301

علّامہ اقبال اور اُصولِ حرکت

پروفیسر محمد منوّر

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
اقبال سائبر لائبریری
©2002-2006

"اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اس کے شعورِ ذات کی تکمیل ہو گی تو یونہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔"

(اقبال)

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved
اقبال اکادمی پاکستان
©2002-2006

ایک مختصر سا قول بعض اوقات کئی طویل مقالات بلکہ کتب کا باعث بن جاتا ہے ـــــ اور خود اس شخص کو جس سے وہ قول سرزد ہو، خبر بھی نہیں ہوتی کہ اس کے چند الفاظ نے کس اشتعالک کا کام دیا ہے، اور کس کس کے سر و سامانِ شعور کو بھڑ کا ڈالا ہے۔ بہرحال "شنیدنی شد" والی بات ہے۔ ڈاکٹر عبداللہ چغتائی مرحوم لکھتے ہیں:

"راؤ علی محمد خاں، جو لدھیانہ کے علاقے رائے کوٹ کے باشندہ تھے، کئی برس کے بعد، ۱۹۲۲ء میں امریکہ سے واپس وطن آئے اور اپنے ساتھ ایک کتاب بھی لائے جس کا نام تھا ــــــــــــــــــــــــ

"Mohammedan *Theories of Finance* by Nicolas P. Aghrides"

(یعنی مسلمانوں کے نظریات مالیات، مصنفہ نکولاس پی اغنیدیس) جو کولمبیا یونیورسٹی نیویارک سے ۱۹۱۶ء میں شائع ہوئی تھی۔ یہ کتاب خاص طور پر علامہ اقبال کے لیے امریکہ کی مسلم ایسوسی ایشن کے صدر چودھری رحمت علی خاں نے بھیجی تھی۔

ذرا آگے چل کے ڈاکٹر عبداللہ چغتائی رقمطراز ہیں:

"جب علامہ نے لاہور میں اپنی نظم "طلوعِ اسلام" ۱۹۲۳ء میں انجمن حمایتِ اسلام کے جلسے میں پڑھی تھی تو آپ کی خدمت میں یہ کتاب میں نے راؤ علی محمد خاں کی موجودگی میں پیش کی تھی۔ آپ نے کتاب کو دیکھتے ہی خوشی کا اظہار

فرمایا اور فوراً عینک لگا کر اس کا مطالعہ شروع کر دیا۔ یہ صبح تقریباً ۹،۸ بجے کا واقعہ تھا .... پھر بعد دوپہر ۳۔۴ بجے کے قریب ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو ڈاکٹر صاحب نے فرمایا "ماسٹر! وہ کتاب جو تم دے گئے تھے، بہت دلچسپ ہے۔ اس میں ایک مقام ایسا ہے جس کی تحقیق لازمی ہے۔"[۲]

ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کے بقول وہ مقام تھا اس کتاب کا یہ جملہ:

"As regards the ijma', some Hanifites and the Mu'tazilites held that the ijma' can repeal the Koran and the sunnah."

اور چغتائی صاحب کے الفاظ ہیں:

"کتاب کی تذکرہ عبارت علامہ کے لیے علمی جستجو کا باعث بن گئی اور پھر جو شخص بھی علامہ سے ملنے کے لیے آتا، اس موضوع پر خوب گفتگو اور بحث ہوتی۔"

علامہ اقبال کی جستجو جاری رہی۔ ڈاکٹر چغتائی کے حسب بیان علامہ نے بعض علماء سے بھی تبادلہ خیال کیا مثلاً مولوی محمد طلحہ، مولوی اصغر علی روحی اور مولوی غلام مرشد ——— بعض کتب بھی دیکھیں مثلاً امام شاطبی کی کتاب "الموافقات" ——— اور پھر ان تمام بحثوں اور مطالعے کو سامنے رکھ کر انگریزی زبان میں ایک طویل مقالہ بعنوان "اجتہاد فی الاسلام" لکھنا شروع کر دیا ——— اور جب یہ مقالہ تیار ہو گیا تو علامہ نے اسے دسمبر ۱۹۲۴ء میں اسلامیہ کالج کے حبیبیہ ہال میں زیر صدارت شیخ عبدالقادر پڑھا ——— اس جلسے میں بہت سے علمی اکابر جمع تھے، مولانا ظفر علی خاں بھی تھے جنہوں نے مشورہ دیا کہ یہ مقالہ اردو میں منتقل ہونا چاہیے۔ علامہ نے جواباً فرمایا کہ وہ خوشی سے اس کا ترجمہ کروانا چاہیں گے بشرطیکہ خود مولانا ظفر علی خاں یہ زحمت اٹھائیں، کیونکہ وہی اس کا بہتر ترجمہ کر سکتے تھے۔

اس مضمون کا اخبار میں چرچا ہوا تو مدراس سے سیٹھ حمید حسن نے، سیٹھ جمال محمد کی طرف سے، علامہ اقبال کو دعوت دی کہ وہ مدراس تشریف لائیں۔ احباب نے علامہ اقبال کو مشورہ دیا کہ وہ اس دعوت کو ضرور قبول فرمالیں۔[۴]

سیٹھ حمید حسن مسلم ایسوسی ایشن مدراس کے سیکرٹری تھے اور سیٹھ جمال محمد صدر۔ مؤخر الذکر بہت بڑے تاجر تھے، علمی و تحقیقی ذوق کے مالک تھے، مرد مخیر تھے اور مسلمانوں کے

دینی و علمی امور میں بھرپور علمی دلچسپی لیتے تھے ـــــ بہرحال، حضرت علامہ نے یہ دعوت قبول کر لی اور خطبات رقم کرنے کی خاطر مطالعہ اور تبادلۂ خیال کا سلسلہ شدّ و مد سے شروع کر دیا۔

اس بیان سے یہ امر واضح ہو گیا کہ دراصل مدراس کے خطبات کا محرک یہی 'اجتہاد فی الاسلام' کا موضوع تھا، اور اس مقالے کا محرک تھو ماس انبیڈیس کا وہ جملہ تھا جس کا حوالہ ابھی آغاز میں دیا جا چکا ہے۔ پھر اگر یہ مقالہ اسلامیہ کالج لاہور کے اہم اجلاس میں پڑھا نہ گیا ہوتا اور اس کا چرچا اخبارات کی بدولت عام نہ ہوتا تو یہ کتاب "تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ" وجود میں نہ آتی، مگر حیرت اس بات پر ہے کہ اگرچہ علامہ اقبال کو دعوت جس مضمون کی بنا پر دی گئی تھی، وہ مسئلہ اجتہاد ہی پر استوار تھا، تاہم انہوں نے مدراس میں جو تین مقالے پڑھے، ان میں اجتہاد والا شامل نہ تھا حالانکہ وہ پہلے سے بالتقریباً بہمہ وجوہ، تیار پڑا تھا اور یہ وہی مقالہ ہے جو "تشکیلِ جدید" میں چھٹے نمبر پر درج ہے۔

ممکن ہے انھوں نے علمائے کرام کی "خاطرداری" فرمائی ہو اور مدراس کے علمی اجتماع میں وہ مقالہ پڑھنے سے محترز رہے ہوں۔ ہمیں معلوم ہے کہ علامہ اقبال کے نزدیک اکبر الٰہ آبادی کی حیثیت "پیر و مرشد" کی تھی۔ ان "پیر و مرشد" نے کبھی فرمایا تھا:

مولوی صاحب نہ چھوڑیں گے، خدا گو بخش دے
گھیر ہی لیں گے پولیس والے، سزا ہو یا نہ ہو

ڈاکٹر جاوید اقبال کہتے ہیں:

"اقبال کے عقیدے کے مطابق اسلام کا تصوّرِ حیات جامد نہیں بلکہ متحرک ہے، لہٰذا وہ ابتدا ہی سے اجتہاد کے مسئلے میں گہری دلچسپی رکھتے تھے۔ اس سلسلے میں انہوں نے ایک انگریزی مقالہ بعنوان "اسلام میں اجتہاد" حبیبیہ ہال اسلامیہ کالج لاہور میں ۱۳ دسمبر ۱۹۲۴ء کو پڑھا مگر قدامت پسند علماء اس میں پیش کردہ خیالات پر معترض ہوئے اور اقبال کو کافر گردانے لگے۔ اقبال کے لیے غالباً یہ پہلا ایسا تجربہ تھا کیونکہ انہی ایام میں مولوی ابو محمد دیدار علی نے ان کے خلاف کفر کا فتویٰ صادر کیا تھا۔ اقبال نے اس کا بُرا مانا اور اپنے ردِّ عمل کا اظہار کرتے ہوئے مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی کو تحریر کیا: "آپ نے ٹھیک

فرمایا ہے، پیشہ ور مولوی کا اثر سر سید احمد خاں کی تحریک سے بہت کم ہو گیا تھا مگر خلافت کمیٹی نے اپنے پولٹیکل فتووں کی خاطر ان کا اقتدار ہندی مسلمانوں میں پھر قائم کر دیا۔ یہ ایک بہت بڑی غلطی تھی جس کا احساس ابھی تک غالباً کسی کو نہیں ہوا، مجھ کو حال ہی میں اس کا تجربہ ہوا ہے۔ کچھ مدت ہوئی میں نے اجتہاد پر ایک انگریزی مضمون لکھا تھا جو یہاں ایک جلسے میں پڑھا گیا تھا، انشاءاللہ شائع بھی ہوگا، مگر بعض لوگوں نے مجھے کافر کہا۔"[۶]

مولانا اکبر شاہ خاں نجیب آبادی کے نام بخط جو ڈاکٹر جاوید اقبال نے انوار اقبال مرتبہ بشیر احمد ڈار کے صفحہ ۱۳۱ سے اقتباس کیا، بد قسمتی سے "غیر مؤرخہ" ہے یعنی اس پر تاریخ درج نہیں، لیکن حضرت علامہ کے یہ کلمات کہ "مجھ کو حال ہی میں اس کا تجربہ ہوا ہے" ظاہر کرتے ہیں کہ یہ مکتوب ۱۳ دسمبر ۱۹۲۴ء کے جلد ہی بعد قلمبند ہوا۔

بہر حال ہم ڈاکٹر جاوید اقبال کے یہ کلمات ابھی اوپر دیکھ چکے ہیں کہ "اقبال کے عقیدے کے مطابق اسلام کا تصورِ حیات جامد نہیں بلکہ متحرک ہے" ـــــ ظاہر ہے اسلام دینِ حیات ہے اور حیات ہر دم متحرک ہے، جمود میں موت مضمر ہے۔ بانگِ درا کی ایک نظم ہے "چاند اور تارے"۔ مختصر سی نظم ہے:

ڈرتے ڈرتے دمِ سحر سے — تارے کہنے لگے قمر سے
نظارے رہے وہی فلک پر — ہم تھک بھی گئے چمک چمک کر
کام اپنا ہے صبح و شام چلنا — چلنا، چلنا، مدام چلنا
بیتاب ہے اس جہاں کی ہر شے — کہتے ہیں جسے سکوں نہیں ہے
رہتے ہیں ستم کشِ سفر سب — تارے، انساں، شجر، حجر سب
جنبش سے ہے زندگی جہاں کی — یہ رسم قدیم ہے یہاں کی
ہے دوڑتا اشہبِ زمانہ — کھا کھا کے طلب کا تازیانہ
اس رہ میں مقام بے محل ہے — پوشیدہ قرار میں اجل ہے
چلنے والے نکل گئے ہیں — جو ٹھیرے ذرا، کچل گئے ہیں

انجام ہے اس خرام کا حسن
آغاز ہے عشق، انتہا حسن![۷]

"پوشیدہ قرار میں اجل ہے" یہ مضمون گویا کلامِ اقبال کی روح ہے، اور ہمیں معلوم ہے کہ یہ نظم

"چاند اور تارے" بانگِ درا کے حصہ دوم سے تعلق رکھتی ہے، جس کا معنی یہ ہے کہ یہ نظم ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۸ء کے مابین لکھی گئی اور اس وقت ابھی علامہ اقبال کی عمر بمشکل تیس برس تھی۔ ہاں مگر یہ تھی شعر کی بات، نثر میں وہ اس مضمون کو ۱۹۰۴ء میں ہدفِ توجہ بنا چکے تھے وہ اس طرح کہ انہوں نے ۱۹۰۴ء میں انجمن حمایتِ اسلام کے سالانہ جلسے میں ایک مقالہ پڑھا جس کا عنوان تھا "قومی زندگی" اور جو اسی سال "مخزن" میں چھپا، اور اب "مقالاتِ اقبال" کی زینت ہے۔ اس مقالے کے کلماتِ ذیل ملاحظہ ہوں:

"جس طرح اس وقت ہمیں تائیدِ اصولِ مذہب کے لیے ایک جدید علمِ کلام کی ضرورت ہے، اسی طرح قانونِ اسلام کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ و متخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانونِ اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب و منظم کر سکے، بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے، اسلامی دنیا میں اب تک کوئی ایسا عالی دماغ مقنن پیدا نہیں ہوا۔ اور اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے، اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے۔"[۸]

علامہ اقبال نے نظم "چاند اور تارے" کے آخری شعر میں اس حرکتِ کونی کے محرک کی طرف بڑی نفاست کے ساتھ مفکرانہ و شاعرانہ انداز میں اشارہ کر دیا ہے ؎

انجام ہے اس خرام کا حسن
آغاز ہے عشق، انتہا حسن!

یہ کونی حرکت جس کا آغاز عشق اور انتہا حسن ہے، جب قصرِ تخلیق کے سب سے اہم مہمان سے منسوب ہو تو علامہ اقبال کے یہاں آغاز و انجامِ آدم کا یہ نقشِ بے قرار کچھ اس طرح کا قرار پاتا ہے ؎

در طلبش دل تپید، دیر و حرم آفرید
ما بہ تمنائے او، او بہ تماشائے ما!

دل نے محبوبِ ازل یا روح نے محبت کی کششِ ثقل کے نقطۂ مطلق کی طرف بے تابانہ سفر شروع کیا۔ دل نے اس بے تابی کو قدرے تسکین یاب کرنے کے لیے عارضی سہارے اختراع کیے اور قبول فرمائے۔ کبھی حرم کا سہارا لیا، کبھی دیر کا، بت گھڑے، تماثیل بنائیں، سجدے کیے۔ یہ سجدے بتِ محسوس کے لیے بھی تھے اور خدائے نامحسوس کے لیے بھی۔ بندے کی طرف سے یہ سب کچھ اشتیاق کا مظہر تھا اور مصدرِ دوامِ روح یعنی محبوبِ مطلق، عشاق کی ان گوناگوں کوششوں کا نظارہ کرتا رہا، دیکھتا رہا کہ بندہ کیا کر رہا ہے، کہاں جا رہا ہے، رک تو نہیں گیا، باطل سہاروں کو حقیقی سہارا تو نہیں جان لیا، پھر سفرِ روحانی میں رکاوٹ بننے والے سہاروں کو ختم کرنے اور تلاش و جستجو کے ذوق کو بالیدہ اور مصفا کر کے نیا ولولۂ شوق دینے کی خاطر مرحلہ بہ مرحلہ نیا پیغام، نیا پیغام بر پہنچتا رہا ——— یہاں تک کہ پیغام بھی رفتہ رفتہ اپنے کمال کو پہنچا ——— اور پیغام بر کا مقام بھی۔

مولانا سعید اکبر آبادی رقمطراز ہیں:

"اس کی داد دینی چاہیے کہ ایک ایسے دورِ جمود و تعطل میں جب کہ لوگ اجتہاد کا لفظ زبان سے نکالتے ہوئے ڈرتے تھے کہ کہیں ان پر آزاد خیالی کا لیبل نہ لگ جائے، علامہ نے چشمِ بصیرت سے آنے والے زمانے کو دیکھ لیا، چنانچہ انھوں نے مولانا سید سلیمان ندوی اور صوفی غلام مصطفےٰ کو جو خطوط لکھے ہیں، ان میں انھوں نے اپنے اس یقین کا اظہار کیا ہے کہ وہ زمانہ جلد آ رہا ہے جب مسلم ممالک طوقِ غلامی سے آزاد ہو کر اپنی اپنی حکومتیں لے کر بیٹھیں گے اور دنیا کی دوسری مملکتوں کے ساتھ استحکام اور عروج و ترقی کے میدان میں مسابقت کرنے پر مجبور ہوں گے۔ اس وقت سائنس اور ٹیکنالوجی کی غیر معمولی اور حیرت انگیز ترقیات کے عہد میں سینکڑوں ہزاروں ایسے جدید مسائل پیدا ہوں گے جن کا حل اجتہاد کے بغیر ناممکن ہوگا۔ علامہ کے عہد میں مسلمانوں کے مذہبی طبقہ پر جو جمودِ ذہنی طاری تھا، علامہ کو اس پر شدید رنج اور صدمہ تھا۔"[۶]

ہر پیغمبر کے پیغام کی عملی روح کا نام اسلام تھا۔ یہ پیغام مکمل ہوا تو قرآنِ حکیم کہلایا۔ پیغامبر اتمام پذیر ہوا تو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روپ میں جلوہ گر ہوا۔ پھر کسی مزید رسالت یا پیغامِ ہدایت کو نہیں آنا تھا۔ کسی رسول یا پیغمبر کو تشریف نہیں لانا تھا ——— چونکہ قرآن ایک

جاودانی ارشاد ہے، لہٰذا وہ سراسر حرکت و عمل کا درس ہے۔ مگر حرکت و عمل خیر اسی طرح قرآن حکیم میں مندرج آیاتِ الٰہی کے مطابق جو شریعت حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم نے تشکیل فرمائی، وہ شریعت ہر دم حرکت پذیر ہے، وہ روحِ تازہ کی مالک ہے، وہ تازہ بہارِ معانی کی خالق ہے اور متقاضی ہے کہ حقیقت شناس، اہلِ ایمان قرآن کی روح کو اپنی کاہلی کے باعث کاہل نہ ہونے دیں اور شریعت کے اصولِ حرکت کو اپنی بے شوقی کے باعث جامد نہ ہونے دیں۔ چنانچہ علامہ اقبال نے قرآنِ حکیم کے بارے میں فرمایا:

ظاہر او انقلابے ہر دمے　　باطن او از تغیر بے غمے!

