نو اعتزال کے بعض پہلو

دلیطلف خالد ــــــــــ ترجمہ: نذیر حسین

یورپ کی عقلیت پسندی کے ساتھ ذہنی تصادم سے ایک ہزار سال قبل ملتِ اسلامیہ کو اپنے مذہبی افکار پر اسی قسم کی یلغار سے واسطہ پڑا تھا۔ مملکتِ اسلام میں شام، عراق اور ایران کی شمولیت کے تھوڑے ہی عرصے بعد قدیم مسلمہ مذاہب (کے مفکرین) نے اسلام کے انقلاب آفرین عقیدے کے خلاف علمی نوعیت کے جوابی حملے شروع کر دیئے۔ یہ یہودی، عیسائی، مجوسی اور مادہ پرست مکاتبِ فکر تھے جن کی ٹھوس بنیادیں عقلی علوم بالخصوص فلسفۂ یونان کی مدد سے استوار ہوئی تھیں۔ اکثر نومسلموں نے اپنے جدید مذہب میں بہت سے موروثی عقائد بھی داخل کر لئے تھے۔ یہ عمل شعوری اور غیر شعوری طور پہ جاری رہا۔ اس کا مقصد بعض صورتوں میں محض تخریب تھا۔[1]

راسخ العقیدہ مسلمانوں نے اس فکری تخریب کے خطرے کو جلد ہی محسوس کر لیا تھا۔ اس کے علاوہ خود مخلص نومسلموں کو بھی اس خطرناک سازش کی نوعیت کا پوری طرح اندازہ ہو چلا تھا۔[2] چونکہ یہ مخلص مسلمان اور اکابر علماء مخالفوں کے ہتھیاروں سے واقف تھے اس لئے اسلام کی مدافعت اور نصرت کے لئے اُٹھ کھڑے ہوئے۔ اس طرح معتزلی مکتبِ فکر وجود میں آیا۔ اس مکتبِ فکر[3] سے وابستگان کو معتزلہ کہا جاتا ہے جس کے معنی علیحدگی پسند یا جماعت سے نکل جانے والے کے ہیں۔[4] عموماً انھیں مذہب میں عقلیت پسندی کا مبلغ کہا جاتا تھا۔[5] یورپ میں معتزلہ کو متضاد القاب دیئے گئے ہیں۔[6] جن میں ملحد و زندیق سے لے کر آزاد خیال بلکہ انتہا پسند اور متعصب جیسے القاب بھی شامل ہیں۔[7]

کینتھ کریگ ایک مستشرق عالم ہیں۔ وہ انہیں مذہبی مہم جوؤں کا ممتاز گروہ قرار دیتے ہیں۔[8] لبنانی صاحبِ قلم البیغ نادر کی رائے میں معتزلی اسلام کے اوّلین مفکر ہیں۔[9]

دینی اور سیاسی جماعت کی حیثیت سے اسلام کا آغاز ان ممالک کی بیرونی سرحدوں پر ہوا تھا جہاں مختلف ثقافتیں آپس میں خلط ملط ہو رہی تھیں۔ اسلام اپنے سادہ عقائد کی بنا پر نئے مسائل سے عہدہ برآ ہونے کے لئے اپنے پاس ناکافی وسائل رکھتا تھا۔ (ان حالات میں) یہ معتزلہ ہی تھے جو قدیم تہذیبوں کی طرف سے پیش کئے جانے والے شدید اعتراضات کے جواب کے لئے اُٹھ کھڑے ہوئے۔ یہ جوابات مذہبی اور علمی نوعیت کے تھے۔ مامون الرشید اور اُس کے جانشینوں کے عہد میں جب کہ معتزلہ کا آفتابِ اقتدار نصف النہار پر تھا یونانی فلسفہ اور سائنس کے زیرِ اثر اسلامی عقائد میں نو افلاطونی افکار کی آمیزش ہونے لگی تھی۔ [10]

اس ثقافتی یک جہتی کی کامیابی کی نظیر زمانہ مابعد کی تاریخ اسلام پیش کرنے سے عاجز نظر آتی ہے۔ [11]

۸۵۰ء میں اعتزال نے اشعریت سے شکست کھائی اور معتزلی تعلیمات و افکار کی اشاعت کو خلافِ قانون قرار دیا گیا جس سے اُس کے علماء اور اُن کی تصانیف گوشۂ گمنامی میں چلی گئیں۔ صرف یمن کی زیدی سلطنت ہی اُن کی پناہ گاہ تھی، جہاں وہ باقی دنیائے اسلام سے کٹ کر باوقار تنہائی کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ [12]

