منظور الحسن

غامدی صاحب کا تصورفطرت ـــــ چند توضیحات

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

''قرآن اکیڈمی'' کے ریسرچ ایسوسی ایٹ حافظ محمد زبیر صاحب نے جناب جاوید احمد غامدی کی تصنیف ''اصول و مبادی'' کے بعض اصولی تصورات پر تنقیدی مضامین تحریر کیے تھے۔ یہ مضامین پہلے ماہنامہ ''الشریعہ'' میں شائع ہوئے اور بعدازاں ''فکر غامدی، ایک تحقیقی اور تجزیاتی مطالعہ'' کے زیرعنوان کتابی صورت میں طبع ہوئے۔ یہ کل تین مضامین تھے جن میں سے پہلے کا عنوان ''جاوید احمد غامدی کا تصور فطرت'' تھا اور اس میں خیر وشر کے فطری الہام کے بارے میں غامدی صاحب کے موقف پر تنقید کی گئی تھی۔ اس مضمون کے جواب میں ہم نے ایک مفصل مضمون تحریر کیا تھا جس میں عقل ونقل کے دلائل کی بنا پر جملہ تنقیدی نکات کے سقم کو واضح کیا تھا۔ ہمارا یہ مضمون ماہنامہ ''الشریعہ'' کے جولائی ۲۰۰۷ کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔ اس کے جواب میں ہمیں یہ توقع تھی کہ زبیر صاحب کو اگر ہمارے تجزیے سے اتفاق ہوا تو وہ کسی تعصب کے بغیر اس کا اظہار کریں گے اور اگر اختلاف ہوا تو ہمارے دلائل کی تردید میں اپنا استدلال پیش کریں گے۔ ہمارے لیے یہ بات باعث تعجب ہے کہ اس کے جواب میں جو تحریر لکھی گئی ہے، اس میں ہمارے دلائل اور ہماری توضیحات کے بارے میں کامل خاموشی کا رویہ اختیار کیا گیا ہے۔

قارئین کی یاددہانی کے لیے اس علمی مکالمے کے جملہ نکات حسب ذیل ہیں جو فاضل ناقد کی نظر عنایت سے محروم رہے ہیں:

۱۔ فاضل ناقد کی بنیادی تنقید یہ تھی کہ سورۂ شمس کی آیت 'فَاَلْھَمَھَا فُجُوْرَھَا وَتَقْوٰھَا' سے غامدی صاحب نے یہ غلط مفہوم اخذ کیا ہے کہ اللہ کی طرف سے خیر وشر کا احساس اور شعور انسان کی فطرت میں ودیعت ہے جس کی بدولت

وہ نیکی اور بدی سے پوری طرح شناسا ہے۔

اس کے جواب میں ہم نے غامدی صاحب کے موقف کی اساسات کونہایت تفصیل سے بیان کیا تھااور یہ گزارش کی تھی کہ نیکی و بدی کے شعور کا انسانی فطرت میں ودیعت ہونا سورۂ شمس کی مذکورہ آیات کے علاوہ سورۂ اعراف کی آیت ۲۲، سورۂ دہر کی آیت ۳، سورۂ بلد کی آیت ۱۰اور سورۂ قیامہ کی آیات ۱۴۔۱۵ سے بھی واضح ہے۔ہم نے یہ بھی عرض کیا تھا کہ بنیادی طور پر یہ غامدی صاحب کی کوئی منفرد رائے نہیں ہے، سلف و خلف کے متعدد جلیل القدر علما بھی اسی رائے کے قائل ہیں۔اس ضمن میں ہم نے حضرت شاہ ولی اللہ، مولانا شبیر احمد عثمانی، مفتی محمد شفیع، مولانا امین احسن اصلاحی اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودی جیسے جلیل القدر علماے امت کے اقتباسات نقل کیے تھے۔

فاضل ناقد کی تحریر میں ہمارے اس جواب پر کوئی تبصرہ نہیں ہے۔

۲۔فاضل تنقید نگار نے انسان کی فطرت میں نیکی و بدی کے شعور کی نفی کے لیے نصوص کی بنا پر تین دلائل پیش کیے تھے: ان کی پہلی دلیل یہ تھی کہ سورۂ بقرہ کی آیت ۳۸ اور سورۂ طٰہٰ کی آیت ۱۲۳ میں 'مِّنِّیْ هُدًی' کے الفاظ سے واضح ہے کہ سیدنا آدم علیہ السلام اور ان کی ذریت کو دنیا میں بھیجنے کے بعد ہی اللہ تعالیٰ نے اپنی ہدایت کے ذریعے سے انسان کو نیکی اور بدی سے روشناس کرایا۔

اس کے جواب میں ہم نے لکھا تھا کہ بنی آدم کے لیے روز اول سے سلسلۂ وحی جاری کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ انسان کا فطری علم کسی بھی درجے میں اس کی رہنمائی نہیں کر سکتا اور یہ کہ انسان ہر معاملے میں 'وحی' ہی کی رہنمائی کا محتاج ہے۔اس ضمن میں ہم نے سورۂ اعراف (۷) کی آیت ۲۲ کی بنا پر یہ بیان کیا تھا کہ جنت میں ممنوعہ پھل کھانے کے نتیجے میں جب آدم و حوا کے ستر ان پر کھل گئے تو انھوں نے فوراً اپنے آپ کو پتوں سے ڈھانپنے کی کوشش کی۔قرآن مجید سے واضح ہے کہ ایسا انھوں نے کسی باقاعدہ 'حکم' کی تعمیل میں نہیں، بلکہ شرم و حیا کے اس فطری احساس کی بنا پر کیا تھا جو اللہ نے ان کی فطرت میں ودیعت کر رکھا تھا۔اس موقف کی تائید میں ہم نے علماے امت کی تحریریں بھی نقل کی تھیں۔

ہمارے اس جواب پر بھی مذکورہ تحریر میں کوئی تبصرہ نہیں ہے۔

۳۔انسان کی فطرت میں نیکی و بدی کے شعور کی نفی کے لیے فاضل تنقید نگار کی دوسری دلیل یہ تھی کہ سورۂ نحل (۱۶) کی آیت ۷۸ میں بیان ہوا ہے کہ 'اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو ان کی ماؤں کے پیٹوں سے اس حال میں نکالا کہ وہ کچھ بھی نہیں جانتے تھے'۔اس بنا پر انھوں نے یہ استدلال کیا تھا کہ انسان جب دنیا میں آتا ہے تو وہ نیکی و بدی کے شعور سے بے بہرہ ہوتا ہے۔

اس پر ہم نے لکھا تھا کہ سورۂ نحل کی جس آیت (اَخۡرَجَکُمۡ مِّنۡ بُطُوۡنِ اُمَّهٰتِکُمۡ لَا تَعۡلَمُوۡنَ شَیۡئًا) سے فطری رہنمائی کی نفی پر استدلال کیا گیا ہے، اس کے سیاق وسباق سے واضح ہے کہ یہاں انسان کے اندرون یعنی اس کے وجدان اور اس کے نفسی، روحانی اور فطری وجود کا مسئلہ سرے سے زیر بحث ہی نہیں ہے۔ یہاں اس کا بیرون زیر بحث ہے جس سے وہ اپنی عقل، اپنے حواس اور اپنی سماعت و بصارت کے ذریعے سے متعلق ہوتا ہے۔ لہٰذا اس سے خیر و شر کے اس فطری الہام کی نفی ثابت کرنا درست نہیں ہے جس کا ذکر سورۂ شمس کی آیت 'فَاَلۡهَمَهَا فُجُوۡرَهَا وَ تَقۡوٰهَا' میں کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں ہم نے ''تفسیر ابن کثیر''، ''تفسیر عثمانی''، ''تدبر قرآن'' اور ''تفہیم القرآن'' کے اقتباسات نقل کر کے یہ بات واضح کی تھی کہ مذکورہ آیت میں انسان کی پیدایش کے وقت اس علم کی نفی ہوئی ہے جو اسے حواس اور مشاہدات کے ذریعے سے خارجی دنیا کے بارے میں حاصل ہوتا ہے، اس کے فطری علم کی یہاں ہرگز نفی نہیں کی گئی۔

اس جواب پر بھی کوئی تبصرہ نہیں کیا گیا۔

۴۔ انسان کی فطرت میں نیکی و بدی کے شعور کی نفی کے لیے تیسری دلیل کے طور پر فاضل تنقید نگار نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ دعا نقل کی تھی کہ 'اللّٰھم آت نفسی تقواھا'، ''پروردگار، میرے نفس کو اس کا تقویٰ عطا فرما۔'' اس پر انھوں نے لکھا تھا کہ اگر 'فجور' اور 'تقویٰ' انسانی فطرت میں داخل تھا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اسے اللہ سے مانگنے کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ گویا اگر نفس کا تقویٰ انسان کو فطری طور پر ودیعت ہوتا تو آپ اسے اللہ تعالیٰ سے ہرگز طلب نہ کرتے۔

