علامہ اقبال اور پارلیمان کا حق اجتہاد

ڈاکٹر تحسین فراقی

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

اقبال کی شعری اور نثری کائنات کا تنوع اور جامعیت اردو ادب کی پوری تاریخ میں اپنی مثال آپ ہے - ان کی فکریات کی رگ تاک میں ابھی بادہ ء ناخوردہ کا ایک بڑا سرمایہ موجود ہے - ان کی نثری تحریروں میں ان کے سات خطبات اپنی خرد افروزی اور نکتہ طرازی کے باعث لائق توجہ ہیں اور اپنی تہ داری کے باعث مباحث انگیز بھی - انھی خطبات میں اقبال کا وہ خطبہ بھی شامل ہے جو "The Principle of Movement in the Structure of Islam" کے نام سے موسوم ہے اور جس کا ایک پہلو یعنی پارلیمان کا حق اجتہاد پیش نظر مقالے کا موضوع ہے -

علامہ کے فلسفہ ء زندگی کو ایک جملے میں ادا کرنا مقصود ہو تو کہا جا سکتا ہے کہ وہ فلسفہ ء حرکت ہے - بانگ درا کی ابتدائی دور کی شاعری کے بعض نہایت اہم حصوں سے ارمغان حجاز کے آخری ملکوتی نغمے تک ان کی شاعری امتحان تازہ کی نقیب اور جہان تازہ کی تعبیر ہے اور یہی عالم ان کی نثری تحریروں کا ہے - ۱۹۳۲ء کے آل انڈیا مسلم کانفرنس کے خطبہ صدارت میں اقبال نے خود کو ایک "Visionary Idealist" قرار دیا تھا - اس خواب دیکھنے والے مرد حکیم کی نظم و نثر دونوں میں قم باذن اللہ کا رجز اور روشنی و گرمی کی ناختم فراوانی ہے - یہ حرکت و حرارت ان کے شعر و نثر کی رگ و پے میں یوں جولاں و جنباں ہے گویا

رشتہ بہ رشتہ ' نخ بہ نخ ' تار بہ تار ' پو بہ پو

کا مضمون ہے -

اقبال کا سرمایہ فکر ہنگامی اور دائمی عناصر کے امتزاج سے عبارت ہے - جہاں وہ ایک طرف اس حقیقت کے علمبردار ہیں کہ :

ٹھہرتا نہیں کاروان وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شان وجود

اور

دمادم رواں ہے یم زندگی
ہر اک شے سے پیدا رم زندگی

اور

موج ز خود رفتہ ء تیز خرامید و گفت
ہستم اگر میروم گر نروم نیستم

اور

وہ قوم نہیں لائق ہنگامہ ء فردا
جس قوم کی تقدیر میں امروز نہیں ہے

وہیں اس حقیقت کے بھی مناد ہیں کہ

راہ آبا رو کہ این جمعیت است
معنی تقلید ضبط ملت است

قوموں کے لیے موت ہے مرکز سے جدائی
ہو صاحب مرکز تو خودی کیا ہے ؟ خدائی !

آدم کو ثبات کی طلب ہے
دستور حیات کی طلب ہے

یا پھر یہ

سرزند از ماضئی تو حال تو
خیزد از حال تو استقبال تو

اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ جس شاعر کے وجود میں دوش 'امروز اور فردا ' حقیقت واحدہ کی صورت اختیار کر چکے ہوں ' اس کی فکر کتنی جامع اور ہمہ گیر ہو گی ! ابدیت اور حرکت و تبدل دونوں اقبال کے نزدیک اصول فطرت ہیں ۔ اپنے چھٹے خطبے " الاجتہاد فی

الاسلام " میں انھوں نے لکھا ہے کہ ابدیت اور تبدیلی دونوں اپنے اپنے دائروں میں اہم ہیں ۔ ان کے نزدیک حقیقت مطلقہ کے اسلامی تصور پر مبنی معاشرے کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے ۔ نظم و انضباط اس لیے ضروری ہے کہ اس مسلسل بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنے قدم مضبوطی سے جما سکیں لیکن یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ دوامی اصولوں کا مطلب تغیر و تبدل کے جملہ امکانات کی نفی نہیں ۔ تغیر و تبدل کے اسی اصول حرکت کا نام " اجتہاد ہے " یہ تغیر اور تبدیلی خود اقبال کی زندگی کے مختلف ادوار میں دکھائی دیتی ہے جسے نظر انداز کرنا اقبال کی شخصیت اور نظریات سے نا انصافی کے مترادف ہو گا ۔

اقبال " اجتہاد " کو ایک فعال قدر کے طور پر دیکھنے کے کس قدر متمنی تھے ، اس کا اندازہ ان کے ابتدائی شعری اور نثری اظہارات ہی سے بخوبی ہو جاتا ہے ۔ بانگ درا کے دور اول کی ایک غزل کا جو ۱۹۰۵ء سے قبل لکھی گئی تھی ' درج ذیل شعر اقبال کے تازہ کارانہ مزاج کی بھرپور نشان دہی کرتا ہے :

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی
رستہ بھی ڈھونڈ' خضر کا سودا بھی چھوڑ دے [۱]

کورانہ تقلید کے خلاف اقبال کا یہ اعلان اور جہاد عمر کے آخر تک جاری رہا ۔ چنانچہ ۱۹۲۳ء کے آس پاس " پیام مشرق " میں انھوں نے تقلید کے رد میں بڑی حکیمانہ بات کہی :

اگر تقلید بودے شیوۂ خوب
پیمبر ہم رہ اجداد رفتے [۲]

اور یہی سبق " جاوید نامہ " (۱۹۳۲ء) میں حلاج کی زبان سے یوں دہرایا گیا :

چاک کن پیراہن تقلید را [۳]

شاعری سے قطع نظر ان کی ابتدائی نثری تحریریں بھی ان کی مجتہدانہ روش کو خوبی سے آئینہ کرتی ہیں ۔ اپنے ایک ابتدائی مگر نہایت اہم مضمون " قومی زندگی " میں ' جو اکتوبر ۱۹۰۴ء کے " مخزن " میں شائع ہوا تھا 'انھوں نے مسلمانوں کے کلاسیکی فقہی سرمایے کے بارے میں اپنی بے اطمینانی کا اظہار کرتے ہوئے لکھا تھا:

" حالات زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آنے کی وجہ سے بعض ایسی تمدنی ضرورتیں پیدا ہو گئی ہیں کہ فقہاء کے استدلالات جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعت اسلامی کہا جاتا ہے'ایک نظر ثانی کے محتاج ہیں ۔ میرا یہ عندیہ نہیں

کہ مسلمات مذہب میں کوئی اندرونی نقص ہے ----- میرا مدعا یہ ہے کہ قرآن شریف اور احادیث کے وسیع اصول کی بنا پر جو استدلال فقہا نے وقتاً فوقتاً" کیے ہیں - ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابل عمل تھے مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں --- - جہاں تک میرا علم ہے شریعت اسلامی کی جو توضیح امام ابوحنیفہ نے کی ہے، ویسی کسی اسلامی مفسر نے آج تک نہیں کی[۴]"

اسی مضمون میں آگے چل کر جدید علم کلام اور قانون اسلامی کی جدید تفسیر کی ضرورت کا احساس دلاتے ہوئے اقبال بجا طور پر لکھتے ہیں:

" اگر موجودہ حالات زندگی پر غور و فکر کیا جائے تو جس طرح اس وقت ہمیں ایک جدید علم کلام کی ضرورت ہے، اسی طرح قانون اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ و متخیلہ کا بیانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانون اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب و منظم کر سکے بلکہ تخیل کے زور سے اس اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو -- - 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 مگر چونکہ قوم ابھی ٹھنڈے دل سے اس قسم کی باتیں سننے کی عادی نہیں ہے' اس واسطے میں اسے مجبوراً نظر انداز کرتا ہوں -

نیست جرات بہ عرض حال مرا
گلہ مندم ز بے زبانیہا[۵]

(اندرام مخلص سودھروی)"

۱۹۰۴ء میں صرف ستائیس برس کے ایک نوجوان کے قلم سے نکلنے والے اس مضمون سے صاحب مضمون کی ذہنی اپج 'تازہ کاری' دلسوزی' آرزوئے انقلاب اور خوئے احتیاط کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے - یہ تحریر بتاتی ہے کہ اقبال نوجوانی ہی میں ایک نئے مسلم علم کلام کے ظہور کے آرزو مند تھے اور قانون اسلامی کی جدید تفسیر کی ضرورتوں کا شدید احساس رکھتے تھے اور ابتدا ہی سے یہ خیال ان کے ذہن میں راسخ تھا کہ عہد جدید کی غیر معمولی پیچیدہ تمدنی ضرورتوں کے پیش نظر انفرادی اجتہاد کے بجائے اجتماعی اجتہاد ضروری ہو گیا تھا تاکہ اجماع کے کم و بیش نظری وجود کو عملی بنایا جا سکے - حقیقت یہ ہے کہ آگے چل کر

ترکی میں وجود میں آنے والی گرینڈ نیشنل اسمبلی پر اقبال کی غیر معمولی مسرت اور اطمینان کے اظہار کو ان کی اجتماعی اجتہاد کی اس آرزو کے تناظر میں دیکھنا چاہیے۔

