سدراہ ہیں اور انسانی تہذیب کی بقاء اور قیام کی خاطر ان کا قلع قمع کرنا ضروری ہے۔ گو کہ جواز ایک ہی تھا لیکن امریکا کے انگریز آبادکاروں نے جس درندگی اور جس مہارت کے ساتھ دو سو سال کے اندر پوری نسل کا خاتمہ کیا وہ انہیں کا حصہ ہے۔ اس کی دو وجوہات تھیں۔ ایک کا تعلق درندگی سے ہے دوسری کا مہارت سے ہے۔

قصاب اسکاٹ لینڈ: لارڈ کمبر لینڈ:

جہاں تک مہارت کا تعلق ہے اس میں بھی امریکا میں آباد ہونے والے انگریز، ہسپانوی آبادکاروں سے کئی ہاتھ آگے تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امریکا میں آباد ہونے والے انگریز آبادکاروں کو اس قسم کے قتل عام کا

وسیع تجربہ تھا۔ شمالی امریکہ میں وحشی، سرخ ہندیوں کے قتل عام سے پہلے انگریز اسکاٹ لینڈ میں ''وحشی'' کیلٹک (Celtic) باشندوں کا قتل عام کر چکے تھے اور کیلٹک قتل عام کے تجربہ سے شمالی امریکا میں بھرپور فائدہ اٹھایا گیا۔ مثال کے طور پر لارڈ کمبر لینڈ (Lord Cumberland) جسے قصاب اسکاٹ لینڈ کہا جاتا تھا اور جسے اسکاٹ لینڈ میں قتل عام کا وسیع تجربہ تھا بعد ازاں امریکا گیا اور اس نے اپنے تجربے کو ان نئے ''وحشیوں'' کو ختم کرنے کے لیے استعمال کیا۔ درندگی اور مہارت کے اس امتزاج نے دوسو سالوں میں ایک پوری نسل کا خاتمہ اور ان کے براعظم پر مکمل قبضہ کی شکل اختیار کی جس کی نظیر ساری تاریخ انسانی میں نہیں ملتی۔ امریکی تحقیق کے تازہ اعداد و شمار کے مطابق یورپی قبضہ سے پہلے شمالی امریکا میں ایک کروڑ سرخ ہندی آباد تھے۔ لیکن دوسو سال کے قتل عام کے نتیجہ میں ان کی تعداد محض بیس لاکھ رہ گئی تھی۔

براعظم امریکا اور برطانیہ:

۱۷۵۹ء میں جب جیمس وولف کی فوجوں نے کیوبک (Quebec) کو فرانسیسیوں سے چھینا تو پانسا برطانوی فوجوں کے حق میں پلٹ گیا۔ ۱۷۶۰ء میں جیمس کے مونٹریال پر برطانیہ کے قبضہ کے ساتھ ہی تمام براعظم امریکا پر برطانیہ کا حتمی قبضہ قائم ہو چکا تھا۔

اس وقت براعظم شمالی امریکا برطانوی آبادکاروں کی مختلف ریاستوں کا مجموعہ تھا اور ہر ریاست کی اپنی پارلیمنٹ تھی جس کو اپنی ریاستی حدود میں وسیع اختیارات حاصل تھے۔ برطانیہ ان ریاستوں پر لندن سے اختیارات کو مسلط اور ٹیکس لگانے کے بارے میں نہایت محتاط تھا ان ریاستوں کی اندرونی خودمختاری میں لندن سے کم ہی مداخلت کی جاتی تھی۔ برطانوی فوجیں براعظم شمالی امریکا کے طول و عرض میں مختلف مقامات پر متعین تھیں لیکن انتظامی امور میں ریاستوں کا اپنا مخصوص دائرہ اختیار تھا جس میں فوجی مداخلت نہ تھی جبکہ فوج احکامات براہ راست لندن سے حاصل کرتی تھی۔

ٹیکس، امریکا اور آزادی:

سلطنت برطانیہ اور مستعمرات کے درمیان بنیادی تنازعہ اس وقت شروع ہوا جب جنگ کے اخراجات پورا کرنے کے لیے برطانوی پارلیمنٹ نے مستعمرات پر ٹیکس لگانا شروع کیے۔ برطانیہ نے جنگ میں فرانس پر فتح تو حاصل کی تھی لیکن برطانوی حکومت کو اس جنگ کے نتیجہ میں ناقابلِ برداشت مالی بوجھ برداشت کرنا پڑا تھا۔ جنگ سے پہلے برطانوی سلطنت کا سالانہ خرچہ تقریباً پینسٹھ لاکھ پونڈ تھا جبکہ جنگ کے نتیجہ میں یہ خرچہ بڑھ کر ایک کروڑ پینتالیس لاکھ پونڈ ہو چکا تھا۔ ان اخراجات کو پورا کرنے کے لیے برطانیہ نے اپنی مستعمرات پر جن میں شمالی امریکا بھی شامل تھا ٹیکس کا بوجھ بڑھانا شروع کر دیا۔ اس کے نتیجہ میں امریکا کی برطانوی مستعمرات میں

بے چینی پھیل گئی، اور ریاستوں نے ٹیکس دینے سے انکار کر دیا۔ اس کے نتیجہ میں ہی وہ دستوری بحث شروع ہوئی جس کا ایک رخ فیڈرلسٹ پیپرز کی صورت میں سامنے آیا۔ جس کا اختتام امریکی انقلاب اور امریکی دستور کی شکل میں ظاہر ہوا۔

برطانیہ کے خلاف بغاوت کا آغاز:

مستعمرات میں اس دستوری بحث کے دوران یہ اعتراض اٹھایا گیا کہ برطانوی پارلیمنٹ ان کی رضا مندی کے بغیر ٹیکس لگانے کا دستوری حق نہیں رکھتی ہے۔ دوسری طرف یہ آوازیں بھی بلند ہونے لگیں کہ برطانوی پارلیمنٹ کو نہ صرف ٹیکس کے بارے میں بلکہ مستعمرات کے بارے میں کسی بھی قسم کی قانون سازی کا حق نہیں ہے۔ بن جامن فرینکلن کے الفاظ میں برطانوی پارلیمنٹ کی قانونی حاکمیت برطانوی ساحل پر ختم ہو جاتی ہے۔

متحدہ امریکا کا قیام:

اسی تسلسل میں ۱۷۷۴ء کے اردگرد بوسٹن میں مقامی مزاحمت کو ختم کرنے کے لیے حکومت برطانیہ نے ریاست کی پارلیمنٹ کے اختیارات کو نہایت محدود کر دیا اور منتخب کونسل کی جگہ نامزد کونسل اور گورنر کو اختیارات سونپ دیے گئے۔ اس کے نتیجہ میں دوسری ریاستوں میں بھی بے چینی پھیلنے لگی اور مشترکہ لائحۂ عمل اپنانے کے لیے صلاح و مشورے ہونے لگے۔ ان صلاح مشوروں کے نتیجہ میں ۱۷۷۴ء میں فلاڈیلفیا کے مقام پر براعظم کانگریس وجود میں آئی۔ اس کانگریس میں جارجیا کی ریاست کو چھوڑ کر تمام مستعمراتی ریاستوں نے اپنے وفود بھیجے۔ ورجینیا کے وفد کی قیادت تھامس جیفرسن کر رہا تھا۔ جیفرسن نے کانگریس میں پیش کی گئی اپنی معروضات میں امریکی مستعمرات کی پارلیمانی خودمختاری پر اصرار کیا اور برطانوی پارلیمنٹ کا کسی قسم کا حق حکمرانی تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ جیفرسن کے خیالات کا کانگریس پر گہرا اثر پڑا۔ ۱۷۷۴ء کی کانگریس اس لحاظ سے امریکی دستور کے لیے پہلا زینہ ثابت ہوئی کہ اس سے پہلے مستعمراتی ریاستوں کے درمیان رابطے اور مشورے کا کوئی اداراتی نظام نہیں تھا۔ براعظمی کانگریس نے اس کی ایک نظیر پیش کی جو آخر کار متحدہ امریکا کے قیام پر منتج ہوئی۔

امریکا کا اعلان آزادی:

۱۷۷۵ء میں جب دوسری براعظمی کانفرنس فلاڈیلفیا میں منعقد ہوئی تو ہوا کا رخ کافی بدل چکا تھا۔ کئی ریاستوں میں برطانوی فوجوں اور ریاستی ملیشیاؤں میں جھڑپوں کی اطلاعات آ رہی تھیں۔ ان اطلاعات نے کانگریس کے وفود کو مزید متحرک کیا اور کانگریس نے جنگ کے لیے فوج کی تشکیل کا اعلان کیا اور داخلی سپلائی اور خارجی امور کو انجام دینے کے لیے کمیٹیاں تشکیل دے دی گئیں۔ جنرل جارج واشنگٹن کو براعظمی آرمی کا سربراہ

مقرر کیا گیا۔ یہ امریکی جنگ آزادی کا آغاز تھا جس کا اختتام امریکی دستور اور امریکی انقلاب پر ہوا۔

۱۷۷۶ء میں کانگریس نے مستعمرات کی برطانیہ سے آزادی کا اعلان کر دیا۔ اعلان آزادی تھامس جیفرسن نے لکھا اور ایک کمیٹی نے اس کو حتمی شکل دی۔ اعلان آزادی کے اختتامیہ میں متحدہ امریکا کی بنیاد فطری حقوق اور آزادی کے تصور کو قرار دیا گیا اور برطانوی تاج کے ان اقدامات کی تفصیل گنوائی گئی جن کی بنا پر امریکا کو آزادی کا اعلان کرنا پڑا۔ ۲/ جولائی کانگریس میں اعلان پر ووٹنگ ہوئی۔ ۱۴/ جولائی کو اعلان آزادی کو منظور کر لیا گیا۔

جنگ آزادیِ امریکا:

اعلان آزادی کے ساتھ ہی برطانیہ اور اس کی مستعمرات کے درمیان طویل جنگ شروع ہوئی جس میں دوسری عالمی طاقتیں خاص طور پر فرانس مستعمرات کی حلیف ثابت ہوئیں۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ برطانوی مستعمرات کے درمیان کانگریس کے سوا کوئی بین الریاستی ڈھانچہ موجود نہیں تھا۔ ۱۷۷۴ء کی کانگریس نے آرمی اور کمانڈر انچیف تو بنا دیے تھے لیکن جنگ کے لیے پیسہ چاہیے تھا اور پیسہ حاصل کرنے کے لیے ٹیکس لگانے ضروری تھے اور جیسا کہ معلوم ہے ریاستیں اپنے اوپر باہر سے ٹیکس لگانے کے بارے میں بڑی حساس واقع ہوئی تھیں اور اسی کے نتیجہ میں برطانیہ کے خلاف تحریک کا آغاز ہوا تھا۔ ۱۷۷۷ء میں کانگریس نے ایک آرٹیکل آف کنفیڈریشن منظور کر لیا جس کے تحت کانگریس کو یہ اختیار دیا گیا کہ وہ ریاستوں کی استطاعت کی بنیاد پر ان پر ٹیکس لگا سکے گی۔ لیکن جنگ ختم ہونے کے بعد ریاستوں کے لیے ٹیکس ادا کرنا مشکل تھا اور ریاستیں ادائیگیوں سے کترانے لگیں اور کانگریس کے پاس کوئی ذریعہ نہ تھا کہ وہ اپنی طاقت اور حاکمیت کو ریاستوں پر لاگو کر سکے۔ نتیجتاً جنگ ختم ہونے کے بعد کانگریس کے وجود کا جواز ہی ختم ہو کر رہ گیا۔ ۱۷۷۸ء میں جو کنفیڈریشن تجویز ہوئی تھی وہ اسی بے سہارا کانگریس کے سہارے قائم تھی اور انفرادی ریاستیں ہی حاکمیت اعلیٰ کی حامل سمجھی گئی تھیں اور ریاستوں کے مابین تعلقات دو آزاد مملکتوں کے درمیان تعلقات کی مانند استوار ہوتے تھے۔ جنگ کے دوران ریاستوں نے اپنے مسائل کے حل کے لیے کانگریس کی طرف دیکھا تھا لیکن جنگ ختم ہونے کے بعد تمام ریاستیں اپنی پرانی روش پر گامزن ہونے لگیں اور اس کے نتیجہ میں ایک نئی بدنظمی اور انتشار کا دروازہ کھلنے کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا۔

امریکی دستور ۱۷۸۸ء عوام نے منظور نہیں کیا:

اس تناظر میں کانگریس کا ۱۷۸۷ء کا فلاڈیلفیا کنونشن منعقد ہوا۔ ابتداء میں کنونشن کا واحد مقصد ۱۷۷۷ء کے آرٹیکل آف کنفیڈریشن میں موجود اسقام کو دور کرنا تھا۔ لیکن ریاست ورجینیا کے وفد نے اس کانگریس میں ایک پلان پیش کیا جو بہت مشہور ہوا۔ اس پلان میں کنفیڈریشن کے بجائے ایک متحدہ امریکا اور مضبوط مرکزی حکومت کا تصور پیش کیا گیا تھا جو بعد میں بحث و مباحثہ اور ترمیم کے بعد ۱۷۸۸ء میں امریکی دستور