عہدِ حاضر میں برصغیر ہندو پاکستان کے مشہور عالم دین مولانا شبلی نعمانی نے بالکل درست فرمایا کہ اگر چند کتابوں میں اس مکتبِ فکر کے بارے میں کچھ حوالے اور اشارے نہ ملتے تو آج ہمیں یہ بھی معلوم نہ ہوتا کہ کبھی اس نام کا مکتبِ فکر وجود میں آیا تھا۔ [13] عالم عرب میں مفتی محمد عبدہٗ (۱۸۴۹ — ۱۹۰۵ء) نے پہلی مرتبہ معتزلی روایات کو اپنایا۔ فرانسیسی وزیر جبریل ہانوتو اور عیسائی فاضل فرح انطون کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے مفتی عبدہٗ نے معتزلی دلائل کا سہارا لیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ اسلام نہ تو تقدیر پرست ہے اور نہ سائنس کا مخالف [14]، لیکن معتزلہ سے اس واضح فکری یگانگت کے باوجود وہ قدامت پسندوں کی مخالفت کی وجہ سے معتزلہ کا نام زبان پر لانے سے ڈرتے ہیں۔ اسلامی افکار کی تجدید و احیاء کے لئے انہوں نے جو کوششیں کی ہیں، اُن میں وہ معتزلی افکار کے از سرِ نو زندہ کرنے پر زور دیتے ہیں۔ [15] لیکن اُن کے افکار کی سرگرم اشاعت و ترویج ایک نسل کے بعد احمد امین (۱۸۸۶ – ۱۹۵۴ء) کے ہاتھوں ہوئی۔ جنہوں نے محمد عبدہٗ کے افکار کو اُن کے منطقی نتائج تک

پہنچایا۔ ڈاکٹر احمد امین نے مفتی محمد عبدہٗ کی ابتدائی کوششوں کو آگے بڑھایا۔ اُن کا یہ کارنامہ صرف مفتی عبدہٗ کے علمی مشغلہ کے اتباع ہی میں سے تھا۔ بلکہ زمانے کا بھی یہی تقاضا تھا لیکن اصلاح کی ان معمولی کوششوں کو بھی ازہری علماء برداشت نہ کر سکے[16]۔ علی عبدالرازق کا علمی مقالہ جس میں انھوں نے صدرِ اول میں اُمتِ اسلامیہ کے غیر سیاسی کردار کو بیان کیا تھا، تلخ اور خطرناک ردِ عمل پر منتج ہوا[17]۔ بعدازاں ڈاکٹر طٰہٰ حسین کو قرآنی قصص و روایات پر ناقدانہ تبصرہ لکھنے کی وجہ سے عدالتی کارروائی کا سامنا کرنا پڑا[18]۔ تاہم وسیع تر آزاد خیالی کا حق حاصل کرنے کے لئے یہ اِکّا دُکّا کوششیں ناکام نہ رہیں۔ احمد لطفی السید کی چانسلری میں جامعۂ مصریہ قائم ہوئی تو اُس نے جامعۂ ازہر کے قدامت پسند علماء کے اثر و رسوخ کو گھٹانے کے لئے وزنی پاسنگ کا کام دیا[19]۔ احمد امین جامعہ مصریہ میں ادبِ عربی کے لیکچرار تھے بعدازاں شعبہ آرٹس کے ڈین بن گئے اس لئے اُن کو آزاد خیالی کے اس حیات آفرین سرچشمے کے مشاہدہ کرنے کا بہت اچھا موقعہ ملا۔ ساتھ ہی یہاں رہ کر اُنھیں اسلام سے اپنی وابستگی خطرے میں نظر آئی چنانچہ اس کی حفاظت کے لئے بھی انھیں عقلی دلائل و براہین کا سہارا لینا پڑا[20]۔ ان وجوہ کی بنا پر انھوں نے معتزلی مکتبِ فکر کی طرف رجوع کیا۔

اس اثناء میں اُن کو ایک اور موقعہ ہاتھ آیا۔ سویڈن کے ایک مستشرق مسٹر نے برگ (NYBERG) نے احمد امین کی وساطت سے خیاط معتزلی کی "کتاب الانتصار" ۱۹۲۵ء میں قاہرہ سے طبع کرا کے شائع کی۔ صدیوں کے بعد معتزلیوں کی یہ پہلی کتاب تھی جو تحقیقی کام کرنے والوں کو ملی جب کہ اس سے قبل معتزلی افکار سے واقفیت حاصل کرنے کے لئے علماء اُن کے مخالفوں کی مناظرانہ کتابوں کی ورق گردانی کیا کرتے تھے۔ احمد امین نے نے برگ کے مقدمہ کا عربی میں ترجمہ کیا[21]۔ اور اس کتاب کو لجنۃ التالیف والترجمہ و النشر کے زیرِ اہتمام شائع کرایا۔

اس کے علاوہ تجدد پسندوں کی وہ کوششیں بھی کم اہمیت کی حامل نہیں جو انھوں نے عالمِ عرب سے باہر معتزلی افکار کو مثبت انداز میں پیش کرنے کے لئے کی ہیں۔

