

ہماری مذہبی جماعتوں کا

فکری حجاز

۹۱

مولانا قمر احمد عثمانی

DATA ENTERED

مطبوعات مشرق

(کراچی)

۲۹۷۶۰۶
ق ۷۵
۱۸۶۷۶

پہلی بار سید
تعداد سید
ناشر سید
طابع سید
قیمت سید

اپریل ۱۹۶۲ء
ایک ہزار
مطبوعات مشرق ہرمز جی اسٹریٹ کراچی
چاوید پریس - کراچی
تین روپے چھاس پیسے

مطبوعات مشرق ہرمز جی اسٹریٹ کراچی

فہرست مشہورات

ردیف	عنوان	رقم	عنوان
۳۶	علماء بورڈ	۱	تعارف
۳۷	قیاس	۹	مقدمہ
۳۸	آزادی اجتہاد	۱۰	قدرت پسند
۳۹	دو گونہ مشکلات	۱۱	متجددین
۴۰	تجدید و اصلاح کا معیار	۱۳	ماضی اور مستقبل
۴۱	عرض مؤلف	۱۶	اسلام میں ماضی کی اہمیت
۴۲	پاکستان کا مذہبی جائزہ	۱۹	اعتدال کی راہ
۵۰	اسلام	۱۹	اجتہاد
۵۱	تمام صحابہ برابر نہیں تھے	۲۱	آزادی اجتہاد کا مطلب
۵۳	تعلیم و تربیت	۲۲	اسلامی قانون کے شرعی ماخذ
	خلافت شوریٰ ہے یا	۲۶	اجماع
۵۴	وراثتی؟	۲۳	اجتماعی اجتہاد
۵۵	شیعہ فرقہ کی ابتدا	۳۶	اجماع صحابہ

۳۰۵۰ ۳۰۵۰ ۳۰۵۰ ۳۰۵۰ ۳۰۵۰ ۳۰۵۰ ۳۰۵۰ ۳۰۵۰ ۳۰۵۰ ۳۰۵۰

ب

ردیف	عنوان	ردیف	عنوان
۸۶	روحی کی عالی تشکیل کی دو صورتیں	۵۶	نیم شیعہ نیم سنی
۸۹	مولانا سدی کی تشریح	۵۸	تبرابازی
	شاہ صاحب کی تصریحات کا	۵۹	نام اور سینہ کوئی
۹۲	خلاصہ	۶۰	تعزیر اور ذوا جناح وغیرہ کے
۹۴	سنت		بلوس
۹۶	ناقابل تبدیل سنت	۶۱	اہل سنت
۹۹	جماعت اہل حدیث	۶۱	معتزلہ
۱۰۱	علمائے دیوبند	۶۲	عقل کا مقام
۱۰۴	سرسید احمد خاں	۶۶	اسلامی قانون کا ارتقاء
۱۰۶	سرسید کی خدمات کا پس منظر	۶۴	عملی کشمکش
۱۰۸	جمہور علماء سے سرسید کے	۶۵	رسول اللہ صلعم کی عقیدت مندی
۱۱۱	اخلاقات	۶۶	عقیدت اولیاء اللہ
۱۱۴	سرسید کی طرف سے اعتذار	۸۰	فکر پر پابندیاں
۱۱۸	سیاسی اصلاح	۸۰	مجدد الف ثانی
۱۲۰	علامہ شبلی نعمانی	۸۱	شاہ ولی اللہ اور محمد بن عبدالوہاب
۱۲۱	اہل قرآن	۸۳	ادلہ شرعیہ کا مقام
۱۲۲	جناب پرویز	۸۴	شاہ صاحب کے قول کی تشریح

ردیف	عنوان	ردیف	عنوان
۱۸۵	اطاعت رسول اور مولانا مودودی	۱۲۳	علامہ اقبالؒ
۱۸۶	سنت	۱۲۶	فقہ کے متعلق علامہ کی رائے
۱۹۱	اعادیت کی تین قسمیں	۱۳۳	علامہ کی تصریحات کا خلاصہ
۱۹۶	خود اپنی ہی تردید	۱۳۷	فقہ اسلامی اور فقہاء کا حال ہے
	مولانا مودودی کی طرف سے	۱۴۲	علماء کی طرف سے اہتدار
۲۰۰	اعتذار		اجتماعی اجتہاد کا احیاء کے نزدیک
۲۰۱	دوسری توجیہ	۱۴۳	ضروری ہے
۲۰۳	فقہ حنفی اور مولانا مودودی	۱۴۵	امام مودودی کی تصریحات
۲۰۷	مزاج شناس	۱۴۹	بعض علماء
۲۱۱	جماعت اسلامی کا موقف	۱۵۰	انفرادی اجتہاد
۲۱۶	نظریہ پاکستان	۱۵۶	علامہ اقبال اور شاہ ولی اللہؒ
۲۱۸	محترم پرویز	۱۶۳	حدیث اور علامہ اقبالؒ
۲۲۳	صرف کتاب اللہ اور مرکز ملت	۱۶۳	قانونی اور غیر قانونی احادیث
۲۲۴	رسولؐ کی اطاعت	۱۶۷	امام ابوحنیفہؒ کے متعلق غلط فہمی
	عبادات اور معاملات میں کوئی	۱۷۲	قیاس اور آریائی رجحان
۲۲۷	فرق نہیں	۱۷۸	لشتت فکر
۲۳۰	ایک اہم سوال	۱۸۲	اعادیت اور مولانا مودودی

ردیف	عنوان	ردیف	عنوان
۲۳۹	شعار اسلامی کا استخفاف	۲۳۲	ایک اور سوال
۲۵۱	جمعیتہ علمانی	۲۳۳	تیسرا سوال
۲۵۲	احراری	۲۳۴	ایک نکتہ
۲۵۳	خاکسار تحریک	۲۳۹	چوتھا سوال
۲۵۳	احمدی	۲۴۲	نظام ربوبیت
۲۵۹	ختم نبوت اور اسلام	۲۴۵	فلسفہ اور نظام کافری
۲۶۵	الہامات	۲۵۶	خود ساختہ اصطلاحات

ادب اور زندہ دلی وجہ اشتراک ہے۔۔۔ مولانا قمر احمد عثمانی برصغیر میں مسلمانوں کے
 دینی افکار کا جائزہ لینے پر سی فادر نہیں ہیں بلکہ بڑے شگفتہ، خوش بھورت اور زندگی بہرہ
 اشنائی کہتے ہیں۔۔۔ اس اعتبار سے وہ ذہنی طور پر شبلی نعمانی کے باقیینوں میں سے
 ہیں۔۔۔ ان کی زندگی ایک رچی نہیں بلکہ وہ ان لوگوں میں سے ہیں جو نہ تو خود زندگی
 سے شرمسار ہوتے ہیں اور نہ جن سے زندگی شرمسار ہوتی ہے۔۔۔ ادب سے اس تعلق
 اور وابستگی کا اثر آپ کو زیر نظر کتاب کے ہر صفحے پر نظر آئیگا۔ بات تلخ ہے مگر سچی ہے کہ
 ہمارے بیشتر علماء کے ارام، تحریر و تصنیف سے اس دور و بے نیاز ہوئے ہیں کہ ان کی
 تحریروں کو پڑھ کر ڈوبیدہ سیانی اور لکھے ہوئے اسالیب بیان سے طبیعت بے نیاز ہوتی ہے۔
 کفر کے فتوے دینا الگ بات ہے اور تحریر کے ذریعے خیالات کا انزال الگ
 بات۔۔۔ مجھے اکثر یہ سوچ کر افسوس ہوتا ہے کہ ہمارے بھیدرز وال میں بھی کیسے
 عالم ہمارے یہاں پیدا ہوئے ایسے عالم جنہیں بجا طور پر شیخ التفسیر کہا جاتا ہے، لیکن
 افسوس کہ ان کا علم سینہ سے سفیدہ میں منتقل نہ ہو سکا۔۔۔ عربی کی ضرب المثل ہے کہ تیرے
 کا سینہ رازوں کا صندوق ہوتا ہے ان بھلے آدمیوں نے علم کو راز سمجھا اور اسے اپنے
 ساتھ ہی لیتے گئے۔۔۔ کچھ لوگوں نے تحریر کی طرف توجہ کی تو ان کا تخلیقی پھر
 نہ ابھر سکا اور وہ حاشیہ نگاری کے شکار ہو گئے۔۔۔ سنا ہے کہ ہمارے یہاں
 بعض کتابوں کے سات سات آٹھ آٹھ ماشے لکھے گئے ہیں
 خدا مولانا شبلی کو غریبی رحمت کرے کہ انہوں نے ہمارے علماء میں تحریر
 و تصنیف کا ذوق پیدا کیا۔۔۔ بات حاشیہ سے بڑھی اور ہمارے علماء ملی تاریخ
 ترویج، فقہ کی تاریخ، مسلمانوں کی ثقافت، فلسفہ اور علم و ادب کے مطالعہ

کی طرف متوجہ ہوئے اور یہ سلسلہ جاری ہے۔ اس سلسلہ کی ایک درخشاں کردہ
زیر نظر کتاب اور اُس کے مصنف کو قرار دیا جاسکتا ہے۔

قمر احمد صاحب کے مضامین خاصے عرصہ سے شائع ہو رہے ہیں۔ وہ
ایک اچھے اور سلجھے ہوئے صحافی رہے ہیں، لیکن اُن کے دورِ صحافت میں میری
رہائے اُن کے متعلق یہی معنی کہ ج

کچھ اور چاہئے وسعت تر یہاں کے لئے

مقام شکر ہے کہ وہ نئی وسعتوں کی تلاش میں مستقل تصنیف و تالیف کی طرف
متوجہ ہوئے۔ ضبطِ تولید کے بارے میں اُن کی کتاب پچھلے دنوں شائع
ہوئی تھی، یہ کتاب اچھی اور معقول تھی لیکن کہیں کہیں مناظرہ کارنگ اُس میں
اُبھر آیا ہے۔ اب قمر احمد عثمانی صاحب اس اہم تر تصنیف کے ساتھ دُنیا سے
ادب کے سامنے آئے ہیں۔

برصغیر کے مسلمانوں کو دین سے ہمیشہ گہری وابستگی رہی ہے۔ اس سرزمین
نے عظیم للرتبت صوفیائے کرام، بزرگانِ دین، فقہا اور محدثین ہی کو پیدا نہیں کیا بلکہ
اس خاک سے وہ خواصِ معانی اور صاحبانِ فکر و عمل اُٹھے ہیں جنہوں نے اُن
پر دوں کو چاک کر دیا جو اسلام کے جگمگاتے خدوِ قال پر ڈال دیئے گئے تھے۔
ان مجاہدانِ فکر و عمل نے ذہنی بتوں کو بھی توڑا اور فرامینِ عصر کے اقتدار کو بھی پاش
پاش کر دیا۔ حضرت مجدد الف ثانی اور حضرت شاہ ولی اللہ کے اسمائے گرامی
اس ذیل میں پیش کیئے جاسکتے ہیں اور پھر دورِ قمرنگی میں اسلام ایک بار پھر ایسے
ذہنی انقلاب سے دوچار ہوا جس نے یونانی فلسفے سے تعارف اور تعلیم کا زمانہ یاد

دلادیا۔ سرسید کے بعض مذہبی خیالات سے آپ کو کتنا ہی اختلاف ہو سکن
 اس حقیقت کو کیسے نظر انداز کیا جاسکتا ہے کہ دین کو سرسید بھی سب سے بڑی حقیقت
 سمجھتے تھے اور اپنی تعلیمی، فکری اور ذہنی تبدیلیوں کی اساس دین ہی کو بنانا چاہتے
 تھے۔ برصغیر کے مسلمان ایک لمحہ کے لئے بھی دین سے غافل نہ ہوئے اور اسلام
 کی قوت و دروں نے ہمارے عہد میں اپنا ایسا حدی خواں پیدا کر دیا جس نے
 ہمارے دل و نظر کو ایک بار پھر میر حجاز کی طرف پھیر دیا۔ اقبال نے اس
 حقیقت کو ذہن نشین کر دیا کہ استخلاف فی الارض اچھے اسلام کے لئے لازمی
 اور ضروری ہے اور اسی مقصد کے لئے اسلامیان برصغیر نے پاکستان حاصل کیا تاکہ ہم اپنی
 روایات، مزاج اور اسلامی اصولوں کے مطابق اپنی اجتماعی زندگی کو ڈھال سکیں۔
 بدیہی سے منزل پر پہنچ کر اسلامی مملکت کے تصور کو ہم نے کثرتِ تعبیر سے
 ایک خواب پریشاں بنا دیا اور آج پندرہ سال کے بعد ہم ایک بار پھر وہیں سے
 آغازِ سفر کر رہے ہیں، جہاں ۱۹۴۷ء میں تھے۔ بہر حال جو ہوا سو ہوا۔
 ماضی پر آنسو بہانے سے کیا حاصل، آج کا سب سے اہم سوال تو مستقبل کی تعمیر
 ہے۔ ملک کو ایک دستور مل چکا ہے جس کی تہد میں اسلامی اصولوں سے
 وفاداری کا اظہار غلو ص قلب کے ساتھ کیا گیا ہے، لیکن اپنے قومی سفر میں
 کتنے ہی مرحلے ایسے آئیں گے جب ہمیں متفقہ طور پر کسی ایک نتیجہ پر پہنچنا
 ہوگا۔ میرا ایمان ہے کہ اسلام کا اجارہ سر زمین پاکستان سے شروع ہوگا
 آج جب کہ مسلمانوں کے بہت سے ملک تنگ نظر قومیت کا شکار ہیں اور اس
 قسم کی آوازیں سنائی دیتی ہیں کہ "محمد عربی وہ ہیں جنہوں نے متحدہ عرب قومیت

کی بنیاد ڈالی" (نعوذ باللہ) صرف پاکستان ہی یہ آواز بلند کر رہا ہے کہ صحیح
 صحیح عربی سے ہے عالم عربی
 (کتنا فرق ہے ان دونوں باتوں میں)

اور اسی جذبہ کے تحت قمر احمد عثمانی صاحب نے پاکستان کا یہ دینی
 جائزہ مرتب کیا ہے۔ انہوں نے اس کتاب کی حدود متعین کرتے ہوئے
 خاکساری سے کام لیا ہے۔ صحیح تو یہ ہے۔ عثمانی صاحب نے کسی مرحلہ پر حقائق سے
 آنکھیں نہیں چرائی ہیں، نہ کسی کٹھن مرحلہ سے دامن کشاں گزرے ہیں۔
 اپنے خیالات کا اظہار انہوں نے سلیقہ اور قوت سے کیا ہے۔ اس فکری جائزہ
 کی سب سے بڑی خصوصیت مصنف کی "غیر جانبداری" ہے۔ وہ
 ممکنہ حد تک غیر جانبدار رہے ہیں (شاید مکمل غیر جانبداری نفسیاتی طور
 پر ممکن نہیں ہے)۔ ان کا لب و لہجہ کسی جگہ متانت اور شرافت کے درجہ
 سے پست نہیں ہوا ہے۔ لہجہ کی یہ شرافت گہرے علم کا نتیجہ ہے۔ مولانا قمر احمد
 نے اس کتاب میں کہیں مناظرہ کی گرمی پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی ہے،
 بلکہ ہر جگہ ہمیں تجزیاتی اور منطقی اندازہ ملتا ہے۔ اس کتاب میں مختلف
 دبستان فکر کے رہبروں اور عالموں کے افکار کا جائزہ لیا گیا ہے اور
 مصنف نے ہر شخص کا ذکر احترام کے ساتھ کیا ہے۔ اس جائزہ کی یہ خوبی
 بھی پڑھنے والوں کو بے حد متاثر کرے گی کہ عثمانی صاحب نے محض افکار سے سرکار
 رکھا ہے، شخصیات سے کہیں نہیں اُلجھے ہیں۔

کتاب کی ترتیب کے سلسلہ میں چند باتیں عرض کرنا چاہتا ہوں۔ شاید

قمر احمد صاحب ان معروفات کی روشنی میں مجوزہ تبدیلیاں فرمائیں۔ کتابوں اور ان کے صفحات کے حوالے متن میں دیئے گئے ہیں، یہ حوالے اگر مآشیہ میں دیئے جائیں تو بہتر ہے۔ اسی طرح بعض حوالے زیادہ تفصیل چاہتے ہیں تاکہ مقابلہ کرنے والوں کو آسانی ہو مثلاً "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" کے حوالے اس کتاب میں بار بار دیئے گئے ہیں۔ مگر یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ عثمانی صاحب نے انگریزی سے خود ترجمہ کیا ہے یا سید نذیر نیازی کے ترجمہ کو سامنے دکھا ہے۔ اسی طرح اگر اس اہم کتاب کے آخر میں ایک اشاریہ بھی شامل کر دیا جائے تو اس کی افادیت میں یقیناً اضافہ ہو جائے گا۔

ابوالمکارم سلیم الشافعی - کراچی

۲۳ مارچ ۱۹۶۲ء

==

لو سید نذیر نیازی صاحب کا ترجمہ ہی پیش نظر رہا ہے ۱۲

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مَجْلِدٌ رَّابِعٌ عَلَی السُّؤَالِ الْكَرِیْمِ

مقدمہ

اما بعد!

فکری اعتبار سے یوں تو برصغیر کی سر زمین ہمیشہ ہی سے اختلاف و تصادم کی آماجگاہ رہی ہے۔ نئی نئی تحریکیں اور نئے نئے رجحانات آئے دن یہاں جنم لیتے رہے ہیں۔ لیکن تقسیم سے پہلے ان فکری رجحانات میں وہ شدت نہیں پائی جاتی تھی جو تقسیم کے بعد سے شروع ہوئی ہے۔ کیونکہ اس وقت تک مفکرین کی زیادہ تر توجہات سیاسی آزادی اور غیر ملکی اقتدار سے گلو خلاصی پر مرکوز تھیں اس لئے نظری مسائل کی طرف انھیں توجہ دینے کی زیادہ فرصت نہیں تھی، لیکن آزادی حاصل ہو جانے اور پاکستان کے وجود میں آجانے سے اب ان کی زیادہ تر توجہات ان نظری مسائل کی طرف منعطف ہو گئی ہیں جو اب نظری حیثیت کے سہجے زیادہ تر عملی حیثیت اختیار کرتے جا رہے ہیں۔ ملک کا آئین کس قسم کا ہو۔ وہ مذہبی ہو یا لادینی ہو۔ مذہبی ہو تو کس قسم کا مذہبی ہو؟ آج ہمارے زمین طبقہ کو

اس قسم کے سوالات درپیش ہیں۔ بد قسمتی سے ملک میں ایسے لوگ بھی پائے جاتے ہیں جو لادینی آئین مملکت ہی میں ملک و قوم کی نجات دیکھتے ہیں مگر ان لوگوں کی تعداد کچھ زیادہ نہیں ہے۔ وہ انگلیوں پر گنے جاسکتے ہیں۔ ملک کی بڑی اکثریت مذہبی آئین کے حق میں ہے۔ لیکن جو لوگ مذہبی بنیادوں پر ملک کا آئین بنانا چاہتے ہیں وہ خود بھی دو طبقوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ ایک طرف قدامت پسند علماء کا عنصر ہے اور دوسری طرف نچر پسندوں کا عنصر ہے۔ اور یہ دونوں عناصر پورے چودہ سال سے باہم دست و گریباں ہیں۔

قدامت پسند | قدامت پسندوں کی جماعت ہرنی اُنچ کوشک و شبہ کی نظر سے دیکھتی ہے اور وہ اسلاف کے جاوہ عمل سے ایک انچر ادھر ادھر ہٹنا گوارا نہیں کرتی۔ اسے اس کا قطعاً احساس نہیں ہے کہ ہم سائنس کے ایسی دور سے گذر رہے ہیں جس نے بہت سے فرسودہ معتقدات کی جڑیں تک ہلا دی ہیں۔

قدیم تصورات کا محل بڑی طرح لرز رہا ہے اور نہ معلوم وہ کب زمین پر آ رہے۔ انہیں اس کا احساس بھی نہیں ہے کہ ہمیں ان جدید حالات کو اپنا سازگار بنانے کی شدید ترین ضرورت ہے۔ ورنہ ہم بالآخر ختم ہو جائیں گے۔ وہ نہیں سوچتے کہ آج کے تعلقے کیا ہیں اور ان تقاضوں کا حل کیا ہے؟ وہ اس قسم کے سوالات کو قطعاً کوئی اہمیت دینے کے لئے تیار نہیں ہیں۔ انہیں اجتہاد کے نام سے ایک قسم کی چڑسی ہو گئی ہے اور وہ ہرنی بات کو رد کر دینے پر تکیے رتے ہیں۔ وہ مسجد و مدرسہ کی چار دیواریوں میں خود کو محصور کر کے جدید حالات اور ان کے تقاضوں سے مستغنی ہو جانا چاہتے ہیں اور ان کا دوسروں سے بھی یہی مطالبہ ہے۔

کہ وہ بھی ان کی طرح ان حالات اور تقاضوں سے اغماض برتیں اور ان پر کوئی توجہ نہ دیں۔ انہیں مہرئی بات میں مغربیت نوازی کے جراثیم نظر آتے ہیں اور بغیر کسی غور و فکر کے وہ اسے خلافت اسلام قرار دینے پر مہر رہتے ہیں۔ انکی کیفیت اس کبوتر سے کچھ بہتر نہیں ہوتی جس پر کوئی شاہیں چھپٹا ہوا اور وہ آنکھیں بند کر کے گردن جھکا کر دیک کر بیٹھ رہنے میں اپنی عافیت تلاش کر رہا ہو۔ ظاہر ہے کہ قدامت پسندوں کی یہ روش شاید کچھ عرصہ تک اپنے آپ کو فریب دے لینے میں کامیاب ہو سکے، مگر صورت حالات کا کوئی واقعی حل پیش نہیں کرتی۔

متجددین | دوسری طرف مجددین کا گروہ ہے جو اسلام کی موجودہ صورت سے قطعاً مایوس ہے اور اسے ایسا نظر آ رہا ہے کہ اسلام برصغیر میں چند دن کا مہمان ہے اور اسے اتحاد و دہریت یا کمیونزم کا چنگل جھپٹ کر ہر طرف کر جائے گا۔ وہ مغربی افکار و نظریات سے بڑی حد تک مرعوب ہیں اور انہیں ملک و قوم کی فلاح مغربیت پرستی ہی میں نظر آتی ہے۔ انہیں اسلام کے محض نام سے محبت ہے یا عوام سے انہیں یہ توقع نہیں ہے کہ وہ اسلام کو چھوڑ دینے پر آمادہ ہو سکتے ہیں۔ اس لئے اس نام کو برقرار رکھنے کے لئے وہ ہر اس چیز سے انکار پر آمادہ ہو جاتے ہیں جو اسلام کو مغربیت کا بہتسمہ دینے میں حائل ہو سکے۔ وہ قرآن کریم سے انکار کرنے کی جرأت تو اپنے اندر نہیں پاتے مگر وہ قرآن کریم کو مغربی انکار و آزار کے سانچے میں ڈھال کر خود ساختہ تفسیر و تشریح کے ساتھ ہی اسے قبول کرتے ہیں۔ مجددین کا یہ گروہ چونکہ مغربی افکار و نظریات سے اپنی طرح مسلح ہے اور اسے وہ آرٹ بھی آتا ہے جس کے ذریعہ سے ملک کے جدید تعلیم یافتہ

طبقہ کو متاثر کیا جاسکتا ہے اس لئے ملک کا ذہین طبقہ ان کی تحریروں سے جلد متاثر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ پورے چودہ سال سے ملک اس قسم کے ذہنی اور فکری انتشار کا شکار ہے۔ یہ حضرات اسلام کا نام باقی رکھ کر تمام مغربی افکار و نظریات کو قرآن پر چسپاں کر کے انہیں اسلامیات پر تلے ہوئے ہیں۔ یا بالفاظ دیگر یوں کہہ لیجئے کہ وہ قرآن کریم کو مغربیت کا پستہ دینا چاہتے ہیں تاکہ اسلام کے نام سے مغربی افکار و نظریات ملک میں پھیلائے جاسکیں کیونکہ وہ یہ سمجھ رہے ہیں کہ ملک اور قوم کی زندگی و بقا محض ان مغربی افکار و نظریات کو قبول کر لینے ہی پر منحصر ہے۔ اس لئے ہمیں دو راستوں میں سے کوئی ایک راستہ اختیار کرنا ہوگا۔ یا تو ہم اسلام ہی کو چھوڑ دیں اور بالکل مغرب کا تصور زندگی اختیار کر لیں۔ اور اگر ہم ایسا نہیں کر سکتے تو خود اسلام کو ان افکار و نظریات کے رنگ میں اس طرح رنگ دیں کہ اسلام کا نام تو باقی رہے مگر اسکی ہیئت کذائی بالکل تبدیل ہو جائے۔ مجھے افسوس ہے کہ یہ روش بھی کچھ بہتر نتائج کی حامل نہیں ہے۔ اگر اسلام کے اپنے نظریات باقی نہیں رہ سکتے تو محض اسلام کا نام باقی رہ جانے سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ اس سے بہتر تو یہ ہے کہ اسلام کا نام ہی بالکل چھوڑ دیا جائے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ان حضرات کی ان تمام مساعی کا مفاد بالآخر اسی طبقہ کو حاصل ہوگا جو لادینیت اور الحاد کا حامی ہے۔ یہ حضرات اپنی مساعی کے نتائج سے شاید ابھی بے خبر ہیں۔ لیکن جب نتائج مشہور ہو کر سامنے آئیں گے تو وہ خود محسوس کریں گے کہ میدان ان کے ہاتھ نہیں رہا بلکہ ان لوگوں کے ہاتھ رہا ہے جو لادینی اور لاندہبی انداز فکر کے حامی تھے۔ وہ ناقابل اعتدال اقلیت

میں ہونے کے باوجود اسلام کے ان نادان دوستوں کی کج عملی سے کامیابی حاصل کریں گے۔

ماضی اور مستقبل کوئی قوم نہ ماضی سے بے نیاز ہو سکتی ہے اور نہ مستقبل سے۔ اسی قوم کا حال درخشندہ ہو سکتا ہے جس کا ماضی اور مستقبل دونوں استوار ہوں۔ علامہ کرام کا قدامت پرست طبقہ ماضی سے بڑی طرح چمٹا ہوا ہے اور مستقبل پر اس کی نگاہ نہیں۔ مگر ہمارے دور کے متجددین کا طبقہ مستقبل سے اس بڑی طرح چمٹا ہوا ہے کہ ماضی کا رشتہ بالکل ہی اس کے ہاتھ سے چھوٹ گیا ہے۔ دونوں افراط و تفریط میں مبتلا ہیں اور اس افراط و تفریط کا ختم کرنا انتہائی ضروری ہے بقول علامہ اقبال مرحوم

پھر چونکہ ذات الیہ ہی فی الحقیقت روحانی اساس ہے زندگی کی۔ لہذا اللہ کی اطاعت فطرت صحیح کی اطاعت ہے۔ اسلام کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے، جسے ہم اختلاف اور تغیر میں جلوہ گرد 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۔ اسکے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونا چاہئیں جو حیات اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھیں، کیونکہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جھاسکتے 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 لئے 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 عساری
 کر دیں گے۔ اصولِ اول کی تائید تو سیاسی اور اجتماعی علوم میں یورپ کی ناکامیوں
 سے ہو جاتی ہے۔ اصولِ ثانی کی عالمِ اسلام کے پچھلے پانچ سو برس کے جوڑ سے جو
 اگر ٹھیک ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کی ہیئت ترکیبی میں وہ کونسا عنصر
 ہے جو اس کے اندر حرکت اور تغیر قائم رکھتا ہے؟ اس کا جواب ہے اجتہاد اور
 (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۲۲۴-۲۲۸)

یہ ثبات و تغیر دراصل ماضی اور مستقبل ہی کی تعبیر ہے۔ وہ دو ای اصول
 جو حیاتِ اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھتے ہیں اور جن کی بدولت ہم مسلسل
 تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں اپنا قدم مصنوعی سے جاسکتے ہیں۔ ہمیں ماضی کے ورثہ
 ہی سے ماہل ہوتے ہیں۔ اور تغیر اور تبدیلی کے وہ جملہ امکانات جو ہمارے وجود
 ہمہ وقت متحرک رکھتے ہیں مستقبل کے پردہ ہی میں مستور ہوتے ہیں۔ لہذا ماضی
 سے ہم اپنا رشتہ قطع کر سکتے ہیں اور نہ مستقبل سے صرف نظر کر سکتے ہیں۔
 علامہ اقبال ایک دوسرے مقام پر اور زیادہ وضاحت کے ساتھ فرماتے ہیں کہ
 "لیکن پھر اس سلسلہ میں غور طلب امر قرآن مجید کا وہ مطمح نظر ہے جو اس
 نے زندگی کے بارے میں قائم کیا ہے اور جس میں اس کی نگاہیں جوڑ کے بجائے
 حرکت پر رہیں۔ لہذا ظاہر ہے کہ جس کتاب کا مطمح نظر ایسا ہو گا اس کی روش
 ارتقار کے خلاف کیسے ہو سکتی ہے؟ البتہ ہمیں نہیں بھولنا چاہئے تو یہ کہ
 زندگی محض تغیر ہی نہیں۔ اس میں حفظ و ثبات کا ایک عنصر بھی موجود ہے۔
 یاں اصل میں یہ ہے کہ انسان جب اپنی تخلیقی مناسبت سے لطف اندوز

ہوتا اور اس کے ساتھ ساتھ زندگی کے نئے نئے جلووں کا مشاہدہ کرتا ہے تو اپنے انکشاف ذات سے آپ ہی بے چین ہو جاتا ہے۔ لہذا اس ہر نخطہ آگے ہی آگے بڑھنے والی حرکت میں وہ اپنے ماضی کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اسے اپنی وسعت ذات سے خوف اور دہشت سی محسوس ہونے لگتی ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ اس پیش میں حرکت میں روح انسانی کو بعض ایسی قوتوں سے سابقہ پڑتا ہے جو اس کا راستہ روک لیتیں اور مخالف سمت میں کام کرنی نظر آتی ہیں۔ مگر پھر اس بات کو ہم دوسرے لفظوں میں یوں ادا کرینگے کہ زندگی چونکہ ماضی کا بوجھ اٹھائے آگے بڑھتی ہے اس لئے ہمیں چاہئے کہ جماعت میں تغیر و تبدل کا جو نقشہ ہم نے قائم کیا ہے اس میں قدرت پسندانہ قوتوں کی قدر و قیمت اور وظائف فراموش نہ کریں۔ تعلیمات قرآن کی ہی وہ جامعیت ہے جس کا لحاظ رکھتے ہوئے جدید عقلیت کو اپنے ادارات کا جائزہ لینا ہوگا۔ دنیا کی کوئی قوم اپنے ماضی سے قطع نظر نہیں کر سکتی، اس لئے کہ یہ ان کا ماضی ہی تھا جس سے ان کی موجودہ شخصیت متعین ہوئی پھر اسلام ایک ایسے معاشرہ میں تو پڑانی تاسیسات پر نظر ثانی کا مسئلہ اور بھی نازک ہو جاتا ہے۔ لہذا اس کے مصلحین کی ذمہ داریاں بھی ایک بڑی سنگین شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ اسلام کی حیثیت لا جبرانی ہے اور اس کا مقصد ہے ایک ایسا نمونہ پیش کرنا جو اتحاد انسانی کی اس شکل کے لئے سچا نمونہ ظہور میں آئیگی مختلف، بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ باہر گر حریف نسلوں کو اول دولت ایمان سے مالا مال کرے اور پھر اس متفرق اور منتشر مجموعے کو ایک ایسی اُمت کی شکل دے جس کا اپنا ایک شعور ذات ہو۔ یہ کوئی معمولی کام نہیں تھا۔ بایں ہمہ اسلام نے ان ادارات کے ذریعہ جن کی تاسیس میں بڑی حکمت سے کام لیا گیا ہے اتنی کامیابی تو ضرور حاصل کر لی ہے

کہ اس کے مختلف انجمن پیرووں میں کچھ نہ کچھ اجتماعی ارادہ اور اجتماعی ضمیر پیدا ہو گیا ہے۔ اس قسم کے معاشرے کے ارتقا میں تو بعض ایسے قواعد و ضوابط مثلاً آداب اکل و شرب یا احکام طہارت کا غیر متبدل ہونا بھی جو اجتماعی اعتبار سے بے ضرر ہیں؛ زندگی کے نقطہ نظر سے بڑا قابل قدر ہے۔ کیونکہ ان سے معاشرے میں ایک خاص قسم کا خلوص پرورش پاتا ہے اور اس کے ظاہر و باطن میں ایک ایسی یکسانی اور یک رنگی پیدا ہو جاتی ہے جو تفریق و انتشار اور عدم مجابست کی ان قوتوں کا سدباب کر دیتی ہے جو ایک مرکب اور مخلوط معاشرہ میں خوابیدہ رہتی ہیں۔ لہذا ان ادارات میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے معترضین کو خوب سمجھ لینا چاہئے کہ اسلام نے اجتماع انسانی کو جو شکل دینے کی کوشش کی ہے اس کا معنی و منشا فی الحقیقت کیا ہے۔ وہ اس کی ہیئت اجتماعیہ پر نظر ڈالیں تو اس لحاظ سے نہیں کہ اس سے بحیثیت ایک معاشرہ کس ملک کو فائدہ پہنچتا ہے اور کس کو نہیں؛ بلکہ اس اعلیٰ مقصد کے پیش نظر جو ساری نوع انسانی کی زندگی میں رفتہ رفتہ اور بتدریج پورا کیا جا رہا ہے۔ (ایضاً صفحہ ۲۵۷-۲۵۹)

اسلام میں ماضی کی اہمیت | لہذا مستقبل کی اپنی اہمیت مسلم، لیکن ماضی کی بھی کچھ کم اہمیت نہیں ہے۔ دنیا کی کوئی قوم اپنے ماضی سے

قطع نظر نہیں کر سکتی مستقبل پر نظر رکھتے ہوئے تغیر و تبدل کا جو نقشہ بھی ہم قائم کریں اس میں قدامت پسندانہ قوتوں کی قدر و قیمت اور وظائف کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ اسلام جس قسم کا مرکب اور مخلوط معاشرہ قائم کرتا ہے جس میں ہر رنگ، ہر نسل، ہر خون، ہر زبان اور ہر وطن کے لوگ شامل ہو سکتے ہیں اور سب مل کر ایک لاجعرائی، لانسلی وحدت انسانی کا قیام عمل میں لاتے ہیں۔ ایک ایسے مختلف انصاف اور مختلف لاجعرائی

معاشرہ میں بعض چھوٹی چھوٹی باتوں کی بھی اہمیت استفد شدید ہو جاتی ہے کہ
 زندگی کے نقطہ نظر سے انھیں بھی ناقابل تغیر و تبدل رکھنا ضروری ہو جاتا ہے کیونکہ
 انہی کی بدولت ان میں اجتماعی ارادہ اور اجتماعی ضمیر پیدا ہوتا ہے اور انہی چھوٹی
 چھوٹی باتوں سے ایسے معاشرہ میں ایک خاص قسم کا خلوص پرورش پاتا اور اس کے
 فکر و عمل اور ظاہر و باطن میں ایک ایسی یکسانی اور یک رنگی پیدا ہوتی ہے جو ان میں تفریق
 و انتشار اور اختلاف و افتراق پیدا ہونے نہیں دیتی۔ اس معاشرے کے یہ چھوٹے چھوٹے
 ادارے بھی بعض اوقات چھوٹے اور چھوٹی نہیں رہتے بلکہ بنیادی اہمیت حاصل کر لیتے
 ہیں۔ لہذا معاشرہ کی اصلاح و تجدید کے خیال سے کوئی ترمیم یا کوئی تبدیلی تجویز کرنے
 سے پہلے ہمیں ہزار بار سوچنا پڑے گا کہ اس ترمیم و تبدیلی سے کوئی ناخوشگوار اثرات
 تو مرتب نہیں ہونگے، معاشرہ کی ہیئت اجتماعی کو اس سے کوئی نقصان تو نہیں پہنچے گا۔
 معاشرہ کی اجتماعیت میں پراگندگی اور انتشار تو پیدا نہیں ہو جائے گا۔ اور ساتھ ہی کسی
 خاص قوم یا خاص ملک کے مفادات کو سامنے رکھ کر یہ اصلاحات نہیں کی جائیں گی۔
 بلکہ معاشرہ کے مفاد کلی کو پیش نظر رکھنا ہو گا۔ ظاہر ہے کہ یہ کام اتنا آسان نہیں ہے
 جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے۔ قوموں کی زندگی میں ہر چیز برداشت کی جاسکتی ہے مگر
 پراگندگی اور انتشار برداشت نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ پراگندگی اور انتشار سے قوم کی
 اجتماعیت ہی ختم ہو جاتی ہے اور اجتماعیت اگر ختم ہو جائے تو قوم ہی ختم ہو جاتی ہے
 قوم بہر حال ایک اجتماعی ہیئت ہی کا نام تو ہے۔ اگر اجتماعی ہیئت ہی باقی نہ رہے
 تو قوم ہی کہاں باقی رہتی ہے۔

علامہ اقبال اسی خطبہ میں ایک دوسرے مقام پر تحریر فرماتے ہیں کہ۔

بہر حال ہم اس تحریک کا جو حریت اور آزادی کے نام پر عالم اسلام میں پھیل رہی ہے دل سے خیر مقدم کرتے ہیں۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے، آزاد خیالی کی یہی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ بھی ہے۔ آزاد خیالی کا رجحان بالعموم تفرقہ اور انتشار کی طرف ہوتا ہے۔ لہذا نسلیت اور قومیت کے ہی تصورات جو اس وقت دنیا ہے 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 خطرہ ہے کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی رہنما حریت اور آزادی کے جوش میں بشرطیکہ اس پر کوئی روک عائد نہ کی گئی، اصلاح کی جائز حدود سے تجاوز نہ کر جائیں۔ ہم کچھ ویسے ہی حالات سے گذر رہے ہیں جن سے کبھی پروٹسٹنٹ انقلاب کے زمانہ میں یورپ کو گذرنا پڑا تھا۔ لہذا ہمیں چاہیے کہ ان نتائج کو فراموش نہ کریں جو لو تفرقہ کی تحریک سے مترتب ہوئے۔ یوں بھی جب تاریخ کا مطالعہ زیادہ گہری نظر سے کیا جائے تو اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ تحریک اصلاح دراصل ایک سیاسی تحریک تھی جس سے بحیثیت مجموعی یورپ کے لئے کوئی نتیجہ پیدا ہوا تو یہ کہ مسیحیت کے عالمگیر اخلاق کی جگہ قومی اخلاقیات کے مختلف نظاموں نے لے لی۔ لیکن قومی اخلاقیات کا انجام ہم نے جنگ عظیم (۱۹۱۴-۱۹۱۸) کی شکل میں دیکھ لیا جس سے ان دونوں متضاد نظاموں میں مفاہمت کی بجائے صور حالات اور بھی خراب ہو گئی۔ لہذا عالم اسلام کی قیادت اس وقت جن لوگوں کے ہاتھ میں ہے ان کا فرض ہے کہ یورپ کی تاریخ سے سبق لیں۔ انہیں چاہئے کہ اپنے دل و دماغ پر قابو رکھتے ہوئے اول یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ بحیثیت ایک نظامِ مذہب اسلام کے مقاصد کیا ہیں اور پھر آگے قدم بڑھائیں۔ (ایضاً ص ۲۵۱-۲۵۲)

اعتدال کی راہ | ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ اس ایٹم اور راکٹ کے دور میں جو لوگ اصرار کر رہے ہیں کہ اپنی پُرانی پیل گاڑی ہی پر

سفرِ زندگی جاری رکھا جائے وہ بھی درحقیقت قوم کو تباہی کی طرف دعوت دے رہے ہیں اور جو لوگ اس پر مقرر ہیں کہ اپنے ماہی سے رشتہ قطع کر کے ایٹم اور راکٹ کے دور میں ہم بالکل ہی گم ہو جائیں اور اپنے انفرادی تشخصات تک کو قربان کر دیں وہ بھی ہمیں تباہی کی طرف لیجانا چاہتے ہیں۔ اس وقت ہم ایک ایسے نازک مرحلہ پر کھڑے ہیں کہ ایک طرف کنواں ہے تو دوسری طرف کھائی ہے ہمیں نہایت ہوشیاری کے ساتھ اعتدال کی ایک ایسی راہ تلاش کرنی ہے کہ اس دور کے تقاضوں سے بھلی ہم ذمہ داری کے ساتھ عہدہ برآ ہو سکیں اور اپنی اسلامیت پر بھی آج ننانے پائے۔ اس کے لئے ہمیں کچھ زیادہ جدوجہد کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ اسلام قیامت تک کے لئے ہے اور وہ ہر دور میں ہماری رہنمائی کا فرضِ نبوی انجام دے سکتا ہے۔

اجتہاد | ضرورت اس بات کی ہے کہ موجودہ دور کے پیچیدہ تقاضوں کو اچھی طرح سمجھا جائے اور اسلامی مآخذ کی جدید تعبیر و تشریح کے ذریعے سے ان کا مناسب حل دریافت کیا جائے اس کے لئے ضروری ہے کہ اجتہاد کے انسٹی ٹیوشن کو دوبارہ زندہ کیا جائے اور کچھ باہر اور بلند حوصلہ حضرات آگے بڑھیں اور اپنی اجتہادی قوت سے کام لیکر رہنمائی کا فرض انجام دیں۔ کیونکہ بقول علامہ اقبال مرحوم

• سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کی ہیئت ترکیبی میں وہ کونسا عنصر ہے جو

اس کے اندر حرکت اور تغیر قائم رکھتا ہے؟ اس کا جواب ہے اجتہاد! (صفحہ ۲۱۸)

اور عالمگیر نوعیت کو قائم اور برقرار رہنے دیا۔ لہذا اب کوئی چارہ کار ہے تو یہ کہ ہم اس قشر کو جو سختی کے ساتھ اسلام پر جم گیا ہے اور جس نے زندگی کے ایک ایسے مطمح نظر کو جو سترتا سر حرکت تھا، جامد اور غیر متبدل بنا رکھا ہے، توڑ ڈالیں اور یوں حریت، مساوات اور حفظ و استحکام انسانیت کی ابدی صداقتوں کو پھر سے دریافت کرتے ہوئے اپنے سیاسی، اخلاقی اور اجتماعی مقاصد کی تعبیر ان کے حقیقی، صاف و سادہ اور عالمگیر رنگ میں کریں۔ یہ ہیں وزیر اعظم ترکی کے ارشادات جن کا طرز فکر اگرچہ سر تا سر اسلامی ہے، لیکن جن کا فیصلہ بھی قریباً قریباً وہی ہے جو حزب وطنی کا، یعنی آزادی، اجتہاد اور قانون شریعت کی از سر نو تشکیل، جدید افکار اور سحر بات کی روشنی میں۔

(ایضاً صفحہ ۲۲۰-۲۲۲)

آزادی اجتہاد کا مطلب | لیکن کیا آزادی اجتہاد کے معنی علامہ اقبال مرحوم کی نظر میں یہ ہیں کہ ہم فقہاء کی تمام علمی کاوشوں کو دریا ہٹ کر دیں اور اپنے لئے کوئی جدید فقہ مرتب کریں؟ سرگز نہیں۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ

اب اگر قانون کی دُنیا میں قدم رکھئے تو اسلام کی یہ روح اور بھی نمایاں طور پر ہمارے سامنے آجائے گی چنانچہ اسلام کے وندیزی بھر پور و فیسر ہر گرون تھے (Hurgronje) نے بھی لکھا ہے کہ جب ہم اسلامی قانون کے نشوونما کا مطالعہ بہ نگاہ تاریخ کرتے ہیں تو جہاں یہ دیکھتے ہیں کہ فقہائے اسلام ذرا ذرا سے اختلاف میں ایک دوسرے کو مورد الزام ٹھہراتے، بلکہ انہیں ملحد قرار دیتے تھے، وہاں ہی حضرات اپنے پیش روؤں کے اختلافات کو اسلئے سلجھانے

کی کوشش کرتے کہ ان میں زیادہ سے زیادہ اتحاد اور یک جہتی پیدا ہو سکے۔ دور
حاضر کے مغربی ناقدین نے بھی اسلام کے بارے میں جو نظریات قائم کئے ہیں ان
سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جیسے جیسے مسلمانوں میں زندگی کو تقویت پہنچے گی اسلام کی
عالمگیر روح فقہاری قدامت پسندی کے باوجود اپنا کام کر کے رہے گی۔ مجھے اس امر
کا بھی یقین ہے کہ جو نئی فقہ اسلام کا مطالعہ غائر نگاہوں سے کیا گیا اس کے
موجودہ ناقدین کی یہ رائے بدل جائے گی کہ اسلامی قانون جاہلیانہ مشورہ و منا
کے ناقابل ہے۔ بد قسمتی سے اس ملک کے قدامت پسند مسلم عوام کو ابھی یہ گوارا نہیں
کہ فقہ اسلامی کی بحث میں کوئی تنقیدی نقطہ 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 باتیں پیش کریں گے۔

(۱) اول یہ کہ صدر اسلام سے لیکر قریب قریب اس زمانے تک جب
عباسی برسر اقتدار آئے قرآن مجید کے سوا مسلمانوں کا کوئی تحریری قانون
(بشکل ضابطہ قانون و دستور) موجود نہیں تھا۔

(۲) دوسرے یہ کہ قرن اول کے تقریباً وسط سے لیکر قرن چہارم (دسویں) اور
گیارہویں صدی مسیحی یعنی وسطی عباسی دور کے آغاز تک عالم اسلام میں فقہ اور قانون
کے کم از کم تین مذاہب کا ظہور ہو چکا تھا جس سے بہتہ 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 اضلاع کے ساتھ ساتھ جب عالم اسلام کے مطلع 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 سلسلہ تعبیر و تاویل میں استخراج کی بجائے رفتہ رفتہ استقرانی منہاج اختیار کرتے چلے گئے۔

(۳) تیسرے یہ کہ اسلامی قانون کے متفق علیہ ناخذ، اور اس سلسلہ میں جو نزاعا قائم ہوئے ان کا لحاظ رکھتے ہوئے دیکھا جائے تو مذاہب فقہ کے مفروضہ جمود کی کوئی حقیقت باقی نہیں رہتی بلکہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ اسلامی قانون میں مزید ارتقاء اور نشوونما کا پورا پورا امکان ہے۔ (ایضاً صفحہ ۲۵۲-۲۵۵)

اس کے بعد فرماتے ہیں: پھر جب ہم ان اصولوں کا جائزہ لیتے ہیں جن پر قرآن مجید نے قانون کی بنا اٹھائی ہے تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان سے تو فکر انسانی پر کوئی روک قائم ہوتی، ہرگز وضع آئین و قوانین پر۔ برعکس اس کے ان میں جو وسعت و برداداری اور گنجائش موجود ہے اس سے ہمارے غور و فکر کو اور بھی تحریک ہوتی ہے چنانچہ یہی اصول تھے جو فقہائے متقدمین کے پیش نظر تھے اور جن سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انہوں نے متعدد نظایات، قانون قائم کئے۔ بعینہ جن حضرات نے تاریخ اسلام کا مطالعہ کیا ہے، خوب جانتے ہیں کہ یہ سوانح ایک نظام مدیثت اور سیاست اسلام نے جو کامیابی حاصل کی ہے اس کا تقریباً نصف حصہ ہمارے فقہاء کی قانونی ذہانت اور فطانت کا فریون منت ہے۔ جان کر میر (von Krenner) لکھتا ہے۔ "رومیوں کے بعد عرب ہی وہ قوم ہیں جو اس کا دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ان کے پاس اپنا ایک مخصوص اور بڑی خوبی اور محنت سے

تیار کیا ہوا نظام قانون موجود ہے۔ (ایضاً صفحہ ۲۵۹)

لہذا یہ سمجھنا صحیح نہیں ہے کہ آزادی اجتہاد سے علامہ اقبال کی مراد یہ ہے کہ سابقہ فقہی سرمایہ کو تو ذریعہ برد کر دیا جائے اور کوئی بالکل ہی جدید فقہ از سر نو مرتب کی جائے۔ علامہ مرحوم کا مقصد آزادی اجتہاد سے محض یہ ہے کہ جو کچھ ہمارے فقہائے طے فرما گئے ہیں تنقیدی نگاہ سے اس کا از سر نو جائزہ لیا جائے اور جہاں موجودہ دور کے تقاضوں اور حالات و کوائف کے اعتبار سے جدید تعبیر و تشریح کی ضرورت ہو وہاں جدید تعبیر و تشریح کرنی جائے۔ بالکل ایسے ہی جیسا کہ امام ابو حنیفہ کے بعد امام محمد اور امام ابو یوسف اور ان کے دوسرے تلامذہ و شاگردوں نے کیا تھا۔ وہ فقہ حنفی کے علم بردار ہونے کے ساتھ ساتھ اکثر مسائل میں اپنے استاد سے اختلاف بھی کرتے تھے اور جداگانہ تعبیر و تشریح سے بھی کام لیتے تھے۔ وہ جدید حالات اور جدید تقاضوں کے پیش نظر اجتہاد نو سے کام لیتے اور امام ابو حنیفہ کے اصول اجتہاد ہی پر عمل کر کے بعض جزئیات میں اختلاف بھی کرتے تھے۔ لہذا علامہ مرحوم کا مقصد آزادی اجتہاد سے اسی قسم کے اختلاف کی گنجائش بیکارنا ہے نہ کہ فقہ حنفی کا انکار۔

اسلامی قانون کے دوسرا سوال اسلامی فقہ اور قانون کے شرعی ماخذ کا شرعی ماخذ ہے۔ ان ماخذ میں سب سے اہم ماخذ تو خود قرآن کریم ہے۔ قرآن کریم سے انکار مستلزم کفر ہے۔ اور آج تک کسی مسلمان کو قرآن کریم سے انکار کرنے کی جرأت نہیں ہوئی۔ جو شخص قرآن کریم کا انکار کرتا ہے وہ خود بھی سمجھتا ہے کہ میں مسلمان نہیں رہا۔ چنانچہ وہ یا تو کسی دوسرے مذہب کے دامن میں پناہ لیتا ہے یا پھر الجھاؤ اور بے دینی کی راہ اختیار کر لیتا ہے۔

قرآن کی دینی حیثیت سارے مسلمانوں کے نزدیک مسلم ہے اس لئے اس سلسلہ میں کچھ زیادہ عرض کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے۔

حدیث | لیکن دین کے دوسرے ماخذ یعنی حدیث کے متعلق ملک میں عرصہ سے ایک خلفشار برپا ہے۔ کچھ لوگ اسے اس معنی میں دین کا ماخذ تسلیم کرتے ہیں کہ وہ بھی قرآن کے ہم پلہ ہے اور اسے وحی غیر متلو مثیلہ معہ جیسی اصطلاحات سے یاد کرتے ہیں۔ لیکن ہمارے ملک کا روشن خیال طبقہ جسے متجددین کا گروہ کہا جاتا ہے تو زیادہ مناسب ہوگا۔ حدیث کی دینی حیثیت کا منکر ہے وہ اسے محض تاریخ کی حیثیت دیتا ہے۔ اور اس سلسلہ میں علامہ اقبال مرحوم کا نام بڑی دیدہ دلیری کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے کہ وہ بھی حدیث کی دینی حیثیت کے منکر تھے۔ حالانکہ یہ وہ سب سے بڑا اتہام ہے جو حضرت علامہ مرحوم پر لگایا جاتا ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ حضرت علامہ احیاء کے سلسلہ میں جرح و تنقید ضروری سمجھتے ہیں اور قانونی اور غیر قانونی حیثیت کی احادیث میں فرق و امتیاز کر نیکیے قائل ہیں اور ہیں۔ چنانچہ موصوف فرماتے ہیں کہ۔

(ب) حدیث۔ اسلامی قانون کا دوسرا بنیادی ماخذ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جو ماضی اور حال ہر زمانے میں بڑی بڑی شدید بحثوں کا موضوع رہیں۔ عہد حاضر کے ناقدین میں سے پروفیسر گولڈ زیہر (Goldzieher) نے تو ان قوانین کی رو سے جن کا تعلق تاریخی تنقید سے ہے، احادیث کے بارے میں بڑے نفحس سے کام لیا ہے اور اس کا کہنا یہ ہے کہ بحیثیت مجموعی ہمیں ان کو ناقابل اعتبار ٹھہرانا چاہئے۔ ایسے ہی ایک دوسرے مغربی اہل قلم نے اول تو صحت و عدم صحت حدیث کے ان طریقوں پر نظر ڈالتے ہیں جو مسلمانوں میں رائج ہیں اور پھر یہ ظاہر

کرتے ہوئے کہ نظری اعتبار سے ان میں کہاں کہاں غلطیوں کا امکان ہے ذیل کا نتیجہ قائم کیا ہے۔

لیکن اس بحث کے فائدے پر یہ کہنا بھی لازم آتا ہے کہ ہم نے اوپر جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کا تعلق صرف نظری امکانات سے ہے۔ یہاں یہ سوال کہ ان امکانات نے فی الواقع کہاں تک ایک عملی صورت اختیار کی، اس کا جواب اس سوال سے وابستہ ہے کہ اس وقت کے احوال و ظروف نے کہاں تک ان امکانات سے فائدہ اٹھانے کی ترغیب دلائی۔ اب اگر سچ پوچھا جائے تو اس قسم کے احوال و ظروف نسبتاً شاذ تھے اور اس لئے سنت کا بہت بھورا حصہ ان سے متاثر ہوا۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ مسلمانوں کے یہاں جو مجموعہ دہے احادیث معتبرہ پھرائے جاتے ہیں ان کا زائد حصہ فی الواقع اسلام کے ظہور اور ابتدائی نشوونما کی حقیقی تاریخ ہے۔

(Mohammedan Theories of Finance By Aganides)

لیکن جہاں تک مسلمہ اجتہاد کا تعلق ہے ہمیں پہلے یہ کہ ان احادیث کو جن کی حیثیت سرتاسر قانونی ہے، ان احادیث سے الگ رکھیں جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں۔ پھر اول الذکر کی بحث میں بھی ایک بڑا اہم سوال یہ ہو گا 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 تشریحی بہت ترمیم کر دی، کہ قدر حلقہ موجود ہے۔ لیکن یہ وہ حقیقت ہے جس کا اکتشاف 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 ہوں
 کا توں چھوڑ دیا گیا، خواہ حضور رسالت مآب صلعم نے اس کی بالصراحت منظوری
 دی یا خاموشی اختیار فرمائی؛ اس پر کیا سچ بچ ہر کہیں اور ہر زمانے میں عمل کرنا مقصود
 تھا۔ شاہ ولی اللہ نے اس مسئلہ میں بڑی سبق آموز بحث اٹھائی ہے ہم اس کا مفاد ذیل
 میں پیش کریں گے۔ شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ انبیاء کا عام طریق تعلیم تو یہی ہے کہ وہ
 جس قوم میں مبعوث ہوتے ہیں ان پر اسی قوم کے رسم و رواج اور عادات و خصائص
 کے مطابق شریعت نازل کی جاتی ہے۔ لیکن جس نبی کے سامنے ہمہ گیر اصول ہیں اس پر نہ تو
 مختلف قوموں کیلئے مختلف اصول نازل کئے جائینگے نہ یہ ممکن ہو کہ وہ ہر قوم کی اپنی اپنی
 ضروریات کیلئے 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 انہیں اصولوں کو حرکت دیتا ہے جو ساری نوع انسانی

لہ باصطلاح فقہاء عرف، کی طرف (مترجم)

۱۷۵ یہاں شاہ صاحب کی عبارت سے ایک غلط فہمی کا اندیشہ ہے لہذا اس امر کی صراحت ناگزیر
 ہو جاتی ہے کہ قرآن پاک میں تو یہی 'عالمگیر شریعت' نازل ہوئی جس کی طرف شاہ صاحب
 اشارہ فرما رہے ہیں۔ یہاں اس کے اطلاق میں قوموں کے احوال اور خصائص کا مسئلہ سوہ قادیان کا
 مسئلہ ہے۔ قرآن پاک کا صاف و صریح ارشاد ہے۔ **شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى**
بِهِ نُوْحًا وَاٰلِٓہٗٓٓ اٰدٰمَ وَاٰلِٓہٗٓٓ اٰدٰمَ وَاٰلِٓہٗٓٓ اٰدٰمَ وَاٰلِٓہٗٓٓ اٰدٰمَ وَاٰلِٓہٗٓٓ اٰدٰمَ
وَعِيسٰی اَنْ اَقِيْمُوا الصَّلٰتَیْنَ وَلَا تَنفُرُوْا فِیْہِ (۲۱۱)

مترجم

کی حیات اجتماعیہ میں کار فرما ہیں، پھر بھی ہر معاملے اور ہر موقع پر عملاً ان کا اطلاق اپنی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق ہی کرتا ہے۔ لہذا اس طرح جو احکام وضع ہوئے ہیں (مثلاً تعزیرات) ایک لحاظ سے اسی قوم کیلئے مخصوص ہونگے پھر چونکہ احکام متصور بذات نہیں اس لئے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لئے بھی واجب ٹھہرایا جائے۔ شاید یہی وجہ تھی کہ امام ابوحنیفہ نے جو اسلام کی عام نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے احادیث سے اعتنا نہیں کیا۔ انہوں نے اصول استخسان یعنی فقہی ترجیح کا اصول قائم کیا جس کا تقاضا یہ ہے کہ قانونی غور و فکر میں ہم ان احوال و ظروف کا بھی جو واقعاً موجود ہیں باعتبار مطالعہ کریں۔ اس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ فقہ اسلامی کے ماخذ کے بارے میں ان کا رویہ کیا تھا۔ یہاں یہ کہنا کہ امام موصوف نے احادیث سے اس لئے اعتنا نہیں کیا کہ ان کے زمانے میں کوئی مجموعہ احادیث موجود نہیں تھا، سو اس سلسلہ میں اول تو یہ کہنا بھی غلط ہے کہ اس زمانے میں احادیث کی تدوین نہیں ہوئی تھی، کیونکہ عبد الملک اور زہری کے مجموعے امام صاحب کی وفات سے کم از کم تیس برس پہلے مرتب ہو چکے تھے۔ ثانیاً اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ امام موصوف ان

لہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ احتیاط سے کام لیا جائے۔ مترجم
 لہ ان معنوں میں کہ کسی مسئلے میں نظائر کے برعکس کوئی دوسرا حکم لگایا جائے کیونکہ عدل و انصاف کا تقاضا ہی تھا۔ استخسان کی دو قسمیں ہیں قیاسی اور حنفی اصطلاحاً تو اس کا تعلق اس قیاس سے ہے جو ظاہر ہے کسی قائم شدہ نظر سے مختلف ہوگا۔ قیاس حنفی میں البتہ اس کا رشتہ کسی دوسرے اصول سے جوڑ دیا جاتا ہے۔ مترجم

مجموعوں سے فائدہ نہیں اٹھا سکے، یا یہ کہ ان میں فقہی احادیث موجود نہیں تھیں، جب بھی وہ ضروری سمجھتے تو امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی طرح خود اپنا مجموعہ احادیث تیار کر سکتے تھے۔ لہذا بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو میری رائے میں انام موصوف نے فقہی احادیث کے بارے میں جو روش اختیار کی، سرتاسر جائز اور درست تھی۔ اندر میں صورت اگر آزادی اجتہاد کی وہ تحریک جو اس وقت دنیا کے اسلام میں پھیل رہی ہے، احادیث کو بلا جرح و تنقیہ قانون کا ماخذ تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں تو اس سے اہل سنت و الجماعت کے ایک امام الائمہ ہی کی پیروی مقصود ہے۔ بایں ہمہ یاد رکھنا چاہیے کہ سب سے بڑی خدمت جو محدثین نے شریعت اسلامیہ کی انجام دی یہ ہے کہ انہوں نے مجرد غور و فکر کے رجحان کو روکا اور اس کی بجائے ہر مسئلہ کی الگ تھلگ شکل اور انفرادی حیثیت پر زور دیا۔ لہذا احادیث کا مطالعہ اگر اور زیادہ گہری نظر سے کیا جائے اور ہم اس کا استعمال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا روح تھی جس کے ماتحت آنحضرت صلعم نے احکام قرآنی کی تعبیر فرمائی تو اس سے ان قوانین کی حیاتی قدر و قیمت کے فہم میں اور بھی آسانی ہوگی جو قرآن پاک نے قانون کے متعلق قائم کئے ہیں۔ پھر یہ ان اصولوں کی حیاتی قدر و قیمت ہی کا پورا پورا علم ہے جس کی بدولت ہم اپنی فقہ کے بنیادی ماخذ کی از سر نو تعبیر اور ترجمانی کر سکتے ہیں۔

(ایضاً ص ۲۶۳-۲۶۴)

اس اقتباس میں جن مفروضات پر علامہ موصوف نے اپنے نتائج کی بنیاد رکھی ہے ان پر ہم آئندہ تفصیل سے بحث کر کے بتائیں گے کہ ان میں سے بعض مفروضات ایک

لے لیکن جس سے احادیث کی بطور ایک ماخذ قانون نفی نہیں ہوتی، نہ حضرت علامہ کا یہ مطلب ہے۔ مترجم

حد تک غلط فہمی پر مبنی ہیں تاہم آپ یہاں صرف اتنا دیکھئے کہ علامہ موصوف نے احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسلامی قانون کا دوسرا بنیادی ماخذ تسلیم فرمایا ہے مگر ساتھ ہی وہ اسے تسلیم نہیں فرماتے کہ یہ احادیث بلا جرح و تنقید قانون کا ماخذ تسلیم کر لی جائیں۔ وہ اس جرح و تنقید کے بعد احادیث کو قبول کرنے کی سفارش فرماتے ہیں جس کا التزام امام ابوحنیفہؒ نے احادیث کے سلسلہ میں فرمایا ہے اور میرا خیال ہے کہ بڑے سے بڑا اہل حدیث بھی بلا جرح و تنقید کے احادیث کو قانون کا ماخذ تسلیم کر لینے کا مدعی نہیں ہے۔ علامہ موصوف احادیث رسول کو قانون اسلامی کا ماخذ تسلیم فرمانے کے ساتھ ساتھ آزادی اجتہاد کی ضرورت پر زور دیتے ہیں اور ان احادیث کو جن کی حیثیت سرتاسر قانونی ہے، ان احادیث سے الگ رکھنے کا مشورہ دیتے ہیں جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور اس کے بعد یہ تسلیم فرماتے ہوئے کہ اگرچہ ایسا امتیاز قائم کر لینا بہت ہی مشکل ہے تاہم وہ اس کی ضرورت ضرور محسوس فرماتے ہیں کہ اگر یہ پتہ لگایا جاسکے کہ قانونی حیثیت کی احادیث میں عرب قبل اسلام کے اس رسم و رواج کا کتنا حصہ شامل ہے جسے جوں کا توں چھوڑ دیا گیا ہے اور جس پر دوسرے علاقوں اور دوسری قوموں کے لئے ہو بہو عمل کرنا ضروری نہیں ہے تو اس کا پتہ لگانے کی کوشش کی جائے۔ اس سے ظاہر ہے کہ علامہ موصوف کا رجحان انکار حدیث کے مسلک کی طرف نہیں ہے اور جو لوگ ایسا ظاہر کرتے ہیں وہ نہ صرف یہ کہ علامہ موصوف پر ظلم کرتے ہیں بلکہ ان پر ایک زبردست ٹہتان لگاتے ہیں۔

علامہ موصوف کے نزدیک اس بات کی بڑی اہمیت ہے کہ مجرد غور و فکر کے رجحان کو روکا جائے اور ہر مسئلہ کی الگ تھلگ شکل اور انفرادی حیثیت قائم رکھی جائے

ان کے نزدیک یہ وہ سب سے بڑی خدمت تھی جو محدثین نے احادیث ہی کے ذریعہ سے انجام دی۔ وہ احادیث کا گہری نظر سے مطالعہ کرنے کی سفارش فرماتے ہیں تاکہ ہم ان کا استعمال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا روح تھی جس کے ماتحت آنحضرت صلعم نے احکام قرآنی کی اس طرح تعبیر فرمائی تھی۔ کیونکہ اس سے ان قوانین کی حیاتی قدر و قیمت کو آسانی کے ساتھ سمجھا جاسکے گا۔ اور جب تک ان اصولوں کی حیاتی قدر و قیمت کا صحیح صحیح اندازہ نہ ہو جائے ہم اپنی فقہ کے بنیادی مآخذ کی از سر نو تعبیر اور ترجمانی کا حق ادا نہیں کر سکتے۔

حدیث کی دینی حیثیت کے متعلق چونکہ آجکل بہت ہی غلط فہمی پائی جاتی ہے اور حضرت علامہ کے نام کو غلط طریقہ پر استعمال کیا جاتا ہے اس لئے اس موضوع پر علامہ موصوف کو اچھی طرح سمجھ لینے کی ضرورت ہے۔ مختصر الفاظ میں علامہ موصوف کے موقف کے موٹے موٹے نکات یہ ہیں۔

- (۱) احادیث رسول اللہ صلعم اسلامی قانون کا دوسرا بنیادی ماخذ ہیں۔
- (۲) احادیث کو بلا جرح و تنقید قبول نہیں کرنا چاہئے۔ اصولی طور پر ہمیں یہ اطمینان کر لینا چاہئے کہ جو احادیث ہم پیش کر رہے ہیں وہ فنی اعتبار سے صحیح اور قابل قبول ہیں اور اس جرح و تنقید میں ہمیں وہ اصول پیش نظر رکھنے چاہئیں جن سے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے مکتب فکر نے کام لیا تھا۔
- (۳) ان احادیث کو جن کی قانونی حیثیت ہے ان احادیث سے الگ رکھا جائے جن کی قانونی حیثیت نہیں ہے۔

(۴) جن احادیث کی قانونی حیثیت ہے ان کے متعلق بھی اگر یہ معلوم کیا

یہاں تک کہ ان میں کتنا حصہ قتل اسلام عرب کے رسم و رواج کا شامل
 رہتا ہے جسے جوں کا توں چھوڑ دیا گیا ہے اور جسے دیگر ممالک و اقوام میں
 ہو بہو باقی اور قائم رکھنا ضروری نہیں ہے تو اس کا پتہ لگایا جائے۔
 (۵) احادیث کا گہری نظر سے مطالعہ کرنا ضروری ہے تاکہ اس رواج کا
 پتہ لگایا جاسکے جس کے ماتحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام قرآنی
 کی یہ تعبیر فرمائی تھی: اور اس طرح ان قوانین کی حیاتی قدر و قیمت کا صحیح
 اندازہ لگایا جاسکے کیونکہ اس کے بغیر ہم اپنی فقہ کے بنیادی ماخذ کی
 از سر نو تعبیر اور ترجمانی صحیح طور پر نہیں کر سکتے۔ اس کے
 (۶) مجرد غور و فکر کے رجحان کو روکنے کی ضرورت ہے تاکہ ہر مسئلہ کی انگ
 انگشت شمار تفکرات اور انفرادی حیثیت قائم رہے اور یہی وہ سب سے بڑا کام
 ہے جو محدثین نے احادیث کے ذریعہ سے انجام دیا ہے۔

اس کے بعد علامہ موصوفت اجماع کے سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ
اجماع (ج) اجماع فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ اجماع ہے اور میرے نزدیک اسلام
 کے قافی تصورات میں سب سے زیادہ اہم لیکن عجیب بات ہے کہ اس نہایت
 ہی اہم تصور پر اگرچہ صدر اسلام میں نظری اعتبار سے تو خوب بحثیں ہوتی
 رہیں، لیکن عملاً اس کی حیثیت ایک خیال سے آگے نہیں بڑھی۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ
 ممالک اسلامیہ میں یہ تصور ایک مستقل ادارہ کی صورت اختیار کر لیتا۔ شاید اس لئے
 کہ خلیفہ چہارم کے بعد جب اسلام میں مطلق العنان بلوکیت نے مز اٹھایا تو یہ
 اس کے مفاد کے خلاف تھا کہ اجماع کو ایک مستقل تشریحی ادارے کی شکل دیجاتی

اموی اور عباسی خلفاء کا فائدہ اسی میں تھا کہ اجتہاد کا حق بحیثیت افراد مجتہدین ہی کے ہاتھ میں رہے، اس کی بجائے کہ اس کے لئے ایک مستقل مجلس قائم ہو (قانون ساز اور بااختیار) جو بہت ممکن ہے، انجام کار ان سے بھی زیادہ طاقت حاصل کر لیتی۔

اجتماعی اجتہاد | بہر حال یہ دیکھ کر اطمینان ہوتا ہے کہ اس وقت دنیا میں جو نئی نئی قومیں 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 ہو رہا ہے۔ بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشور نما اور قانون ساز مجالس کا بتدریج قیام ایک بڑا ترقی زا قدم ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سرد فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں اپنا یہ حق مجالس تشریحی کو منتقل کر دیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لئے ممکن بھی ہے تو اس وقت اجماع کی یہی شکل۔ مزید برآں غیر علماء (لیکن ماہرانِ قانون) بھی جو ان امور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہیں، اس میں حصہ لے سکیں گے۔ میرے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جس سے کائنات لیکر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے، از سر نو بیدار کر سکتے ہیں۔ یونہی اس کے اندر ایک ارتقائی طبع نظر پیدا ہو گا۔ ہندوستان میں لہذا یہ امر کچھ ایسا آسان نہیں کیونکہ ایک غیر مسلم مجلس کو اجتہاد کا حق دینا شاید کسی طرح ممکن نہ ہو۔.....