کے طور پر منظور ہوا۔اس دستور کی منظوری کے لیے کوئی عام ریفرینڈم یا انتخابات نہیں ہوئے بلکہ ریاستوں کے ووٹوں کی بنیاد پر دستور منظور ہوا اور بہت تھوڑی اکثریت سے امریکا کا دستور منظور کیا گیا۔

دوسری طرف ہم دستور کی منظوری کے سارے عمل کو دیکھیں تو اس میں جمہوری عمل کی اصلیت سمجھ میں آجاتی ہے۔دستور کی منظوری میں اہم کردار اخبارات کا تھا جنھوں نے بااثر حلقوں میں اور رائے عامہ کو دستور کے حق میں ہموار کیا۔یہ سرمایہ داروں کا ایک دستور تھا جسے سرمایہ داروں نے اپنے مفادات کے تحفظ کے لیے منظور کیا اور اسے عوام کے نام سے پیش کیا۔

امریکی معاشرہ کی خصوصی تاریخی حیثیت:

مندرجہ بالا تحقیقی تاریخی جائزے سے امریکی معاشرہ کی دو اہم خصوصیات سمجھ میں آتی ہیں۔امریکی معاشرہ ایک ایسا معاشرہ ہے جس کی ابتداء صفر سے ہوتی ہے۔روایات کا اس معاشرہ کی تشکیل اور ساخت میں بہت کم حصہ ہے۔یورپی آباد کار جب یورپ سے ہزاروں میل دور امریکا آ کر آباد ہوئے تو ظاہر ہے یورپی معاشروں سے کٹ گئے۔پھر یہ لوگ اس زمانے کے یورپ سے آئے جو خود روایات کے خلاف علم بغاوت بلند کیے ہوئے تھا۔مزید برآں یہ کہ جو لوگ امریکا میں آباد ہوئے ان میں سے زیادہ تر لوگ وہ تھے جو یورپی معاشرہ کے Marginalised لوگ تھے۔اس کے نتیجہ میں امریکا میں جو 'معاشرہ' قائم ہوا وہ روایات سے عاری تھا۔ جہاں تک مقامی آبادی کا تعلق ہے چونکہ اسے بالکل تہہ تیغ کر دیا گیا تھا اس لیے اس سے روایات اخذ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔روایات کسی بھی معاشرہ میں اعمال اور احساسات پر حد بنیاد قائم کرنے میں انتہائی اہم کردار ادا کرتی تھیں۔جن معاشروں میں روایات کمزور پڑتی ہیں احساس و عمل کو حدود کا پابند رکھنا انتہائی مشکل ہو جاتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ بربریت اور غلاظت، شقاوت، درندگی میں غیر روایتی، غیر مذہبی اور تاریخ سے محروم معاشرے اپنی مثال آپ ہوتے ہیں۔

دوسری اہم خصوصیت جو پہلی خصوصیت سے منسلک ہے امریکی سرمایہ داری کی انفرادیت ہے۔ امریکا وہ واحد ریاست ہے جو ایک سرمایہ دارانہ ریاست اور معاشرہ کی حیثیت سے قائم ہوئی ہے۔یورپ میں جو سرمایہ دارانہ ریاستیں قائم ہوئیں وہ قرون وسطیٰ کے عیسائی جاگیردارانہ نظام کے ساتھ تصادم و کشمکش کے نتیجہ میں قائم ہوئیں جس کی یاد اور روایت باوجود اس نظام کی شکست کے کسی نہ کسی صورت میں موجود ہے اور معاشرہ میں سرمایہ داری کے خلاف مزاحمت کی بنیاد فراہم کرتی ہے جبکہ امریکا میں سرمایہ داری کسی قسم کی کشمکش کے نتیجہ میں قائم نہیں ہوئی ہے بلکہ چونکہ وہاں کوئی دوسری قوت تو موجود ہی نہیں تھی اس لیے امریکا میں جو معاشرت قائم ہوئی وہ سرمایہ داری کے علاوہ تاریخی طور پر کسی اور چیز سے واقف ہی نہیں ہے اور وہ سرمایہ داری ہی کو واحد فطری نظام تصور

کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یورپ میں سیاسی فکر پر قانون فطرت(Law of Nature) کا تسلط عرصہ ہوا قصہ پارینہ بن چکا ہے لیکن امریکی سیاسی فکر کا آج بھی یہ ایک جزو لاینفک ہے۔ اسی لیے امریکا میں سرمایہ داری کے خلاف تحریک مزاحمت کی کوئی روایت موجود نہیں ہے۔ عیسائیت نے یورپ میں جو مزاحمتی کردار ادا کیا وہ امریکہ میں سرے سے موجود ہی نہیں۔ امریکہ میں جو عیسائیت آئی وہ اپنے تاریخی ورثہ سے کٹ کر آئی تھی اور امریکا کے معماروں نے کتاب مقدس انجیل کو جس طرح چاہا اپنے معانی پہنائے اور اسے امریکی مقاصد اور اہداف کا آلۂ کار بنا کر رکھ دیا۔

امریکی دستور مغربی سیاسی فکر کے تناظر میں:

امریکی دستور کو سمجھنے کے لیے مغربی سیاسی فکر کی چند بنیادی اصطلاحات کو ان کے تاریخی پس منظر کے ساتھ سمجھنا نہایت ضروری ہے۔ ذیل میں ہم مختصراً ان اصلاحات کو تصوراتی وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے۔

یونان میں جو جمہوریت رائج تھی فیڈرلسٹ پیپرز کے مصنفین اسے خالص جمہوریہ (Unmixed Republic) کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ خالص جمہوریت وہ نظام حکومت ہے جس میں تمام حاکمیت کا منبع معاشرہ خود ہوتا ہے۔ تمام شہری (Citizen) بحیثیت شہری کے اس بات کے مجاز ہوتے ہیں کہ ریاست کے بارے میں اس کی پالیسیوں کے بارے میں جو فیصلہ چاہیں کثرت رائے سے کریں۔ اس طرز حکومت کو راست جمہوریت (Direct Democracy) بھی کہا جاتا ہے۔ اس طرز فکر پر بنیادی اعتراض سب سے پہلے مغربی فکر میں افلاطون اور ارسطو نے پیش کیے۔ اسی قسم کے اعتراضات یا تحفظات امریکی دستور کے معماروں کے بھی پیش نظر تھے۔ افلاطون کا جمہوریت پر سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ رائے عامہ کو کسی ضابطے اور قاعدے کا پابند نہیں رکھا جا سکتا۔ جذبات کی رو میں بہہ کر عوام ناقابل فہم اور ناقابل قیاس فیصلے کر جاتے ہیں۔ راست جمہوریت کا سب سے بڑا خطرہ انقلاب تھا۔ ہیجان انگیز حالات میں عوام اس قسم کے فیصلے کر سکتے ہیں جس کے نتیجہ میں رائج شدہ نظام تہس نہس ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محدود اقلیتیں جمہوریت سے ایک خاص خطرہ ہمیشہ محسوس کرتی ہیں اور اکثریت کے بے قید ارادیت کو محدود کرنا چاہتی ہیں۔

اس مسئلہ کو سلجھانے کے لیے اٹھارویں اور انیسویں صدی میں جو حل پیش کیا وہ نمائندگی (Representation) کے تصور پر مبنی تھا۔ نمائندگی کے تصور کے پیچھے یہ خیال کار فرما ہے کہ اصل حکمرانی تو معاشرہ کی بحیثیت مجموعی ہے لیکن معاشرہ اس حق حکمرانی کو براہ راست استعمال نہیں کرتا بلکہ اپنے نمائندوں کے ذریعے کرتا ہے۔ یہ نمائندے شہریوں (Citizens) کے نمائندے ہوتے ہیں جو انھیں اپنے حق حکمرانی کی تشریح وتعبیر کا حق مشروط پر تفویض کرتے ہیں۔ انتظامی فوائد سے ہٹ کر نمائندگی کے تصور کا فائدہ یہ تھا کہ یہ سوچا گیا تھا

کہ عوام کے نمائندے ایسے ہوں گے جو عوام کی ظاہری غرض اور حقیقی غرض میں فرق کرسکیں گے۔ان نمائندگان کے بارے میں یہ خیال بھی کیا گیا تھا کہ یہ لوگ وقتی ہیجانات سے بالا ہوں گے اور وقتی جذبات کی رو میں بہہ کر فیصلے نہیں کریں گے بلکہ ملک وقوم اور عوام کے حقیقی مفاد میں فیصلے کریں گے۔غرض نمائندگی کے تصور کے بارے میں یہ خیال کیا گیا کہ اس کے ذریعے راست جمہوریت کے خطرات سے اس طور پر نبرد آزما ہوا جاسکے گا کہ جمہوریت کی روح مجروح نہ ہو یعنی کہ اکثریت کے خطرے کو بھی دور کیا جاسکے گا اور ان کے حق حکمرانی کو بھی محفوظ رکھا جاسکے گا۔ نمائندگی کے تصور اور جمہوریت کے اس ملاپ کو ریپبلکن طرز حکومت (Republican Government) کہتے ہیں۔ریپبلکن طرز حکومت کی تین خصوصیات ہیں۔

- ☆ اکثریت کے حق حکمرانی کے اصول کو تسلیم کیا گیا۔
- ☆ لیکن اکثریت اپنے حق حکمرانی کا استعمال اپنے نمائندوں کے ذریعے کرتی ہے براہ راست نہیں کرتی ہے۔
- ☆ ایسا ادارتی نظام قائم کیا جاتا ہے جس میں بظاہر اصل حکمرانی اکثریت کے پاس رہتی ہے اور اس بات کو یقینی بنانے کے لیے کہ صاحبِ وسائل اقلیتیں اکثریت کے نمائندوں کو اپنے مخصوص مفادات کے حصول کے لیے آلۂ کار کے طور پر استعمال نہ کریں، مستقل الیکشن کا نظام وضع کیا گیا تا کہ کچھ مخصوص وقفوں کے بعد مستقل بنیادوں پر نمائندگان اس اکثریت سے جس کی نمائندگی وہ کرتے ہیں اعتماد کا ووٹ حاصل کریں۔

امریکی دستور کے مصنفین نے جس تناظر میں دستور کا سوال اٹھایا وہ یہی ریپبلکن طرز حکومت تھا۔ دستور کے مصنفین کے خیال میں نمائندگی کا تصور ریپبلکن طرز حکومت کی بنیاد ہے وہ جمہوریت کے بنیادی مسئلہ یعنی اکثریت کی آمریت کے مسئلے کا محض ایک نامکمل حل ہے۔امریکی دستور کے مصنفین کی نظر میں وہ جو دستور پیش کرنے جارہے تھے وہ اس نامکمل حال کی تکمیل ہوگا اور اقلیتوں کو اکثریت کی آمریت سے مکمل طور پر محفوظ رکھ سکے گا۔امریکی دستور کے مصنفین کے خیال میں یہ کام جمہوریت کی روح کو مجروح کیے بغیر کیا جاسکتا ہے۔الغرض امریکی دستور کے معماروں کا بنیادی مطمع نظر دستور کی شکل میں ایسی حدبندیوں اور اصولوں کو وضع کرنا تھا جو ان کے خیال میں جمہوریت (یعنی اکثریت کی حکمرانی) کی روح کو مجروح کیے بغیر اس بات کی ضمانت دیں کہ اقلیتیں اکثریت کے جبر اور اکثریت کی آمریت سے محفوظ رہیں۔اس کے برعکس دستور کے مخالفین جو اپنے آپ کو اینٹی فیڈرلسٹ اور ریپبلکن کہتے تھے، کا اعتراض یہ تھا کہ دستور کے نتیجہ میں اکثریت کی حکمرانی کا تصور اور جمہوریت کی روح پامال ہوگی۔دستور کے مخالفین کے نزدیک فیڈرلسٹ دراصل سرمایہ دار اقلیت کی حکمرانی کو مسلط کرنا چاہتے

تھےاور دستور کا بنیادی وظیفہ یہی ہے۔

بنیادی حقوق اور انسانی حقوق کے منشور کا محاکمہ:

انسانی حقوق کی اصطلاح حقوق العباد کی ضد ہے:

بنیادی حقوق اور انسانی حقوق کے بارے میں علی محمد رضوی کا نقد ونظر اسلامی تاریخ میں اپنی نوعیت کا پہلا علمی، تحقیقی، تنقیدی اور تخلیقی نوعیت کا کام ہے وہ بنیادی حقوق کو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں درست نہیں سمجھتے، بلکہ اسے اسلام سے انحراف اور انکار قرار دیتے ہیں۔ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

انسانی حقوق کے دو مقاصد ہیں۔

☆ ہر فرد کو بلا روک ٹوک سرمایہ دارانہ عمل میں شرکت کا موقع ملے۔

☆ سرمایہ دارانہ اقلیت کو غیر سرمایہ دارانہ اکثریت سے محفوظ و مامون رکھا جائے۔فطرتاً یہ بنیادی انسانی حقوق غیر سرمایہ دارنہ اکثریت کے خلاف دیئے جاتے ہیں۔ذیل میں ہم اقوام متحد کے منشور برائے انسانی حقوق (جو امریکی دستور بل آف رائٹ اور امریکی اعلان آزادی سے ماخوذ ہے) کا جائزہ اسلامی نقطۂ نظر سے لیں گے۔