رابرٹ کیسپر نے اپنے ایک مقالے "احیائے اعتزال" میں مفتی محمد عبدہٗ سے لے کر احمد امین تک جدید اعتزال کا جائزہ لیا ہے۔ جہاں تک مصر کے بارے میں معلومات کا تعلق ہے ہم اُن کے عالمانہ مقالے کے ممنونِ احسان ہیں لیکن اُنھوں نے دوسری اسلامی ممالک کی علمی و فکری کاوشوں کا سرے سے ذکر ہی نہیں کیا۔ اس لئے وہ اس غلط فہمی میں ہے کہ عالمِ عرب میں جدید اعتزال کے حامی صرف مفتی محمد عبدہٗ تھے[22]۔

معتزلی افکار کے احیاء کی صدائے بازگشت اٹھارہویں صدی کے تجدد پسند عالم حضرت شاہ ولی اللہؒ کے خیالات میں سنائی دیتی ہیں لیکن وہ بھی اس مبغوض فرقے کا نام قصداً زبان پر نہیں لاتے۔ اُن کے بڑے مفسر اور شارح مولانا عبیداللہ سندھی (۱۸۷۲ء - ۱۹۴۴ء) تو شاہ صاحب کی تعلیمات اور معتزلیوں کے عقائد میں باہمی توافق و تطابق پاتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ قرآن پاک میں ناسخ و منسوخ کا ذکر کرتے ہیں۔ اور اپنی تصنیف "شاہ ولی اللہ اور اُن کا فلسفہ" میں یہ بتاتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ کسی آیت کو منسوخ نہیں مانتے۔ اس سلسلہ میں وہ ایسی عقلی توجیہیں بیان کرتے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ تمام قرآن پاک میں صرف پانچ آیتیں منسوخ ہیں لیکن اگر ان آیات کے اندرونی مطالب کو بغور دیکھا جائے تو وہ بھی منسوخ نہیں ہیں۔ اور ان کا مستقل اور دائمی ہونا شک سے بالاتر ہے۔ چنانچہ مولانا سندھی اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ شاہ صاحب نظریہ ناسخ و منسوخ کی اصلاح پر مُصر نہ تھے بلکہ جن پانچ آیات کی اُنھوں نے علیحدہ تشریح نہیں کی وہ دراصل تشریح طلب ہی نہیں ہیں۔ وہ روایت پسند علماء کی خوشنودی کے لئے انھیں بلا بحث بھی چھوڑ سکتے تھے۔ اس کے بعد مولانا سندھی لکھتے ہیں:

"شاہ ولی اللہ محدثین کے اِس نظریہ سے متفق نہیں کہ قرآن پاک کی بعض آیات کو بعض آیتیں منسوخ کرتی ہیں۔ لیکن اس عوامی عقیدے کی تردید اور اصلاح کی خاطر جو طریق اُنھوں نے اختیار کیا وہ حکمت پر مبنی تھا۔ وہ جانتے تھے کہ علماء نے عرصہ دراز سے قرآن میں مسئلہ نسخ کو تسلیم کر رکھا ہے اور جو کوئی بھی اس کی بالکلیہ تردید کرے گا وہ معتزلی سمجھا جائے گا اور اس کی رائے بھی ناقابلِ لحاظ ہوگی۔ معاصر علماء کے اس طرزِ عمل کے پیشِ نظر شاہ ولی اللہ نے اس مسئلے کو بتدریج حل کرنے کی کوشش کی۔" ۲۳

جہاں تک مولانا عبیداللہ سندھی کا معتزلی خیالات پر اعتماد کا تعلق ہے اس بارے میں غالباً اُن کا مقصد انوکھا ہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ عربی اِسلام کی مدح و ستائش نے برصغیر پاک ہند کے مسلمانوں میں غلامانہ ذہنیت پیدا کر دی ہے۔ ایک اجنبی قوم کے ماضی سے اُن کی والہانہ وابستگی اتنی زیادہ ہے کہ اُنھوں نے خود اپنی تاریخ کے زرّیں واقعات کو نظرانداز کر کے دیگر مسلم ممالک کا احترام کھو دیا ہے[۲۴]۔ اس مقصد کے پیشِ نظر اُنھوں نے برِصغیر پاک ہند کے مسلمانوں میں خودنگری و خودشناسی کا جذبہ پیدا کرنا چاہا۔ مولانا سندھی اول و آخر قومیت کے حامی تھے۔ وہ معتزلہ اور محدثین کی آویزش کو ایرانی اور عربی مزاج کے تصادم

