مولانا مودودیؒ

شخصیت اور تحریک، ایک علمی جائزہ

ڈاکٹر فریدہ خانم

مولانا مودودی
شخصیت اور تحریک
ایک علمی جائزہ

ڈاکٹر فریدہ خانم

(زیرنظر کتاب اصلاً ایک تحقیقی مقالہ بعنوان ''مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی شخصیت اور تحریک کا ایک معروضی مطالعہ'' ہے جس پر مصنفہ کو شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی کی طرف سے ۱۹۹۰ میں پی۔ایچ۔ڈی کی ڈگری دی گئی۔ مقالہ کی تاریخی حیثیت کو برقرار رکھنے کے لیے اس کی موجودہ ترتیب میں صرف نام اور چند ابواب میں جزوی ترمیم واضافہ پر اکتفا کیا گیا ہے)

Maulana Maududi: Shakhsiyat aur Tahrik...
By Dr. Farida Khanam

First Published 2005, Reprinted 2008
© Goodword Books 2008

Goodword Books
1, Nizamuddin West Market
New Delhi - 110 013
email: info@goodwordbooks.com

www.goodwordbooks.com

فہرست مضامین

ہدیۂ تشکر 5

مقدّمہ 7

تاریخی اور سیاسی پس منظر 18

جدید قومیت پسندانہ نظریات اور اسلام (الف) 21

// // // (ب) 26

فکر مودودی کے ارتقائی مراحل 28

چار بنیادی اصطلاحوں کی انقلابی تفسیر 43

خلافت الٰہی اور اقامتِ دین کی سیاسی تشریح 74

نبوت اور اسلامی مشن کا تصور 85

منظّم جدوجہد: جماعتِ اسلامی 92

دستورِ جماعتِ اسلامی پر ایک نظر 105

تنظیمی ڈھانچہ 135

اندرونی ردِعمل 148

غیر جماعتی علماء 167

تنقید کا معیار 203

خاتمہ 207

ہدیۂ تشکر

زیرِ نظر مقالہ کی تیاری کے سلسلہ میں جن افراد اور اداروں کا تعاون مجھے حاصل ہوا ان کا شکریہ ادا کرنا میں اپنا فرض سمجھتی ہوں۔

سب سے پہلے میں جامعہ ملّیہ اسلامیہ کا شکریہ ادا کرتی ہوں جس نے مجھے اس تحقیقی مطالعہ کا موقع فراہم کیا۔

پروفیسر مشیر الحق صاحب (موجودہ وائس چانسلر، کشمیر یونیورسٹی) میرے خصوصی شکریے کے مستحق ہیں جن کی نگرانی اور سرپرستی میں اس کام کا آغاز ہوا۔ اس کے بعد ڈاکٹر رشید الوحیدی صاحب کی ممنون ہوں جن کی مسلسل رہنمائی اور نگرانی کے ذریعہ یہ کام پایۂ تکمیل تک پہنچا۔

اس سلسلہ میں جامعہ کے مؤقر اساتذہ، بالخصوص ڈاکٹر عماد الحسن آزاد فاروقی صاحب، ڈاکٹر ماجد علی خاں صاحب اور پروفیسر اختر الواسع صاحب کی بھی مشکور ہوں جنہوں نے وقتاً فوقتاً اپنے تجربات کی روشنی میں مفید مشورے دیئے۔

ڈاکٹر حمید اللہ ندوی (بھوپال) کی شکر گذار ہوں کہ آپ نے اپنی عدیم الفرصتی کے باوجود میرے مسودے کو حرف بہ حرف پڑھا اور بعض اہم پہلوؤں کی نشاندہی کرتے ہوئے ضروری مواد فراہم کیا جن سے مجھے اس مقالہ کو بہتر بنانے کا موقع ملا۔

میں مولانا انیس لقمان ندوی (مالیگاؤں) کی بھی مشکور ہوں جنہوں نے مقالہ کو از اوّل تا آخر پڑھا اور اس کو علمی اور تحقیقی اعتبار سے معیاری بنانے میں کافی کام کیا۔ موجودہ کتابی ترتیب و تشکیل اور حذف و اضافہ کے سلسلہ میں ڈاکٹر نازش احتشام اعظمی (اصلاحی دواخانہ، نئی دہلی) نے بڑا اہم کردار ادا

کیا۔ بڑی ناسپاسی ہوگی کہ اپنے شاگرد اسجد نواز کا شکریہ ادا نہ کروں جنہوں نے کمپوزنگ اور پروف ریڈنگ کے مراحل سے مجھے بچایا۔ اسی کے ساتھ ساتھ برادرم ثانی ثنین خان کی دلچسپی اور توجہ کا شکریہ ادا کرتی ہوں جنہوں نے انتظامی امور کو بحسن وخوبی انجام دیا۔

یہاں میرے والدِ محترم، مولانا وحیدالدین خان صاحب کا ذکر کرنا ضروری ہے جن کے ذریعہ ابتداء مجھے اس کام کی تحریک ہوئی۔ اور جن کی مسلسل ہمت افزائی اس کام کو مکمل کرنے میں میرا سب سے بڑا سہارا ثابت ہوئی۔

مقدّمہ

بیسویں صدی کے اوائل میں ایک طرف عثمانی سلطنت کا خاتمہ اور دوسری طرف مغربی قوموں کے عروج نے مسلمانوں کو ایک بالکل نئے مسئلہ سے دوچار کر دیا۔ ایسا مسئلہ جس سے ان کو کبھی سابقہ نہ پیش آیا تھا۔

مسلمان تقریباً ایک ہزار سال تک غالب قوم تھے۔ خلافت عثمانی کی شکل میں اپنا سیاسی مرکز کھونے کے بعد وہ اچانک مغرب کی استعماری طاقتوں کے محکوم بن کر رہ گئے۔ ان حالات کے پیش نظر [illegible] مسلم دنیا میں احیاء اسلام کی تحریکیں زور وشور کے ساتھ ابھریں۔ مختلف دانشوروں نے مسلمانوں کو [illegible] میدانوں میں اٹھانے کی کوشش کی۔ ان میں ایک رجحان یا طرز فکر مختصر طور پر یہ تھا [illegible] سی طاقت [illegible] اسلام کا جزء لاینفک ہے۔ یعنی اس کے بغیر اسلام پر پوری طرح عمل نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے مسلمانوں کو طاقت کے حصول کے لئے پوری کوشش صرف کرنا چاہئے تاکہ اسلامی قوانین کا مکمل نفاذ ہو سکے۔ لیکن ایسا ایک نظریہ اسلام کو ان آبادیوں کے لیے بے معنی بنا دیتا ہے جہاں پر مسلمان اقلیت میں ہیں اور اسلام کو اسٹیٹ مذہب کا مقام حاصل نہیں ہے۔ اسلامی حکومت قائم کرنے کا نظریہ بذات خود اتنا پر کشش ہے کہ موجودہ زمانہ میں یہ نظریہ دوسرے تمام نظریات پر غالب ہو گیا۔ نہ صرف یہ کہ طلباء، علماء، عوام و دانشور اس سے متاثر ہیں بلکہ بعض ریاستیں بھی اس کی حامی ہیں۔

اس کے باوجود اس حقیقت کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ برصغیر میں علماء کی ایک معقول تعداد ابتدا ہی سے سید ابوالاعلیٰ مودودی کے خیالات پر تنقید کرتی رہی ہے۔ دوسری طرف غیر منقسم ہندستان سے لے کر عالم اسلام کے مختلف حصوں میں ان کی تحریک کو ہر سطح پر کارکن اور حمایت کرنے والے لوگ

ملے۔ ان کے زیر قیادت جماعت اسلامی کے نام سے علمی، تعلیمی، سیاسی اور سماجی تقریباً ہر شعبہ میں بے شمار تنظیمی سرگرمیاں وجود میں آئیں، مگر وہ تحریک جو گویا بیسویں صدی کو اسلام کی صدی بنانے کا عزم لے کر اٹھی تھی۔ اکیسویں صدی میں پہنچ کر تقریباً ہر میدان میں دم توڑتی ہوئی نظر آتی ہے۔ عالمی مقبولیت اور اپنے دائرۂ کار کی وسعت اور پھیلاؤ کے اعتبار سے غالباً یہ سب سے بڑی کوشش تھی جو اسلام کو سیاسی طور پر غالب کرنے کے لئے منظم انداز میں کی گئی، مگر وہ اپنے مقصد کی تکمیل میں واضح طور پر ناکام ثابت ہوئی۔ چنانچہ نئی صدی کے ابتدائی مرحلہ میں اکثر غور وفکر کرنے والے افراد کے ذہنوں میں یہ سوال اٹھ رہا ہے کہ اسلام کے نام پر اٹھنے والی یہ عظیم الشان تحریک کیوں ناکام ہوگئی، کیا وہ حقیقی اسلام کی نمائندہ نہیں تھی یا خود اسلام اب ایک صرف شدہ طاقت (Spent Force) کی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔ لہٰذا جماعت اسلامی'' اس طرح کی کسی بھی تحریک اور تنظیم کی کوششوں کے علی الرغم'' مغرب کی تہذیبی اور سیاسی یلغار کا مقابلہ نہیں کر سکی۔

اگلے صفحات میں گزشتہ صدی کی ایک سب سے مشہور شخصیت اور غالباً تعلیم یافتہ مسلمانوں میں سب سے زیادہ مقبول تحریک کے ظہور وارتقاء، اغراض ومقاصد اور ناکامی کے اسباب کا معروضی مطالعہ کیا گیا ہے۔

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی ۱۹۰۳ میں پیدا ہوئے اور ۱۹۷۶ میں ان کی وفات ہوئی۔ مولانا کی فکری اور شعوری نشوونما ایسے زمانہ میں ہوئی جب کہ ایک طرف مسلمانوں کی سیاسی طاقت مکمل طور پر ٹوٹ چکی تھی اور تہذیبی اعتبار سے وہ ساری دنیا میں بالکل مغلوب ہوگئے تھے، دوسری طرف پورے عالم اسلام میں مسلمانوں کے احیائے نو کے لئے مختلف قسم کی سیاسی اور مذہبی تحریکیں چل رہی تھیں۔ یہ ایک فطری بات ہے کہ مولانا مودودی کا فکر، اپنے تشکیلی دور میں، اس ماحول سے متاثر ہوا۔ تاہم انہوں نے اپنے وقت کی تمام فکری اور تحریکی رجحانات سے ایک یا دوسرے پہلو سے اختلاف کیا، اور یہ کوشش کی کہ اسلام اور ملت اسلامیہ کے احیاء کے لئے زیادہ جامع، ہمہ گیر اور انقلابی نظریہ پیش کریں۔

مولانا مودودی کی تمام فکری کاوشوں اور عملی سرگرمیوں کا نقطۂ ارتکاز یا مرکز ومحور یہ ہے کہ

اسلام ایک مکمل اور ہمہ گیر نظام زندگی ہے۔ جس کا تعلق محض انسان کی انفرادی زندگی سے نہیں ہے بلکہ زندگی کے اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، تمدنی، قومی اور بین اقوامی، تمام شعبوں سے ہے۔ وہ اس لئے آیا ہے کہ دنیا کے دوسرے نظاموں پر اسی کو غلبہ اور بالادستی حاصل ہو، اور مسلمانوں کا نصب العین یہ ہے کہ وہ اسلام کے جامع نظام حیات یا بالفاظ دیگر، حکومت الہیہ کے قیام کی جدوجہد کریں۔ ہر مسلمان کا یہ فرض ہے کہ اسے جہاں جہاں اور جس جس طرح نظام اسلامی کو قائم اور غالب کرنے کا موقع ملے اس کو کام میں لانے کے لئے وہ اپنے جسم و جان کی ساری قوت صرف کردے۔

اس سلسلہ میں مولانا مودودی نے اپنے کام کا باضابطہ آغاز ۱۹۳۳ میں، ماہنامہ ترجمان القرآن سے کیا جس کے ذریعہ اپنے فکر کو عام کرنے کی کوشش کی۔ اس کے بعد انہوں نے اگست ۱۹۴۱ میں جماعت اسلامی کے نام سے ایک تنظیم قائم کی۔ یہ جماعت درحقیقت اسی مقصد کو منظم جدوجہد کے ذریعہ حاصل کرنے کی خاطر تشکیل دی گئی جس کی حیثیت، مولانا مودودی کی نظر میں، ملت اسلامیہ کے اصلی نصب العین کی ہے، یعنی زمین پر حکومت الٰہیہ کا قیام، نظام اسلامی کو دوسرے تمام وضعی نظامہائے حیات پر غالب کرنا۔

ماہنامہ ترجمان القرآن کے علاوہ مولانا مودودی نے مختلف کتابوں کے ذریعہ اپنے افکار و خیالات کو مرتب شکل میں پیش کیا۔ اور اس طرح مسلمانوں کے اندر اسلامی نظام حیات کا واضح شعور اور اس کے قیام کا جذبہ ابھارنے کی کوشش کی۔ ان کی مختصر کتابوں میں ''قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں'' اور ''تجدید و احیائے دین'' خصوصی اہمیت کی حامل ہیں، اور بڑی کتابوں میں ان کی مفصل تفسیر قرآن ہے جو ''تفہیم القرآن'' کے نام سے چھ جلدوں میں شائع ہوئی۔

اپنی کتاب ''قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں'' کے ذریعہ مولانا نے گویا اپنے نظریات کی قرآنی اساس فراہم کرنے کی کوشش کی ہے اور دوسرے لفظوں میں اس کتاب کا اصل مدعا یہ ثابت کرنا ہے کہ ان کا تصور دین عین قرآن سے ماخوذ ہے۔ مولانا کے خیال میں، الٰہ، رب، عبادت اور دین کی اصطلاحات اربعہ حقیقتاً اس جامع اور ہمہ گیر تصور حیات کی نمائندگی کرتی ہیں جو ملی قلبی ایمان سے شروع ہوتا ہے اور ریاست کی تشکیل پر جا کر مکمل ہوتا ہے۔ مگر بعد کے زمانوں میں جب مسلم قوموں کو زوال ہوا تو

ان الفاظ کے معانی میں محدودیت اور غموض آتا چلا گیا، ہر لفظ نے اپنا حقیقی انقلابی مفہوم کھو دیا اور بالآخر قرآن کی اصلی روح نگاہوں سے مستور ہو کر رہ گئی۔

دوسری کتاب ''تجدید و احیائے دین'' میں مولانا نے قرنِ اوّل سے لے کر اب تک کی اسلامی تاریخ میں اٹھنے والی تمام تجدیدی اور احیائی تحریکوں کا ناقدانہ جائزہ لیا ہے اور ہر زمانے کے مصلحین اور مجددین کی کاموں کی قدر پیمائی یا درجہ بندی کرتے ہوئے یہ دکھایا ہے کہ موجودہ دور میں اسلام کی تجدید اور مسلمانوں کے احیاء نو کا کام کن خطوط پر ہونا چاہئے۔

مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ مولانا مودودی کے فکر کو سمجھنے کے لئے ان کی تصنیفات میں ''خلافت و ملوکیت''، ''مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش''، ''اسلام کا نظام حیات''، ''اسلام کا نظریۂ سیاسی''، ''شہادت حق''، ''خطبات''، ''اسلامی عبادات پر تحقیقی نظر''، ''اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و مبادی''، ''مسئلۂ قومیت''، ''جہاد فی سبیل اللہ''، ''الجہاد فی الاسلام''، ''تنقیحات'' اور ''تفہیمات''، وغیرہ کا مطالعہ ضروری ہے۔ اگلے صفحات میں ہم نے انہی کتابوں کی روشنی میں مولانا کے مذہبی اور سیاسی خیالات کا معروضی جائزہ لینے کی کوشش کی ہے۔

مولانا مودودی کے فکر نے بہت سے لوگوں کو شدت سے متاثر کیا، پھر چونکہ ان کی تحریک اور مصر کی اخوان المسلمین کی تحریک میں نظریاتی اور عملی، دونوں پہلوؤں سے تقریباً مکمل ہم آہنگی تھی اس لئے ان کی فکر کو عرب ممالک میں پھیلنے کے کافی مواقع ملے۔

مولانا مودودی نے اپنے کام کا آغاز غیر منقسم ہندستان میں شروع کیا۔ ۱۹۴۷ میں تقسیم کے بعد وہ پاکستان منتقل ہو گئے۔ ابتداءً ان کا تاثر یہ تھا کہ پاکستان چونکہ اسلام کے نام پر حاصل کیا گیا ہے اور وہاں مسلمانوں کی عظیم اکثریت ہے اس لئے وہاں اسلامی نظام کو عملاً قائم کرنے کے مواقع زیادہ ہیں۔ چنانچہ پاکستان پہنچ کر انہوں نے وہ مہم شروع کی جس کو وہ ''مطالبۂ نظامِ اسلامی'' کا نام دیتے تھے۔ تاہم واقعات نے ثابت کیا کہ پاکستان کے بارے میں ان کا ابتدائی تاثر صحیح نہ تھا، کیوں کہ ایک طویل عرصہ کی مسلسل جدوجہد کے باوجود مطالبۂ نظامِ اسلامی کی مہم میں عملاً انہیں کوئی قابل ذکر کامیابی حاصل نہ ہو سکی۔ ان کی تحریک اپنے ابتدائی مرحلہ میں جس طرح ایک نظری تحریک تھی، ان کی زندگی کے آخری وقت میں بھی

وہ نظری تحریک کی حیثیت رکھتی تھی، وہ عملی نظام کی صورت نہ اختیار کر سکی۔

مولانا مودودی کی شخصیت کا ایک غور طلب پہلو یہ ہے کہ ایک طرف انہیں بے پناہ مقبولیت حاصل ہوئی۔ ان کی تحریک کے اثرات برّصغیر ہند سے لے کر عالم اسلام کے متعدد ممالک میں انتہائی تیزی کی ساتھ پھیل گئے۔ مولانا کی وفات کی بعد بھی ان کے نظریات مختلف صورتوں میں بڑھتے رہے۔ اس وقت جماعت اسلامی پاکستان اور جماعت اسلامی ہند کی صورت میں دو طاقتور تنظیمیں اور ان سے متعلق دوسرے ذیلی حلقوں کے علاوہ دوسرے مسلم ملکوں میں بھی کچھ تنظیمیں ہیں جو انہی کے فکر کی بنیاد پر کام کر رہی ہیں۔

دوسری طرف مولانا مودودی کی تحریک کا ایک اور ردّعمل ہے جو پہلے ردّعمل کے بالکل برعکس ہے، یعنی علماء اور خواص کی ایک بڑی تعداد سے لے کر عامۃ المسلمین کے مختلف طبقات میں انتہائی شدت کے ساتھ ان کی تنقید اور مخالفت کی گئی جس کا سلسلہ اب بھی کسی نہ کسی شکل میں جاری ہے۔ بہت سے لوگ ابتداء میں ان کی فکر سے متاثر ہوئے۔ عملاً ان کی تحریک میں ایک فعال کارکن کی حیثیت سے شریک بھی ہوئے، اس کے بعد جلد ہی انہوں نے جماعت سے علیٰحدگی اختیار کر لی اور نظریاتی اور عملی پہلوؤں سے مولانا مودودی اور ان کی تحریک کے بارے میں اپنے اختلافات ظاہر کئے۔ بے شمار افراد ایسے بھی ہیں جنہوں نے شروع سے مولانا کی سخت مخالفت کی، حتیٰ کہ قدیم علماء کی طرف سے یہ مخالفت، بعض اوقات، اتنی شدید ہوئی کہ ان کے خلاف تکفیر و تفسیق کے فتوے بھی صادر کئے گئے۔

مولانا مودودی اور ان کی تحریک کے اس دوگونہ ردّعمل کو سرسری طور پر دیکھ کر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے ساتھ فکری اتفاق رکھنے والوں اور ان کے عقیدت مندوں سے قطع نظر، ان کی مخالفت کرنے والے علماء میں بھی ایسے افراد موجود ہیں جنہوں نے سخت نظریاتی اختلاف کے باوجود، بعض پہلوؤں سے مولانا مودودی کے کاموں کو سراہا اور ان کی شخصیت کا واضح اعتراف کیا ہے۔ مثال کے طور پر مولانا قاری محمد طیب صاحب کو لیجئے۔ یہ ایک معلوم واقعہ ہے کہ وہ جماعت اسلامی کے شدید مخالفین میں سے تھے۔ تاہم مولانا مودودی کے بارے میں انہوں نے ایک جگہ لکھا ہے کہ ''میں مولانا مودودی کو اسلام کا ایک عظیم سیاسی مفکر سمجھتا ہوں، وہ مسلمانوں کی سیاسی قیادت کے لئے بہت

موزوں ہو سکتے ہیں، اسی کے ساتھ میں انہیں اسلامی اجتماعیات کا اب تک بہترین لیڈر مانتا ہوں اور اس موضوع پر ان کی تقریروں اور تحریروں کو قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہوں۔

اس صورت حال کو دیکھتے ہوئے، طالب علمانہ نقطۂ نظر سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ علمی و فکری اعتبار سے مولانا مودودی کی شخصی عظمت کے واضح اعتراف کے باوجود آخر کیا وجہ ہے کہ علماء کی طرف سے ان کی اس درجہ شدت کے ساتھ مخالفت کی گئی۔ کیا واقعتاً ان کے مخالفین کا یہ دعویٰ درست ہے کہ ان کے مذہبی اور سیاسی افکار و خیالات کا ماخذ قرآن و حدیث نہیں بلکہ ان کے علاوہ کچھ اور ہے۔ اور اس لئے وہ سیاسی اعتبار سے قابل قدر تو ہو سکتے ہیں مگر خالص دینی اور اسلامی اعتبار سے انہیں من وعن قبول کرنا درست نہیں۔ پیش نظر مقالہ میں مولانا مودودی کے نظریات اور ان کی تحریک اسلامی کے بارے میں اٹھنے والے اسی قسم کے طالب علمانہ سوالات کا جواب معلوم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

پیشِ نظر مقالہ کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے مولانا مودودی کے نظریات اور ان کی تحریک کے براہِ راست اور بالواسطہ اثرات و نتائج کا سرسری تعارف پیش کیا گیا ہے۔ اس کے بعد چار مستقل ابواب ہیں، جن میں سے ہر باب کئی کئی حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں ان حالات کے پس منظر کا مختصر طور پر جائزہ لیا گیا جس میں مولانا مودودی ایک اسلامی مفکر کی حیثیت سے ظاہر ہوئے اور اپنی فکری کاوش اور انقلابی جدوجہد کا آغاز کیا۔ اس سلسلہ میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ مولانا کے مخصوص فکر کی تشکیل میں جو عوامل کارفرما رہے اور ان کی فکر ارتقاء یا توسیع و ترتیب کے جن مراحل سے گذرا، اسے حتی الامکان مولانا کے اپنے الفاظ میں بیان کیا جائے۔ پھر چونکہ اس زمانہ میں مختلف مغربی نظریات، خاص طور پر، نیشنلزم، کا بہت زیادہ زور تھا اور مولانا کے فکر کی تشکیل میں وہ ایک موثر عامل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لئے ضمناً، نیشنلزم کے چند تصورات مثلاً سیاسی قومیت، تہذیبی قومیت اور مذہبی قومیت وغیرہ بھی زیر بحث آ گئے ہیں۔

باب دوم میں ہم نے علمی اور فکری اعتبار سے مولانا مودودی کے افکار و خیالات کا تحقیقی مطالعہ کیا ہے ۰، انہوں نے اگرچہ اپنے مذہبی اور سیاسی فکر کی بنیاد قرآن کی چار اصطلاحات (الٰہ، رب، عبادت، دین) اور چند آیات (مثلاً اقامت دین، اظہارِ دین، شہادتِ حق، اور خلافت وغیرہ

سے متعلق آیات) پر رکھی تھی۔ مگر اس کے باوجود مذہبی حلقوں میں ان کی مخالفت کی گئی۔ اس لئے یہ ضروری معلوم ہوا کہ ہم مولانا مودودی کی تشریحِ دین اور ان کے فکر کی علمی اساسات اور دلائل کا گہرائی کے ساتھ تجزیہ کر کے دیکھیں کہ قرآن کی جن اصطلاحوں اور آیتوں کو انہوں نے اپنے فکر کا ماخذ قرار دیا ہے وہ فی الواقع کہاں تک ان کے حق میں ہیں اور خالص علمی اعتبار سے وہ کون سے پہلو ہیں جن کی بنا پر یہ کہا جاتا ہے کہ ان کی فکر متعلقہ آیات اور اصطلاحات سے ماخوذ نہیں بلکہ وہ دوسرے زمانی محرکات و عوامل کا نتیجہ ہے۔

تیسرے باب میں جو موضوع زیر بحث لایا گیا ہے اس کا تعلق مولانا مودودی کے فکر کی مقبولیت کے اس مرحلہ سے ہے جب کہ انہیں ایسے افراد کی ایک معتد بہ تعداد مل گئی جنہوں نے ان کے ساتھ نظریاتی اتفاق کیا اور ان کی پیش کردہ اسلامی مشن کو چلانے کے لئے تنظیمی ہیئت قائم کی۔ اس باب کے پہلے حصہ میں جماعتِ اسلامی کی تشکیل پر ایک تمہیدی گفتگو ہے۔ اس کے بعد جماعت کے دستور کا تجزیاتی اور تقابلی مطالعہ کیا گیا ہے۔ دستور کے تقابلی مطالعہ کی ضرورت اس بنا پر محسوس کی گئی کہ جماعت کا ابتدائی دستور غیر منقسم ہندستان کے حالات میں بنایا گیا تھا۔ تقسیم کے بعد جب نئے حالات اور نئے تقاضے سامنے آئے تو اس کی بعض دفعات میں جزوی ترمیم کی گئی۔ مزید یہ کہ جماعت اسلامی پاکستان اور جماعت اسلامی ہند کے دستور کی بعض دفعات میں کسی قدر فرق پایا جاتا ہے۔ اس باب کے دوسرے حصہ میں جماعت کے انتظامی ڈھانچہ سے متعلق بعض ضروری معلومات جمع کی گئی ہیں۔

باب سوم کے آخری حصہ کا عنوان ''اندرونی ردعمل'' ہے۔ جماعت اسلامی کی تشکیل پر کچھ مدت گزرنے کے بعد ارکان جماعت کی ایک تعداد نے اس سے علیحدگی اختیار کر لی۔ اس ضمن میں یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ فکری، عملی اور انتظامی پہلوؤں سے تحریک کے اندر کس قسم کے نقائص یا قابل اعتراض باتیں تھیں جن کی بنا پر ارکان جماعت کی طرف سے یہ ردعمل ظاہر ہوا۔

باب چہارم میں غیر جماعتی علماء کے ردعمل کو دکھایا گیا ہے۔ یعنی وہ علماء جو ابتدا ہی سے مولانا مودودی کی فکر سے متفق نہیں تھے اور نہ عملاً انہوں نے تحریک اسلامی میں کوئی حصہ لیا۔ ہم نے کسی قدر تفصیل کے ساتھ ان مسائل کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی ہے جن کی بنیاد پر غیر جماعتی علماء کی طرف سے

مولانا مودودی اور ان کی تحریک کے خلاف اتنا شدید ردعمل ظاہر ہوا۔ اس طبقہ کی طرف سے جو اعتراضات اٹھائے گئے اور نقد وتبصرہ اور مخالفت کا جو انداز اختیار کیا گیا ان کی وجہ سے مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کو عامۃ المسلمین میں بڑی بدنامی اور سخت دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔ معروضی مطالعہ کا ایک ضروری تقاضہ سمجھتے ہوئے اس باب میں مخالفین کی تنقیدوں کے پہلو بہ پہلو مختصراً یہ بھی دکھایا گیا ہے کہ اپنی دفاع میں مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کی طرف سے ان کے کیا جوابات دئے گئے۔

مقالہ کے آخر میں اختتامیہ ہے جس میں پچھلے مباحث کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے مولانا مودودی کے نظریات اور ان کی تحریک کے اثرات ونتائج پر ایک اجمالی نظر ڈالی گئی ہے۔ اس سلسلہ میں مولانا ابوالحسن علی ندوی کا ایک مفصل اقتباس نقل کیا گیا ہے۔ مولانا موصوف کا تجزیہ یا Assessment کافی متوازن ہے۔ اس میں یہ اعتراف کیا گیا ہے۔ مولانا مودودی کے اندر قیادت کی مطلوبہ صفات اور صلاحیتیں کافی حد تک موجود تھیں اور وہ اسلامی نظام کے احیائے نو کے لئے بہت موزوں ہو سکتے تھے۔ مگر مختلف اسباب سے، جن کا ذکر مذکورہ اقتباس میں موجود ہے، یہ امکان پورے طور پر واقعہ نہ بن سکا۔

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی اگر چہ اپنی زندگی میں، مسلسل جدوجہد کے باوجود اپنے نظریات کی بنیاد پر عملاً کوئی سیاسی نظام قائم نہیں کر سکے۔ مگر ان کے ماننے والے لاکھوں کی تعداد میں اس راہ میں بدستور اپنی کوششیں کر رہے ہیں۔ مستقبل میں کیا نتائج برآمد ہوں گے۔ اس کے بارے میں فی الوقت کوئی پیش گوئی کرنا ممکن نہیں۔

زیر نظر کتاب کا موضوع بحث، جیسا کہ اس کے عنوان سے ظاہر ہے، بیسویں صدی میں اسلام کے سیاسی احیاء کی اس منظم کوشش کا معروضی مطالعہ ہے جس کی نظریاتی تشکیل اور عملی تنظیم وقیادت مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے کی۔ اس سلسلہ میں غیر متعلق مباحث سے بچنے کے لئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء ہی میں یہ واضح طور پر متعین کر لیا جائے کہ زیر بحث مسئلہ کی نوعیت کیا ہے۔

سید ابوالاعلیٰ مودودی موجودہ زمانہ کے ان مسلم مفکرین میں سے ہیں جن کو اپنی زندگی ہی میں کافی شہرت حاصل ہوئی۔ جب سعودی عرب میں شاہ فیصل کے نام پر خدمتِ اسلام کا پروقار انعام مقرر ہوا تو مولانا مودودی پہلے شخص تھے جن کو یہ انعام ۱۹۷۹ میں دیا گیا۔

اس غیر معمولی مقبولیت کے باوجود مولانا مودودی کو اپنی زندگی ہی میں زبردست مخالفت کا سامنا بھی کرنا پڑا۔ اس مخالفت میں اکثر روایتی علماء شریک تھے۔ اس مخالفت کی وجہ بظاہر یہ تھی کہ مولانا مودودی نے صرف مذہبی دائرہ میں کام نہیں کیا بلکہ اسلام کو ایک نظام کی حیثیت سے پیش کیا جس کا ابھرا ہوا پہلو یہ تھا کہ اسلام ایک مکمل سیاسی نظام ہے۔ اس بنا پر ضرورت تھی کہ اس موضوع کی تحقیق کی جائے کہ مولانا مودودی کے سیاسی افکار کی نوعیت اسلامی تعلیم کے مطابق کیا ہے۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ اسلام کا ظہور جب عرب میں ہوا تو اپنے ابتدائی زمانہ ہی میں اس کا ٹکراؤ وقت کے سیاسی حکمرانوں سے ہوگیا۔ اولاً عرب میں اور اس کے بعد بیرونی ملکوں میں یہ ٹکراؤ تقریباً ایک صدی تک جاری رہا۔ یہاں تک کہ قدیم ایرانی سلطنت (Sasanid Empire) ختم ہوگئی اور قدیم رومی سلطنت (Byzantine Empire) (۸۱۔۱۴۳۲) نے فتح کر کے مسلم سلطنت میں شامل کیا۔ اب یہ سوال ہے کہ اسلام کی یہ سیاسی تاریخ خود مذہب اسلام کا حصہ ہے یا وہ مذہب اسلام سے الگ ہے اور مسلم فاتحین کی کشور کشائی کا نتیجہ ہے۔ یہ سوال نہایت گہرے طور پر مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کے سیاسی افکار کی معقولیت (Validity) متعین کرنے سے تعلق رکھتا ہے۔

اسلام کے دور اول میں جو سیاسی انقلاب آیا وہ کسی نہ کسی طور پر زمین کے بڑے حصہ میں ایک ہزار سال تک قائم رہا۔ انیسویں صدی اور بیسویں صدی میں پہلی بار اسلام سیاسی زوال کے مسئلہ سے دوچار ہوا۔ ایک ایک کر کے مسلم سلطنتیں یا تو ٹوٹ گئیں یا کمزور ہو کر رہ گئیں۔

سترہویں صدی مسلمانوں کے سیاسی عروج کی آخری صدی تھی۔ اس وقت مسلمانوں کی چار بڑی سلطنتیں قائم تھیں جو دنیا بھر میں مسلم طاقت کا نشان بنی ہوئی تھیں۔ انہیں میں عثمانی خلافت بھی تھی جو بغداد سے الجزائر تک اور پھر عدن سے ہنگری تک پھیلی ہوئی تھی۔ ان سلطنتوں کے نام یہ ہیں:

برصغیر میں مغل سلطنت	(Mughal Empire)
ایران میں صفوی سلطنت	(Safavid Empire)
مراکش میں علوی سلطنت	(Fatimid Empire)
ترکی میں عثمانی سلطنت	(Ottomon Empire)

اٹھارہویں صدی کے آغاز سے ان مسلم سلطنتوں پر زوال شروع ہوا۔ ایک کے بعد ایک یا تو وہ ختم ہوگئیں یا کمزور اور بے اثر ہو کر رہ گئیں۔ سب سے آخر میں ترکی کی عثمانی سلطنت ختم ہوئی۔ اس کا دائرہ اور اثر تو بہت پہلے گھٹ چکا تھا تاہم اس کا آخری خاتمہ ۱۹۲۴ میں ہوا جب کہ کمال اتاترک نے رسمی طور پر خلافت کے ادارہ کے خاتمہ کا اعلان کیا۔

ان اسباب کے زیر اثر بیسویں صدی کے نصف اول میں ساری مسلم دنیا میں اسلام کے سیاسی نظام کو دوبارہ قائم کرنے کی تحریکیں اٹھ کھڑی ہوئیں۔ انہیں تحریکوں کو اٹھانے والوں میں سے ایک ممتاز نام سید ابوالاعلیٰ مودودی کا ہے۔ وہ ہندستان میں ۲۵ ستمبر ۱۹۰۳ء کو نظام کی سلطنت میں اورنگ آباد میں پیدا ہوئے اور پاکستان میں ۱۹۷۹ء میں ان کی وفات ہوئی۔ یہ پورا زمانہ مسلم دنیا میں سیاسی سرگرمیوں کا زمانہ تھا۔ اور سیاسی سرگرمیوں کے اس عمل میں مولانا موصوف نمایاں طور پر شریک رہے۔

ایک مغربی مصنف ملائس رتھ ون (Malise Ruthven) نے اپنی کتاب اسلام ان دی ورلڈ میں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''مودودی یہ حوصلہ رکھتے ہیں کہ وہ شریعت کے پورے روایتی ڈھانچہ کے ساتھ جدید کا مقابلہ کر سکیں۔ ان کے ہاتھ میں اسلام محض قانونی فیصلوں کی موشگافی کا ایک سلسلہ نہیں رہتا بلکہ ایک پورا سماجی نظام بن جاتا ہے۔ یہی خاص وجہ ہے جس کی بنا پر باوجود اپنے تشدد کے مودودی مصر سے ملیشیا تک انقلابی مسلمانوں میں پسندیدگی کی نظر سے دیکھے گئے۔ وہ ان چند غیر عرب اسلامی مصنفین میں سے ہیں جن کا وسیع پیمانہ پر عربی زبان میں ترجمہ کیا گیا۔ سید قطب کے ساتھ وہ سنی نوجوانوں کے درمیان بہت زیادہ پڑھے جانے والے مصنف کی حیثیت رکھتے ہیں۔(۱)

اب تحقیق کرنے کی بات یہ ہے کہ مولانا مودودی نے اسلام کے سیاسی نظام کے احیاء کی جو تحریک اٹھائی اور جس کو اپنی پوری طاقت کے ساتھ چلایا، اس کی نوعیت کیا تھی۔ خود مولانا مودودی اور ان کے حامیوں کے نزدیک ان کی حیثیت اسلام کے احیاء ثانی کی تھی۔ ان کے نزدیک اسلام جیسا کہ اس کی تاریخ سے ثابت ہوتا ہے، سیاسی طاقت کے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اس لئے ضروری ہے کہ اسلام اگر سیاسی طاقت کے طور پر قائم ہو تو اس کو برقرار رکھنے کی کوشش کی جائے۔ اور اگر حالات زمانہ کے اثر سے

اسلام کی سیاسی طاقت ٹوٹ جائے تو ان کے بقول اس کو دوبارہ قائم کرنے کوشش کی جائے۔ اس قسم کی کوشش اسلام کا عین مدعا ہے اور یہی وہ چیز ہے جس کو اسلام میں تجدید و احیائے دین کہا جاتا ہے۔

مولانا مودودی کی سیاسی تحریک یا سیاسی جدوجہد کی دوسری تعبیر جو ان کے مخالفین کی طرف سے پیش کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ اس قسم کی کوشش اپنی حقیقت کے اعتبار سے حالات کا ردّعمل ہے نہ کہ وہ کام جس کو شریعت میں تجدید و احیاء کہا گیا ہے۔

تاریخی اور سیاسی پس منظر

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات (۶۳۲ء) کے بعد مسلمانوں کی دینی قیادت اور سیاسی وحدت کو قائم رکھنے کے لیے ایک نیا ادارہ وجود میں آیا جس کو شرعی اصطلاح میں خلافت کہا جاتا ہے۔ اگرچہ اس فنی تعریف اور قانونی تشکیل وغیرہ کے سلسلہ میں فقہاء و مفکرین اسلام کے درمیان روزِ اوّل سے اختلاف پایا جاتا ہے، تاہم عملاً یہ ادارہ مختلف شکلوں میں بیسویں صدی کے ربع اوّل تک مسلمانوں کی ملی وحدت و اجتماعیت کی علامت کے طور پر باقی رہا۔ چنانچہ جب ۳ مارچ ۱۹۲۴ کو ترکی میں عثمانی خلافت کے خاتمہ کا باقاعدہ اعلان کیا گیا تو دنیائے اسلام خصوصاً برصغیر ہند کے مسلمان تڑپ اٹھے۔

خلافت عثمانیہ کا ختم ہو جانا کوئی اچانک واقعہ نہیں تھا۔ اس کے اسباب طویل مدت سے پیدا ہو رہے تھے۔ عالم اسلام کا مرکز کمزور ہو چکا تھا۔ اکثر مسلم حکومتیں آزاد تھیں اور صرف تبرک کے طور پر خلیفۃ المسلمین کا ذکر مختلف موقعوں پر زبانوں پر آجاتا تھا۔ جمال الدین افغانی (۱۸۳۹۔۱۷۹۷) کا وجود اور ان کی تحریک اسی صورت حال کا پہلا بڑا ردعمل تھا۔ اسی طرح ملکی سطح پر شاہ ولی اللہ اور سید احمد شہید کی تحریکیں بگڑتی ہوئی سیاسی صورت حال کو استحکام اور اسلامیت کا رنگ دینے ہی کی کوششیں تھیں۔ یہ کوششیں عالم اسلام کی تقسیم اور علیحدہ علیحدہ آزاد مسلم ریاستیں وجود میں آنے کے بعد بھی جاری رہیں۔ مثلاً مصر کی اخوانی تحریک، برصغیر میں مولانا مودودی کی تحریک، انڈونیشیا میں ماشومی تحریک، وغیرہ۔

مولانا مودودی کے کام کا آغاز ۱۹۳۰ کے لگ بھگ زمانہ سے ہوتا ہے۔ یہ دور ہندستانی مسلمانوں کی تاریخ میں بہت نازک اور بہت ہنگامہ خیز دور تھا۔ اس زمانہ میں مختلف بڑی بڑی تحریکات

انہیں متاثر کر رہی تھیں اور اپنی طرف کھینچ رہی تھیں۔ مسلمان اقتدار کی حیثیت کھو چکے تھے اور بظاہر کوئی دوسری زمین ابھی تک انھیں نہیں ملی تھی جس پر وہ اپنے آپ کو کھڑا کر سکیں۔

اسی زمانہ میں ایک طرف اشتراکی نظریات نہایت زور وشور کے ساتھ پھیل رہے تھے اور ہندستان کے اندر اور ہندستان کے باہر بے شمار لوگوں کو متاثر کر رہے تھے۔ دوسری طرف فرانس اور امریکہ کے انقلاب کے بعد پیدا ہونے والا سیکولر ڈیماکریسی کا نظریہ بے شمار لوگوں کے لیے پرکشش ثابت ہو رہا تھا۔ وہ سوچنے لگے تھے کہ بہتر معاشرہ کی تعمیر کے لیے یہی سب سے اعلیٰ انسانی نظریہ ہے۔ اسی کے ساتھ خود ملک کے اندر مختلف قسم کے سیاسی اور سماجی نظریات نمایاں ہو رہے تھے۔ مثلاً متحدہ قومیت اور اس قسم کے دوسرے نظریات۔

ان حالات میں ہندستان کے تعلیم یافتہ مسلمانوں، خاص طور پر نوجوانوں کی بڑی تعداد حیرانگی کے عالم میں کھڑی ہوئی ہر ایک کو دیکھ رہی تھی مگر شرح صدر کے ساتھ کسی کی طرف بڑھ نہیں پاتی تھی۔ دوسری طرف مسلمانوں کا ایک طبقہ وہ تھا جو ان نظریات کا شکار ہو رہا تھا، کوئی براہ راست کمیونزم سے متاثر ہو کر اور کوئی ''ترقی پسند ادب'' جیسے کمیونسٹ نواز نظریات سے اثر لے کر۔

ان حالات میں ایسا معلوم ہو رہا تھا کہ مسلمانوں کی بڑی تعداد، خاص طور پر ان کا تعلیم یافتہ طبقہ اس فتنہ میں مبتلا ہو گیا ہے یا ہو رہا ہے جس کو ڈاکٹر رفیع الدین نے ''ذہنی ارتداد'' کہا ہے۔ (۱)

اس وقت جو لوگ اسلام کی نمائندگی کر رہے تھے وہ زیادہ تر اسلام کو روایتی انداز میں پیش کر رہے تھے۔ یہ روایتی انداز تقلیدی ذہنیت رکھنے والوں کو متاثر کر سکتا تھا مگر ان لوگوں کے لیے اس میں اپیل نہیں تھی جو زندگی کو ایک مکمل نظام کی صورت میں دیکھ رہے ہوں اور اس کے مسائل کے حل کے لیے ایک مکمل نظریہ کے طالب ہوں۔

اس نازک لمحہ میں مسلمانوں کو جس شخص سے سب سے زیادہ سہارا ملا وہ مولانا مودودی تھے۔ مولانا مودودی نے اپنی زبردست صلاحیت اور غیر معمولی قلمی طاقت کو اس میدان میں وقف کر دیا۔ انھوں نے اسلام کو ایک کامل نظام کے انداز میں پیش کیا۔ انھوں نے بتایا کہ اسلام خود اپنا ایک مکمل نظام رکھتا ہے جس میں زندگی کے تمام سوالوں کا جواب موجود ہے، خواہ وہ خاندانی زندگی ہو یا سماجی زندگی، سیاسی زندگی ہو یا اقتصادی زندگی۔ مولانا مودودی کی ان تحریروں سے اس زمانہ کے

مسلمانوں کو ایک زبردست ذہنی سہارا ملا۔ انھیں معلوم ہوا کہ وہ جس بہتر نظام کی تلاش میں اشتراکیت اور جمہوریت وغیرہ کی طرف جارہے تھے وہ خود ان کے لیے اپنے مذہب میں زیادہ جامع اور زیادہ صحیح صورت میں موجود ہے۔

مولانا مودودی کی کتاب تنقیحات اس بات کی کوشش تھی کہ جدید تہذیب کے بارے میں مسلمانوں کی مرعوبیت کو ختم کیا جائے۔ انھوں نے نسبتاً بعد کی اپنی ایک دوسری کتاب ''قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں'' کے ذریعہ یہ کوشش کی کہ مسلمانوں کو یہ ذہن نشین کرائیں کہ اسلام کا عقیدہ اور اسلام کی عبادت کوئی محدود چیز نہیں۔ وہ ایک مکمل نظریہ اور ایک مکمل نظام تعلیم اپنے ساتھ لئے ہوئے ہے۔ اسی طرح انھوں نے ''الجہاد فی الاسلام'' لکھ کر یہ بتانے کی کوشش کی کہ اسلام کا جہاد ملک گیری کا نام نہیں ہے بلکہ وہ دنیا میں صلاح وفلاح کا نظام قائم کرنے کی ایک تدبیر ہے۔ اسی طرح ان کی کتاب ''اسلام کا نظام حیات'' اسلام کو ایک مکمل نظام کی صورت میں پیش کرنے کی کامیاب کوشش ہے۔ ان کی کتاب ''پردہ'' یہ بتاتی ہے کہ اسلام کا نظام معاشرت مغرب کے نظام معاشرت سے بدرجہا زیادہ بہتر اور برتر ہے۔

مولانا مودودی نے اس طرح کے مضامین اور کتابوں کا بہت بڑا ذخیرہ قائم کردیا۔ اور اس زمانہ کے تعلیم یافتہ طبقہ تک اس کو اردو اور دوسری زبانوں میں پہنچانے کی پوری کوشش کی۔ اس میں انھیں کامیابی ہوئی۔ مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تعداد نے مذکورہ ''ذہنی ارتداد'' سے نکل کر اسلام میں اپنے یقین کو دوبارہ بحال کیا۔ ہزاروں لوگ جو اسلام کو محدود معنوں میں عقیدہ اور عبادت کا ایک مذہب سمجھ کر اس کو بلا اعلان چھوڑ بیٹھے تھے انھوں نے دوبارہ فخر ویقین کے ساتھ اس کو اختیار کرلیا۔

مولانا مودودی کے اس کارنامہ کا اعتراف ان لوگوں نے بھی کیا ہے جو مولانا سے پوری طرح اتفاق نہیں رکھتے۔ اس سلسلہ میں ایک مثال مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی ہے۔ انھوں نے مولانا مودودی کے خیالات کی تردید میں ایک کتاب ''عصر حاضر میں دین کی تفہیم وتشریح'' لکھی ہے۔ اسی کے ساتھ ان کی مذکورہ خدمات کا اعتراف اپنی کتاب ''مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش'' میں وہ اس طرح کرتے ہیں ''مغربی تہذیب اور اس کی اساس پر عالمانہ تنقید میں اس نصف صدی میں جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں ان کے مجموعہ مضامین ''تنقیحات'' کو اولین مقام حاصل ہے۔ (۲)

جدید قومیت پسندانہ نظریات اور اسلام

(الف)

۱۸۵۷ میں جب برطانیہ باقاعدہ طور پر ہندستان پر قابض ہوگیا تو اس واقعہ کا سب سے زیادہ جھٹکا مسلمانوں نے محسوس کیا۔ کیونکہ اس وقت ہندستان کے بڑے حصہ پر مسلمانوں کی حکومت تھی اور انگریز فاتح کے مقابلہ میں وہی تھے جن کو مفتوح اور مغلوب کے مقام پر کھڑا ہونا پڑا۔

اس کے بعد مسلمانوں میں شدید ردّ عمل پیدا ہوا۔ ان کے درمیان بہت سی تحریکیں اٹھ کھڑی ہوئیں۔ ان تحریکوں کو وسیع تر تقسیم میں دو عنوانات کے تحت جمع کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ پولیٹکل نیشنلزم (Political Nationalism)

۲۔ ریلیجس نیشنلزم (Religious Nationalism)

مسلمانوں میں جو لوگ سیکولر ذہن رکھتے تھے اور اجتماعی امور میں زیادہ تر سیاسی اور معاشی نقطۂ نظر سے غور کرتے تھے وہ پولیٹکل نیشنلزم کے کیمپ کے تحت جمع ہوگئے۔ انھوں نے مسلم قومیت کو سیاسی اعتبار سے دوبارہ قائم کرنے کا منصوبہ بنایا۔

اس موقع پر یہ وضاحت ضروری ہے کہ نیشنلزم کیا ہے؟ اور کب وہ پولیٹکل بنتا ہے اور کب ریلیجس؟ یہ ایک فطری بات ہے کہ آدمی جس خاندان میں پیدا ہوا سی سے محبت کرے اور اس سرزمین سے خصوصی لگاؤ رکھے جہاں وہ پیدا ہوا ہو۔ پھر یہ لگاؤ اس وقت زیادہ شدید ہوجاتا ہے جب معاشی اور دفاعی مفادات بھی اس زمین یا خاندان سے وابستہ ہوجائیں۔ طبعی طور پر کبھی ایک مفاد شدید ہوتا ہے اور کبھی دوسرا اور کبھی دونوں۔ آغاز تاریخ میں انسان نے اپنے رہنے اور بسنے کی گنجائش ہر طرف دیکھی۔

اس لئے اس پر قبیلہ یا خاندان سے وابستگی اس کے معاشی اور دفاعی مسائل کی ضامن تھی۔ تدریجاً یہی جذبہ شدت اختیار کرتے ہوئے نسل پرستی کی صورت اختیار کرتا ہے۔ یہاں تک کہ بے شمار نسل پرستیاں وجود میں آجاتی ہیں اور دوسرے کو تباہ کرنا اور کچلنا ان کا محبوب مشغلہ بن جاتا ہے۔

بعد کے زمانوں میں قوموں نے اپنی قسمت متعین زمینی خطوں کے ساتھ وابستہ کر دی اور کسی قبیلہ یا قوم کا دوسرے علاقہ میں دخل یا نقل مکانی دشوار ہو گیا۔ تب وطن اس بات کا ایک شدید تر عامل بنا کہ کوئی انسانی گروہ اس کے تحفظ کو اپنا مقصد بنالے اور اس کی حفاظت ہی اس کے لیے کلمہء اجتماع بن جائے۔ حتیٰ کہ وہ زمینی خطہ جذبات عبودیت کا مرکز بن جائے اور یہی بڑھی ہوئی شدت ''جوع الارض'' کی صورت اختیار کر کے اقوام عالم کو برسر پیکار کرتی رہی۔ اسی وجہ سے ابتدائی زمانوں میں اگر ساری زمین محبت کے لائق تھی تو اب زمین کا مخصوص حصہ تمام جذبات کا مرکز بن جاتا ہے۔ مثلاً ویدک دور میں ساری ''پرتھوی'' کو ماں اور آسمان کو باپ کہا جاتا تھا (۳)۔ جب کہ بعد کے زمانوں میں ایسا نہیں رہا۔

انسان کے اندر ان سارے جذبات سے بلند تر ایک اور جذبہ ہے جو کہ اس کی فطرت کی گہرائیوں میں پیوست ہے۔ وہ ہے کسی ماورائی قوت کی بندگی کرنا۔ جس کی صحیح شکل ایک خدا کی بندگی تھی اور بگڑی ہوئی شکل مختلف خیالی خداؤں کا اعتقاد۔ رسولوں کی تعلیم کی بنیاد خدائے واحد کی پرستش تھی۔ اور اس کا لازمی تقاضہ تھا کہ وطن اور نسل سے وابستہ جذبات کو محبت کی حد تک رکھا جائے نہ کہ پرستش اور عدل کا معیار بنایا جائے اور تقسیم آدمیت کا نقطہ قرار دے دیا جائے۔

مذہب نے بارہا وطن اور نسل کے جذبہ کو دبا کر اعتقاد کی بنیاد پر انسانوں کی ایک ہیئت اجتماعیہ تشکیل دی۔ مگر جلد ہی ایسا ہوا کہ اس مذہب کی طرف نسبت ہی قومی وحدت کی شکل اختیار کر گئی اور اصل اہمیت نسلی و وطنی تقاضوں نے اختیار کر لی۔ اس میں یہ بھی ممکن تھا کہ اس مذہب و کلچر کو ماننے والی ایک کے بجائے کئی نسلیں ہوں۔ اس طرح قومیت کا دائرہ ایک نسل کے بجائے چند مزید نسلی اکائیوں تک وسیع ہو سکتا ہے۔ مگر اس طرح ایسی قومیں وجود میں آئیں جو مذہبی کلچر کی آمیزش سے بنی تھیں۔ مذہب چونکہ قومی و وطنی عوامل کے تحت ہمیشہ مغلوب رہا اور اسے صرف ایک قومی ضرورت پوری کرنے کا ذریعہ بنالیا گیا، اس لئے مذہبی قومیت کے بجائے ایسی قومیتیں وجود میں آتی رہیں جنہیں کلچرل قومیت

کہا جا سکتا ہے۔ مشترکہ زبان اور مشترکہ مذہب، قدرتی حدود اربعہ اور مشترکہ امید کی بنیاد پر قومیتوں کی نئی تشکیل یورپ میں سولہویں صدی سے تیزی سے شروع ہوئی۔

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کے ظہور کے وقت اسی قسم کی قومیتیں ہندستان میں موجود تھیں۔ جب کہ حکمرانی کے اعتبار سے یہ ملک ایک قسم کی سیاسی قومیت کے نظام میں تھا۔ کلچرل قومیت سے متعلق سید ابوالاعلیٰ مودودی تحریر فرماتے ہیں:۔

''دوسری قسم کی قومیت وہ ہے جسے تہذیبی قومیت (Cultural Nationality) کہا جاتا ہے۔ یہ قومیت صرف ان لوگوں میں پائی جاتی ہے جن کا مذہب ایک ہو، جن کے خیالات ونظریات اور جذبات وحسیات یکساں ہوں۔ جن میں ایک ہی طرح کے اخلاقی اوصاف پائے جاتے ہوں۔ جو زندگی کے تمام اہم معاملات میں ایک مشترک زاویہء نگاہ رکھتے ہوں اور اسی زاویہء نگاہ کے اثر سے ان کی زندگی کی تہذیبی وتمدنی ظاہرہ میں بھی یک رنگی پیدا ہوگئی ہو جو پسندیدگی اور حرمت وحلت اور تقدیس واستکراہ کے مشترک معیار رکھتے ہوں۔ جو ایک دوسرے کے احساسات کو سمجھتے ہوں۔ ایک دوسرے کی عادات و خصائل اور دلچسپیوں سے مانوس ہوں۔ جن میں آپس کی شادی بیاہ اور مشترک معاشرت کی وجہ سے خونی اور قلبی رشتے پیدا ہوگئے ہوں۔ جنہیں ایک ہی قسم کی تاریخی روایات حرکت میں لاسکتی ہوں۔ مختصر یہ کہ جو ذہنی، روحانی، اخلاقی اور تمدنی اور معاشرتی حیثیت سے ایک گروہ، ایک جماعت، ایک وحدت بن گئے ہوں'' (۴)

ہندستان میں اس قسم کے کئی انسانی گروہ پائے جاتے ہیں۔ اس لئے سیاسی قومیت ایک ایسی چیز تھی جو سہارا بن سکتی تھی۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی تحریر فرماتے ہیں۔

''اس تجزیہ کو سامنے رکھ کر ہندستان کے حالات پر نظر ڈالئے۔ کیا فی الواقع یہاں نیشنلزم کی بنیاد موجود ہے؟ بلاشبہ سیاسی قومیت یہاں ضرور پائی جاتی ہے

کیوں کہ یہاں کے باشندے ایک سیاسی نظام کے تابع ہیں۔ ایک ہی قسم کے قوانین ان کی تمدنی و معاشی زندگی پر حکمراں ہیں اور ایک فولادی ڈھانچہ ان سب کو اپنی گرفت میں لئے ہوئے ہے'' (۵)

گویا ہم کہہ سکتے ہیں کہ قومیت در قومیت کا مسئلہ ہندستانیوں کو درپیش تھا۔ کلچرل قومیتیں اپنے اپنے مخصوص تہذیبوں اور پس منظر کی بنیاد پر اپنا علیٰحدہ وجود رکھتے ہوئے مجبور تھیں کہ ایک سیاسی قومیت کو تسلیم کریں اور اپنی ہیئت اجتماعیہ کو برقرار رکھیں۔ اور آزادی کے بعد غیر منقسم ہندستان ہو یا منقسم، ہر صورت میں سیاسی قومیت ہی ایک ایسا سہارا تھی جو ہندستان کو جوڑ کر رکھ سکتی تھی۔ ہندو لیڈر یہ بات اچھی طرح سمجھتے تھے کہ تقسیم کے بعد ہندستان میں تہذیبی قومیتوں کا مسئلہ باقی رہے گا۔ اس لئے کانگریس نے پوری قوت کے ساتھ سیکولر جمہوریت کے تحت پولیٹکل نیشنلزم کا نظریہ اختیار کیا۔ لیکن مسلمانوں کا مسئلہ ذرا پیچیدہ تھا۔

اگر خالص منطقی اعتبار سے دیکھا جائے تو پولیٹکل نیشنلزم کا لفظ صرف ان مسلمانوں پر صادق آتا ہے جو انڈین نیشنل کانگریس کے ساتھ متحد ہو کر آزادیٔ وطن کی تحریک میں سرگرم تھے۔ ایک رائے یہ دی جاسکتی ہے کہ دوسری کئی تحریکیں ہیں جن کے یہاں بظاہر مذہبی نعرے بھی ملتے ہیں۔ مگر حقیقت کے اعتبار سے وہ بھی پولیٹکل نیشنلزم کے خانہ میں ہی جگہ پاتی ہیں۔ مثال کے طور پر جمعیۃ علماء ہند اور خلافت تحریک کو لیجئے۔ ان دونوں تحریکوں میں مذہبی نعرے کثرت سے استعمال ہوتے رہے ہیں۔ مگر یہ کہنا غالباً صحیح ہوگا کہ ان کے مذہبی نعرے اپنی سیاست کے حق میں مذہبی جواز فراہم کرنے کے لیے تھے۔ وہ اس لئے تھے کہ مسلم عوام کی زیادہ سے زیادہ تعداد کو مطلوبہ سیاسی محاذ پر اکٹھا کیا جاسکے۔ جمعیۃ علماء ہند کا مقصد ابنائے وطن کے اتحاد سے سیاسی آزادی حاصل کرنا تھا۔ اسی طرح خلافت تحریک اس لئے چلائی گئی کہ مسلمانوں کے آخری سیاسی ادارہ کو کسی نہ کسی طرح بچایا جاسکے۔

مہاتما گاندھی نے اپنی تحریک آزادی میں بار بار رام راجیہ کا لفظ استعمال کیا۔ مگر یہ ثابت کرنا مشکل ہے کہ رام راجیہ کا قیام مہاتما گاندھی کا اصل مقصد تھا۔ مؤرخین نے عام طور پر مہاتما گاندھی کو ہندوستان کی سیاسی تحریک کے لیڈر کے طور پر پیش کیا ہے اور رام راجیہ کو ان کی سیاسی تحریک کا ضمیمہ

قرار دیا ہے۔ ایسا ہی کچھ معاملہ جمعیۃ علماء ہند اور خلافت کمیٹی جیسی مسلم تحریکوں کا نظر آتا ہے۔ ان کا اصل مقصد سیاسی آزادی تھا اگر چہ انھوں نے اس مقصد کے ذیل میں افادی مصلحت کے تحت مذہبی الفاظ استعمال کئے۔ یہ بات اگر سیاسی آزادی میں مذہبی حمایت کے لیے کہی جائے تو غلط نہیں۔ لیکن ایسے الفاظ استعمال کرنا جو ''مذہبی راج'' کے ہم معنی ہوں صحیح نہ ہوگا۔

(ب)

کسی اصطلاح کی تعریف (Definition) علمی طور پر مشکل ترین کام ہے۔ تاہم مدعا کو واضح کرنے کے لیے پولیٹکل نیشنلزم اور ریلیجس نیشنلزم کی ایک قابل عمل تعریف ہمیں اپنے سامنے رکھنی چاہئے۔ پولیٹکل نیشنلزم سے مراد سادہ اور اجمالی طور پر وہ تحریک ہے جو مسلمانوں کو دوبارہ ایک سیاسی مقام دینے کے لیے اٹھے۔ اس کے برعکس ریلیجس نیشنلزم یہ ہے کہ ایک ایسا اجتماعی نظام بنانے کی کوشش کی جائے جس میں مسلمانوں کے دینی اور اعتقادی نظریات عملاً کارفرما ہوں۔

یہ تعریف اگرچہ خالص علمی اعتبار سے پوری طرح مکمل نہیں کہی جاسکتی۔ تاہم دونوں قسم کی تحریکوں کے فرق کو سمجھنے کے لیے کم از کم عملی طور پر کارآمد ہے۔

اس تحریک کی روشنی میں جب ہم جائزہ لیتے ہیں تو صرف سید ابو الاعلیٰ مودودی کی تحریک، جماعت اسلامی اس معیار پر پوری اترتی ہے۔ بظاہر اگرچہ دوسری تحریکیں بھی ہیں جنھوں نے اسلامی اصطلاحیں استعمال کیں۔ مثلاً آزاد سبحانی کے پیروؤں کا طریقہ تھا کہ وہ سلام اس طرح کرتے تھے 'السلام علیکم ورحمة الله نحن خليفة الله'۔(٦)

اسی طرح مولانا محمد علی جوہر نے خلافت تحریک کے زمانہ میں اپنے نقطۂ نظر کو ظاہر کرنے کے لیے ایک کتاب لکھنی شروع کی جس کا نام تھا حکومت الٰہیہ (The kingdom of God) مسلم لیگ کے لیڈروں کا یہ نعرہ تھا کہ 'پاکستان کا مطلب کیا لا الـه الا اللـه'۔ تاہم جس طرح رام راجیہ اور گیتا کے الفاظ مہاتما گاندھی کی تحریک آزادی کو مذہبی تحریک نہیں بنا سکتے اسی طرح مسلم لیڈروں اور جماعتوں کے مذکورہ الفاظ اس بات کے لیے کافی نہیں ہیں کہ ان کو پورے معنوں میں ریلیجس نیشنلزم کا علمبردار کہا

جا سکے۔ مگر جب ہم سید ابوالاعلی مودودی کی تحریک کا مطالعہ ان کی تحریروں کی روشنی میں کرتے ہیں تو یہ بات واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ ان کی تحریک پورے معنی میں ریلیجس نیشنلزم کی تحریک تھی۔ یعنی مذہب کی بنیاد پر ایک کامل مسلم قومیت کی تعمیر کی کوشش۔

وہ اسلام کی تمام تعلیمات کی تشریح اس کی روشنی میں کرتے ہیں۔ ان کے یہاں حکومت صرف قومی سیاسی حکومت کا نام نہیں بلکہ اسلام کو ایک مکمل نظام کی حیثیت سے نافذ کرنے کا نام ہے۔

مولانا مودودی کا یہ ذہن ان کے پورے لٹریچر میں پھیلا ہوا ہے۔ یہی ان کی تحریک ہے اور یہی ان کا نظریہ۔ آئندہ صفحات میں حسب موقع یہ بات مزید ان کی کتب سے واضح کی جائے گی۔

فکرِ مودودی کے ارتقائی مراحل

مولانا مودودی کے سیاسی مذہبی خیالات کیا تھے۔ ان میں کس طرح ارتقا ہوا اور کب وہ مستحکم ہوئے۔ یہ کہانی کافی حد تک خود انہوں نے بیان کی ہے۔ لیکن ہمیں یہ تحقیق کرنا ہے کہ مولانا کے خیالات کس حد تک حالات کا ردعمل تھے اور کس حد تک مثبت غور و فکر کا نتیجہ۔ یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ وہ اپنے اس دعویٰ میں کس حد تک صحیح ہیں کہ ان کے خیالات قرآن و حدیث کی سو فیصد درست تشریح ہیں۔

سید ابوالاعلیٰ مودودی اپنے خیالات کے استحکام اور درستگی کے بارے میں فرماتے ہیں:

> ''میں نے اپنی ۴۹ سالہ عمر کا تقریباً دو تہائی حصہ مطالعہ و تحقیق اور غور و فکر میں صرف کیا ہے۔ اس تیس سال کی مدت میں پڑھ کر، سن کر، سوچ کر اور مشاہدہ اور تجربہ کر کے میرے ذہن کا ایک خاص سانچہ بن چکا ہے، میری زندگی کا ایک نصب العین قرار پا چکا ہے۔ میری فکر کا ایک خاص انداز اور سوچنے کا ایک خاص طرز قائم ہو چکا ہے۔ میں کچھ رائیں رکھتا ہوں جن کی پشت پر برسوں کے مطالعہ سے فراہم کئے ہوئے دلائل ہیں۔ میں نے کچھ چیزوں کو حق پایا ہے اور ان پر میں پورے قلبی اور دماغی اطمینان کے ساتھ ایمان لایا ہوں، اور کچھ چیزوں کو میں نے باطل پایا ہے اور ان کو قلب و دماغ کے متفقہ فیصلہ کے ساتھ رد کر چکا ہوں۔ میرے ذہن اور میرے ضمیر کے یہ فیصلے میری ذات کی حد تک ہی محدود نہیں رہے ہیں بلکہ میں برسوں سے ان کی تبلیغ کر رہا ہوں اور ہزاروں آدمیوں کو میں نے اس نصب العین کی طرف کھینچا ہے جسے میں نے اپنی زندگی کا

نصب العین بنایا تھا۔ ہزاروں کو اس حق کا قائل کیا ہے جس حق کا میں خود قائل ہوا تھا۔ ہزاروں کا رشتہ اس باطل سے کٹوایا ہے جس سے میں نے خود اپنا رشتہ کاٹا تھا۔ ہزاروں بندگان خدا کی زندگیوں کو احقاق حق اور ابطال باطل کی اس جدوجہد میں مبتلا کر دیا ہے جس میں میں خود مبتلا ہوا ہوں'' (۷)

یہ ہے مولانا کی اپنے افکار کے سلسلہ میں غیر متزلزل رائے۔ ذہن کے اس خاص سانچے اور زندگی کے اس مخصوص نصب العین کے لیے اسی عزم کے ساتھ کوشش کرتے ہوئے مولانا مودودی نے اسلامی ادب میں ایک محسوس اضافہ کیا ہے۔ اس ضمن میں ہمیں یہ بھی پہلے ہی دیکھ لینا چاہئے کہ مودودی صاحب کس مقصد کے لیے قلم ہاتھ میں لینے کے قائل ہیں۔ آپ فرماتے ہیں'' معاش کے لیے کوئی ادب پیدا کرنا میرے نزدیک غلط چیز ہے۔ اس سے بہتر ہے کہ آدمی معاش کے لیے اینٹیں ڈھولے۔ ادب دماغوں کو ڈھالنے والی چیز ہے۔ یہ کام محض معاش کے لیے نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ اس کو تو بالکل اپنے نظریہ و مسلک پر کرنا ہوگا'' (۸)

تنقید کے سلسلہ میں مودودی صاحب کا ایک خاص مسلک ہے۔ اس پر بھی ایک نظر ڈال لینا مناسب ہے۔ آپ تحریر فرماتے ہیں:

'' جن حضرات علماء نے میرے رسالہ دینیات پر فتوے تحریر فرمائے ہیں۔ میں شخصی طور پر بھی ان کا نیاز مند ہوں اور ان کے علم و فضل کا بھی احترام میرے دل میں ہے۔ ان تک میری یہ گزارش پہنچا دی جائے کہ فتوے تحریر فرمانے اور انھیں اہل فتنہ کے ہاتھ میں دینے کے بجائے وہ براہ کرم میری کتابوں پر علمی تنقید فرمائیں۔ مجھے اپنی کسی غلطی کو غلطی ماننے میں اور اس کی اصلاح کرنے میں نہ پہلے کبھی تامل تھا اور نہ اب ہے۔ البتہ پہلے بھی یہ عرض کرتا رہا ہوں اور اب بھی اس کا اعادہ کرتا ہوں کہ جس چیز کو غلطی کہا جاتا ہے اسے تعین کے ساتھ مجھے بتایا جائے تاکہ میں اس کی اصلاح کر سکوں۔ مبہم اعتراضات سے یہ معلوم کرنا مشکل ہوتا ہے کہ فی الواقع وہ چیز کیا ہے جس پر اعتراض ہے'' (۹)

مذکورہ تینوں پیراگراف مولانا مودودی کی اس خودنوشت تحریر سے لئے گئے ہیں جو ۱۹۳۲ کی ہے۔انھوں نے اپنے ایک دوست سید منظر علی صاحب کی فرمائش پر تحریر فرمائی تھی جسے محمد یوسف بھٹہ نے اپنی تالیف ''مولانا مودودی اپنی اور دوسروں کی نظر میں'' میں نقل کی ہے۔اس طرح مودودی صاحب نے اپنے مستقبل کے ناقد اور اپنے اوپر کام کرنے والے کے لیے کافی فراخدلانہ اجازت دے دی ہے ۔اور اپنے افکار کے بارے میں کچھ متعین اور واضح دعوے تحریر کردئے ہیں اور اپنے آپ کو پرکھنے کے لیے کچھ معیارات فراہم کردئے ہیں۔ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ وہ کون سا آغاز ہے جب کہ مولانا مودودی صاحب کے مذہبی، سیاسی خیالات نے پختہ رنگ اختیار کیا۔اس سلسلہ میں ہم وہ اقتباس نقل کریں گے جس میں مولانا مودودی صاحب الجہاد فی الاسلام کو اپنی تحریک کے ابتدائی دور کی ایک اہم کڑی قرار دیتے ہیں اور اسے اپنی ساتھیوں کو پڑھنے کی تلقین کرتے ہیں۔

> ''ابتدائے کار سے ۱۹۳۷ تک کا زمانہ وہ تھا جس میں ایک شخص کے محدود ذاتی ذرائع کے سوا کوئی ذریعہ کام کرنے کے لیے موجود نہ تھا اور مواقع بھی اس سے زیادہ کچھ نہ تھے کہ سخت پراگندہ خیالی کے ماحول میں ایک نہایت قلیل تعداد ایسے لوگوں کی فراہم ہوسکتی تھی جو اسلام کے متعلق وہ باتیں پڑھنے اور سننے کے لیے تیار ہوں جو وہ شخص پیش کرنا چاہتا تھا۔اس حالت میں کرنے کا کام یہی تھا۔اور اس کے سوا کچھ کیا بھی نہیں جاسکتا تھا کہ حکمت کے ساتھ مسلسل تبلیغ سے کچھ لوگوں کو اس تخیل کا اس حد تک معتقد بنادیا جائے کہ وہ سنجیدگی کے ساتھ اس کے لیے عملاً کچھ کرنے پر آمادہ ہوجائیں۔اس دور کے کام کو اگر آپ سمجھنا چاہیں تو خصوصیت کے ساتھ الجہاد فی الاسلام کا تیسرا باب (مصلحانہ جنگ) ''اسلامی تہذیب اور اس کے اصول ومبادی'' اور تنقیحات کو بغور پڑھیں۔ان میں سے پہلی کتاب کا خلاصہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ مسلمان دراصل نام ہی اس بین الاقوامی گروہ کا ہے جسے دنیا میں امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا فریضہ انجام دینے کے لیے وجود میں لایا گیا ہے۔اور یہ فریضہ حکومت باطل کو

مٹا کر ان کی جگہ حکومت الٰہیہ قائم کئے بغیر ادا نہیں ہوسکتا''۔

دوسری کتاب میں اسلامی نظام زندگی کا جامع تصور اس کی فکری بنیادوں اور منطقی تقاضوں کے ساتھ پیش کر کے یہ بتایا گیا ہے کہ یہ ایک ہمہ گیر تہذیب ہے۔ تیسری کتاب میں اول سے آخر تک جو بات ذہن نشین کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ کسی کافرانہ و فاسقانہ نظام زندگی کے ہمہ گیر فکری اور عملی تسلط کے تحت محض عقائد اور عبادات کے بل پر اسلامی نظام زندگی پنپ نہیں سکتا۔ بلکہ خود عقائد اور عبادات کا بھی اپنی جگہ قائم رہ جانا ممکن نہیں ہے۔ اس ہمہ گیر تسلط کو مٹا کر جب تک اسلام کا ہمہ گیر تسلط قائم کرنے کے لیے کام نہ کیا جائے گا کسی مذہبی حرکت و عمل سے کوئی نتیجہ برآمد نہ ہو سکے گا۔ یہ وہ بنیادی کام تھا جس سے بگاڑ کے اصل اسباب اوجھل ہو کر نگاہوں کے سامنے آئے اور ذہنوں میں ایک ایسی تحریک کے لیے آمادگی پیدا ہوئی جس کا مقصد نظام زندگی میں اسلامی تغیر پیدا کرنا ہو'' (۱۰)

اب ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ الجہاد فی الاسلام میں مولانا کے مذہبی سیاسی افکار کی کیا صورت ہے۔ وہ کتاب اگرچہ اسلام کے فلسفہء جہاد پر ہے مگر حقیقتہً اس کتاب کی تصنیف ہی نے مولانا کے افکار کو ایک خاص رخ عطا کیا ہے۔ اور اس میں انھوں نے نہ صرف یہ کہ اسلامی جہاد کا تقابلی مطالعہ کیا ہے بلکہ ان کے ذاتی افکار کی جو کچھ بھی تشکیل ہوئی تھی، جابجا ان کا بھی اظہار ہے۔ ایک ۲۴ سال کا نوجوان جس نے اس حال میں ہوش سنبھالا کہ ہر طرف اسے اسلام کا اور مسلمانوں کا سیاسی نظام ٹوٹتا ہوا نظر آیا۔ وہ ایک حساس دل کا مالک ہے، وہ تڑپ اٹھتا ہے، وہ دیکھتا ہے کہ لوگ مسلمانوں کو بے قوت دیکھ کر ان کے نظام، ان کی تاریخ اور اسلامی تعلیمات پر بے محابہ حملے کر رہے ہیں۔ وہ دفاع کے لیے قلم اٹھاتا ہے۔ مگر وہ اپنی اس شدید خواہش کو نہیں روک پاتا کہ کاش دوبارہ امت اپنے سیاسی استحکام کے لیے کمر بستہ ہو جائے۔ وہ اپنی اس خواہش کو اسلامی تعلیمات کا عین تقاضا ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ مولانا کے ذہن کے اس خاص رخ کو سمجھنے کے لیے دیکھئے، الجہاد فی الاسلام، ص ۱۷۵ تا ۱۷۳۔

مولانا نے اپنی بات کی تشریح کے لیے بہت سی آیتوں کا سہارا لیا ہے اور ان کی ترتیب یہ ہے کہ ''اسلام نے غیر مسلم دنیا کو معروف کی تلقین کرنے کے لیے تو صرف دعوت و تلقین کا طریقہ بتایا ہے لیکن منکر سے روکنے کے لیے اس کی قید نہیں رکھی، بلکہ اس کی مختلف انواع کے لیے مختلف طریقے تجویز کئے ہیں۔ قلب و ذہن اور خیال و رائے کی ناپاکی کو وعظ و تلقین کے ذریعہ سے دور کرنے کی ہدایت کی۔(۱۱)

الجہاد فی الاسلام کے محولہ بالا صفحات (۱۷۵۔۱۷۳) نیز صفحات (۱۱۸۔۱۱۷) سے اگر ہم مولانا کے مذہبی سیاسی افکار کی تلخیص کرنا چاہیں تو وہ غالباً اس طرح ہوگی:

۱۔ اسلام صرف عقائد کی صورت میں یعنی توحید، رسالت، یوم آخرت، ایمان بالملائکہ کی صورت میں، شیطانی طاقتوں کے لیے زیادہ باعث نزاع نہیں ہے۔

۲۔ اسلام چونکہ عقائد کے ساتھ ساتھ قانون بھی ہے اس لئے اسے نوک زبان کے ساتھ ساتھ نوک سنان سے بھی کام لینا پڑتا ہے۔

۳۔ سرکش انسان کو اسلام کے عقائد سے زیادہ بعد نہیں ہے۔ اسے اسلام کے قوانین سے زیادہ بعد ہے۔

۴۔ داعی اسلام محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ممکن طریقہ اور ہر حکمت سے اسلام کی دعوت پیش کی مگر لوگوں نے نہیں مانا۔ اور جب آپ نے تلوار ہاتھ میں لی اور حکومت قائم کر کے اخلاقی قوانین کو بزور نافذ کر دیا تو آنکھوں سے پردے ہٹ گئے اور حق کا نور عیاں ہو گیا۔

۵۔ عرب کے علاوہ دنیا کے دوسرے ملکوں نے بھی سرعت کے ساتھ اسلام اس لئے قبول کیا کہ اسلام کی تلوار نے ان پردوں کو چاک کر دیا جو دلوں پر پڑے ہوئے تھے۔

