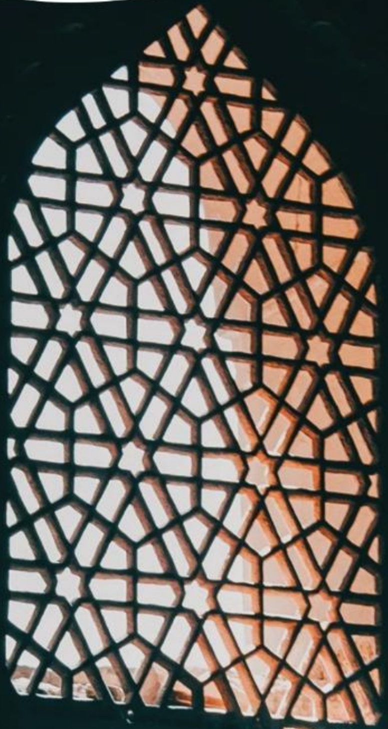
سرپرست اعلیٰ: ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری
مُدیر: علی محمد رضوی

سہ ماہی

اسلامی انقلاب

جلد ۱: شمارہ ۱: جنوری تا مارچ 2025



islami.inqlaab@gmail.com
https://islamiinqilaab.blogspot.com

سہ ماہی

اسلامی انقلاب

سرپرست اعلیٰ: ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری

مدیر: علی محمد رضوی　مدیر منتظم: امین اشعر　مدیر معاون: صابر علی

مجلس ادارت: جاوید اکبر انصاری، سید یونس قادری، غلام جیلانی خان، سید ارشد، امین اشعر، صابر علی، علی محمد رضوی

جلد نمبر ۱۔ شمارہ نمبر ۱۔ جنوری تا مارچ ۲۰۲۵

فہرست

اداریہ: انقلاب آئے گا دوست ضرور آئے گا		۰۵
ریشنلٹی کی حقیقت	جاوید اکبر انصاری	۱۱
اسلام کی عقلی اساس...	علی محمد رضوی	۲۵
امام غزالی کا تصورِ عقل...	علی محمد رضوی	۳۷
تصوف بندگی اور آدمیت کا سفر ہے	غلام جیلانی خان	۵۵
ٹرمپ کی کامیابی سے اسلامی انقلابی کیا سیکھ سکتے ہیں	جاوید اکبر انصاری	۶۱
شام میں تبدیلی سے متعلق چند سوالات	سرکل اسٹیٹمنٹ	۶۹
ہیئت تحریر الشام کی شام میں کامیابیاں...	سید محمد یونس قادری	۷۳
تحریک انصاف کی مزاحمت...	جاوید اکبر انصاری	۸۵

Editorial: Revolution Will come My Friend...		95
The Impact of IMF Loans...	Rasheed & Qadri	105
Islamic Ilm-ul-Kalaam...	Syed Z. Arshad	127
American Imperialist Strategy...	J. A. Ansari	157
Questions Regarding Change in Syria	Circle Statement	167
Book Review	Syed Z. Arshad	173

islami.inqilaab@gmail.com　https://islamiinqilaab.blogspot.com/

القرآن

هُوَ الَّذِيْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَ دِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ (الصف:۹)

وہی تو ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا ہے تا کہ اسے پورے کے پورے دین پر غالب کر دے خواہ مشرکوں کو یہ کتنا ہی ناگوار ہو۔

مشرکین کو ناگوار ہو یعنی ان لوگوں کو جو اللہ کی بندگی کے ساتھ دوسری 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۔ (تفہیم القرآن)

It is He Who has sent His Messenger with the Guidance and the Religion of truth that He may cause it to prevail over all religions, much as the polytheists may dislike it.

“The mushriks”: those who combine the service of others with the service of Allah and mix other religions in the Religion of Allah; who are not prepared to see that the entire system of life is established on the obedience and guidance of One God…(Tafheem Al Qur'an)

﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ أي: ليعليه على سائر الأديان، بالحجة والبرهان، ويظهر أهله القائمين به بالسيف والسنان، فأما نفس الدين، فهذا الوصف ملازم له في كل وقت، فلا يمكن أن يغالبه مغالب، أو يخاصمه مخاصم إلا فلجه وبلسه، وصار له الظهور والقهر، وأما المنتسبون إليه، فإنهم إذا قاموا به، واستناروا بنوره، واهتدوا بهديه، في مصالح دينهم ودنياهم، فكذلك لا يقوم لهم أحد، ولا بد أن يظهروا على أهل الأديان، وإذا ضيعوه واكتفوا منه بمجرد الانتساب إليه، لم ينفعهم ذلك، وصار إهمالهم له سبب تسليط الأعداء عليهم، ويعرف هذا، من استقرأ الأحوال ونظر في أول المسلمين وآخرهم. (تفسير السعدى)

الحديث

سیدۃ النساء فاطمہ الزهراء علیها و على أبيها الكريم الامين السلام

حدثنا أبو الوليد حدثنا ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن ابن أبي مليكة عن المسور بن مخرمة رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاطمة بضعة مني فمن أغضبها أغضبني (صحيح البخاري، باب مناقب فاطمة عليها السلام وقال النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة سيدة نساء أهل الجنة)

قال الإمام مالك رضي الله عنه: ولا أفضل أحدا على بضعة رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم.

اج سک متراں دی ودھیری اے

حضرت پیر مہر علی شاہؒ

اج سک متراں دی ودھیری اے
کیوں دلڑی اداس گھنیری اے
لوں لوں وچ شوق چنگیری اے

اج نیناں نے لایاں کیوں جھڑیاں

اس صورت نوں میں جان آکھاں
جانان کہ جان جہان آکھاں
سچ آکھاں تے رب دی شان آکھاں

جس شان تو شاناں سب بنیاں

ایہہ صورت ہے بے صورت تھیں
بے صورت ظاہر صورت تھیں
بے رنگ دسے اس مورت تھیں

وچ وحدت پھٹیاں جد گھڑیاں

اج سک متراں دی ودھیری اے

دسے صورت راہ بے صورت دا
توبہ راہ کی عین حقیقت دا
پر کم نہیں بے سوجھت دا

کوئی ورلیاں موتی لے تریاں

ایہا صورت شالا پیش نظر
رہے وقت نزع تے روز حشر
وچ قبر تے پل تھیں جد ہوسی گذر

سب کھوٹیاں تھیں سن تد کھریاں

یعطیک ربک داس تساں
فترضی تھیں پوری آس اساں
لج پال کریسی پاس اساں

واشفع تشفع صحیح پڑھیاں
اج سک متراں دی ودھیری اے

لاہو مکھ تو مخطط برد یمن
من بھانوری جھلک دکھلاو سجن
اوہا مٹھیاں گالیں الاو مٹھن

جو حمرا وادی سن کریاں

حجرے توں مسجد آو ڈھولن
نوری جہات دے کارن سارے سکن
دو جگ اکھیاں راہ دا فرش کرن

سب انس و ملک حوراں پریاں
اج سک متراں دی ودھیری اے

انہاں سکدیاں تے کرلاندیاں تے
لکھ واری صدقے جاندیاں تے
انہاں بردیاں مفت وکاندیاں تے

شالا آون وت وی اوہ گھڑیاں

سبحان اللہ ما اجملک
ما احسنک ما اکملک

کتھے مہر علی کتھے تیری ثنا
گستاخ اکھیں کتھے جا اڑیاں

اداریہ

انقلاب آئے گا دوست ضرور آئے گا

انقلابی عمل کیا ہے؟

انقلابی عمل سے مراد وہ جستجو ہے جو رائج شدہ نظام اقتدار کی ترتیب نو پر منتج ہوتی ہے۔ انقلابی عمل طویل عرصہ تک جاری رہنے والی جدوجہد ہے۔ انقلاب ایک واقعہ ہے۔

نظام اقتدار کی ترتیب نو کی ضرورت اس وقت پڑتی ہے جب اقتداری نظام معاشرہ میں رائج شدہ اقدار کی صف بندی سے ہم آہنگ نہیں رہتا۔ ان حالات میں انقلابی اقتدار کی ترتیب نو کے لیے مزاحمت کرتے رہتے ہیں۔ جب انقلابی نظام اقتدار (یعنی ریاست) پر قابض ہو جائیں تو انقلابی واقعہ رونما ہوتا ہے۔

تاریخ اسلامی میں انقلاب ایک اجنبی تصور ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سامراج کے غلبہ سے قبل تقریباً بارہ سو سال تک اسلامی ریاست قائم رہی۔ اجتماعی نظاماتی فیصلے شرع مطہرہ کی بنیاد پر اور علوم اسلامیہ (بالخصوص فقہ اور کلام) کی روشنی میں کئے جاتے رہے۔ سلطان شرع مطہرہ کا تابع اور ان معنوں میں ظل اللہ کی حیثیت رکھتا تھا۔ نظام اقتدار معاشرہ میں رائج شدہ اقدار، روایات اور اداراتی صف بندی سے ہم آہنگ رہے۔

سامراجی تغلب نے مسلم دنیا میں اسلامی ریاست کو معدوم کر دیا۔ علماء اور صوفیا کی جدوجہد کے نتیجہ میں اسلامی انفرادیت اور معاشرت تو بڑی حد تک محفوظ رہی لیکن اقتدار کی ترتیب نو خالصتاً سرمایہ دارانہ اور دہریانہ (سیکولر) خطوط پر مرتب ہو گئی۔ لہٰذا اقتداری نظام کی ترتیب نو آج مسلم دنیا میں ایک ناگزیر ضرورت کے طور پر موجود ہے۔

اسلامی انقلابی جدوجہد کی دور حاضر میں ناگزیریت کا احساس دو اماموں کو ہوا۔ امام خمینی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے رسالہ ”ولایت فقیہ یا حکومت اسلامی“ میں اس بات پر اصرار کیا کہ اسلامی

اقتدار میں نظام کی عدم موجودگی میں یہ فقہا کی ذمہ داری ہے کہ ریاست اسلامی کے احیاء کی جدوجہد کریں اور اسلامی انقلابی عمل کو جاری رکھیں۔ برصغیر میں مولانا مودودی رحمۃ اللہ نے اپنی متعدد تحریروں میں اس بات پر زور دیا کہ غلبہ دین کی جدوجہد کیے بغیر اسلامی انفرادیت اور معاشرت محفوظ نہیں رہ سکتی۔ آپ کے دو کلیدی اجتہادات (اسلام ایک مکمل خود کفیل دین ہے اور مغرب جاہلیت خالصہ ہے) اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ دور حاضر میں اسلامی انقلابی جدوجہد کو جاری رکھے بغیر فریضہ اقامت دین کی ادائیگی ناممکن ہے۔

لہٰذا اسلامی انقلابی جدوجہد کے دو مقاصد ہیں:

۱. سرمایہ دارانہ سیکولر نظام اقتدار کی تسخیر

۲. نظام اقتدار کی اسلامی نصوص بنیادوں پر ترتیب نو

ان معنوں میں اسلامی انقلابی جدوجہد اپنی نوعیت میں ان کوششوں سے نوعی طور پر بالکل مختلف ہے جو سرمایہ دارانہ نظام اقتدار کی تسخیر کی جدوجہد نہیں کرتیں بلکہ صرف اس کے تغیر کے لیے کوشاں ہیں۔ مثلاً اشتراکیت، جو سرمایہ دارانہ اقدار (آزادی، ترقی اور مساوات) کو قبول کرتی ہے، اقتدار کی مفروضہ طبقاتی تبدیلی کی جدوجہد کرتی ہے لیکن سرمایہ کی حکمرانی کو چیلنج نہیں کرتی۔ اس کے برعکس اسلامی انقلابی سرمایہ دارانہ نظام کے انہدام کی جدوجہد کر رہے ہیں۔ سرمایہ دارانہ نظام میں اندرونی، ہیئتی تبدیلی کی جستجو نہیں کر رہے۔

انقلابی جدوجہد لازماً ایک طویل المدتی جدوجہد ہوتی ہے۔ جیسا کہ امام مہدی بازرگان نے فرمایا "راہ انقلاب اسلامی راہ طویل است"۔ اسلامی انقلابی سرمایہ دارانہ نظام کے مکمل انہدام کی جدوجہد کر رہے ہیں۔ سرمایہ داری ایک عالمگیر نظام ہے جو بارھویں صدی سے منزل بہ منزل آگے بڑھتا رہا ہے اور آج پورے عالم پہ چھایا ہوا ہے۔ اس نظام کا بیرون (یعنی وہ علاقہ جہاں سرمایہ کا تسلط مستحکم نہیں) مستقل سکڑ رہا ہے اور اسلامی انقلابی جدوجہد سرمایہ دارانہ تغلب کے تناظر میں ہی نظاماتی تضادات کو مہمیز دینے کی جدوجہد ہے۔ سرمایہ دارانہ نظاماتی تضادات ہمہ جہت ہیں۔ ان کا نظریاتی اعتقاداتی اظہار بھی ہے اور معاشرتی، ریاستی اور ثقافتی

اظہار بھی ہے۔ لہٰذا اسلامی انقلابی جدوجہد نظریاتی / اعتقاداتی معاشرتی اور ریاستی ہر سطح پر جاری رکھی جانی چاہیے۔

اور اس میں فکر و عقائد، معاشرہ اور ریاست کو متاثر کرنے کی استعداد بڑھتی رہنی چاہیے۔ یہ رسالہ اس ہی استعداد کو بڑھانے کی ایک کوشش ہے۔

پاکستان میں اسلامی انقلابی جدوجہد

پاکستان میں اسلامی انقلابی جدوجہد تعطل کا شکار ہے۔ یہاں اسلامی انقلابی جدوجہد کی معاشرتی بنیاد تو موجود ہے لیکن اس معاشرتی بنیاد کو انقلابی عمل کی ترویج کے لیے کوئی کوشش نہیں کی جارہی۔

انقلابی اسلامی جدوجہد کی معاشرتی بنیاد وہ افراد فراہم کرتے ہیں جو اپنی ذاتی زندگی میں مطالبات و احکام شرع کے پابند ہوں۔ ان افراد کو ہم مخلصین دین کہتے ہیں اور ایک محتاط اندازے کے مطابق ۲۰۲۴ء میں ان کی تعداد پاکستان کی مجموعی آبادی کی ۹ء۱۰ فیصد ہے۔ یعنی تقریباً دو کروڑ افراد اتباع شرع مطہرہ کو اپنی ذاتی زندگی میں مقدم رکھتے ہیں۔

پچھلے تقریباً ۱۳۰۰ سال سے علمائے کرام اور صوفیائے عظام نے وسیع پیمانے پر دعوت اور تبلیغ کا کام جاری رکھا ہے۔ تقریباً گیارہ سو سال تک اس دعوتی عمل کو پشت پناہی فراہم کرنے کے لئے اسلامی ریاستیں قائم رہیں۔ جب انیسویں صدی میں اسلامی ریاست کا سقوط عمل میں آیا اور اسلامی عمل ریاستی قوت سے محروم کر دیا گیا تو علمائے کرام اور صوفیائے عظام نے ایک ایسی تزویراتی حکمت عملی مرتب فرمائی جس کے نتیجہ میں اسلامی علوم اور اسلامی معاشرت بڑی حد تک محفوظ رہی۔

قیام پاکستان کے بعد سے دعوت و تبلیغ کا یہ کام الحمدللہ پھیلتا جارہا ہے اور جیسے جیسے یہ کام پھیلتا جارہا ہے ویسے ویسے مخلصین دین کی تعداد میں اضافہ ہوتا جارہا ہے اور اسلامی انقلابی جدوجہد کی معاشرتی بنیادیں وسیع ہوتی جارہی ہیں۔

لیکن اسلامی علما کی قیادت نے ریاستی اقتدار سے محرومی کو ناگزیر اور ابدی تصور کرلیا۔ اس کے

نتیجہ میں مخلصین دین کی بہت بڑی تعداد نظم اجتماعی کے تہذیبی عمل سے لاتعلق ہوگئی۔ اس نے اپنے اسلامی تشخص کا اظہار اپنی نجی زندگی تک محدود کرلیا اور اپنی ریاستی بے بسی اور نظاماتی لاچارگی کو قبول کرلیا اور دہریہ ریاستی نظام سے مصالحت کرلی۔ قوم پرستی، جمہوریت اور سرمایہ دارانہ عہود کی اسلام کاری رائج ہوگئی (جس کی بدترین شکل اسلامی بینکنگ ہے) اور اسلامی ریاستی عمل دستوری جکڑبندیوں میں گرفتار ہوکر تحکم قانون سرمایہ کا مذہبی جواز فراہم کرنے لگا۔

مخلصین دین کی عظیم اکثریت کے لیے اسلامی انقلابی جدوجہد کا تصور بالکل اجنبی ہوگیا ہے۔ علمائے کرام نے مولانا مودودی پر "سیاسی اسلام" ایجاد کرنے کا الزام لگایا اور مولانا مودودی کی اپنی جماعت، جماعت اسلامی بھی دستوریت کی دلدل میں پھنس کر عملاً اسلامی انقلابی عمل سے تائب ہوگئی۔

واعظِ قوم کی وہ پختہ خیالی نہ رہی
برق طبعی نہ رہی، شُعلہ مقالی نہ رہی
رہ گئی رسمِ اذاں، رُوحِ بِلالی نہ رہی
فلسفہ رہ گیا، تلقینِ غزالی نہ رہی

جماعت اسلامی اصولاً ایک اسلامی انقلابی جماعت ہے۔ وہ اسلام کو ایک مکمل خودکفیل نظام زندگی تصور کرتی ہے۔ لیکن جس نظام زندگی یعنی سرمایہ داری نے غلبہ دین کو ناممکن بنادیا ہے اس سے مصالحت پر آمادہ ہے۔ اس نے عملاً مولانا مودودی کے اجتہاد "مغرب جاہلیت خالصہ ہے" سے رجوع کرلیا ہے۔ وہ جمہوری نظام اقتدار میں اپنے لیے گنجائش پیدا کرنے کی جستجو کر رہی ہے۔ اسلامی انقلاب کا تصور اور تذکرہ اس کے بیان سے بالکل غائب ہوگیا ہے۔ اس نے مسلم قوم پرست اور سوشل ڈیموکریٹ نظریات کو اپنا لیا ہے۔ وہ تیزی سے ایک سوشل ویلفیئر ادارہ بنتی جارہی ہے۔ لیکن اسلامی انقلابی احساس اب بھی جماعت اسلامی کے ایک عام کارکن کے دل میں موجود ہے۔ اس رسالہ کی مجلس ادارت میں شامل بیش تر افراد جماعت

اسلامی سے وابستہ ہیں اور یہ رسالہ مولانا مودودی کے تین بنیادی اجتہادات:

۱. سرمایہ دارانہ نظاماتی غلبہ کے دور میں اسلامی ریاستی عمل کی فرضیت اور تقدیم کی ضرورت

۲. اسلام ایک مکمل خود کفیل نظام زندگی اور طرزِ حیات ہے۔

۳. مغرب یعنی سرمایہ داری جاہلیت خالصہ ہے۔

کی تشہیر و تفہیم اور تدوین کی غرض سے نکالا جارہا ہے۔

رسالہ کے مضامین

رسالہ کا بنیادی تخاطب مدارس سے وابستہ علمائے کرام اور طلبہ سے ہے۔ ہم کوشش کریں گے کہ مخلصین دین کے یہ قائد دور حاضر میں ریاستی غلبہ کی ضرورت اور اسلامی انقلابی عمل کی ناگزیریت کا مقدمہ مرتب کریں اور یہ مقدمہ علما اور طلبہ مدارس کے سامنے تشریح اور تنقید کے لیے پیش کریں تاکہ مخلصین دین کو اسلامی اقتدار کے قیام کے لیے نظم اجتماعی میں منظم کیا جاسکے اور اسلامی انقلابی جدوجہد کی عوامی و اجتماعی بنیاد وسعت اختیار کر سکے۔ اسی سلسلہ کے مضامین میں اسلامی انقلابی عمل کی توجیہ بھی پیش کرنے کی کوشش کی جائے گی اور عالمی سرمایہ دارانہ نظام کے نظریاتی ریاستی اور معاشرتی تضادات کی نشان دہی بھی کی جائے گی۔ ہم خصوصی طور پر سامراجی حکمت عملی پر توجہ مرکوز کریں گے تاکہ مسلم دنیا پر سرمایہ دارانہ تغلب کی نوعیت کو واضح کر سکیں۔

اس کے علاوہ ہم ان بھائیوں سے بھی مخاطب ہونے کی کوشش کریں گے جو اصولاً اسلامی انقلابی جدوجہد کے قائل ہیں۔ ہمارا گمان ہے کہ ان میں اکثریت جماعت اسلامی (اور شاید تنظیم اسلامی اور تحریک اسلامی) کے موجودہ اور سابق متاثرین کی ہے۔ ہم کوشش کریں گے کہ ان کے سامنے پاکستان میں اسلامی عمل جاری رکھنے کی ایک تزویراتی حکمت عملی پیش کریں۔ ہم ان جماعتوں میں ان بھائیوں سے بھی مخاطب ہوں گے جو اب ملک میں انقلابی اسلامی کے قیام کے عمل کو ناممکن سمجھتے ہیں اور جو ان جماعتوں کو سرمایہ دارانہ سماجی خدمت

گزار جتھے بنانے پر اکتفا کیے ہوئے ہیں۔

تمام مخاطبین سے گزارش ہے کہ اس رسالہ میں جو مواد پیش کیا جارہا ہے اس کو حرف آخر نہ سمجھیں بلکہ محنت کی ابتدا تصور کریں اور اس مواد کا بھرپور نقد اور اصلاح پیش کرنے سے گریز نہ کریں۔ ہم قارئین کی آراء کی وصول یابی کا خیر مقدم کریں گے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہماری اس کوشش کو دوام بخشے اور ملک میں اسلامی انقلابی جدوجہد کو مستحکم کرنے کا ذریعہ بنائے۔

وقال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها إن ربي لغفور رحيم (هود ۴۲)

اور (نوح نے) فرمایا: اس میں سوار ہو جاؤ۔ اس کا چلنا اور اس کا ٹھہرنا اللہ ہی کے نام پر ہے۔ بے شک میرا رب ضرور بخشنے والا مہربان ہے۔

قال ابن كثير الدمشقي رضى الله عنه: أي: بسم الله يكون جريها على وجه الماء، وبسم الله يكون منتهى سيرها، وهو رسوه

می شود پردهٔ چشم پر کاهے گاهے
دیده ام هر دو جهاں را بنگاهے گاهے
وادیٔ عشق بسے دور و دراز است ولے
طے شود جادهٔ صد ساله به آهے گاهے
در طلب کوش و مده دامن امید ز دست
دولتے هست که یابی سر راهے گاهے

اقبال رحمۃ اللہ علیہ

ریشنلٹی کی حقیقت

ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری

ریشنلٹی کیا ہے؟

عقلیت کا جو تصور سترھویں صدی کے بعد سے مغرب میں عروج پذیر ہوا اس کو ریشنلٹی یا ”عقلیتِ خبیثہ“ کہتے ہیں۔ جو نظریہ اس تصورِ عقلیت کی نظاماتی حاکمیت کا دعوے دار ہے اس کو ریشنلزم کہتے ہیں۔ اس نظریے کا دعویٰ ہے کہ کہ ریزن (Reason) حق کی شناخت کا واحد ذریعہ ہے۔

ریشنلٹی کی بنیاد شک (ریب) ہے۔ ایک ریشنل فرد ان تمام حقائق پر شک کرتا ہے جو مذاہبِ عالم نے بیان کیے ہیں یا قدیم تہذیبی اور ثقافتی روایات سے اخذ کیے گئے ہیں۔ وہ ان تمام حقائق کو جاہلیتِ خبیثہ کے وضع کردہ پیمانوں پر تول کر یا تو انہیں ردّ کر دیتا ہے یا ان کی ایسی تعبیر کرتا ہے جو عقلیتِ خبیثہ کے وضع کردہ پیمانوں پر پوری اترتی ہو۔ اس عقلیت تک رسائی ہر شخص کو اپنی انفرادی حیثیت میں حاصل ہے۔ ہر فرد اپنے ریزن کے ذریعے اپنے لیے خیر و شر کے پیمانے خود متعین کر سکتا ہے۔ وہ عقلیتِ خبیثہ کے احکامات کی تابع داری کے لیے کسی دوسرے فرد یا گروہ کا محتاج نہیں۔ حق تک رسائی ایک انفرادی عمل ہے اور انسان انہی معنوں میں خود تخلیقی ہے کہ وہ اپنا حق خود تخلیق کرتا ہے اور چونکہ حق کی بنیاد شک ہے لہٰذا وہ ہمیشہ تبدیل ہوتا رہتا ہے اور فرد اپنی ذات کی تعبیر اس بدلتے ہوئے تصورِ حق کے تقاضوں کے مطابق ہمیشہ تبدیل کرتا رہتا ہے۔

اس عقلیت کے پیچھے جو بنیادی مقصد کارفرما ہے وہ ایک نئی ذات اور ایک نئے تصور انسان کی تخلیق ہے۔ تغیرِ ذات کے اس عمل سے گزر کر انسان (عبد اللہ) ایک ہیومن بینگ یعنی خود مختار فرد بن جاتا ہے۔ اس سیاق میں خود مختاری عبدیت کی عین ضد ہے۔ ریشنلٹی کا بنیادی

تقاضا ہر انسان کو ہیومن بنانا ہے تاکہ وہ رب کی بندگی سے نکل کر خود مختاری کے سراب کو زندگی کا ہدف بنانے پر قانع ہو جائے۔

ریشنلٹی دعویٰ کرتی ہے کہ فکر کو جذبات، احساسات اور الہام سے درگزر کرنا چاہیے کیوں کہ یہ معروضیت کی راہ میں رکاوٹیں ہیں۔ انسانی فکر کو معروضی ہونا چاہیے۔ وہ کہتی ہے کہ ہر شے اور عمل کا تجزیہ اس کے اجزائے ترکیبی کو الگ الگ پرکھ کر ہونا چاہیے اور کوشش کی جائے کہ یہ تجزیہ ہمہ گیر ہو۔ زیرِ مطالعہ معاملہ کے کسی پہلو کو نظر انداز نہ کیا جائے اور اس بات کا مجموعی اندازہ لگایا جائے کہ زیرِ نظر عمل یا شے کے وقوع پذیر ہونے سے فرد کی آزادی اور خود مختاری کس حد تک متاثر ہو گی۔

یہ سرمایہ دارانہ ظن و تخمین یا اکاؤنٹنگ کی بہترین مثال ہے۔ ہر سرمایہ دار اپنے عمل کو اس بنیاد پر پرکھتا ہے کہ اس کے وقوع پذیر ہونے کے نتیجے میں اس کے سرمایہ میں (جو کہ آزادی کی تجسیمی شکل ہے) کتنا اضافہ یا نقصان ہوا ہے۔ وہ یہ اندازہ بالکل غیر جذباتی انداز میں اکاؤنٹنگ کے تمام اصولوں کو مد نظر رکھتے ہوئے لگاتا ہے تاکہ اس کا آخری فیصلہ قطعاً معروضی ہو۔

اس تعقل (rationalization) کے عمومی غلبہ کے نتیجے میں سرمایہ دارانہ نظامِ اجتماعی قائم ہوتا ہے۔ ہم اس تعقل کو عقلیتِ خبیثہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس منہج کے اطلاق کا مقصد فروغِ آزادی اور انسانی خود مختاری کا قیام ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ انسان نہ آزاد ہے اور نہ خود مختار ہے بلکہ وہ اللہ کا بندہ ہے، اس کی اصل فطرت بندگی ہے۔ سرمایہ دارانہ عقلیت انسان کو اپنے اصل مقصدِ وجود سے غافل کرنے کا ایک شیطانی حربہ ہے۔

سرمایہ دارانہ تعقل کے مطابق خیر یہ ہے کہ ہر اس عمل کو حق گردانا جائے جس کے نتیجے میں سرمایے کی بڑھوتری کا فروغ ہو اور ہر ایسے عمل کو شر جانا جائے جس کے نتیجے میں سرمایے کے فروغ میں رکاوٹ پڑتی ہو۔ یہ مفروضہ مغربی نظام قانون کی بنیاد ہے اور ہم اسی لیے اس قانون کے تحکم کو قانونِ سرمایہ کا تحکم (rule of law of capital) کہتے ہیں۔

ہر وہ مذہبی اور سماجی رویہ اور رجحان شر ہے جو بڑھوتریٔ سرمایہ اور فروغِ آزادی کی راہ میں رکاوٹ بنتا ہے۔ ہر ریشنل فرد کی ذمہ داری ہے کہ مذہبی اور معاشرتی بنیادوں پر پھیلائے جانے والے سرمایہ دارانہ مخالف عقائد اور رسوم کے خلاف تاحیات جدوجہد کرتا رہے۔

بڑھوتریٔ سرمایہ کی فرضیت کو قبول کرنے کی کیا دلیل ہے؟ سترھویں صدی کے فرانسیسی فلسفی رینے ڈیکارٹ کے مطابق یہ ایک مخصوص انسانی جبلت کا جبر ہے۔ انسانی ذہن سوچوں کی آماج گاہ ہے اور وجود محض سوچ کا اظہار ہے۔ ڈیکارٹ نے کہا کہ "میں سوچتا ہوں لہٰذا میں ہوں" مطلب یہ ہے کہ وجود انسانی ذہن (یا فکر محض) کی تخلیق ہے اور انسانی سوچ کے ذریعے حقیقت کی شناخت اور اس تک رسائی ممکن ہے۔

جو جبلت سوچ کو جنم دیتی ہے اس کے دوسری انسانی جبلتوں سے تعلق کے بارے میں مغربی فکر میں دو مختلف جواب ملتے ہیں۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ اگر سوچ کو سرمایہ دارانہ خطوط پر منظم کیا جائے اور سوچ کا انداز تخمینی و حسابی ہو تو سوچ دوسری جبلتوں یعنی خواہشات، میلانات اور احساسات سے آزاد ہو سکتی ہے۔ اس کے برعکس ڈیوڈ ہیوم اور بیش تر تجربی فلسفیوں اور دور حاضر کی نیوروسائنس کا دعویٰ ہے کہ سوچنے کی جبلت کا خواہشات اور احساسات سے گہرا تعلق ہے۔

ریشنلزم کے مطابق صرف ان خیالات پر اعتماد کیا اور ایمان لایا جاسکتا ہے جو سرمایہ دارانہ فکر پر پورا اترتے ہوں۔ یہ خیالات واضح، منطقی اور مربوط ہوتے ہیں اور حقیقت کی شناخت صرف ان ہی خیالات کو عملی جامہ پہنا کر کی جاسکتی ہے۔ چونکہ تفکری منہج سرمایہ دارانہ ہے لہٰذا اس کی بنیاد پر جو طرزِ حیات اور نظامِ زندگی معقول ثابت کیا جا سکتا ہے وہ لازماً سرمایہ دارانہ نظام زندگی ہی ہے۔

خدا کا جو تصور ریشنلزم میں عام ہے وہ بھی سرمایہ دارانہ خطوط پر مرتب ہے۔ اس تصور کے مطابق خدا نے صرف عقلی اور منطقی اصولوں کی کارفرمائی وضع کرکے انہیں کائنات پر نافذ کیا ہے۔ اس نظام میں رویائے صادقہ، الہام اور وحی کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ریشنلسٹ علوم

لدُنّی اور تصوف کو لغو اور بے معنی تصور کرتے ہیں۔ ان کا خدا بڑھوتری برائے بڑھوتری اور فروغِ آزادی کا حکم دیتا ہے (جیسا کہ جان لاک اور امانویل کانٹ نے اپنے اپنے انداز میں اس کو بیان کیا ہے)۔ انقلابِ فرانس کے بانیوں نے ریزن (عقلِ خبیثہ) کو خدا تسلیم کر کے اس کی پرستش کی تھی۔ انہوں نے ریزن کے بت بنوائے اور انہیں پبلک مقامات پر نصب کروایا تاکہ ان کی پرستش کی جائے۔

ریشنلسٹ عقائد کے مطابق انسان خدا کو جواب دہ نہیں ہے بلکہ عقلی اور منطقی اصولوں پر عمل کر کے ہر فرد اپنی فلاح کے حصول کا خود ذمہ دار ہے۔ ریشنلسٹوں کا تصورِ فلاح اخروی نہیں، دنیوی ہے۔ فلاح وہ افراد حاصل کرتے ہیں جو ریشنلٹی کے اصولوں پر سختی سے عمل کرتے ہیں۔

ریشنلزم کی مادی تعبیر برطانوی تجربی مفکرین بالخصوص ڈیوڈ ہیوم نے مرتب کی۔ ان کے مطابق سوچ کی بنیاد حواسِ خمسہ سے حاصل شدہ اطلاعات فراہم کرتی ہیں۔ ادراک انہی تجسیمی اطلاعات کی بنیاد پر فکری تصورات تعمیر کرتا ہے۔ تجربی ریشنلسٹوں کے مطابق ذہن ایک ایسا خلا ہے جو صرف حسی اطلاعات سے پُر کیا جا سکتا ہے۔ سوچ کی صحت کا تعین اس کے تمیز (متمیز ہونے) اور وضوح کی بنیاد پر نہیں (جیسا کے ڈیکارٹ نے کہا تھا) بلکہ حسیات سے فراہم کردہ اطلاعات سے مطابقت کی بنیاد پر کیا جاتا ہے۔

حسیات سے فراہم کردہ اطلاعات حق کی شناخت کا ذریعہ ثابت ہو سکتی ہیں بشرطیکہ ان اطلاعات کا تجزیہ سرمایہ دارانہ منہج یعنی منطقی، تجزیاتی، حسابی و احتسابی بنیادوں پر کیا جائے۔ لیکن حسیات جو اطلاعات فراہم کرتی ہے لازماً محدود ہیں۔ مثلاً حسیات کی بنیاد پر کائنات اور انسان کے وجود کا مقصد دریافت نہیں کیا جا سکتا۔ ایسے سوالات جن کا جواب حسیات کی فراہم کردہ اطلاعات کی بنیاد پر نہیں دیا جا سکتا عملاً ریشنلزم کے تفہیمی منہج سے خارج ہیں۔ ریشنلسٹ اس قسم کے سوالات کو علمی احاطہ سے خارج تصور کرتے ہیں۔

ریشنل تصورِ علمیت معقولات اور محسوسات تک محدود ہے۔ وہ حقائق جو سرمایہ دارانہ طرزِ

فکر کی دسترس سے باہر ہیں ان کو جاننے کی کوشش کرنا لازماً فضول اور لایعنی ہے۔ معقولات یعنی سرمایہ دارانہ طرزِ فکر کی دسترس میں جو دنیا ہے اس کو اور اس میں جاری قوانین کو پورے طور پر ریشنل طرزِ فکر کے اطلاق کے ذریعے جانا جاسکتا ہے۔ ریشنلزم کا یہ عقیدہ ہے کہ حقیقت سرمایہ دارانہ تفکر کی بنیاد پر پہچانی گئی دنیا کے علاوہ کچھ اور نہیں اور اس دنیا میں ریشنلٹی کے اصولوں کی پابندی کرتے ہوئے ہر فرد ایک محفوظ اور مطمئن زندگی بسر کر سکتا ہے۔

ریشنل طرزِ فکر انیسویں صدی سے قبل تاریخ انسانی میں کبھی غالب نہیں رہا۔ ریشنلٹی کے غلبے کے لیے ضروری ہے کہ ایک مخصوص معاشرت وجود میں آئے ایک ایسی معاشرت جو:

- تخیلات اور محسوسات کو شناخت حقیقت کا کلیدی ذریعہ تسلیم کرے؛
- ادراک حقیقت کو خرد اور تجربے کے دائرے کار تک محدود گردانے؛
- وہ حقائق جن تک رسائی خرد اور تجربے کی بنیاد پر حاصل نہیں ہو سکتی ان کو علمیت کے دائرہ کار سے خارج تسلیم کرے؛
- ماورائی حقائق کے ادراک کی بنیاد پر تعمیر شدہ طرز حیات اور نظام زندگی کو لغو اور بے معنی تسلیم کرے؛
- سرمایہ دارانہ تجربی منہج کا نظاماتی غلبہ قائم کرے اور فرد کی آزادی یعنی بڑھوتریٔ سرمایہ کو مقصد وجود کے طور پر قبول کرے؛

اس قسم کی معاشرت کو اپنانے کی کوئی عقلی دلیل بیان نہیں کی جاسکتی۔ ہیوم کو اس بات کا پورا احساس تھا۔ اگر ذات ایک ایسا قاعدۂ معلومات ہے جہاں حسیات جمع ہوتی رہتی ہیں تو اس بنیاد پر تصورِ حق کی تعمیر ایک نہایت پیچیدہ اور ناقابلِ فہم عمل ہے۔ اور حقیقت کا جو تصور اس بنیاد پر قائم کیا جاتا ہے وہ لازماً رائج شدہ معاشرتی رسم و رواج کا عکاس ہوتا ہے۔ اور ڈیکارٹ کا یہ دعویٰ کہ ریشنلسٹ فکر کے ذریعے لامحالہ حقیقت کی شناخت ممکن ہے (یعنی اس حقیقت کا جو خرد و تجربہ کی دسترس میں ہے) کوئی ثبوت پیش نہیں کیا جاسکتا۔ یعنی خرد اور تجربہ وحی کا نعم

البدل ثابت نہیں ہوسکتے اور وہ اپنے دائرہ کار کے اندر رہتے ہوئے بھی ریب و شک میں گھرے رہتے ہیں۔ ریزن کی بنیاد پر پرنہ تو ماورائی حقیقت کا ادراک ممکن ہے اور نہ ہی دنیاوی حقیقت کا ادراک ممکن ہے۔

ریشنل منہج کے اطلاق سے جو طرزِ حیات اور نظام وجود میں آتا ہے وہ سرمایہ داری ہے۔ ریشنل منہج کا معاشرتی نفوذ سرمایہ دارانہ نظاماتی جبر کے تابع ہے۔ سرمایہ دارانہ معاشرت ریشنل منہج کی نظاماتی تنفیذ کو متعین کرتی ہے۔ ریشنل منہج کو کسی دوسرے نظاماتی تناظر میں ضم نہیں کیا جاسکتا (مثلاً اسلامی نظام کے تناظر میں) کیونکہ جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ریشنلٹی ایک مخصوص ملحدانہ تصورِ وجود اور تصورِ حقیقت پر قائم ہے۔

ریشنلسٹوں کے یہاں ذات اور وجود کے مختلف اور متضاد تصورات ملتے ہیں۔ ڈیکارٹ کے یہاں وجود سے مراد تفکر کی صلاحیت ہے اور سوچنے کی یہ صلاحیت غیر متغیر ہے۔ ذہن اور روح ڈیکارٹ کے مطابق ہم معنی الفاظ ہیں اور ان کا ماصدق تفکر محض کی صلاحیت ہے۔ یہ صلاحیت قائم بالذات اور ابدی ہے۔ یہ نہ تو جسم کی محتاج ہے اور نہ ہی جسم کے مرنے سے مرتی ہے۔ اس کے برعکس کانٹ تجربی اور غیر تجربی وجود میں فرق کرتا ہے۔ وہ ڈیکارٹ کے تجربی نقادوں اور اس کے ریشنلسٹ نقادوں کی آراء کے درمیان توافق و تطابق کی سعی کرتا ہے۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ ڈیکارٹ کے بنیادی خیالات کا کم از کم صوری سطح پر ہی سہی دفاع بھی کرتا ہے۔ کانٹ ہیوم کی اس بات میں وزن پاتا ہے کہ تجربی وجود (ذات) مستقل تبدیل ہونے والا عمل ہے جس کی کوئی ماہیت نہیں اور یہ قائم بالذات وجود نہیں۔ لیکن کانٹ نے لائیبنیز سے شعور، تحت الشعور اور خود شعوری کے درمیان فرق کو سمجھا تھا۔ آگاہی اور خود آگاہی کے درمیان فرق پہلے پہل ہیومی تغیر مسلسل کے درمیان ایک نقطۂ ثبات نظر آتا ہے لیکن کچھ دیر کے تفکر سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ یہ ثبات ایک واہمہ ہے کیوں کہ اصولاً ہر خود آگاہی خود ایک آگاہی ہے جو ایک نئی خود آگاہی کی متقاضی ہے اور یہ سلسلہ لامتناہی ہے۔ اس سے کانٹ نے یہ نتیجہ نکالا کہ ڈیکارٹ کے "میں سوچتا ہوں" سے کوئی مفر

نہیں ہے کیوں کہ اس کے بغیر اس سیلِ رواں میں کشتیٔ وجود کے لیے کوئی لنگر نہیں۔
مگر ہیوم اور لائیبنیز کی تنقید کے بعد یہ بھی ناممکن ہے کہ اس "میں سوچتا ہوں" کو کوئی قائم بالذات وجود مانا جاسکے کیوں کہ ہمارے علم میں ایسے کسی وجود تک رسائی نہیں ہے۔ اس معضلہ[1] کا حل کانٹ یہ نکالتا ہے کہ ایسے وجود کا ہمیں علم تو نہیں ہے لیکن ہمیں ایسے وجود پر ایمان لانا ضروری ہے کیوں کہ اس کے بغیر نہ تو نظری علم ممکن ہے اور نہ ہی عملی علم ممکن ہے۔ یہی کانٹ کی ماورائیت ہے اور یہی اس کے تنقیدی فلسفہ کا خلاصہ بھی ہے۔

ریشنلزم کا یہ دعویٰ ہے کہ انسانی ذہن میں یہ استطاعت موجود ہے کہ وہ دنیاوی حقیقت کو شناخت کر سکے (ماورائی حقیقت کو ریشنل منہج فکر علم کے دائرے سے خارج تصور کر کے عملاً اس کے حقیقت ہونے سے انکار کرتی ہے)۔ حقیقت کے ادراک کے لیے کسی بیرونی قوت مثلاً وحی والہام وغیرہ کی ضرورت نہیں۔ ریشنلسٹ ہر اُس قانون کو چاہے وہ شرعی ہو یا رواجی ردّ کرتے ہیں جو اُن کی فکر کی کارفرمائی سے برآمد نہ ہوا ہو۔

مذہبی عقائد اور نظریات کی ریشنل توجیہ ممکن ہے جیسا کہ لاک اور کانٹ نے انجیلی تعلیمات کے ضمن میں اور سرسید غدار نے معجزات قرآنی کے ضمن میں کیا لیکن اس قسم کی تعبیرات کو مرتب کرتے وقت یہ مرتبین اس تصورِ وجود و حقیقت کو مضمراً فرض کر لیتے ہیں جو ریشنل منہج کے اساسی اعتقادات ہیں اور انہی مضمر مفروضات کی بنیاد پر مذہبی عقائد اور نظریات کی تاویل کرتے ہیں۔