کا نام دیتے تھے۔

مولانا سندھی لکھتے ہیں کہ مامون کے عہد میں عرب حکومت کے کاروبار سے بے دخل ہو چکے تھے۔ برتری کے اظہار کے لئے لے دے کر ان کے پاس عربی زبان رہ گئی تھی جسے اُنھوں نے تقدیس کا درجہ دے رکھا تھا۔ اس وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ جو لوگ معنوں سے زیادہ الفاظ کو اہمیت دیتے ہیں وہ عربی عصبیت کے مبلغ ہیں۔ بہت سے عرب علماء قرآن پاک کے قدیم ہونے کے قائل تھے اور وہ اس نظریہ کی حمایت میں سینہ سپر رہے۔ عرب اقتدار کے پُرجوش مبلغ امام شافعی تھے۔ ان کے مقابلے میں غیر عرب امام ابوحنیفہ اور امام بخاری[۲۵] تھے جو قرآن پاک کو حادث مانتے تھے۔

مولانا عبیداللہ سندھی نے جلاوطنی کے بارہ سال مکہ معظمہ میں گزارے تھے۔ وہ یہ دیکھ کر مایوس ہوئے کہ عرب علماء اُنھیں اور دوسرے ہندوستانی علماء کو اہمیت نہیں دیتے اور اُن کو اسلام پر سند نہیں مانتے۔ ان کو جان کر دکھ ہُوا کہ عرب علماء کو شاہ ولی اللہ کے تصوف میں عجمیت اور ہندیت کی بُو آتی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ وہ (عرب) عجمیت کو خالص اسلام کے منافی سمجھتے ہیں[۲۶]۔ ان حالات میں وہ اپنے مثالی نمونہ (IDEAL) شاہ ولی اللہ کے نقشِ قدم پر چلے اور مسلّمہ حقائق کے لئے نظریاتی بنیاد فراہم کر دی۔ وہ فقہ حنفی کو جو ہندوستان کی مسلم اکثریت پر کلّی حکمران ہے، آریائی مکتبِ قانون کہتے، اور اسے اسلام کی ہندی قومی تشریح کا نام دیتے ہیں اور امام شافعی کے فقہ کو سامی یا عربوں کی قومی تشریح و تعبیر سے یاد کرتے ہیں۔ اُن کے خیال میں اسلامی ممالک میں دونوں فقہوں کا مساوی درجہ ہے[۲۷]۔

پروفیسر محمد سرور جو شاہ ولی اللہ اور مولانا سندھی پر سَند کی حیثیت رکھتے ہیں، ایک جگہ رقم طراز ہیں :

"قرآن کے حادث ہونے کا مسئلہ چھیڑ کر مامون الرشید عربوں کے احساسِ برتری کی اصلاح کرنا چاہتا تھا۔ اُس کے خیال میں محدثین کا یہ اصرار کہ قرآن قدیم ہے، عربی، ایرانی افکار کی صحت مند آمیزش میں سدِّ راہ تھا۔ پھر یہ نظریہ ملکی مصالح کے بھی خلاف تھا اس لئے مامون نے اِس مسئلہ کو زور شور سے اُٹھایا۔"

مولانا سندھی فرماتے ہیں کہ "اُس زمانے کے بہت سے علماء جو علم و فضل میں عرب علماء سے کم نہ تھے، قرآن پاک کے الفاظ کے حادث ہونے کے قائل تھے۔"[۲۸]

مامون کے عہد میں ایرانیوں نے تھوڑی سی علمی برتری حاصل کر لی تھی اور معتزلی تحریک بھی اِسی ذہنی برتری کی مظہر تھی۔" ۲۹ء

مسلمانانِ عالم میں ہندوستانی مسلمانوں کی علمی اور ثقافتی بالادستی ثابت کرنے کے لئے مولانا سندھی نے معتزلی افکار سے فائدہ اُٹھایا۔ اگرچہ وہ حقیقت میں نئے اعتزال کے مقلد نہ تھے تاہم انہوں نے قومی مقاصد کی ترویج کے لئے اعتزال کا سہارا لیا، لیکن اس کام کے لئے انھیں "ولی اللہ ازم" زیادہ موزوں نظر آیا جو اسلام کا نہ صرف عجمی بلکہ ہندوستانی ایڈیشن ہے۔ پھر بھی ہم معتزلی افکار کے احیاء کی کوششوں کا سہرا شاہ ولی اللہ کے سر باندھتے ہیں لیکن اس تحریک کے مبلغ کے لئے ضروری ہے کہ وہ مولانا عبیداللہ سندھی کی طرح زندہ دِل اور خوش مزاج ہو۔

مسٹر عزیز احمد لکھتے ہیں:

"اُن (شاہ ولی اللہ) کے لئے دلیل و برہان بڑی اہمیت رکھتے ہیں لیکن سرسید کے جدید اعتزال کے لئے سرچشمہ ہیں جنہوں نے شاہ ولی اللہ کے اخلاف کی خانقاہ میں ابتدائی تعلیم پائی۔ اسی طرح شبلی کے علمِ کلام اور اقبال کے افکار "مذہب کی تشکیلِ جدید" میں اُن ہی کے خیالات کا عکس پایا جاتا ہے۔" ۳۰ء