انسان یا اللہ کا بندہ ہے یا شیطان کا، وہ آزاد نہیں:

☆ اقوام متحدہ کے منشور برائے انسانی حقوق کا آغاز سرمایہ داری کے بنیادی کلمہ سے ہوتا ہے اور وہ بنیادی کلمہ یہ ہے کہ ہر انسان آزاد پیدا ہوا ہے اور اس آزاد حیثیت میں ہر فرد دوسرے فرد کے برابر ہے۔انسانی وقار و شرف اور حقوق انسانی کی بنیاد مساوی آزادی کا یہی نظریہ ہے۔ظاہر ہے کہ اسلام سرمایہ داری کے اس بنیادی کلمہ کا انکار کرتا ہے اور اعلان کرتا ہے کہ انسان آزاد پیدا نہیں ہوا ہے بلکہ وہ پیدائشی طور پر اللہ کا عبد یعنی بندہ ہے اور بندگی آزادی کی عین ضد ہے۔بندگی انسان کا ازلی اور ابدی مقام ہے اور اس مقام سے آزادی حاصل کرنے کی تمام جستجو ایک شیطانی جستجو ہے اور انسانی عزو شرف کی بنیاد اس کی بندگی ہے آزادی اسے شیطان کی بندگی کے قعر مذلت میں گرا دیتی ہے اور چونکہ حقوق انسانی کی بنیاد آزادی کی یہی طلب ہے اس لیے اسلام اس اصول کے تحت کہ شر کی طرف لے جانے والے وسائل بھی حرام ہیں ان کو ممنوع قرار دیتا ہے۔اسلام بندگی کو بنیادی انسانی فطرت کہتا ہے اور اس بات سے انکاری ہے کہ انسان کسی بھی حالت میں بندگی سے باہر جاسکتا ہے۔ اس کے پاس صرف یہ اختیار ہے کہ چاہے تو اللہ کی بندگی اختیار کرے اور چاہے تو شیطان کی بندگی

اختیار کرے۔اسی لیے اسلام انسان کے مخلوق ہونے کو بنیادی حقیقت قرار دیتا ہے جبکہ اس کا انسان ہونا محض ثانوی حیثیت ہے۔انسان کا مخلوق ہونا ایک ناگزیر حقیقت ہے جس سے کوئی مفر نہیں ہے اس کا انسان ہونا محض ایک اضافی اور حادثاتی حقیقت ہے۔انسان کی بزرگی صرف اس بات میں منحصر ہے کہ دیگر تمام مخلوقات تو خدا کی بندگی اختیار کرنے پر مجبور ہیں جبکہ انسان کو رب کی بندگی اور شیطان کی بندگی کے درمیان اختیار دیا گیا اور جو لوگ اس اختیار کے باوجود رب کی بندگی اختیار کرتے ہیں وہ دوسری مخلوق سے بزرگ ہوئے اور جو شیطان کی بندگی اختیار کرتے ہیں وہ جمادات وحیوانات سے بھی بدتر ہو جاتے ہیں۔الغرض اسلام کے نزدیک انسان کا خلق ہونا اولیت رکھتا ہے جبکہ اس کا انسان ہونا ثانوی امر ہے۔ان معنوں میں انسان کی نوع انسانیت نہیں خلق ہے،انسانیت صرف ثانوی معنوں میں نوع ہے۔اگر اس حقیقت کا ادراک کر لیا جائے تو انسان پرستی کا بالکلیہ رد ممکن ہو جاتا ہے۔انسان پرستی کا اسلامی جواز پیش کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔اس حقیقت کے ادراک کے بعد انسانوں کے بحیثیت انسان حقوق کا تصور ہی کالعدم ہو جاتا ہے اسی لیے اسلام میں دیئے گیے حقوق کو حقوق انسانی نہیں کہا جاتا بلکہ حقوق العباد (یعنی بندوں کے حقوق) کہا جاتا ہے۔حقوق انسانی انہی معنوں میں حقوق العباد کی نفی ہیں۔

خیر وشکر کا معیار عقل وضمیر نہیں وحی الٰہی ہے:

☆ اقوام متحدہ کے منشور میں یہ قرار دیا گیا ہے کہ انسان کو زندگی گزارنے اور معاشرت کو تعمیر کرنے کے لیے جو بنیادی وسائل دیئے گیے ہیں وہ دو ہیں ایک عقل اور دوسرا ضمیر عقل کی بنیاد پر انسان طبعی معاشرت کی تعمیر کرتا ہے تو ضمیر کی بنیاد پر اپنی اخلاقی معاشرت کی تعمیر کرتا ہے۔اسلام اس تصور کو رد کرتا ہے اور یہ قرار دیتا ہے کہ وحی کی رہنمائی کے بغیر نہ تو اخلاقیات کی عمارت کھڑی کی جاسکتی ہے اور نہ ہی انسانی معاشرت کو صحیح خطوط پر استوار کیا جاسکتا ہے۔

اسلام میں زندگی گزارنے کا طریقہ اور خیر وشر کا معیار اور بنیاد صرف وحی الٰہی ہے۔وحی کی تعبیر کا طریقہ اجماع ہے اور یہ اجماع سلسلہ بہ سلسلہ ہم تک پہنچا ہے اس سے انحراف کی سر مو گنجائش نہیں۔عقل وضمیر، وحی الٰہی، اجماع اور سلسلہ کے تابع ہیں۔انسان آزاد پیدا نہیں ہوتا بلکہ ایک تاریخ اور سلسلہ کے ساتھ منسلک ہوتا ہے اور اس سلسلہ سے آزادی ایک واہمہ ہے۔اسلام انسان کو آزاد نہیں کرتا بلکہ سلسلہ کے ساتھ منسلک کرتا ہے اور اس سلسلہ کے ساتھ تعلق مساوی سطح پر نہیں ہوتا ہے بلکہ تقویٰ کی بنیاد پر درجہ بندی ہوتی ہے۔

مذہب کی بنیاد پر معاشرتی تفریق لازمی ہے:(Religious Discrimination)

☆ اقوام متحدہ کے منشور میں قرار دیا گیا ہے مذہب کی بنیادی پر معاشرتی تفریق ناجائز ہے جبکہ اسلام میں مذہب کی بنیاد پر معاشرتی تفریق ایک مرکزی تصور ہے اور اہل اسلام اور معاشرت اسلام میں شرکت اور اخراج کی واحد بنیاد اسلام ہے اہل کفر سے معاملات کے طریقے بالکل جدا ہیں۔ اسلامی ریاست میں معاہد اور ذمی کے معاملات بھی مختلف طریقوں سے طے کیے جاتے ہیں۔ اہل کتاب کی عورتوں سے شادی کی اجازت ہے لیکن مسلم عورتوں کو اہل کتاب مردوں سے شادی کی اجازت نہیں ہے۔ غیر مسلم جزیرۃ العرب میں داخل نہیں ہو سکتے۔

☆ تیسرے آرٹیکل میں یہ قرار دیا گیا ہے کہ ہر انسان کو زندگی کا حق حاصل ہے کہ وہ زندہ رہے اور اس زندگی کو اپنی مرضی سے گزارنے کا بھی حق حاصل ہے اور اس کا یہ حق بھی ہے کہ زندگی کے اس حق کی حفاظت کی جائے۔

اسلامی معاشرے میں فحش پھیلانے والے کو زندہ رہنے کا حق نہیں:

☆ اسلام زندگی کو انسان کا حق نہیں قرار دیتا بلکہ اللہ کا عطیہ کہتا ہے جسے اللہ کے احکام کے مطابق گزارنا چاہیے۔ اسلامی ریاست میں مشروط زندگی گزارنے کی اجازت حاصل ہے۔ فحش پھیلانے والوں کے لیے حکم ہے قتلوا تقیتلا انھیں ٹکڑے ٹکڑے کر کے قتل کر دیا جائے۔ فحاشی پھیلانے والا اسلامی معاشرے میں زندگی بسر کرنے کی آزادی حاصل نہیں کر سکتا۔ فتنہ وفساد پھیلانے والے کو زندگی بسر کرنے کی اجازت نہیں دی جاتی، ان کے قتل کا حکم ہے، فساد فی الارض پھیلانے والے بھی واجب القتل ہیں۔

اسلام اور غلامی:

☆ اسی طرح اقوام متحدہ کے منشور میں غلامی اور غلاموں کی خرید وفروخت کو ناجائز قرار دیا گیا ہے۔ جبکہ اسلام میں شریعت کی حدود کے اندر غلام وکنیز رکھنا اور ان کی خرید وفروخت جائز ہے اور رسولؐ اللہ کی سنت ہے اس پر اجماع ہے۔

اسلام اور وحشیانہ سزائیں:

☆ اقوام متحدہ کے چارٹر میں 'غیر انسانی' اور 'وحشی' سزاؤں کو کالعدم قرار دیا گیا ہے۔ اسی شق کے تحت اسلامی سزاؤں کو رد کیا جاتا ہے اور تنقید کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ حالانکہ ایک حد کا نفاذ سرکار رسالت مآب ﷺ کے ارشاد کے بموجب چالیس سال کی عبادت سے افضل ہے (اوکما قال) لہٰذا حدود

اللہ کو غیر انسانی سزائیں کہنا کفر ہے۔

☆ افراد کو بطور شخص قانون کی نگاہ میں برابری کا حق عطا کیا گیا ہے۔اٹھارہویں صدی میں کانٹ نے شخص (Person) کا تصور دیا تھا۔اس تصور کے مطابق ہر انسان ان معنوں میں قائم بالذات ہے کہ وہ خیر وشر کے پیمانے تخلیق کرے اور جس طرح چاہے زندگی گزارے۔اس تصور کی ترقیاتی شکل شخص قانونی کا تصور ہے جس کے مطابق کمپنی شخصی قانونی کی حیثیت اختیار کرتی ہے۔اسلام نہ تو انسان کے قائم بالذات ہونے کا قائل ہے اور نہ ہی کمپنی کو شخصی قانونی کے طور پر قبول کرتا ہے۔

قانون کی نگاہ میں سب برابر نہیں:

☆ اقوام متحدہ کے مطابق تمام انسان بغیر کسی فرق کے قانون کی نگاہ میں برابر ہیں۔اسلام میں اس قسم کا کوئی تصور جائز نہیں کیونکہ اسلامی قانون مسلمان اور ذمی اور معاہد کی حیثیت میں فرق کرتا ہے اسی طرح آزاد اور غلام مسلمانوں کی قانونی حیثیت میں فرق ہے۔نیز مرد اور عورت کی قانونی حیثیت میں بھی فرق ہے، میراث کے سلسلے میں بھی فرق ہے تمام وارث برابر نہیں ہو سکتے۔مرد بیک وقت چار شادیاں کر سکتا ہے عورت چار شادیاں نہیں کر سکتی، مرد طلاق دیتا ہے عورت طلاق لیتی ہے۔مرد قوام ہے عورت نہیں ہے۔

ہر جگہ سفر کی اجازت نہیں:

☆ ہر شخص کا یہ حق ہے کہ وہ جس ریاست میں چاہے سفر کرے اور قیام اختیار کرے۔اسلام رد کرتا ہے۔ مثلاً جزیرۃ العرب میں کافر کو سفر کرنے یا قیام کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

☆ اقوام متحدہ کے مطابق ہر ایک کو حق حاصل ہے کہ اپنے اصلی وطن واپس جاسکے۔اگر دار الکفر میں اہل حرم میں سے کوئی کافر ہو جائے تو وہ واپس نہیں جا سکتا۔

☆ اقوام متحدہ کے مطابق ہر ایک کو حق حاصل ہے کہ وہ کوئی بھی شہریت اختیار کرے۔اسلام شہریت کے موجودہ تصور کو رد کرتا ہے یہ محض ایک مجبوری ہے جو خلافت اسلامیہ کے انتشار پر وارد ہوئی ہے۔

☆ اقوام متحدہ کے مطابق کسی کو اس کی شہریت سے محروم نہیں کیا جا سکتا ہے اور کسی کو شہریت تبدیل کرنے کے اس کے حق سے محروم نہیں کیا جا سکتا ہے۔اسلام میں اس تصور کی کوئی گنجائش نہیں۔خلافت اسلامیہ کے قیام کے بعد تصور شہریت ہی سرے سے باقی نہ رہے گا۔

عورت اور مرد کے مابین نکاح وطلاق میں فرق ہے:

☆ اقوام متحد کے مطابق تمام مرد وعورت کو بلاتفریق مذہب وملت شادی کرنے اور اسے فسخ کرنے کا

اختیار ہے۔ اسلام اس کو رد کرتا ہے مسلمان عورتوں پر حرام ہے کہ وہ کافر و مشرک مرد سے شادی کریں اور مسلمان عورت کے لیے جائز نہیں ہے کہ کتابی مرد سے شادی کرے اسی طرح مسلمان عورت کو طلاق کا حق نہیں دیا گیا۔ نکاح کے لیے ولی کی رضامندی ضروری ہے، مرد مہر دیتا ہے عورت مہر لیتی ہے۔

