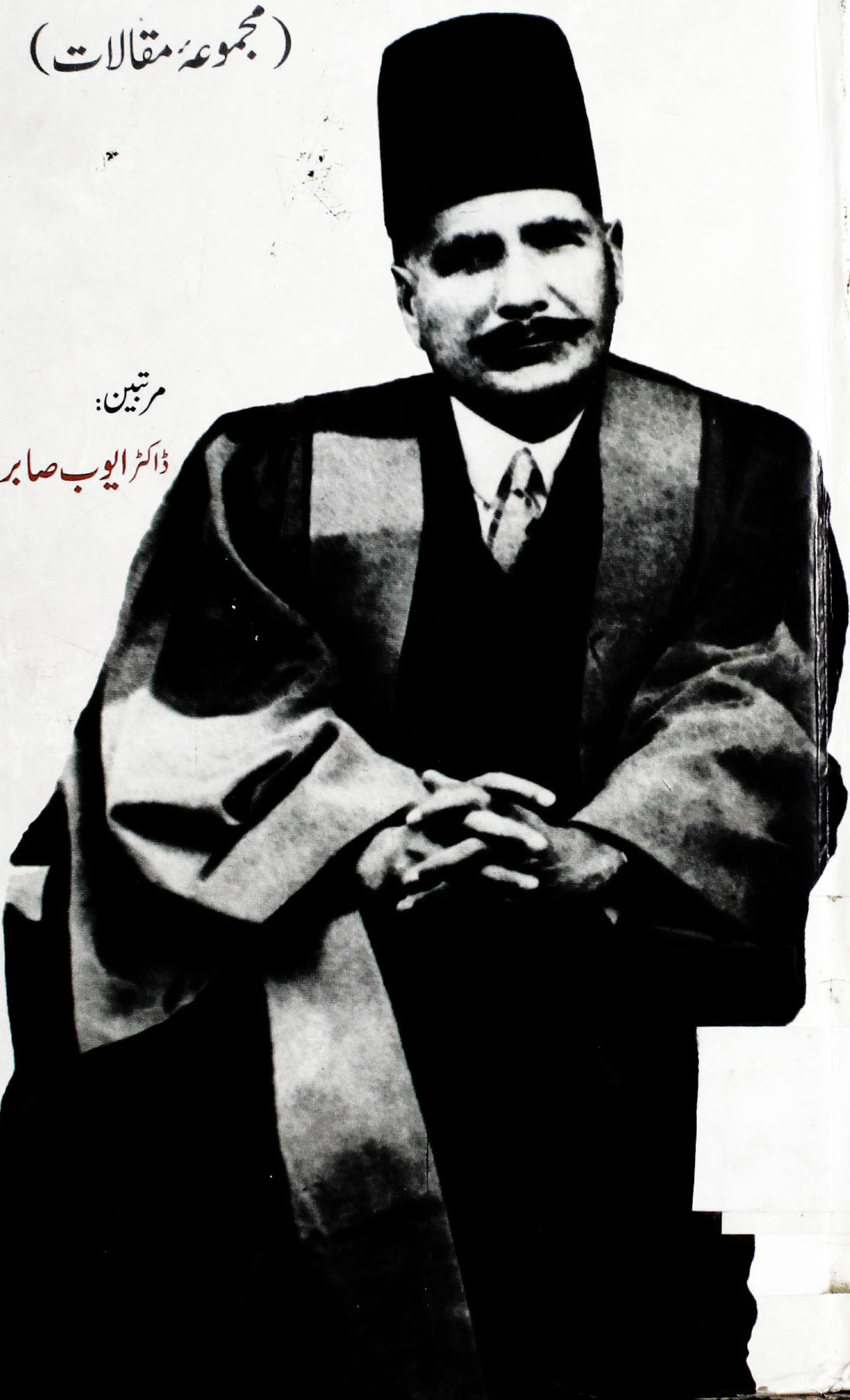
علامہ اقبال کا تصور اجتہاد

(مجموعۂ مقالات)



مرتبین:
ڈاکٹر ایوب صابر، محمد سہیل عمر

DATA ENTERED

علامہ اقبال کا تصور اجتہاد

(مجموعۂ مقالات)

مرتبین

ڈاکٹر ایوب صابر / محمد سہیل عمر

ناشر

اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

شریک ناشر

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

۱
۲۸۲۵۳
۲

جملہ حقوق محفوظ

ناشر
اقبال اکادمی پاکستان
(حکومتِ پاکستان، وزارت ثقافت)
چھٹی منزل، ایوان اقبال، لاہور

Tel: [+92-42] 6314-510
[+92-42] 9203-573
Fax: [+92-42] 6314-496
Email: director@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

ISBN 978-969-416-420-5

طبع اوّل	:	۲۰۰۸
تعداد	:	۱۰۰۰
قیمت	:	۲۵۰ روپے
مطبع	:	شرکت پریس، لاہور

محل فروخت: ۱۱۶ میکلوڈ روڈ، لاہور، فون نمبر ۷۳۵۷۲۱۴

فہرست

پیش لفظ	مرتبین	۵
ا۔علامہ اقبال کے اصولِ اجتہاد	محمد خالد مسعود	۱۷
۲۔اقبال کا تصورِ اجتہاد اور دورِ حاضر کے اجتہادی ادارے	پروفیسر عبدالجبار شاکر	۳۷
۳۔اقبال، اجماعِ اُمت اور قیامِ پاکستان	پروفیسر فتح محمد ملک	۵۱
۴۔جدید سیاسی نظام اور اجتہاد	ابوعمار زاہد الراشدی	۵۹
۵۔علامہ اقبال اور حدیث	ڈاکٹر خالد علوی	۶۹
۶۔عملِ اجتہاد میں آزادیٔ فکر کا کردار	عبداللہ	۱۰۷
۷۔شریعت، مقاصدِ شریعت اور اجتہاد	محمد عمار خان ناصر	۱۲۳
۸۔اقبال کے تصورِ اجتہاد پر اعتراضات کا جائزہ	ڈاکٹر ایوب صابر	۱۵۹
۹۔''......زنجیر پڑی دروازے میں......!''	محمد سہیل عمر	۱۸۱
۱۰۔اقبال، اجتہاد اور اسلامی جمہوری ریاست	ڈاکٹر شاہد اقبال کامران	۲۲۷
۱۱۔دورِ جدید کی تہذیبی ساخت، اسلام اور اقبال	ڈاکٹر نجیبہ عارف	۲۵۵
۱۲۔وقت کے اجتہادی مسائل میں مولانا احمد رضا خان اور علامہ اقبال کا موقف	ڈاکٹر تنظیم الفردوس	۲۶۷

پیش لفظ

علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی کے شعبۂ اقبالیات کے مقاصد میں فکرِ اقبال کے فروغ کے لیے سیمی ناروں اور کانفرنسوں کا انعقاد بھی شامل ہے۔ فکر اقبال کے فروغ و اشاعت کے باب میں اقبال اکادمی پاکستان کی خدمات بھی اقبال شناسی کی روایت کا اہم باب ہیں۔ اشاعتی، تحقیقی اور سیمی ناروں سے متعلقہ سرگرمیوں کے ذیل میں اکادمی کا کردار قابل تحسین ہے۔ چنانچہ مقاصد کے اسی اشتراک کے باعث علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی اور اقبال اکادمی پاکستان کے زیر اہتمام ایک سہ روزہ قومی سیمی نار، ۲۸ تا ۳۰ اکتوبر ۲۰۰۷ء کو منعقد ہوا۔ سیمی نار کا موضوع ''اقبال کا تصورِ اجتہاد'' تھا۔ زیر نظر مجموعہ ان مقالات پر مشتمل ہے جو اس سیمی نار میں پیش کیے گئے۔ افتتاحی اور اختتامی اجلاسوں کے علاوہ سیمی نار کی چھ نشستیں ہوئیں۔ افتتاحی اجلاس میں ڈاکٹر خالد مسعود نے اپنا مقالہ پیش کیا۔ یہ عالمانہ مقالہ مجموعے میں شامل ہے۔ باقی صاحبانِ علم نے زبانی خطاب کیا جس کی مختصر روداد یہاں پیش کی جاتی ہے۔

تعارفی کلمات پیش کرتے ہوئے راقم نے کہا کہ جنگ عظیم اوّل تک مغرب کا ہدف عالم اسلام تھا۔ اگلے کم و بیش ساٹھ برسوں کے لیے اس کا ہدف اشتراکی روس رہا۔ اس عبوری دور سے پہلے اور اس کے بعد عالم اسلام ہی استعمار اور سامراج کا ہدف ہے۔ اللہ نے جن اقوام کو طاقت دی ہے اور جو انسانیت کی حفاظت کر سکتے ہیں، عالمی امن قائم کر سکتے ہیں، بدقسمتی سے وہی عالم انسانیت کو ذلیل کر رہے ہیں اور تباہ کر رہے ہیں: عالم ہمہ ویرانہ ز چنگیزی افرنگ۔ ان کی جمہوریت بھی جب وطنی سرحدوں کو عبور کرتی ہے تو جارحیت میں بدل جاتی ہے۔ ادھر عالمِ اسلام کا حال یہ ہے کہ متحد نہیں ہے اور پس ماندہ ہے۔ ہمارے اپنے ملک میں جہالت ہے، غربت ہے، پسماندگی ہے۔ امتِ وسط والی بات تو کہیں نظر نہیں آتی۔ اس صورتِ حال کا اقبال

کے نزدیک واحد علاج ہے اسلامی نشاۃِ ثانیہ۔ جدید اسلامی جمہوری فلاحی ریاستوں کا قیام اور ایک زندہ خاندان کی طرح ان کا اتحاد نیز ایک نئے عالمی نظام کا قیام:

معمار حرم باز بہ تعمیر جہاں خیز!

۱۹۳۰ء میں، خطبہ الٰہ آباد میں، علامہ اقبال نے پاکستان کا تصور پیش کیا۔ ۱۹۴۷ء میں پاکستان قائم ہوگیا۔ یہ اسلامی نشاۃِ ثانیہ کی طرف ایک اہم اقدام تھا لیکن پھر پاکستان نشیب وفراز سے گزرتا رہا۔ بدقسمتی سے ہم نے پاکستان کو اس طرح استوار کرنے کی کوشش ہی نہیں کی جس طرح استوار کرنا چاہیے تھا، ورنہ ہمیں طالبان جیسے امور میں یوٹرن لینے کی ضرورت نہ پڑتی۔ پاکستان واقعتاً زیادہ مستحکم اور زیادہ طاقتور ملک ہوتا تو ہوسکتا ہے کہ ہم یوٹرن نہ لیتے۔ ہم نے یہ سوچا کہ اگر امریکہ یلغار کرے گا تو ہندوستان اس سے فائدہ اٹھائے گا، اس لیے یوٹرن لیا لیکن نوبت بایں جارسید کہ ہم نے اپنے لوگوں کو مارا۔ اس سے جو پیچیدگیاں پیدا ہوئیں وہ آپ کے سامنے ہیں۔ اس ساری صورت حال کا حل کیا ہے؟ پاکستان سے بات شروع کریں تو سرمایہ دارانہ جمہوریت سے روحانی جمہوریت کا سفر لازمی ہے۔ خوش قسمتی سے پاکستان کے دستور میں روحانی جمہوریت کے دونوں بنیادی عناصر موجود ہیں۔ پہلا عنصر اللہ کی حاکمیت اعلیٰ اور دوسرا عنصر عوامی رائے دہندگی کی بنیاد پر حکمرانوں کا انتخاب۔ گویا جہاں تک دستور پاکستان کا تعلق ہے تو روحانی یا اسلامی جمہوریت ایک طے شدہ معاملہ ہے۔ ضرورت اس کو بروئے کار لانے کی ہے۔

اسلامی جمہوریت کو بروئے کار کس طرح لاسکتے ہیں؟ آپ جانتے ہیں کہ جدید دور میں علوم نے بہت ترقی کرلی ہے اور دنیا بہت آگے نکل گئی ہے۔ جدید دور میں ایک اسلامی جمہوری فلاحی ریاست کا قیام اجتہاد کے بغیر ممکن نہیں ہے اور اگر اجتہاد کسی ایک مسلک کا عالم کرے گا تو اسی مسلک کے لوگ اس کو مانیں گے۔ علاوہ ازیں علوم وفنون کی تیز رفتار ترقی کے باعث مطلق اجتہاد کسی ایک فرد کے بس کی بات نہیں رہی، چنانچہ ظاہر ہے کہ اجتہاد اجتماعی ہونا چاہیے۔ یہ ایک اچھی علامت ہے کہ ہم نے ادارۂ تحقیقات اسلامی اور اسلامی نظریاتی کونسل اور وفاقی شرعی عدالت جیسے ادارے قائم کیے ہیں۔ یہ اقبال کے خطبۂ لاہور (۱۹۳۲ء) کا ثمر ہے، تاہم اقبال تو اس سے بھی آگے جاتے ہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ مطلق اجتہاد کا حق پارلیمان کو دیں۔ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ایک بے استعداد اور بدعنوان پارلیمان کو اجتہاد کا حق کیسے دیا جاسکتا ہے۔ جواب یہ

ہے کہ اقبال نے صرف یہی ایک بات نہیں کہی۔ فکرِ اقبال کو بحیثیت مجموعی بروئے کار لانے کی ضرورت ہے۔ اقبال شخصیت کا اسلامی تصور اجاگر کرتے ہیں اور شخصی تربیت پر زور دیتے ہیں۔ پھر تربیت یافتہ شخصیت کو قومی مقاصد کے لیے وقف کرنے کی بات کرتے ہیں۔ اس جدید دنیا میں جب کہ انسان نے بہت ترقی کر لی ہے، نئے نئے مسائل بھی سامنے آئے ہیں۔ نظامِ سرمایہ داری کی عالمگیریت ایک مسئلہ بن چکا ہے۔ ادھر پرانی جاگیرداری ابھی تک موجود ہے اور جاگیردار منتخب ہو کر آتے ہیں تو کیا کچھ کرتے ہیں آپ سب جانتے ہیں۔ چنانچہ پارلیمان کو مسلمان بنانے کی ضرورت ہے۔ ایسی پارلیمان جس میں علما بھی موجود ہوں اور دوسرے علوم و فنون کے ماہرین بھی موجود ہوں وہ اجتہاد کریں گے۔

ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری نے اقبال کے تصور اجتہاد پر افتتاحی خطبہ دیا۔ انھوں نے کہا:

''میرے لیے یہ عزت و افتخار کی بات ہے کہ اتنے وقیع علمی اجتماع سے خطاب کر رہا ہوں اور ایک ایسی شخصیت کے خیالات کے بارے میں جس کا اسلام سے اور پاکستان سے بڑا بنیادی واسطہ ہے یعنی علامہ اقبال۔ ہم نے آنکھیں اس طرح کھولیں کہ اقبال کی محبت اور اقبال سے عقیدت کم و بیش جزو ایمان تھی اور جیسے جیسے شعور میں ترقی ہوئی اور اقبال کے کلام اور ان کی تحریروں کے مطالعے کی توفیق ہوئی تو اس ابتدائی عقیدت و محبت میں اضافہ ہی ہوتا رہا۔ یہ بڑی خوشی کی بات ہے کہ ہم اقبال کے خیالات کو سمجھنے اور ان کے اٹھائے ہوئے مسائل پر غور و فکر کے لیے جمع ہوئے ہیں۔ علامہ اقبال کے خطبات میں ایک اہم خطبہ اجتہاد کے موضوع پر ہے۔ اس میں انھوں نے اجتہاد کے اصول کو حرکت و نمو کا اصول قرار دیا اور اس پر زور دیا کہ ہمیں اپنے پورے فقہ پر اور اس کی تشکیل نو پر غور کرنا ہے۔ اجتہاد کے دروازے کو کھلنا چاہیے، اجتہاد کرنا چاہیے تاکہ اسلامی قانون ایک زندہ اور متحرک حیثیت سے سامنے آسکے، زندگی کے مسائل سے نبرد آزما ہو سکے اور زندگی کی رہ نمائی کر سکے، اس گاڑی کو آگے لے جا سکے۔

ہمیں اقبال کے اس خطبے کو غور سے پڑھنے کی ضرورت ہے۔ اجتہاد کے موضوع پر دوسری تحریروں اور مختلف جگہوں پر بکھرے ہوئے اشعار کو بھی پیش نظر رکھنے کی ضرورت ہے۔ انھوں نے عالمانِ کم نظر کے اجتہاد سے ائمہ کی تقلید کو محفوظ تر قرار دیا ہے۔ وہ کسی بے قید اور ہمہ آزاد تغیر کے حق میں نہیں تھے۔ وہ اسلام کے دیے ہوئے پیرامیٹر کے اندر رہتے ہوئے، تغیر کے عمل کو، جو کہ رک گیا تھا، ازسرِ نو جاری کرنا چاہتے تھے۔ دراصل کوئی معاشرہ، کوئی ملت، کوئی تہذیب ہو اس کے لیے اس سے مفر نہیں کہ وہ ثبات اور تغیر ان دونوں عناصر کو اپنے ساتھ توازن اور اعتدال کے ساتھ لے کر چلے۔ کسی ایک طرف جھکاؤ سے اختلال آ جائے گا۔ اقبال

نے خطبۂ اجتہاد کے آغاز ہی پر اس کی وضاحت کی ہے۔ چونکہ انھیں محسوس ہو رہا تھا کہ پلڑا جمود کی طرف جھکا ہوا ہے اس لیے انھوں نے حرکت و تغیر پر زیادہ زور دیا تاہم وہ ثبات پر بھی زور دیتے ہیں۔ یہ اقبال کا اصل تناظر ہے۔ ایسے تناظرات کو نظر انداز کرنے سے غلط فہمیاں جنم لیتی ہیں۔ چنانچہ میرے نزدیک اجتہاد اور تقلید میں بھی کوئی تناقض کوئی تضاد نہیں ہے۔ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ اگر تقلید کرنے والا نہ ہو تو مجتہد کس کے لیے اجتہاد کرے گا۔ امت کے سارے افراد تو اجتہاد نہیں کر سکتے۔ اجتہاد جس سطح پر ہوتا ہے اس سطح پر اسے کبھی رکنا نہیں چاہیے۔ دوسری طرف مجھ جیسے کم علم آدمی کے اندر یہ خودشناسی ہونی چاہیے کہ میرا مقام تقلید کا مقام ہے۔ میرا مقام یہ ہے کہ جو لوگ اجتہاد کے اہل ہیں ان کی بات کو سنوں اور اس پر عمل کروں۔

میرے محترم پیش رو ڈاکٹر ایوب صابر نے ذکر کیا کہ علامہ اقبال کے نزدیک اجتہاد کا کام پارلیمان کو سونپا جانا چاہیے، بلکہ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ اجماع ایک بڑا اہم اصول ہے لیکن اسے ادارے کی شکل نہیں دی گئی۔ وہ اس پر کبیدگی خاطر کا اظہار کرتے ہیں کہ اجماع کو Institutionalise نہیں کیا گیا۔ علامہ اقبال میری عقیدت کا مرجع ہیں لیکن مجھے اقبال ہی جیسے اکابر نے یہ سکھایا ہے کہ ذہن کو کھلا رکھو، سوچتے رہو اور اپنی فکر کا اظہار کرو۔ میرے خیال میں علامہ اقبال نے جو کچھ فرمایا ہے وہ بہت زیادہ قابل غور ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اجماع کا Institutionalise نہ ہونا بہت ہی صحت مند چیز تھی جو ہماری تاریخ میں ہوئی۔ دراصل اجماع کا جو تصور ہے علامہ اقبال اس کے اس پہلو سے غالباً متاثر ہوئے کہ اس کی روح جمہوری روح ہے۔ یعنی اگر مسلمان ایک بات پر متفق ہو جاتے ہیں اور کوئی اختلاف ان میں باقی نہیں رہتا تو یہ بڑی وقیع بات ہے، بڑی وزنی بات ہے اور صحابہؓ کے اس طرح کے بھی اقوال ملتے ہیں کہ:

مَا رَأٰہُ الْمُسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَھُوَ عِنْدَ اللّٰہِ حَسَنٌ۔ (مسلمانوں نے جس کو اچھا سمجھا وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔) علامہ اقبال نے غالباً اس سے یہ تاثر لیا اور درست تاثر لیا کہ اجماع کی روح ایک جمہوری روح ہے اور اس میں بڑی قدر و قیمت ہے اس بات کی کہ لوگوں کی مجموعی رائے کیا ہے؟ اس کو اہمیت دینی چاہیے، اس کو وزن دینا چاہیے۔ ہمارے ہاں کبھی کوئی باقاعدہ اجماع نہیں ہوا۔ ہوتا یہ ہے کہ مرور وقت کے ساتھ یہ discover کیا جاتا ہے کہ اس بات پر سب متفق ہو چکے ہیں۔ یہ دریافت بہت قیمتی ہوتی ہے۔ یہ اجماع کسی مصنوعی طریقے سے نہیں ہوتا کہ لوگوں کو کسی جگہ جمع کیا گیا ہو اور کچھ لوگوں نے ان کو مرعوب کن، مسحور کن خطابت سے متاثر کیا ہو اور لوگوں نے ہاتھ اٹھا دیے ہوں، بلکہ یہ ہوا ہے کہ ایک عرصے تک کوئی مسئلہ لوگوں

کے ذہن میں رہا اور آہستہ آہستہ ایک فطری انداز سے، تدریج کے ساتھ، آخر میں ایک رائے پر لوگ پہنچ گئے اور یہ پورے معاشرے کی، مسلمان امت کی یہ رائے ہوگی۔ ان کے اہل علم کی یہ رائے ہوگی۔ یہ اجماع بڑا وقیع اجماع ہے لیکن اگر آپ اس کو Institutionalise کر دیں تو اس کی وہ شکل بن سکتی ہے جو عباسی خلافت میں بنی۔ خلقِ قرآن کے مسئلے پر حکومت نے اپنے علما کو جمع کیا۔ ان سے ایک فتویٰ دلایا اور یہ کہا کہ جو اس فتوے کو نہ مانے اس کو سزا دی جائے گی۔ اسی طرح آپ دیکھیں گے کہ مسلمانوں میں جو فقہی مذاہب وجود میں آئے ان میں بھی کوئی Institutionalisation نہیں تھی۔ اسی طرح آپ نے دیکھا کہ عباسی خلیفہ نے یہ چاہا کہ امام مالکؒ کی کتاب موطا کو ملک کا قانون بنا دیا جائے۔ تو اس پر امام صاحب نے کہا کہ میں کون ہوتا ہوں کہ میری کتاب کو سارے مسلمانوں پر مسلط کر دیا جائے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں کے علم، جن بزرگوں کے فقہ، جن لوگوں کے تقویٰ، جن لوگوں کے ایمان، جن لوگوں کے عمل صالح کے بارے میں امت بغیر کسی دباؤ کے فطری طور پر ان سے وابستہ ہوتی گئی، وہ ایک فقہی مذہب بنتا گیا اور اس طرح آپ دیکھتے ہیں کہ جو لوگ ان سے وابستہ ہیں وہ کسی جبر اور اکراہ کی وجہ سے نہیں بلکہ اپنے ضمیر کے اطمینان اور اذعان کی بنا پر ہیں۔ تو یہ ایک بڑی صحیح صورت تھی اور اگر اب اس میں اجماع کو Instititutionalise کر دیں تو وہ اجتہاد کو روکنے والی چیز ثابت ہوگی۔ اجماع کے بعد اجتہاد کے لیے راستہ رکتا ہے۔ اجماع کوئی Liberation کا اصول نہیں ہے بلکہ اس کو روکنے والا اصول ہے۔

ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری کے عالمانہ خطبۂ افتتاحیہ اور ڈاکٹر خالد مسعود کے فاضلانہ مقالۂ خصوصی کے بعد سینیٹر مشاہد حسین نے اجلاس سے خطاب کیا۔ مشاہد حسین سید اس تقریب کے مہمان خصوصی تھے۔ انھوں نے کہا:

ڈاکٹر محمود الحسن، قابل احترام وائس چانسلر علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، میں آپ کو مبارک باد دیتا ہوں کہ آپ نے اس یونی ورسٹی میں بڑی جان ڈال دی ہے۔ یہ صرف نام کی اوپن یونیورسٹی نہیں بلکہ یہاں کھلے ذہنوں کے ساتھ، کھلی دانش کے ساتھ مسائل زیر بحث آتے ہیں۔ اور ڈاکٹر ایوب صابر صاحب، آپ نے بھی کھل کے، ٹکا کے باتیں کیں، سرکاری سچ نہیں بولا اور آپ نے مسلمان پارلیمان کی جو بات کی ہے میرے خیال میں اسے کرپٹ نہیں ہونا چاہیے۔ ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری صاحب، ہمارے بڑے محترم ساتھی اور دوست ہیں۔ باقی بھی یہاں دوست اور ممتاز دانشور بیٹھے ہیں۔ آپ نے اقبال اور اجتہاد کے حوالے سے ایک بڑا خزانہ کھول دیا ہے۔ اور ڈاکٹر خالد مسعود صاحب! آپ نے بھی اسلامی نظریاتی کونسل کے مردہ

ادارے کو زندہ کیا اور وہاں صحیح معنوں میں اجتہاد لے آئے اور افتخار عارف صاحب! میری خواہش ہے کہ آپ بھی خطاب کرتے۔ ڈاکٹر ایس ایم زمان صاحب اور نواز صاحب سابق آئی جی اسلام آباد! آپ کو دیکھ کر خوشی ہوئی اور میں خوش آمدید کہتا ہوں اور اسلامی جمہوریہ ایران کے اپنے دوست کو بھی۔ اقبال کا فکری وارث پورا عالم اسلام ہے لیکن ایران خاص طور پر ہے۔ میں ۱۹۸۶ء میں ایک صحافی کی حیثیت سے ایران میں تھا جب علی خامنہ ای پاکستان آئے تھے اور انھوں نے اقبال پر ایک گھنٹہ طویل تقریر کی تھی۔ اور ڈاکٹر خاتمی سے میری ایران میں جو ملاقات ہوئی تھی، مجھے اچھی طرح یاد ہے۔ وہ بھی ایک ماہر اقبال شناس ہیں۔

مہمانِ خصوصی نے اس تمہیدی گفتگو کے بعد حاضرین سے خطاب کیا۔ مختصراً چند نکات یہاں درج کیے جاتے ہیں:

- ڈاکٹر انصاری نے ذہن کو کھلا رکھنے کی بات کی ہے۔ یہ اجتہاد کی اہم ترین دین ہے۔
- بنیادی انسانی حقوق، خواتین کے حقوق اور اقلیتوں کے حقوق کے تصورات اسلام میں، مغرب کی نسبت پہلے سے موجود ہیں۔
- اقبال نے یورپ کے بہترین اداروں میں تعلیم حاصل کی۔ صرف تین برسوں میں انھوں نے بی۔ اے کی سند بھی لی، بارایٹ لاء کی سند بھی لی اور پی ایچ ڈی بھی کی۔
- اقبال بیک وقت ایک مفکر بھی تھے اور ایک باعمل انسان بھی اور یہ unique بات ہے۔
- اقبال شاعر، مفکر اور سیاسی رہ نما سبھی کچھ تھے۔ آج اقبال اور قائداعظم کی بدولت ہم آزاد ملک کے آزاد شہری ہیں۔
- ۱۹۴۰ء میں قرارداد پاکستان منظور ہونے کے بعد قائداعظم نے کہا کہ آج ہم نے وہی کیا ہے جو اقبال چاہتے تھے۔
- ۱۹۴۲ء میں یوم اقبال کی تقریب سے خطاب کرتے ہوئے قائداعظم نے کہا کہ اگر مسلم ریاست کی حکمرانی اور اقبال میں سے مجھے ایک کا انتخاب کرنا ہو تو میں اقبال کا انتخاب کروں گا۔
- علامہ اقبال صرف پاکستان کے مفکر شاعر نہیں ہیں وہ دنیا بھر کی اسلامی شخصیت ہیں۔
- میں قونیہ گیا۔ جلال الدین رومی کے مزار پر حاضری دی۔ وہاں ایک اعزازی قبر بنی ہوئی تھی۔ میں نے پوچھا کس کی قبر ہے؟ انھوں نے کہا کہ علامہ اقبال کی اعزازی قبر بنائی ہے کیونکہ وہ ان کے مرشد تھے۔ آج رومی امریکہ اور یورپ کا مقبول ترین شاعر ہے۔
- میں ۱۹۹۳ء میں ایک صحافی کی حیثیت سے میں بوسنیا گیا۔ ان کے صدر علی بیگووچ سے ملاقات ہوئی۔ انھوں نے ۱۹۷۰ء میں ایک کتاب لکھی تھی: *Islam between East*

and West ۔انتساب علامہ اقبال کے نام تھا۔ پوری مسلم دنیا میں اقبال کے اثرات مرتب ہو رہے ہیں۔

- آپ نے مسلم پارلیمان کی بات کی۔ مسلم پارلیمان کی کیا خصوصیات ہیں، کیا اقدار ہیں۔ یہ اقدار ہیں کردار، دیانت داری، ایمانداری، سچائی۔
- William Dalrymple نے لکھا ہے کہ مغرب کی اقدار عالم اسلام سے براستہ سپین مغربی یورپ میں آئیں ۔ اس کا مقالہ ۱۴ اکتوبر ۲۰۰۷ء کو سنڈے ٹائمز میں شائع ہوا ہے۔
- ہمیں علامہ اقبال کے تصورِ خودی کو اپنانے کی ضرورت ہے۔ ہماری ساری Muslim Elite خوف میں مبتلا ہے۔ اس خوف سے نکلنے کی ضرورت ہے۔
- فکرِ اقبال جامعات تک محدود نہیں ہونا چاہیے۔ اسے مڈل اور میٹرک سے نصاب کا لازمی حصہ ہونا چاہیے۔

خطبۂ صدارت دیتے ہوئے ڈاکٹر محمود الحسن بٹ نے کہا کہ میرا کام اس وقت صرف یہ ہے کہ آپ سب کا شکریہ ادا کروں۔ میں تمام صاحبانِ علم و دانش کا شکریہ ادا کرتا ہوں جو ملک کے مختلف حصوں سے یہاں جمع ہوئے ہیں۔ میں تمام حاضرین کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں۔ اتنی بات اور کہوں گا کہ ہمیں ان مفکرین کے افکار کو revise کر کے ان سے فائدہ اٹھانے کی ضرورت ہے جنھوں نے اس معاشرے کے لیے بہت کچھ کیا ہے۔ علامہ اقبال نے خطبۂ اجتہاد کے علاوہ بھی اجتہاد پر اپنے کلام میں بہت زور دیا ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ لذتِ کردار اور افکارِ عمیق اور جرات اندیشہ پیدا کرو۔ یہ خصوصیات Institutionalise ہو جائیں گی تو اس امت کی تاریخ بدل جائے گی اور ان شاء اللہ یہ تاریخ بدلے گی۔ جو جمود ہم پر طاری ہے بہت بھاری ہے۔ اس جمود نے ہم سے وہ اثاثہ چھین لیا ہے۔ جس سے نہ صرف ہم بلکہ پوری انسانیت ارتقا کی منزلیں طے کر سکتی ہے۔ میں علامہ اقبال کے اس شعر پر اختتام کروں گا:

سبق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا، شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

زور ''پھر'' پر ہے۔ ان تین چیزوں کے بغیر مہذب معاشرہ نہیں بنتا۔ یہ آئیں گی تو ہمیں دنیا کی امامت کا کام سونپا جائے گا۔

۲

۳۰ اکتوبر کی سہ پہر کو اختتامی اجلاس ہوا۔ اس اجلاس میں متعدد صاحبانِ علم نے سہ روزہ سیمی نار کے بارے میں اظہارِ خیال کیا۔ کچھ قراردادیں بھی پیش اور منظور ہوئیں۔ مفصل خطاب تقریب کے مہمانِ خصوصی جناب افتخار عارف کا تھا۔ ان کے قبولِ عام کی بنیاد ہر چند کہ ان کی اردو شاعری ہے تاہم وہ ایک صاحبِ علم بھی ہیں اور اجتہاد کے تناظر میں علم و دانش پر مبنی ان کی گفتگو خاصی قابلِ توجہ تھی۔ چیدہ چیدہ نکات درج کیے جاتے ہیں:

یہاں جو لوگ بیٹھے ہوئے ہیں ان میں علما شامل ہیں، فلسفے کے لوگ یہاں موجود ہیں، اقبالیات کے ماہرین موجود ہیں۔ میں ایک طالب علم کی حیثیت سے حاضر ہوا ہوں، اس لیے ایک آدھ سوال ضرور کرنے کی کوشش کروں گا۔ سیمی ناروں میں عموماً ایک مافیا کام کرتا ہے۔ وہ آپ کو بلاتے ہیں اور آپ انھیں بلاتے ہیں۔ یہاں وہ لوگ بلائے گئے ہیں جن کا یہ موضوع ہے اور کم وبیش چالیس چالیس برس سے اس موضوع پر گفتگو کر رہے ہیں۔ اقبال پر جو سیمی نار ہوتے ہیں ان میں بار بار چبائے ہوئے نوالے پیش ہوتے ہیں۔ اس پورے سیمی نار میں اس قدر روشن تحریریں سننے کو ملیں کہ جی خوش ہوا۔

میرا سوال یہ ہے کہ موجودہ زمانے میں جب ہم اجتہاد پر اتنی گفتگو کر رہے ہیں اور علوم کی یہ صورت ہو گئی ہے، ایسا کیوں ہے کہ ہمارے عوام کسی بھی enlightened عالمِ دین کا کوئی اجتہاد قبول نہیں کرتے اور جو روایت پرست قدامت پسند علما ہیں ان کے فتوے ان کے لیے قابلِ قبول ہوتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ اجتہاد کے متعلق اقبال کے جتنے افکار ہیں، کسی نہ کسی شکل میں عالمِ اسلام میں کہے جاتے رہے ہیں۔ اقبال کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے اپنے پچیس چھبیس صفحات میں جس جامعیت کے ساتھ ان تمام باتوں کو یکجا کر کے جس فکر کو راہ دی ہے شاید بیسویں صدی کے کسی اور مفکر کو یہ حیثیت نصیب نہیں ہوئی۔

شرائط اجتہاد کے سلسلے میں ایک بات عرض کروں کہ ہمارے جدید سکالرز تمسخر کے ساتھ اس پر گفتگو کرتے ہیں۔ یہ شرائط مثلاً عربی دانی، تقویٰ، سیاق و سباق، متون تک رسائی، حدیث کا علم، اجماع کا علم وغیرہ، جب ان کا ذکر ہوتا ہے مذاق کے ساتھ۔ یہ دیکھ کر مجھے وحشت سی ہوتی ہے۔ جہل پر اس طرح سے اصرار، میرے نزدیک یہ بات محلِ نظر ہے۔

ایک بات یہ ہے کہ علامہ اقبال نے کہا ہے کہ میرا ذہن اب اسی طریقے سے کام کرنے لگا ہے

جس طریقے سے کسی مغربی فلسفے کے پڑھنے والے کا یا فلسفی کا ہوتا ہے چنانچہ میری methodology کم و بیش وہی ہے جو اہلِ مغرب کی ہے۔ اب وہ علما جو مغربی فکر کے پیراڈائم سے واقف نہیں ہیں، جو ان کی methodology سے واقف نہیں ہیں وہ اگر خطباتِ اقبال کو سمجھنا چاہیں تو میں سمجھتا ہوں کہ ان کے لیے مشکل ہے کہ اس طریقے سے سمجھ سکیں۔ اقبال نے بیس کی دہائی میں، خطبات کی اشاعت سے پیشتر، چھ برسوں میں Contemporary Thought کے جتنے Major Contributors ہیں، جتنے Major Social Thinkers ہیں، جتنے Major Philosophers ہیں، اقبال کی فکر میں سب کہیں نہ کہیں انکار کی صورت میں، اثبات کی صورت میں، تصدیق کی صورت میں، تردید کی صورت میں، استفادے کی صورت میں، استخراج کی صورت میں آپ کو نظر آتے ہیں، لہٰذا کیا وہ علما جو فکرِ مغرب سے واقف نہیں ہیں، فکرِ اقبال سے پوری طرح فیض یاب ہو سکتے ہیں؟ مجھے یہ ماننے میں تامل ہے۔

ایک بات جو عموماً کہی جاتی ہے کہ اقبال کی شاعری کی حیثیت ثانوی ہے۔ ان کی اولین اور مرکزی حیثیت مفکر کی ہے۔ میری گزارش یہ ہے کہ اقبال کو کلیت میں پڑھنے کی ضرورت ہے۔ یہ کہنا کہ وہ صرف انھی حدود و قیود میں پڑھے جائیں جو خطبات کی ہیں تو مجھے اس خیال کو قبول کرنے میں تامل ہے۔ اپنی بات کی وضاحت کے لیے اقبال کی شاعری ہی کو ذریعہ بناتا ہوں:

حلقۂ شوق میں وہ جرأتِ اندیشہ کہاں\
آہ! محکومی و تقلید و زوالِ تحقیق!\
خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں\
ہوئے کس درجہ فقیہانِ حرم بے توفیق!

رہا نہ حلقۂ صوفی میں سوزِ مشتاقی\
فسانہ ہائے کرامات رہ گئے باقی!\
کرے گی داورِ محشر کو شرمسار اک روز\
کتابِ صوفی و ملا کی سادہ اوراقی!

مجھ کو تو سکھا دی ہے افرنگ نے زندیقی
اس دور کے ملا ہیں کیوں ننگِ مسلمانی!

نہیں فردوس مقام جدل و قال و اقول
بحث و تکرار اس اللہ کے بندے کی سرشت!
ہے بد آموزیِ اقوام و ملل کام اس کا
اور جنت میں نہ مسجد نہ کلیسا نہ کنشت!
تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خود کشی
رستہ بھی ڈھونڈ، خضر کا سودا بھی چھوڑ دے

فقہ جعفریہ کے ہر ماننے والے پر یہ واجب ولازم آتا ہے کہ وہ اپنی ضرورت کے تحت زندہ مجتہد کی پیروی کرے۔ یہی ولایت فقیہ کا تصور ہے۔ فقہ جعفریہ میں مجتہد کا وجود ناگریز ہے اور ہر سال کئی مسائل پر اجتہاد ہوتا ہے۔ مثلاً امام خمینی نے ایک اجتہاد کیا تھا کہ اگر کہیں کسی دوسرے فرقے کی باجماعت نماز ہو رہی ہو تو فقہ جعفریہ کے پیرو پر لازم آتا ہے کہ وہ اس نماز میں شریک ہو۔

اگر آپ نے اجتہاد میں تاخیر کی تو وقت آپ کا انتظار نہیں کرے گا۔ آپ فتویٰ نہیں دیں گے تو وقت اپنا فتویٰ دے کر آپ کو اس کی اطاعت پر مجبور کرے گا۔

آخر میں ڈاکٹر محمود الحسن بٹ، وائس چانسلر علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، نے خطبۂ صدارت دیتے ہوئے کہا ہے کہ آج ہم اپنے معاشرے میں کوشش کر رہے ہیں کہ ایک جمہوری، فلاحی، اسلامی نظام ترتیب دے سکیں۔ ہمیں پوری سنجیدگی کے ساتھ سوچنا ہے کہ کس طریقے سے ہم اس مملکت میں وہ روح پیدا کریں، وہ ادارے بنائیں جن کے لیے یہ ملک حاصل کیا گیا تھا۔ آج جب ہم اس دور کی تہذیبی ساخت پر غور کرتے ہیں تو اس میں بھی جمہوریت، انسانی حقوق، معاشی ترقی، مساوات ان سب کا ذکر ہوتا ہے۔ ہم اپنی ابدی عالمی اقدار کا ذکر کرتے ہیں جن میں توحید، رسالت، کتاب شامل ہیں تو ہمیں سوچنا ہوگا کہ کس طریقے سے ہم نے اپنی زندگی کی ڈگر ان پر چلانی ہے۔ ایسا نہ ہو کہ جو universals ہمیں suit کریں ہم انھیں اپنا لیں اور جب وہ ہمیں convenient نہ لگیں تو ہم انھیں چھوڑ دیں۔ ایک جمہوری فلاحی اسلامی معاشرے کی تشکیل کرنے کا کام یہی ہے۔ اس ضمن میں اقبال ہمیں بہترین فکری رہنمائی مہیا کرتے ہیں۔

اس سیمی نار میں اہل علم و دانش کی طرف سے اجتہاد جیسے اہم موضوع پر پیش کیے جانے

والے ان خیالات کی افادیت ادھوری رہتی ہے اگر یہ زیور طباعت سے آراستہ نہ ہو سکتے۔ ان مقالات کی اشاعت جناب محمد سہیل عمر، ناظم اقبال اکادمی پاکستان کی ذاتی دلچسپی اور کوششوں سے ممکن ہوئی۔ مقالات کی ترتیب، تدوین اور طباعت تک کے تمام مراحل اقبال اکادمی میں ہی تکمیل پذیر ہوئے۔

امید ہے کہ اس کتاب کی اشاعت سے اجتہاد کے تصور کی تفہیم میں مدد ملے گی اور اہل علم کے لیے تحقیق کے نئے گوشے سامنے آئیں گے۔

مرتبین

علامہ اقبال کے اصولِ اجتہاد

محمد خالد مسعود

اس سیمینار کے مجوزہ موضوعات میں ایک بہت ہی اہم سوال اٹھایا گیا ہے: کیا مصالح مرسلہ اور استحسان سے بہتر تصور وضع کرنا اقبال اور دیگر مفکرین کے لیے ممکن ہے؟ یہ سوال کئی پہلوؤں سے اہم ہے۔ ایک تو یہ سوال اجتہاد اور اصولِ فقہ کے حوالے سے ایسے ''مفروضات'' کے تجزیے کا طالب ہے جو ہمارے ہاں ''مسلّمات'' کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں۔ دوسرے یہ عصر جدید کے اصولِ اجتہاد میں مصالح مرسلہ اور استحسان کے نئے مقام اور کردار پر بحث کا مطالعہ کرتا ہے۔ تیسرے یہ علامہ اقبال اور دیگر مفکرین کے ہاں اجتہاد کے ضمن میں بہتر تصور کی تلاش پر بحث چاہتا ہے۔ اس مختصر مقالے میں انھی سوالات کا جواب علامہ کے خطبۂ اجتہاد میں تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

خطبہ اجتہاد

سب سے بنیادی بات تو یہ ہے کہ خطبہ اجتہاد[1] اجتہاد کی روایتی فکر پر نقد اور تجزیے کے لیے لکھا گیا۔ اسی لیے اس کے مندرجات کو فقہ اور اصولِ فقہ کی روایت کی نظر سے دیکھنے میں خطبہ کا مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ اس خطبے کا بنیادی سوال یہ ہے کہ جب اجتہاد، اسلامی تہذیب کا اصول حرکت ہے تو فقہ اسلامی میں جمود کیا آیا؟ اجتہاد کا دروازہ کیسے بند ہو گیا؟ تقلید کیسے غالب آئی؟ اسلام میں عقلیت، تصوف اور فقہی مذاہب کی حرکت پسند تحریکیں زندہ روی سے کیوں محروم ہو گئیں؟ اقبال کے الفاظ میں '' یہ ضروری ہے کہ آگے بڑھنے سے پہلے ہم اس ذہنی طرز عمل کی وجوہات دریافت کریں جنھوں نے اسلامی فقہ کو ایک جسد بے روح بنا کر رکھ دیا ہے''۔ (ص ۱۱۸)

اس خطبے میں پہلے تو اقبال یہ واضح کرتے ہیں کہ ہیئت اسلامی میں اصولِ حرکت کا نام ہی اجتہاد ہے۔ لیکن روایت نے اجتہاد کے تصور کی درجہ بندی کر کے اسے فقہی مذاہب میں محدود کر دیا۔ جس سے اسلامی فقہ اور قانون جامد اور میکانکی بن کر رہ گئے۔ علامہ اقبال اجتہاد کی ان درجہ بندیوں کو ترک کر کے اجتہاد کے بنیادی یعنی اجتہاد مطلق کے معنوں کو ترجیح دیتے ہیں؟ علامہ کا کہنا ہے کہ اہل سنت اجتہادِ مطلق کے نظری امکانات کو تو رد نہیں کرتے لیکن مذاہبِ فقہ عملی طور پر اس کے امکان کو تسلیم نہیں کرتے (ص ۱۱۸)۔ اقبال کی نظر میں ''قرآن زندگی کے متعلق یقینی طور پر ایک حرکی نقطہ نگاہ رکھتا ہے اس لیے اس کی بنیاد پر قائم شدہ نظامِ قانون میں اس قسم کا انداز و میلان نہایت عجیب معلوم ہوتا ہے''۔ (ص ۱۱۸)

افسوس یہ ہے کہ اس خطبے کو عام طور پر روایتی فقہ اور اصولِ فقہ کے سیاق و سباق میں ہی دیکھا گیا۔ ترجمہ کرنے والوں نے اصطلاحات کا ترجمہ روایتی نقطہ نظر سے کیا اور حواشی میں اصولِ فقہ سے عبارات نقل کر کے علامہ کے ناقدانہ تبصروں کو بے اثر کر دیا۔ تحقیق کے میدان میں بھی خطبے کو سمجھنے کے لیے روایت کا سہارا لیا گیا۔ اس خطبے میں علامہ اقبال نے فقہی جمود کے اسباب بتاتے ہوئے نہ صرف تاریخی وجوہ بیان کیں بلکہ روایتی اصول فقہ کا ناقدانہ تجزیہ بھی پیش کیا۔ لیکن ان کے تجزیے سے بات آگے نہ بڑھ سکی۔ ترجمہ و تحقیق میں اصطلاحات کی روایتی تعریفات غالب رہیں اور اقبال کی تنقید روایات میں کھو گئی۔

یہاں خطبہ اجتہاد کو دہرانے کی ضرورت نہیں تاہم اقبال کے اس استدلال کو واضح کرنے کے لیے فقہ اسلامی کے جمود کا ایک بڑا سبب اصولِ فقہ کی روایتی تعریف و ترتیب ہے، ہم اقبال کے دلائل کا خلاصہ پیش کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔

ترتیب کے لحاظ سے خطبۂ اجتہاد دلائل کے دو سلسلوں پر مبنی ہے۔ پہلا سلسلہ فقہِ اسلامی کے جمود کے تاریخی اسباب سے تعلق رکھتا ہے اور دوسرا اصول فقہ کے بارے میں اس استدلال پر مبنی ہے کہ اساسی طور پر اصولِ فقہ کا نظام حرکت و ارتقا کے تقاضے کی پیداوار ہے لیکن فقہی مذاہب کی روایت نے اس کو اس طرح محدود کر دیا کہ یہی اصول جمود کا سبب بن گئے۔ علامہ اقبال خطبے کے اولین حصے میں تاریخی وجوہ اور دوسرے حصے میں اصول فقہ کے ان دونوں پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہیں۔

فقہی جمود کے تاریخی اسباب

فقہی جمود کی تاریخی وجوہات کے بارے میں اقبال کے بنیادی دلائل یہ ہیں:

۱۔ عباسی دور کی عقلیت تحریک کو قدامت پسندوں نے امت کے استحکام کے لیے خطرہ سمجھا تو شریعت کی سخت گیری پر زور دیتے ہوئے نظامِ فقہ کو بے لوچ اور کٹھن بنا دیا۔

۲۔ تصوف بھی عقلیت کی طرح آزاد اور وسیع النظر تحریک تھی۔ لیکن ہوا یہ کہ اعلیٰ صلاحیت کے لوگ تو تصوف سے وابستہ ہوئے اور دنیا سے بے اعتنا ہو گئے اور اسلامی ریاست اوسط ذہن کے افراد کے ہاتھوں میں رہ گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ عوام نے فقہی مذاہب کی تقلید میں پناہ لی۔

۳۔ بغداد کی تباہی کے بعد مسلم مفکرین نے معاشرتی نظم کی حفاظت پر ساری توجہ مبذول کر دی۔ ماضی کے ساتھ حد سے زیادہ عقیدت، فرد کی انفرادیت سے خوف اور حد سے زیادہ تنظیم کے میلان نے فقہی مذاہب کی قطعیت اور ان کی تقلید کو رواج دیا۔

اس جمود کو توڑنے اور اسلامی ثقافت کی متحرک روح کو زندہ رکھنے کے لیے ہر صدی میں بعض برگزیدہ افراد نے نمایاں کارنامے سر انجام دیے۔ بقول اقبال ’’یہ لوگ زندگی کی گہرائیوں کو عیاں کرتے ہیں۔ یہی لوگ ہم پر زندگی کے نئے معیار آشکارا کرتے ہیں جن کی روشنی میں ہمیں سوجھنے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول کلی طور پر غیر متبدل نہیں، بلکہ اس پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ (صفحہ ۱۲۰)

ان برگزیدہ افراد میں پانچویں صدی ہجری کے امام ابن حزم نے قیاس اور اجماع کے اصولوں کو رد کیا۔ آٹھویں صدی کے امام ابن تیمیہ نے فقہی مذاہب کی قطعیت سے انکار کیا اور دسویں صدی کے علامہ سیوطی نے تقلید کو رد کر کے اجتہاد کو از سر نو زندہ کیا۔ ان انفرادی کوششوں کے تسلسل کے زیر اثر بارہویں صدی ہجری میں امام محمد بن عبدالوہاب کی تحریک برپا ہوئی۔ جس سے پورا عالم اسلام حرکت میں آ گیا۔ وہابی تحریک پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ اقبال کہتے ہیں کہ: ’’ہمیں اس تحریک کی سیاسی زندگی سے سروکار نہیں۔ ہمارے لیے اہم بات وہ روح آزادی ہے جو اس تحریک میں عیاں ہے‘‘۔ (صفحہ ۱۲۱) ۔ تاہم علامہ اقبال وہابی تحریک کو اسلام کی نشاۃ ثانیہ نہیں مانتے۔ ان کے بقول ’’داخلی طور پر یہ تحریک بھی ایک قسم کی قدامت پسندانہ تحریک ہے، اس لیے کہ ایک طرف تو یہ تحریک فقہی مذاہب کی قطعیت کے خلاف بغاوت کرتی ہے اور ذاتی فیصلے کے حق کا بڑی شدت سے اظہار کرتی ہے، لیکن دوسری طرف ماضی کے متعلق اس کا نقطہ نگاہ

بالکل غیر انتقادی ہے اور فقہی مسائل میں یہ زیادہ تر احادیث نبوی پر تکیہ کرتی ہے''۔ (صفحہ ۱۲۱)

دورِ جدید میں اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے لیے مسلمانوں کو اپنی فکری میراث پر نظر ثانی کرنا لازمی ہے۔ علامہ اقبال اس حوالے سے فکری انتشار سے دوچار دنیائے اسلام میں ترکی میں ابھرتی مذہبی اور سیاسی فکری تحریکوں کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور جدید اسلام میں اس تحریک آزادی کا خیر مقدم کرتے ہیں۔

تاریخی جائزے کو سمیٹتے ہوئے علامہ اقبال ترکی میں خلافت عثمانیہ کے خاتمے اور جمہوری طرزِ حکومت کا خیر مقدم کرتے ہیں۔ وہ اسے ترکی کا اجتہاد قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں: ''آج جو سوال اسے (ترکی کو) درپیش ہے اور مستقبل قریب میں دوسرے اسلامی ممالک کو پیش آنے والا ہے وہ یہ ہے کہ آیا قانون اسلامی ارتقا پذیر ہے''۔ اقبال کے نزدیک اس کا جواب یقینی طور پر اثبات میں ہے لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ: ''اس کے اصولوں کی از سرِ نو تشریح کی جائے''۔ (صفحہ ۱۲۹)

فقہی جمود اور اصولِ فقہ

اقبال اپنے دلائل کے دوسرے سلسلے کا آغاز اس یقین سے کرتے ہیں کہ ''عظیم الشان فقہی ادب کا گہرا مطالعہ جدید مؤرخ کو اپنی سطحی رائے کے بدلنے پر مجبور کردے گا کہ قانونِ اسلام جامد اور غیر ترقی پذیر ہے'' (صفحہ ۱۳۱)۔ روایتی اصولِ فقہ کے ناقدانہ جائزے کی ابتدا میں وہ اصول فقہ کی تاریخ کے بارے میں تین اہم حقائق بیان کرتے ہیں:

۱۔ فقہ اسلامی کی تدوین کا آغاز عہد عباسی میں ہوا۔ اس عہد تک قرآن حکیم کے سوا اسلامی قانون تحریری شکل میں موجود نہیں تھا۔

۲۔ چوتھی صدی ہجری کے آغاز تک تقریباً انیس فقہی مذاہب کا ظہور ہو چکا تھا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بڑھتی اور پھیلتی ہوئی اسلامی تہذیب کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے فقہ اسلامی مسلسل نشوونما کے مراحل سے گزر رہی تھی۔ اور فقہا بتدریج استخراجی اسلوب سے استقرائی طریق تحقیق کی طرف بڑھ رہے تھے۔

۳۔ فقہ کی تدوین اور اصولِ فقہ کی تعبیرات میں فقہا کے مابین علمی اختلافات اس بات کے غماز ہیں کہ اس دور میں فقہی مذاہب کسی تنگ نظری کا شکار نہیں تھے۔

اس تمہید کے بعد علامہ اقبال فقہ اسلامی کے ان چار مآخذوں یعنی قرآن، احادیث، قیاس اور اجماع پر اجمالی نظر ڈالتے ہیں جنھیں اصول فقہ کہا جاتا ہے اور ہر ماخذ کے حوالے سے اصولِ فقہ کے روایتی نقطۂ نظر کا ناقدانہ تجزیہ بھی پیش کرتے ہیں۔

قرآن

اسلامی قوانین کے اولین مآخذ قرآن کریم کے بارے میں علامہ نے مندرجہ ذیل مبادیات قائم کیے ہیں جو روایتی اصولِ فقہ سے ہٹ کر ہیں:

۱۔ قرآن بہرحال ضابطۂ قوانین نہیں ہے۔ البتہ قرآن میں قانونی طرز کے چند ایک اصول واحکامات موجود ہیں۔ (صفحہ ۱۳۱)

۲۔ قرآن کا نقطہ نظر حرکی ہے۔ (صفحہ ۱۳۲)

۳۔ قرآن انسانی فکر وعمل کی راہیں بند کرنا تو درکنار ان اصولوں کی بے پایانی خودفکرِ انسانی کے لیے مہمیز کا کام کرتی ہے۔

۴۔ قرآن کی یہ تعلیم کہ زندگی تخلیق مسلسل کے ارتقا کا نام ہے اس بات کو ضروری قرار دیتی ہے کہ ہر نسل کو اپنے مسائل خود ہی سلجھانے کی اجازت ہونی چاہیے۔ متقدمین کا کام ان کا رہبر تو ہوسکتا ہے لیکن اس کام میں ان کے لیے رکاوٹ نہیں ہونا چاہیے۔ (صفحہ ۱۳۴)

۵۔ موجودہ نسل کو بدلتے ہوئے حالات کی روشنی میں فقہ کے بنیادی اصولوں کی تشریح جدید کا حق حاصل ہے (صفحہ ۱۳۴)۔

قرآن کے حوالے سے علامہ نے قدیم اور جدید، جمود اور حرکت، اور تغیر اور بقا کے تصورات کی کش مکش پر بہت عمدہ تبصرہ کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ زندگی تغیر محض کا نام نہیں ہے اس میں بقا و دوام کے عناصر بھی موجود ہیں (صفحہ ۱۳۲)۔ ان کا کہنا ہے کہ زندگی تغیرِ محض کا نام نہیں ہے اس میں بقا و دوام کے عناصر بھی موجود ہیں (صفحہ ۱۳۲)۔ ماضی یا قدامت پسندی کی قوت معاشرے کو ایک قسم کی داخلیت اور تشخص فراہم کرتی ہے اور بے مقصد تغیر پسندی کو سمت طے کرنے میں مدد دیتی ہے۔ یہ ہر لمحہ بدلتی معاشرت اور اس کی بوقلمونیت کو یک رنگی اور ٹھہراؤ عطا کرتی ہے۔ تغیرات کے اس بہاؤ میں قرآن کریم وہ حبل متین ہے جو بقائے دوام کے اصول مہیا کرتا ہے۔

فقہا نے اسی اصول کے تحت متعدد فقہی نظام قائم کیے۔ ان نظامات نے قانون کو اداروں کی شکل تو دی لیکن ان کو حتمی قرار دے کر ارتقا اور جامعیت کا عمل روک دیا۔ یہ بات بھلا دی گئی کہ یہ فقہی مذاہب بہر حال انفرادی تشریحات پر مبنی ہیں۔ ہر دور اور خاص طور پر آج کے زمانے میں بعض معاشرتی تبدیلیاں ایسے مطالبات کرتی ہیں جن کو اصول فقہ کی نئی تشریح کے بغیر پورا نہیں کیا جا سکتا۔

ترکی میں مرد و عورت کی مساوات کی تحریک پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں کہ انھیں ''ترکی کا حال تو معلوم نہیں لیکن پنجاب میں ایسے حالات ضرور پیدا ہو گئے ہیں جہاں عورتوں نے ناپسندیدہ شوہروں سے طلاق کی اجازت نہ ہونے کی وجہ سے ارتداد کی راہ اختیار کی (صفحہ ۱۳۴)۔ حنفی فقہ کی رو سے خاوند بیوی کو تنگ کرے، مار پیٹ کرے، نفقہ نہ دے، گھر سے بغیر بتائے غائب ہو جائے، تب بھی بیوی کو علیحدگی کا اختیار نہ تھا۔ عدالتیں بھی اس کو انصاف نہیں دے سکتی تھیں۔ اس کے لیے ایک ہی قانونی راستہ تھا کہ وہ عدالت میں حاضر ہو کر اسلام ترک کرنے کا اعلان کر دے۔ حنفی فقہ کی مستند کتاب الھدایہ کے مطابق ارتداد کی صورت میں نکاح فسخ ہو جاتا ہے۔ علامہ اقبال یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ یہ کیسا قانون ہے جس میں ایک عورت اپنے حقوق کے حصول کے لیے ارتداد پر مجبور ہو۔ اس مسئلے کے حل کے لیے اقبال نے مطالبہ کیا کہ حنفی فقہ کے احکام پر نظر ثانی کی جائے۔ انھوں نے مالکی فقیہ، ابو اسحاق الشاطبی (م ۷۹۰ھ) کا حوالہ دیا جنھوں نے مصالح خمسہ (دین، نفس، عقل، مال اور نسل) کی حفاظت کو مقاصد شریعت قرار دیا تھا۔ اس اصول کی مدد سے بہت سے جدید مسائل حل کیے جا سکتے ہیں۔ شاطبی کا یہ نظریہ قرآن کریم کی آیات سے استخراجی استنباط کی بجائے استقرائی طریقے پر مبنی ہے یعنی کسی ایک آیت سے حکم معلوم کرنے کی بجائے تمام آیات سے مجموعی طور پر نتیجہ اخذ کیا جائے۔ ہم اس نظریے پر بعد میں بات کریں گے۔ یہاں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ کسی بھی دور میں ایسے حالات پیدا ہو سکتے ہیں کہ بنیادی اصولوں کی نئی تشریح کرنا پڑے۔ یہ تشریح جزئیات کی بجائے کلیات اور لفظ کی بجائے روح پر مبنی ہوگی۔ بقول اقبال ''مردوں اور عورتوں کے شرعی حصص اگر غیر مساوی ہیں تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ قانون کی نگاہ میں مرد عورت پر فوقیت رکھتے ہیں۔ اس قسم کا تصور قرآن کی روح کے خلاف ہے''۔ (صفحہ ۱۳۴)

۷۸۴۵۳

احادیث

قانون اسلام کا دوسرا بڑا مآخذ سنت نبوی اور احادیث ہیں۔ فقہی روایتی اصولِ فقہ کے برعکس علامہ اقبال احادیث کے بارے میں مندرجہ ذیل نکات پر زور دیتے ہیں:

۱۔ احادیث سے فقہی احکام مرتب کرتے وقت یہ جاننا ضروری ہے کہ ان میں کتنی قبل اسلام عرب عادات پر مبنی ہیں اور کتنی ان عادات میں ترمیم پر مبنی ہیں۔ اس امتیاز کی ضرورت اس لیے پیدا ہوتی ہے کہ بعض احکام کسی خاص قوم کی عادات پر مشتمل ہوتے ہیں اور انھیں دوسری اقوام پر شدت سے لاگو نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال شاہ ولی اللہ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ کسی بھی نازل شدہ شریعت میں مخاطب قوم کی عادات و اطوار کو ملحوظ رکھا جاتا ہے تا کہ اس خاص قوم کو تربیت دے کر عالمگیر شریعت تشکیل دی جا سکے۔ چنانچہ ’’اس اطلاق سے پیدا شدہ شرعی احکام ایک لحاظ سے خاص اسی قوم سے متعلق ہوتے ہیں (مثلاً سزائے جرم سے متعلق قانون) اور چونکہ ان کی تعمیل و پابندی بجائے خود ایک مقصد نہیں ہے اس لیے آنے والی نسلوں پر سختی کے ساتھ اس کا نفاذ نہیں ہو سکتا‘‘ (صفحہ ۱۳۶)۔ احادیث کے بارے میں امام ابوحنیفہ کا ناقدانہ نقطہ نگاہ اس فقہی چھان بین کی عمدہ مثال ہے۔

۲۔ احادیث حقیقی مسائل اور واقعات کو بیان کرتی ہیں۔ جب کہ فقہ مجرد قوانین کو بیان کرتی ہے۔

۳۔ احادیث کی عام طور پر واقعاتی حیثیت کی وجہ سے فقہی احادیث کو عالمگیر قانون کی حیثیت دینا مشکل ہے۔ اس ضمن میں علامہ اقبال استحسان کا ذکر کرتے ہیں جو حنفی فقہ میں ترجیح کا اصول ہے۔

اقبال کے تبصرے سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک حنفی فقہ میں فقہی مفہوم کی احادیث پر کسی دوسرے اصول کو ترجیح دینے کا نام استحسان ہے۔ ہم اس اصول پر بعد میں بحث کریں گے۔ یہاں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ علامہ کے نزدیک احادیث فقہ اسلامی کا ایک اہم ماخذ ہیں لیکن ’’جدید وسیع النظری‘‘ اگر قانونی مآخذ کی حیثیت میں ان کے بلا امتیاز استعمال کو غیر محفوظ سمجھتی ہے تو ایسا کرنا سنی مذہب کے قانونِ محمدی کے ایک بزرگ ترین شارح کی پیروی ہوگی۔ (صفحہ ۱۳۷)

اجماع

اسلامی قانون کا تیسرا مآخذ اجماع ہے۔ علامہ نے اس مآخذ کے بارے میں تین اصولی سوال اٹھائے ہیں۔ اول: کیا اجماع قرآنی احکام کی تنسیخ کر سکتا ہے؟ دوسرے: کیا بعد میں آنے والی نسلیں پہلی نسلوں کے اجماع کی پابند ہوں گی؟ تیسرے: کیا اجماع کو ادارے کی شکل دی جا سکتی ہے؟ پہلے سوال کا جواب علامہ نے قطعاً نفی میں دیا ہے۔ تاہم اقبال کا یہ کہنا پوری طرح صحیح نہیں کہ ''اسلام کے سارے فقہی سرمائے میں سے اس بیان کے لیے قطعاً کوئی وجہ جواز نہیں ہے۔ پیغمبر کی کسی حدیث میں بھی یہ شان نہیں کہ وہ قرآن کی تنسیخ کر سکے'' (صفحہ ۱۳۸)۔ سچ تو یہ ہے کہ معتزلہ اور بعض حنفی فقہاء اس بات کے قائل تھے کہ صحابہ کے اجماع کی بنیاد پر بعض قرآنی احکام کو منسوخ قرار دیا گیا۔ اسی طرح حدیث کے بارے میں بھی مباحث موجود ہیں کہ وہ قرآنی آیات کو منسوخ کر سکتی ہیں۔ البتہ اقبال نے شاطبی کے حوالے سے یہ بہت عمدہ بات کہی ہے کہ فقہ کے تشکیلی دور میں نسخ کی اصطلاح تخصیص، وضاحت یا بیان کے معنوں میں استعمال ہوئی ہے۔ یعنی ایک مطلق اور عام حکم کو محدود اور مقید کر دینا۔ اس سے یہ مطلب نہیں لیا جا سکتا کہ قرآن کا کوئی حکم منسوخ ہو سکتا ہے۔ دوسرے سوال کے بارے میں علامہ نے یہ مؤقف اختیار کیا ہے کہ جہاں تک واقعاتی امور کا تعلق ہے اس میں پہلی نسلوں خصوصاً صحابہ کا اجماع بعد کے لوگوں کو پابند بناتا ہے کیونکہ ان امور میں صحابہ کا علم یقیناً بعد والوں سے زیادہ مستند ہے۔ تاہم قانونی امور میں جہاں پہلوں نے اپنے تجربات اور اندازوں کی بنیاد پر حکم دیا ہو وہاں بعد والے اس کے پابند نہیں۔

تیسرے سوال کے ضمن میں علامہ نے اجتہاد اور اجماع کو یکجا کر کے انھیں ادارے کی شکل دینے پر زور دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ مطلق العنان شہنشاہیت کے دور میں اجتہاد کے انفرادی ہونے پر زور دینے میں سیاسی مصلحتیں کارفرما ہوں گی، لیکن ''عصر حاضر میں اجماع کی ایک ہی صورت ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ قوتِ اجتہاد کو فقہی مذاہب کے انفرادی نمائندوں کے ہاتھوں سے لے کر ایک مسلم مجلس قانون ساز کے سپرد کر دیا جائے، جو فقہی مباحث پر ایسے اشخاص سے معلومات حاصل کرنے میں کامیاب ہو سکے گی، جو ماہرین نہ ہونے کے باوجود معاملات میں گہری بصیرت کے حامل ہوں گے''۔ (صفحہ ۱۳۸)

قیاس

قیاس فقہ کا چوتھا مآ خذ ہے۔ علامہ اقبال اس مآ خذ کی نشو ونما کے حوالے سے حنفی اور شافعی مذہب کے مابین اختلاف کا ذکر کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں اس کا آغاز ہی عراق میں حنفی اہل الرائے فقہا سے ہوا کہ جب انھیں احادیث میں مذکورہ نظائر سے روشنی نہ ملی تو انھوں نے تمثیلی استدلال کا طریقہ اختیار کیا۔ یہ ارسطو کی منطق کا استخراجی طریقہ تھا جو زندگی کو ایسا میکانکی عمل گردانتا ہے جس میں حرکت کا عمل دخل نہیں۔ اقبال کا یہ تبصرہ مکمل طور پر صحیح نہیں کیونکہ جیسا کہ وہ خود بھی کہتے ہیں کہ ابتدا میں قیاس مجتہد کی ذاتی رائے کا نام تھا اور اس کی منطقی شکلیں اور حدود وشرائط بعد میں تشکیل پائے۔ امام شافعی (م ۲۰۴ھ) کے نزدیک بھی قیاس اور اجتہاد تقریباً ہم معنی ہیں۔ اقبال کی نظر میں قیاس کے بارے میں حنفی شافعی اختلافات آریائی اور سامی، عراقی اور حجازی اور استخراجی اور استقرائی یا اسالیب کے درمیان کش مکش کی پیداوار تھے۔ شافعی مذہب قیاس کو عہد رسالت اور دورِ صحابہ کے نظائر کا پابند بنانا چاہتا تھا اور حنفی اسے آزاد رکھنے کے قائل تھے۔ علامہ اقبال آخر میں اس افسوس کا اظہار کرتے ہیں کہ: ''آج کل کے حنفیوں نے خود اپنے مذہب کی روح کے عین برعکس امام ابوحنیفہ (م ۱۵۰ھ) اور ان کے جانشینوں کی تصریحات کو ٹھیک اسی طرح اٹل اور نا قابل ردو بدل تسلیم کرلیا ہے جس طرح امام ابوحنیفہ کے ابتدائی ناقدین نے ٹھوس واقعات پر دیے ہوئے فیصلوں کو ابدی بنالیا تھا۔ (صفحہ ۱۴۱)

اصولِ فقہ پر بحث سمیٹتے ہوئے علامہ اقبال اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ فقہ اسلامی کے بنیادی اصول ہوں یا فقہی نظام، کوئی بھی جمود کی تائید نہیں کرتا۔ چنانچہ ''عقل وفکر کی تیز روشنی اور نئے تجربات کی قوت سے مسلح ہو کر دنیائے اسلام کو چاہیے کہ جرات وہمت کے ساتھ تشکیل جدید کے پیش پا افتادہ کام کو سرانجام دے لیکن یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ تشکیل نو زندگی کے جدید حالات وکوائف کے تحت محض مطابقت پیدا کرنا نہیں بلکہ اس سے کہیں زیادہ اہم کام ہے''۔ (صفحہ ۱۴۲)

اجتہاد اور اصول فقہ

خطبہ اجتہاد کے حوالے سے مندرجہ بالا بحث سے یہ بات واضح کرنا مقصود تھا کہ علامہ اقبال کا منشا روایتی طور پر اجتہاد کے چار مآ خذ بیان کرنا نہیں تھا۔ بلکہ وہ یہ استدلال پیش کرنا

چاہتے تھے کہ اصولِ فقہ کے اس روایتی نظریے نے کہ اجتہاد ان چار مآخذ تک محدود ہے فقہ کے ارتقا کو روک دیا تھا۔ اب ان اصولوں کی نئی تشریح اور تشکیل ضروری ہے تاکہ اسلام کا اصولِ اجتہاد یعنی حرکت کارفرما ہو سکے۔

عام طور پر ''اصول فقہ'' کے نام سے ذہن ان چار مآخذ کی طرف مبذول ہوتا ہے جن کا اوپر ذکر ہوا۔ لیکن تاریخی حقیقت یہ ہے کہ فقہ کے ارتقا میں اس سے کہیں زیادہ اصول اور مآخذ فقہا کے پیش نظر رہے ہیں۔ اصول فقہ کی کتابوں میں آج بھی تیرہ یا اس سے بھی زیادہ اصول فقہ کا ذکر ملتا ہے۔ ان میں عرف، استحسان، استصحاب، استصلاح، مصالح مرسلہ، سدّ ذرائع، عموم بلوی، اور عدم حرج وغیرہ شامل ہیں۔ بعض اوقات مصنفین مذکورہ چار اصولوں کو بنیادی اور باقی کو اضافی یا چار کو متفقہ اور باقی کو مختلف فیہ کے خانوں میں بانٹتے ہیں۔ یہاں یہ بات یاد رہے کہ فقہی سرگرمیوں کا آغاز تو پہلی صدی ہجری میں ہی ہو گیا تھا لیکن جب دوسری صدی میں یہ سرگرمیاں پورے عروج پر پہنچیں تو فقہی مذاہب بھی قائم ہو گئے۔ یہ مذاہب اپنی نوعیت کے لحاظ سے مقامی تھے یعنی انھوں نے اپنے علاقے کی فقہی روایات کی بنیاد پر نشو ونما پائی تھی۔ ان کے مآخذ اس علاقے میں موجود صحابہ، تابعین اور فقہا تھے جن کی تفاسیر، ان سے مروی احادیث، آثار اور مقامی عادات اور اطوار نے اس مقامی فقہ کو تشکیل دیا تھا۔ امام مالک (م: ۱۷۹) کی کتاب الموطا جو مدینے کی روایات کا مجموعہ ہے اس کی نمایاں مثال ہے۔ ان فقہی سرگرمیوں کی بنا پر شدید اختلاف رائے بھی سامنے آیا۔ اس سے عباسی خلفا، ان کے وزراء اور دوسری صدی کے اواخر کے فقہا کو بے حد تشویش ہوئی۔ ان کی خواہش ہوئی کہ اس اختلاف کی بجائے متفقہ اصول مرتب ہوں۔ ان میں امام شافعی (م۲۰۴ھ) کی کوششیں بہت نمایاں ہیں۔ انھوں نے عباسی خلیفہ کی درخواست پر مشہور رسالہ لکھا اور ریاست کی مدد سے اس اختلاف پر قابو پانے کی کوشش کی۔ انھوں نے اصولِ فقہ کو مدون کر کے فقہ اسلامی کو منظم کیا۔ چار مآخذ کا نظریہ انھی سے منسوب ہے۔

امام شافعی نے اصولِ فقہ کی تدوین اور تحدید ہی نہیں کی بلکہ اپنے زمانے کے مروج بعض اصولِ فقہ پر کڑی تنقید بھی کی۔ انھوں نے خاص طور پر حنفی مذہب کے اصولِ استحسان کی شدید مذمت کرتے ہوئے ابطال استحسان کے نام سے رسالہ بھی لکھا۔ ان کا کہنا تھا کہ استحسان لذت پرستی اور شرع سازی سے عبارت ہے[۲] امام شافعی کے پیرو کار امام غزالی (م۵۰۵ھ) نے انھی خطوط پر مالکی مذہب کے اصولِ مصلحہ کی مذمت کرتے ہوئے اسے بھی لذت پرستی اور

شرع سازی قرار دیا۔[۳] اس کڑی تنقید کی وجہ سے آہستہ آہستہ اصولِ فقہ کو چار مآخذ میں محدود کرنے کا نظریہ رواج پایا اور بعد میں اصولِ فقہ کے مصنفین نے دیگر اصولوں کو انھی چار مآخذ میں سمونے کی کوشش کی۔

مقالے کے باقی حصے میں ہم حنفی اصول فقہ میں استحسان اور مالکی اصول فقہ میں مصالح مرسلہ کا تجزیہ پیش کریں گے کہ کس طرح ان مستقل اصولوں پر بتدریج قیاس کی شرائط کا اطلاق کیا گیا اور انھیں اصولِ قیاس کا حصہ بنانے کی کوششیں کی گئی۔ اس بحث کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ علامہ اقبال نے روایتی اندازِ فکر سے ہٹ کر مصالح کو قرآن اور استحسان کو حدیث کے ضمن میں ذکر کر کے ایک تو ان کے قیاس کا ذیلی اصول ہونے کی نفی کی ہے اور دوسرے انھیں مستقل اصول کی حیثیت دی ہے۔ یہاں یہ بات بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ شروع میں اصل یا اصول کی اصطلاح فقہی مذاہب کے ائمہ کی بنیادی آراء کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ جیسے امام شیبانی (م ۱۸۹ھ) کی کتاب الاصل اور ابوالحسن کرخی (م ۳۴۰ھ) کی کتاب الاصول سے واضح ہے۔ ان کتابوں میں حنفی مذہب کے بنیادی اقوال کو جمع کیا گیا ہے۔ ان عنوانات کی روشنی میں اصول کے معنی مبادیات کے بنتے ہیں۔ لیکن چونکہ یہی مبادیات بعد میں فقہی تعبیرات کی بنیاد بنے اس لیے ان کے لیے اصل کا لفظ مآخذ کے معنی میں بھی استعمال کیا جانے لگا۔ اصول فقہ کی کتابوں میں اس اصطلاح کو مرکب اضافی یعنی فقہ کے اصول کے طور پر بھی بیان کیا جاتا ہے۔ یہاں فقہ کے نظام کو درخت سے تشبیہ دے کر اس کے مآخذ کو جڑیں اور فقہی تعبیرات کو فروغ یعنی شاخیں بتایا جاتا ہے۔ دوسری جانب اصول فقہ کے اصول کو اصول حدیث اور اصول کلام کی طرح ایک خاص شعبہ علم سے تعبیر کیا جاتا ہے جس میں فقہ کے مبادی، قواعد اور فلسفے پر گفتگو ہوتی ہے۔

استحسان

علامہ اقبال نے استحسان کو ''قانون ترجیح'' قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ ''امام ابوحنیفہ نے جن پر اسلام کی عالمگیریت پوری طرح واضح تھی عملی طور پر اس قسم (فقہی مفہوم) کی احادیث سے کوئی کام نہیں لیا۔ یہ بات کہ انھوں نے استحسان یعنی قانون ترجیح کے اصول کو پیش کیا، جس کی رو سے فقہ میں اصلی حالات و شرائط کا گہرا مطالعہ از بس ضروری ہے ان محرکات کو اور بھی واضح کر دیتی ہے۔ (صفحہ ۱۳۷)

اصولِ فقہ کی حنفی کتب میں استحسان کے قانون ترجیح کی وضاحت میں یہ کہا جاتا ہے کہ اگر قیاس سے دو نتائج نکل رہے ہوں تو ان میں سے بہتر کو ترجیح دینے کو استحسان کہا جاتا ہے۔ اس کے لیے حنفی کتابوں میں قیاس جلی اور قیاسِ خفی کی اصطلاحیں بھی استعمال ہوئی ہیں۔ قیاسِ جلی یعنی ظاہری قیاس کی بجائے قیاسِ خفی کو ترجیح دی جائے۔ جناب نذیر نیازی نے اپنے حاشیے میں یہی توضیح پیش کی ہے۔[۴] لیکن مندرجہ بالا تبصرے سے واضح ہے کہ اقبال متداول حنفی مفہوم کی بات نہیں کر رہے۔ وہ فقہی مفہوم کی احادیث کے مقابلے میں اسلام کے عالمگیر اصولوں کو فقیہانہ ترجیح دینے کا نام استحسان بتا رہے ہیں۔ استحسان کو قیاس سے وابستہ کرنے سے علامہ اقبال کا مفہوم بدل جاتا ہے۔

حال ہی میں ترکی کے ایک نامور محقق جناب مرتضٰی بیدر نے حنفی اصولِ استحسان کا تفصیلی مطالعہ کر کے اس سوال کا جواب تلاش کرنے کی کوشش کی ہے کہ آیا استحسان قیاس کی کوئی ذیلی شکل ہے۔[۵] ان کا کہنا ہے کہ استحسان کے بارے میں ہم عصر علمائے اصول میں دو رجحانات پائے جاتے ہیں۔ اکثریت جن میں شفیق شحاتہ سرفہرست ہیں، اسے استثنائی اصول قرار دیتی ہے۔ شحاتہ اسے کامن لا کے اصول ایکویٹی کے مترادف سمجھتے ہیں۔ یعنی عدل و انصاف کے تقاضوں کے پیش نظر مروجہ قانون سے ہٹ کر رائے کو اختیار کرنا۔ اس استثنا کا اطلاق صرف فقہی فروغ پر ہوتا ہے۔ چنانچہ استحسان کو مستقل اصل کی حیثیت حاصل نہیں۔ اس کے برعکس بعض محققین جن میں جان مقدسی، ہائی گر برا اور بابر جوہانس شامل ہیں استحسان کو ایک مستقل اصول قرار دیتے ہیں۔

مرتضٰی بیدر حنفی اصول کا ناقدانہ جائزہ پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ امام حسن شیبانی (م:۱۸۹ھ) کی کتابوں میں بہت کثرت سے استحسان کا اصول استعمال ہوا ہے۔ تاہم کہیں کہیں استحسان کو چھوڑ کر قیاس کو اختیار کیا گیا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ استحسان قیاس کا ذیلی نہیں بلکہ متبادل اصول ہے۔ کہیں کہیں قیاس کو چھوڑ کر حدیث کو اختیار کیا گیا ہے اور اسے بھی استحسان کہا گیا ہے۔ حنفی اصولیین نے اس بظاہر ابہام اور تعارض کو دور کرنے کے لیے جو کوششیں کیں ان سے حنفی مذہب میں استحسان کی باقاعدہ بحث کا آغاز ہوا۔ اس ضمن میں حنفی فقہا نے مختلف موقف اختیار کیے ہیں۔

ابوالحسن کرخی (م:۳۴۰ھ) کی وضاحت کے مطابق ائمہ مذہب حنفی کے نزدیک استحسان

دو اصولوں (مآخذ) میں سے بہتر کا انتخاب ہے۔ ابو بکر الجصاص (م:۳۷۰ھ) نے بھی اس مسئلے کا تفصیل سے جائزہ لیا۔ انھوں نے اپنی کتاب الفصول میں اصولِ استحسان کی قرآن و حدیث سے تائید بیان کرنے کے بعد امام شافعی کے رسالے ابطال الاستحسان کا ناقدانہ جائزہ لیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جو دلائل استحسان کو باطل بتانے کے لیے دیے گئے ہیں بعینہ انھی دلائل سے قیاس بھی باطل ٹھہرتا ہے۔ حنفی مذہب میں ائمہ کی جو کتب ظاهر الروایه کا اولین درجہ رکھتی ہیں ان میں امام شیبانی کی الجامع الکبیر اور الجامع الصغیر بھی شامل ہیں۔ بقول جصاص ان کتابوں میں استحسان کا اصول نہ تو اضافی ہے نہ ذیلی۔ ان کتابوں میں استحسان مآخذ سے زیادہ استدلال کے عمل کا نام ہے۔ وہ استحسان کی تعریف یوں کرتے ہیں: ترك القیاس الی ما هو اولی منه[6] (استحسان کا مطلب قیاس کے مقابلے میں اس سے بہتر اصول کو اختیار کرنا ہے)۔

پانچویں صدی کے حنفی اصولیین، ابو زید الدبوسی (م: ۴۳۰ھ)، ابوالیسر البزدوی (م:۴۸۰ھ) اور ابو بکر السرخسی (م۴۸۳ھ) کے نزدیک استحسان عمل کی بجائے اصل کا درجہ اختیار کر لیتا ہے۔ بقول دبوسی استحسان دلیل کی ایسی قسم ہے جو قیاس سے متعارض ہو۔ عام قیاس کو قیاسِ جلی قرار دیتے ہوئے وہ استحسان کو قیاسِ خفی بتاتے ہیں۔ جصاص استحسان کی قیاس سے مشابہت سے انکار نہیں کرتے لیکن ان کا کہنا ہے کہ یہ مشابہت اسی طرح کی ہے جسے شرط یا قسم میں مشابہت ہے۔ جصاص نے وضاحت کے لیے شیبانی کی کتاب سے ایک اقتباس نقل کیا ہے:

> اگر ایک خاوند بیوی سے کہے کہ جب بھی تجھے حیض آجائے تجھے طلاق ہے اور بیوی کہے کہ میں حیض سے ہوں، تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ جب تک دوسرے ذرائع سے بیوی کے قول کی تصدیق نہ ہو جائے بیوی کے قول کا اعتبار نہ کیا جائے۔ البتہ اگر خاوند بیوی کے قول کو قبول کر لے طلاق واقع ہو جائے گی۔ ہم یہاں بہتر سمجھتے ہیں (نستحسن) کہ طلاق کو واقع سمجھا جائے۔ [یہاں شیبانی کہتے ہیں وقد یدخل فی هذا الاستحسان بعض القیاس ۔اس استحسان میں کچھ قیاس بھی شامل ہے۔][7]

اس استحسان کی وجہ وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ایسے معاملات میں جہاں عورتیں ہی حقیقت حال کو بہتر سمجھتی ہیں ان کے بیان کو کافی سمجھا جاتا ہے۔ اگرچہ عقل اس بات کی متقاضی ہے کہ بیوی کے قول کی توثیق تک فیصلہ نہ کیا جائے۔ جصاص واضح کرتے ہیں کہ یہاں قیاس کا اشارہ طلاقِ مشروط کے حنفی مسئلے کی طرف ہے۔ اس کی رو سے اگر خاوند بیوی سے کہے کہ اگر تم نے

فلاں شخص سے بات کی تو تمھیں طلاق ہے۔ بیوی اگر جواب میں کہے کہ میں تو اس سے بات کر چکی ہوں۔ تو حنفی فقہ کے مطابق جب تک دوسرے ذرائع سے اس کی توثیق نہ ہو جائے محض بیوی کے اعلان یا اقرار سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام شیبانی کی مندرجہ بالا عبارت میں ان دونوں مسائل میں یعنی بیوی کا حیض اقرار اور بات کرنے کے اقرار میں مماثلت قائم کر کے ایک کا حکم دوسرے پر لگانے کا نام قیاس ہے۔ دوسرے الفاظ میں قیاس کا اطلاق صرف قرآن و سنت کے احکام سے مماثلت قائم کر کے ایک کا حکم دوسرے پر لگانے کا نام قیاس ہے۔ دوسرے الفاظ میں قیاس کا اطلاق صرف قرآن وسنت کے احکام سے مماثلت پر ہی نہیں بلکہ فقہی احکام میں باہمی مماثلت پر بھی ہوتا ہے۔ چنانچہ ایسی مماثلت کو نظر انداز کر کے زیادہ بہتر حل کو اختیار کرنا استحسان کہلاتا ہے۔ شیبانی کے ہاں یہ دو ماخذوں یا اصولوں کا مسئلہ نہیں بلکہ استدلال کے عمل کا مسئلہ ہے۔

پانچویں صدی ہجری تک چار ماَخذ کا نظریہ مستحکم ہو چکا تھا اس لیے بزدوی نے استحسان کو قیاس کی ایک ذیلی قسم قرار دے کر اسے ایک الگ اصول قرار دینے کے اعتراض کو ختم کر دیا۔ بزدوی[۸] کے نزدیک درحقیقت اصول صرف تین ہیں: قرآن، سنت اور اجماع[۹] قیاس ان کے نزدیک مختلف فیہ تھا۔ قیاس کسی بھی صورت میں اصولِ ثلاثہ کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ بزدوی کے ہاں فقہ استدلال کے عمل کا نام ہے جس کے مفہوم میں قیاس، معنی، علت، سبب، معقول، دلیل، نظر، رائے، حجت اور برہان سب شامل ہیں۔ چنانچہ بزدوی کے مطابق استدلال کا عمل یہ سارے طریقے اختیار کرتا ہے۔ اسی لیے اس عمل کو قیاس کہا جاتا ہے۔ البتہ جب کسی علت کی عمومیت کو محدود کر کے اس کو کسی حکم کے لیے مخصوص کر دیا جائے تو اسے استحسان کا عمل کہتے ہیں۔ یہ تخصیص مختلف وجوہ کی بنا پر ہو سکتی ہے۔ ان میں سے ایک بنیاد حدیث بھی ہے۔ مثلاً روزے کی حالت میں کھانے پینے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ لیکن بھول کر کھانے کو اس حکم میں شامل نہیں کیا گیا۔ کیونکہ حدیث میں بتایا گیا ہے کہ بھول کر کھانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ یہاں توجہ طلب بات یہ ہے کہ حدیث تو خود بنیادی ماَخذ ہے اور حکم کا درجہ رکھتی ہے۔ اس کو تخصیص یا استثنا کی حیثیت کیسے دی جا سکتی ہے۔ یہی سوال اضطرار کی حالت میں مردار کھانے کی اجازت اور مردہ مچھلی کے حلال ہونے کے مسائل کا ہے۔ اصولی طور پر موت ایک ایسی علت ہے جو نجاست اور حرمت کا سبب ہے اور مردار اور مردہ مچھلی دونوں میں پائی جاتی ہے۔

لیکن قرآنی آیات اور احادیث نے مخصوص حالات میں اجازت دے کر اس علت کی تخصیص کر دی۔ بزدوی اسے استحسان قرار دیتے ہیں۔

بزدوی کی اس بحث کا یہ مطلب نہیں کہ حدیث اور قرآن کی حیثیت ثانوی ہے۔ بلکہ وہ ایک اصولی نکتہ بیان کررہے ہیں کہ اضطرار اور استثنا کے احکام خود قرآن و حدیث میں موجود ہیں اور اس لحاظ سے استحسان بطور استثنا بھی ایک بنیادی اصول ہے۔ بزدوی علم الکلام میں امام ابومنصور الماتریدی (م۳۳۳ھ) کے پیروکار ہیں جو افعال الٰہی اور احکام الٰہی میں تناقض کو نہیں مانتے۔لان الشرائع فی حق هذه الامة ثبت علی طریق السهولة (کیونکہ اس امت کے حق میں قوانین سہولت کے راستے سے بھی ثابت ہیں۔)[۱۱] عدم حرج ایسا اصول ہے جو قرآن و حدیث دونوں میں بیان کیا گیا ہے۔وما جعل علیکم فی الدین من حرج (تمھارے لیے دین میں حرج نہیں رکھا گیا)[الحج :۷۸]اور نبی ﷺ نے فرمایا : بعثت بالحنیفیة السهلة السمحة۔(میں ایسے راست دین کے ساتھ آیا ہوں آسان اور توسع پسند ہے۔)

بزدوی نے اس موقع پر علت، شرط اور سبب میں فرق بیان کیا ہے جو استحسان کے عمل کو مزدی واضح کردیتا ہے۔علت حکم کے اندر موجود ہوتی ہے۔اس سے حکم ظاہر ہوتا ہے اور اسی کی وجہ سے حکم واجب ہوتا ہے۔شرط خارجی چیز ہے جب یہ واقع ہو جائے تو حکم واقع ہوتا ہے، سبب حکم کا وسیلہ ہے یہ نہ خود حکم ہے نہ اس کی وجہ سے حکم ظاہر ہوتا ہے یا واجب ہوتا ہے۔سبب اختیاری ہے، شرط واتعاتی ہے اور علّت غیر اختیاری ہے' اس کو مثال سے واضح کرنے کے لیے بزدوی نے حدیث نبوی ﷺ من بدل دینه فاقتلوه (جس نے دین تبدیل کیا اسے قتل کی سزا دو) ذکر کی ہے۔

اس حدیث میں قتل کا وجوب مشروط ہے اور تبدیلِ دین شرط ہے، علت نہیں۔کیونکہ جملے کی ساخت میں من اور ف استعمال ہوئے ہیں۔اس کا مطلب ہے شرط پوری ہوئے بغیر قتل واجب نہیں ہوگا۔جب کہ علّت میں محض علت کے وجود سے حکم واجب ہو جاتا ہے۔اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ محض تبدیلِ مذہب سے شرط پوری نہیں ہوتی۔ بلکہ ایک دین ترک کر کے دوسرا دین اختیار کرنے کے بعد دارالحرب میں منتقل ہونے سے شرط پوری ہوتی ہے۔اسلام چھوڑ کر عیسائیت کو اختیار کرنے سے قتل واجب نہیں ہوسکتا کیونکہ عیسائیت حضرت عیسیٰ ؑ کا دین ہے اور اسے باطل دین ہرگز نہیں کہا جاسکتا۔اسی طرح محض اسلام ترک کرنے سے قتل واجب نہیں ہوتا کیونکہ ترکِ اسلام کفر ہے اور کفر اس دنیا میں عقوبت کا سبب

نہیں ہے۔اس حدیث سے مراد دراصل ایسا کفر ترکِ اسلام کفر ہے جس کے بعد وہ انسان حربی بن جائے یعنی دارالحرب اختیار کرلے۔[۱۱]

اس طویل بحث کا مقصد یہ واضح کرنا تھا کہ قرآن اور حدیث صرف فروعی احکام کے مآخذ ہیں، بلکہ اصولِ فقہ کے بھی ماخذ ہیں۔اور یہ اصولِ استخراج سے نہیں بلکہ استقرا سے حاصل ہوتے ہیں۔

استصلاح

استحسان کی طرح استصلاح کا اصول بھی متنازع رہا ہے۔استحسان کا اصول حنفی مذہب سے منسوب ہے تو استصلاح مالکی مذہب سے۔فقہی مذاہب میں یہ دونوں مذاہب قانون کے عملی پہلوؤں پر زیادہ توجہ دیتے ہیں۔اس لیے ان دونوں کے ہاں عرف اور عادات کو بہت اہمیت دی جاتی ہے۔اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ مالکی مذہب کی بنیادی کتاب الموطا عمل مدینہ کا مجموعہ ہے۔ استحسان اور استصلاح دونوں اصولوں میں بہت مشابہت بھی ہے۔استحسان اگر حسن اور احسن یعنی خوب سے خوب تر کی بنیاد پر ترجیح پر مبنی ہے تو استصلاح مصلحہ کے تصور پر۔امام مالک کا قول ہے کہ الاستحسان تسعة اعشار العلم (استحسان علم فقہ کا ۹/۱۰ حصہ ہے)۔امام غزالی نے مصلحہ کو مختلف قسموں میں تقسیم کیا ہے' ان کے ہاں علّت کی تلاش کے بہت سے طریقے ہیں۔ان میں سے ایک یہ ہے کہ حکم اور وصف میں مناسبت کی بنیاد کو علّت بنایا جائے۔ یوں مناسب کی تین قسمیں بنتی ہیں۔المناسب المعتبر ایسا وصف ہے جسے شرعی احکام میں معتبر قرار دیا گیا ہو، مثلاً دین، نفس، عقل، نسب اور مال کی حفاظت کا وصف۔یہ اوصاف علّت کی واضح شکل میں نہیں بلکہ مناسب کے حوالے سے ملتے ہیں۔مناسب کی دوسری قسم المناسب الملغی ہے یعنی ایسا وصف جو شرع کے مخالف ہو۔مثلاً جان بوجھ کر روزہ توڑنے پر دو طرح کا کفارہ ہے۔مسلسل دو ماہ کے روزے یا غلام آزاد کرنا۔بعض مالکی فقہا نے امیر آدمی کے لیے فتویٰ دیا کہ وہ کفارے کے طور پر دو ماہ کے روزے رکھے کیونکہ امیر آدمی کو غلام آزاد کرنا آسان ہے اور یہ اس کے لیے سزا کا درجہ نہیں رکھتا۔مناسب کی تیسری قسم المناسب المرسل ہے یعنی جس کی شرعی احکام میں نہ موافقت پائی جائے نہ مخالفت۔اسی سے مصالح مرسلہ کی اصطلاح سامنے آئی۔یعنی ایسی مصالح جن کا شرعی احکام میں کوئی ذکر نہ پایا جائے نہ موافقت میں نہ

مخالفت میں۔ مصالح مرسلہ، مناسب مرسل، استصلاح اور استدلال مرسل سب ایک ہی مفہوم میں استعمال ہوتے ہیں۔ اس تقسیم کی بنیاد اس بات پر ہے کہ نصوص میں علت کا ایجابی یا سلبی ذکر نہ ہو تو مناسبت یا وصف کی بنا پر قیاس کرنا جائز ہے۔ استحسان اور مصالح دونوں میں انفرادی اور معاشرتی ضرورتوں کا اعتبار مشترک ہے۔ استحسان کی مثال عقد استصناع ہے۔ مثلاً کسی کاریگر سے کوئی چیز مثلاً کرسی بنوانے کا معاہدہ۔ معاہدے کی شرعی شراط کے لحاظ سے ایسی چیز کی خرید و فروخت جو موجود نہ ہو ممنوع ہے۔ لٰہذا درزی سے ایسی قمیض خریدنے کا معاہدہ جو سامنے موجود نہیں بظاہر صحیح نہیں لگتا۔ لیکن کاروبارِ زندگی میں اس ممانعت سے دقتیں پیش آ سکتی ہیں اس لیے استحسان کی رو سے اس کی اجازت دی گئی۔ استصلاح یا مصلحہ مرسلہ کی نمایاں مثال جمع قرآن ہے۔ شرعی احکام میں قرآن کے نہ جمع کرنے کا حکم ہے نہ اس کی ممانعت۔ لیکن امت کی بھلائی اس میں تھی کہ قرآن کو جمع کر لیا جائے۔ استحسان اور مصلحہ مرسلہ دونوں حتمی طور پر اجماع سے ثابت ہوتے ہیں۔ یعنی جب تک یہ ترجیح انفرادی ہے قابل قبول نہیں لیکن جب سب لوگ اس پر عمل کرنے لگیں تو یہ دلیل بن جاتی ہے۔

امام غزالی نے مصلحہ اور مصالح مرسلہ کا جو تجزیہ پیش کیا اس کی وجہ سے مصلحہ کا تصور مصلحہ مرسلہ سے وابستہ ہو کر رہ گیا۔ حالانکہ مصلحہ ایک مستقل اصولِ فقہ ہے۔ چار مآخذ کے نظریے نے باقی تمام اصولِ فقہ کے لیے لازمی کر دیا ہے کہ وہ ان کو چار میں سے کسی نہ کسی کے خانے میں ڈال دیا جائے۔ استحسان کو بہت پیچیدہ طریقے سے قیاس کا جز بنا دیا گیا اور مصلحہ کو بھی بالواسطہ قیاس کا پابند بنا کر مصلحہ مرسلہ قرار دے دیا گیا۔

غور کیا جائے تو استحسان اور مصلحہ دونوں میں نصوص کے جزئی اور لفظی معانی کی بجائے مقاصد شریعت کے عالمگیر اصول کی روشنی میں حکم تلاش کیا جاتا ہے۔ علامہ اقبال کے اصول اجتہاد میں بھی روایتی اصولِ فقہ کی بجائے مقاصدِ شریعت کا اعتبار کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ مثلاً چونکہ خواتین کے حقِ طلاق کے لیے حنفی فقہ کے روایتی اصول اجازت نہیں دیتے تھے اس لیے شاطبی[۱۲] کے حوالے سے علامہ اقبال نے مطالبہ کیا کہ مقاصد شریعت کے عالمگیر اصولِ حفاظت دین سے کام لیا جائے (صفحہ ۱۳۴)۔ مقاصد شریعت کو اصولِ اجتہاد کے طور پر اختیار کرنے میں شروع میں تذبذب نظر آیا۔ لیکن جب علما کو مسئلے کی سنگینی کا احساس ہوا تو انھوں نے اس طرز استدلال کو قبول کرتے ہوئے مالکی فقہ سے استفادہ کیا۔ یوں حنفی فقہ کو وسعت دے کر

اس میں تفویضِ طلاق اور عورت کے حقِ تنسیخ نکاح کا اضافہ کیا گیا۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے الحیلة الناجزه لکھ کر اسے قانونی شکل دینے کا مطالبہ کیا۔ اور بالآخر ۱۹۳۹ء میں مسلمان عورتوں کے حق تنسیخ کا قانون منظور ہو گیا۔[۱۳]

عالم اسلام کے اکثر مفتیوں اور فقہاء کو اب اس بات کا احساس ہو گیا ہے کہ روایتی اصولِ فقہ آج کے مسائل حل کرنے میں پوری طرح ساتھ نہیں دے رہے۔ قرآن وسنت اور اجماع میں جدید مسائل کے حل کے لیے واضح نصوص موجود نہیں۔ قیاس کا اصول بھی کام نہیں کر رہا۔ اس لیے زیادہ تر رجحان اب مقاصدِ شریعت کی بنیاد پر استدلال کے حق میں ہو چکا ہے۔ ان رجحانات کا ایک اجمالی جائزہ جناب نجات اللہ صدیقی کے حالیہ مقالات سے ہوتا ہے۔ ان میں علامہ یوسف القرضاوی اور یورپ کی مجلس الفتویٰ کے بعض فتاوی کا تجزیہ کرتے ہوئے انھوں نے بتایا ہے کہ کس طرح مقاصدِ شریعت آج کے اصولِ اجتہاد کی حیثیت سے مقبول ہو رہے ہیں۔[۱۴]

اب ہم ان سوالات کی طرف لوٹتے ہیں جو مقالے کی ابتدا میں اٹھائے گئے تھے۔ اس حوالے سے اوپر کی تفصیلی بحث سے مندرجہ ذیل نتائج حاصل ہوتے ہیں:

۱۔ اصول فقہ کبھی بھی ان چار مآخذ تک محدود نہیں رہے۔

۲۔ استحسان اور مصالح کی حیثیت ثانوی یا اضافی اصولوں کی نہیں ہے۔ بلکہ یہ مستقل اصول ہیں۔ ان کو چار مآخذوں میں محدود کرنے کی جو کوششیں ہوئیں ان سے ان کا اصل مقصد اور مفہوم نظر انداز ہو گیا۔

۳۔ علامہ اقبال نے استحسان اور مصالح مرسلہ کا اپنے خطبے میں ضمناً ذکر تو کیا لیکن ثانوی یا استثنائی اصول کے طور پر نہیں بلکہ مستقل اصولوں کی حیثیت سے۔

۴۔ علامہ کے اصولِ اجتہاد استحسان اور مصالح مرسلہ نہیں بلکہ مقاصد شریعت کے اصول ہیں جو عہد حاضر کے مسائل کا حل تلاش کرنے میں اقبال کے زمانے میں بے حد مؤثر ثابت ہوئے اور آج ان کا شمار مسلّمہ اصولِ فقہ میں ہوتا ہے۔

حواشی

۱- آئندہ صفحات میں خطبہ اجتہاد کے اقتباسات کا بار بار مکمل حوالہ دینے کی بجائے متعلقہ صفحات کے حوالے دیئے گئے ہیں۔ یہ حوالے مندرجہ ذیل ایڈیشن کے ہیں:

Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Edited and annotated by M. Saeed (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1986).

ترجمہ کا متن اسلامی نظریاتی کونسل کے رسالہ اجتہاد جون ۲۰۰۷ء (الاجتهاد فی الاسلام) صفحات ۹۔۲۷ سے نقل ہوا۔

۲- محمد ادریس الشافعی، الرسالہ، تحقیق احمد محمد شاکر (قاہرہ: مطبع مصطفیٰ، ۱۹۴۰) صفحہ ۵۰۷۔

۳- ابوحامد الغزالی، المستصفی (بغداد: مکتبہ مثنی، ۱۹۷۰) جلد اول، صفحہ ۳۱۵۔

۴- دیکھیے: سید نذیر نیازی (مترجم)، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۴۹ء)، صفحہ ۳۶۶۔

5- Murtaza Bedir, "The Power of Interpretation: Is Istihasn Qiyas?", *Islamic Studies*, Vol 42 (2003), No:1:7-20.

۶- ابوبکر الجصاص، الفصول فی الاصول (کویت، وزارۃ الاوقاف، ۱۹۹۴ء) ج ۴، صفحہ ۲۳۴۔

۷- ایضاً، جصاص العقول، جلد چہارم، ص ۲۳۴۔

۸- بزدوی، کتاب فیه معرفة الحج الشرعیه، تحقیق ماری برناندواریک شومون (قاہرہ: المعهد الفرنسی للآثار الشرقیہ، ۲۰۰۳ء)، ص ۴۳۔

۹- ایضاً، صفحہ ۳۔

۱۰- ایضاً صفحہ ۴۶۔

۱۱- ایضاً، صفحہ ۶۰۔

۱۲- ابواسحاق الشاطبی، الاعتصام، تحقیق رشید رضا (قاہرہ، مصطفیٰ محمد، ۱۹۱۵ء) ج ۲، ص ۱۳۸۔

۱۳- تفصیلات کے لیے دیکھیے:

Muhammad Khalid Masud, Iqbal's Reconstruction of Ijitihad (Lahore: Iqbal Academy, 2003), Chapter 7.

۱۴- محمد نجات اللہ صدیقی، مقاصد شریعت کی روشنی میں اجتہاد کی حالیہ کوششیں، فکر ونظر، جلد ۴۴ (۲۰۰۷)، شمارہ ۴، صفحات ۳۔۴۴

اقبال کا تصور اجتہاد اور دور حاضر
کے اجتہادی ادارے

پروفیسر عبدالجبار شاکر

اسلامی فکر کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ اپنے پیغام وعمل میں عالم گیر اور آفاقی رجحان رکھتی ہے نیز اس کی تعلیمات وقتی، عصری یا زمانی نہیں بلکہ ابدی اور دائمی ہیں، یہ کسی خاص زمان و مکان کی پابند نہیں ہیں۔ اس عقیدہ وفکر کا تحقیقی مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ یہ سابقہ انبیائے کرام علیہم السلام اور ان کے صحائف کی جملہ تعلیمات کی توثیق اور تجدید کرتی ہے۔ اس میں ہر دور کی روحِ عصر کی تشنگی اور اضطراب کا علاج موجود ہے۔ یہ ہر عہد کے سماجیاتی، بشریاتی اور عمرانیاتی تقاضوں اور مطالبات کا جواب فراہم کرتی ہے۔ اس عقیدہ وفکر میں ختم نبوت کے حتمی اور قطعی تصور نے ہمہ نوع جامعیت اور کاملیت کا سامان پیدا کر دیا ہے۔ اس حقیقت سے مفر نہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ آخری الہامی پیغام سرزمین حجاز میں نازل ہوا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت کے اوّلین مخاطب بھی عرب تھے، مگر اس پیغام کے حقیقی مخاطب روئے ارضی کے وہ تمام انسان ہیں جو اس وقت موجود تھے یا جو اس کائنات کے اختتام تک پیدا ہوتے رہیں گے۔ اس عالم گیر پیغام نے بعثتِ نبوی کی پہلی صدی کے اختتام تک اس حقیقت کو اس قدر نمایاں کر دیا کہ عقیدۂ توحید تین برّاعظموں کے درجنوں ممالک تک پہنچ گیا اور مابعد کی صدیوں میں ممالک کی جغرافیائی حدود تو تبدیل ہوتی رہیں مگر اس کی فکر حقیقی معنوں میں ایک عالم گیر شکل وصورت اختیار کر گئی۔ مختلف زمانوں میں مختلف تہذیبوں اور اقوام کے درمیان اس

فکر کو جس حوالے سے رسوخ حاصل ہوا وہ اس دین کی اجتہادی روح تھی، جس کی داغ بیل خود رسول اللہ ﷺ نے اپنے مبارک ہاتھوں سے رکھ دی تھی کیونکہ آپؐ کی حینِ حیات میں اس عقیدہ وفکر نے بارہ لاکھ مربع میل سے زائد کے علاقوں میں اپنی جاذبیت کے جوہر دکھائے۔

عالم اسلام میں اسلام کی یہ اجتہادی روح کبھی انفرادی اور کبھی اجتماعی اور اداراتی سطح پر کار فرما رہی مگر یورپ میں احیائے علوم کی تحریک نے بہت جلد مغرب کو ایک صنعتی قوت میں بدل دیا۔ اپنی نو بہ نو صنعتوں کے لیے خام مال کی ضرورت اور اپنی مصنوعات کے لیے نئی نئی منڈیوں کی تلاش نے اہلِ مغرب کو اپنی جغرافیائی سرحدوں سے باہر نکلنے پر مجبور کر دیا۔ اوّل اوّل تو وہ بلادِ اسلامیہ کے مختلف علاقوں میں ایک تجارتی طائفے کے طور پر داخل ہوئے مگر بہت جلد انھوں نے یہاں کے سیاسی اقتدار پر بھی قبضہ کر لیا۔ ہر چند نو آبادیاتی اور استعماری قوّتوں نے ان مقبوضہ اور محروسہ ممالک کے مسلمانوں کو پرسنل لا کی حد تک آزادی دے رکھی تھی مگر مسلمان اپنی تعلیمات کے اجتماعی تقاضوں کی تعمیل اور تکمیل سے کلیتاً محروم ہو گئے۔

سترہویں صدی عیسوی میں انگلستان میں جو صنعتی تغیر رونما ہوا اس نے بتدریج ایک سائنسی اور ٹیکنیکل انقلاب کی شکل اختیار کر لی۔ یوں انسانی تمدّن میں جس برق رفتاری سے تغیرات اور تبدیلیاں پیدا ہوئیں، انھوں نے علوم و فنون، معاشرت، معیشت، ریاست اور سیاست کے ڈھانچے کو یکسر تبدیل کر دیا۔ مقبوضہ ممالکِ اسلامیہ کے مسلمان ان تبدیلیوں سے بہت زیادہ متاثر ہوئے۔ ان کے ہاں اس عہدِ غلامی میں فقہی جمود چھایا رہا۔ بیشتر علماء اور درس و تدریس کے مراکز صرف فقہ الاحکام کے روایتی متون کو زندہ رکھے ہوئے تھے مگر ہر آن بدلتی ہوئی فقہ الواقع (Existing Enviornment) پر نا قابل تغیر احکامِ شریعت کا اطلاق کیسے کیا جائے، ایسی اجتہادی بصیرت کے ادارے مفقود ہو چکے تھے۔ اس صورتِ حالات نے عالم اسلام کے مفکرین کو ایک تشویش میں مبتلا کر رکھا تھا۔ برصغیر پاک و ہند میں اس فقہی جمود کو توڑنے اور نئے پیش آمدہ حالات کا دینی فکر کی روشنی میں حل پیش کرنے اور مذہبی فکر کی تجدید اور تشکیلِ نو کے چیلنج کو جس شخصیت نے سب سے بڑھ کر محسوس کیا اور قبول کیا وہ حکیم الامت علّامہ محمد اقبالؒ (۱۸۷۷ء۔۱۹۳۸ء) تھے۔

علّامہ محمد اقبال نے اپنے قیامِ انگلستان (۱۹۰۵ء۔۱۹۰۸ء) کے دوران میں مغربی معاشرت و سیاست کا بغور مشاہدہ کیا اور امتِ مسلمہ کو درپیش چیلنج کا جائزہ لے کر اپنی فکری راہ

عمل متعیّن کی۔ اس سلسلے میں انھوں نے ۱۹۱۱ء میں علی گڑھ یونیورسٹی میں "The Muslim Community: A Sociological Study" کے عنوان سے جو فکر انگیز لیکچر دیا، اس میں ملّتِ بیضا کے عمرانی مسائل کا بھرپور تجزیہ موجود ہے۔ اقبال اب قومِ رسولِ ہاشمی کی خاص ترکیب کو جان چکے تھے۔ ۱۹۱۵ء میں اسرار خودی شائع ہوئی تو اس پر چاروں جانب سے اعتراضات کی جو بوچھاڑ ہوئی، اس سے اقبال نے ملّتِ اسلامیہ کے فقہی جمود کا بخوبی اندازہ لگا لیا۔ شاید یہی باعث ہے کہ ۱۹۱۸ء میں جب رموزِ بے خودی شائع ہوئی تو اقبال نے مجبوراً یہ بات کہی، جس کا عنوان یوں ہے:

"در معنی ایں کہ در زمانہ انحطاط تقلید از اجتہاد اولیٰ تر است"[۱]

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط
قوم را برہم ہمی پیچد بساط
ز اجتہادِ عالمانِ کم نظر
اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر

انحطاط کے زمانے میں اجتہاد قوم کا شیرازہ بکھیر دیتا ہے اور اس کی بساط لپیٹ دیتا ہے۔ کوتاہ نظر عالموں کے اجتہاد سے اسلاف کی پیروی زیادہ محفوظ ہے۔

قدرت نے اقبال کو ایک دلِ دردمند عطا کیا تھا جو ملّتِ اسلامیہ کی غلامی اور مغلوبیت کو دیکھ کر کڑھتا تھا۔ قدرت نے انھیں چشمِ بینا اور روشن دماغ عطا کیا تھا۔ وہ فکر و نظر کی دنیا کو پرکھنے کے لیے اپنے فلسفیانہ دماغ سے ملّتِ اسلامیہ کے زوال کے اسباب و محرکات کا جائزہ لے سکتے اور اس کا تجزیہ بھی کر سکتے تھے۔ انھیں اس بات کا ادراک تھا کہ ماضی کی تاریخ سے بے جا عقیدت اور اس کے مصنوعی احیاء سے ملّت کے زوال اور انحطاط کا علاج نہیں ہو سکتا۔ ان کے نزدیک ملّتِ اسلامیہ کی آزادی اور احیاء کے لیے اولاً سیاسی غلامی کی زنجیروں کو توڑنا ہوگا اور پھر نو آزاد مملکتوں کی تعمیر کے لیے انفرادی درجے کے اجتہاد کے بجائے اجتماعی اجتہاد کے ادارے قائم کرنا ہے۔ مستقبل کی جدید آزاد اسلامی ریاستوں کے لیے وہ اس اجتہاد کا وجود اور وجوب پارلیمنٹ کو قرار دیتے ہیں جسے ثقہ علمائے دین کی رہنمائی میسّر ہو۔ ان کے نزدیک ملّتِ اسلامیہ کے احیاء اور بقا دونوں کا راز اجتہاد کے بند دروازے کو کھولنے میں مضمر ہے۔ اپنے اس احساس کو وہ ایک علامتی شعر میں یوں بیان کرتے ہیں:

تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند
اب مناسب ہے ترا فیض ہو عام اے ساقی[۲]

نو آبادیاتی اور استعماری دور میں اسلامی قانون کا فقہی ارتقا نہ ہو سکا۔ جدید تمدّنی مظاہر نے اسلامی فکر کے جمود کو واضح کر دیا۔ اس کے لیے جس اجتہادی فکر کی ضرورت تھی، اس کا اوّلیں تقاضا سیاسی آزادی تھی، جس کے لیے افریشیائی ممالک میں آزادی کی تحریکیں جدوجہد کر رہی تھیں۔ خود برِّصغیر میں اقبال نے مسلم قومیّت کے لیے جو آئینی، سیاسی اور تہذیبی استدلال پیش کیا اس کے پیشِ نظر مسلم قومیّت کے لیے ایک الگ خطۂ ارضی کا حصول ناگزیر تھا۔ یہی وہ تصوّر تھا کہ جس کی بنیاد پر دس سال بعد اس سیاسی فکر نے ایک خودمختار مملکت کی قرارداد کی شکل اختیار کی۔ اقبال نہ صرف برِّصغیر میں ایک آزاد اور خودمختار اسلامی سلطنت کا خواب دیکھ رہے تھے بلکہ وہ پوری اسلامی دنیا میں ایک نئی سیاسی لہر محسوس کر رہے تھے۔ مستقبل کی ان اسلامی ریاستوں کے احیاء اور بقا کے لیے جس ناگزیر فکری لوازمے کی ضرورت تھی وہ اجتماعی اجتہاد کے اداروں کے علاوہ کسی دوسری صورت میں ممکن نہیں ہوسکتا تھا۔ اسی تناظر میں ۱۳ دسمبر ۱۹۲۴ء کو قطب البلاد لاہور میں انھوں نے اپنا فکر انگیز مقالہ ''الاجتہاد فی الاسلام'' کے عنوان سے پیش کیا جس کی نقول انھوں نے برصغیر کے مختلف اہلِ دانش کی خدمت میں ارسال کیں۔ صدیوں سے جمود کے شکار ذہن اسرارِ خودی کی اشاعت کی طرح پھر سے ایک بار معترض ہوئے۔ بہت سی پیشانیاں شکن آلود ہوئیں۔ سیّد سلیمان ندوی جیسے جیّد عالم اور محقق کا خیال تھا کہ یہ خطبات شائع نہ کیے جاتے تو بہتر تھا۔[۳] عبدالماجد دریابادی نے بھی تحریری اعتراض کیا تو علاّمہ نے ۲۲ مارچ ۱۹۲۵ء کو جواباً لکھا:

> والا نامہ مل گیا ہے جس کے لیے سراپا سپاس ہوں، مگر آپ کا نوٹ پڑھ کر مجھے بہت تعجب ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ عدیم الفرصتی کی وجہ سے آپ نے وہ مضمون بہت سرسری نظر سے دیکھا ہے۔ بہر حال میں آپ کا خط زیرِ نظر رکھوں گا......[۴]

جنوری ۱۹۲۹ء میں اقبال نے جو تین خطبات مدراس میں پیش کیے ''الاجتہاد فی الاسلام'' والا خطبہ ان میں شامل تھا۔ اس کے بعد یہی خطبے بنگلور، میسور اور حیدر آباد دکن میں بھی اہلِ علم و دانش کے سامنے پیش کیے گئے۔ بعد ازاں اقبال نے مزید تین علمی خطبات تیار کیے اور یوں یہ چھ خطبات ۱۹ نومبر ۱۹۲۹ء سے علی گڑھ یونیورسٹی کے اسٹریچی ہال میں پیش کیے گئے جہاں اس

سے قبل وہ ۱۹۱۱ء میں بھی اپنا ایک خطبہ ''ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' کے عنوان سے پیش کر چکے تھے۔ یہ خطبات ۱۹۳۰ء میں لاہور سے شائع ہوئے[۵] مگر ایک مزید خطبے "Is Religion Possible" کے اضافے کے ساتھ یہ ساتوں خطبات *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* کے عنوان سے ۱۹۳۴ء میں آکسفورڈ سے شائع ہوئے۔ ۱۹۲۴ء میں اقبال نے ''اجتہاد فی الاسلام'' کے عنوان سے جو خطبہ لاہور میں پیش کیا، ان اشاعتوں میں وہ خطبہ ''The Principle of Movement in the Structure of Islam'' کے عنوان سے شائع ہوا۔ اس کے آخری متن میں چند جزوی تبدیلیاں ہیں جن سے خطبے کی اصل روح اور معانی میں کوئی فرق واقع نہیں ہوا ہے۔

الاجتہاد فی الاسلام کے موضوع پر اقبال کے ان خیالات کا مطالعہ کرتے ہوئے ان کی مجتہدانہ بصیرت، فقہی شعور، قانونی فراست اور مستقبل شناسی کا اندازہ کرنا مشکل نہیں مگر علمائے دین کے ذہنوں پر طاری تدخل فی الدین کا خوف، خانقاہوں کی رہبانیت اور سلاطین وملوک کی حریصانہ تمناؤں کا سنگی حصار ابھی تک اجتماعی اجتہاد کے راستے کا سنگِ گراں بنا ہوا ہے۔ عصرِ حاضر میں سائنسی انکشافات، تکنیکی ایجادات، طبّی مشاہدات، مہندسانہ اختراعات اور مشینی مصنوعات نے صرف اک جہانِ نو کی ہی تعمیر نہیں کی بلکہ انسان، معاشرے اور ریاست کے مزاج کو بھی تبدیل کر دیا ہے۔ سماجیات، بشریات اور عمرانیات میں نئے نئے تصورات پیدا ہو گئے ہیں۔ بین الاقوامی تعلقات اور معاہدات نے قوانین وضوابط کے سانچے تبدیل کر دیے ہیں۔ جدید نظمِ معیشت نے بیع وشرا کے پیمانے تبدیل کر دیے ہیں۔ زرِ خالص کے بجائے زرِ اعتباری نے اپنا رسوخ حاصل کر لیا ہے بلکہ بڑے بڑے تجارتی سودے انٹرنیٹ کے ذریعے طے ہو رہے ہیں جس کے باعث Cyber Crimes کے رجحانات سر اٹھا رہے ہیں۔ معاشیات کی دنیا میں غیر سودی بینکاری مسلم دنیا کے لیے سب سے بڑا چیلنج بنی ہوئی ہے۔ انشورنس اور اجتماعی تکافل ایک فلاحی معاشرے اور معیشت کا ناگزیر تقاضا بن چکے ہیں۔ اشیاء کے بجائے حصص کی تجارت ہو رہی ہے۔ قرضوں کی اشاریہ بندی مسلم معیشت کے لیے نئے سوالات کو جنم دے رہی ہے۔ جیب میں بھاری رقوم لیے پھرنے کے بجائے زندگی کریڈٹ کارڈ کی خوگر ہو رہی ہے۔ نقد اور ادھار کی مارکیٹ نے ایک نئی کتاب البیوع مرتب کر دی ہے۔ دار الاسلام، دار الحرب اور دار العہد کے حوالے سے نئے ضوابط کی ضرورت پیش آ رہی ہے۔ طبّ کی دنیا میں

Mercy Killing، خون کی منتقلی، اعضا کی پیوندکاری، آنکھوں کے عطیات، فیملی پلاننگ، کلوننگ، ٹیسٹ ٹیوب بے بی، ضبطِ ولادت کی مختلف صورتیں، پلاسٹک سرجری، ایڈز سے متعلق مسائل اور بہت سے دوسرے طبّی موضوعات کا ہمیں سامنا ہے۔ معاشرتی زندگی میں عورتوں کے حقوق، شرعی طلاق کی نوعیّت، انٹرنیٹ اور ٹیلی فون پر نکاح وطلاق، نومسلم بیوی اور غیر مسلم خاوند یا نومسلم خاوند اور غیر مسلم بیوی کی نوعیّت، دیت اور شہادت اور سماجی زندگی سے وابستہ متنوع مسائل درپیش ہیں۔ اسلامی ریاستوں میں رؤیتِ ہلال، فضائی سفر میں نمازوں کی ادائیگی اور روزے کا دورانیہ، ذرائع ابلاغ میں تصویر وغیرہ کے مسائل اہم ہیں۔ دینی مدارس میں عصری علوم کی شمولیت، اسلامی کیلنڈر، مشینی ذبیحہ، انتہا پسندی اور خودکش حملوں کی شرعی حیثیت جیسے اہم مسائل پر توجہ کی ضرورت ہے۔ اسلامی ریاست میں طرزِ حکومت، شورائیت، طرزِ انتخاب، عدالتی نظام، احتساب کے ادارے، ریاستی اداروں کے باہمی تعلقات اور حدود، آئینی مسائل، غیر مسلم اقلیتوں کے حقوق، خاتون کی حکمرانی، عدلیہ، انتظامیہ اور مقنّنہ کی خودمختاری، بنیادی حقوق، نفس جمہوریت، جاگیرداری، ارتکازِ دولت، نفع کی حدود کا تعیّن، کارخانے کے منافع میں کارکنوں کا حصہ، ٹیکسیشن اور زکوٰۃ وعشر جیسے موضوعات پر ہمیں غور وفکر کرنا ہے۔ بین الاقوامی تعلقات میں معاہدات کے اصول، قانون بین الممالک کے اصول و ضوابط، فقہ الاقلیات، اشیاء وخدمات کے تبادلے کے اصول، عالمی اداروں کی ہئیت اور ساخت میں مسلمانوں کی شرکت اور قوّت، جنگ اور امن کے حالات میں ضوابط، بین المذاہبی مکالمے کے آداب ورسوم، مذاہب وادیان کے اکابر کا احترام، مذہبی شعائر اور معابد کی حرمت اور بہت سے دوسرے پیش آمدہ مسائل کا جائزہ لینے کی بھی ضرورت ہے۔

اگر آپ امت مسلمہ کے مذکورہ بالا اجمالی موضوعات کی فہرست کو پیشِ نظر رکھیں تو آپ کا ذہن خود بخود اس امر کا فیصلہ کرے گا کہ یہ سب امور محل اجتہاد ہیں اور ان سب امور کے لیے ایک اجتماعی اجتہاد کی ضرورت ہے اور یہ سب امورِ محلِ اجتہاد ہیں۔ پیشِ نظر رہے کہ اجتہاد ہمیشہ غیر منصوص مسائل کے بارے میں ہوتا ہے۔ تاریخ کی ثقہ روایات سے پتہ چلتا ہے کہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کے ساتھ مشاورت کی روایت کو مستحکم کیا۔ قرآن مجید نے نبی مکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو "وشاورھم فی الامر[۶]" اور اپنے کاموں میں ان سے مشورہ کیا کرو" کہہ کر مشاورت کا حکم فرمایا۔ ایک دوسرے مقام پر مسلمانوں کے باہمی امور کی ترتیب

وتر کیب میں اصولِ مشاورت کو لازمی قرار دیا وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰی بَیْنَهُمْ[۷] ''اور (یہ) اپنے کام آپس کے مشورے سے کرتے ہیں''۔