آج بلاشبہ ریشنل منہج کو عالمی سطح پر علمیاتی غلبہ حاصل ہے اور اس غلبے کا سب سے واضح اظہار سائنس کی بالادستی ہے۔ لیکن اس منہاج کے غلبے کی کوئی فطری توجیہ نہیں بیان کی جاسکتی ہے۔ یہ محض ایک افسوس ناک تاریخی حادثہ ہے کہ دنیا کے ایک خطے میں ایک ایسا رجحان پیدا ہوا جس نے انسانی ذہن کو حقیقت کی شناخت کا واحد ذریعہ گردانا اور حقیقت کی تعریف حسیات سے حاصل شدہ اطلاعات کی تصوراتی ترتیب تک محدود کر دی۔

---

[1] ایسا مسئلہ جسے حل کرنا ممکن نہ ہو۔

اس رجحان کے ابھرنے کی بنیادی وجہ یورپ میں چودھویں صدی سے جاری عسائیت کے خلاف بغاوت ہے جس کے نتیجے میں ایک خود غرض، مادہ پرست، سفاک، اور بہیمانہ انفرادیت، معاشرت اور ریاست بدتریج مستحکم ہوتی چلی گئی۔ جیسا کہ کانٹ نے کہا کہ یہ ریشنل دنیا اس مخصوص وجود کی تخلیق ہے جو تنویری فکر کے غلبے کے نتیجے میں یورپ میں پیدا ہوا اور جس نے اس عمل کی ابتدا مذہب کی ایک ریشنل توجیہ کرنے کی کوشش سے کی۔

ریشنلزم کا دوسرا بنیادی مفروضہ انسان پرستی ہے۔ کانٹ کے مطابق انسانی ذہن ہی کائناتی نظم کا خالق ہے۔ اور انسانی ذہن ہی کے ذریعہ بیرونی موجودات سے حاصل شدہ اطلاعات کو تصورات میں ڈھال کر بامعنی قضایا تک پہنچا جاتا ہے۔ انسان ان معنوں میں خود مختار ہے کہ اس کو اشیاء کی حقیقت جاننے کے لیے کسی بیرونی قوت یعنی خدا پر انحصار کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ انسان پرستی کا یہ عقیدہ تصوریت اور مادیت میں جو انسان پرستی کی دو مختلف تشریحات و تعبیرات ہیں یکساں طور پر مانا جاتا ہے۔

ریشنلٹی کا ایک مفروضہ یہ بھی ہے کہ انسانی ذہن میں ایک ایسی جبلت موجود ہے جو اس کو دنیاوی عوامل کے اسباب و نتائج کے منطقی تعلق کو دریافت کر کے حق کی شناخت پر مجبور کرتی ہے۔ ذہن کی ساخت ایک ایسی مشین ہے جو حقیقت کی شناخت کے لیے کافی ہے (یہ کانٹ کا مفروضہ ہے)۔ ذہن تصورات سازی پر مجبور ہے اور تصورات سازی کی بنیاد پر انسان معلوم دنیا کے عمل کے اسباب اور نتائج مرتب کرتے رہنے پر مجبور ہے۔ دنیاوی اعمال کے اسباب اور نتائج کی یہی شناخت حقیقت کا ادراک ممکن بناتی ہے۔ ریشنل منہج ہر دنیاوی عمل کے سبب اور نتیجہ کو فرض کرتا ہے اور اس کے مطابق سبب اور نتیجہ کے تعلق کو دریافت کرنے کی جستجو بھی کرتا ہے۔

ان مفروضات کا کوئی حتمی ثبوت کسی ریشنلسٹ نے پیش نہیں کیا ہے۔ ان مفروضات کی بنیاد پر جو اصول وضع کیے گئے ہیں ان کی توجیہ بھی غیر یقینی اور محدود ہے اور ان کا اطلاق بھی متضاد اور مبہم ہوتا ہے (یہ بات آیندہ کے شمارے میں پیش کیے گئے نیوروسائنس کے تجزیہ

سے واضح ہو گی)۔

انسانی ذہن کی کارفرمائی-اس کی سوچ- آزاد نہیں بلکہ ان عقائد کے تابع ہوتی ہے جو انسان اپنائے ہوتا ہے۔ یہ عقائد معاشرتی اور ریاستی اقدار اور رویوں اور روابط کو متعین کرتے ہیں۔ مسلم معاشروں اور ریاستوں میں ریشنلسٹ ذہن سازی کے ذریعے مسلمانوں کی فکر کو مسخ کیا جاتا ہے۔ تعلیم بالخصوص معاشرتی یا سوشل سائنسز کا یہ بنیادی ہدف ہے۔ ریشنلزم کا یہ مفروضہ ہے کہ جو ذہن تنویری فلسفہ نے تیار کیا ہے اس کو آفاقی ہونا چاہیے۔ سامراج تنویری ذہنیت کو آفاقی بنانے کی سب سے اہم کوشش ہے۔

امائل درخائیم کے مطابق تعقل کی بنیاد وہ رسوم ورواج فراہم کرتے ہیں جو کسی معاشرے میں رائج ہوتے ہیں۔ ان رسوم ورواجات کے زیر اثر ایک معاشرہ اپنے نظریات تخلیق کرتا ہے جو اس معاشرے میں عمومی طور پر معقول تصور کیے جاتے ہیں۔ لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ ریشنلٹی ان رواجوں کی پیداوار ہے جو چودھویں صدی کے بعد سے یورپی معاشرہ میں عام ہوئے اور انہوں نے عیسائی معاشرتی رواجوں کو مسخر کر لیا۔ ریشنلٹی ان معنوں میں تنویری رسوم ورواجات سے تعمیر شدہ گمراہی ہے۔ اس کا یہ دعویٰ ہے کہ سرمایہ دارانہ طرزِ استدلال (یہ ریشنلٹی کا دوسرا نام ہے) اختیار کرکے انسان حق تک رسائی حاصل کر لے گا۔ یہ دعویٰ تنویری معاشرتی رسوم ورواج کی آفاقیت ہی کا دعویٰ ہے۔

تنویری معاشرتی آفاقیت کا یہ دعویٰ اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ تمام تصورات مشاہدہ اور تفکر یا انسانی ذہنی ساخت سے اخذ شدہ ہیں اور یہ تینوں بنیادیں ان تصورات کی آفاقیت کی دلیل ہیں (لیکن حقیقت میں تنویری معاشرتی رواج کا پرتو ہیں)۔ ریشنل طرزِ استدلال کسی بھی تصور کا جواز فراہم کر سکتا ہے کیونکہ تنویری تفکر کا یہ بنیادی مفروضہ ہے کہ انسان آزاد ہے اور صرف مشاہدہ ہی اس فطری آزادی کی تحدید کر سکتا ہے۔ مشاہدہ لازماً حسیات کی اطلاع تک محدود ہے۔ یہ عقلیت حقیقی یعنی وحی اور الہام کی حجت کا کھلا انکار ہے۔

ریشنلٹی کا منہج کسی غیر متبدل حق کی نشان دہی سے قاصر ہے کیونکہ اس کی تصور سازی

مستقل تبدیل ہوتے ہوئے پیمانوں پر مبنی ہے۔ کیونکہ آج جو چیز حق ثابت کی گئی ہے وہ تازہ مشاہدے کے نتیجے میں کل باطل ثابت کی جا سکتی ہے۔ ہر مشاہدہ دوسرے مشاہدے کے مساوی ہے۔ کسی کو کسی پر کوئی مستقل اور معروضی اخلاقی برتری حاصل نہیں اور چونکہ مشاہدات کے عملی افتراق کے نتیجے میں مختلف تصورات حق قائم کیے جا سکتے ہیں لہٰذا تمام تصورات حق مساوی قدر کے حامل ہیں بشرطیکہ ہر تصورِ حق فرد کی آزادی یعنی انسان کی خود تخلیقیت اور ابدیت کا ذریعہ ہو۔

عقلیتِ خبیثہ کا یہ بھی مفروضہ ہے کہ کائنات ایک ایسا خود تخلیقی نظام ہے جو اپنی فطری اور طبعی قوانین کے تابع ہے جن کو عقل خبیثہ کے منہج کے اطلاق کے ذریعہ جانا اور انسانی آزادی کے تابع کیا جا سکتا ہے۔ اگر کوئی خدا ہے تو وہ ان طبعی اور فطری قوانین کی تابع داری پر مجبور ہے۔ اور الٰہی تصرف کائنات اور تصرف نفوس کی کوئی گنجائش موجود نہیں (نعوذ باللہ)۔

انقلابِ فرانس کے ابتدائی سالوں میں ریزن کی مورتی بنا کر اس کو پوجا گیا۔ ریزن خدائی کا دعوے دار ہے اور وہ یکا و تنہا انسانی عقل پر حکمرانی کا خواہاں ہے۔ وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی حاکمیت کا باغی ہے۔ اسی لیے ہم اس کو عقلیتِ خبیثہ کہتے ہیں اور انسانی عقل پر اس کی بالادستی کو ختم کرنے کے لیے جدوجہد کر رہے ہیں۔

ریشنلزم کی جو مخالفت مغرب کے اندر سے ہوئی اس کو کو ارّیشنلزم یا لاعقلیت کہتے ہیں۔ قدیم یورپی لاعقلیت میں عیسائی اور یہودی مفکرین نمایاں تھے جنہوں نے ریزن کی الوہیت کا انکار کیا اور اللہ تعالی کی حاکمیت کا دعویٰ کیا۔ انیسویں صدی لے کر آج تک جدید لاعقلی تحریک ریزن کی نفسی اور نظاماتی حاکمیت کا انکار دوسری انسانی خصوصیات مثلاً وجدان، ارادہ، نسل، اور قومیت کی بنیاد پر کرتی ہے۔ ان مفکرین کو رومانوی تحریک کا تسلسل سمجھا جاتا ہے۔

مغرب میں ریشنلٹی پر تنقید بالکل لغو اور بے اثر ہو کر رہ گئی ہے۔ جدید لاعقلی دہریہ ہیں وہ ریزن کے مقابلے میں دوسری نفسی اور قلبی قوتوں کی بالادستی کے دعوے دار ہیں۔ ان کے مطابق نفس اور کائنات پر انسان کی غیر عقلی جبلتوں مثلاً وجدان، ارادہ، نسل وغیرہ کو حاوی

ہونا چاہیے۔ اندرونی انسانی جبلتیں ریشنل جبلتوں سے زیادہ طاقت ور ہیں اور انسانی اور کائناتی ارتقاء انہی غیر ریشنل قوتوں کا مرہون منت ہے۔

ریشنلٹی مخالف مفکرین ریزن کی جن بنیادی کمزوریوں کو اپنی تنقید کا نشانہ بناتے ہیں وہ یہ ہیں:

ریشنل تصور کائنات اندرونی تضادات کا مجموعہ ہے۔ ریزن کی بنیاد پر جو کائناتی نظام متصور کیا جاتا ہے وہ میکانکی ہے۔ اس میں جو قوانین کارفرما ہیں اگر انسان ان کے تابع ہیں تو آزاد انتخاب اور عمل کی کوئی گنجائش موجود نہیں رہتی۔ اب یہ واضح ہے کہ آزادی سرمایہ دارانہ نظام زندگی اور سرمایہ دارانہ تعقل کی بنیادی قوت ہے لہٰذا مکمل اور بند میکانکی نظام کی موجودگی میں ایک آزاد سرمایہ دارانہ ریشنل منہج کی کارفرمائی کو کیسے متصور کیا جاسکتا ہے۔ آزادی کا تو مطلب ہی یہ ہے کہ انسان / سرمایہ دار کائناتی قوتوں کو مسخر کرکے ان پر اپنا ارادہ مسلط کرتا رہے۔

ریشنلٹی مخالف مفکرین ریزن کو تصرف فی الارض کا ذریعہ تصور نہیں کرتے۔ آرتھر شوپنہاور ریشنل تصور کو رد کرتا ہے۔ اس کے برخلاف نطشے خواہشات کی تکمیل کی جستجو کو سراہتا ہے۔ ریشنلٹی مخالف مفکرین کے مطابق دنیا پر ریزن نہیں ارادہ غالب ہے۔ ارادہ ایک ایسی درندہ صفت ہے جو مستقل قوت کی جستجو میں لگی رہتی ہے۔

جس مفکر نے ریشنلٹی مخالف طرزِ فکر کو مغرب میں سب سے زیادہ متاثر کیا وہ سگمنڈ فرائیڈ ہے۔ یہ اس کے باوجود ہے کہ شوپنہاور و نطشے کے برعکس فرائیڈ خود اپنے آپ کو ریشنلٹی مخالف نہیں سمجھتا تھا۔ فرائیڈ نے ریشنل تصورات اور اقدار کی نامعقولیت کو دو اور دو چار کی طرح واضح کردیا۔

فرائڈ کی تعلیمات کے مطابق ریشنلٹی محض وہ حیلے بہانے فراہم کرتی ہے جو انسان کی فطری بہیمیت کو ڈھانپے ہوئے رہتی ہے۔ ریزن محض خواہشات نفسانی کے پورا کرنے کی جستجو کا طریقہ بیان کرتا ہے۔ وجود یا ذات ریزن کے وضع کردہ اصولوں کی پابندی سے تعمیر

نہیں ہوتا (جیسا کہ ریشنل مفکرین مثلاً کانٹ نے دعوی کیا تھا)۔ ذات یا وجود خواہشات اور نظاماتی اقداری حدبندیوں کے درمیان کشمکش اور بالآخر ان کے درمیان حاصل سمجھوتے سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ یہ نظاماتی اقداری پابندیاں رواجی اور روایتی ہوتی ہیں اور ان کی ریشنل توجیہ بیان نہیں کی جاسکتی۔

فرائیڈ کی ایجاد کردہ تکنیک تحلیل نفسی انفرادی سطح پر خواہشات اور نظاماتی اقدار کے درمیان کشمکش مسلسل کے درمیان سمجھوتا قائم کرنے کی ایک جستجو ہے۔ اس تکنیک کے ماہرین ہی بتا سکتے ہیں کہ کب اور کس حد تک اس قسم کا سمجھوتا مفید ثابت ہوسکتا ہے۔ وہ ذات جو یہ سمجھوتا کرتی ہے اپنی آزادی اور خود مختاری ماہرین تحلیل نفسی اور ماہرین طب نفسی کے حوالے کر دیتی ہے۔ تصورِ آزادی کی یہ ایک بہت بڑی عملی تردید ہے۔ سمجھوتا سازی کا یہ عمل ریشنل نہیں ہوتا۔ سمجھوتا سازی کے اس عمل میں ریشنل تفکر کے تمام اصول رد کر دیے جاتے ہیں۔

یہ ہے میکدہ یہاں رند ہیں
یہاں پارسائی حرام ہے

جہاں جہاں تنویری معاشرت غالب آئی ہے یا آرہی ہے (امریکا، یورپ، چین، بھارت) وہاں وہاں تحلیل نفسی کی مانگ میں روز بروز اضافہ ہوتا جارہا ہے۔ مثلاً حالیہ تحقیق سے واضح ہوا ہے کہ ۲۰۱۸ میں ۷۹ فیصد امریکی کسی نہ کسی نفسیاتی مرض میں مبتلا ہیں۔ یہ ۲۸۱ ملین افراد اپنی مفروضہ آزادی اور خودمختاری کو طبی نفسیات کے ماہرین اور تحلیل نفسی کے ماہرین کے ہاتھ رہن رکھے ہوئے ہیں۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ امریکی جمہوریت ایک لایعنی گھناؤنے کھیل کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ ایک عام امریکی شہری "آزادانہ" رائے دینے کا مکلف ہی نہیں ہوسکتا۔

ناحق ہم مجبوروں پر تہمت ہے مختاری کی

ریشنلٹی مخالف مفکرین کے مطابق وجود حیوانی خواہشات کے اظہار کا ایک ذریعہ ہے جو ان

خواہشات کی تسکین کے لیے معاشرتی اقدار سے غیر ریشنل سمجھوتا کرنے پر مجبور رہتا ہے۔
ریشنلٹی مخالف مفکرین تنویری اقدار بالخصوص آزادی کو رد نہیں کرتے لیکن ان کے حصول کو ناممکن گردانتے ہیں۔

ریشنلٹی مخالف مفکرین کا تصورِ وجود یا ذات ریشنل تصورِ ذات سے مختلف ہے۔ ان کے خیال میں ذات "فطری" جبلتوں اور ذاتی تعلقات کے برتنے سے تعمیر ہوتی ہے اور ریشنل منہج انسانی عقائد اور عمل کو سمجھنے کا موزوں طریقہ نہیں ہے۔ غیر ریشنل مفکرین کی رائے یہ ہے کہ جو عقائد معاشرے میں رائج ہوتے ہیں ان کی کوئی حتمی ریشنل توجیہ بیان نہیں کی جا سکتی یعنی انسانی آزادی خود مختاری پر ایمان لانے کی کوئی حتمی ریشنل دلیل نہیں ہے۔ ریشنلزم کا بنیادی اور سب سے اہم علمیاتی منہج سائنسی منہاج جن مفروضات کی بنیاد پر قائم کیا گیا ہے وہ سب غیر ریشنل ہیں۔

ریشنلٹی مخالف مفکرین اس بات کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ریشنل منہج کے ذریعے عمل تعقل کے مقصد کو نہیں جانا جا سکتا۔ لڈوگ وٹگنسٹائن کہتا ہے کہ اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کے ریشنلزم کا تصور کائنات واحد متصور حقیقت ہے۔ دنیا میں بہت سے لسانی کھیل کھیلے جارہے ہیں اور ہر لسانی کھیل کے اپنے اصول وضوابط ہیں۔ ہر لسانی کھیل خود مکتفی ہے۔ لہٰذا وہ لسانی کھیل جو ریشنل بنیاد پر پر مرتب کیا گیا ہے کسی دوسرے منہج علمیت پر مقدم نہیں قرار دیا جاسکتا۔

اسی خیال کو آگے بڑھاتے ہوئے نوم چومسکی کہتا ہے کہ چونکہ خیالات کا اظہار لازماً لفظی ہوتا ہے اور لفظی پیکر میں ڈھلے ہوئے خیالات اور تصورات بہت بڑی حد تک غیر شعوری ہوتے ہیں لہٰذا خیالات کی ریشنلٹی کو فرض کرنا غلط ہے۔ ہر لسانی گروہ اپنے غیر شعوری غیر ریشنل خیالاتی اور تصوراتی ڈھانچے کی بنیاد پر اپنا نظام حیات مرتب کرتا ہے۔

ریشنل منہج کلی نظاماتی تبدیلی (روحانی انقلاب یا سیاسی انقلاب) کی تفہیم کا ذریعہ نہیں ہو سکتا۔ اس منہج کے مطابق ایک مستحکم دائمی کلی نظام میں تغیر لازماً جزوی ہوتا ہے اور یہی جزوی

تبدیلیاں سائنسی منہاج کے اطلاق اور مطالعے کے لیے موزوں ہیں۔

ریشنلٹی بنیادی مابعد الطبیعاتی اور الٰہیاتی سوالات کا جواب دینے سے قاصر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس مخصوص نوعیت کی کائنات کیوں تخلیق فرمائی؟ اس کا کیا ثبوت ہے کہ کائنات خود تخلیقی ہے اور کسی ایسی کائنات جو کہکشائی حادثے کے نتیجے میں وجود میں آئی ہو کی کارفرمائی اور وجود کا کوئی مقصد ہو سکتا ہے؟ اور اگر کائنات کے وجود کی وجودی لا مقصدیت فرض کر لی جائے تو کائنات کے ساکنین بالخصوص انسان کی حیاتی تگ و دو بے معنی اور بے مقصد کیوں نہ تسلیم کی جائے؟

ریشنل منہج کے اطلاق سے سے نہ مقصدِ وجود متعین کیا جا سکتا ہے نہ وہ طریقے جن کو ایک مفروضہ مقصد کے حصول کے غیر تضاداتی حصول کا ذریعہ بنایا جائے۔

خرد واقف نہیں ہے نیک و بد سے
بڑھی جاتی ہے ظالم اپنی حد سے

اصولاً ریشنلزم کسی مقصد یا طرزِ حیات کی توجیہ بیان کرنے سے قاصر ہے۔ عملاً اس منہج تعقل کو جس نظام زندگی میں اپنانے کی بھرپور لیکن ناکام کوشش کی گئی ہے وہی سرمایہ داری ہے اور یہ نظام زندگی جس کلیدی مقصد کے حصول کی جستجو کرتا ہے ہے وہ انسانی آزادی اور خودمختاری ہے۔ اصولاً تو یہ خلافِ حقیقت اور ناقابلِ حصول مقصد ہے کیونکہ انسان نہ اپنی مرضی سے پیدا ہوتا ہے نہ اپنی مرضی سے مرتا ہے۔ لیکن اس مقصد کی ایک مقبول عام توجیہ نیوروسائنس فراہم کرتی ہے۔ اگلے شماروں میں ہم ان شاءاللہ نیوروسائنس کی تعلیمات اور ان کی تنقید مرتب کرنے کی کوشش کریں گے۔

☆☆☆

اسلام کی عقلی اساس کیوں اور کیوں کر؟ چند بنیادی اصول اور استدراکات

علی محمد رضوی

علامہ اقبال اپنے انگریزی خطبات کے آغاز میں پروفیسر وائیٹ ہیڈ کے حوالے سے مذہب کی تعریف فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

> یہ عام حقائق کا وہ نظام ہے جسے اگر خلوص سے مانا اور جیسا کہ اس کا حق ہے سمجھ لیا جائے تو اس سے سیرت اور کردار بدل جاتے ہیں (ترجمہ سید نذیر نیازی بنام تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۴۲)۔

اس تعریف کو بنیاد بناتے ہوئے اقبال یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ مذہب کو سائنس سے بھی زیادہ عقلی اساس اور عقلی توجیہ کی ضرورت ہے۔ علامہ اس کی بنیادی وجہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ہم اپنے اعمال و افعال کی بنا کسی ایسے اصول پر رکھیں جو بجائے خود مشتبہ ہے (تشکیل جدید، ۴۲)۔

ظاہر ہے کہ یہاں علامہ کا دعویٰ واقعاتی نوعیت کا تو نہیں ہو سکتا کیونکہ انسانوں کی بہت بڑی تعداد ہر زمانے میں مشتبہ اصولوں پر اپنے عمل کی بنیاد رکھتی آئی ہے۔ قرآن مجید میں ہمیں کم از کم چوالیس مقامات پر ہر زمانے میں انسانوں کی اکثریت کے علم و عمل کے بارے میں عمومی رویے کی بابت مندرجہ ذیل قسم کے ارشادات ملتے ہیں:

ان میں سے اکثر (یا ان کی) اکثریت بے علم، بے عمل، بے عقل، جاہل، فاسق ہے وغیرہ (مثلاً ملاحظہ فرمائیں البقرۃ: ۱۲۰، آل عمران: ۱۱۰، المائدۃ: ۱۰۳، الأنعام: ۱۱۱، الأعراف:

۱۰۲، یوسف:۱۰۶، النحل:۸۳) وقس علی ھذا!

علامہ اقبال کے اس دعوے کی بہتر تشریح یہ ہوگی کہ مذہب حق یعنی اسلام کی بنیاد حق پر ہے اور مقصد محض سیرت و کردار کا بدلنا نہیں بلکہ سیرت و کردار کو راستی اور راست اساس پر قائم کرنا ہے۔

اس سیاق میں ہم یہ سوال اٹھا سکتے ہیں (اور حقیقت یہ ہے کہ خطبات کا مطالعہ یہ بتاتا ہے کہ یہی علامہ کا بھی اصل سوال ہے) کہ کیا مذہب حق یعنی اسلام کو عقلی اساس کی ضرورت ہے؟ اور اگر اس کی ضرورت ہے تو اس کی عملی صورت کیا ہوگی؟ اس مضمون کے باقی حصے میں اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کریں گے۔

کیا اسلام کو عقلی اساس کی ضرورت ہے؟

سب سے پہلے یہ بات متعین کرنے کی ضرورت ہے کہ اسلام کی عقلی اساس کا کیا مطلب ہے؟ اسلام کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ حق ہے (عقائد و عمل کی سطح پر) اور حقیقت میں پیوستہ ہے اور اس پیوستگی کے عمومی اور خصوصی ثبوت اور دلائل فراہم کرنے کے عمل کو اسلام کی عقلی اساس فراہم کرنے کے مترادف سمجھا جاسکتا ہے۔ ان معنوں میں علامہ اقبال کے اس دعوے کو قبول کیا جاسکتا ہے کہ اسلام کو عقلی اساس کی ضرورت ہے (اور یہ علم کلام کا ایک بنیادی مقصد ہے)۔

اگر آپ اسلام کو حق اور ابدی نجات کا داعی سمجھتے ہیں تو بطور مسلمان آپ کو اسلام کی حقانیت پر دلیل تو چاہیے ہی ہوگی کیونکہ اگر آپ کا ایمان بصیرت پر اور دلیل پر قائم نہیں ہوگا تو آپ کس طرح یہ دعویٰ کرسکتے ہیں کہ اسلام حق ہے؟ اس سطح کی دلیل کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ آپ کی دلیل دوسرے لوگوں کو مطمئن کرسکے لیکن یہ لازم ہے کہ وہ خود آپ کو مطمئن کرسکے کیونکہ آپ کے پاس اگر ایسی دلیل نہیں ہے جو آپ کو اسلام کی حقانیت پہ قانع کرسکے تو آپ کس بنیاد پر کہیں گے کہ اسلام پر آپ کا ایمان بصیرت کی بنیاد پر ہے اور محض

تقلید آباواجداد اور ذاتی ذوق کی بنیاد پر نہیں ہے؟
اگر آپ کے پاس دلیل نہ ہو تو آپ کو (کم از کم) عقلی یقین تو حاصل نہیں ہو گا۔ اگر آپ کے پاس دلیل نہیں ہو گی تو آپ خود مطمئن نہیں ہوں گے اور اگر مطمئن نہیں ہوں گے تو پھر آپ اپنی زندگی کو ایک ایسی چیز کے مطابق کس طرح ڈھال سکتے ہیں جس پر آپ کا اپنا اطمینان ہی نہ ہو۔

الغرض دلیل اولاً تو آپ کو چاہیے تاکہ آپ خود اپنے آپ کو مطمئن کر سکیں۔ دوسروں کو مطمئن کرنا ضروری اس لیے ہوتا ہے کہ دوسرے آپ پر اعتراض کر سکتے ہیں اور اگر آپ کے پاس ان اعتراضات کا جواب نہ ہو تو آپ کا اپنا اطمینان بھی مضمحل ہو سکتا ہے تو دوسروں کے اعتراضات کا جواب صرف دوسروں کو چپ کرانے کے لیے ضروری نہیں ہوتا بلکہ آپ کے اپنے اطمینان کے لیے بھی ضروری ہو سکتا ہے۔ دلیل اپنے لیے بھی چاہیے اور دوسروں کے لیے بھی چاہیے؛ اپنے لیے اس لیے چاہیے کہ اس کے بغیر آپ کا ایمان بصیرت کی بنیاد پر استوار نہیں ہو سکتا ہے اور اگر آپ کے پاس دوسروں کے حقیقی و ممکنہ اعتراضات کا جواب نہ ہو تو وہ آپ کے اپنے یقین کو مضمحل کر سکتا ہے۔

اور تیسری وجہ یہ ہوتی ہے کہ اگر آپ کا مذہب ایسا ہو (جیسا کہ اسلام ہے) جو دعوتی مذہب ہو تو جب آپ لوگوں کو دعوت دیں گے تو یہ فطری بات ہے کہ وہ دلیل مانگیں گے۔ اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ ہر دعوت مضمراً و صریحاً چند دعاوی پر مشتمل ہوتی ہے اور دعویٰ اور جواب دعویٰ کا دلیل سے تعلق لاینفک ہے۔ دوسری وجہ اسلام کا اندرونی نظام ہے۔ اسلام کا دعویٰ ہے کہ وہ دلیل پر قائم ہے اور وہ اپنے مخالفین سے دلیل مانگتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ منطقی بات ہے کہ اگر آپ دوسروں سے دلیل مانگتے ہیں تو دوسروں کا یہ حق بھی مانتے ہیں کہ وہ آپ سے آپ کے دعاوی پر دلیل مانگیں۔ ان دونوں وجوہات کی بنا پر اسلام کی عقلی اساس فراہم کرنا اسلام کے اپنی اندرونی نظام کا تقاضا ہے۔ لیکن انفرادی شخصی دلیل کے برعکس دعوتی

دلیل مشترکہ دلیل ہوگی جو دونوں اطراف کے لیے قابلِ فہم ہو۔

آخری پہلو کا اوپر تذکرہ ضمنی طور پر آگیا ہے اور اب اس پر قدرے تفصیل سے گفتگو کی ضرورت ہے۔ اگر آپ کے مذہب کا اپنا اندرونی نظام ایسا ہو کہ وہ دلیل کی بنیاد پہ قائم ہو تو یہ آپ کے اپنے نظام کا اندرونی تقاضا ہو گا کہ اس کی عقلی اساس فراہم کی جائے۔ مثلاً اسلام جب عیسائیوں کے دعاوی کو ردّ کرتا ہے یا مشرکین کے دعاوی کو ردّ کرتا ہے، ان سے بزبان رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یہ کہلواتا ہے کہ:

قُلْ هٰذِهٖ سَبِیْلِیْۤ اَدْعُوْۤا اِلَى اللّٰهِ ؔ عَلٰى بَصِیْرَةٍ اَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِیْ ؕ وَ سُبْحٰنَ اللّٰهِ وَ مَاۤ اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِیْنَ [یوسف:۱۰۸]

تم ان سے صاف کہہ دو کہ "میرا رستہ تو یہ ہے، میں اللہ کی طرف بُلاتا ہوں، میں خود بھی پوری روشنی میں اپنا راستہ دیکھ رہا ہوں اور میرے ساتھی بھی اور اللہ پاک ہے اور شرک کرنے والوں سے میرا کوئی واسطہ نہیں۔"

امام سیوطی و محلی جلالین میں بصیرت کی تشریح واضح حجت یا دلیل سے کرتے ہیں یعنی رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے یہ کہلوایا جارہا ہے کہ میرا طریقہ اور میرے ماننے والوں کا طریقہ دلیل کی بنیاد پر قائم ہے۔ صاحب تفسیر سعدی نے بصیرت کی تشریح "علم ویقین بدون شک وریب" کی ہے۔

اسلام کی عقلی اساس کی فراہمی کی عملی صورت کیا ہوگی؟

لیکن دلیل فراہم کرنے کا مطلب لازماً فلسفیانہ دلیل فراہم کرنا نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ آپ کے مخاطب اگر فلسفی ہوں گے تو آپ فلسفیانہ دلائل فراہم کریں گے لیکن عموماً دلیل کی نوعیت کیا ہوگی یہ مخاطب و مخالف کی نوعیت و معاشرتی اور تاریخی تغیر کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ جن ادوار میں فلسفیانہ فکر غالب تھی، دلائل فلسفیانہ ہوتے تھے آج کل سائنس کا

زمانہ ہے تو دلائل سائنسی ہوتے ہیں وغیرہ۔

یہ صحیح ہے کہ قران کا طرزِ تخاطب انفس و آفاق کی نشانیوں کی طرف توجہ دلانے پر مشتمل ہے اور اسی کی بنیاد پر دلیل قائم کی جاتی ہے۔ اوپر سورہ یوسف کی جس آیت کا ذکر ہوا اس سے چند آیات قبل یہ آیت شریفہ ہے اور جس آیت شریفہ کا اوپر ذکر ہوا وہ اس آیت شریفہ کی طرف ہی اشارہ کرتی ہوئی نظر آتی ہے:

وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ [یوسف:۱۰۵]

زمین اور آسمانوں میں کتنی ہی نشانیاں ہیں جن پر سے یہ لوگ گزرتے ہیں اور ذرا توجّہ نہیں کرتے۔

لیکن اس ضمن میں اہم بات یہ ہے کہ دلیل چاہے انفسی ہو یا فلسفیانہ و سائنسی ہو اپنے معاشرتی و تاریخی سیاق و سباق ہی میں معنی حاصل کرتی ہے اور اپنی قوت بھی حاصل کرتی ہے۔ آپ کا تعلیمی نظام، عمومی معاشرتی طرزِ فکر اور غالب سوچ اس بات کو یقین بناتی ہے کہ آپ اس دلیل کو کس طرح سمجھیں گے اور وہ آپ پر اثر کرے گی یا نہیں کرے گی اور اگر اثر کرے گی تو کیا اثر کرے گی اور کس حد تک اثر کرے گی۔

اصل مسئلہ یہ ہے کہ دلیل کوئی بھی ہو اس میں دو خصوصیات ہونی چاہئیں: وہ خود آپ کو مطمئن کر سکے اور دوسروں کو بھی مطمئن کر سکے۔ لیکن کسی بھی دلیل کا اثر سیاق و سباق پر منحصر ہوتا ہے ان معنوں میں "ہدایت" کے بغیر کوئی دلیل کارآمد نہیں ہو سکتی (اس موضوع پر نیچے مزید تفصیلی گفتگو ہو گی)۔

دوسری اہم بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ دلیل کا مطلب یا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ وہ کوئی حتمی دلیل ہو گی جس کے بعد دوسروں کی بولتی بند ہو جائے گی اور وہ آپ کی بات ماننے پر مجبور ہو جائیں گے۔ اس قسم کی دلیلیں شاذ و نادر ہی ہوتی ہیں اور زیادہ تر ایسے امور سے متعلق ہوتی

ہیں جو ایمانیات کے لیے مرکزی نہیں ہوتے۔ دلیل سے زیادہ سے زیادہ جو حاصل ہو سکتا ہے وہ ظن غالب ہی ہوتا ہے۔ یہ درست ہے کہ ریشنلسٹ فلسفیوں کے کم از کم ایک گروہ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ حتمی دلیل اور حتمی توجیہ ممکن ہے لیکن جیسا کہ فلسفے کی اپنی تاریخ ہمیں بتاتی ہے اس دعوے کی حیثیت محض دعوے سے زیادہ نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیا دارِ امتحان ہے اور اگر دنیا میں حتمی توجیہ ممکن ہوتی تو پھر دنیا کے دارِ امتحان ہونے کا کوئی مقصد نہ ہوتا۔ خدا خود اپنے آپ کو دکھا دیتا یا کم از کم ایسی دلیل دے دیتا ہے جس کے بعد شک کی کوئی گنجائش نہ رہتی۔

الغرض دلیل کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ دلیل کوئی حتمی دلیل ہو بلکہ دلیل کا مطلب یہ ہے کہ وہ دلیل ایسی ہو جس میں عمومی طور پہ لوگوں کو مطمئن کرنے کی استعداد ہو۔ ان معنوں میں عمومی نظام دلیل کی اسلام کو بھی ضرورت ہے اور ہر اس مذہب و فلسفہ کو بھی ضرورت ہے جس کا دعویٰ ہو کہ وہ حقیقت میں پیوست ہے۔

عقلی دلیل اور توجیہات کی جستجو اور اس کے مزالق

وائٹ ہیڈ کہتا ہے کہ مذہب کا ہر عہد عقلیت کا عہد ہے۔ وائٹ ہیڈ کا اصل لفظ فیتھ ہے جس کا ترجمہ ایمان زیادہ مناسب ہے۔ ان معنوں میں ہم اس کا ترجمہ یوں کر سکتے ہیں کہ ایمان کا ہر عہد عقلیت کا عہد ہے۔ بہر حال جو بھی ترجمہ ہو اصل سوال یہ ہے کہ وائٹ ہیڈ کا مقصد یہاں کیا ہے اور علامہ اقبال نے یہاں اس کا کس مقصد کے لیے حوالہ دیا ہے یہ ہماری بحث کا مرکز ہے۔

اگر مذہب سے مراد جیسا کہ ظاہر ہے عیسائیت ہے تو یہ دعویٰ درست ہے۔ لیکن اس میں اہم سوال یہ ہے کہ یہاں عقلیت سے مراد کیا ہے؟ کیونکہ عقلیت کے مختلف تصورات موجود رہے ہیں تو محض یہ دعویٰ کہ مذہب کا ہر عہد عقلیت کا عہد تھا بذات خود اتنا اہم نہیں ہے جتنا

یہ سوال اہم ہے کہ اس حوالے میں عقلیت سے کیا مراد ہے؟

مذہب کا عقل سے تعلق کئی سطح پر متصور کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً مذاہب کا ہر دور عقلیت کا دور ان معنوں میں رہا ہے کہ مذاہب اپنے دفاع کے لیے اور اپنی دعوت کی ترویج کے لیے عموماً عقلی دلائل پیش کرتے ہیں اور اس کے حصول کے لیے عقلی علوم کو فروغ دیتے ہیں۔ اس میں دوسرا اہم سبب یہ ہے کہ عیسائیت اور اسلام کا جن علاقوں میں فروغ ہوا ان علاقوں میں یونان اور روم اور کسی حد تک ایرانی اور ہندو تہذیبوں کے زیر اثر علوم عقلیہ پہلے سے موجود تھے اور پڑھے اور پڑھائے جاتے تھے اور ان علوم نے ان دونوں مذاہب کے لیے چیلنج بھی پیش کیے اور ان چیلنجز سے نبرد آزما ہونے کے لیے سامان بھی مہیا کیے۔ اور ان دونوں مذاہب نے اپنے اندرونی نظام کے تقاضوں کے زیر اثر ان علوم کے مقابلے میں مختلف رویے اختیار کیے اور ان علوم کو پڑھا اور اپنے اندرونی نظام کے مطابق ان کو از سر نو مرتب بھی کیا۔ اس سلسلے میں عیسائیوں کے ہاں فلسفہ اور ڈاگمیٹک تھیولوجی جیسے علوم کا فروغ ہوا جبکہ مسلمانوں کے یہاں فلسفہ و علم کلام اور علم مجادلہ کا فروغ ہوا۔

لیکن ہمارے نقطہ نظر سے یہاں اہم بات یہ ہے کہ مذہبی عقلی علوم بشمول کلام عموماً اس زمانے میں اور ایسے ماحول میں مرتب ہوئے جب مذاہب کو غلبہ حاصل تھا اور معاشرے مذہبی تھے اور یہ مذہبی علوم ایک خاص مذہبی عقلیت کی بنیاد پر مرتب اور فروغ پائے۔ لیکن اس ماحول میں یہ وہم پروان چڑھا کہ عقل عدم انحیازی کی بنیاد پر مذہبی دعاوی کا دفاع کیا جا سکتا ہے اور یہ کہ عقل عدم انحیازی کا وجود ممکن ہے۔ لیکن حقیقت میں اس سیاق میں جس عقلیت کی بات کی جاتی ہے وہ عدم انحیازی عقلیت نہیں بلکہ مذہبی عقلیت ہے اور علم کلام کے دلائل کی قوت کے لیے مذہبی تہذیبی غلبے کا سیاق لازمی ہے کیونکہ اسی سیاق میں ان دلائل کو قوت حاصل ہوتی ہے اور وہ معقول نظر آتے ہیں۔ اسی لیے جب مذہب کا تہذیبی غلبہ کمزور پڑتا ہے یا ختم ہو جاتا ہے تو مذہبی عقلیت کی عدم انحیازیت کا لبادہ اٹھتا جاتا ہے۔

دوسرے الفاظ میں مذہبی عقلیت کی فعالیت مذہبی تہذیب غلبے کے بغیر بے دست و پا ہوتی ہے۔ اسی طرح کسی بھی عقلیت کا غلبہ تہذیبی غلبے کا مرہون منت ہے اور تہذیبی غلبے سے مجرد عقلیت محض صوری عقلیت ہے جس کی بنیاد پر اختلافی امور کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ظاہر ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عقلی علوم کا کوئی فائدہ نہیں یا وہ کارآمد نہیں یا وہ کارگر نہیں۔ بلکہ اس بحث کا سبق یہ ہے کہ کسی بھی عقلیت کی فعالیت کے لیے خاص ماحول قائم کرنا ضروری ہے اور اس ماحول کے سیاق میں ہی اس ماحول سے منسلک عقلیت کارگر ہوتی ہے اور حقیقت میں اپنا رنگ لاتی ہے اور اپنے ثمرات دیتی ہے۔

اس تناظر میں "مذہب کا ہر عہد عقلیت کا عہد ہے" کو جدیدیت کے تناظر میں جو وائٹ ہیڈ اور علامہ اقبال کا تناظر ہے دیکھا جائے تو عقلیت ایک خاص قسم کی عقلیت ہے۔ وہ عقلیت مذہبی عقلیت نہیں بلکہ اولاً مذہب کو نیوٹرلائز کرتی ہے اور اس کے بعد اس کو مغلوب کرتی ہے۔

جیسا کہ یورپ کی مثال ہمیں بتاتی ہے اگر آپ کا معاشرہ مذہبی نہ رہے تو جو تصورِ عقل غالب آئے گا اور جو عقلیت غالب آئے گی وہ لا مذہبی عقلیت ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل خود کوئی چیز نہیں بلکہ ایک عمومی قوت ہے جو معاشرتی ثقافتی اور تعلیمی سیاق و سباق سے معنی پاتی ہے۔ اس لیے آج یورپ میں جو تصورِ عقل ہے وہ اس سے بالکل مختلف ہے جو دو سو سال پہلے تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دو سو سال پہلے یورپ میں جو معاشرہ تھا وہ ایک مذہبی معاشرہ تھا اور جو عقلیت غالب تھی وہ ایک مذہبی عقلیت تھی۔ اسی لیے دو سو سال پہلے عیسائیت کی جس عقلی توجیہ کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا آج وہ عقلی توجیہ نہ صرف یہ کہ ممکن ہے بلکہ سے بر عکس سوچ کو بدیہی طور پر دقیانوسی تصور کیا جاتا ہے۔ اس تصور کا پورا ادراک ہمیں اسلامی علم کلام میں بھی نہیں ملتا کیونکہ جس سیاق میں متکلمین گفتگو کر رہے ہوتے ہیں وہ ان کے