قرآن کی روح تو مستقل ہے، غیر متغیر ہے، مگر تعلیم قرآن جس میں یہ روح پنہاں ہے، ہر لحظہ حرکتِ تازہ کا تقاضا کرتی ہے

دما دم رواں ہے یم زندگی　　ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی

جیسا کہ ۱۹۰۴ء والے مقالے "قومی زندگی" کے اقتباس سے واضح ہوا، علامہ اقبال کسی ایسے فرد یا افراد کے منتظر تھے جو اسلام کے آئین کو اپنے زمانے کے جدید تقاضوں کے مطابق ڈھالنے کی اہلیت اور ہمت رکھتا ہو، مگر حضرت علامہ کے نزدیک علمائے کرام میں یہ حوصلہ نہ رہا کہ تحقیق و تدقیق سے کام لیں اور فقہاء کے وضع کردہ اصولوں کی لِم اور پس منظر تک پہنچیں، یہی نہیں بلکہ وہ "تازہ کاری" کو بے لگامی سے محفوظ رکھنے کے لیے، بطور پیش بندی کچھ شرائط بھی عائد کریں یا قدماء کی عائد کردہ شرائط میں ترمیم و اضافہ کریں۔ یہ سعی و جہد آسان نہ تھی، لہٰذا سہولت پسند علماء و فقہاء کو بھلائی اسی میں نظر آئی کہ جو کچھ اسلاف عطا کر گئے ہیں، اسی پر قائم رہیں، وقت کے بدلتے ہوئے مطالبات کو غور سے ہرفِ مطالعہ نہ بنائیں خواہ وہ اپنی جامد تقلیدی روش کے باعث دیگر اقوامِ عالم کے مقابل پیچھے ہی رہ جائیں ــــ میرا خیال ہے حضرت کا شعر ذیل اسی کیفیت کی طرف اشارہ کر رہا ہے:

شیر مردوں سے ہوا بیشۂ تحقیق تہی
رہ گئے صوفی و ملّا کے غلام اے ساقی!

ارشادِ باری تعالیٰ ہے کہ: "اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ"۔ خدا کا ہر رسول اسلام ہی کی تلقین فرماتا رہا، ہر دین اسلام ہی تھی۔ اس طرح گویا ہر پیغمبر اپنے عہد کے احوال کے مطابق اور انسانی علم و دانش کی ترقی سے متوافق ضابطۂ حیات کی تربیت کرتا رہا، اس طرح تدریجاً یہ تعلیم اور یہ تربیت آگے بڑھتی رہی۔ قرآنِ کریم کی صورت میں یہ تربیت اور تعلیم اتمام کو پہنچی، لہٰذا نبوت اختتام پذیر

ہوئی۔ اس کے بعد طبعاً ہر زمانے کی ہمہ جہتی ترقی کے تناظر میں اسلامی ضوابط کی تشریح و تفسیر کرنا لازم ٹھہری جس کا مطلب یہ ہوا کہ خدائے ذوالجلال نے پہلے جو کام پیغمبروں کے سپرد کر رکھا تھا، "الیوم اکملت لکم دینکم"[11] کے اعلان عالی شان کے بعد وہی کام علماء امت کے سپرد ہوا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: "علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل"[12] ـــــ میری امت کے عالم افراد انبیاء بنی اسرائیل کی طرح ہیں ـــــ مگر شاید علماء اسلام کی بھاری اکثریت اس حدیث شریف کو ارتقاء اصول دین کی تدریج میں نہیں دیکھتی، وہ تجریداً بنی اسرائیل کے پیغمبروں کے ساتھ اپنی برابری کا مفہوم دہراتے رہتے ہیں اور خوشی سے پھولتے رہتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے اشارہ ہوا، دین کو ہر پیغمبر آکے اپنے عہد کے مطابق روحِ تازہ سے سرشار کرتا تھا۔ اب وہ "تازہ کاری" علماء کی ذمہ داری ہے، اور علماء پر اس ذمہ داری کا آن پڑنا ہی ختم نبوت کا ایک جواز ہے۔ علامہ اقبال نے فرمایا:

> "اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یوں نظر آئے گا جیسے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی کی حیثیت دنیائے قدیم اور جدید کے درمیان ایک واسطے کی ہے۔ بہ اعتبار اپنے سرچشمۂ وحی کے آپ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے، لیکن بہ اعتبار اس کی روح کے دنیائے جدید سے یہ آپ ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے جو اس کے آئندہ رُخ کے عین مطابق تھے، لہٰذا اسلام کا ظہور ـــــ استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوت چونکہ اپنی معراج کو پہنچ گئی، لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اس کے شعورِ ذات کی تکمیل ہو گی تو یونہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اگر دینی پیشوائی کو قبول نہیں کیا یا موروثی بادشاہت کو جائز نہیں رکھا یا بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا یا عالمِ فطرت اور عالمِ تاریخ کو علمِ انسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا تو اس لیے کہ ان سب کے اندر یہی نقطہ مضمر ہے کیونکہ یہ سب تصورِ خاتمیت ہی کے مختلف پہلو ہیں"[14]

یہ اقتباس علامہ اقبال کے اپنے اس شعر کی، جو ایک آدھ صفحہ قبل مندرج ہوا مختصر سی

تشریح ہے۔ یہ شعر قرآن حکیم کے بارے میں ہے ۔

ظاہر اُو انقلابے ہر دمے — باطنِ اُو از تغیر بے غمے!

یعنی اسلام کی اصلی اور بنیادی ہدایت و تعلیم کو بحال و قائم رکھتے ہوئے اصول و ضوابطِ عمل یا یوں کہیے کہ فقہ کو ہر زمانے کا ساتھ دینا ہوگا۔ یہ ختمِ نبوّت کی عطا فرمودہ ذمّہ داری ہے۔ وحی کا اختتام گویا، خدائے رحمٰن و رحیم کی طرف سے آدم کے حق میں یہ اعلان ہے کہ آدم رفتہ رفتہ عقلی بلوغت کی منزل پر پہنچ گیا ہے، اب اسے مزید اس طرح پابند نہیں رکھا جائے گا کہ وہ نئے احوال میں نئی وحی اور نئے پیغمبر کا منتظر رہے۔ آئندہ آدم کو قرآن کے بیان کردہ بنیادی احکام و اصول کی روشنی میں اپنی عقل و دانش اور تحقیق و جستجو سے مدد لینا ہوگی اور نہاد و بنیادِ اسلام کو قائم رکھتے ہوئے نئے اصول وضع کرنے ہوں گے اور نئے قواعد بنانے ہوں گے۔ کہیں مرمّت سے کام لینا ہوگا، کہیں ترمیم سے اور کہیں اختراع سے —— حق یہ ہے کہ ختمِ نبوّت کی یہ نہایت روشن اور حوصلہ افزا تشریح ہے ——

حضرت امام سیوطی کا قولِ جامع ہے:

"الفقہُ معقولٌ مِن منقولٍ"[۱۴]

یعنی فقہ کا مطلب ہے منقول کی روشنی میں سوجھ بوجھ کے ساتھ مطالب و اصول کا اخذ کرنا۔

اجتہاد ایک فقیہانہ کوشش کا نام ہے، اسی لیے الشیخ محمد الفاضل بن عاشور، جامعہ زیتونیہ تونس لکھتے ہیں:

"قد استقر اصطلاح اُصولیین علی أنّ الفقہ ھو الاجتہاد"[۱۵]

یعنی اہلِ اصول، مراد ہے فقہا کی یہ طے شدہ اصطلاح ہے کہ خود فقہ اجتہاد ہی تو ہے۔

اسلام کے بنیادی عقائد و عبادات کی روشنی میں حسبِ زمان و تقاضائے زمان، قرآن حکیم کے ارشادات کی روشنی میں حضور نبیِ اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے عمل، قول اور کسی فعل کے استقرار (تقریر) کی روشنی میں، روش و طریقۂ صحابہ کی روشنی میں اور پھر فقہائے سلف کے فیصلوں کی روشنی میں اپنی دانش، فکر، تحقیق اور قیاس کو کام میں لا کر کسی نئی صورتِ حال کے بارے میں کسی اصول کا وضع کرنا اور کسی فیصلے پر پہنچنے کا نام فقہ ہے، اور ظاہر ہے کہ اجتہاد خود اصحابِ رسول رضوان اللہ علیہم کے دور ہی میں شروع ہو گیا تھا جس کی نمایاں مثال حضرت معاذ بن جبل رضؓ کا مشہور و معروف جواب ہے جو انہوںؓ نے حضور نبیِ اعظم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے اس سوال کے جواب میں دیا تھا کہ اگر قرآن اور عملِ رسول میں کسی امر کے باب میں واضح ہدایت میسّر نہ ہو تو کیا کرو گے —— جواب تھا پھر میں اپنی

رائے سے۔ یعنی صوابدید سے کام لوں گا۔ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جواب کو پسند فرمایا تھا۔

اسی قیاس کی روشنی میں قیاس کارفرما رہا؛ چنانچہ قدیم اصطلاح میں لفظ اجتہاد کو قیاس ہی کے معنوں میں استعمال کیا جاتا تھا۔ بالخصوص امام شافعیؒ کے یہاں[۱] ـــــ یہی باعث ہے کہ اصحاب کرامؓ، تابعین، اتباع تابعین اور متصل قرن کے اہل تفقہ بڑی جرأت کے ساتھ نئے احوال سے نبرد آزما ہونے کی خاطر اصول وضع کرتے رہے اور فیصلے فرماتے رہے۔ اس طرح بڑے بڑے نامی گرامی اور جیّد فقیہ منصۂ شہود پر آئے۔ مگر ابتدائی صدی بلکہ دوسری صدی کے بھی تقریباً نصف تک ایسے اکثر و بیشتر فیصلے تحریر میں نہ آئے۔

ہوتے ہوتے کئی مکاتب فقہ نمودار ہوئے۔ پھر ان میں سے بھی چار باقی رہ گئے[۲]، اور وقت کے ساتھ ساتھ وہ بھی سست گام اور "آہستہ خرام بلکہ مخرام" ہو کر رہ گئے۔

ایک ایسا دین جو دنیا بھر میں آبادا بنائے آدم کے لیے آیا ہو، جو خدا کا آخری، لہٰذا دائمی پیغام ہو، اگر وہ دین بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دینے سے قاصر رہے تو اس سے ظاہر ہے کہ یہ امر روح اسلام اور منصب قرآن کے سراسر خلاف ہے۔ اسلام کسی خاص علاقائی تہذیب کا محتاج نہیں، یہ کسی خاص انسانی نسل، زبان اور رنگ پر استوار نہیں، یہ کسی تاج اور کسی تاجدار کے اقتدار پر منحصر نہیں۔

> "پھر چونکہ ذات الٰہیہ ہی فی الحقیقت روحانی اساس ہے، زندگی کی، لہٰذا اللہ کی اطاعت فطرت صحیحہ کی اطاعت ہے۔ اسلام کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے جسے ہم اختلاف اور تغیّر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ اگر کوئی معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ زندگی میں ثبات اور تغیّر، دونوں خصوصیات کا خیال رکھے۔ اس کے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونا چاہییں جو حیات اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھیں کیونکہ مسلسل تغیّر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو دوامی اصولوں ہی کی بدولت لیکن دوامی اصولوں کا مطلب یہ تو ہے نہیں کہ اس سے تغیّر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے۔ اس لیے کہ تغیّر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی آیت ٹھہرایا ہے۔ اس صورت

میں تو ہم اس شے کو جس کی فطرت ہی حرکت ہے، حرکت سے عاری کر دیں گے ـــــ اصولِ اوّل 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 جمود سے۔ جو اگر ٹھیک ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کی ہیئتِ ترکیبی میں وہ کون سا عنصر ہے جو اس کے اندر حرکت اور تغیّر قائم رکھتا ہے، اس کا جواب ہے اجتہاد۔[۲]

یہ تو عیاں ہے کہ آئینِ اسلام وہیں نافذ ہو سکتا ہے جہاں اہلِ اسلام اپنا آئین نافذ کرنے پر قادر ہوں۔ مطلب ہے کہ وہ ایک آزاد معاشرے کے طور پر زندگی بسر کر رہے ہوں۔ غلامی کے دَور میں تو مسلمانوں کو آقاؤں کی ضرورت کے مطابق نافذ شدہ آئین اور ضوابط کے تابع سانس لینا ہوتا ہے۔ محکومی کا عالم انتہائی محرومی کی کیفیت کا نام ہے ـــــ بقول علامہ اقبال:

از غلامی مردِ حق زنّار بند از غلامی گوہرش ناارجمند!

غیر مسلموں کی غلامی کے باعث مسلمان، محدّثوں کے طریق سے ہٹ کر بت پرستوں کے سے اطوار اختیار کر لیتے ہیں، وہ آزاد مسلمان افرادِ احرار کی طرح پرورش پا ہی نہیں سکتے ـــــ ایسے عالم میں اسلامی آئین کیا اور اجتہاد کہاں کا! ایسے دورِ بے کسی میں جب حریّت کی فضا میسر نہ ہو یا جب فکری افراتفری اور "بے ذوقی" کا دور دورہ ہو تو اپنی قدیم پونجی کو سنبھالے رکھنا بھی بڑی بہادری ہے، چہ جائیکہ آئین میں اجتہاد سے کام لیا جائے۔ چنانچہ علامہ اقبال نے ایسی صورتِ حال کے مسلط ہونے کی کیفیت میں یہی ترغیب دی ہے کہ مسلمان اپنے تاریخی، فکری، تمدّنی اور فقہی سرمائے سے وابستہ رہیں، جب تک صحیح حریّت طلوع نہیں ہو جاتی۔ لہٰذا فرمایا:

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط قوم را برہم ہمی پیچد بساط

عہدِ حاضر فتنہ ہا زیرِ سر است طبعِ نا پروائے او آفت گر است

نقش بر دل معنیِ توحید کن

چارۂ کارِ خود از تقلید کن![۳]

یہ اشعار رموزِ بیخودی، سے اقتباس کیے گئے ہیں، اور یہ کتاب ۱۹۱۸ء میں منصّۂ شہود پر آئی تھی ـــــ پہلے آزادی اور پھر آزاد مسلم معاشرے کے لیے حسبِ مطالباتِ احوال، آئین میں ترمیم اور کسر و انکسار کے عمل کی گنجائش ـــــ اور واضح ہے کہ جب علامہ اقبال نے آنکھ کھولی

تو فقط ان کا اپنا وطن برِ صغیر پاک و ہند ہی غلام نہ تھا بلکہ تقریباً ساری دنیائے اسلام غلام تھی، صرف ترکوں کا ایک جھنڈا تھا جو آزاد فضا میں لہرا رہا تھا، مگر ترکوں کو بھی مجموعی زوال و انحطاط نے آن لیا تھا۔ یورپ والے ان کو یورپ کا "مردِ بیمار" قرار دیتے تھے ـــــ اور پھر اس مردِ بیمار کو بھی ۱۹۱۸ء میں ختم ہونے والی جنگِ عظیم اوّل نے موت کی آغوش تک پہنچا دیا تھا۔

اس سب ظاہری بے سروسامانی کے باوصف علامہ اقبال کا وجدان انہیں بتا رہا تھا کہ غلامی کی شبِ تار چھٹنے والی ہے اور غلامی کی زنجیر کٹنے والی ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ انہوں نے ۱۹۰۷ء کے مارچ میں وہ غزل کہی تھی جس میں یہ شعر شامل ہیں:

نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو اُلٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہوگا
سفینۂ برگِ گل بنا لے گا قافلہ مورِ ناتواں کا
ہزار موجوں کی ہو کشاکش مگر یہ دریا سے پار ہوگا[۱۹]

ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ انہوں نے "شمع اور شاعر" کا آخری بند اس مصرع پر ختم کیا تھا ـــــ:

یہ چمن معمور ہوگا نغمۂ توحید سے!

اس کے جلد ہی بعد انہوں نے ایک نظم بعنوان "مسلم" تحریر کی، یہ ۱۹۱۲ء کی بات ہے، جس میں اسی پُر امید آہنگ کو دہرایا تھا:

قسمتِ عالم کا مسلم کوکبِ تابندہ ہے
جس کی تابانی سے افسونِ سحر شرمندہ ہے
آشکارا ہیں مری آنکھوں پہ اسرارِ حیات
کہہ نہیں سکتے مجھے نومیدِ پیکارِ حیات
کب ڈرا سکتا ہے غم کا عارضی منظر مجھے
ہے بھروسہ اپنی ملّت کے مقدر پر مجھے
یادِ عہدِ رفتہ میری خاک کو اکسیر ہے
میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہے
سامنے رکھتا ہوں اس دورِ نشاط افزا کو میں
دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں[۲۰]

امید افزا شعر نگاری کا یہ سلسلہ جاری رہا یہاں تک کہ احوال نے پلٹا کھایا، اور انہوں نے ۱۹۲۳ء میں کھل کر اعلان کر دیا کہ

دلیلِ صبح روشن ہے ستاروں کی تنک تابی
افق سے آفتاب ابھرا، گیا دورِ گراں خوابی!
عروقِ مردۂ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا!
سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی!