(ایضاً صفحہ ۲۶۷-۲۶۸)

اس کے بعد یہ بتاتے ہوئے کہ اجماع کسی وقت بھی، تو کئی احکام کو منسوخ نہیں کر سکتا۔ اجماع کے متعلق مزید رقم طراز ہیں کہ

لیکن فرض کیجئے، صحابہ کسی امر پر متفق ہیں۔ اندر میں صورت سوال پیدا ہوتا ہے

کہ ان کے فیصلے کی پابندی کیا ہمارے لئے بھی ضروری ہے؟ شوکانی نے اس مسئلہ پر بڑی سیر حاصل بحث کی ہے اور مذاہب اربعہ نے اس کے متعلق جو رائے میں قائم کی ہیں ان سب کا بھی ذکر کر دیا ہے میری رائے میں اس مسئلہ کا فیصلہ یوں ہونا چاہئے کہ ہم ایک "امروا قعی" اور "امرقانونی" میں فرق کریں۔ مثلاً اس مسئلہ میں کہ آخری دو سورتیں "معوذتان" قرآن پاک کا جزو ہیں یا نہیں۔ جن کے متعلق صحابہ کا بالاتفاق یہ فیصلہ ہے کہ یہ سورتیں جزو قرآن ہیں۔ تو ہمارے لئے ان کا اجماع حجت ہے۔ کیونکہ یہ صرف صحابہ تھے جو اس "امروا قعی" کو ٹھیک ٹھیک جانتے تھے۔ بصورت دیگر یہ مسئلہ تعبیر اور ترجمانی کا ہوگا۔ لہذا ہم کرخی کی سند پر یہ کہنے کی جرأت کر سکتے ہیں کہ اس صورت میں صحابہ کا اجماع ہمارے لئے حجت نہیں ہے۔ کرخی کہتا ہے کہ صحابہ کا طریق اپنی باتوں میں حجت ہے جن میں قیاس سے کام نہیں چلتا جن معاملات میں قیاس سے کام لیا جاسکتا ہے ان میں ہم اسے حجت نہیں ٹھہرائیں گے۔

لیکن ابھی ایک اور سوال ہے جو اس سلسلہ میں کیا جاسکتا ہے اور وہ یہ کہ موجودہ زمانہ میں تو جہاں کہیں مسلمانوں کی کوئی قانون ساز مجلس قائم ہوگی اس کے ارکان زیادہ تر وہی لوگ ہونگے جو فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہیں۔ لہذا 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؟ ۱۹۰۶ء کے ایرانی دستور (شعبی، اثنا عشری) میں تو اس امر کی گنجائش رکھ لی گئی ہے کہ جہاں تک امور دینی کا تعلق ہے ایسے علماء کی

جو معاملات دنیوی سے بھی خوب واقف ہیں ایک الگ مجلس قائم کر دی جائے تاکہ وہ "مجلس" کی سرگرمیوں پر نظر رکھے۔ یہ چیز بجائے خورد پڑی خطرناک ہے، لیکن ایرانی نظریہ دستور کا تقاضا کچھ ایسا ہی تھا، کیونکہ اس نظریہ کی رو سے بادشاہ کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ امام غائب کی عدم موجودگی میں جو اس کا حقیقی وارث ہے ملک کی حفاظت کا ذمہ دار ٹھہرے، رہے علماء سو بحیثیت نائبین امام ان کا حق ہے کہ قوم کی ساری زندگی کی نگرانی کریں، گو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ سلسلہ امامت کی عدم موجودگی میں وہ اپنا یہ دعویٰ کس طرح ثابت کر سکتے ہیں بہر حال ایرانی نظریہ دستور کچھ بھی ہو یہ انتظام بڑا خطرناک ہے اور سنی ممالک سے اختیار بھی کریں تو عارضی طور پر انہیں چاہئے کہ مجالس قانون ساز میں علماء کو بطور ایک مؤثر جزو شامل تو کر لیں لیکن علماء بھی ہر امر قانونی میں آزادانہ بحث و تحقیق اور اظہار رائے کی اجازت دینے ہوئے اس کی رہنمائی کریں۔ بایں ہمہ شریعت اسلامی کی غلط تعبیرات کا سدباب ہو سکتا ہے تو صرف اس طرح کہ جلتا موجودہ بلاد اسلامیہ میں فقہ کی تعلیم جس پنج پر ہو رہی ہے اس کی اصلاح کی جائے۔ فقہ کا نصاب مزید توسیع کا محتاج ہے۔ ابتدا ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ جدید فقہ کا مطالعہ بھی با احتیاط اور سوچ سمجھ کر کیا جائے۔

(ایضاً صفحہ ۲۶۶-۲۷۱)

ان تصریحات سے آپ نے دیکھ لیا کہ علامہ موصوف کے نزدیک اجماع بھی قانون اسلامی کا اہم ترین ماخذ ہے۔ مگر علامہ موصوف کے نزدیک یہ اجتہاد دینی کی ایک صورت ہے۔ یعنی انفرادی اجتہاد کے بجائے اجتماعی طور پر اجتہاد

سے کام لیکر فیصلے کرنا۔ علامہ موصوف کا خیال ہے کہ اجماع کی آج کل عملی صورت
مجالس قانون ساز میں مسلمان نمائندوں کا کثرت رائے یا اتفاق رائے سے
فیصلے کرنا ہے۔ خلافت چونکہ خلیفہ سے راشدین کے عہد کے بعد ملوکیت میں
تبدیل ہو گئی اس لئے اسلام کا یہ اہم ادارہ (Institution) ترقی
نہیں کر سکا۔ لیکن ضرورت ہے کہ اسے اس کا اصل مقام پھر سے واپس دلایا
جائے۔ مگر یہ ان ہی ممالک میں ممکن ہو سکتا ہے جہاں مجالس قانون ساز میں
سب کے سب مسلمان ہوں یا مسلمان بڑی اکثریت میں ہوں۔ ایک مخلوط مجلس
قانون ساز میں جہاں مسلمان اقلیت میں ہوں اس کا امکان نہیں ہے۔

اجماع صحابہ | اجماع صحابہ کے متعلق علامہ موصوف کی رائے یہ ہے کہ امور واقعی
میں صحابہ کا اجماع حجت شرعی ہونا چاہئے، مگر امور مجتہدینہ

(وہ معاملات جن میں اجتہاد کی گنجائش ہو) یا مدرک بالقیاس (وہ معاملات جن کا
فیصلہ قیاس سے کیا جاسکتا ہو) میں صحابہ کا اجماع حجت نہیں ہونا چاہئے۔ اگر اس
انتیاز کو تسلیم کر لیا جائے تو ہماری وہ بہت سی مشکلات حل ہو سکتی ہیں جو آئے
دن ہمیں پیش آتی رہتی ہیں۔ مثلاً یتیم پوتے کی وراثت، بیک وقت دی ہوئی
تین طلاقیں کا نفاذ اور دوسرے بہت سے وہ مسائل جن کے سلسلہ میں علماء
کرام کی طرف سے اکثر یہ قدر پیش کیا جاتا ہے کہ یہ تو اہمیت کا اجماعی فیصلہ ہے
اس کے خلاف کوئی فیصلہ نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن اگر "امور واقعی" اور "امور
اجتہادی" میں فرق کیا جاسکے تو یہ دشواری حل ہو سکتی ہے۔

علماء بوردو | پاکستان کے آئینی سلسلہ میں یہ سوال بھی بڑی اہمیت رکھتا

کہ مسلمانوں کی مجالس قانون ساز میں زیادہ تر وہ نمائندے آتے ہیں جو اسلامی علوم میں کوئی بصیرت نہیں رکھتے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ نمائندے کوئی ایسا فیصلہ کر بیٹھیں جو قرآن و سنت کے خلاف ہو۔ یہ سوال علمی طور پر ہر ملک کے سامنے رہا ہے۔ چنانچہ ایک زمانہ میں "علماء بورڈ" کی ایک تجویز زیر غور رہی ہے اور پھر آئین میں اس مضمون کی ایک دفعہ کا اضافہ کہ کوئی قانون قرآن و سنت کے خلاف نہیں بنایا جاسکے گا اسی مقصد کے لئے کیا گیا تھا کہ اگر ایسی کوئی صورت پیش آجائے تو کورٹ میں ایسے قانون کو چیلنج کیا جاسکے۔ اس سلسلہ میں علامہ موصوف کا مشورہ یہ ہے کہ "علماء بورڈ" کی شکل کی کوئی چیز تباہ کن ثابت ہوگی، لہذا ایسی کوئی غلطی نہ کی جائے۔ علامہ موصوف نے اس مشکل کا یہ حل تجویز کیا ہے کہ خود مجلس آئین ساز میں فی الحال علماء کو موثر نمائندگی دی جائے۔ اور ساتھ ہی ملک میں فقہ اسلامی کی تعلیم جس بیج پر ہو رہی ہے اس میں اصلاح کی جائے۔ فقہ اسلامی کے نصاب میں مزید توسیع کی جائے اور قدیم فقہ کے پہلو بچھو۔ جدید فقہ کا مطالعہ بھی پوری احتیاط کے ساتھ کیا جائے تاکہ اس صورت حال کی اصلاح ہو سکے جو آج ہمارے معاشرے کو درپیش ہے اور مجالس آئین ساز کو ایسے نمائندے ميسر آسکیں جو اسلامی قانون پر بھی بصیرت تامہ رکھتے ہوں۔

اس کے بعد قیاس کے متعلق حضرت علامہ کا ارشاد ہے کہ

قیاس | (د) قیاس۔ چوتھا ماخذ قیاس ہے۔ یعنی قانون سازی میں مانتوں کی بنا پر استدلال سے کام لینا۔^۱ معلوم ہوتا ہے کہ وہ سب ملک جو اسلام کے

۱۔ ایسے موقع پر جب کتاب اور سنت اور اجماع میں کوئی لفظ موجود نہ ہو۔ مترجم

زیر نگین آئے حنفی اخیال فقہاء نے ان کے زرعی اور اجتماعی حالات کو دیکھتے ہوئے
 محسوس کیا کہ احادیث سے اس سلسلہ میں جو نظائر ملتے ہیں ان سے بحیثیت مجربی
 کوئی مسئلہ حل نہیں ہوگا۔ لہذا انھیں اپنی تعبیرات میں قیاس سے رجوع کرنا پڑا لیکن
 ارسطاطالیسی منطق کے اس استعمال سے جس کا خیال عراق کے حالات دیکھ کر
 پیدا ہوا، فقہ اسلامی کے ابتدائی نشوونما میں طرالقضبان پہنچا۔ زندگی کے طور طریق
 بڑے پیچیدہ ہیں اور ناممکن ہے وہ اس قسم کے قواعد و ضوابط کی پابندی قبول کرے
 جو اردو سے منطق بعض عام تصورات کے پیش نظر سختی سے قائم کر لیے جاتے ہیں۔
 ارسطاطالیسی منطق کی عینک سے دیکھتے تو یوں معلوم ہوتا ہے جیسے زندگی
 ایک کل ہے جس میں حرکت کا کوئی اندرونی اصول بجائے خود کار فرما نہیں۔ یہی وجہ ہے
 کہ حنفی فقہاء نے زندگی کی من مانی اور تخلیقی آزادی سے تو آنکھیں بند کر لیں اور یہ سمجھ لیا
 کہ عقل محض کی بنیادوں پر وہ ایک ایسے نظام فقہ کی عمارت اٹھا سکتے ہیں جو منطقی
 اعتبار سے سترتا سرکامل و مکمل ہوگا۔ فقہائے حجاز نے اس کے برعکس جو عربوں کے
 عملی دل و دماغ کو خوب سمجھتے تھے عراقی فقہاء کی منکلمانہ موٹنگائیوں، علی بن ابی
 اس رجحان کے خلاف کہ معاملات کا محض ایک فرضی اور قیاسی سلسلہ قائم کرتے چلے
 جائیں شدت سے احتجاج کیا جس سے بجا طور پر خطرہ تھا کہ شریعت اسلامیہ ایک
 جسد بے جان ہو کر رہ جائے گی۔ فقہائے متقدمین کی یہی تلخ بختیں تھیں جن سے
 بالآخر قیاس کی حدود اس کے شرائط اور صحت و عدم صحت کی تعریف میں نقد و حرج

لے منہاج استخراج کی طرف اشارہ ہے جو ارسطاطالیسی منطق کی جان ہے اور جس کا تعلق محض
 تجزیہ اور تحلیل سے ہے نہ کہ حقائق سے۔ مترجم

سے کام لیا گیا۔ لہذا یہی قیاس جو شروع شروع میں مجتہدین کی ذاتی رائے کا ایک دوسرا نام تھا، آخر کار شریعتِ اسلامیہ کے لئے حرکت اور زندگی کا سرچشمہ بن گیا۔ چنانچہ امام مالک اور امام شافعی نے بطور ایک ماخذ قانون امام ابوحنیفہ کے اصول قیاس کی تنقید جس بالغ نظری سے کی ہے وہ اس آریائی رجحان کے خلاف ایک بڑی مؤثر سامی روک تھامی جس نے ہمیشہ مجرد محسوس پر ترجیح دی اور جو حادث سے اتنا لطف اندوز نہیں ہوتا جتنا خیال سے۔ یہ دراصل قانونی تحقیق و تفتیش میں استخراج اور استقرا کا نزاع تھا۔ فقہائے عراق نے تو گویا "تصور" کے دوامی۔ لیکن فقہائے حجاز نے اس کے زمانی پہلو پر زور دیا۔ مگر پھر مؤخر الذکر بھی تو خود اپنے موقف کی صحیح قدر و قیمت سے ناواقف رہے۔ ان کا میلان طبیعت قدرتا حجاز کی روایات پر تھا۔ لہذا وہ بھی ان نظائر کے بارے میں زیادہ وسیع نقطہ نظر قائم نہ کر سکے جو زبانِ رسالت اور عہدِ صحابہ میں قائم ہوئے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انھیں محسوس کی قدر و قیمت کا اعتراف تھا، لیکن انھوں نے اسے بھی دوامی حیثیت دیدی اور محسوس پر بحیثیت محسوس نظر ڈالتے ہوئے اس میں شاذ ہی قیاس سے کام لیا۔ پھر کیف امام ابوحنیفہ اور مذہبِ حنفی کے خلاف ان کی یہی تنقید تھی جس نے محسوس کو مجرور کے چنگل سے آزادی دلائی اور جس کی بدولت اس ضرورت کا احساس ہوا کہ اصول فقہ کی تعبیر و ترجمانی میں زندگی کے حقیقی تنوع اور حرکت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ لہذا آگے چل کر مذہبِ حنفی میں وہ سب نتائج جو ان نزاعات سے مرتب ہوئے جذب ہوئے چلے گئے۔ لہذا یہ مذہب اپنی بنیاد اور اساسات میں کاملآ آزاد ہے اور یہی وجہ ہے کہ بمقابلہ دوسرے مذاہب 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 بحالت موجودہ حنفی فقہاء نے اس مذہب کی روح کے خلاف امام ابوحنیفہؒ 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 ردی جو انہوں نے واقعات کو دیکھتے ہوئے کئے تھے۔ بہر حال اگر مذہب حنفی کے اس بنیادی اصول قانون یعنی قیاس کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر کام میں لایا جائے تو جیسا کہ امام شافعیؒ کا ارشاد ہے وہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے۔ اور اس لئے نصوص قرآنی کی حدود کے اندر ہمیں اس کے استعمال کی پوری پوری آزادی ہونی چاہیے۔ (ایضاً ص ۲۴۱-۲۴۲)

تصریحات بالا سے آپ نے دیکھ لیا کہ علامہ مرحوم کے خیال میں "قیاس" یعنی قانون سازی میں مماثلتوں کی بنا پر استدلال سے کام لینے کو یہ اہمیت حاصل ہے کہ وہ اسلامی قانون کا چوتھا ماخذ ہے۔ اس سلسلہ میں آریائی رجحان اور سامی رنگ کے متعلق جو موصوف نے اپنے خیالات ظاہر فرمائے ہیں ان سے ظاہر ہے کہ عقل محض کی بنیادوں پر کسی نظام فقہ کی عمارت نہیں اٹھائی جاسکتی۔ علامہ کا یہ فیصلہ ان لوگوں کی آنکھیں کھولنے کے لئے بہت کافی ہے جو آج بھی عقل محض کی بنیاد پر اسلام کے نظام فقہ کی بنیاد اٹھانے کی کوششوں میں لگے ہوئے ہیں۔ تاریخ اپنے آپ کو دہرائی ہے۔ آج بھی دراصل وہی آریائی رجحان کام کر رہا ہے جو عقل کی پیشوائی اور امامت پر مصر ہے اور عقلی بنیادوں پر قوم کے مسائل کو حل کرنے کی سوچ رہا ہے۔ علامہ موصوف نے اپنے اس اقتباس میں تفصیل کے ساتھ ان

تبدیلیوں کی نشان دہی بھی فرمادی ہے جن سے قیاس کا ادارہ (Institution) گذرتا رہا ہے اور یہ بھی بتا دیا ہے کہ پھر کس طرح اس میں وہ اعتدال پیدا ہوا جس نے اسے دوسری فقہوں کے مقابلہ میں ایک امتیازی شان عطا کر دی۔ آخر میں فقہ حنفی کے متعلق علامہ موصوف نے جن خیالات کا اظہار فرمایا ہے ان سے کوئی صاحب بصیرت انکار نہیں کر سکے گا۔

ان تمام تصریحات سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ موصوف قانون اسلامی کے دینی ماخذ میں کسی تبدیلی یا انکار کے مدعی نہیں ہیں وہ ان چاروں ماخذوں یعنی کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اور قیاس کو دینی ماخذ تسلیم کرتے ہیں لیکن حدت فکر اور اجتہاد نو کے ساتھ ان سے کام لینے کے متمنی ہیں۔

آزادی اجتہاد | علامہ اقبال مرحوم کا زیادہ سے زیادہ مطالبہ "آزادی اجتہاد" کا ہے۔ اور یہ وہ مطالبہ ہے کہ اس سے مشکل ہی اختلاف کیا جاسکتا ہے۔ موجودہ حالات میں آزادی اجتہاد کے سوا چارہ نہیں ہے۔ لیکن آزادی اجتہاد کے معنی یہ ہرگز نہیں ہیں کہ جو کچھ اب تک کیا جاتا رہا ہے اس تمام علمی سرمایہ کو لغو قرار دیکر ختم کر دیا جائے اور پھر الفبلے سے از سر نو کام شروع کیا جائے۔ بلکہ آزادی اجتہاد سے مطلب یہ ہے کہ موجودہ عہد کے حالات اور تقاضوں کو اچھی طرح سمجھ کر نئی اجتہادی قوت سے جدید تعبیر و تشریح کے ساتھ ان کے حل پیش کیے جائیں کیونکہ اسلام کسی خاص عہد یا خاص ماحول کے لئے نہیں آیا۔ اسے قیامت تک کے لئے انسانی ضروریات کی کفالت کرنی ہے۔ اور یہ کفالت اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ ہر عہد کی ضروریات

کے مطابق اس کی تعبیرات اولیٰ ہدلی رہیں۔ واضح رہے کہ تعبیرات اور محض
تعبیرات اولیٰ ہدلی رہیں گی۔ احکام کی روح نہیں بدلی جاسکتی۔ قوانین کی
جانی قدر و قیمت کا اندازہ کر لینے کے بعد ان کی روح کو سمجھ کر محض تعبیر و ترجمانی میں
تبدیلی کی جائے گی۔ اور کچھ نہیں لیا ہے وہ صحیح راہ عمل جو اس وقت کی ضرورت
اور موجودہ دور کا تقاضا ہے۔ اس میں ذرا سی افراط و تفریط قوم تباہی اور انتشار میں
بتلا کر سکتی ہے۔ کیونکہ آزاد خیالی اور اصلاح طلبی گار حجان بالعموم تفرقہ اور انتشار
ہی کی طرف ہوتا ہے۔ اگر اس آزاد خیالی اور اصلاح طلبی پر کوئی روک عائد نہ کی
گئی تو زبردست اندیشہ ہے کہ ہمارے مصلحین اور متجددین اصلاح کی جائز حدود
اور تجدید کی مناسب قیود سے تجاوز کر کے ملت کا علیہ ہی نہ بگاڑ دیں۔ کیونکہ بقول
علامہ اقبال مرحوم ہم آجکل بعینہ اپنی حالات سے گذر رہے ہیں جن سے کبھی پریشانی
انقلاب کے زمانہ میں یورپ کو گذرنا پڑا تھا۔ لہذا ہمیں چاہئے کہ ہم کبھی بھی ان نتائج
کو فراموش نہ کریں جو لو تھری کی تحریک سے یورپ میں مرتب ہوئے تھے۔

دو گونہ مشکلات | ملت کے سامنے اس وقت دو گونہ مشکلات ہیں ایک طرف
قدامت پسند گروہ ہے جو اسلاف کی تعمیر کردہ شاہراہ کے
ایک اچھے ادھر ادھر مٹانا گوارا نہیں کرتا۔ وہ جدید عہد کے تقاضوں سے قطعاً نا آشنا
ہے اور انہیں سمجھنا بھی نہیں چاہتا۔ وہ ہر نئی بات کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتا
ہے اور اس میں کفر اور مغرب پرستی کے جرائم ہی اسے نظر آتے ہیں۔ عوام چونکہ
جہالت کا شکار ہیں اس لئے بڑی طرح اس طبقہ کے پنجہ میں گرفتار ہیں اور صورت
حال کچھ ایسی ہو گئی ہے کہ اصلاح و تجدید کا نام لینا بھی دشوار ہو گیا ہے۔ عوام سے

جہالت کو دور کرنا آسان کام نہیں۔ اس کے لئے کافی وقت اور بڑے سرمایہ کی ضرورت ہے۔ اُدھر ان حضرات علمائے کرام کو وقت کے نئے تقاضوں ان کے تجربہ و تحلیل یا بالفاظ دیگر جدید علوم سے آشنا کرنا بھی جوئے شیر لانے سے کم نہیں ہے۔ دوسری طرف تجدید پسندوں کا طبقہ ہے جو تجدید و اصلاح کی دُھن میں ملت کا رشتہ اس کے ماٹھی سے بھی قطع کئے دے رہا ہے۔ انکار فقہ، انکار حدیث تو علانیہ اور کھلم کھلا ہو رہا ہے۔ قرآن کریم کو بھی وہ اپنی تشریحات و تعبیرات ہی کے ساتھ قبول کرنے پر آمادہ ہیں۔ جو کچھ تیرہ چودہ سو سال میں اُمت نے کیا دھرا تھا اسے عجمی سازش کا لقب دیکر قابل رد قرار دیا جا رہا ہے۔ روشن خیال اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ ان حضرات کے دام فریب میں بہت آسانی سے گرفتار ہو جاتا ہے۔ جن لوگوں کے دلوں میں ملت کا دروسے انھیں سچھائی نہیں دیتا کہ اس صورتِ حالات سے آخر کس طرح نمٹا جائے۔ قدامت پسند طبقہ جس طرف ملت کو لیجانا چاہتا ہے وہ بھی انھیں مطمئن نہیں کرتا اور اس میں بھی انھیں تباہی و بربادی کے سوائے اور کچھ نظر نہیں آتا۔ لیکن دوسری طرف تجدید پسندوں کا گروہ جس طرف انھیں دعوت دے رہا ہے وہ راستہ بھی قابل اطمینان نہیں ہے۔ وہ بھی طرغِ طرغ کے کانٹوں سے بھرا ہوا ہے۔ اور اگر ان کے مشورہ کو قبول کر لیا جائے تو اس میں بھی ملت کی تباہی کے سوا اور کچھ نظر نہیں آتا۔ ہر گروہ اپنے موقف کو اس حسین انداز سے پیش کرتا ہے کہ جس گروہ کی بات سنی جائے وہ کچھ وقت کے لئے تو عالی الذہن لوگوں کو اپنا گرویدہ اور ہم خیال بنا ہی لیتا ہے۔ ملت کے سامنے کوئی ایسا معیار اولہ

کسوٹی نہیں ہے جس سے پرکھ کر ان لوگوں کے دعاوی کے حسن و قبح کا اندازہ کر سکے۔

تجدید و اصلاح کا معیار

اس سلسلہ میں علامہ اقبال مرحوم نے تجدید و اصلاح کے لئے جو حدود و قیود متعین فرمادی ہیں وہ اس قدر متوازن اور خود مکتفی ہیں کہ میں سمجھتا ہوں کہ ملت کو بحالات موجودہ

کچھ مدت تک تو ان حدود سے آگے بڑھنے کی قطعاً کوئی ضرورت پیش نہیں آئیگی میرے نزدیک جو راہ عمل حضرت علامہ نے پیش فرمائی ہے وہ ایک ایسا صحیح معیار اور سچی کسوٹی ہے جس پر ہم اپنے دور کی تمام تحریکات کا جائزہ لے سکتے ہیں اور فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کونسی تحریک افراط کا شکار ہے اور کونسی تحریک تفریط کا خوش قسمتی سے علامہ اقبال مرحوم کی شخصیت سب لوگوں کے نزدیک قابل احترام اور لائق اعتماد بھی ہے۔ ان کا تعلق قدامت پرستوں سے بھی نہیں ہے کہ ان پر ملامت کی پھٹی چست کر کے پیچھا چھڑایا جائے اور نہ ہی ان کا تعلق ان غیر معتدل تجدید پسندوں سے ہے جو قوم کا رشتہ ہی اس کے ماضی سے قطع کر دینے پر تلے ہوئے ہیں۔ چنانچہ قدامت پسند علماء میں بھی حضرت علامہ کی بڑی عزت ہے اور تجدید پسندوں میں بھی۔ لہذا ملت کو اور اس کے ساتھ ہی ہماری حکومت کو بھی یہ طے کر دینے کی ضرورت ہے کہ ان حدود و قیود سے جو حضرت علامہ نے اپنے خطبات میں ملت اسلامیہ کے لئے متعین کر دی ہیں نہ پیچھے رہنا مناسب ہے اور نہ آگے بڑھنا۔ لہذا جو طبقے ان حدود سے پیچھے رہنے پر اصرار کر رہے ہیں انہیں آگے بڑھانے کی ضرورت ہے۔ اور جو طبقے ان حدود و قیود کو بھی بھانڈ جانا چاہتے

ہیں ان کی رفتار پر کنٹرول کرنے اور انہیں حدود آشنا اور پابند بنانے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ ارتقار کی دوڑ میں نہ ملت کو پابند کر بیٹا رکھا جاسکتا ہو اور نہ ہی بے اعتدالانہ تجدد پسندی سے ملت میں انتشار و پراگندگی پھیلانی جاسکتی ہے کہ یہ دونوں باتیں ہی ملت کے لئے تباہ کن ہیں۔

قرآن کریم نے اِثْمَ اور عُدْوَانَ کی دو اصطلاحیں جا بجا استعمال کی ہیں۔ اِثْمَ کا لفظ اِثْمًا سے نکلا ہے۔ اِثْمًا اس اونٹنی کو کہتے ہیں جو اضمحلال اور تنکان کا شکار ہو کر گلے کے ساتھ نہ چل سکے۔ اور پیچھے رہ جاتے اور عُدْوَانَ کا لفظ عَادِيَةً سے نکلا ہے۔ عَادِيَةً اس اونٹ یا گھوڑے کو کہتے

ہیں جو تھک کر کے کارواں سے آگے نکل جائے۔ قرآن کریم کہتا ہے کہ

تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

یعنی نیکی اور تقویٰ پر ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرو مگر اِثْمَ اور عُدْوَانَ پر ایک دوسرے کے ساتھ تعاون نہ کرو۔ ہمارے قدامت پسند طبقوں کی مثال اس اِثْمَ (پیچھے رہ جانے والی اونٹنی) کی طرح ہے جو کارواں زندگی کا ساتھ نہ دے سکے، جس کے قوی مضخمل ہو گئے ہوں اور جو تھک کر پیچھے رہ جانا چاہتی

ہو۔ اور دوسری طرف ان تجدد پسندوں کی مثال اس عَادِيَةً (تھک کر رہی کر کے آگے نکل جانے والے اونٹ یا گھوڑے) کی طرح ہے جو کارواں حیات کے ساتھ چلنا نہیں چاہتے بلکہ تھک کر رہا اور حدود و قراقرمیں بن کر آگے نکل جانا چاہتے ہیں۔ ان دونوں طبقات پر کنٹرول کرنا ضروری ہے تاکہ پیچھے رہ جانے والوں کو آگے بڑھایا جاسکے اور آگے بڑھ جانے والوں کو روکا جاسکے تاکہ دونوں

طبقہ بر و تقویٰ کے متوازن اور معتدل راستہ پر گامزن ہو سکیں۔ علامہ اقبال نے جو راہ عمل تجویز فرمائی ہے موجودہ حالات میں وہی راہ ہمارے لئے بر و تقویٰ کی متوازن اور معتدل راہ ہو سکتی ہے۔

عرض، زیر نظر جائزہ میں علامہ اقبال کی اسی مجوزہ راہ عمل کو معیار بنا کر میں نے یہ **مؤلف** کوشش کی ہے کہ ملک کی تمام موجودہ مذہبی تحریکات کا جائزہ لیا جائے اور نکت کو بتایا جائے کہ کونسا گروہ اس معیار سے پیچھے رہ گیا اور کونسا گروہ اس معیار سے آگے بڑھ گیا ہے تاکہ وہ کسی گروہ کی پیروی کرنے سے پہلے اس کے مقام کا صحیح صحیح تعین کر سکے اور غلط فہمی میں وہ غلط طریقہ پر کئی طبقہ کے ساتھ نہ ہوئے۔

میں دیانت داری کے ساتھ علامہ مرحوم کی مجوزہ راہ عمل کو معتدل اور متوازن بلکہ قرآن کی تعبیر کے مطابق بر و تقویٰ کی راہ سمجھتا ہوں اس لئے میں نے نہایت دیانت داری کے ساتھ تمام طبقات کا جائزہ اسی معیار پر لیا ہے اور کوشش کی ہے کہ میرا قلم کسی مرحلہ پر بھی کسی طبقہ کی جانبداری سے ملوث نہ ہونے پائے۔ لیکن بہر حال میں ایک انسان ہوں اور انسانی کمزوریوں سے بری مونی کا دعویٰ تو کوئی بشر بھی نہیں کر سکتا۔ البتہ میرے دل میں تمام طبقات کا احترام ہے اور میں سب کی وہ پوری پوری عزت کرتا ہوں جسکے وہ مستحق ہیں۔ اگر میرا قلم کہیں جاوہ اعتدال سے ہٹ گیا ہے تو میں اس کے لئے معذرت خواہ ہوں۔ ہاں میں یہ یقین دلاتا ہوں کہ یہ جائزہ میں نے حتی الامکان پوری دیانت داری کے ساتھ لیا کیلئے ہے۔ آپ حضرات بھی اسی دیانت داری کے ساتھ اس کا مطالعہ فرمائیں اور اس آئینہ میں اپنا اپنا چہرہ دیکھنے کی کوشش فرمائیں۔ اگر میں کسی ایک طبقہ کی روش میں بھی کوئی مناسب تبدیلی پیدا کر سکا تو میں اپنے آپ کو کامیاب سمجھوں گا۔ والسلام

نوٹ:۔ اس کتاب میں تفصیل جدید البیان اسلامیت کے حوالے آپ کو جا بجا ملیں گے۔ اس سے مراد سید ظہیر نیازی صاحب کا ترجمہ ہے جو بزم اقبال لاہور نے شائع کیا ہے۔

پاکستان کا مذہبی جائزہ

پاکستان کے مذہبی جائزہ سے مراد نہ تو یہ ہے کہ یہاں کس کس مذہب کے متبعین بستے ہیں ان کو شمار کرایا جائے اور نہ ہی یہ ہے کہ ہم یہ اندازہ لگائیں کہ پاکستان کے باشندوں میں مذہبی شعور کی کیا کیفیت ہے۔ بلکہ پاکستان کے مذہبی جائزہ سے مراد پاکستان کی مذہبی جماعتوں کا جائزہ ہے۔

جن لوگوں کی نگاہ قوموں کے عروج و زوال پر رہی ہے اور جنہیں فلسفہ تاریخ سے واقفیت ہے وہ جانتے ہیں کہ قوموں کا فکری اور ذہنی ارتقاء ایک دو دن کی بات نہیں ہوتی۔ اس کے لئے صدیاں درکار ہوتی ہیں۔ بیشتر تخریکیں ابھرتی اور فنا ہو جاتی ہیں مگر وہ اپنے اثرات عام ذہنوں پر مرتسم کر جاتی ہیں اور کسی قوم کے فکری ارتقاء اور ذہنی ساخت میں اس قسم کی تحریکات کا بڑا حصہ ہوتا ہے۔ بلاشبہ ہر تحریک میں کچھ باتیں ایسی ہوتی ہیں جو کسی قوم کی فکر کو آگے کی طرف بڑھاتی ہیں لیکن کچھ باتیں ایسی بھی ہوتی ہیں جو اس فکری ارتقاء کی رفتار کو تیز تر نہیں ہونے دیتیں یا اسے حدود فراموش نہیں ہونے دیتیں۔ جبکہ بعض تحریکات کسی قوم کو ماضی کی طرف دھکیل دیتیں اور ارتقاء میں رکاوٹ بن جاتی ہیں۔ اس لئے ہر تحریک اپنے اندر خوبیاں بھی رکھتی ہے اور نقائص بھی۔ ہمارا مقصد اس جائزہ سے یہی ہے کہ برصغیر میں جو مذہبی

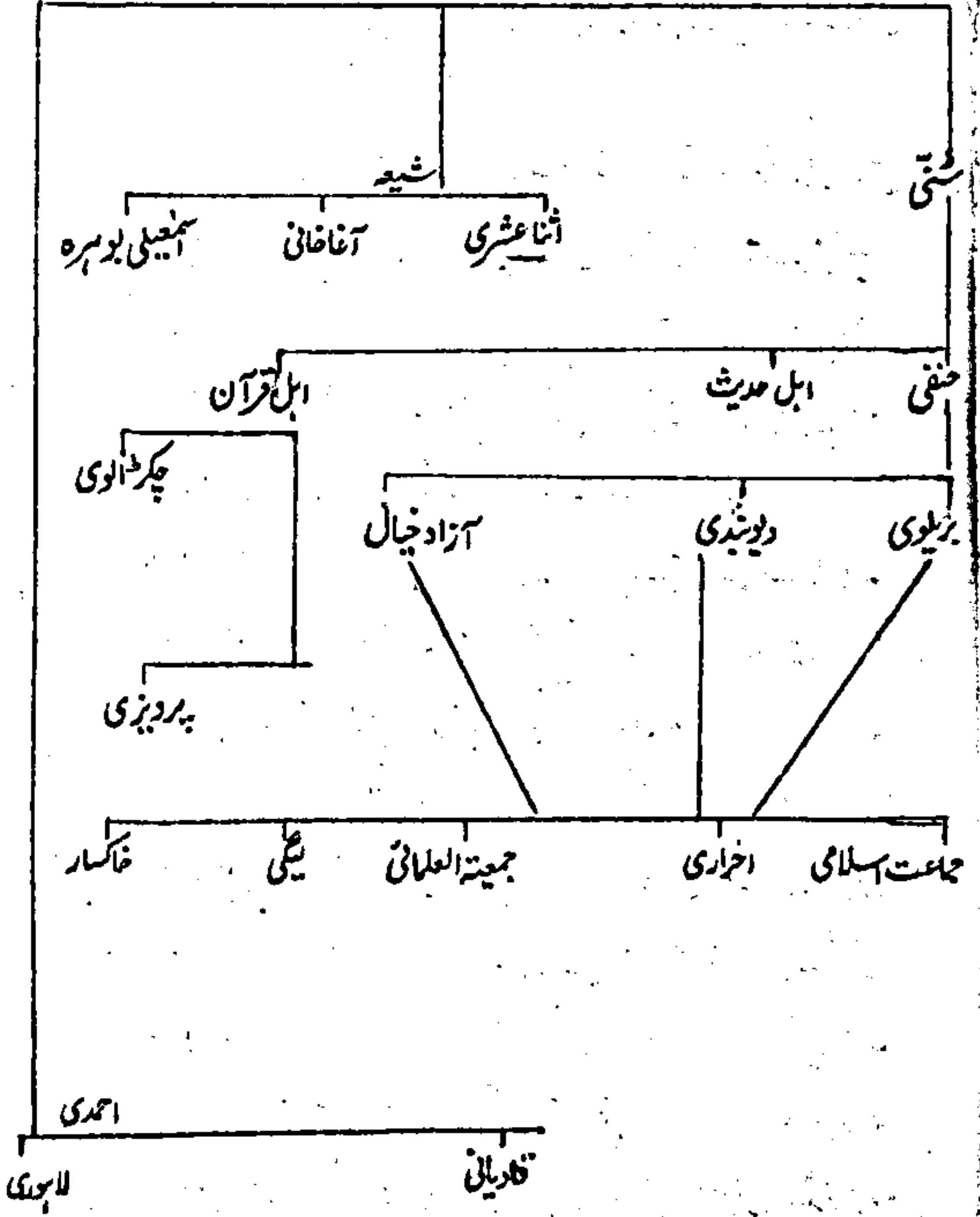
تحریکات اٹھیں یا جو آجکل چل رہی ہیں ان کے متعلق ان عناصر کی نشان دہی کی جائے جو قوم کے فکری ارتقار میں حصہ لے رہے ہیں اور ان عناصر کو واخٹگان کیا جائے جو قومی ارتقار میں رکاوٹ ڈال رہے ہیں یا اسے غلط راستہ پر لیجا رہے ہیں۔ تاکہ وہ ایشور متعین ہو جائیں جن سے کام لیکر وحدتِ ملت کی طرف قدم بڑھایا جاسکے اور ان عوامل کا رخ جو ملت میں انتشار و اختلاف پیدا کرنے کا باعث بنتے رہے ہیں صحیح سمت کی طرف موڑا جاسکے۔

ہمارے ہاں مختلف قسم کی مذہبی جماعتیں پائی جاتی ہیں۔ کچھ تو خالص مذہبی جماعتیں ہیں اور کچھ نیم سیاسی اور نیم مذہبی جماعتیں بھی ہیں۔ ویسے درحقیقت سیاسیات سے کسی جماعت کو بھی بالکل الگ تو نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ ہر مذہبی جماعت میں فرقہ وارانہ تعصب پایا جاتا ہے جس کا تقاضا ایک یہ بھی ہے کہ ملک کے سیاسی اقتدار میں انھیں موثر آواز حاصل رہے تاکہ ان کے مذہبی نظریات کو تقویت حاصل ہوتی رہے۔ لیکن چند مذہبی جماعتیں ایسی بھی ہیں جن کا مقصد ہی سیاسی اقتدار حاصل کرنا ہے اور وہ مذہب کو محض ایک نقاب یا ایک ذریعہ کے طور پر استعمال کرتی ہیں۔ لہذا خالص مذہبی جماعتوں سے ہماری مراد وہ جماعتیں ہیں جن کا اصل مقصد اقتدار پر قبضہ کرنا نہیں ہے۔

اس جائزہ میں ملک کی اہم اور موثر جماعتوں ہی کو شامل کیا جائیگا۔ چھوٹی چھوٹی غیر اہم اور غیر موثر جماعتوں کو شامل نہیں کیا جائیگا۔ اس لئے سب سے پہلے ضروری ہے کہ ہم ان جماعتوں کو متعین کر لیں جنہیں ہم اس جائزہ میں شامل کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے بعد ان کے نظریات اور اقدامات کا جائزہ لیا جائے گا۔

شامل جائزہ جماعتوں کا مختصر سا نقشہ حسب ذیل ہے۔

مسلمان



اس نقشہ میں آپ نے دیکھا ہے کہ پاکستان میں سب سے پہلی اور بڑی تقسیم شیعہ

اور سستی کی ہے۔ پاکستان کی آبادی زیادہ تر سنیوں پر مشتمل ہے مگر شیعوں کی تعداد بھی ناقابلِ اعتناء نہیں ہے۔ وہ خاصی بڑی اقلیت ہے اور اس کی اہمیت اس لئے اور بھی زیادہ ہے کہ خود سنیوں کی آبادی بھی غیر شعوری طور پر ان کے پروپیگنڈے سے کافی حد تک متاثر ہے۔

اس کے بعد جماعت اسلامی۔ احراری جمعیتہ علمانی۔ لیگی اور فاکساریسی جماعتیں ہیں جن میں ہر مکتب فکر کے لوگ شریک ہیں۔ مثلاً جماعت اسلامی میں حنفی اور اہل حدیث دونوں جماعتوں کے افراد پائے جاتے ہیں۔ احراریوں میں بھی بریلوی دیوبندی اور اہل حدیث پائے جاتے ہیں۔ جمعیتہ العلمانی میں بھی دیوبندی اور بریلوی دونوں طرح کے حضرات پائے جاتے ہیں۔ لیگی حضرات میں شیعہ، سنی، بریلوی، دیوبندی۔ آزاد خیال وغیرہ سب ہی شریک ہیں۔ فاکسارہ میں بھی آزاد خیال اور مختلف مکاتب فکر کے لوگ شریک تھے۔

اسلام | اسلام، جیسا کہ قرآن کریم اور سنت نبویہ کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے ایک مکمل ضابطہ حیات بکرا آیا تھا۔ اس نے انفرادی، اجتماعی، مدنی، سیاسی، معاشی، اقتصادی، معاشرتی اور علمی ہر میدان میں انقلابی اصلاحات کیں اور دنیا کے انسانیت کے لئے ایک ایسا لائحہ عمل پیش کیا جو درحقیقت ایک مثالی لائحہ عمل ہے۔ لیکن یہ حقیقت بہر حال نظر انداز نہیں کی جاسکتی کہ اسلام کا طرزِ تاریخ کے جس دور میں ہوا تھا، اس میں عام ذہنیت کو کسی خاص مہیاچ پر تربیت دینے کے وہ ذرائع موجود نہیں تھے جو آج پائے جاتے ہیں۔ اس دور میں پریس، ریڈیو، سینما، اسکول، کالج، اور یونیورسٹیاں موجود نہیں تھیں۔ انفرادی تعلیم و تربیت محدود تعداد

کے لئے ہی کافی ہو سکتی ہے۔

تمام صحابہ برابر | حضور اکرم صلعم نے یقیناً چند نفوس قدسیہ کو جنھیں صحابہ کرام میں
 نہیں تھے | السابقون الاولون کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے دینی تعلیم و

تربیت سے خالص کندن بنا دیا تھا اور یہی وہ خمیر تھا کہ جس سے آگے کام لیکر باقی مسلمانوں
 کی تربیت کی جاسکتی تھی، لیکن ان حضرات کی محدود تعداد اور فتوحات اسلامی کی تیز رفتاری
 اور نئے نئے مسائل و مشکلات کی پیدائش کی وجہ سے بعد کے مسلمان ہونے والے حضرات
 وہ تربیت حاصل نہ کر سکے جو ان حضرات کو حاصل ہو گئی تھی، صحابہ کے دور کے بعد تابعین
 اور تبع تابعین کے دور میں حالات اور بھی دگرگوں ہو گئے تھے۔ لوگ دھڑا دھڑا اسلام
 میں داخل ہوتے جا رہے تھے اور ان فوج در فوج اسلام میں داخل ہونے والوں کے
 لئے ضروری تعلیم و تربیت کا نہ انتظام تھا اور نہ وسائل و ذرائع کی کمی کی وجہ سے اور
 دیگر اہم مشاغل کی بنا پر ان حالات میں یہ ہو سکتا تھا۔ چنانچہ یہ لوگ اسلام میں وہ بصیرت
 حاصل نہیں کر سکے جو السابقون الاولون کا حصہ تھی، لہذا یہ تصور کر لینا اپنی حقیقت
 نہیں ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں تمام صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین، علمی ذہنی
 اور فکری اعتبار سے ایک ہی سطح پر تھے۔

مصر کے ایک مشہور مصنف پروفیسر احمد امین اپنی شہرہ آفاق کتاب فجر الاسلام
 میں لکھتے ہیں کہ:-

واقعہ یہ ہے کہ اسلامی نفسیات و رجحانات اور جاہلی نفسیات و رجحانات کے
 درمیان بڑا ہی شدید نزاع برپا تھا جو طویل عرصہ تک قائم رہا نیز اسلام نے تمام عربوں
 کو برابر برابر ایک ہی رنگ میں نہیں رنگ دیا تھا۔ بلکہ جو لوگ اسلام سے زیادہ ترادید تیر

طور پر متاثر ہوئے وہ ہاجرین اور انصار کے السابقون الاولون تھے یہ وہ لوگ تھے کہ دین ان کے دلوں کی گہرائیوں میں اتر چکا تھا۔ وہ علوص کے ساتھ دین کے لئے کام کرتے اور اس کے اوامر کو نافذ کرتے تھے لیکن جو لوگ فتح مکہ کے دن یا اس کے بعد مسلمان ہوئے اور اس سے پیشتر تک اپنے کفر و عناد پر برقرار رہے حتیٰ کہ انہوں نے کھلی آنکھوں دیکھ لیا کہ رسول اللہ صلعم اور آپ کے صحابہ فتح مند ہوتے جا رہے ہیں اور اب انہیں اسلام لانے کے سوا اور کوئی چارہ کار باقی نہیں رہا، تو ایسے لوگ اگرچہ مسلمان تو ہو گئے مگر ان میں سے زیادہ تر لوگوں کا اسلام محض سطحی تھا

لَا يَسْتَوِي مَنكُم مَّنْ أَلْفَقَ قَبْلَ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَكْبَرُ
دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَلْفَقُوا مِن بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ
الْحَسَنَةَ

تم میں سے جنہوں نے فتح مکہ سے پہلے اپنے مالوں کو خرچ کیا اور جہاد کیا — ان لوگوں کا درجہ بہت بڑا ہے — وہ ان لوگوں کے برابر نہیں ہو سکتے جنہوں نے اس کے بعد اپنے مالوں کو خرچ کیا ہے اور جنگ میں حصہ لیا ہے۔ اللہ خدا کا وعدہ سب لوگوں سے بہتری ہی کا ہے۔

مورخین کی وہ تقسیم کس قدر صحیح ہے جو انہوں نے صحابہ کے مراتب کے مطابق انہیں مختلف طبقات میں تقسیم کر دینے میں برتی ہے۔ چنانچہ بعض مورخین نے تو صحابہ کو بارہ طبقات پر تقسیم کر دیا ہے جن میں آخری طبقہ ان لوگوں کا رکھا ہے جو فتح مکہ کے دن مسلمان ہوئے تھے۔

(فجر الاسلام ص ۲۶۸-۲۶۹)

لہ ملاحظہ ہو تاریخ ابوالفداء ص ۱۷۲، ابوالفداء نے اس پر ایک طبقہ کا اور بھی اضافہ کر دیا ہے اور اس میں ان صحابہ کو شمار کیا ہے جو رسول اللہ صلعم کی زندگی میں نہ تھے تھے۔ (مستف)

یہ سمجھ لینا بھی بڑی حد تک غلط ہے کہ جو لوگ اسلام میں داخل ہو گئے تھے وہ اپنے پُرانے نظریات اور رجحانات سے بالکل پاک و صاف ہو گئے تھے اور ان میں جاہلیت کی کوئی بات باقی نہیں رہی تھی۔ بقول پروفیسر احمد امین مرحوم:-

اس کے بعد اب دیکھنا یہ ہے کہ عرب کے یہ باشندے اسلام سے

کس حد تک متاثر ہوئے تھے؟ کیا محض ان کے اسلام میں داخل

ہو جانے سے جاہلیت کی وہ تعلیمات اور جاہلیت کے وہ رجحانات

بالکلہ ملیا میٹ ہو گئے تھے؟ واقعہ یہ ہے کہ ایسا بالکل نہیں ہوا۔

ادیان اور آمار کی تاریخ اس کے امکان کا بھی قطعاً انکار کرتی ہے

نئے اور پُرانے رجحانات، وراثتی دین اور نئے دین کے درمیان عرصہ

دراز تک نزاع قائم رہتی ہے اور نئی چیز پُرانی چیز کی جگہ پر آہستہ آہستہ

اور تدریجاً ہی جاگرتی ہے۔ ایسا بہت کم ہی ہوتا ہے کہ پُرانی چیزیں

یکسر مٹ جائیں۔ یہی کچھ جاہلیت اور اسلام کے درمیان ہوا۔ وقتاً فوقتاً

جاہلی رجحانات ظاہر ہوتے رہتے اور اسلامی رجحانات سے نبرد آزما ہوتے

تھے۔ ایک عرصہ دراز تک یہی صورت قائم رہی۔

(فجر الاسلام ص ۲۵۹-۲۵۸)

تعلیم و تربیت | اس پر اتنا اضافہ اور فرمایا لیجئے کہ کثرت فتوحات اور نئے

مسائل و مشکلات کی وجہ سے ایک نوزائیدہ اسلامی مملکت کے لئے ان حالات

میں جبکہ تعلیم و تربیت کے وہ وسائل و ذرائع بھی مفقود تھے جو آج ہیں حاصل

ہیں ان فوج در فوج اسلام میں داخل ہونے والوں کی تعلیم و تربیت کا کما حقہ

بندوبست کرنا ممکن بھی نہیں ہو سکتا تھا۔ چنانچہ لوگ مسلمان تو ہونے جا رہے تھے مگر ان کے دل و دماغ انہی جاہلی نظریات و رجحانات سے بھرے ہوئے تھے جن پر وہ صدیوں سے زندگی بسر کرتے چلے آ رہے تھے۔

خلافت شورانی ہے | شیعہ و سنی اختلاف کو سمجھنے کے لئے یہ پس منظر سامنے رہنا ضروری ہے کہ حضور اکرم صلعم کی وفات کے بعد چند صحابہ کی یہ دلی خواہش تھی کہ امارت کا منصب

یاوراشتی؟

رسول اللہ صلعم کے کنبہ میں رہنا چاہیے اور اسے خاندانی اور وراثتی بننا چاہیے۔ مگر اس خیال کے لوگ دس پانچ صحابہ سے زیادہ نہیں تھے جن میں نبوہاشم کے چند سربراہ آدرودہ حضرات اور ان کے ہواخواہ شامل تھے۔ لیکن عام صحابہ کا نظریہ یہی تھا کہ یہ منصب اتحالی اور شورانی ہے جس کا وراثت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ قرآنی ارشاد **وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ** کے مطابق امت کو اپنے باہمی مشورہ سے سربراہ مملکت کا انتخاب کرنا ہوگا۔ چنانچہ اسی نظریہ کو غلبہ رہا اور امت کے باہمی مشورہ سے بالترتیب حضرت صدیق اکبر، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمان رضوان اللہ علیہم اجمعین کا انتخاب عمل میں آیا۔

لیکن یہاں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ حضور اکرم صلعم کی انتقال کے بعد سقیفہ بنی ساعدہ میں انصار کے ایک نمائندہ اجتماع میں جب کسی انصاری کو خلیفہ منتخب کرنے کی کوشش کی گئی تو حضرت صدیق اکبرؓ اور دیگر مہاجرین نے مصلحتِ وقت کو دیکھتے ہوئے کہ عرب کے لوگ نئے نئے مسلمان ہوئے ہیں وہ کسی غیر قریشی کو خلیفہ تسلیم نہیں کریں گے اور مشکلات پیش آجائیں گی۔ کیونکہ تولیت کعبہ کی وجہ سے

قریش کو تو قدیم الایام ہی سے عربوں میں ایک خاص اعزاز اور تقدس حاصل تھا مگر دوسرے قبائل کو یہ تقدس اور اعزاز حاصل نہیں تھا اس لئے انہوں نے انصار کے اس مطالبہ کی مخالفت فرمائی اور اس پر زور دیا کہ قریش ہی میں سے کسی کو خلیفہ منتخب کرنا چاہئے۔ اسی سلسلہ میں رسول اللہ صلعم کی قرابت وغیرہ کا ذکر بھی آیا اور قریش کی وجہ ترجیح میں ان امور کو بھی شمار کیا گیا۔ لہذا یہ حضرات بھی مصلحتِ وقت کے ماتحت اس موقف پر شدت کے ساتھ قائم نہ رہ سکے کہ یہ منصب خالصتہً انتخابی اور شورائی ہے۔ رسول اللہ صلعم کی قرابت کے حوالہ سے قریش کی وجہ ترجیح اور بھی مضر ثابت ہوئی۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ ان حضرات کو ایک بات ماننا آگئی جو اسے وراثتی اور خاندانی چیز بنانا چاہتے تھے۔ چنانچہ حضرت علیؑ کا یہ ارشاد تاریخوں میں نقل کیا گیا ہے کہ ان لوگوں نے درخت کی شاخوں کو تو ذہن میں رکھا مگر اس کی جڑ کو بھول گئے۔ اگر رسول اللہ صلعم کی قرابت کی وجہ سے یہ قریش کا حق تھا تو ان سے پہلے نبوت کا حق ہونا چاہیے تھا۔

شیعہ فرقہ کی | اسلام میں نئے نئے عناصر کے داخلہ کے ساتھ ساتھ جو صدیوں سے
ابتداء | وراثتی بادشاہتوں کے خوگر چلے آ رہے تھے اور جن کی تعلیم و تربیت
اسلامی بنیادوں پر کما حقہ نہیں ہو سکی تھی وہی نظریہ جو ابتداءً محض ایک قلبی خواہش
کی حیثیت رکھتا تھا برابر تقویت پکڑتا رہا اور آخر میں حضرت علیؑ حضرت حسنؑ اور حضرت
حسینؑ رضی اللہ عنہم کے ناموں کو کھلم کھلا استعمال کیا جانے لگا۔ حکومتِ وقت کی بد
تدبیری سے کربلا کا وہ مشہور سانحہ پیش آ گیا جسے اس نظریہ کے حامیوں نے خوب خوب
اُچھالا اور محبتِ اہل بیت رسول کے درخندہ اور چمکیلے نقاب سے پورا پورا فائدہ

اٹھایا آگے چل کر اس خیال نے ایک عقیدہ کی شکل اختیار کر لی جس کی بنیاد پر ایک مستقل فرقہ وجود میں آگیا۔

فرقہ دارانہ عصیبت کا منطقی نتیجہ یہ نکلا کہ اس خیال کے لوگ حضرات خلفائے ثلاثہ اور دیگر خلفاء و سلاطین اُمت کے خلاف زبان طعن دراز کرنے لگے اور انھیں غاصبین ملکیت بلکہ آگے چل کر انھیں کافر، مرتد اور فاسق تک قرار دینے لگے۔

مسلمانوں کی اکثریت نے اس عقیدہ کی حمایت کبھی نہیں کی اور شیعہ فرقہ تاریخ کے کسی دور میں بھی کبھی اتنی طاقت حاصل نہیں کر سکا کہ پورے عالم اسلام پر اپنی کوئی مستحکم حکومت قائم کر سکتا۔ سوائے فاطمی حکومت کے جو مصر اور افریقہ کے کچھ حصہ پر کچھ عرصہ تک قائم رہی۔ البتہ ہر عہد میں شیعہ حضرات کی طرف سے درپردہ کوششیں اور کبھی کبھی علانیہ شورشیں اور بغاوتیں ضرور ہوتی رہیں اور برسر اقتدار حکومتیں طاقت کے ساتھ ان شورشوں کو دباتی رہیں۔ چنانچہ مسلمانوں کی تاریخ اس قسم کے نزاعات کی ایک خونچکاں داستان ہے۔

نیم شیعہ سنی | بد قسمتی سے خود سنی مسلمان بھی عملاً اپنے اس عقیدہ پر قائم نہیں رہے کہ امیر اور خلیفہ کا منصب خالصتاً شوری اور انتخابی ہے چنانچہ ان کے ہاں بھی وہ منصب اگرچہ عقیدہ شوری اور انتخابی رہا اور اسکے لئے بیعت وغیرہ کے ڈھونگ برابر بچائے جلتے رہے مگر بنو امیہ اور بنو عباس کی خلافتوں میں عملاً وہ ایک خاندانی اور وراثتی چیز ہی بن گیا تھا چنانچہ ان کے ہاں بھی باپ کے بعد اس کا بیٹا ہی برابر خلیفہ بنتا رہا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عام سنی مسلمانوں کے ذہن سے وہ تصویر

اور عمل ہوتا چلا گیا اور غیر شعوری طور پر یہ لوگ بھی اسی نظریے کو اپناتے چلے گئے صرف اتنا ہی فرق رہ گیا کہ خلیفہ کا انتخاب بنو امیہ میں سے کیا جائے یا بنو عباس میں سے کیا جائے یا بنو فاطمہ میں سے کیا جائے۔ پھر چونکہ حضرت حسنؓ حضرت حسینؓ اور حضرت فاطمہؓ جگر گوشہ ہائے رسول ہونے کی وجہ سے عام مسلمانوں کی عقیدت کا بہر حال ایک مرکز تھے لہذا اگر ان میں سے کوئی خلیفہ منتخب ہو جائے تو مسلمان اسے کیوں نہ قبول کرینگے۔

تاہم نظریاتی طور پر وہ اختلاف آج تک برابر چلا آتا ہے جس کا اثر یہ ہے کہ سنی مسلمان ان تمام منتخب شدہ خلفاء و سلاطین کو بھی جو درانتہ خلیفہ بنے اور جن کا انتخاب محض ایک ڈھونگ ہی تھا صحیح خلیفہ تسلیم کرتے ہیں اور انہوں نے ان کی قائم شدہ حکومتوں کے خلاف ان کا تختہ اُلٹنے کے لئے سازشیں اور شورشیں نہیں کیں۔ اور شیعہ حضرات کے نزدیک ان میں سے جو خلفاء بنو فاطمہ میں سے نہیں تھے، ان کی خلافت صحیح نہیں تھی اور وہ ہمیشہ ان کے خلاف ریشہ دو اینوں میں مصروف رہے۔ سنیوں کے نزدیک ہر فاندان میں سے خلیفہ کا انتخاب کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ امت نے بنو امیہ میں سے خلفاء کا انتخاب کیا تو وہ ان کے بھی وفادار رہے۔ پھر بنو عباس میں سے خلفاء کا انتخاب ہوتا رہا تو وہ ان کے بھی وفادار رہے اور آخر میں ترکیوں میں سے بنو عثمان میں سے انتخاب ہوتا رہا تو وہ ان سے بھی آخر دم تک وفادار رہے۔ لیکن شیعوں کے نزدیک امام کے انتخاب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ وہ بنو فاطمہ ہی میں سے ہو سکتا ہے اور خدا کی طرف سے منصوص ہوتا ہے۔ اس کے تقرر میں لوگوں کے انتخاب اور ان کے مشورہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا لوگوں نے اپنے مشورہ سے جس قدر خلفاء آج تک منتخب کئے ہیں وہ سب غاصب تھے

اور برحق نہیں تھے۔ ہندو شیعوں کے لئے ان کے ساتھ کسی قسم کی وفاداری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اس ساری تفصیل سے ظاہر ہے کہ اس نظریہ امامت کی اشاعت جو شیعہ حضرات نے امت میں پھیلانی اور جس سے سنی حضرات بھی بڑی حد تک متاثر ہو گئے دراصل قبل از اسلام کی شہنشاہیت ہی کی طرف دعوت تھی جس سے اسلام کے اس نظریہ مملکت ہی کی نفی ہو جاتی ہے جو **وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ** سے اسلام نے پیش کیا تھا اور جس سے شہنشاہیت کے بت کو توڑ کر جمہوریت کو نوع انسانی سے روشناس کرایا گیا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ نظریہ مسلمانوں کو فکری اور ذہنی اعتبار سے آگے بڑھانے کے بجائے انہیں ملوکیت پرستانہ ازمندہ مظالم کی طرف دھکیل دیتا ہے۔

شیعہ فرقہ نے اپنی انفرادیت کو زندہ رکھنے کے لئے چند ان چیزوں کا سہارا لیا جن کی مذہبی اعتبار سے خود ان کے ہاں بھی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے۔ اور یہ تمام چیزیں بہت بعد کی پیداوار ہیں۔ مثلاً تبراہازی، عام اور سینہ کوئی۔ تعزیہ اور ذوا بھلاج وغیرہ کے جلوس۔ وغیر ذلک۔

تبراہازی | تبراہازی یعنی سنی فرقہ کے پیشواؤں اور خصوصاً خلیفائے ثلاثہ اور دیگر خلفاء و سلاطین کو برے الفاظ سے یاد کرنا۔ اس کی ابتداء حضرت علیؑ اور حضرت معاویہؓ کے عہد ہی میں ہو گئی تھی مگر اس میں وہ شدت نہیں تھی جو بعد میں پیدا ہوئی اس وقت اس کی حقیقت اتنی ہی تھی کہ مخالف کے نظریات و اعمال سے اپنی بیزاری اور برأت کا اظہار کیا جاتا تھا، لیکن بعد میں دشنام طرازی اور لعنت

دلا مت بھی اس میں شامل کر لی گئی۔ ظاہر ہے کہ یہ کوئی شریفانہ فعل نہیں ہے اور اس کی کوئی مذہب اجازت نہیں دے سکتا۔

ماتم اور سینہ کوئی | ماتم اور سینہ کوئی، اس کی ابتدا معز الدولہ دہلی کے عہد سے ہوئی اس نے ۳۵۲ھ میں ماتم اور سینہ کوئی کرنے کا فرمان جاری کیا تھا یہ دہلی بادشاہ شیعہ تھا اور تولوہ کے خاندان سے تھا۔ اس نے فرمان جاری کیا تھا کہ ار محرم کو جو شہادت امام حسینؑ کا دن ہے بغداد کے مراد عورتیں ماتمی لباس پہن کر بال بچھرا کر چہروں پر سیاہی مل کر اور کپڑے پھاڑ کر بغداد کی سڑکوں پر ماتم کرتے ہوئے نکلیں۔ چنانچہ شیعوں نے اس حکم کی تعمیل کی اور سنی خاموش اور الگ رہے۔ پھر ۳۵۳ھ میں دوبارہ فرمان جاری کیا گیا اور سنیوں کو بھی مجبور کیا گیا کہ وہ بھی اس ماتم میں حصہ لیں جس کے نتیجے میں بغداد میں زبردست فساد اور خونریزی ہوئی۔

(زبایح اسلام اکبر شاہ قاسم نجیب آبادی ص ۵۶۵)

تولوہ کا یہ خاندان نہایت متعصب شیعہ تھا اور اس خاندان کے دور حکومت میں جو سو سال تک جاری رہا سنیوں پر شدید مظالم کیے گئے۔ لیکن کہتے ہیں کہ ایک عرصہ کے بعد جب معز الدولہ کو اس حقیقت کا پتہ لگا کہ حضرت علیؑ نے اپنی چھوٹی صاحبزادی حضرت ام کلثومؑ کی شادی حضرت عمرؓ سے کر دی تھی تو اسے بڑی حیرت ہوئی اور وہ بار بار کہتا تھا کہ یہ بات تو مجھے آج تک کسی نے نہیں بتائی یہ تو مجھے کبھی معلوم ہی نہ ہوا تھا۔ چنانچہ اس کے بعد اس نے شیعیت سے توبہ کر لی لیکن ماتم اور سینہ کوئی کی جو قیام رسم اس نے جاری کر دی تھی وہ آج تک جاری چلی

آتی ہے

تعزیه اور ذوالجناح وغیرہ
کے جلوس

ار محرم کو امام حسینؑ کے مزار کی شبیہ بنا کر اور اس
گھوڑے کی نقل میں جس پر امام حسینؑ شہادت کے
دن سوار تھے ایک گھوڑے کا جلوس نکالا جاتا ہے

اس کے علاوہ مختلف تابوتوں اور جنازوں کی شبیہیں بنا کر ان کے جلوس نکالے
جاتے ہیں۔ یہ سب چیزیں بہت بعد کی پیداوار ہیں جو قطعاً غیر اسلامی ہیں۔ ان
میں اور بت پرستانہ حرکات میں مشکل ہی سے کوئی فرق کیا جاسکتا ہے۔ یہ چیزیں ہلاک
کے دامن پر ایک بد نما داغ ہیں۔ شیعوں کے نزدیک بھی ان کی کوئی مذہبی اہمیت
نہیں ہے۔ تعزیوں کے جلوس شیعوں کی طرح سُنی بھی نکالتے ہیں بلکہ اکثر جہیتوں
سے سینوں کے یہ جلوس شیعوں کے جلوسوں سے زیادہ شاندار ہوتے ہیں۔

اگر یہ تینوں چیزیں ختم ہو جائیں تو ان دونوں فرقوں کی معاشرت میں معتدبہ
کمی آسکتی ہے۔ ویسے بھی اگر غور کیا جائے تو یہ چیزیں نہ شریفانہ ہیں اور نہ اسلامی
ہوسکتی ہیں۔

شیعوں کے ہمارے ہاں تین فرقے پائے جاتے ہیں۔ اثنا عشری، آغاخانی
اور اسمعیلی بوہرے۔ ان میں سے اہم ترین فرقہ اثنا عشری ہے۔ باقی دونوں فرقے
زیادہ اہم نہیں ہیں۔ ان میں کچھ لوگ خوبے بھی کہلاتے ہیں۔ لیکن خوبے یا تو اثنا عشری
ہوتے ہیں اور یا آغاخانی جیسا کہ ان میں سے کچھ لوگ سُنی بھی ہوتے ہیں۔ اس لئے ہم
نے انھیں الگ بیان نہیں کیا۔ آغاخانی اور اسمعیلی بوہروں کے عوام مذہبی اعتبار سے

کچھ زیادہ تعلیم یافتہ نہیں ہوتے۔ وہ اپنے مقتداؤں اور پیشواؤں کے شدید متبع ہوتے ہیں۔ ان کے مقتداؤں اور پیشواؤں ہی کی بہت زیادہ اہمیت ہے۔ کیونکہ ان کے ایک اشارہ ابرو پر ان کے قبعین وہ سب کچھ کر سکتے ہیں جس کی عام حالات میں توقع بھی نہیں کی جاسکتی۔

اہل سنت اس کے مقابلہ میں دوسرا بڑا فرقہ اہل سنت و الجماعت کا ہے جو خود بہت سے فرقوں کا مجموعہ ہے۔ اسلام جب جزیرہ نمائے عرب سے باہر پہنچا تو اسے بہت ہی مختلف حالات و کوائف سے دوچار ہونا پڑا۔ نئی نئی قوموں نے اسلام کے دامن میں پناہ لی اور اپنے ساتھ وہ مختلف قسم کے عادات و رسوم لیکر آئیں۔ نئے نئے حالات اور وقت کے تقاضوں کے مطابق اسلام کی ہیئت اجتماعیہ کو نئے نئے فیصلے کرنے پڑے۔ جو نئی عادات و رسوم ان نو مسلموں کے ذریعہ سے مسلمانوں میں داخل ہو رہی تھیں ان کی ضروری اصلاح کر کے ان کو اپنایا گیا۔ جہاں جہاں معمولی تبدیلی کی ضرورت پیش آئی وہاں تبدیلیاں کر لی گئیں اور اس طرح اسلام ارتقائی حالات کا ساتھ دیتا چلا گیا۔ جب تک مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ صحیح بنیادوں پر قائم رہی امت میں اختلافات پیدا نہیں ہوئے۔ لیکن جب عملاً سیاست اور مذہب کی تفریق قائم ہو گئی کہ سیاسی قیادت خلفاء و امراء کا حصہ بن گئی اور دینی قیادت علماء کا حصہ قرار پا گئی تو اختلافات نے سر نکالنا شروع کر دیا۔

معتزلہ | خلفائے نبویہ کے دور ہی میں کچھ کلامی مباحث نے سر اٹھاتا شروع کر دیا تھا۔ کیونکہ جن قوموں سے مسلمانوں کو سابقہ پڑا تھا وہ یونانی فلسفہ کے تحت ذہنی طور پر مسلمانوں سے زیادہ ترقی یافتہ تھیں اور وہ ان کلامی مسائل پر کافی علمی ذخیرہ

کی مالک تھیں۔ ان حالات میں مسلمانوں میں ایک ایسا گروہ پیدا ہونا لازمی تھا جو ان مسائل پر یونانی فلسفہ کے ماتحت غور و فکر کر کے منطقی انداز پر اسلامی ماخذوں کی جدید تعبیر کرتا۔ ساتھ ہی قدامت پسند عنصر بھی تھا جو ان نئی تعبیرات کو پسند نہیں کرتا تھا۔ یہ کشمکش عباسی خلافت میں اپنے نقطہ عروج کو پہنچ گئی اور اسلام میں علم کلام کی پیدائش کا باعث بنی۔ مامون رشید کے عہد میں جب کہ زیادہ تر یونانی علوم عربی زبان میں منتقل ہو چکے تھے معتزلہ اور اہل حدیث کی کشمکش کوئی ڈھکی چھپی چیز نہیں ہے۔ اس دور میں بہر حال اسلامی ماخذ کی جدید تعبیرات کی گئیں اور وہ بیشتر اسلام کا حصہ بنتی چلی گئیں۔ یہی کچھ اسلامی قانون کے سلسلہ میں ہوائے نئے نئے حالات اور نئی نئی ضروریات کے ماتحت فقہاء کو اسلامی اصول کی نئی نئی تعبیرات کرنی پڑیں۔ یہاں بھی فقہائے اسلام میں تجدید پسند عنصر اور قدامت پسند عنصر میں برابر کشمکش ہوتی رہی۔ قدامت پسند عنصر ان نئی تعبیرات کو پسند نہیں کرتا تھا۔ اور تجدید پسند عنصر ان کا حامی تھا۔ قدامت پسند اہل حدیث کے نام سے متعارف تھا۔ اور تجدید پسند عنصر اہل الرائے کے نام سے مشہور ہوا۔

خلافت عباسی کے دور میں معتزلہ اور اہل حدیث یا اہل الرائے

عقل کا مقام | اور اہل حدیث کی اس کشمکش سے یہ سوال بھی سامنے آیا کہ

اسلام میں عقل کا کیا مقام ہے اور اسلامی ماخذ کے مقابلہ میں ہم کہاں تک عقل سے کام لے سکتے ہیں۔ معتزلہ اور اہل الرائے کا موقف یہ تھا کہ قرآن اور سنت ثابتہ کی پیروی بہر حال ضروری ہے۔ لیکن اخبار آحاد اور اجماع کے مقابلہ میں قیاس اور عقل سے کام لیا جاسکتا ہے۔ لیکن ان کے مقابلہ میں اہل حدیث کا موقف یہ تھا کہ عقل اور قیاس سے ہمیں کم سے کم کام لینا چاہئے۔ یعنی اس سے ہمیں صرف

وہیں کام لینا چاہئے جہاں ہمیں نقل سے کوئی چیز نہ مل سکے یعنی خبر واحد اور اجماع سے
 اگر کوئی چیز مل جائے تو اسے عقل و قیاس پر ترجیح دی جائے گی۔ اہل حدیث کی
 نمائندگی امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ جیسے حضرات کرنے تھے اور اہل الرائے
 کی نمائندگی امام ربیعۃ الرائےؒ۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کا مکتب فکر کرتا تھا۔ سنت
 ثابتہ سے ان حضرات کی مراد وہ احادیث تھیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بطور شہرت
 کے منقول ہوں یعنی جسے نقل کرنے والے ہر دور میں کم از کم تین تین آدمی ہوں۔
 یہ کشمکش اپنے دور میں پورے منہباب پر رہی لیکن آہستہ آہستہ اس میں
 بھی اعتدال آتا گیا اور اس دور میں اسلامی مآخذ کی جو نئی تعبیرات ہوئی تھیں
 ان کا صلح حصہ آہستہ آہستہ مذہب کا حصہ بنتا چلا گیا۔ اور اس طرح نئے نئے
 حالات اور نئے نئے تقاضوں میں اسلام برابر ارتقائی منازل طے کرتا رہا۔
 قدامت پسند طبقہ کی مخالفت بقول علامہ اقبالؒ ایک ساری روک تھی جو دوسرے
 رجحانات کو بے راہ ہونے اور اعتدال کی حدود سے تجاوز کرنے سے برابر روکتی
 رہی۔ مگر یہ کشمکش کبھی بھی اسلام کے ارتقار میں حارج نہیں بنی بلکہ اس اعتبار
 سے کہ وہ تجدید پسندوں کو حدود کے اندر رکھ سکی اسلام کے ارتقار میں مدد و
 معاون ہی ثابت ہوئی۔ چنانچہ اسلام کے دلنڈیزی مبصر پروفیسر گرگرونڈ سے
 (HURGRONJE) فرماتے ہیں کہ یہ۔

جب ہم اسلامی قانون کے نشوونما کا مطالعہ بہ نگاہ تاریخ کرتے ہیں
 تو جہاں یہ دیکھتے ہیں کہ فقہائے اسلام ذرا ذرا سے اختلافات
 میں ایک دوسرے کو مورد الزام ٹھہراتے، بلکہ انہیں ملحد قرار دیتے

تھے، وہاں ہی حضرات اپنے پیش روؤں کے اختلافات کو اس

لئے سلجھانے کی کوشش کرتے تھے کہ ان میں زیادہ سے زیادہ

اتحاد و یکجہتی پیدا ہو سکے۔ (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۲۵)

تجدید پسندی اور قدامت پسندی کی یہ کشمکش کچھ اسلام کے ساتھ ہی مخصوص

نہیں ہے۔ ہر تمدن اور تہذیب اور ہر دین اور مذہب کی تاریخ میں اس قسم کی کشمکشیں

دیکھی جاسکتی ہیں۔ یہ کشمکشیں انسانیت کو برابر آگے بڑھانی آتی ہیں۔ کیونکہ ان کشمکشوں

کے نتیجے میں بالآخر جو اعتدال اور میانہ روی کی راہ پیدا ہوتی ہے وہ انسانیت کو کچھ

آگے ہی بڑھانے کا باعث بنتی ہے۔ لہذا ہمیں نہ ان سے گھبرانے کی ضرورت ہے اور

نہ متوحش ہونے کی۔ مگر یہ بات ہمیشہ ذہن میں رکھنی چاہئے کہ نہ تجدید پسندی کی ہر

اتجیح صحیح ہوتی ہے اور نہ قدامت پسندی کی ہر لکیر حق ہوتی ہے۔ زمانہ ان کی تمام

باتوں کو چھان بچھوڑ کر ان کا اتنا حصہ ہی باقی رکھ چھوڑتا ہے جو انسانیت کی فطرت

سے ہم آہنگ ہوتا ہے اور باقی چیزوں کو فنا کر دیتا ہے۔ قرآن کریم نے اپنی اس

آیت جلیلہ میں غالباً اسی اصول کی طرف اشارہ فرمایا ہے جہاں فرمایا ہے کہ

كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ ۗ فَاَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ

جُفَاءً ۗ وَاَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْاَرْضِ (سورہ بقرہ ۱۷)

(خدا حق و باطل کو اسی طرح ٹکراتا رہتا ہے۔ پھر جو چیزیں جہاگ کی طرح

غیر منفعت بخش ہوتی ہیں وہ ضائع چلی جاتی ہیں لیکن جو چیزیں نوع انسانی کے لئے

منفعت بخش ہوتی ہیں وہ زمین میں باقی رہ جاتی ہیں) اسلام اور مسلمانوں پر

تاریخ میں بڑے سے بڑے وقت آئے ہیں لیکن ان دونوں میں اب بھی اتنی جان ہے

کہ وہ بے بنیاد اور غلط چیزوں کو ختم کرتے رہے ہیں اور ختم کر سکتے ہیں۔
 بہر حال یہ سوال پہلی صدی ہجری ہی میں مسلمانوں کی توجہات کا مرکز
 بن گیا تھا کہ اسلام میں عقل کا کیا مقام ہے اور اسلامی مآخذ کے مقابلہ میں ہم
 کہاں تک عقل سے کام لے سکتے ہیں۔ بالفاظ دیگر اسلامی مآخذ میں سے وہ
 کون کون سے مآخذ ہیں جو قیامت تک کے لئے غیر متبدل ہیں اور وہ کون
 سے مآخذ ہیں جن میں زمانہ کے اقتضات اور ضروریات کے ماتحت ترمیم یا تبدیلی
 کی جاسکتی ہے۔ تجدید پسند اور قدامت پسند حلقوں میں برابر یہ کشمکش جاری رہی۔
 کبھی قدامت پسندوں کا پتہ بھاری ہو جاتا تھا اور کبھی تجدید پسندوں کا۔ ان میں وہ
 لوگ بھی تھے جو عقل و ادراک کی بے انتہا حمایت کرتے تھے مثلاً معتزلہ وغیرہ
 اور وہ بھی تھے جو عقل و ادراک کے نام سے چڑتے تھے مثلاً محدثین کا گروہ۔ مگر
 نہ کج معتزلہ باقی رہے جو عقل کو خود و فراموش حقوق دیتے تھے اور نہ وہ محدثین
 باقی رہے جو عقل کے نام سے ناک بھوں چڑھتے تھے۔ البتہ ان کے باہمی اختلافات
 سے ایک معتدل راہ پیدا ہوئی اور اہل الرائے کے حلقہ نے احادیث کی طرف
 رجوع ہونا سیکھا اور محدثین کے حلقہ نے عقل و ادراک سے چڑنا چھوڑ دیا۔ چنانچہ
 اس کے بعد حنفیہ کا فقہی اسکول جو اہل الرائے کا نمائندہ تھا احادیث کی طرف جھکا
 اور اس کا سارا وقت اب اس پر صرف ہونے لگا کہ وہ زیادہ سے زیادہ اپنے مسلک
 کو احادیث سے ثابت اور مدلل کر دیں۔ اور محدثین کو عقل و ادراک کی اہمیت کا
 کا احساس پیدا ہوا اور اس نے اپنے مسائل کو عقل اور قیاس سے ثابت کرنے
 کی ضرورت محسوس کر لی۔

اسلامی قانون کا ارتقاء

تاریخ شاہد ہے کہ اسلام ان تمام ادوار میں ارتقائی منازل طے کرتا ہوا آگے بڑھتا رہا اور کسی دور میں بھی یہ مشکل سامنے نہیں آئی کہ اب اسلام زمانہ کے ارتقائی حالات

کا ساتھ دینے میں ناکام ہو گیا ہے۔ ہر دور میں زمانہ کے بدلتے ہوئے تقاضوں کے مطابق اسلامی مآخذ کی منتہی تعبیرات بھی ہوتی رہیں اور اسلام زمانہ کے ساتھ ساتھ برابر آگے بڑھتا رہا۔

علامہ صحیحی مہسانی اپنی کتاب "فلسفۃ التشریح فی الاسلام" میں لکھتے ہیں کہ "مگر یہاں سوال یہ ہے کہ آیا قرآن و سنت کے کسی حکم میں اجتہاد انسانی قانون سازی، رواج یا کسی اور طریقہ سے ترمیم جائز ہے یا نہیں؟"

اس سوال کا جواب بہت دقیق اور تفصیل طلب ہے۔ پس اگر قرآن و سنت کا کوئی حکم دین و عبادت کے متعلق ہے تو وہ اس وقت تک باقی رہے گا جب تک زمین زمین ہے اور آسمان آسمان ہے۔ (یعنی قیامت تک) کیونکہ اصول دین اور توحید و ایمان کے ضابطے حقیقی ہیں اور ناقابل تبدیلی۔ نیز ازلی وابدی ہیں ان تمام ضابطوں میں نص کے حکم کی اطاعت لازمی ہے۔ اور چونکہ دین سر تنفس اور ہر اس شخص کے لئے جو روئے زمین پر کہیں پیدا ہوا ہو قیامت تک کے لئے ضروری ہے۔ لہذا اس پر زمان و مکان اور حالات کی تبدیلی کا کوئی اثر نہ ہوگا۔ اور دینی مسائل میں جو کچھ قرآن و سنت سے ثابت ہے وہ ہر زمانہ میں ہر جگہ اور ہر حال میں باقی رہے گا۔