در اصل علامہ کا مذکورہ الصدر مضمون اس بے قرار روح کا غماز ہے جو مسلم نشاۃ ثانیہ کے خواب دیکھ رہی تھی اور اس نشاۃ ثانیہ کے لیے اور باتوں کے علاوہ قانون اسلامی کی جدید تشکیل کی آرزو مند تھی۔ علامہ کی "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" اور بالخصوص ان کا چھٹا خطبہ [۷] اسی مضمون کی توسیع ہیں۔ اس خطبے میں انہوں نے ایک جگہ (ص ۱۶۸) صاف لکھ دیا ہے کہ تاریخ اسلام کا طالب علم اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ عمرانی اور سیاسی قوت کے طور پر اسلام کی تقریباً" نصف فتوحات ہمارے عظیم فقہا کی فقہی اور قانونی جودت طبع کی مرہون منت ہیں۔ زیر بحث خطبے میں اقبال نے سعید حلیم پاشا کے خیالات سے بھی استفادہ کیا ہے۔ ترکی کے یہ وزیر کبیر حزب اصلاح مذہبی سے تعلق رکھتے تھے اور اجتہاد کے زبردست علمبردار تھے۔ اقبال نے ان کے حوالے سے لکھا ہے کہ:

> اب کوئی چارہ ء 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 مطمع نظر کو جو سرتا سر حرکت تھا، جامد اور مبتذل 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" [۶]

چنانچہ جدید فکر و تجربہ کی روشنی میں شریعت اسلامیہ کی تعبیر کے لیے اجتہاد کی آزادی کو اپنا مطمع نظر قرار دیتے ہوئے ترکی کے جدید معمار کمال اتاترک نے اپنی مجلس ملیہ یعنی " Grand National Assembly " کو اجتہاد کی ذمہ داری سونپتے ہوئے گویا اسے اجتماعی صورت دے دی۔ اتاترک کے نقطہ ء نظر سے منصب خلافت نئے احوال و ظروف کے پیش نظر فرد واحد کا حق نہیں بلکہ اس منصب کو افراد کی ایک جماعت بلکہ کسی منتخب مجلس کے سپرد بھی کیا جا سکتا ہے۔ اقبال نے اس بظاہر انقلابی اقدام کو اپنی اس آرزو کے قریب جانتے ہوئے، جس کا اظہار انھوں نے "مخزن" میں شائع ہونے والے محولہ بالا مضمون میں کیا تھا، اس کی واشگاف حمایت کرتے ہوئے لکھا:

" Personally, I believe the Turkish view is perfectly sound. It is hardly necessary to argue this point. The Republican form of Government is not only thoroughly consistent with the spirit of Islam, but has also become a necessity in view of the new forces that are set free in the world of Islam."(8)

آگے چل کر اقبال اپنے اسی خطبے میں لکھتے ہیں کہ آج کی مسلمان قوموں میں ترکی وہ تنہا ملک ہے جو گہری نیند سے بیدار ہوا ہے اور جس نے خود شعوری کی منزل پالی ہے۔ اقبال کے خیال میں ترکی نے اپنی فکری آزادی حاصل کر لی ہے اور تنہا وہی ملک ہے جو Ideal سے Real تک جا پہنچا ہے[9]۔ اقبال کے نزدیک مسلم ممالک کی غالب اکثریت کے برعکس، جو محض میکانکی انداز میں کہنہ اقدار کی جگالی کر رہی ہیں، ترکی نے نئی اقدار کی بنا کاری کا آغاز کر دیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ اقبال عہد جدید کی دنیائے اسلام میں انفرادی اجتہاد کے بجائے اجتماعی اجتہاد کے موید کیوں ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اقبال کے خیال میں یہ اسلام کا اہم ترین فقہی تصور ہے اور اسی کا نام اجماع ہے۔ اقبال کے نزدیک اس قدر اہم ہونے کے باوصف یہ دنیائے اسلام میں کبھی زندہ حقیقت نہ بن سکا اور عملاً محض تصور ہی رہا، اس لیے اب جب ترکی میں پارلیمان کو اجتماعی اجتہاد کا اختیار سونپ دیا گیا ہے تو اس کا خیر مقدم کرنا چاہیے۔ اقبال کے خیال میں مسلم پارلیمان کو اس اختیار کے سونپے جانے کے نتیجے میں قانونی مباحث میں عام آدمی کی تیز بصیرت سے استفادہ کرنا ممکن ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں اقبال کی رائے میں مسلم دنیا میں مخالفانہ فرقوں کی روز افزوں صورت حال کا ممکنہ حل یہی تھا۔

اسلامی فقہی نظام کا اہم ترین تصور ہونے کے باوجود اموی اور عباسی خلفاء اس کے حق میں نہیں تھے۔ وہ اجتماعی اجتہاد کے بجائے انفرادی اجتہاد ہی کے حق میں تھے کیونکہ اجتماعی اجتہاد (اجماع) کی حوصلہ افزائی کا مطلب ایک ایسی مستقل اسمبلی کو وجود میں لانا تھا جو بقول اقبال ان کے لیے باعث خطر ہو سکتی تھی۔

مسلم پارلیمان کو اجتماعی اجتہاد کا حق سپرد کرنے کے بعد اقبال بجا طور پر اس اندیشے کا اظہار کرتے ہیں کہ اس مجلس قانون ساز کے زیادہ تر ارکان ایسے لوگ ہوں گے جو فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہوں گے اور یوں تعبیر شریعت کے باب میں بڑی شدید غلطیوں اور لغزشوں کا امکان ہے۔ اس کا حل انھوں نے یہ تجویز فرمایا کہ مجالس قانون ساز میں علماء کو ایک موءثر جز کے شامل کر لیا جائے (اگرچہ یہ خلش اپنی جگہ رہتی ہے کہ جب بالادستی بہرصورت قانون ساز اسمبلی ہی کو حاصل ہو گی تو علماء کا کردار کس طرح نتیجہ خیز اور موءثر ہو سکے گا):۔

" The Ulema should form a vital part of muslim legislative assembly, helping and guiding free discussions on questions relating to law."

یہاں یہ بات واضح کرنا ضروری ہے کہ علامہ قانون ساز اسمبلی کی بالادستی بہرحال قائم رکھنا چاہتے ہیں ۔ ان کی رائے میں اس میں علماء کی حیثیت مددگار اور تجویز کار کی ہوگی یعنی Recommendatory ہوگی ' Mandatory نہیں *! مزید یہ کہ شریعت اسلامی کی غلط تعبیرات کے سدباب کے لیے اقبال کے خیال میں اسلامی ممالک میں فقہ کی مروجہ اور موجودہ تعلیم کی نہج کو بدلنا ضروری تھا ۔ فقہ کا نصاب مزید توسیع کا متقاضی تھا لہٰذا اس امر کی ضرورت تھی کہ فقہ اسلامی کے ساتھ ساتھ جدید فقہ کا بھی احتیاط سے مطالعہ کیا جائے ۔

یہ ہے علامہ کے اجتماعی اجتہاد کے تصور کا خلاصہ ۔ اس سے قبل کہ علامہ کے اس اجتماعی تصور اجتہاد کا تنقیدی جائزہ لیا جائے اور اس کو ترکی کی مابعد کی تاریخی صورت حال کی روشنی میں جانچا پرکھا جائے ' یہ بتانا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اصولی سطح پر اجتماعی تصور اجتہاد کی حال کے کئی علماء مثلاً ڈاکٹر مصطفےٰ زرقا ' ڈاکٹر حمید اللہ ' شیخ ابوزہرہ ' محمد یوسف بنوری اور محمد تقی امینی وغیرہ نے حمایت کی ہے اگرچہ یہ اجتماعی تصور اجتہاد اقبال کے اجتماعی تصور اجتہاد سے ان معنوں میں مختلف ہے کہ ان علماء نے قانون ساز اسمبلیوں کو یہ اختیار نہیں سونپا بلکہ علمی تحقیقی مجالس کی تشکیل کے ذریعے اجتماعی اجتہاد کو بروئے کار لانے کی تجاویز پیش کی ہیں ۔ اس ضمن میں چند آراء سے اعتنا کرنا شاید بے محل نہ ہوگا ۔

ڈاکٹر مصطفےٰ احمد زرقا کا تو یہ خیال ہے کہ اجتہاد ابتداء میں اجتماعی اور شورائی ہی تھا ۔ رسول اللہ کی وفات کے بعد " حضرت ابوبکر اور ان کے بعد حضرت عمر نئے سیاسی ' تمدنی اور معاشرتی احکام اور مسائل کا شرعی حل دریافت کرنے کے لیے صحابہ کرام کو جمع کرتے اور ان کے مشوروں سے فائدہ اٹھاتے ۔۔۔۔ قرآن میں شوریٰ کا جو حکم دیا گیا ہے وہ مطلق عام اور تمام معاملات کو شامل ہے اور سنت سے اس کی تائید اس طرح ہوتی ہے کہ حضرت علی نے جب آنحضرت سے دریافت کیا کہ اگر کتاب و سنت میں کسی حکم کے متعلق تصریح موجود نہ ہو تو مسلمان کیا کریں ۔ آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا رو علماء کو جمع کرو (جنھیں اس کے متعلق پوری واقفیت ہو) اور صرف ایک شخص کی رائے کے مطابق فیصلہ نہ کرو" ۔ لیکن اس کے بعد اجتہاد کے مزاج کی یہ خصوصیت نہ رہی کیونکہ صحابہ اور تابعین دور دراز ملکوں اور شہروں میں پھیل گئے تھے اور ان سب کا جمع ہوکر کسی معاملہ کو باہم رائے و مشورہ سے طے کرنا دشوار ہوگیا تھا" [۱۲]

اجتہاد کی اجتماعی صورت کے دوبارہ اجراء کے ضمن میں ڈاکٹر زرقا کی رائے یہ ہے کہ قانون اسلامی کے لیے ایک اکیڈمی قائم کی جائے جس میں ہر شہر کے ایسے علماء اور ماہرین قانون کو شامل کیا جائے جو علوم شرعیہ میں پوری مہارت رکھنے کے ساتھ ساتھ عہد جدید کے تقاضوں سے باخبر اور سیرت و کردار میں ممتاز ہوں ۔ اس اکیڈمی میں ان لوگوں کو بھی شامل کیا جائے جو عہد جدید کے مختلف علوم مثلاً" معاشیات ' سیاسیات ' اجتماعیات ' تمدن ' قانون