لیے بدیہی ہوتا ہے اور یہ ان کے خیال میں بھی نہیں آتا کہ ان کی بدیہات کسی اور کے لیے غیر بدیہی بھی ہو سکتی ہیں۔ امام غزالیؒ کی عظمت یہی ہے کہ آپ کے یہاں بداہت کی اس تنقید کا اور عقل کی بنیادی سیاقیت کا ادراک ملتا ہے۔

ہدایت کی ناگزیریت

عقل کی سیاقیت کا ادراک عقل پرستی کی اسلامی اور غیر اسلامی دونوں شکلوں کا ردّ ہے۔ جیسا کہ مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

زاد دانش مند آثار قلم
زاد صوفی چیست؟ آثار قدم
ہم چو صیادے سوئے اشکار شد
گام آہو دید و بر آثار شد
چند گاہش گام آہو در خور است
بعد ازاں خود ناف آہو رہبر است

زاد دانش مند یہاں عقل ہے اور گام آہو بھی عقل اور اس کے متعلقات ہیں۔ عقل اور حواس اور اس کے متعلقات ہدایت فطرت اور ہدایت ارشاد کا حصہ ہیں اور اہم ہیں لیکن ہدایت قدری اور ہدایت توفیقی رب تعالیٰ کے کرم محض اور اس کی مشیت و ارادۂ کلی پر منحصر ہے۔

يُضِلُّ مَنْ يَّشَاءُ وَيَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ

وہ جس سے چاہتا ہے گمراہی میں ڈالتا ہے اور جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔

اور وہ ہدایت اس کو دیتا ہے جو اس کی طرف رجوع کرتا ہے لیکن حتمی ہدایت محض اس کے لطف و کرم پر منحصر ہے۔

لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ

وہ اپنے کاموں کے لیے کسی کے آگے جواب دہ نہیں اور سب اس کے سامنے جواب دہ ہیں۔

عقل کی سیاقیت سے یہ سبق حاصل ہوتا ہے کہ عقل آپ کو دروازے تک لا سکتی ہے اور ہدایت تشریعی بھی آپ کو ہدایت کے راستے پر چلاتی ہے لیکن ہدایت قدری و توفیقی اور ہدایت کلی محض اللہ بزرگ وبرتر کے کرم پر منحصر ہے۔ یہ ایک ایسا راز ہے جس کو عقل محض اور عقل پرست نہیں سمجھ سکتے اور عقل کی کسوٹی پر اس کو نہیں پرکھا جا سکتا کیونکہ عقل مخلوق ہے وہ خالق کی حکمت کو کس طرح مکمل طور پر سمجھ سکتی ہے۔

[فإن الله تعالى هو الذي يوفق العبد إلى الهداية، أو يزيغه إلى الضلال، فمن هداه فبفضله، ومن أضله فبعدله. ولكن لا يصح بالإطلاق ما ذكرت من أن الشخص مهما سعى للخير، يكون من الضالين. فقد أخبر الله تعالى أن من أسباب هدايته للعبد وتثبيته له، إقبال العبد على الهداية، واجتهاده في تحصيلها، وعمله بما علم، كما قال سبحانه: (وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ) (محمد:١٧)، وقال: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ) (العنكبوت:٦٩)، وقال الله تعالى: وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا * وَإِذًا لَّآتَيْنَاهُم مِّن لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا * وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا {النساء:٦٦-٦٧-٦٨}

اس لیے یہ سمجھنا اہم ہے کہ ہدایت عقلی قناعت کا نام نہیں ہے بلکہ وہ ایک نور ہے جو اللہ جس کے دل میں چاہتا ہے ڈال دیتا ہے۔ اس کے اسباب ہیں جو اللہ نے خود بتائے ہیں لیکن ہدایت توفیق کی حتمی توجیہ ناممکن ہے۔ اسی لیے امام رازی جیسا بڑے پائے کا فلسفی اور متکلم جب اس مقام پر آتا ہے تو عقل کے تمام وسائل کو پھینک دیتا ہے اور پکار اٹھتا ہے:

(العقول مضطربة والحق صعب ، والافكار مختلطة ، ولم يسلم من الغلط إلا الأقلون ، فوجب أن الهداية وإدراك الحق لا يكون إلا باعانة الله سبحانه و تعالى وهدايته وإرشاده ، ولصعوبة هذا الأمر قال الكليم عليه السلام بعد استماع الكلام القديم (رب اشرح لي صدري) وكل الخلق يطلبون الهداية ويحترزون عن الضلالة ، مع أن الأكثرين وقعوا في الضلالة وكل ذلك يدل على أن حصول الهداية والعلم والمعرفة ليس إلا من الله تعالى. التفسير الكبير سورة يونس تحت آية)

انسانی عقول اضطراب کا شکار ہیں اور حق کا ادراک اور حق کی راہ پر گامزن ہونا اور اس پر ثابت رہنا ایک نہایت مشکل امر ہے۔ حق اور باطل افکار ایک دوسرے میں خلط ملط ہیں اور اس راہ میں غلطیوں سے شاذ ونادر انسان ہی بچے ہیں۔ پس یہ لازماً ثابت ہو گیا کہ ہدایت توفیق و ہدایت ارشاد اللہ تعالی کی مدد و اعانت کلی کے بغیر محض اپنے بل بوتے پر حاصل کرنا ناممکن ہے۔ اسی لیے کلیم اللہ علیہ السلام اللہ تعالیٰ کے کلام قدیم کو سننے کے بعد پکار اٹھے کہ اے پروردگار میرا سینہ کھول دے۔ تمام مخلوق اللہ کی ہدایت کی طالب

اور گمراہی سے بچنے کے لیے کوشاں ہے اس کے باوجود اکثریت
گمراہی کے گرداب میں پھنسی ہوئی ہے۔ یہ اس بات کی قطعی دلیل
ہے کہ حصولِ ہدایت، علم حقیقی اور معرفتِ حقیقی فقط اللہ تعالی کی
طرف سے ہے اور محض اس کی توفیق کی مرہون منت ہے اور اس
کے سوا کسی در سے دستیاب نہیں ہوسکتی۔ واللہ أعلم بالصواب

☆ہم ان تمام احباب خاص طور پر جناب حسین احمد صاحب کے شکر گزار ہیں جنہوں نے اس مضمون کو بہتر بنانے کے لیے معاونت کی۔ اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر عطا فرمائے۔

☆☆☆

ادب گاہیست زیر آسماں از عرش نازک تر
نفس گم کردہ می آید جنید و بایزید اینجا

عزت بخاری

امام غزالی کا تصور عقل اور عقل رحمانی اور عقل شیطانی کے درمیان تفریق کی بنیادیں

علی محمد رضوی

اس مضمون میں ہم حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے تصورِ عقل اور اس کے مالہ وماعلیہ پر تفصیلی گفتگو کریں گے۔ اس مضمون کا مقصد امام غزالی کی فکر کی روشنی میں عقل رحمانی اور عقل شیطانی کے بنیادی فرق کو واضح کرنا ہے اور اور ہم جس بنیاد پر مغربی سرمایہ دارانہ نظام عقل یعنی ریشنلٹی کو عقل خبیثہ کہتے ہیں اس کی بنیادیں اپنے امام کی فکر میں واضح کرنا ہے۔

امام غزالی اور عقل کی حقیقت واقسام پر بحث کا مقصد کیا ہے؟

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی عقل کی حقیقت اور اس کے اقسام پر بحث کا آج ہمارے لیے کیا سبق ہے اور موجودہ تہذیبی تناظر میں اس سے ہم کیا فوائد چن سکتے ہیں؟ یہ بنیادی طور پہ اس مضمون کا موضوع ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس مضمون کا مقصد امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی بحث کو اپنے الفاظ میں بیان کرنا نہیں ہے بلکہ اس بحث سے آج کے تناظر میں جو کچھ ہم سیکھ سکتے ہیں اس کی ایک کوشش کرنا ہے۔

بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ عقل کا اطلاق ایک متعین حقیقت پر ہوتا ہے لیکن امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ عقل کی تقسیم سے پہلے اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ لفظ عقل سے مراد کئی مختلف حقائق ہوسکتے ہیں۔ اس سلسلہ میں آپ معنی کی ایک اہم تقسیم کو لیتے ہیں یعنی معنی بمعنی تصور اور معنی بمعنی ماصدق۔ یہ ممکن ہے کہ ایک لفظ کے ایک سے زیادہ تصوراتی معنی ہوں لیکن ان کا ماصدق معنی ایک ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک لفظ کے تصوراتی معنی مختلف ہوں اور اس کے کئی مختلف ماصدق بھی ہوں۔

تصوراتی معنی اور ماصدق معنی کی یہ تقسیم علوم اسلامیہ میں بہت بنیادی تقسیم ہے جو نہ صرف یہ کہ منطق کے مباحث میں آتی ہے بلکہ حقیقتاً اصولِ فقہ کے مباحث میں بھی اس کو ایک اہم مقام حاصل ہے اور یہ تمام علوم اسلامیہ کے لیے ایک بنیادی تقسیم ہے۔ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ مشہور جرمن ریاضی دان اور جدید منطق کا بانی گاٹلوب فریگے (Gottlob Frege) اس تقسیم کا موجد ہے لیکن یہ بات بالکل غلط ہے۔ یہ تقسیم علوم اسلامیہ میں بہت پہلے سے موجود ہے۔

اس تقسیم کو استعمال کرتے ہوئے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ لوگوں کا عقل کی حقیقت، اس کی ماہیت اور اس کی تعریف کے بارے میں بہت زیادہ اختلاف ہے۔ نہ صرف یہ کہ مسلمانوں اور غیر مسلمانوں کے درمیان بلکہ مسلمانوں کے اندر بھی اور ان کے مختلف علماء اور حکماء کے مختلف مکاتب فکر کے درمیان بھی اس پر کافی اختلاف موجود ہے۔ اس میں کچھ اختلاف حقیقی ہے لیکن کچھ اختلاف صرف لفظی ہے اور اس اختلاف کو سمجھنے کے لیے ایک بنیادی منہج فراہم کرتے ہوئے امام فرماتے ہیں کہ جب عقل کی حقیقت کے بارے میں ہمارا اتنا اختلاف ہے تو اس سے پہلے کہ اس پر بات کی جائے کہ عقل کیا ہے، اس بات کو طے کرنا چاہیے کہ عقل سے ہماری مراد کیا ہے۔

اس میں مزید تفصیل یہ ہو سکتی ہے کہ عقل کے تصوراتی معنی کیا ہیں اور اس کے ماصدق معنی کیا ہیں۔ تصوراتی معانی اور ماصدق معانی کی اس تقسیم کے نتیجے میں حقیقی اختلاف پر ارتکاز کا موقع ملتا ہے اور لفظی اختلافات پر وقت ضائع کیے جانے سے بچا جا سکتا ہے۔ اس سے فائدہ یہ ہو گا کہ لفظی اختلافات میں لوگ وقت ضائع نہیں کریں گے۔

بہت سے اختلافات خاص طور پر مسلمانوں کے اندر کے اختلافات لفظی ہیں اور اس بنیادی تصوراتی تحلیلی کام کے نتیجے میں بہت سا وقت بچا سکتے ہیں۔ یہ ایک اہم اور پہلا سبق ہے۔

بعض اوقات لوگ مختلف الفاظ استعمال کرتے ہیں لیکن ان الفاظ کے پیچھے تصور ایک ہی ہوتا ہے مگر چونکہ وہ لفظی معنی اور تصوراتی معنی میں تفریق نہیں کرتے اس لیے وہ سمجھتے ہیں کہ

ان کا اختلاف جوہری ہے حالانکہ ان کا اختلاف صرف لفظی ہوتا ہے۔ بعض اوقات لوگ مختلف تصوراتی معنی مراد لیتے ہیں لیکن ان کے ماصدق مختلف ہوتے ہیں یعنی وہ جس چیز کے بارے میں بات کر رہے ہیں وہ ایک نہیں ہوتی ہے لیکن وہ اس غلطی میں رہتے ہیں کہ وہ ایک ہی ماصدق کے بارے میں بات کر رہے ہیں۔ بعض اوقات لوگ ایک ماصدق کے بارے میں بات کر رہے ہوتے ہیں لیکن اس ماصدق کے بارے میں ان کے تصورات مختلف ہوتے ہیں اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کا اختلاف ماصدق کے بارے میں ہے جب کہ حقیقت میں ان کا اختلاف اس ماصدق کے تصور کے بارے میں ہوتا ہے وغیرہ۔ اس تقسیم کے نتیجے میں اختلاف کی نوعیت اور مختلف اختلافات کی ماہیت اور وجوہات سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے۔

امکانات کے لحاظ سے دیکھا جائے تو لوگوں کا عقل کے تصوراتی معنوں کے بارے میں اختلاف ہو سکتا ہے یا اس کے ماصدق معانی کے بارے میں اختلاف ہو سکتا ہے یا پھر دونوں کے بارے میں اختلاف ہو سکتا ہے۔

ایک صورت یہ ہے کہ لوگوں کے عقل کے مختلف تصورات ہیں مگر ان کا ماصدق ایک ہے ان معنوں میں کہ وہ سب لوگ عقل کے بارے میں بات کر رہے ہیں۔ مثلاً مسلمانوں، عیسائیوں اور یہودیوں کے تصورِ خدا مختلف ہیں لیکن وہ ایک ہی ماصدق کے بارے میں بات کر رہے ہیں مثلاً ابرہیم کے رب کے بارے میں بات کر رہے ہیں لیکن ان کا اس ماصدق کی حقیقت کے بارے میں اختلاف ہو گیا ہے۔

لیکن اگر تصوراتی معنی ماصدق کو متعین کرتے ہیں تو مختلف تصورات کے ماصدق بھی مختلف ہوں گے لیکن اس میں دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ جو مختلف ماصدق ہوں وہ کوئی مستقل بالذات اشیاء نہ ہوں بلکہ مثلاً ایک ہی عقل کے مختلف پہلو ہوں۔ اس صورت میں ممکن ہے کہ لوگوں کا اختلاف لفظی ہو ان معنوں میں کہ ایک شخص مثلاً عقل کے ایک پہلو کے بارے میں بات کر رہا ہے جبکہ دوسرا شخص عقل کے کسی دوسرے پہلو کی بات کر رہا ہو۔

لیکن اگر مختلف تصورات میں فرق اتنا جوہری ہے کہ جس چیز کے بارے میں لوگ بات کر رہے ہیں وہ ایک ہی عقل کے دو پہلو نہیں ہیں بلکہ دو مختلف ماصدق ہیں۔ اس صورت میں بھی یہ ممکن ہے کہ جن مختلف اشیاء کے بارے میں بات کر رہے ہوں ان کو جمع کرنا ممکن ہو لیکن اگر ان کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو ہم یہ کہیں گے کہ ان کے تصورِ عقل متضاد ہیں ان معنوں میں کہ ان کے تصورِ عقل اس قدر مختلف ہیں کہ وہ دراصل لفظ عقل سے بالکل دو مختلف چیزیں مراد لے رہے ہوتے ہیں۔ صرف اس آخری قسم کے اختلاف کو ہم حقیقی اور جوہری اختلاف کہیں گے (رب امام زبیدی کی شرح بر احیاء اتحاف السادۃ المتقین ج ۱-۴۵۸)۔

امام کی تقسیم کا ایک بہت بڑا مقصد یہ ہے کہ جوہری اور غیر جوہری اختلاف میں فرق کریں اور یہ دکھائیں کہ ایک مسلمان اور کافر میں عقل کے تصور اور اس کے ماصدق کے بارے میں اختلاف کیا ہے اور کیا اس جوہری اختلاف کو عقل کی بنیاد پر رفع کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔

امام غزالی اور عقل کی اقسام

عقل کی پہلی قسم عقل بمعنی استعداد یعنی غریزہ کے ہے اور یہ استعداد ہر چیز کی طرح اللہ کے ارادے سے قائم ہے بذات خود قائم نہیں۔ اس استعداد کے ذریعے ہم علم حاصل کرتے ہیں۔ اس استعداد کا ذہن انسانی سے وہی تعلق ہے جو انسانی آنکھ کا انسانی جسم سے ہے۔ جسمانی آنکھ سے اشیاء کو دیکھتے ہیں اسی طرح ذہن کی آنکھ سے اشیاء کے بارے میں علم حاصل کرنے کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔

الغرض عقل ایک عمومی انسانی صلاحیت کا نام ہے لیکن یہ ایک پیچیدہ استعداد ہے جس میں کئی چیزیں شامل ہیں: مثلاً اس میں ایک چیز جو شامل ہے وہ یہ ہے کہ انسان اس کی مدد سے تصورات قائم کرتا ہے اور ان تصورات کے ذریعے معلومات میں ترتیب دیتا ہے یعنی جمع کرتا ہے۔

اس استعداد میں نتائج اخذ کرنے کی استعداد بھی شامل ہے، قیاس کرنے کی استعداد بھی شامل ہے جو نتائج حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ چیزوں کے درمیان موازنہ کرنے کی

استعداد بھی اس کا حصہ ہے۔ عقل میں تمام چیزوں کا ایک کلی خاکہ قائم کرنے کی استعداد بھی ہے وغیرہ۔ یہ ساری استعداد پہلی قسم میں شامل ہے۔

یہ استعداد انسان میں اس لحاظ سے طبعی اور فطری ہے کہ یہ بنیادی استعداد محنت اور کوشش سے حاصل نہیں کی جا سکتی۔ لیکن یہ استعداد تجربے کی مدد اور محنت سے نکھرتی ہے۔ مثلاً ایک شخص کی طبعی استعداد زیادہ ہو سکتی ہے لیکن اگر اسے زندگی کا تجربہ نہ ہو، اس نے محنت نہ کی ہو تو محض فطری استعداد کی بنیاد پر وہ اس خلا کو پورا نہیں کر سکتا اور اس کی طبعی استعداد میں نکھار پیدا نہیں ہو گا۔ استعداد تو فطری ہے لیکن اپنے ماحول سے تعامل اور تعاون کے نتیجے میں یہ پروان چڑھتی ہے اور نمو کرتی ہے۔

اس استعداد سے علم بمعنی اطلاع بھی حاصل ہوتا ہے۔ لیکن علم کے حصول کے اعتبار سے دو بنیادی اقسام ہیں: علم بدیہی اور علم نظری۔ علم بدیہی وہ علم ہے جو ہر انسان کو سن تمیز کے بعد بغیر تگ و دو کے خود بخود حاصل ہوتا ہے۔ اسے علم ضروری بھی کہتے ہیں۔ جدید نفسیات و فلسفہ میں اسی تقسیم کو نظام الف اور نظام ب کہتے ہیں۔

عقل بدیہی یا علم بدیہی بھی انسانی استعداد کا حصہ ہے لیکن پہلی عمومی استعداد کا تعلق مواد یا معلومات کے ساتھ ہے جبکہ دوسری کا تعلق عقل کی ہیئت اور ساخت کے ساتھ ہے۔ عقل بمعنی استعداد کے دونوں طرح کی استعداد ہے اور ان دونوں کے ملاپ کے بغیر عقل بطور استعداد کے کام نہیں کر سکتی۔

غرض عقل بمعنی بدیہی امور کے وہ علم ہے جو انسان کو بغیر کد و کاوش کے جب وہ سن بلوغ کو پہنچ جاتا ہے حاصل ہوتا ہے۔ اس بدیہی علم کے بغیر عقل بمعنی استعداد کا کام انجام نہیں ہو سکتا نہ ہی عقل نظری اپنا کام کر سکتی ہے۔ مثلاً انسان بغیر کسی کد و کاوش کے یہ جان جاتا ہے کہ ایک جمع ایک دو ہے یا مثلاً دو ایک سے زیادہ ہے۔ اس بدیہی علم میں ذہن کی ساخت بھی آجاتی ہے اور نتائج اخذ کرنے کی صلاحیت بھی کسی نہ کسی حد تک آجاتی ہے کیونکہ استدلال کی بنیادی قوت کا تعلق انسان کے ذہن کی ساخت اور ہیئت سے بھی اتنا ہی ہے جتنا استعداد سے

ہے۔

ممکنات عقلیہ اور مستحیلات عقلیہ کا تعلق بھی عقل کی اس قسم سے گہرا ہے۔ دو اور دو چار ضرورت عقلی ہے جبکہ دو جمع دو پانچ مستحیلات عقلیہ میں شمار ہوتی ہے اور حضرت امام کی مثال ہے کہ ایک شخص واحد کا دو جگہ پر ایک وقت میں متصور ہونا مستحیل ہے۔ کل بارش ہوگی ممکنات میں سے ہے۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ امکانات عقلیہ، ضروریات عقلیہ اور مستحیلات عقلیہ کا تعلق عقل کی ساخت، ہیئت اور تخیلاتی پرواز سے ہے ضرورتاً حقیقت سے نہیں ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اطلاعات خارجہ کو عقل اس طریقے منظم کرتی ہے جس کی اجازت اس عقل کی بنیادی ساخت اور ہیت دیتی ہے لیکن اس سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ عقل کے پاس حقیقت اشیاء کی ماہیت کا ادراک اپنے بل بوتے پر نا ممکن ہے۔ ہدایت کی ضرورت کی یہ بہت اہم اور ابتدائی دلیل ہے اگر ہدایت نہیں ہے تو عقل کے سراب سے نکلنا نا ممکن ہے۔

تیسرا معنی یا قسم عقل کی زندگی کے تجربات کے ہیں۔ تجربے کے بغیر آپ کو اطلاع حاصل نہیں ہوتی ہے کیونکہ نہ تو عقل بمعنی استعداد کے آپ کو خود بخود اطلاع دے سکتی ہے اور نہ عقل بمعنی بدیہی علم کے آپ کو کوئی اطلاع دے سکتی ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ عقل بمعنی استعداد تو ہر انسان میں موجود ہے لیکن یہ استعداد بالقوۃ سے بالفعل میں اپنے ماحول سے تعامل کے نتیجے میں تبدیل ہوتی ہے۔ اس کو بالفعل بننے کے لیے عمومی معنوں میں تجربے کی احتیاج ہوتی ہے۔ اپنے ماحول سے تعامل کے نتیجے میں یہ استعداد پروان چڑھتی ہے، نمو پاتی ہے اور عقل بالفعل کی حیثیت اختیار کرتی ہے۔

تجربہ اطلاعت بھی فراہم کرتا ہے اور سیاق و سباق بھی فراہم کرتا ہے۔ ایک ہی چیز مختلف سیاق میں کس طرح روپ بدلتی ہے یہ بھی ایک ہی چیز کو مختلف سیاقات میں تجربہ کرنے سے سمجھ میں آتی ہے۔

یہ درست ہے کہ عقل بدیہی کچھ بنیادی اطلاعات فراہم کرتی ہے لیکن یہ وہ اطلاعات ہوتی

ہیں جو بنیادی طور پہ عقل کی ساخت کے متعلق ہیں یا عقل کی استدلالی ہیئت کے متعلق ہوتی ہیں لیکن عقل کی پہلی دو اقسام آپ کو یہ نہیں بتا سکتی ہیں کہ (مثلاً) باہر بارش ہو رہی ہے۔ اس کے لیے عقل تجربی درکار ہوتی ہے۔

غرض تجربے سے آپ کو اطلاعات حاصل ہوتی ہیں اور عقل استعدادی و عقل بدیہی اطلاعات کو منظم اور مرتب کرتی ہیں اور ان سے نتائج اخذ کرتی ہیں۔

چوتھے معنی عقل کے عقل عملی سے متعلق ہیں۔ یہ قسم ایک لحاظ سے ثمرہ ہے وہ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ زندگی کو کس طرح بہتر طریقے سے گزارا جا سکتا ہے۔ اور اس عقل عملی کا تعلق انسانی خواہشات سے ہے۔ انسانی خواہشات انسان کو عمل پر ابھارتی ہیں اور اپنی تکمیل چاہتی ہیں۔ خواہشات کی تکمیل کئی امور کو شامل ہے کیونکہ انسان کی ایک سے زیادہ خواہش ہو سکتی ہے اور خواہشات میں ازدحام بھی ہو سکتا ہے۔ اس لیے جب بھی خواہشات کی تکمیل کا سوال اٹھتا ہے اس میں خواہشات کی ترتیب کا سوال اور یہ سوال کہ وہ ترتیب کس بنیاد پر ہو بھی اٹھتا ہے۔

خواہشات اور ان کی تکمیل کا نتائج سے بھی گہرا تعلق ہے خواہشات کی تکمیل خود ایک نتیجہ ہے اور خواہشات کے غیر ارادی نتائج بھی ہو سکتے ہیں۔ مزید بر آں خواہشات کے نتائج کو ہم فی الفور نتائج اور دور رس نتائج میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ خواہشات کے بدن اور نفس اور ماحول پر اثرات کا تعلق بھی نتائج سے ہے۔ خواہشات کے نتائج بالاخر انسان کی فلاح و ناکامی سے جڑے ہوئے ہیں اور یہ فلاح ناکامی دنیوی بھی ہو سکتی ہے اور اخروی بھی ہو سکتی ہے وغیرہ۔

مجرداً دیکھیں تو انسانی عقل اور خواہشات دو متضاد قوتیں ہیں دونوں انسان پر حکمرانی چاہتی ہیں اور اس حکمرانی کی جستجو میں ان دونوں قوتوں کے درمیان ایک ازلی اور ابدی جنگ جاری ہے۔ لیکن یہ دونوں قوتیں ایک دوسرے کے محتاج بھی ہیں کیونکہ خواہشات بغیر عقل اندھی ہیں اور عقل خواہشات کے بغیر تہی دامن ہے۔ ہمارا فلسفیانہ دعویٰ یہ ہے کہ اس مسئلے

کا کوئی حل نور نبوت کے بغیر نہیں ہے۔

ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو خواہشات کا عقل عملی سے وہی تعلق ہے جو عقل نظری سے حسی تجربے کا یا حسی تجربے سے حاصل شدہ اطلاعات کا ہے۔ خواہشات انسان کو یہ بتاتی ہیں کہ وہ کیا چاہتا ہے۔ عقل یہ بتاتی ہے کہ جو وہ چاہتا ہے اس کو حاصل کرنے کا طریقہ کیا ہے یا اگر ایک سے زیادہ طریقے ہیں تو ان میں سے بہترین طریقہ کون سا ہے۔

عقل یہ سوال بھی اٹھا سکتی ہے اور بالفعل اٹھاتی بھی ہے کہ کیا انسان کو جو وہ چاہ رہا ہے چاہنا چاہیے یا نہیں۔ یہ سوال کم از کم دو مختلف سیاقات میں اٹھایا جا سکتا ہے۔ اولاً عقل یہ سوال اٹھا سکتی ہے کہ یہ چاہت اس وقت چاہی جانی چاہیے یا نہیں اور ثانیاً عقل یہ سوال بھی اٹھا سکتی ہے کہ کیا یہ چاہت مطلقاً چاہی جانی چاہیے کہ نہیں۔

ہم اس کا انکار نہیں کرتے کہ عقل یہ سوال اٹھاتی ہے کہ اسے کیا چاہنا چاہیے اور اٹھا سکتی ہے اور اس کے جواب بھی دے سکتی ہے اور دیتی بھی ہے لیکن جس چیز پر ہم سوالیہ نشان لگاتے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ جوابات عقل اپنے بل بوتے پر دیتی ہے یا خواہشات عقل کو ورغلا کر اسے اپنے ترجمان کے طور پر استعمال کرتی ہیں؟ آیا عقل ان چیزوں کا درست جواب دے سکتی ہے کہ نہیں اور عقل جو جواب دیتی ہے کیا ان جوابات کی حقیقت میں کوئی پیوستگی ہے کہ نہیں؟

ہمارا دوسرا فلسفیانہ دعویٰ اس ضمن میں یہ ہے کہ عقل ان سوالات کو اٹھاتی بھی ہے اور ان کے جواب بھی دے سکتی ہے لیکن ان سوالات کے حتمی جواب اپنے بل بوتے پر خواہشات یا نور نبوت کے بغیر نہیں دے سکتی۔

عقل کے مقابلے میں خواہشات کی قوت کا احساس قدیم زمانے سے غیر مسلم مفکرین، فلسفیوں، راہبوں اور سادھوؤں کو رہا ہے۔ اس لیے خواہشات کو معتدل بنانا غیر اسلامی فلسفہ اخلاق کا حصہ رہا ہے۔ فلسفیوں، راہبوں، اور سادھوؤں نے خواہشات کو توڑنے کے لیے عملی طریقے بھی ایجاد کیے۔ اس نقطہ نگاہ میں خواہشات کو بے لگام گھوڑے اور عقل کو لگام سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن خواہشات کو معتدل بنانا خواہشات کے درمیان صحیح خواہشات اور غلط

خواہشات کے فرق کے مترادف نہیں ہے۔ ہم جتنا بھی خواہشات کو معتدل بنائیں عقل کے پاس خواہشات صالحہ اور خواہشات رذیلہ کے درمیان فرق کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ شدت خواہشات کے توڑنے کے نتیجے میں عقل خواہشات کے مقابلے میں ایک گونہ قوت حاصل کر سکتی ہے اور عقل تجربے کی بنیاد پر خواہشات کے درمیان انسانی فائدے اور نقصان کی بنا پر کسی نہ کسی حد تک ان کی تنقید اور ترتیب کر سکتی ہے۔ یہاں بھی یہ محل نظر ہے کہ عقل خواہشات کے مقابلے میں قوت حاصل کرتی ہے یا چند خواہشات دوسری خواہشات کے مقابلے میں قوت حاصل کرتی ہیں!

حقیقت یہ ہے کہ عقل کو خواہشات سے الگ کرنا ایک تجریدی عمل ہے اور فی الواقع عقل اور خواہشات دوسرے میں اس طرح پیوست ہیں کہ فی الواقع ان کو الگ کرنا ناممکن ہے۔

مزید بر آں "فائدہ" کا تصور محض دنیوی ہے اور اس فائدے کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ حقیقت میں نقصان دہ ثابت نہیں ہو گا مزید بر آں یہ کہ خواہشات کے فی نفسہٖ مفید اور ضرر ہونے کا تصور سرے سے مفقود ہے جو کہ صرف شریعت مطہرہ کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے۔ نیز "عواقب الامور" کا کوئی تصور سرے سے موجود ہی نہیں کیونکہ عاقبت کا کوئی تصور موجود نہیں ہے۔

فلسفۂ عالم اور مذاہب عالم میں ہمیں ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ لوگوں نے خواہشات کو بالکل کچل کر رکھ دیا لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ عقل خواہشات کے بغیر اپنے نفس کے ماورا دیکھ سکتی ہے۔ اس سلسلے میں کئی امکانات ہیں۔ یہ ہو سکتا ہے کہ انسان سمجھے کہ اس نے خواہشات کو دبا دیا لیکن جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ہوس چھپ چھپ کے بنا لیتی ہے تصویریں، اس طریقہ سے یہ جاننا ناممکن ہے کہ جس کو ہم خواہشات سے بری ہونا سمجھ رہے ہیں وہ کسی دوسری خواہش کے غلبے کی ایک شکل ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خواہشات سے ماورا ہو کر عالم نورانی سے انسان کا تعلق ہو جائے لیکن یہ کہ عالم نورانی سے اس میں جو تجلیات آتی ہیں ان کا اپنے بل بوتے پر ادراک اس بات کا متقاضی نہیں ہے کہ وہ ساری تجلیات حق ہیں کیونکہ جس کو ہم

عالم نورانی کہتے ہیں اس میں بھی حق اور باطل کے دو منابع موجود ہیں۔ اس لیے ان تجلیات کے بارے میں بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان میں کچھ تو تجلیات رحمانی ہوتی ہیں جو ملائکہ اور عالم ملکوت سے آتی ہیں لیکن بہت سی تجلیات شیطانی بھی ہوتی ہیں جو عالم ناسوت سے آتی ہیں۔ الغرض خواہشات سے اگر بالفرض اوپر اٹھ بھی جائیں تو یہ نتیجہ نکالنا کہ جو تجلیات ہمیں خواہشات کی عدم موجودگی میں ہوں گی وہ تجلیات حق ہوں گی اس کا کوئی ثبوت نہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ حق کو حق کی حیثیت سے دیکھنے کے لیے نور نبوت اور نور ربانی جو نور نبوت کے بغیر اپنی مکمل شکل میں ناممکن ہے کی ضرورت ہر وقت موجود رہے گی۔

عقل کی اقسام اور ان کا باہمی تعلق

عقل کی پہلی قسم اصل ہے اور دوسری قسم پہلی کی فرع ہے اور اس سے قریب ہے ان معنوں میں کہ وہ بھی ایک طرح کی استعداد ہی ہے۔

تیسری قسم پہلی اور دوسری قسم کی فرع ہے کیونکہ تیسری قسم پہلی دو قسموں کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی لیکن یہ کہ پہلی دو قسمیں بھی اپنے بل بوتے پر تیسری قسم کے بغیر نہیں چل سکتی۔ یعنی ان دو قسموں کا ایک دوسرے سے باہمی تعلق ہے۔

اول دو قسمیں بالطبع اور فطری ہیں۔ ان معنوں میں کہ آپ کے جسم اور دماغ اور ذہن کا حصہ ہیں۔ آخری دو قسمیں آپ کو کوشش سے حاصل ہوتی ہیں ایک تجربہ سے جس میں کوشش صرف ہوتی ہے اور اور آخری قسم بھی تجربے پر انحصار کرتی ہے۔ لیکن اول دو قسمیں آخری دو قسموں کے نتیجے میں نکھرتی ہیں اور بالقوہ سے بالفعل کی حیثیت اختیار کرتی ہیں۔ اور پہلی دو قسموں کے پروان چڑھنے سے اول دو قسموں کی استعداد اور فعالیت میں بھی اضافہ ہوتا ہے جو بالآخر دوسری دو قسموں کے آخری دو قسموں میں نمو اور پرورش کا باعث ہوتا ہے۔

پہلی قسم اس لحاظ سے اساس تو ہے لیکن اس اساس کے نشو نما کے لیے ماحول سے انٹریکشن اور تعامل اور تجربہ ضروری ہے۔ اس استعداد کے بغیر تجربہ حاصل نہیں ہو سکتا لیکن یہ ہے

کہ تجربے کے بغیر اس استعداد میں نکھار بھی نہیں پیدا ہو سکتا اور یہ استعداد بالقوۃ سے استعداد بالفعل میں بھی تبدیل نہیں ہو سکتی۔ تو اس لحاظ سے ان دو اقسام میں تعلق باہمی ہے۔

دوسری قسم بدیہی علوم کی ہے۔ اس کو ضروری بھی کہتے ہیں۔ ہماری ذہن کی ساخت اس طرح ہے کہ ہم یہ نہیں سوچ سکتے کہ دو اور دو پانچ ہوں جبکہ ہم یہ سوچنے پہ مجبور ہیں کہ دو کا آدھا ایک ہے اور اگر دو کا آدھا ایک ہے تو ایک کا دوہرا دو ہو گا اور یہ کہ ایک ہی چیز ایک ہی وقت میں ساکن و متحرک نہیں ہو سکتیں وغیرہ۔ ایک لحاظ سے دوسری قسم بھی استعداد کا حصہ ہے۔ لیکن پہلی استعداد اور دوسری استعداد میں فرق یہ ہے کہ پہلی استعداد کا معلومات سے تعلق ہے لیکن دوسری استعداد کا معلومات سے بنیادی طور پر کوئی تعلق نہیں ہے اس کا تعلق انسان کے ذہن کی ہیئت سے ہے۔

اس لحاظ سے پہلی اور دوسری قسم طبعی اور فطری استعداد ہے اور ان دونوں کے بغیر عقل بطور فطری استعداد کے کام نہیں کر سکتی ہے سو ایک لحاظ سے آپ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اصل اور فرع ہیں لیکن دوسرے پہلو سے دونوں ہی اصل ہیں لیکن یہ دونوں جو اصل ہیں جیسا کہ کہا گیا محض بالقوہ استعداد کے اصل ہیں ان معنوں میں کہ ان کا عمل ماحول سے تعامل کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ ماحول سے تعامل کے لیے جو عمومی لفظ ہے وہ تجربہ ہے۔ اور تجربے سے مراد ہر قسم کا تجربہ ہے کیونکہ تجربہ اطلاعات بھی فراہم کرتا ہے اور سیاق بھی فراہم کرتا ہے۔ کیونکہ ایک ہی چیز کا مختلف سیاق میں مختلف معنی اور مختلف ماحاصل ہو سکتا ہے۔

چوتھی اور آخری قسم ایک لحاظ سے عقل کی تمام اقسام کا ثمرہ ہے ان معنوں میں کہ وہ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ زندگی کو کس طرح بہتر طریقے سے گزارا جا سکتا ہے اور زندگی کا حاصل کیا ہے۔ اس کے لیے خواہشات اور عقل کا تعلق اہم ہے۔ عقل کی چوتھی قسم عقل و خواہشات کے باہمی تعلق کو قائم کرتی ہے۔

چوتھی قسم عقل کو خواہشات پر حکمران بنانے پر مبنی ہے۔ اس پہلو سے یہ پہلی قسم عقل بمعنی استعداد سے علیحدہ کوئی چیز نہیں ہے۔ لیکن جب یہ انسانی استعداد ہماری خواہشات سے متعلق ہوتی ہے تو اس کو عقل کی چوتھی قسم کہتے جس کے بارے میں ہمارے امام کہتے ہیں کہ عقل کی یہ قسم عواقب الامور یعنی مآلات امور یا نتائج سے متعلق ہے۔ اس قسم کو ہم عقل عملی کا نام دے سکتے ہیں۔

جو لوگ عقل کی قوت کے بہت زیادہ مدعی ہیں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ عقل اپنے بل بوتے پر خواہشات پر حکمرانی کر سکتی ہے۔ عقل پرست فلسفیوں مثلاً افلاطون وغیرہ کا یہ خیال تھا۔

لیکن ایک دوسرا مکتبہ فکر ہے اس کا یہ خیال ہے کہ خواہشات پر اس وقت تک حکمرانی نہیں کی جا سکتی جب تک خواہشات کی تربیت نہ ہو جائے۔ اور خواہشات کی تربیت کے لیے علم نظری کی بھی ضرورت ہے اور علم عملی کی ضرورت ہے اور ان دونوں علوم علم نظری اور علم عملی کو حاصل کرنے کے لیے عقل مدد تو دے سکتی ہے لیکن عقل اس میں خود مکتفی نہیں ہے۔ اس کے لیے آپ کو شریعت کی ضرورت ہے۔ شریعت حق بھی ہو سکتی ہے اور باطلہ بھی ہو سکتی ہے۔

شریعت آپ کو بتائے گی کہ کون سی خواہش اچھی ہے کون سی خواہش بری ہے اور کون سی خواہش کو پروان چڑھانا ہے کس کو دبانا ہے۔ شریعت حق اس کا سچا علم دیتی ہے اور شرائع باطلہ اس کا جھوٹا یا نامکمل علم دیتی ہیں۔

کلام پاک میں اللہ تعالی نے فرمایا کہ ہم نے انبیاء علیہم السلام کو اس لیے بھیجا کہ وہ انسانوں کا تزکیہ کریں۔ یہ تزکیہ نظری اور عملی ہر دو طور پر خواہشات کا تزکیہ ہے۔ فرمایا کامیاب ہو گیا جس نے نفس کو پاک کر لیا اور ناکام ہو گیا جس نے اس کو (رزائل کے نیچے) دبا دیا (سورہ شمس)۔

امام غزالی اور عقل و شرع شریف کا تعلق

حضرت امام غزالی ایک عظیم الشان مثال کے ذریعے شریعت مطہرہ اور عقل کے درمیان تعلق واضح کرتے ہیں۔ اس مثال کو دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ پہلا حصہ یہ ہے کہ عقل اور آنکھ دونوں کے اپنے اپنے عمل یا فنکشن ہیں۔ اور اس میں آنکھ کا عمل دیکھنے کا عمل ہے جبکہ عقل کا عمل سمجھنے اور فہم کا عمل ہے۔

اس کا دوسرا حصہ یہ ہے کہ آنکھ اور عقل دونوں کا اپنا اپنا معروض یا ابجیکٹ ہے۔ اس میں آنکھ کا معروض اشیاء ہیں جبکہ عقل کا معروض اشیاء کا علم ہے۔

اب اس مثال کے دوسرے حصے کی طرف آتے ہیں۔ اس مثال میں عقل اور شریعت کے تعلق کے بارے میں سوال اٹھائیں گے۔ اب فرض کر لیں کہ عقل میں مسلمان اور کافر دونوں برابر ہیں اسی طرح جس طرح آنکھ اور اس کی بینائی میں مسلمان و کافر میں چنداں فرق نہیں۔ لیکن مثال کے اس دوسرے حصے کے ذریعے واضح ہو گا کہ عقل مسلمانی اور عقل کافر میں کیا بنیادی فرق ہے اور یہ بنیادی فرق عقل اور شریعت مطہرہ کے درمیان بنیادی تعلق کو سمجھنے سے سمجھ میں آئے گا۔

اس مثال میں حضرت امام سورج کی روشنی کا آنکھ کی بینائی اور اس کی قوت بصارت سے تعلق کا موازنہ شریعت مطہرہ اور عقل کے درمیان تعلق سے کرتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں کہ شریعت کا تعلق عقل سے اور عقل کی بصیرت سے وہی ہے جو سورج کی روشنی کا تعلق آنکھ کی بینائی اور بصارت سے ہے کہ اگر سورج کی روشنی نہ ہو تو آنکھ تمام تر استعداد کے باوجود اشیاء کو دیکھنے سے محروم رہتی ہے۔ اسی طرح اگر شریعت مطہرہ کی روشنی نہ ہو تو عقل اپنی تمام تر استعداد اور جولانیوں کے باوجود بصیرت سے محروم رہتی ہے۔

جس طرح سورج کی روشنی کے بغیر یا اس کے مساوی مصنوعی روشنی کے بغیر آنکھ یا تو اشیاء کو بالکل نہیں دیکھ سکے گی اور اگر دیکھے گی بھی تو بالکل دھندلا اور نامکمل دیکھے گی اسی طرح

شریعت مطہرہ کے نور کے بغیر عقل انسانی بصیرت در حقائق اشیاء سے بالکل محروم رہے گی یا اس سے جزوی بصیرت حاصل ہو بھی تو وہ دھندلی اور نامکمل ہوگی اور نتیجتاً حقیقت کا ایک مسخ تصور دے گی۔