۱۲ دیکھو موافقات ص ۳۰ و ما بعد ۱۲

لیکن قرآن و سنت کا جو حکم معاملات دنیاوی سے متعلق ہو، اس کے بارہ میں اصول یہ ہے کہ اس کا منشاء و مفہوم اور اسکے اسباب و علل سمجھنے چاہئیں۔ جیسا کہ ہم مقاصد شریعت اور قانون سازی کے فلسفہ کی بحث میں بیان کر چکے ہیں۔ یہاں تک تو جمہور فقہار آپس میں متفق ہیں مگر ان دنیاوی احکام کے بدلنے میں اختلاف ہے جو قرآن و سنت سے ثابت ہوں۔ پس بعض تو اسے ناجائز قرار دیتے ہیں اور بعض کے نزدیک صورتوں میں تبدیلی جائز ہے۔

مسئلہ مذکور میں فقہائے جمہور کی صحیح رائے یہ ہے کہ قرآن و سنت کے صریح حکم کی مخالفت کبھی جائز نہیں اور نہ ان کے نزدیک کوئی شرعی حکم حالات کے بدلنے سے بدلا جاسکتا ہے..... امام ابو حنیفہ، امام محمد، امام شافعی اور داؤد ظاہری وغیرہ کا یہی مذہب ہے..... باوجود اقوال مذکورہ کے بعض خلفاء ائمہ اور فقہائے اسلام ایسے گزرے ہیں جنہوں نے سبب بدل جانے یا اس رواج کے بدل جانے سے جس پر نص مبنی تھی یا ضرورت و مصلحت کے پیش نظر پوری نص یا بعض نص کے حکم کو تبدیل کیا ہے (اس کے بعد موصوف نے متعدد مثالیں پیش کی ہیں۔ اس کے بعد فرماتے ہیں) جب کوئی شرعی حکم رسم و رواج پر مبنی ہو اور رسم و رواج بدل جائے تو کیا اس صورت میں شرعی حکم کا تبدیل کرنا جائز ہے؟ یا بالفاظ دیگر کیا اس حکم شرع کا اقلع واجب ہے جو پرانے رسم و رواج پر مبنی تھا یا نئے رسم و رواج کے؟

۱۔ دیکھو کتاب الام ص ۲۵۵ و مستقنی ص ۱۳۹ و اعلام الموقعین ص ۲۰۸ والاسلماء
والنظار لابن نجیم ص ۱۱۱ دیکھو اعلام الموقعین ص ۲۱۱

مسئلہ مذکورہ میں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک حکم شرع کا
اتباع واجب ہے نہ کہ جدید رسم و رواج کا۔ لیکن بغداد کے قاضی القضاة ابو
یوسف کی رائے ان کے خلاف ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک صورت مذکورہ میں
استحساناً حکم شرعی ترک کر دینا اور رواج کا اتباع کرنا ضروری ہے کیونکہ حکم شرعی
کا مطلق نظر ہی رسم و رواج ہی تھا۔ مجلہ احکام عدلیہ نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے
اپنے اس صریح حکم کی رو سے جو دو ضابطوں میں بیان کیا گیا ہے استعمال لئاس
حجة یجب العمل بہا ولا ینکر تغیر الاحکام تبغیر الامان یعنی
لوگوں کا تعامل حجت ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ زمانہ کے بدلنے سے
احکام کا بدل جانا ایک ناقابل انکار حقیقت ہے نیز اس قرار واد کی رو سے
جو مجلہ کو مرتب کرنے والی کمیٹی نے صدر اعظم کے سامنے پیش کی تھی کہ انہ
یتبدل الاعصار تتبدل المسائل التي یلزم بناؤها علی العرف
والعادة یعنی زمانہ کے بدل جانے سے وہ احکام بھی بدل جاتے ہیں جو رسم و
رواج پر مبنی ہوں۔

امام شہاب الدین ابوالعباس احمد بن ادریس (متوفی ۲۴۱ھ) جو قرانی
مصری کے نام سے مشہور ہیں۔ وہ اپنے زمانہ میں مصر میں مالکیوں کے سردار تھے۔
..... جیسا کہ کتاب الاحکام میں مذکور ہے۔ ایک دفعہ امام قرانی سے

۱۔ دیکھو فتح القدر اور اس کا حاشیہ عنایت ص ۲۸۳ و موافقات ص ۲۸۳
۲۔ دیکھو درر نعین نمبر ۳۹ و ۳۹ شرح علی جدید دفعہ ۳۴
۳۔ عن المحاضرة فی اخبار مصر والقاهرة للسیوطی ص ۱۲۴
۴۔ مطبوعہ مطبع النوار مصر ۱۹۳۸ء ص ۲۴۵-۲۴۸

سوال کیا گیا کہ جب معاشرہ کے حالات بدل جائیں تو کیا وہ فتوے جو کتب فقہ میں مذکور ہیں بیکار ہو جائیں گے اور جدید تقاضوں کے مطابق نئے فتوے دیتے جائیں گے یا یہ کہا جائے گا کہ ہم تو مقلد ہیں اور اہلیت اجتہاد نہ رکھنے کے باعث ہمیں یہ حق نہیں کہ کوئی نیا فتویٰ دے سکیں۔ لہذا ہم وہی فتویٰ دینگے جو ائمہ مجتہدین سے منقول ہے۔

قرافی کا جواب یہ تھا۔ ”چونکہ شرع کے تمام احکام اسباب و علل کے تابع ہیں اس لئے رسم و رواج بدلنے سے شرع کا حکم بھی بدل جائے گا اور اس قسم کی تبدیلی مقلدین کا نیا اجتہاد نہ کہلائے گی کہ اس میں اہلیت اجتہاد کی شرط مقرر کی جائے بلکہ یہ تو ایسا قاعدہ ہے جس میں علماء نے متفقہ طور پر اجتہاد کیا ہے چنانچہ ہم بھی انہیں کا اتباع کرتے ہیں اور کوئی نئی چیز پیدا نہیں کرتے۔“

مفسرین جواب کا تعلق بلاشبہ اجتہادی مسائل سے ہے نہ کہ تغیر نصوص سے، لیکن جواب مذکور کے بعد ایک ضمیمہ علی الاطلاق وارد ہوا ہے جس کی عبارت یہ ہے: ”جميع ابواب الفقه المحمولة على العوائد اذا تغيرت العادة تغيرت الاحكام في تلك الابواب۔“ یعنی فقہ کے وہ تمام مسائل جو اسباب و علل پر مبنی ہیں ان کے تمام احکام رسم و رواج بدل جانے سے تبدیل ہو جائیں گے۔ اگر اس عبارت کو مطلق رکھا جائے تو اس میں بلا استثناء تمام احکام داخل ہونگے اور اس لحاظ سے یہ عبارت، ابو یوسف کے اس قول کے مطابق ہے جو ابھی گزرا۔ امام نجم الدین ابو الریح بن عبدالقوی طونی (متوفی ۳۸۵ھ) مذہب حنبلی کے مشہور علماء میں سے ہیں۔ نیز وہ ان ائمہ میں سے ہیں جنہوں نے

علی الاعلان مصلحت وقت کو نص و اجماع پر مقدم کیا ہے۔ امام مذکور نے حدیث "لا ضرر ولا ضرار" یعنی شریعت مسابیحی کا منطقی نظر نقصان اٹھانا یا نقصان پہنچانا نہیں ہے کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ جب مصلحت وقت کا نص اور اجماع سے مقابلہ ہو جائے تو مصلحت کو نص اور اجماع پر ترجیح دی جائے گی اور نص و اجماع کو وقتی خصوصیت پر محمول کیا جائے گا۔

امام طوفی کا اصول مذکور امام مالک کے مصلح مرسلہ جیسا نہیں ہے بلکہ اس سے زیادہ وسیع ہے۔ اس اصول کا مفہوم یہ ہے کہ عبادات اور معتقدات تو ہر حیثیت سے نصوص و اجماع پر موقوف ہیں لیکن معاملات دنیاوی مصلح عام سے وابستہ ہیں کیونکہ لوگوں کے سیاسی اور معاشرتی مسائل کی مصلحتوں کا معیار رسم و رواج اور استنباط عقلی ہے۔ پس جب ہمیں کسی دنیاوی مسئلہ کا حکم شرعی میں نریلے تو ہم مصلحت عامہ سے استنباط کر سکتے ہیں۔ امام مذکور نے بحث مذکورہ کا خلاصہ یہ ہے کہ امام نجم الدین طوفی نے رسالہ مصلح مرسلہ میں حدیث "لا ضرر ولا ضرار" کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ گویا ہر صریح حکم کے بعد یہ کہا گیا ہے کہ "بشرطیکہ مصلحت وقت اس کے خلاف نہ ہو"۔

احکام کی تبدیلی سے مراد خدا نخواستہ نصوص کی تبدیلی نہیں ہے کیوں کہ

۱۔ دیکھو مختصر طبقات احنابہ ص ۵۲۔ دیکھو کتاب سیر الاسلام و اصول الشریعہ العام
تالیف محمد رشید احنابہ ص ۳۳۔ و مجلہ مبارکی جلد ۱۱ ص ۱۰۰۔

نصوص مقدسہ کو کسی صورت میں ہاتھ لگانا جائز نہیں۔ بلکہ تفسیر احکام سے مقصود ان نصوص کی مختلف تفسیر ہے جو ضرورت کے سبب سے یا عمل و عادات کے بدلنے سے لازم آئے۔

(جوالہ اسلام میں قانون سازی کا اصول ۹۸-۱۱۹)

ان تفصیلات سے ظاہر ہے کہ یہ سوال علماء و فقہاء کے سامنے ہر دور میں رہا ہے۔ امام ابو یوسف دوسری صدی ہجری کے حنفی مدرسہ فکر کے مشہور امام ہیں اور امام قرانی ساتویں صدی ہجری کے مالکی مکتب کے مشہور امام طبری آٹھویں صدی ہجری کے حنبلی مکتب فکر کے مشہور امام ہیں۔ انھوں نے کس وضاحت کے ساتھ تبدیلی حالات کے ساتھ تبدیلی احکام کی حمایت فرمائی ہے۔

علاوہ ازیں علامہ ابن القیم جوزی کا یہ ارشاد بھی پیش نظر ہے کہ شریعت کی بنیاد حکمتوں اور لوگوں کی دنیاوی و آخری فلاح

و پیود پر ہے۔ اور شرع کل کی کل انصاف ہے۔ سراسر رحمت و

حکمت ہے۔ پس جس مسئلہ میں انصاف کے بجائے ظلم ہو، رحمت

کے بجائے زحمت ہو، فائدہ کے بجائے نقصان ہو اور عقل کے بجائے

بے عقلی ہو وہ شریعت کا مسئلہ نہیں اگرچہ اسے بذریعہ تاویل شرع

میں داخل کر لیا گیا ہو۔ پس شریعت خدا کے بندوں میں اس کا انصاف

ہے اور اس کی مخلوق میں اس کی رحمت ہے..... اسی سے

زندگی ہے، غذا ہے، دوا ہے، نور ہے، شفا ہے اور حفاظت ہے۔

زندگی کی ہر جملائی شریعت سے وابستہ ہے اور زندگی کے ہر نقصان

کا سبب ترک شریعت ہے چنانچہ جو شریعت خدا نے اپنے رسول پر نازل فرمائی ہے وہ عالم کاستون ہے اور دنیا و آخرت کے تمام حلقہ ہائے فلاح و بہبود کا مرکز ہے۔ (اعلام المؤمنین ص ۱۱۱) نیز آگے چل کر لکھتے ہیں۔

احکام کی تبدیلی اور اختلاف زمان، مکان، احوال، نیت اور عادات انسانی کے اختلاف کے ساتھ وابستہ ہے.....
..... معاشرہ انسانی اور قانون کا باہمی رشتہ نہ جاننے کے باعث لوگوں میں ایک غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے جس نے شریعت اسلامی کا دائرہ بالکل محدود کر دیا ہے حالانکہ وہ یہ نہیں سمجھتے کہ جس شریعت میں مصالح انسانی کا لحاظ رکھا گیا ہو اس میں ایسی تنگ نظریوں کی گنجائش نہیں ہے (ایضاً اعلام المؤمنین بحث مذکور) نیز علامہ ابن قلدون فرماتے ہیں کہ۔

دنیا کے حالات اور اقوام عالم کی عادات ہمیشہ ایک حالت پر باقی نہیں رہتیں۔ دنیا تغیرات زمانہ اور انقلابات احوال کا نام ہے۔ اور جس طرح یہ تبدیلیاں افراد، ساعات اور شہروں میں ہوتی ہیں اسی طرح دنیا کے تمام گوشوں تمام زمانوں اور تمام حکومتوں میں واقع ہوتی ہیں۔ خدا کا یہی طریقہ ہے جو اس کے بندوں میں ہمیشہ سے جاری ہے۔

(مقدمہ ابن قلدون ص ۱۱۱)

خلافت عثمانیہ کے آخری دور میں نزر کی حکومت کی طرف سے قائم شدہ علماء کی ایک کمیٹی نے "مجلتہ الاحکام العدلیہ" کے نام سے خلافت عثمانیہ کے لئے جو فقہی دستاویز اور دستور العمل پیش کیا تھا اس کی دفعہ ۳۹ میں نقل کیا گیا ہے کہ۔۔۔ لا ینکھ تغیر الاحکام بتغیر الزمان یعنی یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ زمانہ بدلنے سے احکام بھی بدل جاتے ہیں۔ اسی قاعدہ کی تکمیل کے لئے یہ الفاظ اور اضافہ کروینا چاہئیں وبتغیر الامکنۃ والاحوال یعنی تغیر مکان اور تغیر حالات سے بھی احکام بدل جاتے ہیں۔۔۔

جیسا کہ فقہار نے اس کی تفسیر کی ہے (دفعہ ۳۹ مجلہ الاحکام) اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جہاں ہر دور میں زمانہ کے جدید تقاضوں اور نئے حالات کے مطابق اسلامی مآخذ کی جدید تعبیر اور آزادی اجتہاد کیلئے زور دیا جاتا رہا وہیں قدامت پسند طبقہ کی طرف سے اس کی مخالفتیں بھی ہوتی رہیں۔ اور دونوں طبقوں میں یہ کشمکش برابر جاری رہی۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ اس کشمکش کے نتیجے میں کیا ہمیشہ قدامت پسندوں ہی کو کامیابی ہوئی اور وہ سلام کا قدم آگے بڑھنے سے روکنے میں کامیاب ہو گئے؟ کیا اسلام بجائے آگے بڑھنے کے پیچھے کی طرف لوٹ گیا؟ کیا وہ کسی وقت ارتقائے انسانیت کا ساتھ دینے میں ناکام ثابت ہوا؟ اس کا جواب یقیناً اثبات میں نہیں دیا جاسکتا۔

اس ساری تفصیل سے آپ نے سمجھ لیا ہوگا کہ یہ سوال شروع سے

ہمارے علمائے کبار کے سامنے رہا ہے کہ اسلام میں عقل کا کیا مقام ہے اور اسلامی
 مآخذ کے مقابلہ میں ہم کہاں تک عقل سے کام لے سکتے ہیں بالفاظ دیگر اسلامی
 مآخذ میں نئے وہ کون کون سے مآخذ ہیں جو قیامت تک کے لئے غیر متبدل
 ہیں اور وہ کون سے مآخذ ہیں جن میں زمانہ کے اقتضات اور ضروریات کے
 ماتحت ترمیم یا تبدیلی کی جا سکتی ہے اور اپنی جدید قوت اجتہاد سے کام لیکر
 نئے حالات میں نئے فیصلے کئے جا سکتے ہیں۔

عملی کشمکش | یہاں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی ضروری ہے کہ یہ کشمکش صرف
 علمی میدان ہی میں نہیں تھی بلکہ عملی میدان میں یہ کشمکش اس سے

کہیں زیادہ شدید تھی۔ آپ کو معلوم ہے کہ اسلام عرب کی سرزمین سے شروع
 ہوا اور اس نے عرب معاشرہ کی ہر چیز کو ختم نہیں کر دیا۔ اس نے عربوں کی تہذیبی
 تمدنی، اقتصادی، معاشی اور معاشرتی چیزوں میں صرف اتنی اصلاح ہی ضروری
 سمجھی کہ ان کا مزاج اسلام کے مزاج سے قریب تر ہو جائے جو چیزیں بالکل
 اسلام کے مزاج کے خلاف تھیں ان کو الٹے ختم کر دیا گیا۔ اسلام جب عرب
 کی سرزمین سے نکل کر عراق، ایران، شام، مصر، اور دیگر دور دراز علاقوں تک
 پہنچا تو وہاں بھی اسلام نے ان قوموں کے تہذیبی، تمدنی، اقتصادی، معاشی اور
 معاشرتی ڈھانچوں کو یکسر تبدیل نہیں کر دیا بلکہ وہاں بھی اس نے صرف یہ دیکھا
 کہ کون کون سی چیزیں اسلامی مزاج سے مطابقت رکھتی ہیں کہ ان میں اصلاح
 کر کے انہیں اپنایا جائے اور کون کون سی چیزیں اسلامی مزاج کے منافی ہیں کہ
 ان کو ختم کر دیا جائے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اسلام کے زیر اثر آنے والی قومیں

عربوں کے مقابلہ میں تہذیب و تمدن، اقتصاد و معاشرت کے اعتبار سے کہیں زیادہ سرمایہ دار تھیں۔ اسلام کی اس روادارانہ پالیسی کی وجہ سے عربوں کا تہذیب و تمدن اور اقتصاد و معاشرت بھی کافی سرمایہ دار ہوتا چلا گیا اور صدیوں تک داد و ستد کے اس عمل سے اسلامی تہذیب و تمدن اور اقتصاد و معاشرت نے نت نئے چولے بدلے اور وہ برابر ارتقائی مدارج طے کرتا رہا۔ مگر تیرھویں صدی عیسوی میں خلافت عباسیہ کی تباہی و بربادی سے بھی پہلے ہی اسلام اور مسلمان سیاسی اقتدار سے محروم ہو چکے تھے۔ خلافت برائے نام تبرک کے طور پر باقی رہ گئی تھی۔ داد و ستد کا یہ سلسلہ تو برابر جاری رہا مگر اصلاح و درستگی کا سلسلہ ختم ہو گیا۔ اب وہ چیز باقی نہیں رہی کہ نئی چیزوں کو اسلام کے مزاج سے قریب تر بنا کر قبول کیا جائے یا ان چیزوں کو جو اسلام کے مزاج کے منافی تھیں بالکل ختم کر دیا جائے۔ اسلام اور مسلمانوں میں اس طرح بہت سی چیزیں بھی داخل ہو گئیں جو اسلام کے مزاج کے منافی تھیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بت پرست اور توہم پرست قوموں کی بہت سی جہالتیں اور توہم پرستیاں مسلمانوں میں پھلتی چلی گئیں اور آہستہ آہستہ یہ غلامتیں اور کٹانیتیں اہل سرخسوں تک بھی پہنچ گئیں۔

ان میں سب سے زیادہ اہمیت ان چیزوں کو حاصل ہے جو حضور اکرم صلعم کی ذات گرامی سے متعلق عقیدہ تمندی کے مظاہرہ کی صورت میں نظر آتی ہیں۔ تمام انبیاء کے کرام کے ساتھ یہی کچھ پیش آیا ہے کہ جب انہوں نے اپنی قوموں کو دعوت دی تو ان کی قوموں کی سمجھ میں یہ بات نہیں آئی کہ ایک ہم جیسا ہی انسان خدا کا رسول اور پیغمبر کیسے

رسول اللہ صلعم
کی عقیدہ تمندی

ہو سکتا ہے۔ چنانچہ سورۃ تغابن میں ہے کہ

ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ كَانَتْ تَاْتِيهِمْ مُّرْسَلَةٌ بِالْبَيِّنَاتِ
فَقَالُوْا اَبَشْرًا يَهْدُوْنَا وَاِنَّا (۱۰۱)

بات یہ ہے کہ لوگوں کے پاس ان کے رسول واضح نشانیاں لے کر آتے تھے مگر وہ یہی کہتے تھے کہ کیا انسان ہماری راہنمائی کریں گے؟ ہمارے حضور اکرم صلعم کے ساتھ یہی یہی کچھ آپ کی جیات طیبہ میں پیش آیا کہ کفار یہ اعتراض کیا کرتے تھے۔

وَقَالُوْا مَا لِهٰذَا الرَّسُوْلِ يَأْتِيْ كُلَّ الطَّعَامِ وَيَمْشِيْ فِي الْاَسْوَاقِ

كُوْلًا اَنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُوْنُ مَعَهُ نَذِيْرًا ه (۱۰۲)

اور وہ لوگ کہتے ہیں کہ اس رسول کو کیا ہوا وہ کھانا بھی کھاتا ہے

اور بازاروں میں گھومتا ہے۔ اس کے ساتھ کوئی فرشتہ کیوں نہ آتا

گیا جو اس کے ساتھ لوگوں کو ان کے اعمال کے نتائج سے ڈراتا۔

لوگوں کے اذہان میں رسولوں اور پیغمبروں کے متعلق طرح طرح کی عجوبہ پسندیاں

اور توہم پرستیاں وابستہ ہوا کرتی تھیں۔ وہ انہیں مافوق البشر دیکھنا چاہتے تھے۔

قرآن نے بار بار اس غلط توہم پرستی کی تردید فرمائی اور رسولوں کی زبان کہلایا

قُلْ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحٰى اِلَيَّ (۱۰۳ x ۱۰۴)

اے پیغمبر اسلام کہہ دو کہ میں تمہاری ہی طرح کا انسان ہوں، مجھ پر

خدا کی طرف سے وحی آتی ہے۔

مگر انسانوں کی عجوبہ پسندی مسلمان ہوجانے کے بعد بھی اس حقیقت کو تسلیم

کرنے میں آج بھی حارج ہو رہی ہے۔ لوگوں کی سمجھ میں یہ بات آج بھی نہیں آتی کہ ایک ہم جیسا انسان خدا کا رسول اور پیغمبر کیسے ہو سکتا ہے۔ چنانچہ کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ رسول اللہ صلعم کو علم غیب حاصل تھا۔ کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ ان کا سایہ ہی نہیں تھا۔ کبھی کہا جاتا ہے کہ وہ نور سے پیدا ہوئے تھے جبکہ باقی تمام انسان خاک سے پیدا ہوئے ہیں۔ ان کو موت نہیں آتی وہ اپنی قبر مبارک میں آج بھی زندہ ہیں ان کے سینہ میں عطر کی خوشبو ہوا کرتی تھی۔ وغیرہ وغیرہ۔ غرض کہ مختلف طریقوں سے اپنے اس جذبہ کی تسکین کی جاتی ہے جو ان کی اعجوبہ پسندی نے ان کے لئے خوشنما بنا رکھا ہے۔

بات یہ ہے کہ ان لوگوں کی ذہنی سطح ابھی اتنی بلند نہیں ہوئی کہ وہ انسانی کے مقام کو سمجھ سکیں۔ انہیں یہ معلوم ہی نہیں کہ خدا کے بعد کائنات میں سب سے بلند ترین ہستی محض انسان ہی کی ہے۔ اور پھر انسانِ کامل تو درحقیقت خدا کی تمام صفات کمال کا، چھوٹے پیمانہ پر، ایک نمونہ ہوتا ہے اس لئے اس کا مرتبہ تو بجز اس کے کہ یہ کہا جائے۔

بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر

عقیدت اولیاء اللہ | اور کسی طرح بیان ہی نہیں ہو سکتا۔ ان لوگوں کی یہ
اعجوبہ پسندی اور توہم پرستی ہمیں ختم نہیں ہو جاتی بلکہ
وہ اولیائے کرام اور بزرگانِ ملت کے مشعلق بھی اسی قسم کے عقیدے رکھتے ہیں
کہ انہیں اَلوہیائی اختیارات حاصل تھے۔ وہ بے اولادوں کو اولاد دیا کرتے تھے
اور بے روزگاروں کو روزگار عطا کر دیا کرتے تھے۔ ان کی رضامندی سے آدمی

جنت کا مستحق ہو جاتا ہے اور ان کی ناراضگی سے اس کا ٹھکانا جہنم بن جاتی ہے۔ ان کے یہ تمام اختیارات ان کی زندگی کے ساتھ ہی مخصوص نہیں تھے بلکہ مرنے کے بعد بھی ان کے یہ اختیارات باقی رہتے ہیں بلکہ وسیع تر ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ لوگ ان اولیائے کرام کی زندگیوں میں تو ان کی نافرمانیاں کرتے رہتے ہیں۔ انہیں طرح طرح سے ایذا میں دیتے رہتے ہیں اور ان کے مرجانے کے بعد ان کی قبروں کے مجاور بن کر بیٹھ جاتے ہیں اور پھر انہیں جو کچھ بھی لینا ہوتا ہے انہی کی چوکھٹ سے حاصل کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کے مزارات پر چڑھاؤ لے چڑھائے جاتے ہیں اور ان سے اپنی مرادیں مانگی جاتی ہیں اور وہ سب کچھ کیا جاتا ہے جو بت پرست قومیں اپنے بتوں کے استھانوں پر کرتی ہیں۔

عوام کی ذہنی سطح تو جہالت اور توہم پرستیوں کی وجہ سے چونکہ نہایت ہی پست ہوتی ہے اس لئے وہ نیک نیتی سے ان باتوں پر یقین رکھتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ ان تمام علماء و فضلاء کی ذہنی سطح تو اس قدر پست نہیں ہو سکتی لہذا انہیں اس امر میں معذور تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ لوگوں کو اس جہالت اور توہم پرستی میں بخت سے پختہ کرنے کا کردار کیسے ادا کرتے ہیں۔ بجز اس کے اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ ان کے معاشی مفادات انہیں اس جہالت اور توہم پرستی کو دور کرنے سے مانع آتے ہیں۔

یہ تمام جہالتیں اور توہم پرستیاں مسلمانوں میں بت پرست قوموں سے آئیں جن کے راستہ سے اسلام وہاں تک پہنچا تھا یا جن لوگوں نے وہاں اسے اپنایا تھا چونکہ اسلام اپنے سیاسی اقتدار سے محروم ہو چکا تھا اس لئے یہ جہالتیں اور

حائقیں ان قوموں سے خود مسلمانوں تک میں سرایت کرتی چلی گئیں۔
 عملی میدان میں تو یہ کچھ ہو رہا تھا۔ علمی میدان میں بھی ایک طرح کا نہایت ہی
 شدید جمود طاری تھا۔ قرآن و سنت سے مسلمانوں ہی کا نہیں بلکہ علما و فضلاء تک
 کا رشتہ ٹوٹ چکا تھا۔ کورانہ تقلید کا دور دورہ تھا۔ قرآن و حدیث کا نام لینے
 والا کوئی نہیں تھا مسائل و معاملات میں فقہ کی سداخری سند تسلیم کی جاتی تھی۔
 سب سے بڑی سند ہی تھی کہ کسی مسئلہ میں فقہ کی کسی کتاب کا حوالہ دیدیا جائے۔
 اجتہاد کرنا تو دور کنار تحقیق و تدقیق اور کسی فقہی مسئلہ کے خلاف لب کشائی کرنا
 بھی شدید ترین جرم تھا۔ برصغیر ہند و پاکستان ہی میں نہیں بلکہ تقریباً پورے عالم
 اسلام میں حالات کچھ اسی قسم کے تھے۔

تیرھویں صدی عیسوی میں خلافت عباسیہ کا بالکل خاتمہ ہو جانے کے بعد
 جبکہ مسلمان اپنی سیاسی مرکزیت سے پوری طرح محروم ہو چکے تھے اور اس حیثیت
 سے مکمل انتشار کا شکار ہو چکے تھے۔ اس وقت علماء نے مسلمانوں کی روایات اور
 ظاہری مراسم پر سختی کے ساتھ زور دینا ضروری سمجھا اور غور و فکر اور تحقیق و تدقیق
 کے دروازے مصلحتاً بند کر دیئے تاکہ سیاسی انتشار کے ساتھ ساتھ علمی اور مذہبی
 انتشار بھی پیدا نہ ہو جائے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اس وقت ایسا کرنا انتہائی ضروری
 تھا۔ اس قسم کے حالات ہر قوم کو پیش آتے ہیں اور حالات کے مطابق مناسب فیصلے
 کر لینا انتہائی ضروری ہوتا ہے۔ اگر کوئی قوم زمانہ کے چیلنج کو قبول نہ کر سکے اور نئے
 حالات کے مطابق نئے نئے فیصلے نہ کرے تو وہ قوم صفحہ ہستی پر زیادہ دیر تک باقی
 نہیں رہ سکتی۔ اگر تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی کے علماء اپنے وقت کے حالات

کو سمجھ کر اجتہاد و تحقیق پر پابندی عائد نہ کرتے اور آزادی فکر و نظر کو اسی طرح بحال رکھتے جیسا کہ اس وقت تک بحال چلی آ رہی تھی تو علمی اور مذہبی میدان میں جو انتشار اور ابتری پیدا ہوئی ہم آج اس کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔

فکر پر پابندیاں | بہر حال علمی اور فقہی میدان پر تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی میں جو پابندیاں عائد کر دی گئی تھیں ان کا ایک نتیجہ یہ بھی نکلا کہ

مسلمان ذہنی اعتبار سے نہایت ہی پستی میں جا گئے۔ نہ سیاسی طور پر انھیں اس کے بعد ابھرنے کا نصیب ہوا اور نہ علمی اور فکری طور پر وہ آگے بڑھ سکے۔ چار سو سال تک مسلمان اسی جمود کی حالت میں گرفتار رہے اور ان حالات ہی کا قدرتی نتیجہ تھا کہ علمی طور پر ان میں اور بت پرست اقوام میں کوئی فرق باقی نہیں رہ گیا تھا اور ذہنی اور فکری طور پر ان کی تمام صلاحیتیں گنڈ بگنڈ ہو چکی تھیں۔ یہ حالات پورے عالم اسلام پر طاری تھے بلکہ برصغیر ہندوپاک کے حالات اور بھی بدتر تھے کیونکہ یہاں جو قومیں اسلام کے دامن میں پناہ لے رہی تھیں یا جن سے مسلمانوں کو سابقہ پڑا ہوا تقاؤ و بت پرستی اور شرک میں بھی پست ترین سطح پر تھیں۔ پھر یہاں کی مسلمان حکومتوں کو اسلام اور مسلمانوں کی برتری سے زیادہ اپنے اقتدار اور استحکام سے غرض تھی۔ اس لئے وہ اسلامی مزاج کے مطابق اصلاح اور درستگی کی طرف مطلقاً کوئی توجہ نہیں دیتی تھیں۔

مجدد الف ثانی | سولہویں صدی کے اواخر اور سترھویں صدی عیسوی کے اوائل میں اس علمی اور علمی پستی اور جمود کا رد عمل برصغیر ہندوپاک

میں حضرت مجدد الف ثانی کی صورت میں ظاہر ہوا۔ مگر حضرت مجدد صاحب کی

قیمتی زندگی کا بہت بڑا حصہ ان علمی خرافات کے خلاف جہاد کرنے میں صرف ہو گیا جن کا بیج مغلیہ سلطنت کے ایک تاجدار یعنی اکبر اعظم نے برصغیر کی سرزمین میں بویا تھا۔ وہ عوام کی علمی اور فکری سطح کو بلند کرنے کے لئے کچھ زیادہ وقت نہیں نکال سکے۔ لیکن حضرت مجدد الف ثانیؒ کی خدمات صرف علمی میدان میں بھی اتنی اہم ہیں کہ ان سے صرف نظر کر لینا ممکن نہیں ہے۔ مگر ایک آدمی کسی انقلاب کو اپنی زندگی ہی میں مکمل نہیں کر لیا کرتا۔ ایک آدمی کسی انقلاب کی بنیاد رکھ سکتا ہے۔ اگر قدرت کی طرف سے اسے ایسے کارکن میسر آجائیں جو اس کے مشن کو آگے بڑھا سکیں تو اس کا لایا ہوا انقلاب برگ و بار بھی لے آتا ہے۔ ورنہ مضمحل ہو کر ختم ہو جاتا ہے۔

ہمیں تسلیم کر لینا چاہئے کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ کے بعد برصغیر میں کوئی ایسی ہستی فوراً علمی اور فکری اُفق پر نمودار نہیں ہو سکی جو ان کے کام کو آگے بڑھا سکتی اور نہ ہی اس کا پتہ چلتا ہے کہ اس دور میں باقی عالم اسلام کی فضا میں بھی کوئی ارتعاش پیدا ہوا تھا یا نہیں۔ حضرت مجدد صاحبؒ کی تحریک چونکہ اپنے ابتدائی مراحل میں زیادہ ترقیاتی نوعیت ہی کی تھی اس لئے ہمیں کوئی تعجب نہیں ہونا چاہئے۔ اگر ہمیں اسکے گہرے اثرات دیگر ممالک اسلامیہ میں کہیں نظر نہیں آتے۔ ہمارا خیال یہی ہے کہ دیگر اسلامی ممالک پر اس تحریک نے کوئی گہرے اثرات مرتب نہیں کئے۔

شاہ ولی اللہ اور	البتہ عالم اسلام کے لئے اٹھارہویں صدی
محمد بن عبدالوہاب	مژدہ نزلے کر آئی اور پورے عالم اسلام میں

بیداری کے آثار نمایاں ہونے شروع ہو گئے۔ اس روشنی اور بیداری میں یقیناً
 ان خدمات کا بھی حصہ تھا جو حضرت مجدد الف ثانی نے ایک صدی پیشتر برصغیر
 ہندوستان میں انجام دی تھیں۔ سولہ سو ۱۵۰۰ء میں دہلی میں حضرت شاہ ولی اللہ
 اور ٹھیکہ سی وقت اسی سنہ میں عرب میں محمد بن عبدالوہاب پیدا ہوئے۔
 یہ دونوں حضرات ایک ہی وقت میں پیدا ہوئے مگر قدرتنا نے ان کی
 طبیعتوں کے رجحانات میں بڑا فرق رکھا تھا۔ شاہ ولی اللہ کی طبیعت فکری اور
 ذہنی بالیدگیوں کا گہوارہ تھی اور محمد بن عبدالوہاب کی طبیعت علمی اور فکری جذبہ
 جہد کے ساتھ ساتھ مجاہدانہ عملی سرگرمیوں کا آئینہ دار بھی تھی۔ چنانچہ یوں تو شاہ
 ولی اللہ اور محمد بن عبدالوہاب دونوں نے ذہنی جمود اور اندھی تقلید، نیز
 مشرکانہ اور توہم پرستانہ یذاعمالیوں کے خلاف علم جہاد بلند کیا۔ مگر ان دونوں
 حضرات کی طبیعتوں کا فرق رنگ لائے بغیر نہیں رہا۔ یہ فرق آج بھی دونوں
 خطوط میں باسانی دیکھا جاسکتا ہے۔ برصغیر کے مسلمان ذہنی اور فکری اعتبار
 سے عرب ممالک کے مسلمانوں سے بہت آگے ہیں اور اسلام کے فلسفہ
 اجتماعیت و اخوت کو بہتر طریقہ پر سمجھنے کی اہلیت رکھتے ہیں جبکہ عرب ممالک
 آج تک بھی عرب تشنلزم کی دلدل سے نہیں نکل سکے۔ لیکن عملی اعتبار سے
 عرب ممالک میں قہر پرستی اور دیگر توہم پرستیوں کا زور ایک حد
 تک ٹوٹ چکا ہے جبکہ برصغیر کے مسلمان ان جہالتوں سے آج تک نجات
 نہیں پاسکے۔

میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ محمد بن عبدالوہاب نے علمی اور فکری جمود

کے خلاف کچھ نہیں کیا یا شاہ ولی اللہ مرحوم نے توہم پرستانہ رسوم کے خلاف کوئی آواز نہیں اٹھائی بلکہ میرا مطلب صرف یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات اپنے طبعی میلانات کے ماتحت اپنی تحریکات کو خاص حدود میں ہی کامیاب بنا سکے۔ شاہ ولی اللہ مرحوم نے ذہنی جمود کو توڑا۔ تقلید جامد کے خلاف جہاد کیا اور مذہب میں غور و فکر اور تحقیق و تدقیق کی بنیاد ڈالی۔ اُنہوں نے عقل و نقل میں ہم آہنگی پیدا کی اور اسلامی مسائل و احکام کو فلسفیانہ انداز پر حل کیا۔ ان کے مصالِح و حکم پر غور کیا۔ ان کے منشا اور رعایت کا کھوج لگایا۔ اور اس طرح ان احکام کو عقلی استحکام عطا کیا۔ فقہ حنفی کا تفصیلی جائزہ لیا، اور جہاں جہاں انہیں خامی نظر آئی ان پر بے لاگ تنقید کی۔ عوام کی توہم پرستی کی بھی گرفت کی جو لمبا اوقات شرک اور قبر پرستی تک پہنچ جاتی تھیں۔

اولیٰ شرعیہ کا مقام | شاہ ولی اللہ کی ان تمام قابل قدر مساعی کے علاوہ ان کی سب سے بڑی خدمت وہ ہے جو اُنہوں نے

اولیٰ شرعیہ کا صحیح مقام متعین کرنے کے سلسلہ میں انجام دی علوٰی نقطہ کے ہاں قرآن۔ حدیث۔ قیاس۔ اجماع۔ چاروں کو احکام کا مستقبل ماخذ قرار دیا جانا تھا۔ شاہ صاحب نے بتایا کہ اصل ماخذ صرف قرآن کریم ہے۔ حدیث قیاس۔ اور اجماع قرآن کریم ہی سے ماخوذ اور مستنبط ہیں۔ اولیٰ شرعیہ کا اپنا اپنا مقام کیا ہے۔ علامہ اقبال مرحوم نے اپنے خطبات میں لکھا ہے کہ شاہ ولی اللہ نے اس مسئلے میں بڑی سبق آموز بحث اٹھائی ہے۔ ہم اس کا مفاد ذیل میں پیش کریں گے۔ شاہ ولی اللہ کی

ہیں کہ اختیار کا عام طریق تعلیم تو یہی ہے کہ وہ جس قوم میں

مبعوث ہوتے ہیں ان پر اسی قوم کے رسم و رواج اور عادات

خصائص کے مطابق شریعت نازل کی جاتی ہے لیکن جس نبی کے

سامنے ہمہ گیر اصول ہیں اس پر نہ تو مختلف قوموں کے لئے مختلف

اصول نازل کئے جائیں گے نہ یہ ممکن ہے کہ وہ ہر قوم کو اپنی اپنی

ضروریات کے لئے 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 انہی اصولوں کو حرکت دیتا ہے جو باری نوع انسانی

کی حیات اجتماعیہ میں کار فرما ہیں پھر بھی ہر معاملے اور ہر موقع

پر عمل ان کا اطلاق اپنی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق ہی

کرتا ہے۔

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (ص ۳۶۵)

شاہ صاحب نے اپنے اس اقتباس میں سنت کی صحیح حیثیت واضح کر دی جس سے

بڑی پیچیدگیاں حل ہو جاتی ہیں۔

شاہ صاحب کے قول

مگر آگے بڑھنے سے پہلے حضرت شاہ ولی اللہ کے اس

قول کی تشریح ضروری معلوم ہوتی ہے کہ ایک نبی جو

عالمگیر اصول لیکر آیا ہو وہ ان اصولوں کو ایسے پیکر ہی عطا کرتا ہے جو اس قوم کے

مخصوص عادات اور احوال و ظروف پر چسپاں ہو سکیں جو اس کی اولین مخاطب

ہوتی ہے۔

جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں شاہ صاحب کا مطلب یہ ہے کہ اصل دستور اساسی تو قرآن کریم ہے لیکن قرآن کریم کے اصول و احکام کو جب عملی شکل دی جاتی ہے تو اس عملی تشکیل میں ایک نبی ظاہر ہے، اس قوم کے احوال و ظروف اور رسوم و عادات کو ضرور ملحوظ رکھتا ہے جو اس کی اولین مخاطب ہوتی ہے چنانچہ اگر آج یہ پتہ لگایا جاسکے کہ احادیث سے ثابت شدہ احکام میں قوم عرب کے احوال و ظروف اور رسوم و عادات کا کتنا حصہ شامل ہے تو اس حصہ کو جس کا تعلق عربوں کے احوال و ظروف یا عادات و رسوم سے ہے پوری دنیا کے لئے شریعت نہیں بنایا جاسکتا۔ مثال کے طور پر ہمیں معلوم ہے کہ عربوں میں نکاح اور شادی کے متعدد طریقے رائج تھے۔ ان طریقوں میں سے ایک طریقہ کو آپ نے پسند فرما کر باقی رکھا اور باقی طریقوں کو ختم کر دیا۔ جو طریقہ باقی رکھا گیا وہ یہ تھا کہ گھوٹا شام کے وقت دہن کے مکان پر دو لہا بارات لیکر جاتا اور علی رؤس الاشهاد دہن کا ایک رکیل اور دو لہا بذات خود محفل نکاح میں ایجاب و قبول کرتا اور ایجاب و قبول سے پہلے عربوں کے رواج کے مطابق عربی زبان میں ایک خطبہ پڑھا جاتا تھا اور ایجاب و قبول کے بعد حاضرین میں چھوہارے یا کھجوریں تقسیم کر دی جاتی تھیں۔ شادی کے اگلے روز دو لہا کی طرف سے ولیمہ کی دعوت ہوا کرتی تھی۔ وغیرہ وغیرہ۔

اس میں اتنی بات تو قانون کی روح سے تعلق رکھتی ہے کہ علی رؤس الاشهاد دو لہا اور دہن کی طرف سے اصالۃ یا دکالۃ ایجاب و قبول ہونا چاہئے اور باقی

باتیں یعنی دولہا کا دلہن کے مکان پر بارات لیکر جانا اور یہ بارات شام کو لیکر
 جانا ایجاب و قبول سے پہلے عربی کا ایک خطبہ پڑھا جانا ایجاب و قبول کے
 بعد چھوہارے یا کھجوریں حاضرین میں تقسیم کرنا اور اگلے دن دولہا کی طرف
 سے ولیمہ کی دعوت ہونا یہ تمام امور عربوں کے اس عہد کے رسم و رواج اور حوال
 و ظروف سے تعلق رکھتے ہیں۔ لہذا اتنی سی بات شریعت ہوگی جس کا تعلق قانون
 کی روح سے ہے یعنی علی رؤس الاشہاد دولہا اور دلہن کی طرف سے اہلالتیاد کا
 ایجاب و قبول ہونا اور باقی امور کو شریعت نہیں کہا جائیگا۔ زیادہ سے زیادہ یہ
 کہا جائیگا یہ تمام باتیں اس زمانہ میں رائج تھیں جبکہ قرآن نازل ہوا تھا اور رسول اللہ
 صلعم اور آپ کے صحابہ ان امور کو کیا کرتے تھے لہذا اگر ان کا لحاظ رکھا جائے تو بہتر
 ورنہ اگر میاں اور بیوی شاہدوں کے سامنے ایجاب و قبول کر لیں اور باقی کوئی
 بات نہ کریں نہ عربی کا خطبہ پڑھیں نہ چھوہارے تقسیم کریں نہ ولیمہ کریں نہ
 بارات لیکر جائیں تو نکاح ہو جائیگا۔ لہذا یہ بات ہے۔
 اور یہ حقیقت ہے کہ جہاں تک ان امور کا پتہ لگ سکا ہے حضرات فقہا
 نے ان کا کھوج لگایا ہے اور ایسی باتوں کو الگ کر دیا ہے۔
 رہ گئی یہ بات کہ ایک نبی جو عالمگیر اصول لیکر آیا تھا وہ ان اصول کو
 یہ عملی پیکر کس طرح عطا کرتا تھا۔ تو اس کے متعلق حضرت شاہ ولی اللہ نے "خیر کثیر"
 اور "ازالۃ الخفا" میں تفصیل سے بحث فرمائی۔

وحی کی عملی تشکیل جس کا حاصل یہ ہے کہ رسول کی طرف سے اس عملی تشکیل
 کی دو صورتیں کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ "خیر کثیر" میں شاہ صاحب

فرماتے ہیں :-

ومن علوم الحدیث تفسیر القرآن
والاستنباط منه، وهو اعظم
ان علوم و سنور و علیک کفایا
امر اللہ سبحانہ یا شیاء مطلقہ
كالصلوة والزکوة، و کقولہ
سبح اسم ربک الاعلیٰ و سبح
مجد ربک و غیر ذلک
فوقہما رسول اللہ صلعم باوقا
معینہ۔ و امر بامور کقوموا
و کبروا و اتل ما و حی الیک
وارکعوا و اسجدوا بین
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
انہا ارکان الصلوٰۃ و اقسم
بامور کالفجر و الضحیٰ و الیل
اذا سجد، و الشفق و لیال عشر
فاستنبط منہا رسول اللہ صلی
علیہ وسلم انہا اوقات الصلوٰۃ
علی التفصیل ذکر فی کتب الاحادیث

قرآن کریم کی تفسیر ادراک استنباط کا تعلق
بھی علم حدیث ہی سے ہے اور یہ بہت بڑا علم ہے
ہم کچھ باتیں بیان کریں گے جو تمہارے لئے کافی
ہونگی۔ حق تعالیٰ نے بہت سی مطلق باتوں کا
حکم دیا ہے مثلاً صلوٰۃ اور زکوٰۃ وغیرہ اور
مثلاً سبح اسم ربک الاعلیٰ اور سبح
مجد ربک وغیرہ کا تو حضور نے ان
امور کو خاص اوقات کے ساتھ متعین فرمایا
علاوہ ازیں کچھ دوسرے حکم بھی دیئے۔ مثلاً
کھڑے ہو جاؤ، تکبیر کہو۔ جو کچھ تم پر وحی کی
گئی ہے اس کی تلاوت کرو۔ رکوع کرو۔ سجد کرو
تو رسول اللہ صلعم نے وضاحت فرمادی کہ یہ
تمام باتیں صلوٰۃ کے ارکان ہیں۔ خدا نے
چند چیزوں کی قسمیں کھائیں مثلاً فجر، نشت
گبری رات، شفق اور دس راتیں وغیرہ
حضور نے ان سے بہ استنباط فرمایا کہ
یہ نمازوں کے اوقات ہیں جن کی تفصیل
حدیث کی کتابوں میں موجود ہے۔ خدا نے کچھ

وسم نفسه في اوقات
 وحده نفسه في اوقات فذكر
 ان المراد الصلوة السريية
 والجهريية. وبالجملة فهذا
 طريق استنباطه صلى الله
 عليه وسلم ونحن قد تتبعنا
 جميع ما وصل اليها من الاحاديث
 الواردة في كتاب الصلوة
 فوضحنا انها مستنبطة
 كلها من كتاب الله استنباطاً
 حكماً وعسى ان نخطه في
 رسالة مفردة (خیر کثیر ص ۸)

اوقات میں حمد بیان فرمائی ہے حضور
 نے بتایا کہ اس سے مراد چہری اور سری
 نمازیں ہیں مختصر یہ کہ حضور اکرم صلعم
 کے استنباط اور اجتہاد کا طریقہ یہ تھا۔
 ہم نے ان تمام احادیث کو تلاش کیا جو
 ہم تک پہنچی ہیں اور جن کا تعلق کتاب
 الصلوة سے ہے اور ہم نے ان پر غور کیا
 ہے تو ہم پر یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ سب
 کی سب کتاب اللہ ہی سے مستنبط ہیں
 اور یہ استنباط خاص حکمت پر مبنی ہوتا تھا
 اور ممکن ہے کہ ہم کسی وقت ان اجتہادات
 و استنباطات کو ایک مستقل رسالہ میں
 جمع کر دیں۔

اس اقتباس سے آپ نے دیکھ لیا کہ شاہ صاحب کے نزدیک ایک طریقہ تو
 قرآنی اصول کی عملی تشکیل کا یہ ہوتا تھا کہ حضور اکرم صلعم خود قرآن کریم ہی سے اجتہاد
 و استنباط فرما کر ان عالمگیر اصولوں کو عملی شکل عطا فرما دیا کرتے تھے۔ اس استنباط
 و اجتہاد کے طریقہ کو شاہ صاحب نے "حکمی استنباط" فرمایا ہے۔ یعنی یہ استنباط
 خاص حکمت پر مبنی ہوتا تھا۔
 مولانا عبید اللہ صاحب مدنی نے لکھا ہے کہ

عام اہل علم قرآن شریف کے ساتھ سنت اور اجماع کو اولیٰ شرعیہ میں شمار کرتے ہیں، شاہ ولی اللہ صاحب سنت کو قرآن سے مستنبط چیز مانتے ہیں۔ لیکن اس مستنباط کا طریقہ وہ نہیں ہے جو ائمہ فقہاء میں مروج ہے بلکہ حکمت کے طریقہ پر مستنباط کرنے کے طریقے۔ اور ان کے اصول شاہ صاحب کے یہاں علیحدہ مقرر ہیں۔ خیر کثیر میں اس مسئلہ کی انہوں نے تفصیل لکھی ہے۔

(الفرقان، شاہ ولی اللہ نبی)

دوسرا طریقہ جس سے کام لیکر حضور اکرم صلعم ان قرآن کے عالمگیر اصولوں کی عملی تشکیل فرمایا کرتے تھے اس کی تفصیل شاہ صاحب نے اپنی کتاب "ازالۃ الخفاء" میں متعدد موقعوں پر پیش فرمائی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ حضور اکرم صلعم صحابہ سے مشورہ فرما کر ان کے اتفاق رائے یا کثرت رائے سے فیصلہ فرمایا کرتے تھے۔ اسی کو شاہ صاحب نے اجماع فرمایا ہے جو ان کے نزدیک حضور اکرم کے عہد سے لیکر ۳۵ھ یعنی شہادت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ تک جاری رہا۔ کیونکہ شاہ صاحب کے نزدیک یہی دور اجماع ہے۔ اس وقت تک مسلمانوں میں اختلاف پیدا نہیں ہوا تھا۔ شہادت حضرت عثمان کے بعد اختلاف شروع ہو گیا تھا (ملاحظہ ہو ازالۃ الخفاء ص ۵۷ و ۱۲۱ و دیگر مواقع)

مولانا سدی کی تشریح | اس سلسلہ میں مولانا عبید اللہ صاحب مندی جو حکمت ولی اللہی کے بہترین شارح تسلیم کئے جاتے ہیں۔

رقم طراز ہیں کہ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور تعلیم سے جو جماعت قرآن پر عمل کرنے کے لئے تیار ہوئی اس کا وہ مرکزی حصہ جس کا ہر قول و فعل خدا تعالیٰ کے ہاں پسندیدہ ہے وہ ہاجرین و انصار کا پہلا طبقہ تھا۔ اس کی اتباع قرآن پر عمل کرنے کے لئے قیامت مسلمانوں کیلئے ضروری ہے۔ جو چیز اس زمانہ میں متعین ہو گئی اسکو اسی شکل میں اور اسی معنی میں قائم رکھنا اتباع بالاحسان ہے۔ زمانہ کے تغیرات سے جو نئی چیز قابل بحث پیش آئے وہاں اس جماعت متبعین بالاحسان کا فیصلہ ماننا ضروری ہوگا۔ یہ اس دور کے مابعد کے اجماع کا حاصل ہے۔ اس طرح اجماع قرآن کی حکومت قائم کرنے والی جماعت کے متفقہ فیصلے یا اعلیٰیت کے فیصلوں کا نام ہوگا۔ لہذا اجماع قرآن سے علیحدہ کوئی چیز نئی نہیں ہے۔ بلکہ اجماعیات قرآنی اصول کے تشریحی "بائیلانڈ" ہونگے۔ اس سے کوئی ترقی کن جماعت جو زمانہ کے طویل عرصہ میں کام کرنے خالی نہیں ہو سکتی۔ اس طرح اجماع بھی قرآن کے مقابل ایک مستقل اصل نہ بنا۔ بلکہ قرآن کی حکومت قائم کرنے والی جماعت کے اتفاق کا نام ہوا۔ اسی طور سے مسلمانوں میں قرآن کے مستقل درجہ کا تعارف کرنے والی شخصیت امام ولی اللہ دہلوی ہیں۔

(ایضاً الفرقان شاہ ولی اللہ دہلوی)

اسی کی مزید تشریح کرتے ہوئے مولانا سید صاحب فرماتے ہیں کہ:

پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے ثلاثہ کے متفقہ فیصلے کے بغیر کوئی عمل مستند نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت علیؓ کے عہد میں خیر الامم سے مشورہ کا جوہر کھو گیا تھا۔ لہذا اجماع کا مدار بھی کتاب و سنت پر ہوا۔ بناؤ علیہ اہل ہے فقط کتاب اللہ "وما ینطق عن الہوی" اسی وما ینطق بالقرآن عن الہوی۔ ہمارا رسول دین کے معاملہ میں کوئی ہوئی کی بات نہیں کہتا۔ ذاتی خواہش کو اس میں کچھ دخل نہیں اور دین قرآن میں منحصر ہے۔ اور قرآن ہی دین کا قانون اساسی ہے۔ یہاں ما ینطق سے مطلق نطق مراد رکھ کر وحی متلو اور غیر متلو کو ملا دیا گیا ہے۔ ہمارے یہاں یہ پسندیدہ نہیں۔ بلکہ مطلق نطق بالقرآن مراد ہے۔

واضح رہے کہ جب اساسی قانون پر عمل درآمد شروع ہوتا ہے تو مخاطبین کی حالت کے مطابق چند تمہیدی قوانین بنائے جاتے ہیں۔ فرق یہ ہوتا ہے کہ قانون اساسی غیر متبدل ہوتا ہے اور تمہیدی قوانین ضرورت کے وقت بدل سکتے ہیں۔ ہم سنت ان تمہیدی قوانین کو کہتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد خلفائے ثلاثہ نے مسلمانوں کی مرکزی جماعت کے مشورہ سے تجویز کئے۔ خلافت عثمانیہ کے بعد یہ نظام ٹوٹ گیا کہ تمام کام مشورہ سے کیے جائیں۔ (تنبیہ) واضح رہے کہ ارشاد "وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ" میں صیغہ امر وجوب کے لئے ہے۔ جن لوگوں نے امر استجابی بنایا

ان کی تغلیط، امام ابو بکر رازی (متوفی ۳۲ھ) کی تفسیر احکام القرآن میں مفصلاً موجود ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جو جماعت اس قرآن پر عمل کرنے کے لئے اولین بار پیدا ہوئی جن کو "السابقون الاولون من المهاجرین والانیصار" کہا جاتا ہے، ان کے مشورہ سے قانون نمبیدی بنانا یہ سنت ہے۔ سنت کو ہمارے فقہاء خفیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین میں مشترک مانتے ہیں اور یہی ہماری رائے ہے۔ اور یہ سنت قرآن ہی سے پیدا ہوئی۔ اس جگہ کی اصطلاح میں اس کو "بائیلار" کہا جاتا ہے۔ جیسے تعزیرات ہند اصل ہے اور ضابطہ نوپیداری بائیلار۔ اول قانون ہے اور دوسرا اس کی تفصیل ہے (مجامع) مشورہ سے، کثرت رائے سے بحث سے، جو فیصلہ ہوا وہ اجماع ہے۔ سنت کا نازل درجہ یہ ہے کہ حضور نے کچھ ارشاد فرمایا، یا کیا اور سب نے اسکو تسلیم کر لیا۔ (قیاس) اپنے زمانہ کی ضرورتوں کے پیش نظر بائیلار تیار کر لینا یہ قیاس کہلاتا ہے۔ حضرت عثمانؓ کے بعد بائیلار تیار کرنے والے حضرات کو "والذین اتبعوا" یا احسان" کہا جاتا ہے۔ اصل قانون اساسی متعین ہے بائیلار اس وقت اور ہونگے۔ اس وقت اور جن میں زمانہ کے اقتضات کے مطابق فردی تبدیلیاں ہونگی۔ نئی نئی پیش آمدہ صورتوں کے متعلق تفصیلی احکام کا استخراج ہوگا۔ اور اس کا نام فقہ ہے۔ ان ہوا لا وہی یوحی، ان ہوا ی القرآن اہ فتح الرحمن۔

بعض حضرات ہو کی ضمیر آنحضرت کے مطلق نطق کی طرف راجع کرتے ہیں تاکہ حدیث شریف بھی اس میں داخل ہو جائے۔ بیشک احادیث صحیح و وحی غیر متلو ہیں۔ مگر اس حصہ کو آیت کے مفہوم میں داخل کرنے سے بعض خرابیاں پیدا ہوتی ہیں۔ استنباط حضور مطہق بالوحی ہے۔ اسکو وحی باطنی کہا جاتا ہے، یہی وحی باطنی صوفیہ میں بطور الہام موجود ہے اور یہ وحی باطنی اقامت قرآن کے لئے کام آتی ہے۔ (آء) (الفرقان۔ شاہ ولی الشیر)

نیز ذرا آگے چل کر لکھتے ہیں۔

رسول اللہ صلعم نے قرآن عظیم سے خود سمجھ کر (جیسے شاہ صاحب فرماتے ہیں) یا مستقل وحی سے اخذ کر کے (جیسے عام اہل علم کہتے ہیں) قرآن پر عمل کرنے کا مفصل پروگرام دیا ہے جسے علمائے حدیث نے بڑی محنتوں سے دو سو برس کے عرصہ میں جمع کیا۔ اس طرح انبیاء کی سیرتوں کو جمع کرنا پہلے زمانہ میں بھی راجح رہا ہے۔ سطعات میں شاہ صاحب تصریح کرتے ہیں کہ قرآن عظیم کی طرح ایسی وحی جس کے معانی اور الفاظ مقرر ہو کر نازل ہوں اور پھر قطعی طور پر محفوظ رہیں۔ چند ٹکڑوں کے ماسوا کسی مدہب کی کتاب الہی میں یہ طریقہ نہیں برتنا گیا۔ عام طور پر ائمہ دین کتابیں اپنے اجتہاد سے جمع کرتے ہیں جو اس نبی کی سیرت اور اسکے اقوال کو جمع کر دیتی ہیں یعنی ان ہی کتابوں میں وہ چیز بھی آجاتی ہے جو براہ راست لفظاً اور

معنی مقرر ہو کر نازل ہوئی، (جیسے تورات کے احکام عشرہ یا انجیل کے بعض خطبات) نیز وہ بھی آجاتی ہے جو نبی اپنے اجتہاد سے تعلیم دیتا ہے (یہ فیصلہ شدہ امر ہے کہ اگر نبی کے اجتہاد پر متجانب اثر گرفت نہ ہو تو وہ حکماً وحی سمجھی جاتی ہے۔ ہماری امت میں کتب مقدسہ کی اس قسم کی مثال میں شاہ صاحب صحیح بخاری و صحیح مسلم کو پیش کرتے ہیں۔ ان کے الفاظ "ایضا الفرقان - شاہ ولی اللہ نہیں")

ان تصریحات سے جو باتیں ہمارے سامنے آتی ہیں وہ مختصراً یہ ہیں۔

شاہ صاحب کی تصریحات کا خلاصہ

(۱) اصل دستور اساسی قرآن کریم ہے جو

ہمیں زیادہ تر عالمگیر اصول عطا کرتا ہے۔ مگر ان عالمگیر اصولوں کو جب ایک پیغمبر علی شکل دیتا ہے تو وہ لازماً انھیں ایسے عملی پیکر ہی عطا کرتا ہے جو اس قوم کے احوال و ظروف اور عادات و رسوم پر اساساً منطبق ہو سکیں جو اس پیغمبر اولین مخاطب ہوتے ہیں۔ لیکن

(۲) وہ احوال و ظروف اور عادات و رسوم اصل نہیں ہوتے بلکہ اصل احکام کی وہ روح ہوتی ہے جو ان احوال و ظروف اور عادات و رسوم کے درمیان پہنا ہوتی ہے اس روح کو سمجھنا ضروری ہے کیونکہ یہی دراصل شریعت ہوتی ہے۔ (۳) ایک پیغمبر ان عالمگیر اصولوں کی تشکیل میں دو طریقے اختیار کرتا ہے۔

(الف) وہ اپنے اجتہاد کے ذریعہ سے اس وحی سے استنباط کرتا ہے جو خدا کی طرف سے اس پر نازل ہوتی ہے۔ مگر اس کے استنباط کا طریقہ فقہاء کے

استنباطی طریق سے مختلف ہوتا ہے۔
 (ب) بعض معاملات میں وہ اپنے صحابہ سے مشورہ کر کے بحث و تمحیص کے بعد کوئی فیصلہ صادر کرتا ہے۔

(۴) اگر پیغمبر کے اجتہاد و استنباط اور مشورہ سے کیے ہوئے فیصلوں پر بجانب اللہ گرفت نہ کی گئی ہو تو اسے حکمِ وحی سمجھا جاتا ہے۔ اور غالباً احادیثِ نبویہ کو وحی غیر متلو یا وحی باطنی یا وحی خفی کہنے کا مطلب بھی یہی ہے۔ اور اسی کو سنت کہتے ہیں۔

(۵) رسول اللہ صلعم کے انتقال کے بعد پیغمبرانہ اجتہاد و استنباط کا وہ طریقہ تو ختم ہو گیا جو آپ کے ساتھ مخصوص تھا۔ البتہ باہمی مشاورت سے فیصلوں کا طریقہ جاری رہا۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت تک جو فیصلے باہمی مشاورت سے ہوئے وہ بھی علمائے حنفیہ کے نزدیک سنت کے مفہوم میں داخل ہیں اور ان کو اصطلاح میں اجماع بھی کہا جا سکتا ہے۔

(۶) رسول اللہ صلعم کے مخصوص پیغمبرانہ اجتہاد اور خلفائے ثلاثہ کے طریق مشاورت (اجماع) کی جگہ حضور اکرم صلعم کے بعد فقہی اجتہاد و استنباط نے لے لی۔ کیونکہ فتوحات کی گرم بازاری کے ساتھ ساتھ نئے نئے مسائل برابر پیش آتے رہتے تھے، جن کو حل کرنے کے لئے اس اجتہاد کی شدید ضرورت تھی۔ اس ختم کے اجتہاد و استنباط کو جو غیر نبی سے صادر ہوا اصطلاح میں قیاس کہا جاتا ہے۔

(۷) فقہی اجتہاد و استنباط آج بھی باقی ہے۔ مگر اجماع حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد باقی نہیں رہا۔ کیونکہ اس کے بعد امت میں اختلافات نے راہ پالی تھی اور

بارہی مشاورت کا وہ سلسلہ ختم ہو گیا تھا۔
 (۸) قیاس کے ذریعے سے اپنے زمانہ کی ضرورتوں کے پیش نظر یا ایلاز تیار کرنے والے حضرات، کو والدین اتبعوا ہسرا یا حسن کہا جاتا ہے۔ اصل قانون اساسی متعین ہے۔ یا ایلاز اس وقت اور ہونگے اور اس وقت اور جن میں زمانہ کے اقتضات کے مطابق فروغی تبدیلیاں ہونگی یا وہ نئی نئی پیش آمدہ صورتوں کے متعلق تفصیلی احکام کا استخراج ہوگا۔ اسی کا نام فقہ ہے۔

(۹) اساسی قانون پر عمل درآمد کرنے وقت مخاطبین کی حالت کے مطابق چند تہیدی قوانین بنائے جاتے ہیں۔ چنانچہ وہ تہیدی قوانین بھی جو رسول اللہ صلعم نے اور آپ کے بعد خلفائے ثلاثہ نے مسلمانوں کی مرکزی جماعت کے مشورہ سے تجویز کئے تھے وہ ضرورت کے وقت بدلے جاسکتے ہیں۔ قانون اساسی غیر متبدل رہتا ہے اور یہ تہیدی قوانین تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔

سنت ان تشریحات کے بعد غالباً سنت (حدیث) کی دینی حیثیت اور اس کے مقام کو سمجھنا دشوار نہیں ہوگا۔ شاہ ولی اللہ کے نزدیک جیسا کہ مولانا عبید اللہ شدھی مرحوم نے ان کے اقوال کی تشریح فرمائی ہے سنت نام ہے تین چیزوں کا۔ (۱) رسول اللہ صلعم کے وہ اجتہادات اور استنباطات جو خود آپ نے قرآن سے فرمائے اور جنہیں شاہ ولی اللہ حکمی استنباط کے لقب سے یاد فرماتے ہیں، جو حسب تشریح مولانا عبید اللہ شدھی نقیہ کے استنباط اور استدلال کے طریقہ سے مختلف ہوتا ہے۔ (۲) وہ فیصلے جو رسول اللہ صلعم نے صحابہ کی مرکزی جماعت کے مشورہ سے صادر فرمائے تھے۔ اور (۳) وہ فیصلے جو خلفائے ثلاثہ نے صحابہ

رسول کی مرکزی جماعت کے مشورہ سے صادر فرمائے۔

حسب تشریح مولانا عبید اللہ سندھی حضرت شاہ ولی اللہ کے نزدیک سنت کا وہ حصہ (نمبر ۲ و ۳) یعنی وہ فیصلے جو رسول اللہ صلعم یا خلفائے ثلاثہ نے صحابہ کی مرکزی جماعت کے مشورہ سے صادر فرمائے تھے۔ ہمیشہ کے لئے غیر متبدل نہیں ہیں بلکہ ان کی حیثیت ہمیدی قوانین اور بائبل کی ہوتی ہے۔ اسی طرح قیاس کے ذریعہ سے اپنے زمانہ کی ضرورتوں کے پیش نظر بعد کے فقہاء نے جو بائبل زنیار کیے ہوں وہ بھی ہمیشہ کے لئے غیر متبدل نہیں ہیں۔ بلکہ ان میں بھی زمانہ کے اقتضات کے مطابق فروعی تبدیلیاں ہو سکتی ہیں اور نئی نئی پیش آمدہ صورتوں کے تعلق تفضیلی احکام کا استخراج ہو سکتا ہے۔ رہ گیا سنت کا وہ حصہ جو حضور اکرم صلعم نے اپنے حکمی استنباط اور اجتہاد سے متعین فرمایا تھا جس کا طریقہ فقہی استنباط سے مختلف ہوتا ہے ان کے متعلق شاہ صاحب نے تبدیلی اور ترمیم کے حق کے حق کو کہیں تسلیم نہیں کیا۔

ناقابل تبدیل سنت | یہ بنیادی مسائل جتنے ہیں جنہیں ہمارے فقہاء کی اصطلاح صلاہت بالقیاس کہا جاسکتا ہے لیکن اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ معلوم کرنا تو بہت ہی مشکل ہے کہ احادیث کون

جلد کو صلاہت بالقیاس کے ضمن میں رکھا جائے اور کون سے حصہ کو صلاہت بالقیاس کے ضمن میں شمار کیا جائے۔ کیونکہ ہر حال بہار نے فقہاء کی موقوف احادیث کے متعلق اس اصول کا اعتبار فرمایا ہے۔ اور صلاہت بالقیاس قسم کی موقوف احادیث کو مرفوع کے حکم میں شمار کیا ہے اور صلاہت بالقیاس

قسم کی احادیث کو مرفوع کے حکم میں شمار نہیں کیا گیا لہذا اگر موقوف احادیث کے متعلق اس اصول کا ذکر کرنا ضروری ہے تو ان احادیث کو الگ الگ کیا جاسکتا ہے اور مرفوع احادیث کے متعلق بھی اس قسم کا فیصلہ کرنا

ناممکن نہیں ہوگا۔ لیکن انتشار و پراگندگی سے بچنے کی خاطر اگر اس قسم کی پابندی لگائی
 جائے کہ ایک اسلامی مملکت کی نمائندہ مجلس قانون ساز کو اس کا بھی اختیار ہوگا کہ وہ
 یہ فیصلہ کر سکے کہ ان میں سے کون سی احادیث ایسی ہیں جنہیں مَا لَا يَدْرُكُ بِالْقِيَّاسِ
 کے ضمن میں لایا جاسکتا ہے اور کون سی احادیث ایسی نہیں ہیں تو غالباً مناسب ہوگا اور
 اسلام کے اصول شوراہت (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) سے قریب تر ہوگا۔
 کیونکہ افراد کو اس قسم کے فیصلے کر لینے کا حق دیدینے سے مذہبی انتشار و پراگندگی کا
 دروازہ کھل سکتا ہے اور اس سے ملت میں اعتدلات و افتراق پیدا ہونے کی
 راہ ہموار ہو جاتی ہے جو ہر خال قوم کے لئے ایک بڑی حد تک تباہ کن رجحان ہے۔
 شاہ ولی اللہ کی دینی بصیرت حق آگہی اور باریک بینی یقیناً قابلِ داد ہے کہ
 انہوں نے اٹھارھویں صدی عیسوی میں جبکہ ہر طرف تقلید جامد اور فکری اور ذہنی
 جمود کی تاریکیاں پھیلی ہوئی تھیں اور شرعیہ کا اس باریک بینی سے جائزہ لیا اور
 بات کی گہرائی تک پہنچ کر بعد میں آنے والوں کے لئے علم کی راہ روشن کر دی آپ
 مجھ سے اتفاق فرمائیں گے کہ اس دور میں اس قسم کے فیصلے کرنا آسان کام نہیں تھا۔
 ہمارے علماء تو آج بیسویں صدی میں بھی اس مقام تک پہنچنے کی جرأت نہیں کر سکتے جہاں
 شاہ ولی اللہ اٹھارھویں صدی میں پہنچ چکے تھے۔
 مختصر الفاظ میں شاہ ولی اللہ صاحب کے کارناموں کو یوں بیان کیا جاسکتا
 ہے آپ نے تقلید جامد کے خلاف آواز بلند فرمائی اور آزادی اجتہاد کا نعرہ بلند کیا۔
 (۲) مسلمانوں کی مشرکانہ اور توہم پرستانہ رسوم کے خلاف آواز بلند کی اور ان کی اصلاح
 کی طرف توجہ فرمائی۔

(۳) مذہبی مسائل میں غور و فکر اور تحقیق و تدقیق کا دروازہ کھولا اور عقل و نقل میں ہم آہنگی پیدا کی اور اسلامی مسائل و احکام کو عقلی استحکام عطا کیا۔

(۴) قرآن و سنت - اجماع اور قیاس کا صحیح صحیح مقام متعین کیا اور بتایا کہ اسلام ایک ترقی پذیر معاشرہ پیش کرتا ہے جسے بہر حال دنیا کے ساتھ چلنا ہے۔ دنیا ایک مقام پر ساکن و منجمد ہو کر نہیں بیٹھ رہی ہے۔ اس میں حرکت و عمل برابر کار فرما ہے اور اسلام کو اس حرکت و عمل کا بہر حال ساتھ دینا ہے۔

(۵) اسلام میں کچھ چیزیں تو ایسی ہوتی چاہئیں جو اپنی جگہ پرائل ہوں جو مستقل اقدار اور عالمگیر اصول کہلاتے ہیں اور ناقابل تیسر ہوتے ہیں اور کچھ چیزیں ایسی ہوتی چاہئیں جو دنیا پرندہ حالات میں بدلتی رہیں اور اس کا ساتھ دیتی چلی جائیں۔

ماعت اہل حدیث | شاہ صاحب کے ان نظریات نے پورے بزرگوار کو متاثر کیا اور آزادی فکر و اجتہاد کی جو شمع انھوں نے روشن کی تھی اس کے نتیجے میں دو نئی ماعتیں پیدا ہوئیں اور یہ دونوں جماعتیں اپنے آپ کو شاہ ولی اللہ مرحوم سے منسوب کرتی ہیں۔ پہلی جماعت اہل حدیث کی ہے اور دوسری جماعت علمائے دیوبند کی۔ اہل حدیث نے شاہ صاحب کے ان خیالات کو تو اپنایا جن میں انھوں نے تقلید جامدہ کے خلاف آواز بلند کی تھی۔ اور اس میدان میں وہ شاہ صاحب سے بہت آگے نکل گئے۔ انھوں نے تقلید کے صد ہا سال پرانے بٹ کو پارہ پارہ کر کے قرآن و حدیث سے از خود اجتہاد کرنے کا دعویٰ کیا ائمہ مجتہدین اور ان کے مقلدین پر کافی لے لے کی۔ ائمہ فقہ کے خلاف ان سے پہلے کسی کو لب کشائی کی جرأت بھی نہیں ہوتی تھی۔ اہل حدیث نے باوجود بیجا تنقیدوں سے یہ تو ہو گیا کہ ائمہ فقہ کا وہ ہزار سالہ تقدس ختم ہو گیا۔ اور

اب لوگوں نے سوچنا اور غور کرنا شروع کر دیا۔ مشترکانہ رسوم اور توہمات پرستیوں کے خلاف بھی ان لوگوں نے بجا طور پر شدید جہاد کیا اور ان توہم پرستیوں کا زور پوری طرح نہیں تو کافی حد تک ٹوٹ گیا۔ اس باب میں ان کی کوششوں سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ آج برصغیر ہندو پاک میں آزادی اجتہاد اور غور و فکر کا جو غلغلہ ہر طرف دکھائی دیتا ہے وہ بلاشبہ بڑی حد تک ان حضرات کی کوششوں کا مرہون منت ہے۔ لیکن ان کی مساعی کے نتائج زیادہ تر منفی ہی رہے۔ وہ مثبت طور پر ملت کے سامنے کوئی خاص چیز پیش نہیں کر سکے۔ بلکہ شاید یہ کہنا ہیجان ہو گا کہ اس اعتبار سے ذہنی اور فکری طور پر اور بھی پیچھے جا پڑے۔ اجتہاد کے سلسلہ میں آج تک ان لوگوں کو کوئی ایسا تمیہ نصیب نہیں ہو سکا۔ لہذا ان کے اجتہادات بعض اوقات بڑی ہی مضحکہ خیز صورتیں پیدا کر دیتے ہیں۔ زیادہ تر ان کے اجتہاد کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کے قول ہی کو اپنا لیتے ہیں اور اسے اپنے اجتہاد کا نام دیدیتے ہیں۔ برصغیر میں ان حضرات کی خدمات شاہ ولی اللہ صاحب سے زیادہ محمد بن عبدالوہاب سے نمایاں مناسبت رکھتی ہیں۔ اور محمد بن عبدالوہاب کی تحریک کے بارہ میں علامہ اقبال کی یہ رائے کس قدر صحیح ہے۔ کہ

بہر حال جہاں تک تحریک وہابیت کا تعلق ہے ہمیں اس سے اتنا بچنا چاہیے جتنی ہمیں بھلائی ہو۔