وغیرہ میں سے کسی ایک میں مخصوص امتیازی حیثیت رکھتے ہوں ۔ یہ ارکان اجتہادی درس و تدریس کی صلاحیت رکھتے ہوں اور اسلامی احکام کو پر زور طریقے سے ثابت کر سکتے ہوں اور حروف تہجی کی ترتیب کے مطابق فقہ اسلامی کی انسائیکلوپیڈیا اور مختلف مذاہب فقہ کی امہات کتب کی نئی ابجدی فہرستیں تیار کر سکتے ہوں ۔ نیز دوسری فقہی خدمات ' جن کی عہد حاضر کو اجتہاد کے نقطہ نظر سے سخت ضرورت ہو ' انجام دے سکتے ہوں ۔

ڈاکٹر حمید اللہ کا موقف علامہ اقبال کے موقف سے مختلف نہیں کہ مسلمانوں میں اجماع کا تصور پایا جاتا ہے مگر گزشتہ چودہ سو سال سے اجماع کو ایک ادارے کی حیثیت دینے کی طرف ہم نے کوئی توجہ نہیں کی ۔ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اب اس کا حل یہ ہے کہ ہر ملک میں ایک انجمن فقہا قائم کی جائے ۔ کسی مقام پر اس کا صدر مرکز ہو جس کی زبان عربی ہونا لازمی ہے جہاں بھی مرکز ہو اس کو ایک سوال پیش کیا جائے گا ۔ اگر یہ سوال واقعی رائے کا متقاضی ہو گا تو مرکز اس سوال کو ساری شاخوں کے پاس روانہ کر دے گا ۔ ہر شاخ کا سیکرٹری اپنے ملک کے سارے قانون دانوں سے اس سوال کا مدلل جواب طلب کرے گا ۔ جوابات جمع ہونے کی صورت میں مرکز کو روانہ کر دیئے جائیں گے ۔ غرض جب ساری شاخوں کے پاس سے جواب آ جائے اور دیکھا جائے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے تو اس کا اعلان کیا جا سکتا ہے کہ اس جواب پر سب لوگ متفق ہیں ۔ لیکن اگر اختلاف ہو تو اختلافی دلیلوں کا ایک خلاصہ تیار کر کے دوبارہ اس کو گشت کرایا جائے تاکہ جن لوگوں کی پہلے ایک رائے تھی اس کے سامنے مخالف دلیلیں بھی آئیں ۔ ممکن ہے وہ اپنی رائے بدل کر اس رائے سے متفق ہو جائیں جو ان کے مخالفین کی تھی ۔ جب اس طرح کافی غور و خوض کے بعد دوبارہ تمام شاخوں سے مرکز کے پاس جواب موصول ہو جائیں تو یہ معلوم ہو جائے گا کہ کس چیز پر اجماع ہوا ہے اور کس چیز پر اختلاف رائے ہے نیز یہ کہ اختلافی پہلو پر اکثریت کی رائے کیا ہے ۔ ان سب نتائج کو ایک رسالے کی صورت میں شائع کیا جائے جس میں جوابات مع دلائل درج ہوں ۔[۱۳]

مولانا محمد تقی امینی کے نزدیک : " اجتہاد کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس کی صلاحیت رکھنے والوں کی ایک مجلس قائم کی جائے جس میں مختلف ضروریات کے لحاظ سے ہر ضرورت کے ماہرین ہوں ۔ ایسی مجلس فقہ حنفی کی تدوین کے وقت بھی قائم تھی جس میں تقریباً چالیس افراد تھے "

" اس مجلس میں کچھ افراد نمایاں حیثیت رکھتے ہوں جو اجتہاد کے فرائض سرانجام دیں اور باقی کی حیثیت مشیر کی ہو ۔ اجتہاد کی صورت یہ اختیار کی جائے کہ پہلے احکام و مسائل کو ابواب میں تقسیم کر کے مجموعی حیثیت سے ان کی روح اور مقصد کو سمجھا جائے (۲) پھر اس پر غور کیا جائے کہ شارع کے پیش نظر ان کے ذریعے کس قسم کی مصلحت کا حصول اور کس قسم

کی مضرت کا دفعیہ ہے ۔ (۳) پھر یہ دیکھا جائے کہ ان احکام کو مزاج اور ذہنیت کی تبدیلی سے کتنا دخل ہے (۴) نیز معاشرتی حالت اور سماجی زندگی کس حد تک ان کی روح اور اصلی کردار کو جذب و انگیز کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے ۔ ان مراحل سے گزرنے کے بعد پہلے حل طلب صورت کو اس کے مناسب باب سے متعلق کیا جائے ۔ پھر اس کی روح اور مقصد کو سامنے رکھ کر مقررہ قاعدے کے مطابق بالترتیب قرآن و سنت ' اجماع و قیاس سے اس کا حل نکالا جائے ۔"

" بعض صورتیں ایسی ہوں گی جن کا حل آسان ہوگا ۔ صرف اصول و کلیات اور ضرورت و مصلحت میں صحیح تطبیق سے ان کا حل نکل آئے گا اور بعض سے دشواری پیش آئے گی ۔ اس صورت میں اختلاف ائمہ سے بھی فائدہ اٹھانے کی ضرورت پڑے گی لیکن ہر حال میں روح اور مقصد کو سامنے رکھنا ضروری ہو گا اور فقہی ضابطہ سے انحراف جائز نہ ہو گا ورنہ شریعت ہوا و ہوس ' ذاتی خواہشات اور سہل پسندی کا بازیچہ ' بن جائے گی " [14]

مندرجہ بالا تجاویز اپنی جزئیات میں کسی قدر مختلف ہونے کے باوجود اس امر پر متفق نظر آتی ہیں کہ اجتہاد کے اجتماعی ہونے کی صورت وہ نہیں جو حضرت علامہ تجویز کرتے ہیں (اور اس پر اپنے ذاتی اطمینان اور مسرت کا اظہار کرتے ہیں) ۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے اپنے مذکورہ بالا خطبے میں ایک اور جگہ بالکل بجا طور پر لکھا ہے کہ عہد نبوی سے لے کر آج تک اسلام میں قانون سازی ایک پرائیویٹ چیز رہی ہے اور فقہا پوری آزادی سے قانون سازی میں مشغول رہے ۔ ان کے خیال میں قانون سازی کو پارلیمنٹ تک محدود کر دینا اس کے ارتقاء کو محدود کر دینے کے مترادف ہے اور حکومت کی سیاسی ضرورتوں کی وجہ سے قانون متاثر ہو کر رہے گا۔[15] کم و بیش ایسی بات ڈاکٹر ایس ۔ ایم یوسف نے اپنے مقالے " A Study of Iqbal's views on Ijma " میں کی ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ :

" Really Ijtihad can be free only in one sense ,i.e.in the sense of the freedom of the conscience of the Mujtahid from political pressure and surveillance to temporal authority. Paradoxically enough, this is best achieved in the absence of a rigid mechanism and regulated institution. --- The view that the Abbasid Caliphs were afraid lest a permanent assembly became too powerful for them, is falsified by the evidence of History

اس کے بعد ڈاکٹر صاحب موصوف نے لکھا ہے کہ یہ مجتہدین ہی تھے جنھوں نے خلفاء کی ان کوششوں کی مخالفت کی جن کے تحت وہ ان مجتہدین کی فقہی کاوشوں کو حکومتی سطح پر تسلیم کرنا چاہتے تھے ۔ ان مجتہدین کے خیال میں اس طرح قانونی طور پر تسلیم کیا جانا تحت سیاسی نظم و ضبط میں جکڑے جانے کا پیش خیمہ ثابت ہوتا ۔ امام ابوحنیفہ کی حیات اس کا منہ

بولتا ثبوت ہے ۔ اسی طرح امام مالک نے ابوجعفر منصور کے عہد سے ہارون الرشید کے عہد تک اس تجویز کی شدید مخالفت کی کہ ان کی مرتبہ موطاء کو ریاست کے سرکاری کوڈ کے طور پر تسلیم کیا جائے ۔ اس ضمن میں خلیفہ منصور کو کی جانے والی ابن المقفع کی وہ نصیحت بھی پیش نظر رہنی چاہیے جو "رسالات الصحابہ" میں مندرج ہے ۔ ابن المقفع ایرانی دربار میں مروج ' مرکز محتاج روایات کا دلدادہ تھا ۔ اس نے خلیفہ کو ترغیب دی کہ وہ آزاد انفرادی مجتہدین کی مختلف اور باہم متصادم اجتہادی کاوشوں کی بے قاعدگی کا سد باب کر دے ۔ لیکن بادشاہ نے عوام کی رائے کے خلاف ہو جانے کے خوف سے ایسا نہ کیا جنھیں خود علماء کی قیادت حاصل ہوتی ۔[۱۷]

ڈاکٹر صاحب کی مندرجہ بالا رائے سے جہاں مجتہدین کی بے نفسی اور ایثار پیشگی کا اندازہ ہوتا ہے ' وہیں خود ڈاکٹر صاحب کے اس میلان کا بھی کہ وہ اجماع پر انفرادی اجتہاد کو ترجیح دیتے ہیں ۔ البتہ اتنا عرض کرنا بے موقع نہ ہو گا کہ اجتہاد انفرادی ہو یا اجتماعی اس کے لیے اولین شرط خدا خوفی اور بے نفسی ہے ورنہ عہد عباسی ایسی افسوناک مثالوں سے بھی خالی نہیں جب ممتاز فقہا نے جاہ طلبی کے لیے بادشاہ کی تکالیف شرعیہ سے آزادی کو فقہی جواز مہیا کر کے صداقت کا خون کیا۔[۱۸]