۶۔ ان حکومتوں کے تختے الٹ دئے جو حق کی دشمن اور باطل کی پشت پناہ تھیں۔

۷۔ اسلام کے اخلاقی قوانین کو عملاً نافذ کیا گیا تب دوسرے لوگ اسلام سے متاثر ہوئے۔

۸۔ جس طرح یہ کہنا غلط ہے کہ اسلام تلوار کے زور سے لوگوں کو مسلمان بناتا ہے اسی طرح یہ کہنا بھی غلط ہے کہ اسلام کی اشاعت میں تلوار کا کوئی حصہ نہیں ہے۔

دوسرے پیراگراف میں جو باتیں منتج ہوئی ہیں وہ یہ ہیں:

۹۔ فتنہ وفساد کو مٹانے کے لیے حکومت الٰہیہ ضروری ہے۔

۱۰۔ فتنہ وفساد (منکر) ناخدا ترس حکومت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔

۱۱۔ ایسی حکومت خود ایک فتنہ ہے

۱۲۔ بری حکومت سے صدّ عن سبیل اللہ ہوتا ہے۔

۱۳۔ ضرورت پڑے اور ممکن ہو تو قتال کے ذریعہ ایسی تمام حکومتوں کو مٹا دینا چاہئے اور ان کی جگہ عادلانہ حکومت قائم کرنا چاہئے۔

مولانا مودودی صاحب کے مذکورہ بالا اقتباسات کو غالباً یہ کہہ کر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ یہ تو تاریخ کا صرف ایک تجزیہ ہے۔ بات صرف اتنی نہیں ہے کہ اس میں خاص زاویہء نگاہ سے تجزیہ بھی ہے اور اس تجزیہ سے استنتاج بھی ہے۔ اور بظاہر یہی استنتاج تشکیل فکر اور تحریک کی بنیاد بھی ہے۔ خود مولانا نے اس کتاب کو جس کے یہ اقتباس ہیں، تحریک اسلامی کے تاریخی ارتقا میں ایک سنگ میل قرار دیا ہے۔

الجہاد فی الاسلام کے سلسلے میں مولانا مودودی صاحب نے جو مطالعہ کیا اور اس مطالعہ نے ان کا جو ذہن بنایا اس سلسلہ میں خود مولانا مودودی صاحب کا بیان دیکھ لینا چاہئے:

> ''اس مطالعہ کا نتیجہ میری کتاب 'الجہاد فی الاسلام' ہے جو آج بھی شائع شدہ موجود ہے۔ اس مطالعہ کے دوران یہ بات مجھ پر واضح ہوئی کہ اسلام دراصل اس لئے دنیا میں نہیں آیا ہے کہ حکومت کفر کی ہو اور مسلمان اس کے تحت ذمی بن کر رہیں۔ اسلام اس لئے آیا ہے کہ دنیا میں اقتدار اس کا ہو اور غیر مسلم اس کے ماتحت ہو کر رہیں۔'' (۱۲)

یہ سب خیالات مولانا کے اس وقت شروع ہوئے جب انھوں نے الجہاد فی الاسلام لکھنا شروع کیا۔ اوپر ہم نے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ الجہاد فی الاسلام کی تصنیف کا زمانہ بڑی حد تک مولانا کے خیالات کو ایک متعین رخ دینے کا زمانہ ہے۔ اور ان کے مذہبی، سیاسی خیالات کی

بنیادیں اسی وقت قائم ہوئیں۔ وہ خیالات کیا ہیں ان کو پچھلے صفحات میں دکھایا گیا ہے۔ اس سلسلہ میں مولانا مودودی کے فکر کو مزید سمجھنے کے لیے ان کا ایک اقتباس مفید ہوگا۔ آپ فرماتے ہیں:

''اس کتاب (الجہاد فی الاسلام) نے سب سے زیادہ فائدہ خود مجھے پہنچایا ہے۔ میں نے جب اس کتاب کو لکھنے کا ارادہ کیا تھا تو میرے اندر دینی حمیت سے زیادہ قومی حمیت کا جذبہ کام کر رہا تھا۔ لیکن تالیف و تحقیق کے دوران جب مجھے ایک ترتیب کے ساتھ اسلام کے اساسی نظریات اور اس کے تفصیلی احکامات کا غور سے مطالعہ کرنے کا موقع ملا تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مجھ میں نہ صرف نظام شریعت کا فہم اور اس کی حقانیت کا غیر متزلزل یقین ابھر آیا بلکہ اس نظام کے احیاء کا ولولہ بھی مجھ میں پیدا ہو گیا۔ اور اس کیلئے کام کرنے کا طریقہ بھی میری سمجھ میں آ گیا۔ اس کے بعد میں نے اخبار نویسی کے مروج اور پامال راستے کو خیر باد کہنے کی ٹھان لی۔ الجمعیۃ سے علیٰحدگی اختیار کر لی اور یہ طے کیا کہ صحافت کی دنیا میں اگر آئندہ قدم رکھوں گا تو صرف اس شرط پر کہ اسے دین حق کی خدمت کا ذریعہ بناؤں۔ اس کے بعد مزید پانچ سال تک پھر صرف مطالعہ، لکھنے پڑھنے، اور اپنی علمی استعداد بڑھانے کا کام کرتا رہا۔ (۱۳)

مولانا کی یہ بات نقل کرنے کے بعد ملک غلام علی صاحب لکھتے ہیں: ''آخر کار ۱۹۳۳ میں رسالہ ترجمان القرآن کے ذریعہ سے مولانا نے اس دعوت کو پیش کرنا شروع کر دیا'' (۱۴)

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، ترجمان القرآن کے اجراء کے وقت مولانا کی فکر ارتقا کرتے ہوئے اس حد تک جا چکی تھی کہ ان کے ذہن میں کام کرنے کا سسٹم فیصلہ کن انداز میں متعین ہو چکا تھا۔ تشکیل فکر کے بعد طریقہ فکر کی تعیین بہت اہم ہے۔ اسی کے ساتھ اصل فکر میں بھی مزید نکھار آیا۔ اب پورے اسلام کو مولانا ایک مکمل نظام کے طور پر پیش کرنے کی طرف پیش قدمی فرما رہے تھے۔ آغاز میں نظر سیاسی نظام پر تھی۔ مگر اب یہ دیکھا کہ یورپ اپنے مختلف نظاموں کے ساتھ دنیا پر چھا رہا ہے۔ اس لئے یورپ کے ہر نظام کے مقابلہ میں اسلام کا متبادل نظام پیش کیا جائے۔

مولانا مودودی صاحب کا بقیہ سارا لٹریچر اسلام کے سیاسی نظام کی تشریح کے ساتھ ساتھ

مختلف دیگر نظاموں کی تشریح و ترتیب سے متعلق ہے۔ جہاں تک مذہبی سیاسی افکار کا تعلق ہے، آئندہ زندگی میں وہ مسلسل زیادہ تفصیلی انداز میں واضح کئے جاتے رہے، حتیٰ کہ بعد کی کتب میں وہ ایک مکمل فلسفہ کے روپ میں ہمیں نظر آتے ہیں۔ مگر جہاں تک مذہبی سیاسی خیالات ابتدائی طور پر ۱۹۲۵ کے بعد بن گئے تھے اصل اساس وہی رہے۔

بعد والے ارتقائی کام پر ہم آئندہ سطور میں بحث کریں گے۔ فی الحال ہم مولانا کے مذہبی، سیاسی خیالات کو پاکستان بننے کے بعد والے حالات میں اور دیکھ لیں تو مناسب رہے گا۔ **پاکستان جو اسلام کے نام پر ملا تھا اور جہاں مسلم اکثریت تھی، ہمارے لئے یہ دیکھنا اہمیت رکھتا ہے کہ وہاں مولانا کے مذہبی، سیاسی افکار میں محض توسیع و ترتیب ہوئی یا کوئی تغیر بھی ہوا۔ تقسیم کے بعد ریڈیو پاکستان لاہور سے نشر کی گئیں مولانا مودودی کی تقاریر اور لاہور سے شائع ہونے والے ماہنامہ ترجمان القرآن کے شماروں میں مولانا کے مقالات کو دیکھنے سے بظاہر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا کے افکار و خیالات کا ارتقائی رجحان زیادہ تر توسیع و ترتیب کی طرف رہا نہ کہ تغیر و تبدیلی کی طرف۔**

ریڈیو پاکستان لاہور سے ۶ جنوری ۱۹۴۸ تا ۱۶ مارچ ۱۹۴۸ کے دوران میں مولانا نے یکے بعد دیگرے پانچ تقریریں کیں، جن کے عناوین حسب ذیل ہیں۔

۱۔ اخلاقی نظام

۲۔ سیاسی نظام

۳۔ معاشرتی نظام

۴۔ اقتصادی نظام

۵۔ روحانی نظام

بعد میں یہ تقاریر ''اسلام کا نظام حیات'' کے جامع عنوان سے پہلے ماہنامہ ترجمان القرآن لاہور (جون ۱۹۴۸، جلد ۳۱، شمارہ ۲) میں شائع ہوئیں، پھر اسی نام سے ان کا مجموعہ ایک پمفلٹ کی صورت میں شائع کیا گیا۔ یہاں ہم مولانا کی تقریر اسلام کا سیاسی نظام سے کچھ اہم اقتباسات نقل کرتے ہیں:

''اسلام کے سیاسی نظام کی بنیاد تین اصولوں پر رکھی گئی ہے۔ توحید، رسالت اور

خلافت ۔ان اصولوں کو اچھی طرح سمجھے بغیر اسلامی ریاست کے تفصیلی نظام کو سمجھنا مشکل ہے۔اس لئے سب سے پہلے میں انھیں کی مختصر تشریح کروں گا۔

''توحید کے معنی یہ ہیں کہ خدا اس دنیا کا اور اس کے سب رہنے والوں کا تنہا خالق پروردگار اور مالک ہے۔حکومت اور فرمانروائی اسی کی ہے۔توحید کا یہ اصول انسانی حاکمیت کی سرے سے نفی کر دیتا ہے۔حاکم صرف خدا ہے اور اسی کا حکم قانون ہے۔

''خدا کا قانون جس ذریعہ سے بندوں کو پہنچتا ہے اس کا نام رسالت ہے۔اس ذریعہ سے ہمیں دو چیزیں ملتی ہیں۔ایک کتاب جس میں خدا نے خود اپنا قانون بیان کیا ہے۔دوسرے کتاب کی مستند تشریح جو رسول نے خدا کا نمائندہ ہونے کی حیثیت سے اپنے قول و عمل میں پیش کی ہے...انھیں دونوں چیزوں کے مجموعہ کا نام اسلامی اصطلاح میں شریعت ہے اور یہی وہ اساسی دستور ہے جس پر اسلامی ریاست قائم ہوتی ہے''۔

اب خلافت کو لیجئے۔

''یہ لفظ عربی زبان میں نیابت کے لیے بولا جاتا ہے۔اسلامی نقطۂ نظر سے دنیا میں انسان کی اصل حیثیت یہ ہے کہ وہ زمین پر خدا کا نائب ہے۔یعنی اس کے ملک میں اس کے دئے ہوئے اختیارات استعمال کرتا ہے۔''اسلامی نظریہ سیاسی کی رو سے جو ریاست قائم ہوگی وہ دراصل خدا کی حاکمیت کے تحت انسانی خلافت ہوگی جسے خدا کے ملک میں اس کی دی ہوئی ہدایات کے مطابق اس کی مقرر کی ہوئی حدود کے اندر کام کر کے اس کا منشاء پورا کرنا ہوگا''۔

''خلافت کی اس تشریح کے سلسلہ میں اتنی بات اور سمجھ لیجئے کہ اس معنی میں اسلامی نظریہ سیاسی کسی ایک شخص یا خاندان یا طبقہ کو خلیفہ نہیں قرار دیتا بلکہ اس پوری سوسائٹی کو خلافت کا منصب سونپتا ہے جو توحید اور رسالت کے بنیادی اصولوں کو تسلیم کر کے نیابت کی شرطیں پوری کرنے پر آمادہ ہوں۔ایسی سوسائٹی بحیثیت مجموعی خلافت کی

حامل ہے اور یہ خلافت اس کے ہر فرد کو پہنچتی ہے۔ یہی وہ نقطہ ہے جہاں سے اسلام میں جمہوریت کی ابتدا ہوئی ہے۔ اسلامی معاشرہ کا ہر فرد خلافت کے حقوق اور اختیارات رکھتا ہے۔ ان حقوق اور اختیارات میں تمام افراد بالکل برابر کے حصہ دار ہیں۔ کسی کو کسی پر نہ ترجیح حاصل ہے اور نہ ہی یہ حق پہنچتا ہے کہ دوسروں کو ان حقوق و اختیارات سے محروم کر سکے۔ ریاست کا نظم ونسق چلانے کے لیے جو حکومت بنائی جائے گی وہ ان ہی افراد کی مرضی سے بنے گی۔ یہی لوگ اپنے اختیاراتِ خلافت کا ایک حصہ اسے سونپیں گے۔ اس کے بننے میں ان کی رائے شامل رہے گی۔ اور ان کے مشورہ ہی سے وہ چلے گی۔ جو ان کا اعتماد کھودے گا اسے حکومت کے منصب سے ہٹنا ہوگا۔ اس لحاظ سے اسلامی جمہوریت ایک مکمل جمہوریت ہے،، (۱۵)

مولانا آگے چل کر اسلامی ریاست کی مزید وضاحت کرتے ہوئے ایک دوسرے پہلو پر روشنی ڈالتے ہیں:

'' اسلامی ریاست اگرچہ زمین کے کسی خاص خطہ میں ہی قائم ہوتی ہے مگر وہ انسانی حقوق کو ایک جغرافی حد میں محدود رکھتی ہے نہ کہ شہریت کے حقوق کو۔ جہاں تک انسانیت کا تعلق ہے اسلام ہر انسان کے چند بنیادی حقوق مقرر کرتا ہے اور ہر حال میں ان کے احترام کا حکم دیتا ہے۔ خواہ وہ انسان اسلامی ریاست کے حدود میں رہتا ہو یا اس سے باہر۔ خواہ دوست ہو یا دشمن، خواہ ہم سے صلح رکھتا ہو یا برسر جنگ ہو۔ انسانی خون ہر حال میں محترم ہے۔ اور حق کے بغیر اسے نہیں بہایا جائے گا۔ عورت، بچے، بوڑھے، بیمار وزخمی پر دست درازی کرنا کسی حال میں جائز نہیں۔ عورت کی عصمت بہر حال احترام کی مستحق ہے۔ اور اسے بے آبرو نہیں کیا جا سکتا۔ بھوکا آدمی روٹی کا، ننگا آدمی کپڑے کا، اور زخمی یا بیمار آدمی علاج و تیمارداری کا بہر حال مستحق ہے۔ خواہ وہ دشمن قوم سے ہی تعلق رکھتا ہو۔ یہ اور ایسے ہی چند دوسرے حقوق اسلام نے انسان کو بحیثیت انسان ہونے کے عطا کئے ہیں اور اسلامی ریاست کے دستور میں ان کو بنیادی

حقوق کی جگہ حاصل ہے۔ رہے شہریت کے حقوق تو وہ بھی اسلام صرف انہی لوگوں کو نہیں دیتا جو اس کی ریاست کے حدود میں پیدا ہوئے ہوں بلکہ مسلمان خواہ دنیا کے کسی گوشہ میں پیدا ہوا ہو اسلامی ریاست کے حدود میں داخل ہوتے ہی آپ سے آپ اس کا شہری بن جاتا ہے۔ اور پیدائشی شہریوں کے برابر حقوق کا مستحق قرار پاتا ہے۔ دنیا میں جتنی بھی اسلامی ریاستیں ہوں گی ان سب کے درمیان شہریت مشترک ہوگی۔ مسلمان کو کسی اسلامی ریاست کے حدود میں داخل ہونے کے لیے پاسپورٹ کی ضرورت نہ ہوگی۔ مسلمان کسی نسلی، قومی یا طبقاتی امتیاز کے بغیر ہر اسلامی ریاست میں بڑی سے بڑی ذمہ داری کے منصب کا اہل ہوسکتا ہے'' (۱۶)

مذکورہ بالا اقتباس میں یہ بات سامنے آئی کہ اس نظریہ کے تحت اسلامی ریاست کے محدود خدوخال بھی بننا شروع ہو گئے ہیں۔

حکومت الٰہیہ کے نقطہ پر ان کا جو ذہنی ارتکاز ہو چکا تھا اسی زاویہ سے انھوں نے تاریخ پر پھر نظر ڈالی۔ خلافت راشدہ کے بعد جو تغیر واقع ہوا اس کو انہوں نے کس نظر سے دیکھا اس کو بھی اگر ہم ایک پہلو سے دیکھ لیں تو مزید وضاحت ہو جائے گی کہ حکومت کو اسلامی طرز پر قائم رکھنا کتنی شدت کے ساتھ ان کے ذہن پر چھایا ہوا تھا۔ پھر ہم بتائیں گے کہ اس بات میں بعد کو ان کے اندر کسی حد تک اعتدال آیا کہ نہیں۔ مولانا نے ایک بار مولانا مناظر احسن گیلانی کے ایک مقالہ پر ایک تقریظ لکھی تھی۔ اس کا عنوان تھا — اسلامی تاریخ میں ارتجاعی تحریک کا پس منظر۔ اس کے تحت وہ فرماتے ہیں:

'' دراصل یہ تاریخ کا ایک بڑا پیچیدہ مسئلہ ہے کہ اسلام جو ایک عالم گیر اصلاحی و انقلابی تحریک کی حیثیت سے اٹھا تھا اور جس نے سیاست اور اجتماع کا بالکل ایک نیا نظریہ دنیا کے سامنے فکری اور عملی دونوں حیثیتوں سے پیش کیا تھا۔ اس کے پیروؤں کا رخ یکا یک خلافت راشدہ کے ڈھنگ پر چلتے چلتے آخر کس طرح ملوکیت اور قیصریت کی طرف پھر گیا۔ اس مسئلہ کے صحیح حل پر تاریخ اسلام کے صحیح فہم کا بہت کچھ انحصار ہے۔

''دوسری اور طاقتور حقیقت وہ تھی جو حضرت علی کے عہد میں شروع ہوئی۔ جاہلی تصورات رکھنے والے ایک دوسرے گروہ کی سمجھ میں وہ خشک بے مزہ اور بے رونق خلافت کسی طرح نہ آتی تھی اور معرکۂ اسلام و جاہلیت کا آخری فیصلہ کربلا میں ہوا جس کے بعد حکومت اپنی روح اور اپنی صورت دونوں کے لحاظ سے خالص بادشاہی نظام تھی۔ مگر دانستہ یا نادانستہ اس کو خلافت کے نام سے موسوم کیا گیا اور کہا جاتا رہا۔ حالاں کہ اس کو خلافت کہنا ایسا ہی ہے جیسے عرق انگور سے جو شراب بنائی گئی ہو اسے پھر عرق انگور ہی کہا جائے۔ اس نام نہاد خلافت میں شاہانہ خدائی کا جو رنگ تھا اس پر ظلّ الٰہی کا خوشنما لفظی پردہ ڈالا گیا تھا۔ مسلمانوں کو ان بادشاہوں کے ظاہری اقامت حدود اور اجزائے قوانین شرعیہ سے دھوکہ میں ڈالنے کی کوشش کی گئی اور جو مسلمان اسلام اور جاہلیت کے نظریات کا فرق نہ سمجھتے تھے انھوں نے اس سے خوب دھوکہ کھایا اور وہ ان جاہل حکومتوں کو اسلامی حکومتیں سمجھتے رہے۔ ان کے جھنڈے تلے جنگ کرنے کو جہاد فی سبیل اللہ خیال کرتے رہے اور ان کی اطاعت کو اس اطاعت امیر کے ہم معنی سمجھتے رہے جس کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا۔

احیائی جدوجہد:۔ مگر ابتدائی دو تین صدیوں میں علماء اور ائمہ اسلام کی ایک معتد بہ جماعت ایسی موجود تھی جو پوری طرح سمجھتی تھی کہ یہ بادشاہی اسلامی نظریہ کی عین ضد ہے۔ یہ لوگ اس پر ہرگز راضی نہ تھے۔ یہ اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے تھے کہ جاہلیت کے ہاتھ میں حکومت کا اقتدار آجانے کی وجہ سے اخلاق، معاشرت، معیشت اور اجتماعی زندگی کے تمام پہلوؤں پر جاہلی عناصر کا غلبہ ہوتا جارہا ہے۔ اور بتدریج تمدن کا پورا نظام جو اسلامی اصولوں پر تعمیر کیا گیا تھا۔ اسلام کی بنیادوں سے اکھڑ کر جاہلیت کی بنیادوں پر جمتا چلا جارہا ہے۔ اس مکمل تاریخی انقلاب کو ٹھنڈے پیٹوں دیکھتے رہنا ان لوگوں کے بس میں نہ تھا جو اسلام کو جان کر اور خوب سمجھ کر ایمان لائے تھے۔ ان کی طرف سے پیہم دو تین صدیوں تک خفیہ اور اعلانیہ کوششیں ہوتی رہیں کہ انقلاب کا رخ پھر جاہلیت سے اسلام کی طرف پھیر دیں لیکن افسوس یہ کوششیں کوئی نتیجہ خیز طریقہ کار اختیار نہ کرسکیں۔ اول اول مقامی طور پر مسلح شورشوں

(armed revolts) کا کچھ سلسلہ جاری رہا جن کے لیے جبابرہ وقت کے مقابلہ میں کامیابی کا امکان بہت کم تھا۔ پھر انفرادی طور پر کہیں کہیں کسی جبار کے مقابلہ میں بس کلمہء حق کا اعلان ہوتا رہا جس کے نتیجہ میں بعض اللہ کے نیک بندوں نے جانیں تو دے دیں مگر نظامِ حکومت میں کوئی فرق نہیں آیا، پھر صلحاء کے ایک گروہ نے اجتماعی اصلاح وانقلاب سے مایوس ہو کر صرف انفرادی اخلاق اور سیرت کے تزکیہ اور اعتقادات کی اصلاح پر اپنی تمام مساعی مرکوز کر دیں۔ کوئی ایسا لیڈر ان بہت سی صدیوں میں پیدا نہ ہوا جو انبیاء علیہم السلام کے طرز پر ایک عوامی تحریک (mass movement) خالص اسلامی بنیادوں پر لے کر اٹھتا، نبوت کا دعوی کر کے نئی امت تو نہ بناتا لیکن نبی کی امت میں نبی کی وراثت کا حق ادا کرتا اور آبادی کے ایک کثیر حصہ کو ہمہ گیر دعوت انقلاب سے حرکت میں لا کر تاریخ کی رفتار پھر سے بدل دیتا،،۔(۱۷)

حکمرانوں نے اپنا مذہب نہیں بدلا، اسلامی دستور نہیں بدلا، قانون نہیں بدلا۔ دیوانی وفوجداری کے تمام مقدمات سارے عالم اسلام میں اسلامی ضابطوں کے تحت فیصل کئے جارہے ہیں۔ حکمرانوں کی نگرانی وتعاون سے اشاعت علم ودین کی ایسی زبردست تحریک چل رہی ہے جس نے مفتوحہ ملکوں کو برضاء ورغبت مسلم اکثریت کا اور بعضوں کو پورے طور پر مسلم بنا ڈالا۔ صرف حکمرانوں کا انتخاب غیر شورائی طریقہ پر ہونا شروع ہو گیا۔ اور ذاتی زندگی میں ان میں وہ کمزوریاں آنے لگیں جو عموماً پوری امت میں پیدا ہونے لگی تھیں جو کہ ایک طبعی اور فطری عمل تھا جو قیامت تک چلتا رہے گا۔ کبھی غفلت غالب آئے گی اور کبھی بیداری، کوئی نسل اسلام سے زیادہ دور ہوگی اور کوئی زیادہ قریب۔ مگر مولانا مودودی غالباً ان پہلوؤں کو نہ دیکھ سکے۔ اب ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ عمر کے آخری دور میں اگرچہ مولانا اپنے بنیادی خیالات ہی پر قائم رہے۔ مگر ان میں کسی قسم کی کوئی تبدیلی آئی یا نہیں۔ اس کا جواب اس اقتباس میں ملتا ہے۔ مثلاً تاریخی نقطہء نظر کو پہلے دیکھئے: مظفر بیگ صاحب نے ''۱۵ اے ذیلدار پارک۔ مولانا مودودی کی عصری مجالس'' میں مولانا کی مجلسوں کی گفتگو کے دوران مولانا سے کئے گئے ایک سوال کے جواب کو اس طرح نقل کیا ہے۔

''عہد نبوت وخلافت راشدہ کی تاریخ اسلام کی مکمل ترین شکل کی تاریخ ہے۔ اس وقت دستور بھی اسلام کا تھا۔ قانون بھی اسلام کے مطابق تھا اور قیادت بھی اسلامی

تھی۔ بعد میں قیادت اسلامی نہ رہی۔ دستور کی شکل بھی بدل گئی لیکن قانون بحیثیت مجموعی اسلام ہی کا جاری رہا۔ قیادت کے باب میں بھی۔ یہ اسلام ہی کا اعجاز ہے کہ دور ملوکیت میں مختلف مواقع پر جتنے خداترس اور حق پرست حکمراں ہماری تاریخ میں ملتے ہیں اتنے کسی اور جگہ دکھائی نہیں دیتے پھر بعد کے ادوار میں بھی اسلام اس صورت میں جلوہ گر رہا ہے کہ امت نے اپنی دینی رہنمائی کے لیے بادشاہوں کی طرف نہیں دیکھا بلکہ ان ائمہ کرام کی طرف رجوع کیا ہے جنھوں نے اقتدار کی سختیوں اور ناراضیوں کے باوجود امت کے سامنے وہی چیز پیش کی جس کو انھوں نے حق سمجھا اور اسی چز کو قبول عام حاصل ہوا۔،،(۱۸)

اس بات کو سمجھنے کے لیے اب ایک اور پہلو کو دیکھئے۔ سابقہ صفحات میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ مولانا کی نظر میں ''بعض مذہبی جامہ پہننے والے لوگ لوگوں کو، اس غلط فہمی میں ڈال رہے ہیں کہ حکومت تو ایک انعام ہے جو نمازیں پڑھنے اور نیکیاں کرنے کے صلہ میں خدا کی طرف سے ملا کرتا ہے،،(ان سے مولانا خطاب فرماتے ہیں) میں کہتا ہوں کہ بیشک خلافت الٰہیہ کا قائم ہو جانا ایک انعام ہے مگر اس کے قیام کی کوشش کرنا ایک فرض بھی تو ہے،،۔

یہی بات ۱۲ اپریل ۱۹۷۶ کی ایک گفتگو میں مولانا نے کہی مگر موقف کی تبدیلی ملاحظہ کی جائے۔

''اور مولانا نے فرمایا ہر ملک کے حالات الگ ہوتے ہیں۔ تاہم اصولی طور پر یہ سمجھ لیجئے کہ اس مقصد کے لیے کثیر تعداد ایسے لوگوں کی ہونی چاہئے جو پوری طرح اسلام کی روح سے سرشار ہوں اور اسلامی نظام کے قیام کو اپنی زندگی کا نصب العین سمجھتے ہوں۔ اس راہ میں وقت اور مال اور جان کی ہر قربانی دینے کے لئے تیار ہوں۔ لیکن اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ ایسے لوگوں کی کوششوں سے اسلامی نظام ضرور قائم ہو جائے گا''۔

''فی الحقیقت اسلامی نظام اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی نعمت ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ اس قوم کو اس نعمت کا مستحق سمجھے گا تو وہ یہاں اسلامی نظام برپا کر دے گا۔ لیکن اگر قوم ہی

اس کی مستحق نہ ہو اور وہ نیک لوگوں کی جگہ برے لوگوں کو پسند کرتی ہو تو اللہ زبردستی اس کو یہ نعمت عطا نہ فرمائے گا۔ البتہ وہ ان لوگوں کو ان کا پورا پورا اجر ضرور دے گا جو اس ذہن کو برپا کرنے کے لیے کوشش کرتے رہے ہوں،،۔(۱۹)

مولانا مودودی کہتے ہیں کہ بیشک خلافت الٰہیہ کا قائم ہو جانا ایک انعام ہے مگر اس کے قیام کی کوشش کرنا ایک فرض بھی تو ہے۔ مولانا مودودی کے اس بیان کا پہلا حصہ یقیناً ثابت شدہ ہے۔ کیوں کہ قرآن میں آیا ہے کہ اللہ کا یہ وعدہ ہے کہ جو لوگ ایمان اور عمل صالح کا ثبوت دیں گے ان کو وہ زمین میں اقتدار بخشے گا (النور ۵۵) اس سے معلوم ہوا کہ حکومت اور اقتدار وہ چیز ہے جو براہ راست اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی کو دی جاتی ہے۔

مگر مولانا مودودی کے بیان کا دوسرا حصہ وہ ہے جس کے لیے قرآن اور حدیث میں غالباً واضح دلیل نہیں۔ قرآن میں کوئی ایسی واضح آیت نہیں ملتی جس میں یہ کہا گیا ہو کہ خلافت الٰہیہ یا حکومت الٰہیہ قائم کرنا مسلمانوں کے اوپر فرض ہے۔ مثلاً نماز کی اقامت مسلمانوں کے اوپر فرض ہے اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ قرآن میں نماز کے بارے میں بار بار یہ الفاظ آئے ہیں "اقیموا الصلوٰۃ" ان الفاظ سے لفظی طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ نماز کا قائم کرنا مسلمان پر فرض ہے۔ اسی طرح جو دوسرے اسلامی فرائض ہیں ان کے لیے بھی اسی طرح امر کے صیغہ میں واضح طور پر یہ حکم دیا گیا ہے۔ مگر جہاں تک خلافت الٰہیہ یا حکومت الٰہیہ کا سوال ہے، قرآن میں امر کے صیغہ میں اس کی اقامت کا حکم نہیں ملتا۔

چار بنیادی اصطلاحوں کی انقلابی تفسیر

سید ابوالاعلیٰ مودودی نے اپنے مذہبی۔ سیاسی تصور کو اپنی تمام تحریروں میں پیش کیا ہے۔ تاہم اس سلسلہ میں ان کی کتاب'' قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں،، خصوصی اہمیت کی حامل ہے۔ اس کتاب میں موصوف نے اپنے نقطہ نظر کی علمی اساس فراہم کرنے کی کوشش کی ہے۔

اس کتاب (قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں) میں مولانا مودودی نے قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں لے کر اپنے نقطہ نظر کے مطابق ان کی تشریح کی ہے۔ یہ اصطلاحیں ہیں۔ الٰہ، رب، عبادت، دین۔ مولانا مودودی کے نزدیک ان چار الفاظ میں وہ ساری انقلابی دعوت چھپی ہوئی ہے جو وہ اپنی تمام کتابوں میں پیش کرتے رہے ہیں۔ مولانا موصوف کا کہنا ہے کہ قرآن کی ان چاروں اصطلاحات میں سیاست کا تصور شامل تھا۔ لیکن بعد کی صدیوں میں ان الفاظ کے معنٰی بدلتے چلے گئے۔ یہاں تک کہ ان میں سے ہر لفظ اپنی پوری وسعتوں سے ہٹ کر نہایت محدود بلکہ مبہم مفہومات کے لیے خاص ہوگیا۔ ہر لفظ سے اس کا سیاسی مفہوم جاتا رہا۔ اس لئے اسلام کا وسیع اور انقلابی تصور لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتا۔

مولانا کا خیال ہے کہ اس کتاب میں ان چاروں اصطلاحوں کا مکمل مفہوم بیان کیا گیا ہے۔ جس کو نہ سمجھنے کی وجہ سے'' قرآن کی تین چوتھائی سے زیادہ تعلیم بلکہ اس کی حقیقی روح نگاہوں سے مستور ہوگئی،،۔(۲۰)

ان اصطلاحات اربعہ کا وسیع اور ہمہ گیر مفہوم ثابت کرنے کے لیے مختلف مقامات کی متفرق آیتوں کو جمع کر کے دکھایا گیا ہے۔ کہ قرآن میں یہ الفاظ اتنے الگ الگ مفہومات کے لیے استعمال

ہوئے ہیں۔ مثلاً الٰہ کا لفظ پانچ معنوں میں، رب کا لفظ پانچ معنوں میں، عبادت کا لفظ تین معنوں میں، اور دین کا لفظ چار معنوں میں، اس کے بعد یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ یہ لفظ اتنے مختلف مفہومات کا جامع ہے۔

الٰہ۔ لفظ الٰہ کا مادہ ال ہ ہے۔ یہ لفظ عربی زبان میں ایک ایسی کیفیت کے لیے بولا جاتا ہے جس میں حیرت کے ساتھ لپک اور اشتیاق پایا جاتا ہو۔ اس لحاظ سے الٰہ وہ ہے جس میں حیرت انگیز طور پر اپنے سے مختلف ہونے کا تصور ہو، جس کو آدمی اپنا پناہ دہندہ سمجھے۔ جس کی طرف وہ شدت شوق سے لپکتا ہو۔ یہ لفظ اس گہرے جذبہ کو بتاتا ہے جو ایک عاجز بندہ کے دل میں اپنے خالق و مالک کے لیے ہونا چاہئے۔ اس طرح جب ایک انسان کسی ہستی کو اپنا مرکز توجہ بنالیتا ہے تو ایسے شخص کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ فلاں ہستی کو اس نے اپنا الٰہ بنالیا۔ لازمی طور پر الوہیت کا یہ تصور تقاضا کرتا ہے کہ جس کو الٰہ قرار دیا جائے وہ با اقتدار بھی ہو۔ کیوں کہ جو ہستی اقتدار نہ رکھتی ہو وہ حاجت روائی اور پناہ دہندگی کا کام انجام نہیں دے سکتی۔

مولانا مودودی نے الٰہ کی لغوی تحقیق میں اس کے اصل مفہوم کو تسلیم کیا ہے۔ اس کے بعد اس کے مختلف معنوں کی تفصیل بتاتے ہوئے اس کے اصل مفہوم یعنی بنیادی معنی اور اس کے تقاضے کو یکساں درجہ دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:۔

> ''پس معلوم ہوا کہ معبود کے لیے الٰہ کا لفظ جن تصورات کی بنا پر بولا گیا وہ یہ ہیں ۔حاجت روائی، پناہ دہندگی، سکون بخشی، بالاتری و بالادستی، ان اختیارات اور ان طاقتوں کا مالک ہونا جن کی وجہ سے یہ توقع کی جائے کہ معبود قاضی الحاجات اور پناہ دہندہ ہوسکتا ہے، اس کی شخصیت کا پر اسرار ہونا یا منظر عام پر نہ ہونا، انسان کا اس کی طرف مشتاق ہونا،،۔(۲۱)

اس حوالہ پر غور کیجئے۔ یہاں الٰہ کے بالادست اور با اختیار ہونے کا تصور حقیقی الٰہ کا تقاضا ہے ۔اس کا لغوی مفہوم نہیں ہے الٰہ کے لغوی معنی با اقتدار ہونے کے نہیں ہیں۔ بلکہ الوہیت کی مستحق وہی ذات ہوسکتی ہے جو اقتدار اور اختیار رکھتی ہو۔ اوپر کی تشریح میں الٰہ کے بالادست اور با اختیار ہونے کا تصور درمیان میں شامل کیا گیا تھا۔ لیکن آگے چل کر اقتدار کو الٰہ کا اصل مفہوم قرار دے کر اس کے تمام

تقاضوں کو اقتدار کے ساتھ جوڑ دیا گیا ہے:۔

''الٰہ کے یہ جتنے مفہومات اوپر بیان ہوئے ہیں ان سب کے درمیان ایک منطقی ربط ہے۔ جو شخص فوق الطبعی معنی میں کسی کو حامی و مددگار، مشکل کشا اور حاجت روا، دعاؤں کا سننے والا اور نفع یا نقصان پہنچانے والا سمجھتا ہے، اس کے ایسا سمجھنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے نزدیک وہ ہستی نظام کائنات میں کسی نہ کسی نوعیت کا اقتدار رکھتی ہے۔ اسی طرح جو شخص کسی سے تقویٰ اور خوف کرتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ اس کی ناراضی میرے لئے نقصان کی اور رضامندی میرے لئے فائدے کا موجب ہے، اس کے اس اعتقاد اور عمل کی وجہ بھی اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ اپنے ذہن میں اس ہستی کے متعلق ایک طرح کے اقتدار کا تصور رکھتا ہے۔ پھر جو شخص خداوند اعلیٰ کے ماننے کے باوجود اس کے سوا دوسروں کی طرف اپنی حاجات کے لیے رجوع کرتا ہے، اس کے اس فعل کی علت بھی صرف یہی ہے کہ خداوندی کے اقتدار میں وہ ان کو کسی نہ کسی طرح حصہ دار سمجھ رہا ہے۔ پس الوہیت کی اصل روح اقتدار ہے''۔(۲۲)

اس اقتباس میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ الوہیت کی اصل روح اقتدار ہے اور بقیہ تمام مفہوم اسی اصل سے پیدا ہوئے ہیں۔ قرآن میں مختلف آیتوں کا حوالہ دیتے ہوئے مولانا یہ نتیجہ نکالتے ہیں:

''ان تمام آیات میں اول سے آخر تک ایک مرکزی خیال پایا جاتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ الٰہیت اور اقتدار لازم و ملزوم ہیں اور اپنی روح و معنی کے اعتبار سے دونوں ایک ہی چیز ہیں،،۔(۲۳)

الٰہ کے ساتھ اقتدار اور اختیار کا ذکر ان آیتوں میں خدا کے الٰہ برحق ہونے کے لیے دلیل کے طور پر آیا ہے۔ یہاں ایک آیت نقل کی جاتی ہے۔ جس کا حوالہ مولانا مودودی نے دیا ہے''**یا ایها الناس اذکروا نعمة الله علیکم هل من خالق غیر الله یرزقکم من السماء والارض لا اله الا هو فأنی تؤ فکون** (فاطر ۳) لوگو تمہارے اوپر اللہ کا جو احسان ہے اس کو یاد کرو کیا اللہ کے سوا اور کوئی خالق ہے جو تم کو آسمان و زمین میں سے رزق دیتا ہے، اس کے سوا کوئی الٰہ نہیں پھر تم کدھر بھٹکے جا رہے ہو۔

یہاں اقتدار کا ذکر اس حیثیت سے نہیں کیا گیا ہے کہ ''الٰہیت اور اقتدار،، اپنی روح و معنی کے اعتبار سے ایک ہیں۔ بلکہ اقتدار کا ذکر اللہ کے حقیقی الٰہ ہونے کی دلیل کے طور پر ہے۔ یعنی جن توقعات کی بنا پر کسی کو الٰہ بنایا جاتا ہے وہ توقعات کوئی ایسی ہستی ہی پوری کرسکتی ہے جو عالم اسباب پر اقتدار رکھتی ہو۔ چونکہ یہ سارا اقتدار صرف خدا کے ہاتھ میں ہے اس لئے حقیقۃً وہی ذات اس کی مستحق ہے کہ اس کو الٰہ قرار دیا جائے۔

اس سلسلہ میں بنیادی بات یہ ہے کہ ''الٰہ،، میں اللہ تعالیٰ کی جس برتری کا ذکر ہے اس سے مراد فوق الفطری برتری ہے نہ کہ سیاسی برتری۔ اس سلسلہ میں مولانا مودودی نے اپنی بات کو ثابت کرنے کے لیے قرآن کی جو آیتیں نقل کی ہیں وہ سب کی سب وہی ہیں جس میں اللہ تعالیٰ کے فوق الفطری اقتدار کا ذکر ہے۔ لیکن مولانا نے ''اقتدار،، کے لفظی اشتراک کو سامنے رکھ کر فوق الفطری اقتدار کے ساتھ سیاسی اور تمدنی اقتدار کا مفہوم بھی شامل کر دیا۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''اور علیٰ ہٰذا القیاس وہ شخص جو کسی کے حکم کو قانون اور کسی کے امر و نہی کو اپنے لئے واجب الاطاعت قرار دیتا ہے، وہ بھی اس کو مقتدر اعلیٰ تسلیم کرتا ہے۔ پس الوہیت کی اصل روح اقتدار ہے۔ خواہ وہ اقتدار اس معنی میں سمجھا جائے کہ نظام کائنات پر اس کی فرماں روائی فوق الطبیعی نوعیت کی ہے۔ یا وہ اس معنی میں تسلیم کیا جائے کہ دنیوی زندگی میں انسان اس کے تحتِ امر ہے اور اس کا حکم بذات خود واجب الاطاعت ہے۔،، (۲۴)

یہاں سیاسی اور تمدنی زندگی میں خدا کی اطاعت کو عقیدہ الٰہ کا ایک ضروری تقاضا تو کہا جاسکتا ہے۔ لیکن اس کو الٰہ کا براہ راست معنی قرار دینا اور یہ کہنا کہ اس کا دوسرا برابر کا مفہوم ''سیاسی اور تمدنی الوہیت'' ہے صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

مولانا مودودی مزید تفصیل سے اس دوسرے مفہوم پر روشنی ڈالتے ہیں۔

> ''اقتدار اعلیٰ کی وحدانیت کا اقتضاء یہ ہے کہ حاکمیت اور فرمانروائی کی جتنی قسمیں ہیں سب ایک ہی مقتدر اعلیٰ کی ذات میں مرکوز ہوں اور حاکمیت کا کوئی جز بھی کسی

دوسرے کی طرف منتقل نہ ہو۔ جب خالق وہ ہے اور خلق میں کوئی اس کے ساتھ شریک نہیں جب رازق وہ ہے اور رزق رسانی میں کوئی اس کے ساتھ شریک نہیں۔ جب پورے نظام کائنات کا مدبر و منتظم وہ ہے اور تدبیر و انتظام میں کوئی اس کے ساتھ شریک نہیں تو یقیناً حاکم و آمر اور شارع بھی اسی کو ہونا چاہئے۔ اور اقتدار کی اس شق میں بھی کسی کے شریک ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ جس طرح اس کی سلطنت کے دائرے میں اس کے سوا کسی دوسرے کا فریادرس اور حاجت روا اور پناہ دہندہ ہونا غلط ہے۔ اسی طرح کسی دوسرے کا مستقل بالذات حاکم اور خود مختار فرمانروا اور آزاد قانون ساز ہونا بھی غلط ہے۔ تخلیق اور رزق رسائی، احیاء اور اماتت، تسخیر شمس و قمر اور تکویر لیل و نہار، قضاء اور قدر، حکم اور بادشاہی، امر اور تشریع سب ایک ہی کلی اقتدار و حاکمیت کے مختلف پہلو ہیں۔ اور یہ اقتدار اور حاکمیت ناقابل تقسیم ہے۔ اگر کوئی شخص اللہ کے حکم کی سند کے بغیر کسی کے حکم کو واجب الاطاعت سمجھتا ہے تو وہ ایسا ہی شرک کرتا ہے جیسا ایک غیر اللہ سے دعا مانگنے والا شرک کرتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص سیاسی معنی میں مالک الملک اور مقتدر اعلیٰ اور حاکم علی الاطلاق ہونے کا دعوی کرتا ہے تو اس کا یہ دعوی بالکل اسی طرح خدائی کا دعوی ہے جس طرح فوق الطبعی معنی میں کسی کا یہ کہنا کہ تمہارا ولی اور کارساز اور مددگار و محافظ میں ہوں۔ اسی لئے جہاں خلق اور تقدیر اشیاء اور تدبیر کائنات میں اللہ کے شریک ہونے کا ذکر کیا گیا ہے وہیں لہ الحکم اور لہ الملک اور لم یکن لہ شریک فی الملک بھی کہا گیا ہے۔ جو اس بات پر صاف دلالت کرتا ہے کہ الوہیت کے مفہوم میں بادشاہی و حکمرانی کا مفہوم بھی شامل ہے۔ اور توحید الٰہ کے لیے لازم ہے کہ اس مفہوم کے اعتبار سے بھی اللہ کے ساتھ کسی کی شرکت تسلیم نہ کی جائے" (۲۵)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ " اقتدار اور حاکمیت ایک ناقابل تقسیم چیز ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ کائنات پر جس کا اقتدار ہو اسی کا اقتدار انسان کی تمدنی اور سیاسی زندگی پر بھی قائم ہو۔ مولانا مودودی

نے اپنی بات کو ثابت کرنے کے لیے قرآن کی جو آیتیں نقل کی ہیں وہ سب وہی ہیں جس میں اللہ تعالیٰ کی فوق الفطری اقتدار کا ذکر ہے اور اس کو انہوں نے سیاسی اقتدار کے معنی میں لے لیا۔ یہاں ہم دو آیتیں بطور مثال نقل کرتے ہیں: **لو کان فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا فسبحان اللہ رب العرش عما یصفون** (الأنبیاء۔ ۲۲) اگر زمین و آسمان میں اللہ کے سوا اور بھی الٰہ ہوتے تو نظام عالم درہم برہم ہو جاتا، پس اللہ عرش کا مالک ان باتوں سے پاک ہے۔ **وربك یخلق ما یشاء ویختار ما کان لھم الخیرۃ ، سبحان اللہ وتعالی عما یشرکون○ وربك یعلم ما تکنّ صدورھم وما یعلنون○ وھو اللہ لا الہ الا ھو لہ الحمد فی الاولی والاخرۃ ولہ الحکم والیہ ترجعون** (القصص۔ ۶۸) تیرا رب جو چاہے پیدا کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے چن لیتا ہے، ان کو اس کا اختیار نہیں، یہ جو شریک ٹھہراتے ہیں خدا اس سب سے پاک و برتر ہے اور تیرا رب ان کے چھپے اور کھلے کو جانتا ہے، وہی اللہ ہے، اس کے سوا کوئی الٰہ نہیں، دنیا اور آخرت میں اسی کی تعریف ہے اور اسی کے لیے حکم (فیصلہ) ہے اور اسی کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے۔

ان بنیادی معانی کو لے کر قرآن نے لفظ الٰہ کو ان تمام صفات کے ساتھ متعارف کرایا جن صفات کے ساتھ اللہ متصف ہے۔ ان بہت سی صفات میں ایک صفت اقتدار بھی ہے۔ وہ صفت اقتدار بھی ظاہر ہے کہ دیگر صفات کی طرح قانونی حیثیت رکھتی ہے۔ مگر مولانا مختلف طریقوں سے بات کو پھیلاتے ہوئے آخر میں یہ نتیجہ نکالتے ہیں:

> ''الٰہیت اور اقتدار لازم و ملزوم ہیں۔ اور اپنی روح و معنی کے اعتبار سے دونوں ایک ہی چیز ہیں جو اقتدار نہیں رکھتا وہ الٰہ نہیں ہو سکتا اور اسے الٰہ نہیں ہونا چاہئے اور جو اقتدار رکھتا ہے وہی الٰہ ہو سکتا ہے،،(۲۶)

اس سلسلہ میں اصل بات یہ ہے کہ ''الٰہ'' میں اللہ تعالیٰ کی جس برتری کا ذکر ہے اس سے مراد فوق الفطری برتری ہے نہ کہ سیاسی برتری۔ چند مزید آیتیں وضاحت کے لیے پیش ہیں:

سورہ فرقان (۲۔ ۳) میں یہ ارشاد ہوا ہے:

''اللہ ہی ہے جس کی سلطنت آسمان و زمین میں ہے اور اس نے کوئی بیٹا نہیں بنایا اور

نہ سلطنت میں کوئی اس کا ساجھی ہے۔ اس نے ہر چیز بنائی۔ پھر اس کی تقدیر کی۔ اور لوگوں نے اس کے علاوہ الٰہ بنا لئے ہیں جو کچھ بھی پیدا نہیں کر سکتے ہیں۔ وہ خود ہی پیدا کئے گئے ہیں۔ وہ اپنی ذات کے لیے بھی نفع یا نقصان کا اختیار نہیں رکھتے۔ اور نہ وہ موت وحیات کے مالک ہیں۔ یہ دوبارہ جی اٹھنے کے۔''

اس آیت میں خدا کے لیے ملک کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ مگر آیت کا پورا سیاق بتا رہا ہے کہ یہاں ملک (اقتدار) کو خدا کے لیے جن معنوں میں خاص کرنے کا ذکر ہے وہ سیاسی حکومت نہیں بلکہ تخلیق، نفع نقصان، تقدیر اشیاء اور موت وحیات کے اختیارات ہیں۔ مفسرین نے یہی مفہوم لیا ہے۔

مشہور تفسیر البحر المحیط (جلد ۶، صفحہ ۴۸۰) میں اس آیت کی تفسیر میں یہ الفاظ درج ہیں:

(له ملك السماوات و الارض) له ملكهما اى قهرهما وقهرما فيهما فاجتمع له الملك و الملك لهما ولما فيهما (لم يكن له شريك فى الملك) تاكيد لقوله (له ملك السماوات والارض) ورد على من جعل اله شريكا (۲۷)۔ یعنی زمین وآسمان اور اس کی تمام چیزیں اس کی مقہور ہیں۔ بس وہی مالک ہے اور اسی کا اقتدار سب کے اوپر ہے۔ اس کے بعد لم یکن لہ شریک فی الملک کا فقرہ اسی پہلے فقرہ کی تاکید ہے اور ان لوگوں کی تردید ہے جنھوں نے خدا کے ساتھ شریک ٹھہرائے ہیں۔

اسی طرح سورۃ قصص (۶۸۔۷۰) میں کہا گیا ہے:

تیرا رب جو چاہے پیدا کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے چن لیتا ہے۔ ان کو اس کا اختیار نہیں یہ جو شریک ٹھہراتے ہیں خدا اس سے پاک و برتر ہے اور تیرا رب ان کے چھپے اور کھلے کو جانتا ہے۔ وہی الٰہ ہے، اس کے سوا کوئی الٰہ نہیں۔ دنیا اور آخرت میں اس کی تعریف ہے اور اسی کے لیے حکم (فیصلہ) ہے۔ اور اسی کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے۔''

اس آیت کا پورا سیاق بتا رہا ہے کہ اس کا تعلق سیاسی اقتدار سے نہیں بلکہ خدا کے اس حکم

(فیصلہ) سے ہے جو دنیا میں فوق الفطری طور پر تمام اشیاء پر نافذ ہوتا ہے۔ یا وہ فیصلہ جو آخرت میں بندوں کے درمیان نافذ ہوگا۔

آیت کا یہی مفہوم مفسرین نے لیا ہے۔ روح المعانی جلد ۲۰ صفحہ ۹۲ میں اس آیت کی تشریح کے تحت یہ الفاظ درج ہیں:

ای القضاء النافذ فی کل شیء من غیر مشارکة فیه لغیره تعالیٰ (۲۸) اللہ تعالیٰ کا وہ فیصلہ جو کسی شرکت کے بغیر ہر چیز پر نافذ ہے۔

قضاء کے سلسلہ میں چند مزید حوالے درج کئے جاتے ہیں:

القضاء بین عباده (۲۹) اپنے بندوں کے درمیان فیصلہ کرنا۔

ای القضاء بین عباده و الفصل (۳۰) یعنی اپنے بندوں کے درمیان فیصلہ کرنا۔

(وله الحکم) یقول وله القضاء بین خلقه (۳۱) وله الحکم کے قول کا مطلب ہے اس کے لیے فیصلہ ہے اپنی مخلوق کے درمیان۔

یحکم لأهل طاعته بالمغفرة و لا هل المعصیة بالشقاوة (۳۲) وہ اپنے اطاعت گزاروں کے لیے مغفرت کا فیصلہ کرے گا اور نافرمانوں کے لیے بدبختی کا۔

لفظ حکم کی تشریح کے تحت حضرت عبداللہ بن عباس سے جو تشریح منقول ہے وہ یہ ہے: **وعن ابن عباس ای له الحکم بین عباده تعالیٰ فیحکم لاهل طاعته بالمغفرة و الفضل ولاهل معصیة بالشقاء و الویل** (۳۳) عبداللہ بن عباس نے فرمایا کہ لہ الحکم کا مطلب یہ ہے کہ اللہ ہی کو اپنے بندوں کے درمیان فیصلہ کا حق ہے۔ وہ اپنے فرماں بردار بندوں کے لیے مغفرت اور انعام کا فیصلہ کرتا ہے اور نافرمانوں کے لیے بدبختی اور ہلاکت کا۔

اس سے معلوم ہوا کہ قرآن میں ''الہ'' کے لیے جس اقتدار اعلیٰ کو مختص کیا گیا ہے اس کا تعلق سیاست اور حکومت سے نہیں ہے بلکہ فوق الفطری امور سے ہے جس کے دو خاص پہلو ہیں۔

زمین و آسمان کے اوپر خدا کا بالاتر اختیار و اقتدار ہونا اور اس میں کسی کا خدا کے ساتھ شریک نہ ہونا۔

آخرت میں اپنے کلی علم اور برتر اختیار کے تحت تمام انسانوں کا آخری فیصلہ کرنا۔

رب:

اب ہم لفظ ''رب'' کے سلسلے میں مولانا مودودی کی لغوی اور اصطلاحی تشریحات کا تجزیہ کرتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں: اس لفظ کا مادّہ ر، ب، ب، ہے. جس کا ابتدائی اور اساسی مفہوم پرورش ہے۔ پھر اسی سے تصرف، خبر گیری، اصلاح حال، اور اتمام و تکمیل کا مفہوم پیدا ہوا، پھر اسی بنیاد پر فوقیت، سیادت، مالکیت اور آقائی کی مفہومات اس میں پیدا ہو گئے۔ (۳۴)

رَبَّ یَرُبُّ کا اصل مفہوم پرورش ہے۔ اسی لئے رب کا ترجمہ پروردگار سے کیا جاتا ہے۔ لیکن ہر لفظ کے ساتھ ایسا ہوتا ہے کہ اس کے اصل مفہوم کے تقاضہ کے تحت بہت سے معانی پیدا ہو جاتے ہیں۔ رب کے لفظ کے ساتھ بھی ایسا ہوا۔ یعنی اس کا حقیقی مفہوم تو ایک ہی رہا لیکن اس کے استعمالی مفہوم بہت سے بن گئے۔ جیسا کہ مولانا ابوالکلام آزاد نے ترجمان القرآن میں لکھا ہے:

> '' رب '' سامی زبانوں کا ایک کثیر الاستعمال مادہ ہے۔ عبرانی، سریانی اور عربی زبانوں میں اس کے معنی پالنے کے ہیں۔ پھر چونکہ معلم، استاد اور آقا کسی نہ کسی اعتبار سے پرورش کرنے والے ہی ہوتے ہیں۔ اس لئے اس کا اطلاق ان معنوں میں بھی ہونے لگا۔ چنانچہ عبرانی اور آرامی کا ''ربی'' اور ''رباہ'' پرورش کنندہ، معلم اور آقا تینوں معنی رکھتا تھا۔ (۳۵)

رب کے لفظ کی تشریح کرتے ہوئے مولانا مودودی تحریر فرماتے ہیں:

> ''غلطی سے رب کے مفہوم کو محض پروردگار کے مفہوم تک محدود کر کے رکھ دیا گیا ہے اور ربوبیت کی تعریف میں یہ فقرہ چل پڑا ہے کہ **ھو انشاء الشیء حالا فحالا الی حد التمام** (یعنی ایک چیز کو درجہ بدرجہ ترقی دے کر پایہ کمال کو پہنچانا)''۔

حالانکہ یہ اس لفظ کے وسیع معانی میں سے صرف ایک معنی ہے۔ اس کی پوری وسعتوں کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ حسب ذیل مفہومات پر حاوی ہے:

۱۔ پرورش کرنے والا، ضروریات بہم پہنچانے والا، تربیت اور نشو ونما دینے والا۔

۲۔ کفیل، خبر گیراں، دیکھ بھال اور اصلاح حال کا ذمہ دار۔

۳۔ وہ جو مرکزی حیثیت رکھتا ہو، جس پر متفرق اشخاص مجتمع ہوتے ہوں۔

۴۔ سید مطاع، سردار ذی اقتدار، جس کا حکم چلے، جس کی فوقیت و بالادستی تسلیم کی جائے، جس کو تصرف کے اختیارات ہوں۔

۵۔ مالک، آقا، (۳۴)

مختلف تشریحات سے مولانا مودودی جس مفہوم کو اصل مفہوم قرار دیتے ہیں۔ وہ انہیں کی تحقیق کے اعتبار سے نمبر ۳ پر آ رہا ہے۔ یہاں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ رب کا سیاسی مفہوم محض اس کا عملی تقاضا نہیں بلکہ وہ لفظ کے براہ راست مفہومات میں سے ایک مفہوم ہے۔

اس سلسلہ میں مزید تفصیل مندرجہ ذیل اقتباس میں ملتی ہے:

''گمراہ قوموں کے تخیلات کی یہ تحقیق جو پچھلے صفحات میں کی گئی ہے، اس حقیقت کو بالکل بے نقاب کر دیتی ہے کہ قدیم ترین زمانہ سے لے کر زمانۂ نزول قرآن تک جتنی قوموں کا ذکر قرآن نے ظالم، فاسد العقیدہ ہونے کی حیثیت سے کیا ہے، ان میں سے کوئی بھی خدا کی ہستی کی منکر نہ تھی، نہ کسی کو مطلقاً اللہ کے رب اور الٰہ ہونے سے انکار تھا، البتہ ان سب کی اصل گمراہی اور مشترک گمراہی یہ تھی کہ انہوں نے ربوبیت کے ان پانچ مفہومات کو جو ہم ابتدا میں لغت اور قرآن کی شہادتوں سے متعین کر چکے ہیں، دو حصوں میں تقسیم کر دیا تھا۔

''رب کا یہ مفہوم کہ وہ فوق الفطری طور پر مخلوقات کی پرورش، خبر گیری و حاجت روائی اور نگہبانی کا کفیل ہوتا ہے وہ ان کی نگاہ میں ایک الگ نوعیت رکھتا تھا۔ اور اس مفہوم کے اعتبار سے وہ اگرچہ رب اعلیٰ تو اللہ ہی کو مانتے تھے مگر اس کے ساتھ فرشتوں اور دیوتاؤں کو، جنوں اور غیر مرئی قوتوں کو، ستاروں اور سیاروں کو، انبیاء اور اولیاء اور روحانی پیشواؤں کو بھی ربوبیت میں شریک ٹھہراتے تھے۔

قرآن میں ربوبیت کا ناقابل تقسیم ہونا اس لحاظ سے ہے کہ کائنات کا پروردگار صرف

ایک ہے ۔اس میں اس کا کوئی شریک نہیں ۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ'' فوق الفطری ربوبیت اور تمدنی وسیاسی ربوبیت'' دونوں ایک ہی وحدت کے حصے ہیں لہٰذا انہیں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔

مثال کے طور پر سورہ فاطر آیت نمبر ۱۴ میں کہا گیا ہے کہ خدا کو چھوڑ کر جن معبودوں کو تم پکارا کرتے ہو وہ ذرہ برابر بھی طاقت نہیں رکھتے ۔اس لئے تم اس کو اپنا رب بناؤ جس کی قوت و اختیار کا رات دن مظاہرہ ہوتا رہتا ہے ۔ یہ نا قابل تقسیم ربوبیت دراصل فوق الفطری ربوبیت ہے ۔ یہاں تفسیر کے دو حوالے دئے جاتے ہیں تا کہ اس بات کی وضاحت ہو سکے:

(والذین تدعون من دونہ ما یملکون من قطمیر) ویکون ذالک مقرر ا لما قبلہ من التفرد بالالھیة و الربوبیة و استدلال علیہ اذحاصلہ جمیع الملک و التصرف فی المبداء والمنتھی لہ تعالی ولیس لغیرہ سبحانہ منہ شیء (۳۷) یہ فقرہ الٰہ کے الٰہ واحد ہونے اور ربوبیت اس کے لیے خاص ہونے کے لیے پہلے جملہ کی تقریر اور اس کی دلیل ، کیوں کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ اقتدار اور تصرف تمام کا تمام شروع سے آخر تک اسی کے لیے ہے اس میں خدا کے سوا کسی اور کا کوئی حصہ نہیں۔

والاشارة بقولہ (ذلک الی الفاعل فھذہ الا فعال وھو اللہ سبحانہ ، واسم الاشارة مبتداء وخبرہ اللہ ربکم لہ الملک) ای ھذا الذی من صنعتیہ ما تقدم ھو الخالق المقدر و القادر المقتدر المالک للعالم و المتصرف فیہ ، ویجوز ان یکون قولہ (لہ الملک) جملة مستقلة فی مقابلة قولہ (والذین تدعون من دونہ ما یملکون من قطمیر) ای لا یقدرون علیہ ولا علی خلقہ (۳۸) ذالکم کا اشارہ مذکورہ بالا افعال کے فاعل کی طرف ہے جو کہ اللہ تعالیٰ ہے ۔اور ذالکم ترکیب میں مبتداء ہے

اور اس کی خبر ہے اللہ ربکم لہ الملک یعنی یہ خدا جس کی تمام صنعتیں ہیں، وہی خالق ہے، مقدر ہے، قادر ہے، مقتدر ہے، عالم کا مالک ہے اور سب پر اسی کا تصرف ہے۔ اور دوسری ترکیب یہ ہوسکتی ہے کہ لہ الملک اگلے فقرہ کے مقابلہ میں مستقل جملہ ہو۔ ایسی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ خدا کے سوا جس کو تم پکارتے ہو وہ موجودات پر یا ان کی تخلیق پر کوئی قدرت نہیں رکھتے۔

رب کی بحث کے آخر میں مولانا مودودی ''قرآن کی دعوت'' کے عنوان سے قرآن کی آیتیں نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

''ان آیات کو سلسلہ وار پڑھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ قرآن ربوبیت کو بالکل حاکمیت اور سلطانی (Sovereignty) کا ہم معنی قرار دیتا ہے اور رب کا یہ تصور ہمارے سامنے پیش کرتا ہے کہ وہ کائنات کا سلطان مطلق اور لاشریک مالک و حاکم ہے۔ اس حیثیت سے وہ ہمارا اور تمام جہاں کا پروردگار، مربی اور حاجت روا ہے، اسی حیثیت سے وہ ہمارا کفیل، خبر گیراں، مختار کار، اور معتمد علیہ ہے، اسی حیثیت سے اس کی وفاداری وہ قدرتی بنیاد ہے جس پر ہماری اجتماعی زندگی کی عمارت صحیح طور پر قائم ہوتی ہے اور اس کی مرکزی شخصیت سے وابستگی تمام متفرق افراد اور گروہوں کے درمیان ایک امت کا رشتہ پیدا کرتی ہے، اسی حیثیت سے وہ ہماری اور تمام مخلوقات کی بندگی، اطاعت اور پرستش کا مستحق ہے، اسی حیثیت سے وہ ہمارا اور ہر چیز کا مالک، آقا اور فرمانروا ہے،، (۳۹)

اس اقتباس سے رب کا لفظ جس کا اصل مفہوم پرورش تھا، حاکم اور سلطان کے ہم معنی بن گیا۔ حاکمیت اور سلطانی کا تقاضا ہے کہ وہی مربی ہو، وہی مختار کار ہو، اسی کی وفاداری کی جائے، اسی کی پرستش ہو، وہی ہمارا مالک اور آقا قرار پائے۔ اس طرح لفظ اقتدار اصل مفہوم بن گیا اور اسی کے تحت تمام دوسرے مفہوم شامل ہو گئے۔

قرآن شریف کی وہ آیات جن سے استدلال کیا گیا ہے ان میں سے چند حسب ذیل ہیں:

إنّ ربكم الله الذی خلق السماوات والارض فی ستة أیام ثم استوی علی العرش یغشی اللیل النهار یطلبه حثیثاً و الشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره ألالله الخلق والامرتبارک الله رب العالمین(الاعراف ۵) حقیقت میں تمہارارب تواللہ ہے جس نے آسمان وزمین کو چھ دن میں پیدا کیااور پھر اپنے تخت سلطنت پر جلوہ افروز ہوگیا، جو دن کو رات کا لباس اڑھاتا ہےاور پھر رات کے تعاقب میں تیزی کے ساتھ دوڑتا آتا ہے۔سورج اور چانداور تارے سب کے سب جس کے تابع فرمان ہیں،سنو،خلق اس کی ہےاور فرمانروائی بھی اسی کی، بڑابابرکت ہے وہ کائنات کارب۔

یہاں اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ زمین وآسمان اوراس کی تمام چیزوں کوخدا ہی نے پیدا کیا ہےاورسب پر براہ راست اسی کا کنٹرول ہے۔اس لئے تم اسی سے خوف وامید رکھواور اسی سے مدد مانگو۔اس طرح یہاں سیاسی ربوبیت کا کوئی ذکرنہیں چنانچہ مفسرین نے اس کی اس طرح تشریح کی ہے۔

(والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره) ای خلقهن ل کونهن مسخرات بقضائه وتصریفه(الا له الخلق والامر)فإنه الموجد للکل والمتصرف فیه علی الإطلاق (۴۰) سورج چاندستارے سب اسی کے امر کے تحت مسخر ہیں'' یعنی انہیں اس طرح پیدا کیا ہے کہ اسی کا فیصلہ ان کے اوپر نافذ ہوتا ہےاور وہی انہیں گردش دے رہا ہے'' خلق اسی کی ہےاور امراسی کا،، کیوں کہ وہی سب کو وجود دینے والا ہےاور کلی طور پر اسی کا تصرف سب کے اوپر ہے۔

دوسری آیت جس سے استدلال کیا گیا ہے وہ یہ ہے:

فلله الحمد رب السماوات ورب الارض رب العالمین وله الکبریاء فی السماوات و الارض وهو العزیز الحکیم(الجاثیه ۔ آخر)پس ساری تعریف اللہ ہی کے لیے ہے جو زمین وآسمان اور تمام کائنات کا رب ہے،

کبریائی اسی کی ہے آسمانوں میں بھی اور زمین میں بھی، اور وہ سب پر غالب اور حکیم و دانا ہے۔

اس آیت سے ثابت کیا گیا کہ آسمانوں میں فوق الفطری اقتدار بھی اسی کا ہے اور زمین میں بھی قانونی اور سیاسی اقتدار بھی اسی کا۔ کبریا کے معنی عظمت اور بڑائی کے ہیں۔ قرآن میں اس طرح کے الفاظ آسمان میں اللہ تعالی کے فوق الفطری اقتدار اور بالاتری کو بتانے کے لیے آئے ہیں۔

حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے:

(فلله الحمد رب السماوات ورب الارض)ای المالک لهما وما فيهما (ولها لكبرياء في السماوات والارض) قال مجاهد يعني السلطان ای هو العظيم المجد الذي كل شيء خاضع لديه فقير اليه (۴۱) ساری حمد اللہ ہی کے کے لیے جو آسمانوں اور زمین کا رب ہے ''یعنی وہی زمین و آسمان کا اور ان کے درمیان تمام چیزوں کا مالک ہے، اور اسی کی کبریائی ہے آسمانوں میں بھی اور زمینوں میں بھی۔ اس کی تشریح مجاہد نے یہ کی ہے کہ اسی کا اقتدار ہے یعنی وہی بڑائی اور بزرگی والا ہے جس کے آگے ہر چیز پست ہے اور اس کی محتاج ہے۔

شوکانی نے لکھا ہے:

(وله الكبرياء في السماوات والارض)ای الجلال العظمة، والسلطان ، وخص السماوات والارض لظهور ذالک فيهما(وهو العزيز الحكيم)ای العزيز في سلطانه فلا يغلبه غالب ، الحكيم في كل افعاله واقواله وجميع اقضيته(۴۲) ''زمین اور آسمان میں بڑائی اسی کی ہے،، یعنی جلال و عظمت و اقتدار اسی کا ہے۔ اور آسمان و زمین کا خاص طور پر اس لئے ذکر کیا ہے کہ ان میں اس کی ان صفات کا ظہور ہوا ہے'' وہ عزیز و حکیم ہے،، یعنی اس کا اقتدار سب سے بڑھ کر ہے اس پر کوئی غالب نہیں آ سکتا۔ وہ

اپنے تمام اقوال وافعال اور اپنے تمام فیصلوں میں حکیم ہے۔

اس بحث کے ضمن میں اصل مسئلہ ''الٰہ'' اور ''رب'' کے الفاظ میں سیاسی مفہوم پر ہے۔ جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا، یہ الفاظ قرآن میں فوق الطبعی طور پر رب اور الٰہ ہونے کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں۔ خدا کو فوق الطبعی معنی میں الٰہ اور رب ماننے سے جو رویہ ظاہر ہوتا ہے اسی کا نام عبادت یا پرستش ہے۔ اگر مجازی طور پر کہیں یہ الفاظ کسی دوسرے معنی میں استعمال ہوتے نظر آئیں تو وہ ان کا ضمنی اور مجازی استعمال ہوگا۔ اس طرح کے کسی ضمنی مثال سے سیاسی ربوبیت اور سیاسی الوہیت کا مفہوم ثابت نہیں ہوتا۔

عبادت:

مولانا مودودی نے قرآن کے جن چار الفاظ (اصطلاحوں) سے اپنا نقطہ نظر ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اس میں ایک عبادت ہے۔ ان کی یہ بحث یکجا طور پر ان کی کتاب ''قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں،، میں پائی جاتی ہے۔ نیز اس کے علاوہ ان کے دوسرے مضامین میں بھی پھیلی ہوئی ہے۔ مثلاً انھوں نے اپنی کتاب ''خطبات'' میں عبادت کے باب کے تحت لکھا ہے:

> ''عبادت کا لفظ عبد سے نکلا ہے۔ عبد کے معنی بندے اور غلام کے ہیں۔ اس لئے عبادت کے معنی بندگی اور غلامی کے ہوئے۔'' (۴۳)

یہ استدلال خالص علمی اعتبار سے غور طلب ہے۔ کیوں کہ اصل حقیقت یہ ہے کہ عبد بمعنی غلام اسم ہے۔ یعنی عبادت کا لفظ عبد سے ماخوذ نہیں ہے۔ بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ یعنی عبد کا لفظ عبادت سے ماخوذ ہے۔ عبادت کے اصل لغوی معنی پوجا، پرستش کے ہیں۔ مثلاً قرآن میں حضرت ابراہیم کی ایک دعا کے الفاظ یہ ہیں:

> ''واجنبنی وبنی ان نعبد الاصنام'' (سورہ ابراھیم: ۳۵) یعنی مجھ کو اور میری اولاد کو اس سے بچا کہ ہم بتوں کی پوجا کریں،،

عبادت کا اصل مفہوم یہی ہے البتہ مجازی اور استعمالی طور پر غلام کو بھی عبد کہا جانے لگا۔ ایسی حالت میں صحیح طریقہ یہ ہوگا کہ عبادت کے لفظ سے عبد کا مفہوم متعین کیا جائے۔ اس کے برعکس اگر عبد سے

عبادت کا مفہوم متعین کیا جانے لگے تو ترتیب الٹ جائے گی۔

مولانا مودودی نے اپنی کتاب ''قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں'' میں اس سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے اس کا ضروری حصہ ہم یہاں نقل کرتے ہیں:

''اس تشریح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مادہ عبد کا اساسی مفہوم کسی کی بالادستی و برتری تسلیم کر کے اس کے مقابلے میں اپنی آزادی اور خود مختاری سے دست بردار ہو جانا، سرتابی و مزاحمت چھوڑ دینا اور اس کے لیے رام ہو جانا یہی حقیقت بندگی و غلامی کی ہے۔ لہٰذا اس لفظ سے اولین تصور جو ایک عرب کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے وہ بندگی و غلامی ہی کا تصور ہے۔ پھر چونکہ غلام کا اصل کام اپنے آقا کی اطاعت اور فرمانبرداری ہے۔ اس لئے لازماً اس کے ساتھ ہی اطاعت کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ اور جب کہ ایک غلام اپنے آقا کی بندگی و اطاعت میں محض اپنے آپ کو سپرد ہی نہ کر چکا ہو بلکہ اعتقاداً اس کی برتری کا قائل اور اس کی بزرگی کا معترف بھی ہو، اور اس کی مہربانیوں پر شکر و احسان مندی کے جذبہ سے بھی سرشار ہو، تو وہ اس کی تعظیم و تکریم میں مبالغہ کرتا ہے، مختلف طریقوں سے اعتراف نعمت کا اظہار کرتا ہے، اور طرح طرح، مراسم بندگی بجالاتا ہے، اسی کا نام پرستش ہے اور یہ تصور عبدیت کے مفہوم میں صرف اس وقت شامل ہوتا ہے جب کہ غلام کا محض سر ہی آقا کے سامنے جھکا ہوا نہ ہو۔ بلکہ اس کا دل بھی جھکا ہوا ہو۔ رہے باقی دو تصورات تو وہ دراصل عبدیت کے ضمنی تصورات ہیں، اصلی اور بنیادی نہیں'' (۴۴)

اس کے بعد ہمارے سامنے قرآن کی وہ آیتیں آتی ہیں جو مولانا مودودی نے اپنے سیاسی نقطۂ نظر کو قرآن سے ثابت کرنے کے لیے اپنی کتاب (قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں) میں پیش کیا ہے۔

یا ایھاالذین آمنوا کلوا من طیبات ما رزقناکم واشکروا للہ ان کنتم ایاہ تعبدون (البقرۃ ۔ ۱۷۲) اے ایمان لانے والو: اگر تم خدا کی عبادت کرتے

ہوتو ہم نے جو پاک چیزیں تمہیں بخشی ہیں انہیں کھاؤ اور خدا کا شکر ادا کرو۔

اس آیت کے بارے میں مولانا مودودی تحریر فرماتے ہیں:

''اس آیت کا موقع ومحل یہ ہے کہ اسلام سے پہلے عرب کے لوگ اپنے مذہبی پیشواؤں کے احکام اور اپنے آباء واجداد کی اوہام کی پیروی میں کھانے پینے کی چیزوں کے متعلق طرح طرح کے قیود کی پابندی کرتے تھے۔ جب ان لوگوں نے اسلام قبول کرلیا تو اللہ تعالی نے فرمایا کہ اگر تم ہماری عبادت کرتے ہو، تو ان ساری پابندیوں کو ختم کرو اور جو کچھ ہم نے حلال کیا ہے اسے حلال سمجھ کر بے تکلف کھاؤ پیؤ۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ تم اپنے پنڈتوں اور بزرگوں کے نہیں بلکہ ہمارے بندے ہو، اور اگر تم نے واقعی ان کی اطاعت وفرمانبرداری چھوڑ کر ہماری اطاعت و فرمانبرداری قبول کی ہے تو اب تمہیں حلت اور حرمت اور جواز وعدم جواز کے معاملہ میں ان کے بنائے ہوئے ضابطوں کے بجائے ہمارے ضابطہ کی پیروی کرنی ہوگی۔ لہٰذا یہاں بھی عبادت کا لفظ غلامی اور اطاعت ہی کے معنی میں استعمال ہوا ہے،،(۴۵)

مندرجہ ذیل آیت مولانا مودودی کے نزدیک عبادت کا مکمل تصور پیش کرتی ہے یعنی غلامی، اطاعت اور پرستش تینوں معنوں میں خدا کو اپنا معبود بناؤ:

قل یا ایها الناس ا ن کنتم فی شك من دینی فلا اعبد الذین تعبدون من دون اللّٰه ولكن اعبداللّٰه الذی یتوفكم وامر ت ان اكون من المومنین (یونس۔ ۱۴) کہو کہ لوگو: اگر تمہیں ابھی تک معلوم نہیں کہ میرا دین کیا ہے تو تمہیں معلوم ہو جائے کہ اللہ کے سوا جن کی تم عبادت کرتے ہو میں ان کی عبادت نہیں کرتا بلکہ میں اس کی عبادت کرتا ہوں جو تمہاری روحیں قبض کرتا ہے۔ اور مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں ایمان لانے والوں میں شامل ہو جاؤں۔

یہاں عبادت سے مراد پرستش ہے۔ یعنی وہ ہستیاں جن کو انسان نفع ونقصان پہنچانے والا

سمجھتا ہے اس کے آگے انسان اپنے عبودیت کے جذبات کا اظہار کرتا ہے۔

قرطبی اس آیت کی تشریح اس طرح کرتے ہیں:

(فلا اعبدالذین تعبدو ن من دون اللہ) من الاوثان التی لا تعقل (۴۶) خدا کے سوا تم جن کی عبادت کرتے ہو میں ان کی عبادت نہیں کرتا اس کا مطلب یہ ہے کہ میں بتوں کو نہیں پوجتا۔

ایک آیت یہ ہے:

