45

تراجم

خطبہ ششم

اسلام میں حرکت کا اُصول

خطبہ : ڈاکٹر محمد اقبال

ترجمہ : ڈاکٹر وحید عشرت

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

"اجتہاد کی یہ آزادی کہ ہم اپنے شرعی قوانین
کو فکر جدید کی روشنی اور تجربے کے مطابق از سر
نو تعمیر کریں بہت ناگزیر ہے"

اقبال

ڈاکٹر محمد اقبال کے مشہور زمانہ خطبات کا ترجمہ اقبال اکادمی پاکستان کے اہم منصوبوں میں شامل ہے۔ ڈاکٹر وحید عشرت تمام خطبوں کا ترجمہ مکمل کر چکے ہیں۔ یہ تراجم اقبالیات میں بالترتیب شائع ہو رہے ہیں۔

۱۔ پہلا خطبہ ۔۔۔۔ علم اور مذہبی مشاہدہ۔ جولائی ۱۹۹۴
۲۔ دوسرا خطبہ ۔۔۔۔ مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار۔۔۔ جنوری ۱۹۹۵
۳۔ تیسرا خطبہ ۔۔۔۔۔ خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم ۔۔ جولائی ۱۹۹۶
۴۔ چوتھا خطبہ ۔۔۔۔۔ انسانی خودی اس کی آزادی اور لافانیت۔ جنوری ۱۹۹۸
۵۔ پانچواں خطبہ ۔۔۔۔۔ مسلم ثقافت کی روح ۔ جنوری ۱۹۹۹
۶۔ چھٹا خطبہ ۔۔۔۔۔۔ اسلام میں حرکت کا اصول جولائی ۱۹۹۹
۷۔ ساتواں خطبہ ۔۔۔۔ کیا مذہب کا امکان ہے۔ جنوری ۲۰۰۰ میں شائع ہو گا

ان تراجم کے بارے میں آپ کی تنقیدی آرا کا خیر مقدم کیا جائے گا۔

اسلام، ثقافتی تحریک کی بنا پر کائنات کے ساکن ہونے کے قدیم تصور کو مسترد کرتا ہے اور کائنات کے حرکی نظریے تک رسائی حاصل کرتا ہے۔ وہ فرد کی قوت کو اس کے ہیجانی نظم کی وحدت کی حیثیت سے قبول کرتا ہے، مگر خونی رشتے کو انسانی وحدت کی اساس کے طور پر رد کرتا ہے۔ خالص خونی رشتے کی پیوند زمین سے ہوتی ہے۔ انسانی وحدت کی خالص نفسیاتی بنیاد کی تلاش اسی وقت ممکن ہے، جب ہم تمام انسانی زندگی کے اپنی اصل میں روحانی ہونے کا ادراک حاصل کریں۔ یہ نئی وفاداریوں کا ایک ایسا تخلیقی ادراک ہو گا جسے باقی رکھنے کے لیے رسوم و رواج کی احتیاج نہیں۔ اس سے انسان اس قابل ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو زمینی وابستگیوں سے آزاد کر لے۔ ابتدا میں عیسائیت رہبانی نظام کی صورت میں ظاہر ہوئی۔ جسے قسطنطین نے وحدت کے نظام میں بدلنے کی سعی کی۔ جب وہ اسے اتحاد کی بنیاد نہ بنا سکا تو شہنشاہ جولین واپس روم کے پرانے دیوتاؤں کی طرف مڑ گیا، جس کی اس نے نئی فلسفیانہ تعبیرات کیں۔ تہذیب و تمدن کا مطالعہ کرنے والا عصر جدید کا مورخ۔ ایچ۔ ڈینیسس دنیا کی اس حالت کو بخوبی جان سکتا ہے جو تاریخ کے سٹیج پر اسلام کے نمودار ہونے کے وقت تھی۔

> ”یوں نظر آتا ہے کہ وہ عظیم تہذیب جس کی تعمیر میں چار ہزار برس لگے انتشار کے دھانے پر پہنچ گئی تھی اور انسانیت بربریت کی حالت میں پہنچا ہی چاہتی تھی۔ جہاں ہر قبیلہ اور فرقہ ایک دوسرے کے خون کا پیاسا تھا۔ جہاں نظم و نسق کو کوئی نہ جانتا تھا۔ فرسودہ قبائلی احکام اپنی قوت کھو کر بے اثر ہو چکے تھے۔ پرانے انداز حکمرانی پر عمل کرنے والا کوئی نہ تھا۔ عیسائیت کے نئے قواعد و ضوابط اتحاد اور