اس ضمن میں ہم نے گزارش کی تھی کہ یہ بات کسی طرح بھی درست نہیں ہے کہ دعا سے اس چیز کی عدم دستیابی لازم آتی ہے جس چیز کے لیے دعا مانگی جا رہی ہے۔ بلاشبہ ناحاصل کے لیے دعا مانگی جاتی ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہم حاصلات کے لیے بھی پروردگار کے حضور میں دست دعا بلند کرتے ہیں۔ اس سے مقصود اس حاصل میں ازدیاد اور اس کا دوام و استمرار ہوتا ہے۔ چنانچہ ہر صالح مسلمان صراط مستقیم پر گام زن رہنے کے باوجود دن میں کم سے کم پانچ مرتبہ 'اِهۡدِنَا الصِّرَاطَ الۡمُسۡتَقِيۡمَ' کی دعا مانگتا ہے۔

ہمارا یہ جواب بھی فاضل ناقد کے تبصرے سے محروم ہے۔

۵۔ فاضل ناقد نے اپنے مضمون میں یہ الزام لگایا تھا کہ غامدی صاحب نے انسانی فطرت کو حلال و حرام کا اختیار تفویض کر کے اسے شارع بنا دیا ہے اور اس طرح نعوذ باللہ اسے اللہ کے مقابل لا کھڑا کیا ہے۔

اس کے جواب میں ہم نے کہا تھا کہ یہ بات بدیہی طور پر سوء فہم پر مبنی ہے کہ فطری علم کی روشنی میں طیبات و

www.javedahmadghamidi.com www.ghamidi.net

خبائث کی تعیین تحلیل وتحریم کے زمرے میں آتی ہے اور یہ بات انسان کو شارع کے منصب پر فائز کرنے کے مترادف ہے۔ہم نے عرض کیا تھا کہ یہ چیز اگر فطرت کے مستقل ماخذ دین قرار پانے یا انسان کے تحلیل وتحریم کے منصب پر فائز ہونے کو مستلزم ہے تو اس 'جرم' میں جمہور فقہا بھی غامدی صاحب کے ساتھ پوری طرح شریک ہیں۔

اس جواب پر بھی کوئی تبصرہ نہیں کیا گیا۔

۶۔فاضل تنقید نگار نے ایک الزام یہ بھی لگایا تھا کہ غامدی صاحب ہر انسان کو تو حلال وحرام کا فیصلہ کرنے کا حق دیتے ہیں، مگر نعوذ باللہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اس کا حق تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں۔

اس کے جواب میں ہم نے واضح کیا تھا کہ جس دائرے میں قرآن نے چار چیزوں کی حرمت بیان کی ہے، اس پر اضافے کا حق کسی کو حاصل نہیں ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنے ارشادات میں ان محرمات میں کوئی اضافہ نہیں کیا، بلکہ اس سے مختلف ایک دوسرے دائرے میں بعض جانوروں کی حرمت کو واضح کیا ہے۔اس ضمن میں آپ کے ارشادات اور ان کے علاوہ بہت سے دوسرے جانوروں کی حرمت کے بارے میں فقہا کے فیصلے، دونوں خبائث کی حرمت کے اس اصول پر مبنی ہیں جو قرآن مجید میں بیان ہوا ہے، لہٰذا قرآن کی بیان کردہ حرمتوں پر اضافے کا حق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے نہ ماننے اور عام انسانوں کے لیے تسلیم کرنے کا اعتراض بالکل بے معنی ہے۔اس ضمن میں ہم نے امام شافعی کی کتاب ''الام''، فقہ حنفی کی شہرۂ آفاق کتاب ''بدائع الصنائع''، ابن قتیبہ کی ''تاویل مختلف الحدیث''، فقہ حنبلی کی نمائندہ کتاب ''المغنی'' اور ابن حزم کی ''المحلیٰ'' کے اقتباسات نقل کر کے یہ واضح کیا تھا کہ جانوروں کی حلت وحرمت کے معاملے میں طیبات اور خبائث کو بنیادی اصول قرار دینا غامدی صاحب کی کوئی منفرد رائے نہیں ہے، بلکہ جمہور فقہا بھی اسی رائے کے قائل ہیں۔

اس جواب پر بھی کوئی تبصرہ نہیں کیا گیا۔

۷۔فاضل ناقد نے یہ نکتہ بھی پیدا کیا تھا کہ انسانی فطرت کو خبیث وطیب کے تعین کا اختیار دینے کے نتیجے میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر انسانوں کے مختلف گروہ اپنے اپنے فطری میلان کی بنا پر ایک دوسرے سے مختلف نتائج پر پہنچیں تو ان میں سے ترک واختیار کا فیصلہ کس اصول کی بنا پر کیا جائے گا؟ انھوں نے اس سوال کا ازخود یہ جواب وضع کر کے کہ اس کا فیصلہ انسانی فطرت سے ہوگا، اسے جناب جاوید احمد غامدی کی نسبت سے بیان کیا تھا۔

اس پر ہم نے یہ توجہ دلائی تھی کہ غامدی صاحب سے اس بات کی نسبت صریح طور پر غلط ہے اور یہ واضح کیا تھا کہ غامدی صاحب نے نہایت صراحت سے اپنی تصنیف ''اصول ومبادی'' میں یہ بات بیان کی ہے کہ اختلاف کی

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

صورت میں ذریت ابراہیم کا رجحان فیصلہ کن ہوگا، کیونکہ معروف ومنکر سے متعلق ان کے رجحانات کو گویا انبیا کی تصویب حاصل ہے۔

اس جواب پر بھی کوئی تبصرہ نہیں کیا گیا۔

۸۔ فاضل ناقد نے اپنی بحث کے آخر میں ''غامدی صاحب کا اپنے اصولوں سے انحراف'' کی سرخی قائم کی تھی اور اس کی مثال کے طور پر ڈاڑھی کے بارے میں جناب جاوید احمد غامدی کے موقف کا حوالہ دیتے ہوئے یہ تضاد بیان کیا تھا کہ ایک جانب غامدی صاحب فطرت کو دین قرار دیتے ہیں اور دوسری جانب ڈاڑھی جیسی فطری چیز کو دائرۂ دین میں شامل ہی نہیں کرتے۔

اس پر ہم نے عرض کیا تھا کہ اس مثال سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ فاضل تنقید نگار 'فطرت' اور 'سنت' کے مفہوم اور ان کے الگ الگ دائروں کے بارے میں جناب جاوید احمد غامدی کے موقف کو سمجھنے سے بالکل قاصر رہے ہیں۔ وہ مقدمہ تو یہ قائم کر رہے ہیں کہ ''ڈاڑھی غامدی صاحب کے اصول فطرت سے ثابت ہے'' اور اس سے نتیجہ یہ اخذ کر رہے ہیں کہ ڈاڑھی دین کا ایک حکم ہے اور پھر غامدی صاحب پر یہ الزام عائد کرتے ہیں کہ انھوں نے ''اپنے اصول فطرت کی مخالفت اختیار کرتے ہوئے ڈاڑھی کو دین سے خارج قرار دیا ہے۔'' ہم نے گزارش کی تھی کہ ڈاڑھی کے ایک فطری چیز ہونے سے غامدی صاحب نے ہرگز انکار نہیں کیا ہے۔ اصل سوال یہ ہے کہ کیا اس فطری چیز کو شریعت نے باقاعدہ دینی رسم کی حیثیت دی ہے یا نہیں؟

اس جواب پر بھی مذکورہ مضمون میں کوئی تبصرہ نہیں کیا گیا۔

یہ فاضل ناقد کی تنقیدات اور ان پر ہمارے جوابات کا خلاصہ ہے۔ فاضل ناقد نے اپنی تازہ تحریر میں ان میں سے کسی نکتے پر کلام کرنا تو پسند نہیں کیا، البتہ ان کے بارے میں ایک جامع کلمہ ارشاد فرما کر بحث کو سمیٹ دینے کی ہدایت کی ہے۔ ارشاد فرمایا ہے:

> ''...میں جناب منظور الحسن صاحب سے گزارش کروں گا کہ اگر آپ واقعۃً اس بحث کو کسی نتیجے پر پہنچانا چاہتے ہیں تو اس ادھر ادھر کی تاویلات میں پڑ کر بحث کو طویل کرنے اور الجھانے کی بجائے درج ذیل تین آپشنز پر غور کریں:
>
> الف) اگر تو غامدی صاحب 'الشریعہ' کے کسی شمارے میں یہ لکھ دیں کہ ماہنامہ 'اشراق' مارچ ۲۰۰۴ء میں جناب منظور الحسن صاحب نے میری نسبت سے جو چار مصادر دین بیان کیے ہیں، اس میں وہ غلط فہمی کا شکار ہیں اور میں ان کی اس عبارت سے متفق نہیں ہوں تو مسئلہ حل ہو جائے گا۔

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

ب) یا جناب سید منظور الحسن صاحب خود یہ لکھ دیں کہ میری ماہنامہ 'اشراق' مارچ ۲۰۰۴ء میں شائع شدہ عبارت منسوخ ہے، پہلے میرا خیال یہ تھا کہ غامدی صاحب کے مصادر دین چار ہیں لیکن اب مجھ پر واضح ہوا ہے کہ 'فطرت' ان کے مصادر دین میں سے نہیں ہے۔

ج) یا سید منظور الحسن صاحب مجھے کم از کم غامدی صاحب کے بارے میں اتنا لکھنے کی اجازت دیں جتنا کہ خود انھوں نے لکھا ہے اور وہ یہ ہے کہ