☆ ''ہر ایک کو فکر ضمیر اور مذہب کی آزادی ہے''۔ اسلام تمام انسانیت کو بندگیِ رب کی دعوت دیتا ہے تا کہ وہ آزادی فکر و ضمیر اور مذہب کی آزادی کو ترک کر کے الحق یعنی اسلام کے طاعت کے دائرے میں آجائیں۔ ذمیوں کو اسلام کے دائرے میں محدود آزادیاں اس لیے دی گئی ہیں کہ وہ بالاخران آزادیوں کو ترک کر کے اسلام میں داخل ہوسکیں۔ اسلام کا مطلب ہی ترک آزادی ہے پھر اسلام کس طرح انسان کی آزادی کے حق کا قائل ہوسکتا ہے۔ مرتد کو اسلام میں آزادی نہیں ہے تو ہین رسالت کے مجرم کو اسلام میں آزادی نہیں ہے۔

☆ مذہب کو تبدیل کرنے کی آزادی اور اپنے عقائد کا انفرادی یا اجتماعی طور پر اظہار کرنے کی آزادی۔ اسلام کسی بھی انسان کو یہ اختیار نہیں دیتا کہ وہ اسلام اختیار کر کے اسے ترک کردے۔ مرتد کی سزا موت ہے۔ اسی طرح کفریہ عقائد کا اظہار ممنوع ہے۔ ذمیوں کو اپنے گھروں میں یا اپنی عبادت گاہ میں اپنے مذہب پر عمل پیرا ہونے کی اجازت ہے۔

☆ آزادیِ رائے کا حق اور اپنے خیالات کے اظہار کا حق۔ اسلام مخالف یا اسلامی ریاست کی مخالفت میں کسی رائے کے اظہار کی اجازت نہیں اور تمام کفریہ خیالات، افکار کی اشاعت اور ترویج قطعاً ممنوع ہے۔

☆ اقوام متحدہ کے مطابق ہر انسان کا یہ حق ہے کہ وہ کسی بھی میڈیا سے اور جس قسم کی معلومات ملک کے اندر سے یا باہر سے بغیر کسی مداخلت کے حاصل کرے۔ اسلام اس قسم کے کسی بھی حق کو تسلیم نہیں کرتا ہے۔ جو معلومات اسلام اور مسلمانوں کے حق میں مضر ہوں، اخلاقیات کے لیے مضر ہوں اسلامی حکومت ان کو سنسر کرنے کی مجاز ہے۔

☆ ہر شخص کو اپنے خیالات کی تبلیغ کا حق حاصل ہے۔ خلاف اسلام افکار کی تبلیغ ممنوع ہے اور بغاوت کے ضمن میں آتی ہے۔

☆ ہر شخص کو اس طریقے پر ملنے جلنے، اور انجمنیں قائم کرنے کی آزادی کا حق ہے۔ اسلام ایسے کسی حق کو تسلیم نہیں کرتا ہے۔ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف کسی پر امن طریقے پر بھی ملنے جلنے اور انجمنیں قائم کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

☆ ہر شخص کو اپنے ملک کی حکومت میں براہ راست یا آزادانہ طور پر منتخب کیے ہوئے نمائندوں کے ذریعے حصہ لینے کا حق ہے۔اسلام میں نمائندگی کا کوئی تصور نہیں ہے کیونکہ اسلام عوام کی حکمرانی کے نظریہ کو ہی رد کرتا ہے۔اسلام مقنّنہ کے کسی وجود کا قائل نہیں ہے۔شریعت ہمارا قانون ہے اور کسی انسان کو قانون سازی کا حق حاصل نہیں ہے۔نہ ہی اسلام انتظامی نمائندگان اور نمائندہ عدلیہ کے وجود کو تسلیم کرتا ہے۔انتظامیہ اور عدلیہ اسلام میں عوام کے نمائندے نہیں ہوتے ہیں بلکہ انتظامیہ اور عدلیہ اہل الرائے میں سے ہوتی ہے اور اللہ کی مرضی کے نفاذ کا ذریعہ ہے۔

☆ عوام کی مرضی حکومت کے اقتدار کی بنیاد ہوگی۔اسلام اس اصول کو رد کرتا ہے۔اللہ تعالیٰ کی مرضی حکومت کے اقتدار کی بنیاد ہے۔اس اصول کے علاوہ کسی اور اصول پر بنائی گئی حکومتیں اللہ تعالیٰ کے خلاف بغاوت ہیں۔

☆ تمام بچے خواہ وہ شادی سے پہلے پیدا ہوئے ہوں یا شادی کے بعد معاشرتی تحفظ سے یکساں طور پر مستفید ہوں گے۔اسلام میں شادی سے پہلے پیدا ہونے والے بچے ناجائز ہیں اور ان کے پیدا کرنے والوں اور والیوں کے لیے سخت سزا ہے۔

تعلیم کا مقصد خوف خدا اور فکر آخرت:

☆ تعلیم کا مقصد انسانی شخصیت کی پوری نشونما ہوگا اور وہ انسانی حقوق اور بنیادی آزادیوں کے احترام میں اضافہ کرنے کا ذریعہ ہے تعلیم کا مقصد اسلام میں خوف خدا اور فکر آخرت ہے،اور اسلام میں تعلیم کا مقصد بندگی کا فروغ اور انسانی حقوق اور آزادیوں کا قلع قمع کر کے فرائض پر عمل کو ممکن بنانا اور آخرت کی تیاری کے لیے ساز گار ماحول فراہم کرنا ہے۔

غلام احمد پرویز: جدیدیت کا شاہکار:

غلام احمد پرویز نے معجزات سرسید کی وجہ سے چھوڑے اور اشتراکیت افضل حق،عبید اللہ برکت اللہ، بھوپالی،حسرت موہانی،حفظ الرحمٰن سیوہاروی سے لی۔تواترِ عمل احمد دینؔ امرتسری کے تتبع میں چھوڑا۔حدیثوں کو اپنے مقصد کے لیے استعمال کرنے کا فن اسلم جیراج پوری سے اخذ کیا۔ربوبیت کی اصطلاح اور فلسفہ ابوالکلام سے لیا۔شبلی نعمانی سے نثر کا اسلوب سیکھا،نیاز فتح پوری سے رنگینی بیان کا ہنر حاصل کیا،خطیبانہ اسلوب اور تحریر میں شعروں کو پرونے کا حسن الہلال،البلاغ اور غبار خاطر سے سیکھا۔شریعت کے اندر بے مہار آزادی کا تصور لوتھر سے کشید کیا مگر انھیں اسلامی تاریخ میں لوتھر کا مقام نہیں مل سکا۔لیکن اسلام میں انھوں نے بے شمار تحریفات کر ڈالیں۔میراث کے مباحث احمد دین امرتسری سے سرقہ کیے لیکن کبھی حوالہ نہیں دیا۔عقل کا انطباق مذہبی مسائل

میں معتزلہ سے لیا لیکن معتزلہ کا تفقہ فی الدین نہیں اخذ کر سکے۔ مغربی فلسفے کے مباحث تعارفی کتابوں سے حاصل کیے لیکن اصل کتابوں سے بے گانہ رہے۔ علامہ تمنا عمادی اور جعفر شاہ پھلواری اور اسلم جیراج پوری سے عربی ماخذات سے استفادے کا طریقہ اور لغت کا فن سیکھا لیکن اس تبحر علمی سے محروم رہے جو توفیق الٰہی سے ہی حاصل ہوسکتا ہے، عربی استعداد میں خامیوں اور علم حدیث سے عدم واقفیت کے پیش نظر تفسیر بالرائے کو حاصلِ علم سمجھا۔ بیشتر تفسیری نکات سرسید سے لفظاً لفظاً اخذ کیے مزے کی بات یہ کہ جس سے بھی استفادہ کیا اس کی خامیاں لے لیں خوبیاں چھوڑ دیں۔

آنکھ نرگس کی دہن غنچے کا حیرت میری
اپنی تصویر پہ نازاں ہو تمہارا کیا ہے

غلام احمد پرویز اس امت کی تاریخ میں پہلے آدمی ہیں جنھوں نے قرآن کی اصطلاحات کا ترجمہ کیا اور ترجمہ بھی اپنی مرضی سے۔ امت کے علماء نے قرآن کی اصطلاحات کا کبھی ترجمہ نہیں کیا اور اصطلاحات کا ترجمہ ممکن ہی نہیں۔ پرویز صاحب نے اسلم جیراج پوری سے ایک سال تک عربی زبان سیکھی۔ معارف القرآن کی دو جلدیں ہندوستان سے شائع ہوئیں تو ان پر اسلم جیراج پوری نے مقدمہ بھی لکھا لیکن پرویز صاحب اپنے استاد سے بھی بہت آگے نکل گئے۔[مولانا اسلم جیراج پوری کے والد سلامت جیراج پوری محکمہ تعلیم بھوپال کے ناظم تھے اور شبلی نعمانی سے ان کے مناظرے ہوتے رہتے تھے] ان کے استاد عملِ تواتر کو حجت مانتے تھے تاکہ ارکانِ اسلام میں کوئی تبدیلی وتغیر واقع نہ ہو لیکن پرویز صاحب نے اس تواتر کا بھی انکار کیا ان کی رائے میں زکوٰۃ کا نصاب تبدیل ہوسکتا ہے کیوں کہ آجکل اگر زکوٰۃ ۲½ فی صد لی جائے تو ریاستی اخراجات کا پورا ہونا ممکن نہیں۔ وہ محصولات (Taxes) اور زکوٰۃ میں کسی فرق کے قائل نہ تھے۔ اسلم جیراج پوری کا ایک خط طلوعِ اسلام کے اسلم جیراج پوری نمبر میں موجود ہے جس میں جیراج پوری نے طنزِ ملیح کرتے ہوئے پرویز صاحب کے نام خط میں لکھا ہے کہ ''اب تو آپ ہمیں بھی بہت پیچھے چھوڑ گئے''۔ ایک زمانہ تھا کہ پرویز صاحب کا طوطی بولتا تھا۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے وحدتِ ادیان کے مسئلے پر ''ام الکتاب'' میں اپنے خیالات کا اظہار کیا تو معارف میں پرویز صاحب نے ان کا تعاقب کیا۔ نیاز فتحپوری کے نظریات کے خلاف مہم میں پرویز صاحب آگے آگے رہے۔ ''مولانا ابوالکلام آزاد نے سورہ فاتحہ کی تفسیر ام الکتاب لکھی تو اس میں بعض نقادوں کو وحدت ادیان کی جھلک نظر آئی لہٰذا معارف میں غلام احمد پرویز نے اس پر تنقیدی مقالہ لکھا اس مقالے کی گونج علامہ انور شاہ کاشمیری کی کتاب ''مشکلات القرآن'' میں مولانا یوسف بنوریؒ کے دیباچے میں بھی سنائی دیتی ہے جس میں مسعود عالم ندوی کی کتاب ''حاضر العالم اسلامی'' میں ابوالکلام آزاد کی تعریف پر نقد کرتے ہوئے معارف میں پرویز صاحب کے مضمون کا اشارہ دیا

گیا ہے۔ مولانا ابوالکلام آزادؒ کے خلاف اس علمی مہم میں غلام احمد پرویز صاحب پیش پیش تھے، جس کا اعتراف سید سلیمان ندوی اور عبدالماجد دریا آبادی نے مختلف مقامات پر کیا ہے''۔

ایک زمانے میں جب پرویز صاحب سیکریٹریٹ کی مسجد میں خطبہ جمعہ دیتے تھے تو ڈاڑھی بھی رکھتے تھے۔ وہ ۱۹۵۳ تک ڈاڑھی کے قائل تھے۔ لیکن اس کے بعد انھوں نے داڑھی ترک کر دی۔ ختم نبوت پر ان کے مضامین نہایت اہمیت کے حامل ہیں۔ قادیانیوں کے خلاف بہاولپور کی عدالت نے پہلے مقدمے میں جو فیصلہ دیا تھا اس کی بنیاد البیان امرتسر کے ''ختم نبوت نمبر'' میں پرویز صاحب کا مضمون تھا جس کا اعتراف مقدمے کے فیصلے میں کیا گیا ہے۔

مولانا اشرف علی تھانویؒ کی زیرِ نگرانی مولانا ظفر احمد عثمانی نے اعلاء السنن ۱۱ جلدوں میں تحریر کی۔ عالمِ عرب کے محدث کبیر علامہ کوثری نے اس کتاب کو دیکھا تو ان کے الفاظ یہ تھے کہ میں اعلاء السنن کو دیکھ کر دہشت زدہ ہو گیا اس کتاب میں سیاسیات والی بحث میں دو قومی نظریے کے ضمن میں ظفر عثمانی صاحب پرویز صاحب اور طلوعِ اسلام کا حوالہ دیا ہے کیوں کہ سیاست کے مغربی نظریات سے ظفر احمد عثمانی واقف نہ تھے۔ ''اعلاء السنن'' کی پہلی اشاعت میں یہ حوالہ موجود تھا لیکن مولانا نور احمد [داماد مفتی محمد شفیعؒ سابق مہتمم دارالعلوم کراچی] نے ''ادارہ القرآن والسنۃ'' کے زیر اہتمام اس کا ٹائپ شدہ نسخہ شائع کیا تو اس میں سے غلام احمد پرویز کا حوالہ حذف کر دیا گیا۔ واضح رہے کہ مفتی ظفر احمد عثمانی اس وقت انتقال فرما چکے تھے۔ مولانا یوسف بنوری نے علامہ انور شاہ کاشمیری کی کتاب ''مشکلات القرآن'' کے دیباچے میں مسعود عالم ندوی کی کتاب ''حاضر العالم اسلامی'' میں ابوالکلام آزاد کے ذکر پر طنز کرتے ہوئے معارف میں ابوالکلامؒ کے وحدت ادیان کے نظریے پر غلام احمد پرویز کے تنقیدی مضمون کی جانب اشارہ کیا ہے کہ ندوہ والے تو ابوالکلام کے بارے میں یہ رائے رکھتے ہیں۔