تنظیم پیدا کرنے کی بجائے تقسیم در تقسیم اور بربادی کا باعث بن چکے تھے۔ یہ وہ وقت تھا جب آشوب اور المیے کے سوا کچھ نہ تھا۔ تہذیب کے چھتنار درخت کی طرح جو پوری دنیا پر چھایا ہوا تھا اور جس کی شاخیں فنون لطیفہ' سائنس اور ادب کے سنہرے پھل پھولوں سے لدی پھندی تھیں یہ تنا عزت و احترام کے رس کے بہہ جانے کے باعث گرچہ باقی نہ تھا۔ تاہم ابھی تک لڑکھڑاہٹ کے باوجود کھڑا تھا۔ اس کی جڑیں اندر سے گل سڑ چکی تھیں۔ جنگ کے تھپیڑوں کے باوجود اس کی زندگی کا مدار پرانے قوانین اور رسومات پر منحصر تھا۔ یہ کسی بھی لمحے دھڑام سے گر سکتا تھا' کیا کوئی ایسی ثقافت تھی جو یہاں پروان چڑھ سکے۔ اور نوع انسانی دوبارہ کسی اتحاد سے منسلک ہو سکے اور انسانی تہذیب کو تباہی سے بچایا جا سکے۔ لازمی بات ہے کہ یہ ثقافت کسی نئی طرز کی ہونی چاہیے تھی۔ پرانے احکامات اور رسومات مر چکی تھیں اور اس طرح کی عمارت کی تعمیر کے لیے صدیاں درکار تھیں"

مصنف ہمیں یہ بتاتا ہے کہ دنیا کو ایک نئی ثقافت کی احتیاج تھی جو ملوکانہ ثقافت کی جگہ لے سکے اور اس نظام کی جگہ لے' جہاں وحدت کے سارے نظامات خونی رشتوں پر استوار تھے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ بہت حیران کن بات ہوگی کہ ایسی ثقافت عربوں کے ہاں سے نمودار ہو اور وہ بھی ایسے وقت میں جبکہ اس کی ضرورت بہت زیادہ ہو۔ تاہم اس میں تحیر کی کوئی بھی بات نہیں۔ کیونکہ حیاتیاتی دنیا وہبی طور پر اپنی ضرورتوں کو خود جان لیتی ہے اور انتہائی کڑے لمحات میں اپنی سمت کا تعین خود کر لیتی ہے۔ یہی وہ چیز ہے' جسے ہم مذہب کی زبان میں پیغمبرانہ وحی کہتے ہیں۔ یہ بالکل فطری ہے کہ اسلام نے انتہائی سادہ لوگوں کے ذہنوں کو جلا بخشی جسے پرانی ثقافتوں میں سے کسی نے نہیں چھوا تھا تاہم عرب جغرافیائی طور پر نہایت اہم پوزیشن رکھتے تھے۔ جہاں تین براعظم آپس میں ملتے تھے۔ نئی ثقافت نے دنیا کی وحدت کی بنیاد اصول توحید میں پائی۔ انسانیت کی عقلی اور جذباتی زندگی میں ایک زندہ قوت بنانے کے لیے اس اصول کو اطلاقی صورت دینا اسلامی سیاست کا نصب العین اور مدعا ہونا چاہیے۔ یہ کسی تخت و تاج کی بجائے خدا سے اخلاص کا طالب ہے اور خدا پر ہی زندگی کی تمام مطلق روحانی بنیادوں کا انحصار ہے۔ خدا سے اخلاص اور وفاداری کا مطلب خود انساں کی اپنی مثالی فطرت سے وفاداری ہے جیسا کہ اسلام نے سمجھا ہے۔ انسانی زندگی مطلقاً" روحانی بنیادوں پر استوار ہے' جو ازلی تغیر اور تنوع میں اپنا اظہار کرتی ہے۔ وہ لازمی طور پر کچھ ایسے ابدی اصول رکھتی ہے جن پر وہ اجتماعی زندگی کی چلاتی ہے اس مسلسل تغیر پذیر دنیا میں استقامت کے لیے وہ ہمیں کچھ ابدی اصول دیتی