اب ہم علامہ کے پارلیمان کو تفویض کردہ حق اجتہاد کا' مابعد کی تاریخی صورت حال ' اجتہاد کے اصول و شرائط اور علامہ کی اپنی مابعد کی بعض شعری و نثری تحریروں کی روشنی میں جائزہ لیتے ہیں ۔ یہ واضح رہے کہ علامہ کا زیر نظر خطبہ ۱۹۲۹ء کے آس پاس اپنی حتمی صورت میں لکھا جا چکا تھا اور نومبر ۱۹۲۹ء میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں پڑھا گیا تھا ۔

اقبال نے ترکی کی گرینڈ نیشنل اسمبلی کو حق اجتہاد تفویض کیے جانے کی بڑی پرزور اور پر مسرت تائید تو کر دی مگر بعد کے حالات نے ثابت کیا کہ اس اسمبلی نے بعض افسوناک فیصلے صادر کیے مثلاً اس اسمبلی نے ۱۹۳۱ء میں یہ فیصلہ دے دیا کہ اذان ' نماز ' دعا ترکی زبان میں پڑھی جائے ۔ اس سے قبل ۱۹۲۸ء میں رسم الخط عربی حروف کے بجائے لاطینی حروف کی صورت میں مبدل ہو چکا تھا اور یوں ترک مسلمانوں کی اگلی نسل کا رشتہ نہ صرف اپنے ماضی کے گرانقدر فکری اور اسلامی تہذیبی سرمائے سے کٹ گیا بلکہ ملت اسلامیہ کے اس علمی سرمائے سے بھی منقطع ہو گیا جس کا رسم الخط عربی تھا ۔ یہ صورت حال بعض صورتوں میں آج بھی قائم ہے مثلاً رسم الخط ابھی تک لاطینی ہے ۔ بہرحال عدنان میندریس کے عہد میں صورت حال بدلی ۔ قرآن مجید عربی میں چھپنے لگا اور نماز و اذان عربی زبان میں بحال کر دیے گئے ۔ گو عدنان میندریس کو اس اسلام دوستی کی بڑی بھاری قیمت ادا کرنا پڑی اور انھیں ۱۹۶۰ء کی جنرل گرسل کی فوجی کارروائی کے بعد پھانسی دے دی گئی ۔

علامہ اقبال اور پارلیمان کا حق اجتہاد

چوں حرف حق بلند شود دار می شود

آج نجم الدین اربکان اور ان کی رفاہ پارٹی ایک نئے اسلامی نظام کے لیے کوشاں ہے اور مغرب کے لیے موجب پریشانی ہے۔

در اصل ترکی کی گرینڈ نیشنل اسمبلی کے حق اجتہاد اور اس کے بعض انقلابی اقدامات کی علامہ کی جانب سے تائید کو اس عہد کے تاریخی تناظر میں دیکھنا بھی ضروری ہے۔ علامہ کو ترکوں سے جو غیر معمولی محبت تھی وہ ظاہر و باہر ہے۔ پہلی عالمی جنگ میں ترکی کی ذلت آمیز شکست اور اس کی جغرافیائی تقسیم اور شکست و ریخت ایک بڑا سانحہ تھا۔ اس سے ہٹ کر دیکھیں تو باقی عالم اسلام پر بھی ادبار اور نکبت کے گھٹا ٹوپ اندھیرے مسلط تھے۔ ایسی صورت حال میں کسی انقلابی شخصیت کا ظہور یا کسی معجزے کا صدور ایک نفسیاتی ضرورت اور باطنی آرزو بن جاتا ہے۔ چنانچہ اتاترک کی غیر معمولی عسکری کامیابیاں اور صدیوں سے اجماع کے انقلاب خیز تصور کے تعطل کے بعد بحالی، بہرحال ایسے مسرت خیز واقعات تھے جو علامہ سے خراج محبت وصول کیے بغیر نہ رہے۔ علامہ سلطان ترکی کے سامراج سے گٹھ جوڑ سے بھی باخبر تھے جس نے سامراجی سرمایے کی مدد سے ہزاروں ایسے لوگوں کی فوج بنائی جو اناطولیہ کے اپنے ہی ہم وطن نیشنلسٹوں کے خون کی پیاسی تھی اور جسے سلطان نے "سپاہ خلافت" کا نام دیا تھا۔ سامراج سے اقبال کی شدید نفرت کا لازمی اور منطقی نتیجہ بھی اتاترک کی حمایت کے سوا کیا ہو سکتا تھا؟

یہاں اس دلچسپ حقیقت کا اظہار بے محل نہ ہو گا کہ اقبال تصوف کی طرح تصور مہدی کے باب میں بھی کسی قدر کشش و گریز کا رویہ رکھتے تھے چنانچہ جہاں ایک طرف انھوں نے "شذرات فکر اقبال" میں یہ لکھا کہ مہدی کا انتظار نہ کرو اسے تخلیق کرو' اور پھر مئی ۱۹۰۵ء کے مخزن میں ایک غزل چھپوائی جس کا ایک شعر یہ تھا:

نظارہ دل پہ اپنے خدا کا نزول دیکھ
یہ انتظار مہدی و عیسیٰ بھی چھوڑ دے

وہیں دوسری طرف یہ بھی کہا:

دنیا کو ہے اس مہدیء برحق کی ضرورت
ہو جس کی نگہ زلزلہء عالم افکار[19]

ضرب کلیم کے اس شعر کے ساتھ بال جبریل کی اس دو بیتی کو بھی یاد رکھنا ضروری ہے جس میں انھوں نے کہا ہے کہ جس شخص کی خودی سب سے پہلے نمودار ہوگی وہی مہدی ہوگا

کھلے جاتے ہیں اسرار نہانی
گیا دور حدیث لن ترانی
ہوئی جس کی خودی پہلے نمودار
وہی مہدی وہی آخر زمانی [۲۰]

مہدی کے بارے میں علامہ کے مندرجہ بالا اظہارات میں بظاہر جو تناقض نظر آتا ہے اصلاً ایسا ہے نہیں۔ در اصل اقبال کا حرکی تصور حیات' ان کی آرزوئے انقلاب اور مسلم نشاۃ ثانیہ کی سچی تڑپ موجود کو بدلنے کی آرزو مند تھی۔ موجود کو بدلنے اور انقلاب برپا کرنے کی یہ صلاحیت علامہ کو جس شخصیت میں بھی نظر آئی' علامہ نے اس سے گرویدگی کا اظہار کیا۔ مگر ان کے باطن میں آباد عظمت پسند خواب دیکھنے والا ہر ایسے انقلاب پسند اور تازہ کار کے ساتھ بس چند قدم تک ہی چل سکا اور پھر یہ کہہ کر کہ "آنکہ یافت می نشود آنم آرزو ست" اس سے الگ ہو گیا۔ مصطفیٰ کمال اتاترک کے ساتھ علامہ کی گرویدگی کی لے اس زمانے میں ایسی بڑھی کہ انھوں نے اسے "مہدی" کے روپ میں دیکھا۔ چودھری محمد حسین کے نام ۲۵ ستمبر ۱۹۲۲ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"آپ تو مولوی صاحب ہیں۔ ایک امر پر فتویٰ دیجئے۔ مصطفیٰ کمال نبی کریم کے ہم نام ہیں
۲) بچپن میں یتیم ہوگئے تھے
۳) معاہدہ سوزر [۲۱] کے بعد وطن سے ہجرت کر گئے تھے اور ہجرت ان کی فی سبیل اللہ تھی نہ تجارت و ملازمت کے سلسلے میں
۴) ہجرت کے بعد ان کو عظیم الشان فتح حاصل ہوئی
۵) داماد فرید پاشا نے ان کی تحریک کے خلاف وہی کام کیا جو اسلامی تحریک کے خلاف ابوجہل نے کیا تھا۔ استفسار یہ ہے کہ آیا مہدی موعود یہی شخص ہے یا کوئی اور" [۲۲]

گرویدگی کی یہ لے رفتہ رفتہ مدہم پڑتی گئی چنانچہ "جاوید نامہ" (۱۹۳۲ء) میں انھوں نے سعید حلیم پاشا کے زیر عنوان جو شعر کہے وہ ان کے نہایت متوازن موقف کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ان اشعار میں اقبال نے مصطفیٰ کمال کی انقلابی کاوشوں کو تجدد کا نام دیا اور

یہاں تک کہہ دیا کہ افرنگ سے لات و منات لے آنے سے کعبہ نئی صورت اختیار نہیں کر لیتا۔ بت تو بت ہے خواہ کاشی کا ہو یا کاشان کا فرماتے ہیں :

مصطفیٰ کو از تجدد می سرود
گفت نقش کہنہ را باید زدود
نو نگردد کعبہ را رخت حیات
گر ز افرنگ آیدش لات و منات
ترک را آہنگ نو در چنگ نیست
تازہ اش جز کہنہ ء افرنگ نیست
سینہ ء او را دم دیگر نبود
در ضمیرش عالم دیگر نبود
لاجرم با عالم موجود ساخت
مثل موم از سوز این عالم گداخت
طرفگیہا در نہاد کائنات
نیست از تقلید تقویم حیات
چوں مسلمانان اگر داری جگر
در ضمیر خویش و در قرآں نگر
صد جہان تازہ در آیات اوست
عصرہا پیچیدہ در آنات اوست ۲۳

اقبال زیرِ نظر خطبے "الاجتہاد فی الاسلام" میں اگرچہ مصطفیٰ کمال اتاترک اور اس کی انقلابی کاوشوں کے بے حد مداح نظر آتے ہیں مگر ان کی بصیرت انھیں یہ احساس بھی دلا رہی تھی کہ اس آزاد خیالی کا نتیجہ انتشار اور تفرق بھی ہو سکتا ہے۔ اسی لیے انھوں نے بڑے حکیمانہ انداز میں اس اندیشے کا اظہار بھی بایں الفاظ کر دیا تھا :