ولله غيب السماوات والارض واليه يرجع الامر كله فاعبده وتوكل عليه(هود ۔ آخر) آسمانوں اور زمین کی جس قدر حقیقتیں بندوں سے پوشیدہ ہیں۔ان کا علم اللہ کو ہے اور سارے معاملات اسی کے سرکار میں پیش ہوتے ہیں۔ لھٰذا تو اسی کی عبادت کر اور اسی پر بھروسہ رکھ۔

یہاں عبادت کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ اللہ جو تمام مخلوقات کا خالق اور کارساز ہے اسی پر بھروسہ کرو جیسا کہ الجامع لأحكام القرآن میں اس کی تشریح کی گئی ہے:

(فاعبد وتوكل عليه)ای الجاء اليه وثق به(ص۔ ۱۱۷)(۴۷)''اسی کی عبادت کر اور اسی پر توکل کر،،یعنی اس کو اپنا ملجا بنالے اور اسی پر بھروسہ کر۔

ایک آیت یہ ہے:

ماتعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ان الحكم الا لله امر ان لا تعبدوا الا اياه ذالک الدين القيم۔(يوسف۔ ۴۰) اللہ کے سوا جن کی تم عبادت کرتے ہو ان کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں کہ چند نام ہیں جو تم نے اور تمہارے باپ دادا نے رکھ لئے ہیں اللہ نے ان کے لیے کوئی دلیل معبودیت نازل نہیں کی ہے اقتدار صرف اللہ کے لیے خاص ہے اس نے حکم دیا ہے کہ خود اس کے سوا کسی کی عبادت نہ کی جائے، یہی سیدھا طریقہ ہے۔

یہاں بھی یہی کہا گیا ہے کہ خدا کے سوا دوسری ہستیوں کو نافع اور ضار سمجھنا شرک ہے۔ کیوں کہ دوسری مفروضہ ہستیاں کسی قسم کا اختیار نہیں رکھتیں۔ یہ مفروضہ معبود بُت ہیں نہ کہ سیاسی حکمراں۔ قرطبی اس کی تشریح ان الفاظ میں کرتے ہیں:

(ماتعبدون من دونه إلا اسماء) بين عجز الأصنام وضعفها فقال ما تعبدون من دونه ،، اى من دون الله الا ذوات اسماء لا معانى لها (سميتموها)من تلقاء انفسكم ، وقيل بالاسماء المسميا ت، اى ما تعبدون الا اصناما ليس لها من الا لهية شئى الا الاسم لأنها جمادات (۴۸) ماتعبدون من دون اللہ الا اسماء کے فقرے سے بتوں کا عجز اور ان کی کمزوری بیان کی۔ فرمایا کہ خدا کے سوا جن کی تم پرستش کرتے ہو وہ محض کچھ نام ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں۔ تم نے خود سے یہ نام رکھ لئے ہیں۔ بعض نے کہا کہ اسماء سے مراد ان کے معنی ہیں۔ یعنی جن کی تم پرستش کرتے ہو وہ محض بت ہیں جن کے اندر الوہیت کا کوئی جز نہیں کیوں کہ وہ تو محض جمادات ہیں۔

دوسری اور آخری آیت مندرجہ ذیل ہے:

فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا۔ (الکہف۔ آخر) جو اپنے رب کی ملاقات کا امیدوار ہو، اسے چاہئے کہ عمل صالح کرے اور اپنے رب کی عبادت میں کسی کو شریک نہ کرے۔

مذکورہ آیت کے آخری الفاظ ''ولا يشرك بعبادة ربه ..... '' کا ترجمہ مولانا مودودی صاحب نے ان الفاظ میں کیا ہے: '' اور اپنے رب کی عبادت میں کسی اور کی عبادت شریک نہ کرے، پھر آیت کے مذکورہ الفاظ کا حوالہ دیتے ہوئے انھوں نے فرمایا کہ '' اس میں اور اس طرح کی دوسری آیات میں قرآن اپنی پوری دعوت پیش کرتا ہے'' اور قرآن کی پوری دعوت سے مودودی صاحب کی مراد یہ ہے کہ عبادت اور پرستش سے لے کر زندگی کے تمام اجتماعی، تمدنی اور سیاسی پہلوؤں میں بلا استثناء خدا کے احکام کو نافذ کیا جائے (۴۹)

لیکن تفسیری روایات اور ائمہ مفسرین کی تشریحات کی رو سے مذکورہ بالا آیت کا وہ ترجمہ اور مفہوم درست نہیں جو مودودی صاحب نے اختیار کیا ہے۔ آیت کا اصل ترجمہ اس طرح ہوگا: ''اور اپنے رب کی عبادت میں کسی کو شریک نہ کرے'' جس کا مفہوم یہ ہے کہ خدا کی عبادت تم اس طرح کرو کہ اس میں کسی اور کو خوش کرنے اور دکھانے کا خیال تمہارے دل میں نہ آئے، چنانچہ علامہ قرطبی نے صراحتاً لکھا ہے:

قال الماوردی وقال جمیع اهل التاویل معنی قوله تعالی(لا یشرک بعبادة ربه احدا) انه لا یرائی بعمله احدا (۵۰) ماوردی اور تمام مفسرین نے کہا ہے کہ لایشرک بعبادة ربه احدا کا مطلب یہ ہے کہ وہ دکھانے کے لئے عمل نہ کرے، یعنی اس کے اندر ریا کا جذبہ نہ ہو۔

مولانا مودودی کا کہنا یہ ہے کہ عبادت میں سیاسی اطاعت کا مفہوم بھی شامل ہے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے دو چیزوں سے استدلال کیا ہے۔ ایک لغت اور دوسرے قرآنی آیات۔ مگر اس معاملہ میں ان کے دونوں استدلال علمی اعتبار سے قابل بحث ہیں۔ لغت کے اعتبار سے انھوں نے جو حوالے دئے ہیں ان میں سے کسی حوالہ سے واضح طور پر یہ ثابت نہیں ہوتا کہ عبادت میں سیاسی اطاعت کا مفہوم شامل ہے۔ قرآن کے الفاظ پر امام راغب کی مفردات کو ایک مستند لغت سمجھا جاتا ہے۔ اس میں انھوں نے عبادت کا مفہوم اظہار التذلل لکھا ہے۔

عبادت دراصل نام ہے تذلل، انکسار، افتقار کے آخری مرتبہ کا۔ چنانچہ امام راغب نے لکھا ہے کہ عبادت انتہائی تذلل کا نام ہے (انها غاية التذلل) اسی طرح راغب نے لکھا ہے کہ عبادت کا حقدار صرف وہ ہے جو انتہائی فضل والا ہو اور وہ صرف اللہ تعالی ہے۔

چنانچہ امام راغب نے لکھا ہے کہ عبودیت تذلل کی اظہار کا نام ہے اور عبادت میں اس سے زیادہ مبالغہ ہے کیوں کہ وہ انتہائی تذلل کے لئے بولا جاتا ہے اور اس کا مستحق صرف وہ ہے جو انتہائی فضل والا ہو اور وہ اللہ تعالی ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

العبودیة اظهار التذلل ، والعبادة ابلغ منها لأنها غاية التذلل ولا

یستحقها الا من له غایة الافضال وهو اللہ تعالی (۵۱)

مفسرین میں زمخشری (صاحب کشاف) اس بات کے لیے مشہور ہیں کہ وہ قرآنی الفاظ کے لغوی معنی کی تحقیق کرتے ہیں۔ انہوں نے سورہ فاتحہ کے تحت عبادت کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عبادت انتہائی درجہ کے خضوع اور تذلل کا نام ہے اور اسی لئے اس کا مستحق اللہ تعالی کے سوا اور کوئی نہیں:

العبادة اقصی غایة الخضوع والتذلل ولا تستعمل الا فی الخضوع للہ تعالیٰ۔ (۵۲)

حقیقت یہ ہے کہ عبادت کا لفظ عربی زبان میں تقریباً اسی معنی میں آتا ہے جس کے لئے ہندی میں پوجا، فارسی میں پرستش اور انگریزی میں ورشپ (Worship) کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔ ایک شخص جب اللہ کی انتہائی بڑائی کا احساس کر کے اس کے سامنے جھک جاتا ہے تو اس کو عبادت کہتے ہیں۔

دین:

اصطلاحات اربعہ کا چوتھا لفظ دین ہے۔ اس سلسلہ میں موصوف لکھتے ہیں کہ قرآن نے لفظ دین کو اپنے منشاء کے لیے مناسب پا کر اس کو اپنی مخصوص اصطلاح بنالیا۔ مولانا مودودی تحریر فرماتے ہیں:

''لفظ دین کی بنیاد میں چار تصورات ہیں یا بالفاظ دیگر یہ لفظ عربی ذہن کے چار بنیادی تصورات کی ترجمانی کرتا ہے۔

۱۔ غلبہ وتسلط کسی ذی اقتدار کی طرف سے۔

۲۔ اطاعت، تعبد اور بندگی صاحب اقتدار کے آگے جھک جانے والے کی طرف سے۔

۳۔ قاعدہ وضابطہ اور طریقہ جس کی پابندی کی جائے۔

۴۔ محاسبہ اور فیصلہ اور جزا وسزا۔

انہی تصورات میں سے کبھی ایک کے لیے اور کبھی دوسرے کے لیے اہل عرب مختلف طور پر اس لفظ کا استعمال کرتے تھے۔ مگر چوں کہ ان چاروں امور کے متعلق عرب کے تصورات پوری طرح

صاف تھے اور کچھ بہت زیادہ بلند بھی نہ تھے اس لئے اس لفظ کے استعمال میں ابہام پایا جاتا تھا اور یہ کسی باقاعدہ نظام فکر کا اصطلاحی لفظ نہ بن سکا۔ قرآن آیا تو اس نے اس لفظ کو اپنی مخصوص اصطلاح بنالیا۔ قرآنی زبان میں لفظ دین ایک پورے نظام کی نمائندگی کرتا ہے جس کی ترکیب چار اجزا سے ہوتی ہے۔

۱۔ حاکمیت واقتدار اعلیٰ

۲۔ حاکمیت کے مقابلہ میں تسلیم واطاعت

۳۔ وہ نظام فکر وعمل جو اس حاکمیت کے زیر اثر بنے

۴۔ مکافات جو اقتدار اعلیٰ کی طرف سے اس نظام کی وفاداری واطاعت یا سرکشی وبغاوت کے صلہ میں دی جائے۔

قرآن کبھی لفظ دین کا اطلاق معنی اول ودوم پر کرتا ہے، کبھی معنی سوم پر، کبھی معنی چہارم پر اور کہیں الدین بول کر یہ پورا نظام اپنے چاروں اجزا سمیت مراد لیتا ہے''۔ (۵۳)

اس کے بعد مولانا قرآن سے آیات پیش کر کے 'دین ایک جامع اصطلاح' کے عنوان کے تحت تحریر فرماتے ہیں:

> '' یہاں تک تو قرآن اس لفظ کو قریب قریب انہی مفہومات میں استعمال کرتا ہے جن میں اہل عرب کی بول چال میں مستعمل تھا۔ لیکن اس کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ وہ لفظ دین کو ایک جامع اصطلاح کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے اور اس سے مراد ایک ایسا نظام زندگی لیتا ہے جس میں انسان کسی کا اقتدار اعلیٰ تسلیم کر کے اس کی اطاعت و فرمانبرداری قبول کرے، اس کے حدود وضوابط اور قوانین کے تحت زندگی بسر کرے اس کی فرمانبرداری پر عزت، ترقی اور انعام کا امیدوار ہو اور اس کی نافرمانی پر ذلت و خواری اور سزا سے ڈرے۔ غالباً دنیا کی کسی زبان میں کوئی اصطلاح ایسی جامع نہیں ہے جو اس پورے مفہوم پر حاوی ہو۔ موجودہ زمانہ کا لفظ '' اسٹیٹ'' کسی حد تک اس کے قریب پہنچ گیا ہے، لیکن ابھی اس کو '' دین'' کے پورے معنوی حدود پر حاوی ہونے کے لیے مزید وسعت درکار ہے (۵۴)''

یہاں دین کو اسٹیٹ کے ہم معنی قرار دیا گیا ہے۔ دین بلاشبہ اسٹیٹ اور نظام بھی ہے لیکن جب یہ کہا جائے کہ اسٹیٹ اور نظام کے الفاظ دین کا مکمل اور جامع تصور پیش کرتے ہیں تو یہ دین کا ایک نامکمل تصور بن کر رہ جاتا ہے۔ اسٹیٹ یا نظام خواہ کتنا ہی وسیع اور جامع کیوں نہ ہو وہ ایک قانونی ڈھانچہ اور ہدایت کا ایک مجموعہ ہی رہے گا جو کہ اسٹیٹ کی طرف سے بزور اقتدار عائد کیا جاتا ہے۔ جب کہ دین خدا اور بندے کے تعلق کا نام ہے۔ بندوں کے تمام فعل و عمل اسی تعلق کی نسبت سے ظاہر ہوتے ہیں۔ بندہ اپنی زندگی کے ہر معاملہ میں خدا کی ہدایت کے مطابق زندگی بسر کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اسٹیٹ اور نظام صرف ایک ظاہری ڈھانچہ ہے جب کہ دین ایک اندرونی حقیقت کے اظہار کا نام ہے جس کے ثمرات پائیدار ہوتے ہیں۔

دین کے مختلف معنی سمجھانے کے لیے مولانا نے مختلف آیات نقل کی ہیں:

مثال کے طور پر سورۃ الأعراف کی آیت نمبر ۲۹ ''وادعوہ مخلصین لہ الدین ،،سورہ زمر کی آیت نمبر ۱۴ ''قل اللہ اعبد مخلصاً لہ دینی ،،سورۃ زمر کی دوسری آیت ''انا انزلنا الیک الکتاب بالحق فأعبد اللہ مخلصالہ الدین ،،سورۃ النحل کی آیت نمبر ۵۲ ''ولہ ما فی السماوات والارض ولہ الدین واصباً ،،سورۃ آل عمران کی آیت نمبر ۱۹ ''إن الدین عند اللہ الإسلام ،،اور سورۃ البینہ کی آیت نمبر ۵ ''وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین۔ ان تمام آیات میں سب جگہ واضح طور پر عبادت کے ضمن میں اور تکوینی الوہیت کے ضمن میں لفظ الدین کا استعمال ہوا ہے مگر تشریح میں بالکل نئے معنی پہنا دئے گئے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

> '' ان تمام آیات میں دین کا لفظ اقتدار اعلیٰ اور اس اقتدار کو تسلیم کر کے اس کی اطاعت و بندگی قبول کرنے کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ الٰہ کے لیے دین کو خالص کرنے کا مطلب یہ ہے کہ آدمی حاکمیت، فرمانروائی و حکمرانی اللہ کے سوا کسی کی تسلیم نہ کرے،،(۵۵)

عربی زبان میں دین کے کئی معنی آتے ہیں۔ لیکن اس کے اصل معنی جس کی وجہ سے اسلام کو دین کہا گیا ہے وہ جھکاؤ اور پستی کے ہیں (الدین : الذل ، لسان العرب۔ دانہ دنیا ای اذلہ و

استعبده، الصحاح للجوهری)

ایک حدیث ہے:

الکیس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، یعنی عقل مند وہ ہے جو اپنے نفس کو مغلوب کرے اور آخرت کی زندگی کے لیے عمل کرے۔

دین دار بننے کے معنٰی یہ ہیں کہ ایک انسان اپنے آپ کو اللہ تعالی کے آگے جھکا دے وہ اللہ تعالیٰ کے لیے اپنی نفس کو زیر کردے۔ وہ مکمل طور پر اپنے تمام احساسات اور جذبات کو اس کے حوالے کردے۔

قرآن میں آیا ہے: قل الله أعبد مخلصا له دینی فاعبدوا ما شئتم من دونه (الزمر ۔ ۱۵۔۱۴) کہو میں تو اللہ ہی کی عبادت کرتا ہوں اس کے لیے اپنے دین کو خاص کرتے ہوئے، تم اس کے سوا جس کی چاہے عبادت کرتے رہو۔

جب انسان مکمل طور پر اپنے آپ کو خدا کے حوالے کر دیتا ہے تو قدرتی طور پر ایسا ہوتا ہے کہ اس کی پوری زندگی خدا کی مرضی کے مطابق بسر ہونے لگتی ہے۔ اس طرح اس میں سیاست اور تمدن سب کچھ داخل ہو جاتا ہے۔ اس طرح ایک فرد کی اندرونی حوالگی دین کی اصل حقیقت ہے اور اس کی خارجی زندگی کو خدا کی مرضی کے مطابق ڈھالنا اس کا تقاضا ہے۔ چونکہ دین کے تمدنی اور اجتماعی تقاضوں میں حالات کی نسبت سے فرق ہوتا رہتا ہے اس لئے مختلف زمانہ کے دین داروں میں بھی فرق رہتا ہے۔

دین کے جامع تصور کو ثابت کرنے کے لیے پہلی آیت جس کا حوالہ دیا گیا ہے وہ یہ ہے:

قاتلوا الذین لایومنون بالله ولا بالیوم الآخر ولا یحرمون ماحرم الله ورسوله ولا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیة عن ید وهم صاغرون (توبہ۔ ۲۹) اہل کتاب میں سے جو لوگ نہ اللہ کو مانتے ہیں (یعنی اس کو واحد مقتدر اعلیٰ تسلیم نہیں کرتے) نہ یوم آخرت (یعنی یوم الحساب اور یوم الجزاء) کو مانتے ہیں، نہ ان چیزوں کو حرام مانتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام قرار دیا ہے، اور دین حق کو اپنا دین نہیں بناتے ان سے جنگ

کر و یہاں تک کہ وہ ہاتھ سے جزیہ ادا کریں اور چھوٹے بن کر رہیں۔

اس کی تشریح مولانا مودودی اس طرح کرتے ہیں:

''اس آیت میں'' دین حق'' اصطلاحی لفظ ہے جس کے مفہوم کی تشریح واضح اصطلاح جل شانہ نے پہلے تین فقروں میں خود ہی کر دی ہے۔ ہم نے ترجمہ میں نمبر لگا کر واضح کر دیا ہے کہ لفظ دین کے چاروں مفہوم ان فقروں میں بیان کئے گئے ہیں اور پھر ان کے مجموعہ کو دین حق سے تعبیر کیا گیا ہے۔(۵۶)

لایومنون باللہ کے الفاظ کا مطلب مولانا مودودی کے نزدیک خدا کی حاکمیت و اقتدار اعلیٰ کو مان کر اس کے مقابلہ میں تسلیم و اطاعت کا رویہ اختیار کرنا ہے۔ اس میں مولانا کے نزدیک وہ نظام فکر و عمل بھی شامل ہے جو اس حاکمیت کے زیر اثر بنے۔

لیکن دوسرے مفسرین اس آیت کے یہ معنیٰ نہیں لیتے۔ بعض مفسرین یدینون دین الحق سے اسلام قبول کرنا مراد لیتے ہیں۔(۵۷)

دوسرے مفسرین اس آیت کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ یدینون دین الحق کا مطلب دین کی سیاسی اطاعت قبول کرنا ہے۔ اہل کتاب کے لیے، ان کی اپنی کتابوں کی بشارت کے مطابق زیادہ صحیح یہ تھا کہ وہ خدا کے آخری رسول پر ایمان لے آئیں۔ لیکن ایسا نہ کرنے کی شکل میں انہیں کم سے کم رسول کی سیاسی اطاعت پر راضی ہونا پڑے گا۔ امام رازی لکھتے ہیں: الواجب من المشرکین القتال او الاسلام والواجب فی اھل الکتاب القتال او الاسلام او الجزیۃ (۵۸) اس دوسری شکل پر اگر وہ راضی نہ ہوں تو ان سے جنگ کر کے اس پر ان کو راضی کرنا پڑے گا۔

یدینون دین الحق کے بارے میں یہ رائے بھی تفسیروں میں آئی ہے۔ ابن جریر طبری لکھتے ہیں:

(ولایدینون دین الحق) یقول ولا یطیعون اللہ طاعۃ الحق وھم الیھود والنصاری و کل مطیع ملک او ذاسلطان فھو دائن لہ یقال منہ دان فلان لفلان فھو یدین لہ دینا.(۵۹) ولایدینون دین الحق کا مطلب یہ ہے کہ وہ ٹھیک ٹھیک اللہ کی اطاعت اختیار

نہیں کرتے اس سے مراد یہود و نصاریٰ ہیں۔ اور جو بھی کسی بادشاہ یا حاکم کے ماتحت ہو تو وہ اس کے دین میں ہے۔ عربی زبان میں دان یدین اس مفہوم کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

ایک رائے یہ ہے: قال ابو عبیدة معناه ولا یطیعون طاعة اهل الاسلام و کل من کان فی سلطان ملک فهو علی دینه وقد دان له و خضع ۔(۶۰) ابوعبیدہ کا قول ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کی اطاعت قبول نہیں کرتے۔ اور جو بھی کسی بادشاہ کے زیر اقتدار ہو، تو وہ اس کے دین میں ہے اور اس کے متعلق کہا جائے گا کہ دان لـــــه. اس کا مطلب یہ ہے کہ اہل کتاب اگر اسلام قبول نہیں کرتے تو ان کی نجات صرف اس طرح ممکن ہے کہ وہ اسلام کی سیاسی اطاعت قبول کریں۔ پہلی چیز کے لیے تو ان کو مجبور نہیں کیا جا سکتا لیکن دوسری چیز کے لیے اگر وہ راضی نہ ہوں تو ان سے جنگ کر کے ان کو راضی کیا جائے گا۔

اس کے بعد مولانا مودودی نے یہ آیتیں نقل کی ہیں:

۱۔ ان الدین عندالله الاسلام ۔(آل عمران) اللہ کے نزدیک دین تو دراصل اسلام ہے۔

۲۔ ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه .(آل عمران ۸۵) اور جو ''اسلام'' کے سوا کوئی اور دین تلاش کرے گا اس سے وہ دین ہرگز نہ قبول کیا جائے گا۔

۳۔ هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله ولو کره المشرکون۔(التوبہ ۳۳) وہ اللہ ہی ہے جس نے اپنے رسول کو صحیح رہنمائی اور دین حق کے ساتھ بھیجا ہے تا کہ وہ اس کو تمام دین پر غالب کر دے اگر چہ شرک کرنے والوں کو یہ کتنا ہی ناگوار ہو۔

۴۔ وقاتلوهم حتی لاتکون فتنة ویکون الدین کله لله (الانفال ۳۹) اور تم ان سے لڑو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین بالکلیہ اللہ کے لیے ہو جائے۔

۵۔ إذا جاء نصر الله و الفتح ورایت الناس یدخلون فی دین الله افواجا فسبح بحمد ربك و استغفره انه کان توابا .(النصر ۲۸) جب اللہ کی نصرت آ گئی اور فتح نصیب ہو چکی اور تم نے دیکھ لیا کہ لوگ فوج در فوج اللہ کے دین میں داخل ہو رہے ہیں تو

اپنے رب کی حمد وثنا اور اس کی تسبیح کرو اور اس سے درگزر کی درخواست کرو وہ بڑا معاف کرنے والا ہے۔

ان آیات میں دین سے پورا نظام زندگی اپنے تمام اعتقادی، نظری، اخلاقی اور عملی پہلوؤں سمیت مراد ہے۔

''پہلی دو آیتوں میں ارشاد ہوا ہے کہ اللہ کے نزدیک انسان کے لیے صحیح نظام زندگی صرف وہ ہے جو خود اللہ ہی کی اطاعت و بندگی (اسلام) پر مبنی ہو۔ اس کے سوا کوئی دوسرا نظام جس کی بنیاد کسی دوسرے مفروضہ اقتدار کی اطاعت پر ہو، مالک کائنات کے یہاں ہرگز مقبول نہیں ہے اور فطرتاً نہیں ہوسکتا ہے اس لئے کہ انسان جس کا مخلوق، مملوک اور پروردہ ہے اور جس کے ملک میں رعیت کی حیثیت سے رہتا ہے وہ تو کبھی یہ نہیں معلوم کرتا کہ انسان خود اس کے سوا کسی دوسرے اقتدار کی بندگی و اطاعت میں زندگی گزارنے اور کسی دوسرے کی ہدایات پر چلنے کا حق رکھتا ہے، تیسری آیت میں فرمایا گیا ہے کہ اللہ نے اپنے رسول کو اسی صحیح و برحق نظام زندگی، یعنی اسلام کے ساتھ بھیجا ہے اور اس کے مشن کی غایت یہ ہے کہ اس زمام دوسرے نظاموں پر غالب کر کے رہے۔

''چوتھی آیت میں دین اسلام کے پیروؤں کو حکم دیا گیا ہے کہ دنیا سے لڑو اور اس وقت تک دم نہ لو جب تک فتنہ یعنی ان نظامات کا وجود دنیا سے مٹ نہ جائے جن کی بنیاد خدا سے بغاوت پر قائم ہے اور پور انظام اطاعت و بندگی کے لیے خالص نہ ہوجائے''۔(۶۲)

یہاں یہ کہا گیا ہے کہ رسول کا مشن یہ ہے کہ دین، جو کہ اسٹیٹ کا ایک مکمل نظام ہے، اس نظام کو دوسرے تمام نظاموں پر غالب کرے۔ یہی انقلابی کام پیغمبر نے انجام دیا اور اسی کی ہمیں بحیثیت امت محمدی ساری دنیا میں انجام دینا ہے۔

لیکن دوسرے مفسرین اس آیت کی تشریح یہ کرتے ہیں، کہ خدا کے یہاں نجات کا ذریعہ اب

صرف وہ دین ہے جو آخری رسول لے کر آئے ہیں۔ان آیتوں سے مفسرین کے نزدیک یہ نہیں نکلتا کہ اسٹیٹ یا نظام قائم کرنا اصل دعوت نبوت ہے اور انبیاء اسی دعوی سے اپنے کام کا آغاز کرتے تھے۔

سورۃ آل عمران کی پہلی دونوں آیتوں میں یہ بتایا گیا ہے کہ اب تا قیامت خدا کا مستند و مقبول دین اسلام رہے گا اور یہی نجات کا ذریعہ ہے۔

مفسرین لکھتے ہیں:

(ان الدین عنداللہ الاسلام)ای لا دین مرضی عنداللہ تعالی سوی الاسلام(۶۳)ان الدین عنداللہ الاسلام یعنی اللہ کے نزدیک پسندیدہ دین اسلام کے سوا کوئی نہیں۔

(ان الدین عنداللہ الاسلام) یعنی الدین المرضی عنداللہ ھو الاسلام کماقال تعالی رضیت لکم الاسلام دینا وفیہ ، رد علی الیھود و النصاری وذالک لما ادعت الیھود انہ لادین افضل من الیھودیۃ و ادعت النصاری انہ لادین افضل من النصرانیۃ رداللہ علیھم ذالک فقال ان الدین عنداللہ الاسلام(۶۴) (ان الدین عند اللہ الاسلام) یعنی اللہ کا پسندیدہ دین صرف اسلام ہے۔جیسا کہ دوسری جگہ ارشاد ہوا ہے رضیت لکم الاسلام دینا اور اس میں یہود و نصاری کی تردید ہے، یہودیوں کا کہنا تھا کہ نصرانیت سب سے افضل دین ہے، اللہ تعالی نے کہا نہیں۔اللہ کے نزدیک تو دین صرف اسلام ہے.

دوسری آیت کے بارے میں مفسرین لکھتے ہیں:

(ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منہ) بین تعالی ان من تحری بعد مبعثتہ صلی اللہ علیہ وسلم غیر شریعتہ فھو غیر مقبول منہ(۶۵)اللہ تعالی نے واضح فرمایا کہ آخری رسول کی بعثت کے بعد جو شخص آپ کی شریعت کے علاوہ کسی اور شریعت کو اختیار کرے گا تو وہ خدا کے یہاں قبول نہیں کی جائے گی۔

(ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه) يعنى ان الدين المقبول عندالله هو دين الاسلام وان كل دين سواء غير مقبول عنده (٦٦)

یعنی مقبول دین اللہ کے نزدیک صرف اسلام ہے اس کے سوا کوئی دین اس کے یہاں مقبول نہیں ہوگا۔

تیسری آیت جس سے مولانا مودودی نے پورے نظام دین کو اخذ کیا ہے اس میں لیظهره على الدين ،کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ ہر قسم کی اطاعت پر خدا کی اطاعت کو غالب کر دیا جائے۔لیکن حکومت یا اسٹیٹ کے زور پر تمام اطاعتوں مثلاً نفس کی اطاعت بزور قانون ممکن نہیں ہے۔ مفسرین اس آیت کی تشریح عمومی غلبہ سے کرتے ہیں:

(ليظهره) ليغلبه على الدين كله. على اهل الاديان كلهم او ليظهر دين الحق على كل دين. (٦٧) رسول کو تمام اہل مذاہب پر غالب کرے یا یہ کہ دین حق کو تمام دینوں پر غالب کرے۔

(ليظهره) ليظهر رسول (على الدين كله) على اهل الاديان كلهم او ليظهر دين الحق على كل دين. (٦٨) یعنی رسول کو تمام اہل مذاہب پر غالب کرے یا یہ کہ دین حق کو تمام دینوں پر غالب کرے۔

چوتھی آیت کے بارے میں مولانا مودودی فرماتے ہیں کہ اس آیت میں'' دین سے پورا نظام زندگی اپنے تمام اعتقادی،نظری، اخلاقی اور عملی پہلوؤں سمیت مراد ہے،،(٦٩)

مگر مسئلہ یہ ہے کہ اس آیت میں یہ کہا گیا ہے کہ لڑ کر لوگوں کو دین پر لے آؤ۔ اگر اس آیت سے دین کا وسیع اور جامع مفہوم ثابت کیا جائے گا تو اس آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اس دین کو غالب کرنے کے لیے لڑ لڑ کر بذریعہ قتال لوگوں کو اس دین پر لانا ہوگا جس میں اعتقادی اور نظریاتی پہلو بھی شامل ہونگے۔ جب کہ یہ ایک ثابت شدہ بات ہے کہ دین میں زبردستی نہیں (لااكراه فى الدين) اس دین کے سلسلہ میں ہمیں صرف نصیحت اور ترغیب کا حکم دیا گیا ہے۔

مولانا مودودی خود بھی تفہیم القرآن میں اس آیت کی تشریح اس طرح کرتے ہیں کہ''

ویکون الدین لہ کا مطلب یہ ہے کہ لوگ خواہ ایمان لائیں یا نہ لائیں مگر زمین پر ملکی قانون خدا ہی کا رہے اور اس کے لیے جنگ کی جائے۔(۷۰)

اسی طرح اذا جاء نصر اللہ و الفتح اس غلبہ کے لیے آیا ہے جو خدا کے پیغمبر کو غیر مسلموں پر ہوا۔ سورۃ النصر اس وقت اتری تھی جب مکہ فتح ہونے کے بعد لوگ کثرت سے اسلام میں داخل ہونے لگے تھے۔ اس طرح یہاں اس واقعہ کا ذکر ہے جب خدا کی مدد سے اسلام کو فتح ہوئی اور لوگ جوق در جوق اسلام میں داخل ہونے لگے۔ اس آیت سے یہ بات نہیں نکلتی کہ رسول اللہ کا مشن ایک مخصوص اسٹیٹ کا نظام قائم کرنا تھا یا یہ کہ اس کے لیے آپ برابر جدو جہد کرتے رہے اور فتح اسی جدو جہد کی تکمیل تھی۔

اصطلاحات اربعۃ پر مولانا مودودی کی تحقیق پر غور کرنے کے دو طریقے ہو سکتے ہیں۔ ایک لغت اور ایک استعمال۔ لغت سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی لفظ ابتداءً کس معنی کے لیے وضع کیا گیا۔ اور دوسری چیز یہ کہ اہل زبان مختلف مناسبتوں کی وجہ سے اس لفظ کو کن کن معنوں میں استعمال کرنے لگے ہیں۔ یہی ہر زبان کا حال ہے۔ چنانچہ اکثر الفاظ اپنے ابتدائی مفہوم کے ساتھ کئی توسیعی معانی کے حامل بن جاتے ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کسی بھی جملہ میں اس لفظ کے کیا معنی مراد لئے گئے ہیں۔ اس کو جاننے کا واحد ذریعہ الفاظ کے محل استعمال کا علم ہے۔ علم لسانیات کی اب تک کی تحقیق کا یہ معلوم فیصلہ ہے کہ کلمات کے مجرد معانی ہم کو کسی عبارت کا صحیح مفہوم نہیں دے سکتے۔ یہ دراصل محل استعمال ہے جو اس کے مختلف معانی میں سے کسی معنی کا تعین کرتا ہے۔

مثلاً لفظ عین کو لیجئے۔ اس کے اصل معنی آنکھ کے ہیں۔ پھر اس کے اضافی معنی جاسوس کے بھی ہیں۔ کسی عبارت میں اس کے کون سے معنی مراد لئے گئے ہیں اس کا فیصلہ محل استعمال سے ہوگا اس طرح بعض اوقات کسی خاص لفظ کو مخصوص مناسبت کی وجہ سے مخصوص معنی دے کر ایک اصطلاح بنا دیا جاتا ہے۔ مثلاً لفظ زکوۃ اور صلاۃ۔ اس سے پہلے یہ دونوں لفظ موجود تھے مگر وہ اس مخصوص دینی عمل کے لیے نہ تھے جس کے لیے قرآن نے انہیں استعمال کیا۔

قرآن کا مطالعہ ہمیں بتاتا ہے کہ اس نے عربی کلمات کو بے پناہ وسعت دی ہے۔ اس نے انہیں وہ بلند معانی عطا کئے ہیں جن سے عربی زبان پہلے واقف نہیں تھی۔ الٰہیات، اخلاقیات، عبادات۔ قانون اور سماجی و اجتماعی معاملات، ان سب میں حقائق و معلومات اور افکار و معانی کا ایک عظیم ذخیرہ ہے جن سے عرب ناواقف تھے۔ مگر انہیں کی زبان میں قرآن نے ان کو ادا کیا۔ اور ان کے بلند معانی کی تفہیم محل استعمال سے کی گئی۔ کسی لفظ کے ثانوی معنی کو اس کے ابتدائی معنی ہی کو مزید وسعتوں کے ساتھ استعمال کیا۔ یہ بات آسانی سے سمجھی جاسکتی ہے۔ مثلاً لفظ اللہ عربی میں موجود تھا اور اس کا ہم معنی لفظ دوسری زبانوں میں بھی موجود تھا۔ مگر قرآن نے مختلف صفات بیان کر کے لفظ اللہ کو کیا بلندی عطا کر دی۔ کیا عرب اس سے واقف تھے جس کا تعارف قرآن نے کرایا۔ اسی طرح لفظ دین بھی ہے۔ دین اپنے اصطلاحی معنی میں جس وسیع اور عظیم مفہوم کا حامل ہے وہ نزول قرآن کے بعد بنا ہے۔ کیا ان معانی کی تھوڑی سی بھی نسبت ان تنگ اور محدود معنی سے ہے جس میں اہل عرب اسے استعمال کیا کرتے تھے۔

نیز اس مقصد کے لیے قرآن کو نازل کرنے والی ذات نے ایسی زبردست حکمت سے کام لیا کہ عربوں کو ان کے پاس مانوس معانی سے تدریجاً ایسا بلند کیا کہ وہ بغیر کسی اچنبھے اور اجنبیت کے وسیع معانی سے آشنا ہوتے چلے گئے۔ اس لئے زیر بحث اصطلاحات کے کسی معانی میں آکر بنیادی معنی وہی ہوتے جو مولانا مودودی بتا رہے ہیں تب بھی فیصلہ کن چیز محل استعمال ہی تھی۔

خلافتِ الٰہی اور اقامتِ دین کی سیاسی تشریح

سید ابوالاعلیٰ مودودی نے اپنا مذہبی ۔ سیاسی تصور قرآن کی جن اصطلاحات اربعہ سے نکالا ہے اس کا بیان پچھلی فصلوں میں آچکا ہے ۔ اب زیرِ نظر فصل میں ہم قرآن کی ان آیات کا ذکر کریں گے جن سے موصوف نے خاص طور پر اپنا نظریہ اخذ کیا ہے ۔

خلافت :

قرآن میں سورۃ بقرۃ (آیت نمبر ۳۰) میں ارشاد ہوا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے آدم کو بنایا تو فرشتوں سے کہا کہ اس کو سجدہ کریں ۔ اس ضمن میں قرآن میں یہ الفاظ ہیں کہ : انی جاعل فی الارض خلیفة (میں زمین میں ایک خلیفہ بنانے والا ہوں) اس آیت سے مولانا یہ نظریہ اخذ کرتے ہیں کہ انسان زمین میں خدا کا نائب (vicegerent) ہے ۔ اس کو خدا نے اس کام پر مقرر کیا ہے کہ وہ خدا کے قانون تشریعی کو اس طرح زمین پر نافذ کرے جس طرح خدا کا قانون تکوینی براہ راست فرشتوں کے ذریعہ نافذ ہے ۔ تفہیم القرآن جلد اول کے دیباچہ میں لکھتے ہیں :

> خداوند عالم نے ، جو ساری کائنات کا خالق اور مالک اور فرمانروا ہے ، اپنی بے پایاں مملکت کے اس حصہ میں جسے زمین کہتے ہیں ، انسان کو پیدا کیا ۔ اسے جاننے ، سوچنے اور سمجھنے کی توفیق دی ۔ بھلائی اور برائی کی تمیز دی ۔ انتخاب اور ارادہ کی آزادی عطا کی ۔ تصرف کے اختیارات بخشے ۔ اور فی الجملہ ایک طرح کی خوداختیاری (Autonomy) دے کر اسے زمین میں اپنا خلیفہ بنایا ۔ (۱۷)

خلیفہ کا لفظ فَعِیْلَہ کے وزن پر ہے ۔ فَعِیْلَہ کے معنی وہی ہیں جو فَاعِلَہ کے ہیں ۔ ۃ اس

میں مبالغہ کے لیے بڑھادی گئی ہے۔یہی معاملہ خلیفہ کا بھی ہے۔(تفسیر النسفی)

خلف / یخلف کے معنی عربی زبان میں ہیں: پیچھے آنا، جانشین ہونا،قرآن میں ہے: فخلف من بعد هم (الاعراف ۱۶۹) یعنی پھران کے ایسے لوگ ان کے جانشین ہوئے جو.....اسی سے خلیفہ ہے۔ خلیفہ کے معنی ہیں جو کسی کی جگہ پر اس کے بعد آئے (من یخلف غیرہ) خلیفہ کے وہی معنٰی ہیں جو جانشین (Successor) کے ہیں۔

خلیفہ کا ترجمہ بعض لوگوں نے نائب (Vicegerent) سے کیا ہے مگر یہ ترجمہ لغات عرب میں نہیں ملتا۔استعمال عرب میں عام طور پر خلیفہ جانشین کے مفہوم میں آتا ہے۔نائب کے مفہوم کے لئے کلام عرب میں غالباً نظیر موجود نہیں۔بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان خلیفۃ اللہ ہے لیکن اس کا براہ راست تذکرہ قرآن مجید میں نہیں ہے۔قرآن مجید میں کوئی ایسی آیت نہیں ہے جس میں انسان کو خلیفۃ اللہ کہا گیا ہو۔نہ ہی کوئی ایسی حدیث موجود ہے جس میں انسان کو خلیفۃ اللہ کہا گیا ہو۔

اسی بنا پر کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ انسان مخلوقات کا خلیفہ ہے نہ کہ خالق کا۔اس زمین پر اللہ تعالی نے پہلے جنوں کو آباد کیا تھا۔لیکن انہوں نے فساد کیا اس لئے اللہ تعالی نے جنوں کو ہٹا کر انسان کو آباد کیا۔اس طرح گویا آدم خلیفۃ الجن تھے۔حضرت آدم کے بعد ان کی جو نسلیں زمین پر ایک کے بعد ایک آباد ہوئیں ان کو بھی قرآن میں خلیفہ کہا گیا ہے یہ نسلیں ان پچھلی قوموں کی خلیفہ تھیں جن کے بعد وہ آئیں۔سورۃ الاعراف (رکوع ۱۰۔۹) میں پچھلی قوموں کا تذکرہ ہے۔اس میں فرمایا گیا ہے کہ اللہ نے قوم نوح کے بعد قوم عاد کو خلفاء بنایا (انجعلکم خلفاء من بعد قوم نوح) پھر قوم عاد کے بعد قوم ثمود کو خلفاء بنایا اور اس کو زمین میں ٹھکانا دیا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قوم نوح کی ہلاکت کے بعد جب قوم عاد اس کی جگہ آباد کی گئی، تو وہ قوم نوح کی خلیفہ (جانشین) تھی۔اسی طرح قوم عاد کو ہٹا کر جب قوم ثمود کو زمین

پر بسنے اور فائدہ اٹھانے کا موقع دیا گیا تو وہ گویا قوم عاد کی خلیفہ (جانشین) تھی۔

قرآن میں حضرت داؤد علیہ السلام کے لیے خلیفہ کا لفظ آیا ہے۔ اس سلسلہ میں مفسرین نے اس خلافت کو پچھلے پیغمبروں کی خلافت کے معنی میں لیا ہے۔ اس طرح حضرت داؤد گویا خلیفۃ الانبیاء تھے نہ کہ خلیفۃ اللہ (تفسیر نسفی) یعنی وہ بنی اسرائیل کے پچھلے نبیوں کے بعد ان کی جگہ آئے۔

اس بحث میں بنیادی بات یہ ہے کہ مولانا مودودی نے خلافت کے دوسرے معنی نائب لکھے ہیں اگر چہ انھوں نے کلام عرب سے اس کی کوئی واضح مثال نہیں پیش کی۔

عربی زبان میں خ، ل، ف، کا مادہ نیابت کے معنی میں نہیں آتا بلکہ جانشینی کے معنی میں آتا ہے۔ مصباح اللغات از مولانا عبدالحفیظ بلیاوی (مطبوعۃ دھلی ۱۹۷۹) ایک مستند لغت ہے جو عربی کی تمام معتبر کتابوں مثلاً لسان العرب، القاموس، تاج العروس وغیرہ کی بنیاد پر مرتب کیا گیا ہے۔ اس میں صفحہ ۲۱۶ اور ۲۱۷ پر خلف کے مختلف استعمالات دئے گئے ہیں مگر تمام استعمالات میں مشترک مفہوم ایک ہی ہے۔ مثلاً خلف کے معنی لکھے ہیں جانشین ہونا، خلف۔ پیچھے چھوڑنا، خالف۔ پیچھے رہنا۔ تخلف۔ پیچھے رہنا۔ استخلف۔ جانشین بنانا۔ الخلف۔ وہ چیز جو کسی کے بعد حاصل ہو۔ الخالف۔ وہ شخص جو لوگوں کے جانے کے بعد بیٹھا رہے۔ الخلفۃ۔ وہ چیز جو سوار کے پیچھے لٹکائی جائی۔ الخلیفۃ۔ جانشین، وغیرہ۔ (۷۲)

عربی کے تمام لغات کلام عرب یا عربوں کے استعمالات کی بنیاد پر بنائے گئے ہیں۔ مگر اھل لغت خلف کے جو معنی لکھتے ہیں وہ وہی ہیں جو اوپر مصباح اللغات کے حوالے سے درج کئے گئے ہیں۔ اہل لغت کے نزدیک خلیفہ کے لغوی معنی جانشین کے ہوتے ہیں۔ یعنی وہ شخص جو کسی کے بعد آئے۔ یہ صحیح ہے کہ کچھ تفسیروں میں خلیفہ کے معنی نائب کے بھی دئے گئے ہیں۔ یہ اہل تفسیر اس آیت کے تحت عام طور پر دو رائیں نقل کرتے ہیں۔ ایک خلیفہ بمعنی جانشین۔ دوسرا خلیفہ بمعنی نائب۔ اور پھر دوسرے قول کی تشریح اس طرح کرتے ہیں کہ انسان زمین پر خدا کا خلیفہ بمعنی نائب ہے۔

مگر اس سلسلہ میں قابل لحاظ بات یہ ہے کہ خلیفہ بمعنی نائب کی تفسیر کسی حدیث یا صحابہ اور

تابعین کے کسی قول پر مبنی نہیں ہے۔ یہ تفسیر ان کتابوں میں دی گئی ہے جو عباسی دور میں یا اس کے بعد لکھی گئی ہیں۔ چنانچہ تفسیر کی وہ کتابیں جو خالص حدیث یا صحابہ و تابعین کے اقوال کی بنیاد پر لکھی گئی ہیں ان میں خلیفہ بمعنی نائبِ خدا کی تفسیر موجود نہیں ہے۔

اس سلسلہ میں ایک واضح اور مستند مثال امام ابن کثیر دمشقی کی مشہور تفسیر ہے۔ یہ تفسیر (تفسیر ابن کثیر) اس اعتبار سے نہایت اہم ہے کہ وہ مستند احادیث اور صحابہ و تابعین کے مستند اقوال پر مبنی ہے۔ اس تفسیر میں خلیفہ کے ایک ہی معنی دئے گئے ہیں یعنی جانشین۔ انھوں نے خلیفہ بمعنی نائب کے لئے کوئی بھی حدیث یا کسی بھی صحابی یا تابعی کا قول نقل نہیں کیا ہے۔ انھوں نے امام حسن بصری تابعی کے اس قول کو ترجیح دی ہے کہ آدم سے پہلے زمین پر جن آباد تھے۔ انھوں نے فساد کیا اور خون بہایا تو اللہ تعالی نے انہیں زمین سے بے دخل کر کے انسان کو زمین پر آباد کیا۔ اس تشریح کے مطابق انسان خلیفۃ الجن ہے نہ کہ خلیفۃ اللہ۔

اس موضوع پر جناب صبیح الدین انصاری نے ایک مستقل کتاب طویل تحقیق کے بعد شائع کی ہے جو ۱۷۰ صفحات پر مشتمل ہے اور اس کا نام ہے ''انسان خلیفۃ اللہ ہے'' اس کتاب میں پاکستان اور عرب کے متعدد علماء کی تصدیقات شامل ہیں۔ یہ کتاب جو پہلی بار ۱۹۸۸ میں دہلی سے چھپی ہے۔ اس کے بہت سے حوالوں میں سے ایک حوالہ یہ ہے کہ سعودی عرب کے سب سے بڑے عالم شیخ عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز نے مذکورہ آیت کے بارے میں ایک استفتاء کے جواب میں لکھا کہ زمین میں خلیفہ بنانے کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسی مخلوق جو ان مخلوقات خداوندی کی خلافت کرے گی جو اس سے پہلے گزر گئیں **قوما من الخلق یخلف من کان قبلھم من مخلوقاتہ** ''۔ (۷۳)

خلاصہ یہ کہ عربی لغت میں خلیفہ کے معنی جانشین کے ہیں۔ نائب کے نہیں ہیں۔ دوسری بات یہ کہ قرآن مجید میں خلیفۃ اللہ کا لفظ اللہ کی ترکیب کے ساتھ کہیں نہیں آیا ہے۔ یعنی قرآن میں یہ ہے کہ ''میں ایک خلیفہ بنانے والا ہوں'' یہ نہیں ہے کہ ''میں اپنا خلیفہ بنانے والا ہوں'' یا یہ کہ انسان زمین پر اللہ کا خلیفہ ہے۔ تیسری بات یہ کہ حدیث میں یا صحابہ و تابعین کی تشریحات میں خلیفہ بمعنی خلیفۃ اللہ منقول نہیں ہے۔ خلیفۃ اللہ یا نائب خدا کا مفہوم صرف بعد کے دور کی تفسیروں میں ملتا ہے۔ اور صرف بعد کی تفسیریں اس معاملہ میں حجت نہیں بن سکتیں۔

اقامت دین:

دوسری آیت وہ ہے جو سورہ شوری میں آئی ہے۔ اس میں یہ الفاظ ہیں کہ:

ان اقیموا الدین ولا تتفرقوا فیه (تم اس دین کو قائم کرو اور اس میں متفرق نہ ہو جاؤ)

سید ابوالاعلی مودودی کی تشریح کے مطابق اس آیت میں الدین سے مراد وہ تمام کے تمام احکام ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ بھیجے گئے۔ اور اسی آیت میں یہ حکم دیا گیا کہ اس پورے دین کو انسانی زندگی کے تمام شعبوں میں قائم کرو۔ موصوف اس آیت کی تشریح کے ذیل میں تفہیم القرآن میں لکھتے ہیں:

قرآن مجید کو جو شخص بھی آنکھیں کھول کر پڑھے گا اسے یہ بات صاف نظر آئے گی کہ یہ کتاب اپنے ماننے والوں کو کفر اور کفار کی رعیت فرض کر کے مغلوبانہ حیثیت میں مذہبی زندگی بسر کرنے کا پروگرام نہیں دے رہی ہے بلکہ یہ علانیہ اپنی حکومت قائم کرنا چاہتی ہے۔ اپنے پیروؤں سے مطالبہ کرتی ہے کہ وہ دین حق کو فکری، اخلاقی، تہذیبی اور قانونی وسیاسی حیثیت سے غالب کرنے کے لیے جان لڑا دیں۔ اور ان کو انسانی زندگی کی اصلاح کا وہ پروگرام دیتی ہے جس کے بہت بڑے حصہ پر صرف اس صورت میں عمل کیا جاسکتا ہے جب حکومت کا اقتدار اہل ایمان کے ہاتھ میں ہو (۷۴)

''دین کے معنی کسی کی سیادت وحاکمیت کو تسلیم کر کے اس کے احکام کی اطاعت کرنے کے ہیں، اور جب یہ لفظ طریقہ کے معنی میں بولا جاتا ہے تو اس سے مراد وہ طریقہ ہوتا ہے جسے آدمی واجب الاتباع اور جس کے مقرر کرنے والے کو مطاع مانے۔ اس بنا پر اللہ کے مقرر کئے ہوئے اس طریقہ کو دین کی نوعیت رکھنے والی تشریح کہنے کا صاف مطلب یہ ہے کہ اس کی حیثیت محض سفارش (Recommendation) اور وعظ و نصیحت کی نہیں ہے۔ بلکہ یہ بندوں کے لیے ان کے مالک کا واجب الاطاعت قانون ہے جس کی پیروی نہ کرنے کے معنی بغاوت کے ہیں۔ اور جو شخص اس کی

پیروی نہیں کرتا وہ دراصل اللہ کی سیادت وحاکمیت اور اپنی بندگی کا انکار کرتا ہے۔

''اقامت کے معنی قائم کرنے کے بھی ہیں اور قائم رکھنے کے بھی۔ اور انبیاء علیہم السلام ان دونوں ہی کاموں پر مامور تھے۔ ان کا پہلا فرض یہ تھا کہ جہاں یہ دین قائم نہیں ہے وہاں اسے قائم کریں۔ اور دوسرا فرض یہ تھا کہ جہاں یہ قائم ہو جائے یا پہلے سے قائم ہو وہاں اسے قائم رکھیں۔

اس سلسلہ میں جلالین کی عبارت اس طرح ہے:

والذی اوحینا الیك .....ولا تتفرقوا فیه:

هذا هو المشروع الموصی به والموحی الی محمد صلی الله علیه وسلم وهو التوحید۔

یعنی اس آیت میں دین سے مراد توحید ہے جو کہ فرض کی گئی اور جس کی وحی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو دی گئی۔ یہ توحید جس کی طرف تم مشرکین کو بلاتے ہو وہ ان پر بہت بھاری ہے اور دین میں تفریق سے یہ مراد ہے کہ پچھلے اہل دین میں سے کچھ لوگوں نے توحید کو مانا اور کچھ نے اس کا انکار کیا۔

غالباً یہ تشریح پورے طور پر مولانا مودودی صاحب کے نظریئے کے خلاف ہے۔ کیونکہ آیت کی یہ تفسیر غالباً کسی قابل ذکر مفسر نے نہیں کی ہے۔ تمام علمائے تفسیر اس آیت میں الدین سے مراد اصل دین یا دین کی بنیادی تعلیمات لیتے ہیں نہ کہ کل دین۔ یعنی اقامت دین کے معنی یہاں سارے شرکی نظام کو لوگوں کے اوپر قائم کرنا نہیں ہے بلکہ دین کے اسی بنیادی حصہ کو پوری طرح اختیار کرنا ہے جو ہر شخص سے ہر حال میں مطلوب ہے۔ اقامت کا مطلب پوری طرح قائم ہو جانا ہے۔

چند مشہور مترجمین کے ترجمے مندرجہ ذیل ہیں:

شاہ عبدالقادر: یہ کہ قائم رکھو دین اور پھوٹ نہ ڈالو،

شاہ رفیع الدین: یہ کہ قائم رکھو دین کو اور مت متفرق ہو بیچ اس کے،

اشرف علی تھانوی: اسی دین کو قائم رکھنا اور اس میں تفرقہ نہ ڈالنا،

مولانا عبدالحق حقانی: اسی دین پر قائم رہنا اور اس میں پھوٹ نہ ڈالنا،

شیخ الھند محمود الحسن: قائم رکھو دین کو اور اختلاف نہ ڈالو اس میں،

ڈپٹی نذیر احمد: اسی دین کو قائم رکھنا اس میں تفرقہ نہ ڈالنا،

پوری آیت کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ایسے دین کی اقامت کا حکم دیا جارہا ہے جو حضرت نوح سے لے کر آخری رسول تک تمام انبیاء پر اترا تھا۔ اب چونکہ مختلف انبیاء پر نازل کی جانے والی تعلیمات اپنی پوری شکل میں یکساں نہیں تھیں۔ عقائد اور بنیادی اصولوں کی حد تک ان سب کا دین بالکل ایک تھا۔ مگر تفصیلی شریعت اور عملی احکام میں ان کے درمیان فرق تھا۔ اس لئے حکم کے الفاظ کے مطابق اس سے دین کا وہی حصہ مراد ہوسکتا ہے جو سب میں مشترک رہا ہو۔" (۱)

امام رازی نے اس آیت کی تشریح مندرجہ بالا الفاظ میں کی ہے:

" اسی کے اوپر تمام انبیاء کا عطف ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس حکم کا مطلب شریعت کے اس حصہ پر پوری طرح عامل ہونا ہے جو تمام انبیاء کے درمیان متفق علیہ ہے" انه عطف على سائر الانبياء وذالك يدل على أن المراد "هو الانبياء لشريعة المتفق عليها بين الكل ".

امام رازی اس آیت کی تشریح میں مزید لکھتے ہیں:

" ضروری ہے کہ یہاں الدین سے کوئی ایسا مشن مراد ہو جو احکام اور تکلیفات شرعیہ کے علاوہ ہے کیوں کہ یہ چیزیں، قرآن کی تصریح کے مطابق مختلف انبیاء کے درمیان رہی ہیں۔ پس لازم ہے کہ یہاں الدین سے مراد ایسے امور ہوں جن میں شریعتوں کے اختلاف سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اور وہ ہے ایمان خدا پر، اس کے فرشتوں پر، اس کی کتابوں پر، اس کے رسولوں پر اور یوم آخرت پر۔ اور ایمان سے پھر اور چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ دنیا سے اعراض، آخرت کی طرف لپک، اچھے اخلاق کی سعی اور برے اخلاق سے احتراز،، (۷۶)

مولانا اشرف علی تھانوی کی تشریح حسب ذیل ہے:

'' مراد اس دین سے اصول دین ہیں جو مشترک ہیں تمام شرائع میں، مثل توحید و رسالت و بعث ونحوہ۔ اور قائم رکھنا یہ کہ اس کو تبدیل نہ کرنا۔'' (۷۷)

تقریباً تمام مفسرین - ابوالعالیہ، مجاہد، ابوحیان، خازن، آلوسی بغدادی، قمی نیشاپوری، قرطبی، ابن کثیر، حافظ الدین نسفی نے یہی رائے دی ہے۔ کسی نے صرف متفقہ عقائد کا ذکر کیا ہے جو اولاً یہاں مراد ہیں اور کسی نے اسی کے ساتھ ان ناگزیر اعمال کا بھی ذکر کیا ہے جو ان عقائد کے ساتھ ان کے لازمی نتیجہ کے طور پر انسان کی زندگی میں پیدا ہوتے ہیں۔

اسی طرح مولانا مودودی کی تشریح کہ '' دین کے تمام انفرادی و اجتماعی احکام کو زندگی کے سارے شعبوں میں نافذ کرنا ہے'' مولانا مودودی اپنا یہ نظریہ شوریٰ کی آیت اقیموا الدین سے نکالتے ہیں۔ مگر جیسا کہ ہم نے دوسرے مقام پر دکھایا ہے اس آیت کے تحت '' اقامت دین'' کا یہ مطلب مفسرین نہیں لیتے۔ پچھلے مفسرین کے نزدیک اس آیت میں اقامت دین سے مراد ان بنیادی احکام پر قائم ہونا ہے جن کا تعلق فرد کی شخصی زندگی سے ہو۔

تیسری آیت جس سے جماعت اسلامی کے نصب العین کے سلسلہ میں استدلال کیا جاتا ہے، حسب ذیل ہے:

هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله ولو کره المشرکون ۔ سورہ التوبہ آیت، ۳۳۔ وہی ہے جس نے اپنا رسول ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا تا کہ اس کو تمام دینوں پر غالب کر دے خواہ مشرکوں کو یہ کتنا ناگوار ہو۔

اس آیت کی تشریح مولانا مودودی صاحب نے اپنی کتاب '' قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں'' میں مندرجہ ذیل طریقہ سے کی ہے:

'' اللہ نے اپنے رسول کو صحیح اور برحق نظام زندگی یعنی اسلام کے ساتھ بھیجا ہے۔ اور اس کے مشن کی غایت یہ ہے کہ اس نظام کو تمام دوسرے نظاموں پر غالب کر کے رہے'' (۷۸)

چونکہ امت مسلمہ کو، ختم رسالت کے بعد وہی کام انجام دینا ہے جس کے لیے خدا کا رسول بھیجا گیا تھا۔ اس لئے اس آیت کے مطابق رسول کی تبعیت میں مسلمانوں کا نصب العین یہ قرار پاتا ہے کہ وہ اسلامی نظام کو تمام دوسرے نظاموں پر غالب کریں اور زندگی کے تمام شعبوں میں اسلام کی حکمرانی قائم کردیں۔

اگر اس آیت کو مسلمانوں کے نصب العین کا ماخذ بنایا جائے تو مسلمانوں کی ذمہ داری یہ قرار پاتی ہے کہ اس آیت میں جس کام کا ذکر ہے اس کو عملاً وقوع میں لایا جائے۔ کیونکہ یہاں صرف کوشش مراد نہیں ہے بلکہ ایک لازمی نتیجہ کا ذکر ہے۔ مزید یہ کہ اس آیت میں ''اظہار دین''، 'دین کو غالب کرنا' کا ذکر ہے جو ایک ایسا عمل ہے جو کافرین ومشرکین کی ''کراہت'' کے باوجود واقعہ بنتا ہے۔

یہاں چند واضح نکتے ایسے ہیں جو یہ اشارہ کرتے ہیں کہ یہاں جس عمل کا ذکر ہے وہ حقیقۃً کوئی انسانی عمل نہیں ہے۔ بلکہ وہ ایک خدائی ارادہ ہے۔ وہ خدا کے ایک فیصلہ کو بتاتا ہے نہ کہ انسانی کوشش کو۔ انسان کے بس میں صرف کوشش کرنا ہوتا ہے، خواہ اس کا خاطر خواہ نتیجہ نکلے یا نہ نکلے۔ لیکن یہاں ایک ایسے عمل کا ذکر ہے جو کفار ومشرکین کی تمام مخالفتوں کے باوجود لازماً پورا ہو کر رہے گا۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ خدا کا ہی فعل ہوسکتا ہے نہ کہ انسان کا۔

دوسرے یہ کہ تقریباً تمام مفسرین کے نزدیک **یظھر** کا فاعل اللہ ہے۔ یعنی اللہ نے اپنے ارادہ کا اظہار کیا ہے نہ کہ اس میں کوئی حکم ہے۔ اب اگر اس سے اللہ کا فیصلہ سیاسی طور پر سارے ادیان پر اسلام کو غالب کرنے کی بات ہے تو ایسا ابھی تک نہیں ہوا۔ اس لئے ظاہر ہے کہ اس سے فکری غلبہ ہی مراد ہوسکتا ہے۔

اس سلسلہ کی چوتھی آیت یہ ہے:

وقا تلوھم حتی لا تکون فتنة ویکون الدین کله لله فان الله بمایعملون بصیر — اور تم ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین پورا کا پورا اللہ کے لیے ہو جائے پھر اگر وہ باز آجائیں تو اللہ دیکھنے والا ہے جو کچھ وہ کرتے ہیں۔

''دین اسلام کے پیروؤں کو حکم دیا گیا ہے کہ دنیا سے لڑو اور اس وقت تک دم نہ لو جب تک فتنہ یعنی ان نظامات کا وجود مٹ نہ جائے جن کی بنیاد پر خدا کی بغاوت قائم ہے، اور پورا نظام اطاعت و بندگی اللہ کے لیے خالص نہ ہو جائے''(۷۹)

اس آیت کے بارے میں مزید تفصیل تفہیم القرآن میں حسب ذیل ہے:

(فتنہ حالت سے مراد) سوسائٹی کی وہ حالت ہے جس میں بندوں پر بندوں کی خدائی و فرمانروائی کا اپنے کفر و شرک سے باز آجانا نہیں بلکہ 'مذکورہ بالا' فتنہ سے باز آجانا ہے۔ کافر، مشرک دہریئے ہر ایک کو اختیار ہے کہ وہ اپنا جو عقیدہ رکھتا ہے رکھے اور جس کی چاہے عبادت کرے یا کسی کی نہ کرے۔ اس گمراہی سے ان کو نکالنے کے لیے ہم اسے فہمائش اور نصیحت کریں گے۔ مگر اس سے لڑیں گے نہیں۔ لیکن اسے یہ حق ہرگز نہیں ہے کہ خدا کی زمین پر خدا کے قانون کے بجائے اپنے باطل قوانین جاری کرے اور خدا کے بندوں کو غیر از خدا کسی کا بندہ بنائے۔ اس فتنہ کو دفع کرنے کے لیے حسب مواقع اور حسب امکان تبلیغ اور شمشیر دونوں سے کام لیا جائے گا۔ اور مومن اس وقت تک چین سے نہ بیٹھے گا جب تک کفار اپنے فتنہ سے باز نہ آجائیں۔(۸۰)

لیکن جب ہم سورہ بقرۃ کی آیت نمبر ۱۹۳ اور سورۃ الانفال آیت نمبر ۳۹۔۳۸ پر غور کرتے ہیں تو واضح ہوتا ہے کہ یہاں عقیدہ کو چھیڑے بغیر کسی دنیوی نظام کو قائم کرنے کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔ بلکہ یہاں عقیدہ ہی کو بدلنے کے لیے جنگ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

آیت میں اس کا بھی ذکر ہے کہ اگر وہ لوگ ''فتنہ'' سے باز آجائیں تو ان کی مغفرت کر دی جائے گی۔

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مغفرت صرف سیاسی اقتدار چھوڑنے کا بدلہ نہیں ہے بلکہ وہ صرف ان لوگوں کے لیے ہے جو کفر و شرک کو چھوڑ دیں۔

دوسری بات یہ کہ اس خدائی حکم کے مطابق آنحضور ﷺ نے اپنے دشمنوں سے جنگ کی۔ اس طرح یا تو ان کو قتل کیا گیا یا انہیں مجبور کر دیا گیا کہ وہ شرک چھوڑ کر اسلام قبول کر لیں۔ اسی بنا پر تقریباً تمام مفسرین نے ان آیات کا مطلب یہ لیا ہے کہ قتال کا حکم اس وقت تک جاری رہے گا جب تک کفار و مشرکین اپنا مذہب تبدیل کر کے اسلام قبول نہ کر لیں۔ اس طرح یہ بات واضح ہوئی ہے کہ یہ ایک ایسا مخصوص قتال ہے، جس کا تعلق آخری رسول سے ہے۔ یہاں کافرین سے مراد آخری رسول کے وہ مخاطبین ہیں جو اتمام حجت کی حد تک آخری رسول کی دعوت جان لینے کے باوجود کافر بنے ہوئے تھے۔ ایسے لوگوں پر پچھلے رسولوں کے زمانہ میں خدا کا عذاب بشکل آفات ارضی وسماوی آیا کرتا تھا۔ لیکن آخری رسول کے لیے اس کی شکل یہ بتائی گئی کہ ان سے جنگ کر کے انہیں ختم کر دو''۔

اگر مولانا مودودی کی تشریح کے مطابق پوری دنیا سے شرک مٹانے یا حکومت کفر مٹانے کا حکم ہوتا تو یہ بات ابھی تک واقعہ نہیں بنی۔ جب کہ اہل اسلام کو اس حکم کو بجالانے کے لیے پوری دنیا کے خلاف لامتناہی جنگ چھیڑ دینا چاہئے تھا۔ لیکن اب تک امت نے ایسا نہیں کیا۔ اس لئے جب علماء ومفسرین نے اس سے شرک مراد لیا ہے تو اس سے صرف اہل عرب کا شرک مراد ہے۔ اگر اس آیت سے مسلمانوں کا عمومی مشن نکالا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم لڑ لڑ کر لوگوں کو مسلمان بنائیں۔ حالانکہ یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالی نے ہم کو اس قسم کا اختیار نہیں دیا ہے۔

نبوت اور اسلامی مشن کا تصور

اسلامی مشن اور آخرت کا تصور اسلامی موضوعات میں سب سے اہم موضوع ہے۔ قدرتی طور پر سید ابوالاعلیٰ مودودی نے اس موضوع پر اپنی کتابوں میں کافی تفصیل سے لکھا ہے۔ تاہم چند مقامات ایسے ہیں جہاں اس سلسلہ میں ان کا نقطہ نظر بہت زیادہ وضاحت کے ساتھ آیا ہے۔ اس سلسلہ میں چند حوالے حسب ذیل ہیں:

۱۔ تفہیم القرآن (حصہ اول) مقدمہ

۲۔ تفہیم القرآن (حصہ دوم) تشریح سورۃ توبہ آیت نمبر ۳۳

۳۔ تفہیم القرآن (حصہ پنجم) سورۃ فتح آیت نمبر ۲۸

۴۔ اسلامی سیاست (مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش) حصہ سوم، باب، اسلامی نصب العین۔

قرآن کی ایک آیت جو قرآن میں تین مقامات پر سورۃ التوبہ، سورۃ الفتح، سورۃ الصف میں آئی ہے۔ حسب ذیل ہے۔

هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و کفی بالله شهیدا۔ (۲۸) (وہ اللہ ہی ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا ہے تاکہ اس کو پوری جنس دین پر غالب کردے اور اس پر اللہ کی گواہی کافی ہے)

قرآن کی یہ آیت جو قرآن میں تین مختلف صورتوں میں آئی ہے، سید ابوالاعلیٰ مودودی کے تصور رسالت کا خاص ماخذ ہے۔ اور اس پر انھوں نے تفصیل سے لکھا ہے۔ اس سلسلہ میں موصوف کا ایک اقتباس نقل کیا جارہا ہے:

''دین کا لفظ عربی زبان میں اس نظام زندگی یا طریقہ زندگی کے لیے استعمال ہوتا ہے جس کے قائم کرنے والے کو سند اور مطاع تسلیم کر کے اس کا اتباع کیا جائے۔ پس بعثت رسول کی غرض اس آیت میں یہ بتائی گئی ہے کہ جس ہدایت اور دین حق کو وہ خدا کی طرف سے لایا ہے اسے دین کی نوعیت رکھنے والے تمام طریقوں اور نظاموں پر غالب کر دے۔ دوسرے الفاظ میں رسول کی بعثت کبھی اس غرض کے لیے نہیں ہوئی کہ جو نظام زندگی لے کر وہ آیا ہے وہ کسی دوسرے نظام زندگی کا تابع اور اس سے مغلو ب بن کر اور اس کی دی ہوئی رعایتوں اور گنجائشوں میں سمٹ کر رہے۔ بلکہ وہ بادشاہ ارض وسما کا نمائندہ بن کر آتا ہے اور اپنے بادشاہ کے نظام حق کو غالب دیکھنا چاہتا ہے۔ اگر کوئی دوسرا نظام زندگی دنیا میں رہے بھی تو اسے خدائی نظام کی بخشی ہوئی گنجائشوں میں سمٹ کر رہنا چاہئے جیسا کہ جزیہ ادا کرنے کی صورت میں ذمیوں کا نظام زندگی رہتا ہے۔

دوسری جگہ مذکورہ آیت کی تشریح میں لکھتے ہیں:

''مشرکین کو ناگوار ہو، یعنی ان لوگوں کو جو اللہ کی بندگی کے ساتھ دوسروں کی بندگیاں ملاتے ہیں۔ اور اللہ کے دین میں دوسرے دینوں کی آمیزش کرتے ہیں۔ جو اس بات پر راضی نہیں ہیں کہ پورا کا پورا نظام زندگی صرف ایک خدا کی اطاعت اور ہدایت پر قائم ہو۔ جنہیں اس بات پر اصرار ہے کہ جس معبود کی چاہیں گے بندگی کریں گے، اور جن جن فلسفوں اور نظریات پر چاہیں گے اپنے عقائد و اخلاق اور تہذیب و تمدن کی بنیاد رکھیں گے۔ ایسے سب لوگوں کے علی الرغم یہ فرمایا جا رہا ہے کہ اللہ کا رسول ان کے ساتھ مصالحت کے لیے نہیں بھیجا گیا ہے بلکہ اس لئے بھیجا گیا ہے کہ جو ہدایت اور دین حق وہ اللہ کی طرف سے لایا ہے اسے پورے دین، یعنی نظام زندگی کے ہر شعبہ پر غالب کر دے، یہ کام اسے بہر حال کر کے رہنا ہے، کافر اور مشرک مان لیں تو اور نہ مانیں تو اور مزاحمت میں ایڑی چوٹی کا

زور لگا دیں تو، رسول کا یہ مشن ہر حالت میں پورا ہو کر رہے گا، یہ اعلان اس سے پہلے قرآن میں دو جگہ ہو چکا ہے۔ ایک سورہ التوبہ آیت نمبر ۳۳ میں اور دوسرے سورۃ الفتح آیت نمبر ۲۸ میں۔ اب تیسری مرتبہ اسے یہاں دہرایا جا رہا ہے۔ (۸۱)''

سید ابوالاعلیٰ مودودی نے اپنے اس نقطۂ نظر کی مزید تفصیل اپنی کتاب اسلامی سیاست (حصہ سوم) میں کی ہے۔ اس کا کچھ حصہ یہاں نقل کرتے ہیں۔ موصوف سورۃ الصّف (آیت نمبر ۹) کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اس آیت میں الھدی، (ھدایت) سے مراد دنیا میں زندگی بسر کرنے کا صحیح طریقہ ہے۔ انفرادی برتاو، خاندانی نظام، سوسائٹی کی ترکیب، معاشی معاملات، ملکی انتظام، سیاسی حکمت عملی، بین الاقوامی تعلقات، غرض زندگی کے تمام پہلوؤں میں انسانی زندگی کے لیے صحیح رویہ کیا ہونا چاہئے، یہ چیز اللہ نے اپنے رسول کو بتا کر بھیجا ہے۔ دوسری چیز جو اللہ کا رسول لے کر آیا ہے وہ دین حق ہے۔ دین کے معنی اطاعت کے ہیں۔ کیش اور مذہب کے لیے جو دین کا لفظ استعمال ہوتا ہے، یہ اس کا اصل معنی موضوع لہ نہیں ہے۔ بلکہ اس کو دین اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں بھی انسان خیال و عمل کے ایک خاص سسٹم کی اطاعت کرتا ہے۔ دراصل ''دین'' کا لفظ قریب قریب وہی معنی رکھتا ہے جو زمانہ حال میں ''اسٹیٹ'' کے معنی میں لوگوں کا کسی بالاتر اقتدار کو تسلیم کر کے اس کی اطاعت کرنا، یہ اسٹیٹ ہے۔ یہی ''دین'' کا مفہوم بھی ہے۔ اور ''دین حق'' یہ ہے کہ انسان دوسرے انسانوں کی، خود اپنے نفس کی اور تمام مخلوقات کی بندگی و اطاعت چھوڑ کر صرف اللہ کے اقتدار اعلیٰ کو تسلیم کرے اور اسی کی بندگی و اطاعت اختیار کرے۔ پس درحقیقت اللہ کا رسول اپنے بھیجنے والے کی طرف سے ایک ایسے ''اسٹیٹ'' کا نظام لے کر آیا ہے جس میں نہ تو انسان کی خود اختیاری کے لیے کوئی جگہ ہے۔ نہ انسان پر انسان کی حاکمیت کے لئے کوئی مقام۔ بلکہ

حاکمیت اور اقتدار اعلیٰ جو کچھ ہے صرف اللہ کے لئے ہے۔

پھر رسول کے بھیجنے کا مقصد یہ بتایا گیا ہے کہ وہ اس نظام اطاعت (دین) اور اس قانون حیات (الھدیٰ) کو پوری جنس دین پر غالب کر دے۔ پوری جنس دین سے کیا مراد ہے؟ دنیا میں انسان انفرادی یا اجتماعی طور پر جن جن صورتوں سے کسی کی اطاعت کر رہا ہے وہ سب ''جنس دین'' کی مختلف انواع ہیں۔ بیٹے کا والدین کی اطاعت کرنا۔ بیوی کا شوہر کی اطاعت کرنا، نوکر کا آقا کی اطاعت کرنا، ماتحت کا افسر کی اطاعت کرنا، رعیت کا حکومت کی اطاعت کرنا، پیروؤں کا پیشواؤں کی اطاعت کرنا، یہ اور ایسے ہی دوسری بے شمار اطاعتیں بحیثیت مجموعی ایک نظام اطاعت بناتی ہیں اور اللہ کی طرف سے رسول کے آنے کا مقصد یہ ہے کہ یہ پورا نظام اطاعت اپنے تمام اجزاء سمیت ایک بڑی اطاعت اور ایک بڑے قانون کے ماتحت ہو جائے۔ تمام اطاعتیں اللہ کی اطاعت کے تابع ہوں۔ ان سب کو منضبط (regular) کرنے والا ایک اللہ ہی کا قانون ہے، اور اس بڑی اطاعت اور اس ضابطہ قانون کی حدود سے باہر کوئی اطاعت باقی نہ رہے۔

''یہ رسول کا مشن ہے اور رسول اس مشن کو پورا کرنے پر مامور ہے، خواہ شرک کرنے والے اس پر کتنی ہی ناک بھوں چڑھائیں۔ شرک کرنے والے کون ہیں؟ وہ سب لوگ جو انفرادی و اجتماعی زندگی میں اللہ کی اطاعت کے ساتھ دوسری مستقل بالذات (یعنی خدا کی اطاعت سے آزاد) اطاعتیں شریک کرتے ہیں۔ جہاں تک اللہ کے قانون طبعی (Law of Nature) کا تعلق ہے ہر انسان طوعاً و کرھاً اس کی اطاعت کر رہا ہے، کیوں کہ اس اطاعت کے بغیر تو اس کے لیے کوئی چارہ ہی نہیں ہے۔ مگر جہاں تک انسان کے دائرہ اختیار کا تعلق ہے اسی دائرہ میں بعض انسان تو بالکل ہی غیر اللہ کے مطیع بن جاتے ہیں اور بعض انسان اپنی زندگی کو مختلف حصوں میں تقسیم کر کے کسی حصہ میں خدا کے بھیجے ہوئے قانون اخلاقی (شریعت) کی

اطاعت کرتے ہیں اور کسی دوسرے حصہ میں اپنے نفس یا دوسروں کی اطاعت بجا لاتے ہیں۔ اس چیز کا نام اللہ کی اطاعت کے ساتھ دوسری اطاعتوں کو شریک کرنا ہے، اور جو لوگ شرک کی ان مختلف صورتوں میں مبتلا ہیں ان کو یہ بات ناگوار ہوئی ہے کہ اپنی فطری اطاعت کی طرح اپنی اختیاری اطاعت و بندگی کو بھی بالکلیہ اللہ کے لیے خالص کردیں۔ خواہ نادانی کے سبب سے یا اخلاقی کمزوری کے سبب سے، بہرحال وہ شرک پر اصرار کرتے ہیں، لیکن اللہ کے رسول پر یہ فرض عائد کیا گیا ہے کہ ایسے لوگوں کی مزاحمت کے باوجود اپنے مشن کو پورا کرے'' (۸۲)