زوال کو روکنے کا علاج ثابت نہیں ہوتی۔ تاریخ کا فیصلہ، جس طرح ایک عصر جدید کا مصنف شگفتہ انداز میں لکھتا ہے۔ وہ فرسودہ تصور جسے خود ان لوگوں نے مسترد کر دیا ہو کبھی طاقت نہیں پکڑ سکتا۔ صرف وہی موثر قوت ہو گی جو لوگوں میں انحطاط روکنے کے لیے ایسے افراد کو ابھارے گی، جن کی اپنی ذات میں مرکزیت اور ارتکاز موجود ہو گا۔ ایسے افراد ہی زندگی کو گہرے طور پر جان سکتے ہیں۔ یہی لوگ ایسے نئے معیارات کا تعین کریں گے جن کی روشنی میں ہم دیکھنا شروع کریں گے کہ ہمارا ماحول مکمل طور پر تبدیل نہیں ہوا بلکہ یہ تجدید نو کا ضرورت مند ہے۔ یہ رجحان کہ ماضی کی تعظیم کرتے ہوئے کچھ زیادہ ہی معاشرے کو منظم کر دیا جائے جیسا کہ تیرھویں صدی میں مسلمان فقہا نے کیا وہ خود اسلام کے اپنے مزاج کے منافی ہے۔ نتیجتہً" ابن تیمیہؒ کی صورت میں اس کے خلاف شدید رد عمل ظاہر ہوا، جو اسلام کے مبلغ اور بے تکان لکھنے والے مصنف تھے۔ آپ ۱۲۶۳ھ میں سقوط بغداد کے کوئی پانچ سو سال بعد پیدا ہوئے۔

ابن تیمیہؒ حنبلی روایت میں پروان چڑھے، انہوں نے اپنے لیے آزادانہ اجتہاد کرنے کا دعوی کیا۔ انہوں نے مکاتب فقہ کی قطعیت کے خلاف بغاوت کی اور اپنے اجتہاد کے آغاز کے لیے اجتہاد کے اولین اصولوں کی طرف رجوع کیا۔ ظاہری مکتب فکر کے بانی ابن حزم کی طرح انہوں نے قیاس اور اجماع کے اصول پر حنفی استدلال کو مسترد کر دیا، جیسا کہ پرانے فقہا نے سمجھا ہوا تھا۔ کیونکہ ان کی فکر کے مطابق اجماع ہی تمام تر توہم پرستی کی بنیاد ہے جب ہم ان کے زمانے کی اخلاقی اور عقلی صورت حال کو دیکھتے ہیں تو اس میں کوئی شک نہیں رہ جاتا کہ وہ ایسا کرنے میں حق بجانب تھے۔ سولھویں صدی میں جلال الدین سیوطی نے بھی اپنے لیے اجتہاد کے حق کا دعوی کیا اور اس میں اس خیال کا اضافہ کیا کہ ہر صدی کے آغاز میں ایک مجدد پیدا ہوتا ہے۔ مگر ابن تیمیہ کی تعلیمات کا مکمل اظہار بے شمار امکانات رکھنے والی اٹھارویں صدی کی اس تحریک میں ہوا جو نجد کے صحرا سے شروع ہوئی۔ جس کو میکڈونلڈ نے اسلام کے زوال کی دنیا میں روشنی کا دائرہ یا نقطہ بیان کیا ہے۔ حقیقت میں بھی یہ جدید اسلام کی زندگی کی پہلی دھڑکن تھی۔ اس تحریک کی تعلیمات کے اثرات ایشیا اور افریقہ کی تمام بڑی اور جدید تحریکات میں بلا واسطہ یا بلواسطہ طور پر تلاش کئے جا سکتے ہیں۔ مثلاً" محمد علی سنوسی کی تحریک، پان اسلامک تحریک اور بابی تحریک جو عربوں کے اثر کے خلاف عجمیوں کی احتجاجیت پر مبنی تھی۔ پابند شرع عظیم مصلح حضرت محمد بن عبدالوہاب ۱۷۰۰ میں پیدا ہوئے۔ مدینہ میں تعلیم حاصل کی، ایران بھی تشریف لے گئے۔ بالآخر وہ پورے عالم اسلام میں اپنی مضطرب روح میں دبی ہوئی آگ بھڑکانے میں کامیاب ہو گئے۔ وہ اپنی روح میں امام غزالی کے پیرو کار محمد بن تومرت کی طرح تھے، بربر مصلح اسلام جو مسلمانوں کے سپین کے زمانے میں ظاہر ہوئے۔ اور اہل