اس مثال سے مولانا امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ جو بات ہمیں سمجھانا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ عقل ایک صفت ہے اور ایک قوت ہے جاننے کی جیسا کہ آنکھ ایک قوت ہے اشیاء کو دیکھنے کی اور بایں معنی اس میں مسلمان اور کافر میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ کافر بھی آنکھ سے دیکھتا ہے مسلمان بھی آنکھ سے دیکھتا ہے۔ اسی طرح کافر بھی عقل کو استعمال کر کے علم حاصل کرتا ہے مسلمان بھی عقل کو استعمال کر کے بنیادی علم حاصل کرتا ہے۔

لیکن جس طرح سورج کی روشنی کے بغیر یا اس کی مساوی مصنوعی روشنی کے بغیر آنکھ کے ہوتے ہوئے بھی ہم اشیاء کو ویسا نہیں دیکھ پائیں گے جیسا کہ ان کو دیکھنا چاہیے۔ وہ دھندلی دکھیں گی، وہ حقیقت کے مطابق نہیں دکھیں گی اور وہ مکمل نہیں دکھیں گی۔ بالکل اسی طرح عقل کے ہونے کے باوجود اگر قران اور سنت و شریعت مطہرہ کی روشنی نہ ہو تو آپ کا حقیقت کا علم ادھورا ہوگا، نامکمل ہوگا۔ آپ حقیقت کو اس طرح نہیں جانیں گے جیسا کہ اسے جاننا چاہیے۔

الغرض عقل کی فطری قوت تو ایک بنیاد ہے اس کے بغیر آپ قران مجید بھی نہیں سمجھ سکیں گے لیکن یہ علم کی ضروری ولازمی شرط ہے خود مکتفی شرط نہیں ہے۔ حقیقت کا علم جیسا کہ وہ ہے اس کا علم حاصل کرنے کے لیے قرآن و سنت کے آفتاب اور قرآن و سنت کے سورج کی پرنور اور پربرکت روشنی کے بغیر عقل آپ کو حقیقت کے ادھورا اور نامکمل اور دھندلے تصور سے زیادہ کچھ نہیں دے پائے گی۔

امام غزالی اور عقل رحمانی و عقل شیطانی میں بنیادی فرق

ہم نے اس مضمون کا آغاز امام غزالی رحمت اللہ علیہ کے عقل کے تصور اور ماصدق کی بنیادی

تقسیم سے کیا تھا۔ اب اس کے اختتام پر اس تقسیم کی طرف دوبارہ لوٹتے ہیں۔

اوپر کی بحث سے انشاء اللہ یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ گو کہ ہمارے امام عقل کی اس بنیادی حیثیت کو تسلیم کرتے ہیں کہ وہ ہر انسان میں خدا کی ودیعت کی ہوئی ایک طبعی اور فطری استعداد ہے، وہ اس کے ساتھ یہ بھی واضح کرتے ہیں کہ یہ فطری استعداد محض بالقوہ استعداد ہے اور استعداد کو بالفعل حقیقت میں تبدیل کرنے کے لیے جس طرح آنکھ کو فطری روشنی کی ضرورت ہے اسی طرح عقل کو نور وحی اور نور نبوت کی ضرورت ہے۔

اس تناظر میں دیکھیں تو جو عقل بالقوۃ نور نبوت کے بغیر عقل بالفعل میں تبدیل میں ہو گی وہ اس عقل سے بالکل مختلف ہو گی جو نور نبوت کی روشنی میں بالقوۃ سے بالفعل میں تبدیل ہو گی۔ اس لیے اول الذکر کو ہم عقل شیطانی کہنے میں حق بجانب جبکہ موخر الذکر کو عقل رحمانی کہنے میں حق بجانب ہیں۔

منہاج غزالی کا بنیادی نور یہ حکمت ہے کہ کہ عقل محض ایک مجرد تصور ہے، خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ عقل خارجی یا تو نور نبوت سے مستنیر ہو گی یا ظلمت شیطانی سے مستور ہو گی۔ عقل خارجی کا تصور حقیقت اس حد تک درست ہو گا جس حد تک وہ نور نبوت سے منور ہو گا اور اس کا تصور حقیقت اس حد تک مسخ اور نا مکمل ہو گا جس حد تک وہ نور نبوت سے دور اور ظلمت شیطانی سے قریب ہو گی۔ عقل اسلامی اور عقل شیطانی میں یہ بنیادی فرق غزالی منہاج کی بنیاد ہے۔

عقل شیطانی نے مختلف ادوار اور مختلف انسانی معاشروں میں مختلف شکلیں اختیار کی ہیں اور آج جدیدیت اور سرمایہ داری کے دور میں اس عقل شیطانی نے جو شکل اختیار کیا ہے اس کو ہم نے ریشنلٹی کہا ہے اور اس عقل شیطانیہ اور اس کی مختلف صورتوں اور اس میں جاری بنیادی تعقل کی وضاحت اس رسالے کے افتتاحی مضمون میں تفصیل سے کی گئی ہے۔

حرف آخر

اللہ تعالیٰ نے انسان کو تخلیق کیا اور اس کو ہدایت دی اور اس کی ہدایت کے بغیر انسان ایک لمحے کے لیے نہ تو اپنے وجود کو قائم رکھ سکتا ہے اور نہ اس کے بل بوتے پر کوئی کام کر سکتا ہے۔ اللہ پاک کی ہدایات دو قسم کی ہے۔ ایک ہدایت ہے ہدایت کونی اور دوسری ہدایت ہے ہدایت تشریعی۔ لیکن ہدایت کونی سے فائدہ ہدایت تشریعی کی روشنی ہی میں سود مند ہو سکتا ہے۔ ہدایت تشریعی کی رہنمائی کے بغیر ہدایت کونی انسانی نفس کا اور شیطان کا آلہ کار بن جاتی ہے۔ انسانی عقل ہدایت کونی کا حصہ ہے اور اس لحاظ سے عقل انسانی ہدایت وحی ربانی اور ہدایت تشریعی کے بغیر عقل شیطانی بن جاتی ہے۔

امام غزالی نے اس حقیقت کو اپنی مختلف کتابوں میں مختلف پیرایوں میں بیان کیا ہے۔ ہمارے بعض مشائخ نے امام سے یہ نقل کیا ہے کہ آپ فرماتے ہیں کہ عقل وحی ہے انسان کے داخل سے اور وحی عقل ہے خارج سے اور چونکہ عقل انسان کے داخل سے ہے اس لیے اس میں نفسانی خواہشات کے آمیزش اور خطا کا ہمیشہ امکان رہتا ہے لیکن چونکہ وحی ربانی عقل ہے خارج سے جس کی حفاظت کا ذمہ اللہ پاک نے خود لیا ہے اس لیے اس میں غلطی کا کوئی امکان نہیں ہے اس لیے وہ انسانی نفسانی خواہشات سے پاک ہے اور وحی داخلی کو وحی خارجی کے تابع کیے بغیر ہدایت ربانی کے فیض سے اس کو منور نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر وہ ہدایت ربانی کے فیض سے منور نہیں ہوگی تو شیطان کے رنگ میں رنگی ہوئی ہوگی کیونکہ انسان کے نفس اور اس کے اندر شیطان اسی طرح دوڑتا ہے جس طرح اس کی رگوں میں خون دوڑتا ہے جیسا کہ رسالت پاک نے اپنے ارشادات پاک میں واضح فرمایا ہے۔

اسی لیے قلوب کو پاک کیے بغیر اور داخل کو نور ربانی کے وصول یابی کے لیے تیار کیے بغیر علم حقیقی کا حصول ناممکن ہے۔ اسی لیے تصوف اور عقل رحمانی کا گہرا تعلق ہے۔ امام محی الدین

عبد القادر العیدروس الھندي رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

والقلوبُ بيوت تولّى اللهُ بناءَها بيدِهِ ، وأعدَّها لأن تكون خزائن علمه ، ومسارب مكنوناته، ومهبط ملائكتِهِ، ومغاشي أنوارِهِ، ومهاب نفحاته، ومحال مكاشفاته، ومجاري رحمتِه، وهيأها لتحصيل المعرفة به۔ فمتى كان فيها شيء من تلك الأخلاق المذمومة.. لم تدخلها الملائكة۔

ولم تنزل عليها بشيءٍ مِنَ الخيرِ مِنْ قِبَلِهِ ؛ إِذْ هي الوسائط بينَ اللهِ تعالى وبين خلقه ، وهُمُ الوفود منه بالخيراتِ والموصلونَ إليه وعنه بالباقيات الصالحات

ولولا تلك الأخلاقِ المذمومة التي حلّتْ فيهِمْ ؛ وهي التي ذم الكلب لأجلها .. لَمَا أُحرِمَتِ الملائكة بإذنِ اللهِ عزَّ وجلَّ عن حلولها فيها وهي لا تخلو مِنْ خير تنزلُ به، ويكون معها، فحيثما حلَّتْ حل الخير في ذلك القلب بحلولها فيه۔

دل وہ گھر ہیں جن کو اللہ پاک نے خاص اہتمام سے تعمیر کیا تاکہ وہ اس کے عطا کردہ علوم کا خزانہ اس کے رازوں اور اس کی انوار و تجلیات، نفحات و مکاشفات کی آماجگاہ بن سکیں۔ ان دلوں کو اللہ تعالیٰ نے اپنی معرفت کے حصول کے لیے تیار کیا تاکہ وہ اس کے قرب کی سرشاری کو اس کے خاص کرم سے سہنے کہ قابل ہو سکیں۔ اس لیے جب بھی یہ دل برے اخلاق سے آلودہ ہوتے ہیں تو اس قابل نہیں رہتے کہ ان میں اللہ پاک کے ملائکہ داخل ہو سکیں اور اس قابل نہیں رہتے ہیں کہ اللہ پاک کی طرف سے کوئی خیر ان دلوں پر نازل ہو، کیونکہ ملائکہ اللہ تعالیٰ اور اس کی مخلوق کے

درمیان پیغام رسانی کا واسطہ ہیں، وہ اللہ تعالیٰ کے وفود ہیں جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے علوم و خیرات انسانوں کو منتقل کرتے ہیں اور انسانوں کی طرف سے خیرات وصالحات کو بارگاہ الٰہی میں پیش کرتے ہیں۔

گر یہ دل گناہوں سے اور اخلاق ذمیمہ سے آلودہ نہ ہوتے تو ملائکہ کا ان پہ نزول کبھی نہ رکتا اور ان میں علوم و عرفان و خیرات کی نہر جاری کبھی خشک نہ ہوتی۔

ہمارے امام اسی بنیاد پر عقل رحمانی اور عقل شیطانی میں فرق کرتے ہیں۔ منطق پر اپنی کتاب "محک النظر" میں فرماتے ہیں کہ کافر کو چاہے وہ بہت بڑا طبیب و ریاضی دان و انجینئر کیوں نہ ہو عاقل نہیں کہنا چاہیے کیونکہ عاقل صرف وہ ہے جو عواقب الأمور پر نظر رکھے اور عواقب الأمور کو نور نبوت کے بغیر نہیں جانا جا سکتا۔ اس لیے فرمایا کہ کافر کو زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ بڑا ماہر ہے یا زیرک ہے وغیرہ۔ اس کو عاقل ہر گز نہ کہا (اور سمجھا) جائے۔

لا يقال للكافر وإن كان فاضلاً في جملة من علوم الطب والهندسة إنه عاقل، بل إما داهية وأما فاضل وإما كبير...

والله أعلم بالصواب

تم بحمدالله و منه و ببركة سيدي مولانا سيد الأولين والآخرين مولانا محمد و آله و أزواجه و ذريته أجمعين و ببركة الحجة حجة الإسلام و حجة رسول الله الإمام الغزالي نفعنا الله بعلومه في الدارين ورفع الله قدره في الدارين۔

ہم ان تمام احباب خاص طور پر جناب حسین احمد صاحب کے شکر گزار ہیں جنہوں نے اس مضمون کو بہتر بنانے کے لیے معاونت کی۔ اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر عطا فرمائے۔

☆☆☆

تصوف بندگی اور آدمیت کا سفر ہے

غلام جیلانی خان

الحمدللّٰہ علی إحسانہ والصلاۃ والسلام علیٰ محمد و آلہ و أصحابہ تسلیما کثیرا کثیرا

عقل میں جو گھر گیا لا انتہا کیوں کر ہوا
جو سمجھ میں آ گیا پھر وہ خدا کیوں کر ہوا

سب انسان مردہ ہیں زندہ وہ ہے جو علم والا ہے۔ سب علم والے سوئے ہوئے ہیں، بیدار وہ ہیں جو عمل والے ہیں۔ سب اخلاص والے خطرے میں ہیں کامیاب وہ ہیں جو تکبر سے پاک ہیں۔ (حضرت امام غزالی علیہ الرحمۃ)۔

اس جدید دور میں تصوف کے کچھ ماننے والے اور اس کے ناقد بے انتشار اور بے مقصد کج روی اور کچھ عجیب طرح کی عقیدت کا شکار نظر آتے ہیں۔

ہر دو حضرات انسان کی داخلی زندگی کے ذریعہ اس کی خارجی زندگی کی تفہیم کی ضرورت کا ادراک کیے بغیر انسان کی نجات کے مسئلہ کو حل کرنے کی سعی لاحاصل کر رہے ہیں۔

نتیجتاً یہ حضرات تصوف کو گمراہ کن نظریہ اور عمل سے جوڑ دیتے ہیں جس کا تصوف کے عمل و نظریہ سے کوئی ربط اور تعلق نہیں ہوتا۔ مثلاً تصوف رہبانیت ہے، نو افلاطونیت ہے وغیرہ۔ ہمارے پیر صاحب کو یہ مافوق الفطرت قوت حاصل ہے، تصوف جھاڑ پھونک تعویذ گنڈے کا نام ہے وغیرہ۔

در رہ عشق نشد کس بے کس محرم راز
ہر کسے بہر حسب فہم گمانے دارد

چنانچہ ہر دو صورتوں میں ذہن جدید کے ماتحت تصوف کی فکر و عمل اور اس کی مابعد الطبیعات اجنبی بنتی چلی جا رہی ہے۔

بر صغیر پاک و ہند کے معروضی حالات کے تحت یہ بات جاننا ضروری ہے کہ یہاں کی تہذیب

کی بنیاد مابعد الطبیعات پر استوار ہے اور ہمارے مستند سلاسل، بزرگان چشت بالخصوص اور حضرات نقشبندیہ و قادریہ بالعموم اس روایت و تہذیب کے امین و محافظ ہیں۔
اگر کسی بھی مابعد الطبیعاتی فکر نے ان سلاسل کے توسط کے بغیر کسی شخصی اور جہتی، خاندانی اور موروثی بنیادوں پر نفوذ و تطہیر کی کوشش کی تو وہ بے جہت اور لاحاصل ہو گی اور اس کا نتیجہ حاضر و موجود سرمایہ دارانہ نظام کا حصہ بن جانے کا باعث ہو گا اور ہوا بھی یہی ہے۔
دراصل تصوف کے یہ سلاسل وہ مصدقہ مسلمات ہیں جنھوں نے برصغیر کے افراد امت کی تطہیر اور تنظیم کی ساخت و عمل میں بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ تصوف نے فرد اور معاشرت و ریاست کو اسلامی قلب وروح کے ساتھ جوڑے رکھا۔

این قافلہ عمر عجب می گزرد		دریاب دمی کہ با طرب می گزرد
ساقی غم فردای حریفان چہ خوری		پیش آر پیالہ را کہ شب می گزرد

دراصل تہذیب ایمان و عقائد اور اعمال کا ایک مرکب ہے۔ عقائد اور افکار کی سطح پر اس مرکب کی حیثیت نفس کے اعمال پر مشتمل ہے۔ معاشرتی سطح پر یہ رسوم ورواج کی شکل میں مجسم ہوتی ہے۔ لہذا بنیادی طور پر عقائد و افکار یعنی ایمانیات اور رسوم و رواج میں کوئی دوئی نہیں ہے۔
اگر ان دونوں بنیادوں میں سے کسی ایک سے انکار کر دیا جائے تو ہماری تہذیب میں ایک مجرد خلا آ جائے گا اور نفس امارہ اور اس کے خارجی آلۂ کار احساس و اعمال کی کریہہ صورتوں کو خوب صورتی کے ساتھ دنیا ومافیہا کے ساتھ جوڑ دیں گے۔

سدا کام ہے محبوب مجھ کو تیری الفت سے		شدم بے زار من افضل از این دنیا ومافیہا

ہماری پوری تہذیب میں تصوف اور اس کے سلاسل و اعمال کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ تصوف انسان کے حال و مقام کی نہ صرف تفہیم کرتا ہے بلکہ اس کا عملی مظہر بھی متعین کرتا ہے۔ فرد اور فرد کے درمیان رشتے ہوں یا انسان اور کائنات کے درمیان یا انسان اور خدا کا تعلق ہو ان سب کی واضح اور عملی تفہیم بحسن و خوبی بیان بھی کرتا ہے اور اس کو معاشرتی رسوم ورواج میں مجسم کر کے مختلف سیاقات میں زندگی کا فطری حصہ بھی بناتا ہے۔

ان لم أکن أخلصت فی طاعتک

یا رب فإننی أطمع فی رحمتک

تصوف کے بارے میں یہ تصور بھی غلط ہے کہ صوفیا عملی زندگی سے کنارہ کش ہوتے ہیں۔ یہ کسب حلال کے قائل تھے۔ بہاؤالدین زکریا ملتانیؒ وسیع کاروبار کے مالک تھے اور اکثر صوفیہ کوئی نہ کوئی پیشہ اختیار کرتے تھے اس کو موجب عزت سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک پیشہ کی توہین کرنا ایک قسم کا کفر ہے۔

قرآن حکیم نے "سیروا فی الأرض" کا حکم دیا۔ حضرات صوفیہ نے ظاہری اور باطنی علم کی تلاش میں اللہ کے اس حکم پر خوب عمل کیا۔ حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ نے ملتان میں پانچ برس قیام کیا اور وہاں رہ کر سنسکرت سیکھی۔ ان بزرگوں نے علاقائی زبانوں کو استعمال کیا اور انہیں وعظ و نصیحت کا ذریعہ بنایا۔

ان حضرات کی زندگی محض کشف و کرامات کے گرد نہیں گھومتی۔ برصغیر کی روحانی تسخیر اور اخلاقی و ایمانی فتح کا بیڑا مشائخ و صوفیا کرام کے سر ہے جہاں تبلیغ دین کے سلسلہ میں جو کامیابی و کامرانی بزرگان دین کو نصیب ہوئی وہ کسی اور کا حصہ نہ بن سکی۔

صوفیہ کے نزدیک تصوف کا مقصد یہ ہے کہ پہلے انسان خود اپنے اندر اخلاقِ حسنہ پیدا کرے اور پھر دوسرے افراد میں اس کی تخم ریزی کرے۔

صوفیہ نے سلوک کو تمام تر مکارم اخلاق پر موقوف کیا ہے بلکہ بعض مشائخ نے تصوف سے اخلاقِ حسنہ ہی مراد لیے ہیں۔ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء فرماتے ہیں نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے ساتھ ساتھ مردانِ خدا کے کام کاج میں لگے رہنا کچھ اور ہی معنی رکھتا ہے۔ یہ حال و طور مقامِ عبدیت کے ساتھ خاص ہے۔

اگر علمائے اسلام نے کتابیں لکھی ہیں تو صوفیائے اسلام نے ایسے افراد تیار کیے ہیں جنہوں نے ان کتابوں پر عمل کر کے ایک انقلاب برپا کر دیا۔ صوفیہ نے دماغ کے ساتھ دل کی تربیت و اصلاح کا فرض بھی بحسن وخوبی انجام دیا۔ حضرت خواجہ معین الدین چشتی علیہ الرحمہ دلیل العارفین میں فرماتے ہیں:

”تصوف علم ہے نہ رسم بلکہ مشائخ علیہ الرحمہ اللہ کا ایک خاص اخلاق ہے۔ صوفی کی حیثیت سے اس اخلاق کی تکمیل یہ ہے کہ فرد اپنے ہر کردار میں شریعت کا پابند ہو۔ جب اس سے کوئی بات خلافِ شریعت سرزد نہیں ہو گی تو وہ دوسرے مقام پر پہنچے گا جس کا نام طریقت ہے۔ جب اس میں ثابت قدم رہے گا تو معرفت کا درجہ حاصل کرے گا اور جب اس میں بھی پختہ ہو جائے گا تو حقیقت کا مرتبہ پائے گا“

گنج بخش فیض عالم مظہر نورِ خدا

کاملاں را پیر کامل کاملاں را رہنما

یعنی فرد جب تصوف کے کسی سلسلہ کے ذریعے ایمانیات کو قبول کرتا ہے تو جو شے اس سے مشروط ہوتی ہے وہ رشتے ہیں۔ انسان اور انسان کا رشتہ (محبت)، انسان اور کائنات کا رشتہ (خلافت)، انسان اور خدا کا رشتہ (عبادت)۔ یعنی ایمانیات خود ایک سطح پر فرد اور دوسری سطح پر گروہ کے ظاہری و باطنی رشتے کا صحیح و راسخ خطوط پر قائم ہونے کا نام ہے۔ اسی وجہ سے اہل تصوف کہتے ہیں کہ کائنات کے پہلے صوفی حضرت آدم علیہ السلام ہیں۔

یہ رنگ رنگ کی بات نہیں خود کو رنگنے کی بات ہے

بے رنگ کی ذات میں رنگنا قلندروں کی صفات ہے

برصغیر میں حضرات صوفیائے رباط نے ”جہاد بالسیف“ اور ”جہاد باللسان“ کو ایک ساتھ جوڑے رکھا اور مسلمان آبادی کی اس طرح تطہیر کی کہ ان کا ہندومت / ہندو مذہب کی طرف دوبارہ پلٹنا ناممکن بنا دیا۔

انگریزوں کی برصغیر میں آمد کے بعد یہاں کے مسلمانوں کی ایمانیات پر پے در پے اندرونی اور بیرونی فکری اور نظری حملے شروع ہوئے جس کی بنا پر جو مابعد الطبیعات مدارس و مساجد کے بین بین خانقاہی (رباط) نظام کے تحت قائم ہوئی تھی ختم ہوتی چلی گئی۔ خانقاہ پر خانوادے براجمان ہو گئے جن کا بنیادی کام انگریز سرکار کی تنظیم کا کل پرزہ بننا اور ان کی کاسہ لیسی کرنا اور ان کو افرادی طاقت فراہم کرنا تھا۔

آج بھی یہ خانوادے دنیاوی مفاد کے لیے موجودہ جمہوری اور سرمایہ دارانہ نظام کے ساتھ

جڑے ہوئے ہیں۔ ان خانوادوں اور سجادوں نے ایک پراگندہ مابعد الطبیعاتی نظام اپنے دنیاوی مادی فوائد کے لیے قائم کرر کھا ہے۔ لیکن تصوف کی روح ختم اور اسکی حقیقت عنقا ہو گئی ہے۔

معاشرت اور فرد کے ایمان وعقائد کی سطح کے مابین رشتہ کمزور ہوتا گیا اور شعور و معرفت و ادراک حقائق اشیا نفس کے کسی خانۂ خاموش کا حصہ بن گئے۔

چنانچہ ہمارے روزمرہ کے مشاہدہ میں ہے کہ بے شمار جعلی مزار، ڈبہ پیر، ڈھونگی بابے، عجیب وغریب مضحکہ خیز نام والے بابے، نااہل گدی نشین، لمبے غیر شرعی بال، چرس کے سوٹے، افیم کے غٹاغٹ، پھر الجھی الجھی باتیں، موٹی موٹی انگوٹھیاں اور طوطے کی سی آنکھیں بنا کر خود کو ملنگ وصوفی ظاہر کرتے پھرتے ہیں۔ یہ لوگ صرف دولت و اثر ورسوخ کے لیے یہ وضع اختیار کرتے ہیں۔

کون نہیں جانتا معروف سلسلوں کی گدی نشینی کے لیے کیا کیا پاپڑ نہیں بیلے جارہے ہیں۔ باپ اپنی اولاد کو ناجائز کر رہا ہے، وقف کی املاک کس طرح ذاتی تصرف میں لا کر اڑائی جارہی ہیں، مریدوں کو لینڈ کروزر والے سجادہ نشین کس طرح لوٹ رہے ہیں، چندہ کی پیٹی ہتھیانے کے لیے کیا کیا جتن نہیں کیے جارہے ہیں۔ لہٰذا ایسی کارستانیوں سے آنکھیں کھلی رکھیں۔ بدکاری، بدمزاجی، ظلم ولالچ کبھی بھی صوفیوں کا شیوہ نہیں رہا۔ جن پیروں، سجادہ نشینوں کا اپنا قبلہ اور عمل درست نہیں وہ آپ کو کہاں دھکیلیں گے، آپ کا دین وایمان غارت کر کے آپکو کہاں چھوڑ دیں گے؟

دنیا تے جو کم نہ آیا او کھے سوکھے ویلے
اس بے فیض سنگی کولوں بہتر یار اکیلے

دراصل معرفت حاصل کرنا تنہا مجرد نفس کا کام نہیں۔ یہ عمل بنیادی طور پر انسان کامل کے منصب خلافت کا متقاضی ہے اور منصب خلافت حقیقت انسانی کا اصل جوہر ہے۔ اسی وجہ سے محبت، خلافت اور عبادت نوع انسانی کی اصل فطرت ہے۔

فِطۡرَتَ اللّٰهِ الَّتِيۡ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيۡهَا

اسلامی تاریخ میں تصوف کا ظہور ایک معجزہ ہے۔ اس کا پھیلاؤ بجلی کی سرعت سے ہوا۔ تصوف کے اصول و مبادی چٹان کی طرح قائم ہو گئے۔

تصوف کے بنیادی عناصر کا پھیلاؤ ادیانِ عالم کی تاریخ میں اس طرح کہیں نہیں ملتا۔ دراصل تصوف ایک عملی مظہر کا نام ہے۔ تصوف بزم کا نام نہیں بلکہ رزم کا مظہر ہے جس نے عرب اور غیر عرب دنیا کو ایک دوسرے کے لیے قابل و مقبول بنا دیا اور ان مقامی چیزوں کی اسلامیت کے مطابق تشکیل کی جن کی جڑیں خیر القرون کے ساتھ جڑی ہوئی تھیں۔ یہی چیزیں ان سلاسل کا خاصہ ہیں۔

تیری کریمی کے آسرے پر ہم فقیروں کی زندگی ہے
جسے تو نے عروج بخشا اسے خیالِ زوال کیسا

اسلامی معاشرت تصوف کے ارتقا پر مبنی ہے۔ پیغام محبت، معاشرتی روابط، خلافت (بیعت) جہاد، رباط اور عوام کے قلوب پر حکمرانی تصوف کا خاص فیضان ہے۔ اس حرکی اور عملی وجود کا ادراک ایک جاری اور مسلسل سلاسل کی شکل میں، عالم مکان و عمل کی سطح پر، ہماری تاریخ میں ہمیشہ موجود رہا اور شکستہ قلوب کو نئی تازگی عطا کرتا رہا۔

تو خود گفتی در قلب شکستہ خانہ داری
شکستہ قلب من جانا بہ عہد خود وفا کن

تصوف ایک ایسا حرکی اور عملی اصول مرتب کرتا ہے جو انسان کی معاش کو معاد سے منسلک رکھتا ہے۔ یہی اس کا تصور جمال ہے جو اس کو حق سے منسلک رکھتا ہے اور عقل معاش اور عقل معاد کے درمیان توازن قائم رکھتا ہے۔

شراب شوق می نوشم باگرد یار می گردم
سخن مستانہ می گویم ولی ھشیار می گردم

☆☆☆

ٹرمپ کی کامیابی سے اسلامی انقلابی کیا سیکھ سکتے ہیں

جاوید اکبر انصاری

جن مسلم ممالک میں جمہوری عمل راسخ اور مقبول عام ہے وہاں اسلامی انقلابی جدوجہد جمہوری عمل کو نظر انداز نہیں کرسکتی۔ اگر جمہوری عمل کو نظر انداز کیا گیا تو تحفظ دین اور غلبہ دین کی تحریکات لازماً ریاستی تحکم کی ماتحتی قبول کرنے پر مجبور ہو جائے گی۔ لہٰذا رائج شدہ جمہوری عمل کا ادراک مرتب کرنا اسلامی انقلابیوں کے لیے ضروری ہے۔

ٹرمپ کا ۲۰۲۴ء میں دوبارہ انتخاب اس سال کے اہم ترین جمہوری واقعات میں شامل ہے۔ پہلے اس مضمون میں میں اس واقعے کا ایک اسلامی انقلابی نقد مرتب کرنے کی کوشش کروں گا۔ پہلے سرمایہ دارانہ حاکمیتی نظام میں جمہوری عمل کی نوعیت کا تجزیہ پیش کیا جائے گا، پھر ٹرمپ کی کامیابی کے وجوہ بیان کی جائیں گی اور آخر میں جمہوری عمل کے اس اظہار سے جو سبق اسلامی انقلابی حاصل کرسکتے ہیں ان پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی جائے گی۔

سرمایہ کی حاکمیت اور جمہوری عمل

سرمایہ (حرص وحسد کی تجسیم) کی اصل قوت اس کی ریاست (نظام حکم) ہے۔ سرمایہ دارانہ تاریخ میں ہر جگہ پہلے سرمایہ دارانہ ریاست قائم ہوئی پھر سرمایہ دارانہ معاشرت وجود میں آئی۔ ہر جگہ سرمایہ دارانہ ریاست نے حرص وحسد کو نظاماتی غلبہ دلا کر معاشرہ کی سرمایہ کاری کی ہے۔ حرص اور حسد کی پرورش کا اصل مقام نفس انسانی ہے۔ معاشرہ کی سرمایہ کاری کے لیے ضروری ہے کہ اس میں پائے جانے والے افراد حریص اور حاسد ہوتے چلے جائیں۔

جمہوری عمل (democratic process) افراد کو حریص اور حاسد بنانے کا کامیاب ترین طریقہ ہے۔ کلیدی جمہوری اقدار آزادی اور مساوات ہیں۔ آزادی بندگی کا رد ہے اور مساوات رہنمائی کی ضرورت کا کارد ہے۔ ایک آزاد اور مساوی فرد خود مختار ہوتا ہے۔ جمہوری

عمل کے ذریعہ نہ صرف autonomy یعنی خود مختاری کا اظہار ہوتا ہے بلکہ اس عمل کے ذریعہ لوگوں کو خود مختار بنایا جاتا ہے جس کی عملی صورت اپنے آپ کو حرص وحسد کے شیطان کے حوالے کرنے سے ہوتا ہے۔

افراد کے جسم (محنت) پر قبضہ کیے بغیر حرص وحسد کی تجسیم یعنی سرمایہ دولت پر قبضہ نہیں کر سکتا۔ لہٰذا جمہوری عمل کا جاری رکھنا ہر سرمایہ دارانہ نظم قوت (ریاست) کا فرض ہے اور یہ فرض تمام سرمایہ دارانہ ریاستیں ادا کرتی رہتی ہیں۔ لبرل، اشتراکی، قوم پرست، سوشل ڈیموکریٹ، سب سرمایہ دارانہ ریاستیں ان معنوں میں جمہوری ہوتی ہیں کہ ان کے اقتدار کی بنیاد عوامی تائید کے تسلسل پر ہی قائم ہوتی ہے۔ جمہوری ریاستوں میں عوام حکومت نہیں کرتے۔ وہ محض حکومت کرنے والوں کی پالیسیوں کی تائید کرتے ہیں لیکن جمہوری عمل ان کو یہ دھوکا دیتا رہتا ہے کہ حکومت کرنے والے ان کے مفادات کو فروغ دے رہے ہیں اور کم از کم اصولاً ان کے تابع ہیں۔

سرمایہ دارانہ ریاستی پالیسیاں اختلافی ہوتی ہیں۔ اس کے باوجود کہ ان سب کا مقصد معاشرتی سطح پر حرص اور حسد کا فروغ ہوتا ہے سوشل ڈیموکریٹک پالیسیاں اشتراکی پالیسیوں سے اور اشتراکی پالیسیاں لبرل پالیسیوں سے مختلف ہوتی ہیں۔ مثلاً حرص اور حسد کا سوشل ڈیموکریٹک طریقہ اور عملیت لبرل انفرادیت پرستی کے طریقہ سے مختلف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ عقلیت جاہلیت خالصہ ہے اور کبھی بھی سرمایہ (حرص وحسد) کی لامتناہی بڑھوتری کا کوئی واحد صحیح طریقہ متعین نہیں کر پاتی۔ لہٰذا عوام کے لیے دائرہ انتخاب ہمیشہ وسیع رہتا ہے۔ وہ کبھی لبرل پالیسیوں کی تائید کر سکتے ہیں کبھی سوشل ڈیموکریٹک پالیسیوں کی، کبھی ان میں ایک قسم کے امتزاج کی، کبھی دوسرے قسم کے امتزاج کی۔

پھر سرمایہ دارانہ ریاستوں میں اقتدار ادارتی طور پر منقسم بھی ہوتا ہے۔ اس نظام کے غیر نمائندہ ادارے (عدلیہ، نوکر شاہی، کارپوریشن، میڈیا) عموماً عوامی نمائندہ ادارے (مقننہ) پر غالب رہتے ہیں لیکن تغلب کا یہ رجحان یکساں نہیں رہتا۔ کبھی مقننہ کا نظاماتی غلبہ بڑھ جاتا

ہے، کبھی بیوروکریسی کا کبھی فوج کا کبھی کارپوریشنوں کا۔ اس قسم کے ادارتی متفاوت تسلط کا توازن بھی عوامی تائید کی فراہمی پر منحصر ہوتا ہے۔

اب میں اس نظریاتی تناظر میں ٹرمپ کی کامیابی کے عوامل کا تجزیہ مرتب کرنے کی کوشش کروں گا۔

ٹرمپ کی کامیابی کے بنیادی اسباب

ٹرمپ ایک نہایت غلیظ اور خبیث شخص ہے۔ عادی زانی اور پشتینی جواری ہے۔ دھوکہ دہی کے ۳۲ الزامات اس پر ثابت کیے جاچکے ہیں۔ جھوٹ بولنا اور الزام تراشی اس کی فطرت ہے۔ کٹر نسل پرست ہے۔ گالیاں بکتا رہتا ہے اور اتنے ہی درجہ کا حاسد ہے۔ غضب اور نفرت اس کے جذبات محرکہ ہیں۔ خودغرضی اس کی فطرت ہے۔ فحش کلامی میں اپنی مثال آپ ہے۔

یہ تمام صفات اس کی عوامی مقبولیت کا سبب ہیں کیونکہ امریکی عوام کی غالب اکثریت انہی صفات کی حامل ہے۔ امریکی عوام میں زنا، لواطت، دغابازی، فحش گوئی اور دھوکہ دہی ایک وبا کی طرح پھیل رہی ہیں۔ وحشت اور درندگی ان کی قومی اور معاشرتی ثقافت بن گئی ہے۔ ان کے آباو اجداد نے ۸ ملین ریڈ انڈینوں کو قتل کیا اور دوسری جنگ عظیم کے خاتمہ سے لے کر ۲۰۲۳ تک دنیا بھر میں کم از کم ۱۷ ملین بے گناہ لوگوں کو قتل کر چکا ہے اور آج بھی ان کی حمایت کے زور پر فلسطین، لبنان اور شام میں قتل عام جاری ہے۔ امریکا کی آبادی کے ۳۷ فیصد افراد شیزوفرینیا کے مریض ہیں اور نفرت اور غضب ان کی وجودی کیفیات ہیں۔ امام خمینیؒ نے بجا فرمایا "ہر امریکی شیطان بزرگ ہے"۔

امریکا میں عیسائیت کو سرمایہ دارانہ وحشت میں مکمل طور پر سمو دیا گیا ہے۔ ریڈ انڈینوں کے قتل عام کی عیسائی توجیہ پادریوں نے مرتب کی اور آج امریکی عالمی دہشت گردی کا قومی جواز امریکا میں مرتب کیا جارہا ہے۔ اس کی بنیاد عیسائی تعصبات ہی فراہم کرتے ہیں۔ عیسائی ایونجلیکل سامراجیت اور صہیونیت کے فطری حلیف ہیں۔

ٹرمپ امریکی عوام کی غالب اکثریت کا جائز نمایندہ ہے۔ اس کی خباثت اور درندگی عوامی وحشت اور درندگی کا درست اظہار ہیں۔ وہ اگر زانی، جواری، دغاباز اور فریب کار ہے تو ایک عام امریکی بھی زانی، فحش نواز، مکار، جھوٹا اور دروغ گو ہے۔ ٹرمپ کو عیسائی امریکی حلقوں کی بھرپور تائید حاصل ہوئی ہے کیونکہ امریکی عیسائیت وحشی دہریت میں مکمل طور پر ضم ہو گئی ہے۔ امریکی جمہوریت دنیا کا کرپٹ ترین، غلیظ ترین اور سب سے گھناؤنا طرزِ حکمرانی ہے۔ اس عمل سے جو نتیجہ ۲۰۲۴ء کے انتخاب میں ظاہر ہوا ہے وہ امریکی معاشرتی غلاظت کی صحیح عکاسی اور ترجمانی کرتا ہے۔

ٹرمپ کی مجوزہ پالیسیاں امریکی عوام کی امنگوں سے ہم آہنگ ہیں۔ وہ لاکھوں بیرونی آباد کاروں کو امریکا سے نکال دے گا اور سیاہ فام اور لاطینی امریکی باشندوں کی زندگی حرام کر دے گا۔ یہ امریکی اکثریت کی خواہشات کے عین مطابق ہے کیونکہ وہ نفرت اور غضب سے بھرے ہوتے ہیں اور انہیں اس بات کی تشویش ہے کہ آیندہ ۱۵ سال میں (۲۰۴۰ء تک) سفید فام امریکی اقلیت میں تبدیل ہو جائیں گے۔ وہ خواہش رکھنے کے باوجود ان غیر سفید فام امریکیوں کا قتل عام تو نہیں کر سکتے جیسا کہ ان کے آباو اجداد نے ریڈ انڈینوں کو کیا تھا لیکن ان کا جینا دوبھر تو کر سکتے ہیں اور ٹرمپ یہی کر رہا ہے۔

ٹرمپ نے وعدہ کیا ہے کہ وہ نوکر شاہی اور عدلیہ کے تحکمی اختیارات میں تخفیف کرے گا۔ یہ بھی عام امریکی کی خواہشات کے مطابق ہے جس کو اس بات کا احساس ہے کہ وہ سرمایہ دارانہ ظلم کا شکار ہے اور جو حقوق اور آزادیاں لبرل دستوری نظام فراہم کرتا ہے وہ غضب اور نفرت سے مغلوب عوام کی نظاماتی بالادستی کی راہ میں رکاوٹ بن رہی ہیں۔ لہٰذا وہ اس نظم قانونی تحفظ کو توڑ کر اپنی نسلی بالادستی کو برقرار رکھنا اور فروغ دینا چاہتا ہے۔ یہ ایسا فاشسٹ طریقہ کار ہے جو نسلی برتری کو قائم رکھنے کے لیے اختیار کیا جاتا رہا ہے۔ فسطائیت (فاشسٹ) بھی سرمایہ دارانہ تحکم کو رائج رکھنے کا ایک معتبر طریقہ ہے جو سرمایہ دارانہ آبادیوں کو سٹیزن اور غیر سیٹیزن کے علاقوں میں منقسم کر کے سرمایہ دارانہ نظم برقرار رکھتا ہے۔

ٹرمپ کی سامراجیت بھی امریکی عوام کی امنگوں سے ہم آہنگ ہے۔ ایک طرف تو وہ غیر ملکی بر آمدات پر بے تحاشا محصول عائد کرنے کا حامی ہے اور ٹیکنالوجی کی بیرون ملک ترسیل پر تزویراتی پابندیاں عاید کرے گا تاکہ معاشی پالیسی ملکی خود غرضیت کو فروغ دے۔ دوسری جانب وہ ناقابل تنتیج جنگوں میں امریکی مداخلت کم کرنے کا دعویٰ کر رہا ہے اور کوشش کرے گا کہ امریکی دفاعی بوجھ کو امریکی حلیف ملکوں کی طرف منتقل کر دے۔ وہ امریکا کے نیوکلیئر پروگرام اور اس کی دنیا بھر میں ۹۰۰ کے قریب قائم شدہ اڈوں میں تخفیف کا کوئی ارادہ نہیں رکھتا اور امریکی عوام کی بڑی اکثریت امریکا کی عالمی سامراجی بالادستی قائم رکھنے کی حامی ہے۔

یہ تمام اقدامات لبرل سرمایہ دارانہ نظام کو بتدریج فاشسٹ سرمایہ دارانہ نظام میں ڈھالنے کے مترادف تجاویز ہیں اور اس نظاماتی ترتیب نو کی حمایت امریکی عوام کی اکثریت نے کر دی ہے (۲۰۲۴ء کے انتخابات میں)۔ اس تبدیلی کی حمایت سرمایہ دارانہ طبقہ بالخصوص ملٹی نیشنلز نے بھی کر دی ہے کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ فاشزم یا نیو فاشزم سرمایہ دارانہ نظامات تحکم کی ترتیب نو کا طریقہ ہے۔ سرمایہ دارانہ نظم تحکم سے مراجعت کا طریقہ نہیں۔ امریکی عوام اور امریکی خواص سرمایہ دارانہ طرزِ حیات اور نظم اقتدار کے تغلب کے حمایتی ہیں۔

اسلامی انقلابیوں کے لیے اسباق

کیا ٹرمپ کے ریاستی اقتدار کو ایک سرمایہ دارانہ اندرونی انقلاب کہا جا سکتا ہے۔ اندرونی انقلاب سے مراد ایسے انقلابات ہیں جو تحکمی اداراتی ترتیب نو کرنے کے باوجود سرمایہ دارانہ تعقل کو معاشرۃً معطل نہ کر دیں۔ اس کی سب سے کامیاب مثال وہ انقلابات ہیں جو ۱۹۸۹ء سے ۱۹۹۱ء تک مشرقی یورپ میں آتے رہے اور جن کے نتیجہ میں اشتراکی سرمایہ دارانہ نظام تحکم لبرل نظام تحکم میں تبدیل ہو گیا۔ ان انقلابات کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ انکے نظاماتی تغلبی عمل کو قائم کرنے کے لئے رائج ریاستی غالب اداروں کا سہارا نہیں لیا گیا تھا۔

اس کے برعکس اکیسویں صدی میں جو اندرونی سرمایہ دارانہ انقلابات لاطینی امریکا میں (لبرل