یہ سرسید احمد خان (۱۸۱۷ - ۱۸۹۸ء) کی ذات تھی جن کی وجہ سے مولانا سندھی کو شاہ ولی اللہ کے افکار میں اعتزال کی طرف رجحان کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ ان کے بعد کے مسلم رہنما نئے معتزلی کہلانے میں خوشی محسوس کرتے تھے اور خود کو روشن خیال مسلمانوں کے مقاصد اور آرزوؤں کا علمبردار سمجھتے تھے۔ اس سے ثابت ہُوا کہ مصر سے کہیں پہلے ہندوستان میں معتزلی خیالات اور افکار کی پیروی شروع ہو چکی تھی۔ اس پس منظر میں سید جمال الدین کا کردار بڑا اہم رہا ہے۔ یہ مشرقِ وسطیٰ میں تبلیغی مشن پر روانہ ہونے سے پہلے ہندوستان میں تعلیم حاصل کر چکے تھے۔ ۳۱ء اس لئے اس بات کا تصور ہی مشکل ہے کہ ہندوستان کے نئے معتزلیوں کے افکار کی صدائے بازگشت مصر میں نہ سُنی گئی ہو اور اُس پر کوئی ردِعمل نہ ہُوا ہو۔ اگر ہم فطرت (نیچریت) کے بارے میں سرسید احمد خان اور سید جمال الدین افغانی کی باہمی مناقشت سے صرفِ نظر بھی کر لیں تو بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستان اور مصر میں جدید اعتزال متوازی سمت میں حرکت کر رہے تھے۔ (یہ درست ہے کہ ہندوستان پر انگریزی قبضہ کے بعد مسلمانانِ ہند عالمِ اسلام سے الگ تھلگ رہ کر زندگی بسر کر رہے تھے لیکن دونوں ملکوں کی آزادی کے بعد وہاں

کے معتزلیوں کے خیالات میں باہمی توافق پیدا ہوگیا ہے پھر بھی گولڈ زیہر نے قرآن کی تفسیر و تعبیر پر اپنے خیالات ظاہر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ (اصلاح کے بارے میں) مصری کوششیں کسی ہندوستانی تحریک کا پرتو ہیں۔ بعض دلائل سے اس کا جواب نفی میں دیا جا سکتا ہے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ مصریوں کے ادبی کارناموں کا سرے سے ہندوستانی تحریک سے ادنیٰ تعلق بھی نہیں رہا ہے۔ مصریوں کے افکار کا سرچشمہ ابتدائی صدیوں کے فقہائے مجتہدین رہے ہے یا کم از کم وہ ان فقہائے مجتہدین کی شخصیتوں کو مثالی قرار دیتے ہوئے ان کا حوالہ دیتے ہیں لیکن وہ ہندوستان کے متجدّدین کا کوئی ذکر نہیں کرتے۔" ۳۲

آگے چل کر وہ بیان کرتے ہیں کہ دونوں (مصریوں اور ہندوستانیوں) کے جوشِ عمل کی روح میں بنیادی فرق ہے جس سے کام لے کر وہ اصلاحی کام کرنا چاہتے ہیں۔

"ہندوستان کے نئے معتزلی ایک ثقافتی اور علمی تحریک کے نمائندے ہیں۔ یہ تحریک اس غور و فکر کا نتیجہ ہے جو فاتحِ یورپ سے تصادم کے بعد مسلم حلقوں میں اُبھری تھی۔ ان کی اصلاح کی کوششوں کو یورپی کلچر نے بھی متاثر کیا ہے۔ اس لئے دینی نقطۂ نظر اُن کے لئے ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ اس کے متعلق کچھ زیادہ جوش عمل نہیں دکھاتے بلکہ سہل انگاری سے بھی کام لیتے ہیں۔ برخلاف ہندوستان کے مصری تحریک پر مذہب کی چھاپ ہے اور دینی ضروریات کے پیشِ نظر اصلاح کا مطالبہ کیا گیا ہے مصر کی اصلاحی کوششیں بیرونی اثرات سے بالکل آزاد ہیں۔ مصری تحریک برائیوں کے مٹانے پر اصرار کرتی ہے اس لئے کہ یہ برائیاں قرآن اور صحیح حدیث کی روح کے منافی ہیں نہ کہ یہ برائیاں اور بدعنوانیاں فطرت (نیچر) کے منافی اور بے وقت کا راگ ہیں۔" ۳۳

گولڈ زیہر کی اس تحقیق کو عمومیت کا درجہ بھی دے دیا جائے پھر بھی حقیقت میں یہ تحقیق انہیں دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی انصاف نہیں کرتی۔ ہندوستان کے متعلق اُس کے یہ خیالات کسی غلط فہمی کا نتیجہ ہیں کیونکہ اُسکی تحقیقات صرف ان متجددین تک محدود ہیں جن کے نتائج افکار انگریزی میں مل سکتے تھے۔ خود گولڈ زیہر کو بھی اس خامی کا احساس تھا کیونکہ وہ خود مانتا ہے کہ وہ اُردو نہیں جانتا اس لئے اردو میں لکھے جانے والے جدید رجحانات سے وہ قطعی طور پر ناواقف ہے۔ ۳۴