اس مقالے کا تعلق میں نے صرف اجتہاد کے پہلے درجے تک محدود کیا ہے یعنی قانون سازی میں مکمل اختیار۔ اہل سنت نظری طور پر اس بات میں اجتہاد کے امکانات کو تسلیم کرتے ہیں مگر فقہ کے مکاتب فکر کے قیام کے بعد اس کی ضرورت کے بارے میں عملی طور پر انکار کرتے ہیں۔ جہاں تک اجتہاد کی کامل آزادی دینے کا تعلق ہے اسے یوں مشروط کیا گیا ہے کہ کسی فرد واحد کا ان شرائط کو پورا کرنا ممکن ہی نہیں ہے اس طرح کا رویہ عجیب لگتا ہے جس کے وجود کا انحصار زیادہ تر قرآن پر ہو اور جو زندگی کے متحرک نقطہ نظر کو لازم گردانتا ہو۔ لہٰذا آگے بڑھنے سے پیشتر بہت ضروری ہے کہ ان وجوہات کو دریافت کریں جنہوں نے اسلام میں قانون سازی کو خاص طور پر عقلی رویے ختم کرکے غیر متحرک حالت میں دھکیل دیا تھا بعض یورپی مصنفین کا خیال ہے کہ اسلام میں قانون سازی میں اس غیر متحرک کردار کا سبب ترک ہیں مگر یہ بالکل ہی سرسری سا نقطہ نظر ہے۔ کیونکہ تاریخ اسلام میں فقہی مکاتب فکر ترکوں کے اثرات سے بہت پہلے مرتب ہو چکے تھے میرے نقطہ نظر کے مطابق حقیقی وجوہات مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ ہم سب اس عقلی تحریک سے اچھی طرح واقف ہیں جو عباسیوں کے ابتدائی ایام میں اسلامی اداروں میں ظاہر ہوئی۔ جہاں تلخ ترین اختلافی مباحث اٹھائے گئے۔ مثال کے طور پر ان اختلافی مباحث میں ایک بڑا مسئلہ قدم قرآن کے عقیدے کا تھا عقلیت پسند قدم قرآن کا انکار کرتے رہے اس لیے کہ وہ سوچتے تھے کہ یہ بھی عیسائیوں کے قدم کلام کے پرانے نظریے کی بازگشت ہے۔ دوسری طرف قدامت پسند مفکرین، جن کی عباسی خلفا نے عقلیت پسندوں کے نظریات کے سیاسی مضمرات کے خوف سے مکمل حمایت کی۔ سوچتے تھے کہ عقلیت پسندوں کے قدم قرآن کے نظریے سے انکار کی وجہ سے مسلم معاشرے کی بنیادیں ہل کررہ جائیں گی۔ مثال کے طور پر نظام' اس نے عملی طور پر احادیث کا انکار کر دیا تھا اور اس نے کھلم کھلا حضرت ابوہریرہؓ کو ناقابل اعتماد راوی حدیث قرار دے دیا تھا۔ جزوی طور پر عقلیت پسندوں کے حتمی مقاصد کے بارے میں غلط فہمی کی وجہ سے اور جزوی طور پر عقلیت پسندوں کی غیر مقلدانہ روش کی بنا پر قدامت پسند مفکرین اس تحریک کو اسلام میں افتراق و انتشار کی تحریک گردانتے تھے اور اسے اسلام کے سیاسی اور سماجی استحکام کے منافی تصور کرتے تھے۔ ان کا سب سے بڑا مقصد اسلام کی سماجی وحدت کو قائم رکھنا تھا۔ اس احساس کے تحت ان کے لیے صرف ایک ہی راستہ کھلا تھا کہ وہ شرعی حدود کی قوت کو باقی رکھنے پر زور دیں اور اسلام کے قانونی نظام کو جس قدر بھی ممکن ہو سخت (کڑا) کر دیں

۲۔ مسلم تصوف میں ترک دنیا کے نظریے کا اٹھنا اور بڑھنا۔ جو آہستہ آہستہ غیر اسلامی کردار کے زیر اثر پروان چڑھتا چلا گیا یہ خالصتاً" ایک متشکک رویہ تھا۔ اس