نظام کو سوشل ڈیموکریٹک نظام میں تبدیل کرنے کے لیے) اور بھارت میں (لبرل نظام کو نیو فاشسٹ نظام میں تبدیل کرنے کے لیے) لانے کی کوشش کی گئی وہ لبرل مقتدر اداروں کے توسط سے ہی برپا کیے گئے اور اب تک کے بھارت، وینزویلا، بولیویا وغیرہ کے تجربات سے یہ انقلابات کامیاب ہوتے نظر نہیں آتے۔ سوال یہ ہے کہ کیا ٹرمپ لبرل اقتداری نظام کی تحلیل میں کامیاب ہو جائے گا یا لبرل ریاستی اور معاشرتی قوتیں اس کے اقدام کو ناکام بنا دیں گی۔ اس سوال کا کوئی حتمی جواب اصولاً مرتب نہیں کیا جا سکتا۔

ہم اسلامی انقلابی ہیں۔ ہم سرمایہ دارانہ نظام کی اصلاح نہیں اس کے انہدام کی جدوجہد کر رہے ہیں۔ اس جدوجہد کی کامیابی اس پر منحصر ہے کہ فرد، معاشرہ اور ریاست تینوں سطحوں پر حرص اور حسد کو بحیثیت غالب قوت محرکہ کے رد کیا جائے۔ ہمیں اس بات کا ادراک ہے کہ جب تک حرص اور حسد (سرمایہ) کا ریاستی سطح پر غلبہ قائم ہے، انفرادی اور معاشرتی اقداری تغیر کا عمل لازماً محدود رہے گا۔ لہٰذا ہمارا سیاسی عمل کا مقصد ان حدود کو پیچھے دھکیلتے رہنا ہے جو حرص اور ہوس کی عمل داری نے قائم کر رکھی ہیں۔

ہم جمہوری عمل کو معاشرتی اور ریاستی جمہوری نظام کی تسخیر کے لیے استعمال کریں گے۔ ایک طرف تو ہم معاشرتی سطح پر ایسی اداراتی صف بندی کریں گے جو مخلصین دین کو بااقتدار بنا دے۔ یہ ریاست درون ریاست بنانے کی حکمت عملی ہے۔ جو غیر ریاستی ادارے معاشرتی سطح پر قائم کریں گے ان میں مخلصین دین علمائے کرام اور ائمہ مساجد کی قیادت میں حرص اور حسد کی تعقلی علیت کو رد کریں گے۔ یہ غیر جمہوری ادارے ہوں گے جہاں فیصلہ سازی کا عمل عوام کی رائے کے تابع نہ ہو گا بلکہ تمام فیصلے شرع مطہرہ اور علوم اسلامیہ کی روشنی میں کیے جائیں گے۔ یوں مخلصین دین کی معاشرتی بالادستی قائم کی جائے گی اور معاشرہ کو بتدریج غیر جمہوری خطوط پر منظم کیا جائے گا۔

۱۹۹۰ء کی دہائی میں اسپین اور یونان میں اکیسویں صدی میں وینزویلا میں بھی معاشرتی سطح پر عوامی اقتداری ادارے قائم کیے گئے تھے۔ لیکن یہ جمہوری ادارے تھے اور ان کا مقصد عوام

کے سرمایہ دارانہ حقوق کا فروغ تھا لہٰذا یہ ادارے سرمایہ دارانہ ریاستی نظام میں ضم ہوتے چلے گئے۔ جو ادارے اسلامی انقلابی قائم کریں گے وہ غیر جمہوری ادارے ہوں گے اور سرمایہ دارانہ ریاستی نظام میں ان اداروں کے انضمام کو دانستاً رد کیا جائے گا۔

دوسری جانب ہم انتخابات کے ذریعے ریاستی جمہوری عمل میں شرکت جاری رکھیں گے لیکن اس شرکت کا مقصد سرمایہ دارانہ ریاستی نظام میں شمولیت نہ ہو گا بلکہ شمولیت کے دو مقاصد ہوں گے۔ ایک جمہوری دستوری عمل کے ذریعے اسلامی معاشرتی تحکمی اداروں کے دائرہ اختیار کی توسیع اور حفاظت، دوسرا سامراج مخالفت۔ ہم بین الاقوامی اداروں اور مارکیٹوں میں مسلم ملکوں کی شراکت کی مخالفت کریں گے اور IMF, WTO, FATF, WIPO وغیرہ سے کیے گئے معاہدات کی منسوخی کی وکالت کریں گے تاکہ ہماری عوامی مزاحمت امریکا سے تمام تعلقات سفارتی، تجارتی، دفاعی، منقطع کرنے پر مرکوز ہو سکے۔

امریکا کرہ ارض پر اسلام کا سب سے بڑا دشمن ہے۔ اس وقت وہ عرب دنیا میں اسلام کو کچلنے کی جنگ لڑ رہا ہے۔ ٹرمپ نے اپنی انتخابی مہم میں اس علاقے میں امن قائم کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ ٹرمپ کی اسرائیل نوازی مشہور ہے۔ وہ کوشش کرے گا کہ صلح اس بنیاد پر ہو کہ اسرائیل مکمل طور پر کامیاب ہو جائے اور حماس اور حزب اللہ کے مجاہدین ہتھیار ڈال کر اپنی تحلیل پر راضی ہو جائیں۔ اس سلسلہ میں وہ سعودی عرب، متحدہ عرب امارات، ترکی اور اردن کو اپنے آلہ کار کے طور پر استعمال کرنے کی کوشش کرے گا۔ نومبر ۲۰۲۴ء میں عرب لیگ اور او آئی سی کے اجلاس نے جو اعلامیہ جاری کیا اس سے واضح ہوتا ہے کہ ایران کے علاوہ افغانستان نے اس اجلاس میں شرکت نہیں کی، کوئی بھی مسلم ملک اسرائیل کے خلاف عملی اقدام کرنے کا حمایتی نہیں۔ لہٰذا یہ غالب گمان ہے کہ سعودی عرب، عرب امارات، قطر اور ترکی وغیرہ امریکا کی ایما پر حزب اللہ اور حماس کو پسپائی قبول کرنے پر آمادہ کرنے کی کوشش کریں۔

جب کہ حقیقت یہ ہے کہ حماس اور حزب اللہ یہ جنگ جیت رہے ہیں۔ ایک سال کی دہشت

گردی کے باوجود اسرائیل نہ حماس کو غزہ سے بے دخل کر سکا نہ حزب اللہ کو جنوبی لبنان سے۔ لبنان اور شام پر اسرائیل مستقل جاری رہنے والے فضائی حملے اس بات کا ثبوت ہیں کہ وہ ان علاقوں میں مستحکم زمینی کامیابیاں حاصل نہیں کر سکا۔ مقبوضہ مغربی ساحلی خطہ اور تل ابیب تک میں مجاہدین اسلام فدائی حملے کر رہے ہیں اور ان کی مزاحمت ایک طویل المدت گرویلا جنگ میں تبدیل ہوتی جارہی ہے۔ ساؤتھ افریقہ میں سفید فام نسل پرستوں کو شکست دینے میں تقریباً سو سال لگے تھے۔ جہاد فلسطین بھی کئی دہائیوں تک جاری رہے گا اور آخر کار فتح ان شاء اللہ حماس اور حزب اللہ کے مجاہدین کو حاصل ہو گی اور صہیونیت کی نحوست سے ان شاء اللہ ہمیشہ کے لیے نجات مل جائے گی۔ امریکا ذلیل ہو کر مشرق وسطیٰ سے پٹے ہوئے کتے کی طرح فرار ہونے پر مجبور ہو جائے گا جیسا کہ ۲۰۲۱ء میں افغانستان سے فرار ہوا تھا۔

اس لیے ضروری ہے کہ ٹرمپ کی متوقع مصالحت کو ناکام بنایا جائے اور عرب ممالک کو اس مصالحت میں شرکت سے باز رکھ کر حماس اور حزب اللہ کے جہاد کو تسلیم کرنے اور اسرائیل سے تمام سفارتی اور تجارتی تعلقات منقطع کرنے پر آمادہ کیا جائے۔

☆☆☆

شام میں تبدیلی سے متعلق چند سوالات

سرکل اسٹیٹمنٹ

پس منظر

پچھلی کئی دہائیوں سے شام میں بعث پارٹی کی آمریت قائم تھی۔ ۲۰۱۱ میں اس آمریت کے خلاف جو مزاحمت ابھری اس میں کئی نظریاتی رجحانات اور قوتیں شامل تھیں۔ لبرل، علاقائی، قوم پرست (کرد)، سرمایہ کار، اسلامی۔ بالعموم ان باغی قوتوں کا ساتھ امریکا اور فرانس نے دیا اور ان کی مخالفت ایران، روس اور حزب اللہ نے کی۔ ۲۰۱۳ تک بغاوتی جدوجہد عسکری مزاحمت کی شکل اختیار کر گئی۔ لبرل قوتیں پس پشت چلی گئیں۔ سرمایہ کاروں نے بعث پارٹی سے سمجھوتا کر لیا۔ عسکری جدوجہد کردوں اور اسلامی مجاہدین نے جاری رکھی۔ کردوں کو امریکا کی حمایت حاصل ہے۔ جہادی قوتوں کو ترکی کی حمایت حاصل رہی۔ ہم یہ نہیں جانتے کہ امریکا نے جہادی قوتوں کے بارے میں کیا رویہ اختیار کیا۔ ہم یہ بھی نہیں جانتے کہ جہادی قوتوں کے بارے میں اخوان (جو بڑے پیمانے پر شام میں موجود ہیں اور جنہوں نے ماضی میں شام میں حکومت بھی کی ہے) کا کیا رویہ ہے۔

آج کی صورت حال

جہادی قوتیں عسکری جدوجہد میں کامیاب ہو گئیں اور عسکریوں کو بھی اپنے علاقوں میں جزوی فتح حاصل ہو گئی ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ بعثی فوج کی آناًفاناً پسپائی کا سبب کیا بنا۔ شامی فوج کی پسپائی کا بہت بڑا فائدہ اسرائیل کو ہوا جس نے گولان کے شامی علاقے پر قبضہ کر لیا ہے اور شامی جنگی تنصیبات کو تباہ کر رہا ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ آیا وہ جہاد فلسطین کی علاقائی توسیع کا ارادہ رکھتا ہے۔ ہم یہ بھی نہیں جانتے کہ بعثی فوج کی پسپائی میں امریکا نے کیا کردار ادا کیا

اور اس کے جہادی قوتوں سے تعلقات کی نوعیت کیا ہے۔ کیا مجاہدین کو امریکی مواصلاتی نظام (communication System) نے جنگی اطلاعات فراہم کیں یا نہیں، ہم نہیں جانتے۔

حزب اللہ اور اسلامی جمہوریہ ایران ۲۰۱۱ سے بعثی حکومت کے حمایتی اور حلیف رہے ہیں۔ یہ واضح ہے کہ یہ حمایت مسلکیت کی بنیاد پر نہیں کیونکہ بعثی حکومت کوئی شیعہ حکومت نہیں ہے۔ وہ ایک قوم پرست سے نیولبرل حکومت رہی ہے جس کا غالب دھڑا علوی ہے۔ علوی حضرت علی کو خدا کا اوتار مانتے ہیں اور ایران کے حاکم اثنا عشری علماء علویوں کو برملا کافر گمراہ کہتے ہیں۔ علویوں کی تعداد شامی ملکی آبادی کا ایک فیصد سے بھی کم ہے۔

بعث کی حمایت جو ایران اور حزب اللہ کرتے رہے ہیں اس کی وجہ ان جماعتوں کی سامراج مخالفت ہے۔ سامراج مخالفت کی بنیاد پر ایران اور حزب اللہ سنی فلسطینیوں کے سب سے موثر دو حلیف رہے ہیں جبکہ مزعومہ سنی ریاستوں (سعودی عرب، عرب امارات، مراکش، ترکی) نے فلسطینیوں کی عسکری امداد نہ کی بلکہ ترکی کے علاوہ ہر ملک حماس کو عموماً دہشت گرد قرار دیتا ہے اور وہ فلسطین میں دو ریاستی مصالحت کے قائل ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ سنی / شیعہ اختلافات مسلم ممالک کی باہمی کشمکش میں کوئی کردار ادا نہیں کر رہے۔ یہ محض سامراجی پروپیگنڈا ہے۔

آج عالمی قوتیں شام میں اپنے مفادات کو فروغ دینے کی کوشش کر رہی ہیں۔ امریکا اور یورپی یونین وہاں ایک دستوری جمہوری حکومت کے قیام کے خواہاں ہیں جو اسرائیل کو تسلیم کر لے۔ روس اپنے قائم شدہ فوجی اڈوں کی حفاظت کر رہا ہے۔ ایران اور حزب اللہ نے HTS کی قیادت سے مصالحت پر آمادگی کا اظہار کیا ہے۔ حزب اللہ نے HTS سے کہا ہے کہ وہ جہاد فلسطین سے سبک دوشی نہ اختیار کرے۔ چین عرب خطے میں خاموش ہے اور امریکی پیش رفت کو برداشت کر رہا ہے۔ وہ صرف بحرالکاہل میں امریکی جارحیت کا مقابلہ کرتا رہے گا۔

مستقبل

دو سوال اہم ہیں۔

ا۔ شام میں پہلا سوال یہ ہے کہ شام میں کیسی حکومت قائم ہو گی۔ اگر جمہوری دستوری حکومت قائم ہوئی تو اس کا امکان غالب ہے کہ مغربی سامراجی قوتیں غالب آ جائیں گی اور اسرائیل سے مصالحت کی راہ ہموار ہو جائے گی (شام سعودی عرب، بحرین اور امارات اور مراکش کے کیمپ میں داخل ہو جائے گا)۔ لیکن یہ ضروری نہیں۔ ایران میں بھی انقلاب اسلامی کے قیام کے بعد ایک جمہوری حکومت قائم ہوئی تھی جس میں لبرل اور قوم پرست بھی شامل تھے۔ لیکن جمہوری، دستوری ساختی ڈھانچہ کو محفوظ رکھتے ہوئے بالآخر علمائے اسلام غالب آ گئے اور سامراج مخالفت جاری رہی ہے۔ کیا HTS کے پاس امام خمینی جیسا کوئی رہنما موجود ہے؟ کیا علماء اور شرع مطہرہ کے تغلب کی ضرورت کا احساس شامی جہادی قوتوں کے پاس موجود ہے؟ کیا وہ اس نوعیت کی جدوجہد کو جاری رکھنے کی استعداد رکھتی ہیں جو علمائے ایران نے ۱۹۷۹ سے ۱۹۸۳ کے دور میں جاری رکھی تھی۔ انہیں فوج سے مصالحت کی ضرورت نہیں جیسا کہ ۲۰۱۲ میں امام مرسی کو تھی لیکن کیا وہ دہریہ سامراجی قوتوں کو بے دخل کر سکیں گے، ہم نہیں جانتے۔

دوسرا سوال شام کی فوجی استعداد کا ہے۔ اسرائیل اس پر آج براہ راست حملہ آور ہے اور ایک جہادی اسلامی حکومت کے قیام کی صورت میں یہ حملہ شدید ہونے کا امکان ہے۔ HTS کے قائد نے اپنے ایک حالیہ بیان میں فرمایا ہے "طویل مزاحمت کے دوران ہم بے حال ہو گئے ہیں اور کشمکش کو جاری رکھنے کے قابل نہیں رہے"۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ HTS کی قیادت جہاد فلسطین کی حمایت کرنے سے اپنے آپ کو معذور پاتی ہے۔ کیا ایسا ہے؟ ہم نہیں جانتے اور یہ بھی نہیں جانتے کہ اس معذوری کو ختم کرنے کا کوئی ارادہ HTS رکھتی ہے یا نہیں۔ کیا وہ اسرائیلی امریکی تغلب کو قبول کرنا ایک وقتی ضرورت سمجھتی ہے یا اس کو دائمی حقیقت تصور کرتی ہے؟ ان سوالات کے جو جوابات مرتب ہوں گے اس سے یہ بات

طے ہو گی کہ شامی اقدام کا فلسطینی جہاد میں کیا کردار مرتب ہو گا۔

ہمارا روایہ

دو باتیں اہم ہیں۔ ایک ہمیں کسی اسلامی گروہ کی نیت پر شبہ کر کے سامراجی پروپیگنڈے کا حصہ نہیں بننا چاہیے۔ ہم تمام اسلامی گروہوں کو مخلص سمجھتے ہیں۔ ایران کو بھی، حزب اللہ کو بھی، HTS کو بھی اور اس کے معاونین کو بھی، اخوان المسلمون کو بھی۔ ہم عرب دنیا میں جاری کشمکش کو شیعہ سنی تنازعہ نہیں سمجھتے بلکہ اسلام اور سامراج کی کشمکش تصور کرتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہم حقیقت پسند ہیں۔ تصوراتی (Idealistic) نہیں ہیں۔ ہم مثالیاتی خاکے (Realistic) مرتب نہیں کرتے۔ ہم تمام اسلامی گروہوں کی زمانی / مقامی مجبوریوں کو ملحوظ خاطر رکھتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ جو بھی اسلامی ریاست دور حاضر میں قائم ہو گی سامراج سے گھری ہوئی ایک غیر معمولی ریاست ہو گی جس کے عمل کو مثالیاتی پیمانوں پر جانچنا حقیقت کے خلاف ہے۔ آرزو تو یہ ہے کہ شام میں افغانستان کی طرح ایک جہادی یا ایران کی طرح ایک اسلامی جمہوری ریاست قائم ہو۔ لیکن کیا شام کے زمینی اور امکانی حالات اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ وہاں آج اس قسم کی ریاست قائم ہو؟ یا کیا شام میں آج ایک دہریہ یا غیر دہریہ ریاست کا قیام ناگزیر ہے جس میں تحفظ دین اور غلبہ دین کی جدوجہد جاری رکھنے کے امکانات بہر صورت بعث پارٹی کی آمریت کے مقابلہ میں زیادہ ہوں گے؟ ہم یہ سب کچھ نہیں جانتے، لہٰذا ان پر کسی قسم کا حکم بھی نہیں لگاتے اور تمام اسلامی حلقوں کے لیے دعا گو ہیں۔

☆☆☆

ہیئت تحریر الشام (HTS) کی شام میں کامیابیاں اور ان کے اثرات

سید محمد یونس قادری

اس مضمون کی نوعیت ابتدائی اور اکتشافی ہے۔ اور اس لحاظ سے یہ ایک اہم پہلی کوشش ہے۔ لیکن اس مضمون میں بعض مقامات پر شیعہ مسلمانوں، حزب اللہ اور ایران کے بارے میں غیر ہمدردانہ رویہ اختیار کیا گیا ہے جس سے مدیر کو اتفاق نہیں ہے۔ بحیثیت اسلامی انقلابی ہماری بنیادی ہمدردی قائم اسلامی ریاستوں (یعنی اسلامی ایران و امارت اسلامیہ افغانستان) سے ہونی چاہیے نہ کہ سنیت یا شیعت سے۔ مسلمانوں کے درمیان آپس کی نفرتوں کو کم کرنا اور اتحاد امت اسلامی انقلابیوں کا بنیادی ہدف ہے۔(مدیر)

ہیئت تحریر الشام (HTS) ایک اسلامی سیاسی اور عسکری گروہ ہے جس نے بنیادی طور پر شام پر فتح حاصل کر کے دنیا کو اپنی طرف متوجہ کر لیا۔ HTS کی قیادت تاریخی طور پر شامی اور غیر ملکی اسلام پسندوں پر مشتمل تھی، جن کے روابط داعش اور القاعدہ سے تھے۔ تاہم، گروہ کی موجودہ شناخت زیادہ تر شامی اسلامی ہے جو اس کی حکمت عملی کے مقاصد میں ایک عملی تبدیلی کو ظاہر کرتی ہے۔ HTS نے خود کو ایک سابقہ بین الاقوامی سلفی جہادی گروہ کے بجائے مقامی اسلامی گروہ کے طور پر دوبارہ متعارف کرایا ہے جو بعض اوقات دوسرے اسلامی انقلابی گروہوں جیسے داعش اور القاعدہ سے وابستہ حراس الدین کو نشانہ بناتا ہے اور ان سے جھڑپیں کرتا ہے۔ اس تبدیلی کے ساتھ، اس نے زیادہ معتدل عوامی تصویر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ تحریر الشام کسی بھی فرقہ وارانہ گروہ سے متصادم نظر نہیں آتا۔ ابھی تک اس نے جس علاقے کو فتح کیا ہے وہاں داعش کے بر خلاف اس نے نہ کسی گروہ کو نشانہ بنایا نہ ان کی عبادت گاہوں کو نقصان پہنچایا ہے۔ ایران سے اس کی عرب اسلامی قوم پرستی کی بنیاد پر سیاسی مخالفت ہے اور لگتا ہے کہ ایران اگر ان کے مفتوحہ علاقوں میں عسکری کاروائیوں

سے باز رہا تو ایران سے اس کے تصادم کا امکان نہیں ہے۔

تحریر الشام (HTS) کے رہنما ابو محمد الجولانی ہیں، جن کا اصل نام احمد حسین الشرع ہے۔ وہ اس گروہ کی تشکیل سے ہی اس کی قیادت کر رہے ہیں اور اس سے پہلے شام میں القاعدہ کی سابقہ شاخ، جبھۃ النصرہ کے رہنمارہ چکے ہیں۔ ان کی قیادت میں HTS نے نمایاں تبدیلیاں کی ہیں، جن میں القاعدہ سے اپنے تعلق کو ختم کرنا اور خود کو ایک مقامی اسلامی گروہ کے طور پر پیش کرنا شامل ہے تاکہ شام میں وسیع حمایت اور قانونی حیثیت حاصل کی جاسکے۔

ترکی، سعودی عرب، امریکا، ایران اور روس کے شام کے موجودہ حالات میں کردار اور اثرات:

ترکی

HTS اور ترکی کے تعلقات پیچیدہ اور عملی نوعیت کے ہیں۔ HTS کے شام پر قبضہ میں ترکی کے کردار کو اہم قرار دیا جارہا ہے، جو ترکی کے مفادات کے لیے اہم ہے۔ ترکی شام میں دیگر اپوزیشن گروہوں کے ساتھ تعاون کرتا ہے اور ادلب میں جنگ بندی کے معاہدوں کو نافذ کرنے کے لیے فوجی موجودگی بھی رکھتا ہے۔ HTS ترکی کی موجودگی کو کسی حد تک قبول کرتی ہے کیونکہ اپنے تئیں یہ اسے شامی حکومت اور روسی اثرورسوخ کے خلاف ایک توازن کے طور پر دیکھتی ہے۔ تجزیہ نگاروں کی رائے ہے کہ تحریر الشام کی حالیہ کامیابیوں کے پیچھے امریکہ اور ترکی کا ہاتھ ہے۔ ہیئت تحریر الشام اور ترکی کی پشت پناہ سیرین نیشنل آرمی (SNA) کی کاوش اور کوششوں سے حلب اور حماۃ کا قبضہ ممکن ہوا ہے۔ ترکی HTS پر اثر و رسوخ برقرار رکھنے کی کوشش کر رہا ہے جس کا مقصد شام کی کرد ملیشیا (YPG) کو کمزور کرنا اور اپنی سرحدوں کے قریب ایک محفوظ بفر زون قائم کرنا ہے، جس میں وہ کافی حد تک کامیاب ہو چکا ہے۔

سعودی عرب

سعودی عرب نے شام کے تنازع میں کئی سطحوں پر اپنا کردار ادا کیا ہے۔ اس کی پالیسی زیادہ تر جغرافیائی سیاسی مفادات، بشار الاسد کی حکومت کی مخالفت اور خطے میں ایران کے بڑھتے ہوئے اثر ورسوخ کو محدود کرنے کے لیے تشکیل دی گئی تھی۔ سعودی عرب اسلامی عسکری گروہوں جیسے کہ جیش فتح، ابرار الشمس اور آرمی آف اسلام کی معاونت کرتا تھا جو کہ قدرے موڈریٹ جہادی تصور کیے جاتے ہیں۔ سعودی عرب اس بات کا خیال رکھتا تھا کہ خالص جہادی گروہوں جیسے القاعدہ اور ISIS کو ھتیار اور مالی امداد فراہم نہ کرے اس لیے ایسا لگتا ہے کہ اس نے HTS کے قیام کو ممکن بنایا اور امریکہ کو راضی کیا کہ وہ ان کا ساتھ دے تاکہ بنیاد پرست اسلامی گروہوں اور ایران کے اثرات سے محفوظ ایک سیاسی حکمت عملی قائم کی جاسکے۔

امریکا

امریکا HTS کو ایک دہشت گرد تنظیم قرار دیتا ہے کیونکہ یہ القاعدہ سے منسلک ایک شاخ کے طور پر ابھری تھی۔ اگرچہ HTS نے خود کو ایک مقامی اسلامی گروہ کے طور پر پیش کیا ہے، لیکن امریکا اس کے عزائم اور سرگرمیوں کے حوالے سے شکوک وشبہات رکھتا ہے۔ امریکا نے HTS کے رہنماؤں کو نشانہ بناتے ہوئے انسداد دہشت گردی کی کارروائیاں کی ہیں اور اس گروہ کو شام میں ایک بڑا خطرہ سمجھتا ہے۔ HTS کی جانب سے عالمی جہادی نیٹ ورکس سے دوری کی وجہ سے امریکا نے اپنا مؤقف نرم کیا ہے۔ میرے خیال میں اگر امریکا سے مجاہدین نے تعاون حاصل کیا ہے جیسا کہ روسی جارحیت کے خلاف افغانستان میں کیا تھا تو یہ ان کی مجبوری ہو گی نہ کہ خواہش۔ لیکن اس کا سچ یا جھوٹ مجاہدین کی حکومت قائم ہونے کے بعد اس وقت سامنے آئے گا جب شریعت اسلامی اور مغربی شریعت (انسانی حقوق) میں تصادم ہو گا۔

روس

HTS اور روس کے تعلقات دشمنی پر مبنی ہیں کیونکہ روس شامی حکومت کی حمایت کرتا تھا اور HTS کو شام پر کنٹرول حاصل کرنے میں ایک بڑی رکاوٹ کے طور پر دیکھتا جاتا تھا۔ روسی افواج اکثر ادلب میں HTS کے ٹھکانوں پر فضائی حملے کرتی تھیں۔ روس کا بنیادی مقصد HTS کو کمزور کرنا اور ادلب پر اسد حکومت کا کنٹرول بحال کرنا تھا جو کہ چکنا چور ہو گیا ہے۔ جس کے نتیجے میں دونوں فریقوں کے درمیان تصادم کی فضا قائم ہے۔

ایران

۲۰۱۲ کے اوخر میں ایران نے حزب اللہ کو شام میں براہ راست کاروائی کے لیے بھیجا مگر اس میں خاطر خواہ کامیابی نہ ہونے کے بعد ایران نے روس کو بشار کی سیاسی اور عسکری مدد کے لیے تیار کیا تھا۔ ہیئت تحریر الشام (HTS) اور ایران کے تعلقات شدید دشمنی اور مسلکی اختلافات پر مبنی ہیں۔ HTS ایک موڈریٹ سنی اسلامی گروہ کے طور پر سامنے آرہا ہے۔ ایرانی اور حزب اللہ اس کے دشمن ہیں ہے جو شام میں بشار الاسد کی حکومت کے حمایتی تھے۔ یہ سیاسی اختلافات ان کے تعلقات کو مزید خراب کر رہے ہیں۔

HTS نے شام میں شیعہ کمیونٹیز اور مقامات کو نشانہ بنایا تھا اور اکثر اپنی جدوجہد کو خطے میں شیعہ خاص طور پر بزعم خود ایرانی غلبے کے خلاف سنی مزاحمت کا حصہ قرار دیا تھا۔ حالیہ برسوں میں تحریر الشام نے اپنی تصویر کو زیادہ معتدل اور مقامی طور پر قبول کرنے کی کوشش کی ہے اور شیعہ گروہوں سے تصادم سے گریز کیا ہے۔ جس کا مقصد ایران سے سیاسی اختلاف کو مسلکی اختلاف سے دور کرنا ہو گا۔ ایران نے بھی ابھی تک شام میں اپنی شکست کو تسلیم کرتے ہوئے ادھر کوئی عسکری کارروائی نہیں کی ہے۔ بلکہ اس خواہش کا اظہار کیا ہے کہ اگر شامی موجودہ قیادت شیعوں کے خلاف کوئی کاروئی کرنے سے گریزاں رہے تو ایران بھی کوئی مداخلت نہیں کرے گا۔

HTS کی حالیہ کامیابیاں

HTS نے پورے شام پر قبضہ کر لیا ہے۔ جس کے مقاصد اور حکمت عملی کا جائزہ لیتے ہیں۔

HTS موقف اور حکمت عملی

HTS اپنی جدوجہد کو "سنی مسلمانوں کے دفاع" اور خطے میں "اسلام دشمن طاقتوں" کے خاتمے کے طور پر پیش کرتا تھا۔ موجودہ حالات میں اس گروہ نے اپنی تنظیمی حکمت عملی میں تبدیلی لاتے ہوئے خود کو بطور خاص ایک مقامی جہادی گروپ کے طور پر پیش کیا ہے تاکہ اسے عوامی حمایت حاصل ہو سکے۔ HTS بشار الاسد کے حامی گروہوں کو شکست دینے کے لیے دیگر مقامی جنگجو گروہوں کے ساتھ عارضی اتحاد[1] بھی قائم کرتا رہا ہے۔

چیلنجز

- سب سے پہلا چیلنج ملکی استحکام اور امن وامان کا قیام ہے جس کے لیے تمام گرہوں میں اتحاد قائم رکھنا ضروری ہے۔
- امریکا اور اسرائیل کے ساتھ کس نوعیت کا تعلق استوار ہو گا؟۔ اسرائیل مسلسل شام میں گولان سے آگے کی طرف پیش قدمی کر رہا ہے اور شامی ریاست کے عسکری ذخائر اور بنیادی ڈھانچے کو تباہ و برباد کر رہا ہے۔ مجاہدین کے ٹھکانوں پر فضائی حملے کر رہا ہے۔ ان کارروئیوں کے خلاف HTS کیا اقدامات کرتی ہے یا کرنے کی اہل ہے؟
- جمہوری حکومت کے قیام کا وہ اعلان کر چکے ہیں۔ عورتوں کی آزادی کے قائل نظر آ رہے ہیں۔ اس صورت حال میں اس کو مجاہدین سے اختلاف کا خدشہ نظر آ رہا ہے۔ وہ کس طرح مغربی طاقتوں اور اسلامی بنیاد پرستوں کے درمیان مفاہمت کر پاتی ہے یہ اس کا دوسرا بڑا چیلنج ہو گا۔

---

[1] عارضی اس نوعیت کا کہ حکومت بننے سے پہلے یا کسی مخصوص کاروائی کے لیے ہوں۔

● وہ شام میں امن کی کیا قیمت ادا کرنے کے لیے تیار ہے اور کس طرح اپنی اسلامی شناخت کو قائم رکھ کر ایک اسلامی ریاست کا قیام عمل میں لاتی ہے۔

● ترکی، اسرائیل اور امریکا سے تعلقات اس کے لیے ایک اور بڑا چیلنج ہے۔

● فلسطین کا جہاد جس میں شام کا اہم کردار ہے۔ حزب اللہ[۲] کے لیے ہتھیاروں کی سپلائی لائن جو کہ روس کے ذریعہ شامی بندگاہوں کے راستہ لبنان تک پہنچتی تھی اب بند ہو گئی ہے۔ جس سے اسرائیل کو فائدہ اور فلسطین کے جہاد کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔ اس کمی کو شام کی موجودہ قیادت کس طرح پورا کرے گی یہ اس کا پانچواں بڑا چیلنج ہو گا۔

ایران کا ایجنڈا

ایران کے شام میں موجود ہونے کی سب سے بڑی وجہ اسد حکومت کو برقرار رکھنا ہے جو کہ علوی فرقے سے تعلق رکھتی ہے، جو شیعہ اسلام کا ایک ذیلی گروہ ہے[۳]۔ حالانکہ شام کی شیعہ آبادی بہت کم (۳-۴ فیصد) ہے، ایران اپنے سیاسی مفادات کے تحفظ کے لیے سیاسی بنیادوں پر شامی حکومت کا ساتھ دے رہا ہے۔ ایران کا یہ موقف ہے کہ وہ شام میں "مزاحمتی محور"(Resistance Axis) کو مضبوط کر رہا ہے تاکہ اسرائیل اور مغربی اثر و رسوخ کے خلاف ایک مضبوط اتحاد قائم کیا جاسکے۔ تاہم اس پالیسی کے نتیجہ میں ایران فرقہ واریت کی شدت، اور خاص طور پر HTS جیسے گروہوں کے ساتھ تعلقات کے تناظر میں، شام میں سنی اکثریتی آبادی کے درمیان نفرت کے ہدف کے طور پر سامنے آیا ہے۔

HTS کے ساتھ مذاکرات سے گریز

ایران کی حکمت عملی HTS جیسے جہادی گروہوں کے ساتھ مذاکرات کے بجائے انہیں

[۲] حماس کو ہتھیاروں کی سپلائی شام کے ذریعہ نہیں ہوتی بلکہ وہ دیگر ذرائع جیسے بلیک مارکیٹ سے ہتھیار حاصل کرتی ہے۔

[۳] جس کو عام طور پر اثنا عشری شیعہ ان شیعہ تسلیم نہیں کرتے۔

عسکری طاقت سے دبانے پر مبنی ہے۔ یہ نقطہ نظر ان کے لیے دوہری مشکلات پیدا کرتا ہے:
ا۔ سنی اکثریت کی دشمنی: ایران کی یہ پالیسی شام میں سنی عوام کے دلوں میں ایران کے لیے شدید نفرت کو ہوا دیتی ہے۔
۲۔ طویل مدتی نتائج HTS: جیسے گروہوں کی جیت یا مستقبل میں اقتدار میں کسی بھی مجاہد گروہ کی صورت میں ایران کے ساتھ تعلقات ہمیشہ کشیدہ رہیں گے۔

شیعہ اقلیت کی حفاظت یا توسیع پسندی؟

شام میں شیعہ اقلیت بذات خود اتنا بڑا خطرہ نہیں ہے کہ وہ سنی اکثریت کو نقصان پہنچا سکے۔ لیکن ایران کے ذریعے شام میں شیعہ مجاہدین کے گروہوں، مثلاً حزب اللہ، کی موجودگی اور فرقہ وارانہ مداخلت نے اسد حکومت کو تحفظ دینے کے ساتھ ساتھ سنی اکثریتی علاقوں میں بدامنی کو ہوا دی ہے۔

- ایران کے عسکری عزائم: ایران کی حکمت عملی زیادہ تر عسکری اور سیاسی کنٹرول کو برقرار رکھنے پر مرکوز ہے، نہ کہ شیعہ اقلیت کے تحفظ پر۔ حزب اللہ اور دیگر ایرانی حمایت یافتہ گروہوں کی شامی تنازع میں موجودگی کا مقصد حزب اللہ اور حماس کو اسلحے کی فراہمی کے لیے محفوظ راستے فراہم کرنے ہیں لیکن اس کے ذیلی مقاصد میں خطے میں ایران کے اثر و رسوخ کو بڑھانا بھی ہے۔
- شر انگیزی کے اثرات: شیعہ مجاہدین بعض اوقات بعض سنی علاقوں میں براہ راست مداخلت اور پر تشدد کارروائیاں کرکے فرقہ وارانہ منافرت کو ہوا دیتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ شام کے سنی مجاہدین اور عوام ایران کو صرف ایک "فرقہ وارانہ دشمن" کے طور پر دیکھتے ہیں۔

لیکن اس میں یہ بھی یاد رہے کہ داعش جیسے گمراہ گروہوں کی شیعہ مسلمانوں پر ظلم و ستم اس فرقہ وارانہ ماحول کو قائم کرنے اور رکھنے کا ایک اہم سبب بھی ہے۔

مستقبل کے خطرات

ایران کی حکمت عملی نے خطے میں کئی بڑے خطرات پیدا کیے ہیں:

HTS اور دیگر مجاہد گروہوں کی طاقت: ایران کے خلاف بڑھتی ہوئی نفرت HTS اور دیگر سنی جہادی گروہوں کو عوامی حمایت فراہم کر سکتی ہے، جو ایران کے لیے مزید مسائل پیدا کرے گی۔

خطے میں ایران کا مستقبل: ایران کے اس کردار کی وجہ سے شام کے مستقبل میں قائم ہونے والی کسی بھی اسلامی حکومت کے ساتھ تعلقات ہمیشہ کشیدہ رہیں گے۔

نتیجہ

ہیئت تحریر الشام مجاہدین کا گروہ شک و شبہات کی نظر سے دیکھا جارہا ہے۔ جیسا کہ دیگر جہادی گروہوں کو پرکھا جاتا ہے۔ اگر وہ ناکام ہوں تو الزام ہوتا ہے کہ وہ نااہل ہیں اور اتنی بڑی طاقت سے کیسے نبرد آزما ہوں گے۔ اگر کامیاب ہوں تو وہ شک و شبہات سے پرکھے جاتے ہیں اور امریکی ایجینٹ تصور کیے جاتے ہیں۔ القاعدہ اور داعش کی ناکامیوں نے مجاہدین کو اس بات پر منظم کر دیا ہے کہ وہ عالمی جہاد کو فی الحال موقوف کرکے اپنے علاقوں میں اسلامی ریاست کو قائم کریں۔ جیسا کہ افغانستان میں ہوا ہے اور جیسا شیعہ مجاہدین میں حزب اللہ کرنے جارہی ہے۔ اس کے ساتھ وہ دیگر اسلامی گرہوں کے ساتھ کشید گی کو کم کر رہے ہیں۔ HTS نے بھی بظاہر اسی حکمت عملی کے تحت شام میں بشار الاسد کے خلاف کاروائی کی اور تمام جہادی گروہوں کے ساتھ تعاون کیا اور مفتوحہ علاقوں میں فوری طور پر امن قائم کیا، ماسوئے ایران کی حامی شیعہ ملیشا کے۔ جس میں ایران کی پالیسی کا فقدان زیادہ نظر آرہا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایران کے فرقہ وارانہ اقدامات نے شام کے تنازع کو مزید پیچیدہ کر دیا ہے۔ شام کی شیعہ اقلیت بذات خود سنی اکثریت کے لیے بڑا خطرہ نہیں ہے، لیکن ایران کی مداخلت نے فرقہ وارانہ تقسیم کو شدت بخشی ہے۔ اس حکمت عملی کے نتیجے میں، نہ صرف

شام میں ایران کا اثر و رسوخ کمزور ہونے کا خدشہ ہے بلکہ پورے مشرق وسطیٰ میں ایران کو ایک "فرقہ وارانہ طاقت" کے طور پر دیکھا جارہا ہے، جو اس کی سفارتی حیثیت کو بھی نقصان پہنچا سکتا ہے۔

شام کی روزانہ بدلتی ہوئی صورت حال پر کوئی حتمی تجزیہ ممکن نہیں ہے اس لیے کہ التحریر الشام سے متعلق مکمل تجزیہ کسی عربی میڈیا جو کہ مجاہدین کا ہو اس تک ہماری رسائی نہیں ہے۔ اوپر دی گئی کچھ معلومات کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ موجودہ دور کی تاریخ کا سب سے بڑا ظلم شام میں ہوا جس میں ۲۰۱۱ سے اب تک چھ سے سات لاکھ مسلمان شہید کر دیے گئے اور آدھے سے زیادہ آبادی نقل مکانی پر مجبور کر دیے گئی۔ اس قتل عام (جینوسائیڈ) پر مسلمان حکمران تو کجا عام دین دار طبقہ بھی لاعلم اور غافل رہا۔ اس دو دہائی کی قتل و غارت گردی پر اب ایک امن کی امید تحریر شام کی کامیابی سے دیکھی جاسکتی ہے

بشار الاسد کے ۵۰ سالہ دور کا اختتام بغیر کسی مزاحمت کے چند دنوں میں ہو گیا یہی کچھ افغانستان کی غدار حکومت کے ساتھ ہوا جہاں یہ حکومت چند دنوں میں مسخر کرلی گئی۔ مسلمانوں کے غدار حکمران نہایت بزدل ہوتے ہیں یہ صرف استعماری طاقت کے ہوائی حملوں کے زیر سایہ عام مسلمانوں پہ ظلم و جبر کر کے اپنے اقتدار کو طول دیتے ہیں۔ جیسے ہی استعماری طاقتوں کا زور کمزور پڑتا ہے یہ حکمران اور ان کے فوجی دم دبا کر بھاگ کھڑے ہوتے ہیں اور ان استعماری ممالک میں پناہ لیتے ہیں۔ اس کے بعد جو اسلامی طاقت ان کی جگہ قائم ہوتی ہے اس پر استعمار بلاواسطہ دباؤ ڈالتا ہے کہ وہ مغربی امن کو قائم کرنے کی ضمانت دیں۔ اگر اس کے برخلاف اسلامی بنیاد پرستانہ ریاست قائم کی تو پھر امریکا ان پر عسکری طاقت کو استعمال کرے گا۔ جو کہ اس نئی حکومت کا سب سے بڑا چیلنج ہوتا ہے۔ مجاہدین کے ساتھ قربانی دینے والے اقلیت ہوتی ہے۔ عوام اتنے ظلم و ستم کے بعد ان سے مطالبہ کرتے ہیں کہ ان کو جلد از جلد امن فراہم کیا جائے اور ہر صورت جنگ سے دور رہا جائے۔ مجاہدین کی سب

سے بڑی کمزوری اس کا فضائی دفاع ہے دشمن فضا سے حملہ کر کے ان کی حکومت کے امن کو آسانی سے ختم کر سکتا ہے۔ اسی خطرے کے پیش نظر مجاہدین نے اپنی حکمت عملی میں تبدیلی کی ہے اور ایک ماڈریٹ اسلامی تشخص کو اپنایا ہے اور انہوں نے اپنے آپ کو عالمی اسلامی تحریکات سے الگ کر کے علاقائی اسلامی تحریک بنا لیا ہے۔ استعمار بھی اس وقت تذبذب کا شکار ہے کہ شام کی اس نئی قیادت پر بھروسہ کرے یا نہ کرے۔ مگر استعمار بھی اس وقت کمزور صورت حال سے دوچار ہے ایک طرف امریکہ کے الیکشن کے بعد تبدیلی اقتدار ہو رہا ہے جہاں ٹرمپ انتظامیہ جنگی بجٹ کو کم کرنے کے لیے مداخلت سے گریزاں نظر آرہی ہے۔ روس یوکرین میں پھنسا ہوا ہے اسرائیل اور ایران لبنان کی جنگ میں مصروف ہیں اس لیے یہ قوتیں موجودہ قائم ہونے والی مجاہدین سے برسرپیکار تو نہ ہوں گی مگر اس کو سامراجی نظام سے جکڑنے کی کوشش کریں گی اور اس کو ایک اسلامی موڈریٹ جمہوری ریاست بنانے پر زور دیں گی۔