بحث نہیں کہ محمد علی پاشا کے عساکر نے کب اور کس طرح اس کا خاتمہ کیا۔ یہاں بحث آزادی اجتہاد کی اس روح سے ہے جو اس تحریک میں کام کر رہی تھی۔ یہ دوسری بات ہے کہ داخلی طور پر اس کا مزاج بھی سرتاسر قدامت پسند تھا۔ اس نے مذاہب اربعہ کی قطعیت سے انکار کیا اور

اس لئے آزادی اجتہاد کے حق پر بھی بڑے شد و مد سے زور دیا۔ لیکن

ماضی کے بارے میں چونکہ اس کا نقطہ نظر سراسر غیر تنقیدی تھا، لہذا

امور قانون میں اس نے اپنا زور و مدار صرف احادیث پر رکھا۔

(تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۲۲۵)

بعینہ یہی حال ہمارے علمائے اہل حدیث کا بھی ہے۔

ان کے برعکس علمائے دیوبند نے آزادی اجتہاد کا دعویٰ نہیں کیا۔

علمائے دیوبند

وہ سختی سے تقلید کی پابندی کرتے ہیں اور فقہ کے حنفی مکتب فکر سے

منسک ہیں۔ لہذا اس ضمن میں وہ شاہ ولی اللہ کے اس حد تک تو متبع ہیں کہ جس طرح

شاہ صاحب نے خود کو خفیت سے الگ نہیں کیا تھا اسی طرح یہ حضرات بھی خود کو

خفیت سے الگ نہیں کرتے اور ساتھ ہی شاہ صاحب کے زیر اثر قرآن و سنت کی طرف

زیادہ جھکتے ہیں مگر قرآن و سنت کی طرف جھکنے کی وہ نوعیت ان کے ہاں نظر نہیں آتی

جو شاہ صاحب کے ہاں نظر آتی ہے۔ یہ حضرات فقہ حنفی پر کسی علمی تنقید کی بہت ہی

کم جرات فرماتے ہیں۔ ان کا یہ جھکاؤ اسی حد تک محدود ہے کہ قرآن و سنت کی تعلیم پر ان کے

ہاں پہلے سے زیادہ زور دیا جائے لگا۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ قرآن سے زیادہ سنت

پر زور دیا جاتا ہے۔ اور کوشش کی جاتی ہے کہ فقہ حنفی کے استنباط و اجتہاد کیلئے حدیث و

قرآن سے دلائل ہیا کیے جائیں۔ اور دیگر مذاہب فقہ پر اس کی برتری ثابت کی جائے۔

جہاں تک آزادی اجتہاد کا تعلق ہے اس کی کوئی رمق ان حضرات کے ہاں

مشکل ہی سے ملتی ہے۔ یہ رحمان خاں خاں حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی کی تقریریں

اور تحریروں میں تو شاذ و نادر نظر آ جاتا ہے مگر دوسرے حضرات کے ہاں یہ چیز نظر نہیں

آتی۔ ابتدا اس سلسلہ میں یہ حضرات شاہ ولی اللہ کی پیروی سے کتراتے ہیں مسائل و احکام میں غور و فکر کر کے ان کے لئے عقلی بنیادیں فراہم کرنا اور عقل و نقل میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کرنا بھی علمائے دیوبند کے ہاں خال خال ہی نظر آتا ہے۔ عقائد و ایمانیات کے متعلق بلاشبہ مولانا محمد قاسم نانوتوی (دبانی دارالعلوم دیوبند) نے قابل سرمایہ چھوڑا ہے اور بعض دیگر مسائل کی طرف مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ بھی توجہ فرمائی ہے مگر اس کا انداز وہ نہیں ہے جو شاہ ولی اللہ کے ہاں نظر آتا ہے پھر یہ مساعی بہت ہی ناکافی اور غیر منظم سی ہیں اس لئے ان کو کوئی خاص اہمیت نہیں دی جاسکتی۔ ان حضرات کو شاہ ولی اللہ کے ان کارناموں سے کوئی خاص شغف نظر نہیں آتا۔ یہی وجہ ہے کہ شاہ صاحب کی کوئی کتاب بھی ان کے ہاں شامل درسر نہیں ہے۔

مولانا حافظ محمد اسلم صاحب جیرا جیوری شاہ ولی اللہ کی کتاب التہذیب الالہیہ پر تبصرہ کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ

شاہ صاحب کے مجددیت کے دعوے پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔

کیونکہ ان کے ذریعہ سے ہندوستان کے مسلمانوں میں قرآن اور

یا خصوص حدیث کا علم پھیلا اور جیسا کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ (میری

پیروی دو جماعتیں کریں گی۔ ایک میں سابقین کی استعداد ہوگی اور

ایک میں اصحابِ مبین کی۔ التہذیب الالہیہ ص ۱۸) دو گروہ خصوصیت

کے ساتھ اس کی نشر و اشاعت میں مصروف ہو گئے یعنی اہل حدیث

اور علمائے دیوبند۔ اہل حدیث حنفیہ کی جماعت ہے جنہوں نے تقلید کا

قلاوہ توڑ کر پھینک دیا اور کتاب و سنت کی ترویج اور شرک و بدعت کے مٹانے میں بلا خوف و لومہ لائے علماء و علما ایسی کوششیں کیں کہ سارے ہندوستان میں ان کی روشنی پھیلی اور توحید کا مینارہ بلند ہوا۔ اگرچہ اب لامرکزیت کی وجہ سے ان میں اضمحلال پیدا ہو گیا اور وہ دلولہ اور جوش جو پہلے تھا باقی نہیں رہا۔ پھر بھی ان کی دینی خدمات سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

دیوبندی جماعت، مرفقین کا گروہ ہے جو عوام کے ساتھ ملا جلا رہنے اس نے تقلید کو بھی قائم رکھا اور فروعی امور میں امتیازی خصوصیت اختیار کر کے اپنا الگ فرقہ نہیں بنایا۔ مگر اصولی اصلاح یعنی جو شرک و بدعت اور اشاعت کتاب و سنت میں پوری جدوجہد سے کام لیا یہاں تک کہ اپنی اسلامی خدمات کی بدولت ہندوستان کے جمہور مسلمانوں پر ان کا اثر غالب آ گیا اور اب تک مدرسہ دیوبند کی وجہ سے چونکہ ان میں ایک مرکزیت باقی ہے اس لئے ان کی کوششوں کا سلسلہ برابر جاری ہے۔ یہی جماعت اس وقت اسلامی ہند میں مذہب کی صحیح علم بردار ہے۔

یہ دونوں گروہ شاہ صاحب کو اپنا مقتدا اور پیشوا تسلیم کرتے ہیں۔ کیا یہ بات ان کی مجددیت کے ثبوت کے لئے کافی نہیں ہے؟

(واردات ۱۶۱-۱۶۲)

واقعہ بھی یہی ہے کہ برصغیر مندر و پاک میں آج دینی علوم کا بھرم اگر قائم ہے تو وہ علمائے دیوبند ہی کی ذمہ داری ہے اور عوام پر یہی انہی حضرات کا اثر ہے۔ امام وقت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ - حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتویؒ - محدث وقت مولانا احمد علی سہارنپوریؒ و مولانا خلیل احمد پٹیوٹیؒ - مجاہد اسلام شیخ الہند مولانا محمود الحسن گنگوہیؒ - حکیم الامتہ مولانا اشرف علی تھانویؒ - شیخ الاسلام مولانا بشیر احمد عثمانیؒ و مولانا ظفر احمد تھانوی مدظلہ اسی جماعت کے درخشندہ ستارے تھے اور میں جن کی خدمات رہتی دنیا تک یاد رہیں گی۔

یہ الگ بات ہے کہ یہ حضرات شاہ ولی اللہ کے اصل مشن کو کچھ زیادہ آگے نہیں بڑھاسکے۔ جن کی معذرت میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ مدرسہ دیوبند کا قیام اس وقت عمل میں آیا جبکہ مسلمان برصغیر میں اپنا سب کچھ ٹوٹا چکے تھے۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کی ناکامی سے مسلمانوں پر انتہائی مایوسی، بددلی اور کم خوشحالی نے غلبہ پایا تھا۔ انتشار و پر آگندگی کا دور دورہ تھا۔ وہ پھر انہی حالات سے دوچار تھے جن سے عام مسلمان خلافت بغداد کی تباہی کے بعد دوچار ہو چکے تھے اس لئے انھیں بھی وہی فیصلہ کرنا پڑا جو علماء نے خلافت بغداد کی تباہی کے بعد کیا تھا۔ انھیں اسی میں عاقبت نظر آئی کہ جو کچھ باقی بچ گیا تھا اسے محفوظ کر لیں اور مذہبی انتشار کا دوازہ نہ کھولیں۔

علمائے دیوبند کو زیادہ تر دو جماعتوں سے مقابلہ کرنا پڑا۔ ایک اہل حدیث اور دوسرے قدیم بدعتی احناف۔ اہل حدیث کے مقابلہ میں انھیں اپنے مسلک کی تائید و توثیق کے لئے احادیث کی طرف توجہ کرنی پڑی اور ان کی زیادہ تر علمی توجہات اسی نقطہ پر مرکوز رہیں۔ حدیث کی کتابوں کی شرح اور حواشی لکھے گئے اور ان میں حنفی

مسئلہ کو احادیث کی تائید سے مستحکم کیا گیا۔ اس سلسلہ میں علما نے دیوبند کی مساعی
 نہایت قدر و منزلت کی مستحق ہیں۔ مولانا احمد علی صاحب محدث سہارنپوریؒ کا
 حاشیہ بخاری۔ سنن ابوداؤد پر مولانا خلیل احمد صاحب امبہٹویؒ کی شرح
 بذل الجہود اور مولانا شبیر احمد صاحب عثمانیؒ کی فتح الملہم شرح صحیح مسلم۔ مولانا
 ظفر احمد صاحب عثمانی مدظلہ کی مستقل تالیف اعلیٰ لہسن اور مولانا محمد ذکریا صاحب
 کاندھلوی مدظلہ کی روضہ المسالک شرح نوطا امام مالک اور حضرت مولانا بشیر احمد
 صاحب گنگوہیؒ کی تقاریر صحاح ستہ، مولانا شاہ انور کشمیریؒ کی شرح صحیح بخاری علمی
 حلقوں میں اپنا خاص مقام رکھتی ہیں۔

دوسری طرف اہل بدعت خفیوں کے مقابلہ میں منشر کا نہ رسوم قبر پرستی
 بدعات اور جاہلانہ رسوم و رواج کے قلع قمع کرنے میں بھی انھوں نے بڑھ چڑھ کر
 حصہ لیا اور اس طرح اس میدان میں بھی انھوں نے قابل قدر خدمات انجام دیں۔

اس سلسلہ میں مولانا رشید احمد گنگوہیؒ اور حکیم الامتہ مولانا اشرف علی تھانویؒ کی
 خدمات نظر انداز نہیں کی جاسکتیں لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ پر درست ہے کہ ان حضرات
 کو ان دونوں کاموں سے اتنی فرصت نہیں مل سکی کہ وہ حضرت شاہ ولی اللہ کے
 اس مشن کو کچھ آگے بڑھا سکتے جس کی انھوں نے ذہنی جمود کو توڑنے اور مذہب
 میں غور و فکر و تحقیق و تفتیش اور دینی مسائل و احکام یا مذہبی عقائد کو عقل و شعور
 کی بنیادیں فراہم کرنے اور ان کو ہم آہنگ بنانے میں بنیاد رکھی تھی جس کی ایک وجہ
 غالباً یہ بھی تھی کہ مدرسہ دیوبند کا قیام اس وقت عمل میں آیا جبکہ برصغیر کے مسلمان
 سیاسی اقتدار سے قطعاً محروم ہو چکے تھے اور ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں ناکامی

کے بعد زبردست مایوسی کا شکار ہو چکے تھے۔ اس وقت آگے قدم بڑھانا تو بڑی بات ہے موجودہ علمی سرمایہ کو محفوظ کر لینے کا سوال بھی بڑی اہمیت رکھتا تھا بہر حال شاہ ولی اللہ کی مساعی کا یہ گوشہ کسی اور جماعت کا منتظر تھا۔

سر سید احمد خان | چنانچہ ٹھیک چھبیس سال کے بعد دہلی کی اسی مردم خیز زمین سے جس نے شاہ ولی اللہ کو جنم دیا تھا ۱۸۱۷ء میں سر سید

احمد خان پیدا ہوئے۔ انھوں نے ابتدائی تعلیم قدیم طرز پر ہی حاصل کی تھی جسکی تکمیل نہیں ہو سکی تھی۔ یہ وہ وقت تھا کہ برصغیر میں مغربی اقتدار مصنوبی کے ساتھ اپنے پاؤں جا چکا تھا اور مغرب کی راہ سے علم و عقل کی روشنی برصغیر میں پھیلتی جا رہی تھی۔ سائنس کے اکتشافات نے بہت سے پرانے مفروضوں کو حرف غلط کی طرح مٹا دیا تھا۔ کیا علمی اور فنی مفروضے اور کیا دینی اور مذہبی مسلمات سب ہی اس کی زد میں تھے، یہ طوفان اہتدائے شدید تھا کہ پرانے اور فرسودہ بند اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے۔ سر سید نے اس کے لئے علیگڑھ میں ایک انگریزی اسکول قائم کیا جو بہت جلد ڈگری کالج اور پھر مسلم یونیورسٹی میں تبدیل ہو گیا۔ سر سید کا مقصد یہ تھا کہ قوم کے نوجوانوں کو جدید سائنسی علوم سے مسلح کر کے اس طوفان کا مقابلہ کرنے کے لئے تیار کیا جائے۔ اور مسلم قوم کو سیاسی حیثیت سے ابھار کر اس کا صحیح مقام اسے دلا دیا جائے۔ مشنری کی طرف سے اسلامی مسائل و احکام اور عقائد و ایمانیات پر جو آئے دن اعتراضات ہو رہے تھے سر سید نے انکی طرف بھی توجہ کی اور اس موضوع پر مستقل کتابیں لکھیں۔ مضامین وغیرہ جو دہلی لکھے اور اپنے اجاب سے بھی لکھوائے اور ان تمام چیزوں کے لئے علمی، عقلی اور سائنسی بنیادیں پیدا کیں اور عقل و نقل میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی اور

اس طرح اٹھوں نے حضرت شاہ ولی اللہؒ کی مساعی کے اس ہم گوشہ کی طرف توجہ فرمائی جس کی طرف کسی نے توجہ نہیں کی تھی۔ اٹھوں نے اسلامی مسائل پر فلسفہ اور سائنس کی روشنی میں غور و فکر کیا اور ان کے لئے عقلی بنیادیں مہیا کیں۔ اس کام میں مولانا اطراف حسین حالی، مولانا شبلی نعمانی، نواب محسن الملک اور وقار الملک جیسی بلند پایہ ہستیوں نے ان کا ہاتھ بٹھایا اور اس میں کوئی مشتبہ نہیں کہ سرسید مرحوم کی مساعی نے اس طوفان کو بڑی حد تک روک دیا جو تشکیک بے یقینی اور دین پر لے اعتماد کی صورت میں پھیل رہا تھا۔

سرسید مرحوم کے کام کا جائزہ لینے کے لئے ہمیں اس پس منظر کو بھی سامنے رکھنا چاہئے جس میں اٹھوں نے اصلاح و تحقیق اور اسلام کی مدافعت کا وہ فریضہ ادا

سرسید کی خدمات کا
پس منظر

کیا۔ مولانا حالیؒ اس سلسلہ میں رقمطراز ہیں کہ

سرسید نے اگر غور کر کے دیکھا جائے تو شاید اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا کہ جو صداقتیں اہل اسلام کی تصنیفات میں فرداً فرداً صرف ضبطِ سخن میں آئی تھیں اور اکابر علماء کے سوا ان سے کسی کو اطلاع نہ تھی سرسید نے ان سب کو ایک ہی بار خاص و عام پر علی الاعلان ظاہر کر دیا، کیونکہ جو ضرورتیں اس وقت خاص کر ہندوستان کے مسلمانوں کو درپیش تھیں وہ کسی خاص خرابی کی اصلاح سے رفع نہیں ہو سکتی تھیں۔ مسلمانوں کی سلطنت ہندوستان سے جا چکی تھی اور قومی نقیبات جو بعد سلب حکومت کے مفتوح قوم کو فاتح قوم کے

زانہ ہوا تھا ایک مدت تک ضرور باقی رہتے ہیں مذہبی تعصبات کے
 ناسخ کیا گیا ہے بلکہ اس میں ظہور کر رہے تھے جس نے حکمران قوم کی نظر میں مسلمانوں کو
 ناقص اور کمزور قرار دیا اور ان کا مذہب سلطنت کے
 حلقہ میں خطرناک خیال کیا جاتا تھا مسلمانوں نے جو بڑی بات
 سزا دہنی تھی وہ ان کے مذہب کی طرف متوجہ کی جاتی تھی
 فقہاء کے فتوے جو مسلمانوں کی دنیوی ترقی میں مانع تھے اکثر انھیں
 قومی تعصبات پر مبنی ہوتے تھے اور مسلمان ان کو وحی منزل کی طرح
 دل و جان سے قبول کرتے تھے عیسائی مشنری مسلمانوں کی سیر
 اور تاریخ کی کتابیں اور ان کی تفسیریں دیکھ کر اسلام اور
 بانی اسلام پر اعتراض کرتے تھے اور اسلام کو ان کا جواب دہ سمجھ کر
 مسلمانوں سے جواب طلب کرتے تھے تعلیم یافتہ مسلمان بہت سی
 باتیں مروجہ اسلام میں سائنس کے خلاف دیکھ کر اسلام کی خالص
 تعلیم سے جو کتاب و سنت میں منحصر ہے باعتماد ہونے لگے تھے
 اور یہ تمام حالات اس بات کے متقاضی تھے کہ خالص اسلام میں
 اور ان چیزوں میں جو اسلام میں بل بل کر اس کی ذات میں داخل
 ہو گئی ہیں امتیاز قائم کیا جائے اور جو مشکلات اس اختلاط اور
 نامتزاج سے پیدا ہوتی ہیں ان کو رفع کیا جائے

اس پس منظر کو سامنے رکھنا ضروری ہے کہ سرسید مرحوم نے اپنی اصلاح و تحقیق

کی یہ تحریک کن حالات میں شروع کی تھی۔ اسی سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ وہ کیسا ضرورتیں تھیں جن کے ماتحت موصوف کو وہ مباحث چھیڑنے پڑے اور جمہور علماء کے خلاف اپنا الگ راستہ بنانا پڑا۔

احادیث کے متعلق سرسید کا موقف بیان کرتے ہوئے مولانا حالی لکھتے ہیں کہ

اگرچہ سرسید نے اپنی ریڈاریشن میں ان اصول سے جن پر قدیم تھنق

کی اصلاحیں مبنی تھیں بہت سی کم تجاویز کیا ہے۔ لیکن اس میں شک نہیں

کہ زمانہ حال کی ضرورتوں کے اقتضار سے قدیم اصلاحوں میں خود بخود ایک قسم

کی وسعت پیدا ہو گئی ہے۔ مثلاً تمام محققین اس بات پر متفق ہیں کہ خبر متواتر

اور خبر مشہور کے سوا جن کی تعداد کتب احادیث میں نہایت قلیل ہے، جو

حدیثیں خبر آحاد کہلاتی ہیں اور جن سے صحاح ستہ اور تمام احادیث

کی کتابیں بھری ہوئی ہیں مفید یقین نہیں ہیں بلکہ ان میں احتمال صدق

اور کذب باقی ہے اور اس اصول سے انھوں نے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ

خبر واحد بشرطیکہ صحت کے درجہ کو پہنچ جائے۔ اس پر صرف عمل

کرنا واجب ہے، مگر اس پر اعتقاد رکھنا ضرور نہیں اور بعض کے

نزدیک عمل اور اعتقاد دونوں ضرور نہیں۔ سرسید نے اس نتیجہ کو

زیادہ وسیع کر دیا ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ جب خبر واحد میں صدق

و کذب کا احتمال باقی ہے تو کیا وجہ ہے کہ جس خبر واحد کی رو سے اسلام

پر کوئی اعتراض وارد ہوتا ہو خواہی نخواہی اس خبر کو تسلیم کر لیا جائے

اور بعد تسلیم کرنے کے اس اعتراض کے جواب میں صرف استفادہ کتنا کافی

ہے کہ خیر و امداد مفید یقین نہیں ہے اور اس لئے جو اعتراض اس کی رو سے
 وارد ہوتا ہے اسلام اس کا جواب دہ نہیں ہے۔

(حیات جاوید ص ۵۹۲-۵۹۳)

عقائد اور مسائل کلامیہ کے سلسلہ میں سرسید احمد کے موقف کی وضاحت
 کرتے ہوئے مولانا عالی لکھتے ہیں کہ

انگلے محققین نے فروع میں تقلید شخصی کو اس بنا پر ضروری نہیں
 سمجھا کہ حق چاروں مذہبوں میں دائر ہے۔ مگر سرسید جس طرح تقلید کو
 فروع میں ضروری نہیں سمجھتے اسی طرح اصول میں بھی نہیں سمجھتے کیونکہ
 جس بنا پر حق چاروں مذہبوں میں دائر سمجھا گیا ہے اسی بنا پر اسکو
 اشاعرہ اور معتزلہ اور دیگر فرق اسلامیہ میں بھی دائر سمجھا ضرور ہے
 اور اسی وجہ سے انہوں نے اکثر اصولی مسائل میں معتزلہ کی پیروی کی
 ہے۔ اس رائے میں بھی سرسید متفق نہیں بلکہ انگلے محققین اہل سنت
 نے بھی اکثر مسائل میں اشاعرہ کے اصول سے اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ
 اسی اختلاف کے سبب جب امام غزالی پر لے دے ہوئی تو انہوں نے
 ایک رسالہ موسوم بہ "تفرقہ بین الاسلام والزندقرہ" لکھا جس میں اپنے
 مخالفوں کی نسبت لکھتے ہیں کہ "وہ مذہب اشاعرہ سے الگ ہونے کو
 گودہ بانشت بھرا ہی کیوں نہ ہو اور ان کے خلاف کرنے کو، گودہ زرا
 سی چیز ہی کیوں نہ ہو مگر اہی جانتے ہیں۔"

مولانا عالی نے ان اختلافات کی فہرست بھی دیدی ہے جن میں سرسید نے جمہور

علمائے اسلام سے اختلاف کیا ہے۔ وہ فہرست مختصراً یہ ہے۔

جمہور علماء سے سرسید کے اختلافات

اجماع حجّت شرعی نہیں۔ قیاس حجّت شرعی نہیں۔
تقلید واجب نہیں۔ قرآن کا حکم کوئی منسوخ نہیں۔
قرآن میں کوئی تغیر و تبدل یا کمی زیادتی نہیں ہوئی۔ اگر

کسی روایت سے یہ بات ثابت ہوتی ہے تو وہ موضوع ہے۔ صحاح سننہ بلکہ صحیحین کی بھی تمام حدیثیں جب تک اصول علم حدیث کے موافق جانچ نہ کر لی جائے قابل وثوق نہیں، شیطان یا ابلیس انسان ہی کے نفسِ آمارہ یا قوتِ ہیمیہ کا نام ہے۔ وہ پرندے جیسی نصابی نے گاگھونٹ کر مار ڈالا ہو مسلمانوں کے لئے ان کا کھانا جائز ہے۔ اجارہ آحاد سے اگر اسلام پر کوئی اعتراض وارد ہوتا ہو تو بسلام اس کا جواب دہ نہیں۔ ان کفار و مشرکین کے سوا جو مسلمانوں سے برسرِ جنگ ہوں یا جنہوں نے مسلمانوں کو ان کے وطن سے ملک بدر کر دیا یا جو اس کے لئے کوشاں ہوں دوسرے کفار و مشرکین سے موالا اور دوستی جائز ہے۔ بائبل میں تحریفِ معنوی ہوتی ہے (یعنی تحریفِ لفظی نہیں ہوتی ہی) مگر اس کے باوجود ان کا ازاول تا آخر الہامی ہونا اور غلطی سے پاک ہونا غیر مسلم ہے ہر شخص ان مسائل میں جو قرآن یا صحیح حدیث میں منصوص نہیں اجتہاد کر سکتا ہے۔ وضع و باس میں کفار کے ساتھ تشبہ حرام نہیں۔ جبر یا قدر کے لئے قرآنی آیات سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔ معراج اور شوقِ صدر خواب میں ہوتے تھے بیداری میں نہیں۔ ملائکہ ان مختلف قوتوں کا نام ہے جو خدا نے مادہ میں ودیعت کر دی ہیں۔ آدم اور ملائکہ ابلیس کا قصہ جو قرآن میں بیان ہوا ہے وہ کسی واقعہ کی خبر نہیں ہے بلکہ تمثیلی انداز میں بیان ہے۔ معجزہ دلیلِ نبوت نہیں ہوتا۔ قرآن کریم میں آنحضرت کے کسی معجزہ کا ذکر نہیں ہے۔

ورثہ کے لئے وصیت کا حکم منسوخ نہیں ہے۔ جو لوگ یہ دشواری روزہ رکھ سکیں وہ
 فدیہ دے سکتے ہیں۔ ^{۲۲} یہاں یعنی سو روپی وہ شکل حرام ہے جو زمانہ جاہلیت میں عربوں
 میں رائج تھی۔ آج کل بنکنگ اور پرامیسری نوٹوں پر جو منافعہ نیا جاتا ہے وہ اس میں
 شامل نہیں ہے۔ حضرت عیسیٰ کا آسمان پر زندہ اٹھایا جانا قرآن سے ثابت نہیں
 شہد آرگی زندگی سے مراد ان کا علو درجات اور روحانی خوشی اور دنیا میں قابل
 تقلید مثال چھوڑنا ہے۔ ^{۲۵} صورت پھونکنے سے مراد کوئی خاص آلہ نہیں ہے جس میں آواز
 پھونکی جائے گی بلکہ خدا کی مشیت و ارادہ ہے استعارہ ہے۔ خدا کی ذات و صفات
 اور بعث و نشر حساب و کتاب۔ میزان۔ صراط۔ جنت و دوزخ کے متعلق جو کچھ
 قرآن کریم اور احادیث میں وارد ہوا ہے وہ مجاز و استعارہ اور تمثیل پر محمول ہے۔
 انسانوں کی بد اعمالیوں پر حسی عذاب نازل نہیں ہوتے۔ خدا کا دیدار نہ دنیا میں ممکن ہے
 نہ آخرت میں۔ بدر و جنین کی جنگ میں فرشتوں کی جس تدو کا ذکر قرآن نے کیا ہے
 اس کا یہ مطلب نہیں کہ فرشتے ان جنگوں میں شریک ہوئے تھے۔ صفات باری تعالیٰ
 نہ صین ذات ہیں نہ غیر ذات اور نہ لاطین اور لا غیر جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں۔ حضرت
 عیسیٰ کا بن باپ پیدا ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ عادات الہی یا قانون طبعی کے خلاف
 کوئی امر وقوع پذیر نہیں ہوتا۔ قرآن کے اعجاز سے مراد اس کا لفظی اعجاز نہیں بلکہ معنی
 اعجاز ہے۔ وحی فرشتوں کے ذریعہ نہیں آتی بلکہ نبی کے قلب پر جو خود نازل ہوتی ہے
 حیات کا مروجہ مفہوم قرآن سے ثابت نہیں۔ انبیاء بنی اسرائیل اور بنی اسرائیل کے
 ان واقعات میں جو قرآن میں بیان ہوئے ہیں کوئی بات خلاف فطرت نہیں ہے۔
 طوفان نوح عالمگیر نہیں تھا بلکہ قوم نوح تک محدود تھا۔ ولادت اسحق کے وقت

حضرت سارہ کی عمر اتنی نہیں تھی کہ عادتاً اولاد کا ہونا ممکن نہ ہو۔ اسلام نے غلامی کی رسم کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا ہے۔ دعا ایک قسم کی عبادت ہے۔ اسکی قبولیت کے وہی معنی ہیں جو عبادت کی قبولیت کے ہوتے ہیں۔ آیت یا آیات بینات سے قرآن میں معجزات مراد نہیں ہیں بلکہ احکام اور مواظبت و تفاسیر مراد ہیں۔ حضرت عیسیٰ کو صلیب پر چڑھا یا گیا تھا مگر اس سے ان کی موت واقع نہیں ہوئی۔ تعدد از دواج کی عام اجازت قرآن سے ثابت نہیں۔ چوری کی سزا میں ہاتھ کاٹ دینا لازمی نہیں ہے۔ قرآن میں جن اور اجنبہ سے مراد پیارے یا صحرائی باشندے ہیں۔ سورہ فیل میں کنکریاں برسائے سے مراد چیچک کی بیماری ہے۔ انبیاء سابقین کے قصوں میں ان آیات کی مناسب توجیہ کرنی چاہیے جنہیں معجزات بیان ہوئے ہیں۔ قرآن کریم میں دو طرح کا کلام پایا جاتا ہے۔ ایک مقصود اور دوسرا غیر مقصود۔ جو کلام غیر مقصود ہے اس کا ظاہر پر محمول ہونا ضروری نہیں ہے۔ مثلاً کفار کے متعلق رحمت الہی سے محرومی کو بیان کرتے ہوئے **لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ** ان کے لئے آسمان کے دروازے نہیں کھولے جائیں گے) فرمایا گیا ہے۔ ان کی محرومی کو جو اصل مقصود ہے اس پر ایہ میں بیان کیا گیا ہے۔ لہذا یہ پر ایہ کلام غیر مقصود سمجھا جائے گا۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آسمان کے واقعی دروازے ہوں۔

شریعت اسلامیہ میں دو قسم کے احکام ہیں۔ ایک اصلی احکام۔ اور دوسرے ان اصلی احکام کے محافظ احکام۔ اصلی احکام ہی وہ احکام ہیں جن پر اسلام کی بنیاد قائم ہے۔ اصلی احکام ہمیشہ قانونِ فطرت کے مطابق ہوتے ہیں۔ محافظ احکام

کے لئے اس بحث کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ قانونِ فطرت کے مطابق ہیں یا نہیں۔ البتہ عمل کے لئے دونوں کا درجہ برابر ہے اور دونوں لازم و ملزوم ہیں۔ مثلاً نماز میں صلیٰ حکم توجہ الی اللہ ہے جس کا قانونِ فطرت کے مطابق ہونا ضروری ہے مگر اس کے محافظ احکام مثلاً وضو، قیام، قعود، رکوع، سجود، سہنقتال، قبلہ وغیرہ کے لئے قانونِ فطرت کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے۔ لیکن جب تک کوئی واقعی عذر مانع نہ ہو دونوں کا بجا لانا ضروری ہے۔

سرسید کی طرف سے
احتذار

اپنے زمانہ کے حالات میں سرسید نے اصلاح و تحقیق کی جس انداز پر کوشش فرمائی ہے اس میں ان کی تیک نئی پر قطعاً کوئی شبہ نہیں کیا جاسکتا لیکن یہ ضروری نہیں ہے

کہ جن امور کی وہ اپنے زمانہ میں کوئی عقلی توجیہ نہیں کر سکے۔ ان کی آج بھی کوئی عقلی توجیہ نہ کی جاسکے۔ فلہذا اس سے انکار کر دیا جائے۔ ہمارا علم، ہماری سائنس، ہمارا تجربہ و مشاہدہ، ہمارا عقل و شعور ہنوز ابتدائی مراحل میں ہے۔ کل تک جو باتیں ناممکن نظر آتی تھیں وہ ممکن ہوتی جا رہی ہیں۔ کل تک جن امور کی کوئی عقلی توجیہ نہیں کی جاسکتی تھی آج ان کی عقلی توجیہات کی جا رہی ہیں۔ ہذا ظاہر ہے کہ سرسید کی ان تمام باتوں کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ خود مولانا حالی بھی رقم طراز ہیں کہ

”اگرچہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ہر مسئلہ مختلف فیہ کی نسبت

جو کچھ سرسید نے لکھا ہے وہی صحیح ہے اور سزا اختلاف میں انہی کی رائے صائب ہے۔ لیکن چونکہ اُسٹنوں نے موجودہ زمانہ کی ضرورتوں کے مطابق ایک جدید علمِ کلام کی بنیاد ڈالی ہے، اس لئے جو لوگ

دین اسلام کے دوست ہیں اور اس کو ہر قسم کے اعتراضات اور
شکوک و شبہات سے پاک جانتے ہیں ان سے امید ہے کہ سرسید
کے مندرجہ ذیل اختلافات کو صرف اس نظر سے کہ وہ جمہور علمائے
اہل سنت کے خلاف ہیں ناقابل التفات نہ سمجھیں گے۔

(حیات جاوید ص ۶۱۳)

ان اختلافی موضوعات پر نظر ڈال لینے کے بعد جو گذشتہ فہرست میں پیش
کیے گئے ہیں ہر انصاف پسند اس بات سے اتفاق کرے گا کہ اس فہرست میں
بہت سے موضوعات خصوصیت کے ساتھ ما بعد الطبیعات سے متعلق موضوعات
ایسے بھی ہیں جن سے انکار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ شعور و ادراک کی اس
منزل پر جو ہمیں اس دنیا میں حاصل ہے ہم ان بہت سی باتوں کی کہنہ و حقیقت کو
دریافت نہیں کر سکتے جو اس عالم سے ماوراء عالم آخرت میں پیش آنے والی
ہیں۔ لہذا ہمیں ان کو مطابق عقل بنانے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ چہ جائیکہ اگر وہ حیطہ
ادراک میں نہ آسکیں تو ان کا انکار ہی کر دیا جائے۔ بعینہ ہی کچھ معجزات کے سلسلہ
میں بھی کہا جاسکتا ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سرسید مرحوم کو قدرت نے بڑی گراں مایہ صلاحیتیں
عطا فرمائی تھیں جو بہت ہی کم لوگوں کو نصیب ہوتی ہیں۔ اور انہوں نے اپنی
ان صلاحیتوں سے پورا پورا کام لیا تھا اور جو تحریک اصلاح و تحقیق کے نام سے
انہوں نے شروع کی تھی وہ بیکار نہیں گئی۔ فضا میں ایک خاص قسم کا ارتعاش
انہوں نے پیدا کر دیا تھا جو ملت کے سفینہ کو ساحل مراد تک پہنچانے کا باعث

بنا ہے اور برابر تیار ہو گا۔ جو بیچ آنہوں نے بویا تھا وہ برابر برگ و بار لا رہا ہے
 اور لا تار ہو گا۔ آج نفا میں حریت فکر اور آزادی رائے کے جو زرمے فردوس
 گوش بنے ہوئے ہیں وہ دراصل سرسیدی کے مغز اب تحقیق کے زہن منت ہیں
 انہوں نے ملت کے سامنے ایک نئی راہ کھولی تھی جس پر چل کر تعمیر و ترقی
 کے بیش بہا امکانات ہمارے سامنے ہیں۔ مگر ہمیں یہ حقیقت فراموش نہیں کرنی
 چاہئے کہ سرسید مرحوم کو علوم قدیمہ و جدیدہ میں وہ بالغ نظری اور گہری بصیرت حاصل
 نہیں تھی جو اس عظیم الشان کام کیلئے انتہائی ضروری تھی۔ اس لئے ان کی تحقیقات
 کو حرف آخر نہیں سمجھنا چاہئے۔ اس حقیقت کو مولانا حالی نے دیکھے کس انداز سے
 بیان کیا ہے اور اس کا کیسا اچھا تاثر پیش کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔
 سرسید کی نسبت یہ اعتراض اکثر سنا گیا ہے کہ مصلح یا مجدد مہربان
 ایسا شخص کیونکر ہو سکتا ہے جو علوم مروجہ اسلام میں متوسط درجہ پر
 سے بھی کم درجہ رکھتا ہو۔ لیکن یہ اعتراض اس شخص کی نسبت زیادہ
 موزوں ہو سکتا ہے جو علوم مروجہ اہل اسلام میں کمال حاصل کرنے
 کے بعد مصلح یا مجدد مذہب بننے کا دعویٰ کرے۔
 بہر حال اگر سرسید مشرقی تعلیم کی اس حد سے
 آگے بڑھ جاتے جن پر ان کی تعلیم اگر ٹھہر گئی تو تقلید کے پتھرائے
 سے تازنیت ان کا چمکا رہا پاناد شوار تھا پس علوم مروجہ کی تکمیل
 بجائے اسکے کہ ان کے کام میں کچھ مدد دیتی۔ وہ تمام قدرتی قابلیتیں
 جو ان کی طبیعت میں کمی گئی تھیں بالکل فنا کر دیتی اور جن دلیری

اور آزادی سے انہوں نے ریفارمیشن کا کام انجام دیا اس کا حوصلہ
ان میں مطلقاً باقی نہ رہتا۔ (حیات جاوید ص ۵۹۹-۶۰۰)

سید ہدی علی خاں مرحوم کے نام اپنے ایک خط میں جو ۱۲۸۹ھ میں لکھا گیا
تھا سرسید مرحوم خود بھی تحریر فرماتے ہیں کہ

میرے پیارے ہدی! میں ہمیشہ آپ کو کہا کرتا ہوں کہ جو خراب
اثر مشرقی طریقہ تعلیم کا انسان کے دل اور طبیعت پر ہوتا ہے
اس سے آپ کبھی امین نہ رہیں۔ آپ سمجھتے ہیں کہ نبی آخر الزماں
(صلی اللہ علیہ وسلم) کو اُمّی محض رکھنے میں کیا حکمت تھی؟ یہی حکمت
تھی کہ نیچرل فیض جو اندرونی چشموں کا جاری رہتا ہے اسکو کوئی
بیرونی چیز مزاحم نہ ہو۔ اور جو کچھ باہر نکلے فالص بے میل ہو پس
ہمیشہ نیچر کے سرچشمہ کے جاری رکھنے پر متوجہ رہا کریں اور جس علم
کی نسبت کہا گیا ہے کہ "العلم الحجاب لا کبر" اس کے
پیروہرگز نہ ہوویں۔ (حیات جاوید ص ۶۰۰)

اس تمام تفصیل سے آپ نے دیکھ لیا کہ شاہ ولی اللہ کے اس مشن کو جو انہوں نے
شروع کیا تھا سرسید نے کافی آگے بڑھایا۔ ذہنی جمود کے خلاف بغاوت۔ مذہبی
مسائل میں غور و فکر اور تحقیق و تفتیش شرعی احکام و مسائل کے لئے عقلی بنیادیں
ہیا کرنا اور ان مسائل و احکام کو عقل و شعور سے ہم آہنگ بنانا۔ اولاً شرعیہ کو
ان کے صحیح مقام پر رکھنا۔ یہ سارے کام نہ علماء اہل حدیث انجام دے سکے اور
نہ علماء دیوبند۔ ان کاموں کے لئے قدرت نے سرسید کو منتخب فرمایا تھا۔

اور انھوں نے ہی اس سلسلہ میں شاہ صاحب کے مشن کو آگے بڑھایا۔
 اولہ شرعیہ کے متعلق آپ گذشتہ صفحات میں پڑھ چکے ہیں کہ سرسید کے
 نزدیک (۱) اجماع حجت شرعی نہیں تھا۔ (۲) قیاس بھی حجت شرعی نہیں تھا۔ (۳)
 قرآن کا کوئی حکم از اول تا آخر منسوخ نہیں ہے۔ قرآن میں کسی طرح کی زیادتی یا کمی
 تغیر و تبدل واقع نہیں ہوا۔ وہ جس طرح اور حسب قدر نازل ہوا تھا اسی قدر زمانہ نزول
 سے آج تک محفوظ ہے۔ جن روایات سے اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے وہ سب
 موضوع اور مفتری ہیں۔ (۴) صحاح ستہ بلکہ صحیحین کی بھی تمام حدیثوں کو جب تک کہ
 اصول علم حدیث کے موافق ان کی جانچ نہ کی جائے قابل وثوق نہیں سمجھنا چاہیے۔
 اس سے ظاہر ہے کہ سرسید کے نزدیک احادیث حجت شرعی میں بشرطیکہ اصول علم
 حدیث کے مطابق ان کی جانچ کر لی جائے اور اس جانچ کے بعد وہ قابل وثوق ثابت
 ہو جائیں اور باقی بنیاد پر اسلام کے خلاف کوئی اعتراض وارد نہ ہوتا ہو۔ سرسید
 ہمیں ان کے متعلق اتنا ہی بتاتے ہیں کہ وہ محل تنقید بن سکتی ہیں۔ وہ یہ نہیں بتاتے
 کہ آیا زمانہ کے اقتضات کے مطابق ان سے ثابت شدہ احکام میں ترمیم اور تبدیلی
 ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اور ہو سکتی ہے تو وہ کس قسم کی احادیث میں ہو سکتی ہے۔ البتہ
 ان کے نزدیک ہر شخص ان مسائل میں جو قرآن یا حدیث صحیح میں منصوص نہیں ہیں
 خود اجتہاد کر سکتا ہے۔ لہذا خصوصیت کے ساتھ اس ضمن میں سرسید ہمیں اس
 موقف سے کچھ آگے نہیں لجاتے جو شاہ ولی اللہ نے پیش فرمایا تھا بلکہ وہ شاہ صاحب
 کے موقف سے بھی کافی پیچھے نظر آتے ہیں۔

سیاسی مصالح | سرسید کی اصلاح و تحقیق میں ہمیں یہ نکتہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ

ان کے سامنے مسائل کی تحقیق میں محض ان کی علمی قدر و قیمت ہی نہیں تھی بلکہ سیاسی مصالح بھی تھیں۔ وہ اور امت مسلمہ جن حالات سے دوچار تھے ان کے ماتحت سیاسی طور پر بھی انھیں بعض باتوں کا انکار کرنا پڑا یا ان میں تاویل کرنی پڑی۔ انگریزوں کی نفرت اور قوحش کو اسلام اور مسلمانوں کی طرف سے دور کرنے کی سعی میں جبکہ عام مسلمان یورپ کے افکار و نظریات سے بہت ہی بری طرح سے متاثر تھے بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ عام مسلمان اپنے سیاسی زوال کے بعد یورپ اور اس کے افکار و نظریات سے مرعوبیت کی حد تک متاثر ہو چکے یہ کہنا غالباً بیجا نہ ہوگا کہ اسی تاثر کا اثر سرسید پر بھی تھا چنانچہ وہ بعض ایسے مسائل کا انکار کرنے پر بھی مجبور ہو گئے جن کے انکار کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ اسی بنا پر انھیں قرآن کریم کی تفسیر میں بعض دور از کار تاویلات کا بھی سہارا لینا پڑا۔ اور ایسا ہونا بالکل قدرتی بات تھی۔ حالات و کوائف نے دراصل ان پر اتنا بوجھ ڈال دیا تھا کہ اس سے کما حقہ عہدہ برآ ہونا ان لئے بہت ہی مشکل تھا۔ قدیم و جدید علوم پر انھیں وہ ناقدرانہ بصیرت حاصل نہیں تھی جو اس کام کے لئے ضروری تھی، لیکن ان حالات میں تماشائی بن کر بیٹھا رہنا بھی خود کشی کے مرادف تھا۔ جن لوگوں میں صلاحیت ہو سکتی تھی وہ آگے نہیں بڑھ رہے تھے۔ مجبوراً سرسید کو خود ہی آگے بڑھنا پڑا اور انھوں نے ان نامساعد حالات میں نہ صرف قوم کی کشتی کو تریا بلکہ علمی میدان میں بھی شاہ ولی اللہ کے مشن کو آگے بڑھایا اور آئندہ آنے والوں کے لئے ایک طرح نو ڈال گئے۔

سرسید مرحوم اور ان کے متبعین نے اپنے لئے کوئی خاص نام یا لقب تجویز نہیں کیا اور وہ کسی خاص فرقہ کے بانی نہیں بنے تاہم تعارف کے لئے ان

حضرات کو آزاد خیال مفکرین کے لقب سے یاد کیا جائے تو نامناسب نہ ہوگا۔

علامہ شبلی نعمانی علامہ شبلی نعمانی مرحوم نے غالباً مسلم یونیورسٹی علیگڑھ میں اس کمی کو محسوس کیا ہوگا کہ وہاں جدید علوم کی تعلیم تو کما حقہ

دیدنی جاتی ہے مگر اسلامی قدیم علوم پر طلباء کو کوئی یقین حاصل نہیں ہوتی۔ لہذا اس سے وہ مقصد کما حقہ حاصل نہیں ہو سکتا جو اس کے قیام سے تھا یعنی عقل و نقل

میں ہم آہنگی پیدا کر کے مغربی طوقان کا مقابلہ کرنا اور مذہبی مسائل کیلئے عقلی بنیادیں

پیدا کرنا۔ عملی طور پر جس بات کا مشاہدہ ہو رہا تھا وہ یہ تھا کہ وہاں سے نکلنے والے طلباء

علوم جدیدہ میں تو طاق ہو کر نکلتے تھے مگر علوم قدیمہ سے بالکل ہی گورے ہوتے تھے۔

لہذا ان سے یہ توقع نہیں رکھی جاسکتی تھی کہ وہ اس مشن کو آگے بڑھا سکیں گے جو

سر سید کا منطج نظر تھا۔ چنانچہ انھوں نے جدید و قدیم کے سنگم سے ایک نئی درگاہ

لکھنؤ میں "ندوة العلماء" کے نام سے قائم کی۔ لیکن ان کی یہ کوشش بھی وہ نتائج

پیدا نہ کر سکی جو غالباً ان کا مقصود تھے۔ علامہ شبلی کا رجحان طبع زیادہ تراویحات

اور تاریخ کی طرف تھا۔ چنانچہ "ندوة العلماء لکھنؤ" نے بہترین ادیب اور مؤرخ پیدا

کر دیئے مگر مذہبی مسائل میں محقق پیدا کرنے میں وہ بھی ناکام رہا۔

بلاشبہ "ندوة العلماء لکھنؤ" نے جو خدمات انجام دیں وہ سنہری حروف

سے لکھے جانے کی مستحق ہیں مگر ہم یہاں جس نقطہ نظر سے علمی تحریکات کا جائزہ

لینا چاہتے ہیں اس کے پیش نظر یہ حقیقت ہے کہ ذہنی اور فکری اعتباراً ندوة العلماء

کی یہ تحریک وہ نتائج مرتب نہیں کر سکی جو غالباً علامہ شبلی کے ذہن میں تھے اس لئے وہ

شاہ ولی اللہ اور سر سید کے مشن کو کچھ آگے نہیں بڑھا سکی۔

اہل قرآن | یہاں ایک اور تحریک کا ذکر کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے جو علمی حلقوں میں "اہل قرآن" کے نام سے پکاری جاتی ہے۔ یہ تحریک "اہل حدیث" کی فاکسٹر سے ابھری کیونکہ اس تحریک کے اولین داعی ابتداءً اہل حدیث ہی سے تعلق رکھتے تھے۔ عام اہل حدیث نے فقہ سے اپنا رشتہ توڑا تو اس تحریک کے داعیوں نے حدیث سے بھی اپنا دامن جھٹک دیا۔ ان حضرات کا موقف یہ تھا کہ دینی مسائل کو سمجھنے کے لئے حدیث کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ صرف قرآن ہی کافی ہے۔ اس نظریے کی ابتداء مولوی عبداللہ صاحب چکرا الہوی سے ہوئی۔ اور انہوں نے اپنے اس دعوے کی تفصیلات میں بہت ہی مضحکہ خیز صورتیں پیدا کیں۔ کہیں نمازوں کی تعداد قرآن کریم سے متعین کی گئی اور کہیں نمازوں کی رکعتیں اور دوسری تفصیلات کو قرآن کریم سے ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کیبھی نمازوں کے اوقات کو قرآن سے اخذ کیا گیا۔ اسی طرح دوسرے ارکان، نماز، روزہ، حج وغیرہ کی تمام تفصیلات قرآن کریم ہی سے مستنبط کی گئیں۔ لیکن بعد میں آنے والوں کو اس موقف کی کمزوری کا احساس ہوا اور انہوں نے اس میں اتنی ترمیم ضروری سمجھی کہ دینی مسائل کو متعین کرنے کے لئے حدیث کی تو ضرورت نہیں ہے البتہ قرآن کریم اور عمل متواتر کی پابندی لازم ہے۔ نیز اس کے ساتھ ہی مولانا محمد سلیم صاحب جیراج پوری نے "مرکز ملت" کی ایک نئی اصطلاح بھی وضع فرمائی اور یہ موقف اختیار کیا کہ جن معاملات میں قرآن کریم اور عمل متواتر سے تفہیل نہ مل سکیں، انہیں مرکز ملت متعین کرے گا۔ اگر احادیث نے ان تفصیلات کو متعین کر دیا، تو مرکز ملت کو اختیار ہے کہ وہ غور و فکر کے بعد اگر ان تعینات کو علیٰ حالہ باقی رکھنا

چاہے تو باقی رہنے دے اور اگر ان میں کوئی تبدیلی کرنا چاہے تو تبدیلی کر دے۔ بعد ازاں
محمد اسلم صاحب کے نزدیک دین میں تین چیزیں حجت ہونگی۔ قرآن کریم، عمل متواتر
اور مرکز ملت کے فیصلے۔ ان میں دو اول الذکر مآخذ ناقابل تغیر و تبدل ہونگے
اور تیسرا مآخذ قابل تبدیلی ہوگا۔

جناب پرویز لیکن یہ جماعت اپنے اس موقف پر بھی قائم نہیں رہ سکی چنانچہ
مولانا اسلم کے شاگرد رشید محترم غلام احمد پرویز صاحب نے
عمل متواتر کے اس اضافہ کو تسلیم نہیں کیا۔ انہوں نے مرکز ملت کی اہمیت پر
زیادہ زور دیا اور بتایا کہ جن تفصیلات میں قرآن کریم قاموش ہے انہیں
مرکز ملت متعین کرے گا۔ اور حضور اکرم صلعم نے اپنی حیات طیبہ میں قرآن کریم
کی جو تفصیلات اور جزئیات مرتب فرمائی تھیں وہ مرکز ملت کی حیثیت ہی
سے مرتب فرمائی تھیں اور مجموعہ ہائے احادیث انہی تفصیلات و جزئیات
کا ریکارڈ ہیں جنہیں رسول اللہ نے اپنی اس حیثیت سے متعین فرمایا تھا۔
بعد میں آنے والے مراکز ملت ان تعینات کے پابند نہیں ہیں بلکہ وہ اپنے عہد
کے تقاضوں کو دیکھتے ہوئے اگر چاہیں تو انہی کو باقی رہنے دیں اور چاہیں تو
ان میں تبدیلی کر لیں۔ ناقابل تغیر و تبدل صرف وہ تصریحات ہیں جنہیں قرآن
کریم نے اپنے وقت میں محفوظ کر لیا ہے۔

محترم غلام احمد صاحب پرویز نے اپنے اس نظریہ کے لئے ایک جدید
اصطلاح سے بہت کام لیا ہے جسے علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں ثبات اور
تغیر یعنی (Permanence & change) کے نام سے

پیش کیا تھا۔ چنانچہ ان کے نزدیک (Permanent) ناقابل تغیر قرآن کریم کی تصریحات ہیں اور ما (Changeable) قابل تغیر احادیث کی تصریحات ہیں۔ لیکن چونکہ محترم پرویز صاحب اپنے آپ کو اہل قرآن کا متبع نہیں کہتے اور نہ ہی انکار حدیث کے لیبل کو اپناتے ہیں اور نہ ہی علامہ اقبال کے مکتب فکر سے منسلک ہیں اس لئے ہم پرویز صاحب کی اس تحریک کو ان تمام تحریکات سے الگ بعد میں مستقلاً بیان کریں گے۔

جیسا کہ بتایا جا چکا ہے اہل قرآن کی یہ تحریک دراصل اہل حدیث کی خاکستر سے ابھری اور یہ دراصل حدیث کے ساتھ اہل حدیث کے اس شدید توغل کار و عمل تھا جو اہل حدیث میں پایا جاتا تھا۔ مگر جیسا کہ اہل حدیث کا دعوائے اجتہاد اس بنا پر مضحکہ خیز ہو کر رہ گیا تھا کہ انہیں کوئی ابن تیمیہ جیسا بلند پایہ شخص میسر نہ آسکا۔ اسی طرح ان سے بھی زیادہ مضحکہ خیز اہل قرآن کا یہ دعویٰ تھا کہ ہر بات کا استنباط قرآن کریم سے ہو سکتا ہے۔ حدیث کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ان حضرات نے جتنا بڑا دعویٰ کر دیا تھا اسے نبا بنے کے لئے ابن تیمیہ نوکیا عمر فاروق یا کم از کم ابو حنیفہ جیسی شخصیت کی ضرورت تھی اور ایسی کوئی شخصیت ان میں موجود نہیں تھی۔ اس لئے یہ تحریک جلد ہی ختم ہو گئی اور اس طرح ختم ہوئی کہ ان کی فکر کو آگے بڑھانے والے بھی اپنی نسبت ان کے ساتھ کرتے ہوئے ڈرتے ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ یہ تحریک مسلمانوں کے معاشرہ کو ذہنی اور فکری طور پر تولیدگی اور پریشان خیالی کے سوا اور کچھ نہیں دے سکی۔ بیس چھپس سال پہلے تک اس جماعت کی کوئی خاص اہمیت نہیں تھی اور نہ ہی اسکے ماننے والے

کچھ زیادہ پائے جاتے تھے لیکن اب کچھ عرصہ سے پاکستان کی نفا میں محترم
پروفیسر صاحب کی قیادت میں یہ رجحان ایک نئے انداز سے پھرا بھرا ہے
جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

علامہ اقبال | انیسویں صدی کے آخر میں برصغیر نے ایک اور مستی پیدا کی جس نے
مسلمانوں کی ذہنی اور فکری دنیا میں ایک انقلاب پیدا کر دیا

اس ہستی کی پیدائش ۱۸۸۹ء کے لگ بھگ سیالکوٹ میں ہوئی اور دنیا نے اسے
علامہ سر محمد اقبال کے نام سے جانا۔ علامہ اقبال مرحوم کی شخصیت ایک فلسفی شاعر
اور انقلابی مصلح کی حیثیت سے عام طور پر متعارف ہے مگر مذہبی فکر میں ہی ان کی
قدما ت مسلمانوں کیلئے صدیوں تک مشعل راہ بنی رہیں گی۔ علامہ اقبال، شاد
ولی اللہ کی طرح کے اصطلاحی معنوں میں کوئی عالم دین نہیں تھے۔ نہ کسی دینی
مدرسہ میں انھوں نے زانوئے ادب تہ کیا۔ انھوں نے اسکول اور کالج میں
تعلیم پائی۔ فلسفہ میں ڈاکٹریٹ کیا۔ لیکن اسلامی مسائل پر ان کا مطالعہ کس قدر
وسیع اور عمیق تھا اور ان کی بصیرت اپنے اندر کس قدر گہرائی، توازن اور اعتدال
رکھتی تھی وہ لائق صد تحسین ہے۔ چنانچہ جن امور پر انھوں نے اظہار خیال فرما دیا
ہے عموماً ان کی رائے صدیوں تک حرف آخر کی حیثیت رکھے گی۔ ان کی نظر
جدید و قدیم دونوں علوم پر تھی۔ وہ نہ تو علوم جدید کے داعی اور ناسدہ تھے اور
نہ علوم قدیم کے جہاں وہ جدید علوم و معارف سے مرعوب نہیں تھے وہیں قدیم
علوم و معارف کے لئے متعصب بھی نہیں تھے۔ خدا نے انہیں نہایت ہی سلجھا ہوا
ذوق عطا فرمایا تھا اور وہ جب تک بات کی تہ کو نہیں پہنچ جاتے تھے اظہار

نہیں کرتے تھے۔ وہ جدید تحقیقات و رجحانات پر بھی ناقدانہ گرفت کرتے تھے، اور قدیم نظریات و افکار پر بھی۔ علماء اور مجددین دونوں حلقوں ہی میں انہیں عزت و احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ خدا نے انہیں بڑی ناقدانہ بصیرت عطا فرمائی تھی اور وہ غیر جانبداری کے ساتھ مختلف افکار و نظریات کا مطالعہ کرتے اور غیر جانبداری کے ساتھ اپنی رائے پیش فرماتے تھے۔ موصوف نے اسلامی علوم و افکار کی تحقیق و تدقیق کو اپنا خاص موضوع کبھی نہیں بنایا چنانچہ آپ نے اس سلسلہ میں کوئی گرا نقدر تفصیلی تصنیف اپنے بعد نہیں چھوڑی۔ البتہ آپ کے مختصر خطبات کا ایک مجموعہ ملتا ہے جس میں آپ نے بعض اہم مسائل سے اعتنا فرمایا ہے جو درحقیقت اس لائق ہے کہ اسے سبقاً سبقاً پڑھا جائے۔

واقعہ یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ کے بعد اسلامی مسائل پر اس انداز سے غور کرنے والی شخصیت برصغیر نے علامہ اقبال سے پہلے یا بعد میں کوئی تیسری ہستی پیدا ہی نہیں کی، بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ پورا عالم اسلام اس دور میں ان دونوں بزرگوں کی نظیر پیش کرنے سے عاجز ہے تو غالباً بیجا نہ ہوگا۔ حقیقت یہ ہے کہ علامہ اقبال کے ہاں جو توازن اور اعتدال نظر آتا ہے وہ سرسید کے ہاں بھی نہیں نظر نہیں آتا۔ لہذا اقبال کو سرسید کی ارتقائی شکل سمجھنا چاہئے۔

مذہبی احکام و مسائل کے استنباط میں، قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اور مذہبی علوم میں قرآن کی تفسیر، حدیث اور فقہ کو بڑی بنیادی حیثیت حاصل ہے، جہاں تک قرآن کریم کا تعلق ہے اس پر پوری اُمت متفق ہے اور کوئی بھی اس سے انکار نہیں کرتا۔ رہ گئی فقہ تو وہی کہ

آپ دیکھ چکے ہیں اہل حدیث کے علماء فقہ سے جو ائمہ مجتہدین و فقہائے اربعہ کے اجتہادی فیصلوں کا ریکارڈ ہے، انکار فرماتے ہیں۔ اور قرآن و حدیث سے براہ راست خود اجتہاد کرنے کے قابل ہیں۔ اور حدیث تو آپ دیکھ چکے ہیں کہ اہل قرآن اسکی بھی کوئی حیثیت نہیں ہے وہ فرماتے ہیں کہ تمام احکام و مسائل کا استنباط صرف قرآن کریم سے ہو سکتا ہے۔ اجماع کے متعلق علمائے متقدمین میں بھی اختلاف رہا ہے کہ وہ حجت ہر یا نہیں اور حجت ہے تو صرف صحابہ کا اجماع حجت ہے یا بعد کے علماء کا بھی۔ وغیرہ وغیرہ۔

فقہ کے متعلق علامہ شاہ ولی اللہ اور مولانا عبید اللہ سندھی کی تصریحات کی رائے

اس اختلافی پس منظر کو سامنے رکھتے ہوئے اور حضرت شاہ ولی اللہ اور مولانا عبید اللہ سندھی کی تصریحات کو ذہن میں رکھتے ہوئے علامہ اقبال کی تصریحات کا

بائزہ دیا جائے تو ہمیں فقہ کے متعلق ان کی یہ رائے ملتی ہے کہ

”پھر چونکہ ذات الہیہ ہی فی الحقیقت روحانی اساس ہے زندگی

کی، لہذا اللہ کی اطاعت فطرت صحیحہ کی اطاعت ہے۔ اسلام

کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس ایک قائم دوام 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 دواوی اصول ہونا چاہئیں جو حیات

اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھیں، کیونکہ مسلسل تغیر کی اس ہستی ہوتی

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 جہاں امکانات کی نفی ہو جائے، اس لئے 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 ہو، 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 تائید 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 کونسا عنصر ہے جو اسکے اندر حرکت اور تغیر قائم رکھتا ہے؟ اس کا جواب ہے اجتهاد!

لعوی اعتبار سے تو اجتهاد کے معنی ہیں کوشش کرنا، لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں اس کا مطلب ہے وہ کوشش جو کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے قائم کرنے کے لئے کی جائے اور جس کی بنا جیسا کہ میں سمجھتا ہوں شاید قرآن مجید کی اس آیت، الذین جَاهِدُوا فِيْنَا لِنَهْدِيْكُمْ سَبِيْلَكُمْ پر ہے۔ پھر حضور رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث سے اس کا مطلب اور زیادہ وضاحت کے ساتھ متعین ہو جاتا ہے۔ چنانچہ روایت ہے کہ آپ نے حضرت معاذ کو یمن کا عامل مقرر کیا تو فرمایا معاملات کا فیصلہ کیسے کرو گے؟ انہوں نے کہا، کتاب اللہ کے مطابق، لیکن اگر کتاب اللہ

نے ان میں تمہاری رہنمائی نہیں کی تو پھر؟ پھر اللہ کے رسول کی سنت کے مطابق، لیکن اگر سنت رسول بھی ناکافی تھی تو اس پر حضرت معاذؓ نے کہا تو پھر میں خود ہی کوئی راستے قائم کرنے کی کوشش کروں گا۔

یوں بھی جن حضرات نے تاریخ اسلام کا مطالعہ کیا ہے خوب جانتے ہیں کہ فتوحات میں اضافہ کے ساتھ ساتھ قانون میں باقاعدہ غور و فکر ناگزیر ہو گیا تھا انھیں یہ بھی معلوم ہے کہ فقہائے متقدمین نے خواہ وہ عرب ہوں یا عجم، اس سلسلہ 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 نین درجے ہیں (۱) تشریح یا قانون سازی میں مکمل آزادی لیکن جس سے عملاً صرف مؤسسین مذاہب ہی نے فائدہ اٹھایا (ب) محدود آزادی جو کسی مخصوص مذاہب فقہ کی حدود کے اندر ہی استعمال کی جاسکتی ہے۔ اور (ج) وہ مخصوص آزادی جس کا تعلق کسی ایسے مسئلہ میں جسے مؤسسین مذاہب نے جوں کا توں چھوڑ دیا ہو، قانون کے اطلاق سے ہے۔ مگر ہم اس خطبہ میں اپنا دائرہ بحث اجتہاد کی شرح اول تک ہی محدود رکھیں گے، یعنی قانون سازی میں آزادی تک۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ نظری طور پر اہل سنت والجماعت نے اجتہاد کی ضرورت سے کبھی انکار نہیں کیا، گویا سے مذاہب اربعہ

قائم ہو چکے ہیں عملاً اس کی کبھی اجازت بھی نہیں دی کیونکہ اُنہوں نے اس پر کچھ ایسی شرطیں لگا دی ہیں جن کا پورا کرنا ناممکن تو کیا سرے سے محال ہے۔ پھر جب ہم یہ 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۔ لہذا 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 قانون اسلام کو عملاً سر تا سر جانہ بنا رکھا ہے۔ مغربی اہل قلم میں بعض کے نزدیک تو یہ نتیجہ ہے ترکی اثرات کا، لیکن میری اپنی رائے میں ان کا یہ خیال بڑا سسطھی ہے، کیونکہ ترکوں کے اثرات اسلامی تاریخ میں ظاہر ہوئے تو اس وقت جب مذاہب فقہ کو قائم ہوئے صدیاں گزر چکی تھیں۔ میرے نزدیک اس روش کے حقیقی اسباب حسب ذیل ہیں:-

۱۔ ہم اس عقلی تحریک (اعتزال) سے خوب واقف ہیں جس نے دولت عباسیہ کے ساتھ ساتھ اہلبیت اسلام میں سر اٹھایا۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ اس سے بحث و نزاع کا جو سلسلہ شروع ہوا کیسا تلخ تھا۔ مثلاً وہی نزاع جس سے علماء امت دو مخالف گروہوں میں بٹ گئے، یعنی عقیدہ قدم قرآن کی بحث جس کے ابتداء ہی سے قائل تھے۔ لیکن جس سے عقلمین کو اس بنا پر انکار تھا کہ یہ اس مسیحی عقیدہ ہی کی کہ "کلام قدیم ہے" ایک دوسری شکل ہے۔ برعکس اس کے

قدیم خیال علماء کے نزدیک جن کی آگے چل کر عباسیوں نے اس لئے
 حمایت کی کہ تحریک عقلیت کے اندر بعض ایسی باتیں مضمر تھیں جن کے
 سیاسی نتائج بڑے خطرناک ہوتے، عقلمین کے اس خیال سے کہ
 قرآن پاک مخلوق ہے امت کی بنیادیں متزلزل ہو رہی تھیں چنانچہ
 نظام ہی کی مثال ہمارے سامنے ہے جو عملاً احادیث کو رد کر چکا تھا
 اور علی الاعلان کہتا تھا کہ ابوہریرہؓ بڑا ضعیف راوی ہے۔ لہذا کچھ تو
 عقلیت کے حقیقی مقاصد سے غلط فہمی اور کچھ بعض عقلمین کے روک
 غور و فکر سے قدیم طرز فکر کے علماء یہ سمجھے کہ تحریک عقلیت ایک انتہا
 خیز قوت ہے جس سے بطور ایک نظام مدینتِ اسلام کا استحکام ختم
 ہو جائیگا۔ وہ یہ چاہتے تھے کہ اسلام کا وجود اجتماعی برقرار ہے جس کا
 ان کے پاس کوئی ذریعہ تھا تو صرف یہ کہ شریعت کی قوت جامعہ
 سے کام لیں اور جہاں تک ہو سکے قوانین کے اندر سختی پیدا کرتے
 چلے جائیں۔

۳۔ رہبانی تصوف کا نشوونما بھی جو غیر اسلامی اثرات کے
 ماتحت رفتہ رفتہ صرف غور و فکر تک محدود رہ گیا۔ اس روش کا
 ایک سبب بنا۔ مذہبی پہلو سے دیکھا جائے تو تصوف عبارت ہے
 اس بغاوت سے جو فقہائے متقدمین کی لفظی جیلد تراشیوں سے
 پیدا ہوئی۔ اس سلسلے میں سفیان ثوری کی مثال ہمارے سامنے ہے
 جن کا شمار اس عہد کے بہترین قانونی و ماغوں میں ہوتا ہے اور

جو تقریباً ایک مذہب فقہ کی بنا ڈال چکے تھے لیکن جن کے دل
 و دماغ پر چونکہ روحانیت کا غلبہ تھا، لہذا فقہائے معاصرین
 کی خشک بحثوں سے بدول ہو کر انھوں نے بالآخر رہبانی تصوف
 کا راستہ اختیار کر لیا۔ یوں بھی جہاں تک تصوف کے ظنی پہلو کا
 جس کا آگے چل کر نشور نما ہوا، تعلق ہے وہ آزاد خیالی ہی کی ایک
 شاخ تھا۔ اور اس لئے عقلیت کا حلیف۔ اس نے ظاہر و باطن
 پر زور دیا اور اس طرح ہر اس چیز سے جس کا تعلق حقیقت کے بجائے
 مشہودات سے تھا، کنارہ کشی اختیار کر لی۔

پھر جیسے جیسے تصوف کے اندر اگلی یا دوسری دنیا کی روح سرایت
 کرتی چلی گئی، اسلام کا یہ نہایت اہم پہلو کہ وہ ایک نظام مذہب ہی
 ہے لوگوں کی نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ لہذا جہاں تک ظن و قیاس
 کا تعلق ہے ان کے غور و فکر پر بھی کوئی روک باقی نہ رہی۔ وہ اس کا
 سلسلہ جہاں تک چاہے پھیلا سکتے تھے۔ یہ صورت حالات تھی جس میں
 مسلمانوں کے بہترین دل و دماغ تصوف کی طرف کھینچے گئے اور
 بالآخر اسی میں جذب ہو کر رہ گئے۔ اسلامی ریاست کی باگ ڈور
 اب متوسط درجہ کے افراد یا بے علم حوام کے ہاتھوں میں تھی تاکہ
 ایسا کوئی باہمت اور نادر لوالعزم انسان باقی نہ رہا جو ان کی رہنمائی
 کرتا۔ لہذا انھیں اپنی عافیت اسی میں نظر آئی کہ مذہب فقہ کی
 اندھا دھند تقلید کرتے چلے جائیں۔

۳۔ اس پر قیامت یہ ہوئی کہ تیرھویں صدی کا وسطی زمانہ آیا
تو اسلامی دنیا کا ذہنی مرکز بغداد تباہ و برباد ہو کر رہ گیا۔ یہ ایسی
شدید ضرب تھی کہ اس عہد کے جن مورخوں نے تاتاری حملوں کی
تاریخ لکھی ہے وہ بغداد کی تباہی کا حال بیان کرتے ہیں تو اس سے
اسلام کے مستقبل کے بارے میں بڑی مایوسی ٹپکتی ہے۔ لہذا یہ
ایک طبعی امر تھا کہ سیاسی زوال و انحطاط کے اس دور میں قدامت
پسند مفکر اپنی ساری کوششیں اس بات پر مرکوز کر دیتے کہ مسلمانوں
کی حیات ملی ایک یکرنگ اور یکساں صورت اختیار کر لے۔ وہ سمجھتے
تھے کہ اس طرح ان میں مزید انتشار پیدا نہیں ہوگا۔ انہوں نے
اس کا تدارک اس طرح کیا کہ فقہائے متقدمین نے قوانین شریعت
کی تعبیر میں طرح کی تھی اس کو جوں کالوں پر قرار اور قسم کی بدعت
سے پاک رکھا۔ وہ چاہتے تھے جیسے بھی ممکن ہو اسلام کی ہیئت
اجتماعیہ محفوظ رہے اور یہ وہ بات ہے جس میں وہ ایک حد تک
حق بجانب ہی تھے۔ یہ اس لئے کہ قواعد انحطاط کا سدباب نظم
و ربط ہی سے ہوتا ہے۔ لیکن وہ نہیں سمجھے اور ہمارے زمانے کے
علماء نہیں سمجھتے تو یہ کہ قوموں کی تقدیر اور ہستی کا دار و مدار اس امر
پر نہیں کہ ان کا وجود کہاں تک منظم ہے، بلکہ اس بات پر کہ افراد
کی ذاتی غریبیاں کیا ہیں، قدرت اور صلاحیت کیا کیوں ہے جب
معاشرہ عد سے زیادہ منظم ہو جائے تو اس میں فرد کی ہستی سر سے

فنا ہو جاتی ہے۔ وہ اپنے گرد و پیش کے اجتماعی افکار کی دوست سے
 تو مالا مال ہو جاتا ہے، لیکن اپنی حقیقی روح کھو بیٹھتا ہے۔ اندر میں ہنر
 اگر قوم کے زوال و انحطاط 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 احیاء
 خود ساختہ ذرائع سے کریں۔ زمانہ حال کے ایک مصنف نے کیا
 خوب کہا ہے۔ "تاریخ کا فیصلہ ہے کہ جن فرسوردہ قبائل کو خود کسی
 قوم نے فرسوردہ کر دیا ہو، ان کی تجدید پھر اس قوم میں نہیں ہو سکتی۔"
 لہذا اقوائے انحطاط کے سدباب کا اگر کوئی ذریعہ فی الواقع مؤثر ہے تو
 یہ کہ معاشرہ 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 و تبدل نہیں۔ اس میں اصلاح اور نظر ثانی
 کی گنجائش ہے۔ یوں بھی ماضی کا غلط احترام، علیٰ ہذا ضرورت سے
 زیادہ تنظیم کا وہ رجحان جس کا اظہار تیرھویں صدی اور بعد کے فقہاء
 کی کوششوں سے ہوتا ہے، اسلام کی اندرونی روح کے منافی تھا۔ اور
 یہی وجہ ہے کہ ابن تیمیہ کی ذات میں جو پڑے سرگرم اہل قلم اور اسلام
 کے بنیاد پر جوش مبلغ تھے۔ اور جن کی ولادت ۷۲۳ھ میں یعنی
 زوال بغداد سے پانچ برس بعد ہوئی، اس روش کے خلاف ایک

زبردست رد عمل رونما ہوا۔

امام موصوف کی تعلیم و تربیت حنبلی روایات کے مطابق ہوئی وہ خود بھی اجتہاد کے دعویدار تھے۔ اور اس لئے مذاہب اربعہ کی قطعیت سے انکار انھیں پھر اصول اولین (قرآن و سنت) کی طرف لے گیا تاکہ اس سلسلہ میں کوئی نیا قدم اٹھا سکیں۔ مذہب ظاہری کے مؤسس ابن حزم کی طرح انھیں بھی فقہ حنفی کو اصول قیاس اور اجماع سے، جیسا کہ فقہائے متقدمین ان کی تعبیر کرتے چلے آئے ہیں، انکار تھا۔ ان کی رائے تھی کہ اجماع ہی ہر قسم کے توسیعات کا سرچشمہ ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس عہد کے اخلاقی اور ذہنی تنزل، ضعف اور فرسودگی پر نظر رکھئے تو ان کا یہ خیال سراسر حق بجانب تھا۔ ایسے ہی سوٹھویں صدی میں سیوطی نے بھی آزادی اجتہاد کا دعویٰ کیا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس امر کا بھی کہ ہر صدی کے آغاز پر ایک مجدد کا ظہور ہوتا ہے۔ لیکن ابن تیمیہ کی تعلیمات میں جو روح کام کر رہی تھی اس کا ٹھیک ٹھیک اظہار اس تحریک میں ہوا جو بڑے بڑے امکانات کی حامل تھی اور جو نجد کے ریگزاروں سے جسے بقول میکڈانلڈ، اسلام کی فرسودہ دنیا کا پاکیزہ ترین حصہ تصور کرنا چاہئے۔ اٹھی اور جو فی الحقیقت عہد حاضر کے مسلمانوں میں زندگی کا اولین ارتعاش تھا۔ اس لئے کہ ایشیا ہویا افریقہ، عالم اسلام میں اس کے بعد جو بھی تحریک پیدا ہوئی بالواسطہ

پلا واسطہ اسی کے زیر اثر ہوئی۔ مثلاً سنوسی کی تحریک، تحریک اتحاد اسلامی (سید جمال الدین افغانی) اور بانی تحریک جسے گویا عجمی صدائے بازگشت کہنا چاہئے، عربی احتجاجی تحریک کی بدعات کے مصلح عظیم محمد بن عبدالوہاب کا سال ولادت ۱۱۰۳ھ ہے۔ انہوں نے مدینہ منورہ میں تعلیم پائی۔ ایران کا سفر کیا اور آخر الامر اس آگ کو جو ان کی بے چین روح میں بوجی ہوئی تھی سارے عالم اسلام میں پھیلا دیا۔ ان کی طبیعت اور خیالات کارنگ بھی وہی تھا جو امام غزالی کے شاگرد محمد بن قومت، یعنی بدعات کے اس بربر مصلح کا جس کا ظہور اسلامی اندلس کے عہد زوال میں ہوا اور جن کی بدولت اس میں زندگی کی ایک لہر دوڑ گئی۔