رویے پر بھی اسلام میں اجتہاد کے دروازے کو بند کرنے کی ذمہ داری ہے۔ بالکل ہی مذہبی نقطہ نظر سے تصوف اسلام کے دور اول کے علما کی زبانی جادو بیانی کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہے۔ اس سلسلے میں حضرت سفیان ثوری ؒ کی مثال دی جا سکتی ہے جو اپنے عہد کے ایک حساس فقہی تھے اور وہ ایک فقہی مکتب فکر کے قریبا" بانی تھے چونکہ وہ روحانیت میں بھی گہرا انہماک رکھتے تھے لہٰذا اپنے عہد کے فقہیوں کے خشک رویے کے سبب تصوف کی طرف زیادہ متوجہ ہو گئے۔ اپنے غور و فکر کے رخ پر جو بعد میں زیادہ نمایاں ہوا تصوف ایک آزاد رو اور عقلیت سے مربوط رویہ بن گیا۔ اس کا زور زیادہ تر ظاہر اور باطن کی تمیز پر بڑھ گیا۔ اس سے ظاہری اطلاقات میں ایک بے توجہی کا رجحان پیدا ہوا جن کو حقیقت سے بعید گردانا گیا۔

مکمل طور پر دوسری دنیا یعنی آخرت پر زور دینے کی روح کی بیداری نے بعد کے صوفیا میں اس قدر غلبہ کیا کہ ان کی نظروں سے اسلام کے سماجی اور سیاسی پہلوؤں بالکل اوجھل ہو گئے اور فکر و قیاس کی طرف رجحان کو اس میں اسقدر اہمیت حاصل ہوئی کہ اسلام کے بہترین دماغ اس میں جذب ہو گئے۔ اس سے مسلم ریاست اوسط درجے کے اہل دانش کے ہاتھوں میں چلی گئی اور مسلم عوام کو رہنمائی دینے والے اعلیٰ سطح کے دماغ اور شخصیات کم یاب ہو گئیں اور عوام ان فقہی مکاتب کے محض اندھے مقلد بن کر رہ گئے۔

۳۔ ان تمام وجوہ میں تیرہویں صدی کے درمیانی عرصے میں مسلمانوں کی عقلی زندگی کے مرکز بغداد کی تباہی سب سے بنیادی وجہ ہے یقینا" یہ ایک بہت بڑا دھچکا تھا۔ تاتار کی یلغار کے زمانے کے تمام معاصر تاریخ دان صرف بغداد کی ہولناک تباہی کا ہی تذکرہ نہیں کرتے بلکہ وہ دھیمے لہجے میں اسلام کے مستقبل کے بارے میں بھی مایوسی کا اظہار کرتے ہیں۔ مزید انتشار و افتراق کے خوف سے جو سیاسی انحطاط کے زمانے میں بڑھنا ایک قدرتی امر ہے۔ قدامت پسند مسلم مفکرین نے اپنی تمام تر توجہ ایک ہی نکتہ پر مرکوز کر دی جس کا مقصد عوام کی سماجی زندگی کی وحدت کو بچانا تھا اور دور اول کے علمائے اسلام کی نشان کردہ بدعات سے قانون شریعت کو پاک رکھنا تھا۔ سماجی نظام سب سے زیادہ ان کے پیش نظر تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جزوی طور پر وہ درست تھے 'کیونکہ تنظیم کسی حد تک تباہی کی قوتوں کا تدارک کرتی ہے۔ مگر انہوں نے کبھی یہ نہیں دیکھا اور ہمارے عہد کے علما اس بات کو سمجھ سکتے ہیں۔ کہ عوام کے مقدر کا حتمی انحصار تنظیم پر اتنا نہیں ہوتا ' جتنا انفرادی شخصیات کی صلاحیت اور قوت پر ہوتا ہے۔ ایک ضرورت سے زیادہ منظم معاشرے میں فرد کی شخصیت مکمل طور پر کچلی جاتی ہے ' یہاں تک کہ اس کا وجود بھی باقی نہیں رہتا وہ سماجی فکر کی دولت سے تو مالا مال ہو جاتا ہے مگر اس کی روح مرجھا جاتی ہے۔ لہٰذا گذری ہوئی تاریخ کا جھوٹا احترام اور مصنوعی احیا پرستی عوام کے

سپین کو ایک نئے ولولے سے سرشار کیا ۔ ہمیں اس تحریک کے سیاسی کردار سے کوئی سروکار نہیں ' جو محمد علی پاشا کی فوجوں کے ہاتھوں ختم ہو گیا ۔ اس میں جاننے کی بنیادی بات یہ ہے کہ غور و فکر کی آزادی اس کی بنیادی روح ہے اگرچہ اپنے اندرون میں یہ تحریک ایک قدامت پسندانہ مزاج رکھتی تھی تاہم اس نے مکاتب فقہ کی قطعیت کے خلاف بغاوت کو فروغ دیا اور اس نے شخصی حق استدلال پر بہت زور دیا اگرچہ ماضی کی طرف دیکھنے کا اس کا رویہ تنقیدی نہیں تھا اور قانونی معاملات میں بھی زیادہ تر وہ احادیث نبوی کی طرف ہی دیکھنے کا رجحان رکھتے تھے ۔