"ہم اس تحریک کا جو حریت اور آزادی کے نام سے 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 تفرق اور انتشار کی طرف ہوتا ہے ' لہٰذا نسلیت اور قومیت کے یہی تصورات جو اس وقت دنیائے اسلام میں کار فرما 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 نہ عائد کی گئی ' اصلاح کی جائز حدود سے تجاوز کر جائیں ۔ ہم کچھ ویسے ہی حالات سے گزر رہے ہیں ۔ جن سے کبھی پر اٹسنٹ انقلاب کے زمانے میں یورپ کو گزرنا پڑا تھا " ۲۴

آخر آخر میں علامہ ' مصطفیٰ کمال اور بعض دیگر رہنماؤں سے ' جن سے انھوں نے ابتداء" بڑی امیدیں وابستہ کی تھیں تقریبا" مایوس ہو گئے تھے ہمیں یہ بات ہرگز نظرانداز نہیں کرنی چاہیے کہ کسی بھی تحریک کو معروضی اور متوازی انداز میں دیکھنے کے لیے ایک قابل لحاظ زمانی بعد ضروری ہے یہی وجہ ہے کہ اقبال نے اپنی وفات سے دو برس قبل ۱۹۳۶ء میں "مشرق" نامی مختصر نظم میں واشگاف الفاظ میں مصطفیٰ کمال اتاترک کی کاوشوں کی بے ثمری کا اظہار کر دیا تھا:۔

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روح شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی ۲۵

باآسانی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ جب خود مصطفیٰ کمال ہی پر عدم اعتماد کا اظہار کر دیا گیا تو اس کی قائم کردہ گرینڈ نیشنل اسمبلی کی حیثیت بھی خود بخود معرض اعتراض و اعراض میں پڑ گئی ۔

اقبال نے کمال اتاترک کو فکری رہنمائی مہیا کرنے والے شاعر ضیا کے حوالے سے اپنے زیر نظر خطبے میں یہ بھی بیان کیا تھا کہ ضیا اس امر پر مسرت کا اظہار کرتا ہے کہ اس کا ملک ایک ایسی سرزمین ہے جہاں اذان ترکی زبان میں گونجتی ہے اور جہاں کے رہنے والے نماز ترکی زبان میں پڑھتے ہیں اور جہاں قرآنی تعلیمات کی تعلیم و تدریس ترکی زبان میں ہوتی ہے ۔ اقبال کہتے ہیں کہ برعظیم کے اکثر رہنے والے عربی کے بجائے ترکی زبان کے اس استعمال کی مذمت کریں گے مگر بقول اقبال شاعر کی تجویز کردہ یہ اصلاح اسلام کی تاریخ ماضی میں ایک نظیر ضرور رکھتی ہے ۔ یہ نظیر محمد ابن تومرت کی تھی ۔ اقبال نے اسے "مسلم اسپین کا مہدی " لکھا ہے ۔ یہ درست ہے کہ اس نے اپنے مہدی ہونے کا اعلان کیا تھا مگر اس کا تعلق اسلامی اسپین سے نہیں شمالی افریقہ سے تھا ۔ اس نے بقول اقبال جاہل بربروں کو علم دین سکھانے کے لیے نہ صرف قرآن حکیم کے بربر ترجمے کا حکم دیا بلکہ یہ بھی لازم ٹھہرایا کہ اذان بھی بربر زبان میں دی جائے ۔

اقبال نے نہ صرف اپنے زیر نظر خطبے میں بلکہ اوائل ۱۹۳۶ء میں شائع ہونے والے اپنے مضمون "Islam & Ahmadism" میں بھی ابن تومرت کا نام لیے بغیر اس کا حوالہ دیا ہے (شروانی ۱۹۳ص) اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ بربر میں اذان وغیرہ کی مثال ان کے ذہن میں خوب راسخ تھی مگر واقعہ یہ ہے کہ بعض اہم تاریخی منابع سے علامہ کی پیش کردہ

مثال کی تصدیق نہیں ہوتی ۔ چنانچہ ڈاکٹر ایس ۔ ایم یوسف نے اپنے (محولہ ء سابقہ) مضمون میں لکھا ہے کہ :

"تمام قابل اعتماد تواریخ مثلاً" تاریخ ابن خلدون 'الحلل الموشیہ'[26]، المراکشی کی المعجب اور ابن ابی زرع کی روض القرطاس میں ان عجیب و غریب باتوں کا کہیں ذکر نہیں ملتا جو اقبال نے بیان کی ہیں"[27]

اس کے برعکس تواریخ[28] نے محمد ابن تومرت کی شخصیت کی جو تصویر پیش کی ہے وہ ایک ایسے شخص کی ہے جو جاہل بربروں کو نماز سکھانے کے لیے ایک عجیب و غریب طریقہ وضع کرتا ہے ۔ اس نے مصمودہ کے بربروں کو الفاتحہ سکھانے کے لیے یہ طریقہ نکالا کہ اس قبیلے کے لوگوں کے نام اس سورہ کے ایک ایک ٹکڑے یا لفظ پر رکھ دیے ۔ چنانچہ پہلے شخص کا نام "الحمد للہ" دوسرے کا "رب ال" اور تیسرے کا "عالمین" رکھا اور انہیں اسی ترتیب سے اپنے نام بتانے کو کہا جس ترتیب سے یہ رکھے گئے تھے ۔ یوں وہ اپنی کوشش میں کامیاب ہو گیا ۔ ظاہر ہے جو شخص جاہل اور اجڈ بربروں کو عربی ہی میں نماز یاد کرانے کے لیے اس قدر کاوش کرتا ہو اس کے بارے میں یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ اس نے اذان بربری زبان میں دیے جانے کو لازم ٹھہرایا ہو گا ۔ یہ بھی عرض کرتا چلوں کہ ابن خلکان کی "وفیات الاعیان" میں بھی ابن تومرت کے حوالے سے بربری میں اذان وغیرہ کا کہیں ذکر نہیں حالاں کہ اس کے یہاں ابن تومرت کا ذکر خاصا مفصل ہے ۔

البتہ مذکورہ بالا مستند تواریخ سے قطع نظر بربری میں اذان کی اجازت کا ذکر صرف ایک کتاب میں ملتا ہے اور یہ کتاب بھی کسی اور مصنف کی نہیں ' اس مصنف کی ہے جو اقبال کا استاد رہ چکا تھا اور جس سے انھیں بے پناہ عقیدت تھی ۔ میری مراد ٹامس آرنلڈ کی کتاب " The Preaching of Islam " سے ہے جو پہلی بار ۱۸۹۶ء میں شائع ہوئی ۔ قیاس ہے کہ یہ علامہ کے زمانہ ء طالب علمی میں ان کی نظر سے گزری ہو گی ۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خود آرنلڈ نے کسی موقع پر اقبال کو یہ بات بتائی ہو ۔ بہرحال کتاب مذکور میں لکھا ہے :

"موحدین کا بانی ابن تومرت تھا جس نے عقیدہ ء توحید کی تائید میں بربروں کی زبان میں کتابیں لکھیں اور ان میں اسلام کے بنیادی اصول کی اپنے انداز میں تشریح کی اور اس طریقے سے اپنے فرقے کے موحدانہ عقائد و بربری عوام تک پہنچایا ۔ اس نے بربروں کے قومی جذبے کے ساتھ یہ رعایت روا رکھی کہ ان کو اپنی بربری زبان میں اذان کہنے کی اجازت دے دی"[29]

اس مبحث سے قطع نظر تاریخ اسلام میں یوں بھی محمد ابن تومرت کی جو مجموعی تصویر بنتی ہے وہ کچھ زیادہ خوش کن نہیں ۔ یہ ضرور ہے کہ اس کے اندر ایک مصلح کی سی دلسوزی تھی مگر اس کا سا تحمل ہرگز نہیں تھا ۔ وہ ایک مغلوب الغضب آدمی تھا ۔ "روض القرطاس

" میں لکھا ہے کہ وہ ضمیر کی آواز کو زیادہ اہمیت نہ دیتا تھا اور نہ خوں ریزی میں پس و پیش کرتا تھا۔ وہ ہر اس شخص کو جو اس سے اختلاف رکھتا تھا کافر قرار دے دیتا تھا۔ اس کے بارے میں یہ بھی مشہور ہے کہ اس نے اپنا ایک سلسلہ ء نسب گھڑ لیا تھا اور اس کا رشتہ علی ابن ابی طالب سے ملا لیا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ وہ الغزالی کے افکار کا پیرو تھا[۳۰] مگر اس کے خیالات میں شیعی عقائد بھی مخلوط ہو گئے تھے[۳۱]۔ چنانچہ اسے امام معصوم کا درجہ حاصل تھا اور اس کے بعد اس کے خلفا اور جانشینوں کا درجہ تھا۔ ابن خلکان کے یہاں بھی جس کے بارے میں ادبیات کے فاضل ڈاکٹر خورشید رضوی کی رائے ہے کہ وہ بالعموم اعیان کا ذکر اچھے لفظوں میں کرتا ہے اور ان کے معائب سے صرف نظر کرتا ہے ' ابن تومرت کی سیرت کا مجموعی نقشہ اتنا پرکشش اور قابل لحاظ نظر نہیں آتا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ بدعات کا سخت مخالف تھا مگر وہ مصلحت کوش بھی تھا اور بہ تقاضائے وقت ڈرامہ رچانا بھی جانتا تھا۔ اس کا ثبوت اس سے ملتا ہے کہ اس نے اپنے فصیح اللسان رفیق الونشریشی کو مشورہ دیا کہ وہ لوگوں کو اپنے عجز لسان اور الکن ہونے کا تاثر دے اور پھر ایک عرصے کے بعد دفعتہ" روانی اور خطابت کی ایسی جوت جگائے کہ لوگ اسے معجزہ سمجھنے لگیں۔ چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا اور ایک مدت بعد لوگوں کو یکایک بتانا شروع کر دیا کہ اس نے گذشتہ رات خواب میں دیکھا کہ آسمان سے دو فرشتوں کا نزول ہوا اور انھوں نے میرا دل چیرا اسے دھویا اور اسے حکمت اور علم سے بھرا۔ محمد ابن تومرت نے اس سے درخواست کی کہ ہمیں کوئی خوش خبری دے۔ اس نے کہا کہ اے ابن تومرت تو اللہ کے حکم سے "المہدی" ہے جس نے تیری پیروی کی وہ سعید ٹھہرا اور جس نے تیری مخالفت کی وہ ہلاک ہوا[۳۲]