لغات القرآن کی خفیہ کہانی:

۱۹۵۰ میں جب پرویز صاحب لغات القرآن مرتب کر رہے تھے اور اسلامی تاریخ میں پہلی مرتبہ تحریفات کا دروازہ کھول رہے تھے تو ان کی خواہش تھی کہ ان تحریفات کو مختلف مکاتب فکر کی تائید، توثیق اور سند حاصل ہو جائے۔ ایک خط میں لکھتے ہیں: ''لغات القرآن طباعت سے پہلے کسی ادیب اور نحوی کو دکھایا جائے تا کہ قدامت پسند طبقہ مطمئن ہو جائے اور ان کے اطمینان سے اس کا افادی دائرہ وسیع ہو جائے لیکن اتنی کوشش کے باوجود مجھے ابھی تک اس میں کامیابی نہیں ہو سکی موزوں حضرات کی زرطلبی میری وسعت سے کہیں زیادہ ہے۔

مولانا ابوالبرکات بڑے ادیب اور نحوی مشہور ہیں ان سے بات کر کے دیکھیے اس لغت میں ان کے کرنے کا کام زیادہ نہیں ہوگا مقصد صرف ان کے سرٹیفکیٹ سے ہے دوسرا نام ناظم ندوی کا لیا جاتا ہے۔ اگر آپ

ان سے واقف ہیں تو ان سے پوچھ کر دیکھیے''۔

لہٰذا انھوں نے کوشش کی کہ لغات القرآن کو اکابر علماء دیکھ لیں۔ سب سے پہلے اسلم جیراج پوری صاحب کو اس کے ابتدائی صفحات دکھائے گئے لیکن انھوں نے اتفاق نہیں کیا اور بہت ساری ترامیم تجویز کیں، اس کے بعد عمر احمد عثمانی صاحب کے ذریعے لغات القرآن کے صفحات علامہ عبدالعزیز میمن کو بھیجے گئے۔ عبدالعزیز میمن اہلِ حدیث تھے انھوں نے مسودے کی تصحیح سے انکار کر دیا اور کہا کہ میں جہنم میں نہیں جانا چاہتا۔ البتہ انھوں نے سفارش کی کہ یہ مسودہ طلحہٰ حسنی کو دکھا دیا جائے۔ اس کے بعد یہ مسودہ علامہ تمنا عمادی کو بھیجا گیا، تمنا عمادی عبقری اور فاضل اجل تھے انھوں نے بال کی کھال نکالنی شروع کی۔ ایک ایک اعتراض پر وہ اپنے باریک خط میں پچاس سو صفحے کے دلائل تحریر فرما دیتے۔ پرویز صاحب نے تمنا عمادی کی اصلاحات پر یہ تبصرہ کیا کہ وہ ایک صفحے کے بارے میں ڈیڑھ دو سو صفحات لکھتے تھے علم کا جوار بھاٹا تو ہوتا تھا لیکن اس میں صرف دو تین سطریں میرے کام کی ہوتی تھیں۔ لہٰذا ان سے مسودے کی تصحیح کا ارادہ ترک کر دیا گیا۔ علامہ عبدالرحمٰن کاشغری ندوی جو ندوۃ العلماء میں جعفر شاہ پھلواری کے ساتھ پڑھتے تھے اور عربی زبان کے زبردست عالم تھے ان سے معاوضے پر لغات القرآن کی تصحیح کی استدعا کی گئی لیکن انھوں نے معاوضہ اتنا زیادہ طلب کیا کہ پرویز صاحب اس بار کی تاب نہ لا سکے۔ لاہور کے مولانا غلام مرشد کو بھی لغات القرآن دکھائی گئی لیکن انھوں نے بھی اس کی تصحیح سے انکار کیا۔ Oriental College لاہور کے استاد اور مولانا ابوالحسن علی ندوی کے پھوپھا مولانا سید طلحہ حسنی سے لغات القرآن پر نظرِ ثانی کی درخواست کی گئی لیکن یہ درخواست رد کر دی گئی۔ مولانا ناظم ندوی استاد شعبۂ ادب و تفسیر جامعہ اسلامیہ بہاولپور سے نظر ثانی کے لیے رابطہ کیا گیا، لیکن انھوں نے بھی انکار کیا۔ عبدالرحمٰن طاہر سورتی سے بھی نظر ثانی کی کوشش کی گئی اس میں بھی کامیابی حاصل نہ ہو سکی آخر کار مجبور ہو کر غلام احمد پرویز صاحب نے مولانا جعفر شاہ پھلواری سے درخواست کی کہ وہی ایک ہم خیال ہیں لہٰذا وہ معاوضے پر اس لغات کی تصحیح اور نظر ثانی کریں۔

جعفر شاہ صاحب سے پرویز صاحب کو اختلاف تھا وہ الہام کے قائل تھے پرویز صاحب نہیں تھے انھیں ان سے مولویت کی بو آتی تھی انھیں شکوہ تھا کہ ان کی تحریریں عقیدتاً نہیں مصلحتاً سیاستاً لکھی جاتی ہیں، ادارہ ثقافت اسلامیہ کی حکمت عملی غالب ہے ان کا خیال تھا کہ عمر بھر کے مسلک کے ماتحت جو اثرات (پھلواری) کے عمیق قلب میں تہہ نشین ہیں ان سے نکلنے کے لیے وقت درکار ہے۔ ان کی خواہش تھی کہ شاہ صاحب طلوع اسلام میں کام کریں اس کے لیے عرشی صاحب سے خط و کتابت بھی کی۔ پرویز صاحب ایک خط میں پھلواری صاحب کو لکھتے ہیں کہ ان کا انداز تحریر پرویز صاحب کو پسند تھا۔

''مروجہ عقائد تصورات سے ہٹ کر لکھنے والے انہیں نہیں مل سکے۔'' ابن آدم، اہل اسلام، مولانا تمنا

سے آگے کوئی دکھائی نہیں دیتا''۔لغات القرآن پر نظر ثانی کے لیے کوئی تیار نہ ہوا تو جعفر شاہ پھلواری کو پرویز صاحب نے لکھا ''اب یہی ہوسکتا ہے کہ ہم آپ مل کر کچھ کریں۔اب اگر آپ اسے ایک نظر دیکھ لیں تو اپنا اطمینان ہوجائے گا اس کا معاوضہ بھی آپ کو دیا جائے گا''۔

''آخر کار جعفر شاہ پھلواری کو یہ صفحات اس جذبے کے ساتھ دیے گئے۔''آپ اس مسودہ میں ترمیم تنسیخ چک و اضافہ ریمارکس سب کچھ کر سکتے ہیں بہتر ہے کہ جو کچھ لکھیں سرخ روشنائی سے لکھیں اور پہلے سرخ روشنائی میں ریمارکس کاٹ دیں''۔

جعفر شاہ صاحب کو تمام اختیارات دیے گئے انھوں نے مسودہ صاف کیا تصحیح کی اضافے کیے تمنا عمادی سے بھی مدد لی۔

جعفر شاہ نے معاوضہ لیا یا نہیں حتمی طور پر معلوم نہیں ہوسکا لیکن ان کی خواہش تھی کہ ان کا نام بھی اس لغات میں شامل ہو پرویز صاحب نے یہ خواہش رد کردی۔

غلام احمد پرویز صاحب مولانا جعفر شاہ پھلواری سے بعض اختلافات کے باوجود ان کے علم و فضل پر اس قدر اعتماد کرتے تھے کہ انھوں نے پھلواری صاحب کو مکمل اختیار دیا تھا کہ وہ لغات القرآن کے مسودے میں جو اصلاح کرنا چاہیں کردیں لیکن دوسری جانب جب جعفر شاہ نے اس خواہش کا اظہار کیا کہ ان کا نام بھی اس لغات پر لکھ دیا جائے تو پرویز صاحب نے انکار کردیا۔[دونوں کے بعض قریبی احباب کا خیال ہے کہ معاوضہ دینے کے بعد نام کا مطالبہ بے معنی تھا]۔لیکن پرویز صاحب نہایت متوازن اور خلیق انسان تھے لہذا انھوں نے یہ انکار بھی نہایت خوبصورتی و شائستگی و عمدگی سے کیا انھوں نے خط میں لکھا:

''لغات القرآن میں آپ کا یا اپنوں میں سے کسی اور کے نام دینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا نام دینے کا سوال صرف اس مصلحت کی بنا پر سامنے آیا تھا جس کا آپ نے ذکر کیا تھا جب اس قسم کا آدمی نہ مل سکا تو پھر کسی کے نام دینے کی ضرورت نہیں رہتی آپ کو تکلیف دینے سے میرا مطلب صرف یہ تھا کہ مجھے اس کا اطمینان ہوجائے کہ اپنوں میں سے کسی نے اسے ایک نظر دیکھ لیا ہے......جس طرح کتاب کے پروف ایک سے زیادہ نگاہوں سے گزر جائیں تو اطمینان ہوجاتا ہے''۔یعنی جعفر شاہ کے کام کی حیثیت حروف چینی (پروف ریڈنگ) سے زیادہ نہیں تھی۔ پرویز صاحب اور جعفر شاہ پھلواری کے درمیان خط و کتابت ''لغات القرآن'' کے بارے میں چونکانے والے حقائق سے آگاہ کرتی ہے۔یہ خط و کتابت پہلی مرتبہ شائع کی جارہی ہے۔

جناب غلام احمد پرویز صاحب کے ۲۱ نادر مکتوبات

الہام یا وحی ام موسیٰؑ پرویز صاحب اور جعفر شاہ صاحب کا اختلاف

حضرت جعفر شاہ پھلواری کا خط پرویز صاحب کے نام

بسمہ تعالیٰ

مخلص محترم، سلام ورحمت

ستمبر کے طلوع اسلام میں آپ کا ''الہام'' پڑھا۔ چند باتوں کے مزید صاف ہونے کی ضرورت ہے۔ جہاں تک نفس الہام کے وجود کا تعلق ہے میں ہنوز اپنے سابق موقف پر قائم ہوں۔ یہ ایک الگ بحث ہے کہ دین کے کس کس گوشے سے اس کا کتنا کتنا بھر تعلق ہے۔ آپ یہ یقین رکھیے کہ اس موقف کو اختیار کرنے سے میرا کوئی ''معاشی مفاد'' وابستہ نہیں۔ صرف تحقیق مقصود ہے۔ اس لیے اطمینان بخش دلائل ملنے کے بعد اپنے موقف سے ہٹ جانے میں مجھے ذرا بھی تامل نہ ہوگا۔

آپ نے صفحہ ۵۹ میں وحی ام موسیٰ کے معنی کیے ہیں ''یوں ہی جی میں آجانا یا ڈال دیا جانا'' مجھے ہنوز اس سے اتفاق نہ ہوسکا۔ یہ آیت ملاحظہ ہو:

واوحینا الی ام موسیٰ ان ارضعیه مافاذ اخفتِ علیه فالقیه فی الیم ولا تخا فی ولا تحزنی ج انا رآدوه الیک وجاعلوه من المرسلین. (۲۸:۷)

ذرا غور فرمائیے یہ کہنا تو درست ہے کہ............میں نے اپنا بٹوا کونے کونے میں ڈھونڈا مگر نہ ملا۔ پھر یوں ہی جی میں آیا کہ سیڑھیوں پر بھی دیکھ لوں۔ دیکھتا کیا ہوں کہ وہاں بٹوا پڑا ہے............ اتنا بھی کہنا تو ٹھیک ہے لیکن ایک ماں کے دل میں یوں ہی یہ بات نہیں آسکتی کہ:

آؤ ذرا اپنے لخت جگر کو سمندر میں بھی پھینک کر دیکھیں۔
اس میں کوئی خوف یا غم کی تو بات ہی نہیں۔
یہ تو دشمن کی گود میں پہنچ کر پلنا شروع ہوگا (یاخذہ عدو لی وعدو لہ)
اور خود بخود ہی میرے پاس واپس بھی آجائے گا۔
بلکہ پیغمبر بھی بن جائے گا۔
اس قسم کی باتیں یوں ہی بیٹھے بیٹھے جی میں نہیں آجایا کرتیں۔

پھر دیکھیے اس آیت کے ذرا آگے ایک خاص اہتمام و انتظام کے بعد سیدنا موسیٰ کے لوٹائے جانے کا حال اللہ تعالیٰ یوں بیان فرماتا ہے:

فرددنه الی امه کی تقرّ عینها ولا تحزن و لتعلم ان وعدالله حق...... (۲۸:۱۳)

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ باتیں یوں ہی جی میں نہیں آ گئی تھیں بلکہ یہ ایک الٰہی وعدہ تھا جو یوکبد سے کیا گیا تھا اور وہ پورا ہوا۔ وعدۂ الٰہی کی دو ہی صورتیں ہوسکتی ہیں یا تو براہ راست ہو یا پیغمبر کے ذریعے سے ہو۔ جناب یوکبد کو کسی پیغمبر کے واسطے سے یہ وعدہ الٰہی نہیں پہنچا۔ براہ راست پہنچا اور براہ راست پہنچنے کے باوجود وہ نبیہ نہ تھیں۔ پھر اس کی کیا شکل تھی؟ یا تو الہام مانیے یا کوئی شکل تجویز کیجیے جو تنزیل ہو نہ الہام............ پھر اس کی کیا قرآنی سند ہے کہ جو وحی انسان پر آتی ہے وہ ملفوظ ہی ہوتی ہے، غیر ملفوظ نہیں ہوسکتی؟ خدا کا وعدہ جو یوکبد سے کیا گیا تھا ملفوظ تھا یا غیر ملفوظ؟ اگر ملفوظ تھا تو ان میں اور پیغمبر میں کیا فرق ہوا؟ اور اگر غیر ملفوظ تھا تو الہام کے وجود سے انکار کیوں؟

قرآن جس حقیقت کو وعدہ الٰہی بتاتا ہے اسے ''یوں ہی جی میں آجانے'' کا درجہ دینا کچھ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ یہ ایک وحی تھی، ایسی ہی وحی جو پیغمبر پر آتی ہے اور جس پر آتی ہے اسے اس کی صداقت پر ایسا ہی یقین ہوتا ہے جیسا پیغمبر کو اپنی وحی پر ہوتا ہے۔ یوں ہی جی میں آجانے سے کون ماں ایسا خطرناک اقدام کرسکتی ہے اور صرف اقدام ہی نہیں بلکہ ساتھ ساتھ لوٹ آنے کا کامل یقین اور لوٹنا بھی ایسی حالت میں جب کہ ہر نومولود اپنی ماں کا سینہ چوسنے سے پہلے ہی موت کی آغوش میں پہنچا دیا جاتا ہے اور پھر لوٹ آنے کا یقین ہی نہیں بلکہ رسول ہو جانے کی یقینی بشارت بھی۔

اب رہی یہ بات کہ پھر پیغمبر اور غیر پیغمبر کی وحیوں میں کیا فرق ہوا؟ تو اسی کو ہم نے بالتفصیل اپنے مقالے میں واضح کیا ہے جس کا پہلا بنیادی قدم ہے الہام کا اعتراف۔ اگر کوئی بہتر حل نکل آئے تو کسے عذر ہوسکتا ہے؟

علاوہ ازیں ہم نے فیض الاسلام وحی نمبر کے صفحہ ۲۴ تا ۲۶ میں کچھ اور قرآنی اور عقلی دلائل بھی الہام کے ثبوت میں دیئے ہیں جن کو آپ نے مس (Touch) نہیں فرمایا ہے۔

اب چند مخلصانہ شکوے بھی سن لیجیے:

صفحہ ۵۳ میں میرا ایک جملہ ایسے انداز سے نقل کیا گیا ہے جس سے پڑھنے والوں کو یہ شبہہ ہوسکتا ہے کہ میں بھی ''روایت پرستوں'' کی طرح مثلہ معہ پر ایمان رکھتا ہوں۔ حالاں کہ میری پوری عبارت بلکہ پوری کتاب اس کی تردید میں ہے۔ ہم نے تو مثلہ معہ کے معنی ہی اور کیے ہیں اور وہ بھی اس مفروضے پر کہ اگر یہ روایت صحیح ہو۔

صفحہ ۶۱ سے صفحہ ۶۳ تک آپ نے جو کچھ لکھا ہے اپنے مضمون کے اعتبار سے بہت ہی اعلیٰ نمونہ ہے لیکن آپ کو میرے متعلق اتنا حسن ظن ضرور رکھنا چاہیے کہ اجزائے چہارگانۂ دین (عقائد و مناسک و اخلاق و

معاملات) کی ناقابل انفکاک پیوستگی کا میں بھی قائل ہوں۔فرق صرف یہ ہے کہ جڑ،تنا،شاخ، پتی، پھول، پھل کو ایک ہی شجر کے لاینفک اجزا تسلیم کرنے کے باوجود ان کے نام اور حیثیت کی انفرادیت سے انکار نہ کرنے کا مجرم ہوں۔

صفحہ ۵۵ اور اس سے آگے الہام کے لفظ پر جو بحث کی گئی ہے بہت معقول ہے۔اس سے انکار نہیں لیکن ہم نے اس لفظ کو ایک مفہوم کے لیے جو منتخب کیا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ قرآن نے ان ہی معنوں میں اسے استعمال کیا ہے بلکہ یہ محض اصطلاح ہے جسے استعمال کرنے کا مجرم تنہا میں نہیں۔اگر تنہا میں ہی اصطلاح وضع کرتا جب بھی یہ کوئی جرم نہ تھا۔وضو کا لفظ قرآن پاک میں کہیں نہیں آیا ہے لیکن یہ ایک اصطلاح کی حیثیت سے ہم آپ سب ہی بولتے ہیں۔لفظ الہام کے سوا ہمیں کوئی اور مناسب وموزوں لفظ نہ مل سکا۔اگر اس کے لیے کوئی اور بہتر لفظ مل جائے جو ہمارے مفہوم کو واضح کردے تو فہو المراد۔

آپ نے صفحہ ۶۰ پر لکھا ہے کہ............اللہ تعالیٰ کو کیا ضرورت لاحق ہوئی کہ دین کا کچھ حصہ ایک قسم کی وحی (تنزیل) کے ذریعے نازل کرے اور کچھ حصہ دوسری قسم کے ذریعے......؟

یہی سوال ترتیب والفاظ قرآنی کے متعلق بھی ہوسکتا ہے کہ............خدا کو کیا ضرورت لاحق ہوئی کہ غیر متبدل دین کا ایک حصہ (الفاظ قرآنی) تو وحی سے نازل کرے اور اسی غیر متبدل دین کے دوسرے حصے یعنی ترتیب کو (جو بجائے خود ہزاروں معانی کی حامل ہے) بصیرت رسول پر چھوڑ دے؟ اگر یہ ترتیب عقلی ہے جیسا کہ حضرت برق پی ایچ ڈی فرماتے ہیں تو یقیناً یہ بھی دوسرے عقلی فیصلوں کی طرح متبدل ہوگی اور پھر وہی سوال پیدا ہوگا کہ دین کے ایک جز (الفاظ،آیات اور سُور) کو خدا نے غیر متبدل بنا دیا اور دوسرا جز (ترتیب) متبدل ہی رہا۔ کیا آپ تیار ہیں کہ ''بوقت ضرورت'' قرآنی ترتیب میں کچھ مناسب عقلی ترمیم کردی جائے جس طرح رسول کے بہت سے عقلی فیصلوں میں کی جاتی رہی؟ اگر نہیں تو نبوی عقل اور نبوی وحی دونوں ہی غیر متبدل ہوئے اور یہ آپ کو بھی تسلیم نہیں۔

اب یا تو قرآن ہی سے ترتیب قرآنی کا ثبوت پیش کیجیے (خواہ ترتیب نزول کی پوری تاریخ کو غلط ماننا پڑے) یا پھر کوئی ایسی حقیقت تسلیم کیجیے جو عقل نبوی سے اوپر اور وحی (تنزیل) کے نیچے ہو۔آخری نتیجہ وہی نکلے گا الہام......فالھمھا الخ والا الہام نہیں۔وہ الہام جسے ہم بطور اصطلاح استعمال کررہے ہیں۔

آپ یقین کیجیے اسے تسلیم کرلینے سے کوئی نقصان نہیں کیوں کہ یہ خود بخود چند چیزوں میں بند ہوکر رہ جاتا ہے۔جیسا کہ میرے مضمون کی ترمیم کردہ طباعتِ ثانیہ سے معلوم ہوسکے گا۔

والسلام

محمد جعفر

جناب غلام احمد پرویز صاحب کا جواب

(۱)

محترمی سلام مسنون، ابھی ابھی خط ملا اور جواب اسی وقت لکھ رہا ہوں۔ اس لیے کہ آپ کے اس فقرے نے کہ ''آپ نے میرے موقف کو اور زیادہ پختہ کر دیا'' مجھے خوفزدہ کر دیا کہ سابقہ خط میں میری تحریر کا کوئی نقص کہیں مجھے اس کا ذمہ دار نہ بنا دے کہ میں نے ایک اتنی بڑی غلطی کی پختگی میں اعانت کر دی۔ اس لیے اس خط میں ذرا تفصیل سے لکھنا چاہتا ہوں تا کہ میرا مافی الضمیر آپ پر روشن ہو جائے۔ اس کے بعد آپ کو اختیار ہے کہ جو مسلک چاہے اس پر کاربند رہیں، اس میں کم از کم میری ذمہ داری تو شریک نہیں ہوگی۔

میرے نزدیک سوال دو ہیں اور الگ الگ:

۱۔ خدا نے غیر انبیاء (مثلاً ام موسیٰ) کی طرف کوئی اشارات بھیجے تو کیا ان کے لیے قرآن نے وحی کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اگر کیا ہے تو کیا یہ وہی وحی ہے جو انبیاء کو دین کے طور پر دی جاتی تھی اور جس کی اطاعت واجب ہوتی ہے۔ اس سوال کا جواب صاف نہیں کہ اس قسم کے اشارات کے لیے قرآن نے وحی کا لفظ استعمال کیا ہے۔ جب کہ نحل کی طرف بھی وحی کی گئی ہے لیکن یہ وحی وہ نہیں جو حضرات انبیاء کی طرف دین کی حیثیت سے نازل کی جاتی تھی (ام موسیٰ والا مسئلہ یہاں سے حل ہوتا ہے)

۲۔ کیا رسول اللہ کو اس وحی کے علاوہ جو قرآن میں محفوظ ہے کسی اور ذریعے سے بھی دین کے احکام ملے تھے۔

آپ فرماتے ہیں کہ ہاں، الہام کے ذریعے ملے تھے۔ عبادات کی تفصیل دین کے احکام ہیں۔ وہ قرآن میں ملفوظ وحی کی رو سے نہیں ملے تھے۔ الہام کے ذریعے ملے تھے۔

میں کہتا ہوں کہ قرآن سے اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ حضور کو وحی قرآن کے علاوہ دین کے احکام الہام کے ذریعے بھی ملے ہوں۔ قرآن سے الہام کا وجود ہی ثابت نہیں ہوتا۔

میرا مطالبہ یہ نہیں کہ آپ قرآن سے اس امر کی سند لائیے کہ رسول اللہ کو خدا کی طرف سے کچھ ایسا بھی ملا تھا (اسے الہام کہہ لیجیے یا کچھ اور) جو قرآنی وحی میں نہ تھا۔

آپ اس کی سند نہیں پیش کر سکے۔ لیکن آپ یہ فرماتے ہیں کہ بتاؤ قرآن کی ترتیب وحی کے مطابق ہوئی تھی یا نہیں۔

میں کہتا ہوں کہ بالکل وحی کے مطابق تھی۔ یہ ترتیب خود خدا نے متعین کی تھی۔

آپ فرماتے ہیں کہ بتاؤ قرآن میں یہ الفاظ کہاں لکھے ہیں کہ فلاں سورت کو فلاں مقام پر رکھو۔

میں کہتا ہوں کہ ان الفاظ کے لکھنے کی ضرورت ہی نہ تھی۔ اس لیے کہ اس آیت کی ترتیب ہی اُس وحی کا مقصود تھا سو وہ پورا ہو گیا۔

آپ فرماتے ہیں کہ دیکھو میرا دعویٰ ثابت ہو گیا کیوں کہ تم خود مانتے ہو کہ ایسی وحی بھی ہے جو قرآن میں لکھی ہوئی نہیں ہے۔

آپ خیال فرمائیے کہ جس نتیجہ پر آپ پہنچ رہے ہیں مناظرانہ پہلو سے آپ اسے ٹھیک قرار دے لیں تو اور بات ہے لیکن کیا ان دونوں صورتوں میں کوئی مطابقت بھی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے جبریل کی وساطت سے وحی کی کہ فلاں آیت فلاں مقام پر آئے گی۔ حضور نے اس آیت کو اس مقام پر رکھ لیا۔ میں کہتا ہوں کہ اس صورت میں وحی کا منشاء پورا ہو گیا۔ اس کے لکھنے کی ضرورت ہی نہ تھی۔

آپ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے حکم دیا کہ زکوۃ دو اسے قرآن میں لکھ لیا گیا پھر حکم دیا کہ اڑھائی فیصدی دو۔ اسے نہیں لکھا گیا۔ اسی طرح جس طرح یہ نہیں لکھا گیا کہ فلاں سورت کو فلاں جگہ رکھ لو۔