نظم "طلوعِ اسلام" کا آخری بند فارسی میں ہے جس میں ایک شعر یہ ہے:

بہ مشتاقاں حدیثِ خواجۂ بدر و حنین آور!
تصرف ہائے پنہانش بچشمم آشکار آمد!

علامہ اقبال نے یہاں گویا ایک بہت بڑے راز سے پردہ اٹھایا ہے، صاف بتا دیا ہے کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا روحانی تصرف شروع ہو چکا ہے۔ دوسروں کی نگاہیں اس تصرف کو شاید نہ دیکھ رہی ہوں لیکن میری آنکھوں پر یہ تصرف بالکل عیاں ہے ــــ گویا تین چیزیں ساتھ ساتھ چل رہی تھیں۔ ایک غلامی کے دور میں فقہی Status quo صورتِ حال کی علی حالہٖ حفاظت اور اس میں کسی خاص اجتہاد سے اجتناب اور دوسری چیز عنقریب حاصل ہونے والی آزادی کی امید اور اس کے لیے دلوں کو پُر امید رکھنے بلکہ دلوں میں ولولۂ آزادی پیدا کرنے کی کوشش کا جاری رکھنا ــــ تیسری چیز یہ کہ جب آزادی میسر ہو تو مسلمان معاشروں کا فرض ہو گا کہ اس وقت حسبِ تقاضائے زماں اپنے سرمایۂ فقہ کا از سرِ نو جائزہ لیں اور جرأت کے ساتھ پیش آمدہ امورِ معاشی و دینی و سیاسی کا حل تلاش کریں۔

ہمیں معلوم ہے کہ مصطفیٰ کمال اتاترک کے باعث ترکی میں احوال نے رُوبہ اصلاح ہونا شروع کیا تھا۔ ۱۹۲۲ء تک شکست خوردہ ترکی نے سقاریہ اور انگورہ کے میدان میں اتحادی اور خصوصاً یونانی عساکر کو مار بھگایا تھا اور ۱۹۲۳ء کے آغاز سے جدید ترکی ایک آزاد و مختار مملکت کی شکل میں ظہور پذیر ہو چکا تھا۔ برِ صغیر پاک و ہند میں ۱۹۲۱ء سے "تحریکِ خلافت" شروع تھی، اور یہ بڑی زوردار تحریک تھی بشروع شروع میں حضرت علامہ اقبال اس تحریک کے اچھے خاصے حامی تھے مگر جلد ہی خاموش سے ہو کر رہ گئے ــــ اس خاموشی یا کنارہ کشی کا سبب ہندو قائدین کی ہندوانہ ذہنیت تھی جس کے باعث وہ مسلمانوں کو سیاسی طور پر اپنے اندر جذب کر کے ان کے جداگانہ سیاسی تشخص

کر ختم کر دینا چاہتے تھے۔ مگر یہ مسئلہ بہت تفصیل طلب ہے اور ایک مستقل اور مبسوط مقالے کا طالب۔
بہرحال، حضرت علامہ کی اس محتاط روش کی یادگار باقی تحریروں کے علاوہ یہ تین چار شعر بھی ہیں، عنوان ہے "دریوزۂ خلافت":

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے — تو احکامِ حق سے نہ کر بیوفائی
نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا؟ — خلافت کی کرنے لگا تو گدائی!
خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے — مسلماں کو ہے ننگ وہ پادشائی!

"مرا از شکستن چناں عار ناید
که از دیگراں خواستن مومیائی"[۲۲]

علامہ اقبال اجتہاد کے قائل تو ہمیشہ رہے، جیسا کہ ۱۹۰۴ء والے مقالے سے ظاہر ہے جس سے ایک اقتباس گزشتہ صفحات میں دیا جاچکا ہے، مگر جیسا کہ "رموزِ بیخودی" سے ماخوذ اشعار سے عیاں ہوا، وہ دورِ غلامی و انحطاط میں اجتہاد پر تقلید کو ترجیح دیتے تھے، اور پھر ۱۹۲۴ء کے بعد صبحِ آزادی طلوع ہوتی ہوئی دکھائی دی تو انہوں نے "اسلام اور اجتہاد" کے موضوع پر وہ مضمون پڑھا جس کا ذکر اس مقالے کے آغاز میں ہوا ہے۔ اور یہ وہی مقالہ تھا جس نے آگے چل کر "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" میں شامل چھٹے مقالے کا روپ اختیار کر لیا۔ گویا علامہ اقبال محسوس کرنے لگ گئے تھے کہ اسلامی ممالک اور مسلم معاشرے عنقریب، بلکہ بہت ہی جلد آزاد ہونے والے ہیں، لہٰذا وہ امورِ جدید جن سے مسلمانوں کو فوری طور پر دوچار ہونا پڑے گا اور جن سے عہدہ برآ ہونے کے لیے انہیں اپنے سرمایۂ فقہ کا بہ نظرِ غائر جائزہ لینا ہوگا، ابھی سے ہدفِ بحث و تمحیص بنا لیے جائیں تاکہ یہ بحث و تمحیص ضرورت کے وقت کام آئے — ایسے مواقع پر مجھے مرزا غالب کا شعرِ ذیل عموماً یاد آتا ہے اور میں اس سے مرادی معنی لینا پسند کرتا ہوں، مرادی معنی سے مراد وہ معنی ہے جو میں چاہوں، جو میرے مقصد سے موافقت رکھتا ہو، خواہ خود شاعر کا وہ مفہوم ہو یا نہ ہو۔

مثال یہ مری کوشش کی ہے کہ مرغِ اسیر
کرے قفس میں فراہم خس آشیاں کے لیے

بعض حضرات اس شعر سے منفی مفہوم اخذ کریں گے، یعنی میری سعیِ بے حاصل اس پرندے کی کوشش بے سود کے مانند ہے جو قفس میں اپنے آشیانے کے لیے تنکے جمع کر رہا ہو — مگر میں اس شعر کو سعیِ بے حاصل کے مضمون کا حامل جاننے کے بجائے دارائے درسِ ہمت و عزم

جانتا ہوں ۔ میرے نزدیک غالب کا مقصود اس شعر سے یہ تھا کہ آزادی کی امید دل میں ہر دم "تازہ" رہنی چاہیے ، اور جب آزادی میسّر آئے تو تعمیرِ آشیاں کے لیے کچھ تنکے ہمراہ لے کر قفس سے نکلنا مناسب تر عمل ہوگا ـــــ بالکل اسی طرح علامہ اقبال نے بھی دورِ غلامی ہی میں بامیدِ آزادی بعض ایسے امور و نکات پر بحث کی جو اجتہاد کے طالب اور مقتضی تھے ۔ یہ الگ بات ہے کہ آج درجنوں اسلامی ممالک آزاد ہو چکے ہیں ، ہمارے اپنے وطنِ عزیز سمیت ۔ مگر صدیوں کی کاہلی نے ذہنوں پر جو پھپھوندی جما دی تھی ، وہ پوری طرح اتر تی دکھائی نہیں دیتی ـــــ یہاں وہاں سے کچھ حصّہ چھیل دیا جاتا ہے ورنہ پھپھوندی کا عمومی اور بسیط تسلّط بدستور قائم ہے ـــــ ریاض خیر آبادی کا شعر ذیل اس کیفیت کی بخوبی ترجمانی کرتا ہے :

نشیمن میں گزرے کئی موسمِ گل
قفس میں جو ٹوٹے تھے ، وہ پر نہ نکلے

الغرض اب وہ دن گزرنے والے تھے جب گوشے میں قفس کے بہت آرام تھا ۔ اب براہِ راست ہر ذمہ داری آن پڑنے والی تھی ۔ چنانچہ علامہ اقبال نے ۱۹۲۴ء کے اواخر سے لے کر ۱۹۲۶ء کے نصف اوّل تک فقہ و اجتہاد کے بارے میں کئی خط تحریر کیے ۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا ، اسی عرصے میں انہوں نے "اجتہاد فی الاسلام" کے موضوع پر وہ مضمون قلمبند کیا تھا جو دسمبر ۱۹۲۴ء میں اسلامیہ کالج لاہور کے حبیبیہ ہال میں پڑھا تھا اور اخبارات میں اسی مضمون کے چرچے کی بدولت علامہ اقبال کو سیٹھ جمال محمد کی طرف سے دعوت ملی کہ مدراس آئیں اور وہاں کی مسلم ایسوسی ایشن کے اجلاس میں اپنے افکار ، خصوصاً اجتہادی افکار کا اظہار فرمائیں ۔ اس دعوت کو قبول کرنے کے بعد علامہ کو اس موضوع پر مزید تحقیق و جستجو کی ضرورت محسوس ہوئی ۔

اسی دوران میں صاحبزادہ آفتاب احمد خاں وائس چانسلر علی گڑھ یونیورسٹی نے اسلامی نصابِ تعلیم کے باب میں ایک بنیادی خاکہ تیار کرایا تھا جس کا ایک نسخہ علامہ اقبال کو ارسال کیا تھا اور ان سے اس ضمن میں رائے طلب کی تھی ۔ علامہ اقبال نے ۴ جون ۱۹۲۵ء کو ایک خط میں اس خاکے سے متعلق اپنی آراء کا اظہار کیا ۔ خط مفصّل ہے اور خاکے کی ہر شق پر الگ الگ بحث عمل میں آئی ہے ۔ جہاں تک فقہ والی شق کا تعلق ہے ، جناب محمد احمد خاں نے علامہ کا عندیہ بدیں الفاظ میں بیان کیا :

"اسلامی فقہ کی تشکیلِ جدید کی جائے ۔ یہاں فقہ سے مراد وہ نہیں جو عام طور پر لی جاتی ہے ۔ جس طرح اقبال دینیاتی اور کلامی مسائل کے لیے

تفکرِ اسلامی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، اسی طرح فقہ سے ان کی مراد روزے، نماز وغیرہ کے احکام نہیں بلکہ اسلام کے جملہ اجتماعی (عمرانی) پہلوؤں (مثلاً سماجی، سیاسی، اقتصادی و قانونی) کی تعلیم مراد ہے، یعنی وہ چاہتے ہیں کہ وہ دورِ جدید کے تمام عمرانی علوم (Social Sciences) کے مطالعہ کی روشنی میں اسلام کے اجتماعی (عمرانی) اصول و احکام یا بالفاظِ دیگر اسلام کے اجتماعی نظم کی توضیح و تشریح کی جائے۔"[۲۳]

علامہ اقبال کے پیشِ نظر برِّعظیم پاک و ہند ہی کے مسلمانوں کا مستقبل نہ تھا، ان کے پیشِ نظر پوری امّت کا مستقبل تھا۔ ابھی جناب محمد احمد خاں کے اقتباس میں ہم نے دیکھا کہ پیشِ نظر "اسلام کے اجتماعی اصول و احکام" ہیں۔ درحقیقت فقہ "اسلامی نے جس کے اساسی ضوابط قرآن حکیم کے مبادیات پر استوار ہیں، مسلمانوں کو ایک طرح سے یکساں رویّے کا مالک بنا دیا۔ یہ چیز خود مسلمانوں کو محسوس نہیں ہوتی، اس لیے کہ یہ ان کا معمولِ حیات ہے۔ غیروں کو یہ چیز بالوضاحت محسوس ہوتی ہے۔ مسلمانوں میں فقہ یا یوں کہیے ان کے ہاں ضوابط و قواعد نے ان کی زندگی کو اس طرح متاثر کیا ہے کہ جملہ شعبہ ہائے حیات میں ایک ربط و تعلق نمایاں طور پر موجود ہے۔ اندازِ حیات کی یہ ہم آہنگی ہر مسلم سوسائٹی میں موجود ہے لہٰذا مسلمان سوسائٹیاں خواہ وہ کہیں بھی ہوں، ایک ہی سانچے میں ڈھلی دکھائی دیتی ہیں۔ یہاں ولفریڈ کینٹول سمتھ (Wilfred Cantwel Smith) کا حوالہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا:

"زندگی کے تقریباً ہر شعبے کو خواہ وہ کسی بھی موضوع سے متعلق تھا، اسلامی رنگ میں رنگ دیا گیا اور یہی وہ اسلامی ڈھانچہ تھا جس نے اسلامی معاشرے کو ہم جہتی قوت بھی عطا کی اور زور اور ولولہ بھی بخشا۔ اس وحدت آموز قوت (توحیدی قوت) کا مرکز وہ دینی ضابطہ و آئین تھا جو اپنے طاقتور اور حزم و ولولے کے جلو میں ہر بات کو نظم و ترتیب سے نوازرہا تھا۔ عبادات سے لے کر حقوقِ ملکیت تک، سب معاملات اسی کے زیرِ اثر تھے۔ اسلامی آئین (فقہ) نے مسلمان معاشرے کو قرطبہ (ہسپانیہ) سے لے کر ملتان تک وحدت بخش رکھی تھی یہی نہیں، بلکہ اس نے مسلمان فرد کو بھی (خود اس کی ذات میں) وحدت سے نوازرکھا تھا، اس لیے کہ اس کی ساری

زندگی کو پاکیزہ سانچے میں عملاً منضبط اور منظّم کرکے ایک بامعنی اور بھرپور 'کُل' بنادیا تھا ——— ۔[24]

مسٹر سمتھ کا جو قول اوپر درج ہوا، اس میں ایک نہایت پتے کی بات بتائی گئی ہے۔ وہ یہ کہ فقہ نے فقط اسلامی سوسائٹی ہی کو نہیں بلکہ فرد کو بھی وحدت سے نواز رکھا تھا۔ یہ بڑی گہری سچائی ہے۔ تشریح یہ ہے کہ جس شخص کا کوئی نقطۂ ایمان ایسا نہ ہو جو اس کی شخصیت کو مرکزیت عطا کر سکے تو وہ شخص ایک شخص نہیں ہو سکتا۔ یقین کی مرکزیت سے محروم شخص شخصاً ایک ہوتا ہے مگر اس کی شخصیت ایک نہیں ہوتی، اور اگر شخصیت ایک نہ ہو تو تکمیلِ شخصیت کیسے عمل میں آئے، جس کا مطلب ہے کوئی فرد اپنی خودی تک کیونکر رسائی حاصل کر سکے۔ تربیتِ خودی "توحید" کے انفاقی رگ و پے میں سرایت کر جانے کا نام ہے اور یہ امر اس وقت تک ممکن الوقوع نہیں جب تک ضابطہ و قاعدۂ حیات میں ایک مرکز کے حوالے سے ربط موجود نہ ہو۔ وہ مرکز خدا ہے۔ اس مرکز کا پرتوِ محسوس حضور نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ طیبہ ہے جسے فقہی اصطلاح میں "سنت" کہتے ہیں۔ قرآن اور سنت کی روح سے سرشار جملہ امور کا عمل بن جانا شریعت ہے۔ شریعت ہی کا اصولیین کے یہاں دوسرا نام فقہ ہے۔ چنانچہ اسلام کی اس روحِ زندہ سے حضرت علامہ کی دلچسپی کی کوئی حد نہ تھی۔ فقہ کا بیدار و طیار رہنا گویا اسلام کی حقیقی قوت کا ثبوت و اظہار ہے۔

افراد و امت کی یہ وحدتِ نظر و فکر فقط قانون و اصول کے عام معنی میں باہم مربوط و ہم آہنگ ہونے کے باعث پیدا نہیں ہوئی تھی بلکہ اس کے پیچھے ایک نہایت اہم عنصر اور بھی تھا، اور وہ J.N.D. Anderson کی رائے میں دینی تقدّس کا عنصر تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ مغربی ذہن کی روح سے آئین و قانون کی حیثیت سے ایک فوری صورتِ حال کی تحدید و تشریح اور اس کے باب میں نافذ العمل عدالتی فیصلہ ——— اس کے برعکس مسلمانوں کے یہاں قانون چونکہ وحی پر استوار ہے، لہٰذا یہ محض عدالتی یا فقہی رائے یا فیصلہ نہیں رہ جاتا، اس کے ساتھ دینی تقدّس بھی وابستہ ہوتا ہے۔ چنانچہ سرِ تسلیم خم![25]

پھر عیاں ہے کہ جس قانون کو وحی پر استوار ہونے کی وجہ سے تقدّس اور روحانی احترام میسّر ہو، وہ رویّوں، عادتوں اور زندگی کے باب میں نقطہ ہائے نظر پر ضرور اثر انداز ہوتا ہے اس لیے لازم ہے کہ ایسے آئین کو اپنا لینے والے خواہ دنیا میں کہیں بھی آباد ہوں، وہ اپنے آئین کی بنیادی اور اساسی روح کی بدولت، از روئے سیرت، ضرور ہم آہنگ ہوں گے۔ جغرافیائی احوال اور عام مروّج حالات جو ایک معاشرے میں صدیوں کے تجربے کا نچوڑ ہوں، انہیں حتّی الامکان اس

وقت تک نہ چھیڑا جائے جب تک وہ صریحاً دین کے مقرر کردہ حرام و حلال سے متصادم نہ ہوں اسلام نے بھی عربی معاشرے کی معروف و مقبول ان باتوں کو بدستور قائم رہنے دیا جو روحِ دین کے خلاف نہ تھیں کیونکہ دینِ اسلام کی روح آسانی پیدا کرنا ہے۔ الاستاذ محمود درویشہ لکھتے ہیں:

"ان من یزید فی ھذا الدین کمن ینقص منه وان ضرر المتشددین المعسّرین مثل ضرر المتساهلین المتهاونین وان اسلم طریق للامّة ان تذکر دائما انها امّة وسط، تذکر ان خیر الامور الوسط، وان الفضیلة وسط بین رذیلتین وانّ الرّسول صلّی اللّٰه علیه وسلّم قال ما خیّرت بین امرین الا اخترت الیسرھا"[26]