سید ابوالاعلیٰ مودودی نے ایک اور مقام پر مسلمانوں کو دنیا میں ''خدائی فوجدار (۸۳)'' کہا ہے۔ ان کی تشریح کے مطابق رسول اور رسول کی نیابت میں مسلمانوں کا مشن موجودہ دنیا میں حکومت الٰھیہ کا قیام ہے۔ اس نظریہ کے مطابق، اسلام ایک سیاسی حکمرانی کا نظریہ بن جاتا ہے۔ مگر اسلام کے آغاز کے بعد اسلام پر جو لٹریچر تیار ہوا وہ اس قسم کے اسلامی تصور سے مطابقت نہیں رکھتا ہے۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی کا یہ اسلامی تصور روایتی اسلامی تصور سے ٹکراتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے روایتی علماء اس سے اپنے آپ کو ہم آہنگ نہیں کر پاتے جیسا کہ پچھلے صفحات میں واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

سید ابوالاعلیٰ مودودی نے رسالت کا جو تصور پیش کیا ہے وہ کئی اعتبار سے قابل غور ہے—

۱۔ قرآن میں پیغمبروں کا یہ تصور دیا گیا ہے کہ تمام پیغمبر ایک ہی دین اور ایک ہی مشن کے لیے آئے اس اعتبار سے ایک پیغمبر اور دوسرے پیغمبر میں کوئی فرق نہ تھا۔ یہ بات قرآن میں مختلف مقامات پر کہی گئی ہے۔ یہاں ہم صرف دو آیتیں پیش کرتے ہیں۔

سورۃ شوریٰ کی آیت نمبر ۱۳ کا ترجمہ یہ ہے:

''خدا نے تمہارے لئے وہی دین مقرر کیا ہے جس کا اس نے نوح کو حکم دیا تھا۔ اور جس کو ہم نے تمھارے پاس وحی کے ذریعہ بھیجا ہے اور جس کا ہم نے ابراہیم اور موسیٰ اور عیسیٰ کو حکم دیا تھا کہ اس دین کو قائم رکھو اور اس میں تفریق نہ ڈالو۔''

سورۃ الانعام کی آیت نمبر ۸۳ تا ۸۶ میں بیک وقت بہت سے انبیاء کا ذکر ہے۔ مثلاً حضرت ابراہیم، حضرت اسحاق، حضرت یعقوب، حضرت نوح، حضرت داؤد، حضرت سلیمان، حضرت ایوب، حضرت یوسف، حضرت موسیٰ، حضرت ہارون، حضرت یحییٰ، حضرت زکریا، حضرت عیسیٰ، حضرت الیاس، حضرت اسماعیل، حضرت الیسع، حضرت یونس، حضرت لوط کا ذکر فرمایا گیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو ہم نے تمام عالم پر فضیلت دی ہے۔ اس آیت میں فضیلت سے مراد فضیلت نبوت ہے۔ محمد علی الصابونی لکھتے ہیں: **ای کلا من هولاء المذکورین فی هذه الآیة فضلناه بالنبوة علی عالمی عصر هم** (یعنی اس آیت میں مذکور ہر ایک کو ہم نے نبوت سے فضیلت دی ان کے زمانے کے تمام لوگوں پر)(۱)

اس کے بعد پیغمبر اسلام کو مخاطب کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جن کو اللہ نے ہدایت دی پس تم بھی انہی کی ہدایت پر چلو (سورۃ انعام آیت نمبر ۹)

ان آیات کی روشنی میں رسالت کا وہی تصور صحیح ہوسکتا ہے جو بظاہر پیغمبر اسلام پر صادق ہوتا ہوا نظر آتا ہے مگر دوسرے نبیوں کی زندگی اور تعلیمات سے اس تصور رسالت کی تصدیق نہیں ہوتی۔ قرآن میں تقریباً دو درجن پیغمبروں کا ذکر ہے مگر کسی پیغمبر کے لیے اس قسم کے الفاظ نہیں آئے ہیں کہ وہ اپنے ملک میں سیاسی انقلاب برپا کرنا چاہتے تھے یا انہوں نے حکومت الٰہیہ قائم کرنے کا اعلان کیا تھا۔

۲۔ اگر رسالت کا تصور یہ قرار دیا جائے کہ پیغمبر دنیا میں خدا کی حکومت قائم کرنے کے لیے آئے ہیں تو تمام پیغمبروں کو اپنے مشن میں ناکام قرار دینا پڑتا ہے کیونکہ پیغمبر اسلام کے سوا کوئی پیغمبر بھی باقاعدہ نوعیت کی حکومت قائم نہ کرسکا۔

۳۔ بعض پیغمبر مثلاً حضرت سلیمان، حضرت یوسف کے سلسلہ میں معلوم ہوتا ہے کہ ان کو حکمراں کی حیثیت حاصل ہوئی مگر ان کی حکومت کو سید ابوالاعلیٰ مودودی کی تشریح والی حکومت الٰہیہ کہنا مشکل ہے۔ مثال کے طور پر حضرت یوسف کو مصر میں محدود حکومت حاصل ہوئی لیکن خود قرآن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت یوسف کے زمانہ ہی میں دین ملک (مصر کے مشرک بادشاہ کا قانون) رائج تھا۔ جیسا کہ سورۃ یوسف میں بتایا

گیا ہے۔(آیت نمبر ۷۶)

قرآن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تمام انبیاء اپنے مشن میں کامیاب تھے۔ یہ بات قرآن میں متعدد آیتوں میں کہی گئی ہے۔ قرآن بتاتا ہے کہ انبیاء کا ان کے مشن میں خدا کی خاص مدد حاصل ہوئی ہے اور اس مدد کی بنا پر وہ اپنے مشن کو کامیابی کے ساتھ پورا کرتے ہیں۔

''ہم اپنے پیغمبروں کی اور ان کے ساتھ ایمان لانے والوں کی دنیا کی زندگی میں مدد کرتے ہیں۔ اس دن بھی مدد کریں گے جب کہ گواہ کھڑے کئے جائیں گے''

(المومن آیت نمبر ۵۱)

قرآن کے اس بیان کی روشنی میں نبیوں کے مشن کا ایسا تصور قائم کرنا پڑے گا جس میں ہر نبی کامیاب نظر آئے۔ اگر حکومت الٰہیہ اور خدائی قانون کا مکمل نظام قائم کرنا نبیوں کا مشن ہو تو اکثر انبیاء اپنے مشن میں ناکام نظر آئیں گے۔ اس لئے قرآن کی روشنی میں نبیوں کے مشن کی صحیح تعبیر یہ ہے کہ وہ دنیا میں خدا کی مرضی کا اعلان کرنے کے لیے آئے۔ وہ لوگوں کو یہ بتانے کے لیے آئے کہ موت کے بعد کیا حالات پیش آنے والے ہیں اور آخرت میں انسان کی ابدی مستقبل کا فیصلہ خدا کس طرح کرنے والا ہے۔ وہ کیا انسانی صفات ہیں جن کی بنا پر کسی کو جنت دی جائے گی اور کسی کو جہنم۔ دوسرے لفظوں میں نبیوں کا مشن اعلان حق ہوتا ہے، اس اعتبار سے ہر نبی کامیاب رہا کیونکہ ہر نبی نے کامل طور پر اس حق کا اعلان کیا جو اس کو خدا کی طرف سے دیا گیا تھا۔

منظّم جدوجہد: جماعتِ اسلامی

جماعت کے دستور پر غور کرنے سے پہلے ہمیں یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ تشکیل جماعت کی بات مولانا مودودی کے ذہن میں کب آئی۔ تشکیل جماعت سے پہلے اس سلسلہ میں خود مولانا مودودی نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ ہم پیش کر رہے ہیں۔ مولانا کی کتاب ''ایک صالح جماعت کی ضرورت'' یہ مضمون ایک طرح سے تشکیل جماعت کی تمہید تھا۔ اس کے بعد جماعت اسلامی کا دستور بنانے سے پہلے مولانا کی ایک تحریر شائع ہوئی تھی جس کا عنوان تھا'' جماعت اسلامی کی تشکیل'' اس میں مولانا تحریر فرماتے ہیں:

''گزشتہ صفحات میں جو کچھ عرض کیا جا چکا ہے اس سے چار حقیقتیں پوری طرح واضح ہو جاتی ہیں، ایک یہ کہ اسلام کا مقصد زندگی کے فاسد نظام کو بالکل بنیادی طور پر بدل دینا ہے۔

دوسرے یہ کہ کلی و اساسی تغیر صرف اسی طریقہ پر ممکن ہے جو انبیاء علیہم السلام نے اختیار کیا تھا۔

تیسرے یہ کہ مسلمانوں میں اب تک جو کچھ ہوتا رہا ہے وہ نہ اس مقصد کے لیے ہے اور نہ اس طریقہ پر ہے۔

چوتھا یہ کہ اب ایک ایسی جماعت کی ضرورت ہے جو صحیح معنوں میں اسلامی جماعت ہو اور اسلامی نصب العین کے لیے اسلامی طریقہ پر کام کرے۔

میں نے اور میرے ہم خیال لوگوں نے کامل تین سال اس امر کی کوشش کی کہ مسلمانوں میں جو بڑی بڑی جماعتیں اس وقت قائم ہیں وہ سب یا ان میں سے کم از

کم کوئی ایک اپنے نظام اور پروگرام میں ایسی تبدیلی کرے جس سے اسلام کی یہ ضرورت پوری ہو جائے ، اور ایک نئی جماعت بنانے کی حجت باقی نہ رہے ۔ مگر افسوس کہ ہمیں اپنی اس کوشش میں پوری ناکامی ہوئی ۔ اس کے بعد ہمارے لئے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہ رہا کہ ان لوگوں کو جمع کریں جو موجودہ جماعتوں کے طرز عمل سے غیر مطمئن اور صحیح اسلامی اصول پر کام کرنے کے خواہش مند ہیں ۔ چنانچہ شعبان ۱۳۶۰ھ (اگست ۱۹۴۱) میں ہم نے ان لوگوں کا اجتماع منعقد کیا اور باہمی مشورہ سے جماعت اسلامی قائم کی جس کا دستور یہاں نقل کیا جاتا ہے''۔

تشکیل جماعت یعنی اگست ۱۹۴۱ تک مولانا کے ذہن میں چار باتیں تھیں ۔

۱۔ اسلام کا مقصد زندگی یہ ہے کہ فاسد نظام کو بالکل بدل دینا ہے ۔

۲۔ یہ تبدیلی صرف انبیاء کے طریقہ پر ہو سکتی ہے ۔

۳۔ اب جو کچھ ہو رہا ہے اور ہوتا رہا ہے وہ نہ اس مقصد کے لیے ہے اور نہ اس طریقہ پر ہے ۔

۴۔ اس لئے ایک ایسی جماعت ہونی چاہئے جو صحیح معنوں میں اسلامی جماعت ہو اور اسلامی نصب العین کے لیے اسلامی طریقہ پر کام کرے ۔

نیز یہ کہ مولانا مودودی اور ان کے ساتھی دیگر جماعتوں کو اس پر آمادہ کرنے کی کوشش فرماتے رہے مگر اس میں کامیابی نہیں ملی ۔ اس سلسلہ میں مولانا ہی کی تحریروں میں کچھ مزید کڑیاں ہمارے سامنے ہیں ۔ انہیں جب تک ہم پیش نظر نہ رکھیں بات مکمل نہیں ہوتی ۔ اس مضمون کی اہمیت بہت زیادہ ہے ، جو اکتوبر ۱۹۳۹ کے ترجمان القرآن میں ایک اہم دینی تحریک کے عنوان سے تبلیغی جماعت کا جائزہ لینے اور مولانا الیاس صاحب سے تفصیلی ملاقات کرنے اور تبلیغی مراکز و مقامات کا دورہ کرنے کے بعد لکھا گیا تھا ۔ تشکیل جماعت کے وقت مولانا کا جو ذہن تھا اس کی جھلک اس مضمون میں کس حد تک ہے اس پر ہمیں غور کرنا چاہئے ۔ کیوں کہ یہ پہلا موقع تھا کہ مولانا نے اس خالص دینی تحریک کو اتنا قریب سے دیکھ کر اس کا جائزہ لیا ہو ، جب کہ دیگر تحریکیں

ان کی نظر میں قومی تحریکیں قرار پا چکی تھیں اور وہ اس بات کے لیے بے چین تھے کہ قومی تحریکات سے ہٹ کر ایک خالصۃً اسلامی تحریک برپا کی جائے۔ جو سیاسی مقاصد بھی پورا کرے اور دینی بھی۔

اس مضمون کا بھی ہم ایک بڑا حصہ نقل کر رہے ہیں کیونکہ یہ ایک تاریخی اہمیت کا حامل مضمون ہے۔ یہ اس وقت لکھا گیا تھا جب کہ مولانا کے ذہن میں ایک اہم موڑ آ گیا تھا، یعنی یہ کہ الگ سے ایک ایسی جماعت کا وجود ضروری ہے جو ان مقاصد کو پورا کرے جو مولانا کے پیش نظر تھے۔ اگست ۱۹۴۱ء میں مولانا مودودی فرماتے ہیں کہ وہ ۳ سال سے اس مقصد کے لیے کوشاں ہیں یعنی کم از کم اگست ۱۹۳۸ سے۔

تبلیغی جماعت پر لکھا گیا مضمون اکتوبر ۱۹۳۹ کا ہے۔ یعنی تشکیل جماعت سے تقریباً سوا دو سال پہلے کا، جو کہ تین سال کے اندر کی مدت ہے۔ یہ مضمون مولانا منظور نعمانی صاحب نے الفرقان اکتوبر ۱۹۷۹ میں نقل کیا ہے۔ اسی سے اخذ کر کے ہم یہاں نقل کر رہے ہیں:

> حقیقۃً اس نوعیت کی تحریک اسلامی تاریخ میں یا تو حضرت شیخ احمد مجدد سرہندی رحمۃ اللہ علیہ نے اٹھائی تھی یا حضرت سید احمد بریلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا احیا کیا، یا اب مولانا محمد الیاس صاحب کو اللہ تعالیٰ نے اسے تازہ کرنے کی توفیق بخشی ہے۔
>
> میرا مقصد اس تحریک کے حالات بیان کرنے سے یہ نہیں ہے کہ جو اشتہار اب تک نہ ہوا وہ اب ہو جائے بلکہ میں اس ذریعہ سے ان لوگوں کو جو نمائش کے طالب نہیں ہیں اور دین وملت کی کوئی حقیقی خدمت انجام دینے کے خواہش مند ہیں، چند اہم امور کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں۔
>
> ۱۔ اس وقت ہندستان کے مسلمان عام طور پر جس حالت میں مبتلا ہیں وہ اس کی متقاضی ہے کہ ان کو از سر نو اسلام کی طرف دعوت دی جائے اور پھر سے اس طرح مسلمان بنایا جائے جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل عرب کو بنایا تھا۔ ان کا اخلاقی تنزل، ان کی دینی سرد مہری، ان کے احکام اسلام سے غفلت، ان کی قوتوں کا انتشار، ان کے خیالات کی پراگندگی، ان کا مختلف

راستوں پر بھٹکنا اور رہبر و رہزن میں امتیاز کئے بغیر ہر پکارنے والے کی آواز پر دوڑ چلنا۔ یہ سب نتائج ہیں اس ایک چیز کے کہ یہ لا الہٰ الا اللہ کے مرکز سے ہٹ گئے ہیں۔ ہماری بنیادی غلطی، جس کی وجہ سے ہماری ساری مفید تحریکیں ناکام ہو رہی ہیں یہی ہے کہ لفظ مسلمان'' جو ان کے لیے بولا جاتا ہے،، اس سے ہم دھوکا کھاتے ہیں، اور ان کو واقعی حقیقی مسلمان سمجھ کر ان سے توقع رکھتے ہیں کہ یہ مسلمان کی طرح کام کریں گے۔ ہم ان کے سامنے خدا اور رسول کے احکام بیان کر کے امید رکھتے ہیں کہ یہ اس طرح ان کے آگے سر جھکائیں گے جس طرح ایک مسلمان کو جھکانا چاہئے۔ حالانکہ درحقیقت یہ احکام کے مخاطب نہیں ہیں بلکہ کلمہ طیبہ کے مخاطب ہیں۔ بلکہ ان کے دلوں میں کلمۃ لا الہ الا اللہ ہی نہیں اترا ہے پھر ان سے احکام کی وہ اطاعت، اور وہ مسلمانہ روش کیونکر ظاہر ہو سکتی ہے جو محض اس کلمہ پر ایمان لانے کا نتیجہ ہوتی ہے۔ مولانا محمد الیاس صاحب کی کامیابی کا اولین سبب یہی ہے کہ انھوں نے کلمۃ طیبہ کی تبلیغ سے کام کی، پھر جو لوگ اس پر ایمان لائے وہ ہر اس حکم کی تعمیل کرتے چلے گئے جو ان کو خدا اور رسول کی طرف سے سنایا گیا۔ وہ لوگ حقیقت میں نومسلم ہیں اور یہ نومسلم ہی کی خصوصیت ہوتی ہے کہ وہ جان بوجھ کر بالارادہ جس چیز پر ایمان لاتا ہے اس کے مقتضیات کو بطوع و رغبت پورا کرتا ہے۔ اب جو لوگ دین کا احیاء چاہتے ہیں ان کے لئے اس کے سوا کوئی راہ عمل نہیں ہے کہ مسلمان کو مسلمان فرض کر کے آگے کی منزلوں پر پیش قدمی کرنے کا طریقہ چھوڑ دیں، اور ان میں از سر نو پہلے قدم سے دین کی تبلیغ شروع کریں۔

۲۔ موجودہ حالات اس کے لئے سازگار نہیں ہیں کہ کوئی آل انڈیا نظام بنا کر کام کیا جائے۔ سردست یہی مناسب ہے کہ جو جہاں بیٹھا ہے وہیں اپنے اطراف و نواح یا اپنے قبیلہ کے لوگوں کو مسلمان بنانے کا کام شروع کرے اور اپنے اندر جتنی قوت و استعداد پاتا ہو اسی کے لحاظ سے اپنے کام کا ایک دائرہ معین کرے۔ اپنی استطاعت سے زیادہ پھیل کر کام کرنے کی کوشش کرنا آدمی کی قوتوں کو منتشر کر دیتا ہے اور پورے کی فکر میں ادھورا بھی نہیں ہوتا۔ لھذا مخلص کارکنوں کے جگہ جگہ چھوٹے چھوٹے حلقے بنا کر کام کرنا چاہئے۔ اگر حقیقت میں خلوص

کارفرما ہوگا اور ذاتی خواہشات کا غلبہ نہ ہوگا تو بعد کو یہ مختلف حلقے بڑی آسانی کے ساتھ ایک نظام میں منسلک ہوسکیں گے۔ اپنی انفرادیت برقرار رکھنے پر اصرار وہیں ہوتا ہے جہاں نفسانیت کی کھوٹ موجود ہوتی ہے۔

۳۔ انجمن بازی کی ضرورت نہیں ہے، کوئی علیٰحدہ نام رکھ کر کام کرنا بجائے مفید ہونے کے مضر ہوتا ہے، کیونکہ اس سے غیر شعوری طور پر لوگوں میں یہ ذہنیت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ اسلام میں نہیں بلکہ وہ فلاں نام کی جماعت میں داخل ہو رہے ہیں۔ اس لئے بہتر یہی ہے کہ سیدھے سادھے طور پر اسلام — اسی پرانی اور اصلی جماعت — ہی کی طرف لوگوں کو دعوت دی جائے اور جب وہ اس میں داخل ہوں تو انھیں بتا دیا جائے کہ تم میں اور عام مسلمانوں میں اس کے سوا کوئی فرق نہیں کہ تم شعوری مسلمان ہو، اور وہ ابھی تک بے شعور مسلمان ہیں، تمھارا فرض یہ ہے کہ ان کو بھی شعوری اسلام کی نعمت میں شریک کرو تا کہ تمھاری جماعت وسیع ہو۔ اب یہ ظاہر بات ہے کہ جو لوگ اس طرح سے ایک جماعت میں شریک ہو جائیں گے ان کے اندر آپ سے آپ ایک نظمی ہیئت پیدا ہوتی چلی جائے گی۔ اور قدرتی طور پر ان کا داعی اول ہی ان کا لیڈر ہوگا۔ اور وہاں ایک باضابطہ کمیٹی سے زیادہ اچھی عملی تنظیم پائی جائے گی، بشرطیکہ لیڈر خود اپنی امارت قائم کرنے کا خواہشمند نہ ہو بلکہ امارت کا نشو ونما اس طور پر ہو جیسے بیج سے درخت پیدا ہوتا ہے۔

۴۔ علیٰ ھٰذا یہ مناسب نہیں کہ نمائشی کام کے ان طریقوں کی پیروی کی جائے جو آج کل کثرت سے رائج ہو رہے ہیں اور جنھوں نے عموماً دماغوں کو مسحور کر رکھا ہے۔ لوگ اب یہ سمجھنے لگے ہیں کہ جھنڈے نعرے، وردیاں، پریڈ، سڑکوں پر مارچ کرنا اور مصنوعی جنگیں کرنا جن کا مجموعی نام عسکری تنظیم رکھا گیا ہے۔ کامیابی کے لیے ضروری ہیں، کیونکہ یہی چیزیں عوام کو کھینچتی ہیں اور انھی کے لاگ سے ہزاروں لاکھوں آدمی جمع ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح لوگوں میں یہ خیال بھی پیدا ہو گیا ہے کہ جو شخص کسی تحریک کو چلائے اس کے لیے ایک اخبار بھی ضروری ہے جس کے ذریعہ سے وہ باہر کی دنیا کو ہمیشہ اپنے کارناموں کی رپورٹیں پہنچاتا رہے، کیونکہ اگر دنیا کو

یہ معلوم ہی نہ ہو کہ آپ نے اب تک اتنے ہزار پمفلٹ اتنی زبانوں میں شائع کئے ہیں، یا یہ کہ فلاں جگہ کسی بڑھیا کا گھر جل رہا تھا اور آپ کے خادمان خلق نے وہاں پہنچ کر اس پر اتنی بالٹیاں پانی کی ڈالیں، یا یہ کہ آپ کے متبعین کی تعداد کس رفتار سے بڑھ رہی ہے اور کہاں کہاں آپ کے کارکن کیا کیا خدمات انجام دے رہے ہیں، تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ آپ کی ساری محنتیں رائیگاں ہی گئیں۔ آج کل بعض تحریکوں نے کچھ ایسا جادو لوگوں کے دماغوں پر کر دیا ہے کہ بعض مخلص آدمی بھی جب کوئی کام کرنا چاہتے ہیں تو ان کا ذہن خواہ مخواہ اسی طرز کی کارروائیوں کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔ لیکن میں ان کو بتانا چاہتا ہوں کہ اہل اخلاص کا یہ طریقہ کار کبھی نہیں رہا، اور نہ اس طرز پر کوئی ٹھوس کام دنیا میں ہو سکتا ہے۔ ایک لمبی نوک دار ٹوپی پہن کر بازار میں کھڑے ہو جایئے اور گھنٹی بجایئے آن کی آن میں بہت سے آدمی آپ کے گرد جمع ہو جائیں گے، مگر کیا اس طریقہ سے جمع ہونے والی بھیڑ سے آپ اس کے سوا اور کوئی کام بھی لے سکتے ہیں کہ بس اپنی چند دوائیں بیچ لیں۔ اس مثال سے سمجھ لیجئے کہ ظاہر فریب تدبیروں سے تماشا پسند لوگوں کا جو ہلڑ برپا ہوتا ہے وہ کوئی جانکشا طاقت نہیں رکھتا۔ اس کے لیے تو صحیح طریقہ وہی ہے جو انبیاء علیہم السلام اختیار کرتے تھے۔ یعنی یہ کہ ایک شخص خالص خدا کی خوشنودی کے لیے پتا مار کر ایک جگہ بیٹھ کر خاموشی کے ساتھ دعوت و اصلاح کا کام کرے۔ رفتہ رفتہ لوگوں کے دل اور ان کی زندگیاں بدلے۔ اور برسوں کی لگاتار محنت سے مسلمانوں کی ایک ایسی جماعت تیار کرے جو تعداد کے اعتبار سے چاہے مٹھی بھر ہی ہو، مگر ایمان اور عمل صالح کی دولت سے بہرہ ور ہو۔ ایسے آدمیوں میں عقیدہ کی جو حرارت اور کیرکٹر کی جو صلاحیت ہوگی، اور احکام شرعیہ کی پابندی سے ان میں منظم اور منضبط طریقہ سے کام کرنے کی جو مستقل عادات پیدا ہوں گی، وہی درحقیقت عسکریت کی اصلی روح ہیں۔ اور یہی عسکریت ہم کو مطلوب ہے۔

۵۔ جہاں تک عوام میں کام کرنے کا تعلق ہے، میرے نزدیک اس کے لئے وہ طریق عمل سب سے بہتر ہے اور انبیاء کے طریق عمل سے اشبہ ہے جس سے مولانا محمد الیاس صاحب نے کام لیا

ہے۔ جولوگ اس طریقہ پر کام کرنا چاہتے ہوں، ان کو میں مشورہ دوں گا کہ مولانا کے پاس جاکر ان کے کام کا ڈھنگ دیکھیں، ان کے مبلغوں کے ساتھ تعاون کر کے عملی سبق حاصل کریں اور پھر اپنے اپنے علاقوں میں اسی طور پر دعوت واصلاح شروع کر دیں۔ اس طرز عمل کے متعلق جو بات اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہئے وہ یہ ہے کہ اس میں ابتداءً بڑے صبر کے ساتھ کام کرنا پڑتا ہے یہاں ہتھیلی پر سرسوں نہیں جمتی۔ بسا اوقات چند کام کے آدمی پیدا کرنے میں برسوں بیت جاتے ہیں، اور بارہا یہ خیال کر کے آدمی کا دل ٹوٹنے لگتا ہے کہ اس کا مشن ناکام رہا۔ ان سختیوں سے گزرنے کے بعد کہیں کامیابیوں کا ظہور ہوتا ہے۔

۶۔ جولوگ عوام میں کام کرنا چاہیں ان کے لیے دیہی علاقے بہ نسبت شہروں کے زیادہ بہتر ہیں۔ ہماری شہری آبادیوں کا مزاج ان ہنگامی تحریکوں نے بہت بگاڑ دیا ہے جو آج کل وباؤں کی طرح پھیل رہی ہیں۔ ان تحریکوں کی وجہ سے لوگ نمائش، ریا و ہنگامہ کے خوگر ہو گئے ہیں۔ اور کسی ایسی تحریک کی طرف بمشکل راغب ہوتے ہیں جو ان کے ظاہر کی بہ نسبت ان کے باطن کی طرف زیادہ توجہ کرنے والی ہو، اور جو انہیں اندر سے بدل کر ایک مضبوط سیرت کی تخلیق کرنا چاہتی ہو۔ لھذا انسب یہ ہے کہ شہروں کو سردست ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے اور دیہات کی آبادیوں کو درست کیا جائے جہاں ابھی تک سادہ فطرت رکھنے والے اثر پذیر لوگ پائے جاتے ہیں۔ تاہم جن لوگوں کو اپنے لئے شہروں میں کامیابی کا موقع نظر آتا ہو وہ اس سے فائدہ اٹھانے میں تامل بھی نہ کریں۔

۷۔ عوام میں کام کرنے والوں کو یہ امر پیش نظر رکھنا چاہئے کہ اسلام کا پیغام ان لوگوں تک محدود نہیں ہے جو مسلمانوں کی نسل سے پیدا ہوئے ہیں بلکہ سارے انسانوں کے لیے عام ہے لھذا انہیں مسلم اور غیر مسلم سب کے پاس اس پیغام کو لے کر پہنچنا چاہئے لیکن غیر مسلموں کو دائرہ اسلام میں لانے کے لیے اتنی باتیں ضروری ہیں۔

اولاً: ہمیں ان موانع کو دور کرنا چاہئے جن کی وجہ سے غیر مسلموں میں اسلام کے خلاف شدید تعصبات پیدا ہو گئے ہیں۔ انگریزی حکومت کے اثرات سے مسلمانوں

اور غیر مسلموں کے درمیان جو سیاسی، معاشی، اور معاشرتی رقابتیں پیدا ہوگئی ہیں، ان کا اثر دیہات کی زندگی تک گہرا اثر کر گیا ہے، آئے دن فساد اور کشمکشوں نے ایسی منافرت دونوں گروہوں کے درمیان پیدا کردی ہے کہ یہ دو مقابل کیمپ بن گئے ہیں۔ ان حالات میں عام غیر مسلموں تک اسلام کا پیغام پہونچانا مشکل ہے، کیونکہ ان کے دل کے دروازے اس پیغام کے لیے مقفل ہو چکے ہیں۔ اب جو لوگ تبلیغ حق کا فرض انجام دینا چاہتے ہوں ان کو سب سے پہلے اس قفل کی کنجی ڈھونڈنی چاہیے۔ اور وہ کنجی یہی ہے کہ ان رقابتوں، عداوتوں اور کشیدگیوں کو کم کیا جائے جو مسلموں میں پیدا ہوگئی ہیں۔ مسلمانوں میں عام طور پر یہ ذہنیت پیدا کرنی چاہیے کہ ان کی تنظیم و اصلاح کا مقصد غیر مسلم ہمسایوں کے مقابلہ میں قومی مسابقت کے لیے تیاری کرنا نہیں ہے بلکہ خود مسلمان بننا اور دوسروں تک اسلام کی نعمت کو پہونچانا ہے۔ ہر مسلمان میں انصاف پسندی، فیاضی، ہمدردی، ملاطفت کے جذبات پیدا ہونے چاہئیں اور ایسے غیر مسلموں کو اس نظر سے دیکھنا چاہیے کہ یہ ہمارے بھائی ہیں جو روحانی اور اخلاقی بیماری میں مبتلا ہیں اور ہمارا کام یہ نہیں ہے کہ انہیں بیمار رہنے دیں اور ان سے پرہیز کریں، بلکہ یہ ہے کہ انہیں بیماری سے بچا کر تندرستوں میں شامل کریں۔

ثانیاً: عام مسلمانوں کو اپنے معاملات اور اپنے طرز زندگی کے اعتبار سے اتنا بلند ہونا چاہیے کہ محض ان کو دیکھ کر ہی ہر شخص ان سے متاثر ہو جائے جس کی فطرت میں نیکی، سچائی، راستبازی، انصاف، حسن اخلاق، صفائی و ستھرائی اور پاکیزہ طرز زندگی کی قدر پہچاننے کی کچھ بھی استعداد موجود ہو، اگر عامۃ المسلمین میں یہ اوصاف پیدا ہو جائیں اور غیر مسلم باشندے اپنے گرد و پیش کی مسلمان آبادی کو اخلاقی حیثیت سے اپنے مقابلہ میں برتر پانے لگیں، تو یقین جانئے کہ کسی کو ان سے یہ کہنے کی ضرورت پیش نہ آئے گی کہ تم مسلمان ہو جاؤ۔ ان میں جتنے راستی پسند لوگ موجود ہیں (اور کون سی قوم

ایسی ہے جس میں ایسے لوگ نہیں ہوتے) وہ خود بخود اس جماعت میں شامل ہونے کی خواہش کریں گے جس کے اصولی زندگی انسان کو اتنا بلند و برتر بنا دیتے ہوں۔ لھذا عام مسلمانوں میں یہ ذھنیت پیدا کرنی چاہئے کہ وہ ہر وقت اپنے آپ کو اسلام کا نمائندہ سمجھیں اور زندگی کے ہر معاملہ میں یہ سمجھتے ہوئے کام کریں کہ ان کی حرکت سے اسلام کے برحق ہونے یا نہ ہونے کے متعلق رائے قائم کی جاتی ہے۔

ثالثاً: عام مسلمانوں میں ہندوانہ اثرات کے تحت اونچ نیچ اور چھوت چھات کے جو خیالات پیدا ہو گئے ہیں ان کی بیخ کنی کرنی چاھئے، اور انہیں اس بات پر آمادہ کرنا چاہئے کہ ہر غیر مسلم کو خواہ وہ کسی طبقہ کا ہو، بالکل مساویانہ حیثیت سے اپنے نظام معاشرت میں لے لیں اور کسی حیثیت سے اس کے ساتھ امتیاز نہ برتیں، حتی کہ اس سے شادی بیاہ کے تعلقات قائم کرنے میں بھی تامل نہ کریں۔

۸۔ یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ بس مذہبی اور اخلاقی حالت کی اصلاح اور اسلامی نظام جماعت کا قیام ہی وہ آخری منزل ہے جس پر پہنچ کر ہمارا کام ختم ہو جاتا ہے بلکہ یہ سمجھنا چاھئے کہ یہ پہلی منزل ہے جسے طے کرنے کے بعد آگے بڑھنے کے لیے راستہ کھلتا ہے۔ کلمہ طیبہ پر ایمان اور اس مرکز پر منتشر قوموں کا جمع ہونا، اور احکام شریعت کی پابندی سے لوگوں کے اندر انضباط اور اس منظم عادات و خصائل کا پیدا ہو جانا دراصل وہ چیز ہے جس سے زمین ہموار ہوتی ہے تا کہ اس پر عمارت تیار کی جا سکے۔ جہاں یہ زمین ہموار ہو جائے جیسے میوات کے علاقے میں اس وقت ہو چکی ہے۔ وہاں ان لوگوں کے لیے کام کا موقع ہے جنھوں نے تنظیم شئون انسانی کے جدید طریقوں کی تعلیم حاصل کی ہے انہیں چاہئے کہ وہاں جا کر مذہبی مصلحین کے ساتھ تعاون کریں۔ اس علاقہ میں علم کی روشنی پھیلائیں۔ وہاں کے عوام میں سیاسی بیداری اور شعور پیدا کریں۔ ان کی معاشی حالت درست کرنے کی کوشش کریں اور اسلامی اصول پر مالیات کا ایک نظام تعمیر کریں۔ اور منظم حالت تک پہونچا کر دم لیں جن کا طبعی نتیجہ یہ ہو کہ خدا اپنی خلافت سے ان کو سرفراز فرمائے اور وہ زمین کے صالح وارث (نہ کہ غاصب متملک) بن جائیں۔'' (۱)

مولانا مودودی کے اس مضمون میں کئی باتیں ہمارے لئے غور طلب ہیں، جو ان کے ذہن کو سمجھنے میں کافی مددگار ثابت ہوسکتی ہیں۔

۱۔ مولانا الیاس صاحب کی تحریک کو مودودی صاحب، شیخ احمد سرہندی اور سید احمد بریلوی کی تحریک کے مماثل سمجھتے تھے۔

۲۔ مولانا کے نزدیک اس وقت تک حالات ایسے نہیں تھے کہ کوئی آل انڈیا نظام بنایا جائے۔

۳۔ ان کے نزدیک انجمن بازی کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ اس سے فائدہ کے بجائے نقصان ہوتا ہے کیونکہ اس سے غیر شعوری طور پر لوگوں میں یہ ذھنیت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ اسلام میں نہیں بلکہ فلاں نام کی جماعت میں داخل ہو رہے ہیں اس لئے بہتر یہی ہے کہ سیدھے سادھے طور پر اسلام ـــ اسی پرانی اور اصلی جماعت ـــ ہی کی طرف لوگوں کو دعوت دی جائے۔

۴۔ جو لوگ اس طرح سے ایک جماعت میں شریک ہوتے جائیں گے۔ ان کے اندر آپ سے آپ ایک تنظیمی ھیئت پیدا ہوتی چلی جائے گی۔ اور قدرتی طور پر ان کا داعی اول ہی ان کا لیڈر ہوگا اور وہاں ضابطہ سے زیادہ اچھی عملی تنظیم پائی جائے گی۔

۵۔ نمائشی طریقوں کی ضرورت نہیں ہے جیسے جھنڈے، نعرے وغیرہ۔ عسکری تنظیم کے لوازمات نیز اخبارات اور پبلسٹی کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

۶۔ ان کے نزدیک عوامی کام کے لیے مولانا محمد الیاس کا طریقہ ہی بہتر طریقہ ہے۔

۷۔ غیر مسلموں کو اسلام کی طرف دعوت دینے سے پہلے ان موانع کو دور کرنا چاہئے جن کی وجہ سے غیر مسلموں میں اسلام کے خلاف شدید تعصبات ہو گئے ہیں۔

۸۔ مولانا نے اپنے مضمون میں نمبر ۸ کے تحت جو بات کہی ہے وہ ہمارے لئے زیادہ اہم ہے۔ اس میں مولانا نے واضح طور پر اپنا نظریہ ظاہر کیا ہے کہ مذہبی و اخلاقی حالت کی اصلاح اور اسلامی نظام جماعت کا قیام آخری منزل نہیں ہے بلکہ کلمہ طیبہ پر ایمان اور احکام شریعت کی پابندی سے منظم عادات کا پیدا ہونا دراصل وہ چیز ہے جس سے زمین ہموار ہوتی ہے تاکہ اس

پر عمارت تیار کی جا سکے۔ جہاں زمین ہموار ہو چکی ہو جیسے میوات کا علاقہ۔ وہاں وہ لوگ جنھوں نے تنظیم شئون انسانی کے جدید طریقوں کی تعلیم حاصل کی ہے۔ انہیں چاہئے کہ وہاں جا کر مذہبی مصلحین کے ساتھ تعاون کریں۔ اس علاقہ میں علم کی روشنی پھیلائیں۔ وہاں کے عوام میں سیاسی بیداری اور شعور پیدا کریں۔ ان کی معاشی حالت درست کرنے کی کوشش کریں۔ اور اسلامی اصولوں پر مالیات کا ایک نیا نظام تعمیر کریں اور ان کو ایسی مضبوط اور منظم حالت تک پہونچا کر دم لیں جن کا طبعی نتیجہ یہ ہو کہ خدا اپنی خلافت سے ان کو سرفراز فرمائے اور وہ زمین کے صالح وارث بن جائیں، مولانا کے مضمون سے جن نکات کا خلاصہ اوپر درج کیا گیا ہے ان سے کئی باتوں کی وضاحت ہوتی ہے۔

یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ''تبلیغ'' کے قسم کے کام کو مولانا مودودی اپنے ہی مشن کے لیے زمین ہموار کرنے والا کام قرار دے رہے ہیں اور الگ ایک طبقہ سے یہ تعلق رکھتے ہیں کہ تبلیغی جماعت کے علاقوں میں جا کر اگلے مرحلہ کا کام کریں۔ حتی کہ طبعی نتیجہ کے طور پر اللہ تعالی خلافت سے سرفراز فرمادے۔

گویا کسی حد تک مولانا اس بات کو تسلیم فرما رہے ہیں کہ خلافت قوم کے اندر کچھ خاص بنیادی تغیرات کا نتیجہ ہے۔ ابھی ان کے ذھن میں یہ بات پورے طور پر نہیں آئی ہے کہ خلافت کا حصول دوسری اکتسابی چیزوں کی طرح براہ راست قیام خلافت ہی کو عنوان بنا کر کیا جائے۔

نیز یہ بات طے ہوگئی کہ قیامِ جماعت سے سوا دو سال پہلے تک باقاعدہ جماعت سازی کا ذھن نہیں بنا تھا بلکہ اس کی مخالفت ذھن میں تھی جیسا کہ تشکیل جماعت والی تحریر سے معلوم ہوتا ہے۔ مولانا مودودی جماعت اسلامی کی تشکیل سے جو مقصد حاصل کرنا چاہتے تھے وہ یہ ہے کہ اس مقصد کو دوسری بڑی جماعتیں اپنے پروگرام میں شامل کریں۔ مولانا کے الفاظ پر دوبارہ نظر ڈال لی جائے'' میں نے اور میرے ہم خیال لوگوں نے کامل تین سال سے اس امر کی کوشش کی کہ مسلمانوں میں جو بڑی بڑی جماعتیں اس وقت قائم ہیں وہ سب یا ان میں سے کوئی ایک اپنے نظام اور پروگرام میں ایسی تبدیلی کرے جس سے اسلام کی یہ ضرورت پوری ہو جائے اور ایک نئی جماعت بنانے کی حاجت باقی نہ رہے۔

مگر افسوس کہ ہمیں اپنی اس کوشش میں پوری ناکامی ہوئی۔ اس کے بعد ہمارے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا کہ ان لوگوں کو جمع کریں جو موجودہ جماعتوں کے طرز عمل سے غیر مطمئن ہیں اور صحیح اسلامی اصولوں پر کام کرنے کے خواہش مند ہیں۔ چنانچہ شعبان ۱۳۶۰ھ اگست ۱۹۴۱ میں ہم نے ان لوگوں کا اجتماع منعقد کیا اور باہمی مشورہ سے جماعت اسلامی قائم کی۔ اب ہم جماعت اسلامی کے دستور پر براہ راست بحث کریں گے۔

مولانا مودودی نے مسلم جماعتوں سے مایوس ہونے کے بعد علیحدہ جماعت قائم کرلی۔ یقیناً مولانا کے لیے یہ فیصلہ کسی قدر مشکل رہا ہوگا کیونکہ اس کام کو وہ تھوڑی مدت پہلے نہ صرف یہ کہ غیر ضروری سمجھ رہے تھے بلکہ اسے مضر خیال کرتے تھے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ اس طرح کسی جماعت میں شریک ہونے والا نفسیاتی طور پر اس بات کو زیادہ محسوس نہیں کرتا کہ وہ اسلام میں داخل ہو رہا ہے بلکہ اس پر اس احساس کا غلبہ زیادہ ہوتا ہے کہ وہ فلاں جماعت میں داخل ہو رہا ہے۔ مگر نظری اور عملی اعتبار سے مولانا نے خدمت دین کے لیے جو راہ اختیار کی تھی اس کے لیے یہ مرحلہ آنا ناگزیر تھا۔ برصغیر ہندو پاک میں اس وقت یقیناً دوسری جماعت یا دوسرے ممتاز اشخاص ان خطوط پر نہیں سوچ رہے تھے جن خطوط پر مولانا کا ذھن کام کر رہا تھا۔ مولانا نے اپنی جماعت کے ابتدائی دستور میں تحریر فرمایا کہ جماعت اسلامی کا بنیادی عقیدہ — لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ ہے۔ پھر اس کی تشریح میں تحریر فرماتے ہیں کہ۔ اللہ کے سوا کسی کو بادشاہ مالک الملک مقتدر اعلیٰ نہ تسلیم کرے۔ کسی کو بااختیار خود حکم دینے اور منع کرنے کا مجاز نہ سمجھے۔ کسی کو شارع اور قانون ساز نہ مانے اور ان تمام اطاعتوں کو قبول کرنے سے انکار کردے جو ایک اللہ کی اطاعت کے ماتحت اور اس کے قانون کی پابندی میں نہ ہو۔ کیونکہ اپنے ملک کا ایک ہی جائز مالک اور اپنی خلق کا ایک ہی جائز حاکم اللہ ہے۔ اس کے سوا کسی کو مالکیت اور حاکمیت کا حق نہیں۔

واضح رہے کہ مولانا مودودی صاحب ان تمام باتوں کو تشریعی مفہوم میں لے رہے ہیں نہ کہ صرف تکوینی۔ جیسا کہ گزشتہ ابواب میں واضح کیا گیا۔ اسی لئے نصب العین کے عنوان کے تحت یہ پالیسی درج ہے:

"جماعت اسلامی کا نصب العین اور اس کی تمام سعی و جہد کا مقصود دنیا میں حکومت

الٰھیہ کا قیام اور آخرت میں رضاء الٰہی کا حصول ہے۔''

اس کی تشریح میں درج ہے:

جہاں تک امر تکوینی کا تعلق ہے اللہ تعالیٰ کی حکومت آپ اپنے زور پر قائم ہے۔ اور اس سے بالاتر ہے کہ معاذ اللہ اس کا قیام و بقا بندوں کی مدد کا محتاج ہو، تمام مخلوقات خواہ ارضی ہو یا سماوی اس کے قہر و غلبہ سے مغلوب ہیں۔ اس کے زبردست قانون کی بندش میں جکڑی ہوئی ہیں۔ کسی میں اس کے حکم سے سرتابی کا یارا نہیں۔ اور دوسری مخلوقات کی طرح انسان بھی خواہ مومن ہو یا کافر اللہ کی تکوینی حکومت کے تحت محض ایک بندۂ مجبور ہے۔ لہٰذا حکومت الٰہیہ کے قیام سے مراد اللہ کی تکوینی حکومت کا قیام نہیں ہے بلکہ دراصل اس سے مراد اللہ کی شرعی حکومت کا قیام ہے، جس کا تعلق صرف انسان سے اور انسان کی زندگی کے بھی اس حصہ سے ہے جس میں اللہ نے انسان کو اختیار عطا کیا تھا۔

مولانا مودودی صاحب کے نظریہ اور جماعت کا چونکہ یہ بنیادی نکتہ ہے اس لئے اس پر تفصیل سے نظر ڈالنے کے لیے ہم ابتدائی دستور کے اس حصہ کو یہاں نقل کر رہے ہیں۔

دستورِ جماعت اسلامی پر ایک نظر

۱۔ جماعت اسلامی کا بنیادی عقیدہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ ہے۔ یعنی صرف اللہ ہی ایک الٰہ ہے، اس کے سوا کوئی الٰہ نہیں، اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں۔

تشریح: اس عقیدہ کے پہلے جزء یعنی اللہ کے الٰہ واحد ہونے اور کسی دوسرے کے الٰہ نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ زمین اور آسمان، اور جو کچھ آسمان وزمین میں ہے، سب کا خالق، پروردگار، مالک، مدبر اور حاکم صرف اللہ ہے، ان میں سے کسی حیثیت میں بھی کوئی اس کا شریک نہیں ہے۔

اس حقیقت کو جاننے اور تسلیم کرنے سے لازم آتا ہے کہ انسان اللہ کے سوا کسی کو ولی وکار ساز، حاجت روا اور مشکل کشا، فریادرس اور حامی و ناصر نہ سمجھے، کیونکہ کسی دوسرے کے پاس کوئی اقتدار ہی نہیں ہے۔ اللہ کے سوا کسی کو نفع یا نقصان پہنچانے والا نہ سمجھے، کسی سے تقویٰ اور خوف نہ کرے، کسی پر توکل نہ کرے، کسی سے امیدیں وابستہ نہ کرے، کیونکہ تمام اختیارات کا مالک وہی اکیلا ہے۔ انتظامات میں ایسا دخیل اور زور آور بھی نہ سمجھے کہ اس کی سفارش سے قضائے الٰہی ٹل سکتی ہو، کیونکہ خدا کی سلطنت میں سب بے اختیار رعیت ہیں خواہ وہ فرشتے ہوں یا انبیاء یا اولیاء۔ اللہ کے سوا کسی کے آگے سر نہ جھکائے۔ کسی کی پرستش نہ کرے، کسی کو نذر نہ دے اور کسی کے ساتھ وہ معاملہ نہ کرے جو مشرکین اپنے معبودوں کے ساتھ کرتے رہے ہیں، کیونکہ تنہا ایک اللہ ہی عبادت کا مستحق ہے۔ اللہ کے سوا کسی کو بادشاہ مالک الملک، مقتدر اعلیٰ نہ تسلیم کرے، کسی کو بااختیار خود حکم دینے اور منع کرنے کا مجاز نہ سمجھے۔ کسی کو شارع اور قانون ساز نہ مانے، اور ان تمام اطاعتوں کو قبول کرنے سے

انکار کردے جو ایک اللہ کی اطاعت کے ماتحت اور اس کے قانون کی پابندی میں نہ ہوں، کیونکہ اپنے ملک کا ایک ہی جائز مالک، اور اپنی خلق کا ایک ہی جائز حاکم اللہ ہے، اس کے سوا کسی کو مالکیت اور حاکمیت کا حق نہیں پہنچتا۔

نیز اس عقیدہ کو قبول کرنے سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ انسان اپنی آزادی و خود مختاری سے دست بردار ہو جائے۔ اپنی خواہش نفس کی بندگی چھوڑ دے۔ اور اللہ کا بندہ بن کر رہے جس کو اس نے الٰہ تسلیم کیا ہے۔ اپنے آپ کو کسی چیز کا مالک مختار نہ سمجھے بلکہ ہر چیز حتی کہ اپنی جان، اپنے اعضاء، اور اپنی ذہنی و جسمانی قوتوں کو بھی اللہ کی ملکیت اور اس کی طرف سے امانت سمجھے۔ اپنے آپ کو اللہ کے سامنے ذمہ دار اور جواب دہ سمجھے اور اپنی قوتوں کے استعمال اور اپنے برتاؤ اور تصرفات میں ہمیشہ اس حقیقت کو ملحوظ رکھے کہ اسے اللہ کو ان سب چیزوں کا حساب دینا ہے۔ اپنی پسند کا معیار اللہ کی پسند کو اور اپنی ناپسندیدگی کا معیار اللہ کی ناپسندیدگی کو بنائے۔ اللہ کی رضا اور اس کے قرب کو اپنی تمام سعی و جہد کا مقصود اور اپنی پوری زندگی کا محور ٹھہرائے۔ اپنے لئے اخلاق میں، برتاؤ میں، معاشرت اور تمدن میں، معیشت اور سیاست میں، غرض زندگی کے ہر معاملہ میں صرف اللہ کی ہدایت کو ہدایت اور صرف اللہ کے مقرر کئے ہوئے ضابطہ کو ضابطہ تسلیم کرے اور ہر اس طریقہ کو رد کرے جس کا اللہ کی طرف سے ہونا ثابت نہ ہو۔

اس عقیدہ کے دوسرے جز یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے رسول اللہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سلطان کائنات کی طرف سے روئے زمین پر بسنے والے انسانوں کو جس آخری نبی کے ذریعہ سے مستند ہدایت نامہ اور ضابطہء قانون بھیجا گیا، اور جس کو اس ضابطہ کے مطابق کام کر کے ایک مکمل نمونہ قائم کر دینے پر مامور کیا گیا وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

اس امر واقعی کو جاننے اور تسلیم کرنے سے لازم آتا ہے کہ انسان ہر اس تعلیم اور ہر اس ہدایت کو بے چوں چرا قبول کرے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو۔ اس کو کسی حکم کی تعمیل پر آمادہ کرنے کے لئے اور کسی طریقہ کی پیروی سے روک دینے کے لیے صرف اتنی بات کافی ہو کہ اس چیز کا حکم یا اس چیز کی ممانعت رسول خدا سے ثابت ہے۔ اس کے سوا کسی دوسری دلیل پر اس کی اطاعت موقوف نہ ہو۔ رسول خدا کے سوا وہ کسی کی مستقل بالذات پیشوائی و رہنمائی تسلیم نہ کرے، دوسرے انسانوں کی پیروی کتاب

اللہ اور سنت رسول اللہ کے تحت ہو نہ کہ اس سے آزاد۔ اپنی زندگی کے ہر معاملہ میں خدا کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کو حجت اور سند اور مرجع قرار دے، جو خیال یا عقیدہ یا طریقہ کتاب وسنت کے مطابق ہو اسے اختیار کرے، اور جو اس کے خلاف ہو اسے ترک کر دے، اور جو مسئلہ بھی حل طلب ہو اسے حل کرنے کے لیے اسی سرچشمہء حیات کی طرف رجوع کرے۔ تمام عصبیتیں اپنے دل سے نکال دے خواہ وہ شخصی ہوں یا خاندانی یا قبائلی ونسلی، یا قومی ووطنی، یا فرقی وگروہی۔ کسی کی محبت یا عقیدت میں ایسا گرفتار نہ ہو کہ رسول خدا کے لائے ہوئے حق کی محبت وعقیدت پر وہ غالب آجائے یا اس کے مدمقابل بن جائے، رسول خدا کے سوا کسی انسان کو معیار حق نہ بنائے، کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھے، کسی کی ذہنی غلامی میں مبتلا نہ ہو، ہر ایک کو خدا کے بنائے ہوئے اس معیار کامل پر جانچے اور پرکھے اور جو اس معیار کے لحاظ سے جس درجہ میں ہو اس کو اسی درجہ میں رکھے۔

۲۔ جماعت اسلامی کا نصب العین اور اس کی تمام سعی وجہد کا مقصود دنیا میں حکومت الٰہیہ کا قیام اور آخرت میں رضائے الٰہیہ کا حصول ہے۔

تشریح: جہاں تک امر تکوینی کا تعلق ہے، اللہ تعالیٰ کی حکومت آپ اپنے زور پر قائم ہے اور اس سے بالاتر ہے کہ معاذ اللہ اس کا قیام وبقا بندوں کی مدد کا محتاج ہو۔ تمام مخلوقات خواہ ارضی ہوں یا سماوی اس کے قہر وغلبہ سے مغلوب ہیں، اس کے زبردست قانون کی بندش میں جکڑی ہوئی ہیں۔ کسی میں اس کے حکم سے سرتابی کا یارا نہیں، اور دوسری مخلوقات کی طرح انسان بھی خواہ مومن ہو یا کافر، اللہ کی تکوینی حکومت کے تحت محض ایک بندۂ مجبور ہے۔ لہٰذا حکومت الٰہیہ کے قیام سے مراد اللہ کی تکوینی حکومت کا قیام نہیں ہے، بلکہ دراصل اس سے مراد اللہ کی شرعی حکومت کا قیام ہے جس کا تعلق صرف انسان سے، اور انسان کی زندگی کے بھی اس حصہ سے ہے جس میں اللہ نے انسان کو اختیار عطا کیا ہے۔

انسان کی زندگی کا جو حصہ حیوانی وطبعی ہے اس کو تو اللہ تعالیٰ نے حکم تکوینی کے ماتحت رکھا ہے۔ اور اس حصہ میں انسان دوسری تمام مخلوقات کی طرح بہرحال مسلم ومطیع ہے، مگر جو حصہ انسانی ہے، جس میں انسان عقل اور تمیز استعمال کر کے خود اپنے ارادہ سے کام کرتا ہے، اس میں اللہ نے اسے آزادی

عطا کی ہے کہ چاہے خود مختار بن کر کام کرے، چاہے اللہ کے سوا کسی اور کا بندہ بن جائے، چاہے خود خدائی کا مدعی بن کر دوسروں کو اپنا بندہ بنائے، اور چاہے تو اپنے اصلی مالک کو پہچان کر برضا و رغبت اس کی بندگی اختیار کر لے۔ یہ آزادی جو اللہ نے انسان کو عطا فرمائی ہے اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ آدمی ان چاروں صورتوں میں سے جو صورت بھی اختیار کرے گا وہ یکساں جائز اور حق ہوگی، نہیں اس انتخاب و اختیار میں آدمی کو آزاد چھوڑنے کا مدعا دراصل امتحان اور آزمائش ہے۔ جائز اور حق تو صرف یہ ہے کہ انسان اپنی زندگی کے اختیاری حصہ میں بھی اسی طرح اپنے خالق کا مطیع ہو جس طرح وہ اپنی زندگی کے غیر اختیاری حصہ میں اس کا مطیع ہے، کیونکہ حقیقت میں وہی ایک جائز فرمانروا ہے اور اسی کی اطاعت کائنات کے مجموعی نظام کے ساتھ صحیح مناسبت رکھتی ہے، لیکن اللہ نے اس طریق حق پر چلنے کے لیے انسان کو مجبور نہیں کیا، بلکہ اسے آزاد چھوڑ دیا تاکہ اگر وہ حق کو پہچانے اور آزادی رکھنے کے باوجود خود اپنی خوشی سے بندگی کا طریقہ اختیار کرے تو اسے ابدی انعام سے سرفراز کیا جائے، اور اگر وہ اسے نہ پہچانے یا پہچاننے کے باوجود خواہشات نفس کا ایسا غلام ہو کہ حقیقی مالک کی اطاعت گوارا نہ کرے تو اس کو ابدی سزا دی جائے۔

چونکہ اس امتحان و آزمائش کی غرض سے اللہ نے انسان کو خود آزادی عطا فرمائی ہے اس لئے وہ اپنی فرمانروائی کا حق تسلیم کرانے کے لیے اپنی اس قاہرانہ طاقت سے کام نہیں لیتا جس کو وہ اگر چاہتا تو پہلے ہی استعمال کر سکتا تھا اور چاہے تو ہر وقت استعمال کر سکتا ہے، جبر و زور سے مغلوب کرنے کے بجائے وہ حجت و برہان کے ساتھ نصیحت و فہمائش کرنے کا طریقہ اختیار کرتا ہے، وہ انسان کو سمجھاتا ہے کہ درحقیقت زمین و آسمان کا مالک میں ہوں تو میری مخلوق اور میری رعیت ہے اور تیرے لئے بھلائی اسی میں ہے کہ جو امر واقعی ہے اس کو تسلیم کر کے تو میرا مطیع و فرمانبردار بندہ بن جائے۔ اس فہمائش کے کام میں اللہ نے سب سے پہلے تو ان انسانوں سے مدد لی ہے جن کو اللہ نے اپنا رسول مقرر کیا تاکہ وہ دلائل سے انسان کو حقیقت نفس الامری (یعنی اللہ واحد ہی تنہا مالک و مدبر کائنات اور حاکم ذی اقتدار ہونے) کا یقین دلائیں اور بطوع و رغبت اس کی اطاعت اختیار کرنے پر راضی کریں پھر جو انسان رسولوں کی فہمائش سے حقیقت کو جان گئے ہوں اور جان کر اس کے پیرو بن چکے ہوں ان سے اللہ مطالبہ کرتا ہے کہ

تم اس کام میں میری مدد کرو۔ چنانچہ قرآن میں بار بار فرمایا گیا ہے۔

یاایھاالذین آمنوا کونوا انصار اللہ ۔ان تنصروا اللہ ینصر کم.....

اے ایمان والو: اللہ کے مددگار بنو۔ اگر تم اللہ کی مدد کرو گے تو اللہ تمھاری مدد کرے گا۔

ولیعلم اللہ من ینصرہ ورسلہ بالغیب۔ و لینصرن اللہ من ینصرہ.....

اللہ دیکھنا چاھتا ہے کہ کون اس کی اور اس کے رسولوں کی مدد کرتا ہے، درآں حالیکہ اللہ پردۂ غیب میں چھپا ہوا ہے۔ اللہ ضرور ہی اس کی مدد کرے گا جو اللہ کی مدد کرے گا۔

پس اللہ کی معبودیت و حاکمیت کا اقرار کر کے اور اس کی بندگی و اطاعت اختیار کر کے مومن کا کام ختم نہیں ہو جاتا۔ بلکہ اس کے بعد یہ خدمت اس کے سپرد کی جاتی ہے کہ وہ جاہل انسانوں کو اسی حقیقت سے آگاہ کرے جس سے وہ خود آگاہ ہوا ہے، اور باغی انسانوں کو اسی رب کی بندگی اور اسی حاکم اعلیٰ کی اطاعت پر آمادہ کرے جس کا وہ خود بندہ اور مطیع بنا ہے۔ اسی خدمت کی انجام دہی میں اللہ کی رضا ہے، اور اسی کے لیے اللہ اور مومن کے درمیان معاہدہ عمل میں آتا ہے جس کی طرف اس آیت میں اشارہ کیا گیا ہے:

ان اللہ اشتری من المومنین انفسھم واموالھم بان لھم الجنۃ،یقاتلون فی سبیل اللہ فیقتلون و یقتلون وعدا علیہ حقا فی التوراۃ والانجیل والقرآن ومن اوفی بعھدہ من اللہ فاستبشروا ببیعکم الذی بایعتم بہ وذالک ھوالفوز العظیم(التوبہ۔ ۱۴) درحقیقت اللہ نے (اپنے کام کے لیے) مومنوں میں سے ان کی جانوں اور ان کے مالوں کو خرید لیا ہے جس کے معاوضہ میں ان کے لئے جنت ہے، وہ اللہ کی راہ میں لڑے ہیں (اور اس لڑائی میں) مارتے بھی ہیں اور مارے بھی جاتے ہیں (اس کے معاوضہ میں جنت کا) وعدہ اللہ کے ذمہ ہے اور یہ پکا وعدہ ہے جو تورات اور انجیل اور قرآن میں کیا گیا ہے اور اللہ سے بڑھ کر اپنے وعدہ کو پورا کرنے والا کون ہو سکتا ہے۔ لھذا اپنی اس بیع پر خوش ہو جاؤ جو تم نے اللہ کے ساتھ طے کی ہے کہ یہی عظیم الشان کامیابی ہے۔(۱)

انسان کی زندگی کے اختیاری حصہ میں اللہ کے جس قانون کی اطاعت مطلوب ہے وہ اس کا قانون تکوینی نہیں ہے بلکہ اس کا وہ قانون شرعی ہے جو رسولوں کے واسطہ سے آتا ہے اور اس قانون کا تعلق عقائد، اخلاق، معاشرت، تمدن اور سیاست وغیرہ سے ہے۔ محض تکوینی حیثیت سے اللہ کو خالق اور مربی کائنات اور مالک ارض وسماں مان لینا کافی نہیں بلکہ سیاسی حیثیت سے اسی کو بادشاہ اور حاکم اور قانون ساز ماننا بھی ضروری ہے اور اسی کے بنائے ہوئے اصول اخلاق اور حدود قانون کی پیروی لازم ہے۔ اگر صرف تکوینی حیثیت سے کوئی اللہ کو مانتا ہو اور لاشریک مانتا ہو لیکن انسانی زندگی کے اختیاری حصہ میں خود اپنے مختار مطلق ہونے کا ادعا کرے، یا زمین کے کسی حصہ پر اپنی حاکمیت کا مدعی ہو اور کہے کہ یہاں میں اپنی مرضی کے مطابق جس طرح چاہوں گا حکومت چلاؤں گا۔ (جیسا کہ نظام بادشاہی میں ہر بادشاہ، نظام آمریت میں ہر ڈکٹیٹر، نظام برہمنی و پاپائی میں ہر مذہبی پیشوا، نظام جمہوری میں جمہوریت کا ہر شہری کہتا ہے، اور جیسا کہ انفرادی زندگی میں ہر اس شخص کا نفس کہتا ہے جو خدائی اطاعت کا قائل نہ ہو) تو دراصل وہ خدا کے مقابلہ میں بغاوت کرتا ہے، اور علی ھذا القیاس جو شخص اس شعبہ زندگی میں کسی دوسرے کی حاکمیت تسلیم کرتا ہے وہ بھی بغاوت ہی کا ارتکاب کرتا ہے۔ مومن کا کام اس بغاوت کو دنیا سے مٹانا اور خدا کی زمین پر خدا کے سوا ہر ایک کی خداوندی ختم کر دینا ہے مومن کی زندگی کا مشن یہ ہے کہ جس طرح خدا کا قانون تکوینی تمام کائنات میں نافذ ہے اسی طرح خدا کا قانون شرعی بھی عالم انسانی میں نافذ ہو۔ مومن کے تمام مساعی کا ھدف مقصود یہ ہے کہ وہ خدا کے بندوں کو خدا کے سوا ہر ایک کی بندگی سے نکالے اور صرف خدا کا بندہ بنائے۔ یہ کام فی الاصل تو نصیحت، فہمائش، ترغیب اور تبلیغ سے کرنے کا ہے۔ لیکن جو لوگ ملک خدا کے ناجائز مالک بن بیٹھے ہیں اور خدا کے بندوں کو اپنا بندہ بنا لیتے ہیں وہ عموماً اپنی خداوندی سے محض نصیحتوں کی بنا پر دست بردار نہیں ہو جایا کرتے، اور نہ وہ اس کو گوارا کرتے ہیں کہ عامۃ الناس میں حقیقت کا علم پھیلے، کیونکہ اس سے ان کو خطرہ ہوتا ہے کہ ان کی خداوندی خود بخود ختم ہو جائے گی، اس لئے مومن کو مجبوراً جنگ کرنی پڑتی ہے تاکہ حکومت الٰہیہ کے قیام میں جو چیز سد راہ ہو اسے راستہ سے ہٹا دے۔ مولانا مودودی صاحب شعوری یا غیر شعوری طور پر یہ دیکھ رہے تھے کہ کروڑوں انسان ہیں جو پیدائشی طور پر یہ مانتے

ہیں کہ کائنات کا ایک حاکم ہے۔ اور یہ حاکم وہ الٰہ ہے جس کا تعارف قرآن نے کرایا ہے۔ یہ مرحلہ بغیر غور وفکر کے محض پیدائشی طور پر طے ہو گیا نیز ان کروڑوں انسانوں میں سے بیشتر وہ بھی ہیں، جو اپنے ذاتی امور میں اس حاکم کی حاکمیت کے تقاضے بھی پورا کر رہے ہیں۔ گویا انہوں نے شرعی طور پر (یعنی ارادہ سے) یہ مان لیا کہ کائنات میں وہ خود ایک الٰہ کی حاکمیت میں ہیں۔ یعنی انہوں نے ایک الٰہ کی رعایا بننا اور اپنے آپ کو اس کی حاکمیت میں دینا شرعی طور پر قبول کر لیا۔ نیز شرعی حاکمیت کا تقاضا انہوں نے اس طرح بھی پورا کیا کہ اپنے ذاتی اعمال میں (جو کہ انسانی زندگی کے بیشتر حصہ پر مشتمل ہوئے ہیں) اس حاکم کے قوانین بھی نافذ کر رہے ہیں، مگر جہاں بات اجتماعی امور کی آتی ہے، یعنی یہ کہ ان کا ایک ایسا بادشاہ بھی ہو جو ان کے اجتماعی امور کی دیکھ بھال کرے وہاں وہ غفلت کا شکار ہو جاتے ہیں۔ مولانا مودودی صاحب کو یہ بات تڑپا دیتی ہے۔ اور اسی خلا کو پورا کرنے کے لیے وہ اپنی زندگی وقف کر دیتے ہیں۔ اور جماعت کی تشکیل کر کے اپنے دستور میں یہ بات طے کر دیتے ہیں کہ ان کی جماعت اس خلا کو بھرنے کی جدوجہد کرے گی۔

اس موقع پر ضروری ہے کہ دستور کی اس شق کو سمجھنے کے لئے ہم تکوینی اور تشریعی دونوں لفظوں کی کچھ وضاحت کریں۔ تکوین کا فعل ہے، کوّن، یکوّن مکوّن مفعول اور مکوِّن فاعل یہاں پورے طور پر اجبار ہے۔ ایک طرف بنانے والا اور دوسری طرف بننے والا۔ ایک صانع ہے اور دوسری طرف مصنوع۔ یہاں مصنوع بے ارادہ ہے۔ اس طرح انسان کے محدود اختیا کو چھوڑ کر ساری کائنات اپنی جبلی سرشت کی وجہ سے ایک خاص راستہ پر چل رہی ہے۔ بغیر اس کے کہ اس میں اپنا کوئی ارادہ استعمال کرے۔ دوسری طرف تشریع ہے۔ شرع اس وقت بولا جاتا ہے جب کسی خاص امر میں کسی خاص ضابطہ پر کوئی عمل و طاعت مطلوب ہو۔ کوئی چیز کسی سے اس وقت مطلوب ہوتی ہے جب کہ وہ اس کے اختیار کی بات ہو۔ پیڑ کسی قانون سازی سے متاثر ہو کر پھل دینے کا عمل اس طور پر نہیں کر رہا ہے کہ اس قانون کی عدم موجودگی میں اسے وہ نہ کرے۔ کیونکہ جو کرنا ہے اس کا اپنا کرنا نہیں ہے اسے نہیں معلوم کہ یہ کرنا اور نہ کرنا کیا ہوتا ہے۔ نہ اسے یہ شعور ہے کہ وہ موجود ہے نہ یہ کہ وہ کیا کر رہا ہے اور کیا نہیں۔ انسان بھی موجود ہے۔ اور اس طرح موجود ہے کہ وہ جانتا ہے کہ وہ موجود ہے مگر اس موجود

ہونے میں اس کا ذاتی اختیار نہیں۔ وہ جو کچھ ہے اس لئے ہے کہ کسی خالق نے چاہا تھا کہ ایسا ہو۔ اس کے بعد اس کے کئی اعمال ایسے ہیں جو اس کے اختیار سے باہر ہیں۔ اسے بھوک لگنا پیاس لگنا، اس کا سونا اور جگنا وغیرہ۔ اب وہ اپنے آپ کو ایک سوچنے والا باشعور وجود پاتا ہے۔ اور غیر اختیاری طور پر یہ خیالات اسے بے چین کر دیتے ہیں کہ وہ کیا ہے اور کیوں ہے۔ وہ موجودات کا ایک حیرت ناک اور لامحدود سلسلہ اپنے اردگرد پاتا ہے۔ اور اس کے دل میں یہ سوال کھڑا ہو جاتا ہے کہ یہ سب کیا ہے اور کیوں ہے۔ اس سب کے پیچھے کیا کوئی ایسا وجود ہے جو ان زبردست موجودات کو وجود بخش رہا ہو۔ یہاں آدمی اپنے اور کائنات کے حاکم و مالک کے مسئلہ پر غور کرتا ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہوتا کہ اگر وہ اس کائنات کے کسی خالق ورب کو نہ مانے تو فوری طور پر اس کے وجود کو کسی نقصان کا خطرہ لاحق ہو جائے گا جس طرح کہ بدن کو غذا پہنچانے سے انکار پر اس کا جسم متاثر ہو جائیگا۔ گویا انسان اپنے اندر فطری اشارے تو پا رہا ہے کہ وہ کسی کو اپنا اور اس کائنات کا خالق مانے مگر یہ دافع ایسا جبلی اور اجباری نہیں ہے جیسا کہ معدہ کے غذا سے خالی ہونے پر بھوک کا احساس۔ بھوک کا احساس نہ اس کے ارادہ سے پیدا ہوا ہے نہ اسے وہ اپنے ارادہ سے ختم کر سکتا ہے۔ نیز یہ کہ وہ بھوک کے تقاضہ کو پورا نہیں کرے گا تو فوراً اس کا جسم لاغر ہو جائے گا۔ گویا دوسرا مرحلہ بھی اختیاری ہوتے ہوئے اسے نہ کرنے کی تباہی اس طرح یقینی طور پر سامنے ہے کہ اس تقاضہ کو پورا کرنے کے لیے تقریباً وہ مجبور ہے۔ بھوک کا احساس ہونے میں وہ پورا مجبور ہے تو اس احساس کے تقاضہ کو پورا کرنے میں وہ نصف سے زیادہ مجبور ہے۔ مگر یہ ماننے کے لیے کہ اس کا کوئی خالق ہے، کائنات پر کسی ایک خدا کی حکومت ہے۔ اس کے لیے کوئی ایسا دافع نہیں ہے کہ اس کے ارادے کے بغیر وہ یہ سب کچھ اپنے اندرونی دافع کے سبب مان ہی لے۔ یہ ہے وہ نقطۂ آغاز جہاں اختیار و جبر کی سرحدیں قائم کی جاسکتی ہیں اور امر تکوینی اور شرعی کی تعریف متعین کی جاسکتی ہے۔ یہی رأس الامر بھی ہے۔ یہی ابتدائے ارادہ ہے جس کے پہلے کچھ نہیں اور اس کے بعد سب کچھ ہے۔ اور یہی وہ ارادہ ہے جس کے سامنے ساری کش مکش اور نفی و انکار کے سارے مرحلے ہیں۔ اس نازک مرحلہ کو طے کرنے کے لیے انبیاء آئے اور اسی کی طرف ساری کائنات رہنمائی کر رہی ہے۔ کائنات کیا اشارہ کر رہی ہے۔ یہ کہ وہ کسی حاکمیت کے تحت ہے۔ اے انسان تو بھی یہی سمجھ کہ اس کائنات کا کوئی

حاکم ہے اور تو کائنات ہی کا ایک حقیر جز ہے۔ اس لئے تیرا بھی کوئی حاکم ہے۔

کائنات کی اس زبان حال کی تائید میں انبیاء علیہم السلام کی زبان قال فوراً سہارا بن جاتی ہے۔ اور ایک قلب سلیم اٹھتا ہے کہ (ان الحکم الا للّٰہ ۔ لا الہ الا اللہ) اب اس نے اپنے آپ کو خالق کائنات کی حاکمیت میں دے دیا۔ اس کا اپنے آپ کو اپنے ارادہ کے استعمال اور غور و فکر کے بعد غیب میں پوشیدہ خالق کے حوالہ کر دینا اور اپنے آپ کو اس کا محکوم مان لینا ٹھیک شرعی عمل قرار پائے گا۔ کیونکہ اس کا یہ ایمان جبلی جبریت کا ایمان نہیں ہے۔ اب اس ایمان کا فطری جوش اسے ابھارتا ہے کہ وہ اس بات کو دوسروں کے دل و دماغ میں اتارے۔ وہ دیکھتا ہے کہ اس کے ارد گرد لاکھوں اور کروڑوں افراد ہیں جو اس حقیقت کو نہیں مانتے۔ کچھ ایسے ہیں جو کائنات کا کوئی خالق مانتے ہی نہیں۔ کچھ ایک خالق کو ماننے کے ساتھ ساتھ اس کے دوسرے شریک کو بھی مانتے ہیں۔ کچھ وہ ہیں جو ایک ذات کو اپنا اور کائنات کا خالق مانتے ہیں۔ مگر انسان کے اعمال خیر و شر پر مؤثر نہیں مانتے کچھ وہ ہیں جو اپنے ذاتی اعمال پر اسے حاکم مانتے ہیں مگر اجتماعی امور میں لوگوں کی رائے کو فیصلہ کن مانتے ہیں۔ یہ مختلف گوشے ہیں اور انسانوں کی مختلف قسمیں ہیں جو مرد مومن کے سامنے آتی ہیں۔ مولانا مودودی صاحب ان تمام مراحل پر نظر ڈالتے ہیں۔ اور ان کو یہ لگن لگ جاتی ہے کہ بندوں کے اجتماعی امور یعنی امور سیاسیہ پورے طور پر حاکم کائنات کی مرضی کے تابع بنائے جائیں۔ اور وہ اس بات کو اپنے دستور کا نصب العین بنا لیتے ہیں۔

آئندہ صفحات میں ردعمل کی فصل میں یہ بات آئے گی کہ ناقدین نے مولانا مودودی پر جو تنقید کی ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ مولانا مودودی نے امر تشریعی کی حد فاصل اس پہلو کو قرار دیا ہے۔ جب انسان اپنے ارادہ کو اجتماعی امور طے کرنے میں استعمال کرتا ہے۔ اور یہ کہ مولانا مودودی نے نمبر ایک کی اہمیت والی چیز کو نمبر دو پر کر دیا ہے۔ اور نمبر دو والی کو نمبر ایک پر۔ دوسرے لفظوں میں اصل کو تقاضہ کے مقام پر اور تقاضہ کو اصل کے مقام پر رکھ دیا ہے۔ اور یہ کہ جن آیات کو مولانا مودودی اپنے استدلال میں پیش کرتے ہیں ان سے دلالۃ النص کے ذریعہ یہ نصب العین ثابت نہیں ہوتا۔ جب کہ اولین اہمیت کی حامل بات دلالۃ النص کے ہی ذریعہ ثابت ہونا چاہئے۔ مولانا نے دستور میں جن

آیات کو درج کیا ہے ان کا مفہوم یہ ہے کہ:

۱۔ اے ایمان والو اللہ کے مددگار بنو۔

۲۔ تم اللہ کی مدد کرو گے تو وہ تمہاری مدد کرے گا۔

۳۔ اللہ دیکھنا چاہتا ہے کہ کون اس کی اور اس کے رسولوں کی مدد کرتا ہے۔

۴۔ جو اللہ کی مدد کرے گا اللہ اس کی مدد کرے گا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود مولانا مودودی کو بھی احساس ہے کہ ان آیات سے ان کا نصب العین براہ راست طور پر نہیں نکلتا۔ کیونکہ وہ لکھتے ہیں۔ ''پس اللہ کی معبودیت اور حاکمیت کا اقرار اور اس کی بندگی و اطاعت اختیار کر کے مومن کا کام ختم نہیں ہو جاتا۔ بلکہ اس کے بعد یہ خدمت اس کے ذمہ کی جاتی ہے کہ وہ جاہل انسانوں کو حقیقت سے آگاہ کرے۔،،

اس طرح مولانا مودودی نصب العین والی بات ثابت کرنے کے بعد دوسری آیت درج فرماتے ہیں۔ اور وہ ہے سورۃ توبہ کی آیت ۱۴۔ اس آیت کا اصل نکتہ یہ ہے کہ اللہ نے اپنے بندوں سے جنت کا وعدہ اس لئے کیا ہے کہ وہ اس کے راستہ میں لڑتے ہیں۔ مگر سوال یہاں بھی وہی اٹھتا ہے کہ یہ سبیل اللہ انسانوں کے اجتماعی امور حل کرنے کے لیے قیام حکومت اصالۃً ہے، یا اصالۃً ایمان باللہ ہے اور تقاضہ کے طور پر دوسرے امور؟ مولانا مودودی ان آیات کی تشریح میں بھی یہی فرماتے ہیں کہ انسان کی زندگی کے اختیاری حصہ میں اللہ کے جس قانون کی اطاعت مطلوب ہے وہ اس کا قانون تکوینی نہیں ہے بلکہ وہ اس کا قانون شرعی ہے جو رسولوں کے واسطہ سے آتا ہے الخ....