اب ترکی کی طرف نظر کیجئے' ہم دیکھتے ہیں کہ اجتہاد کا تصور جدید فلسفیانہ نظریات کے نتیجے میں زیادہ وسیع اور موثر طور پر پیش ہوا ہے ' جو ترک قوم کے سیاسی اور مذہبی افکار میں طویل عرصے سے زیر عمل تھا ۔ یہ سعید حلیم ثابت کے "محمڈن قانون" کے نظریے سے زیادہ واضح ہے جو جدید عمرانی تصورات پر اپنی بنیادیں رکھتا ہے ۔ اگر اسلام کی نشاۃ ثانیہ ایک حقیقت ہے اور میرا ایمان ہے کہ یہ ایک حقیقت ہے تو ہمیں بھی ایک نہ ایک دن ترکوں کی طرح سوچنا ہو گا ۔ ہمیں اپنے عقلی ورثے کی از سر نو قدر متعین کرنا ہو گی ۔ اور اگر ہم اسلام کی عظیم فکر میں کوئی طبع زاد نیا اضافہ نہیں کر سکتے تو ہمیں صحت مند قدامت پسندانہ تنقید کے ذریعے کم از کم اتنی تو خدمت کرنی چاہیے کہ ہم اسلامی دنیا میں تیزی سے پھیلتی ہوئی آزادی پسندی (لبرل ازم) کی تحریک پر تنقیدی نظر ڈالیں ۔

اب میں آپ کو ترکی میں مذہبی اور سیاسی فکر کے ارتقا کا کچھ تصور دیتا ہوں ۔ جس سے آپ پر ظاہر ہو گا کہ کس طرح اجتہاد کی قوت نے ملک میں سیاسی اور فکری سرگرمیوں کو متحرک کیا ہے ۔ کچھ عرصہ پہلے ترکی میں قومی پارٹی اور اصلاح مذہب کی پارٹیوں کے سوچنے کے دو انداز تھے ۔ دلچسپی کا بڑا پہلو یہ ہے کہ نیشنلسٹ پارٹی تمام چیزوں سے بے نیاز صرف ریاست سے وابستہ تھی' مذہب سے اسے کوئی سروکار نہ تھا ۔ ان مفکرین کے مطابق مذہب کا اپنے طور پر کوئی بھی خود مختارانہ کردار نہیں ۔ قومی زندگی میں ریاست کا ہی بنیادی کردار ہے جو تمام دوسرے محرکات کے وظیفے کا تعین کرتی ہے پس وہ ریاست اور مذہب کے تعلق سے پرانے تمام تصورات کو رد کرتے ہوئے ریاست اور مسجد کی علیحدگی پر زور دیتے ہیں ۔ اب مذہبی اور عمرانی سسٹم کی حیثیت سے کیا اسلام کی تشکیل کے بارے میں اس طرح کا نقطہ نظر قابل قبول ہو سکتا ہے ' تو ذاتی طور پر میں یوں سوچتا ہوں کہ ایسا مفروضہ غلط طور پر اختیار کیا گیا ہے کہ ریاست کا ادارہ زیادہ با اختیار رہے اور اسلام کے نظام میں وہ سب پر حاوی ہے ۔ اسلام میں روحانی اور مادی دو الگ الگ خطے نہیں ہیں ۔ ایک عمل کی ماہیت جو وہ بظاہر سیکولر ہی کیوں نہ ہو اس کا تعین ذہن سے ہو گا ۔ جو صاحب عمل کرتا ہے ہر عمل کا ایک نظر نہ آنے والا پس منظر ہوتا ہے ' جو

ہے ۔ مگر ان ابدی اصولوں میں سے جب ہم تغیر کے سارے امکانات کو ختم کر دیں گے جو قرآن کے مطابق خدا کی نشانیوں میں سے ہے تو اسے غیر متحرک بنانے کا رویہ سامنے آئے گا ' جبکہ اس کی فطرت کے مطابق اس کا متغیر ہونا ناگزیر ہے ۔ یورپ کی سیاست اور سماجی علوم میں ناکامی اس موخرالذکر اصول (سکون) کے سبب ہے ۔ گذشتہ پانچ سو سالوں میں اسلام کی غیر حرکت پذیری اسی سکون پسندی کا شاخسانہ ہے ۔ لہٰذا اسلام کی ساخت میں حرکت کا اصول کیا ہے ؟ اس کو عرف عام میں اجتہاد کہتے ہیں ۔