"دین میں مسائل کو بڑھانے والا ایسا ہی (مجرم) ہے جیسا دین کو چھوڑ جانے والا، تشدد اور سختی پیدا کرنے والوں کی ضرر رسانی ویسی ہی ہے جیسی تساہل، بے پروائی اور تحقیر اختیار کرنے والوں کی۔ امت کے لیے سلامت روی کا بہترین طریقہ ہمیشہ یاد رکھو، یہ ہے کہ یہ امت متوسط و معتدل امت ہے، جان لو کہ سب سے بہتر طریق کار اعتدال ہے۔ یہ بھی جان لو کہ فضیلت دو رذالتوں کے مابین ہے (اس جانب یا اس جانب، انتہا پسندی رذالت ہے) نیز یہ بھی ذہن میں رہے کہ حضور نبی اعظم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ دو صورتوں میں سے اگر تجھے انتخاب کرنا پڑے تو لازم ہے کہ تو آسان تر کو اختیار کرے۔"

یہ فقہا کا عام طریقہ رہا ہے۔ اسے مصلحت کا نام بھی دیا جاتا رہا ہے اور حق یہ ہے کہ فقہا کا اعتدال ہی تھا کہ ضوابط و آئینِ اسلام دنیا کے مختلف ممالک میں واقع اسلامی معاشروں میں بسہولت نفاذ پذیر اور راسخ رہے۔ Dr. Saba Habachy رقمطراز ہیں کہ اینڈرسن نے افریقہ کے مختلف ممالک میں خاصا وقت گزارا۔ نیاسا لینڈ، زنجبار، کینیا، یوگنڈا، سومالی لینڈ، نائجیریا، غانا، گیمبیا، سیرالیون وغیرہ کا دورہ کیا، عدن کے علاوہ دیگر بلادِ شرق اوسط میں کئی سال بسر کیے۔ اینڈرسن اسلامی آئین کی روح زندہ، قابلیت اور لچک کی داد دیتے ہیں جس کی بدولت یہاں وہاں کی نمایاں تبدیلیوں کے باوصف آئینِ اسلام کی اصل روح سنبھال رکھی گئی ہے۔[27]

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ اسلامی فتوحات کے پھیلاؤ کی وجہ سے نئے نئے احوال و امور سے واسطہ پڑا، لہٰذا قانون میں باقاعدہ طور و فکر ناگزیر ہو گیا تھا۔ فقہا نے عرق ریزی سے کام لیا اور نتیجۃً فقہ کے مذاہب کی تدوین عمل میں آئی۔ ان مذاہب کے نزدیک اجتہاد کے تین درجے ہیں (ا) تشریع

یا قانون سازی میں مکمل آزادی لیکن جس سے عملاً صرف متوسطین مذاہب ہی نے فائدہ اٹھایا۔
(ب) محدود آزادی جو کسی مخصوص مذہب فقہ کے اندر ہی استعمال کی جا سکتی ہے اور اج) وہ مخصوص آزادی جس کا تعلق کسی ایسے مسئلے میں جسے متوسطین مذاہب نے جوں کا توں چھوڑ دیا ہو، قانون کے اطلاق سے ہے ـــــــ بہر حال علامہ اقبال نے شق اوّل تک محدود رہنا چاہا، یعنی قانون سازی میں کامل آزادی تک ہے۔[۲۸]

بقول علامہ اقبال اجتہاد کے باب میں اجازت کے باوصف عموماً شرائط ایسی کڑی متعین کر دی گئیں کہ عملاً ان کا پورا کرنا ممکن نہ ہو، اور ساتھ ہی وہ تعجب کے عالم میں فرماتے ہیں:

"یہ روش اس نظامِ قانون نے اختیار کی جس کی بنیادیں قرآن مجید پر استوار ہیں جو زندگی کو متحرک اور متغیر قرار دیتا ہے۔"[۲۹]

علامہ اقبال کے نزدیک اس ٹھہراؤ کا باعث ایک تو معتزلہ اور عقلیین کی موشگافیاں اور پھر منہ زور رویہ تھا جس کے باعث فقہا کو خطرہ محسوس ہوا کہ اس طرح نظامِ مذہبِ اسلام کا استحکام ختم ہو جائے گا، دوسرے تصوف کا سکونی رویہ کچھ معتزلہ کے ستائے ہوئے اور کچھ فقہا کی خشک حیلہ تراشیوں اور موشگافیوں سے بے زار بہت سے ذہین افراد نے گوشہ نشینی میں پناہ لی اور آئندہ نظام کی زمام متوسطین کے ہاتھ میں رہی لہٰذا تقلید کے سوا چارہ نہ تھا، تیسرے بغداد کی تباہی سے فکری سراسیمگی اور افکار میں ہزیمت کی پیدا کردہ افراتفری سے خوف لاحق ہوا، اور ضروری محسوس ہوا کہ جو فقہی سرمایہ میسّر ہے، اسی کی پاسبانی کی جائے اور مباحث کے نئے در نہ کھولے جائیں اور مسلمانوں کی ہیئتِ اجتماعیہ کو منتشر ہونے سے بچایا جائے۔ علامہ اقبال کے نزدیک یہ روش کسی قدر حق بجانب بھی تھی۔[۳۰]

لیکن ظاہر ہے کہ ٹھہراؤ جمود بن جاتا ہے اور پھر تحجّر تک پہنچتا ہے۔ اس انحطاط کا سدّباب ایسے ہی افراد کر سکتے ہیں۔

"جو اپنی ذات اور خودی میں ڈوب جائیں، کیونکہ ایسے ہی افراد جن پر زندگیوں 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 تبدّل نہیں، اس میں اصلاح اور نظرِ 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 فقہا کی کوششوں سے
ہوتا ہے، اسلام کی اندرونی روح کے منافی تھا اور یہی وجہ ہے کہ ابن تیمیہ کی
ذات میں جو بڑے سرگرم عمل اہل قلم اور اسلام کے نہایت پرجوش مبلغ تھے
___ اس روش کے خلاف ایک زبردست ردِّ عمل ہوا۔[۵۱]

بقول علامہ اقبال امام ابن تیمیہ خود بھی اجتہاد کے دعویدار تھے، انہیں بھی ابن حزم کی طرح فقہ حنفی کے اصول قیاس اور اجماع سے انکار تھا، تاہم ابن تیمیہ کی تعلیمات کا ٹھیک ٹھیک اظہار محمد بن عبدالوہاب کی تحریک میں ہوا اور پھر سنوسی تحریک، تحریک اتحاد اسلامی (جمال الدین افغانی) اور بابی تحریک میں جسے گویا عجمی بازگشت کہنا چاہیے، عربی احتجاجیت کی ___ علامہ اقبال از رہ وضاحت کہتے ہیں:

"یہاں بحث آزادیٔ 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 سر تا سر قدامت پسند تھا۔ اس نے مذاہب اربعہ کی قطعیت سے تو انکار نہیں کیا اور اس لیے آزادیٔ اجتہاد کے حق پر بھی بڑے شد و مد سے زور دیا لیکن ماضی کے بارے میں چونکہ اس کا نقطۂ نظر سر تا سر غیر تنقیدی رہا، لہٰذا امور قانون میں اس نے اپنا دارومدار صرف احادیث پر رکھا۔"[۵۲]

جب حضرت علامہ ان خطبات کی تیاری کر رہے تھے تو ان کے فکرستان ذہن میں نئے نئے سوالات کے غنچے کھل رہے تھے۔ اگر صرف وہی سوالات سامنے رکھے جائیں جن کے جوابات سن ۱۹۲۴ء کے اواخر سے لے کر سن ۱۹۲۶ء تک کے عرصے میں انہوں نے وقتاً فوقتاً مولانا سید سلیمان ندوی سے بذریعہ مکاتیب طلب کیے تو محسوس ہوتا ہے کہ ان کے پیش نظر فقط "مقالہ" ہی نہ تھا ___ خیال یوں گزرتا ہے کہ ان کے ذہن میں قرآنی ہدایات اور ارشادات کے حوالے اور نسبت سے کوئی بڑا تحریری منصوبہ تھا، اور وہ لازماً قرآنی فقہ کے اصول و مبادیات اور قواعد و ضوابط ہوں گے جن کی تشریح دورِ معاصر کے احوال کے حسب تقاضا ضرور تب کرنا مطلوب ہوں گے۔ (بعد ازاں انہوں نے ایک سے زیادہ خطوط میں اس ارادے کا کھل کر اظہار بھی کیا۔ بہرحال، "الاجتہاد فی الاسلام" والے مقالے میں وہ ساری باتیں نہیں سما سکیں، اور سما سکتی بھی نہ تھیں جو وہ پیش نظر رکھتے تھے۔ اور جن کے ضمن میں پیدا ہونے والے سوالات کے جواب مہیا کرنے کی انہوں نے تیاری شروع کر رکھی

تھی ــــــ حضرتِ علامہ کو احساس تھا کہ وہ متداول معنوں میں کچھ از علماء دین نہ تھے، اور وہ اس امر کو چھپاتے بھی نہ تھے۔ اسی لیے وہ بے تکلف سوال عرض کرتے تھے اور جواب چاہتے تھے۔ یہ ایک مخلص طالب علم کا انداز ہے اور ایک بیدار اور طبّاع ذہن کا ذخیرہ۔

جناب ڈاکٹر جاوید اقبال نے "زندہ رود" کی جلد سوم میں صفحہ ۶۵ سے ۶۸ تک بہت سے ایسے سوالات کی ایک فہرست درج کردی ہے۔ یہ سوالات "کلامی" بھی ہیں اور فقہی بھی بلکہ حاوی حصہ فقہی سوالات کا ہے۔ ذیل میں وہ سوالات جوں کے توں، جناب ڈاکٹر جاوید اقبال کے شکریے کے ساتھ، درج کیے جا رہے ہیں:

"قرآن کتاب کامل ہے اور وہ خود اپنے کمال کا مدعی ہے۔ اس کا کمال عملی طور پر ثابت کرنے کے لیے ضروری ہے کہ معاملات کے اصول، جو دیگر اقوام میں اس وقت مروّج ہیں، پر قرآنی نقطۂ نگاہ سے تنقید کی جائے۔ اس کے لیے کیا ذرائع اختیار کیے جائیں؟

متکلمین میں سے بعض نے علم مناظر و مرایا کی رُو سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ خدا تعالیٰ کو دیکھ سکنا ممکن ہے۔ یہ بحث کہاں ملے گی؟ رویتِ باری کے متعلق جو استفسار کیا گیا، اس کا مقصد یہ تھا کہ شاید اس بحث میں کوئی ایسی بات نکل آئے جس سے آئن سٹائن کے انقلاب انگیز "نظریۂ نور" پر کچھ روشنی پڑے۔ اس خیال کو ابن رشد کے ایک رسالے سے تقویت ہوئی جس میں انھوں نے ابوالمعالی کے رسالے سے ایک فقرہ اقتباس کیا ہے۔ ابوالمعالی کا خیال آئن سٹائن سے بہت ملتا جلتا ہے، گو متقدم الذکر کے ہاں یہ بات محض ایک قیاس ہے اور موخر الذکر نے اسے ریاضی کی رو سے ثابت کر دیا ہے۔

کیا اجماعِ امت نصِ قرآنی کو منسوخ کر سکتا ہے؟ مثلاً مدّتِ شیرخوارگی جو نصِ صریح کی رُو سے دو سال ہے، کم یا زیادہ ہو سکتی ہے یا حصص شرعی میراث میں کمی بیشی کر سکتا ہے؟ بعض حنفاء اور معتزلیوں کے نزدیک اجماعِ امت یہ اختیار رکھتا ہے۔ کیا مسلمانوں کے فقہی لٹریچر میں کوئی ایسا حوالہ موجود ہے؟

آپ نے ارشاد کیا ہے کہ فقہا نے اجماع سے نص کی تخصیص جائز سمجھی ہے۔ ایسی تخصیص یا تعمیم کی کوئی مثال؟ کیا ایسی تخصیص یا تعمیم صرف اجماعِ صحابہؓ ہی کر سکتا ہے یا علماء و مجتہدینِ امت بھی کر سکتے ہیں؟ مسلمانوں کی تاریخ میں صحابہؓ کے بعد کوئی ایسی مثال ہو تو آگاہ کیجیے۔ تخصیص یا تعمیم حکم سے کیا مراد ہے؟ اگر صحابہ کا کوئی حکم نص کے خلاف ہو تو اس سے یہ مراد لی جائے گی کہ کوئی"

ناسخ حکم ان کے علم میں ہوگا۔ کیا کوئی حکم ایسا بھی ہے جو صحابہ نے نصِ قرآن کے خلاف نافذ کیا ہو؟

حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی دریافت کردہ مسئلہ کا جو جواب وحی کی بنا پر دیا وہ تمام امت پر حجت ہے اور وہ وحی بھی قرآن مجید میں داخل ہوگئی۔ لیکن جو جواب محض استدلال پر دیا گیا جس میں وحی کو دخل نہیں کیا، کیا وہ بھی تمام امت پر حجت ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام استدلالات بھی وحی میں داخل ہیں یا بالفاظ دیگر قرآن و حدیث میں کوئی فرق نہیں؟

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حیثیتیں ہیں: نبوت اور امامت۔ نبوت میں احکام قرآنی اور آیاتِ قرآنی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے استنباط داخل ہیں۔ اجتہاد کی بنا محض عقلِ بشری اور تجربہ و مشاہدہ ہے، کیا یہ بھی وحی میں داخل ہے؟ اگر وحی میں داخل ہے تو اس پر آپ کی دلیل کیا ہے؟

وحی غیر متلو کی تعریف نفسیاتی اعتبار سے کیا ہے؟ کیا وحی متلو اور غیر متلو کے اعتبار کا پتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں چلتا ہے یا یہ اصطلاحات بعد میں وضع کی گئیں؟

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کے متعلق صحابۂ کرام ؓ سے مشورہ کیا۔ کیا یہ مشورہ نبوت کے تحت آئے گا یا امامت کے تحت میں؟

آیۂ توریث میں حصص بھی ازلی ابدی ہیں یا قاعدۂ توریث میں جو اصول مضمر ہے، صرف وہی ناقابلِ تبدیل ہے اور حصص میں حالات کے مطابق تبدیلی ہو سکتی ہے؟

آیۂ وصیت کی وضاحت کیجئے؟

کیا امام کو اختیار ہے کہ قرآن کی کسی مقرر کردہ حد (مثلاً سرقہ کی حد) کو ملتوی کر دے اور اس کی جگہ کوئی اور حد مقرر کر دے؟ اس اختیار کی بنا پر کون سی آیت قرآنی ہے؟

امام ایک شخص واحد ہے یا جماعت بھی امام کے قائم مقام ہو سکتی ہے؟

ہر اسلامی ملک کے لیے اپنا امام ہو یا اسلامی دنیا کے لیے ایک امام ہونا چاہیے؟ مؤخر الذکر صورت موجودہ فرق اسلامیہ کی موجودگی میں کیسے بروئے کار آ سکتی ہے؟

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے طلاق کے متعلق جو طریقہ اختیار کیا، اگر اس کا اختیار انہیں شرعاً حاصل تھا تو اس اختیار کی اساس کیا تھی؟ زمانۂ حال کی زبان میں کیا اسلامی کانسٹی ٹیوشن ان کو ایسا اختیار دیتی تھی؟ فقہا کے نزدیک خاوند کو جو حق اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ہے، وہ بیوی کو یا اس کے کسی خویش یا کسی اور آدمی کے حوالے کیا جا سکتا ہے؟ اس مسئلہ کی بنا کوئی آیت قرآنی ہے

یا حدیث ؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک طلاق یا خاوند کی موت کے دو سال بعد بھی اگر بچہ پیدا ہو تو تب بھی اس بچے کے ولد الحرام ہونے پر نہیں کیا جا سکتا۔ اس مسئلہ کی اساس کیا ہے؟ کیا یہ اصول محض ایک قاعدۂ شہادت ہے یا جزو قانون ہے؟

شمس بازغہ با صفحہ ۲۳ میں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کیے ہیں، ان میں ایک قول یہ ہے کہ خدا زمان ہے۔ بخاری میں ایک حدیث بھی اسی مضمون کی ہے۔ لاتسبوا الدھر الخ کیا حکمائے اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے؟ اگر ایسا ہے تو یہ بحث کہاں ملے گی!