گولڈ زیہر کا یہ دعویٰ کہ ہندوستان کے مسلمانوں نے جو علمی تحریک شروع کی تھی وہ یورپی تمدن کے خلاف

ردِ عمل کی حیثیت رکھتی تھی تو اُس کو سرسید احمد خان اور مسٹر امیر علی کے بارے میں درست کہا جا سکتا ہے لیکن یہ تصریحات مولانا شبلی پر صادق نہیں آسکتیں جن کی تصانیف اُردو میں ہیں۔ گولڈ زیہر نے مصری تجدد پسندوں کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ محمد عبدہٗ کے بجائے مولانا شبلی نعمانی پر صادق آتا ہے کیونکہ انہوں نے ازہر کے مشہور مصلح عالم مفتی محمد عبدہ سے زیادہ اعتزال کے احیاء پر خامہ فرسائی کی ہے۔ وہ برملا اعتزال کا نام لیتے ہیں۔ اُن کی بہت سی کتابوں میں اعتزال کے متعلق اشارات ملتے ہیں۔ اُنھوں نے ۱۸۹۴ء میں مامون الرشید پر کتاب لکھی جو اعتزال کے سب سے بڑے حامی کی پہلی سوانح ہے۔ اِس کے بعد اس سلسلۂ تصنیف و تالیف کو بے حد ترقی ہوئی۔ ان تصانیف میں احمد فرید الرفاعی کی عصر المامون (طبع قاہرہ ۱۹۲۷ء) اور محمد عبدالہادی ابوریدہ کی ابراہیم بن سیار النظام (۱۹۴۶ء) قابلِ ذکر ہیں۔ مولانا شبلی نے الغزالی میں بڑی محنت سے ثابت کیا ہے کہ امام غزالی بہت سے مسائل میں اشعریت سے اختلاف رکھتے تھے۔ یہ اشعریت وہی ہے جس نے اعتزال کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا تھا مولانا شبلی کثرت سے مثالیں دے کر ثابت کرتے ہیں کہ امام غزالی بہت سے مسائل کی تعبیر میں معتزلہ کے ہم نوا تھے۔ اس طرح بہت سے دلائل و براہین کو اشعریت میں داخل کر کے امام غزالی نے اشعریت کو تجسیم اور تشبیہ سے پاک و صاف کر دیا۔ ۳۵ے

مسٹر سمتھ لکھتے ہیں:

"مولانا شبلی نے مغربی اقدار کا مطالعہ اسلام کے نقطۂ نظر سے کیا تھا۔ اُن کے لائحہ عمل میں یہ بات شامل نہ تھی کہ کسی جدید معیار کو سامنے رکھ کر اسلام کی اصلاح کی جائے بلکہ وہ اسلام کو اندرونی طور پر زندہ کرنا چاہتے تھے۔ عباسیوں کے عہد میں علوم و فنون کو جو حیرت انگیز ترقی ہوئی تھی اُس کے پیشِ نظر وہ علومِ اسلامیہ کو نئی زندگی دینا چاہتے تھے، وہ سمجھتے تھے کہ اُن کا کام ابتدائی صدیوں کے معتزلی علماء جیسا ہے جو اسلامی عقائد میں یونانی فلسفہ کا پیوند لگا کر ملحدانہ افکار کا ابطال کرنا چاہتے تھے۔" ۳۶ے

"سرسید کے برخلاف مولانا شبلی اسلام اور اُس کی پوری تاریخ پر کامل یقین رکھتے تھے چونکہ خود عالم تھے اِس لئے اسلام اور اُس کی تاریخ پر دل و جان سے فدا تھے۔ اُنہوں نے ضرورت محسوس کی کہ اسلام کی ایسی تشریح و تعبیر کی جائے جو مغرب زدہ دنیا کو متاثر کر سکے۔ اس مقصد کو مدنظر رکھتے ہوئے وہ اپنے کام میں لگ گئے، اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کے لئے اُنہوں نے جدید

علمِ کلام سے پہلے قدیم علمِ کلام کی تاریخ لکھی۔[۳۷] دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ میں نصابِ تعلیم کی اصلاحی کوششوں کے بعد انھوں نے شبلی اکادمی یا دار المصنفین اعظم گڑھ کی بنیاد اپنے سالِ وفات (۱۹۱۴ء) میں رکھی۔"[۳۸]