اس لفظ کے لغوی معانی سعی و جہد کے ہیں ۔ اسلامی قانون کی اصطلاح میں اس کا مطلب ایسی کوشش کرنا ہے جو ایک قانونی مسئلے پر آزادانہ حکم لگانے سے عبارت ہے ۔ میرا ایمان ہے کہ اس تصور کی بنیاد قرآن کی یہ آیت ہے کہ

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا

وہ جو کوشش کرے گا ۔ ہم اسے اپنا راستہ دکھائیں گے "۔

نبی پاک ﷺ کی ایک حدیث اس سلسلے میں ہمیں کچھ زیادہ واضح مفاہیم دیتی ہے ۔ جب حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا جا رہا تھا تو آنحضرت ﷺ نے ان سے پوچھا کہ وہ ان معاملات کا کس طرح فیصلہ کریں گے جو ان کے سامنے پیش ہوں گے ۔ حضرت معاذؓ نے فرمایا کہ میں ان کے فیصلے کتاب اللہ کے مطابق کروں گا ۔ لیکن کتاب اللہ سے آپ کو کسی معاملے کے بارے میں رہنمائی نہ ملے تو پھر کیا کرو گے حضرت معاذؓ نے جواب دیا تو پھر میں خدا کے رسول ﷺ کی سنت پر عمل کروں گا ۔ اور اگر وہاں سے بھی کچھ نہ ملا تو پھر میں خود اپنی رائے سے فیصلے کرنے کی کوشش کروں گا ۔ اسلامی تاریخ کے طالب علم یہ بات بہت اچھی طرح جانتے ہیں کہ اسلام کی سیاسی وسعت کے ساتھ ساتھ ایک باضابطہ قانونی فکر (فقہ) کی ضرورت ناگزیر ہو گئی تو ہمارے اولین دور کے فقہا نے خواہ وہ عربی تھے یا غیر عربی انہوں نے لگاتار کوششیں کیں یہاں تک کہ فقہی افکار کا ایک ذخیرہ جمع ہو گیا ' جو ہمارے مختلف مکاتب فقہ کی صورت میں اپنے حتمی اظہار میں سامنے آیا ۔ ان فقہی مکاتب فکر نے اجتہاد کی تین منزلیں یا مدارج کو تسلیم کیا ہے ۔

ا ۔ قانون سازی کا مکمل اختیار ' جو عملی طور پر ائمہ فقہ تک محدود سمجھا گیا ۔

۲ ۔ اضافی اختیار جس پر کسی مخصوص فقہ کے مکتب کے دائرہ کار میں رہ کر عمل کیا جا سکتا ہے ۔

۳ ۔ خصوصی اختیار ۔ جس کا تعلق کسی مخصوص معاملہ سے ہے ۔ جو آئمہ فقہا کی طرف سے بیان ہونے سے رہ گیا ہو ۔