''دین کے مصادر قرآن کے علاوہ فطرت کے حقائق، سنت ابراہیمی کی روایت اور قدیم صحائف بھی ہیں۔''

اور چوتھی اور آخری صورت وہ ہے کہ جو جناب منظور الحسن صاحب عملاً کر رہے ہیں کہ اس بحث کو اتنا طویل کر دو اور الجھا دو کہ قارئین کے ذہن منتشر ہو جائیں اور اصل نکتے تک کوئی نہ پہنچ سکے۔''

(ماہنامہ الشریعہ اگست ۲۰۰۷، ۴۵)

''ادھر ادھر کی تاویلات'' اور ''تین آپشنز'' ـــــ یہ اس بحث کا انجام ہے جو ''فکر غامدی ایک تحقیقی اور تجزیاتی مطالعہ'' کے نام سے شروع ہوئی تھی۔ قارئین کو یاد ہوگا کہ ''ادھر ادھر کی تاویلات'' کے نام سے موسوم ہونے والی اور ''تین آپشنز'' تک محدود رہ جانے والی اس بحث کا آغاز بھی فاضل ناقد نے کیا تھا اور اس کے تمام تنقیدی نکات کا انتخاب بھی ان کی اپنی صواب دید پر مبنی تھا۔ یہ بحث جن دعووں کے ساتھ شروع کی گئی تھی، قارئین ان کے تناظر میں بھی فاضل ناقد کے جواب الجواب کا جائزہ لے سکتے ہیں۔ 'فکر غامدی، ایک تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ'' کے 'پیش لفظ' اور 'عرض مولف' میں لکھا گیا تھا:

''علامہ غامدی کے فکری تفردات اور تجدد پسندانہ نظریات آج کل علمی حلقوں میں بحث و نزاع کا موضوع بنے ہوئے ہیں۔ اسلام کے روشن خیال، اعتدال پسند اور جدید ایڈیشن کو چونکہ یہ نظریات بہت اپیل کرتے ہیں اس لیے علامہ صاحب کو ایسے حلقوں میں کافی پذیرائی حاصل ہوئی ہے۔ ان حالات کا نوٹس لیتے ہوئے دینی حلقوں میں تقریباً ہر طرف سے ان کے افکار کے خلاف تنقیدی مضامین لکھے گئے ہیں۔ لیکن حافظ زبیر صاحب کے یہ مضامین اس لحاظ سے سب سے منفرد ہیں کہ ان میں ان اصولوں سے بحث کی گئی ہے جن پر علامہ صاحب کے متجددانہ نظریات کی اساس ہے۔ گویا جن شاخوں پر اسلام کے اس جدید ایڈیشن کا آشیانہ تعمیر کیا گیا ہے، حافظ صاحب موصوف نے ان کی جڑوں پر تیشہ رکھ دیا ہے۔'' (۵)

''ہماری اس کتاب کا اصل مقصد بھی غامدی صاحب کے افکار کی روشنی میں سامنے آنے والے اعتزال جدید کی کج فہمیوں کو اہل سنت کے اصولوں کی روشنی میں واضح کرنا ہے۔'' (۱۵)

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

سوال یہ ہے کہ ''ادھر ادھر کی تاویلات'' کا حکم لگا کر اور ''تین آپشنز'' کی راہ دکھلا کر مذکورہ علمی مباحث سے جو گریز کیا گیا ہے، اس سے کیا مراد ہے؟ کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ فاضل ناقد نے غامدی صاحب کے تصور فطرت پر اپنی تنقیدات سے رجوع کر لیا ہے؟ اگر اس کے یہی معنی ہیں تو فاضل ناقد کی جانب سے اس کا برملا اظہار ہی حق پرستی کا تقاضا ہے۔ کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ فاضل ناقد کو ہمارے پیش کردہ دلائل سے اتفاق نہیں ہے؟ اگر یہ بات ہے تو انھیں ''ادھر ادھر کی تاویلات'' میں پڑنے کے بجائے ہمارے دلائل کی تردید میں اپنا استدلال پیش کرنا چاہیے۔ ـــــ یہی علم ہے، یہی اخلاق ہے اور یہی دین ہے۔ لیکن اگر صورت یہ ہے کہ میرے پاس آپ کے استدلال کا جواب بھی نہیں ہے اور اپنے موقف کی مدافعت میں کوئی دلیل بھی نہیں ہے اور اس کے باوجود میں آپ کی بات کو غلط کہنے اور اپنی بات کو صحیح کہنے پر اصرار کرتا ہوں اور مستزاد یہ کہ میرا یہ رویہ کسی دنیوی معاملے میں نہیں، بلکہ اللہ کے دین کے معاملے میں ہے تو پھر مجھے اس دن کے بارے میں متنبہ رہنا چاہیے جس دن ہمارے ہر قول و فعل کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔

فاضل ناقد نے ''جاوید احمد غامدی کا تصور فطرت'' کے زیر عنوان اپنے تنقیدی مضمون میں غامدی صاحب کے اس موقف کو قرآنی نصوص کے خلاف قرار دیا تھا کہ جانوروں کی حلت و حرمت میں شریعت کا موضوع اصلاً چار ہی چیزیں ہیں اور ان کے علاوہ باقی تمام چیزوں کا فیصلہ طیبات کی حلت اور خبائث کی حرمت کے اصول کے مطابق انسانی فطرت کی روشنی میں کیا جائے گا۔ غامدی صاحب کے اس موقف پر فاضل ناقد نے یہ تبصرہ کیا تھا کہ ''فطری محرمات کا اصول وضع کر کے غامدی صاحب نے دین میں ایک نئے فتنے کی بنیاد رکھ دی ہے۔'' اس تنقید و تبصرے کے جواب میں ہم نے اپنے مضمون میں نہایت تفصیل کے ساتھ یہ بات واضح کی تھی کہ غامدی صاحب کا مذکورہ موقف قرآن مجید کی آیات 'قُلْ لَّآ أَجِدُ فِیْ مَا أُوْحِیَ إِلَیَّ' (الانعام ۶: ۱۴۵)، 'إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمُ' (البقرہ ۲: ۱۷۳)، 'أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبَاتُ' (المائدہ ۵: ۴) اور 'وَیُحِلُّ لَھُمُ الطَّیِّبَاتِ وَیُحَرِّمُ عَلَیْھِمُ الْخَبَآئِثَ' (الاعراف ۷: ۱۵۷) پر مبنی ہے اور ہمارے جلیل القدر علما نے بھی فطرت کی روشنی میں طیبات کی حلت اور خبائث کی حرمت ہی کو اصل الاصول قرار دیا ہے۔ فاضل ناقد نے اپنی جوابی تحریر میں اس بحث پر ہمارے دلائل سے تو کوئی تعرض نہیں کیا، البتہ اس بحث کے حوالے سے بعض اضافی باتوں پر مبنی ایک تقریر ارشاد فرمائی ہے۔ ان کی یہ تقریر حسب ذیل ہے:

''جہاں تک آیت مبارکہ 'یحل لھم الطیبات و یحرم علیھم الخبائث' میں 'الطیبات' اور 'الخبائث' کی تعیین کا مسئلہ ہے کہ ان کی تعیین کس طرح ہوگی؟ اس کو ان شاء اللہ غامدی صاحب کے ہی اصول و مبادی میں موجود مبادی تدبر قرآن کی روشنی میں ایک مستقل مضمون میں واضح کروں گا۔ اصحاب المورد کا مسئلہ یہ

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

ہے کہ جب چاہتے ہیں کسی مسئلے میں امت کی اتفاقی رائے کو نظر انداز کر کے اہل سنت کے بالمقابل ایک منفرد رائے قائم کر لیتے ہیں اور جب چاہتے ہیں فقہاء کی شاذ آراء کو اپنے موقف کی تائید کے لیے بطور ڈھال استعمال کر لیتے ہیں۔ جن فقہاء کے جناب منظور الحسن صاحب نے 'الطیبات' اور 'الخبائث' کی تفسیر کرتے وقت حوالے دیے ہیں اگر ان فقہاء کا فہم ان کے نزدیک حجت ہے تو مسئلۂ رجم، حضرت عیسیٰ بن مریم کی آمد ثانی، عورت کے دوپٹے، مجسمہ سازی، مرتد کی سزا اور قراءات قرآنیہ کے بارے میں ان فقہاء کے فہم پر یہ لوگ اعتماد کیوں نہیں کرتے؟ جہاں تک دلیل کی بات ہے تو جناب منظور الحسن صاحب نے کوئی ایسی بات بیان نہیں کی کہ جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ 'الطیبات' اور 'الخبائث' کی تفسیر میں انھوں نے جن فقہاء کی آراء بیان کی ہیں، ان کے دلائل یہ ہیں۔ میں ان شاء اللہ واضح کروں گا کہ غامدی صاحب کی فکر اور ان فقہاء کی آراء میں کیا فرق ہے کہ جن کے حوالے جناب منظور الحسن صاحب نے بیان کیے ہیں اور یہ بھی ثابت کروں گا کہ آپ نے 'الطیبات' اور 'الخبائث' کی جو تفسیر فقہاء کے اقوال کی روشنی میں بیان کی ہے، وہ تفسیر اس تفسیر سے بالکل مختلف ہے جو کہ آپ کے مبادی تدبر قرآن کی روشنی میں سامنے آتی ہے۔'' (الشریعہ، اگست ۲۰۰۷، ۴۵)