۱۸۹۲ء میں مولانا شبلی نے مشرقِ قریب کے ممالک کا سفر کیا تھا اور سید رشید رضا اور فرید وجدی سے ملاقات کی، اور ان سے دوستانہ تعلقات واپسی کے بعد بھی قائم رہے۔[۳۹] مولانا شبلی کے فکر و نظر کی صدائے بازگشت کا اندازہ جرجی زیدان کی تاریخ تمدنِ اسلامی سے بھی لگایا جا سکتا ہے جس کے ذرائع معلومات مولانا شبلی کے علم و فضل کے مرہونِ منت ہیں۔ اس کتاب کی اشاعت کے بعد عربوں کی ثقافتی تاریخ پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں۔ احمد امین کی عہد آفریں تصانیف اسی فیضان کا نتیجہ ہیں جن میں جرجی زیدان کے بکثرت حوالے ملتے ہیں۔[۴۰]

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اسلام کا دفاع کرتے ہوئے مفتی محمد عبدہٗ نے عیسائیوں کے اعتراضات کے جواب میں معتزلہ کے دلائل و براہین سے فائدہ اُٹھایا ہے۔ اعتراضات کی طرح اسلام کا دفاع بھی دو قسموں پر مبنی تھا۔ عیسائی مبلغوں کا جواب انہوں نے کلامی سطح پر دیا جبکہ مغرب کے بے دین علماء کو جو اسلام کو علمی ترقی میں حارج سمجھتے تھے، منہ توڑ جواب دینے کے لئے یہ ضروری تھا کہ مسلمانوں کے ثقافتی اقدار کا نئے سرے سے جائزہ لیا جائے۔ گولڈ زیہر صحیح طور پر سید جمال الدین افغانی کو مصری تحریک کا قائدِ اول سمجھتے ہیں اور فرانسیسی عالم ایبان سے اُن کے علمی مباحثہ کا حوالہ JOURNAL DES DEBATS میں دیتے ہیں۔ اس طرح وہ بھی ایک طریقے سے مان لیتے ہیں کہ سید جمال الدین کی کوششیں اُس علمی تحریک سے توافق و تطابق رکھتی ہیں جس کے سب سے زیادہ مشہور علمبردار سید امیر علی تھے۔[۴۱]

اگر ہم گولڈ زیہر کے پہلے فیصلہ کو سید رشید رضا اور دوسرے مصری اہلِ قلم کے بارے میں صحیح بھی مان لیں تو اس رائے کو المنار کے مکتبِ فکر کے ابتدائی دَور تک محدود رکھا جائے گا، جہاں گولڈ زیہر کا یہ مطالعہ اور تبصرہ اختتام پذیر ہوتا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ احمد امین۔ ضحی الاسلام، طبع قاہرہ، جلد ثالث (ساتواں ایڈیشن)، ص ۲۰۵۔

۲۔ ROBERT CASPAR: LE RENOUVEAU DU MO'TAZILISME IN "MÉLANGES" IV, P. 145,

۳- البیر نادر: LES SECTES PRINCIPALES DE L'ISLAM BY ALBERT NADER (BAYRUT, 1958)

۴- اعتزال کا معنیٰ ایک طرف ہٹنے اور کنارہ کشی کے ہیں۔ اس پر مسٹر ل۔ گارڈٹ اور ایم۔ ایم النوطی نے بڑی لمبی چوڑی بحث کی ہے۔

۵- WALTHER BRAUNE: DER ISLAMISCHE ORIENT ZWISCHEN VERGANGENHEIT UND ZUKUNFT (BERN, 1960), P. 96-

۶- HEINRICH STEINER: DIE MU'TAZILITEN ODER DIE FREIDENKER IM ISLAM (LEIPZIG 1865)-

۷- IGNAZ GOLDZIHER: LE DOGME ET LA LOI DE L'ISLAM (PARIS 1958), P. 96,

۸- COUNSELS IN CONTEMPORARY ISLAM — ISLAMIC SURVEYS III (EDINBURGH 1965), P. 74-

۹- کتاب کا نام یہ ہے: LE SYSTEME PHILOSOPHIQUE DES MU'TAZILA (BAYRUT 1956),

۱۰- برونو، ص ۹۶ - (۱۱)- ایضاً ص ۹۶ - (۱۲)- ان مثالوں کو گولڈزیہر ناقابلِ لحاظ سمجھتا ہے۔