قرونِ وسطیٰ کے ایک یہودی حکیم موسیٰ بن میمون نے لکھا ہے کہ خدا کے لیے کوئی مستقبل نہیں ہے، بلکہ وہ زمان کو لحظہ بہ لحظہ پیدا کرتا ہے۔ میمون نے قرطبہ میں مسلم یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی۔ اس لیے کیا اس کا یہ مذہب بھی کسی مسلم حکیم کی خوشہ چینی ہے؟

مولانا شبلی نے ایک فقرہ شعائر دار تفاقات کے متعلق نقل کیا ہے: وشعائر الدین امر ظاھر تختص بہ ویمتاز صاحبہ بہ فی سائر الادیان کالختان وتعظیم المساجد والاذان والجمعۃ والجماعات۔ کیا یہ شاہ ولی اللہؒ کی اپنی تشریح ہے؟ اسی طرح ارتفاقات میں شاہ ولی اللہ کی تشریح کے مطابق تمام تدابیر جو سوشل اعتبار سے نافع ہوں، داخل ہیں مثلاً نکاح و طلاق کے احکام وغیرہ۔ اگر شاہ ولی اللہ کی یہ تشریح صحیح ہے تو سوسائٹی کا کوئی انتظام نہ رہے گا اور ہر ایک ملک کے مسلمان اپنے اپنے دستور و مراسم کی پابندی کریں گے اس کی وضاحت کیجیے۔

الکلام (یعنی علم کلام جدید) میں مولانا شبلی نے حجۃ اللہ البالغہ کے صفحہ ۱۲۳ کا ایک فقرہ عربی میں نقل کیا ہے جس کے مفہوم کا خلاصہ انہوں نے اپنے الفاظ میں بھی دیا ہے۔ اس کے آخری حصہ کا ترجمہ یہ ہے: اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان طریقہ کوئی نہیں کہ شعار، تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کے عادات کا لحاظ کیا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے، اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے۔ اس فقرے میں لفظ شعار سے کیا مراد ہے اور اس کے تحت کون کون سے مراسم یا دستور آتے ہیں؟

کیا حجۃ اللہ البالغہ میں کسی جگہ شعائر کی تشریح شاہ ولی اللہؒ نے کی ہے؟

شاہ ولی اللہؒ نے لفظ ارتفاقات استعمال کیا ہے، مولانا شبلی نعمانی نے ایک جگہ اس کا ترجمہ انتظامات اور دوسری جگہ مسلمات کیا ہے۔ ان کا اصل مقصود کیا ہے؟

شاہ ولی اللہؒ نے ارتفاقات کی چار قسمیں لکھی ہیں، ان چار قسموں میں تمدنی امور مثلاً نکاح، طلاق وغیرہ کے مسائل بھی آجاتے ہیں۔ کیا ان کے خیال میں ان معاملات میں بھی سخت گیری نہیں کی جاتی؟

محی الدین ابن عربی کے "فتوحات" یا کسی اور کتاب میں حقیقتِ زمان کی بحث کس کس جگہ ہے؟

صوفیا میں اگر کسی بزرگ نے اس مضمون پر بحث کی ہو تو اس کا حوالہ دیجئے۔

متکلمین کے نقطۂ خیال سے حقیقتِ زمان یا آن سیال پر بحث کون سی کتاب میں ملے گی؟

ہندوستان میں بڑے بڑے اشاعرہ کون کون سے ہیں؟ ملا جونپوری کو چھوڑ کر کیا اور فلاسفہ بھی ہندی مسلمانوں میں پیدا ہوئے؟ ان کے اسماء سے مطلع فرمایئے اور تصانیف سے۔

ہندی مسلم فلسفی ساکن پھلواری مصنف "تسویلاتِ فلسفہ" کا نام کیا ہے؟ کتاب مذکور کا نسخہ کہاں سے دستیاب ہوگا؟

مولوی نور الاسلام کا عربی رسالہ بابت "مکان" جو رامپور میں ہے، کس زبان میں ہے؟ قلمی ہے یا مطبوعہ؟ مولوی نور الاسلام کا زمانہ کون سا ہے؟

مسئلہ "آن" کے متعلق ابھی مشکلات باقی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفہ پر جو اعتراض ہمارے متکلمین نے کیے وہ مسئلہ زمان کے متعلق خود ان کے انکار پر بھی عائد ہوتے ہیں۔ مولوی سید برکات احمد نے دہر اور زمان میں امتیاز کر کے کسی قدر مشکلات کو کم کرنے کی کوشش کی ہے، مگر مسئلہ نہایت مشکل ہے۔ اس پر مزید روشنی ڈالیے۔

اگر دہر ممتد اور مستمر ہے اور حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہی ہے تو حیز یا مکان کیا چیز ہے؟

جس طرح زمان، دہر کا ایک طرح سے عکس ہے، اسی طرح مکان بھی دہر ہی کا عکس ہونا چاہیے یعنی زمان اور مکان دونوں کی حقیقتِ اصلیہ دہر ہی ہے۔ کیا یہ خیال محی الدین ابن عربی کے خیال سے صحیح ہے؟ کیا انہوں نے مکان پر بحث کی ہے؟ اور اگر کی ہے تو مکان اور دہر کا تعلق ان کے نزدیک کیا ہے؟

میں نے زمان و مکان کے مسئلے کے متعلق مطالعہ کیا ہے جس سے ظاہر ہوا کہ ہندوستان کے مسلم فلسفیوں نے بڑے بڑے مسائل پر غور و فکر کیا ہے، اور اس غور و فکر کی تاریخ لکھی جا سکتی ہے۔ یہ کام آپ کو کرنا چاہیے۔

آپ نے لکھا ہے کہ اسلامی ریاست کے امیر کو اختیار ہے کہ جب اسے معلوم ہو کہ بعض شرعی اجازتوں میں فساد کا امکان ہے تو ان اجازتوں کو عارضی طور پر منسوخ کر دے، بلکہ بعض فرائض کو

بھی یونہی منسوخ کر سکتا ہے۔ اس کا حوالہ کہاں ملے گا؟

کیا یہ صحیح ہے کہ متعہ (نکاح موقت) حضرت عمرؓ سے پہلے مسلمانوں میں مروّج تھا اور حضرت عمرؓ نے اسے منسوخ کر دیا؟ کیا زمانہ حال کا کوئی امیر بھی کسی امر کی نسبت ایسا فیصلہ کرنے کا مجاز ہے؟ ان معاملات کی ایک فہرست جن سے متعلق رائے قائم کرنا امام کے سپرد ہے۔ جرائم میں ایسے جرم میں جن کی تعزیر قرآن شریف میں مقرر ہے، ان کے متعلق امام کیونکر کوئی رائے دے سکتا ہے؟ تواترِ عمل کی ایک مثال آپ کے نزدیک نماز ہے۔ مالکیوں، حنفیوں اور شیعوں میں جو اختلاف صورتِ نماز میں ہے، وہ کیونکر ہوا؟

احکامِ منصوصہ میں توسیعِ اختیارات امام کے اصول کیا ہیں؟ اگر امام توسیع کر سکتا ہے تو ان کے عمل کو محدود بھی کر سکتا ہے اس کی کوئی تاریخی مثال ہو تو واضح کیجیے۔

زمین کا مالک قرآن کے نزدیک کون ہے؟ اسلامی فقہا کا مذہب اس بارے میں کیا ہے؟ قاضی مبارک میں شاید اس کے متعلق کوئی فتویٰ ہے، وہ فتویٰ کیا ہے؟

اگر کوئی اسلامی ملک (روس کی طرح) زمین کو حکومت کی ملکیت قرار دے تو کیا یہ بات شرعِ اسلامی کے موافق ہوگی یا مخالف؟ کیا یہ بات بھی رائے امام کے سپرد ہوگی۔

صدقات کی کتنی قسمیں اسلام میں ہیں، صدقہ اور خیرات میں کیا فرق ہے؟

لفظ نبی کے دو معنی ہیں: خبر دینے والا اور مقامِ بلند پر کھڑا ہونے والا۔ اوّل الذکر نبی ہمزہ کے ساتھ اور دوسرا بغیر ہمزہ کے۔ اس ضمن میں راغب اصفہانی نے مفردات میں ایک حدیث بھی نقل کی ہے یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نبی بغیر ہمزہ کے ہوں۔ قرآن شریف میں جن انبیاء کا ذکر ہے، ان میں کون سے نبی بالہمزہ ہیں اور کون سے بغیر ہمزہ؟ یا سب کے سب بغیر ہمزہ کے ہیں؟ اگر قرآنی انبیاء یا آنحضورؐ نبی بغیر ہمزہ ہیں تو لفظ نبی کا مروجہ انگریزی ترجمہ "پرافٹ" جس کے معنی خبر دینے والا کے ہیں، کیونکر درست ہو سکتا ہے؟

لفظ نار کا روٹ عربی زبان میں کیا ہے؟

لفظ نجات کا روٹ کیا ہے اور روٹ کے لحاظ سے کیا معنی ہیں؟[۳۴]

علامہ اقبال معاصر دور کے اہلِ نظر نقادوں کی تائید میں کہتے ہیں کہ امتِ مسلمہ جوں جوں آزادی سے ہمکنار اور قوت یاب ہوتی چلی جائے گی، اسلام کی آفاقی روح اپنا جوہر دکھاتی چلی جائے گی اور ثابت ہو جائے گا کہ اسلام ہر زمانے کا ساتھ دے سکتا ہے۔ علامہ کا مرکزِ یقین اس باب میں بھی

قرآنِ کریم ہے جو سراسر حرکی روح کا مالک ہے۔ ان کے الفاظ میں:

"زندگی چونکہ ماضی کا بوجھ اٹھائے آگے بڑھتی ہے اس لیے ہمیں چاہیے 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 کو فراموش نہ کریں۔ تعلیماتِ قرآنی کی یہی وہ جامعیت ہے جس کا لحاظ رکھتے ہوئے جدید عقلیت کو اپنے اداروں کا جائزہ لینا ہوگا ــــــ دنیا کی کوئی قوم اپنے ماضی سے قطع نظر نہیں کر سکتی، اس لیے کہ یہ ان کا ماضی ہی تھا جس سے ان کی موجودہ شخصیت متعین ہوئی۔ اسلام کی حیثیت لاجغرافی ہے اور اس کا مقصد ہے ایک ایسا نمونہ پیش کرنا جو اتحادِ انسانی کی اس شکل کے لیے جو بالآخر ظہور میں آئے گی مختلف بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ باہمد گر حریف نسلوں کو اول دولتِ ایمان سے مالا مال کرے اور پھر اس متفرق اور منتشر مجموعے کو ایک ایسی شکل دے جس کا اپنا ایک شعورِ ذات ہو۔"[25]

حضرت علامہ بھی دیگر مسلم فقہا کی طرح قرآنِ حکیم ہی کو آئین و قانون کا اوّلین مصدر قرار دیتے ہیں مگر ساتھ ہی یہ بھی واضح کر دیتے ہیں کہ قرآنِ حکیم کوئی قانونی ضابطوں کی کتاب نہیں جس میں جملہ امورِ حیات مع حدا جدا جزا و سزا، ضابطہ وار دفعہ بدفعہ درج ہو۔ مقصودِ تعلیماتِ قرآن یہ ہے کہ انسان کو کائنات اور خالقِ کائنات کے ساتھ اپنے ربط و تعلق کا اعلیٰ شعور حاصل ہو۔ قرآن نے وسیع القواعد کے ذریعے پوری انسانی زندگی کا احاطہ کیا ہے۔ مسیحیت کی طرح ریاست کو انتظامی اور روحانی یا مادی اور عباداتی، دو حصوں میں جدا نہیں کر دیا۔ حضرت علامہ فقہائے اسلام کی محنت و کاوش کی بھرپور داد دیتے ہوئے کہتے ہیں:

"رومنوں کے بعد عرب ہی وہ قوم ہیں جن کے پاس بڑی محنت سے تیار کیا ہوا ایک نظامِ قانون موجود ہے۔"[26]

فقہائے اسلام کے یہاں دوسرا آئینی ماخذ بہر حال حدیث ہے۔ حضرت علامہ نے گولڈ تسیہر کا حوالہ دیا ہے جس کے خیال میں مجموعہ ہائے احادیث مجموعی طور پر ناقابلِ اعتبار ہیں۔[27] مگر پھر ایک اور مفکر کی زبانی بتایا ہے کہ احادیث کے معتبر مجموعے یا ان کا بیشتر حصہ فی الواقع اسلام کے ظہور اور ابتدائی نشوونما کی حقیقی تاریخ ہے۔ علامہ نے اس امر کا بھی ذکر کیا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فقہی

احادیث سے کم کم کام لیا ہے۔ علامہ کے نزدیک یہ بھی ایک ارتقائے فقہ ہی کی ایک صورت ہے۔ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی تائید بھی کی، اس لیے کہ وہ بہرحال اہلِ سنت کے امام ہیں مگر مزاجی توازن پسندی کے باعث ساتھ ہی یہ بھی تحریر کر دیتے ہیں:

"تاہم ہمہ یاد رکھنا چاہیئے کہ سب سے بڑی خدمت جو محدثین نے شریعتِ اسلامیہ کی سرانجام دی ہے یہ ہے کہ انہوں نے مجرد غور و فکر کے رجحان کو روکا اور اس کے بجائے ہر مسئلے کی الگ تھلگ شکل اور انفرادی حیثیت پر زور دیا۔ لہٰذا 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 صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام قرآنی کی تعبیر فرمائی تو اس سے ان قوانین کی حیاتی قدر و قیمت کے فہم میں اور بھی آسانی ہو گی جو قرآن کریم نے قانون کے متعلق قائم کیے ہیں۔"[۴۰]

اس اقتباس سے ارتقائے فقہ کے ضمن میں حدیث کی افادیت واضح ہو جاتی ہے حضرت علامہ کے مزاج میں انتقاد کے ساتھ اعتدال کا پہلو بھی زوردار ہے۔ وہ حدیث کے منکر نہ تھے۔ وہ حدیث کی افادیت اور صحت کے باب میں بھی مبالغے کے قائل نہ تھے —— نہ سارا مجموعہ ہائے احادیث قابلِ قبول اور نہ ان کے ایک مفید ماخذِ فقہ ہونے سے سرے سے انکار، ایک توازن، ایک احتیاط —— تاہم وہ ماضی کی کاوشوں کو نگاہ میں رکھتے ہوئے آگے بڑھنا چاہتے ہیں۔ محمد تقی امینی فرماتے ہیں:

"حدیث کی حجیت اور اس سے فقہ کے استنباط میں کسی فقیہہ نے کلام نہیں کیا البتہ اس کے قبول کرنے کے طریقوں میں اختلاف ہوا ہے، اور ہر فقہ نے اپنے اپنے معیار کے مطابق اس کے ضابطے اور طریقے مقرر کیے ہیں۔"[۴۱]

حضرت امام شافعیؒ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ "جب میں کوئی بات کہوں یا کسی قاعدے کو قائم کروں اور اس کے بعد میرے قول کے مخالف، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث معلوم ہو تو اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہی قول معتبر ہے۔"[۴۲] گویا ایک دیا ہوا فیصلہ یا کئی فیصلے جو نافذ بھی ہو چکے ہوں، ان کو لائقِ تبدیل نہ بنایا جائے۔ اگر حدیث ایسی مل جائے جو اس فیصلے سے متفق نہ ہو

تو اس فیصلے کی حیثیت قطعی نہ ہوگی، اور یہ تو ظاہر ہے کہ ایسی کوئی حدیث وہی ہو سکتی ہے جس پر محدثین میں اختلاف نہ ہو اور جو جرح و تعدیل کے ہر معیار پر پوری اترتی ہو۔ آیا محدثین کے اتفاق کو فقہی معنوں میں محدثین کا اجماع قرار دیا جا سکتا ہے؟ اور اس اجماع کا مقام بھی اجماعِ فقہا کا سا ہو سکتا ہے؟ یہ سوال حضرت امام شافعیؒ کے اس قول کی بدولت پیدا ہوتا ہے، جو حجۃ اللہ البالغہ کے اسی صفحے پر منقول ہے جس کا حوالہ ابھی دیا گیا ہے۔ یہ قول یوں ہے:

> "صاحبِ تخریج کو یہ بھی نازیبا ہے کہ اپنے یا اپنے اصحاب کے مستخرج قاعدے سے کسی حدیث یا اثر کو جس پر محدثین کا اتفاق ہو، رد کر دے۔"

یہاں اجماع کا مسئلہ خود بخود زیرِ بحث آجاتا ہے۔ ڈاکٹر صبحی محمصانی کی تعریف و تحدید یہ ہے:

> "کسی حکمِ شرعی پر کسی زمانے میں مسلمان مجتہدین کا متفق ہو جانا اجماع کہلاتا ہے۔"[۱۰۹]

مگر پوچھنا پڑے گا کہ یہ اجماع ایک مکتبۂ فقہ کے مجتہدین کا اجماع ہے یا ایک خاص دور کے ہر مکتبۂ فقہ کے مجتہدین کا؟ ـــــ لیکن ڈاکٹر صبحی محمصانی ذرا آگے چل کے تحریر فرماتے ہیں:

> "مگر امام حنبلؒ اور داؤد ظاہری کے نزدیک اجماع فقط صحابہ کا اجماع ہے، کسی اور کا نہیں۔"[۱۱۰]

جہاں تک حضرت علامہ کا تعلق ہے، ان کے نزدیک ماخذِ اسلام کے اجتہادی امور کے ضمن میں اجماع کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ اجماع کے باب میں اہلِ اصول نے بڑے بڑے معرکے بپا کیے مگر حضرت علامہ کو افسوس اس امر کا رہا کہ ان مباحث سے تعلق رکھنے والی مجالس کسی مستقل مجلسِ شوریٰ کا روپ نہ دھار سکیں۔ حضرت علامہ کے نزدیک اس کا سب سے بڑا سبب مطلق العنان حکومتوں کا ظہور تھا، اور ایسی مباحثی مجالس خود مختار سلاطین کے مفاد میں نہ تھیں۔[۱۱۱]

لیکن فقہ کے مختلف دبستان کا آپس میں لین دین کم سے کم رہا ورنہ ہر فقہ اس طرح پختہ اور اٹل نہ ہو جاتی کہ گویا اہلِ اسلام کے لیے وہ فقہ خود ایک اساسی عقیدہ سا بن کر رہ گئی ہو۔ اس مورد میں حضرت شاہ ولی اللہؒ لکھتے ہیں:

> "ترمذی نے عدیؓ بن حاتم سے روایت کی ہے کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ آیت پڑھتے ہوئے سنا کہ عیسائیوں نے اپنے

علماء اور رہبانوں کو علاوہ خدا کے اپنا رب قرار دے لیا تھا (اتخذوا احبارھم ورھبانھم ارباباً من دون اللّٰہ)۔ — آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے اس کو پڑھ کر فرمایا کہ عیسائیوں نے ان کو معبود قرار نہ دیا تھا بلکہ وہ جس چیز کو حلال کہتے تھے، یہ اسی کو حلال سمجھ لیتے تھے اور جس چیز کو وہ حرام ٹھہراتے تھے، یہ بھی اس کو حرام سمجھ لیتے تھے۔ نیز اس شخص کے حق میں بھی یہ تقریر درست ہے کہ جو حنفی ہو کر شافعی سے فتویٰ دریافت کرنے کو جائز نہ جانتا ہو اور اس کو تجویز نہ کرتا ہو کہ حنفی مثلاً امام شافعیؒ کی اقتدا کر سکے۔ کیونکہ ایسا خیال قرونِ اولیٰ، صحابہؓ اور تابعینؒ کے اجماع اور اتفاق کے بالکل خلاف ہے۔[۴۴]