اسلام کا یہ اصولِ مشاورت اجتماعی فیصلوں کی مستقل اساس ہے۔ نبی اپنے منصب اور اپنی بعثت کے لحاظ سے مشورے کا محتاج نہیں ہوتا کیونکہ اسے براہِ راست اللہ تعالیٰ سے ہدایات ملتی ہیں۔ مگر نبی اکرم ﷺ کی حیاتِ طیبہ پر نگاہ دوڑائیں تو عبادات و معاملات، صلح و جنگ اور معاشرت و عدالت میں ہر جگہ اپنے ساتھیوں سے مشورہ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ یہ مشاورت دراصل صحابہ کے لیے ایک دعوت و تربیت کا درجہ رکھتی ہے۔ آپؐ کے وصال کے بعد خلافتِ راشدہ بھی اسی اصولِ مشاورت کی روشنی میں اپنے مسائل کو حل کرتی دکھائی دیتی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ ''میری نظر میں کوئی ایک شخص ایسا نہیں ہے جو حضورؐ ﷺ سے زیادہ اپنے رفقاء سے مشورہ کرنے والا ہو''۔[۸]

طبرانی نے اپنی معجم اوسط میں حضرت علیؓ کی وہ روایت درج کی ہے جس میں حضرت علیؓ نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا ''یارسول اللہ! اگر کوئی ایسی مشکل پیش آجائے جس میں امر یا نہی واضح نہ ہو تو ایسی صورت میں آپؐ کا کیا حکم ہے؟ آپؐ نے فرمایا: ''اس کے بارے میں فقہا اور عبادت گزار لوگوں سے مشورہ کرو اور کسی شخص کی رائے پر عمل نہ کرو''۔[۹]

خلافتِ راشدہ میں ابوبکر صدیقؓ نے بھی نو پیش آمدہ معاملات طے کرنے کے لیے یہی اسلوب اختیار کیا کہ آپ سب سے پہلے قرآن اور پھر سنت میں مسائل کا حل تلاش کرتے اور اگر مسئلہ کا حل نہ ملتا تو علماء کو بلاتے اور ان سے مشورہ طلب کرتے، پھر اگر ان کا اتفاق ہو جاتا تو اس فیصلے کو نافذ کر دیتے تھے''۔[۱۰]

حضرت عمر فاروقؓ کی خلافتِ راشدہ میں اس درجہ وسعت پیدا ہوئی کہ اس میں مصر و شام، ایران و عراق اور مکران و بلوچستان کے علاقے بھی شامل ہو گئے۔ اس صورتِ حال میں بے شمار نئے نئے مسائل پیدا ہوتے تھے۔ ابن قیم اپنی تصنیف اعلام الموقعین میں لکھتے ہیں:

> خلافتِ فاروقی میں جب بھی کوئی نیا حل طلب مسئلہ سامنے آتا جس کے بارے میں کتاب و سنت میں کوئی منصوص حکم نہ ہوتا تو وہ آپؐ کے صحابہ کرامؓ کو جمع کرتے اور ان سے مشاورت کرتے تھے۔[۱۱]

قرنِ اوّل کی تاریخ میں مدینہ کے فقہائے سبعہ کی مشاورت اور اجتہاد معروف ہے۔

قاضیٔ مدینہ ان کے فتویٰ اور اجتماعی رائے پر اپنا فیصلہ صادر کرتا تھا۔ ان فقہاء میں سعید بن مسیّب، عروہ بن زبیر، قاسم بن محمد، خارجہ بن زید، ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن حارث، سلیمان بن یسار اور عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ شامل تھے۔

فقہ اسلامی کی تدوین کا عمل کئی صورتوں میں محفوظ ہوگیا۔ قرآن مجید میں احکام ونصوص کے حوالے سے احکام القرآن کی کتب مرتب ہوئیں۔ احادیث کے مجموعوں میں تراجم ابواب کی صورت میں آپؐ کے فیصلے درج ہوئے۔ ایسے ہی فیصلوں کا ایک مجموعہ ابن الطلاع اندلسی نے اقضیة الرسولؐ کے نام سے مرتب کیا۔ امام ابوحنیفہؒ نے جس اجتماعی اجتہاد کی داغ بیل ڈالی اس کے فیصلے امام ابویوسفؒ تحریر کرتے تھے۔ تاریخ میں فتاویٰ کی بہت سی کتابیں مرتب ہوئی ہیں مگر اجتماعی فتاویٰ میں فتاویٰ عالمگیری کو بہت شہرت حاصل ہے۔ سلطنتِ عثمانی میں احمد جودت پاشا کی سربراہی میں سات رکنی مجلسِ مشاورت تشکیل دی گئی جس نے نو سال کی محنت اور ریاضت سے ۱۲۹۳ھ میں مجلة الاحكام العدليه مرتب کیا جو تقریباً ایک صدی تک عثمانی خلافت میں رائج رہا اور آج بھی اس کے فیصلے خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ دورِ جدید میں بہت سے اسلامی ممالک میں ایسے فقہی اور قانونی ادارے، تنظیمیں اور تحریکیں موجود ہیں جو اجتماعی اجتہاد کی صورت میں بہت وقیع کام کررہی ہیں۔ دورِ جدید کے سائنسی، سیاسی، معاشرتی، معاشی، طبّی، عدالتی، تجارتی اور عسکری مسائل و مشکلات کے موضوع پر ان اداروں کے فتاوی اور فیصلے بہت گراں قدر اہمیت کے حامل ہیں۔ ۱۹۲۴ء میں اقبال نے جب اسلامی ممالک میں اجتماعی اجتہاد کے لیے ایسے اداروں کا خواب دیکھا تو کوئی گمان بھی نہ کرسکتا تھا کہ پون صدی کے اندر بیسیوں ایسے ادارے وجود میں آجائیں گے اور ان کی کارکردگی اور ثقاہت عالمِ اسلام کو مستحکم کرنے میں معاون ہوگی۔ ایسے اداروں میں حکومتی اور غیر حکومتی دونوں طرح کے فقہی مراکز بہت مفید اور مثبت کام سرانجام دے رہے ہیں۔ سعودی عرب میں ''مجمع الفقه الاسلامی'' اور ''هيئة كبار العلماء''، او آئی سی کی ''فقہ اکیڈمی''، ایران کی ''شورائے نگہبان'' اور ''شورائی تشخیص مصلحت نظام''، مراکش کی ''مجلس علمی'' رابطہ عالم اسلامی کی ''المجمع الفقهی''، ہندوستان کی ''اسلامی فقہ اکیڈمی''، ''مجلس شرعی مبارک پور''، ''مجلس تحقیقات شرعیہ'' اور ''ادارہ مباحث فقهیہ''، مصر میں ''مجمع البحوث الاسلامیہ''، پاکستان میں ''ادارہ تحقیقات اسلامی''، شریعہ اکیڈمی'' اسلامی نظریاتی کونسل''، ''وفاقی شرعی عدالت'' اور ''فلاح فاؤنڈیشن پاکستان'' جس نے حال ہی

اجتہادی ادارے اسرکنی کارکردگی پا کردار ہے۔

میں رسول اللہ ﷺ کے فیصلوں کو "الموسوعة القضائیه" کے عنوان سے عربی اور اردو زبان میں شائع کیا ہے۔ کویت میں موسوعة فقهیه کی متعدد جلدیں شائع ہو چکی ہیں اور ہنوز اجتماعی اجتہاد کا کام جاری ہے۔ غیر مسلم ممالک میں بھی "یورپی افتاء کونسل" اور "مجمع الفقه الاسلامی جنوبی امریکہ" جیسے ادارے اجتماعی اجتہاد کا فریضہ انجام دے رہے ہیں۔

اقبال نے ۱۹۲۴ء میں اجتماعی اجتہاد کے تصوّر کے لیے پارلیمنٹ کے فورم کو تجویز کیا جسے ثقہ اور مخلص علمائے دین کی عملی معاونت حاصل ہو۔ ۱۹۲۶ء میں اقبال خود پنجاب لیجسلیٹو اسمبلی کے رکن منتخب ہوئے۔ اپنی عمرِ عزیز کے آخری سالوں میں انھوں نے چوہدری نیاز علی خان کے تعاون سے دارالاسلام ٹرسٹ قائم کیا جس میں فقہ اسلامی کی تدوین جدید کی نیو ڈالی گئی۔ اقبال نے مولانا انور شاہ کاشمیری، سید سلیمان ندوی اور بہت سے دوسرے علماء کو اس مقصد کے لیے جمع کرنے کی کوشش کی مگر بوجوہ ناکام رہے۔ علاّمہ نے اس سلسلے میں شیخ الازہر مصطفیٰ مراغی مرحوم کو بھی خصوصی خط لکھا کہ فقہ اسلامی کی تدوین جدید کے لیے کسی ایک محقق اور فقیہ کو بھجوا دیں مگر وہاں سے بھی کوئی حوصلہ افزا پیغام نہ ملا۔ سید نذیر نیازی، چوہدری نیاز علی خان اور علاّمہ اقبال کی باہمی مراسلت سے پتہ چلتا ہے کہ صرف سید ابوالاعلیٰ مودودی (۱۹۰۳۔۱۹۷۹ء) نے حیدر آباد دکن سے پٹھان کوٹ کے دارالاسلام میں حاضر ہونے کی حامی بھری۔ محمد اسد (۱۹۰۰ء۔۱۹۹۲ء) جیسے فاضل نو مسلم دانش ور بھی اسی ادارے سے وابستہ تھے۔ فقہ اسلامی کی تدوین جدید کا کام تو عالمِ اسلام کے مختلف ممالک میں شروع ہو چکا ہے مگر اقبال کی اس نوع کے ادارے سے وابستہ امیدیں ابھی تشنہ ہیں۔

اقبال کے دلِ دردمند سے نکلی ہوئی صدا کا یہ اعجاز ہے کہ ۱۹۵۳ء میں شام کے ممتاز قانون دان اور فقیہ مصطفیٰ احمد زرقا نے عالمی فقہ اکیڈمی کی تجویز پیش کی۔ بیسویں صدی کے نامور محقق ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے بھی ہر اس اسلامی ملک میں جہاں مسلمانوں کی قابلِ ذکر تعداد موجود ہے، ایک ایسے ہی اجتماعی اجتہاد کے لیے فقہ اکیڈمیز قائم کرنے پر توجہ دلائی۔ پھر ان تمام اکیڈمیوں کا آپس میں فیڈریشن جیسا تعلق ہو جو اجتماعی سطح پر ملّتِ اسلامیہ کے ہمہ نوع مسائل کا حل ڈھونڈیں۔ عالمِ اسلام کی جامعات اور ان کے کلّیاتِ شرعیہ، شریعہ اکیڈمیز، لا کالجز اور بعض معروف دینی درس گاہوں میں اس نوع کا انفرادی کام ہو رہا ہے۔ مگر اس نوع کا انفرادی اور اداراتی اجتہاد بھی اس اجتماعی اجتہاد کا متبادل ثابت نہیں ہو رہا جو اقبال کی فکر کے اس مجوزہ

خاکے کی تکمیل کرتا ہو۔ ہمارے ہاں ملکِ عزیز اسلامی جمہوریہ پاکستان کے ۱۹۵۶ء کے آئین میں اس مقصد کے لیے ایک کمیشن بنانے کی تجویز دی گئی۔ ۱۹۶۲ء کے دستور کے آرٹیکل ۱۹۹ میں اسلامی نظریہ کی ایک مشاورتی کونسل کی تشکیل کا فیصلہ ہوا۔ پھر ۱۹۷۳ء کے کانسٹی ٹیوشن کے آرٹیکل ۲۲۸ میں ایک اسلامی نظریاتی کونسل کی تشکیل کا ذکر ہوا۔ اس دستور کے آرٹیکل ۲۳۰ میں اس کے جن فرائضِ منصبی کا ذکر کیا گیا ہے، وہ ایک حد تک اطمینان بخش ہیں۔ اس ادارے نے مختلف قومی اور ملّی مسائل و موضوعات پر ۸۷ کے قریب گراں قدر رپورٹیں تیار کی ہیں جن کی سفارشات پر اگر صدقِ دل اور اخلاصِ نیت سے عمل کیا جاتا تو یہ ملک عالمِ اسلام میں ایک ماڈل اسلامی ریاست کا روپ اختیار کر لیتا مگر حیف کہ اس ادارے کی تمام تر مساعی کا درجہ سفارش سے بڑھ کر کچھ نہیں اور ان مساعی کو بھی اقتدار کا ٹرائیکا اپنے لیے ایک بوجھ محسوس کرتا ہے۔

دین و شریعت کا تقاضا ہے کہ جہاد اور اجتہاد قیامت تک جاری رہے۔ قومی اور ملّی سطح پر یہ احساس بھی موجود ہے کہ اجتہاد کے دروازوں کو کھولنا چاہیے مگر شاید ہم نے اس کی کلید کہیں گم کر دی ہے۔ اہلِ دین کو اس امر پر توجہ مرکوز کرنا چاہیے کہ ایک دوسرے کی تکفیر اور ایک دوسرے کے گلے کاٹنا جہاد نہیں بلکہ جہاد یہ ہے کہ کتاب و سنت کی نصوص کی بنیاد پر ایسا اجتہاد کیا جائے جس سے ایک سماجی، ثقافتی، تمدّنی، معاشی، اخلاقی، روحانی اور معاشرتی انقلاب برپا کیا جا سکے۔ اسلامی نشاۃ ثانیہ کا ایک راستہ علم و تحقیق اور اجتہاد بھی ہے۔ حیرت ہے کہ عقائد و عبادات میں اجتہاد کی ضرورت نہیں مگر مختلف مسالک اور فرق نے صدیوں سے اسے استخوانِ نزاع بنا رکھا ہے۔ ہمیں اسلام کے اصولِ حرکت اور تمدّنی ارتقاء کے باعث معاملات میں اجتہاد کی ضرورت ہے مگر ہمیں اس کا احساس نہیں اور کہیں احساس ہے تو اس کی استعداد نہیں اور اگر کہیں استعداد ہے تو اخلاص نہیں۔ اجتہاد کا پورا فلسفہ ایک جملے میں بیان کیا جا سکتا ہے کہ کبھی نہ بدلنے والے منصوص احکامِ شریعت کو ہر لحظہ تبدیل ہونے والے فقہ الواقع (Existing Environment) پر کیسے منطبق کیا جائے۔ اس کے اسالیب اور مناہج پر بیش قیمت کتابیں لکھی جا چکی ہیں۔ فقہی اجتہادات میں قیاس، استحسان اور مصالح مرسلہ کے ساتھ قواعد کلیہ اور مقاصد شریعت کے عناصر خمسہ کو بھی پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔

اجتہاد جیسے اہم اور عظیم مقصد کے لیے مجتہدین میں کیا شرائط یا لوازم ہونا چاہئیں، اجتہادی اداروں اور فقہی اکیڈمیوں کی تشکیل سے قبل ان پر توجہ بہت ناگزیر ہے۔ اس دور میں

کسی ایک مجتہد میں تمام علوم وفنون اور مہارتوں کا پیدا ہونا ممکن نہیں۔ شاید کوئی معجزہ یا کرامت ہی ایسی صورت پیدا کر سکتا ہے۔ یہی باعث ہے کہ اجتہاد اب انفرادی کے بجائے اجتماعی ہونا چاہیے۔ مجتہد کے لیے عصری شعور سے آگاہی ضروری ہے۔ وہ اپنے عہد کے سماجی، بشری، عمرانی اور ثقافتی ماحول اور میلانات سے کامل آگاہی رکھتا ہو۔ اسی لیے کہا گیا ہے کہ ومن لم یعرف اهل زمانه فهو جاهل یعنی جو اپنے زمانے سے واقف نہ ہو وہ جاہل ہے۔ اس لیے علماء کو دورِ جدید کے رجحانات کی معرفت اور ادراک ہونا چاہیے کیونکہ ان تصویر المسئلة نصف العلم (بے شک کسی مسئلے کی ہیئت اور شکل وصورت کو جان لینا آدھا علم ہے)۔ مجتہد کو مقاصدِ شریعت کا علم ہونا چاہیے۔ علم فقہ اور اصول فقہ میں کامل مہارت ہونا چاہیے۔ اسے عرف و عادات سے واقفیت، احوال وظروف زمانہ سے آگاہی اور ادلہ شریعہ پر کامل عبور ہونا چاہیے۔ اجتہاد کی اصطلاح جَہد یا جُہد سے مشتق ہے جس کے معنی کوشش کرنے اور مشقت اٹھانے کے ہیں لہٰذا ایک مجتہد یا عالم یا فقیہ کو غیر منصوص احکام کی عدم موجودگی کی صورت میں نئے مسائل کے حل کے لیے احکام شریعہ معلوم کرتے ہوئے پوری استعداد صرف کرنا چاہیے۔ اسلاف نے مجتہد کے لیے آٹھ علوم میں مہارت کو لازم قرار دیا ہے۔

۱: قرآن کا علم۔
۲: سنت کا علم۔
۳: اجتماعی مسائل کا علم۔
۴: مبادیات کا علم۔
۵: اصول فقہ کا علم۔
۶: عربی زبان کا علم۔
۷: ناسخ ومنسوخ کا علم۔
۸: اصول حدیث کا علم۔

مجتہد کو اجماع اور اختلاف کی معرفت حاصل ہونا چاہیے نیز وہ مقاصدِ شریعت اور احکام کی حکمت سے پوری طرح آگاہی رکھتا ہو۔ دورِ حاضر میں مجتہد کو عربی کے علاوہ انگریزی، جرمن اور فرانسیسی زبانوں کا بھی علم ہونا چاہیے کیونکہ مستشرقین زیادہ تر انھیں زبانوں میں لکھتے ہیں۔ چونکہ کوئی ایک فرد تمام علوم وفنون کی مہارت کا دعویدار نہیں ہوسکتا ہے لہٰذا اجتماعی اجتہاد میں مختلف

علوم اور متنوع فنون کے متخصصین اور ماہرین کو موجود ہونا چاہیے۔ احوالِ عالم پر مجتہدین کی گہری نظر ہونا چاہیے۔ مجتہد کو متقی، نیک، پارسا، عابد، زاہد، عادل، مخلص اور صادق ہونا چاہیے۔ مجتہد کو محل اجتہاد کا تعین کرنا چاہیے کیونکہ اجتہاد صرف غیر منصوص نئے مسائل پر ہوسکتا ہے، اس لیے اسے عصری تقاضوں کا ادراک اور ان کا فہم ہونا چاہیے۔ مجتہد کو متعصب نہیں ہونا چاہیے اور اسے صرف حقیقت کی جستجو کرنا چاہیے۔ مجتہد میں استدلال، استخراج، تحلیل اور تجزیہ کی استعداد ہونا چاہیے۔ مجتہد کو کتاب وسنت کے جملہ پہلوؤں، آیات کے شانِ نزول، ناسخ ومنسوخ، احکام کی علّت، اور علوم الحدیث میں اسماء الرجال، جرح و تعدیل اور روایت و درایت کا علم ہونا چاہیے۔ مجتہد کو اپنے اسلاف کی مجتہدانہ خدمات کا علم ہونا چاہیے۔ امام غزالیؒ (۱۰۵۹۔۱۱۱۱ء) نے مجتہد کے لیے شرائط بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس فرد کو اسلامی قانون کے مآخذ پر پورا عبور حاصل ہو۔ وہ عادل اور دیانت دار ہو اور ان گناہوں سے اجتناب کرتا ہو جو عدالت و دیانت کے لیے نقصان دہ ہیں۔ مجتہد کے لیے تقابل ادیان کے علم کی بھی ضرورت ہے۔ راقم کے خیال میں اجتہاد کے تقاضوں اور شرائط کو سمجھنے کے لیے کم از کم ذیل کی کتب کا مطالعہ ناگزیر ہے:

۱: تفسیر ابن کثیر و تفسیرقرطبی ،۲:صحاح ستہ مع شروح بالخصوص فتح الباری، ۳:الموافقات از شاطبی، ۴:الاحکام فی اصول الاحکام از سیف الدین الآمدی، ۵:ارشاد الفحول از محمد بن علی الشوکانی، ۶:الرسالہ از امام شافعی، ۷:اعلام المؤقعین از ابن قیم ،۸:حجۃ اللہ البالغہ از شاہ ولی اللہ،۹:المحلیٰ از ابن حزم ،۱۰:فلسفہ شریعت اسلام از صبحی محمصانی، ۱۱:بدائع الصنائع از کاسانی ،۱۲: المدوّنہ از امام مالک ،۱۳:المغنی از ابن قدامہ،۱۴: فتاویٰ امام ابن تیمیہ، ۱۵:بدایۃ المجتہد از ابن رشد، ۱۶: المستصفیٰ از امام غزالی، ۱۷: الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم، ۱۸:اصول الفقہ الاسلامی دکتور وھبہ الزحیلی، ۱۹:اصول الفقہ للشیخ محمد خضری بک ،۲۰: تشکیلِ جدید الھیاتِ اسلامیہ از علامہ محمد اقبال

میں آخر میں مسک الختام کے طور پر اپنے مضمون کو علّامہ اقبال کے ایک خط کے اقتباس پر ختم کرتا ہوں جو انھوں نے ۲ ستمبر ۱۹۲۵ء کو صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام لکھا:

> میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانۂ حال کے ''جورس پروڈنس،، پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکامِ قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا، وہی اسلام کا مجدّد ہوگا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا۔ قریباً قریباً تمام ممالک میں اس وقت

مسلمان یا تو اپنی آزادی کے لیے لڑ رہے ہیں یا قوانین اسلامیہ میں غور وفکر کر رہے ہیں (سوائے ایران و افغانستان کے)، مگر ان ممالک میں بھی امروز وفردا یہ سوال پیدا ہونے والا ہے۔ مگر افسوس ہے کہ زمانۂ حال کے اسلامی فقہا یا تو زمانہ کے میلان طبیعت سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں۔ ایران میں مجتہدین شیعہ کی تنگ نظری اور قدامت پرستی نے بہاء اللہ کو پیدا کیا جو سرے سے احکام قرآنی کا ہی منکر ہے۔ ہندوستان میں عام حنفی اس بات کے قائل ہیں کہ اجتہاد کے تمام دروازے بند ہیں۔ میں نے ایک بہت بڑے عالم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ حضرت امام ابوحنیفہ کا نظیر ناممکن ہے۔ غرض کہ یہ وقت عملی کام کا ہے کیونکہ میری رائے ناقص میں مذہب اسلام اس وقت گویا زمانے کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے اور شاید تاریخِ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا۔[۱۲]

❁……❁……❁

حواشی

۱- محمد اقبال، رموزِ بیخودی، مشمولہ کلّیات اقبال فارسی، ص ۱۲۴۔
۲- ایضاً، ص ۳۰۴۔
۳- سیّد ابوالحسن علی ندوی، نقوشِ اقبال، حاشیہ ص ۴۰۔
۴- سیّد مظفر حسین برنی، کلّیاتِ مکاتیبِ اقبال (جلد دوم)، ص ۵۸۲۔
5- Six Lectures on *The Reconstruction of Religious Thought in Islam.*
۶- آل عمران ۳:۱۵۹۔
۷- الشوریٰ ۴۲:۳۸۔
۸- بیہقی، السنن الکبریٰ، ج ۷، ص ۴۵۔
۹- ہیثمی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ۱/ ۱۷۸، دارالکتب العربی۔
۱۰- بیہقی، السنن الکبریٰ، ۱۰/ ۱۱۴۔۱۱۵، مطبع حیدر آباد دکن۔
۱۱- ابن قیم، اعلام الموقعین، ۱/ ۸۴، قاہرہ مصر۔
۱۲- سیّد مظفر حسین برنی، کلّیاتِ مکاتیبِ اقبال (جلد دوم)، ص ۶۰۱۔۶۰۴۔

اقبال، اجماعِ اُمت اور قیامِ پاکستان

پروفیسر فتح محمد ملک

علامہ اقبال کے نزدیک اسلام میں قانون سازی کا اہم ترین ماخذ اجماع ہے۔ وہ اجماع کو چند فقہاء کی انفرادی صوابدید پر چھوڑنے کی بجائے مسلمانوں کی منتخب، نمائندہ پارلیمنٹ کی اجتماعی دانش پر انحصار کرنے کو مستحسن خیال کرتے ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ اجماع کے تصور کو ایک آزاد اور خود مختار ادارے کی شکل دے دی جائے۔ اسلام میں اصولِ حرکت سے بحث کرتے وقت انہوں نے اس حقیقت کی نشاندہی بڑے دوٹوک انداز میں فرمائی ہے کہ خلفائے راشدین کے فوراً بعد خلافت کے عملاً ملوکیت بن کر رہ جانے کے باعث حکمرانوں نے شعوری طور پر اجماع کو ایک آزاد اور خود مختار ادارے کی شکل اختیار نہ کرنے دی۔ اِس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ اُموی اور عباسی ملوکیت اِس خوف میں مبتلا تھی کہ اجماع کا ادارہ شہنشاہوں سے زیادہ طاقتور ہو جائے گا۔ چند مجتہدین کو تو یہ شہنشاہ بڑی آسانی کے ساتھ، ترغیب و تحریص سے یا پھر خوف و ہراس میں مبتلا کر کے اپنی راہ پر لا سکتے ہیں مگر ایک آزاد اور خود مختار ادارہ شاید اُن کی ملوکانہ اغراض کو خاطر میں نہ لائے:

It is, however, strange that this important notion, while invoking great academic discussion in early Islam, remained practically a mere idea, and rarely assumed the form of a permanent institution in any Muhammadan country. Possibly its transformation into a permanent legislative institution was contrary to the political interests of the kind of absolute monarchy that grew up in Islam immediately after the fourth Caliph. It was, I think, favourable to the interest of the Umayyad and the Abbaside Caliphs to leave the power of Ijtihad to individual Mujtahids rather than

encourage the formation of a permanent assembly which might become too powerful for them.[1]

علامہ اقبال اسی بحث کو آگے بڑھاتے وقت اپنے عہد کی مسلمان ریاستوں میں اسلام کی جمہوری روح (Republican Spirit) کی بیداری کو ایک نیک فال قرار دیتے ہیں۔ وہ اس امر پر بطور خاص مسرت کا اظہار کرتے ہیں کہ مسلمان مجلس قانون ساز کو اجماع کا حق ملنے سے عام آدمی کو بھی قانون سازی کے عمل میں شرکت کا موقع نصیب ہوگا اور یوں عام آدمی کی دینی بصیرت سے بھی روشنی لی جا سکے گی۔ اسی بحث کے دوران اقبال کو برطانوی ہند کے مسلمان یاد آتے ہیں۔ چنانچہ وہ یہ سوال اُٹھاتے ہیں کہ کیا غیر مسلم اکثریت کی اسمبلی کو بھی اجتہاد کا حق حاصل ہے؟ ہر چند وہ اِس سوال کو یہیں چھوڑ کر آگے بڑھ جاتے ہیں تاہم یہ سوال اُنہیں اضطرابِ مسلسل میں مبتلا رکھتا ہے تا آنکہ چند ماہ بعد وہ اپنے عہد آفریں خطبہ الہ آباد میں اس کا جواب پیش کرتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ برصغیر کے مسلمان ایک جداگانہ قوم ہیں اور جداگانہ مسلمان قومیت کی بنیاد پر اُنہیں برصغیر میں اپنی اکثریت کے علاقوں میں الگ مملکتوں کے قیام کا حق حاصل ہے۔

اپنے اِس تصور کو حقیقت کا ٹھوس اور متحرک قالب بخشنے کی خاطر اقبال عملی سیاست کے میدان میں آ جاتے ہیں۔ قائداعظم محمد علی جناح کے نام ۲۸۔مئی ۱۹۳۷ء کو اپنے ذاتی اور خفیہ خط میں آل انڈیا مسلم لیگ کی عامۃ المسلمین میں عدم مقبولیت اور اس کے نتیجے میں انتخابات میں شکست کے اسباب کا حقیقت افروز تجزیہ کرتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں مسلمان عوام کے روٹی روزگار کے مسائل کو اپنے پروگرام میں مرکزی اہمیت دیئے بغیر مسلم لیگ مسلمانوں میں مقبول نہیں ہوسکتی۔ یہ وہ زمانہ ہے جب انڈین نیشنل کانگرس مسلمان عوام کو قیادت سے محروم قرار دے کر مسلم رابطۂ عوام میں مصروف ہے اور لادین سوشلزم کے ذریعے مسلمانوں کو غربت و افلاس سے نجات دلانے کی نوید پیش کر رہی ہے۔ اِس انتہائی نازک مرحلے پر اقبال قائداعظم کو یقین دلاتے ہیں کہ جواہر لعل نہرو کی لادین اشتراکیت کو نہ ہندو قبول کریں گے اور نہ مسلمان۔ البتہ جدید معاشی نظریات کے تناظر اور اسلام کی حقیقی روح کی روشنی میں اسلامی شریعت کی جدید تعبیر میں عوام کے روٹی روزگار کے مسائل کا تشفی بخش حل موجود ہے۔ غربت و افلاس سے نجات کی خاطر اسلامی شریعت کی اِس جدید تعبیر کے نفاذ کے لیے جداگانہ مسلمان مملکت میں مسلمان اکثریت کی اسمبلی کا قیام ناگزیر ہے:

For Islam the acceptance of social democracy in some suitable form and consistent with the legal principles of Islam is not a revolution but a return to the original purity of Islam. The modern problems therefore are more easy to solve for the Muslims than for the Hindus. But as I have said above in order to make it possible for Muslim India to solve the problems it is necessary to redistribute the country and to provide one or more Muslim states with absolute majorities. Don't you think that the time for such a demand has already arrived? Perhaps this is the best reply you can give to the atheistic socialism of Jawaharlal Nehru?[2]

تین سال سے بھی کم عرصے میں قائداعظم محمد علی جناح نے علامہ اقبال کے اِس سوال کا جواب ۲۳۔ مارچ ۱۹۴۰ء کی قراردادِ پاکستان کی صورت میں پیش کر دیا اور یوں اقبال کا تصورِ پاکستان عوامی جمہوری تحریکِ پاکستان کی نظریاتی اساس بن گیا۔ جداگانہ مسلمان قومیت کی بنیاد پر جداگانہ مسلمان مملکت کے قیام کا یہ نظریہ علمائے کرام کی تمام بڑی تنظیموں نے رد کر دیا اور اِس کے برعکس ہندو مسلمان متحدہ قومیت کی بنیاد پر اکھنڈ بھارت کے حصول کی خاطر سرگرم عمل رہے۔ ۱۹۴۶ء کے انتخابات میں برصغیر کے مسلمان عوام کی بھاری اکثریت نے قومیت کے سوال پر علماء کے متحدہ ہندوستانی قومیت کے نظریے کو رد کر دیا اور اقبال کے نظریے کی تائید کرتے ہوئے پاکستان قائم کر دیا۔ پاکستان کے قیام نے اسلام میں قومیت کے سوال پر اقبال کے اجتہاد کو اجماعِ اُمت کا درجہ دے دیا۔ قیامِ پاکستان اقبال کے جداگانہ مسلمان قومیت کے تصور پر اجماعِ اُمت کی بہترین مثال ہے۔ برصغیر میں قومیت کے سوال پر اجماعِ اُمت نے شاہ پسند اور آمریت نواز علماء کی سیاسی تعبیر کو رد کر دیا اور اقبال کی جدید سیاسی تعبیر کو اسلامی ثابت کر دیا۔ یوں پاکستان کا طلوع اقبال کے اجتہاد کا ثمر ہے۔

درج بالا خط میں پیش کیے گئے استدلال کی رُو سے پاکستان کے قیام کا سب سے بڑا محرک مسلمان اکثریت کی حامل منتخب اسمبلی کے ذریعے اسلامی شریعت کی جدید تعبیر کا نفاذ ہے۔ اِس اعتبار سے دیکھیں تو شریعت اور جمہوریت لازم و ملزوم ہیں۔ چنانچہ پاکستان میں نفاذِ شریعت کے لیے جمہوری عمل کا تسلسل اور استحکام ناگزیر ہے۔ اِسی استدلال کی رُو سے پاکستان کی قانون ساز اسمبلی اجماع کے ذریعے اجتہاد کا ایک آزاد اور مقتدر ادارہ بھی ہے۔ اقبال کو توقع تھی کہ یہ اسمبلی قانون سازی کی ایسی مثالیں مسلسل پیش کرتی رہے گی جن کی بدولت اسلام پر سے عرب شہنشاہیت کی چھاپ اُتاری جائے گی، اسلام کی حقیقی رُوح کی بازیافت عمل میں آئے گی اور پھر اسلام کی یہ حقیقی روح مسلمانوں کی زندگی کے تمام شعبوں کو ہر آن ایک تازہ

انقلاب سے آشنا کرتی رہے گی۔ اقبال کو اُمید تھی کہ رفتہ رفتہ تمام مسلمان ممالک میں ایسی آزاد اور خود مختار اسمبلیاں قائم ہو جائیں گی۔ افسوس، صد افسوس کہ اقبال کی یہ تمنائیں ابھی تک پوری نہیں ہوئیں۔ مسلمانوں کی اس ناکامی کا سب سے بڑا سبب خود علمائے کرام ہیں جو خاندانی شہنشاہیت اور اُس کی اسیر ملائیت کی حمد و ثنا کو کارِ ثواب شمار کرتے ہیں۔ قدامت پسند علماء کے اِس طرزِ عمل کی جڑوں کی تلاش میں ہمیں اقبال کے ایک اور خطبہ بعنوان "The Spirit of Muslim Culture" کی جانب رجوع کرنا ہوگا۔

اپنے اس خطبے کے آغاز میں اقبال نے عقیدۂ ختمِ نبوت کی کلچرل معنویت اُجاگر کی ہے۔ اس بحث کے دوران اُنھوں نے بڑے تیقن کے ساتھ قرار دیا ہے کہ نبوت کے ختم ہوتے ہی شہنشاہیت اور مذہبی پیشوائیت بھی ختم ہو کر رہ گئی۔ اب کوئی شخص یہ کہنے کا حق نہیں رکھتا کہ دینی معاملات میں مستند ہے میرا فرمایا ہوا۔ عارف و عامی، ہر مسلمان کو دینی مسائل پر بحث میں شرکت کی پوری پوری آزادی حاصل ہے۔ اِس کے برعکس علمائے کرام بضد ہیں کہ دینی معاملات میں صرف وہی سند کا درجہ رکھتے ہیں۔ اور تو اور وہ علامہ اقبال تک کو دینی معاملات میں لب کشائی کا حق دینے پر تیار نہیں۔ مولانا عبدالماجد دریابادی اقبال کو یہ سمجھانے میں کوشاں نظر آتے ہیں کہ دینی معاملات اُن کا دائرۂ فکر نہیں اِس لیے وہ اِس دائرے میں ہرگز قدم نہ رکھیں۔ سیّد سلیمان ندوی کفِ افسوس ملتے ہیں کہ کاش اقبال اپنے شہرۂ آفاق فلسفیانہ خطبات نہ لکھتے۔ سیّد سلیمان ندوی کے خلیفہ ڈاکٹر غلام محمد نے حال ہی میں خطباتِ اقبال کا ناقدانہ جائزہ کے عنوان سے سیّد سلیمان ندوی کے ملفوظات قلمبند کیے ہیں۔ سیّد سلیمان ندوی کی رائے میں:

- اقبال مرحوم خود اپنے مقام کا جائزہ نہیں لیتے کہ کیا وہ اِن مباحث کو برپا کرنے کے اہل تھے؟
- اقبال مرحوم دینی علوم کے معاملے میں جہل کے قریب تھے۔[۳]

سیّد سلیمان ندوی سے لے کر الشریعہ اکادمی گوجرانوالہ کے ڈائریکٹر مولانا زاہد الراشدی تک قدامت پسند علمائے کرام اقبال کے بارے میں اپنی اِسی گروہی رائے پر قائم چلے آرہے ہیں۔ راشدی صاحب نے اپنے تازہ ترین مضمون میں دعویٰ کیا ہے کہ اقبال:

- خود مجتہد اور فقیہ نہیں تھے اور نہ ہی اجتہاد اور فقہ سے اُن کا کبھی عملی واسطہ رہا ہے کیونکہ یہ اُن کے شعبہ کا کام نہیں تھا۔[۴]

مسلمانوں کا سب سے بڑا المیہ یہ ہے کہ چوتھے خلیفۂ راشد کے فوراً بعد شہنشاہیت اور

مذہبی پیشوائیت کو پھر سے زندہ کر دیا گیا۔ اب صورت حال یہ ہے کہ اسلام میں تو شہنشاہیت اور مذہبی پیشوائیت (ملائیت اور خانقاہیت) کا کوئی جواز موجود نہیں مگر مسلمانوں میں دورِ جاہلیت کے ہردو سامراجی ادارے آج تک جی و قائم ہیں۔ چنانچہ آج کی دُنیائے اسلام میں یہاں وہاں شہنشاہیت کے ہوا خواہ اقبال کے انقلابی اسلامی تصورات کو دُنیائے اسلام کی آنکھوں سے چھپانے میں کوشاں ہیں یا بدنام کرنے میں مصروف ہیں۔ اِس کی ایک مثال سیّد حسین نصر ہیں جن کی نظر میں اجماع قانون سازی کا ایک غیر اہم تصوّر ہے۔ موصوف علامہ اقبال کا ذکر کیے بغیر اجماع کے اسلامی تصور کے موضوع پر علامہ اقبال کی تعبیر کو رد کر دیتے ہیں۔

Some modernized Muslims, have tried simply to equate ijma with parliamentary 'democracy'. The view of Muslims over the centuries has been that giving opinion on problems of Law should be the function of the 'ulama', who alone are well-versed in the science of Law. Both ijma and qiyas are closely connected to the function of the 'ulama' as authorities on Law, of those who having spent their lives studying this particular subject are in a position to pass judgment upon it. The 'ulama' are the custodians of the Law.[5]

سیّد حسین نصر، بلاشبہ ایک قابلِ احترام مسلمان دانشور ہیں۔ انہوں نے اپنی عالمانہ انگریزی تحریروں کے ذریعے مغربی دنیا سے اسلام کا تعارف کرانے میں گراں قدر خدمات سرانجام دی ہیں مگر ایران میں شہنشاہیت کے نظام کی وکالت اور اسلام کے سیاسی نظام کی درست تعبیر بیک وقت ممکن نہیں۔ اقبال نے کیا خوب کہا ہے:

فتنۂ ملّتِ بیضا ہے امامت اُس کی
جو مسلماں کو سلاطیں کا پرستار کرے!

اُوپر دیئے گئے اقتباس میں سید حسین نصر نے سلاطین کی پرستاری کا حق ادا کرتے ہوئے قانون سازی پر علماء کی اجارہ داری کا اثبات کیا ہے۔ اُن کا استدلال حرف و معنی، ہردو اعتبار سے اُن علمائے کرام سے مستعار ہے جو اجتہاد پر اقبال کے تصورات کی نفی میں سرگرمِ عمل چلے آرہے ہیں۔ اِن قدامت پسند علماء کا دعویٰ بھی یہی ہے کہ دینی معاملات میں فیصلہ کن رائے اُن کا اور صرف اُن کا حق ہے۔ ایک ماہرِ دینیات ہی دینی مسائل پر رائے دینے کی اہلیت رکھتا ہے۔ اِس کے برعکس علامہ اقبال کسی قانونی سوال پر مختلف مسالک کے چند علماء کے اتفاق کو اِجماعِ اُمت کے مترادف نہیں سمجھتے۔ چند فقہاء کے اتفاق کو اِجماع قرار دینا اُن کے نزدیک قرونِ وسطیٰ کی

شہنشاہیت کا شاخسانہ ہے۔ اپنے خطبۂ الہ آباد میں اقبال نے پاکستان کے قیام کے مقاصد پر روشنی ڈالتے وقت اسلام پر سے شہنشاہیت کی چھاپ اُتارنے کو قیامِ پاکستان کا اوّلیں مقصد قرار دیا تھا۔ ۱۹۳۲ء کے خطبۂ لاہور میں انہوں نے مسلمان نوجوانوں کو بتایا تھا کہ اسلام آج بھی ایک نئی دُنیا پیدا کر سکتا ہے مگر اِس بے مثال اور لازوال دُنیا کا ظہور صرف اُسی وقت ممکن ہے جب ہم اسلام کو شہنشاہیت کے ادوار میں پہنائی گئی زنجیروں سے آزاد کر ڈالیں گے:

The faith that you represent can still create a new world of actions....This superb idealism of your faith, however, needs emancipation from the medieval fancies of theologians and legists.[6]

مگر ستم ظریفی ملاحظہ فرمائیں کہ قیامِ پاکستان کے بعد ہم نے اسلام کو قرونِ وسطیٰ کے فقہاء کی زنجیروں سے آزاد کرنے کی بجائے اِن زنجیروں کو نئی آب و تاب اور نئی قوت و توانائی بخشی۔ وجہ یہ کہ آمریت، شہنشاہیت کی حقیقی بہن ہے اور پاکستان کی تاریخ میں بیشتر آمریت ہی سیاہ و سفید کی مالک رہی ہے۔ ایسے میں قدامت پسند، روایتی علماء ہمیشہ سے فوجی آمریت کو مشرف بہ اسلام کر کے فوجی آمروں کے ہاتھ مضبوط کرتے چلے آئے ہیں۔ نتیجہ یہ کہ تحریکِ پاکستان کے خواب و خیال آج بھی فقط خواب و خیال ہی ہیں۔ اقبال سلاطین کی پرستاری کو ملتِ اسلامیہ کا سب سے بڑا فتنہ قرار دیتے ہیں مگر علمائے کرام سلاطین کی پرستاری اور ملوکیت کی آبیاری کو شوکتِ اسلام سے تعبیر کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک سلطانیٔ جمہور کا تصورِ اقبال کی انتہائی خطرناک گمراہی ہے۔ سیّد سلیمان ندوی اپنے متذکرہ بالا ملفوظات میں اقبال کو ''مغرب سے مغلوبیت'' کا طعنہ دیتے وقت اپنا قولِ فیصل یوں سناتے ہیں:

- جمہوریت ایک خالص مغربی اصطلاح ہے لہٰذا اسے اسلامی تاریخ و تہذیب اور فقہ میں ڈھونڈنا درست نہیں ہے، جمہوری اداروں کو اسلامی تاریخ میں تلاش کرنا اسلام کی تاریخ سے ناواقفیت کا ثبوت ہے۔ قرآن کریم میں ملوکیت کی مذمت اور جمہوریت کی مدحت کہاں ہے؟ انبیاء کی اولاد ان کے بعد ملوک بنی تو ملوکیت قرآن سے ثابت ہے، اسے قابلِ نفرت قرار دینے کی شرعی توجیہہ نہیں کی جا سکتی۔ جمہور کو جمہوریت اور جمہوری عمل قرار دینا اسلامی فقہ سے ناواقفیت ہے۔
- آزادی اور مساوات کو اسلام میں ڈھونڈنا اسلام سے ناواقفیت ہے......مساوات کا اصول تو اسلام میں ممکن نہیں۔ یہ خالص کافرانہ اصطلاح ہے۔
- ترکی کے کمال مصطفیٰ اتاترک اور ترکی کی پارلیمنٹ جیسے کافرانہ، ملحدانہ اداروں سے

اجتہاد کی توقع کرنا اقبال مرحوم کی فاش غلطی تھی۔

* ہم پاکستان کی اسمبلی کو اجتہاد کے قابل نہیں سمجھتے اِس کے اراکین کا دینی علوم سے کیا تعلق؟ اب بقال، حمال، حجام اور موچی اجتہاد کریں گے؟ اقبال مرحوم کا یہ نقطۂ نظر اُن کی سطحیت کو واضح کرتا ہے[۲۲]

درج بالا اقتباسات اِس حقیقت کا منہ بولتا ثبوت ہیں کہ مذکورہ بالا علمائے کرام ملوکیت کو اسلامی قرار دیتے ہیں اور جمہوریت کو کافرانہ۔ یہی وجہ ہے کہ جمہوری عمل سے وجود میں آنے والے پاکستان میں جب کبھی بھی جمہوریت کا قتل ہوا روایتی علماء کی حمایت جمہوریت کے قاتلوں کو حاصل رہی۔ یہ اسی کا شاخسانہ ہے کہ آمریت کے دور میں ہمارے حکمران طبقے میں اقبال کو شاعر تو تسلیم کیا جاتا ہے مگر اسلام شناس تسلیم نہیں کیا جاتا۔ دور کیوں جائیں فوجی آمر جنرل ضیاء الحق کے زمانے میں ہمارے ہاں اقبال کی دینی فکر کی مذمت یہ کہ کر کی گئی کہ ہم رات کے اقبال (اقبال بحیثیت شاعر) پر تو عاشق ہیں مگر دِن کا اقبال (اقبال بحیثیت اسلام شناس مفکر) ہمیں قبول نہیں۔ اب پھر جنرل پرویز مشرف کے دور میں ساحل جیسے جریدوں نے فکرِ اقبال کے خلاف ایک نیا محاذ قائم کر رکھا ہے۔ اسلام کے نام پر اِس غیر اسلامی طرزِ عمل کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ اقبال کے تصورِ اسلام میں سلطانیٔ جمہور کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ اسلام کی یہ تعبیر ملوکیت کے لیے بھی سب سے بڑا خطرہ ہے اور ملائیت کے لیے بھی۔

روایتی علماء خلطِ مبحث کے خوگر ہیں۔ چنانچہ اجماع کے تصور سے بحث کے دوران عموماً منتخب قومی اسمبلی کے اراکین کی دین ناشناسی کی دُہائی دیتے رہتے ہیں۔ اگر آپ درج بالا اقتباسات میں سے آخری اقتباس ایک بار پھر پڑھیں تو آپ کو بخوبی اندازہ ہو جائے گا کہ سید سلیمان ندوی پاکستان کی قومی اسمبلی کے منتخب اراکین کا ذکر کس درجہ حقارت کے ساتھ کرتے ہیں؟ خود کو دینی علوم پر سند قرار دینے والوں کو معلوم ہونا چاہیے کہ جن اراکین پارلیمنٹ کو وہ ''بقال، حمال، حجام اور موچی'' کے اسمائے تحقیر کے ساتھ پکارتے ہیں وہ بسا اوقات دینی غیرت میں اپنا جواب نہیں رکھتے۔ اُن سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ کسی دینی مسئلے پر سوچے سمجھے بغیر اپنا فیصلہ داغ دیں گے۔ جس دینی سوال پر اجماع مقصود ہوتا ہے اُس پر ایک قومی بحث ناگزیر ہو کر رہ جاتی ہے۔ دینی علوم کے ماہرین سے لے کر زندگی اور علم کے ہر شعبے سے تعلق رکھنے والے ماہرین تقریر و تحریر کے ذریعے اِس قومی بحث میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے ہیں اور یوں عام

آدمی بھی اور پارلیمنٹ کے اراکین بھی اِس بحث سے مستفیض ہوتے ہیں اور پھر ماہرین کی اختلافی آراء میں سے کسی ایک رائے کو قبول کرتے ہیں۔ اراکینِ پارلیمنٹ کی اکثریت جس تفسیر وتعبیر پر متفق ہوجاتی ہے۔ وہی منشائے خداوندی قرار پاتی ہے۔ اِس طرزِ عمل کو آنحضور صلعم کی تائید حاصل ہے۔ مثلاً آپ صلعم کا یہ فرمان کہ: ''اللہ تعالیٰ اُمتِ محمدیہ کو کسی گمراہی پر متفق نہیں کرے گا۔''[۸] گذشتہ اکسٹھ برس کے دوران پاکستان کی قومی اسمبلی کے سامنے فقط ایک بار اجماع کی ضرورت پیش آئی۔ چنانچہ ہمارے اراکینِ پارلیمنٹ نے اجماع کے ذریعے قادیانیت کے پیچیدہ دینی سوال کو بڑی خوبی کے ساتھ حل کر ڈالا۔ مختلف مسالک کے علماء اِس دینی سوال پر نوے سال تک خون خرابہ کرانے میں مصروف رہے مگر مسئلہ وہیں کا وہیں رہا۔ بالآخر اِس دینی سوال پر ہماری قومی اسمبلی نے خود کو اسلامی قانون سازی کی خاطر اجماعِ اُمت کے حصول کا ذریعہ بنایا تو یہ سوال امن وامان کی فضا میں اور کھلی بحث وتمحیص کی بدولت حل کرلیا گیا۔ ہماری قومی تاریخ کا یہ واقعہ اِس حقیقت کا منہ بولتا ثبوت ہے کہ اقبال کا تصورِ اجماع برحق ہے۔

حواشی

۱- دی ری کانسٹرکشن آف ریلی جس تھاٹ اِن اسلام، اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، لاہور، ص:۱۳۷۔۱۳۸۔

۲- لیٹرز آف اقبال ٹو جناح، لاہور، ۱۹۴۲ء، ص:۱۹۔

۳- ماہنامہ ساحل، کراچی، بابت جون ۲۰۰۶ء۔

۴- سہ ماہی اجتہاد، اسلام آباد، بابت جون ۲۰۰۷ء، ص:۵۴۔

۵- آئیڈیلز اینڈ ری ایلی ٹیز آف اسلام، پہلا ایڈیشن: ۱۹۶۶ء، موجودہ ایڈیشن، جارج ایلن اینڈ اَن وِن ۱۹۷۵ء، ص:۱۰۰، ۱۰۱۔

۶- تھاٹس اینڈ ریفلیکشنز آف اقبال، سیّد عبدالواحد (ایڈیٹر)، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص:۲۱۳۔

۷- یہ تمام اقتباسات ماہنامہ ساحل، کراچی، بابت جون ۲۰۰۶ء سے لیے گئے ہیں۔

۸- ترمذی، الجامع، کتاب الفتن، حدیث نمبر ۲۱۶۴۔

جدید سیاسی نظام اور اجتہاد

ابوعمار زاہد الراشدی

''اقبال کا تصور اجتہاد'' کے عنوان سے علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی اسلام آباد کے زیر اہتمام یہ تین روزہ سیمینار ایسے وقت میں ہو رہا ہے جب کہ پوری دنیائے اسلام میں اجتہاد کے بارے میں نہ صرف یہ کہ بحث و تمحیص کا سلسلہ جاری ہے اور اس کے مختلف اور متنوع پہلو ارباب علم و دانش کی گفتگو کا موضوع بنے ہوئے ہیں، بلکہ مختلف سطحوں پر اجتہاد کا عملی کام بھی پہلے سے زیادہ اہمیت اور سنجیدگی کے ساتھ پیش رفت کر رہا ہے اور امت مسلمہ میں اجتہاد کی ضرورت و اہمیت کا احساس بڑھتا جا رہا ہے۔

جنوبی ایشیا میں مفکر پاکستان علامہ اقبال کو اس بات کا کریڈٹ جاتا ہے کہ آنے والے دور کی ضرورت کا قبل از وقت اندازہ کرتے ہوئے انھوں نے اجتہاد کی جدید ضروریات اور تقاضوں پر علمی انداز میں بحث کی اور اپنے معروف خطبۂ اجتہاد میں اہل علم کو ان ضروریات کی طرف توجہ دلاتے ہوئے بحث و تمحیص کا ایک عملی ایجنڈا بھی ان کے سامنے رکھ دیا۔

قرآن و سنت اور فقہ اسلامی کے ایک طالب علم کے طور پر علامہ اقبال کے خطبۂ اجتہاد کے بارے میں دوسرے بہت سے حضرات کی طرح میرے بھی بعض تحفظات ہیں، لیکن مجھے اس حقیقت کے اعتراف میں کوئی حجاب نہیں ہے کہ تمام تر تحفظات کے باوجود اقبال کا یہ خطبۂ اجتہاد آنے والے دور کی ضروریات اور تقاضوں کے پیش نظر اجتہاد پر بحث و مباحثہ کے لیے ایک قابل توجہ اور لائق غور علمی اور علمی ایجنڈا ہے اور اس کے بعد سے اجتہاد کے جدید تقاضوں کے حوالے سے جب بھی گفتگو ہوئی، اسے کسی بھی مرحلہ میں نظر انداز نہیں کیا جا سکا۔ اس سے قبل سر سید احمد

خان مرحوم نے بھی اس رخ پر کام کیا تھا مگر میری طالب علمانہ رائے میں سرسید احمد خان مرحوم اور علامہ اقبال کے کام میں ایک واضح فرق ہے جس نے دونوں کے نتائج کو مختلف بنا دیا ہے۔

سرسید احمد خان نے جس دور میں بات کی، وہ (i) ۱۸۵۷ء کے بعد ہمارے علمی اور معاشرتی ڈھانچوں کی ٹوٹ پھوٹ کا زمانہ تھا۔ اس وقت صرف اور صرف تحفظ ہی ہر صاحبِ فکر مسلمان کے ذہن میں تھا اور ہر طرف ایک ہی سوچ تھی کہ جو کچھ بچایا جا سکتا ہو، بچا لیا جائے۔ اس کے لیے روایتی علمی و دینی حلقوں نے اپنے انداز میں اور سرسید احمد خان نے اپنے انداز میں محنت کی۔ ظاہر بات ہے کہ تحفظات کے دور میں حساسیت بھی اسی حساب سے بڑھ جاتی ہے اور ہر قدم پھونک کر رکھنا پڑتا ہے۔ اس لیے سرسید احمد خان مرحوم کے اصل کام کی بجائے ان کے تفردات زیادہ موضوع بحث بنے اور روایتی و دینی حلقوں میں سرسید احمد خان کے اصل کام کو پذیرائی حاصل نہ ہو سکی، جب کہ علامہ اقبال نے اس (ii) دور میں بات کی جب ہم غلامی کا ایک دور گزار کر آزادی کی طرف بڑھ رہے تھے، امید کی کرنیں روشن ہونے لگی تھیں اور بہتر مستقبل کے کچھ آثار دکھائی دینا شروع ہو گئے تھے، اس لیے علامہ اقبال کے تفردات کی بجائے ان کے کام کی مقصدیت کی طرف نظریں زیادہ اٹھنے لگیں اور جہاں اِن کا خطبۂ اجتہاد جدید علمی حلقوں کی توجہات کا مرکز بنا، وہاں روایتی دینی حلقوں کے لیے بھی اسے یکسر نظرانداز کرنا مشکل ہو گیا۔ میں تو یہ نہیں کہتا کہ دینی حلقوں نے علامہ اقبالؒ کے خطبۂ اجتہاد کو من و عن قبول کر لیا، اس لیے کہ جب میں خود اس کے بارے میں اپنے تحفظات کا ذکر کر رہا ہوں تو یہ بات کیسے کہہ سکتا ہوں، لیکن یہ ضرور کہہ سکتا ہوں کہ جس شدت کے ساتھ سرسید احمد خان مرحوم کے تفردات کو مسترد کر دیا گیا تھا جس کی وجہ پہلے عرض کر چکا ہوں کہ اس دور کا مخصوص ماحول تھا، علامہ اقبال کو اس طرح کے شدید ردعمل کا سامنا نہیں کرنا پڑا بلکہ میں آگے چل کر عرض کروں گا کہ خود روایتی دینی حلقوں نے اس کے بعد جب اجتہاد کی طرف عملی قدم بڑھایا تو علامہ اقبالؒ کے بیان کردہ دائرے ہی ان کے کام آئے۔

اس تمہید کے ساتھ ''اقبال کا تصور اجتہاد'' کے مرکزی عنوان کے سائے میں ''جدید سیاسی نظام اور اجتہاد'' کے موضوع پر اس سیمینار میں ارباب علم و دانش کے سامنے کچھ طالب علمانہ گزارشات پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں۔

جدید سیاسی نظام میں اجتہاد کے حوالے سے گفتگو کرنے سے پہلے ضروری سمجھتا ہوں کہ

اسلام کے سیاسی نظام کے بارے میں کچھ عرض کروں، اس لیے کہ اس کا کوئی خاکہ سامنے رکھے بغیر جدید سیاسی نظام کے اجتہادی تقاضوں پر گفتگو کرنا ایک ایسی یک طرفہ بات ہوگی جس سے کوئی نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکے گا۔ اسلام کے سیاسی نظام کے بارے میں میری طالب علمانہ رائے یہ ہے کہ قرآن کریم اور سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں اس کے چند بنیادی اصول تو بیان کیے گئے ہیں جن میں سے ایک اسلامی حکومت کے دائرہ کار اور حدود کا تعین ہو جاتا ہے لیکن سیاسی نظام کا کوئی متعین ڈھانچہ قرآن وسنت میں موجود نہیں ہے۔ اسے امت کی صوابدید پر ہر دور کے حالات کے تناظر اور ضروریات کے لیے اوپن چھوڑ دیا گیا ہے جو بہت بڑی حکمت کی بات ہے۔ اس کا مطلب اس اہم کام کو نظر انداز کر دینا نہیں ہے بلکہ ایسا کر کے حالات کے اتار چڑھاؤ، نسل انسانی کے معاشرتی ارتقا، زمانہ کے تغیرات اور مختلف علاقوں اور زمانوں کے لوگوں کے مزاج ونفسیات میں پائے جانے والے فطری تنوع کا لحاظ رکھتے ہوئے ہر قسم کے جائز امکانات کا راستہ کھلا رکھا گیا ہے جو مسلسل تغیر پذیر انسانی سوسائٹی کے فطری تقاضوں سے پوری طرح ہم آہنگ ہے، البتہ بنیادی اصول اور حدود قرآن وسنت میں ضرور بیان کر دیے گئے ہیں تاکہ کسی دور میں کوئی اسلامی حکومت ان بنیادی مقاصد اور دائرہ کار سے تجاوز نہ کرنے پائے۔

اللہ تبارک وتعالیٰ نے قرآن کریم میں سورۃ المائدۃ کی آیت ۴۳ سے آیت ۵۰ تک بنی اسرائیل کے سیاسی نظام کا ذکر کیا ہے اور اس کی حدود بیان فرمائی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے توراۃ اتاری جس میں ہدایت اور نور ہے۔ انبیائے کرام، علمائے کرام اور خدا پرست لوگ اس کے مطابق حکم کرتے تھے۔ پھر ہم نے انجیل نازل کی جو توراۃ کے احکام کی تصدیق کرنے والی ہے اور پھر قرآن کریم کا نزول ہوا۔ انھی آیات میں اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا کہ جو لوگ اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام کے مطابق حکم نہیں کرتے، وہ ظالم، فاسق اور کافر ہیں۔

اس کے ساتھ ہی ان آیات میں جناب نبی اکرم ﷺ کو ہدایت کی گئی ہے کہ آپ لوگوں کے درمیان اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلے کریں اور لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کریں اور یہ فرمان خداوندی بھی آیات میں موجود ہے کہ لوگوں کی خواہشات کو فیصلوں کی بنیاد بنانا جاہلیت اور گمراہی کا ذریعہ ہے۔ پھر یہیں یہ بھی وضاحت کر دی گئی ہے کہ لوگوں کی خواہشات کے مطلقاً نفی نہیں ہے بلکہ ولاتتبع اهواء هم عما جاءك من الحق، کا جملہ واضح کرتا ہے کہ لوگوں کی ان خواہشات کی پیروی سے منع کیا گیا ہے جو حق یعنی وحی الٰہی سے متصادم

ہوں۔ اس کے ساتھ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی بھی سامنے رکھ لیں جو بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہ ؓ سے روایت ہوا ہے کہ: ''بنی اسرائیل کی سیاست انبیا کرام علیہم السلام کرتے تھے۔ ایک فوت ہوتا تو دوسرا اس کی جگہ لے لیتا اور میرے بعد کوئی نبی نہیں ہے، اس لیے میرے بعد خلفا ہوں گے''۔

گویا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بنی اسرائیل میں وحی الٰہی کی بنیاد پر انبیائے کرام علیہم السلام کے ذریعے چلنے والے حکومتی نظام کا تسلسل اب بھی قائم ہے، البتہ اب چونکہ کوئی نبی نہیں آئے گا اس لیے یہ تسلسل اب خلفا کے ذریعے آگے بڑھے گا اور یہی اسلام کا نظام خلافت ہے۔

نظام خلافت کے حوالے سے ایک اہم بات کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے جس کی طرف علامہ اقبال نے بھی اپنے خطبہ میں اشارہ کیا ہے کہ اہل سنت کے نزدیک یہ نظام ''خلافت'' کے عنوان سے ہے جب کہ اہل تشیع اسے ''امامت'' سے تعبیر کرتے ہیں اور میرے خیال میں ان دونوں میں بنیادی فرق یہ ہے کہ:

۱۔ خلافت کی بنیاد نامزدگی پر نہیں بلکہ امت کی صوابدید اور اختیار پر ہے جب کہ امامت منصوص ہے اور نامزدگی کے ذریعے اس کا تعین ہوتا ہے۔

۲۔ خلافت کسی خاندان اور نسل میں محدود نہیں جب کہ امامت صرف ایک خاندان میں محدود ہے۔

۳۔ خلیفہ کا دینی درجہ مجتہد کا ہے جس کے فیصلوں اور احکام میں صواب اور خطا دونوں کا احتمال موجود رہتا ہے جب کہ امام معصوم ہے، اس کی رائے میں خطا کا احتمال نہیں، اس لیے کسی بھی معاملہ میں اس کی رائے حتمی ہوتی ہے۔

۴۔ خلیفہ اپنی خلافت میں خدا کی نمائندگی نہیں کرتا جب کہ امام خدا کا نمائندہ ہوتا ہے۔ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابو بکر کو خلیفۃ الرسول کہا جاتا تھا۔ قاضی ابو یعلیٰؒ نے الاحکام السلطانیہ میں روایت نقل کی ہے کہ ایک بار کسی شخص نے حضرت ابو بکر کو یا خلیفۃ اللہ کہہ کر پکارا تو خلیفہ اول نے اسے ٹوک دیا اور فرمایا کہ میں اللہ تعالیٰ کا خلیفہ نہیں بلکہ رسول اللہ کا خلیفہ ہوں۔

میری طالب علمانہ رائے میں اس کا مطلب یہ ہے کہ میں خدا کی نمائندگی کے نام پر کوئی پاپائی اختیارات نہیں رکھتا بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نمائندہ کے طور پر ان کی ہدایات اور تعلیمات کا پابند ہوں، چنانچہ حضرت ابو بکرؓ نے خلافت کا منصب سنبھالنے کے بعد اسے اپنے

پہلے خطبے میں صاف طور پر فرمادیا کہ میں اگر اللہ تعالیٰ اور اس کے آخری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کروں تو میری اطاعت تم پر واجب ہے اور اگر ایسا نہ کروں تو میری اطاعت تمھارے لیے ضروری نہیں ہے۔ اسے دوسرے الفاظ میں اس طرح بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ یہ تھیا کریسی کی نفی ہے اور شخصیت کی بجائے دلیل کی حکومت کے قیام کا اعلان تھا جس سے اسلام کے نظامِ خلافت کا آغاز ہوا۔

جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے (اہل سنت کے موقف اور روایات کے مطابق) اپنا جانشین نامزد نہیں کیا تھا بلکہ خلیفہ کے انتخاب کو امت کی صوابدید اور اختیار چھوڑ دیا تھا چنانچہ مسلم شریف کی ایک روایت میں ہے کہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر خلیفہ نامزد کرنے کا ارادہ فرمایا، لیکن پھر یہ کہ کر ارادہ ترک کر دیا کہ یابی اللہ والمومنون الا ابابکر، ''ابوبکر کے سوا کسی اور کو خلیفہ بنانے سے اللہ تعالیٰ بھی انکار کرتا ہے اور مومنین بھی اس پر راضی نہیں ہوں گے''۔ میری طالب علمانہ رائے میں یہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے امت کی اجتماعی صوابدید پر اعتماد کا اظہار تھا اور حکمت کا تقاضا بھی یہی تھا کہ کسی کو نامزد کر کے نامزدگی کو ہمیشہ کے لیے سنت نہ بنا دیا جائے۔ چنانچہ حضرت ابوبکر کی خلافت کا فیصلہ عوامی رائے بلکہ اچھے خاصے عوامی بحث ومباحثے کے بعد ہوا اور اس طرح امت کو یہ اختیار حاصل ہو گیا کہ وہ اپنے حکمران کا خود انتخاب کرے۔

اس کے ساتھ اگر مسلم شریف کی ایک اور روایت کو بھی پیش نظر رکھ لیا جائے تو بات زیادہ واضح ہو جاتی ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: ''تمھارے اچھے حکمران وہ ہیں جو تم سے محبت کریں اور تم ان سے محبت کرو اور تمھارے برے حکمران وہ ہیں جو تم سے نفرت کریں اور تم ان سے نفرت کرو''۔ اس میں بھی اشارہ ہے کہ حاکم اور رعیت کے درمیان اعتماد کا رشتہ ضروری ہے، البتہ اس اعتماد کے اظہار کی عملی صورت ہر زمانے کے حوالے سے مختلف ہو سکتی ہے۔

اس لیے قرآن پاک اور جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد و عمل کے حوالے سے اسلامی حکومت کی تین بنیادیں نظر آتی ہیں:

۱۔ حکومت کا قیام عوام کی مرضی سے ہوگا۔

۲۔ خلیفہ کو استبدادی اختیارات حاصل نہیں ہوں گے، بلکہ وہ قرآن وسنت کے احکام کا پابند ہوگا۔

۳۔ قرآن وسنت کے صریح احکام کے مقابلے میں عوامی رائے کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

اس کے ساتھ اگر حضرت ابوبکرؓ کے پہلے خطبے کا یہ جملہ شامل کرلیا جائے گا کہ ''اگر میں سیدھا چلوں تو میرا ساتھ دو اور اگر ٹیڑھا چلنے لگوں تو مجھے سیدھا کردو''۔ تو اس سے ایک اور اصول بھی اخذ ہوتا ہے کہ:

۱۔ مذہب اور ریاست کی علیحدگی۔
۲۔ عوامی رائے کی بنیاد پر حکومت کی تشکیل۔
۳۔ پارلیمنٹ کی مطلق خودمختاری۔
۴۔ انسانی حقوق کی پاس داری۔

جہاں تک مذہب اور سیاست کی علیحدگی کی بات ہے، اسلام اس کو تسلیم نہیں کرتا اور قرآن کریم صراحت کی ساتھ یہ بات کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اتارے ہوئے فرامین کو بنیاد بنائے بغیر احکام دیے جائیں گے تو وہ گمراہی کا باعث اور جہالت کے مترادف ہوں گے، البتہ حکومت کے قیام کے لیے عوام کی رائے کا حق اسلام نے تسلیم کیا ہے، بلکہ آج کے جدید سیاسی نظام کے وجود میں آنے سے ایک ہزار سال قبل عوامی رائے کی بنیاد پر حکومت تشکیل دے کر اس کو بطور اصول اختیار کیا ہے۔ پارلیمنٹ کا وجود بھی اسلام کے اصولوں سے مطابقت رکھتا ہے، کیونکہ جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے دور میں نقابہ اور عرافہ کا تصور اور عریف ونقیب کا منصب اسی عوامی نمائندگی کی علامت تھے اور وہ اسلام کے سیاسی نظام کا ایک ناگریز حصہ تصور ہوتے تھے۔ بخاری شریف کی روایت کے مطابق خود جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی غزوہ حنین کے بعد قیدیوں کی واپسی کا فیصلہ متعلقہ لوگوں کی مرضی سے کیا تھا اور ان کی مرضی معلوم کرنے کے لیے ان کے نمائندوں کو ذریعہ بنایا تھا جنھیں ''عریف'' کہا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ بھی متعدد روایات کے مطابق جناب نبی اکرم نے عرفاء اور نقباء کا تذکرہ فرمایا ہے اور ان کی ذمہ داریوں کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ ان روایات کو سامنے رکھتے ہوئے آج کے بلدیاتی نظام اور پارلیمنٹری سسٹم کو اس کا متبادل یا اس کی ترقی یافتہ شکل قرار دیا جا سکتا ہے، البتہ پارلیمنٹ کی مطلق خودمختاری جسے ساورنٹی سے تعبیر کیا جاتا ہے، وہ محل نظر ہے کیوں کہ اسلامی نظام میں پارلیمنٹ قرآن وسنت کی حدود میں ہی قانون سازی کی مجاز ہوگی، اسے قرآن وسنت کے کسی صریح حکم کو منسوخ یا تبدیل کرنے کا اختیار نہیں ہوگا اور اس کی خودمختاری مطلق نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایات کے دائرے میں تسلیم کی جائے گی۔

اسی طرح انسانی حقوق کی پاس داری کا معاملہ بھی توجہ طلب ہے، اس لیے کہ اسلام صرف انسانی حقوق کی بات نہیں کرتا بلکہ حقوق اللہ اور حقوق العباد کی پاس داری کا ایک مربوط نظام پیش کرتا ہے اور انسانوں کے باہمی حقوق کی عمل داری اور نگرانی کے ساتھ ساتھ حقوق اللہ کی ادائیگی کے اہتمام کو بھی ایک اسلامی حکومت کی ذمہ داری قرار دیتا ہے، چنانچہ سورۃ الحج کی آیت نمبر ۴۱ میں اللہ تعالیٰ نے مسلمان حکمرانوں کے فرائض بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب ہم انھیں اقتدار عطا کرتے ہیں تو وہ نماز قائم کرتے ہیں، زکوۃ کی ادائیگی کا اہتمام کرتے ہیں، امر بالمعروف کرتے ہیں اور نہی عن المنکر کرتے ہیں۔ اس آیت کریمہ کے ضمن میں تفسیر ابن کثیر میں امیر المومنین حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے ایک خطبے کا ایک حوالہ دیا گیا ہے جس میں انھوں نے فرمایا ہے کہ ہم حقوق اللہ کے بارے میں بھی تم سے مؤاخذہ کریں گے اور تمھارے باہمی حقوق کے حوالے سے بھی مؤاخذہ کریں گے، اس لیے ایک مسلم ریاست میں جب حقوق اللہ اور حقوق العباد دونوں کی ادائیگی کا اہتمام اور نگرانی حکومت کی ذمہ داری قرار پائے گی تو انسانی حقوق کے موجودہ فلسفہ و نظام پر جس کی بنیاد اقوام متحدہ کے چارٹر پر ہے، نظر ثانی ناگریز ہو جائے گی کیوں کہ اقوام متحدہ کے انسانی حقوق کے چارٹر کی بنیاد صرف حقوق العباد پر ہے اور اس کے بہت سے قوانین اور ضابطے حقوق اللہ اور وحی الٰہی سے متصادم ہیں۔ اس بنیاد پر اصولی طور پر انسانی حقوق کی پاس داری تو ایک اسلامی حکومت کے فرائض میں شامل ہیں، لیکن ایسا حقوق اللہ کے ساتھ توازن کے ساتھ ہوگا اور حقوق اللہ کو نظر انداز کر کے صرف حقوق العباد کی پاس داری یک طرفہ اور نامکمل بات ہوگی۔

اس پس منظر میں جب ہم اسلام کے سیاسی نظام کے حوالے سے جدید سیاسی تقاضوں کو اس کے ساتھ ایڈجسٹ کرنے کے لیے اجتہادی ضروریات کا جائزہ لیتے ہیں اور پاکستان کے علما کے طرز عمل کو دیکھتے ہیں تو ہمیں اطمینان ہوتا ہے کہ انھوں نے اس سے صرف نظر نہیں کیا، کیوں کہ پاکستان کے قیام کے بعد جب علمائے کرام کے سامنے ایک نئی اسلامی ریاست کی بنیاد طے کرنے کا مرحلہ آیا تو یہ اجتہادی عمل اور اجتہادی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کا موقع تھا۔ علما کے سامنے خلافت عثمانیہ کا صرف ربع صدی قبل ختم ہونے والا ڈھانچہ بھی تھا اور سعودی عرب میں اس کے متبادل کے طور پر وجود میں آنے والا حکومتی نظام بھی ان کے پیش نظر تھا، لیکن یہ دونوں جدید دور کے سیاسی تقاضوں اور ضروریات کو پورا کرنے والے نہیں تھے، اس لیے علمائے

پاکستان نے اجتماعی طور پر یہ فیصلہ کیا کہ اسلام کے نام پر قائم ہونی والی اس نئی مملکت میں اللہ تعالیٰ کی حاکمیت اعلیٰ اور قرآن وسنت کی بالادستی کی شرط کے ساتھ عوام کے ووٹوں سے حکومت کے قیام کا اصول اختیار کیا جائے، عوام کے منتخب نمائندوں کے لیے اقتدار کا حق تسلیم کیا جائے اور یہ بھی حتمی طور پر طے کرلیا کہ تمام تر قانون سازی پارلیمنٹ کے ذریعے ہوگی۔ یہی وہ اصول ہیں جن کی طرف علامہ اقبالؒ نے اپنے خطبۂ اجتہاد میں توجہ دلائی تھی، چنانچہ قرارداد مقاصد کے ساتھ ساتھ مختلف مکاتب فکر کے ۳۱ سرکردہ علمائے کرام کے ۲۲ دستوری نکات اسی اجتہادی پیش رفت کا ثمرہ ہیں، اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ پاکستان کے علمائے کرام نے نظام حکومت کے بارے میں اجتہادی ضروریات کو پورا کرنے کی ہر ممکن کوشش کی ہے اور علامہ اقبال کے تصور اجتہاد کو بھی نظر انداز نہیں کیا۔

پھر قومی تاریخ کے ایک اور مرحلے کو بھی اس سلسلے میں سامنے رکھنا ضروری ہے۔ جب ۱۹۷۳ء کا دستور تشکیل پا رہا تھا، اس وقت دستور ساز اسمبلی میں مختلف مکاتب فکر کے سرکردہ اور معتمد علما عوام کے منتخب نمائندوں کی صورت میں موجود تھے جن کی مشاورت واشتراک کے ساتھ دستور تشکیل پایا۔ اس دستور کی نظریاتی حیثیت کا تعین، حکومتی ڈھانچے کی نوعیت کا فیصلہ، آج کے عالمی نظام اور جدید سیاسی تقاضوں کے ساتھ اس کی ایڈجسٹمنٹ کے راستے تلاش کرنا اور ان سب کے ساتھ قرآن وسنت کی بالادستی کے اصول کو بھی برقرار رکھنا بہت بڑا اجتہادی عمل تھا جس میں ہمارے علمائے کرام پوری طرح سرخرو ہوئے اور ایک ایسا دستور قوم کو فراہم کیا جس پر ملک کے تمام طبقوں کے ساتھ ساتھ روایتی دینی حلقوں کا بھی اتفاق ہے اور جدید سیاسی نظاموں کے ناگریز تقاضوں کی بھی نفی نہیں ہوتی۔ اسی طرح قادیانیت کے مسئلے کو حل کرنے کے لیے بھی ملک کے روایتی دینی حلقوں نے اجتہاد سے کام لیا اور اپنے قدیم روایتی موقف پر اصرار کرنے کی بجائے علامہ اقبال کی تجویز کے مطابق قادیانیوں کو غیر مسلم اقلیت کا درجہ دینے پر اکتفا کرلیا، اس لیے کہ جدید سیاسی نظام کے ساتھ ایڈجسٹمنٹ کا تقاضا یہی تھا۔

میں سمجھتا ہوں کہ پاکستان میں حکومتی ڈھانچے اور دستوری نظام کی تشکیل اور قادیانیوں کی حیثیت طے کرنے کے بارے میں ملک کے تمام مکاتب فکر کے علمائے کرام نے متفقہ طور پر جو فیصلے کیے وہ اسی رخ پر ہوئے ہیں جن کی طرف علامہ اقبال نے اشارہ کیا تھا، بلکہ ہم نے تو افغانستان میں طالبان کی امارت اسلامیہ قائم ہونے کے بعد وہاں بھی اس بات کے لیے کوشش

کی ہے کہ کسی طرح وہاں دستوری حکومت کا کوئی راستہ نکل آئے۔ میں خود ایک دور میں قندھار گیا ہوں، امیر المومنین ملا محمد عمر سے ان کے دورِ اقتدار میں ملاقات کی ہے اور اگرچہ ان سے براہ راست اس مسئلے پر بات نہیں ہو سکی، لیکن ان کی شوریٰ کے ذمہ دار حضرات سے میں نے بات کی۔ میں اپنے ساتھ قرار دادِ مقاصد، علما کے ۲۲ دستوری نکات اور جمعیت علمائے اسلام پاکستان کا ۱۹۷۰ء کا انتخابی منشور لے کر گیا تھا اور میں نے انھیں اس بات پر آمادہ کرنے کی ہر ممکن کوشش کی کہ وہ علمائے پاکستان کی طرح قرآن وسنت کی بالادستی کی شرط کے ساتھ عوامی نمائندگی اور دستوری حکومت کا اہتمام کریں، کیونکہ آج کے دور میں کسی حکومت کے جواز کو عالمی سطح پر تسلیم کرانے کے لیے یہ ناگزیر تقاضے ہیں اور چونکہ اس کا تعلق اجتہادی امور سے ہے اور حالات کے مطابق ایسے معاملات میں کوئی بھی مناسب فیصلہ کرنے کی گنجائش موجود ہوتی ہے، اس لیے انھیں اس مشورے پر ضرور غور کرنا چاہیے، مگر یہ ہماری بدقسمتی تھی یا حالات کا جبر تھا کہ معاملات کو اس رخ پر لانے کی کوئی کوشش کامیاب نہ ہو سکی۔ اس کے برعکس ہمارے ایک اور پڑوسی ملک ایران میں جب مذہبی قیادت برسر اقتدار آئی اور ابھی تک برسر اقتدار ہے، اس نے اپنی روایتی موقف کو جدید سیاسی تقاضوں کے سانچے میں ڈھالا، دستوری حکومت اور عوامی نمائندگی کا اہتمام کیا اور باوجودیکہ اہل تشیع کا امامت کا سسٹم اہل سنت کے خلافت کے سسٹم کی بہ نسبت زیادہ سخت اور تھیاکریسی کے زیادہ قریب ہے، انھوں نے اسے بھی ''ولایت فقیہ'' کے عنوان سے دستوری نظام کا حصہ بنا دیا، اس لیے وہ کامیابی کے ساتھ آگے بڑھ رہے ہیں۔

دستور کی حد تک پاکستان میں ہم نے بھی ایسا ہی کیا ہے اور اگر پاکستان اور ایران کے دساتیر کا تقابلی مطالعہ کیا جائے تو ایک اسلامی حکومت کے بارے میں اہل سنت کے نقطہ نظر اور اہل تشیع کے نقطہ نظر کا فرق جدید دستوری زبان اور آج کی سیاسی اصطلاحات میں محسوس کیا جا سکتا ہے، البتہ ایران میں چونکہ حکومتی طبقات اور حکومتی نظام چلانے والے افراد اس کے مطابق تعلیم وتربیت بھی رکھتے ہیں، اس لیے انھیں اس کے مطابق ملک کا نظام چلانے میں کوئی دقت پیش نہیں آ رہی مگر ہمارے ہاں مقتدر طبقات اور اسٹیبلشمنٹ پاکستان اور اس کے دستور کی نظریاتی بنیاد کے حوالے سے ابھی تک تذبذب اور گومگو کا شکار ہیں بلکہ عوامی دباؤ کے تحت قبول کیے جانے والے اس دستور اور اس کی اسلامی دفعات سے کسی نہ کسی طرح پیچھا چھڑانے کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہے ہیں، اس لیے پاکستان کا دستور اور اس کی اسلامی دفعات قومی زندگی

میں عملی پیش رفت کے مواقع سے ابھی تک محروم ہیں۔

گفتگو کے اختتام سے قبل یہ گزارش کرنا چاہتا ہوں کہ جہاں تک جدید سیاسی نظام کے ناگزیز تقاضوں اور آج کے ورلڈ سسٹم کے تناظر کو سمجھنے اور اس سے ممکنہ طور پر ہم آہنگ ہونے کا تعلق ہے، اس کی اہمیت وضرورت سے نہ تو انکار کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی باشعور اہل علم نے کبھی اس سے گریز کیا ہے، لیکن اس کا مطلب اسلام کے اصولوں سے دست برداری اور قرآن و سنت کی حدود سے تجاوز نہیں ہے، اس لیے اجتہاد کا جو تقاضا ہماری ملی اور قومی ضروریات سے تعلق رکھتا ہے اور قرآن وسنت کے اصولوں کی روشنی میں اس میں اجتہاد کی گنجائش پائی جاتی ہے، اس کے لیے ضرور کام ہونا چاہیے اور احکام وقوانین کے حوالے سے اس کا وسیع دائرہ موجود ہے۔ مجھے اس سلسلے میں روایتی دینی حلقوں اور مراکز کی سست روی کا احساس ہے اور میں انھیں ان تقاضوں کی طرف توجہ دلانے کے لیے گزشتہ ربع صدی سے بساط بھر کوشش کر رہا ہوں، لیکن اجتہاد کے نام پر مغرب کی پیروی اور اس کے فلسفہ وفکر کو قبول کرنا نہیں ہے، اس لیے کہ سیاسی نظام کے حوالے سے ان کی آخری منزل بہرحال ریاست اور مذہب کی علیحدگی ہے جس کے لیے مغرب ہم پر مسلسل دباؤ ڈال رہا ہے مگر ہمارے لیے وہ کسی صورت میں قابل قبول نہیں ہے اور اقبال نے بھی یہ کہہ کر ہمیں اسی بات کی تلقین کی ہے کہ:

جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

۞......۞......۞

علامہ اقبال اور حدیث

ڈاکٹر خالد علوی

حدیث مسلمانوں کے تہذیبی رویوں کا عکس، تمدنی فریم ورک کی تصویر اور قانونی امور اور ماخذ ہے۔ اقبال برصغیر میں مسلمانوں کے تہذیبی تشخص کی علامت ہیں۔ وہ نہ صرف پاکستان کی اسلامی ریاست کا خواب دیکھنے والے ہیں بلکہ مسلمانوں کی حیات اجتماعی کے لیے روح پرور آہنگ کے حامل ہیں۔ بدقسمتی سے پاکستان کے کچھ طبقات اقبال کو متجددین کا امام ثابت کرنے پر مصر ہیں۔ کچھ عرصہ تو اقبال کی زبان، ان کے بیان اور ان کے آہنگ کو رجعت پسندی اور رومانویت افزدگی کا طعنہ دیتے رہے اور بعض خصوصی رجحانات کے حامل اور ایک محدود کلچر کی برتری کا شعور رکھنے والے ان کی اسلامیت اور ملی شعور کے فروغ کی کاوشوں کو ناپسندیدہ قرار دیتے رہے۔ پھر نئے اسلوب سے ان کی اسلامیت کو تجدد کا چولا پہنانے کی کوشش کی گئی۔ اس کے لیے سب سے زیادہ لوازمہ خطبات سے حاصل کیا گیا۔ اس کشید کے لیے اقبال کا چھٹا خطبہ (The Principle of Movement in the Structure of Islam) کو استعمال کیا گیا۔ اس خطبے میں انھوں نے تہذیبی، قانونی، معاشی اور معاشرتی پہلوؤں پر بات کی ہے۔ خاص طور پر اس خطبے میں استعمال کی گئی ''اجتہاد'' کی اصطلاح ہمیشہ معرض بحث میں رہی ہے۔ اسلامی قانون کے مصادر پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس پر اپنے انداز سے بحث کی ہے۔ آئندہ سطور میں ان مصادر میں سے ایک اہم مصدر حدیث رسول کے بارے میں اقبال کے نقطۂ نظر پر بات کی جائے گی۔

حدیث کے بارے میں اقبال کے نقطہ نظر پر اقبال شناسوں کے ہاں اظہار خیال ہوتا رہا ہے۔ اور مختلف اہل علم نے اپنی آراء بیان کی ہیں۔ جناب سہیل عمر نے اس سلسلے میں ہونے والے کام کا بہت عمدہ تجزیہ کیا ہے۔ یہ اقتباس اگرچہ قدرے طویل ہے لیکن اسے من وعن

پڑھنے ہی میں لطف ہے:

حدیث کی اس حیثیت کے بارے میں علامہ کی رائے کا تعین کرنے کے لیے جن مصنفین نے قلم اٹھایا ہے انھیں دو دستہ قرار دے سکتے ہیں۔ ایک طرف وہ اہل قلم ہیں جنھوں نے اتنا بتانا کافی سمجھا ہے کہ اگر علامہ اقبال کے اشعار میں احادیث رسولؐ کے بکثرت حوالے اور تلمیحات پائی جاتی ہیں تو یہ فی نفسہٖ اس امر کا ثبوت ہے کہ علامہ احادیث رسولؐ کو قانون سازی کے عمل میں قرآن کے بعد ماخذ قانون کا درجہ دیتے تھے۔[1] دوسری طرف ماہرین اقبالیات کا وہ گروہ ہے جس نے علامہ کی نثری تحریروں، خطوط اور مقالات کے حوالے سے علامہ کی شعری تخلیقات اور نثر میں ظاہر کی گئی آرا کے درمیان ایک امتیاز قائم کیا ہے۔ ان حضرات کی تحریروں میں عموماً یہ بات سامنے آتی ہے کہ علامہ کا رویہ اس ضمن میں دولخت ہے۔[2] شعر میں وہ احادیث سے استناد واستشہاد کرتے ہیں اور ضعیف روایات بھی منظوم کر لیتے ہیں جب کہ نثری تحریروں میں حدیث کے بارے میں ان کا رویہ احتیاط وگریز کا ہے۔ اس کے بارے میں مختلف لوگوں نے اپنے وسعت وقلت علم کے مطابق اور اپنے حسب فہم گمان قائم کیا ہے۔ بعض ماہرین نے اس احتیاط وگریز میں سے ایک اصول فقہ دریافت کرنے کی سعی کی جس کے تحت قانون سازی کے عمل میں حدیث کو مآخذ قانون نہ بنانا علامہ کی منشا قرار پائی۔[3] کچھ اور حضرات نے اس میں ایک فلسفہ تشکیک اور ''تاریخی تنقید'' کی جھلک دیکھی اور اسے علامہ کی رائے قرار دیا۔ اس وقت ہمیں ان آرا سے بحث نہیں ہے کیونکہ ہم اس نتیجہ پر پہنچ چکے ہیں کہ یہ نکتہ بھی علامہ کی اس تطبیقی منہاج علم کے ناگریز نتائج میں سے ہے جو تشکیل جدید میں اختیار کی گئی ہے۔ اس میں اصولِ فقہ اور فلسفۂ تشکیک برآمد کرنا شوق فضول اور جرات رندانہ کے زمرے میں شمار ہونا چاہیے۔[4]

ظاہر ہے کہ حدیث اور اقبال کا موضوع اہل علم کی توجہ کا مرکز رہا ہے اور اس سلسلے میں مختلف آرا پیش کی گئی ہیں۔ اس مقالے میں ان اہم اہل علم کی آرا کو پیش نظر رکھا جائے گا۔

ہمارے نقطۂ نظر سے بحث کے مندرجہ ذیل نکات ہو سکتے ہیں:

۱۔ حدیث کی حجیت پر امت مسلمہ کا اجماعی موقف۔

۲۔ مستشرقین کی طرف سے اٹھائے گئے اعتراضات اور متجددین کا موقف۔

۳۔ حدیث کے بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر۔

۴۔ اقبال کے ہاں حدیث کے استعمالات۔

حدیث کے سلسلے میں امت مسلمہ کا اجماعی موقف

ابو بکر صدیق ؓ سے لے کر عمر بن عبد العزیزؒ تک اور امام زہریؒ سے لے کر مولانا شبیر احمد عثانی اور سید مودودی تک لاکھوں اہل علم و دانش ہیں جو حدیث کو دین کا دوسرا مآخذ اور شرعی حجت مانتے ہیں۔ مسلمانوں کے ہاں روایت حدیث اور حفاظت حدیث کے سلسلے میں جو کاوشیں ہوئی ہیں اس کی نظیر کسی دوسری قوم میں نہیں پائی جاتی۔ روایت حدیث کے سلسلے میں جو احتیاط مطلوب تھی اس کا خیال رکھا گیا کیوں کہ حضور اکرم ﷺ کی طرف جھوٹی بات منسوب کرنا دین و ایمان کے لیے مہلک تصور کیا جاتا تھا۔ کتب حدیث میں کئی صحابہ سے حضور اکرم ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا گیا ہے:

من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار۔[۵]

جو شخص میرا نام لے کر قصداً جھوٹی بات میری طرف منسوب کرے وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنا لے۔

عثمان بن عفانؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے سنا:

من قال علي ما لم اقل فقد تبوأ مقعده من النار۔[۶]

جس کسی نے مجھ سے وہ بات منسوب کی جو میں نے کہی تو وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنا لے۔

علیؓ نے فرمایا:

اذا حدثتكم عن رسول الله ﷺ حديثاً فلان اخر من السماء احب الي من ان اكذب عليه۔[۷]

جب میں تم کو رسول اللہ ﷺ کی کوئی حدیث سناؤں تو مجھے یہ بات پسند ہے کہ آسمان سے گر جاؤں، اس سے کہ آنحضرت ﷺ پر جھوٹ باندھوں۔

حضور اکرم ﷺ نے اپنی بات کو آگے پہنچانے کی حوصلہ افزائی فرمائی۔ کئی صحابہ سے اس مضامین کی احادیث مروی ہیں۔ ہم صرف عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت پر اکتفا کرتے ہیں۔ آپ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا

نضر الله امرأ سمع منا حديثا فبلغه كما سمعه فرب مبلغ اوعى من سامع۔[۸]

اللہ اس بندے کو تر و تازہ رکھے جس نے مجھ سے حدیث کو سنا۔ بسا اوقات مجھ سے سننے والوں کی نسبت حدیث کی زیادہ حفاظت وہ کرتے ہیں جو ان سے سنتے ہیں۔

اس مضمون کی روایات زید بن ثابتؓ، ابو سعید خدریؓ، ابو بکرؓ، وغیرہ سے مروی ہیں۔ امت مسلمہ کی ابتدائی نسلوں نے روایت و حفاظت حدیث میں خصوصی دلچسپی لی۔ کیوں کہ ان

کے نزدیک یہ دین کا ماخذ تھی۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ہمارے ہاں شاذ آراء موجود نہیں تھیں۔ ہماری فکری و عملی تاریخ کا یہ حسن ہے کہ اس نے اکثریت کے ساتھ اقلیت اور مُسلّمہ موقف کے ساتھ شاذ نقطہ نظر کو بھی محفوظ رکھا ہے۔ معتزلہ نے خبرِ واحد کی حجیت پر بحث کی ہے۔ امام ابن حزمؒ کہتے ہیں کہ اہلِ سنت، خوارج، شیعہ اور قدریہ یہ تمام فرقے آنحضرت ﷺ کی احادیث کو جو ثقہ راویوں سے منقول ہوں، برابر قابلِ حجت سمجھتے تھے، یہاں تک کہ پہلی صدی کے بعض متکلمین معتزلہ آئے تو انھوں نے اجماعؒ کے خلاف موقف اختیار کیا۔[۹] حدیث کے حجت ہونے کی اساس حضورِ اکرم کی ﷺ ذاتِ گرامی ہے۔ حضورِ اکرم ﷺ محض پیغام رساں نہ تھے بلکہ اس پیغام کی وضاحت کرنے والے اور اسی کے مطابق عمل کرنے اور کروانے والے بھی تھے۔ قرآن مجید نے آپ کی اطاعت کو ایمان کی شرط قرار دیا ہے: ارشادِ باری ہے:

وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَ سَآءَتْ مَصِيْرًا[۱۰]

جو شخص رسول کی مخالفت پر کمربستہ ہو اور اہلِ ایمان کی روش کے سوا کسی اور روش پر چلے، دراں حالے کہ اس پر راہِ راست واضح ہو چکی ہو تو اس کو ہم اسی طرف چلائیں گے جدھر وہ خود پھر گیا اور اسے جہنم میں جھونکیں گے جو بدترین جائے قرار ہے۔

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗۤ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ وَ مَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا[۱۱]

کسی ایمان دار مرد اور ایمان دار عورت کے لیے گنجائش نہیں ہے کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم دے دیں تو پھر ان کو ان کے اس کام میں کوئی اختیار باقی رہے اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول کا کہنا نہ مانے گا وہ صریح گمراہی میں پڑا۔

ہم نے طوالت سے بچنے کے لیے صرف دو آیتیں نقل کی ہیں۔ دیگر آیات اہلِ علم سے مخفی نہیں۔ پہلی آیت میں صرف رسول اللہ ﷺ اور آپ پر ایمان لانے والے اصحاب کی معاشرت کو معیارِ فلاح اور مخالفت کو جہنم کا ذریعہ قرار دیا اور دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کے فیصلے کو واجب التعمیل قرار دیا۔ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ اگر رسولؐ نے قرآن کے علاوہ ربانی رہنمائی میں فیصلے کی اجازت نہ دی ہوتی تو یہاں صرف اللہ کے فیصلے کی بات کافی تھی۔ قرآن مجید نے آپؐ کو اس کتاب کا توضیح کنندہ بھی قرار دیا ہے:

وَ اَنْزَلْنَاۤ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ[۱۲]

ہم نے یہ ذکر آپ کی طرف اسی لیے نازل کیا کہ آپ لوگوں کے لیے واضح کر دیں، اس تعلیم کو جو ان کی طرف اتاری گئی۔

حضور اکرم ﷺ کی توضیحات اور آپؐ کے فیصلے ہمیں صرف کتب حدیث میں ملتے ہیں۔ اگر حدیث قابل اعتبار نہیں اور اس کی دینی حیثیت نہیں ہے تو حضور اکرم ﷺ کا سارا کام نظر انداز ہو جاتا ہے اور پیغمبر آنے والے ادوار کے لیے غیر متعلق ہو جاتے ہیں۔

آپ کے ارشادات و اعمال کی اس حتمی اور فیصلہ کن حیثیت کا ادراک آپؐ کے صحابہؓ کو بالعموم اور آپؐ کے انتظامی جانشینوں کو بالخصوص حاصل تھا۔ حافظ ابن قیمؒ نے سنت و حدیث کے بارے میں ابو بکرؓ کا طرز عمل نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ آپ کے سامنے جب کوئی مسئلہ آتا تو وہ کتاب اللہ میں اس کا حل تلاش کرتے۔ اگر وہاں نہ پاتے تو پھر رسول اللہ ﷺ کی سنت کی طرف رجوع کرتے۔ اگر اس سلسلے میں شواہد نہ ملتے تو لوگوں سے دریافت کرتے۔ حافظ ابن قیمؒ کے الفاظ یہ ہیں:

کان ابو بکرؓ اذا ورد علیه حکم نظر فی کتاب الله فان وجد فیه ما یقضی به قضی به وان لم یجد فی کتاب الله نظر فی سنة رسول الله فان وجد فیها ما یقضی به قضی به فان اعیاه ذلك فسال الناس هل علمتم ان رسول الله قضی فیه بقضاء فربما قام الیه القوم فیقولون قضی فیه بکذا و کذا۔[۱۳]

صاحب تاریخ الخلفاء نے ابو بکرؓ کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں کہ جب انھیں کوئی شخص حدیث سناتا تو فرماتے:

الحمد لله الذی جعل فینا من یحفظ عن نبینا۔

اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس نے ہم میں ایسے لوگوں کو باقی رکھا جن کے سینوں میں ہمارے نبی ﷺ کی سنت محفوظ ہے۔

حضور اکرم ﷺ کی وفات کے بعد آپ کے دفن کا مسئلہ درپیش ہوا تو ابو بکرؓ نے حضور اکرمؐ کے ارشاد سے استدلال کرتے ہوئے کہا:

ما قبض الله نبیا الا فی الموضع الذی یحب ان یدفن فیه۔[۱۴]

اللہ تعالیٰ کسی نبی کی روح اس جگہ کے سوا قبض نہیں کرتا جہاں اس نے دفن ہونا ہو۔

اسی طرح جب آنحضرت ﷺ کی رحلت کے بعد بعض قبائل نے زکوۃ دینے سے انکار کیا اور ابو بکرؓ نے فوج کشی کا ارادہ کیا تو عمرؓ نے ارشادِ رسولؐ سے استدلال کرتے ہوئے کہا:

قال رسول اللہﷺ:امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ فمن قالھا قد عصم منی مالہ و نفسہ الا بحقہ وحسابہ علی اللہ عزوجل۔[۱۵]

مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے مقاتلہ کروں یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ کا اقرار کرلیں۔ جس نے لا الہ الا اللہ کہہ دیا اس نے اپنے مال وجان محفوظ کرلیے مگر ہاں جس کے ذمہ اسلام کا حق رہ جائے تو اس کے خلاف تلوار اٹھائی جاسکتی ہے۔

چونکہ یہ لوگ کلمہ گو ہیں اس لیے ان کے خلاف تلوار نہیں اٹھائی جاسکتی۔اس کے جواب میں ابوبکرؓ نے فرمایا:

واللہ لاقاتلن من فرق بین الصلوۃ و الزکوۃ فان الزکوۃ حق المال واللہ لو منعونی عناقا کانوا یؤدّونھا الی رسول اللہﷺ لقاتلتھم علی منعھا قال عمرؓ فواللہ ما ھو الا ان قد شرح اللہ صدر ابی بکرؓ فعرفت انہ الحق۔[۱۶]

عمرؓ کا مشہور قول ہے جسے امام شعرانی نے نقل کیا ہے:

سیاتی قوم یجادلونکم بشبھات القرآن فخذوھم بالسنن فان اصحاب السنن اعلم بکتاب اللہ۔[۱۷]

آئندہ ایسے لوگ وجود میں آئیں گے جو قرآنی آیات کے بارے میں شبہات پیدا کرکے تم سے بحث ومجادلہ کریں گے، ایسے لوگوں پر تم سنن یعنی احادیث کے ذریعے گرفت کرو، کیوں کہ سنن والے اللہ کی کتاب کا زیادہ علم رکھتے ہیں۔

امام شاطبیؒ نے الاعتصام میں عمرؓ کے دو اقوال نقل کیے ہیں جو سنت کی اہمیت واضح کرتے ہیں عمرؓ نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا:

ایھا الناس قد سنت لکم السنن و فرضت لکم الفرائض و نزلتم علی الواضحۃ الا ان یضلوا الناس یمینا و شمالا۔[۱۸]

لوگو! تمھارے لیے سنتیں مقرر کردی گئی ہے، فرائض متعین کردیے گئے ہیں اور تم روشن راستے پر ہوالا یہ کہ تم لوگوں کی وجہ سے دائیں بائیں بھٹک جاؤ۔

اسی طرح ایک موقعہ پر آپ نے من مانی تاویل کی حوصلہ شکنی کرتے ہوئے فرمایا:

إیاکم و اصحاب الرأی فانھم اعداء السنن أعیتھم الاحادیث یحفظوھا فقالوا بالرای و اضلوا۔[۱۹]

لوگو! من مانی رائے رکھنے والے لوگوں سے بچو، اس لیے کہ یہ لوگ سنت کے دشمن ہیں۔

احادیث کو حفظ کرنے سے یہ لوگ عاجز رہ گئے ، اس بنا پر انھوں نے آزادانہ رائے کا اظہار کیا۔نتیجہ یہ نکلا کہ خود بھی گمراہ ہوئے اور لوگوں کو بھی گمراہ کیا۔

عثمانؓ کی بیعت کے وقت یہ الفاظ کہے گئے تھے:

نبایعك علی كتاب الله و سنة رسوله و سنة الشيخين من بعده۔[20]

ہم اللہ کی کتاب اس کے رسولؐ کی سنت اور اس کے بعد شیخین کی سنت پر آپ سے بیعت کرتے ہیں۔

کتب حدیث میں ایسے واقعات کا تذکرہ ہے کہ ایک مسئلے میں ان کی ذاتی رائے کچھ اور تھی لیکن حدیث نبویؐ سننے کے بعد انھوں نے فیصلہ حدیث کے مطابق کیا۔ امام مالکؒ نے نقل کیا ہے کہ عثمانؓ کی رائے تھی کہ جس عورت کا شوہر مر جائے تو وہ جہاں چاہے عدت گزار سکتی ہے۔ لیکن ابو سعید خدریؓ کی بہن فریعہ بنت مالک نے اپنا واقعہ پیش کیا کہ امیر المومنین میرا شوہر قتل کیا گیا تھا، میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے شوہر کے مکان پر عدت گزارنے کا حکم دیا۔ چونکہ میرے شوہر نے میرے لیے مسکن اور نفقہ نہیں چھوڑا تھا اس لیے میں اپنے خاندان میں عدت گزارنا چاہتی تھی اور رسول اللہ ﷺ نے اس کی اجازت دے دی تھی لیکن پھر بلا کر کہا کہ اپنے گھر میں ٹھہری رہو۔[21]

عثمانؓ حج تمتع کے قائل نہ تھے لیکن جب علیؓ نے حدیث بیان کی تو آپ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔

حضرت علیؓ کے پاس چند مرتد لائے گئے۔ آپ نے انھیں جلانے کا حکم دیا۔ جب ابن عباسؓ تک بات پہنچی تو انھوں نے کہا کہ میں ایسا نہ کرتا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

لا تعذبوا بعذاب الله۔

لوگوں کو اس عذاب سے دوچار نہ کرو، جو اللہ کا عذاب ہے۔

حضور اکرم ﷺ نے فرمایا:

من بدل دينه فاقتلوه۔

جس نے اپنا دین بدلا اسے قتل کر دو۔

حضرت علیؓ تک یہ حدیث پہنچی تو آپ نے فرمایا: ویح ام ابن عباس۔[22] ترمذی نے علیؓ کے الفاظ: صدق ابن عباس نقل کیے ہیں۔[23]

علیؓ نے ایک مرتبہ فرمایا:

لو كان الدين بالرأى لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه و قد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفيه۔[24]

اگر دین کا دارو مدار ذاتی رائے پر ہوتا تو موزوں کے اوپر مسح کرنے کی بجائے نچلے حصے پر مسح ہوتا اور میں نے رسول اللہ ﷺ کو موزوں کے اوپر مسح کرتے دیکھا ہے۔

ان اقوال سے یہ بتانا مقصود ہے کہ یہ حضرات جانشین پیغمبر تھے اور ان کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کا قول ہے:

علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدین المهدیین تمسکوا بها و عضوا علیها بالنواجذ۔[۲۵]

تم پر میری سنت اور میرے ہدایت یافتہ خلفاء کی سنت کی پیروی لازم ہے۔ اسے تھامے رہو اور مضبوطی سے پکڑے رکھو۔

ان حضرات نے اپنی رائے اور اپنی قیاس آرائی کی بجائے حضور اکرم ﷺ کی حدیث کو فیصلہ کن مانا۔ یہی وہ لوگ ہیں جن سے اللہ نے دین کو غلبہ بھی عطا کیا اور انھی کی وجہ سے دین کے علم کو فروغ حاصل ہوا۔ جو لوگ حدیث کو محض تاریخ کا درجہ دیتے ہیں ان کے استدلال کے مطابق بھی یہ واقعات تاریخی شواہد ہیں۔ اگر ان تاریخی شہادتوں سے حدیث رسولؐ کی حیثیت ثابت ہوتی ہے تو عقل کا تقاضا ہے کہ اسے مانا جائے۔ ہاں اگر کوئی شخص اس پوری تاریخ روایت ہی کو نا قابل قبول قرار دیتا ہے تو پھر ہماری تاریخ کا کوئی واقعہ بھی قابل قبول نہیں حتیٰ کہ رسولؐ کا وجود اور ان کی جدوجہد بھی ثابت نہیں ہوتی۔ تحقیق اور عقلیت پسندی کے نام پر جو کچھ پیش کیا جارہا ہے وہ تعبیر کی تخریب کاری کے سوا کچھ نہیں۔

خلفائے راشدین کے بعد ہماری تاریخ کی ایک متفق علیہ شخصیت عمر بن عبدالعزیز کی ہے۔ ان کا ایک قول ہی کافی ہے۔ اسے بھی علامہ شاطبی نے نقل کیا ہے:

سن رسول الله و ولاة الامر بعده سننا، الاخذ بها تصدیق لکتاب الله واستکمال لطاعة الله وقوة علی دین الله لیس لاحد تغییرها و تبدیلها ولا النظر فی شیء خالفها. من عمل بها مهتد و من انتصر بها منصور ومن خالفها اتبع غیر سبیل المومنین۔[۲۶]

رسول اللہ ﷺ نے اور صاحبان امر یعنی خلفائے راشدین نے آپ کے بعد بہت سی سنتیں قائم کی ہیں جن کو اختیار کرنا کتاب اللہ کی تصدیق کے ہم معنی ہے۔ اس سے اللہ کی اطاعت میں کمال حاصل ہوتا ہے اور اسی سے دین کے لیے قوت حاصل ہوتی ہے۔ ان سنتوں میں تغیر و تبدل جائز نہیں ہے اور نہ ان کی مخالفت گوارا کی جاسکتی ہے۔ جس نے اس پر عمل کیا اس نے ہدایت پائی اور جس نے ان کا سہارا لیا اس نے غلبہ پایا اور جس نے اس کی مخالفت کی اس نے مومنوں کی راہ چھوڑ کر دوسرے راستہ کی پیروی کی۔

ائمہ مجتہدین اور علما محدثین کے اقوال کی تعداد اتنی ہے کہ یہ مقالہ اس کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ ہمارے پیش نظر حجیت حدیث کے دلائل دینا نہیں ہے مقصود، صرف یہ ثابت کرنا ہے کہ حدیث کی حجیت پر اجماع امت ہے[۷۲] اور اصحاب شذوذ کی حیثیت حاشیے میں ایک نقطے کی سی ہے۔

امت مسلمہ کی پوری تاریخ گواہ ہے کہ حدیث دین کا دوسرا بنیادی ماخذ اور اسلام کے اجتماعی نظام کی ایک مکمل تصویر ہے۔ اسے نظر انداز کر دینے سے دین بازیچۂ اطفال بن جائے گا۔

مستشرقین کے اعتراضات اور متجددین کا موقف

عالم اسلام کے حکمرانوں کی اکثریت نے عیش وطرب کی زندگی کو اختیار کیا اور ناپسندیدہ کلچر کو فروغ دینے میں منہمک رہے۔ امور امت سے غفلت، سیاسی بے بصیرتی اور عسکری نااہلی کی وجہ سے عالمی استعماری قوتیں غالب آ گئیں اور مسلمان معاشرے مغلوب ہو گئے۔ تاریخ میں مسلمانوں کے دینی تشخص کی حفاظت میں حکمرانوں کا کردار بالعموم نہ ہونے کے برابر رہا تاہم ان کی موجودگی کے باعث علماء و مشائخ کو قانون و اخلاق کے دائرے میں کام کرنے کے مواقع میسر رہے اور یوں امت کی اجتماعی شیرازہ بندی قائم رہی۔ چونکہ مسلم معاشروں کو خارجی خطرات لاحق نہ تھے اس لیے داخلی صورتِ حال، بعض اختلافات اور کچھ انتشار کے باوجود مستحکم رہی۔ مسلم معاشروں کے جسد اجتماعی کو کسی Antibody کا سامنا نہ تھا۔ اس لیے اپنے مناقشات میں بھی داخلی استحکام کا خیال رکھا جاتا تھا۔

مستعمرین نے سیاسی و عسکری طور پر غالب آنے کے بعد مسلم معاشرے کی مزاحمت کو محسوس کیا۔ اس مزاحمت کی اساس اجتماعی استحکام تھا۔ یہ استحکام اس اجتماعی نظام کی وجہ سے تھا جو مسلمانوں کو اس پورے عرصے میں حاصل رہا۔ قرآن مجید اور رسول اکرم ﷺ کی ذاتِ گرامی مسلمان فرد اور اجتماع کے لیے بنیادی اصول تھے اور حدیث اور اس کے بعد معاشرتی روایت نے ایک تہذیبی فریم ورک مہیا کیا تھا جو فرد کی تربیت اور معاشرے کے استحکام کا وسیلہ تھا۔ استعماری طاقتوں نے حکمت عملی وضع کی جس کا ایک پہلو یہ تھا کہ علم و تحقیق کے نام پر مسلمانوں کے لیے اپنی روایت، دینی اساس اور علمی اثاثے پر اعتماد کو متزلزل کیا جائے۔ ایک مرتبہ شکوک و شبہات کا سلسلہ شروع ہو گیا تو پھر ان میں سے کچھ لوگوں کو نئی علمی روایت اور نئے تہذیبی فریم میں مستحکم کیا جا سکتا ہے۔ یہ محاذ مغرب کے اہل علم نے سنبھالا۔ انھوں نے زندگی بھر کی مشقتوں

سے مسلمانوں کی تاریخ، تہذیب، زبان، دینی مآخذ و مصادر اور سیرتِ رسول پر کام کیا اور ان موضوعات پر معتد بہ لٹریچر تیار کیا۔

حدیث پر کام

مستشرقین نے انیسویں صدی میں حدیث کے متعلق بنیادی بحثیں کیں۔ مشہور جرمن مستشرق سپرنگر، جو مدرسہ عالیہ کلکتہ کے پرنسپل رہے اور جنھوں نے حافظ ابن حجرؒ کی کتاب الاصابہ فی تمییز الصحابہ کو ایڈٹ کر کے کلکتہ سے شائع کرایا، نے ۱۸۵۱ء میں آنحضورﷺ کی سیرت پر تین جلدوں میں کتاب لکھی۔ اس میں حدیث کی روایت اور اس کی حیثیت پر بحث کی۔ یوپی کے لیفٹیننٹ گورنر ولیم میور نے ۱۸۶۱ء میں حضور اکرمﷺ کی سیرت پر مفصل کتاب لکھی اور اس میں حدیث کے متعلق سپرنگر کی بات کو آگے بڑھایا۔ حدیث کے متعلق جس مغربی سکالر نے تفصیلی بحث کی وہ جرمن مستشرق گولر زیہر (Gold Zhiher) تھا۔ اس کی کتاب *Muhammedenishe Studien* کی دوسری جلد میں حدیث پر تنقید و تجزیاتی انداز سے لکھا گیا۔ اس کی یہ کتاب ۱۸۹۰ء میں چھپی تھی۔ گولڈزیہر کے بعد آنے والے مستشرقین نے اس کے اصولوں کا تتبع کیا۔ گولڈ زیہر کے اصولوں کو اسلامی قانون کی تحقیق میں پروفیسر شاخت (J.Schacht) نے اپنی کتاب *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* میں آگے بڑھایا۔ ان تمام محققین نے حدیث نبویؐ کی حیثیت کو مشکوک قرار دیا۔ ان کے نزدیک حدیث لٹریچر بعد کی پیداوار ہے۔ لہٰذا بطور دینی مآخذ کے ناقابل اعتبار ہے۔ ان کی مجموعی تحقیق کے خلاصے کو مندرجہ ذیل نکات میں بیان کیا جا سکتا ہے:

۱۔ حدیث لٹریچر زیادہ تر زبانی روایت پر مبنی ہے جو ایک صدی سے زیادہ عرصہ اسی زبانی روایت سے منتقل ہوتا رہا۔

۲۔ اسلامی قانون کے ابتدائی مجموعوں میں حدیثوں کی تعداد کم ہے جب کہ بعد کے ادوار میں تعداد بڑھ گئی اور متاخر مجموعوں میں اتنی بڑی تعداد جمع کی گئی جو ابتدائی دور میں ناقابل تصور تھی۔

۳۔ کم عمر صحابہ کی مرویات کی تعداد بڑی عمر کے صحابہ کی مرویات سے کہیں زیادہ ہے۔ اس لیے ان کے ساتھ جو سند ملحق کی گئی ہے وہ قابل اعتماد نہیں۔

۴۔ اسناد کا طریق پہلی صدی ہجری کے آخر میں استعمال کیا گیا لہٰذا یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جس

حدیث کو اسی اسناد سے بیان کیا گیا ہے وہ صحیح معنوں میں حدیث ہے۔

۵۔ بہت سی احادیث ایک دسرے سے متضاد ہیں۔

۶۔ ایسے یقینی ثبوت موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اکثر اسناد اور متن حدیث موضوع ہیں۔

۷۔ مسلم نقادوں نے اپنے تنقیدی اصولوں کو سند تک محدود رکھا ہے اور متن حدیث پر کبھی تنقیدی نگاہ نہیں ڈالی۔

وضع حدیث کو بنیاد بنا کر حدیث کے پورے ذخیرے کو مشکوک قرر دیا گیا اور سیاسی وکلامی اختلافات کو اشاعت حدیث کا سبب قرار دیا گیا۔ اسی طرح قانونی ضرورتوں کے تحت وضع حدیث کو ایک حقیقت ثابت کیا گیا۔ گولڈ زیہر نے دعویٰ کیا کہ کوئی اختلافی مسئلہ، خواہ وہ سیاسی ہو یا اعتقادی ایسا نہیں جو کسی نہ کسی قوی الاسناد حدیث پر مبنی ہو۔ اس کے بقول سیاسی مقاصد کے تحت احادیث کی تصنیف ایک معمولی بات تھی۔ گولڈ زیہر نے اپنے دلائل کا سارا زور اسی پر لگا دیا کہ امام زہریؒ بنو امیہ کے لیے حدیثیں گھڑا کرتے تھے اور ابو ہریرہؓ حکمرانوں کو خوش کرنے کے لیے حدیثیں سناتے تھے۔ شاخت نے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ سنت قانونی معنوں کی بجائے سیاسی معنوں میں استعمال ہوتی تھی۔[۲۸] شاخت کے نزدیک سنت مقبول عام عمل اور سوسائٹی کے رسوم ورواج کا نام تھا۔ شاخت نے مارگولیتھ (Margoliouth) کے تتبع میں زندہ وجاری روایت (Living Tradition) کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ اس کی رائے میں مستحکم عمل کو اسناد کے ذریعہ سنت رسولؐ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔[۲۹]

مستشرقین کی مشکل

مستشرقین کی مشکل یہ تھی کہ انہیں مسلمانوں کی مضبوط علمی روایت کا سامنا تھا۔ دینی علوم کو کئی شاخوں میں منقسم کیا گیا تھا اور ہر شاخ پر بہترین ذخیرہ موجود تھا۔ چونکہ استعماری قوتیں اپنے سیاسی مصالح کے تحت مسلمانوں کو فکری طور پر بھی مغلوب کرنا چاہتی تھیں، اس لیے ان سکالرز کے ذمہ یہ کام تھا کہ وہ اس مغلوبیت کے لیے راہیں ہموار کریں، اس سلسلے میں اولیں کوشش یہ تھی کہ مسلمانوں کی علمی روایت کو مشکوک قرار دیا جائے۔ آنحضرت ﷺ اور مسلمانوں کے علمی ورثے کے بارے میں شکوک وشبہات پیدا کیے جائیں۔ ایک دفعہ یہ معیاری اور نا قابل قبول ہو جائے تو مسلمانوں کی ساری فکری بنیاد منہدم ہو جائے گی۔

گولڈز یہر اس اولیں دور کو علمی و اخلاقی اعتبار سے کمتر قرار دیتا ہے۔اس کے نزدیک اس دور میں صرف جنگجویانہ سرگرمیاں تھیں اور مسلم کمیونٹی کو دینی عمل اور عقیدے کا پورا شعور حاصل نہ تھا۔ وضع حدیث کو بنیاد بنا کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ تمام حدیثیں نا قابل اعتبار ہیں کیوں کہ حدیثیں گھڑ کر رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرنے کی ایک تحریک تھی جو قرون اولیٰ میں شد و مد سے جاری تھی۔[۳۰] شاخت نے واضح طور پر کہا کہ اسناد کو وضع کیا گیا۔اس نے اپنی نادر تحقیق سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ پہلی صدی ہجری کے آخر اور دوسری صدی کی ابتداء میں اسناد کو شروع کیا گیا اور بعد کے زمانوں میں اسے مرتب اور منقح کیا گیا۔اس کے نزدیک اسناد کی حیثیت مشکوک ہے۔[۳۱]

چونکہ مسلمانوں کے قانون و اخلاق اور عقیدہ و عمل کا اہم مآخذ حدیث ہے، اس لیے اسے مشکوک کر دینے کے نتیجے میں اسلام کی حیثیت مشکوک ہو گئی اور مسلمانوں کو عیسائیت یا الحاد کی طرف مائل کرنا آسان ہوگا۔ مستشرقین کو تحفظ حاصل تھا اور ان کی سرگرمیوں کو استعماری حکومتوں کی مکمل حمایت حاصل تھی اس لیے وہ اپنی آرا کو جدید تعلیم یافتہ طبقات تک پہنچنے میں کامیاب رہے۔

مستشرقین کے اثرات

جہاں تک مستشرقین کے اعتراضات کا تعلق ہے اس کا جواب قدیم لٹریچر میں بھی موجود ہے اور جدید دور کے مسلمان محققین نے تو ان کے تار و پود بکھیر دیے ہیں۔ مستشرقین کی تحقیقات بالعموم متون کی غلط تعبیر اور حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش کرنے پر مبنی ہیں، اس لیے ایک دیانت دار محقق اصل صورتِ حال معلوم کرنے میں کوئی دقت محسوس نہیں کرے گا۔ مسلمانوں کے ہاں نقد حدیث کے سلسلے میں شاندار علمی ذخیرہ موجود ہے۔ حدیث کے بارے میں منحرف گروہوں کے خیالات کا علمی جائزہ ہماری علمی روایت کا حصہ ہے۔ خوارج، شیعہ اور معتزلہ کی آرا حدیث کے طلبہ کو معلوم ہیں۔ اصول حدیث کی کتابوں میں اور شروح حدیث کے تمام مقدموں میں یہ بحثیں موجود ہیں۔ خطیب بغدادیؒ، حافظ ابن صلاحؒ، حافظ ابن حجرؒ، بدرالدین عینیؒ، سید انور شاہ کشمیریؒ، مولانا شبیر احمد عثمانیؒ اور مولانا ظفر احمد عثمانیؒ وغیرہم نے تاریخ حدیث اور علم الحدیث پر بیش قیمت معلومات مہیا کی ہیں۔ بدقسمتی سے جدید تعلیم یافتہ حضرات کو بنیادی مصادر علمی تک رسائی حاصل نہ تھی اور یورپی زبانیں ذریعہ علم تھیں اس لیے وہ انھی زبانوں میں لکھی ہوئی کتابوں

سے استفادہ کرتے اور اپنا نقطۂ نظر بناتے رہے۔ اگر متجددین کی آرا اور ان کے موقف کا تجزیہ کیا جائے تو ثابت ہوگا کہ ان کا موقف وہی ہے جو مستشرقین کا ہے۔ اپنی محققانہ حیثیت کو ثابت کرنے کے لیے کہیں کہیں جزوی اختلاف بھی ہوگا اور زبان و بیان کا انداز بھی مختلف ہوگا لیکن اصل مدعا میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

اقبال کا نقطۂ نظر

یہ سوء اتفاق ہے کہ علامہ اقبال کے عہد میں گولڈ زیہر کا طوطی بول رہا تھا اور مسلمانوں کا جدید تعلیم یافتہ طبقہ ان نئی تحقیقات کے سحر میں تھا۔ مصر اور ہندوستان کے جدید تعلیم یافتہ طبقے اس سے زیادہ متاثر تھے۔ برطانوی ہندوستان میں سرسید کا مکتب فکر مستشرقین کے زیر اثر تھا۔ سید سلیمان ندوی نے حدیث کے سلسلے میں کچھ چیزیں لکھیں لیکن مجموعی طور پر اردو اور انگریزی میں کوئی قابل ذکر کام نہ تھا، اسی لیے علامہ اقبال مختلف سوالات کے سلسلے میں اہل علم سے مشورے کرتے اور خط و کتابت کے ذریعہ مختلف نکات کی وضاحت چاہتے۔

اقبال حدیث کو دین و شریعت کے دوسرے مآخذ کے طور پر تسلیم کرتے ہیں۔ اسی خطبے The Principle of Movement in the Structure of Islam میں وہ لکھتے ہیں:

The second source of Muhammadan Law is the traditions of the Holy Prophet.[32]

تاہم وہ حدیث سے واقفیت رکھنے والے دانشور کی حیثیت سے اس کا جائزہ لیتے ہیں اور گولڈ زیہر کا حوالہ دیتے ہوئے اس کے منفی نتیجے کا ذکر کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

These have been the subject of great discussion both in ancient and modern times. Among that modern critics professor Gold Ziher has subjected them to a searching examination in the light of modern cannon of his historical criticism and arrived at the conclusion that they are, on the whole untrustworthy.[33]

اس کے ساتھ وہ اغنی دیلس Agnides کی کتاب *Muhammaden Theories of Finance* کا حوالہ دیتے ہیں جو نسبتاً مثبت ہے۔

For the most part the collections of sunnah considered by the Muslems as canonical are genuine records of the rise and early growth of Islam.[34]

ایک قانون دان کی حیثیت سے علامہ اقبال کے سامنے اصل مسئلہ احادیث احکام کی حجیت کا تھا، اسی لیے وہ احادیث کو دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں اور پھر بحث کرتے ہیں۔ حدیث

کے بارے میں ان کے نقطۂ نظر کو تین نکات پر منحصر کیا جا سکتا ہے:

۱۔ احادیث کی تقسیم: قانونی اہمیت کی حامل اور دیگر امور سے متعلق احادیث
۲۔ قانونی احادیث کی عالمگیریت اور ابدیت۔
۳۔ امام ابوحنیفہؒ کا احادیث سے کم اعتنا اور اصول استحسان پر اعتماد۔

۱۔ احادیث کی تقسیم

جہاں تک حدیث کی عمومی حجیت کا تعلق ہے تو اس میں انھیں کوئی تردد نہیں۔ وہ اپنی شاعری میں ضعیف احادیث تک کو استعمال کرتے ہیں اور نثر میں بھی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اصل مسئلہ قانونی احادیث کا ہے اور اسی سلسلے میں وہ سید سلیمان ندویؒ کے نام ۱۷ اپریل ۱۹۲۶ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں:

عبادات کے متعلق کوئی ترمیم و تنسیخ میرے پیش نظر نہیں ہے بلکہ میں نے اپنے مضمون اجتہاد میں ان کی ازلیت و ابدیت پر دلائل قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہاں معاملات کے متعلق بعض سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں چونکہ شرعیت احادیث (یعنی وہ احادیث جن کا تعلق معاملات سے ہے) کا مشکل سوال پیدا ہو جاتا ہے اور ابھی تک میرا دل اپنی تحقیقات سے مطمئن نہیں ہوا۔ اس واسطے وہ مضمون شائع نہیں کیا گیا۔[۳۵]

اقبال کی یہ تقسیم نئی نہیں ہے، محدثین کے ہاں احادیث احکام اور احادیث غیر احکام کا تذکرہ ملتا ہے۔ خطیب بغدادی نے امام احمد بن حنبلؒ کا قول نقل کیا ہے:

اذا روينا عن رسول الله فى الحلال والحرام والسنن والاحكام تشددنا فى الاسانيد و اذا روينا عن النبى فى فضائل الاعمال وما لا يضع حكما و لا يرفعه تساهلنا فى الاسانيد۔[۳۶]

جب ہم رسول اللہ ﷺ سے حلال و حرام اور سنن و احکام سے متعلق روایت کرتے ہیں تو اسانید میں سخت رویہ اختیار کرتے ہیں اور جب ہم نبی ﷺ فضائل اعمال میں ان امور سے متعلق جن سے کوئی حکم وضع یا رفع نہیں ہوتا، روایت کرتے ہیں تو ہم اسانید میں تساہل سے کام لیتے ہیں۔