یہاں وہ نکتہ پھر اٹھتا ہے کہ کیا خدا کو تکوینی حاکم مان لینا تشریعی بات نہیں ہے؟ اگر نہیں تو کیا یہ تکوینی یعنی اجباری ہے کہ انسان خدا کو کائنات کا تکوینی حاکم نہیں مانتے یا کئی کئی حاکم مانتے ہیں۔ کیا ایسا تو نہیں کہ انبیاء اصالۃً انسان سے اس تکوینی حقیقت کو اپنے ارادے سے منوانے آئے ہوں۔ اور اس مان لینے کا نام توحید ہو۔ پھر دیگر عملی پروگرام اسی تشریعی حاکم، خالق یا رب، مان لینے کے نتائج ہوں جس میں امور سیاسیہ بھی شامل ہیں، بہر حال ہمارا کام صرف یہ ہے کہ مولانا مودودی اور ان کے ناقدین دونوں کے نقطہ نظر کو سامنے رکھیں اور صرف تجزیہ کر دیں۔ مولانا مودودی اپنے نظریہ پر اس حد تک پختہ

ہیں کہ وہ اس مقصد (حکومت الٰہیہ کا حصول) کو حاصل کرنے کے لیے جنگ تک جانے کے لیے تیار ہیں جیسا کہ وہ دستور کے آخری پیراگراف میں تحریر فرماتے ہیں:

''وہ عموماً اپنی خداوندی سے محض نصیحتوں کی بنا پر دستبردار نہیں ہو جایا کرتے اور نہ وہ اس کو گوارہ کرتے ہیں کہ عامۃ الناس میں حقیقت کا علم پھیلے کیوں کہ اس سے ان کو خطرہ ہوتا ہے کہ ان کی خداوندی خود بخود ختم ہو جائے گی۔ اس لئے مومن کو مجبوراً جنگ کرنی پڑتی ہے تا کہ حکومت الٰہیہ کے قیام میں جو سد راہ ہو اسے راستہ سے ہٹا دے''۔

جماعت اسلامی اس وقت وجود میں آئی جب پاکستان وجود میں نہیں آیا تھا۔ اس کے تقریبا چھ سال بعد وہ غیر معمولی واقعہ پیش آ گیا کہ بظاہر غیر خونی بنیادوں پر — مگر آگ وخون کے دہشت ناک حالات سے گزر کر — پاکستان وجود میں آ گیا۔ یہ ایک ایسی سلطنت تھی جو مسلمانوں کی تھی اسلام کے نام پر وجود میں آئی تھی۔ مگر اسلام وہاں نہیں تھا۔ سیاسی محاذ پر بالکل نہیں اور نجی زندگیوں میں کم و بیش۔ مگر وہ کافروں کی سلطنت نہیں تھی۔ اب جماعت اسلامی کے سامنے یہ سوال کھڑا ہوا کہ وہ اس کے ساتھ کیا معاملہ کرے۔ اس مسئلہ کو حل کرنے کے لیے جماعت اسلامی کو نیا دستور تشکیل دینے کی ضرورت پیش آئی۔ ویسے بھی ابتدائی دستور میں یہ بات لکھ دی گئی تھی کہ یہ ایک ابتدائی دستور ہے۔ بدلے ہوئے حالات میں اس کی توسیع کی جائے گی۔ یہ ضرورت پیش آنے پر مولانا مودودی لکھتے ہیں:

''جماعت اسلامی کا سابق دستور آج سے گیارہ سال قبل ۲۶ اگست ۱۹۴۱ء کو ایسے حالات میں بنایا گیا تھا جب کہ براعظم ہندو پاک پر ایک کافرانہ اجتماعی نظام اور ایک غیر مسلم قوم کا قاہرانہ تسلط تھا اور ملک کے اجتماعی حالات اب سے بالکل مختلف تھے۔ مگر قیام پاکستان کے بعد حالات بہت کچھ بدل گئے۔ براعظم ہند کی تقسیم کے بعد جماعت اسلامی ہند کا نظام الگ اور پاکستان کا نظام جماعت الگ قائم ہو گیا۔ پھر قرارداد مقاصد پاس ہو جانے کے بعد پاکستان اصولاً دار الاسلام بن گیا اور ہمارے مسائل وہ نہیں رہے جو دار الکفر کے عہد میں تھے۔ ان وجوہ سے جماعت

اسلامی کے سابق دستور کی جگہ ایک نیا دستور بنانے کی ضرورت محسوس کی گئی'' اور جماعت اسلامی پاکستان کے ارکان نے اپنے اجتماع عام منعقدہ ۱ تا ۳ نومبر ۱۹۵۱ء میں مقام کراچی فیصلہ کیا کہ نیا دستور بنانے کا کلی اختیار ۱۳۹ ارکان پر مشتمل ایک مجلس کے سپرد کر دیا جائے جس کے ۵ رکن تمام ارکان جماعت سے غیر علاقائی بنیاد پر اور ۲۴ رکن مختلف تنظیمی حلقوں کے ارکان جماعت سے علاقہ وار منتخب کر لئے جائیں۔ غیر علاقائی بنیاد پر لئے گئے ۱۵ ارکان تھے۔

۱۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی۔ ۲۔ طفیل محمد۔ ۳۔ مولانا امین احسن اصلاحی۔ ۴۔ جناب محمد عبدالجبار غازی صاحب۔ ۵۔ جناب فضل الرحمان نعیم صدیقی۔

اس مجلس کے اجتماعات ۱۷، ۱۸ فروری ۱۹۵۳ اور ۲۹ جون تا ۴ جولائی ۱۹۵۲ء جماعت کے مرکزی دفتر، واقع ۵۔ الف ذیلدار پارک، اچھرہ، لاہور میں منعقد ہوئے اور اپنے آخری اجلاس منعقدہ ۴ جولائی ۱۹۵۲ میں اس نے جماعت اسلامی پاکستان کے لیے یہ دستور پاس کیا،، (طفیل محمد)(۱)

مولانا مودودی نے یہ بات اہم خیال کی ہے کہ پاکستان نے اپنے آپ کو اصولاً اسلامی سلطنت قرار دے لیا۔ گویا پاکستان کی ہیئت اجتماعی نے اپنے اوپر خدا کی حاکمیت تسلیم کر لی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ ایک تشریعی عمل تھا نہ کہ اجباری، جیسا کہ تکوینی معاملات میں ہوتا ہے۔ یہ ایسا ہی تھا جیسا کہ کوئی فرد اسلام میں داخل ہونے کے لئے کلمہ پڑھے، اور اب اس کے عملی مراحل باقی رہ جائیں۔ اس لئے اب وہ ایک ایسی سلطنت میں تھے جس پر دارالکفر کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ دارالکفر کے احکام اب اس بدلی ہوئی صورت حال میں کیسے چل سکتے تھے۔ اس لئے دستور میں بعض بنیادی تبدیلیاں ہونی چاہئیں اور اسی پر غور کرنے کے لئے ہم دستور کے نظریاتی حصہ کو یہاں نقل کر رہے ہیں:

دفعہ ۱۔ اس جماعت کا نام'' جماعت اسلامی پاکستان'' اور اس دستور کا نام'' دستور جماعت اسلامی پاکستان'' ہوگا۔

دفعہ ۲۔ یہ دستور ۲۶ اگست ۱۹۵۲ء سے نافذ العمل ہوگا۔

دفعہ ۳۔ جماعت اسلامی پاکستان کا بنیادی عقیدہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ ہوگا۔

یعنی یہ کہ صرف اللہ ہی ایک الٰہ ہے، اس کے سوا کوئی الٰہ نہیں، اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں۔

تشریح:۔ اس عقیدے کے پہلے جز یعنی اللہ کے واحد ہونے اور کسی دوسرے کے الٰہ نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ زمین اور آسمان اور جو کچھ زمین و آسمان میں ہے، کا خالق، پروردگار، مالک، اور تکوینی و تشریعی حاکم صرف اللہ ہے، ان میں سے کسی حیثیت میں بھی کوئی اس کا شریک نہیں ہے۔

اس حقیقت کو جاننے اور تسلیم کرنے سے لازم آتا ہے کہ:

(۱) انسان اللہ کے سوا کسی اور کو ولی و کارساز، حاجت روا اور مشکل کشا، فریادرس اور حامی و ناصر نہ سمجھے کیونکہ کسی دوسرے کے پاس کوئی اقتدار ہی نہیں ہے۔

(۲) اللہ کے سوا کسی کو نفع و نقصان پہنچانے والا نہ سمجھے، کسی سے تقویٰ اور خوف نہ کرے، کسی پر توکل نہ کرے، کسی سے امیدیں وابستہ نہ کرے، کیونکہ تمام اختیارات کا مالک وہی اکیلا ہے۔

(۳) اللہ کے سوا کسی سے دعا نہ مانگے، کسی کی پناہ نہ ڈھونڈے، کسی کو مدد کے لیے نہ پکارے، کسی کو خدائی انتظامات میں ایسا دخیل اور زور آور بھی نہ سمجھے کہ اس کی سفارش سے قضائے الٰہی ٹل سکتی ہو، کیونکہ خدا کی سلطنت میں سب بے اختیار رعیت ہیں، خواہ فرشتے ہوں یا انبیاء یا اولیاء۔

(۴) اللہ کے سوا کسی کے آگے سر نہ جھکائے، کسی کی پرستش نہ کرے، کسی کو نذر نہ دے، اور کسی کے ساتھ وہ معاملہ نہ کرے جو مشرکین اپنے معبودوں کے ساتھ کرتے رہے ہیں، کیونکہ ایک اللہ ہی عبادت کا مستحق ہے۔

(۵) اللہ کے سوا کسی کو بادشاہ، مالک الملک اور مقتدر اعلیٰ نہ تسلیم کرے، کسی کو بااختیار خود حکم دینے اور منع کرنے کا مجاز نہ سمجھے، کسی کو مستقل بالذات شارع اور قانون ساز نہ مانے، اور ان تمام

اطاعتوں کو قبول کرنے سے انکار کردے جو ایک اللہ کی اطاعت کے تحت اور اس کے قانون کی پابند میں نہ ہوں، کیونکہ اپنے ملک کا ایک ہی جائز مالک، اور اپنی خلق کا ایک ہی جائز حاکم اللہ ہے، اس کے سوا کسی کو مالک اور حاکمیت کا حق نہیں پہنچتا۔

نیز اس عقیدہ کو قبول کرنے سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ:

(۶) انسان اپنی آزادی اور خود مختاری سے دست بردار ہو جائے، اپنی خواہش نفس کی بندگی چھوڑ دے اور اللہ کا بندہ بن کر رہے جس کو اس نے الٰہ تسلیم کیا ہے۔

(۷) اپنے آپ کو کسی چیز کا مالک مختار نہ سمجھے، بلکہ ہر چیز حتیٰ کہ اپنی جان، اپنے اعضاء اور اپنی ذہنی و جسمانی قوتوں کو بھی اللہ کی ملک اور اس کی طرف سے امانت سمجھے۔

(۸) اپنے آپ کو اللہ کے سامنے ذمہ دار اور جوابدہ سمجھے اور اپنی قوتوں کے استعمال و تصرفات میں ہمیشہ اس حقیقت کو ملحوظ رکھے کہ اسے قیامت کے روز اللہ کو ان سب چیزوں کا حساب دینا ہے۔

(۹) اپنی پسند کا معیار اللہ کی پسند کو اور اپنی ناپسندیدگی کا معیار اللہ کی ناپسندیدگی کو بنائے۔

(۱۰) اللہ کی رضا اور اس کے قرب کو اپنی تمام جدوجہد کا مقصود اور اپنی پوری زندگی کا محور ٹھہرائے۔

(۱۱) اپنے لئے اخلاق میں، برتاؤ میں، معاشرت اور تمدن میں، معیشت اور سیاست میں، غرض زندگی کے ہر معاملہ میں صرف اللہ کی ہدایت کو ہدایت تسلیم کرے۔ اور ہر اس طریقے اور ضابطے کو رد کردے جو اللہ کی شریعت کے خلاف ہو۔

اس عقیدے کے دوسرے جز یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے رسول اللہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سلطان کائنات کی طرف سے روئے زمین پر بسنے والے انسانوں کو آخری نبی کے ذریعہ سے مستند ہدایت نامہ اور ضابطہ، قانون بھیجا گیا اور جس کو اس ضابطہ کے مطابق کام کر کے ایک مکمل نمونہ قائم کر دینے پر مامور کیا گیا وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

اس امر واقعی کو جاننے اور تسلیم کرنے سے لازم آتا ہے کہ:

(۱) انسان ہر اس تعلیم اور ہر اس ہدایت کو بے چوں و چرا قبول کرے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے

ثابت ہو۔

(۲) اس کو کسی حکم کی تعمیل پر آمادہ کرنے کے لیے اور کسی طریقے کی پیروی سے روک دینے کے لیے صرف اتنی بات کافی ہو کہ اس چیز کا حکم یا اس چیز کی ممانعت رسول خدا سے ثابت ہو، اس کے سوا کسی دوسری دلیل پر اس کی اطاعت موقوف نہ ہو۔

(۳) رسول خدا کے سوا کسی کی مستقل بالذات پیشوائی تسلیم نہ کرے، دوسرے انسانوں کی پیروی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے تحت ہو نہ کہ اس سے آزاد۔

(۴) اپنی زندگی کے ہر معاملہ میں خدا کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کو حجت اور سند اور مرجع قرار دے۔ جو خیال یا عقیدہ یا طریقہ کتاب وسنت کے مطابق ہو اسے اختیار کرے اور جو اس کے خلاف ہو اسے ترک کردے، اور جو مسئلہ بھی حل طلب ہو اسے حل کرنے کے لیے اسی سرچشمہء ہدایت کی طرف رجوع کرے۔

(۵) تمام عصبیتیں اپنے دل سے نکال دے خواہ وہ شخصی ہوں یا خاندانی، یا قبائلی ونسلی، یا قومی و وطنی، یا فرقی وگروہی۔ کسی کی محبت یا عقیدت میں ایسا گرفتار نہ ہو کہ رسول خدا کے لائے ہوئے حق کی محبت وعقیدت پر وہ غالب آجائے یا اس کی مدمقابل بن جائے۔

(۶) رسول خدا کے سوا کسی انسان کو معیار حق نہ بنائے، کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھے، کسی کی ذہنی غلامی میں مبتلا نہ ہو، ہر ایک کو خدا کے بتائے ہوئے اسی معیار کامل پر جانچے اور پرکھے اور جو اس معیار کے لحاظ سے جس درجہ میں ہو اس کو اسی درجہ میں رکھے۔

(۷) محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد پیدا ہونے والے کسی دوسرے انسان کا یہ منصب تسلیم نہ کرے کہ اسے ماننے یا نہ ماننے پر آدمی کے کفر وایمان کا فیصلہ ہو۔

دفعہ ۴: جماعت اسلامی پاکستان کا نصب العین اور اس کی تمام سعی وجدوجہد کا مقصود عملاً اقامت دین (یعنی حکومت الٰہیہ یا اسلامی نظام زندگی کا قیام) اور حقیقۃً رضائے الٰہی اور فلاح اخروی کا حصول ہوگا۔

تشریح: الدین'' حکومت الٰہیہ،، اور'' اسلامی نظام زندگی'' تینوں اس جماعت کی اصطلاح میں ہم معنی الفاظ ہیں۔ قرآن مجید نے اپنے جس مفہوم کو بیان کرنے کے لیے'' اقامت دین'' کے الفاظ استعمال

کئے ہیں اسی مفہوم کو یہ جماعت اپنی زبان میں ''حکومت الٰہیہ یا اسلامی نظام زندگی کے قیام'' سے ادا کرتی ہے۔ ان تینوں کا مطلب اس کے نزدیک ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ انسانی زندگی کے جس دائرے میں انسان کو اختیار حاصل ہے اس میں وہ برضا و رغبت اسی طرح اللہ کی تشریعی حکومت تسلیم کرے جس طرح دائرۂ جبر میں کائنات کا ذرہ ذرہ چار و ناچار اس کی تکوینی حکومت تسلیم کر رہا ہے۔ اس تشریعی حکومت کے آگے سر جھکانے سے جو طریق زندگی رونما ہوتا ہے وہی ''الدین'' ہے وہی ''حکومت الٰہیہ'' ہے اور وہی ''اسلامی نظام زندگی'' ہے۔

اقامت دین سے مقصود دین کی کسی خاص حصہ کی اقامت نہیں ہے بلکہ پورے دین کی اقامت ہے خواہ اس کا تعلق انفرادی زندگی سے ہو یا اجتماعی زندگی سے، نماز روزہ اور حج و زکوٰۃ سے ہو یا معیشت و معاشرت اور تمدن و سیاست سے، اسلام کا کوئی حصہ بھی غیر ضروری نہیں ہے۔ پورے کا پورا اسلام ضروری ہے۔ ایک مومن کا کام یہ ہے کہ اس پورے اسلام کو کسی تجزیہ و تقسیم کے بغیر قائم کرنے کی جدوجہد کرے۔ اس کے جس حصہ کا تعلق افراد کی اپنی ذات سے ہے، ہر مومن کو اسے بطور خود اپنی زندگی میں قائم کرنا چاہئے اور جس حصہ کا قیام اجتماعی جدوجہد کے بغیر نہیں ہو سکتا، اہل ایمان کو مل کر اس کے لیے جماعتی نظم اور سعی کا اہتمام کرنا چاہئے۔

اگرچہ مومن کا اصل مقصد زندگی رضائے الٰہی کا حصول اور آخرت کی فلاح ہے، مگر اس مقصد کا حصول اس کے بغیر ممکن نہیں کہ دنیا میں خدا کے دین کو قائم کرنے کی کوشش کی جائے، اس لئے مومن کا عملی نصب العین اقامت دین اور حقیقی نصب العین وہ رضائے الٰہی ہے جو اقامت دین کی سعی کے نتیجے میں حاصل ہوگی۔

دفعہ ۵: ہر عاقل و بالغ شخص (خواہ وہ عورت ہو یا مرد، اور خواہ وہ کسی ذات برداری یا نسل سے تعلق رکھتا ہو) اس جماعت کا رکن بن سکتا ہے بشرطیکہ وہ:

(۱) جماعت کے عقیدے کو اس کی تشریح کے ساتھ سمجھ لینے کے بعد شہادت دے کہ یہی اس کا عقیدہ ہے۔

(۲) جماعت کے نصب العین کو اس کی تشریح کے ساتھ سمجھ لینے کے بعد اقرار کرے کہ یہی اس

کا اپنا نصب العین ہے۔

(۳) اس دستور کا مطالعہ کرنے کے بعد عہد کرے کہ وہ اس کے مطابق جماعت کے نظم کی پابندی کرے گا۔

(۴) فرائض شرعی کا پابند ہو اور کبائر سے اجتناب کرتا ہو۔

(۵) کوئی ایسا ذریعۂ معاش نہ رکھتا ہو جو معصیت فاحشہ کی تعریف میں آتا ہو، مثلاً سود، شراب، زنا، رقص وسرور، شہادت زور، رشوت، خیانت، قمار وغیرہ۔

(۶) اگر اس کے قبضے میں ایسا مال (یا جائداد) ہو جو حرام طریقے سے آیا ہو۔ یا جس میں حق داروں کے تلف کردہ حقوق شامل ہوں تو اس سے دستبردار ہو جائے اور اہل حقوق کو ان کے حق پہنچادے۔

تشریح: یہ عمل صرف اس صورت میں کرنا ہوگا جب کہ حق دار بھی معلوم ہوں اور وہ مال بھی معلوم و متعین ہو جس میں ان کا حق تلف ہوا ہے۔ بصورت دیگر توبہ اور آئندہ کے لیے طرز عمل کی اصلاح کافی ہوگی۔

(۷) کسی ایسی جماعت یا ادارے سے تعلق نہ رکھتا ہو جس کے اصول اور مقاصد جماعت اسلامی کے عقیدہ ونصب العین کے خلاف ہوں۔

دفعہ ۶: مذکورہ بالا شرائط کے مطابق جماعت میں داخلہ کا طریقہ یہ ہوگا کہ امیدوار رکنیت، امیر جماعت یا اس کے مقرر کیے ہوئے کسی مجاز شخص کے سامنے اس بات کا اقرار کرے کہ:

اولاً: اس نے جماعت کے عقیدے کو اس کی تشریح کے ساتھ اچھی طرح سمجھ لیا ہے اور اسے سمجھنے کے بعد اب وہ پورے احساس ذمہ داری کے ساتھ شہادت دیتا ہے کہ اللہ وحدہ لاشریک کے سوا کوئی الٰہ نہیں ہے اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں۔

ثانیاً: اس نے جماعت کے نصب العین کو اس کی تشریح کے ساتھ اچھی طرح سمجھ لیا ہے اور وہ اسے سمجھنے کے بعد اقرار کرتا ہے کہ دنیا میں اللہ کے دین کو قائم کرنا اس کی زندگی کا نصب العین ہے اور اسی نصب العین کے حصول کی سعی کے لئے وہ خالصۃ للہ جماعت اسلامی میں داخل ہو رہا ہے، اور اس کام

میں اس کے پیش نظر اللہ تعالیٰ کی رضا اور فلاح اُخروی کے سوا اور کوئی مقصد نہیں ہے۔

ثالثاً: اس نے دستور جماعت کو بھی اچھی طرح سمجھ لیا ہے اور وہ عہد کرتا ہے کہ اس دستور کے مطابق وہ نظام جماعت کا پوری طرح پابند رہے گا۔

دفعہ ۷: داخلہء جماعت کے بعد جو تغیرات ہر رکن کو بتدریج اپنی زندگی میں کرنے ہوں گے وہ یہ ہیں۔

۱۔ دین کا کم از کم اتنا علم حاصل کر لینا کہ اسلام اور جاہلیت (غیر اسلام) کا فرق معلوم ہو اور حدود اللہ سے واقفیت ہو جائے۔

۲۔ تمام معاملات میں اپنے نقطہء خیال اور عمل کو کتاب وسنت کی تعلیمات کے مطابق ڈھالنا، اپنی زندگی کے مقصد، اپنی پسند اور قدر کے معیار، اور اپنی وفاداریوں کے محور کو تبدیل کر کے رضائے الٰہی کے موافق بنانا اور اپنی خودسری و نفس پرستی کے بت کو توڑ کر تابع امر رب بن جانا۔

۳۔ ان تمام رسوم جاہلیت سے اپنی زندگی کو پاک کرنا جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے خلاف ہوں اور اپنی ظاہر اور باطن کو احکام شریعت کے مطابق بنانے کی زیادہ سے زیادہ کوشش کرنا۔

۴۔ ان تعصّبات اور دلچسپیوں سے اپنے قلب کو، اور ان مشاغل اور جھگڑوں اور بحثوں سے اپنی زندگی کو پاک کرنا جن کی بنا نفسانیت یا دنیا پرستی پر ہو اور جن کی اہمیت دین میں نہ ہو۔

۵۔ فساق و فجار اور خدا سے غافل لوگوں سے موالات اور مودت کے تعلقات منقطع کرنا اور صالحین سے رابطہ قائم کرنا۔

۶۔ اپنے معاملات کو راستی، عدل، خداپرستی، اور بے لاگ حق پرستی پر قائم کرنا۔

۷۔ اپنی دوڑ دھوپ اور سعی و جہد کو اقامت دین کے نصب العین پر مرتکز کر دینا اور اپنی زندگی کی حقیقی ضرورتوں کے سوا ان تمام مصروفیتوں سے دستکش ہو جانا جو اس نصب العین کی طرف نہ لے جاتی ہوں۔

تشریح: ضروری نہیں کہ یہ تغیرات تمام اشخاص میں کمال درجہ پر ہوں، مگر ہر شخص کو اس باب میں اپنی تکمیل کی کوشش کرنی ہوگی۔ کیونکہ انہی تغیرات کے اعتبار سے ناقص یا کامل ہونے پر ''جماعت اسلامی''

میں آدمی کے مرتبے کا تعین ہوگا۔

دفعہ ۸: ہر رکن جماعت کے لیے لازم ہوگا کہ اپنے حلقہء تعارف میں اور جہاں تک وہ پہنچ سکے بندگان خدا کے سامنے بالعموم جماعت کے عقیدے اور نصب العین (جس کی تشریح دفعہ ۳ ، میں کی گئی ہے) کو پیش کرے، جو لوگ اس عقیدے اور نصب العین کو قبول کرلیں انہیں اقامت دین کے لیے منظم جدوجہد کرنے پر آمادہ کرے اور جو لوگ جدوجہد کے لیے تیار ہوں انہیں جماعت اسلامی کے نظام میں شامل ہونے کی دعوت دے۔

تشریح: اگر کوئی شخص جماعت کے نصب العین، پروگرام اور نظام سے اتفاق کا اظہار کرنے کے باوجود کسی وجہ سے رکنیت کی ذمہ داریاں اٹھانے کے لیے تیار نہ ہو تو اس کو جماعت کے حلقہ متفقین میں شامل ہونے کی ترغیب دی جائے تاکہ جس حد تک بھی اس کے لیے ممکن ہو وہ اقامت دین کی سعی میں جماعت کے ساتھ تعاون کرے۔

دفعہ ۹: جو عورتیں جماعت اسلامی میں داخل ہوں ان پر اپنے دائرہ عمل میں دفعہ ۷، ۸ کے تمام اجزاء کا اطلاق ہوگا نیز رکن جماعت ہونے کی حیثیت سے ایک عورت کے فرائض حسب ذیل ہوں گے:

۱۔ اپنے خاندان اور اپنے حلقہ تعارف میں جماعت کے عقیدہ و نصب العین کی دعوت پہنچائے۔

۲۔ اپنے شوہر، والدین، بھائی بہنوں اور خاندان کے دوسرے افراد کو بھی اس کی تبلیغ کرے۔

۳۔ اپنے بچوں کے دلوں میں نور ایمان پیدا کرنے کی کوشش کرے۔

۴۔ اگر اس کا شوہر یا بیٹے یا باپ اور بھائی جماعت میں داخل ہوں تو اپنی صابرانہ رفاقت سے ان کی ہمت افزائی کرے اور جماعت کے نصب العین کی خدمت میں حتی الامکان ان کا ہاتھ بٹائے اور نزول مصائب کی صورت میں صبر و ثبات سے کام لے۔

۵۔ اگر اس کا شوہر یا اس کے سرپرست جاہلیت میں مبتلا ہوں، حرام کماتے ہوں، یا معاصی کا ارتکاب کرتے ہوں تو صبر کے ساتھ ان کی اصلاح کے لیے ساعی رہے، ان کی حرام کمائی اور ان کی ضلالتوں سے محفوظ رہنے کی کوشش کرے اور ان کے ایسے احکام ماننے سے انکار کردے جو معصیت خدا اور رسول کے مترادف ہوں۔

دفعہ ۱۰: جماعت کا مستقل طریق کار یہ ہوگا کہ:

۱۔ وہ کسی امر کا فیصلہ کرنے یا کوئی قدم اٹھانے سے پہلے یہ دیکھے گا کہ خدا اور رسول کی ہدایت کیا ہے، دوسری ساری باتوں کو ثانوی حیثیت سے صرف اس حد تک پیش نظر رکھے گا جہاں تک اسلام میں اس کی گنجائش ہوگی۔

۲۔ اپنے مقصد اور نصب العین کے حصول کے لیے جماعت کبھی ایسے ذرائع اور طریقوں کو استعمال نہیں کرے گی جو صداقت اور دیانت کے خلاف ہوں یا جن سے فساد فی الارض رونما ہو۔

۳۔ جماعت اپنے پیش نظر یہ اصلاح اور انقلاب کے لیے جمہوری اور آئینی طریقوں سے کام کرے گی، یعنی یہ کہ تبلیغ و تلقین اور اشاعت افکار کے ذریعہ سے ذہنوں اور سیرتوں کی اصلاح کی جائے اور رائے عام کو ان تغیرات کے لیے ہموار کیا جائے جو جماعت کے پیش نظر ہیں۔

۴۔ جماعت اپنے نصب العین کے حصول کی جدوجہد خفیہ تحریکوں کے طرز پر نہیں کرے گی بلکہ کھلم کھلا اور علانیہ کرے گی۔

دفعہ ۱۱: اس جماعت میں آدمی کے درجہ و مرتبہ کا تعین اس کے حسب و نسب اور علمی اسناد اور مادی حالات کے لحاظ سے نہ ہوگا بلکہ اس تعلق کے لحاظ سے ہوگا جو وہ اللہ اور اس کے رسول اور اس کے دین کے ساتھ رکھتا ہو، اور جماعت کو اس کے اس تعلق کا ثبوت اس کی ان نفسانی، جسمانی اور مادی قربانیوں سے ملے گا جو وہ اللہ کے دین کی راہ میں کرے گا۔

تشریح: اس دفعہ کا مقصود ارکان جماعت کے سامنے وہ اصولی معیار پیش کرنا ہے جس کے لحاظ سے وہ اپنی جماعت کے کارکنوں کو جانچیں اور پرکھیں اور یہ رائے قائم کریں کہ اس جماعت کے نظام میں کس قسم کے لوگوں کو آگے اور کس قسم کے لوگوں کو پیچھے رہنا چاہئے۔ جہاں تک رکنیت کے حقوق کا تعلق ہے، اس میں تمام ارکان جماعت مساوی ہیں، لیکن جہاں تک اخلاقی فضل و شرف کا، اور نظام جماعت میں رہنمائی و پیش روئی اور ذمہ دارانہ مناصب کے استحقاق کا تعلق ہے اس کا فیصلہ کسی کی خاندانی وجاہت، یا شہرت و ناموری، یا دولت و ثروت، یا علمی اسناد کی بنا پر نہ ہوگا، بلکہ اس بنیاد پر ہوگا کہ کون اللہ اور رسول

کے احکام کا زیادہ پابند ہے، دین کے فہم اور اس کے مطابق عمل میں زیادہ بڑھا ہوا ہے، تحریک اسلامی کے کام کو چلانے کی زیادہ اہلیت رکھتا ہے اور اس جماعت کے نصب العین کی خاطر وقت، محنت، ذہانت اور مال کی بے دریغ قربانی کرنے والا ہے۔

جو لوگ دفعہ (۱) کے مطابق رکنیت کی لازمی شرطیں پوری کر دیں، مگر نہ تو دفعہ (۷) کے مطابق اپنی تکمیل کی کوئی خاص کوشش کریں، نہ جماعت کے کاموں میں کسی خاص سرگرمی کا اظہار کریں اور نہ اپنی حیثیت کے مطابق مال، وقت اور قوت اس نصب العین کی راہ میں صرف کریں جس کے لیے یہ جماعت جدوجہد کر رہی ہے، وہ رکن جماعت تو رہ سکتے ہیں مگر اس کے اہل نہیں ہو سکتے کہ اس جماعت کے نظام میں ان کو پیش روی کا مقام دیا جائے یا ذمہ داری کے مناصب سونپے جائیں۔ ایسے کسی شخص کو اگر اس کی دوسری حیثیت کا لحاظ کر کے یہ مرتبہ دیا جائے گا تو وہ اس دستور کی خلاف ورزی سمجھا جائے گا''(۱)

مولانا مودودی نے ابتداءً جو نظریہ بنایا تھا اس کے مطابق ہر وہ نظام طاغوتی نظام تھا جو حاکمیت الٰہ کی بنیاد پر نہ قائم ہو۔ چونکہ ہندستان کا نظام حاکمیت خدا کے بجائے حاکمیت انگریز یا حاکمیت عوام کی بنیاد پر قائم تھا۔ اس لئے انہوں نے اس کو طاغوتی نظام قرار دیا۔ اس طاغوتی نظام سے کسی بھی نوعیت کا تعاون ان کے لیے حرام تھا۔ ان کے نزدیک اس نظام کے بظاہر معصوم اجزا بھی اتنا ہی غیر اسلامی تھے جتنا کہ غیر معصوم اجزاء۔

یہی وجہ ہے کہ ابتدائی دور میں جو ۱۹۴۷ تک اور اس کے کچھ بعد تک رہا جماعت اسلامی سے وابستہ افراد ہر سرکاری ملازمت کو ناجائز سمجھنے لگے حتیٰ کہ پوسٹ آفس اور اسکول کی ملازمت کو بھی۔ وہ کالجوں اور یونیورسٹی کو طاغوت کا تربیتی ادارہ سمجھتے تھے، اس لئے اس میں داخلہ لے کر پڑھنا بھی ان کے نزدیک غلط قرار پایا۔ چنانچہ بہت سے نوجوان جو اسکولوں اور کالجوں میں تعلیم پا رہے تھے انہوں نے اس نظریہ کے تحت اپنی تعلیم چھوڑ دی۔

تاہم اب جماعت اسلامی میں یہ انتہا پسندانہ نظریہ باقی نہیں ہے۔ پاکستان میں مولانا مودودی نے یہ کہہ کر حکومت سے اشتراک کو جائز قرار دے لیا کہ قرارداد مقاصد پاس ہونے کے بعد

حکومت نے کلمہ پڑھ لیا ہے۔ ہندستان میں بھی عملاً یہ نظریہ پوری طرح ختم ہو چکا ہے اگر چہ یہاں اس خاتمہ کے حق میں کوئی نظریاتی دلیل ابھی تک جماعت اسلامی کی طرف سے پیش نہیں کی گئی۔

دستور کا مطالعہ ہمیں بتاتا ہے کہ بنیادی نظریہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ نظریہ پورے طور پر وہی ہے جو ابتدائی دستور میں تھا۔ عقیدہ کے ضمن میں ان سطور کو ملاحظہ کیا جائے جو نمبر ۵ کے تحت ہیں۔ ان میں واضح طور پر یہ بات کہہ دی گئی کہ کسی کو مستقل بالذات شارع اور قانون ساز نہ مانے اور ان تمام اطاعتوں کو قبول کرنے سے انکار کر دے جو ایک اللہ کی اطاعت کے تحت اور اس کے قانون کی پابندی میں نہ ہوں۔

اسی طرح نصب العین کے ضمن میں درج ہے کہ:

ا۔ جماعت اسلامی پاکستان کا نصب العین اور اس کی تمام سعی و جہد کا مقصود عملاً اقامت دین (یعنی حکومت الٰہیہ یا اسلامی نظام زندگی کا قیام اور حقیقۃً رضاء الٰہی اور فلاح اخروی کا حصول ہوگا)۔

اس شق میں صرف اتنا اضافہ ہے کہ الدین، حکومت الٰہیہ کو اسلامی نظام تینوں اصطلاحوں کو ہم معنی قرار دیا گیا ہے۔ یہ ایک توضیح وتشریح کے قسم کی بات ہے۔ نیز اسی توضیح کے سلسلہ کا وہ پیراگراف بھی ہے جو نصب العین کے ضمن میں ہے۔ ''اقامت دین'' کی وضاحت کے سلسلہ میں تحریر ہے۔ یعنی یہ کہ اقامت دین کے دائرہ میں صرف سیاسی اصلاح ہی نہیں بلکہ پورے دین یعنی انفرادی معاملات سے لے کر عبادت واخلاقیات وغیرہ کی بھی اقامت مراد ہے۔ اسی طرح دیگر دفعات کو ہم ابتدائی دستور ہی کی مزید توسیع قرار دے سکتے ہیں۔

جو اہم تبدیلی ہے وہ یہ ہے کہ اس دستور میں سرکاری ملازمتوں سے روکا نہیں گیا ہے۔ اور یہ اسی وجہ سے ہے کہ سلطنت کو اصولاً اسلامی سلطنت مان لیا گیا ہے۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ اپنے مقصد کو حاصل کرنے کے لیے جنگ کی بات نہیں کہی گئی ہے جو کہ پہلے دستور میں کہی گئی تھی۔ بلکہ طریق کار کے ضمن میں دفعہ نمبر ا میں پوائنٹ نمبر ۲، ۳ اور ۴ کافی اہم ہیں۔ اس میں کہا گیا ہے کہ کوئی ایسا طریقہ اختیار نہیں کیا جائے گا جس سے فساد فی الارض رونما ہو۔ تمام طریقے جمہوری وآئینی ہوں گے، یعنی تبلیغ و تلقین واشاعت افکار کے ذریعہ ذہنوں وسیرتوں کی اصلاح کر کے تغیرات پیدا کرنا۔ کوئی جدو جہد خفیہ

نہیں بلکہ اعلانیہ ہوگی۔

اسی طرح دستوری طور پر گویا یہ مان لیا گیا ہے کہ نئے حقائق کا بیشتر اور بنیادی حصہ نظریہ کے مطابق ہے اس لئے دستور میں جو تبدیلیاں ہیں وہ تطبیقی قسم کی تبدیلیاں قرار دی جاسکتی ہیں۔ جنگ کی بات نہ کرنا اور اصلاح کے لیے جمہوری طریقے اختیار کرنے کا فیصلہ یقیناً دوررس نتائج کا حامل تھا۔ بلکہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس طرح مولانا مودودی نے جماعت کے دستور کی حد تک اپنے بہت سے خیالات سے رجوع کرلیا۔ ایسی مسلم حکومت جو عملاً اسلامی نظام پر عمل پیرا نہ ہو اور غیر اسلامی قوانین پر نظام چلائے، اس میں اور ایک غیر مسلم سلطنت میں مولانا مودودی اپنے لٹریچر میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ اور اسی طرح وہ ہر موقع پر خلافت کے بعد کے عہد کو گمراہ ملوکیت کا عہد قرار دیتے ہیں جو اس لائق تھا کہ اس کے خلاف جنگ کی جائے۔ یہ بات گزشتہ ابواب میں مختلف مواقع پر زیر بحث آچکی ہے۔ کیونکہ یہ بات واضح ہے کہ دستور بننے کے بعد بھی جماعت اسلامی کی اصل تنقید حکومت پر بھی رہی ہے کہ اس نے اپنا سارا نظام سلطنت غیر اسلامی اور سیکولر بنا رکھا ہے۔ کیا صرف اصولاً اسلام کو مان لینا اور عملاً اس پر کاربند نہ ہونا اس کے لئے کافی ہے کہ وہ ادارہ حاکم کائنات کو اپنا حاکم کہہ رہا ہے۔ اور اس نے ایک بڑے تشریعی مقصد کو پورا کردیا۔ اگر ایسا ہے تو مولانا مودودی کی پوری اسلامی تاریخ سے مطابقت ہو جائے گی۔ اس لیے جتنے بھی مسلمان خلیفہ و بادشاہ گزرے ہیں ان سب سے جو شکایت رہی ہے وہ صرف عملی غفلتوں کی رہی ہے نہ کہ نظری ارتداد کی۔ بلکہ حکومتی اداروں کا قانون اور حکومت کا دستور بھی ہمیشہ اسلامی شریعت اور فقہ ہی ہے۔ ساری کوتاہیاں اور غفلتیں افراد سلطنت کی عملی کوتاہیاں رہی ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ اسلامی تاریخ کے دور زوال میں بعض مسلم ملکوں میں اسلامی قانون نہ ہونے کے برابر رہ گیا تھا۔ مگر پاکستان کی جس حکومت کو جماعت اسلامی کا دستور اصولاً اسلامی مان رہا ہے، اس حکومت کا نظام تو سارا کا سارا سیکولر اور غیر اسلامی تھا۔ چاہے وہ عدلیہ ہو یا انتظامیہ، کہیں بھی شریعت یا اسلام نہیں تھا جب کہ اسلامی تاریخ اس طرح سے بہت زیادہ آگے تھی۔ ہماری نظر میں دستور کے تجزیہ سے یہی بات ثابت ہورہی ہے۔ مگر اس کے ساتھ ایک بات ایسی بھی ہے جس نے عملی دشواریاں پیدا کردیں۔ کیونکہ نظری اعتبار سے وہ مولانا کے عام نظریہ کے مطابق ہے مگر پاکستان کے نظام حکومت سے ٹکراؤ پیدا کرنے والی

ہے۔اور وہ ہے، ہر اس حکم کو ماننے سے انکار کر دینا جو دین کے حکم کے تحت نہ ہو۔ دفعہ نمبر ۵ کے الفاظ پر دوبارہ نظر ڈال لی جائے۔ وہ اس طرح ہیں کہ ان تمام اطاعتوں کو قبول کرنے سے انکار کر دے جو اللہ کی اطاعت کے تحت اور اس کے قانون کی پابندی میں نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ پاکستان کا مالیاتی نظام ،عدالتی فیصلے ،انتظامی ادارے ،سب کو ماننے سے انکار کیا جائے اور ان کے احکام کو رد کر دیا جائے۔ کیونکہ وہ ادارے اور ان کے احکام اللہ کی اطاعت کے تحت اور اس کے قانون کی پابندی میں نہیں ہیں۔ ان کے بعض احکام جس طرح محض اتفاق سے نہ کہ ارادۂ اللہ کے حکم کے مطابق ہو سکتے ہیں اسی طرح بعض اس کے مخالف بھی ہو سکتے ہیں۔

اب ہم ہندستانی جماعت اسلامی کے دستور پر نظر ڈالیں گے کیونکہ غیر منقسم ہندستان میں یہ دونوں جماعتیں ایک ہی تھیں اور اس کا فکری سرچشمہ بھی مودودی ہی ہیں۔ دستور کا حصہ اول اس طرح ہے۔

جماعت اسلامی ہند کا دستور یہ ہے:

دفعہ ۱: اس جماعت کا نام جماعت اسلامی ہند اور اس دستور کا نام'' دستور جماعت اسلامی ہند ''ہوگا۔

دفعہ ۲: یہ دستور ۱۳ اپریل ۱۹۵۶ سے نافذ ہوگا۔

دفعہ ۳: جماعت اسلامی ہند کا بنیادی عقیدہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ ہے۔یعنی الٰہ صرف اللہ ہی ہے۔اس کے سوا کوئی الٰہ نہیں۔اور محمد اللہ کے رسول ہیں۔

تشریح: اس عقیدہ کے پہلے جز یعنی اللہ تعالی کے واحد ہونے اور کسی دوسرے کے الٰہ نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہی اللہ ہم سب انسانوں کا معبود برحق اور حاکم تشریعی ہے ہمارا اور اس پوری کائنات کا خالق، پروردگار، مدبر مالک اور حاکم تکوینی ہے، پرستش کا مستحق اور حقیقی مطاع صرف وہی ہے اور ان میں سے کسی حیثیت میں بھی کوئی اس کا شریک نہیں اس حقیقت کو جاننے اور تسلیم کرنے سے لازم آتا ہے کہ:

۱۔ انسان اللہ کے سوا کسی کو ولی و کارساز، حاجت روا و مشکل کشا، فریادرس اور حامی و ناصر نہ سمجھے کیونکہ کسی دوسرے کے پاس حقیقۃً کوئی اقتدار ہی نہیں ہے۔

۲۔ اللہ کے سوا کسی کو نفع یا نقصان پہنچانے والا نہ سمجھے۔ کسی سے تقوی نہ کرے، کسی سے خوف نہ کھائے، کسی پر توکل نہ کرے، کسی سے امیدیں وابستہ نہ کرے کیونکہ تمام اختیارات کا مالک حقیقۃً صرف اللہ ہے۔

۳۔ اللہ کے سوا کسی کی پرستش نہ کرے، کسی کو نذر نہ دے، کسی کے آگے سر نہ جھکائے، غرض کسی کے ساتھ وہ معاملہ نہ کرے جو مشرکین اپنے معبودوں کے ساتھ کرتے ہیں، کیونکہ صرف اللہ ہی عبادت کا مستحق ہے۔

۴۔ اللہ کے سوا کسی سے دعا نہ مانگے، کسی کی پناہ نہ ڈھونڈے، کسی کو مدد کے لیے نہ پکارے، کسی کو خدائی انتظامات میں ایسا دخیل اور زور آور بھی نہ سمجھے کہ اس کی سفارش سے قضائے الٰہی ٹل سکتی ہو۔ کیوں کہ خدا کی سلطنت میں درحقیقت سب بے اختیار رعیت ہیں، خواہ وہ فرشتے ہوں یا انبیاء یا اولیاء۔

۵۔ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو مالک الملک اور مقتدر اعلیٰ نہ سمجھے، کسی کو باختیار خود حکم دینے اور منع کرنے کا مجاز تسلیم نہ کرے، کسی کو مستقل بالذات شارع اور قانون ساز نہ مانے، اور ان تمام اطاعتوں کو صحیح تسلیم کرنے سے انکار کردے جو ایک اللہ کی اطاعت اور اس کے قانون کے تحت نہ ہوں کیونکہ اپنے ملک کا ایک ہی جائز مالک اور اپنی خلق کا ایک ہی جائز حاکم اللہ ہے۔ اس کے سوا کسی کو فی الواقع مالکیت اور حاکمیت کا حق ہی نہیں پہنچتا۔

نیز اس عقیدے کو قبول کرنے سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ انسان:

۶۔ اپنی خود مختاری سے دست بردار ہو جائے، اپنی خواہش نفس کی بندگی چھوڑ دے اور اللہ کا بندہ بن کر رہے جسے اس نے اپنا واحد الٰہ تسلیم کیا ہے۔

۷۔ اپنے آپ کو کسی چیز کا مالک مختار نہ سمجھے، ہر چیز حتیٰ کہ اپنی جان، اپنے اعضا اور اپنی ذہنی و جسمانی قوتوں کو بھی اللہ کی ملک اور اس کی طرف سے امانت سمجھے۔

۸۔ اپنے آپ کو اللہ کے سامنے ذمہ دار اور جوابدہ سمجھے اور اپنی قوتوں کے استعمال اور اپنے برتاؤ اور تصرفات میں ہمیشہ اس حقیقت کو ملحوظ رکھے کہ قیامت کے روز اسے اللہ تعالیٰ کے

حضور ان سب چیزوں کا حساب دینا اور اپنے اعمال کی جزا یا سزا پانا ہے۔

۹۔ اپنی پسند کا معیار اللہ کی پسند کو اور اپنی ناپسندیدگی کا معیار اللہ کی ناپسندیدگی کو بنائے۔

۱۰۔ اللہ تعالی کی رضا اور اس کے قرب کو اپنی تمام سعی و جہد کا مقصود اور اپنی پوری زندگی کا محور ٹھہرائے۔

۱۱۔ اپنے لئے اخلاق میں، برتاؤ میں، معاشرت و تمدن میں، معیشت اور سیاست میں، غرض زندگی کے ہر معاملہ میں صرف اللہ کی ہدایت کو ہدایت مانے اور صرف اسی ضابطے کو ضابطہ تسلیم کرے جو اللہ کا مقرر کردہ ہو، یا اس کے احکام و ہدایات کے تحت ہو، اور جو اس کی شریعت کے خلاف ہو اسے رد کر دے۔

اس عقیدے کے دوسرے جزء یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے رسول اللہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معبود برحق اور سلطان کائنات کی طرف سے روئے زمین پر بسنے والے تمام انسانوں کو جس آخری نبی کے ذریعہ قیامت تک کے لیے مستند ہدایت نامہ اور مکمل ضابطہء حیات بھیجا گیا اور جسے اس ہدایت وضابطے کے مطابق عمل کر کے ایک مکمل نمونہ قائم کرنے پر مامور کیا گیا، وہ حضرت محمد ﷺ ہیں۔

اس امر واقعہ کو جاننے اور تسلیم کرنے سے لازم آتا ہے کہ انسان:

۱۔ ہر اس تعلیم اور ہر اس ہدایت کو بے چون و چرا قبول کرے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو۔

۲۔ اس کو کسی بات پر آمادہ کر دینے اور کسی چیز سے روک دینے کے لیے صرف اتنی بات کافی ہو کہ اس بات کا حکم یا اس چیز کی ممانعت رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ اس کے سوا کسی دوسری دلیل پر اس کی اطاعت موقوف نہ ہو۔

۳۔ رسول خدا کے سوا کسی کی مستقل بالذات پیشوائی و رہنمائی تسلیم نہ کرے۔ دوسرے انسانوں کی پیروی کتاب اللہ وسنت رسول اللہ کے تحت ہو، نہ کہ ان سے آزاد۔

۴۔ اپنی زندگی کے ہر معاملے میں خدا کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت ہی کو اصل حجت، سند اور مرجع قرار دے۔ جو خیال یا عقیدہ یا طریقہ کتاب وسنت کے مطابق ہو اسے اختیار کرے

اور جو ان کے خلاف ہو اسے ترک کر دے۔

۵۔ تمام جاہلی عصبیتیں اپنے دل سے نکال دے، خواہ وہ شخصی و خاندانی ہوں، یا قبائلی و نسلی و وطنی، یا فرقی و جماعتی۔ کسی کی محبت و عقیدت میں ایسا گرفتار نہ ہو کہ وہ رسول خدا کے لائے ہوئے حق کی محبت و عقیدت پر غالب آجائے، یا اس کی مدمقابل بن جائے۔

۶۔ رسول خدا کے سوا کسی انسان کو معیار حق نہ بنائے، کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھے، کسی کی ذہنی غلامی میں مبتلا نہ ہو ہر ایک کو خدا کے بنائے ہوئے اسی معیار کامل پر جانچے اور پرکھے، اور جو اس معیار کے لحاظ سے جس درجہ میں ہو اسی کو اس درجہ میں رکھے۔

دفعہ ۴: جماعت اسلامی ہند کا نصب العین اقامت دین ہے۔ جس کا حقیقی محرک صرف رضاء الٰہی اور فلاح آخرت کا حصول ہے۔

تشریح: ''اقامت دین'' میں لفظ ''دین'' سے مراد وہ دین حق ہے جسے اللہ رب العالمین اپنی تمام انبیاء کے ذریعہ مختلف زمانوں اور مختلف ملکوں میں بھیجتا رہا ہے اور جسے آخری اور مکمل صورت میں تمام انسانوں کی ہدایت کے لیے اپنے آخری نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ نازل فرمایا اور جو اب دنیا میں ایک ہی مستند، محفوظ اور عنداللہ مقبول دین ہے اور جس کا نام ''اسلام'' ہے۔

یہ دین انسان کے ظاہر و باطن اور اس کی زندگی کے تمام انفرادی و اجتماعی گوشوں کو محیط ہے۔ عقائد، عبادات اور اخلاق سے لیکر معیشت، معاشرت اور سیاست تک انسانی زندگی کا کوئی ایک شعبہ بھی ایسا نہیں ہے، جو اس کے دائرہ سے خارج ہو۔ یہ دین جس طرح رضائے الٰہی اور فلاح آخرت کا ضامن ہے اسی طرح دنیوی مسائل کے موزوں حل کے لیے بہترین نظام زندگی بھی ہے۔ اور انفرادی و اجتماعی زندگی کی صالح اور ترقی پذیر تعمیر صرف اسی کے قیام سے ممکن ہے۔

اس دین کی ''اقامت'' کا مطلب یہ ہے کہ کسی تفریق و تقسیم کے بغیر اس پورے دین کی مخلصانہ پیروی کی جائے اور ہر طرف سے یکسو ہو کر کی جائے۔ اور انسانی زندگی کی انفرادی و اجتماعی تمام گوشوں میں اسے اس طرح جاری و نافذ کیا جائے کہ فرد کا ارتقاء معاشرے کی تعمیر اور ریاست کی تشکیل سب کچھ اسی دین کے مطابق ہو۔ اس دین کی اقامت کا مثالی اور بہترین عملی نمونہ وہ ہے جسے حضرت محمد

صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے قائم فرمایا۔

دفعہ ۵: اپنے نصب العین کے حصول کیلئے جماعت اسلامی ہند کا طریق کار حسب ذیل ہوگا:

۱۔ قرآن اور سنت جماعت کی اساس کار ہوگی۔ دوسری ساری چیزیں ثانوی حیثیت سے صرف اس حد تک پیش نظر رکھی جائیں گی جس حد تک قرآن وسنت کی رو سے ان کی گنجائش ہو۔

۲۔ جماعت اپنے تمام کاموں میں اخلاقی حدود کی پابند ہوگی اور کبھی ایسے ذرائع اور طریقے استعمال نہیں کرے گی جو صداقت و دیانت کے خلاف ہوں یا جن سے فرقہ وارانہ منافرت ،طبقاتی کشمکش اور فساد فی الارض رونما ہو۔

۳۔ جماعت اپنے نصب العین کے حصول کیلئے تعمیری اور پر امن طریقے استعمال کرے گی، یعنی وہ تبلیغ وتلقین اور اشاعت افکار کے ذریعہ ذہنوں اور سیرتوں کی اصلاح کرے گی اور اس طرح ملک کی اجتماعی زندگی میں مطلوبہ صالح انقلاب لانے کے لئے رائے عامہ کی ترتیب کرے گی۔(۱)

اس دستور کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ پاکستان کے دستور اور اس دستور میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ عقیدہ اور نصب العین بھی وہی ہے۔ اور طریقہ کار بھی دونوں کا ایک ہے۔ جنگ کی بات اس میں بھی نہیں ہے اور اس میں بھی نہیں ہے۔ اگر کوئی واضح فرق ہے تو صرف ایک ہے۔ وہ یہ کہ جماعت اسلامی کے ارکان کو حکومت کے کلیدی عہدوں سے روک دیا گیا ہے۔ جب کہ جماعت اسلامی پاکستان کے دستور میں ایسا نہیں ہے۔ گویا اس سلسلہ میں جماعت اسلامی ہندستان نے یہ بات پیش نظر رکھی ہے کہ یہاں کی حکومت غیر اسلامی ہے۔ مگر اس بات کی توجیہہ کیسے ہوگی کہ خالص اسلامی نقطہ نظر سے جس طرح انگریزوں کی حکومت حاکمیت الٰہ کے نظریہ پر نہیں تھی ٹھیک اسی طرح موجودہ حکومت اگر چہ وطنی ہے۔ مگر حاکم الٰہ کے نظریہ سے کوئی تعلق نہیں۔ پھر بھی یہاں وقت ضرورت جنگ کی بات نہیں ہے۔

دستور کی دفعہ ''۵ ''کسی کو قانون ساز نہ مانے اور ان تمام اطاعتوں کو صحیح تسلیم کرنے سے انکار کردے جو ایک اللہ کی اطاعت اور اس کے قانون کے تحت نہ ہوں'' کے تحت ہندستان میں بھی

جماعت اسلامی کے دستور اور اس کے عملی تطبیق میں توجیہ ایک مشکل کام ہے۔ دستور کے حصہ دوم شرائط رکنیت کے تحت دفعہ ۸ میں ۶ اس طرح ہے۔ ''اگر وہ کسی غیر الٰہی نظام حکومت میں کوئی کلیدی منصب رکھتا ہو یا اس کی مجلس قانونی ساز کا رکن ہو یا اس کے نظام عدالت میں فیصل مقدمات کے عہدہ پر مامور ہو تو اس سے دست بردار ہو جائے۔(۱)

مگر کیا دستور کے حصہ اول کے تقاضے اتنی سی پابندی سے پورے مان لئے جائیں گے۔ جہاں تک معاملات کو ذہنی طور پر ماننے اور نہ ماننے کا سوال ہے معاملہ کچھ آسان ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو مالک الملک اور مقتدر اعلیٰ نہ سمجھے۔ کسی کو بااختیار خود حکم دینے اور منع کرنے کا مجاز تسلیم نہ کرے، وغیرہ۔ مگر جب بات یہ ہو کہ'' ان تمام اطاعتوں کو صحیح تسلیم کرنے سے انکار کر دے جو ایک اللہ کی اطاعت اور اس کے قانون کے تحت نہ ہوں،، تب بات عملی مظاہرہ کا تقاضہ کرتی ہے۔ حالانکہ جو حصہ ذہنی طور پر ماننے اور نہ ماننے سے متعلق ہے اس میں بھی سوال یہ کھڑا ہوتا ہے۔ آپ کو ہندستان کا شہری تسلیم کرنا اور یہاں کا پاسپورٹ استعمال کرنا، کیا یہاں کے دستور اور عوام کو قانون ساز ماننے کے مترادف ہے کہ نہیں۔ جماعت اسلامی کے ارکان اگر یہاں کے شہری ہیں تو کیا ان کی مشروط ہے کہ وہ دستور اور ۔ کی قانون سازی کو نہیں مانیں گے؟ اگر اس کی کوئی تاویل کی جاتی ہے تو ، ویل تمام نوں پر نافذ ہو سکتی ہے۔ پھر اس جماعت اسلامی کے کسی علیحدہ نظریہ کی کیا خصوصیت رہ گئی۔ یہ بات اوپر ہو چکی ہے کہ جماعت اسلامی ہند کے دستور میں ابتدائی دستور کی وہ بات نہیں ہے کہ کبھی جنگ کی بھی نوبت آسکتی ہے۔ اس ابتدائی دستور میں اس کی کوئی خاص وضاحت نہیں کی گئی۔ اب دستور کی تشریح اس طرح کی گئی ہے کہ جنگ کا مرحلہ صرف ایک ذہنی مرحلہ باقی رہ جائے جسے عمل میں کبھی نہ لانے کی ضرورت پیش آئے۔ مولانا صدر الدین اصلاحی اس نکتہ کی تشریح کرتے ہوئے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ'' صرف انہی دو باتوں کو اگر سامنے رکھ لیا جائے تو تحریک اسلامی کا معاملہ بالکل صاف ہو جاتا ہے۔ اور وہ یہ کہ اس کی جدوجہد کا طریقہ شروع سے آخر تک پر امن ہی رہے گا۔ جنگ و جدال کے مرحلہ سے وہ دوچار ہی نہ ہوگی۔

'' یہ اس لئے کہ وہ ایک ایسے ملک میں کام کر رہی ہے جہاں کا دستور اپنے باشندوں کو

عقیدہ و مسلک ہی کی نہیں بلکہ اس کی تبلیغ و اشاعت اور تنظیم کی بھی معقول حد تک آزادی دیتا ہے۔ اس لئے اس کے سلسلہ میں ہجرت اور جنگ اور جہاد کا مسئلہ ہی بحث سے خارج ہو جاتا ہے'' (۲)

گویا اس طرح جس ملک میں وہ رہ رہے ہیں اس ملک کے دستور کی بالادستی تسلیم ہے۔ وہ کون سی حاکمیت ہے جسے تسلیم نہ کرنے کی دعوت دی جاتی ہے۔ اس کی وضاحت نہیں ہو سکی۔ اگر یہ مراد ہے کہ عقیدہ کی حد تک حقیقی حاکم صرف ایک خدا کو جانے اور عملاً حسب استطاعت اس کے احکام کا نفاذ کرے تو جماعت اسلامی کے نظریہ کا کوئی امتیاز باقی نہیں رہ جائے گا۔ ہم اس پوری بحث سے یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ دفعۃً کے بجائے تدریجاً جماعت اسلامی اپنے نظریہ میں تاویل و تشریح کے ذریعہ خاموش تبدیلی لا رہی ہے۔ اب جماعت اسلامی کے انتظامی ڈھانچہ پر بحث کی جائے گی۔

تنظیمی ڈھانچہ

ہر تنظیم کو طبعاً یہ مسئلہ درپیش ہوتا ہے کہ اس کا انتظامی ڈھانچہ کیسا ہو۔ پہلا اہم سوال یہ درپیش ہوتا ہے کہ امیر جماعت کے اصحاب رائے کے مشوروں کا پابند ہو یا نہیں اور اگر پابند ہو تو کس حد تک۔ کیا جماعت کسی فرد کو اس لئے اپنا میر کارواں بناتی ہے کہ اپنی فکر و رائے کو اس کی فکر و رائے کے تابع بنالے۔ یا اس لئے کہ وہ جماعتی فکر و رائے کو نافذ کرنے کا ایک ذریعہ بن کر جماعتی خواہش کو پورا کرے۔ نچلی سطح کا سارا انتظامی ڈھانچہ اسی ایک اہم اور اصولی بحث سے جڑا ہوا ہے۔

اب تک کی تاریخ میں چند استثنائی مثالوں کے علاوہ ہمیشہ جماعت امیر کی رائے کے تابع رہی ہے۔ یہ امیر پر منحصر ہوتا تھا کہ وہ جماعت کے نمائندہ افراد سے کس حد تک مشورہ کرتا ہے۔ دور ملوکیت اور قبائلی نظام کی ممتاز خصوصیت یہی رہی ہے۔ اس مسئلہ کا کچھ گہرائی سے جائزہ لیں تو یہ بات نظر آتی ہے کہ اس بات کا تعلق زیادہ تر اس بات سے ہے کہ امیر اور جماعت کے درمیان صلاحیتوں کا تناسب کیا ہے؟ دور ملوکیت حقیقۃً اس بات کا مظہر تھا کہ ایک فرد اتنی صلاحیت کا مالک ہو جاتا تھا کہ وہ جماعت پر اپنی مرضی مسلط کر سکے۔ اور جب عوام کے مزاج اس کے عادی بن جاتے ہیں تو وہ کم صلاحیت اور بے صلاحیت والے فرد کو بھی اپنا امیر بنائے۔ مگر عملاً ہمیشہ یہی ہوا کہ بے صلاحیت امیر یا تو اپنے اصحاب کی آراء کا پابند بن کر رہتا یا اس کے ساتھی اس کی مرضی کے علی الرغم کسی اور کو اپنا سردار بنا لیتے مگر ایسے حالات میں تبدیلی عموماً تکلیف دہ مراحل سے گزرنے کے بعد ہوتی تھی اور اکثر جماعتی نظام کی شیرازہ بندی خطرہ میں پڑ جاتی۔ یا پھر چالاک حکمرانوں نے عوامی عقل کا استحصال کیا اور عوام کو یہ سمجھا دیا کہ ان میں الوہیت کا کوئی عنصر ہے اس لئے وہ ہر تنقید سے بالاتر ہیں۔ اور جماعت کے لیے ان کی ہر

مرضی کا پورا کرنا باعث خیر ہے۔ مگر ایسا عموماً انہیں قوموں میں ہوتا ہے جن کی عقل عام اتنی کمزور ہوتی ہے کہ ایک فرد ان کا استحصال (Exploit) کر سکے۔ مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر وہ کیا حدیں ہوں جن سے یہ معلوم کیا جا سکے کہ امیر کہاں تک جماعتی رائے کا پابند ہے اور کہاں تک نہیں۔

جدید دور میں عوام کو خود اپنے اوپر حکمراں تسلیم کیا گیا ہے۔ مگر عوام کی اپنے اوپر یہ حکمرانی عملاً اسی حد تک ہو سکتی ہے کہ وہ اپنے اوپر کسی پسندیدہ فرد یا گروہ کو حکمراں بنالیں۔ اس کے بعد سارے نظام کا دارومدار اس بات پر ہوتا ہے کہ حکمراں فرد یا گروہ معاشرہ کے کس حد تک خیر خواہ ہیں۔ اور امیر اور اس کے مشیروں میں کس حد تک تال میل ہے۔

اسلام کا معاملہ اس سلسلہ میں جداگانہ اور فطری ہے۔ اسلام اس طبعی حقیقت کا اعتراف کرتا ہے کہ آخری حکم بہر حال امیر ہی کا چلے گا مگر امیر کو اخلاقی طور پر اس بات کا پابند بنایا گیا کہ وہ اصحاب رائے سے آخری حد تک مشورہ کرے۔ اس سے پہلے اسلام اس حقیقت کو ذہن نشین کرتا ہے کہ حکمرانی ذاتی حوصلوں کی تکمیل کا ذریعہ نہیں ہے بلکہ وہ خلق خدا کی خدمت کا ایک ذریعہ ہے۔ ایسے امیر کی اپنی بہترین کوششیں اس بات کے لیے صرف کرنی ہوں گی کہ معاشرہ کی بہتری کے لیے جتنے اصحاب رائے کو وہ اپنی سوچ میں شریک کر سکتا ہو کرے۔ اسی بات کو قرآن نے ایک اصول قرار دے دیا اور مشورہ کرنے کے سلسلے میں واضح آیات نازل کی گئیں۔ ''وامرھم شوری بینھم'' (سورۃ الشوری : ۳۸) اور ''وشاورھم فی الامر'' (آل عمران : ۱۵۹) جیسے بیّن کلمات نے اسلامی نظام کو کھلے طور پر شورائی نظام بنا دیا۔ اس لئے اس عمومی اصول کے خلاف مسلمانوں کی کوئی بھی تنظیم غیر شورائی خطوط پر اپنا نظام چلانے کی بات نہیں سوچ سکتی۔ خاص طور پر ایسی تنظیم جو کسی دینی مقصد کو پورا کرنے کے لیے وجود میں آئی ہو۔ مگر اسلام چونکہ مشورہ کے حقیقی فائدہ کو اصلاً مدنظر رکھتا ہے اس لئے اس نے اعداد و شمار والی شوری پر زیادہ زور نہیں دیا۔ اسلامی تاریخ میں ہمیشہ یہی اسلوب رائج رہا کہ امیر کے انتخاب میں ہر قسم کی احتیاط ملحوظ رکھ لی جاتی۔ اور پھر وہ امیر حسب استطاعت اصحاب رائے سے مشورہ کرتا رہتا۔ وہاں ارکان کی اکثریت واقلیت کا سوال نہیں تھا۔ اس نظام کو ہم آج کل تبلیغی جماعت میں بہتر طور پر رائج حالت میں دیکھ سکتے ہیں۔ مگر اسلام میں اس بات کی کوئی ممانعت بھی نہیں ہے کہ اگر سہولت ہو اور مقصد شوری

زیادہ بہتر طور پر حاصل ہو رہا ہو تو اعداد و شمار والے شورائی نظام کا سہارا لیا جائے۔ جماعت اسلامی نے اپنے لئے اسی نظام کو اختیار کیا۔ یہ نظام نسبتاً زیادہ بندھا ہوا اور کسی قدر لچکدار بھی ہو سکتا ہے۔ جماعت اسلامی پابندیوں کی طرف زیادہ مائل ہے۔ اور یہی جھلک ہمیں اس کے انتظامی ڈھانچہ میں نظر آتی ہے۔ کم پابندیوں والا تنظیمی ڈھانچہ کو زیادہ اعتماد کی فضا درکار ہے۔ اور زیادہ پابندیوں والا انتظامی ڈھانچہ کم اعتماد والی فضا میں بعض اوقات انتشار سے بچا لیتا ہے۔ ہم اس موقع پر اتنا ضروری سمجھ رہے ہیں کہ دستور کے تنظیمی حصہ میں سے صرف مرکزی کمیٹی سے متعلق دفعات یہاں نقل کر دیں۔ یہ جزء ہم تقسیم کے بعد والے دستور سے نقل کر رہے ہیں۔ کیونکہ ابتدائی دستور کی تمام باتیں اس میں شامل ہیں، سوائے اس کے کہ ارکان پر حکومت کے عہدے قبول کرنے کی پابندی نہیں ہے، اور بعض دیگر جزئی باتوں کے۔

۱۔ امیر جماعت:

دفعہ ۱۵:

اس جماعت کا ایک امیر ہوگا جس کی حیثیت امیر المومنین (باصطلاح معروف) کی نہ ہوگی بلکہ صرف اس جماعت کے امیر کی ہوگی۔ جماعت کے ارکان اس کی اطاعت فی المعروف کے پابند ہوں گے۔

دفعہ ۱۶: جماعت کی دعوت اپنے عقیدہ اور نصب العین کی طرف ہوگی نہ کہ اپنے امیر کی شخصیت کی طرف۔

دفعہ ۱۷:

۱۔ امیر جماعت کا تقرر ارکان جماعت بلا واسطہ انتخاب کے ذریعہ کریں گے۔ اور اس انتخاب میں آراء کی مجرد اکثریت فیصلہ کن ہوگی۔

۲۔ امیر جماعت کا انتخاب بیک وقت پانچ سال کے لیے ہوگا اور ارکان جماعت چاہیں تو ایک ہی شخص کو بار بار منتخب کر سکیں گے۔

۳۔ ضروری ہوگا کہ ایک امیر کی مدت ختم ہونے سے پہلے امارت کا نیا انتخاب ہو جائے۔

دفعہ ۱۸:

اگر کسی وقت امارت کا منصب امیر کے استعفاء، معزولی یا کسی اور وجہ سے خالی ہو جائے اور ارکان

جماعت سے نئے امیر کا فوری انتخاب کروانا ممکن نہ ہو تو جماعت کی مرکزی مجلس شوریٰ عارضی طور پر ایک امیر کا انتخاب کرے گی۔ اس انتخاب میں ارکان شوریٰ کی مجرد اکثریت فیصلہ کن ہوگی۔ یہ عارضی انتظام زیادہ سے زیادہ چھ مہینے کے لیے ہوگا، اور اس مدت کے گزرنے سے پہلے ضروری ہوگا کہ ارکان جماعت سے نئے امیر کا انتخاب کرالیا جائے۔

دفعہ ۱۹:

۱۔ امیر جماعت کو اختیار ہوگا کہ اگر عارضی طور پر اپنے فرائض سے سبکدوش ہونا اس کے لیے ناگزیر ہو تو وہ مرکزی مجلس شوریٰ کے ارکان میں سے کسی کو اپنے قائم مقام مقرر کردے۔

۲۔ اس تقرر کی معیاد ایک سال سے زائد نہ ہوگی۔ اور تین ماہ سے زائد ہونے کی صورت میں اس کے لیے مرکزی مجلس شوریٰ کی توثیق ضروری ہوگی۔

دفعہ ۲۰:

۱۔ امارت کی ذمہ داری سنبھالنے سے پہلے امیر جماعت کے لیے (خواہ وہ عارضی ہو یا مستقل یا قائم مقام) وہ حلف امارت اٹھانا لازم ہوگا جو اس دستور کے ضمیمہ نمبر ا میں درج کیا گیا ہے کہ حلف یا تو ارکان کے اجتماع عام میں اٹھایا جائے گا یا مرکزی مجلس شوریٰ کے اجلاس میں۔

۲۔ اگر ارکان کا اجتماع عام یا مرکزی مجلس شوریٰ کا اجلاس نہ ہو رہا ہو تو دفعہ ۱۹ مذکورہ بالا کے تحت امیر جماعت کا مقرر کردہ قائم مقام فوری طور پر اپنی ذمہ داریاں سنبھال لے گا، اور مجلس شوریٰ کے آئندہ اجلاس میں حلف امارت اٹھائے گا۔

دفعہ ۲۱:

جماعت کی رکنیت کے عام فرائض اور ذمہ داریوں کے علاوہ امیر جماعت کے لیے لازم ہو گا کہ:

۱۔ خدا اور رسول ﷺ کی اطاعت و وفاداری کو ہر چیز پر مقدم رکھے۔

۲۔ جماعت کے مقصد اور نصب العین کی دل و جان سے خدمت کو اپنا اولین فرض سمجھے۔

۳۔ ہمیشہ اپنی مجلس شوریٰ کے مشورے سے کام کرے۔

تشریح: اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ امیر مجلس شوریٰ کے مشورے کے بغیر کوئی بھی کام نہیں کرسکتا۔ بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ان تمام اہم معاملات میں جو مختلف فیہ ہو سکتے ہوں یا جس کا جماعت کی پالیسی اور اس کے نظم پر خاص اثر پڑ سکتا ہو، وہ مجلس شوریٰ کے مشورے سے کام کرے گا۔ روزمرہ کے معاملات اور امارت کے عام فرائض اس پابندی سے مستثنیٰ ہوں گے اور ان میں کسی مشورے کی ضرورت نہ ہوگی۔ خاص مسائل مثلاً (علمی، فنی، معاشی وغیرہ) میں بھی مجلس شوریٰ کے تمام ارکان سے مشورے کی ضرورت نہ ہوگی بلکہ ان لوگوں سے مشورہ کر لینا کافی ہوگا جو مسئلہ متعلقہ میں بصیرت رکھتے ہوں، خواہ وہ مجلس شوریٰ کے رکن ہوں یا نہ ہوں۔ نیز جو معاملہ پوری جماعت سے متعلق ہو ان میں بھی اگر کوئی فوری قدم اٹھانے کی ضرورت پیش آجائے اور پوری مجلس شوریٰ سے رائے لینا ممکن نہ ہو تو امیر مجلس شوریٰ کے جن ارکان سے بھی بروقت رائے لے سکتا ہو ان سے مشورہ کر کے قدم اٹھا سکتا ہے۔

۴۔ وہ اپنی ذات اور ذاتی فائدوں پر جماعت کے مفاد اور اس کے کام کی ذمہ داریوں کو ترجیح دے۔

۵۔ ارکان جماعت کے درمیان ہمیشہ عدل اور دیانت سے حکم کرے۔

۶۔ جو امانتیں جماعت کی طرف سے اس کے سپرد کی جائیں انکی پوری پوری حفاظت کرے۔

۷۔ اس دستور کا خود پابند رہے اور اس کے مطابق نظم جماعت کو قائم رکھنے کی پوری کوشش کرے۔

دفعہ ۲۲: امیر جماعت کے اختیارات حسب ذیل ہوں گے جن کو وہ براہ راست یا اپنے ماتحت کارکنوں کی وساطت سے استعمال کر سکے گا۔

۱۔ جماعت کے جملہ انتظامی معاملات کی انجام دہی اور اس کی املاک پر جماعت کے مفاد میں تصرف الّا یہ کہ اس سلسلہ میں جماعت اس کے کسی اختیار کو بہ صراحت محدود کرے۔

۲۔ جماعت میں ارکان کا داخلہ (دفعہ ۶) اور اس سے ان کی علیٰحدگی (دفعہ ۷۶)

۳۔ کسی ماتحت جماعت کو معطل کرنا یا توڑ دینا (دفعہ ۷۷)

۴۔ ماتحت امراء کا تقرر (دفعہ ۴۰، ۵۴، ۶۹) اور ان کی معزولی (دفعہ ۷۳)

۵۔ قیم جماعت اور اس کے ماتحت مرکزی شعبوں کے ناظمین کا تقرر اور برخاستگی (دفعہ ۳۵، ۳۶، ۳۷)

۶۔ جماعت کے بیت المال سے جماعتی کاموں پر خرچ کرنا۔

۷۔ مجلس شوریٰ کی میعاد میں توسیع۔ (دفعہ ۲۶)

۸۔ مجلس شوریٰ کے ارکان کے علاوہ کسی دوسرے شخص یا اشخاص کو مجلس کے اجلاس میں شریک کرنا (دفعہ ۳۰)

دفعہ ۲۳:

امیر جماعت کی امداد اور مشورے کے لیے ایک مجلس شوریٰ ہوگی جو ارکان جماعت کی منتخب کردہ ہوگی اور اس مجلس کا نام ''مرکزی مجلس شوریٰ'' یا ''مجلس شوریٰ جماعت اسلامی پاکستان'' ہوگا۔

دفعہ ۲۴:

۱۔ مرکزی مجلس شوریٰ کے منتخب ارکان کی کل تعداد بیس ہوگی جن میں سے سترہ کو تنظیمی حلقوں کے ارکان جماعت علاقائی بنیاد پر منتخب کریں گے۔ اور تین کو تمام ارکان جماعت غیر علاقائی بنیاد پر منتخب کریں گے۔ امیر جماعت اور قیم جماعت بر بنائے عہدہ اس مجلس کے صدر اور معتمد ہوں گے اس لئے ان کو رکن شوریٰ منتخب کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔

۲۔ ارکان مجلس شوریٰ کے انتخاب کا طریقہ اور مختلف تنظیمی حلقوں کے لیے علاقائی نشستوں کی تعداد امیر جماعت شوریٰ کے مشورے سے مقرر کرے گا۔

۳۔ اگر مجلس شوریٰ میں کوئی نشست خالی ہو جائے تو اس کو کچھ مہینے کے اندر پر کرنا ضروری ہوگا۔

دفعہ ۲۵:

مرکزی مجلس شوریٰ کے ارکان کا انتخاب مکمل ہو جانے کے بعد دو ماہ کے اندر اندر امیر جماعت اس مجلس کا افتتاحی اجلاس طلب کرے گا جس میں تمام ارکان مجلس فرداً فرداً امیر جماعت کے روبرو رکنیت شوریٰ کا حلف اٹھائیں گے جو اس دستور کے ضمیمہ نمبر ۲ میں درج ہے۔ اس کے

بعد امیر جماعت انہیں ان کے فرائض اور ذمہ داریوں سے، نیز جماعت کے موجود الوقت حالات سے آگاہ کرے گا۔