بہر حال جہاں تک تحریک وہابیت کا تعلق ہے۔ ہمیں اس سے بحث نہیں کہ محمد علی پاشا کے عا کرنے کب اور کس طرح اس کا فائدہ کیا۔ یہاں بحث آزادی، اجتہاد کی روح سے ہے جو اس تحریک میں کام کر رہی تھی۔ یہ دوسری بات جو کہ داخلی طور پر اس کا مزاج بھی سرتاسر قدامت پسند تھا۔ اس نے مذاہب اربعہ کی قطعیت سے تو انکار کیا اور آزادی اجتہاد کے حق پر بھی بڑے شد و مد سے زور دیا۔ لیکن مابقی کے بارے میں چونکہ اس کا نقطہ نظر سرتاسر غیر تنقیدی رہا، لہذا امور قانون میں اس نے اپنا دار و مدار صرف احادیث پر رکھا۔

(تشکیل جدید الہیات اسلامیہ صفحہ ۲۲۴-۲۲۵)

علامہ امجدی کی تفسیر کا خلاصہ | علامہ اقبال کے اس طویل اقتباس سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ ان کے نزدیک۔

(۱) حیات کی رسانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے جسے ہم اختلاف و تغیر میں

ملوہ گردی جتنے ہیں۔ ابتدا

(۲۱) اسلامی معاشرہ کو ثبات اور تغیر دونوں خصوصیات کا حامل ہونا چاہئے۔ اور

(۲۲) وہ عنصر جو اسلام کی ہیئت ترکیبی میں حرکت اور تغیر کو قائم رکھتا ہے وہ

اجتہاد ہے۔

(۲۳) اہل سنت و الجماعت کے ہاں نظری طور پر اجتہاد کی ضرورت سے کبھی انکار

نہیں کیا گیا۔ مگر

(۲۴) عملی طور پر اس میں استقدر شرطیں عائد کر دی گئی ہیں کہ وہ محال سابقہ رہ گیا ہے

(۲۵) اس روش کی وجہ سے اسلامی معاشرہ میں ہمیں ایک قسم کا جمود سا نظر آتا ہے۔

(۲۶) مگر اس روش کے تین اہم اسباب تھے۔

(الف) معززہ کے زیر اثر عقلمین کے بے روک غور و فکر کا فروغ جو اعتدال

کی حدود سے تجاوز کر گیا تھا۔ چنانچہ دوسری اور تیسری صدی ہجری میں ہی حالاً

ایسے پیدا ہو گئے تھے جن سے امت کی بنیادیں متزلزل ہو گئی تھیں۔ ایسی آزاد

غور و فکر کی اجازت نہیں دی جاسکتی تھی جس پر کسی قسم کی کوئی روک ٹوک

عائد نہ ہو۔ کیونکہ اس طرح تحریک عقلیت ایک انتشار خیز قوت بن جاتی ہے

جس سے مدنیہ اسلام کا استحکام ہی بطور ایک نظام کے ختم ہو جاتا ہے۔

اس کی مثال نظام کی وہ روش ہے کہ اس نے اگرچہ زبان سے نہیں مگر عملاً

احادیث کو روک کر دیا تھا اور وہ علی الاعلان کہا کرتا تھا کہ الہ ہریر کا بڑا ضعیف

راوی ہے۔

(ب) رہبانی تصوف کا نشوونما۔ حقیقت و مجازی تقسیم قائم کر کے رسوم و عوامہ کو غیر حقیقت کہلان کی بے وقعتی پر اصرار اور اپنے تجربات، مکاشفاتی اور اسرار و رموز کو مغز و بین قرار دیکر ان کی اہمیت پر زور
(ج) الغائے خلافت بغداد کے بعد مسلمانوں کا سیاسی تشنت و انتشار اور فکری زوال و انحطاط۔

(۸) ان اسباب کی وجہ سے قدامت پسند مفکرین نے اپنی ساری کوششیں اس امر پر مرکوز کر دیں کہ مسلمانوں کی حیات ملی ایک یک رنگ اور یکساں صورت پر قائم رہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اس طرح ہی ان کو مزید انتشار سے بچایا جاسکتا ہے کہ فکری انتشار کے تمام دروازے بند رکھے جائیں وہ چاہتے تھے کہ جیسے بھی ممکن ہو اسلام کی ہیئت اجتماعی محفوظ رہے اور یہ وہ بات تھی جس میں وہ ایک حد تک حق بجانب بھی تھے۔ لیکن

(۹) اس فائدے کے ساتھ ساتھ جو قدامت پسند مفکرین کا مطمح نظر تھا اس سے ایک نقصان بھی پہنچا اور وہ یہ تھا کہ اسلامی معاشرہ میں فرد کی ہستی ہی سر سے فنا ہو گئی۔ حالانکہ قوموں کی تقدیر اور سستی کا دار و مدار افراد کی ذاتی خوبیوں۔ قدرتوں اور صلاحیتوں ہی پر ہوتا ہے۔

(۱۰) اس کا رد عمل تیرھویں صدی میں ابن تیمیہ کی صورت میں ظاہر ہوا۔ مگر اپنے عہد کے اخلاقی اور ذہنی تنزل، ضعف اور فرسودگی کی بنا پر انھیں بھی قانون کے دائرہ کو اور تنگ تر کر دینا پڑا۔ چنانچہ انھوں نے فقہ حنفی کے اصول، یعنی قیاس اور اجماع سے انکار کر کے قانون کے دائرہ کو قرآن و حدیث میں محدود کر دیا

اور ان کا یہ خیال سرتاسر حق بجانب تھا۔

(۱۱) اس کے بعد سو لہویں صدی میں پھر وہی بد عمل کا ظہور سیوطی کی صورت میں ظاہر ہوا۔

(۱۲) لیکن عہد حاضر کے مسلمانوں کی زندگی کا اولین ارتعاش اٹھارہویں صدی میں محمد بن عبدالوہاب کی صورت میں پیدا ہوا اور مسلمانوں میں آزادی اجتہاد کی روح انہی کی تحریک سے بیدار ہوئی۔ مگر داخلی طور پر اس تحریک کا مزاج بھی سرتاسر قدامت پسندی رہا۔

فقہ اسلامی ارتقاء کا	اصل کے بعد علامہ اقبال نے بتایا ہے کہ یہ خیال قطعاً غلط ہے کہ اسلامی قانون ارتقاء کا حامل نہیں ہے چنانچہ وہ
حامل ہے	

فرماتے ہیں کہ :-

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 اُصولوں کی از سر نو تعبیر کر سکیں بالفاظ دیگر کیا اسلامی قانون صحیح ارتقاء کا اہل ہے؟

جامعہ بان (Bonn University) میں الٹہ سامیہ کے

اُستاد ہارٹن (Hortel) نے بھی اسلامی فلسفہ اور آیات سے

بحث کرتے ہوئے یہی سوال اٹھایا ہے اور پھر جہاں تک خالص مذہبی

فکر کا تعلق ہے پروفیسر مذکور نے فلاسفہ اسلام کے افکار پر نظر ڈالتے

ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اسلامی تاریخ کے متعلق ہم سچا طور پر کہہ سکتے

ہیں کہ یہ عبارت ہے اس تدریجی عمل و تعامل، علیٰ ہذا توافق و تطابق اور ان دو قوتوں کی روز افزوں شدت اور گہرائی سے جن کو ایک طرف آریائی تہذیب اور علم و حکمت اور دوسری جانب سماوی مذہب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن مسلمانوں نے گرد و پیش کی قوموں سے تہذیب و ثقافت کے جو عناصر اخذ کیے ان کو ہمیشہ اپنے مذہبی مطمح نظر کے مطابق ڈھال لیا۔ بقول ہارٹن ۸۱۰ سے ۱۲۰۰ تک کا خیال کیجئے تو عالم اسلام میں کم سے کم اکیس سو مذہب قائم ہو چکے تھے جس سے صرف یہی ظاہر نہیں ہوتا کہ اسلامی فکر میں کس قدر بچک پائی جاتی ہو، بلکہ یہ بھی کہ ہمارا ارباب فکر کس طرح شب و روز مسائل میں سرگرم اور منہمک رہتے تھے لہذا اسلامی ادب اور اسلامی فکر کے زیادہ گہرے مطالعہ سے اس مشرق نے جو ابھی زندہ ہے (یہ ۱۹۲۷ء کا ذکر ہے) یہ رائے قائم کی ہے کہ "اسلام کی روح بڑی وسیع ہے۔ اتنی وسیع کہ اس کے کوئی حدود نہیں۔ لادین افکار سے قطع نظر کر لی جائے تو اس نے گرد و پیش کی اقوام کی ہر اس فکر کو جذب کر لیا جو اس قابل تھا کہ اسے جذب کر لیا جائے اور پھر اسے اپنے منحصر من انداز میں نشوونما دیا۔"

اب اگر قانون کی دنیا میں قدم رکھنے تو اسلام کی یہ روح اور بھی نمایاں طور پر ہمارے سامنے آجائے گی۔ چنانچہ اسلام کے ولندیزی مبصر پروفیسر برگرونڈے (Huzarond) نے بھی لکھا ہے کہ "جب ہم ہسلاکی قانون کے نشوونما کا مطالعہ یہ نگاہ تالیخ کرتے ہیں تو جہاں یہ دیکھتے ہیں۔"

کہ فقہائے اسلام دراز سے اختلافات میں ایک دوسرے کو مورد الزام ٹھہراتے بلکہ انھیں ملحد قرار دیتے تھے، وہاں یہی حضرات اپنے پیش روؤں کے اختلافات کو اس لئے سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان میں زیادہ سے زیادہ اتحاد اور یک جہتی پیدا ہو سکے۔ دور حاضر کے مغربی ناقدین نے بھی اسلام کے بارہ میں جو نظریات قائم کئے ہیں ان سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جیسے جیسے مسلمانوں میں زندگی کو تقویت پہنچے گی اسلام کی عالمگیر روح فقہاء کی قدامت پسندی کے باوجود اپنا کام کر کے رہے گی۔ مجھے اس امر کا بھی یقین ہے کہ جو نئی 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۔ بد قسمتی سے اس ملک کے قدامت پسند مسلم عوام کو ابھی یہ گوارا نہیں کہ فقہ اسلامی کی بحث میں کوئی تنقیدی نقطہ نظر اختیار کیا جائے۔ وہ بات بات پر خفا ہو جاتے ہیں اور ذرا سی تحریک پر بھی فرقہ وارانہ نزاعات کا دروازہ کھول دیتے ہیں۔ بایں ہمہ ہم اس بحث میں چند معروفات پیش کریں گے۔

۱۔ اول یہ کہ صدر اسلام سے لیکر قریب قریب اس زمانے تک جب عباسی پسر اقتدار کے قرآن مجید کے سوا مسلمانوں کا کوئی تحریری قانون (شکل

۱۔ لیکن جبکہ وہ وہی ہے جو حضرت علامہ نے رموز بیخودی میں بیان کی تھی کہ زاجہا و عالمان کم نظر
اقتدار بر رفتار محفوظ تر ہے مترجم نیازی صاحب۔

ضابطہ قانون دستور ۱۲ مترجم) نہیں تھا۔

(۲) دوسرے یہ کہ قرن اول کے تقریباً وسط سے یکر قرن چہارم کے آغاز تک عالم اسلام میں فقہ اور قانون کے کم از کم انیس مذاہب کا ظہور ہو چکا تھا جس سے پتہ 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 مطلع نظر میں بھی وسعت پیدا ہوئی تو اس سے فقہائے متقدمین کو 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 سلسلہ تعبیر و تاویل میں استخراج کے بجائے رفتہ رفتہ استقرانی منہاج اختیار کرتے چلے گئے۔

(۳) تیسرے یہ کہ اسلامی قانون کے تحقق فیہ ماخذ علیٰ ہذا اس سلسلہ میں جو نزاعات قائم ہوئے ان کا لحاظ رکھتے ہوئے دیکھا جاتا تو مذاہب فقہ کے مفروضہ جمود کی کوئی حقیقت باقی نہیں رہتی، بلکہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ اسلامی قانون میں مزید ارتقار اور نشوونما کا پورا پورا امکان ہے۔

(تشکیل جدید آئینات اسلامیہ ص ۲۵۳-۲۵۵)

ان تصریحات سے آپ نے دیکھ لیا ہے کہ علامہ اقبال کے نزدیک اجتہاد کے دروازہ کو دوبارہ کھولنے کی شدید ضرورت ہے۔ اور ہمارے علماء نے اجتہاد کا دروازہ جواب تک بند کئے رکھا ہے اس کی کچھ جائز وجوہ تھیں اور اس وقت کے حالات کا تقاضا بھی یہی تھا کہ وہ ایسا فیصلہ کرتے ورنہ درحقیقت اسلامی قانون اپنے اندر ارتقاء اور مزید نشروونما کی صلاحیتیں رکھتا ہے۔ بلکہ اس عارضی طور پر اجتہاد کا دروازہ عملاً بند ہونے کے باوجود بھی اس پر جمود کی پھبتی کسنا سراسر زیادتی ہے۔ جو لوگ اس جمود و جمود کار و تاروتے ہیں اور ان حضرات کی کاوشوں پر عجمی سازش کی پھبتی کہتے ہیں وہ سخت غلطی پر ہیں۔ علامہ اقبال آگے چل کر فرماتے ہیں کہ

پھر جب ہم ان اصولوں کا جائزہ لیتے ہیں جن پر قرآن مجید نے قانون کی بنا اٹھائی ہے تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان سے نہ تو فکر انسانی پر کوئی روک قائم ہوتی ہے نہ وضع آئین و قوانین پر۔ برعکس اس کے ان میں جو وسعت و رواداری اور گنجائش موجود ہے اس سے ہمارے غور و فکر کو اور بھی تحریک ہوتی ہے۔ چنانچہ یہی اصول تھے جو فقہائے متقدمین کے پیش نظر تھے۔ اور جن سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انھوں نے متعدد نظامات قانون قائم کئے۔ یعنی جن حضرات نے تاریخ اسلام کا مطالعہ کیا ہے خوب جانتے ہیں کہ یہ لحاظ ایک نظام مدنیّت اور سیاست اسلام نے جو کامیابی حاصل کی ہے اس کا تقریباً نصف حصہ ہمارے فقہاء کی قانونی ذہانت اور فطانت کا مرہون منت ہے۔ فان کریم (von kremer) لکھتا ہے کہ "رومیوں کے بعد

عرب ہی وہ قوم ہیں جو اس امر کا دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ان کے پاس اپنا ایک مخصوص اور بڑی خوبی اور محنت سے تیار کیا ہوا نظام قانون موجود ہے۔ لیکن اس ساری جامعیت اور ہمہ گیری کے باوجود ہمارے نظامات فقہ بالآخر افراد ہی کی ذاتی تعبیرات کا نتیجہ ہیں اور اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان پر قانون کے نشوونما کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علمائے اسلام نے تو مذاہب فقہ کے بارے میں کچھ ایسی ہی رائے قائم کر رکھی ہے، مگر پھر اس کے باوجود انہوں نے اجتہاد کی ضرورت سے بھی اصولاً کبھی انکار نہیں کیا۔

اس سے آپ نے دیکھ لیا ہے کہ علامہ اقبال مرحوم کے نزدیک قانون اسلامی (یعنی فقہ) کی اہمیت کیا ہے۔ ان کے خیال میں ایک نظام مدنیت اور سیاست کی حیثیت سے اسلام نے جو کامیابی حاصل کی ہے اس کا تقریباً نصف حصہ ہمارے فقہاء کی قانونی ذہانت و فطانت ہی کا مرہون بنتا ہے۔ لیکن اسکے ساتھ ہی علامہ مرحوم کا یہ بھی خیال ہے کہ اس ساری جامعیت اور ہمہ گیری کے باوجود ہمارے نظامات فقہ بالآخر افراد ہی کی ذاتی تعبیرات کا نتیجہ ہیں اور اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان پر قانون کے نشوونما کا خاتمہ ہو گیا ہے اور مزید اجتہاد کی اب گنجائش نہیں رہی۔ اور آخر میں علامہ نے یہ شکایت فرمائی ہے کہ "اس میں کوئی شک نہیں کہ علمائے اسلام نے تو مذاہب فقہ کے بارے میں کچھ ایسی ہی رائے قائم کر رکھی ہے"

علماء کی طرف سے اعتذار | مگر علامہ مرحوم کی یہ شکایت میرے نزدیک وضاحت طلب ہے۔ یہ آپ جانتے ہیں کہ علامہ اقبالؒ کے یہ خطبات

۱۹۳۰ء میں شائع ہوئے تھے، جو ظاہر ہے کہ اس سے پہلے ہی لکھے گئے ہونگے۔ اس وقت برصغیر کے مسلمان ایک غیر ملکی اقتدار کے ماتحت غلامانہ زندگی بسر کر رہے تھے۔ اور مسلمانوں کے پاس کوئی ایسی بااقتدار ہیئت اجتماعیہ موجود ہی نہیں تھی جسے اجتہاد اور قانون سازی کا اختیار دیا جاتا یا اس کے متعلق سوچا جاتا۔ رہ گئے افراد تو ظاہر ہے کہ ان جیسے حالات میں افراد کو عمومیت کے ساتھ یہ حق نہیں پہنچ سکتا تھا۔ البتہ اگر کسی وقت امت میں ایسے افراد پیدا ہو گئے ہیں جن میں اجتہاد کی صلاحیت تھی تو امت نے ان کے حق اجتہاد کو تسلیم کرنے سے کبھی انکار نہیں کیا۔ علامہ ابن تیمیہ - علامہ حافظ سیوطی جو بالترتیب تیرھویں اور سولھویں صدی میں پیدا ہوئے تھے ان کو علماء نے بلا اختلاف مجتہد تسلیم کیا ہے۔ خود ہندوستان میں امام شاہ ولی اللہ کو جو اٹھارھویں صدی میں پیدا ہوئے تھے عام علماء نے مجتہد تسلیم کیا ہے بلکہ دیوبندی خلقہ خیال میں مولانا رشید احمد گنگوہی کو بھی جو انیسویں صدی میں پیدا ہوئے تھے مجتہد مانا جاتا ہے۔ لہذا یہ بات سو فیصدی صحیح نہیں ہے کہ علمائے اسلام نے ان مذاہب فقہ کو حرف آخر مان لیا، اور وہ کسی کو اجتہاد کی اجازت ہی نہیں دیتے۔ لیکن جہاں تک اس امر کا تعلق ہے کہ عام افراد کے لئے اس کی اجازت تسلیم نہیں کی گئی تو یہ بات صحیح ہے مگر اس عام اجازت کے قائل خود علامہ اقبال بھی نہیں ہیں۔ وہ اسی خطبہ میں آگے چل کر فرماتے ہیں کہ

بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشوونما اور قانون ساز مجالس

کا یہ تدریجی قیام ایک بڑا ترقی زا قدم ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہب

اربعہ کے نمائندے جو سر دست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں اپنا

یہ حق مجالس تشریحی (Legislative Assemblies) کو منتقل کر دیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لئے ممکن بھی ہے تو اس وقت اجماع کی یہی شکل۔ مزید برآں غیر علماء (لیکن ماہران قانون) 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 لیکر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے از سر نو بیدار کر سکتے ہیں۔ یونہی اسکے اندر ایک ارتقائی مصلح نظر پیدا ہوگا۔ ہندوستان میں البتہ یہ امر کچھ ایسا آسان کام نہیں کیونکہ ایک غیر مسلم مجلس کو اجتہاد کا حق دینا شاید کسی طرح ممکن نہ ہو۔

(ایضاً ص ۲۶۸)

اجتماعی اجتہاد کا اجبار سب کے نزدیک ضروری ہے	اس سے ظاہر ہے کہ علامہ اقبال کے نزدیک اجتہاد کے اجبار کی تو ضرورت ہے لیکن موجودہ دور کے احوال و ظروف میں وہ ایسے اجتہاد کا اجبار چاہتے
----------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

ہیں جو اجتماعی طور پر مجالس قانون ساز کے ذریعہ سے ہو۔ برصغیر کی تقسیم سے پہلے علامہ حرم کو خود بھی تسلیم تھا کہ ہندوستان میں ایک غیر مسلم مجلس کو اجتہاد کا حق دینا شاید کسی طرح ممکن نہ ہوگا۔ لہذا متحدہ ہندوستان میں علماء کرام نے اگر اجتہاد کے اجبار کی اجازت نہیں دی تھی تو ان کا یہ فیصلہ کچھ غلط نہیں تھا بلکہ حالات کے تقاضوں کے مطابق صحیح تھا۔ لیکن برصغیر کی تقسیم کے بعد جب قانون ساز اسمبلی بنائی گئی تو علماء کے کسی گروہ نے اسکے قیام کی قطعاً کوئی مخالفت نہیں کی۔ اگر وہ قانون سازی (اجتہاد) کو جائز نہیں سمجھتے

تھے تو انہیں سب سے پہلے اس مجلس کے قیام ہی کی مخالفت کرنی چاہئے تھی مگر طبقہ کے علمائے ایسی مجلس کے قیام کو خوش آمدید کہا بلکہ اس کے لئے قابل قدر کوششیں بھی کیں جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ بھی قانون سازی اور اجتہاد کو جائز سمجھتے تھے بشرطیکہ وہ اجتماعی ہیئت ترکیبہ (حکومت) کی طرف سے ہو۔ یہاں یہ نکتہ ذہن میں رکھئے کہ اجتہاد کی مخالفت میں جو کچھ علماء و فقہاء کی طرف سے آج تک کہا گیا ہے وہ مسلمانوں کی ہیئت حاکمہ اور ہیئت اجتماعیہ کے ختم ہوجانے اور سیاسی انتشار پیدا ہوجانے کے بعد افراد کے انفرادی طور پر اجتہاد کرنے کے خلاف کہا گیا ہے تاکہ قوم میں شرعی انتشار نہ پیدا ہو سکے۔ ہیئت حاکمہ اور ہیئت اجتماعیہ کے اجتہاد کے خلاف قطعاً کچھ نہیں کہا گیا ہے۔

امام ماوردی کی تصریح | امام ابوالحسن ماوردی نے اپنی کتاب "الاحکام السلطانیہ" کے چھٹے باب میں "قضائے کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے

لکھا ہے کہ

منصب قضائے عمومیہ خلافت کی وجہ سے وطائف خلافت میں شمار

کیا گیا ہے ابتداء اسلام میں خلفاء منصب قضائے کا کام خود ہی انجام

دیتے تھے اور اپنے سوا کسی کو اس امر خطیر کا ذمہ دار نہیں بتلاتے تھے

سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے یہ منصب صحابہ کرام کو دیا۔ ابوذر و

مدینہ میں آپ کے شریک ہو کر قضائے کا کام سرانجام دیتے تھے اور

شترج کو بصرہ میں اور ابو موسیٰ کو آپ نے کوفہ کا قاضی مقرر

کیا تھا۔

اس کے بعد قضا کی وہ شرائط گنائی ہیں جو ایک قاضی میں ہونی ضروری ہیں۔ ان میں سے آخری شرط یہ ہے کہ

(ساتویں) شرط یہ ہے کہ علوم شرعیہ کے اصول سے واقفیت تامہ اور ذرع میں اعلیٰ مہارت رکھتا ہو۔ اصول شرع چار ہیں۔ (پہلا) کتاب اللہ۔ اس کا ایسا عالم ہو کہ تمام آیات ناسخ و منسوخ، محکم و مقشایہ، عام و خاص مجمل و مفسر سے واقف ہو۔ (دوسرا) سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی آپ کے تمام اقوال و افعال اور ان کے طرق تواتر و آحاد، صحت و فساد کا عالم ہو اور جانتا ہو کہ کون حدیث سبب خاص سے متعلق ہے اور کون مطلق ہے (تیسرا) یہ کہ ان مسائل سے واقف ہو جن پر علمائے سلف کا اجماع اور جن میں ان کا اختلاف ہوتا کہ اجماعی مسائل میں ان کی اتباع کرے اور مختلف فیہ مسائل میں اجتہاد سے کام لے۔

(چوتھا) قیاس سے واقف ہونا تاکہ ایسی جزئیات کے احکام جن سے شریعت خاموش ہو اصول منصوصہ اور مسائل اجماعیہ سے استنباط کیسکے۔ غیر معمولی واقعات کے حکم معلوم ہو سکیں اور حق و باطل میں امتیاز ممکن ہو۔ پس اگر یہ اصول اربعہ بھی اس کے حیطہ علم میں داخل ہوں تو وہ ارباب اجتہاد میں سے ہوگا اور اس کو مفتی اور قاضی بنا اور بنا نادونوں جائز ہوگا۔ اور اگر اصول اربعہ سے قطعاً نااہل ہے یا بعض کو نہیں جانتا تو وہ مرتبہ اجتہاد سے ساقط ہے۔ نہ اس کا اقتار جائز ہے نہ تصفیہ مقدمات۔ اگر قاضی مقرر کر دیا گیا۔ خواہ صحیح فیصلے نافذ کرے یا غلط، بہر صورت اس کا

تقریباً باطل ہوگا اور تمام احکام درست ہوں یا غیر درست مرود ہونگے اور تمام نقصانات کی ذمہ داری خود اس پر اور تقرر کرنے والے پر عائد ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ غیر مجتہد کی قضا کو جائز کہتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ معاملات و مقدمات کو فتاویٰ حاصل کر کے فیصلہ کر سکتا ہے مگر جمہور فقہار اس کی حکومت باطل اور فیصلے رد قرار دیتے ہیں (اور یہی صحیح ہے) اس لئے کہ تقلید کو شرعی مسائل میں ضرورتاً اختیار کیا جاتا ہے لہذا التزام حق (خود اپنی ذات پر حق لازم کرنے) میں توجہ متحقق ہوگی۔ مگر التزام حق کسی دوسرے پر حق کو لازم کرنے میں متحقق نہ ہوگی جتنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو یمن کا والی (گورنر) بنا کر بھیجے وقت امتحاناً دریافت فرمایا کہ کس قانون سے حکومت کرو گے۔ عرض کیا کتاب اللہ سے۔ اگر اس میں نہ پاؤں۔ عرض کیا، سنت رسول اللہ سے۔ اگر اس میں بھی نہ پاؤں!۔ عرض کیا۔ اپنی عقل سے اجتہاد کروں گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ تمام تعریفیں اس خدا کے لئے ہیں جس نے اپنے رسول کے قاصد کو اس کی مرضیات کی توفیق دی۔

(ص ۱۸۹-۱۹۱ الاحکام السلطانیہ)

اس تصریح سے ظاہر ہے کہ قضاہ (لوگوں کے درمیان مقدمات کے فیصلے کرنا) خلافت کے وظائف میں سے ہے اور قاضی یا دیگر اہل فصل خصوصیات کا کام خلیفہ کی نیابت میں انجام دیتے تھے۔ اسلام کے عہدِ اولیٰ میں بیعتِ اجتماعیہ اور

ہیئت حاکمہ کا امین خلیفہ ہی ہو کر تانتا تھا۔ اور اس کی نیابت میں قاضی کے لئے
 جمہور علماء نے مجتہد ہونا ضروری قرار دیا ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ مجتہد نہ ہوں تو نہ اس کا
 قاضی بننا صحیح ہے اور نہ قاضی بنانا۔ نہ اس کا افتاء جائز ہے اور نہ تصفیہ مقدمات
 خواہ وہ صحیح فیصلے کرے یا غلط، بہر صورت اس کا تقریباً باطل ہے اور اسکے تمام فیصلے
 مردود ہوتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ نے زیادہ سے زیادہ یہی کہا ہے کہ اس کے فیصلے
 جائز ہو سکتے ہیں کیونکہ ایک غیر مجتہد قاضی کسی مجتہد سے فتویٰ لیکر بھی تو فیصلہ کر سکتا
 ہے لیکن اُنہوں نے بھی اسے زیادہ سے زیادہ جائز ہی کیلئے مستحسن قرار نہیں دیا۔
 تو اگر ان تصریحات کے مطابق قاضی اور خلیفہ کا مجتہد ہونا ضروری ہے تو آج اگر
 پارلیمنٹ اور دستور ساز اسمبلی مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ اور ہیئت حاکمہ کی
 امین ہوگی تو اس کے لئے بھی اصولاً مجتہد ہونا ضروری ہوگا۔ اس سے ظاہر ہے
 کہ ہیئت اجتماعیہ اور ہیئت حاکمہ کے اجتہاد میں نہ کبھی اختلاف رہا ہے اور نہ
 آج اختلاف ہے۔ حسب تصریح امام ماوردی تقلید کو محض شرعی مسائل میں
 ضرورتاً اختیار کیا جاتا ہے۔ یہ کوئی عام اصول نہیں ہے۔ چونکہ تمام لوگوں کیلئے خود
 اجتہاد کی اہلیت حاصل کرنا تکلیف مالا یطاق ہے اس لئے ضرورتاً جہاں تک
 خود اپنی ذات پر کسی حق کو لازم کر لینے کی بات ہو تقلید کی اجازت دی جاسکتی ہے
 لیکن جہاں دوسروں پر کسی حق کو لازم قرار دینے کی بات ہو وہاں تقلید کی
 اجازت نہیں دی جاسکتی۔

لیکن ظاہر ہے کہ جہاں مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ اور ہیئت حاکمہ کو
 اجتہاد کا حق دیا جاتا ہے وہیں یہ بھی ضروری ہے کہ ان میں اجتہاد کی اہلیت بھی

ہونی چاہئے اگر ہم کسی کو علاج معالجہ کرنے کا لائسنس دیتے ہیں تو اسکے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ جس شخص کو ہم یہ لائسنس دے رہے ہیں اس میں علاج معالجہ کرنے کی صلاحیت باہمی ہونی چاہئے۔ اس کے پاس ڈاکٹری یا طبابت کا کوئی مستند سرٹیفکیٹ بھی ہونا ضروری ہے ورنہ ہر شخص کو لوگوں کی زندگیوں سے کھیلنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی جس طرح بغیر وکالت اور بیرٹری کی سند کے کوئی شخص قانون کی تشریح و تفسیر کا حق نہیں رکھتا اسی طرح اسلامی معاملات میں بغیر ضروری علم و بصیرت کے کوئی شخص مسائل شرعیہ میں اجتہاد بھی نہیں کر سکتا۔ ہذا ارکان پارلیمنٹ اور ممبران قانون ساز اسمبلی کے لئے علوم شریعت میں تفسیر اور بصیرت کا حامل ہونا بھی ضروری ہے۔

بہذا آپ یہ جو ہر طرف سے آزادی اجتہاد کا شور مٹتے ہیں اور علماء پر طعن و تشنیع کی گرم بازاری دیکھتے ہیں یہ بلاوجہ کی ایک غوغا آرائی ہے۔ یہ علماء کے وقار کو گرا کر علوم دینیہ کی بے وقعتی کرنے اور عوام میں انتشار پھیلانا اپنی دوکان چمکانے کی کوشش کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

بعض علماء کہا جاتا ہے کہ ہمارے علماء میں کچھ ایسے لوگ بھی تو ہیں جو قانون سازی کی کوئی ضرورت ہی نہیں سمجھتے۔ وہ اس پر بصر ہیں کہ قانون تو بنانا یا موجود ہے۔ حکومت کا کام میں اس کو نافذ کر دینا ہے۔ جدید قانون سازی کی کوئی ضرورت نہیں جو چنانچہ فتاویٰ سندھ کی تحقیقاتی کمیٹی کے سامنے مولانا ابوالحسنات مرحوم نے اسی ستم کے خیالات ظاہر کئے تھے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس قسم کے لوگوں کا عوام اور ان کے اذہان پر کتنا اثر ہے۔ کیا ان کے اس کہہ دینے سے عوام نے قانون ساز اسمبلی سے اپنی بیزاری ظاہر کر دی تھی یا قانون سازی کے خلاف کوئی آواز بلند کی تھی ؟

یہ اس قسم کے لوگوں کے محض ذاتی خیالات ہی تو ہیں جن کی پشت پر کوئی عوامی طاقت نہیں ہے۔ ان لوگوں کو اپنے اس موقف کی کمزوری کا خود بھی احساس ہے چنانچہ عملاً اس کی مخالفت کی آج تک ان کو بھی جرأت نہیں ہو سکی۔

انفرادی اجتہاد | اس سے ظاہر ہے کہ علمائے پاکستان اس اجتماعی اجتہاد کو قطعاً جائز سمجھتے ہیں بلکہ اس کے لئے کوشاں ہیں اور

اسی کے بقا پر علامہ اقبالؒ بھی زور دے رہے ہیں۔ البتہ وہ عام افراد کو اور خصوصاً ایسے افراد کو جو بقول علامہ اقبالؒ عموماً "عالمان کم نظر" ہی ہوتے ہیں اجتہاد کا حق تفویض کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں کیونکہ اس سے مذہبی انتشار اور شرعی فوضویت پیدا ہوجانے کا اندیشہ ہے۔ بقول علامہ اقبالؒ :-

البتہ ہمیں نہیں بھولنا چاہئے تو یہ کہ زندگی محض تغیر ہی نہیں۔

اس میں حفظ و ثبات کا ایک عنصر بھی موجود ہے۔ بات اصل میں یہ ہے کہ انسان جب اپنی تخلیقی فعالیت سے لطف اندوز ہوتا اور اسکے ساتھ ساتھ زندگی کے نئے نئے جلووں کا مشاہدہ کرتا ہے تو اپنے انکشاف ذات سے آپ ہی بے چین ہوجاتا ہے۔ لہذا اس پر غلطہ آگے ہی آگے بڑھنے والی حرکت میں وہ اپنے ماضی کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اسے اپنی وسعت ذات سے خوف اور دہشت سی محسوس ہونے لگتی ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ اس پیش میں حرکت میں روح انسانی کو بعض ایسی قوتوں سے سابقہ پڑتا ہے جو اس کا راستہ روک لیتیں اور مخالف سمت میں کام کرنی نظر آتی ہیں۔ مگر پھر اسی

بات کو ہم دوسرے نقطوں میں یوں ادا کریں گے کہ زندگی چونکہ ماضی
 کا بوجھ اٹھائے آگے بڑھتی ہے اس لئے ہمیں چاہئے کہ جماعت میں
 تغیر و تبدل کا جو نقشہ ہم نے قائم کیا ہے اس میں قدامت پسندانہ
 قوتوں کی قدر و قیمت اور وظائف و فراموش نہ کریں تعلیمات قرآنی کی
 یہی وہ جامعیت ہے جس کا لحاظ رکھتے ہوئے جدید عقائد کو اپنے ادارات
 سیاسی و اجتماعی) کا جائزہ لینا ہوگا۔ دنیا کی کوئی قوم اپنے ماضی سے
 قطع نظر نہیں کر سکتی، اس لئے کہ یہ ان کا ماضی ہی تھا جس سے
 ان کی موجودہ شخصیت متعین ہوئی۔ پھر اسلام ایسے معاشرہ میں
 تو پرانی تاسیسات پر نظر ثانی کا مسئلہ اور بھی نازک ہو جاتا ہے لہذا
 اس کے مصلحین کی ذمہ داریاں بھی ایک بڑی سنگین شکل اختیار
 کر لیتی ہیں۔ اسلام کی حیثیت لاء۔ جغرافیہ ہے۔ اور اس کا مقصد
 ہے ایک ایسا نمونہ (طرز زندگی) پیش کرنا جو اتحاد انسانی کی ایک
 شکل کے لئے جو بالآخر ظہور میں آئے گی مختلف بلکہ یکہنا چاہئے
 باہدگر حریف نسلوں کو اول دولت ایمان سے مالا مال کرے اور پھر
 اس متفرق اور منتشر مجموعے کو ایک ایسی امت کی شکل دے جس کا
 اپنا ایک شعور ذات (بحیثیت ایک قوم) ہو۔ یہ کوئی معمولی کام
 نہیں تھا۔ بایں ہمہ اسلام نے ان ادارات کے ذریعہ جنکی تاسیسات
 میں بڑی حکمت سے کام لیا گیا ہے اتنی کامیابی تو ضرور حاصل کر لیتے
 اس کے مختلف اجنس پیروں میں کچھ نہ کچھ اجتماعی ارادہ اور اجتماعی

ضمیر پیدا ہو گیا ہے۔ اس قسم کے معاشرے کے ارتقار میں تو بعض ایسے قواعد و ضوابط، مثلاً آداب اکل و شرب یا احکام طہارت کا غیر متبدل ہونا بھی جو اجتماعی اعتبار سے بے ضرر ہیں زندگی کے نقطہ نظر سے بڑا قابل قدر ہے، کیونکہ ان سے معاشرہ میں ایک خاص قسم کا خلوص پرورش پاتا ہے اور اس کے ظاہر و باطن میں ایک ایسی یکسانی اور یک رنگی پیدا ہو جاتی ہے جو تفریق و انتشار اور عدم مجاہدگی کی ان قوتوں کا سدباب کر دیتی ہے جو ایک مرکب اور مخلوط معاشرہ میں خوابیدہ رہتی ہیں۔ لہذا ان ادارات میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے معززین کو خوب سمجھ لینا چاہئے کہ اسلام نے اجتماع انسانی کو جو شکل دینے کی کوشش کی ہے اس کا معنی و منشا واقعی الحقیقت کیا ہے۔ (ایضاً ص ۲۵۶-۲۵۸)

نیز اسی خطبہ میں ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ بہر حال ہم اس تحریک کا جو حریت اور آزادی کے نام پر عالم اسلام میں پھیل رہی ہے دل سے خیر مقدم کرتے ہیں۔ لیکن یاد رکھنا چاہئے آزاد خیالی کی یہی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ بھی ہے۔ آزاد خیالی کا رجحان بالعموم تفرقہ اور انتشار کی طرف ہوتا ہے۔ لہذا نسلیت اور قومیت کے یہی تصورات جو ہر تہ دنیاے اسلام میں کار فرما ہیں اس وسیع مطمح نظر کی نفی بھی کر سکتے ہیں جس کی اسلام نے مسلمانوں کو تعلقین کی ہے۔ پھر

اس کے علاوہ یہ بھی خطرہ ہے کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی رہنما حرکت اور آزادی کے جوش میں بشرطیکہ اس پر کوئی روک عائد نہ کی گئی ہو اصلاح کی جائز حدود سے تجاوز کر جائیں۔ ہم کچھ ویسے ہی حالات سے گذر رہے ہیں جن پر کبھی پراسٹینٹ (Protestant) انقلاب کے زمانہ میں یورپ کو گذرنا پڑا تھا۔ ابتدا میں چاہیے کہ ان نتائج کو فراموش نہ کریں جو لوگوں کی تحریک سے مرتب ہوئے (اور جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قومی ریاستوں کے ظہور سے یورپ کی وحدت پارہ پارہ ہو گئی) یوں بھی جب تاریخ کا مطالعہ زیادہ گہری نظر سے کیا جائے تو اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ تحریک اصلاح (Reformation) جسکی انتہا لوگوں پر ہوئی، دراصل ایک سیاسی تحریک تھی جس سے بحیثیت مجموعی یورپ کے لئے کوئی نتیجہ پیدا ہوا تو یہ کہ مسیحیت کے عالمگیر اخلاق کی جگہ قومی اخلاقیات کے مختلف نظامات نے لینی۔ لیکن قومی اخلاقیات کا اسٹام ہم نے جنگ عظیم کی شکل میں دیکھ لیا جس سے ان دونوں متضاد نظامات میں مفاہمت کی بجائے صورتِ حالات اور بھی خراب ہو گئی۔ لہذا عالم اسلام کی قیادت اس وقت جن لوگوں کے ہاتھ میں ہے ان کا فرض ہے کہ یورپ کی تاریخ سے سبق لیں۔ انہیں چاہئے اپنے دل و دماغ پر قابو رکھتے ہوئے اول یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ بحیثیت ایک نظامِ دینیت اسلام کے مقاصد کیا ہیں

اور پھر آگے قدم بڑھائیں۔ (ایضاً ص ۲۵۱-۲۵۲)

ان تصریحات سے صاف ظاہر ہے کہ علامہ اقبالؒ کو بھی اس امر کا اعتراف ہے کہ عام افراد کو آزادانہ اجتہاد کا حق دیدینا انتہائی خطرناک ہے۔ اس پر لازماً کوئی ایسی روک قائم کرنے کی ضرورت ہے کہ ہمارے مصلحین اصلاح کی بجائے محدود سے تجاوز نہ کر سکیں۔ علامہ مرحوم کے نزدیک بہترین روک یہی ہے کہ مجلس قانون ساز کو اجتہاد کا حق دیا جائے اور افراد کو لایعنی بحث و تنقید اور اجتہاد سے روک دیا جائے۔ اور جیسا کہ گذشتہ صفحات میں بتایا گیا ہے علماء کا کوئی قابل ذکر گروہ اس قسم کے جماعتی اجتہاد کے قائل نہیں ہے۔

یہاں پوچھا جاسکتا ہے کہ کیا ہمارے علماء نے کرام نے پارلیمنٹ کو اجتہاد کا حق دینے کی کہیں حمایت کی ہے۔ اگر انہوں نے کہیں اس کی حمایت کی ہوتی تو اتنی بحث و تھیس ہی کیوں ہوتی جو پاکستان میں بارہ سال سے برابر اس موضوع پر ہو رہی ہیں اس کے جواب میں اتنا ہی کہنا چاہتا ہوں کہ اگر علماء نے اس کی حمایت نہیں کی ہے تو کیا وہ مجلس قانون ساز کی حمایت اور مطالبات پلا وہی کر رہے ہیں میں پوچھنا چاہتا ہوں کہ کیا علماء کے کسی گروہ نے اس کی حمایت کی ہے کہ پارلیمنٹ کو قانون سازی (اجتہاد) کا حق نہیں ہونا چاہئے؟ اگر علماء نے اس کی حمایت نہیں کی ہے اور یقیناً نہیں کی ہے تو پلا وہی اس غوغا آرائی سے حاصل کیا ہے؟ بہت سی باتیں ایسی ہوتی ہیں جن کا علانیہ اعلان نہیں کیا جاتا مگر ان پر عمل کیا جاتا ہے۔ بعینہ یہی صورت اس مسئلہ کی بھی ہے۔ علماء کے نزدیک اس امر کا علانیہ اظہار اس لئے مناسب نہیں ہے کہ اس کو بہانہ بنا کر ہر بوجہوں میں حسن چہرے

کو اپنا شعار نہ بنالے۔

لہذا علامہ اقبالؒ کا یہ ارشاد بالکل صحیح ہے کہ
 بہر حال اگر مذہب حنفی کے اس بنیادی قانون یعنی قیاس کو ٹھیک
 ٹھیک سمجھ کر کام میں لایا جائے تو جیسا کہ امام شافعیؒ کا ارشاد ہے۔
 وہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے اور اس لئے نصوص قرآنی کی حدود
 کے اندر ہمیں اس کے استعمال کی پوری پوری آزادی ہونی چاہئے۔
 پھر بحیثیت ایک اصول قانون اس کی اہمیت کا اندازہ صرف اس
 بات سے ہو جاتا ہے کہ نہ قول علامہ شوکانی زیادہ تر فقہاء اس امر کے
 قائل تھے کہ حضور رسالت مآب صلعم کی حیات طیبہ میں بھی قیاس کا کام
 لینے کی اجازت تھی۔ لہذا یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے محض
 ایک افسانہ ہے جس کا خیال کچھ اس لئے پیدا ہوا کہ اسلامی انکار فقہ
 ایک معین صورت اختیار کرتے چلے گئے۔ اور کچھ اس ذہنی تسابیل کے
 باعث کہ روحانی نوال کی حالت میں لوگ اپنے اکابر مفکرین کو
 بتوں کی طرح پوجنا شروع کر دیتے ہیں۔ لہذا 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 آزادی 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

لہ مگر یہ حمایت محض مصلحت وقت کا تقاضا سمجھ کر کی گئی تھی۔ ۱۲

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 پڑھے تو یہ بڑی ہی غیر معقول بات ہوگی۔ یہ اس لئے کہ فقہائے متاخرین کو اجتہاد کے لئے زیادہ آسانیاں حاصل ہیں۔ قرآن مجید اور سنت رسول صلعم میں تفاسیر و شرح کا ذخیرہ اس حد تک وسیع ہو چکا ہے کہ آجکل کے مجتہدین کے پاس بہ نسبت سابق تعبیر و ترحمانی کچھ نہیں زیادہ سامان موجود ہیں۔ (ایضاً)

علامہ اقبال اور شاہ ولی اللہ | اس ساری تفصیل سے آپ نے دیکھ لیا کہ حریت اجتہاد کے متعلق علامہ اقبال جو کچھ فرما رہے ہیں، وہ دراصل ایسی آواز کی صدا ہے جو اٹھارہویں صدی میں عالم اسلامی میں محمد بن عبدالوہاب اور شاہ ولی اللہ نے بلند کی تھی۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ نکتہ ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ علامہ اقبال کی اس آواز میں جو اعتدال، جامعیت، بالغ نظری اور گہرائی ہے اس میں محمد بن عبدالوہاب کے بجائے شاہ ولی اللہ کا رنگ زیادہ جھلکتا ہے۔ کیونکہ بقول علامہ اقبال ماضی کے بارہ میں محمد بن عبدالوہاب کا نقطہ نظر سزا سزا غیر تنقیدی تھا اس لئے داخلی طور پر ان کی تحریک کا مزاج بھی سزا سزا قدامت پسندانہ رہا۔ اقبال کے ہاں ہمیں یہ چیز نہیں ملتی۔ ان کے ہاں اعتدال پسندانہ تنقید کے ساتھ ساتھ جدتِ فکر اور قدامت پسندی کے درمیان خوش آئند سمجھوتہ کا منظر نظر آتا ہے۔ اور وہی عقل و نقل کا امتزاج ہے جو شاہ ولی اللہ کا طغرائے امتیاز تھا۔ اس کے علاوہ اقبال میرے نزدیک شاہ ولی اللہ کے سلسلۃ الذبیب کی تیسری کڑی ہیں۔

فقہ کے متعلق آپ نے علامہ اقبال مرحوم کا نقطہ نظر دیکھ لیا۔ اب آئیے
قانونِ اسلامی کے دوسرے ماخذ یعنی سنت رسول کے متعلق بھی ان کا نقطہ نظر
دیکھتے چلیں۔ سنت کے متعلق آپ کا ارشاد ہے کہ

(ب) حدیث :- اسلامی قانون کا دوسرا بنیادی ماخذ احادیثِ رسول
صلعم ہیں جو ماضی اور حال ہر زمانے میں بڑی بڑی شدید بحثوں کا موضوع
رہیں۔ عہدِ حاضر کے ناقدین میں سے پروفیسر گولڈزیہر (GOLDZIEHER)
نے تو ان قوانین کی رو سے جن کا تعلق تاریخی تنقید سے ہے احادیث کے
بارے میں بڑے لطف سے کام لیا ہے اور اس کا کہنا یہ ہے کہ ہمیشہ
مجموعی ہمیں ان کو ناقابل اعتبار ٹھہرانا چاہیے۔ ایسے ہی ایک دوسرے
مغربی اہل قلم نے اول تو صحت و عدم صحت کے ان طریقوں پر نظر
ڈالتے ہوئے جو مسلمانوں (یعنی محدثین میں) رائج ہیں اور پھر یہ ظاہر
کرتے ہوئے کہ نظری اعتبار سے ان میں کہاں کہاں غلطیوں کا امکان
ہے، ذیل کا نتیجہ قائم کیا ہے۔

لیکن اس بحث کے خاتمہ پر یہ کہنا بھی لازم آتا ہے کہ ہم نے اوپر
جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کا تعلق صرف نظری امکانات سے ہی
رہا یہ سوال کہ ان امکانات نے فی الواقع کہاں تک ایک عملی صورت
اختیار کی سو اس کا جواب اس سوال سے وابستہ ہے کہ اس وقت کے
احوال و ظروف نے کہاں تک ان امکانات سے فائدہ اٹھانے کی
ترغیب دلائی۔ اب اگر صحیح پوچھا جائے تو اس قسم کے احوال و ظروف

نسبتاً نازقے اور اس لئے سنت (یعنی احادیث کا جو سنت کی تاریخ ہیں) کا بہت تھوڑا حصہ ان سے متاثر ہوا لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ مسلمانوں کے یہاں جو مجموعہ ہائے احادیث معتبر ٹھہرائے جاتے ہیں ان کا لامد حصہ فی الواقعہ اسلام کے ظہور اور ابتدائی نشوونما کی حقیقی تاریخ ہے (Mohammadan Theories of Finance)

BY :- AGANIDES

لیکن جہاں تک مسئلہ اجتہاد کا تعلق ہے، ہمیں چاہئے کہ ان احادیث کو جن کی حیثیت سرتاسر قانونی ہے، ان احادیث سے الگ رکھیں جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں (یعنی فقہی اور غیر فقہی احادیث کو) پھر اول لڑکر کی بحث میں بھی ایک بڑا اہم سوال یہ ہو گا 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 صلعم نے تھوڑی بہت ترمیم کر دی کس قدر حصہ موجود ہے لیکن یہ وہ حقیقت ہے جس کا اکتشاف مشکل ہی سے ہو سکے گا، کیونکہ علمائے متقدمین شاقی اس رسم و رواج کی طرف اشارہ کرتے ہیں (یا اصطلاح فقہاء عرب کی طرف) ہمیں تو شاید یہ ہی معلوم نہیں کہ جس رسم و رواج کو جوں کا توں چھوڑ دیا گیا خواہ حضور رسالت مآب صلعم نے اس کی بالصراحت منظوری دی یا خاموشی اختیار فرمائی، اس پر کیا سچ ہو کہیں ماوراء زمانہ میں عمل کرنا مقصود تھا۔ شاہ ولی اللہ نے اس مسئلے میں بڑی سبق آموز بحث اٹھائی ہے ہم اس کا مفاد ذیل میں پیش

کریں گے۔ شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ انبیاء کا عام طریق تعلیم تو یہی ہے کہ وہ جس قوم میں مبعوث ہوتے ہیں ان پر اسی قوم کے رسم و رواج اور عادات و خصائص کے مطابق شریعت نازل کی جاتی ہے۔ لیکن جس نبی کے سامنے ہمہ گیر اصول ہیں ان پر نہ تو مختلف قوموں کے لئے مختلف اصول نازل کئے جائیں گے نہ یہ ممکن ہے کہ وہ ہر قوم کو اپنی اپنی ضرورتاً کیلئے 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 ہمید کا کام لیتا ہے۔ لیکن ایسا کرنے میں وہ اگرچہ اپنی اصولوں کو حراکت دیتا ہے جو ساری نوع انسانی کی حیات اجتماعیہ میں کار فرما ہیں پھر بھی ہر معاملے اور ہر موقع پر عملاً ان کا اطلاق اپنی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق ہی کرتا ہے۔ لہذا اس طرح جو احکام وضع ہوتے ہیں مثلاً تعزیرات (ایک لحاظ سے اسی قوم کے لئے مخصوص ہونگے۔ پھر چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں اس لئے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لئے بھی واجب ٹھہرایا جائے۔ شاید یہی وجہ تھی کہ امام ابوحنیفہؒ نے جو اسلام کی عالمگیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے احادیث سے اعتقاد

لے یہاں شاہ صاحب کی عبارت سے ایک غلط فہمی کا اندیشہ ہے لہذا اس امر کی ملاحظت تاگزیر ہو جاتی ہے کہ قرآن پاک میں تو یہی عالمگیر شریعت نازل ہوئی جس کی طرف شاہ صاحب اشارہ فرما رہے ہیں۔ لہذا اس کے اطلاق میں قوموں کے احوال اور خصائص کا مسئلہ سو یہ قانون کا مسئلہ ہے۔ شریعت کا نہیں۔ قرآن پاک کا صاف و مرتب ارشاد ہے۔ *شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ* (۲/۱۳۰) ترجمہ

نہیں کیا (یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ احتیاط سے کام لیا، مترجم) انھوں
 نے اصول استخسان یعنی فقہی ترجیح کا اصول قائم کیا جس کا تقاضا
 یہ ہے کہ قانونی غور و فکر میں ہم ان احوال و ظروف کا بھی جو واقعہ
 موجود ہیں با احتیاط مطالعہ کریں۔ اس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ فقہ
 اسلامی کے ماخذ کے بارہ میں ان کا رد یہ کیا تھا۔ رد یہ کہنا کہ امام
 موصوف نے احادیث سے اس لئے اعتنا نہیں کیا کہ ان کے زمانہ
 میں کوئی مجموعہ احادیث موجود نہیں تھا، سو اس سلسلہ میں اولاً
 یہ کہنا بھی غلط ہے کہ اس زمانہ میں احادیث کی تدوین نہیں ہوئی
 تھی کیونکہ عبدالملک اور زہری کے مجموعے امام صاحب کی وفات
 سے کم از کم تیس برس پہلے مرتب ہو چکے تھے۔ ثانیاً اگر یہ فرض بھی
 کر لیا جائے کہ امام موصوف ان مجموعوں سے فائدہ نہیں اٹھا سکے
 یا یہ کہ ان میں فقہی احادیث موجود نہیں تھیں۔ جب بھی وہ ضروری
 سمجھتے تو امام مالک اور امام احمد بن حنبل کی طرح خود اپنا مجموعہ
 احادیث تیار کر سکتے تھے۔ لہذا بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو میری
 رائے میں امام موصوف نے فقہی احادیث کے بارہ میں جو روش
 اختیار کی سرتاسر جائز اور درست تھی۔ اندر میں صورت اگر آزاد
 اجتہاد کی وہ تحریک جو اس وقت دنیا سے اسلام میں پھیل رہی ہے
 احادیث کو بلا جرح و تنقید قانون کا ماخذ تسلیم کرنے کے لئے
 تیار نہیں تو اس سے اہل سنت والجماعت کے ایک امام الائمہ

ہی کی پیروی مقصود ہے۔ (لیکن جس سے احادیث کی بطور ایک
 ماخذ قانون نفی نہیں ہوتی، نہ حضرت علامہ کا یہ مطلب ہے۔ مترجم)
 بایں ہمہ یاد رکھنا چاہیے کہ سب سے بڑی خدمت جو محدثین نے
 شریعت اسلامیہ کی سرانجام دی یہ ہے کہ انہوں نے مجرد غور و
 فکر کے رجحان کو روکا اور اسکی بجائے ہر مسئلے کی الگ تھلگ شکل
 اور انفرادی حیثیت پر زور دیا۔ لہذا احادیث کا مطالعہ اگر اور زیادہ
 گہری نظر سے کیا جائے اور ہم ان کا استعمال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ
 وہ کیا روح تھی جس کے ماتحت آنحضرت صلعم نے احکام قرآنی کی
 تعبیر فرمائی تو اس سے ان قوانین کی حیاتی قدر و قیمت کے فہم میں
 اور سہ آسانی ہوگی جو قرآن پاک نے قانون کے متعلق قائم کیے
 ہیں۔ پھر یہ ان اصولوں کی حیاتی قدر و قیمت ہی کا پورا پورا
 علم ہے۔ جس کی بدولت ہم اپنی فقہ کے بنیادی ماخذ کی از سر نو
 تعبیر اور ترجمانی کر سکتے ہیں (ایضاً ص ۲۶۳-۲۶۴)

فقہ اور حدیث کے متعلق علامہ اقبال کے طویل اقتباسات شاید ناظرین پر
 بار گزریں لیکن آج حریت فکر کی جو روپورے ملک میں اس شدت کے ساتھ دوڑ
 رہی ہے اس کا تقاضا یہی تھا کہ ان اقتباسات کو بہ تمام و کمال نقل کر دیا جائے
 کیونکہ مختلف حلقوں میں علامہ اقبال کے ان اقتباسات کو ان کے سیاق و سباق
 سے الگ کر کے بہت ہی غلط طور پر استعمال کیا جاتا رہا ہے۔

۱۷ علامہ مرحوم کے یہ لیکچر انگریزی زبان میں تھے اور قالین علمی دفنی مسائل پر (نقیضہ صفحہ ۱۶۳)

حدیث اور علامہ اقبال | بہر حال حدیث کے متعلق حضرت علامہ کی ان تصریحات سے یہ باتیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔

(۱) احادیث کے متعلق مغربی ناقدین میں سے اگرچہ پروفیسر گولڈزیہر (GOLDZIEHER) کا یہ خیال ہے کہ بحیثیت مجموعی ہمیں ان کو ناقابل اعتبار ٹھہرانا چاہیے۔ مگر حضرت علامہ کا رجحان اگے نائی ڈیس (AGANIDES) کی اس رائے کی طرف ہے کہ نظری امکانات سے قطع نظر علامہ مسلمانوں کے معتبر مجموعہ ہائے احادیث زیادہ تر فی الواقعہ اسلام کے ظہور اور ابتدائی نشروونما کی حقیقی تاریخ ہیں۔

(۲) جہاں تک مسئلہ اجتہاد کا تعلق ہے ہمیں چاہئے کہ ان احادیث کو جسکی حیثیت سرنامہ قانونی ہے ان احادیث سے الگ رکھیں جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

(۳) ان احادیث سے ثابت شدہ احکام کی روح اور مقصد پر ہمیں گہری نظر کرنی چاہیے۔

دقیقہ صفحہ ۱۶۱ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ان کی زبان بھی کافی مغلط ملی چنانچہ ہر کسی کو ان خطبات کا ترجمہ کرنے کی جرات بھی نہیں ہوتی تھی یہی وجہ ہے کہ وہ عرصہ دراز تک عام نگاہوں سے اور مغلط اور مفاد پرست لوگوں نے علامہ مرحوم کے نام کو بہت ہی غلط طور پر استعمال کیا۔ اور سیاق و سباق سے قطع و برید کر کے انکے اقتباسات یہ تاثر پیدا کرنے کے لئے پیش کئے جاتے رہے کہ حضرت علامہ بھی اسی نقطہ نظر کے حامی تھے جسکی ہم تبلیغ کرتے ہیں خدا کا شکر ہے کہ حال ہی میں ہزم اقبال لاہور کی کوشش سے ان خطبات کا ترجمہ سید تیز نیازی صاحب نے خود حضرت علامہ کی خواہش اور ایما پر کیا تھا مارکیٹ میں آگیا ہے۔ محترم نیازی صاحب کو حضرت علامہ سے جو قرب حاصل رہا ہے وہ ترجمہ کی صحت کی ضمانت ہے۔ بہر حال اب حضرت علامہ کے یہ خطبات کتاب مکتوم نہیں رہے جن تک ہر آدمی کی دستیابی نہ ہو سکے۔ تاہم چونکہ کتاب مال ہی میں شایع ہوئی ہے۔ اور ہر آدمی کے ہاتھوں تک نہیں پہنچی اس لئے ان طویل اقتباسات کا دمج کر دینا ناگزیر تھا۔

جن کی حیثیت متراسر قانونی ہے۔ اور جہاں تک ممکن ہو اس کا کھوج لگانا چاہئے کہ ان میں کتنا حصہ عربوں کے رسم و رواج سے تعلق رکھتا ہے۔ کیونکہ

(۱۷) شاہ ولی اللہ کی تصریحات کے مطابق ایک نبی جو عالمگیر اصول لیکر آیا ہوا ان اصول کو بہر حال ایسے پیکر ہی عطا کرتا ہے جو اس قوم کی مخصوص عادات اور احوال و ظروف پر باسانی چسپاں ہو سکیں جو اس کی اولیں مخاطب ہوتی ہے۔ اگر اس بات کا پتہ چلایا جاسکے تو لازماً وہ ظاہری پیکر ہر زمانہ اور ہر قوم کے لئے شریعت نہیں ہو سکتے۔

(۷) امام ابو حنیفہ نے جو اسلام کی عالمگیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے احادیث کے استعمال میں غالباً اسی لئے زیادہ احتیاط برتی تھی۔ لہذا

(۷۱) اگر موجودہ عہد کے مفکرین احادیث کو بلا جرح و تنقید قانون کا ماخذ تسلیم نہیں کرتے تو ان کی یہ روش امام ابو حنیفہ کے مسلک کے مطابق ہے۔ لیکن

(۷۲) ہمیں احادیث کا زیادہ گہری نظر سے مطالعہ کرنا اور احکام کی اصل روح کا کھوج لگانا چاہئے تاکہ ہم ان قوانین کی حیاتی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ لگا سکیں جو احادیث سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور

(۷۳) ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ محدثین نے حدیثوں کے مجموعے مرتب کرنے کے مجدد غور و فکر کے رجحان کو رد کرنا اور ہر مسئلہ کی الگ منفک شکل اور انفرادی حیثیت پر زور دیکر شریعت اسلامیہ کی بہت بڑی خدمت انجام دی ہے۔

قانونی اور غیر قانونی احادیث

آگے بڑھنے سے پہلے چند نکات کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے۔ ان میں پہلی بات تو یہ ہے کہ علامہ اقبال مرحوم اس امر پر زور دیا ہے کہ ہمیں ان احادیث کو جن کی حیثیت

سرتاسر قانونی ہے ان احادیث سے الگ کر لینا چاہئے جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں ہے یعنی علامہ موصوف کے نزدیک کچھ احادیث ایسی ہو سکتی ہیں جن کی حیثیت غیر تہسرت قانونی ہوگی اور کچھ ایسی ہوگی جن کی یہ حیثیت نہیں ہوگی۔ جہاں تک اس امر کا تعلق ہے کہ احادیث میں عام مسلمانوں کے لئے کوئی ہدایت اور رہنمائی بیان ہوئی ہو۔ اس اعتبار سے تو کوئی حدیث بھی ایسی نہیں ہے جس میں خطاب عام مسلمانوں سے نہ ہو اور اس میں ان کے لئے کوئی ہدایت یا رہنمائی بیان نہ ہوئی ہو۔ لہذا اس اعتبار سے تو ساری حدیثیں ہی قانونی حیثیت کی مالک ہیں۔ لہذا حضرت علامہ کا مطلب لازماً تو یہ نہیں ہے۔ بات یہ ہے کہ احادیث میں کچھ تو ایسی ہوتی ہیں جن کی ہدایات کا تعلق انسانوں کی انفرادی زندگی اور ان کے ذاتی اور بنی اعمال سے ہوتا ہے۔ اور کچھ ایسی ہوتی ہیں جن کی وہ ہدایات اجتماعی زندگی سے تعلق رکھتی ہیں جہاں ایک فرد دوسرے فرد سے کچھ معاملہ کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ لیجئے کہ کچھ احادیث میں تو ایسی ہدایات ملتی ہیں جن کا تعلق عبادات و رسوم، حلال و حرام وغیرہ مسائل سے ہوتا ہے۔ اور کچھ ہدایات ایسی ہوتی ہیں جن کا تعلق افراد و قوم کے معاملات سے ہوتا ہے۔ وہ احادیث جنکی ان ہدایات کا تعلق انسانوں کی انفرادی زندگی اور ان کے ذاتی اور بنی اعمال سے ہو انہیں قانونی احادیث نہیں کہا جائیگا کیونکہ بنی اور ذاتی قسم کی چیزوں سے قانون کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ البتہ وہ احادیث جن کا تعلق انسانوں کے باہمی معاملات سے ہو یعنی جن کی حیثیت قانونی ہو ان کے متعلق ہمیں غور کرنا چاہئے کہ ان میں کون سی ہائیں ایسی ہیں جن کا تعلق قوم عرب کے خاص حالات و کوائف اور اس کے رسم و رواج سے ہے۔ اس قسم کی قانونی احادیث میں ان تمام مخصوص باتوں کو شریعت نہیں سمجھا جائیگا

بلکہ یہ باتیں دوسری قوموں کے حالات و کوائف یا زمانہ کے اقتضات کے مطابق تبدیل ہوتی رہتی چاہئیں۔ البتہ وہ احادیث جن کی حیثیت قانونی نہیں ہے بلکہ ان کی ہدایات کا تعلق لوگوں کی اپنی انفرادی زندگی یا ان کے ذاتی اور نجی اعمال سے ہے مثلاً نماز میں کتنی فرض ہیں۔ نمازوں کے اوقات کیا ہیں۔ ہر نماز کی کتنی کتنی ہیں۔ نماز کس حالت میں پڑھنا چاہئے۔ نمازوں کے مکروہ اوقات کون کون سے ہیں۔ کون کون سے چوپائے یا پرندے حلال ہیں اور کون کون سے حرام ہیں۔ وضو اور طہارت کے تفصیلی احکام کیا ہیں۔ وضو اور طہارت کن کن چیزوں سے ٹوٹ جاتی ہے۔ روزہ کے خاص خاص احکام۔ حج اور عمرہ کے خاص خاص مسائل۔ عالم آخرت کے متعلق حالات و کیفیات کا بیان نکاح و طلاق اور میراث کے وہ چند مسائل جن کا تعلق لوگوں کی انفرادی زندگی یا ان کے ذاتی اور نجی اعمال سے ہے۔ ان کے متعلق ہمیں یہ باتیں سوچنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں کا تعلق عربوں کے خاص حالات و کوائف یا ان کے رسوم و رواج سے نہیں ہے اور نہ ہی زبان و مکان کے اقتضات کا ان پر کوئی خاص اثر پڑتا ہے۔

اس سے پہلے شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے نظریات تفصیل کے ساتھ پیش کیے جاچکے ہیں جن کا حاصل یہ تھا کہ سنت کے مفہوم میں تین قسم کی حدیثیں شامل ہیں۔ اول تو وہ احادیث ہیں جن کا تعلق رسول اکرم صلعم کے اجتہاد و استنباط سے ہے۔ شاہ صاحب کا خیال یہ تھا کہ اس قسم کی احادیث سب کی سب قرآن کریم سے مستنبط ہیں۔ جن کا رسول اللہ صلعم نے قرآن کریم سے اجتہاد و استنباط فرمایا ہے۔ لیکن یہ اجتہاد و استنباط اس طریقہ کا نہیں ہے جیسا کہ عام فقہا کرتے ہیں۔ شاہ صاحب نے یہ بھی فرمایا تھا کہ کتاب الصلوٰۃ سے متعلق جبکہ احادیث ہم تک پہنچی ہیں غور و فکر کرنے کے بعد میں نے

اس کا پتہ بھی چلا لیا ہے کہ وہ احادیث قرآن کریم کی کون کون سی آیت سے مستنبط ہیں۔ دوسری قسم کی احادیث وہ ہوتی ہیں جن کا فیصلہ حضور اکرم صلعم صحابہ کی مرکزی جماعت کے مشورہ سے فرمایا کرتے تھے۔ اور تیسری قسم کی احادیث وہ ہیں جن کا فیصلہ خلفائے ثلاثہ صحابہ کی مرکزی جماعت کے مشورہ سے فرمایا کرتے تھے۔ واضح رہے کہ حنفیہ کے ہاں سنت کے مفہوم میں اس قسم کی احادیث بھی شامل ہیں (شاہ صاحب اور ساتھ ہی مولانا عبید اللہ سندھی کا خیال یہ تھا کہ دوسری اور تیسری قسم کی احادیث، یعنی جن کا فیصلہ حضور اکرم صلعم اور خلفائے ثلاثہ صحابہ کی مرکزی جماعت کے مشورہ سے فرمایا کرتے تھے انہیں حالات و کوائف کے ساتھ ساتھ تبدیل ہونے رہنا چاہیے۔ نیز وہ فیصلے بھی زمانہ کے اقتضات کے ساتھ ساتھ بدلتے سدرتے رہنے چاہئیں جن کا تعلق بعد کے فقہاء کے قیاس و استنباط سے ہو۔ لیکن جہاں تک پہلی قسم کی احادیث ہیں یعنی جن کا تعلق حضور اکرم صلعم کے اجتہاد و استنباط سے ہے جنہیں آپ نے قرآن کریم ہی سے استنباط فرمایا ہے۔ ان کے متعلق ان دونوں حضرات نے تبدیلی کی کوئی سفارش نہیں فرمائی تھی۔ ان حضرات کے قول کا حاصل یہ تھا کہ وہ احادیث جو مَا يَدْرَأُكَ بِالْقِيَاسِ (جن کا ادراک قیاس سے ہو سکتا ہو) کے ضمن میں آتی ہوں وہ زمانہ کے حالات و کوائف کے ساتھ ساتھ بدلتی سدرتی رہنی چاہئیں۔ ظاہر ہے کہ جو فیصلے صحابہ کے باہمی غور و فکر اور مشورہ سے طے پائے ہوں یا بعد کے فقہاء نے اپنے قیاس و اجتہاد سے جن کو طے کیا ہو مَا يَدْرَأُكَ بِالْقِيَاسِ ہی کہلائیگی۔ لیکن جو احادیث مَا لَا يَدْرَأُكَ بِالْقِيَاسِ کے ضمن میں آتی ہوں (یعنی جن کا ادراک قیاس سے نہ ہو سکتا ہو) بلکہ انہوں نے اپنے مخصوص طریقہ اجتہاد سے ان کا استنباط

فرمایا ہوا اور اس طرح وہ قرآن ہی سے ماخوذ ہوں۔ مثلاً نمازوں کی تعداد۔ نمازوں کے اوقات۔ نمازوں کی رکعات۔ نمازوں کی کن کن حالتوں میں کیا کیا پڑھا جائے اس کا تعین۔ نماز کے مکروہ اوقات۔ وضو اور طہارت کے تفصیلی احکام۔ نوافل صوم احکام ریح و عمرہ۔ حلال و حرام، نکاح و طلاق اور میراث کے چند مسائل۔ عالم آخرت کی کیفیات و حالات کا بیان وغیرہ قسم کی باتیں جو قرآن ہی سے مستنبط ہیں مگر ان کے استنباط کا طریقہ وہ نہیں ہے جو عام فقہاء کا ہوتا ہے بلکہ نبی کا کوئی خاص طریقہ ہے جسے شاہ صاحب نے حکمی استنباط کا لقب دیا ہے۔ ان تمام امور کو علی حالہ چھوڑ دینا چاہئے یہ وہی باتیں ہیں جنہیں علامہ اقبال مرحوم نے غیر قانونی قسم کی احادیث کہا ہے یعنی جن کا تعلق افراد و اقوام کے یا سہی معاملات سے نہیں ہوتا بلکہ انسان کی اپنی انفرادی زندگی اور اس کے نجی اور ذاتی عمل سے ہوتا ہے۔ انداز بیان کے اس فرق کے ساتھ دونوں کی بات کا حامل ایک ہی ہے۔ شاہ صاحب کے مخاطب اہل علم ہیں اور علامہ اقبال کے مخاطب اہل یورپ یا انگریزی تعلیم یافتہ طبقہ ہے۔ لہذا حضرت شاہ ولی اللہ اور علامہ اقبال مرحوم کی تعبیرات میں فرق ہونا ناگزیر تھا مگر دونوں کا بال ایک ہی ہے۔

امام ابو حنیفہ کے متعلق

دوسری بات جو توضیح طلب ہے وہ امام ابو حنیفہ کے متعلق علامہ موصوف کا یہ اظہار خیال ہے کہ انھوں نے احادیث سے اعتنا نہیں کیا یہ بات بڑی حد تک

غلط فہمی

صحیح نہیں ہے۔ فاضل مترجم نے اس کی خود بھی توضیح فرمادی ہے کہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ اعتبار سے کام لیا۔ امام ابو حنیفہ کے متعلق مشہور یہی ہے کہ انھوں نے احادیث

سے بہت کم کام لیا ہے مگر اس شہرت کا باعث محدثین کا وہ پروپیگنڈا ہے جو امام صاحبؒ کے خلاف عرصہ دراز سے کیا جا رہا ہے۔ مگر یہ بات واقعات کے خلاف ہی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جامعین احادیث چونکہ عام طور پر حنفی مسلک کے نہیں تھے اس لئے انہوں نے اپنی کتابوں میں ان احادیث کو یا تو جگہ ہی نہیں دی یا جگہ بھی دی تو بے محل جگہ دی جن سے امام صاحب نے استدلال فرمایا تھا، یا مذہبی عصیت کے ماتحت ان احادیث کو بلا وجہ ضعیف اور مجروح قرار دیا تھا۔ آج امام ابو حنیفہؒ کے سب سے بڑے شاگرد امام ابو یوسفؒ کی مرتب فرمودہ کتاب الآثار شائع ہو چکی ہے جس میں انہوں نے اپنے استاد امام ابو حنیفہؒ کی ایک ہزار سے زیادہ احادیث روایت کی ہیں۔ علاوہ ازیں امام صاحبؒ کے دو مشہور شاگرد امام محمد اور امام حسن بن زیاد لوٹوئی اور امام صاحب کے صاحبزادے حضرت حماد نے بھی ان کی روایت کردہ احادیث کے مجموعے مرتب کئے تھے۔ پھر مسلسل کئی صدیوں تک علماء امام صاحب کی مرویات کو سند امام ابو حنیفہ کے نام سے جمع کرتے آئے ہیں۔ ان میں سے پندرہ مسانید کا ایک جامع نسخہ قاضی القضاة محمد بن محمود خوارزمی نے جامع مسانید الامام الاعظم کے نام سے مرتب کیا تھا جو دو ضخیم جلدوں میں دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن سے شائع ہو چکا ہے۔ یہ کتابیں اس دعوے کی تردید میں قاطع دلیل ہیں کہ امام ابو حنیفہ صرف سترہ حدیثیں جانتے تھے یا انہوں نے صرف سترہ حدیثوں سے استدلال کر کے فقہی مسائل نکلے ہیں۔ معلوم نہیں ابن خلدون نے یہ بات کہاں سے بکھری تھی کہ حدیث قبول کرنے میں امام ابو حنیفہ اتنے متشدد واقع ہوئے تھے کہ ان کے نزدیک سترہ سے زیادہ حدیثیں

صحیح نہیں تھیں۔ بعد کے لوگ ابن خلدون کی اس بات کو لے اڑے اور انہوں نے بات کو کہاں سے کہاں تک پہنچا دیا۔ واقعہ تو یہ ہے کہ علم حدیث میں امام حنبلہ کے استادوں کی تعداد چار ہزار تک پہنچتی ہے۔ ان کا شمار اکابر حفاظ حدیث میں کیا گیا ہے۔ ان کی مسانید جمع کرنے والوں میں امام دارقطنی ابن شاہین اور ابن عقدہ جیسے اکابر محدثین شامل ہیں لیکن تلاش و جستجو کے بعد ان کی کتابوں ہی سے وہ صحیح احادیث بھی جمع کر لی گئی ہیں جن سے امام ابو حنیفہؒ نے اپنے مسائل و احکام میں استنباط فرمایا ہے چنانچہ حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی تھانوی کی مایہ ناز تصنیف "اعلاء السنن" جو بیس منہجیم جلدوں میں مکمل ہوئی ہے اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لئے کافی ہے۔ اسکے علاوہ امام طحاویؒ کی شرح معانی الآثار۔ مشکل الآثار اور ان کی دیگر تصانیف امام ابو بکر جصاص رازی کی "احکام القرآن" اور شمس الاممہ سرخسی کی "بسوط" اس غلط خیال کی تردید کرتی ہیں۔ البتہ یہ بات صحیح ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے مکتب فکر نے اندھا دھند حدیثوں کی پیروی نہیں کی۔ چنانچہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے تصریح فرمائی ہے کہ امام صاحب صرف ان احادیث کو قبول کرتے ہیں جو اہل علم کے درمیان شہرت رکھتی ہوں۔ غیر معروف اخبار آحاد سے وہ زیادہ تر استدلال نہیں کرتے۔ ان دونوں باتوں کو سمجھ لینے کے بعد دو باتیں خاص طور پر ذہن میں رکھئے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ حضرت علامہ مرحوم نے احادیث کو مطلقاً رد کرنے کا مشورہ نہیں دیا بلکہ زیادہ سے زیادہ جو بات انہوں نے فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ "اندریں صورت اگر آزادی اجتہاد کی وہ تحریک جو اس وقت دنیا سے اسلام میں پھیل رہی ہے احادیث کو بلا حرج و تنقیہ قانون کا ماتخذ تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں تو اس سے اہل سنت