یہ تقریر فاضل ناقد کے چند تبصروں کا مجموعہ ہے۔ ایک تبصرہ یہ ہے کہ اہل ''المورد'' جب چاہتے ہیں امت کی متفقہ رائے کو نظر انداز کر کے اس کے مقابل میں منفرد رائے قائم کر لیتے ہیں اور جب چاہتے ہیں فقہا کی شاذ آرا کو اپنے موقف کی تائید کے لیے بطور ڈھال استعمال کر لیتے ہیں۔

اس تبصرے پر بصد ادب ہمارے دو سوال ہیں۔ ایک سوال یہ ہے کہ ''جب چاہتے ہیں'' کے الفاظ سے کیا مراد ہے؟ اہل ''المورد'' کی جو آرا فاضل ناقد نے تنقید کے لیے منتخب کی ہیں، کیا اہل ''المورد'' نے انھیں عقل و نقل کے دلائل کے ساتھ پیش کیا ہے؟ اگر اس کا جواب اثبات میں ہے اور یقیناً ایسا ہی ہے تو پھر علم و اخلاق کی رو سے ''جب چاہتے ہیں'' کا فتویٰ صادر کرنے کی کیا گنجایش ہے؟ اس صورت میں کیا واحد راستہ یہ نہیں ہے کہ زیر تنقید رائے کے دلائل کو چیلنج کر کے ان کی غلطی کو واضح کیا جائے؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ ''فقہاء کی شاذ آراء کو اپنے موقف کی تائید کے لیے بطور ڈھال استعمال کر لینے'' کے کیا معنی ہیں؟ ''شاذ آراء'' کی اس تعبیر کا مصداق اگر امام رازی، علامہ آلوسی، مفتی محمد شفیع اور مولانا مودودی جیسے مفسرین اور امام شافعی، علامہ کاسانی حنفی، امام ابن قتیبہ، ابن قدامہ حنبلی اور ابن حزم جیسے فقہا کے وہ حوالے ہیں جنھیں ہم نے اپنے موقف کی تائید میں نقل کیا ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ فاضل ناقد لغت میں سے ''شاذ'' کے معنی و مفہوم کو تبدیل کر دیں۔ بصورت دیگر، انھیں یہ بتانا ہوگا کہ وہ کون کون سے علما و فقہا ہیں کہ جن کے حوالے اگر پیش کر دیے جائیں تو

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

مذکورہ رائے ''شاذ'' کے دائرے سے نکل کر معروف، متداول یا متفق علیہ قرار پا سکتی ہے۔

فاضل ناقد نے اپنی اس تقریر میں دوسری بات یہ ارشاد فرمائی ہے کہ 'الطیبات' اور 'الخبائث' کی شرح و تفسیر میں جن علما و فقہا کے حوالے دیے گئے ہیں، اگر ان کا فہم ہمارے لیے حجت ہے تو رجم کی سزا، ارتداد کی سزا، نزول مسیح، تصویر کا جواز اور قراءتوں کے اختلاف جیسے مسائل پر بھی ہمیں ان علما و فقہا کے فہم پر اعتماد کرنا چاہیے۔

فاضل ناقد کی اس بات کے معنی یہ ہیں کسی صاحب علم کی اگر ایک رائے قبول کی ہے تو لازم ہے کہ اس کی باقی آرا کو بھی قبول کیا جائے ـــــ ہمیں افسوس ہے کہ علم و استدلال کی دنیا میں اس مطالبے کے لیے کوئی گنجایش نہیں ہے۔ جن اصحاب علم کے لیے یہ استحقاق طلب کیا گیا ہے، حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے خود بھی کبھی اس کا مطالبہ نہیں کیا۔ انھوں نے ہمیشہ فرد کے بجائے اس کے موقف اور اس موقف کے استدلال کو موضوع بنایا۔ جو رائے بھی انھوں نے پیش کی، دلیل کی بنا پر پیش کی اور امام شافعی کے الفاظ میں، اس تواضع کے ساتھ پیش کی کہ میں اپنی بات کو صحیح کہتا ہوں، مگر اس میں غلطی کا امکان تسلیم کرتا ہوں اور اس کے برعکس بات کو غلط کہتا ہوں، مگر اس میں صحت کا امکان تسلیم کرتا ہوں۔ انھوں نے ہمیشہ یہ درس دیا کہ دین کے معاملے میں حجت کی حیثیت ان کے وجود یا ان کے فہم کو ہرگز حاصل نہیں ہے۔ یہ مرتبہ صرف اور صرف اللہ اور اس کے رسول کے فرمان کو حاصل ہے کہ ہر حال میں اس کے آگے سر تسلیم خم کیا جائے۔ سلف صالحین کا یہی منہج ہے جسے بعد میں آنے والوں نے بھی پوری ذمہ داری کے ساتھ اختیار کیا اور اس میں کبھی تامل نہیں کیا کہ اگر ایک معاملے میں طبری اور ابن کثیر کی رائے قبول کی ہے تو دوسرے معاملے میں رازی اور زمخشری کی رائے کو اختیار کیا جائے۔ ایک مسئلے میں امام ابوحنیفہ کے قول کو ترجیح دی ہے تو دوسرے مسئلے میں امام مالک، امام شافعی یا امام احمد بن حنبل کے موقف کو اپنایا جائے۔ انھوں نے اس سے بھی کبھی دریغ نہیں کیا کہ اگر سلف و خلف کی آرا میں سے کوئی رائے بھی لائق التفات نہیں ہے تو عقل و نقل کی بنا پر اپنی رائے کو پیش کر دیا جائے۔ اہل علم کی یہی روایت ہے جسے دور جدید میں علامہ شبلی نعمانی، مولانا حمید الدین فراہی، سید سلیمان ندوی، مولانا ابوالکلام آزاد، سید ابوالاعلیٰ مودودی اور مولانا امین احسن اصلاحی نے پوری شان کے ساتھ آگے بڑھایا ہے۔ ''المورد'' بھی اسی روایت کے دوام اور استحکام کا داعی ہے۔

فاضل ناقد نے اپنی تقریر میں تیسری بات یہ ارشاد فرمائی ہے کہ 'الطیبات' اور 'الخبائث' کی تفسیر میں جو حوالے نقل کیے گئے ہیں، ان میں آرا کے دلائل بیان نہیں ہوئے۔

اس بات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ فاضل ناقد مذکورہ بحث میں ہمارے پیش کردہ حوالوں کا توجہ سے مطالعہ

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

نہیں کر سکے۔ ان حوالوں میں ہم نے امام رازی کی ''تفسیر کبیر'' کے دو اقتباسات نقل کیے تھے جن میں زبان و بیان کے دلائل کی بنا پر یہ واضح کیا گیا ہے کہ 'طیبات' اور 'خبائث' سے مراد وہ چیزیں ہیں جنھیں انسان کی فطرت پسند کرتی یا جن سے ابا کرتی ہے۔ امام رازی کے یہ اقتباسات حسب ذیل ہیں:

ویحل لهم الطیبات: من الناس من قال المراد بالطیبات الأشیاء التی حکم اللّٰه بحلها وهذا بعید لوجهین: الاول: ان علی هذا التقدیر تصیر الآیة ویحل لهم المحلات وهذا محض التکریر. الثانی: ان علی هذا التقدیر تخرج الآیة عن الفائدة، لانا لا ندری ان الاشیاء التی احلها اللّٰه ما هی و کم هی؟ بل الواجب ان یکون المراد من الطیبات الاشیاء المستطابة بحسب الطبع وذلك لا ان تناولها یفید اللذة، والاصل فی المنافع الحل فکانت هذه الآیة دالة علی ان الاصل فی کل ما تستطیبه النفس ویستلذه الطبع الحل الا لدلیل منفصل.

...واقول: کل ما یستخبثه الطبع وتستقذره النفس کان تناوله سببا للألم. (تفسیر کبیر ۱۵/ ۲۴)

''ویحل لهم الطیبات: بعض لوگوں نے کہا ہے کہ طیبات سے مراد وہ اشیا ہیں جن کے حلال ہونے کا حکم اللہ تعالیٰ نے دیا ہے، مگر یہ بات دو پہلووں سے بعید ہے۔ ایک یہ کہ اگر اس کا معنی یہ ہوتا تو پھر الفاظ یہ ہوتے کہ 'ویحل لهم المحلات' (اور پیغمبر ان کے لیے حلال چیزوں کو حلال ٹھہراتا ہے) اور یہ محض تکرار ہے۔ دوسرا یہ کہ یہ معنی لینے سے آیت فائدے سے خالی ہو جاتی ہے، کیونکہ ہم نہیں جانتے کہ جن اشیا کو اللہ نے حلال ٹھہرایا ہے، وہ کیا ہیں اور کتنی ہیں۔ لازم ہے کہ طیبات سے مراد وہ چیزیں ہوں جو طبیعت کو اچھی لگیں اور جن کو کھانے میں لذت کا فائدہ حاصل ہو۔ منافع میں اصل چیز حلت ہے۔ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اصل بات یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو نفس کو پاکیزہ لگے اور طبیعت کو لذت دے، وہ حلال ہے اور ہر وہ چیز جو نفس کو ناپاک لگے اور طبیعت اس کو ناپسند کرے، وہ حرام ہے، سوائے اس کے کہ الگ سے کوئی دلیل ہو۔

...میں کہتا ہوں کہ خبائث سے مراد ہر وہ چیز ہے جو طبیعت کو ناپاک کرے اور نفس کو آلودہ کرے اور اس کو لینا تکلیف کا سبب بنے۔''

فلا یمکن ان یکون المراد بالطیبات هٰهنا المحلات، والّا لصار تقدیر الآیة:

''یہ ممکن نہیں ہے کہ یہاں طیبات سے مراد (اللہ تعالیٰ کی) حلال کردہ چیزیں ہوں۔ اگر ایسا ہوتا تو یہ

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

قل احل لكم المحلات، و معلوم ان هذا ركيك، فوجب حمل الطيبات على المستلذ المشتهى، فصار التقدير: احل لكم كل ما يستلذ و يشتهى.