دفعہ ۲۶:

۱۔ مرکزی مجلس شوریٰ کے ارکان کا انتخاب تین سال کے لیے ہوگا۔

۲۔ اگر کبھی غیر معمولی حالات کی وجہ سے نئی مجلس شوریٰ کا بروقت انتخاب مشکل ہو جائے تو امیر جماعت کو اختیار ہوگا کہ جماعت کے تنظیمی حلقوں اور اضلاع کے امراء کے مشورے سے موجود الوقت مجلس شوریٰ کی میعاد میں ایک سال تک کا اضافہ کر دے۔

دفعہ ۲۷:

۱۔ مرکزی مجلس شوریٰ معمولاً سال میں ایک مرتبہ مجتمع ہوا کرے گی۔ اس معمولی اجلاس میں جماعت کی سالانہ رپورٹ اور میزانیہ پیش ہوں گے، جماعت کے سال بھر کے کام کا جائزہ لیا جائے گا اور آئندہ سال کے لیے پروگرام مرتب کیا جائے گا۔

۲۔ مرکزی مجلس شوریٰ کا غیر معمولی اجلاس میں پندرہ ماہ سے زیادہ کا وقفہ نہیں ہوگا۔

دفعہ ۲۸:

۱۔ مرکزی مجلس شوریٰ کا غیر معمولی اجلاس امیر جماعت ہر وقت طلب کر سکے گا۔

۲۔ مرکزی مجلس شوریٰ کے دو معمولی اجلاس حسب ذیل صورتوں میں لازماً طلب کیا جائے گا:

۱۔ جب کہ اس مجلس کے کم از کم پانچ ارکان اس کے انعقاد کا امیر جماعت سے تحریری مطالبہ کریں۔

۲۔ جب کہ امیر جماعت کا منصب خالی ہو جائے اور کوئی قائم مقام یا عارضی امیر موجود نہ ہو۔ اس صورت میں جماعت کا مرکزی شعبہ تنظیم اس کو طلب کرنے کا مجاز ہوگا۔

دفعہ ۲۹:

مرکزی مجلس شوریٰ اپنے اجلاس کی کارروائی کے لیے قواعد و ضوابط خود وضع کرے گی۔

دفعہ ۳۰:

اگر امیر جماعت کسی خاص مسئلے کے متعلق اس کی ضرورت محسوس کرے کہ اس میں مجلس شوریٰ کے ارکان کے علاوہ کسی دوسرے شخص یا اشخاص کو بھی شریک مشورہ کیا جائے تو وہ اس شخص یا ان اشخاص کو بھی شریک اجلاس کر سکتا ہے لیکن مسئلے کا فیصلہ صرف ارکان مجلس کی رائے سے ہوگا۔

دفعہ ۳۱:

مرکزی مجلس شوریٰ کا نصاب اس کے ارکان کی نصف تعداد پر مشتمل ہوگا۔ لیکن اگر کوئی اجلاس نصاب پورا نہ ہونے کی وجہ سے ملتوی کرنا پڑے تو پھر اس کے بعد دوسرے اجلاس کے لیے کوئی نصاب نہ ہوگا۔

دفعہ ۳۲:

۱۔ مرکزی مجلس شوریٰ کی کارروائیوں میں بالعموم اتفاق رائے سے فیصلے کیے جائیں گے۔

۲۔ اگر کسی خاص مسئلے میں امیر جماعت اور مجلس شوریٰ یا اس کی اکثریت کے درمیان اختلاف ہو جائے اور دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کی رائے کے مقابلہ میں اپنی رائے سے دستبردار ہونے کے لئے تیار نہ ہو تو فیصلہ کی صورت یہ ہوگی کہ:

ا۔ تدابیر اور مصالح کے معاملے میں امیر بالعموم مجلس شوریٰ اس کی اکثریت کی رائے قبول کر لے گا۔

۲۔ خالص شرعی امور میں جن کا تعلق اجتہاد یا تعبیر نصوص سے ہو مجلس شوریٰ بالعموم امیر کی رائے قبول کر لے گی۔

۳۔ اگر ضمن (الف) سے تعلق رکھنے والے کسی معاملہ میں امیر کے لیے مجلس شوریٰ یا اس کی اکثریت کی رائے نا قابل قبول ہو تو ارکان جماعت سے استصواب کیا جائے گا اور ان کی اکثریت رائے پر فیصلہ ہوگا۔

۴۔ اگر ضمن (ب) سے تعلق رکھنے والے کسی مسئلہ میں مجلس شوریٰ یا اس کی اکثریت کے لیے امیر کا فیصلہ نا قابل قبول ہو تو جماعت کے اندر جس قدر اہل علم موجود ہوں ان سب کو جمع کر کے ان کی اکثریت رائے سے اس مسئلے کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اس غرض

کے لیے اہل علم کی ایک فہرست ہر مقام یا ہر علاقہ کی جماعت سے طلب کر کے مرکز میں مہیا رکھی جائے گی۔

دفعہ ۳۳:

مرکزی مجلس شوریٰ کا بحیثیت مجموعی اور اس کے ارکان کا فرداً فرداً فرض ہوگا کہ:

۱۔ وہ خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت و وفاداری کو ہر چیز پر مقدم رکھیں۔

۲۔ وہ امیر اور جماعت اور خود اپنے آپ پر ہمیشہ نگاہ رکھیں کہ وہ جماعت کے عقیدہ پر قائم، اس کے نصب العین سے وابستہ اور صحیح اسلامی طریق کار کے پابند ہیں۔

۳۔ مجلس کی اجلاسوں میں پابندی کے ساتھ شریک ہوں۔

۴۔ ہر معاملہ میں اپنے علم اور ایمان و ضمیر کے مطابق اپنی حقیقی رائے کا صاف صاف اظہار کریں۔

۵۔ جماعت کے اندر مستقل پارٹیاں اور بلاک بنانے سے محترز رہیں اور اگر مجلس شوریٰ یا جماعت میں کوئی شخص اس کی کوشش کرتا نظر آئے تو اس کی ہمت افزائی کرنے یا اس سے تغافل برتنے کے بجائے اس کی اصلاح کرنے کی کوشش کریں۔

۶۔ جماعت اور اس کے کام میں جہاں کوئی خرابی محسوس ہو اسے دور کرنے کی کوشش کریں۔

دفعہ ۳۴:

مرکزی مجلس شوریٰ کے اختیارات یہ ہوں گے۔

۱۔ امیر جماعت کسی اہم جماعتی معاملے کا فیصلہ اس کے مشورے کے بغیر نہیں کر سکتا، باستثناء ان امور کے جن کو دفعہ ۲۱ ضمن (۳) کی تشریح میں بیان کر دیا گیا ہے۔

۲۔ اگر امیر جماعت مجلس کے ٹوکنے کے باوجود کسی نص صریح کی خلاف ورزی پر اصرار کرے، یا تدابیر میں کوئی ایسی غلط روش اختیار کرے جس سے تحریک اسلامی یا جماعت کے نظم کو شدید نقصان پہنچنے کا احتمال ہو، تو یہ مجلس امیر پر عدم اعتماد کی تجویز پاس کر سکتی ہے۔ اور اس کا طریق کار وہ ہوگا جو دفعہ ۲۷ میں بیان کیا گیا ہے۔

۳۔ جماعت کی امارت کا منصب خالی ہوجانے کی صورت میں عارضی امیر کا تقرر مجلس شوریٰ کرے گی۔(دفعہ ۱۸)

۴۔ مجلس شوریٰ کی ہر رکن کو مجلس کے اجلاسوں میں سوال، بحث، تنقید، محاسبہ اور آزادانہ اظہار رائے کا حق حاصل ہوگا۔

دفعہ ۳۵:

جماعت کا ایک قیم ہوگا جسے امیر جماعت مرکزی مجلس شوریٰ کے مشورے سے مقرر کرے گا۔

دفعہ ۳۶:

۱۔ قیم جماعت جماعت کے تمام مرکزی شعبوں کا نگراں اور انہیں اطمینان بخش طریق پر چلانے کا ذمہ دار ہوگا اور اس بارے میں امیر جماعت کے سامنے جواب دہ ہوگا۔

۲۔ جماعت کے شعبہء تنظیم کے بارے میں قیم جماعت کے فرائض یہ ہوں گے:

۱۔ جماعت کے نظام کو ٹھیک ٹھیک قائم رکھے، تمام ماتحت جماعتوں پر نگاہ رکھے اور انہیں اور ان کے کارکنوں اور ارکان کو تحریک اسلامی کی خلافت کے لیے اکساتا رہے۔

۲۔ ماتحت کارکنوں، جماعتوں اور ارکان سے حتی الامکان مسلسل ربط رکھے۔ ان کی کارروائیوں سے باخبر رہے۔ اور امیر جماعت کو جملہ حالات سے باخبر رکھے۔

دفعہ ۳۷:

قیم جماعت اسی وقت تک اپنے منصب پر قائم رہ سکے گا جب تک کہ امیر جماعت اس کے کام سے مطمئن رہے۔ مگر اس کی برخاستگی بھی اس کے تقرر کی طرح مجلس شوری کے مشورہ سے ہوگی۔(۱)

اس دستور میں دفعہ ۳۴ کے تحت امیر کو پابند کر دیا گیا ہے کہ وہ جماعت کے کسی اہم جماعتی معاملہ کا فیصلہ اس کے مشورہ کے بغیر نہیں کرسکتا۔ اس دفعہ کے پوائنٹ نمبر ۲ میں امیر کو معزول کئے جانے کی وجہ وہ ہے جو عام طور پر اسلامی تاریخ میں رائج رہی اور شریعت جس کا حکم دیتی ہے۔ **لاطاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق** ایک واضح اسلامی حکم ہے۔ انتظامی امور میں سے کسی اہم معاملہ کے لیے

امیر کو شوریٰ کا پابند بنانا قانوناً اسلامی تاریخ میں رائج نہیں رہا۔ مگر امیر کو اخلاقاً اس کا پابند بنایا گیا ہے۔

باقاعدہ ایک عہد کر کے رکن بننے کے طریقہ کے بارے میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ بیعت کے وقت جو عہد لیا جاتا تھا یہ اسی کی ایک نوعیت ہے۔ اسی طرح متعین مدت کے لیے امیر کا انتخاب بھی جدید عہد کی دین ہے جیسا کہ اسلامی تاریخ میں امیر تاحیات ہوتا تھا۔ الّا یہ کہ معزولی کے اسباب اس میں پائے جائیں۔ یہی طریقہ تبلیغی جماعت میں رائج ہے۔ اسی طرح امیر کے منصب اور عزل کا نظام ایسا بنایا گیا ہے کہ اس کا اختیار صرف اہل الرای کے ہاتھوں میں ہونے کے بجائے عام ارکان سے استصواب ضروری قرار دیا گیا۔ دفعہ ۱۷ اور اس کی پوائنٹ اور بقیہ دفعات اور نکات پر صرف ایک نظر ڈال لینا یہ سمجھنے کے لیے کافی ہے۔

اس نظام میں کس قدر کساؤ ہے۔ اس کے نیچے ذیلی حلقوں اور ذیلی امراء کا نظام اسی طرز پر ہے جسے نقل کرنا یہاں ضروری نہیں ہے۔ دستور کے حصہ نہم میں مالی نظام کے تحت ایک بیت المال کے قیام کا انتظام ہے۔ اس میں آمدنی کے ذرائع جو عام دینی اداروں میں ہوتی ہیں اس کے علاوہ لقطہ اور مکتبوں و مطبوعات کا منافع بھی شامل ہے۔ اور ارکان پر یہ لازم قرار دیا گیا ہے کہ اپنی زکوٰۃ وغیرہ جماعت ہی کے بیت المال میں داخل کریں۔

بیت المال کو براہ راست امیر کے ماتحت کیا گیا ہے۔ اور امیر مجلس شوریٰ کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر شاخ کا امیر اپنی شاخ کے بیت المال کا ذمہ دار ہوگا اور ہر ماتحت امیر اپنے اوپری امیر کے سامنے جوابدہ ہوگا۔ ملخص (۱)

جس طرح ہندستان کی جماعت اسلامی کا دستوری حصہ پاکستان کی جماعت کے دستور سے ایک دو ہی اہم باتوں میں مختلف ہے۔ اسی طرح یہاں کے انتظامی ڈھانچہ میں بھی مماثلت ہے۔ اہم فرق صرف یہ ہے کہ یہاں مجلس شوریٰ کے علاوہ مجلس نمائندگان کا بھی انتظام ہے۔ جیسا کہ دفعہ ۱۱ میں درج ہے۔ یہ مجلس نمائندگان کے ذمہ ہے کہ وہ امیر کو منتخب یا معزول کرے جب کہ پاکستان کی جماعت کے امیر کو ارکان براہ راست منتخب کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ بھی مجلس نمائندگان کے کچھ مخصوص اختیارات ہیں۔

ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہندستان کی جماعت اسلامی اپنے نظام میں نسبتاً زیادہ سخت واقع ہوئی

ہے۔ مگر جس طرح ہر نظریہ کی عملی تطبیق میں کچھ فرق ہو جاتا ہے اسی طرح نظام جب عملاً نافذ ہوتا ہے تو ضروری نہیں کہ وہی شدت برقرار رکھے۔ مثلاً محمد یحییٰ صاحب جو کہ مولانا مودودی سے بہت قریب رہے ہیں، ان کو رکن بناتے وقت مولانا تحریر فرماتے ہیں:

محترمی ومکرمی السلام علیکم ورحمۃ اللہ

عنایت نامہ ملا۔ آپ کا اسم گرامی جماعت کی فہرست میں لکھ لیا گیا ہے، کوشش کیجئے کہ اللہ تعالیٰ کی فہرست میں آپ کا نام سچے مسلمان کی حیثیت سے لکھا جائے کیوں کہ اصل فہرست وہی ہے۔ آپ کے لیے ہدایات یہ ہیں کہ دین کی بصیرت پیدا کرنے کی زیادہ سے زیادہ کوشش کیجئے۔ اپنے عمل کو زیادہ سے زیادہ صالح بنانے میں ساعی رہئے، اور ساتھ ساتھ بندگان خدا کو جماعت کے عقیدہ اور نصب العین کی طرف دعوت بھی دیتے رہیے۔ اللہ تعالیٰ آپ کی مدد فرمائے۔

جماعت کا لٹریچر آپ کے پاس ہے یا نہیں؟

کیا کیا آپ نے پڑھا ہے؟ اس کی تفصیل لکھئے۔ نیز یہ بتایئے کہ آپ کی علمی استعداد کیا ہے؟ کس طبقہ سے آپ کا میل جول زیادہ ہے؟ اور آپ دین کی خدمت کے لیے کس نوعیت کے کام کرنے کی اہلیت اپنے اندر پاتے ہیں۔

خاکسار

ابوالاعلیٰ مودودی [1]

اس خط کے ذریعہ مولانا مودودی صاحب یحییٰ صاحب کو جماعت اسلامی کا رکن بنا رہے ہیں۔ مگر ساتھ ہی یہ دریافت فرما رہے ہیں کہ آپ کے پاس جماعت اسلامی کا لٹریچر ہے کہ نہیں اور اس میں سے آپ نے کیا کیا پڑھا ہے۔ مگر رکن بننے کا واقعہ خود یحییٰ صاحب اس طرح بیان کرتے ہیں:

س۔ آپ دارالسلام پہنچنے پر جماعت کے رکن بنے یا اس سے پہلے سکندرآباد میں رہائش کے دوران آپ کو رکنیت مل چکی تھی؟

ج۔ یہ تذکرہ رہ گیا تھا۔ جونہی مجھے اطلاع ملی کہ جماعت کا قیام عمل میں آچکا ہے، تو میں نے مولانا کو بلا تاخیر خط لکھ کر رکنیت کی درخواست کی۔ مولانا نے جواباً مشورہ دیا کہ میں مزید لٹریچر پڑھوں۔

---

[1] مجیب الرحمٰن شامی، ایک شخص ایک کارواں، ایڈیشن ۱۸۹۱، مکتبہ نشانِ راہ۔ نئی دہلی، صفحہ ۲۶۸ (مولانا کے خط کا عکس)

میں نے مزید کتب منگوا کر انہیں پڑھنا شروع کیا۔ مجھے یاد ہے میرے دل میں یہ خواہش پیدا ہوئی کہ میں مویشیوں کو جنگل میں چرانے لے جاؤں اور وہاں پرسکون ماحول میں بیٹھ کر مطالعہ کروں۔ میں نے ایسا ہی کیا۔ میں اتنے انہماک سے مطالعہ کیا کرتا کہ بعض اوقات مویشی چرتے چرتے دور نکل جاتے اور مجھے پتہ ہی نہیں چلتا۔ خیر، مویشیوں کو گھیر گھار کر پھر واپس لاتا۔ موصول شدہ لٹریچر کے مطالعہ کے بعد میں نے رکنیت کی دوبارہ درخواست کی۔ اس زمانہ میں ارکان کے تین درجے ہوتے تھے: پہلا، دوسرا اور تیسرا۔ پہلا درجہ ان لوگوں کے لیے تھا جو جان و مال سمیت اپنا سب کچھ اللہ کی راہ میں قربان کرنے کو تیار ہوں، جن کا مرنا جینا اللہ کے لیے تھا۔ میں نے مولانا کو لکھا تھا کہ میں نے سارا لٹریچر پڑھ لیا ہے اور انشاء اللہ اپنی جان و مال اور ہر شئے اللہ کے بتائے ہوئے راستے پر چلنے اور اس کے دین کو غالب کرنے کے لیے قربان کروں گا۔ اس سلسلے میں مجھ سے کوئی کوتاہی نہ ہوگی۔ مولانا نے تحریر فرمایا کہ آپ کا نام ارکان کی فہرست میں لکھ لیا گیا ہے، کوشش کریں کہ آپ کا نام اللہ کی فہرست میں سچے مسلمان کے طور پر لکھا جائے۔[1]

واضح طور پر یحییٰ صاحب انٹرویو لینے والے سے بیان کر رہے ہیں کہ جماعت بننے کی اطلاع ملتے ہی میں نے رکن بننے کی درخواست بھیج دی۔ مگر مولانا نے مجھے مزید پڑھنے کی تاکید فرمائی۔ اور جب میں نے سارا لٹریچر پڑھ لیا تب دوبارہ درخواست کی اور لکھا کہ میں نے سارا لٹریچر پڑھ لیا ہے۔ اور انشاء اللہ اپنی جان و مال اور ہر شئے میں اللہ کے بتائے ہوئے راستہ پر چلنے اور اس کے دین کو غالب کرنے کے لیے قربان کردوں گا۔ اس سلسلہ میں مجھ سے کوئی کوتاہی نہ ہوگی۔ مولانا نے تحریر فرمایا کہ آپ کا نام ارکان کی فہرست میں لکھ لیا گیا ہے۔ کوشش کریں کہ.....

پھر یحییٰ صاحب انٹرویو لینے والے کو وہ خط اصلی حالت میں پیش کر دیتے ہیں۔ اس خط میں مولانا مودودی رکنیت کی درخواست قبول فرما رہے ہیں۔ اور اس کے بعد نیچے کی سطروں میں اسی خط میں دریافت فرما رہے ہیں کہ جماعت کا لٹریچر آپ کے پاس ہے یا نہیں۔ کون کونسی کتابیں آپ کے پاس ہیں اور آپ نے کیا کیا پڑھا ہے۔ ایک طرف واقعہ بیان کرنے میں یحییٰ صاحب کی طرف سے عدم احتیاط اور دوسری طرف مولانا مودودی صاحب کی طرف سے رکن بنانے میں عدم شدت۔ بہر حال یہ نظام کی عملی تطبیق کی بات ہے۔ ہمارا کام حقائق کو جوں کا توں پیش کر دینا ہے۔ اور اسی پر ہم اس بحث کو ختم کرتے ہیں۔

---

[1] کتاب مذکور، صفحہ ۲۶۵

اندرونی ردعمل

شیخ محمد عبدالوہاب النجدی، السید احمد السنوسی یا الاخوان المسلمون نے جب کام شروع کیا تو عام مسلمانوں یا علماء کے لئے ان کا اسلوب اور فکر ایک مانوس اسلوب تھا۔ محمد عبدالوہاب النجدی عمومی بدعات وخرافات کے خلاف کام کرنے کے لئے کھڑے ہوئے، تاریخ میں ہمیشہ مصلحین یہ کام کرتے چلے آرہے ہیں۔ اس کے بعد اس اصلاح میں انہوں نے سیاسی قوت کا تعاون حاصل کیا اور سلطنت پر آنے والے نئے لوگوں سے وعدہ لیا کہ وہ نظامِ حکومت اسلام کے مطابق رکھیں گے۔ ان تنقیدوں کا رخ یا تو یہ تھا کہ بعض باتوں میں غلو اور شدت پائی جاتی ہے۔ یا پھر وہ طبقہ ناقد تھا جس پر ان اصلاحات کی زد پڑ رہی تھی۔ السید السنوسی نے بھی بیعت وارشاد کے مانوس طریقے سے کام کا آغاز کیا، یہی سید احمد شہید نے بھی کیا تھا۔ بدعات وخرافات کا ابطال، فرائض دین کا احیاء اور خلافت راشدہ کے نمونہ کی سلطنت کا احیاء۔ ان کے کام پر بھی تنقیدوں کا رخ یا تو ساتھیوں کے تجربہ وتربیت کی کمی پر تھا یا ایک معلوم گروہ کی تنقید جن پر اصلاحات کی زد پڑتی تھی۔ الشیخ حسن البنا کا اصلاحی کام بھی ایک مانوس وروایتی کام تھا۔ ان پر تنقید کا رخ تھا کہ وقت سے پہلے سیاست میں تداخل یا عالمی حالات کا سیاسی اندازہ نہ لگا سکنا یا جدید نظام سے عدم تطبیق وغیرہ۔

مگر مولانا مودودی کے کام کی نوعیت قدرے مختلف تھی۔ ان اصحاب نے اپنی تنقید کا نشانہ خاص طور پر دو طبقوں کو بنایا تھا۔ غفلت شعار خطباء اور مبتدعین اور جاہل عوام، یا مسلمانوں میں پیدا شدہ گمراہ فرقے۔ مودودی صاحب نے اپنی علمی اور تحریکی زندگی کا آغاز مانوس انداز ہی میں کیا جس کی وجہ سے آغاز میں ان پر تنقید کا کوئی نیا میدان بھی وجود میں نہیں آیا تھا۔ مگر جلد ہی وہ وقت آ گیا جب کہ مولانا

ایسے اساسی مسائل زیر بحث لے آئے جنہیں تاریخ میں اب تک کوئی مصلح زیر بحث نہیں لایا تھا۔ بلاتشبیہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اصلاح خلافت کے بنیادی اصطلاحات کی نئی تشریح یا خوارج اور شیعہ نے کی یا پھر ۱۳ سو سال کے بعد مولانا مودودی صاحب نے کی۔ مولانا مودودی صاحب کی زندگی کا آغاز، جیسا کہ پہلے تحریر کیا جاچکا ہے، ایک صحافی کی حیثیت سے ہوا۔ پہلے وہ سیاسی میدان میں سرگرم ہوئے اور مسلم لیگ سے وابستہ ہوئے۔ اس طرح ایک مانوس انداز میں آغاز ہوا۔ اس کے بعد ایک دینی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے ابتداء عمر میں انہوں نے الجہاد فی الاسلام کی تالیف کی۔ یہ بھی عام علماء و مسلمانوں کی نظر میں ایک پسندیدہ کام تھا۔ جب انہوں نے مسلم لیگ کے مطالبۂ پاکستان کو صرف ایک قومی مطالبہ قرار دیا تو یہ بھی ایک ایسی تنقید تھی جو دین کی اساسی تعلیم کے مطابق تھی۔ اسی طرح جمعیۃ علماء پر تنقید میں بھی ان کی دلیل یہ تھی کہ ان کے طریق میں سیاسی طور پر دین کے غلبہ کے امکانات نہیں ہیں، جب انہوں نے یہ آواز لگائی کہ مسلمانوں کی اصل ضرورت یہ ہے کہ خلافت الٰھیہ علی منہاج النبوۃ قائم ہو تو لوگوں کو اس آواز میں شاہ ولی اللہ، محمد بن عبدالوہاب اور سید احمد شہید کی روح نظر آئی، اور عمومی طور پر علماء نے ان کی خاموش یا عملاً تائید کی۔

اسلام کو سیاسی طور پر غالب کرنے کی کوشش کا یہ ایک ایسا آغاز تھا جس میں مو ا صاحب تاریخ کے مانوس مصلحین کے مشابہ تھے۔ جماعت اسلامی کی تشکیل سے تھوڑی ہی مدت پہلے کا ہم ان کا مضمون دیکھ چکے ہیں کہ وہ تبلیغی جماعت کے زبردست مداح ہیں۔ اور اس کے ساتھ تبلیغی جماعت جیسی تحریکوں کے ذریعہ زمین ہموار ہو جائے تو اسی بنیاد پر سیاسی و معاشی استحکام کے وہ داعی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ دعوت کوئی ایسی نہیں تھی جو مسلم علماء یا عوام کو غیر مانوس لگے۔ اگر وہ جمعیۃ علماء کے ناقد تھے تو اس تنقید میں بھی وہ تنہا نہیں تھے۔ مگر جب جماعت اسلامی وجود میں آگئی اور ان کی فکری ذاتی و جماعتی تشخص کی پہچان نمایاں ہونے لگی تو مختلف حیثیت سے اندرونی ردعمل کا آغاز بھی ہوگیا۔ مولانا مودودی صاحب کی ذات، جماعت و افکار و خیالات مختلف چیزیں ردعمل کا سبب بنتی رہیں۔ اس لئے مولانا کے سلسلہ میں اس عمل کی دو بڑی قسمیں ہیں۔ بیرونی اور اندرونی۔ آئندہ باب میں بیرونی ردعمل پر بحث کی جائے گی۔ مگر نوعیت کے اعتبار سے ہم اس کی تین قسمیں قرار دے سکتے ہیں۔ یہ تین نوعیتیں اندرونی اور

بیرونی دو قسموں میں پائی جاتی ہیں۔ پہلی نوعیت وہ ذاتی اور جماعتی نظام کے قسم کی۔ دوسری نوعیت وہ ہے کہ جو پاکستان بننے کے بعد وجود میں آئی ہے۔ اور وہ ہے حصول مقصد کے لئے نئے میدان میں تحریک کو داخل کرنے کے سلسلہ میں۔ تیسری نوعیت خالص فکری ونظریاتی ہے۔

پہلی نوعیت کے ردعمل میں ہم مولانا منظور نعمانی صاحب کا نام پیش کر سکتے ہیں۔ مولانا موصوف نے مولانا مودودی صاحب کی تائید کی، تشکیل جماعت سے اتفاق کیا، اس کے تاسیسی اجتماع میں شریک ہوئے اور پھر بعد کو مولانا مودودی صاحب کے نام ایک خط لکھ کر اپنے آپ کو علیٰحدہ کر لیا، عرصہ تک مولانا کا خط غیر شائع شدہ رہا مگر عرصہ کے بعد آپ نے اسے شائع کرنے کی اجازت دے دی۔ اس خط کے اہم مندرجات حسب ذیل تلخیص کے ساتھ شائع کئے گئے ہیں:

۱۔ آپ کے عادات واطوار ایسے ہونے چاہئیں جو آپ کے منصب کے مناسب ہوں۔ نیز آپ میں تواضع ومواسات وغیرہ، اور اخلاق حمیدہ کی بھی کمی ہے۔

۲۔ آپ کی معاشرت ومعیشت کا معیار نہایت بلند ہے اور اس سے مختلف مفاسد کا اندیشہ ہے مثلاً:

(الف) تحریک سے متاثر ہو کر اعلیٰ معیار زندگی کو ترک کر کے آنے والے بددل ہو جائیں گے۔

(ب) غرباء میں احساس کمتری پیدا ہوگا۔

(ج) آپ میں نہیں تو آپ کے گھر والوں میں احساس برتری پیدا ہوگا۔

(د) اس غلط معیار زندگی کا نتیجہ ہے کہ آپ نے ایک دفعہ اپنے ایک مخلص دوست کے اعتراض کے جواب میں کہا کہ اگر میں یہ معیار قائم نہ رکھوں تو میری بات کا وزن نہیں رہے گا۔

۳۔ آپ میں انتظامی قابلیت نہیں ہے۔

۴۔ آپ کے پیش نظر لٹریچر کی اشاعت، ایک اعلیٰ دارالمصنفین اور ایک اعلیٰ دارالعلوم کے قیام کے سوا اور کچھ نہیں۔ (اگر چہ یہ بھی غنیمت ہے) اس سے آگے نہ آپ کچھ کرنا چاہتے

ہیں اور نہ کرنے کی استعداد رکھتے ہیں۔

۵۔ مالی معاملات میں آپ کما حقہٗ، سوجھ بوجھ نہیں رکھتے کہ دوسرے جس طرح چاہتے ہیں خرد برد کرتے ہیں مگر آپ حالات کو کنٹرول نہیں کر سکتے۔ پریس وغیرہ کی خرید میں بھی آپ نے سخت دھوکہ کھایا ہے اور ایک ناکارہ پریس خرید لیا ہے وغیرہ۔ ان حالات میں مولانا منظور صاحب کا استدلال یہ تھا کہ ان کی نگاہ میں مودودی صاحب اس کام کو کرنے کے اہل نہیں۔ اور خود وہ اس بار گراں کے تحمل کی استعداد نہیں رکھتے۔ اس لئے بہتری کی کوئی صورت نہیں۔

مودودی صاحب نے مولانا منظور نعمانی صاحب کے اس خط کا تفصیل سے جواب دیا ہے۔ مگر ہم اس کے طویل ہونے کی وجہ سے یہاں نقل نہیں کر رہے ہیں۔ اس میں بنیادی طور پر مولانا نے اپنے آپ کو ایک سچے خادم کے طور پر پیش کیا ہے۔ اور بشری غلطیوں سے انکار نہیں کیا۔ اور اس بات پر شکوہ ہے کہ ایک شخص کی ذاتی غلطیوں اور کوتاہیوں کی وجہ سے زبانی افہام وتفہیم کے بغیر علیٰحدگی کا اتنا بڑا فصلہ کیوں کر لیا گیا۔ اسی طرح جو باتیں محض غلط فہمی پر مبنی ہیں اور جو کمزوریاں حقیقتاً پائی جاتی ہوں پورے طور پر مولانا مودودی صاحب نے دور کرنے پر آمادگی کا اظہار کیا ہے۔ کی یہ نوعیت ں ہے کہ اس کی مثالیں زیادہ سامنے نہیں آئیں۔ ممکن ہے بعض اور ساتھی اس نوعیت ں باتوں سے بددل ہوئے ہوں اور وہ ریکارڈ پر نہیں آسکے ہوں۔ مگر بظاہر کوئی قابل ذکر ایسی مثال مزید پیش نہیں آئی۔

دوسری نوعیت کا ردعمل قدرے وسیع سطح پر ہوا۔ اور اسی سلسلہ میں مولانا امین احسن اصلاحی اور ڈاکٹر اسرار احمد صاحب جیسے لوگ جماعت اسلامی سے باہر آ گئے۔ پاکستان بننے کے بعد درحقیقت مولانا مودودی صاحب کے سامنے ایک سنجیدہ مسئلہ تھا۔ ان کے سامنے ایک ایسا ملک تھا جو اسلام کے نام پر حاصل کیا گیا تھا۔ کیا عملی سیاست میں دخل دے کر اسے منہاج خلافت راشدہ پر لانے کی کوشش کی جائے یا براہ راست تعرض نہ کر کے پہلے انسانوں کا ایک ایسا گروہ بنانے پر محنت صرف کی جاتی رہے جو کہ حاکمیت اللہ کے نظریہ کو شعوری طور پر قبول کر چکے ہوں۔

پاکستان بننے سے پہلے مولانا مودودی جن حالات سے دو چار تھے، اب ظاہر ہے کہ پاکستان بننے کے بعد بالکل ہی دوسرے قسم کے حالات سے سابقہ پیش آیا اب انہیں یہ محسوس ہوا کہ پاکستان کے حکمراں طبقہ پر دباؤ ڈال کر انہیں اپنے مقصد کے لئے آمادہ کیا جاسکتا ہے۔ جب کہ غیر منقسم ہندستان میں ان کا خیال تھا کہ مسلمانوں کی لادینی قومی حکومت ان کے مقصد کے لئے کافروں سے بھی زیادہ بدتر ثابت ہوگی۔ اس سلسلہ میں وہ نام کے مسلمان اور کھلے غیر مسلموں میں کوئی فرق نہیں کرتے تھے بلکہ اول الذکر گروہ ان کی نظر میں زیادہ بدتر تھا۔ مگر ناقدین کی نظر میں مولانا کا سابقہ موقف ہی درست تھا۔ مولانا کی یہ اہم ذمہ داری تھی کہ وہ اپنے رفقاء کو مطمئن کریں، خاص طور پر ایسے حالات میں جب کہ حکمراں طبقہ سے کشمکش کامیابی کو سخت مشتبہ بنا رہی تھی۔ اس ضمن میں ہم مولانا کی اس تقریر کا ایک حصہ یہاں نقل کر رہے ہیں جو ''تحریک اسلامی کا آئندہ لائحہ عمل'' کے عنوان سے ترجمان القرآن اپریل ۱۹۵۷ میں شائع ہوئی ہے۔

''اس ساری بحث سے اب یہ اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں کہ اقامت دین کے نصب العین کے ساتھ زمام کار کی تبدیلی اور انقلاب امامت وقیادت تو بالکل لازم وملزوم کی طرح آغاز ہی سے اس تحریک کے بنیادی تخیل میں شامل تھی، اور اس کے لئے ہر زمانہ میں ذرائع اور مواقع اور حالات کے لحاظ سے مسلسل جدوجہد بھی کی جاتی رہی۔ البتہ اس نوعیت کا اقدام، جیسا کہ تقسیم کے بعد پاکستان میں شروع کیا گیا، اس وقت عملاً ممکن نہ تھا، اور نہ شرعی موانع کے باعث ہم ایسا کر ہی سکتے تھے۔

''آج بعض لوگ حالات کے سیاق وسباق کو نظر انداز کر کے ''سیاسی کشمکش'' حصہ سوم اور ''اسلامی حکومت کس طرح قائم ہوتی ہے'' کے بعض اقتباسات پیش کر کے ان سے چند بالکل غلط نتائج نکال رہے ہیں۔ اس لئے میں چاہتا ہوں کہ قبل تقسیم کے حالات کی بحث کے سلسلہ ہی میں اس اصل غلط فہمی کو، جس میں وہ مبتلا ہیں، صاف کردوں تا کہ آگے کی بحثوں میں یہ ذہنی الجھن بار بار تنگ نہ کرے۔ یہ دونوں مضامین جن کا وہ حوالہ دیتے ہیں، وہ ۱۹۴۰ کے لکھے ہوئے ہیں۔ اس وقت بحث یہ

نہیں تھی کہ مسلمانوں کی لادینی قومی جمہوری ریاست تو وجود میں آ گئی ہے، اب اسے اسلامی ریاست وحکومت میں تبدیل کیسے کیا جائے۔ بلکہ یہ بحث تھی کہ ہم دارالکفر میں رہتے ہوئے ایک اسلامی نظام حکومت قائم کرنے کی جدوجہد کا آغاز کس طرح کریں۔ اس کے لئے ایک گروہ یہ راستہ تجویز کر رہا تھا کہ پہلے قوم پرستانہ تحریک کے ذریعہ سے قوم پرستی ہی کے معروف اور چلتے ہوئے طریقوں پر کام کر کے مسلمانوں کی ایک لادینی ہی سہی، قومی و جمہوری ریاست قائم کر دینی چاہئے۔ پھر اسے ہم اسلامی نظام حکومت کے قیام کا ذریعہ بنائیں گے اور جمہوری انتخابات کے واسطے سے اس کو اسلامی ریاست وحکومت میں تبدیل کر لیں گے۔ میرا استدلال اس کے جواب میں یہ تھا کہ:

(۱) یہ پھیر کا راستہ اختیار کرنے کے بجائے اب آغاز ہی میں براہ راست اسلامی حکومت قائم کرنے کا وہ راستہ کیوں نہ اختیار کریں جو اس مقصد تک پہنچنے کا فطری راستہ ہے۔

(۲) یہ خیال کرنا صحیح نہیں ہے کہ مسلمانوں کی قومی حکومت کا قیام اسلامی نظام حکومت کے قیام میں مددگار ہو سکتا ہے، یا اس کا مفید ذریعہ بن سکتا ہے۔ بلکہ اس کے برعکس یہ چیز مانع و مزاحم ہوتی ہے، اور بسا اوقات کافروں کی حکومت سے زیادہ کامیاب مزاحمت کرتی ہے۔

(۳) یہ خیال کرنا بھی صحیح نہیں ہے کہ اس وقت انتخابات کے ذریعہ سے نظام حکومت کو تبدیل کرنا نسبتاً کوئی آسان کام ہوگا۔ دراصل اس وقت بھی اصلاح کے لئے وہی سارے پاپڑ بیلنے پڑیں گے جو آج (یعنی ۱۹۴۰ء میں) براہ راست اسلامی نظام حکومت کے قیام کی کوشش میں بیلنے ہوں گے، جیسے آج کفار کر رہے ہیں۔ اس لئے اگر یہ سب کچھ اس وقت بھی پیش آنا ہے تو ہم آج ہی سے وہ اصل کام کیوں نہ شروع کر دیں جس سے دراصل اسلامی حکومت قائم ہوا کرتی ہے، اور اس درمیانی چیز کے قیام میں اپنی قوتیں کیوں صرف کریں جب کہ اسے مددگار نہیں بلکہ مزاحم ہی بننا ہے،،

ان تینوں نکات کو نگاہ میں رکھ کر آپ ''اسلامی حکومت کس طرح قائم ہوتی ہے'' اور ''اسلام

کی راہ راست اور اس سے انحراف کی راہیں'' کا بغور مطالعہ کریں تو آپ کے سامنے وہ اصل مسئلہ واضح ہو جائے گا جو اس وقت زیر بحث تھا۔ اور یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ اس وقت میرا موقف کیا تھا۔ اب یہ بات آپ میں سے آخر کس سے چھپی ہے کہ ۱۹۴۰ء سے ۱۹۴۷ء تک پہنچتے پہنچتے واقعات کی دنیا کس قدر بدل گئی۔ ۱۹۴۰ء میں جو راستہ اسلامی حکومت قائم کرنے کے لئے میں نے پیش کیا تھا، مسلمانوں نے بحیثیت مجموعی اس کو اختیار نہ کیا، وہ اسی '' درمیانی چیز'' کے لیے کوشاں رہے جسے میں نے پھیر کا راستہ کہا تھا، حتی کہ بالآخر وہ لادینی جمہوری قومی ریاست پاکستان میں قائم ہوگئی، جس کے متعلق میں نے یہ کہا تھا کہ وہ اسلامی نظام حکومت کے قیام میں مددگار ہونے کے بجائے سخت مزاحم ہوگی اور اسے جمہوری طریقوں — اسلامی ریاست میں تبدیل کرنا کوئی آسان کام نہ ہوگا۔ یہ سب کچھ پیش آجانے کے بعد اگر کوئی شخص مجھ سے یہ کہے کہ اس کے پیش آنے سے پہلے جن خطرات کا میں نے ذکر کیا تھا، اب مجھے ان کو دفع کرنے کے بجائے انہیں سچ کر دکھانے کی کوشش کرنی چاہئے، تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ میں اس کی معاملہ فہمی کی داد دوں یا سخن فہمی کی۔ بے شک میں نے کہا تھا کہ جاہلیت کے اصول پر مسلمانوں کی قومی ریاست بن جانا اسلامی حکومت کے قیام کا ذریعہ نہیں ہے اس لئے اس درمیانی چیز کے لیے کوشش کرنے کے بجائے اصل مقصد کے لئے براہ راست کوشش کرو۔ مگر کیا اس کا یہ مطلب تھا، یا اب لینا درست ہے، کہ وہ درمیانی چیز جب قائم ہو جائے تو ہمیں اس کو اسلام کی راہ میں اتنا ہی اور ویسا ہی سخت مزاحم بن جانے دینا چاہئے جس کا خدشہ ہم نے ظاہر کیا تھا، اور اس اسلامی نظام کے قیام کا ذریعہ بنانے کی کوشش نہ کرنی چاہئے؟ بے شک میں نے یہ بھی کہا تھا کہ مسلمانوں کی قومی جمہوری ریاست کو اسلامی ریاست میں بدلنا سخت مشکل کام ہوگا، کیونکہ عام رائے دہندوں کو گمراہ کر کے نہایت بدکردار لوگ برسر اقتدار آجائیں گے اور وہ کفار سے بھی زیادہ جسارت کے ساتھ اسلام کی راہ روکنے کی کوشش کریں گے۔ مگر کیا اس سے یہ استدلال کرنا درست ہے کہ جب اس طرح کی ریاست وجود میں آجائے تو ہمیں بد کرداروں ہی کے ہاتھ میں اسے چھوڑ دینا چاہئے اور جمہوری طریقوں سے اس کی قیادت تبدیل کرنے کی کوشش کرنے سے اجتناب نہ کرنا چاہئے؟ بے شک میں نے ۱۹۴۰ء میں اسلامی حکومت قائم کرنیکے لئے ایک طریق کار پیش کیا تھا، مگر کیا یہ کوئی عقل مندی ہوتی کہ ۱۹۴۷ء تک پہنچتے پہنچتے حالات میں جو عظیم

تغیر رونما ہو گیا تھا اس کا ہم کوئی نوٹس نہ لیتے اور بدلے ہوئے حالات کو سمجھ کر اپنے ابتدائی طریق کار میں کوئی ردو بدل نہ کرتے؟ بے شک میں نے اس طریق کار کو انبیاء کا طریقہ کہا تھا، اور آج بھی کہتا ہوں، مگر کسی صاحب عقل آدمی سے یہ توقع نہیں رکھتا کہ وہ ایک طریق کار کے بنیادی اصولوں اور حالات پر ان کے انطباق کی مختلف اشکال کے درمیان فرق نہ کرے گا۔ اس طریق کار کے بنیادی اصول ہم نے کبھی نہیں بدلے، نہ انہیں بدلنے کے ہم قائل ہیں۔ لیکن جو شخص حالات اور مواقع اور ذرائع کی تبدیلی کے ساتھ ان اصولوں پر عمل درآمد کی شکلیں نہ بدل سکے اس کی مثال میرے نزدیک اس عطائی طبیب کی سی ہے جو کسی حکیم کی بیاض کا ایک نسخہ لے کر بیٹھ جائے اور آنکھیں بند کر کے تمام مریضوں پر اسے جوں کا توں استعمال کرتا چلا جائے۔

۱۹۴۷ کے انقلاب کا دور: درحقیقت میں تو اسے اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا فضل سمجھتا ہوں کہ جوں ہی ۱۹۴۷ء میں یکا یک ہم ایک نئی صورت حال سے دوچار ہوئے، اس نے عین وقت پر ہماری رہنمائی فرمائی اور ہمیں اس قابل کر دیا کہ حالات کا صحیح اندازہ کر کے اور جس رخ پر وہ جا رہے تھے انہیں ٹھیک سمجھ کر اپنی تحریک کے لئے ایک نئی پالیسی بنا سکیں۔ تقسیم ملک کی اسکیم سامنے آتے ہی اس کے نتائج بالکل اس طرح ہمارے سامنے آ گئے جیسے ریاضی کے کسی سوال کا جواب ہوتا ہے۔ ہم نے فوراً یہ سمجھ لیا کہ اب ہندستان اور پاکستان میں ایک طریق کار کسی طرح نہیں چل سکتا۔ ہمیں سمجھنے میں بھی ایک لمحہ کی دیر نہ لگی کہ ہندستان میں اسلام اور مسلمانوں کو اس سے بدرجہا زیادہ سخت حالات سے سابقہ پیش آنے والا ہے جن کا اندیشہ ۱۹۳۷ء اور ۱۹۳۸ء میں ''سیاسی کشمکش'' حصہ اول و دوم میں ظاہر کیا گیا تھا، اور پاکستان میں وہ صورت حال پوری شدت کے ساتھ سامنے آنے والی ہے جس کی طرف سن ۱۹۳۹ اور ۱۹۴۰ء میں ''سیاسی کشمکش'' حصہ سوم میں کھلے کھلے اشارات کئے جا چکے تھے۔ ہم کو خدا کے فضل سے یہ رائے قائم کرنے میں بھی کوئی مشکل پیش نہ آئی کہ ان دونوں ملکوں میں اس تحریک کے طریق کار کو کس طرح نئے حالات کے مطابق ڈھالا جائے، اس چیز کو سمجھنے کے لئے اب ایک طرف روداد جماعت حصہ پنجم میں امیر جماعت کی وہ تقریر بغور پڑھیں جو اپریل سن ۴۷ کے اجتماع مدراس میں کی گئی تھی، اور دوسری طرف مئی ۱۹۴۷ء کے اجتماع دارالاسلام کی وہ تقریر ملاحظہ فرمائیں جو ''جماعت اسلامی کی

دعوت'' کے نام سے شائع ہوئی ہے۔ پہلی تقریر میں پوری وضاحت کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ ہندستان میں مسلم اقلیت کا مستقبل کیا ہے اور اس کے مقابلے میں ہندو اکثریت کس مستقبل سے دوچار ہونے والی ہے اور ان حالات میں اسلام کے لئے کام کرنے کی راہ کیسے کھلے گی۔ دوسری تقریر اس کے برعکس بالکل ہی ایک دوسرے انداز کی ہے جس کے موضوع اور مضمون کو پہلی تقریر سے بجز مقصد کی یگانگت کے اور کوئی مناسبت نہیں ہے۔ اس میں وضاحت کے ساتھ یہ بتایا گیا ہے کہ ہندستان کے جس حصہ میں مسلم اکثریت حکمراں ہونے والی ہے اس میں ہم کن اصولوں پر ایک نیا نظام قائم کرنے کی کوشش کریں گے۔ دونوں تقریروں کا متقابل مطالعہ آپ پر یہ بات اچھی طرح واضح کردے گا کہ ایک تحریک جو برسوں تک ایک مقصد کے لیے ایک طریق کار پر چلتی رہی تھی اس کے لئے دو نئے ملک بنتے ہی آئندہ پیش آنے والے حالات کا بروقت اندازہ کر کے کس طرح دونوں ملکوں میں کام کے دو مختلف پروگرام تجویز کئے گئے، حالانکہ مقصد وہی ایک رہا، یعنی نظام جاہلیت کو ہٹا کر اسلامی نظام زندگی کو غالب کرنا، اور طریق کار کے بنیادی اصول یہی جوں کے توں رہے، یعنی دعوت، تنظیم اور توسیع نفوذ کے ذریعہ سے جاہل قیادت کے مقابلے میں ایک اسلامی قیادت کو ابھارنا، اور پھر جو ذرائع بھی بہم پہنچیں انہیں استعمال کر کے حصول مقصد کی جدوجہد کرنا۔۔(۱)

اس کے ساتھ ہی ہم ڈاکٹر اسرار احمد صاحب سے بھی انٹرویو کا ایک حصہ نقل کریں گے جو مجیب الرحمٰن شامی نے اپنی کتاب 'ایک شخص ایک کارواں' میں شامل کیا ہے۔ اس سے مسئلہ کی نوعیت اور مولانا کے نقطۂ نظر پر کافی حد تک روشنی پڑے گی۔ یہ انٹرویو فضل عظیم صاحب نے لیا ہے.....

''س: جن دنوں مولانا ملتان جیل میں نظر بند تھے، آپ کی ان سے ملاقات ہوئی تھی۔ اس ملاقات میں مولانا سے آپ کی کیا گفتگو ہوئی؟

ج: یہ قدرے تفصیل طلب سوال ہے، میں نے اپنی تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد جب جماعت کی باقاعدہ رکنیت اختیار کی تو اس سے کچھ پہلے یعنی طالب علمی کے آخری ایام میں کچھ اس طرح کا سوال ہمارے سامنے آیا کہ یہ طریق کار جس پر جماعت اسلامی عمل پیرا ہے، صحیح اور نتیجہ خیز ہے بھی یا اس پر کسی نظر ثانی کی ضرورت ہے؟

جماعت اسلامی نے پاکستان میں اپنی جدوجہد کو ابتداء دو چیزوں پر مرتکز کیا تھا، ایک یہ کہ اس ملک کا دستور اسلامی خطوط پر بنے گا کہ پاکستان ابتداءً ہی سے کم از کم نظری خطوط پر اسلامی ریاست دکھائی دے اور لادینی ریاست کی صورت اختیار نہ کرنے پائے۔ دوسرے یہ کوشش کی جائے کہ یہاں اقتدار پر ایسے لوگ فائز ہوں جو نہ صرف دین کے قیام کے دعویدار ہوں بلکہ اس کے لیے دل سے خواہش مند بھی ہوں۔ پھر یہ بھی ہے کہ وہ ضروری صلاحیتوں سے بہرہ ور بھی ہوں۔ جہاں تک پہلی کوشش کا تعلق ہے، اگرچہ اس کے لیے طویل جدوجہد، مطالبات اور سب کچھ ہوتا رہا لیکن سات سال کی محنت کا نتیجہ سامنے نہیں آ رہا تھا۔ ساتھ ہی یہ ہوا کہ جماعت اسلامی نے ۱۹۵۰ء میں پنجاب کے انتخابات میں حصہ لیا، تو اس کا نتیجہ بھی نہایت مایوس کن نکلا۔ ظاہر ہے کہ میرے جیسے بعض لوگوں نے یہ بات سوچنی شروع کی، آیا ہماری بنیادی اپروچ میں کوئی خرابی تو نہیں اور آیا جس پالیسی پر ہم گامزن ہیں اس پر نظر ثانی کی تو ضرورت نہیں؟ اسی ضمن میں میرے پیش نظر وہ سوال بھی تھا جو کسی صاحب نے مولانا سے کیا تھا اور مولانا کا وہ باقاعدہ جواب بھی تھا جو ترجمان القرآن میں چھپا تھا۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ تحریک پاکستان میں مولانا نے اور جماعت اسلامی نے حصہ نہیں لیا تھا۔ اس وقت ان کا موقف یہ تھا کہ جب تک نیچے سے معاشرے کی اصلاح کا عمل جاری نہ ہو، اوپر کی سطح سے تبدیلی رونما نہیں ہو سکتی اور اگر اسلامی انقلاب لانے کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی طریقہ استعمال کیا گیا، تو وہ بار آور نہ ہوگا۔ اب یہاں آ کر کچھ یوں محسوس ہوا کہ نیچے کی سطح سے تبدیلی کے بجائے اوپر کی سطح سے تبدیلی کا مختصر اور آسان نسخہ بروئے کار لایا جا رہا ہے۔ میں نے ملتان جیل میں مولانا سے جب ملاقات کی تو اس وقت یہ مسئلہ بڑی شدت کے ساتھ میرے ذہن میں تھا۔ میں نے اس پر بہت سوچا تھا اور میری خواہش تھی کہ میں اس مسئلے پر مولانا سے مفصل تبادلۂ خیال کروں۔ تاہم میں ایسا نہ کر پایا کیونکہ ایک تو

ملاقات کے لیے وقت مختصر سا تھا اور دوسرے مولانا سے ملاقات کرنے والے اور بھی ساتھی تھے۔ اندریں حالات، میں مولانا سے صرف ایک سوال کر پایا کہ مولانا، قیام پاکستان کے بعد آپ نے یہاں اسلامی انقلاب لانے کا جو طریقہ اختیار کیا ہے، آیا آپ اس پر اب بھی عمل پیرا رہنے کا فیصلہ کیے ہوئے ہیں یا کچھ نظر ثانی کر کے تقسیم ملک سے پہلے کے طریق کار کی طرف رجوع کرنا چاہتے ہیں؟ مولانا کا جواب بہت مختصر تھا: میں ابھی موجودہ طریق کار کے لئے دروازے بند نہیں پا رہا۔ اس سے ایک تو یہ بات سامنے آئی کہ خود مولانا کو ان دو جداگانہ طریقوں کا اعتراف تھا۔ دوسرے یہ کہ مولانا نئے طریق کار کے بارے میں زیادہ پر امید نہ تھے، لیکن وہ اس سے ابھی قطعی مایوس بھی نہ ہوئے تھے، میں نے اپنے سوال کے اس مختصر جواب پر ہی اکتفا کیا۔ اس سے زیادہ دلیل اور حجت کا نہ اس مختصر ملاقات میں موقع تھا، نہ ضرورت اور نہ میرا اتنا مقام تھا۔(۱)

ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کا نقطۂ نظر پھر ان کی مولانا مودودی سے گفتگو اور مولانا کا اپنی تقریر میں اس قسم کا ذہن رکھنے والوں کو مطمئن کرنے کی کوشش کرنا، یہ سب بتاتا ہے کہ مولانا کئی اعتبار سے اقدامات کرتے رہنے کے عادی تھے۔ وہ ایک عملی انسان تھے اور اس بات کا حوصلہ رکھتے تھے کہ ان پر نظر یاتی اور عملی دونوں اعتبار سے تنقید کی جائے اور وہ اس کا سامنا کریں۔ مگر مولانا نے تقسیم پاکستان سے قبل اور تقسیم کے بعد والے دونوں موقفوں کو درست قرار دینے اور ان میں پوری تطبیق کرنے کی جو کوشش کی ہے وہ شاید ایک طبقہ کو پوری طرح مطمئن نہیں کر سکی۔ ایسے افراد کے اعداد و شمار جمع کرنا غیر ضروری ہے کیوں کہ دونوں فریق کے نقطۂ نظر کی وضاحت ہی ہمارا کام تھا۔ اگر مولانا کے موقف کا کچھ تجزیہ کیا جائے تو یہ سوال ضرور کھڑا ہو سکتا ہے کہ کیا ایک مسلم ملک کے عوام پر محنت کر کے ان کے اسلامی جذبات کو اسلامی حکومت کی طرف موڑ دینا زیادہ آسان ہے یا غیر مسلم عوام کو مسلمان بنا کر پھر اسلامی حکومت کا قیام؟

اگر پہلی بات زیادہ آسان ہو تو پھر ان لوگوں کے موقف میں بھی کچھ وزن محسوس کیا جائے گا جو کہتے تھے کہ پہلے درمیانی مرحلہ طے کر لیا جائے پھر اسلامی حکومت کا حصول آسان ہو جائے گا۔ ظاہر

ہے ہندستان کی جماعت اسلامی کے لیے غیر مسلم عوام پر محنت کر کے حکومت الٰہیہ قائم کرنا زیادہ مشکل ہے بمقابلہ ان لوگوں پر محنت کرنا جو بنیادی طور پر اسلام کو اپنا مذہب مانتے ہوں لیکن عملی غفلتوں کا شکار ہوں۔ اس طرح مولانا صاحب کا اختیار کیا ہوا نقطۂ نظر شاید زیادہ صحیح ہوتا اگر ایک مدت تک مسلم عوام پر محنت کرنے کے بعد اسے اختیار کیا جاتا۔ شاید ناقدین کا بھی یہی منشا تھا۔

ردعمل کی تیسری نوعیت جو کہ خالص نظریاتی اور فکری ہے وہ بہت اہم ہے۔ اس میں بنیادی طور پر مولانا کی تحریک اور نظریہ کی دینی قدر زیر بحث آتی ہے۔ اندرونی طور پر اس ردعمل کے ضمن میں عالم اسلام کے دو قابل ذکر عالم جماعت اسلامی سے باہر آ گئے۔ ایک مولانا سید ابوالحسن علی ندوی اور دوسرے مولانا وحیدالدین خاں۔ اگرچہ ان دونوں نے اپنے اپنے ردعمل کے اظہار کے لیے علیٰحدہ علیٰحدہ طریقہ کار پسند کیے۔ مولانا ابوالحسن ندوی صاحب نے علیٰحدگی کے کافی بعد ایک کتاب ''عصر حاضر میں دین کی تفہیم و تشریح'' لکھ کر مولانا مودودی صاحب پر فکری و نظریاتی تنقید کی جب کہ مولانا وحیدالدین خاں صاحب نے جماعت اسلامی چھوڑنے سے پہلے ہی اپنا اختلاف رائے ظاہر کرنا شروع کر دیا تھا اور بہت ہی منظم و مرتب طریقے سے اپنے اعتراضات جماعت کے ذمہ داروں کے سامنے رکھے۔ تقریباً چار سال تک یہ سلسلہ چلا۔ ایک مدت تک زبانی گفتگوؤں میں اختلافی مسائل زیر بحث آتے رہے۔ اس کے بعد خط و کتابت کا سلسلہ چلا۔ اس کے بعد انھوں نے اپنے اختلافات کو ایک کتابی صورت میں مولانا مودودی صاحب کی خدمت میں پیش کر دیا تاکہ وہ انہیں مطمئن کریں۔ مگر کوئی مفید نتیجہ برآمد نہ ہونے کی صورت میں اس کتاب کو ''تعبیر کی غلطی'' کے نام سے شائع کر دیا گیا اور مولانا وحیدالدین خاں صاحب نے بالآخر جماعت چھوڑ دی۔۔۔

جب مولانا وحیدالدین خاں صاحب نے زبانی اور تحریری طور پر مولانا مودودی صاحب کے فکر پر تنقید کی تو اس وقت تک کوئی واضح، مدلل اور علمی تنقید وجود میں نہیں آئی تھی۔ بلکہ اس کے بعد بھی اتنی مفصل اور گہری تنقید سامنے نہیں آ سکی۔ مولانا علی میاں صاحب کی کتاب مولانا وحیدالدین خاں صاحب کی کتاب کے بہت بعد میں لکھی گئی اور اس میں بھی کوئی ایسی نئی بات نہیں ہے جو تعبیر کی غلطی میں زیر بحث نہ آ چکی ہو۔ اس طرح تعبیر کی غلطی غالباً واحد ایسی تنقید ہے جو جماعت کے تمام بڑے اہل علم کے سامنے

مختلف وقتوں میں اس غرض کے لئے پیش کی گئی کہ وہ اس تنقید کا جواب فراہم کریں اور اس طرح سوالات و جوابات کا ایک طویل ریکارڈ تیار ہو گیا۔(۱) نیز بانی فکر مولانا مودودی صاحب کے پاس ایک لمبے عرصہ تک یہ تنقید رہی۔ کبھی انہوں نے اس کا جواب لکھنے کا وعدہ کیا اور کبھی انکار۔ اس طرح یہ ایسی تنقید ہے کہ جس پر تنقید کی گئی ہے۔ اس کے یا اس کے ماننے والوں کی طرف سے اس کے جواب میں جو کچھ کہا جا سکتا تھا وہ سب کچھ چھپنے سے پہلے کہہ دیا گیا۔ اور اس کا ریکارڈ محفوظ کر لیا گیا۔ اس لئے تعبیر کی غلطی فکری و نظریاتی تنقید میں نمائندہ کتاب قرار دی جا سکتی ہے۔

مولانا وحید الدین خاں صاحب جب سے جماعت اسلامی میں شریک ہوئے، وہاں ان کی جو حیثیت تھی اور جس طرح اختلاف شروع ہوا اور اس کی کیا نوعیت تھی، ہمیں انہیں کے الفاظ میں دیکھنا چاہئے۔ ہم مجبور ہیں کہ قدرے طویل اقتباس نقل کریں۔ کیونکہ تنقید کی اہمیت کے پیش نظر اس کی تفصیلی نوعیت ہمارے سامنے ہونا چاہئے۔ مولانا تحریر فرماتے ہیں:

> ''جماعت اسلامی سے پندرہ سال متعلق رہنے کے بعد ۱۹۶۲ء کے آخر میں میں نے اس سے استعفیٰ دے دیا۔ یہ علیحدگی اچانک عمل میں نہیں آئی بلکہ اس کے پیچھے کشمکش کی ایک لمبی تاریخ ہے۔ جہاں تک ان فکری اسباب کا تعلق ہے جو مجھ کو انتہائی فیصلہ تک لے گئے، ان کا مطالعہ آپ اگلے صفحات میں کریں گے، یہاں میں گفتگو اور خط و کتابت کی وہ روداد مختصر طور پر درج کرنا چاہتا ہوں جو اس فیصلہ سے تقریباً چار سال تک جاری رہی تا کہ آپ اصل واقعہ کے پورے پس منظر کو سمجھ سکیں۔
> میں تقسیم ہند کے بعد نومبر ۱۹۴۷ میں جماعت اسلامی کی تحریک سے متاثر ہوا اور دس سال تک پوری یکسوئی کے ساتھ اس سے مل کر کام کرتا رہا۔ یہ وقت تھا جب کہ اس کے بہت سے دیگر افراد کی طرح میں یہ سمجھتا تھا کہ مجھ کو آخری صداقت کا علم ہو گیا ہے۔ اس زمانہ میں میں زیادہ تر جماعت کے عملی کاموں میں مشغول رہا اور جماعت کے مخصوص لٹریچر کے علاوہ دیگر چیزوں کے مطالعہ مواقع کے فراہم کر دئے۔ خاص طور پر دو سال کا بیشتر وقت میں نے قرآن کو پڑھنے اور اس کے مطالب پر غور و فکر

کرنے پر صرف کیا۔ اس وقت پہلی بار میں نے محسوس کیا کہ اس فکر پر میرا یقین متزلزل ہو رہا ہے۔ قرآن کے مطالعہ کے دوران میں شدت سے مجھ پر یہ احساس طاری ہوا کہ قرآن میرے اس تصور دین کی تصدیق نہیں کر رہا ہے جس کو میں اب تک اسلام کا صحیح ترین تصور سمجھ رہا تھا.....

خوش قسمتی سے اس زمانے میں جماعت اسلامی کے شعبۂ تصنیف و تالیف سے متعلق ہونے کی وجہ سے میں جماعت کے مرکزی دفتر (رام پور) میں مقیم تھا اور اسی کے ساتھ چونکہ میں اس کی مرکزی مجلس شوریٰ کا رکن تھا اس لئے جماعت کے انتہائی منتخب افراد سے ملنے جلنے کے مواقع بھی مجھے حاصل تھے۔ چنانچہ میں نے اپنی ذہنی کش مکش کے سلسلے میں تحریک کے اوپر کے افراد اور مرکزی شخصیتوں سے تبادلہ خیال شروع کیا۔ مگر طویل مدت کے غور و فکر اور بحث و گفتگو کے بعد بالآخر میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اس فکر کی طرف سے زبانی یا تحریری طور پر اب تک جتنے دلائل دئے گئے ہیں ان میں سے کوئی ایک بھی — کم از کم میرے علم و فہم کی حد تک — ان سوالات کو رفع نہیں کرتا جس نے مجھے موجودہ حالت تک پہنچایا ہے۔''(۱)

مولانا مودودی صاحب کی فکر میں مولانا وحیدالدین خاں صاحب کے نزدیک غلطی کی نوعیت کیا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے حسب ذیل اقتباس کافی ہوگا:

''اسلام کی تشریح و توجیہ کے لیے جو علوم پیدا ہوئے ہیں ان میں سے ایک علم وہ ہے جس کو حکمت دین یا اسرار شریعت کہا جاتا ہے۔ اس کا مطلب دینی تعلیمات کی حکمتوں کو جاننا اور اس کے اندر چھپی ہوئی مصلحتوں کو معلوم کرنا ہے۔ مثلاً جب آپ حج کے فرائض و ارکان کا تعین کرتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ حج کیسے کیسے کرنا چاہئے تو یہ فقہ ہوتی ہے مگر جب آپ حج کے فائدے بتائیں۔ مثلاً یہ کہیں کہ:

''حج خدا پرستی کے محور پر اہل ایمان کی ایک عالمگیر برادری بناتا ہے'' تو اسی کا نام حکمت دین ہے۔

''جس طرح دوسرے تمام علوم کا آغاز دور اول سے ہوا اور بعد کو ان میں فنی تفصیلات پیدا ہوئیں، اسی طرح حکمت دین بھی شروع سے امت کے افراد کا موضوع بحث رہا ہے۔ اس سلسلہ میں بہت کافی معلومات ہمارے وسیع لٹریچر کے اندر بکھری ہوئی ہیں لیکن اس موضوع پر مستقل تصنیفات بہت کم ہیں۔ دیگر اسلامی علوم کا حال تو یہ ہے کہ ایک ایک فن پر درجنوں بلکہ سینکڑوں مستقل تصنیفات کا نام لیا جا سکتا ہے۔ مگر حکمت دین پر مستقل کتابیں چند ہی لکھی گئی ہیں، جن میں سے سب سے زیادہ نمایاں اور مشہور شاہ ولی اللہ کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ ہے۔۔۔

''یہ بات حکمت دین کے ایک پہلو کے بارے میں ہے۔ دوسرے اعتبار سے دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ اس موضوع پر مستقل کام اور بھی کم ہوا ہے۔ حکمت دین کا ایک مطلب یہ ہے کہ مختلف اجزاء دین کے الگ الگ مصالح معلوم کئے جائیں۔ مثلاً نماز کی حکمت، روزے کی حکمت، جہاد کی حکمت وغیرہ۔ حکمت دین کے موضوع پر اب تک جو کام ہوا ہے وہ زیادہ تر اسی پہلو سے متعلق ہے۔ اس میں دین کے مختلف پہلوؤں کو علیٰحدہ علیٰحدہ عنوانات کے تحت لے کر ان کی منفرد حکمتوں کو بیان کر دیا گیا ہے۔ اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ تمام اجزائے دین کی ایسی تشریح کی جائے جس میں وہ مجموعی حکمت نظر آئے جس کے تحت اللہ تعالیٰ نے اس کے مختلف اجزاء کو یکجا کیا ہے۔

''مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کے کام کی بہترین تعبیر میرے نزدیک یہی ہے کہ انہوں نے حکمت دین کے اس دوسرے پہلو پر کام کرنے کی کوشش کی اور اپنی حد تک ایک ایسی تشریح بھی ڈھونڈ نکالی جس میں دین ایک ہم آہنگ کل (Inter related whole) کی شکل میں نظر آنے لگا۔ مولانا مودودی کا کام اپنے خارجی استعمال کے لحاظ سے اسلام کی دعوت ہے اور اپنی علمی نوعیت کے اعتبار سے دین کی حکیمانہ توجیہ ہے۔ فی الحقیقت ان کے کام کی یہی دوسری خصوصیت ہے جس نے موجودہ دور کے

بہت سے لوگوں کے لیے ان کے خیالات میں کشش پیدا کردی اور انہوں نے لپک کر اسے قبول کرلیا۔۔

مگر آپ جانتے ہیں کہ ہر مجموعہ لازماً حقیقت نہیں ہوتا۔ متفرق اجزاء کا کسی بامعنی مجموعہ میں مرتب ہو جانا، بیشک اس بات کا ایک قرینہ ہے کہ یہ اجزاء اسی کلی حقیقت کے متفرق حصے تھے۔ مگر عین اسی کے ساتھ یہ احتمال بھی موجود ہے کہ جو ترتیب قائم کی گئی ہے، وہ حقیقی نہ ہو۔ اجزاء بجائے خود تو سب کے سب حقیقی ہوں، مگر جس مجموعی شکل میں انہیں اکھٹا کیا گیا ہے وہ ایک شخص کی محض قوت تخیل کا کرشمہ ہو۔

اگر کسی علاقہ میں قدیم جانوروں کی پتھرائی ہوئی ہڈیاں (Fossil bones) برآمد ہوں تو یہ بالکل ممکن ہے کہ آپ اس ڈھیر سے کچھ ہڈیوں کو لیں اور ایک مخصوص جاندار کی شکل میں انہیں جوڑ کر کھڑا کردیں۔ اس طرح بظاہر ایک مجموعی ترتیب واقع ہوگئی۔ جن لوگوں نے حیاتیاتی ارتقاء کے نظریہ کا مطالعہ کیا ہے، وہ جانتے ہیں کہ اسی قسم کی فرضی ترتیبوں سے دھوکا کھا کر بہت سے ارتقاء پسند علماء نے اس نظریہ کو مفروضہ کے مقام سے اٹھا کر حقیقت کا درجہ دے دیا ہے۔ مگر بار بار کے تجربہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ اس طرح کی تشکیل و ترتیب لازماً حقیقت نہیں ہوتی۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ آدمی اپنی قوت واہمہ سے کام لے کر مختلف غیر متعلق ٹکڑوں کو ایک مخصوص شکل میں جوڑ دیتا ہے۔ مگر اس شکل کا واقعہ سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ یعنی اجزاء کسی اور ہیئت وصورت کے ہوتے ہیں اور ان کو جوڑ کر کوئی ہیئت وصورت بنالی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر پلٹ ڈاؤن مین (Piltdown man) جن کے متعلق تقریباً آدھی صدی تک دنیا کے سائنس داں اس ''یقین'' میں مبتلا رہے کہ یہ محض ایک جعلی ڈھانچہ تھا جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔

زیر بحث فکر کی غلطی یہ ہے کہ اس نے دین کی جو تصویر بنائی، اس میں اجزاء تو سب وہی استعمال کئے جو کسی نہ کسی اعتبار سے دین کے اجزاء تھے۔ مگر جس کلی تصور کے

تحت انہیں ایک مجموعہ میں ترتیب دیا گیا وہ تصور صحیح نہ تھا۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کسی مکان کو توڑ کر اسی کی اینٹ اور گارے سے دوسری وضع کا مکان بنا ڈالا جائے ۔نتیجہ یہ ہے کہ اس کی تصویر، اجزاء کے اعتبار سے دینی ہونے کے باوجود وہ اپنی مجموعی ہیئت میں دین کے مطابق نہیں رہی۔ بظاہر پورے دین کا حامل ہونے کے باوجود وہ اپنی مخصوص ترتیب میں پورے دین سے ٹکرا گئی۔

''اس تعبیر نے دین کے مختلف اجزاء کے درمیان جو حکمت جامع تلاش کی اور جس کے تحت تمام دینی تعلیمات و احکام کو مربوط کرنے کی کوشش کی وہ ''نظام'' کا تصور تھا۔ یعنی اسلام، زندگی کا ایک مکمل اور مفصل نظام ہے اور اسی لحاظ سے اس کے تمام اجزاء باہم ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں۔ اس فکر کے ایک مبلغ کے الفاظ میں۔۔۔۔ ''اسلام ایک نظام حیات ہے جو زندگی کے سارے انفرادی و اجتماعی اور مابعد الطبیعی مسائل کو ایک وحدت میں پرو دیا اور سب کو عقل و فطرت کے مطابق حل کرتا ہے''

''دین کا ایک نظام ہونا بذات خود غلط نہیں ہے۔ مگر جب نظام کے تصور کو یہ حیثیت دی جائے کہ یہی وہ سبب جامع ہے جو اس کے متفرق اجزاء کو ایک کل میں سموتا ہے۔ تو یقیناً وہ غلط ہو جاتا ہے اور یہی اس فکر کی اصل غلطی ہے۔ یہ فکر دین کا مطالعہ اس حیثیت سے کرتی ہے کہ وہ زندگی کا ایک ''نظام'' ہے۔ اس کے نزدیک وہ مجموعی تخیل جس کے تحت پورے دین کو سمجھا جا سکتا ہے، وہ اس کا نظام ہونا ہے۔ حالانکہ دین کی اصل حیثیت یہ ہے کہ وہ خدا اور بندے کے درمیان تعلق کا عنوان ہے۔ دین محض ایک قانونی نظام نہیں ہے جیسے دوسرے نظام ہوا کرتے ہیں۔ بلکہ وہ خدا سے نفسانی تعلق کا ایک ظہور ہے۔ عمل میں آنے کے بعد بیشک دین میں وہ ساری چیزیں شامل ہو جاتی ہیں جن کے مجموعے کو ''نظام حیات'' کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مگر دین کا نظام ہونا حقیقت دین کا ایک مظہر ہے۔ یہ اس کی اضافی حیثیت ہے، نہ کہ اس کی اصل حیثیت۔''(۱)

اس سلسلہ میں مولانا مودودی صاحب سے مولانا وحیدالدین خاں صاحب کی جو خط و کتابت ہوئی ہے وہ تعبیر کی غلطی میں موجود ہے۔اس میں یہ بات دیکھی جاسکتی ہے کہ مولانا مودودی صاحب نے ناقد کے اشکالات میں سے کسی بھی اشکال کا بار بار مطالبہ کئے جانے کے باوجود تجزیہ کر کے انہیں مطمئن کرنے کی کوشش نہیں کی۔۔۔

مولانا وحیدالدین خاں صاحب کے نزدیک مولانا مودودی صاحب کی کتاب ''قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں'' ایک ایسی کتاب ہے جس میں مولانا کا اصل فکر پورے طور پر ظاہر ہوا ہے۔اور باقی لٹریچر اس کے اردگرد گھومتا ہے۔رب۔الہ۔عبادت اور دین۔حقیقتاً یہی چار الفاظ ہیں جن کی مخصوص تشریح کر کے مولانا مودودی صاحب نے اپنا ایک خاص نظریہ اخذ کیا جو کہ بعد کو تنقید کا نشانہ بنا۔مولانا علی میاں صاحب کا نقد مولانا مودودی صاحب پر جب آیا تو بعض اصحاب نے اس قسم کی بات لکھی:

> ''بعض اوقات یہ خیال ہوتا ہے شاید مولانا علی میاں کے گرد کچھ ایسے لوگوں کا ایک حلقہ پیدا ہو گیا ہے جو جماعت اسلامی کی مخالفت میں دشمنی کی حد تک بڑھا ہوا ہے، اور اسے ایک آنکھ دیکھنا پسند نہیں کرتا اور اس حلقہ کے نرغہ میں مولانا علی میا ں طرح پھنس گئے ہیں کہ وہ اپنے عام علمی مزاج ومعیار سے ہٹ کر بھی کام کرنے کے لیے مجبور کر دئے جاتے ہیں۔شاید اسی لئے مولانا نے مولانا مودودی کی اس کتاب کے خلاف تقریباً ۳۴ سال بعد قلم اٹھایا۔ورنہ اگر یہ کتاب خطرناک تھی تو اپنی اشاعت کے وقت بھی اتنی ہی خطرناک رہی ہوگی جتنی مولانا علی میاں آج سمجھ رہے ہیں۔''(۱)

اگر چہ مولانا علی میاں پر یہ تنقید اصولی نہیں ہے۔مگر ٹھیک انہیں اصطلاحات کے سلسلہ میں مولانا وحیدالدین خاں کی تنقید زیادہ سخت انداز میں جماعت اسلامی چھوڑنے سے پہلے غیر مطبوعہ شکل میں بانی جماعت اور ذمہ داران جماعت کے سامنے پیش کر دی گئی۔مگر سب ہی کا رویہ گریز کا رہا۔یہ ایک ایسی مثال ہے جو نقد ونظر کی تاریخ میں مشکل سے ملے گی۔۔مولانا علی میاں جماعت اسلامی

چھوڑ کر تبلیغی جماعت میں شامل ہو گئے تھے۔ ایک ناقد تحریر فرماتے ہیں:

''انہوں نے اللہ و رسول کی مقرر کردہ شاہراہ کے متوازی ایک دوسری شاہراہ تعمیر کر لی ہے۔ اور نجات اخروی کو بھی تبلیغی جماعت کی چہار دیواریوں کے اندر محصور کر دیا ہے۔ اور یہ سارا کام تو مولانا خود کر رہے ہیں۔ اور اسلام کی ایک نئی تعبیر اور دین کی ایک نئی تفہیم کا الٹا الزام وہ مولانا مودودی پر لگا رہے ہیں۔۔۔'' (۲)

اگر چہ یہ سب باتیں کسی تنقید کا علمی جواب نہیں ہیں مگر مولانا وحید الدین خاں صاحب تنقید کے وقت اپنے آپ کو ایک ''طالب'' کی حیثیت سے پیش کر رہے تھے اور اس بات کا اظہار فرما رہے تھے کہ اگر مجھے مطمئن کر دیا جائے تو میں اپنی تمام تنقید واپس لے لوں گا (جیسا کہ خط و کتابت میں دیکھا جا سکتا ہے) مگر یہ سب باتیں ذمہ داروں کو اس بات پر آمادہ نہیں کر سکیں کہ بروقت یا بعد میں اس کا باقاعدہ علمی جواب دیا جاتا۔ اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ تنقید اب تک اپنے جواب کے انتظار میں ہے۔