مندرجہ بالا تفصیلات سے واضح ہوتا ہے کہ اول تو ابن تومرت کا بربری میں اذان دینے کے حکم کا کوئی ثبوت مستند تواریخ سے نہیں ملتا دوسرے یہ کہ اگر اس کے سے کردار اور شخصیت کے حامل شخص سے اس طرح کا کوئی حکم اور ایماء صادر بھی ہوا ہو تو وہ ایسا نہیں جسے حال کے کسی مماثل فیصلے یا واقعے کے لیے بطور سند پیش کیا جا سکے۔[۳۳]

اقبال نے اپنے زیر نظر خطبے میں مسلم ملت میں اجتہاد اور نئے احوال و ظروف کی روشنی میں نئی فقہی و فکری تعبیرات کی اہمیت اور ضرورت کا احساس دلانے کے لیے جدید اصلاحی تحریکات کا ذکر بڑے پر جوش انداز میں کیا ہے۔ ان جدید اصلاحی تحریکات میں انھوں نے اولیت وہابیت کو دی ہے اور اس کے فیضان و اثر کے ضمن میں اور تحریکوں کے علاوہ انیسویں صدی میں ایران میں اٹھنے والی بابی تحریک کو بھی عظیم جدید تحریک گردانا ہے۔ واضح رہے کہ اپنے پی ایچ۔ ڈی کے مقالے میں اقبال نے اس کو "Wonderful Sect" کہا ہے۔ اور اسے جدید ایران کی عظیم مذہبی تحریک قرار دیا ہے۔ معاملہ جو بھی ہو اتنی بات واضح ہے

کہ اس تحریک کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں تھا جیسا کہ خود بعد میں اس کے ایک علمبردار بہاء اللہ کی تحریروں سے واضح ہے جو قرآن کو منسوخ قرار دیتا تھا۔ خود تحریک کے بانی سید علی محمد باب کا دعوی تھا کہ وہ اللہ سے ہم کلام ہوتا ہے اور اس کی طرف وحی نزول کرتی ہے۔ بابیت کے ماننے والے قرآن حکیم کو آخری شریعت نہیں مانتے اور نہ اسے مکمل قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک بابیت نے قرآن مجید اور کتب سابقہ کی تکمیل کی ہے۔ یہ لوگ بیت اللہ کی جانب منہ کر کے نماز نہیں پڑھتے تھے۔ قرۃ العین طاہرہ صاف کہتی تھی کہ گذشتہ شریعت بیکار ہے، نماز، روزہ، عبادات اور نبی پر درود سب بیکار ہیں۔ کیا ایسی تحریک وہابیت سے فیضان اندوختہ ہو سکتی ہے جسے اقبال نے جدید اسلام کی اولین دھڑکن سے تعبیر کیا ہے۔

واضح رہے کہ بعد کے برسوں میں خود اقبال ایسی تحریکات کے ضمن میں محتاط ہو گئے تھے چنانچہ اپنے نوٹس میں، جو وہ "Introduction to the Study of Islam" کے زیر عنوان لکھ رہے تھے اور جو افسوس ہے کہ ان کی علالت کے باعث نامکمل رہ گئے تھے، انھوں نے "New Movements" کے ذیلی عنوان کے تحت صاف لکھ دیا تھا:

I pin no faith on them, but they indicate confusion and inner unrest.(34)

نہ صرف یہ بلکہ "ضرب کلیم" (۱۹۳۶ء) میں علی محمد باب [۳۵] کا خوب مضحکہ بھی اڑایا

تھی خوب حضور علماء باب کی تقریر	بیچارہ غلط پڑھتا تھا اعراب سموات
اس کی غلطی پر علماء تھے متبسم	بولا تمھیں معلوم نہیں میرے مقامات
اب میری امامت کے تصدق میں ہیں آزاد	محبوس تھے اعراب میں قرآن کے آیات [۳۶]

اقبال نے اپنے زیر نظر خطبے میں جمہوری طرز حکومت کو اسلامی روح کے عین مطابق قرار دیتے ہوئے اسے عہد جدید کی ضرورت گردانا تھا مگر حقیقت یہ ہے کہ اقبال جمہوریت کے جس قدر مداح تھے اس سے زیادہ اس کے نقاد تھے۔ جمہوریت کے بارے میں ان کے پورے نثری اور شعری سرمایے کو کھنگالا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس میں جمہوریت کی تائید اور تنقیح کے دونو پہلو ملتے ہیں مگر اتنی بات باطمینان کہی جا سکتی ہے کہ ۱۹۲۹ء سے اپنی وفات ۱۹۳۸ء تک ان کی جو تحریریں منصہ ءِ شہود پر آئیں ان میں وہ جمہوریت کے ایک سخت گیر نقاد کی حیثیت سے زیادہ نمایاں نظر آتے ہیں اور اس باب میں پس چہ باید کرد (۱۹۳۶ء)، ضرب

کلیم (۱۹۳۶ء) اور ارمغان حجاز (۱۹۳۸ء) کے جمہوریت سے متعلق اشعار و منظومات بے حد لائق توجہ ہیں ۔ ضرب کلیم (۱۹۳۶ء) کے اس قطعے ہی کو دیکھ لیا جائے جس میں اقبال جمہوریت کی مقدار پرستی اور معیار فراموشی کی قلعی یوں کھولتے ہیں

اس راز کو اک مرد فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے[۴۷]

اور آخر میں " ارمغان حجاز" میں تو انھوں نے جمہوریت کے اندروں کو " چنگیز سے تاریک تر " (کلیات اقبال ۸ر۶۵۰) کہہ کر جمہوریت کی متعارف مغربی صورت کے بارے میں اپنا حتمی فیصلہ دے دیا تھا ۔ اس سے سات برس قبل ۱۹۳۱ء میں "بمبے کرانیکل "کو انٹرویو دیتے ہوئے بھی انھوں جمہوریت کے بارے میں کھل کر کہہ دیا تھا کہ وہ قلبا اسے پسند نہیں کرتے اور اسے صرف بامر مجبوری قبول کرتے تھے کہ اس کا کوئی بدل فراہم نہیں تھا :-

" But I am neither at heart a believer in Democracy. I tolerate Democracy because there is no other substitute

سوال یہ ہے کہ ایک ایسے طرز حکومت کی پارلیمان سے اعلیٰ اور معیاری قانون سازی کی توقع کی جا سکتی ہے جو " بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے " کے اصول کے تحت وجود میں آئی ہو ۔ جو طرز حکومت معیار کے بجائے مقدار اور قابلیت کے بجائے مقبولیت کو اہم سمجھتا ہو اور جس کا ایقان یہ ہو کہ عوام اقتدار اور قوت کا سرچشمہ ہیں اس کے ناقص طرز انتخاب کے نتیجے میں منتخب ہونے والے ارکان اجتہاد کا عظیم فریضہ انجام دینے کے کیسے اہل ہو سکتے ہیں ؟ علامہ اقبال کا خیال تھا کہ مسلم پارلیمان کو اجتہاد سونپ دیے جانے کے نتیجے میں قانونی مباحث میں عام آدمی کو تیز بصیرت سے بھی استفادہ ممکن ہو جائے گا ۔ لیکن سوال یہ ہے کہ عام آدمی میں یہ تیز بصیرت کہاں سے لائے گا ؟ مثلاً" ایک ایسا ملک (پاکستان) جس کی آبادی کے خواندہ طبقے کا تناسب ۱۵' ۲۰ فیصد سے زیادہ نہ ہو اور ستر فیصد سے زیادہ تعداد ناخواندہ ہو اور دینی تعلیمات سے بے بہرہ ' اس میں منتخب ہونے والے کتنے ارکان ایسے ہوں گے جو اجتہاد کی اہمیت تو کجا اجتہاد کا صحیح املا بھی کر سکیں گے ۔ پھر ہمیں یہ بات بھی نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ انتخاب میں سادہ اکثریت کے اکیاون فیصد ووٹ لے کر حکومت بنانے والے ارکان پوری قوم کے نمائندہ کیسے ہو سکتے ہیں ۔ خصوصاً اس صورت میں جب ملک کی کل رائے دینے کی اہل آبادی میں سے صرف تیس پینتیس فیصد لوگ ووٹ ڈالیں ؟

پھر پارلیمان کی رکنیت کے لیے جو چند شرائط ہیں ان میں تعلیم یافتہ ہونے کی شرط سرے سے موجود ہی نہیں۔ پاکستان کے ۱۹۷۳ء کے آئین میں اگرچہ بعد ازاں چند مفید ترامیم کی گئیں مگر افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ پارلیمان کی رکنیت کے حوالے سے کی گئی ترامیم مبہم اور بے سود ہیں۔ مثلاً شرائط رکنیت پارلیمان میں شق (E) کے تحت یہ عبارت درج ہے :

" امیدوار کو اسلامی تعلیمات کا مناسب علم ہو اور وہ ان مذہبی فرائض سے آگاہ ہو جو اسلام کی رو سے لازم ہیں "