ہمارے لیے خوش آئند بات یہ ہے کہ اسلامی گروہ اقتدار میں آرہا ہے جس سے توقع رکھی جا سکتی ہے کہ وہ اس پریشر سے نکل کر ایک مستحکم اسلامی ریاست قائم کرنے میں کامیاب ہو گا جو کہ اسلامی طویل جہاد کا حصہ ہو گی۔ ہمارا سب سے بڑا خدشہ یہ ہے کہ یہ ریاست فرقہ واریت کو فروغ نہ دے۔ اس خدشے کے برخلاف اس موجودہ ریاست نے ابھی تک شیعہ عوام سے کوئی بدلہ نہیں لیا ہے بلکہ ہر ایک کے لیے معافی کا اعلان کیا ہے۔ مگر شیعہ عوام کو خدشہ ہے کہ موجودہ حکومت ان سے بدلہ لے گی جو کہ اس لیے غلط ہے کہ اس حکومت نے عام معافی کا اعلان کر دیا ہے۔ اب ایران کی ڈپلومیسی ہے کہ جس طرح اس نے فلسطین میں حماس کے مجاہدین کے ساتھ تعاون کیا اسی طرح وہ شام کے مجاہدین کے ساتھ تعاون کرے اور ان سے امن معاہدات کرے۔

ہمارے بہت سے اسلامی تجزیہ کار مجاہدین کی اس فتح کو غداری اور امریکی سازش سے تعبیر کر

رہے ہیں۔ تو وہ سیاسی عسکری حکمت عملی سے انحراف کر کے ایک آئیڈیل پوزیشن پہ کھڑے ہوئے ہیں جہاں وہ سفید اور سیاہ کی طرح چیزوں کو دیکھتے ہیں اس دور میں اسلامی نشاۃ ثانیہ بالکل سفید کی طرح نہیں بلکہ دودھیا ہو گا جس میں کمزوریاں اور غلطیاں ہوں گی۔ ہم اس دور میں چاروں طرف سے استعمار کی چنگل میں پھنسے ہوئے ہیں اس لیے اس کامیابی کو اسی تناظر میں دیکھنا چاہیے۔

فلسطین کے جہاد پر اثرات

فلسطین کے جہاد پر اس کے کیا اثرات مرتب ہوں گے؟ تو میرے خیال میں ہمارے لیے ہر مسلمان اہم ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک جگہ کے مسلمان کے تحفظ کے لیے دوسری جگہ کے مسلمانوں کا قتل و غارت کی جائے۔ لاکھوں شامی مسلمانوں کا قتل عام ہوا جن میں کافروں کے کردار کے ساتھ ایران نے بھی اپنا ہاتھ رنگا اور اس کو فلسطین کی مجاہدین کے دفاع سے تعبیر کیا۔ آئی ایس آئی ایس نے عراق میں چند شیعوں کو مارا تھا مگر مجموعی طور پہ اس نے اسلامی شریعت کا نفاذ کر کے شام اور عراق کو اسلامی ریاست بنا دیا تھا جو کہ امریکہ کی دشمن دہشت گرد ریاست تھی۔ اس کو امریکہ کی پشت پناہی میں عراق سے بے دخل کر کے شیعہ امن قائم کیا گیا اور ایک ظالمانہ حکومت ایران کی مدد سے عراق میں قائم کی گئی۔ جس نے وہاں لاکھوں مسلمانوں کو شہید کیا۔ شام میں اسد حکومت کے ساتھ مل کر مسلمانوں کی ریاست کو ختم کیا اور لاکھوں کو شہید کیا۔ اس صورتحال میں ہم شامی مسلمانوں کے قاتلوں کو اس لیے قبول کریں کہ وہ حماس کی مددگار ہو گی۔ جبکہ حماس نے مجاہدین کی اس فتح کو سراہا ہے اور ان کو مبارکباد دی ہے۔ ایران نے بھی اس خدشہ کے ساتھ ان کو مبارک باد دی ہے کہ موجودہ حکومت وہاں شیعوں کی حفاظت کی ضمانت دیں۔

شام کی فتح کے بعد جو خطرہ لاحق ہے وہ اسرائیل کا ہے۔ جو کہ گولان کی سرحدوں تک محدود تھا اس نے آگے کی طرف پیش قدمی کی ہے۔ حزب اللہ اور ایران کی سپلائی لائن کو بند کر دیا

ہے۔ اس کے علاوہ دمشق پر بھی حملہ کیے ہیں جن کا مقصد شام کے اندر موجود اسلحہ اور فوجی تنصیبات کو تباہ کرنا ہے۔ اس کا یہ تدارک نہیں ہے کہ ہم اقتدار کسی کافر کے حوالے کر دیں۔ جبکہ اس کا حل یہ ہے کہ ایران اپنی ڈپلومیسی کے ذریعے اس موجودہ حکومت سے رابطوں کو استوار رکھے اور اس موجودہ حکومت کے ساتھ جو مجاہدین شامل ہوں وہ بدستور اپنا دباؤ جاری رکھیں اور اس شام کی نئی حکومت کو مغرب کا آلہ کار بننے سے روکیں۔ التحریر الشام سے ہم یہ توقع رکھ سکتے ہیں کہ وہ ایک اسلامی ریاست کو شام میں قائم کرے گی جبکہ بشار الاسد کی حکومت سے یہ توقع رکھنا احمقوں کی جنت میں رہنے کے برابر ہے۔ ہم توقع رکھتے ہیں کہ شام کی موجودہ ریاست فلسطین کے مسئلہ کو طویل المدتی پالیسی کے تحت حل کرنے میں حماس کی مددگار ہوگی۔

تتمہ

روس-ایران-بشار الاسد اتحاد کے نتیجہ میں مجاہدین شام اور عوام کو بے پناہ نقصان کا سامنا کرنا پڑا۔ حزب اللہ نے اس اتحاد سے اسرائیل کے خلاف ہتھیاروں کی سپلائی کو مستحکم کیا اور لبنان کے ذریعہ اسرائیل کو دباؤ میں رکھا۔

امریکا-سعودی-HTS کے اتحاد کے نتیجہ میں مجاہدین شام اور عوام کو امن نصیب ہوا۔ بشار کی ظلمانہ حکومت کا خاتمہ ہوا۔ اسرائیل کو حزب اللہ کے سپلائی لائن منقطع کرنے کا موقع ملا اور لبنان میں حزب اللہ کی سپائی لائن متاثر ہوئی۔

HTS کو شک کی نگاہ سے دیکھنے کے بجائے اس کے لیے دعاگو ہونا چاہیے کہ وہ اس امن کو اصلی اسلامی امن میں تبدیل کر دے۔ امریکا-سعودی عزائم کو خاک میں ملادے۔

ایران شیعیت سے بالاتر ہو کر HTS سے تعاون کو بڑھائے اور ان کو شام کے ذریعہ فلسطین کی مدد پر راضی کرے۔

☆☆☆

تحریک انصاف کی مزاحمت سے اسلامی انقلابی کیا سیکھ سکتے ہیں؟

ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری

تحریک انصاف کی مزاحمت بظاہر ناکام ہوتی نظر آرہی ہے۔ لیکن یہ جدوجہد جن مراحل سے گزر رہی ہے اس کا مطالعہ اسلامی انقلابیوں کے لیے مفید ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ تحریک انصاف کی جدوجہد کے نتیجہ میں بڑے پیانے پر پاکستانی عوام متحرک کیے گئے اور عوام کا سیاسی تحرک اسلامی انقلاب کو برپا کرنے کے لیے (پاکستان کے معروضی حالات میں) ضروری ہے۔

چنانچہ اس مضمون میں تحریک انصاف کی جدوجہد کا ایک اسلامی نقد مرتب کرنے کی کوشش کروں گا۔ پہلے اس جدوجہد کے مقاصد و اہداف کی نشان دہی کی جائے گی۔ پھر جدوجہد کی حکمت عملی اور اس حکمت عملی میں مضمر خوبیوں اور خامیوں کا تذکرہ کیا جائے گا اور آخر میں اس جدوجہد سے اسلامی انقلابی جو سبق حاصل کر سکتے ہیں ان پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی جائے گی۔

تحریک انصاف کی جدوجہد کے اہداف

تحریک انصاف ایک خالصتاً دہریہ جماعت ہے لیکن مسلم لیگ کی طرح اور پیپلز پارٹی، اے این پی اور ایم کیو ایم کے برخلاف یہ ایک اسلام دشمن جماعت نہیں۔ یہ جماعت عوامی اسلامی عصبیت کو قوم پرستانہ سرمایہ دارانہ مقاصد بالخصوص حصولِ آزادی اور ترقی کے لیے استعمال کرنا چاہتی ہے۔

سرمایہ دارانہ تحکم سے تحریک انصاف کی وابستگی غیر مشروط ہے۔ سرمایہ دارانہ نظاماتی تسخیر یا اس سے مراجعت کا کوئی تصور اس کے پاس موجود نہیں۔ اس کا نظریاتی بیانیہ سوشل ڈیموکریٹ ہے لیکن اپنے دورِ اقتدار میں اس نے جو پالیسی سازی کی وہ سوشل ڈیموکریٹ نظریات کا اظہار نہیں تھی بلکہ بلاشبہ نیولبرل تھی۔ اس نے کوئی صنعت یا کاروبار نہیں قومیایا (نیشنلائز)، مزدور تنظیموں کے ملکیتی، مسابقتی حقوق میں اضافہ نہیں کیا۔ "ریاست مدینہ" کے تناظر میں اسلامی معاشرت کی ایک سوشل ڈیموکریٹ نظریاتی تشریح مرتب کی۔ غیر ملکی ترسیل زر پر کوئی پابندی عائد نہیں کی۔

عالمی سرمایہ دارانہ نظام سے وابستگی کو مستحکم رکھنا تحریک انصاف کے اہداف میں ہمیشہ سے اہم رہا ہے۔ ۲۰۱۹ میں اس نے آئی ایم ایف سے ای ایف ایف معاہدہ کر کے سامراجی نظاماتی بالادستی کو قبول کر لیا۔ سامراجی ممالک سے تعاون اور اشتراک عمل پر زور دیتی رہی۔ تارکین وطن رہائشیوں اور سامراجی سرمایہ کاروں سے امداد مانگتی رہی اور مانگتی رہتی ہے۔ تحریک انصاف کی وضع کردہ خارجہ پالیسی دوسری پاکستانی دہریہ جماعتوں کی خارجہ پالیسیوں سے مختلف نہیں۔

تحریک انصاف کوئی انقلابی جماعت نہیں۔ یہ لاطینی امریکا کی انقلابی لہر کی ان جماعتوں سے بالکل مختلف ہے جو یوراگوئے، ارجنٹینا، وینزویلا، بولیویا وغیرہ میں برسر اقتدار آتی رہی ہیں۔ یہ اندرونی ریاستی قوتوں سے مشاورت اور مصالحت پر آمادہ ہے۔ اس نے اپنے دور اقتدار میں کوئی قدم ایسا نہیں اٹھایا جس کے نتیجہ میں استبدادی ریاستی تفوق محدود ہو۔

حکمت عملی کی کامیابی اور ناکامیاں

تحریک انصاف کی اہم ترین کامیابی یہ ہے کہ اس نے پاکستانی عوام کے لیے ایک نیا مرجع تقلید پیدا کر دیا ہے۔ عمران خان کی مقبولیت جناح صاحب سے تو کم ہے لیکن بھٹو اور بے نظیر سے

زیادہ ہی ہے۔ عمران خاں کی یہ وابستگی کرشماتی ہے۔ جناح صاحب کے برخلاف عمران خاں کا کردار اور اس کی صفات مثالی نہیں۔ جناح صاحب ایک پکے اور سچے مسلم قوم پرست تھے۔ ان کی ۵۰ سالہ سیاسی زندگی میں کبھی کسی کٹر سے کٹر مخالف نے ان کی دیانت اور راست گوئی پر اعتراض کرنے کی جرأت نہیں کی۔ عمران خان کی ذاتی کمزوریاں سب پر عیاں ہیں اور اس کی کرداری کمزوریاں ہی اس کی کرپشن مخالف تحریک کی ناکامی کا ایک اہم سبب ہے۔ وہ خود کرپٹ ہو یا نہ ہو اس بات میں شک نہیں کہ نظاماتی اور اپنے حلیفوں کی کرپشن کو برداشت کرتا رہا ہے۔

عمران خاں ایک بہادر اور دلیر شخص ہے جو حوصلہ مندی سے مصائب جھیلنے کی سکت رکھتا ہے (نواز شریف اور بے نظیر کی طرح وہ ملک سے فرار ہونے پر آمادہ نہیں) لیکن بھٹو کی طرح وہ ایک megalomaniac یعنی خود پرست ہے۔ وہ کسی نظریہ سے جذباتی وابستگی نہیں رکھتا۔ بھٹو کوئی اشتراکی نہیں تھا۔ عمران خاں کوئی سوشل ڈیموکریٹ نہیں ہے۔ سوشل ڈیموکریسی اور مسلم ماڈرن ازم کو عمران خاں اپنے ذاتی اقتدار کے فروغ کا ذریعہ بنانے کا خواہش مند ہے (جیسا کہ بھٹو اشتراکیت کو بنانا چاہتا تھا)۔

خود پرستی کا اظہار پاکستانی عوام اپنے نجات دہندہ کی پرستش میں کرتے ہیں۔ پاکستان کا ایک عام باشندہ اپنے آپ کو کمزور، لاچار اور بے بس سمجھتا ہے اور اپنے محدود دائرۂ خود غرضیت میں اس بے چارگی کا اظہار کرتا رہتا ہے لیکن اس لاچارگی اور بے بسی سے نجات کا خواہش مند ہونے کے باوجود اسے اپنے لیے ناممکن تصور کرتا ہے اور ایک ایسے فوق البشر (Ubermensch) کی تلاش میں رہتا ہے جو نظاماتی لاچارگی اور بے بسی کو مسمار کر کے شخصی غلبہ حاصل کر لے۔

پاکستان کے عام باشندے کی نظریاتی وابستگی واجبی اور شخصی ہوتی ہے۔ وہ اپنی ذاتی زندگی میں مذہب سے جذباتی وابستگی رکھتا ہے لیکن نظم اجتماعی (پبلک آرڈر) میں نظریاتی اظہار کو ناممکن

تصور کرتا ہے۔ یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ وہ فوق البشر سے یہ توقع نہیں رکھتا کہ وہ اس کی بے بسی اور لاچارگی کو ختم کر دے گا کیونکہ یہ لاچارگی اور بے بسی نظاماتی ہے اور نظاماتی تسخیر (Transcendence) کا کوئی تصور عام پاکستانی عوام کی نظر میں معقول نہیں۔ وہ فوق البشر کی غیر مشروط پرستش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے "منزل نہیں رہنما چاہیے"۔ رہنما کا ہر فعل عوام کی نظر میں جائز ہے بشرطیکہ یہ عمل رہنما کی قوت / خدائی کا اظہار ہو۔

بھٹو کی طرح عمران خان نے بھی اپنی قوت کے اظہار کے لیے عوامی تعامل کا سہارا نہیں لیا بلکہ روایتی سیاسی اشرافیہ، سرمایہ کاروں اور ڈیپ سٹیٹ کے مقتدرین پر انحصار کیا۔ یہ گروہ عمران خان کی پرستش نہیں کرتے۔ وہ اس کی عوامی ربوبیت کو اپنے روایتی سیاسی اور معاشی تسلط کو فروغ دینے کے لیے استعمال کرتے ہیں اور اس روایتی اشرافیہ کی جماعتی قیادت کا رویہ تحریک انصاف کو ایک عوامی مزاحمتی تحریک نہیں بننے دیتا۔

تحریک انصاف کی روایتی قیادت ڈیپ سٹیٹ اور سامراج سے تصادم سے خائف اور مصالحت پر آمادہ ہے۔ لہٰذا ہر مزاحمتی عمل نامکمل اور ناکام رہتا ہے اور تحریک کی انتشار اور پسپائی پر منتج ہوتا ہے۔ اپنی فطری جرأت مندی کے باوجود عمران خاں نے کم از کم ابھی تک اس روایتی اشرافیہ پر حاوی ہونے یا اس سے نجات حاصل کرنے کی جرأت کا مظاہرہ نہیں کیا اور جلد یا بدیر یہ کم حوصلگی عمران خاں کو حاصل شدہ عوامی پرستش میں کمی کا باعث بنے گی۔

تحریک انصاف کی پالیسی ساز روایتی اشرافیہ تو ڈیپ سٹیٹ سے مصالحت پر آمادہ ہے اور عمران خاں کو مصالحت پر راضی کر رہی ہے۔ لیکن کیا ڈیپ سٹیٹ مصالحت کی ضرورت محسوس کر رہی ہے؟ اس میں شک نہیں کہ اگر مصالحت ہوئی تو ڈیپ سٹیٹ کی طے شدہ شرائط terms پر ہوگی۔ لیکن اگر اس مصالحت میں عمران خاں برسراقتدار آیا اور اس سے کم پر وہ راضی نہیں کیا جاسکا، تو کیا اس قسم کی مصالحت دیرپا ثابت ہوگی؟ ماضی کا تجربہ بتاتا ہے کہ اپنی عوامی پرستش کو برقرار رکھنے کے لیے عمران خاں کے لیے یہ ناگزیر ہو جائے گا کہ وہ

ڈیپ سٹیٹ کے نظاماتی تفوق کو محدود کرتا رہے۔

ڈیپ سٹیٹ کو عوامی تائید کی ضرورت کیوں ہے۔ پاکستان ایک دہریہ جمہوری ریاست ہے اور ریاستی دہریت اور جمہوریت کو فروغ دینے میں ڈیپ سٹیٹ کے سامراجی آقاؤں کی ترجیحات بھی شامل ہیں۔ لیکن ڈیپ سٹیٹ سامراجی جمہوری عمل کو جاری رکھنے کے لیے عوامی تحرک کے فروغ کو برداشت کرنے پر آمادہ نظر نہیں آتی۔ پاپولسٹ جماعتیں سامراج نواز ہو سکتی ہیں جیسا کہ مودی کے بھارت اور نیتن یاہو کے اسرائیل سے ثابت ہے لیکن پاپولسٹ ریاستوں کو برداشت کرنے کے لیے سامراج کو جو قیمت ادا کرنی پڑتی ہے فی الحال اس کی کوئی ضرورت پاکستان کے ضمن میں امریکا کو نظر نہیں آتی۔ پاکستانی ریاست جناح صاحب کے وقت سے لے کر آج تک ہمیشہ ایک تابع دار نیو کالونی بنے رہنے پر کمربستہ رہی ہے۔

عمران خان کی سامراج سے وابستگی پیچیدہ رہی ہے۔ وہ سامراج کا حلیف ہے۔ اس لیے اس نے اپنے دورِ اقتدار میں اسرائیل تک سے پاکستان کے تعلقات کو نارملائز کرنے کی کوشش کی تھی۔ وہ امریکا اور سعودی عرب کا باج گزار رہا ہے اور آج بھی یورپی اور امریکی مقننہ کے ممبروں کی حمایت اس کو حاصل ہوتی رہتی ہے۔ لیکن یوکرائن جنگ کے ابتدائی دور میں اس نے روس کا دورہ بھی کیا اور اپنی حکومت کی برطرفی کو برملا امریکی سازش کا نتیجہ بھی کہا۔ وہ اپنی خودمختاری پر سامراجی (امریکی یا چینی) گرفت کو کمزور کرنا چاہتا ہے اور اسے اس بات کا احساس ہے کہ سامراجی تابع داری اس کی عوامی پرستش کو مجروح کرنے کا باعث بن سکتی ہے۔ وہ ناصر اور تیتو اور نہرو کا پیرو ہے کوئی ہٹلر یا مسولینی یا شاویز نہیں۔

تحریک انصاف کے تجربہ سے اسلامی انقلابی کیا سیکھ سکتے ہیں؟

ہم اسلامی انقلابی ہیں۔ اسلامی انقلابی اس شخص کو کہتے ہیں جو مولانا مودودیؒ کے وضع کردہ

ان تین اجتہادات پر اعتقاد رکھتا ہے:

۱۔ اسلام ایک مکمل خود کفیل نظام حیات ہے۔

۲۔ مغرب کا وضع کردہ نظام حیات یعنی سرمایہ داری جاہلیت خالصہ ہے۔

۳۔ جاہلیت خالصہ کے خلاف جدوجہد میں ریاستی تحلیل مقدم حیثیت رکھتی ہے۔

اسلامی انقلابی وہ ہیں جو سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف ریاستی عمل کے ذریعے جدوجہد کرنے کا فرض کفایہ ادا کر رہے ہیں۔ ہم یہ فریضہ پاکستانی سرمایہ دارانہ نظام کے تناظر میں ادا کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ لہٰذا ہمارا تخاطب لازماً پاکستانی عوام سے ہے۔ پیپلز پارٹی، ایم کیو ایم اور تحریک انصاف کی پیش رفت سے واضح ہو گیا کہ پاکستانی عوام کی جذباتی اور دماغی کیفیت غلبہ دین یعنی اسلام کے نظم اجتماعی کے قیام اور فروغ کے لیے موزوں نہیں۔ وہ فوق البشر کی پرستش کرتے ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ

سروری زیبا فقط اسی ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی، باقی بتانِ آذری

پاکستانی عوام میں ایسے افراد کی تعداد محدود نہیں جو اپنی ذاتی زندگی میں شرع مطہرہ کے پابند ہیں۔ انہیں ہم مخلصین دین کہتے ہیں۔ ایک محتاط اندازے کے مطابق ملک میں مخلصین دین مجموعی آبادی کے ۹ یا ۱۰ فی صد تقریباً جو دو کروڑ کے لگ بھگ ہیں۔ یہ دو کروڑ مخلصین دین بھی نظم اجتماعی میں اپنی اسلامی شناخت کے اظہار سے گریزاں رہتے ہیں اور عوام کی طرح اپنی نظاماتی بے بسی اور لاچارگی کو دائمی اور فطری تصور کرتے ہیں۔ علمائے کرام، صوفیائے عظام، مبلغین اور معلمین کی مساعی جلیلہ کے نتیجہ میں مخلصین دین کی تعداد میں مستقل اضافہ ہو رہا ہے۔ مسجدیں بھری ہوئی ہیں۔ مدارس پھل پھول رہے ہیں۔ خانقاہوں اور مزارات پر ہجوم ہے۔ مسلکی جماعتوں کا کام بڑھ رہا ہے۔ شعائر دین کے تحفظ میں تحریک لبیک پیش پیش ہے اور فدایانِ ناموس رسالت کی کوئی کمی نہیں۔

لیکن مخلصین دین کی نظاماتی بے بسی، لاچارگی اور بے توقیری میں کوئی واضح کمی نہیں ہو رہی اور پاکستانی نظم اجتماعی کی دہریت (secularization) دن دوگنی رات چوگنی ترقی کر رہی ہے۔ پاکستانی ریاست پر سامراج کی گرفت مضبوط ہوتی جا رہی ہے اور مخلصین دین تماش بین کا کردار ادا کر رہے ہیں۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقامت دین کی ادائیگی کے لیے صرف اصلاحی اور تبلیغی جدوجہد کافی نہیں۔ جب نظام اقتدار دہریوں کے ہاتھوں میں رہے تو تبلیغ اور تعلیم اور اصلاح کی معاشرتی محنت ہمیشہ محدود رہتی ہے۔ مکہ میں ہجرت سے قبل لگ بھگ تین ہزار کی آبادی میں سے صرف سو کے قریب لوگ مشرف بہ اسلام ہوئے۔ جب ریاست کی طاقت میسر ہوئی تو لوگ جوق در جوق اسلام میں داخل ہوئے اور اصلاح اور تبلیغ کا کام بارآور ثابت ہونے لگا۔

لہٰذا پاکستان میں انقلاب کے اس مرحلہ میں ہمارا اصل کام مخلصین دین کو متحد اور منظم کرنا ہے۔ ہمیں ملک بھر میں پھیلی ہوئی مساجد کی بنیاد پر ایک ریاست درون ریاست قائم کرنے کی کوشش کرنا ہے تاکہ محلہ و بازار کی سطح پر نظاماتی اقتدار ائمہ مساجد کی قیادت میں مخلصین دین کے ہاتھوں میں آجائے اور مسجد میں اقتدار کا یہ نیٹ ورک معاشرے کو غیر دہریانہ، غیر جمہوری خطوط پر مرتب کرنے کی استعداد بتدریج حاصل کرتا رہے۔ ہماری احتجاجی اور انتخابی جدوجہد کا مقصد اسی مقامی اسلامی اداراتی اقتداری صف بندی کو منظم کرنا ہو۔ ہماری سامراج مخالفت محض زبانی کلامی نہ ہو بلکہ اس کی معاشرتی نظاماتی تحلیل پر منتج ہو۔ ہم سامراجی اسکولوں، سامراجی بینکوں، سامراجی این جی اوز کو اپنے محلوں، بازاروں، دیہاتوں اور شہروں سے باہر نکال دیں اور سامراجی ریاستی تعاونی معاہدوں کی تنفیذ کو ناممکن بنانے کی کوشش کریں۔

یہ کام ایک انقلابی اسلامی جماعت ہی انجام دے سکتی ہے۔ اصولاً جماعت اسلامی ایک اسلامی

انقلابی جماعت ہے۔ (تنظیم اسلامی اور تحریک اسلامی اصولاً انقلابی جماعتیں نہیں کیونکہ وہ ریاستی عمل کو غیر معینہ مدت تک ملتوی کر چکی ہیں) کیونکہ وہ مولانا مودودی کی تین بنیادی اجتہادات (اسلام ایک مکمل نظام حیات ہے، مغرب جاہلیت خالصہ ہے اور اقامت دین کے فرض کی ادائیگی میں سیاسی تعمل کی تقدیم) کو اصولاً قبول کرتی ہے اور جماعت اسلامی کا ایک عام کارکن اپنے اسلامی انقلابی تشخص کو قبول کرتا ہے۔

لیکن جماعت اسلامی عملاً کوئی اسلامی انقلابی جماعت نہیں۔ وہ ایک سوشل ڈیموکریٹ جماعت بنتی جا رہی ہے اور سرمایہ دارانہ عدل کے قیام کے لے ایسی رفاہ عامہ کی تحریکیں چلا رہی ہے جس کا کوئی تعلق فریضہ اقامت دین کی ادائیگی سے نہیں۔ اس کی بدترین مثال "حق دو کراچی کو" اور "بنو قابل" کی تحریکیں ہیں۔ اورالخدمت کا وہ کام ہے جو اقوام متحدہ کے تعاون سے انجام دیا جا رہا ہے۔ وہ ڈیپ سٹیٹ کے اتنے زیر اثر ہے کہ وہ اپنے مظاہروں کے فیصلہ سے متعلق حکومت سے جو سمجھوتا ہوا تھا۔ اس کی صریح وعدہ خلافی کے باوجود کوئی رد عمل ظاہر کرنے کی جرأت نہیں رکھتی۔ اس کے احتجاج، تحریک انصاف کے احتجاجوں کی طرح قطعاً ناکام ثابت ہو رہے ہیں اور اس قسم کے احتجاج سرمایہ دارانہ جمہوری تحکم کو مضبوط کر رہے ہیں۔

جماعت اسلامی کے امیر محترم نعیم الرحمان فرماتے ہیں "ابھی جماعت اسلامی اس پوزیشن میں نہیں کہ وہ نظاماتی انہدام کے لیے جدوجہد کرے"۔ ان کو اس کا احساس نہیں کہ وہ جماعت کو جس سمت میں لے جا رہے ہیں اس کے نتیجہ میں جماعت کی انقلابی صلاحیت بالکل فنا ہوتی جا رہی ہے اور جماعت ایک سرمایہ دارانہ رفاہی پریشر گروپ (Social Welfare group) بنتی جا رہی ہے۔ یہ جماعت اسلامی کی نظریاتی خودکشی کے مترادف ہے۔

ضرورت اس بات کی نہیں کہ جماعت سیاسی جدوجہد کو ترک کر کے روایتی اصلاحی جماعت بن جائے جیسا کہ بہت سے مخلصین دین اور سابق جماعتی علما کی رائے ہے بلکہ ضرورت اس

بات کی ہے کہ جماعت اپنی اسلامی انقلابی اساسیت کو اجاگر کرے۔ سوشل ڈیموکریٹ اقدامات کو ترک کرے، دستوری جکڑبندیوں کی تحلیل کی جستجو کرے، مخلصین دین کو علمائے کرام اور صوفیائے عظام کی قیادت میں متحد اور منظم کرنے کی کوشش کرے۔

تحقیق سے ثابت ہے کہ جب تک مجموعی آبادی کے تقریباً تین فیصد باشندے متحد اور منظم نہیں کیے جاتے اس وقت تک جمہوری ریاستوں میں طویل المدت تحریکات نہیں برپا کی جا سکتیں اور جو احتجاج اور انتخابی عمل طویل المدت تحریکات کی شکل اختیار نہیں کر پاتے وہ انقلاب کا پیش خیمہ ثابت نہیں ہوسکتے۔ اس قسم کا دیرپا عوامی تحرک پاکستان کی تاریخ میں کبھی برپا نہیں کیا جاسکا اور یہی وجہ ہے کہ ۱۹۶۸ء اور ۱۹۷۷ء میں مزاحمتی جدوجہد کے نتیجہ میں ریاستی اشرافیہ میں تبدل تو عمل میں آیا لیکن رائج شدہ نظم اجتماعی اور اس نظم اجتماعی کی سامراجی پیوستگی قائم رہی۔

پاکستان میں ملک کی بالغ آبادی کے تین فی صد کی تعداد تقریباً تیس لاکھ بنتی ہے۔ اسلامی انقلابی جدوجہد کو موثر انداز میں جاری رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ تیس لاکھ افراد کو اسلامی انقلابی خطوط پر ادارتی صف بندی کرکے اس طرح منظم اور متحد کیا جائے کہ وہ ریاستی اقتدار پر فی العمل قابض ہوتے چلے جائیں۔ اقتدار یا غلبہ عملی ہو محض علامتی نہ ہو۔ ان معنوں میں کہ معاشرتی سطح پر دہریہ ریاستی تحکم کی تنفیذ بتدریج کمزور ہوتی چلی جائے۔ یہ معاشرہ کو غیر جمہوری خطوط پر از سر نو مرتب کرنے کا عمل ہے اور اس کو جاری رکھے بغیر دستوری نظاماتی تناظر میں نہ احتجاج انقلابی پیش رفت پر منتج ہوسکتے ہیں نہ انتخابی جدوجہد۔

اگر جماعت اسلامی اپنی اصولی انقلابی شناخت کا اپنے عمل میں اظہار کرتی ہے تو اسے جلد یا بدیر اس کام کا بیڑا اٹھانا ہو گا۔ اس نے ایسا نہ کیا تو پاکستان میں مولانا مودودیؒ کے تین کلیدی اجتہادات (اسلام ایک مکمل خود کفیل نظام زندگی ہے؛ مغرب جاہلیت خالصہ ہے؛ دور حاضر میں اقامت دین کا فریضہ ادا کرنے کے لے سیاسی عمل کی تقدیم لازمی ہے) بے معنی ہو جائیں

گے۔ جماعت پر ریاست قبضہ کر لے گی اور وہ سیکولر سرمایہ دارانہ نظم اجتماعی میں ضم ہو کر ایک سوشل ڈیموکریٹ پریشر گروپ بنتی چلی جائے گی۔

دیکھو کہیں اجڑے نہ ہمارا یہ باغیچہ
اس کو لہو سے اپنے شہیدوں نے ہے سینچا
اس کو بچانا جان مصیبت میں ڈال کے
جماعت کو رکھنا میرے یارو سنبھال کے

***

کوئی لینن کا پجاری کوئی لنکن کا مرید
پیروئے احمد مختار ﷺ نہ تو اور نہ میں

☆

نیست در خشک و ترِ بیشۂ من کوتاہی
چوبِ ہر نخل کہ "منبر" نشود دار کنم

نظیری نیشاپوری

Editorial

The Revolution Will Come, My Friend. It Surely Will!

What Is Revolutionary Action?

Revolutionary action refers to the pursuit that results in the reorganization of an existing system of governance. Revolutionary action is a struggle that continues over a long period. Revolution itself, however, is an event.

The reorganization of the system of governance becomes necessary when the system fails to align with the values prevailing in a society. Under such circumstances, resistance emerges, advocating for the reorganization of the system of governance. When revolutionary forces successfully take control of the system of governance (i.e., the state), the revolutionary event occurs.

In Islamic history, the concept of revolution is an unfamiliar one. The reason is that, prior to colonial domination, the Islamic state endured for nearly 1,200 years. Collective decisions in governance were made based on *Shariah Mutah*ara (the holy Law of God) and in the light of Islamic disciplines (especially *Fiqh* and *Kalam*). The ruler was subject to *Shariah Mutahara* and, in this sense, was regarded as the 'shadow of Allah' (ظل اللہ). The system of governance remained aligned with societal values, traditions, and institutional arrangements.

Colonial conquest destroyed the Islamic state in the Muslim world. As a result of the struggle of Islamic

scholars and Sufis, Islamic individuality and society were preserved to a large extent, but the system of governance was reorganized purely along capitalist and secular lines. Consequently, the reorganization of the system of governance is an unavoidable need in the Muslim world today.

The Necessity of Islamic Revolutionary Struggle in the contemporary world

The necessity of the Islamic revolutionary struggle in the present era was realised by two great Imams (leaders). Imam Khomeini (may Allah have mercy upon him), in his treatise *"Wilayat -e-Faqih/The Islamic Government"*, insisted that in the absence of the Islamic state, it is the primary responsibility of *Fuqaha* (jurists) to struggle for the revival of the Islamic state and to continue the Islamic revolutionary process.

The faqeeh is the والی of the Ummat – the وارث of Prophets. The faqih was the guardian of the observance of the Shariah and the supremacy of the Islamic knowledges for over 12 hundred years in all Islamic states. Our Imam argues that it is the faqih's primary responsibility to deconstruct the secular neo-colonial state and re-establish the systemic rule of the Shariah and the Islamic knowledges.

In the subcontinent, Maulana Maududi (may Allah have mercy upon him) emphasized in his numerous writings that Islamic individuality and society cannot be preserved without the struggle for establishing the hegemony of the Islamic way of life (Ghalba-e-Deen). His two foundational ijtihads—(1) Islam is a comprehensive, self-sufficient system and (2) the West

is pure ignorance (*Jahiliyyah Khalisah*)—demand that it's impossible to fulfill the duty of establishing the systemic hegemony of Islam (اقامت دین) in the present age without continuing Islamic revolutionary struggle.

Therefore, the Islamic revolutionary struggle has two objectives:

- To overthrow the secular capitalist governance system.
- To reorganize the governance system on the basis of Islamic texts (نصوص).

In this sense, Islamic revolutionary struggle is fundamentally different in nature from those efforts that do not aim to overthrow the capitalist governance system but only seek to reform it. For example, socialism, which embraces capitalist values (freedom, progress, and equality), struggles for a purported class-based transformation of the governance system but does not challenge the supremacy of the rule of capital. In contrast, Islamic revolutionaries are struggling to dismantle the capitalist system entirely and do not seek to make internal structural changes within it.

Revolutionary struggle is necessarily a long-term endeavour. As Imam Mehdi Bazargan said, *"The path of the Islamic revolution is a long road."* Islamic revolutionaries are struggling for the complete destruction of the capitalist system. Capitalism is a global system that has been progressing step by step since the twelfth century and today it dominates the whole world. The periphery of this system (i.e., the regions where capital's dominance is not fully

entrenched) is constantly shrinking, and the Islamic revolutionary struggles exist within the context of this dominance, striving to amplify the contradictions inherent in the system. These contradictions are multifaceted. They have ideological, doctrinal, societal, governmental/state level, and cultural expressions. Therefore, the Islamic revolutionary struggle must be pursued at all levels – ideological, societal, and state levels – simultaneously. Our ability to influence thoughts and beliefs, and society and state, should continue to grow. This publication is an effort to enhance this capacity.

Islamic Revolutionary Struggle in Pakistan

The Islamic revolutionary struggle in Pakistan is currently at a standstill. The social base for such a struggle is present but no effort is being made to develop a revolutionary process on it. The social foundation for Islamic revolutionary struggle is provided by the individuals who adhere to the demands and injunctions of *Shariah* in their personal lives. These individuals, referred to as *Mukhlisin-e-Deen* (sincere followers of Islam), are estimated to constitute approximately 10.9% of Pakistan's total population in 2024. In other words, about 21 million people prioritize adherence to *Shariah Mutah*ara (God's holy Law) in their personal lives.

For the last 1,300 years or so, scholars and great Sufis have continued the work of Da'wah and Tabligh on a wide scale. For almost 1,100 years, these efforts were supported by Islamic states. When the Islamic state collapsed in the 19th century, depriving the

Islamic cause of state power, great scholars and Sufi masters devised a strategic plan that resulted in the preservation of Islamic disciplines and Islamic society to a large extent.

Since the establishment of Pakistan, Alhamdulillah, the work of *Dawah* and *Tabligh* has continued to spread, and as this work is spreading, the number of *Mukhlisin-e-Deen* is increasing and the social foundations of the Islamic revolutionary struggle are expanding.

However, the leadership of Islamic scholars has come to see the loss of state power as inevitable and eternal. As a result, a vast number of *Mukhliseen-e-Deen* have become disengaged from the collective process of the Islamic revolutionary struggle. They have confined the expression of their Islamic identity to their private lives, and have come to accept their powerlessness vis à vis the state apparatus as *fait accompli*, and have reconciled themselves with the secular system of governance. Nationalism, democracy, and the Islamisation of capitalist contracts have become prevalent (the worst form of which is Islamic banking). The struggle for establishing Islamic state, ensnared in the shackles of constitutional framework, has become a tool for providing a justification for the rule of the law of capital.

For the great majority of *Mukhliseen-e-Deen*, the concept of Islamic revolutionary struggle has become completely alien. The Ulema accused Maulana Maududi of inventing "political Islam," and Maulana Maududi's own Jamaat, Jamaat-e-Islami, also got

stuck in the quagmire of constitutionalism and practically relinquished the Islamic revolutionary struggle.

واعظِ قوم کی وہ پختہ خیالی نہ رہی
برق طبعی نہ رہی، شُعلہ مقالی نہ رہی
رہ گئی رسمِ اذاں، رُوحِ بِلالی نہ رہی
فلسفہ رہ گیا، تلقینِ غزالی نہ رہی

The Vision of This Publication

Jamaat-e-Islami is, in principle, an Islamic revolutionary party. It views Islam as a complete, self-sufficient system of life. However, the party has sought reconciliation with the very system— i.e. capitalism — that renders the systemic hegemony of Islam impossible. It has practically retreated from Maulana Maududi's ijtihad that "the West is pure ignorance" and is seeking accommodation within democratic system of governance. The concept and mention of Islamic revolution has completely disappeared from its discourse. It has embraced Muslim nationalist and social-democratic ideologies. It is fast becoming a social welfare organization. Yet, the sense of Islamic revolutionary struggle still exists in the hearts of its ordinary members.

Most of the people involved in the editorial board of this magazine are associated with the Jamaat-e-Islami and the purpose of the magazine is to articulate and promote Maulana Maududi's three foundational ijtihads:

- The struggle for establishing the Islamic state

during the era of global capitalist hegemony is obligatory and primary.

- Islam is a comprehensive and self-sufficient system of life.
- The West (i.e., capitalism) is pure ignorance (*Jahiliyyah Khalisah*).

Articles, Objectives & Audience

The primary audience of this publication are ulema and students of Islamic madrasas. We will attempt to formulate a case for the necessity of establishing the Islamic state and the necessity of Islamic revolutionary process in the modern era. We will present this case to the Ulema and students for their endorsement and critique. The aim is to organize *Mukhliseen-e-Deen* under a collective framework for the establishment of Islamic authority and to broaden the social and collective foundations of the Islamic revolutionary struggle.

In the same series of articles, an attempt will be made to formulate a justification for the Islamic revolutionary process. We will also highlight the ideological, state level, and social contradictions inherent in the global capitalist system today. We will focus particularly on imperialist strategy in order to explain the nature of the systemic imperialist/ capitalist domination of the Muslim world.

We will also attempt to address those brothers who are convinced of the Islamic revolutionary struggle in principle. We suspect that the majority of these brothers are current or former members of Jamaat-e-Islami (and perhaps Tanzeem-e-Islami and Tehreek-e-

Islami as well). We will try to present to them a strategic framework to continue the Islamic revolutionary process in Pakistan. Additionally, we will also address those brothers in these Islamic parties who now consider the Islamic revolution to be impossible in the country and are content on making these parties capitalist social welfare interest groups.

All readers are requested not to consider the material presented in this publication as the final word but as the beginning of an effort. We welcome critical feedback from readers and suggestions for improvement.

May Allah SWT sustain this effort and make it a means of strengthening the Islamic revolutionary struggle in the country.

وقال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها إن ربي لغفور رحيم
(هود ٤٢)

And (Noah) said, "Embark therein: In the name of Allah is its sailing and its anchorage. Surely, my Lord is Ever Forgiving, Most Merciful." (Surah Hud, 11:41)

قال ابن كثير الدمشقي رضي الله عنه: أي: بسم الله يكون جريها على وجه الماء، وبسم الله يكون منتهى سيرها، وهو رسوه

می شود پردۂ چشم پر کاہے گاہے
دیدہ ام ہردو جہاں را بنگاہے گاہے
وادیٔ عشق بسے دور و دراز است ولے
طے شود جادۂ صد سالہ بہ آہے گاہے

در طلب کوش و مدہ دامن امید ز دست
دولتے ہست کہ یابی سر راہے گاہے

اقبال رحمۃ اللہ علیہ

References & Notes

1) Imam Khomeini, R. (1981). *Governance of the Jurist: Islamic Government* (H. Algar, Trans.). Qom, Iran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (Original work published 1970). The concept of ولایتِ فقیه is not a new one. One can find it in the writings of our Imam Muhammad bin Muhammad al-Ghazali. For example:

»وخَلَق الدنيا زادًا للمَعاد؛ ليُتناوَلَ منها ما يَصلُح للتزوّد، فلو تناولوها بالعدل لانقطَعَت الخصوماتُ وتعطّل الفقهاءُ، ولكنّهم تناولوها بالشهوات؛ فتولّد!ات منها الخصوماتُ؛ فمسَّت الحاجةُ إلى سلطانٍ يَسُوسُهم، واحتاج السلطانُ إلى قانونٍ يَسوسُهم به؛ فالفقيهُ هو العالِمُ بقانون السياسة وطريقِ التوسّط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات؛ فكان الفقيهُ معلِّمَ السلطان ومرشِدَه إلى طرق سياسة الخَلْق وضبطِهم؛ لينتظِمَ باستقامتهم أمورُهم في الدنيا.