اس کتاب میں جو علمی مباحث ہیں، ان کی تفصیل میں جانے کی یہاں مناسبت نہیں ہے۔ یہاں اتنا بتا دینا کافی ہے کہ مولانا مودودی صاحب کے کام، نظریہ اور فکر پر کس طرح اور کس کس نوعیت سے اندرونی طور پر ردعمل سامنے آتے رہے۔ کس کس نوعیت سے ان کا سامنا کیا گیا۔ کبھی ناقدین کو مطمئن کرنے کی پوری کوشش کی جاتی (جیسا کہ مولانا منظور نعمانی صاحب و ڈاکٹر اسرار صاحب کے قسم کے لوگ) اور کبھی مکمل خاموشی اختیار کی جاتی (جیسا کہ مولانا وحید الدین خاں صاحب کے ساتھ)۔۔۔

غیر جماعتی علماء

علماء اسلام میں باہمی تنقید کا عمل قرن اول سے جاری ہے ۔اور اس تنقید کا معیار ہمیشہ قرآن وحدیث وصحابۂ کرام رہے ہیں۔اسی طرح تشریحی امور میں ہمیشہ قرون اولی کے علماء کی آراء مجموعی طور پر مابعد کے علماء کے لیے ترجیحی مقام کی حامل رہی ہیں۔باہمی تنقید کے عمل نے اسلام کو نظریاتی طور پر اس کی اصل صورت پر رہنے میں بنیادی مدد کی۔جب جب بھی اسلام کا کوئی ایسا شارح میدان میں آتا جس کے کام میں روایات متواترہ کے حامل علماء کو کوئی جدت نظر آتی تو وہ چونک جاتے۔ایک ایک حرف کو پرکھتے اور اپنے مشہور ومعروف معیار سے اسلامی تعلیمات کی اس نئی تشریح کا جائزہ لیتے تاکہ یہ اندازہ ہو سکے کہ یہ جدید تشریح دین اپنے اندر اسالیب بیان اور طرز استدلال کی جدت کے ساتھ ساتھ کہیں کسی قسم کا اصولی انحراف تو نہیں رکھتی۔کسی کے کام پر علماء اسلام کا عمومی اتفاق اسے سند عام عطا کر دیتا اور عموماً اختلاف اسے قبولیت عام سے روک دیتا۔تاریخ اسلام اس تعامل سے بھری ہوئی ہے۔

بہت سے کام راسخ العقیدگی میں بے جا شدت قرار دئے گئے اور رد کر دئے گئے۔اسی طرح توسع میں جہاں افراط پایا گیا اس پر روک لگائی گئی۔درحقیقت یہ عمل عہد صحابہ میں شروع ہو گیا تھا۔حضرت ابوذر غفاری کے بعض تفردات کا قبول عام حاصل نہ کرنا اسی قبیل کی چیز تھی۔

مگر یہ عمل اس وقت بڑے پیمانہ پر ہوا جب اسلام کا سامنا دوسرے فلسفوں اور مذہبوں سے ہوا یا جب نومسلم عجمیوں نے اسلام کو اپنے سابق نقطہ ہائے نظر سے سمجھنے کی کوشش کی یا بعد میں اسلام قبول کرنے والے وہ عرب قبائل جن کی تعلیم پورے طور پر نہیں ہو سکی تھی۔انہوں نے اپنی ''مخصوص'' تعبیرات کی تبلیغ شروع کی۔

دین کو سمجھنے کے ان مختلف زاویوں کی وجہ سے عمل تنقید کی بھی مختلف شکلیں وجود میں آتی چلی گئیں۔ یہ کام کبھی سادہ انداز میں انجام پا جاتا اور کبھی فکری وفلسفیانہ صورت اختیار کرتا علماء اہل سنت نے شیعوں اور خوارج کی نئی تعبیرات کو قرآنی مفہوم کے خلاف قرار دیا اور نتیجۃً خارجیت تو تدریجاً ختم ہوگئی لیکن شیعیت کو زندہ رہنے کے لیے فلسفہ کا سہارا لینا پڑا۔

تدوین فقہ کا عمل بھی اس طرح انجام نہیں پا گیا کہ مستند حاملین قرآن وحدیث نے اسے نظر انداز کر دیا ہو بلکہ سخت تنقیدی معیارات سے گزرنے کے بعد بھی فقہاء کرام کو سند صحت عطا ہوئی ہے۔ فقہاء کرام خود بھی چونکہ ماہرین حدیث وقرآن ہوتے تھے ان کا مقصد ہی منشائے دین کو سمجھنا ہوتا تھا۔ اس لئے وہ خود اپنے آپ کو ایک دوسرے کے سامنے تنقید کے لیے پیش کرتے اور اپنی آرا کو رد وقبول کے کئی مراحل سے گزرنے کا موقع دیتے تب کسی آخری نتیجہ تک پہنچتے۔ اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں کا طرز عمل بہت نمایاں مثال ہے۔ علماء اسلام کا یہاں ایک ایسا مجموعہ تھا جو اپنی آرا کو ہدف تنقید بنانے کے لیے آزادانہ ایک دوسرے کے سامنے پیش کرتا اور وہی رائے آخری رائے قرار پاتی جو مکمل بحث کے بعد دین سے قریب پائی جاتی۔

معتزلہ دفاع عن الاسلام کے لیے اٹھے۔ انہوں نے الحاد وزندقہ، فلسفہ ہائے باطلہ کے خلاف قابل قدر کام کئے۔ مگر بعض معاملات میں وہ خود متاثر ہو گئے اور اس میں اسلام کی صحیح نمائندگی نہیں کر سکے۔ عام علماء امت نے ان کی کڑی گرفت کی اور ان کے غلط کو ان کے صحیح سے ممتاز کر دیا۔ اشاعرہ وماتریدیہ جیسے متکلمین اسلام جنہوں نے معتزلہ کے کام کو درست کیا اوہ خود بھی جہاں جہاں لغزشوں کے شکار ہوئے ناقدین نے ان کی نشاندہی کی اور بعد کی نسلوں نے ان لغزشوں کو پہچانا۔

گویا یہ ایک اندرونی انتظام تھا تاکہ دین قویم ''قویم'' ہی رہے اور ''وعدہ حفاظت'' جو خدا کی طرف سے کیا گیا تھا وہ پورا ہوا۔ نبی کے بعد امت میں سے جو لوگ بھی خدمت دین کے لیے اٹھے وہ معصوم عن الخطا نہیں تھے۔ نہ کسی مخلص نے ایسا دعوی کیا، کیونکہ مخلصانہ تنقیدی عمل سچائی تک پہنچنے کی ایک کوشش ہے۔ وہ اگر صحیح رخ اور صحیح نیت سے ہے تو یقیناً صحیح نتائج رونما ہوتے ہیں ورنہ غیر مخلصانہ تنقید یا مخلصانہ طور پر کی گئی غلط تنقید خود بے اثر ہو کر رہ جاتی ہے یا وقتی اہمیت اختیار کر کے جوابی تنقید کا نشانہ بن کر

تاریخ کا ایک قصہ بن جاتی ہے۔ گزشتہ صفحات میں ہم نے مولانا مودودی صاحب پر کی گئی اس تنقید پر بحث کی ہے جو ان اصحاب کی طرف سے تھی جو مولانا سے متاثر ہوئے اور جماعت اسلامی میں شریک ہو کر پھر علیٰحدہ ہوئے۔ اب ہم ان علماء کے ردعمل پر بحث کرنے جا رہے ہیں جو اگرچہ مولانا مودودی کی جماعت میں کبھی شریک نہیں ہوئے لیکن ان کا کہنا ہے کہ انہوں نے مولانا کے کام کا جائزہ لیا۔ انہوں نے اگر مولانا کے بعض کاموں کو سراہا تو بعض افکار و خیالات پر تنقید بھی کی اور وہ خود بھی مولانا کی تنقید سے بچ نہیں سکے۔ ہمیں اس تنقید اور جوابی تنقید کے عمل کے علمی کاموں کی اس تاریخ کا تسلسل سمجھنا چاہیے جس کا اوپر ذکر کیا گیا۔

مولانا مودودی صاحب کے کام کی نوعیت کچھ اس طرح تھی کہ انہیں اپنے کام کا آغاز زبردست تنقید کے ذریعہ کرنا پڑا۔ جہاں ہمیں مولانا مودودی صاحب کے کام میں دین کی مثبت تشریحات ملتی ہیں وہیں ہمیں زبردست احتجاج اور عمل کا مظاہرہ بھی ملتا ہے۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی کی تحریروں کا ایک بڑا حصہ تنقید و تجزیہ پر وقف ہے۔ اسلام کو دوبارہ سربلند کرنے کے سلسلہ میں ساری امت ہی سے ان کا شکوہ ہے کہ اس نے جزئی دین پر قناعت کر لی ہے اور اسلام کو سیاسی اداروں سے بے دخل کر دیا ہے۔ خالص علمی و فکری سطح پر بھی انہیں اہل علم سے شکوہ ہے کہ انہوں نے دین کی بنیادی اصطلاحوں کے مفہوم ہی کو نہیں سمجھا۔ ہم یہ بات اس لئے واضح کرنا چاہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک مولانا مودودی صاحب کے خلاف غیر جماعتی علماء کے ردعمل میں یہ بات ایک بڑے عامل کی حیثیت رکھتی ہے۔

مثبت طور پر مولانا مودودی نے دین کی جو تشریحات کی ہیں اس میں کیا کمی اور بیشی ہے اس پر غیر جماعتی علماء نے بہت کم توجہ کی ہے۔ جب کہ وہی زیادہ اہم ہے۔ پارٹی میں شامل علماء میں یہ کام مولانا وحید الدین خاں صاحب نے کیا جن کی ''تعبیر کی غلطی'' کا تذکرہ گزشتہ صفحات میں کیا جا چکا ہے۔ غیر پارٹی علماء میں اس پہلو کو کسی حد تک مولانا عبدالصمد رحمانی نے لیا۔ جن کی کتاب ''جماعت اسلامی کا دینی رخ'' کا تذکرہ ہم آئندہ صفحات میں کریں گے۔ علامہ سید سلیمان ندوی، مولانا قاری محمد طیب صاحب جیسے بعض اہم علماء نے بھی مثبت انداز میں اپنی آراء کا اظہار کیا ہے مگر وہ بہت سرسری اور مجمل ہیں۔ آئندہ صفحات میں مناسب موقع پر ہم اسے لائیں گے۔ ہماری رائے میں یہ بات کافی حد تک طبعی

اور فطری ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ خود مولانا مودودی صاحب کے کام کے دو حصے ہیں۔ ایک مثبت ایک منفی۔ انہوں نے اپنی سرگرم زندگی کا آغاز ہی سخت تنقیدوں سے کیا۔ ہم عصر علماء پر تنقیدیں ان کے طریقہ کار پر تنقیدیں۔ سیاسی رہنماؤں پر تنقیدیں، سیاسی تحریکات پر تنقیدیں، حتیٰ کہ ماضی کے علماء و قائدین پر تنقیدیں اور یہاں تک کہ بعض صحابہ کرام وانبیاء کے کاموں پر بھی تنقیدیں، اس طرح خود مولانا نے ایک طرح سے یہ سبب فراہم کیا کہ ان کے خلاف سخت قسم کا جوابی ردعمل ہو۔

اسلام کی خدمت کرنے والے اب تک جو لوگ بھی میدان میں آئے ہیں وہ دو قسم کے رہے ہیں۔ ایک وہ جنہوں نے اپنے کام کا آغاز مکمل طور پر مثبت انداز میں کیا۔ اس کا سب سے بڑا نمونہ صوفیا کرام کا گروہ ہے (تصوف کے نام پر چلائی گئی باطنی تحریکات وگمراہ فلسفے مراد نہیں ہیں) موجودہ دور میں اس کا ایک بڑا عملی نمونہ تبلیغی تحریک ہے۔ دوسری قسم ان لوگوں کی ہے جن کے کام میں تنقیدی عمل کا بھی ایک بڑا حصہ شامل تھا۔ ابن تیمیہ و متکلمین اس کی نمایاں مثال ہیں۔ مگر صوفیاء کرام میں شیخ احمد سرہندی جیسے بزرگ بھی ہیں جن کے کام میں تنقید کا بھی ایک بڑا حصہ ہے۔ مگر جس بات کی ہم خاص طور پر نشاندہی کرنا چاہتے ہیں وہ یہ کہ ان سب صاحبان کی تنقید امت کے کچھ مخصوص حلقوں پر ہوئی تھی جن پر عمومی طور پر انحراف کا الزام ہوتا تھا۔ یہ ایسی بات ہے جس کی تفصیل میں ہمیں جانے کی ضرورت نہیں۔ مگر مولانا مودودی نے اپنے کام کا آغاز امت کے تقریباً سب ہی علماء پر بے اعتمادی کے ساتھ کیا۔ ان کی بے اعتمادی سے قرن اول بھی محفوظ نہیں رہا۔ اس لئے یہ کیسے ممکن تھا کہ روایتی علماء پر اس بات کا سخت رد عمل نہیں ہوتا۔ دین کے انتہائی بنیادی معاملہ میں بھی مولانا کی بے اعتمادی کے ایک نمونہ پر نظر ڈالی جائے۔

> ''عرب میں جب قرآن پیش کیا گیا تھا، اس وقت ہر شخص جانتا تھا کہ الہ کے کیا معنی ہیں اور کسے کہتے ہیں کیونکہ یہ دونوں لفظ ان کی بول چال میں پہلے سے مستعمل تھے انہیں معلوم تھا کہ ان الفاظ کا اطلاق کس مفہوم پر ہوتا ہے۔ اس لئے جب ان سے کہا گیا کہ اللہ ہی اکیلا الہ اور رب ہے، اور الوہیت اور ربوبیت میں کسی کا قطعاً کوئی حصہ نہیں۔ تو وہ پوری بات کو پا گئے۔ انہیں بلا کسی التباس واشتباہ کے معلوم ہو گیا کہ دوسروں کے لیے کسی چیز کی نفی کی جارہی ہے اور اللہ کے لیے کسی چیز کو خاص کیا جارہا

ہے۔جنہوں نے مخالفت کی یہ جان کر کی کہ غیر اللہ کی الوہیت اور ربوبیت کے انکار سے کہاں کہاں ضرب پڑتی ہے۔اور جو ایمان لائے وہ یہ سمجھ کر ایمان لائے کہ اس عقیدے کو قبول کر کے ہمیں کیا چھوڑنا اور کیا اختیار کرنا ہوگا۔اسی طرح عبادت اور دین کے الفاظ بھی ان کی بولی میں پہلے سے رائج تھے۔ان کو معلوم تھا کہ عبد کسے کہتے ہیں۔عبودیت کس حالت کا نام ہے۔عبادت سے کون سا رویہ مراد ہے۔اور دین کا کیا مفہوم ہے۔اس لئے جب ان سے کہا گیا کہ سب کی عبادت چھوڑ کر صرف اللہ کی عبادت کرو اور ہر دین سے الگ ہو کر اللہ کے دین میں داخل ہو جاؤ تو انہیں قرآن کی دعوت کو سمجھنے میں کوئی غلط فہمی پیش نہ آئی۔وہ سنتے ہی سمجھ گئے کہ یہ تعلیم ہماری زندگی کے نظام میں کس نوعیت کے تغیر کی طالب ہے۔

لیکن بعد کی صدیوں میں رفتہ رفتہ ان سب الفاظ کے وہ اصلی معنی جو نزول قرآن کے وقت سمجھے جاتے تھے، بدلتے چلے گئے۔یہاں تک کہ ہر ایک اپنی پوری وسعتوں سے ہٹ کر نہایت محدود بلکہ مبہم مفہومات کے لیے خاص ہو گیا۔اس کی ایک وجہ تو خالص عربیت کے ذوق کی کمی تھی اور دوسری وجہ یہ تھی کہ اسلام کی سوسائٹی میں جو لوگ پیدا ہوئے تھے ان کے لیے الٰہ اور رب اور دین اور عبادت کے وہ معانی باقی نہ رہے تھے جو نزول قرآن کے وقت غیر مسلم سوسائٹی میں رائج تھے۔ان ہی دونوں وجوہ سے دور آخر کی کتب لغت وتفسیر میں اکثر قرآنی الفاظ کی تشریح اصل معانی لغوی کے بجائے ان معانی سے کی جانے لگی جو بعد کے مسلمان سمجھتے تھے۔مثلاً۔

لفظ الٰہ کو قریب قریب بتوں اور دیوتاؤں کا ہم معنی بنا دیا گیا۔رب کو پالنے اور پوسنے والا یا پروردگار کا مترادف ٹھہرا دیا گیا۔عبادت کے معنی پوجا اور پرستش کے کئے گئے۔ دین کو دھرم اور مذہب اور (Religion) کے مقابلے کا لفظ قرار دیا گیا۔

''نتیجہ یہ ہوا کہ اصل مدعا ہی سمجھنا لوگوں کے لیے مشکل ہو گیا۔قرآن کہتا ہے کہ اللہ کے سوا کسی کو الٰہ نہ بناؤ۔لوگ سمجھتے ہیں کہ ہم نے بتوں اور دیوتاؤں کو چھوڑ دیا ہے۔

لھٰذا قرآن کا منشا پورا کر دیا۔ حالانکہ الٰہ کا مفہوم اور جن جن چیزوں پر عائد ہوتا ہے۔ ان سب کو وہ اچھی طرح پکڑے ہوئے ہیں اور انہیں خبر نہیں ہے کہ یہ ہم غیر اللہ کو الٰہ بنا رہے ہیں۔ قرآن کہتا ہے کہ اللہ کے سوا کسی کو رب تسلیم نہ کرو لوگ کہتے ہیں کہ بیشک ہم اللہ کے علاوہ کسی کو پروردگار نہیں مانتے۔ لھٰذا ہماری توحید مکمل ہوگئی۔ حالانکہ رب کا اطلاق اور جن مفہومات پر ہوتا ہے ان کے لحاظ سے اکثر لوگوں نے خدا کے بجائے دوسروں کی ربوبیت تسلیم کر رکھی ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ طاغوت کی عبادت چھوڑ دو اور صرف اللہ کی عبادت کرو لوگ کہتے ہیں کہ وہ بتوں کو نہیں پوجتے۔ شیطان پر لعنت بھیجتے ہیں اور صرف اللہ کو سجدہ کرتے ہیں۔ لھٰذا ہم نے قرآن کی یہ بات بھی پوری کی حالانکہ پتھر کے بتوں کے سوا دوسرے طاغوتوں سے وہ چھٹے ہوئے ہیں اور پرستش کے سوا دوسری قسم کی دوسری تمام عبادتیں انہوں نے اللہ کے بجائے غیر اللہ کے لیے خاص کر رکھی ہیں۔ یہی حال دین کا ہے کہ اللہ کے لیے دین خالص کرنے کا مطلب صرف یہ سمجھا جاتا ہے کہ آدمی مذہب اسلام قبول کر لے اور ہندو یا عیسائی اور یہودی نہ رہے۔ اس بنا پر ہر وہ شخص جو مذہب اسلام میں ہے یہ سمجھ رہا ہے کہ میں نے اللہ کے لیے دین کو خالص کر رکھا ہے۔ حالانکہ دین کے وسیع تر مفہوم کے لحاظ سے اکثریت ایسے لوگوں کی ہے جن کا دین اللہ کے لیے خالص نہیں ہے۔

پس یہ حقیقت ہے کہ محض ان چار بنیادی اصطلاحوں کے مفہوم پر پردہ پڑ جانے کی بدولت قرآن کی تین چوتھائی سے زیادہ تعلیم بلکہ اس کی حقیقی روح نگاہوں سے مستور ہوگئی ہے۔ ان کا ایک بڑا سبب یہی ہے۔ لھٰذا قرآن مجید کی مرکزی تعلیم اور اس کے حقیقی مدعا کو واضح کرنے کے لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ ان اصطلاحوں کی پوری پوری تشریح کی جائے۔

اگرچہ میں اس سے پہلے اپنے متعدد مضامین میں ان کے مفہوم پر روشنی ڈالنے کی

کوشش کر چکا ہوں لیکن جو کچھ اب تک میں نے بیان کیا ہے وہ نہ تو بجائے خود تمام غلط فہمیوں کو صاف کرنے کے لیے کافی ہے اور نہ اس سے لوگوں کو پوری طرح اطمینان حاصل ہوسکتا ہے۔ کیونکہ لغت اور آیات قرآنی سے استشہاد کے بغیر لوگ میری ہر تشریح کو میری ذاتی رائے سمجھتے ہیں۔ اور میری رائے کم از کم ان لوگوں کے لیے تو اطمینان کا موجب نہیں ہوسکتی جو مجھ سے اختلاف رائے رکھتے ہوں۔ اس مضمون میں میں کوشش کروں گا کہ ان چاروں اصطلاحوں کا مکمل مفہوم واضح کروں اور کوئی ایسی بات بیان نہ کروں جس کا ثبوت لغت اور قرآن سے نہ ملتا ہو''۔(۱)

یہ اقتباس مولانا مودودی کی مشہور کتاب قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں سے لیا گیا ہے۔ اس میں مولانا دین کے انتہائی نازک اور بنیادی عقائد پر بحث کر رہے ہیں جس میں معمولی سا انحراف اسلام کے سرے ہی کو ہاتھ سے کھو دیتا ہے۔

دین۔ رب۔ الٰہ اور عبادت وہ کلمات ہیں جن پر عمارت دین کی بنیاد کھڑی ہوتی ہے۔ اگر ان کلمات کے مفاہیم غلط ہوں تو پورا دین غلط اور اگر صحیح ہوں تو پورا دین صحیح ۔ان کلمات کے علاوہ دیگر باتوں میں غلطی فروعی غلطی کہلائی جاسکتی ہے۔ مگر عقیدہ وہ بنیاد ہے جہاں یہ فیصلہ ہو کہ کسی کو دین کے اندر مانا جائے کہ نہیں۔ ایسے نازک مسئلہ میں مولانا فرما رہے ہیں کہ ان کلمات کے صحیح معانی ''نزول قرآن کے وقت غیر مسلم سوسائٹی میں رائج تھے'' مگر اسلام کی سوسائٹی میں جو لوگ پیدا ہوئے تھے ان کے لیے الٰہ اور رب اور دین اور عبادت کے وہ معانی باقی نہ رہے تھے'' اور اس کی وجہ خالص عربیت کے ذوق کی کمی تھی۔ ان الفاظ کو پھر دیکھا جائے — ''لیکن بعد کی صدیوں میں رفتہ رفتہ ان سب الفاظ کے وہ اصل معنی جو نزول قرآن کے وقت سمجھے جاتے تھے بدلتے چلے گئے یہاں تک کہ ہر ایک اپنی پوری وسعتوں سے ہٹ کر نہایت محدود بلکہ مبہم مفہومات کے لیے خاص ہوگیا۔ اس کی ایک وجہ تو خالص عربیت کے ذوق کی کمی تھی''۔۔۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ''ان ہی دونوں وجوہ سے دور آخر کی کتب لغت و تفسیر میں اکثر قرآنی الفاظ کی تشریح اصل معانی لغوی کے بجائے ان معانی سے کی جانے لگی جو بعد کے مسلمان سمجھتے تھے۔''

حقیقۃً اہل علم کے لیے مولانا کے اس اعلان میں ایک بڑا چیلنج تھا کہ دین کی بنیادی

اصطلاحات کا صحیح مفہوم صرف نزول قرآن کے وقت غیر مسلم سوسائٹی میں رائج تھا۔ بعد کی صدیوں میں عربوں کی عربی اتنی کمزور ہوگئی کہ وہ دین کی بنیادی اصطلاحات کا مفہوم بھول گئے۔ امت سے قرآن کی تین چوتھائی سے زیادہ تعلیم بلکہ اس کی حقیقی روح نگاہوں سے اوجھل ہوگئی۔

داخلی ردّعمل کے باب میں ہم مولانا وحیدالدین خاں صاحب کی تنقید مولانا مودودی کے اس پہلو پر پیش کر چکے ہیں ۔اب اس باب میں ہم مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کا ردعمل پیش کر رہے ہیں۔ مولانا علی میاں صاحب کو ہم بیرونی علماء میں شمار کر سکتے ہیں۔ کیونکہ آغاز میں مولانا علی میاں صاحب کا جماعت اسلامی سے قرب برائے نام ہی رہا اور پھر متعین طور پر ان کا اپنا راستہ الگ ہوگیا۔

رب، الٰہ، عبادت اور دین کی جو تشریح مولانا مودودی صاحب نے پیش کی ہے اسے مولانا علی میاں صاحب نے مکمل طور پر رد کر دیا ہے۔ ہم اس کتاب سے کسی قدر طویل اقتباس نقل کر رہے ہیں تاکہ مسئلے کی اہمیت واضح ہو جائے اور علی میاں صاحب کا نقطہ نظر واضح ہو جائے۔

''عصر حاضر میں دین کی تفہیم وتشریح''۔

''کیا قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں صدیوں تک پردہ خفا میں رہیں اور اسلام کی حقیقی روح نگاہوں سے مستور رہی؟

''عصر حاضر کے مشہور مصنف ومقرر اور جماعت اسلامی کے بانی مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی اپنی مشہور ومقبول کتاب'' قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں میں، الہ، رب، دین، عبادت'' کے قرآنی کلمات اور اسلامی اصطلاحات کا ذکر کرتے ہوئے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ نزول قرآن کے وقت اس کا ہر مخاطب جس کی زبان عربی تھی، ان چاروں بنیادی اور قرآنی اصطلاحوں کے صحیح معنی اور مفہوم سے آشنا تھا، وہ لکھتے ہیں:

> عرب میں جب قرآن پیش کیا گیا تھا، اس وقت ہر شخص جانتا تھا کہ الٰہ کے کیا معنی ہیں، اور رب کسے کہتے ہیں، کیونکہ یہ دونوں لفظ ان کی بول چال میں پہلے سے مستعمل تھے۔ انہیں معلوم تھا کہ ان الفاظ کا اطلاق کس مفہوم پر ہوتا ہے، اس لئے جب ان سے کہا گیا کہ اللہ ہی اکیلا الٰہ اور رب ہے اور

الوہیت و ربوبیت میں کسی کا قطعاً کوئی حصہ نہیں تو وہ پوری بات کو پا گئے ۔انہیں بلا کسی التباس و اشتباہ کے معلوم ہو گیا کہ دوسروں کے لیے کس چیز کی نفی کی جا رہی ہے، اور اللہ کے لیے کس چیز کو خاص کیا جا رہا ہے۔ جنہوں نے مخالفت کی یہ جان کر کی کہ غیر اللہ کی الوہیت و ربوبیت کے انکار سے کہاں کہاں ضرب پڑتی ہے، اور جو ایمان لائے وہ یہ سمجھ کر ایمان لائے کہ اس عقیدہ کو قبول کر کے ہمیں کیا چھوڑنا اور کیا اختیار کرنا ہوگا۔

اسی طرح عبادت اور دین کے الفاظ بھی ان کی بولی میں پہلے رائج تھے، ان کو معلوم تھا کہ عبد کسے کہتے ہیں عبودیت کس حالت کا نام ہے، عبادت سے کون سا رسوم مراد ہے اور دین کا کیا مفہوم ہے، اس لئے جب ان سے کہا گیا کہ سب کی عبادت چھوڑ کر صرف اللہ کی عبادت کرو، اور ہر دین سے الگ ہو کر اللہ کے دین میں داخل ہو جاؤ تو انہیں قرآن کی دعوت کو سمجھنے میں کوئی غلط فہمی پیش نہ آئی، وہ سنتے ہی سمجھ گئے کہ یہ تعلیم ہماری زندگی کے نظام میں کس نوعیت کے تغیر کی طالب ہے۔

لیکن یہ صورت حال قائم نہیں رہی، یہ بدیہی حقیقتیں نگاہوں سے مستور ہو گئیں، اور قرآن کی ان چار بنیادی اصطلاحوں پر جو گویا اسلام کے لیے ''اصول موضوعہ'' کی حیثیت رکھتی تھیں، جہالت، عجمیت اور غفلت کے دبیز پردے پڑ گئے، وہ مندرجہ بالا عبارت کے بعد لکھتے ہیں۔

لیکن بعد کی صدیوں میں رفتہ رفتہ ان سب الفاظ کے وہ اصلی معنی جو نزول قرآن کے وقت سمجھے جاتے تھے بدلتے چلے گئے۔ یہاں تک کہ ہر ایک اپنی پوری وسعتوں سے ہٹ کر نہایت محدود بلکہ مبہم مفہومات کے لیے خاص ہو گیا، اس کی ایک وجہ تو خالص عربیت کی ذوق کی کمی تھی، اور دوسری وجہ یہ تھی کہ اسلام کی سوسائٹی میں جو لوگ پیدا ہوئے تھے، ان کے لیے الٰہ

اور رب اور دین اور عبادت کے وہ معانی باقی نہ رہے تھے، جو نزول قرآن کے وقت غیر مسلم سوسائٹی میں رائج تھے، انہیں دونوں وجوہ سے دور آخیر کی کتب لغت وتفسیر میں اکثر قرآنی الفاظ کی تشریح اصل معانی لغوی کے بجائے ان معانی سے کی جانی لگی جو بعد کے مسلمان سمجھتے تھے، مثلاً لفظ الہ کو قریب قریب بتوں اور دیوتاؤں کا ہم معنی بنادیا گیا، رب کو پالنے اور پوسنے والے، یا پروردگار کا مترادف ٹھہرایا گیا۔ عبادت کے معنی پوجا اور پرستش کے کئے گئے۔ دین کو دھرم اور مذہب اور (Religion) کے مقابلہ کا لفظ قرار دیا گیا۔ طاغوت کا ترجمہ بت یا شیطان کیا جانے لگا، نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن کا اصل مدعا ہی سمجھنا لوگوں کے لیے مشکل ہوگیا۔

پس یہ حقیقت ہے کہ محض ان چار بنیادی اصطلاحوں کے مفہوم پر پردہ پڑ جانے کی بدولت قرآن کی تین چوتھائی سے زیادہ تعلیم بلکہ اس کی حقیقی روح نگاہوں سے مستور ہوگئی ہے اور اسلام قبول کرنے کے باوجود لوگوں کے عقائد واعمال میں جو نقائص نظر آرہے ہیں، ان کا ایک بڑا سبب یہی ہے۔

امت کی خصوصیت اخذ وفہم اور قرآن کی خصوصیت ''ابانت'' وافادیت

ان عبارتوں کا پڑھنے والا جس کا مطالعہ گہرا اور وسیع نہیں ہے، اور جو اس حقیقت سے واقف نہیں ہے کہ اللہ تعالی نے اس امت کو عام گمراہی، اور دین سے ایسی نا آشنائی سے محفوظ رکھا ہے جو زمان ومکان کی حدود سے بے نیاز ہو کر ساری امت پر سایہ فگن ہو، یہ نتیجہ نکال سکتا ہے، کہ قرآن مجید کی حقیقت اس طویل مدت تک امت کی (یا زیادہ محتاط الفاظ میں امت کے اکثر افراد کی) نگاہ سے اوجھل رہی، اور امت بحیثیت مجموعی ان بنیادی الفاظ کی حقیقت ہی سے بے خبر رہی، جن کے گرد اس کتاب کا پورا نظام گردش کرتا ہے، اور جن پر تعلیمات اور دعوت کی عمارت قائم ہے اور یہ پردہ اس

بیسویں صدی کے وسط ہی میں اٹھ سکا۔

یہ نتیجہ اگر چہ بادی النظر میں کچھ زیادہ اہم اور سنگین نہ معلوم ہو، لیکن اس کے اثرات ذہن و دماغ اور طرز فکر پر بڑے گہرے اور دور رس ہیں، اس لئے کہ یہ اس امت کی صلاحیت ہی میں شک و شبہ پیدا کر دیتا ہے جو نہ صرف اس دین و پیغام کی حامل ہے، بلکہ اس کو دنیا میں پھیلانے، اس کی تشریح کرنے اور اس کی حفاظت کی ذمہ دار ہے، اور اس سے اس امت کی گزشتہ تاریخ، اس کے مجددین، مصلحین اور مجتہدین کے علمی و عملی کارنامے بھی مشکوک اور کم قیمت ہو جاتے ہیں، اور آئندہ کے لیے بھی یہ بات بڑی مشتبہ ہو جاتی ہے کہ جو کچھ کہا اور سمجھا گیا ہے، وہ صحیح ہے، اور جو کچھ کہا اور سمجھا جائے گا وہ ہر شک و شبہ سے بالاتر ہے، اس سے ظاہر و باطن اور ''مغز و پوست'' کے اس فلسفہ اور دینی حقائق کو ایک نہایت عسیر الفہم معمہ اور چیستان قرار دینے کی سعی کو شہ ملتی ہے، جس سے باطنیوں کے مختلف فرقوں نے مختلف زمانوں میں فائدہ اٹھایا۔

الفاظ و معانی کا رشتہ:

شاید بہت سے قارئین جن کی مذاہب و فرق کی تاریخ پر گہری نظر نہیں ہے، اس اجمال کو سمجھنے سے قاصر رہیں۔ اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ باطنیوں کی اس ٹکنیک کے متعلق راقم السطور نے اپنی کتاب تاریخ دعوت و عزیمت کے پہلے حصہ میں جو کچھ لکھا تھا، اس کو نقل کر دیا جائے۔

انھوں نے (باطنیوں نے) دیکھا کہ شریعت کے اصول و عقائد اور احکام و مسائل کو الفاظ میں بیان کیا گیا ہے، اور انسانوں کے سمجھنے اور عمل کرنے کے لیے ایسا ضروری تھا وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم اور ہم نے کوئی پیغمبر دنیا میں نہیں بھیجا مگر اپنی قوم کی زبان میں تا کہ لوگوں پر مطلب واضح کر دے۔

''ان الفاظ کے معنی و مفہوم متعین ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ نے اپنی زبان سے ان کی

تشریح اور اپنے عمل سے ان کی تعیین کردی ہے، یہ معنی و مفہوم امت میں عملی و لفظی طور پر تواتر و تسلسل سے چلے آرہے ہیں، اور ساری امت اس کو جانتی اور مانتی ہے، نبوت و رسالت، ملائکہ، جنت، و دوزخ، شریعت، فرض و واجب، حلال و حرام، صلوٰۃ، زکوٰۃ، روزہ حج یہ سب وہ الفاظ ہیں جو خاص دینی حقائق کو بیان کرتے ہیں، اور جس طرح یہ دینی حقائق محفوظ چلے آرہے ہیں، اس طرح ان دینی حقائق کو ادا کرنے والے یہ الفاظ بھی محفوظ چلے آرہے ہیں، اور اب دونوں لازم و ملزوم بن گئے ہیں۔

''جب نبوت و رسالت یا نبی یا صلوٰۃ یا زکوٰۃ کا لفظ بولا جائے گا تو اس وقت اس کی وہی حقیقت سمجھ میں آئے گی، اور وہی عملی شکل سامنے آئے گی، جو رسول اللہ ﷺ نے بتائی اور صحابہ کرام نے اس کو سمجھا، اس پر عمل کیا، اور اس کو دوسروں تک پہنچایا، اور اسی طرح نسلاً بعد نسل وہ چیز امت تک منتقل ہوتی رہی، انہوں نے اپنی ذہانت سے اس نکتہ کو سمجھا کہ الفاظ و معانی کا یہ رشتہ امت کی پوری زندگی اور اسلام کے فکری و عملی نظام کی بنیاد ہے اور اسی سے اس کی وحدت اور اپنے سرچشمہ اور اپنے ماضی سے اس کا ربط قائم ہے۔ اگر یہ رشتہ ٹوٹ جائے اور دینی الفاظ و اصطلاحات کے مفہوم و معانی متعین نہ رہیں، یا مشکوک ہو جائیں تو یہ امت ہر دعوت اور ہر فلسفہ کا شکار ہو سکتی ہے۔ اور اس کے سنگین قلعہ میں سیکڑوں چور دروازے اور اس کی مضبوط دیواروں میں شگاف پیدا ہو سکتے ہیں۔

قرآن کی بنیادی صفات و خصوصیات:

''یہ اس علمی حقیقت اور عقیدہ کے بھی خلاف ہے، کہ یہ دین اس نسل کو صرف کتابی شکل ہی میں نہیں ملا، بلکہ ایک نسل نے دوسری نسل تک اس کے الفاظ و مفاہیم بلکہ طریق عمل تک کو منتقل کیا، اور توارث کا یہ سلسلہ لفظ اور معنی دونوں میں جاری رہا، نیز اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کو جا بجا ''الکتاب المبین'' اور ''عربی مبین'' کے الفاظ سے یاد کیا۔

سورہ یوسف کے آغاز میں فرمایا:

آلر تلک ایات الکتاب المبین ○ انا انزلناہ قرآناعربیا لعلکم تعقلون ۔(سورہ یوسف ۱۔۲) ''الر۔یہ کتاب روشن کی آیتیں ہیں ہم نے اس قرآن کو عربی میں نازل کیا ہے تا کہ تم سمجھ سکو''۔

سورہ حجر کا آغاز اس طرح ہوتا ہے:

آلر تلک آیات الکتاب و قرآن مبین ۔(الحجر۔۱)''آلر۔یہ (خدا کی) کتاب روشن کی آیتیں ہیں۔

سورہ نمل اس طرح شروع ہوتی ہے:

طٰسٓ تلک آیات القرآن و کتاب مبین (سورہ نمل۔۱) طٰسٓ یہ قرآن اور کتاب روشن کی آیتیں ہیں۔

سورہ شعراء کی پہلی آیت ہے :طٰسٓمٓ تلک آیات الکتاب المبین (سورہ شعراء ۱۔۲) طٰسٓمٓ یہ کتاب روشن کی آیتیں ہیں۔

سورہ شعراء میں اس وحی کی (جو قلب مبارک پر حضرت جبرئیل کے ذریعہ نازل ہوئی) تفہیم وابانت کی صلاحیت کا ذکر ان الفاظ میں کیا گیا ہے۔

وانہ لتنزیل رب العالمین ۔نزل بہ الروح الامین ۔علی قلبک لتکون من المنذرین ۔بلسان عربی مبین۔ (سورہ الشعراء ۱۹۲ تا ۱۹۵)''اور یہ (قرآن خدائے) پروردگار عالم کا اتارا ہوا ہے، اس کو امانت دار فرشتہ لے کر اترا ہے (یعنی اس نے) تمہارے دل پر (القا) کیا ہے تا کہ (لوگوں کو) نصیحت کرتے رہو اور (القا بھی) فصیح عربی زبان میں (کیا ہے)۔

سورہ دخان کا آغاز اس آیت سے ہوتا ہے:

حٰمٓ ○ والکتاب المبین ۔(سورہ حٰمٓ ۱۔۲) حٰمٓ۔اس کتاب روشن کی قسم۔

''جس کتاب کے مبین، واضح اور قابل فہم ہونے کا تذکرہ خود قرآن میں اس شد و مد

سے اور بار بار کیا گیا ہے ، اس کے متعلق یہ باور کرنا مشکل ہے کہ وہ اپنی ان چار بنیادی اصطلاحات کے (جن پر اس کا پورا نظام اعتقاد و عمل اور دعوت و تبلیغ گردش کرتا ہے) صحیح مفہوم اور حقیقی مدلول کے سمجھانے سے قاصر رہی۔(۱)''

اپنے اس عمومی تاثر کے بعد مولانا علی میاں صاحب نے متعین طور پر مختلف پہلوؤں پر بحث کی ہے۔ اور اس نظریہ سے مرتب ہونے والے جو بڑے اثرات ان کی نظر میں مسلمانوں پر پڑ سکتے تھے انہیں واضح کیا ہے۔ اس کا اندازہ موصوف کی کتاب کے ان عنوانات سے کیا جا سکتا ہے۔ سلبی و منفی طرز فکر کا نفسیاتی اثر (ص ۴۱) حاکمیت الٰہ و رب پر انحصار (ص ۴۲) کیا انسان اور خدا کا تعلق محض حاکم و محکوم کا ہے (ص ۵۳) عبودیت و الٰہ کی تعریف شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے یہاں (ص ۵۶) انبیاء علیہم السلام کی بعثت و تعلیم کا اصل مقصد توحید کی دعوت اور شرک کا استیصال ہے (ص ۵۹) انبیاء کرام کے جہاد و جدوجہد کا اصل موضوع و نشانہ (ص ۶۸) ربوبیت و الوہیت کی اصل روح اقتدار اور حاکمیت مان لینے کے بعد عبادات کی حیثیت (ص ۷۰) کیا اسلامی عبادات و ارکان اربعہ محض وسائل و ذرائع ہیں (ص ۷۸)

مولانا علی میاں صاحب نے اپنی تائید میں استاد حسن اسماعیل کی رائے بھی نقل کی ہے۔ اس کی اہمیت کے پیش نظر اسے بھی ہم یہاں نقل کر رہے ہیں۔ اس کا عنوان ہے: ایک مصری فاضل اور اخوان کے مرشد عام کا تبصرہ و تنقید۔ اس عنوان کے تحت تحریر فرماتے ہیں:

''استاد حسن اسماعیل الہضیبی جو الامام شیخ حسن البنا کے بعد بالاتفاق اخوان المسلمین کے مرشد عام منتخب ہوئے اور جن کے علم و صلاح، اخلاص، دینی فہم اور استقامت پر پوری جماعت کا اتفاق تھا، مولانا مودودی کی ''قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں'' کا تمہیدی مضمون نقل کرنے کے بعد (جو اوپر گزر چکا ہے) تبصرہ کرتے ہوئے اپنی کتاب ''دعاۃ لا قضاۃ'' میں (جو ابھی حال میں مصر سے شائع ہوئی ہے) لکھتے ہیں:

''یہ دعویٰ واقعہ اور تاریخی حقیقت کے مطابق نہیں ہے، اس لئے کہ ان کلمات کے جاہلیت میں جو بھی معانی و مفہومات رائج رہے ہوں، قرآن

کریم ان کے اس خاص معنی کو معین کرتا ہے، جو ان کلمات سے اس کا مقصود ہے، اور ان لفظوں میں سے ہر لفظ سے اس کی جو مراد ہے، اس کا پورا تعارف کراتا ہے، اور اس کو پوری وضاحت کے ساتھ بیان کرتا ہے، اور اس مفہوم کے چہرے سے اس طرح نقاب اٹھاتا ہے کہ اشتباہ یا ابہام کا کوئی شائبہ باقی نہیں رہتا، قرآن کی اس وضاحت نے ان کلمات کے اصل لغوی مفہوم کی طرف رجوع کرنے اور اس کے نزول سے پہلے ان کے جو معانی تھے، ان کا سراغ لگانے کی ضرورت باقی نہیں رکھی، کوئی مسلمان اس بارے میں ذرا بھی شک میں مبتلا نہیں ہو سکتا کہ قرآن کا طریقہ بیان، اور اس کی شرح و وضاحت سب سے زیادہ محکم و واضح، حاوی اور بلند پایہ ہے، بلکہ اس کا اختیار کرنا، اس پر کلی اعتماد، اور اس کے نتیجے اور مطالبے کو تسلیم کرنا ضروری ہے، خواہ وہ ان مفاہیم کے مطابق ہو جو نزول قرآن سے پہلے اہل عرب میں پائے جاتے تھے، یا ان کے خلاف''

(اس کے بعد انہوں نے قرآن مجید سے اس کی مثالیں دی ہیں، جہاں یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ اس کے بعد وہ لکھتے ہیں:

''کیا یہ حقیقت نفس الامری کے اعتبار سے درست ہوگا کہ جب عرب مختلف و متفرق قبائل میں بٹے ہوئے تھے، اور ان میں سے ہر ایک کی ذیلی زبان (بولی و انداز گفتگو) الگ الگ تھا، وہ کسی ایک حکومت، ثقافت و تہذیب، اور یکساں عقائد کے جھنڈے کے نیچے نہیں تھے، وہ ایک ناخواندہ قوم تھے، جن میں ایسے افراد شاذ و نادر پائے جاتے تھے، جو پڑھنے لکھنے کے فن سے کسی قسم کی راہ و رسم رکھتے ہوں، ان سب پر جہالت و انحطاط کا تاریک سایہ تھا، ان کے ہاتھوں میں کوئی آسمانی کتاب نہ تھی، نہ کسی علم و فن پر ان کو دسترس تھی، جب وہ اس پست حال میں تھے، تو ''الٰہ''، ''رب''، ''عبادت''، ''دین'' کے صحیح مفاہیم ان کے یہاں شائع و ذائع

تھے، ان کا ہر فرد ان سے یکساں طریقہ پر آشنا اور ان کی معین اور غیر مشتبہ اور غیر مشترک حقیقت سے آگاہ تھا ،لیکن جب اللہ کی کتاب اس ذکر کے ساتھ نازل ہوگئی جس کی حفاظت کا اللہ نے ذمہ لیا ہے: ''انا نحن نزلنا الذکر و انالہ لحافظون'' اور جو ہر قسم کی خارجی دست و برد اور رخنہ اندازی سے محفوظ ہے ''لایاتیہ الباطل من بین یدیہ و لامن خلفہ''جس کے بیان میں کسی قسم کے ابہام اور جس کی وضاحت میں کسی قسم کا نقص نہیں ہے، جس کی رات دن کی تلاوت سے لاکھوں کروڑوں بندگان خدا اپنے مالک کا قرب و رضا حاصل کرتے ہیں، اور جس کو ان نمازوں میں بالجہر پڑھتے ہیں، جو بڑی بڑی جماعتوں کے ساتھ مساجد اور اپنے گھروں میں پڑھتے ہیں ،تو وہ معانی پردہ خفا میں چلے گئے ،اور امت ان کی دولت سے محروم ہوگئی ،وہ لوگوں میں اس طرح مشہور و رائج نہیں رہے، جیسا کہ وہ زمانہ جاہلیت میں معروف و مشہور تھے، کیا اتنا بڑا دعویٰ اس حالت میں زیب دیتا ہے کہ اللہ کی کتاب مسلمانوں کے درمیان موجود و محفوظ ہے، اور ان میں سے کوئی شخص بھی سورہ فاتحہ، سورہ اخلاص، یا معوذتین پڑھے یا سن لے، وہ ان حقیقتوں کو سمجھ لے گا اور ان معانی تک پہنچ جائے گا، جن کی زمانہ جاہلیت کے آدمی کو ہوا بھی نہیں لگی تھی۔''

مصنف کا یہ دعویٰ کہ:

'' اسلام کی سوسائٹی میں جو لوگ پیدا ہوئے تھے، ان کے لیے الٰہ، رب، اور دین و عبادت کے وہ معنی باقی نہ رہے تھے، جو نزول قرآن کے وقت غیر مسلم سوسائٹی میں رائج تھے'' بالکل ایک بے دلیل دعویٰ اور ایک بے پسند الزام ہے؟ جس پر کسی عمارت کی بنیاد قائم نہیں کی جاسکتی ،ہم نے قرآن مجید کی جن آیات کو بطور نمونہ پیش کیا ہے، ان سے الوہیت و ربوبیت کے معنی متعین ہو جاتے ہیں، مفسرین نے بھی کسی دور میں بھی (علی سبیل المثال) ''رب'' کے معنی میں سے کسی ایک معنی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ انھوں نے ہر موقع پر اس کلمہ کی وہی تشریح کی ہے جو سیاق و سباق کے مطابق تھی۔''

اس کے بعد انھوں نے آیات قرآنی نقل کر کے رب کے مختلف قرآنی معانی واضح کئے ہیں، اس کے بعد عبادت اور دین کی بھی تشریح قرآن مجید کی آیات کی روشنی میں کی ہے۔

پھر انھوں نے مولانا کی اس عبارت کو نقل کرتے ہوئے کہ ''عرب میں'' جب قرآن پیش کیا گیا تھا اس وقت ہر شخص جانتا تھا کہ ''الٰہ'' کے کیا معنی ہیں، اور ''رب'' کسے کہتے ہیں، کیونکہ دونوں لفظ ان کی بول چال میں پہلے سے مستعمل تھے، انہیں معلوم تھا کہ ان الفاظ کا اطلاق کس مفہوم پر ہوتا ہے، اس لئے جب ان سے کہا گیا کہ اللہ ہی اکیلا ''الٰہ'' اور ''رب'' ہے اور الوہیت و ربوبیت میں کسی کا قطعاً کوئی حصہ نہیں، تو پوری بات کو پا گئے، انہیں بلا کسی التباس و اشتباہ کے معلوم ہو گیا کہ دوسروں کے لیے کس چیز کی نفی کی جا رہی ہے، اور اللہ کے لیے کس چیز کو خاص کیا جا رہا ہے، لکھا ہے کہ:

''اگر اس گفتگو کا مقصد بلا اطلاق اس کا حکم لگانا ہے کہ بعثت نبوی کے وقت نجد و حجاز میں ہر عرب نے معین اور واضح طریقہ پر آپ کی دعوت کا مفہوم سمجھ لیا تھا، اور وہ ''الٰہ'' و ''رب'' کے مفہوم، حقیقت توحید، اور مختصراً شہادت ''لا الٰہ الا اللہ'' کے مکمل مفہوم پر حاوی تھا تو ایسے دعویٰ کی صحت پر دلیل کی ضرورت ہوگی، اور اس کے لیے یہ دعویٰ کافی نہیں ہے، کہ الٰہ و رب کا مطلب اس وقت کے عربی بولنے والوں شائع اور معروف تھا، کون یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس نے ان سب کی مردم شماری کی ہے، اور ان میں سے فرداً فرداً وہ ہر ایک کے حالات سے واقف ہے، پھر جب کہ نجد و حجاز کے باشندے سب کے سب خالص عربی النسل لوگ بھی نہیں تھے، جن کی مادری زبان عربی ہو، ان میں سے ایک بڑی تعداد ان لوگوں کی تھی جو عرب میں رہ بس گئے تھے۔ ایک بڑی تعداد ان علاقوں کی تھی جو مختلف ممالک و اقوام سے تعلق رکھتے تھے، اور باہر سے لائے گئے تھے، ان میں بہت سے غیر ملکی آزاد لوگ تھے، جن کی زبان عجمی تھی، تاریخ نے بھی بہت سے ایسے صحابہ کے نام محفوظ کر دئے ہیں جو ایرانی النسل، رومی النسل، یا حبش نژاد تھے، اور قرآن مجید نے اس آیت کے ذریعہ جزیرۃ العرب میں ان کی موجوگی کی طرف اشارہ بھی کیا ہے،، '' لسان الذی

يلحدون اليه أعجمي وهٰذا لسان عربي مبين،،(۱)

مولانا ابوالحسن علی ندوی کے مندرجہ بالا اقتباس اور باب (اندرونی ردعمل) میں مولانا وحیدالدین خاں کے نقل کردہ اقتباسات میں جن مسائل کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے وہ خالص نظریاتی یا عملی اور فکری نوعیت کے مسائل ہیں۔ تاہم قرآن کی چار بنیادی اصطلاحوں کے صحیح لغوی و اصطلاحی مفہوم کا تعین اور حاکمیت الٰہ کے نظریہ کے علاوہ ایک بڑی تعداد ایسے فقہی نوعیت کے مسائل کی بھی ہے جن کے بارے میں مولانا مودودی کے انفرادی موقف اور خلافِ جمہور رائے کی بنا پر غیر پارٹی علماء، بالخصوص علمائے دیوبند و مظاہر العلوم (سہارنپور) کی طرف سے شدید ردعمل ظاہر ہوا۔ اس طبقہ کے ردعمل کی شدت یہاں تک پہنچی کہ مولانا مودودی اور ان کی تحریک کے خلاف درجنوں کی تعداد میں تکفیر اور تفسیق کے فتوے صادر ہوئے، جو پمفلٹ اور ہینڈ بل کی شکل میں ہندو پاک کے مسلمانوں میں وسیع پیمانے پر پھیلائے گئے۔ جن سے عوام کے اندر بھی مولانا مودودی اور ان کی تحریک سے ایک تنفر اور توحش پیدا ہوا۔ ہم یہاں قدیم علماء کے اس ردعمل پر ایک اجمالی نگاہ ڈالیں گے۔

اس سلسلہ میں غالباً سب سے پہلا فتوی وہ ہے جو ۱۹۵۰ کے اواخر میں دارالافتاء سہارنپور کی طرف سے چھپا۔ یہ فتویٰ ۳۲ صفحہ پر مشتمل تھا، جس کے آخر میں مفتی مہدی حسن صاحب (شاہ جہاں پوری) اور مولانا اعزاز علی صاحب (دیوبندی) کے فتوے بھی درج تھے۔

اس کے بعد مفتی احمد سعید صاحب کا ایک مفصل فتویٰ ''کشف حقیقت'' کے نام سے چھپا، اسی کے ساتھ ساتھ متعدد فتوے، اشتہارات اور پمفلٹ کی صورت میں شائع کئے گئے جن پر مولانا حسین احمد مدنی، مفتی کفایت اللہ صاحب، مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی، حضرت شیخ محمد زکریا، مولانا جمیل احمد صاحب تھانوی، حافظ عبداللطیف صاحب اور دہلی کے دوسرے روایتی علماء اور مفتیوں کی تائید و توثیق بھی تھی۔ اکابرین دیوبند و مظاہر العلوم (سہارنپور) اور ہم خیال طبقہ کی طرف سے مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کے خلاف جو تنقیدی کتابیں شائع ہوئیں ان میں سے چند قابل ذکر کتابیں حسبِ ذیل ہیں:

(۱) مودودی دستور اور عقائد کی حقیقت دو حصے — از مولانا حسین احمد مدنی

(۲) آئینہ تحریک مودودی — از مولانا مفتی مہدی حسن صاحب

(۳) ردّ فتنۂ مودودیت — از حضرت شیخ زکریا کاندھلوی

(۴) فتنۂ مودودیت	ازمولانا نذرالدین نذر
(۵) ترجمان اسلام	ازمولانا غلام غوث ہزاروی
(۶) مکتوبات ثلاثہ	از حکیم عبدالرشید محمود گنگوہی
(۷) جماعت اسلامی پر تبصرہ، دو حصے	ازمولانا عبدالصمد رحمانی
(۸) جماعت اسلامی کا دینی رخ، چار حصے	ازمولانا عبدالصمد رحمانی

یہ اور اس طرح کی دوسری تمام کتابوں اور کتابچوں میں جو اعتراضات اور سوالات اٹھائے گئے انہیں مختصراً حسب ذیل عناوین کے تحت جمع کیا جاسکتا ہے:

۱۔ عصمت انبیاء کا مسئلہ، صحابہ معیار حق ہیں یا نہیں؟(۱)

۲۔ مودودی صاحب اعمال کو ایمان کا جزو مانتے ہیں۔ حالانکہ یہ خوارج اور معتزلہ کا عقیدہ تھا، جب کہ شافعیہ اور دیگر تمام ائمہ حدیث اور علمائے اہل سنت والجماعت اعمال کو ایمان کا جزِ مقوّم نہیں بلکہ جزِ متمّم و مکمّل مانتے ہیں۔(۲)

۳۔ کبائر کے مرتکب مسلمانوں کا کیا حکم ہے؟

۴۔ جو مسلمان جماعت اسلامی میں داخل نہیں ہوئے ان کے ایمان واسلام کے متعلق مودودی صاحب کی رائے کیا ہے۔ وہ انہیں اسلام میں داخل اور مسلمان سمجھتے ہیں یا اسلام سے خارج؟

۵۔ سلف صالحین (صحابہ و تابعین، اولیاء اللہ، صوفیائے کرام) اور جمہور علماء اہل سنت والجماعت کے جو کچھ معتقدات اور مسلمات ہیں ان سب کو مودودی صاحب تسلیم کرتے ہیں یا نہیں؟

۶۔ نزول مسیح اور مہدی موعود علیہما السلام کے بارے میں وہ کیا عقیدہ رکھتے ہیں؟ کیا وہ خود کو مجدد اسلام اور مہدیٔ موعود تصور کرتے ہیں؟ یا آئندہ چل کر وہ اپنے تئیں مجدد اور مہدیٔ موعود ہونے کا دعویٰ کریں گے؟

۷۔ مودودی صاحب جمہور سلف کی تحقیقات اور اجتہادات کو اولین اہمیت دیتے ہیں یا اپنے ذاتی استنباطات کو ان کے اوپر مقدم رکھتے ہیں؟ وغیرہ(۱)

۸۔ ائمہ فقہ کی تقلید اور مشائخ تصوف کے طریق تزکیہ وتربیت کی شرعی حیثیت کا مسئلہ، امت

مسلمہ کا مشن، ذمیوں کے حقوق، اسلامی جہاد کا مقصد، قرآن کی لغوی و معنوی تحریف، سرکاری ملازمتوں کے جواز اور عدم جواز وغیرہ قسم کے مسائل (۲)

قدیم علماء کی تنقیدی تحریروں کا جو سرسری خلاصہ ہم نے اوپر پیش کیا، اس سے یہ ظاہر ہے کہ ان مباحث کا ہمارے موضوع زیر بحث سے براہ راست طور پر کوئی تعلق نہیں۔ اسی لئے ہم نے ان کے اقتباسات کو نقل کرنے سے گریز کیا، دوسری وجہ جو ان کی تحریروں کے اقتباسات کو نقل کرنے میں مانع ہوئی یہ ہے کہ مولانا مودودی کے خلاف اس طبقہ کی تمام تحریروں کے مطالعہ سے ہمیں یہ اندازہ ہوا کہ ان میں سے اکثر کی تنقید یا اعتراض کی بنیاد یا تو دانستہ یا نادانستہ غلط فہمی تھی یا کوتاہ فہمی۔ یہی وجہ ہے کہ ان تحریروں میں مسئلہ کا وسیع اور گہرا تجزیہ، استدلال کی پختگی اور فکر و خیال کی وضاحت نہیں نظر آتی جو علمی تنقید کی جوہری خصوصیات ہیں، نصف سے زائد تحریریں ایسی ہیں جن کے انداز بحث پر قدیم مناظرہ بازی کا رنگ غالب ہے اور طرز کلام بے اعتدالی اور عدم توازن کی حد تک سخت ہے۔

سہارنپور، دیوبند، تھانہ بھون اور دہلی کے روایتی علماء کی ان تنقیدوں کے بارہ میں، ازراہِ حسن ظن، اگر ہم کوئی محتاط رائے ظاہر کرنا چاہیں تو وہ یہ ہوگی کہ اپنے روایتی علم اور روایتی انداز فکر و نظر کی وجہ سے اصلاً وہ ابتداء میں یہ فیصلہ کرنے سے قاصر رہے کہ مولانا مودودی کی تعبیر دین کی نوعیت کیا ہے اور اگر اس میں جدت کے ساتھ ساتھ دینی حقائق سے انحراف بھی پایا جاتا ہے تو اس انحراف کی حیثیت اور اس کے متوقع نتائج کیا ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اس کے خلاف وہی باتیں کہیں جو تاریخ اسلام کے دوسرے فرق باطلہ کے بارے میں اس سے قبل کہی گئی تھیں۔ حالانکہ مودودی صاحب کی تشریح دین کا انوکھا پن ایسا ہے کہ شاید ملت اسلامیہ کی تاریخ میں اس نوعیت کی دوسری مثال موجود نہیں، اسی بنا پر قدیم علماء و اکابر کی مثال بقول مولانا وحید الدین خاں صاحب — ''ایسے وکیل کی سی ہوگی جس کا مقدمہ تو بہت مضبوط ہو مگر وہ واقعات کو صحیح طور پر نہ سمجھنے کی وجہ سے اس کی مضبوط وکالت نہ کر سکے۔ (۳)

مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کے خلاف روایتی علماء کی طرف سے جو فتاوے اور تنقیدی کتابیں لکھی گئیں ان کی بے اعتدالی اور بے جا تشدد کا اندازہ آپ اس سے کر سکتے ہیں کہ مولانا منظور نعمانی صاحب نے جماعت اسلامی سے علمی طور پر کلی علیحدگی اختیار کر لینے کے باوجود ان کی مکمل تائید

نہیں کی ۔ انہوں نے جماعت اسلامی سے نظریاتی اور علمی اختلاف رکھتے ہوئے جماعت کی نامنصفانہ مخالفت کے خلاف آواز اٹھائی ، چنانچہ رسالہ الفرقان (لکھنؤ) بابت ماہ ذی القعدہ ۱۳۷۰ ہجری میں انہوں نے ایک طویل مضمون لکھا جس کا عنوان تھا: ''جماعت اسلامی اور اس کے خلاف فتوے'' اس مضمون کو تفصیل کے ساتھ الفرقان کے مذکورہ شمارے میں دیکھا جا سکتا ہے ۔ اس مضمون کے دو حصے تھے پہلے حصہ میں انہوں نے ان مفتیان کرام کو مخاطب کیا جنہوں نے مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کے خلاف فتوے صادر کئے اور اس کے دوسرے حصہ میں جو خاصا طویل ہے مولانا نے جماعت اسلامی کے ذمہ داروں کو مخاطب کیا ہے ۔

مفتیان کرام کو مخاطب کر کے انہوں نے جو کچھ کہا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جماعت اسلامی میں جہاں بہت سے پہلو ضرر کے ہیں وہاں اس کا ایک پہلو مفید بھی ہے وہ یہ ہے کہ اس کی دعوت اور اس کے لٹریچر سے بہت سے مغرب زدہ مسلمانوں کو ایمان نصیب ہو رہا ہے ۔ اس لئے یہ بات کوئی اچھی نہیں کہ آپ حضرات نے ان کو ایک دم سے کافر ہی بناڈالا وہ سزا کے مستحق تو ضرور تھے لیکن اتنی سخت سزا کے مستحق نہیں تھے ۔ پھر مولانا نے ان کو کچھ مفید مشورے دیئے ہیں کہ اگر جماعت اسلامی کے خلاف کوئی مہم چلانی ہی ہے تو اس کو ان لائنوں پر چلایا جائے ۔

جماعت اسلامی کے ذمہ داروں کو مخاطب کر کے مولانا نعمانی نے جو کچھ فرمایا ہے اس کو انہوں نے دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے ۔ ایک حصہ میں انہوں نے نہایت تفصیل کے ساتھ جماعت اسلامی کی مضرتوں اور خرابیوں پر نظر ڈالی ہے جن کو وہ یا ان کے دوسرے ہم خیال محسوس کرتے ہیں ۔ اور دوسرے حصہ میں ان خرابیوں کو دور کرنے کے لئے کچھ تجاویز اور علمی تدابیر بیان فرمائی ہیں ۔ (۱)

مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کے دستور اور لٹریچر کے خلاف جس قدر فتوے اور تنقیدی تحریریں اور کتابیں شائع کی گئیں ۔ جماعت اسلامی کی طرف سے بڑی حد تک ان کے مدلل اور مفصل جوابات بھی دیئے جاتے رہے ۔ اس ضمن میں غالباً صرف ایک ہی کتاب کا استثناء ہے اور وہ مولانا وحیدالدین خاں صاحب کی کتاب ''تعبیر کی غلطی'' ہے جیسا کہ ہم اندرونی ردّعمل کے باب میں لکھ آئے ہیں ۔ یہاں یہ موقع نہیں کہ مولانا مودودی اور ان کی جماعت کے دوسرے افراد نے اپنے خلاف شائع

کی جانے والی تحریروں اور فتووں کے جو جوابات دیئے ہم انہیں نقل کریں۔ تاہم اس سلسلہ میں حوالے کے لئے ماہنامہ ترجمان القرآن کا مستقل باب رسائل و مسائل دیکھنا چاہئے جس کے تحت خود مولانا مودودی صاحب اکثر و بیشتر اس قسم کی مخالفانہ تحریروں کے جوابات دیا کرتے تھے۔ ماہنامہ ترجمان القرآن کے مذکورہ باب کے تحت چھپنے والے مولانا مودودی کے مضامین کو ''رسائل و مسائل'' ہی کے نام سے کتابی صورت میں شائع کیا گیا ہے جو سات حصوں پر مشتمل ہے۔ اسی طرح جماعت اسلامی کی طرف سے شائع ہونے والے ایک کتابچہ بعنوان ''کیا جماعت اسلامی حق پر ہے'' کا مطالعہ بھی مفید ہوگا جس میں ہند اور بیرون ہند کے علماء اور مفتیان کرام سے توثیق و استصواب کر کے ان کے تاثرات کو اکٹھا کیا گیا ہے اور اس طرح گویا یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ جماعت اسلامی کا دستور، اس کا طریق کار اور لٹریچر سب برحق ہے۔ اسی دفاعی سلسلہ کی ایک اہم کڑی مولانا عامر عثمانی کی کتاب ''حقیقت'' ہے جو پہلی بار ۱۹۵۶ کے اواسط میں ادارہ تجلی (دیوبند) سے شائع ہوئی۔ اس کتاب میں خاص طور پر مولانا حسین احمد مدنی کی کتاب ''مودودی دستور اور عقائد کی حقیقت'' اور مولانا احمد سعید صاحب کے فتوے ''کشف حقیقت'' کا جواب دیا گیا ہے۔

غیر پارٹی میں جن حضرات نے جماعت اسلامی کے خلاف اپنے ردّعمل کے اظہار میں بڑی حد تک اعتدال، وقار اور سنجیدگی کا ثبوت دیا ان میں ایک نمایاں نام حکیم عبدالرشید محمود گنگوہی کا ہے، جنہوں نے اپنے طویل تنقیدی مکتوبات میں صریح لفظوں میں اس بات کا اعتراف کیا کہ:

''مولانا مودودی کی تحریک دعوت اور مجموعہ لٹریچر کچھ منفعتیں بھی اپنے اندر رکھتا ہے اور بعض مضرتیں بھی۔۔۔''(۱)

اسی طرح اپنے ایک خط کا خاتمہ انہوں نے حسب ذیل الفاظ میں کیا ہے:

''اس سب کے باوجود، نفس تحریک اقامت دین و دستور اسلامی کی سعی مشکور ہے۔ اس کی مخالفت منشائے حق کی مخالفت ہے۔ جس طرح ممکن ہو تائید و نصرت سے گریز نہ کیا جائے۔۔۔''(۲)

ہم یہاں حکیم عبدالرشید صاحب گنگوہی کے ایک مکتوب کا اقتباس انہیں کے لفظوں میں نقل

کرتے ہیں۔جس میں انہوں نے مولانا مودودی کے ایک مضمون ''مسلک اعتدال'' پر تنقید کی ہے اس مضمون میں مولانا مودودی نے صحابہ اور رواۃ حدیث کے بارے میں جمہور ائمہ حدیث۔کے مسلک سے ہٹ کر ایک نئی رائے ظاہر کی تھی۔مولانا گنگوہی لکھتے ہیں:

''اسی طرح فن حدیث میں مسلک اعتدال پر ان کا ایک مقالہ ہے جو بعض جہات سے نہایت فاضلانہ اور سخت غیر معتدل بھی ہے، محدثین کرام کی تحقیق حدیث اور تعدیل وتنقید رواۃ وروایات کے ذیل میں انہوں نے حدیث کے اعتماد کو بہت حد تک کم اور سلف کے وقار کو بہت حد تک گرادیا ہے اس لئے کہ بلحاظ اسناد اور بلحاظ تفقہ، ان میں جو سقم ہے اس کی بنا پر کون سی ایسی چیز ہے جس میں غلطی کا احتمال نہ ہو۔ معیار استناد میں بھی احتمال نقص اور احوال رواۃ بھی غیر معتبر اس لئے کہ نفس ان کے ساتھ لگا ہوا تھا۔نفسیاتی رجحانات سے وہ مبرا نہ تھے۔اور یہ رجحانات فضیلت میں بھی آتے رہتے تھے۔ان کی تصنیف تفہیمات (ص ۱۹) دیکھ جایئے خصوصاً فقہا، محدثین اور صحابہ کے باہم کلمات بدزبانی، سب وشتم، تذلیل وتحمیق اور تکذیب کے تذکار نے آزادی افکار کے اس دور ضلال میں ان لوگوں کے دماغوں پر خوب ہی کا م کیا جو پہلے ہی سے حق واہل حق کی حرمتوں، عظمتوں کو اپنے قلب ودماغ کا بار گراں سمجھتے تھے۔حالانکہ مولانا نے متفقہانہ احتیاط ومتکلمانہ فکر سے اس جز پر غور نہ فرمایا کہ جب ان کے ہی قول کے مطابق اسمائے رجال کے ذخیرہ میں کون سی ایسی چیز ہے جس میں غلطی کا احتمال نہ ہو تو ان تاریخی روایات ہی پر کیا وثوق ہے جس میں ایسے ایسے جلیل القدر حضرات عام انسانوں کی طرح لڑتے، ایک دوسرے پر سب وشتم کرتے، طعن وتشنیع دیتے دکھلائے گئے ہیں۔اور کیا امت پر شفقت اور اس کے آج کے مصالح کو اس میں ملحوظ ومرعی رکھا گیا ہے؟ جبکہ اشراط ساعة لعن اخر هذه الامة او لها کی فضا ہموار ہو رہی ہے۔

حضرت مجدد سرہندی فرماتے ہیں کہ صحابہ کے متعلق کوئی ایسا تذکرہ ایسے انداز میں کہ جس میں

ذرا بھی ابہام بے وقعتی ہو، یا ان کی جلالت شان کے منافی ہو حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے فائدہ کو کم کر دینے والا ہے۔ خبردار احتیاط کرو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جب میرے اصحاب کا ذکر آئے خاموش ہو جاؤ۔ الصحابة كلهم عدول (میرے اصحاب دین میں سب ثقہ ہیں) اللہ تعالی معاف فرمائیں۔ اگر یہ سوءظن " بعض الظن اثم ،، میں داخل ہو، اس لئے کہ ہر سوءظن گناہ نہیں، بعض گناہ ہیں۔ جن کے ساتھ قرائن قویہ، غالبہ ظنیہ نہ ہوں کہ خیال یہ ہوتا ہے کہ چونکہ مولانا کو تنقید کا بہت ذوق ہے ایسا کہ بعض دفعہ مناسب حد اعتدال اور اپنے مقتدایانہ و مجددانہ منصب سے بھی تجاوز اور خروج محسوس ہونے لگتا ہے، اور اپنے بعض ہمعصر علماء کے جبہ و دستار کے مضحکہ اور ان کے حواس خمسہ کی تعطیل کی خوبی تحمیق سے بھی گریز نہیں فرماتے اور سلف صالحین، بڑے بڑے ائمہ وقت، بلکہ صحابہ کے متعلق بھی ایسے الفاظ لکھے جاتے ہیں جو کہ ممکن ہے کہ واقعہ کے مطابق ہی کہیں ہوتے ہوں اور اسی تقدیر پر منکر بھی محسوس ہوتے ہیں۔ ورنہ تو بہتان کہا جاتا۔ مگر کہنے والے کا منصب چونکہ اس سے فروتر ہے۔ اسلئے وہ " آنچنان میرود کہ زیبا میروی " سے بالکل مختلف ہو جاتے ہیں اور ذوق پر سخت بار بن جاتے ہیں۔ (۲)

غیر جماعتی علماء کے ردعمل کے سلسلہ میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مولانا جناب قاری طیب صاحب کی رائے بھی شامل کر دی جائے۔ قاری صاحب کی یہ ایک عمومی رائے ہے جو انہوں نے ایک خط کے جواب میں ظاہر فرمائی تھی۔ اور اسے روزنامہ آزاد نے ۱۱ جنوری ۱۹۴۷ کو شائع کیا تھا۔

> نحمدہ ونصلی۔ حضرت المحترم، السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، گرامی نامہ باعث سرفرازی ہوا۔ یادآوری کا ممنون ہوں۔ مودودی صاحب کی جماعت کے بعض ذمہ دار حضرات نے ان کا لٹریچر بھی اس غرض سے عنایت فرمایا کہ میں ان کی تحریک حکومت الٰہیہ کے بارہ میں بصیرت سے کوئی خیال ظاہر کر سکوں۔ ماضی قریب میں ممدوح الصدر کا یاددہانی کا والا نامہ بھی آیا۔ جس میں رائے ظاہر کر دینے کے بارہ میں تذکیر کی گئی تھی۔ قلت فرصت اور کثرت مشاغل کے سبب ابھی تک ان کے پاس رائے لکھ کر ارسال نہیں کر سکا ہوں۔ جس کا افسوس ہے۔ موصوف منتظر ہونگے اسی دوران میں جناب کا والا نامہ بھی صادر ہوا جو مزید تذکیر کا باعث ہو گیا۔ اس لئے تحریک مذکور کے بارہ میں یادداشت قلمبند کی جسے ان کی خدمت میں ارسال کر رہا

ہوں وہی مضمون جناب کے پاس بھیج دیتا ہوں۔

میں نے اس تحریک کے لٹریچر کا بنیادی حصہ اور بعض ٹریکٹ اور پمفلٹ بالاستیعاب دیکھے۔ جہاں تک نفس تحریک حکومت الٰہی اور اس کے نصب العین کا تعلق ہے۔ مجھے اس میں کوئی چیز خلاف شریعت محسوس نہیں ہوئی۔ بلکہ تعمیری رنگ میں یہ ایک اچھی اور مفید تحریک ہے اگر اس کے اصلی اور صحیح رنگ میں اسے آگے بڑھایا جائے۔ البتہ اس سلسلہ میں جہاں تک مودودی صاحب کی فقہ وتصوف میں رائے زنی اور دخل دینے کا تعلق ہے، مجھے اس سے شدید اختلاف ہے۔ میں ان کی تحریرات اور طرز استدلال نیز نوعیت معلومات سے اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ نہ انھیں ان دونوں فنون سے مناسبت ہے اور نہ وہ ان میں مستند معلوم ہوتے ہیں۔ اس بارے میں ان کی رائے ایک غیر صاحب فن اور غیر مبصر کے عقلی استنباط سے زیادہ کوئی درجہ نہیں رکھتی۔ جو ظاہر ہے کہ حذاق فن اور عملی ماہرین کے سامنے کسی درجہ میں قابل التفات نہیں ہوسکتی۔

موصوف کے اصول پر جب کہ مستند علماء ماہرین دین حتی کہ سلف صالحین کا اجتہادی استنباط اور فہم نصوص کسی درجہ میں قابل اعتبار نہیں تو ان کے اصول پر خود ان کا استنباط یا فہم نصوص دوسروں کے لیے کیسے قابل قبول اور لائق اعتنا ہوسکتا ہے؟ نص کے الفاظ میں تو بحث ہے ہی نہیں کلام تو مدلول میں ہے اور مدلول کی تعین میں فہم کا دخل ہے۔ اور وہی حجت نہیں تو خود ان کے فہم یا استدلال سے کسی فہم کو کیسے تسکین ہوسکتی ہے۔ اس لئے فقہ وتصوف میں جس حد تک ان کے استدلال یا استنباط یا بیان مفہوم کا تعلق ہے، نہ وہ حجت ہے، نہ وہ قابل التفات، سلف وخلف کے فہم واستنباط کا جب مقابلہ ہوگا تو موصوف تو خلف جیسے قریب العہد افراد کے مفہوم و استدلال کو معتبر کہیں گے اور ہمارے نزدیک فقہ اور تصوف کی راہ میں ان کی پیش کردہ آرا وقیاسیات فنی حیثیت سے قبولیت کا کوئی مقام نہیں رکھتے۔ بنابریں اس کی ضرورت نہیں ہے کہ ان کی مزعومہ جزئیات فقہیہ یا مسائل تصوف وغیرہ پر کوئی تنقید کی جائے اور اس کا حکم معلوم کیا جائے۔ اس مذکورہ بالا معیار سے ان ساری جزئیات کا فیصلہ ہوسکتا ہے۔ رہا اصلی فقہ وتصوف

تو میں سمجھتا ہوں کہ ان فنون کو ساقط الاعتبار ٹھہرا کر خود اس تحریک حکومت الٰہی کو نہ چلایا جاسکتا ہے اور نہ قابل اعتبار ہی باور کرایا جاسکتا ہے کیونکہ اللہ کی حکومت عالم آفاقی میں تو اس حد تک ظاہر و شاہد ہے کہ اس کے منوانے کے لیے کسی رسمی تحریک اٹھانے کی ضرورت ہی نہیں ہے تحریک کی ضرورت اگر ہے تو نفس ہی کے لیے ہوسکتی ہے کہ انسان کے ظاہر و باطن کے حق میں حکومت کا سکہ مسلط ہو جائے اور اعمال ظاہر و باطن کے لحاظ سے بالارادہ قانون الٰہی کے وفادار اور پابند ہوں کہ یہی پابندی ظاہر و باطن کے حق میں حکومت الٰہی کا ظہور کہلائے گی۔ اور ظاہر ہے کہ حکومت الٰہی کے احکام ظاہر کے مجموعہ کا اصطلاحی نام فقہ اور احکام باطن کے مجموعہ کا اصطلاحی نام تصوف ہے جن کی بنیادیں قرآن وحدیث نے قائم کی ہوئی ہیں۔ جب ان دونوں کے انکار یا تعریف سے ظاہر و باطن عملاً کورے رہ گئے تو حکومت الٰہی کا سد باب تو پہلے ہی ہو گیا پھر حکومت الٰہی کے نام سے ان نفوس پر آخر تسلط کس چیز کا ہوگا جس کی تحریک کی جائے۔ ع