اس شق میں "مناسب علم" وہ مبہم ترکیب ہے جس کا تعین قانونی سطح پر نہایت مشکل ہے اور اسی ابہام کی آڑ لے کر ہر ان پڑھ مگر صاحب زر الیکشن کے اکھاڑے میں کود جاتا ہے اور اکثر کامیاب بھی ہو جاتا ہے۔ یاد رہے کہ ووٹ ڈالنے والے کے لیے بھی تعلیم یافتہ ہونے کی کوئی شرط آئین پاکستان میں موجود نہیں۔ اس صورت حال میں آسانی سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس طرز انتخاب کے نتیجے میں جو پارلیمان وجود میں آئے گی اس کا علمی اور فکری معیار کیا ہو گا۔

اب چلتے چلتے ان شرائط اجتہاد پر بھی ایک نظر ڈال لیں جن کے بغیر اجتہاد محالات میں سے ہے۔ اس ضمن میں قدماء میں متعدد نام ہیں مثلاً " امام نووی، علامہ شاطبی، بیضاوی اور امام غزالی وغیرہ لیکن ان سب سے قطع نظر شرائط اجتہاد کے باب میں ہم ایک ایسی شخصیت سے اعتناء کرتے ہیں جسے جدید مسلم فکریات کا پیشرو کہا جاتا ہے اور جو روایتی اور جدت پسند دونوں حلقوں میں بنظر احترام دیکھا جاتا ہے۔ میری مراد شاہ ولی اللہ سے ہے۔ شاہ صاحب نے اپنی متعدد کتب میں شرائط اجتہاد بیان کی ہیں مثلاً "ازالۃ الخفا" ، "الانصاف فی بیان سبب الاختلاف" اور "عقدالجید" وغیرہ۔ موخرالذکر کتاب تو ہے ہی سراسر اجتہاد پر۔ اس کتاب میں وہ اجتہاد کی جو شرائط گنواتے ہیں انھیں ذیل میں ملخصاً" درج کیا جاتا ہے :

۱۔ اجتہاد کی شرط یہ ہے کہ مجتہد قرآن و حدیث، جس قدر احکام سے متعلق ہو، جانتا ہو نیز اجماع کے مواقع، قیاس صحیح کی شرائط، مقدمات کی صحیح ترتیب اور علوم عربیہ سے واقف ہو، علاوہ برآں ناسخ و منسوخ اور راویوں کے حالات سے بھی باخبر ہو۔

۲۔ اسے حدیث کی اقسام صحیح، ضعیف، مسند اور مرسل کا جاننا اور حدیث کو قرآن پر اور قرآن کو حدیث پر مرتب کرنے کی معرفت حاصل ہو حتی کہ اگر کوئی ایسی حدیث پائے جس کا ظاہر قرآن کے موافق نہ ہو تو اس کی مطابقت کا سراغ لگا سکے کیونکہ حدیث قرآن کا بیان ہے، مخالف قرآن نہیں۔

۳۔ علم لغت عربی سے اس قدر جاننا ضروری ہے جو قرآن و حدیث کے احکامی امور میں واقع ہوئے ہیں، تمام لغات عرب کا احاطہ شرط نہیں ۔۔۔ شریعت کا تخاطب عربی زبان میں ہے۔ جو شخص عربی سے واقف نہ ہو گا، شارع کا مقصود نہ پہچانے گا۔

۴ ـ خواہشات نفسانی سے دور رہنے والا ہو ـ بدعتوں سے علیحدہ ہو اور پاکیزگی اور تقویٰ کو شعار بنائے ہوئے ہو ـ کبیرہ گناہوں سے محترز ہو اور صغیرہ پر اصرار نہ رکھتا ہو [۳۹]

اجتہاد کے ضمن میں مندرجہ بالا شرائط پر اصرار اس لیے ضروری ہے کہ یہ کار مہم بازیچۂ اطفال نہ بن جائے ـ عہد زوال میں ان شرائط سے صرف نظر ہو جانے سے جو صورت حال پیدا ہوئی اس کا طنزیہ بیان خود شاہ صاحب کی زبانی سنیے :

"اب فقیہہ وہ کہلاتا ہے جو زیادہ باتونی ہو جس نے فقہاء کے اقوال یاد کر لیے ہوں ' قوی اور ضعیف کی تیز نہ ہو اور وہ انھیں باچھیں کھول کھول کر فرفر سنا سکتا ہو اور محدث وہ ہے جو صحیح اور سقیم احادیث کو گنوا سکتا ہو اور وہ اپنے جبڑوں کے زور سے قصوں کی طرح فرفر بیان کر سکے" [۴۰]

زوال و انحطاط کی ایسی ہی صورت احوال تھی جس کے پیش نظر اقبال رموز بے خودی میں " در معنی ایں کہ در زمانہ ء انحطاط تقلید از اجتہاد اولیٰ تر است " کے زیر عنوان اس طرح کے شعر کہنے پر مجبور ہو گئے تھے:

مضمحل گردد چو تقویم حیات
ملت از تقلید می گیرد ثبات
راہ آبا رو کہ ایں جمعیت است
معنی ء تقلید ضبط ملت است
اجتہاد اندر زمان انحطاط
قوم را برہم ہمی پیچد بساط
ز اجتہاد عالمان کم نظر
اقتداء بر رفتگاں محفوظ تر
تنگ بر ما رہ گذار دیں شد است
ہر لئیمے راز دار دیں شد است
از یک آئینی مسلماں زندہ است
پیکر ملت ز قرآں زندہ است [۴۱]

حضرت شاہ ولی اللہ کی بیان کردہ شرائط اجتہاد تو اٹھارہویں صدی عیسوی میں پیش کی گئی تھیں ـ دو سو برس کے زمانی بُعد کے نتیجے میں عمرانی سطح پر اتنی حیرت ناک تبدیلیاں آ چکی ہیں کہ ان کے باعث جدید نفسیاتی حقائق ' معاشی امور اور معاشرتی صداقتوں کا شعور ان مذکورہ شرائط پر مستزاد ہے ـ یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ ہر شخص ہر کام کے لیے نہیں ہوتا

۔ "جس کا کام اسی کو ساجھے" اور "لکل فن رجال" ایک ہی حقیقت کے مظہر ہیں ۔ اس لیے اجتہاد بھی انھی لوگوں کا حق اور ان پر فرض ہے جو اس کے اہل ہیں ۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے "الانصاف" میں بجا طور پر فرمایا تھا کہ "اجتہاد مطلق منتسب" کا کسی زمانے میں موقوف ہونا شرعاً جائز نہیں کیونکہ وہ فرض کفایہ ہے ۔ یعنی اگر کسی زمانے کے مسلمان ایسا اجتہاد کرنے سے پہلو تہی کرنے لگیں تو سب کے سب گنہ گار ہوں گے ۔ بیسویں صدی میں اس فرض کفایہ کا تیز شعور اقبال کا مرہون منت ہے اور اجتماعی اجتہاد کی سمت ان کی نشاندہی اس اعتبار سے انقلاب انگیز ہے کہ اقبال کے مابعد کے علمائے امت کے یہاں "اجتماعی اجتہاد" ایک بڑے سوال کی صورت میں اپنی شدت کا احساس دلا رہا ہے ۔ مگر پارلیمان کو حق اجتہاد عطا کرنے کا تصور فی الحال قابل عمل نظر نہیں آتا ۔

ذرا پاکستان کی سابقہ اور موجودہ قانون ساز اسمبلیوں پر ایک نظر ڈالیے ۔ ان اسمبلیوں میں خاصی بڑی تعداد ایسے ارکان کی ہے جو قرآن ناظرہ نہیں پڑھ سکتے ۔ بعض محض انگوٹھا چھاپ ہیں ۔ جاہ طلبی 'خود غرضی' دشنام طرازی ان کے رگ و پے میں ہے ۔ فلور کراسنگ نے صورت حال کو اس قدر گمبھیر اور اذیت ناک بنا دیا ہے کہ خاک افتادہ عوام اپنی رائے کا خون ہوتا دیکھتے ہیں اور خاک چاٹتے ہیں ۔ "لفافہ سیاست" نے گھوڑے جیسے وفادار اور ذہین جانور کو بدنام کر دیا ہے حالانکہ ایسی صورت حال کے بیان کے لیے "Horse - Trading" کے بجائے ہمارے ہاں "خربازاری" کی اصطلاح ایک عرصے سے موجود ہے اور آج زیادہ اہمیت اختیار کر گئی ہے اور زیادہ برمحل ہو گئی ہے ۔ اگر ایسے ارکان اسمبلی اجتہاد پر کمربستہ ہو جائیں تو ان پر اقبال ہی کے مندرجہ بالا مصرعے کا اطلاق ہو گا یعنی "ہر لحظہ ہے راز دار دیں شرمسار" ۔ ایسے ارکان اسمبلی کی "اجتہادی کاوشوں" کے لیے لفافوں کی رعایت سے کوئی ترکیب وضع ہو سکتی ہے تو وہ نہ "اجتہاد مطلق" کی ہے نہ "اجتہاد منتسب" کی بلکہ "اجتہاد ملفوف" کی ! اقبال اگر آج زندہ ہوتے تو ہماری قانون ساز اسمبلیوں کی ایسی افسوسناک کارکردگی کو دیکھ کر اپنی تجویز یا تو واپس لے لیتے یا کم از کم موخر کر دیتے ۔ آخر آخر میں انھیں سیاسی پیشواؤں کی خاک بازی کا بخوبی اندازہ ہو گیا تھا 'تبھی تو انھوں نے کہا تھا :