۱۳- علم الکلام و الکلام (کراچی ۱۹۶۴ء) ص ۱۲۲-

۱۴- C.C. ADAMS: ISLAM AND MODERNISM IN EGYPT (LONDON 1934) P.P. 86-90

۱۵- کیسپر، ص ۱۴۲ - ۱۷۲- (۱۶)- د۔د۔ آدم۔ ص ۷۸ - ۷۰-

۱۷- NADAV SAFRAN, EGYPT IN SEARCH OF POLITICAL COMMUNITY (CAMBRIDGE, MASS, 1962), P. 143-

۱۸- پائی ری کا چا۔ طٰہٰ حسین: مصر کی علمی ترقی میں اُس کا مقام، طبع لندن ۱۹۵۶ء

۱۹- کیسپر- ص ۱۸۳- (۲۰)- حیاتی- طبع قاہرہ ۱۹۵۰ء- ص ۲۸۱ - ۸۴-

۲۱- کیسپر- ص ۱۸۱- (۲۲)- ایضاً-

۲۳- شاہ ولی اللہ اور اُن کا فلسفہ (طبع لاہور ۱۹۴۹ء)- ص ۸۶ - ۸۷-
ہمارے خیال میں اس معاملے میں شاہ صاحب کا اصل مقصود یہی ہے کہ قرآن مجید میں سرے سے کوئی آیت منسوخ نہیں، مگر وہ اس بات کو مصلحت کی وجہ سے صراحتاً نہیں کہتے، کیونکہ اس طرح صراحتاً کہنے سے اُن کی بات معتزلہ کے قول سے مشابہ ہو جاتی۔

۲۴- عبیداللہ سندھی: شاہ ولی اللہ اور اُن کی سیاسی تحریک، طبع لاہور، ص ۱۹۶، فلسفہ، ص ۲۳۵-

۲۵- سرور، ص ۳ - ۲۰۱- (۲۶)- سندھی فلسفہ- ص ۲۳۲ - ۲۳۳-

۲۷- دیکھو میرا مقالہ عبیداللہ سندھی- (مجلہ اسلامک سٹڈیز- ماہ جون ۱۹۶۹ء)

۲۸- سرور، ص ۲۰۳- مسٹر ڈنکن میکڈانلڈ لکھتا ہے:
۲۳۴ھ میں متوکل کے دوسرے سالِ خلافت میں یہ حکم منسوخ ہُوا، اور قرآن پاک کو غیر مخلوق قرار دیا

گیا۔ اس سے سابقہ حالت برقرار رہی اور اعتزال کو بطور زندقہ کش مکش کی حالت میں چھوڑ دیا گیا۔ عرب اور دینِ خالص پھر برسرِ اقتدار ہو گئے۔

(DEVELOPMENT OF MUSLIM THEOLOGY, JURISPRUDENCE AND CONSTITUTIONAL THEORY, 1903, REPRINTED 1950 LAHORE, P. 137)-

۲۹- ایضاً - ص ۶ - ۳۰۵ -

۳۰- عزیز احمد: ہندوستانی ماحول میں اسلامی کلچر کا مطالعہ، طبع آکسفورڈ ۱۹۶۴ء ص ۲۰۵-

۳۱- بیسویں صدی کے اسلام میں وہی کچھ ہے جس کی سید جمال الدین افغانی نے نشاندہی کی تھی۔ ص ۴۸-

(W C. SMITH: ISLAM IN MODERN HISTORY, 48)

۳۲- IGNAZ GOLDZIHER: DIE RICHTUNGEN DER ISLAMISCHEN KORANAUSLEGUNG (LEIDEN 1952), P. 320

۳۳- ایضاً - ص ۳۲۱، (۳۴)- ایضاً - ص ۳۲۰

۳۵- الغزالی: طبع حیدر آباد دکن ۱۹۰۱ء (نیز ۱۹۵۶ء) ص ۲۲۳-

بلا شبہ امام صاحب نے زیادہ تر اشعری ہی کے عقائد اختیار کئے لیکن بہت سے ایسے مہتم بالشان مسائل ہیں جن میں اُنہوں نے علانیہ اشعری کی مخالفت کی اور تمام مسائل میں امام صاحب ہی کا مذہب تمام اشاعرہ کا مذہب بن گیا ہے۔ مثلاً استواء علی العرش کا مسئلہ امام اشعری نے اپنی تصنیفات میں تشریح کے ساتھ کہا ہے کہ استواء کے معنی استیلاء اور قدرت کے نہیں ہیں، جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے، بلکہ وہی ظاہری معنی مراد ہیں، جو عام طور پر مستعمل ہیں۔ چنانچہ کتاب المقالات میں لکھتے ہیں:

وقالت المعتزلة فی قول اللّٰہ عز وجل الرحمان علی العرش استوٰی لیعنی استولٰی۔

لیکن امام غزالی نے اسی قول کو جس کو امام اشعری معتزلہ کی طرف منسوب کرتے ہیں، سُنیوں کا خاص عقیدہ قرار دیا۔

۳۶- W.C. SMITH: MODERN ISLAM IN INDIA (LAHORE, 1963), P. 36-

۳۷- ایضاً - ص ۳۷ - ۳۸- ایضاً - ص ۳۹ -

۳۹- ایضاً - ص ۳۸ - ۴۰- ظہر الاسلام - جلد ثانی -

۴۱- DIE RICHTUNGEN DER ISLAMISCHEN KORANAUSLEGUNG, P. 323-