یکے بر سر شاخ و بن می برید

اس صورت میں حکومت الٰہیہ کا عنوان نصب العین نہ ہوگا۔ بلکہ محض سیاسی نعرہ رہ جائے گا۔ جو خود اپنے حقیقی مفہوم کی تکذیب کرتا رہے گا، اگر خدانخواستہ یہی صورت رہی تو میرا گمان یہ ہے کہ اس تحریک کا انجام ان ہی تحریکوں جیسا ہوگا جو اپنے اپنے وقت میں کسی نہ کسی اسلامی نعرہ کے ساتھ اٹھیں اور انجام کار کسی نہ کسی غیر اصلاحی مقصد یا اسلامی مقاصد کے خلاف پر منتج ہو گئیں۔

خوارج نے سب سے پہلے حکومت الٰہی کا نعرہ لگایا لیکن اس کے نتیجہ سے فتنۂ عقائد اور فتن صحابہ کے غیر اسلامی مقاصد نکل آئے۔ روافض نے محبت اہل بیت کا دینی نعرہ لگایا مگر اس کے نتیجہ سے سب و شتم صحابہ اور الزام خلافت کا مفسدہ ظہور پذیر ہو گیا۔ آج کے دور میں مثلاً سرسید نے تعلیم و ترقی کا نعرہ لگایا مگر اس کے نتیجہ سے انکار خوارق و معجزات اور فتنہ عقائد نکل آیا، عنایت اللہ مشرقی نے قومی عسکریت اور تنظیم کا نعرہ لگایا اور اس کے نتیجہ سے نکل آیا مولوی کا غلط مذہب۔ غرض ان تمام تحریکوں کا عنوان اور نعرہ

اسلامی تھا۔اور اس کے نتیجے مقاصد غیر اسلامی ،نتیجہ یہ ہوا کہ ناسمجھ عنوان کی خوشنمائی سے مبتلا ہوئے اور سمجھدار حقیقت کو سمجھ کر بچے رہے ۔ اور اس طرح تفریق ہو کر مسلمانوں کے بہت سے افراد ان سے کٹ بھی گئے اور ان کے مدمقابل بھی آ کھڑے ہوئے اور فتنۂ تخریب اور اختلاف نے امت کو گھیر لیا۔اگر تحریک حکومت الٰہی کے پاکیزہ عنوان کے نتیجہ سے فقہ وتصوف کا انکار، اکابر امت کی تحمیق وغیرہ برآمد ہوتی ہیں تو جس تفریق امت پر مذکورہ تحریکات منتج ہوئیں اسی پر یہ تحریک بھی منتج ہوگی۔

بہرحال میں تو یہ سمجھ رہا ہوں کہ اگر مولانا مودودی ایک سیاسی مفکر کی حیثیت سے اپنی سیاست کو مسلمانوں کے سامنے تعمیری رنگ میں پیش فرماتے رہیں اور غیر دینی سیاستوں کی تنقید کر کے مسلمانوں کو ان سے محفوظ رکھتے اور اللہ کی حکومت سے وابستہ رکھنے کی کوشش میں لگے رہیں تو ان کی تحریک مفید اور کامیاب ہو جائے گی۔لیکن اگر وہ مفتی یا شیخ ناقد کی حیثیت سے مسلمانوں کے سامنے آئیں گے تو مسلمان انہیں قبول نہ کریں گے۔اور اس کا نتیجہ تحریک میں اضمحلال یا مضر ہونے کی صورت میں بر آمد ہوگا۔اور اس طرح ایک اچھی خاصی اسلامی اسکیم ضائع ہو جائے گی۔

یہ حاصل ہے اس مفہوم کا جو میں مولانا مودودی کے لٹریچر کے مطالعہ سے سمجھا ہوں۔ رائے اہل الرائے کی ہوتی ہے اور حضرات علماء ہی کے افادات اس کے بارے میں معتبر اور مقبول ہونے چاہئیں۔لیکن جبکہ خصوصیت سے اس بارہ میں جناب نے اور دوسرے حضرات نے مجھے قابل خطاب سمجھا تو جو فہم وخیال میں آیا عرض کر دیا گیا۔امید ہے کہ مزاج سامی بعافیت ہوگا۔

والسلام

احقر محمد طیب مہتمم دارالعلوم دیوبند جنوری ۱۹۴۷ (۱)

مولانا محمد یوسف بنوری پاکستان کے مشہور عالم گزرے ہیں۔انہوں نے مولانا مودودی کے بارے میں ایک کتاب لکھی تھی جو چھپ چکی ہے۔اس کتاب میں ایک جگہ انہوں نے مولانا مودودی کے خطبات کے اس حصہ پر تبصرہ کیا ہے جس میں انہوں نے عبادات پر گفتگو کی ہے۔اور یہ دکھایا ہے کہ

عبادت محض پرستش کا نام نہیں ہے۔ بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ غیر اللہ کی حکومت سے نکل کر اللہ کے اقتدار کے ماتحت آجائے۔ عبادت کا مقصد اسی جہاد کے لیے مسلمانوں کو تیار کرنا ہے۔ مولانا مودودی کے اس نظریہ پر نقد کرتے ہوئے مولانا محمد یوسف بنوری لکھتے ہیں:

"فکر کا یہ انداز اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اسلام میں عبادات مقصود نہیں ہیں، ان کی غرض نظام شرعی یعنی حکومت الہیہ قائم کرنا ہے۔ یہ عبادات محض غلبہ واقتدار حاصل کرنے کے لیے شروع ہوئی ہیں۔ اسلام کا اصل مقصد یہی نظام دنیا میں برپا کرنا ہے۔ یہ نظریہ درحقیقت حقائق اسلامی اور شریعت الٰہی کی یکسر تحریف و تبدیل ہے اور صراط مستقیم سے بالکلیہ خروج۔ حقیقت یہ ہے کہ حکومت اسلامی ہو یا نظام صالح یہ سب کچھ شرعی فرائض وواجبات کی ادائیگی کے وسائل ہیں۔ غلبہ واقتدار کے حصول کے بعد انصاف قائم کرنے اور فراغت واطمینان سے عبادت کرنے کا بسہولت موقع ملے گا۔ پس حکومت محض اقامتِ دین اور ادائیگیٔ عبادت کے لیے مطلوب ہے۔ عبادت ہی دراصل دین کا مقصد ہے اور خلافت وحکومت اس کے حصول کا وسیلہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:

الذین ان مکنّٰھم فی الارض اقاموا الصلاۃ واتوا الزکوۃ وامروا بالمعروف ونھوا عن المنکر وللّٰہ عاقبۃ الامور۔ (الحج ۱) وہ لوگ جن کو اگر ہم زمین پر غلبہ دیں تو وہ نماز قائم کریں گے۔ زکوۃ ادا کریں گے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کریں گے اور انجام کار اللہ ہی کے لیے ہے۔

غور کرو اللہ نے ان عبادات کو غلبہ وحکومت کا مقصود قرار دیا ہے اب مودودی صاحب کو دیکھو انہوں نے معاملہ کو برعکس کر دیا۔ مقصد کو وسیلہ بنا دیا اور وسیلہ کو مقصد کی کرسی پر بیٹھا دیا۔ ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ حقائق شرعیہ میں تغیر وتبدل ہر نوع کی ضلالت اور گمراہی کا پیش خیمہ ہے۔ اچھا جب غلبہ حاصل ہو گیا اور مقصود تک پہونچ گئے تو اب وسیلہ باقی رکھنے کا کیا نفع؟ ظاہر ہے کہ حصول مقصد کے بعد وسائل کو باقی رکھنے کا لزوم بے معنی ہے" (۱)

مولانا مودودی کے ناقدین میں ایک نام صوفی نذیر احمد کاشمیری کا ہے۔انہوں نے اس سلسلہ میں کئی کتابیں لکھی ہیں۔قابل ذکر بات یہ ہے کہ انہوں نے ایک ایسی بات کہی ہے جو غالباً کسی اور نے نہیں کہی۔وہ یہ کہ مولانا مودودی کا سیاسی نظریہ اصلاً قرآن سے ماخوذ نہیں بلکہ مغربی افکار سے ماخوذ ہے۔وہ لکھتے ہیں کہ جماعت اسلامی کے بانی نے بنیاد دین سے لے کر اس کے شاخ و برگ تک کو موجودہ دور کے کلی اسٹیٹ (Totalitarian State) کے نمونہ پر مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔جس کے سبب دین کا ہر جز اپنا مقام و معنویت کھو کر کچھ سے کچھ ہو گیا۔(۲) اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھتے ہیں۔

''جرمنی کے شہرۂ آفاق فلسفی ہیگل نے سیاست کو اپنا موضوع فکر بنایا اور یہ اعلان کیا کہ کائنات کے خدائے حقیقی نے اپنا بھرپور اظہار کلی ریاست (Totalitarian State) کی شکل میں کیا ہے۔وہ کلی ریاست کو صفات خداوندی سے متصف کرتا ہے۔وہ اسے کائنات میں چلتا پھرتا خدا قرار دیتا ہے۔جماعت اسلامی کے بانی نے عمر بھر کی تحقیقات کے نتیجہ میں یہ اعلان کر دیا کہ دین کا مرکزی مفہوم وہی ہے جسے موجودہ دور میں ریاست کہا جاتا ہے۔گویا دین کے حقیقی معنی ان کے نزدیک کلی ریاست کے ہیں۔ان کی اس ساری دین سازی کا پورا فلسفہ ان کی کتاب'' قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں'' میں درج ہے۔وہ کہنا تو چاہتے ہیں کہ دین کے حقیقی معنی کلی ریاست کے ہیں مگر تحریر کا آغاز الوہیت، ربوبیت و عبادت کے مفہوم کی تحریف سے کرتے ہیں۔چونکہ کلی ریاست بغیر کلی سمع و طاعت کے چل نہیں سکتی۔لہٰذا انھوں نے عبادت کو اطاعت کے معنی پہنا دئے ہیں۔ان کے نزدیک عبادت کے حقیقی معنی اطاعت کے ہیں کیونکہ کلی ریاست کے لیے کلی اقتدار اعلیٰ ایک مرکزی اور کلیدی ضرورت ہے۔لہذا انہوں نے توحید الوہیت اور توحید ربوبیت کے معنی توحید اقتدار اعلیٰ کے لئے ہیں۔اور اس طرح کتاب دین کی ہمہ جہتی تحریف کی ہے (۱)

تنقید کا معیار

تنقید ایک نازک اور دقیق فن ہے۔ تحلیل و تجزیہ تنقید کا اہم ترین جز ہے۔ کیونکہ تنقید کا مقصد ہوتا ہے کسی بات کی صداقت و عدم صداقت کا متعین کرنا۔ یا ادبی فنون میں کسی ادب پارہ کو مقرر کردہ اصول کے تحت رکھنا۔ وہ اصول چاہے معنوی ہوں یا اسلوب سے متعلق۔

لیکن جب بات قرآن و حدیث جیسے علم کی ہو تو عمل تنقید مزید نازک ہو جاتا ہے۔ تب تنقید میں قرآن و حدیث کی روح تک پہنچنا اہم مقصد ہوتا ہے۔ اور حدیث و قرآن کی سچائیوں کے معیار پر کسی بات کو تولنا سب سے بڑا معیار ہوتا ہے۔ اس کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ ناقد ایک طرف اس مصنف کی منشاء کو آخری حد تک صحیح صحیح سمجھے۔ اور دوسری طرف اس کی نظر اس معیار پر ماہرانہ ہو جس معیار پر وہ اسے پرکھ رہا ہے۔ یعنی قرآن و حدیث۔

اسلامیات کی تاریخ میں تنقید کی زبردست اہمیت رہی ہے۔

مسلم علماء نے اس فن کو بہت آگے تک بڑھایا ہے۔ اس کی اہمیت اس وقت بڑھ گئی تھی جب یونانی علوم اور غیر اسلامی عقائد عالم عرب میں منتقل ہوئے اور بحث اور جوابی بحث کا ایک زبردست دروازہ کھل گیا۔ ہزاروں تصانیف جواب اور جواب الجواب میں لکھی گئیں۔ معتزلہ اور متکلمین اس میدان میں خاص طور پر سرگرم رہے۔ فن تنقید اس وقت زندہ ہوتا ہے جب ذہنی صلاحیتیں عروج پر ہوتی ہیں۔ علمی تحریکات زندہ ہوتی ہیں، ادبی کاوشیں سرگرم عمل ہوتی ہیں۔ عالم اسلام میں چھٹی صدی ہجری کے بعد جو دور تعطل شروع ہوا ہے اس نے دیگر علمی سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ تنقید کے بازار کو بھی سرد کر دیا۔ اور تنقید کی جگہ تنقیص و استہزاء نے لے لی۔ اس دور میں ادعائی اسلوب غالب آ گیا۔

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی ایک ایسے دور کی پیداوار ہیں جب علمی تحریکات اپنی عروج پر تھیں۔ مغرب ان تحریکات کا امام بنا ہوا تھا۔ یوروپ کی علمی سرگرمیاں اتنی واضح اور نمایاں تھیں کہ کوئی قوم اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکی۔ یوروپ کی محنتیں صرف سیکولر علوم تک ہی نہیں تھیں بلکہ تلاش و تحقیق کا ایک ایسا سیلاب تھا جس نے مذہبی لٹریچر کو بھی مَس کیا اور مذہبی علوم و تاریخ کو بھی۔ ہندستان براہ راست یوروپ کے غلبہ سے متاثر تھا اس لئے لازمی طور پر اس کی عملی سرگرمیاں اور اسالیب سے یہاں کے اہل علم متاثر ہوئے۔

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نہ صرف یہ کہ وہ اردو کے بہترین ادیب تھے بلکہ انہوں نے مغربی افکار کا بھی مطالعہ کیا تھا۔ اس پر مستزاد یہ کہ قدرت نے انہیں غیر معمولی ذہانت سے نوازا تھا۔ ان اسباب کی وجہ سے مولانا مودودی کی تحریریں قوت استدلال سے مالا مال تھیں۔ مزید یہ کہ اس قوت استدلال پر بھی ذہانت غالب تھی۔ ذہانت کا غلبہ استدلال کی کمزوری کو بھی بسا اوقات چھپا لیتا ہے۔ اور ناقد کے کام کو زیادہ مشکل بنا دیتا ہے۔ دوسری طرف ہمارے قدیم علماء بھی جدید علمی و ادبی اسالیب سے بہت کم آشنا تھے اور شاید اپنے کو دور رکھنا ہی عافیت کی بات سمجھتے تھے۔

اگر چہ ہمارے قدیم علماء سر سید احمد خان اور علامہ مشرقی جیسے لوگوں کے ن کو متعین کر چکے تھے، مگر اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ انحراف بنیادی طور پر روایتی دائرہ میں تھا۔

مولانا مودودی کا ابتدائی کام علم کلام کے دائرہ میں تھا۔ لھذا علماء کے حلقے ان کے لیے رطب اللسان ہو گئے۔ رخ اس وقت بدلا جب خود مولانا مودودی نے علماء کو اپنی سخت تنقیدوں کا نشانہ بنایا اور علماء کو مشتعل کر دیا۔

مولانا مودودی نے کس طرح علماء پر تنقید کی ہے اس کی ایک جھلک ملاحظہ کی جائے۔ مولانا موصوف نے ایک جگہ علماء پر نقد کرتے ہوئے حسب ذیل الفاظ لکھے ہیں۔

> ''حیرت اور ہزار حیرت ہے ان علمائے کرام پر جن کا رات دن کا مشغلہ ہی قال اللہ و قال الرسول ہے، سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ آخر ان کو کیا ہو گیا ہے۔ یہ قرآن کو کس نظر سے پڑھتے ہیں کہ ہزار بار پڑھنے کے بعد بھی کسی قطعی اور دائمی پالیسی کی طرف

ہدایت نہیں ملتی جو مسلمان کے لیے اصولی طور پر مقرر کر دی گئی ہے۔''(۱)

اس کو نقل کر کے مولانا عبدالصمد رحمانی لکھتے ہیں:

''یعنی مولانا مودودی کے زعم ادعاء میں موجودہ دور کے علماء ایسے جاہل ہیں کہ قرآن پڑھنے کے باوجود قرآن کی ایسی چیز کی بھی ان کو خبر نہیں ہوئی جو چیز ان کے لیے اصولی تھی اور ایسی چیز کی بھی خبر نہیں ہوئی جو قطعی تھی اور دائمی تھی۔ اور مولانا مودودی صاحب کا علماء کے متعلق یہ فیصلہ تو پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے کہ'' اسلامی تحریک کے مزاج کو وہ نہیں سمجھتے اور نہیں جانتے کہ اس تحریک کو چلانے اور آگے بڑھانے کا طریقہ کیا ہے''(۱)

اس طرح کی اور بہت سی غیر معتدل اور جارحانہ انداز کی تنقیدیں ہیں جو مولانا مودودی نے علماء اور قائدین پر وقتاً فوقتاً کیں۔ مزید تفصیل کے لیے عبدالصمد رحمانی کی کتاب 'جماعت اسلامی کا دینی رخ'' حصہ اوّل کے صفحات ۸ تا ۲۴ کا مطالعہ کیا جائے جن سے — بقول رحمانی صاحب — یہ اندازہ ہو جائے گا کہ مولانا مودودی نے علمائے کرام کی شان میں'' کیسی مہذب گالیاں اور قائدانہ اور داعیانہ نوازشات،، کی ہیں.....

مولانا مودودی نے اپنے مخالف علماء پر جو تنقیدیں کیں اس کی جھلک ہم نے دیکھی۔ مولانا کے اسلوب کے متعلق جو کچھ اوپر لکھا گیا ہے اور ان کے معیار تنقید کی طرف جو اشارہ کیا گیا ہے اس کو دیکھتے ہوئے یہ تحریریں بے جوڑ معلوم ہوتی ہیں۔ اس طرح یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مولانا مودودی نے علماء کو قدرتی طور پر جھنجھوڑ کر رکھ دیا۔ مولانا مودودی کے مخالفین میں ایک طبقہ ان لوگوں کا تھا جنہوں نے علمی تنقید کے بجائے شخصی تعیب کا طریقہ اختیار کیا۔ اگرچہ اعلیٰ صف کے علماء طنز وطعن کی حد تک ضرور نیچے آئے تاہم جو نمونے ہمارے سامنے ہیں ان کے پیش نظر وہ زیادہ نیچے نہیں جا سکے۔

اگرچہ ہمارے علماء کی اکثریت، خاص طور پر قدیم علماء جب مودودی صاحب کی علمی وفکری مخالفت کرتی ہے تو وہ اسلوب وطرز استدلال میں مودودی صاحب سے آگے نہیں جا سکتی۔ اور جو علماء دلائل کے معیار پر پورے اترتے ہیں وہ اسلوب ایسا اختیار کر لیتے ہیں جو دلائل کی قوت کو ابھرنے نہیں دیتا۔ اس

میں ہمارے نزدیک تین عالموں کا استثناء ہے جو علماء جماعت سے وابستہ رہے۔ ان میں مولانا وحید الدین خاں صاحب اور بیرونی بزرگوں میں وہ شخصیت جنہیں قریب قریب دونوں گروہ میں شمار کر سکتے ہیں وہ ہیں مولانا ابوالحسن علی ندوی۔ یہ حضرات قرآن وحدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اس آخری معیار کو چھوتے ہیں جو کسی کے لیے مقرر کیا جا سکتا ہو۔ اس فرق کے ساتھ کہ مولانا وحید الدین خان صاحب کی تنقید میں علمی وفکری تجزیہ بہت نمایاں ہے۔ ذاتیات پر کوئی بحث نہیں ہے۔ نیز وہاں قرآن وحدیث کے علاوہ لسانی مراجع سے بھی کافی کام لیا گیا ہے۔ مولانا علی میاں صاحب کی تنقید میں ذاتی تبصرہ کو بھی دخل ہے اور جذبات کی کارفرمائی بھی نظر آتی ہے۔ مولانا عبدالصمد رحمانی کی جو تحریریں ہم نے پیش کی ہیں ان پر ایک نظر پھر ڈال لی جائے۔ وہاں قرآن وحدیث سے استدلال کی قوت اگرچہ پوری طرح موجود ہے، اور بعض مواقع پر لسانی مراجع سے بھی کام لیا گیا ہے، مگر ہمیں ان کی تحریروں میں طنز کی جھلک بھی نظر آجاتی ہے۔ مگر قدیم علماء میں رحمانی صاحب کی تنقید اس لیے نسبتاً بہتر نظر آتی ہے کہ دوسروں کے یہاں ہمیں تنقید میں استدلال کا فقدان نظر آتا ہے، اسی طرح تجزیہ بھی ان کے یہاں نہیں پایا جاتا۔ مولانا محمود عبدالرشید صاحب کی تنقید دیکھئے یا مولانا قاری طیب صاحب کا تبصرہ دیکھئے وہ ایک ذاتی تاثر سے آگے کی چیز نہیں ۔ دربزرگوں کی تنقیدیں بھی ہماری نظر میں ہیں جن کے اقتباسات یہاں ہم نے طوالت سے بچنے کے لیے پیش نہیں کئے جو تجزیہ سے خالی ہیں۔ مگر ایک بڑی تعداد ان علماء کی ہے جو اپنے روایتی وجدان کی وجہ سے مولانا مودودی صاحب کے خیالات روح دین کے خلاف پارہے تھے مگر مولانا مودودی کا مکمل تجزیہ کر کے متعین تنقید نہیں کر سکے۔ اس ضمن میں مولانا وحید الدین خان صاحب کا تاثر حسب ذیل ہے:

> ''مولانا اشرف علی تھانوی مرحوم نے ایک مرتبہ جماعت اسلامی کے بارے میں ایک استفسار کا جواب دیتے ہوئے کہا تھا:
>
> اگرچہ کوئی اعتراض شرعی لحاظ سے بظاہر نہ وارد کیا جا سکے لیکن میرا دل اس تحریک کو قبول نہیں کرتا'' (سیرت اشرف، صفحہ ۵۴۶)

مولانا تھانوی کے یہ الفاظ ہندو پاک کے تقریباً ان تمام علماء اسلام کی ترجمانی کرتے ہیں جو اس فکر کو ابھی تک قبول نہیں کر سکے۔ دین کا متوارث تصور جو سلف سے چلا آرہا ہے اور جو دینی درس

گاہوں اور دینی کتابوں کے ذریعہ انہیں ملا ہے، اس کو ذہن میں رکھ کر جب وہ مولانا مودودی کے لٹریچر کا مطالعہ کرتے ہیں، تو ان کا متوارث فہم دین اس لٹریچر کو قبول کرنے سے ابا کرتا ہے، وہ اس کے مخالف ہو جاتے ہیں، مگر یہ مخالفت عام طور پر محض ایک مجہول احساس کے تحت ہوتی ہے۔ وہ اپنے متوارث تصور کو اس تشریح سے ہم آہنگ نہیں پاتے، اس لئے وہ اس کو نہیں مانتے۔ مگر اس عدم ہم آہنگی کی وجہ کیا ہے، اس کو وہ ابھی تک صحیح طور پر متعین نہ کر سکے۔

ان میں سے جن بزرگوں نے اس اختلاف کو متعین کرنے کی کوشش کی ہے، انھوں نے عموماً اس مسئلہ پر زیادہ وقت صرف نہیں کیا اسی وجہ سے وہ غلطی کا سرا پانے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ دین میں بگاڑ کی جتنی مثالیں اب تک تاریخ میں پیش آئی ہیں، وہ عموماً وہ تھیں جن میں دین کے اندر کمی و بیشی کی گئی تھی۔ ہمارے ان علماء نے غیر شعوری طور پر سمجھا کہ زیر بحث فکر جس کو قبول کرنے سے ان کا دینی ذوق ابا کر رہا ہے وہ بھی اسی قسم کی ایک غلطی ہوگی، حالانکہ یہ بگاڑ پچھلے تمام بگاڑوں سے مختلف ہے۔ اس فکر کی غلطی دراصل یہ نہیں ہے کہ اس نے دین میں کوئی کمی یا زیادتی کی ہے اس کی ساری غلطی یہ ہے کہ وہ مجموعہ دین کے مختلف اجزاء کو ان کے صحیح مقام پر رکھنے میں کامیاب نہیں ہوئی۔ مثلاً دین کے کچھ ایسے تقاضے جو خارجی حالات کی نسبت سے مطلوب ہوتے ہیں، ان کو اس نے حقیقت دین کی نسبت سے مطلوب قرار دے دیا (ملاحظہ ہو محبت کی مثال باب ۴) یہ ایک نہایت لطیف اور خفی انحراف ہے، نہ کہ جلی انحراف۔ مگر ہمارے علماء نے اس فرق کو نہیں سمجھا اور زیر بحث فکر میں اس قسم کی غلطیاں ڈھونڈنی شروع کر دیں جیسی غلطیاں اس سے پہلے گمراہ فرقوں میں پائی جاتی رہی ہیں، اب چونکہ واقعہ ایسا نہیں تھا، اس لئے ان کی طرف سے ایسے اعتراض کئے گئے جو نہایت کمزور اور بے بنیاد تھے۔ انھوں نے ایسی ایسی باتیں کہیں جو زیر بحث فکر پر چسپاں نہیں ہوتی تھیں۔ اس طرح ان کی حالت ایسے وکیل کی سی ہوگئی ہے جس کا مقدمہ تو بہت مضبوط ہو، مگر واقعہ کو اچھی طرح نہ سمجھنے کی وجہ سے وہ اس کی مضبوط وکالت نہ کر سکے۔" (۱)

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کے کام میں ایک اہم بحث کلمات اور دینی اصطلاحوں کی ہے۔ مولانا مودودی نے کلمات کے معانی کے سلسلہ میں لغات پر کافی زور دیا ہے۔ اور جوابی تحریروں میں بھی لغات کو استعمال کیا گیا ہے۔ مگر ایک بات جسے مولانا مودودی سمیت تقریباً سبھی نے نظر انداز کر دیا وہ

ہے کلمات کے معانی کا تاریخی ارتقاء۔ جب کہ علم لسان آج ایک اہم ترین باب تصور کیا جاتا ہے۔ بسا اوقات قوامیس میں ہر فریق کو اپنے حق میں دلیل مل جاتی ہے اور فیصلہ دشوار ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ کلمات اکثر ذوجہات ہوتے ہیں بعض مرتبہ ایک ہی وقت میں کلمات کئی مختلف معانی کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ ایک ہی کلمہ کبھی محدود معنٰی ادا کر رہا ہوتا ہے اور کبھی وسیع، کبھی مبہم اور کبھی معین، حتی کہ بعض اوقات ایک لفظ کے متضاد معنی بھی مل جائیں گے۔ کلمات کی بحث میں دو چیزیں بہت اہم ہیں۔ ایک یہ کہ اس کے معنی تغیر پذیر ہوتے ہیں۔ یہ تغیر محدودیت کے سمت میں بھی ہو سکتا ہے اور توسیع کے سمت میں بھی۔ دوسرے یہ کہ اکثر و بیشتر معنی کا تعین اس کا استعمال کرتا ہے۔ معاشرہ میں کلمہ جن متعدد معانی کے لیے مختلف اوقات میں بولا جاتا ہے، ان معانی میں کب کون سا معنی مراد لیا جا رہا ہے، اس کا تعین صرف محل استعمال کے علم ہی سے ہو سکتا ہے۔ ایک شخص کہتا ہے پانی لاؤ۔ اس جملہ میں پانی کی نوعی کیفیت سمجھنے کے لیے لغات کی تلاش بیکار ہے۔ یہاں صرف یہ دیکھنا ہوگا کہ وہ شخص دسترخوان پر بیٹھا ہے، یا غسل خانہ میں یا وضو خانہ میں۔

اس اعتبار سے مولانا مودودی کا یہ دعویٰ محل نظر قرار پائے گا کہ دین، الٰہ، رب اور عبادت کا جو مفہوم عرب سمجھتے تھے ٹھیک وہی مفہوم قرآن نے مراد لیا اور وہ مفہوم پہلے وسیع تھا اور بعد میں محدود ہو گیا۔ قرآن کریم میں جگہ جگہ اس قسم کی آیات ہیں کہ اللہ اپنے آپ کو پہچنواتا ہے۔ اللہ اپنی تعریف خود کرتا ہے، وغیرہ۔ عرب آسمانی مذہب سے محروم تھے۔ وہ ذات باری کی صفات سے نابلد تھے۔ وہ خدا کی عظمتوں سے نا آشنا تھے۔ پھر وہ جو کلمات استعمال کر رہے تھے ان میں کس طرح وہ معانی لے آتے جو معانی بعد میں قرآن کریم نے ان میں شامل کئے۔ مثلاً زکوٰۃ اور صلوٰۃ۔ کیا عرب ان لفظوں کے ان معانی سے آشنا تھے جو قرآن نے انہیں عطا کئے۔ یقیناً جواب نفی میں ہوگا۔ تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ نئے معانی کے لیے جب یہ الفاظ استعمال کئے گئے تو عربوں کو حیرت کیوں نہیں ہوئی۔ حیرت کی بات اس لیے نہیں تھی کہ الفاظ کو جب وسیع اور نئے معانی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے تو یہ عمل تدریجاً اور مماثل معانی کے ساتھ ہوتا ہے اور اس کے موافق ماحول بناتے ہوئے ہوتا ہے۔ اس طرح ذہنوں کو ایک انبساط ضرور حاصل ہوتا ہے۔ بلکہ کسی لفظ کو کسی مصلحت کے تحت تدریج کے بغیر اچانک وسعت دینی پڑی تو اس پر حیرت کی مثال بھی موجود ہے جیسے لفظ رحمان کے ساتھ ہوا۔

اس طرح یہ ایک طبعی وفطری بات ہے کہ عرب دین، عبادت، الٰہ اور رب کو اپنے علم وذہن کی محدودیت کے اعتبار سے محدود معنی میں استعمال کریں اور پھر قرآن انہیں معانی کا ایک سمندر عطا کرے تب بھی تو ان کلمات نے ان کے اندر ایک طوفان برپا کر دیا۔ پہلے بھی وہ رب بولتے تھے اور اب بھی۔ قبل از اسلام بھی انہوں نے عبادت واللہ کے کلمات استعمال کیے اور بعد از اسلام بھی۔ ان دونوں زمانوں میں مذکورہ بالا الفاظ کی معنویت اور اثر آفرینی میں جو عظیم تغیر رونما ہوا اس کا سرسری اندازہ اسلام سے قبل و مابعد کی عربی تاریخ کے تقابل سے ہو جائے گا۔ جن اوصاف کے ساتھ قرآن میں تدریجاً لفظ الٰہ کو متعارف کرایا گیا یہ وہی الٰہ تھا جسے عرب جانتے تھے۔ اگر تھا تو گویا قرآن نے لفظ الٰہ کو نئے معانی واوصاف نہیں عطا کیے بلکہ عرب انہیں جاہلیت میں جانتے تھے۔ پھر اس بات کا کیا مطلب ہوگا کہ اللہ اپنے آپ کو پہچنواتا ہے۔ حج اسلام سے پہلے بھی حج تھا اور اسلام کے بعد بھی۔ مگر کیا کوئی واسطہ ہے اسلام کے بعد والے حج کا اس حج سے جو اسلام سے پہلے رائج تھا۔ حج کے قدیم معنی محدود تھے یا جدید۔ پھر جب قرآن نے جدید معانی کے لیے لفظ حج استعمال کیا تو عربوں کو کیا کوئی حیرت ہوئی؟ نہیں کیوں کہ وہ عمل تدریجاً ہوا۔ اور اس طرح ہوا کہ مماثل معنی اس میں جوڑے گئے اور اس کے بنیادی معنی کو ترک نہیں کیا گیا مگر جب ایک مخصوص معنی یا معانی کے لیے لفظ مخصوص ہو جائے تو اس کے ابتدائی معانی کی کھوج کوئی مفید نتیجہ برآمد کر سکتی ہے؟ ہر لفظ کے ابتدائی معنی محدود ہوتے ہیں اور اصطلاح بننے کے بعد وہ بعد والے معانی کے لیے متعین ہو جاتا ہے۔ اب اس کے حقیقی معنی وہی قرار پائیں گے جو بعد میں اس کے لیے خاص کیے گئے۔ دریا اپنے منبع کے اعتبار سے ایک چھوٹا چشمہ ہے، کیا دریا کو اسی چشمہ پر قیاس کریں گے۔ اس لیے ہم اس بحث کو طویل نہ کرتے ہوئے صرف اتنا عرض کریں گے کہ قرآنی اصطلاحات کو سمجھنے کے لیے جاہلی اشعار اور لغات کو بس ایک حد تک ہی دخل ہے۔ ان کے معانی متعین کرنے میں فیصلہ کن رول خود قرآن وحدیث میں ان کے استعمالات کو حاصل ہے۔ صحابہ کرام کو اللہ نے وہ صلاحیت عطا کی تھی کہ عربی کلمات جب قرآنی آیات یا حضور کے ارشادات میں استعمال ہوتے تو ان کی نظر فوراً اس بات کو تاڑ لیتی کہ ان کلمات کو لسان نبوت اور وحی الٰہی کیا کیا نئے معنی عطا کر رہی ہے۔ اس طرح وہ اپنی سابقہ محدودیتوں سے نکل کر نئی نئی وسعتوں میں داخل ہوئے۔

مسئلہ کیا ہے

مسئلہ کیا ہے۔ اس سوال کا مختصر جواب یہ ہے کہ دین کی آخری حقیقت کو جانا جائے۔ نیز اس کے تقاضوں وتفصیلات کی صحیح ترتیب قائم کی جائے۔ دین کا مقصدی وجوہری پہلو کیا ہے اور ضمنی وثانوی پہلو کیا ہے۔ وہ نصب العین کیا ہے جس کے لئے انبیاء علیہم السلام آئے اور اس کی طرف انہوں نے انسانوں کو دعوت دی۔

ان سوالات کے جوابات میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی اور دیگر علماء کرام میں اختلاف رونما ہوا۔ جیسا کہ پچھلے صفحات میں گزر چکا ہے۔ مولانا مودودی کا خیال یہ ہے کہ دین ایک نظام حیات ہے۔ اسٹیٹ ہے۔ انبیاء علیہم السلام اس لئے مبعوث کئے گئے کہ زمین پر خدا کی بادشاہت قائم کریں۔ ان کے نزدیک خدا جس طرح تکوینی طور پر کائنات کا حاکم ہے اسی طرح نصب العین اور مقصد کے طور پر اپنے بندوں سے وہ یہ چاہتا ہے کہ سیاسی طور پر بھی اس کی حکومت قائم کی جائے۔

دیگر علماء کا خیال یہ ہے کہ اصل دین توحید ہے۔ خدا کو ایک جاننا۔ بندوں کو اس بات کی دعوت دینا کہ وہ شرک کو چھوڑ کر صرف ایک خدا کو جانیں، اسی کی عبادت کریں۔ انبیاء علیہم السلام کی بعثت کا مقصد یہی تھا کہ وہ دعوت توحید کو عام کریں۔ دین کا باقی حصہ اسی توحید کے تقاضہ کے طور پر حسب ضرورت اور حسب استطاعت مطلوب ہے جب کہ توحید ہر وقت، ہر حالت میں اور ہر بندے سے مطلوب ہے۔

مولانا مودودی صاحب کا یہ خیال ہے کہ دین کا یہ مفہوم صحابہ کرام کے بعد والی نسلوں کی نگاہوں سے اوجھل ہو چکا تھا۔ بلکہ عملاً تو خلافت راشدہ کے آخری عہد میں ہی دین کا اصل سرا ہاتھ سے نکلنا شروع ہو چکا تھا۔ اور خلافت معاویہ کے عہد میں تو جاہلیت نے اپنا پنجہ ہی گاڑ لیا تھا۔ کیونکہ آسمانی بادشاہت کی جگہ انسانی بادشاہت نے لے لی تھی اور نبوت کا وہ مقصد فوت ہو گیا تھا جس کے لیے بعثت

ہوتی تھی۔ مولانا مودودی نے نظریاتی انداز میں یہ بات قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں، سمیت دیگر کئی کتابوں میں کہی اور تاریخ نگاری کے انداز میں یہ بات اپنی مشہور کتاب خلافت وملوکیت میں کہی۔

ابتداءً تو مولانا مودودی صاحب نے جماعت اسلامی قائم کی اور ان کے یہ نظریات زیادہ واضح صورت میں سامنے نہیں آئے تھے تب اکثر علماء نے ان کی تائید کی مگر جیسے جیسے ان کے یہ نظریات واضح ہوتے چلے گئے علماء کا ان سے اختلاف ہونا شروع ہوگیا۔ جماعت سے اہم علماء دور ہوگئے۔ اور بیرون جماعت کے علماء نے تقریباً متفقہ طور پر ان کی مخالفت کی۔ مولانا مودودی صاحب نے خود ایک جگہ اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ ان کی تحریک کے لئے یہی مقدر ہے کہ قبرستان (یعنی کالجوں) سے انھیں افراد میسر آئیں۔ پھر جماعت اسلامی کے اہم ارکان کی ایک بڑی تعداد اس وقت جماعت سے الگ ہوگئی جب پاکستان میں مولانا مودودی نے الکشنی سیاست میں حصہ لینا شروع کیا۔ ان کی نظر میں مولانا اپنے صحیح موقف پر صرف چھ سال تک قائم رہے۔ اس موضوع پر ڈاکٹر اسرار احمد صاحب نے اپنی کتاب ''تحریک جماعت اسلامی'' میں مفصل گفتگو کی ہے۔(۱)

دین میں اقتدار کے پہلو کی اہمیت کتنی ہے۔ اس سوال پر تاریخ میں پہلی بار اس وقت اختلاف رونما ہوا جب کہ خوارج کی جماعت نے '' ان الحکم الالله ،، کا نعرہ بلند کر کے حضرت علی سے علیٰحدگی اختیار کی۔ اور اس کے جواب میں حضرت علی نے فرمایا کہ '' کلمۃُ حقٍ اُرید بھا الباطل ،، مگر یہ بحث اس وقت زیادہ عملی صورت اختیار نہیں کر سکی۔ اس وقت کا اختلاف بہت سادہ انداز میں تھا۔

سیاسی قوت فراہم ہونے کی صورت میں نصب امام تقریباً سب ہی علماء وائمہ کے نزدیک فرض ہے۔ امت بغیر امام کے نہیں رہ سکتی۔ مگر پھر اس بات میں اختلاف ہے کہ امام اس دین کے تقاضے پورے نہیں کر رہا ہو اور اپنی عملی زندگی میں دین کے خلاف چل رہا ہو تو اس کے خلاف خروج جائز ہے یا نہیں۔ بعض علماء جائز ہی نہیں بلکہ ضروری خیال کرتے ہیں۔ مگر علماء کی اکثریت کفر بواح اور عبادات پر روک کی شرط لگاتی ہے۔ یعنی جب تک امام کی طرف سے کفر بواح کا ظہور نہ ہو اور وہ عبادات سے نہ روکے اس کے خلاف خروج جائز نہیں ہے۔ مولانا مودودی نے اس معاملہ میں اور شدت اختیار کی۔ ان

کے نزدیک روایتی قسم کے مسلمان کی حکومت اسلامی سلطنت ہی نہیں ہے بلکہ روایتی مسلمان بھی صرف قانونی مسلمان ہے۔ وہ حقیقت میں مسلمان ہی نہیں ہے۔

پاکستان نے قانونی طور پر جب اسلام کو پاکستان کا مذہب تسلیم کرلیا تو مولانا مودودی نے اصولی طور پر پاکستان کو اسلامی حکومت مان لیا۔ اور پارلیمانی سیاست میں حصہ لینا شروع کردیا۔ نیز دیگر جمہوری و سیکولر جماعتوں کا تعاون حاصل کیا اور حکومت میں تبدیلی لانے کی جدوجہد شروع کردی۔ اس پر ان کے بہت سے ساتھی جماعت سے علیٰحدہ ہوگئے اور اسے اصل موقف سے انحراف قرار دیا۔ کیا ہم اسے مولانا کا ان کے سابق موقف سے جسے وہ تحریروں میں بعد تک بھی پیش کرتے رہے خاموش اور عملی رجوع تسلیم کرسکتے ہیں۔ یہ ایک ایسا سوال ہے جس پر کافی بحث کی گنجائش ہے۔

حقیقت یہی ہے کہ پاکستان کی صرف برائے نام اسلامی حکومت ان بددین و فاسق و فاجر مسلمان حکمرانوں کی حکومت سے کسی طرح کم نہیں تھی جسے مولانا مودودی غیر اسلامی حکومت قرار دیتے چلے آرہے تھے۔ حتی کہ اس نظریہ کے تحت حضرت معاویہ کی حکومت کو وہ اسلامی خلافت کے بجائے ملوکیت قرار دے چکے تھے۔ بلکہ بے عمل حکمرانوں کی حکومتوں کا زیادہ عرصہ اس طرح گذرا کہ اسلام ہی مملکت کا دستور رہا اور عوام پر اس کا قانون نافذ رہا۔ پاکستان کی جس حکومت کو مودودی صاحب نے اصولی طور پر اسلامی حکومت مانا وہ افراد حکومت کے اعتبار سے تو بددین لوگوں کی حکومت تھی۔ بلکہ آگے بڑھ کر یہ پوری حکومت کا نظام غیر اسلامی دستور کے تحت چل رہا تھا۔ پھر بھی مولانا مودودی نے اسی نظام کے تحت رہنا، اس کے عطا کردہ وسائل سے فائدہ اٹھانا، اور اس کے بنائے ہوئے جمہوری و سیکولر قوانین کے تحت انقلاب حال کی کوشش جاری رکھنا قبول کیا۔ اس طرح کیا انہوں نے اپنی عملی زندگی سے اپنے اس نظریہ کی تردید کی جسے وہ کتابوں میں پیش کرتے رہے۔ اور اس طرح کیا انہوں نے اسلام کی سیکڑوں سالہ تاریخ کی تائید کردی جس میں بے عمل حکمرانوں کو علماء نے برداشت کیا اور خروج سے اجتناب کیا اور دستور اسلامی کے نفاذ کو کافی سمجھا۔ جب کہ مولانا مودودی کے ساتھ علماء کے دیگر اختلافات ثانوی نوعیت کے ہیں ان میں سے بعض مولانا کے مذکورہ نظریہ کی تشریح کے ضمن میں پیدا ہوئے اور بعض ان کے ذاتی غور و خوض کے نتیجہ میں۔ جن مسائل کو علماء نے محسوس کیا اور ان پر سخت تنقیدیں کی ہیں ان میں

سے چند یہ ہیں۔ مولانا مودودی پر طعن صحابہ کا الزام لگایا گیا۔ جب کہ مولانا مودودی صاحب کا کہنا تھا کہ وہ صرف غیر جانب دارانہ تحقیق کا فریضہ انجام دے رہے ہیں۔ انہوں نے جب یہ لکھا کہ انبیاء سے کبھی کبھی خدا کی طرف سے عصمت اٹھالی جاتی ہے اور ان سے ایک دو لغزشیں کرادی جاتی ہیں تب بھی قدیم علماء کی طرف سے سخت اعتراض ہوا۔ مولانا نے جب اپنے دستور جماعت میں یہ لکھا کہ معیار حق صرف خدا اور اس کا رسول ہے تب مولانا حسین احمد مدنی سمیت کئی علماء نے اعتراض کیا کہ بالواسطہ سہی مگر معیار حق صحابہ کرام بھی ہیں۔ اس کے خلاف مولانا محمد یوسف لدھیانوی نے تنقید کی۔(۱) مولانا منکرین حدیث کے خلاف سخت لکھتے رہے مگر ''مسلک اعتدال'' کے نام سے جب مضمون لکھا اور اس میں رواۃ پر اپنے شبہ کا اظہار کیا اور احادیث کی صحیح وغلط کی پہچان میں ''ذوق'' کو بھی معیار مانا تب بھی علماء نے ان پر سخت اعتراضات کئے۔(۲)

اسی طرح یہ مسئلہ بھی کافی اختلافی رہا کہ غیر اسلامی حکومت میں زندگی گزاری جائے کہ نہیں اور اگر گزاری جائے تو کس طرح۔

مولانا پر عدم تقلید کا بھی الزام لگا اور مولانا مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی نے بھی اس سلسلہ میں ان کے خلاف قلم اٹھایا۔(۳)

مگر یہ سب مسائل مولانا کے مشن کا اصل مسئلہ نہیں تھے جیسا کہ ہم نے اشارہ کیا۔ خاص طور پر غیر اسلامی حکومت میں رہنے یا نہ رہنے کا مسئلہ یا غیر اسلامی حکومت میں ملازمت کا مسئلہ تو سادہ طور پر ان کے اصل نظریہ کا محض ایک لازمی نتیجہ تھا۔ مگر ایک عرصہ تک ہمارے اکثر علماء ان ہی مسائل کو اصل اختلافی مسائل تصور کرتے رہے۔

خاتمہ

پچھلے ابواب میں زیر بحث موضوع کے بارے میں جو کچھ لکھا گیا ہے اب یہاں اس کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

سب سے پہلے ہم نے مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کے حالات زندگی اور ان کے افکار و خیالات ان کے اپنے الفاظ میں پیش کئے ہیں۔ پھر ان کے بارہ میں مختلف مذہبی شخصیتوں نے جو لکھا ہے اس کو درج کیا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی دکھایا گیا ہے کہ مولانا مودودی کے افکار و خیالات سلف کے افکار و خیالات سے کس حد تک مطابقت یا عدم مطابقت رکھتے ہیں۔ اسی کے ساتھ علمی حدود میں یہ بھی بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ مولانا مودودی کے افکار و خیالات ہماری تحقیق کے مطابق کیا حیثیت رکھتے ہیں۔

پچھلی بحثوں سے یہ بات واضح ہے کہ مولانا مودودی کے افکار پر غالباً زمانی حالات کے اثر سے ایک حد تک سیاسی خیالات کا غلبہ رہا ہے۔ وقتی حالات کی بنا پر کسی چیز پر زیادہ زور دینا اور کسی چیز پر کم زور دینے کی مثالیں دوسرے علماء کے یہاں بھی پائی جاتی ہیں۔ مثلاً ایک بار لوگوں میں یہ خیال پیدا ہو گیا کہ خفین پر مسح کرنا خلاف اَولیٰ ہے۔ اس وقت ایک عالم نے فتوی دیا کہ خفین پر مسح کرنا واجب ہے (المسح علی الخفین واجب) ظاہر ہے کہ اس سے مذکورہ عالم کا یہ مطلب نہ تھا کہ لازمی اور ضروری طور پر خفین پر مسح کرو۔ وہ صرف خفین پر مسح کے مسئلہ پر زور دے رہے تھے۔

اس سلسلہ میں پہلا سوال یہ تھا کہ مولانا موصوف کی یہ سیاسی تشریح کیا قرآن و حدیث کے مطابق ہے اور کیا دوسرے مستند علماء بھی اسلام کی تشریح اسی طرح کرتے رہے ہیں۔ اس سلسلہ میں مولانا مودودی کی کتاب ''قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں'' بہت اہمیت رکھتی ہے۔ اس کتاب میں مولانا مودودی نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان کا نقطۂ نظر عین قرآن سے ثابت ہوتا ہے۔ تاہم کچھ

علماء اس سے اختلاف کرتے ہیں مثلاً مولانا ابوالحسن علی ندوی، ان کی کتاب کا ذکر پچھلے صفحات میں آچکا ہے۔ اسی کے ساتھ ہم نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ مولانا مودودی کے سیاسی افکار پر قرآن و حدیث کے ساتھ وقت کے حالات کا بھی دخل رہا ہے۔ انھوں نے ایک ایسے دور میں پرورش پائی جو مسلمانوں کے سیاسی زوال اور مسلمانوں کے خلاف سیاسی تحریکوں کا دور تھا۔ ان حالات میں فطری طور پر ان کے اندر وہ ذہن پیدا ہوا جس کے نتیجہ میں اسلام کی تشریح میں سیاسی خیالات بھی دخیل ہو گئے۔

اس سلسلہ میں مولانا مودودی کا جو نقطۂ نظر ہے اس پر انہوں نے اپنی تفسیر تفہیم القرآن میں کلام کیا ہے۔ ان کا نقطۂ نظر سمجھنے کے لیے یہاں اس کا ضروری اقتباس نقل کیا جاتا ہے۔ ایک قائم شدہ مسلم حکومت کے خلاف خروج (بغاوت) کی تحریک چلانا جائز ہے یا نہیں، اس پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''وہ جو ایک ظالم حکومت کے خلاف خروج کریں جس کی امارت جبراً قائم ہوئی ہو اور جس کے امراء فاسق ہوں، اور خروج کرنے والے عدل اور حدود اللہ کی اقامت کے لیے اٹھے ہوں اور ان کا ظاہر حال یہ بتا رہا ہو کہ وہ خود صالح لوگ ہیں۔ اس صورت میں ان کو ''باغی'' یعنی زیادتی کرنے والا گروہ قرار دینے اور ان کے خلاف جنگ کو واجب قرار دینے میں فقہاء کے درمیان سخت اختلاف واقع ہو گیا ہے، جسے مختصراً ہم یہاں بیان کرتے ہیں:
>
> جمہور فقہاء اور اہل الحدیث کی رائے یہ ہے کہ جس امیر کی امارت ایک دفعہ قائم ہو چکی ہو اور مملکت کا امن و امان اور نظم و نسق اس کے انتظام میں چل رہا ہو، وہ خواہ عادل ہو یا ظالم، اور اس کی امارت خواہ کسی طور پر قائم ہوئی ہو، اس کے خلاف خروج کرنا حرام ہے، الّا یہ کہ وہ کفر صریح کا ارتکاب کرے۔ امام سرخسی لکھتے ہیں کہ ''جب مسلمان ایک فرمانروا پر مجتمع ہوں اور اس کی بدولت ان کو امن حاصل ہو اور راستے محفوظ ہوں ایسی حالت میں اگر مسلمانوں کا کوئی گروہ اس کے خلاف خروج کرے تو جو شخص بھی جنگ کی طاقت رکھتا ہو اس پر واجب ہے کہ مسلمانوں کے اس فرمانروا کے ساتھ مل کر خروج کرنے والوں کے خلاف جنگ کرے،، (المبسوط، باب الخوارج) امام نووی شرح مسلم میں کہتے ہیں کہ: ائمہ، یعنی مسلمان فرمانرواؤں کے خلاف خروج اور قتال حرام ہے، خواہ وہ فاسق اور ظالم ہی کیوں نہ ہوں۔ اس پر امام

نووی اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں۔

لیکن اس پر اجماع کا دعویٰ صحیح نہیں ہے فقہائے اسلام کا ایک بڑا گروہ، جس میں اکابر اہل علم شامل ہیں، خروج کرنے والوں کو صرف اس صورت میں ''باغی'' قرار دیتا ہے جبکہ وہ امام عادل کے خلاف خروج کریں، ظالم و فاسق امراء کے خلاف صلحاء کے خروج کو وہ قرآن مجید کی اصطلاح کے مطابق ''بغاوت'' کا مصداق نہیں ٹھہراتے، اور نہ ان کے خلاف جنگ کو واجب قرار دیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کا مسلک ظالم امراء کے خلاف قتال کے معاملہ میں اہل علم کو معلوم ہے۔ ابوبکر جصاص احکام القرآن میں صاف لکھتے ہیں کہ امام صاحب اس قتال کو نہ صرف جائز، بلکہ سازگار حالات میں واجب سمجھتے تھے (جلد اول، ص ۸۱۔ جلد دوم، ص ۳۹) بنی امیہ کے خلاف زید بن علی کے خروج میں انہوں نے نہ صرف خود مالی مدد دی، بلکہ دوسروں کو بھی اس کی تلقین فرمائی (الجصاص، ج ۱ ص ۸۱) منصور کے خلاف نفس زکیہ کے خروج میں وہ پوری سرگرمی کے ساتھ نفس زکیہ کی حمایت کرتے رہے اور اس جنگ کو انہوں نے کفار کے خلاف جہاد سے افضل قرار دیا (الجصاص، ج ۱، ص ۸۱، مناقب ابی حنیفہ للکذری، ج ۲، ص ۷۱، ۷۲)۔ پھر فقہائے حنفیہ کا بھی متفقہ مسلک وہ نہیں ہے جو امام سرخسی نے بیان کیا ہے۔ ابن ہمام ہدایہ کی شرح فتح القدیر میں لکھتے ہیں کہ ''الباغی فی عرف الفقهاء الخارج عن طاعة امام الحق'' فقہاء کے عرف میں باغی وہ ہے جو امام حق کی اطاعت سے نکل جائے۔ حنابلہ میں سے ابن عقیل اور ابن الجوزی امام غیر عادل کے خلاف خروج کو جائز ٹھہراتے ہیں اور اس پر حضرت حسین کے خروج سے استدلال کرتے ہیں (الانصاف، ج ۱۰، باب قتال اہل البغی)۔ امام شافعی کتاب الام میں باغی اس شخص کو قرار دیتے ہیں جو امام عادل کے خلاف جنگ کرے (ج ۴، ص ۱۳۵) امام مالک کا مسلک اَلْمُدَوَّنة میں یہ نقل کیا گیا ہے کہ ''خروج کرنے والے اگر امام عدل کے خلاف جنگ کرنے کے لیے نکلیں تو ان کے خلاف مقابلہ کیا جائے'' (جلد اول، ص ۴۰۷)۔ قاضی ابوبکر ابن العربی احکام القرآن میں ان کا یہ قول نقل کرتے ہیں: جب کوئی شخص عمر بن عبدالعزیز جیسے امام

عدل کے خلاف خروج کرے تو اس کو دفع کرنا واجب ہے، رہا کسی دوسری قسم کا امام تو اسے اس کے حال پر چھوڑ دو، اللہ کسی دوسرے ظالم کے ذریعہ سے اس کو سزا دے گا اور پھر کسی تیسرے ظالم کے ذریعہ سے ان دونوں کو سزا دے گا'' ایک اور قول امام مالک کا انہوں نے یہ نقل کیا ہے: جب ایک امام سے بیعت کی جا چکی ہو اور پھر اس کے بھائی اس کے مقابلے پر کھڑے ہو جائیں تو ان سے جنگ کی جائے گی اگر وہ امام عادل ہو۔ رہے یہ ہمارے زمانے کے ائمہ تو ان کے لیے کوئی بیعت نہیں ہے، کیونکہ ان کی بیعت زبردستی لی گئی ہے،، پھر مالکی علماء کا جو مسلک سحنون کے حوالے سے قاضی صاحب نے بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ'' جنگ تو صرف امام عادل کے ساتھ مل کر کی جائے گی خواہ پہلا امام عادل ہو یا وہ شخص جس نے اس کے خلاف خروج کیا ہو۔ لیکن اگر دونوں عادل نہ ہوں تو دونوں سے الگ رہو، البتہ اگر تمہاری اپنی جان پر حملہ کیا جائے یا مسلمان ظلم کے شکار ہو رہے ہوں تو مدافعت کرو'' یہ مسالک نقل کرنے کے بعد قاضی ابوبکر کہتے ہیں'' **لا نقاتل الامع امام عادل یقدمه اهل الحق لا نفسهم**،، ہم جنگ نہیں کریں گے مگر اس امام عادل کے ساتھ جسے اہل حق نے اپنی امامت کے لیے آگے بڑھایا۔

خروج کرنے والے اگر قلیل التعداد ہوں اور ان کی پشت پر اگر بڑی جماعت نہ ہو، نہ وہ کچھ زیادہ جنگی سروسامان رکھتے ہوں تو ان پر قانون بغاوت کا اطلاق نہ ہوگا، بلکہ ان کے ساتھ عام قانون تعزیرات کے مطابق معاملہ کیا جائے گا، یعنی وہ قتل کریں گے تو ان سے قصاص لیا جائے گا اور مال کا نقصان کریں گے تو اس کا تاوان ان پر عائد ہوگا۔ قانون بغاوت کا اطلاق صرف ان باغیوں پر ہوتا ہے جو کوئی بڑی طاقت رکھتے ہوں، اور کثیر جمعیت اور جنگی سروسامان کے ساتھ خروج کریں۔

خروج کرنے والے جب تک محض اپنے فاسد عقائد، یا حکومت اور اس کے سربراہ کے خلاف باغیانہ اور معاندانہ خیالات کا اظہار کرتے رہیں ان کو قتل یا قید نہیں کیا جا سکتا۔ جنگ ان کے خلاف صرف اس وقت کی جائے گی جب وہ عملاً مسلح بغاوت کر دیں اور خونریزی کی ابتدا کر بیٹھیں۔ (المبسوط، باب الخوارج، فتح القدیر، باب

البغاۃ۔احکام القرآن للجصاص)

باغیوں کے خلاف جنگ کا آغاز کرنے سے پہلے ان کو قرآن مجید کی ہدایت کے مطابق دعوت دی جائے گی کہ وہ بغاوت کی روش چھوڑ کر عدل کی راہ اختیار کریں۔اگر ان کے کچھ شبہات و اعتراضات ہوں تو انہیں سمجھانے کی کوشش کی جائے گی۔اس پر بھی وہ باز نہ آئیں اور مقاتلہ کا آغاز ان کی طرف سے ہو جائے تب ان کے خلاف تلوار اٹھائی جائے گی۔(فتح القدیر۔احکام القرآن للجصاص)

باغیوں سے لڑائی میں جن ضوابط کو ملحوظ رکھا جائے گا وہ نبی ﷺ کے اس ارشاد پر مبنی ہیں جسے حضرت عبداللہ بن عمر کے حوالہ سے حاکم، بزار اور الجصاص نے نقل کیا ہے۔حضور نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے پوچھا! اے ابن ام عبد، جانتے ہو اس امت کے باغیوں کے بارے میں اللہ کا کیا حکم ہے۔انہوں نے عرض کیا اللہ اور اس کے رسول کو زیادہ علم ہے۔فرمایا ان کے زخمیوں پر ہاتھ نہیں ڈالا جائے گا، ان کے اسیر کو قتل نہیں کیا جائے گا، ان کے بھاگنے والے کا پیچھا نہیں کیا جائے گا، اور ان کا مال غنیمت کے طور پر تقسیم نہیں کیا جائے گا۔اس ضابطہ کا دوسرا ماخذ، جس پر تمام فقہائے اسلام نے اعتماد کیا ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول اور عمل ہے۔آپ نے جنگ جمل میں فتحیاب ہونے کے بعد اعلان کیا کہ بھاگنے والے کا تعاقب نہ کرو، زخمی پر حملہ نہ کرو، گرفتار ہو جانے والوں کو قتل نہ کرو، جو ہتھیار ڈال دے اس کو امان دو، لوگوں کے گھروں میں نہ گھسو، اور عورتوں پر دست درازی نہ کرو،،(۱)

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی شخصیت اور ان کی دینی جدوجہد کے سلسلہ میں غالباً اس سے زیادہ جامع اور متوازن تجزیہ (assessment) وہ ہے جو مولانا ابوالحسن علی ندوی نے اپنی کتاب ''مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کش مکش'' میں کیا ہے۔اس کتاب کے ایک حصہ میں پاکستان میں ''دینی رہنمائی کا نازک کام'' زیر بحث آیا ہے۔اس سلسلہ میں مولانا ابوالحسن علی ندوی نے لکھا ہے کہ پاکستان کو اگر ایک ایسی دینی قیادت میسر آجاتی جس میں شخصیت کی دل آویزی اور سحر انگیزی کے ساتھ کھلا ہوا علمی تفوق، ممتاز دماغی صلاحیت موجود ہوتی تو پاکستان کو میر کارواں مل جاتا جس کی بابت اقبال نے لکھا ہے۔

نگہ بلند، سخن دل نواز، جاں پرسوز　　یہی ہے رخت سفر میر کارواں کے لئے

بظاہر مولانا ابوالحسن علی ندوی کے نزدیک یہ خصوصیات مولانا ابوالاعلیٰ مودودی میں موجود تھیں۔ تاہم ان کا خیال ہے کہ عملاً ایسا ممکن نہ ہوسکا، وہ اپنی کتاب میں لکھتے ہیں:۔

جماعت اسلامی جس نے پاکستان میں اسلامی نظام اور اسلامی قانون کے نفاذ کا پر زور مطالبہ کیا تھا بہت کچھ اس توقع کو پورا کرسکتی تھی اور اس خلا کو پر کرنے کے لیے سب سے زیادہ اس پر نظر پڑتی تھی، اس کے بانی مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی میں متعدد ایسی صفات جمع تھیں جو ان کو ذہنی قیادت کے منصب بلند پر پہونچا سکتی تھیں، ان کو قدرت کی طرف سے ایک سلجھا ہوا دماغ پر زور قلم اور ایک طاقتور اسلوب ملا تھا، وہ مغرب کے جدید مکاتب فکر اور فلسفوں سے واقف تھے، دوسری طرف ان کو اسلام کی تعلیمات اور ان کی زندگی کی صلاحیت پر عقیدہ تھا، مغربی تہذیب و افکار کی تنقید اور اسلامی تعلیمات اور ان کی زندگی کی تشریح و ترجمانی میں ان کی تحریریں اعتماد اور طاقت سے پر ہوتی تھیں اور اس معذرت آمیز اور مدافعانہ لہجہ اور طرز سے پاک جو اس دور سے پہلے کے مسلمان اہل قلم اور مصنفین کا شعار بن گیا تھا، انہوں نے اپنے ابتدائی دور میں اسلامی مسائل اور متکلمانہ و سیاسی مباحث پر جو پر زور مضامین و رسائل لکھے انہوں نے ہندستان کے اسلام پسند حلقہ میں بڑی مقبولیت حاصل کی اور ان سب لوگوں کو ان کی ذات کی طرف متوجہ کردیا جو اسلام کے اقتدار اور غلبہ کے خواہشمند اور موجود صورت حال سے بے چین تھے۔ اس تاثر کے نتیجہ میں جماعت اسلامی کا وجود عمل میں آیا اور جن جن لوگوں کو ان کے قلم و فکر نے متاثر کیا تھا وہ جمع ہوگئے، پاکستان بننے کے بعد قدرتی طور پر جماعت کی قیادت وہاں منتقل ہوگئی جو اسلامی فکر کی اشاعت و نفاذ کے لیے زیادہ موزوں میدان تھا، لیکن کچھ تو ہندستان و پاکستان کے ایک بڑے دینی طبقہ کو بعض فقہی و کلامی مسائل میں مولانا کی تحقیق، تعبیر یا طرز تحریر سے اختلاف ہونے کی بنا پر اور کچھ جماعت کی آخر میں عملی سیاست و انتخابات میں حصہ لینے کی وجہ سے اور کچھ اس کے خلاف ان تمام عناصر کے متحد ہوجانے کے سبب سے جن کو اس کے اسلامی نظام اور اسلامی دستور کے نعرہ میں اپنا مفاد اور اپنا سیاسی مستقبل خطرہ میں نظر آتا تھا، جماعت کو شدید بیرونی مخالفتوں اور

بعض مرتبہ اندرونی انتشار کا سامنا کرنا پڑا اور بعض اوقات جماعت کے صف اول کے ذمہ داروں میں اختلاف پیدا ہوا اور ان میں سے متعدد ایسے اشخاص نے جو جماعت کے معماروں اور اس کے فکری رہنماؤں میں شمار کئے جاتے تھے، اس سے کنارہ کشی اختیار کر لی، دوسری طرف حکومت نے اس کی راہ میں ایسی رکاوٹیں پیدا کر دیں کہ جن سے اس کو اپنی دعوت کی توسیع میں سخت دشواریاں پیش آئیں۔

جماعت کو اپنی ان سیاسی سرگرمیوں اور تنظیمی کاموں کی وجہ سے بھی اس علمی و تحقیقی کام کو جاری رکھنے کا پوری یکسوئی کے ساتھ موقع نہیں مل سکا جو اس کی شہرت و مقبولیت کا باعث تھا۔ بہت سے جدید مسائل اور بہت سے ایسے جدید فلسفے اور نظام ہیں جن پر بلند پایہ محققانہ تصنیفات کی شدت سے ضرورت محسوس کی جا رہی ہے۔ جن کے لیے نوجوان طبقہ میں سخت تشنگی پائی جاتی ہے، لیکن پاکستان کے موجودہ حالات اور جماعت کی سرگرمیاں اس کی مہلت نہیں دیتیں کہ ان موضوعات پر کوئی بڑی پیش کش ہو۔

بہر حال اسباب کچھ ہوں واقعہ یہ ہے کہ جماعت اسلامی پاکستان کی راہ میں ایک خالص دینی داعی کا کردار ادا کرنے کے لیے بہت سی رکاوٹیں پیدا ہو گئیں، اس کے لیے اب اپنی بے لوث دینی دعوت پیش کرنے اور بے غرض دینی خدمت انجام دینے اور الحاد، لادینیت، نفس پرستی اور اغراض پرستی کے خلاف ایک مؤثر و متحدہ محاذ قائم کرنے میں بڑی مشکلات درپیش ہیں، ان مشکلات سے نکلنے کے لیے اور ایک دینی داعی و مصلح کا مقام حاصل کرنے کے لیے اس کو بڑے عزم، جرأت، قربانی اور بڑے انقلابی اقدام کی ضرورت ہوگی۔ **و لعل الله يحدث بعد ذلك امرا۔** (۱)

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا مقصد اسلامی حکومت کا قیام تھا۔ اس سلسلہ میں وہ پاکستان کے بارے میں کافی پر امید تھے۔ ۱۹۴۸ میں جب پاکستان کی دستور ساز اسمبلی نے قرارداد مقاصد (Objectives resolution) پاس کیا تو انہیں کافی امید ہو گئی کہ وہ پاکستان میں اپنی مطلوبہ اسلامی حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ قرارداد مقاصد کی منظوری کو انہوں نے کلمہ پڑھنے کا نام دیا۔ انہوں نے کہا کہ پاکستان اسلام کے نام پر بنا تھا۔ اب پاکستان کی ریاست نے سیاسی اعتبار سے باضابطہ طور پر کلمہ پڑھ لیا اس لئے یہاں عملاً اسلامی حکومت قائم کرنا بہت آسان ہو گیا ہے۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کے نظریہ کے مطابق اس سے پہلے کئی چیزیں جائز نہ تھیں۔ مثلاً

سرکاری ملازمتیں اور عہدے قبول کرنا۔ موجودہ نظام کے تحت الکشن میں حصہ لینا وغیرہ۔ قرارداد مقاصد کے بعد یہ تمام چیزیں ان کے لیے جائز ہوگئیں۔ انہوں نے بھرپور طور پر پاکستان میں اسلامی حکومت قائم کرنے کی کوشش شروع کردی۔ انہوں نے صوبائی اور مرکزی سطح پر کئی بار الکشن میں حصہ لیا۔

یہ صحیح ہے کہ ان کوششوں کے نتیجہ میں وہ پورے طور پر پاکستان میں اسلامی حکومت قائم کرنے میں کامیاب نہ ہوسکے۔ تاہم جزئی اعتبار سے انہیں اس راہ میں کئی کامیابیاں حاصل ہوئیں۔

۱۔ ایک سے زیادہ بار ایسا ہوا کہ مولانا مودودی کی جماعت اسلامی کے افراد حکومتوں میں اعلیٰ عہدوں پر پہنچے۔ مثلاً مفتی محمود کی وزارت کے تحت سرحد کی صوبائی اسمبلی میں (۱۹۷۱) جنرل محمد ضیاء الحق کے ابتدائی دور اقتدار میں مرکزی حکومت میں۔ ۱۹۸۹ میں ہونے والے الکشن کے بعد پنجاب میں نواز شریف کی حکومت میں۔

۲۔ جنرل محمد ضیاء الحق کے دور اقتدار کو بھی ضمنی طور پر مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی تحریک کے اثرات میں شامل کیا جاسکتا ہے جنرل ضیاء الحق نے اقتدار پر آنے کے بعد تقریباً ساڑھے گیارہ سال تک مہم چلائی جس کو وہ (Islamization) کہتے تھے۔ اس مہم کے تحت اسلام کے کئی قوانین پاکستان میں جاری کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس کو بھی مولانا مودودی کی تحریک کے بالواسطہ اثرات کے خانہ میں شمار کیا جاسکتا ہے۔

۳۔ ۱۹۸۹ میں پاکستان میں جو انتخابات ہوئے ہیں۔ اس میں مولانا مودودی کی جماعت اسلامی جمہوری اتحاد میں شریک تھی۔ اس اسلامی اتحاد نے مرکز اور صوبوں میں جزئی کامیابی حاصل کی۔ پنجاب جو پاکستان کا سب سے بڑا صوبہ ہے وہاں اسلامی اتحاد کو مطلق اکثریت حاصل ہوگئی۔ چنانچہ وہاں صوبائی سطح پر اسلامی اتحاد کی حکومت قائم ہے۔ اس کو بھی جزئی طور پر مولانا مودودی کی تحریک کے خانہ میں شمار کیا جاسکتا ہے۔

۴۔ خالص حکومتی سطح کے علاوہ اور بھی بہت سے شعبوں میں مولانا مودودی کے اثرات دیکھے جاسکتے ہیں جو بالواسطہ انداز میں سیاست اور حکومت سے تعلق رکھتے ہیں۔ مثلاً پاکستان میں شرعی عدالت کا قیام۔ سیاسی موضوعات پر کثیر تعداد میں ریسرچ اور کتابوں کی اشاعت وغیرہ۔

اوپر مولانا مودودی کے سیاسی فکر کے بارے میں جو معلومات اور تجزیہ پیش کیا گیا ہے اس سے یہ بات واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ مولانا مودودی دور جدید کے سیاسی اسلامی مفکرین میں ایک

ممتاز درجہ رکھتے ہیں۔ انہوں نے لٹریچر کے ذریعہ اپنے فکر کو وسیع پیمانہ پر مدلل کرنے کی کوشش کی ہے۔ انہوں نے اپنی زندگی ہی میں لاکھوں لوگوں کو اپنا ہمنوا بنایا۔ اسی کے ساتھ عملی اعتبار سے بھی وہ اپنے افکار کے مطابق عالمِ اسلام کی سطح پر ایک منظم تحریک برپا کرنے میں کامیاب ہوئے۔ تاہم، جیسا کہ تمہیدی کلمات کے تحت، آغاز کتاب میں عرض کیا گیا، اسلام کے سیاسی احیاء کی یہ تحریک آج ستر برس بعد بھی اپنے اصل نصب العین سے اتنی ہی بلکہ اس سے بھی زیادہ دور ہے جتنا وہ ستر برس پہلے تھی۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر اس سے وابستہ افراد یہ سمجھتے تھے کہ وہ کمیونزم کی طرح ساری دنیا میں براہِ راست اور بالواسطہ طور پر ایک جامع اور ہمہ گیر اسلامی نظام قائم کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ مگر اس دوران کمیونسٹ ایمپائر عبرت ناک طور پر ٹوٹ کر بکھر گیا۔ دوسری طرف الجزائر، افغانستان، ایران، مصر اور پاکستان میں اسلامی نظام کے قیام کی متشددانہ کوششیں بالکل بے نتیجہ بلکہ الٹا نتیجہ (counter productive) بن کر رہ گئیں۔ مسلم ملکوں کے ساتھ ساتھ ۱۱ ستمبر ۲۰۰۱ کے بعد غیر مسلم ملکوں میں بھی اب اس تحریک کا وجود و بقاء خطرہ میں پڑ گیا۔ اس کا دائرۂ عمل اور حلقۂ اثر بتدریج سمٹ رہا ہے۔ اس صورت حال کے پیش نظر، اب سنجیدہ اور صاحب فکر انسان کے لیے یہ فیصلہ کرنا ایک ناگزیر اخلاقی تقاضہ بن گیا ہے کہ مولانا مودودی کے زیر قیادت بیسویں صدی میں اسلام کے سیاسی احیاء کی تحریک اور اس کے مماثل دوسری تحریکیں حقیقی اسلام کی نمائندہ نہیں بلکہ وہ بیسویں صدی کے قومیت پسندانہ رجحانات کے ردعمل میں مسلم قومیت پسندی پر مبنی ایک اضطراری کوشش تھی۔ جو زمانی بصیرت کی کمی، دور رس منصوبہ بندی کے فقدان اور صحیح حکمت عملی کے عدم تعین کے نتیجہ میں ناکام ہوگئی۔ اگر اربابِ فکر و نظر اس فیصلہ کا کھلے لفظوں میں اعلان نہ کریں تو ضمناً اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نعوذ باللہ اسلام صرف روایتی دور کے لیے قابل عمل تھا، جدید تہذیب کے مقابلہ میں وہ اپنی معنویت اور افادیت کھو چکا ہے۔

عصری اسلوب میں اسلامی لٹریچر، مولانا وحید الدین خاں کے قلم سے

تذکیر القرآن
اسباق تاریخ
تعمیر حیات
تعمیر انسانیت
سفرنامہ غیر ملکی اسفار جلد اول
سفرنامہ غیر ملکی اسفار، جلد دوم
اسلام: ایک تعارف
اللہ اکبر
پیغمبر انقلاب
مذہب اور جدید چیلنج
عظمت قرآن
عظمت اسلام
عظمت صحابہ
دین کامل
الاسلام
ظہور اسلام
اسلامی زندگی
احیاء اسلام
راز حیات
صراط مستقیم
خاتون اسلام
سوشلزم اور اسلام
اسلام اور عصر حاضر
الربانیۃ
کاروان ملت
حقیقت حج
اسلامی تعلیمات
اسلام دور جدید کا خالق
حدیث رسول
راہ عمل
تعبیر کی غلطی
دین کی سیاسی تعبیر
عظمت مومن
تاریخ دعوت حق
اسلام: ایک عظیم جدوجہد
مطالعہ سیرت (کتابچہ)

ڈائری (جلد اول)
ڈائری ۹۰-۱۹۸۹
ڈائری ۹۲-۱۹۹۱
کتاب زندگی
اقوال حکمت
تعمیر کی طرف
تبلیغی تحریک
تجدید دین
عقلیات اسلام
قرآن کا مطلوب انسان
دین کیا ہے؟
اسلام دین فطرت
تعمیر ملت
تاریخ کا سبق
فسادات کا مسئلہ
انسان اپنے آپ کو پہچان
تعارف اسلام
اسلام پندرہویں صدی میں
راہیں بند نہیں
ایمانی طاقت
اتحاد ملت
سبق آموز واقعات
زلزلۂ قیامت
حقیقت کی تلاش
پیغمبر اسلام
آخری سفر
اسلامی دعوت
حل یہاں ہے
امہات المومنین
تصویر ملت
دعوت اسلام
دعوت حق
نشری تقریریں
دین انسانیت
فکر اسلامی
شتم رسول کا مسئلہ

طلاق اسلام میں
مضامین اسلام
باغ جنت
نار جہنم
سچا راستہ
دینی تعلیم
خلیج ڈائری
رہنمائے حیات
تعدد ازواج
ہندستانی مسلمان
روشن مستقبل
صوم رمضان
اسلام کا تعارف
علما اور دور جدید
سفرنامہ اسپین و فلسطین
مارکسزم: تاریخ جس کو رد کر چکی ہے
سوشلزم ایک غیر اسلامی نظریہ
یکساں سول کوڈ
اسلام کیا ہے؟
میوات کا سفر
قیادت نامہ
منزل کی طرف
اسفار ہند
قال اللہ وقال الرسول
مطالعۂ قرآن
مذہب اور سائنس
دین و شریعت
مطالعۂ سیرت
خدا اور انسان
ہندستان آزادی کے بعد
مسائل اجتہاد
مطالعۂ حدیث
حیات طیبہ
سیرت رسول
امن عالم
عورت معمار انسانیت

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی اسلامی انقلاب کی تحریک بیسویں صدی کے نصف اول میں شروع ہوئی اور صدی کے آخر تک پورے برصغیر ہند میں پھیل گئی۔ علماء اسلام کی طرف سے اس تحریک پر مثبت اور منفی دونوں قسم کے ردّعمل سامنے آئے۔ زیرنظر کتاب میں اس تحریک کا اور اس کے بانی کی شخصیت کا علمی جائزہ لیا گیا ہے۔ اس موضوع پر یہ کتاب ایک جامع مطالعہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

GOODWORD
www.goodwordbooks.com