امید کیا ہے سیاست کے پیشواؤں سے
یہ خاکباز ہیں رکھتے ہیں خاک سے پیوند
ہمیشہ مور و مگس پر نگاہ ہے ان کی
جہاں میں ہے صفت عنکبوت ان کی کمند
خوشا وہ قافلہ جس کے امیر کی ہے متاع
تخیل ملکوتی و جذبہ ہائے بلند

حواشی

۱۔ کلیات اقبال اردو (طابع شیخ غلام علی) ص ۱۰۷

۲۔ کلیات اقبال فارسی (طابع شیخ غلام علی) ص ۲۲۲ ر ۳۹۳

۳۔ ایضاً" ص ۱۲۷

۴۔ قومی زندگی اور ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر (مرتبہ عبداللہ قریشی) ص ۴۱

۵۔ قومی زندگی اور ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر ص ۴۲ ' ۴۳۔ "الاجتہاد فی الاسلام" میں بھی اقبال نے یہی شکوہ کیا ہے کہ اس ملک کے قدامت پسند مسلمان فقہ پر تنقیدی نظر ڈالنے کے حق میں نہیں ص ۱۶۵

۶۔ یہ مضمون اولاً "The Idea of Ijtihad" کے نام سے لکھا گیا۔ اپنی اولین صورت میں یہ کس تاریخ اور سنہ میں مکمل ہوا اس کے بارے میں ڈاکٹر خالد مسعود نے اپنی کتاب "اقبال کا تصور اجتہاد" میں طویل بحث کی ہے اور اس کی تکمیل کا امکانی سال ۱۹۲۳ء قرار دیا ہے۔ خوش قسمتی سے چودھری محمد حسین کے نام علامہ کے ۱۸ ستمبر ۱۹۲۴ء کے ایک خط سے اس مقالے کی تکمیل کی تاریخ تقریباً طے ہو جاتی ہے۔ اس خط کی عبارت یوں ہے: مضمون "اجتہاد" آج ٹائپ ہو کر تیار ہو گیا ہے۔ ۳۲ ٹائپ شدہ صفحات ہیں"۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ مقالہ اپنی اولین صورت میں ستمبر ۱۹۲۴ء میں تیار ہو گیا ہو گا ملاحظہ ہو "چودھری محمد حسین اور علامہ اقبال (غیر مطبوعہ مقالہ برائے ایم۔ اے اردو)' (مقالہ نگار عاقف نفیس)۔ ۱۹۸۳ء '۹۱

۷۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (مترجم سید نذیر نیازی) ص ۲۴۳

۸۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam (مطبوعہ شیخ اشرف) ص ۱۵۷

۹۔ تفصیل کے لیے کتاب مذکور، ص ۱۶۳

۱۰۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam (مطبوعہ شیخ اشرف) ص ۱۷۲

۱۱۔ البتہ متحدہ ہندوستان کے تناظر میں اقبال ایک ایسی مجلس علماء کی تشکیل کے خواہش مند تھے جسے دستوری سطح پر تسلیم کر لیا گیا ہو اور جو قانون ساز اسمبلی کو کوئی ایسا قانون پاس نہ کرنے دے جو مسلم پرسنل لاء کے خلاف جا رہا ہو۔ اقبال چاہتے تھے کہ مسلم پرسنل لاء سے متعلق کوئی بل اسی وقت قانون ساز اسمبلی

میں زیر بحث آئے جب مذکورہ مجلس علماء اسے پاس کر دے ۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو "Speeches, Writings & Statements of Iqbal" (شروانی) ص ۴۳ ۔

۱۲۔ ڈاکٹر مصطفےٰ احمد زرقا: اجتہاد (عربی رسالہ مترجم: ضیاء الدین اصلاحی)' مشمولہ "معارف" دسمبر ۱۹۶۰ء ص ۴۴۴' ۴۴۵

۱۳۔ خطبات بہاولپور ص ۱۰۳' ۱۰۶

۱۴۔ مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر' ص ۱۶۰

۱۵۔ کتاب مذکور ص ۱۰۷

۱۶۔ Selections from the Iqbal Review (مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی) ص ۱۳۰

۱۷۔ ایضاً' ۱۳۰

۱۸۔ اس ضمن میں امام جلال الدین سیوطی کی "تاریخ الخلفاء" میں متعدد ایسے افسوسناک واقعات مندرج ہیں ۔

۱۹۔ کلیات اقبال (اردو) ص ۵۰۶/۴۴

۲۰۔ کلیات اقبال ص ۳۸۱/۸۹

۲۱۔ صحیح معاہدہ ء سیورز (Sevres Treaty)

۲۲۔ تحقیق نامہ (مجلہ گورنمنٹ کالج لاہور) شمارہ ۳' ۲۰۰۰ ۔ ۱۹۹۳ء' ص ۱۷

۲۳۔ کلیات اقبال ص ۲۵۴/۲۲

۲۴۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (مترجم سید نذیر نیازی) ص ۲۵۱' ۲۵۲

۲۵۔ کلیات اقبال (ضرب کلیم) ۴۰۴/۱۳۲' ۱۹۳۶ء کے اوائل میں لکھے گئے مضمون "Islam & Ahmadism" میں اقبال نے اگرچہ اتاترک کے بعض افعال کی وکالت کی ہے مگر اس جوش اور جذبے سے نہیں جس جذبے سے انھوں نے اسے اپنے پچھلے شعر میں خراج پیش کیا ہے ۔

۲۶۔ اس کتاب کے مصنف کا نام اب تک نامعلوم ہے ۔

۲۷۔ Selections from the Iqbal Review مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی ص ۱۳۳

۲۸۔ مثلاً "روض القرطاس" وغیرہ

۲۹۔ دعوت اسلام (مترجم: ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ) ص ۳۱

۳۰۔ اقبال نے اسے غزالی کا پیرو یا شاگرد قرار دیا ہے ۔ "صبح الاعشی" کے مصنف کے بقول ابن تومرت اور غزالی کی ملاقات کبھی نہیں ہوئی ۔ البتہ ابن خلکان کے نزدیک دونوں میں ملاقات ہوئی ۔

۳۱۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ جلد اول ص ۶۲

۳۲۔ محمد ابن تومرت کے مفصل حالات اور تعلیمات کے لیے ملاحظہ ہو "وفیات الاعیان" (مرتب محمد محی الدین عبدالحمید) الجزالرابع ص ۱۳۷ ۔ ۱۳۶

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved ©2002-2006

۳۳۔ چند برس بعد علامہ نے ترکی زبان میں اذان یا نماز وغیرہ کو ایک رجعت پسندانہ فعل قرار دیا تھا۔ جب فروری ۱۹۳۳ء میں قسطنطنیہ سے رائٹر کی ایک خبر ہندوستان پہنچی جس کا خلاصہ یہ تھا کہ آئندہ کمال اتاترک کے حکم کے نتیجے میں ترکی میں قرآن اور نماز وغیرہ ترکی زبان میں پڑھے جایا کریں گے تو اس مسئلے پر علامہ اقبال نے ۱۶ فروری ۱۹۳۲ء کے ہفت روزہ "لائٹ" (لاہور) میں جو رائے شائع کی اس کا مندرجہ ذیل اقتباس قابل ملاحظہ ہے:

> دوسرے یہ کہ مصطفےٰ کمال کا یہ اقدام پیش قدمی نہیں' پسپائی اور رجعت پسندی کے مترادف ہے۔ اپنی اہمیت کے اعتبار سے تمام قدیم مذاہب وطن پرستانہ تھے (وطنی اور علاقائی حدود میں محدود تھے) ---- مسلم نماز کا ترکی زبان میں پڑھا جانا در اصل اسلام پر وطن پرستانہ رنگ چڑھانے کی ایک کوشش ہے۔ یہ اسلام کو قبل از اسلام کی قدیم اقوام کے نقطہ ء نظر سے دیکھنے کے مترادف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں یہ کہتا ہوں کہ اس طرح کی اصلاحات در اصل پیش قدمی نہیں رجعت پسندی ہیں۔ کیا اسلام کی وسعت اس وطن پرستانہ نقطہ ء نظر سے سمجھوتا کر سکے گی یہ تو وقت ہی بتائے گا۔"
>
> میرا ایمان ہے کہ نماز باجماعت ----- یعنی وہ نماز جو ایک آفاقی ادارے کی حیثیت رکھتی ہے' یقینی طور پر عربی زبان میں ادا ہونی چاہیے ----- عربی زبان جو الہام کی زبان ہے اور ایک ایسے ملک کی زبان ہے جو براعظموں کے مابین مرکزی حیثیت رکھتا ہے"۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں: Mementos of Iqbal (مرتبہ رحیم بخش شاہین) ص ۵۹ ۔ ۶۰

۳۴۔ Letters & Writings of Iqbal (ed.by B.A.Dar) ص ۸۷

۳۵۔ ضرب کلیم میں علامہ نے سوا اے محمد علی باب لکھا ہے جبکہ بہت عرصہ پہلے اپنے پی ایچ ۔ ڈی کے مقالے میں انھوں نے اس کا صحیح نام "علی محمد باب" لکھا ہے

۳۶۔ کلیات اقبال ص ۵۰۸ر۴۶

۳۷۔ ایضاً ، ۶۱۱ر۱۳۹

۳۸۔ کتاب مذکور (بی ۔ اے ڈار) ص ۵۹

۳۹۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو "**عقد الجید فی احکام الاجتہاد و التقلید** (اردو ترجمہ از ساجد الرحمان صدیقی کاندھلوی) ص ۹ ۔ ۱۵ نیز "مسئلہ اجتہاد" از محمد حنیف ندوی ص ۱۱۱ ۔ ۱۱۷

۴۰۔ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف (اردو ترجمہ محمد عبداللہ بن خوشی محمد) ص ۹۳

۴۱۔ کلیات اقبال ص ۱۳۴'۱۳۵

۴۲۔ کلیات اقبال (ضرب کلیم) ص ۶۱۹ر۱۵۷