خطیب بغدادی محدثین کے عمومی رویہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

و قد ورد عن غير واحد من السلف انه لا يجوز حمل الاحاديث المتعلقة بالتحليل والتحريم الاعمن كان بريئاً من التهمة بعيداً من الظنة۔ واما احاديث الترغيب والترهيب والمواعظ و نحو ذلك فانه يجوز كتبها عن سائر المشائخ۔[۳۷]

سلف میں سے کئی بزرگوں سے منقول ہے کہ حلال و حرام سے متعلق احادیث کی روایت صرف انھی

لوگوں سے جائز ہے جو تہمت سے محفوظ اور بدگمانی سے بعید ہوں۔ جہاں تک ترغیب و ترہیب، مواعظ اور اس جیسے موضوعات کا تعلق ہے تو ان احادیث کا تمام مشائخ سے لکھنا جائز ہے۔

احادیث احکام کے بارے میں اقبال کی احتیاط اور فکر مندی درست ہے البتہ جو بات واضح نہیں ہے وہ یہ ہے کہ اقبال کے سامنے اصول حدیث کے رجال فن کی آرا تھیں یا نہیں؟ اصل مشکل یہ تھی کہ نقد حدیث کے سلسلے میں علماء محدثین نے جو کچھ لکھا ہے وہ پورے کا پورا اقبال کے عہد میں نہیں چھپ سکا تھا۔ حضرت علامہ کے استفسارات میں بھی اصول فقہ کی کتابوں کا تذکرہ تو ملتا ہے لیکن اصول حدیث کی کسی کتاب یا مصنف کا ذکر نہیں ملتا۔ احادیث کو دین کا مآخذ تسلیم کرنے کے باوجود قانونی احادیث کی عالمگیریت اور ابدیت کے بارے شکوک و شبہات کا ایک سبب تو مغربی محققین کے نتائج تھے جو ظاہر ہے تعصب اور نصوص کی غلط تعبیر پر مبنی تھے لیکن حضرت علامہ کے زمانے میں ابھی ان پر تحقیقات کے تجزیے نہیں ہوئے تھے۔ حدیث کے سلسلے میں جو تحقیقات مولانا مناظر احسن گیلانی، ڈاکٹر حمید اللہ، فواد سیزگین اور مصطفیٰ اعظمی وغیرہ نے پیش کی ہیں وہ ان کے سامنے نہیں تھیں۔ دوسری وجہ شاہ ولی اللہ کی رائے ہے جس کا تجزیہ جناب سہیل عمر نے کیا ہے۔

۲۔ قانونی احادیث کی عالمگیریت وابدیت

یہ وہ اصل مسئلہ ہے جس کے بارے میں حضرت علامہ الجھن کا شکار ہیں۔ سید سلیمان ندوی ؒ کے نام ایک خط میں اپنی الجھن کا ذکر کرتے ہیں:

آپ نے کسی گزشتہ خط میں مجھے لکھا تھا کہ حضور سرور کائنات ؐ سے جب کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو آپ بعض دفعہ وحی کا انتظار فرماتے، اگر وحی نازل ہوتی تو اس کے مطابق مسائل کا جواب دیتے۔ اگر وحی کا نزول نہ ہوتا تو قرآن شریف کی کسی آیت سے استدلال فرماتے اور جواب کے ساتھ وہ آیت بھی پڑھ دیتے۔ اس کا حوالہ کون سی کتاب سے ملے گا؟ کیا یہ قاضی شوکانی کی کتاب ارشاد الفحول سے آپ نے لیا ہے؟ دوسرا امر جو اس سے متعلق دریافت طلب ہے کہ جو جواب وحی کی بنا پر دیا گیا، وہ تمام امت پر حجت ہے (اور وہ وحی بھی قرآن شریف میں داخل ہوگئی) لیکن جو محض استدلال کی بنا پر دیا گیا جس میں وحی کو داخل نہیں کیا، وہ بھی تمام امت پر حجت ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ حضور کے تمام استدلالات بھی وحی میں داخل ہیں یا بالفاظ دیگر یہ کہ قرآن وحدیث میں کوئی فرق نہیں۔ جواب سے مطلع فرما کر ممنون فرمائیں۔[۳۸]

سید صاحب کو ہی ایک اور خط میں اپنے اضطراب کی وضاحت کرتے ہیں: شریعت احادیث کے بارے میں جو کھٹک میرے دل میں ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ احادیث سرے سے بیکار ہیں۔ ان میں ایسے بیش بہا اصول ہیں کہ سوسائٹی باوجود اپنی ترقی و تعلی کے اب تک ان بلندیوں تک نہیں پہنچی مثلاً ملکیت شاملات دہ کے متعلق المرعی للہ ولرسولہ (بخاری) اس حدیث کا ذکر میں نے اپنے مضمون اجتہاد میں کیا ہے۔[39]

اس الجھن کا سبب یہ ہے کہ قانونی احادیث کے بارے میں جو نقطۂ نظر وہ رکھتے ہیں، اس کے لیے اسلامی فقہ لٹریچر میں بھی انھیں کوئی واضح اساس نہیں مل رہی، تاہم بالآخر انھوں نے اپنی رائے کو شائع کرنے کا فیصلہ کیا، وہ لکھتے ہیں:

For our present purpose, however, we must distinguish traditions of purely legal import from those which are of none legal charactor. With regard to the former, there arises a very important question as to how far they embody the pre Islamic usages of Arabia which were in some cases left intact and in other modified by the Prophet. It is difficult to make this discovery for our early writers do not always refer to pre Islamic usages. Nor it is possible to discover that usages, left intact by express or tacit approval of the Prophet, were intended to be universal in their application. Shah Wali Allah has a very illuminating discussion on the point. I produce here the substance of his view. The Prophetic method of teaching according to Shah Wali Allah, is that, generally speaking the law revealed by a Prophet takes special notice of the habits, ways and peculiarities of the people to whom he is specifically sent. The Prophet who aims at all embracing principles, however can neither have different principles for different peoples, nor leave them to work out their own rules of conduct. His method is to train one particular people, and to use them as a nucleus for the building up of a universal shariah. In doing so he accentuates the principles under lying the social ife of all mankind, and applies them to concrete cases in the light of the specific habits of the peoples immediately before him. The sharia value (*Ahkam*) resulting from this application (e.g. rules relating to penalties for crimes) are in a sense specific to that people; and since their observance is not an end in iteslf they can not be strictly enforced in the case of further generation.[40]

بہر حال[41] ہمارے لیے اپنے موجودہ مقاصد کے پیش نظر ان احادیث، جن کی حیثیت قانونی ہے اور ان احادیث جن کی حیثیت قانونی نہیں، کے درمیان امتیاز کرنا ضروری ہے۔ پہلی قسم کی احادیث کے بارے میں ایک نہایت ہی اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان میں کس حد تک عرب کے قبل از اسلام رسوم و رواج کا پرتو موجود ہے،[42] جنھیں رسول اللہ ﷺ نے بعض صورتوں میں بجنسہ

محفوظ کرلیا تھا اور بعض معاملات میں ان کی ترمیم کر دی تھی۔ اس بات کا معلوم کرنا کچھ آسان نہیں، اس لیے کہ ہمارے متقدمین شاذ ہی ان قبل از اسلام رواجات کا تذکرہ کرتے ہیں نہ اس بات کا پتا لگانا ممکن ہے کہ آیا ان رواجات کو جنھیں رسول اللہ ﷺ کی صریح منظوری یا رضا آمیز خاموشی کی بنا پر جوں کا توں محفوظ رہنے دیا گیا، عالمگیر بنانا مقصود تھا۔ شاہ ولی اللہ نے اس نکتہ پر بصیرت افروز بحث کی ہے۔ میں یہاں کے خیالات کا خلاصہ پیش کرتا ہوں۔ شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک پیغمبرانہ اسلوب تعلیم عمومی لحاظ سے یہ ہے کہ کسی رسول پر نازل شدہ شریعت میں ان لوگوں کے عادات واطوار اور خصوصیات کو خاص طور پر ملحوظ رکھا جاتا ہے جن کی طرف وہ خصوصاً مامور کیے گئے ہوں۔ لیکن وہ پیغمبر جس کا مطمح نظر ہمہ گیر اصول ہوں، نہ تو مختلف اقوام کے لیے مختلف احکام دے سکتا ہے اور نہ انھیں اپنی روش کے اصول خود وضع کرنے کی کھلی چھٹی دے سکتا ہے۔ اس کا اسلوب یہ ہے کہ ایک خاص قوم کو تربیت دے کر اسے عالمگیر شریعت کی بنا پر تشکیل میں مرکزی حیثیت سے استعمال کرتا ہے۔ ایسا کرتے ہوئے وہ ان اصولوں پر زور دیتا ہے، جو ساری نسل انسانی کی معاشرتی زندگی میں کارفرما ہیں۔ اور ان کو پیش نظر قوم کے واقعات پر اس قوم کی مخصوص عادات کی روشنی میں منطبق کرتا ہے۔ اس اطلاق سے پیدا شدہ شرعی احکام ایک لحاظ سے خاص اس قوم سے متعلق ہوتے ہیں (مثلاً سزائے جرم سے متعلق) اور چونکہ ان کی تعمیل و پابندی بجائے خود ایک مقصد نہیں ہے اس لیے آنے والی نسلوں پر سختی کے ساتھ اس کا نفاذ نہیں ہو سکتا۔

اقبال غالباً یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حدود و تعزیرات بھی عربوں کے رسم و رواج (usages) پر مبنی ہیں، لہٰذا بعد کی نسلوں میں انھیں من و عن نافذ نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کے استدلال کی بنیاد شاہ ولی اللہؒ کا اقتباس ہے جسے علامہ شبلیؒ نے الکلام میں درج کیا ہے۔ علامہ اقبال نے اپنے بیان میں شاہ صاحبؒ کی عبارت کا حوالہ دیا ہے اور یہ واضح کیا ہے کہ وہ خلاصہ بیان کر رہے ہیں۔

شیخ سعید نے حواشی میں حجۃ اللہ کا پورا اقتباس دیا ہے[۴۳] لیکن جیسا کہ سہیل عمر نے وضاحت کے ساتھ لکھا ہے کہ حضرت علامہ کے پیش نظر جو اقتباس تھا وہ الکلام میں نقل کردہ ہے۔ جناب سہیل عمر[۴۴] نے حجة الله البالغه کی اصل عبارت اور الکلام میں نقل کردہ اقتباس کا تقابلی جائزہ پیش کرتے ہوئے درست طور پر یہ بات کہی ہے کہ علامہ شبلیؒ نے شاہ صاحبؒ کی عبارت میں تصرف کر کے اپنے پسندیدہ نتائج نکالے ہیں۔ جناب سہیل عمر حاشیے میں لکھتے ہیں:

گمان یہ گزرتا ہے کہ شاید اس وقت تک علامہ نے حجة الله البالغه کی اصل عبارت ملاحظہ نہ کی تھی ورنہ شبلی کے فراہم کردہ اقتباس پر انحصار کرنے اور اس کے خلاصہ افکار کو قبول کرنے کی وجہ سمجھ نہیں آتی۔[۴۵] علامہ شبلیؒ نے نہ صرف عبارت میں تصرف کیا ہے بلکہ اقتباس نقل کرنے

سے پہلے تمہیدی بیان میں اپنا مدعا بیان کیا ہے، جسے اقبال نے پیش نظر رکھا ہوگا۔ وہ لکھتے ہیں:

اوپر بیان ہو چکا ہے کہ پیغمبر جس قوم میں مبعوث ہوتا ہے، اس کی شریعت میں اس قوم کی عادات اور خصوصیات کا خاص طریقہ پر لحاظ ہوتا ہے، لیکن جو پیغمبر تمام عالم کے لیے مبعوث ہو، اس کے طریقہ تعلیم میں یہ اصول نہیں چل سکتا، کیوں کہ وہ تمام دنیا کی قوموں کے لیے الگ الگ شریعتیں بنا سکتا ہے نہ تمام قوموں کی عادات وخصوصیتیں باہم متفق ہوسکتی ہے۔ اس لیے وہ پہلے اپنی قوم کی تعلیم و تلقین شروع کرتا ہے اوران کو محاسن اخلاق کا نمونہ بناتا ہے۔ یہ قوم اس کے اعضا و جوارح کا کام دیتی ہے اوراس کے نمونے پر وہ اپنی تلقین کا دائرہ وسیع کرتا جاتا ہے۔ اس کی شریعت میں اگر چہ زیادہ تر وہ قواعد کلیہ اوراصول عام ہوتے ہیں جو تقریباً تمام دنیا کی قوموں میں مشترک ہوتے ہیں تاہم خاص اس قوم کی عادات اور خصوصیات کا لحاظ زیادہ ہوتا ہے لیکن جو احکام ان عادات اور حالات کی بنا پر ہوتے ہیں ان کی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی اور نہ ان پر چنداں زور دیا جاتا ہے۔[۴۶]

اس کے بعد وہ لکھتے ہیں کہ اس اصول کو شاہ ولی اللہ صاحب نے حجة الله البالغه (صفحہ ۱۲۳) میں نہایت تفصیل سے لکھا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

وهذا الامام الذی یجمع الامم علی ملة واحدة یحتاج الی اصول اخری غیرالاصول المذکورة فیما سبق منها ان یدعوا قوما الی السنة الراشدة و یزکیهم و یصلح شانهم ثم یتخذهم بمنزلة جوارحه. وذالك لان هذا الامام نفسه لا یتاتی منه مجاهدة امم غیر محصورة واذا کان کذلك وجب ان یکون مادة شریعته ما وهو بمنزلة المذهب الطبعی لاهل الاقالیم الصالحة عربهم و عجمهم ثم ما عنه قومه من العلم والارتفاقات و یراعی فیه حالهم اکثر من غیرهم ثم یحمل الناس جمیعا علی اتباع تلك الشریعة لانه لا سبیل الی ان یفوض الامر الی کل قوم او الی ائمة کل عصر اذ لا یحصل منه فائده التشریع اصلا ولا الی ان ینظر ما عند کل قوم ولیمارس کلاً منهم فی جعل لکل شریعة فلا احسن ولا ایسر من ان یعتبر فی الشعائر والحدود والارتفاقات عادة قومه للمبعوث فیهم ولا یضیق کل التضیيق علی الاخرین الذین یاتون بعد.[۴۷]

یہ امام جو تمام قوموں کو ایک مذہب پر لانا چاہتا ہے اس کو اور چند اصول کی جو اصول مذکورہ بالا کے علاوہ ہیں، حاجت پڑتی ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ایک قوم کو راہِ راست پر بلاتا ہے اس کی اصلاح کرتا ہے، اس کو پاک بنا دیتا ہے، پھر اس کو اپنا دست و بازو قرار دیتا ہے۔ یہ اس لیے کہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ یہ امام تمام دنیا کی قوموں کی اصلاح میں جان کھپائے، اس لیے ضرور ہوا کہ اس کی

شریعت کی اصل بنیاد تو وہ ہو جو تمام عرب وعجم کا فطری مذہب ہو، اس کے ساتھ خاص اس کی قوم کے عادات اور مسلمات کے اصول بھی لیے جائیں اور ان کے حالات کا لحاظ بہ نسبت اور قوموں کے زیادہ تر کیا جائے۔ پھر تمام لوگوں کو اس شریعت کی پیروی کی تکلیف دی جائے کیوں کہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ہر قوم یا ہر زمانہ کے پیشوائے قوم کو اجازت دے دی جائے کہ وہ اپنی شریعت آپ بنالیں ورنہ تشریع محض بے فائدہ ہوگی، نہ ہو ہو سکتا کہ ہر قوم کی عادت اور خصوصیات کا تجسس کیا جائے اور ہر ایک کے لیے الگ الگ شریعت بنائی جائے، اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان کوئی اور طریقہ نہیں کہ شعائر، تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کی عادات کا لحاظ کیا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے۔ اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے۔

اس اقتباس سے نتیجہ نکالتے ہوئے علامہ شبلیؒ رقم طراز ہیں:

اس اصول سے یہ ظاہر ہوگا کہ شریعت اسلامی میں چوری، زنا، قتل وغیرہ جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عرب کی رسم ورواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان سزاؤں کا بعینھا اور بخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے۔[48]

علامہ شبلی کا یہ بیان شاہ ولی اللہؒ کی مراد و منشا کی ایک ایسی تعبیر ہے جسے علامہ شبلی کی ذاتی رائے اور شخصی تعبیر ہی کہا جا سکتا ہے۔ شاہ صاحبؒ شاید ہی یہ چاہتے ہوں گے۔ یہی وجہ ہے کہ سید سلیمان ندویؒ نے اس پر حاشیہ لکھتے ہوئے کہا ہے:

مصنف نے شاہ صاحب کے مقصود میں بڑی وسعت پیدا کر دی ہے۔ چوری، زنا اور قتل کی جو سزائیں ہیں وہ قرآن پاک کے منصوص احکام ہیں جن میں تغیر نہیں ہو سکتا۔ مقصود تعزیرات میں سے ہے جو امام کی رائے کے سپرد ہیں جیسے یہ کہ شرابی کی سزا یا اور دوسرے غیر منصوص انتظامی احکام، جیسے وزرا کا تقرر، امرا کا نصب اور جنگ کے سامان واسلحہ اور طریقے وغیرہ۔ دوسرے سیاسی وانتظامی مسائل جن میں عربی خصائل و دستور کی پابندی کی ضرورت نہیں۔[49]

کچھ لوگوں نے علامہ اقبال کے بیان کو بنیاد بناتے ہوئے عقائد وعبادات کے سوا پوری شریعت پر ہاتھ صاف کر دیا ہے۔ اسے عرب کے رسم ورواج پر مبنی قرار دے کر حضور کے عہد کے ساتھ مخصوص کر دیا اور جدید دور میں اسے مسلمانوں کی اجتماعی زندگی سے غیر متعلق کر دیا۔ اصول تغیر کو بڑھا چڑھا کر اس طرح پیش کیا کہ اسلام کی معاشرتی زندگی سے غیر متعلق کر دیا۔ اصول تغیر کو بڑھا چڑھا کر اس طرح پیش کیا کہ اسلام کی معاشرتی زندگی کے استحکام اور قانونی و فقہی

عمارت کی بنیادیں اکھیڑ دیں۔ چونکہ مقصود مغربی طرز معاشرت اور مغرب کے قانونی و معاشی نظام کو رائج و مستحکم کرنا ہے اس لیے اسلام کے نظام اجتماعی کی جڑوں پر کلہاڑا چلانا ضروری ٹھہرا۔ افسوس اس بات کا ہے کہ یہ سب کچھ اقبال کے حوالے سے کیا جا رہا ہے جو تہذیب اسلامی کے احیا کا علمبردار ہے۔ چونکہ اقبال نے اپنے استدلال کی بنیاد علامہ شبلی کے نقل کردہ اقتباس اور اس کی تعبیر پر رکھی ہے اس لیے اس سے یہ مفہوم نکلا کہ اسلام کی متعین کردہ حدود قابل ترمیم و تنسیخ ہیں۔ اقبال کے سامنے اگر شاہ صاحبؒ کا متن ہوتا تو وہ اظہار کا یہ اسلوب اختیار نہ کرتے۔ ہم ذیل میں شاہ ولی اللہؒ کا اقتباس ان کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ سے نقل کرتے ہیں جس میں انھوں نے ایک ایسے دین کی ضرورت پر بات کی ہے جو دوسرے ادیان کو منسوخ کرنے والا ہے۔ ان حضرات کی دیدہ دلیری ملاحظہ ہو کہ اسی عبارت سے وہ اسلامی احکام کی تنسیخ و ترمیم کشید کر رہے ہیں۔ شاہ صاحبؒ نے وضاحت کے ساتھ لکھا ہے کہ نبی ایسا دین پیش کرنے کے لیے اس طرح کی بنیادیں فراہم کرتا ہے جو اس کی اقدار اور اس کے احکام کو ابدیت عطا کرتے ہیں۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں:

استقرئ المال الموجودة على وجه الارض، هل ترى من تفاوت عما اخبرتك فى الابواب السابقة؟ كلا والله، بل الملل كلها لا تخلو من اعتقاد صدق صاحب الملة و تعظيمه، وانه كامل منقطع النظير لما رأوا منه من الاستقامة فى الطاعات او ظهور الخوارق و استجابة الدعوات، ومن الحدود والشرائع والمزاجر مما لا تنتظم الملة بغيرها۔ ثم بعد ذلك امور تفيد الاستطاعة الميسرة مما ذكرنا ومما يضاهيه، ولكل قوم سنة و شريعة يتبع فيها عادة اوائلهم، ويختار فيها سيرة حملة الملة وائمتها، ثم احكم بنيانها، و شدد اركانها حتى صار اهلها ينصرونها، ويتماضلون دونها، ويبذلون الاموال والمهج لاجلها، وما ذلك الا لتدبيرات محكمة و مصالح متقنة لا تبلغها نفوس العامة۔ ولما انفرز كل قوم بملة، وانتحلوا سننا وطرائق، ونافحوا دونها بالسنتهم، وقاتلوا عليها باسنتهم، و وقع فيهم الجور، اما لقيام من لا يستحق اقامة الملة بها، او لاختلاط الشرائع الابتداعية، ودسها فيها، او لتهاون حملة الملة، فاهملوا كثيراً مما ينبغى فلم تبق الا دمنة لم تتكلم من ام أوفى، ولامت كل ملة اختها، وانكرت عليها، و قاتلتها، واختفى الحق۔ مست الحاجة الى امام راشد يعامل مع الملل معاملة الخليفة الراشد مع الملوك الجائرة۔ ولك عبرة فيما ذكره، ناقل كتاب الكلية والدمنة من الهندية الى الفارسية من اختلاط الملل، وانه اراد ان يتحقق الصواب فلم يقدر الا على شيء يسير، وفيما ذكره اهل

التاريخ من حال الجاهلية و اضطراب اديانهم۔

وهذا الامام الذى يجمع الامم على ملة واحدة يحتاج الى اصول اخرى غير الاصول المذكورة فيما سبق۔

منها ان يدعو قوما الى السنة الراشدة، ويزكيهم، و يصلح شانهم، ثم يتخذهم بمنزلة جوارحه، فيجاهد اهل الارض، و يفرقهم فى الآفاق، وهو قوله تعالىٰ: (كنتم خير امة اخرجت للناس)۔[٥٠]

وذلك لان هذا الامام نفسه لا يتاتى منه مجاهدة امم غيرمحصورة، واذا كان كذلك وجب ان تكون مادة شريعته ما هو بمنزلة المذهب الطبيعى لاهل الاقاليم الصالحة عربهم وعجمهم، ثم ما عند قومه من العلم والارتفاقات، و يراعى فيه حالهم اكثر من غيرهم، ثم يحمل الناس جميعا على اتباع تلك الشريعة لانه لا سبيل الى ان يفوض الامر الى كل قوم او الى ائمة كل عصر، اذ لا يحصل منه فائدة التشريع اصلا، ولا الى ان ينظر ما عند كل قوم، و يمارس كلا منهم، فيجعل لكل شريعه، إذا الاحاطة بعاداتهم و ما عندهم على اختلاف بلدانهم و تباين اديانهم كالممتنع، وقد عجز جمهور الرواة عن رواية شريعة واحدة، فما ظنك بشرائع مختلفة، والاكثر انه لا يكون انقياد الاخرين الا بعد عدد و مدد لا يطول عمر النبى اليها، كما وقع فى الشرائع الموجودة الآن فان اليهود والنصارى والمسلمين ما آمن من اوئلهم الا جمع، ثم اصبحوا ظاهرين بعد ذلك فلا احسن ولا ايسر من ان يعتبر فى الشعائر والحدود والارتفاقات عادة قومه المبعوث فيهم، ولا يضيق كل التضييق على الآخرين الذين ياتون بعد، و يبقى عليهم فى الجملة، والاولون بتسير لهم الاخذ بتلك الشريعة بشهادة قلوبهم و عاداتهم، والآخرون يتيسر لهم ذلك بالرغبة فى سير ائمة الملة و الخلفاء، فانها كالامر الطبيعى لكل قوم فى كل عصر قديما او حديثا۔[٥١]

ایک ایسے مذہب کی ضرورت جو اور مذاہب کا ناسخ ہو۔[٥٢]

جتنے مذاہب روئے زمین پر موجود ہیں سب کی چھان بین کرو۔ ابواب سابق میں ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے اس کے خلاف نہ ہوگا کوئی ایسا منصب نہ ہوگا جس میں بانی مذہب کی صداقت کا اعتقاد اور اس کی تعظیم دل میں نہ ہو اس کی نسبت سب کا یہی اعتقاد ہوتا ہے کہ وہ بڑا کامل اور بے نظیر ہوتا ہے۔ اس اعتقاد کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ عبادت میں لوگ اس کے استقلال کو دیکھتے ہیں۔ خلافِ معمول اموراس سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اس کی دعائیں مقبول ہوتی ہیں

اورایسے ہی مذہب میں ایک حصہ حدود اور شرائع اور تعزیرات کا ہوتا ہے جن کے بغیر مذہب کا انتظام نہیں ہوسکتا۔ ان کے بعد مذکورہ بالا امور میں آسانیاں بھی ہوتی ہیں۔

ہر ایک قوم کا ایک طریقہ اور خاص شریعت ہوتی ہے جس میں وہ اپنے بزرگوں کے عادات کا اتباع کرتے ہیں۔ اپنے ائمہ دین اور حاملین مذہب کی روش کو پسند کرتے ہیں۔ اس لیے اس مذہب کی بنیادیں نہایت مستحکم ہو جاتی ہیں۔ حتیٰ کہ اس مذہب کے پیرو اس کے لیے پشت و پناہ ہو جاتے ہیں۔ اُس کی حمایت میں جنگ آزمائیاں کرتے ہیں۔ اپنی جانوں اور مالوں کو اس پر قربان کرتے ہیں۔ یہ جانبازیاں نہایت مضبوط، تدابیر اور پختہ مصلحتوں کی وجہ سے ہوا کرتی ہیں۔ عوام لوگ ان کے نتائج کو نہیں سمجھ سکتے اور جب ہر ایک فرقہ کا مذہب علیحدہ قرار پایا جاتا ہے۔ ان کے طریقے معین ہو جاتے ہیں اور زبان سے سنان سے وہ ان کے حامی بنتے ہیں اور ان میں اس وجہ سے ایک نزاستی اور بے اعتدالی پیدا ہو جاتی ہے کہ جو شخص مذہب قائم کرنے کے قابل نہیں ہوتا وہ اس کے سربراہ کار ہو جاتا ہے۔ یا نئے نئے طریقے اس میں خلط ملط ہو جاتے ہیں یا حاملین دین اشاعت مذہب میں سست ہو جاتے ہیں تو ان اسباب سے وہ لوگ مذہب کے اکثر معتبر اور مناسب حصہ کو چھوڑ بیٹھتے ہیں:

فلم تبق الادمنة لم تتکلم من ام اوفی۔

صرف نشانات ہی نشانات ہیں جو ام اوفی کا کچھ حال نہیں بتاتے۔

اس وقت میں ایک مذہب والے اپنے مخالف مذہب کو برا بھلا کہتے ہیں اس کا انکار کرتے ہیں، اس سے قتل وقتال کرتے ہیں، تب ایک ایسے کامل راہ نما اور امام کی ضرورت ہوتی ہے جو تمام مذاہب سے ایسا ہی معاملہ کرے جیسا کہ کج رو بادشاہوں سے خلیفہ معاملہ کرتا ہے۔ اس کے متعلق تمام مذاہب کے خلط ملط ہونے کا قصہ دیکھو جس کو کتاب کلیلہ و دمنہ کے مترجم نے ذکر کیا ہے۔ مترجم نے قصد کیا تھا کہ ٹھیک بات کا اندازہ کرے لیکن کچھ تھوڑا سا وہ اندازہ کر سکا۔ ایسا ہی مورخین نے زمانہ جاہلیت کے حالات اور ان کے مذاہب کی ابتری بیان کی ہے۔

اس امام کو جو تمام فرقوں کو ایک مذہب پر جمع کرنا چاہتا ہے۔ علاوہ اصولِ امامت مذکورہ کے اور اصول کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔ یہ کہ وہ ایک حصہ کی پسندیدہ طریقہ کی طرف دعوت کرے۔ ان کے نفوس کا تزکیہ کرے ان کی حالت کو درست بنائے، پھر ان کو اپنے اعضاء بنائے۔ ان کو اپنے ساتھ لے کر تمام لوگوں سے جنگ کرے اور ان کی طاقتوں کو آفاقِ عالم میں

متفرق کر دے۔ خدا تعالیٰ فرماتا ہے تم بہترین امت ہو جو لوگوں کی تکمیل کے لیے پیدا کیے گئے:

کنتم خیر امۃ اخرجت للناس۔

اس لیے کہ وہ خود تنہا بے تعداد فرقوں سے جہاد نہیں کر سکتا۔ اس واسطے ضرورت ہے کہ اس کی شریعت کا مادہ وہی ہو جو تمام معتدل اقالیم کے باشندوں کے لیے بمنزلہ قدرتی طریقہ کے ہے۔ پھر امام کو ان علوم و تدابیر پر نظر کرنی چاہیے جو اس قوم میں رائج ہوں۔ اوروں کی نسبت اپنی قوم کی مراعات حالات زیادہ کرنی چاہیے۔ جب اس قوم کی شریعت مقرر ہو جائے تو تمام لوگوں کو اس کی پیروی پر آمادہ کرے۔ اس کا موقع نہیں ہوا کرتا کہ ہر ایک قوم کی حالت اسی کو مفوض کر دی جائے یا ہر ایک زمانہ کے اماموں پر اس کو چھوڑ دیں۔ اس سے شریعت مقررہ بے سود ہو جاتی ہے اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ امام ہر ایک قوم کے علوم کا اندازہ کر کے ہر ایک کے لیے جدا شریعت قرار دے۔ سب کی عادات اور ان کی تمام ذاتی امور کا احاطہ کرنا، حالانکہ ان کے شہر اور مذہب مختلف ہوتے ہیں، ناممکن نہیں ہے کہ امام ہر ایک قوم کے علوم کا اندازہ کر کے ہر ایک کے لیے جدا شریعت قرار دے۔ سب کی عادات اور ان کی تمام ذاتی امور کا احاطہ کرنا۔ حالانکہ ان کے شہر اور مذہب مختلف ہوتے ہیں۔ ناممکن کے درجہ میں ہے اور جب ایک شریعت کے نقل کرنے میں تمام ناقلین کو عاجزی پیش آتی ہے تو مختلف شرائع کے نسبت تم کیا خیال کر سکتے ہو اور نیز اکثر یہ بھی ہوا کرتا ہے کہ مدت دراز کے بعد اور فرقے مطیع ہوا کرتے ہیں جس کے لیے نبی کی عمر وفا نہیں کیا کرتی۔ موجودہ شرائع میں ہی دیکھ لو۔ یہود و نصاریٰ اور مسلمانوں میں سے اولاً معدودے چند ہی ایمان لائے تھے۔ پھر ان کو غلبہ حاصل ہو گیا تھا تو اس سے زیادہ عمدہ اور آسان طریقہ نہیں ہے کہ شعائر، حدود اور تدابیر میں اپنی ہی قوم کا لحاظ کرے۔ جن کی طرف وہ مبعوث ہوا ہے اور آئندہ فرقوں کے لیے بھی یہ امور باعث تنگی نہ ہوں۔ ان پر اس کو نظر ترحم چاہیے۔ اگلے لوگ تو اپنی دلی شہادت اور اپنے عادات کی راہ نمائی سے اس شریعت کو اختیار کرتے ہیں اور پچھلے لوگ اس مذہب کے ائمہ اور خلفا کی سیرتوں کو مرغوب جان کر اتباع کیا کرتے ہیں۔ نیز ہر زمانہ میں قدیماً وحدیثاً ہر ایک قوم کا یہی شیوہ ہو گیا ہے۔ ۵۳

خط کشیدہ الفاظ پر غور کریں تو واضح ہوتا ہے کہ مقامی عادات و رسوم کا لحاظ رکھنے کا یہ مطلب نہیں کہ جب ضرورت پڑے اس کو بدل دیا جائے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو اولین مخاطبین ہیں، ان کے لیے آسانی پیدا کی جائے۔ یہ لوگ ان رسوم و عادات سے مانوس ہونے

کی وجہ سے بآسانی اختیار کریں گے اور بعد میں آنے والے ائمہ وخلفا کی سیرتوں کے استحکام کی وجہ سے اتباع کریں گے کیوں کہ انھیں ان پر اعتماد ہوگا۔ اس اقتباس سے ترمیم و تنسیخ کی اجازت نکالنا تحریف کے کمالات میں سے ہے۔

اس اقتباس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ بعد میں آنے والے لوگ اس میں اس لیے تبدیلی کر سکیں گے کہ اس کی تشکیل میں اس قوم کے رسوم و رواج کو اساس کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ جن میں نبی مبعوث ہوا ہے۔ علامہ شبلیؒ نے جو نتیجہ نکالا ہے وہ ان کا خود ساختہ ہے اور علامہ اقبالؒ نے ان پر اعتماد کر کے استدلال کی جو عمارت کھڑی کی ہے وہ محل نظر ہے۔ تمدنی مظاہر میں اور بعض دیگر امور میں جہاں قرآن و حدیث کی نصوص موجود یا واضح نہیں ہیں وہاں اجتہاد مطلق کے امکانات ہو سکتے ہیں لیکن جہاں قرآن کی نصوص اور پیغمبرؐ کے واضح ارشادات موجود ہیں وہاں ایک غیر معصوم صاحب علم کا اجتہاد مطلق کیا برآمد کرے گا؟ شاہ صاحبؒ نے حدود کا جو لفظ استعمال کیا ہے وہ قانونی مفہوم میں حدود نہیں ہیں بلکہ اس سے مراد مطلق احکام اسلامی ہیں۔ ساری خرابی علامہ شبلیؒ کے اس نوٹ سے پیدا ہوئی جو انھوں نے اقتباس کے بعد دیا ہے۔ اس نوٹ میں انھوں نے سزاؤں کی بعینہا اور بخصوصہا کی شرائط سے مقید کر کے ان کا پابند رہنا معرض سوال میں رکھا ہے۔ یہ سوالیہ عبارت علامہ شبلیؒ کے یقینی موقف کو ثابت نہیں کرتی لیکن ان سزاؤں کی ابدی حیثیت کو تسلیم کرنے پر تذبذب کا پتہ دیتی ہے۔ اجتہاد مطلق کا دعویٰ کرنے والے ان دانشوروں نے حدیث پر ہاتھ صاف کرنے کا فیصلہ اس لیے کیا کہ حدیث ان کی من مانی تاویلات کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ شاہ ولی اللہؒ کے وہم و گمان میں بھی نہ ہوگا کہ ان کے نظریہ (نبیؐ نے عرب رسوم و رواج کو تمدنی امور میں بنیادی لوازمہ کے طور پر استعمال کیا) کو حدود اللہ کی تنسیخ اور اسلامی اقدار کو جدیدیت کے تقاضوں کے مطابق تبدیل کرنے کے لیے استعمال کیا جائے گا۔ حجة الله البالغه کو تھوڑا بہت پڑھنے والے بھی جانتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ نہ صرف یہ کہ اسلامی احکام و اقدار کی ابدیت کے قائل ہیں بلکہ غلبہ اسلام کے بھی داعی ہیں جو بعض حضرات کے نزدیک ناپسندیدہ رجحان ہے۔ اسی فصل میں وہ لکھتے ہیں:

> امام کا یہ فرض بھی ہونا چاہیے کہ وہ اپنے مذہب کو سب مذاہب پر غالب کرے۔ کسی شخص کو ایسا نہ چھوڑے جس پر دین غالب نہ ہو جائے، خواہ اس میں کسی کی عزت ہو یا ذلت۔[۵۴]

اس کے بعد وہ ایک باب باندھتے ہیں جس کا عنوان ہے: "باب احکام الدین من التحریف"۔

مولانا حقانی اس نے اس کا ترجمہ ان الفاظ میں کیا ہے:

مذہب کو اس طرح پختہ کرنا کہ اس میں تحریف اور ردو بدل نہ ہو سکے۔[۵۵]

مولانا خلیل احمد کا ترجمہ بھی مولانا حقانی کے ترجمہ کی طرح انھی الفاظ میں ہے۔[۵۶] اس باب میں مذہب کی پختگی کے ساتھ تحریف کے اسباب کا بھی ذکر کرتے ہیں اور دلچسپ بات یہ ہے کہ وہ اصول استحسان کو بھی تحریف کا ایک سبب سمجھتے ہیں[۵۷] اس بات کا آغاز کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اس شخص کو جس کے ہاتھ میں نہایت بڑا انتظام ہو اور وہ خدا کی جانب سے ایک ایسا مذہب لایا ہو جو تمام مذاہب کا ناسخ ہو نہایت ضروری ہے کہ وہ اپنے مذہب کو اس طرح پختہ کرے کہ کسی قسم کی تحریف کا وہاں تک گزر نہ ہو سکے۔ ایسے مذہب میں متفرق جماعتیں شامل ہوتی ہیں۔ ان کی استعدادیں اور اغراض مختلف ہوا کرتی ہیں، اس لیے وہ لوگ ہوائے نفس یا اس مذہب میں متفرق مذہب کی الفت سے جس میں وہ پہلے رہ چکے ہیں، اپنے فہم کی کوتاہی سے کسی شے کو وہ سمجھ لیتے ہیں اور اس کی اکثر مصلحتیں ان کو معلوم نہیں ہوتیں۔ مذہب کے منصوص مسائل میں فروگزاشت کرتے ہیں یا جو چیزیں اس مذہب میں شامل نہیں ہوتیں ان کو مندرج کر دیا کرتے ہیں، اس لیے اس مذہب میں خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ گزشتہ مذاہب کا یہی حال ہوا۔ چونکہ خرابیوں کے طریقے بتمامہا معلوم نہیں ہو سکتے اور حصر میں نہیں آ سکتے اور ان کی تعیین نہیں ہو سکتی۔

وما یدرك كله لا يترك له[۵۸] یہ ضرور ہے کہ اجمالی طور تحریف کے اسباب[۵۹] سے ان کو خوب متنبہ کر دے۔ ان مسائل کو متعین کر دے جو ظن وتخمین سے ایسی ابتری کے باعث ہوتے ہیں یا ان میں سستی اور تحریف کرنا لوگوں میں ایک استمراری بیماری ہوا کرتی ہے۔ ایسے ایسے راستوں کو نہایت اہتمام سے بند کر دینا چاہیے۔[۶۰]

شاہ صاحب نے تحریف کے ایک سبب کی وضاحت کرتے ہوئے حضور اکرم ﷺ کی ایک حدیث نقل کی ہے جو ہمارے حالات پر منطبق ہوتی ہے۔ لکھتے ہیں:

وقوله ﷺ لما وقعت بنو اسرائيل فى المعاصى نهتهم علماء هم فلم ينتهوا فجالسوهم فى مجالسهم و آكلوهم و شاربوهم فضرب الله قلوب بعضهم ببعض ولعنهم على لسان داود وعيسى ابن مريم بما عصوا و كانوا يعتدون۔[۶۱]

آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: جب بنی اسرائیل گناہوں میں مبتلا ہو گئے تو علما نے ان کو روکا لیکن وہ باز نہ آئے۔ تب علما ان کی مجلسوں میں شریک ہوئے اور ان کے ہم پیالہ وہم نوالہ ہو گئے، تب وہ خلط ملط ہو گئے۔ داؤد و عیسیٰ علیہما السلام کی زبان سے اللہ نے ان پر لعنت ظاہر کی۔[۶۲]

حجۃ اللہ کے اقتباس سے سزاؤں میں ترمیم و تنسیخ کا جو نتیجہ نکالا گیا ہے، وہ شاہ ولی اللہؒ کے عمومی رجحان کے بھی خلاف ہے۔ شاہ صاحبؒ اس بات کے قائل ہیں کہ حضور اکرم ﷺ کے عہد میں قرآن وارشاد رسول سے جو سزائیں متعین تھیں، وہ ہمیشہ کے لیے باقی رہیں گی۔ حدود کے باب میں شاہ صاحبؒ نے ان کی حکمتوں پر مفصل بحث کی ہے۔ یہ بیان اردو ترجمہ میں ۵۲۸۔۵۴۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ باب کا آغاز ان الفاظ سے ہوتا ہے:

جاننا چاہیے کہ بعض معاصی میں خدا تعالیٰ نے حد مقرر فرمائی ہے وہ ایسے معاصی ہیں جن میں فساد کی کئی صورتیں پائی جاتی ہیں۔[۶۳] پھر وہ مختلف معاصی کا ذکر کرتے ہیں اور پھر فرماتے ہیں:
اور معلوم کرو کہ شرائع سابقہ میں قتل کی سزا قصاص اور زنا کی سنگسار کرنا اور سرقہ میں عضو کاٹنا تھی۔ پس یہ سزائیں شرائع سماویہ میں متوارث چلی آتی ہیں اور تمام انبیاء اور ان کی امتیں اس پر متفق تھیں تو ضرور ہوا کہ ان کو خوب مضبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی انھیں ترک نہ کرنا چاہیے۔ مگر شریعت مصطفویہؐ نے اس میں ایک اور قسم کا تصرف کیا ہے اور ہر ایک کی سزا کی دو قسمیں کی ہیں۔ ایک تو بڑی بھاری سزا ہے کہ اس سے زیادہ اور متصور نہیں اور یہ سزا وہاں دینی چاہیے جہاں گناہ بھی بڑا بھاری ہو اور دوسری وہ ہے جو پہلی سے کم ہے اور یہ وہاں ہوگی جہاں معصیت بھی پہلی معصیت سے کم ہوگی۔ پس قتل کی سزا قصاص اور دیت ہے اور اس کی دلیل یہ آیت ہے: ذلك تخفيف من ربكم[۶۴] کہ اس میں تمھارے پروردگار کی طرف سے تخفیف ہے۔
ابن عباس فرماتے ہیں کہ اہل جاہلیت میں قتل کی سزا صرف قصاص تھی نہ دیت اور زنا میں کوڑے مارنا تھا اور یہودیوں کی جب شوکت جاتی رہی اور سنگساری پر ان کا بس نہ چلا تو انھوں نے تحبیہ اور تحمیم کرنا ایجاد کیا۔ تحبیہ کے معنی یہ ہیں کہ زانی اور زانیہ کو گدھے پر الٹا سوار کرا کے لوگوں کے سامنے پھرائیں۔ تحمیم منہ کالا کرنے کو کہتے ہیں تو اس میں شرائع سابقہ کی تحریف ہوئی مگر ہمارے ہاں دونوں شرائع کا لحاظ کیا گیا۔ شرائع سماویہ وابتداعیہ کا اور اس میں ہمارے لیے نہایت رحم ہے اور سرقہ میں عذاب دینا اور اس سے دوچند تاوان لینا چاہیے، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے نیز اس شریعت میں ظلم کے چند اقسام کو مثل قذف اور شراب خمر کو اضافہ کیا اور ان کے لیے بھی حد مقرر کی کیوں کہ یہ بھی بمنزلہ انھی معاصی کے ہیں اور رہزنی کی سزا زیادہ مقرر کی۔[۶۵]

شاہ ولی اللہؒ نے یہاں حدود کی حکمتیں اور مصلحتیں بیان کی ہیں اور یہ ثابت کیا کہ اسلامی سزاؤں میں رحمت کا پہلو ہے۔ وہ سابقہ شرائع سے اور جاہلیت کے تعامل کا مقابلہ کر کے ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں کہ اسلام نے جو سزائیں متعارف کرائیں ان میں تخفیف ورحمت کا ایک پہلو ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ بعد میں آنے والے لوگ تخفیف کے اصول کے تحت ان

میں ترمیم و تنسیخ کرسکیں گے کسی طرح بھی درست نہیں ہے۔ شاہ صاحبؒ کے مطابق سزاؤں کو تبدیل کرکے ہلکی سزائیں مقرر کرنا دین میں تحریف ہے، الا یہ کہ حد قائم کرنے سے مطلوبہ تعذیب سے بات بڑھ جائے مثلاً کوئی شخص حد کا متحمل نہیں تو کیا اسے چھوڑ دیا جائے گا۔ شاہ صاحبؒ نے وہ واقعہ نقل کیا ہے جس میں رسول خدا ﷺ اس شخص کے باب میں جو پیدائشی طور پر نحیف الجثۃ ہو اور زنا کرے، فرمایا:

خذوا له عثكالاً فيه مائة شمراخ فاضربوا به ضربة۔

''اس کے لیے ایک بڑی سی ڈالی ہو جس میں ایک سو ٹہنیاں ہوں لے کر ایک مرتبہ مار دو۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں:

معلوم کرو کہ جو کوئی ضعیف الجثۃ ہونے کے سبب سے اتنی طاقت نہیں رکھتا کہ اس پر حد قائم کی جائے، اگر ایسے شخص سے بالکل باز پرس نہ کی جائے تو حدود کے استحکام میں نقص لازم آتا ہے کہ شرائع لازمی جن کو اللہ تعالیٰ نے بمنزلہ خلقی امور کے مقرر کیا ہے، ان کی شان سے یہ بات ہے کہ وہ مؤثر بالخاصیت کی طرح سمجھی جائیں اور لوگ نہایت مضبوطی سے ان کو مانیں اور نیز جس چیز میں تھوڑی سی تکلیف اور آسانی ہے اس کے چھوڑنے کی ضرورت نہیں۔[۶۶]

رسول اکرم ﷺ نے جو تخفیف فرمائی وہ پیغمبرانہ اجتہاد اور وحی الٰہی کی رہنمائی میں فرمائی، اس کی مماثل صورت میں اس کا اطلاق سنت نبویؐ کی متابعت میں آئے گا لیکن اجتہاد مطلق سے حدود اللہ میں ترمیم و تنسیخ تو نسخ دین میں شمار ہوگی۔

ان حضرات نے حدود اللہ میں ترمیم و تنسیخ کے لیے شاہ ولی اللہؒ کو جو بنیاد قرار دیا ہے وہ درست نہیں کیوں کہ شاہ صاحبؒ کے ہاں اس طرح کی کوئی چیز موجود نہیں۔ ہاں اقبال سے دلیل حاصل کرنا شاید ان کے لیے درست ہو کیوں کہ اقبال نے علامہ شبلیؒ کے خیالات کو ہی اپنے الفاظ میں دہرایا ہے اور علامہ شبلیؒ نے شاہ صاحبؒ کے غیر مکمل اقتباس سے اپنے مطلب کے نتائج نکالے ہیں۔

علامہ شبلیؒ کے نتائج تحریف پر مبنی ہیں لہٰذا علامہ اقبالؒ کا استدلال بھی ناقابل قبول ہے۔ جناب سہیل عمر کے بقول حضرت علامہ کے ہاں بے اطمینانی تو پائی جاتی تھی[۶۷] لیکن ہمیں کوئی ایسی شہادت نہیں ملتی، جس سے یہ ثابت ہو کہ انھوں نے اس سے رجوع کیا ہو یا اس کی کوئی تاویل پیش کی ہو۔ سید سلیمان ندوی کے نام خطوط میں کئی سوالات قرآنی احکام کی ابدیت، حضور اکرم ﷺ کے اجتہادات کی حیثیت اور صحابہ کرامؓ کے اختیارات اور فیصلوں کی نوعیت کے بارے میں ہیں۔ جن سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت علامہ کو علامہ شبلی کی تعبیر پر شک ہونے لگا تھا۔

سہیل عمر صاحب نے بعض امکانات کا تذکرہ کیا [۶۸] اور حقیقت یہ ہے کہ امکانات ہی ہیں کوئی حتمی نتیجہ نہیں۔ حضرت علامہ کو قانونی احادیث کے سلسلے میں جو عدم اطمینان تھا، وہ دور ہوا کہ نہیں ہمیں اس بارے میں کوئی حتمی بیان نہیں مل سکا۔ اس الجھاؤ میں عملاً ان حضرات کے موقف کو تقویت ملتی ہے کہ حدود کو حالات کے تقاضوں کے مطابق تبدیل کیا جا سکتا ہے یا ان کے نفاذ کے طریقوں کو بدلا جا سکتا ہے۔ جہاں تک امت کے اجتماعی ضمیر کا تعلق ہے تو وہ اس موقف کو کبھی قبول نہیں کرے گا، تاہم یہ کشمکش جاری رہے گی کیوں کہ عالم کفر اس کشمکش کو جاری رکھنے اور مسلمان معاشروں کے تضادات کو نمایاں کرنے میں دلچسپی رکھتا ہے۔

امام ابوحنیفہ کا حدیثوں سے کم اعتنا اور اصولِ استحسان پر اعتماد

امام ابوحنیفہؒ کا حدیث کے بارے میں رویہ کا تذکرہ کرتے ہوئے حضرت علامہؒ لکھتے ہیں:

It was perhaps in view of this that Abu Hanifah, who had a keen insight into the universal character of Islam, made practically no use of these traditions. The fact that he introduced the principle of Istihsan, i.e. juristic preference, which necessitates a careful study of actual condition in legal thinking, throws further light on the motives which determined his attitude towards this source of Muhammadan law. It is said that Abu Hanifah made no use of traditions because there were no regular collections in his days, as the collections of Abdal Malik and Zuhri were not less than thirty years before the death of Abu Hanifah. But even we suppose that these collections never reached him, or they did not contain traditions of legal import, Abu Hanifah, Malik and Ahmad ibn Hambal after him, could have easily made his own collection if he deemed such a thing necessary. On the whole then, the attitude of Abu Hanifah towards the traditions of a purely legal import is to my mind perfectly sound; and if a modern liberalism coniders it safer not to make any indiscriminate use of them as a source of law, it will be only following one of the greates exponents of Muhammadan Law in sunni Islam.[69]

شاید اسی خیال کے پیش نظر امام ابوحنیفہؒ نے جن پر اسلام کی عالمگیریت پوری طرح واضح تھی، عملی طور پر اس قسم کی احادیث سے کوئی کام نہیں لیا۔ یہ بات کہ انھوں نے استحسان یعنی قانون ترجیح کے اصول کو پیش کیا جس کی رو سے فقہ میں اصلی حالات وشرائط کا گہرا مطالعہ از بس ضروری ہے، ان محرکات کو اور بھی واضح کر دیتی ہے، جنھوں نے فقہی احادیث کے متعلق ان کے طرزِ عمل کو متعین کیا۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے احادیث سے محض اس لیے استفادہ نہیں کیا کہ ان کے زمانے میں کوئی باقاعدہ مجموعہ احادیث موجود نہ تھا۔ اول تو یہ بات ہی غلط ہے کہ

ان کے زمانے میں ایسا کوئی مجموعہ موجود ہی نہ تھا کیوں کہ ان کی وفات سے تیس برس پہلے عبدالملک[۱۰] اور زہری کے مجموعے مرتب ہو چکے تھے لیکن اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ یہ مجموعے ان تک نہیں پہنچے یا یہ کہ ان میں فقہی مفہوم کی احادیث نہیں تھیں، پھر بھی وہ اپنے متاخرین یعنی امام مالک اور امام احمد بن حنبل کی طرح بڑی آسانی کے ساتھ خود اس طرز کا مجموعہ مرتب کر سکتے تھے، بشرطیکہ وہ اس کو ضروری اور اہم تصور کرتے۔ میں سمجھتا ہوں کہ خالص فقہی مفہوم کی احادیث کے متعلق امام ابوحنیفہؒ کا نقطہ نگاہ مجموعی حیثیت سے درست ہے اور جدید وسیع النظری[۱۱] اگر قانونی مآخذ کی حیثیت میں ان کے بلا امتیاز استعمال کو غیر محفوظ سمجھتی ہے، تو ایسا کرنا سنی مذہب کے قانون محمدی کے ایک بزرگ ترین شارح کی پیروی ہوگی۔[۱۲]

امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں یہ خیال کہ انھوں نے احادیث سے اعتنا نہیں کیا درست نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ حدیث کی چھان پھٹک کا ایک معیار رکھتے تھے اور اسی کے مطابق فیصلہ کرتے۔ ان کے خلاف یہ بھی پروپیگنڈا ہے کہ انھیں صرف سترہ احادیث یاد تھیں۔ شیخ زاہد الکوثری، مولانا عبدالرشید نعمانی اور مولانا محمد علی کاندھلوی نے امام ابوحنیفہؒ کی حدیثی خدمات پر روشنی ڈالی ہے۔ افسوس ہے کہ یہ تحقیقات حضرت علامہ کے عہد میں موجود نہ تھیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی روایت کردہ احادیث کا مجموعہ مرتب ہوا۔ بقول مولانا عبدالرشید نعمانی آج امت کے پاس احادیث صحیحہ کی سب سے قدیم ترین کتاب کتاب الآثار ہی ہے۔[۱۳]

امام ابوحنیفہؒ کوفہ میں مسند عبداللہ بن مسعودؓ کے وارث تھے اور سنت رسول کی معرفت رکھتے تھے۔ آپ نے علم حدیث کی اہم خدمت یہ انجام دی کہ احادیث احکام میں سے صحیح اور معمول بہ روایات کا انتخاب کرکے ایک مستقل تصنیف میں ان کو ابواب فقہیہ پر مرتب کیا۔ امام ابوحنیفہؒ نے کتاب الآثار میں ترتیب وتبویب کا جو نمونہ قائم کیا وہ بعد میں آنے والے مصنفین کے لیے رہنمائی کا ذریعہ بنا۔ حافظ سیوطی لکھتے ہیں:

من مناقب ابی حنیفة التی انفرد بها انه اول من دوّن علم الشریعة و رتّبه ابوابا ثم تبعه مالك بن انس فی ترتیب الموطا ولم یسبق ابا حنیفة احد۔[۱۴]

امام ابوحنیفہ کے ان خصوصی مناقب میں سے کہ جن میں وہ منفرد ہیں ایک یہ بھی ہے کہ وہی پہلے شخص ہیں جنھوں نے علم شریعت کو مدون کیا اور اس کو ابواب میں مرتب کیا۔ پھر امام مالک بن انسؒ نے موطا کی ترتیب میں ان کی پیروی کی اور اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ پر کسی کو سبقت حاصل نہیں۔

قبولیت حدیث کے سلسلے میں احناف کے موقف کی خصوصی بات مرسل احادیث سے استدلال ہے۔ حدیث مرسل وہ روایت ہے جس کی سند میں صحابہ کا واسطہ موجود نہ ہو اور تابعی براہ راست رسول اکرم ﷺ سے روایت کرے۔ گویا ایک تابعی بھی جب قول رسول یا فعل رسول کو کسی صحابی کا حوالہ دیے بغیر بیان کرے تو وہ روایت مرسل ہوگی۔ امام حاکمؒ کہتے ہیں:

ان الحدیث المرسل هو الذی یرویه المحدث باسانید متصلة الی التابعی فیقول التابعی: قال رسول الله۔[۵]

مرسل حدیث وہ ہے جسے محدث بسند متصل تابعیؒ سے بیان کرے اور تابعی کہے: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔

فقہاء اصولیین کے نزدیک مرسل وہ حدیث ہے جس کی سند میں انقطاع ہو۔ اسی بارے میں مالکی، شافعی سب متفق ہیں۔ علامہ محبّ اللہ بہاری مرسل کی تعریف ان معنوں میں کرتے ہیں:

المرسل قول العدل: قال علیه السلام کذا۔[۶]

حدیث مرسل عادل راوی کا یہ کہنا ہے: رسول اللہ ﷺ نے ایسے فرمایا۔

محدثین کے ہاں اتصال سند کی اہمیت ہے جب کہ فقہا کے ہاں اہمیت استنباط احکام کی تھی، لہٰذا انھوں نے عدالت کی شرط پر اس روایت کو بھی قبول کیا جس کی سند میں انقطاع واقعہ تھا۔ حافظ ابن حجرؒ شافعی ہیں اور مرسل کی قبولیت کے بارے میں لکھتے ہیں:

و ثانیهما وهو قول المالکیین والکوفیین یقبل مطلقاً۔[۷]

اور دوسری رائے وہ مالکی اور کوفی فقہا کی ہے جو مرسل کو مطلقاً قبول کرتے ہیں۔

امام حاکم مراسیل پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فاما مشائخ اهل الکوفة فکل من ارسل الحدیث عن التابعین وأتباع ومن بعدهم من العلماء فانه عندهم مرسل محتج به ولیس کذلك عندنا۔[۸]

جہاں تک مشائخ کوفہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک تابعین اور تبع تابعین علما میں سے جس نے بھی براہ راست روایت کی تو وہ ان کے نزدیک مرسل اور قابل حجت ہے، جب کہ ہمارے نزدیک ایسا نہیں۔

حضرت علامہ کے ہاں شاید حنفی اصولیین کی کتابیں نہ تھیں ورنہ شاید وہ بات نہ لکھتے۔ جو اقوال براہِ راست امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہیں، وہ بھی حدیث کی حجت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لیے یہ کہنا کہ امام ابوحنیفہؒ حدیث سے اعتنا نہیں کرتے تھے، زیادہ وزن نہیں رکھتا۔ ہاں

اگر کوئی چیز حدیث رسول، آثار صحابہ اور اقوال تابعین میں نہیں ہے تو پھر اجتہاد کے تمام طریقے استعمال کرتے۔ امام شعرانی وغیرہ نے امام ابوحنیفہؒ کے اقوال نقل کیے ہیں۔ ہم ان میں سے چند نقل کرتے ہیں:

۱۔ لو لا السنة ما فهم احد منا القرآن۔[۷۹]

اگر سنت نہ ہوتی تو ہم میں سے کسی نے قرآن نہ سمجھا ہوتا۔

۲۔ لم تزل الناس في اصلاح ما دام منهم من يطلب الحديث فاذا طلبوا العلم بلا حديث فسدوا۔[۸۰]

لوگ اس وقت تک اصلاح میں ہیں جب تک ان میں وہ لوگ ہیں جو حدیث کے طالب ہیں، اگر لوگوں نے حدیث کے بغیر طلب علم کی تو فساد میں مبتلا ہو جائیں گے۔

۳۔ اذا صح الحديث فهو مذهبي۔[۸۱]

جب صحیح حدیث ثابت ہو جائے تو وہی میرا مذہب ہے۔

۴۔ اذا قلت قولا يخالف كتاب الله و حديثا لرسول الله فاتركوا قولي۔[۸۲]

جب میں کوئی ایسی بات کہوں جو اللہ کی کتاب اور رسول اللہ ﷺ کی حدیث کے مخالف ہو تو میری بات کو چھوڑ دو۔

حضرت علامہ کو جو مصادر مہیا تھے، ان سے غیر جانبدارانہ معلومات حاصل نہیں ہو سکتی تھیں۔ انھوں نے امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں مخالفین کے اقوال پر استدلال کی عمارت قائم کی۔ حضرت علامہ کا موقف اس نقطہ نظر پر بھی محل نظر ہے۔ وہ صاحب دیانت و امانت شخص تھے۔ انھیں جو معلومات مہیا تھیں، ان کی بنیاد پر دیانتدارانہ رائے قائم کی۔ جناب سہیل عمر کے بیان کردہ امکانات میں سے ایک امکان کو اس لیے نقل کرتے ہیں کہ شاید کوئی توجیہ بن سکے۔ وہ لکھتے ہیں: تیسرا امکان یہ ہے کہ تشکیل جدید کے بڑے حصے کی حیثیت حتمی جوابات یا حل المشکلات کی نہیں ہے۔ اسے دعوت فکر اور تعین مسائل سمجھنا چاہیے یا تلاش و تشخص کے عمل سے تعبیر کرنا چاہیے۔ یہ مقام بھی اگر اس نوعیت کی تحریر پر مبنی ہے تو اس میں ترمیم کی ضرورت ایسی لازمی نہیں ٹھہرتی۔[۸۳]

حجیت حدیث کے بارے میں ان کے موقف میں کوئی انحراف نہیں۔ یہ دو آرا ان معلومات کی وجہ سے ہیں جو انھیں اس وقت میسر تھیں۔ اگر انھیں مزید مصادر و مراجع میسر آتے اور جیسے اہل علم سے تبادلہ خیال جاری تھا اور انھیں فرصت حاصل ہوتی تو شاید ان کی رائے مختلف ہوتی۔

حدیث کے بارے میں عمومی موقف

عمومی طور پر حدیث کے بارے میں ان کی رائے مثبت ہے۔ انھوں نے نظم ونثر میں احادیث سے استدلال کیا ہے۔ اس لیکچر میں وہ محدثین کی کاوشوں کی تحسین کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

It is however, impossible to deny the fact that the traditions by insisting on the value of the concrete case as against the tendency to abstract thinking in law, have done the greatest service to the law of Islam. And a futher intellegent study of the literature of traditions, if used as indicative of the spirit in which the prophet himself interpreted his revelation, may still be of great help in understanding the life value of the legal principles enunciated in the Quran. A complete grasp of that life value alone can equip us in our endeavour to reinterpret the foundational principles.[84]

تاہم اس امر میں انکار کی کوئی گنجائش نہیں کہ فقہ میں مجرد فکر کے برعکس حقیقی مسائل و واقعات کی قدر و قیمت پر زور دے کر محدثین نے اسلام کی بہت بڑی خدمت انجام دی ہے۔ احادیث کے سرمایہ کا اگر ذہانت سے مزید مطالعہ کیا جائے اور اگر اس کو اسی جذبے کا اظہار سمجھ کر عمل میں لایا جائے جس کی رو سے خود رسول اللہ ﷺ وحی ربانی کی تشریح کرتے تھے تو یہ قرآنی اصول کی حیاتی قدر کے سمجھنے میں بہت بڑی مدد دے سکتا ہے۔ ان اصولوں کی حیاتی قدر و قیمت پر ہماری مکمل گرفت ہی بنیادی اصولوں کی تشریح جدید کی سعی و کوشش کے لیے تیار کر سکتی ہے۔[۸۵]

حدیث (ان امتی لا تجتمع علی ضلالۃ) سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا:

تاریخی پہلو سے میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس کے موجد نے اس کو نمونے کے خیال سے جاری کیا یا چاند سورج سے اپنا سلسلۂ نسب ملانے کے خیال سے۔ مگر تمام امت کا اس پر صدیوں سے اجماع ہو چکا ہے، جن اسلامی قوموں کا نشان اور ہے وہ کبھی اس پر معترض نہیں ہوئیں اور حدیث صحیح ہے کہ میری امت کا اجماع ضلالت پر نہ ہوگا، اس واسطے اس کو ضلالت تصور کرنا درست نہیں۔[۸۶]

اسی طرح (خیر القرون قرنی) والی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے رہبانیت کی تردید کرتے ہیں۔[۸۷]

کتاب وسنت کی اصطلاح محدثین اور فقہا کے ہاں اصول مسلمہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ زندگی کا اسلامی تصور کتاب وسنت ہی سے ماخوذ ہے اور اسی پر قائم ہے۔ حضرت علامہ نے بھی یہ اصطلاح استعمال کی ہے۔ مثلاً اقبال کے حضور میں درج ہے۔ ارشاد ہوا:

یہ سیاست واقتدار اور آئین وقانون کی بحثیں تو بڑی دقت طلب ہیں۔ علما حضرات اتنا سمجھیں

کہ انگریز دشمنی کے جذبے میں اگر ہم نے وہی راستہ اختیار کرلیا جس پر کانگریس چل رہی ہے تو یہ راستہ مغرب کی لادین اور لا اخلاق سیاست کا تو ہوگا، کتاب وسنت کا نہیں ہوگا۔[۸۸]

علامہ اقبال کے نظم ونثر کا جائزہ لیا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ وہ احادیث کو بطور دلیل استعمال کرتے ہیں۔ اسی خطبہ میں وہ معاذ بن جبل کی روایت کو نقل کرتے ہیں۔[۸۹] بلکہ بعض اوقات وہ ضعیف احادیث سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ قانونی احادیث کے بارے میں ان کا ذہن واضح نہ تھا اور اس کنفیوژن میں اضافہ شبلیؒ کی تعبیر سے ہوا۔ کیوں کہ علامہ شبلیؒ نے شاہ ولی اللہؒ کے اقتباس میں تصرف کیا اور اس سے اپنے من پسند نتائج نکالے۔ حضرت علامہ نے اس ثانوی مصدر پر اعتماد کرکے استدلال کی عمارت کھڑی کی۔ نظم میں، خطوط اور بیانات میں وہ حسب معمول احادیث سے سے استدلال کرتے نظر آتے ہیں پھر حضور اکرم ﷺ سے وارفتگی کا جو تعلق تھا، اس سے کیسے نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ وہ اپنی محبوب شخصیت کے اقوال کے بارے میں کمزور رائے رکھتے ہوں، وہ کہتے ہیں:

معنی حرفم کنی تحقیق اگر   بنگری با دیدہ صدیق اگر
قوت قلب و جگر گردد نبیؐ   از خدا محبوب تر گردد نبیؐ

حواشی

۱- محمد فرمان،اقبال اور منکرین حدیث /۲۰۰۱ء۔

۲- عمران حسین،''اقبال اور زمان آخر'' (انگریزی)تیسری علامہ اقبال کانفرنس پنجاب یونی ورسٹی، لاہور۱۹۹۸ء۔

۳- الطاف حسین آہنگر،''اقبال اور حدیث۔ قانونی تناظر'' (انگریزی) اقبال ریویو، ج ۲۷،۱ ج ۲۷، شمارہ۳،اکتوبر۱۹۹۶ء،ص۸۹۔۱۰۰۔

۴- اقبالیات اردو،ج ۱۴،شمارہ نمبر۱،جنوری۔مارچ،ص۷۲۔

۵- بخاری، کتاب العلم ،باب اثم من کذب علی النبی،۳۶/۱؛ترمذی، کتاب العلم،باب ما جاء فی......۳۵/۵،ابو داؤد، کتاب العلم،باب التشدید فی الکذب،۶۳/۴۰۔

۶- ابن ماجہ،مقدمہ۱۳/۱؛ترمذی، کتاب العلم،۳۵/۵۔

۷- ابو داؤد، کتاب السنة،باب فی قتال الخوارج،۱۲۴/۵؛مسند احمد ۴۵/۲۷۔

۸- مسند احمد،(احمد محمد شاکر)۹۶/۶۔

۹- الاحکام،۱۱۴/۱۔

۱۰- النساء،۱۱۵،

۱۱- الاحزاب:۳۶۔

۱۲- النحل:۴۴۔

۱۳- اعلام الموقعین،۲۲/۱۔

۱۴- ترمذی، کتاب الجنائز،۱۳/۲،موطا مع تنویر الحوالک،باب ما جاء فی قرض المیت،۲۳۰/۱۔

۱۵- بخاری، کتاب الزکوۃ،باب وجوب الزکوۃ ۱۱۵؛ مسلم ، کتاب الایمان، باب الامر بقتال الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ،۶۸۴۔

۱۶- ایضاً۔

۱۷- مقدمة المیزان،۶۲۔

۱۸- الاعتصام ۸۹/۱۔

۱۹- ایضاً، ۱۲۴/۳۔
۲۰- ایضاً۔
۲۱- الموطا، کتاب الطلاق، باب مقام المتوفی عنها زوجها فی بیتها حتی تحل، ۳٦۸۔
۲۲- ابوداؤد، کتاب الحدود، باب الحکم فیمن ارتد، ۱۵۴۰۔
۲۳- ترمذی، کتاب الحدود، باب ما جاء فی المرتد، ۱۸۵۵۔
۲۴- ابوداؤد، کتاب الطهارۃ، باب کیف المسح، ۱۲۳۴۔
۲۵- ابن ماجه، مقدمہ، ۱٦/۱؛ مسند احمد، ۱۲٦/۴؛ ابوداود، کتاب السنة، باب فی لزوم السنة، ۱۳/۵۔۱۵، ترمذی، کتاب العلم، ۴۴۱۵۔
۲٦- الاعتصام، ۱۰۳/۱۔
۲۷- کسی نار میں یہ سوال اٹھایا گیا تھا کہ کچھ لوگوں کے اختلاف کے باوجود اجماع کی بات کیسے ہو سکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خیر القرون میں اس مسئلے پر کوئی اختلاف منقول نہیں ہے۔ بعد کا اختلاف بھی جزوی اختلاف ہے۔ بعض انفرادی احادیث پر بحث ہے یا حدیث کی کسی ایک قسم کو معرض بحث میں لایا گیا ہے۔ حدیث کو بحیثیت مجموعی دین کے مآخذ سے خارج کرنے کی بات نہیں ہوئی۔ معتزلہ اصولین نے بھی قانونی مآخذ سے خارج کرنے کی بات نہیں کی۔ معتزلہ اصولیین نے بھی قانونی مآخذ میں سنت کو شمار کیا ہے۔
28- *The Origins of Muhammadan Jurisprudence,* p.58.
۲۹- ایضاً
30- *Muhammadan Studies,* p.30.
31- *The Origins of Muhammadan Jurisprudence,* p.58.
32- *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* p,135.
۳۳- ایضاً۔
34- *The Reconstruction,* p.136.
۳۵- اقبال نامہ، ۱۴٦/۱۔۱۴۷۔
۳٦- الکفایہ، ۱۳۴۔
۳۷- ایضاً، ۱۳۳۔
۳۸- اقبال نامہ، ۱۵۲/۱۔
۳۹- ایضاً
.40- *The Reconstruction*, p.136-137.
۴۱- یہ ترجمہ تھوڑے سے تصرف کے ساتھ پروفیسر خورشید احمد صاحب کا ہے۔ (چراغ راہ اسلامی قانون نمبر)، ج ۱۲، شمارہ ۷، کراچی ۱۹۵
۴۲- اقبال نے usages کی اصطلاح استعمال کی ہے۔
43- *The Reconstruction, Notes and References*, p.197.
۴۴- خطبات اقبال، نئے تناظر میں، ضمیمہ نمبر ۳، ''سراپا ناسزا'' ۲۰۱۔۲۳۴۔
۴۵- ایضاً، ۲۲۳۔

۴۶- الکلام، ۱۱۲، مکتبہ معین الادب، ۱۹۵۲ء۔
۴۷- الکلام، ۱۲۲-۱۴۳، مکتبہ
۴۸- ایضاً، ۱۲۴۔
۴۹- ایضاً۔
۵۰- سورہ آل عمران آیہ: ۱۱۔
۵۱- حجۃ اللہ البالغہ، ۱/۲۴۷-۲۴۸۔
۵۲- یہ ترجمہ مولانا عبدالحق حقانی کا ہے، حجۃ اللہ البالغہ، اردو ترجمہ، ۱۸۹-۱۹۰۔
۵۳- ایضاً، ۱۹۰-۱۹۱۔
۵۴- ایضاً، ۱۹۲۔
۵۵- ایضاً، ۱۹۳۔
۵۶- حجۃ اللہ البالغہ، اردو ترجمہ، ۲۲۶۔
۵۷- اردو ترجمہ حقانی، ۱۹۵۔
۵۸- جو کلی طور نہ پایا جا سکے، اسے مکمل طور پر نہیں چھوڑا جاتا۔
۵۹- شاہ صاحبؒ نے تحریف کے پانچ اسباب بیان کیے ہیں: سستی اور کاہلی، تشدد پسندی، استحسان، غیر معصوم کی تقلید اور ایک مذہب کو دوسرے مذہب کے ساتھ خلط ملط کرنا۔ اردو ترجمہ حقانی ۱۹۳/-۱۹۷۔
۶۰- ایضاً، ۱۹۳۔
۶۱- حجۃ اللہ البالغہ، اردو ترجمہ، ۲۹۔
۶۲- ایضاً، ۵۲۸۔
۶۳- ایضاً، ۵۲۸۔
۶۴- البقرہ، ۱۷۸۔
۶۵- حجۃ اللہ البالغہ، اردو ترجمہ، ۵۲۹۔
۶۶- ایضاً، ۵۳۳۔
۶۷- خطبات اقبال نئے تناظر میں ضمیمہ ۳، سزا یا نا سزا، ۲۱۸۔
۶۸- ایضاً، ۲۲۱۔
69- *The Reconstruction*, p.137.
۷۰- Libralism کا ترجمہ ہے۔ شاید آزاد خیالی زیادہ بہتر مفہوم ہو۔
۷۱- اقبال نے وضاحت نہیں کی غالباً عبدالملک بن عبدالعزیز ابن جریج (۴-۱۵۱ھ) ہیں۔ صاحب تصانیف تھے۔ تذکرۃ الحفاظ، ۱/۱۶۹، تہذیب التہذیب ۶/۴۰۲۔
۷۲- پروفیسر خورشید احمد، چراغ راہ اسلامی قانون نمبر، ج ۱۲، شمارہ ۷، ۱۹۵۸ء کراچی۔
۷۳- ابن ماجہ اور علم حدیث، ۳۵۹۔
۷۴- تبییض الصحیفہ فی مناقب الامام ابی حنیفہ، ۳۶۔

۷۵- معرفۃ علوم الحدیث ،۲۵۔

۷۶- فواتح الرحموت،۲/۴ ۱۷۔

۷۷- نزھۃ النظر،۸۰۔

۷۸- معرفۃ علوم الحدیث،۲۶۔

۷۹- المیزان ،مقدمہ،۲۶۔

۸۰- قواعد التحدیث ،۲۳۔

۸۱- ابن عابدین ،حاشیہ،۶۳۱۔

۸۲- ایضاً۔

۸۳- خطبات اقبال نئے تناظر میں ،سرایا نامرا،۱/۲۲۱۔

84- *The Reconstruction*, p.137.

۸۵- چراغ راہ ،اسلامی قانون نمبر،ج ۱۲،شمارہ ۷،کراچی ۱۹۵۸۔

۸۶- اقبال نامہ،۱/۷۸۔

۸۷- ایضاً۔

۸۸- اقبال کے حضور،۱/۳۱۹۔

89- *The Reconstruction*, p.118.

عملِ اجتہاد میں آزادیِ فکر کا کردار

عبداللہ

اجتہاد کی سب سے پہلی شرط حریت فکر ہے۔ جہاں حریتِ فکر نہیں وہاں کیا اجتہاد ہوگا؟ حریت فکر سے مراد یہ ہے کہ ماحول ایسا ہو کہ بندشیں نہ ہوں۔ حق و باطل کی تمیزیں بڑی واضح ہوں اور لوگ کھل کے بات کرسکیں۔ اس وقت یہ حریتِ فکر امت کے اندر انفرادی اور اجتماعی طور پر ایک انگیخت پیدا کرتی ہے۔ اور اس سے کچھ نتائج حاصل ہوتے ہیں، جیسا کہ اقبال نے کہا ہے کہ وہ غلاموں کی عید ہوگی!

عید آزاداں شکوہِ ملک و دیں
عید محکوماں ہجوم مومنیں

کیونکہ ہجوم مومنین میں وہ شکوہ نہیں ہوتا جو حریتِ فکر میں ملتا ہے۔ حریت فکر کا بہترین مظہر آپ کو خلفا کے زمانے میں نظر آتا ہے اور خاص طور پر جناب عمرؓ کے زمانے میں، جنھوں نے پبلک انٹرسٹ کے لیے توضیحی اور استنباطی اجتہاد کی مثال قائم کی کہ اجتہاد توضیحی بھی ہوسکتا ہے، استنباطی بھی ہوسکتا ہے، استقرائی بھی ہوسکتا ہے۔ اگر یہ چیز مفقود ہو تو پھر اجتہاد کا نہ ہونا اجتہاد کے ہونے سے بہتر ہے۔ اقبال نے بھی شاعری میں تقلید کے حوالے سے یہ بات کہی ہے کہ جہاں پر خطرات اور خدشات ہوں، Distortions ہوں، جبر ہو، اس صورت میں تقلید آپ کی Insurance ہے۔ یہ لفظ میرا اپنا ہے اقبال کا نہیں ہے۔ اور جہاں پر آزادی ہے وہاں اجتہاد ہمارے شرعی Process کی ایک ضرورت نہیں بلکہ حصہ ہے۔ اقبال نے ۱۹۲۴ میں اسلامی قانون میں اجتہاد کے تصور پر ایک آرٹیکل لکھا اور اس کے بعد یہ خطبہ لکھا۔ اس میں بنیادی فرق بہت

واضح ہے، وہاں اجتہاد کا لفظ استعمال کیا یہاں حرکت کا لفظ یعنی اسلام کے اندر تحرک، تحریک کا اصول۔ دوسری بات یہ ہے کہ عمل کا، Process کا نام نہیں لیا، ایک اصول کا نام لیا ہے یہ نہیں کہا کہ اسلام کے اندر اجتہاد کا ایک عمل، بلکہ اجتہاد کا ایک اصول کہا، تو اصول کے استعمال سے پتا چلتا ہے کہ وہ اجتہاد کو شریعت کے ساتھ Integerate کرتے ہیں۔ اس کا ایک عمل سمجھتے ہیں۔ Process تو ایک Process ہوتی ہے وہ Substance نہیں بنتی۔ اصول کا لفظ استعمال کر کے اس کو اس Process کا، اس عمل کا، اس نظام کا، اس شریعت کا ایک حصہ سمجھتے ہیں۔ یہ محض ضرورت کی بات نہیں بلکہ ایک حصہ ہے۔ وہ اپنے اس خطبے میں دو تین باتیں پر زور انداز سے کہتے ہیں۔ سب سے بڑی بات جو اس خطبے میں وہ کہتے ہیں اور لوگ اسے اجتہاد پر اپنی گفتگو میں نظر انداز کر جاتے ہیں، وہ نظریہ توحید ہے۔ وہ ذکر کرتے ہیں توحید ہمارا بنیادی نظام ہے اور وہ توحید تشریعی ہو یا تکوینی ہو، یہ تو علمی مباحث ہیں لیکن وہ توحید کو اپنا بنیادی نظام سمجھتے ہوئے بات کو آگے بڑھاتے ہیں اور میں یہ گزارش کروں گا کہ توحید سے مراد وہ عقیدے کی توحید غالباً اتنی نہیں ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ عقیدے کی توحید کسی نہ کسی شکل میں موجود رہی ہے۔ ہمیشہ سے اللہ کے ایک ہونے کا تصور رائج رہا۔ یہ علامہ کے نزدیک زندگی کی وحدت ہے جس پہ وہ زور دیتے ہیں۔ زندگی کی توحید ہے، توحید حیات کہ زندگی کو مختلف خانوں میں تقسیم نہیں کرنا ہے۔ زندگی کو ایک وحدت کے طور پر لیا جائے۔

Life is to be treated as an individual entity.

اس کے اوپر کارفرما جو عمل ہوگا وہ اسی توحید کا ہوگا کہ اس زندگی کو ہم نے معاشرتی، اقتصادی، ثقافتی، سیاسی، معاشی خانوں میں بانٹ کے اس کے حسن کو خراب نہیں کرنا ہے بلکہ اس کو یکجا رکھنا ہے اور یہ بنیادی طور پر توحید کا وہ اصول ہے جو ہمیں دوسری ثقافتوں اور افکار سے ممیّز و ممتاز کرتا ہے۔ وہ اس پر زور دیتے ہیں۔ پھر وہ جمود کی بھی بات کرتے ہیں کہ مسئلہ رک گیا لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ کسی اعتبار سے رکا نہیں ہے یعنی Macro لیول کا اجتہاد (وہ یہ لفظ استعمال نہیں کرتے، یہ ان فقروں کی میری اپنی تفہیم ہے جو وہ استعمال کرتے ہیں)۔ کیونکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ ریاستی لیول پر اس کا اہتمام نہیں تھا۔ لیکن Micro Level کا (اجتہاد) تو موجود ہے۔ آج بھی تقریباً ہر محلے اور ہر بستی میں Micro Level کا یہ (اجتہاد) ہے جس کو ہم افتاء کے نام سے پہچانتے ہیں۔ یہ فتوے کیا چیز ہیں، فتوے کوئی ایسے تو نہیں دے دیتا۔ قرآن وسنت میں

دلیل ڈھونڈتے ہیں پھر اجماع میں، پھر قیاس میں، پھر روایتوں میں، پھر تسلسل میں، پھر استحسان کے انداز میں بھی بات کرتے ہیں۔ بنیادی طور پر جب کوئی سوال پوچھا جاتا ہے تو یہ استفسار بذات خود ایک اجتہادی استفسار ہوتا ہے اور Micro level پر اس مسئلے کو حل کیا جاتا ہے۔ Micro Level کا اجتہاد اس لیے جاری رہا کہ ریاستی سطح کے اوپر یہ بات رک گئی تھی اور خاص طور پر اس وقت رکی جب مسلمان قومیتیں یا مسلمان امتیں محکوم ہوگئیں۔ اس استفتا نے جسے فتوے کا نام دیا جاتا ہے، مسلمانوں کی بڑی خدمت کی ہے اور بڑی Protection دی ہے۔ اگر یہ نہ ہوتا تو غالباً یہ ثقافت مخدوش ہو جاتی۔ ان فتووں کی ایک ثقافتی Value ہے جنھوں نے Micro سطح کے اوپر مسلمانوں کو تحفظ دیا اور ان کو قائم رکھا۔ روایتیں قائم رہیں، عمل قائم رہا، شناخت قائم رہی، شناخت Distort نہیں ہونے پائی۔ یہ اجتہاد Micro شکل میں ہر دور میں موجود رہا، آج بھی ہے، آئندہ بھی رہے گا۔

Micro کی شکل میں بنیادی بات یہ تھی کہ اس وقت کے لوگوں کو ملوکیت، جس کے بارے میں سوال اٹھا، ملوکیت یا غیر نمائندہ حکومت کسی شکل میں بھی ہو، اس کا سب سے بڑا مسئلہ ایک تو Legitimacy کا ہوتا ہے۔ دوسرا مسئلہ Public Mobility ہوتا ہے۔ یہ بنیادی مسائل ہوتے ہیں۔ Legitimacy کا مسئلہ مسلمانوں کو ہمیشہ رہا ہے۔ جس کے نتیجے میں بہت سے نظریات پیدا ہوئے ہیں، نظریہ ضرورت بھی اسی قسم کی ایک چیز ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ہم پچھلے سات سو سالوں میں قانونی اور آئینی اعتبار سے ایک حصار کی کیفیت میں رہے ہیں اور ہمیں یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ حصار کی کیفیت میں کچھ رخصتیں ہوتی ہیں۔ کچھ تھوڑی سی Concessions مل جاتی ہیں۔ ان Concessions کا سہارا لیتے ہوئے ہم ان ادوار کا ابطال نہیں کرتے۔ اسے Integrate کرتے ہیں کیونکہ ابطال کرتے جائیں تو پھر وہی کچھ ہوگا جو مغرب کی عیسائیت کے ساتھ ہوا۔ کیونکہ continuity، maintain نہیں رہی۔ اس لیے منظم طریقے سے کوئی ادارے موجود نہیں تھے لیکن اللہ نے مسلمانوں کا تحفظ کیا اور ایسے بندگانِ خدا، ایسے نفوس قدسیہ پیدا ہوئے جنھوں نے Dissent کو، اختلاف کو زندہ رکھا۔ جتنے مشہور امام ہیں ان کی تقلید ہو رہی ہے اور جنھوں نے ریاستی اپروچ کو لیا، تاریخ نے ان کا فیصلہ کر دیا، ان کی تقلید نہیں ہو رہی لیکن جن لوگوں نے اختلاف کو قائم کیا اور رکھا وہ آج بھی زندہ ہیں اور ان سب کے ساتھ کیا ہوا۔ امام ابن حنبلؒ کا ایک فقرہ میرے ذہن میں آ رہا ہے کہ: ''ہماری صداقت

اور ہماری حقانیت کا فیصلہ ہمارے جنازے کریں گے اور وہ فیصلہ اس جنازے نے کر دیا''۔ کہتے ہیں کہ اس زمانے میں بغداد کی شام کی عصر کی نماز کے لیے مسجدوں میں لوگ نہیں تھے۔ لہٰذا اختلاف کو قائم رکھنا ان لوگوں کا سب سے بڑا Contribution ہے۔ آج کی زبان میں اسے Conflict Resolution کہا جاتا ہے۔ انھوں نے مسائل کو حل کیا لیکن اس کے ساتھ ساتھ اختلاف کو قائم رکھا، دین کو تحفظ دیا۔ میں حلف اٹھا کر کہتا ہوں کہ اس اختلاف کی وجہ سے آج میرا دین سو فیصدی اسی صورت میں موجود ہے جس صورت میں حضورؐ کے زمانے میں تھا۔ یہ اسی اختلاف، اسی صداقت، اسی حقانیت کی برکت ہے کہ آج دین اسی صورت میں موجود ہے اس میں وہ Distortions نہیں ہوئیں جو دوسرے ادیان میں ہوئیں اور وہ ختم ہو گئے۔ آج بھی میں جس طریقے سے نماز پڑھتا ہوں اس میں وہی طریقہ ہے جو پہلے تھا۔ اس طریقے میں جزوی اختلاف ہوتا ہے لیکن بنیادی اختلاف نہیں۔ دراصل جو مسئلہ سمجھنا چاہیے، جسے اہمیت دینی چاہیے وہ یہ ہے کہ جہاں کہیں بھی ہم اجتہاد کی بات کرتے ہیں اور پچھلے کتنے عرصے سے یہ بات چل رہی ہے وہاں ایک فقرہ بڑے تواتر سے بولا جاتا ہے کہ:

عصری تقاضوں کے مطابق اسلام کو سمجھا جائے

اسلام کو عصری تقاضوں کے مطابق کرتے ہوئے کوئی یہ نہیں کہتا کہ بھئی عصری تقاضوں کو اسلام کے مطابق کرو۔ اگر آپ نے عصری تقاضوں کو فوقیت دے دی تو اسلام کی حیثیت تو ثانوی ہوگئی۔ سچی بات یہ ہے کہ عصری تقاضے اگر یہ ہیں کہ رشوت عام ہوگئی ہے تو اس کے لیے کیا اجتہاد کریں گے؟ کوئی جواز کی صورت پیدا کریں گے؟ نہیں وہ تو اجتہاد نہیں ہوگا وہ تو مفاہمت ہوگی۔

میں آپ سے کہہ رہا ہوں کہ اس صورت میں تو اجتہاد ہو سکتا ہے اور ہوتا رہا ہے کہ کس طریقے سے، کس انداز سے آپ کھڑے ہوں کس انداز کا آپ کا رکوع و سجود ہو، کس انداز سے آپ کی تشہد ہو، اس پر تو باتیں ہو سکتی ہیں اور ہو رہی ہیں اور آئندہ بھی ہوتی رہیں گی لیکن اس پر تو اجتہاد نہیں ہو سکتا کہ نماز پڑھنی چاہیے یا نہیں؟

اگر آپ نے عصری تقاضوں کو فوقیت دینی ہے اور کچھ خواہشات کو فوقیت دینی ہے تو پھر تو وہ اجتہاد نہیں ہوگا کوئی اور چیز ہوگی۔ وہ ایک لائسنس ہوگا۔ آج کل کے زمانے میں جو لوگ اجتہاد کی بات کرتے ہیں (میں کسی کے خلوص پہ کوئی فتویٰ دینے کی حیثیت میں نہیں ہوں) وہ

اسے اکثر وبیش تر ایک لائسنس کے طور پر لیتے ہیں کہ ایک لائسنس ملے جو اس Legitimacy کے مسئلے کو حل کر سکے۔ لیکن دوسری جانب جو اجتہاد کی ضرورت ہے اس کی نشاندہی جو اقبال نے کی ہے وہ کس تناظر میں کی ہے؟

یہ ۱۹۲۹ء کا معاملہ ہے، یہ خطبات جو دیئے گئے ، ۱۹۲۹ء، ۱۹۳۰ء میں پہلی دفعہ شائع ہوئے۔ پھر دوسری بار اس عشرے پہ ذرا نظر رکھیں اور پھر سمجھیں کہ اجتہاد کی بات اس زمانے میں انھوں نے کیوں کی اور کس انداز سے کی؟ یہ وہ عشرہ ہے جب کہ آنے والے واقعات کے خدوخال بڑے واضح ہو گئے تھے اور یہ کہا جا چکا تھا کہ Parting of the ways نہرو رپورٹ آ گئی ہے اور اس کے بعد جو Controversy چلی، جو بحث چلی اس میں یہ کہا گیا کہ ہمارے راستے جدا ہیں۔ یہ رستوں کی جدائی پہلی بشارت تھی آپ کی آزادی کے لیے اور اس جدائی کی بنیاد دین ہے۔ پھر کچھ اصلاحات آئیں۔ اقبال وہ پہلا شخص ہے جس کے وجدان نے ان اصلاحات کو دیکھتے ہوئے یہ محسوس کیا کہ ہم آزاد ہوں گے جس نے نہایت وضاحت Clarity کے ساتھ with absolute clarity انھوں نے یہ کہہ دیا اور پھر ۱۹۳۰ء کا خطبہ دیا۔ اس خطبے سے پہلے یہ اجتہاد کی بات کی۔ یہ اقبال کے خیالات میں باقاعدہ ایک تسلسل ہے۔ ۱۹۳۰ میں انھوں نے دو پیشن گوئیاں کیں اور دونوں درست ثابت ہوئیں۔ ایک انھوں نے یہ کہا کہ مسلمانوں کی آزادی ان کا مقسوم ہو چکا ہے۔ ان کی قسمت میں ہو سکتی ہے۔

It has become thier destiny.

انھوں نے Destination کا لفظ استعمال نہیں کیا۔

It is has become the destiny of muslims.

یہ وجدانی بات ہے علمی بات ہے اور دوسرا اس کے ساتھ اقبال نے یہ کہا کہ یہ وہ ریاست ہے کہ جب شمال سے کوئی جارحیت جب ہوگی تو وہ اس کا دفاع کرے گی، وہ جارحیت سنگینوں کی ہو یا نظریے کی ہو۔ یہ ۱۹۳۰ء کی بات ہے جب سیاست Consolidate ہو رہی ہے۔ شمال سے مراد لینن کی پالیسی ہے، اس سے کسی کو اختلاف ہو سکتا ہے لیکن یہ واقعیت ہے کہ اس ریاست نے اس کا دفاع کیا۔ یہ ۱۹۳۰ کی بات ہے تو اقبال نے اس سیاق وسباق میں یہ بات کی جب کہ آزادی کے خدوخال بہت نمایاں ہو گئے تھے، کیونکہ آزادی کے بغیر اجتہاد کوئی معنی نہیں رکھتا اور سچی بات یہ ہے کہ غلاموں کا سب سے بڑا مسئلہ تو آزادی ہوتی ہے۔ آزادی کے لیے تو اجتہاد نہیں چاہیے ہوتا اس کے لیے تو کوئی اور چیز چاہیے، اس کے بعد اس تناظر کو سامنے رکھتے

ہوئے حریت فکر کو آج کے ماحول کے ساتھ مربوط کریں یا کسی اور دور کے ساتھ تو حریت فکر کا ہونا بہت ضروری نظر آتا ہے۔ آزادی کیوں ضروری ہے اس لیے کہ آزادی میں لوگ کھل کے بات کر سکیں، ان کی بات سنی جا سکے۔ جبھی اجتہاد ہوتا ہے۔ لیکن جہاں پہلے سے کچھ Objectives موجود ہوں، کچھ مقاصد متعین کر دیے جائیں اور انھیں ثابت کرنا ہو کے لوگ کہہ رہے ہیں کہ اجتہاد ہو رہا ہے لیکن اس کا نام استعمال نہیں کیا جا رہا ہے، میں کہتا ہوں کہ بہت اچھی بات ہے کہ اجتہاد ہو رہا ہے اور نام نہیں استعمال ہو رہا، بطور لائسنس کے استعمال نہیں ہو رہا، کیونکہ لوگوں کے خدشات ہیں اور اس دور کی یہ بھی ایک اجتہادی سوچ ہے کہ کام تو ہو لیکن نام نہ لیا جائے۔ اقبال نے اس تناظر میں جب اجتہاد کی بات کو تو ضرب کلیم کے ان اشعار نے میرے اندر ایک شعور پیدا کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال کو سمجھنے کے لیے اس کی شاعری ہے۔ اس کی نثر نہیں ہے۔ میرا ذاتی خیال ہے کہ نثر میں ایک خاص قسم کا تعقل ہے، Rationalization ہے، ایک Problem Solving والی بات ہے۔ اور شاعری میں اس کا وجدان ہے۔ اس لیے آخری مضمون میں، جو انھوں نے غیر مسلموں کے لیے لکھا ہے Is Religion Possible? (کیا مذہب ممکن ہے؟)۔ اس کے شروع کے الفاظ میں کہا ہے کہ مذہب کی تین Stages ہیں۔

ایک ایمان (Faith) ہے، دوسرا اس کا فکر (Thought) ہے اور تیسرا اس کا عرفان ہے (Discovery) ہے۔ لہٰذا اقبال کو اگر Discover کرنا ہے تو یہ Discovery اس کی شاعری میں ہے۔ وہ اپنی نثر میں Discover نہیں ہوتا:

ہند میں حکمت دیں کوئی کہاں سے سیکھے
نہ کہیں لذت کردار، نہ افکار عمیق
حلقۂ شوق میں وہ جرأتِ اندیشہ کہاں
آہ محکومی و تقلید و زوال تحقیق!

دیکھیے کتنی خوبصورت ترکیب ہے، جرات، اندیشہ، محکومی، تقلید اور زوال تحقیق میں کیا اجتہاد ہو گا اور:

خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں

یہ فقرہ بالکل اس فقرے کا ترجمہ ہے جو میں نے پہلے گزارش کی کہ یہ بات کرنے والوں کا مقصود یہ ہوتا ہے وقتی تقاضوں، عصری تقاضوں کے سامنے اسلام کو بالکل مجبور اور مقہور کے ایک طور پر پیش کیا جائے۔

خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہانِ حرم بے توفیق

اور توفیق کے بارے میں غالب نے جو بات آگے بڑھائی ہے وہ یہ ہے کہ:

توفیق بہ اندازۂ ہمت ہے جہاں میں

اور

ان غلاموں کا یہ مسلک ہے کہ ناقص ہے کتاب
کہ سکھاتی نہیں مومن کو غلامی کے طریق!

بنیادی بات جو میں عرض کر رہا ہوں وہ یہ ہے کہ حریت فکر کے بغیر اجتہاد نہ ہو سکتا ہے، نہ ہی ہونا چاہیے۔ وہ Descent ہو جائے گی ضرور ہو گی جو پہلے ہوتی رہی لیکن وہ Institutional اجتہاد نہیں ہو سکے گا، کیونکہ اس میں جبر کے تقاضے منعکس ہوں گے۔ اس لیے وہ نہیں ہو سکے گا۔

آگے ایک تحریکی اصول اور قوت کے طور پر وہ بات کو آگے بڑھاتے ہیں۔ وہ انگریزی کے ایک فقرے میں بڑی خوبصورت بات کرتے ہیں۔

The birth of Islam is actualty the birth of inductive intellect.

اسلام کا ظہور بنیادی طور پر استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اور اس سے بہتر کوئی صورت اجتہادی عمل کی نہیں ہو سکتی۔ یعنی جو Deductive ہے وہ محدود ہے، اس میں بڑے عجیب قسم کے Distortions ہیں۔ سچی بات یہ ہے کہ Deductive Logic تو بڑی بے سود قسم کی Logic ہے۔ اسلام کا ظہور بنیادی طور پر استقرائی سوچ کا ظہور ہے اور استقرائی سوچ میں پھیلاؤ ہے، تجرباتی پھیلاؤ (Emprical Expansion) ہے اور اس تجرباتی پھیلاؤ کا تعلق، آپ کے نظام ہائے زندگی سے ہے، نظام ہائے حکومت سے ہے، نظام ہائے معیشت سے ہے، معاشرت سے ہے، قانون سے ہے، علامہ استقرائی سوچ کا بہت ذکر کرتے ہیں لیکن جمود کی بات کی ذمہ داری وہ پہلے لوگوں کی طرح ترکی کے نظامِ حکومت پر نہیں ڈالتے جو ہم عصر نظام حکومت تھا۔ لوگ یہ

کہتے ہیں کہ ترکوں نے سلطنت عثمانیہ کے زمانے میں جمود پیدا کیا تو انھوں نے کہا کہ نہیں یہ ہمارا اجتہاد کا سلسلہ تھا پہلے اماموں کا تو وہ تو بہت پہلے کا تھا۔ ترکی حکومتیں تو بہت بعد میں آئیں، ان کا یہ قصور نہیں ہے۔ لیکن علامہ جو بڑی خوبصورت بات کرتے ہیں وہ اس زمانے کے ترک شاعر ضیاء گوکلپ کے بارے میں ہے۔ علامہ اس کی تحسین بھی کرتے ہیں اور تنقیص بھی۔ تحسین بھی بجا ہے اور تنقیص بھی۔ تنقیص اس اعتبار سے کرتے ہیں کہ اس نے اجتہاد کے نام پر، آزادی فکر کے نام پر، روشن خیالی کے نام کے اوپر بات کو اتنا بڑھایا کہ وہ نصوص سے متصادم ہوگئی۔ اور نصوص سے جو بات متصادم ہوگئی ہے اس کو اقبال قبول نہیں کر سکتے۔ لیکن جو مسائل ہیں ان مسائل کو سامنے رکھتے ہوئے وہ بات کو آگے بڑھاتے ہیں۔ ضیا جو بات کو آگے بڑھاتا ہے اس کے کچھ پیراگراف کا وہ ترجمہ کرتے ہیں۔ اگرچہ وہ ترجمہ دوسرا ترجمہ ہے وہ ترجمہ جرمنی سے کرتے ہیں یا انگریزی سے اس کو لیتے ہیں ترکی سے نہیں۔ لیکن آج اگر وہ زندہ ہوتے تو انھوں نے اس زمانے کے ترکی کے بارے میں جو کچھ کہا تھا۔ آج انھیں اس کو دہرانے کی ضرورت نہ ہوتی کیونکہ انھوں نے اس کے بارے میں امیدیں بھی وابستہ کیں اور خدشات کا اظہار بھی کیا۔ شاعری میں بھی کیا اور بجا طور پر کیا۔ اور اس کا ذکر جب فارسی کی نظم میں کیا تو ایدہ اللہ کا لفظ بھی ساتھ لکھا۔ خطاب بہ مصطفیٰ کمال پاشا ایدہ اللہ کا لفظ بھی لکھا ہوا ہے۔ اس کی تائید بھی کی لیکن ساتھ ساتھ کچھ خدشات کا اظہار بھی کیا ہے۔ آج بھی اگر وہ ہوتے تو غالباً ان کو اپنے فکر پہ نظر ثانی کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔ وہ خدشات درست ثابت ہوئے اور اس وقت آپ ترکی میں جو منظر دیکھ رہے ہیں وہ بڑا واضح ہو کر سامنے آ رہا ہے۔ علامہ اس کی ذمہ داری ترکی پر نہیں ڈالتے پہلے ادوار میں وہ یقیناً کہتے ہیں کہ بھئی وہ مسلمانوں کو Suit کرتا تھا۔ اجتہاد اگر ہو تو انفرادی شکل میں ہو، اجتماعی شکل میں ذرا مشکلات پیدا ہو جاتی ہیں لوگ ذرا سڑکوں پہ بھی نکل آتے ہیں۔ اس لیے انھوں نے اجازت نہیں دی اجتماعی شکل میں، آج کی شکل میں وہ نظام کی بات کرتے ہیں کہ وہ اجتماعی ہوگا، انفرادی قابل عمل نہیں ہے۔ کیوں؟ اس لیے کہ بنیادی طور پر اجتہاد Legislation کی ایک قسم ہے۔ اسی کی thought سے Legislation ہوتی ہے۔ قانون سازی کی ایک قسم ہے کہ قانون اگر نہیں بنے گا، تنفیذ اگر نہیں ہو پائے گی تو کیا فائدہ؟ یہ ایک علمی مشق رہ جائے گی۔ جب اس کی تنفیذ ہوگی تب وہ اجتہاد، اجتہاد کے مقام کو حاصل کرے گا۔ اور تنفید کے لیے ریاستی Support اور اس کی حمایت بہت ضروری ہے۔ اور اس کے لیے پھر

اجتماعی فیصلے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس اجتماعی چیز کو Spiritual Democracy کا نام دیتے ہیں۔ ایک روحانی Democracy، لیکن روحانی Democracy سے مراد کوئی خانقاہوں کا تسلسل نہیں ہے۔ میرا مقصد یہ نہیں کہ خانقاہیں کوئی بے کار قسم کے لوگ ہیں ان کا بھی ایک اصلاحی Role ہوتا ہے، ہو رہا ہے، ٹھیک ہے۔ وہ ایک اخلاقی تصور ہے جسے اخلاقی Democracy کہتے ہیں اور اخلاقی ڈیموکریسی کا تصور آپ کو مغرب میں نہیں ملتا اور یہی وجہ ہے کہ بین الاقوامی ادارے (United Nation) کے آزادی کے چارٹر میں ''اخلاق اور ریاست'' والی شق کو بہت تاخیر سے شامل کیا گیا، Article Twenty Nine, Twenty، شروع میں اس کا ذکر بھی نہیں تھا کہ State کی، ریاست کی بھی کوئی اخلاقی ذمہ داری ہے۔ لیکن بعد میں انھوں نے اس کو State کی Soverignty سے بھی Link کیا اور State کو اخلاقی ذمہ داریوں سے بھی Link کرتے ہوئے آرٹیکل ۲۹ شامل کیا۔ آرٹیکل اٹھارہ کی تبدیلی کے بارے میں ہے کہ مذہب کی تبدیلی کی آزادی بھی ہونی چاہیے۔ اس کو سعودی عرب اور ایک اور ریاست نے تسلیم نہیں کیا اور اب تک نہیں کیا، کیونکہ ہمارے اصول اس سے متصادم ہیں۔ آپ دین میں داخل تو اپنی مرضی سے ہو سکتے ہیں لیکن داخل ہونے کے بعد یہ مذاق نہیں ہے کہ جب جی چاہے اس سے نکل جائیں۔ یہ کوئی جنرل سٹور نہیں ہے کہ آپ نے کوئی چیز خریدی پھر واپسی کے لیے آ گئے کہ ہم واپس کرتے ہیں۔ لا اکراہ فی الدین کی بات ہے، دین میں داخل ہونے کے بارے میں ہے۔ داخل ہونے کے لیے کوئی جبر نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جبر سے تو منافقت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اگر آپ کہیں کہ اب جانے کی بھی آزادی ہونی چاہیے تو یہ اسلام کی حقانیت کا بطلان کیونکہ اس کا دعویٰ کہ وہ آخری دین ہے، بہرحال ابتدا میں اس دستور میں اخلاقی جمہوریت کا کوئی تصور آپ کو نظر نہیں آئے گا۔ برطانیہ کی جمہوریت کے بارے میں جو جمہوریت کی ماں ہے۔ کہا جاتا ہے:

It can bastardize a legitimate, it can legitimize a bastard.

برطانوی نظامِ جمہوریت کی قوت کو ظاہر کرنے کے لیے کہ وہ کتنی قوی ہے۔ عوامی قوت اس کے پیچھے ہے کہ وہ:

They can bastardize a legitimate and they can legitimize a bastard.

ہمارے ہاں یہ تمیزیں ہمیشہ کے لیے قائم ہیں۔ ایک نوعیت کا بچہ دوسری نوعیت کے ساتھ کبھی خلط ملط نہیں ہوتا۔ وہ اپنی جگہ پر قائم ہے اس لیے ریاست کا جو اخلاقی پہلو ہے اسے سمجھانے کے لیے علامہ Spiritual Democracy کا لفظ استعمال کرتے جو پہلی دفعہ استعمال

ہوا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ انسانی فکر کی تاریخ میں، جس میں مغرب کے مفکرین اور علما و فقہا بھی شامل ہیں۔ اس تاریخ میں Spiritual Democracy کا لفظ غالباً اس طرح سے پہلی دفعہ استعمال ہوا ہے۔ ہمارے ہاں Spritual Democracy یا Institutional قانون سازی کی بہترین مثال یہ چوتھی Amendment ہے۔ یہ ہمارے ہاں اجتماعی اجتہاد کا بہترین مظہر ہے۔

اس چوتھی Amendment کی اپنی ایک اہمیت ہے۔ اس کی وجہ سے ایک تو اس مسئلے کا فیصلہ ہوا جو ایک سو سال سے التوا میں تھا۔ اس فیصلے کی حقانیت کے بارے میں مسلمانوں کے ذہن میں پہلے بھی کوئی شک نہیں تھا۔ لیکن اس کو ایک شکل دینے کے لیے وہ ترمیم استعمال کی گئی۔ پہلی دفعہ ایک پارلیمنٹ نے Court کا کردار ادا کیا۔ ایک پارلیمنٹ عدالت کے طور پر آئی اور با قاعدہ اٹارنی جنرل پیش ہوئے اور یحییٰ بختیار نے بڑا خوبصورت کام کیا۔ اللہ اس کام کو ان کی مغفرت کا ذریعہ بنائے۔ اگر آپ اس روئیداد کو پڑھیں تو آپ دیکھیں گے کہ انھوں نے بڑے خوبصورت طریقے سے Argue کیا۔ پھر پارلیمنٹ نے بطور Court کے جو فیصلہ کیا وہ ایک اجتہادی فیصلہ تھا اور اس اجتہادی فیصلے کی ایک اور شناخت یہ ہے کہ اس کو بین الاقوامی طور پر تسلیم کیا گیا۔ یہ فیصلہ بعد میں South Africa میں ہوا، ہمارے لوگ یہاں سے وہاں گئے، وہاں کی عدالتوں میں پیش ہوئے، دیگر ممالک میں بھی گئے ملیشیا، انڈونیشیا میں۔ بہر حال یہ ایک اجتہاد تھا اگر چہ اس کا نام نہیں لیا گیا لیکن اجتہاد کی باقی جتنی ضرورتیں تھیں وہ پوری ہوئیں اس لیے پوری ہوئیں کہ اس وقت کے جو مقتدر علما تھے وہ اس میں شامل تھے۔ اقبال نے بھی یہی کہا ہے کہ اس کو صرف نمائندوں پہ نہ چھوڑا جائے بلکہ مقتدر علما ساتھ ہوں۔ اہل علم ہوں تو وہ یہ کام کریں، یہ نہیں کہ آپ اس کو کھلا چھوڑ دیں۔ یہ ہاتھ گننے کا طریقہ نہیں ہے کہ ہاتھ کھڑے کریں کہ کون اس حق میں ہے اور کون نہیں ہے، تو اجتہاد ہو گیا۔ لیکن اس ترمیم کے لیے اجتہاد کی ساری شرطیں تقریباً پوری ہوئیں۔ اس کے بعد ۱۹۷۳ کی اسلامی شقیں ہیں اور پھر اس کے بعد Objective Resolution کی آئین کے اندر شمولیت کی بات ہے، سپریم کورٹ کی ایک Judgement نے اس کا حلیہ بگاڑ دیا ہے۔

ایک مشہور کیس ہے، اس میں بڑی افسوس ناک قسم کی ایک Judgement ہے۔ بنیادی طور پر یہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرارداد مقاصد (Objective Resolution) کو جب آئین میں شامل کر دیا گیا اور وہ آئین کا ایک حصہ تھا تو آئین کا حصہ ہونے کی وجہ سے اس کو لاگو ہونا

چاہیے، اس پر عمل درآمد ہونا چاہیے۔ پہلے ہماری عدالتیں یہ کہا کرتی تھیں کہ ہم مجبور ہیں، Objective Resolution تو ہے لیکن یہ دیباچے کا حصہ ہے، آئین میں شامل نہیں ہوا اس لیے ہم عمل نہیں کرسکتے۔ اس کی آئینی قوت تنفیذ نہیں ہے۔ اور جب اسے شامل کیا گیا تو پھر اس کیس میں Judgement آئی کہ کیا صدر کچھ لوگوں کی سزائے موت معاف کرسکتا ہے؟ آئین میں اس کی معافی (Pardon) کی جو شق ہے اس کے مطابق صدر نے معاف کردیا۔ اس کے بعد کیس میں ورثا لاہور ہائی کورٹ میں چلے گئے اور کہا کہ اب تو صدر کے پاس یہ اختیار نہیں ہے۔ Objective Resolution، Preamble کے آئین میں شامل ہونے کے بعد یہ اختیار تو ورثا کا ہے۔ اب یہ سلسلہ اسلامی ہوگیا ہے، ریاستی نہیں رہا۔ معاف کرنے کا اختیار ہمارا ہے اور ہم معاف نہیں کرتے۔ پھر لاہور ہائی کورٹ نے ان کے حق میں فیصلہ کیا کہ سپریم کورٹ نے پھر اس میں یہ کہا کہ نہیں یہ Self Propelling Article نہیں ہے۔ یعنی Automaticaly ایسے نہیں ہوتا۔

It is just one more article in the constitution.

یہ آئین کا صرف ایک اور Article ہے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

افسوس ناک بات یہ ہے کہ یہ Judgement ہمارے علماء حضرات کے علم میں نہیں آئی۔ اس پر خطبوں میں مجالس میں بات آگے نہیں بڑھی۔ میں نے اس Judgement کو بالاستعیاب پڑھا ہے۔ اس کی Bottom Line یہ بنتی ہے، کہ آپ عدالتی حوالے سے اجتماعی طور پر اس ملک میں اسلام کی تنفیذ نہیں کر سکتے۔ کہ جب بھی آپ کریں گے تو یہ کوئی Article ہی ہوگا اور وہ Article دوسرے Article پر اثر انداز نہیں ہوتا، آئین کے دوسرے آرٹیکل کو وہ مسلمان نہیں کرتا تو اس کی کیا افادیت ہوگی۔ بہرکیف، یہ سارا Process ہے۔ ایک اجتہادی عمل ہے اور وہ ہوا ہے اور دوسری بات جو میں آپ سے گزارش کرنا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے کہ حقیقی اعتبار سے جتنا کام پاکستان میں ہوا ہے، اتنا کسی ملک میں نہیں ہوا۔ اسلام کے نفاذ، شریعت، اسلامی قانون، معیشت، معاشرت، ثقافت ہر پہلو پر یہاں ہوا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں اس کی ضرورت تھی۔ اسلام کے سوا اس کی کوئی اور بنیاد نہیں ہے۔ یہ کام لوگوں نے اپنے طور پر بھی کیا ہے۔ میں پورے وثوق سے یہ کہتا ہوں کہ اگر کوئی حکومت فیصلہ کرے کہ قانون سازی کرنی ہے یا تنفیذ کرنی ہے تو اس حکومت کو یہ دقت پیش نہیں آئے گی کہ ہمارے پاس مواد نہیں

ہے۔ بے پناہ مواد موجود ہے۔ معیشت کے اوپر بھی لوگوں نے بہت کچھ لکھ کے دیا ہوا ہے اور یہ معیشت کے ماہرین نے لکھا ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ حکومت کے اندر قوت فیصلہ ہو اور یہ کام وہ کر سکے۔

اقبال نے جو اجتہاد کی بات کی اور اسے تحریک کا نام دیا اس میں ایک اور بات جو سامنے آتی ہے وہ یہ کہ اجتہاد ایک عمل ہے۔ زندگی گزارنے کا ایک ڈھنگ ہے۔ وہاں پر دو تین الفاظ ایسے استعمال ہوئے ہیں جو میری حقیر رائے کے مطابق نہیں ہونے چاہیے تھے۔ وہاں Arabian Protestant کا لفظ استعمال ہوا ہے وہ نہیں ہونا چاہیے تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظیات جو ہیں بڑی تباہ کن چیز ہیں۔ لفظیات، Terms کا اپنا ایک ثقافتی سیاق وسباق ہوتا ہے۔ اس کو کسی جگہ سے اٹھا کے جب کسی دوسری کشتِ ویراں پہ آپ اس کا اطلاق کرتے ہیں تو اس میں گڑ بڑ ہو جاتی ہے۔ اس میں ایک بڑا لفظ جو اقبال نے بھی استعمال کیا اور ہم بھی استعمال کرتے ہیں ارتقا کا لفظ ہے۔ یہ ارتقا کا لفظ بڑا Misleading لفظ ہے۔ جب آپ ارتقا کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے مراد یقیناً آپ کا وہی ارتقا کا لفظ ہوتا ہے جو مغرب میں سمجھا جاتا ہے۔ یعنی ڈارون کے حوالے سے یا اور کسی حوالے سے رومی کے ارتقا والی بات تو نہیں ہوتی وہ دوسرے حوالے سے سمجھا جاتا ہے۔ ارتقا کی جب بات کی جاتی ہے تو اس سے سوچ کے اندر جو ایک دراڑ پیدا ہوتی ہے وہ یہ کہ پہلے سے کوئی بہتر صورت، ارتقا ہے۔ حیاتیاتی ارتقا کی تو آخری Stage ہوتی ہے۔
The Survival of the fittest

بہر حال ارتقا کا لفظ ہم اسلام کے بارے میں اکثر استعمال کرتے ہیں: اسلام کا ارتقا، اسلامی تہذیب کا ارتقا تھا، لیکن بات یہ ہے کہ تکمیل دین کے بعد کیا ارتقا ہوگا؟ ہاں تداول ضرور ہے لیکن یہ تداول ایام ایک دوسری بات ہے۔ وہ Adjustment کا ایک Process ہے۔ تلك الايام نداولها وہ درست ہے اس میں کوئی شک نہیں ہے لیکن جب آپ کہتے ہیں لفظ ارتقا بولتے ہیں، تو ارتقا سے مراد وہ اگر مغربی ارتقا ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے پہلا جو معیار تھا اس سے بہتر کوئی معیار قائم کیا۔ اور یہ درست نہیں ہے۔ کیونکہ معیار قائم ہو چکے ہیں اور اقبال نے بہت زیادہ مغربی علوم کی تحصیل کے باوجود شدت سے اس چیز کا اعتراف کیا ہے کہ ضرورت پیچھے کی طرف جانے کی ہے آگے جانے کی نہیں ہے۔ اقبال نے کہا:

لوٹ پیچھے کی طرف اے گردش ایام تو

اور پھر

بہ مصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست

بنیادی طور پر پیچھے جانے کا مقصد یہ ہے کہ آپ کا معیار Model تو وہ ہے۔ اس کے بعد آپ جو Adjustment Process کر رہے ہیں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس میں کوئی تحسین یا کوئی تقدم آیا ہے۔ وہ تو محض ایک Adjustment Process ہے۔ اس Adjustment Process کے اوپر آپ کوئی اخلاقی Judgement نہیں دے سکتے کہ یہ پہلے سے بہتر ہے۔ یہ ایک اندازِ زندگی ہے۔ جہاز پر جاتے ہیں تو یہ ایک Traveling کا اندازِ زندگی ہے۔ اونٹ پر جاتے تھے تو وہ بھی ایک انداز زندگی تھا۔ بہر حال ہمارا Objective جو ہے وہ شریعت ہے، حج کے لیے جا رہے ہیں تو اسے مقاصد شریعت کے ساتھ Related ہونا چاہیے۔ بنیادی طور پر شریعت کے مقاصد پانچ ہیں۔ نفس کا تحفظ ہے، جان کا تحفظ ہے، عقل کا تحفظ ہے، مال کا تحفظ ہے، دین کا تحفظ ہے۔ یہ Protection اگر کوئی چیز فراہم کرتی ہے تو ٹھیک ہے۔ جتنے مؤثر انداز میں کرے گی اتنی بہتر ہوگی۔ لیکن ارتقا سے مراد اگر یہ کہ شاید ہم ارتقا کا لفظ استعمال کرتے ہوئے کوئی پہلے سے بہتر معیار قائم کر رہے ہیں، خلفا کے زمانے سے بھی ایک بہتر معیار یا نبوت کے زمانے سے بھی ایک بہتر معیار تو یہ تشکیک کا ایک پہلو ہے۔ بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ ایک Adjustment ہو تو درست ہے۔

یہ ثقافتوں کا ارتقا نہیں ہے۔ ثقافت کا ارتقا وہی ہے جو ریاست مدینہ میں ہو گیا ہے۔ جو کچھ حاصل کیا ہے۔ اس کے بعد پھیلاؤ آ گیا ہے۔ پھیلاؤ کی وجہ سے کوئی ثقافت، کوئی عمل، کوئی قانون سازی بہتر نہیں ہو جاتی۔ ہاں زیادہ جامع ہو جاتی ہے لیکن وہ اپنے اخلاقی پہلو، Moral Judgement میں بہتر نہیں ہو جاتی کہ پہلے سے وہ بہتر ہو گئی ہے۔ ہمارے معیار پہلے سے قائم ہیں اور جو سوچ، جو اجتہاد، جو قانون سازی، جو فکری مباحث ہمیں اس دور سے ذرا دور لے جائیں وہ مضر ہیں۔ ان سے بچنا چاہیے۔

بہر حال اس وقت جو ضرورت ہے اجتہاد کی، فقہی مسائل کے اوپر نہیں ہے۔ خالصتاً دینیاتی اور فقہی مسائل جو ہیں، وہ ہمارے علما اور فقہا کر چکے ہیں۔ اور انھوں نے اتنی تحقیق کی ہے، جب پابندیاں لگیں، میکرو اجتہاد کے اوپر جب پابندیاں لگیں تو انھوں نے مائیکرو اجتہاد

کیا۔ لوگوں نے جزوی اور فروعی اعتبار سے جو اجتہاد کیا، اس میں اتنی خوبصورت Details ہیں کہ کوئی Detail باقی نہیں رہ گئی۔ مثلاً ازار والے مسئلے پر ضرورت نہیں کہ آپ ازار اوپر باندھیں یا نیچے کریں۔ ہاتھ اوپر کریں یا نیچے یہ مسئلے ختم ہو گئے ہیں اس وقت جو اہل فکر، اہل نظر لوگ ہیں، ان کو جس چیز کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ جن چیزوں سے وہ خود سیکھ کے ان کے قریب آ رہے ہیں، Church, State کلیسا اور حکومت کی دوئی، جس کو انھوں نے سو سال، ہزار سال سے اس کی تبلیغ اور تشہیر کی، وہ وہاں پر گھٹ رہی ہے، خاص طور پر امریکہ میں گھٹ رہی ہے۔ کلیسا اور ریاست کی دوئی وہاں بہت کم ہو رہی ہے۔ یہ آپس میں بہت قریب آ رہے ہیں، وہاں کا ایک ریٹائرڈ جرنیل وہاں کی قیادت کے بارے میں کہتا ہے کہ: ہمارے صدر کو امریکیوں نے نہیں چنا، وہ اللہ کی طرف سے بھیجے گئے ہیں۔

He has been sent by God.