ثم اعلم ان العبرة فى الاستلذاذ والاستطبة اهل المروءة والاخلاق الجميلة، فان اهل البادية يستطيبون اكل جميع الحيوانات و يتاكد دلالة هذه الآيات بقوله 'خلق لكم ما فى الارض جميعا'. (تفسیر کبیر ۱۴۲/۱۱)

آیت اس طرح ہوتی: 'قل احل لکم المحلات' (کہہ دو تمھارے لیے حلال چیزیں حلال کی گئی ہیں) اور یہ معلوم ہے کہ یہ کمزور (جملہ) ہے۔ چنانچہ لازم ہے کہ طیبات کو لذیذ اور پسندیدہ چیزوں پر محمول کیا جائے۔ لہٰذا جملے کا مفہوم یہ ہوگا: 'احل لکم ما یستلذ و یشتھی' (تمھارے لیے ہر لذیذ اور پسندیدہ چیز حلال کی گئی ہے)۔

پھر یہ جان لو کہ لذیذ ہونے اور پاکیزہ ہونے میں اچھے اخلاق والے لوگوں ہی کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ اہل بادیہ تمام حیوانات کے کھانے کو پاکیزہ سمجھتے تھے۔ اور ان آیات کی دلالت کی تائید یہ آیت کرتی ہے کہ ''زمین میں جو کچھ ہے اس نے تمھارے لیے ہی پیدا کیا ہے۔''

توقع ہے کہ ہمارے گزشتہ مضمون کے ان مقامات کا مکرر مطالعہ فاضل ناقد کے مذکورہ اعتراض کی تشفی کا باعث ہوگا۔

فاضل ناقد نے حالیہ تحریر میں اپنی تمام علمی تنقیدات اور ان پر ہمارے جوابی دلائل سے تو پوری طرح قطع نظر کیا ہے، البتہ راقم کے ایک گزشتہ مضمون کا یہ جملہ نقل کر کے کہ ''دین کے مصادر قرآن کے علاوہ فطرت کے حقائق، سنت ابراہیمی کی روایت اور قدیم صحائف بھی ہیں''، سارا زور قلم اس بات پر صرف کیا ہے کہ غامدی صاحب کے مآخذ دین چار ہیں اور ان میں سے ایک فطرت بھی ہے۔ فاضل ناقد نے یہ مقدمہ ''جاوید احمد غامدی کا تصور فطرت'' کے زیر عنوان اپنے گزشتہ مضمون میں بھی پیش کیا تھا، مگر ہم نے اسے موضوع بحث نہیں بنایا تھا۔ اس کا سبب یہ تھا کہ یہ مقدمہ غامدی صاحب کی تحریر پر مبنی نہیں تھا اور اس پر گفتگو ''فکر غامدی، ایک تحقیقی اور تجزیاتی مطالعہ'' کے اس دائرے سے باہر نکلتی تھی جسے خود فاضل ناقد نے قائم کیا تھا۔ لیکن اب جبکہ فاضل ناقد نے اپنی مختصر سی تحریر میں ہمارے اس جملے کو پانچ مرتبہ نقل کر کے اپنے ''تحقیقی اور تجزیاتی مطالعے'' میں اس کی غیر معمولی اہمیت کا تاثر دیا ہے تو اس سے صرف نظر کرنا ان تحقیقات کی قدر ناشناسی پر محمول ہو سکتا ہے۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ اس کے بارے میں بھی اپنی معروضات پیش کر دی جائیں۔

مذکورہ جملہ راقم کے ایک مضمون ''اسلام اور موسیقی'' سے منتخب کیا گیا ہے جو مارچ ۲۰۰۴ کے ماہنامہ ''اشراق'' میں شائع ہوا

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

تھا۔ یہ اس کی ایک بحث ''قرآن اور موسیقی'' کے تمہیدی نوٹ کا جز ہے۔ قارئین کے ملاحظے کے لیے یہ نوٹ حسب ذیل ہے:

''قرآن مجید دین کی آخری کتاب ہے۔ دین کی ابتدا اس کتاب سے نہیں، بلکہ ان بنیادی حقائق سے ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ نے روز اول سے انسان کی فطرت میں ودیعت کر رکھے ہیں۔ اس کے بعد وہ شرعی احکام ہیں جو وقتاً فوقتاً انبیا کی سنت کی حیثیت سے جاری ہوئے اور بالآخر سنت ابراہیمی کے عنوان سے بالکل متعین ہو گئے۔ پھر تورات، زبور اور انجیل کی صورت میں آسمانی کتابیں ہیں جن میں ضرورت کے لحاظ سے شریعت اور حکمت کے مختلف پہلووں کو نمایاں کیا گیا ہے۔ اس کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہوئی ہے اور قرآن مجید نازل ہوا ہے۔ چنانچہ قرآن دین کی پہلی نہیں، بلکہ آخری کتاب ہے اور دین کے مصادر قرآن کے علاوہ فطرت کے حقائق، سنت ابراہیمی کی روایت اور قدیم صحائف بھی ہیں[1]۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن بالعموم ان مسلمات کی تفصیل نہیں کرتا جو دین فطرت کے حقائق کی حیثیت سے انسانی فطرت میں ثبت ہیں یا سنت ابراہیمی کی روایت کے طور پر معلوم و معروف ہیں۔ ([1] اس موضوع پر مفصل بحث استاذ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کی تالیف ''میزان'' کے صفحہ ۴۷ پر ''دین کی آخری کتاب'' کے زیر عنوان ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔)'' (۱۱)

ہمارے اس نوٹ سے فاضل ناقد نے جو معنی اخذ کیے ہیں، ان کی تفصیل یہ ہے:

''...(مذکورہ اقتباس میں) سید منظور الحسن صاحب کا دعویٰ تھا کہ غامدی صاحب نے 'اصول و مبادی' میں 'فطرت کے حقائق' کو ایک مستقل ماخذ دین کے طور پر بیان کیا ہے۔...منظور الحسن صاحب کی مذکورہ بالا عبارت کہ جس میں انھوں نے غامدی صاحب کے مآخذ دین چار بتلائے ہیں، قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہے۔ قطعی الثبوت تو اس لیے کہ منظور الحسن صاحب کی یہ عبارت، غامدی صاحب کے ماہنامہ اشراق میں کہ جس کے وہ خود مدیر بھی ہیں، ان کے ذاتی نام سے شائع ہوئی ہے۔ اور قطعی الدلالت اس لیے کہ اس عبارت کا ایک ایک لفظ اپنے مفہوم کو بغیر کسی اشتباہ کے واضح کر رہا ہے۔....منظور الحسن صاحب نے اپنی اس عبارت کی نسبت جناب غامدی صاحب سے کی ہے۔...جناب منظور الحسن صاحب نے واضح لکھا ہے کہ غامدی صاحب کی 'میزان' کی عبارت کو کوئی صاحب صرف ان کا فلسفہ نہ سمجھے بلکہ یہ ان کے مصادر شریعت ہیں۔...۲۰۰۴ء میں منظور الحسن صاحب کی یہ عبارت 'اشراق' میں شائع ہوئی کہ غامدی صاحب کے مآخذ دین چار ہیں اور ان میں سے ایک 'فطرت' بھی ہے۔...(یہ عبارت) اس مسئلے میں نص قطعی ہے کہ غامدی صاحب کے مآخذ دین چار ہیں کہ جن میں سے ایک 'فطرت' بھی ہے۔''

(ماہنامہ الشریعہ اگست ۲۰۰۷، ۴۳)

ہمارا اقتباس اور اس سے فاضل ناقد کے ماخوذات قارئین کے سامنے ہیں۔ دونوں کے تقابل سے یہ بات

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

بخوبی واضح ہو سکتی ہے کہ فاضل ناقد نے ہماری تحریر کو اپنے مفہوم کا جامہ پہنانے کے لیے کس قدر جاں فشانی سے کام لیا ہے۔ بہرحال، ہمارا احساس یہ ہے کہ ہمارے اقتباس میں وہ باتیں بیان ہی نہیں ہوئیں جو اس سے برآمد کی گئی ہیں۔

o لکھا گیا ہے: ''منظور الحسن صاحب کا دعویٰ تھا کہ غامدی صاحب نے 'اصول و مبادی' میں 'فطرت کے حقائق' کو ایک مستقل ماخذ دین کے طور پر بیان کیا ہے''۔