ولَعَمْري إنه متعلّق أيضًا بالدين، لكن لا بنفسه، بل بواسطة الدنيا؛ فإنّ الدنيا مزرعةُ الآخِرة، ولا يتمّ الدينُ إلا بالدنيا.

والمُلكُ والدين تَوْأمان؛ فالدينُ أصلٌ، والسلطانُ حارسٌ، وما لا أصل له: فمَهدوم، وما لا حارس له: فضائع، ولا يَتمّ المُلكُ والضبطُ إلا بالسلطان وطريقِ الضبط في فصل الحكومات بالفقه۔ «الحُجّة الغزاليّ، "الإحياء"١:١٧

2) For Maulana Maududi's Ijtihads mentioned in the text, see, Maududi, A. A. (1955). *Islami Tehreek aur Uske*

Ussool wa Mubadi [The Islamic Movement and Its Principles and Objectives]. Lahore, Pakistan: Islamic Publications. Maududi, A. A. (1948). *Islam ka Nazriya-e-Siyasat* [Islam's Political Philosophy]. Lahore, Pakistan: Islamic Publications.

3) Maulana Maududi's Ijtihads are ultimately based in Imam Shah Waliullah Dehlvi's (d. 1762) writings. See his magnum opus '*Hujjatullah-il-Baligha*' and other writings.

4) For theoretical underpinnings of the views presented here, see Ansari, J. A. (2017), *Capitalist Values and Ideologies: An Islamic Approach*, BCC&T Press, University of Karachi. Ansari, J. A. (2016), *Rejecting Progress and Freedom: An Islamic Case against Capitalism*, Kitab Mehal, Darbar MArket, Lahore.

5) For Mehdi Bazargan's views see Bazargan, M. (1984). [Eng. trans.] *Enghelab-e-Iran dar do harakat* [The Iranian Revolution in Two Stages]. Tehran, Iran: Sherkat Sahami Enteshar.

The Impact of IMF Loans on Pakistan's Economy and Remedial Measures for the Debt Crisis

By Aijaz Rasheed and Younus Qadri

A 37-month Extended Fund Facility Agreement (EFF) with a total value of around $7 billion has been agreed upon between the International Monetary Fund (IMF) and the Pakistani authorities. The 2023 Stand-by Agreement (SBA) laid the groundwork for this agreement, which will build upon it.

There are a variety of arrangements that allow Pakistan to receive loans from the IMF. Countries with long-term structural weaknesses that are causing significant imbalances in their medium-term balance of payments can apply for financial aid through the Extended Fund Facility (EFF). Countries experiencing difficulties with their balance of payments can apply for short-term financial aid through the Stand-by Arrangement (SBA). Developed and developing market nations alike have relied on this IMF lending. Three year approvals are the norm, four-year approvals are possible in order to execute comprehensive and long-lasting structural reforms. The loans are paid back in 12 equal semiannual installments over a period of 4½-10 years.

During Shahbaz Shareef's first tenure as prime minister (11 April 2022 - 13 August 2023), Pakistan

took out a short-term loan through a nine month SBA, which was approved by the Executive Board on July 12, 2023. During Shahbaz Shareef's second tenure (March 03, 2024 to date), the Board's decision permits an immediate disbursement of $1.1 billion on April 29, 2024, bringing the total disbursements under the arrangement to $3 billion.

In return for financial resources, the International Monetary Fund (IMF) demands compliance with a set of policies or conditions. In addition to requiring governments to provide collateral when applying for loans, the International Monetary Fund (IMF) also demands that governments seeking assistance implement policy reforms to address macroeconomic imbalances. The money is held back on a periodic basis unless certain requirements are fulfilled. A decision made by the executive board in 1952 introduced the idea of conditionality, which was subsequently included in the Articles of Agreement. According to the IMF authorities, the EFF program primary policy objectives include:

1. Austerity measures: Sustainable debt-based fiscal adjustment
2. Devaluation of currencies to eliminate foreign exchange control
3. Reducing or eliminating tariffs and other trade barriers
4. Raising investment "stability" (through allowing

domestic facilities to be opened in addition to foreign direct investment)

5. Tight monetary policy
6. Restructural changes, with an emphasis on making the energy sector viable,
7. Privatization: Sale of a significant state-owned company (SOE) and divestment (The inverse of an investment is a divestment).

Instead of focusing on improving economic conditions, all of these recommendations have been imposed on Pakistan with the intention of making its economy more dependent on imperialism and enabling it to repay its overall foreign debt as well as the IMF loans.

Depending on loan terms and international financial markets, the International Monetary Fund has maintained historically low interest rates for their programs in recent years. Budget deficits and interest payments on International Monetary Fund loans are closely related because they both concern the fiscal management of a country. With Pakistan's situation in mind, this analysis examines how these factors interact with one another. In order to repay a loan from the International Monetary Fund (IMF), Pakistan must first pay interest on the loan at regular intervals and then repay the principal. The amount borrowed, the kind of loan program, and the interest rate in effect at any given time determine the interest payments. While

the interest rates on most IMF loans are quite low, the sheer size of the loans means they can still end up being a major drain on government coffers. Paying back its IMF loans will have an impact on Pakistan's foreign reserves because the loans are usually denominated in foreign currency, most often SDRs or US dollars.

Budget deficits, in which government spending exceeds revenue collected through taxes and other means, have long been a feature of Pakistan's fiscal policy. To cover these deficits, Pakistan often borrows money, either from its own citizens or from foreign organizations like the International Monetary Fund (IMF). A large chunk of Pakistan's budget has gone toward paying off debt in recent years, which has had an impact on the budget deficit. According to recent statistics, more than 40% of Pakistan's yearly budget goes toward paying off debt, including interest on loans from the International Monetary Fund and other borrowings. Interest payments on Pakistan's debt increase as the country takes on more debt, especially in times of economic crisis. A worsening of the budget deficit might result from the mounting debt. Essential government expenditures like health, education, infrastructure, and development initiatives are severely curtailed due to a large portion of the budget going toward debt servicing, which includes payments

to the International Monetary Fund. This makes achieving fiscal stability and reducing the deficit more difficult for Pakistan. Pakistan might get caught in a vicious cycle if it borrows more money to pay off its mounting interest and other obligations. In the long run, this increases the debt load, which means higher interest payments and wider budget deficits. The government's ability to invest in long-term developmental initiatives, which are crucial for sustainable growth, is hindered by elevated interest payments. Inflationary pressures, which lead to currency devaluation, are a common outcome of large deficits. Managing Pakistan's external obligations, such as repayments to the IMF, becomes more challenging when the country experiences frequent instances of inflation and currency devaluation during periods of fiscal strain. Pakistan runs the risk of becoming stuck in a debt trap if it continues to rely on borrowing to pay its debt and manage its deficit. In this scenario, a substantial amount of borrowing would go towards repaying previous loans.

The privatization of state-owned enterprises (SOEs) in Pakistan, often a condition of IMF loans, has several negative impacts on the economy. It leads to higher unemployment due to downsizing, along with reduced public access to essential services as privatized companies prioritize profit, potentially

leading to higher prices. Privatization often concentrates wealth and economic power among a few, sometimes involving foreign ownership of key assets. The government may face long-term revenue losses, and the process can be marred by corruption and mismanagement. Workers may experience weaker labour protections and reduced union power. Privatizing strategic industries can also lead to loss of control over critical sectors, compromising national interests. Additionally, private firms may prioritize short-term profits over long-term investment, neglecting less profitable regions. Privatization often sparks public backlash and fails to significantly improve efficiency, while sometimes still requiring government bailouts.

The policy of devaluation is not beneficial to Pakistan since Pakistan exports various labour intensive goods, such as textiles, garments, leather and agricultural products. To produce these exports, Pakistan imports raw materials, including cotton, synthetic fibers, automotive parts, the agricultural and pharmaceutical sectors import fertilizers, pesticides, and active ingredients. This reliance on imported inputs is crucial for the production of exportable goods and highlights the interconnected nature of global trade and supply chains. In this scenario, currency devaluation can enhance export competitiveness, the

increased cost of imported raw materials and potential inflationary pressures may limit the overall positive impact on the trade balance and economic stability. A currency devaluation raises the cost of foreign loans in local currency, which puts strain on foreign reserves and increases debt repayment obligations and interest expenses. Pakistan's economy may be strained as a result, particularly if export revenue and foreign exchange inflows do not increase quickly enough to offset the increased debt load.

In conclusion we can say that IMF-imposed austerity measures in Pakistan, aimed at reducing fiscal deficits, have had several negative consequences and have backfired in more ways than one. Among these, a decline in economic growth and industrial production has resulted from government spending cuts and tax increases. The devaluation of the currency and the elimination of subsidies both contribute to rising prices, which is known as inflation. Public sector job losses and privatization exacerbates poverty and unemployment, while regressive taxation deepens inequality by disproportionately impacting the poor. Political instability rises as a result of public protests and backlash, and public services like healthcare and education reminn underfunded. Pakistan will likely have to resort to additional borrowing in the future because, while austerity measures may alleviate

economic hardship in the short term, they do little to fix underlying structural problems.

In what follows, we concentrate on important indicators like GDP growth, inflation rates, trade deficits, and currency devaluation to put forth a data-driven study of how IMF policies have affected Pakistan's economy. The following is how, chronologically, each of these measurements fit into the effects of the IMF intervention:

1. GDP Growth (Historical Context and IMF intervention periods)

Pakistan has historically achieved higher growth rates before entering into repeated IMF programs. Here's a look at the GDP growth trend:

Table 1: GDP growth

Year	GDP Growth (%)	IMF Program Periods
2004	7.5	No IMF program
2005	9	No IMF program
2006	5.8	No IMF program
2008	1.7	IMF Stand-By Agreement (2008)
2010	2.6	IMF Program (2008-2010)
2013	3.7	IMF Extended Fund Facility (2013)
2018	5.5	No IMF program

2019	1.9	IMF Program (2019-present)
2020	-0.9	IMF Program (2019-present)
2023	-2.7	IMF Program (2019-present)
2024	3.38	IMF Program (2019-present)
Sources: Pakistan Bureau of Statistics (PBS), SBP, IMF		

As shown in table 1 Pakistan experienced higher growth rates (6-8%) before IMF interventions. Since entering IMF programs, growth has slowed, with the economy contracting by -2.7% in 2023 under austerity and economic tightening measures.

2. Inflation Rates (Impact of IMF Programs)

Table 2: Inflation rate

Year	Inflation Rate (%)	Remarks
2000-2007	3.1% - 9.3%	Before IMF conditional loan
2008-2012	7.6 %- 20.28 %	IMF SBA, currency devaluation
2013-2018	3.8 %- 8.6 %	Post-IMF impact
2019	10.7	IMF program starts
2020	9.7	Continued IMF impact
2022	25	Devaluation and subsidy cuts
2023	27.6	Post-IMF

		intervention
2024	24.5	Post-IMF intervention
Sources Pakistan Bureau of Statistics (PBS), SBP, IMF		

Prior to the 2019 IMF program, inflation mostly stayed in the single digits, but it sharply increased to double digits afterward. This rise is the result of measures taken frequently in IMF-driven austerity plans, such as cutting subsidies, devaluing currency, and raising indirect taxes.

3. Trade Deficit Trends

Table 3: Export, import and trade deficit

Year	Exports (Billion USD)	Imports (Billion USD)	Trade Deficit (Billion USD)
2003	12.1	13.7	-1.6
2010	19.69	34.71	-15.02
2013	24.80	44.95	-20.15
2018	23.22	60.86	-37.64
2019	22.53	50.76	-28.23
2022	32.46	72.05	-39.59
2023	35,472	61,333	-25.861
2024	38,904	63,275	-24,371

Post-IMF periods, especially from 2019 onwards, show a sharp increase in the trade deficit, as exports lag behind the rising cost of imports. Trade

liberalization policies promoted by the IMF allowed cheap imports, but this hurt local industries, leading to an uncompetitive manufacturing sector.

4. Currency Devaluation (IMF's Influence on Exchange Rates)

Table 4: Exchange rate

Year	Exchange Rate (PKR/USD)	Remarks
2017	105	Pre-IMF devaluation
2018	138	Start of devaluation (IMF conditionality)
2019	160	Under IMF program
2022	225	IMF conditions, devaluation continues
2023	295	IMF-related devaluation, high inflation
2024 (Jan-Aug)	278.39	IMF-related devaluation, high inflation

Under IMF agreements, the exchange rate is allowed to depreciate to correct external imbalances. However, this devaluation has increased import costs, leading to inflation and worsening the trade deficit due to higher energy and commodity import prices.

5. Pakistan's Internal and External Debt and debt servicing

Internal debt includes borrowing from local sources, like domestic banks, non-banking financial

institutions, and the public. **Sources of Domestic Debt** are Treasury bills, Pakistan Investment Bonds (PIBs), National Savings Schemes.

Table 5: Debt of Pakistan

Year	Domestic Debt (PKR trillion)	External Debt (USD billion)	Domestic Debt Servicing (PKR trillion)	% of Govt. Revenues	External Debt Servicing (USD billion)	% of Foreign Exchange Reserves
2018	16.4	95.2	1.9	35%	7.5	35%
2019	20.7	110.7	2.4	40%	9.5	45%
2020	23.7	115.7	2.8	42%	11.4	50%
2021	26.3	130.6	3.3	44%	13.8	60%
2022	31.0	130.2	4.0	50%	15.5	70%
2023 (est.)	37.4	125.7	4.5	53%	23.0	95%
2024 (June)	47.1	130.5	7.2	54%	16.9	119%

External debt consists of borrowing from international institutions (IMF, World Bank), foreign governments, and issuing bonds. **Sources of External Debt** are IMF, World Bank, bilateral loans from countries (China, Saudi Arabia, etc.), commercial loans, Eurobonds, and Sukuk.

Pakistan's Debt Servicing

Domestic debt servicing has consumed an increasing share of government revenues, largely due to higher interest rates and growing short-term debt obligations. Rising external debt servicing obligations have severely strained Pakistan's foreign exchange

reserves, which fell below **USD 4 billion** in early 2023, covering less than one month of imports.

Total debt servicing (Domestic + External)

Combined Data

Table 6: Combined data

Year	Total debt servicing (PKR trillion)	Total debt servicing (USD billion)	Total Expend. (PKR trillion)	Total debt servicing as %age of Total Expend.	Fiscal Deficit (PKR trillion)
2018	1.9 + (0.0075 * 138) = 2.93	21.23	6.6	44%	1.4
2019	2.4+(0.0095*160) =3.92	24.50	8.3	47%	2.5
2020	2.8 + (0.0114* 160) = 4.62	28.88	9.6	48%	3.3
2021	3.3 + (0.0138* 162) =5.53	34.14	10	55%	3.1
2022	4 + (0.0155* 225) =7.48	33.24	12.2	61%	4.3
2023	4.5 + (0.023* 295) =11.28	38.24	14.5	78%	5.5

Total debt servicing: The combined total interest payments reflect the rising burden of servicing both internal and external debts. The total is projected to increase significantly, affecting fiscal space.

- **GDP Growth**: Pakistan's growth was significantly higher (6-8%) before IMF interventions. Under IMF programs, growth contracted sharply, with a negative growth rate of -2.7% in 2023.
- **Inflation**: Inflation remained in single digits before the 2019 IMF program, but IMF-induced

devaluation and subsidy cuts pushed inflation into double digits, reaching over 27% in 2023.

- **Trade Deficit**: Trade liberalization led to a widening trade deficit. Exports couldn't keep up with the rising import bill, particularly post-2003, as the trade deficit reached $39.8 billion by 2022.
- **Currency Devaluation**: Frequent IMF-driven currency devaluations worsened inflation and import costs, pushing the exchange rate from PKR 105/USD in 2017 to nearly PKR 295/USD in 2023.

Thus, data confirms that IMF policies, particularly austerity, devaluation, trade liberalization, and privatization, have contributed to slower economic growth, higher inflation, a worsening trade deficit, and increased cost of living in Pakistan.

Remedial measures

Elimination of interest from all debt

For many Muslims in Pakistan, adhering to Shariah principles, particularly the prohibition of riba, is considered a fundamental duty. This duty is seen as vital not only for an individual but for the overall economic and spiritual well-being of society. We call for the immediate implementation of the Federal Shariat Court's rulings, demanding the elimination of interest from the economy and urging the government to reform the financial system in accordance with the

Islamic teachings. Entering into the IMF $ 7 billion ESAF makes implementation of the shariat court decision on Riba (to which the government is firmly committed) by 2027 impossible.

In recent years, over 40-50% of Pakistan's budget has been allocated to domestic debt servicing, predominantly for interest payments. Approximately 4 trillion PKR of the overall budget of 9-10 trillion PKR is allocated to this singular expenditure. The projected budget deficit for FY 2023-2024 was 6.54% of GDP, equating to around 7.57 trillion PKR. The outstanding 3.75 trillion PKR is required to address the expenses, which can be achieved by either curtailing expenditures or expanding the revenue base. The aggregate, inclusive of external debt servicing, totals Rs 11.28 trillion. The abolition of interest payments, which constitute the bulk of debt servicing, will result in a budget surplus. This will allow our economy to extricate itself from IMF conditional loans and create an autonomous economic framework, escaping the Austerity Trap, unreasonable currency depreciation, draconian trade liberalization policies, and excessively stringent monetary policies. We recommend that the government:

(a) Announce a moratorium on repayment of the principal foreign debt for ten year period and enter into negotiation with foreign auditor institutions

(b) Cancel all interest payment on foreign debt

(c) Cancel all domestic debt obligations

(d) restructure individual domestic debt along with sharia backed musharika/modarba rules (for instance by linking the rate of payments on domestic private debt to rate of growth of GDP or rate of growth of specific economic sector).

The internal interest payment can be promptly eradicated without external coercion or complications. The debt repudiation policy can be done legally without external repercussions.

Debt repudiation policy:

Repudiating external debt owed by governments has been common practice since the beginning of the 19th century. In capitalist international law an attempt to legitimate repudiation has developed in the context of the doctrine of "odious" debt. This doctrine is based on a series of jurisprudential procedures and has been discussed at length by bodies such as the UN International Commission, the IMF and World Bank. The doctrine originates in the work of Alexander Sack, a Russian lawyer who fled to the USA after the Bolshevik Revolution. Sack argued that "if a despotic power incurs a debt not for the needs or in the interest of the State, but to strengthen its despotic regime, to repress its population that fights against it, etc., this debt is odious for the population of the State" and a

new legitimate regime does not have an obligation to repay debt agreements contracted by the old regime(s). Table 1 lists some of the major instances of debt repudiation during the last two and a quarter centuries. The list does not include instances of default such as those of Afghanistan in 1999 or Sri Lanka, Lebanon, Argentina and several other countries following the COVID-19 epidemic.

Table 7: Debt repudiation country and period

Country	Year
United States	1830s, 1860s, 1870s
Portugal	1857
Mexico	1866, 1867, 1881, 1910, 1942-43
Peru	1886, 2006
Cuba	1898
UK	1899, 1900
USSR	1918, 1921, 1924
The Baltic Republics of the USSR	1920
Costa Rica	1922-23
Brazil	1942-43
China	1949-52
Indonesia	1956
Algeria	1961

Iran	1979
Latvia	1991
Estonia	1991
Lithuania	1991
Namibia	1994
Timor	1999-2000
Iraq	2004 *
Paraguay	2005
Sera Leone	2006
Egypt	2006
Jamaica	2006
Ecuador	2009
Source: Toussaint E. (2019) The Debt System, p. 132-33 *during USA occupation.	

To declare Pakistan's debt as odious debt under international law, a legal strategy needs to be developed with the assistance of legal advisors who specialize in international finance and law. The odious debt doctrine argues that if a debt is incurred by a regime for purposes that do not benefit the nation, and creditors are aware of the improper purposes, the debt is considered illegitimate and can be repudiated.

Other policies

After eliminating odious debt, the government could immediately implement **credit planning**, a

strategic approach for directing financial resources toward priority sectors. This framework would guide the financial sector in allocating loans to critical industries such as agriculture, small and medium enterprises (SMEs), infrastructure, and social welfare, ensuring that credit is extended based on economic needs. This targeted approach would ensure that loans are directed toward projects that generate social and economic value, rather than serving speculative or purely profit-driven motive.

The privatization of state units, particularly in utility sectors, should be abandoned. The production and distribution of essential services like electricity and gas should be the state's responsibility, ensuring these resources are provided to industries at concessional rates. Since electricity and gas are fundamental inputs for industrial and services production, offering them at lower costs would enable industries to reduce production expenses, enhancing their competitiveness in both domestic and global markets.

Trade policy should not rely on devaluation as a means to boost exports; instead, a managed fixed exchange rate should be established to promote trade in alignment with the country’s economic advantages. Trade liberalization, which harms domestic industries, should be abandoned and replaced with an import

substitution policy to protect and strengthen local production.

Pakistan's geopolitical situation necessitates a sovereign economic policy that prioritizes national security, particularly by strengthening defense capabilities. In today's world, defense is increasingly linked to control over telecommunications and internet services, which are vital for intelligence, communication, and cybersecurity. To safeguard its strategic interests, Pakistan should reduce reliance on Western-controlled internet services and develop its own independent information infrastructure, similar to China's approach. By creating a secure and self-reliant digital ecosystem, Pakistan would not only enhance its defense mechanisms but also protect its data, communication networks, and sensitive government information from external surveillance or cyberattacks. This move would align with national security objectives and support broader economic independence, reducing vulnerabilities tied to global dependencies. Furthermore, a localized system could promote innovation in the tech sector, fostering domestic growth and technological advancement in critical industries.

Conclusion

The IMF's Extended Fund Facility and Stand-by Agreement have been instrumental in increasing

Pakistan's fiscal and balance of payments deficits as these programs often come with strict conditions like currency devaluation, austerity measures, privatization of state-owned enterprises, and trade liberalization. These conditions have worsened Pakistan's long-term economic challenges, such as job losses, decreased access to essential services, and increased reliance on foreign ownership. Additionally, austerity measures have slowed economic growth, increased unemployment, and worsened inflation, straining Pakistan's foreign reserves and fiscal stability.

Pakistan's Muslims believe in adhering to the Shariah principles, particularly the prohibition of interest, which is seen as a fundamental duty. Implementing the Federal Shariat Court's rulings to eliminate interest from the economy is crucial for a more equitable and sustainable economic model. Currently, 40-50% of Pakistan's budget is allocated to domestic debt servicing, primarily for interest payments. Eliminating interest payments would create a budget surplus, allowing Pakistan to break free from IMF loans and their harsh conditionalities. Repudiating external debt could be done through the doctrine of odious debt. Pakistan could also implement credit planning, nationalizing essential utilities like electricity and gas, and reforming trade

policies to create a more resilient and autonomous economy aligned with Islamic principles and sustainable development. Pakistan should prioritize national security by strengthening defense capabilities and developing its own independent information infrastructure, reducing reliance on Western services and promoting domestic growth and technological advancement.

***

Islamic Ilm-ul-Kalaam and Christian Rational Theology: A Comparative Study of Kant's Critical Philosophy, Enlightenment Thought, and Shaykh Sabri's Critique

By Dr. Syed Z. Arshad

Abstract

This paper compares Islamic Ilm-ul-Kalaam and Christian Rational Theology, highlighting their approaches to reason and revelation. It contextualizes these traditions within Immanuel Kant's Critical Philosophy, a cornerstone of 18th-century Enlightenment thought, which redefined metaphysical inquiry to justify emerging secular and capitalist structures. Kant sought to resolve the Empiricist-Rationalist debate, but his epistemology, emphasizing the limits of reason and the noumenon/phenomenon divide, effectively marginalized revelation (as authority) and the traditional 'metaphysical' discussions. The paper also examines Shaykh Mustafa Sabri's critique of Kant (in the early 20th century), which goes beyond epistemology to challenge Enlightenment thought as a whole. Shaykh Sabri critiques the Enlightenment's secular underpinnings and its alignment with capitalist ideologies, presenting an Islamic defense of divine guidance as central to mankind's knowledge and social order. To enhance this discussion, examples from classical Islamic scholarship, modern Islamic critiques and contemporary thought have also been incorporated here.

Keywords: Ilm-ul-Kalaam, Rational Theology, Kant, Sabri, Enlightenment, Capitalism, Reason, Revelation

1. Introduction

The 18th-century Enlightenment marked a profound transformation in Western thought, characterized by a turn toward secular reason, empirical inquiry, and individual autonomy. Philosophers like Immanuel Kant (d. 1804) epitomized this intellectual movement, challenging traditional metaphysics and redefining the role of religion and theology in western society. Kant's *Critical Philosophy* not only intended to resolve the philosophical tension between Empiricism and Rationalism but also laid the groundwork for the Enlightenment's broader agenda: *to establish a rational basis for secular governance, scientific progress, and capitalist economics*.

Against this backdrop, Shaykh Mustafa Sabri Effendi (d. 1954), the second last Shaykh-ul-Islam (in office 1919-1920) of Usmani sultanate, critiqued Kant's epistemology as part of a broader critique of Enlightenment thought. Shaykh Sabri argued that Kant's denial of metaphysical knowledge and his relegation of faith to practical reason undermined the intellectual integrity of religion and facilitated the rise of secular ideologies. For Shaykh Sabri, Enlightenment philosophy, with its dismissal of divine guidance, was not merely an epistemological error but a complete social and moral failure that only served to criminally justify the capitalist and colonialist structures of

modernity.

This paper compares Ilm-ul-Kalaam and Christian Rational Theology, contextualizes them with reference to Kantian and Enlightenment thought, and evaluates Shaykh Sabri's critique, offering a nuanced understanding of the intellectual and sociopolitical dimensions of these debates. The relation between revelation and reason (to knowledge) is the thread that binds the various sections together.

2. Development of Ilm-ul-Kalaam & Rational Theology

Religious traditions have historically sought to reconcile faith and reason. In Islam, Ilm-ul-Kalaam developed as an intellectual (or 'aqli[1], عقلی) defense of Islamic theology, rooted in the Quran and Hadith. Conversely, Scholastic Rational Theology in Christianity sought to harmonize faith with philosophical reasoning, particularly influenced by Greek philosophy. This section compares the historical intellectual traditions of *Islamic Ilm-ul-Kalaam* and *Scholastic Rational Theology*, examining their origins, objectives, methodologies, and key themes. While both disciplines appear to utilize similar discursive

[1] To maintain distinction, I prefer to use the word 'aqli (عقلی) here as opposed to 'rational' as the words *reason, rational* & *rationality* in English usage are heavily tainted with overtones of Enlightenment Rationality. More on this ahead.

techniques to engage with theological questions, their epistemological foundations and theological concerns differ significantly. The main argument here is that Ilm-ul-Kalaam prioritizes divine revelation within the framework of Islamic monotheism, whereas Scholastic Theology emphasizes a synthesis of reason and revelation, often within the context of Trinitarian doctrines. Primary texts relied on, to support this point of view are *The Incoherence of the Philosophers* by Imam Al-Ghazali رحمة الله and *Summa Theologica* by Thomas Aquinas. Other secondary sources were also used to construct the tabular comparison at the end of this section (See Table 1).

2A. Ilm-ul-Kalaam: Revelation Anchored in 'aqli (عقلی) Discourse

Islamic Ilm-ul-Kalaam, or "the science of discourse," emerged in the early centuries of Islam as a response to certain theological disputes and external philosophical influences. It operates on the premise that revelation is the ultimate source of truth, with 'aql (or more popularly used 'reason') serving as a tool to defend and elucidate divine teachings. Knowledge stems primarily from revelation, though reason is valued for interpreting it within acceptable limits (Nasr, 2006a). Therefore, for many, it was an 'aqli (عقلی) or 'rational' defense of Islamic theology against both internal and external challenges. Central concerns

for Ilm-ul-Kalaam included discussions on divine attributes, predestination versus free will, and the nature of the Quran. These debates were grounded in the Quranic principle of tawhid (the oneness of God) (Fakhry, 2004).

Ilm-ul-Kalaam debated whether divine attributes (e.g., mercy, power) were distinct from or identical to God's essence. The Ash'arite school emphasized that God's attributes are neither entirely distinct from nor identical to His essence (Fakhry, 2004). The Mu'tazilites championed free will, while the Ash'arites leaned toward divine predestination, highlighting God's omnipotence (Rahman, 1982).

Engagement with philosophy

The Mu'tazilites emphasized rationalism, advocated for divine justice and free will, while the Ash'arites, led by scholars like Imam Al-Ash'ari (d. 936 AD) and later refined by Imam Al-Ghazali (d. 1111 AD), (رحمهم الله سبحانه وتعالی), restrained rationalism with textual fidelity to the Quran and Sunnah (Nasr, 2006b). This Ilm-ul-Kalaam sees reason as subordinate to revelation. It aligns with the Quranic view of man's intellect as a limited yet valuable tool for understanding divine signs (Quran 3:190). For example, in *Tahafut al-Falasifa*, Imam Al-Ghazali critiqued the philosophers' excessive reliance on Aristotelian metaphysics and rejected the Aristotelian

idea of an eternal universe because it conflicts with the Quranic teaching of creation *ex nihilo* (Frank, 1999).

Ibn Taymiyyah's *Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql* extends this critique, arguing that intellect/reason, when purified of philosophical presuppositions, inherently affirms the truths of revelation. For Ibn Taymiyyah (d. 1328 AD), divine guidance is the ultimate epistemic authority, and man's intellect reaches its zenith only when aligned with revelation (Ibn Taymiyyah, 1982).

Social and Political Dimensions

Ilm-ul-Kalaam played a critical role in shaping the moral and social fabric of Islamic societies by addressing the intersection of divine law and societal organization. It posited that man's intellect, when harmonized with divine revelation, forms the basis for a just and cohesive social order. Fakhr al-Din al-Razi (d. 1210 AD), a pivotal figure in Islamic theology and philosophy, provides a profound exploration of these ideas in *Al-Mabahith al-Mashriqiyyah*. He argues that societal stability and harmony arise from adherence to divine authority, which offers an objective and universal moral framework, transcending the limitations and inconsistencies of purely subjective or man-centered rationalizations (Al-Razi, 1985).

Al-Razi's perspective underscores that intellect/ reason alone, while essential, is insufficient to fully

grasp moral truths or ensure societal order; it requires the guiding light of revelation to anchor it in absolute principles. This peculiar arrangement of reason and revelation in *Ilm-ul-Kalaam* not only shaped individual ethical behavior but also justified political authority and the implementation of Sharia as the foundation of governance. By rooting social justice and political legitimacy in divine law, *Ilm-ul-Kalaam* reinforced a model of governance that sought to balance intellectual inquiry with unwavering adherence to spiritual truths, ensuring both moral integrity and societal cohesion (Fakhry, 1994).

2B. Christian Rational Theology: Faith and Reason in Synthesis

Scholasticism flourished in medieval Christian Europe, particularly within monastic and university settings. Its goal was to reconcile Christian doctrines with classical philosophy, especially the works of Aristotle. Thomas Aquinas (d. 1274 AD), in his seminal work *Summa Theologica,* exemplified this synthesis, arguing that reason and revelation are complementary (Aquinas, 2006). He developed rational arguments for God's existence and the coherence of Christian doctrines (Copleston, 1993). Aquinas's *Summa Theologica* argued that while reason can demonstrate certain truths, mysteries like the Trinity are accessible only through faith. Centuries earlier Saint Augustine

(d. 430 AD), in his *Confessions*, had asserted that faith is a prerequisite for understanding, emphasizing that divine *illumination* precedes rational inquiry. Later, this was crystallized as *credo ut intelligam,* ('I believe so that I may understand') by St Anselm (d. 1109 AD) of Canterbury. This framework highlights the *complementary roles of faith and reason* in Christian theology, clearly contrasted with Islamic thinkers like Fakhr al-Din al-Razi, who emphasized systematic 'aqli defenses of Islamic tenets.

Scholastic Rational Theology was characterized by its rigorous logical structure and systematic approach to resolving theological issues. It employed philosophical reasoning as a primary tool, often building on the Aristotelian tradition (Copleston, 1993). It focused heavily on the doctrine of the Trinity, exploring the relational nature of Father, Son and Holy Spirit (Aquinas, 2006). Building on Augustine's thought, Scholastics sought to reconcile the existence of evil with divine omnipotence and goodness (Copleston, 1993). Another major discussion was the nature of Christ[2] as both divine and earthly, as articulated in key doctrinal debates during the early councils (Pelikan, 1971). Other discussions included that of original sin and grace. Anselm of Canterbury's

[2] 'Christ' is a distortion of the concept of Messiah (مسیح)

ontological argument for God's existence, framed theology within the Rationalist tradition (Pelikan, 1971).

Scholasticism holds that reason and revelation are mutually enriching. Aquinas famously argued that truths discovered by reason (e.g., the existence of God) and those revealed through scripture (e.g., the Trinity) do not contradict but complement one another (Aquinas, 2006).

Alignment with Feudal Society

Scholastic theology supported the social order of medieval Europe, emphasizing divine authority and hierarchical structures. It was deeply intertwined with the socio-political structures of feudal society, reflecting and reinforcing its hierarchical nature. The *great chain of being*, central to Scholastic thought, mirrored feudal hierarchies, portraying the cosmos and society as divinely ordered. Thinkers like Aquinas emphasized that rulers derived authority from God, legitimizing feudal obligations and the divine right of kings (*Summa Theologica*, Ia-IIae, Q. 105). The Church, a key feudal landholder, used Scholasticism to maintain its authority and influence over political structures (Duby, 1980; Le Goff, 1993).

Educational institutions rooted in Scholasticism trained clerics and administrators, vital for feudal governance. Aquinas's discussions of natural law

upheld social stratification as part of divine will, while his notions of justice supported the feudal economy without challenging its inequalities (*Summa Theologica*, II-IIae, Q. 57). Scholastics also adapted Aristotelian political thought to justify the state's role in achieving the common good, reinforcing the alliance between Church and monarchy (Tierney, 1988).

Scholastic theology provided a moral framework for feudal obligations, portraying the duties of lords and vassals as aligned with Christian virtues like justice and charity (Southern, 2001). Rituals sanctified by clergy further embedded these obligations in the divine order. By unifying intellectual, spiritual, and political dimensions, Scholasticism helped sustain and legitimize the feudal system.

In summary, Ilm-ul-Kalaam and Scholastic Rational Theology exemplify how religious traditions engage with reason to address theological questions. While both share an emphasis on rational discourse, their epistemological foundations and thematic concerns reflect their respective religious frameworks. Ilm-ul-Kalaam prioritizes divine revelation, emphasizing Islamic monotheism and eschewing speculative philosophy when it conflicts with Quranic principles. Scholastic Theology, on the other hand, seeks to synthesize reason and revelation, grappling with the complexities of Trinitarian doctrine. Together, these

traditions highlight the diverse ways in which faith and reason intersect across religious contexts. With this introductory background we now move on to Kant's critical philosophy and then Shaykh Sabri's critique of Kant. It is of utmost importance to keep in mind that Kant was writing in the 18-century Protestant Christian & European Enlightenment framework, while Shaykh Sabri, was Shaykh ul Islam of the Usmani Saltanat (in early 20th century), trained in traditional Islam but writing in a rapidly modernizing and soon to be the nationalist Turkey.

Table 1: Differentiating Ilm-ul-Kalaam and Christian Rational Theology

	Ilm-ul-Kalaam	**(Scholastic) Rational Theology**
Primary Source	Quran and Hadith	Bible and Church Fathers
Role of Reason	Subordinate to revelation	Complementary to revelation
Philosophical Influence	Engages critically with Hellenistic thought	Heavy reliance on Greek philosophy
Core Doctrines	Tawhid, divine attributes, free will	Trinity, Incarnation, original sin
Key Thinkers	Imam Al-Ghazali (RA), Fakhr al-Razi	Thomas Aquinas, Anselm of Canterbury

3. Kant's Critical Philosophy & Enlightenment Thought

Immanuel Kant's (d. 1804) critical philosophy is

regarded as a revolutionary departure from traditional metaphysical systems, but continues to bear significant traces of scholastic rational theology and marked influences from Christianity. This section elaborates further upon this claim.

Kant and the Legacy of Scholastic Rational Theology

Scholasticism, particularly as developed by Thomas Aquinas (and discussed in section earlier), sought to synthesize reason and faith, grounding theological truths in Aristotelian logic and metaphysical frameworks (Aquinas, 2006). While Kant rejected traditional metaphysics in favour of a critical approach that focused on the limits of human cognition, his systematic exploration of reason and moral philosophy parallels the Scholastic method of rigorous & structured inquiry (Kant, 1998). Both approaches share an emphasis on reason as a tool for understanding, albeit with divergent conclusions regarding the role of metaphysics and divine revelation. Kant's division between phenomena (the-world-as-experienced) and noumena (things-in-themselves) can be seen as an echo of the Scholastic distinction between natural reason and divine mystery. For Scholastic theologians, while human reason was capable of apprehending certain truths about God through natural theology, divine revelation was necessary for understanding transcendent truths

beyond human comprehension (Thomas Aquinas, *Summa Theologica,* I.12.1). Similarly, Kant acknowledged the existence of a reality beyond empirical knowledge, even if he confined such knowledge to the realm of practical reason and moral necessity rather than metaphysical inquiry (Kant, 1998).

Implications of the Phenomenal/Noumenal Divide

Kant distinguished between phenomena (the-world-as-experienced) and noumena (things-in-themselves). This meant that while phenomena are accessible to human cognition, noumena, including God and ultimate reality, are beyond the limits of reason (Kant, 1998). This division marginalized traditional metaphysical and theological claims, confining them to the realm of subjective faith rather than objective knowledge.

Kant and the Enlightenment Project

Kant epitomized the Enlightenment ideals, calling for the liberation of human reason from traditional authorities. His motto, "Sapere aude" (Dare to know), encapsulated the Enlightenment's emphasis on autonomy[3], reason, and secular progress (Kant, 1784).

[3] The meaning of autonomous here is that man is dependent only upon himself (قائم بذات). This is Man's claim to be Ahad (احد) and Samad (صمد). He is not to depend upon any external authority - but only upon the activity of his own mind. Only then can he be truly autonomous.

Furthermore, Kant's Critical Philosophy sought to resolve conflicts between Empiricism and Rationalism while justifying a new, secular framework for morality and governance.

Christian Moral Framework in Kantian Ethics

Kant's moral philosophy, particularly his concept of the "categorical imperative," reflects significant influence from Christian ethical ideals. In the *Critique of Practical Reason*, Kant posited that belief in God, the immortality of the soul, and moral accountability are necessary postulates of practical reason, i.e. moral necessities (but not rational conclusions) (Kant, 1996). This framework aligns with Christian theological concepts of divine justice and the moral law inscribed in human nature. For instance, Augustine and Aquinas emphasized that human morality reflects the eternal law of God (Aquinas, 2006), a principle echoed in Kant's assertion that moral obligations possess universal validity. However, Kant departed from Christian theology by grounding his moral law in autonomous *human reason* rather than *divine revelation*. This effectively reduced theology to merely a moral function, aligning it with Enlightenment goals of secular ethics and governance.

While Kant secularized morality, his emphasis on duty, human dignity, and the intrinsic worth of individuals resonates with Christian teachings.

Christian thought, particularly in its Scholastic tradition, underscores the inherent value of human beings as creatures made in the image of God (Genesis 1:27). Kant's categorical imperative, which demands treating individuals as ends in themselves, mirrors this theological emphasis on the sanctity of human life, albeit framed in a rational, secular context (Kant, 1996). This suggests that Kantian ethics, while (enlightened and) secular, may owe its foundational ideals to the Christian intellectual tradition.

Kant's Critical Philosophy and Protestant Individualism

The Enlightenment's emphasis on individual autonomy and secular progress was deeply intertwined with the Protestant Reformation's focus on personal faith and scriptural interpretation. Kant, raised in a Pietist Lutheran environment, was likely influenced by Protestant ideals of individual moral responsibility and the primacy of conscience (Wood, 1999). His assertion that enlightenment involves the courage to use one's reason without reliance on external authority reflects the Protestant rejection of hierarchical ecclesiastical control in favour of direct engagement with scripture and faith (Kant, 1784). Furthermore, the Pietist focus on ethical living over doctrinal orthodoxy parallels Kant's prioritization of morality over metaphysical speculation.

Protestant theology also shaped Kant's approach to the relationship between reason and faith. While he restricted theological claims to the realm of subjective belief, his acknowledgment of God as a postulate of practical reason echoes the Protestant emphasis on faith as a personal and moral commitment rather than a purely intellectual assent (McGrath, 2013). This aspect of Kant's philosophy highlights a continuity with Christian ideals, even as he sought to establish a secular framework for ethics and knowledge.

Tensions Between Kant and Scholastic Christianity

Despite these points of convergence, Kant's philosophy represents a fundamental challenge to Scholastic and Christian rational theology. By limiting metaphysical knowledge to the phenomenal realm and denying the possibility of rational proofs for God's existence, Kant undermined the intellectual foundations of traditional Christian theology. Aquinas's *Five Ways,* for example, relied on Aristotelian causality to demonstrate God's existence, a methodology Kant critiqued as falling outside the bounds of pure reason (Aquinas, 2006; Kant, 1998). Similarly, Kant's moral theology, which grounded belief in God in subjective necessity rather than objective truth, marked a departure from the Scholastic integration of reason and revelation.

Kant's epistemological framework also challenged Christian doctrines that affirm the intelligibility of divine action in the world. The Scholastic tradition, influenced by the principle of *analogia entis* (analogy of being), held that human reason could apprehend divine attributes through creation (Aquinas, 2006). Kant's restriction of knowledge to phenomena effectively precluded such analogical reasoning, confining theological claims to the domain of faith without rational verification.