واجبات کے ایک امام الائمہ ہی کی پیروی مقصود ہے۔ ہذا علامہ مرحوم کو اختلاف ہے تو اس امر سے ہے کہ احادیث کو بلا جرح و تنقید قانون کا ماخذ تسلیم کر لیا جائے لیکن جرح و تنقید کے بعد انہیں قانون کا ماخذ تسلیم کرنے سے انہیں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

دوسری بات جو خاص طور پر ذہن میں رکھنی چاہئے وہ یہ ہے کہ علامہ مرحوم مجرد غور و فکر کے رجحان کو پسند نہیں فرماتے چنانچہ وہ محدثین کی اس عظیم المرتبت خدمت کو سراہتے ہیں کہ انہوں نے احادیث جمع کر کے ہر مسئلہ کی الگ الگ شکل اور انفرادی حیثیت پر زور دیکر مجرد غور و فکر کے رجحان کو بڑی حد تک روکا ہے اور یہ ان کی بہت بڑی خدمت ہے۔ مجرد غور و فکر کا رجحان کسی مکتب فکر کو کس طرح نقصان پہنچاتا ہے اس کی تفصیل بھی خود علامہ مرحوم کے الفاظ ہی میں سنئے چنانچہ قیاس پر بحث فرماتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ:-

”معلوم ہوتا ہے کہ وہ سب تک جو اسلام کے زیر نگین آئے خفی الخیال فقہارین نے ان کے ذہنی اور اجتماعی حالات کو دیکھتے ہوئے محسوس کیا کہ احادیث سے اس سلسلہ میں جو نظائر ملتے ہیں ان سے بحیثیت مجموعی کوئی مسئلہ حل نہیں ہوگا لہذا انہیں اپنی تعبیرات میں قیاس سے رجوع کرنا پڑا لیکن اس سبب سے ایسی منطق کے اس استعمال سے جس کا خیال عراق کے حالات دیکھ کر پیدا ہوا۔ فقہ اسلامی کے ابتدائی نشوونما میں بڑا نقصان پہنچا۔ زندگی کے طور طریق بڑے پیچیدہ ہیں اور ناممکن ہے کہ وہ اس قسم کے قواعد و ضوابط کی باندی قبول کرے جو اذروئے منطق بعض عام تصورات کے پیش نظر سختی سے قائم

کرتے جاتے ہیں۔ ارسطاطالیسی منطق کی جینک سے دیکھئے تو یوں معلوم
 ہوتا ہے جیسے زندگی ایک کل ہے جس میں حرکت کا کوئی اندرونی اصول
 بجائے خود کار فرما نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حنفی فقہار نے زندگی کی من مانی
 اور تخلیقی آزادی سے تو آنکھیں بند کر لیں اور یہ سمجھ لیا کہ عقل محض کی نیلوا
 پردہ ایک ایسے نظام فقہ کی عمارت اٹھا سکتے ہیں جو منطقی اعتبار سے
 سترتا سر کامل و مکمل ہوگا۔ فقہائے حجاز نے اس کے برعکس جو عربوں کے
 علمی دل و دماغ کو خوب سمجھتے تھے عراقی فقہار کی متکلمانہ موٹنگائیوں
 علیٰ ہذا ان کے اس رجحان کے خلاف کہ معاملات کا محض ایک فرضی اور
 قیاسی سلسلہ قائم کرنے چلے جائیں شدت سے احتجاج کیا جس سے بجا طور
 پر خطرہ تھا کہ شریعت اسلامیہ ایک جسد بے جان ہو کر رہ جائے۔ فقہائے
 متقدمین کی یہ تلخ بخش تھیں جن سے بالآخر قیاس کی حدود اس کے
 شرائط اور صحت و عدم صحت کی تعریف میں نقد و حرج سے کام لیا گیا۔
 لہذا یہی قیاس جو شروع شروع میں مجتہدین کی ذرائع رائے کا ایک دوسرا
 نام تھا آخر کار شریعت اسلامیہ کے لئے حرکت اور زندگی کا سرچشمہ
 بن گیا۔ چنانچہ امام مالک اور امام شافعی نے بطور ایک ماخذ قانون امام
 ابو حنیفہ کے اصول قیاس کی تنقید میں بالغ نظری سے کی ہے وہ اس
 آریائی رجحان کے خلاف ایک بڑی موثر سامی روک تھامی جس نے ہمیشہ
 مجرد کو محسوس پر تزیج دی اور جو حادث سے اتنا لطف اندوز نہیں ہوا جتنا
 خیال سے یہ دراصل قانونی تحقیق و تفتیش میں استخراج و استقرار کا

نزاع تھا۔ فقہائے عراق نے تو گویا 'تصور' کے دوامی لیکن فقہائے حجاز نے اس کے زمانی پہلو پر زور دیا۔ لیکن پھر مؤخر الذکر بھی تو خود اپنے موقف کی صحیح قدر و قیمت سے ناواقف رہے۔ ان کا میلان طبیعت قدرتا حجاز کی روایات پر تھا۔ لہذا وہ بھی ان نظائر کے بارہ میں زیادہ وسیع نقطہ نظر قائم نہ کر سکے جو زمان رسالت اور عہد صحابہ میں قائم ہوئے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انہیں محسوس کی قدر و قیمت کا اعتراف تھا۔ لیکن انہوں نے اسے بھی دوامی حیثیت دیدی اور محسوس پر بحیثیت محسوس نظر ڈالتے ہوئے اس میں شاذ ہی قیاس سے کام لیا۔ بہر کیف امام ابو حنیفہ اور مذہب حنفی کے خلاف ان کی یہ تنقید تھی جس نے محسوس کو مجرد کے جنگل سے نجات دلانی اور جس کی بددلت اس ضرورت کا احساس ہوا کہ اصول فقہ کی تعبیر و ترجمانی میں زندگی کے حقیقی تنوع اور حرکت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے۔ لہذا آگے چل کر مذہب حنفی میں وہ سب نتائج جو ان ذرہ سے مترتب ہوئے جذب ہوتے چلے گئے۔ لہذا یہ مذہب اپنی بنیاد اور اساسات میں کاملاً آزاد ہے اور یہی وجہ ہے کہ بمقابلہ دوسرے مذہب فقہ اس میں کہیں زیادہ صلاحیت پائی جاتی ہے کہ جیسے حالات ہوں اپنی قوت تخلیق سے کام لیتے ہوئے ان سے مطابقت پیدا کرے۔

تشکیل جدید اہیات اسلامیہ ۲۴۱-۲۴۲

قیاس در آریابی ریحان | اس اقتباس کی توضیح میں اٹنارض کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فقہ حنفی کے ابتدائی دور میں جب قیاس سے

کام لینا پڑا تو قیاس کا عمل دخل اٹنا ہمہ گیر ہو گیا تھا کہ فقہاء حنفیہ نے مسائل کی فہمی صورتوں کے متعلق بھی فیصلے کرنے شروع کر دیئے تھے کہ اگر صورت یوں پیش آئے تو حکم یوں ہوگا اور اس طرح پیش آجائے تو حکم یوں ہوگا۔ حالانکہ وہ صورتیں کبھی بھی پیش نہیں آئی تھیں۔ مختلف فرضی صورتیں سنجوڑ کر لی جاتی تھیں اور ان کے لئے احکام صادر کئے جاتے تھے۔ شاید وہ یہ سمجھ رہے تھے کہ عقل محض کی بنیادوں پر ایک ایسے نظام فقہ کی عمارت اٹھا سکتے ہیں جو منطقی اعتبار سے ستراسر کامل و مکمل مگر بھروسہ و غور و فکر اور عقل محض کی جولان گاہ کو استفادہ و وسعت دیدینا بھی خطرہ نہ خالی نہیں تھا۔ فقہائے حجاز نے ان کی اسی روش کے خلاف احتجاج کیا تھا۔ وہ اس کے قائل تھے کہ جب کوئی صورت پیش آجائے تو ہمیں اس کا حکم بتانا چاہئے۔ پہلے سے پہلے ہی از خود فرض کر کے صورتیں اور ان کے احکام مرتب کرتے چلے جلا جاتا تھا۔ نہیں ہے۔ رسول اللہ صلعم کے سامنے واقعات پیش ہوتے تھے اور ان واقعات فیصلے دیئے جاتے تھے۔ ہمیں بھی واقعات پر ہی فیصلے دینے چاہئیں۔ فرض کردہ صورتیں نہیں۔ فقہائے حنفیہ کے اس رجحان ہی کو علامہ اقبال نے آریائی رجحان قرار دیا ہے اور اس کے خلاف فقہائے حجاز کے اعتراض و احتجاج کو سامی روک کا لقب دیا۔ فقہائے حجاز کے ہاں اس قسم کا مجرد غور و فکر نہیں پایا جاتا تھا اور نہ ہی اس شدت عقل و قیاس کا استعمال ہوتا تھا۔ وہ زیادہ ترا حدیث کی طرف رجوع کرتے تھے۔ بدرجہ مجبوری قیاس کی طرف آتے تھے۔ علامہ اقبال کی رائے میں اگر حجازی فقہاء طرف سے یہ روک قائم نہ کی جاتی تو عراقی فقہاء کے اس رجحان سے شریعت اسلام ایک جسد بے جان ہو کر رہ جاتی۔ فقہائے حجاز کی اس روک ٹوک سے فقہ حنفی میں عقل

پیدا ہوا اور اس میں وہ تمام نتائج جذب ہوتے چلے گئے جو ان نزاعات سے مترتب ہوئے تھے۔ چنانچہ آج فقہ حنفی میں جو یہ لچک اور صلاحیت پائی جاتی ہے کہ وہ مختلف سے مختلف حالات میں بھی ان کے مطابق اپنی قوت تخلیق سے کام لیتی چلی جائے جو فقہ کے کسی دوسرے مکتب فکر میں یہ مشکل ہی نظر آسکتی ہے اسی روک ٹوک اور اہی نزاعات کا نتیجہ ہے۔

مجرد غور و فکر اور عقل محض کی بنیادوں پر جو عمارت اُٹھائی جاتی ہے اس سے زبان و لہجہ میں حرارت پیدا ہو سکتی ہے اور نہ ہی وہ انسانوں کو کما حقہ متاثر کر سکتی ہے۔ چنانچہ علامہ اقبال اپنے خطبہ کے آخر میں یہی نصیحت فرماتے ہیں۔ کہ

عالم انسانی کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کی روحانی تعبیر۔ فرد کا روحانی استخلاص۔ اور وہ بنیادی اصول جن کی نوعیت عالمگیر ہو اور جن سے انسانی معاشرہ کا ارتقاء روحانی اساس پر ہوتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جدید یورپ نے اسی پنج پر متعدد معنی نظامات قائم کئے لیکن تجربہ کہتا ہے کہ جس حق و صداقت کا انکشاف عقل محض کی وساطت سے ہو اس سے ایمان و یقین میں وہ حرارت پیدا نہیں ہوتی جو وحی و تنزیل کی بدولت ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقل محض نے انسان کو بہت کم متاثر کیا۔ برعکس اس کے مذہب کو دیکھئے تو اس نے افراد میں اضافہ مراتب کے ساتھ ساتھ معاشروں تک کو بدل ڈالا۔ لہذا یورپ کے عینی فلسفہ کو کبھی یہ درجہ حاصل نہیں ہوا کہ زندگی کا کوئی مؤثر جزو بن سکے۔ الخ

(ص ۲۴۵-۲۴۶ تشکیل جدید اہیات اسلامیہ)

یہ حاصل ہے علامہ اقبال کے ان تمام نظریات کا جو آزادی اجتہاد کے سلسلہ میں موصوف نے اپنے چھٹے خطبہ میں پیش فرمائے ہیں نیز یہ فلاحیہ ہے قرآن و حدیث قیاس اور اجماع کے سلسلہ میں ان کے قیمتی افکار کا جن سے ہم ہر چیز کا صحیح صحیح مقام متعین کر سکتے ہیں۔ ان کے اقتباسات سے آپ دیکھ سکتے ہیں کہ دراصل ان کے ان ہی فلسفہ ولی اللہی کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے جو اسی برصغیر سے اٹھا رہا ہے۔

صدی میں بلند ہوئی تھی۔ شاہ ولی اللہ سرسید احمد۔ علامہ اقبال وہ اقاہم ثلاثہ ہیں جن سے مسلمانان برصغیر کی حیاتِ ثانیہ وابستہ ہے۔ خدا ان تینوں کی تربتوں پر اپنی رحمتوں کے پھول پھل پھل فرماتا ہے۔ آمین۔

یہاں ایک اور بات بھی نوٹ کرنے کے قابل ہے۔ وہ یہ کہ اہل قرآن سلسلہ میں جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ مولوی عبد اللہ صاحب چکڑا لوی اور ان ہم نوا لوگوں کا تو یہ خیال تھا کہ سنت کا شریعت میں کوئی مقام ہی نہیں ہے۔ ہم صرف کتاب اللہ سے استناد کرتے ہیں چنانچہ انھوں نے ہر چیز کو قرآن کریم سے ثابت کرنے کی کوشش کی اور اس میں بعض مصلحت خیز صورتیں بھی پیدا ہوئیں جن کی کمزوری کو بعد کے لوگوں نے محسوس کیا اور اس موقف میں تبدیلی ضروری سمجھی گئی۔ چنانچہ سنت کی شرعی حیثیت سے انکار کے ساتھ ساتھ انھوں نے قرآن کریم کے ساتھ عمل متواتر کو بھی دین کی ایک سند کے طور پر تسلیم کرنا ضروری سمجھا۔ یہ تبدیلی جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے مولانا حافظ محمد اسلم صاحب جیراج پوری نے تجویز فرمائی اور اس ترمیم کا مقصد یہی تھا کہ ان کے نزدیک بھی سنت کا ایک حصہ ہے۔

ضرورت تھی جسے ترمیم و تنسیخ یا تغیر و تبدل کا ہدف نہیں بننا چاہئے تھا اور وہ حصہ درحقیقت وہی تھا جسے شاہ ولی اللہ نے رسول اللہ صلعم کے مخصوص اجتہاد و استنباط سے تعبیر کیا تھا۔ اور مولانا سندھی نے عبادات و رسوم سے اور اقبال نے ان احادیث سے جن کی حیثیت سرنامہ قانوٹی نہیں تھی۔ اسی حصہ کو زمانہ کے اقتضات کی دستبرد سے محفوظ رکھنے کے لئے حافظ محمد اسلم صاحب نے عمل متواتر کی ایک نئی اصطلاح ایجاد کی تھی۔ حافظ محمد اسلم صاحب نے عمل متواتر کی جو تفصیل اپنے مختلف مضامین میں درج فرمائی ہے اس سے یہی ترشح ہوتا ہے کہ وہ عبادات و رسوم کے اس حصہ کو جو مکالائیڈ سٹاک بالقیاس کے ضمن میں آتا ہے حالات و کوائف کی تبدیلیوں سے غیر متاثر مانتے ہیں اور ان کو علی حالہ قائم رکھنا چاہتے ہیں لہذا ہمارے خیال میں حافظ محمد اسلم صاحب حیراج پوری بھی اس ضمن میں انہی تینوں حضرات کے ہم نوا ثابت ہوتے ہیں۔

اس تمام تفصیل سے ظاہر ہے کہ شاہ ولی اللہ علامہ اقبالؒ۔ مولانا عبید اللہ سندھیؒ۔ سرسید احمد خانؒ اور حافظ محمد اسلم حیراج پوریؒ، سب اتنی بات پر متفق ہیں کہ سنت رسول اللہ صلعم ان اول تا آخر۔ ب کی سب ناقابل تغیر و تبدل نہیں ہے۔ اس کا ایک حصہ ایسا ضرور ہے جو زمانہ کے اقتضات کے مطابق ہر زمانہ میں تبدیل ہوتا رہنا چاہیے۔

اب ہم اس مقام پر پہنچ گئے ہیں جہاں ہمیں دیانت داری کے ساتھ اپنے عہد کی مذہبی تحریکات کا جائزہ لینا ہے۔ اہل حدیث حضرات کے مسلک میں آج بھی کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ وہ آج بھی اسی مسلک پر عامل ہیں جس پر وہ عرصہ

دراز سے عامل چلے آ رہے ہیں۔ خفی علماء میں سے بریلوی اور دیوبندی حضرات کا موقف بھی وہی چلا آ رہا ہے جس کا تذکرہ گذشتہ صفحات میں کیا جا چکا ہے۔ اہل قرآن کا فرقہ (اگر محترم چودھری غلام احمد بریلوی کی جماعت کو اس کے الگ رکنا جائے جیسا کہ ان کا اصرار ہے تو) وہ ختم ہو چکا ہے اور اس کی اب کوئی آواز باقی نہیں رہی۔ البتہ علمائے دیوبند اور علمائے اہل حدیث کی جماعت میں سے ایک نئی جماعت مذہب و سیاست کے فرق پر ابھر رہی ہے جو اپنے آپ کو جماعت اسلامی کہتی ہے۔ یہ جماعت نہ خالصتاً اہل حدیث حضرات پر مشتمل ہے اور نہ علمائے دیوبند پر۔ یہ جماعت ایک شخصیت کے محور پر گھومتی ہے جو اس جماعت کے امیر ہیں۔ وہ شخصیت محترم مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کی ہے۔

مولانا مودودی ہمارے اس دور میں مولانا مودودی نے اسلامی علوم کی بڑی خدمت کی ہے۔ یوں کہنے کو تو اسلام ایک مکمل ضابطہ

حیات ہے لیکن آج کے مغربی انداز فکر میں مولانا مودودی سے پہلے ہم یقیناً اس قابل نہیں تھے کہ اسلام کے معاشی، اقتصادی، سیاسی، عدالتی نظامات کو یورپ کے ان نظاموں کے سامنے مکمل اور مدلل طور پر پیش کر سکیں۔ مولانا مودودی نے ان تمام موضوعات اور اہم مباحث پر ہمیں اتنا عمدہ طریقہ چھریا کر دیا ہے کہ اب ہم اسلام کے ہر نظام کو بڑی آسانی کے ساتھ یورپ کے ہر نظام کے سامنے فخر کے ساتھ پیش کر سکتے ہیں۔ اسلامی نظامات کی برتری ثابت کر سکتے ہیں۔

مغربی تعلیم یافتہ افراد کے اذہان میں اس قسم کی بے یقینی پیدا ہو چکی تھی کہ

مسلمانوں کا یہ محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے کہ اسلام ہمیں ہر شعبہ زندگی میں رہنمائی دے لیا کرتا ہے، مگر واقعہ ایسا نہیں ہے۔ وہ دبی زبان سے یہاں تک کہہ گزرتے تھے کہ قرآن و حدیث سے تو ہم ملک کا آئین تک بھی مرتب نہیں کر سکتے چہ جائیکہ معاشی، اقتصادی اور دیگر نظام ترتیب دیئے جاسکیں۔ مولانا مودودی نے وقت کے اس چیلنج کو قبول کیا اور ہمارے لٹریچر کو اپنی اجتہادی قوت سے وہ سرمایہ ایسے انداز میں ہیا کر دیا جس کے ہم مغربی تہذیب و تمدن کے بعد عادی ہو گئے تھے۔ مولانا مودودی نے یہ سرمایہ خود نہیں گڑھا بلکہ تلاش و جستجو سے جمع کر کے مطلوبہ انداز پر مرتب فرما کر مخالفین کی زبانیں بند کر دیں یہ ان کا اتنا بڑا کارنامہ ہے کہ اگر وہ اس کے علاوہ اور کچھ بھی نہ کرتے تب بھی ملتِ پاکستانیہ ان کے اس احسان سے سبکدوش نہ ہو سکتی۔

جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے مسلمانوں میں عرصہ دراز سے یہ مسئلہ زیر بحث چلا آ رہا ہے کہ اسلامی نظام میں سنت کا صحیح مقام کیا ہے۔ آیا سنت کا کوئی حصہ ایسا بھی ہے جو وقت کے تقاضوں کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوتا رہے۔ یعنی وہی چیز جسے علامہ اقبالؒ نے اپنے خطبات میں ثبات و تغیر (Permanence & Change) کے حسین امتزاج سے تعبیر فرمایا ہے یہ وہ بنیادی سوال ہے جس پر ہماری قانون سازی کی پوری عمارت کا مدار ہے۔ اگر سنت کا کوئی ایسا حصہ ہو تو ہم قانون سازی بھی کر سکتے ہیں اور دنیا کے دوسرے نظاموں کے ساتھ شانہ سے شانہ ملا کر چل سکتے ہیں اور اگر سنت کا کوئی حصہ ایسا ہے ہی نہیں تو ظاہر ہے کہ ہمارے ہاں پھر نہ قانون سازی کا کوئی امکان باقی رہ جاتا ہے اور نہ ہی زمانہ کے تقاضوں کا ساتھ دینے کا۔

تشتت فکر مجھے بڑا ہی افسوس ہے کہ اس سلسلہ میں مولانا مودودی کی تخریرات

کے مطالعہ سے ایک عجیب قسم کا تشنت فکر و نظر مشاہدہ میں آتا ہے جسکی توجیہ اس کے
سوا اور کچھ نہیں کی جاسکتی کہ بعض مرتبہ وہ جو کچھ لکھتے ہیں خالص علمی اور فکری نقطہ نظر
سے لکھتے ہیں اور اس وقت وہ بلاشبہ اپنے بیانات میں شاہ ولی اللہ، علامہ اقبال،
سر سید احمد، مولانا سدھی اور مولانا جبراجپوری کے ساتھ ساتھ مائل پرواز نظر آتے ہیں
بلکہ ایسا نظر آتا ہے کہ شاید وہ ان کو بھی پیچھے چھوڑ جائیں گے۔ لیکن بعض مرتبہ وہ
اتنی جامد اور خشک ذہنیت کا مظاہرہ فرمانے لگتے ہیں کہ تشدد اور تنگ نظر علمائے
دین اور قدامت پسند فضلاء سے مذہب کی طرح بالکل ہی زمین گیر ہو جاتے ہیں۔ یہ
بیانات شاید ان کی سیاسی اور تنظیمی مصالحوں کے ماتحت مرتب ہوتے ہوں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ قدرت نے انھیں سیاسی اور تنظیمی صلاحیتیں بھی
بہت وافر طریقہ پر عطا فرمائی ہیں۔ اگر وہ اپنے آپ کو محض سیاسی اور تنظیمی سرگرمیوں
تک ہی محدود رکھتے تو ان کا سیاسی مقام انتہائی بلند ہوتا۔ انقلاب اکتوبر ۱۹۱۷ء سے
پہلے ہمیں یہ تسلیم کر لینا چاہئے کہ پورے پاکستان میں صحیح معنوں میں اگر کوئی سیاسی
تنظیم موجود تھی تو وہ صرف جماعت اسلامی ہی کی تنظیم تھی۔ بلکہ میں تو یہاں تک کہنے
میں کہ ان مسائل کو نہیں سمجھتا کہ مارشل لا کے بعد تمام سیاسی تنظیمیں ختم ہو چکی ہیں اور
بظاہر جماعت اسلامی بھی ختم ہو چکی ہے مگر درحقیقت وہ اس سال مارشل لا میں بھی
ختم نہیں ہوئی۔ یہ مولانا موصوف کی تنظیمی صلاحیتوں کا کھلا ثبوت ہے۔

(مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ شاید مولانا موصوف میں علمی اور فکری
صلاحیتوں کے ساتھ ساتھ سیاسی اور تنظیمی صلاحیتوں کے اجتماع نے ان کی شخصیت
کو کافی نقصان پہنچا دیا ہے۔ سیاسی تنظیم کے تقاضے اور مصلحتیں بعض اوقات نہیں

کھل کر بات کہنے نہیں دیتے۔ وہ اسی لئے بعض اوقات گول مول، ذومعنی بلکہ متضاد باتیں کہہ جاتے ہیں۔ اور ان کے نظریات پر ریسرچ کرنے والے کے لئے بڑی مشکل پیش آجاتی ہے۔ اس کی سمجھ میں نہیں آتا کہ ان میں سے کن نظریات کو مولانا کے اصل نظریات قرار دیا جائے اور کن باتوں کو سیاسی اور تنظیمی مصلحتوں کا مزین منت سمجھا جائے۔

میں مولانا موصوف کی تنقیص کا مرتکب نہیں ہو رہا بلکہ اپنی ایک مشکل بیان کر رہا ہوں۔ علمی اور فکری انداز تحقیق کے تقاضے کچھ اور ہوتے ہیں اور سیاسی و تنظیمی مصلحتوں کے تقاضے قطعاً ان تقاضوں سے مختلف ہوتے ہیں۔ قدرت نے مولانا موصوف میں منضاد صلاحیتیں ودیعت فرمادی ہیں جن کی وجہ سے مولانا موصوف کے نظریات کا تجزیہ کرنا بڑا ہی دشوار ہو گیا ہے۔

مثلاً آزادی اجتہاد کے متعلق مولانا کا ارشاد ہے کہ

”میرے نزدیک ایک صاحب علم کیلئے تقلید ناجائز اور گناہ بلکہ

اس سے بھی کچھ شدید تر چیز ہے“ (رسائل و مسائل ص ۲۲۲)

دوسرے مقام پر ہے۔

”اسلام میں دراصل تقلید سوائے رسول اللہ کے اور کسی کی نہیں

اور رسول اللہ کی تقلید بھی اس بنا پر ہے کہ آپ جو کچھ فرماتے اور

عمل کرتے ہیں وہ اللہ کے اذن اور فرمان کی بنا پر ہے ورنہ اصل

میں تو مطاع اور امر اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہیں“

(رسائل و مسائل ص ۲۳۶)

فقہائے مجتہدین کے متعلق تحریر فرماتے ہیں کہ

یہیں سے نبی اور مجتہد کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔ نبی کی بصیرت

براہ راست علم الہی سے مستفاد ہوتی ہے اس لئے اس کے احکام

تمام ازمہ و احوال کے لئے مناسب ہوتے ہیں۔ مگر مجتہد خواہ کتنا ہی

یا کمال ہو زمان اور مکان کے تعینات سے بالکل آزاد نہیں ہو سکتا

نہ اس کی نظر تمام ازمہ و احوال پر وسیع ہو سکتی ہے۔ لہذا اس کے تمام

اجتہادات کا تمام زمانوں اور تمام حالات کے مطابق ہونا غیر ممکن

ہے۔ (تفہیمات حصہ دوم ص ۲۲۶)

دوسرے مقام پر فرماتے ہیں۔

انسان بہر حال کمزوریوں کا مجموعہ ہے۔ اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ کا مجتہد

بھی غلطی کر سکتا ہے اور کر جاتا ہے۔ (تفہیمات حصہ اول ص ۳۲۲)

پھر فقہ کے متعلق مولانا کے خیالات یہ ہیں کہ

مجھے افسوس ہے کہ فقہیات کو اصل دین سمجھنے کی جس ذہنیت کے

باعث مسلمان بدلتوں آپس میں جھگڑے کرتے رہے ہیں اور جسکی

وجہ سے ان کا متحد ہونا اور اصل دین کے لئے مل کر کام کرنا غیر ممکن

ہو گیا ہے وہی ذہنیت بار بار ہر دے کا آئے چلی جا رہی ہے۔

(رسائل و مسائل ص ۲۸۲)

دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ

اس میں اسلامی شریعت کو ایک منجھتا ستر بنا کر رکھ دیا گیا ہے۔

اس میں صدیوں سے اجتہاد کا دروازہ بند ہے جس کی وجہ سے اسلام
ایک زندہ تحریک کے بجائے محض عہد گزشتہ کی ایک تاریخی تحریک
بن کر رہ گیا ہے۔ (سیاسی کشمکش حصہ سوم ص ۳۶)

نیز اپنے مضمون "تجدید و احیائے دین" میں تحریر فرماتے ہیں کہ

لہذا کتاب اللہ اور سنت رسول ہی وہ تہما ماخذ ہے جس سے اس
دور میں تجدید ملت کا کام کرنے کے لئے رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے
اور اس رہنمائی کو اخذ کر کے اس وقت کے حالات میں شاہراہِ عمل
تعمیر کرنے کے لئے ایسی مستقل قوت اجتہاد یہ درکار ہے جو مجددین سلف
میں سے کسی ایک کے علوم اور منہاج کی باماند نہ ہو۔ اگرچہ استفادہ
ہر ایک سے کرنے اور پرہیز کسی سے بھی نہ کرے۔

(ترجمان القرآن ص ۳۳۶ دسمبر ۱۹۲۰ء و جنوری ۱۹۲۱ء)

احادیث اور مولانا مودودی | اس کے بعد دیکھئے کہ احادیث کے متعلق
مولانا مودودی کے کیا ارشادات ہیں تفہیمیتاً

حصہ اول میں موصوف نے اس موضوع پر شرح و بسط سے بحث فرمائی ہے۔ وہ
فرماتے ہیں کہ

صداقت کے ساتھ صرف یہی کہا جاسکتا ہے کہ پہلی صدی کے
آخر سے حدیث کے ذخیرہ میں ایک حصہ ایسی روایات کا بھی داخل
ہونے لگا تھا جو موضوع تمقین اور یہ کہ بعد کی سنوں کو جو احادیث
پہنچیں ان میں صحیح اور غلط اور مشکوک سب قسم کی ملی جلی تھیں (ص ۱)

فیر فرماتے ہیں کہ

(۱) یہ بات صحیح ہے کہ احادیث اس حد تک محفوظ نہیں جس حد تک

قرآن مجید ہے اور

(۲) یہ بات ناقابل انکار ہے کہ علم کا جیسا مستند اور معتبر ذریعہ

قرآن مجید ہے ویسا مستند اور معتبر ذریعہ حدیث نہیں ہے۔ (ص ۲۲۹-۲۸)

محدثین کے جرح و تعدیل اور تنقید کے متعلق لکھتے ہیں کہ

دوسرے گروہ کو لیجئے جو دوسری انتہا کی طرف چلا گیا ہے۔ یہ لوگ

محدثین کے اتباع میں جائز حد سے بہت زیادہ تشدد اختیار کرتے ہیں

ان کا قول یہ ہے کہ محدثین کرام نے دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی

الگ کر کے رکھ دیا ہے۔ اب ہمارا کام یہ ہے کہ ان بزرگوں نے احادیث

کے جو درجے مقرر کر دیئے ہیں انہی کے مطابق ہم ان کو اعتبار اور محترم

کا مرتبہ دیں۔ مثلاً جو قوی الاسناد ہے اس کے مقابلہ میں ضعیف الاسناد

کو چھوڑ دیں۔ محدثین رحمہم اللہ کی خدمات مسلم یہ بھی مسلم کہ نقد حدیث

کے لئے جو مواد انھوں نے فراہم کیا ہے وہ صدر اول کے اخبار و آثار

کی تحقیق میں بہت کارآمد ہے۔ کلام اس میں نہیں بلکہ صرف اس امر

میں ہے کہ کلیتہً ان پر اعتماد کرنا کہاں تک درست ہے۔ وہ بہر حال

تھے تو انسان ہی، انسانی علم کے لئے جو حدیں فطرۃ اللہ نے مقرر

کر رکھی ہیں۔ ان سے آگے وہ نہیں جاسکتے تھے۔ انسانی کاموں میں

جو نقص فطری طور پر رہ جاتا ہے اس سے تو ان کے کام محفوظ نہ تھے

پھر آپ یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ جس کو صحیح قرار دیتے ہیں وہ حقیقت میں بھی صحیح ہے؟ صحت کا کامل یقین تو خود ان کو بھی نہ تھا۔ (ص ۳۱۸)

پھر فرماتے ہیں کہ

محدثین کرام نے اسماء الرجال کا عظیم الشان ذخیرہ فراہم کیا جو بلاشبہ نہایت بیش قیمت ہے۔ مگر ان میں کونسی چیز ہے جس میں غلطی کا احتمال نہ ہو۔ (ص ۳۱۹)

اور غلطیاں بھی کس قسم کی؟ فرماتے ہیں کہ

نفس ہر ایک کے ساتھ لگا ہوا تھا اور اس بات کا قوی امکان تھا کہ اشخاص کے متعلق اچھی یا بُری رائے قائم کر لے میں ان کے ذاتی رجحانات کا بھی کسی حد تک دخل ہو جائے۔ یہ امکان محض عقلی نہیں بلکہ اس امر کا ثبوت موجود ہے۔ (ص ۳۱۹)

اس کے بعد مثالیں دیکر ثابت فرمایا ہے کہ ائمہ جرح و تعدیل کا ذاتی رجحان کیا کچھ کرتا تھا اور اس کے بعد ارشاد فرماتے ہیں کہ

اس قسم کی مثالیں پیش کرنے سے ہمارا مقصد یہ نہیں ہے کہ اسماء الرجال کا سارا علم غلط ہے۔ بلکہ ہمارا مقصد صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ جن حضرات نے رجال کی جرح و تعدیل کی ہے وہ بھی تو آخر انسان تھے۔ بشری کمزوریاں ان کے ساتھ بھی لگی ہوئی تھیں۔ کیا ضرور ہے کہ جس کو انہوں نے ثقہ قرار دیا ہو وہ بالیقین ثقہ

ہے۔ (ص ۳۲۱)

پھر فرماتے ہیں کہ

ان سب چیزوں کی تحقیق انہوں نے اسی حد تک کی ہے جس حد تک
انسان کر سکتے تھے، مگر لازم نہیں کہ ہر روایت کی تحقیق میں یہ سب امور
ان کو ٹھیک ٹھیک ہی معلوم ہو گئے ہوں۔ بہت ممکن ہے کہ جس
روایت کو وہ متصل السند قرار دے رہے ہیں وہ درحقیقت منقطع
ہو..... الخ یہ اور ایسے ہی بہت سے امور ہیں
جن کی بنا پر استاد اور حرج و تعدیل کے علم کو کلیتاً صحیح نہیں
سمجھا جاسکتا۔ یہ خواہ اس حد تک قابل اعتماد ضرور ہے کہ سنت
نبوی اور آثار صحابہ کی تحقیق میں اس سے مدد لی جائے اور اس کا
مناسب لحاظ کیا جائے۔ مگر اس قابل نہیں ہے کہ بالکل اسی پر
اعتماد کر لیا جائے۔ (ص ۳۲۲)

اطاعت رسول اور مولانا مودودی	اطاعت رسول کے متعلق مولانا مودودی صاحب فرماتے ہیں کہ
---------------------------------	---------------------------------------------------------

”اب اس امر کی تحقیق کیجئے کہ نبی کی اطاعت
جو اسلام میں فرض کی گئی ہے اور جس پر دین کا مدار ہے یہ کس حیثیت
سے ہے۔ یہ اطاعت اس حیثیت سے ہرگز نہیں کہ وہ نبی خاص شخص
مثلاً ابن عمران یا ابن مریم یا ابن عبد اللہ ہے، قرآن نے اس مسئلہ کو
بہایت واضح الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذاتی حیثیت میں تو
نبی ویسا ہی ایک بشر ہے جیسے تم ہو..... اسی لئے اللہ تعالیٰ

بنا ہوا اپنے نبی سے اس حقیقت کا اظہار کرتا ہے کہ وہ اطاعت جو
مومن پر فرض کی گئی ہے دراصل نبی بہ حیثیت انسان کی اطاعت
نہیں بلکہ نبی بہ حیثیت نبی کی اطاعت ہے۔ یعنی اس علم، اس ہدایت
اس حکم اور اس قانون کی اطاعت ہے جسے اللہ کا نبی اللہ کی
طرف سے اس کے بندوں تک پہنچاتا ہے۔

(ترجمان القرآن بابت دسمبر ۱۹۳۶ء)

سنت نیز سنت کی وضاحت فرماتے ہوئے رسائل و مسائل میں تحریر
فرماتے ہیں۔

جو امور آپ (رسول اللہ) نے عادتاً کئے ہیں انہیں سنت بنا دیا
اور تمام دنیا کے انسانوں سے یہ مطالبہ کرنا کہ وہ سب ان عادات کو
اختیار کر لیں۔ اللہ اور اس کے رسول کا ہرگز یہ نشانہ تھا۔ یہ دین
میں تحریف ہے۔ (ص ۳۱)

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ

سنت کے متعلق لوگ عموماً یہ سمجھتے ہیں کہ نبیؐ نے جو کچھ اپنی زندگی
میں کیا ہے وہ سب سنت ہے۔ لیکن یہ بات ایک بڑی حد تک
درست ہونے کے باوجود ایک حد تک غلط بھی ہے۔ دراصل سنت
اس طریق عمل کو کہتے ہیں جسکے سکھانے اور جاری کرنے کے لئے
اللہ تعالیٰ نے اپنے نبیؐ کو مبعوث کیا تھا۔ اس سے شخصی زندگی کے
وہ طریقے خارج ہیں جسے نبیؐ نے بہ حیثیت ایک انسان ہونے کے

یا بحیثیت ایک ایسا شخص ہونے کے جو انسانی تاریخ کے خاص دور
 میں پیدا ہوا تھا۔ اختیار کئے۔ یہ دونوں چیزیں کبھی ایک ہی عمل میں
 مخلوط ہوتی ہیں اور اسی صورت میں یہ فرق و امتیاز کرنا کہ اس عمل
 کا کونسا جز و سنت ہے اور کونسا جز و عادت۔ بغیر اس کے ممکن
 نہیں ہوتا کہ آدمی اچھی طرح دین کے مزاج کو سمجھ چکا ہو۔ (ص ۱۱۰-۱۱۱)

ذرا غصہ آگے چل کر لکھتے ہیں کہ

بعض چیزیں ایسی ہیں جو حضور کے اپنے شخصی مزاج اور قومی طرز معاشرت
 اور آپ کے عہد و تمدن سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان کو سنت بنانا نہ تو مقصود
 تھا نہ اس کی پیروی پر اس دلیل سے اصرار کیا جاسکتا ہے کہ حدیث کی
 رو سے اس طرز خاص کا لباس نبی پہنتے تھے اور نہ شرائع الہیہ اس غرض
 کے لئے آیا کرتی تھیں کہ کسی خاص شخص کے ذاتی مذاق یا کسی خاص قوم
 کے مخصوص تمدن یا کسی خاص زمانہ کے رسم و رواج کو دنیا بھر کے لئے اور
 ہمیشہ ہمیشہ کے لئے سنت بنا دیں۔ سنت کی اس مخصوص تعریف کو
 اگر ملحوظ رکھا جائے تو یہ بات باسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ جو چیزیں اصطلاح
 شرعی میں سنت نہیں ہیں ان کو خواہ مخواہ سنت قرار دے لینا منجملہ ان
 بدعات کے ہے جس سے نظام دین میں تحریف واقع ہوتی ہے۔ (ص ۱۱۲)

ان تصریحات سے آپ نے دیکھ لیا کہ محترم مولانا مودودی صاحب کے نزدیک
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ تمام اعمال و اقوال جو ایسے امور سے متعلق ہوں جو
 عادتاً آپ کیا کرتے تھے یا آپ کے وہ ارشادات جن کا تعلق قوم عرب کے مخصوص تمدن

و معاشرت یا اس زمانہ کے رسم و رواج سے تقاسنت نہیں ہوتے اور اس قسم کے اعمال و اقوال کو سنت قرار دے لینا ایک ایسا امر ہے جس سے نظام دین میں تحریف واقع ہوتی ہے۔ کیونکہ شرائع الہیہ اس غرض کے لئے نہیں آیا کرتیں کہ وہ کسی خاص شخص کے ذاتی مذاق یا کسی خاص قوم کے مخصوص تمدن یا خاص زمانہ کے رسم و رواج کو دنیا بھر کے لئے اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے سنت بنا دیں۔

اس مسئلہ کی کہ کیا سنت رسول اللہ (حدیث) سے ثابت شدہ تمام باتیں واجب العمل ہیں یا ان میں کچھ باتیں ایسی بھی ہیں جن کی ہو ہو پیروی کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ ارنہ و امکانہ کے حالات و ظروف سے ان میں تبدیلی یا ترمیم بھی کی جاسکتی ہے؟ مزید وضاحت کرتے ہوئے مولانا مودودی تحریر فرماتے ہیں کہ

مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کو نمونہ قرار دینے اور آپ کے اتباع کا حکم دینے سے مراد یہ نہیں ہے کہ آپ نے جو کچھ کیا اور جس طرح کیا لوگ بھی بعینہ وہی فعل اسی طرح کریں اور اپنی زندگی میں آپ کی حیات طیبہ کی ایسی نقل اتاریں کہ اصل اور نقل میں کوئی فرق نہ رہے۔ یہ مقصد نہ قرآن کا ہے نہ ہو سکتا ہے۔ دراصل یہ ایک عام اور اجالی حکم ہے جس پر عمل کرنے کی صحیح صورت ہم کو خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے طریقے سے معلوم ہو جاتی ہے۔ یہاں اس کی تفصیل کا موقع نہیں بجملاً عرض کرتا ہوں کہ جو امور براہ راست دین اور شریعت سے تعلق رکھتے ہیں ان میں تو حضور کے ارشادات کی اطاعت اور آپ کے عمل کی پیروی طابق الفعل بالفعل کرنی ضروری ہے

مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور طہارت وغیرہ مسائل کہ ان میں ہرچیز پر
 آپ نے حکم دیا ہے اور جس طرح خود عمل کر کے دکھایا ہے اس کی ٹھیک
 ٹھیک پیروی کرنی لازمی ہے۔ رہے وہ امور جو براہ راست دین سے
 تعلق نہیں رکھتے مثلاً تمدنی معاشی اور سیاسی معاملات اور معاشرت
 کے جزئیات تو ان میں بعض چیزیں ایسی ہیں جن کا حضور نے حکم دیا ہے یا
 جن سے بچنے کی تاکید فرمائی ہے۔ بعض ایسی ہیں جن میں حضور نے حکمت
 اور نصیحت کی باتیں ارشاد فرمائی ہیں۔ اور بعض ایسی ہیں جن میں حضور
 کے طرز عمل سے مکارم اخلاق اور تقویٰ اور پاکیزگی کا سبق ملتا ہے اور
 ہم آپ کے طریقہ کو دیکھ کر یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ عمل کے مختلف طریقوں میں
 سے کونسا طریقہ ریح اسلامی سے مطابقت رکھتا ہے۔ پس اگر کوئی شخص
 نیک نیتی کے ساتھ حضور کا اتباع کرنا چاہے اور اسی غرض سے آپ کی سنت
 کا مطالعہ کرے تو اس کے لئے یہ معلوم کرنا کچھ سی مشکل نہیں کہ کن امور میں آپ کا
 اتباع مطابق الفعل بالتعلل ہوتا چاہئے اور کن امور میں آپ کے ارشادات
 اور اعمال سے اصول اخذ کر کے قوانین وضع کرنے چاہئیں۔ اور کن امور
 میں آپ کی سنت سے اخلاق و حکمت اور خیر و صلاح کے عام
 اصول مستنبط کرنے چاہئیں۔ (ص ۲۵)

ان تصریحات سے آپ نے دیکھ لیا کہ محترم مولانا مودودی صاحب کے نزدیک
 وہ احادیث جو براہ راست دین اور شریعت سے تعلق رکھتی ہیں ان میں تو حضور کے ارشادات
 کی اطاعت اور آپ کے عمل کی پیروی مطابق الفعل بالتعلل کرنی ضروری ہے اور یہ

احادیث وہ ہیں جن میں نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور طہارت وغیرہ کے مسائل بیان ہوئے ہیں۔ لیکن باقی احادیث جن کا تعلق تمدنی، معاشی اور سیاسی معاملات یا معاشرت کی جزئیات سے ہے۔ ان سے اس قسم کی پیروی اور اطاعت مقصود نہیں ہے۔ ان میں سے ان احادیث سے اصولی رہنمائی حاصل کر کے خود اجتہاد کرنا چاہئے۔

اس کے بعد موصوف نے فرمایا ہے کہ

اب رہ گئے احکام تو قرآن مجید میں ان کے متعلق زیادہ تر کلی قوانین بیان کیئے گئے ہیں اور بیشتر امور میں تفصیلات کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عملاً ان احکام کو زندگی کے معاملات میں جاری فرمایا اور اپنے عمل اور قول سے ان کی تفصیلات ظاہر فرمائیں۔ ان تفصیلات میں سے بعض ایسی ہیں جن میں ہمارے اجتہاد کو کوئی دخل نہیں ہم پر لازم ہے کہ جیسا حضور کے عمل سے ثابت ہے اس کی پیروی کریں۔ مثلاً عبادات کے احکام۔ اور بعض تفصیلات ایسی ہیں کہ ان سے اصول اخذ کر کے اپنے اجتہاد سے فروع مستنبط کر سکتے ہیں، مثلاً عہد نبوی کے قوانین مدنی اور بعض تفصیلات ایسی ہیں کہ ان سے ہم کو اسلام کی اسپرٹ معلوم ہوتی ہے۔ اگر یہ اسپرٹ ہمارے قلب و روح میں جاری و ساری ہو جائے تو ہم اس قابل ہو جائیں گے کہ زندگی کے جملہ معاملات اور مسائل پر ایک مسلمان کی سی ذہنیت اور ایک مسلمان کی سی بصیرت کے ساتھ غور کریں۔ دنیا کے علمی اور عملی مسائل کو اسلامی نقطہ نظر سے دیکھیں اور ان کے متعلق وہی رائے قائم کریں جیسی ایک مسلمان کو کرنی چاہئے۔ (ص ۳۲۲)

یہاں آپ نے دیکھ لیا کہ مولانا مودودی صاحب کے نزدیک احادیث کی تین قسمیں

احادیث میں تین قسم کے احکام ملتے ہیں ایک تو وہ احکام ہیں جن میں ہمارے اجتہاد اور استنباط کوئی دخل نہیں ہے۔ یہ احکام عبادات وغیرہ سے متعلق ہیں۔ دوسری قسم کے وہ احکام ہیں جن سے اصول اخذ کر کے ہم اپنے اجتہاد سے فروع کا خود استنباط کریں گے یہ مدنی قسم کے احکام ہوتے ہیں۔ اور تیسری قسم کے احکام وہ ہیں جن سے ہم اسلام کی روح معلوم کر کے زندگی کے جملہ معاملات و مسائل پر ایک مسلمان کی سی ذہنیت یا بصیرت کے ساتھ غور کر کے ان کے متعلق خود ایک اسی رائے قائم کریں گے جیسی ایک مسلمان کو کرنی چاہیے۔

علامہ اقبال، شاہ ولی اللہ اور مولانا سدی وغیرہ حضرات نے بھی اپنے ارشاد میں یہی باتیں فرمائی تھیں جنہیں مولانا مودودی صاحب نے ایک گونہ وضاحت اور صراحت کے ساتھ ارشاد فرمایا ہے۔ لہذا مولانا مودودی صاحب کا موقف قطعاً وہی معلوم ہوتا ہے جو ان تمام حضرات کا تھا۔ اس لئے ہمیں محترم مولانا مودودی کو ان تینوں چاروں حضرات کے سلسلہ کی موجودہ کڑی سمجھنا چاہئے، اس فرق کے ساتھ کہ ان چاروں حضرات نے اگرچہ باتیں ہی ارشاد فرمائی ہیں لیکن ان کے ہاں اس صفائی اور سبکی کے ساتھ فقہاء اور محدثین پر تنقید کا وہ انداز نہیں ملتا جو ہمیں مولانا مودودی کے ہاں ملتا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی کہ اس وضاحت و صراحت کے ساتھ اپنے نقطہ نظر کا وہ بیان بھی نہیں ملتا جو ہمیں مولانا مودودی کے ہاں نظر آتا ہے۔ ان میں سے کسی نے بھی اس صفائی کے ساتھ اظہار خیال نہیں فرمایا کہ یہ حقیقت ناقابل انکار ہے کہ شارع نے غایت درجہ کی حکمت اور

کمال درجہ کے علم سے کام لیکر اپنے احکام کی بجا آوری کیلئے زیادہ تر ایسی ہی صورتیں تجویز کی ہیں جو تمام زمانوں اور تمام مقامات اور تمام حالات میں اس کے مقاصد کو پورا کرتی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود بکثرت جزئیات ایسے بھی ہیں جن میں تغیر حالات کے لحاظ سے احکام میں تغیر ہونا ضروری ہے جو حالات عہد رسالت اور عہد صحابہ میں عرب اور دنیا کے اسلام کے تھے۔ لازم نہیں کہ بعینہ وہی حالات ہر زمانہ اور ہر ملک کے ہوں لہذا احکام اسلامی پر عمل کرنے کی جو صورتیں ان حالات میں اختیار کی گئی تھیں ان کو ہو بہو تمام زمانوں اور تمام حالات میں قائم رکھنا اور فصل اور حکم کے لحاظ سے ان کے جزئیات میں کسی قسم کا رد و بدل نہ کرنا ایک طرح کی رسم پرستی ہے جسکو روح اسلامی سے کوئی علاقہ نہیں رہیں معلوم ہوا کہ جزئیات میں دلالت النص اور اشارۃ النص تو درکنار سراج النص کی بیروی بھی تفقہ کے بغیر درست نہیں ہوتی اور تفقہ کا اقتضایہ ہے کہ انسان ہر مسئلہ میں شارع کے مقاصد و مصالح پر نظر رکھے اور انہی کے لحاظ سے جزئیات میں تغیر احوال کے ساتھ ایسا تغیر کرتا رہے جو شارع کے اصول تشریح پر مبنی اور اس کے طرز عمل سے اقرب ہو۔

(تفہیمات حصہ دوم ص ۳۲۷)

نیز اپنے مضمون "تجدید و احیاء دین" میں ایک مجدد کے فرائض کے ضمن میں لکھتے ہیں کہ اس کا کام اجتہاد فی الدین بھی ہوگا۔

یعنی دین کے اصول کلیہ کو سمجھنا۔ اپنے وقت کے تمدنی حالات اور

ارتقاء تمدن کی سمت کا اسلامی نقطہ نظر سے صحیح اندازہ لگانا اور
 یہ تعین کرنا کہ اصول شرع کے تحت تمدن کے پرانے متواتر نقشہ
 میں کس طرح رد و بدل کیا جائے جس سے شریعت کی روح برقرار
 رہے اس کے مقاصد پورے ہوں اور تمدن کے صحیح ارتقاء میں آہلا
 دنیا کی امامت کر سکے۔

(صفحہ ۲۸۸-۸۹ ترجمان القرآن دسمبر ۱۹۵۶ء و جنوری ۱۹۵۷ء)

پھر اسی اجمال کی تفصیل اپنے مضمون "نشانِ راہ" میں یوں فرماتے ہیں :-
 مدینہ منورہ سے مماثلت پیدا کرنے کا مفہوم کہیں یہ سمجھ لیا جائے
 کہ ہم ظاہر اشکال میں مماثلت پیدا کرنا چاہتے ہیں اور دنیا اس وقت
 تمدن کے جس مرتبہ پر ہے اس سے رجعت کر کے اس تمدنی مرتبہ پر
 واپس جانے کے خواہشمند ہیں جو عرب میں ساڑھے تیرہ سو برس
 پہلے تھا۔ اتباع رسول کا یہ مفہوم ہی سرے سے غلط ہے اور اکثر و نیدار
 لوگ غلطی سے اس کا یہی مفہوم لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک سلف صالح
 کی پیروی اس کا نام ہے کہ ————— تمدن و حضارت کی جو حالت
 ان کے عہد میں تھی اس کو ہم بالکل متحرک (Fossilised)
 صورت میں قیامت تک باقی رکھنے کی کوشش کریں اور ہمارے
 اس ماحول سے باہر کی دنیا میں جو تغیرات واقع ہو رہے ہیں ان سے
 آنکھیں بند کر کے ہم اپنے دماغ اور اپنی زندگی کے ارد گرد ایک
 حصار کھینچ لیں جس کی سرحد میں وقت کی حرکت اور زمانہ کے تغیر کو

داخل ہونے کی اجازت نامہ ہو۔ اتباع کا یہ تصور جو دو رانخطاط کی یادگار
کئی صدیوں سے دیندار مسلمانوں کے دماغوں پر مسلط رہا ہے، درحقیقت
روح اسلام کے بالکل منافی ہے۔ اسلام کی یہ تعلیم ہرگز نہیں ہے کہ
ہم جیتے جاگتے آثارِ قدیمہ بنکر رہیں اور اپنی زندگی کو قدیم تمدن کا
ایک تاریخی ڈرامہ بنائے رکھیں۔ وہ ہمیں رہبانیت اور قدامت
پرستی نہیں سکھاتا۔ اس کا مقصد دنیا میں ایک ایسی قوم پیدا کرنا
نہیں جو تغیر و ارتقاء کو روکنے کی کوشش کرتی رہے بلکہ اس کے عکس
وہ ایک ایسی قوم بنانا چاہتا ہے جو تغیر و ارتقاء کو غلط راستوں سے
پھیر کر صحیح راستوں پر چلانے کی کوشش کرے۔ وہ ہم کو قالب نہیں
دیتا بلکہ روح دیتا ہے اور چاہتا ہے کہ زمان و مکان کے تغیرات سے
زندگی کے جتنے بھی مختلف قالب قیامت تک پیدا ہوں ان سب میں
یہی روح بھرتے چلے جائیں۔ مسلمان ہونے کی حیثیت سے دنیا میں
ہمارا اصل مشن یہی ہے۔ ہم کو "خیرامۃ" جو بنایا گیا ہے تو یہ اس
لئے نہیں کہ ہم ارتقاء کے راستے میں آگے بڑھنے والوں کے پیچھے
عقب نشکر (Reserve guard) کی حیثیت
میں لگے رہیں بلکہ ہمارا کام امامت و رہبانیت ہے۔ ہم مقدمتہ پیش
ہونے کے لئے پیدا کئے گئے ہیں اور ہمارے خیرامۃ "ہونے کا راز
"اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" میں پوشیدہ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ
کلام اور آپ کے اصحاب کا اہلی اسوہ جسکی پیروی ہمیں کرنی چاہئے

یہ ہے کہ انہوں نے قوانین طبعی کو قوانین شرعی کے تحت کر کے زمین
 میں خدا کی خلافت کا پورا پورا حق ادا کر دیا۔ ان کے عہد میں جو تمدن تھا
 انہوں نے اس کے قالب میں روح پھونکی۔ پس نبی و اصحاب نبی کا صحیح
 اتباع یہ ہے کہ تمدن کے ارتقاء اور قوانین طبعی کے اکتشافات سے اب جو
 وسائل پیدا ہوئے ہیں ان کو ہم اسی طرح تہذیب اسلامی کا خادم بنانے
 کی کوشش کریں جس طرح صدر اول میں کی گئی تھی۔ سچا سنت و رگتہ
 جو کچھ ہے وہ ان وسائل میں نہیں ہے بلکہ اس کا فرانہ تہذیب میں ہے
 جو ان وسائل سے فرغ پاری ہے۔ (نشانِ راہ صفحہ ۵۵)

وہ گئے وہ امور جو پہلی مرتبہ ہمارے سامنے آئیں سو ان کے متعلق مردودی صاحب
 تحریر فرماتے ہیں۔

سب سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ جزییات کے متعلق صریح شرعی احکام
 ہم کو صرف انہی حوادث اور انہی امور کے متعلق معلوم ہو سکتے ہیں جو
 رسول اللہ کے عہد میں پیش آئے تھے۔ باقی رہے وہ حوادث جو حضور کے
 بعد پیش آئے تو ان کے متعلق شرع میں کوئی صریح حکم نہیں مل سکتا۔
 بلکہ صرف اصول و کلیات شرع سے ہی ایک حکم نکالا جاسکتا ہے صحابہ
 کرام اور تابعین اور ائمہ مجتہدین نے بعد کے حوادث پر قبضے شرعی احکام
 لگائے ہیں وہ اسی طرح اصول و کلیات سے اخذ کیے ہوئے ہیں نہ کہ
 منصوص۔ اب اگر کوئی ایسا حادثہ پیش آتا ہے جو صحابہ یا ائمہ کے دور
 میں پیش نہیں آیا یا کوئی ایسی چیز ایجاد ہوئی ہے جو اس دور میں موجود

ہی نہ تھی تو اس کے متعلق متقدمین کے اجتہادی احکام میں کوئی حکم تلا کرنا بد اہتہ غلط ہے۔ ایسے ہر حادثہ اور ایسی ہر چیز کے لئے ہم کو بھی اسی طرح اصول و کلیات کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جس طرح صحابہ اور ائمہ نے اپنے عہد کے حوادث میں کیا تھا۔ (تفہیمات حصہ دوم ص ۳۸۷)

ان تصریحات کے بعد کون سمجھ سکتا ہے کہ مولانا مودودی صاحب خود اپنی ہی تردید اور ہی کچھ نہیں فرما رہے ہیں جو ان سے پہلے حضرت شاہ ولی اللہ اور علامہ اقبال اور مولانا سہمی نے فرمایا تھا۔ لیکن یہ حقیقت کتنی تکلیف دہ ہے کہ واقعہ ایسا نہیں ہے۔ یہ سب کچھ فرمانے کے باوجود مولانا مودودی دوسرے ہی سانس میں یہ بھی فرماتے ہیں کہ

لیکن یہ تفریق جو انہوں نے (علامہ سلم جیراج پوری نے) محمد بن عبد اللہ بہ حیثیت انسان اور محمد رسول اللہ بہ حیثیت مبلغ ہونے کے درمیان کی ہے۔ قرآن مجید سے ہرگز ثابت نہیں قرآن میں آنحضرت کی ایک ہی حیثیت بیان کی گئی ہے۔ اور وہ رسول اور نبی ہونے کی حیثیت ہے جس وقت اللہ تعالیٰ نے آپ کو منصب رسالت سے سرفراز کیا اس وقت سے لیکر جاتا جسانی کے آخری سانس تک آپ ہر آن اور ہر حال میں خدا کے رسول تھے آپ کا ہر فعل، ہر قول رسول خدا کی حیثیت سے تھا حتیٰ کہ آپ کی نبی اور شہری زندگی کے سارے معاملات بھی اسی حیثیت کے تحت آگئے تھے۔ قرآن کریم میں کوئی خفیہ سے خفیہ اشارہ بھی ایسا نہیں ملتا جسکی بنا پر آنحضرت کی حیثیت رسالت اور حیثیت انسان اور حیثیت مبارک

میں کوئی فرق کیا گیا ہو (تفہیمات حصہ اول ص ۱۲۱)

اس کے بعد آیت "وَمَا يَنْطِقُ مَعَكَ الْهَوَىٰ" کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ

برودہ بات جس پر نطق رسول کا اطلاق کیا جاسکتا ہے آیت مذکورہ

کی بنا پر وحی ہوگی اور ہوائے نفس سے بیک ہوگی۔ یہ تصریح قرآن میں اس لئے

کی گئی ہے کہ رسول کو جس لوگوں کے پاس بھیجا گیا ہے..... وہ

جان لیں کہ رسول کی ہر بات خدا کی طرف سے ہے.....

میں کہتا ہوں کہ آنحضرتؐ جس وقت جس حالت میں جو چیز بھی کرتے تھے

رسول کی حیثیت سے کرتے تھے۔ (ایضاً ص ۲۲۲-۲۲۳)

آگے چل کر لکھتے ہیں کہ

رسول اللہ کے معاملات کو اس کے بشری عقل اور اس کے انسانی اجتہاد

پر نہیں چھوڑا گیا بلکہ جہاں خدا کے مقرر کئے ہوئے خط مستقیم سے اس نے

بال برابر بھی جنبش کی ہے وہیں اسکو ٹوک کر سیدھا کر دیا گیا (ایضاً ص ۲۱۹)

منصب نبوت پر مامور ہونے کی وجہ سے نبی اکرم کے لئے لازم ہے کہ

ان کا اجتہاد بھی ٹھیک وحی الہی کے مطابق ہو۔ اگر وہ اپنے اجتہاد میں

وحی خفی کے اشارہ کو نہ سمجھ کر مرضی الہی کے خلاف بال برابر بھی جنبش

کریں تو اللہ تعالیٰ وحی جلی سے اس کی اصلاح کرنا ضروری سمجھتا ہے۔

(ایضاً ص ۲۶۸)

اگر رسول بقیضائے بشریت کہیں اپنے اجتہاد میں غلطی کرتے ہیں تو

اللہ تعالیٰ فوراً ان کی اصلاح کر دیتا ہے۔ (ایضاً ص ۲۶۹)

اور
 حدیث کے مستقل ماخذ ہونے کی نفی سے اگر مراد یہ ہے کہ اس کی حیثیت صرف شایح اور مفسر کی ہے یعنی وہ اپنی مسائل و وقائع کی وضاحت کرتی ہے جن کا مجملاً ذکر قرآن میں آگیا ہے اور خود اس کی اپنی مستقل حیثیت کچھ نہیں تو یہ دعویٰ واقعہ کے خلاف ہے۔ اس بارے میں مندرجہ ذیل دلائل و نظائر قابل غور ہیں :-

(۱) مشہور حدیث ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لوگو! میں تم میں دو چیزیں چھوڑ چلا ہوں۔ ان دونوں پر عمل کرتے رہو گے تو گمراہ نہ ہو گے۔ اللہ کی کتاب اور میری سنت۔

(۲) مقدم بن معدیکرب سے سنن میں روایت ہے کہ آپ نے فرمایا۔ لوگو! مجھے قرآن دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ اس کے مثل کچھ اور بھی اور اسی کچھ اور کو حدیث سنت۔ اور وحی خفی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ان دونوں روایتوں کا انداز بیان بتلازما ہے کہ مسائل و احکام کے باب میں حدیث ایک مستقل ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے

(ترجمان القرآن بابت ستمبر ۱۹۵۰ء)

اور
 جب یہ دونوں چیزیں رسول اللہ کے اتباع اور آپ کے نمونہ حیات کی تقلید کے ساتھ وابستہ ہیں تو لازم ہوا کہ سیرت نبوی کے وہ پاک نمونے اور زبان وحی ترجمان کے وہ مقدس احکام بھی قرآن کے ساتھ ساتھ باقی رہیں جن سے رسول اللہ کے ہم عہد لوگوں نے ہدایت پائی تھی اور

بعد کی نسلوں کے لئے ہدایت ناقص رہ جائے گی۔

(تفہیمات حصہ اول صفحہ ۲۹۲)

رسول کو درمیانی واسطہ اسی لئے بنایا گیا ہے کہ وہ اصولی قانون کو اپنی اُمت کی عملی زندگی میں نافذ کر کے ایک نمونہ پیش کر دیں اور اپنی خدا واد بصیرت سے ہمارے لئے وہ طریقے متعین کر دیں جن کے مطابق ہمیں اس اصولی قانون کو اپنی اجتماعی زندگی اور انفرادی برتاؤ میں نافذ کرنا چاہئے۔ (ایضاً صفحہ ۲۳۰)

ان آیات میں جس چیز کو وحی کہا گیا ہے اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد کتاب اللہ ہے اور کتاب کے سوا کوئی وحی نبی پر نازل نہیں ہوتی۔ لیکن یہ خیال قطعاً غلط ہے۔ قرآن مجید سے ثابت ہے کہ انبیاء کے کرام پر صرف کتاب ہی نازل نہیں کی جاتی بلکہ ان کی ہدایت و رہنمائی کے لئے اللہ تعالیٰ ہمیشہ وحی نازل کرتا رہتا ہے اور اس وحی کی روشنی میں وہ سیدھی راہ پر چلتے ہیں۔ (ایضاً صفحہ ۲۴۲)

یہ مثالیں اس امر کے ثبوت کے لئے کافی ہیں کہ انبیاء کی طرف اللہ ہمیشہ متوجہ رہتا ہے اور ہر ایسے موقع پر جہاں بشری فکر و رائے کی غلطی کا امکان ہو اپنی وحی سے ان کی رہنمائی کرتا رہتا ہے۔ اور یہ وحی اس وحی سے ماسوا ہوتی ہے جو ہدایت عام کے لئے ان کے واسطے بھیجی جاتی ہے اور کتاب میں درج کی جاتی ہے تاکہ لوگوں کے لئے ایک ایسی ہدایت نامہ اور دستور العمل کا کام دے۔ (ایضاً صفحہ ۲۴۵)

ان تصریحات سے ہادی النظر میں ہی نظر آتا ہے کہ مولانا مودودی نے اس سے پہلے جو کچھ فرمایا تھا وہ اس سب کی تردید کئے دے رہے ہیں۔ کیونکہ اگر رسول اللہ صلعم کی ہر بات وحی ہوتی تھی یا اس معنی میں حکمِ اِلهی ہوتی تھی کہ وہ منشاءِ خداوندی کے مطابق ہوتی تھی کہ ”انہوں نے جہاں خدا کے مقرر کئے ہوئے خطِ مستقیم سے بال برابر بھی جنبش کی وہیں ان کو ٹوک کر سیدھا کر دیا گیا“ حتیٰ کہ ”جس وقت اللہ تعالیٰ نے آپ کو منصب رسالت سے سرفراز کیا اس وقت سے لیکر حیاتِ جہانی کے آخر سانس تک آپ ہر آن اور ہر حال میں صرف خدا کے رسول ہی تھے۔ آپ کا ہر فعل، ہر قول، رسولِ خدا کی حیثیت سے تھا حتیٰ کہ آپ کی نجی اور شہری زندگی کے سارے معاملات بھی اسی کے تحت آگئے تھے“ اور ساتھ ہی یہ بھی کہ۔ ”وہ جان لیں کہ رسول کی ہر بات خدا کی طرف سے ہے۔“ اور یہ بھی کہ۔ ”میں کہتا ہوں کہ آنحضرتؐ میں وقت جس حالت میں جو کچھ بھی کرتے تھے رسول ہی کی حیثیت سے کرتے تھے۔ تو یہ سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا کہ سنت رسول (حدیث) میں کہیں بھی اور کبھی بھی زمانہ کے اقتضات کو ملحوظ رکھتے ہوئے کسی قسم کا تغیر و تبدل بھی کیا جاسکتا ہے۔ اگر سنت کی حیثیت بھی وہی ہے جو قرآن کی حیثیت ہے یعنی وہ بھی اسی طرح کی وحی ہے اور حضور کو قرآن کے ساتھ قرآن کے مثل (سنت) بھی خدا ہی کی طرف سے عطا ہوئی تھی تو کون بد بخت ہے جو اس میں تغیر و تبدل کا شبہ بھی اپنے دل میں لاسکتا ہے۔“

مولانا مودودی کی طرف سے اعتذار

اگر میں مولانا مودودی کو سمجھنے میں غلطی نہیں کر رہا ہوں تو ان ارشادات کا منطقی نتیجہ اس کے سوا اور کچھ نہیں نکلتا۔

الآ یہ کہ مولانا مودودی کے ان ارشادات کو مناظرانہ مساپر

محول کیا جائے۔ اور یہ کہا جائے کہ مولانا موصوف کے اپنے نظریات تو وہی ہیں جو اس سے پیشتر نقل کیے جا چکے ہیں۔ لیکن ان اقتباسات میں آپ جو کچھ فرما رہے ہیں وہ چونکہ مولانا اسلم جیراج پوری کے جواب میں فرما رہے ہیں جو سنت کی دینی حیثیت ہی کے منکر ہیں۔ اس لئے شاید مناظرانہ روش کے مطابق جوش ترویج میں اس قسم کی باتیں ان کے قلم سے نکل گئی ہیں۔ ہمیں ان باتوں کو ان کے اپنے نظریات نہیں سمجھنا چاہئے۔

دوسری اس تضاد بیانی کی ایک توجیہ یہ بھی کی جا سکتی ہے کہ جیسا کہ مولانا موصوف توجیہ نے تصریح کے ساتھ بیان فرمایا تھا کہ — "بجملہ عرض کرتا ہوں کہ جو امور براہ راست دین اور شریعت سے تعلق رکھتے ہیں ان میں تو حضور کے ارشادات کی اطاعت اور آپ کے عمل کی پیروی طابق الفعل بالفعل کرنی ضروری ہے۔ مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور طہارت وغیرہ مسائل کہ ان میں جو کچھ آپ نے حکم دیا ہے اور جس طرح خود عمل کیے دکھایا ہے اس کی ٹھیک ٹھیک پیروی کرنی لازمی ہے۔ وہ امور جو براہ راست دین سے تعلق نہیں رکھتے مثلاً تمدنی، معاشی، اور سیاسی معاملات اور معاشرت کے جزییات تو ان میں بعض چیزیں ایسی ہیں جن کا حضور نے حکم دیا ہے یا جن سے بچنے کی تاکید فرمائی ہے۔ بعض ایسی ہیں جن میں حضور نے حکمت اور نصیحت کی باتیں ارشاد فرمائی ہیں اور بعض ایسی ہیں جن میں حضور کے طرز عمل سے نکام اخلاق اور تقویٰ اور پاکیزگی کا سبق ملتا ہے اور ہم آپ کے طریقہ کو دیکھ کر یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ عمل کے مختلف طریقوں میں سے کونسا طریقہ ریح اسلامی سے مطابقت رکھتا ہے۔ پس اگر کوئی شخص نیک نیتی کے ساتھ حضور کا اتباع کرنا چاہے اور اسی غرض سے آپ کی سنت کا مطالعہ کرے تو اسکے لئے یہ

سب سے بڑا حکیم جس نے قرآن نازل کیا ہے اسکو نظر انداز کر دیتا۔ آپ چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں نماز کے اوقات کا نقشہ بتاتا۔ رکعتوں کی تفصیل بتاتا۔ رکوع و سجد و قیام کی صورتیں تفصیل کے ساتھ بیان کرتا۔ بلکہ نماز کی رائج اوقات کتابوں کی طرح ہر صورت کی تصویر بھی متقابل کے صفات پر بنا دیتا۔ پھر تکبیر تحریر سے لیکر سلام تک نمازوں میں جو کچھ پڑھایا جاتا وہ بھی لکھتا اور اس کے بعد وہ مختلف جزئی مسائل تحریر کرتا جن کے معلوم کرنے کی ہر نمازی کو ضرورت ہے۔ اس طرح قرآن کے کم از کم دو تین پارے صرف نماز کے لئے مخصوص ہو جاتے پھر اسی طور پر دو دو میں تین پارے روزہ راج اور زکوٰۃ کے تفصیلی مسائل پر بھی مشتمل ہوتے۔ اس کے ساتھ شریعت کے دوسرے معاملات بھی جو قریب قریب زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی ہیں جزئیات کی پوری تفصیل کے ساتھ دلچ کتاب کر دیئے جاتے۔ اگر ایسا ہوتا تو بلاشبہ آپ کی یہ خواہش تو پوری ہو جاتی کہ شریعت کا کوئی مسئلہ غیر از قرآن نہ ہو۔ لیکن اس سے قرآن مجید کم از کم انساٹیکلو پیڈیا برٹانیکا کے برابر ضخیم ہو جاتا اور وہ تمام فوائد باطل ہو جاتے جو اس کتاب کو محض ایک مختصر سی اصولی کتاب رکھنے سے حاصل ہوئے ہیں۔

(ایضاً ص ۳۶-۳۳۳)

فقہ حنفی اور
مولانا مودودی

فقہ حنفی کے متعلق مولانا مودودی فرماتے ہیں۔
اگر شریعت کو ملک کا دستور اور قانون بنانا ہے

(جس سے کوئی مسلمان انکار کی جرأت نہیں کر سکتا) تو جمہوریت کے مسلم قاعدہ کے مطابق یہاں شریعت کی وہی تعبیر دستور اور قانون کی شکل اختیار کرے گی جسے مسلمانوں کی عظیم اکثریت معتبر مانتی ہو۔ اب یہ ظاہر ہے کہ اس ملک میں مسلمانوں کی عظیم اکثریت حنفی ہے اور اگر ان کے ساتھ اہل حدیث کو بھی شمار کیا جائے تو مجموعی تعداد نوٹے فیصدی سے بھی زیادہ نکلے گی۔ اس صورت میں لامحالہ دستور تو شریعت کی اس تعبیر کے مطابق ہی بنے گا جس پر حنفی اور اہل حدیث متفق ہوں اور اللہ نامکمل قانون حنفی تعبیر شریعت پر مبنی ہوگا۔

(حد ۱۲-۱۳ ترجمان القرآن بابت جون و جولائی ۱۹۵۳ء)

اور ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ

جن حضرات کی طرف سے یہ اعتراض (کہ صدیوں کا پرانا قانون جدید زمانہ کی ایک سوسائٹی اور اسٹیٹ کی ضروریات کے لئے کس طرح کافی ہو سکتا ہے) پیش کیا جاتا ہے۔ مجھے شبہ ہے کہ وہ اسلامی قانون کے متعلق ابتدائی اور سرسری واقفیت ہی رکھتے ہیں یا نہیں؟ غالباً انہوں نے کہیں سے بس یہ اڑنی اڑنی خبر سن لی ہے کہ اس قانون کے بنیادی احکام اور اصول ساڑھے تیرہ سو برس پہلے بیان ہوئے تھے۔ اس کے بعد یہ بات انہوں نے بطور خود فرصن کر لی ہے کہ اس وقت سے یہ قانون جوں کا توں اسی حالت میں رکھا ہوا ہے۔ اسی بنا پر انہیں یہ اندیشہ لاحق ہو گیا کہ اگر آج ایک جدید ریاست اپنا ملکی قانون بنالے تو