حضرت شاہ ولی اللہؒ کے جذبات اس باب میں خاصے شدید ہیں۔ گویا وہ خاص خاص فقہی مدارس کے ساتھ وابستہ ہو کر رہ جانے والوں اور شرع کو فقط ایک خاص جماعت کی نظر سے دیکھنے والوں کو اوپر بیان کردہ حدیث کی روشنی میں انہی مسیحیوں کا مثیل جانتے ہیں جنہوں نے اپنے احبار اور رہبان کو خدا بنا لیا تھا، اور وہ ان معنوں میں کہ فقط انہیں خاص احبار اور رہبان ہی کے بتائے طریق اور رائے کو صحیح اور درست جانتے تھے، حرام بھی وہی اور حلال بھی وہی جو ان کے مخصوص دینی ہادی اور راہبر و معلّم قرار دیں۔

محمد تقی امینی بھی حضرت شاہ ولی اللہؒ کی رائے کے حامل دکھائی دیتے ہیں بلکہ کچھ ان سے آگے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ:

"اجماع کی اصل اور ممکن العمل صورت یہی ہے کہ قانونی معاملات میں اہلِ حل و عقد کی ایک مجلسِ مشاورت قائم ہو اور وہ حالات و مسائل میں غور و فکر کے بعد اس کا صحیح حل تجویز کرے جو ایک طرف کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو اور دوسری طرف ضروریاتِ زندگی سے ہم آہنگی پیدا کرنے والا اور دشواریوں پر قابو پانے والا ہو۔"[۴۵]

محمد تقی امینی نے فقہا کے بجائے اہلِ حل و عقد کہہ کر مفہوم کو بہت وسعت دے دی ہے۔ گویا ان کے نزدیک فقط ہر فقہ سے تعلّق رکھنے والے اہلِ علم و بصیرت ہی درکار نہیں بلکہ ایسے لوگ جو امورِ مملکت کا بھی تجربہ رکھتے ہوں، اختیار رکھتے رہے ہوں یا اختیار استعمال میں لاتے ہوں یا

البتہ علامہ اقبال صرف مجلسِ مشاورت تک ہی نہیں رہ جاتے، وہ بات کو آگے بڑھاتے ہیں، جیسے ہیں اور ظاہر ہے کہ ان کے سامنے "ترکی" کی نئی نئی وجود میں آنے والی پارلیمنٹ تھی:

"بلادِ اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشوونما اور قانون ساز مجلس کا بتدریج قیام ایک بڑا ترقی زا اقدام ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سردست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں، اپنا یہ حق مجلسِ تشریعی کو منتقل کر دیں گے یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں، اس لیے ممکن بھی ہے تو اس وقت اجماع کی یہی شکل ـــــ مزید برآں غیر علما بھی جو ان امور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہوں، اس میں حصہ لے سکیں گے۔ میرے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظاماتِ فقہ میں خوابیدہ ہے، از سرِ نو بیدار کر سکتے ہیں۔ یونہی اس کے اندر ایک ارتقائی نقطۂ نظر پیدا ہو سکتا ہے"[۲۶]

علامہ اقبال کے اس اقتباس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ فقہا حضرات اپنے اپنے مخصوص مکتبِ فقہ ہی سے اکتسابِ رائے کرتے ہیں، پھر اگر ان سب مسلکوں کو اکٹھا کرنا ہو تو کون سی صورت ہے؟ حضرت علامہ کے نزدیک مجلسِ تشریعی کے ذریعے حاصل ہونے والا اجماع لائقِ ترجیح ہے جہاں ان کی رائے کے مطابق ایسے افراد بھی موجود ہوں جو اگرچہ فقہ کے عالم نہ ہوں مگر زندگی کے مختلف شعبوں میں صاحبِ تجربہ ہوں، لہٰذا زندگی بعض شعبوں میں عملی پیچیدگیوں سے آگاہ ہونے کے باعث قانون و ضوابط کی تیاری میں مدد دے سکتے ہوں۔ علامہ اقبال کو یہی ایک صورت نظر آئی جس کی مدد سے فقہی اجماع میسر آ سکتا ہے۔ یہ امر بہرحال اساسی اصول ہوگا کہ کوئی ضابطہ و قاعدہ روحِ قرآنی کے خلاف نہ ہو۔

جہاں دیگر کئی سوالات حضرت علامہ کے ذہن میں پیدا ہوئے، یہاں یہ سوال بھی خلجان کا باعث رہا کہ اجماع قرآن کا بھی ناسخ ہے؟ یہ سوال بھی ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب کی مرتب کردہ فہرستِ سوالات میں شامل ہے اور حضرت علامہ اس سوال کا جواب بھی علمائے کرام سے دریافت کرتے رہے تھے ـــــ بہرطور وہ خود اس ضمن میں وضاحت کرتے ہیں کہ کسی اسلامی مجلس میں یہ سوال اٹھانا غیر ضروری ہے، مگر ایک مغربی نقاد نے بغیر کوئی سند پیش کیے ہوئے یہ لکھ دیا ہے کہ احناف اور معتزلہ کے نزدیک اجماع قرآن کا بھی ناسخ ہے ـــــ وہ زور دے کر کہتے ہیں اور دعوے کے انداز میں یہ اصرار کرتے ہیں کہ اسلامی فقہ میں اس قسم کی غلط بیانی کی تائید میں کوئی ادنیٰ سی مثال بھی

پیش نہیں کی جا سکتی ہے۔

یہ امر عیاں ہے کہ اجماع خواہ کتنے ہی عقلا کا ہو، شریعت کے واضح احکام پر حاوی نہیں ہو سکتا ـــــــ اس ضمن میں مولانا ثناء اللہ امرتسری کی رائے دو ٹوک اور دلچسپ ہے، ان کے بقول "خدا نے شریعت کو جمعیت آرا سے قائم نہیں کیا ہے"۔

رہا اجماعِ صحابہ کا مسئلہ تو یہ خاصا نازک مسئلہ ہے، علامہ اقبال کی تصریح اس مورد میں یہ ہے:

"ہم ایک امرِ واقعی اور امرِ قانونی میں فرق کریں، مثلاً اس مسئلے میں کہ آخری دو سورتیں معوذتان قرآن پاک کا جزو ہیں یا نہیں؟ اور جن کے متعلق صحابہ کا بالاتفاق یہ فیصلہ ہے کہ یہ سورتیں جزوِ قرآن ہیں، ہمارے لیے ان کا اجماع حجت ہے کیونکہ یہ صرف صحابہؓ تھے جو اس امرِ واقعی کو ٹھیک ٹھیک جانتے تھے بصورتِ دیگر یہ مسئلہ تعبیر و ترجمانی کا ہوگا۔ لہٰذا ہم کرخی کی سند پر یہ کہنے کی جرأت کر سکتے ہیں کہ اس صورت میں صحابہؓ کا اجماع ہمارے لیے حجت نہیں۔ کرخی کہتا ہے کہ صحابہؓ کا طریق انہیں باتوں میں حجت ہے جن میں قیاس سے کام نہیں چلتا۔ جن معاملات میں قیاس سے کام لیا جا سکتا ہے، ان میں ہم انہیں حجت نہیں ٹھہرائیں گے"۔

یہاں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اگرچہ اجماع کی قوت اپنی جگہ مسلّم ہے تاہم اجتہاد کا اصل رہبر قیاس ہے، اور قیاس کے بارے میں گفتگو ذرا آگے چل کر ہوگی۔

جیسا کہ پہلے اشارہ ہوا، حضرت علامہ نے دورِ معاصر کے تقاضوں کی روشنی میں اجماع کا حق ایک طرح سے ہر اسلامی ملک کی پارلیمنٹ کو دیا ہے، لیکن وہ افراد اس خطرے سے بخوبی واقف تھے کہ عام مجالسِ قانون ساز کے رکن وہ بھی ہوں گے جو بالعموم فقہ کی نزاکتوں سے آگاہ نہ ہوں گے۔ اس کا علاج ایران نے ۱۹۰۶ء میں یہ کیا کہ ایک مجلس علماء کی بنیاد رکھی تاکہ وہ پارلیمنٹ کی قانون سازی پر نظر رکھے۔ حضرت علامہ کو علماء کی اس مجلس سے بھی کھٹکا محسوس ہوتا ہے اور اس طریق کو بھی پُرخطر قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ ایران کی مثال کو اگر سُنّی ممالک سامنے رکھیں تو بھی زیادہ مدت کے لیے نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ موقت بندوبست کے طور پر وہ کسی مجلس علماء کے خلاف نہیں ہیں تاہم ایک دائمی ادارے کے طور پر اس کا قیام لازم و لابد نہیں جانتے۔ گمان یہ ہے کہ حضرت علامہ علماء

کو پارلیمنٹ کے خلاف فیصلہ کن ووٹ کی حیثیت نہیں دینا چاہتے۔ وہ پارلیمنٹ کی نگرانی یا رہنمائی بھی چاہتے ہیں مگر علماء کے ویٹو سے بھی متخذر ہیں۔ ممکن ہے وہ علماء کی اکثریت کو فقہ میں اجتہاد کا قائل نہ جانتے ہوں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ علماء کے نزاع باہم سے بھی گھبراتے ہوں، بہر حال علامہ کے ضمن میں ان کی واضح احتیاط کا تقاضا یہی ہے۔ وہ کسی نہ کسی طرح کا تناسب و توافق چاہتے ہیں، کوئی عدم توازن انہیں گوارا نہیں۔ تاہم جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، علامہ یہ تجویز ضرور فرماتے ہیں کہ مجلسِ قانون ساز میں علماء کو بطور ایک مؤثر جزو کے شامل کیا جائے اور علماء کو بھی تلقین کی ہے کہ وہ کھلے مباحثے کی مدد سے بھی اور تبادلۂ آرا کی اجازت دے کر بھی حقِ راہنمائی ادا کریں۔[۵۰]

ظاہر ہے کہ حضرت علامہ کے نزدیک پارلیمنٹ یا مجلسِ قانون ساز کو ایک طرح سے مجلسِ شوریٰ کی حیثیت حاصل ہے جس میں علماء کی ایک تعداد رکن ہو، اور اگر وقتی طور پر علماء کی کوئی اعلیٰ مجلس ایسی بھی ہو جو باہر سے پارلیمنٹ کی فقہی کارروائیوں پر نگاہ رکھے تو جب بھی کوئی عدم توازن. مگر واضح ہے کہ علامہ نے اس ضمن میں یہ تفصیلی بات نہیں کی۔ انہوں نے وسیع القواعد اصول بتا دیئے ہیں یہ امر کہ مجلسِ قانون ساز کے رکن کس اہلیت کے ہوں؟ علماء کے انتخاب کی صورت یا طریق کیا ہو؟ اور جو علماء پارلیمنٹ سے باہر پارلیمنٹ کے ناظر و نگران ہوں، ان کا چناؤ کس طرح عمل میں آئے گا۔ گویا یہ سب معاملات حقیقتِ واقعی کے ظہور پذیر ہونے کی ساعتوں کے امانت دار ہیں۔ عملی دور شروع ہو تو عملی، تشکیلی اور نفاذی عقدے رفتہ رفتہ حل ہونے لگتے ہیں۔ محمد تقی امینی بھی اجماع کے سلسلے میں ایک مجلسِ مشاورت کے قیام کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ مثلاً لکھتے ہیں:

> "اجماع کی اصل اور ممکن العمل صورت یہی ہے کہ قانونی معاملات میں اہلِ حل و عقد کی ایک مجلسِ مشاورت قائم ہو اور وہ حالات و مسائل میں غور و فکر کے بعد اس کا صحیح حل تجویز کرے جو ایک طرف کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو اور دوسری طرف ضروریاتِ زندگی سے ہم آہنگی پیدا کرنے والا اور دشواریوں پر قابو پانے والا ہو۔"[۵۱]

محمد تقی امینی نے "مجلسِ مشاورت" کا مشورہ تو دیا مگر یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا مجلسِ مشاورت سے مراد پارلیمنٹ ہے یا مجلسِ قانون یا محض اہلِ حل و عقد کی ایک جمعیت جو مشورے پیش کرتی ہے۔ اسی طرح محمد تقی امینی نے یہ بھی واضح نہیں کیا کہ اہلِ حل و عقد سے کیا مراد ہے، وہ لوگ کن اوصاف و کمالات کے مالک ہوں گے اور علمِ دین سے ان کی آگاہی کا درجہ کیا ہوگا۔ یہ جملہ مسائل تشنۂ تشریح ہیں۔

بہرحال جیسا کہ ہم عرض کر رہے تھے، حضرت علامہ نے کچھ وسیع القواعد سے اصول بتائے ہیں جن میں کسر و انکسار کی گنجائش بالکل واضح ہے تاکہ عملی مشکلات کو ان اصولوں کی روح کے مطابق حل کیا جا سکے۔

حضرت علامہ ۱۹۳۸ء میں انتقال فرما گئے۔ ان کی وفات تک چند مسلم ممالک کو چھوڑ کر باقی سب مغربی استعمار کے پنجۂ غلامی میں گرفتار تھے اور علامہ نے جو کچھ بھی لکھا، خیال ہے کہ وہ صرف برصغیر کے مسلمانوں کی خاطر نہ تھا بلکہ پورے عالمِ اسلام کے لیے تھا۔ جنگِ عظیم دوم کے بعد استعماری قوتیں ٹوٹ گئیں اور مسلم اوطان و اقوام نے یکے بعد دیگرے آزادی کا سانس لینا شروع کیا۔ پاکستان بھی معرضِ وجود میں آگیا (جس کے قیام کا تصور حضرت علامہ ہی نے دیا تھا، جس کے وجود میں آجانے کا انہیں یقین تھا اور جس کے حصول کی خاطر انہوں نے قائدِ اعظم محمد علی جناحؒ کو امت کا خضرِ وقت قرار دیا اور یہ ذمہ داری سنبھالنے کے معاملے میں ان کو قائل کرنے کے لیے تادمِ آخر تلقین جاری رکھی، اور پھر اسی راہِ جہاد میں انہوں نے اپنے آخری دو سال میں گوناگوں عوارض کے باوصف اپنے آپ کو قائدِ اعظمؒ کا ایک سپاہی بنائے رکھا)۔ بہرحال، مختلف مسلم ممالک و اقوام کی آزادی کے بعد اجماع کے باب میں میدانِ عمل بہت وسیع ہو گیا۔ اہلِ نظر مسلمانوں نے محسوس کیا کہ اب مل بیٹھنے کے مواقع میسر آسکتے ہیں۔ چنانچہ ۱۹۴۹ء میں پاکستان میں مسلم ممالک کی پہلی اقتصادی کانفرنس منعقد ہوئی، پھر یہ سلسلہ جاری رہا۔ مسلم ممالک کے نمائندے کسی نہ کسی انداز میں اکٹھے ہوتے ہی رہتے ہیں حتیٰ کہ جدہ میں عالمِ اسلام کا ایک مشترکہ سیکرٹریٹ بھی وجود میں آچکا ہے۔ اب گنجائش ہے کہ اجماع کو مشترکہ "ندوہ" میسر آجائے جس میں پورے عالمِ اسلام کے چیدہ اہلِ نظر و فکر اور اربابِ فقہ و اصول کا اجتماع ہو جہاں وہ مل بیٹھیں اور مسائل پر اجتماعی آرا کا نچوڑ امت کی خدمت میں پیش کریں تاکہ امت کی فقہی نظر یکساں ہو جائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ پوری امت کا رویہ و عمل ہم آہنگ ہو سکے گا۔ پوری امت کا ہم دل اور ہم فکر ہونا ممکن نظر آئے گا اور پھر جب ہم آئینی ہو کر دستوری معاملات میں خود اعتمادی پیدا کر لیں گے اور سعی و کوشش سے اس میدان میں بھی خود کفیل ہو جائیں گے تو ہم مختلف غیر مسلم ممالک سے لیے ہوئے دستوری قرضے بھی لوٹا دیں گے۔ مسلم امت اس وقت کہیں فرانسیسی قواعد کی مقروض ہے، کہیں برطانوی قانون اور عدالتی نظام کی، کہیں سوئٹزرلینڈ کے ضوابط مستعار لیے ہوئے ہیں اور کہیں اطالوی، ہسپانوی اور ولندیزی۔ انشاء اللہ دیگر قرضوں کی طرح ہم یہ قرض بھی اتار دیں گے۔

الاستاذ محمد ابو زہرہ کے کلماتِ ذیل میں یہی روح کارفرما ہے اور میں نہیں سمجھتا کہ یہ کوئی انہونی بات یا محال امر ہے۔ بین الاقوامی ہمہ جہتی دباؤ مسلم اقوام کو مجبور کر رہے ہیں کہ وہ یکجا ہوں اور

وجودِ واحد بن کر قوت و کمال حاصل کریں۔ اس ضمن میں فقہی ہم آہنگی نہایت ضروری بلکہ لابد ہے۔ ہاں تو الاستاذ محمد ابوزہرہ کہتے ہیں:

"فاذا اردنا ان نعید للشریعة و فقهها روحها و حیویتها بالاجتهاد الواجب استمراره فی الامة شرعاً والذی هو السبیل الوحید لمواجهة المشکلات الزمنیة الکثیرة بحلول شرعیة جزئیة. فالوسیلة الوحیدة الی ذلک هی ان نوسس اسلوباً جدیداً للاجتهاد هو اجتهاد الجماعة بدلاً من الاجتهاد الفردی و طریقة ذلک ان یوسس مجمع للفقه الاسلامی علی طریقة المجامع العلمیة واللغویة (الاکادیمیات) و یضم هذا المجمع من کل بلد اسلامی اشهر فقهائه الراسخین ممن جمعوا من العلم الشرعی والاستنارة الزمنیة و صلاح السیرة والتقوی"[۵۲]