میں عرض کروں گا کہ اب پھر غور فرمائیے کہ کیا یہ صورت وہی ہے جو ترتیب قرآن کی شکل میں تھی؟ ''اڑھائی فی صدی'' دین کا حکم ہے مستقل حکم، قیامت تک کے لیے خدا کا فریضہ۔ ان الفاظ کے نہ لکھنے سے اس حکم کا منشاء پورا ہی نہیں ہوسکتا، برعکس اس کے ترتیب آیات والی سورت میں وحی کے حکم کے لکھنے کی ضرورت ہی نہ تھی۔

ان دونوں صورتوں میں جو فرق ہے وہ میرے نزدیک ایسا ظاہر ہے کہ اس کے متعلق کسی تفصیل میں جانے کی ضرورت ہی نہیں۔

میں پھر اسے دہرا دینا چاہتا ہوں کہ میرے نزدیک دین کے متعلق اللہ تعالیٰ نے جو کچھ کہنا تھا وہ قرآن کے اندر لکھ دیا گیا۔ اس کے علاوہ دین کسی اور ذریعے سے نہیں ملا۔ مجھے قرآن سے اس کی سند نہیں ملتی۔ وحی تنزیل اور وحی الہام کی تقسیم قرآن میں نہیں۔ وہاں رسول اللہ کی طرف ایک ہی وحی کا ذکر ہے۔

میں پھر عرض کروں گا کہ الہام اور وحی غیر متلو میں صرف الفاظ کا فرق ہے۔ حقیقت دونوں کی ایک ہے اس میں ''ایک طرح سے مشابہت'' نہیں۔ بلکہ مشابہت کلی ہے یہی دعویٰ تو وحی غیر متلو کے مدعیان کا ہے یعنی رسول اللہ کو دین کا ایک حصہ اس وحی کے ذریعے سے ملا جو قرآن میں ہے اور دوسرا حصہ اس ذریعے سے جو قرآن میں نہیں ہے۔ یہی آپ فرماتے ہیں۔

پرویز

مخدومی المحترمی!

سلام مسنون!

میرا خیال تھا کہ آپ کا گرامی نامہ نیازی صاحب کے حواشی کے ساتھ موصول ہوگا لیکن وہ تنہا ہی آیا۔

۲) اگر آپ قرآن میں مزید غور فرمائیں گے تو مجھے پورا یقین ہے کہ الہام کے متعلق آپ پر حقیقت واضح ہوجائے گی۔ قرآن سے مجھے اس کا ثبوت کہیں سے بھی نہیں ملتا۔

۳) ام موسیٰ کے متعلق اگر آپ میرے مضمون کے صفحہ ۵۹ کے چند سطور اور پڑھ لیتے تو آپ کو اس تفصیل سے لکھنے کی زحمت نہ اٹھانی پڑتی۔ میں نے تو خود ہی لکھ دیا تھا کہ ام موسیٰ کی طرف وحی منجانب اللہ تھی۔ یونہی جی میں آئی ہوئی بات نہ تھی۔ صفحہ ۵۹ کے نیچے اور صفحہ ۶۰ کے اوپر کی عبارت ملاحظہ فرمائیے۔

۴) آپ فرماتے ہیں کہ آپ نے اپنے مقالے میں بہت سی تفاصیل لکھی ہیں جس کا پہلا بنیادی قدم ہی الہام کا اعتراف اس کے بعد ہی ہے۔

اگر کوئی بہتر حل نکل آئے تو کسے عذر ہوسکتا ہے یعنی آپ الہام کا اعتراف اس لیے نہیں کرتے کہ اس کا ثبوت قرآن سے ملتا ہے بلکہ اس لیے کہ آپ کے پیش نظر کچھ اشکال ہیں جن کا حل الہام کے اعتراف سے مل جاتا ہے۔ اگر آپ کے ان اشکال کا حل الہام کے علاوہ کسی اور صورت میں مل جائے تو پھر آپ کو الہام کے انکار سے عذر نہیں ہوگا۔

یہ مسلک

نہ ذوقِ بندگی پروردگارے براہِ کرم پیدا............ باقی! اس سے زیادہ اور کیا عرض کروں

۴) معاف فرمائیے۔ میں ابھی تک یہی سمجھ رہا ہوں کہ آپ کی الہامی وحی اور روایت پرستوں کی وحی غیر متلو میں اصولاً کوئی فرق نہیں۔ فرعاً صرف یہ فرق ہے کہ وہ وحی غیر متلو کو تمام گوشوں پر حاوی قرار دیتے ہیں لیکن آپ الہامی وحی کو صرف عبادات تک محدود سمجھتے ہیں۔ اس فرق سے اصل میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔ جہاں تک میرا فہم قرآن میری راہ نمائی کرتا ہے مجھے قرآن سے صرف ایک ہی قسم کی وحی کا ثبوت ملتا ہے وہی جس کے مجموعے کا نام قرآن ہے۔

۵) ترتیب قرآن کے متعلق آپ کے ذہن میں جو اشکال ہے اسے میں اچھی طرح نہیں سمجھ سکا۔ قرآن کی ترتیب نزولی ہو یا نزول کی ترتیب سے مختلف دونوں صورتوں میں وحی کے مطابق عمل میں آتی ہے (کتاب بلا ترتیب کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا درآحالیکہ کہ مرتب نے یہ بھی کہہ دیا ہو کہ ان علینا جمعہٗ) اگر ترتیب نزول یہی تھی جس ترتیب میں قرآن ہمارے سامنے ہے تو اس صورت میں غالباً آپ کو کوئی اشکال پیدا نہیں ہوگا۔ اگر ترتیب

مختلف تھی تو نزول آیت سے پہلے جبریل یہ کہہ دیتے ہوں گے کہ اس آیت کا مقام فلاں ہے۔ غالبًا آپ کا اعتراض یہ ہے کہ اگر یہ بات وحی کی رو سے تھی تو ان الفاظ کو قرآن کے اندر موجود ہونا چاہیے۔

لیکن سوچیے کہ کیا ان الفاظ کو قرآن کے اندر درج کرنے کی ضرورت تھی؟ اگر آپ کسی کو کوئی مضمون املا کراتے ہوں دوران املا میں یہ کہیں کہ اس پیراگراف کو فلاں پیراگراف کے بعد لکھنا تو کیا مضمون نویس اس مضمون میں آپ کے یہ الفاظ بھی درج کر دے گا؟ وہ صرف یہ کرے گا کہ اس پیراگراف کو اس کے بیان کردہ مقام پر رکھ دے گا۔ اس کے لیے وحی کی ایک نئی قسم ماننے کی ضرورت کیسے لاحق ہوگئی؟

۶) آخر میں آپ فرماتے ہیں کہ ''یقین کیجیے اسے تسلیم کر لینے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا'' سوال یہ نہیں ہے کہ اس سے نقصان ہوتا ہے یا فائدہ۔ (یا اس سے بہت سی مشکلات کا حل مل جاتا ہے جیسا کہ آپ نے پہلے فرمایا ہے) سوال یہ ہے کہ اس کا ثبوت قرآن سے ملتا ہے یا نہیں اگر اس کا ثبوت قرآن سے ملتا ہے تو اس سے ہزار نقصان ہوں اور لاکھ مشکلات لاینحل رہ جائیں۔ وہ چیز اپنے مقام پر موجود رہے گی اور اس کا ماننا ہمارا ایمان، لیکن اگر اس کا وجود قرآن سے نہیں ملتا تو اس کے لیے یہ دلیل کہ اس کے ماننے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا بلکہ بہت سی مشکلات کا حل مل جاتا ہے میرے نزدیک کوئی دلیل نہیں۔

مجھے افسوس ہے کہ خط میں زیادہ تفصیل سے نہیں لکھ سکتا۔ آپ کے لیے یہی اشارات کافی ہوں گے۔ آپ ان پر پھر غور فرمائیے اور اگر اس کے باوجود آپ کا اطمینان نہ ہو تو کبھی ملنے پر خدا چاہے تفصیل سے گفتگو ہو سکے گی۔

امید آنکہ آپ مع الخیر ہوں گے۔ مجھے افسوس رہا کہ لاہور میں پھر آپ سے ملاقات نہ ہو سکی۔ میرے پاس وقت بہت ہی کم تھا اور ہجوم مشاغل بہت زیادہ۔ ورنہ میں ضرور حاضر خدمت ہوتا۔ آپ سے بھی نہ مل سکا اور نیازی صاحب سے بھی نہ۔ اس کا مجھے افسوس رہا۔ آپ کے کراچی آنے کا کیا رہا؟

نیازی صاحب سے ملنا ہو تو سلام عرض کر دیں۔ آپ کا پتہ درج نہ تھا اس لیے آپ کے سرکاری پتہ پر خط بھیج رہا ہوں۔

والسلام

پرویز

۴ر نومبر

ایک شکایت رنگیں بھی سن لیجیے۔

آپ نے پہلے خط بھی لکھا تھا اور اس خط میں پھر دہرایا ہے کہ میں اگر یوں کہتا ہوں تو اس پر خفگی ہوتی

ہے،'' میں نہیں سمجھ سکا کہ آپ کے دل میں خفگی کا احساس کیوں پیدا ہوتا ہے۔ آپ کے یا کسی اور صاحب کے نزدیک جو مسلک بھی حق و صداقت کا ہے انھیں حق حاصل ہے کہ اس مسلک کو اختیار کریں۔ یہ چیز میرے لیے وجہ خفگی کیوں ہو! آپ سے میرا متفق نہ ہونا (یا آپ کا مجھ سے متفق نہ ہونا) خفگی کس طرح کہلا سکتا ہے۔

Arthur Geoffery کی کتاب کا اشتہار میں نے دو ماہ ہوئے دیکھا تھا۔ اسی وقت ولایت آرڈر بھیج دیا۔ لیکن کتاب اس وقت تک نہیں آئی۔ مجھے اس کا خیال پہلے بھی تھا لیکن اب آپ کے خط سے اور بھی بڑھ گیا۔ ولایت والی کتاب آتی رہے گی۔ ایک جوابی پوسٹ کارڈ بھیج رہا ہوں۔ نیازی صاحب سے کہیے کہ جہاں سے کتاب خریدی ہے انھیں خط لکھ دیں کہ کتاب مجھے وی پی بھیج دیں اور مجھے اطلاع دے دیں۔ ان کا اور آپ کا شکر گزار ہوں گا۔ ''سبعہ حروف'' والی روایت خالص رفض کی اختراع ہے اور میں اس سے پہلے بھی اس طرف اشارہ کر چکا ہوں۔

مجھے کتاب بھجوانے کا انتظام جلد فرما دیجیے۔

نیازی صاحب کے ''سبع معلقہ'' (سات مضامین جن کا آپ نے ذکر کیا تھا) کہاں ہیں! ''معلق''؟

پرویز

پتہ میرا یہ ہے کہیں لکھ رکھیے:

۱/۲۳ فاؤلر لائنز، نیپیئر بیرکس، کراچی نمبر ۴

(۳)

۹-۵-۵۷

محترمی شاہ صاحب، اسلام علیکم!

آپ کے دونوں خطوط میرے سامنے ہیں۔ میں جو کچھ لکھنا چاہتا تھا محترم عرشی صاحب کے زبانی پیغام کو اس پر اس لیے ترجیح دیتا تھا کہ وہ دل کی بات دل کی زبان سے کہہ سکیں گے اور دوسرے اس لیے کہ اصل مقصد تک آنے سے پہلے جس طولانی تمہید کو ضروری خیال کرتا تھا اس کی زحمت سے بچ جاؤں گا۔ بارے الحمد کہ آپ کے خط نے اس زحمت سے مجھے بچا لیا اور اب میں نہایت مختصر الفاظ میں براہ راست صرف مطلب تک آ سکتا ہوں۔

محترمی! میں محسوس کرتا ہوں کہ ہم لوگ جب دین کے بارہ میں اپنا کوئی خیال شائع کرتے ہیں تو ہماری ذمہ داری بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ آپ کو کیا معلوم کہ آپ کے خیالات کا مطالعہ کرنے والوں میں کتنے لوگ ایسے ہیں جو آپ کی ہر بات کو صحیح اور سند سمجھ کر اپنے خیالات کو اس کے مطابق بدل لیتے ہیں۔ اس کے معنی یہ

ہیں کہ اپنے خیال کی اشاعت سے ہم ان لوگوں کے خیالات کی تبدیلی کی ذمہ داری بھی اپنے سر لے لیتے ہیں اس سے آپ اندازہ لگائیے کہ ہم اگر کوئی بات حقیقت کے خلاف کسی مصلحت یا سیاست کے تابع کہہ دیں تو اس کے نتائج کتنے دوررس ہوں گے۔

میں آپ کی تحریروں میں یہی چیز محسوس کر رہا تھا اور اب آپ نے اپنے خط میں خود اس کا اعتراف کیا ہے کہ آپ بہت کچھ مصلحتاً اور سیاستاً لکھ دیتے ہیں۔ میرے نزدیک دین کے معاملہ میں ہمیں ایک لفظ بھی اس طرح نہیں لکھنا چاہیے۔ اگر آپ کی یہ سیاسی مجبوری موجودہ ملازمت کی مجبوری ہے تو اس کے متعلق مجھے لکھیے۔ ممکن ہے ہم اس کا کوئی حل دریافت کر سکیں۔ لیکن جب تک یہ حل نہ مل سکا میرا مشورہ یہ ہے کہ آپ دوسروں کو مواد مہیا کر دیا کریں لیکن اپنے نام سے اکثر ایسی بات نہ لکھا کریں۔