اس طرح کا کوئی دعویٰ زیر بحث اقتباس میں مذکور نہیں ہے۔

o لکھا گیا ہے کہ منظور الحسن صاحب نے غامدی صاحب کے مآخذ دین چار بتلائے ہیں۔

''مآخذ دین''، ''چار مآخذ دین'' اور ''غامدی صاحب کے چار مآخذ دین''، ان میں سے کوئی الفاظ ہماری تحریر میں موجود نہیں ہیں۔

o لکھا گیا ہے کہ منظور الحسن نے اپنی اس عبارت کی نسبت غامدی صاحب سے کی ہے۔

یہ بات بھی درست نہیں ہے۔ ہم نے یہ نہیں لکھا کہ ''یہ غامدی صاحب کی بات ہے''، بلکہ یہ لکھا ہے کہ ''اس موضوع پر مفصل بحث غامدی صاحب کی تالیف ''میزان'' میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے''۔ یہ دونوں جملے ظاہر ہے کہ بالکل الگ الگ مفہوم کے حامل ہیں۔ پہلا جملہ مصنف کی نسبت سے ہے، جبکہ دوسرا جملہ موضوع کی نسبت سے ہے۔

o لکھا گیا ہے: ''منظور الحسن صاحب نے واضح لکھا ہے کہ غامدی صاحب کی ''میزان'' کی عبارت کو کوئی صاحب صرف ان کا فلسفہ نہ سمجھے، بلکہ یہ ان کے مصادر شریعت ہیں۔''

ہمارے اقتباس میں یہ کہیں بیان نہیں ہوا کہ غامدی صاحب کی بات کو ان کا فلسفہ نہ سمجھا جائے۔ ''مصادر شریعت'' کے الفاظ بھی استعمال نہیں ہوئے۔ اس کے بجائے ''دین کے مصادر'' کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ فاضل ناقد اس بات سے واقف ہوں گے کہ شریعت دین کا ایک حصہ ہے، کل دین نہیں ہے۔ شریعت کے علاوہ دین کا ایک بہت بڑا جز ایمانیات اور اخلاقیات پر مبنی ہے۔ چنانچہ ''مصادر شریعت'' اور ''دین کے مصادر'' کے الفاظ کو ہم معنی تصور نہیں کیا جا سکتا۔

اس تقابل اور تجزیے سے یہ بات اگرچہ پوری طرح واضح ہو گئی ہے کہ ہمارے مذکورہ اقتباس کو الفاظ و معانی کا جو جامہ پہنایا گیا ہے، وہ قرین حقیقت نہیں ہے، تاہم اگر بر سبیل تنزل یہ مان بھی لیا جائے کہ فاضل ناقد کا اخذ و استنباط حرف بہ حرف درست ہے، تب بھی اس تحقیق انیق پر حسب ذیل بعض ایسے سوالات پیدا ہوتے ہیں جن کے کم سے کم

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

ہمارے پاس کوئی جواب نہیں ہیں۔

فاضل ناقد نے اپنی تنقید ''فکر المورد ایک تحقیقی اور تجزیاتی مطالعہ'' کے عنوان سے نہیں لکھی۔ اگر عنوان یہ ہوتا تو انھیں اس کا حق حاصل تھا کہ ''المورد'' کے کسی بھی مصنف کی تحریر کو منتخب کر کے اس کا تجزیہ اور تحلیل کرتے۔ ظاہر ہے کہ اس پر کسی صاحب فہم کو اعتراض نہ ہوتا۔ مسئلہ یہ ہے کہ انھوں نے جو عنوان قائم کیا ہے، وہ ہے: ''فکر غامدی ایک تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ''۔ فکر غامدی کے ''تحقیقی و تجزیاتی مطالعے'' کے لیے غامدی صاحب کی تحریر کے بجائے کسی اور کی تحریر کا انتخاب علم و اخلاق کے کن مسلمات کی رو سے روا سمجھا گیا ہے؟

اس سوال کا ہمارے پاس کوئی جواب نہیں ہے۔

''اصول و مبادی'' میں مآخذ دین کے موضوع پر غامدی صاحب کی مفصل تحریر موجود ہے جس میں انھوں نے بیان کیا ہے کہ:

> ''دین کا تنہا ماخذ اس زمین پر اب محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی ذات والا صفات ہے۔ یہ صرف انھی کی ہستی ہے کہ جس سے قیامت تک بنی آدم کو ان کے پروردگار کی ہدایت میسر ہو سکتی اور یہ صرف انھی کا مقام ہے کہ اپنے قول و فعل اور تقریر و تصویب سے وہ جس چیز کو دین قرار دیں، وہی اب رہتی دنیا تک دین حق قرار پائے:
>
> هُوَ الَّذِیْ بَعَثَ فِی الْاُمِّیّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ یَتْلُوْا عَلَیْهِمْ اٰیٰتِهٖ وَیُزَكِّیْهِمْ وَیُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ. (الجمعہ ۶۲: ۲)
>
> ''وہی ذات ہے جس نے اِن امیوں میں ایک رسول اِنھی میں سے اٹھایا ہے جو اُس کی آیتیں اِن پر تلاوت کرتا ہے اور اِن کا تزکیہ کرتا ہے اور (اس کے لیے) اِنھیں قانون اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔''
>
> یہی قانون و حکمت وہ دین حق ہے جسے ''اسلام'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کے ماخذ کی تفصیل ہم اس طرح کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دین آپ کے صحابہ کے اجماع اور قولی و عملی تواتر سے منتقل ہوا اور دو صورتوں میں ہم تک پہنچا ہے:
>
> ۱۔ قرآن مجید
>
> ۲۔ سنت۔''(۹)

''اصول و مبادی'' وہ کتاب ہے جسے فاضل ناقد نے اپنی تنقیدات کے لیے منتخب کیا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس کا آغاز ہی مآخذ دین کی درج بالا بحث سے ہوتا ہے۔ کیا وجہ ہے کہ فاضل ناقد نے غامدی صاحب کے مآخذ دین پر تنقید کے لیے قلم اٹھایا ہے اور انھیں غامدی صاحب کی اس واضح تحریر کو چھوڑ کر راقم کی ایک ایسی تحریر کا انتخاب کرنا پڑا ہے جس

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

میں مآخذ کا لفظ بھی استعمال نہیں ہوا؟

اس سوال کا بھی ہمارے پاس کوئی جواب نہیں ہے۔

فاضل ناقد کے منظور نظر مذکورہ اقتباس کے تحت حاشیے میں یہ بیان کیا گیا تھا کہ ''اس موضوع پر مفصل بحث استاذ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کی تالیف ''میزان'' کے صفحہ ۴۷ پر ''دین کی آخری کتاب'' کے زیر عنوان ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔'' فاضل ناقد کو اگر غامدی صاحب پر اسی موضوع کے حوالے سے تنقید کرنی تھی تو وہ بآسانی ''میزان'' کے صفحہ ۴۷ سے ''دین کی آخری کتاب'' کے مندرجات کو نقل کر کے ان پر اپنا زور قلم صرف کر سکتے تھے۔ انھیں اس کو چھوڑ کر ہمارا اقتباس منتخب کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی ہے؟

اس سوال کا بھی ہمارے پاس کوئی جواب نہیں ہے۔

''اسلام اور موسیقی'' کے زیر عنوان ہمارے جس مضمون میں سے فاضل ناقد نے مذکورہ اقتباس اٹھا کر درج بالا مضمون آفرینی کی ہے، اسی مضمون کی تمہید میں ہم نے نہایت صراحت کے ساتھ حکم شریعت اخذ کرنے کے ذرائع بیان کیے تھے۔ ہم نے لکھا تھا:

> ''...دین میں کسی چیز کے جواز یا عدم جواز کے لیے فیصلہ کن حیثیت قرآن وسنت کو حاصل ہے۔ ان کی سند کے بغیر شریعت کی فہرست حلت وحرمت میں کوئی ترمیم واضافہ نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ ایمان کا تقاضا ہے کہ جن امور کو یہ جائز قرار دیں، انھیں پورے شرح صدر کے ساتھ جائز تصور کیا جائے اور جنھیں ناجائز قرار دیں، فکر وعمل کے میدان میں ان کے جواز کی کوئی راہ ہرگز نہ ڈھونڈی جائے۔
>
> کسی معاملے میں دین کا نقطۂ نظر جاننے کے لیے اہل علم کا طریقہ یہ ہے کہ سب سے پہلے شریعت کے یقینی ذرائع یعنی قرآن وسنت سے رجوع کیا جاتا ہے۔ پھر حدیث کی کتابوں میں درج نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب روایات کی تحقیق کی جاتی ہے۔ اگر موضوع سے متعلق روایات موجود ہوں تو عقل ونقل کے مسلمات کی روشنی میں ان سے رہنمائی حاصل کی جاتی ہے۔ ضرورت ہو تو قدیم الہامی صحائف کا مطالعہ بھی کیا جاتا ہے اور صحابۂ کرام کے آثار کی روایتیں بھی دیکھی جاتی ہیں۔ انجام کار قرآن، حدیث اور فقہ کے علماے سلف وخلف کی شروح اور توضیحات کا جائزہ لیا جاتا ہے۔'' (اشراق، مارچ ۲۰۰۴، ۸)