Justifying Secular and Capitalist Order

Kant's epistemology justified the Enlightenment's emphasis on individual autonomy, rationality, and empirical progress, which underpinned emerging capitalist structures. By confining religion to the private sphere, Kantian philosophy aligned with Enlightenment ideals of separating church and state, enabling the rise of secular governance and market-driven economies.

In summary, we can say that Kant's critical philosophy reflects both continuity with and divergence from Christian and Scholastic traditions. While his systematic approach to reason and morality bears similarities to scholastic rational theology, and his ethical framework aligns with Christian ideals of human dignity and moral law, his secularization of these concepts represents a profound departure from

their theological roots. Kant's philosophy, shaped by the Protestant emphasis on individual autonomy and moral responsibility, thus occupies a unique position as both a product of and a challenge to the Christian intellectual heritage.

4. Shaykh Sabri's Critique of Kant & Enlightenment Thought

Shaykh Mustafa Sabri's critique of Kantian epistemology, informed by the principles of *Ilm-ul-Kalaam*, underscores the limitations of Kant's dismissal of metaphysical knowledge and his reduction of God to a moral postulate. Through the methodologies of Ilm-ul Kalam, Islamic scholars have long demonstrated that man's intellect is capable of apprehending divine truths, both in the natural world and beyond. Kant's epistemological framework, by contrast, fragments knowledge and severs it from its divine source, creating a duality that is alien to the Islamic worldview. Shaykh Sabri's insights, as explained further in the following section, will remind us of the enduring relevance of Islamic Ilm-ul-Kalaam in addressing contemporary philosophical challenges and reaffirming the unity of knowledge under the sovereignty of God.

4A. Critique of Kantian Epistemology

Shaykh Sabri's critique of Kantian epistemology, as articulated in *Mawqif al-'Aql wa al-'Ilm wa al-'Alam,*

represents a robust challenge to Kant's relegation of metaphysical realities to the realm of the unknowable. Shaykh Sabri argues that Kant's restriction of man's knowledge to phenomena unjustifiably limits the divinely bestowed capacity of man's intellect to grasp metaphysical truths. In *Ilm-ul-Kalaam*, 'aql (*commonly and incorrectly translated as Enlightenment tainted 'human reason'*) is seen as a tool for understanding not only the material world but also higher metaphysical realities, as evidenced by the Quranic injunction:

> *"Indeed, in the creation of the heavens and the earth and the alternation of the night and the day are signs for those of understanding"* (*Quran 3:190).*

This verse affirms that man's intellect is capable of perceiving divine signs (*ayat*) in both natural and metaphysical realms, a capability Kant's phenomenal-noumenal divide appears to deny. Shaykh Sabri's critique aligns with the methodology of Islamic theologians such as Fakhr al-Din al-Razi and Ibn Taymiyyah, who argued that divine realities are accessible through both naqli (scriptural) and 'aqli proofs. (Fadlou, 1987). Kant's epistemology, by severing metaphysical inquiry from empirical knowledge, thus stands in stark opposition to the Islamic worldview, which integrates 'aql, naql (revelation) and sensory perception into a unified epistemological framework.

Seyyed Hossein Nasr expands on this critique, asserting that modern epistemology's dismissal of metaphysical realities fragments man's understanding and disconnects knowledge from its divine source (Nasr, 2006a). In contrast, *Ilm-ul-Kalaam* insists on the harmony between sensory and rational knowledge, maintaining that man's cognition (عقل) — when guided by revelation — has the potential to ascend to truths about God, the soul, and the hereafter (Nasr, 1981). Shaykh Sabri's critique, therefore, underscores the Islamic perspective that reducing knowledge to only the 'phenomenal' undermines the integrative nature of divine epistemology.

Reduction of Revelation to Morality

Kant's portrayal of God as a moral postulate, rather than an objective reality, represents another point of contention for Shaykh Sabri. In Kantian thought, belief in God is posited as a necessity for moral coherence rather than as a rationally demonstrable or existential truth (Kant, 1996). Shaykh Sabri critiques this reduction as fundamentally incompatible with the Islamic doctrine of *tawhid* (the oneness of God), which affirms that God's existence is both self-evident to intellect and objectively real. The Quranic verse, *"Say, He is Allah, the One"* (Quran 112:1), encapsulates this foundational belief, emphasizing that God is not merely a functional construct for morality but the

ultimate, absolute reality.

Islamic theologians, particularly those in the Ash'ari tradition, have extensively engaged with 'aqli arguments for God's existence, such as the *dalil al-huduth* (proof from contingency) and the *dalil al-wujud* (proof from existence). These arguments demonstrate that the universe's contingent nature points to the existence of a necessary being—God—whose attributes and actions are appreciable to the righteous intellect, *aql-saleem* (Al-Juwayni, 2000). Kant's relegation of God to a subjective necessity disregards these rigorous theological proofs, effectively dismissing centuries of Islamic intellectual tradition. Obviously, this is completely unacceptable for Shaykh Sabri.

Furthermore, Shaykh Sabri's critique resonates with earlier critiques in *Ilm-ul-Kalaam* regarding the instrumentalization of religion. Al-Ghazali, for instance, warned against reducing divine realities to utilitarian ends, asserting that knowledge of God (*ma'rifat Allah*) is an end in itself, not merely a means to ethical or societal order (Al-Ghazali, 2000). By reducing God to a moral construct, Kantian thought undermines the spiritual and intellectual dimensions of belief, which are central to the Islamic understanding of divine knowledge.

Fragmentation of Epistemology

Another critique rooted in *Ilm-ul-Kalaam* is the fragmentation of epistemology inherent in Kant's philosophy. By severing noumenal knowledge from phenomenal experience, Kant creates an artificial duality that isolates metaphysical realities from empirical inquiry. In contrast, Islamic epistemology, as articulated by scholars like Ibn Taymiyyah, emphasizes the integration of *'aql* (intellect/reason), *naql* (revelation), and *hiss* (sensory experience) in the pursuit of truth (Ibn Taymiyyah, 1991). This holistic approach is grounded in the belief that all knowledge ultimately derives from God and is unified under His sovereignty.

Shaykh Sabri's critique highlights that Kantian epistemology's denial of metaphysical inquiry reflects a broader secularization of knowledge, where divine truths are marginalized in favour of purely material understanding. This secular framework is antithetical to the Islamic intellectual tradition, which views knowledge as a means of attaining proximity to God (*taqarrub ilallah*). As Nasr (2006a) observes, the fragmentation of knowledge in modern thought leads to a loss of meaning and purpose, which Islamic epistemology seeks to restore by reuniting reason, revelation, and spiritual insight.

4B. Critique of Enlightenment and Secularism

Shaykh Sabri critiqued Kantian philosophy and Enlightenment for severing the connection between *'aql* (popularly equated with reason) and revelation (*wahy*), which is central to the epistemology of *Ilm-ul-Kalaam*. In Kant's framework, reason operates independently of metaphysical truths, relegating God and divine guidance to subjective belief (Kant, 1998). Shaykh Sabri viewed this divorce as fragmenting knowledge and morality, resulting in a worldview that prioritizes materialism, individualism, and moral relativism—concepts fundamentally opposed to the integrative epistemology of Islam. The Quran, emphasizing the interconnectedness of intellect/reason and revelation, states:

> *"Indeed, this is a reminder for whoever has a heart or who listens while he is present in mind" (Quran 50:37).*

This verse underscores the Islamic principle that true knowledge arises from the harmony of intellectual and spiritual faculties, a harmony disrupted by secularism. Islamic theologians such as Imam Al-Ghazali (2000) argued that 'aql, when properly guided by revelation, leads to certainty (*yaqeen*) and moral clarity, preventing the descent into the relativism characteristic of postmodern societies.

Scholars, such as Maulana Mawdudi (d. 1979 AD),

have similarly critiqued the Enlightenment's reductionist approach to ethics, arguing that the secular framework fails to establish objective moral principles, instead succumbing to ever-shifting societal norms (Mawdudi, 1985). Modern secular frameworks often result in moral relativism, as evident in the shifting ethical paradigms of postmodern societies (Zaman, 2018). Shaykh Sabri's insights resonate with these critiques, highlighting how Enlightenment secularism disrupts the integrative moral order upheld by Islamic teachings.

Justifying Capitalist Exploitation

Shaykh Sabri linked Kantian and Enlightenment ideals to the emergence of exploitative capitalist systems. These systems not just prioritize individual autonomy and profit over collective welfare but organize society in a way that concern for worldly affairs completely dominates any preparations for the hereafter. Enlightenment morality, grounded in secular individualism, lacks the transcendent ethical foundations necessary to restrain economic greed and to ensure any form of social justice. Kant's ethical framework, which centers on the autonomy of reason and the categorical imperative, fails to address systemic injustices embedded in capitalist structures (Kant, 1996). Shaykh Sabri critiqued this ethical void, contrasting it with the Islamic model, where divine

law (*Shari'ah*) provides a comprehensive framework governing both individual and societal conduct.

Islamic economic principles, as elaborated in *Ilm-ul-Kalaam*, aim to balance between material prosperity and moral responsibility. Concepts such as *zakat* (mandatory almsgiving) and the prohibition of *riba* (usury) reflect the Quranic injunction to prevent economic oppression and promote distributive justice (Quran 2:275). Maulana Mawdudi (RA) argued that capitalism, rooted in Enlightenment secularism, disregards these principles, fostering inequality and exploitation under the guise of progress (Mawdudi, 1985).

Malcolm X's observations on Western colonialism add a historical dimension to this critique. He identified Enlightenment ideals as instrumental in perpetuating racial and economic hierarchies, highlighting how secular frameworks justified the subjugation of non-Western peoples under the pretext of progress and civilization (Malcolm X, 1965). Shaykh Sabri's critique echoes this analysis, emphasizing that secular morality lacks the ethical foundations to resist such exploitation, unlike the Islamic system, which upholds justice as a divine imperative.

Colonial and Imperialist Implications

Shaykh Sabri also critiqued the Enlightenment's universalist claims, arguing that its ideals were co-

opted to justify European colonialism and the imposition of Western values on non-European societies. While Enlightenment thinkers advocated for universal reason and autonomy, these principles were often applied selectively, reinforcing Eurocentric superiority. Kant's emphasis on universal reason, for instance, became a tool for rationalizing colonial domination, portraying non-European cultures as irrational and backward (Kant, 1784). Shaykh Sabri identified this as a contradiction, exposing the narrow-mindedness underlying Enlightenment universalism. Islam, by contrast, offers a genuinely universal framework grounded in divine revelation, which transcends cultural and racial boundaries. The Quran declares:

> *"O mankind, indeed We have created you from male and female and made you peoples and tribes that you may know one another"* (Quran 49:13).

This verse highlights Islam's recognition of mankind's diversity as a sign of divine wisdom, rejecting the ethnocentrist characteristic of Enlightenment thought. Maulana Mawdudi emphasized that Islam's universal message challenges the imperialist tendencies of Western secularism by advocating for justice, equality, and mutual respect among nations (Mawdudi, 1985).

Shaykh Sabri's critique also aligns with the tradition

of *Ilm-ul-Kalaam*, which has historically defended Islam's universal truth against the narrow and ethnocentric ideologies. Islamic theologians such as Fakhr al-Din al-Razi and Ibn Khaldun emphasized that divine revelation provides a framework for addressing global challenges, transcending the limitations of human-centric ideologies (Nasr, 2006b). Shaykh Sabri's insights affirm this perspective, positioning Islam as a counter-narrative to the secular universalism of Enlightenment thought.

Table 2: Summarizing positions of Ilm-ul-Kalaam, Rational Theology, Kant & Shaykh Sabri

	Islamic Ilm-ul-Kalaam	**Christian Rational Theology**	**Kant's Philosophy**	**Shaykh Sabri's Critique**
Epistemological Basis	Revelation as supreme, aql/reason as a tool	Synthesis of reason and revelation	Limits reason to phenomena	Affirms *'aql*'s capacity for metaphysical knowledge
Role of Revelation	Central and objective	Complementary to reason	Reduced to moral necessity	Universal and transcendent
Social Order	Divine law governs society	Hierarchical, church-aligned	Justifies secular, capitalist structures	Critiques secularism and capitalism
Ethics	Grounded in divine command	Rational and revealed	Based on practical reason	Based on revelation

Through the lens of *Ilm-ul-Kalaam*, Shaykh Sabri's critique of Enlightenment secularism exposes its epistemological, moral, and sociopolitical limitations. By separating revelation from aql/reason, secular frameworks undermine the holistic integration of knowledge and ethics, leading to materialism, exploitation, and imperialism. In contrast, Islamic thought, as articulated by Shaykh Sabri and Maulana Mawdudi, offers a comprehensive system grounded in divine guidance, capable of addressing the moral and social failures of secular modernity. Shaykh Sabri's critique reaffirms the enduring relevance of Islamic rational theology in providing ethical and epistemological alternatives to the crises of contemporary society. Table 2 (above) summarizes the positions of Ilm-ul-Kalam, Rational theology, Kant's philosophy and Sabri.

5. Conclusion

It may be concluded that Kant's *Critical Philosophy* reflects the 18th-century Enlightenment's project to secularize knowledge and justify emerging capitalist and colonial systems. While his epistemology redefined metaphysics and theology, it attempted to marginalize the role of revelation and communal ethics. Shaykh Mustafa Sabri's critique of Kant challenges both his epistemological framework and the broader Enlightenment ideology, defending the

traditional Islamic hierarchy of 'aql being subservient to and guided by Revelation (وحی). Shaykh Sabri's work not only reaffirms the centrality of divine guidance but also critiques the sociopolitical implications of Enlightenment thought, offering a powerful alternative to the secular and materialist paradigms of capitalist modernity.

References

Al-Juwayni, I. A. (2000). *A Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief* (P. E. Walker, Trans.). Garnet Publishing.

Al-Razi, F. (1985). *Al-Mabahith al-Mashriqiyyah fi Ilm al-'Aql wa al-Hikmah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Aquinas, T. (1274/2006). *Summa Theologica*. New York: Christian Classics.

Copleston, F. (1993). *A History of Philosophy, Vol. 2: Medieval Philosophy*. London: Continuum.

Duby, G. (1980). *The Three Orders: Feudal Society Imagined*. University of Chicago Press.

Fakhry, M. (2004). *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Fakhry, M. (1994). *Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*. One World Publications

Fadlou, S. (1987) "Theism, Mysticism and Scientific History in Ibn Khaldun" in Marmura, M. (ed.) *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. SUNY Press

Frank, R. M. (1999). *Al-Ghazali and the Ash'arite School*. Durham: Duke University Press.

Ibn Taymiyyah. (1982). *Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql*. Riyadh: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1784). *What Is Enlightenment?*

Kant, I. (1996). *Critique of Practical Reason* (M. Gregor, Ed. & Trans.). Cambridge University Press.

Le Goff, J. (1993). *Intellectuals in the Middle Ages*. Wiley-Blackwell.

McGrath, A. E. (2013). *Christian Theology: An Introduction* (5th ed.). Wiley-Blackwell

Malcolm X. (1965). *The Autobiography of Malcolm X*. New York: Ballantine Books.

Nasr, S. H. (1981). *Knowledge and the Sacred*. SUNY Press.

Nasr, S. H. (2006a). *Islam and the Plight of Modern Man*. London: Routledge.

Nasr, S. H. (2006b). *Islamic Science: An Illustrated Study*. World Wisdom, Inc.

Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Sabri, M. (1999). *Mawqif al-'Aql wa al-'Ilm wa al-'Alam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.

Southern, R. W. (2001). *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*. Wiley-Blackwell.

Tierney, B. (1988). *The Crisis of Church and State, 1050-1300*. University of Toronto Press.

Pelikan, J. (1971). *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, Vol. 1*. Chicago: University of Chicago Press.

Wood, A. W. (1999). *Kant's Ethical Thought*. Cambridge University Press

Zaman, M. Q. (2018). *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism*. Chicago: University of Chicago Press.

American Imperialist strategy in the Asia Pacific Region

Dr. Javed Akbar Ansari

The Asia Pacific region stretches from the Western coast of India to the Eastern coast of the United States, according to American imperialist strategy. Its significance as an imperialist arena was proposed by Karl Haushofer, a German geopolitical theorist in 1924, who served as a mentor to both Adolf Hitler and Rudolf Hess (the deputy Führer/leader of the Nazi party). Haushofer conceived of the Asia Pacific as a strategic region under the political hegemony of Germany, Japan and the USSR to counter British American dominance there as well as in the Euro Atlantic Zone.

Haushofer's ideas became popular in America during the Second World War period and there has been a distinct rehabilitation of this line of thought since the 1990s and the Asia Pacific region – renamed as the Indo-Pacific – has become a focus of imperialist contestation between America and China. The Indo-Pacific has thus become a theater of inter imperialist rivalry where America and China are confronting each other to constrain the growth of each other's power. In this context, China is seen by America as a "revisionist power" seeking to subvert American global

hegemony.

America now defines itself as an "Indo Pacific" power openly seeking regional dominance in the Asia Pacific region. America has established several colonies in the Pacific Ocean and uses them as military bases and launching pads. The confluence of the Indian and Pacific Oceans is stressed and the attempt to convert countries bordering the Indo Pacific region (India, Sri Lanka, Saudi Arabia, the UAE and the South Eastern Nations) into sub-imperialist colonies is pursued with vigour. This colonial strategy is routinely articulated by the Indian Navy's operations under American Command in the South China Sea.

The project to establish sub-imperialist colonies in the Asia Pacific region has also led to the formation of the Quadrilateral Security Dialogue (QUAD). The QUAD system comprises America, Australia, India and Japan. In effect QUAD is a military alliance despite the fact that India (unlike Japan) does not have a Defense Treaty with America. QUAD and other strategic arrangements in the Asia Pacific region indicate that America does not seek to extend its sovereign power (except in Guam and American Samoa) in the region but it seeks to establish its hegemony with the help of existing (India, Australia) and potential (Philippines, Indonesia and Vietnam)

sovereign allies.

The 2017 National Security Strategy announced by the Trump administration conceived of the Asia Pacific region as a theatre of a coming war with China. Today Trump seems intent on launching a new cold war to be fought mainly by US regional allies (India, Australia, Philippines and Indonesia) with American naval, air and intelligence support. The war is likely to remain "cold" with the primary use of tariffs, trade blockades, sabotage and sanctions etc. but hot spots (Taiwan, Chinese artificial islands in the South China Sea) and naval confrontation may appear and escalate. America will continue to surround China within a "giant noose" of strong military bases and China will continue to try to reach out of this "noose" and push back American presence vis-à-vis Taiwan and the South China Sea.

As conceived by America the Indo Pacific region has about 40 state members. In this perspective, China, the formidable enemy, has two allies – the "malign" state Russia and the rogue state North Korea. These three states are being gradually excluded by America from participating in the "rule based" international order functioning under US hegemony. The US military endorses the need to inflict a humiliating defeat on these enemy states leading to a regime

collapse in them and the subsequent acceptance by them of American global hegemony. It is conceived that the Asia Pacific region is the theatre where such a defeat can be most conveniently inflicted on China and its two rogue allies.

Since the coming 'cold war' is to be fought with the assistance of regional allied countries such as India, Philippines, Indonesia and Vietnam, they have to be convinced that China poses a security threat – that China's moves to thwart the grip of American regional influence undermines their national interests and sovereignty. This is proving to be difficult since the military expenditure of most American allies in the region (with the exception of India) has been declining during 2011-2023 and many of them have established close economic relations with China and this also includes India. With the exception of Japan, no American regional ally is enthusiastic about the confrontation over Taiwan.

The Asia Pacific Region in the New Cold War

China's spectacular economic growth during 1953-2021 and its associated political ambitions has caused America to formulate a New Cold War strategy aimed principally at containing China. But America's (since 2020/2021 the Chinese GDP growth rate has been declining) relationship with China is multi-faceted. On

the one hand China has invested trillions of dollars in US Treasury Bills, Chinese imports sustain American growth and American multinationals are major investors in China. On the other hand, containing China requires the imposition of barriers to technology transfer and the initiation of not only trade wars but also surrounding China through expanding military bases and anti-China political alliances (e.g. QUAD). The 'containing China' project is problematic for America (as are most inter-imperialist conflicts).

It must be stressed that America is waging the New Cold War to contain China not to destroy it. America's principal aim is to achieve regime change in China – i.e. to replace the leadership of the Communist Party with the likes of those such as Deng Xiaoping and Jiang Zemin who are inclined to submit to the discipline of the America dominated "rule based international order" and abandoning the quest for Chinese imperialist regional hegemony. Xi's policies especially the Belt and Road project are a major departure from the Deng/Zemin policy stance and this is a major target of the American New Cold War against China.

The main theatre of the New Cold War was at least originally seen to be the Asia Pacific region and the main imperialist contenders as America and China. During Trump's first term (2017-2020) attempts were

made to develop a Russia-America alliance. This attempt apparently collapsed in 2022 when Russia invaded Ukraine and developed a close relationship with China. But the new Trump administration is seeking to close the EuroAsian arena and take the War back to the Asia Pacific region (inter imperialist conflict seems unlikely in West Asia as neither Russia nor China seem inclined to challenge American domination in this region). China seems interested in expanding the Cold War regional theatre and has supplied gunpowder, semiconductors and drones to Russia and its ally North Korea has sent troops to Ukraine.

America's apparent intention to restrict inter-imperialist conflict to the Asia Pacific region amounts to increased weaponization of all its political and economic relations in this region – including within Chinese territorial waters. The purpose of such interventions is the overthrow of Xi's regime and the erosion of CPC's authority in China.

The military build-up in the Asia Pacific thus has a clear political objective. Central to this weaponization is the conversion of India as "a net security provider" through QUAD and the gradual intervention of NATO within the Asia Pacific region (as recently proposed by an ex Japanese Prime Minister). Within the region

America envisages the transition of economic power into military – strategic power. For this purpose trade relation between American and Asia Pacific nations are being weaponized.

America has formal defense alliance treaties with Australia, Japan, Philippines, South Korea and Thailand with troops and bases in all these countries. In April 2024 America started deploying intermediate range land based missile systems in the Asia Pacific region. This is the first time America has established such a system anywhere in the world. These missile systems have both nuclear and non-nuclear payloads. They have a range of 1000 kilometers capable of reaching the East coast of China and the Taiwan Straits. Effectively a (nuclear) arms race is underway in the Asia Pacific region. The deployment of these weapon systems is supplemented by surveillance swap arrangements between America, Britain, Canada, Australia and New Zealand ('The Five Eyes ').

The deployment of naval power is crucial for establishment of American hegemony in the Asia Pacific region. In this respect America relies on allied nations – especially India's – naval power. America commands the naval operation of its defense alliance partners Australia, Japan, Philippines, South Korea and Thailand. Efforts are being made to establish naval

partnerships with Indonesia, Malaysia, New Zealand, Singapore and Vietnam. A major defense partnership has been established with India in 2016. India has been designated as a "net security provider" and all restrictions on its military technology purchases from America have been lifted. India's military purchases from America increased from $11 million in 2008 to over $23 billion in 2023. America has offered India a Missile Technology Control Regime Category-1 Unmanned Aerial System in 2024. However India at least at present is not fully committed to America's Asia Pacific agenda. Its strategic partnership agreement with China signed in 2005 still exists and in 2024 it negotiated a border dispute settlement with China.

In 2024 the United States, Australia and Japan jointly conducted naval exercises within China's maritime borders. American naval fleets routinely pass through the Chinese territorial waters including through the Taiwan straits. The United States has 66 "defence sites" spread throughout the Asia Pacific region having about 400,000 military personnel. In total there are over 400 American bases surrounding China. The bases in the Asia Pacific region are crucial for maintaining American naval superiority. During 2011 to 2024, 12 new bases were established in

Australia and the Philippines.

Military bases under the Compact of Free Association (COFA) are also being established in the Pacific island countries: Micronesia, Marshall Islands and Palau. COFA was renewed in 2023. In 2021 a new military block was established between America, Britain and Australia (AUKUS) to advance military security in the Asia Pacific region through deployment of technologies essential to cyber and electronic warfare and nuclear powered submarines. Both Indonesia and Malaysia have resented the formation of AUKUS but AUKUS is being expanded to include Japan and New Zealand.

Conclusion

America seeks to consolidate its military grip on the world system because of the continuing decline in its economic and political dominance in the global arena. The ability to translate military power into economic and political hegemony is limited. Neither America nor China can afford an all-out nuclear confrontation. Hence the emphasis in American foreign policy is on containment – not only in the Asia Pacific region but also in Eurasia and the Middle East.

The Asia Pacific region is seen by many as the industrial center of the global capitalist system gradually slipping away from the economic/financial

grip of America. China as an imperialist power is integrating the East Asia region within its own economic and financial system. In 2017 China loan and aid to the Asia Pacific nations amounted to $36 billion as against $3 billion from America. Both America and China are preparing for an intra-civilization clash in the Asia Pacific region. Muslim states in and around the region – Indonesia, Malaysia, Brunei, Bangladesh, Pakistan, the UAE, Saudi Arabia and other Gulf States should seek to avoid involvement in the inter-imperialist battles. But given the type of rulers they currently have this seems unlikely.

***

Questions Regarding Change in Syria

Circle Statement

Background

For the last several decades, Syria was under the dictatorship of the Ba'ath Party. The resistance that emerged against this dictatorship in 2011 involved several ideological trends and forces. These included liberals, regionalists, nationalists (Kurds), capitalists (investors), and Islamic groups. In general, these rebel forces were supported by the U.S. and France, while Iran, Russia, and Hezbollah opposed them. By 2013, the insurgent struggle had evolved into a military resistance. Liberal forces receded into the background, and capitalists (investors) struck a compromise with the Ba'ath Party. The military struggle was continued by the Kurds and Islamic Mujahideen. The Kurds enjoy the support of the U.S., while the jihadi forces have been supported by Turkey. However, it remains unclear what stance the U.S. adopted toward the jihadi forces. It is also uncertain what position the Muslim Brotherhood (which has a large presence in Syria and has ruled Syria in the past) has taken vis à vis these forces.

Current Situation

Jihadi forces have succeeded in the military struggle and the militants have also achieved some partial victories in their areas. We do not know what

precipitated the retreat of the Baathist army. The retreat has significantly benefited Israel, which has occupied Syrian territory of the Golan region and is destroying Syrian military installations. We do not know whether Israel intends a regional expansion of its war against the Palestinians. We also do not know about the role the US played in the retreat of the Ba'athist army and what is the nature of its relationship with the Jihadi forces. We also do not know whether the Mujahideen received battlefield intelligence through the American communication system or not.
Hezbollah and the Islamic Republic of Iran have been supporters and allies of the Ba'athist government since 2011. It is clear that the basis for this support is not sectarian as the Ba'athist government is not a Shia government. It has been a nationalist-neoliberal government whose dominant faction is Alevi. Alevis consider Hazrat Ali رضي الله عنه و كرم الله وجهه الكريم to be the incarnation of God and the ruling Twelver Shia scholars of Iran openly regard Alevis as unbelievers and misguided. Alevis make up less than one percent of the Syrian population.

Iran and Hezbollah's support for the Ba'athist regime is rooted in their anti-imperialist stance. Anti-imperialism has made Iran and Hezbollah the two most effective allies of the Sunni Palestinians, while

the so-called Sunni states (Saudi Arabia, UAE, Morocco, and Turkey) have not provided any military aid to the Palestinians. In fact all these countries except Turkey have generally designated Hamas as a terrorist organization and advocate for a two-state solution. The reality is that Sunni-Shia differences play no significant role in the mutual conflict between Muslim countries. This is just imperialist propaganda.

Today, world powers are trying to promote their interests in Syria. The U.S. and the European Union want to establish a constitutional democratic government that recognizes Israel. Russia is focused on safeguarding its established military bases. Iran and Hezbollah have expressed willingness to reconcile with the leadership of HTS (Hay'at Tahrir al-Sham). Hezbollah has urged HTS not to disengage from the Jihad in Palestine. Meanwhile, China remains silent in the Arab region and tolerating the U.S. advances. It is focused solely on confronting the U.S. aggression in the Pacific region.

The Future

Two key questions arise:

What type of government will be established in Syria?

If a democratic constitutional government is formed, it is highly likely that Western imperialist powers will prevail and the way for a reconciliation

with Israel will be paved. Syria will then align with the camp of Saudi Arabia, Bahrain, UAE, and Morocco. But this is not necessary. After the establishment of the Islamic Revolution in Iran, a democratic government was also formed which included liberals and nationalists. Yet, while preserving a democratic constitutional structure, Islamic scholars eventually prevailed and the opposition to imperialism has continued.

Does HTS possess a leader like Imam Khomeini? Do the jihadi forces in Syria recognise the necessity of establishing the hegemony of the Ulema and Sharia Mutahara? Do they have the ability to sustain the kind of struggle that the Iranian Ulema waged from 1979 to 1983? They are not compelled to reconcile with the military, as Imam Morsi had to in 2012. But we do not know whether they will be able to oust the secular imperialist forces (from the positions of power and influence).

What is the military capacity of Syria?

Israel is currently launching direct attacks on Syria, and in the event of the establishment of a jihadi Islamic government, these attacks are likely to intensify. The leader of HTS recently stated, *"We have become exhausted during the prolonged resistance and are no longer able to sustain the struggle."* This suggests that HTS leadership finds itself unable to support the Jihad in

Palestine. Is this true? We do not know. Nor do we know if HTS intends to overcome this powerlessness. Does it view accepting Israeli-American domination as a temporary necessity or a permanent reality? The answers to these questions will determine Syria's role in the Jihad in Palestine.

Our Position

Two points are crucial:

We must not doubt the sincerity of any Islamic group and hence become part of imperialist propaganda. We regard all Islamic groups, including Iran, Hezbollah, HTS, their allies, and the Muslim Brotherhood, to be sincere. We do not view the ongoing conflict in the Arab world as a Sunni-Shia dispute but as a struggle between Islam and imperialism.

We are realistic, not idealistic. We do not construct idealistic frameworks. We take into account the temporal/spatial constraints of all Islamic groups. We understand that every Islamic state that will be established today will be an exceptional state surrounded by imperialist forces. Evaluating the actions of such a state against idealistic standards is unrealistic. Our longing is that a Jihadi state like Afghanistan or an Islamic Republic like Iran is established in Syria. However, we recognize that Syria's ground realities and potential constraints may

not allow this. Or maybe the establishment of a secular or non-secular state in Syria that has a greater potential for the protection of the Islamic way of life and continuing the struggle to establish the hegemony of Islam compared to what was available in the Ba'athist regime is all that can be realistically hoped for today. We do not know all this. *Thus, we should refrain from passing judgments and pray for all Islamic factions involved.*

Statement by our Study Circle

Translated from Urdu by Dr. Syed Z. Arshad

Book Review

***The Unravelling of Intelligibility: Elements of Modernity* [Volume One: "The Civilization of Liberal, Universal Modernity, Neutral & Scientific"] by Hasan Spiker (New Andalus Press, 168 pages, 2024)**[1]

Reviewed by Dr. Syed Z. Arshad

Hasan Spiker is a contemporary philosopher and comparative scholar specializing in Islamic, Greek, and modern thought. He pursued his MPhil in philosophy at the University of Cambridge, focusing on the works of Plotinus, Dionysius the Areopagite, Kant, and Hegel. Complementing his Western studies, Spiker immersed himself in Islamic sciences in the Middle East, concentrating on the school of Ibn ʿArabī and late kalām theology. Among his notable publications are *Things as They Are: Nafs al-Amr and the Metaphysical Foundations of Objective Truth (2021)*, which examines traditional Islamic correspondence theories of truth and their relevance to contemporary metaphysical debates. In 2022, he authored *The Metacritique of Kant and the Possibility of Metaphysics*, offering a critical analysis of Immanuel Kant's philosophy and its implications for metaphysical inquiry. His 2023 work, *Hierarchy & Freedom: An*

---

[1] Book available at https://www.amazon.com.au/dp/1068583509/

Examination of Some Classical Metaphysical and Post-Enlightenment Accounts of Human Autonomy, explores the interplay between metaphysical hierarchies and concepts of human freedom. Currently, Spiker is engaged in doctoral research at the University of Cambridge, continuing his exploration of the intersections between Islamic and Western philosophical traditions. His scholarly contributions offer valuable insights into the metaphysical and epistemological challenges of modernity, making him a significant figure in contemporary philosophical discourse.

Spiker's new and upcoming series, *The Unravelling of Intelligibility: Elements of Modernity,* promises to be a masterful critique of the intellectual shifts that have fractured the coherence of Western thought. The five historical bifurcations framework of this series was announced earlier this year[2]. His articulations (recently discussed by himself on a podcast[3]) examine the processes that led to the fragmentation of knowledge, morality, and metaphysics in modernity. These divisions not only hold historical significance but can also provide valuable guidance for Islamic revivalist movements seeking to navigate the

2 https://x.com/RealHasanSpiker/status/1775762035931742652

3 https://thinkingmuslim.com/podcast/hasan-spiker-can-muslims-resist-modernity

challenges of secular modernity while preserving the integrity of traditional Islamic thought. There is a lot worth discussing in the book, but here I limit my review to commenting on the bifurcations framework and then attempting to extract lessons for contemporary Islamic Revivalist movements.

1. Law and Spirit: As per Spiker, the first bifurcation originates in the development of Pauline Christianity, which redefined the relationship between divine law and spiritual practice. St. Paul (originally a Greek speaking Jew from Pharisee tradition) after conversion emphasized salvation through faith in Christ[4] rather than strict adherence to the Mosaic Law (of Judaism). This shift was effected in order to appeal to a Gentile (i.e. non-Jew) audience but it effectively severed the connection between external legal obligations and internal spiritual life. Over centuries, this distinction laid the groundwork for the secularization of law in the West, as legal systems gradually detached from their religious roots. The Islamic tradition, in contrast, integrates law (شريعة) and spirituality (طريقة), emphasizing their mutual reinforcement. The *shariah* is seen as a practical manifestation of divine will, aimed at nurturing both personal and societal piety. Islamic revivalist movements should reaffirm the holistic

[4] 'Christ' is a distortion of the concept of Messiah (مسیح)

nature of *shariah* by presenting it not merely as a set of legal rules but as a spiritual framework that elevates individual and collective morality. The movements must resist the compartmentalization of religion into "private" spirituality and secular governance. They should demonstrate that Islamic law is a means to cultivate a moral/spiritual and just society.

2. Spiritual Power and Temporal Power: In the early Middle Ages, the division between spiritual power (the Church) and temporal power (the State) took root in the West. The Investiture Controversy of the 11th century epitomized this struggle, as the Papacy and European monarchs vied for authority. This bifurcation institutionalized the separation of sacred and secular spheres, culminating in the modern secular state where religion is relegated to private life. Unlike Western Christianity, Islamic civilization traditionally maintained a unified vision of governance. The Caliphate system embodied a model where temporal authority was rooted in spiritual legitimacy, reflecting the indivisibility of religion and state (since Islam is a *deen* and not simply a 'religion'). Islamic revivalists can learn from this bifurcation by striving to argue for reconnection of governance with ethical and spiritual principles. While modern contexts may require innovative models, the movements can begin by focusing on promoting justice, transparency,

and public welfare as expressions of Islamic values in governance. But this should not become an end in itself (as perhaps can be argued in the case of the Jamaat-e-Islami Pakistan), rather the movements need to work towards creating alternative social structures of power that should be controlled by mukhlis-e-deen. Since outright rejection of modern state structures may not be an option in many scenarios, Muslim minority groups may continue to work as per their locally acceptable strategies.

3. Faith and Reason: The harmony between faith and reason in the Christian West began to fracture during the Scholastic era. Thinkers like Thomas Aquinas attempted to synthesize Aristotelian philosophy with Christian theology, but later, the Enlightenment dismantled this unity. Rationalism emerged as a dominant paradigm, dismissing revelation and faith as incompatible with human intellect/understanding. This led to a secular epistemology where reason alone was deemed sufficient for understanding reality. Islamic thought, exemplified by figures like Imam Al-Ghazali (RA) and Imam Ibn Taymiyya (RA), maintained a balance between intellect (*'aql,* عقل) and revelation (*naql,* نقل). This equilibrium allowed Islamic civilization to produce significant advancements in various disciplines, while remaining rooted in spiritual truths. Islamic revivalist movements should

differentiate between ʻaql (عقل) in Islamic tradition and Reason (of Enlightenment Rationality). Then emphasize the compatibility of ʻaqaliat (عقليت) with revelation (wahi, وحی). By fostering intellectual engagement with contemporary challenges, they can counter the narratives that portray Islam as irrational or anti-knowledge. Encouraging educational initiatives that augment traditional Islamic education with critical study of western disciplines can help Muslims navigate the intellectual challenges of modernity without compromising their faith.

4. The Natural World and the Knowing Subject: The Cartesian revolution of the 17th century introduced a stark separation between the natural world (corresponding to 'objective reality') and the knowing subject (the locus of human perception or 'subjectivity'). René Descartes' dualism emphasized a mechanistic view of nature, reducing it to a collection of objects to be manipulated. This bifurcation led to the dominance of empirical science and a materialistic worldview that disregarded the sacred dimensions of nature. In Islamic thought, the natural world is seen as a manifestation of divine creativity, imbued with signs (*ayat*) pointing to the Creator. The Qur'an repeatedly invites reflection on nature as a spiritual and intellectual exercise, fostering a deep connection between mankind and the cosmos. Islamic revivalist

movements should rekindle the Qur'anic vision of nature as sacred and interconnected. By promoting ecological stewardship and sustainable practices, they can address modern environmental crises while aligning with Islamic principles. This approach can also serve as a bridge to engage with broader societal concerns, showcasing Islam's relevance and leadership in addressing global challenges.

5. Morality and Ontology: The final bifurcation, emerging in the modern era, involves the separation of morality from ontology (the nature of being). Enlightenment thinkers such as Immanuel Kant developed ethical systems grounded in 'human autonomy' rather than divine or metaphysical principles. This shift led to moral relativism, where ethics became subjective and disconnected from universal truths. Islamic tradition grounds morality in the nature of being, emphasizing the relationship between ethical conduct and ultimate reality (*haqq*). Actions are not merely judged by their outcomes but by their alignment with divine purpose. Islamic revivalist movements can counter moral relativism by articulating a universal, ontologically rooted ethical framework (i.e. Islam). This involves presenting Islamic (revelation based) ethics as timeless principles that transcend cultural and historical contingencies. Movements can also engage in interfaith and

philosophical dialogues to address contemporary moral dilemmas, offering Islam as a source of clarity in a morally fragmented world.

Spiker's bifurcation framework, as summarized and commented on above, offers a penetrating analysis of the philosophical undercurrents that define modernity. By systematically examining each bifurcation, he demonstrates how these divisions have contributed to the fragmentation of thought and the loss of intelligibility in Western intellectual traditions. His critique invites readers to reconsider the metaphysical assumptions underpinning contemporary society and to seek a more integrated and holistic approach to knowledge.

Strengths of the book include depth of analysis, interdisciplinary approach and relevance to contemporary concerns. Spiker provides a detailed and nuanced examination of the historical and philosophical developments behind each bifurcation. He draws lavishly upon theology, philosophy, and history - the book bridges multiple disciplines to offer a probing critique of modernity. His insights resonate with contemporary concerns about the erosion of meaning, the challenges of moral relativism, and the alienation inherent in modern life.

While Spiker's critique is compelling, an overall appreciation of the socio-political hegemony of the

capitalist order within which all such debates operate would lift the level of this critique from mere 'probing the surface' to a comprehensive framework. Furthermore, the book could benefit from some more detailed discussion of potential solutions or pathways for addressing the fragmentation of modern thought. Also deserving of a fair warning is that readers unfamiliar with philosophical terminology may find some sections dense and challenging.

Overall, *The Unravelling of Intelligibility* is both a critique of modernity and a call for a return to integrative thought. By exploring the historical roots of these bifurcations, Spiker illuminates the intellectual trajectory that led to the fragmentation of Western civilization. For Islamic revivalist movements, his analysis offers practical guidance: reasserting the unity of law and spirituality, reconnecting governance with ethics, harmonizing faith with reason, restoring the sacred view of nature, and grounding morality in universal truths. Through these lessons, movements can address the challenges of modernity while preserving the coherence and richness of Islamic tradition. Spiker's work is an essential resource for anyone seeking to understand the philosophical underpinnings of modernity and envision a more integrated future. For scholars, students, and anyone interested in philosophy, metaphysics, or the

intersection of tradition and modernity, this book is an essential read. On a personal note, I welcome this effort and look forward to reading further volumes in this series. For further details and purchase, the book can be accessed at major online retailers.

***

أما «العالَم الهابيلي»، فينضبط بالقانونين التاليين:

أحدهما، **قانون عدم الإحاطة؛** صيغة هذا القانون هي: «ليس كل شيء سياسيا» أو قل «**ليس كل شىء سياديا**»؛ والمقصود أن هناك بعض الأشياء التي لا تقبل التسيد عليها، سواء كانت روحية أو مادية؛ فإن كانت روحية، فلأن الأصل في الروح أن لا يقع عليها التسيُّد؛ وإن كانت مادية، فلأنها ألبست لباسا روحيا.

والثاني، **قانون عدم الشمول؛** صيغة هذا القانون الثاني هي: «**ليس كل واحد سياسيا**» أو قل «**ليس كل واحد سياديا**»؛ والمقصود هو أن هناك بعض الأفراد الذين لا يقبلون أن يتسيّدوا على غيرهم، سواء كان هذا الغير قريبا أو بعيدا؛ فإن كان قريبا، فلأن الأصل في القرب رفع التسيد عن القريب، وإن كان بعيدا فلأن البعيد قد يُقرَّب عاجلا أو آجلا.

ــ عبدالرحمٰن طه، *سؤال العنف*:١٦

فارم برائے سالانہ خریداری سہ ماہی "اسلامی انقلاب"

نام
ای میل
موبائل نمبر
پوسٹل ایڈریس
زر اعانت فی شمارہ: ۲۵۰ روپے سالانہ: ۱۰۰۰ روپے پانچ سال: ۴۰۰۰ روپے
طریقہ ادائیگی Easypaisa # 0341-2304766 Money Order #
پیغام

خواہش مند قارئین فارم مکمل کر کے مندرجہ ذیل پتہ پر ارسال کریں۔

امین اشعر، مدیر منتظم سہ ماہی اسلامی انقلاب

اے ۹، معمار بنگلوز، فیز ۲، احسن آباد سیکٹر ۱، اسکیم ۳۳ کراچی

فون نمبر: 0333-2122756