وہاں یہ دوئی کم ہو رہی ہے۔ لیکن ہمارے ہاں یہ دوئی ذرا زیادہ ہو رہی ہے، اس کو ذرا زیادہ پھیلایا جا رہا ہے، ان چیزوں کی طرف توجہ کی ضرورت ہے۔ جہاں پہ آپ اقبال کو وقت کے مجتہد اور تصور پاکستان کے خالق کے طور پر پیش کر رہے ہیں وہاں یہ بحثیں چل پڑی ہیں کہ وہ شاعر بھی تھا یا نہیں، وہ کوئی مفکر بھی تھا یا نہیں، وہ شعر بھی کہہ سکتا تھا یا نہیں کہہ سکتا تھا، اب ان کے بارے میں اس قسم کی بحثیں ہوں تو ان کا دفاع بڑے جارحانہ انداز میں ہونا چاہیے۔ ریاست، اسلام کے بارے میں اس وقت جو تصورات آ رہے ہیں۔ یعنی وہ روشن خیالی اور اعتدال بھی ہمارا نہیں ہے۔ یہ اصطلاح تو پہلی دفعہ کسنجر نے استعمال کی تھی۔ گویا بنیادی ضرورت اس وقت یہ ہے کہ ہم طے کریں کہ اجتہاد کی کس طرح کی کوشش ہونی چاہیے؟ اگر سیاسی اعتبار سے نہیں ہو سکتی تو فکری اعتبار سے تو کوشش کی جائے، کہ کس طریقے سے ایک Modern اسلامی ریاست کو قائم کیا جائے۔ پھر اس کے بعد اجتہاد ہو، اقبال تو وہاں کھپے گا۔

اس وقت ہمارے نظام میں جو آلائشیں در آئی ہیں وہ نہ ہوں۔ ہماری بات تو یہاں پہ رکی ہوئی ہے، اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ہم نے بہت سارا رستہ طے کیا ہے۔ لیکن پھر بھی ہم رکے ہوئے ہیں کہ فلاں فلاں چیزوں پہ نظام کے یہ پہلو جو بڑے برے طریقے سے اسلامی تصورات سے متصادم ہیں، ان پر ہم Legislation نہیں کر سکے۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ وہ چیزیں کیسے ختم کی جائیں وہ رکاوٹیں کیسے ختم کی جائیں۔ اس کے لیے بقول اقبال ایک

League of Nations کی ضرورت ہے۔ یہ پرانا دور نہیں ہے کہ آپ نے قسطنطنیہ میں بیٹھ کے، استنبول میں بیٹھ کر ایک فیصلہ کیا اور تمام عالمِ اسلام میں وہ پھیل گیا اور لوگوں نے اسے مان لیا۔ اب تو مسلمانوں کی شناختیں اور زیادہ متنوع ہو گئی ہیں اور یہ وَ جَعَلْنَا کُمْ شُعُوْبًا وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوْا کا مظہر ہے۔ کوئی بری بات نہیں ہے۔ ان سب شناختوں کو مل کر کام کرنا ہے، کہاں پہ؟ کس طریقے سے؟ ریاستی یا غیر ریاستی کسی بھی طریقے سے ہو جائے۔ OIC میں ایک ایسی کوئی اجتہادی کونسل ہو۔ اگر یہ ہو جائے تو کم از کم اہلِ علم کے لیے ایک پناہ گاہ تو ہو گی، جہاں وہ اپنی بات کر سکیں گے اور مسلمانوں کو ان کے تنوع کو برقرار رکھتے ہوئے قریب لایا جائے، اور اللہ کی حاکمیت کی طرف یہ سلسلہ بڑھے اور یہ ایسی صورت میں ممکن ہے کہ جب ہمیں اقبال کے ان شعروں کا پورا ادراک ہو۔

ہر کجا بینی جہانِ رنگ و بو
آں کہ از خاکش بروید آرزو
یا زنورِ مصطفیٰؐ او را بہاست
یا ہنوز اندر تلاشِ مصطفیٰؐ است

اور پھر آج کے شاعر منیر نیازی کے انداز میں کہ:

بیٹھ جائیں سایۂ دیوارِ احمدؐ میں منیر
اور ان باتوں کا سوچیں جن کو ہونا ہے ابھی

۞......۞......۞

شریعت، مقاصدِ شریعت اور اجتہاد

محمد عمار خان ناصر

اجتہاد کا بنیادی مقصد زندگی اور اس کے معاملات کو قرآن وسنت کے مقرر کردہ حدود میں اور ان کی منشا کے مطابق استوار کرنا ہے۔ اس ضمن میں شارع کی منشا کو عملی حالات پر منطبق کرنے اور بدلتے ہوئے حالات اور ارتقا پذیر انسانی سماج کا رشتہ قرآن وسنت کی ہدایت کے ساتھ قائم رکھنے کا وظیفہ بنیادی طور پر انسانی فہم ہی انجام دیتا ہے اور ایک طرف قرآن وسنت کی منشا اور دوسری طرف پیش آمدہ مخصوص صورت حال یا مسئلے کی نوعیت کو سمجھنے اور ان دونوں کے باہمی تعلق کو متعین کر کے ایک مخصوص قانونی حکم لاگو کرنے کی اسی علمی وفکری کاوش کو اصطلاح میں ''اجتہاد'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

معاصر مسلم فکر اسلام میں اجتہاد کی اہمیت، اس کے دائرہ کار، اس کو بروئے کار لانے کے عملی طریقہ اور پیش آمدہ اجتہاد طلب مسائل اور مشکلات کے حوالے سے چند در چند فکری اور عملی سوالات سے نبرد آزما ہے۔ جن میں سے ایک اہم اور بنیادی بحث یہ ہے کہ قرآن وسنت میں قانون سازی کے لیے عمومی نوعیت کے رہنما اصولوں کے علاوہ جو متعین احکام اور قوانین بیان ہوئے ہیں، ان کی قدر وقیمت کیا ہے، ان کے ساتھ کس نوعیت کی وابستگی شارع کو مطلوب ہے اور ثبات وتغیر کے پہلو سے ان قوانین کے ظاہری ڈھانچے کی پابندی کس حد تک ضروری ہے؟ اس ضمن میں جو احکام خصوصیت سے زیر بحث ہیں، ان میں نکاح وطلاق کے معاملات میں شوہر اور بیوی کے حقوق میں امتیاز، وراثت کے حصوں کی متعین تقسیم اور معاشرتی جرائم کے حوالے سے قرآن کریم کی بیان کردہ سزائیں شامل ہیں۔ ایک مکتب فکر یہ رائے رکھتا ہے کہ یہ قوانین

اپنے ظاہر کے لحاظ سے ابدی حیثیت کے حامل نہیں، بلکہ محض قانونی نظائر کی حیثیت رکھتے ہیں جن سے یہ تو سمجھا جا سکتا ہے کہ ایک مخصوص معاشرتی تناظر میں شریعت کے ان ابدی مقاصد و مصالح کو عمومی طور پر کیسے متشکل کیا گیا جو ان قوانین کے پس منظر میں کارفرما ہیں، لیکن بذات خود ان قوانین کو ہر دور میں بعینہٖ برقرار رکھنا ضروری نہیں اور اصل مقصد یعنی عدل و انصاف پر مبنی معاشرہ کے قیام اور جرائم کی روک تھام کو سامنے رکھتے ہوئے کسی بھی معاشرے کی نفسیات اور تمدنی حالات وضروریات کے لحاظ سے میاں بیوی کے حقوق و فرائض کے مابین کوئی نئی تقسیم وجود میں لائی جا سکتی ہے، ترکے میں ورثہ کے حصوں کے تناسب کو بدلا جا سکتا اور قتل، زنا، چوری اور دیگر معاشرتی جرائم پر قرآن کی بیان کردہ سزاؤں سے مختلف سزائیں تجویز کی جا سکتی ہیں۔ زیر نظر مقالے میں اسی زاویۂ نگاہ کے استدلال اور اس کے ساتھ موضوع سے متعلق چند دیگر پہلوؤں کا ایک طالب علمانہ جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے۔

کسی بھی نقطۂ نظر کی صحت وصداقت کو جانچنے کا طریقہ ظاہر ہے کہ یہی ہو سکتا ہے کہ اس علمی استدلال کا تنقیدی جائزہ لیا جائے جو اس کے حق میں پیش کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں یہ بات تمہیداً واضح رہنی چاہیے کہ زیر بحث نقطۂ نظر کی ترجمانی مختلف اہل فکر نے مختلف زاویوں سے کی ہے اور اس کے حق میں پیش کیے جانے والے استدلال کے Shades بھی مختلف ہیں۔ یہاں ان سب کا فرداً فرداً جائزہ لینا ممکن نہیں، چنانچہ میں نے اپنے فہم کی حد تک اس بحث کے بنیادی نکتے کو متعین کر کے اسی کا جائزہ لینے کی کوشش کی ہے۔ اگر میرا فہم غلط ہے یا اس میں استدلال کا کوئی قابل لحاظ پہلو اپنی صحیح جگہ نہیں پا سکا تو اسے ایک طالب علم کے علم اور مطالعہ کی کمی پر محمول کرتے ہوئے، جس کے لیے میں پیشگی معذرت خواہ ہوں، صرف نظر کر لیا جائے۔

جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں، زیر بحث نقطۂ نظر کا بنیادی استدلال یہ ہے کہ شارع کے بیان کردہ کسی بھی حکم کے بارے میں اس کی اصل منشا کو جاننے کے لیے نصوص کے الفاظ اور کلام کے داخلی سیاق وسباق کے علاوہ حکم کے تاریخی سیاق کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ تاریخی سیاق وہ سماجی اور تمدنی احوال وظروف میں بھی شامل ہیں جن میں کوئی حکم دیا گیا، مخاطب کے وہ ذہنی سوالات واشکالات بھی جو دراصل متکلم کو دعوت کلام دیتے ہیں اور وہ محرکات وعوامل اور پیش نظر مصالح ومقاصد بھی جو قانون کو ایک مخصوص شکل دینے کا سبب اور داعی بنے۔ گویا کسی بھی حکم کی نوعیت، قدر وقیمت اور اہمیت کے بارے میں شارع کی منشا جاننے کے لیے یہ کافی نہیں

ہے کہ نصوص کے الفاظ اور سیاق کلام میں موجود داخلی دلالتوں پر غور کر لیا جائے، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس ماحول اور سماجی تناظر کو بھی سامنے رکھنا ضروری ہے جو ان نصوص کے فہم کے لیے خارجی سیاق کی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید کے بیان کردہ احکام کو ان کے تاریخی سیاق میں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قوانین اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی نئے اور اچھوتے حکم کے طور پر نہیں دیے گئے تھے، بلکہ انؐ کے لیے عرب معاشرت میں پہلے سے رائج قوانین اور عادات کو خام مواد کے طور پر استعمال کیا گیا تھا اور انھیں افراط وتفریط سے پاک کر کے اس وقت کے حالات کے لحاظ سے ممکن حد تک ایک متوازن صورت دے دی گئی تھی۔ چونکہ یہ قوانین نزول قرآن کے زمانے میں اہل عرب کے مخصوص سماجی وتمدنی پس منظر میں تشکیل پائے تھے اور ان کی اصلاح وترمیم میں معاشرتی ارتقا کے اس مخصوص مرحلے کو ملحوظ رکھا گیا تھا جس سے عرب معاشرہ اس وقت گزر رہا تھا، اس لیے ان قوانین کی relevance اور عملی افادیت کو اصلاً اس مخصوص سماجی تناظر میں دیکھنا چاہیے، جب کہ اس سے مختلف تہذیبی سماجی پس منظر اور معاشرتی ارتقا کے اگلے مراحل میں ان قوانین کی ظاہری شکل وصورت پر اصرار کرنے کے بجائے شریعت کے عمومی رہنما اصولوں کی روشنی میں، جنھیں عام طور پر ''مقاصد شریعت'' کا عنوان دیا جاتا ہے، قوانین کی ظاہری شکل وصورت از سر نو وضع کی جانی چاہیے جو ہم عصر سماجی تناظر میں اصل مقصد کے لحاظ سے زیادہ مفید اور کارآمد ہو۔

یہ استدلال ذرا باریک بینی سے تجزیے کا تقاضا کرتا ہے جس کے جواب میں کلام صادر ہوا ہے اور جس کو سمجھے بغیر کلام کا صحیح محل اور اس کا Stress واضح نہیں ہوسکتا۔ یہ چیز بعض اوقات کلام کے اندر صراحتاً یا اشارتاً بیان ہوئی ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کے لیے خارجی سیاق سے مدد لینا پڑتی ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید نے ان عورتوں کے بیان میں جن سے نکاح حرام کیا گیا ہے، فرمایا ہے کہ وَحَلَائِلُ اَبْنَائِكُمُ الَّذِيْنَ مِنْ اَصْلَابِكُمْ یعنی تمھارے صلبی بیٹوں کی بیویاں تمھارے لیے حرام ہیں۔ یہاں صلبی بیٹوں کی تصریح کا محل سمجھنے کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ اہل عرب کے ہاں متبنیٰ کی بیوی سے نکاح کو بھی حرام سمجھا جاتا تھا اور قرآن اس تصریح سے یہ واضح کرنا چاہ رہا ہے کہ اس کے نزدیک صرف حقیقی بیٹے کی بیوی سے نکاح حرام ہے۔

دوسرا پہلو یہ ہے کہ قرآن نے عرب معاشرت کے رسوم اور قوانین کی اصلاح کر کے ان کو جو نئی شکل دی، ان کی معنویت کو سمجھنے اور یہ جاننے کے لیے کہ جاہلی معاشرے کی کون سی

قدروں اور رسموں کو قرآن نے الٰہی منشا کے مطابق پا کر انھیں برقرار رکھا اور ان میں کہاں کہاں اور کس حد تک اصلاح و ترمیم کی، تاریخی تناظر میں اس دور کی عرب معاشرت کو سامنے رکھا جائے۔ اس تقابلی مطالعے کے لیے ظاہر ہے کہ خود قرآن میں موجود تصریحات اور اشارات کے علاوہ خارجی سیاق کو واضح کرنے والے دیگر تاریخی مآخذ سے بھی مدد لی جائے گی۔

تیسرا پہلو یہ ہے کہ خارجی سیاق کی روشنی میں یہ طے کیا جائے کہ جو حکم دیا گیا ہے، اس کی اہمیت اور قدر و قیمت آیا ابدی اور دائمی ہے یا وقتی اور عارضی۔

ان میں سے پہلے دو پہلوؤں سے خارجی سیاق کا کلام کی تفہیم میں معاون ہونا واضح ہے۔ البتہ اس کا تیسرا پہلو جو زیر بحث استدلال میں بیان ہوا ہے، بحث طلب ہے، اس لیے کہ یہاں حکم کے تاریخی و سماجی تناظر سے نفس حکم کی تفہیم میں نہیں، بلکہ اس امر کے ضمن میں استدلال کیا جا رہا ہے کہ صاحب حکم کے نزدیک اس حکم کی نوعیت کیا ہے اور آیا وہ اسے ایک ابدی حکم کی حیثیت سے بیان کر رہا ہے یا وقتی اور عارضی حکم کی حیثیت سے۔ یہ نکتہ اس لیے بحث طلب ہے کہ استدلال میں حکم کے الفاظ اور داخلی قرائن اور دلالتوں کے بجائے اس کے خارجی سیاق کو حکم کی نوعیت و اہمیت کے بارے میں شارع کی منشا جاننے کا بنیادی وسیلہ قرار دیا گیا ہے، جب کہ عقلی طور پر خارجی سیاق اس امر پر دلالت کرنے کی فی نفسہٖ صلاحیت ہی نہیں رکھتا، اس لیے کہ محض اس بات سے کہ شارع نے کوئی حکم ایک مخصوص دور میں دیا تھا اور اس کے اولین مخاطب ایک مخصوص معاشرے کے لوگ تھے، یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ اس حکم میں لازماً اس مخصوص سماج ہی کی ضروریات اور تقاضوں کو پیش نظر رکھا گیا ہے اور ابدی طور پر اس کی پابندی مطلوب نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقلی طور پر جہاں یہ امکان موجود ہے کہ شارع نے اس حکم میں اپنے اولین مخاطبین ہی کے حالات کی رعایت ملحوظ رکھی ہو اور بعد میں آنے والوں کے لیے اس کی پابندی کو لازم نہ ٹھہرایا ہو، وہاں یہ امکان بھی پایا جاتا ہے کہ اس نے اپنے ہمہ گیر اور کامل علم کی بنا پر حکم کی شکل متعین کرتے ہوئے مستقبل کے جملہ امکانات اور احوال و ضروریات کو بھی پیش نظر رکھا ہو اور حکم کو آنے والی تمام نسلوں کے لیے بھی واجب الاطاعت قرار دیا ہو۔ ان دو ممکنہ طریقوں میں سے شارع نے کون سا طریقہ اختیار کیا ہے، خارجی سیاق بذات خود اس سوال کا جوب دینے سے قاصر ہے اور زیر بحث استدلال میں احکام شرعیہ کے تاریخی سیاق سے جو نتیجہ اخذ کیا گیا ہے، وہ اس کے بغیر ممکن نہیں کہ ایک اور مقدمہ استدلال میں شامل کیا جائے، یعنی یہ

کہ قانون، خواہ محض انسانی فہم اور بصیرت کو بروئے کار لانے کا نتیجہ ہو یا اس کو خدا کے علم اور فیصلے پر مبنی ہونے کی سند بھی حاصل ہو، بہر حال میں مخصوص سماجی وتمدنی احوال سے اسی کے تابع ہوتا ہے، اور یہ کہ قانون کی اخلاقی اور افادی بنیاد ہی وہ قدر ہے جو ابدی اور غیر متغیر رہنے کی صلاحیت رکھتی ہے، جب کہ قوانین کی صورت میں انسانوں پر واجبات اور پابندیاں عائد کرنے کا عمل قانون کے مقصد کو عملی صورت میں متشکل کرنے کے لیے ایک عارضی ذریعے اور وسیلے کی حیثیت رکھتا ہے۔

اگر میرا یہ طالب علمانہ تجزیہ درست ہے تو اس زیر بحث استدلال کی نوعیت میں ایک جوہری فرق واقع ہو جاتا ہے، اس لیے کہ استدلال کا اصل ہدف کسی حکم کے ابدی یا وقتی ہونے کے بارے میں شارع کی منشا کو متعین کرنا ہے، جب کہ اس مقصد کے لیے نصوص کے الفاظ اور سیاق وسباق سے ہٹ کر تاریخی سیاق کے نام سے جس چیز کو بنیادی اہمیت دی گئی ہے، وہ حقیقت میں منشائے کلام کے زیر بحث پہلو یعنی حکم کی ابدیت یا غیر ابدیت کو متعین کرنے کا کوئی ایسا قرینہ ہی نہیں جس سے فی نفسہٖ کوئی ایک یا دوسرا نتیجہ اخذ کیا جا سکے۔ اس طرح زیر بحث موقف اپنی حقیقت کے اعتبار سے کلام کے غیر منفک قرائن سے اخذ ہونے والا کوئی نتیجہ نہیں، بلکہ حقیقتاً پیشگی فرض کیے جانے والے ایک مستقل بالذات عقلی مقدمے پر منحصر قرار پاتا ہے۔

اس ضمن میں بنیادی سوال یہ اٹھتا ہے کہ خود اس مقدمے کا مآخذ کیا ہے؟ آیا یہ کتاب و سنت کے نصوص پر مبنی ہے یا ان سے مجرد ہو کر خالص عقلی قیاسات کی بنیاد پر فرض کیا گیا ہے؟ اگر دوسری صورت ہے تو اگلا سوال یہ سامنے آتا ہے کہ شارع کی منشا متعین کرنے کے لیے کتاب وسنت کے نصوص کی طرف رجوع کرنے کی بجائے ایک خالص عقلی مقدمہ قائم کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی ہے؟ آیا نصوص اس معاملے میں خاموش ہیں اور ان سے اس ضمن میں کوئی رہنمائی نہیں ملتی؟ اگر مفروضہ یہ ہے تو اسے قرآن مجید کے واضح اور صریح بیانات کو نظر انداز کیے بغیر قبول کرنا ممکن نہیں۔ چنانچہ دیکھیے:

قرآن مجید میں یہ بات مختلف پہلوؤں سے واضح کی گئی ہے کہ کسی معاملے میں خدا کی طرف سے کوئی متعین حکم آ جانے کے بعد انسانوں کے لیے اس کی پابندی لازم ہو جاتی ہے اور وہ اس سے گریز کا اختیار نہیں رکھتے۔ مثال کے طور پر تورات میں قاتل سے خون بہا لے کر اسے معاف کرنے کی اجازت نہیں دی گئی تھی، تاہم قرآن نے اس کی اجازت دی ہے۔ اس موقع پر

کیا جانے والا تبصرہ قابل توجہ ہے۔ فرمایا ہے کہ ذٰلِكَ تَخۡفِيۡفٌ مِّنۡ رَّبِّكُمۡ وَ رَحۡمَةٌ[۲] اس کا مطلب یہ ہے کہ قتل کی صورت میں قاتل کو قتل کرنا یا اسے دیت لے کر معاف کر دینا انسانوں کی صواب دید پر مبنی نہیں، بلکہ یہ اجازت خدا کی طرف سے رحمت کی وجہ سے ملی ہے اور اگر وہ اس کی اجازت نہ دیتا تو قاتل کو قصاص میں قتل کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہ ہوتا۔

ایک دوسرے موقع پر قرآن نے یتیموں کے سرپرستوں کو اس بات کی اجازت دی ہے کہ وہ یتیموں کے مال کا الگ حساب کتاب رکھنے میں دقت محسوس کریں تو اسے اپنے مال میں ملا سکتے ہیں، البتہ بدنیتی سے اس کا مال ہڑپ کرنے کی کوشش نہیں ہونی چاہیے۔ یہاں فرمایا ہے کہ وَلَوۡ شَآءَ اللّٰهُ لَاَعۡنَتَكُمۡ[۳] یعنی اگر اللہ چاہتا تو تم پر لازم کر دیتا کہ یتیموں کے مال کو الگ ہی رکھو اور اس سے تم مشقت میں پڑ جاتے۔ یہ جملہ بھی یہ واضح کرتا ہے کہ خدا کی طرف سے آنے والا حکم واجب الاطاعت ہے اور اگر اللہ نے نرمی اور سہولت پر مبنی کوئی حکم دیا ہے تو اسے خدا کی عنایت سمجھنا چاہیے۔

خدا کے ''حکم'' کی یہ حیثیت تورات کے احکام کے حوالے سے بھی قرآن مجید کے نصوص سے واضح ہوتی ہے اور خود قرآن کے اپنے بیان کردہ احکام کے حوالے سے بھی۔ چنانچہ تورات کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس میں بنی اسرائیل کو جو شریعت دی گئی، وہ اس کے پابند ٹھہرائے گئے تھے۔ حضرت موسیٰ سے کہا گیا تھا کہ فَخُذۡهَا بِقُوَّةٍ وَّاۡمُرۡ قَوۡمَكَ يَاۡخُذُوۡا بِاَحۡسَنِهَا[۴] بنی اسرائیل کی پوری تاریخ میں ان کے انبیا اور قاضی اسی کے قوانین کے مطابق فیصلہ کرنے کے پابند تھے : يَحۡكُمُ بِهَا النَّبِيُّوۡنَ الَّذِيۡنَ اَسۡلَمُوۡا لِلَّذِيۡنَ هَادُوۡ وَالرَّبّٰنِيُّوۡنَ وَالۡاَحۡبَارُ بِمَا اسۡتُحۡفِظُوۡا مِنۡ كِتٰبِ اللّٰهِ وَ كَانُوۡا عَلَيۡهِ شُهَدَآءَ[۵] نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دور میں جب ایک موقع پر یہود نے زنا کے ایک مقدمے کے فیصلے کے لیے تورات میں موجود حکم پر عمل کرنے کے بجائے منافقانہ غرض سے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف رجوع کیا تو قرآن نے ان کی اس منافقت کو واضح کرتے ہوئے فرمایا کہ وکیف یحکمونك وعندھم التوراۃ فیھا حکم اللہ[۶] نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس مقدمے میں یہود کی منشا کو بالکل الٹتے ہوئے مجرموں پر تورات ہی کی سزا نافذ فرمائی اور پھر کہا: اللھم انی اول من احیا امرك اذ اماتوہ[۷]

بنی اسرائیل پر ان کی سرکشی کی پاداش میں بہت سی حلال چیزیں بھی حرام کر دی گئی تھیں اور زیادہ سخت قوانین کی پابندی لازم قرار دے دی گئی تھی۔ قرآن مجید نے واضح کیا ہے کہ ان احکام

اور پابندیوں کے بارے میں یہ واضح ہونے کے باوجود کہ یہ ایک مخصوص دور میں بنی اسرائیل کی طرف سے ظاہر کیے جانے والے سرکشی کے رویے پر مبنی تھیں، بنی اسرائیل کو وقت گزرنے کے ساتھ ان احکام میں از خود کوئی تبدیلی یا لچک پیدا کرنے کا اختیار حاصل نہیں تھا، تا آنکہ اللہ کا کوئی پیغمبر ہی اللہ کی طرف سے حکم میں تبدیلی کی خبر دے۔ چنانچہ یہ حضرت عیسیٰؑ ہی کا اختیار تھا کہ وہ خدا کی اجازت سے وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ[8] کا اعلان کریں۔ اس طرح یہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی کا منصب تھا کہ آپ ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم[9] کی ذمہ داری انجام دیں۔

قرآن مجید نے خود اپنے احکام کے بارے میں یہی بات واضح کی ہے، چنانچہ قرآن مجید میں بہت سے احکام کے بارے میں یہ تصریح موجود ہے کہ وہ معاشرے کے معروف یعنی دستور اور رواج پر مبنی ہیں۔ مثلاً بیویوں کے مہر،[10] نان ونفقہ،[11] بچے کو دودھ پلانے کی اجرت،[12] طلاق کی صورت میں بیوی کو دیے جانے والے تحائف،[13] خواتین کے اپنے نکاح کو استعمال کرنے[14] اور یتیم کے مال میں اس کے سرپرست کے حق[15] کے بارے میں یہی فرمایا گیا ہے کہ ان کا فیصلہ معروف کے مطابق کیا جائے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ بہت سے احکام کے بارے میں متعین قانون سازی کا طریقہ بھی اختیار کیا گیا ہے اور ان قوانین کی پابندی کو لازم قرار دیا گیا ہے۔ اس ضمن میں دیت اور وراثت کے احکام بطور خاص قابل توجہ ہیں:

قرآن مجید نے سورہ نساء میں قتل خطا کے احکام بیان کرتے ہوئے مقتول کے ورثہ کو دیت دینے اور کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔[16] یہاں دیت کی مقدار کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی، بلکہ دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے فاتباع بالمعروف[17] کہہ کر اس معاملے کو دستور اور رواج کے سپرد کر دیا ہے، لیکن اس بات کی وضاحت کو یہاں موضوع بنایا گیا ہے کہ دیت کی ادائیگی کس صورت میں ضروری ہے اور کس صورت میں نہیں، چنانچہ کہا گیا ہے کہ مقتول مسلمان کا تعلق اگر دارالاسلام سے یا کسی معاہد قوم سے ہو تو دیت کی ادائیگی لازم ہے، لیکن اگر وہ کسی دشمن گروہ کا فرد تھا تو دیت کے بجائے صرف کفارہ ادا کرنا کافی ہوگا۔ اسی طرح کفارے کی مختلف صورتوں کو بھی باقاعدہ وضاحت کی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ کفارے کے طور پر ایک مسلمان غلام کو آزاد کرنا ہوگا اور اگر یہ میسر نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا ہوں گے۔

ابتدا میں مرنے والے پر یہ لازم کیا گیا تھا کہ وہ اپنے مال میں والدین اور قریبی رشتہ

داروں کے لیے وصیت کر دے،[۱۸] لیکن بعد میں اللہ تعالیٰ نے والدین، اولاد، میاں بیوی اور بہن بھائیوں کے حصے خود مقرر فرما دیے۔[۱۹] ان دونوں احکام کے بیان کا اسلوب ایک دوسرے سے قطعی طور پر مختلف ہے۔ چنانچہ پہلے حکم میں ورثہ کے حصص متعین نہیں کیے گئے اور صرف یہ تلقین کی گئی ہے کہ دستور اور رواج کے مطابق انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے وصیت کی جائے، بلکہ یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ اگر مرنے والے کی وصیت میں کسی جانبداری یا حق تلفی کا پہلو دکھائی دے تو اس میں تبدیلی بھی کی جا سکتی ہے۔ اس کے برعکس جہاں اللہ تعالیٰ نے ورثہ کے حصص خود بیان فرمائے ہیں، وہاں اس کو اللہ تعالیٰ کی وصیت قرار دیا ہے جس میں کسی زیادتی یا جانب داری کا خدشہ نہیں ہوسکتا۔ مزید یہ کہ ان کی حیثیت فریضة من الله، یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے عائدہ کردہ ایک فرض کی ہے جس سے انحراف یا تجاوز کرنے پر دوزخ کے عذاب کی دھمکی دی گئی ہے۔

اب اگر شارع کو شریعت کے ظاہری احکام کی پیروی مطلوب نہیں اور ان کی حیثیت محض وقتی ہدایات یا نظائر کی ہے تو قرآن مجید کے بعض احکام کو معاشرے کے معروف اور دستور پر مبنی قرار دینے جب کہ بعض کو متعین صورت میں بیان کرنے اور پھر ان کی پابندی کی پر زور تاکید کرنے کی وجہ آخر کیا ہوسکتی ہے؟

قرآن کے احکام کی ابدی حیثیت تورات کے احکام اور قرآن مجید میں دی جانے والی شریعت کے مابین پائے جانے والے ایک بنیادی فرق سے بھی واضح ہوتی ہے۔ تورات کے ساتھ قرآن مجید کے تقابل سے واضح ہوتا ہے کہ تورات کے برعکس قرآن مجید میں شریعت کو قصداً بہت مختصر اور محدود رکھا گیا ہے اور اس کے ساتھ یہ تعلیم بھی دی گئی ہے کہ جن معاملات کی تفصیل کو اللہ تعالیٰ نے از خود بیان نہیں کیا، ان میں سوالات اور استفسارات کے ذریعے سے خدا کی منشا کو متعین طور پر معلوم کرنے سے گریز کیا جائے۔ سورہ مائدہ میں ارشاد ہے:

يَاۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَسْـَٔلُوْا عَنْ اَشْيَآءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَاِنْ تَسْـَٔلُوْا عَنْهَا حِيْنَ يُنَزَّلُ الْقُرْاٰنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللّٰهُ عَنْهَا وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ حَلِيْمٌ۔ (۵:۱۰۱)

اے ایمان والو، ان چیزوں کے بارے میں سوال نہ کرو جو اگر تم پر واضح کر دی گئیں تو تمھیں مصیبت میں ڈال دیں گی اور جب تک قرآن نازل ہو رہا ہے، اگر تم ان کے بارے میں پوچھو گے تو وہ تمھارے لیے واضح کر دی جائیں گی۔ اللہ نے خود ہی ان کو بیان نہیں کیا اور اللہ بہت بخشنے والا اور بڑے تحمل والا ہے۔

یہ آیت اس معاملے میں صریح نص کی حیثیت رکھتی ہے کہ قرآن مجید میں بیان کردہ احکام کی فی نفسہ پابندی لازم ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس شریعت کو محض اس حد تک محدود رکھنے کا اہتمام کیا ہے جو اس کے پیش نظر مقاصد کے لحاظ سے ہر دور کے لیے موزوں، مناسب اور مطلوب ہے۔ ورنہ اگر قرآن کے بیان کردہ قوانین محض وقتی نظائر کی حیثیت رکھتے ہیں تو ان کو مختصر اور محدود رکھنے اور مسکوت عنہ امور کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی منشا معلوم کرنے کے لیے سوال کرنے کی ممانعت بالکل بے محل اور نا قابل فہم ہو جاتی ہے۔

شرعی قوانین واحکام کی اصولی حیثیت کے حوالے سے مذکورہ نصوص کے ساتھ ساتھ یہ بھی دیکھیے کہ خاندانی قوانین میں مرد اور عورت کے مابین امتیاز اور معاشرتی جرائم پر شریعت کی مقرر کردہ جن سزاؤں کو ایک مخصوص ایک مخصوص سماجی صورت حال کا تقاضا قرار دیا جاتا ہے، خود قرآن وسنت کے نصوص ان احکام کو ایک بالکل مختلف زاویے سے پیش کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر قرآن مجید نے اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَی النِّسَاۗءِ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ کے الفاظ میں خاندانی رشتے میں بیوی کے مقابلے میں شوہر کی جو بالاتر حیثیت بیان کی ہے، زیر نظر بحث زاویہ نگاہ کی رو سے تاریخی سیاق کی روشنی میں اس کی وجہ محض یہ تھی کہ خواتین اس وقت کسب معاش کے میدان میں مردوں سے مسابقت کی پوزیشن میں نہیں تھیں اور ان کی کفالت کی ذمہ داری شوہروں پر عائد ہوتی تھی، اس لیے اگر جدید تمدن میں خواتین کے لیے اپنی معاشی کفالت خود کرنے کے مواقع پیدا ہو گئے ہیں تو اس کے نتیجے میں حق طلاق، وراثت کے حصوں اور دیگر امور میں بھی میاں بیوی کے مابین مساوات پیدا کرنا ضروری ہو گیا ہے۔ تاہم قرآن کا زاویہ نگاہ اس سے بالکل مختلف ہے۔

اولاً، قرآن مجید نے اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَی النِّسَاۗءِ کی اصل وجہ معاشی کفالت نہیں، بلکہ یہ بیان کی ہے کہ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ، یعنی مردوں کو اللہ تعالیٰ نے بعض خلقی صفات کے لحاظ سے عورتوں پر برتری عطا کی ہے اور اس برتری کی بنا پر خواتین کے تحفظ اور کسب معاش کی ذمہ داری بھی فطری طور پر انھی پر عائد ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں شوہر کا بیوی کی کفالت کرنا محض ایک واقعے کا بیان نہیں، بلکہ ایک ذمہ داری کا بیان ہے اور سماجی وتمدنی تبدیلی خواتین کے لیے معاشی میدان میں مسابقت کے دروازے کتنے ہی کھول دے، کفالت کی یہ ذمہ داری مرد پر ہی عائد رہے گی۔ عقل وانصاف کے زاویے سے بھی اس امر پر زیادہ

استدلال کی ضرورت نہیں کہ طبعی و خلقی نزاکتوں اور بچوں کی ولادت اور پرورش کی ذمہ داریوں کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ اپنی معاشی کفالت کی ذمہ داری بھی خواتین پر ڈال دینا ان کے ساتھ صریح بے انصافی اور قرآن دراصل انھیں اسی سے محفوظ رکھنا چاہتا ہے۔ گویا معاشی کفالت میاں بیوی کے مابین فرق مراتب کی اصل وجہ نہیں، بلکہ اصل وجہ پر متفرع ہونے والا ایک نتیجہ ہے اور اپنی اساس کے ابدی ہونے کی بنا پر اس کو نظر انداز کر کے حقوق و فرائض کی کوئی نئی تقسیم قائم کرنا علم و عقل اور انصاف کے تقاضوں کو پامال کیے بغیر ممکن نہیں۔

ثانیاً، قرآن مجید نے اس سے آگے بڑھ کر فرق مراتب کی بنیاد پر ہی خاوند کو یہ حق دیا ہے کہ اگر بیوی شوہر کی اس بالاتر حیثیت کو چیلنج کرے اور سرکشی کر کے خاندان کے نظم کو بربادی کے گڑھے میں دھکیلنا چاہے تو وعظ و نصیحت کے بعد شوہر اپنی بیوی کو مناسب جسمانی تادیب کا اختیار بھی رکھتا ہے۔ اگر شوہر کو حاصل برتری محض ایک مخصوص سماجی صورت حال کی پیداوار تھی تو قرآن کو اس کے خاتمے کی ترغیب دینے کے بجائے اس کو برقرار رکھنے کے لیے از خود اس طرح کے اقدامات تجویز کرنے کی آخر کیا ضرورت تھی؟ یہ بات اس تناظر میں بالخصوص قابل توجہ ہے کہ غلاموں اور لونڈیوں کے معاملے میں اس سے مختلف رویہ اختیار کرنے کی تلقین کی گئی ہے، چنانچہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اس کی کسی غلطی پر تھپڑ مار دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر اسے تنبیہ فرمائی اور پھر جب اس شخص نے اس پر نادم ہو کر غلام کو آزاد کر دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم ایسا نہ کرتے تو جہنم کی آگ تمھیں اپنی لپیٹ میں لے لیتی۔[۲۰]

ثالثاً، مرد کے لیے تسلیم کی جانے والی برتری کو ایک وقتی سماجی ضرورت کی پیداوار قرار دینا اس لیے بھی ناقابل فہم ہے کہ قرآن براہ راست طلاق دینے کے حق کو صرف شوہر کے لیے بیان کرتا ہے جس کی توجیہ معاشی کفالت کے اصول پر نہیں کی جا سکتی، اس لیے کہ شادی سے پہلے لڑکی کی کفالت کے ذمہ دار اس کے اہل خاندان ہوتے تھے اور شادی کے بعد شوہر، لیکن اس کے باوجود ان میں سے کسی کو بالغ عورت کا نکاح اس کی مرضی کے بغیر کرنے کا حق نہیں دیا گیا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ معاشی انحصار فی نفسہ عورت کو اپنی ذات کے بارے میں فیصلہ کرنے کے حق سے محروم نہیں کرتا۔ پس اگر معاشی انحصار رشتہ نکاح کو وجود میں لانے کے معاملے میں عورت سے اس کے اختیار کو سلب کرنے کی وجہ نہیں بن سکتا تو اسے اس رشتے کو ختم کرنے کے حق کی نفی کی بنیاد بھی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہ نکتہ بھی اس امر کو واضح کرتا ہے کہ شوہر کو بیوی پر ایک

درجہ زیادہ دینے کی توجیہ، جس کا ایک اظہار حق طلاق کی صورت میں بھی ہوتا ہے، محض معاشی کفالت کے اصول پر نہیں کی جا سکتی۔

رابعاً، خاندانی رشتے میں شوہر کی بالا دستی کے کم از کم ایک اور نہایت بنیادی پہلو کی غالباً زیر بحث نقطۂ نظر کے ترجمان اہل فکر بھی نفی نہیں کرتے۔ میری مراد بچے کے نسب سے ہے۔ اگر شوہر کو حاصل ایک درجے کی بالا دستی مخصوص سماجی صورت حال پر مبنی تھی اور قرآن دراصل معاشرتی ارتقا کو اس رخ پر آگے بڑھانا چاہتا ہے جس کا نتیجہ میاں بیوی کے یکساں اور مساوی حقوق کی صورت میں نکلے تو ظاہر ہے کہ اس بالا دستی کے تمام مظاہر اور نتائج کو اس صورت حال میں تبدیلی کے ساتھ ختم ہو جانا چاہیے۔ یہ ماننا پڑے گا کہ جیسے ہی میاں بیوی کے مابین مساوات کے موانع ختم ہو جائیں اور اس مساوات کو عملاً قائم کرنا ممکن ہو، اس کے بعد بچے کے نسب کو باپ کے ساتھ وابستہ رکھنا ضروری نہیں رہے گا۔ جب میاں اور بیوی، دونوں خاندانی رشتے میں مساوی حیثیت کے حامل ہوں ہیں تو بچے کے نسب اور اس کی شناخت میں بنیادی حوالہ باپ کا کیوں ہو اور اس نسب کی حفاظت کے لیے شریعت میں جو بعض دیگر احکام دیے گئے تھے، مثلاً عدت گزارنا اور بیوی کے لیے بیک وقت ایک سے زائد شادی کا حق تسلیم نہ کرنا وغیرہ وہ بھی قانون کی بنیاد ختم ہو جانے کے بعد کیوں باقی رہیں؟ اور اگر یہ نتیجہ قابل قبول نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ معاشی کفالت کے جس اصول کو شوہر کی بالا دستی کی واحد بنیاد قرار دیا گیا تھا، وہ بجائے خود محل نظر ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید میاں بیوی کے رشتے اور اس سے قائم ہونے والے حقوق و فرائض اور مراتب کو سماجی و معاشی صورت حال سے پیدا ہونے والی ایک ضرورت کے طور پر بیان نہیں کرتا، بلکہ اسے مخصوص مذہبی مفہوم میں ''تقدس'' کا درجہ عطا کرتا ہے۔ قرآن کے نزدیک دنیوی زندگی کے معاملات کو دیکھنے کا صحیح زاویۂ نگاہ مابعد الطبیعیاتی، اخلاقی اور روحانی ہے اور وہ انسانی تعلقات کے دوسرے دائروں کی طرح خاندان کے دائرے میں بھی اس پہلو کو خاص طور پر اجاگر کرتا ہے، چنانچہ وہ خاوند کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کی جانے والی فضیلت اور اس سے پیدا ہونے والی حقوق و فرائض کی تقسیم کو تسلیم کرنے اور عملاً اس کی پابندی قبول کرنے کو نیکی، تقویٰ اور اطاعت کی لازمی شرط قرار دیتا ہے۔ سورہ نساء کی آیت اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ[۲۱] سے پہلے اللہ تعالیٰ نے اس حکم کی تمہید کے طور پر میاں اور بیوی کے مابین فرق

مراتب کو دنیا میں خدا کی اسکیم کا حصہ قرار دیتے ہوئے یہ تلقین کی ہے کہ وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ،[۲۲] یعنی جو فضیلت اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت کے تحت میں سے بعض کو بعض پر دی ہے، اس کے خواہش مند نہ بنو۔ آگے چل کر نیک بیویوں کی علامت یہ بتائی گئی ہے کہ وہ اپنے شوہروں کی فرماں بردار اور مطیع ہوتی ہیں اور پھر شوہروں کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ اگر بیویاں اس سے مختلف رویہ اختیار کریں تو وہ آخری چارۂ کار کے طور پر ان کی جسمانی تادیب بھی کر سکتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعدد ارشادات اسی حقیقت کو واضح کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ عورت اگر پانچ وقت کی نماز ادا کرے، رمضان کے روزے رکھے اور اپنے خاوند کی اطاعت کرے تو جنت میں داخل ہونے کی مستحق بن جاتی ہے۔[۲۳] آپ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر میں خدا کے علاوہ کسی کو سجدہ کرنے کی اجازت دیتا تو بیوی سے کہتا کہ وہ اپنے خاوند کو سجدہ کرے۔[۲۴]

شوہر اور بیوی کے رشتے کی یہ نوعیت اگر جدید مغربی فکر کے لیے قابل قبول نہیں تو یہ تاریخی سیاق اور سماجی ضروریات کے بدلنے کا مسئلہ نہیں، بلکہ مابعد الطبیعیات کا سوال ہے۔ انسانی حقوق اور مساوات کے جدید مغربی تصور کے لیے یہ بات اس لیے ناقابل فہم ہے کہ یہ تصور انسان کی عظمت و مرکزیت اور انفرادیت پسندی کے اس گمراہ کن فلسفے سے پھوٹا ہے جو انسان کو اس کے گرد و پیش میں پھیلی ہوئی کائنات اور اس کے خالق سے بے نیاز کر کے اس کے اندر یہ احساس پیدا کرتا ہے کہ فرد کی شخصی انا، احساسات، خواہشات اور مفادات اصل اور اساس کی حیثیت رکھتے ہیں اور تمام اخلاقی و معاشرے ضابطے دراصل سماج میں رہنے والے افراد کے انفرادی حقوق اور خواہشات کے تحفظ اور تکمیل کی خدمت انجام دینے کے علاوہ اپنے اندر کوئی معنویت نہیں رکھتے۔ جب ذات کا یہ بے لگام جذبہ ہی ان تمام مذہبی، روحانی اور اخلاقی قدروں کی تباہی کا سبب ہے جو نہ صرف انسان کی شخصیت، بلکہ خاندان اور سماج کی پاکیزہ نشوونما کے لیے بھی ضروری ہیں۔ یہ فکر و فلسفہ انسانوں میں پائے جانے والے بعض نفسیاتی احساسات کو نامعقول حد تک انگیخت کر کے انھیں اعلیٰ روحانی، اخلاقی اور سماجی قدروں سے بغاوت پر آمادہ کرتا ہے اور اس طرح رشتوں، ناتوں اور تعلقات میں تناؤ اور کشاکش کی ایسی فضا پیدا کر دیتا ہے کہ پورا سماج، مختلف طبقات کے مابین شدید بداعتمادی اور بدگمانی کے ماحول میں ''انسانی حقوق'' کے میدان جنگ کی تصویر پیش کرنے لگتا ہے جس میں خدا کے حکم کی

اطاعت میں اس کی قائم کردہ تقسیم کو قبول کرنا اور حیات انسانی کو ایک اخلاقی آزمائش سمجھتے ہوئے اپنے اپنے دائرے میں اللہ کی مقررہ کردہ حدود کی پاس داری کرنے اور فرائض کو بجا لانے کا تصور ایک بالکل اجنبی تصور قرار پاتا ہے۔

یہی معاملہ مختلف معاشرتی جرائم کے حوالے سے قرآن مجید کی مقرر کردہ سزاؤں کا بھی ہے۔ ان سزاؤں میں کوڑے لگانے، ہاتھ کاٹنے، سولی دینے اور عبرت ناک طریقے سے قتل کر دینے جیسی سزائیں شامل ہیں۔ قرآن مجید ان سخت سزاؤں کو محض ایک سماجی ضرورت کے طور پر بیان نہیں کرتا، بلکہ اس میں خود خدا کو بھی ایک فریق قرار دیتا ہے۔

چنانچہ وہ چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنے کو نِكَالاً مِّنَ اللّٰهِ،[۲۵] یعنی اللہ کی طرف سے عبرت کا نمونہ اور محاربہ اور فساد فی الارض کے مجرموں کے لیے عبرتناک طریقے سے قتل کرنے، سولی دینے یا ہاتھ پاؤں الٹے کاٹ دینے کو ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا،[۲۶] یعنی دنیا میں ان کے لیے رسوائی قرار دیتا ہے۔ زنا کی سزا کے بارے میں اس نے فرمایا ہے کہ یہ خدا کے دین پر عمل درآمد کا معاملہ ہے، اس لیے نہ صرف مجرم پر ترس کھانے یا نرم دلی کا کوئی جذبہ سزا کے نفاذ کی راہ میں حائل نہیں ہونا چاہیے، بلکہ اس سزا کو کھلے بندوں مجرم پر نافذ کرنے کا اہتمام ہونا چاہیے۔[۲۷] اب دور جدید میں ان سزاؤں سے مختلف سزائیں تجویز کرنے کی وجہ محض کوئی سماجی مصلحت نہیں، بلکہ فکر ونظر کے زاویے میں واقع ہونے والا ایک نہایت بنیادی اختلاف ہے۔ جدید ذہن کو یہ سزائیں سنگین، متشددانہ اور قدیم وحشیانہ دور کی یادگار دکھائی دیتی ہیں اور وہ انھیں انسانی عزت ووقار کے منافی تصور کرتا ہے اور زاویۂ نگاہ کی یہ تبدیلی محض قانون کی سماجی مصلحت کے دائرے تک محدود نہیں، بلکہ یہ سوال قانون کی مابعد الطبیعیاتی اور اعتقادی بنیادوں کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔ اسلام خدا کے سامنے مکمل تسلیم اور سپردگی کا نام ہے۔ یہ سپردگی مجرد قسم کے ایمان و اعتقاد اور بعض ظاہری پابندیوں کو بجا لانے تک محدود نہیں، بلکہ انسانی جذبات و احساسات بھی اس کے دائرے میں آتے ہیں۔ محبت، نفرت، ہمدردی اور غصے جیسے جذبات اور حب ذات، آزادی اور احترام انسانیت جیسے احساسات وتصورات نفس انسانی میں خدا ہی کے ودیعت کردہ اور اس اعتبار سے بجائے خود خدا کی امانت ہیں، چنانچہ اسلام کے نزدیک ان کا اظہار اسی دائرہ عمل میں اور اسی حد تک قابل قبول ہے جب تک وہ خدا کے مقرر کردہ حدود کے پابند رہیں۔ اس سے تجاوز کرتے ہوئے اگر ان کو کوئی مقام دیا جائے گا تو یہ خدا کی امانت کا صحیح استعمال نہیں، بلکہ

اس میں خیانت کے مترادف ہوگا۔ شیطان اس لیے راندۂ درگاہ ٹھہرا تھا کہ اس نے ''خودی'' کو حکم خداوندی سے بھی بلند کرلیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ قرآن نے مجرموں کے لیے اپنی بیان کردہ سزاؤں کے نفاذ کے معاملے میں مجرم پر کوئی ترس نہ کھانے کو اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ، کہہ کر براہ راست ایمان کے ساتھ جوڑ دیا ہے۔ پس جدید انسانی نفسیات اگر جرم وسزا سے متعلق قرآنی احکام سے نفور محسوس کرتی ہے تو یہ محض قانون کی مصلحت یا اس کے سماجی تناظر کے بدل جانے کا مسئلہ نہیں، بلکہ اس کی جڑیں قانون کی مابعدالطبیعاتی اساسات میں پیوست ہیں اور اس معاملے میں جدید فکر کے ساتھ کمپرومائز کا جواز فراہم کرنے کے لیے معاشرتی مصالح کے تناظر میں قانون میں تبدیلی کرنے کا اصول کافی نہیں، بلکہ اس کے لیے ''اجتہاد'' کے دائرے کو ایمان واعتقاد تک وسیع کرنا پڑے گا۔

مذکورہ بحث سے واضح ہے کہ قرآن مجید نہ صرف اپنے بیان کردہ احکام کی فی نفسہٖ پابندی کو اصولی طور پر لازم قرار دیتا ہے، بلکہ اپنے احکام کی بنیادیں بھی اس سے مختلف بیان کرتا ہے جو زیر بحث نقطۂ نظر میں ان کے لیے فرض کرکے ان کی روشنی میں احکام کی شکل وصورت کو از سر نو وضع کرنے کا حق مانگا جا رہا ہے۔ چنانچہ یہ مفروضہ کہ دین کے نصوص اپنے بیان کردہ احکام کی نوعیت وحیثیت کے بارے میں خاموش ہیں، اس لیے اس نکتے کا فیصلہ تاریخی سیاق کی روشنی میں کیا جائے گا، ایک بدیہی اور واضح حقیقت سے آنکھیں چرانے کے مترادف ہے۔ اب اگر ان نصوص کو نظر انداز کرکے احکام شریعت کی نوعیت وحیثیت کو طے کرنے کی بحث کا مدار خالصتاً کسی عقلی مقدمے پر رکھا جائے تو یہ بنیادی طور پر ایک فلسفیانہ طریق استدلال ہوگا جو دائرہ ایمان کے اندر نہیں، بلکہ اس سے باہر کھڑے ہوکر ہی اختیار کیا جا سکتا ہے۔ خدا اور اس کے پیغمبر پر ایمان اگرچہ بذات خود عقلی اساسات پر استوار ہوتا ہے، لیکن ایمان لے آنے کا مطلب ہی یہ ہوتا ہے کہ اب عقل آزادانہ فیصلہ کرنے کا اختیار نہیں رکھتی اور اس کی ساری تگ وتاز کا دائرہ خدا اور اس کے پیغمبر کی منشا اور مراد کا فہم حاصل کرنے تک محدود ہوگیا ہے، اس لیے ایمان کے دائرے کے اندر اس بات کا کوئی جواز نہیں کہ مذہبی سرچشموں کو خدا کی بھیجی ہوئی ہدایت کے مشمولات کا علم حاصل کرنے کے لیے تو مآخذ تسلیم کیا جائے لیکن ان مشمولات کی نوعیت وحیثیت اور قدر وقیمت متعین کرنے کے لیے عقل بجائے خود فیصلہ کرنے کے لیے آزاد ہو۔

تاہم یہاں بحث کا ہر ممکن زاویے سے جائزہ لینے کی خاطر ہم یہ فرض کرلیتے ہیں کہ اس

طریقۂ استدلال کی گنجائش موجود ہے اور اللہ تعالیٰ نے ایک مخصوص دور میں اپنے بندوں کے لیے جو ہدایت نازل کی، اس کے مشمولات کا علم حاصل کرنے کی حد تک تو نصوص سے استفادہ کیا جائے گا، لیکن جہاں تک ان کے مختلف اجزا کی نوعیت یا قدر و قیمت کا تعلق ہے تو اس کی تعیین کے لیے نصوص سے ہٹ کر آزادانہ عقلی استدلال کو بروئے کار لایا جائے گا۔ عقلی استدلال ظاہر ہے کہ انسانی نفسیات و محسوسات کے مطالعہ اور تجربہ و مشاہدہ پر مبنی سماجی علوم سے ترتیب پانے والے عقلی مقدمات پر مبنی ہوگا اور انھی کی روشنی میں یہ طے کیا جائے گا کہ ہدایت کے مشمولات میں سے کون سا جزو کیا قدر و قیمت رکھتا ہے اور اس سے کس نوعیت کی وابستگی ضروری یا غیر ضروری ہے۔ اس صورت میں ایک نہایت بنیادی سوال یہ سامنے آتا ہے کہ اگر بحث کا مدار اصلاً عقلی استدلال پر ہے تو پھر ابدی طور پر مطلوب مقاصد اور ان کے حصول کے وقتی، عارضی اور قابل تبدیل ذرائع اور وسائل میں فرق کا معیار کیا ہوگا؟ جہاں تک میں غور کر سکا ہوں، عقلی استدلال کی بنیاد پر اس طرح کا کوئی امتیاز قائم کرنا ممکن نہیں اور اگر اس طریقۂ استدلال کو اس کے منطقی انجام تک پہنچایا جائے تو بطور ایک دین کے خود اسلام کے امتیازی تشخص ہی کو محفوظ رکھنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اس نکتے کو چند مثالوں سے واضح کرنا شاید زیادہ مناسب ہوگا۔

عام طور پر یہ مانا جاتا ہے کہ شریعت کے جملہ احکام کے پس منظر میں بنیادی طور پر دین، جان، مال، عقل اور نسل کی حفاظت کے مقاصد کارفرما ہیں۔ ان میں سے دین کو لیجیے: یہاں جان، مال، آبرو اور نسل کے تقابل میں دین سے مراد وہ مذہبی آداب و رسوم، شعائر اور پرستش کے مختلف طریقے ہیں جو انسان کے جذبۂ عبودیت کے اظہار اور اس کے مذہبی جذبات کو symbolize کر کے انھیں ایک حسی صورت عطا کرنے کا ذریعہ بنتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا شارع کا مقصد اس اصل جذبۂ عبودیت کا تحفظ ہے جو عبادت کی ان ظاہری صورتوں کا محرک بنتا اور ان میں سرایت کیے ہوئے ہے یا یہ بات بھی مقصد کا حصہ ہے کہ ان جذبات و احساسات کا اظہار انھی مخصوص صورتوں کے ذریعے سے کیا جائے؟ منطقی طور پر یہ کلیہ کہ مخصوص سماجی اور تاریخی تناظر میں دیے جانے والے قانون کی ظاہری صورت کے بجائے اس کے مقاصد مطلوب ہوتے ہیں، صرف سماجی نوعیت کے قوانین پر نہیں، بلکہ مذہبی رسوم و شعائر اور عبادات سے متعلق قوانین پر بھی لاگو ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر سماج اور معاشرے سے متعلق احکام و قوانین کی

ظاہری صورت کی پابندی لازم نہیں تو عبادات کی ظاہری صورتوں کو لازم قرار دینے کی بھی کوئی وجہ نہیں بالخصوص اس تناظر میں کہ معاشرتی وسماجی احکام کی طرح عبادات کی ظاہری صورتوں کو لازم قرار دینے کی بھی کوئی وجہ نہیں بالخصوص اس تناظر میں کہ معاشرتی وسماجی احکام کی طرح عبادات سے متعلق اسلامی شریعت کے قوانین میں بھی اہل عرب ہی کی مذہبی روایت کو بنیاد بنایا گیا ہے اوران پر ان کے مخصوص مذہبی مزاج، ذوقی مناسبت اور تہذیبی وسماجی رجحانات کی چھاپ پوری طرح موجود ہے۔ اگر اصول یہ ہے کہ شارع کو حکم کی ظاہری شکل نہیں، بلکہ اس کی روح مطلوب ہے اوراس کے لیے کوئی بھی شکل اختیار کر لینا ہر معاشرے کے اپنے مخصوص مزاج اور رجحانات پر منحصر ہے تو پھر عبادات کے دائرے میں بھی یہ کہنے میں منطقی طور پر کوئی مانع موجود نہیں کہ خدا کی یاد کے لیے نماز سے ہٹ کر کوئی بھی طریقہ اختیار کیا جا سکتا ہے، تقویٰ اور ضبط نفس پیدا کرنے کے لیے روزے کے علاوہ بدنی ریاضت کی کوئی بھی صورت اپنائی جا سکتی ہے، اور مذہبی احساسات کو پیکر محسوس میں ڈھالنے کے لیے مختلف اذواق، تہذیبی رجحانات اور تمدنی حالات کے لحاظ سے پیغمبر سے ثابت رسوم وشعائر کے علاوہ متبادل طریقے بھی اپنائے جا سکتے ہیں۔ آخر اہل عرب کے ذوق و رجحان اور تمدنی حالات کی عکاسی کرنے والے طریقہ ہائے عبادت کی پابندی چین، ہندوستان اور افریقہ کے باشندوں پر کیوں لازم کی جائے اوران کے ہاں ان کے اپنے اپنے تہذیبی تناظر میں تشکیل پائے جانے والے عبادات و رسوم کے جو الگ اور مخصوص ڈھانچے موجود ہیں، ان کی ضروری تہذیب و ترمیم کے بعد انھیں انھی ڈھانچوں کو اختیار کیے رکھنے کی آزادی کیوں نہ دی جائے؟ بلکہ خود عرب معاشرت نے تاریخی اور تمدنی ارتقا کے جو اگلے مراحل طے کیے ہیں، وہ اگر ان طریقہ ہائے عبادت میں کسی جزوی یا کلی تبدیلی کا تقاضا کریں تو اس پر کس بنیاد پر کوئی قدغن لگائی جائے؟

ان طریقوں کو لازم قرار دینے کے لیے پیغمبر کی سند پیش کرنا بے کار ہوگا، کیونکہ بحث اس مفروضے پر ہو رہی ہے کہ الٰہی ہدایت کے مشمولات جاننے کے لیے تو پیغمبر سے رہنمائی لی جائے گی، لیکن ان کی حیثیت واہمیت نصوص کے بجائے مقاصد اور مصالح کی روشنی میں محض عقلی اصولوں پر طے کی جائے گی، چنانچہ عبادات کی ظاہری صورتوں کو لازم قرار دینے کے لیے نصوص کا حوالہ اس تناظر میں استدلال کے بنیادی مقدمے کے خلاف ہوگا۔ دونوں قسم کے قوانین میں امتیاز کے لیے یہ استدلال بھی یہاں نہیں چل سکتا کہ انسانی سماج چونکہ تغیر اور ارتقا کے مراحل

سے گزرتا رہتا ہے، اس لیے اس دائرے میں قانون میں بھی ارتقا اور تبدیلی کی ضرورت سامنے آتی رہتی ہے، جب کہ مراسم عبادت میں ایسی کوئی ضرورت پیش نہیں آتی۔ یہ استدلال اول تو اس لیے نتیجہ خیز نہیں کہ یہاں اصل سوال یہ نہیں کہ قانون میں تبدیلی کسی ضرورت کے تحت کی جائے گی یا بغیر ضرورت کے، بلکہ یہ ہے کہ خالص عقلی بنیاد پر کسی مخصوص طریقۂ عبادت کی پابندی لازم ہونے کی کیا دلیل ہے؟ تبدیلی کی ضرورت نہ بھی ہو، تب بھی اگر کوئی فرد یا گروہ اصل مقصد کو سامنے رکھتے ہوتے اپنے ذوق ورجحان اور مخصوص تہذیبی پس منظر کے لحاظ سے کوئی متبادل طریقہ عبادت اختیار کرتا ہے تو آخر کس عقلی بنیاد پر اس کو غلط کہا جا سکتا ہے؟ دوسرے یہ کہ خالص انسانی زاویۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو مراسم عبادت میں تبدیلی کی ضرورت پیش نہ آنے کی بات واقعاتی اعتبار سے بھی درست نہیں۔ مثال کے طور پر فجر کی نماز کے لیے فجر کا وقت مقرر کرنے کی حکمت تاریخی سیاق کے اعتبار سے یہ تھی کہ قدیم تمدن میں یہی وقت لوگوں کے نیند سے بیدار ہونے کا وقت تھا اور ان سے یہ مطالبہ کرنا موزوں تھا کہ وہ اٹھتے ہی بارگاہ الٰہی میں حاضری دیں اور اس کے بعد اپنے معمولات زندگی کی طرف متوجہ ہوں۔ اگر جدید تمدن نے لوگوں کے سونے اور بیدار ہونے کے معمولات میں تبدیلی پیدا کر دی ہے تو یہ تغیر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ فجر کی نماز کا وقت بھی اس کے لحاظ سے تبدیل کر دیا جائے۔ اسی طرح حج کی عبادت کو سال کے چند مخصوص ایام میں محدود کرنا بہرحال مشکلات ومسائل کا باعث بن رہا ہے اور ذرائع مواصلات کی ترقی اور حاجیوں کی سال بہ سال بڑھتی ہوئی تعداد یہ تقاضا کرتی ہے کہ اگر کوئی دوسرا مرکز حج مقرر کرنا وحدت کے منافی نہ ہو تو کم از کم اس عبادت کے لیے سال میں ایک سے زیادہ مواقع تو ضرور فراہم کرنے چاہییں۔

اب تک کی بحث سے ہم اس نتیجے تک پہنچے ہیں کہ خالص عقلی بنیاد پر پیغمبر کی لائی ہوئی ہدایت کے زیادہ سے زیادہ اعتقادی اور اخلاقی حصے ہی کو ابدی مانا جا سکتا ہے، جب کہ مخصوص قوانین کی پابندی پر اصرار کی، چاہے وہ سماجی قوانین ہوں یا عبادات سے متعلق، کوئی قطعی بنیاد موجود نہیں۔ اب اس سے اگلے مرحلے کی طرف آیئے: اگر مابعد الطبیعاتی تصورات پر ایمان اور اخلاق طرز زندگی کو اپنانا ہی الٰہی ہدایت کا اصل مطلوب ہے، جب کہ مراسم عبودیت یا سماجی قوانین کا کوئی بھی ڈھانچہ عمومی، اخلاقی یا مذہبی مقاصد کو سامنے رکھتے ہوئے وضع کیا جا سکتا ہے تو سوال یہ ہے کہ اس کے لیے کسی شخص کا مسلمان ہونا اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا

کلمہ پڑھ کر آپ کی امت میں شامل ہونا کیوں ضروری ہے؟ خدا کا پیغمبر اور الٰہی ہدایت کا حامل ہونے کے اعتبار سے تمام پیغمبر یکساں احترام کے مستحق ہیں اور سب کے سچا ہونے پر بیک وقت ایمان رکھا جا سکتا ہے۔ پھر کسی شخص کے لیے حضرت موسیٰؑ پر ایمان لانے اور حضرت محمدؐ پر ایمان لانے میں عملی اعتبار سے کیا فرق ہے، جب کہ عقائد و اخلاق میں دونوں کی تعلیم یکساں ہے اور ظاہری قوانین و احکام کے دائرے میں نہ شریعت موسوی کی پابندی ضروری ہے اور نہ شریعت محمدی کی؟ اگر ایک شخص توحید اور آخرت کو مانتا ہے، سب رسولوں کو یکساں قابل احترام اور سچا تسلیم کرتا ہے، اخلاقی طرز زندگی کا پابند ہے اور جذبہ عبودیت کا اظہار بھی کسی نہ کسی طریقے سے کر لیتا ہے تو اسے ''قبول اسلام'' کی دعوت کیوں اور کس مقصد کے لیے دی جائے اور دائرہ اسلام میں داخل ہونے کے بعد آخر اسے مزید کیا کرنا ہوگا، جب کہ الٰہی ہدایت کے سارے مطلوبات تو وہ اس کے بغیر بھی پورے کر سکتا ہے اور کر رہا ہے؟

حفاظت دین کے بعد اب مقاصد شریعت میں سے ایک دوسرے مقصد یعنی نسل کی حفاظت کو لیجیے: اس سے مراد خاندان کے ادارے کی صورت میں نسل انسانی کی حفاظت اور بقا کا انتظام کرنا ہے جس کے لیے نکاح و طلاق، عدت اور نسب سے متعلق قوانین مقرر کیے گئے اور زنا کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ جہاں تک میرے علم میں ہے، زیر بحث نقطۂ نظر فی نفسہٖ خاندان کے ادارے کو مطلوب اور مقصود سمجھتا ہے اور اس کی بقا کے لیے نکاح، عدت اور نسب وغیرہ سے متعلق شرعی قوانین کو بھی ابدی تسلیم کرتا ہے، جب کہ واقعہ یہ ہے کہ منطقی طور پر خود اس طریقۂ استدلال کے تحت یہ سوال اٹھانا بھی پوری طرح ممکن ہے کہ خود نکاح اور عدت و نسب وغیرہ احکام سے شارع کا اصل مقصد نسل انسانی کی حفاظت اور بقا ہے یا اس کے لیے خاندان کا ادارہ قائم کرنے کا یہ مخصوص طریقہ اور ذریعہ بھی بجائے خود مقصود ہے؟ خالص عقلی بنیاد پر اس استدلال میں کوئی مانع نہیں کہ انسانی تمدن کے ارتقا کے ابتدائی مراحل میں عورت اور بچے کی کفالت کا بندوبست کرنے کے لیے تو یہ ضروری تھا کہ عورت کسی مخصوص مرد کے ساتھ نکاح کا رشتہ باندھے اور اس رشتے کی ساری پابندیوں اور بالخصوص مرد کی بالادستی کو بھی قبول کرے، لیکن تمدن کے ارتقا کے ساتھ اگر عورت اور بچے کی کفالت کا متبادل بندوبست ممکن ہے اور اس سے نسل کی بقا اور حفاظت کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو نکاح کی اس قدیم رسم کا التزام بھی ضروری نہیں رہا۔ اسی طرح عقلی بنیاد پر یہ طے کرنا بھی ممکن نہیں کہ بچے کے نسب کو باپ سے وابستہ کرنا بجائے خود

مقصود ہے یا یہ بھی نسل کی حفاظت ہی کا ایک ذریعہ تھا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ قدیم انسانی تمدن میں مرد کو بیوی اور بچے کی حفاظت اور کفالت کی ذمہ داری اٹھانے پر آمادہ کرنے کے لیے ضروری تھا کہ اس کے دل میں بیوی اور بچے، دونوں کا مالک ہونے کا ایک قوی نفسیاتی محرک زندہ رکھا جائے، چنانچہ تاریخی سیاق کے لحاظ سے اولاد کو باپ کی طرف منسوب کرنے کی حکمت اور ضرورت یہی تھی، لیکن اب بچے کی کفالت کے متبادل امکانات سامنے آنے کے بعد نسب کا تعلق ماں کے ساتھ جوڑ دینا چاہیے، اس لیے کہ اس کی ولادت اور پرورش کی ساری مصیبتیں تو وہی برداشت کرتی ہے۔ گویا نکاح وطلاق، عدت اور نسب وغیرہ سے متعلق جن احکام کو مقصد شریعت میں سے ایک اہم مقصد یعنی نسل کی حفاظت کے ذریعے کی طور پر زیر بحث نقطۂ نظر کے حامل اہل فکر بھی شریعت کے ابدی احکام مانتے ہیں، خود ان کے طریقۂ استدلال کی رو سے وہ بھی اپنی جگہ برقرار نہیں رہ جاتے اور ان کو بھی معاشرتی ارتقا کے ایک مخصوص مرحلے کی ضرورت قرار دے کر بآسانی وقتی ذرائع اور وسائل کی فہرست میں گنا جا سکتا ہے۔

دین اور نسل کی حفاظت سے متعلق مذکورہ دو مثالوں سے زیر بحث طریقۂ استدلال کا بنیادی نقص غالباً واضح ہو چکا ہوگا، یعنی یہ کہ اس میں مقاصد و مصالح کے جس تصور کو قانون ساز کی اصل اساس قرار دیا گیا اور اس کی بنیاد پر احکام شرعیہ کی ابدیت یا غیر ابدیت کو نصوص سے ہٹ کر مقاصد و مصالح کی روشنی میں عقلی بنیادوں پر طے کرنے کا طریقہ تجویز کیا گیا ہے، خود اس کے لیے کوئی حتمی معیار طے کرنا انسانی عقل کے لیے ممکن نہیں اور احکام شریعت کو اپنی ذات میں لازم نہ مان کر جب ہم ان سے مقاصد اخذ کرنے اور مقاصد اور ذرائع میں فرق کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کے لیے سرے سے کوئی معیار ہی میسر نہیں ہے۔ مقاصد کو اگر روح سے اور شریعت کو قالب سے تشبیہ دی جائے تو یہ دراصل شریعت کا قالب ہی ہے جو اس کی روح کو اپنے اندر روکے ہوئے ہے، اس لیے جیسے ہی ڈھانچے سے اس کی روح کو الگ کر کے کسی نئے جسم میں ڈالنے کی کوشش کی جاتی ہی تو روح ایک مرتبہ آزاد ہونے کے بعد کسی بھی نئے قالب کی پابندی کو قبول کرنے سے انکار کر دیتی ہے۔ چنانچہ شریعت کی روح کو محفوظ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے قالب کو بھی محفوظ رکھا جائے اور قالب کو محفوظ رکھنا اس کے بغیر ممکن نہیں کہ احکام شریعت میں سے ہر حکم کی نوعیت و اہمیت اور محل کو طے کرنے کے لیے خود نصوص کو بنیاد تسلیم کیا جائے، اس لیے کہ انسانی عقل کسی مخصوص ڈھانچے کی پابندی خالص عقلی استدلال سے نہیں، بلکہ صرف اور صرف خدائی حکم کی بنیاد پر قبول کرتی ہے۔

احکام کا عموم وخصوص اور اطلاق وتقیید

مذکورہ سطور میں جو گزارشات پیش کی گئی ہیں، ان سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ قرآن وسنت میں بیان ہونے والے تمام احکام ہر اعتبار سے عام اور مطلق ہیں اور ان میں علمی و عقلی تخصیص وتقیید کا کوئی امکان یا عملی حالات کے لحاظ سے لچک کی کوئی گنجائش نہیں پائی جاتی۔ نصوص کے فہم کا یہ پہلو بجائے خود بڑا اہم اور بنیادی ہے اور مذکورہ گزارشات کا حاصل صرف یہ ہے کہ اس ضمن میں نصوص سے باہر کھڑے ہو کر کوئی عقلی مقدمہ کرنا یا کسی ایک معاملے سے متعلق نصوص سے کوئی کلی اور عمومی ضابطہ اخذ کر کے تمام احکام پر اس کا یکساں اطلاق کرنا علمی اور منطقی اعتبار سے درست نہیں۔ کسی بھی حکم کے عام یا خاص اور ابدی یا وقتی ہونے اور اسی طرح بالذات مقصود ہونے یا مصلحت اور سد ذریعہ کے اصول پر مبنی ہونے کا فیصلہ کرنے کا درست علمی طریقہ یہ ہے کہ ہر معاملے سے متعلق نصوص پر الگ الگ غور کر کے داخلی قرائن وشواہد کی بنیاد پر حکم کی نوعیت اور حیثیت کو طے کیا جائے۔ اس ضمن میں توضیح مدعا کے لیے چند مثالیں پیش کی جا رہی ہیں:

۱۔ قرآن مجید نے یہ بات خود واضح فرمائی ہے کہ اس کا بیان کردہ کوئی حکم اگر کسی علت پر مبنی ہے تو حکم کا وجود وعدم علت کے وجود وعدم پر منحصر ہوگا۔ اس کی ایک واضح مثال عدت کے احکام میں پائی جاتی ہے۔ قرآن نے طلاق یافتہ عورتوں کو عدت کے طور پر تین ماہواریاں گزارنے کا حکم دیا ہے اور اس کی علت استبراء رحم کو قرار دیا ہے۔[۲۸] پھر خود ہی واضح فرمایا ہے کہ اگر میاں بیوی کی ملاقات نہ ہوئی ہو تو عدت گزارنے کی ضرورت نہیں۔[۲۹] اسی طرح اگر طلاق یا وفات کے وقت عورت حاملہ ہو تو عدت بچے کی پیدائش پر ہی ختم ہوگی۔[۳۰]

اس ضمن میں ایک اہم مثال وراثت میں ورثا کے حصے متعین کرتے ہوئے ان کے حق میں وصیت کے اختیار کو سلب کرنے کا حکم ہے۔ قرآن نے یہ واضح فرمایا ہے کہ مرنے والے کے مال میں ماں باپ، اولاد، زوجین اور بہن بھائی کے حصوں کے تعین اور پھر ان کے حق میں وصیت کے عدم جواز کی اصل بنیاد اور اس کا صحیح محل کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ لَا تَدْرُوْنَ اَيُّهُمْ اَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا[۳۱] یعنی چونکہ رشتے داروں کے ساتھ قرابت اور منفعت کے تناسب کو ٹھیک ٹھیک متعین کر کے اس کے مطابق حصے تقسیم کرنا انسان کے بس میں نہیں ہے، اس لیے یہ حصے

اللہ تعالیٰ نے خود متعین کر دیے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان ورثا کے حق میں وصیت کرنے کی جو پابندی عائد کی گئی ہے، اس کا تعلق بھی اسی قرابت اور منفعت کے دائرے سے ہے اور اگر اس کے علاوہ کسی دوسری بنیاد مثلاً کسی مخصوص وارث کی ضرورت اور احتیاج کے پیش نظر اس کے لیے مقررہ حصے کے علاوہ کوئی وصیت کی جائے تو یہ شرعی ممانعت کے خلاف نہیں ہوگا۔ چنانچہ قرآن مجید نے خود اس کی تاکید کی ہے کہ مرنے والے کو چاہیے کہ وہ اپنی بیوی کے بارے میں یہ وصیت کر کے جائے کہ اس کے مرنے کے بعد ایک سال تک اسے اسی گھر میں رہنے دیا جائے گا اور اسے سامان زندگی بھی فراہم کیا جائے گا۔[۳۲] ظاہر ہے کہ یہ سامان زندگی مرنے والے کے ترکے میں سے بیوہ کے متعین حصے کے علاوہ اس کی ضرورت واحتیاج ہی کے پیش نظر دیا جائے گا۔

۲۔ حکم کی علت کی طرح اس کے صحیح محل کا طے کرنا بھی بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید نے کسی پاک دامن عورت پر زنا کا الزام ثابت کرنے کے لیے چار گواہ طلب کیے ہیں اور اگر الزام لگانے والا گواہ پیش نہ کر سکے تو اسے قذف کی پاداش میں ۸۰ کوڑے لگانے کا حکم دیا ہے، البتہ شوہر کے لیے یہ قانون بنایا گیا ہے کہ اگر اس کے پاس چار گواہ نہ ہوں تو میاں بیوی کے مابین لعان کرایا جائے گا۔[۳۳] شوہر کے لیے یہ گنجائش پیدا کرنے کی وجہ بالکل واضح ہے کہ اگر وہ اپنے الزام میں سچا ہے، لیکن چار گواہ پیش نہیں کر سکا تو اسے جھوٹا قرار دے کر قذف کی سزا دینے کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ عورت جس بچے کو جنم دے گی، اس کا نسب اس کے شوہر ہی سے ثابت مانا جائے گا، جب کہ یہ امکان موجود ہے کہ بچہ درحقیقت اس کا نہ ہو۔ اگر بچے کا نسب کا مسئلہ نہ ہو تو لعان کے اس طریقے کی سرے سے کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی اور خاوند سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر اس کی بیوی بدکاری کی مرتکب ہوئی ہے تو وہ طلاق دے کر اسے فارغ کر دے، لیکن چونکہ یہاں اصل مسئلہ بچے کے نسب کے ثبوت کا ہے اور شوہر کا یہ حق ہے کہ کسی ناجائز بچے کی نسبت اس کی طرف نہ کی جائے، اس لیے بچے کا نسبی تعلق اس سے ختم کرنے کے لیے لعان کی مذکورہ صورت نکالی گئی۔ تاہم اس کے ساتھ ساتھ یہ امکان بھی پوری طرح موجود ہے کہ شوہر اپنے الزام میں جھوٹا ہو اور اپنی بیوی کو بدنام کرنے اور خود اپنی ہی اولاد کو نسبی شناخت کے جائز حق سے محروم کرنے کے دوہرے جرم کا مرتکب ہوا ہو۔ قدیم دور میں بچے کے نسب کی تحقیق کا کوئی یقینی ذریعہ موجود نہیں تھا، چنانچہ لعان کے سوا اس معاملے کا کوئی

حل ممکن نہیں تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بیوی پر الزام لگانے کی صورت میں لعان کا یہ طریقہ اختیار کر کے بچے کے نسب کو عورت کے شوہر سے منقطع کرنا بجائے خود مقصود نہیں، بلکہ ایک عملی مجبوری کا نتیجہ تھا۔ اب اگر دور جدید میں طبی ذرائع کی مدد سے بچے کے نسب کی تحقیق یقینی طور پر ممکن ہے اور اپنے نسب کا تحفظ بجائے خود بچے کا ایک جائز حق بھی ہے تو بیوی کے کہنے پر یا بڑا ہونے کے بعد خود بچے کے مطالبے پر ان ذرائع سے مدد لینا اور اگر ان کی رو سے بچے کا نسب اپنے باپ سے ثابت قرار پائے تو اسے قانونی لحاظ سے اس کا جائز بیٹا تسلیم کرنا ہر لحاظ سے شریعت کی منشا کے مطابق ہوگا۔

۳۔ بعض احکام اپنی علت کے لحاظ سے اصلاً و اساساً خاص ہوتے ہیں اور ان میں دلیل کی ضرورت تخصیص کے لیے نہیں، بلکہ تعمیم کے لیے درکار ہوتی ہے۔ اس کی ایک مثال پیغمبر کا براہِ راست مخاطب بننے والے گروہوں اور قوموں کا معاملہ ہے۔ قرآن حکیم نے واضح کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دنیا میں ایمان کے معاملے میں جبر و اکراہ کا طریقہ اختیار نہیں کیا، بلکہ انسانوں کو ایمان یا کفر کا راستہ اختیار کرنے کی آزادی دی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کے بعد کسی انسان کو بھی دین و ایمان کے معاملے میں کسی دوسرے انسان پر جبر کا حاصل نہیں، چنانچہ قرآن میں خود انبیا کی ذمہ داری کا دائرہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ ان کے ذمے بس حق بات کو واضح طریقے سے پہنچا دینا ہے اور اس سے آگے وہ کوئی اختیار نہیں رکھتے: فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ [۳۰] البتہ قرآن نے اس کے ساتھ یہ بھی واضح کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ جب اپنے رسولوں کے ذریعے سے کسی قوم پر حق کو پوری طرح واضح کر دیتے ہیں اور اس کے باوجود وہ قوم ایمان نہیں لاتی تو اللہ تعالیٰ ان پر عذاب نازل کر کے اسے عبرت کا نمونہ بنا دیتے ہیں۔ یہ کسی انسان کا نہیں، بلکہ خدا کا فیصلہ ہوتا ہے جس میں کسی انسان، حتیٰ کہ خود پیغمبر کو بھی کوئی اختیار حاصل نہیں ہوتا۔ حضرت یونس علیہ السلام کو اسی بنا پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے سخت پکڑ کا سامنا کرنا پڑا کہ وہ محض اپنے اجتہاد کی بنیاد پر قوم کے ایمان سے مایوس ہو کر اسے چھوڑ کر چلے گئے تھے۔[۳۵] نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جب جزیرہ عرب میں مبعوث کیا گیا تو خدائی قانون کے یہ دونوں پہلو پوری طرح واضح کر دیے گئے، چنانچہ فرمایا گیا کہ إِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ[۳۶] یعنی خدا کا پیغام پہنچانا تو پیغمبر کی ذمہ داری ہے، جب کہ منکرین سے حساب لینا خدا کا کام ہے۔ البتہ سابقہ قوموں کے برعکس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مخاطبین کے لیے عذاب کی صورت یہ تجویز کی گئی کہ اگر وہ ایمان نہ لائیں تو انھیں کسی آسمانی آفت کا نشانہ بنانے کے بجائے خود اہل

ایمان کی تلواروں کی ذریعے سے جہنم رسید کیا جائے۔ قرآن نے واضح کیا ہے کہ اہل کفر کے خلاف نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کی یہ جنگ دراصل خدا کا عذاب تھا، چنانچہ فرمایا: وَلَوْ يَشَآءُ اللّٰهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلٰكِنْ لِّيَبْلُوَا بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ[۳۷] یعنی اللہ چاہتا تو اپنے دین کا انکار کرنے پر ان کفار سے خود انتقام لے لیتا، لیکن اس نے اپنی خاص حکمت کے تحت اہل ایمان کو جانچنے کے لیے انھیں اہل کفر کے مقابلے میں معرکہ آرا کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ یہی بات قَاتِلُوْهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّٰهُ بِاَيْدِيْكُمْ[۳۸] کے الفاظ میں بیان کی گئی ہے یعنی تم ان کے خلاف قتال کرو، اس طرح اللہ تعالیٰ تمھارے ہاتھوں سے انھیں عذاب دینا چاہتے ہیں۔ اس جنگ کے آخری مرحلے میں مشرکین عرب کے لیے قتل کی سزا تجویز کی گئی،[۳۹] جب کہ اہل کتاب کے بارے میں کہا گیا کہ انھیں محکوم بنا کر ان پر جزیہ عائد کر دیا جائے[۴۰] جو اس دور میں محکومی اور تحقیر و تذلیل کی ایک علامت تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انھی اہل کفر کے بارے میں فرمایا کہ ان میں سے جو ایمان لانے کے بعد دوبارہ اسلام کی طرف پلٹ جائے، اسے قتل کر دیا جائے۔[۴۱] آپ نے اس پہلو سے ان کی جان حرمت کو مسلمانوں کے مساوی تسلیم نہیں کیا اور فرمایا کہ کسی کو کافر کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا[۴۲] اور یہ کہ کافر کی دیت بھی مسلمان سے نصف ہوگی۔[۴۳]

دین کے معاملے میں جبر و اکراہ کو جائز تسلیم نہ کرنے اور منکرین حق کو دنیا میں سزا دینے کا اختیار صرف اللہ تعالیٰ کے لیے خاص قرار دینے کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اہل کفر کو قتل کرنے یا جزیہ عائد کر کے توہین و تحقیر کی سزا دینے کے اس معاملے کو انھی کفار سے متعلق مانا جائے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ یا اس کے رسول کی طرف سے اجازت موجود ہے۔ اس تناظر میں، جو قرآن سے باہر کسی تاریخی سیاق سے نہیں، بلکہ خود قرآن کے نصوص سے معلوم ہوتا ہے، ان احکام کے نفاذ اور اطلاق کے معاملے میں تحقیق طلب چیز یہ نہیں تھی کہ ان میں تخصیص یا استثنا کس دلیل کی بنیاد پر کی جائے، بلکہ یہ تھی کہ علت کی رو سے یہ تعمیم کے کس حد تک متحمل ہیں۔ چنانچہ سیدنا عمرؓ نے اہل کتاب کے علاوہ مجوس پر جزیہ عائد کرنے کا فیصلہ اس وقت تک نہیں کیا جب تک ان کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان نہیں آ گیا۔[۴۴] سیدنا عمر نے ہی اپنے دور میں مرتد ہونے والے بعض افراد کو قتل کرنے کے بارے میں تحفظات کا اظہار کیا اور ان کے لیے قید کی متبادل سزا تجویز کی۔[۴۵] فقہائے احناف نے اسی بنیاد پر یہ رائے قائم کی کہ مشرکین کو قتل کرنے کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے براہ راست مخاطب بننے والے

مشرکین عرب کے ساتھ خاص ہے اور اس کا اطلاق دنیا کے دوسرے مشرک گروہوں پر نہیں کیا جا سکتا۔ احناف نے ہی جب انسانی جان کی حرمت کے حوالے سے قرآن مجید کے عمومی بیانات کو سامنے رکھا تو انھیں قصاص و دیت کے معاملے میں مسلم اور غیر مسلم کے مابین امتیاز کا قانون ان نصوص کے منافی محسوس ہوا اور انھوں نے نہ صرف معاہد غیر مسلموں کی دیت کو مسلمانوں کے برابر قرار دیا، بلکہ یہ رائے بھی قائم کی کہ ایسے کسی غیر مسلم کو قتل کرنے والے مسلمان سے اسی طرح قصاص لیا جائے گا جس طرح کسی مسلمان کے قاتل سے لیا جاتا ہے۔ برصغیر میں ایک ہزار سال سے زائد عرصے پر محیط مسلم سلطنت کے مختلف ادوار میں، چند استثنائی واقعات کے علاوہ عمومی طور پر غیر مسلموں پر جزیہ عائد نہیں کیا گیا، جب کہ خلافت عثمانیہ نے اپنے آخری دور میں غیر مسلموں سے جزیہ لینے کے دستور کو باقاعدہ قانونی سطح پر ختم کر دیا۔ چنانچہ جدید مسلم ریاستوں میں اگر غیر مسلموں سے جزیہ وصول کرنے، مرتد کو مستوجب قتل قرار دینے یا قصاص و دیت کے معاملات میں مسلم اور غیر مسلم میں فرق روا رکھنے کا طریقہ عمومی طور پر اختیار نہیں کیا گیا تو حکم کی علت رو سے بالکل درست کیا گیا ہے۔[۴۶]

۴۔ نصوص کے فہم کا ایک بے حد اہم پہلو یہ ہوتا ہے کہ اس دائرہ اطلاق کو متعین کیا جائے جس میں نص قطعی طور پر موثر ہے اور جس سے باہر ایک مجتہد اپنی مجتہدانہ بصیرت کو بروئے کار لانے کے لیے پوری طرح آزاد ہے۔ اس فہم میں ظاہر ہے کہ اختلاف بھی واقع ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید کی رو سے ایک مسلمان خاتون کو کسی غیر مسلم مرد سے نکاح کرنے کی اجازت نہیں۔ یہ حکم کوئی نیا رشتۂ نکاح قائم کرنے کی حد تک تو بالکل واضح ہے، لیکن میاں بیوی اگر پہلے سے غیر مسلم ہوں اور بیوی اسلام قبول کر لے تو کیا ان کے مابین تفریق بھی لازم ہوگی؟ حکم کا اس صورت کو شامل ہونا قطعی نہیں۔ عقلی اعتبار سے حالت اسلام میں کسی غیر مسلم شوہر کا ارادی انتخاب کرنے اور پہلے سے چلے آنے والے رشتۂ نکاح کو نبھانے میں ایک نوعیت کا فرق پایا جاتا ہے اور سیدنا عمر کی رائے یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ اس صورت میں تفریق کو ضروری نہیں سمجھتے تھے، چنانچہ بعض مقدمات میں انھوں نے میاں بیوی کے مابین تفریق کر دی جب کہ بعض مقدمات میں بیوی کو اختیار دے دیا کہ وہ چاہے تو خاوند سے الگ ہو جائے اور چاہے تو اسی کے نکاح میں رہے۔[۴۷] یقیناً اس فیصلے میں انھوں نے بیوی کو درپیش عملی مسائل و مشکلات کا لحاظ رکھا ہوگا اور آج کے دور میں بالخصوص غیر مسلم ممالک میں پیش آنے والے اس طرح کے واقعات میں سیدنا عمر کا یہ اجتہاد رہنمائی کا ذریعہ بن سکتا ہے۔

اس ضمن کی ایک بحث یہ بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی مختلف حیثیتوں میں جو فیصلے کیے، ان کے مابین فرق کو ملحوظ رکھا جائے۔ جن معاملات سے متعلق قرآن میں کوئی متعین حکم نہیں دیا گیا اور نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی سنت کی حیثیت سے کسی عمل یا طریقے کو جاری نہیں فرمایا، وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اختیار کردہ طریقے یا نافذ کردہ فیصلے کو مختلف امکانی طریقوں میں سے ایک طریقہ سمجھنے اور ان کے علاوہ دیگر مختلف امکانات کا راستہ کھلا رکھنے کی علم وعقل کے اعتبار سے پوری گنجائش موجود ہوتی ہے۔ سیدنا عمر نے اسی پہلو سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وصول کردہ جزیے کی مقدار سے مختلف مقداریں نافذ کیں،[۴۸] ایک مجلس میں دی جانے والی تین طلاقوں کو ایک کے بجائے تین شمار کرنے کا فیصلہ کیا[۴۹] اور ایسی لونڈی کو بیچنے پر پابندی عائد کر دی جو اپنے مالک کے بچے کی ماں بن چکی ہو۔[۵۰] اسی طرح انھوں نے عراق کی مفتوحہ اراضی کو مجاہدین میں تقسیم کرنے کے بجائے انھیں بیت المال کی ملکیت قرار دے کر ان کے مالکوں پر خراج عائد کرنے کا طریقہ اختیار کیا جو خیبر وغیرہ کی اراضی کے معاملے میں نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اختیار کردہ طریقے سے مختلف تھا۔[۵۱] قرآن مجید نے دیت کی کوئی خاص مقدار بیان نہیں کی، بلکہ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ،[۵۲] کہہ کر اس معاملے کو معروف یعنی رواج کے سپرد کر دیا ہے اور بعض اہل علم یہ رائے رکھتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہ سے اونٹوں کی صورت میں دیت کی جو مقدار ثابت ہے، وہ دراصل اہل عرب ہی کے پہلے سے آ جانے والے رواج پر مبنی تھی جسے قرآن کی ہدایت کے مطابق اس دور کے عرف کی حیثیت سے قبول کر لیا گیا تھا اور دنیا کے دوسرے معاشرے بھی اسی اصول کے مطابق اپنے اپنے عرف کے لحاظ سے دیت کی صورت اور مقدار کا تعین کر سکتے ہیں۔

شرعی احکام کے عملی نفاذ میں مصالح کی رعایت

نصوص کا مدعا ومنشا اور ان کا محل طے کرنے کے حوالے سے ان گزارشات کے بعد میں اس بحث کی طرف آتا ہوں کہ احکام شرعیہ کے مقاصد ومصالح کا فہم وادراک حاصل کرنے اور اس فہم کو اجتہادی اطلاقات میں برتنے کی اہمیت کیا ہے۔ منصوص شرعی احکام کو ابدی قرار دینے سے اس بات کی نفی لازم نہیں آتی کہ ان کے پس منظر میں مخصوص مقاصد اور مصالح کار فرما ہوں اور انسان کو ان سے رہنمائی لینے کی ضرورت پیش آئے۔ تاہم ان دونوں باتوں کا اپنا اپنا محل ہے اور اپنے اپنے محل میں یہ بالکل درست ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کی نسبت سے تو یہ بات

کہنا بالکل درست ہے کہ وہ شریعت کے احکام اپنے پیش نظر مخصوص مقاصد ہی کے تحت دیتے ہیں، لیکن جہاں تک انسان سے مطلوب اتباع اور اطاعت کا تعلق ہے تو اس دائرے میں درست ترتیب یہ نہیں کہ مقاصد کی روشنی میں منصوص احکام وقوانین کا تعین بھی از سرنو کیا جائے گا، بلکہ یہ ہے کہ ان احکام وقوانین کو فی نفسہ معیار مانتے ہوئے ان سے مقاصد ومصالح سمجھے جائیں گے اور نہ صرف ان احکام کے عملی اطلاق میں ان کی رعایت بے حد ضروری ہوگی، بلکہ یہ حیات انسانی کے وسیع اور متنوع اطراف وجوانب میں شارع کی منشا تک رسائی میں بھی انسانی فہم کی رہنمائی کریں گے۔

یہ ایک بے حد اہم نکتہ ہے اور اسی کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے وہ بہت سی پیچیدگیاں اور الجھنیں پیدا ہوتی ہیں جن کا کوئی حل بعض اہل فکر کو اس کے سوا کچھ نہیں دکھائی دیتا کہ وہ شرعی احکام کو ان کی ذات ہی میں غیر ابدی قرار دے دیں۔ قرآن مجید کے ہر طالب علم پر یہ بات واضح ہے کہ وہ بالعموم کسی بھی معاملے کی جزوی اور اطلاقی تفصیلات سے تعرض کرنے کے بجائے محض اصولی نوعیت کا ایک حکم دینے پر اکتفا کرتا ہے، جب کہ اس حکم کے اطلاق اور نفاذ یا دوسرے لفظوں میں اس کی بنیاد پر عملی قانون سازی کے لیے دیگر عقلی واخلاقی اصولوں اور عملی مصالح کی روشنی میں بہت سی قیود وشرائط کا اضافہ اور مختلف صورتوں میں حکم کے اطلاق ونفاذ کی نوعیت میں فرق کرنا پڑتا ہے۔ فقہ واجتہاد کی ضرورت دراصل اسی زاویے سے پیش آتی ہے۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے یہاں چند مثالیں پیش کی جارہی ہیں:

۱۔ قرآن مجید نے حکم کے اطلاق کا یہ اصول خود واضح کیا ہے کہ ایک حکم کی تخصیص دین ہی کے کسی دوسرے حکم یا شرعی واخلاقی اصولوں کی روشنی میں کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ جو مسلمان غیر مسلموں کے علاقے میں ان کے ظلم وجبر کا شکار ہوں، ان کی مدد کو مسلمانوں کا فرض قرار دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی قوم کے ساتھ مسلمانوں کا صلح کا معاہدہ ہو تو پھر اس قوم کے خلاف مظلوم مسلمانوں کی مدد نہیں کی جاسکتی۔[۵۳] اسی طرح جب مشرکین عرب کو ایمان نہ لانے کی صورت میں قتل کرنے کا حکم دیا گیا تو یہ واضح کیا گیا کہ جن مشرک قبائل کے ساتھ مخصوص مدت تک صلح کے معاہدے کیے گئے ہیں، ان کے خلاف کوئی اقدام نہیں کیا جاسکتا۔[۵۴]

اس اصول کی روشنی میں دیکھیے تو شریعت میں مختلف معاشرتی جرائم پر جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں، ان کے نفاذ میں ان تمام شروط وقیود اور مصالح کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے جو جرم وسزا کے باب میں عقل عام پر مبنی اخلاقیات، قانون اور خود شریعت کی ہدایات سے ثابت ہیں۔ مثال کے طور پر

سزا نافذ کرتے وقت یہ دیکھنا ضروری ہے کہ آیا مجرم کو سزا دینے سے کسی بے گناہ کو تو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوگا اور یہ کہ مجرم اپنی جسمانی حالت کے لحاظ سے سزا کا تحمل بھی کر سکتا ہے یا نہیں، چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بدکاری کی مرتکب ایک حاملہ عورت کو اس وقت تک رجم نہیں کیا جب تک وہ بچے کی ولادت سے فارغ نہیں ہوگئی۔[۵۵] اسی طرح جب سیدنا علیؓ نے ایک لونڈی پر زنا کی سزا نافذ کرنے سے اس لیے گریز کیا کہ وہ بچے کی ولادت کے بعد ابھی حالت نفاس میں تھی تو نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے اس عمل کی تحسین کی۔[۵۶] آپ نے ایک بوڑھے کو، جو کوڑوں کی سزا کا متحمل نہیں ہو سکتا تھا، حقیقی طور پر سو کوڑے لگوانے کے بجائے یہ حکم دیا کہ کھجور کے درخت کی ایک ٹہنی لے کر جس میں سو پتلی شاخیں ہوں، ایک ہی دفعہ اس کے جسم پر ماری جائے۔[۵۷] کسی مخصوص صورت حال میں سزا کے نفاذ سے کوئی مفسدہ پیدا ہونے کا خدشہ ہو تو بھی شارع کی منشا بھی یہی ہوگی کہ سزا نافذ نہ کی جائے، چنانچہ جنگ کے لیے نکلنے والے لشکر میں سے کوئی شخص اگر چوری کرے تو نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس کا ہاتھ کاٹنے سے منع فرمایا۔[۵۸]

اسی طرح سزا کے نفاذ میں مجرم کے حالات اور اس کے معاشرتی پس منظر کا لحاظ رکھنا اور اگر وہ کسی پہلو سے رعایت کا مستحق ہو تو اسے رعایت دینا خود شارع کی منشا ہے، چنانچہ قرآن مجید نے خاندان کی حفاظت اور مناسب اخلاقی تربیت سے محروم لونڈیوں کو زنا کے ارتکاب پر آزاد عورتوں سے نصف سزا دینے کی ہدایت کی ہے۔[۵۹] صحابہ اور تابعین کے فیصلوں میں زنا کی حرمت یا کسی مخصوص خاتون کے حرام ہونے سے ناواقف افراد پر ''حد'' کے بجائے تعزیر نافذ کرنے کی بنیاد یہی اصول ہے۔[۶۰] سیدنا عمرؓ نے اسی اصول کے تحت مجبوری اور احتیاج کی وجہ سے بدکاری یا چوری کا ارتکاب کرنے والوں کو سزا سے مستثنیٰ قرار دینے یا اس میں تخفیف کرنے کا طریقہ اختیار کیا،[۶۱] جب کہ قحط سالی کے زمانے میں عمومی طور پر قطع ید کی سزا پر عمل درآمد کو روک دیا۔[۶۲]

۲۔ شریعت نے میاں بیوی کے مابین نباہ نہ ہونے کی صورت میں رشتۂ نکاح کو توڑنے کی اجازت دی ہے۔ شریعت کی نظر میں اس رشتے کی جو اہمیت ہے، وہ یہ تقاضا کرتی ہے کہ اس کو ختم کرنے کا معاملہ پورے غور و خوض کے بعد اور تمام ممکنہ پہلوؤں اور نتائج کو سامنے رکھ کر ہی انجام دیا جائے، چنانچہ اگر کوئی شخص نادانی، جذباتی کیفیت، مجبوری یا کسی بدنیتی کی بنیاد پر طلاق دے دے تو رشتۂ نکاح کے تقدس کو پیش نظر یہ مناسب، بلکہ بعض صورتوں میں ضروری ہوگا کہ اسے غیر موثر قرار دیا جائے یا اس پر عدالتی نظر ثانی کی گنجائش باقی رکھی جائے۔ فقہا کے ایک گروہ کے ہاں یہ تصور کہ نکاح یا طلاق کے نافذ ہونے کے لیے کوئی شعوری اور سوچا سمجھا فیصلہ ضروری نہیں، بلکہ

کسی بھی کیفیت یا حالت میں اگر طلاق کے الفاظ منہ سے نکل جائیں تو کسی دوسری معاشرتی یا قانونی مصلحت کا لحاظ کیے بغیر وہ لازماً مؤثر ہو جائیں گے، نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور بعض صحابہ کی طرف منسوب ایک قول یعنی ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ ۶۳ کے صحیح محل کو نظر انداز کرنے سے پیدا ہوا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ نکاح، طلاق اور طلاق سے رجوع کرنے کا معاملہ سنجیدگی سے کیا جائے یا مذاق میں، وہ بہرحال نافذ ہو جائے گا۔ بعض روایات میں غلام کو آزاد کرنے کو بھی اسی ضمن میں شمار کیا گیا ہے۔ ۶۴ حنفی فقہا نے اس کو ایک عام اصول کی حیثیت دے دی ہے اور ان کے ہاں اس کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ کوئی شخص اگر جبر و اکراہ کے تحت طلاق دے دے تو وہ اسے بھی مؤثر قرار دیتے ہیں، حالانکہ عقل و قیاس کے اعتبار سے اس کا صحیح محل یا تو یہ ہو سکتا ہے کہ اسے سد ذریعہ کی نوعیت کا ایک حکم سمجھا جائے جس کا مقصد لوگوں کو متنبہ اور خبردار کرنا ہے تاکہ وہ ان معاملات کے بارے میں ذہنی طور پر حساس رہیں اور انھیں معمولی اور غیر اہم سمجھتے ہوئے بے احتیاطی کا رویہ اختیار نہ کریں اور اگر وہ ایسا کریں گے تو انھیں اس کے نتائج سے بری الذمہ قرار نہیں دیا جائے گا اور یا یہ کہ اسے ایسے لوگوں سے متعلق مانا جائے جو پورے شعور اور ارادے کے ساتھ نکاح یا طلاق کا فیصلہ کرتے ہیں لیکن بعد میں بدنیتی سے کام لیتے ہوئے یہ کہہ دیتے ہیں کہ انھوں نے ایسا محض مذاق میں کیا تھا۔ اس حد تک یہ بات پوری طرح قابل فہم ہے، لیکن اس کو وسعت دیتے ہوئے یہ اصول قائم کر لینا کسی طرح درست نہیں کہ طلاق کے معاملے میں سوچ سمجھ کر اور پورے شعور کے ساتھ فیصلہ کرنا سرے سے کوئی اہمیت ہی نہیں رکھتا اور شوہر جس کیفیت اور حالت میں بھی طلاق کے الفاظ منہ سے نکال دے، وہ نافذ ہو جائے گی اور اس کی کسی مجبوری یا عذر کو کوئی وزن نہیں دیا جائے گا۔ خود نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نہ صرف شوہر سے جبراً لی گئی طلاق کو کوئی حیثیت نہیں دی، ۶۵ بلکہ ''اغلاق'' یعنی دباؤ کی حالت میں دی گئی طلاق کو بھی غیر نافذ قرار دیا۔ ۶۶ شارحین نے ''اغلاق'' کا مصداق جبر و اکراہ کو بھی قرار دیا ہے اور شدید غصے کی کیفیت کو بھی اور میری رائے میں دونوں باتیں درست ہیں، اس لیے کہ نہ جبر و اکراہ کی صورت میں خاوند کا حقیقی ارادہ اور عزم کارفرما ہوتا ہے اور نہ شدید غصے کی کیفیت میں۔ اسی طرح آپ نے غلام کو آزاد کرنے کے فیصلے کو سنجیدگی اور مذاق میں یکساں موثر قرار دینے کے باوجود بعض مقدمات میں مالک کے پورے شعور اور سنجیدگی کے ساتھ اپنے غلاموں کو آزاد کرنے کے فیصلے کو شرعی مصلحت کے منافی سمجھتے ہوئے اسے کالعدم قرار دیا۔ ۶۷

پھر یہ کہ کسی بھی صورت حال میں دی گئی طلاق کو خاوند کے دائرہ اختیار کی حد تک مؤثر

مان لیا جائے تو بھی اس سے عدالت کے نظر ثانی کے حق کی نفی لازم نہیں آتی۔ قاضی کو ''ولایت عامہ'' کے تحت جس طرح تمام دوسرے معاملات میں فریقین کے مابین طے پانے والے کسی معاہدے یا کسی صاحب کے اپنی حق کو استعمال کرنے پر نظر ثانی کا اختیار حاصل ہے، اسی طرح طلاق کے معاملے میں بھی حاصل ہونا چاہیے اور اگر وہ قانون وانصاف اور مصلحت کے زاویے سے کسی طلاق کو کالعدم قرار دینا چاہے تو نصوص یا عقل و قیاس میں کوئی چیز اس کے خلاف نہیں پائی جاتی۔ ایک مقدمے میں خاوند نے بیوی کے مطالبے پر اسے کہا کہ طلاق کے معاملے میں جو اختیار مجھے حاصل ہے، وہ میں تمھیں تفویض کرتا ہوں۔ بیوی نے اس حق کو استعمال کرتے ہوئے اپنے آپ کو تین طلاقیں دے دیں، لیکن سیدنا عمرؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ نے یہ سارا معاملہ واقع ہو جانے کے بعد یہ قرار دیا کہ خاوند کا تفویض کردہ حق صرف ایک طلاق کی حد تک مؤثر ہے۔[۶۸]

ان مثالوں سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ حق طلاق کے غلط اور غیر حکیمانہ استعمال کی روک تھام اور قانون کے اطلاق کو مؤثر اور منصفانہ بنانے کے لیے اس نوع کی قانونی تحدیدات عائد کرنے کی نہ صرف پوری گنجائش موجود ہے، بلکہ یہ قانون کا ایک لازمی تقاضا ہے۔ معاصر تناظر میں دیکھا جائے تو کئی پہلوؤں سے اس نوعیت کی قانون سازی ضروری معلوم ہوتی ہے۔ شوہر کسی وقتی جذباتی کیفیت میں طلاق دے بیٹھے یا شعوری طور پر طلاق دینے کا فیصلہ کر لے، عمومی طور پر اس کے مضر نتائج و اثرات عورت اور بچوں ہی کو بھگتنا پڑتے ہیں، چنانچہ عورت اور بچوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے ضروری ہے کہ خاوند کے حق طلاق کے نافذ اور موثر ہونے کو بعض قانونی پابندیوں کے ساتھ مقید کیا جائے۔ اسی طرح بعض صورتوں میں عورت بالکل جائز بنیادوں پر طلاق لینے کی خواہش مند ہوتی ہے، لیکن خاوند اس کے لیے آمادہ نہیں ہوتا، جب کہ عورت کسی جائز وجہ سے خاوند سے علیحدگی چاہتی ہو تو یہ اس کا حق ہے اور خاوند شرعاً اس کے اس مطالبے کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ اسی وجہ سے جب ایک ایسا مقدمہ سامنے آیا جس میں بیوی نے شوہر کی رضا مندی سے طلاق لینے میں ناکامی کے بعد اس کی جان کو خطرے میں ڈال کر اس سے طلاق لے لی تھی تو سیدنا عمرؓ نے، جو اصولی طور پر جبری طلاق کے غیر مؤثر ہونے کے قائل ہیں،[۶۹] عورت سے اس کا موقف سننے کے بعد اکراہ کے تحت لی گئی اس طلاق کو بھی نافذ قرار دے دیا۔[۷۰] معاصر تناظر میں اس الجھن کا حل یہ ہو سکتا ہے کہ نکاح کے وقت طلاق کے حق کو مناسب شرائط کے ساتھ کسی ثالث یا خود عورت کو تفویض کر دینے کو قانونی طور پر لازم کر دیا جائے یا یہ قرار دیا جائے گا کہ اگر عورت خاوند سے طلاق کا مطالبہ کرے تو ایک مخصوص مدت تک کے

اندر شوہر بیوی کو مطمئن کرنے یا اسے طلاق دینے کا پابند ہوگا، ورنہ طلاق از خود واقع ہو جائے گی۔

۳۔ خواتین کے حقوق کے تناظر میں شوہر کا تعدد ازواج کا حق بھی خاص طور پر قابل توجہ ہے۔ یہ بات درست معلوم نہیں ہوتی کہ قرآن نے ایک سے زیادہ شادیوں کی اجازت ایک مخصوص سماجی ضرورت کے تحت دی تھی، جب کہ عمومی طور پر وہ اس کو ممنوع قرار دینا چاہتا ہے۔ یہ بات اس صورت میں درست ہو سکتی تھی اگر اصولاً تعدد ازواج کی ممانعت قرآن میں دی ہوتی یا عرب معاشرت میں اس کا تصور موجود ہوتا اور قرآن نے اس ممانعت میں استثنا پیدا کرتے ہوئے اس کی اجازت دی ہوتی۔ صورت واقعہ یہ ہے کہ تعدد ازواج کا طریقہ نزول قرآن سے پہلے عرب معاشرت میں رائج تھا اور بالکل جائز سمجھا جاتا تھا اور قرآن نے اس کو ممنوع قرار نہیں دیا، بلکہ ایک خاص صورت حال میں اس سے فائدہ اٹھانے کی ترغیب دی ہے۔ البتہ اس نے اس پر دو قدغنیں عائد کر دی ہیں: ایک یہ کہ بیویوں کی تعداد چار سے زیادہ نہیں ہو سکتی اور دوسری یہ کہ ایک سے زیادہ شادیوں کی صورت میں خاوند کو عدل و انصاف کا دامن ہر حال میں تھامے رکھنا ہوگا اور تمام بیویوں کے جملہ حقوق کی ادائیگی بالکل برابری کے ساتھ کرنا ہوگی۔ تاہم اس کے ساتھ یہ بات بھی بالکل درست ہے کہ اسلام میں ایک سے زیادہ شادیاں کرنے کا حکم نہیں، بلکہ محض اجازت دی گئی ہے۔ اس پر قرآن کی بیان کردہ شرائط تو عائد ہوتی ہیں، اس کے ساتھ اگر پہلی بیوی نے شادی کے لیے یہ شرط لگا دی ہو کہ خاونداس کے بعد دوسری شادی نہیں کرے گا تو خاونداس طے شدہ معاملے کے خلاف ورزی بھی نہیں کر سکتا۔ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شرطیں پورا کیے جانے کا سب سے زیادہ حق رکھتی ہیں، وہ ایسی شرطیں ہیں جو شوہروں نے نکاح کرتے وقت بیویوں کے لیے تسلیم کی ہوں۔[۱] چنانچہ ایک سے زیادہ شادیاں کرنے والے مرد اگر عدل و انصاف کی اس بنیادی شرط کو پورا کرنے میں ناکام رہتے ہیں تو ایسی صورت حال میں بیویوں کی حقوق کے تحفظ کے لیے دوسری شادی کے حق کو بعض قانونی حدود و قیود کا پابند ہونا یا پہلی بیوی کی رضامندی اور عدالت کی اجازت اور توثیق سے مشروط کر دینا شریعت کے منافی نہیں، بلکہ اس کے پیش نظر مقاصد اور مصالح کے عین مطابق ہوگا۔ سیدنا عمرؓ نے اسی نوعیت کا اجتہاد کرتے ہوئے قحط سالی کے زمانے میں اہل بادیہ کے لیے نکاح کرنے کو ممنوع ٹھہرایا تھا[۲] جس کی وجہ ظاہر ہے کہ یہی ہو سکتی ہے کہ اس حالت میں شوہر کے لیے بیوی کے نان و نفقہ کی ذمہ داری اٹھانا بہت مشکل تھا۔ اسی طرح انھوں نے حضرت حذیفہؓ اور طلحہ بن عبید اللہؓ کو مجبور کیا تھا کہ وہ اپنی غیر مسلم بیویوں کو طلاق دے دیں۔[۳] اس کی وجہ انھوں نے

بعض روایات کے مطابق یہ بیان کی ہے کہ اگرچہ قرآن نے اہل کتاب کی خواتین سے نکاح کی اجازت دی ہے، لیکن مسلمانوں کے ممتاز اور سربرآوردہ افراد کے لیے ایسا کرنا مناسب نہیں، کیونکہ یہ اجازت صرف اہل کتاب خواتین تک محدود ہے جب کہ عام لوگ جو شرعی احکام سے واقف نہیں، انھیں دیکھ کر یہ سمجھیں گے کہ مجوس کی خواتین سے بھی نکاح کرنا درست ہے۔[۷۴] بعض دوسری روایات کے مطابق انھوں نے اس خدشے کا اظہار کیا کہ اس طرح لوگ اہل کتاب کی پاک دامن خواتین کے علاوہ ان کی بدکار عورتوں سے بھی نکاح کرنے لگیں گے۔[۷۵]

۴۔ مرنے والے کے مال میں یتیم پوتے کے حق کا مسئلہ بھی اہم ہے۔ اگر کسی شخص کا پوتا یتیم اور ضرورت مند ہے تو اخلاقی طور پر دادا کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس کے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے اپنے مال میں اس کے لیے وصیت کر دے۔ اگر اس نے وصیت نہیں کی تو قران نے خود ورثا کو یہ ہدایت کی ہے کہ وہ تقسیم وراثت کے موقع پر دیگر اقربا اور یتیموں اور مسکینوں کا خیال رکھیں اور انھیں اس مال میں شریک کریں،[۷۶] تاہم ہمارے معاشرے میں اس دوسری صورت کا امکان کم ہے۔ یہاں سوال یہ ہے کہ دادا پر یتیم پوتے کے حق میں وصیت کرنے کی جو اخلاقی ذمہ داری عائد ہوتی ہے، کیا اسے قانونی طور پر لازم قرار دیا جا سکتا ہے یا عدالت دادا کے مرنے کے بعد اپنا صواب دیدی اختیار استعمال کرتے ہوئے پوتے کو ترکے میں سے کچھ حصہ دے سکتی ہے؟ میری طالب علمانہ رائے میں یہ نہ صرف مصلحت کے عمومی اصول کے تحت درست ہے، بلکہ قرآن مجید میں اس کی منصوص نظیر بھی موجود ہے۔ چنانچہ جب وراثت تقسیم کرنے کا اختیار ابھی معروف کے مطابق مورث کی صواب دید پر منحصر تھا تو قرآن نے اجازت دی تھی کہ اگر وہ اپنی وصیت میں جانب داری یا حق تلفی کا مرتکب ہو تو اس کے مرنے کے بعد انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے وصیت میں ترمیم کی جا سکتی ہے۔[۷۷] یہ حکم ظاہر ہے کہ اس دائرے میں اب بھی موثر ہے جس میں مرنے والے کو وصیت کا اختیار دیا گیا ہے۔ دوسری جگہ قرآن نے یہ بیان کیا ہے کہ اگر مرنے والا اپنی قریبی رشتے داروں کی غیر موجودگی میں کسی دور کے رشتے دار کو وارث قرار دے تو سارا مال تنہا اسی کو دینے کے بجائے اس کے بہن بھائیوں کو بھی چھٹے یا ایک تہائی حصے میں شریک کیا جائے۔[۷۸] ان دو آیتوں کی روشنی میں یہ کہنا غالباً غلط نہیں ہوگا کہ اگر دادا یتیم پوتے کی احتیاج وضرورت پیش نظر ہوتے ہوئے بھی اس کے لیے وصیت نہیں کرتا تو وہ اس کی حق تلفی کا مرتکب ہوتا ہے جس کی تلافی کے لیے عدالت کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ مرنے والے کے حق وصیت کو خود استعمال کرتے ہوئے یتیم پوتے کو بھی ترکے میں سے

مناسب حصے کا حق دار قرار دے۔

۵۔ ملکیت زمین کی تحدید کا مسئلہ بھی میری رائے میں یہی نوعیت رکھتا ہے۔ جا گیرداری نظام کے مفاسد اور سیاسی و سماجی ترقی کی راہ میں اس کا ایک بڑی رکاوٹ ہونا کسی استدلال کا محتاج نہیں، تاہم اس کے خاتمے کے جواز و عدم جواز کی بحث میں بالعموم خلط مبحث غالب رہا ہے اور بحث و استدلال کا سارا زور ملکیت زمین اور مزارعت کے فی نفسہ جائز یا ناجائز ہونے یا برصغیر کی زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے پر صرف ہوتا رہا ہے جو مسئلے کی حقیقی نوعیت کے تناظر میں سراسر غیر ضروری ہے۔ ملکیت زمین اور مزارعت کا فی نفسہ جائز ہونا ایک الگ بحث ہے، جب کہ اس نے جاگیر داری اور غیر حاضر زمین داری کی صورت میں طاقت اور دولت کے ارتکاز، ظلم و جبر اور استحصال کے جس منظم نظام کی شکل اختیار کر لی ہے، وہ ایک بالکل دوسری چیز ہے۔ کوئی ایسا کام جو فی نفسہ مباح ہو، اگر دیگر عوامل کے تحت کسی مفسدے اور ضرر کا باعث بن جائے تو مفاد عامہ کی خاطر اسے ممنوع قرار دیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ غیر محدود ملکیت زمین کے مفاسد سے بچنے کے لیے سد ذریعہ کے اصول پر ملکیت زمین کی قانونی تحدید اور پھر مقررہ حد سے زائد زمینوں کے مالکوں سے ان کی اراضی کو جبراً خرید لینا یا زمینوں کے مالکوں کو قانونی طور پر ان زمینوں کو کاشت کرنے کا پابند بنانا یا ان کی ملکیت کے حقوق کو برقرار رکھتے ہوئے ان زمینوں کے انتظام و انصرام کو سرکاری کنٹرول میں لے لینا بالکل درست ہوگا۔ ان میں سے کوئی بھی اصلاً شریعت اور فقہی اصولوں کے منافی نہیں اور پیش نظر مقصد کے لحاظ سے ان میں سے جو طریقہ بھی نتیجہ خیز ہو، اسے اختیار کیا جا سکتا ہے۔

اختصار کے پہلو سے یہاں صرف چند مثالیں بیان کرنے پر اکتفا کی گئی ہے، ورنہ قانون کا عملی اطلاق کرتے ہوئے دین کے کسی حکم یا اصول کے تحت کسی دوسرے حکم کی تخصیص کرنے، استثنائی صورتوں پر عمومی حکم کا اطلاق نہ کرنے، مقاصد و مصالح اور عملی حالات کی رعایت سے کسی مباح کو واجب یا سد ذریعہ کے طور پر ممنوع قرار دینے، کسی اخلاقی ذمہ داری کو قانونی پابندی میں تبدیل کرنے، کسی اختیار کے سوء استعمال کو روکنے کے لیے اس پر قدغن لانے اور اس نوعیت کی دیگر تحدیدات و تصرفات کی مثالیں احادیث، آثار صحابہ اور ائمہ مجتہدین کی فقہی آرا میں کثرت سے موجود ہیں۔ بدقسمتی سے مخصوص عملی صورتوں کو سامنے رکھ کر کیے جانے والے ان اطلاقی اجتہادات اور پھر ان سے تخریج در تخریج اور تفریع در تفریع کے عمل سے وجود میں آنے والی فقہی جزئیات نے مدون فقہی ذخیرے میں بجائے خود بے لچک شرعی احکام اور پابندیوں کی

حیثیت اختیار کر لی ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ صدر اول کے کسی مجتہد کی جو رائے اپنے اصل محل میں اجتہادی بصیرت کا شاہکار دکھائی دیتی ہے، آج کا مفتی جب اسے فقہ کی کتاب سے اٹھا کر کسی استفتا کے جواب میں درج کرتا ہے تو وہی رائے ایک ابدی حکم کی صورت اختیار کر چکی ہوتی ہے۔ اس تناظر میں یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ آج اگر صحابہ و تابعین اور ائمہ مجتہدین کی آرا میں موجود جزئیات و نظائر سے ہٹ کر موجودہ معاشرتی مصالح کے تناظر میں قانون سازی اور اجتہاد کے عمومی اصولوں کا نیا اطلاق کیا جاتا ہے تو علما کے روایتی طبقے کو یہ عمل مداخلت فی الدین دکھائی دیتا ہے۔ بہر حال روایتی طبقے کے جو بھی تحفظات ہوں، قرآن و سنت کی منشا اور مقاصد و مصالح کے تناظر میں جدید مسائل و مشکلات کا اجتہادی حل پیش کرنا زیادہ اہم ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اگر مدون فقہی ذخیرے کا تجزیاتی مطالعہ کر کے دین کے اصل اور بنیادی احکام اور ان پر فقہی اجتہادات کے ذریعے سے کیے جانے والے اضافوں کے فرق کو واضح کیا جا سکے اور فقہا نے جن اصولوں کے تحت فقہی جزئیات و نظائر فراہم کیے ہیں، معاصر تناظر میں انھی اصولوں کا از سر نو اطلاق کرتے ہوئے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کی ضرورت کا احساس اجاگر کیا جا سکے تو روایتی طبقے کے تحفظات اور حساسیت کو کم کرنے میں کافی حد تک مدد مل سکتی ہے۔

گفتگو کے آخر میں، میں ساری بحث کا حاصل پیش کرتے ہوئے یہ کہوں گا کہ فقہ و اجتہاد کے میدان میں شرعی احکام کے پس منظر میں کارفرما مقاصد اور مصالح کا کردار بیحد اہم اور بنیادی ہے، تاہم ان کی عمل داری کا دائرہ منصوص احکام کی ابدیت یا وقتیت کو طے کرنا نہیں، کیونکہ یہ احکام بذات خود ان مقاصد کی تعیین کے لیے معیار کی حیثیت رکھتے اور ان کی حفاظت اور نگہبانی کے ضامن ہیں اور ان کو چھوڑ کر مقاصد اور ذرائع میں فرق کرنے کا کوئی قطعی معیار ہمارے پاس باقی نہیں رہتا۔ شریعت کے احکام اور ان سے ماخوذ ان مقاصد اور مصالح کا اصل کردار مسائل و احکام کی بے شمار عملی صورتوں میں شارع کی منشا متعین کرنے میں انسانی عقل کو مدد فراہم کرنا اور قانون کو بے روح اور جامد بننے سے محفوظ رکھتے ہوئے زندگی کے گوناگوں مظاہر اور احوال کے ساتھ اس کا زندہ تعلق قائم رکھنا ہے۔ ھذا ما عندی و العلم عند اللہ۔

حواشی

۱- النساء۴:۲۳۔
۲- البقرہ۲:۱۷۸۔ ''یہ تمھارے رب کی طرف سے ایک قسم کی تخفیف اور مہربانی ہے''۔
۳- البقرہ۲:۲۲۰۔
۴- الاعراف۷:۱۴۵۔ ''پس اس کو مضبوطی سے پکڑو اور اپنی قوم کو ہدایت کرو کہ اس کے بہتر طریقہ کو اپنائیں''۔
۵- المائدہ۵:۴۴۔ ''اس کے مطابق خدا کے فرماں بردار انبیا، ربانی علما اور فقہا یہود کے معاملات کے فیصلے کرتے تھے، بوجہ اس کے کہ وہ کتاب الٰہی کے امین اور اس کے گواہ ٹھہرائے گئے تھے''۔
۶- المائدہ۵:۴۳۔ ''اور یہ تمھیں حکم کس طرح بناتے ہیں جب کہ تورات ان کے پاس موجود ہی جس میں اللہ کا حکم موجود ہے''۔
۷- مسلم، رقم ۳۱۲۔ ''اے اللہ، میں پہلا ہوں جس نے تیرے حکم کو زندہ کیا، جب ان لوگوں نے اس کو مردہ کر رکھا تھا''۔
۸- آل عمران۳:۵۰۔ ''اور اس لیے آیا ہوں کہ بعض ان چیزوں کو تمھارے لیے حلال ٹھہراؤں جو تم پر حرام کردی گئی ہیں''۔
۹- الاعراف۷:۱۵۷۔ ''اور ان پر سے وہ بوجھ اور پابندیاں اتارتا جو ان پر اب تک رہی ہیں''۔
۱۰- النساء۴:۲۵۔
۱۱- البقرہ۲:۲۳۳۔
۱۲- البقرہ۲:۲۳۳۔
۱۳- البقرہ۲:۲۴۱۔
۱۴- البقرہ۲:۲۳۲،۲۳۴۔
۱۵- النساء۴:٦۔
۱٦- النساء۴:۹۲۔
۱۷- البقرہ۲:۱۷۸
۱۸- البقرہ۲:۱۸۰۔۱۸۲۔
۱۹- النساء۴:۱۱،۱۲،۱۷٦۔
۲۰- مسلم، رقم ۳۱۳۵۔

۲۱- ۴:۳۴۔ ''مرد عورتوں کے سرپرست ہیں''۔
۲۲- ۴:۳۴۔
۲۳- مسند احمد، رقم ۱۵۷۳۔
۲۴- ترمذی، رقم ۱۰۷۹۔
۲۵- المائدہ ۵:۳۸۔ ''اللہ کی طرف سے عبرت ناک سزا کے طور پر''۔
۲۶- المائدہ ۵:۳۳۔ ''یہ ان کے لیے اس دنیا میں رسوائی ہے''۔
۲۷- النور ۲۴:۲۔
۲۸- البقرہ ۲:۲۲۸۔
۲۹- الاحزاب ۳۳:۴۹۔
۳۰- الطلاق ۶۵:۴۔
۳۱- النساء ۴:۱۱۔ ''تم نہیں جان سکتے کہ تمھارے لیے سب سے زیادہ نافع کون ہوگا''۔
۳۲- البقرہ ۲:۲۴۰۔
۳۳- النور ۲۴:۴۔۹۔
۳۴- الغاشیہ ۸۸:۲۱۔۲۲۔ ''تم یاددہانی کردو، تم بس ایک یاددہانی کردینے والے ہو۔ تم ان پر داروغہ نہیں مقرر ہو''۔
۳۵- الصافات ۳۷:۱۳۹۔۱۴۸۔ القلم ۶۸:۴۸۔۴۹۔
۳۶- الرعد ۱۳:۴۰۔
۳۷- محمد ۴۷:۴۔
۳۸- التوبہ ۹:۱۴۔ ''تم ان سے لڑو، تمھارے ہاتھوں ان کو سزا دے گا''۔
۳۹- التوبہ ۹:۵۔
۴۰- التوبہ ۹:۲۸۔
۴۱- بخاری، رقم ۲۷۹۴۔
۴۲- بخاری، رقم ۱۰۸۔
۴۳- نسائی، رقم ۴۷۲۵۔
۴۴- مسند احمد، رقم ۱۵۹۳۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۸۷۴۸، ۱۹۲۵۲۔
۴۵- بیہقی، السنن الکبری، رقم ۱۶۶۶۵۔
۴۶- اس نقطۂ نظر کی مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: جاوید احمد غامدی، ''قانون جہاد'' ۳۲۔۳۸۔ ''برہان'' ۱۳۹۔۱۴۴۔ محمد عمار خان ناصر، ''حدود و تعزیرات: اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا جائزہ'' ۵۳۔ ۶۳، ۱۰۳۔۱۰۷، ۱۲۷۔۱۳۵۔
۴۷- مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۰۰۸۱، ۱۰۰۸۳۔
۴۸- بیہقی، السنن الکبری، رقم ۱۸۴۶۲۔
۴۹- مسلم، رقم ۲۶۸۹۔
۵۰- ابوداود، رقم ۴۴۴۴۔

۵۱- بخاری، رقم ۳۹۰۹۔
۵۲- البقرہ۲: ۱۷۸۔
۵۳- الانفال۸: ۷۲۔
۵۴- التوبہ۹: ۴۔
۵۵- مسلم، رقم ۳۲۰۷۔
۵۶- مسلم، رقم ۳۲۱۷۔
۵۷- ابو داود، رقم ۳۸۷۸۔ ابن ماجہ، رقم ۲۵۶۴۔
۵۸- ترمذی، رقم ۱۳۷۰۔
۵۹- النساء۴: ۲۵۔
۶۰- مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۳۷۱۴، ۱۳۵۲۶، ۱۳۵۲۸، ۱۳۵۳۳، ۱۳۴۹۱۔
۶۱- بیہقی، السنن الکبری، رقم ۱۶۸۲۷۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۳۶۴۹، ۱۳۶۵۰۔ موطا امام مالک، رقم ۲۲۳۰۔
۶۲- مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۸۹۹۰، ۱۸۹۹۱۔ ابن القیم، اعلام الموقعین ۶۰۵۔
۶۳- ترمذی، رقم ۱۱۰۴۔
۶۴- نیل الاوطار ۲۰۷۔ ۲۱۔
۶۵- سنن سعید بن منصور، رقم ۱۱۳۰، ۱۱۳۱۔
۶۶- ابن ماجہ، رقم ۲۰۳۶۔
۶۷- مسلم، رقم ۳۱۵۴۔
۶۸- طبرانی، المعجم الکبیر، رقم ۹۶۴۹، ۹۶۵۰۔
۶۹- سنن سعید بن منصور، رقم ۱۱۲۸
۷۰- سننن سعید بن منصور، رقم ۱۱۲۹۔
۷۱- بخاری، رقم ۲۵۲۰۔
۷۲- مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۰۳۲۳۔
۷۳- مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۰۰۵۹، ۱۲۶۷۶۔
۷۴- مصنف عبدالرزاق، ۱۲۶۷۶۔
۷۵- سنن سعید بن منصور، رقم ۲۱۶۔
۷۶- النساء۴: ۸۔
۷۷- البقرہ۲: ۱۸۲۔
۷۸- النساء۴: ۱۲۔