وہ اسکی وسیع ضروریات کے لئے کیسے کافی ہو سکے گا۔ ان لوگوں کو یہ معلوم نہیں کہ جو بنیادی احکام و اصول ساڑھے تیرہ سو برس پہلے دیئے گئے تھے ان پر اسی وقت ایک ریاست قائم ہوگئی اور روزمرہ پیش آنے والے معاملات میں تعبیر و قیاس و استحسان و اجتہاد کے ذریعہ سے اس قانون کا ارتقاء اول روز ہی سے شروع ہو گیا تھا۔ پھر اسلامی اقتدار وسیع ہو کر بحر الکاہل سے بحر اوقیانوس تک آدھی سے زیادہ مہذب و تہذیب پھیل چکا تھا۔ اور عینی ریاستیں بھی بعد کے بارہ سو سال میں مسلمانوں نے قائم کیں ان سب کا پورا نظم و نسق اسی قانون پر چلتا رہا ہر دور اور ہر ملک کے حالات و ضروریات کے مطابق اس قانون میں مسلسل توسیع ہوتی رہی ہے۔ اسیسویں صدی کی ابتداء تک اس ارتقاء کا سلسلہ ایک دن کے لئے بھی نہیں رکا ہے۔ خود آپ کے اس ملک میں بھی اسیسویں صدی کے اوائل تک اسلام ہی کا دیوانی اور فوجداری قانون جاری رہا۔ اب زیادہ سے زیادہ صرف سو سال کا وقفہ ایسا رہ جاتا ہے جسکے متعلق کب کہہ سکتے ہیں کہ اس زمانہ میں اسلامی قانون پر عمل درآمد بند ہوا اور اس کا ارتقاء رکا رہا لیکن اولاً تو یہ وقفہ کچھ اتنا زیادہ بڑا نہیں ہے کہ ہم تقویٰ سے محنت و کاوش سے اسکے نقصان کی تلافی نہ کر سکیں۔ دوسرے ہمارے پاس ہر صدی کی فہمی ترقیات کا پورا ریکارڈ موجود ہے جسے دیکھ کر ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ ہمارے اسلاف پہلے کتنا کام کر چکے ہیں اور آگے ہمیں کیا کام کرنا ہے۔

(اسلامی قانون ص ۲۰۶)

تو ان اقتباسات کی بھی توجیہ کی جاسکتی ہے کہ مولانا مودودی کا مشارعاً
یہ نہیں ہے کہ فقہ حنفی کو من و عن قبول کر لیا جائے اور اس میں زمانہ کے اقتضات کے مطابق
کسی قسم کی کوئی تبدیلی نہ کی جائے۔ بلکہ مولانا کا مشارعاً یہ ہے کہ فقہ حنفی میں برابر
ارتقاء ہوتا رہا ہے اور زمانہ کے تقاضوں کے مطابق تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں اور اب
ہم بھی اس میں اپنے زمانہ کے تقاضوں کو سامنے رکھ کر اس قسم کی تبدیلیاں کر سکتے ہیں۔
ہذا ہمیں اس قانون کے پڑانا ہونے سے پرکنا چاہیے۔

یہ توجیہ میں اس لئے ضروری سمجھتا ہوں کہ ایک اچھے مصنف اور مفکر کے کلام
کو تضاد بیانی پر محمول کرنے سے یہ کہیں بہتر ہے کہ اس میں تطبیق کی کوئی شکل نکالی جائے
اس صورت میں ظاہر ہے کہ مولانا مودودی صاحب کا موقف بعینہ وہی بن جاتا ہے جو
حضرت شاہ ولی اللہ علامہ اقبال، مولانا سدی، سر سید احمد خان وغیرہ حضرات کلتھا۔
لیکن اگر میری یہ توجیہ صحیح نہیں ہے جیسا کہ اقتباسات کے کچھ وہ الفاظ اس کی
تائید نہیں کرتے جن میں مولانا نے رسول اللہ صلعم کی نبی اور شہری زندگی تک کو وحی کے
تابع قرار دیدیا ہے تو بجز اس کے اور کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ مولانا نے ان اقتباسات
میں جو کچھ فرمایا ہے وہ سیاسی اور تنظیمی مصلحت اندیشیوں کا تقاضا ہے تاکہ زیادہ سے
زیادہ لوگ ان کے ساتھ لگے رہیں۔ اور ان کی تجدد پسندی سے لوگ بدکنے نہ پائیں
کیونکہ مولانا اپنی تمام تجدد پسندیوں کے باوجود ایک منظم جماعت کے امیر بھی ہیں جس میں
ہر نقطہ نظر کے لوگ شریک ہیں۔ ان میں تجدد پسندی میں حنفی بھی ہیں اور اہل حدیث
بھی ہیں جو سنت کے متعلق مختلف اور متضاد نقطہ ہائے نظر کی تائیدگی کرتے ہیں
اور سیاسی اور تنظیمی مصلحتیں شاید اسی کی مقتضی ہوں کہ ان تمام عناصر کی پاسداری ملحوظ

رکھی جائے۔ اسی وجہ سے میری رائے یہ ہے کہ مولانا موصوف میں ان کی علمی اور سیاسی دونوں حیثیتوں کے اجتماع نے ان کی شخصیت کو کافی نقصان پہنچا دیا ہے۔ اور اس بنا پر ان کے نظریات پر تیسرچ کرنے والے کیلئے بڑی مشکل پیش آ جاتی ہے کہ وہ کون سے نظریات کو مولانا کے اصل نظریات قرار دے اور کن نظریات کو سیاسی اور تنظیمی مصلحتوں کا مرہون منت تسلیم کرے۔

مزاج شناس | مولانا مودودی کے ہاں ہمیں ایک خاص اصطلاح "مزاج شناس"

کی بھی ملتی ہے جو اپنے اندر شدید خطرات و شبہات رکھتی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ یہ اصطلاح مودودی صاحب نے محدثین کے ہاں سے مستعد لی ہے مگر محدثین کے ہاں اس کا مالہ و ماعلیہ وہ نہیں تھا جو مولانا مودودی نے اس اصطلاح کو پہنچا دیا ہے۔ محدثین نے یہ کہا تھا کہ احادیث کی تنقید کے فلاں فلاں اصول ہیں۔ سند کی تنقید فلاں فلاں اصولوں کے ماتحت ہونی چاہئے اور متن کی تنقید فلاں فلاں اصولوں کے ماتحت۔ البتہ کبھی کبھی ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ایک ناقد فن کسی حدیث کی سند یا متن کو دیکھ کر یہ فیصلہ دیدے کہ یہ حدیث صحیح ہے یا صحیح نہیں ہے مگر اپنے اس فیصلہ کے لئے اس کے پاس کوئی دلیل نہ ہو۔ ایک ناقد فن کی مثال ایک جوہری کی سی ہوتی ہے جو جوہرات کو دیکھ کر ان کے کھرے یا کھوٹے ہونے کا حکم تو لگا دیتا ہے مگر وہ اسے کسی دلیل سے ثابت نہیں کر سکتا۔ ایسی صورت میں ایک ایسے امام حدیث یا ناقد فن کا قول تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ محدثین کے ہاں اس کی حیثیت کوئی مستقل اصول کی نہیں تھی جس پر کوئی عمل پیرا ہو جائے اور برہمیں اسے استعمال کرنے لگے۔ محدثین کے ہاں شاذ و نادر ہی ایسی صورت پیش آتی ہے، مگر جب پیش

آتی ہے تو دوسروں کے لئے کسی ناقہ فن کا یہ فیصلہ ناطق نہیں ہوتا۔ یہ خالص ایک ذوقی چیز ہوتی ہے۔ اور دوسرے لوگوں کا ذوق اس سے مختلف ہو سکتا ہے۔ مجھے خوشی ہے کہ اس حقیقت کو مولانا مودودی نے بھی تسلیم فرمایا ہے۔ چنانچہ وہ خود بھی لکھتے ہیں کہ

”اس باب میں اختلاف کی بھی کافی گنجائش ہے کیونکہ ایک شخص کا ذوق اور اس کی بصیرت لازمًا دوسرے شخص کے ذوق اور بصیرت سے بالکل مطابق نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ ماخذوں کا ایک ہی ہو۔ لہذا کسی شخص کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ صرف وہی حیرت شری ہے جسکو میری بصیرت شرعی کہہ رہی ہے اور دوسرے شخص کی بصیرت جسکو شرعی کہتی ہے وہ قطعاً و یقیناً غلط ہے۔“

(تفہیمات حصہ دوم صفحہ ۳۳)

مولانا محدثین کے ہاں سے یہ بات مستعار لیکر اسے ایک مستقل اصول بنا دیا ہے اور اسے یہ ایک ناطق فیصلہ کی سی اہمیت دیدی ہے بلکہ ساتھ ہی اس کا میدان استفادہ وسیع کر دیا ہے کہ جس سے اسلام کا نظام حکومت خالص تعمیر کر سہی کی سی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ چنانچہ تفہیمات حصہ اول میں وہ تحریر فرماتے ہیں کہ جس شخص کو اللہ تعالیٰ توفیق کی نعمت سے سرفراز کرتا ہے اسکے اندر قرآن اور سیرت رسول کے غائر مطالعہ سے ایک خاص ذوق پیدا ہو جاتا ہے جس کی کیفیت بالکل ایسی ہوتی ہے جیسے ایک پرانے جوہری کی بصیرت کہ وہ جو اہر کی نازک سے نازک خصوصیات تک کو

پر کہ لیتی ہے۔ اس کی نظر بحیثیت مجموعی شریعت حقہ کے پورے سسٹم پر
 ہوتی ہے اور وہ اسی سسٹم کی طبیعت کو پہچان جاتا ہے اسکے نزدیک
 حزیات اس کے سامنے آتی ہیں تو اس کا ذوق اسے بتا دیتا ہے کہ کونسی
 چیز اسلام کے مزاج اور اس کی طبیعت سے مناسبت رکھتی ہے۔ اور
 کونسی نہیں رکھتی۔ روایات پر جب وہ نظر ڈالتا ہے تو ان میں بھی یہی کسوٹی
 روز قبول کا معیار بن جاتی ہے۔ اسلام کا مزاج عین نبوت کا مزاج
 ہے۔ جو شخص اسلام کے مزاج کو سمجھتا ہے اور جس نے کثرت کے ساتھ
 کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کا گہرا مطالعہ کیا ہوتا ہے وہ ہی اکرم
 کا ایسا مزاج شناس ہو جاتا ہے کہ روایات کو دیکھ کر خود بخود اسکی بصیرت
 بتا دیتی ہے کہ ان میں کونسا قول یا کونسا فعل میرے سرکار کا ہو سکتا ہے
 اور کونسی چیز سنت نبویہ سے اقرب ہے۔ یہی نہیں بلکہ جن مسائل میں
 اس کو قرآن و سنت سے کوئی چیز نہیں ملتی ان میں بھی وہ کہہ سکتا ہے کہ
 اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے فلاں مسئلہ پیش آتا تو آپ اس کا
 فیصلہ یوں فرماتے۔ یہ اس لئے کہ اس کی روح، روح محمدی میں گم اور
 اسکی بصیرت، بصیرت نبوی کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے۔ اس کا دماغ
 اسلام کے سانچہ میں ڈھل جاتا ہے۔ یہ انسان، اسناد کا زیادہ محتج
 نہیں رہتا۔ وہ اسناد سے مدد ضرور لیتا ہے مگر اسکے فیصلے کا مدار اس پر
 نہیں ہوتا۔ وہ بسا اوقات ایک غریب، ضعیف، منقطع السند،
 مطعون فیہ حدیث کو بھی لے لیتا ہے۔ اس لئے کہ اس کی نظر اس قدر

پتھر کے اندر میرے کی جوت دیکھ لیتی ہے اور بسا اوقات وہ ایک
 غیر معطل، غیر شاذ، متصل السند، مقبول حدیث سے بھی اعراض کرتا
 ہے۔ اس لئے کہ اس جام زریں میں جو زیادہ معنی بھری ہوئی ہے وہ اسے
 طبیعت اسلام اور مزاج نبوی کے مناسب نظر نہیں آتی۔ (۳۲۳-۳۲۴)
 ملاحظہ فرمائیے کہ محدثین کے اس بیان میں اور مولانا مودودی کی ان تفسیرات
 میں کتنا فرق عظیم ہے۔ محدثین کا وہ بیان صرف روایات کی تنقید سے متعلق ہے اور وہ
 بھی صرف وہاں جہاں ایک ناقدین اپنے ذوقی فیصلہ کے لئے کوئی دلیل پیش نہ کر سکے
 جو شاذ و نادر ہی ہو سکتا ہے۔ اور مولانا مودودی کے ہاں ایک مزاج شناس یہ
 فیصلہ بھی دے سکتا ہے کہ کونسی چیز سنت نبویہ سے اقرب ہے۔ حتیٰ کہ جن مسائل
 میں قرآن و سنت سے کوئی چیز نہیں ملتی ان میں بھی وہ کہہ سکتا ہے کہ اگر نبی صلی اللہ
 علیہ وسلم کے سامنے فلاں مسئلہ پیش آتا تو آپ اس کا فیصلہ یوں فرماتے کیونکہ اسکی
 روح روح محمدی میں گم اور اسکی بصیرت بصیرت نبوی کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے۔
 اس کا دماغ اسلام کے سانچے میں ڈھل جاتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ وہ بسا اوقات
 ایک غریب، ضعیف، منقطع السند، مطعون فیہ حدیث کو لے لیتا ہے اور ایک غیر
 معطل، غیر شاذ، متصل السند، مقبول حدیث کو رد کر دیتا ہے۔ غرض کہ بس اس کی
 نگاہ پر سارا فیصلہ ٹھہر جاتا ہے۔ یہ تو وہی بات ہوئی جو مرزا غلام احمد قادیانی نے
 کہی تھی کہ

جو شخص حکم ہو کر آیا ہے اسکو اختیار ہے کہ حدیثوں کے ذخیرہ میں
 سے جس اتبار کو چاہے خدا سے علم پا کر قبول کرے اور جس ڈھیر کو

پا ہے خدا سے علم پا کر رد کر دے۔ (تحفہ گولڑویہ ص ۱۱)

کیونکہ بقول "الفعل" قادیان

حدیثوں کی کتابوں کی مثال تو مداری کی پٹاری کی سی ہے جس طرح

مداری جو چاہتا ہے اس میں سے نکال لیتا ہے اسی طرح ان سے جو چاہو

نکال لو۔ (۱۵ جولائی ۱۹۳۷ء)

ہمیں یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہئے کہ ختم نبوت کے بعد افراد کا دور

ختم ہو گیا ہے جہاں افراد یہ کہتے تھے کہ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ

فِيهِمْ رَكَهٌ فِي حَتَّى تَمُوتَ فِيهِمْ رَكَهٌ فِي حَتَّى تَمُوتَ فِيهِمْ رَكَهٌ فِي حَتَّى تَمُوتَ فِيهِمْ

رَبَابِكُمْ جَاعِمَتُونَ كَانُوا رَكَهٌ فِي حَتَّى تَمُوتَ فِيهِمْ رَكَهٌ فِي حَتَّى تَمُوتَ فِيهِمْ

جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ

(اور اسی طرح ہم نے تمہیں ایک امت وسطی بنا دیا ہے تاکہ تم لوگوں پر نگران رہو)

نہذا دین میں کسی بھی شخص واحد کو خواہ وہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو وہ وسیع اختیار

نہیں دینے جاسکتے جو مولانا مودودی نے ایک مزاج شناس کو عطا فرمائے ہیں۔

اس موقع پر ہم مولانا مودودی پر یہ شبہ کرنا نہیں چاہتے کہ وہ یہ

اختیارات خود اپنے لئے حاصل کرنا چاہتے ہیں اگرچہ فتاوات پنجاب

کی انکواری کمیٹی کے سامنے مولانا امین حسن اصلاحی صاحب نے اس

جماعت اسلامی

کا موقف

امر کا اعلان فرما دیا تھا کہ وہ مولانا مودودی کو مزاج شناس رسول سمجھتے ہیں۔ لیکن اگر وہ

یہ اختیارات اپنے لئے حاصل نہ بھی کرنا چاہتے ہوں تب بھی ایک ایسی جماعت کے امیر کی

حیثیت سے جس کا مطمح نظر خود ان کی تفسیرات کے مطابق جو انہوں نے اپنی پارٹی کا خاکہ

پیش کرتے ہوئے فرماتے تھے، حکومت کی مشینری پر قبضہ کرنا ہو۔ مثلاً یہ پارٹی اسلام کے اصولوں پر ایک نئے اجتماعی نظام اور ایک نئی تہذیب کی تعمیر کا پروگرام بیکراٹھے اور عامہ فلاح کے سامنے اپنے پروگرام کو پیش کر نیکے لئے زیادہ سے زیادہ سیاسی طاقت فراہم کرنے اور بالآخر حکومت کی مشین پر قابض ہو جائے۔

(ترجمان القرآن دسمبر ۱۹۳۶ء بحوالہ جماعت اسلامی پر ایک نظر اور جس پارٹی کی حکومت کے متعلق مولانا مودودی نے تحریر فرمادیا ہو کہ یہ اسٹیٹ فاشسٹی اور اشتراکی حکومتوں سے ایک گونہ مماثلت رکھے گی۔)

(اسلام کا نظریہ سیاسی)

تو ایک ایسے نظام مملکت میں جو فاشسٹی اور اشتراکی حکومتوں سے یک گونہ مماثلت رکھنے کا خود ہی دعویٰ ہے۔ کسی فرد کو اس قسم کے لامحدود اختیارات دیدینے کی سفارش کر دینا ظاہر ہے کہ انتہائی خطرناک رجحانات کی نشان دہی کرتا ہے جس حکومت کی مشینری پر وہ قبضہ کرنا چاہتے ہیں اس کے آئین کا مسودہ مرتب فرماتے ہوئے وہ صاف صاف فرما چکے ہیں کہ

ایبیر کو حق ہو گا کہ وہ مجلس شوریٰ کی اکثریت کے ساتھ اتفاق کرے یا اقلیت کے ساتھ اور ایبیر کو یہ حق بھی ہو گا کہ پوری مجلس سے اختلاف کر کے اپنی رائے پر فیصلہ کرے۔ (دو دستوری خاکے ص ۲۹)

ایک طرف آئینی طور پر یہ امریت اور دوسری جانب مذہبی طور پر وہ وسیع ترین اختیارات جس مملکت کا قانون ان بنیادوں پر ہو گا اسے بدترین قسم کی تنہا کر سی

(Theocracy) کے علاوہ اور کیا کہا جاسکتا ہے ؟

بلاشبہ اسلام میں امیر مملکت اور خلیفہ اپنی مجلس شوریٰ کے مشورہ کا پابند نہیں ہوتا۔ اسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اکثریت کی رائے کے ساتھ اتفاق کرے یا اقلیت کی رائے کے ساتھ اور چاہے تو پوری مجلس سے اختلاف کر کے اپنی رائے پر فیصلہ کر دے لیکن اول تو یہ مسئلہ خود غور طلب ہے کہ آج ہم اپنے صدر مملکت کو یہ وسیع اختیار دے سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ ظاہر ہے کہ آج ہمیں ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہم جیسے امارت مملکت یقیناً میسر نہیں ہیں۔ لیکن اگر ہم اپنے صدر مملکت کو یہ وسیع اختیار بھی دیدیں تو مزاج شناسی کے وہ مقدس مذہبی اختیارات تو بہر حال نہیں دیئے جاسکتے جو اہل سنت نے کبھی بھی کسی خلیفہ کو نہیں دیئے۔ جبکہ ہمیں معلوم ہے کہ ہر خلیفہ کو عہدہ سنبھالتے وقت یہ عہد کرتا پڑتا تھا کہ میں قرآن و سنت اور اپنے پیشرو و خلفاء کے طریقہ کی پیروی کروں گا۔ اگر مزاج شناسی کے اس اصول کو تسلیم کر لیا جائے تو پیشرو و خلفاء کا طریقہ تو ایک طرف رہا۔ نہ سنت سنت رہتی ہے اور نہ شریعت شریعت۔ وہ جس حکم کے متعلق چاہے کہہ سکتا ہے کہ اگر آج رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بقید جہات ہوتے تو ان حالات میں وہ یہی فیصلہ دیتے جو میں دے رہا ہوں۔ وہ قوی سے قوی حدیث کو رد کر سکتا ہے اور ضعیف سے ضعیف حدیث کا سہارا لے سکتا ہے۔ اور آپ اس کے فیصلہ کے خلاف لب کشائی کی جرات بھی نہیں کر سکتے کیونکہ یہ اس کا وہ مقدس حق ہے جو مذہب اسے عطا کرتا ہے۔ اس کے خلاف لب کشائی کرنا۔ اس کے خلاف لب کشائی نہیں ہے بلکہ رسول کے خلاف اور خدا کے خلاف لب کشائی کرنا ہے۔ جو بغاوت اور ارتداد تک پہنچ جاتا ہے۔ چنانچہ مولانا مودودی سورہ مائدہ کی آیت [ثُمَّ اجْزَاءُ الَّذِينَ يِجَارُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ]

کی تفسیر کرتے ہوئے خود ہی تحریر فرماتے ہیں کہ

خدا اور رسول سے لڑنے کا مطلب اس نظام صالح کے خلاف
جنگ کرنا ہے جو اسلام کی حکومت نے ملک میں قائم کر رکھا ہو.....
ایسا نظام جب کسی سر زمین میں قائم ہو جائے تو اس کو خراب کرنے کی
سعی کرنا..... دراصل خدا اور اس کے رسول کے خلاف جنگ
ہے۔ جیسے تعزیرات ہند میں ہر اس شخص کو جو ہندوستان کی برطانوی
حکومت کا تختہ اٹھانے کی کوشش کرے "بادشاہ کے خلاف لڑائی"

کا مجرم قرار دیا گیا ہے۔ (تفسیر القرآن ص ۲۶۵)

امیر مملکت کے کسی فیصلہ کے خلاف لب کشائی اور تنقید کی توجرات بھی نہیں کی جاسکتی
کیونکہ ایسا کرنا بغاوت ہے اور بغاوت کی سزا قتل ہے۔ چنانچہ خود مولانا مودودی اپنی
کتاب "مرتد کی سزا" میں تحریر فرماتے ہیں۔

سوال صرف یہ ہے کہ جو ریاست کسی خطہ زمین پر حاکمیت
رکھتی ہو یا وہ اپنے وجود کی حفاظت کے لئے ایسے افعال کو مجرم قرار
دینے کا حق رکھتی ہے یا نہیں جو اس کے نظام کو دہم برہم کر نیوالے
ہوں۔ اس پر اگر کوئی معترض ہو تو وہ ہمیں بتائے کہ دنیا کی کس ریاست
نے یہ حق استعمال نہیں کیا؟ (ص ۷۵)

آگے چل کر لکھتے ہیں:-

یہ قوانین کسی جذباتی بنیاد پر مبنی نہیں ہیں بلکہ اس اصول پر مبنی
ہیں کہ قائم شدہ ریاست جس کے قیام پر ایک خطہ زمین یعنی سیاحتی

کے نظم کا قیام منحصر ہوا اپنے اجزائے ترکیبی کو امتیاز سے بجز رکھنے
اور اپنے نظام کو خرابی سے بچانے کے لئے طاقت کے استعمال کرنے
کا حق رکھتی ہے۔ (صفحہ ۶۰)

اور آخر میں صاف صاف یہ کہ

جو شخص اس بنیاد کو تسلیم نہیں کرتا جس پر سوسائٹی اور اسٹیٹ
کی تنظیم رکھی گئی ہے اور اس سے کبھی آئندہ بھی یہ امید نہیں کی جاسکتی
کہ وہ اسے قبول کرے گا۔ ایسے شخص کے لئے مناسب یہ ہے کہ جب وہ

اپنے لئے اس بنیاد کو ناقابل قبول پاتا ہے جس پر سوسائٹی اور

اسٹیٹ کی تعمیر ہوئی ہے تو خود اس کے حدود سے نکل جائے۔ مگر جب

وہ ایسا نہیں کرتا تو اسکے لئے دو ہی علاج ممکن ہیں۔ یا تو اسے اسٹیٹ

میں تمام حقوق شہریت سے محروم کر کے زندہ رہنے دیا جائے یا پھر اسکی

زندگی کا خاتمہ کر دیا جائے۔ پہلی صورت فی الواقع دوسری صورت سے

شدید تر نر ہے۔ کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ لایموت فیہا

ولا یحییٰ کی حالت میں مبتلا رہے اور اس صورت میں سوسائٹی

کے لئے بھی وہ زیادہ خطرناک ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس کی ذات سے

ایک مستقل فتنہ لوگوں کے درمیان پھیلتا رہے گا۔ اور دوسرے صحیح و

سالم اعضاء میں بھی اس کے زہر کے سراپت کرنے کا اندیشہ ہوگا۔ اس لئے

بہتر یہی ہے کہ اسے موت کی سزا دیکر اس کی باور سوسائٹی کی مصیبت

کا بیک وقت خاتمہ کر دیا جائے۔ (صفحہ ۵۰-۵۱)

ابن مولانا مودودی کا "مزاج شناسی رسول" کا یہ انسٹی ٹیوشن اپنے جلو میں
عظیم خطرات رکھتا ہے جس کی کسی حال میں بھی تاثیر نہیں کی جاسکتی۔

گزشتہ تصریحات میں آپ ملاحظہ فرمائیے ہیں کہ جماعت اسلامی کی بنیاد
ہی ان ارادوں کے ساتھ ڈالی گئی تھی کہ — "یہ پارٹی اسلام کے اصولوں پر ایک
نئے اجتماعی نظام اور ایک سی تہذیب کی تعمیر کا پروگرام لیکر اٹھے اور عامہ فلاح
کے سامنے اپنے پروگرام کو پیش کر کے زیادہ سے زیادہ سیاسی طاقت فراہم کرے
اور بالآخر حکومت کی مشین پر قابض ہو جائے" (ترجمان القرآن دسمبر ۱۹۵۳ء) اور
ساتھ ہی یہ بھی کہ — یہ اسٹیٹ فاشنٹی اور اشتراکی حکومتوں سے ایک گونہ
ماثلت رکھے گی (اسلام کا نظریہ سیاسی) اس پس منظر میں اگر مولانا مودودی کی
ان تحریرات کا جائزہ لیا جائے تو مولانا کے ان خیالات کی حیثیت محض علمی اور نظری
نہیں رہ جاتی بلکہ ان کی حیثیت سیاسی اور عملی بن جاتی ہے۔ نلاہر ہے کہ اب اس
منظر میں "مزاج شناسی رسول" کا انسٹی ٹیوشن اگر تسلیم کر لیا جائے تو وہ ہمیں
تباہ کر لینی کے ازمہ منظر میں دھکیل دے گا۔

نظریہ پاکستان | ضمنا اتنا عرض کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مودودی
تقسیم ہند سے پہلے نظریہ پاکستان کے حامی نہیں تھے۔ وہ فرمایا
کرتے تھے کہ — "مسلمان ہونے کی حیثیت سے میرے لئے اس مسئلہ میں کوئی
وجہی نہیں ہے کہ ہندوستان میں جہاں جہاں مسلمان کثیر التعداد ہیں وہاں ان کی
حکومت قائم ہو جائے" اور — "مسلمان ہونے کی حیثیت سے میری نگاہ میں
اس سوال کی بھی کوئی اہمیت نہیں ہے کہ ہندوستان ایک ملک رہے یا تین ملکوں

میں تقسیم ہو جائے گا اور یہ کہ — ”یہ اسکیم دراصل ان لوگوں کے دماغ کی
 پیداوار ہے جنکے ذہن کی ساری تربیت مغربی اثرات کے تحت ہوئی ہے اور
 جنہوں نے تمدن و سیاست کے متعلق تمام نظریات یورپ کی تاریخ اور
 علوم عمران سے سیکھے ہیں۔“ وہ پاکستان کی اسکیم کو ناممکن العمل سمجھتے تھے
 اور فرماتے تھے کہ — ”بعض لوگ یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ ایک دفعہ غیر اسلامی
 طرز ہی کا سہی، مسلمانوں کا ایک قومی اسٹیٹ قائم ہو جائے۔ پھر رفتہ رفتہ تعلیم
 و تربیت اور اخلاقی اصلاح کے ذریعہ سے اسکو اسلامی اسٹیٹ میں تبدیل کیا جاسکتا
 ہے مگر میں نے تاریخ و سیاسیات اور اجتماعیات کا جو ٹھوس اہم مطالعہ کیا ہے
 اس کی بنا پر میں اس کو ناممکن سمجھتا ہوں اور اگر یہ منصوبہ کامیاب ہو جائے تو میں اسکو
 ایک معجزہ سمجھوں گا۔ ان تصریحات کے لئے ترجمان القرآن دسمبر ۱۹۳۹ء میں وجوں
 شمارہ دسمبر شمارہ جنوری شمارہ ۱۹۳۹ء دسمبر شمارہ دیکھئے۔
 اگرچہ یہ بھی ایک تاریخی واقعہ ہے کہ اکتوبر نومبر، دسمبر شمارہ کے ترجمان القرآن
 میں خود مولانا مودودی نے بھی اپنی خطوط پر سوچا تھا جن خطوط پر نظریہ پاکستان
 کے حامی سوچتے آ رہے تھے۔ انہوں نے تین خاکے ہندو مسلم مناقشہ کے حل کیلئے
 پیش فرمائے تھے۔ پہلا خاکہ بین الممالکی فیڈریشن کے بجائے بین الاقوامی فیڈریشن
 کے نظریہ پر مبنی تھا۔ اور دوسرا خاکہ پچیس سال کے لئے دونوں قوموں کے لئے
 الگ الگ علاقے مخصوص کر کے بین الاقوامی فیڈریشن پر مبنی تھا اور تیسرا خاکہ
 اس مطالبہ پر مبنی تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے الگ الگ علاقے متعین کر کے
 پہلے ہندو علاقے ایک فیڈریشن اپنی قائم کر لیں اور مسلمان علاقے ایک فیڈریشن

اپنی قائم کر لیں اور پھر یہ دونوں فیڈریشن اپنی ایک کنفڈریشن قائم کریں۔
 اب کچھ عرصہ سے مولانا مودودی کی اس اسکیم کو بہت پیشی دی جا رہی ہے جس سے
 غالباً یہ تاثر پیدا کرنا مقصود ہے کہ مولانا مودودی بھی ایک حد تک نظریہ پاکستان کے
 حامی تھے مگر ہمیں افسوس ہے کہ ۱۹۴۷ء کے بعد مولانا مودودی نے اپنی اس اسکیم
 کے لئے نہ کبھی کچھ کام کیا نہ اسے اپنا مطمح نظر بنایا نہ اسے اپنی جدوجہد کی منزل قرار دیا
 بلکہ ۱۹۴۷ء میں قرارداد پاکستان پاس ہو جانے کے بعد ان کی تمام قوتیں اسے ناکام
 بنانے پر ہی صرف ہوتی رہیں۔ لیکن ملک کے تقسیم ہو جانے اور پاکستان کے معرض
 وجود میں آ جانے کے بعد ان کی زیادہ تر کوشش یہی ہوتی ہے کہ وہ اس کا سارا کریڈٹ
 اپنی جھوٹی میں ڈال لیں۔

یہ موضوع چونکہ ہمارے علمی اور فکری جائزہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتا اس لئے
 ہم اس موضوع پر تفصیل سے کچھ لکھنا نہیں چاہتے۔ صرف اتنے سے اشارہ پر ہی اکتفا
 کرتے ہیں۔

بہر حال مولانا مودودی کے افکار و نظریات کے متعلق ہم یقین کے ساتھ
 کوئی رائے نہیں دے سکتے۔ نیتوں کا حال خدا کو معلوم ہے۔ ان کے بیانات اس قدر
 متضاد اور متناقض ہیں کہ ان میں سے کن بیانات کو اصل قرار دیا جائے اور کن بیانات
 کو مصلحت آمیز سمجھا جائے، اس کا فیصلہ خود ہی کر سکتے ہیں۔ کوئی دوسرا آدمی
 یقین کے ساتھ نہیں کر سکتا۔

محترم پرویز | ہمارے اس دور کی ایک دوسری اہم شخصیت محترم غلام احمد
 صاحب پرویز کی ہے جن سے ہمارے دور کا تجدید پسند طبقہ

متاثر ہو رہا ہے۔ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے آپ مولانا مافظ محمد اسلم صاحب جیرا چوری کے
 ثنا گرو ہیں اور انکار سنت میں انہی کے جانشین ہیں۔ لیکن انکار سنت کے ساتھ ساتھ
 ان دونوں میں فرق ہے کہ مولانا اسلم جیرا چوری سنت کے ایک خاص حصہ کو ناقابل
 تبدیل و تغیر تسلیم کرتے ہیں اور یہ وہ حصہ ہے جو اُمت میں عمل متواتر کے ساتھ متواتر
 چلا آ رہا ہے۔ اس اصطلاح کا آل وہی نکلتا ہے جو شاہ ولی اللہ، علامہ اقبال، سر سید
 احمد اور مولانا سندھی کے الفاظ کا تقابلی معنی عبادات وغیرہ سے متعلق جزییات کہ
 یہ چیزیں جو اُمت میں حضور کے زمانہ سے آج تک تواتر کے ساتھ متواتر چلی آ رہی
 ہیں اس طرح ناقابل تغیر و تبدیل ہیں جس طرح قرآن کریم کے بیان کردہ اصول اور
 جزییات ناقابل تغیر و تبدیل ہیں۔ اخبار آحاد کو وہ دین میں حجت نہیں مانتے۔
 اس کے برعکس محترم پرویز صاحب کا موقف یہ ہے کہ عمل متواتر کی بھی کوئی دینی حیثیت
 نہیں ہے۔ کیونکہ تواتر کے ساتھ ہی ہمارے ہاں بہت سی ایسی چیزیں چلی آ رہی ہیں جن کی
 ان کے خیال میں کوئی دینی اہمیت نہیں ہے مثلاً قربانی وغیرہ۔ وہ کہتے ہیں کہ دین میں
 حجت صرف کتاب اللہ ہے جن امور کو قرآن کریم نے متعین کر دیا ہے وہ ناقابل تغیر
 و تبدیل ہیں اور باقی تمام چیزیں زمانہ کے اقتضات کے مطابق بدلی جاسکتی ہیں۔
 اس میں کوئی شبہ نہیں کہ محترم پرویز صاحب کے اس موقف سے عقل انسانی کو
 ایک وسیع تر جو لان گاہ مل جاتی ہے۔ اور اسے کام کرنے کے لئے زیادہ مواقع حاصل ہوجاتے
 ہیں۔ ان کی اس آواز سے یہ بڑا فائدہ پہنچا ہے کہ لوگوں نے قرآن کی طرف دیکھنا شروع
 کر دیا ہے۔ اور اب قدیم علماء کے طبقہ میں بھی اس ضرورت کا احساس پیدا ہوتا جا رہا ہے
 کہ وہ کوئی بات پیش کرتے ہیں تو اسکے لئے جہاں فقہ اور حدیث سے دلائل پیش کرتے

ہیں قرآن کریم سے بھی دلائل بہم پہنچانا ضروری سمجھتے ہیں۔ جبکہ اب سے بیس سولہ سال پیشتر تک قرآن کریم کی محض ایک متبرک کتاب کی حیثیت سے عزت کی جاتی تھی اور زندگی کے پیش آنے والے معاملات میں بہت کم اس کی طرف رجوع کیا جاتا تھا قرآن کریم سے رہنمائی حاصل کرنے کی ضرورت بہت کم محسوس کی جاتی تھی۔

جن لوگوں نے جناب سرسید احمد خاں مرحوم کی تصنیفات کا بالاستیعاب مطالعہ کیا ہے وہ جانتے ہیں کہ محترم پرویز صاحب زیادہ تر تفسیری مباحث میں ان کے متبع ہیں بلکہ اکثر مباحث میں حرفا حرف اپنی کی پیروی ضروری سمجھتے ہیں۔ اس اعتبار سے انہوں نے سرسید کے مشن کو آگے بڑھانے کی کوشش کی ہے اور اعتقادی اور کلامی مباحث کو انہوں نے بھی جا بجا ایسے معانی پہنائے ہیں کہ ہمارے دور کی سائنس زدہ عقل انہیں قبول کرنے پر آمادہ ہو جاتی ہے۔ اس طرح انہوں نے نوجوان تعلیم یافتہ طبقہ کو بڑی حد تک انکار و احماد کی دلدل سے نکالنے میں بڑا کام کیا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کلامی مباحث میں محض حرکت ہے، وزن نہیں۔ چنانچہ نوجوان طبقہ بے یقینی کی دلدل سے نکل کر حیرت کے ایک سراب میں سرگرداں رہ جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں "سلیم کے نام خطوط" اور "طاہرہ کے نام خطوط" ان کی قابل قدر کتابیں ہیں۔

چونکہ وہ حدیث کی دینی حیثیت کو تسلیم نہیں کرتے اور بیشتر مسائل کو قرآن ہی سے حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اس لئے مسائل کو سمجھنے اور حل کرنے کے ایک نئے انداز کی انہوں نے بنیاد رکھی ہے۔ انبیاء اور اقوام کی تاریخ میں اس نقطہ نظر سے ان کی کتاب معارف القرآن اور معارج انسانیت قابل قدر تصنیفات ہیں۔ ان کتابوں میں انہوں نے انبیاء اور اقوام عالم کی تاریخ اور حضور اکرم صلعم کی سیرت کو محض قرآن

سے مرتب فرمانے کی کوشش کی ہے۔

ملک کے آئینی مسئلہ کو بھی انہوں نے قرآن کریم سے حل کرنے کی کوشش فرمائی اور وہ برابر اس تک دو دو میں لگے ہوئے ہیں۔ ان کی اس کوشش کے بعض گوشوں سے شدید قسم کا اختلاف کیا جاسکتا ہے لیکن اس کی اس افادیت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس مشکل مسئلہ میں بہت سے امور کے متعلق وہ نقطہ نگاہ بھی ہمارے سامنے آجاتا ہے جو محترم پرویز صاحب کے دعوے کے مطابق قرآن کا نقطہ نگاہ ہوتا ہے مسئلہ کے مغلطہ پہلو سامنے آجانے کے بعد ہمارے لئے کسی فیصلہ پر پہنچنا یقیناً زیادہ آسان ہو جاتا ہے جیسا کہ گذشتہ صفحات میں تفصیل کے ساتھ بتایا جا چکا ہے کہ اسلام کا قانون کسی دور میں بھی جامد نہیں رہا اور وہ آگے بڑھنے والے معاشرہ کا برابر ساتھ دیتا آیا ہے اس میں ہر دور میں ارتقائی تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں۔ لیکن امت کے حالات جب کسی تبدیلی کے متقاضی ہوئے ہیں تو امت میں ہمیشہ دو جماعتیں سامنے رہی ہیں ایک جماعت جو ان بدلے ہوئے حالات میں نئی تعبیرات پر مصر تھی اور دوسری وہ جماعت ان جدید تعبیرات کے خلاف تھی۔ اور اس طرح ہر دور میں ایک قسم کا توازن قائم رہا ہے تاہم آج بھی خود کو دہرا رہی ہے۔ عرصے سے وہ قوتیں پھر ابھر رہی ہیں جو اسلامی میں و احکام کی جدید تعبیر پر مصر ہیں۔ شاہ ولی اللہ۔ سرسید۔ علامہ اقبال۔ عبید اللہ شاہ۔ مولانا اسلم جیراج پوری۔ مولانا مودودی، محترم پرویز۔ سب حضرات اسی سلسلہ کی گڑھی ہیں۔ لیکن جیسا کہ آپ پہلے دیکھ چکے ہیں شروع کے تمام حضرات ایک گونہ پابندی کے ساتھ نئی تعبیرات پر اصرار فرماتے تھے لیکن محترم پرویز صاحب ان سے بہت بے نکل گئے ہیں اور وہ بلا قید و بند اسلامی قوانین و احکام کی نئی تعبیر کا حق طلب کر رہے ہیں۔

وہ ایک ہی پابندی کو قبول کرتے ہیں اور وہ قرآن کریم کی تصریحات کی پابندی ہے۔ لیکن وہ بھی خالص اپنی تشریح و تفسیر کے مطابق۔ لہذا یہ پابندی بھی ایک حد تک بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے۔ آئینوں نے علامہ اقبالؒ کی اس اصطلاح کو اپنا کر جو آئینوں نے اپنے چھٹے خطبہ میں (Permanence & Change) ثبات و تغیر کے نام سے استعمال کی ہے یہ تاثر پیدا کرنے کی کوشش کی ہے کہ علامہ اقبالؒ بھی اسی نظریہ کے حامی تھے۔ لیکن جیسا کہ تفصیل کے ساتھ پہلے بتایا جا چکا ہے علامہ اقبالؒ کا یہ مسلک قطعاً نہیں تھا وہ سنت (احادیث رسول) کو دین میں بڑی اہمیت دیتے تھے، نہ صرف احادیث رسول ہی کو بلکہ فقہائے اُمت کے اجتہادات کو بھی وہ کچھ کم اہمیت نہیں دیتے تھے۔ ان کے نزدیک دنیا کی کوئی قوم اپنے ماضی سے قطع نظر نہیں کر سکتی۔ اس لئے کہ بیان کا ماضی ہی تھا جس سے ان کی موجودہ شخصیت متعین ہوئی ہے۔ حتیٰ کہ ان کے نزدیک آداب اکل و شرب یا احکام طہارت کا غیر متبدل رہنا ہی زندگی کے نقطہ نظر سے بڑا قابل قدر ہے کیونکہ اجتماعی اعتبار سے بے ضرر ہونے کے علاوہ ان سے معاشرہ میں ایک خاص قسم کا فلوں پرورش پاتا ہے اور اس کے ظاہر و باطن میں ایک ایسی یکسانی اور یک رنگی پیدا ہو جاتی ہے جو تفریق و انتشار اور عدم ممانعت کی ان قوتوں کا سدباب کر دیتی ہے جو ایک مرکب اور مخلوط معاشرہ میں خوابیدہ رہتی ہیں۔ علامہ اقبالؒ کا موقف زیادہ سے زیادہ آزادی اجتہاد ہے اور اس حقیقت کا اظہار ہے کہ سنت (احادیث رسول) سے ثابت شدہ تمام باتیں لازماً ناآخرنا قابل تغیر و تبدل نہیں ہیں۔ ان کا کچھ حصہ ایسا ضروری ہونا چاہئے جو زمانہ کے تغیرات کے مطابق بدلتا رہے اور یہ حصہ ان کے نزدیک صرف وہ ہے جو قانونی حیثیت کا حامل ہے یعنی انسانوں کے وہ باہمی معاملات جن میں آئین و قانون کو مدافلت

کرنی پڑتی ہے۔ اس کے علی الرغم محترم پرویز صاحب کا موقف یہ ہے کہ دین میں اہمیت صرف کتاب اللہ خدا کی کتاب اور مرکز ملت کو حاصل ہے۔ گزشتہ دور کی کوششوں اور مرکز ملت اور مرکز ملت کے فیصلوں کو اگر موجودہ مرکز ملت باقی رکھنا چاہے تو باقی رکھ سکتا ہے اور تبدیل کرنا چاہے تو تبدیل کر سکتا ہے۔ چنانچہ قرآنی دستور پاکستان میں وہ اپنے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

ہذا صحیح اسلامی نظام یہ ہے کہ ہم (ہم سے مراد ہے ہر دور کے

مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ) قرآن کریم کو اپنے نظام کا محور قرار

دیں۔ اور اس کے اصولوں کی روشنی میں اپنے دور کے تقاضوں کے

مطابق خود جزئیات مقرر کریں۔ ان جزئیات کے تعین میں ہم ان

کوششوں کو بھی سامنے رکھیں گے جو اس سے پہلے اسی بیج و سہلوب پر

ہوتی رہی ہیں۔ ان میں جو چیزیں ایسی ہوں گی جن میں کسی تغیر کی ضرورت

نہیں آئیں علیٰ حالہ سہنے دیا جائیگا۔ دوسروں میں مناسب تبدیلیاں

کری جائیں گی اور نئے امور کے نئے فیصلے کئے جائیں گے اور اس ساری

کوشش کی اصل و بنیاد یہ ہوگی کہ کوئی شے قرآن کریم کے اصولوں کے

تہ نبی ہے۔ یہ ہے اسلامی نظام کی صحیح روح۔ یہی رسول اللہ نے کیا تھا

اسی کے مطابق اس خلافت کے دور میں عمل رہا جو علیؑ پہنچا البتہ

قائم تھی اور اسی کے مطابق پھر سے اسلامی نظام قائم ہو سکتا ہے۔

(قرآنی دستور پاکستان ص ۲۱۱)

اس نصح سے واضح ہے کہ مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ قرآنی اصولوں کی روشنی میں

اپنے دور کے تقاضوں کے مطابق خود جزئیات متعین کرے گی۔ سنت (احادیث) سے ثابت شدہ فیصلے انراڈل تا آخر تمام کے تمام کوئی دینی حیثیت نہیں رکھتے۔ حتیٰ کہ اگر مسلمانوں کی موجودہ ہیئت اجتماعیہ ان میں کوئی تبدیلی کرنا بھی نہ چاہے تب بھی ان کی قانونی حیثیت اس وقت قابل تسلیم ہو سکے گی جب موجودہ ہیئت اجتماعیہ انہیں مندر قبول عطا کرے۔

محترم پرویز صاحب کے ذہن میں یورپ کا پارلیمانی نظام ہے وہاں پارلیمنٹ قوانین بناتی ہے اور روزمرہ اس میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ ان منظور کردہ قوانین کو کسی قسم کا کوئی تقدس حاصل نہیں ہوتا۔ ہر برس اقتدار آنے والی پارلیمنٹ مختار مطلق ہوتی ہے اگر وہ چاہے تو پورے کے پورے قانون کو منسوخ کرے اور چاہے تو کچھ حصہ کو باقی رکھے اور کچھ کو منسوخ کرے۔ ان کے نزدیک بعینہ یہی صورت اسلام میں بھی ہے اپنی کتاب "مقام حدیث" میں وہ کسی قدر تفصیل کے ساتھ تحریر فرماتے ہیں کہ :-

"ہم یہی کہتے ہیں کہ چونکہ احادیث یعنی نہیں قطعی ہیں۔ اس لئے یہ دین نہیں قرار پاسکتیں۔ ان کی حیثیت تاریخ کی ہے اور تاریخ تنقید کی حد سے بالاتر نہیں ہوتی۔

رسول کی اطاعت | اس مقام پر یہ سوال ابھر کر ہمارے سامنے آتا ہے کہ جب قرآن کریم میں "خدا اور رسول" کی اطاعت کا حکم ایسی تاکید سے آیا ہے تو اگر احادیث قطعی ہیں تو پھر رسول کی اطاعت کس طرح کی جائے؟ اس سوال کے جواب کے لئے ایک مرتبہ پھر خدا اور رسول کے اس قرآنی مفہوم کو سامنے لانا ہوگا جو پیر متعدد مضامین میں آپ کی نگاہوں سے گزر چکا ہے۔ یعنی "خدا اور رسول" سے مراد وہ مرکز ملت ہے جو دنیا میں خدائی قوانین نافذ کرے۔ رسول اللہ جہاں ایک رسول تھے (یعنی خدائی وحی کو انسانوں تک پہنچانے والے) وہیں آپ حکومت خداوندی کے اولین

مرکز بھی تھے۔ ہذا آپ کی اطاعت جو بحیثیت امیر ملت اور مرکز
 امت کی جاتی تھی خدا اور رسول کی اطاعت تھی حضور کے بعد مرکز ملت
 خلیفۃ الرسول قرار پائے۔ اس وقت "خدا اور رسول" کی اطاعت
 خلیفۃ المسلمین کی اطاعت تھی۔ یعنی حضرت ابابکر صدیق کے فیصلوں
 کی اطاعت جو آپ یہ حیثیت امیر المؤمنین صادر فرماتے تھے، عین
 اطاعت "خدا اور رسول" تھی۔ یہی سلسلہ آگے منتقل ہوتا رہا۔
 تا آنکہ خلافت طوہدیت میں تبدیل ہو گئی اور پھر مرنے سے یہ شیرازہ
 ہی منتشر ہو گیا۔ اس وقت "خدا اور رسول" کی اطاعت کا صحیح مفہوم
 بھی نگاہوں سے اوجھل ہو گیا۔ اب خدا کی اطاعت کا مفہوم یا گیا قرآن
 کی اطاعت اور رسول کی اطاعت کا مفہوم احادیث کی اتباع لیکن ظاہر
 ہے کہ یہ مفہوم مسلمانوں کے دور نشئت و انتشار کی پیداوار ہے۔ نبی اکرم
 اور خلافت راشدہ کے عہد میں "خدا اور رسول" کی اطاعت سے مفہوم
 مرکز ملت کے فیصلوں کی اطاعت تھا اور بس۔ قرآن کریم نے جن احکام
 کی تفصیل حد بیان کر دی تھیں ان میں نہ رسول کو رد و بدل کا حق حاصل
 تھا نہ حضور کے جانشینوں کو۔ لیکن جن معاملات کے متعلق قرآن کریم
 نے محض اصولی احکام دیئے ہیں۔ ان کی جزئیات مرتب کرنے کا کام مرکز
 ملت کے ذمہ تھا۔ ان جزئیات کا قرآن کریم میں بیان نہ ہونا اور جو جزئیات
 رسول اللہ نے مرتب فرمائی تھیں ان کا قرآن کی طرح محفوظ نہ رکھنا اس امر
 کی بدیہی دلیل ہے کہ ان جزئیات کو غیر متبدل اور اہل قرار دینا نہ مناسب

خداوندی تھا نہ مشائے رسالت، خدا اور اس کے رسول کے نزدیک ان میں مختلف
 زمانوں میں بہ اقتضائے حالات رد و بدل ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ رد و بدل بالفرادی
 طور پر نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ مرکز ملت ہی ایسا کر سکتا ہے۔ آج ہم میں مرکز ملت
 علیٰ منہاج نبوت موجود نہیں اس لئے ہماری زندگی بھی اسلامی نہیں۔ اور اسی لئے
 طرح طرح کے اعتراضات اور شبہات ہمارے قلب و دماغ کے لئے دھڑپ ریشانی
 اور باعث ترو و بدین رہے ہیں۔ مرکز ملت قائم ہو جائے تو ان تمام امور کا تصفیہ خود
 بخود ہو جائے۔ یہ مرکز قرآن کو اپنے سامنے رکھے گا۔ پھر ان امور کے لئے جن کی خبریت
 قرآن نے بیان نہیں کی ہے اپنے پیش رو مرکز ملت کے فیصلوں کا مطالعہ کرے گا اور اپنے
 زمانہ کے حالات کے مطابق ان پر غور و خوض کرنے کے بعد اگر وہ انہیں علیٰ مالہ رکھنا
 چاہے گا تو اسی طرح رہنے دیگا اور اگر کہیں رد و بدل کی ضرورت سمجھے گا تو ایسا بھی کرے گا
 ملت کے لئے خدا اور رسول کی اطاعت مرکز کے ان فیصلوں کی اطاعت کا نام ہوگا۔
 چونکہ مسلمانوں کی نگاہوں سے یہ قرآنی نظام زندگی اوجھل ہو چکا ہے اس لئے مرکز کی
 صحیح پوزیشن بھی ان کے سامنے نہیں رہی اور اسی لئے اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول
 کا صحیح مفہوم بھی باسانی سمجھ میں نہیں آتا۔ اس کا صحیح مفہوم بھی سمجھ میں آجائے تو احادیث
 کا صحیح مقام بھی سامنے آجاتا ہے۔ اس وقت یہ حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ
 اور صحابہ کبار نے کیوں احادیث کے مجموعے مرتب کر کے امت کو نہیں دیئے تھے۔ وہ
 امت کو صرف دین دینا چاہتے تھے۔ اور دین خدا کی کتاب کے اندر ہے یا ان جزئیات
 کے اندر جو کتاب اللہ کے اصولوں کے تحت ہر زمانے میں قرآنی احکام نافذ کرنے
 والی حکومت وضع اور نافذ کرے۔ لہذا اگر یہ کسی طرح ثابت بھی کر دیا جائے کہ فلاں

روایت یقینی طور پر سچی ہے تو بھی اس سے مفہوم یہ ہوگا کہ حضور کے زمانہ مبارک میں دین کے فلاں گوشہ پر کس طرح عمل کیا گیا تھا۔ اگر ہمارے زمانہ کا مرکز حکومت قرآنی سمجھے کہ اس عمل میں کسی رد و بدل کی ضرورت نہیں تو اسے علیٰ حالہ رائج کر دے اور اگر سمجھے کہ ہمارے زمانہ کے اقتضات اس میں رد و بدل چاہتے ہیں تو اس میں رد و بدل کر دے۔ یہ ہے معاملات کی صحیح دینی حیثیت۔ (مقام حدیث اول ص ۶۳-۶۴)

محترم پرویز صاحب کے نزدیک عبادات اور معاملات سے متعلق احادیث میں بھی کوئی فرق نہیں ہے۔ یعنی عبادات اور معاملات میں کوئی فرق نہیں۔

جیسا کہ علامہ اقبالؒ نے قانونی حیثیت رکھنے والی احادیث اور غیر قانونی حیثیت رکھنے والی احادیث میں فرق کیا تھا۔ یا جیسا کہ شاہ ولی اللہؒ نے ان احادیث میں جن کا فیصلہ حضور اکرم صلعم اپنے مخصوص طریقہ اجتہاد و استنباط سے فرمایا کرتے تھے اور ان احادیث میں جن کا فیصلہ آپ اور آپ کے خلفاء یا صحابہ کی مرکزی جماعت کے مشورہ سے فرمایا کرتے تھے فرق فرمایا تھا۔ نیز مولانا عبید اللہ سندھیؒ نے ان احادیث میں جن کا تعلق عبادات سے ہے اور ان احادیث میں جن کا تعلق معاملات سے ہے فرق فرمایا تھا۔ یا جیسا کہ مولانا اسلم جیرا چوریؒ نے ان امور کو جو عمل متواتر کے ساتھ ہم میں رسول اللہ کے عہد سے متواتر چلے آ رہے ہیں ان امور سے الگ کیا تھا جو ہم میں عمل متواتر کے ساتھ متواتر نہیں چلے آ رہے ہیں۔ اور اسی طرح مولانا مودودی نے بھی جیسا کہ ان احادیث میں جن کا تعلق براہ راست دین و شریعت سے ہے مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور طہارت وغیرہ کے مسائل اور ان احادیث

میں جن کا تعلق براہِ راست دین سے نہیں ہے مثلاً تمدنی، معاشی اور سیاسی معاملات اور معاشرت کے حرکیات میں فرق کرنے کی سفارش فرمائی تھی، محترم پرویز صاحب کے نزدیک ایسا کوئی فرق قابل تسلیم نہیں ہے۔ تمام اعاذیت خواہ ان کا تعلق کسی قسم کے معاملہ سے بھی کیوں نہ ہو۔ ان کی کوئی دینی حیثیت نہیں ہے اور مرکز ملت ان سب میں تغیر و تبدل کر سکتا ہے۔ چنانچہ سید جعفر شاہ صاحب پھلواری کو جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ

”آپ غور کریں گے تو یہ حقیقت سمجھ میں آجائے گی کہ ”عبادات“ کو ”معاملات“ سے الگ کرنے میں شعوری یا غیر شعوری طور پر وہی خیال کار فرما ہے جو مذہب نے ”دین اور دنیا“ کی تفریق کے سلسلہ میں پیدا کر رکھا ہے۔ سمجھایا جاتا ہے کہ اخلاق اور معاملات کا تعلق دنیاوی اور معاشری امور سے ہے اس لئے یہ انسانی بصیرت کے دائرے میں آسکتے ہیں۔ لیکن ”عبادات“ کا تعلق ”خدا“ سے ہے اس لئے اسے بصیرت کی دسترس سے باہر ہونا چاہئے۔ یہ ہے وہ جذبہ جس کی رو سے ”عبادات“ کے لئے بصیرت سے اونچے ذریعہ علم کی ضرورت محسوس کی گئی ہے۔ یہ خیال اس قدر عام اور اتنے عرصہ سے مسلسل چلا آ رہا ہے کہ اس کے ذہن انسانی کا (غیر شعوری طور پر) متاثر ہو جانا کچھ مستبعد نہیں.....

..... یہی ہے وہ جذبہ جو آج ہمارے اعماق قلب میں بھی غیر شعوری طور پر چلتا رہتا ہے۔ اور جس کی رو سے ہم اپنے تحت الشعور میں سمجھتے ہیں کہ عبادات کو معاملات سے الگ اور بلند رکھنا چاہئے اور یہی ہے وہ جذبہ جس کے ماتحت محترم شاہ صاحب اخلاق و

معاملات کے اصولوں کی جزئیات کی تعیین کے لئے تو بصیرت کو کافی سمجھتے ہیں لیکن عباداتی اصولوں کی تفصیلات کے تعیین کے لئے کسی الگ اور بلند ذریعے کی تلاش میں ہیں۔

ہم محترم شاہ صاحب کی خدمت میں باور گزارش کریں گے کہ قرآن، اخلاق و معاملات و عبادات میں کوئی فرق نہیں کرتا۔ اس لئے جو طریق کار اخلاق و معاملات کے قرآنی اصولوں کی جزئیات متعین کرنے کے لئے اختیار کیا گیا تھا وہی طریق عبادات کے قرآنی اصولوں کی تفصیلات کی تعیین کے لئے عمل میں لایا گیا۔ ان تمام تفصیلات کو نبی اکرمؐ نے ربی بصیرت کی بنا پر متعین فرمایا تھا۔ بصیرت (جو قرآن کی روشنی میں روئے عمل آئے) کوئی ایسی گھٹیا چیز نہیں ہے جسے ہم اخلاق و معاملات کے توالفہ کر لیں لیکن اسے عبادات تک لے جانے میں جھجھک محسوس کریں..... حقیقت یہ ہے کہ جن امور میں حق تعالیٰ نے خود جزئیات متعین نہیں کیں بلکہ صرف اصولی احکام تک اکتفا کیا ہے اس سے مقصود ہی یہ تھا کہ وہ اصول تو ہمیشہ کے لئے غیر متبدل رہیں لیکن ان کی جزئیات میں مختلف زمانوں کے تقاضوں کے پیش نظر ردید ہو سکتا ہے، اگر ان جزئیات کو بھی قیامت تک کے لئے قرآنی اصولوں کی طرح غیر متبدل رہنا ہوتا تو ان کا تعیین خود وحی کے ذریعہ (قرآن کے اندر) کر دیا جاتا۔ ان جزئیات کا تعیین قرآنی اصولوں کی روشنی میں انسانی بصیرت پر چھوڑا گیا ہے یہی رسول اللہؐ نے کیا تھا اور یہی حضورؐ

کے بعد کیا جائے گا۔ ایسا کرنے کا نام سنت رسول اللہ کی اتباع ہے۔

(مقام حدیث اول صفحہ ۲۱۵-۲۱۹)

ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ محترم پرویز صاحب کا موقف وہ نہیں ہے جو سابقہ صفحات میں ہم شاہ ولی اللہ، علامہ اقبال، مولانا سندھی، سرسید احمد اور مولانا مودودی کا دیکھ چکے ہیں بلکہ محترم پرویز صاحب ہمیں ان حضرات کے موقف سے بہت آگے لے جانا چاہتے ہیں جہاں سنت کی قطعاً کوئی دینی حیثیت باقی نہیں رہتی۔ قرآن اور مرکز ملت۔ یہ دونوں ہی دینی حیثیت کے حامل رہ جاتے ہیں۔ اور بس!

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس موقف کے ماتحت عقلی جولان گاہ کو بڑی وسعتیں حاصل ہو جاتی ہیں اور اجتہاد کا دروازہ یوں چوڑا کھل جاتا ہے کہ اس پر کوئی خاص پابندی عائد نہیں رہتی۔ اگر سیزدہ صدیوں سے چھٹکارا حاصل کرنا ہی مقصد حیات قرار پا جائے جو رسول اللہ صلعم کے نام سے ہم پر علمبرداران مذہب صدیوں سے عائد کرتے چلے آ رہے ہیں تو محترم پرویز صاحب کا یہ موقف ہمارے لئے بہترین حل اور خوشنما ترین راہ عمل تخریر کر دیتا ہے۔ اور اس موقف کی ہی وہ جاذبیت اور کشش ہے جو ہمارے جدید تعلیم یافتہ طبقہ کو کشاں کشاں اپنی طرف کھینچتی ہے۔

ایک اہم سوال | لیکن اگر دیانتداری سے ہم اس موقف کا جائزہ لیں تو یہاں سب سے پہلے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول

میں اللہ اور رسول کی اطاعت سے مراد مرکز ملت کی اطاعت ہے تو قرآن نے مرکز ملت کا لفظ ہی کیوں نہ کہہ دیا یا ایک صاف اور سیٹی بات کو اس نے اس مشتبہ انداز سے کیوں بیان کیا کہ تیرہ سو سال سے امت اس پیچیدگی میں گرفتار چلی آ رہی ہے کہ رسول کی

اطاعت بھی ضروری ہے۔ سوچئے تو یہی کہ خدا نے اگر یہ بات اس طرح صاف صاف کہری
 ہوئی جیسے ہمارے محترم پروفیز صاحب نے بتادی ہے تو ملت کی وہ تمام ٹوانائیاں کہیں بلاوجہ
 خراج ہوتیں جو اس نے فقہ کے اتنے بڑے بڑے دفتر اور حدیث کے اتنے ضخیم ضخیم مجموعے
 مرتب کرنے پر صرف کر ڈالیں۔ اور تیرہ سو سال سے آج تک وہ حدیث و فقہ کی ان بیڑوں
 بھلیوں میں یوں ٹامک ٹویاں مارتی چلی آ رہی ہے کہ اس سے نکلنے کا اسے راستہ ہی
 نہیں ملتا۔ معاذ اللہ! معاذ اللہ! خدا کو اپنی بات کو وضاحت سے بیان کر دینے کا اتنا
 سلیقہ بھی نہیں تھا جتنا آج ہمارے دور کے ایک مفکر محترم پروفیز صاحب کو حاصل ہے۔
 یہ دلیل یا یہ سوال میرا نہیں ہے بلکہ خود محترم پروفیز صاحب ہی کا ہے۔ وہ
 "سلیم کے نام" اپنے پانچویں خط میں لکھتے ہیں کہ

اعتراض یہ تھا کہ کیا خدا خود ان چیزوں کی تعیین نہیں کر سکتا تھا
 جو اسے انہیں اس طرح غیر متعین چھوڑ کر ان کی رسول سے تکمیل کرنی پڑی؟
 اسے کونسا امر مانع تھا کہ جس طرح زنا کی سزا متعین کر دی تھی اسی طرح
 شراب و خمر کی بھی تجویز کر دیتا یا جس طرح روزوں کے ہینے اور اوقات
 کی تخصیص کر دی تھی۔ زکوٰۃ کی شرح بھی مقرر کر دیتا۔ (ص ۶۸)

اسی منطق کے ماتحت پوچھا جاسکتا ہے کہ خدا کو کونسا امر مانع تھا کہ وہ مرکزیت
 کا لفظ استعمال کر دیتا۔ کیا اس مفہوم کے لئے عربی زبان میں کوئی لفظ ہی اسے نہیں سوجھتا
 تھا۔ قرآن تو آپ کے قول کے مطابق بڑی واضح کتاب ہے اور عربی مبین میں ناول
 ہوئی ہے۔ سوچئے تو یہی کہ تیرہ سو سال سے امت اس غلط فہمی اور گمراہی میں گرفتار چلی
 آ رہی ہے اور اگر خدا نکر وہ چودہ سو سال کے بعد محترم پروفیز صاحب پیدا نہ ہوتے

اور وہ اس نکتہ مکتوم کی گرہ کشائی نہ فرماتے تو نہ معلوم اور کتنی صدیوں تک اسی گمراہی میں گرفتار چلی جاتی۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ محترم پروفیسر صاحب کے ارشاد کے بموجب (اس نظریہ میں مولانا محمد اسلم صاحب جیراچپوری بھی ان کے شریک ہیں) رسول اللہ صلعم کی دو حیثیتیں تھیں۔ ایک حیثیت تو آپ کے رسول ہونے کی تھی اور اس حیثیت سے آپ نے امت کو قرآن دیا۔ اور دوسری حیثیت آپ کے امیر ملت ہونے کی تھی۔ اور اس دوسری حیثیت سے آپ نے امت کو قرآنی اصول و ہدایات کی تفصیل اور جزئیات عطا فرمائیں۔ اور اسی حیثیت میں بغد کے خلفائے راشدین آپ کے جانشین ہیں اور ان کی اطاعت بھی اسی طرح خدا کی اور آپ کی اطاعت کہلائے گی جس طرح آپ کی زندگی میں آپ کی اطاعت خدا و رسول کی اطاعت کہلاتی تھی۔

ایک اور سوال | سوال یہ ہے کہ اگر یہ دعویٰ درست ہے تو رسول کی حیثیت سے تو آپ نے امت کو قرآن عطا فرمادیا جس کی اطاعت ظاہر ہے کہ خدا کی اطاعت ہے۔ لہذا اَطِيعُوا اللَّهَ كَمَا مَطَالِبُهُ تُوَقْرَانِ کی اطاعت سے پورا ہو گیا آپ کی دوسری حیثیت صرف امیر ملت یا مرکز ملت ہونے کی ہے۔ وہ "وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ" (اور اپنے میں سے ارباب حکومت کی اطاعت کرو) سے پورا ہو گیا۔ ظاہر ہے کہ امیر ملت یا مرکز ملت ہونے کی حیثیت سے جہاں تمام ارباب حکومت اس میں شامل ہیں۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میں شامل ہیں۔ کیا آپ صاحب امر اور صاحب حکومت نہیں تھے؟ یقیناً تھے بلکہ سب سے مقدم تھے۔ تو اب ان دونوں کے درمیان خدا! "وَاطِيعُوا الرَّسُولَ" کا لفظ بڑھا کر تم سے اور کوئی تیسری اطاعت کا مطالبہ کرنا چاہتا ہے؟ "أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ" کا

لفظ مرکزیت اور امیریت ہی کا ترجمہ ہے۔ اس فرق کے ساتھ کہ مرکزیت یا امیریت کا لفظ صرف صدر مملکت (Head of the State) کو ظاہر کرتا ہے۔ اور اولوالامر کا لفظ حکومت کی پوری شینری کو ظاہر کرتا ہے جو ہمارے دور کے پارلیمانی نظام پر بھی منطبق ہو سکتا ہے جس میں بعض اوقات صدر مملکت (Head of the State) کو کوئی آئینی اقتدار حاصل نہیں ہوتا۔ لہذا یہ تعبیر مرکزیت یا امیریت کی تعبیر سے زیادہ مکمل اور جامع ہے۔

واضح رہے کہ **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ** میں اللہ، رسول اور اولی الامر میں قرآن کریم نے واو عاطفہ استعمال کیا ہے۔ اور عربی زبان کے قاعدہ کے مطابق عطف مغائرت کو چاہتا ہے۔ لہذا رسول اور اولی الامر دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ اسی طرح اللہ اور رسول بھی دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ لہذا یہ فرمانا صحیح نہیں ہے کہ "اللہ اور رسول" سے مراد ایک ہی چیز یعنی مرکزیت ہے ان دونوں کو الگ الگ ہونا چاہئے۔ اسی طرح اللہ اور اولی الامر بھی ایک چیز نہیں ہو سکتے ان دونوں کو بھی الگ الگ ہونا چاہئے۔ لہذا یہ تینوں اطاعتیں الگ الگ ہونگی۔ بلاشبہ اولی الامر ہونے کی حیثیت سے بھی رسول اللہ کی اطاعت ضروری تھی۔ مگر وہ اطاعت اس اطاعت سے قطعاً الگ چیز ہے جو آپ کی اطاعت بحیثیت رسول ضروری تھی۔

یہ بات بھی ذہن میں رکھنی ضروری ہے کہ **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ** میں اللہ کے لئے الگ الگ اور اللہ کے لئے الگ الگ **أَطِيعُوا** کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اور رسول کے لئے الگ الگ **أَطِيعُوا** کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی اطاعت کا سچا اور

حیثیت وہ نہیں ہے جو الرسول کی اطاعت کی ہے۔ اگر ان دونوں کی اطاعت سے مراد مرکز ملت ہی کی ایک ہی اطاعت تھی تو اطیعوا اللہ والرسول کہنا کافی تھا۔ اطیعوا کے صیغہ کو دو مرتبہ الگ الگ استعمال کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔

تیسرا پھر یہ بھی تو سوچئے کہ اطیعوا اللہ کا اطیعوا الرسول میں اگر اللہ اور سوال رسول کی اطاعت سے مراد مرکز ملت کی اطاعت ہے تو پھر قرآن کریم کی اطاعت قرآن کریم کی کس آیت سے ثابت کی جائے گی۔ کیونکہ قرآن کریم میں اللہ کی اطاعت کا جہاں جہاں حکم دیا گیا ہے وہاں ساتھ ہی رسول کی اطاعت کا بھی حکم دیا گیا ہے اور اللہ اور رسول کی اطاعت سے مراد مرکز ملت کی اطاعت ٹھہری تو خدا کی اطاعت یعنی قرآن کی اطاعت بھی ضروری نہیں ٹھہرتی۔ لہذا قرآن و حدیث دونوں سے رشتہ نگاری حاصل کر کے بیکولر قسم کی جمہوریت ہی کیوں نہ قائم کر لی جائے۔ جہاں مرکز ملت ہی سب سے بڑا اور تنہا محور قرار پاسکے۔ ویسے بھی یورپ میں "سیٹھ" کو آجکل معبود کا درجہ حاصل ہے۔ اس تاویل کے مطابق مرکز ملت "یعنی" "سیٹھ" کی اس حیثیت کا ثبوت بھی قرآن حکیم سے ہیٹا ہو جاتا ہے۔

یہاں ایک نکتہ پر متوجہ کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے جس سے ایک بڑی ایک نکتہ غلط فہمی دور ہو سکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ واقعات کی ترتیب یہ نہیں ہے کہ خدا نے آکر ہم سے یہ کہا ہو کہ محمد کو ہم نبی بنا کر بھیج رہے ہیں اور اس پر ایک کتاب نازل کر رہے ہیں تم اس پر ایمان لے آؤ۔ نیز یہ بھی نہیں ہے کہ خدا کی یہ کتاب ہمارے پاس پہلے خود براہ راست آئی ہو اور اس نے محمد رسول اللہ صلعم کا ہم سے تعارف کرایا ہو کہ دیکھو میں خدا کی کتاب ہوں اور میں محمد پر نازل ہوئی ہوں۔ اس لئے تم میرے کہنے سے محمد پر ایمان

لے آؤ۔ بلکہ واقعات کی ترتیب یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلعم نے ہم سے آکر یہ کہا ہے کہ میں خدا کا رسول ہوں اور مجھ پر خدا نے اپنی کتاب نازل کی ہے۔ لہذا خدا پر اور اس کی اس کتاب پر ایمان لاؤ۔ ہم محمد رسول اللہ صلعم پر اعتماد کی وجہ سے خدا اور اس کی کتاب پر ایمان لائے ہیں۔ محمد رسول اللہ صلعم نے ہم سے خدا اور اس کی کتاب کا تعارف کرایا ہے۔ ہم خدا کو خدا اور اس کی کتاب کو اس کی کتاب اس لئے مانتے ہیں کہ محمد صلعم نے ہم سے ایسا ہی کہا ہے۔ اگر محمد صلعم نے ہم سے ایسا نہ کہا ہوتا تو ہم قطعاً ایسا نہ مانتے۔ لہذا ہم خدا اور اس کی کتاب کی اطاعت بھی کرتے ہیں تو دراصل محمد رسول اللہ صلعم ہی کی اطاعت کرتے ہیں۔ ہمارے لئے اصل اور بنیادی اطاعت محمد رسول اللہ ہی کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جاہل قرآن کریم نے رسول اور مہار رسول کی اطاعت پر زور دیا ہے۔ کیونکہ خدا کی اطاعت تو خود رسول کی اطاعت کے اندر آجاتی ہے اس لئے اس نے ہر جگہ اللہ کی اطاعت پر زور نہیں دیا۔ سورہ نور میں ہے۔

وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ۝ (۲۴)

اور صلوٰۃ کو قائم کرو اور زکوٰۃ کو ادا کرو اور رسول کی اطاعت کرو کہ اس سے توقع ہے تم پر رحم کیا جائے۔ اس سے ذرا پہلے فرمایا گیا ہے۔

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ كُنْتُمْ كَافِرِينَ مَا هُمْ عَلَيْكُمْ بِمُحْسِنِينَ ۝ (۲۳)

اے پیغمبر! آپ کہہ دیجئے کہ اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو

پھر اگر تم لوگ (اطاعت سے) روگردانی کرو گے تو سچہ رکھو کہ رسول کے ذمہ وہی (تبلیغ) ہے جس کا ان پر بار رکھا گیا ہے اور تمہارے ذمہ وہ (اطاعت) ہے جس کا تمہیں ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے اور اگر تم نے ان کی اطاعت کر لی تو راہ پر جا لگو گے۔ اور بہر حال رسول کے ذمہ تو صاف طور پر (خدا کے پیغام کو) پہنچا دینا ہے۔

اس آیت میں وضاحت کے ساتھ فرمایا گیا ہے کہ ہدایت کا مدار رسول ہی کی اطاعت پر ہے۔ کیونکہ تم اگر رسول کی اطاعت نہ کرو تو خدا اور اس کے پیغام کی اطاعت بھی نہیں کر سکتے یہی وجہ ہے کہ **وَإِنْ تَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَافِظًا وَمَا تُعْتَصِمُونَ** فرمایا گیا ہے۔

اسی طرح سورۃ انفال میں فرمایا گیا ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ وَ أَنْتُمْ تَسْمَعُونَ (بی)

اے پیروانِ دعوتِ ایمانی! اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور اللہ کے رسول سے روگردانی نہ کرو حالانکہ تم اس کی پکار کو سن رہے ہو۔ یہاں اللہ اور رسول کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے مگر **وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ** میں (عنه) کی ضمیر واحد غائب کی لائی گئی ہے تاکہ یہ بتا دیا جائے کہ رسول سے روگردانی بنیادی اہمیت رکھتی ہے اور وہ ہی قابلِ ممانعت ہے کیونکہ حسی طور پر ہمارا واسطہ اسی سے ہے۔ خدا سے روگردانی کے معنی بھی یہی ہیں کہ ہم اس کے رسول سے روگردانی کرنے لگیں۔ ورنہ خدا سے روگردانی کے تو کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے ہم اس سے منہ پھیر کر کہاں جاسکتے ہیں۔ اس سے ذرا آگے چل کر فرمایا گیا ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا
يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ
إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ه (۱۶)

اسمیردان و عورت ایمانی! اللہ اور اس کے رسول کی پکار کا جواب دو جب
وہ پکارتا ہے تاکہ تمہیں وہ (موت کی حالت سے نکال کر) زندہ کر دے اور جان لو کہ
(بہا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ اللہ اپنے ٹھہرائے ہوئے قانون و اسباب کے ذریعہ)
انسان اور اس کے دل کے درمیان مائل ہو جاتا ہے اور جان لو (آخر کار) اسی کے حضور
جمع کیے جاؤ گے۔