"پس اگر ہمارا ارادہ یہ ہو کہ ہم اجتہادِ مسلسل کی مدد سے جس کا تسلسل شرعاً واجب ہے شریعت اور اس کی فقہ کی روح اور ولولے کو از سرِ نو بیدار کریں اور ظاہر ہے کہ عصرِ رواں میں پیش آمدہ کثیر التعداد مشکلات کا جزائت مندانہ شرعی حل ہی اس کا واحد طریقہ ہے تو اس مقصد کے حصول کی راہ ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ ہم اجتہاد میں ایک نئے اسلوب کی بنیاد ڈالیں جس کا مطلب یہ ہے کہ اجتہادِ فردی کی جگہ اجتماعی اجتہاد عمل میں آئے۔ اس کا اسلوبِ عمل یہ ہو کہ فقہ اسلامی کے لیے بھی ایک ایسی اکادمی بنائی جائے جیسے سائنسی اور لسانی اکادمیاں ہیں۔ اس اکادمی میں ہر ہر اسلامی ملک کے معروف ترین فقہائے راسخین شامل ہوں جن کی ذات میں شرعی علم، عصری روشنی، حسنِ سیرت، اور تقویٰ جمع ہوں۔"

اجتہاد کا در کسی اجماع نے بند نہیں کیا، در کھلا ہے، اور وہ در اس طرح کھلا ہے کہ ذرا اس میں سے جھانک کر دیکھیں تو "روئے شش جہت درِ آئینہ باز ہے" کا سا منظر کھلا ہے۔

قیاس

رہا قیاس کا مسئلہ تو حضرت علامہ کے نزدیک اس کا معنی ہے قانون سازی میں مماثلتوں کی

بنا پر استدلال سے کام لینا۔ قیاس کی تعریف "نور الانوار" کے الفاظ میں یہ ہے:

"ھو تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلۃ"[۵۳]

(فرع کو ـــ جسے مقیس کہتے ہیں ـ اصل یعنی مقیس علیہ کے ساتھ حکم اور علّت میں برابر کرنا)۔

اس ضمن میں "مسلم الثبوت" کے الفاظ یہ ہیں:

"مساوات المسکوت بالمنصوص فی علۃ الحکم"[۵۴]

(جس امر کا شریعت میں حکم نہ آیا ہو۔ اس کو منصوص کے ساتھ یعنی جس کا حکم آیا ہو، حکم و علّت میں برابر کرنا)۔

مولانا شاہ ازہری وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"واضح رہے کہ قیاس تین اصول پر متفرع ہو سکتا ہے۔"

(۱) کوئی ایسا حکم ہو جو قرآن مجید میں ہو اس پر کسی دوسرے غیر مذکورہ حکم کو قیاس کرنا، کوئی ایسا حکم ہو جو حدیث میں ہے اس پر کسی دوسرے غیر مذکور حکم کو قیاس کرنا، کوئی ایسا حکم جو اجماع سے ثابت ہو اس پر قیاس کرنا[۵۵]۔ اس کے علاوہ علامہ وضاحت کرتے ہیں کہ قیاس اسی موقع پر عمل میں آئے گا جہاں کتاب و سنت اور اجماع راہنمائی نہ کرے۔ علامہ کا مزاجی توازن یہاں بھی کارفرما ہے۔ وہ محض عقلی موشگافیوں کے بھی قائل نہیں جو احناف کا شیوہ تھا کہ مجرّد مسائل پر لمبی لمبی بحثیں ہوں۔ حنفی فقہاء نے زندگی کی من مانی اور تخلیقی آزادی سے 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 سرتا سر کامل و مکمل ہو گا۔ انہوں نے اس کے مقابل امام مالکؒ کے تجربوں اور ٹھوس معاملات سے تعرّض کو پسند کیا ہے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے بطور ایک ماخذِ قانون امام ابوحنیفہؒ کے اصولِ قیاس کی تنقید جس بالغ نظری سے کی ہے وہ اس آریائی رجحان کے خلاف مؤثر سا ایک روک تھی جس نے ہمیشہ مجرّد کو محسوس پر ترجیح دی اور جو حادث سے اتنا لطف اندوز نہیں ہوتا جتنا خیالی سے۔ مگر ساتھ ہی حضرت علامہ نے اس امر کی بھی تصریح کر دی ہے کہ مالکی فقہاء بھی اس حقیقت پسندی کی توسیع میں کامیاب نہ ہوئے۔ وہ اس لیے کہ انہوں نے حجازی روایت میں اپنے آپ کو مقیّد کر لیا۔ مگر حضرت علامہ کے نزدیک اس بحث و مباحثہ کا اثر یہ ہوا کہ احناف نے استدلالی پہلو کے ساتھ ساتھ یقینی اور حقیقی کو بھی اپنے تفقہ کا جزو بنا لیا۔ اس طرح احناف کے دائرۂ فکر میں بہت وسعت واقع ہو گئی؛

تاہم آگے چل کے احناف نے بھی فقہ کو سکّہ بند کردیا۔ دیگر مذاہب فقہ کی طرح ہ اس کے باوصف، بقول جناب علامہ:[۵۹]

"اگر مذہب حنفی کے اس بنیادی اصول قانون یعنی قیاس کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر کام میں لایا جائے تو جیساکہ امام شافعیؒ کا ارشاد ہے، وہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے اور اس لیے نصوص قرآنی کی حدود کے اندر ہمیں اس کے استعمال کی پوری آزادی ہونی چاہیے۔"[۵۷]

اسی صفحے پر حضرت علامہ نے امام شوکانیؒ کی زبانی کہا ہے:

"فقہا اس امر کے قائل تھے کہ حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلّم کی حیات طیبہ کے دوران میں بھی قیاس سے کام لینے کی اجازت تھی لہٰذا یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے، محض افسانہ ہے جس کا خیال کچھ تو اس لیے پیدا ہوا کہ اسلامی افکار فقہ ایک معیّن صورت اختیار کرتے چلے گئے، اور کچھ اس ذہنی تساہل کے باعث کہ روحانی زوال کی حالت میں لوگ اپنے اکابر مفکرین کو بتوں کی طرح پوجنا شروع کر دیتے ہیں۔ لہٰذا اگر فقہائے متاخرین میں سے بھی بعض نے اس افسانے کی حمایت کی ہے تو کیا مضائقہ ہے۔"[۵۸]

ذرا آگے چل کر اسی صفحے پر حضرت علامہ نے علامہ سرخسیؒ کے حوالے سے یہ واضح کیا ہے کہ اجتہاد کے باب میں یہ خیال درست نہیں کہ قدما کو اس ضمن میں وہ آسانیاں میسر تھیں جو متاخرین کو میسر ہیں۔ علامہ سرخسیؒ اس خیال کو معقول نہیں مانتے بلکہ بالعکس ان کی رائے یہ ہے کہ فقہائے متاخرین کو اجتہاد کے لیے زیادہ آسانیاں میسر ہیں۔ یہی حضرت علامہ کا اعتقاد ہے، اور اسی سلسلے میں تائیداً الاستاذ الزہرہ کا حوالہ دیا جاچکا ہے۔

حضرت علامہ کے خطبات میں سرخسی چھپا ہے، درحقیقت زرکشی مراد ہیں۔ دیکھیے "The Reconstruction" کا نیا ایڈیشن جسے پروفیسر شیخ محمد سعید صاحب نے ایڈٹ کیا ہے، ص ۱۷۸ حواشی ص ۱۹۸، ۱۹۹۔ اسی طرح ملاحظہ ہو ڈاکٹر خالد مسعود صاحب کی کتاب "اقبال کا تصورِ اجتہاد" ص ۱۰۲)

یہ تو ہم نے سابقہ اوراق میں دیکھ لیا کہ حضرت علامہ اب اجتہاد کا حق کسی فرد کو دینے کی بجائے پارلیمنٹ کو دینا چاہتے ہیں جس میں وہ لوگ بھی رائے دے سکتے ہوں جو بیشک عالم دین اور ماہرین فقہ میں سے نہ ہوں مگر زندگی کے بعض شعبوں کے ضمن میں عملی مہارت کے مالک ہوں تاکہ

ان کی رائے کی روشنی میں کسی ضابطے کے نفاذ کی راہ میں یا نفاذ سے پیدا ہونے والی، اگر کوئی مشکل ہو تو اس سے نپٹنے میں آسانی ہو۔ حضرت علامہ نے اجتہاد کا حق فقط علمائے دین کے سپرد بھی نہیں کرنا چاہا، زیادہ سے زیادہ یہ تجویز پیش کی کہ محدود عرصے کے لیے علمائے دین اور فقہا کا کوئی بورڈ سا بنا لیا جائے جو براہِ راست دینی معاملات سے تعلق رکھنے والے امور پر نظر ڈال لیں ـــــ کسی ایسے بورڈ کا مستقلاً قائم رکھنا علامہ اقبال کے نزدیک خطرے سے خالی نہ تھا۔

الاستاذ البوزہرہ بھی انفرادی اجتہاد کے بجائے جماعتی اجتہاد کی تجویز پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں:

"فاذا اردنا ان نعید للشریعۃ وفقہھا روحھا وحیویتھا بالاجتھاد الواجب استمرارہ فی الامۃ شرعاً والذی ھو السبیل الوحید الی المواجھۃ المشکلات الزمنیہ الکثیرۃ بحلول شرعیتہ جریئۃ ـــــ فالوسیلۃ الوحیدۃ الی ذٰلک فی ان نؤسس اسلوباً جدیداً للاجتھاد ھو اجتھاد الجماعتہ بدلاً من الاجتھاد الفردی ـــــ"

اور اگر ہم نے یہ ارادہ کر ہی لیا ہے کہ شریعت و فقہ کی روح اور حرکت و عمل کو از سر نو تشکیل دیں تو یہ اجتہاد ہی کے ذریعے ممکن ہے، اور اجتہاد شرعاً امت کے لیے واجب استمراری ہے اور یہی واحد طریقہ ہے جس کی مدد سے ہم اپنے دور کی کثیر التعداد مشکلات و مسائل کے جراُت مندانہ شرعی حل تجویز کر سکتے ہیں ـــــ لیکن اس امر (تجدیدِ اجتہاد) تک رسائی کا واحد وسیلہ یہ ہے کہ ہم اجتہاد کے لیے ایک نئے اسلوب کی بنیاد رکھیں، اور وہ ہے انفرادی اجتہاد کی جگہ جماعتی اجتہاد کا اسلوب ـــــ [۵۹]

گویا استاذ البوزہرہ اور علامہ اقبال متفق ہیں کہ اجتہاد انفرادی کے بجائے جماعتی ہو، البتہ علامہ اقبال ذرا جراُت کر کے "جماعتی" اجتہاد کو پارلیمانی صورت دے دیتے ہیں ـــــ استاذ البوزہرہ "جماعتی" تصور کو پھیلا کر پوری امت کا احاطہ کرنا چاہتے ہیں، اور وہ اس طرح:

"ان یوسس مجمع للفقہ الاسلامی طریقۃ المجامع العلمیۃ واللغویۃ (الاکادیمیات) ویضم ھٰذا المجمع من کل بلد اسلامی اشھر فقہائہ الرّاسخین ممن جمعوا

IqbalCyberLibrary.net All rights reserved ©2002-2006

بین العلمه الشرعی والاستنا دۃ الزمنیۃ وصلاح السیرۃ والتقوٰی“ ۔۔۔۔۔[۴۰]

کہ فقہِ اسلامی کی اکیڈمی قائم کی جائے، ایسے ہی جیسے مثلاً سائنسی اور لسانی اکیڈمیاں ہیں۔ اور اس فقہی اکیڈمی میں ہر اسلامی ملک کے مشہور ترین فقہائے راسخین شامل ہوں اور ایسے اشخاص ہوں جن میں علمِ شریعت، معاصر علوم سے اکتسابِ فیض، اخلاق کا سدھار اور تقوٰی کے جوہر جمع ہوں۔

مولانا سعید اکبر آبادی فرماتے ہیں:

”آج تو اجتہاد کا لفظ بچّے بچّے کی زبان پر ہے اور عالم اسلام میں ہر جگہ اس کی اہمیت و ضرورت کا شدید احساس پایا جاتا ہے اور بعض اسلامی ممالک میں اس پر کام شروع بھی ہو گیا ہے۔“[۴۱]

اور پھر مولانا وضاحتاً مختلف اسلامی ممالک میں بسلسلۂ اجتہاد جو سرگرمی عمل میں آ رہی ہے اس کی طرف اشارہ کرنے کے بعد اظہار کرتے ہیں:

”اس گزارش کا مقصد یہ ہے کہ عالم اسلام میں اس وقت اسلامی قوانین کی تدوینِ جدید کے لیے جتنی انفرادی اور اجتماعی کوششیں ہو رہی ہیں یہ سب درحقیقت علامہ اقبال کے خواب کی تعبیر ہیں، اس لیے اگر آج وہ حیات ہوتے تو اس پر مسرور ہونے کا حق ان سے زیادہ اور کسے ہوتا، وہ کہتے تھے ؎

گئے دن کہ تنہا تھا میں انجمن میں
یہاں اب مرے رازداں اور بھی ہیں

اس کی داد دینی چاہیے کہ ایک ایسے دورِ جمود و تعطّلِ ذہنی میں جبکہ لوگ اجتہاد کا لفظ زبان سے نکالتے ہوئے ڈرتے تھے کہ کہیں ان پر آزاد خیالی کا لیبل نہ لگ جائے، علامہ نے اپنی چشمِ بصیرت سے آنے والے زمانے کو دیکھ لیا تھا ۔۔۔۔ جب مسلم ممالک طوقِ غلامی سے آزاد ہو کر اپنی اپنی حکومتیں لے کر بیٹھیں گے اور دنیا کی دوسری ملکوں کے ساتھ استحکام اور عروج و ترقی کے میدان میں مسابقت کرنے پر مجبور ہوں گے، اس وقت سائنس اور ٹیکنالوجی کی غیر معمولی اور حیرت انگیز ترقیات کے عہد میں سینکڑوں ایسے

جدید مسائل پیدا ہوں گے جن کا حل اجتہاد کے بغیر ناممکن ہوگا۔[۶۲]

یہ تو واضح ہے کہ دسمبر ۱۹۲۴ء میں جب علامہ اقبال نے "اجتہاد فی الاسلام" کے زیرِ عنوان اسلامیہ کالج لاہور میں مقالہ پڑھا تھا، اس وقت فقط ترک نے از سرِ نو آزاد زندگی کا آغاز کیا تھا، باقی اسلامی ممالک میں عملاً کوئی تجدیدی تحریک وجود میں نہ آئی تھی۔ اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ اکثر و بیشتر مسلم ممالک غلام تھے، ان پر کوئی نہ کوئی یورپی قوت مسلط تھی، پھر یہ کہ ہم برِّ عظیم کے مسلمانوں کو بہت کم معلوم تھا کہ دیگر مسلم ممالک کے ملک کر کیا رہے ہیں۔

مصطفےٰ کمال اتاترک نے "خلافتِ اسلامیہ" کا ادارہ جو "خلافتِ عثمانیہ" کے لقب سے ملقب تھا، ختم کر دیا۔ علامہ کا اوّلین ردِ عمل یہ تھا کہ

چاک کر دی ترکِ ناداں نے خلافت کی قبا

پھر حسبِ عادت اور اپنی طبعی توازن پسندی کے تقاضے سے سوچا کہ ان احوال میں جن سے مسلمان اس وقت دوچار تھے، اور ممکن بھی کیا تھا، لہٰذا حضرت علامہ کے نزدیک اس وقت یہی مناسب تھا کہ مسلمان ممالک غلامی سے نجات حاصل کریں اور اپنے اپنے علاقوں میں اپنے پاؤں پر کھڑے ہونے کی اہلیت پیدا کریں، اس کے بعد کوئی "اسلامی کامن ویلتھ" قسم کی کوئی شے وجود میں آ سکے گی۔

مطلب واضح ہے کہ انہوں نے ترکی حکومت کے رویّے کی مخالفت نہیں کی، ان کے لیے تو ترکوں کا جذبۂ حرّیت ہی، جس نے مغرب کی استعماری قوتوں کو شکست سے دوچار کر دیا تھا، ان کا حال میں بہت کچھ تھا۔ نظم "طلوعِ اسلام" کی روح اسی ترک روحِ حریّت کی داد و آفریں ہے، لیکن جس طرح اس نظم میں علامہ اقبال نے مسلم قومیتوں کا جغرافیائی اور نسلی حدود تک مقید رہ جانا ملّتِ اسلام کے لیے مضر قرار دیا، اسی طرح اپنے خطبات میں بھی آخری مطمحِ نظر اسی امر کو بتایا، اور اولادِ آدم کی روحانی جمہوریت البتہ ہر اہم مہم کے لیے کسی قدر تدریج کی ضرورت لازم تھی۔

حضرت علامہ نے ترکوں کے "تجدد" کو اس وقت نیک فال جانا اور چاہا کہ دیگر مسلم معاشرے بھی اپنے اپنے سرمایۂ فقہ و اجتہاد کو کھنگالیں۔ علامہ کو یقین تھا کہ اسلام کی قوّتِ نامیہ نئی صورتِ حال کا ساتھ دے کر اپنی اصلی روح کو بحال رکھ سکتی ہے لہٰذا اگر وقتی طور پر ترک قدرے تیزی دکھا رہے ہیں تو ہمیں انتظار کر لینا چاہیے۔ حضرت علامہ تو اسی پر بہت خوش تھے کہ چلو حرکت و عمل کا آغاز تو ہوا۔ وہ غلط عمل کو بے عملی پر ترجیح دیتے تھے، بے عملی موت ہے، غلط عمل کرنے والے میں زندگی تو ہے، اس کے تو عمل کا کانٹا ہی بدلنا ہے۔ مگر بے عمل کس کام کا؟ وہ کافر ہو تو جب ناکارہ، مسلم ہو تو جب نکھدا اسی

لیے تو فرمایا تھا ؎

گر از دست تو کارِ نادر آید
گنا ہے ہم اگر باشد ثواب است!