اقبال کے تصورِ اجتہاد پر اعتراضات کا جائزہ

ڈاکٹر ایوب صابر

حق لاشریک اور باطل دوئی پسند ہے اس لیے حق کے ساتھ باطل کا امتزاج ناروا ہے تاہم حق کی وسعتیں گونا گوں ہیں اور ان وسعتوں کے اندر بظاہر متخالف اور متضاد عناصر کا امتزاج روا ہی نہیں کارآمد بھی ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک جس طرح دنیا و آخرت، روح و مادہ، عقل و عشق، جدید و قدیم اور شرق و غرب کا امتزاج کارآمد اور مطلوب ہے اسی طرح ثبات اور تغیر کا امتزاج بھی ضروری ہے اور مسلم معاشرے کے دونوں خواص کا حامل ہونا چاہیے۔ زندگی ثبات اور تغیر دونوں کی متقاضی ہے۔ انسانیت کی اقدارِ عالیہ ابدی اور دوامی ہیں۔ ان کے بغیر انسان فلاح سے ہم کنار نہیں ہوسکتا۔ یہ ثبات ہے اور انسانیت کے لیے ضروری ہے [1] تاہم تغیر بھی اہم ہے۔ زندگی تازہ کاری کی سبب آگے بڑھتی ہے:

عروج آدم خاکی ز تازہ کاری ہاست
مہ و ستارہ کنند آنچہ پیش ازیں کردند! [2]

تاہم حرکت و تغیر اور تازہ کاری اگر ثبات سے بڑی ہوئی نہیں ہوگی تو زندگی کے شب تاریک کو سحر کرنا محال ہوگا۔ سورج کی شعاعوں کو گرفتار کرنے والا مغرب ثبات کے عنصر کو پس پشت ڈال کر اسی مسئلے سے دوچار ہے۔ دوسری طرف عالم اسلام نے تغیر کے پہلو کو نظر انداز کیا، تقلید اختیار کی اور جمود میں مبتلا ہو کر زوال کا شکار ہوا۔ چنانچہ مغرب کی ضرورت یہ ہے کہ زندگی کی ابدی اقدار کو، جو روحانیت کی دین ہیں، اختیار کرے اور عالم اسلام حرکت و تغیر کی از سر نو بازیافت کرے۔ اقبال کے نزدیک اسلام میں حرکت و تغیر کا مظہر اجتہاد کا تصور ہے [3]

اجتہاد کی ضرورت کا ذکر، پہلی مرتبہ، اقبال نے اپنے مضمون ''قومی زندگی'' میں، ۱۹۰۴ء میں کیا۔ لکھتے ہیں:

قرآن شریف اور احادیث کے وسیع اصول کی بنیاد پر جو استدلال فقہا نے وقتاً فوقتاً کیے ہیں ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابلِ عمل تھے، مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں۔ اگر موجودہ حالاتِ زندگی پر غور وفکر کیا جائے تو جس طرح ہمیں تائیدِ اصول مذہب کے لیے ایک جدید علم کلام کی ضرورت ہے اسی طرح قانون اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہ کی ضرورت ہے۔ ایسا فقیہ جس کے قوائے عقلیہ و متخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانونِ اسلامی کو جدید پیرائے میں مرتب و منظم کر سکے اور اصول کو ایسی وسعت دے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام صورتوں پر حاوی ہو۔ ایسا عالی دماغ موجود نہیں ہے۔ کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو وہ ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے[۴]

یہ تجویز جرات مندانہ پیش قدمی کی آئینہ دار ہے۔ اس میں اجتماعی جہاد اور اس مطلق اجتہاد کی حمایت و وکالت کی گئی ہے جو ائمہ فقہا نے کیا تھا لیکن برصغیر کی مسلم قوم مطلق اجتہاد کی باتیں سننے کے لیے تیار نہیں تھی۔ ۱۹۲۴ء میں لاہور کے ایک اجلاس میں اقبال نے جب اس موضوع پر ایک خطبہ پیش کیا تو اس کا منفی ردِ عمل ہوا۔ کئی برس بعد، ۱۹۲۸ء میں اس خطبے نے حتمی شکل اختیار کی اور خطبات اقبال *(The Reconstruction of Religious Thought in Islam)* میں شامل ہے۔ پورا خطبہ اہمیت کا حامل ہے اور سمجھ میں آنے تک اس کا مطالعہ جاری رکھنا چاہیے۔ اس مقام پر پارلیمانی اجتہاد کے ضمن میں ایک اقتباس نقل کرنا مناسب ہے تاکہ اقبال کا موقف، تیار حوالے کے طور پر، پیش نظر رہے۔ اقبال نے لکھا:

The growth of republican spirit and gradual formation of lagislative assemblies in Muslim lands constitute a great step in advance. The transfer of the power of Ijtihad from individual representatives of schools to a Muslim lagislative assembly which, in view of growth of opposing seats, is the only possible from Ijma can take in modern times will secure contributions to legal discussion from laymen who happen to possess a keen insight into affairs. In this way alone can we stir into activity the dorment spirit of life in our legal system and give it an evolutionary out look......The Ulma should from a vital part of Muslim lagislative assembly helping and guiding free discussion on questions relating to law.[5]

یہ اقتباس بجائے خود فکری اجتہاد کا درجہ رکھتا ہے۔ اس میں متعدد اہم نکات بیان ہوئے

ہیں۔ پہلا نکتہ یہ ہے کہ مسلم ممالک میں جمہوری روح کی نشوونما اور قانون ساز مجالس کا بتدریج قیام بڑی اہم پیش رفت ہے اور جمہوری طرز، اسلامی روح کے عین مطابق ہے۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ مسلمان فرقوں اور مسلکوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ انفرادی یا پرائیوٹ اجتہاد کسی ایک فرقے یا مسلک سے متعلق اور اسی فرقے کے لیے قابل قبول ہوسکتا ہے۔ دوسرے فرقے اسے قبول نہیں کرتے۔ پارلیمان ہی میں جملہ مسالک اور فرقوں کی نمائندگی ممکن ہے۔ چنانچہ جدید عہد میں اجماع کی واحد ممکنہ شکل پارلیمانی اجتہاد ہے، نیز پارلیمان ہی میں laymen، معاملات میں گہری بصیرت کے باعث، قانونی مباحث میں اپنا کردار ادا کرسکتے ہیں۔ یہی ایک طریقہ ہے جس کے مطابق ہم اپنے مقالاتِ فقہ کی خوابیدہ روح کو بیدار کرسکتے ہیں۔ آخری نکتہ یہ بیان ہوا ہے کہ علما پارلیمان کا ناگریز حصہ ہونا چاہئیں اور قانونی امور میں آزادنہ بحث و تمحیص روا رکھتے ہوئے قانون سازی میں رہ نما کردار ادا کرنا چاہیے۔

یہ سب نکات ہدفِ اعتراض بنے۔ حامیانِ تقلید کا موقف جامع اور زوردار انداز میں ڈاکٹر محمد یوسف نے پیش کیا۔ ان کا مقالہ بعنوان A Study of Iqbal's View on Ijtihad، ۱۹۶۲ء میں ''اقبال ریویو'' میں شائع ہوا۔ مقالہ نگار نے لکھا کہ اجتہاد علما کا حق ہے اور وہ اس حق کی حفاظت کرنا جانتے ہیں۔ مغربی طرز کی جدید مجالس سے علما کا استحقاق مجروح ہوگا نیز اجتہاد غیر عالم (laymen) کا کام نہیں ہے۔ عالم اور غیر عالم یعنی laymen کا قانونی مباحث میں ایک ساتھ حصہ لینا فریبِ نظر ہے۔ جس طرح ایک جوہری سائنسدان اپنی تجربہ گاہ میں کسی laymen کو اس لیے نہیں گھسنے دیتا کہ اس کی دخل اندازی سے ہزاروں جانیں خطرے میں پڑ سکتی ہیں، اسی طرح عالم کا فرض ہے کہ ایک laymen کو اپنے ساتھ بٹھانے اور اس کی مشاورت کو قبول کرنے سے انکار کردے۔ مطلق اجتہاد کی ضرورت اس لیے نہیں ہے کہ وہ ہو چکا ہے اور اجتماعی اجتہاد کا جواز اس لیے نہیں کہ اجتہاد ہمیشہ پرائیوٹ سطح پر ہوا ہے۔

اس قسم کی تحریریں وقتاً فوقتاً شائع ہوتی رہتی ہیں۔ اس ضمن میں ڈاکٹر تحسین فراقی نے اولاً یہ خلش ظاہر کی ہے کہ جب بالادستی ہر صورت قانون ساز اسمبلی کو حاصل ہوگی تو علما کا کردار کس طرح نتیجہ خیز اور مؤثر ہوسکے گا۔ ثانیاً جس طرح ہمارے ہاں جمہوریت کی مٹی پلید ہوئی ہے اور ارکانِ اسمبلی جس طرح جاہ طلبی، خود غرضی اور خربازاری (ہارس ٹریڈنگ کی متبادلہ اصطلاح) میں مبتلا رہے ہیں اس کا ذکر کرکے ڈاکٹر موصوف نے لکھا ہے کہ: ''ایسے ارکان

اسمبلی کی اجتہادی کاوشوں'' کے لیے لفافوں کی رعایت سے کوئی ترکیب وضع ہوسکتی ہے تو وہ نہ ''اجتہاد مطلق'' کی ہے نہ ''اجتہاد منتسب'' کی بلکہ ''اجتہاد ملفوف'' کی۔ اقبال اگر آج زندہ ہوتے تو ہماری قانون ساز اسمبلیوں کی ایسی افسوسناک کارکردگی کو دیکھ کر اپنی تجویز یا تو واپس لے لیتے یا کم از کم مؤخر کر دیتے''۔[۱۶] موصوف نے خود اقبال ہی کے حوالے سے جمہوریت اور پارلیمان کو سوالیہ نشان بنانے کی کوشش بھی کی ہے۔ لکھا ہے کہ اقبال نے خطبۂ اجتہاد میں جمہوری طرزِ حکومت کو اسلامی روح کے عین مطابق قرار دیتے ہوئے اسے عہد جدید کی ضرورت گردانا تھا مگر حقیقت یہ ہے کہ اقبال جمہوریت کے جس قدر مداح تھے، اس سے زیادہ اس کے نقاد تھے۔ ۱۹۲۹ء سے اپنی وفات ۱۹۳۸ء تک ان کی جو تحریریں منصۂ شہود پر آئیں، ان میں وہ جمہوریت کے ایک سخت گیر نقاد کی حیثیت سے زیادہ نمایاں نظر آتے ہیں۔ موصوف نے یہ نکتہ دہرایا ہے کہ مسلم پارلیمان کو اجتہاد سونپ دیے جانے کے نتیجے میں قانونی مباحث میں عام آدمی (laymen) کی تیز بصیرت سے بقول اقبال استفادہ ممکن ہو جائے گا لیکن سوال یہ ہے کہ عام آدمی یہ تیز بصیرت کہاں سے لائے گا۔ یہاں ہر ان پڑھ مگر صاحبِ زر الیکشن کے اکھاڑے میں کود پڑتا ہے اور اکثر کامیاب بھی ہو جاتا ہے۔ اس صورتِ حال میں آسانی سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس طرزِ انتخاب کے نتیجے میں جو پارلیمان وجود میں آئے گی، اس کا علمی اور فکری معیار کیا ہوگا۔[۱۷]

ان اعتراضات کو زیر بحث لانے سے پہلے یہ وضاحت ضروری ہے کہ ڈاکٹر محمد یوسف عباسی علما کی ترجمانی کرتے ہوئے جس اجتہاد کو ان کا استحقاق بتاتے ہیں وہ دراصل منتسب یا محدود اجتہاد ہے جو کسی امام کی پیروی میں ہوتا ہے۔ اجتہاد مطلق وہ ہے جو ائمہ نے کامل آزادی کے ساتھ کیا ہے۔ قدامت پسند یا کسی ملک کے پابند علما کے نزدیک اجتہاد مطلق کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ اقبال اسی مطلق اجتہاد کی بات کرتے ہیں اور خطبۂ اجتہاد میں مطلق اجتہاد کی ضرورت کو علمی و فکری پہلو سے اجاگر کیا ہے۔ کم و بیش پون صدی گزرنے کے بعد جید علما اب دو گروہوں میں منقسم ہیں۔ اسلامی سکالرز اور اصلاح پسند علما مطلق اجتہاد بلکہ اجتماعی اجتہاد کی ضرورت کے اب قائل ہیں اور اس کی حمایت کرتے ہیں لیکن تقلید کا علمبردار مسلکی گروہ اجتہاد مطلق کا بدستور شدید مخالف ہے۔ اس گروہ کے موقف کی ترجمانی جامعہ اشرفیہ کے مفتی، مولانا جمیل احمد تھانوی کی حسبِ ذیل تحریر سے واضح ہے۔ اجتہاد کے لیے تیس شرائط گنا کر مولانا موصوف لکھتے ہیں:

علما نے ذکر کیا ہے کہ مجتہد مطلق جو قرآن و حدیث سے اصول مستنبط کرتا ہو اب دنیا سے ناپید ہو چکا ہے۔ تمام مسائل کے لیے نبوی نظر اور اجتہادی بصیرت کی ضرورت تھی۔ جب ضرورت مکمل ہو گئی تو اب اس کی ناقدری کرنا اور خود مشقت برداشت کرنا گمراہی کا خطرہ مول لینا ہے۔ اوپر کی تیس شرطوں میں غور کیا جائے اور اس انحطاطی دور میں صلاحیت و تقویٰ کی گمشدگی کو پیش رکھا جائے تو عادۃً عقلاً نقلاً ایسے شخص کا وجود ہی ناممکن ہو چکا ہے۔ صدیوں پہلے سے ہر کام مکمل ہو چکا ہے۔ اب اس (مطلق اجتہاد) کا تصور کرنا اسلاف کو گمراہ قرار دینے کے مترادف ہے۔[۸]

مولانا جمیل احمد تھانوی سے پوچھا گیا کہ ''اسلامی قانون میں جمود کا اصلی سبب کیا ہے؟'' ان کا جواب تھا کہ ''جمود کا مطلب؟ کیا جو مذہب ان کے ہاتھ میں موم کی ناک نہ بنے وہ جامد ہے تو دین اسلام سب کا سب جمود ہی جمود ہے''۔[۹] قدامت پسند علما کے اس موقف کو اپنی دانشوری کے ساتھ ڈاکٹر محمد یوسف عباسی نے اس پیرائے میں بیان کیا تھا کہ اسلامی تہذیب جب اپنے سنہرے دور میں داخل ہوئی تو اسلامی قانون کا مکمل لوازمہ فراہم ہو چکا تھا جو پیچ در پیچ زندگی کی جملہ ضروریات کے لیے کافی تھا، چنانچہ اجتہاد کے ضمن میں کسی نئی کوشش کی ضرورت ہی نہ رہی۔[۱۰]

چنانچہ مسلکی علما کے موقف کے پیش نظر پہلا اور بنیادی سوال یہ ہے کہ مطلق اجتہاد کی ضرورت ہے یا نہیں۔ اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اجتہاد مطلق پرائیوٹ ہونا چاہیے یا اجتماعی۔ نیز اگر اجتماعی اجتہاد روا اور ضروری ہے تو اس کی عمدہ ترین شکل کیا ہوگی؟ یہ بات واضح ہے کہ علامہ اقبال نے رموزِ بے خودی میں اجتہاد پر تقلید کو ترجیح دی ہے۔[۱۱] خطبۂ اجتہاد میں بھی لبرل ازم کی تیز رفتاری کو قابو میں رکھنے کے لیے، قدامت پسند قوتوں کی افادیت کیا ذکر کیا ہے۔[۱۲] تقلید یا اجتہاد کے ضمن میں یہ اہم نکتہ پیش نظر رکھنے کی ضرورت ہے کہ زمانۂ انحطاط میں تقلید بلاشبہ محفوظ راہ ہے لیکن اسلامی نشاۃ ثانیہ کے لیے اجتہاد ناگریز ہے۔ اقبال نے ''شمع اور شاعر'' (۱۹۱۳ء) میں اسلامی نشاۃ ثانیہ کی پیش گوئی کی ہے۔ ''جواب شکوہ'' (۱۹۱۲ء) اور ''خضر راہ'' (۱۹۲۱ء) نیز اسرار و رموز میں اِس مقصد کے حصول کے لیے فکری رہنمائی مہیا کی ہے لیکن ''طلوع اسلام'' (۱۹۲۳ء) میں کھلا اظہار و اعلان ہے کہ اسلامی نشاۃ ثانیہ کا آغاز ہو چکا ہے۔ خطبہ اجتہاد (۱۹۲۴ء/ ۱۹۲۸ء) میں بھی اس یقین کا اظہار ہے کہ اسلامی نشاۃ ثانیہ ایک حقیقت ہے۔ اقبال کے نزدیک اس کے آثار دیکھے جا سکتے ہیں۔[۱۳] اقبال کا پورا کلام نظم و نثر

اسلامی نشاۃ ثانیہ کی بنیاد پر استوار ہے۔اس کی تائید وحمایت اور تلقین و بشارت پر مبنی ہے اور اسلامی نشاۃ ثانیہ کی انمول متاع ہے۔ان کے نزدیک مسلمان تعمیر نو کے عمل سے گزر کر اتحاد و استحکام سے ہم کنار ہوں گے اور نہ صرف استعمار کی مسلسل یلغار سے خود نجات پائیں گے بلکہ ایک نئے عالمی نظام کی بنا پر رکھ کر دنیا کو امن اور فلاح سے ہم کنار کریں گے۔خطبۂ اجتہاد میں جہاں اقبال نے لکھا ہے کہ اسلامی نشاۃ ثانیہ ایک حقیقت ہے، وہیں یہ صراحت بھی موجود ہے:

If the renaissance of Islam is a fact, and I believe it is a fact, we too one day, like the Turks, will have to re-evalute our intellectual inheritance.[14]

ترکوں کے اجتہاد کے منفی پہلوؤں کو اقبال نے نظر انداز نہیں کیا۔اس کی کچھ تفصیل آگے بیان ہوگی۔سردست اس نکتے کی توضیح پیش نظر ہے کہ ہمیں اپنے فقہی سرمائے پر تنقیدی نظر ڈالنے کی ضرورت کیوں ہے اور ائمہ فقہ کی طرح کا مطلق اجتہاد، نشاۃِ ثانیہ کے لیے، ناگریز کیوں ہے؟ علامہ اقبال نے اگرچہ اس کی تفصیل بیان نہیں کی لیکن اجمال کے ساتھ جو نکات اٹھائے ہیں۔وہ اپنے اندر ایک جہان معنی رکھتے ہیں۔خطبہ الٰہ آباد میں الگ مسلم ریاست کا خاکہ پیش کرتے ہوئے اقبال نے کہا ہے کہ اس سے اسلام کو یہ موقع ملے گا کہ اس پر عرب ملوکیت کی جو چھاپ ہے اس سے نجات حاصل کرے اور اس جمود کو توڑے جو اس کے تمدن، تعلیم اور قانون پر صدیوں سے طاری ہے۔اب عرب ملوکیت کی چھاپ کیا ہے؟ اسے سمجھنے کے لیے اسلامی تمدن و قانون کی تاریخ سے آگاہی ضروری ہے۔اقبال نے بنی نوعِ آدم کی حریت و مساوات و اخوت کو جناب رسالت مآب ؐ کی رسالت کا مقصود بتایا ہے۔ملوکیت نے ان اصولوں کی نفی کی اور شریعتِ اسلامی پر اس نفی کی مہر ثبت ہوگی۔تقلید کے علمبردار اس نکتے سے نہ اتفاق کرتے ہیں اور نہ سنجیدگی سے اس پر غور کرتے ہیں۔خاص طور پر مساوات کا لفظ ان کے لیے اجنبی ہے۔اقبال نے جاگیرداری نظام کی مخالفت کی ہے لیکن مسلک کے پابند علما جاگیر داری کا تحفظ کرتے ہیں۔اب یہ ظاہر ہے کہ جاگیرداری نیز سرمایہ داری نظام کو قائم رکھتے ہوئے اسلامی نشاۃِ ثانیہ کا خواب پورا نہیں ہوسکتا کہ اسلام اپنا ایک معاشی نظام رکھتا ہے جو استحصال سے پاک ہے۔صرف اس ایک معاملے کا تفصیل کے ساتھ اور گہرائی میں جا کر جائزہ لیا جائے تو نشاۃِ ثانیہ کے لیے فقہی سرمائے کے جائزے اور اجتہاد کی ضرورت واضح ہو جاتی ہے۔سرمایہ داری نظام صنعتی انقلاب کی پیداوار ہے اور مسلم دنیا میں بھی اس کی زد پر ہے۔اس مقام پر سرمایہ داری سے قطع نظر صرف جاگیری داری کی مثال پیش کرکے یہ بتانا مقصود ہے کہ

کس طرح اسلامی نقطۂ نظر پر، تاویلات کے ذریعے، ملوکیت کی چھاپ لگ گئی۔ یہ مثال ان کے نیک دل علما کے لیے لمحۂ فکریہ ہے جو مسلک کی پابندی میں اس چھاپ ہی کو اصل اسلام سمجھتے ہیں۔

۲

اسلامی مدرسوں میں قدوری عام طور پر نصاب میں شامل ہوتی ہے۔ مولانا عبدالعلی قاسمی نے اس کی شرح لکھی ہے۔ ایک باب کا عنوان ''کتاب المزارعۃ'' ہے۔ یہ اقتباس غور طلب ہے:

حضرت امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ تہائی یا چوتھائی پر مزارعت باطل ہے اور حضرات صاحبین نے فرمایا کہ مزارعت جائز ہے...... صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تہائی یا چوتھائی کی بٹائی پر زمین بونے کے لیے دینا باطل یعنی فاسد ہے۔ حضرت امام مالکؒ اور شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے اور امام احمد اور جمہور کا بھی یہی مسلک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ حضرات صاحبینؒ دلیل دیتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اہل خیبر کے ساتھ زمین کی کاشت اور باغ کے پھلوں میں نصف پیداوار پر معاملہ کیا یعنی جب خیبر فتح کیا گیا تو وہاں کے یہودیوں کو کاشتکار اور عامل اس شرط پر رکھا کہ زمین سے جو کاشت اور باغوں سے جو پھل پیدا ہو اس کا نصف عامل کے لیے اور نصف اہل ملک کے لیے ہے...... اور دلیل عقلی یہ ہے کہ عقدِ مزارعت مال و عمل کے درمیان ایک عقدِ شرکت ہے جس طرح کہ عقدِ مضاربت میں ہے اور جس طرح دفعِ ضرورت کی وجہ سے شرکتِ مضاربت جائز ہے اسی طرح دفعِ ضرورت کی وجہ سے مزارعت بھی جائز ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مخابرہ سے منع فرمایا ہے اور مخابرہ سے مزارعت مراد ہے۔[۱۵]

مذکورہ قیاس اور دلیل عقلی دونوں محل نظر ہیں۔ اہل خیبر کے ساتھ جو معاملہ کیا گیا وہ مزارعت کا معاملہ نہیں تھا۔ وہ ایک سیاسی نوعیت کا معاہدہ تھا۔ یہ معاہدہ فاتح اسلامی حکومت اور مفتوح اہل خیبر کے مابین طے پایا تھا اور عارضی نوعیت کا تھا۔[۱۶] ان سے جو نصف پیداوار لینا طے پائی تھی وہ ''خراجِ مقاسمت'' کے طور پر تھی، مزارعت کے طور پر نہ تھی۔ چنانچہ متعدد اکابر نے یہ وضاحت کی ہے کہ معاملہ خیبر مزارعت کا معاملہ نہیں تھا۔ ان کے دلائل کو مولانا محمد طاسین نے تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔[۱۷] مختصر یہ کہ معاملہ خیبر پر قیاس کر کے مزارعت کو جائز قرار دینا درست نہیں تھا۔ اس طرح مضاربت پر قیاس کر کے مزارعت کو جائز قرار دینا بھی مشکوک اور غلط ہے۔ مولانا محمد طاسین نے لکھا ہے کہ مضاربت کا ذکر نہ قرآن میں ہے نہ کسی حدیث میں اس

کے جواز کی صراحت ہے۔ بے بس اور ناتوان جو خود محنت کر کے کما نہیں سکتے ان کا مال مضاربت کے اصول پر کسی کو دیا جا سکتا ہے۔ اگر مضاربت ہر ایک کے لیے بلا کراہت جائز ہوتی تو صحابہ کرامؓ کے درمیان اس کا عام رواج ہوتا۔ صحابہ کے پیشِ نظر رسول اکرمؐ کے وہ ارشادات تھے جن میں اپنے ہاتھ سے محنت و مشقت کر کے کمانے کھانے کی بڑی فضیلت اور اس پر بڑے ثواب کی بشارت تھی۔ نیز یہ ارشادات کہ تمھارے پاس ضرورت سے زائد مال ہو تو ضرورت مندوں کو صدقہ یا ہبہ کے طور پر دے دو۔ اس سے اللہ راضی اور خوش ہوتا ہے اور بندہ بڑے اجر و ثواب کا مستحق قرار پاتا ہے۔ مضاربت کی مشابہت تجارت اور ربا دونوں سے ہے[۱۸]

یہ طریقہ غلط ہے کہ پہلے کسی طرح مضاربت کو جائز قرار دیا جائے اور اس پر قیاس کر کے مزارعت کا جواز نکالا جائے۔ عقلی دلیل تو طرفہ تماشا ہے۔ دفعِ ضرورت کی وجہ سے مزارعت جائز ہے تو سودی کاروبار بھی جائز قرار پاتا ہے جب کہ وہ امور جو قرآن یا صحیح حدیث میں واضح طور پر طے کر دیے جائیں وہاں عقلی دلیل نیز قیاس کا کیا اور کتنا جواز ہے، یہ نکتہ توجہ کا مستحق ہے۔

مسلم دنیا میں قمری مہینے کی تبدیلی رویتِ ہلال سے ہوتی ہے یا بعض ممالک کے اجتہاد کے مطابق چاند کے سورج سے پیچھے رہ جانے سے۔ دوسرے طریقے کے مطابق مستقبل کا یقینی حساب ممکن ہو گیا ہے۔ پوری مسلم دنیا کا اس پر اجماع ہو جائے تو پوری دنیا میں، کرسمس کی طرح، ایک ہی روز عید منائی جا سکتی ہے۔ یہ ملی یکجہتی کا یقین افروز مظہر ہوگا لیکن متعدد ممالک کے علما، برصغیر کے علما سمیت، رویتِ ہلال پر شدت سے قائم ہیں۔ اس پابندی کا باعث حضورؐ کا فرمان ہے لیکن یہ عجب معاملہ ہے کہ مزارعت کے ضمن میں جناب رسالت مآبؐ کے دسیوں ارشادات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ ایسا نہ صرف صاحبین نے کیا بلکہ حنفی فقہ کے پابند علما اب بھی یہی کر رہے ہیں اور شریعت کی سطح پر جاگیرداری نظام کو مستقل تحفظ فراہم کر رہے ہیں۔

آزادی کے بعد بھارت میں ملکیت زمین کی حد پچیس ایکڑ مقرر کی گئی تھی۔ اس طرح نہ صرف سماجی انصاف کے حصول میں مدد ملی بلکہ بھارتی سیاست میں جاگیرداروں کے خود غرضانہ کردار کا خاتمہ ہو گیا اور جمہوریت کی روایت مستحکم ہوتی گئی۔ پاکستان میں بعد از خرابی بسیار ۱۹۷۲ء میں نہری زمین کی حد (۱۵۰) ڈیڑھ سو ایکڑ اور بارانی زمین کی حد (۳۰۰) تین سو ایکڑ مقرر کی گئی۔ زرعی اصلاحات ایکٹ ۱۹۷۷ء کے تحت نہری زمین کی حد گھٹا کر (۱۰۰) سو ایکڑ کر دی گئی۔ یہ اصلاحات بھرپور نہیں تھیں، اس کے باوجود یہ معاملہ جب سپریم کورٹ کے شریعت

اپیلٹ بنچ میں پہنچا تو ان لنگڑی لولی اصلاحات کو بھی مسترد کر دیا گیا۔ جج صاحبان کی تعداد پانچ تھی اور فیصلہ اکثریت رائے سے ہوا۔ فاضل ججوں کے فیصلوں میں اسلامی بصیرت پر مبنی بہت عمدہ نکات موجود ہیں۔ دوسرے معاشی اصولوں کے علاوہ قل العفو کو بھی زیر بحث لایا گیا ہے لیکن نتیجہ یہ تھا کہ ملکیت زمین کی کوئی حد مقرر نہیں کی جا سکتی۔ مزارعت کے جواز میں جسٹس مولانا محمد عثمان تقی نے وہی معاملۂ خیبر والی دلیل پیش کی جس کا سہارا لے کر قاضی ابو یوسف نے جاگیرداری کو شرعی جواز فراہم کیا تھا۔ مفصل فیصلہ مولانا موصوف نے لکھا جس سے جسٹس شفیع الرحمٰن اور جسٹس پیر کرم شاہ نے اتفاق کیا۔ بنچ کے سربراہ جسٹس محمد افضل ظلہ اور جسٹس نسیم حسن شاہ کی رائے مختلف تھی لیکن حتمی فیصلہ اکثریت رائے کی بنا پر ہوا[۱۹] چنانچہ مسلک کی پابندی پاکستان میں جاگیرداری نظام کی بقا کا باعث بنی۔ اس اندوہناک صورتِ حال میں تبدیلی اور اسلامی تصورِ مساوات و سماجی انصاف کی بحالی کے لیے تقلید کی زنجیریں توڑ کر مطلق اجتہاد کا راستہ اختیار کرنا ضروری ہے۔ اور یہ اجتہاد انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی سطح پر ہو تو ممکن اور کارگر ہوگا۔ اسلامی تاریخ کے حوالے سے پرائیوٹ اجتہاد کی وکالت کرنا حقائق سے پوری مطابقت نہیں رکھتا بلکہ خلافت راشدہ کے دور اور امام ابوحنیفہ کی مساعی کو دیکھا جائے تو اجتماعی اجتہاد کا جواز پوری طرح واضح ہو جاتا ہے۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ کے بقول ''حضرت ابو بکر، حضرت عمر، حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے متعلق ہمیں کثرت سے ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ کوئی پیچیدہ مقدمہ ان کے سامنے آتا، جس کے بارے میں انھیں قرآن و حدیث میں وضاحت کے ساتھ کوئی قانون نہ ملتا تو اجتماع عام کیا جاتا۔ اذان ہوتی، لوگ دوڑے ہوئے مسجد کی طرف آتے، اس اجتماع میں ہر شخص رائے دینے کا مجاز تھا، بڑا ہو یا چھوٹا، مرد ہو یا عورت، ہر ایک مشاورت میں شریک ہو سکتا ہے''[۲۰] امام ابوحنیفہ کی قائم کردہ فقہی مجلس کے چالیس ارکان تھے جن میں فقہ کے علاوہ دیگر علوم اور فنون کے ماہرین بھی موجود تھے، چنانچہ امام ابوحنیفہ کا اجتہاد انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی تھا۔ اس ضمن میں ڈاکٹر حمید اللہ کا بیان ہے:

> اس دور میں امام ابوحنیفہؒ نے ایک کارنامہ انجام دیا جو اسلامی قانون کی تاریخ میں سب سے زیادہ اہم اور یادگار کارنامہ ہے۔ اس زمانے میں امام مالک، امام اوزاعی وغیرہ بڑے بڑے فقیہ موجود تھے۔ انھوں نے کتابیں بھی لکھیں لیکن ان کی کوششیں انفرادی تھیں۔ امام ابوحنیفہؒ نے

سوچا کہ انفرادی کوشش کی جگہ، اسلامی قانون کی تدوین اگر اجتماعی طور پر کی جائے تو بہت بہتر ہوگا۔ چنانچہ انھوں نے اپنے بہت سے شاگردوں میں سے چالیس ماہرین قانون منتخب کر کے ایک اکیڈمی قائم کی۔ انتخاب میں اس بات کا خیال رکھا کہ جو لوگ قانون کے علاوہ دیگر علوم اور معاملات کے ماہر ہوں، انھیں بھی اکیڈمی کا رکن بنایا جائے۔ غرض مختلف صلاحیتوں کے ماہرین کو اس اکیڈمی میں جمع کیا گیا...... بعض اوقات ایک سوال پر ایک ایک ماہ تک بحث ہوتی اور بالآخر جب سب لوگ ایک نتیجے پر پہنچ جاتے تو اس اکیڈمی کے سیکرٹری امام ابو یوسف اسے لکھ لیا کرتے تھے۔[۲۱]

اجتماعی اجتہاد کی یہ روشن مثالیں ہیں۔ جدید دور کے چیلنج اتنے بڑے ہیں اور علوم نے اتنی ترقی کر لی ہے کہ اجتہاد نہ صرف یہ کہ کسی ایک فرد کے بس کی بات نہیں رہی بلکہ تنہا علما و فقہا بھی یہ فریضہ ادا نہیں کر سکتے۔ اجتہاد کے لیے مجالس اور اداروں کی ضرورت ہے۔ اس ضرورت کی طرف علامہ اقبال نے خطبۂ لاہور (۱۹۳۲ء) میں توجہ دلائی تھی۔ آج پاکستان میں ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلامی نظریاتی کونسل اور وفاقی شرعی عدالت جیسے ادارے مصروف کار ہیں۔ دوسرے مسلم ممالک میں بھی ایسے ادارے قائم ہو چکے ہیں۔ اجتماعی اجتہاد کی حمایت نہ صرف ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے کی ہے بلکہ ڈاکٹر مصطفیٰ زرقا، شیخ ابو زہرہ، محمد یوسف بنوری اور محمد تقی امینی جیسے جید علما نے بھی کی ہے۔ ادارۂ تحقیقات اسلامی نے ۲۰۰۵ء میں ''اجتماعی اجتہاد'' پر ایک سیمی نار میں اجتماعی اجتہاد کے تصور، اس کے ارتقا اور اس کی عملی صورتوں کی بہت کچھ وضاحت ہو گئی ہے۔

علامہ اقبال نے اجماع پر بہت زور دیا ہے اور جدید عہد میں اجماع کی واحد ممکنہ اور کارگر شکل ان کے نزدیک پارلیمانی اجتہاد ہے۔ پارلیمانی اجتہاد میں علما اور ماہرین قانون کے علاوہ مختلف علوم و فنون اور شعبہ ہائے زندگی کے افراد جمع ہو کر اپنا کردار ادا کر سکتے ہیں۔ فقہ و قانون سے باہر کے ماہرین کو اقبال نے laymen کہا ہے جس کا غلط مفہوم اخذ کیا گیا ہے۔ اس غلط تفہیم کی ابتدا سید نذیر نیازی نے کر دی تھی۔ انھوں نے laymen کا ترجمہ ''غیر علما لیکن ماہرانِ قانون'' کیا۔[۲۲] جب کہ شریعت اور قانون کے تناظر میں، ماہرین قانون laymen نہیں بلکہ دوسرے علوم کے ماہرین اور شعبہ ہائے زندگی کی افراد ہیں۔ جوہری توانائی کے ماہرین کی مجلس میں ایک سیاست دان، ایک شاعر اور ایک عالم دین laymen تصور ہوں گے۔ laymen کا ترجمہ ''عام آدمی'' بھی کیا جاتا ہے، اس بنا پر اعتراض کیا گیا کہ مسلم پارلیمان کو اجتہاد سونپ

دیے جانے کے نتیجے میں قانونی مباحث میں عام آدمی کی تیز بصیرت سے بقول اقبال استفادہ ممکن ہو جائے گا لیکن سوال یہ ہے کہ عام آدمی یہ بصیرت کہاں سے لائے گا۔ laymen کا ترجمہ عام آدمی اگرچہ روا ہے لیکن عام آدمی تک محدود نہیں ہے۔ آکسفورڈ ڈکشنری میں اس کا مفہوم ہے: not belonging to clergy دوسرا مفہوم ہے: Not professionally qualified, esp in law or medicine۔ چنانچہ میڈیکل ڈاکٹروں کے بورڈ میں ایک ماہر معاشیات اور ایک نامور وکیل laymen شمار ہوں گے۔

علما کی اہمیت و حیثیت کے بارے میں آرا مختلف بلکہ متضاد ہیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ قدیمی اور جدیدی دو انتہاؤں پر ہیں۔ ایک طرف یہ مؤقف ہے کہ جس طرح جوہری سائنسدان اپنی تجربہ گاہ میں کسی laymen کو گھسنے نہیں دیتا کہ اس طرح ہزاروں جانیں خطرے میں پڑ سکتی ہیں، اسی طرح ایک عالم کا فرض ہے کہ غیر عالم کو اپنے ساتھ بٹھانے اور اس کے مشورے کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔ دوسری طرف کا موقف یہ ہے کہ پاکستان میں ایسے جید علما سرے سے موجود ہی نہیں ہیں جو اسلامی قانون سازی میں پارلیمان کی رہ نمائی کر سکیں۔[۲۳]

پہلا موقف کہ اجتہاد صرف علما کا حق ہے اور انھیں کسی مشاورت کی ضرورت ہی نہیں، علمی و تاریخی تناظر میں صائب نہیں ہے۔ تحریکِ پاکستان کے دوران جو علما متحد قومیت کے علمبردار، کانگرس کے حامی اور قیامِ پاکستان کے مخالف تھے، اگر ان کا اجتہاد کامیابی سے ہم کنار ہو جاتا تو کروڑوں مسلمانوں کی موجودہ اور آنے والی نسلیں ہندو تسلط کے تحت آ جاتیں۔ اس اعتبار سے ان کی جوہری سائنسدان والی تشبیہ مغالطے پر مبنی اور برعکس نتائج کی حامل ہے۔ دوسرا موقف جملہ علما کو ناکارہ قرار دیتا ہے اور یہ بات بھی درست نہیں ہے۔ صحیح اور متوازن موقف علامہ اقبال کا ہے کہ قانون سازی کے عمل میں علما کو پارلیمان کی مدد اور رہ نمائی کرنی چاہیے۔ تاہم انھیں ویٹو کا حق نہ ہو کہ اس طرح مذہبی پیشوائیت جنم لیتی ہے جو اسلام سے مطابقت نہیں رکھتی۔ اقبال کے نزدیک پارلیمان کے وہ ارکان جو قانونی مہارت نہیں رکھتے لیکن دوسرے علوم اور شعبہ ہائے زندگی کی مہارتیں رکھتے ہیں اور جن کے لیے اقبال نے laymen کا لفظ استعمال کیا ہے، ان کا بھی قانونی مباحث میں حصہ لینا نہ صرف کارآمد ہے بلکہ ناگزیر بھی ہے۔ سائنسی اور سماجی علوم نے بہت ترقی کی ہے اور انسانی زندگی متنوع اور تیز رفتار ہو گئی ہے۔ سماجی علوم میں کیا غلط ہے اس کا تعین بھی اجتہادی عمل کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اس کے لیے صاحبِ یقین اسلامی

سکالرز کی ضرورت ہے جو ان علوم میں مہارت رکھتے ہوں۔ ان کے بغیر روایتی علما اجتہاد کے اہل نہیں ہیں۔ مثلاً مسلمان ممالک میں بھی سرمایہ داری نظام نے جڑیں پکڑ لی ہیں۔ علما صرف سود سے مضطرب ہیں جب کہ اسلامی معاشی نظام اور سرمایہ داری میں اشتراک کم اور اختلاف و تضاد زیادہ ہے۔ اس ضمن میں اجتہاد مسلم ماہرین معاشیات کی شراکت کے بغیر محال ہے۔ علما کو اپنے پندار سے باہر نکلنے کی ضرورت ہے۔ محمد حنیف ندوی کا بیان کردہ ایک واقعہ لائق توجہ ہے:

اس موقعے پر ماوردی کا یہ قصہ خصوصیت سے یاد رکھنے کا ہے جو اس نے اپنے بارے میں خود لکھا ہے کہ میں نے معاملات پر ایک جامع رسالے کی تدوین کی اور اپنے زعم میں یہ سمجھ کر کہ معاملات کی تمام صورتوں کا استیعاب کر لیا ہے، کسی قدر مغرور ہوا، لیکن اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد دو بدوؤں نے معاملہ کی ایک صورت میرے سامنے کر دی جو میرے لیے بالکل نئی تھی۔ میں اس پر چکرا گیا اور اپنے پندار پر نادم ہوا۔[۲۴]

مولانا محمد حنیف ندوی نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ ''اسلامی نقطۂ نظر سے فقہ کوئی الگ اور منفرد قسم کی چیز نہیں بلکہ زندگی ہی کی کلیت کا ایک ناگریز حصہ ہے جس کو ہر حالت میں اس کلیت سے اپنا تعلق قائم رکھنا چاہیے۔''[۲۵]

۳

عصر حاضر میں دنیائے اسلام کے لیے جو سوالات ناگریز اہمیت کے حامل ہیں وہ یہ ہیں کہ اسلام کی کلی حیثیت کیا ہے اور اس کے اساسی عناصر کی اہمیت و ترتیب کیا ہے؟ اس میں کیا خرابی پیدا ہوئی؟ [حنفی مسلک رکھنے والوں کو اس پر بھی غور کرنے کی ضرورت ہے کہ امام ابوحنیفہ کے مرتب کردہ فقہ میں جوہری تبدیلی کیا ہوئی اور کیوں ہوئی؟] مسلمان زوال پذیر کیوں ہوئے اور دوبارہ سربلند کیسے ہو سکتے ہیں؟ اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے لیے مطلق اجتہاد بصورت اجماع کیوں ضروری ہے؟ اجماع کے لیے اسلامی پارلیمان کا کردار کارگر اور موثر ہو سکتا ہے یا نہیں؟ کیا موجودہ طرز کی پارلیمان یہ کردار ادا کر سکتی ہے؟ بدعنوانی کا خاتمہ کیسے ممکن ہے؟ اصل اور بنیادی مسئلہ کیا ہے اور اس ضمن میں علامہ اقبال کیا رہ نمائی مہیا کرتے ہیں؟ جہان نو کی تخلیق کیوں ضروری ہے اور اس کا لائحہ عمل کیا ہو گا؟ یہ وہ بنیادی امور ہیں جن پر پاکستان اور امت مسلمہ کے روشن مستقبل کا انحصار ہے۔

اسلام کی اساس یقین ہے جس کے دونوں اجزا کلمہ طیبہ میں شامل ہے۔ اس کے بعد شرعی احکام اور قوانین ہیں جن میں عبادات اور معاملات شامل ہیں۔ اسلام کسی درخت کی طرح ایک کل ہے۔ عبادات، قوانین اور تمدن اس درخت کا ظاہر ہے اور ایمان کی حیثیت جڑوں کی سی ہے۔ شاخیں اور پتے جڑوں سے مربوط ہوں تو شاداب رہتے ہیں ورنہ سوکھ جاتے ہیں۔ اسلامی قانون کا نفاذ بلاشبہ اسلام کا نفاذ ہے تاہم پختہ یقین اسلام کا نفوذ ہے۔ نفاذ ضروری لیکن نفوذ متقدم ہے۔ اسلام کے اساسی اور ظاہری دونوں حصوں پر مشتمل ہدایت کا بنیادی سرچشمہ قرآن حکیم ہے۔ قرآن و حدیث دونوں اجتہاد کے بنیادی مآخذ ہیں۔ پھیلتی ہوئی اسلامی دنیا میں نئے نئے مسائل سامنے آتے رہے اور نئے نئے اسلامی قوانین بذریعہ اجتہاد وضع ہوتے رہے اور اسلام کی ابتدائی صدیوں میں عظیم الشان فقہی لٹریچر معرض وجود میں آ گیا۔ واضح رہے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور حدیث رسول اللہ کے قول و عمل پر مشتمل ہے جب کہ فقہ کی تشکیل ہم نے کی ہے۔

دوسری صدی کی ابتدا تک شریعت ایک جامع اصطلاح تھی۔ اس کے مفہوم میں اسلامی فکر و عمل اور عقائد و اعمال سب شامل تھے۔ بعد ازاں شریعت کا مفہوم اسلامی قوانین اور فقہی مسائل تک محدود ہو گیا۔[۲۶] فقہی مذاہب کے بانیوں کو مجتہد مطلق کا درجہ دیا گیا[۲۷] لیکن فقہی مذاہب میں بانیانِ مذاہب کے شاگردوں نے بہت کچھ تبدیلیاں کیں۔ ان تبدیلیوں میں سے بعض پر ملوکیت کی چھاپ واضح اور نمایاں ہے۔ ڈاکٹر حمید اللہ کے بقول: ''فقہ حنفی میں پندرہ فیصد باتوں میں امام ابوحنیفہ کی رائے پر اور باقی چیزوں میں ان کی رائے کے برخلاف ان کے شاگردوں، امام ابویوسف اور امام محمد کی رائے پر عمل کیا جاتا تھا''۔[۲۸] مطلق اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کے بعد تقلید کی طویل مدت کے دوران جس فقہ کو فقہ حنفی سمجھا جاتا رہا اور اب بھی فقہ حنفی سمجھا جاتا ہے، وہ دراصل بیشتر قاضی ابویوسف اور امام محمد شیبانی کی آرا پر مشتمل ہے۔ گذشتہ اوراق میں ملوکیت کی چھاپ کے ضمن میں مزارعت کو باطل قرار دیا۔ ان کے موقف کی بنیاد حدیث ہے۔ ان کے موقف اور جناب رسالت مآب کے فرمان کو نظر انداز کر کے، نظریۂ ضرورت کے تحت مزارعت کو جائز قرار دیا گیا۔ یہ جوہری تبدیلی کس طرح واقع ہوئی؟ اس کی تفصیل میں جائیں تو افسوس ہوتا ہے۔[۲۹] ایک اور افسوس ناک امر یہ ہے کہ اسلام کے عناصر اساسی کی اہمیت و ترتیب بدل گئی۔ فقہ کو اوّلیت حاصل ہوگئی، حدیث دوسرے درجے پر آ گئی اور قرآن تیسرے درجے پر چلا گیا۔ جسٹس قدیر الدین احمد نے اس کی تفصیل بیان کی ہے۔[۳۰]

اجماع کی ایک شکل تحقیقی فقہی مجالس جو پاکستان کے علاوہ دوسرے مسلم اکثریت (بشمول مسلم اقلیتی) ممالک میں قائم ہو چکی ہیں اور یہ یقیناً اہم پیش رفت ہے تاہم مسالک کی پابندی اور قوت نفاذ کے فقدان کا مسئلہ موجود ہے۔ قوت نفاذ کی حامل پارلیمان ہے جو فرقہ پرستی سے ماورا بھی ہوتی ہے۔ پاکستان میں اسلامی قوانین کو مرتب کرنے کے لیے اسلامی نظریاتی کونسل قائم ہے اگرچہ اس کی بیشتر سفارشات کو پارلیمان نے اب تک نظر انداز کیا ہے۔ یہ صورت حال محل نظر ہے۔ اقبال نے خطبۂ اجتہاد میں یہ واضح تجویز دی ہے کہ ہر مسلمان ملک اپنی توجہ خود پر مرکوز کر کے استحکام حاصل کرے تا آنکہ (اسلامی) جمہوریتوں کا ایک زندہ و توانا خاندان تشکیل پائے۔ اسی تشکیل کا ایک اہم عنصر مشترکہ اسلامی پارلیمان کا قیام ہو سکتا ہے جس کے فیصلوں کی پاسداری پوری مسلم دنیا کرے گی۔ اس طرح کی پیش رفت اسلامی دنیا کی کایا پلٹ سکتی ہے لیکن المیہ یہ ہے کہ اقبال کے تصور اجتہاد کے ضمن میں سب سے زیادہ اعتراضات جمہوریت اور پارلیمان ہی کے حوالے سے ہیں۔ ترک پارلیمان پر اعتراضات کی نوعیت مختلف ہے لیکن پاکستانی پارلیمان پر سب سے بڑا اعتراض لوٹ کھسوٹ اور نااہلی کا ہے۔ ترک پارلیمان اور جمہوریت کے حوالے سے اقبال کو جن اعتراضات کا ہدف بنایا گیا ہے، پہلے ان کا جائزہ لینا مناسب رہے گا۔

ڈاکٹر محمد یوسف نے لکھا تھا کہ اقبال اگر زیادہ عرصہ زندہ رہتے تو دیکھتے کہ حزب وطنی والے شریعت کی از سرِ نو تشکیل کی بجائے شریعت سے چھٹکارا چاہتے ہیں۔ ڈاکٹر تحسین فراقی نے ان کی تائید کرتے ہوئے کسی قدر تفصیل سے کام لیا ہے۔ انھوں نے بطور خاص تین نکات اٹھائے ہیں۔ پہلا یہ کہ ترکی گرینڈ نیشنل اسمبلی نے بعض افسوسناک فیصلے صادر کیے۔ اس اسمبلی نے ۱۹۲۸ء میں ترکی زبان کا رسم الخط عربی سے لاطینی کر دیا اور ۱۹۳۱ء میں یہ فیصلہ دیا کہ اذان، نماز اور دعا ترکی زبان میں پڑھی جائے۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ بعد میں مصطفیٰ کمال ہی پر اقبال نے عدم اعتماد کا اظہار کر دیا تو اس کی قائم کردہ گرینڈ نیشنل اسمبلی کی حیثیت بھی خود بخود معرض اعتراض و اعراض میں پڑ گئی۔ تیسرا یہ کہ اقبال نے زیر نظر خطبے میں جمہوری طرز حکومت کو اسلامی روح کے عین مطابق قرار دیتے ہوئے اسے عہد جدید کی ضرورت گردانا تھا مگر حقیقت یہ ہے کہ اقبال جمہوریت کے جس قدر مداح تھے، اس سے زیادہ اس کے نقاد تھے۔ ۱۹۲۹ء سے اپنی وفات ۱۹۳۸ء تک ان کی جو تحریریں منصۂ شہود پر آئیں، ان میں وہ جمہوریت کے ایک سخت گیر

نقاد کی حیثیت سے زیادہ نمایاں نظر آتے ہیں۔

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کی کتاب Iqbal's Reconstruction ابھی تک غیر مطبوعہ ہے۔ایک باب میں انھوں نے اقبال کے خطبۂ اجتہاد پر اعتراضات کیے ہیں۔انھوں نے لکھا ہے کہ خلافت کا اختیار منتخب اسمبلی کے سپرد کرنے کا ترکوں کا اجتہاد اقبال نے قبول کر کے غلطی کی۔اقبال کو احساس نہ ہوا کہ ترک قوم پرست اور یورپ کی محض نقالی کر رہے تھے۔ان کے عمل جمہوریت کو اسلام کی روح کے عین مطابق قرار دینا معذرت خواہانہ رویہ ہے۔محمد سہیل عمر نے اپنی کتاب خطبات اقبال نئے تناظر میں میں زیادہ تر ڈاکٹر فاروقی کی تائید کی ہے۔

ترک اجتہاد کے بعض پہلوؤں سے اقبال نے اتفاق اور بعض سے اختلاف کیا ہے۔ اقبال کا یہ فکری توازن نظر میں رہنا چاہیے۔اقبال نے لادینی اور لاطینی کی مخالفت کی ہے۔یہ سامنے کی باتیں ہیں:

لا دینی و لاطینی! کس پیچ میں الجھا تو!
دارو ہے ضعیفوں کا لَا غَالِبَ اِلَّا ھُوْ
صیّادِ معانی کو یورپ سے ہے نومیدی
دلکش ہے فضا لیکن بے نافہ تمام آہو! [۳۱]

جاوید نامہ میں اقبال نے مصطفیٰ کمال کے تجدد کو آڑے ہاتھوں لیا ہے:

مصطفیٰ کو از تجدد می سرود گفت نقش کہنہ را باید زدود
نو نگردد کعبہ را رختِ حیات گر زافرنگ آیدش لات و منات
ترک را آہنگ نو در چنگ نیست تازہ اش جز کہنۂ افرنگ نیست
سینۂ او را دمے دیگر نبود در ضمیرش عالمِ دیگر نبود [۳۲]

اس کے ساتھ خطبۂ اجتہاد میں اور اس سے زیادہ جواہر لال نہرو کے سوالوں کا جواب دیتے ہوئے، ۱۹۳۶ء میں اقبال نے ترکوں کا دفاع کیا ہے اگرچہ سنگین غلطیوں کا ذکر وہاں بھی موجود ہے۔خطابت کے لیے علما کو اجازت نامے کا پابند بنانے کا خیر مقدم کیا ہے اور لکھا ہے کہ مجھے اختیار ہوتا تو اسلامی ہند میں بھی اسے نافذ کر دیتا۔اتاترک نے یہ ایسا کام کیا ہے جس سے ابن تیمیہ یا شاہ ولی اللہ کا دل مسرت سے لبریز ہو جاتا۔[۳۳]

اقبال مغرب کی سرمایہ دارانہ جمہوریت کی برابر مخالفت کرتے رہے اور ''روحانی جمہوریت'' کو (نہ کہ مغرب کے جمہوری نظام کو) اسلام کی غایت قرار دیا ہے۔[۴۱] ایک صفحہ پہلے یورپ کی سرمایہ دارانہ جمہوریت کو انسان کے اخلاقی ارتقا میں سب سے بڑی رکاوٹ بتایا ہے، اس لیے اقبال پر معذرت خواہانہ رویے کا الزام عائد کرنا دل ونگاہ کی تنگ دامانی ہے۔ جمہوریت کے حوالے سے اقبال پر اعتراضات کا مفصل جائزہ راقم نے ''جمہوریت، اجتہاد، اسلامی ریاست'' کے زیرِعنوان لیا ہے۔ اقبال کے تصورِ اجتہاد پر چھوٹے بڑے جملہ اعتراضات بھی اسی مقالے میں زیرِ بحث آئے ہیں۔ یہ مقالہ ''اقبال کا فہم اسلام: اعتراضات اور اختلافات کا جائزہ'' میں شامل ہے۔ یہ کتاب زیرِ تکمیل ہے اور انشاءاللہ ۲۰۰۹ء میں منظرعام پر آ جائے گی۔

پارلیمانی اجتہاد پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ ہمارے ہاں جس طرح جمہوریت کی مٹی پلید ہوئی ہے اور ارکان اسمبلی جس طرح جاہ طلبی، خود غرضی اور خر بازاری (horse trading) میں مبتلا رہے ہیں، ایسے ارکان اسمبلی کی اجتہادی کاوشوں کے لیے کوئی ترکیب وضع ہوسکتی ہے تو وہ لفافوں کی رعایت سے ''اجتہادِ ملفوف'' کی ہے۔ اقبال اگر آج زندہ ہوتے تو ہماری قانون ساز اسمبلیوں کی ایسی افسوسناک کارگردگی دیکھ کر اپنی تجویز یا تو واپس لے لیتے یا کم ازکم مؤخر کر دیتے۔

''اجتہادِ ملفوف'' کی طنزیہ ترکیب سے قطع نظر ارکان اسمبلی پر خودغرضی، جاہ طلبی، ہارس ٹریڈنگ اور بدعنوانی کے الزامات درست ہیں۔ یہ نہایت سنگین مسئلہ ہے اور ان عوارض میں کم و بیش سبھی بااختیار طبقے مبتلا ہیں۔ بدعنوانی پاکستان کا سب سے بڑا مسئلہ ہے اور ہر سطح پر موجود ہے۔ پاکستان کا شمار دنیا کے سب سے کرپٹ ممالک میں ہوتا ہے۔ سرکاری وسائل کو بڑے پیمانے پر ہڑپ یا ضائع کیا جاتا ہے۔ ٹیکس چوری، بجلی گیس اور پانی کی چوری، جنگلات کی ناجائز کٹائی اور دوسری قسم قسم کی چوریاں عام ہیں۔ حکمران منتخب ہوکر آئیں یا غصب کے راستے سے انھوں نے اسراف اور شاہ خرچی کے نئے ریکارڈ قائم کیے ہیں۔ بدعنوانی، رشوت اور چوری کا خاتمہ کر کے بلا مبالغہ کھربوں روپے بچائے جا سکتے ہیں۔ اس طرح تعلیم، صحت، زراعت، صنعت اور دفاع پر سالانہ کھربوں روپے زائد خرچ کر کے ملک کو مستحکم کیا جاسکتا ہے اور غربت کا خاتمہ بھی ممکن ہو جاتا ہے۔ اب اصل سوال کی طرف آتے ہیں۔ کہا یہ گیا ہے کہ اقبال اگر آج زندہ ہوتے تو ہماری قانون ساز اسمبلیوں کی ایسی افسوسناک کارگردگی کو دیکھ کر پارلیمانی اجتہاد

کی اپنی تجویز واپس لے لیتے یا (غیر معینہ مدت تک) اسے مؤخر کر دیتے۔

اقبال زندہ ہوتے تو کیا کرتے ایک بحث طلب مفروضہ ہے۔ صاف اور واضح بات یہ ہے کہ فکرِ اقبال زندہ و محکم شکل میں موجود ہے اور ہمارے لیے بہترین فکری رہ نمائی مہیا کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک مغرب ثبات سے دست بردار ہو کر ناکامی سے دوچار ہے اور عالمِ اسلام تغیر یا اجتہاد کو ترک کر کے تقلید، جمود اور زوال کا شکار ہوا۔ نشاۃِ ثانیہ کے لیے اجتہاد ضروری ہے اور اس کی مؤثر ترین شکل پارلیمانی اجتہاد ہے۔ اجتہاد کو مؤخر کرنے یا سرے سے اس کی تجویز ہی کو واپس لینے کی بجائے پارلیمان کو درست کیوں نہ کیا جائے۔ اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے لیے جس طرح اجتہاد ضروری ہے اسی طرح مالِ حرام کا انسداد اور نااہلی (incompetence) کا خاتمہ ضروری ہے۔ حرام کی روک تھام اور رزقِ حلال کے کلچر کے لیے نیز ناکارہ انسانوں کو کارآمد بنانے کے لیے، اسلامی بصیرت پر مبنی فکرِ اقبال کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ اقبال نے بدعنوانی اور نااہلی کا حقیقی سبب واضح کیا ہے اور اس کا علاج بتایا ہے۔ زر پرست، خائن اور ناکارہ انسان کو ''مسلمان'' بنانے کا نسخہ تجویز کیا ہے۔ اقبال کے فلسفے کو انفرادی و اجتماعی سطح پر بروئے کار لانا تبدیلی کے لیے ضروری ہے۔ نئے نئے، اوپرے اور مستعار فارمولے بیان کرتا رہنا اندھیرے میں ٹامک ٹوئیے مارنے کے مترادف ہے۔ پارلیمان معاشرے سے الگ نہیں ہوتی اگرچہ منتخب افراد پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس کی درستی کے لیے خصوصی اقدامات کے علاوہ قوم کو اس شاہراہ پر گامزن کرنا ضروری ہے جو فرد کو عظمت اور جماعت کو فلاح کی منزل تک لے جا سکتی ہے۔

اسرارِ خودی (۱۹۱۵ء) میں اقبال نے شخصیت کے استحکام اور رموزِ بیخودی (۱۹۱۸ء) میں قوم یا ملت کی تشکیل کے اسلامی تصورات پیش کیے۔ جماعت اپنی اولین ذمہ داری کے طور پر فرد کی بہترین تربیت پر توجہ دیتی ہے اور فرد اپنی تربیت یافتہ شخصیت کو جماعت کے لیے وقف کر دیتا ہے۔ یوں فرد اور جماعت ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم اور تقویت کا باعث بنتے ہیں۔ اس پورے عمل کی بنیاد یقین ہے جو ایمان کا مترادف ہے۔ مسلمان اس یقین کا حامل ہوتا ہے کہ اس کا خالق و مالک اللہ ہے۔ اس کا حق نصب العین کوئی مادی چیز نہیں ہے بلکہ صرف اللہ کی ذات ہے۔ وہ اپنے نصب العین سے شدید محبت کرتا ہے۔ اس شدید محبت کے لیے اقبال عشق کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ عشق یقین کا حاصل ہے اور شخصیت کے استحکام کے لیے بنیادی وصف ہے۔ یہی ثبات ہے جس سے مغرب دست بردار ہو گیا ہے اور مادے کو خدا بنا لیا ہے۔

تاہم علمی جستجو، حرکت وعمل اور تازہ کاری کے سبب زبردست مادی ترقی کی ہے۔ مسلمانوں میں یہ اوصاف بھی نہیں ہیں اور درحقیقت ثبات بھی برائے نام ہے۔ یقین مردہ حالت میں ہے اور عشق کی آگ بجھی ہوئی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ مسلمان مسلمان نہیں ہے بلکہ راکھ کا ڈھیر ہے:

بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے
مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے[۳۴]

''شمع اور شاعر'' میں کہا:

شوق بے پروا گیا، فکرِ فلک پیما گیا
تیری محفل میں نہ دیوانے نہ فرزانے رہے

ایمان کے ضعف، زندہ یقین کے فقدان، عشق کی آگ کے بجھ جانے سے مسلمان ناکارۂ محض ہے۔ کوئی لگی لپٹی رکھے بغیر اقبال مسلمان بشمول رکن پارلیمان سے مخاطب ہیں:

تیرے محیط میں کہیں گوہر زندگی نہیں
ڈھونڈ چکا میں موج موج، دیکھ چکا صدف صدف[۳۰]

اس حالت کو بدلنا ہے اور اسے بدلا جا سکتا ہے:

جب اس انگارۂ خاکی میں ہوتا ہے یقیں پیدا
تو کر لیتا ہے یہ بال و پرِ روح الامیں پیدا!

یہ طلوعِ اسلام کا شعر ہے۔ یہ نظم اسلامی نشاۃ ثانیہ کی آئینہ دار ہے۔ شخصیت کے استحکام اور اسلامی نشاۃ ثانیہ کی بنیادی شرط ایمان اور یقین ہے:

غلامی میں کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں
جو ہو ذوق یقین پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں
ولایت، پادشاہی، علم اشیا کی جہانگیری
یہ سب کیا ہیں؟ فقط اک نکتۂ ایماں کی تفسیریں
یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتح عالم
جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

یقیں افراد کا سرمایۂ تعمیرِ ملت ہے
یہی قوت ہے جو صورت گرِ تقدیرِ ملت ہے

یہی قوت ملت کی صورت گر ہے۔ یہ درست ہے کہ تبدیلی صحیح قیادت کے ساتھ آئے گی لیکن جو بھی کچھ کر سکتا ہے، باتیں بنانے کی بجائے، اسے بنیادی کام پر توجہ دینی چاہیے۔ صدق و یقیں اور خلقِ عظیم کے حامل جب پارلیمان میں آئیں گے اور ایسا عوامی بیدار کے نتیجے میں ہوگا تو نہ صرف یہ لوٹ کھسوٹ نہیں ہوگی بلکہ اسراف اور وی آئی پی کلچر کا بھی خاتمہ ہو جائے گا۔

اسلامی قانون سازی اور شریعت کا نفاذ بلاشبہ اسلام کا نفاذ ہے۔ تاہم زندہ یقین کا اہتمام اسلام کا نفوذ ہے۔ نفوذ نفاذ سے متقدم ہے۔ احسن حکمرانی (Good Govemance) کا انحصار قانون کی پاسداری اور مہارتوں سے بھی کہیں زیادہ درحقیقت یقین و ایمان کی محکمی پر ہے۔ اس کا اہتمام ہر سطح پر ضروری ہے۔ روزانہ پانچ مرتبہ نماز، سمجھ کر ادا کرنا یقین افروزی کا باعث بنتا ہے۔ یقین افروزی اور شخصی تربیت تعلیمی نظام کا مقصد اور جزوِ لازم ہونا چاہیے۔ فقہی تعلیم کی توسیع کی طرف بھی اقبال نے توجہ دلائی۔ اسلامی نشاۃ ثانیہ ہر مسلمان کا مقصد اور مسلم ریاست کی منزل ہے۔ اس شعور کو تعلیم اور ذرائع ابلاغ سے عام کرنے کی ضرورت ہے۔ اجتہاد بھی اسی مقصد کا آئینہ دار اور اسی منزل کی طرف پیش قدمی کا مظہر ہے۔

۞......۞......۞

حواشی

۱- انسان کو ثبات کی طلب ہے/دستورِ حیات کی طلب ہے۔ ''ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام'': ضرب کلیم۔

۲- زبورِ عجم، صفحہ ۱۷۹۔

۳- The Reconstruction of Religious Thought in Islam. ۔ مرتبہ ایم سعید شیخ، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۶ء، صفحہ ۱۱۷۔

۴- مقالاتِ اقبال، صفحہ ۹۱۔

۵- The Reconstruction، شیخ سعید ایڈیشن، صفحات ۱۳۸، ۱۳۹۔۱۴۰۔

۶- دیکھیے، علامہ اقبال اور پارلیمان کا حق اجتہاد، مشمولہ، اقبال چند نئے مباحث، از ڈاکٹر تحسین فراقی۔

۷- ایضاً

۸- تفصیل کے لیے دیکھیے، رسالہ منہاج۔ لاہور، اجتہاد نمبر، مرتبہ سید محمد متین ہاشمی، ۱۹۸۳ء صفحات۔

۹- ایضاً۔

۱۰- دیکھیے، مذکورہ مقالہ "A Study of Iqbal's Views on Ijma" مشمولہ: ۲۲۷ تا ۲۵۱۔ Selections from Iqbal Reviw مرتبہ وحید قریشی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع دوم، ۱۹۹۵ء۔

۱۱- رموز بیخودی کے ایک باب کا عنوان ہے: ''در معنی ایں کہ درزمانۂ انحطاط تقلید از اجتہاد اولیٰ تراست''۔ اس میں اقبال کہتے ہیں:

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط — قوم را برہم ہمی پیچد بساط
ز اجتہادِ عالمانِ کم نظر — اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر

۱۲- خطبۂ اجتہاد کا یہ جملہ قابلِ توجہ ہے:

And if we cannot make any original contribution to the general thought of Islam, we may, by healthy conservative criticism, serve at least as a check on the rapid movment of liberalism in the world of Islam.

اس جملے میں اقبال نے عالم اسلام میں تیزی سے پھیلنے والی آزاد خیالی کی تحریک کو قدامت پسندی کے تحت صحت مند تنقید سے قابو اور دباؤ میں رکھنے کی بات کی ہے تاہم ان کے نزدیک ترجیح اس امر کو حاصل ہے کہ برصغیر کے مسلمانوں کو اسلامی فکر میں حقیقی اضافہ کرنا چاہیے۔

۱۳- اس ضمن میں نظم ''طلوعِ اسلام'' کے پہلے دو بند اور نظم ''مسجد قرطبہ'' (۱۹۳۳ء) کے آخری دو بند بطور خاص لائق توجہ ہیں۔ اس طرح کے شواہد کلامِ اقبال میں بکثرت ہیں۔

۱۴- The Reconstruction of Religious Thought in Islam. ۔ شیخ سعید ایڈیشن، صفحہ ۱۲۱۔

۱۵- تکمیل الضروری شرح مختصر القدوری، جلد دوم از مولانا عبدالعلی قاسمی، صفحہ ۲۴۴۔

۱۶- فتح خیبر کے بعد جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہودیوں کو وہاں سے نکالنا چاہا تو انھوں نے عرض کیا کہ اگر ہمیں رہنے دیا جائے تو باغوں اور کھیتوں کو ہم آباد کریں گے۔ آدھی پیداوار آپ کو دیں گے اور آدھی ہم لیں گے۔ اس پر رسول اکرمؐ نے فرمایا کہ: ''ہم اس معاہدے پر تم کو ٹھہرنے دیں گے جب تک ہم چاہیں گے''۔ چنانچہ وہ خیبر میں رہے یہاں تک کہ حضرت عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں ان کو وہاں سے نکال کر مقام تیماء اور اریحاء کی طرف بھیج دیا۔ (مروجہ نظام زمینداری اور اسلام، مولانا محمد طاسین، صفحات ۱۰۴۔۱۰۵)۔

۱۷- یہ دلائل حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ مالک زمین اور کاشت کار یعنی دو اشخاص کے درمیان معاملہ مزارعت طے پاتا ہے۔ معاملہ خیبر کا پس منظر مختلف تھا۔ جنگ میں مسلمانوں کو فتح اور یہودیوں کو شکست ہوئی تھی۔ مسلمان یہودیوں کو وہاں سے نکالنا چاہتے تھے جب کہ یہودیوں کی درخواست پر ایک معاہدہ ہوا جو سیاسی نوعیت کا تھا۔ حکومت کے ذریعے طے پایا، حکومت کی نگرانی میں چلا اور عہد فاروقی میں حکومت ہی کے ذریعے ختم بھی ہوا۔

۲۔ معاملہ مزارعت ایک مقرر مدت کے لیے ہوتا ہے۔ معاملہ خیبر کو ختم کرنے کا اختیار، یک طرفہ طور پر ایک فریق کو حاصل تھا۔

۳۔ قرآن کے واضح حکم کے مطابق ذمی رعایا سے جزیہ وصول کیا جاتا ہے اور مسلمانوں سے زکوۃ وعشر۔ خیبر کے یہودیوں سے نصف پیداوار وصول کی گئی اور وہ خراج تھی۔

۴۔ حدیث خیبر کو معاملہ مزارعت نہیں سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک مزارعت جائز نہیں تھی۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے، کتاب مذکور، صفحات ۱۰۵ تا ۱۰۹)۔

۱۸- مضاربت میں بھی متمول افراد بغیر کسی محنت ومشقت کے راحت وآرام کے ساتھ اپنی دولت میں اضافہ کرتے ہیں۔ (تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے، کتابِ مذکور، صفحات ۱۰۵ تا ۱۰۹)۔

۱۹- ان جملہ امور کی تفصیل کے لیے دیکھیے، پی ایل ڈی ۱۹۹۰ء صفحات ۹۹ تا ۲۸۵۔

۲۰- خطباتِ بہاولپور، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد، اشاعتِ سوم ۱۹۹۰ء، صفحات ۹۷، ۱۰۲۔

۲۱- ایضاً۔

۲۲- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، بزم اقبال، لاہور ۱۹۸۶ء، صفحہ ۲۶۸۔

۲۳- دیکھیے، اپنا گریباں چاک، ڈاکٹر جاوید اقبال، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء، صفحہ ۲۸۱۔

۲۴- مسئلہ اجتہاد، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، بار سوم ۱۹۸۳ء، صفحات ۱۷۸ تا ۱۸۲۔

۲۵- ایضاً۔

۲۶- فکرِ اسلامی کے ارتقا کا ایک تاریخی جائزہ، از ڈاکٹر حسین محمد جعفری مشمولہ اقبال: فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید۔ پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعۂ کراچی، (۱۹۸۹ء)، صفحہ ۳۷۔

۲۷- اس قسم کی اصطلاح کا کیا کیا مفہوم رہا ہے، اس کے لیے دیکھیے: زنجیر پڑی دروازے میں۔ باب اجتہاد بند ہونے کے بارے میں اختلاف آراء کا ایک جائزہ۔ یہ مقالہ زیر نظر مجموعے میں شامل ہے۔

۲۸- خطباتِ بہاولپور، ڈاکٹر محمد حمید اللہ، ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، صفحات ۱۰۹ تا ۱۱۰۔

۲۹- حضرت امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی میں مولانا مناظر حسن گیلانی نے امام ابوحنیفہ کے کارناموں کی علاوہ آخری اموی دور اور ابتدائی عباسی دور کے احوال کی چشم کشا روداد بیان کی ہے۔ ایک طرف ملوکیت کے پروردہ بے ضمیر قاضیوں اور حاکموں کا ہجواُدکھائی دیتا ہے اور دوسری طرف دیندار علما وفضلا ملوکیت کے اثر اور دباؤ کے تحت کشش وگریز کی آزمائشوں سے دوچار نظر آتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ اپنی آزمائشوں سے سرخرو ہو کر نکلے۔ انھوں نے اپنے شاگردوں کی تربیت اس طرح کی کہ منصبِ قضا سنبھال کر عالم اسلام میں فقۂ حنفی کی بنا پر، یکساں نظامِ عدل وانصاف قائم کر سکیں لیکن خود کوئی عہدہ قبول نہ کیا اور نہ خلیفہ سے کبھی کوئی تحفہ وصول کیا۔ قاضی القضاۃ بننے سے انکار پر خلیفہ کے عتاب کا نشانہ بھی بنے۔ قاضی ابویوسف بہت غریب تھے۔ قاضی القضاۃ بننے کے بعد انھیں زبردست مالی منافعے حاصل ہوئے۔ تنخواہ بھی وقیع تھی اور ہر ماہ خلیفہ کی طرف سے یا خلیفہ کے اعزہ واقربا اور بیگموں کے پاس سے قاضی صاحب کے پاس بڑی بڑی رقمیں انعام میں آتی تھیں۔ ان کے اصطبل میں ایک ایک وقت میں سات سات سو خچر اور تین سو گھوڑے رہتے تھے۔ (کتاب مذکور، صفحہ ۴۲۳)
یہ ماحول تھا جس کے اثرات کے تحت قاضی ابو یوسف نے مزارعت کو جائز قرار دیا۔ اس طرح شریعت کی سطح پر جاگیرداری نظام کو سند جواز مل گئی۔ پاکستان میں شریعت اپیلٹ بینچ کے فیصلے نے اس کو مزید تحفظ فراہم کر دیا۔ یہ مسئلہ دوبارہ پارلیمان میں زیر بحث لا کر حل کیا جا سکتا ہے۔ اس کے لیے صاحبان علم ودانش اور میڈیا کو بھی اپنا کردار ادا کرنا ہوگا۔ یہ بھی ضروری ہے کہ پارلیمان میں موجود جاگیردار طبقے کا زور توڑا جائے۔ یہ کسی اچھی عوامی قیادت کے تحت عوامی بیداری کی زبردست لہر کے نتیجے میں ممکن ہے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ وفاقی شرعی عدالت اور سپریم کورٹ اپیلٹ بنچ مسلکی زنجیروں میں جکڑے ہوئے علما سے آزاد ہو۔

۳۰- دیکھیے، ''مسئلہ اجتہاد اور عصر حاضر'' مشمولہ اقبال: فکر اسلامی کی تشکیل جدید، صفحات ۱۶۳ تا ۱۷۵۔

۳۱- ضرب کلیم، صفحات ۱۷۵۔ تا ۱۷۶۔

۳۲- شرق وغرب۔ جاوید نامہ، ترجمہ: مصطفیٰ کمال نے جو تجدد کا راگ الاپتا ہے کہا ہے کہ نقش کہنہ کو مٹا دینا چاہیے۔ اگر یورپ سے لات ومنات لا کر کعبے میں رکھ دیے جائیں تو کعبے کی متاع حیات نئی نہیں ہو جائے گی۔ مصطفیٰ کمال کے پاس کوئی نیا آہنگ نہیں ہے۔ اس کا نیا کہنۂ افرنگ کے سوا کچھ نہیں۔ اس کے سینے میں نیا سانس نہیں تھا اور نہ اس کے ضمیر کے اندر کوئی نیا جہان تھا۔

۳۳- حرفِ اقبال، صفحات ۱۴۰۔ ۱۴۱۔

۳۴- ساقی نامہ، بال جبریل۔

۳۵- بالِ جبریل، صفحہ ۶۰۔

"......زنجیر پڑی دروازے میں......!"

بابِ اجتہاد بند ہونے کے بارے میں اختلافی آرا کا ایک جائزہ

محمد سہیل عمر

اسلام کے بارے میں اہلِ مغرب کی تحقیق و تصنیف میں شروع سے ایک رجحان بہت عام تھا۔ بابِ اجتہاد کے بند ہونے کے حوالے سے بہت باتیں کی جاتی تھیں اور ان میں نیت یہ رہتی تھی کہ اس نکتے کو اسلامی قانون کے جامد ہونے کے ثبوت کے طور پر پیش کیا جائے اور یہ باور کروایا جائے کہ اسلام کی وجہ سے قانونی اور فقہی سوچ بے کار اور بے اثر ہو گئی۔ مغربی اہلِ علم اپنی تحریروں میں یہ جتانے کی عموماً کوشش کرتے رہے ہیں کہ ان جیسے جدید انسان تو نہایت فعال، متحرک اور زیرک ہوتے ہیں جب کہ گزرے ہوئے وقتوں کے لوگ کچھ دوں نظر، کم فہم اور تیزیِ ادراک سے محروم ہوتے تھے۔ آج کل کے لکھنے والے اس طرح نہیں سوچتے۔ انھیں احساس ہو چلا ہے کہ ان پرانی تحریروں میں سے بہت سی آرا دُون کی لینے اور اپنی داد آپ دینے کے عملِ خودستائی کا شاخسانہ ہیں۔ غیر مغربی معاشروں کے بارے میں صادر کیے گئے یہ فیصلے درمدحِ خود کی ذیل میں آتے ہیں۔ چنانچہ بنیادی مآخذ کی دوبارہ پرکھ پڑتال آج کے اہلِ علم کا شیوہ ہونا چاہیے۔ نتیجہ یہ کہ اسلام کی قانونی اور فقہی فکر کے بارے میں اب یہ کہا جانے لگا ہے کہ اس کے کئی شعبوں میں بہت فعالیت اور فکری سرگرمی جاری رہی ہے بالخصوص جن معاملات میں نئے نئے سوالات اور تغیر پذیر حالات سے سابقہ پڑتا رہا ہے۔ تاریخ کے اتار چڑھاؤ اور عمل تغیر سے حالات میں تبدیلی واقع ہونا ایک فطری چیز ہے لیے خود ہمارے ہاں بھی اس سلسلے میں رویوں کی تبدیلی کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ زیرِنظر تحریر میں علامہ اقبال کے حوالے سے اس

بدلتے فکری منظر نامے کے ایک گوشے پر کچھ عرض کرنا مقصود ہے۔ یہ نکتہ اب اقبالیات کی ''معلومات عامہ'' کا حصہ بن چکا ہے کہ علامہ اقبال کے خطبات تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کی تحریر کی تحریک گو جنوب ہند سے آنے والی فرمائش سے ہوئی تھی[۲] مگر اس کا نقطۂ آغاز فقہِ اسلامی یا اسلامی قانون کے بارے میں ابھرنے والے ایسے ہی ایک سنگین سوال کو قرار دیا جاتا ہے۔ سوال یہ تھا کہ کیا اسلامی قانون اپنے اصول وقواعد کے اعتبار سے ہی بے لچک اور تغیر و تبدل اور نشو ونما کے امکانات سے عاری ہے اور اس کی ساخت میں کوئی اصولِ حرکت موجود ہی نہیں یا پھر مرورِ وقت نے اس کے بارے میں یہ رویہ اور طرزِ عمل پیدا کر دیا ہے جب کہ اصلاً اس میں لچک، ہمہ گیری اور بدلتے ہوئے حالات اور نئے سوالات کے مقابل نمو اور ترقی کی استعداد موجود ہے[۳] علامہ کا جواب بھی معروف ہے: اصولِ حرکت موجود ہے اور اصطلاحی الفاظ میں اسے ''اجتہاد'' کہا جاتا ہے۔

علامہ کے تصورِ اجتہاد کے بارے میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے[۴] اس کا تجزیہ ہمارے پیش نظر نہیں۔ علامہ نے اجتہاد کے مسئلے پر تشکیل جدید میں جو بحث کی ہے اس سے قارئین کو روشناس کروانا بھی سر دست مقصود نہیں۔ ہم اس مقالے میں ایک خاص نکتے کے بارے میں تلاش اور تحقیق کے چند نتائج آپ کے سامنے رکھنا چاہتے ہیں۔

اسلامی قانون کے اصولِ حرکت یعنی ''اجتہاد'' پر بحث کرتے ہوئے علامہ نے ایک فقرہ لکھا تھا:[۵]

"The closing of the door of Ijtihad is pure fiction ....."

(بابِ اجتہاد کے بند ہونے کی بات نرا افسانہ ہے)

علامہ کے ناقدین اور مداحوں نے حسبِ درجاتِ عداوت وعقیدت اس بیان کو، بالترتیب، ہدفِ تنقید اور موردِ تحسین قرار دے لیا۔ معترضین نے اسے صحتِ فکر سے دور، مسلّماتِ فقہِ اسلامی سے انحراف اور ''اکابر'' کے نقطۂ نظر کے خلاف بتایا۔ اقبال شناسوں کی اکثریت نے، حسب معمول، مسئلے کے علمی پس منظر اور تاریخ سے خالی الذہن ہو کر اسے ایک انوکھے خیال کے طور پر قبول کیا جو ان کی دانست میں علامہ نے پہلی مرتبہ پیش کیا تھا! دونوں فریق جادۂ اعتدال سے ہٹ گئے۔ اوّل الذکر کی کم نگاہی نے اسے اپنے ہی خزینۂ علم و دانش میں اس موقف کی موجودگی کا ادراک نہ ہونے دیا اور وہ اہل علم کی تحریروں میں اس کی عہد بہ عہد بازگشت

کو بھی شاید شناخت نہ کر پائے۔ مؤخرالذکر کے جوشِ عقیدت نے اسے اتنا مخلّی بالطبع لیکن محلّی بالسخن کر دیا کہ وہ علامہ کا شرفِ اولیت بیان کرنے کی سرشاری میں یہ دیکھنا بھول گئے کہ دیگر اور بہت سے معاملات کی طرح[۶] یہاں بھی علامہ کوئی طبع زاد اور اچھوتا خیال نہیں پیش کر رہے۔ یہ بیان علامہ کی وسعتِ مطالعہ اور بالغ نظری کی دلیل تو ضرور ہے مگر فقہِ اسلامی میں اسے ہرگز کوئی انوکھی رائے قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس شعبۂ علم کے جیّد علما میں بہت سے اصحاب کی رائے یہی رہی ہے اور آج بھی اس رائے کے حامل اربابِ فقہ بڑی تعداد میں موجود ہیں۔ ہندوستان کی علمی فضا میں بعض اسباب کی بنا پر چونکہ ایک دوسری رائے کا غلبہ ہو گیا تھا لہٰذا علامہ نے اس عدم توازن کو دور کرنے کے لیے یاد آوری کا فریضہ انجام دیا اور بروقت انجام دیا۔

فقہ اسلامی کے جادۂ علم پر اس رائے کے نقش پا دیکھنے سے پہلے یہ دیکھنا مناسب ہوگا کہ علامہ اقبال نے یہ موقف کس سیاق و سباق میں بیان کیا؟ ذیل میں تشکیل جدید کا متعلقہ مبحث ایک ترتیب سے درج کیا جا رہا ہے[۷]۔ ترجمے کے لیے مقالے کے حواشی و تعلیقات سے رجوع کیجیے۔

The ultimate spiritual basis of all life, as conceived by Islam, is eternal and reveals itself in variety and change. A society based on such a conception of Reality must reconcile, in its life, the categories of permanence and change. It must possess eternal principles to regulate its collective life, for the eternal gives us a foothold in the world of perpetual chance. But eternal principles when they are understood to exclude all possibilities of change which, according to the Qur'an, is one of the greatest 'signs' of God, tend to immobilize what is essentially mobile in its nature. The failure of the Europe in political and social sciences illustrates the former principle, the immobility of Islam during the last five hundred years illustrates the latter. What then is the principle of movement in the structure of Islam? This is known as Ijtihad.[7:1](p.117).......

.......with the political expansion of Islam systematic legal thought became an absolute necessity, and our early doctors of law, both of Arabian and non-Arabian descent, worked ceaselessly until all the accumulated wealth of legal thought found a final expression in our recognized schools of Law. These schools of Law recognize three degrees of *Ijtihad*: (1)complete authority in legislation which is practically confined to the founders of the schools, (2)relative authority which is to be exercised within the limits of a particular school, and (3)special authority which relates to the determining of the law applicable to a particular case left undetermined by the founders. In this paper I am concerned with the first degree of Ijtihad only, i.e. complete authority in legislation. The theoretical possibility of this degree of Ijtihad is admitted by the Sunnis, but in practice it has always been denied ever since the establishment of

the schools, inasmuch as the idea of complete Ijtihad is hedged round by conditions which are wellnigh impossible of realization in a single individual.7:2 Such an attitude seems exceedingly strange in a system of law based mainly on the ground work provided by the Qur'an which embodies an essentially dynamic outlook on life. It is, therefore, necessary, before we proceed farther, to discover the causes of this intellectual attitude which has reduced the Law of Islam practically to a state of immobility.(p.118).........

For fear of further disintegration, which is only natural in such a period of political decay, the conservative thinkers of Islam focused all their efforts on the one point of preserving a uniform social life for the people by a jealous exclusion of all innovations in the law of Shari'a as expounded by the early doctors of Islam(p.120).........

But they did not see, and our modern Ulema do not see, that the ultimate fate of a people does not depend so much on organization as on the worth and power of individual men(p.120)........

Thus a false reverence for past history and its artificial resurrection constitute no remedy for a people's decay[7:3](p. 120).......

The only effective power, therefore, that counteracts the forces of decay in a people is the rearing of self-concentrated individuals. Such individuals alone reveal the depth of life. They disclose new standards in the light of which we begin to see that our environment is not wholly inviolable and requires revision (p.120)........

Passing on to Turkey, we find that the idea of Ijtihad, reinforced and broadened by modern philosophical ideas, has long been working in the religious and political thought of the Turkish nation.(p.121).......

Muslim Countries to-day.... are mechanically repeating old values, whereas the Turk is on the way to creating new values. He has passed through great experiences which have revealed his deeper self to him. In him life has begun to move, change, and amplify, giving birth to new desires, bringing new difficulties and suggesting new interpretations. The question which confronts him today, and which is likely to confront other Muslim countries in the near future is whether the Law of Islam is capable of evolution-a question which will require great intellectual effort, and is sure to be answered in the affirmative.............the appearance of liberal ideas in Islam constitutes also the most critical moment in the history of Islam. Liberalism has a tendency to act as a force of disintegration, and the race-idea which appears to be working in modern Islam with greater force than ever may ultimately wipe off the broad human outlook which Muslim people have imbibed from their religion. Further, our religious and political reformers in their zeal for liberalism may overstep the proper limits of reform in the absence of check on their youthful fervour.(p.129).........

I now proceed to see whether the history and structure of the Law of Islam indicate the possibility of any fresh interpretation of its principles.

In other words, the question that I want to raise is---Is the Law of Islam capable of evolution? (p.130)
I have no doubt that a deeper study of the enormous legal literature of Islam is sure to rid the modern critic of the superficial opinion that the Law of Islam is stationary and incapable of development. Unfortunately, the conservative Muslim public of this country is not yet quite ready for a critical discussion of Fiqh, which, if undertaken, is likely to displease most people, and raise sectarian controversies; yet I venture to offer a few remarks on the point before us.......
Secondly, it is worthy of note that from about the middle of the first century up to the beginning of the fourth not less than nineteen schools of law and legal opinion appeared in Islam. This fact alone is sufficient to show how incessantly our early doctors of law worked in order to meet the necessities of a growing civilization. With the expansion of conquest and the consequent widening of the outlook of Islam these early legists had to take a wider view of things, and to study local conditions of life and habits of new peoples that came within the fold of Islam.7:4A careful study of the various schools of legal opinion, in the light of contemporary social and political history, reveals that they gradually passed from the deductive to the inductive attitude in their efforts at interpretation.........
Thirdly, when we study the four accepted sources of Muhammadan Law and the controversies which they invoked, the supposed rigidity of our recognized schools evaporates and the possibility of a further evolution becomes perfectly clear.(p.131)..
It think, favourable to the interest of the Umayyad and the Abbaside Caliphs to leave the power of Ijtihad to individual Mujtahids rather than encourage the formation of permanent assembly which might become too powerful for them. It is, however, extremely satisfactory to note that the pressure of new world-forces and the political experience of European nations are impressing on the mind of modern Islam the value and possibilities of the idea of Ijma. The growth of republican spirit and the gradual formation of legislative assemblies in Muslim lands constitute a great step in advance. The transfer of the power of Ijtihad from individual representatives of schools to a Muslim legislative assembly which, in view of the growth of opposing sects, is the only possible form Ijma' can take in modern times, will secure contributions to legal discussion from laymen who happen to possess a keen insight into affairs7:5. In this way alone can we stir into activity the dormant spirit of life in our legal system, and give it an evolutionary outlook. (p.138)............
Thus the school of Abu Hanifa which fully assimilated the results of this controversy is absolutely free in its essential principle and possesses much greater power of creative adaptation than any other school of Muhammadan Law. But, contrary to the spirit of his own school, the modern Hanafi legist has eternalized the interpretations of the founder or his immediate followers much in the same way as the early critics of Abu

Hanifah eternalized the decisions given on concrete cases. Properly understood and applied, the essential principle of this school, i.e. Qiyas, as Shafi,i rightly says, is only another name for Ijtihad which, within the limits of the revealed texts, is absolutely free; and its importance as a principle can be seen from the fact that, according to most of the doctors, as Qadi Shaukani tells us, it was permitted even in the lifetime of the Holy Prophet. The closing of the door of Ijtihad is pure fiction suggested partly by the crystallization of legal thought in Islam, and partly by that intellectual laziness which, especially in the period of spiritual decay, turns great thinkers into idols. If some of the later doctors have upheld this fiction,[7:6] modern Islam is not bound by this voluntary surrender of intellectual independence. Zarkashi writing in the eighth century of the Hijrah rightly observes:

> If the upholders of this fiction mean that the previous writers had more facilities, while the later writers had more difficulties, in their way, it is, nonsense; for it does not require much understanding to see that *ijtihad* for later doctors is easier than for the earlier doctors. Indeed the commentaries on the Koran and sunnah have been complied and multiplied to such an extent that the *mujtahid* of today has more material for interpretation than he needs.

This brief discussion, I hope, will make it clear to you that neither in the foundational principles nor in the structure of our systems, as we find them today, is there anything to justify the present attitude. Equipped with penetrative thought and fresh experience the world of Islam should courageously proceed to the work of reconstruction before them.7:7 (p.141-142)

مذہب اسلام میں مسئلہ ''قانون سازی'' کی بنیاد شریعت کے تصریحی احکام کے بعد تمام تر اتحاد و اتفاق و آرائے جمہور ملت کے بنیادی اصول پر قائم ہے۔[۷:۸]

ان میں سے کوئی رائے بھی انوکھی نہیں، کوئی موقف طبع زاد اور اچھوتا نہیں۔ علامہ نے بس دو آرا میں سے ایک کو مصلحتِ وقت، امت کے مجموعی مفاد اور دنیاوی بہبود اور دینی فلاح کے لیے بہتر گردانا، اس کی وکالت کی اور اسے مسلمانوں کے لیے مفید تر قرار دیا ہے اور اس کی افادیت پر نظری اور عملی دلائل قائم کر کے اسے ایک قابل فہم اور معاصر علمی اسلوب میں بیان کیا ہے۔ ان کے موقف کو علما کی تائید حاصل ہے اور ان کی رائے جید فقہا کے دلائل کی قوت پر استوار کی گئی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل کے لیے ضرورت ہے کہ اسلامی قانون کے ماضی و حال کے بارے میں کچھ نکات پر از سر نو ایک نظر ڈالی جائے اور تاریخ فقہِ اسلامی کے کچھ اہم مراحل کے بارے میں بعض امور کو وضاحت سے سامنے لایا جائے۔

فقہِ اسلامی اور قانونی فکر کا نقطۂ کمال اور حتمی مراحل

عام طور پر یہ بات تسلیم کرلی گئی ہے کہ ابتدائی تین سو سال میں فقہِ اسلامی نے اپنی نشو و نما اور عروج کے سارے مراحل طے کر لیے تھے۔ اس دور کے آخر تک آتے آتے اسے اپنی حتمی حیثیت مل چکی تھی، اسلامی قانون کو جو بننا تھا وہ بن چکا تھا۔ یہ ایک مزعومہ بات ہے اور تاریخی حقائق کی کسوٹی پر پوری نہیں اترتی۔ لہٰذا بہت سے قارئین کے لیے باعث تعجب ہوگا اگر یہ کہا جائے کہ فقہ اور اصولِ فقہ کے فنی مباحث اور اسلامی قانون کی تدوین کو جو وسعت، گہرائی اور گیرائی ان صدیوں کے بعد بالخصوص پانچویں، چھٹی رگیارہویں، بارہویں صدی میں جا کر میسر آئی وہ اس سے پہلے اسے حاصل نہ تھی۔ اس دور کے بعد قانون سے متعلق مباحث، تنقیح، توضیح اور ترقی کے عمل سے گذر کر جتنے پُرکار اور فنی مہارت سے مملو ہو جاتے ہیں وہ پہلے ہرگز نہ تھے، مثال کے طور پر فقہِ حنبلی کو لیجیے۔ تیسری صدی ہجری کے اختتام ردسویں صدی عیسوی کے آغاز سے قبل فقہِ حنبلی کی تفصیل اور تدوینِ فروع اور ترتیب اصولِ فقہ کا آغاز ہی ممکن نہ ہو سکا اور جہاں تک اس کی حتمی حیثیت قائم ہونے اور فنی باریکیاں مرتب کرنے کا تعلق ہے تو اس کی نوبت تو کہیں ساتویں رتیرہویں صدی میں جا کر آئی جب ابن قدامہ کی نو جلدوں پر مشتمل کتاب المغنی منظر عام پر آئی[۸] یہی نہیں بلکہ حنابلہ سے قدیم تر مکتبِ فکر، مثلاً حنفی مکتب فقہ میں بھی پانچویں ر گیارہویں اور چھٹی ربارہویں صدیوں کے دوران تدوینِ فروع اور اصولِ فقہ کی ترتیب و تنقیح کا کام اتنے وسیع پیمانے پر سامنے آیا جو اس سے قبل موجود نہیں تھا[۹] یہاں اتنا اشارہ کافی ہوگا کہ علاء الدین سمرقندی (م۔۵۳۹ھ/۱۱۴۴ء) اور کاسانی (م۔۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء) کی تالیفات تو رہیں ایک طرف، قدوری (م۔۴۲۸ھ/۱۰۳۶ء) سرخسی (م۔۴۹۰ھ/۱۰۹۶ء) کی مدوّن کردہ ''کتبِ فروع'' جیسی ثانوی مؤلفات کو بھی حنفی فقہ کی سابقہ کتب کے مقابلے میں ایک بڑی پیشرفت قرار دیا جا سکتا ہے[۱۰] بنابریں کہنا پڑتا ہے کہ ہمارے ہاں یہ جو مستشرقین کی چلتی ہوئی آرا بے احتیاطی سے دہرا دی جاتی ہیں وہ علمی دیانت کے منافی اور بے تحقیق بات ہے۔ مثلاً کولسن نے اڑا دیا کہ[۱۱] ''دسویں صدی (یعنی چوتھی صدی ہجری) کے بعد سے فقہا کا کام بس یہ رہ گیا تھا کہ وہ گزرے ہوئے علما اور اپنے ائمۂ فقہ کی کتابوں کی شرح در شرح کرتے رہا کریں ''یا یہ کہ قدوری، سرخسی، علاء الدین سمرقندی اور کاسانی جیسے شارحینِ فقہ کی تحریریں ''ایک غلامانہ

تقلید کی غماز ہیں، نہ صرف سابقہ کتبِ فقہ کے موضوع اور مواد کی بلکہ ان میں مندرج اصولِ فقہ کی ہیئت اور داخلی تنظیم کی بھی'۔[۱۲] یہ ایک غیر معقول بات ہے۔ نہ تاریخی شہادتوں سے پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہے نہ تنقید کی میزان پر پوری اترتی ہے، پھر بھی بلا سوچے سمجھے دہرا دی جاتی ہے۔ اہل علم کی تحقیق اس رائے کے ساقط الاعتبار ہونے پر وافر دلائل فراہم کر چکی ہے۔[۱۳]

اسی بات پر ایک اور پہلو سے بھی غور کر لیجیے اور چاہیں تو اسے بطورِ دلیل بھی سامنے رکھ لیں۔ دینی مدارس کی نصابی کتب ہوں یا معاصر اور گذرے ہوئے علما کی تحریریں، آخر کیا وجہ ہے کہ ان دونوں میں کہیں پرانی کتبِ فقہ اور اصولِ فقہ کا حوالہ نظر نہیں آتا۔ کسی خاص دور میں تدوینِ فقہ یا فقہی مباحث کی نشو ونما پر تحقیق کے ضمن میں تو اہلِ علم ان کتب سے بغرضِ استشہاد رجوع کرتے ہیں لیکن نہ ان کو تدریس میں استعمال کیا جاتا ہے نہ اس موضوع پر علمی تحریروں میں ان کے حوالے نظر آتے ہیں! حنفی ہوں یا شافعی، حنبلی ہوں یا مالکی، جعفری ہوں یا ظاہری/سلفی سبھی مکاتبِ فکر کے لوگ درسِ نظامی اور اس کے متبادل دیگر نظام ہائے تدریس میں متاخرین کی کتابیں ہی استعمال کرتے ہیں۔ تدریس مقصود ہو تو فقہِ حنفی کے دائرے میں قدوری کی المختصر یا مرغینانی کی الھدایہ تجویز کی جاتی ہے اور تصنیف، تالیف اور فقہی مباحث پر تحقیق پیش نظر ہو تو سرخسی کی المبسوط کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ یہی کیفیت دیگر مکاتبِ فقہ کی بھی ہے۔ یہ نام ہم نے صرف نمایندہ متون کے طور پر پیش کیے ہیں، علاقے اور زمانے کے لحاظ سے ان میں بہت تنوع ملے گا تاہم ان کے انتخاب کی تہ میں جو اصولی بات مشترک ہے اور جسے ہم بطور دلیل یہاں آپ کے سامنے لا رہے ہیں، وہ یہی ہے کہ چونکہ اسلامی قانون، اصولِ فقہ اور تدوینِ فروع کے میدانوں میں نشو ونما اور ترقی کا عمل عہد بہ عہد جاری رہا تھا لہٰذا متاخرین کی تالیفات زیادہ جامع، فنی طور پر زیادہ سلجھی ہوئی، منظم اور موضوع کا گہرائی اور گیرائی سے احاطہ کرنے میں زیادہ مؤثر تھیں لہٰذا انھی کو زیادہ استعمال کیا جاتا رہا اور آج بھی کیا جا رہا ہے۔ یہ صرف اسلوبِ تحریر اور پیشکش کی بہتر صورت کا معاملہ نہیں، محض سہل الحصول اور استعمال میں آسان ہونے کی بات نہیں، اس کا سبب کچھ اور ہے اور وہ سبب یہی ہے کہ متاخرین کی کتابیں زیادہ پختگیِ فکر رکھتی ہیں اور فقہِ اسلامی کے ارتقا کے حتمی مراحل کی نمایندہ ہیں۔

بنابریں یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ علمی اور عملی دونوں سطحوں پر اجتہاد کا عمل اس سارے دور میں پورے تسلسل سے جاری رہا اور اس میں کوئی انقطاع واقع نہیں ہوا۔ مزید برآں ہر دور

میں علمائے مجتہدین موجود رہے ہیں اور یہ ایک ایسی چیز ہے جس کے وافر داخلی شواہد ہر دور کے فقہی ذخیرۂ کتب میں بہ آسانی دستیاب ہو جاتے ہیں۔ سو اگر چوتھی/دسویں اور پانچویں/گیارہویں صدی کے علمی مآخذ اور فقہی مصادر کھنگالنے کے باوجود (بہ استثنائے کتاب الفنون از ابن عقیل[۱۴]) انسداد باب الاجتھاد (باب اجتہاد بند ہوا) کا فقرہ کہیں نظر نہ آئے تو اس پر تعجب کیسا یا اگر عملِ اجتہاد کے رک جانے کا کہیں ذکر نہ ملے تو اس پر حیرت کیوں؟[۱۵] نیز اگر علامہ اقبال یہی بات تشکیل جدید میں ہمارے گوش گذار کریں تو انھیں موردِ طعن و تعریض کیوں بنایا جائے؟

بابِ اجتہاد بند ہونے کا تصور---- آغاز اور اختلاف

سطورِ بالا میں اہل علم کی تحقیق کا ایک نتیجہ قارئین کے سامنے رکھا گیا تھا، کہ اسلامی تاریخ کی پہلی پانچ صدیوں میں عملِ اجتہاد پوری سرگرمی اور تسلسل کے ساتھ علمی اور عملی دونوں سطحوں پر بلا انقطاع جاری رہا اور بابِ اجتہاد بند ہونے کا تصور بھی اس زمانے تک ابھی مسلم دنیا کے آنگن میں وارد نہیں ہوا تھا۔ آیئے اب ذرا آگے بڑھ کر یہ دیکھیں کہ تاریخِ اجتہاد کے بعد کے ادوار میں یہ خیال مسلمانوں کے فکری افق پر کب نمودار ہوا اور جب پانچویں/گیارہویں صدی کے آخر (بلکہ زیادہ امکان ہے کہ چھٹی/بارہویں صدی کے آغاز) میں یہ رائے ایک حلقے کی طرف سے پہلی مرتبہ ظاہر کی گئی تو اس پر کیسا کیسا اختلافی رویہ سامنے آیا۔ جب پہلی مرتبہ یہ کہا گیا کہ بابِ اجتہاد بند ہو چکا ہے اور مجتہد اب موجود نہیں رہے تو اس وقت یہ رائے مسلم ذہن کے لیے اتنی اجنبی تھی کہ علما کی اکثریت نے اس سے اتفاق نہیں کیا۔ یہی نہیں بلکہ اس اختلافی ردعمل کے دائرہ در دائرہ پھیلتے ہوئے اثرات نے اس نکتے پر مسلم فکر کو آج تک کسی اجتماعی رائے پر قائم نہیں ہونے دیا۔ اسی سے ضمناً یہ بات بھی وضاحت سے سامنے آئے گی کہ اجتہادی عمل عہد جدید کے آغاز تک تسلسل سے جاری رہا ہے اور حقِ اجتہاد کا دعویٰ اور تقلید پر اجتہاد کی فوقیت کی بحث بھی مسلم فکریات خصوصاً فقہی حلقوں میں ہمیشہ اٹھائی جاتی رہی ہے۔

قانونی مباحث اور فقہی تحریروں میں ''باب'' کا لفظ اصطلاحی طور پر عموماً ''راستہ'' ''طرز عمل'' اور ''طریقے'' کے معنی میں استعمال ہوتا ہے لہٰذا ''سد باب الطلاق'' کے الفاظ کا مطلب ہوگا''، ''طلاق کا راستہ بند کرنا'' یا ''طلاق کو روک دینا''۔[۱۶] اسی طرح ''انسد باب

القیاس'' کا ترجمہ ہوگا ''قیاس کا راستہ مسدود ہو چکا۔'' عربی مصدر ''سد'' کے باب انفعال یعنی ساتویں اشتقاق ''انسداد'' اور اس کی فعلی صورت ''انسد'' میں فاعل متعین نہیں ہوتا۔ اس پہلو سے دیکھیے تو ''انسد باب الاجتہاد'' (باب اجتہاد بند ہو چکا) کا فقرہ یہ نہیں بتاتا کہ اجتہاد کا دروازہ اصل میں بند کس نے کیا ہے! دوسری طرف یہ دیکھیے کہ ہمارے فقہی ذخیرے میں یہ بات سرے سے ناپید ہے کہ کبھی کسی نے اجتہاد روکنے یا عملِ اجتہاد موقوف کرنے کا مطالبہ کیا ہو۔[16] وہاں بحث یہ چلتی رہی کہ اہلِ علم فقہا کے اٹھ جانے یا صاحبِ نظر فقیہوں کے فقدان سے اجتہاد کا عمل رک سکتا ہے تو کیا اس بات کا امکان ہے کہ کسی زمانے میں امت میں مجتہدین کا وجود نہ رہے اور اجتہاد کا فرض کفایہ انجام دینے کے لیے کوئی عالم میسر نہ آئے؟ اصولِ فقہ کی کتابوں میں جو سوال اکثر اٹھایا جاتا رہا ہے وہ یہ تھا کہ کیا عقلی طور پر یا شرعی طور پر یہ ممکن ہے کہ کوئی ایسا زمانہ آن لگے جب مجتہدین ہی مفقود ہو جائیں؟۔[17] ''باب اجتہاد کے بند ہونے'' کے تصور کا تو کوئی بالواسطہ حوالہ بھی نہیں ملتا۔ غالباً اس کی وجہ یہ رہی ہوگی کہ علمائے اصولِ فقہ بطور پاسبانِ قانونِ اسلامی اپنا یہ فریضہ سمجھتے تھے کہ عملِ اجتہاد جاری رہے۔ ان کے لیے ''باب اجتہاد بند ہونے'' کا تصور ہی اصولِ فقہ کے سراسر منافی تھا کیونکہ اصولِ فقہ وہ منہاجِ فکر اور طریقِ عمل ہے جس کے استعمال سے احکاماتِ شریعت معلوم کیے جاتے ہیں اور قانون کے مآخذ پر غور و فکر کر کے منشائے خداوندی کو معین کرنے کی سعی کی جاتی ہے۔ یہ محض ایک نظری بحث بھی نہیں تھی۔ اس کا ایک بہت اہم عملی پہلو بھی نگاہ میں رہنا چاہیے جس کی طرف ہر مکتبِ فکر کے علما ہر زمانے میں اشارہ کرتے رہے ہیں۔ وہ پہلو یہ ہے کہ اگر کسی زمانے میں کوئی مجتہد باقی نہ رہے تو کم تر درجے کے علما کی رہنمائی کون کرے گا، فتویٰ کون دے گا اور نئے اٹھنے والے سوالات کا حل کون تلاش کرے گا۔ اسی وجہ سے ابن عقیل نے تاکیداً لکھا تھا کہ ہر زمانے میں کم از کم ایک مجتہد کا وجود ہونا لازمی ہے تاکہ مسلم امت کے مصالح کی نگرانی ہو سکے، اس کی علمی ضرورتیں پوری ہو سکیں اور ان مسائل کا شرعی/قانونی جواب دیا جا سکے جو نئے حالات اور تغیراتِ وقت کے ساتھ پیدا ہوتے رہتے ہیں۔[18] یہی اصولی موقف اس مباحثے/مناظرے میں صاف نظر آتا ہے جو ابن عقیل اور بغداد کے ایک حنفی فقیہ کے مابین برپا ہوا اور جس میں (ہماری معلومات کی حد تک) پہلی مرتبہ ''بابِ اجتہاد کے بند ہونے'' کا حوالہ ملتا ہے۔ چونکہ ہمارے پیش نظر موضوع کے لیے یہ بحث خاصی اہمیت رکھتی ہے لہٰذا ہم قدرے طویل اقتباس یہاں نقل کر رہے ہیں:[19]

حنفی فقیہ کا قول ہے ''مجتہد رہے کہاں ہیں؟'' سو اب مسئلہ یہ ہے کہ بابِ قضا (بمعنی اجتہاد) بند ہو چکا۔''

حنبلی فقیہ (ابن عقیل) نے فوری طور پر دو مسکت جوابات پیش کیے۔ اس کی پہلی دلیل یہ تھی کہ ''اگر بابِ قضا اس لیے بند ہو چکا کہ قاضی کے لیے مجتہد ہونا لازم ہے تو پھر بابِ قضا اس لیے بھی بند متصور ہوگا کہ آپ کے دعوے کے مطابق غیر مجتہد قاضی کا فتویٰ/حکم اس وقت تک جائز نہ ہوگا تا آنکہ کوئی مجتہد اس کی توثیق نہ کر دے۔ اگر آپ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اب مجتہد باقی نہیں رہے اور قاضیوں کی رہنمائی مجتہد کے وجود کا تقاضا کرتی ہے اور اس کے ساتھ آپ آج جو فتوے/احکامات دیے جا رہے ہیں ان کو ناجائز بھی نہیں قرار دیتے ---- تو پھر وہ مجتہد جو غیر مجتہد کے فتوے کی توثیق کرے گا آپ کے دعوے کا ابطال کر دے گا کہ مجتہدوں کا وجود اب باقی نہیں رہا ----''

حنفی فقیہ کا دعویٰ ایک اور وجہ سے بھی باطل ہے۔ اگر آپ سے پوچھا جائے کہ کیا اجماع کسی زمانے میں معطل ہو سکتا ہے تو آپ کا کیا جواب ہوگا؟ اگر آپ یہ کہیں کہ ہاں یہ ممکن ہے تو آپ نے یکے از ماٰخذِ شریعت کو معطل کر دیا اور آپ پر یہ ماننا لازم ٹھہرا کہ اللہ تعالیٰ نے مصادرِ شریعت میں سے ایک ناقابل خطا ماٰخذ کو اس دنیا سے اٹھا لیا ---- دوسری طرف اگر آپ یہ کہیں کہ اجماع ہمیشہ ہوتا رہے گا تو آپ سے سوال کیا جائے گا کہ: کیا مجتہدین کا اجماع ایک ایسے زمانے میں وقوع پذیر ہو سکتا ہے جس میں مجتہدوں کا وجود ہی باقی نہ رہا ہو؟ آپ کا دعویٰ، بنا بریں، غلط اور باطل ہے۔

ایک اور تحریر میں ابن عقیل نے یہ بھی کہا کہ ''کوئی زمانہ ایسا ہو نہیں سکتا جو کسی مجتہد سے خالی ہو۔ یہ بات ان محدثین کے دعوے کے برعکس ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ ہمارے عہد میں کوئی مجتہد باقی نہیں رہا۔[۲۰] یہاں یہ نکتہ بھی نظر میں رہنا چاہیے کہ ابن عقیل اپنے مخالف کے جواب میں کوئی شرعی دلیل پیش نہیں کر رہے۔ ان کا استدلال سراسر عقلی اور انسانی حالات و ظروف پر مبنی ہے۔ بہر کیف یہ تھا وہ نقطۂ آغاز جہاں سے اس بحث نے جنم لیا اور آگے چل کر اصولِ فقہ کی ایک ایسی مسلمہ بحث کی حیثیت اختیار کر لی کہ اصولِ فقہ کی کوئی اہم کتاب آپ کو اس سے خالی نہیں ملے گی۔[۲۱] اس زمانے کے علما کے لیے البتہ اس بحث کی کوئی خاص اہمیت نہیں تھی جیسا کہ مباحثے کی تیور سے بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

تماشائے نیرنگِ صورت 'قیامت'—— اصطلاحات کا اشتراکِ لفظی و افتراقِ معنوی

عملِ اجتہاد کے تعطل اور مجتہدین کے بود و نبود کی بحث فقہی متون اور اصولِ فقہ کی کتابوں میں پھیلی ہوئی ہے۔ یہاں اس کی تفصیلات عرض کرنے کا تو موقع نہیں ہے لیکن ایک نکتے کی طرف توجہ دلانا ضروری محسوس ہوتا ہے۔ اس مسئلے پر جتنا اختلافِ رائے آج تک سامنے آیا ہے اس کی ایک بنیادی وجہ ہے جس کے کارن فقہا کی آرا میں اتنا گہرا اور شدید اختلاف پیدا ہوا اور جو اسے آج بھی باقی رکھے ہوئے ہے۔ اس مباحثے کو جنم دینے اور باقی رکھنے کے اسباب میں سب سے اہم عنصر تھا اصطلاحات یا اصطلاحی الفاظ کا غلط استعمال یا ان کے معنی متعین کرنے میں بھول چوک---- اور اس کا سبب یہ تھا کہ اصطلاحی الفاظ کی کوئی متفق علیہ لغت تو تھی نہیں جس کو تمام فقہا نظر میں رکھتے اور اس کے مطابق اصطلاحات کا استعمال کیا کرتے۔ 'اجتہاد' اور 'مجتہد' کے لفظوں کا معاملہ بھی کچھ ایسا ہی تھا۔ بعض فقہا نے اگرچہ اپنے طور پر یہ کوشش کی تھی کہ اصطلاحات کی تعریفات صراحت سے متعین کر دی جائیں تاہم فقہا کی اکثریت اس ضمن میں کچھ ژولیدگی اور انتشارِ فکر کا شکار رہی ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ فقہی ذخیرۂ کتب کی اس اصطلاحی بدنظمی میں ایک تسلسل سے اضافہ ہوتا رہا۔ مثال کے طور پر ''مجتہدِ مطلق'' کی اصطلاح کا جو مفہوم امام غزالی کے زمانے میں تھا وہ مابعد کی صدیوں میں اس کی اصطلاحی تعریف سے بہت مختلف ہو گیا۔ امام غزالی کے یہاں ''مجتہدِ مطلق'' وہ فقیہ ہے جو کسی ایک مکتب فقہ کی حدود میں رہتے ہوئے تمام فروع فقہ یا سب فقہی مسائل میں اجتہاد کرنے کی اہلیت رکھتا ہو لیکن وہ اس فقہی مذہب کا بانی نہیں ہو گا۔[۲۲] بلاشبہ امام غزالی اس بات کے قائل تھے کہ محنت، مطالعہ، عقلی کاوش اور علما کے مرتب کردہ ذخیرۂ قانون اور مناظرات پر عبور حاصل کر کے اجتہاد کی صلاحیت حاصل کی جا سکتی ہے۔[۲۳] وہ یہ تو مانتے ہیں کہ مذاہبِ فقہ کے بانی ائمہ کی سطح کے مجتہد فقہا اب نہیں رہے جو ایک نئے مکتبِ فقہ کی بنیاد گذاری کے اہل ہوں، تاہم احیاء علوم الدین اور المنقذ من الضلال نیز دیگر تصانیف سے وضاحتاً معلوم ہوتا ہے کہ ان کی رائے میں ایسے فقہا ہمیشہ پیدا ہوتے رہیں گے جو امت کی رہنمائی کریں گے اور ضرورت پڑنے پر شریعت کی

ترجمانی کا فریضہ انجام دیں گے۔[۲۴] لہٰذا بعض فقہائے متاخرین کے ہاں امام غزالی سے منسوب جو رائے نظر آتی ہے کہ وہ اختتامِ مجتہدین کے قائل تھے، یہ بات کسی طرح درست نہیں کہی جا سکتی ہے۔[۲۵] ان کی تصانیف کے مطالعے سے نہ صرف اس رائے کو ان سے نسبت دینے کا کوئی جواز نہیں ملتا بلکہ اس کے برعکس یہ پتا چلتا ہے کہ یہ خیال ان کی بہت سی آرا سے صریحاً متصادم ہے جو ان کی تالیفات میں جابجا بکھری ہوئی ہیں۔

ذکر تھا التباس فی الاصطلاح کا---امام غزالی کے ہاں اس کا جو مفہوم ہے وہ ہم نے عرض کر دیا۔ ابن تیمیہ ان کے لگ بھگ سو برس بعد آتے ہیں۔ ابن تیمیہ (م۔۶۵۲ھ/۱۲۵۴ء) اور ابن صلاح (م۔۶۴۳ھ/۱۲۴۵ء) کی تحریروں میں ''مجتہدِ مطلق'' اور مجتہدِ مستقل'' مترادف اصطلاحات کے طور پر استعمال ہوئی ہیں۔ لیکن سو برس کے عرصے میں ان کے اصطلاحی مفہوم میں ایک بڑی تبدیلی آ چکی ہے۔ امام غزالی کے برعکس یہ دونوں علما ان اصطلاحات کو فقہی مذاہب کے بانیوں کے لیے استعمال کر رہے ہیں۔ ان کے ہاں ''مجتہدِ مطلق یا مستقل'' کے عنوان کے مستحق صرف امام مالک، ابوحنیفہ، شافعی اور احمد بن حنبل ہیں جب کہ امام غزالی اسی اصطلاح کو برت کر اس سے ایک کمتر درجے کا فقیہ مراد لیتے ہیں! جس مرتبہ علم و تفقہ کی طرف امام غزالی ''مطلق'' کا لفظ بول کر اشارہ کرتے ہیں اس کے لیے ان دو حضرات کے ہاں ''مجتہد منتسب'' کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔[۲۶] ان سے ربع صدی بعد تک شرف الدین نووی (م۔۶۷۶ھ/۱۲۷۷ء) کے ہاں یہی درجہ بندی ملتی ہے جو ابن تیمیہ اور ابن صلاح نے قائم کر دی تھی۔[۲۷] لیکن دسویں صدی ہجری تک آتے آتے معاملہ کچھ اور ہو جاتا ہے۔ سیوطی (م۔۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء) ''مجتہدِ مطلق'' کی اصطلاح کو امام مالک اور امام شافعی جیسے ائمہ کے لیے استعمال کرتے ہیں اور ''مجتہدِ مستقل'' کو ''مجتہد فی المذہب'' کے معنی میں برتتے ہیں جیسے ابن سُریج اور خود سیوطی۔ گویا ان کے ہاں مطلق اور مستقل میں ایک درجے کا فرق واقع ہو گیا ہے۔[۲۸] یہ قدم اٹھاتے ہی سیوطی، ابن تیمیہ اور ابن صلاح کے طے کردہ اصطلاحی مفہوم سے ہٹ جاتے ہیں، ایسے ہی جیسے ان دو حضرات کی تحریروں میں لفظ (مطلق) تو وہی رہتا ہے لیکن اس کا مدلول بدل جاتا ہے۔ یعنی اشتراکِ لفظی باقی ہے، اختلافِ معنوی واقع ہو گیا۔ اشتراکِ لفظی کی معیت میں اس افتراقِ معنوی کی مثالیں ساری تاریخ فقہ میں بکھری ہوئی ہیں۔ بکری الصدیقی کے تحقیقی مقالے میں اس کے بہت سے شواہد یکجا کر دیے گئے ہیں۔[۲۹] آگے چلیے تو

کئی فقہا کے ہاں ایک اور تبدیلی نظر آئے گی۔ اب ''مجتہدِ منتسب'' کو ''مجتہدِ مطلق'' سے ایک درجہ بالاتر قرار دیا جانے لگا ہے۔[۳۰] چودھویں صدی میں دیکھیے تو عبدالحی لکھنوی (۱۳۰۴ھ/ ۱۸۸۶ء) ان دونوں اصطلاحات کو جوڑ کر ایک مرکب اصطلاح قائم کرتے نظر آتے ہیں۔ ان کے ہاں ''مجتہدِ مطلق منتسب'' سے مراد وہ فقیہ ہے جو ایک فقہی مکتبِ فکر کی حدود کے اندر اجتہاد کر سکے۔[۳۱] اسی طرح کی بہت سی دیگر اصطلاحی درجہ بندیاں آپ کو عہد بہ عہد نظر آئیں گی جن کا مفصل شماریاتی بیان اس مقالے کی حدود میں رہتے ہوئے ممکن نہیں۔ عرض صرف یہ کرنا ہے کہ اصطلاحات میں ایسا اشتراک واختلاف ہے تو کیا عجب ہے اگر اجتہاد اور مجتہدین کے اس مسئلے پر اتنا نزاع ہوتا رہا اور ہنوز ہو رہا ہے۔ فریقِ مخالف کی بات کو غلط سمجھنے اور سوءِ تفاہم کی مضبوط بنیادیں تو فراہم ہو ہی چکی ہیں![۳۲] قائل کی مراد کچھ اور ہے، سامع اس سے کچھ اور سمجھ رہا ہے۔ لہٰذا لازم ٹھہرا کہ بات اجتہاد کی ہو تو سب سے پہلے مصنف کے استعمال کردہ اصطلاحی مفہوم کا تعین کرنا ہوگا۔ سو یہاں رک کر یہ دیکھ لیا جائے کہ تشکیل جدید میں اس مبحث پر کلام کرتے ہوئے کونسی درجہ بندی علامہ اقبال کے پیش نظر تھی؟ ہمیں معلوم ہے کہ امریکی مصنف ن۔ پ اغنید یس کی کتاب *Muhammedan Theories of Finance*[۳۳] نے اجتہاد کے ضمن میں علامہ کے ذہن میں کچھ سوالات کو جنم دیا تھا۔ اغنید یس نے حوالے کے لیے متاخرین فقہا کی اصطلاحی ترتیب استعمال کی تھی جس میں مذکورہ بالا مراتبِ اجتہاد کو (۱) ''اجتہاد فی الشرع'' (یعنی ابن تیمیہ کی اصطلاح میں ''مجتہد مطلق'') (۲) ''اجتہاد فی المذہب'' (یعنی ابن تیمیہ کی اصطلاح میں ''مجتہد منتسب'' اور امام غزالی کے لیے ''مجتہدِ مطلق'' اور (۳) ''اجتہاد فی المسائل'' کے نام دیے گئے تھے۔[۳۴] اس پس منظر میں علامہ کی عبارت دیکھیے:[۳۵]

In this paper I am concerned with the first degree of Ijtihad only, i.e. complete authority in legislation.