یہاں بھی پکار کا جواب دینے کے لئے تو اللہ اور اس کے رسول کے الفاظ لائے گئے
ہیں۔ لیکن اِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ میں جب پکارنے اور حیات آفرینی کرنے
کا ذکر کیا گیا ہے تو صیغہ واحد کالایا گیا ہے جس کی ضمیر رسول کی طرف راجع ہو کیونکہ
واقعہ یہی ہے کہ ہمیں پکارنے والی شخصیت تو دراصل رسول ہی کی شخصیت ہوتی ہے
اور وہ ہی ہمیں حیات بخشی ہو۔ ہمارا جستی تعلق تو اسی سے ہوتا ہے۔ خدا ہمیں نہ براہ راست
پکارتا ہے اور نہ براہ راست حیات بخشتا ہے وہ بھی رسول ہی کے ذریعہ سے پکارتا ہے
اور اسی کے واسطے سے ہمیں حیات بخشتا ہے۔ بہذا رسول سے ہماری توجہ ہٹ نہیں سکتی
سورۃ نور میں فرمایا گیا ہے۔

وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ
مُعْرِضُونَ ه وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ حُكْمٌ يُبْتَلُونَ بِهِ فَاتُوا اللَّهَ مُذْعِنِينَ ه (۱۶)

اور جب یہ منافقین اللہ اور اس کے رسول کی طرف بلائے جاتے ہیں تاکہ وہ (ان کے

متنازعہ فیہ امور) میں فیصلہ دیدے تو ان میں سے ایک فریق پہلو ہتی کرنے لگتا ہے اور اگر ان کا کوئی حق نکلتا ہو تو وہ رسول کی طرف سر جھکائے چلے آتے ہیں۔ یہاں بھی بلائے جانے کے لئے تو اشرار اور اس کے رسول دونوں کا ذکر کیا گیا ہے لیکن جب فیصلہ کی بات آتی ہے تو (يَحْكُمُ) بصیغہ واحد صرف رسول کے فیصلہ دینے کو بیان کیا گیا ہے، اسی طرح یَا تَوَّالِيَهُو میں بھی (رَالِيَهُ) بصیغہ واحد ضمیر لائی گئی ہے۔ کیونکہ فیصلہ دینے کے لئے خدا خود نہیں آتا بلکہ وہ رسول کے ذریعہ ہی سے فیصلہ دیتا ہے۔ لوگ بھی خدا کی طرف نہیں جاتے۔ بلکہ اس کے رسول ہی کی طرف جاتے ہیں۔ چونکہ ان تمام معاملات میں حسی طور پر اصل شخصیت ہمارے سامنے رسول ہی کی ہوتی ہے۔ اور ہم اسی کے ذریعہ اور اسی کے واسطے سے خدا تک رسائی حاصل کرتے ہیں۔ اسی طرح خدا کی اطاعت بھی ہم براہ راست نہیں کر سکتے۔ رسول ہی ہمیں بتاتا ہے کہ خدا کی اطاعت کس طرح اور کیسی کی جائے اس لئے رسول کی اطاعت ہی اصل ہوتی ہے۔ اسی لئے سورہ نسا میں صاف صاف بتا دیا گیا ہے کہ

وَمَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا
آرَ سَلْتِكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ه (پہ)

اور جس نے رسول کی اطاعت کی تو اسی نے درحقیقت خدا کی اطاعت بھی کی اور جو شخص (اے رسول! آپ کی اطاعت سے) روگردانی کرے تو ہم نے آپ کو ان پر نگراں بنا کر نہیں بھیجا ہے۔

لہذا رسول کی اطاعت ہی دراصل خدا کی اطاعت ہوتی ہے کیونکہ ہم نے خدا کو اور

اس کی کتاب کو رسول ہی کے ذریعے پہچانا ہے۔ اس بنا پر قرآن کریم بعض مقامات پر ان دونوں اطاعتوں کے لئے واحد کا صیغہ لے آیا ہے۔ ورنہ یہ بات نہیں ہے کہ خدا اور اس کے رسول کی اطاعت سے مراد مرکز ملت کی اطاعت ہو اور اس بنا پر واحد کا صیغہ لایا گیا ہو۔ جیسا کہ محترم پروفیسر صاحب نے جگہ جگہ ثابت فرماتے کی کوشش فرمائی ہے۔ اگر ایسا تھا تو خدا کے لئے کیا دشواری تھی کہ وہ مرکز ملت کا لفظ ہی کہہ دیتا۔ اس نے خواہ مخواہ یہ دور از کار پیرایہ بیان اختیار ہی کیوں کیا جس سے صراحت کے ساتھ یہ معنی سمجھ میں نہیں آتے۔

چوتھا سوال (۲) دوسری بات جو اس سلسلہ میں غور طلب ہے وہ حدیثوں کے متعلق ان کے قطعی ہونے کا ادعا ہے اور اس کے ساتھ یہ دعویٰ کہ

دین کو قطعی نہیں ہونا چاہیے بلکہ قطعی ہونا چاہئے۔ وہ مقام حدیث میں لکھتے ہیں کہ

اب اس حصہ کو لیجئے جسے عام طور پر دین کا دوسرا جزو قرار

دیا جاتا ہے۔ یعنی مجموعہ احادیث۔ دیکھنا یہ ہے کہ کیا یہ بھی اسی طرح

یقینی ہے جس طرح قرآن کریم ہے

(صفحہ ۲۲)

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم یقینی کیوں ہے؟ کیا وہ اس لئے یقینی ہے کہ

امت میں رسول اللہ صلیم کے وقت سے آج تک تواتر کے ساتھ اسی طرح متواتر چلا آ رہا

ہے۔ اگر یہ بات ہے تو امت میں رسول اللہ صلیم کے وقت سے آج تک تواتر کے ساتھ

سنت کا ایک حصہ بھی اسی طرح متواتر چلا آ رہا ہے۔ تو اگر قرآن اس اعتبار سے یقینی

ہے تو سنت کا۔

وہ حصہ یقینی کیوں نہیں ہے؟ مثلاً نمازوں کے اوقات۔ یہ بات کہ

تاریخِ وقتہ ہے۔ یہ بات کہ فلاں فلاں نماز کی اتنی اتنی رکعتیں ہیں۔ زکوٰۃ کا نصاب یہ بات کہ فلاں فلاں چیزوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔ اسی طرح عبادت کی دوسری سینکڑوں چیزیں۔ تو اگر تو اتر کی وجہ سے قرآن دین کی اساس ہے اور اس سے ثابت شدہ امور ناقابلِ تغیر و تبدل ہیں۔ تو عمل متواتر سے ثابت شدہ امور دین کی اساس کیوں نہیں ہیں اور وہ کس دلیل سے قابلِ تغیر و تبدل ہیں؟ چونکہ تو اتر کی یہ دلیل ان کے موقف کے خلاف جاتی ہے اس لئے وہ کہیں بھی تو اتر کا سہارا نہیں لیتے بلکہ عقیدت کے تنکوں کا سہارا لیتے ہیں۔ وہ "مقامِ حدیث" ہی میں تحریر فرماتے ہیں کہ

ہم ان حضرات سے صرف اتنا پوچھتے ہیں کہ کیا آپ کا یہ ایمان ہے یا نہیں کہ قرآن حرفِ فادہ ہی ہے جو رسول اللہ نے امت کو دیا تھا۔ اگر اس پر آپ کا ایمان ہے تو اس کا ثبوت طلوعِ اسلام سے کیوں مانگا جا رہا ہے۔ جو بات آپ کے ایمان کا جزو ہے اس کے لئے ثبوت طلبی کے کیا معنی۔ اور اگر آپ کا ایمان اس پر نہیں ہے تو پھر آپ کی حیثیت مسلمان کی رہتی ہی نہیں۔ اس لئے کہ مسلمان ہونے کے لئے تو اس ایمان کی ضرورت لاینفک ہے کہ قرآن خدا کا کلام ہے اور کبیر غیر متبدل اور غیر محرف ہے۔ (صفحہ ۳۹۶-۳۹۷)

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا محض ایمان و اعتقاد ہی کوئی واقعی دلیل بن سکتا ہے؟ اگر کسی چیز کے یقینی ہونے کا اعتقاد اور ایمان بھی کوئی واقعی دلیل بن سکتا ہے تو بائبل کے متعلق بھی انسانوں کا ایک بڑا طبقہ اسی قسم کا ایمان و اعتقاد رکھتا ہے تو کیا اسکو

بہت سے لوگوں میں سے ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ

بھی قطعی اور یقینی مان لینا چاہئے؟ زید کے متعلق ہر صغیر مند و پاک کے اکثر باشندوں کا بھی ہی اعتقاد و ایمان ہے۔ تو کیا اسکو بھی یقینی اور قطعی تسلیم کر لینا چاہئے؟ پھر کم از کم بخاری اور مسلم (صحیحین) کی احادیث کے متعلق بھی تو زیادہ تر مسلمانوں کا ہی اعتقاد و ایمان ہے کہ اس کی تمام حدیثیں صحیح اور قابل وثوق ہیں۔ تو انکے یقینی اور قطعی ہونے پر کہوں اعتراض کیا جاتا ہے؟ اس سے ظاہر ہوا کہ محض انسانوں کے ایک طبقہ اور حلقہ کا یہ اعتقاد و ایمان کہ وہ حرفاً حرفاً صحیح اور قابل وثوق ہے نئی دانتہ کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور اس امر سے کسی چیز کو یقینی اور قطعی قرار نہیں دیا جاسکتا جب تک اس اعتقاد و ایمان کے علاوہ کوئی خارجی دلیل بھی اس کے لئے موجود نہ ہو۔ یہ خارجی دلیل اس چیز کے تواتر کے ساتھ منقول ہوتے چلے آنے کے سوا اور کیا چیز ہو سکتی ہے؟ قرآن کریم کو یقینی اور قطعی محض اس خارجی دلیل ہی سے متوایا جاسکتا ہے اور ایسا ہے تو وہ تمام امور جو امت میں تواتر عمل کے ساتھ حضورؐ کے زمانہ سے آج تک تواتر چلے آ رہے ہیں وہ بھی اسی طرح یقینی اور قطعی ہوں گے جیسے قرآن یقینی اور قطعی ہے۔ تو خود محترم پروردگار صاحب کی منطق سے اس کو بھی دین کا حصہ ہونا چاہئے اور قرآن کی طرح ناقابل تبدل و تغیر ہونا چاہئے۔ جیسا کہ تفصیل کے ساتھ گذشتہ صفحات میں بیان کیا جا چکا ہے۔ امت کے بڑے بڑے مفکرین مثلاً شاہ ولی اللہ، مولانا سدری، سرسید احمد، علامہ اقبال، مولانا اسلم جیرا جیوری کا مسلک بھی یہی رہا ہے۔ اور یہی مسلک صحیح ہے۔

(۳) بعض تفسیری مباحث مثلاً جنات اور ملائکہ کا انکار۔ معجزات کا انکار۔ شیطان اور ابلیس کا انکار۔ معارفے متعلق آیات کی تاویل۔ تو یہ تمام مباحث

در اصل سرسید احمد خاں مرحوم کی تفسیر سے ماخوذ ہیں۔ اور قرآنی آیات کی بیشتر تاویلات بھی ان کی تفسیر ہی سے ماخوذ ہیں جن پر ہم سرسید مرحوم کی خدمات کا جائزہ لیتے ہوئے کافی بحث کر چکے ہیں اس لئے ان کے دوبارہ اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ ان مباحث کے متعلق ہماری وہی رائے ہے جو سرسید احمد مرحوم کی تفسیر کے متعلق ہم پہلے تفصیل سے لکھ چکے ہیں۔

نظام ربوبیت (۲) چوتھی چیز جو ہمیں محترم پرویز صاحب کے ہاں ملتی ہے وہ "نظام ربوبیت" کی ایک خاص اصطلاح ہے یہ اصطلاح بھی

در اصل ان کی اپنی ایجاد نہیں ہے بلکہ مولانا ابوالکلام آزاد سے ماخوذ ہے اس فرق کے ساتھ کہ مولانا آزاد نے "نظام ربوبیت" کی تفسیر ان فطری قوانین سے کی تھی جو اس دنیا سے اب دہل میں جاری و ساری ہیں۔ اور محترم پرویز صاحب نے اسکی تفسیر قرآن کریم کی آیات سے کی ہے۔ مولانا آزاد یہ بتاتے ہیں کہ عالم نباتات و حیوانات میں بھی ہی اصول کار فرما ہے کہ طاقتور حصے اپنی نوع کے کمزور حصوں کی پرورش اور ربوبیت کرتے ہیں اس لئے انسانوں کی دنیا میں بھی یہی اسی فطرت کے اصول پر عمل کرنا چاہئے اور محترم پرویز صاحب یہ بتاتے ہیں کہ قرآن کی رو سے مسلمانوں کا یہ فریضہ زندگی ہے کہ وہ اپنی زامداز ضرورت آمدنی کو اپنی ہیئت اجتماعیہ کے حوالہ کریں تاکہ اس کے ذریعہ سے کمزوروں اور ایسے لوگوں کی پرورش کی جاسکے جو اپنی ضروریات کے مطابق کمانے کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں۔ مختصر یہ ہے کہ مولانا آزاد نے جو کچھ پیش کیا ہے اس کی حیثیت ایک فلسفہ سے زیادہ نہیں ہے اور محترم پرویز صاحب نے جو کچھ پیش فرمایا ہے اس کی حیثیت ایک نظام دین اور نظام

شریعت کی بن گئی ہے۔ چنانچہ وہ "سلیم کے نام" اپنے آٹھویں خط میں تحریر فرماتے ہیں کہ

میرے سلیم! اس وقت یہ ممکن نہیں کہ میں اسلام کے معاشی نظام کو وضاحت سے تمہارے سامنے رکھ دوں۔ اس وقت میں صرف اتنا بتا سکوں گا کہ اسلام، نظام سرمایہ داری کا سب سے بڑا دشمن ہے اور اپنے نظام کے اندر آنے والے ہر فرد کی ضروریات زندگی کا کفیل۔ سرمایہ داری کی لعنت کی ابتداء زمینداری سے ہوتی ہے۔ یعنی ایک شخص نوے ہزار ایکڑ اراضی کا مالک ہے۔ غریب کاشتکار سال بھر محنت کرتا ہے اور اس کی محنت کا حاصل زمینداری کی جیب میں چلا جاتا ہے۔ جہاں تک سلیم! میری قرآنی بصیرت میری رہنمائی کرتی ہے، میں دیکھتا ہوں کہ قرآن زمین پر انفرادی ملکیت کی اجازت نہیں دیتا زمین کو وہ ملت اسلامیہ (نظام حکومت قرآنیہ) کی تحویل میں رکھتا ہے جو اس کی پیداوار کو افراد معاشرہ کی ضروریات کے مطابق تقسیم کرتی رہتی ہے۔ زمین ہی نہیں، بلکہ رزق کے جس قدر سرچشمے قدرت کی طرف سے عطا ہوئے ہیں، وہ ان سب کو ہر ضرورت مند کے لئے یکساں طور پر کھلا رکھتا ہے..... قرآن کے متعلق میں کسی مرتبہ بتا چکا ہوں کہ وہ اصول بیان کرتا ہے جن کی جزئیات ہر دور میں اپنے اپنے زمانہ کے مطابق متعین کی جاسکتی ہیں۔ ہمارا زمانہ صنعت و حرفت (Industries) کا ہے اس لئے جو اصول زمینداری

متعلق ہے، وہی کارخانوں پر بھی نافذ ہوگا۔ ان شے تو "دولت کا جمع کرنا"

ہے۔

سرمایہ داری کا بڑا مدار انفرادی کاروبار (Privat Enterprise) پر ہے یعنی ایک شخص جس قدر کاروبار کرے اس کا حاصل (آمدنی۔ روپیہ) سب اس کی ملکیت ہوتا ہے لیکن ذرا سوچو سلیم! کہ قرآنی نظام میں فاتور روپے کی کہیں گنجائش بھی ہوتی ہے؟ غور کرو کہ زمین پر انفرادی ملکیت ہو نہیں سکتی۔ اس لئے کوئی شخص زمین خرید نہیں سکتا۔

۲۔ جائداد بہر حال زمین پر تعمیر ہوگی۔ جب زمین ہی نہیں خریدی جاسکتی تو اس پر جائداد کیسے بن سکے گی۔ لہذا سبھی مکان سے زائد مکان بنوانے کی بھی گنجائش نہیں ہوگی۔

۳۔ بلا ضرورت کہیں روپیہ خرچ نہیں کیا جاسکے گا (اسے تذبذب کہتے ہیں)

۴۔ نہ ہی ضرورت سے زائد (اسے اسراف کہتے ہیں)

۵۔ نہ ہی روپیہ جمع رکھا جاسکے گا۔

۶۔ اور نہ ہی اسے اوپر ہی اوپر گردش کیا جاسکے گا۔

اب سوچو سلیم! کہ اس نظام میں فاتور روپے کی گنجائش کہاں ہوگی؟ وہ تو وبال جان بن جائے گا۔ اس کے رکھنے کے لئے کہیں جگہ ہی نہ ہوگی۔ اسی لئے قرآن میں لَوْ تَمَّ سَعَىٰ مَن يَحْتَسِبُ کہ کس قدر روپیہ مفاد عامہ کے لئے کھلا رکھنا ہوگا۔ ان سے کہہ دیجئے کہ قُلِ الْعَفْوَ

(وہ سب کا سب جو ضرورت سے زائد ہو) اس روپے کو رپوبیت عامہ
 (یعنی افراد نوع انسانی کی مضمحل صلاحیتوں کو نشوونما دینے) کے لئے صرف
 کیا جائیگا۔ یہ اس نظام کی بنیادی ذمہ داری ہوگی۔ اگر یہ اس ذمہ داری
 کو پورا کریگا تو اسے حق حاصل ہوگا کہ افراد معاشرہ سے قانون کی اطاعت
 کرائے۔ اگر یہ ذمہ داری پوری نہیں کرے گا تو اسے "حکم دینے کا حق"
 حاصل نہیں ہوگا۔ اِيَّاكَ تَعْبُدُ وَاِيَّاكَ تَسْتَعِينُ کا یہی مفہوم ہے

(سلیم کے نام ص ۱۶۲-۱۶۵)

فلسفہ اور نظام کافرق

محترم موصوف نے اس موضوع پر ایک مفصل تصنیف بھی
 پیش فرمائی ہے جس کا نام ہی نظام رپوبیت ہے موصوف
 نے اپنی اس کتاب میں اور دیگر مضامین میں کیونزئم کے فلسفہ حیات پر تفصیل سے روشنی
 ڈالی ہے۔ اور اس کے بعد اسلام کے فلسفہ زندگی کے اہم خدوخال بھی بیان فرمائے
 ہیں۔ اور بتایا ہے کہ اگرچہ معاشی نظام کے اعتبار سے اسلام اور کیونزئم میں کوئی فرق
 نظر نہیں آتا۔ لیکن چونکہ دونوں کے فلسفہ حیات الگ الگ ہیں اس لئے دونوں
 کو ایک نہیں سمجھنا چاہئے۔

محترم موصوف نے اپنی کتاب "نظام رپوبیت" اور اس موضوع سے متعلق
 مضامین میں جن دلائل و براہین سے کام لیا ہے ان پر تبصرہ کرنا تو یہاں ممکن نہیں ہے۔ اس
 لئے ایک الگ اور مستقل تصنیف ہی کی ضرورت ہے۔ لیکن اتنا بتا دینا ضروری ہے کہ
 اگر محترم موصوف کی تصریحات کے مطابق یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اسلام اور کیونزئم
 کے فلسفہ حیات زندگی میں فرق ہے کہ اول الذکر وحی خداوندی کے ایمان پر مبنی ہوتا

اور ثانی الذکر خالص مادہ پرستانہ نظریات پر۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ نظام کے فلسفہ پر غور کرنے والے اور اس کی وجہ سے دونوں میں فرق و امتیاز کرنے والے ہمارے ہاں ہزاروں میں ایک آدمی بھی نہیں نکلے گا۔ واقعہ یہ ہے کہ دنیا کے غریب مزدور پیشہ طبقہ کو کیونزوم میں اس لئے یکشش محسوس نہیں ہوتی کہ محض اس کا فلسفہ زندگی انہیں اپیل کرتا ہے بلکہ وہ اس کی طرف اس لئے پھرتے ہیں کہ اس کے معاشی نظام میں انہیں یکشش اور جاذبیت محسوس ہوتی ہے۔ ہمارے ملک میں جو لوگ کمیونسٹ ہیں ان میں سے تو بے فیصدی لوگوں کو کیونزوم کے فلسفہ زندگی پر اتنا عبور بھی نہیں ہے جتنا کیونزوم کے مخالفین کو ہوگا۔ وہ محض اس لئے کمیونسٹ ہیں کہ کیونزوم کے معاشی نظام میں انہیں اپنی بھلائی نظر آتی ہے۔ محترم موصوف کی ان کوششوں سے جو وہ اس سلسلہ میں فرما رہے ہیں کیونزوم کے فلسفہ زندگی سے تو لوگوں میں نفرت پیدا نہیں ہو رہی ہے البتہ اس کے معاشی نظام کی طرف کشش اور جاذبیت برابر بڑھتی جا رہی ہے ہمارے عوام کے مذہبی شعور کے ماتحت جو یہ خیال باندھ لیا گیا تھا کہ چونکہ ہمارے عوام میں مذہبیت بہت زیادہ ہے اس لئے پاکستان میں کیونزوم کے پھیلنے کا خطرہ نہیں ہے وہ خیال اب ٹوٹا نظر آتا ہے۔ کیونکہ محترم موصوف کی ان کوششوں کے ماتحت اب یہ خیال عام ہوتا جا رہا ہے کہ اسلام اور قرآن کریم کا فٹنار بھی ہے کہ کمیونسٹ معاشی نظام قائم کیا جائے۔ ہندو عام مسلمانوں میں جو کیونزوم سے نفرت پائی جاتی تھی وہ ختم ہوتی جا رہی ہے اور وہ اسے اسلام کا مقصد سمجھنے لگ گئے ہیں اور یہ رجحان انتہائی خطرناک ہے۔

خود ساختہ اصطلاحات | (۵) پانچویں چیز جو ہیں محترم پرویز صاحب کے ہاں ملتی ہے

وہ ان کی وہ خود ساختہ قسم کی اصطلاحات ہیں جن کے ذریعہ سے مسلمانوں کے بیشتر
 مسلمات کا مفہوم تبدیل کر دینے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ چنانچہ اَطِيعُوا اللّٰهَ وَ
 اَطِيعُوا الرَّسُوْلَ کی تفسیر تو آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ وہاں "اللہ ورسول" کے
 معنی مرکز ملت کے ہیں۔ اللہ کا ترجمہ وہ عام طور سے "قانون خداوندی" اللہ
 کا نظام" وغیرہ کرتے ہیں۔ (نظام ربوبیت ص ۱۸۵) عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ
 کا ترجمہ اس قانون خداوندی سے کیا جاتا ہے جو محسوس نتائج کے علاوہ ان نتائج
 کا حامل بھی ہوتا ہے جو تمناؤں آنکھوں سے اور عمل ہوتے ہیں۔ (الحمد لله
 رَبِّ الْعَالَمِينَ کا ترجمہ یہ کیا جاتا ہے کہ دنیا میں وہی معاشرہ مستحق ستائش و
 تعریف ہوگا جو رب العالین (تمام نوع انسانی کی ربوبیت) کے محکم اصولوں پر
 قائم ہوگا۔ (سلیم کے نام ص ۱۹۲) صَلَوٰة کے معنی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ
 "صلوٰة کے بنیادی معنی ہونگے قوانین خداوندی کا پورا پورا اتباع۔ خدا کی رہنمائی
 کے پیچھے پیچھے چلے جانا۔ (ایضاً ص ۱۵۹) مُصَلِّي کے معنی بیان فرماتے ہیں کہ
 مُصَلِّي وہی ہے جو ساری زندگی خدا کے قانون کے پیچھے پیچھے چلے (ص ۲۶۲)
 زکوٰۃ یہ ہے کہ انسان پوری پوری محنت سے کام کرے اور اپنی ضروریات کے
 جو کچھ زائد ہو اسے دوسروں کی نشوونما کے لئے کھلا رکھے اسے قرآن کی اصطلاح
 میں "ایتائے زکوٰۃ" کہتے ہیں۔ (ایضاً ص ۲۶۲) یَوْمِ الدِّينِ کے معنی
 فرماتے ہیں کہ "یعنی وہ دور جس میں وہ نظام خداوندی متشکل ہو کر سامنے آجائے
 جس میں انسانی اعمال اپنے نتائج کو محسوس پیکروں میں سامنے لے آئیں۔ جس میں
 مکافات عمل کا قانون ایک حقیقت ثابتہ بن کر نظر آنے لگ جائے (ایضاً ص ۲۶۳)

ممتقی کے معنے یہ کیئے جاتے ہیں کہ "یعنی ممتقی بھی وہ ہے جو اپنا مال دوسروں کی نشوونما کے لئے دیتا ہے اور اس طرح اس کی اپنی ذات کی نشوونما ہو جاتی ہے۔ (ایضاً ص ۲۸۲)

فحشاء کے معنے ہیں بخل اور منکر کے معنے ہیں عقل فریب کار کی جیلہ تراشیاں جن کی رو سے انسان سب کچھ اپنے لئے ہی سمیٹ کر رکھ لینا چاہتا ہے (ایضاً ص ۲۸۵)

الماعون جس کے معنے معمولی معمولی چیزیں مثلاً نمک، پانی، یا مانگے دیئے جانے والے برتنوں کے ہوتے ہیں۔ اس کا ترجمہ محترم پرویز صاحب نے رزق کے سرچشموں سے کیا ہے (ایضاً ص ۲۸۶) حق کے معنے کئے جاتے ہیں "کسی عمل کا تعمیری (Constructive) پہلو جو ٹھوس نتائج کی شکل میں سامنے آئے اور اپنی جگہ پر اٹل رہے۔ (نظام ربوبیت باب چہارم) باطل کے متعلق لکھتے ہیں کہ وہ کسی عمل کا تخریبی (Destructive) پہلو ہے جو منفی نتائج پیدا کرے (ایضاً)

فضل کے متعلق لکھتے ہیں کہ "یہ معاشی سہولتوں اور رزق کی فراوانی کا نام ہے" (ایضاً) طیبیت کے معنے کئے گئے ہیں "زندگی کی خوشگواریاں (ایضاً) تقویٰ کے معنے فرمائے گئے ہیں "معاشی پروگرام کو مستقل اقدار (قانون خداوندی) کے ساتھ ہم آہنگ رکھنا اور اس طرح فرد اور معاشرہ کو خوف اور حزن سے محفوظ کر لینا" (ایضاً) الدنیا اور الآخرة کے متعلق لکھتے ہیں کہ ذاتی منفعت۔ سود خویش یا انفرادی زندگی کو حیوۃ الدنیا اور کلی منفعت۔ سودِ ہمہ یا نوع انسانی کی اجتماعی زندگی کے لئے حیوۃ الآخرة کی اصطلاح اختیار کی گئی ہے۔ (سلیم کے نام ص ۲۱۳-۱۲)

مستے نمونہ اور خروارے کے طور پر یہ چند مثالیں دی گئی ہیں۔ اسکی تفصیل

اگر دیکھنی ہو تو موصوف کی کتاب "لغات القرآن" کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے جو چار جلدوں میں شائع ہو چکی ہے اور جس میں اسکی بیشتر مثالیں مل سکتی ہیں۔

شعائر اسلامی کا استخفاف (۶) چھٹی چیز جو ہمیں محترم پر دینے صاحب کے ہاں ملتی ہے وہ یہ ہے کہ ان کے لٹریچر میں مسلسل اسلامی شعائر و

رسوم کے متعلق اس انداز سے گفتگو کی گئی ہے کہ ان کی عظمت و لوں سے جاتی رہی ہے اور وہ بالکل ہی بے تصرف اور بیکار نظر آنے لگے ہیں مثلاً نماز اور دیگر شعائر و رسوم کے متعلق تحریر فرماتے ہیں کہ

آج جبکہ مسلمانوں میں صلوة کا مفہوم صرف نماز پرستش یا بندگی زبان میں پوجا پاٹ ہو کر رہ گیا ہے۔ یہ سمجھنا ذرا دشوار ہے کہ "قیام صلوة" کا

صحیح مفہوم کیا ہے۔ ہمارے ہاں "قیام صلوة" کا ترجمہ کیا جاتا ہے "نماز قائم کرو" اور اس کا مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ نماز پابندی کے ساتھ پڑھو۔

اور اس سے مقصود ہوتا ہے خدا کی پرستش۔ اس لئے آج یہ بات بہ مشکل سمجھ میں آسکتی ہے کہ اس پرستش کو معاشی امور سے کیا واسطہ! یہ شبہ

کوئی نیا نہیں۔ وحی کی طرف سے ہمیشہ دین (نظام زندگی) ملتا تھا۔ لیکن اسے انسان رفتہ رفتہ مذہب (دھرم) میں بدل دیتے تھے۔ اسی طرح

دین کے وہ تمام عناصر جو نظام زندگی کے ستون تھے، رفتہ رفتہ پوجا پاٹ میں بدل جاتے تھے۔ اور ان کا انسانی زندگی سے کوئی واسطہ نہیں رہتا۔

تھا۔ یہی کچھ سابقہ اقوام نے کیا اور یہی کچھ مسلمانوں سے ہوا۔ (قرآنی نظام ربوبیت ص ۱۵۸)

خود موجودہ اسلام کے متعلق لکھتے ہیں کہ

اسی طرح اسلام سے شکست خوردہ یہودی نصرانی اور مجوسی قوتوں نے مسلمانوں کا نقاب اوڑھا اور دین خداوندی کی جگہ آہستہ آہستہ اپنے نظریات و معتقدات کو مذہبِ اسلام کی شکل میں پھیلا دیا۔ آج ہمارے مروجہ مذہب میں بہت کم حصہ ایسا ہے جو اس دین پر مشتمل ہے جسے خدا نے ہمارے لئے تجویز کیا تھا۔ باقی سب ان ہی اقنومِ ثلثہ کی خیرات پر مبنی ہے۔ نصاریٰ کی خالقانیت (Other Worldliness)

یہودیوں کی رسوم پرستی (Ritualism) اور پیشوائیت

(Priest Hood) اور ایرانی مجوسیوں کی اسلاف پرستی

(Ancestral Worship) یہ ہیں عناصر موجودہ مذہب

اسلام کے۔ میں اسکو "مذہب" کہا کرتا ہوں اور قرآن کے نظام زندگی

کو دین۔ اس لئے کہ قرآن نے دین ہی کو پیش کیا ہے مذہب کو نہیں۔

مذہب کا تو لفظ بھی غیر قرآنی ہے (سلیم کے نام ص ۲۲)

اس قسم کی تحریرات کے نتیجہ میں عام طور پر اسلام اور اس کے شعار و رسوم پر سے

اعتماد و اعتقاد بالکل ہی ختم ہوتا جا رہا ہے۔ اور ماضی سے ہمارا رشتہ بالکل ہی منقطع ہوا

جا رہا ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ مسلمان خود کو مسلمان سمجھنا اور اسلام کے شعار و

رسوم پر عمل کرنا چھوڑ دیں گے چنانچہ میں اپنے مشاہدہ کے مطابق یہ کہہ سکتا ہوں کہ طلوع

اسلام سے وابستہ ننانوے فیصدی بلکہ سو فیصدی حضرات کا عالم یہی ہے۔ اسے بجز

اس کے کہ قومی خود کشی کہا جائے اور کیا کہا جاسکتا ہے۔

جمعیتہ علمانی | یہ مذہبی علماء ہند کی ایک تنظیم تھی جو ہندوستان میں رہ گئی۔
 پاکستان میں اس کے بہت سے وابستگان چلے آئے ہیں مگر انہوں
 نے اپنی اس تنظیم کو یہاں آکر زندہ نہیں کیا۔ وہ سیاسیات سے یا تو کنارہ کش ہو گئے
 ہیں یا دوسری جماعتوں میں مدغم ہو گئے ہیں۔ یہ جماعت ابتداءً نیم مذہبی اور نیم سیاسی
 جماعت تھی لیکن تحریک خلافت کے خاتمہ کے بعد یہ محض سیاسی جماعت بن کر رہ گئی
 تھی اور کانگریس کے چشم و ابرو کے اشاروں پر کام کرنا ہی اس کا شعار بن گیا تھا۔
 ۱۹۴۷ء میں اس جماعت کے مقابلہ میں آل انڈیا جمعیتہ علمائے اسلام کے نام
 سے کلکتہ میں علماء کی ایک دوسری تنظیم قائم کی گئی تھی جس کے پہلے صدر حضرت شیخ الاسلام
 مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی تھے اور دوسرے صدر حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی
 تھے۔ یہ جماعت مولانا ظفر احمد عثمانی کی کوششوں سے قائم ہوئی تھی۔ اور اس نے قیام
 پاکستان کے سلسلہ میں بڑی قابل قدر خدمات انجام دیں۔ قیام پاکستان کے بعد پاکستان
 کے استحکام میں بھی اس کی خدمات کچھ کم نہیں ہیں۔ یہ جماعت برابر مسلم لیگ کی تائید
 و حمایت کرتی رہی۔

مولانا راغب حسن صاحب ایم۔ اے بھی جو حسن شہید سہروردی صاحب کے رفقا میں
 تھے اور بعد میں متحدہ بنگال کے حامی بن گئے تھے۔ اس جماعت کے بانیوں میں سے تھے
 مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی کے انتقال کے بعد اور مولانا راغب حسن اور حسن شہید
 سہروردی صاحب کے پاکستان چلے آنے کے بعد جس طرح مسلم لیگ کو سخت نقصان
 پہنچا اسی طرح جمعیتہ علمائے اسلام کو بھی سخت نقصان پہنچا۔ سہروردی صاحب نے
 عوامی لیگ کے نام سے ایک متوازی جماعت قائم کر لی اور راغب حسن صاحب نے

مولانا اظہر علی صاحب کی قیادت میں نظام اسلام پارٹی کے نام سے علمد کی ایک متوازی جماعت بنائی۔ مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی نے مشرقی پاکستان میں سہروہی صاحب ابھاشانی صاحب اور فضل الحق صاحب کے جگتو فرنٹ کی کابیابی اور مسلم لیگ کی ناکامی کے بعد سیاسیات سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور اس جماعت کا شیرازہ بکھر گیا۔

جیسا کہ جمعیتہ علماء ہند کا مقصد کانگریس کی حمایت تھی اسی طرح جمعیتہ علماء اسلام کا مقصد مسلم لیگ اور پاکستان کی حمایت تھی جس کا مطمح نظر محض ملک کی سیاست تھی لہذا ان دونوں جماعتوں نے فکری اور ذہنی اعتبار سے کوئی نہا کار نامہ انجام نہیں دیا۔

احرار | اس جماعت کو پاکستان میں جمعیتہ علماء ہند کا منہ بولنا چاہئے جیسا کہ جمعیتہ علماء ہند کی پالیسی ہمیشہ کانگریس کی حمایت رہی ہے اسی طرح اس جماعت کی پالیسی بھی ہمیشہ سے ہی رہی ہے۔ جمعیتہ علماء ہند کی طرح احرار اسلام پارٹی بھی نظریہ پاکستان کی سخت مخالف تھی۔ اور جس طرح اس مخالفت کی وجہ سے مسلمانوں میں جمعیتہ علماء ہند کا کوئی اثر باقی نہیں رہا تھا اسی طرح اس جماعت کا بھی کوئی اثر باقی نہیں رہا تھا۔ مولانا حبیب الرحمن لدھیانوی اور مولانا شاہ عطار شاہ بخاری اس جماعت کے کرتا دھرتا تھے۔ قیام پاکستان کے بعد مولانا حبیب الرحمن لدھیانوی ہندوستان چلے گئے اور صرف مولانا عطار شاہ بخاری صاحب پاکستان میں رہ گئے۔ اس تقسیم سے اس جماعت کو بڑا دھکا لگا۔ یہ جماعت عام مسلمانوں پر اب تک اپنا اعتماد بحال کرنے میں کابیاب نہیں ہو سکی۔ ۱۹۵۰ء میں قادیانیوں کی خلاف

ختم نبوت کی تحریک کے نام سے اس جماعت نے اپنے آپ کو زندہ کرنے کی ایک بھرپور کوشش کی تھی۔ مگر بدقسمتی سے وہ تحریک بھی ناکام رہی۔ اور اس جماعت میں جان نہ پڑ سکی۔

یہ جماعت بھی فالفتہ سیاسی جماعت ہے اور مذہبی اعتبار سے مسلمانوں کے ذہنی و فکری ارتقار میں اس نے کوئی حصہ نہیں لیا۔

حاکسار تحریک | یہ بہت جاندار تحریک تھی۔ فکری اور نظری اعتبار سے اس نے مسلمانوں کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا تھا اور عملی اعتبار سے بھی یہ ایک

قابل قدر تنظیم تھی۔ مسلمانوں میں فوجی تربیت اور فوجی ڈسپلن پیدا کرنے میں اس جماعت نے نمایاں حصہ لیا۔ اس جماعت کے کراہر تا علامہ مشرقی تھے۔ ان کی کتاب "تذکرہ بڑی مشہور اور بہت ہی زندگی بخش کتاب ہے۔ ان میں تنظیمی صلاحیتیں جتنی اعلیٰ تھیں ان کے مقابلہ میں سیاسی سوجھ بوجھ کی بہت کمی تھی۔ بے درپے ان کی چند بے تیر یوں کی وجہ سے اس تنظیم کو سخت نقصان پہنچا جس کے نتیجے میں علامہ مشرقی کا

دماغی توازن بھی جاننا رہا۔ اگر یہ جماعت ۱۹۲۶ء میں مسلم لیگ میں مدغم ہو جاتی اور سیاسی باگ ڈور قائد اعظم کے ہاتھوں میں دے دیتی تو معلوم نہیں اس کا مستقبل کتنا شاندار ہوتا۔ بہر حال یہ ایک تاریخی سانحہ ہے کہ یہ جماعت بھی ختم ہو گئی حالانکہ اس جماعت میں باقی رہنے کی کافی صلاحیتیں موجود تھیں۔

احمدی | عام مسلمان انہیں خارج از اسلام سمجھتے ہیں۔ اور میرا بھی ای عقیدہ ہے لہذا مسلمانوں کی مذہبی جماعتوں میں اس جماعت کا تذکرہ نامناسب ہے۔

میں نے اس جماعت کو اپنے جائزہ میں محض اس بنا پر شامل کر لیا ہے کہ یہ جماعت اپنے آپ کو مسلمان کہتی ہے اور ہماری حکومت نے اب تک اس کے متعلق کوئی واضح اور قطعی فیصلہ نہیں کیا ہے۔

اس جماعت کے دو فرقے ہیں۔ ایک لاہوری اور دوسرا قادیانی۔ لاہوری فرقہ مرزا غلام احمد صاحب قادیانی کو مجدد مانتا ہے یعنی ان کے ہاتھوں سے اسلام کی تجدید ہوئی ہے۔ اور قادیانی فرقہ مرزا صاحب کو "نبی" تسلیم کرتا ہے جنہوں نے اپنی امت کو ایک نئی شریعت عطا فرمائی ہے۔ پہلے فرقہ کا مرکز اب بھی لاہور ہی ہے لیکن دوسرے فرقہ کا مرکز پاکستان بن جانے کے بعد چنیوٹ ضلع جھنگ کے قریب چناب کے دوسرے ساحل پر "ربوہ" کا مقام ہے۔

اس جماعت کی اپنی تنظیم بڑی مکمل ہے اور ربوہ میں تو صورت کچھ ایسی ہے کہ اسے گورنمنٹ انڈر گورنمنٹ کہنا بیجا نہ ہوگا۔ ان کے خلیفہ محمود احمد صاحب کا پوری جماعت پر زبردست اثر ہے۔

اگر ہم اس تحریک کا حقیقت پسندی کے ساتھ جائزہ لیں اور معلوم کرنا چاہیں کہ اس نے اسلام کی تاریخ اصلاح و تجدید میں کون سا کارنامہ انجام دیا اور عالم اسلام کی نئی نسلوں کو کیا عطا کیا تو ہمیں سب سے پہلے عالم اسلامی کا ایک سرسری جائزہ لینا ہوگا۔ اور یہ معلوم کرنا ہوگا کہ انیسویں صدی کے نصف آخر میں اس کے کیا حالات تھے اور وہ کن مسائل و مشکلات سے دوچار تھا۔

ان دنوں پورا عالم اسلام مغربی استعمار کا شکار تھا اور برصغیر ہندو پاک یورپ کی غلامی کی زنجیروں میں جکڑا ہوا تھا۔ مغربی اقتدار کے ماتحت جس نظام تعلیم سے وہ

روشناس ہو رہے تھے وہ خدا پرستی اور خدا شناسی کے جذبہ سے عاری تھا۔ جو تہذیب ان پر مقبوضی جا رہی تھی وہ اتحاد اور نفس پرستی کا آئینہ تھی۔ مغرب کی مادہ پرستانہ اور ملحدانہ تہذیب اور مشرق کی خدا پرستانہ تہذیب کے تضادم سے نت نئے سیاسی تمدنی، علمی اور اجتماعی مسائل جنم لے رہے تھے۔

عالم اسلام طرح طرح کی دینی اور اخلاقی کمزوریوں اور بیماریوں میں گرفتار تھا جن میں سب سے بڑا داغ اس کی پیشانی پر شرک جلی کا تھا۔ قبریں، تعزیعے، مزارات کی پرستش بے جا باجاری تھی۔ غیر اللہ کی دہائیاں دی جاتی تھیں۔ بدعتوں اور توہم پرستیوں کا دور دورہ تھا۔ خرافات اور توہمات ذہنوں پر چھائے ہوئے تھے۔ غلامی اور مادہ پرست تہذیب کے زیر اثر مسلمان ایک خطرناک اجتماعی انتشار اور فسوسناک اخلاقی زوال کے شکار تھے۔ اخلاقی پستی، فسق و فجور کی حد تک تعیش اور اسراف، نفس پروری کی حد تک حکومت اور ارباب حکومت سے مرعوبیت ذہنی، غلامی اور ذلت کی حد تک۔ یورپین تہذیب کی نقالی اور انگریزوں کی تقلید کفر کی حد تک پہنچی ہوئی تھی۔

علمی اور تعلیمی اعتبار سے عوام دین کے مبادیات سے نا بلدا اور فرائض دینی سے غافل۔ جدید تعلیمیافتہ طبقہ شریعت سے بیزار۔ ماضی سے بے خبر اور مستقبل سے مایوس تھا۔ اسلامی علوم اور تعلیمی ادارے عالم نزع میں ہچکیاں لے رہے تھے۔ ان حالات میں عالم اسلام کے نازک ترین مقام ہندوستان سے جوڑتی اور سیاسی کشمکش کا فاصلہ گہوارہ بنا ہوا تھا ایک شخص اپنی ایک نئی تحریک کے ساتھ اٹھا اور اس نے مسلمانوں کو یہ پیغام دیا کہ :-

میری عمر کا اکثر حصہ اس سلطنت انگریزی کی تائید و حمایت میں
 گزرا ہے اور میں نے ممانعت جہاد اور انگریزی اطاعت کے بارے میں
 اس قدر کتابیں لکھی ہیں کہ اگر وہ اکٹھی کی جائیں تو پچاس الماریاں
 ان سے بھر سکتی ہیں۔ میں نے ایسی کتابوں کو تمام ممالک عرب مصر اور
 شام اور کابل اور روم تک پہنچا دیا ہے۔ میری ہمیشہ یہ کوشش رہی
 ہے کہ مسلمان اس سلطنت کے سچے خیر خواہ ہو جائیں۔

(تزیان القلوب ص ۱۵)

اور
 میں ابتدائی عمر سے اس وقت تک جو قریباً ساٹھ برس کی عمر تک
 پہنچا ہوں اپنی زبان اور قلم سے اہم کام میں مشغول ہوں تاکہ مسلمانوں
 کے دلوں کو گورنمنٹ انگلیش کی سچی محبت اور خیر خواہی اور سہاروی کی
 طرف پھیروں اور ان کے بعض کم فہموں کے دل سے غلط خیال جہاد وغیرہ
 کے دور کروں جو صفائی اور مخلصانہ تعلقات سے روکتے ہیں۔ ...
 اور میں دیکھتا ہوں کہ مسلمانوں کے
 دلوں پر میری تحریریں کا بہت ہی اثر ہوا اور لاکھوں انسانوں میں تبدیلی
 ہو گئی۔ (تبلیغ رسالت جلد ہفتم ص ۱)

اور
 میرا مذہب جسکو میں بار بار ظاہر کرتا ہوں یہی ہے کہ اسلام کے
 دو حصے ہیں 'ایک یہ کہ خدا تعالیٰ کی اطاعت کرے' دوسرے اس
 سلطنت کی کہ جس نے اسن قائم کیا ہو، جس نے ظالموں کے ہاتھ سے
 اپنے سایہ میں پناہ دی ہو۔ سو وہ سلطنت حکومت برطانیہ ہے۔

اشتہار گورنمنٹ کی توجہ کے لائق صوفیہ کتاب شہادۃ القرآن کے (میں)

اور میں نے بیسیوں کتابیں عربی، فارسی اور اردو میں اس غرض سے

تالیف کی ہیں کہ اس گورنمنٹ محسنہ سے ہرگز جہاد درست نہیں بلکہ پیچھے

دل سے اطاعت کرنا ہر ایک مسلمان کا فرض ہے۔ چنانچہ میں نے یہ کتابیں

بصرف زر کثیر چھاپ کر بلا واسطہ میں پہنچائیں اور میں جانتا ہوں کہ ان

کتابوں کا بہت سا اثر اس ملک پر بھی پڑا ہے اور جو لوگ میرے ساتھ مریدی

کا تعلق رکھتے ہیں وہ ایک ایسی جماعت تیار ہوتی جا رہی ہے کہ جن کے

دل اس گورنمنٹ کی سچی خیر خواہی سے باللب ہیں۔ ان کی اخلاقی حالت

اعلیٰ درجہ پر ہے اور میں خیال کرتا ہوں کہ وہ تمام اس ملک کے لئے بڑی

برکت ہیں اور گورنمنٹ کے لئے دلی جاں نثار

(عریفہ لعلی خدمت گورنمنٹ عالیہ انگریزی متجانب مرزا غلام احمد قلوبانی

صاحب مندرجہ تبلیغ رسالت جلد ششم ۵ مولفہ میر قاسم علی صاحب قادیانی)

اور مجھے حق ہے کہ میں دعویٰ کروں کہ میں ان خدمات میں نسر و ہوں اور مجھے حق

ہے کہ میں کہوں کہ میں اس حکومت کے لئے تعوید اور ایسا قلعہ ہوں جو

اس کو آفات و مصائب سے محفوظ رکھنے والا ہے۔ اور الحق ص ۳۳

ایسا کیوں تھا؟ اس لئے کہ

سرکار دولت مدار ایسے خاندان کی نسبت جس کو پچاس سال کے

متواتر تجربہ سے ایک وقادار جان نثار خاندان ثابت کر چکی اور جس کی نسبت

گورنمنٹ عالیہ کے معزز حکام نے ہمیشہ مستحکم رائے سے اپنی چھٹیاں میں یہ

گوہی وی ہے کہ وہ قدیم سے سرکار انگریزی کے خیر خواہ اور خدمت گزار ہے۔ اس خود کاشتنہ پورے کی نسبت نہایت حزم و احتیاط اور تحقیق و توجہ سے کام لے اور اپنے ماتحت حکام کو اشارہ فرمائے کہ وہ بھی اس خاندان کی ثابت شدہ وفاداری اور اخلاص کا لحاظ رکھ کر مجھے اور میری جماعت کو عیناً اور بہر بانی کی نظر سے دیکھیں۔

(درخواست بنام نقشنٹ گورنر پنجاب مورخہ ۳ فروری ۱۸۹۵ء
مندرجہ تبلیغ رسالت ص ۱۹)

اس قسم کی درخواستیں بے شمار ہیں جن میں اپنے اور اپنی جماعت کے لئے "سرکار انگریزی کی نمک پروردہ" اور "نیک نامی حاصل کردہ" اور "مورد مراحم گورنمنٹ" کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔

علامہ اقبال مرحوم نے مرزا صاحب کی اسی بواجب کی طرف اپنے ان اشعار میں اشارہ فرمایا ہے۔

گرچہ گوید از مقام بایزید	شیخ اولرد فرنگی دامرید
زندگانی از خودی محرومی است	گفت دین را رونق از محکومی است
رقصہا گرد کلیسا کرد و مرد	دولت اختیار را رحمت شمرد

اس نے اپنی تمام ذہنی صلاحیتیں علمی اور قلمی طاقتیں صرف دو مسئلوں پر مرکوز رکھیں ایک مسئلہ وفات مسیح اور اپنا دعوائے مسیحیت۔ اور دوسرے مسیح جہاد اور حکومت وقت کی وفاداری اور اخلاص کی دعوت۔

تیس سالہ تصنیفی و علمی زندگی کا حاصل اور جدوجہد کا موضوع اور ساری ٹیچس

کامرکز ہی دوسٹلے رہے اور انہی کے سلسلہ میں مخالفین سے نبرد آزمانی اور موکر آرائی ہوئی رہی مگر ان کی تصنیفات سے ان دونوں موضوعات سے متعلق لٹریچر کو خارج کر دیا جائے تو ان کے تصنیفی کارنامہ کی ساری اہمیت اور وسعت ختم ہو جاتی ہے۔ صدیوں سے عالم اسلام مذہبی اختلافات اور دینی نزاعات کا اکھاڑ بنا چلا آ رہا تھا، مرزا صاحب نے ان اختلافات کو ختم یا کم کرنے کے بجائے ایک نئی نبوت کا علم بلند کر کے ایک نیا انتشار اور ایک نئی تقسیم پیدا کر دی جس نے مسلمانوں کی مشکلات میں ایک نیا اضافہ کر دیا اور عصر حاضر کے مسائل میں ایک نئی پیچیدگی کا بیج بو دیا۔ اُنھوں نے علمی و دینی ذخیرہ میں کوئی ایسا اضافہ نہیں کیا کہ نئی نسل اس کے لئے شکر گزار ہو۔ نہ اُنھوں نے کوئی ایسی عمومی دینی خدمت انجام دی جس کا نفع دینکے سارے مسلمانوں کو پہنچے۔ نہ وقت کے مسائل جدیدہ میں سے کسی مسئلہ کو حل کیا نہ موجودہ انسانی تہذیب کے لئے جو سخت مشکلات و مصائب میں گرفتار بلکہ موت و حیات کی کشمکش سے دوچار ہے کوئی مفید پیغام دیا۔

ختم نبوت اور اسلام عقیدہ ختم نبوت درحقیقت نوع انسانی کے لئے اس

بیش بہا شرف و امتیاز کا ایک اعلان ہے کہ نوع انسانی میں بلوغ کو پہنچ گئی ہے اور اب اس میں یہ صلاحیت پیدا ہو گئی ہے کہ وہ خدا کے آخری پیغام کی مخاطب بنائی جائے۔ جسکے بعد اسے کسی نئی وحی کسی نئی آسمانی ہدایت و منزلت کی ضرورت نہیں رہی۔ اس تصور سے کہ اس کا عقلی شعور سچائی حاصل کر چکا ہے اور وہ اپنے نقطہ عروج کو پہنچ گیا ہے۔ انسان کے اندر جو خود اعتمادی کی روح پیدا ہوتی ہے وہ محتاج بیان نہیں ہے۔ اس سے اس میں یہ شعور پروان چڑھتا ہے کہ اب اسے نئی وحی کیلئے

آسمان کی طرف تھکنے کی بجائے، خدا کی پیدا کردہ طاقتوں سے استفادہ کرنے اور خدا کے نازل کردہ دینی و اخلاقی اصولوں پر زندگی کی تنظیم کے لئے زمین کی طرف اور اپنی طرف دیکھنے کی ضرورت ہے۔ عقیدہ ختم نبوت انسان کو تھپے کی طرف دھکیلنے کے بجائے آگے کی طرف لیجاتا ہے۔ اس عقیدہ کی کیا اہمیت ہے اسے علامہ اقبال کے الفاظ میں پڑھئے۔

اسلام لازماً ایک دینی جماعت ہے جس کے حدود مقرر ہیں یعنی وحدت الہمیت پر ایمان، انبیاء پر ایمان اور رسول کریم کی ختم رسالت پر ایمان۔ دراصل یہ آخری یقین ہی وہ حقیقت ہے جو مسلم اور غیر مسلم کے درمیان وجہ امتیاز ہے۔ اور اس امر کے لئے فیصلہ کن ہے کہ فرد یا گروہ ملت اسلامیہ میں شامل ہے یا نہیں۔ مثلاً برہمن سماج خدا پر یقین رکھتے ہیں۔ اور رسول کریم کو خدا کا پیغمبر مانتے ہیں۔ لیکن انھیں ملت اسلامیہ میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ قادیانیوں کی طرح وہ انبیاء کے ذریعہ وحی کے تسلسل پر ایمان رکھتے ہیں اور رسول کریم کی ختم نبوت کو نہیں مانتے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے کوئی اسلامی فرقہ اس حد فاصل کو عبور کرنے کی جسارت نہیں کر سکا۔ ایران میں بہائیوں نے ختم نبوت کے اصول کو صریحاً جھٹلایا لیکن ساتھ ہی انھوں نے یہ بھی تسلیم کیا کہ وہ الگ جماعت ہیں اور مسلمانوں میں شامل نہیں ہیں۔ ہمارا ایمان ہے کہ اسلام بحیثیت دین کے خدا کی طرف سے ظاہر ہوا لیکن اسلام بحیثیت سوسائٹی یا ملت کے رسول کریم کی شخصیت کا مہیون منت

ہے۔ میری رائے میں قادیانیوں کے سامنے صرف دو راہیں ہیں۔ یا وہ
 بیانیوں کی تقلید کریں یا ختم نبوت کی تاویلوں کو چھوڑ کر اس اصول
 کو پورے مفہوم کے ساتھ قبول کر لیں۔ ان کی حدید تاویلیں محض اس
 غرض سے ہیں کہ ان کا شمار حلقہ اسلام میں ہوتا کہ انھیں سیاسی
 فوائد پہنچ سکیں۔ (حرف اقبال ص ۱۳۶-۱۳۷)

ایک دوسرے مضمون میں لکھتے ہیں:-

مسلمان ان تحریکوں کے معاملہ میں زیادہ حساس ہے جو اسکی
 وحدت کے لئے خطرناک ہیں۔ چنانچہ ہر ایسی مذہبی جماعت جو تاریخی
 طور پر اسلام سے وابستہ ہو لیکن اپنی بنا نہی نبوت پر رکھے اور بزعم خود
 اپنے الہامات پر اعتقاد رکھنے والے تمام مسلمانوں کو کافر سمجھے۔
 مسلمان اسے اسلام کی وحدت کے لئے ایک خطرہ تصور کرے گا اور یہ
 اس لئے کہ اسلامی وحدت ختم نبوت سے ہی استوار ہوتی ہے۔
 ذرا آگے چل کر لکھتے ہیں:-

یہ ظاہر ہے کہ اسلام جو تمام جماعتوں کو ایک رستی میں پروانے کا
 دعویٰ رکھتا ہے ایسی تحریک کے ساتھ کوئی ہمدردی نہیں رکھ سکتا
 جو اسکی موجودہ وحدت کے لئے خطرہ ہو اور مستقبل میں انسانی سوائی
 کے لئے مزید افتراق کا باعث بنے

("قادیانی اور جمہور مسلمان" حرف اقبال ص ۱۳۲-۱۳۳)

پھر مرزا صاحب کا انکار ختم نبوت صرف اس معنی میں نہیں ہے کہ وہ نبوت کے اجراء

اور تسلسل کے لئے اسے ضروری سمجھتے ہیں بلکہ ختم نبوت کا انکار صرف اپنی حد تک ہے۔ وہ اپنے بعد کسی نئے نبی کے روادار نہیں ہیں، بعد میں آنے والوں کے لئے وہ اپنے ہی کو خاتم النبیین سمجھتے ہیں۔ چنانچہ علامہ اقبالؒ پنڈت نہرو کے سوالات کے جواب میں لکھتے ہیں:-

خود بانی احمدیت کا استدلال جو قرون وسطیٰ کے متکلمین کے لئے زیبا ہو سکتا ہے یہ ہے کہ اگر کوئی دوسرا نبی پیدا نہ ہو سکے تو پیغمبر اسلام کی روحانیت نامکمل رہ جائے گی۔ وہ اپنے دعوے کے ثبوت میں کہ پیغمبر اسلام کی روحانیت میں پیغمبر خیر قوت تھی خود اپنی نبوت کو پیش کرتا ہے۔ لیکن آپ اس سے بھرور باقت کریں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی روحانیت ایک سے زیادہ نبی پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے؟ تو اس کا جواب نفی میں ہے۔ یہ خیال اس بات کے مترادف ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم آخری نبی نہیں ہیں، میں آخری نبی ہوں۔ اس امر کے سمجھنے کے بجائے کہ ختم نبوت کا اسلامی تصور نوع انسان کی تاریخ میں بالعموم اور ایشیا کی تاریخ میں بالخصوص کیا تہذیبی قدر رکھتا ہے۔ بانی احمدیت کا خیال ہے کہ ختم نبوت کا تصور ان معنوں میں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی پیغمبر نبوت کا درجہ حاصل نہیں کر سکتا، خود محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو نامکمل پیش کرتا ہے جب میں بانی احمدیت کی نفسیات کا مطالعہ ان کے دعوئے نبوت کی روشنی میں کرتا ہوں تو معلوم ہوتا ہے

کہ وہ اپنے دعوت کے ثبوت میں پیغمبر اسلام کی تخلیقی قوت کو صرف
ایک نبی یعنی تحریک احمدیت کے بانی کی پیدائش تک محدود کر کے
تو پیغمبر اسلام کے آخری نبی ہونے سے انکار کر دیتا ہے۔ اس طرح انہیں
یہ نیا پیغمبر چیلے سے اپنے روحانی مورث کی ختم نبوت پر خود بے شک
متصرف ہو جاتا ہے۔ (حرف اقبال صفحہ ۱۵۰-۱۵۱)

وہ کس طرح اپنے روحانی مورث کی ختم نبوت پر خود متصرف ہو جاتے ہیں یہاں
صرف اس کی ایک مثال پیش کر دینا کافی ہوگا۔ چنانچہ اپنے خطبہ الہامیہ میں وہ
فرماتے ہیں:

”فكان خاليا موضع لبنة اعنى المنعم عليه من

هذاه العمازة فاراد الله ان يتخا لبتاء و يكمل

البتاء باللبنة الاحيرة ايها الناظرون“

اور خود ہی اس کا ترجمہ بھی یوں تحریر فرماتے ہیں۔

”اور اس عمارت میں ایک اینٹ کی جگہ خالی تھی یعنی منع علیہم

پس خدائے ارادہ فرمایا کہ اس پیشینگوئی کو پورا کرے اور آخری

اینٹ کے ساتھ بنا کر کمال تک پہنچا دے۔ پس میں وہی

اینٹ ہوں“ (خطبہ الہامیہ ص ۱۱۱)

علامہ اقبال کی یہ چوٹ اتنی سخت تھی کہ احمدیت کے ایوان میں زلزلہ پڑ گیا اور

وہ استقدر بول کھلا گئے کہ تمہیں اس کے سوا کچھ نظر نہ آیا کہ علامہ اقبال مرحوم

کے اس اعتراض سے بچنے کے لئے مرزا بشیر الدین محمود صاحب نے اپنے باپ

خلافت یہ موقف اختیار کرنے ہی میں عافیت سمجھی کہ
 حق تعالیٰ کافروں کی نسبت کہتا ہے مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ
 یعنی انہوں نے خدا تعالیٰ کی قدر کو نہیں سمجھا اور یہ سمجھ لیا ہے کہ خدا کے
 خزانے ختم ہو گئے اس لئے وہ کسی کو کچھ دے نہیں سکتا۔ اسی طرح یہ کہتے
 ہیں کہ خواہ کتنا ہی زہد و اتقا میں بڑھ جائے پر سبز گاری اور نقشے
 میں کئی بنیوں سے آگے گذر جائے معرفت ابی کتنی ہی حاصل کرے لیکن
 خدا سکو کبھی بنی نہیں بنائے گا اور کبھی نہیں بنائے گا۔ ان کا یہ سمجھنا
 خدا تعالیٰ کی قدر ہی کونہ سمجھنے کی وجہ سے ہے ورنہ ایک بنی کیا، میں تو
 کہتا ہوں ہزاروں بنی ہونگے (انوار خلافت ص ۶۲)

لیکن اس موقف سے کیا نتائج برآمد ہونگے اسے ہم سے نہیں خود مولوی محمد علی حسا
 سے سنتے جو خود احمدیت ہی کی لاہوری پارٹی کے امیر تھے۔

خدا را غور کرو کہ اگر یہ عقیدہ میاں صاحب کا درست ہے کہ بنی آتے
 رہینگے اور ہزاروں بنی آئیں گے جیسا کہ انہوں نے بالصراحت
 "انوار خلافت" میں لکھ دیا ہے تو یہ ہزاروں گروہ ایک دوسرے کو کافر
 کہنے والے ہونگے یا نہیں اور اسلامی وحدت کہاں ہوگی؟ یہ بھی مان لو کہ
 وہ سارے بنی احمدی جماعت ہی میں ہونگے پھر احمدی جماعت کے کتنے
 ٹکڑے ہوں گے۔ آخر گذشتہ سنتوں سے تم اتنے نادانف نہیں ہو کہ
 کہ کس طرح بنی کے آنے پر ایک گروہ اس کے ساتھ اور ایک خلافت
 ہوتا ہے۔ وہ خدا جو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر کل دنیا

کی قوموں کو ایک کرنے کا ارادہ ظاہر کر چکا ہے۔ اب وہ مسلمانوں کو اس طرح ٹکڑے ٹکڑے کر دیگا کہ ایک دوسرے کو کافر کہہ رہے ہوں اور آپس میں کوئی تعلقات اخوت اسلامی کے نہ رہ گئے ہوں۔ یاد رکھو اگر اسلام کو کل ادیان پر غالب کرنے کا وعدہ سچا ہے تو یہ مصیبت کا دن اسلام پر کبھی نہیں آسکتا کہ ہزاروں بنی اپنی اپنی ٹولیاں علیحدہ علیحدہ لئے پھرتے ہوں اور ہزار ہا ڈیڑھ اینٹ کی مسجدیں ہوں جن کے بجاری اپنی اپنی جگہ ایمان اور نجات کے ٹھیکیدار بنے ہوئے ہوں اور دوسرے تمام مسلمانوں کو کافر بے ایمان قرار دے رہے ہوں

روحِ فقیر اہل قبلہ ۴۹-۵۰

الہامات | اس تحریک کی ساری بنیاد الہامات، خوابوں پیشگوئیوں اور مکاشفات پر ہے۔ مگر سوچنے کی بات ہے کہ ان الہامات و مکاشفات کا معیار تنقید کیلئے اس کی کیا ضمانت ہے کہ انسان جو کچھ سن رہا ہے وہ خود اس کے باطن کی آواز یا اس کے ماحول اور سوسائٹی کی صدائے بازگشت یا اس کی اندرونی خواہشات کا نتیجہ نہیں ہے۔ ان مکاشفات و مکالمات کے قدیم مجموعوں پر جن لوگوں کی نظر ہے وہ جانتے ہیں کہ ان کا معتد بہ حصہ ان غلط مفروضات و نظریات کی تائید و تبلیغ کرتا تھا جو قدیم اصنامیت کے پیدا کردہ تھے۔ مصر کی فلاطونیت جدیدہ کے روحانی مشاہدات اور ربانی مکالمات کا مطالعہ فرمائیے۔ سارے مکاشفات اس عہد کی مروجہ صنمیت اور فلسفیانہ مفروضات کی تصدیق کرتے ہیں۔ خود اسلامی دور میں بعض اہل مکاشفہ و کالم نے عقل اول سے مصافحہ کرنا اور اس سے سہکلام ہونا بیان کیا ہے جو یونانی فلسفہ کا پر تو متقا

جوان کے عہد میں ذہنوں پر چھایا ہوا تھا، خود مرزا صاحب کے مکالمات اور مخاطبات میں کتنا بڑا حصہ ان کے زمانہ کے ماحول اور تربیت کے تحت الشعوری اثرات کا عکس اور اس انحطاط پذیر اور مائل بہ زوال معاشرہ کا پر تو ہے جس میں اُنھوں نے نشوونما پائی بلکہ ایک ایسا مبصر جس کی نظر اس عہد کی ہندوستان کی سیاسی تاریخ پر جوان کے مطالعہ سے اسی نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ان مکالمات و مکاشفات کا سرچشمہ عالم غیب کے بجائے ہندوستان کا محض سیاسی اقتدار اعلیٰ ہی ہو سکتا ہے۔ علامہ اقبالؒ پنڈت جواہر لال نہرو کے بعض شبہات و سوالات کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں کہ :-

میں یہ ضرور کہوں گا کہ بانی احمدیت نے ایک آواز مسمیٰ، لیکن اس امر کا تصفیہ کہ یہ آواز اس خدا کی طرف سے تھی جس کے ہاتھ میں زندگی اور طاقت ہے یا لوگوں کے روحانی افلاس سے پیدا ہوئی اس تحریک کی نوعیت پر منحصر ہونا چاہئے جو اس آواز کی آفریدہ ہے اور ان افکار و جذبات پر بھی جو اس آواز نے اپنے سننے والوں میں پیدا کئے ہیں۔ قارئین یہ نہ سمجھیں کہ میں استعارات استعمال کر رہا ہوں۔ اقوام کی تاریخ حیات بتاتی ہے کہ جب کسی قوم کی زندگی میں انحطاط شروع ہو جاتا ہے تو انحطاط ہی الہام کا ماخذ بن جاتا ہے۔ اور اس قوم کے شعراء، فلاسفہ، صوفیہ، مدبرین اس سے متاثر ہو جاتے ہیں۔ اور مبلغین کی ایک ایسی جماعت وجود میں آجاتی ہے جس کا مقصد واحد یہ ہوتا ہے کہ منطق کی سحر آفریں قوتوں سے اس قوم کی زندگی کے ہر اس پہلو کی تعریف و تحسین کرے جو نہایت ذلیل و

تبدیل قلع ہوتا ہے۔ یہ مبلغین غیر شعوری طور پر مایوسی کو امید کے درخشاں
 لباس میں چھپا دیتے ہیں۔ کردار کے روایتی اقتدار کی طرح گہنی کرتے
 ہیں اور اس طرح ان لوگوں کی روحانی قوت کو مٹا دیتے ہیں جو ان کا
 شکار ہو جاتے ہیں۔ ان لوگوں کی قوت ارادی پر ذرا غور کرو جنہیں
 ابہام کی بنیاد پر یہ تلقین کی جاتی ہے کہ اپنے سیاسی ماحول کو اہل
 سمجھو۔ بس میرے خیال میں وہ تمام ایکٹریجنوں نے احمدیت کے
 ڈرامہ میں حصہ لیا ہے زوال اور انحطاط کے ہاتھوں میں محض سادہ
 لوح کٹھ پتلی بنے ہوئے ہیں۔ (حرف اقبال ۱۵۷-۱۵۸)

یہ تحریک اسلامی نقطہ نظر اور مسلمانوں کے زاویہ نگاہ سے کس قدر خطرناک تھی وہ
 گذشتہ تصریحات سے آپ کے سامنے آچکا ہے۔ انگریزی اقتدار نے اس کا پر جوش
 خیر مقدم کیا کیونکہ اسے اس کی ضرورت تھی اور اس کے مقاصد کے لئے اس نے
 بہترین خدمات انجام دی تھیں جن کا اعتراف خود بانی احمدیت کی تحریرات
 میں اس شد و مد سے پایا جاتا ہے کہ بہ مشکل ہی کوئی تحریر اس سے خالی ہوگی۔ اسکے
 ساتھ مسلمانوں کی دوسری دشمن طاقت یعنی کانگریس کے متحدہ قومیت کے
 علم برداروں نے اس کا کس انداز سے خیر مقدم کیا وہ آپ کو محترم ڈاکٹر شنکر
 داس ہبڑہ بی۔ ایس۔ بی۔ ایم۔ بی۔ بی۔ ایس کے اس مضمون سے معلوم ہو سکے گا جو خلد
 بندے یا ترم مورخہ ۲۲ اپریل ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا تھا۔ ڈاکٹر صاحب
 لکھتے ہیں کہ

سب سے اہم سوال جو اس وقت ملک کے سامنے درپیش ہے وہ یہ ہے

کہ ہندوستانی مسلمانوں کے اندر کس طرح قومیت کا جذبہ پیدا کیا جائے
 کبھی ان کے ساتھ سووے، معاہدے، اور پیکٹ کئے جاتے ہیں۔ کبھی
 لالچ دیکر ساتھ ملائے کی کوشش کی جاتی ہے مگر کوئی تدبیر کارگر نہیں
 ہوتی۔ ہندوستانی مسلمان اپنے آپ کو ایک الگ قوم تصور کئے
 بیٹھے ہیں اور وہ دن رات عرب کے ہی گیت گاتے ہیں۔ مگر ان کا
 بس چلے تو وہ ہندوستان کو بھی عرب کا نام دیدیں۔

اس تاریکی میں اس مایوسی کے عالم میں ہندوستانی قوم پرستوں اور
 مجبان وطن کو ایک ہی امید کی شعاع دکھائی دیتی ہے اور وہ آشنا
 کی جھلک احمدیوں کی تحریک ہے۔ جب قدر مسلمان احمدیت کی طرف
 راجع ہونگے وہ قادیان کو اپنا سکھ تصور کرنے لگیں گے اور آخر
 میں محب ہند اور قوم پرست بن جائیں گے۔ مسلمانوں میں احمدیہ
 تحریک کی ترقی ہی عربی تہذیب اور پان اسلام ازم کا خاتمہ کر سکتی
 ہے۔ آؤ ہم احمدیہ تحریک کا قومی نگاہ سے مطالعہ کریں۔ پنجاب کی
 سرزمین میں ایک شخص مرزا غلام احمد قادیانی اٹھتا ہے اور مسلمانوں
 کو دعوت دیتا ہے کہ اے مسلمانو! خدا نے قرآن میں تمہیں نبی کے آنے
 کا ذکر کیا ہے وہ میں ہی ہوں۔ آؤ! میرے جھنڈے تلے جمع ہو جاؤ
 اگر نہیں آؤ گے تو خدا تمہیں قیامت کے روز نہیں بخشے گا۔ اور تم
 دوزخی ہو جاؤ گے۔ میں مرزا صاحب کے اس اعلان کی صداقت یا
 بطلت پر بحث نہ کرتے ہوئے صرف یہ ظاہر کرنا چاہتا ہوں کہ مرزائی

مسلمان بننے سے مسلمانوں میں کیا تبدیلی پیدا ہوتی ہے۔ ایک مرزائی
مسلمان کا عقیدہ ہے کہ

۱۔ خدا سے سب پر لوگوں کی رہبری کے لئے ایک انسان پیدا کرتا ہے جو
اس وقت کا نبی ہوتا ہے۔

۲۔ خدائے عرب کے لوگوں میں ان کی اخلاقی گراوٹ کے زمانہ میں حضرت
محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نبی بنا کر بھیجا۔

۳۔ حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے بعد خدا کو ایک نبی کی ضرورت
محسوس ہوئی اور اس لئے مرزا صاحب کو بھیجا کہ وہ مسلمانوں کی
رہنمائی کریں۔

میرے قوم پرست بھائی سوال کریں گے کہ ان عقیدوں کے
ہندوستانی قوم پرستی کا کیا تعلق ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح
ایک ہندو کے مسلمان ہوجانے پر اس کی شردھ اور عقیدت رام کرشن
وید، گیتا اور رامائن سے اٹھ کر قرآن اور عرب کی بھومی میں منتقل
ہوجاتی ہے۔ اسی طرح جب کوئی مسلمان احمدی بن جاتا ہے تو
اس کا زاویہ نگاہ بدل جاتا ہے۔ حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)
میں اس کی عقیدت کم ہوتی چلی جاتی ہے۔ علاوہ بریں جہاں
اس کی خلافت پہلے عرب اور ترکستان (ترکی) میں تھی۔ اب وہ
خلافت قادیان میں آجاتی ہے اور مکہ مدینہ اسکے لئے روایتی
مقامات مقدسہ رہ جاتے ہیں۔

کوئی بھی احمدی چاہے عرب، ترکستان، ایران یا دنیا کے کسی بھی گوشہ میں بیٹھا، زور روحانی شکتی کے لئے قادیان ہی کی طرف مُنہ کرتا ہے۔ قادیان کی سرزمین اس کے لئے پنیہ بیوی (سرزمین بچات) ہے اور اسی میں ہندوستان کی فضیلت کا راز پہنچا ہے۔ ہر احمدی کے دل میں ہندوستان کے لئے پریم ہوگا کیونکہ قادیان ہندوستان میں ہے۔ مرزا صاحب ہی ہندوستانی تھے اور اب جتنے غلیفے اس فرقہ کی رہبری کر رہے ہیں وہ سب ہندوستانی ہیں۔

آگے چل کر ڈاکٹر شکر داس لکھتے ہیں کہ

یہی وجہ ہے کہ مسلمان احمدیہ تحریک کو مشکوک نگاہوں سے دیکھتے ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ احمدیت ہی عربی تہذیب اور اسلام کی دشمن ہے۔ خلافت تحریک میں بھی احمدیوں نے مسلمانوں کا ساتھ نہیں دیا۔ کیونکہ وہ خلافت کو بجائے ترک یا عرب میں قائم کرنے کے قادیان میں قائم کرنا چاہتے ہیں۔ یہ بات عام مسلمانوں کے لئے جو ہر وقت پان اسلام ازم و پاک عربی سنگھٹن کے خواب دیکھتے ہیں کتنی ہی مایوس کن ہو مگر ایک قوم پرست کے لئے باعث مسرت ہے۔

(منقول از قادیانی مذہب مؤلفہ پروفیسر الیاس برنی)

میں سمجھتا ہوں کہ شاید قادیانیت پر اس سے بہتر تبصرہ نہ کیا جاسکے ڈاکٹر

ہماری ندی جماعتوں کا

فکر و خیال

۹۱

مولانا قمر احمد عثمانی

DATA ENTERED

مطبوعات مشرق

(کراچی)