فاضل ناقد کو اگر راقم کے مضمون ''اسلام اور موسیقی'' ہی سے مآخذ دین کی بحث برآمد کرنی تھی تو اس کے لیے واحد جگہ یہی تھی۔ کیا وجہ ہے کہ اس سے صرف نظر کر کے ایک ایسے مقام کا انتخاب کیا گیا ہے جہاں یہ موضوع اصلاً زیر بحث ہی نہیں ہے؟

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

اس سوال کا بھی ہمارے پاس کوئی جواب نہیں ہے۔

مذکورہ اقتباس میں ہم نے اپنی بات کی تفہیم کے لیے ''دین کے مآخذ'' کے نہیں، بلکہ ''دین کے مصادر'' کے الفاظ استعمال کیے تھے۔ یہ تعبیر اختیار کرنے کا مقصد ہی یہ تھا کہ کوئی شخص اس بحث کو مآخذ دین کی بحث پر محمول نہ کر لے۔ ہمیں اگر مآخذ دین ہی کی بحث کرنی ہوتی تو اس کے لیے نہ ''قرآن اور موسیقی'' کا یہ مقام موزوں تھا اور نہ ''مصادر'' کا لفظ۔ ہر شخص جانتا ہے کہ اسلامی علوم میں دین اخذ کرنے کے ذرائع کے لیے ''مصادر'' کا نہیں، بلکہ ''مآخذ'' کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ یہ لفظ ایک اصطلاح ہے جس کا ایک متعین مفہوم اور مصداق ہے۔ ''مآخذ'' کا یہ لفظ اس مفہوم میں اس قدر صریح اور اس قدر متداول ہے کہ فاضل ناقد کو مذکورہ اقتباس پر تنقید کرنے کے لیے جا بجا ''مصادر'' کے لفظ کو ''مآخذ'' کی اصطلاح سے تبدیل کرنا پڑا ہے۔ چند جملے ملاحظہ کیجیے:

''غامدی صاحب کے حوالے سے میں نے وہی بات بیان کی ہے جو کہ منظور الحسن صاحب نے بھی لکھی ہے کہ غامدی صاحب کے مآخذ دین چار ہیں۔...میں سید منظور الحسن صاحب سے یہ استفسار کرنے میں حق بجانب ہوں کہ ان کا اپنے اس فہم کے بارے میں کیا خیال ہے کہ جس میں انھوں نے غامدی صاحب کے مآخذ دین چار بتلائے ہیں؟...سب سے اہم بات یہ ہے کہ ۲۰۰۴ء میں منظور الحسن صاحب کی یہ عبارت 'اشراق' میں شائع ہوئی کہ غامدی صاحب کے مآخذ دین چار ہیں اور ان میں سے ایک 'فطرت' بھی ہے۔'' (الشریعہ، اگست ۲۰۰۷، ۴۳)

بہر حال، مذکورہ جملے میں ''دین کے مصادر'' کے الفاظ کے بارے میں فاضل ناقد اگر یہ کہتے کہ مضمون کی تمہید میں شریعت اخذ کرنے کے ذرائع کا بیان، جملے کا سیاق و سباق اور غامدی صاحب کی محولہ عبارت جیسے واضح قرائن اگرچہ اس میں مانع ہیں کہ ''دین کے مصادر'' کے الفاظ سے ''مآخذ دین'' کی اصطلاح مراد لی جائے، لیکن ''مصادر'' کا لفظ چونکہ لغوی مفہوم کے اعتبار سے ''مآخذ'' کے لفظ کے قریب ہے، اس لیے اس کا استعمال خلط مبحث کا باعث بن سکتا ہے اور کوئی شخص اسے ''مآخذ'' کی اصطلاح پر بھی محمول کر سکتا ہے۔ وہ اگر یہ تنقید کرتے تو ہم اسے ہر لحاظ سے صائب قرار دیتے اور اظہار تشکر کے ساتھ قبول کرتے۔ ـــــ ہم اب بھی ان کے شکر گزار ہیں کہ ان کی تنقید کے نتیجے میں ہمیں اپنی تحریر کے ایک ناموزوں لفظ کو تبدیل کرنے کا موقع ملا ہے۔ ـــــ تاہم، فاضل ناقد نے یہ تنقید نہیں کی۔ اس کے بجائے انھوں نے ''مصادر'' کے لفظ کو نہایت بے تکلفی سے ''مآخذ'' کی اصطلاح اور اس کے جملہ اطلاقات سے تبدیل کیا اور اسی زاویے سے اس پر نقد و جرح کی۔ کیا وجہ ہے کہ یہ تبدیلی کرتے ہوئے ان کے ذہن میں یہ خیال بھی نہیں آیا کہ مصنف نے ''مآخذ'' کی معروف اصطلاح چھوڑ کر ''مصادر'' کا لفظ کیوں اختیار کیا ہے؟

اس سوال کا بھی ہمارے پاس کوئی جواب نہیں ہے۔

فاضل ناقد کی تنقید کے جواب میں ہم نے نہایت تفصیل کے ساتھ اس بات کی وضاحت کر دی تھی کہ غامدی صاحب

www.javedahmadghamidi.com

فطرت کو ہرگز ''ماخذ دین'' میں شامل نہیں کرتے۔ ہم نے لکھا تھا کہ غامدی صاحب نے ''اصول ومبادی'' میں فطرت کا ذکر قرآن مجید کی دعوت کو سمجھنے میں معاون ایک ذریعے کے طور پر تو کیا ہے، لیکن کہیں بھی اسے مستقل بالذات ماخذ دین کے طور پر پیش نہیں کیا، ورنہ وہ ''مبادی تدبر قرآن''، ''مبادی تدبر سنت'' اور ''مبادی تدبر حدیث'' کی طرح ''مبادی تدبر فطرت'' کا بھی باقاعدہ عنوان قائم کرتے اور اس کے تحت فطرت اور اس کے تقاضوں کی تعیین کے اصول وضوابط بیان کرتے۔

۲۰۰۷ء کی ہماری اس وضاحت کے بعد فاضل ناقد ۲۰۰۴ء کے اقتباس کو زیر بحث لانے پر کیوں اصرار کر رہے ہیں؟

اس سوال کا بھی ہمارے پاس کوئی جواب نہیں ہے۔

ہمارے پاس ان سوالوں کا کوئی جواب نہیں ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ فاضل ناقد کے پاس بھی ان سوالوں کا جواب ہے یا نہیں اور اگر ہے تو کیا وہ اس کو اگلے مضمون میں زیر بحث لائیں گے یا انھیں بھی ''ادھر ادھر کی تاویلات'' کا عنوان دے کر کچھ مزید ''آپشنز'' پر غور کرنے کا حکم صادر کریں گے؟

خاتمۂ کلام کے طور پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے مذکورہ اقتباس کے مدعا کی وضاحت کر دی جائے جو فاضل ناقد کے لیے خلط مبحث کا باعث بنا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی واضح کر دیا جائے کہ غامدی صاحب کی جس بحث کا حوالہ ہم نے اپنے اقتباس میں دیا تھا، اس کی نوعیت اور اس کا مفہوم ہمارے فہم کے لحاظ سے کیا ہے۔

مذکورہ اقتباس میں ہم نے نہایت اختصار کے ساتھ قرآن مجید کا پس منظر بیان کیا تھا اور یہ واضح کیا تھا کہ دین قرآن مجید سے شروع نہیں ہوتا، بلکہ اس پر مکمل ہوتا ہے اور قرآن کے پس منظر میں دین کی جو تاریخ ہے، اس کا آغاز فطرت کے حقائق سے ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ ہماری یہ تحریر اپنے مدعا کے کامل ابلاغ سے قاصر ہو، لیکن جہاں تک غامدی صاحب کی ''میزان'' کے صفحہ ۴۷ کی بحث کا تعلق ہے، جس کا حوالہ ہم نے اس اقتباس کے ساتھ درج کیا تھا، وہ اپنے مدعا میں اس قدر واضح ہے کہ اس سے کم سے کم فطرت کے ماخذ دین ہونے کا مفہوم ہرگز اخذ نہیں کیا جا سکتا۔

یہ بحث ''اصول ومبادی'' میں درج ہے۔ ''اصول ومبادی'' جناب جاوید احمد غامدی کی تفہیم دین پر مبنی کتاب ''میزان'' کا مقدمہ ہے۔ اس میں انھوں نے فہم دین کے اصولوں اور مبادیات کو بیان کیا ہے۔ یہ مقدمہ ایک تمہید اور تین مباحث پر مشتمل ہے۔ تمہید میں دین کے ماخذ کی بحث کی گئی ہے۔ اس کے بعد ''مبادی تدبر قرآن''، ''مبادی تدبر سنت'' اور مبادی تدبر حدیث'' کے زیر عنوان قرآن، سنت اور حدیث کے فہم اور تدبر کے اصول بیان کیے گئے ہیں۔ ''مبادی تدبر قرآن'' کے تحت غامدی صاحب نے وہ اصولی باتیں بیان کی ہیں جو ان کے نزدیک قرآن پر غور وفکر کرنے والے اصحاب علم کے پیش نظر رہنی چاہییں۔ یہ کل دس اصول ہیں۔ ان میں مثال کے طور پر ایک اصول یہ بیان ہوا ہے کہ قرآن جس زبان میں نازل ہوا ہے، وہ ام القریٰ کی عربی معلیٰ ہے، اس لیے اس کتاب کا فہم اب اس