یہاں تو علامہ نے اپنا مدعا بالکل واضح کر دیا ہے کہ ان کی گفتگو ''اجتہاد فی الشرع'' یا پرانی اصطلاح میں ''اجتہادِ مطلق'' کے بارے میں ہے لیکن جب ص ۱۴۱ پر ان کی بات اپنے اختتام کو پہنچتی ہے تو ہمارے لیے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ قاضی شوکانی اور زرکشی کے حوالے دینے کے بعد علامہ جس درجۂ اجتہاد کی وکالت کر رہے ہیں اور جس ''باب اجتہاد بند ہونے'' کی رائے کو ''نرا افسانہ'' کہہ کر رد کر رہے ہیں اس سے ان کی مراد کونسا درجۂ اجتہاد ہے؟ ایک اور سوال بھی اس سے جڑا ہوا ہے، وہ یہ کہ شوکانی اور زرکشی کی آرا جو علامہ نے نقل کی ہیں ان میں

''اجتہاد'' کا لفظ کس درجے کے اجتہاد پر دلالت کر رہا ہے؟ کیا یہاں بھی ہمیں اسی اشتراکِ لفظی اور افتراقِ معنوی کا سامنا ہے جس کی مثالیں ہم تاریخ میں دیکھتے آئے ہیں؟ اس نکتے کی طرف ہم مقالے کے آخر میں لوٹ کر آئیں گے۔ فی الحال اس مسئلے کی طرف رجوع کرتے ہیں جو ''بابِ اجتہاد بند ہونے رکھلا ہونے'' کے عنوان سے زیرِ بحث تھا۔

۞......۞......۞

''مجتہدین کا وجود ممکن ہے یا نہیں؟'' اور ''بابِ اجتہاد بند ہو چکا'' یہ دو مسئلے توأم ہیں۔ تاریخِ فقہ اسلامی کے چند پہلوؤں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ہم صفحاتِ ماقبل میں یہ عرض کر چکے ہیں کہ ''بابِ اجتہاد'' کا سوال امکانِ مجتہدین کی بحث کی ذیل میں ضمناً پیدا ہوا۔ صدیوں بعد پیدا ہوا اور ایک محدود حلقے ہی میں اس کی پذیرائی ہو سکی۔ اب یہ دیکھنا درکار ہے کہ امت کی سطح پر، فکرِ اسلامی کے بڑے دائرے میں اور تاریخِ قانون و تشریع کے تناظر میں کیا اس رائے کو اجماع کا سہارا میسر آیا اور کیا اسے اہلِ علم کی اکثریت نے قبول کیا۔ یہاں یہ نکتہ نظر میں رہنا چاہیے کہ گو نظری طور پر اجماع کی تعریف کے مطابق کسی مسئلے میں وہ رائے اجماعی رائے تسلیم کی جاتی ہے جس پر کسی عہد کے تمام مجتہدین براہِ راست یا بالواسطہ متفق ہو جائیں۔ عملاً ہوتا یہ ہے کہ اجماع تب واقع ہوتا ہے جب مسلمان فقہا لوٹ کر ماضی پر ایک نظر ڈالتے ہیں اور اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ فلاں مسئلے میں ان سے پہلے کی صدیوں میں سب اہلِ علم نے کسی خیال یا رائے کو متفقہ طور پر قبول کر لیا تھا۔ اس قبولیت کا پیمانہ کیا ہوتا ہے؟ اگر اس رائے کے برعکس اہلِ علم کے حلقوں سے کوئی اختلافی آواز نہ اٹھی ہو تو اسے اجماعی رائے قرار دیا جائے گا۔ اب اگر کسی عقیدے، خیال، فقہی رائے کے بارے میں علما میں اختلاف پایا جائے، بالخصوص جب اختلاف رائے کرنے والوں میں اکابر اہلِ علم شامل ہوں تو ایسی رائے اقلیمِ ''اجماع'' سے خارج سمجھی جائے گی۔ اس کی جگہ اب ''ارضِ اختلاف'' میں تو ہو سکتی ہے سرزمینِ اجماع میں نہیں! اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نوع کی آرا ان فقہی متون اور کتابوں میں دستیاب ہوں گی جن کو ''متونِ اختلاف'' یا ''کتبِ خلاف'' کہا جاتا ہے۔ یہاں ایک اور باریک سا فرق ہے۔ کسی مسئلے پر ایک رائے ''اختلافی'' رائے تب بنتی ہے جب اسے ایک اور نوع کا عملی ''اجماع'' حاصل ہو جاتا ہے۔ بصورت دیگر اسے ان امور کی ذیل میں شمار کیا جاتا ہے جن کی قانونی رتشریعی حیثیت غیر متعین ہوتی ہے۔[۳۶]

اس حوالے سے اگر پانچویں رگیارہویں صدی (جب باب اجتہاد بند ہونے کا خیال ایک شاذ رائے کے طور پر سامنے آیا) سے لے کر آٹھویں رچودہویں صدی تک کے فقہی ذخیرۂ کتب اور قانونی مباحث پر نظر ڈالیے اور ہر زمانے کے اکابر اہل علم اور علمائے مجتہدین کی آرا کا جائزہ لیجیے[۳۷] تو ایک بات پوری وضاحت سے سامنے آ جاتی ہے کہ: باب اجتہاد بند ہونے کا خیال اگرچہ بعض حلقوں کی طرف سے پیش کیا جا چکا تھا[۳۸] لیکن اس پر کوئی اتفاق رائے نہیں تھا۔ فقہ کی اصطلاح میں یہ ایک ''امر خلافی'' تھا، نیز اس میں وہ چیز بھی اکثر اوقات کارفرما نظر آتی ہے جسے ہم نے ''اشتراکِ لفظی رافتراق معنوی'' کے عنوان سے بیان کیا ہے۔ وہ لوگ جو بابِ اجتہاد بند ہونے کے قائل تھے ان کا اشارہ اس لفظ سے مکاتبِ فقہ کے بانیوں کے درجۂ اجتہاد کی طرف تھا۔ جو لوگ اس رائے کے مخالف تھے وہ اجتہاد کہ کر وہ عملی سرگرمی مراد لیتے تھے جو اصطلاحاً ''اجتہاد فی المذہب'' یا ''اجتہاد فی المسائل'' کی ذیل میں آتی ہے اور جو ہمیشہ جاری رہتی ہے۔ بنابریں مجموعی صورتِ حال کو سمیٹ کر ابن عبدالسلام کے مندرجہ ذیل قول سے ظاہر کیا جا سکتا ہے کہ:[۳۹]

> (مسلمان) بابِ اجتہاد کے بند ہونے کے مسئلے پر بٹے ہوئے ہیں۔ ان میں انسدادِ بابِ اجتہاد کے حق میں بھی مختلف آرا پائی جاتی ہیں۔۔۔ مگر ایسی تمام آرا باطل ہیں کیونکہ اگر کوئی نیا مسئلہ سامنے آئے اور قرآن میں اس کا حل نہ مل سکے، یا معاملہ ایسا ہو جس پر ہمارے پچھلے لوگوں کے زمانے ہی سے اختلاف رائے پایا جاتا ہو تو اس صورت میں مسئلے پر حکم لگانے کے لیے اجتہاد ناگزیر ٹھہرے گا۔

مسئلے پر ایک اور اعتبار سے بھی نظر ڈال لینا مناسب ہوگا کہ ''بابِ اجتہاد بند ہونے'' کی تائید میں جتنی آرا سامنے آئیں ان کی بڑی اکثریت یہ کہنے کی ہمت نہ کر سکی کہ مجتہدین ناپید ہونے کے معاملے پر اجماع واقع ہو چکا ہے۔ مقلدین اور حامیانِ تقلید کے ہاں اس سیاق و سباق میں جو فقرہ استعمال ہوتا ہے وہ کچھ یوں ہے ''الناس کالمُمعین/ کالمتفقین علی أنه لا مجتهد الیوم'' (مسلمان گویا اس بات پر متفق ہیں کہ اب مجتہد نہیں رہے) ان عبارتوں میں اجماع یا اتفاق کا فعل شاذ و نادر ہی ''ک'' کے لاحقے کے بغیر استعمال ہوا ہے۔ یہ سب بیانات اس بات پر دال ہیں کہ اتفاق غیر یقینی تھا۔[۴۰] یہ طرزِ بیان بھی اہمیت کا حامل ہے کیونکہ وہ تمام معاملات جو اجماعی ہوں ان پر تو سوال اٹھتا ہی نہیں سو اگر فقدانِ مجتہدین پر یقینی اجماع واقع ہو چکا ہوتا تو فقہا یہ احتیاط ضرور کرتے کہ ''مجمعون'' کے اسم فاعل سے پہلے ''ک'' نہ لگایا جائے۔

یہ فقہا مجتہدین کے ناپید ہونے پر متفق الخیال کیوں نہیں تھے، اس معاملے پر اجماع کیوں نہیں تھا؟ اس کا سبب یہ بتایا جاتا ہے کہ ان میں سے بڑی تعداد تو خود فقہائے مجتہدین کی تھی جو بلا خوفِ تنقید اجتہادی سرگرمی کو جاری رکھے ہوئے تھے۔ فہرست اسما کے لیے دیکھیے حواشی۔[۴۱]

جہاں تک ہم دیکھ سکے ہیں، آٹھویں/چودھویں صدی کے اواخر تک کوئی آوازۂ تنقید ایسا نہیں اٹھا جس میں مجتہدین کے دعوائے اجتہاد کو ہدفِ ملامت بنایا گیا ہو۔ لیکن جوں جوں وقت گزرتا گیا فقہا کے طبقے میں تقلید کے حامیوں کی تعداد میں اضافہ ہونے لگا۔ ڈیڑھ صدی کا عرصہ گذرنے پر حامیانِ تقلید کی جمعیت اتنی ہو چکی تھی کہ ان کی رائے ایک طاقتور تحریک کی صورت میں کھل کر سامنے آ گئی۔ جلال الدین سیوطی (۸۴۹ھ/۱۴۴۵ء - ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء) نے جب مجتہد ہونے کا دعویٰ کیا[۴۲] تو بعض حلقوں کی جانب سے اس کی مخالفت کی گئی تھی۔ اس مخالفت کو بھی حمایتِ تقلید کے بڑھتے ہوئے رویے کے پس منظر میں دیکھنا چاہیے۔ نیز یہاں بھی وہی التباسِ فکر دوبارہ کارفرما نظر آتا ہے جس کی طرف ہم نے ''اصطلاحی بدنظمی'' کہہ کر اشارہ کیا تھا۔[۴۳] سیوطی کی اصطلاح میں یہ ''مجتہد مطلق'' کا درجہ تھا[۴۴] جو دوسری اصطلاح میں ''اجتہاد فی المذہب'' کے مترادف تھا۔ مخالفین اسے اعلیٰ ترین درجۂ اجتہاد کے معنی میں لے کر اس کی مزاحمت کر رہے تھے اور وہ درجۂ اجتہاد سیوطی کی اصطلاح میں ''مجتہد مستقل'' کا درجہ تھا جس کے ختم ہو جانے میں انھیں بھی کوئی شبہ نہیں تھا۔[۴۵] سیوطی کی مخالفت میں اور بھی کئی عوامل کارفرما تھے۔ اس مخالفت کا یہ مطلب ہرگز نہیں لینا چاہیے کہ نویں/پندرہویں صدی میں مسلمان معاشرہ بحیثیت مجموعی اور متفقہ طور پر اجتہاد مخالف ہو گیا تھا یا اس کے تئیں مجتہد ناپید ہو چکے تھے۔ مخالفت کی اس رو کو تقویت دینے میں سیوطی کے خلاف شخصی ردعمل بھی شامل تھا اور مخالفت کی بڑی وجہ یہی تھی۔ ان کے مزاج میں جو ضرورت سے زیادہ خود پسندی اور خوئے دل نوازی کے استعمال میں کفایت شعاری کا رجحان تھا اس نے انھیں طبقۂ علما میں غیر مقبول کر دیا تھا۔[۴۶] سیوطی کو مجتہد کے درجے پر فائز ہونے کی خواہش کیوں تھی، یہ ایک الگ مبحث ہے جس سے سردست تعرض نہیں کیا جا سکتا[۴۷] کیونکہ اس کے ڈانڈے کارِ تجدید اور تصورِ مجددیت سے جا کر مل جاتے ہیں اور ہمارا مقالہ اس کی تفصیلات کا تحمل نہیں کر سکتا۔[۴۸] اس سے یہ نکتہ واضح ہو جاتا ہے کہ مسلم معاشرے میں مجدد کا تصور وہ اعلیٰ ترین مرتبہ سمجھا جاتا تھا جس تک آپ اجتہاد کے مسلسل اور غیر منقطع عمل کے توسط سے رسائی حاصل کر سکتے تھے۔

دسویں/سولہویں صدی کے اواخر تک آتے آتے ایسے فقہا کی تعداد مزید کم ہو جاتی ہے جن کی طرف سے دعوائے اجتہاد سامنے آیا ہو۔ اسی کا عکس ہمیں مجتہدین کی درجہ بندی میں نظر آتا ہے۔ یہ درست ہے کہ ''طبقاتِ فقہا'' یا ''طبقاتِ اجتہاد'' کی مختلف تقسیمات سے بات سلجھنے کی بجائے مزید الجھ جاتی رہی تاہم اس کا شیوع خود اس بات کا غماز ہے کہ متاخرین فقہا و علما کے ہاں تعددِ مجتہدین کے ضمن میں کیا رویہ پنپ رہا تھا!

پانچویں/گیارہویں صدی سے پہلے ہمیں ایسی کسی کوشش کے آثار نہیں ملتے کہ کسی نے اجتہاد کی درجہ بندی کی ہو یا مجتہدین کو بالا و پست کے پیمانے سے تقسیم کر کے ''طبقات'' مرتب کیے ہوں۔ ایسا نہیں ہے کہ ''طبقات'' کا تصور ابھی سامنے نہیں آیا تھا۔ ہوا صرف یہ کہ اجتہاد اور مجتہدین کے مسئلے پر اس کا باقاعدہ منظم طور پر اطلاق ابھی نہیں ہوا تھا۔ یہ چیز پانچویں صدی میں پہلی مرتبہ سامنے آئی۔[۴۹] جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، امام غزالی نے ''مجتہد مطلق'' اور ''مجتہد مقید'' کے درمیان ایک امتیاز قائم کیا تھا۔ اس کو اگر پانچویں صدی کے علما کی ایک نمایندہ فکر قرار دیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ اس زمانے میں فقہا کے تین طبقات تسلیم کیے جاتے تھے جن میں سے پہلا طبقہ، ان کی اپنی صراحت کے مطابق، نابود ہو چکا تھا۔ دوسرا درجہ اجتہاد فی المذہب کا تھا اور تیسرے درجہ پر مقلدین آتے تھے۔[۵۰] دو صدی بعد یہ ''طبقات'' تعداد میں پانچ ہو گئے جس میں سے اولین مرتبہ اجتہاد کے حاملین کے بارے میں یہ طے کر لیا گیا تھا کہ ان جیسے مزید مجتہد اب نہیں ہوں گے۔ دوسرے اور تیسرے درجے کے مجتہدین وہ لوگ تھے جو دو مختلف سطحوں پر اجتہاد کے اہل تھے اور ان میں تیسرا درجہ محدود تر مانا جاتا تھا۔[۵۱] چوتھے درجے میں وہ فقہا شامل تھے جو اپنے فقہی مذہب کے اصول و قواعد اور ان کے مفصل دلائل پر عبور رکھتے تھے تاہم ان میں اجتہاد کی مکمل اہلیت نہیں پائی جاتی تھی۔ پانچویں طبقے میں مختلف النوع مقلدین شامل تھے۔ دسویں/سولہویں صدی میں ہمیں سات ''طبقاتِ فقہا'' نظر آتے ہیں۔ ان کی تفصیلات یہاں حذف کی جا رہی ہیں۔[۵۲] آگے چل کر انھی سات درجات میں سے ہر ایک کا اطلاق ایک طبقۂ فقہا پر کیا جانے لگا۔ پہلا درجہ وہ تھا جو چار فقہی مذاہب کے بانیوں کے لیے خاص تھا (گو اس میں سے امام شیبانی اور امام ابو یوسف کو الگ کر دیا گیا تھا خواہ وہ حنفی مکتبِ فقہ کے اصل بانی ہی کیوں نہ رہے ہوں، دوسری طرف ابن حنبل فقیہ نہ ہوتے ہوئے بھی اس درجے میں شمار کیے جاتے تھے)۔[۵۳] شیبانی، خصاف، مزنی اور ان کے ہم پلہ فقہا دوسرے درجے کے تحت آتے

تھے۔ کرخی، طحاوی اور شمس الدین سرخسی کا تعلق تیسرے درجے کے مجتہدین سے تھا۔[۵۴] چوتھے اور پانچویں درجے پر غیر مجتہد آتے تھے جیسے مرغینانی اور رازی[۵۵] جب کہ چھٹا اور ساتواں درجہ خالص مقلدین کے لیے مخصوص سمجھا جاتا تھا۔ چھٹی / بارہویں صدی کے اواخر سے لے کر بعد کے ادوار میں آنے والے فقہا کو آخری دو درجات سے متعلق سمجھا جانے لگا۔

رفتہ رفتہ ایک اور رائے کو غلبہ حاصل ہو رہا تھا۔ مندرجہ بالا تقسیم اجتہاد اور مجتہدین کی درجہ بندی کو تقلید کے حامیوں نے بہت ترویج دی جن کے خیال میں مجتہد بہ ہر معنی ناپید ہو چکے تھے۔ خود یہ ہفت گانہ تقسیمِ درجات اسی رویے کی عکاسی کرتی ہے۔ بہر کیف، یہ رائے، ساری امت کی ، تمام علما کی رائے نہیں تھی۔ ایک طرف یہ لوگ تھے جن کی تحریروں میں ''طبقاتِ فقہا'' کی یہ تقسیم رائج ہو رہی تھی اور اس کا اطلاق متعین ناموں پر کیا جا رہا تھا تو دوسری جانب وہ علما تھے جن کی رائے اس سے بنیادی طور پر مختلف تھی اور وہ ہر عہد میں مجتہدین کے وجود کو امت کی اور فقہ اسلامی کی ناگزیر ضرورت قرار دیتے تھے۔ اوّل الذکر جماعت میں زیادہ تر حنفی علما تھے جنھیں چند شافعی اور مالکی حضرات کی کم و بیش تائید بھی حاصل تھی۔ مؤخر الذکر کی اکثریت حنابلہ اور شوافع پر مشتمل تھی۔ بنابریں یہ امر چنداں باعث تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ فقہا کی فنی درجہ بندی کے کام سے زیادہ تر احناف ہی کو اشتغال رہا ہے، بالخصوص بعد کے زمانوں میں۔ یہی وجہ ہے کہ ''طبقاتِ فقہا'' کا سب سے مفصل اور مکمل تذکرہ (سوانحی نہیں بلکہ فنی / اصطلاحی معنی میں) ہمیں احناف کی کتابوں ہی میں دستیاب ہوتا ہے۔

اب آیئے عملی صورت حال کی جانب ---- ایک مرتبہ اپنے آپ کو یہ یقین دلانے کے بعد کہ مجتہدین ناپید ہو چکے، فقہائے احناف اور ان کے مؤید حضرات نے نہ صرف تمام علمائے متاخرین کا حقِ اجتہاد سلب کر لیا بلکہ جو اجتہادی سرگرمی عملاً جاری تھی اسے بھی نظر انداز کرنا شروع کر دیا۔[۵۶] تذکرے اور سوانح کی نوعیت کی تحریروں میں اس کا مظاہرہ بہت واضح نظر آتا ہے۔ ایک عالم، فقیہ یا مفکر کی علمی استعداد، حافظہ، ذہانت، وسعت مطالعہ، تقویٰ، علمی کارنامے، تالیفات سبھی کچھ بیان کیا جا رہا ہے، اسے ماضی کے علما کا ہم پلہ قرار دیا جا رہا ہے، اس کی علمی آرا اور جلالتِ شان کی توصیف ہو رہی ہے لیکن اس سارے بیان میں اجتہاد کے لفظ کو غایتِ احتیاط سے حذف کر دیا گیا ہے۔ صاف پتا چلتا ہے کہ ایک عالم کئی مسائل میں اجتہادی سوچ رکھتا ہے، یا نئے مسائل ابھرے ہیں اور وہ ان پر بذریعہ اجتہاد و قیاس فتویٰ دے رہا ہے جو پہلے کہیں موجود

نہیں ہے، بایں ہمہ اسے عملِ اجتہاد سے موسوم کرنے سے گریز کیا جا رہا ہے![۵۷] گویا عملی صورت حال یہ تھی (اور آج بھی ہے) کہ اجتہاد جاری ہے لیکن اسے اجتہاد کا نام نہیں دیا جا رہا۔ یہ ہے وہ رویہ جس کی جانب علامہ اقبال نے اپنے تبصرے میں ''نرا افسانہ'' کہ کر اشارہ کیا ہے۔

ہم نے عرض کیا تھا کہ علامہ کی رائے کو ہمارے فہم کے مطابق بہت سے جید علما کی تائید حاصل ہے ۔[۵۸] علامہ نے ترکی کو حوالہ بنایا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ ایک طرف حنفی علما بابِ اجتہاد بند ہونے کی بات کر رہے تھے تو دوسری طرف زندگی ایسے مسائل سامنے لا رہی تھی جن کا حل بجز اجتہاد ممکن ہی نہ تھا۔ علامہ نے تو جدید ترکی کی مثال پر اکتفا کیا ہے لیکن سلطنت عثمانیہ میں اٹھنے والے سوالات کے ضمن میں اس تضادِ فکر کو پہلے کی تحریروں میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ کاتب چلپی کی تالیف اس کا اچھا اشارہ یہ فراہم کرتی ہے ۔[۵۹] ''وقفِ نقود'' کا مسئلہ ان گھمبیر مگر بالکل جدید مسائل میں سے ایک تھا ۔[۶۰] اسی طرح روایتی رکلاسیکی فقہی تصور میں کسی اسلامی ریاست میں غیر مسلم کو منصب قضا پر مقرر کرنے کی کوئی گنجائش نہیں تھی۔ لیکن ''اس ضمن میں فقہی ذخیرے کے نظری مباحث اور امت مسلمہ کے تاریخی طرز عمل کے مابین بہت سے معاملات میں جو تباین پایا جاتا ہے، اسے بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار اور بالخصوص خلافت عثمانیہ اور مغل سلطنت کے دور میں امور مملکت اور سماجی اداروں کے انتظام و انصرام میں غیر مسلموں کی شرکت اور بعض اوقات نہایت اہم مناصب پر ان کے تقرر کی مثالیں موجود ہیں ۔[۶۱] یہ تمام مثالیں ہمارے خیال میں ایک ایسے معاملے میں جس میں کوئی منصوص ممانعت موجود نہیں، بذات خود عملی فقہی نظائر کی حیثیت رکھتی ہیں، بلکہ خلافت عثمانیہ کے آخری دور میں عدالتی و قانونی ضوابط کے حوالے سے مرتب کیے جانے والے مجلة الاحکام العدلیه میں قاضی کے مطلوبہ اوصاف کے ضمن میں، کلاسیکی فقہی موقف کے برعکس، اس کے مسلمان ہونے کی شرط کا سرے سے کوئی ذکر نہیں کیا گیا[۶۲] اور اسی بنیاد پر بہت سے مسلم ممالک میں غیر مسلموں کو منصب قضا پر فائز کرنے کا طریقہ اختیار کر لیا گیا ہے ۔[۶۳] خود ہمارے ہاں دستوری طور پر صدر اور وزیر اعظم کے لیے تو مسلمان ہونے کی شرط موجود ہے، لیکن کسی دوسرے منصب کے لیے ایسی کوئی پابندی نہیں لگائی گئی۔ غیر مسلم ججوں کا اعلیٰ ترین مناصب پر تقرر عملاً بھی قبول کیا گیا ہے اور کم از کم ایک قانونی ایشو کے طور پر یہ مسئلہ کبھی نہیں اٹھایا گیا''۔[۶۴]

مسلم امت کی سطح پر اس اجتہادی سرگرمی اور قانونی فکری فعالیت کی مثالیں دیکھنا ہوں تو

اس وسیع ذخیرۂ فتاوی میں مل جائیں گی جو اسلامی دنیا کے سارے علمی مراکز میں ان صدیوں میں مرتب ہوئے۔ فتاوی کا مطالعہ اور ان کے منہاجِ تحقیق اور طریقِ اجتہاد کا تجزیہ یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ چاہے معاشرہ کتنا ہی سست رفتار کیوں نہ ہو اس میں نت نئے مسائل ابھرتے ہی رہتے ہیں اور موجود ذخیرۂ قانون کے علاوہ اجتہاد ہی وہ واحد ذریعہ اور طریقِ کار ہے جس سے ان کا حل تلاش کیا جا سکتا ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ اجتہاد کا عمل ہر دور میں جاری رہا گو اکثر اوقات اسے اس کے نام سے شناخت نہیں کیا گیا۔ اس رویے کے خلاف اور ایسی آرا[۶۵] کے مقابلے میں اجتہاد کے حامیوں کی طرف سے بارہویں/اٹھارہویں اور تیرہویں/انیسویں صدی میں بہت سی تحریریں سامنے آئیں جن کے مرکزی موضوعات تھے: تقلید، تقلید کی خرابیاں اور نقصانات اور اجتہاد بطور ایک شرعی ذمہ داری جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے مسلمانوں پر عائد کی گئی ہے۔ تقلید مخالف علما کی تحریروں میں ان لوگوں کی آرا پر شدید تنقید کی گئی جو اس بات کے قائل تھے کہ مجتہد ناپید ہو چکے اور بابِ اجتہاد بند ہو چکا ہے۔ یہی نہیں بلکہ ان تحریروں میں اکثر نفسِ تقلید کو بھی ہدفِ تنقید بنایا جاتا تھا جب کہ اٹھارہویں صدی تک آتے آتے فقہی تقلید اور مقلدانہ ذہنیت عوام میں (بلکہ اہلِ علم کی بڑی تعداد میں بھی) مضبوطی سے جڑ پکڑ چکی تھی۔ اس طبقۂ علما میں شاہ ولی اللہ (۱۱۷۶ھ/۱۷۶۲ء)، صنعانی (۱۱۸۲ھ/۱۷۶۸ء)، محمد بن عبدالوہاب (۱۲۰۲ھ/۱۷۸۷ء)، ابن معمر (۱۲۲۵ھ/۱۸۱۰ء)، شوکانی (۱۲۵۵ھ/۱۸۳۹ء) اور ابن علی السنوسی (۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء) کے نام شامل ہیں۔ ان میں سے چار حضرات کا علامہ نے ذکر کیا ہے، دو کا حوالہ دیا ہے اور شوکانی کی دلیل اور اقتباس کو اپنے موقف کی تائید میں پیش کیا ہے۔[۶۶] علامہ کی بالغ نظری کی داد دینا چاہیے کہ انھوں نے اس شخصیت کو اپنے موقف کی وکالت کے لیے منتخب کیا جس کی تحریریں نہ صرف حمایتِ اجتہاد کے بارے میں اہلِ سنت کے کلاسیکی رویے کی نمایندگی کرتی تھیں بلکہ ان میں اجتہاد و تقلید کے مسئلے پر حامیانِ تقلید اور مؤیدین اجتہاد کے مابین جاری نزاع کو اس کی اعلیٰ ترین علمی سطح پر دیکھا جا سکتا تھا۔ شوکانی کا جو اقتباس علامہ نے ''بابِ اجتہاد'' کے ضمن میں پیش کیا ہے اس پر غور کرنے سے پہلے اور اس ساری بحث سے اٹھنے والے سوالات کا تجزیہ کرنے سے قبل شوکانی کے افکار پر ایک نظر ڈالنا مناسب ہوگا۔

قاضی شوکانی اس نوع کی تقلید پر معترض نہیں ہیں جو اصولِ فقہ میں عوام کے لیے تجویز کی گئی

ہے۔شوکانی مخالف ہیں علما کی تقلید کے جس سے ان کی مراد یہ ہے کہ گذرے ہوئے اہلِ علم کی ہر رائے کی غیر مسئول پیروی اور غلامانہ وکورانہ تقلید جس میں یہ نہیں پوچھا جاتا کہ حکم کی علت کیا تھی اور دلائل وشواہد کیا ہیں؟ ان کے خیال میں جو فقیہ بھی کسی دوسرے فقیہ اور عالم کی رائے یا حکم معلوم کر رہا ہے خواہ وہ خود مجتہد ہے یا نہیں، اسے لازم ہے کہ وہ یہ دریافت کرے کہ حکم کی اصل کن نصوص اور ادلہ پر مبنی ہے۔[۶۷] شوکانی اس بات سے سخت نالاں ہیں کہ تقلیدی رویہ اور فقہی تقلید اتنی عام ہو چکی ہے کہ اب اسے اصول قرار دے لیا گیا ہے، یہ تو خود ایک معیار بن گئی ہے اور اس کی خلاف ورزی جرم سمجھی جاتی ہے۔اسی کا نتیجہ ہے کہ اجتہاد کرنے کی ہر کوشش، اس کے ہر دعوے کی لازماً مزاحمت کی جاتی ہے، اس کی مذمت ہوتی ہے، اسے خواری اٹھانی پڑتی ہے اور بسا اوقات تو تذلیلِ عام کی نوبت آ جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بقول ان کے یوں لگتا ہے کہ مجتہدین ناپید ہو گئے ہیں; ان کی اگر آج کوئی آواز سنائی نہیں دیتی تو اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ وہ واقعی ناپید ہو گئے ہیں۔اس کی لم یہ ہے کہ وہ اپنے لیے حقِ اجتہاد طلب کرنے پر اصرار کریں گے تو ان کا وجود سنگین خطرے میں پڑ جائے گا۔[۶۸] شوکانی کہتے ہیں کہ بابِ اجتہاد کا مزعومہ ''انسداد واغلاق'' اس بات کی علامت ہے کہ کورانہ تقلید کے حامی کور نگاہی اور بے دانشی کی کس سطح پر اتر آئے ہیں ورنہ یہ دعوی نہ کرتے کہ چھٹی / بارہویں اور ساتویں / تیرہویں صدی کے بعد اربابِ اجتہاد پیدا ہونے بند ہو گئے۔[۶۹] اس غرض سے شوکانی نے دو جلدوں میں ایک سوانحی تذکرہ بعنوان البدر الطالع بالمحاسن مَن بعد القرن السابع تالیف کیا تا کہ اربابِ تقلید کے دعاوی کی تردید کے لیے یہ دکھایا جائے کہ ساتویں صدی ہجری کے بعد بھی مجتہد پیدا ہوتے رہے ہیں۔

قاضی شوکانی کی ایک دلیل اور تھی جسے علامہ اقبال نے اپنی بحث کے اختتام پر استعمال کیا ہے۔[۷۰] شوکانی کا کہنا ہے کہ بعد کے زمانوں میں تو اجتہاد سہل تر ہو جاتا ہے کیونکہ اب فقہا کے پاس پہلی صدیوں کے فقہا کے مقابلے میں کہیں زیادہ وافر علمی وسائل فراہم ہو چکے ہیں۔ گویا مقلدین کے خلاف یہ ان کی الزامی دلیل تھی جو اپنی تقلید کا جواز اس بات میں ڈھونڈتے تھے کہ اجتہاد کرنا بہت مشکل کام ہے۔ یہ ایک نہایت پیچیدہ عمل ہے کیونکہ اس میں بڑی وسعتِ مطالعہ، تجزیۂ متون کی محنت، اصولِ فقہ سے تفصیلی واقفیت اور اس کے منہاجِ استدلال کے اطلاق وغیرہ کی ضرورت پڑتی ہے۔[۷۱]

شوکانی نے مقلدین کے ایک اور فکری تضاد کی طرف بھی درست اشارہ کیا ہے۔ ''بابِ اجتہاد کے انسداد اور مجتہدین کے ناپید ہو جانے'' کے بارے میں مقلدین کا دعوی ہے کہ اس رائے پر اجماع واقع ہو چکا ہے۔ شوکانی اس کا تجزیہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اجماع میں تو فقط درجۂ اجتہاد رکھنے والے فقہا کی رائے کا اعتبار ہوتا ہے اور ادھر کیفیت یہ ہے کہ جو لوگ بابِ اجتہاد بند ہونے کا دعوی رکھتے ہیں وہ خود کو مقلد گردانتے ہیں۔ سو یہ کہنا سراسر ایک بے معنی دعوی ہوگا کہ ''مجتہدین'' کا اس بات پر اجماع ہے کہ ''مجتہدین'' ناپید ہو چکے!

علامہ اقبال نے قاضی شوکانی کی اس رائے کو دلیل بنایا ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا اور کئی آرا کی طرح اس کی جانب بھی انھیں اغنیدیس کی کتاب نے متوجہ کیا تھا۔ اغنیدیس نے یہ رائے آٹھویں صدی کے شافعی فقیہ بدر الدین زرکشی (م۔ ۷۹۴ھ/۱۳۹۲ء) کے حوالے سے نقل کی تھی۔[۲۹] علامہ نے بھی یہ اقتباس یونہی دیا ہے۔ قاضی شوکانی نے ارشاد الفحول میں جہاں اس مبحث کو اٹھایا ہے اس کے مطالعے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہاں بھی زرکشی کے خیالات کا عکس موجود ہے۔ شوکانی کی عبارت درج ذیل ہے:[۳۰]

قال قول هؤلآء القائلين بخلوا العصر عن المجتهد ممّا يقضى منه العجب ۔ فانّهم ان قالوا ذٰلك باعتبار المعاصرين لهم فقد عاصر القفّال و الغزالی والرّازی والرّافعی من الائمّة القائمين بعلوم الاجتهاد على الوفاء الكمال جماعة منهم۔ ومن كان له المام بعلم التّاريخ والاطلاع علّى أحوال علمآء الاسلام فی كل عصر لا يخفى عليه مثل هذا بل قد جآء بعدهم من اهل العلم من جمع اللّٰه لهٗ من العلوم فوق ما اعتده أهل العلم فی الاجتهاد ۔ وان قالوا ذلك لا بهٰذا الاعتبار بل باعتبار انّ اللّٰه عزوجل رفع ما تفضل به علٰى من قبل هؤلآء من هذه الأئمة من كمال الفهم و قوّة الادراك والاستعداد للمعارف فهٰذه دعوى من أبطل الباطلات بل هى جهالة من الجهالات ۔ وان كان ذٰلك باعتبار تيسّر العلم لمن قبل هٰؤلاء المنكرين و صعوبته عليهم وعلى عصورهم فهٰذه ايضاً دعوٰى باطلةٌ فانهٗ لا يخفى على من لهٗ ادنٰى فهم أنّ الاجتهاد قد يسّره اللّٰه للمتاخرين تيسيراً لم يكن للسّابقين لانّ التّفاسير للكتاب العزيز قد دونت وصارت فی الكثرة الٰى حدٍ لّا يمكن حصرهٗ والسّنّة المطهّرة قد دونت و تكلّم الأمّة على التفسير و التخريج و التصحيح والترجيح بما هو زيادة على ما يحتاج اليه المجتهد۔

یہاں سے ہم اس سوال کی طرف واپس لوٹتے ہیں جو مراتبِ اجتہاد کے ضمن میں مذکور ہوا تھا۔ ہم نے عرض کیا تھا کہ:

علامہ اقبال ''نرا افسانہ'' کہہ کر جس اجتہاد کو رد کر رہے ہیں اس سے ان کی مراد کونسا درجۂ اجتہاد ہے؟ اس سے ایک اور سوال بھی جڑا ہوا ہے۔ شوکانی اور زرکشی کی آرا جو علامہ نے نقل کی ہیں ان میں ''اجتہاد'' کا لفظ کس درجے کے اجتہاد پر دلالت کر رہا ہے؟ کیا یہاں بھی ہمیں اسی اشتراکِ لفظی اور افتراقِ معنوی کا سامنا ہے جس کی مثالیں ہم تاریخ میں دیکھتے آئے ہیں؟ اس نکتے کی طرح ہم مقالے کے آخر میں لوٹ کر آئیں گے۔ فی الحال اس مسئلے کی طرف رجوع کرتے ہیں جو ''باب اجتہاد بند ہونے رکھلا ہونے'' کے عنوان سے زیر بحث تھا۔

اس ضمن میں پاکستان کے معاصر علمی منظر نامے کی اہم آواز بھی سن لیجیے۔ جاوید احمد غامدی صاحب کی رائے ہے کہ:[۱۴۴]

> دوسری غلط فہمی یہ ہے کہ امت میں اجتہاد کا دروازہ گزشتہ کئی صدیوں سے بند ہے۔ یہ بات درست نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ امت مسلمہ کی چودہ سوسالہ تاریخ میں شاید ایک دن بھی ایسا نہیں آیا جب اجتہاد کا دروازہ بند ہوا ہو۔ یہ عمل پیغمبر اور صحابہ کے زمانے میں بھی جاری تھا، بعد کے ادوار میں بھی پورے تسلسل سے قائم رہا اور آج بھی بغیر کسی انقطاع کے جاری ہے۔ اجتہاد اس وقت بھی ہوتا رہا جب اقوام عالم کی قیادت و سیادت مسلمانوں کے ہاتھوں میں تھی اور اس وقت بھی ہو رہا ہے جب وہ محکومی کے دور سے گزر رہے ہیں۔ اجتہاد کے بارے میں یہ تصور ہمارے علما کے تقلیدِ جامد پر اصرار کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔

سوال وہی ہے: ان حضرات کے ہاں کونسا درجۂ اجتہاد مراد ہے؟ مقالے کے وسط میں عثمانی دور میں ہونے والے اجتہادات کے بارے میں مختصر اشارے کیے گئے تھے۔ ان سے یہ تو اندازہ ہوتا تھا کہ اجتہاد فی المسائل سے لے کر اجتہاد فی الشرع کی سطح تک کے اجتہاد کی مثالیں موجود تھیں۔ آیئے برصغیر کی تاریخ فقہ میں اس کا کھوج لگانے کی کوشش کریں تاکہ معلوم ہو سکے کہ اگر اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہوا تھا اور اگر اجتہادی سرگرمی بلا انقطاع جاری تھی تو اس سرگرمی کے عملی مظاہر کس نوعیت کے تھے؟

این گناہیست کہ در شہر شما نیز کنند!

اس امر سے تو غالباً مقلدین کو بھی کوئی اختلاف نہیں تھا اور آج بھی نہ ہوگا کہ اجتہاد فی المسائل اور کسی حد تک اجتہاد فی المذہب کی سطح ردرجے کا اجتہاد تو ہمیشہ جاری رہا ہے۔ فتاوی کے ہزاروں صفحات پر پھیلے ہوئے ذخیرے کی موجودگی میں اس سے انکار کرنا ایک لایعنی بات

ہوگی۔ اختلاف اعلیٰ ترین درجۂ اجتہاد کے بارے میں ہے۔ علامہ کا اشارہ اجتہادِ مطلق کی طرف تھا۔ قاضی شوکانی کے بارے میں ہم جانتے ہیں کہ وہ بھی اسی کے قائل تھے۔ زرکشی کی رائے بھی اسی کی آئینہ دار ہے۔ شاہ ولی اللہ اگرچہ اصطلاح نئی استعمال کر رہے ہیں لیکن موقف ان کا بھی ان حضرات کی موافقت میں ہے[۷۵]۔ ان نظری افکار کے ساتھ عملی صورتحال کس بات کی شہادت دیتی ہے؟ اس کے لیے ہم نے معاصر تاریخ سے دو مثالیں منتخب کی ہیں: مولانا اشرف علی تھانوی اور مولانا مودودی، ایک اپنے زمانے کے جید ترین حنفی عالم ہیں اور دوسرے جدید علما کے نمائندے۔

علامہ نے اجتہاد کے سلسلے میں فقط نظری مباحث پر اکتفا نہیں کیا تھا۔ اس کا عملی اطلاق بھی ان کے پیش نظر تھا۔ قانون کی رسمی تعلیم، عملی تربیت اور وکالت کے تجربے سے حاصل ہونے والی معلومات کی روشنی میں علامہ کے مشاہدے میں یہ بات آتی رہی تھی کہ حقوق نسواں کے ضمن میں اینگلو محمڈن قانون اور فقہ حنفی میں کچھ ایسی کمزوریاں ہیں جن کی وجہ سے ہندوستانی عدالتیں خواتین کے بنیادی حقوق کا تحفظ فراہم کرنے میں ناکام ہو جاتی ہیں اور ایسے واقعات بڑھتے جا رہے ہیں جن میں قانونی رفقہی راستہ مسدود پا کر خواتین اپنے مسائل کے حل کے لیے ارتداد کا سہارا لینے پر مجبور ہو جاتی ہیں[۷۶]۔

تشکیل جدید میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:[۷۷]

In the Punjab, as everybody knows, there have been cases in which Muslim women wishing to get rid of undesirable husbands have been driven to apostasy. Nothing could be more distant from the aims of a missionary religion. The Law of Islam, says the great Spanish jurist Imam Shatibi in his Al-Muwafaqat, aims at protecting five things--- Din, Nafs, Aql, Mal, and Nasl. Applying this test I venturee to ask: Dose the working of the rule relating to apostasy, as laid down in the Hidaya, tend to protect the interests of the Faith in this country?

اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے علامہ نے مسلمان علما سے بڑی دلسوزی سے اپیل کی کہ وہ شریعت کی روشنی میں اس کا حل تلاش کرنے کے لیے اجتہاد کریں۔ یہ واقعی ایک سنگین مسئلہ تھا۔ مسئلے کے حل کے لیے علامہ نے عملی تجاویز بھی پیش کیں اور ایک قابلِ عمل منہاجِ تحقیق کی طرف اشارہ کیا۔

ہمارے مبحث کے لیے اس سلسلے میں سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ اس مسئلے پر علامہ نے

اجتہاد فی المسائل اور اجتہاد فی المذہب (یعنی مقید اجتہاد) سے اوپر اٹھ کر اجتہاد فی الشرع (یعنی مطلق اجتہاد) کا وسیلہ اختیار کرنے کی ضرورت کا احساس دلایا ہے۔ قانونی نظائر پیش نہیں کیے، سابقہ آرا کا حوالہ نہیں دیا، تعبیر نصوص میں کوئی نئی بات نہیں سمجھائی، قیاس کی بنیاد پر کوئی نتیجہ مرتب نہیں کیا۔ بلکہ ان کی گفتگو کا محور ہے مقاصدِ شریعت، قانونی قالب بہ مقابلہ روحِ قانون۔ مقاصدِ شریعت میں سے اہم ترین یعنی ''حفظِ دین'' کو اگر قانون کی پشتیبانی میسر نہ رہے تو لوگ دین سے بیزار نیز مفرور ہونے لگتے ہیں۔ لہٰذا اس صورت حال کا ازالہ ہونا چاہیے اور اجتہاد مطلق سے ہونا چاہیے۔

دوسرا اہم نکتہ اس سلسلے میں یہ ہے کہ ضیا گوکلپ کی جذباتی نعرے بازی اور آدرشی گفتگو کے برعکس اقبال نے خواتین کے ان حقیقی مسائل اور مصائب کی طرف توجہ دلائی جو ہندوستان میں اکثر مسلمانوں کے علم میں تھے۔ یہی سبب تھا کہ حنفی قانون میں ترمیم و اصلاح کی اس دعوت کو علمائے احناف نے ''شریعت پر حملہ'' کہ کر نظر انداز نہیں کیا بلکہ اس پر سنجیدگی سے غور کیا جانے لگا۔

علامہ کے خطبات ۱۹۳۰ء میں چھپے تو ہندوستانی علما میں سے سب سے پہلے مولانا اشرف علی تھانوی نے اس پر توجہ کی اور ان کی تصنیف الحیلۃ الناجزہ للحلیلۃ العاجزہ ۱۹۳۱ء میں منظر عام پر آ گئی[۸۷]۔ اس کتاب کے مندرجات، طرز استدلال، فقہی مشمولات اور دلائل کا بہت اچھا خلاصہ ڈاکٹر محمد خالد مسعود صاحب نے اپنی کتاب *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad* میں پیش کر دیا ہے[۹۷]۔ اس کتاب سے مسلمان وکلا میں ایک بڑے مباحثے کا آغاز ہوتا ہے۔ جمعیت علمائے ہند کی ورکنگ کمیٹی کے رکن قاضی محمد احمد کاظمی کی طرف سے مرکزی قانون ساز اسمبلی میں ۱۷ اپریل ۱۹۳۶ء کو ایک بل پیش کیا گیا[۸۰]۔ کاظمی صاحب الہ آباد ہائی کورٹ کے وکیل بھی تھے۔ تین سال بل پر غور ہوا، اسمبلی کی کمیٹی بنی، اس کی رپورٹ فروری ۱۹۳۹ء میں آئی اور رسمی بحث کا آغاز ہوا۔ کئی مراحل سے گذر کر آخر کار ایکٹ پاس ہو گیا[۸۱]۔ فقہ حنفی میں ایک بڑی ترمیم علما کے اجتہاد سے اور ایک قانونی تحریک کے ذریعے متفقہ طور پر عمل میں آ گئی۔ اور وہ فقہی قدغن دور ہو گئی جس نے خواتین کو عاجز کر رکھا تھا اور جس کی وجہ سے ان کے بنیادی حقوق کا تحفظ مشکل ہوتا جا رہا تھا!

مولانا تھانوی نے علامہ کی تجاویز پر غور کرنے کے بعد اجتہاد کیا تھا یا نہیں؟ اگر کیا تھا (اور

تاریخ شاہد ہے کہ کیا تھا) تو یہ اجتہاد کس طرح کا اجتہاد تھا؟ ان کی تصنیف دیکھیں تو پتا چلتا ہے کہ حنفی فقہ میں کوئی قابل عمل حل نہ پا کر مولانا نے فقہ مالکی کے میدان میں قدم رکھا، اس کے اصولِ فقہ پر عمل کیا اور اس کی پیروی کی۔ فقہ حنفی سے نکل کر فقہ مالکی تک کا یہ سفر کیا اجتہاد فی المذہب کی اقلیم سے باہر آ کر اجتہاد فی الشرع سے مختلف کوئی چیز ہے؟ آج کی اصطلاح میں، ایک فقہی پیراڈائم سے نکل کر دوسرے فقہی پیراڈائم میں داخل ہونا اجتہادِ مطلق سے کس طرح کم تر کہا جا سکتا ہے؟ تقلید کے حامی اس سوال کا جواب دینے سے گھبراتے ہیں کیونکہ یہ ان کے ایک اندرونی تضاد کی کہانی سنا رہا ہے۔ مطلب یہ کہ دوسرے مکاتبِ فقہ اور دیگر طبقاتِ علما تو اجتہاد کے بارے میں مختلف رائے رکھتے ہی ہیں خود احناف کی عملی صورت حال بھی یہ ہے کہ وہ ہر درجے کے اجتہاد میں ''مبتلا'' رہے ہیں: اجتہاد فی المسائل وہ کثرت سے کر رہے ہیں اور کرتے آئے ہیں [۸۲] اجتہاد فی المذہب قدرے کم ہو رہا ہے اور پہلے بھی اس کا وقوع نسبتاً کم تھا کیونکہ اس کی ضرورت اجتہاد فی المسائل کی نسبت کم ہوتی ہے۔ اجتہادِ مطلق کی ضرورت سب سے کم پڑتی ہے مگر جب مشکل آن پڑے تو حنفی علما کے لیے اس گھر کا دروازہ بھی بند نہیں ہے۔ مولانا تھانوی کا عمل اور مسلم تنسیخ نکاح کا ترمیمی قانون اس کی بیّن مثالیں ہیں۔

یہ بات بھی نظر میں رکھنے کی ہے کہ عہد حاضر میں اس اجتہادی عمل کی ضرورت پر زور دینے اور اس پر توجہ دلانے کا کام علامہ اقبال سے شروع ہوتا ہے۔ نیز یہ عمل صرف قانون سازی کے اس واقعے پر رک نہیں جاتا جو مولانا اشرف علی تھانوی مرحوم کی جرات اور جلالت علمی سے ممکن ہو سکا۔ مابعد کی تاریخ میں اور مثالیں بھی ملتی ہیں جہاں پاکستان کے علما نے حسب ضرورت ایسے اجتہادی فیصلے کیے جن کی کوئی نظیر پہلے موجود نہ تھی۔ ان میں جو اجتہادات انفرادی طور پر کیے گئے تھے ان کی تفصیل یہاں ممکن نہیں۔ ہم صرف اجتماعی اجتہاد کے سلسلے میں ہونے والی پیش رفت کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے لیے ہم نے علما ہی کے ایک معتبر نمائندے کی تحریر کا سہارا لیا ہے۔ مولانا زاہد الراشدی فرماتے ہیں: [۸۳]

> اس مرحلے میں اس تاریخی حقیقت کو پیش نظر رکھنا بھی ضروری ہے کہ قیام پاکستان کے بعد جب علمائے کرام کو نئی ریاست کی دستوری حیثیت کا تعین کرنے کے لیے فیصلہ کرنے کا موقع ملا تو انھوں نے ماضی کی روایات سے بے لچک طور پر بندھے رہنے کے بجائے وقت کے تقاضوں اور علامہ اقبال کی فکر کا ساتھ دیا، جس کی واضح مثال قرارداد مقاصد اور تمام مکاتب فکر کے

۲۲ سرکردہ علماے کرام کے ۳۱ متفقہ دستوری نکات میں خلافت عثمانیہ کے خاندانی اور موروثی نظام کی بحالی پر زور دینے کے بجائے عوام کی رائے اور مرضی کو حکومت کی تشکیل کی بنیاد تسلیم کرنے کی صورت میں موجود ہے۔ اسی طرح عقیدۂ ختم نبوت کے منکر قادیانیوں کو مرتد کا درجہ دے کر فقہی احکام کے مطابق گردن زدنی قرار دینے کے بجائے علامہ اقبال کی تجویز کی روشنی میں غیر مسلم اقلیت کی حیثیت دے کر ان کے جان و مال کے تحفظ کے حق کو تسلیم کرنا بھی ملک کے علما کا ایک ایسا اجتہادی فیصلہ ہے، جس کے پیچھے علامہ محمد اقبال کی فکر کارفرما دکھائی دیتی ہے، جب کہ ۱۹۷۳ء کے دستور میں پارلیمنٹ کو قرآن وسنت کے اصولوں کی پابندی کی شرط پر قانون سازی کی حتمی اتھارٹی تسلیم کیے جانے کو بھی اسی تسلسل کا حصہ قرار دیا جاسکتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ علامہ کی رائے بالکل درست تھی کہ ''باب اجتہاد بند ہونے کی بات نرا افسانہ ہے''۔ سو اب سوال یہ ہوا کہ اگر سبھی مکاتبِ فکر اجتہاد کرتے آ رہے ہیں کیونکہ یہ ایک ناگزیر ضرورت ہے، علما کا معمول ہے، قانون کا لازمی تقاضا ہے تو پھر اس کو اجتہاد کہہ کر انجام دینے میں گھبرانے کی کیا بات ہے؟ جس فریضے کو ادا کرنے کا آپ کے ہاں عملاً استمرار ہے اس سے قولاً انکار کیوں ہے؟ حقیقت موجود ہے تو عنوان مفقود کیوں ہے؟ بالفعل اجتہاد اگر جاری ہے تو باللفظ اس کو اجتہاد کہنے میں ناگواری کیوں ہے؟

مولانا مودودی نے ''مسح علی الخفین'' کے مسئلے پر فتویٰ دیا کہ جرابوں پر مسح ہوسکتا ہے۔ مفتی محمد شفیع رمولانا تقی عثمانی نے ان پر اعتراض کیا کہ مولانا اس فتوے سے آپ حنفیت سے نکل گئے۔ مولانا نے پلٹ کر یہی جواب دیا تھا کہ الحیلة الناجزة کے قصے میں آپ حضرات نے کیا کیا تھا! کیا وہ اصل حنفیت سے خروج نہیں تھا؟ ''این گناہیست کہ در شہر شما نیز کنند!''

خلاصۂ بحث

- فقہ اسلامی اور اسلامی اصولِ تشریع میں اجتہاد ایک لازمی عنصر تھا کیونکہ اسی سے مسلمان کسی عمل کے بارے میں یہ فیصلہ کرتے تھے کہ اس میں منشائے خداوندی کیا ہے۔
- اجتہاد کے لیے بقدر کفایت علمِ فقہ درکار تھا اور ہر مجتہد جو اللہ کے کلام کا مدعا جاننے کے لیے سعی و کاوش کر کے حکم متعین کرتا تھا، اس کے لیے اجر کا وعدہ تھا۔ صائب الرائے کے لیے دوہرا اور خطا کرنے والے کے لیے آدھا۔
- باب اجتہاد کے بند ہونے کا خیال اسلامی تاریخ کی پہلی پانچ صدیوں میں کہیں نظر نہیں آتا۔ اس کے بعد بھی یہ امکان رعدم امکان مجتہدین کی بحث میں ضمناً سامنے آیا۔ اس

وقت بھی یہ اتنا اجنبی تصور تھا کہ اسے ایک شاذ رائے سے زیادہ کوئی حیثیت نہ ملی۔

- ان صدیوں میں عملی اور علمی دونوں سطحوں پر مسلم معاشرے میں اجتہاد کا عام چلن تھا۔ یہ امر اس کی اہمیت اور ضرورت پر دال تھا۔ اجتہاد اور مجتہدین فقہ کے میدان میں بھی سرگرم عمل تھے اور حکومت کے اعلیٰ عہدوں پر بھی ان کی ضرورت رہی تھی۔
- اجتہاد کے کئی درجات تھے۔ اس بات میں علما و فقہا مختلف الرائے تھے کہ صرف محدود و مقید اجتہاد جاری ہے یا ہر نوع ر درجے کا اجتہاد ممکن ہے۔
- بابِ اجتہاد بند ہونے کا خیال اپنی ابتدائی شکل میں چھٹی صدی ہجری میں ظاہر ہوا۔ مابعد کے سارے زمانے میں یہ ایک اختلافی مسئلہ رہا۔ فقہی اصطلاحات میں ایک ژولیدگی اور فقہا کے اختلافِ رائے کی وجہ سے ''انسداد باب الاجتہاد'' اور ''عدم مجتہدین'' کے مسئلے پر کبھی اجماع نہیں ہو سکا۔
- اجماع نہ ہونے کے تین اور بھی بنیادی اسباب تھے: سب سے اہم یہ (کہ دسویں صدی) تک مشہور اربابِ اجتہاد موجود تھے۔ اس دور کے بعد اگرچہ مجتہدین کی تعداد کم ہوتی چلی گئی لیکن اجتہاد فی المسائل اور اجتہاد فی المذہب زیادہ یا کم ہمیشہ جاری رہا اور عہد جدید سے پہلے مصلحین امت نے شدّ و مد سے اس کی وکالت بھی کی۔ دوسرا سبب یہ تھا کہ مسلمان ہر صدی میں مجدد منتخب کرنے کے قائل تھے اور مجدد کا مجتہد ہونا ضروری ہے۔ تیسرا عنصر یہ کہ حنبلی مکتب فکر اس رائے کا سرے سے قائل نہیں رہا اور انھیں بہت بااثر شافعی علما کی حمایت بھی حاصل تھی۔ ان کی تائید نے نہ صرف حنابلہ کے اس دعوے کو تقویت دی کہ مجتہد ہر زمانے میں موجود ہوتے ہیں بلکہ احناف اور مالکیہ کے اتحاد کو بھی ضعف پہنچایا۔
- حنفی علما میں عموماً اور ہندوستان کی علمی فضا میں خصوصاً، بعد کے زمانوں میں، رفتہ رفتہ، ایک دوسری رائے کو غلبہ حاصل ہو گیا جو راہِ اجتہاد کو مسدود اور تقلید کو لازم قرار دیتی تھی۔
- اس کے باوجود عملی صورت حال اس کے برعکس تھی۔ کسی نہ کسی درجے کا اجتہاد ہمیشہ جاری رہا، سلطنتِ عثمانیہ میں بھی اور ہندوستان میں بھی۔ مسلمانوں کا ذخیرۂ فتاویٰ اس کا بیّن ثبوت ہے۔
- علامہ اقبال نے ان دو آرا میں سے ایک یعنی، فوقیتِ اجتہاد کو مسلمانوں کے لیے مفید تر قرار دے کر علما کو اس کی طرف متوجہ کیا اس مسئلے میں ان کی رائے کو جید فقہا کی تائید حاصل تھی۔
- ہندوستان کے حنفی علما نے علامہ کی تجویز کے مطابق بعض سنگین عملی مسائل حل کرنے کے لیے اجتہاد کیا اور اس کے نتیجے میں بڑی قانونی ترامیم وقوع پذیر ہوئیں۔

حقیقت یہ ہے کہ بعض طبقات کے اختلاف و گریز کے باوجود امت کی سطح پر اجتہاد ایک تسلسل سے جاری رہا ہے۔ حنفی علما بھی اس سے کنارہ کش نہیں رہے گو ان کے ہاں اس کے عنوان سے ایک گونہ اجتناب نظر آتا ہے۔ لیکن عملی طور پر ان میں بھی اجتہاد فی المسائل، اجتہاد فی المذہب اور (حسب ضرورت) اجتہاد فی الشرع سبھی درجات کا اجتہاد ہوتا رہا ہے۔ علامہ کی رائے درست تھی کہ باب اجتہاد بند کرنے کی بات نری افسانہ طرازی ہے:

راہ مضمون تازہ بند نہیں
تا قیامت کھلا ہے باب سخن

(ولی)

حواشی

۱- ''باب اجتہاد کے بند ہونے کی رائے اگر کسی حد تک درست کہی جا سکتی ہے تو وہ دین کے پانچ ارکان کے بارے میں ہو سکتی ہے۔ یعنی وہ پانچ بنیادی اور اساسی عمل جو سنت نبوی نے متعین انداز میں طے کر دیے ہیں''۔ شمس الدین چینک، اسلام اصول و مظاہر میں، اردو ترجمہ محمد سہیل عمر، اقبال اکادمی پاکستان/ ادارہ تحقیقات اسلامی لاہور، ۲۰۰۸ء، ص ۱۰۱-۱۰۳۔

۲- جاوید اقبال، زندہ رود، اقبال اکادمی پاکستان (اا پ)، لاہور، ۲۰۰۰ء، صفحات ۵۶۰-۶۲۱، نیز دیکھیے محمد عبداللہ چغتائی، ''علامہ اقبال کا جنوبی ہند کا سفر'' مشمولہ متعلقات خطبات اقبال، مرتبہ سید عبداللہ (اا پ) لاہور، ص ۱۷-۴۵۔

3- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, IAP, Lahore, 1989, pp. 131-134, 141-142. اُردو تراجم کے لیے دیکھیے کتابیات۔

۴- ایک نمائندہ کتابیات کے لیے دیکھیے مقالے کے آخر میں کتابیات۔

5- *The Reconstruction*, op. cit., p. 141.
اقتباس کے اردو ترجمے کے لیے دیکھیے سید نذیر نیازی (مترجم) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ

(تشکیل)، بزمِ اقبال، لاہور، ص ۲۵۳۔

۶- مثلاً دیکھیے ناسخ و منسوخ کی الجھی ہوئی بحث کے بارے میں علامہ کی توضیح، تشکیل (انگریزی)، محولہ بالا، ص ۱۳۸-۱۳۹۔

۷- ر-ک، تشکیل (انگریزی)، محولہ بالا، اصول و مبادی ص ص۔۱۱۷-۱۱۸، اسباب مخالفت اجتہاد ص ص۔۱۱۹-۱۲۰، رویے، تحریکیں، ص ص۔۱۲۹-۱۳۱، اجتماعی اجتہاد، پارلیمنٹ، ۱۳۸، اجتہاد-ضرورت، تعامل، جواز ص ص۔۱۴۱-۱۴۲۔

ترجمے کے لیے دیکھیے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (مترجم سید نذیر نیازی) کی ذیل کی عبارات:

اسلام کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے جسے ہم اختلاف اور تغیر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ اب اگر کوئی معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے۔ اس کے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونا چاہییں جو حیات اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھیں، کیونکہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو دوامی ہی کی بدولت۔ لیکن دوامی اصولوں کا یہ مطلب تو ہے نہیں کہ اس سے تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے، اس لیے کہ تغیر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی آیت ٹھہرایا ہے۔ اس صورت میں تو ہم اس شے کو جس کی فطرت ہی حرکت ہے، حرکت سے عاری کر دیں گے۔ اصول اول کی تائید تو سیاسی اور اجتماعی علوم میں یورپ کی ناکامیوں سے ہو جاتی ہے۔ اصول ثانی کی عالم اسلام کے پچھلے پانچ سو برس کے جمود سے، جو اگر ٹھیک ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کی ہیئت ترکیبی میں وہ کون سا عنصر ہے جو اس کے اندر حرکت اور تغیر قائم رکھتا ہے؟ اس کا جواب ہے اجتہاد! (ص ۲۲۱-۲۲۲)............

فتوحات میں اضافے کے ساتھ ساتھ قانون میں باقاعدہ غور و فکر ناگزیر ہو گیا تھا۔ فقہائے متقدمین نے خواہ وہ عرب ہوں یا عجم، اس سلسلے میں جس محنت اور عرق ریزی سے کام لیا اس کے نتائج بالآخر ہمارے مشہور مذاہب فقہ کی تدوین میں ظاہر ہوئے۔ ان مذاہب کے نزدیک اجتہاد کے تین درجے ہیں: (ا) تشریع یا قانون سازی میں مکمل آزادی، لیکن جس سے عملاً صرف مؤسسین مذاہب ہی نے فائدہ اٹھایا (ب) محدود آزادی جو کسی مخصوص مذہب فقہ کی حدود کے اندر ہی استعمال کی جا سکتی ہے اور (ج) وہ مخصوص آزادی جس کا تعلق کسی ایسے مسئلے میں جسے مؤسسین مذاہب نے جوں کا توں چھوڑ دیا ہو، قانون کے اطلاق سے ہے۔ مگر ہم اس خطبے میں اپنا دائرہ بحث اجتہاد کی شق اول تک ہی محدود رکھیں گے، یعنی قانون سازی میں کامل آزادی تک۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ نظری طور پر اہل سنت والجماعت نے اجتہاد کی ضرورت سے کبھی انکار نہیں کیا، گو جب سے مذاہب اربعہ قائم ہو چکے ہیں عملاً اس کی کبھی اجازت بھی نہیں دی، کیونکہ انھوں نے اس پر کچھ شرطیں لگا دی ہیں جن کا پورا کرنا ناممکن تو کیا سرے سے محال ہے۔ پھر جب ہم دیکھتے ہیں کہ یہ روش اس نظام قانون نے اختیار کی جس کی بنیادیں قرآن مجید پر

استوار ہوئیں جو زندگی کو متحرک اور متغیر قرار دیتا ہے تو اور بھی تعجب ہوتا ہے۔لہٰذا اس سے پیشتر کہ ہم اپنی بحث میں آگے بڑھیں، یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ اس ذہنی روش کے اسباب کیا تھے جس نے قانونِ اسلام کو عملاً سرتاسر جامد بنا رکھا ہے۔(ص ۲۲۲-۲۲۳)............

لہٰذا یہ ایک طبعی امر تھا کہ سیاسی زوال وانحطاط کے اس دور میں قدامت پسند مفکر اپنی ساری کوششیں اس بات پر مرتکز کر دیتے کہ مسلمانوں کی حیات ملی ایک یک رنگ اور یکساں صورت اختیار کر لے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اس طرح ان میں مزید انتشار پیدا نہیں ہوگا۔ انھوں نے اس کا تدارک اس طرح کیا کہ فقہائے متقدمین نے قوانین شریعت کی تعبیر جس طرح کی تھی اس کو جوں کا توں برقرار اور ہر قسم کی بدعات سے پاک رکھا۔(ص ۲۲۵)............

لیکن وہ نہیں سمجھے اور ہمارے زمانے کے علما نہیں سمجھتے تو یہ کہ قوموں کی تقدیر اور ہستی کا دارومدار اس امر پر نہیں کہ ان کا وجود کہاں تک منظم ہے، بلکہ اس بات پر [ہے] کہ افراد کی ذاتی خوبیاں کیا ہیں، قدرت اور صلاحیت کیا۔(ایضاً)

اندریں صورت اگر قوم کے زوال وانحطاط کو روکنا ہے تو اس کا یہ طریق نہیں کہ ہم اپنی گذشتہ تاریخ کو بے جا احترام کی نظر سے دیکھنے لگیں، یا اس کا احیا خود ساختہ ذرائع سے کریں۔(ایضاً)............

لہٰذا قوائے انحطاط کے سدباب کا اگر کوئی ذریعہ فی الواقع مؤثر ہے تو یہ کہ معاشرے میں اس قسم کے افراد کی پرورش ہوتی رہے جو اپنی ذات اور خودی میں ڈوب جائیں، کیونکہ ایسے ہی افراد ہیں جن پر زندگی کی گہرائیوں کا انکشاف ہوتا ہے اور ایسے ہی افراد وہ نئے نئے معیار پیش کرتے ہیں جن کی بدولت اس امر کا اندازہ ہونے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول سرے سے ناقابل تغیر وتبدل نہیں۔ اس میں اصلاح اور نظر ثانی کی گنجایش ہے۔(ایضاً)............

جہاں تک ترکی کا تعلق ہے، ترکوں کے سیاسی اور مذہبی افکار میں اجتہاد کا جو تصور کام کر رہا تھا اسے عہد حاضر کے فلسفیانہ خیالات سے اور زیادہ تقویت پہنچی اور جس سے اس میں مزید وسعت پیدا ہوتی چلی گئی۔(ص ۲۲۷)............

چنانچہ بلادِ اسلامیہ کی اکثریت کو دیکھیے تو ان میں پرانی قدروں ہی کا تکرار جاری ہے، بعینہٖ جیسے کوئی کل ایک ہی انداز پر چل رہی ہو۔ ترک البتہ نئی نئی قدریں پیدا کر رہے ہیں۔ ان کا گزر بڑے بڑے اہم تجربات سے ہو رہا ہے، اور یہی تجربات ہیں جن سے ان کا اندرونِ ذات ان پر منکشف ہو رہا ہے۔ ان کی زندگی میں حرکت پیدا ہوگئی ہے، وہ بدل رہی اور وسعت حاصل کر رہی ہے۔ اس کا نتیجہ ہے نئی نئی آرزوئیں اور نئی نئی مشکلات، مگر پھر اس کے ساتھ ساتھ وہ ان کے نئے نئے حل بھی سمجھا رہی ہے۔ لہٰذا آج جو مسئلہ ترکوں کو درپیش ہے کل دوسرے بلادِ اسلامیہ کو پیش آنے والا ہے اور اس لیے سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی قانون میں کیا فی الواقع مزید نشوونما اور ارتقا کی گنجایش ہے۔ لیکن اس سوال کے جواب میں ہمیں بڑی زبردست کاوش اور محنت سے کام لینا پڑے گا۔(ص ۲۲۷)............

آزاد خیالی کی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ بھی ہے۔ آزاد خیالی کا رجحان بالعموم تفرقہ اور انتشار کی طرف ہوتا ہے۔ لہٰذا نسلیت اور قومیت کے یہی تصورات جو اس وقت دنیائے اسلام میں کارفرما ہیں اس وسیع مطمح نظر کی نفی بھی کر سکتے ہیں جس کی اسلام نے مسلمانوں کو تلقین کی ہے۔ پھر اس کے علاوہ یہ بھی خ ‌ رہ ہے کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی رہنما حریت اور آزادی کے جوش میں، بشرطیکہ اس پر کوئی روک عائد نہ کی گئی، اصطلاح کی جائز حدود سے تجاوز کر جائیں۔ (ص ۲۳۷-۲۳۸)............

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اسلامی قانون کی عمارت جس طرح اٹھائی گئی اور تاریخی اعتبار سے اس نے جو صورت اختیار کی اس کے پیش نظر کیا اس امر کا فی الواقع امکان ہے کہ ہم اس کے اصولوں کی از سر نو تعبیر کر سکیں۔ بالفاظ دیگر کیا اسلامی قانون سچ مچ ارتقا کا اہل ہے؟ (ص ۲۳۸)

جب ہم اسلامی قانون کے نشوونما کا مطالعہ بہ نگاہِ تاریخ کرتے ہیں تو جہاں یہ دیکھتے ہیں کہ فقہائے اسلام ذرا ذرا سے اختلافات میں ایک دوسرے کو موردِ الزام ٹھہراتے، بلکہ انھیں ملحد قرار دیتے تھے، وہاں یہی حضرات اپنے پیش رووں کے اختلافات کو اس لیے سلجھانے کی کوشش کرتے کہ ان میں زیادہ سے زیادہ اتحاد اور یک جہتی پیدا ہو سکے۔'' دورِ حاضر کے مغربی ناقدین نے بھی اسلام کے بارے میں جو نظریات قائم کیے ہیں ان سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جیسے جیسے مسلمانوں کی زندگی کو تقویت پہنچے گی اسلام کی عالمگیر روح فقہا کی قدامت پسندی کے باوجود اپنا کام کر کے رہے گی۔ مجھے اس امر کا بھی یقین ہے کہ جوں ہی فقہ اسلام کا مطالعہ غائر نگاہوں سے کیا گیا اس کے موجودہ ناقدین کی یہ رائے بدل جائے گی کہ اسلامی قانون جامد یا مزید نشوونما کے ناقابل ہے۔ بدقسمتی سے اس ملک کے قدامت پسند مسلم عوام کو ابھی یہ گوارا نہیں کہ فقہ اسلامی کی بحث میں کوئی تنقیدی نقطۂ نظر اختیار کیا جائے۔ وہ بات بات پر خفا ہو جاتے اور ذرا سی تحریک پر بھی فرقہ وارانہ نزاعات کا دروازہ کھول دیتے ہیں۔ بایں ہمہ ہم اس بحث میں چند معروضات پیش کریں گے:

دوسرے یہ کہ قرن اول کے تقریباً وسط سے لے کر قرنِ چہارم کے آغاز تک عالم اسلام میں فقہ اور قانون کے کم از کم انیس مذاہب کا ظہور ہو چکا تھا جس سے پتا چلتا ہے کہ فقہائے متقدمین نے ایک بڑھتے ہوئے تمدن کی ضروریات کے پیش نظر کس سعی اور جدوجہد سے کام لیا۔ بات یہ ہے کہ فتوحات میں توسیع اور اضافے کے ساتھ ساتھ جب عالم اسلام کے مطمح نظر میں بھی وسعت پیدا ہوئی تو اس سے فقہائے متقدمین کو بھی ہر معاملے میں وسعت نظر سے کام لینا پڑا۔ وہ مجبور ہو گئے کہ جو قومیں اسلام قبول کر رہی ہیں ان کے عادات و خصائل اور مقامی حالات کا مطالعہ کریں۔ یہی وجہ ہے کہ جب اس وقت کی سیاسی اور ملی تاریخ کی روشنی میں ہم ان مذاہب فقہ پر نظر ڈالتے ہیں تو اس حقیقت کا انکشاف ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے سلسلۂ تعبیر و تاویل میں استخراج کی بجائے رفتہ رفتہ استقرائی منہاج اختیار کرتے چلے گئے۔

تیسرے یہ کہ اسلامی قانون کے متفق فیہ ماٰخذ علیٰ ھذا اس سلسلے میں جو نزاعات قائم ہوئے ان کا لحاظ رکھتے ہوئے دیکھا جائے تو مذاہبِ فقہ کے مفروضہ جمود کی کوئی حقیقت باقی نہیں رہتی، بلکہ صاف ظاہر

ہوجاتا ہے کہ اسلامی قانون میں مزید ارتقا اور نشوونما کا پورا پورا امکان ہے۔ (ص۲۳۹-۲۴۰)............

اموی اور عباسی خلفا کا فائدہ اسی میں تھا کہ اجتہاد کا حق بحیثیت افراد مجتہدین ہی کے ہاتھ میں رہے، اس کی بجائے کہ اس کے لیے ایک مستقل مجلس قائم ہو جو بہت ممکن ہے انجام کار ان سے بھی زیادہ طاقت حاصل کرلیتی۔ بہر حال یہ دیکھ کر اطمینان ہوتا ہے کہ اس وقت دنیا میں جونئی نئی قوتیں ابھر رہی ہیں، کچھ ان کے اور کچھ مغربی اقوام کے سیاسی تجربات کے پیش نظر مسلمانوں کے ذہن میں بھی اجماع کی قدر و قیمت اور اس کے مخفی امکانات کا شعور پیدا ہورہا ہے۔ بلادِ اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشوونما اور قانون ساز مجالس کا بہ تدریج قیام ایک بڑا ترقی زا قدم ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہب اربعہ کے نمایندے جو سر دست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں، اپنا یہ حق مجالس تشریعی کو منتقل کردیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لیے ممکن بھی ہے تو اس وقت اجماع کی یہی شکل۔ مزید برآں غیر علما بھی جو ان امور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہیں، اس میں حصہ لے سکیں گے۔ میرے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظاماتِ فقہ میں خوابیدہ ہے از سرِ نو بیدار کرسکتے ہیں۔ یونہی اس کے اندر ایک ارتقائی مطمح نظر پیدا ہوگا۔ (ص ۲۴۸-۲۴۹)............

لہٰذا آگے چل کر مذہب حنفی میں وہ سب نتائج جو ان نزاعات سے مترتب ہوئے جذب ہوتے چلے گئے۔ لہٰذا یہ مذہب اپنی بنیاد اور اساسات میں کاملاً آزاد ہے اور یہی وجہ ہے کہ بمقابلہ دوسرے مذاہبِ فقہ اس میں کہیں زیادہ صلاحیت پائی جاتی ہے کہ جیسے جیسے حالات ہوں اپنی قوت تخلیق سے کام لیتے ہوئے ان سے مطابقت پیدا کرے۔ یہ دوسری بات ہے کہ بحالتِ موجودہ حنفی فقہا نے اس مذہب کی روح کے خلاف امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں کی تعبیرات کو کچھ ویسی ہی دوامی حیثیت دے رکھی ہے جیسے شروع شروع میں امام موصوف کے ناقدین نے ان فیصلوں کو دی جو انھوں نے واقعات کو دیکھتے ہوئے کیے تھے۔ بہرحال اگر مذہبِ حنفی کے اس بنیادی اصولِ قانون، یعنی قیاس کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر کام میں لایا جائے تو جیسا کہ امام شافعی کا ارشاد ہے وہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے اور اس لیے نصوصِ قرآنی کی حدود کے اندر ہمیں اس کے استعمال کی پوری پوری آزادی ہونی چاہیے۔ پھر بحیثیت ایک اصولِ قانون اس کی اہمیت کا اندازہ صرف اس بات سے ہوجاتا ہے کہ بہ قول قاضی شوکانی زیادہ تر فقہا اس امر کے قائل تھے کہ حضور رسالت مآب ﷺ کی حیاتِ طیبہ میں بھی قیاس سے کام لینے کی اجازت تھی۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہوچکا ہے محض ایک افسانہ ہے جس کا خیال کچھ تو اس لیے پیدا ہوا کہ اسلامی افکارِ فقہ ایک معین صورت اختیار کرتے چلے گئے اور کچھ اس ذہنی تساہل کے باعث کہ روحانی زوال کی حالت میں لوگ اپنے اکابر مفکرین کو بتوں کی طرح پوجنا شروع کردیتے ہیں۔ لہٰذا اگر فقہائے متاخرین میں سے بھی بعض نے اس افسانے کی حمایت کی ہے تو کیا مضائقہ ہے۔ عہد حاضر کے مسلمان کبھی یہ گوارا نہیں کریں گے کہ اپنی آزادیِ ذہن کو خود اپنے ہاتھوں قربان کردیں۔ چنانچہ

دسویں صدی ہجری میں سرخسی نے اس موضوع پر قلم اٹھاتے ہوئے نہایت ٹھیک لکھا ہے کہ "اس افسانے کے حامی اگر یہ سمجھتے ہیں کہ متقدمین کو اس امر میں زیادہ آسانیاں حاصل تھیں، برعکس اس کے متاخرین کا راستہ مشکلات سے پُر ہے تو یہ بڑی ہی غیر معقول بات ہوگی۔ یہ اس لیے کہ فقہائے متاخرین کو اجتہاد کے لیے زیادہ آسانیاں حاصل ہیں۔ قرآن مجید اور سنت رسول ﷺ میں تفاسیر و شروح کا ذخیرہ اس حد تک وسیع ہو چکا ہے کہ آج کل کے مجتہدین کے پاس بہ نسبت سابق تعبیر و ترجمانی کا کہیں زیادہ سامان موجود ہے۔

میرا خیال ہے اجتہاد کی اس مختصر سی بحث سے آپ بخوبی سمجھ گئے ہوں گے کہ یہ ہمارے اصولِ فقہ ہوں، یا نظاماتِ فقہ ان میں آج بھی کوئی بات ایسی نہیں جس کے پیشِ نظر ہم اپنے موجودہ طرزِ عمل کو حق بجانب ٹھہرائیں۔ برعکس اس کے اگر ہمارے افکار میں وسعت اور دقتِ نظر موجود ہے اور ہم نئے نئے احوال اور تجربات سے فائدہ بھی اٹھا رہے ہیں تو ہمیں چاہیے فقہ اسلامی کی تشکیل نو میں جرأت سے کام لیں۔ (ص ۲۵۲-۲۵۳)

۷:۱- مسئلہ اجتہاد پر علامہ اقبال کی آرا ان کے معاصرین کے لیے بھی رہنما تھیں اور مابعد کے مفکرین اور علما و فقہا کے لیے بھی فکر انگیز ثابت ہوئیں۔ علامہ اقبال کی آرا کی روشنی میں آج جو کام انجام دیا جا رہا ہے اس کی ایک نمائندہ آواز جاوید احمد غامدی صاحب کی ہے۔ خطبۂ اجتہاد کی عبارتوں کے متوازی آج کی فکری سرگرمی پر ایک نظر ڈالنا بھی ہمارے مبحث کے لیے مفید رہے گا۔ اس غرض سے علامہ کے اٹھائے ہوئے نکات کے حوالے سے غامدی صاحب کی تحریر "اجتہاد" سے اقتباسات درج کیے جا رہے ہیں:

"بیشتر معاملات میں شریعت اصول وضع کرتی ہے اور جزئی تفصیلات کو بیان نہیں کرتی۔ اس شریعت کو جب ہم اپنے انفرادی یا اجتماعی وجود پر قانون کی صورت میں نافذ کرنے کا فیصلہ کرتے ہیں تو اس موقع پر دو طرح کے اُمور ہمارے سامنے آتے ہیں۔ ایک وہ اُمور جن میں شریعت کی طرف سے قانون سازی موجود ہے اور دوسرے وہ اُمور جن میں شریعت خاموش ہے۔ پہلی نوعیت کے اُمور میں ہم شریعت پر غور و تدبر کر کے اس کے مدعا اور منشا کو متعین کرتے ہیں۔ دوسری نوعیت کے اُمور میں ہم شریعت کے منشا تک پہنچنے کے لیے "اجتہاد" کا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ اجتہاد سے مراد اپنی عقل و بصیرت سے ان اُمور کے بارے میں رائے قائم کرنا ہے جن میں قرآن و سنت خاموش ہیں یا اُنھوں نے کوئی متعین ضابطہ بیان نہیں کیا۔ (ماہنامہ اشراق، لاہور، جون ۲۰۰۱ء، ص ۲۷، ۲۸۔)

۷:۲- اجتہاد کی اقسام

ہمارے فقہا نے اجتہاد کی مختلف اقسام بیان کی ہیں۔ ان میں سے دو اقسام نمایاں ہیں۔ ایک اجتہادِ مطلق ہے اور دوسری اجتہادِ مقید ہے۔ اجتہادِ مطلق سے ان کی مراد وہ امور ہیں جو بالکل نئے ہوں اور جن کے بارے میں اجتہاد کی مثال تاریخ میں موجود نہ ہو۔ اجتہادِ مقید ان مسائل سے متعلق ہوتا ہے جو ماضی میں بھی پیش آئے ہوں اور جن پر اجتہادی کام کے نظائر بھی تاریخ میں موجود ہوں۔

ہمارے نزدیک، اجتہادی کام کی اس طرح کی تقسیم تفہیمِ مدعا کے لیے تو مفید ہو سکتی ہے، لیکن اپنی حقیقت کے اعتبار سے اجتہاد کی ایک ہی نوعیت ہے اور وہ ان معاملات میں رائے قائم کرنا ہے جن میں شریعت نے کوئی رہنمائی نہ کی ہو۔

اجتہاد کی شرائط

ہمارے روایتی علمِ فقہ میں مجتہد کے لیے کچھ ناگزیر شرائط کا تعین کیا جاتا ہے۔ ان میں سے نمایاں شرائط یہ ہیں:

۱- مجتہد مآخذِ دین کی زبان یعنی عربی سے کماحقہ واقف ہو۔

۲- قرآن مجید کا جید عالم ہو۔

۳- سنت، حدیث اور عملِ صحابہ سے پوری واقفیت رکھتا ہو۔

۴- ماضی کے اجتہادی اور فقہی کام پر گہری نظر رکھتا ہو۔

۵- صاحبِ تقویٰ ہو۔

یہ سب شرائط قابلِ لحاظ ہیں اور ان میں زمانے کی ضروریات کے پیشِ نظر بعض اضافے بھی کیے جا سکتے ہیں، مگر ہمارے نزدیک اجتہاد کے معاملے میں اس نوعیت کی شرائط کو لازم ٹھہرانا اور ان کے بغیر کسی اجتہاد کو ناقابلِ قبول قرار دینا، حسبِ ذیل پہلوؤں سے نامناسب ہے:

ایک یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد کی ہدایت فرماتے ہوئے یا کسی دوسرے موقع پر، اس نوعیت کی شرائط کو متعین نہیں فرمایا۔ چنانچہ دین کے جس معاملے میں آپ نے تحدید نہیں فرمائی، اس میں بغیر کسی ضرورت کے ہمیں کوئی حد بندی نہیں کرنی چاہیے۔

دوسرے یہ کہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے شرائط کی بحث بالکل بے معنی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی اجتہادی رائے کی صحت یا عدمِ صحت کا فیصلہ علم و تقویٰ کی بنیاد پر نہیں، بلکہ دلیل و استدلال کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ دلیل اگر قوی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ بعض مفروضہ شرائط کے پورا نہ ہونے کی بنا پر کسی اجتہاد کو رد کر دیا جائے اور اگر دلیل کمزور ہے تو اجتہاد خواہ کیسی ہی جامع الشرائط شخصیت نے کیا ہو، اسے بہر حال ناقابلِ قبول قرار پانا چاہیے۔

تیسرے یہ کہ یہ عین ممکن ہے کہ کسی معاملے میں متعلقہ شعبے کے ماہر کی رائے مذکورہ شرائط پر پورا اُترنے والے کی رائے سے زیادہ وقیع ہو۔ مثال کے طور پر یہ ہو سکتا ہے کہ طب کے کسی معاملے میں ایک ڈاکٹر کا اجتہاد عربی زبان و ادب کے کسی فاضل کے اجتہاد کے مقابلے میں زیادہ قرینِ حقیقت ہو۔ اسی طرح شریعت میں سود کی تعریف متعین ہو جانے کے بعد اس کے اطلاق کے معاملے میں کسی ماہرِ معیشت کی رائے کسی عالمِ دین کی رائے سے زیادہ صائب ہو سکتی ہے۔

اس بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اجتہاد کے لیے کسی طرح کی کوئی قدغن نہیں ہے۔ یہ دروازہ ہر مسلمان کے لیے اس کی انفرادی یا اجتماعی حیثیت میں پوری طرح کھلا ہے۔ (ماہنامہ اشراق، لاہور، جون ۲۰۰۱ء، ص ۳۰-۳۱)

۷:۳- ماضی کے اجتہادی کام کی حیثیت

قانون و شریعت کے دائرے میں ہمارے جلیل القدر ائمہ نے بہت وقیع کام کیا ہے۔ انھوں نے اپنے فہم کے مطابق، شریعت کے مفہوم و مدعا کی تعیین، اس کی شرح و وضاحت اور مختلف معاملات پر اس کے اطلاق کا کام بھی کیا ہے اور فقہی معاملات میں اپنے حالات کے تقاضوں کے لحاظ سے اجتہادات بھی کیے ہیں۔ موجودہ زمانے میں اگر کوئی شخص اجتہادی کام کرنا چاہے تو وہ ان کے کام سے صرفِ نظر نہیں کر سکتا۔ لیکن، بہر حال یہ انسانی کام ہے۔ انسانی کام، ظاہر ہے کہ غلطی کے امکان اور اختلاف رائے سے مبرا نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا ان کی آرا سے اتفاق بھی ہو سکتا ہے اور اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے۔ اسلامی تاریخ ان علمی اختلافات سے بھری پڑی ہے جو بعد میں آنے والوں نے ان کی آرا کے بارے میں کیے ہیں۔ ہمارے جید علما نے دین و شریعت کے معاملے میں بھی اور فقہ و اجتہاد کے معاملے میں بھی اس علمی کام میں کوئی انقطاع نہیں آنے دیا۔ (ماہنامہ اشراق، لاہور، جون ۲۰۰۱ء، ص ۳۲)

۷:۴- تیسری غلط فہمی یہ ہے کہ فقہ شریعت ہی کا ایک حصہ ہے۔

فقہ، درحقیقت وہ قانون سازی ہے جو ہمارے فقہا نے شریعت کی روشنی میں کی ہے۔ یہ الہامی نہیں، بلکہ انسانی کام ہے۔ یہ قوانین ہمارے فقہا نے اپنے فہم دین کے مطابق، اپنے تمدن کے تقاضوں کے پیش نظر اور اپنے سیاسی و معاشرتی حالات کو ملحوظ رکھتے ہوئے وضع کیے ہیں۔ یہ ہمارے لیے واجب الاطاعت نہیں ہیں۔ ہم ان کی آرا سے اختلاف کر سکتے ہیں اور شریعت کی روشنی میں اپنے حالات کے لحاظ سے، جب چاہیں نئی فقہ مرتب کر سکتے ہیں۔ (ماہنامہ اشراق، لاہور، جون ۲۰۰۱ء، ص ۳۳)

۷:۵- اجتہاد کے رد و قبول یا ترجیح و اختیار کی ضرورت دو موقعوں پر پیش آتی ہے: ایک اس موقع پر جب افراد کو ذاتی معاملات میں کوئی رائے قائم کرنا ہوتی ہے اور دوسرے اس وقت جب کسی اجتماعی معاملے میں قانون سازی کی ضرورت سامنے آتی ہے۔ ذاتی معاملات میں کسی رائے کو اختیار کرنے کا فیصلہ فرد کرتا ہے۔ مثال کے طور پر انتقالِ خون کا تقاضا سامنے آنے پر وہ اس کے جواز اور عدم جواز کے حوالے سے رائے قائم کر کے، عطیہ دینے یا نہ دینے کا فیصلہ کر سکتا ہے۔ جہاں تک اجتماعی سطح پر کسی اجتہادی رائے کو قانون کی شکل دینے کا تعلق ہے تو اس کا اختیار، سر تا سر مسلمانوں کے اربابِ حل و عقد کو حاصل ہے۔ وہ خود بھی اجتہاد کر سکتے ہیں، کسی ماہرِ فن کی رائے کو بھی قانون کی شکل دے سکتے ہیں اور کسی عالم دین کا نقطۂ نظر بھی قبول کر سکتے ہیں۔ فیصلہ، بہر حال انھی کو کرنا ہے۔ ان کی اکثریت جس اجتہاد کو قبول کر لے گی، وہی قانون کی حیثیت سے نافذ العمل قرار پائے گا۔ مسلمانوں میں سے کسی شخص کے لیے اس کی خلاف ورزی جائز نہ ہوگی۔ اس سے اختلاف کا حق، البتہ ہر شخص کو حاصل رہے گا۔ ممکن ہے کہ اربابِ حل و عقد کسی کی اختلافی رائے سے متاثر ہو کر، بعد از اں قانون میں تبدیلی کا فیصلہ کر لیں۔ چنانچہ قرآن و سنت کی تعبیر کا مسئلہ ہو یا کسی ایسے معاملے میں اجتہاد کا جس میں شریعت خاموش ہے، یہ مسلمانوں کے منتخب نمایندے ہی ہیں جن کے فیصلے سے کوئی رائے اسلامی ریاست میں قانون کا درجہ حاصل کر سکتی ہے۔ (ماہنامہ اشراق، لاہور، جون ۲۰۰۱ء، ص ۳۱-۳۲)

۶:۷- دوسری غلط فہمی یہ ہے کہ امت میں اجتہاد کا دروازہ گذشتہ کئی صدیوں سے بند ہے۔

یہ بات درست نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ امتِ مسلمہ کی چودہ سوسالہ تاریخ میں شاید ایک دن بھی ایسا نہیں آیا جب اجتہاد کا دروازہ بند ہوا ہو۔ یہ عمل پیغمبر اور صحابہ کے زمانے میں بھی جاری تھا، بعد کے ادوار میں بھی پورے تسلسل سے قائم رہا اور آج بھی بغیر کسی انقطاع کے جاری ہے۔ اجتہاد اس وقت بھی ہوتا رہا جب اقوامِ عالم کی قیادت وسیادت مسلمانوں کے ہاتھوں میں تھی اور اس وقت بھی ہو رہا ہے جب وہ محکومی کے دور سے گزر رہے ہیں۔ اجتہاد کے بارے میں یہ تصور ہمارے علما کے تقلیدِ جامد پر اصرار کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ (ماہنامہ اشراق، لاہور، جون ۲۰۰۱ء، ص ۳۳)

۷:۷- اجتہاد کا طریق کار

اگر کسی معاملے میں شریعت نے قانون سازی نہیں کی تو اس معاملے میں اجتہاد کے لیے پہلے یہ دیکھا جائے گا کہ اس سے ملتے جلتے کسی دوسرے معاملے میں کوئی قانون موجود ہے۔ اگر کوئی قانون موجود ہے تو اس پر قیاس کرکے قانون وضع کرلیا جائے گا۔ اگر کسی مشابہ معاملے میں قانون موجود نہیں ہے تو پھر یہ معلوم کیا جائے گا کہ شریعت میں کیا کوئی ایسا اصول موجود ہے جس سے اس معاملے کے ضمن میں رہنمائی مل سکے۔ اگر کوئی اصولی ہدایت موجود ہے تو اس سے استنباط کرکے قانون بنالیا جائے گا۔ اگر کوئی مشابہ معاملہ بھی موجود نہ ہو اور نہ اصولی ہدایت میسر ہو تو اپنی عقل سے کوئی رائے قائم کرکے اس کے مطابق قانون سازی کرلی جائے گی، مگر اس موقع پر اس بات کا ہر حال میں لحاظ رکھا جائے گا کہ کوئی بات شریعت کے منشا کے خلاف یا اس کے حدود سے متجاوز نہ ہو۔

اجتہاد کا دائرہ کار

اجتہاد کے دائرہ کار کو حسبِ ذیل نکات کی صورت میں متعین کیا جاسکتا ہے:

۱- اجتہاد کا تعلق انھی معاملات سے ہے جو کسی نہ کسی پہلو سے دین وشریعت سے متعلق ہیں۔

۲- انسانوں کو انفرادی یا اجتماعی حوالے سے جب بھی قانون سازی کی ضرورت پیش آئے تو انھیں چاہیے کہ وہ سب سے پہلے قرآن وسنت سے رجوع کریں۔

۳- جن معاملات میں قرآن وسنت کی رہنمائی موجود ہے، ان میں قرآن وسنت کی پیروی لازم ہے۔

۴- جن معاملات میں قرآن وسنت خاموش ہیں، ان میں انسانوں کو چاہیے کہ اپنی عقل وبصیرت کو استعمال کرتے ہوئے آرا قائم کریں۔

ان نکات کی بنا پر یہ بات بطورِ اصول بیان کی جاسکتی ہے کہ شریعت محلِ اجتہاد نہیں ہے، بلکہ محلِ اتباع ہے۔ محلِ اجتہاد صرف وہی اُمور ہیں جن کے بارے میں شریعت خاموش ہے۔ چنانچہ اجتہادی قانون سازی کرتے ہوئے، مثال کے طور پر عبادات کے باب میں، یہ قانون نہیں بنایا جاسکتا کہ تمدن کی تبدیلی کی وجہ سے اب نمازِ فجر طلوعِ آفتاب کے بعد پڑھی جائے گی، معیشت کے دائرے میں یہ طے نہیں کیا جاسکتا کہ اب زکوٰۃ ڈھائی فی صد سے زیادہ ہوگی، سزاؤں کے ضمن میں یہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا

کہ قتل کے بدلے میں قتل کے بجائے عمر قید کی سزا دی جائے گی۔ گویا شریعت کے دائرے میں علما اور محققین کا کام صرف اور صرف یہی ہے کہ احکام کے مفہوم و مدعا کو اپنے علم و استدلال کے ذریعے سے متعین کرنے کی کوشش کریں۔ اس میں ان کے لیے کسی تغیر و تبدل کی کوئی گنجایش نہیں ہے۔ البتہ، جس دائرے میں شریعت خاموش ہے، اس میں وہ دین و مذہب، تہذیب و تمدن اور عرف و رواج کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہر طرح کی قانون سازی کر سکتے ہیں۔" (ماہنامہ اشراق، لاہور، جون ۲۰۰۱ء، ص ۲۹-۳۰)

۷:۸ عبدالواحد معینی، مقالاتِ اقبال، آئینہ ادب لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۱۲۷۔

۸- ابن قدامہ، المغنی، ۹ جلد، قاہرہ، ۱۹۶۸ء۔

۹- اس ضمن میں دو مطالعات قابل ذکر ہیں جن کی تحقیقی حیثیت غیر معمولی ہے، دونوں کے نتائج تحقیق ایک دوسرے کی تائید کرتے ہیں۔

Chafik Chehata, Etudes de droit Musulman, Paris, 1971.Y. Meron, "The Development of Legal Thought in Hanafi Texts", Studia Islamica, 30 (1969).

ان دونوں مطالعات کی بنیاد جن حنفی کتب فقہ کے تجزیے پر ہے ان کا تذکرہ اگلے حاشیے میں آرہا ہے۔

۱۰- ابوالحسن القدوری، المختصر، مع اللباب فی شرح الکتاب (غنیمی)، قاہرہ، ۶۳-۱۹۶۱ء؛ شمس الدین سرخسی، المبسوط، ۳۰ جلد، بیروت، ۱۹۷۰ء؛ علاء الدین سمرقندی، تحفۃ الفقہاء، ۳ جلد، دمشق ۱۹۶۴ء؛ ابوبکر الکاسانی، بدائع الصنائع، ۷ جلد، بیروت، ۱۹۷۴ء؛ محمد بن حسن الشیبانی، الامل، ۴ جلد، حیدرآباد دکن، ۷۳-۱۹۶۶ء؛ احمد بن محمد الطحاوی، المختصر، قاہرہ، ۱۹۵۴ء؛ ابواللیث السمرقندی، خزانۃ الفقہ، بغداد، ۱۹۶۵ء۔

11- N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964.

کولسن کو ہم نے صرف نمایندہ مثال کے طور پر پیش کیا ہے ورنہ مغربی مصنفین کی تصانیف سے اس نوع کی متعدد مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ علامہ کے ذہن میں بھی اسلامی فقہ اور قانونی جمود کے بارے میں کیے جانے والے یہی اعتراضات رہے ہوں گے جن کی طرف انھوں نے تشکیل (انگریزی) کے صفحات ۱۱۹-۱۲۰ میں اشارہ کیا ہے۔ گولٹ سیہر کا عمومی رویہ بھی یہی ہے۔

۱۲- کولسن، محولہ بالا، صفحات ۸۱، ۸۴۔

۱۳- دیکھیے حاشیہ ۹۔ W. B. Hallaq کی تصانیف ذیل بھی قابل قدر مواد فراہم کرتی ہیں:

Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories,* Cambridge University Press, London, 1997;Wael B. Hallaq, *The Origins and evolution of Islamic Law,* Cambridge University Press, London, 2005; Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed", *International Journal of Middle East Studies*, Vol.6, No.1, March 1984, pp. 3-41.

۱۴- اس پر الگ سے گفتگو آگے چل کر کی جائے گی۔

15- George Maqdisi, *The Rise of Colleges*, Edinburg, 1981.

پروفیسر جارج مقدیسی کا ایک تبصرہ (ص۲۹۰) توجہ طلب ہے کہ انھیں ''عہد وسطیٰ کے مسلم مآخذ میں کوئی بیان نہیں مل سکا جس میں یہ دعویٰ کیا گیا ہو کہ باب اجتہاد بند ہو چکا۔'' اگر مقدیسی کا اشارہ پانچویں صدی ہجری کے اواخر کے زمانے کی طرف ہے تو اس سے ہمارے مذکورہ موقف اور نتائج تحقیق کی تائید ہوتی ہے۔ Nicholas Heer کی دریافت بھی یہی ہے کہ کلاسیکی متونِ فقہ میں اس رائے کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔

۱۶- اس اسلوب بیان کے استعمال کی مثال کے لیے دیکھیے محی الدین نووی، المجموع- شرح المذهّب، ۱۸ جلد، قاہرہ، ۷۱-۱۹۶۶ء، جلد اوّل، ص۷۶۔ غزالی کے ہاں اس کا استعمال، مستصفی، II، ۳۱۵-۳۱۶؛ سبکی، طبقات، III، ۲۷۷-۲۷۶، ابن عقیل، کتاب الفنون، I، ۹۲۔

۱۷- اس تاریخی جائزے کے لیے دیکھیے، محمد بکری الصدیقی، الاقتصاد فی بیان مراتب الاجتهاد (مسودہ)، پرنسٹن، ذخیرۂ گیرٹ، یہودا سیکشن، ۲۵۳، فولیو ۹۸ بی۔

۱:۱۷- اس سلسلے میں حلاق کی رائے بھی قابل غور ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اصولِ فقہ کی اس بحث کا ایک گہرا تعلق عقائد اور الٰہیات سے بھی ہے۔ دیکھیے:

Wael B. Hallaq, On the Origins of the Controversy about the Exsitance of Mujtahids and the Gate of Ijtihad", *Studia Islamicas,* 1974, pp. 129-141.

۱۸- مثلاً دیکھیے، مجد الدین، شہاب الدین اور تقی الدین ابن تیمیہ، المسودة فی اصول الفقه، قاہرہ، ۱۹۶۴ء، ص۴۷۲، ۵۴۵۔

۱۹- دیکھیے ابوالوفا ابن عقیل، کتاب الفنون، مرتبہ جارج مقدیسی، ۲ جلد، بیروت، ۷۱-۱۹۷۰ء۔ محولہ عبارت کے لیے جلد اوّل، ص۹۲-۹۳۔ ایسی ہی رائے ابن رشد نے بھی ظاہر کی تھی، دیکھیے فصل المقال، مرتبہ ج-ف-حورانی، لیڈن، ۱۹۵۹ء، ص۸۔

۲۰- دیکھیے ابن تیمیہ، مسودہ...... محولہ ماقبل۔

۲۱- آمدی اصول فقہ کے غالباً پہلے عالم ہیں جس نے وجودِ مجتہدین کی بحث کو الگ سے کیا ہے۔ یوں تو رازی کے بارے میں بھی کہا گیا ہے کہ ان کے ہاں بھی یہ بحث ملتی ہے مگر تفصیلات میسر نہیں۔ دیکھیے شوکانی، ارشاد الفحول، ص۲۳۵۔ آمدی نے گویا اس ساری بحث اور اختلافی آرا کو سمیٹ دیا ہے جو ابن عقیل کے دعوے سے شروع ہوئی اور اس میں حنفی اور مالکی علما کی اکثریت کی اور بعض شافعی فقہا کے جوابی رویے سب کی جھلک نظر آتی ہے (دیکھیے آمدی، احکام......، جلد III، ۲۵۳-۲۵۴۔ اس بحث کے دیگر حوالوں کے لیے دیکھیے، ابن حاجب، مختصر المنتهی، قاہرہ، ۱۹۰۸ء، ص۴-۲۲۳، تاج الدین سبکی، جمع الجوامع، بمبئی، جلد II، ۱۹۷۰ء، ۳۹۸-۳۹۹؛ اسنوی، نهاية السول فی شرح مناهج الوصول، قاہرہ، ۱۸۹۹ء، جلد III، ۳۳۱، ۳۴۹؛ تفتازانی، حاشية، جلد II، ۳۰۷، ابن الحاج، تقریر......، جلد III، ۳۳۹-۳۴۰، قفال، شاشی اور امام غزالی بھی وجودِ مجتہدین کے قائل تھے،

دیکھیے غزالی، احیاء العلوم، جلدI، ۶۳، انصاری اور ابن عبدالشکور شرح مسلم الثبوت فی اصول الفقہ، قاہرہ، ۱۹۰۷ء، ۳۹۹-۴۰۰۔

22- Henry Laust, *La politique de Gazali*, Paris, 1970, p.77.

۲۳- غزالی، المستصفی من علم الاصول، قاہرہ، ۱۹۰۷ء، جلدII، ص۳۷۲۔

۲۴- غزالی، احیاء علوم الدین، جلدI، ۶۳؛ نیز المنقذ من الضلال، عبدالحلیم محمود اڈیشن، قاہرہ، ۱۹۶۵ء، ص۱۴۲۔

۲۵- ان آرا کے لیے دیکھیے شوکانی، ارشاد الفحول، محولہ ماقبل، ص۲۳۵۔

۲۶- ابن تیمیہ، مسودة......، ص۵۴۶۔

۲۷- نووی، مجموع......، محولہ بالا، جلدI، ص۷۱۔

28- E. M. Sartain, *Jalal al-Din al-Suyuti*, Cambridge, 1975, p.65.

۲۹- بکری الصدیقی، محولہ ماقبل، فولیو، ۹۷ب۔

۳۰- ایضاً۔

۳۱- عبدالحئی لکھنوی، الفوائد البهية فی تراجم الحنفية، بنارس، ۱۹۶۷ء، ص۸۹۔

۳۲- اس نزاعِ لفظی اور سوءِ تفاہم کی ایک مثال درج ذیل حکایت میں دیکھیے جو ابن عبدالسلام کے زمانے کا ہے۔ ابن عبدالسلام نے حق اجتہاد کا دعویٰ کیا تو سلطان موسیٰ بن ایوب نے انھیں لکھا کہ "اگر آپ کو مجتہد ہونے کا دعویٰ ہے تو اسے ثابت کیجیے اور ہمیں قائل کیجیے کہ آپ اس دعوے کے لائق ہیں کیونکہ یہ ایک بڑا دعویٰ ہے اور پانچویں فقہی مذہب کے بانی ہی کو زیب دیتا ہے۔" ابن عبدالسلام نے جواب دیا کہ "رہی بات پانچویں فقہی مذہب کی بنیاد رکھنے کی تو میرا کہنا یہ ہے کہ اصولِ دین مورِدِ اختلاف نہیں ہیں (مراد یہ کہ پانچویں مذہب کی کوئی گنجایش نہیں)......اختلافات تو صرف فروعی معاملات میں ہوا کرتے ہیں۔" دیکھیے سبکی، طبقات......، محولہ ماقبل، جلدV، ۹۳، ۹۵۔

33- N. P. Aghnides, *Mohammedan Theories of Finance*, New York, 1916, rep. 1969, p.91.

۳۴- دیکھیے حوالہ بالا، ص۲۲-۱۲۱۔ مزید دیکھیے شیخ محمد سعید (مدون)، *Reconstruction...*، محولہ ماقبل، ص۱۸۹ نیز حاشیہ ۴۸ (ص۱۹۸)۔

۳۵- تشکیل جدید (انگریزی)، محولہ ماقبل، ص۱۱۸۔

۳۶- ابن حبیب الماوردی، ادب القاضی، مرتبہ ایم-سرحان، جلدI، بغداد، ۱۹۷۱ء، ص۴۶۳۔

۳۷- ابن العامر، تقریر، جلدIII، ۳۴۰، سبکی، طبقات، محولہ ماقبل، جلدV، ص۱۲۰ نیز جلدI، ص۱۰۶؛ ابن کثیر، البداية والنهاية، قاہرہ، ۱۹۳۲ء، جلد XIII، ص۲۵۰؛ ابن عبدالشکور، شرح، جلدII، ص۳۹۹؛ سیوطی، حسن المحاضرة فی اخبار مصر والقاهرة، جلدI، ۱۴۱-۱۴۷؛ اس ضمن میں زرقا کا مقالہ دور الاجتهاد و مجال التشريع فی الاسلام، بھی مفید معلومات فراہم کرتا ہے۔ دیکھیے انٹرنیشنل اسلامک

کلو کیم پیپرز، (انگریزی)، لندن، ۱۹۶۰ء۔

۳۸- اور ان میں احناف وشوافع و مالکیہ سبھی فقہی مذاہب کے علما شامل تھے۔

۳۹- بحوالہ زرقا، محولہ ما قبل، ص ۱۰۷۔

۴۰- مثلاً دیکھیے عبداللہ السمھو دی، العقد الفرید فی احکام التقلید، مخطوطہ پرنسٹن، ذخیرۂ گیرٹ، یہودا سیکشن ۵۱۸۳، فولیو A-۱۷۷، B-۱۷۷ (بحولہ حلاّق)؛ نیز ابن عامر، تقریر، جلد III، ص ۳۴۰؛ شوکانی، ارشاد الفحول، ص ۲۳۵-۲۳۶۔

۴۱- سبکی کی رائے میں ابن دقیق السعید مجتہد مطلق بھی تھے اور مجدد بھی۔ (سبکی، طبقات......، جلد VI، ۲، ۳، ۶)۔ ابن الرفاعۃ بھی سبکی کی طرح اس بات کے قائل ہیں کہ ابن دقیق العید اور ابن عبدالسلام کے درجۂ اجتہاد پر فائز ہونے کے بارے میں اجماع ہے (صدیقی، اقتصاد......، فولیو A-۹۹)۔ یعموری کی رائے بھی یہی ہے۔ ذہبی اور نوباتہ قاضی زملکانی کو مجتہد قرار دیتے ہیں (سبکی، طبقات، جلد V، ص ۲-۲۵۱؛ سیوطی، حسن......، جلد I، ص ۱۴۵)۔ سبکی ہی کا قول ہے کہ امام رازی کو ان کے بعد آنے والوں نے چھٹی ر بارہویں صدی کا مجتہد اور مجدد مانا ہے (طبقات، جلد I، ص ۱۰۶)۔ ابوشامہ مالکی مکتب فقہ کے مجتہد مانے جاتے تھے (سبکی، طبقات......، جلد V، ص ۶۱؛ ابن کثیر، بدایۃ ......، جلد XIII، ص ۲۵۰)۔ ابن تیمیہ کا رسمی تعلق اگرچہ حنابلہ سے تھا مگر وہ حنبلی اصول فقہ کے کلیتاً پابند نہیں تھے۔ وہ خود کو مجتہد فی المذہب قرار دیتے تھے۔ بہت سے مسائل میں (جن میں سے تقریباً چالیس ہمارے علم میں ہیں) ابن تیمیہ نے چاروں ائمہ فقہ سے اختلاف کیا ہے اور ان میں ابن حنبل بھی شامل ہیں۔ (دیکھیے ابن تیمیہ، الفتاویٰ الکبریٰ، قاہرہ، ۱۹۶۹ء، جلد III، ص ۹۶-۹۵؛ ابن قیم الجوزیۃ، اعلام الموقعین عن رب العالمین، جلد II، ص ۲۳۱)۔ تقی الدین سبکی (تاج الدین سبکی مصنف طبقات کے والد) سبھی کی نظر میں مجتہد تھے۔ تاج الدین جوان کو ''خیر المجتہدین'' کہتے ہیں، کا بیان ہے کہ درجنوں مسائل میں ان کے والد نے امام شافعی کے بالکل برعکس رائے قائم کی یا ایسی آرا کو منتخب کیا جو بالعموم شافعی مکتب فقہ میں رد کردی جاتی تھیں (دیکھیے سبکی، طبقات، جلد VI، ص ۱۹۶-۱۸۲، ۱۴۷، ۱۱۳)۔ اس کے علاوہ بھی بہت سی مثالیں دی جاسکتی ہیں۔

۴۲- سیوطی، التحدث بنعمۃ اللہ، مرتبہ E. Sartain، کیمبرج، ۱۹۷۵ء، جلد I، ص ۶۳۔

۴۳- درجات اجتہاد اور مجتہدین اور اس ضمن میں کارفرما التباس فکر نے بہت سے جدید محققین کو بھی الجھن میں ڈالے رکھا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھیے Snouck Hurgronje, *Selected Works*, ed. C. Bonsquet and J. Schacht, Leiden, 1957, p.282. ہرگونجی نے سیوطی کے دعوائے اجتہاد سے یہ سمجھا کہ وہ اجتہادِ مطلق کے دعوے دار ہیں اور یوں بانیانِ مکاتب فقہ کی برابری پر اُتر آئے ہیں۔

۴۴- سیوطی، التحدث، محولہ ما قبل، ص ۲۰۵۔

۴۵- Sartain، محولہ ما قبل، جلد I، ۶۱، ۶۴-۶۵؛ نیز دیکھیے گولٹ تسیہر "On al-Suyuti", *Muslim*

World, 68,2, April, 1978, p.98. سیوطی، التحدث، ص۱۹۳، ۲۰۳۔

۴۶- دیکھیے Sartain اور گولٹ تسیہر، محولہ بالا۔

۴۷- دیکھیے التحدث کا وہ باب جو سیوطی نے اس مبحث پر رقم کیا ہے، ص۲۱۵-۲۲۷۔

۴۸- تصور تجدید و مجدد کی احادیث کے لیے دیکھیے ابن کثیر، النہایۃ......، جلدا، ص۳۰، اسی حدیث کی ایک اور روایت کے لیے گولٹ تسیہر، محولہ ماقبل، ص۸۱؛ سبکی، طبقات، جلدا، ص۱۰۴؛ حضرت عمر ابن عبدالعزیز اور امام شافعی کو بالترتیب دوسری اور تیسری صدی ہجری کا مجدد مانا جاتا ہے۔ بعد کی صدیوں کے سلسلے میں اختلاف ہے مگر ہر صدی کے لیے کوئی نہ کوئی شخصیت نامزد ہوتی رہی ہے۔ اشعری اور ابن سریج چوتھی صدی کے مجدد کہے جاتے ہیں۔ سیوطی کی ترجیح ابن سریج کے لیے ہے جب کہ ابن عساکر ابوالحسن اشعری کو مجدد قرار دیتے ہیں (دیکھیے عبداللہ خولی، المجددون فی الاسلام، جلدا، قاہرہ، ۱۹۶۵ء، ص۱۳)۔ پانچویں صدی کے نامزدگان میں ابو حامد الاسفرائینی اور ابو سہل الصعلکی شامل ہیں (سبکی، طبقات، جلدا، ص۱۰۵؛ سیوطی، التحدث، ص۲۲۲)۔ امام غزالی چھٹی صدی کے اور امام رازی ساتویں صدی کے مجدد کہے جاتے ہیں گو بعض فقہا نے رازی کی جگہ رافعی کا نام تجویز کیا ہے (گولٹ تسیہر نے جو مآخذ استعمال کیے ہیں ان کے مطابق حنابلہ میں المقدسی (م۶۰۰ھ/۱۲۰۳ء) اور شوافع میں النووی (م۶۷۶ھ/ ۱۲۷۷ء) کے نام بطور مجدد پیش کیے جاتے ہیں۔ دیکھیے گولٹ تسیہر محولہ ماقبل، ص۸۳-۸۴۔ سبکی رافعی کو امام رازی پر ترجیح دیتے ہیں، دیکھیے طبقات، جلدا، ص۱۰۶)۔ آٹھویں صدی ہجری کے مجدد متفقہ طور پر ابن دقیق العید ہیں۔ نویں صدی کے مجدد کے لیے سراج الدین بلقینی اور ناصر الدین الشاذلی میں مقابلہ ہے (سیوطی، التحدث، ص۲۰۷، ۲۲۵، گولٹ تسیہر، ص۸۴)۔ اگلی صدی میں سیوطی ہیں جن کو اکثر مصنفین نے یہی حیثیت دی ہے (شوکانی ارشاد الفحول، ص۲۳۶؛ گولٹ تسیہر، ص۸۲)۔ ان کے بعد شیخ احمد سرہندی آتے ہیں جن کو مجدد الف ثانی کا لقب دیا گیا کیونکہ وہ ہزارۂ دوم کے آغاز میں ہو گذرے تھے (دیکھیے EI، دوسری اشاعت، مقالہ ''احمد سرہندی''؛ نیز بجنوری، دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی، فارسی مرکز دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی، تہران، ۱۳۷۷ شمسی، جلد۷، ص۴۸)۔ شیخ احمد سرہندی کے بعد انتخاب مجددین کا عمل پہلے ایسا اہم تو نہیں رہا تاہم گذشتہ اسلامی صدی تک اس کے آثار موجود رہے ہیں کہ گذشتہ صدی کے لیے المراغی الجرجاوی کا نام منتخب کیا گیا تھا (دیکھیے خولی، المجددین، محولہ ماقبل، ص۱۔ مجددین کی تفصیلات کے لیے، ص۱۲-۲۹)۔ پانچویں/ گیارہویں صدی تک کے مجدد تمام شافعی علما تھے (دیکھیے سبکی، طبقات، ص۱۰۴-۱۰۶؛ گولٹ تسیہر، محولہ ماقبل، ص۸۲-۸۳۔ اس میں ابوالحسن اشعری ایک استثنیٰ ہے کیونکہ شافعی اور حنفی دونوں ہی ان کو اپنا کہتے رہے ہیں۔) چھٹی/ بارہویں صدی کے بعد کے مجدد اکثر شافعی تھے، حنابلہ میں سے بھی چند مجدد اُٹھے تاہم ہماری معلومات کے مطابق احناف اور مالکیہ میں سے منصب تجدید کا کوئی دعوے دار نہیں رہا۔

۴۹- پانچویں/گیارہویں صدی کی کتبِ طبقات وہ اولین ماخذ ہیں جو سبکی نے اپنی تالیف میں سوانحی مواد کے طور پر استعمال کیے ہیں۔ (دیکھیے، طبقات......، جلد۱، ص۱۴۔ نیز دیکھیے:

I. Hafsi, "Recherches sur le genre 'Tabaqat' dans la litterature Arabe", *Arabica,* 23, 3, 1976, p.8-12, 17-18, 24.

50- H. Laust, "La pedagogie d'al-Ghazali dans le Mustasfa" *Revue des Etudes Islamique*, 44, 1976, p.77.

51- *Mirza Kazim Beg, "Notice sur la march et les progre's de la jurisprudence, Journal Asiatique*, 15, Ser, 4, Jan. 1850, pp. 181-192, 204-214.

۵۲- تفصیلات کے لیے دیکھیے ابن عابدین، حاشیہ رد المختار، قاہرہ، ۱۹۶۶ء، جلد۱، ص۷۷۔ ایضاً، رسائل، جلد۱، ص۱۱-۱۳۔ لکھنوی، فوائد، محولہ ماقبل، ص۸۹-۹۰، کاظم بیگ، محولہ ماقبل، ص۲۰۶-۲۱۴، نووی، مجموع......، محولہ ماقبل، جلد۱، ص۴۳-۴۷؛ ابن تیمیہ، مسودۃ، محولہ ماقبل، ص۵۴۹۔

ابن کمال الوزیر (م۹۴۰ھ) نے فقہا کو سات طبقوں میں تقسیم کیا ہے: (۱) مجتہد فی الشرع۔ وہ مجتہد جو ماخذ شریعت کی بنیاد پر اجتہاد کرے۔ (۲) مجتہد فی المذہب۔ وہ مجتہد جو ایک مخصوص فقہی مذہب کے دائرے میں اجتہاد کرے۔ (۳) مجتہد فی المسائل۔ وہ مجتہد جو مخصوص فقہی مذہب کے چند مسائل میں اجتہاد کرے۔ (۴) اصحاب تخریج۔ وہ فقہا جو کسی مسئلہ میں اپنے فقہی مذہب سے سند پیش کرسکیں۔ (۵) اصحاب ترجیح۔ وہ فقہا جو دو یا زیادہ مختلف روایات میں اپنے فقہی مذہب کے مطابق ایک دوسرے پر ترجیح دینے کی اہلیت رکھتے ہوں۔ (۶) اصحاب تمیز۔ وہ فقہا جو اپنے مذہب کی قوی اور ضعیف اور مخفی یا ظاہر اور نادر روایات میں تمیز کرسکیں۔ (۷) مقلدین۔ وہ فقہا جو محض دوسرے فقہا کے اقوال نقل کرتے ہوں۔ ابن حجر نے مجتہدین کے تین طبقات بتائے ہیں: مجتہد مستقل، مجتہد منتسب اور مجتہد فی المذہب۔ مجتہد مستقل یا مجتہد مطلق یا مجتہد فی الشرع ایک ہی طبقہ ہے۔ اسی طرح مجتہد منتسب اور مجتہد فی المذہب بھی ایک ہی طبقہ ہے۔ البتہ ابن حجر کے نزدیک مسائل، تخریج اور ترجیح کے طبقات بھی مجتہد فی المذہب میں شامل ہیں۔ باقی سب مقلدین ہیں۔ یاد رہے ابن الکمال کا تعلق حنفی مذہب سے اور ابن حجر کا شافعی مذہب سے تھا۔

۵۳- ابن عابدین، رسائل، محولہ ماقبل، جلد۱، ص۱۱۔

54- M. Suhrawardy, "The Waqf of Moveables", *Asiatic Society of Bangal*, 7n.s, 1994, pp.330-331.

۵۵- ابن عابدین، رسائل، محولہ ماقبل، جلد۱، ص۱۲۔

۵۶- اس رویے کی ایک نمایاں مثال کے لیے دیکھیے ابن خلدون کے المقدمۃ، (ص۴۴-۸۹، روزنتھال کے انگریزی ترجمے میں جلدIII، ۸-۹، ۱۲-۱۳) جو وجود و عدم وجود مجتہدین کے مسئلے پر مقلدین کے عمومی طرزِ فکر کی نمائندگی کرتا ہے۔ ابن خلدون کے سامنے تھا کہ بانیانِ مذاہب فقہ اور ان کے درجے کے فقہا ختم ہوچکے، لیکن ساتھ ہی وہ یہ بھی دیکھ رہا تھا کہ شرح و تعبیر فقہ کا سلسلہ پوری سرگرمی سے جاری ہے۔ اس کی الجھن یہ تھی کہ ان دو حقائق کو مجتہدین ناپید ہونے کے اس خیال سے کیونکر تطبیق دی جائے جواب روز افزوں مقبولیت حاصل کررہا تھا۔ اس کے لیے یہی کہنا سودمند بھی تھا اور آسان بھی کہ معاصر

وقت بھی یہ اتنا اجنبی تصور تھا کہ اسے ایک شاذ رائے سے زیادہ کوئی حیثیت نہ ملی۔

- ان صدیوں میں عملی اور علمی دونوں سطحوں پر مسلم معاشرے میں اجتہاد کا عام چلن تھا۔ یہ امر اس کی اہمیت اور ضرورت پر دال تھا۔ اجتہاد اور مجتہدین فقہ کے میدان میں بھی سرگرم عمل تھے اور حکومت کے اعلیٰ عہدوں پر بھی ان کی ضرورت رہی تھی۔
- اجتہاد کے کئی درجات تھے۔ اس بات میں علما وفقہا مختلف الرائے تھے کہ صرف محدود و مقید اجتہاد جاری ہے یا ہر نوع / درجے کا اجتہاد ممکن ہے۔
- بابِ اجتہاد بند ہونے کا خیال اپنی ابتدائی شکل میں چھٹی صدی ہجری میں ظاہر ہوا۔

مابعد کے سارے زمانے میں یہ ایک اختلافی مسئلہ رہا۔ فقہی اصطلاحات میں ایک ژولیدگی اور فقہا کے اختلافِ رائے کی وجہ سے ''انسداد باب الاجتہاد'' اور ''عدم مجتہدین'' کے مسئلے پر کبھی اجماع نہیں ہو سکا۔

- اجماع نہ ہونے کے تین اور بھی بنیادی اسباب تھے: سب سے اہم یہ (کہ دسویں صدی) تک مشہور اربابِ اجتہاد موجود تھے۔ اس دور کے بعد اگرچہ مجتہدین کی تعداد کم ہوتی چلی گئی لیکن اجتہاد فی المسائل اور اجتہاد فی المذہب زیادہ یا کم ہمیشہ جاری رہا اور عہد جدید سے پہلے مصلحین امت نے شدّ و مد سے اس کی وکالت بھی کی۔ دوسرا سبب یہ تھا کہ مسلمان ہر صدی میں مجدد منتخب کرنے کے قائل تھے اور مجدد کا مجتہد ہونا ضروری ہے۔ تیسرا عنصر یہ کہ حنبلی مکتب فکر اس رائے کا سرے سے قائل نہیں رہا اور انھیں بہت بااثر شافعی علما کی حمایت بھی حاصل تھی۔ ان کی تائید نے نہ صرف حنابلہ کے اس دعوے کو تقویت دی کہ مجتہد ہر زمانے میں موجود ہوتے ہیں بلکہ احناف اور مالکیہ کے اتحاد کو بھی ضعف پہنچایا۔
- حنفی علما میں عموماً اور ہندوستان کی علمی فضا میں خصوصاً، بعد کے زمانوں میں، رفتہ رفتہ، ایک دوسری رائے کو غلبہ حاصل ہو گیا جو راہِ اجتہاد کو مسدود اور تقلید کو لازم قرار دیتی تھی۔
- اس کے باوجود عملی صورت حال اس کے برعکس تھی۔ کسی نہ کسی درجے کا اجتہاد ہمیشہ جاری رہا، سلطنتِ عثمانیہ میں بھی اور ہندوستان میں بھی۔ مسلمانوں کا ذخیرۂ فتاوی اس کا بیّن ثبوت ہے۔
- علامہ اقبال نے ان دو آرا میں سے ایک یعنی، فوقیتِ اجتہاد کو مسلمانوں کے لیے مفید تر قرار دے کر علما کو اس کی طرف متوجہ کیا اس مسئلے میں ان کی رائے کو جید فقہا کی تائید حاصل تھی۔
- ہندوستان کے حنفی علما نے علامہ کی تجویز کے مطابق بعض سنگین عملی مسائل حل کرنے کے لیے اجتہاد کیا اور اس کے نتیجے میں بڑی قانونی ترامیم وقوع پذیر ہوئیں۔

حقیقت یہ ہے کہ بعض طبقات کے اختلاف و گریز کے باوجود امت کی سطح پر اجتہاد ایک تسلسل سے جاری رہا ہے۔ حنفی علما بھی اس سے کنارہ کش نہیں رہے گو ان کے ہاں اس کے عنوان سے ایک گونہ اجتناب نظر آتا ہے۔ لیکن عملی طور پر ان میں بھی اجتہاد فی المسائل، اجتہاد فی المذہب اور (حسب ضرورت) اجتہاد فی الشرع سبھی درجات کا اجتہاد ہوتا رہا ہے۔ علامہ کی رائے درست تھی کہ باب اجتہاد بند کرنے کی بات نری افسانہ طرازی ہے:

راہ مضمون تازہ بند نہیں
تا قیامت کھلا ہے باب سخن
(ولی)

حواشی

۱- ''باب اجتہاد کے بند ہونے کی رائے اگر کسی حد تک درست کہی جا سکتی ہے تو وہ دین کے پانچ ارکان کے بارے میں ہو سکتی ہے۔ یعنی وہ پانچ بنیادی اور اساسی عمل جو سنت نبوی نے متعین انداز میں طے کر دیے ہیں''۔ شمس الدین چینک، اسلام اصول و مظاہر میں، اردو ترجمہ محمد سہیل عمر، اقبال اکادمی پاکستان/ ادارہ تحقیقات اسلامی لاہور، ۲۰۰۸ء، ص ۱۰۱-۱۰۳۔

۲- جاوید اقبال، زندہ رود، اقبال اکادمی پاکستان (اآپ)، لاہور، ۲۰۰۰ء، صفحات ۵۶۰-۶۲۱، نیز دیکھیے محمد عبداللہ چغتائی، ''علامہ اقبال کا جنوبی ہند کا سفر'' مشمولہ متعلقات خطبات اقبال، مرتبہ سید عبداللہ (اآپ) لاہور، ص ۱۷-۴۵۔

3- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, IAP, Lahore, 1989, pp. 131-134, 141-142. اردو تراجم کے لیے دیکھیے کتابیات۔

۴- ایک نمائندہ کتابیات کے لیے دیکھیے مقالے کے آخر میں کتابیات۔

5- *The Reconstruction*, op. cit., p. 141.
اقتباس کے اردو ترجمے کے لیے دیکھیے سید نذیر نیازی (مترجم) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ

(تشکیل)، بزم اقبال، لاہور، ص ۲۵۳۔

۶- مثلاً دیکھیے ناسخ و منسوخ کی الجھی ہوئی بحث کے بارے میں علامہ کی توضیح، تشکیل (انگریزی)، محولہ بالا، ص ۱۳۸-۱۳۹۔

۷- ر-ک، تشکیل (انگریزی)، محولہ بالا، اصول و مبادی ص ص۔ ۱۱۷-۱۱۸، اسباب مخالفت اجتہاد ص ص۔ ۱۱۹-۱۲۰، رویے، تحریکیں، ص ص۔ ۱۲۹-۱۳۱، اجتماعی اجتہاد، پارلیمنٹ، ۱۳۸، اجتہاد-ضرورت، تعامل، جواز ص ص۔ ۱۴۱-۱۴۲۔

ترجمے کے لیے دیکھیے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (مترجم سید نذیر نیازی) کی ذیل کی عبارات:

اسلام کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے جسے ہم اختلاف اور تغیر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ اب اگر کوئی معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے۔ اس کے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونا چاہییں جو حیات اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھیں، کیونکہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو دوامی ہی کی بدولت۔ لیکن دوامی اصولوں کا یہ مطلب تو ہے نہیں کہ اس سے تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے، اس لیے کہ تغیر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی آیت ٹھہرایا ہے۔ اس صورت میں تو ہم اس شے کو جس کی فطرت ہی حرکت ہے، حرکت سے عاری کر دیں گے۔ اصول اول کی تائید تو سیاسی اور اجتماعی علوم میں یورپ کی ناکامیوں سے ہو جاتی ہے۔ اصول ثانی کی عالم اسلام کے پچھلے پانچ سو برس کے جمود سے، جو اگر ٹھیک ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کی ہیئت ترکیبی میں وہ کون سا عنصر ہے جو اس کے اندر حرکت اور تغیر قائم رکھتا ہے؟ اس کا جواب ہے اجتہاد! (ص ۲۲۱-۲۲۲)............