آپ جس انداز سے چاہتے ہیں کہ آپ مولوی کو اس طرف لے آئیں وہ انداز یکسر ناکام ہے۔ اس سے مولوی تو ادھر آ نہیں سکتا لیکن آپ ہنستے ہی ہنستے حق سے کہیں دور چلے جاتے ہیں۔ آپ مثال کے طور پر کتاب و حکمت والے مضمون میں دیکھیے۔ آپ نے قرآنی حکمت کو سنت رسول اللہ کے مترادف قرار دے دیا حالاں کہ قرآن نے حکمت کو منزل من اللہ اور وحی متلو قرار دیا ہے یعنی حکمت خود قرآن کا ایک حصہ ہے۔ سنت کو اس کے مترادف قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ سنت خود منزل من اللہ ہے اور وحی کا ایک جزو۔ اب اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ مولوی یہ کہے گا کہ دیکھئے خود جعفر صاحب بھی سنت کو وحی پر مبنی مانتے ہیں اور وہ بھی وحی غیر متلو پر نہیں بلکہ وحی متلو پر اب جب آپ اس سے انکار کریں گے تو وہ کہے گا کہ پھر اس طرح کے مغالطہ پیدا کرنے کی ضرورت کیا تھی؟ دوسری طرف سنت کو وحی نہ ماننے والے یہ کہیں گے کہ آپ نے وہی قدامت پرستی کا مسلک اختیار کر لیا کیوں کہ کتاب سے قرآن اور حکمت سے سنت نبوی مراد لینا مدت سے اہل حدیث کا مسلک چلا آ رہا ہے۔ اس طرح ''عجیب زاویۂ نگاہ'' والے مضمون میں آپ نے نئی تفاسیر کے حامیوں پر اعتراض کر کے اپنے سیاسی تقاضے کو پورا کر دیا لیکن دو ہی اشاعتوں کے بعد اللہ اور رسول سے مراد اسلامی اسٹیٹ لے کر اہل علم کے سامنے ایک عجیب حیثیت سے کھڑے ہو گئے۔ یعنی اس حیثیت سے کہ جس بات کو دوسروں کے ہاں قابل اعتراض قرار دیتے ہیں اس پر خود بھی عامل ہیں۔

اس سے آگے بڑھیے تو اس مضمون سے آپ نے قدامت پسند لوگوں کو اس پر تو بے شک مطعون کر دیا کہ وہ اسلاف کے بعض مطلب کو اختیار کرتے ہیں اور بعض سے انکار۔ لیکن قرآن کے باطنی معنی کے امکان بلکہ وجود کا اقرار کر کے آپ نے قرآن کی جڑ بنیاد ہی کو کھود دیا۔

میں نے یہ دو ایک باتیں بطور مثال پیش کر دی ہیں ورنہ آپ کی تحریروں سے اس قسم کی بہت سی چیزیں

سامنے آسکتی ہیں۔ میرا مخلصانہ مشورہ یہی ہے کہ جب تک آپ اس پر مختار نہ ہوں کہ جس بات کو آپ دل سے صحیح مانیں صرف اس کو شائع کریں آپ اپنے نام سے دینی معاملات میں کچھ نہ لکھا کریں اور جب کچھ لکھیں تو پھر اس میں سیاست و مصلحت کا کوئی اثر نہیں ہونا چاہیے۔

آپ کی جرأت دلانے پر میں نے اتنا کچھ بالکل لٹھ مارنے کے انداز پر لکھ دیا ہے اس احساس کے ماتحت کہ یہ پرویز کا خط جعفر شاہ صاحب کے نام ہے۔

لغت کے متعلق آپ کا شرارت آمیز مشورہ دلچسپ ہے لیکن میں اس قسم کی شرارتوں کی جرأت کبھی کرتا نہیں۔ یہاں مولانا طلحہ صاحب سے کچھ بات چیت ہو رہی ہے ان کی سفارش مولانا میمن صاحب نے کی تھی۔ شاید معاملہ طے ہو جائے۔ میں ان لوگوں کو صرف لغت کا حصہ دکھانا چاہتا ہوں۔ جہاں تک قرآنی تفسیر کا تعلق ہے یہ نہ مجھ سے متفق ہو سکتے ہیں نہ میں ان سے اس کی توقع کرنا چاہتا ہوں۔ امید آنکہ آپ خیریت سے ہوں گے اور عرشی صاحب بھی وہاں پہنچ گئے ہوں گے۔ اتواری برادری ہمیشہ آپ کو یاد کرتی ہے اور بہت بہت سلام بھیجتی ہے۔

والسلام

پرویز

لغات القرآن کی تصحیح سے متعلق مراسلت

جناب پرویز صاحب کے خطوط بنام حضرت جعفر شاہ پھلواری

محترمی شاہ صاحب، اسلام علیکم میں آپ کو خط لکھنے ہی والا تھا کہ کل عرشی صاحب نے آپ کا کارڈ دکھایا۔ ''لغات القرآن'' کی طباعت سے پہلے اسے کسی ادبی اور نحوی کو دکھانے کی تجویز سے میں شروع ہی سے متفق ہوں۔ زیادہ اس لیے کہ اس سے ہمارا قدامت پسند طبقہ مطمئن ہو جائے گا۔ اور ان کے اطمینان سے اس کا افادی دائرہ وسیع ہو جائے گا لیکن اتنی کوشش کے باوجود ابھی تک مجھے اس میں کامیابی نہیں ہو سکی۔

موزوں حضرات کی زرطلبی میری وسعت سے کہیں زیادہ ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ اس کے لیے قوم سے مدد مانگی جائے۔ لیکن کون سی قوم سے؟ ہماری قوم کو تو یہ سکھایا گیا ہے کہ قرآن کا نام لینے والوں کی زبان کاٹ ڈالنا جہاد عظیم ہے۔ اس قوم سے قرآن کے نام پر کچھ مانگنا حقائق سے چشم پوشی ہے۔

عرشی صاحب نے مجھے بتایا ہے کہ لاہور میں مولانا ابوالبرکات صاحب بہت بڑے ادیب اور نحوی مشہور ہیں۔ مجھے ذاتی طور پر اس کا علم نہیں اگر آپ کو اس کا علم ہو اور آپ اس سے متفق ہوں تو ان سے بات کر کے دیکھئے۔ اس لغت میں ان کے کرنے کا کام زیادہ نہیں ہوگا۔ مقصد صرف ان کے ''سارٹیفکیٹ'' سے ہے۔ دوسرا نام

مولانا ناظم ندوی (حال پرنسپل دارالعلوم، بہاولپور) کا لیا جاتا ہے۔ اگر آپ ان سے واقف ہیں تو ان سے پوچھ کر دیکھئے۔

اگر ان میں سے کوئی صاحب اصولاً تیار ہوں تو تفاصیل میں ان سے طے کرلوں گا۔

کیا آپ نے کراچی والوں سے بالکل قطعِ تعلق کرلیا؟ اگر میں یہ خوشخبری سناؤں کہ دیس بھیرویں اور پیلو کے بہترین ریکارڈ ایسے ہیں جو آدھا آدھا گھنٹے تک مسلسل بجتے ہیں تو کیا یہ بھی آپ کو کراچی آنے کے لیے آمادہ نہ کرسکیں گے؟۔

احباب ہمیشہ یاد کرتے رہتے ہیں اور سلام عرض کرتے ہیں۔

پرویز

۲۰/اپریل

(۲)

محترمی شاہ صاحب،

السلام علیکم!

لاہور سے جو کھانسی لے کر چلا تھا وہ ابھی تک ستا رہی ہے۔ کہتے ہیں کہ یہ عام کمزوری کا اثر ہے۔

۲] آپ کو بھی میں نے اس مرتبہ معمول سے زیادہ کمزور پایا۔ لاہور میں ملاقات کچھ ''کوچۂ غیر میں گاہے سرراہے گاہے'' قسم کی ہوئی کہ کوئی بات ہی نہ ہوسکی۔ خدا کرے اب آپ خیریت سے ہوں۔ مجھے خیریت سے مطلع فرمائیے گا تاکہ تشویش نہ رہے۔

۳] آپ نے طٰہٰ حسین کی کتاب کا ترجمہ بہت اچھا کیا ہے۔ میں جانتا ہوں کہ یہ کام کس قدر مشکل تھا۔ لیکن آپ اس میں بہت کامیاب رہے۔ مجھے (اردو میں) کتاب کا عنوان کچھ جچا نہیں۔

۴] میں نے سال گزشتہ طٰہٰ حسین کی مشہور کتاب الفتنہ الکبٰری (دو جلد) کا ترجمہ کرایا تھا۔ ترجمہ اچھا رواں ہے لیکن ہمارے بجٹ میں کتاب کی اشاعت کی گنجائش نہیں نکل سکی۔ اگر آپ کا ادارہ اسے شائع کرنا چاہے تو یہ ترجمہ اسے دیا جاسکتا ہے۔ ہم نے مترجم کو دونوں جلدوں کا جو قریب پان صد صفحات پر مشتمل ہیں قریب پندرہ سو روپے معاوضہ دیا تھا۔ اگر آپ مناسب سمجھیں تو اس کی بابت وہاں بات کرکے مجھے مطلع فرمائیے۔

۵] میری لغات القرآن کا معاملہ ابھی تک وہیں کا وہیں ہے۔ مولانا کاشغری صاحب اسے دیکھنے پر آمادہ ہوئے تو ایسی شرائط کے ساتھ جس کا پورا کرنا ہمارے بس کی بات نہیں۔ انھوں نے سولہ روپیہ فی صفحہ معاوضہ مانگا۔ کتاب قریب دو ہزار صفحات پر مشتمل ہے۔ یعنی تیس ہزار روپے معاوضہ! لہٰذا وہ خیال چھوڑ دینا پڑا اور کوئی کام

کا آدمی ملا نہیں یا وہ رضا مند نہیں ہوا۔ لہٰذا آپ کے پیش نظر جو مقصد تھا (کہ کسی مشہور لغوی یا نحوی کا نام اس کے ساتھ شامل ہو جائے تو مفید رہے گا) وہ پورا ہوتا نظر نہیں آ رہا۔ کتاب کی اشاعت میں غیر ضروری تاخیر ہو رہی ہے اور لوگوں کے تقاضے بڑھ رہے ہیں۔ اندریں حالات ہمیں دوسرا طریقہ اختیار کر لینا چاہیے۔ یعنی خود اپنا اطمینان کر لیں کہ اس میں علمی نقطہ نگاہ سے کوئی خاص کمزوری نہیں رہ گئی۔ اس کے لیے اب یہی ہو سکتا ہے کہ ہم آپ مل کر کچھ کریں۔ میں نے اس پر نظر ثانی کے بعد مسودہ کو صاف کر لیا ہے۔ اب اگر آپ اسے ایک نظر دیکھ لیں تو اپنا اطمینان ہو جائے گا۔ میرے لاہور آنے میں ابھی کچھ وقت ہے اس لیے اس کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ مسودہ کو اقساط میں آپ کے پاس بھیجتا جاؤں اور آپ دیکھ کر اسے واپس کرتے جائیں۔ میں وقت کی قیمت کا قائل ہوں۔ جتنا وقت آپ اس پر صرف کریں گے اتنے وقت میں آپ کچھ اور کام کریں گے تو اس کا آپ کو معاوضہ ملے گا۔ اس لیے یہ غلط ہوگا کہ آپ کو صرف کردہ وقت کا معاوضہ نہ ملے۔ اس لیے میں اس کے معاوضہ میں ضرور کچھ پیش کروں گا جسے آپ کو قبول کرنا ہوگا۔

یہ کام کرنے کا ہے اور جلد کرنے کا۔ اس لیے مجھے جلدی مطلع فرمائیے کہ اس کی بابت پروگرام کیا رکھا جائے۔

اگر آپ لاہور کی سردیوں سے بچنے کے لیے کراچی آ سکتے ہیں تو یہ کام دو تین مہینے میں مکمل ہو سکتا ہے اس کے لیے اگر وہاں سے بلا تنخواہ بھی رخصت مل جائے تو لے لینی چاہیے۔

فرمائیے کیا خیال ہے۔

عرشی صاحب یہاں آتے ہی بیمار ہو گئے اب اچھے ہیں۔ اگرچہ کمزور بہت ہیں۔

احباب آپ کو یاد کرتے رہتے ہیں اور سلام کہتے ہیں۔

والسلام

پرویز

۱۹/۸

[مضمون جاری ہے]

اس مضمون کی پہلی قسط مارچ کے ''ساحل'' میں شائع ہو چکی تیسری اور آخری قسط مئی کے ساحل میں ملاحظہ کیجیے اس قسط میں کتابیات بھی شامل ہیں۔ ان اقساط پر نقد و نظر کا انتظار رہے گا۔