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں ؎

کافرِ بیدار دل پیشِ صنم!
بہ ز دیندارے کہ خفت اندر حرم

یہاں تک کہ عارضی صورتِ حال کے طور پر ترکی زبان میں اذان اور نماز کی بھی مخالفت نہ کی یہ کہہ دیا کہ اس سے قبل ابنِ تومرت نے بھی بربری زبان میں نماز و اذان کی اجازت دی تھی ـــــــ اور ہمیں معلوم ہے کہ وہ اجازت عارضی تھی، بربر جلد ہی پھر عربی نماز و اذان کی جانب لوٹ آئے تھے ـــــــ یہاں ضمناً اس امر کا ذکر کر دیا جائے کہ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے فرمایا ہے کہ ابنِ تومرت کی طرف سے زبانِ بربر میں نماز و اذان کا حوالہ نہیں ملتا۔[۳] پروفیسر شیخ محمد سعید صاحب نے خطبات کے نئے انگریزی ایڈیشن میں دو تین تاریخی، قریب العہد حوالے دے کر ثابت کر دیا ہے کہ بربری زبان میں اذان و نماز کچھ عرصہ مروّج رہی تھی۔[۴] ساتھ ہی یہ بھی واضح ہے کہ حضرت علامہ نے پارلیمانی نظام ریپبلک کی صورت میں پسند فرمایا تھا اور جیسا کہ قبل ازیں عرض کیا جا چکا ہے، انفرادی حقِ اجتہاد کی جگہ جماعتی حقِ اجتہاد کو ترجیح دی اور بہ تقاضائے زمان ترجیحی رویّہ یہ تھا کہ یہ حق پارلیمنٹ کو دیا جائے ـــــــ اس پارلیمنٹ کے باب میں علمائے دین اور فقہا کی کیا پوزیشن ہو، یہ اظہار کیا جا چکا ہے۔

ہمیں معلوم ہے کہ جب حضرت علامہ نے ان خطبات کا آغاز کیا، یعنی دسمبر ۱۹۲۴ء میں، تو حالات سیاسیہ ہند کیا تھے۔ اسی طرح یہ بھی عیاں ہے کہ عمومی طور پر امّتِ مسلمہ کا عالم کیا تھا۔ تحریکِ خلافت کا زور اس عرصے میں رفتہ رفتہ ٹوٹ گیا۔ اس تحریک نے جو ظاہری تأثر ہندو مسلم اتحاد کا دیا تھا، وہ ۱۹۲۴ء تک مضمحل ہو گیا اور پھر جلد ہی ہندو مسلم فساد شروع ہو گئے۔ شدھی اور سنگھٹن کی تحریکیں چلیں۔ مسلمانوں نے جواباً تبلیغی کانفرنس کاری کا آغاز کیا، اسی دوران میں یعنی ۱۹۲۶ء میں حضرت علامہ پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے رکن منتخب ہوئے۔ وہ عملِ انتخاب بھی علامہ کے لیے سبق آموز اور عبرت افروز تھا۔ انہوں نے بہت قریب سے مغربی رئیس مزاج مگر دانش پیما نہیں بلکہ سر شمار جمہوریت کو عمل پیرا دیکھا۔ مغربی طرزِ جمہوریت کی ہو بہو نقالی کے وہ اسلامی معاشرے میں ـــــــ کبھی بھی قائل نہ تھے مگر ذاتی مشاہدے اور تجربے نے بہت کچھ مزید تلقین فرمائی۔ مغربی جمہوریت کو دیوِ استبداد کا رقص تو وہ پہلے بھی قرار دے چکے تھے مزید

تائید کے طور پر اسی دور میں چھپنے والی "زبورِ عجم" کے "گلشنِ رازِ جدید" میں جمہوریت کو پھر

فرنگ آئینِ جمہوری نہاد است

رسن از گردن دیوے کشاد است

——"دیو"—— قرار دے دیا ——

بہرحال، یہ دور حضرت علامہ کے لیے انتہائی مصروفیت کا دور تھا۔ ۱۹۲۶ء سے پنجاب اسمبلی کی رکنیت کے باعث مصروفیت اور بھی بڑھ گئی تھی۔ پھر یہی دور سائمن کمیشن کی تشریف آوری اور مسلم لیگ کے انقسام کا دور ہے۔ یہی دور "نہرو رپورٹ" کے مرتب ہونے اور پھر غرق ہونے کا ہے۔ اسی دور میں کانگریس کے کلکتہ سیشن میں مسلم لیگ کے قائدین کی وہ دل شکنی ہوئی جس کے باعث ان کے اور ہندو کانگریس کے راستے جدا جدا ہو گئے۔ اسی دور میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس کے ایک بار، دوسری بار اور تیسری بار اجتماعات ہوئے —— حضرت علامہ ان تمام ملی امور میں بہ شد و مد شریک تھے۔ اور ساتھ ہی ساتھ یہ خطبات یعنی "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" بھی مرتب ہو رہے تھے۔ "زبورِ عجم" جیسی بلند پایہ کتاب بھی اسی دور کی پیداوار ہے اور اسی دور میں ساتھ کے ساتھ "جاوید نامہ" کا نقش بھی ذہن میں اُبھر رہا تھا۔ جاوید نامہ ۱۹۳۲ء میں چھپا۔

علامہ کا ذہنِ رسا اور فکرِ فعّال معاملات و امور کی ہر دم چھان پھٹک کا عادی تھا، لہٰذا ان کا سفرِ تفکیر جاری و ساری رہا۔ ان کا "مرحلۂ شوق" طے نہ ہوا۔ چنانچہ جن چیزوں کی انہوں نے ترکوں کو آغازِ کار میں اجازت دی تھی اور کسی نیک امید پر ایسا کیا تھا، انہی چیزوں کے ضمن میں انہوں نے جاوید نامہ، بالِ جبریل اور ضربِ کلیم وغیرہ میں گرفت کی ہے

تو نگر در کعبہ را رختِ حیات

گر ز افرنگ آیدش لات و منات!

کی طرز کے اشعار انہوں نے مصطفےٰ کمال اتاترک ہی کو خطاب کر کے کہے تھے —— اسی طرح مثلاً یہ شعر ہے

لا دینی و لاطینی کس پیچ میں الجھا تو!

دارو ہے ضعیفوں کا لَا غالبَ اِلاَّ ھُو!

نیز یہ شعر دیکھیے

نہ مصطفےٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

ابلیس کی مجلس کی شوریٰ نے کئی سابق نظریات سے علامہ کو مایوس کر کے آخر کار اسلام اور فقط اسلام کا سہارا لینے اور پرچم بلند کرنے کا از سرِ نو عزم صمیم عطا کیا گویا کسی "ازم" کی پیوندکاری بھی گوارا نہ ہی۔ لاہور ریڈیو کو انہوں نے جو پیغام جنوری ۱۹۳۸ء میں "سالِ نو" کی مناسبت سے دیا وہ ہمارے سامنے ہے ــــــــ مغربی قومیت، مغربی جمہوریت، اشتراکیت اور آمریت وغیرہ کو کن کن القاب سے یاد کیا ہے۔ مطلب یہ کہ حضرت علامہ احوال کے ساتھ قدم بہ قدم بڑھتے رہے، رکے کہیں نہیں۔ "نارِ جہنم" سے شروع ہوئے اور "بہ حضورِ رسالت مآب" تک پہنچے۔

میرے ان کلمات کا مقصود یہ عرض کرنا ہے کہ حضرت علامہ کا تصورِ اجتہاد خود اجتہاد ہی کی طرح ارتقا پسند اور ارتقا پذیر رہا۔ لہٰذا ہمیں "تشکیلِ جدید" کی روشنی میں دورِ مابعد کے مکتوبات، بیانات، خطبات اور تصریحات کو بھی پیشِ نظر رکھنا چاہیئے۔ علامہ کی سوچ ۱۹۲۹ء تک پہنچ کے رک نہ گئی تھی، "فکرِ اقبال"، "تشکیلِ جدید" کے بعد ایک مستقل کتاب کا تقاضا کرنے والا عنوان ہے، پھر ہمیں شاید مغربی طرزِ جمہوریت کے باب میں بھی تھوڑا سا اجتہاد کرنے کی ہمت میسر آ جائے اور یہ بھی احساس کہ حضرت علامہ کا شعرِ ذیل ہے

سلطانیِ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

یہ ضرور فرماتا ہے کہ اب نسلی اور خاندانی حکمرانی نہیں چلے گی، حکومت عوام الناس کی ہوگی۔ مگر اس شعر میں "جمہور" کا معنی عوام ہے اور عوام کا معنی مغربی طرزِ جمہوریت نہیں۔ ہم قائلین اجتہاد اگر مغربی طرزِ جمہوریت کے بارے میں بھی تھوڑا سا اجتہاد کرنا قبول کر لیں تو کیا حرج ہے؟

حواشی

۱۔ علامہ اقبال کی صحبت میں، اقبال اکیڈمی لاہور (۱۹۷۷ء) ص ۲۹۹

۲۔ ایضاً۔ ص ۳۰۰۔ ۳۰۱

3– Ibid. (Aghnides, Nicolas P., *Mohammedan Theories of Finance*, Lahore (Reprint) 1961, p.88)

۴۔ ایضاً۔ ص ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ڈاکٹر چغتائی مرحوم نے مذکورہ مقالہ پڑھنے کی تاریخ درج نہیں فرمائی، فقط مہینہ دسمبر ۱۹۲۴ء بتایا ہے۔ تاریخ ۱۳ تھی۔ زندہ رود از ڈاکٹر جاوید اقبال جلد سوم۔ ص ۳۴۳

۵۔ زندہ رود (جلد سوم) ص ۳۴۳

۶۔ ایضاً ص ایضاً

۷۔ کلیاتِ اقبال اردو، لاہور ۱۹۸۴ء صفحہ ۱۱۹

۸۔ مقالاتِ اقبال۔ عبدالواحد معینی۔ شیخ محمد اشرف، لاہور طبع اوّل مئی ۱۹۶۳ء۔ ص ۵۵

۹۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر، سعید احمد اکبر آبادی، اقبال اکادمی پاکستان لاہور طبع ثانی ۱۹۸۷ء ص۔ ۶۵

۱۰۔ قرآنِ کریم۔ سورۃ آلِ عمران۔ آیت نمبر ۱۹

۱۱۔ قرآنِ حکیم۔ سورۃ المائدہ۔ آیت نمبر ۳

۱۲۔ ابنِ عربی، فتوحاتِ مکیہ، باب ۱۴ بحوالہ مکتوبات امام ربانیؒ۔ ترجمہ محمد سعید احمد نقشبندی۔ مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی، ۱۹۷۱ء جلد دوم حصہ چہارم دفتر اوّل ص ۹۰/۶۹۰

۱۳۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ۔ ترجمہ سیّد نذیر نیازی، بزمِ اقبال لاہور، مئی ۱۹۸۳ء۔ دوسرا ایڈیشن۔ ص ۱۹۳ء۔ ۱۹۴۔

۱۴۔ مولانا مناظر احسن گیلانی۔ تدوینِ فقہ، مکتبہ رشیدیہ لاہور۔ اکتوبر ۱۹۷۶ء۔ ص ۳۱

۱۵۔ الندوۃ العالمیہ الاسلامیہ، مطبع جامعہ پنجاب، لاہور، ۱۹۶۵ء ص ۱۲۶

۱۶۔ اردو دائرۃ المعارف، دانش گاہ پنجاب لاہور ۱۹۶۸ء جلد اوّل ص ۱۰۰۳

۱۷۔ تشکیلِ جدید، دوسرا ایڈیشن، مئی ۱۹۸۳ء، ص ۲۲۷، ۲۲۸۔

۱۸۔ کلیات اقبال فارسی، لاہور ۱۹۸۱ء۔ ص ۱۲۵۔ ۱۲۴

۱۹۔ کلیاتِ اقبال اردو، لاہور ۱۹۸۴ء، ص ۱۴۲۔ ۱۴۱

۲۰۔ ایضاً، ص ۱۹۶

۲۱۔ ایضاً، ص ۲۶۷

۲۲۔ ایضاً، ص ۲۵۴

۲۳۔ اقبال اور مسئلہ تعلیم۔ محمد احمد خان۔ اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۷۸ء، ص ۴۰۷

24- et. *Islam in modern History*, New Jersey, London, 1939, p.37.

25- *Islamic Law in the modern World*, Shtven and Sons, London (1959) p.7

۲۶۔ مجلہ نہج الاسلام شباط، ۱۹۸۷ء وزارۃ الاوقاف، دمشق (سوریہ) ص ۲۷

27. ef. *Islamic Law in the modern World*, introduction. P XX

۲۸۔ تشکیلِ جدید (طبع دوم) ص ۲۲۹

۲۹۔ ایضاً ص ایضاً

۳۰۔ ایضاً۔ ص ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲

۳۱۔ ایضاً۔ ص ۲۳۳

۳۲۔ ایضاً۔ ص ۲۳۵

۳۳۔ فلسفے کی دو مستند اور مشہور کتابیں جو درسِ نظامی میں پڑھائی جاتی ہیں، شمس بازغہ، ملا محمود جونپوری متوفی ۱۶۵۲ء/ ۱۰۶۲ھ کی تصنیف ہے، صدرا: ملا صدر الدین شیرازی متوفی ۱۶۴۰ء/ ۱۰۵۰ھ کی تصنیف ہے۔ ملا صدرا، اسفارِ اربعہ جیسی عظیم کتابوں کا مصنف اور اشراقی فلسفے کے بانیوں میں سے ہیں۔

۳۴۔ ڈاکٹر جاوید اقبال، زندہ رود، شیخ غلام علی لاہور، طبع اوّل ۱۹۸۴ء، جلد ۳، ص ۶۸۔ ۶۵

۳۵۔ تشکیلِ جدید: ص ۲۵۷، ۲۵۸

۳۶۔ ایضاً، ص ۲۵۹

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. 2002-2006

۳۷۔ ایضاً۔ ص ۲۶۳

Cf. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, English trans. C.R. Barber and S.M. Stern, *Muslim Studies*, II, 18f. This is the view held also by some other orientalists such as D.S. Margoliouth, *The early Development of Mohammedanism*, pp. 79-89, and H. Lammens, Islam: *Beliefs and Institutions*, pp. 65-81.

۳۸۔ ایضاً۔ ص ۲۷۷

۳۹۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، اسلامک پبلی کیشنز لاہور، ڈھاکہ ۱۹۷۵ء۔ ص ۶۶

۴۰۔ حجۃ اللہ البالغہ اردو ترجمہ، قرآن محل، کراچی۔ سالِ اشاعت نامعلوم۔ ص ۲۸۱۔

۴۱۔ فلسفۂ شریعتِ اسلام، ترجمہ از مولوی محمود احمد رضوی، مجلس ترقی ادب، لاہور۔ طبع سوم اپریل ۱۹۶۶ء، صفحہ ۱۷۷

۴۲۔ ایضاً۔ ص ۱۸۱

۴۳۔ تشکیلِ جدید۔ ص ۲۶۶، ۲۶۷

۴۴۔ حجۃ اللہ البالغہ اردو (ترجمہ) ص ۲۷۹

۴۵۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۲۷

۴۶۔ تشکیلِ جدید۔ ص ۲۶۸

۴۷۔ ایضاً۔ ص ۲۶۹

۴۸۔ رسالہ اجتہاد و تقلید، مولانا ابوالوفا ثناء اللہ امرتسری، اہلِ حدیث اکادمی، لاہور ستمبر ۱۹۶۸ء ص ۱۱

۴۹۔ تشکیلِ جدید۔ ص ۲۶۹، ۲۷۰

۵۰۔ تشکیلِ جدید، ص ۲۷۱

۵۱۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر۔ ص ۲۷

۵۲۔ الندوہ العالمیۃ الاسلامیۃ۔ مطبع جامعہ پنجاب (۱۳۷۹) ص ۱۰۹

۵۳۔ رسالہ اجتہاد و تقلید، مولانا ابوالوفا ثناء اللہ امرتسری، اہلِ حدیث اکادمی، لاہور ستمبر ۱۹۶۸ء ص ۲۸

۵۴۔ ایضاً، ص ۲۸

۵۵۔ ایضاً، ص ۲۹

۵۶۔ تشکیلِ جدید، ص ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴

۵۷۔ ایضاً، ص ۲۷۴

۵۸۔ ایضاً، ص ۲۷۴

۵۹۔ الاجتہاد فی الفقہ الاسلامی، مشمولہ الندوۃ العالیۃ للاسلامیات۔ مطبع جامعہ پنجاب ۱۳۰۴ھ۔ ص ۱۰۹

۶۰۔ ایضاً۔

۶۱۔ خطبات اقبال پر ایک نظر، اقبال انسٹیٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر نمبر ۶۔ ص ۶۷

۶۲۔ ایضاً۔ ص ۶۹

۶۳۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر، سعید احمد اکبر آبادی، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، طبع ثانی ۱۹۸۷ء

ص ۷۳۔۷۲

64– *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Edited by M. Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture, Lahore 1986, Notes & Reference 29, Page 193.

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. ©2002-2006