فتوحات میں اضافے کے ساتھ ساتھ قانون میں باقاعدہ غور و فکر ناگزیر ہو گیا تھا۔ فقہائے متقدمین نے خواہ وہ عرب ہوں یا عجم، اس سلسلے میں جس محنت اور عرق ریزی سے کام لیا اس کے نتائج بالآخر ہمارے مشہور مذاہب فقہ کی تدوین میں ظاہر ہوئے۔ ان مذاہب کے نزدیک اجتہاد کے تین درجے ہیں: (ا) تشریع یا قانون سازی میں مکمل آزادی، لیکن جس سے عملاً صرف مؤسسین مذاہب ہی نے فائدہ اٹھایا (ب) محدود آزادی جو کسی مخصوص مذہب فقہ کی حدود کے اندر ہی استعمال کی جا سکتی ہے اور (ج) وہ مخصوص آزادی جس کا تعلق کسی ایسے مسئلے میں جسے مؤسسین مذاہب نے جوں کا توں چھوڑ دیا ہو، قانون کے اطلاق سے ہے۔ مگر ہم اس خطبے میں اپنا دائرہ بحث اجتہاد کی شق اول تک ہی محدود رکھیں گے، یعنی قانون سازی میں کامل آزادی تک۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ نظری طور پر اہل سنت والجماعت نے اجتہاد کی ضرورت سے کبھی انکار نہیں کیا، گو جب سے مذاہب اربعہ قائم ہو چکے ہیں عملاً اس کی کبھی اجازت بھی نہیں دی، کیونکہ انھوں نے اس پر کچھ شرطیں لگا دی ہیں جن کا پورا کرنا ناممکن تو کیا سرے سے محال ہے۔ پھر جب ہم دیکھتے ہیں کہ یہ روش اس نظام قانون نے اختیار کی جس کی بنیادیں قرآن مجید پر

استوار ہوئیں جو زندگی کو متحرک اور متغیر قرار دیتا ہے تو اور بھی تعجب ہوتا ہے۔ لہٰذا اس سے پیشتر کہ ہم اپنی بحث میں آگے بڑھیں، یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ اس ذہنی روش کے اسباب کیا تھے جس نے قانونِ اسلام کو عملاً سرتاسر جامد بنا رکھا ہے۔ (ص ۲۲۲-۲۲۳)............

لہٰذا یہ ایک طبعی امر تھا کہ سیاسی زوال وانحطاط کے اس دور میں قدامت پسند مفکر اپنی ساری کوششیں اس بات پر مرتکز کر دیتے کہ مسلمانوں کی حیات ملی ایک یک رنگ اور یکساں صورت اختیار کر لے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اس طرح ان میں مزید انتشار پیدا نہیں ہوگا۔ انھوں نے اس کا تدارک اس طرح کیا کہ فقہائے متقدمین نے قوانین شریعت کی تعبیر جس طرح کی تھی اس کو جوں کا توں برقرار اور ہر قسم کی بدعات سے پاک رکھا۔ (ص ۲۲۵)............

لیکن وہ نہیں سمجھے اور ہمارے زمانے کے علما نہیں سمجھتے تو یہ کہ قوموں کی تقدیر اور ہستی کا دارومدار اس امر پر نہیں کہ ان کا وجود کہاں تک منظم ہے، بلکہ اس بات پر [ہے] کہ افراد کی ذاتی خوبیاں کیا ہیں، قدرت اور صلاحیت کیا۔ (ایضاً)

اندریں صورت اگر قوم کے زوال وانحطاط کو روکنا ہے تو اس کا یہ طریق نہیں کہ ہم اپنی گذشتہ تاریخ کو بے جا احترام کی نظر سے دیکھنے لگیں، یا اس کا احیا خود ساختہ ذرائع سے کریں۔ (ایضاً)............

لہٰذا قوائے انحطاط کے سدباب کا اگر کوئی ذریعہ فی الواقع مؤثر ہے تو یہ کہ معاشرے میں اس قسم کے افراد کی پرورش ہوتی رہے جو اپنی ذات اور خودی میں ڈوب جائیں، کیونکہ ایسے ہی افراد ہیں جن پر زندگی کی گہرائیوں کا انکشاف ہوتا ہے اور ایسے ہی افراد وہ نئے نئے معیار پیش کرتے ہیں جن کی بدولت اس امر کا اندازہ ہونے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول سرے سے ناقابل تغیر وتبدل نہیں۔ اس میں اصلاح اور نظر ثانی کی گنجایش ہے۔ (ایضاً)............

جہاں تک ترکی کا تعلق ہے، ترکوں کے سیاسی اور مذہبی افکار میں اجتہاد کا جو تصور کام کر رہا تھا اسے عہد حاضر کے فلسفیانہ خیالات سے اور زیادہ تقویت پہنچی اور جس سے اس میں مزید وسعت پیدا ہوتی چلی گئی۔ (ص ۲۲۷)............

چنانچہ بلادِ اسلامیہ کی اکثریت کو دیکھیے تو ان میں پرانی قدروں ہی کا تکرار جاری ہے، بعینہٖ جیسے کوئی کل ایک ہی انداز پر چل رہی ہو۔ ترک البتہ نئی نئی قدریں پیدا کر رہے ہیں۔ ان کا گزر بڑے بڑے اہم تجربات سے ہو رہا ہے، اور یہی تجربات ہیں جن سے ان کا اندرونِ ذات ان پر منکشف ہو رہا ہے۔ ان کی زندگی میں حرکت پیدا ہوگئی ہے، وہ بدل رہی اور وسعت حاصل کر رہی ہے۔ اس کا نتیجہ ہے نئی نئی آرزوئیں اور نئی نئی مشکلات، مگر پھر اس کے ساتھ ساتھ وہ ان کے نئے نئے حل بھی سجھا رہی ہے۔ لہٰذا آج جو مسئلہ ترکوں کو درپیش ہے کل دوسرے بلادِ اسلامیہ کو پیش آنے والا ہے اور اس لیے سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی قانون میں کیا فی الواقع مزید نشوونما اور ارتقا کی گنجایش ہے۔ لیکن اس سوال کے جواب میں ہمیں بڑی زبردست کاوش اور محنت سے کام لینا پڑے گا۔ (ص ۲۲۷)............

آزاد خیالی کی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ بھی ہے۔ آزاد خیالی کا رجحان بالعموم تفرقہ اور انتشار کی طرف ہوتا ہے۔ لہٰذا نسلیت اور قومیت کے یہی تصورات جو اس وقت دنیائے اسلام میں کارفرما ہیں اس وسیع مطمح نظر کی نفی بھی کر سکتے ہیں جس کی اسلام نے مسلمانوں کو تلقین کی ہے۔ پھر اس کے علاوہ یہ بھی خ رہ ہے کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی رہنما حریّت اور آزادی کے جوش میں، بشرطیکہ اس پر کوئی روک عائد نہ کی گئی، اصطلاح کی جائز حدود سے تجاوز کر جائیں۔ (ص ۲۳۷-۲۳۸)..........

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اسلامی قانون کی عمارت جس طرح اٹھائی گئی اور تاریخی اعتبار سے اس نے جو صورت اختیار کی اس کے پیش نظر کیا اس امر کا فی الواقع امکان ہے کہ ہم اس کے اصولوں کی از سرِ نو تعبیر کر سکیں۔ بالفاظ دیگر کیا اسلامی قانون سچ مچ ارتقا کا اہل ہے؟ (ص ۲۳۸)

جب ہم اسلامی قانون کے نشوونما کا مطالعہ بہ نگاہِ تاریخ کرتے ہیں تو جہاں یہ دیکھتے ہیں کہ فقہائے اسلام ذرا ذرا سے اختلافات میں ایک دوسرے کو موردِ الزام ٹھہراتے، بلکہ انھیں ملحد قرار دیتے تھے، وہاں یہی حضرات اپنے پیش رووں کے اختلافات کو اس لیے سلجھانے کی کوشش کرتے کہ ان میں زیادہ سے زیادہ اتحاد اور یک جہتی پیدا ہو سکے۔'' دورِ حاضر کے مغربی ناقدین نے بھی اسلام کے بارے میں جو نظریات قائم کیے ہیں ان سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جیسے جیسے مسلمانوں کی زندگی کو تقویت پہنچے گی اسلام کی عالمگیر روح فقہا کی قدامت پسندی کے باوجود اپنا کام کر کے رہے گی۔ مجھے اس امر کا بھی یقین ہے کہ جوں ہی فقہ اسلام کا مطالعہ غائر نگاہوں سے کیا گیا اس کے موجودہ ناقدین کی یہ رائے بدل جائے گی کہ اسلامی قانون جامد یا مزید نشوونما کے ناقابل ہے۔ بدقسمتی سے اس ملک کے قدامت پسند مسلم عوام کو ابھی یہ گوارا نہیں کہ فقہ اسلامی کی بحث میں کوئی تنقیدی نقطۂ نظر اختیار کیا جائے۔ وہ بات بات پر خفا ہو جاتے اور ذرا سی تحریک پر بھی فرقہ وارانہ نزاعات کا دروازہ کھول دیتے ہیں۔ بایں ہمہ ہم اس بحث میں چند معروضات پیش کریں گے:

دوسرے یہ کہ قرنِ اول کے تقریباً وسط سے لے کر قرنِ چہارم کے آغاز تک عالم اسلام میں فقہ اور قانون کے کم از کم انیس مذاہب کا ظہور ہو چکا تھا جس سے پتا چلتا ہے کہ فقہائے متقدمین نے ایک بڑھتے ہوئے تمدن کی ضروریات کے پیش نظر کس سعی اور جدوجہد سے کام لیا۔ بات یہ ہے کہ فتوحات میں توسیع اور اضافے کے ساتھ ساتھ جب عالم اسلام کے مطمح نظر میں بھی وسعت پیدا ہوئی تو اس سے فقہائے متقدمین کو بھی ہر معاملے میں وسعت نظر سے کام لینا پڑا۔ وہ مجبور ہو گئے کہ جو قومیں اسلام قبول کر رہی ہیں ان کے عادات و خصائل اور مقامی حالات کا مطالعہ کریں۔ یہی وجہ ہے کہ جب اس وقت کی سیاسی اور ملی تاریخ کی روشنی میں ہم ان مذاہبِ فقہ پر نظر ڈالتے ہیں تو اس حقیقت کا انکشاف ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے سلسلۂ تعبیر و تاویل میں استخراج کی بجائے رفتہ رفتہ استقرائی منہاج اختیار کرتے چلے گئے۔

تیسرے یہ کہ اسلامی قانون کے متفق فیہ مآخذ، علیٰ ھذا اس سلسلے میں جو نزاعات قائم ہوئے ان کا لحاظ رکھتے ہوئے دیکھا جائے تو مذاہبِ فقہ کے مفروضہ جمود کی کوئی حقیقت باقی نہیں رہتی، بلکہ صاف ظاہر

ہو جاتا ہے کہ اسلامی قانون میں مزید ارتقا اور نشو و نما کا پورا پورا امکان ہے۔ (ص ۲۳۹-۲۴۰)............ اموی اور عباسی خلفا کا فائدہ اسی میں تھا کہ اجتہاد کا حق بحیثیت افراد مجتہدین ہی کے ہاتھ میں رہے، اس کی بجائے کہ اس کے لیے ایک مستقل مجلس قائم ہو جو بہت ممکن ہے انجام کار ان سے بھی زیادہ طاقت حاصل کر لیتی۔ بہرحال یہ دیکھ کر اطمینان ہوتا ہے کہ اس وقت دنیا میں جو نئی نئی قوتیں ابھر رہی ہیں، کچھ ان کے اور کچھ مغربی اقوام کے سیاسی تجربات کے پیشِ نظر مسلمانوں کے ذہن میں بھی اجماع کی قدر و قیمت اور اس کے مخفی امکانات کا شعور پیدا ہو رہا ہے۔ بلادِ اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشو و نما اور قانون ساز مجالس کا بہ تدریج قیام ایک بڑا ترقی زا قدم ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سردست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں، اپنا یہ حق مجالس تشریعی کو منتقل کر دیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لیے ممکن بھی ہے تو اس وقت اجماع کی یہی شکل۔ مزید برآں غیر علما بھی جو ان امور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہیں، اس میں حصہ لے سکیں گے۔ میرے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظاماتِ فقہ میں خوابیدہ ہے ازسرِنو بیدار کر سکتے ہیں۔ یونہی اس کے اندر ایک ارتقائی مطمحِ نظر پیدا ہوگا۔ (ص ۲۴۸-۲۴۹)............

لہٰذا آگے چل کر مذہب حنفی میں وہ سب نتائج جو ان نزاعات سے مترتب ہوئے جذب ہوتے چلے گئے۔ لہٰذا یہ مذہب اپنی بنیاد اور اساسات میں کاملاً آزاد ہے اور یہی وجہ ہے کہ بمقابلہ دوسرے مذاہبِ فقہ اس میں کہیں زیادہ صلاحیت پائی جاتی ہے کہ جیسے جیسے حالات ہوں اپنی قوتِ تخلیق سے کام لیتے ہوئے ان سے مطابقت پیدا کرے۔ یہ دوسری بات ہے کہ بحالتِ موجودہ حنفی فقہا نے اس مذہب کی روح کے خلاف امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں کی تعبیرات کو کچھ ویسی ہی دوامی حیثیت دے رکھی ہے جیسے شروع شروع میں امام موصوف کے ناقدین نے ان فیصلوں کو دی جو انھوں نے واقعات کو دیکھتے ہوئے کیے تھے۔ بہرحال اگر مذہبِ حنفی کے اس بنیادی اصولِ قانون، یعنی قیاس کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر کام میں لایا جائے تو جیسا کہ امام شافعی کا ارشاد ہے وہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے اور اس لیے نصوصِ قرآنی کی حدود کے اندر ہمیں اس کے استعمال کی پوری پوری آزادی ہونی چاہیے۔ پھر بحیثیت ایک اصولِ قانون اس کی اہمیت کا اندازہ صرف اس بات سے ہو جاتا ہے کہ بہ قول قاضی شوکانی زیادہ تر فقہا اس امر کے قائل تھے کہ حضور رسالت مآب ﷺ کی حیاتِ طیبہ میں بھی قیاس سے کام لینے کی اجازت تھی۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے محض ایک افسانہ ہے جس کا خیال کچھ تو اس لیے پیدا ہوا کہ اسلامی افکارِ فقہ ایک معین صورت اختیار کرتے چلے گئے اور کچھ اس ذہنی تساہل کے باعث کہ روحانی زوال کی حالت میں لوگ اپنے اکابر مفکرین کو بتوں کی طرح پوجنا شروع کر دیتے ہیں۔ لہٰذا اگر فقہائے متاخرین میں سے بھی بعض نے اس افسانے کی حمایت کی ہے تو کیا مضائقہ ہے۔ عہدِ حاضر کے مسلمان کبھی یہ گوارا نہیں کریں گے کہ اپنی آزادیِ ذہن کو خود اپنے ہاتھوں قربان کر دیں۔ چنانچہ

دسویں صدی ہجری میں سرخسی نے اس موضوع پر قلم اٹھاتے ہوئے نہایت ٹھیک لکھا ہے کہ ''اس افسانے کے حامی اگر یہ سمجھتے ہیں کہ متقدمین کو اس امر میں زیادہ آسانیاں حاصل تھیں، برعکس اس کے متاخرین کا راستہ مشکلات سے پُر ہے تو یہ بڑی ہی غیر معقول بات ہوگی۔ یہ اس لیے کہ فقہائے متاخرین کو اجتہاد کے لیے زیادہ آسانیاں حاصل ہیں۔ قرآن مجید اور سنت رسول ﷺ میں تفاسیر و شروح کا ذخیرہ اس حد تک وسیع ہو چکا ہے کہ آج کل کے مجتہدین کے پاس بہ نسبت سابق تعبیر و ترجمانی کا کہیں زیادہ سامان موجود ہے۔

میرا خیال ہے اجتہاد کی اس مختصر سی بحث سے آپ بخوبی سمجھ گئے ہوں گے کہ یہ ہمارے اصولِ فقہ ہوں، یا نظاماتِ فقہ ان میں آج بھی کوئی بات ایسی نہیں جس کے پیشِ نظر ہم اپنے موجودہ طرزِ عمل کو حق بجانب ٹھہرائیں۔ برعکس اس کے اگر ہمارے افکار میں وسعت اور دقتِ نظر موجود ہے اور ہم نئے نئے احوال اور تجربات سے فائدہ بھی اٹھا رہے ہیں تو ہمیں چاہیے فقہ اسلامی کی تشکیل نو میں جرأت سے کام لیں۔ (ص ۲۵۲-۲۵۳)

۷:۱- مسئلہ اجتہاد پر علامہ اقبال کی آرا ان کے معاصرین کے لیے بھی رہنما تھیں اور مابعد کے مفکرین اور علما و فقہا کے لیے بھی فکر انگیز ثابت ہوئیں۔ علامہ اقبال کی آرا کی روشنی میں آج جو کام انجام دیا جا رہا ہے اس کی ایک نمایندہ آواز جاوید احمد غامدی صاحب کی ہے۔ خطبۂ اجتہاد کی عبارتوں کے متوازی آج کی فکری سرگرمی پر ایک نظر ڈالنا بھی ہمارے مبحث کے لیے مفید رہے گا۔ اس غرض سے علامہ کے اٹھائے ہوئے نکات کے حوالے سے غامدی صاحب کی تحریر ''اجتہاد'' سے اقتباسات درج کیے جا رہے ہیں:

''بیشتر معاملات میں شریعت اصول وضع کرتی ہے اور جزئی تفصیلات کو بیان نہیں کرتی۔ اس شریعت کو جب ہم اپنے انفرادی یا اجتماعی وجود پر قانون کی صورت میں نافذ کرنے کا فیصلہ کرتے ہیں تو اس موقع پر دو طرح کے اُمور ہمارے سامنے آتے ہیں۔ ایک وہ اُمور جن میں شریعت کی طرف سے قانون سازی موجود ہے اور دوسرے وہ اُمور جن میں شریعت خاموش ہے۔ پہلی نوعیت کے اُمور میں ہم شریعت پر غور و تدبر کر کے اس کے مدعا اور منشا کو متعین کرتے ہیں۔ دوسری نوعیت کے اُمور میں ہم شریعت کے منشا تک پہنچنے کے لیے ''اجتہاد'' کا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ اجتہاد سے مراد اپنی عقل و بصیرت سے ان اُمور کے بارے میں رائے قائم کرنا ہے جن میں قرآن و سنت خاموش ہیں یا انھوں نے کوئی متعین ضابطہ بیان نہیں کیا۔ (ماہنامہ اشراق، لاہور، جون ۲۰۰۱ء، ص ۲۷، ۲۸۔)

۷:۲- اجتہاد کی اقسام

ہمارے فقہا نے اجتہاد کی مختلف اقسام بیان کی ہیں۔ ان میں سے دو اقسام نمایاں ہیں۔ ایک اجتہادِ مطلق ہے اور دوسری اجتہادِ مقید ہے۔ اجتہادِ مطلق سے ان کی مراد وہ امور ہیں جو بالکل نئے ہوں اور جن کے بارے میں اجتہاد کی مثال تاریخ میں موجود نہ ہو۔ اجتہادِ مقید ان مسائل سے متعلق ہوتا ہے جو ماضی میں بھی پیش آئے ہوں اور جن پر اجتہادی کام کے نظائر بھی تاریخ میں موجود ہوں۔

ہمارے نزدیک، اجتہادی کام کی اس طرح کی تقسیم تفہیمِ مدعا کے لیے تو مفید ہو سکتی ہے، لیکن اپنی حقیقت کے اعتبار سے اجتہاد کی ایک ہی نوعیت ہے اور وہ ان معاملات میں رائے قائم کرنا ہے جن میں شریعت نے کوئی رہنمائی نہ کی ہو۔

اجتہاد کی شرائط

ہمارے روایتی علمِ فقہ میں مجتہد کے لیے کچھ ناگزیر شرائط کا تعین کیا جاتا ہے۔ ان میں سے نمایاں شرائط یہ ہیں:

۱- مجتہد مآخذِ دین کی زبان یعنی عربی سے کما حقہ واقف ہو۔

۲- قرآن مجید کا جید عالم ہو۔

۳- سنت، حدیث اور عملِ صحابہ سے پوری واقفیت رکھتا ہو۔

۴- ماضی کے اجتہادی اور فقہی کام پر گہری نظر رکھتا ہو۔

۵- صاحبِ تقویٰ ہو۔

یہ سب شرائط قابلِ لحاظ ہیں اور ان میں زمانے کی ضروریات کے پیشِ نظر بعض اضافے بھی کیے جا سکتے ہیں، مگر ہمارے نزدیک اجتہاد کے معاملے میں اس نوعیت کی شرائط کو لازم ٹھہرانا اور ان کے بغیر کسی اجتہاد کو ناقابلِ قبول قرار دینا، حسبِ ذیل پہلوؤں سے نامناسب ہے:

ایک یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد کی ہدایت فرماتے ہوئے یا کسی دوسرے موقع پر، اس نوعیت کی شرائط کو متعین نہیں فرمایا۔ چنانچہ دین کے جس معاملے میں آپ نے تحدید نہیں فرمائی، اس میں بغیر کسی ضرورت کے ہمیں کوئی حد بندی نہیں کرنی چاہیے۔

دوسرے یہ کہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے شرائط کی بحث بالکل بے معنی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی اجتہادی رائے کی صحت یا عدمِ صحت کا فیصلہ علم و تقویٰ کی بنیاد پر نہیں، بلکہ دلیل و استدلال کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ دلیل اگر قوی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ بعض مفروضہ شرائط کے پورا نہ ہونے کی بنا پر کسی اجتہاد کو رد کر دیا جائے اور اگر دلیل کمزور ہے تو اجتہاد خواہ کیسی ہی جامع الشرائط شخصیت نے کیا ہو، اسے بہر حال ناقابلِ قبول قرار پانا چاہیے۔

تیسرے یہ کہ یہ عین ممکن ہے کہ کسی معاملے میں متعلقہ شعبے کے ماہر کی رائے مذکورہ شرائط پر پورا اُترنے والے کی رائے سے زیادہ وقیع ہو۔ مثال کے طور پر یہ ہو سکتا ہے کہ طب کے کسی معاملے میں ایک ڈاکٹر کا اجتہاد عربی زبان و ادب کے کسی فاضل کے اجتہاد کے مقابلے میں زیادہ قرینِ حقیقت ہو۔ اسی طرح شریعت میں سود کی تعریف متعین ہو جانے کے بعد اس کے اطلاق کے معاملے میں کسی ماہرِ معیشت کی رائے کسی عالمِ دین کی رائے سے زیادہ صائب ہو سکتی ہے۔

اس بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اجتہاد کے لیے کسی طرح کی کوئی قدغن نہیں ہے۔ یہ دروازہ ہر مسلمان کے لیے اس کی انفرادی یا اجتماعی حیثیت میں پوری طرح کھلا ہے۔ (ماہنامہ اشراق، لاہور، جون ۲۰۰۱ء، ص ۳۰۔۳۱)

۴:۷۔ماضی کے اجتہادی کام کی حیثیت

قانون وشریعت کے دائرے میں ہمارے جلیل القدر ائمہ نے بہت وقیع کام کیا ہے۔انھوں نے اپنے فہم کے مطابق،شریعت کے مفہوم و مدعا کی تعیین،اس کی شرح و وضاحت اور مختلف معاملات پر اس کے اطلاق کا کام بھی کیا ہے اور فقہی معاملات میں اپنے حالات کے تقاضوں کے لحاظ سے اجتہادات بھی کیے ہیں۔موجودہ زمانے میں اگر کوئی شخص اجتہادی کام کرنا چاہے تو وہ ان کے کام سے صرفِ نظر نہیں کرسکتا۔لیکن،بہر حال یہ انسانی کام ہے۔انسانی کام،ظاہر ہے کہ غلطی کے امکان اور اختلاف رائے سے مبرا نہیں ہوسکتا۔لہٰذا ان کی آرا سے اتفاق بھی ہوسکتا ہے اور اختلاف بھی کیا جاسکتا ہے۔اسلامی تاریخ ان علمی اختلافات سے بھری پڑی ہے جو بعد میں آنے والوں نے ان کی آرا کے بارے میں کیے ہیں۔ہمارے جید علما نے دین وشریعت کے معاملے میں بھی اور فقہ واجتہاد کے معاملے میں بھی اس علمی کام میں کوئی انقطاع نہیں آنے دیا۔(ماہنامہ اشراق،لاہور،جون ۲۰۰۱ء،ص ۳۲)

۴:۷۔تیسری غلط فہمی یہ ہے کہ فقہ شریعت ہی کا ایک حصہ ہے۔

فقہ،درحقیقت وہ قانون سازی ہے جو ہمارے فقہا نے شریعت کی روشنی میں کی ہے۔یہ الہامی نہیں،بلکہ انسانی کام ہے۔یہ قوانین ہمارے فقہا نے اپنے فہم دین کے مطابق،اپنے تمدن کے تقاضوں کے پیش نظر اور اپنے سیاسی و معاشرتی حالات کو ملحوظ رکھتے ہوئے وضع کیے ہیں۔یہ ہمارے لیے واجب الاطاعت نہیں ہیں۔ہم ان کی آرا سے اختلاف کرسکتے ہیں اور شریعت کی روشنی میں اپنے حالات کے لحاظ سے،جب چاہیں نئی فقہ مرتب کرسکتے ہیں۔(ماہنامہ اشراق،لاہور،جون ۲۰۰۱ء،ص ۳۳)

۵:۷۔اجتہاد کے رد و قبول یا ترجیح و اختیار کی ضرورت دو موقعوں پر پیش آتی ہے:ایک اس موقع پر جب افراد کو ذاتی معاملات میں کوئی رائے قائم کرنا ہوتی ہے اور دوسرے اس وقت جب کسی اجتماعی معاملے میں قانون سازی کی ضرورت سامنے آتی ہے۔ذاتی معاملات میں کسی رائے کو اختیار کرنے کا فیصلہ فرد کرتا ہے۔مثال کے طور پر انتقالِ خون کا تقاضا سامنے آنے پر وہ اس کے جواز اور عدم جواز کے حوالے سے رائے قائم کرکے،عطیہ دینے یا نہ دینے کا فیصلہ کرسکتا ہے۔جہاں تک اجتماعی سطح پر کسی اجتہادی رائے کو قانون کی شکل دینے کا تعلق ہے تو اس کا اختیار،سرتاسر مسلمانوں کے اربابِ حل وعقد کو حاصل ہے۔وہ خود بھی اجتہاد کرسکتے ہیں،کسی ماہرِ فن کی رائے کو بھی قانون کی شکل دے سکتے ہیں اور کسی عالم دین کا نقطۂ نظر بھی قبول کرسکتے ہیں۔فیصلہ،بہرحال انھی کو کرنا ہے۔ان کی اکثریت جس اجتہاد کو قبول کرلے گی،وہی قانون کی حیثیت سے نافذ العمل قرار پائے گا۔مسلمانوں میں سے کسی شخص کے لیے اس کی خلاف ورزی جائز نہ ہوگی۔اس سے اختلاف کا حق،البتہ ہر شخص کو حاصل رہے گا۔ممکن ہے کہ اربابِ حل وعقد کسی کی اختلافی رائے سے متاثر ہوکر،بعد ازاں قانون میں تبدیلی کا فیصلہ کرلیں۔چنانچہ قرآن وسنت کی تعبیر کا مسئلہ ہو یا کسی ایسے معاملے میں اجتہاد کا جس میں شریعت خاموش ہے،یہ مسلمانوں کے منتخب نمایندے ہی ہیں جن کے فیصلے سے کوئی رائے اسلامی ریاست میں قانون کا درجہ حاصل کرسکتی ہے۔(ماہنامہ اشراق،لاہور،جون ۲۰۰۱ء،ص ۳۱۔۳۲)

۷:۶- دوسری غلط فہمی یہ ہے کہ امت میں اجتہاد کا دروازہ گذشتہ کئی صدیوں سے بند ہے۔

یہ بات درست نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ امتِ مسلمہ کی چودہ سو سالہ تاریخ میں شاید ایک دن بھی ایسا نہیں آیا جب اجتہاد کا دروازہ بند ہوا ہو۔ یہ عمل پیغمبر اور صحابہ کے زمانے میں بھی جاری تھا، بعد کے ادوار میں بھی پورے تسلسل سے قائم رہا اور آج بھی بغیر کسی انقطاع کے جاری ہے۔ اجتہاد اس وقت بھی ہوتا رہا جب اقوامِ عالم کی قیادت و سیادت مسلمانوں کے ہاتھوں میں تھی اور اس وقت بھی ہو رہا ہے جب وہ محکومی کے دور سے گزر رہے ہیں۔ اجتہاد کے بارے میں یہ تصور ہمارے علما کے تقلیدِ جامد پر اصرار کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔" (ماہنامہ اشراق، لاہور، جون ۲۰۰۱ء، ص ۳۳)

۷:۷- اجتہاد کا طریقِ کار

اگر کسی معاملے میں شریعت نے قانون سازی نہیں کی تو اس معاملے میں اجتہاد کے لیے پہلے یہ دیکھا جائے گا کہ اس سے ملتے جلتے کسی دوسرے معاملے میں کوئی قانون موجود ہے۔ اگر کوئی قانون موجود ہے تو اس پر قیاس کر کے قانون وضع کر لیا جائے گا۔ اگر کسی مشابہ معاملے میں قانون موجود نہیں ہے تو پھر یہ معلوم کیا جائے گا کہ شریعت میں کیا کوئی ایسا اصول موجود ہے جس سے اس معاملے کے ضمن میں رہنمائی مل سکے۔ اگر کوئی اصولی ہدایت موجود ہے تو اس سے استنباط کر کے قانون بنا لیا جائے گا۔ اگر کوئی مشابہ معاملہ بھی موجود نہ ہو اور نہ اصولی ہدایت میسر ہو تو اپنی عقل سے کوئی رائے قائم کر کے اس کے مطابق قانون سازی کر لی جائے گی، مگر اس موقع پر اس بات کا ہر حال میں لحاظ رکھا جائے گا کہ کوئی بات شریعت کے منشا کے خلاف یا اس کے حدود سے متجاوز نہ ہو۔

اجتہاد کا دائرہ کار

اجتہاد کے دائرہ کار کو حسبِ ذیل نکات کی صورت میں متعین کیا جا سکتا ہے:

۱- اجتہاد کا تعلق انھی معاملات سے ہے جو کسی نہ کسی پہلو سے دین و شریعت سے متعلق ہیں۔

۲- انسانوں کو انفرادی یا اجتماعی حوالے سے جب بھی قانون سازی کی ضرورت پیش آئے تو انھیں چاہیے کہ وہ سب سے پہلے قرآن و سنت سے رجوع کریں۔

۳- جن معاملات میں قرآن و سنت کی رہنمائی موجود ہے، ان میں قرآن و سنت کی پیروی لازم ہے۔

۴- جن معاملات میں قرآن و سنت خاموش ہیں، ان میں انسانوں کو چاہیے کہ اپنی عقل و بصیرت کو استعمال کرتے ہوئے آرا قائم کریں۔

ان نکات کی بنا پر یہ بات بطورِ اصول بیان کی جا سکتی ہے کہ شریعت محلِ اجتہاد نہیں ہے، بلکہ محلِ اتباع ہے۔ محلِ اجتہاد صرف وہی اُمور ہیں جن کے بارے میں شریعت خاموش ہے۔ چنانچہ اجتہادی قانون سازی کرتے ہوئے، مثال کے طور پر عبادات کے باب میں، یہ قانون نہیں بنایا جا سکتا کہ تمدن کی تبدیلی کی وجہ سے اب نمازِ فجر طلوعِ آفتاب کے بعد پڑھی جائے گی، معیشت کے دائرے میں یہ طے نہیں کیا جا سکتا کہ اب زکوٰۃ ڈھائی فی صد سے زیادہ ہوگی، سزاؤں کے ضمن میں یہ فیصلہ نہیں کیا جا سکتا

کہ قتل کے بدلے میں قتل کے بجائے عمر قید کی سزا دی جائے گی۔ گویا شریعت کے دائرے میں علما اور محققین کا کام صرف اور صرف یہی ہے کہ احکام کے مفہوم و مدعا کو اپنے علم و استدلال کے ذریعے سے متعین کرنے کی کوشش کریں۔ اس میں ان کے لیے کسی تغیر و تبدل کی کوئی گنجایش نہیں ہے۔ البتہ، جس دائرے میں شریعت خاموش ہے، اس میں وہ دین و مذہب، تہذیب و تمدن اور عرف و رواج کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہر طرح کی قانون سازی کر سکتے ہیں۔'' (ماہنامہ اشراق، لاہور، جون ۲۰۰۱ء، ص ۲۹-۳۰)

۷:۸ عبدالواحد معینی، مقالاتِ اقبال، آئینہ ادب لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۱۲۷۔

۸- ابن قدامہ، المغنی، ۹ جلد، قاہرہ، ۱۹۶۸ء۔

۹- اس ضمن میں دو مطالعات قابل ذکر ہیں جن کی تحقیقی حیثیت غیر معمولی ہے، دونوں کے نتائج تحقیق ایک دوسرے کی تائید کرتے ہیں۔

Chafik Chehata, Etudes de droit Musulman, Paris, 1971.Y. Meron, "The Development of Legal Thought in Hanafi Texts", Studia Islamica, 30 (1969).

ان دونوں مطالعات کی بنیاد جن حنفی کتب فقہ کے تجزیے پر ہے ان کا تذکرہ اگلے حاشیے میں آ رہا ہے۔

۱۰- ابوالحسن القدوری، المختصر، مع اللباب فی شرح الکتاب (غنیمی)، قاہرہ، ۶۳-۱۹۶۱ء؛ شمس الدین سرخسی، المبسوط، ۳۰ جلد، بیروت، ۱۹۷۰ء؛ علاء الدین سمرقندی، تحفۃ الفقہاء، ۳ جلد، دمشق ۱۹۶۴ء؛ ابوبکر الکاسانی، بدائع الصنائع، ۷ جلد، بیروت، ۱۹۷۴ء؛ محمد بن حسن الشیبانی، الامل، ۴ جلد، حیدرآباد دکن، ۷۳-۱۹۶۶ء؛ احمد بن محمد الطحاوی، المختصر، قاہرہ، ۱۹۵۴ء؛ ابواللیث السمرقندی، خزانۃ الفقہ، بغداد، ۱۹۶۵ء۔

11- N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964.

کولسن کو ہم نے صرف نمایندہ مثال کے طور پر پیش کیا ہے ورنہ مغربی مصنفین کی تصانیف سے اس نوع کی متعدد مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ علامہ کے ذہن میں بھی اسلامی فقہ اور قانونی جمود کے بارے میں کیے جانے والے یہی اعتراضات رہے ہوں گے جن کی طرف انھوں نے تشکیل (انگریزی) کے صفحات ۱۱۹-۱۲۰ میں اشارہ کیا ہے۔ گولٹ تسیھر کا عمومی رویہ بھی یہی ہے۔

۱۲- کولسن، محولہ بالا، صفحات ۸۱، ۸۴۔

۱۳- دیکھیے حاشیہ ۹۔ W. B. Hallaq کی تصانیف ذیل بھی قابل قدر مواد فراہم کرتی ہیں:

Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories,* Cambridge University Press, London, 1997;Wael B. Hallaq, *The Origins and evolution of Islamic Law,* Cambridge University Press, London, 2005; Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed", *International Journal of Middle East Studies*, Vol.6, No.1, March 1984, pp. 3-41.

۱۴- اس پر الگ سے گفتگو آگے چل کر کی جائے گی۔

15- George Maqdisi, *The Rise of Colleges*, Edinburg, 1981.

پروفیسر جارج مقدیسی کا ایک تبصرہ (ص ۲۹۰) توجہ طلب ہے کہ انھیں ''عہدِ وسطیٰ کے مسلم مآخذ میں کوئی بیان نہیں مل سکا جس میں یہ دعویٰ کیا گیا ہو کہ باب اجتہاد بند ہو چکا۔'' اگر مقدیسی کا اشارہ پانچویں صدی ہجری کے اواخر کے زمانے کی طرف ہے تو اس سے ہمارے مذکورہ موقف اور نتائج تحقیق کی تائید ہوتی ہے۔ Nicholas Heer کی دریافت بھی یہی ہے کہ کلاسیکی متونِ فقہ میں اس رائے کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔

۱۶- اس اسلوب بیان کے استعمال کی مثال کے لیے دیکھیے محی الدین نووی، المجموع- شرح المذھّب، ۱۸ جلد، قاہرہ، ۷۱-۱۹۶۶ء، جلد اوّل، ص ۷۶۔ غزالی کے ہاں اس کا استعمال، مستصفی، II، ۳۱۵-۳۱۶؛ سبکی، طبقات، III، ۲۷۷-۲۷۶، ابن عقیل، کتاب الفنون، I، ۹۲۔

۱۷- اس تاریخی جائزے کے لیے دیکھیے، محمد بکری الصدیقی، الاقتصاد فی بیان مراتب الاجتہاد (مسودہ)، پرنسٹن، ذخیرۂ گیرٹ، یہودا سیکشن، ۲۵۳، فولیو ۹۸ بی۔

۱:۱۷- اس سلسلے میں حلاق کی رائے بھی قابل غور ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اصولِ فقہ کی اس بحث کا ایک گہرا تعلق عقائد اور الٰہیات سے بھی ہے۔ دیکھیے:

Wael B. Hallaq, On the Origins of the Controversy about the Exsitance of Mujtahids and the Gate of Ijtihad", *Studia Islamicas,* 1974, pp. 129-141.

۱۸- مثلاً دیکھیے، مجد الدین، شہاب الدین اور تقی الدین ابن تیمیہ، المسودۃ فی اصول الفقہ، قاہرہ، ۱۹۶۴ء، ص ۴۷۲، ۵۴۵۔

۱۹- دیکھیے ابوالوفا ابن عقیل، کتاب الفنون، مرتبہ جارج مقدیسی، ۲ جلد، بیروت، ۷۱-۱۹۷۰ء۔ محولہ عبارت کے لیے جلد اوّل، ص ۹۲- ۹۳۔ ایسی ہی رائے ابن رشد نے بھی ظاہر کی تھی، دیکھیے فصل المقال، مرتبہ ج- ف- حورانی، لیڈن، ۱۹۵۹ء، ص ۸۔

۲۰- دیکھیے ابن تیمیہ، مسودہ...... محولہ ماقبل۔

۲۱- آمدی اصول فقہ کے غالباً پہلے عالم ہیں جس نے وجودِ مجتہدین کی بحث کو الگ سے کیا ہے۔ یوں تو رازی کے بارے میں بھی کہا گیا ہے کہ ان کے ہاں بھی یہ بحث ملتی ہے مگر تفصیلات میسر نہیں۔ دیکھیے شوکانی، ارشاد الفحول، ص ۲۳۵۔ آمدی نے گویا اس ساری بحث اور اختلافی آرا کو سمیٹ دیا ہے جو ابن عقیل کے دعوے سے شروع ہوئی اور اس میں حنفی اور مالکی علما کی اکثریت کی اور بعض شافعی فقہا کے جوابی رویے سب کی جھلک نظر آتی ہے (دیکھیے آمدی، احکام......، جلد III، ۲۵۳-۲۵۴۔ اس بحث کے دیگر حوالوں کے لیے دیکھیے، ابن حاجب، مختصر المنتھی، قاہرہ، ۱۹۰۸ء، ص ۴-۲۲۳، تاج الدین سبکی، جمع الجوامع، بمبئی، جلد II، ۱۹۷۰ء، ۳۹۸-۳۹۹؛ اسنوی، نہایۃ السول فی شرح مناہج الوصول، قاہرہ، ۱۸۹۹ء، جلد III، ۳۳۱، ۳۴۹؛ تفتازانی، حاشیۃ، جلد II، ۳۰۷، ابن العامر الحاج، تقریر......، جلد III، ۳۳۹-۳۴۰، قفال، شاشی اور امام غزالی بھی وجودِ مجتہدین کے قائل تھے،

دیکھیے غزالی،احیاء العلوم، جلدI،۶۳، انصاری اور ابن عبدالشکور شرح مسلم الثبوت فی اصول الفقہ، قاہرہ، ۱۹۰۷ء، ۳۹۹-۴۰۰۔

22- Henry Laust, *La politique de Gazali*, Paris, 1970, p.77.

۲۳- غزالی،المستصفی من علم الاصول، قاہرہ، ۱۹۰۷ء، جلدII، ص۳۷۲۔

۲۴- غزالی،احیاء علوم الدین، جلدI،۶۳؛ نیز المنقذ من الضلال،عبدالحلیم محمود اڈیشن، قاہرہ، ۱۹۶۵ء، ص۱۴۲۔

۲۵- ان آرا کے لیے دیکھیے شوکانی، ارشاد الفحول محولہ ماقبل، ص۲۳۵۔

۲۶- ابن تیمیہ، مسودة......، ص۵۴۶۔

۲۷- نووی، مجموع......محولہ بالا، جلدI، ص۷۱۔

28- E. M. Sartain, *Jalal al-Din al-Suyuti*, Cambridge, 1975, p.65.

۲۹- بکری الصدیقی محولہ ماقبل، فولیو، ۹۷ب۔

۳۰- ایضاً۔

۳۱- عبدالحیٔ لکھنوی، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، بنارس، ۱۹۶۷ء، ص۸۹۔

۳۲- اس نزاعِ لفظی اور سوءِ تفاہم کی ایک مثال درج ذیل حکایت میں دیکھیے جو ابن عبدالسلام کے زمانے کا ہے۔ ابن عبدالسلام نے حق اجتہاد کا دعویٰ کیا تو سلطان موسیٰ بن ایوب نے انھیں لکھا کہ ''اگر آپ کو مجتہد ہونے کا دعویٰ ہے تو اسے ثابت کیجیے اور ہمیں قائل کیجیے کہ آپ اس دعوے کے لائق ہیں کیونکہ یہ ایک بڑا دعویٰ ہے اور پانچویں فقہی مذہب کے بانی ہی کو زیب دیتا ہے۔'' ابن عبدالسلام نے جواب دیا کہ ''رہی بات پانچویں فقہی مذہب کی بنیاد رکھنے کی تو میرا کہنا یہ ہے کہ اصولِ دین موردِ اختلاف نہیں ہیں (مراد یہ کہ پانچویں مذہب کی کوئی گنجایش نہیں)......اختلافات تو صرف فروعی معاملات میں ہوا کرتے ہیں۔'' دیکھیے سبکی، طبقات......، محولہ ماقبل، جلدV، ۹۳، ۹۵۔

33- N. P. Aghnides, *Mohammedan Theories of Finance*, New York, 1916, rep. 1969, p.91.

۳۴- دیکھیے حوالہ بالا، ص۱۲۲-۱۲۱۔ مزید دیکھیے شیخ محمد سعید (مدون)، *Reconstruction...* محولہ ماقبل، ص۱۸۹ نیز حاشیہ ۴۸ (ص۱۹۸)۔

۳۵- تشکیل جدید (انگریزی) محولہ ماقبل، ص۱۱۸۔

۳۶- ابن حبیب الماوردی، ادب القاضی، مرتبہ ایم-سرحان، جلدI، بغداد، ۱۹۷۱ء، ص۴۶۳۔

۳۷- ابن العامر، تقریر، جلدIII، ۳۴۰، سبکی، طبقات، محولہ ماقبل، جلدV، ص۱۲۰ نیز جلدI، ص۱۰۶؛ ابن کثیر، البداية والنهاية، قاہرہ، ۱۹۳۲ء، جلد XIII، ص۲۵۰؛ ابن عبدالشکور، شرح، جلدII، ص۳۹۹؛ سیوطی، حسن المحاضرة فی اخبار مصر والقاهرہ، جلدI، ۱۴۱-۱۴۷؛ اس ضمن میں زرقا کا مقالہ دور الاجتهاد و مجال التشريع فی الاسلام، بھی مفید معلومات فراہم کرتا ہے۔ دیکھیے انٹرنیشنل اسلامک

کلو کیم پیپرز، (انگریزی)، لندن، ۱۹۶۰ء۔

۳۸- اوران میں احناف وشوافع و مالکیہ سبھی فقہی مذاہب کے علما شامل تھے۔

۳۹- بحوالہ زرقا، محولہ ماقبل، ص ۱۰۷۔

۴۰- مثلاً دیکھیے عبداللہ السمہودی، العقد الفرید فی احکام التقلید، مخطوطہ پرنسٹن، ذخیرۂ گیرٹ، یہودا سیکشن ۵۱۸۳، فولیو A-۱۷۷، B-۱۷۷ (بحوالہ حلاق)؛ نیز ابن عامر، تقریر، جلد III، ص ۳۴۰؛ شوکانی، ارشاد الفحول، ص ۲۳۵-۲۳۶۔

۴۱- سبکی کی رائے میں ابن دقیق السعید مجتہد مطلق بھی تھے اور مجدد بھی۔ (سبکی، طبقات......، جلد VI، ۲، ۳، ۶)۔ ابن الرفاعۃ بھی سبکی کی طرح اس بات کے قائل ہیں کہ ابن دقیق العید اور ابن عبدالسلام کے درجۂ اجتہاد پر فائز ہونے کے بارے میں اجماع ہے (صدیقی، اقتصاد......، فولیو A-۹۹)۔ یعموری کی رائے بھی یہی ہے۔ ذہبی اور نوباتہ قاضی زملکانی کو مجتہد قرار دیتے ہیں (سبکی، طبقات، جلد V، ص ۲-۲۵۱؛ سیوطی، حسن......، جلد I، ص ۱۴۵)، سبکی ہی کا قول ہے کہ امام رازی کو ان کے بعد آنے والوں نے چھٹی / بارہویں صدی کا مجتہد اور مجدد مانا ہے (طبقات، جلد I، ص ۱۰۶)۔ ابوشامہ مالکی مکتب فقہ کے مجتہد مانے جاتے تھے (سبکی، طبقات......، جلد V، ص ۶۱؛ ابن کثیر، بدایۃ ......، جلد XIII، ص ۲۵۰)۔ ابن تیمیہ کا رسمی تعلق اگرچہ حنابلہ سے تھا مگر وہ حنبلی اصول فقہ کے کلیتاً پابند نہیں تھے۔ وہ خود کو مجتہد فی المذہب قرار دیتے تھے۔ بہت سے مسائل میں (جن میں سے تقریباً چالیس ہمارے علم میں ہیں) ابن تیمیہ نے چاروں ائمہ فقہ سے اختلاف کیا ہے اور ان میں ابن حنبل بھی شامل ہیں۔ (دیکھیے ابن تیمیہ، الفتاویٰ الکبریٰ، قاہرہ، ۱۹۶۹ء، جلد III، ص ۹۶-۹۵؛ ابن قیم الجوزیۃ، اعلام الموقعین عن رب العالمین، جلد II، ص ۲۳۱)۔ تقی الدین سبکی (تاج الدین سبکی مصنف طبقات کے والد) سبھی کی نظر میں مجتہد تھے۔ تاج الدین جوان کو ''خیر المجتہدین'' کہتے ہیں، کا بیان ہے کہ درجنوں مسائل میں ان کے والد نے امام شافعی کے بالکل برعکس رائے قائم کی یا ایسی آرا کو منتخب کیا جو بالعموم شافعی مکتب فقہ میں رد کردی جاتی تھیں (دیکھیے سبکی، طبقات، جلد VI، ص ۱۹۶-۱۸۲، ۱۴۷، ۱۱۳)۔ اس کے علاوہ بھی بہت سی مثالیں دی جاسکتی ہیں۔

۴۲- سیوطی، التحدث بنعمة الله، مرتبہ E. Sartain، کیمبرج، ۱۹۷۵ء، جلد I، ص ۶۳۔

۴۳- درجات اجتہاد اور مجتہدین اور اس ضمن میں کارفرما التباس فکر نے بہت سے جدید محققین کو بھی الجھن میں ڈالے رکھا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھیے Snouck Hurgronje, *Selected Works*, ed. C. Bonsquet and J. Schacht, Leiden, 1957, p.282. ہرگونجی نے سیوطی کے دعوائے اجتہاد سے یہ سمجھا کہ وہ اجتہاد مطلق کے دعوے دار ہیں اور یوں بانیانِ مکاتب فقہ کی برابری پر اُتر آئے ہیں۔

۴۴- سیوطی، التحدث، محولہ ماقبل، ص ۲۰۵۔

۴۵- Sartain، محولہ ماقبل، جلد I، ۶۱، ۶۴-۶۵؛ نیز دیکھیے گولٹ تسیہر "On al-Suyuti", *Muslim*

World, 68,2, April, 1978, p.98. سیوطی، التحدث، ص۱۹۳، ۲۰۳۔

۴۶- دیکھیے Sartain اور گولٹ تسیہر، محولہ بالا۔

۴۷- دیکھیے التحدث کا وہ باب جو سیوطی نے اس مبحث پر رقم کیا ہے، ص ۲۱۵-۲۲۷۔

۴۸- تصور تجدید و مجدد کی احادیث کے لیے دیکھیے ابن کثیر، النہایۃ......، جلد ۱، ص ۳۰، اسی حدیث کی ایک اور روایت کے لیے گولٹ تسیہر، محولہ ماقبل، ص ۸۱؛ سبکی، طبقات، جلد ۱، ص ۱۰۴؛ حضرت عمر ابن عبدالعزیز اور امام شافعی کو بالترتیب دوسری اور تیسری صدی ہجری کا مجدد مانا جاتا ہے۔ بعد کی صدیوں کے سلسلے میں اختلاف ہے مگر ہر صدی کے لیے کوئی نہ کوئی شخصیت نامزد ہوتی رہی ہے۔ اشعری اور ابن سریج چوتھی صدی کے مجدد کہے جاتے ہیں۔ سیوطی کی ترجیح ابن سریج کے لیے ہے جب کہ ابن عساکر ابوالحسن اشعری کو مجدد قرار دیتے ہیں (دیکھیے عبداللہ خولی، المجددون فی الاسلام، جلد ۱، قاہرہ، ۱۹۶۵ء، ص ۱۳)۔ پانچویں صدی کے نامزدگان میں ابو حامد الاسفرائینی اور ابو سہل الصعلکی شامل ہیں (سبکی، طبقات، جلد ۱، ص ۱۰۵؛ سیوطی، التحدث، ص ۲۲۲)۔ امام غزالی چھٹی صدی کے اور امام رازی ساتویں صدی کے مجدد کہے جاتے ہیں گو بعض فقہا نے رازی کی جگہ رافعی کا نام تجویز کیا ہے (گولٹ تسیہر نے جو مآخذ استعمال کیے ہیں ان کے مطابق حنابلہ میں المقدسی (م ۶۰۰ھ/ ۱۲۰۳ء) اور شوافع میں النووی (م ۶۷۶ھ/ ۱۲۷۷ء) کے نام بطور مجدد پیش کیے جاتے ہیں۔ دیکھیے گولٹ تسیہر محولہ ماقبل، ص ۸۳-۸۴۔ سبکی رافعی کو امام رازی پر ترجیح دیتے ہیں، دیکھیے طبقات، جلد ۱، ص ۱۰۶)۔ آٹھویں صدی ہجری کے مجدد متفقہ طور پر ابن دقیق العید ہیں۔ نویں صدی کے مجدد کے لیے سراج الدین بلقینی اور ناصر الدین الشاذلی میں مقابلہ ہے (سیوطی، التحدث، ص ۲۰۷، ۲۲۵، گولٹ تسیہر، ص ۸۴)۔ اگلی صدی میں سیوطی ہیں جن کو اکثر مصنفین نے یہی حیثیت دی ہے (شوکانی ارشاد الفحول، ص ۲۳۶؛ گولٹ تسیہر، ص ۸۲)۔ ان کے بعد شیخ احمد سرہندی آتے ہیں جن کو مجدد الف ثانی کا لقب دیا گیا کیونکہ وہ ہزارۂ دوم کے آغاز میں ہو گزرے تھے (دیکھیے EI، دوسری اشاعت، مقالہ ''احمد سرہندی''؛ نیز بجنوری، دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی، فارسی مرکز دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی، تہران، ۱۳۷۷ شمسی، جلد ۷، ص ۴۸)۔ شیخ احمد سرہندی کے بعد انتخاب مجددین کا عمل پہلے ایسا اہم تو نہیں رہا تاہم گذشتہ اسلامی صدی تک اس کے آثار موجود رہے ہیں کہ گذشتہ صدی کے لیے الراغی الجرجاوی کا نام منتخب کیا گیا تھا (دیکھیے خولی، المجددین، محولہ ماقبل، ص ۱۔ مجددین کی تفصیلات کے لیے، ص ۱۲-۲۹)۔ پانچویں/ گیارہویں صدی تک کے مجدد تمام شافعی علما تھے (دیکھیے سبکی، طبقات، ص ۱۰۴-۱۰۶؛ گولٹ تسیہر، محولہ ماقبل، ص ۸۲-۸۳۔ اس میں ابوالحسن اشعری ایک استثنیٰ ہے کیونکہ شافعی اور حنفی دونوں ہی ان کو اپنا کہتے رہے ہیں۔) چھٹی/ بارہویں صدی کے بعد کے مجدد اکثر شافعی تھے، حنابلہ میں سے بھی چند مجدد اُٹھے تاہم ہماری معلومات کے مطابق احناف اور مالکیہ میں سے منصب تجدید کا کوئی دعوے دار نہیں رہا۔

۴۹- پانچویں/گیارہویں صدی کی کتب طبقات وہ اولین مآخذ ہیں جو سبکی نے اپنی تالیف میں سوانحی مواد کے طور پر استعمال کیے ہیں۔ (دیکھیے، طبقات......، جلد۱، ص۱۴۔ نیز دیکھیے:
I. Hafsi, "Recherches sur le genre 'Tabaqat' dans la litterature Arabe", *Arabica,* 23, 3, 1976, p.8-12, 17-18, 24.

50- H. Laust, "La pedagogie d'al-Ghazali dans le Mustasfa" *Revue des Etudes Islamique*, 44, 1976, p.77.

51- *Mirza Kazim Beg, "Notice sur la march et les progre's de la jurisprudence, Journal Asiatique*, 15, Ser, 4, Jan. 1850, pp. 181-192, 204-214.

۵۲- تفصیلات کے لیے دیکھیے ابن عابدین، حاشیہ رد المختار، قاہرہ، ۱۹۶۶ء، جلد۱، ص۷۷۔ ایضاً، رسائل، جلد۱، ص۱۱-۱۳۔ لکھنوی، فوائد، محولہ ماقبل، ص۸۹-۹۰، کاظم بیگ، محولہ ماقبل، ص۲۰۶-۲۱۴، نووی، مجموع......، محولہ ماقبل، جلد۱، ص۴۳-۴۷؛ ابن تیمیہ، مسودۃ، محولہ ماقبل، ص۵۴۹۔
ابن کمال الوزیر (م۹۴۰ھ) نے فقہا کو سات طبقوں میں تقسیم کیا ہے: (۱) مجتہد فی الشرع۔ وہ مجتہد جو مآخذ شریعت کی بنیاد پر اجتہاد کرے۔ (۲) مجتہد فی المذہب۔ وہ مجتہد جو ایک مخصوص فقہی مذہب کے دائرے میں اجتہاد کرے۔ (۳) مجتہد فی المسائل۔ وہ مجتہد جو مخصوص فقہی مذہب کے چند مسائل میں اجتہاد کرے۔ (۴) اصحاب تخریج۔ وہ فقہا جو کسی مسئلہ میں اپنے فقہی مذہب سے سند پیش کرسکیں۔ (۵) اصحاب ترجیح۔ وہ فقہا جو دو یا زیادہ مختلف روایات میں اپنے فقہی مذہب کے مطابق ایک دوسرے پر ترجیح دینے کی اہلیت رکھتے ہوں۔ (۶) اصحاب تمیز۔ وہ فقہا جو اپنے مذہب کی قوی اور ضعیف اور مخفی یا ظاہر اور نادر روایات میں تمیز کرسکیں۔ (۷) مقلدین۔ وہ فقہا جو محض دوسرے فقہا کے اقوال نقل کرتے ہوں۔ ابن حجر نے مجتہدین کے تین طبقات بتائے ہیں: مجتہد مستقل، مجتہد منتسب اور مجتہد فی المذہب۔ مجتہد مستقل یا مجتہد مطلق یا مجتہد فی الشرع ایک ہی طبقہ ہے۔ اسی طرح مجتہد منتسب اور مجتہد فی المذہب بھی ایک ہی طبقہ ہے۔ البتہ ابن حجر کے نزدیک مسائل، تخریج اور ترجیح کے طبقات بھی مجتہد فی المذہب میں شامل ہیں۔ باقی سب مقلدین ہیں۔ یاد رہے ابن الکمال کا تعلق حنفی مذہب سے اور ابن حجر کا شافعی مذہب سے تھا۔

۵۳- ابن عابدین، رسائل، محولہ ماقبل، جلد۱، ص۱۱۔

54- M. Suhrawardy, "The Waqf of Moveables", *Asiatic Society of Bangal*, 7n.s, 1994, pp.330-331.

۵۵- ابن عابدین، رسائل، محولہ ماقبل، جلد۱، ص۱۲۔

۵۶- اس رویے کی ایک نمایاں مثال کے لیے دیکھیے ابن خلدون کے المقدمۃ، (ص۴۴-۸۹، روزنتھال کے انگریزی ترجمے میں جلدIII، ۸-۹، ۱۲-۱۳) جو وجود و عدم وجود مجتہدین کے مسئلے پر مقلدین کے عمومی طرزِ فکر کی نمایندگی کرتا ہے۔ ابن خلدون کے سامنے تھا کہ بانیانِ مذاہب فقہ اور ان کے درجے کے فقہا ختم ہو چکے، لیکن ساتھ ہی وہ یہ بھی دیکھ رہا تھا کہ شرح و تعبیر فقہ کا سلسلہ پوری سرگرمی سے جاری ہے۔ اس کی الجھن یہ تھی کہ ان دو حقائق کو مجتہدین ناپید ہونے کے اس خیال سے کیونکر تطبیق دی جائے جواب روز افزوں مقبولیت حاصل کر رہا تھا۔ اس کے لیے یہی کہنا سود مند بھی تھا اور آسان بھی کہ معاصر

فقہا اجتہاد کے قابل نہیں رہے جس کا مطلب یہ ہوتا کہ مجتہد ناپید ہوگئے ہیں اور اس کے زمانے کے فقہا جو کر رہے ہیں اس کا اجتہادی عمل سے کوئی تعلق نہیں خواہ اس فقہی سرگرمی کا دار و مدار قیاس اور فقہی شرح وتعبیر کی دیگر انواع پر ہی کیوں نہ ہو۔

۵۷- عبدالرحمٰن الجبوتی، عجائب الاخبار فی التراجم و الاخبار، قاہرہ، ۶۷-۱۹۵۸ء، جلدIII، ۴۱-۴۲۔

۵۸- دیکھیے شوکانی، القول المفید فی ادلۃ الاجتہاد و التقلید، قاہرہ، ۱۹۷۴ء، محمد بن اسمٰعیل الصنعانی، ارشاد النقاد الی تیسیر الاجتہاد، بیروت، ۱۹۷۰ء؛ شاہ ولی اللہ، العقد الجید، قاہرہ، ۱۹۶۵ء؛ ابن عابدین، رسائل، محولہ ماقبل، جلدI، ص ۴۸۔

59- G. L. Lewis (tr.) Katib Chelebi, *The Balance of Truth, London,* 1957.

60- J. Schacht, "Early Doctrine on Waqf", in Melange Fuad Kopriilii, Istambul, 1953; J.E. Mandaville, "usurious Piety: The Cash of Waqf controversy in the Ottoman Eurpire", *International Journal of Middle East Studies*, 10, 1979, p.295-304, Also see Chelebi, Op.cit, p.129.

۶۱۔ ٹی ڈبلیو آرنلڈ، دعوت اسلام، ترجمہ: محمد عنایت اللہ ۸۱،۸۲۔ شبلی نعمانی، الفاروق ۲/۲۶۲۔ المامون ۱۵۸،۱۶۱۔ سید صباح الدین عبدالرحمٰن، اسلام میں مذہبی رواداری ۱۰۵، ۱۲۸، ۱۶۸،۱۸۰،۲۵۴۔

۶۲۔ مجلہ الاحکام العدلیہ، مادۃ ۱۷۹۲۔۱۷۹۴۔

۶۳۔ وہبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/۴۴۷۔

۶۴۔ محمد عمار خان ناصر، حدود و تعزیرات: اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا جائزہ، اسلامی نظریاتی کونسل حکومت پاکستان، اسلام آباد، ۲۰۰۷ء، ص ۱۳۸-۱۳۹۔

۶۵- مثلاً دیکھیے ابن عابدین، رسائل، محولہ ماقبل، جلدI، ۲۸؛ ابن عبدالشکور، شرح......، محولہ ماقبل، جلدII، ص ۳۹۹؛ صنعانی، ارشاد......، محولہ ماقبل، ص ۲، ۱۱-۱۲، سمہودی، العقد الفرید، فولیو، B-۱۷۷۔

۶۶- دیکھیے محمد اقبال، تشکیل جدید، (انگریزی) محولہ ماقبل، ص ۱۳۹، ۱۴۱۔

۶۷- دیکھیے شوکانی، القول......، محولہ ماقبل، ص ۷۔

۶۸- حوالہ بالا، ص ۲۱-۲۴، ۳۱۔

۶۹- شوکانی، البدر، جلدI، ص ۲۔

۷۰- محمد اقبال، تشکیل جدید (انگریزی)، محولہ ماقبل، ص ۱۴۱۔

۷۱- شوکانی، ارشاد الفحول، محولہ ماقبل، ص ۲۳۶؛ نیز البدر، جلدI، ص ۳۔

۷۲- دیکھیے تشکیل جدید (انگریزی) محولہ ماقبل، حواشی شیخ محمد سعید، حاشیہ ۵۷، ص ۱۹۸۔

۷۳- ایضاً، ص ۱۹۹-۲۰۰۔ نیز ارشاد الفحول، محولہ ماقبل، ص ۲۵۳-۲۵۴۔ عبارت کا اردو ترجمہ درج ذیل ہے:
جو لوگ اس عہد میں مجتہد کے ناپید ہونے کی بات کرتے ہیں اس پر بڑی حیرت ہوتی ہے۔ اگر انھوں نے

یہ بات اپنے ہم عصر (علما) کے لحاظ سے کہی ہے تو یہ بات واضح ہے کہ اس عہد میں قفال، غزالی، رازی اور رافعی جیسے علما کی ایک ایسی جماعت موجود تھی جو علوم اجتہاد کی پوری پوری وفاداری کر رہے تھے۔ ہر دور کے علمائے اسلام کے حالات کی تاریخ کا علم رکھنے والے شخص کی نظر سے اس طرح کی مثالیں اوجھل نہیں، بلکہ ان لوگوں کے بعد تو ایسے اہل علم آئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر اتنے علوم جمع کر دیے جو اجتہاد کا علم رکھنے والے علما سے کہیں زیادہ تھے۔

اور اگر انھوں نے یہ بات اس لحاظ سے نہیں کہی بلکہ اس لحاظ سے کہی کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے پہلے اُمت کے اہل علم کو علوم و معارف کا جو کمالِ فہم اور قوتِ ادراک واستعداد عطا کیا تھا اُسے اب اُٹھالیا ہے، تو یہ انتہائی باطل دعووں میں سے ایک دعویٰ ہے بلکہ جہالتوں میں نئے ایک جہالت ہے۔

اور اگر یہ بات ان منکرینِ وجود مجتہد سے قبل کے لوگوں کو علم میسر آنے اور اس کے سلسلے میں اپنے آپ کو اس دور کو پیش آنے والی مشکلات کے اعتبار سے کہی ہے تو یہ بھی ایک باطل دعویٰ ہے۔ کسی ادنیٰ فہم رکھنے والے شخص سے بھی یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے متاخرین کے لیے اجتہاد کو جس قدر آسان بنا دیا ہے سابقین کے لیے اس قدر آسان نہیں تھا۔ کیونکہ کتابِ عزیز کی تفاسیر اس کثرت سے مدون کی گئیں کہ ان کا شمار ممکن نہیں اور سنتِ مطہرہ بھی مدون ہوگئی اور ایک بہت بڑی تعداد نے تفسیر، تخریج، تصحیح اور ترجیح پر اس قدر کلام کیا ہے کہ وہ ایک مجتہد کی ضرورت سے بھی زیادہ ہے۔

۷۴- جاوید احمد غامدی، ''اجتہاد'' مشمولہ ماہنامہ اشراق، دارالاشراق، لاہور، جون ۲۰۰۱ء، ص ۳۳۔

۷۵- شاہ ولی اللہ، العقد الجید......، محولہ ماقبل۔

76- Dr. M. Khalid Masud, *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*, IAP, 2003, pp.155-160, 175-176.

۷۷- محمد اقبال، تشکیل جدید (انگریزی)، محولہ ماقبل، ص ۱۳۴۔

۷۸- مولانا اشرف علی تھانوی، الحیلۃ الناجزۃ......، دیوبند، ۱۹۳۱ء، نظر ثانی شدہ اڈیشن از محمد تقی عثمانی، حیلۂ ناجزہ یعنی عورتوں کا حق تنسیخ نکاح، دارالاشاعت کراچی، ۱۹۸۷ء۔

۷۹- ڈاکٹر محمد خالد مسعود، محولہ بالا (نوٹ ۷۲)، ص ۱۶۶-۱۷۰۔

۸۰- ایضاً، ص ۱۷۰۔

۸۱- تفصیلات کے لیے ڈاکٹر محمد خالد مسعود، محولہ ماقبل، ۱۷۰-۱۷۳ نیز ص ۱۷۸۔

۸۲- فتاویٰ کے ہزارہا صفحات پر پھیلے ہوئے مجموعوں پر ایک نظر اس کے ثبوت کے لیے کافی ہے۔

۸۳- دیکھیے ابوعمار زاہد الراشدی، ''علامہ اقبال کا تصورِ اجتہاد اور دورِ جدید'' مشمولہ مجلّہ احتہاد، اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد، شمارہ ۱، جون ۲۰۰۷ء، ص ۳۸۔ اجتماعی اجتہاد کے سلسلے میں ایک اور مفید مجموعۂ مقالات منظر عام پر آیا ہے۔ دیکھیے محمد طاہر منصوری (مرتب) اجتماعی اجتهاد: تصور، ارتقا اور عملی صورتیں، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۷ء۔

اقبال، اجتہاد اور اسلامی جمہوری ریاست

ڈاکٹر شاہد اقبال کامران

اقبال اسلام کو مذہب کی روایتی تعریف سے ہٹ کر ایک ایسی تمدنی تحریک سمجھتے ہیں جس کا اساسی مقصد عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایسا تدریجی انقلاب لانا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطہ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے[1] اقبال کے نزدیک ''یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے، نہ نسلی ہے، نہ ہی انفرادی یا پرائیوٹ ہے بلکہ خالصتاً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے''[2] اقبال دیکھتے ہیں کہ عالم اسلام میں سیاسی تنزل کے آغاز کے ساتھ ہی اسلام کی حرکی روح کو حفظ و بقا کے حد سے بڑھے ہوئے احساس کے تحت تقلید کے دائرے میں مقید کر دیا گیا اور یوں عملاً ایک انتہائی متحرک اور متغیر عمرانی تحریک کو روایتی مذہب بنا کر رکھ دیا گیا۔ لفظ مذہب ہماری محتاط توجہ کا مستحق ہے۔ مذہب، خدا کے بارے میں ایک خاص تصور، اس تصور کے حدود یعنی عقائد اور انھی پر استوار بعض اعمال کے تواتر کو تسلیم کر لینے کا نام ہے۔ کسی بھی مذہب میں ہستی باری تعالیٰ اور انسان کے ساتھ اس کے تعلق کی نوعیت کچھ بھی ہو، امر واقعہ یہ ہے کہ اسی تعلق کی نوعیت کے حوالے سے اس مذہب کو ماننے والے اپنی عملی زندگی کا رخ اور رویہ طے کرتے ہیں اس کے برعکس وہ لوگ، جو مذہب اور اس کے معتقدات کو فکر انسانی کی اساس نہیں مانتے، وہ خود اپنے ہی تصورات کی روشنی میں عملی زندگی کا رخ اور رویہ طے کرنے کی سعی کرتے ہیں۔ گویا یہ فکر، تصور یا نظریہ ہی ہے جو ہمارے انفرادی و اجتماعی اعمال کی اساس بنتا ہے۔ روایتی مذاہب کے برعکس قرآن کا رجحان، جیسا کہ اقبال

کہتے ہیں، زیادہ تر اس طرف ہے کہ فکر کی بجائے عمل پر زور دیا جائے[۳] خود عمل کی اساس تحرک اور تغیر پر ہے چنانچہ یہ کہنا درست ہوگا کہ تحرک اور تغیر زمان و مکان کی قیود میں رہتے ہوئے حیات کے تسلسل اور توسیع کے بنیادی اجزا ہیں۔ اگر ہمارے ذہنی تحرک کی بنیاد کسی خاص مذہب پر ہے تو پھر اس مذہبی تفکر اور اس کے پیدا کردہ رویوں کی جدید علوم، عمرانی و معاشی تغیرات اور مستقبل کے امکانات کی روشنی میں تشکیل جدید لازم قرار پاتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

The change in the position of the individual, his intellecutal liberation and infinte advance in natural science have entirely changed the substance of modern life so that the kind of scholasticism or theological thought which satisfied a Muslim in the Middle Ages would not satisfy him today. This does not mean an injury to the spirit of religion. But it cerainly contradicts traditional views. If rejuvenation of Muslim life and the ragaining of original depths are desirable then a rebuilding of theological thought is absolutely necessary.[4]

فرد کی حیثیت، اس کی فکری آزادی اور طبعی علوم کی غیر متناہی ترقی، ان چیزوں میں جو تبدیلی واقع ہوئی ہے، اس نے جدید زندگی کی اساس کو یکسر متغیر کر دیا ہے۔ چنانچہ جس قسم کا علم کلام اور علم دین ازمنہ متوسطہ کے مسلمان کی تسکین قلب کے لیے کافی ہوتا تھا۔ وہ آج تسکین بخش نہیں ہے۔ اس سے مذہب کی روح کو صدمہ پہنچانا مقصود نہیں ہے۔ اگر مسلمانوں کی زندگی کو دوبارہ تازہ اور اجتہادی گہرائیوں کو دوبارہ حاصل کرنا مقصود ہے تو فکر دینی کو از سر نو تعمیر کرنا قطعاً لازمی ہے۔[۵]

اقبال کے ہاں فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے احساس کی اپنی ایک تاریخ ہے لیکن اس احساس کا پہلا باقاعدہ ابلاغ ہمیں ۱۹۰۴ء کے مضمون ''قومی زندگی'' میں ملتا ہے۔ اقبال اس مضمون کے پہلے حصے میں لکھتے ہیں:

سینکڑوں مذاہب دنیا میں پیدا ہوئے، بڑھے، پھولے پھلے اور آخر کار مٹ گئے، کیوں؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کے عقلی ارتقا کے ساتھ ساتھ جدید ضروریات پیدا ہوتی گئیں۔ جن کو ان مذاہب کے اصول پورا نہ کر سکے۔ یہی سبب ہے کہ اہل مذہب کو وقتاً فوقتاً نئے نئے علم کلام ایجاد کرنے کی ضرورت پیش آتی رہی۔ جن کے اصول کی رو سے انھوں نے اپنے مذاہب کو پرکھا اور ان کی تعلیم کو ایسی صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی جو عملی اور روحانی زندگی میں انسان کی رہنما ہو سکے۔[۶]

اس استدلال کے تسلسل میں اقبال فقہ اسلامی پر ایک تجدید نظر کی ضرورت کا احساس بھی رکھتے ہیں۔ اس مضمون میں اقبال اصلاح تمدن کی بحث میں مسلمانوں میں اصلاح تمدن کے سوال کو ایک مذہبی سوال قرار دیتے ہوئے وضاحت کرتے ہیں کہ مسلمانوں کی تمدنی زندگی کا

کوئی بھی پہلو ایسا نہیں جو ہمارے اصول مذہب سے جدا ہو۔ کیونکہ اقبال کی رائے میں اسلامی تمدن مذہب اسلام کی عملی صورت کا نام ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

حالات زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آ جانے کی وجہ سے بعض ایسی تمدنی ضروریات پیدا ہوگئی ہیں کہ فقہا کے استدلالات جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعت اسلامی کہا جاتا ہے، نظر ثانی کی محتاج ہیں۔ میرا یہ عندیہ نہیں کہ مسلمات مذہب میں کوئی اندرونی نقص ہے، جس کے سبب سے وہ ہماری موجودہ تمدنی ضروریات پر حاوی نہیں ہیں، بلکہ میرا مدعا یہ ہے کہ قرآن شریف اور احادیث کے وسیع اصول کی بنا پر جو استدلال فقہا نے وقتاً فوقتاً کیے ہیں ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابل عمل تھے، مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہے۔ اگر موجودہ حالات زندگی پر غور کیا جائے تو جس طرح ہمیں اس وقت کا تائید اصول مذہب کے لیے ایک جدید علم کلام کی ضرورت ہے۔ اس طرح قانون اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہ کی ضرورت ہے۔ جس کے قوائے عقلیہ و متخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانون اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں منظم و مرتب کر سکے، بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو۔[۸]

اس دور میں قانون اسلامی کی تدوین نو کی ضرورت کا احساس تو اقبال کے ہاں بڑی شدت سے پایا جاتا ہے لیکن ابھی انھوں نے بدلتی ہوئی تمدنی صورت حال میں قانون اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے فرد اور ادارے کے کردار اور دائرہ عمل پر گہرا غور و فکر نہیں کیا تھا، ایک بہت بڑے فقیہ کا تصور ائمہ اربعہ کی مساعی کے تناظر میں دیکھا جانا چاہیے۔ لیکن اس موضوع پر اقبال کے ہاں یہ احساس بھی موجود ہے کہ ''اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے''۔[۹]

گویا اقبال کے ہاں ابتدا سے یہ احساس بھی موجود تھا کہ جدید دور میں متعدد وجوہ کی بنا پر فقہ اسلامی کی تدوین کا کام کسی ایک عالی دماغ مقنن کے لیے ممکن نہیں رہا۔ اس وقت جس کام کے لیے اقبال ایک سے زیادہ دماغوں کی ضرورت محسوس کر رہے تھے۔ خطبہ اجتہاد میں اقبال اس کام کو جمہور کی منتخب پارلیمان کے سپرد کرنے کی ضرورت و اہمیت پر روشنی ڈالتے نظر آتے ہیں۔ لیکن یہ بحث بعد میں، یہاں ہم صرف دیکھیں گے کہ اقبال دین اسلام کے بارے میں کیا

تصور رکھتے ہیں اور یہ کہ عمومی طور پر مذہبی تفکر اور خصوصی طور پر فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کے بارے میں ان کے تصورات اور تجاویز کیا ہیں۔ اقبال کو اس بات کا شدید قلق رہا کہ عوام الناس کی مذہبی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری جن مولوی حضرات پر ہے وہ بوجوہ نامکمل تعلیم یافتہ اور بیشتر صورتوں میں اپنے حقیقی منصب کے اہل نہیں ہوتے۔ اپنے مضمون قومی زندگی میں ایسے ہی مولوی صاحبان کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> مولوی صاحبان کی یہ حالت ہے کہ اگر کسی شہر میں اتفاق سے دو جمع ہو جائیں تو حیات مسیح یا آیات ناسخ و منسوخ پر بحث کرنے کے لیے باہمی نامہ و پیام ہوتے ہیں اور اگر بحث چھڑ جائے اور بالعموم بحث چھڑ جاتی ہے تو ایسی جوتیوں میں دال بٹتی ہے کہ خدا کی پناہ۔ پرانا علم و فضل جو علمائے اسلام کا خاصا تھا نام کو بھی نہیں رہا۔ ہاں مسلمان کافروں کی ایک فہرست ہے کہ اپنے دست خاص سے اس میں روز بروز اضافہ کرتے رہتے ہیں۔[۱۰]

ایسے مولوی صاحبان جمود اور تقلید کی تاریکی میں پرورش پاتے ہیں اور اس تاریکی کی طرف اٹھنے والی ہر شعاع کو دین پر حملہ تصور کرتے ہیں۔ ۱۹۱۰ء کے خطبۂ علی گڑھ مسلم کمیونٹی میں بھی اقبال اس تاسف کا اظہار کرتے ہیں کہ:

> ......you know that the ethical training of the masses of our community is principally in the hands of a very infefficient class of Moulvies or public preaches, the range of whose knowledge of Muslim history and literature is extermely limited.[11]

> ہمارے ہاں مسلمانوں کی اخلاقی تربیت کا کام مولویوں اور واعظوں کے انتہائی نااہل طبقے کے ہاتھ میں ہے اور اسلامی تاریخ و ادبیات سے متعلق ان مولویوں اور واعظوں کا علم بے حد محدود ہے۔[۱۲]

یہاں میں نے اس دور کے پیشہ ور مولوی صاحبان کے بارے میں اقبال کی رائے کا اجمالی تذکرہ اس لیے کیا ہے کہ اجتہاد اور اس کے متعلقات کے بارے میں اقبال کے موقف کی سب سے زیادہ مخالفت اسی قبیل کے مولوی صاحبان نے کی تھی۔ اجتہاد اور اس کے متعلقات پر طویل غور و فکر، مشاورت اور تدبر کے بعد اقبال نے ۱۹۲۴ء میں ایک مقالہ بعنوان ''الاجتہاد فی الاسلام'' ترتیب دیا۔ اقبال اگرچہ اجتہاد اور اس کے متعلقات کے بارے میں اپنے علم اور مطالعے سے کلی طور پر مطمئن نہیں تھے۔ خود اقبال کا یہ تاثر کہ: ''میری مذہبی معلومات کا دائرہ نہایت محدود ہے۔ البتہ فرصت کے اوقات میں، میں اس بات کی کوشش کیا کرتا ہوں کہ ان معلومات میں اضافہ ہو''[۱۳] حد درجہ انکسار اپنے اندر لیے ہوئے ہے۔ لیکن ایسے ہی انکسار کی

وجہ سے اقبال یہ اصرار کرتے رہے کہ اجتہاد کا موضوع اس قدر آسان نہیں جتنا کہ آغاز میں خیال کیا گیا تھا۔ اس ضمن میں اقبال نے ذاتی مطالعات کے علاوہ برصغیر کے بعض نامور علمائے کرام کے ساتھ مشاورت بھی کی۔ عمومی طور پر یہ مشاورت مکاتیب کے ذریعے تھی۔ اقبال نے متعدد سوالات علما کے سامنے رکھے۔ انھیں بہت ساری معلومات بھی حاصل ہوئیں لیکن مجموعی طور پر انھیں جو جوابات موصول ہوتے رہے ان کا انداز کلامی ہوتا تھا۔ بہت سارے موضوعات پر موصول ہونے والے جوابات اقبال کو مطمئن نہ کر سکے تھے اور بسا اوقات اقبال کے مافی الضمیر کو صحیح تناظر میں سمجھنے سے گریز بھی نظر آتا تھا لیکن اس ساری صورتحال نے اجتہاد کے متعلق اپنے اساسی موقف پر اقبال کے اعتماد اور یقین کو پختہ تر کیا۔ عام مولوی صاحبان کے پاس اقبال کے لیے فتاوٰے تکفیر کے سوا کچھ نہ تھا۔ چنانچہ بعض قدامت پسند علما ۱۹۲۴ء کے خطبے ''الاجتہاد فی الاسلام'' کے مباحث اور موضوعات پر معترض ہوئے اور غصے میں آ کر اقبال کو کافر قرار دینے لگے تھے۔ اقبال نے اپنا یہ انگریزی مقالہ ۱۳ دسمبر ۱۹۲۴ء کو لاہور میں، اسلامیہ کالج کے حبیبیہ ہال میں شیخ عبدالقادر کی صدارت میں پیش کیا تھا۔ اقبال نے موقع پر موجود مولانا ظفر علی خان کی خواہش کے باوجود اس مقالے کے اردو ترجمے کی اجازت دینے سے گریز کیا تھا۔ لیکن اگلے روز کے بعض اردو اخبارات میں شائع ہونے والی متفرق رپورٹوں کی بنیاد پر ایک طوفان اقبال کے خلاف اٹھ کھڑا ہوا۔ اس ردعمل سے اقبال کبیدہ خاطر ضرور ہوئے لیکن ان کے عزم میں کوئی فرق نہ آیا، مقالہ پیش کرنے کے چند ماہ بعد مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی کو ایک خط میں اقبال لکھتے ہیں:

> ''آپ نے ٹھیک فرمایا ہے۔ پیشہ ور مولویوں کا اثر سرسید احمد خان کی تحریک سے بہت کم ہو گیا تھا مگر خلافت کمیٹی نے اپنے پولیٹیکل فتووں کی خاطر ان کا اقتدار ہندی مسلمانوں میں پھر قائم کر دیا۔ یہ ایک بہت بڑی غلطی تھی جس کا احساس ابھی تک غالباً کسی کو نہیں ہوا۔ مجھ کو حال ہی میں اس کا تجربہ ہوا ہے۔ کچھ مدت ہوئی میں نے اجتہاد پر ایک انگریزی مضمون لکھا تھا جو یہاں ایک جلسے میں پڑھا گیا تھا۔ انشاءاللہ شائع بھی ہو گا۔ مگر بعض لوگوں نے مجھے کافر کہا۔''[۱۴]

بایں ہمہ اپنے خطبہ اجتہاد میں اقبال اسلام کی ہیئت ترکیبی میں حرکت اور تغیر قائم رکھنے والے عنصر کو اجتہاد قرار دیتے ہیں[۱۵] لغوی اعتبار سے، اقبال بتاتے ہیں کہ:

> The word literally means to exert. In the terminology of Islamic law it means to exert with a view to form an indepenedent judgement on a legal question.[16]

اجتہاد کے معنی کوشش کرنے کے ہیں لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں اس کا مطلب ہے وہ کوشش جو کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے قائم کرنے کے لیے کی جائے۔[۱۷]

ایسی آزادانہ رائے قائم کرنے کے اصول کی وضاحت کے لیے اقبال ایک حدیث مبارکہ پیش کرتے ہیں جس کی روایت کے مطابق جناب رسالت مآب ﷺ نے حضرت معاذؓ ابن جبل کو یمن کا عامل مقرر کیا تو فرمایا ''معاملات کا فیصلہ کیسے کرو گے؟ انھوں نے کہا: کتاب اللہ کے مطابق۔ لیکن اگر کتاب اللہ نے ان میں تمھاری رہنمائی نہیں کی تو پھر؟ پھر اللہ کے رسولؐ کی سنت کے مطابق۔ لیکن اگر سنت رسول بھی ناکافی ٹھہری تو؟'' اس پر حضرت معاذؓ نے کہا: ''تو پھر میں خود ہی کوئی رائے قائم کرنے کی کوشش کروں گا۔[۱۸] گویا اجتہاد آزادانہ تجزیے، رائے اور اس کی بنیاد پر کیے گئے فیصلے کا نام ہے۔ ڈاکٹر خالد مسعود وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ: ''اجتہاد کی اصطلاح قرونِ اولیٰ میں 'آزادانہ رائے' کے معنوں میں استعمال ہوتی تھی۔ ایک طرح یہ اصطلاحی تعریف رائج ہونے سے پہلے کا مفہوم ہے۔[۱۹] مذکورہ بالا حدیثِ مبارکہ سے قانونی معاملات پر آزادانہ رائے قائم کرنے کے درج ذیل اصول سامنے آتے ہیں:

اول: اللہ کی کتاب یعنی قرآن مجید سے رہنمائی لی جائے گی۔ اقبال متوجہ کرتے ہیں:

The primary source of the law of Islam is the Qur`an. The Qur`an however, is a not a legal code. its main purpose,...... is to awaken in man the higher consciousness of his relation with God and the univers.[20]

اسلامی قانون کا اولین مآخذ قرآن ہے۔ لیکن قرآن کوئی قانونی ضابطہ نہیں۔ اس کا حقیقی منشا...... یہ ہے کہ ذہن انسانی میں اس کا تعلق جو اسے کائنات سے ہے اعلیٰ اور بہتر شعور پیدا کرے۔[۲۱]

دوم: اللہ کے رسول ﷺ کی سنت سے رجوع کیا جائے گا اور سوم: کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کی روشنی میں اور اس روشنی کی پیدا کردہ بصیرت کی بنا پر آزادانہ رائے قائم کی جائے گی اصطلاحاً اسے قیاس کہتے ہیں۔

اقبال نے اجتہاد سے متعلق اپنے مباحث کی حدود کا تعین کرتے ہوئے وضاحت کر دی ہے کہ: اگرچہ مذاہب فقہ کے نزدیک اجتہاد کے تین درجے ہیں:

1-Complete authority in legisaltion which is practically confined to the founders of the schools, 2-Relative authority which is to be exercised within the limits of a particular school, and 3- Special authority which relates to the determing of the law applicable to a particular case left undetermined by the foundrs. In this paper I am concerned with the first degree of Ijtiha only, i.e.complete authority in legisltion.[22]

اول: تشریع یا قانون سازی میں مکمل آزادی (لیکن عملاً جس سے صرف مذاہب فقہ کے بانیوں نے فائدہ اٹھایا۔

دوم: تشریع یا قانون سازی کی محدود آزادی، جو کسی مخصوص مذہب فقہ کی حدود کے اندر ہی استعمال کی جاسکتی ہے۔

سوم: تشریح یا قانون سازی کی وہ محدود آزادی، جس کا تعلق کسی ایسے مسئلے کی قانونی تعبیر سے ہو، جسے مذاہب فقہ کی بنیاد رکھنے والوں نے جوں کا توں چھوڑ دیا ہو: (یعنی حل نہ کیا ہو)۔

لیکن اقبال نے اپنے خطبے میں اپنے دائرہ بحث کو اجتہاد کی پہلی شق یعنی کسی مسئلے کی تشریع یا قانون سازی میں مکمل آزادی تک محدود رکھا[۲۳] اور دیکھا جائے تو فی زمانہ اسلام کی ہیئت ترکیبی کے متحرک اور متغیر عنصر اجتہاد کا اطلاق زمانے کے تقاضوں سے ہم آہنگ قانون سازی میں مکمل آزادی پر کرنا ہی بنیادی ضرورت ہے۔ اگر اس ضرورت کی اہمیت کا شعور پختہ ہو جائے اور اسی طرح عملی مظاہرے کے امکانات بھی روشن ہوئے، تو پھر بقیہ دو شقیں بھی خود بخود اس ذیل میں آجائیں گی۔ اس سے پیشتر کہ اس خطبے میں اقبال کی اجتہاد سے متعلق پیش کردہ مثالوں علیٰ ہذا، بیان کردہ اصول کی روشنی میں اسلامی جمہوری ریاست کے معاملات ومسائل پر بحث کریں، بہتر معلوم ہوتا ہے کہ خطبے کے جملہ مباحث پر ایک سرسری نگاہ ڈال لی جائے۔ خطبے کے آغاز میں اجتہاد کی لغوی واصطلاحی تعریف اور اس کی اطلاقی حدود کو بیان کرنے کے بعد اقبال تاریخی بنیادوں پر یہ سراغ لگاتے ہیں کہ زندگی کو متغیر ومتحرک قرار دینے والے قرآن مجید پر استوار نظام قانون کیونکر جامد ہوا۔ یعنی یہ کہ وہ کیا اسباب تھے جنھوں نے اجتہاد کے دروازے بند کر دیے۔[۲۴] اس ضمن میں اقبال دولت عباسیہ کے ساتھ ساتھ سر اٹھانے والی عقلی تحریک (معتزلہ) اور اس کے برپا کردہ تلخ سلسلہ بحث ونزاع[۲۵]، اس کے منطقی ردعمل کے طور پر فروغ پانے والے رہبانی تصوف[۲۶] اور اسلامی دنیا کے ذہنی وفکری مرکز بغداد کی تباہی، جس کے نتیجے میں فقہائے متقدمین کی تعبیرات قوانین شریعت (یعنی اجتہادات) کو جوں کا توں برقرار رکھنے اور اس میں تغیر وتبدل کے تمام دروازے تقریباً بند کر دینے کا رجحان پیدا ہوا[۲۷] کا ذکر کرتے ہیں۔ جمود کے اسباب بیان کرنے کے بعد اقبال احیا کا مطالعہ پیش کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ زوال کے بعد قدامت پسند مفکرین نے اسلام کی ہیئت اجتماعیہ کو محفوظ رکھنے کے لیے اس کے گرد نظم وضبط کا حصار کھینچ دیا۔ اس طرح دور ابتلا میں بقا کا اہتمام تو ہو گیا، لیکن اس طرح حد سے

بڑھے ہوئے نظم وضبط میں فرد کی ذاتی ہستی فنا ہو جاتی ہے۔ اقبال یہ اصول پیش کرتے ہیں کہ:

The ultimate fate of people does not depend so much on organization as on the worth and power of individual men.[28]

قوموں کی تقدیر اور ہستی کا دارومدار اس امر پر نہیں کہ ان کا وجود کہاں تک منظم ہے، بلکہ اس بات پر ہے کہ افراد کی ذاتی خوبیاں کیا ہیں؟ اور قدرت وصلاحیت کیا؟[۲۹]

اس اصول کی بنیاد پر اقبال قوائے انحطاط کے سدباب کے لیے معاشرے میں خودشناس وخودنگر افراد کی پرورش، اور ان کی بصیرت سے سامنے آنے والے فکر وعمل کے نت نئے معیار کو ضروری قرار دیتے ہیں، تا کہ اس بات کا احساس موجود رہے کہ ہمارا ماحول سرے سے ناقابل تغیر وتبدل نہیں بلکہ اس میں اصلاح اور نظر ثانی کی گنجائش موجود ہے۔[۳۰]

اقبال بتاتے ہیں کہ احترام ماضی کے غلط تصور اور افراد کا اپنی بصیرت پر عدم اعتماد پیدا کرنے کا باعث بے جا نظم وضبط کہ جو اسلام کی اندرونی روح کے منافی تھا، ایک بڑے ردعمل کا متقاضی تھا اور یہ ردعمل ہوا۔ اس ضمن میں اقبال امام ابن تیمیہ اور ان کے تصورات اجتہاد کا ذکر کرتے ہیں۔ امام ابن تیمیہ نے مذاہب اربعہ کی قطعیت سے انکار کرتے ہوئے[۳۱] ان کے پیدا کردہ جمود پر ضرب لگائی اور فقہ کے بنیادی مآخذ یعنی قرآن وسنت کی طرف رجوع کر کے اپنے حق اجتہاد کو استعمال کیا۔ پھر اقبال ابن حزم کے فقہ حنفی سے اختلاف کا ذکر کر کے مصر کے مفسر ومحدث السیوطی کا مختصر ذکر کرتے ہیں جنھوں نے آزادی اجتہاد کا دعویٰ کیا۔ انھی خودشناس و خودنگر افراد نے کہ جن کی بصیرت نے فکر وعمل کے نت نئے معیار پیش کیے احیا کی کئی تحریکوں کو جنم دیا۔ مثلاً سنوسی تحریک، سید جمال الدین افغانی کی تحریک اتحاد اسلامی اور محمد بن عبدالوہاب کی تحریک۔ اس کے بعد اقبال جدید دور کے حوالے سے ترکوں کی اجتہادی مساعی اور اس میں کارفرما تصورات پر تفصیل سے بحث کرتے ہیں۔ دور حاضر میں ترکی کے حوالے سے مسلمانوں کے اجتہاد سے متعلق خیالات، علیٰ ہذا عملی اقدامات کا ذکر کرنے کے بعد اقبال اسلامی قانون کی ہیئت ترکیبی، وسعت امکانات اور متحرک روح کا تذکرہ کرتے ہوئے چند نکات کی طرف متوجہ کرتے ہیں:

۱۔ آغاز اسلام سے لے کر دور عباسیہ کے آغاز تک قرآن مجید کے سوا مسلمانوں کا کوئی تحریری قانون نہیں تھا۔

۲۔ پہلی صدی کے تقریباً وسط لے کر چوتھی صدی کے آغاز تک عالم اسلام میں انیس مذاہب

فقہ کا ظہور ہو چکا تھا جس سے پتا چلتا ہے کہ ہمارے قانون دانوں نے ایک بڑھتے ہوئے تمدن کی ضروریات کے پیش نظر کس سعی اور جدوجہد سے کام لیا اور یہ کہ وہ زمانے کے تقاضوں کا وسعت نظر سے ساتھ دینے کی خاطر اپنے سلسلہ تعبیر و تاویل میں استخراج کی بجائے رفتہ رفتہ استقرائی منہاج اختیار کرتے چلے گئے۔ قانون کے مختلف اور متنوع مکاتب فکر کے ظہور اور ترقی و توسیع اور اس کے نتائج کے تناظر میں اقبال لکھتے ہیں کہ:

This fact alone is sufficent to show how incessantly our early doctors of law workd in order to meet the necessities of a growing civilization. With the expansion of conquest and the consequent widening of the outlook of Islam these early legists had to take a wider view of things, and to study local conditions of life and habits of new peoples that came within the fold of Islam. A careful study of the various schools of legal opinion, in the light of contemporary social and political history, reveals that they gradually passed from the deductive to the inductive attitude in their efforts at interpretation.[33]

۳۔ اقبال اسلامی قانون سازی کے متذکرہ بالا رجحانات اوران میں کارفرما روح اور بالخصوص اسلامی قانون کے ماخذ (قرآن مجید، حدیث شریف، اجماع اور قیاس) کے حوالے سے وضاحت کرتے ہیں کہ اسلامی قانون سازی کے لیے کسی جمود کا شکار رہنا درست نہیں ہے، بلکہ اسلامی قانون سازی کی درخشاں روایت اور ان میں مضمر لا انتہا امکانات یہ ثابت کرتے ہیں کہ اس میں مزید نشوونما اور توسیع و ارتقا کا امکان موجود ہے۔[۳۴] اس کے بعد اقبال اسلامی قانون کے بنیادی مآخذ کی وضاحت کرتے ہیں، جو

اول: قرآن مجید۔

دوم: حدیث شریف۔

سوم: اجماع امت۔

چہارم: قیاس پر مشتمل ہیں۔

قرآن مجید کے حوالے سے اقبال کے رجحان کا ذکر ہو چکا ہے۔ اسلامی قانون کے مآخذ دوم یعنی حدیث شریف کے ضمن میں اقبال صحت و عدم صحت حدیث کے معاملات و مسائل کے پیش نظر نہایت محتاط طرز عمل کی طرف اشارہ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ اجتہاد میں حوالہ بناتے وقت فقہی اور غیر فقہی احادیث میں امتیاز قائم کر لینا چاہیے۔ اس ضمن میں بعض نکات کے حوالے سے شاہ ولی اللہ کی علمی مساعی کی توصیف کرتے ہوئے اسے حوالہ بھی بناتے ہیں، خطبے میں اقبال لکھتے ہیں کہ:

For our present purposes, however, we must distinguish tradittions of a purely legal import from those which are of a non-legal character. With regard to the former, there arises a very important question as to how far they embody the pre-Islamic usages of Arabia which were in some cases left intact, and in others modified by the Prophet. It is difficult to make this discovery, for our early writers do not always refer to pre-Islam. Nor is it possible to discover that usages, left intact by express or tacit approval of the Prophet, were intended to be universal in their application. Shah Wali Allah has a very illuminating disscussion on the point. I reproduce here the substance of his view. The prophetic method of teaching, according to Shah Wali Allah, is that, generally speaking, the law revealed by a prophet takes especial notice of the habits, ways, and peculiarities of the people to whom he is specifically sent. The Prophet who aims at all-embracing principles, however, can neither reveal different principles for different peoples, nor leaves them to work out their own rules of conduct. His method is to train one particular people, and to use them as a nucleus for the building up of a universal Shari`ah. In doing so he accentuatesthe principles underlying social life of all mankind, and applies them to concrete cases in the light of the specific habits of the people immediately befor him. The Shari`ah values (Ahkam) resulting from this application (e.g. ruels relating to penalties for crimes) are in a sense specific to that people; and since their observance is not an end in itself they cannot be strictly enforced in the case of future generations. It was perhaps in view of this that Abu Hanifah, who had a keen insight into the universal character of Islam, made practically no use of these traditions. The fact that he introduce the principle of Istihsan, i.e. juristic preference, which necessitates a careful study of actual conditions in legal thinking, throw further light on the motives which determined his attitude towards this source of Muhammadan Law.[35]

لیکن جہاں تک مسئلہ اجتہاد کا تعلق ہے ہمیں چاہیے ان احادیث کو جن کی حیثیت سرتا سر قانونی ہے، ان احادیث سے الگ رکھیں جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں۔ پھر اول الذکر بحث میں بھی ایک بڑا اہم سوال یہ ہوگا کہ ان میں عرب قبل اسلام کے اس رسم و رواج کا جسے جوں کا توں چھوڑ دیا گیا، یا جس میں حضور رسالت مآب ﷺ نے تھوڑی بہت ترمیم کر دی، کس قدر حصہ موجود ہے۔ لیکن یہ وہ حقیقت ہے جس کا انکشاف مشکل ہی سے ہو سکے گا۔ کیونکہ علمائے متقدمین شاذ ہی اس رسم و رواج کی طرف اشارہ کرتے ہیں ہمیں تو شاید یہ بھی معلوم نہیں کہ جس رسم و رواج کو جوں کا توں چھوڑ دیا گیا، خواہ حضور رسالت مآب ﷺ نے اس کی بالصراحت منظوری دی یا خاموشی اختیار فرمائی، اس پر کیا سچ مچ ہر کہیں اور ہر زمانے میں عمل کرنا مقصود تھا۔ شاہ ولی اللہ نے اس مسئلے میں بڑی سبق آموز بحث اٹھائی ہے۔ شاہ ولی اللہ کہتے ہیں انبیا کا عام طریق تعلیم تو یہی ہے ہ وہ جس قوم میں مبعوث ہوتے ہیں ان پر اسی قوم کے رسوم و

رواج اور عادات وخصائص کے مطابق شریعت نازل کی جاتی ہے۔ لیکن جس نبی کے سامنے ہمہ گیر اصول ہیں اس پر نہ تو مختلف قوموں کے لیے مختلف اصول نازل کیے جائیں گے نہ یہ ممکن ہے کہ وہ ہر قوم کو اپنی اپنی ضروریات کے لیے الگ الگ اصول عمل متعین کرنے کی اجازت دے۔ وہ کسی ایک قوم کی تربیت کرتا اور پھر ایک عالمگیر شریعت کی تشکیل میں اس سے تمہید کا کام لیتا ہے۔ لیکن ایسا کرنے میں وہ اگرچہ انھی اصولوں کو حرکت دیتا ہے جو ساری نوع انسان کی حیات اجتماعیہ میں کارفرما ہیں، پھر بھی ہر معاملے اور ہر موقع پر عملاً ان کا اطلاق اپنی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق ہی کرتا ہے۔ لہٰذا اس طرح جو احکام وضع ہوتے ہیں (مثلاً تعزیرات) ایک لحاظ سے اسی قوم کے لیے مخصوص ہوں گے۔ پھر چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں، اس لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لیے بھی واجب ٹھہرایا جائے شاید یہی وجہ تھی کہ امام ابوحنیفہ نے جو اسلام کی عالمگیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے احادیث سے اعتنا نہیں کیا۔ انھوں نے اصول استحسان یعنی ''فقہی ترجیح'' کا اصول قائم کیا جس کا تقاضا یہ ہے کہ قانونی غور و فکر میں ہم ان احوال وظروف کا بھی جو واقعتاً موجود ہیں باحتیاط مطالعہ کریں''۔[۳۶]

اسلامی قانون کے تیسرے ماخذ یعنی ''اجماع'' کو اقبال اسلام کے قانونی تصورات میں سب سے زیادہ اہم قرار دیتے ہوئے اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اس نہایت ہی اہم تصور پر اگرچہ صدر اسلام میں نظری اعتبار سے مباحث ہوتے رہے لیکن عملاً اس کی حیثیت ایک خیال سے آگے نہ بڑھ سکی[۳۷] اور اس وجہ سے اسلامی قانون سازی کے حوالے سے اجماع کا تصور ایک مستقل اور موثر ادارے کی صورت اختیار نہ کر سکا۔ اقبال اس کی وجوہ کا سراغ لگاتے ہوئے وضاحت کرتے ہیں کہ:

Possibly its transfonmation into a pemmanent legislative institution was contrary to the political interests of the kind of absolute monachy that grew up in Islam immediately after the forth Caliph. It was, I think, favourable to the interest of Umayyad and Abdaside Caliphs to leave the power of Ijtihad to individual Mujtahids rather than encourage the formation of a permanent assembly which might become too powerful of them.[38]

خلیفہ چہارم کے بعد جب اسلام میں مطلق العنان ملوکیت نے سر اٹھایا تو اس کے مفاد کے خلاف تھا کہ اجماع کو ایک مستقل تشریعی ادارے کی شکل دی جاتی۔ اموی اور عباسی خلفا کا فائدہ اسی میں تھا کہ اجتہاد کا حق بحیثیت افراد مجتہدین ہی کے ہاتھ میں رہے۔ اس کی بجائے کہ اس کے لیے ایک مستقل مجلس قائم ہو۔ جو بہت ممکن ہے انجام کاران سے بھی زیادہ طاقت حاصل کر لیتی۔[۳۹]

اس پس منظر میں اقبال اس بات پر اطمینان کا اظہار کرتے ہیں کہ متعدد وجوہ کی بنا پر دنیائے اسلام میں اجماع کی قدر و قیمت اور اس کے مخفی امکانات کا شعور پیدا ہو رہا ہے۔ اقبال امید ظاہر کرتے ہیں کہ دنیائے اسلام میں جمہوری روح کا نشو و نما اور قانون ساز مجالس کے قیام کے بعد، مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سردست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں، اپنا یہ حق مجالس تشریعی کو منتقل کر دیں گے۔ اقبال اپنی اس پختہ رائے کا اظہار کرتے ہیں کہ: "میرے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظاماتِ فقہ میں خوابیدہ ہے، از سرِ نو بیدار کر سکتے ہیں"۔[۴۰] اسلامی قانون کے چوتھے ماخذ قیاس یعنی قانون سازی میں مماثلتوں کی بنا پر استدلال سے کام لینے کے بارے میں اقبال کہتے ہیں کہ یہی قیاس جو شروع شروع میں مجتہدین کی ذاتی رائے کا ایک دوسرا نام تھا، آخر کار شریعت اسلامیہ کے لیے حرکت اور زندگی کا سرچشمہ بن گیا۔[۴۱] حنفی مکتب فکر سے منسوب اور ارسطاطالیسی منطق سے متاثر اسی تصور قیاس کو اقبال قانون سازی کے آریائی رجحان سے تعبیر کرتے ہوئے امام مالک اور امام شافعی کی طرف سے بطور ایک مآخذ قانون امام ابوحنیفہ کے اصول قیاس پر عملی تنقید کو آریائی رجحان کے خلاف ایک بڑی اور موثر سامی روک قرار دیتے ہیں اور اقبال کے نزدیک اسی تنقید کی وجہ سے یہ احساس پیدا ہوا کہ اصولِ فقہ کی تعبیر و ترجمانی میں زندگی کے حقیقی تنوع اور حرکت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔[۴۲] اقبال کا واضح رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی فقہی تعبیر کی حیثیت دوامی نہیں ہوتی اور نہ ہونی چاہیے۔

اب ہم اس طرف آتے ہیں کہ اسلامی جمہوری ریاست میں اجتہاد سے کام لے کر کس طرح مسائل حل کرنے کی کوشش کی جا سکتی ہے۔ ایک جدید مسلم ریاست کے جمہوری مسائل کے حوالے سے اقبال نے ترکوں کی مذہبی اور سیاسی فکر، علیٰ ہذا اجتہادی تصورات کو بطور خاص موضوع بنایا ہے اور انھی کی مثالوں سے اپنا موقف واضح کرنے کی کامیاب سعی کی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

We find that the idea of Ijtihad reinforced and broadened by modern philosophical ideas, has long been working in the religious and political thought of the Turkish nation. This is clear from Halim Sabit`s new theory of MuhammadanLaw, grounded on modern sociological concepts. If the renaissance of Islam is a fact, and I believe it is a fact, we too one day, like the Truks, will have to re-evaluate our intellecutal inheritance.[43]

ترکوں کے سیاسی اور مذہبی افکار میں اجتہاد کا جو تصور کام کر رہا تھا اسے عہد حاضر کے فلسفیانہ خیالات سے زیادہ تقویت پہنچی اور جس سے اس میں مزید وسعت پیدا ہوتی چلی گئی۔ مثال کے طور پر حلیم ثابت ہی کا نظریہ ہے جو اس نے اسلامی قانون کے بارے میں قائم کیا اور جس کی بنا اس نے جدید عمرانی تصورات پر رکھی۔ پھر اگر اسلام کی نشاۃ ثانیہ ناگریز ہے، جیسا کہ میرے نزدیک قطعی طور پر ہے، تو ہمیں بھی ترکوں کی طرح ایک نہ ایک دن اپنے عقلی اور ذہنی ورثے کی قدر و قیمت کا جائزہ لینا پڑے گا۔[۴۴]

اقبال ترکی کی فکر کے دو رجحانات کا ذکر کرتے ہیں:

اول: حزب وطنی، جس کی واحد دلچسپی ریاست تھی اور جسے مذہب سے کوئی سروکار نہ تھا۔ گویا یہ ترکی وطن پرست ریاست اور کلیسا کی مسیحی مثال (تھیا کریسی) کے پیش نظر اسلامی ہیئت میں بھی اس تفریق کو فرض کیے ہوئے تھے۔ دور حاضر کے مخصوص سیاسی اور سماجی مسائل کے حوالے سے اس نقطۂ نظر کی تنقید بے حد ضروری معلوم ہوتی ہے کیونکہ مذہب کو معاملاتِ سیاست و ریاست سے الگ تھلگ خیال کرنے کا رجحان آج بھی جوں کا توں موجود ہے۔

دوم: حزبِ اصلاح مذہبی، جس کے داعی سعید حلیم پاشا تھے۔ وہ اسلام میں دوئی (ریاست اور مذہب میں، حقیقت اور مجاز میں، علیٰ ہذا) کے قائل نہ تھے۔ ان کے پیش نظر اسلام کا پیدا کردہ وہ حسین امتزاج تھا جس نے حیات انسانی کو ایک وحدت کی صورت میں پیش کیا۔

اقبال سعید حلیم پاشا کے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

Islam is a harmony of idealism and positivism; and, as a unity of the eternal verities of freedom, equality, and solidarity, has no fartherland.[45]

اسلام نے حریت، مساوات اور استحکام انسانیت کی ابدی صداقتوں کو چونکہ ایک وحدت میں سمو دیا، لہٰذا اس کا کوئی وطن نہیں۔[۴۶]

اسلام عالمگیر انسانی معاشرے کا داعی ہے۔ وہ کسی خاص قوم کی عادات و خصائل کے ساتھ وابستہ نہیں ہے۔

سعید حلیم پاشا کے بعد اقبال ترک مفکر ضیاء گوک آلپ کے اجتہادی شعور کا ذکر کرتے ہیں، جس سے اقبال نے بعض جگہ اختلاف بھی کیا ہے۔ لیکن بہرحال، ترکوں کے حوالے سے جدید اجتہادی رجحانات کو سمجھنے کے لیے ضیاء کا مطالعہ بے حد اہمیت رکھتا ہے۔ اپنے خطبے میں اقبال نے ضیاء کی چار نظموں کا حوالہ پیش کرکے ان کے اتحاد اسلام کے نئے تصور[۴۷] جدید

ترکیہ میں پرورش پانے والے مذہبی مطمح نظر،[۴۸] دین کے روحانیت خیز افکار کو عربی کی بجائے ترکی زبان میں ادا کرنے کی خواہش[۴۹] اور جدید معاشرے میں عورت کے مقام اور حقوق کے بارے میں اجتہادی تصورات کو اجاگر کیا ہے۔ اس طرح دور جدید میں اجتہاد کے بارے میں ترکوں کے خیالات بیان کرنے کے بعد اقبال ان کی فکری آزادی کو سراہتے ہیں۔[۵۰] ان کے نزدیک جدید تر حالات کے تناظر میں جس ذہنی انقلاب سے ترک دوچار ہو رہے ہیں، عنقریب دوسرے اسلامی ممالک بھی اس سے دوچار ہوں گے۔ لہٰذا......ضرورت اس بات کی ہے کہ اجتہاد کی متحرک روح اور اس کی بنیاد پر تشکیل پانے والے جدید مسلمانوں کے فکری رجحانات پر گہری نظر رکھی جائے۔ ضیاء کے خیالات نے دور انقلاب میں ترکوں کے غور و فکر کی تشکیل میں گہرا حصہ لیا۔ ہر چند کہ مصطفیٰ کمال پاشا کی عملی اصلاحات اور ضیاء کے تصورات میں عدم مطابقت کے آثار ملتے ہیں، لیکن بہرحال جدید ترکیہ کو ایک سیکولر[۵۱] ریاست بنانے میں ضیاء کی فکری رہنمائی شامل ہے۔ بایں ہمہ، سعید حلیم پاشا کے اسلام سے متعلق حقیقت پسندانہ خیالات اور ضیاء گوک آلپ کے جدید نظریات سے متاثر اجتہادی تصورات کے تناظر میں اقبال جدید دنیائے اسلام میں پرورش پانے والے اور اس کی مدد سے رونما ہونے والے فکری انقلاب کا سراغ لگاتے ہیں۔ عملی اعتبار سے اقبال ترکوں کے جس اجتہاد کو سراہتے ہیں، وہ یہ ہے کہ (اسلام کی حرکی روح کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے اور حالات کے تقاضوں کے عین مطابق) منصب خلافت کسی فرد واحد کی بجائے کسی جماعت یا منتخب مجلس کے سپرد کیا جا سکتا ہے۔ اقبال اس اجتہاد کو دور حاضر کی جمہوری روح سے قریب پاتے ہیں۔ دراصل اقبال متعدد وجوہ کی بنا پر ریاست کے بارے میں کسی بھی ایسے اصول کو تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہیں جس میں زمام اقتدار کسی فرد واحد کے ہاتھ میں ہو۔ ایسا چاہے خلافت کے نام پر ہو یا ملوکیت کے نام، امر واقعہ یہ ہے کہ اقبال آمریت کی کسی بھی صورت کو قبول نہیں کرتے۔ وہ اس تصور کو قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہیں کہ اسلامی ریاست بنیادی طور پر آمرانہ یا شخصی اختیارات کی حامل ہے۔ خطبۂ اجتہاد میں اقبال لکھتے ہیں:

The essence of Tauhid, as a working idea, is equality, solidarity and freedom. The state from the Islamic standpoint, is an endeavour to transfrom these ideal principles in to space- time forces, an aspiration to realize them in a definite human organization. It is in this sense alone that the state in Islam is theocracy, not in the sense that is headed by

representative of God on earth who can always screen his despotic will behind his supposed infallibility.[52]

بہ حیثیت ایک اصول عمل توحید اساس ہے حریت، مساوات اور حفظ نوع انسان کی۔ اب اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو از روے اسلام ریاست کا مطلب ہوگا ہماری یہ کوشش کہ یہ عظیم اور مثالی اصول زمان و مکان کی دنیا میں ایک قوت بن کر ظاہر ہوں۔ وہ گویا ایک آرزو ہے ان اصولوں کو ایک مخصوص جمعیت بشری میں مشہود دیکھنے کی۔ لہٰذا اسلامی ریاست کو حکومت الٰہیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو انھی معنوں میں۔ ان معنوں میں نہیں کہ ہم اس کی زمام اقتدار کسی ایسے خلیفۃ اللہ فی الارض کے ہاتھ میں دیں اور جو اپنی مفروضہ معصومیت کے عذر میں اپنے جبر و استبداد پر ہمیشہ ایک پردہ سا ڈال رکھے۔[۵۳]

اقبال اسلامی جمہوری ریاست کو عرب ملوکیت کے زیر اثر تشکیل پانے والے رجحانات سے پاک و منزہ دیکھنا چاہتے ہیں۔ مسلمانان برصغیر کے لیے ایک علیحدہ اور خودمختار اسلامی جمہوری ریاست کا تصور پیش کرتے وقت بھی اقبال کے ذہن میں ریاست کے کردار کے بارے میں کوئی ابہام نہیں تھا۔ خطبہ الہ آباد میں وہ برملا کہتے ہیں کہ مسلمانان برصغیر کے لیے جداگانہ ریاست کے قیام سے

For Islam an opportunity to rid itself of the stamp that Arabian imperialism was forced to give it, to mobilize its law, its education, its culture, and to bring them into closer contact with its own original spirit and with the spirit of modern times.[54]

اسلام کو اس امر کا موقع ملے گا کہ وہ ان اثرات سے آزاد ہو کر جو عربی شہنشاہیت کی وجہ سے اب تک اس پر قائم ہیں اس جمود کو توڑ ڈالے جو اس کی تہذیب و تمدن، شریعت اور تعلیم پر صدیوں سے طاری ہے۔ اس سے نہ صرف ان کے صحیح معانی کی تجدید ہو سکے گی بلکہ وہ زمانہ حال کی روح سے بھی قریب تر ہو جائیں گے۔[۵۵]

ایسی اسلامی جمہوری ریاست میں مذہب کو عامۃ الناس کی اجتماعی زندگی سے علیحدہ عنصر بنا کر اور اس کے نام پر سیاست کرنے والی جماعتوں اور گروہوں کا کیا جواز باقی رہ جاتا ہے؟ اگر ایک اسلامی جمہوری ریاست میں مسلمان قطعی اور فیصلہ کن اکثریت میں ہیں تو پھر مذہب یا اسلام کے نام پر کسی بھی جماعت یا گروہ کو سیاست کرنے کا حق حاصل نہیں ہونا چاہیے۔ وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی ہر سیاسی جماعت بجائے خود اس لیے اسلامی جماعت ہے کہ اس میں شامل اور عامل لوگ مسلمان ہی ہیں، ممکن ہے کہ معاملات سیاست و ریاست کے بارے میں ان کا اپنا تصور اور نقطۂ نظر ہو لیکن ان کی جملہ سیاسی مساعی دراصل اس روح کے اظہار کا ایک طریقہ یا

امکان ہی ہے جس کے سامنے کوئی مادی یا طبیعی وجود بجائے خود روحانی حیات سے الگ یا متغائر نہیں ہے۔ اقبال خطبہ اجتہاد میں صراحت کرتے ہیں کہ:

The merely material has no substance until we discover it rooted in the spiritual. There is no such thing as a profane world. All this immensity of matter constitutes a scope for the self- realiztion of spirit. All is holy ground. As the Prophet so beatutifully puts it: 'The whole of this earth is a mosque'. The state, according to Islam, is only an effort to realize the spiritual in a human organization. But in this sense all state, not based on mere domination and aiming at the realization of ideal principles, is theocratic.[56]

مادی، بحیثیت مادی کوئی معنی ہی نہیں، الا یہ کہ ہم اس کی جڑیں روحانی میں تلاش کریں۔ بالفاظ دیگر یہاں کسی ناپاک دنیا کا وجود نہیں۔ برعکس اس کے مادے کی ساری کثرت روح ہی کے ادراک ذات کا ایک میدان ہے اور اس لیے جو بھی ہے مقدس ہے، کیا خوب ارشاد فرمایا ہے حضور رسالت مآب ﷺ نے کہ ہمارے لیے یہ ساری زمین مسجد ہے۔ لہٰذا اسلامی نقطہ نظر سے ریاست کے معنی ہوں گے ہماری یہ کوشش کہ ہم جسے روحانی کہتے ہیں اس کا حصول اپنی ہیئت اجتماعیہ ہی میں کریں۔ لیکن پھر ان معنوں میں تو اس ریاست کو حکومت الٰہیہ ٹھہرایا جائے گا جس کی بنا پر استیلا اور تغلب کی بجائے مثالی اور عینی اصولوں پر ہے۔[57]

ایسی روحانی جمہوریت یا روحانی جمہوری ریاست میں اختیار و اقتدار کا مرکز و محور فرد نہیں ادارے ہوں گے۔ ایک ریاست میں قانون سازی اور تشریع اصول کا انفرادی حق باقی رکھ کر افراط و تفریط اور تفریق در تفریق کے عمل کو روکنا ممکن نہ رہے گا۔ سیاسیات کا ایک عام طالب علم بھی جانتا ہے کہ ایک منظم ریاست میں کسی بھی قانون کو نافذ کرنے کے لیے ریاست کی باقاعدہ منظوری کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسلامی جمہوری ریاست میں یہ منظوری نہ تو کوئی بہت بڑا فقیہ عالم دے گا اور نہ علما کی کوئی نگران مجلس۔ یہ منظوری قانون ساز ادارے یعنی پارلیمان کے ذریعے دی جائے گی۔ یہ تاثر درست معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی شریعت کو نافذ کرنے کے لیے ریاست کی رسمی کارروائی کی ضرورت نہیں ہوتی اور قانون سے متعلق سب کچھ قاضی کی صوابدید پر ہوتا ہے۔ اب ایک اسلامی جمہوری ریاست میں اسلامی قانون یعنی فقہ اسلامی کو رسمی قانون کا درجہ دینے کے لیے ضروری ہے کہ:

اول: جملہ فقہی مواد کو جدید طرز پر ضابطوں کی شکل میں مرتب کیا جائے۔ اقبال اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ: ''میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطہ نگاہ سے زمانہ حال

کے 'جورس پروڈنس' پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا، وہی اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا''۔[۵۸]

دوم: یہ کہ قانون رسمی طور پر رائے جمہور سے منتخب ہونے والی پارلیمان یعنی قانون ساز ادارے سے طریقہ کار کے مطابق منظور ہو کر نظام کا حصہ بنے۔ یہ انفرادی کی بجائے اجتماعی اجتہاد کی صورت ہوگی۔ دراصل اقبال کے تصور اجتہاد کی اساس قانون سازی کا یہی اجتماعی حق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے پوری توانائی کے ساتھ انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی جہاد کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ لیکن اس ضمن میں وہ جس اہم تر پہلو کی طرف متوجہ کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اجتماعی اجتہاد کا ذمہ دار کون ہو؟ جدید دنیائے اسلام کے حوالے سے بالعموم اور پاکستان کے موجودہ حالات کے تناظر میں بالخصوص یہ سوال بے حد اہمیت رکھتا ہے۔ اقبال کا فیصلہ تو یہ ہے کہ اجتماعی اجتہاد کا حق ایک منتخب شدہ مجلس قانون ساز کے سپرد کیا جانا چاہیے۔ (پاکستان کے حوالے سے قومی اسمبلی کہہ سکتے ہیں) ایسی مجلس قانون ساز قرآن وسنت کی روشنی میں اور جدید تقاضوں کے حوالے سے جو فیصلے کرے گی وہ اجتماعی اجتہاد کہلائیں گے۔ ایسی مجلس قانون ساز جمہور کی تائید سے منتخب ہو، اقبال کہتے ہیں کہ

The republican form of government is not only thorougly consistent with the spirit of Islam, but has also become a necessity in view of the new forces that are set free in the world of Islam.[59]

جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے۔ ثانیاً اگر ان قوتوں کا ہی لحاظ رکھ لیا جائے جو اس وقت عالم اسلام میں کام کر رہی ہیں تو یہ طرز حکومت اور بھی ناگریز ہو جاتا ہے۔[۶۰]

پاکستان میں عملی طور پر طرز حکومت کا مسئلہ ابھی تک طے نہیں کیا جا سکا۔ قیام پاکستان کے محرکات اور طریق کار کا جائزہ یہ ثابت کرتا ہے کہ جمہور کی رائے سے معرض وجود میں آنے والی ریاست کی ہیئت ترکیبی بھی خالص جمہوری ہو۔ پاکستان کے قائدین کے تصورات یہی تھے۔ لیکن بدقسمتی سے پاکستان اپنی تشکیل میں براہ راست حصہ لینے والی اعلیٰ تر قیادت سے جلد محروم ہوگیا اور اس کے بعد پاکستان کو ایسے طالع آزماؤں سے سابقہ پڑا جن کا واحد مطمح نظر اپنے شخصی اقتدار کا استحکام تھا۔ انھوں نے پاکستان کی نظریاتی اور سیاسی ضروریات کو پس پشت ڈال کر اس جمہوری فکری ارتقا کا دروازہ بند کرنا چاہا جو تشکیل کا باعث بنا تھا۔ نتیجتاً ملک کو ناقابل تلافی نقصان پہنچا۔ طرفہ بدقسمتی یہ کہ ملک چار بار ''جرنیلی بندوبست'' کا شکار ہوا۔ اور یوں پاکستان کی عمر عزیز