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

زبان کے صحیح علم اور اس کے صحیح ذوق ہی پر منحصر ہے۔ ایک اصول یہ بیان ہوا ہے کہ قرآن اپنے مضمون کے لحاظ سے ایک رسول کی سرگزشت انذار ہے۔ چنانچہ اولاً اس کی ہر سورہ میں تدبر کر کے اس کا زمانۂ نزول نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کے مراحل کے لحاظ سے متعین کرنا چاہیے اور ثانیاً، اس کی ہر سورہ کے بارے میں یہ طے کرنا چاہیے کہ اس کے مخاطب اصلاً کون ہیں۔ اسی طرح ایک اصول یہ بیان ہوا ہے کہ قرآن کی ہر سورہ کا ایک متعین نظم کلام ہے۔ وہ الگ الگ اور متفرق ہدایات کا کوئی مجموعہ نہیں ہے، بلکہ اس کا ایک موضوع ہے اور اس کی تمام آیتیں نہایت حکیمانہ ترتیب اور مناسبت کے ساتھ اس موضوع سے متعلق ہوتی ہیں۔

انھی اصولوں میں سے ایک اصول ''دین کی آخری کتاب'' کے زیرعنوان یہ بیان ہوا ہے کہ قرآن جس دین کو پیش کرتا ہے، تاریخی طور پر اس کی وہ پہلی نہیں، بلکہ آخری کتاب ہے۔ دین فطرت، سنت ابراہیمی اور نبیوں کے صحائف تاریخی لحاظ سے اس سے مقدم ہیں۔ چنانچہ قرآن کی شرح و تفسیر میں پس منظر کے ان مقدمات کو لازماً ملحوظ رکھا جائے گا۔ انھوں نے لکھا ہے:

''(قرآن پر غور و تدبر کے اصولوں میں سے) چھٹی چیز یہ ہے کہ قرآن جس دین کو پیش کرتا ہے، اس کی وہ پہلی نہیں، بلکہ آخری کتاب ہے۔ اس دین کی تاریخ یہ ہے کہ انسان کو جب اللہ تعالیٰ نے دنیا میں بھیجا تو اس کے بنیادی حقائق ابتدا ہی سے اس کی فطرت میں ودیعت کر دیے۔ پھر اس کے ابوالآبا آدم علیہ السلام کی وساطت سے اسے بتا دیا گیا کہ اولاً، اس کا ایک خالق ہے جس نے اسے وجود بخشا ہے، وہی اس کا مالک ہے اور اس کے لازمی نتیجے کے طور پر تنہا وہی ہے جسے اس کا معبود ہونا چاہیے۔ ثانیاً، وہ اس دنیا میں امتحان کے لیے بھیجا گیا ہے اور اس کے لیے خیر و شر کے راستے نہایت واضح شعور کے ساتھ اسے سجھا دیے گئے ہیں۔ پھر اسے ارادہ و اختیار ہی نہیں، زمین کا اقتدار بھی دیا گیا ہے۔ اس کا یہ امتحان دنیا میں اس کی زندگی کے آخری لمحے تک جاری رہے گا۔ وہ اگر اس میں کامیاب رہا تو اس کے صلے میں خدا کی ابدی بادشاہی اسے حاصل ہو جائے گی جہاں نہ ماضی کا کوئی پچھتاوا ہوگا اور نہ مستقبل کا کوئی اندیشہ۔ ثالثاً، اس کی ضرورتوں کے پیش نظر اس کا خالق وقتاً فوقتاً اپنی ہدایت اسے بھیجتا رہے گا، پھر اس نے اگر اس ہدایت کی پیروی کی تو ہر قسم کی گمراہیوں سے محفوظ رہے گا اور اس سے گریز کا رویہ اختیار کیا تو قیامت میں ابدی شقاوت اس کا مقدر ٹھیرے گی۔

چنانچہ پروردگار نے اپنا یہ وعدہ پورا کیا اور انسانوں ہی میں سے کچھ ہستیوں کو منتخب کر کے ان کے ذریعے سے اپنی یہ ہدایت بنی آدم کو پہنچائی۔ اس میں حکمت بھی تھی اور شریعت بھی۔ حکمت، ظاہر ہے کہ ہر طرح کے تغیرات سے بالا تھی، لیکن شریعت کا معاملہ یہ نہ تھا۔ وہ ہر قوم کی ضرورتوں کے لحاظ سے اترتی رہی، یہاں تک کہ سیدنا ابراہیم علیہ السلام کی نبوت میں پوری انسانیت کے لیے اس کے احکام بہت حد تک ایک واضح سنت کی صورت اختیار کر گئے۔ سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں جب بنی اسرائیل کی ایک باقاعدہ حکومت قائم ہو جانے کا مرحلہ آیا تو

www.javedahmadghamidi.com

تورات نازل ہوئی اور اجتماعی زندگی سے متعلق شریعت کے احکام بھی اترے۔اس عرصے میں حکمت کے بعض پہلو نگاہوں سے اوجھل ہوئے تو زبور اور انجیل کے ذریعے سے انھیں نمایاں کیا گیا۔ پھر ان کتابوں کے متن جب اپنی اصل زبان میں باقی نہیں رہے تو اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے آخری پیغمبر کی حیثیت سے مبعوث کیا اور انھیں یہ قرآن دیا۔... یہ دین کی تاریخ ہے۔‘‘ (اصول ومبادی ۴۷)

بات کا آغاز بھی اس جملے سے ہوا ہے کہ ’’اس دین کی تاریخ یہ ہے‘‘ اور اختتام بھی اس جملے پر ہوا ہے کہ ’’یہ دین کی تاریخ ہے۔‘‘ دین کی تاریخ کی بحث کو دین کے مآخذ کی بحث تصور کرنا کیسے ممکن ہوا ہے، اس کا جواب ظاہر ہے کہ فاضل ناقد ہی دے سکتے ہیں۔

’دین کے مآخذ‘ اور ’دین کی تاریخ‘ میں کیا فرق ہے؟ تفہیم مدعا کے لیے اسے ایک سادہ مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ دیکھیے، جب ہم مطالعۂ پاکستان کے طالب علم سے یہ سوال کرتے ہیں کہ ’پاکستان کے سیاسی نظام‘ کا ’ماخذ‘ کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہوتا ہے کہ اس کا ماخذ آئین پاکستان ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ نظام اسی آئین سے ماخوذ، اسی پر مبنی، اسی سے عبارت اور اسی کے حدود میں مقید ہے۔ اس کے برعکس جب ہم اس سے یہ سوال کرتے ہیں کہ ’پاکستان کے سیاسی نظام‘ کی ’تاریخ‘ کیا ہے اور اس میں آئین پاکستان کا کیا مقام ہے تو اس کا جواب یہ ہوتا ہے کہ آئین پاکستان نظام پاکستان کا تکمیلی جز ہے۔ اس نظام کی اساس آزادی و خود مختاری اور اپنے حقوق کے تحفظ کی وہ تمنا ہے جو ۱۸۵۷ء کی جنگ میں شکست کے بعد برصغیر کے مسلمانوں کے دلوں میں پیدا ہوئی تھی۔ پھر یہ تمنا دوقومی نظریے کی صورت میں وجود پذیر ہوئی اور مسلمانوں نے اپنے قومی تشخص کو غیر مسلم اقوام سے الگ سمجھنا شروع کیا۔ پھر ۱۹۳۰ء میں علامہ اقبال نے اس نظریے کو ایک واضح تصور اور ایک ریاستی خاکے کی صورت میں پیش کیا۔ اس کے بعد تحریک پاکستان کے نام سے ایک بھرپور سیاسی تحریک چلی جس کے نتیجے کے طور پر ۱۹۴۰ء میں قرارداد پاکستان منظور ہوئی۔ ۱۹۴۷ء میں پاکستان معرض وجود میں آیا۔ اس موقع پر بانی پاکستان نے دستور ساز اسمبلی سے خطاب کرتے ہوئے نظام پاکستان کے خط و خال متعین کیے۔ کچھ عرصے بعد پارلیمنٹ نے قرارداد مقاصد منظور کی اور پھر ایک تدریجی عمل کے بعد ۱۹۷۳ء میں پاکستان کا آئین تشکیل پایا جو اب اس کے نظام کا ماخذ ہے۔ نظام پاکستان کی تاریخ کے بارے میں کیے گئے سوال کا جواب سن کر اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مطالعۂ پاکستان کے طالب علم نے ’آزادی کی تمنا‘ یا ’دوقومی نظریہ‘ یا ’قرارداد پاکستان‘ یا ’خطبۂ الہ آباد‘ کو پاکستان کے سیاسی نظام کا ماخذ قرار دیا ہے تو اس کے فہم اور اس کی فراست پر اظہار تعجب ہی کیا جائے گا۔ اس کے برعکس اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مثال کے طور پر دوقومی نظریہ پاکستان کے سیاسی نظام کی اساس ہے تو ہر شخص اس سے اتفاق کرے گا۔

---

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net