کا کثیر حصہ ''حبس بے جا'' میں گزر گیا۔ پاکستان مسلمانان برصغیر نے جمہوری عمل کے ذریعے حاصل کیا تھا۔ لیکن یہاں اقبال کی آرزو کے مطابق نہ تو اسلام کے منتہائے نظر ''بین الاقوامی نصب العین'' کی طرف پیش رفت کی جا سکی کہ شروع شروع میں جس کو عربی شہنشاہیت نے پس پردہ ہی نہیں، پس پشت ڈال رکھا تھا[۱۱] اور نہ ایک مہذب معاشرے کے خواب کو پورا کیا جا سکا۔ طالع آزماؤں نے اپنے ذاتی مفاد اور شخصی ترجیحات کے لیے اسلامی جمہوری ریاست کو فلاحی ریاست بنانے کی بجائے خطرات میں گھری ایک خوفزدہ ریاست بنا کر رکھ دیا ہے۔ دراصل پاکستان میں دگرگوں سیاسی حالات اور جرنیلی بندوبست کے ''حبس بے جا'' نے جو عملی صورت حال پیدا کی، اس کے مطابق، مذہبی امور میں رتی برابر روشن فکری یا کم از کم ترکوں جیسی اجتہادی بصیرت کا اظہار نہ کیا گیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ یہاں مذہب کو ایک مقید ادارہ بنا کر قدیم طرز کے ملاؤں نے تھامے رکھا۔ عوام کی اکثریت اسلام پر دل و جان سے فریفتہ، لیکن ناخواندہ اور خطرناک حد تک خوش اعتقاد ہے اس لیے قدیم ملاؤں کی گرفت مذہب کے حوالے سے مضبوط رہی۔ پاکستان میں شاید اسلامی طرز حکومت اور جدید جمہوری طرز حکومت کو الگ الگ اور بسا اوقات متصادم ثابت کرنے کا افسوسناک رجحان بھی موجود رہا۔ اس رجحان کو دور کرنے کی کوئی ٹھوس کوشش ابھی تک نہیں کی گئی۔ شاید اس لیے کہ ایسی کوشش کرنے والے کی نیت پر گہرا شک کیا جائے گا۔ قدیم طرز کے نیک نیت لیکن اسلام کے نادان دوست علما اسلامی نظام سیاست و ریاست سے مراد خلافت راشدہ کا جوں کا توں نفاذ لیتے ہیں وہ نہ تو زمانے کی رفتار کا اندازہ کر سکے ہیں اور نہ اسلام کی روح کو سمجھنے پر آمادہ ہیں ان کی خانقاہی تربیت نے ان کے طرز عمل کو تقلید کی مشکوں سے کس رکھا ہے۔ انھوں نے اپنے اسلام کو اس طرح سنبھال رکھا ہے گویا اسے ہر طرف سے خطرات کا سامنا ہو۔ کیا ہمارے لیے یہ ممکن ہے کہ ہم اپنے روشن ماضی کو آواز دینے کی بجائے اس کی فراہم کردہ بصیرت سے استفادہ کرتے ہوئے، روشن مستقبل کے آرزومند ہوں۔ کیا ہم اسلام کی حرکی روح کا ساتھ دینے کے لیے تیار ہیں؟ کیا ہم ریاست اور مذہب کی تفریق کو (جس کے ہم پاکستانی لوگ غیر شعوری طور پر مرتکب ہیں) ختم کرنے پر آمادہ ہیں؟ یہ اور ایسے کئی سوالات پر غور کرنا ہوگا اور اگر ہم نیک نیتی سے ایسا کرنا چاہتے ہیں تو پھر ہمیں اقبال کے اجتہاد اجتماعی کے اصول کو اہمیت دیتے ہوئے اسے اپنی حیات اجتماعیہ علی ہذا ہیئت سیاسیہ کا اہم اور فعال عنصر بنانا ہوگا۔ جہاں تک طرز حکومت کا تعلق ہے اگر ہم اقبال کے

نظریات سے استفادہ کرتے ہوئے قومی اسمبلی کو اجتہادی ادارے میں تبدیل کر سکیں تو پھر جدید جمہوری نظام اور اسلام میں کوئی بعد باقی نہ رہے گا اور عوام، خالص جمہوری طرز فکر و عمل کو غیر اسلامی خیال کرنے کی الجھن سے چھٹکارا حاصل کر لیں گے۔ یہ اقدامات پاکستانیوں کے لیے نئے یا انوکھے نہ ہوں گے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کی تاریخ ان کے شعوری یا غیر شعوری اجتہادات کی روشن مثالوں سے بھری پڑی ہے اور ایک ایسی قوم جس کے اجتماعی شعور میں اجتہاد کی مثالیں پنہاں ہوں، اس کے لیے اسلامی روح اور اجتہادی بصیرت کی روشنی میں جدید نظام سیاست و ریاست کی تشکیل کوئی مشکل بات نہیں ہے۔ اس ضمن میں خطبہ ''الاجتہاد فی الاسلام'' میں اقبال کی مثالیں اور وضاحتیں ہم پاکستانیوں کی اس طرح سے رہنمائی کریں گی۔

الف: ہیئت مقتدرہ کا چناؤ بذریعہ انتخاب کرنا چاہیے۔

ب: فی زمانہ خلافت کا روایتی ادارہ اپنی اہمیت کھو چکا ہے، اس لیے اس کے احیا کی خواہش کی بجائے، اجتماعی خلافت کے اصول کی طرف توجہ کرنا ہوگی۔ جہاں تک ایک اسلامی ریاست کے انتظام و انصرام اور قانون سازی کے اختیارات کا تعلق ہے، اقبال کہتے ہیں کہ وہ منتخب مجلس قانون کے سپرد کیے جائیں۔ اس سلسلے میں اقبال ایک اہم سوال بھی اٹھاتے ہیں، وہ یہ کہ:

The legislative of a modern Muslim assembly which must consist, at least for the present, mostly of men possesing no knowledge of the subtleties of Muhammadan Law. Such an assembly may make grave mistake in their interpretation of Law. How can we exculde or at least reduce the possibilities of erroneous interpretation?[62]

موجودہ زمانے میں تو جہاں کہیں مسلمانوں کی کوئی قانون ساز مجلس قائم ہوگی اس کے ارکان زیادہ تر وہی لوگ ہوں گے جو فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہیں۔ لہٰذا اس کا طریق کار کیا ہوگا، کیونکہ اس قسم کی مجالس شریعت کی تعبیر میں بڑی بڑی شدید غلطیاں کر سکتی ہیں۔ ان غلطیوں کے ازالے یا کم سے کم امکان کی صورت کیا ہوگی؟[۶۳]

اس بے حد اہم سوال کے جواب میں اقبال کا نقطہ نظر یہ ہے:

1- اقبال مجلس قانون ساز کو شریعت کی تعبیر میں غلطیوں کے امکانات سے بچانے کے لیے اس پر علمائے دین کی کسی نگران مجلس کے قیام کے حامی نہیں۔ اسے وہ بڑی خطرناک چیز قرار دیتے ہیں۔[۶۴] کیونکہ اس طرح آزادی اجتہاد کا حق عملاً علما کے نگران گروہ کی تحویل میں چلا جائے گا۔ پاکستان کے حوالے سے عملی صورت حال کا جائزہ لیتے ہوئے یہ بات سامنے آتی ہے

کہ یہاں آئین سازی میں وہی خطرناک طرزِ عمل اختیار کیا گیا، جس کی طرف اقبال اشارہ کرتے ہیں۔ یعنی یوں تو مجلس قانون ساز تمام قوانین بنانے میں آزاد ہو لیکن جہاں تک قوانین کے شریعت کے مطابق ہونے کا تعلق ہے، ان پر نظر رکھنے کے لیے دینی علوم سے واقف علما کی الگ مجلس قائم کر دی جائے۔ یہ ایک طرح سے دین اور سیاست، میں دوئی کا رجحان ہے، جس کی اقبال نے کھل کر حوصلہ شکنی کی ہے۔ پاکستان کے ۱۹۶۲ء کے آئین میں قانون سازی کے جملہ امور کی وضاحت کے بعد دنیا اور آخرت میں سرخرو ہونے کی خاطر ایک ایڈوائزری کونسل آف اسلامک آئیڈیالوجی اور اسلامک ریسرچ سنٹر بنانے کا فیصلہ کیا گیا، تاکہ ان کی بدولت یہ دیکھا جا سکے کہ جو قوانین بنائے جا رہے ہیں، وہ قرآن وسنت کے مطابق ہیں یا نہیں۔ یہ کونسل اور ریسرچ سنٹر اسلامی قوانین بنانے کے لیے تجاویز بھی پیش کر سکتے تھے۔ ۱۹۷۳ء کے آئین میں بھی اسی قسم کے بندوبست کو قائم رکھا گیا۔ یعنی یہ کہ: ایک اسلامی نظریاتی کونسل بھی قائم کی جائے گی جو قرآن وسنت کے حوالے سے اسلامی فلسفے اور اصولوں کے بارے میں مشورہ دیا کرے گی۔ یہ کونسل پارلیمنٹ اور صوبائی اسمبلیوں کو قرآن وسنت کے مطابق اجتماعی زندگی کی بہتری کے لیے سفارشات پیش کیا کرے گی۔ قوت نافذہ سے محروم ہونے کی وجہ سے اسلامی نظریاتی کونسل کی مساعی قانونی درجہ حاصل کر کے معاشرتی تبدیلی کا باعث نہ بن سکی۔ ایسی مجلس کو حکومت کے علاوہ عوام کی طرف سے بھی (عملی طور پر) اہمیت نہیں دی جاتی۔ یہ طرزِ عمل تو ثابت کرتا ہے کہ ہم فی الحال اسلام کو ایک نظام سیاست وریاست کے طور پر اپنانے میں قطعاً سنجیدہ نہیں ہیں۔ اس کے متبادل اقبال یہ اصول پیش کرتے ہیں کہ ایسی مجالس قانون ساز میں علما کو بطور رکن شامل کر لیا جائے تاکہ وہ بھی دیگر اراکین مجلس کی طرح آزادانہ بحث و تمحیص میں حصہ لیں اور اپنے علم کی روشنی میں رائے کا اظہار کریں۔ اقبال لکھتے ہیں:

The Ulema should form a vital part of a Muslim legislative assembly helping and guiding free discussion on questions realting to law.[65]

لیکن اقبال کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجالس قانون ساز میں شامل علما کو دیگر اراکین سے زیادہ اختیارات حاصل نہ ہونے چاہییں کہ اس طرح بھی آزادانہ اجتہاد مجروح ہوگا اور اس ضمن میں جس حتمی ضرورت کی طرف اقبال توجہ دلاتے ہیں وہ یہ ہے کہ فقہ اسلامی کی جدید تعلیم کا اہتمام کیا جائے تاکہ علما کو بھی قدامت کے ''حفاظتی حصار'' سے نکال کر دنیائے جدید کے جملہ تقاضوں سے روشناس کرایا جائے۔ انھیں روایتی علما کی بجائے ماہرین قانون بنایا

جائے۔ اقبال اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

The present state of the administration of Muhammadan Law in this country is simply deplorable and there are difficulties, which can be solved through legislative agencies only. Muhammadan professional lawyers throughtly weel-grounded in the principles of Mhuammadan Law will be of the greatest help both in court and council.[66]

اس ملک میں قانون محمد ﷺ جس طریقہ سے عمل میں لایا جاتا ہے وہ بغایت تاسف انگیز ہے اور بعض دشواریاں ایسی ہیں جو صرف (مجلس قانون ساز کے) قیام سے دور ہوسکتی ہیں۔ مسلمان قانون دان جن کا پیشہ وکالت ہو اور جو قانون محمدی ﷺ کے اصولوں پر پورے طور پر حاوی ہوں، وہ عدالت اور کونسل، دونوں میں بے حد مفید ثابت ہو سکتے ہیں۔[67]

عدالت اور کونسل یعنی مجلس قانون ساز دونوں کے لیے بے حد مفید علما کے اس تصور میں یہ روح کارفرما ہے کہ علما کے گروہ کو معاشرے سے جدا ''نفوس قدسیہ'' خیال کرنے کی بجائے عوام میں سے اور عوام جیسے صاحبانِ علم و فضل میں شمار کیا جائے۔ اقبال اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

The only effective remedy for the possibilities of erroneous interpretations is to reform the present system of legal education in Muhammadan countries, to extend its sphere, and to combine it with an intelligent study of modern jurisprudence.[68]

شریعت اسلامی کی غلط تعبیرات کا سد باب ہوسکتا ہے تو صرف اس طرح کہ بحالت موجودہ بلاد اسلامیہ میں فقہ کی تعلیم جس نہج پر ہو رہی ہے اس کی اصلاح کی جائے۔ فقہ کا نصاب مزید توسیع کا محتاج ہے۔ لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ جدید فقہ کا مطالعہ بھی باحتیاط اور سوچ سمجھ کر کیا جائے۔[69]

پاکستان کے خصوصی حوالے سے اقبال کی اس تجویز سے اس طرح استفادہ کیا جاسکتا ہے کہ:

1- تمام تر قدیم دینیاتی مدرسوں کے نصابات کا از سر نو جائزہ لے کر انھیں جدید نظام تعلیم سے ہم آہنگ کیا جائے۔

2- ان کی عام نظام تعلیم سے علیحدہ حیثیت کو ختم کر کے یکساں نظام تعلیم کا جزو بنایا جائے۔

3- جس طرح عام نظام تعلیم میں ہر شعبہ علم میں تخصیص حاصل کرنے کے مواقع موجود ہیں، اسی طرح علوم فقہ و تفسیر، علیٰ ہذا علم حدیث کو جدید طریقہ تدریس و تحصیل کے مطابق مرتب کر کے درسیات میں شامل کیا جائے۔ تاکہ فقہ کی تحصیل و تدریس کا عمل قدیم طرز کے پراسرار مدرسوں کے نیم تاریک احاطوں سے نکل کر عام درسگاہوں اور دانشگاہوں میں رائج ہو سکے اور یوں نظام تعلیم میں دوئی کا غیر اسلامی رویہ ختم ہو۔

4- لیکن یہ اہم تر کام کرنے سے پہلے اس شدید ردعمل کا صحیح اندازہ قائم کرنا ہوگا جو ان قدیم مدرسوں کے وارث علما کی طرف سے سامنے آ سکتا ہے کہ وہ اس عمل کو "دین کی بنیادوں پر کافروں کی یلغار" تو قرار نہیں دیں گے؟ بہرحال اگر ہم نے آنے والے زمانوں میں اپنے ملی وجود کو باعزت طور پر باقی رکھنا ہے تو ایسے انقلاب سے دوچار ہونا ہی پڑے گا۔

جہاں تک معاشرتی مسائل بالخصوص خواتین کے حقوق کا تعلق ہے، پاکستان میں فی الحال ایسے حالات پیدا نہیں ہوئے کہ مغرب کے معیار کو سامنے رکھ کر ہمیں بھی وہی طرز عمل اختیار کرنا پڑے، جو ترکوں کو اختیار کرنا پڑا تھا اور جس کی وکالت اور وضاحت کے لیے ضیاء گوک آلپ نے اپنے تمام تر استدلال کو خرچ کر دیا تھا لیکن موجودہ تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے بھی ہمیں اقبال کی ان تجاویز کی طرف توجہ دینا ہوگی جن کا ابلاغ انھوں نے اپنے ۱۹۱۰ء کے خطبے "مسلم کمیونٹی" میں کیا تھا۔ اقبال نے کہا تھا:

Considering, then the peculiar nature of our community, the teachings of Islam, and the revelation of physiology and biology on the subject, it is clear that the Muslim women should continue to occupy the position in society which Islam has alloted to her. And the position which has been alloted to her must determine the nature of her education...... The women is the principal depositary of the religious idea. In the interests of a continuous national life, threrefore, it is extremely necessary to give her, in the first place, a sound religious eduction. That must, however, be supplemented by a general knowledge of Muslim history, domestic economy, and hygien. This will enable her to give a degree of intellectual companionship to her husband and successfully to the duties of motherhood which, in my opinion, is the principal function of the women. All subjects which have a tendency to de-womanise and to de-Muslimise her, must be carefully excluded from her eduction.[70]

گویا اقبال کے نزدیک ایک مسلمان خاتون کو اسلام کی طرف سے عطا کیا گیا معاشرتی مقام ہی برقرار رہنا چاہیے اور اس کی تعلیم کی نوعیت کا تعین اسے عطا کیے گئے مقام کے حوالے سے کیا جانا چاہیے۔ عورتوں کی نوعیت، جس کی طرف اقبال نے مذکورہ خطبے میں اشارے کیے ہیں یعنی:

1- انھیں لازمی طور پر مکمل مذہبی تعلیم دی جائے۔

2- پھر اس مذہبی تعلیم کو، (الف) تاریخ اسلام، (ب) گھریلو معاشیات، (ج) حفظان صحت کے علوم کی تدریس کے ساتھ مکمل کیا جائے کہ بقول اقبال یہ تعلیم ایک خاتون کو اس قابل کر دے گی کہ وہ اپنے پڑھے لکھے شوہر کو عقلی اعتبار سے ہم پلہ اور ذہانت آمیز رفاقت مہیا کر

سکے اور اس کے علاوہ ماں ہونے کی حیثیت سے اپنے فرائض کو بطور احسن پورا کر سکے۔ اقبال کے نزدیک یہ ایک خاتون کا اساسی منصب بھی ہے۔ تاہم اقبال نے ان تدریسی مضامین کی نشاندہی نہیں کی جو، بقول اقبال عورت کو زن سے نازن اور مسلمان سے نامسلمان بنانے کا رجحان رکھ سکتے ہیں۔ بایں ہمہ عورتوں کی تعلیم و تربیت اور درسیاست کے بارے میں اقبال عورت کے ان تصورات اور مولانا اشرف علی تھانوی کی معروف تالیف بہشتی زیور کے مقاصد حیرت انگیز طور پر مماثل نظر آتے ہیں۔ قیاس چاہتا ہے کہ دور جدید کے تقاضوں کے پیش نظر معاشرتی ترقی میں عورتوں کے کردار کی ضرورت و اہمیت کے پیش نظر ہمیں اس ضمن میں اقبال کے تصورات سے کچھ آگے بڑھ کر بعض معاملات پر اجتہاد کرنا ہوگا۔ جہاں تک خواتین کے حقوق سے متعلق ان سوالات کا تعلق ہے جو ضیاء گوک آلپ نے اپنی نظم ''کنبہ'' میں اٹھائے ہیں اور جن کے مطابق وہ مساواتِ مرد و زن یعنی طلاق، خلع اور وراثت میں مساوات کا مطالبہ کرتے ہیں، اقبال کا موقف یہ ہے:

Marriage, according to Muhammadn Law, is a civil contract. The wife at the time of marriage is at liberty to get the husband's power of divorce delegated to her on stated condition, and thus secure equality of divorce with her husband. The reform suggested by the poet relating to the rule of inheritance is based on a misunderstanding. From the inequality of the legal shares it must not be supposed that the rule assumes the superiority of males over females. Such an assumption would be contrary to the spirit of Islam. The Qur`an says:
Ànd for women are rights over men similar to those for men over women`(2:228)
The share of the daughter in determined not by any inferiority inherent in her but in view of her economic opportunities......

شریعت اسلامی میں نکاح کی حیثیت ایک عقد اجتماعی کی ہے اور بیوی کو یہ حق حاصل ہے کہ بوقت نکاح شوہر کا حق طلاق بعض شرائط کے ساتھ خود اپنے ہاتھ میں لے لے۔ یوں امر طلاق سے تو مرد و زن کے درمیان مساوات قائم ہو جاتی ہے۔ رہی وہ اصلاح جو شاعر ضیاء نے قانون وراثت میں تجویز کی ہے سو اس کی بنا غلط فہمی پر ہے۔ اگر قانوناً اس کے حصوں میں مساوات قائم نہیں کی گئی تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ مردوں کو عورتوں پر فضیلت حاصل ہے۔ اس لیے کہ یہ خیال تعلیمات قرآنی کے منافی ہے۔ قرآن مجید کا صاف اور صریح ارشاد ہے:
ولھن مثل الذی علیھن (2:228): لہٰذا لڑکی کا حصہ متعین ہوا تو کسی کمتری کی بنا پر نہیں، بلکہ ان فوائد کے پیش نظر جو معاشی اعتبار سے اسے حاصل ہیں ایے

While the daughter according to Muhammadan Law, is held to be full owner of the property given to her by both the father and the husband at the time of her marriage: while, further, she absolutely owns her dower-money which may be prompt or deferred according to her own choice, and in lieu of which she can hold possession of the whole of her husband's property till payment, the responsibility of maintaining her throughout her life is wholly thrown on the husband. If you judge the working of the rule of inheritance from this point of view, you will find that there is no material diffrence between the economic position of sons and daughters......72

شریعت اسلامیہ کی رو سے لڑکی اس سارے جہیز کی خود مالک ہے، جو اسے والدین سے ملتا ہے اور مہر کی بھی جسے اس کی مرضی کے مطابق مؤجل بھی ٹھہرایا جا سکتا ہے اور غیر مؤجل بھی اور جس کی ادائیگی تک وہ خاوند کی ساری جائیداد اپنے قبضے میں رکھ سکتی ہے۔ اس کے کفاف کی ذمہ داری بھی تاحینِ حیات خاوند پر رہتی ہے۔ اب اگر اس نقطۂ نظر سے قانون وراثت کا جائزہ لیجیے تو صاف ظاہر ہو جائے گا کہ اسلام نے لڑکوں اور لڑکیوں کی معاشی حیثیت میں کوئی فرق نہیں کیا۔ ۷۳

یہاں پیش کردہ نکات کی روشنی میں بھی اقبال کا مؤقف وہی ہے جس کا بیان ۱۹۱۰ء کے خطبے کے ضمن میں ہوا کہ خواتین کو اسلام کی طرف سے عطا کیا گیا مقام برقرار رہنا چاہیے۔ ہاں اس اہتمام کی ضرورت ہے کہ خواتین کے لیے اسلام کے عطا کردہ حسین اور متوازن حقوق سلب کرنے کے رجحان کو ختم کیا جائے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ عورت کی آزادی یہ نہیں کہ اسے حقوق و فرائض میں مردوں کے مساوی قرار دیا جائے۔ یہ عورت کے مقام رفیع سے حسد کرنے اور اس کے جملہ حقوق سے جان چھڑانے والے مغربی دماغوں کی چالبازی کے سوا کچھ نہیں۔ عورت کی آزادی یہ ہے کہ اسے حقوق میں ترجیح اور فرائض میں نرمی اور سہولت دی جائے۔ اندریں حالات، پاکستانیوں کو مغربی تجربات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے نظام معاشرت میں خواتین کے ارفع مقام کی حفاظت کا اہتمام ضرور کرنا چاہیے تاکہ ان کے قانونی حقوق رسم و رواج اور فرسودہ ضرب الامثال کی پیدا کردہ کسی رکاوٹ کے بغیر انھیں ملتے رہیں۔ بصورت دیگر اس ضمن میں کوئی انتہا پسندانہ سوچ سامنے آ سکتی ہے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ اسلامی جمہوری ریاست میں مذہب کے نام پر عورتوں کی تعلیم پر قدغن لگانے کی سعی کرنا اور عورتوں کو ایک غیر حکیمانہ پردے میں مستور اور مقید رکھنا ایسے امور ہیں جن پر اجتہاد کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

۞......۞......۞

حواشی

۱- محمد اقبال، ''جغرافیائی حدود اور مسلمان'' مشمولہ حرف اقبال، مرتبہ: لطیف احمد خان شیروانی (اسلام آباد: علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی ۱۹۸۴ء) ص ۲۲۲، ۲۲۳۔

۲- محمد اقبال، ''جغرافیائی حدود اور مسلمان''، ص، ۲۲۳۔

۳- *Reconstruction* کے دیباچے کا آغاز ہی اس جملے سے ہوتا ہے:

"The Quran is a book which emphasizes 'deed' rather than 'idea"
☆Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, edit by M. Saeed Sheikh (Lahore: Iqbal Acadmy Pakistan/Institute of Islamic Culture, second edition, 1989) p. xxi.

☆ محمد اقبال، دیباچہ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم: سید نذیر نیازی (لاہور: بزم اقبال، طبع دوم، ۱۹۸۳ء) ص، ۳۹۔

4- *Muhammad Iqbal, letter to Sahibzada Aftab Ahmad Khan, Discourses of Iqbal, complied and edited by Shahid Hussain Razzaqi (Lahore: Iqbal Aacadmy Pakistan, second edition, 2003) p. 161.*

۵- محمد اقبال، بنام صاحبزادہ آفتاب احمد خان، محررہ ۴ جون ۱۹۲۵ء، مشمولہ اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیب اقبال، (مرتبہ) شیخ عطاء اللہ، (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، طبع نو، یک جلدی، ۲۰۰۵ء) ص ۵۲۴۔

۶- محمد اقبال، ''قومی زندگی''، مشمولہ مقالات اقبال، مرتبہ: سید عبدالواحد (لاہور: آئینہ ادب، بار دوم، ۱۹۸۸ء) ص ۷۸۔

۷- محمد اقبال، ''قومی زندگی''، ص ۹۰، ۹۱۔

۸- ایضاً، ص ۹۱۔

۹- ایضاً، ص ۹۱، ۹۲۔

۱۰- ایضاً، ص ۸۸۔

11- Muhammad Iqbal, "The Muslim Community", *Discourses of Iqbal*, p.62.

۱۲- محمد اقبال، خطبہ علی گڑھ، ۱۹۱۰ء، ملت اسلامیہ، ایک عمرانی مطالعہ، اردو ترجمہ: شاہد اقبال کامران (فیصل آباد، جاوید پبلشرز، ۱۹۸۹ء) ص ۴۲۔

۱۳- محمد اقبال، خط بنام صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، محررہ ۲ ستمبر ۱۹۲۵ء، مشمولہ اقبال نامہ، مرتبہ: شیخ عطاء اللہ، ص ۹۶۔

۱۴- محمد اقبال، خط بنام اکبر شاہ نجیب آبادی، محررہ ۲۰ اپریل ۱۹۲۵ء، مشمولہ کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، مرتبہ: سید مظفر حسین برنی (دہلی: اردو اکادمی، ۱۹۹۱ء)، ص ۵۸۴۔

۱۵- محمد اقبال، خطبہ ''الاجتہاد فی الاسلام''، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، اردو مترجم: سید نذیر نیازی (لاہور: بزم اقبال، طبع دوم ۱۹۸۳ء)، ص ۲۸۸۔

16- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.117.

۱۷- محمد اقبال، تشکیل جدید، ص ۲۸۸۔

۱۸- ایضاً۔

۱۹- ڈاکٹر محمد خالد مسعود، اقبال کا تصور اجتہاد (راولپنڈی، مطبوعات حرمت، طبع اول ۱۹۸۵ء)، ص ۱۳۵۔

20- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.131.

۲۱- محمد اقبال، تشکیل جدید، ص ۲۵۵، ۲۵۶۔

22- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.118.

۲۳- محمد اقبال، تشکیل جدید، ص ۲۲۹۔

۲۴- ایضاً۔

۲۵- ایضاً، ص ۲۳۰۔

۲۶- ایضاً، ص ۲۳۱۔

۲۷- ایضاً، ص ۲۳۲۔

28- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.118.

۲۹- محمد اقبال، تشکیل جدید، ص ۲۳۲۔

۳۰- ایضاً، ص ۲۹۹، ۲۳۳۔

۳۱- ایضاً، ص ۲۳۳۔

۳۲- ایضاً، ص ۲۳۷۔

33- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.131.

۳۴- محمد اقبال، تشکیل جدید، ص ۲۵۵۔

35- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.136,137.

۳۶- محمد اقبال، تشکیل جدید، ص ۲۵۵۔

۳۷- ایضاً، ص ۲۶۵، ۲۶۶۔

38- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.137,138.

۳۹- محمد اقبال، تشکیل جدید، ص ۲۶۷۔

۴۰- ایضاً، ص ۲۶۷، ۲۶۸۔

۴۱- ایضاً، ص ۲۶۸۔

۴۲- ایضاً، ص ۲۷۲۔

43- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.121.

۴۴- محمد اقبال، تشکیل جدید، ص ۲۳۵۔

45- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.123, 124.

۴۶- محمد اقبال، تشکیل جدید، ص ۲۴۰، ۲۳۵۔

۴۷- اقبال اسے اسلام کے منتہائے نظر بین الاقوامی نصب العین سے ہم آہنگ خیال کرتے ہیں۔

۴۸- جس میں جدید علم عمرانیات کی اثر اندازی صاف دکھائی دیتی ہے۔ لیکن یہ بہر حال کوئی معیوب بات نہیں ہے۔

۴۹- اقبال نے ضیاء گوک آلپ پاشا کے اس مطالبے کو قابل اعتراض قرار دیا ہے۔

۵۰- محمد اقبال، تشکیل جدید، ص ۲۵۰۔

۵۱- سیکولر کو غیر مذہبی کہنے کی بجائے ''عصری'' یعنی زمانہ حال کے تقاضوں کے مطابق کہنا زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔

52- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.122, 123.

۵۳- محمد اقبال، تشکیل جدید، ص ۲۳۸۔

54- Muhammad Iqbal, "Presidential address to the All India Muslim League," 1930 at Allahabad, *Discourses of Iqbal*, complied and edited by Shahid Hussain Razzaqi, p.84.

۵۵- محمد اقبال، خطبہ الہ آباد، مشمولہ حرف اقبال، مرتبہ: لطیف احمد خان شیروانی، ص ۳۱، ۳۲۔

56- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.123.

۵۷- محمد اقبال، تشکیل جدید، ص ۲۳۸، ۲۳۹۔

۵۸- محمد اقبال، خط بنام صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، اقبال نامہ، ص ۹۸۔

59- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.125.

۶۰- محمد اقبال، تشکیل جدید، ص ۲۴۳۔

۶۱- ایضاً، ص ۲۴۵۔

62- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.139.

۶۳- محمد اقبال، تشکیل جدید، ص ۲۷۰۔

۶۴- ایضاً۔

65- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in*

Islam, p.139, 140.

66- Muhammad Iqbal's letter to Sahibzada Aftab Ahmad Khan, *Discourses of Iqbal*, p. 163.

۶۷- محمد اقبال، خط بنام صاحبزادہ آفتاب احمد خان، اقبال نامہ، (یکجا)، ص ۵۲۷۔

68- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.140.

۶۹- محمد اقبال، تشکیل جدید، ص ۲۷۱۔

70- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.63,64.

71- *Ibid,* p.134, 135.

72- *Ibid*, p.135.

۷۳- محمد اقبال، تشکیل جدید، ص ۲۶۳۔

دور جدید کی تہذیبی ساخت، اسلام اور اقبال

ڈاکٹر نجیبہ عارف

جب ہم دور جدید کی تہذیبی ساخت پر توجہ مرکوز کرتے ہیں تو زمان و مکان کی کئی حدود و قیود دامن گیر ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر دور جدید کا تعین کیسے اور کیوں کر ہو؟ یا پھر کس علاقے یا قوم کی تہذیب کو دور جدید کی تہذیب کا نمائندہ قرار دیا جائے؟ دور حاضر میں کئی تہذیبیں مساوی طور پر اپنے اپنے معاشروں میں کارفرما ہیں مثلاً مشرق بعید میں ابھرنے والی زرد چینی، کوریائی اور تھائی قوموں کی تہذیب، مشرق وسطیٰ کی تہذیب جس میں اسلامی افکار اور قدیم عرب طرز زیست کی آمیزش ہے، وسط ایشیائی تہذیب، افریقی ممالک کی قدیم تہذیب جس کے باقیات ابھی تک افریقی معاشروں کی روح میں رواں دواں ہیں، برصغیر میں الگ الگ علاقائی معاشرتوں کے مابین وحدت پیدا کرنے والی ہندوستانی تہذیب، عجمی تہذیب جو جدید ایرانی معاشرے میں ایک نئی صورت میں جلوہ گر ہے اور یورپی تہذیب جس کی ایک توسیعی صورت امریکی تہذیب عالمگیریت کی علم بردار بن کر ابھری ہے۔

اس سوال کی پیچیدگیوں سے نمٹنے کے لیے اس مقالے میں دور جدید کی تہذیب سے اس غالب قوم کی تہذیب مراد لی گئی ہے جو اس وقت پوری دنیا پر سیاسی تسلط اور غلبہ حاصل کرنے کی خواہش میں مبتلا ہے اور دنیا کی واحد بڑی قوت بننے کے جنون میں اپنی تہذیبی اقدار کو زبردستی عالمگیر بنانے کی فکر میں ہے اس لیے کہ یہی تہذیب اس وقت سیاسی اور عسکری قوت کی بنا پر پوری دنیا پر اثر انداز ہو رہی ہے۔

زمانی اعتبار سے یہ بیسویں صدی کے نصف آخر میں ابھر کر سامنے آنے والی اقدار و

روایات پر بنیاد رکھتی ہے۔ سادہ لفظوں میں یہ کہ پچھلے کم و بیش ساٹھ سال کے دوران امریکی معاشرے میں جو روایات تدریجی ارتقا کے مرحلے سے گزر کر صورت پذیر ہوئیں انھیں ہم دور جدید کی تہذیبی ساخت قرار دے سکتے ہیں۔ (اگرچہ اس دوران اشتراکیت بھی ایک تہذیبی قوت کے طور پر ابھری مگر اس کی یہ قوت عملی طور پر اپنا تسلسل قائم نہ رکھ سکی)۔

تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے تو مذکورہ جدید تہذیب کا پودا امریکی سرزمین میں نہیں پھوٹا بلکہ یورپی ممالک سے وہاں برآمد کیا گیا ہے اور خود یورپی ممالک کی تہذیب جسے اقبال نے مجموعی طور پر مغربی تہذیب کے نام سے یاد کیا ہے، یونانی فلسفیانہ افکار، کلیسائی نظام عقائد اور مسلمان عربوں کے ذوق تحقیق و تجربہ کی آمیزش سے تیار ہوئی ہے۔ اس آخری بات کا اقرار بریفالٹ نے اپنی کتاب *Making of Humanity* میں کیا ہے اور اقبال نے اپنے خطبات میں بریفالٹ کے اس اعتراف کا حوالہ بھی دیا ہے۔

ہر تہذیب کی اساس چند مجرد افکار و نظریات پر ہوتی ہے جن کی بنیاد پر تہذیب کا پیکر یا اس کی ٹھوس عمارت تیار ہوتی ہے۔ کسی قوم کی تہذیب کے اجزا میں اس تمدن، طرز حکومت و سیاست، تعلیم و تعلم، نظام عقائد، قوانین و اخلاق، طرز بود و باش، فنون لطیفہ اور عمومی معاشرتی رویے شامل ہوتے ہیں۔ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ تمام اجزا کس باہمی رشتے یا تار سے ایک دوسرے سے پیوست ہوتے ہیں یا وہ کیا مشترک فکر یا یقین ہے جو کسی قوم کے تمام تہذیبی مظاہر کے پس پردہ کارفرما ہوتا ہے۔ اس حوالے سے دیکھا جائے تو جدید تہذیب کی اساس جس نظریے پر استوار ہوئی ہے وہ اپنی نوعیت میں خالصتاً اقتصادی ہے۔ مطلب یہ کہ اس تہذیب کے تمام تر مظاہر خواہ وہ مجرد ہوں یا مجسم، جس بنیادی مقصد کے تحت تشکیل پاتے ہیں وہ نفع اندوزی اور مادی وسائل کا حصول ہے۔ اس رویے کا اظہار زندگی کے ہر شعبے اور جدید تہذیب کے ہر مظہر میں ہو رہا ہے۔

فکری اعتبار سے یہ تہذیب اپنی جن خصوصیات پر ناز کرتی ہے اور انھیں دنیا بھر میں پھیلانا چاہتی ہے وہ جمہوریت، آزادی، مساوات اور انسانی حقوق کی حفاظت ہیں لیکن اگر ایک ایک کرکے ان دعووں کا جائزہ لیا جائے تو بالکل متضاد صورت سامنے آتی ہے۔

جمہوریت کا تعلق ایک ایسے طرز حکومت کی تشکیل سے ہے جس میں معاشرے کے افراد کی اکثریت اپنی فلاح و بہبود کی حفاظت کے لیے کچھ نمائندے منتخب کرتی ہے۔ اصول کے

اعتبار سے یہ ایک عمدہ طرز حکومت ہوسکتا ہے لیکن عملی طور پر ایسا نہیں ہے۔ سبب یہ کہ تہذیب کی باطنی قوت کا ارتکاز مادیت پر مبنی ہے۔ چنانچہ انتخابات کے موقع پر بڑی بڑی تجارتی کمپنیاں ایسے امیدواروں پر زر کثیر خرچ کرتی ہیں جو انھیں اس بات کی ضمانت فراہم کرتے ہیں کہ ان کے تجارتی مفاد کا تحفظ یقینی بنایا جائے گا۔ اس کے نتیجے میں ایسے لوگ اقتدار کی مسند پر قابض ہو جاتے ہیں جو عوام کی اکثریت کو دھوکے میں مبتلا رکھتے ہیں اور انھیں کسی نہ کسی بہلاوے یا خوف سے اس بات پر آمادہ کر لیتے ہیں کہ ان بڑی تجارتی کمپنیوں کے حسب منشا اقدامات کیے جا سکیں۔ اسی طرز عمل کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ دنیا بھر کے ممالک میں سے جس پر چاہیں جنگ مسلط کر سکتے ہیں تاکہ اسلحے کے تاجر اپنے ازکار رفتہ مال کے خریدار حاصل کر سکیں۔ اس مقصد کے لیے مختلف بہانے گھڑے جاتے ہیں جن میں سب سے مقبول بہانہ ان دنوں دہشت گردی اور خود کش حملوں کا ہے۔ عوام کے لیے چونکہ اپنے جان و مال اور مفادات کا تحفظ پہلا بنیادی مسئلہ ہے اس لیے انھیں ہم خیال بنانا مشکل نہیں ہوتا۔ یوں جس جمہوریت کی یہ جدید تہذیب دعوے دار ہے اور جس کے بہانے وہ کئی آزاد ممالک میں اپنی فوجیں بھی داخل کرا چکا ہے، وہ خود اس کے اپنے معاشرے میں ایک بے روح اور پر فریب پردہ ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کا یہ دوہرا طرز عمل بھی تشویش ناک ہے کہ وہ کئی ممالک میں غیر جمہوری حکومتوں کی حوصلہ افزائی کرتا ہے تاکہ اپنے مفادات حاصل کر سکے۔ اگر اکا دکا کوئی صاحب ضمیر اس رویے پر احتجاج کرے یا اپنے ذاتی مقاصد کے حصول میں ناکام رہنے کی بنا پر اس کے خلاف اٹھ کھڑا ہو تو اس کی آواز دبا دی جاتی ہے۔ گذشتہ برسوں میں ایسی کئی مثالیں ہمارے سامنے آئی ہیں۔

دوسرا نظریہ آزادی کا ہے۔ آزادی سے اس معاشرت میں جو مطلب اخذ کیا گیا ہے وہ درحقیقت انفرادی آزادی ہے، قومی آزادی نہیں۔ سیاسی سطح پر آزادی کا یہ تصور پوری بنی نوع انسان کے لیے نہیں صرف امریکی عوام کے لیے روا ہے۔ چنانچہ امریکی آزادی کے تحفظ کے لیے اگر پوری انسانیت کو غلام بنانا پڑے تو اس سے دریغ نہیں۔ سماجی اور معاشرتی سطح پر بھی یہ ایک محدود اور قدرے منفی نوعیت کی آزادی ہے یعنی ہر نظریے سے آزاد ہونے کی آزادی۔ لیکن اگر آپ کسی نظریے سے وابستہ ہو کر جینا چاہتے ہیں تو یہ آزادی آپ کو نہیں دی جا سکتی۔ چنانچہ تعلیمی اداروں اور دفاتر میں نظریاتی غیر وابستگی قابل قبول ہے، نظریاتی وابستگی قابل قبول نہیں ہے۔

تیسرا اصول مساوات کا ہے۔ لیکن امریکی قانون میں کئی ایسی شقیں ہیں جو عملی طور پر

مساوات کو کالعدم قرار دیتی ہے۔ گزشتہ چند برسوں میں تو اس اصول کی پامالی ریاستی دستور بن کر رہ گئی۔ حتیٰ کہ عام شہری حقوق میں بھی مساوات کا نام ونشان نہیں ملتا۔ سرمایہ وہ واحد کسوٹی ہے جس پر انسان کو پرکھا جا سکتا ہے۔ چنانچہ جو جتنا زیادہ ٹیکس ادا کرتا ہے اسے اتنا ہی زیادہ سماجی مقام حاصل ہوتا ہے۔

یہی حال انسانی حقوق کا ہے۔ عورتوں اور بچوں کو مساوی حقوق دینے کی دعوے دار تہذیب ابھی تک مساوی عہدوں پر مساوی کام کے صلے میں عورت اور مرد کو مساوی مراعات دینے پر رضا مند نہیں ہو سکی۔ نیز اہم ترین عہدوں پر عورتوں کی تعیناتی ابھی تک ایک ایسا سوال ہے جس کے جواب میں کوئی دلیل نہیں۔ کم عمر بچوں کی مزدوری کے خلاف قوانین تو بن رہے ہیں اور ان قوانین کی خلاف ورزی پر غریب اور معاشی طور پر پسماندہ اقوام کو سزا بھی دی جا سکتی ہے لیکن انھیں غربت کی دلدل سے نکالنے کے لیے کوئی ٹھوس تجویز زیرِ غور نہیں آتی۔ اگر آتی بھی ہے تو صرف ان ممالک کے لیے جن سے مقصد براری کی امید ہو۔ وہاں بھی ترقی کے نام پر سماجی بہبود کے جو منصوبے بنائے جاتے ہیں ان پر خرچ کی جانے والی رقم کا بڑا حصہ ان تنظیموں کے عہدے داروں اور ان کی سہولیات پر خرچ ہو جاتا ہے۔ تعلیم اور روشن خیالی پھیلانے کی تمام تر کوششیں بھی اپنے نظام کو ہر طرح کے مخالفانہ ردِعمل سے محفوظ رکھنے کے مقصد سے وابستہ ہیں۔

تمدنی اعتبار سے بھی اس تہذیب کی تمام تر سرگرمیاں صرف اور صرف معاشی فوائد کے حصول کے مقصد سے تحریک پاتی ہیں۔ تعلیمی سرگرمیوں کو دیکھیے تو وہی مضامین مقبولِ عام نظر آتے ہیں جن سے زیادہ سے زیادہ روپیہ کمایا جا سکتا ہے۔ فلسفہ، ادب اور ایسے ہی دوسرے مضامین رفتہ رفتہ جامعات کے نصاب سے خارج ہوتے جا رہے ہیں کیونکہ یہ زندگی کا فہم اور سلیقہ تو دیتے ہیں مگر روپیہ کمانے کے طریقے نہیں بتاتے۔ معاشرتی رویوں کو دیکھیے تو اخلاق و آداب بھی باہمی مفادات کے تحفظ پر سمجھوتے کی صورت ہیں۔ اگر کسی فریق کے مفاد کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو تو انھیں نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ روزمرہ کے امور میں تھینک یو اور پلیز کہنے کا چلن تو عام ہے مگر سڑک پر حادثہ ہونے کی صورت میں کوئی گاڑی والا رک کر مدد کرنے کو تیار نہیں ہوتا نہ ائر پورٹ یا بازار میں کوئی کسی بزرگ یا خاتون کا سامان اٹھا کر مطلوبہ مقام تک پہنچانے کی ذمہ داری اٹھاتا ہے۔ ذرائع ابلاغ کی پالیسیاں بنیادی طور پر بڑی تجارتی کمپنیوں کے مفاد کی حفاظت کے لیے بنائی جاتی ہیں۔ چونکہ یہی کمپنیاں سیاست اور حکومت میں بھی دخیل

ہیں اس لیے ذرائع ابلاغ سیاسی ترجیحات کے تابع ہیں اور ریڈیو اور ٹیلی وژن کے آزاد چینل کا تصور محض ایک سراب ہے۔ صنعتی ترقی، خلائی تحقیق حتیٰ کہ میڈیکل سائنس بھی اس محرک سے وابستہ ہے۔ بڑی بڑی فارماسوٹیکل کمپنیاں پہلے دوا تیار کرتی ہیں پھر ذرائع ابلاغ کے ذریعے مختلف ممالک میں اس کی بیماری کا ہوّا کھڑا کر دیتی ہیں اور دوا بیچ کر منافع کماتی ہیں۔ خلائی تحقیق بھی دراصل بڑی تجارتی کمپنیوں کی ہوس کی تکمیل کا سامان ہے۔ یہ کمپنیاں اداروں پر کروڑوں ڈالر صرف اس لیے صرف کرتی ہیں کہ ایسی معدنیات اور نفع بخش عناصر دریافت کیے جائیں جو زیادہ سے زیادہ تجارتی منافع کے حصول کا باعث ہوں۔ صنعتی ترقی تو خیر ہے ہی نفع اندوزی کا ذریعہ اور اس ترقی کے ثمرات سے صرف سرمایہ دار بقدر سرمایہ مستفید ہو سکتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ کمپنیاں خیرات یا سماجی بہبود کے نام پر جن منصوبوں پر رقم خرچ کرتی ہیں وہ بھی خود انھی کے تجارتی مفادات کے ضامن ہوتے ہیں۔ مثلاً کمپیوٹر تیار کرنے والی ایک کمپنی نے ترقی پذیر ممالک کے لیے ایک تعلیمی منصوبہ بنایا جس میں بظاہر تو تعلیم و تدریس کے جدید ترین انداز کی تربیت دینا مقصود تھا مگر ہر تدریسی منصوبے کی بنیاد کمپیوٹر یا ٹیکنالوجی کے استعمال پر تھی اور کسی ایسے تدریسی طریقے کو قابل قبول نہیں سمجھا جاتا تھا جس میں کمپیوٹر کے استعمال کے بغیر تدریسی عمل کو مکمل کیا جا سکے۔ ہر تربیتی پروگرام کے بعد رعایتی نرخوں پر کمپیوٹر فراہم کرنے کا بندوبست بھی کیا گیا اور اساتذہ اور طلبہ کو کمپیوٹر کی مدد سے آسانیاں حاصل کرنے کی عادت بھی ڈال دی گئی۔ چنانچہ جو کام صدیوں سے اساتذہ کرام تختۂ سیاہ اور چاک کی مدد سے کر لیتے تھے، اس کے لیے بھی کمپیوٹر کی ضرورت محسوس کی جانے لگی اور اس خیراتی منصوبے پر اٹھنے والی رقم سے کہیں زیادہ آمدنی کا بندوبست بھی ہو گیا۔ یہی حال اشتہار سازی کی صنعت کا ہے جس کی مدد سے افراد اور اقوام کی ترجیحات زندگی بدلی جا سکتی ہیں اور انھیں اپنے مفادات کے حصول میں آلۂ کار بنایا جا سکتا ہے۔ مثال ایک شیمپو کا اشتہار ہے جس میں بالوں کی خشکی کو شخصیت کی کمزوری اور عدم اعتماد کا نشان بنا کر نئی نسل کی ذہنی پراگندگی کا سامان کیا گیا ہے۔ اشتہار سازی کا یہ رنگ ڈھنگ اسی جدید تہذیب کا پروردہ ہے۔

دورِ جدید کی اقتصادی استعمار پسندی کا ایک اور پہلو اس کا عالمگیریت کا تصور ہے جس کے نتیجے میں تمام بڑی مچھلیاں اپنے مفادات کی حفاظت کے لیے متحد ہو کر آزاد تجارت کے نام پر چھوٹی مچھلیوں کو ہضم کرنے کے لیے منصوبے بنا رہی ہیں۔ گویا عالم انسانیت کو متحد و یک جان

کرنے کے بظاہر اخلاقی منصوبوں کے پس منظر میں بھی وہی سرمایہ دارانہ روح کام کر رہی ہے۔

ان تمام حقائق کے پس پردہ یہ حقیقت کارفرما ہے کہ اس جدید تہذیب کی بنا مادہ پرستی پر ہے اور یہی وجہ ہے کہ یہ سست بنیاد بھی ہے اور آئینہ دیوار بھی۔ یہ ایک عالمگیر تہذیب بننے کی دعوے دار ہے لیکن خود اس تہذیب کے مرکز میں ایک عالمگیر معاشرت کا کوئی اصول کارفرما نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہر صاحب بصیرت شخص صاف دیکھ سکتا ہے کہ یہ تہذیب نہ صرف غیر متوازن اور ادھوری ہے بلکہ غیر فطری بھی ہے۔

اس جدید تہذیب کی جڑیں جس مغربی تہذیب میں پیوست ہیں، اقبال اس کے کم وبیش سے اچھی طرح آگاہ تھے۔ اقبال وہ نابغہ روزگار شخصیت ہے جس نے آج سے ستر اسی برس پہلے اندازہ کر لیا تھا کہ مغربی تہذیب جس سمت میں محو سفر ہے، اگر اسے بروقت روکا نہ گیا تو بالآخر اس کا انجام تباہی ہوگا۔ تاہم اقبال نے اس مغربی تہذیب کو، جس پر آج کی جدید تہذیب کی بنا استوار ہے، تنقید کا نشانہ بنانے کے ساتھ ساتھ اس کے چند پہلوؤں کو سراہا بھی تھا۔ اقبال اس عقلی اور سائنسی ترقی کے مداح رہے ہیں جس نے یورپ کو پوری دنیا میں مرکزی اہمیت عطا کر دی تھی۔ وہ یورپ کی علمی ترقی سے متاثر بھی تھے اور اس کے خوشہ چین بھی۔ لیکن اس کے باوجود اقبال نے اس تہذیب کے بے روح ہونے کا سوال بڑے شد و مد سے اٹھایا ہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اگر اس تہذیب کو مادیت کے چنگل سے نجات نہ ملی تو اس کی علمی و فکری ترقی بھی اس کے لیے ایک وبال بن جائے گی۔ تمدنی روایات اور فنون کے معاملے میں بھی اقبال نے مغربی تہذیب کے طرز عمل سے اختلاف کیا ہے۔ وہ اسلامی ہیومنزم پر گہرا یقین رکھتے تھے اور صرف ان فنون کو مفید خیال کرتے ہیں جو انسانی سیرت و کردار کے لیے معاون ثابت ہوتے ہیں۔ وہ انسان کو فن پر قربان کرنے کے حق میں نہیں تھے جیسا کہ نشاۃ ثانیہ کے بعد بعض مغربی معاشروں میں اصولی طور پر مستحسن سمجھا جاتا تھا۔ مجموعی طور پر اقبال یورپی خرد افروزی کو تحسین کی نظر سے دیکھتے ہیں مگر عقل و خرد کو عشق کے تابع کر کے انھوں نے مادیت کو روحانیت سے آشنا کرنے کی دعوت دی ہے۔ اس لیے کہ وہ صدق دل سے سمجھتے تھے کہ عقل و خرد کو اگر آزاد چھوڑ دیا جائے تو وہ ابلیسی زیرکی میں بدل جاتا ہے اور اسی ابلیسیت کا مشاہدہ دنیا نے گزشتہ صدی کے دوران بار بار کیا۔

مغربی افکار و تمدن کے مطالعے کے بعد اقبال اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ اپنی تمام تر عقلی

وسائنسی ترقی کے باوجود جدید تہذیب ایک بے روح قالب ہے اور اگر اسے زندگی کے روحانی پہلو سے آشنا نہ کیا گیا تو یہ اپنی موت آپ مر جائے گا۔ سوال یہ تھا اگر یہ جدید تہذیبی ڈھانچہ خود اپنی تباہی کا سبب بنتا ہے تو اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے خلا کو کس طرح پر کیا جا سکے گا؟ اقبال نے اس سوال کے جواب میں اسلامی تہذیب کے احیا کا تصور پیش کیا ہے۔

دیکھنے کی بات یہ ہے کہ اسلامی تہذیبی نظام کس طرح جدید ترین غالب تہذیب کا درجہ حاصل کرسکتا ہے جب کہ فی الوقت یہ نظام صرف اصولی طور پر زندہ ہے اور عملی طور پر اس کی مکمل صورت پذیری تاریخ میں کہیں نظر نہیں آتی۔ البتہ جزوی طور پر اس کا ہر پہلو کسی نہ کسی مسلمان قوم کی طرزِ معاشرت کا حصہ ضرور بنا رہا ہے۔ اسلامی تہذیب کا نام لیتے ہی سب سے پہلے یہ گمان جنم لیتا ہے کہ جو تہذیب ڈیڑھ ہزار سال تک کسی ایک مسلمان معاشرے میں بھی کلی طور پر نافذ نہیں ہوسکی، کیا آج وہ ایک عالمگیر تہذیبی خلا کو پورا کرسکتی ہے۔ پھر یہ کہ اسلامی تہذیب سے مراد اگر مسلمانوں کی تہذیب ہے تو کون سے مسلمانوں کی تہذیب کو نمائندہ اسلامی تہذیب قرار دیا جاسکتا ہے؟ عربوں کی تہذیب، ایرانی مسلمانوں کی تہذیب، برصغیر کے مسلمانوں کی تہذیب یا دیگر علاقوں میں بسنے والے مسلمانوں کی تہذیب؟ نیز فقہی اور مسلکی اختلافات جس تہذیبی رنگارنگی کو جنم دیتے ہیں اس سے کس طور نمٹا جا سکتا ہے؟ اسلامی تہذیب کے تصور پر یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ اسلام ایک دین یا عقیدے کا نام ہے جب کہ تہذیب ایک گروہ انسانی کے اجتماعی اعمال وافعال سے عبارت ہے۔ اگر اسلامی تہذیب سے مراد مسلمان قوم کا طرزِ فکر وعمل ہے تو تاریخ کے مختلف ادوار میں یہ عمل دیگر اقوام کے تہذیبی اثرات سے آلودہ ہوتا رہا ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کے مختلف خطوں میں بسنے والے مسلمانوں کے ظاہری تہذیبی وتمدنی رنگ ڈھنگ میں کوئی یکسانیت نہیں۔ فکرِ اقبال میں ان تمام سوالوں کے جوابات مل جاتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلامی تہذیب دراصل ایک بڑے اور وسیع تر نظریاتی ڈھانچے کا نام ہے۔ اس ڈھانچے کے اساسی اجزا میں وہ افکار وعقائد شامل ہیں جن کی باہم ترکیب اور ان کے درمیان موجود خلا کو، جغرافیائی اور زمانی تقاضوں کے تحت، جزوی تفصیلات سے پر کر کے قصرِ تہذیب تیار کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ مختلف جغرافیائی خطوں اور زمانوں کے باوجود اسلامی تہذیب کی اساس مشترک رہتی ہے مگر ظاہری تفاصیل اور رسوم و رواج میں اختلاف ہوسکتا ہے۔ ہر علاقے کے رہنے والے اپنی زمینی حقیقتوں سے جڑ کر رہتے ہیں لیکن اس سے وابستگی میں بھی ان

کے مقاصد حیات اور باطنی رخ ان کے دین کا عطا کردہ ہوتا ہے۔ اصل بات یہ نہیں کہ کھانا زمین پر بیٹھ کر کھایا جائے یا میز کرسی پر، مذہبی تہواروں کے ساتھ ساتھ موسمی تہوار منائے جائیں یا نہیں، صرف دینی تعلیم کو علم قرار دیا جائے یا سائنسی و عملی علوم بھی حاصل کیے جائیں۔ اصل بات یہ ہے کہ ہر عمل کے باطن میں وہ روح کارفرما ہو جو اسلامی تہذیب کی جان ہے۔

دیکھنا یہ ہے کہ وہ روح کیا ہے؟ اسلامی تہذیب دراصل فکری طور پر توحید، رسالت اور آخرت کے تصور پر بنیاد رکھتی ہے۔ ان تصورات پر یقین رکھنے کے چند ایک ثمرات لازم ہیں۔ پہلا یہ کہ توحید یعنی وحدت کا تصور بنی نوع انسان کو ایک لڑی میں پرو دیتا ہے۔ اس کے نتیجے میں ایک ایسی اخوت اور مساوات پیدا ہوتی ہے جو جدید تہذیب میں منافرت پیدا کرنے والے تمام نظریات کا ابطال کر دیتی ہے۔ ان میں نیشنل ازم یا جغرافیائی وطنیت کا تصور بھی ہے اور رنگ، نسل اور زبان کے امتیازات بھی۔ رسالت کا منصب اس تہذیب کو ایک ایسی مرکزیت عطا کرتا ہے جو اس تہذیب کے ماننے والوں کو نہ صرف اس مرکز سے بلکہ ایک دوسرے سے بھی جوڑے رکھتی ہے۔ یہ گویا مجرد کو مجسم کرنے کا عمل ہے۔ معاشرتی سطح پر یہ ایک ایسا نظام ہے جس کی بنیاد مادہ پرستی نہیں بلکہ ایک قسم کی روحانیت پر ہے جسے سمجھنے کے لیے ہم یہ کر سکتے ہیں کہ اسلام ایک ایسی معاشرت کا تصور پیش کرتا ہے جس میں اجتماعی مفاد کے لیے انفرادی مفاد کو قربان کیا جا سکتا ہے اور فرد، اس قربانی کے بدلے اپنے معاشرے سے باہمی تعاون، یگانگت اور مودت حاصل کرتا ہے۔ اس کے نتیجے میں ایثار و مفاہمت کی ایک ایسی فضا تیار ہوتی ہے جو فرد اور معاشرے دونوں کی ذہنی و نفسیاتی نشوونما میں مددگار ثابت ہوتی ہے۔ یہ تہذیب سرمائے کو انسانی عزت و افتخار کی کسوٹی قرار نہیں دیتی بلکہ شخصی فضائل کو اہمیت دیتی ہے۔ شخصی فضائل میں بھی وہ فضائل زیادہ قابل قدر ہیں جن میں فرد اپنی بجائے معاشرے کے دیگر افراد کی فلاح و بہبود کے لیے سرگرم عمل رہتا ہے۔ چنانچہ معاشرے کے ہر فرد کے دوسرے افراد پر حقوق بھی ہیں اور ان سے وابستہ ذمہ داریاں بھی۔ ان حقوق کی واضح درجہ بندی بھی کر دی گئی ہے۔ والدین کے حقوق، اولاد کے حقوق، زوجین کے حقوق، عزیز و اقارب کے حقوق، طالب علموں اور استادوں کے حقوق، پڑوسیوں اور رشتہ داروں کے حقوق، بیماروں اور لاچاروں کے حقوق، اولی الامر کے حقوق، رعایا کے حقوق، ملازموں اور مالکوں کے حقوق حتیٰ کہ پالتو اور سواری کے جانوروں کے حقوق۔ اسلام ان بنیادی انسانی حقوق کو اتنی اہمیت دیتا ہے کہ اس کا تمام تر تہذیبی ڈھانچہ ان کی پاسداری کرتا ہے۔

ان حقوق و فرائض میں سب سے اہم حق، جو بیک وقت حق بھی ہے اور فرض بھی، علم، شعور اور آگاہی حاصل کرنا ہے۔ غور و فکر کو اسلامی تہذیب کے اساسی عمل کی حیثیت حاصل ہے۔ اس غور و فکر کا تعلق کائنات کے مادی مظاہر سے بھی ہے اور روحانی یا باطنی پہلو سے بھی۔ علامہ اقبال اپنے خطبے ''اسلامی ثقافت کی روح'' میں لکھتے ہیں کہ وحی کے بعد علم کے سب سے بڑے ماخذ مشاہدہ کائنات اور مطالعۂ تاریخ ہیں۔ گویا سائنسی اور تجرباتی علوم کی ابتدا اسلامی تعلیمات عام ہونے کے نتیجے میں ہوئی۔ علم کا حصول بجائے خود ایک فضیلت ہے اور یہ کسی خارجی یا مادی مقصد کے حصول کا وسیلہ نہیں۔ تاہم اس علم کے مادی ثمرات یا خارجی فوائد سے بہرہ ور ہونے پر بھی کوئی پابندی نہیں۔ یعنی مادی مقاصد کا حصول اسلامی تہذیب کا مرکزی محرک نہیں ہے لیکن مادی وسائل کے حصول کو ممنوع قرار نہیں دیا گیا۔ کلیسائی تعلیمات کے برعکس اسلام خارجی کائنات کی تسخیر اور اس سے فائدہ حاصل کرنے کی اہمیت پر زور دیتا ہے لیکن اس سے حاصل شدہ فوائد میں پورے معاشرے کو شریک کرنے پر اصرار کرتا ہے۔ بلکہ دین اسلام جس علم کی حوصلہ افزائی کرتا ہے اسے وہ علم نافع کے نام سے یاد کرتا ہے۔ البتہ نفع کا تصور اسلام میں وہ نہیں جو آج کے آزاد تجارت پر مبنی معاشرے میں ہے۔ یہاں نفع کی حدود وسیع تر کر دی گئی ہیں اور اس میں انسانی ذہن کی تربیت اور ارتقا اور اس کے نقطہ نظر کی گہرائی اور وسعت بھی شامل ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اسلامی تہذیب میں عمل کی اہمیت پر بھی زور دیا گیا ہے۔ عمل سے مراد ہے مختلف مآخذ سے حاصل شدہ علم کو اجتماعی مفاد کے لیے بروئے کار لانا۔ اسلام فقط جاننے کو کافی نہیں سمجھتا جب تک جانی گئی شے کو عملی اعتبار سے اپنایا نہیں جاتا چنانچہ کوئی شخص اسلامی علوم کو جاننے کا کیسا ہی دعویٰ کیوں نہ کرے وہ مسلمان قوم کا رکن نہیں بن سکتا جب تک وہ اس علم پر عامل نہیں ہوتا۔ محض کلمہ طیبہ کا یاد کر لینا یا زبان سے ادا کرنا کافی نہیں جب تک وہ کسی فرد کے فکر و عمل کا جز و نہیں بنتا۔

اس تہذیب کا دوسرا بڑا اجزو اس کا اصول حرکت ہے جسے اجتہاد سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ اصول اسلامی تہذیب میں ارتقا کا ایسا تصور پیش کرتا ہے جو ہر زمانے اور ہر دور کے تقاضوں سے نبرد آزما ہونے کی قوت عطا کرتا ہے۔ یوں کم و بیش ان تمام سوالوں کا جواب مل جاتا ہے جو اسلامی تہذیب کے متعلق وقتاً فوقتاً اٹھائے جاتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کے تمدنی مظاہر میں اختلاف کے باوجود ان کے درمیان ایک گہرا اشتراک فکر و عمل بھی ہمیشہ موجود رہا

ہے۔ نیز یہ کہ مسلمان اقوام نے تاریخ کے مختلف ادوار میں جس قدر خود کو اسلامی تہذیب کے اساسی تصورات سے قریب تر رکھا ہے اسی قدر اس میں دوسری مسلمان اقوام سے فکری مشابہت گہری رہی ہے اور جس تناسب سے وہ ان اساسی نظریات سے دور رہی ہے، اسی تناسب سے اس میں اجنبیت کے عناصر پیدا ہوتے گئے ہیں۔

یہی وہ خصوصیات ہیں جن کی بنا پر اقبال اسلامی تہذیب کے احیا کا آرزومند ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ احیائے تہذیب اسلامی کا یہ خواب کیسے پورا ہو سکتا ہے؟

سیموئیل ھن ٹنگٹن (Samuel Huntington) کے نظریے کے مطابق اکیسویں صدی تہذیبوں کے تصادم کی صدی ہے۔ اس کے خیال میں یہ تصادم اکیسویں صدی اور بیسویں صدی میں عمل پذیر ہونے والے نظریاتی اور جغرافیائی تصور ریاست کے درمیان ہوگا۔ کچھ ماہرین کا خیال ہے کہ جس طرح ایک زرعی معاشرے نے صنعتی معاشرے کی صورت اختیار کر لی تھی اسی طرح اب صنعتی معاشرہ اطلاعاتی معاشرے (Information Society) میں بدل رہا ہے۔ ماحولیاتی سائنس دانوں کا خیال ہے کہ آنے والا دور کرہ ارض پر ایک ایسی وحدت کا قیام ہوگا جس میں پورے کرۂ ارض کے افراد یک سو ہو کر ماحولیاتی مسائل سے نمٹنے کی تدابیر اختیار کریں گے۔ اس اشتراک عمل کے ذریعے ہی ان مسائل پر قابو پایا جا سکتا ہے جو قدرتی وسائل کی روز افزوں قلت کے باعث بنی نوع انسان کے درمیان مناقشت کا سبب بنے ہوئے ہیں۔

لیکن اس کرہ ارض کو ایک وحدت میں بدلنے کا جو خواب ماحولیاتی سائنس دان دیکھ رہے ہیں اسے تعبیر دینے کی عملی صورت کیا ہوگی۔ اس بات کا کوئی واضح جواب ابھی تک کسی جانب سے نہیں آیا۔ اگرچہ گزشتہ کئی برسوں میں مختلف جغرافیائی خطوں میں جزوی طور پر سرحدوں کے تعین میں لچک کا تصور پیدا ہوا ہے مثلاً یورپی یونین کا قیام اور مشترک کرنسی یورو کا اجرا لیکن فی الحال یہ تصور بھی اسی اقتصادی حرص و ہوس کا زائیدہ ہے اور اس میں انسانیت سے محبت کا اعلیٰ و ارفع جذبہ کارفرما نہیں ہے۔ قدرتی وسائل کی حفاظت پر بہم ہونے کا جذبہ بذات خود بھی کتنا ہی اہم اور عملی نوعیت کا ہی کیوں نہ ہو، ایک خود غرضانہ مقصد ہے جس کے نام پر تادیر انسانیت کو متحد نہیں رکھا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے انسانیت کے عالمگیر اتحاد کے لیے باہمی اخوت اور بھائی چارے کی اس فضا کی تشکیل کو ضروری خیال کیا ہے جو اسلامی تہذیب کی روح ہے اور جس کا نتیجہ یہ ہے کہ میدان جنگ میں پیاسے سپاہی موت کے منہ میں جاتے جاتے بھی اپنے بجائے

اپنے ساتھی سپاہی کی پیاس بجھانے کو ترجیح دیتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ اقبال کے خیال میں اسلامی تہذیب کا احیا کسی تہذیبی تصادم یا اس تہذیب کو بروئے کار نافذ کرنے کا نتیجہ ہوسکتا ہے یا یہ ایک ارتقائی عمل ہوگا؟ میرے خیال میں اسلامی تہذیب کا احیا کسی تہذیبی تصادم کا نہیں بلکہ تہذیبی ادغام کا نتیجہ ہوگا۔ ادغام سے میری مراد یہ ہے کہ اسلامی تہذیب کے باطنی ڈھانچے کو جوں کا توں قبول کرلیا جائے اور اس کی ضمنی تفصیلات وقت اور زمینی ضروریات کے تحت طے کرلی جائیں۔ اس مقصد کے لیے روحِ دین کا فہم عام کرنا بہت ضروری ہے۔ نیز یہ بات بھی مدنظر رکھی جانی چاہیے کہ دین اسلام، دین فطرت ہے۔ اسے خودکش حملوں اور دھماکوں کی مدد سے نافذ نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ نفاذ کا لفظ ایک معنوں میں اس کی روح کے خلاف ہے۔ یہ تو انسانی فطرت کا بنیادی تقاضا ہے اور اسے اس کی روح کے اندر سے ابھر کر سامنے آنا چاہیے۔ اکیسویں صدی میں انسانی فہم وشعور نے جتنی ترقی کرلی ہے۔ اس کے پیش نظر ضروری ہے کہ اسے عقل واستدلال کی سطح پر زندگی کے ایک لازمی تقاضے کی صورت میں اجاگر کیا جائے نہ کہ ایک جبر کی صورت جسے انسانی فطرت کبھی قبول نہیں کرتی۔ خود اسلام نے لا اکراہ فی الدین کہہ کر اس کا راستہ روک دیا ہے۔ معاصر قومی اور بین الاقوامی صورت حال کا جائزہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ بنی نوع انسان اپنے تجربے سے اس نتیجے پر جلد ہی پہنچنے والی ہے کہ انسانیت کی بقا اور ارتقا کا محفوظ ترین راستہ وہی ہے جسے سلامتی اور امن کا راستہ کہا گیا ہے۔

❁......❁......❁

وقت کے اجتہادی مسائل میں

مولانا احمد رضا خان اور علامہ اقبال کا موقف

ڈاکٹر تنظیم الفردوس

۱۸۵۶ء اور اس سے ملحقہ عرصہ وہ ہے جب ہندوستان میں ملتِ اسلامیہ کی شکست سب سے بڑی حقیقت بن کر سامنے آئی۔ یہ ایسی حقیقت تھی جو علمی، فکری، سیاسی، تہذیبی سبھی زاویوں کا احاطہ کر رہی تھی اور دنیا بھر میں مسلمان اپنا سیاسی اقتدار دوسروں بالخصوص اہلِ یورپ کے سپرد کرنے پر مجبور تھے اور مجبوری کی یہ فضا عقلی اور علمی رجحانات سے دوری نے پیدا کی تھی۔ اگرچہ دنیا بھر میں مسلم زعما اور اکابرین اسی عرصے کے دوران عقلی، علمی اور بعض صورتوں میں سماجی اصلاح کی کوششوں کا بیڑا اٹھاتے رہے لیکن اکثر ان کی کوششیں مختلف زمانوں اور خطوں کی اسیر ہو کر رہ گئیں۔

اٹھارویں صدی عیسوی البتہ چند ایسی کوششوں سے عبارت ہے جو اپنے اپنے جغرافیائی طبقات سے نکل کر عالمِ اسلام کے لیے ارتعاشِ فکری بننے میں کامیاب ہوئیں۔ ان میں سے ایک اہم کوشش محمد بن عبدالوہاب کی ہے جسے ابنِ تیمیہ اور اس سے آگے بڑھ کر امام احمد بن حنبل کے نظریات کا پُرتشدد احیاء قرار دیا جا سکتا ہے[۱] جب کہ اس عرصے میں ہندوستان کی سرزمین سے پورے عالمِ اسلام میں سربلندی حاصل کرنے والی ایک اہم شخصیت شاہ ولی اللہ کی ہے۔

اگرچہ ہندوستان میں تجدید کی تحریک کا آغاز شیخ احمد سرہندی سے ہو چکا تھا لیکن شیخ احمد کے یہاں علمی سطح پر تقلید، اجماع اور اجتہاد جیسے اہم مسائل پر بہت کم مواد ملتا ہے۔ اس کی وجہ شاید ان کا غیر اسلامی رسم و رواج اور ہندوستانی اسلامی تصوف کی اصلاح پر اپنی توجہ کو زیادہ مرکوز

رکھنا ہے[۱] جبکہ شاہ ولی اللہ نے ہندوستان کے اسلامی منظر نامے میں پہلی مرتبہ قوانینِ شریعت، فقہ کے ارتقاء اور اسلامی اقدار کو عمرانی، آفاقی اور تاریخی تناظر میں سمجھنے کی کوشش کی ہے اور ایک ایسا غیر روایتی اندازِ فکر اختیار کیا جو اس ماحول میں مفقود تھا۔[۲]

شاہ صاحب شریعتِ اسلامی کے آفاقی و دائمی ہونے کا ایقان رکھتے ہوئے اقوام وملل کے زمانی و ارضی مسائل کے اعتبار سے ان کی تشریح و تعبیر کے قائل تھے۔ تقلید کی مخالفت اور اجتہاد کو ہر زمانے میں ضروری سمجھنے کے باوجود شاہ ولی اللہ اپنے نجدی ہم عصر محمد بن عبدالوہاب سے کئی اعتبار سے مختلف ہیں۔ تمام معاملات سے قطع نظر شاہ صاحب اجتہادِ مستقل یا مطلق کے انقطاع پر یقین رکھتے ہوئے اجتہادِ منتسب یا مقید کے قائل ہیں لیکن مجتہدین مطلق پر تنقید کے حامی بھی ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شاہ صاحب کے زیرِ اثر بعد میں ابھرنے والی ہندوستان کی تمام فکری تحریکوں کا سرچشمہ اُن ہی کے افکار و خیالات بنے۔ ان کی فکر سے خوشہ چینی کرنے والوں میں ردِّ تقلید کا پرچم اٹھا کر چلنے والے اہلِ حدیث کے تحریک گزار بھی تھے اور ترقی پسندانہ اور انقلاب انگیز خیالات کے داعیان مثلاً عبیداللہ سندھی اور جمال الدین افغانی وغیرہ کے ساتھ ساتھ جدیدیت پسندی کی ترویج کے لیے کوشاں سرسید احمد خان اور ان کے ممدوح شبلی نعمانی بھی آپ کے افکار کے اثر میں رہے۔ باہمی اختلاف سے قطع نظر یہ تمام مکاتبِ فکر بظاہر تقلید کے مخالف اور اجتہاد کی اجازت بہ ضرورت پر متفق ہیں۔ لیکن اگر بہ نظرِ غائر دیکھا جائے تو یہ تمام مکاتبِ فکر شاہ ولی اللہ کی اجازتِ اجتہاد کے تصور سے تجاوز کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ ہندوستان میں ایک اور طبقہ روایت پسندوں کا بھی ہے جو بلاشبہ سب سے بڑی تعداد میں ہے۔ اس روایت پسند یا تقلید پرست طبقے میں بھی اکثر اہلِ علم نے شاہ ولی اللہ کے افکار و نظریات کو اپنے لیے نشانِ راہ بنایا۔

یہ وہی عرصہ ہے جب ہندوستان میں انگریزوں نے اپنی سیاسی ساکھ کی حفاظت کے لیے ایک ایسی حکمتِ عملی تیار کی جس کا بڑا حصہ مختلف مذاہب و مسالک کی آویزش کے فروغ پر مبنی تھا۔ اس مقصد کی خاطر ہندوستان میں مسیحی مشنریز کے فنڈ قائم کیے گئے اور ہندوستانی عوام کو بہر قیمت دینِ مسیحی میں داخل کرنے کی کوشش کی گئی۔ ویسے تو یہ طرزِ عمل بلا تخصیص ہندو و مسلم روا رکھا گیا لیکن دینِ اسلام کے پیروکار بطورِ خاص نشانہ بنے۔ ادھر بعض عیسائی مصنفین اپنی تصانیف میں شعارِ اسلام اور ہادیِ اسلام ﷺ کے بارے میں دریدہ دہنی کا رویہ اختیار کرنے

لگے۔ ہندوستان میں مسیحی اداروں کے فروغ کے نتیجے میں یہ رویہ مزید نمایاں ہوا۔اس کا اثر یہاں تک ہوا کہ مسلمان نوجوانوں میں دین سے بیزاری اور تحقیر کا خیال بڑھنے لگا۔

اسی زمانے میں ہندوستان میں تجدید کی مزید تحریکیں ابھریں، کچھ کے نقوش اذہان و قلوب پر ثبت ہوئے اور کچھ تھوڑے ہی دنوں میں قصۂ پارینہ بن گئیں۔ان تحریکوں کے بعض نتائج جدید ذہنوں کو متاثر کر رہے تھے لیکن بعض کوششوں کو ہندوستان میں انگریزوں کی توسیع پسندانہ کاوشوں کا حصہ سمجھتے ہوئے مذاہبِ اربع کے پیروکاروں نے رد کر دیا۔اہلِ فرنگ کی تحقیر آمیز کتب و تصانیف اور دیگر کوششوں کا مقابلہ اپنی اپنی جگہ ہر طبقۂ فکر کر رہا تھا لیکن اکابرینِ احناف، جن کی ہندوستان میں اکثریت تھی دوہری سطح پر اسلام کو درپیش مشکلات سے نمٹ رہے تھے۔ایک جانب انھوں نے عیسائی پادریوں کی دریدہ دہنی اور مشنریز کی تعلیمی کوششوں کا مقابلہ دینی و تعلیمی ادارے قائم کر کے کیا۔یہ ادارے اپنی اپنی جگہوں پر فقہی مراکز کی حیثیت سے کام کر رہے تھے۔دوسری جانب عقائد کی سطح پر پیدا ہونے والے انتشار اور تجدد سے بچنے کے لیے حنفیت پر شدت سے عمل پیرا ہوئے۔[۴]

علمائے احناف میں ابتداً دو گروہ ہوئے۔ایک گروہ کے سرخیل ملا بحرالعلوم عبدالعلی فرنگی محلی (۱۱۴۴ھ۔۱۲۳۵ھ) اور مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی (۱۲۶۴ھ۔۱۳۹۰ھ) وغیرہ تھے۔جبکہ دوسرے کی رہنمائی مولانا شیخ فضل رسول بدایونی کر رہے تھے۔[۵] انہی کے ہم عصر، ہم خیال اور ہم مسلک احمد رضا خان کے والد مولانا نقی علی خان بھی تھے جو شدت سے تقلید پر قائم اور حنفیت پر عمل پیرا تھے۔مولانا احمد رضا خان کا تعلق اسی روایت پسند زعماء کے گروہ سے ہے۔آپ نے سلسلۂ حدیث میں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی سے استفادہ کیا اور فقہ میں سندِ اجازت شیخ عبدالرحمٰن حنفی مکی سے حاصل کی جن کا سلسلہ حضرت عبداللہ بن مسعود تک پہنچتا ہے۔

انگریزوں کی سیاسی در اندازی نے جس انداز سے ہندوستانی مسلمانوں کے مذہبی معاملات کو متاثر کیا تھا۔اس پر صدائے احتجاج بلند کرنے والوں میں مولانا احمد رضا خان کا نام بھی شامل ہے۔قوانینِ اسلام خصوصاً فرائض، نکاح اور طلاق کے حوالے سے جارحانہ انداز اختیار کرنے والے مسیحیوں کے اُٹھائے گئے سوالات کے جواب اپنی کتاب ندم النصرانی و تقسیم الایمانی کے ذریعے دیا۔[۶] انگریزوں کے طرزِ عمل سے حوصلہ پا کر ہندوؤں کے آریا

پنتھ طبقے نے مسلم عقائد و مسلمات کے خلاف شدید حملے کیے۔ ان حملوں کا جواب احمد رضا خان نے کیفرِ کفرِ آریا نامی کتاب میں دیا[۷]۔ انگریزوں، مسیحی مشنریز اور ہندوؤں کی ان کوششوں کی بنا پر ہندوستانی مسلمان خصوصاً علمائے دین انگریزوں سے شدید دوری اور اجتناب کا رویہ رکھتے تھے۔ مولانا احمد رضا خان نے بھی ساری زندگی شدت کے ساتھ اسی رویے کا اظہار کیا اور فکر و عمل کی سطح پر ہر اس زاویہ نظر کو مسترد کیا جس میں انھیں انگریزوں کے فکر و عمل کا شائبہ بھی محسوس ہوتا تھا۔ یہ واضح رہے کہ اقبال جس سال پیدا ہوئے اس سے ایک برس قبل یعنی ۱۸۷۶ء میں احمد رضا خان کو فتویٰ نویسی کی باقاعدہ اجازت مل چکی تھی اور وہ اپنی زندگی کے آخری لمحے تک اس فرض کی تکمیل میں مصروف رہے۔

اقبال کی ذہنی اور فکری نشو و نما میں اس عرصہ حیات کے دوران رونما ہونے والے ان تمام معروضی حقائق کا عمل دخل نمایاں اور واضح ہے۔ پھر قیامِ یورپ نے اقبال کے فلسفیانہ اندازِ نظر کو جلا بھی بخشی اور وہ مشرق و مغرب کے علمی اور فکری فاصلوں کے قائل بھی اسی عرصے میں ہوئے۔ ہندوستان کی علمی فضا میں اقبال روایت پسندی اور تقلید پرستی کی تردید کرتے ہوئے جمال الدین افغانی، مولانا عبید اللہ سندھی، سرسید احمد خان اور شبلی نعمانی وغیرہ کے پُر جوش علمی و عملی تحریکات و تجربات سے حاصل کردہ فوائد کی بنیاد پر اپنی فکر کا سفر آگے بڑھاتے نظر آتے ہیں۔[۸] جو لوگ فکرِ اقبال کی ارتقائی روش کو سمجھتے ہیں وہ میرے اس خیال سے اتفاق کریں گے کہ اقبال نے فکر و فلسفے کے ہر عربی و عجمی تصور سے مثبت استفادے کی کوئی نہ کوئی صورت ضرور پیدا کی ہے۔

اقبال کے تصورِ اجتہاد پر اب تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور مزید لکھا بھی جا رہا ہے۔ یہاں اس بات کی گنجائش نہیں کہ اس حوالے سے کوئی طویل گفتگو کی جائے۔ مختصر یہ کہ اقبال کے افکارِ اجتہاد نے بے شک ہندوستان کی فضاؤں میں خصوصاً اور عالمِ اسلام میں عموماً تعقل اور تفکر کے جمود کو دور کرنے کے لیے ہر ممکن سطح پر کوششیں کیں۔ اس قسم کے موضوعات پر ان کے خیالات نے باقاعدہ فلسفیانہ کاوش کی صورت اختیار کر لی لیکن ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اجتہاد و تقلید کے رائج تصورات پر تنقیدی نظر ڈالتے ہوئے اقبال بڑی احتیاط سے کام لیتے ہیں۔ ابتداً شاہ ولی اللہ کی فکر اور شاید اجتہاد سے متعلق اقبال کے اپنے خیالات پر علما کے ردِ عمل کا اثر کچھ اس انداز سے ہوا کہ اقبال مطلق یا مستقل اجتہاد کا دروازہ کھولنے کے بجائے دورِ غلامی و انحطاط میں تقلید کو اجتہاد پر ترجیح دینے کی بات بھی کرتے ہیں۔[۹]

اقبال سمجھتے تھے کہ دینِ اسلام کی روح یہ ہے کہ فرد کے لیے سہولت اور آسانی پیدا کی جائے۔ انھی سہولتوں کی حصول یابی کے لیے فقہی مذاہب کی داغ بیل ڈالی گئی تھی۔ مدون شدہ فقہی مذاہب نے بعض شرائط کے ساتھ آنے والوں کو کسی نہ کسی انداز میں اجتہاد کی اجازت بھی دی۔ البتہ جو شرائط عائد کی گئیں انھوں نے فکرِ اسلامی کے پھلتے پھولتے منظرنامے میں جمود اور ٹھہراؤ پیدا کر دیا، اقبال اس نوع کی سخت شرائط پر متعجب ہونے کے باوجود یہ جواز فراہم کرتے ہیں کہ اس ٹھہراؤ کا باعث ایک تو معتزلہ اور عقلیّین کی موشگافیاں اور پھر منہ زور رویّہ تھا، جس کے باعث فقہا کو خطرہ محسوس ہوا کہ اس طرح اسلامی نظامِ مدنیتِ اسلام کا استحکام ختم ہو جائے گا۔ اور دوسرا سبب تصوف کا سکونی رویہ۔ کچھ معتزلہ کے ستائے ہوئے اور کچھ فقہا کی خشک حیلہ تراشیوں اور موشگافیوں سے بے زار بہت سے ذہین افراد نے گوشہ نشینی میں پناہ لی اور آئندہ نظام کی زمام متوسطین کے ہاتھ میں رہی لہٰذا تقلید کے سوا چارہ نہ تھا۔ تیسرے بغداد کی تباہی سے فکری سراسیمگی اور افکار میں ہزیمت کی پیدا کردہ افراتفری سے خوف لاحق ہوا اور ضروری محسوس ہوا کہ جو فقہی سرمایہ میّسر ہے اسی کی پاسبانی کی جائے اور مباحث کے نئے در نہ کھولے جائیں اور مسلمانوں کی ہیئت اجتمائیہ کو منتشر ہونے سے بچایا جائے۔[۱۰] اقبال کے نزدیک مخصوص حالات میں کسی حد تک یہ روش حق بہ جانب بھی تھی۔ لیکن مسلم احیا کی ابھرتی ہوئی تحریکوں کو قوت فراہم کرنے کے لیے فقہٗ اسلام میں اصلاح کے ذریعے اصلاحِ تمدن کی ضرورت کو اقبال ۱۹۰۴ء سے ہی محسوس کر رہے تھے۔[۱۱]

جس دور میں مولانا احمد رضا خان پیدا ہوئے اور اپنی علمی وفکری زندگی کا بڑا عرصہ گزارا اور بعد میں اقبال کی پیدائش و پرورش تک کا عرصہ وہی ہے جس میں مادیت نے ساری دنیا کو ہلا کر رکھ دیا تھا۔ سائنس کی ترقی نے بے شک انسانی زندگی کی سہولتوں اور آسائشوں میں اضافہ کیا تھا لیکن اسی سائنسی ترقی نے عالمِ انسانی کے لیے بے تحاشا مسائل بھی کھڑے کر دیے تھے۔ پوری تاریخِ انسانی میں نت نئے مسائل کی اتنی طویل فہرست ایک ساتھ اس انداز سے نظر نہیں آتی جیسی کہ انیسویں اور بیسویں صدی کے دوران نظر آتی ہے۔

اس صورتِ حال میں اقبال جس اصلاحِ تمدن کا سوال اٹھاتے ہیں وہ محض تمدنی سوال نہیں بلکہ ایک مذہبی سوال بھی ہے اور اقبال سمجھتے تھے کہ وہ اس منصب پر فائز نہیں کہ شریعتِ اسلامی پر نظرِ ثانی کے حوالے سے گفتگو بھی کر سکیں۔[۱۲] حقیقت یہ ہے کہ اس عہد میں نت نئے

ایجادات اور سیاسی تغیرات کے نتیجے میں تبدیل شدہ سماجی و معاشی زندگی نے ان ہزاروں مسائل کو جو عبادات سے لے کر معاملاتِ قضاء تک محیط تھے، تغیر پذیر رجحانات کے زیر اثر سوالیہ نشان کی زد میں لا کھڑا کیا۔ ان میں سے اکثر مسائل وہ ہیں جنھوں نے ہندوستان کی ٹھہری ہوئی فکری فضاء میں اجتہاد کی ضرورت اور اہمیت کو اُجاگر کیا۔

اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے احمد رضا خان نے اپنے فقہی منصب کو بروئے کار لاتے ہوئے مستقل مزاجی، استحکامِ علوم اور دقتِ نظر سے اپنی فتویٰ نویسی اور فقہی تصانیف کے ذریعے اپنے عہد میں پیدا ہونے والے مسائلِ جدیدہ پر نہ صرف غور و فکر کیا بلکہ دلائل و تنقید کے ذریعے قولِ فیصل کا استنباط و استخراج بھی کیا۔ فتاویٰ رضویہ کے حوالے سے مولانا ابوالحسن ندوی احمد رضا خان کے ہم خیال نہ ہوتے ہوئے بھی یہ لکھتے ہیں ''جزئیاتِ فقہ پر جوان کو عبور حاصل تھا ان کے زمانے میں اس کی نظیر نہیں ملتی''۔[۱۳] جبکہ عبدالحیٔ لکھنوی اس انداز سے تبصرہ کرتے ہیں کہ ''فقہ حنفی اور اس کی جزئیات پر ان کو جو عبور حاصل ہے اس کی نظیر شاید ہی کہیں ملے''۔[۱۴] جبکہ عبدالحیٔ لکھنوی کے بقول بطور ایک مفتی اور فقیہ ان کے پیشِ نظر رسمیات سے بھری مسلم ہندوستان کے عقائد کی درستی بھی ایک اہم مسئلہ تھی اور مولانا نے اس ضمن میں ہندوستانی مسلمانوں کی تہذیبی زندگی میں رائج ہر غیر اسلامی رسم ورواج کے خلاف آواز بلند کی۔ عورتوں کے قبرستان جانے کا معاملہ ہو یا آدابِ زیارتِ قبور، وہ کسی بھی طور غیر اسلامی طرزِ عمل اور خرافات کے کسی جواز کو روا نہیں سمجھتے۔ شریعت و طریقت کو لازم ملزوم سمجھتے ہیں۔ ایصالِ ثواب اور فاتحہ کو محض بطور رسم جاری رکھنے کے بجائے ان اعمال کا مفہومِ حقیقی بیان کرنے پر زور دیتے ہیں۔ میت کے موقع پر گھر والوں کو زیر بار کرنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ کسی بھی قسم کی دینی یا دنیاوی تقریب میں آتش بازی اور تضیعِ مال و اوقات کو حرام قرار دیا۔ اس ضمن میں ان کی تصانیف: حسام الحرمین، مطبوعہ لاہور ۱۹۷۵ء، السنیۃ الانیقہ فی فتاویٰ افریقہ مطبوعہ بریلی ۱۹۱۷ء، اعزالاکتناة فی ردِ صدقۃ مانعِ زکوٰة مطبوعہ بریلی ۱۸۹۱ء، احکامِ شریعت، حصہ اول، مطبوعہ آگرہ، الزبدۃ الزکیۃ لتحریم سجود التحیۃ، مطبوعہ بریلی ۱۹۱۸ء، الحجۃ الفاتحہ لطیب التعین والفاتحہ مطبوعہ لاہور، ۱۸۸۹ء، جلی الصوت لنہی الدعوت امام الموت مطبوعہ بریلی ۱۸۹۲ء، جمل النور فی نہی النساء عن زیارۃ القبور، ۱۹۲۰ء، ابریق المنار بشموع المزار، ۱۹۲۱ء، ہادی الناس فی رسوم الاعراس ۱۸۹۴ء، الملفوظ (چار حصے)

مطبوعہ کراچی ۱۹۱۹ء ملاحظہ کی جا سکتی ہیں۔

اس فقہی قدر و منزلت کے باوجود احمد رضا خان نے کبھی اپنے مجتہد ہونے کا دعویٰ نہیں کیا۔ اگرچہ فکر کی سطح پر اجتہاد سے متعلق مولانا کے خیالات بہت وسیع تناظر رکھتے ہیں لیکن میں یہاں صرف اہم امور سے متعلق اشارے کرتے ہوئے بات آگے بڑھاؤں گی۔ احمد رضا خان اپنے مقلد ہونے پر قرآن و احادیث کے احکام کی روشنی میں فخر کرتے ہیں[۱۵] جبکہ عبدالحئی لکھنوی مجتہد کے مقام و مرتبے کے قائل اور اس کے طریقۂ کار سے اچھی طرح واقف ہیں۔ وہ محدث و مجتہد کی نسبت عطار و طبیب کی مثل قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں ''عطار دوا شناس ہے اس کی دکان عمدہ عمدہ دواؤں سے مالا مال ہے مگر تشخیصِ مرض و معرفتِ علاج و طریقۂ استعمال طبیب کا کام ہے''۔[۱۶] اجتہاد کے دروازے کو بند نہیں سمجھتے لیکن اس امر کے لیے معمولی فہم اور صلاحیت کے آدمی کو اس ذمہ داری کا اہل نہیں جانتے۔ ان کے خیال میں اس مقصد کے لیے محض کتابوں سے استفادہ کافی نہیں بلکہ اس کے لیے نظر کا ہونا بھی ضروری ہے۔[۱۷] قیاس کو غیر مجتہد کے لیے بھی روا جانتے ہوئے مجتہد اور غیرِ مجتہد کے قیاس کا فرق بھی واضح کرتے ہیں[۱۸] اس سوال کا جواب بھی فراہم کرتے ہیں کہ عہدِ حاضر میں اجتہاد کم کیوں ہے؟[۱۹] ان کے خیال میں محدث ہونا علم کا پہلا زینہ ہے اور مجتہد ہونا آخری منزل۔ چوں کہ عہدِ حاضر میں کسی بھی درجے کا عالم اپنے جیسا جانشین پیدا کیے بغیر دنیا سے جا رہا ہے اس لیے اجتہاد کے مکلف بھی اس عہد میں ناپید ہیں۔[۲۰] لیکن اسے محض فیصلہ سمجھنا قرینِ انصاف نہیں بلکہ یہ وہی قحط الرجال ہے جس کا رونا اقبال کی شاعری اور فلسفے میں جگہ جگہ نمایاں ہے۔

ایک مجتہد کے لیے محدث اور فقیہ ہونا بھی ضروری ہے اس لیے کہ روایتی طریقۂ کار کے مطابق اسی کا فریضہ ہے کہ وہ اجتہاد کی ضرورت کا اعلان کرے۔ چنانچہ مولانا احمد رضا خان ایک فقیہہ یا مفتی کے لیے بھی اہلیت کا مخصوص معیار رکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''مفتی کے لیے یہی کافی نہیں کہ وہ مختلف اقوال کو نقل کر دے بلکہ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مختلف اقوال میں تمیز کر کے ایک کو دوسرے پر ترجیح دے سکے اور قولِ فیصل صادر کر سکے''۔[۲۱] اہلیت کا یہی معیار ہمیں ان کے اپنے فقہی کاموں میں بھی بروئے کار آتا دکھائی دیتا ہے۔ اپنی ابتدائی عمر کے ایک فتوے میں علماء کرام کے تین اقوال بیان کرتے ہوئے قولِ اول کی حمایت میں تیرہ کتب فقہ کے بائیس حوالے پیش کیے اس کے بعد ''اقول'' کہہ کر ایک قول کو ترجیح دیتے ہوئے قولِ

فیصل صادر کیا۔[۲۲] لفظ ''اقول'' اُن کے یہاں محض شوقِ استعمال میں نہیں آتا بلکہ وہ اس لفظ کے محلِ استعمال سے بھی اچھی طرح واقف ہیں اور کہتے ہیں کہ ''میں خوب جانتا ہوں کہ مقلدوں کے لیے یہ کب روا ہوتا ہے کہ وہ یہ کہیں کہ ''میں کہتا ہوں''۔[۲۳] فتاویٰ رضویہ کی صرف جلد اول میں ۱۱۴ فتوے اور ۲۸ رسائل ہیں اور اس میں مولانا کی تحقیقات کی تعداد ''اقول'' سے ۳۵۳۶ ہے۔ اپنے اسی مجتہدانہ تبحرِ علمی کو استعمال کرتے ہوئے مولانا نے اپنے پیش رو جیّد فقہائے کرام سے اختلاف بھی کیا ہے۔[۲۴]

مولانا کے مذکورہ بالا خیالات سے واقف ہونے کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال بھی کسی مقام پر اپنے فقیہہ، محدث یا مجتہد ہونے کا اظہار نہیں کرتے۔ وہ ایک مفکر، دانش ور اور فلسفی ضرور ہیں۔ فلاسفۂ قدیم و جدید کا گہرا مطالعہ ان کے افکار میں جھلکتا ہے۔ جبکہ احمد رضا خان بھی اپنے علمی و فکری موضوعات میں فلسفے سے استفادے کے بغیر کوئی توانائی پیدا نہ کر سکتے تھے۔ انھوں نے علمِ کلام کے مباحث پر مناظرانہ انداز اختیار کرتے ہوئے گفتگو کی ہے۔ خصوصاً بیسویں صدی میں اللہ تعالیٰ کی صفتِ کلام کے حوالے سے قدماء کے چھیڑے گئے مباحث کی روشنی میں نت نئے فلسفیانہ مسائل پیدا ہوئے اور متکلمینِ متاخرین نے کلامِ نفسی و کلامِ لفظی کی وضاحت کے لیے ایسی ایسی پیچیدہ اصطلاحات وضع کیں جو عقولِ متوسط کے لیے الجھن کا سبب بنیں۔ ان موضوعات پر مولانا احمد رضا خان نے الملفوظ، جلد چہارم میں کئی مقامات پر گفتگو کی ہے۔ اس گفتگو کو سمیٹتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ مولانا کے نزدیک اللہ عزوجل کا کلام قدیم اور حقیقت ہے جس میں مجاز کا کوئی دخل نہیں ہے۔ یہی ائمہ سلف کا مذہب رہا جس کی مخالفت کرنے والے تجلّی اور متجلّی میں فرق نہ کر سکے۔ لہٰذا مولانا کہتے ہیں ''ہم تو کلامِ باری میں لفظی و نفسی کا تفرقہ مانتے ہی نہیں، ہمارے نزدیک دونوں ایک ہی ہیں یہ متاخرین متکلمین کی غلطی ہے۔[۲۵]

اقبال کے نزدیک عہدِ حاضر میں سائنس کی ضرورت کو سمجھنا اس لیے لازم ہے کہ اس سے مقصدِ شریعتِ مصطفوی کا اثبات ہوتا ہے۔ وہ مذہب جو آفاقی اور دائمی ہے، قانون سازی کے لیے ابدالآباد تک کے اصول رکھتا ہے۔ محض ان اصولوں کا اطلاق سلامتِ فکر کے ساتھ کر لیا جائے تو مذہب کے مقابل آنے والی تمام قوتوں سے نمٹا جا سکتا ہے۔ ان مقابل قوتوں میں سے ایک قوت سائنس بھی ہے۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ سائنس اور مذہب کے تعلق کے حوالے سے بھی مولانا احمد رضا خان غافل نہ تھے اور ان موضوعات پر اپنے خیالات کی وجہ سے

یقیناً وہ اس پورے عہد میں منفرد (خصوصاً علمائے دین کے طبقے میں) دکھائی دیتے ہیں۔ اسلامیہ کالج لاہور کے پرنسپل پروفیسر حاکم علی[۲۶] سے مولانا کا علمی مسائل پر تبادلۂ خیالات ہوتا رہتا تھا۔ پروفیسر صاحب نے ایک مرتبہ مولانا کو خط لکھا ''غریب نواز! کرم فرما کر میرے ساتھ متفق ہو جاؤ تو پھر انشاء اللہ تعالیٰ سائنس کو اور سائنس دانوں کو مسلمان کیا ہوا پائیں گے''۔[۲۷] اس خط کا جواب دیتے ہوئے فلسفۂ جدید و قدیم کے بارے میں مولانا بریلوی کا اندازِ فکر مقلدانہ اور معذرت خواہانہ ہونے کے بجائے مومنانہ اور مجتہدانہ تھا جو ایک باقاعدہ کتاب کا موضوع بنا۔[۲۸] کتاب کے آخر میں پروفیسر حاکم علی کی خواہش کا جواب اس انداز سے دیتے ہیں کہ ''محبِ فقیر! سائنس یوں مسلمان نہ ہوگی کہ اسلامی مسائل کو آیات و نصوص میں تاویلاتِ دور از کار کر کے سائنس کے مطابق کر دیا جائے، یوں تو معاذ اللہ، اسلام نے سائنس قبول کی نہ کہ سائنس نے اسلام''۔[۲۹]

یہ وہ اندازِ فکر ہے جس کی کمی نے آگے چل کر پڑھے لکھے نوجوانوں کی وہ کھیپ تیار کی جو جدید افکار و خیالات سے مرعوب اور اسلامی فکر و خیال سے بے گانہ ہو کر اس تہذیب کی کشش میں مبتلا ہو گیا جس تہذیب کو اقبال ''شاخِ نازک پہ آشیانہ'' سے تعبیر کرتے تھے۔ فکر و نظر کے کسی بھی زاویے کو اٹھا کر دیکھ لیجیے مولانا احمد رضا خان کے خیالات و تصورات کی توسیعی شکل اقبال کے افکار میں جھلکتی دکھائی دیتی ہے۔ ملتِ اسلامیہ کی بقاء کے لیے علامہ اقبال جس فقیہ اور مجتہد کے منتظر تھے ہندوستان کے دورِ متاخرین میں احمد رضا خان بریلوی کی صورت میں اقبال کو اس کی ایک مثال دکھائی دی اور انھوں نے کہا:[۳۰] ''وہ بے حد ذہین اور باریک بین عالمِ دین تھے، فقہی بصیرت میں ان کا مقام بہت بلند تھا، ان کے فتاویٰ کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کس قدر اعلیٰ اجتہادی صلاحیتوں سے بہرہ ور اور پاک و ہند کے کیسے نابغۂ روزگار فقیہ تھے۔ ہندوستان کے اس دورِ متاخرین میں ان جیسا طباع اور ذہین فقیہ بمشکل ملے گا''۔[۳۱] لیکن تلاشِ رجال میں مستغرق اقبال کے معیارِ ذہانت پر پورا اترنے والا یہ ذہین عالمِ دین اس وقت تک دنیا سے رخصت ہو چکا تھا۔

جیسا کہ ذکر ہوا اقبال کے نزدیک اسلام کا مفہوم سیدھا سادا ہے اور وہ ملت کی ہیئتِ اجتماعیہ کو کمزور کرنے والے کسی تصور کو قبول نہیں کرنا چاہتے۔ اقبال سے قبل احمد رضا خان نے بھی اپنے فقہی منصب کے ذریعے ہر اس شخص اور نظریے کا تعاقب کیا جو دین میں نئی باتیں

نکالے، ملی وحدت میں رخنہ ڈال کر اسے پارہ پارہ کرے اور سوادِ اعظم کو چھوڑ کر نئی راہ نکالے[۳۲]
تصوف کے طریقِ خانقاہیت کے اقبال شدید نقاد ہیں کیوں کہ اسی نے شریعت و طریقت کو متصادم کر رکھا تھا۔ اس ضمن میں ایک قول کے حوالے سے مولانا کا فیصلہ ملاحظہ فرمایئے

''(یہ) قول کہ طریقت نام ہے وصولِ الی اللہ کا (اور شریعت نام ہے چند اوامر و نواہی کا) محض جنون و جہالت ہے، دو حرف پڑھا ہوا جانتا ہے کہ طریق، طریقہ، طریقت، راہ کو کہتے ہیں نہ کہ پہنچ جانے کو تو یقیناً طریقت بھی راہ ہی کا نام ہے۔ اب اگر وہ شریعت سے جدا ہو تو بہ شہادتِ قرآنِ عظیم یہ خدا تک نہ پہنچائے گی بلکہ شیطان تک، جنت میں نہ لے جائے گی بلکہ جہنم میں کہ شریعت کے سوا سب راہوں کو قرآنِ عظیم باطل و مردود ٹھہرا چکا''۔[۳۳]

سیاسی و سماجی بصیرت کے لحاظ سے اپنی عمر کے آخری چند برسوں میں مولانا نے بعض معاملات پر بڑے مستحکم اور دوٹوک فیصلے صادر کیے۔ انہی مسائل پر کافی عرصہ تذبذب کا شکار رہنے کے بعد اقبال نے بھی اسی قسم کے نتائج اخذ کیے۔ مثلاً ہندوستان کے دارالحرب یا دارالسلام ہونے کا مسئلہ ہو یا تحریکِ خلافت اور تحریکِ ترکِ موالات کا۔[۳۴] ان فیصلوں کے پس منظر میں ہنود و فرنگ کی چال بازیوں کو سمجھتے ہوئے احمد رضا خان نے ابتدا ہی میں مسلمانوں کو خبردار کیا۔ شعارِ اسلام کی حفاظت کے لیے غیر لچکدار رویہ اختیار کیا۔ ان کا سیاسی مسلک صاف اور واضح تھا۔ ابتداء سے لے کر انتہا تک کسی نشیب و فراز کے بغیر وہ اپنے فیصلوں پر قائم رہے۔ اپنے فتوؤں کے ذریعے وہ اس وقت ہندوستان میں دو قومی نظریے کا علم بلند کر رہے تھے جب اقبال و جناح متحدہ قومیت کی بات کر رہے تھے۔[۳۵] اقبال نے کہا تھا:

ایّام کا مرکب نہیں ، راکب ہے قلندر

اقبال سے پہلے مولانا اسی اولوالعزمی اور غیرت کا درس دیتے ہوئے یہود و نصاریٰ اور ہنود کے چنگل سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے قوتِ ایمانی کے ساتھ معاشی و اقتصادی قوت کی ضرورت[۳۶] پر زور دیتے ہوئے اس اقتصادی قوت کے حصول کے لیے باقاعدہ لائحہ عمل پیش کر چکے تھے۔[۳۷]

میری رائے میں تعلیمی اور فکری اختلاف کے باوجود یہ دونوں اہم شخصیات اپنے اپنے عہد اور زمانے کے لیے ناگزیر تھیں۔ مولانا احمد رضا خان مقلد اور روایت پرست ہوتے ہوئے دین کی حفاظت کے لیے ڈٹ جانے اور کسی مخالفت کی پرواہ نہ کرنے والی شخصیت کے مالک ہیں۔

اور اقبال بظاہر غیر مقلد لیکن دین کی حفاظت کی خاطر ہر دشنام سہہ جانے کی روایت پہ کاربند۔ عہدِ اقبال سے متصل (کچھ ہی پہلے) اپنے عرصۂ حیات میں احمد رضا خان شرارِ بولہبی کی ستیزہ کاری کے خلاف عشقِ چراغِ مصطفیٰ ﷺ کی قوت لے کر ڈٹے رہے۔ ان کے یہاں عشقِ مصطفیٰ کو مدح و نعت کے دیوان تک مخصوص کر کے دیکھنا محض زیادتی کی بات ہوگی اس لیے کہ مولانا کے یہاں عشقِ مصطفیٰ ﷺ حیات و کائنات میں برپا ہر مسئلے کے لیے آئین و قانون کا سرچشمہ ثابت ہوتا ہے اور چراغِ عشقِ مصطفیٰ ﷺ کی روشنی میں وہ عصری تقاضوں کے پیشِ نظر آئینِ حیات کی ترتیب و تدوینِ نو کے قائل بھی ہیں۔

اس اعتبار سے ضرورت و اعلانِ اجتہاد کے حوالے سے اقبال اور احمد رضا خان کی فکر میں یہ اختلاف دکھائی دیتا ہے کہ اقبال قانون سازی کے اس روایتی طریقۂ کار کو انفرادی کے بجائے اجتماعی شکل دے کر کسی شوریٰ یا مجلس کے سپرد کرنا چاہتے ہیں، اس قسم کی مجلس جس کی مثالیں قرونِ اولیٰ کی اسلامی حکومتوں نے پیش کی تھیں۔

اقبال جانتے تھے کہ ہندوستان میں اس قسم کی کسی مجلس کے قیام میں دیر لگے گی لہٰذا فرد کے فکر اور کردار کے حوالے سے انقلابی اقدامات کی ضرورت ہے۔ ان کے خیال میں تربیت کردار کی پہلی شرط ایک مستحکم اور اجتماعی اسلامی کردار کی تشکیل ہے اور اقبال قرونِ اولیٰ و وسطیٰ کے اکابرین کے ساتھ ساتھ عہدِ موجود کی متحرک اور نمایاں شخصیات کو نمونۂ عمل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ایسی صورت میں اقبال کے مردِ مومن کے اس اجتماعی اسلامی کردار کے لیے نمونۂ عمل کے طور پر ان کے ہی عہد کے مولانا احمد رضا خان کے کردار کو بھی پیش کیا جا سکتا ہے۔

حواشی

۱- ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری "فکرِ اسلامی کے ارتقاء کا ایک تاریخی جائزہ دورِ وحی و رسالت سے زمانۂ اقبال تک (۶۱۰ء سے ۱۹۳۸ء)"، مشمولہ اقبال، فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید، پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی، ۱۹۸۸ء ص۵۰۔

۲- ایضاً ص۵۲۔

۳- ایضاً،ص ۵۷۔

۴- ایضاً،ص ۶۳۔

۵- ڈاکٹر حسن رضا اعظمی، فقیہِ اسلام، کراچی، ۱۹۸۴ء، ص ۱۲۶۔

۶- جسے تحفۂ حنفیہ پٹنہ نے ۱۳۱۶ھ میں شائع کیا۔ بحوالہ: فقیہ اسلام، ص ۲۰۱۔

۷- فقیہِ اسلام، ص ۱۱۰۔

۸- ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری، اقبال، فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید، ص ۶۳۔

۹- مرزا محمد منور، علامہ اقبال اور اصولِ حرکت، مشمولہ اقبال، فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید، ص ۲۴۰۔

۱۰- ایضاً، ص ۲۴۶، ۲۴۷۔

۱۱- ۱۹۰۴ء میں انھوں نے اپنا وہ مضمون ''قومی زندگی'' کے نام سے تحریر کیا تھا اور ۱۹۰۴ء میں مخزن میں شائع ہوا۔ یہ مضمون ان مباحث کا نقطۂ آغاز ہے جو علامہ کی فکری زندگی پر ۱۹۳۸ء تک محیط ہیں۔

۱۲- نجم الدین اصلاحی، مکتوباتِ شیخ الاسلام، لاہور، ۱۹۴۴ء، جلد سوم، ص ۱۴۱۔

۱۳- بحوالہ، نزھۃ الخواطر، مطبوعہ حیدرآباد دکن، جلد ۸، ص ۴۱۔

۱۴- عبدالحیٔ لکھنوی، ایضاً، ص ۴۱۔

۱۵- امام احمد رضا خان سے ایک انٹر ویو، ص ۴۶ (۱۷ جون ۱۹۰۳ء کو ایک مقدمے کے سلسلے میں مولانا احمد رضا خان سے ان کی رہائش گاہ پر عدالت کے کارندوں نے بیان قلم بند کیا۔ اس بیان کو انٹرویو کی شکل میں اظہار الحق الجلی نے مرتب کیا اور کراچی کے ایک ادارے نے ۲۰۰۲ء میں شائع کیا۔

۱۶- احمد رضا خان، فتاویٰ رضویہ، جلد دہم، مطبوعہ کراچی، ص ۲۰۰

۱۷- امام احمد رضا خان سے ایک انٹر ویو، ص ۴۱، ۴۲۔

۱۸- ایضاً، ص ۴۴۔

۱۹- ایضاً، ص ۵۰۔

۲۰- احمد رضا خان، الملفوظ، کراچی، حصہ دوم، ص ۵۱

۲۱- فتاوی رضویہ، جلد اول، ص ۳۸۱۔

۲۲- ڈاکٹر محمد مسعود احمد، حیاتِ مولانا احمد رضا خان بریلوی، سیالکوٹ، ۱۹۸۱ء، ص ۱۳۲۔

۲۳- احمد رضا خان، فتاویٰ رضویہ، جلد اول، ص ۳۔

۲۴- فقیہ اسلام، ص ۲۲۱۔

۲۵- احمد رضا خان، الملفوظ، جلد چہارم، ص ۲۰، (اسی جلد میں مذکورہ مباحث ص ۱۷، ۲۳، ۲۵، ۶۰ اور ۶۱ پر بھی ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں)

۲۶- پروفیسر مولوی حاکم علی، م ۱۹۴۴ء، اسلامیہ کالج لاہور میں ریاضی کے استاد تھے۔ مولانا بریلوی سے عقیدت رکھتے تھے ان کے پاس آنا جانا تھا۔ حرکتِ زمین کے سلسلے میں پروفیسر موصوف اور مولانا

بریلوی کے درمیان ۱۹۲۱ء میں مراسلت جاری تھی۔ پروفیسر مولوی حاکم علی ۱۸۶۹ء کے لگ بھگ ایک سکھ گھرانے میں پیدا ہوئے۔ نوعمری میں دینِ اسلام میں داخل ہوگئے۔ انگریزی، عربی، ریاضی، طبیعیات اور کیمیا جیسے مضامین کے ساتھ اسکول اور یونیورسٹی کے امتحانات امتیازی حیثیت میں پاس کیے۔ ریاضی کے استاد کی حیثیت سے درس و تدریس کا آغاز کیا، کئی برس اسلامیہ کالج، لاہور کے پرنسپل رہے۔ شفیق اور دردمند استاد کی حیثیت سے پہچانے جاتے ہیں۔ انجمن حمایت اسلام کی جنرل کونسل کے ممبر بھی تھے۔ پنجاب یونیورسٹی اور عثمانیہ یونیورسٹی کے شعبۂ تالیف و ترجمہ سے منسلک رہے۔ کئی کتابوں کے مصنف اور مترجم ہونے کا علاوہ انگریزی، پنجابی، فارسی اور اردو کے شاعر بھی تھے۔
شریعت اسلامی کے سختی سے پابند اور اہل اللہ سے محبت کرنے والے فرد تھے۔ سلسلۂ عالیہ نقشبندیہ مجددیہ میں بیعت تھے۔ ۱۹۲۵ء میں فوت ہوئے، لاہور میں مدفون ہیں۔ استاد اور سائنس دان ہونے کے علاوہ اعلیٰ درجے کی سیاسی بصیرت بھی رکھتے تھے۔ تحریکِ ترکِ موالات کی مقبولیت اور پذیرائی کے زمانے میں انھوں نے مسٹر گاندھی کو ہندوستانی مسلمانوں کی تباہی کا ذمہ دار قرار دیا۔ اپنے اس مؤقف پر مستحکم مزاجی سے قائم رہے اور کسی نقصان کی پروانہ کی۔ مولوی حاکم علی کی رسم و راہ مولانا احمد رضا خان اور علامہ اقبال دونوں ہی سے رہی۔ ۱۴ نومبر ۱۹۲۰ء کے اجلاس میں انجمن حمایت اسلام کے جنرل سیکریٹری کی حیثیت سے علامہ اقبال نے جو رپورٹ پڑھی تھی اس میں مولوی حاکم علی کے فتوے کا بھی ذکر ہے جو انھوں نے مولانا احمد رضا خان کی توثیق کے ساتھ شائع کرایا تھا۔ تحریکِ ترکِ موالات کے حوالے سے اقبال نے قدرے محتاط اندازِ فکر اختیار کیا تھا۔

۲۷- احمد رضا خان، نزولِ آیاتِ قرآن بہ سکونِ زمین و آسمان، یونائیٹڈ انڈیا پریس، لکھنو، طبع دوم، ص ۴۔

۲۸- ڈاکٹر مسعود احمد تحریر فرماتے ہیں کہ (مولانا نے) یہ رسالہ علالت کے دوران تصنیف فرمایا جبکہ چلنے پھرنے اور اٹھنے بیٹھنے کے بھی قابل نہ تھے.....نہ صرف یہ رسالہ بلکہ سیاسیات سے متعلق بعض اہم رسائل بھی تصنیف فرمائے۔

۲۹- احمد رضا خان، نزولِ آیاتِ قرآن بہ سکونِ زمین و آسمان، ص ۲۴۔

۳۰- ڈاکٹر عابد احمد علی، مہتمم بیت القرآن، پنجاب پبلک لائبریری، لاہور کا بیان ہے کہ "۱۹۳۰ء سے ۱۹۳۵ء تک کا زمانہ وہ ہے جس میں اقبال تقریباً ہر سال علی گڑھ گئے۔ اس عرصے میں ایک بار استاذِ محترم مولانا سید سلیمان اشرف (صدر شعبۂ دینیات، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) نے اقبال کو کھانے پر مدعو کیا اور وہاں محفل میں حضرت مولانا احمد رضا خان بریلوی کا ذکر چھڑ گیا، وہیں اقبال نے مولانا کے بارے میں یہ رائے ظاہر کی:۔ بحوالہ ڈاکٹر محمد مسعود احمد، حیاتِ مولانا احمد رضا خان بریلوی، ص ۱۸۔
ڈاکٹر عابد احمد علی علومِ اسلامیہ اور عربی زبان کے ممتاز اسکالر تھے۔ آپ سر سید احمد خان کے ہم جد تھے۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے تعلیم حاصل کر کے وہیں شعبہ عربی میں استاد ہوگئے۔ اسی دوران آپ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں مسلم لیگ کے صدر بھی رہے۔ قیامِ پاکستان کے بعد طویل عرصے تک گورنمنٹ ڈگری کالج سرگودھا کے پرنسپل رہے۔ اس کے بعد انجینئرنگ یونیورسٹی لاہور میں علومِ اسلامیہ کے صدر کے عہدے پر بھی فائز رہے۔ سرکاری ملازمت سے ریٹائر ہونے کے بعد بیت القرآن پنجاب پبلک

لائبریری سے منسلک ہوگئے۔آپ نے قاضی ابو یوسف کی مشہور تصنیف کتاب الخراج کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔۴ جون ۱۹۰۵ء کو پیدا ہوئے۔۱۰ مئی ۱۹۷۴ء کو لاہور میں فوت ہوئے۔ماخذ: پروفیسر محمد اسلم، خفتگان خاکِ لاہور، مطبوعہ ادارۂ تحقیقاتِ پاکستان، دانش گاہِ پنجاب لاہور، طبع اوّل مارچ ۱۹۹۳ء ونیز ڈاکٹر محمد منیر احمد سلیچ، وفیاتِ نامورانِ پاکستان، اردو سائنس بورڈ لاہور، ۲۰۰۶ء۔

۳۱- عبدالنبی کوکب، مقالاتِ یومِ رضا، حصہ سوم، مطبوعہ ۱۹۷۱ء، لاہور، ص ۱۰ نیز ڈاکٹر محمد مسعود احمد، حیاتِ مولانا احمد رضا خان، ص ۱۱۸، نیز ڈاکٹر محمد مسعود احمد، ''افتتاحیہ'' مشمولہ، فقیہِ اسلام، ص ۲۳۔

۳۲- ڈاکٹر محمد مسعود احمد، حیاتِ مولانا احمد رضا خان بریلوی، ص ۱۳۶۔

۳۳- احمد رضا خان، مقال العرفا با اعزازِ شرع و علماء، ۱۳۲۷ھ/ ۱۹۰۹ء مطبوعہ کراچی، ص ۷، بحوالہ ڈاکٹر محمد مسعود احمد، ص ۱۳۸۔

۳۴- تحریکِ خلافت اور خاتمۂ خلافت کا جائزہ لیتے ہوئے ۱۹۲۰ء میں مولانا احمد رضا خان نے دوام العیش فی الائمۃ من قریش کے نام سے ایک رسالہ تصنیف کیا جو بریلی سے شائع ہوا۔تحریکِ خلافت کے پردے میں ہندو سوراج کا خواب دیکھ رہے تھے جسے شرمندۂ تعبیر کرنے کے لیے تحریکِ ترکِ موالات بھی شروع کردی گئی لیکن ترکی میں سلطان عبدالحمید کی سلطنت کے خاتمے کے ساتھ ہی سوراج کا امکان ختم ہوگیا تو ہندوستان میں گاندھی نے یہ تحریکیں ختم کرنے کا اعلان کردیا۔سیاسی مضمرات کے علاوہ ان کے خیال میں یہ تحریکیں ہندو تہذیب وتمدن کو فروغ دینے کے خفیہ مقاصد پر بھی کاربند تھیں۔لیکن بہ ظاہر مسلمانوں کے مفادات کو نمایاں کر کے پیش کیا جاتا تھا جس کی وجہ سے مسلم علماء کی ایک صف بھی اس تحریک میں گاندھی کے ساتھ صف بستہ ہوگئی۔جن میں مولانا عبدالباری فرنگی محلی م ۲۶-۱۹۲۵ء بھی شامل تھے جن کو مولانا بریلوی ''فاضل اکمل'' کہتے تھے۔مولانا نے ان کی بھی گرفت کی اور ترکِ موالات اور ہندو مسلم اتحاد کے مسئلے پر ان دونوں حضرات کے درمیان ہونے والی مراسلت الطاری الداری نامی کتاب کے تین حصوں کی صورت میں بریلی سے ۱۹۲۰ء میں شائع ہوئی۔

۳۵- ۱۹۲۰ء میں تحریکِ ترکِ موالات کے زمانے میں ہندو مسلم اتحاد کا نعرہ عروج پر تھا تو مولانا بریلوی نے وحدتِ ملتِ اسلامیہ کی بقاء کے لیے اور ہندو مسلم اتحاد کے خلاف سخت جدوجہد کی اور المحجۃ المؤتمنہ فی ایۃ الممتحنہ نامی رسالہ اس حال میں تصنیف کیا جب اس شدید علالت میں مبتلا تھے جو مرض الموت ثابت ہوئی۔رئیس احمد جعفری نے اپنی کتاب اوراقِ گم گشتہ، مطبوعہ لاہور، ۱۹۶۸ء میں یہ رسالہ شائع کیا اور ڈاکٹر محمد مسعود احمد نے اس کی بنیاد پر اپنی تصنیف فاضل بریلوی اور ترکِ موالات، پیش کی جو لاہور سے ۱۹۷۱ء میں شائع ہوئی۔

۳۶- ۱۹۱۲ء میں کلکتہ اور رام پور سے تدبیر فلاح و نجات و اصلاح، کے نام سے مولانا احمد رضا خان کا ایک رسالہ شائع ہوا جس میں مسلمانوں کی سیاسی و معاشی حالت سدھارنے کے لیے مفید تدابیر تجویز کی گئی تھیں۔

۳۷- ڈاکٹر محمد مسعود احمد، حیاتِ مولانا احمد رضا خان بریلوی، ص ۱۹۹۔

کتابیات

- احمد رضا خاں، فتوی رضویہ، جلد اول و چہارم، سن ندارد، کراچی۔
- ....، اظہار الحق الجلی، ۲۰۰۲ء، کراچی۔
- ....، الملفوظ، جلد دوم و چہارم، سن ندارد، کراچی۔
- ....نزولِ آیاتِ قرآن بہ سکونِ آسمان، طبع دوم، لکھنؤ۔
- اصلاحی، نجم الدین، مکتوباتِ شیخ الاسلام، جلد سوم، ۱۹۴۴ء، لاہور۔
- اعظمی، حسن رضا، ڈاکٹر، فقیہ اسلام، ۱۹۸۴ء، کراچی۔
- جعفری، حسین محمد، سید، ڈاکٹر، ''فکرِ اسلامی کے ارتقاء کا ایک تاریخی جائزہ دورِ وحی رسالت سے زمانۂ اقبال تک: ۶۱۰ء سے ۱۹۳۸ء تک''، مشمولہ اقبال، فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید، ۱۹۸۸ء، کراچی۔
- جعفری، رئیس احمد، اوراقِ گم گشتہ، ۱۹۶۸ء، لاہور۔
- عبدالحئ لکھنوی، نزہۃ الخواطر، جلد ہشتم، سن ندارد، حیدر آباد دکن۔
- محمد اسلم، پروفیسر، خفتگانِ خاکِ لاہور، طبع اوّل مارچ ۱۹۹۳ء، ادارۂ تحقیقاتِ پاکستان، دانش گاہِ پنجاب، لاہور۔
- محمد صدیق، پروفیسر، پروفیسر حاکم علی سابق پرنسپل: اسلامیہ کالج، لاہور، ۱۹۸۳ء، مطبوعہ لاہور۔
- محمد مسعود احمد، حیاتِ مولانا احمد رضا خان بریلوی، ۱۹۸۱ء، سیالکوٹ۔
- ....''افتتاحیہ'' مشمولہ فقیہِ اسلام، ۱۹۸۴ء، کراچی۔
- ....فاضل بریلوی اور ترکِ موالات، ۱۹۷۱ء، لاہور۔
- محمد منیر احمد سلیچ، ڈاکٹر، وفیاتِ نامورانِ پاکستان، ۲۰۰۶ء، اردو سائنس بورڈ، لاہور۔
- مرزا محمد منور، علامہ اقبال اور اصولِ حرکت، مشمولہ: اقبال، فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید، ۱۹۸۸ء، کراچی۔
- عبدالنبی کوکب، مقالاتِ یومِ رضا، حصہ سوم، مطبوعہ ۱۹۷۱ء، لاہور۔

علامہ اقبال کا تصور اجتہاد

(مجموعۂ مقالات)

مرتبین:

ڈاکٹر ایوب صابر، محمد سہیل عمر