بالآخر اس عمل کے کردار کا تعین کرتا ہے ۔ یہ عمل وقتی اور دنیاوی شمار ہو گا اگر اسے اس کے پیچھے موجود لامتناہی پیچاک ہائے زندگی سے الگ کر کے دیکھا جائے ۔ اگر کثرت پیچاک اس کے پیچھے کار فرما ہو تو یہ روحانی ہو گا ۔ اسلام میں بھی یہ حقیقت اسی طرح ہے جس طرح کہ کلیسا کے ہاں تھی کہ اگر اسے ایک نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ مذہب اور دوسرے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ ریاست بن جاتی ہے ۔ یہ کہنا درست نہیں کہ کلیسا اور ریاست ایک ہی چیز کے دو رخ یا حقیقتیں ہیں اسلام ایک واحد نا قابل تقسیم حقیقت ہے۔ جو ایسی ہے یا ویسی ہے اس کا تعلق آپ کے نقطہ نظر کی تبدیلی کے ساتھ ہے یہ نکتہ بہت دور رس ہے اور اسے مکمل طور پر بیان کرنا ہمیں اعلیٰ پیمانے کی فلسفیانہ بحث میں لے جائے گا ۔ یہاں تک محدود رکھنا کافی ہو گا کہ یہ قدیم غلطی انسان کی وحدت کو دو علیحدہ اور مختلف حقیقتوں میں تقسیم کرنے سے پروان چڑھتی ہے جس میں ملاپ کا بھی ایک نکتہ ہے مگر جو اپنی اصل میں ایک دوسرے سے متضاد اور متخالف ہیں ۔ تاہم سچائی یہ ہے کہ زمان و مکان کے حوالے سے مادہ بھی روح ہے ۔ وہ وحدت جسے آپ انسان کہتے ہیں وہ جسم ہے ۔ جب آپ اسے محض عمل کے حوالے سے خارجی دنیا میں دیکھیں گے ۔ اور وہ ذہن یا روح ہے جب آپ مقصد اولیٰ اور مثالیت کے عمل کے حوالے سے دیکھیں گے ۔ توحید کا جوہر اپنے عملی تصور میں مساوات 'یک جہتی اور آزاد ہے ۔ اسلامی نقطہ نظر سے ریاست کا مدعا ان اعلیٰ اصولوں کو زمانی اور مکانی قوتوں میں تبدیل کرنے کی جدو جہد ہے اور ایک مشخص انسانی ادارے میں اسے عملی صورت دینے کا آدرش ہے صرف اسی اکیلے مفہوم میں اسلام میں ریاست تھیوکریسی ہے ۔ اس مفہوم میں ہرگز نہیں کہ ریاست کا سربراہ زمین پر خدا کا کوئی نائب یا نمائندہ ہو گا ۔ جو اپنی مطلق العنان استبدادیت پر اپنی مفروضہ معصومیت کا پردہ ڈال دے ۔ اسلام کے نقادوں کو یہی اہم بات نظر نہیں آتی ۔ قرآن کی رو سے حقیقت مطلقہ روحانی ہے اور اس کی زندگی زمانی فعلیت سے عبارت ہے ۔ روح فطرت ' مادیت اور دیناوی امور میں ہی اپنے لیے مواقع پاتی ہے ۔ اس طرح یہ دنیاداری بھی اپنی ہستی کے حوالے سے مقدس ٹھہرتی ہے ۔ فکر جدید نے اسلام بلکہ در حقیقت تمام مذاہب کی جو خدمت کی ہے وہ وہ تنقید ہے جو فطری اور مادی حوالے سے سامنے آئی ہے ۔ وہ تنقید یہ ہے کہ نرا مادہ کوئی جوہر نہیں جب تک ہم اس کی جڑوں کی روحانیت کو دریافت نہیں کر لیتے ۔ نجس دنیا نام کی کوئی بھی چیز نہیں ۔ مادے کی یہ تمام بے کرانی روح کی خود آگاہی کی وسعت کی تشکیل کرتی ہے اور یہ سارا عمل پاکیزہ بنیادیں رکھتا ہے ۔ نبی پاک ﷺ نے اس کو نہایت خوبصورتی سے بیان کیا ہے ۔ کہ یہ ساری زمین مسجد ہے ۔ چنانچہ اسلام کے نزدیک ریاست انسانی تنظیم میں روحانیت کو بروئے عمل لانے کی ہی ایک کوشش ہے مگر اس مفہوم میں ساری ریاست کی بنیاد محض غلبہ پر نہیں اور اگر

اس کا مقصد خود آگاہی کے مثالی اصولوں تک رسائی ہے تو یہ تھیاکریٹک (حکومت الٰہیہ) ہوگی۔

سچی بات تو یہ ہے کہ ترکی کے قوم پرستوں نے کلیسا اور ریاست کی علیحدگی کا تصور یورپی افکار کی سیاسی تاریخ سے لیا ہے۔ ابتدائی مسیحیت ایک سیاسی اور شہری وحدت کی بنیاد پر قائم نہیں تھی بلکہ ان کے ہاں دنیا کے ناپاک ہونے کے تصور پر قائم ایک راہبانہ نظام تھا۔ جس میں معاملات کی کوئی گنجائش نہ تھی۔ تمام معاملات میں عملی طور پر روم کی ہیئت مقتدرہ کی شہری اطاعت کی جاتی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جب مسیحی دنیا میں ریاست وجود میں آئی تو ریاست اور کلیسا ایک دوسرے کے سامنے آکھڑے ہوئے، جن کے درمیان اپنے اپنے اختیارات کی حدود کے تعین کا ناقابل اختتام تنازعہ تھا۔ اسلام میں اس طرح کی صورت حال کبھی پیدا نہیں ہوئی۔ کیونکہ اسلام نے شروع میں ہی ایک شہری معاشرے کی تشکیل کر لی تھی جس کے لیے قرآن نے انتہائی سادہ اصول دے دیئے تھے جو رومیوں کی بارہ لوحوں کی طرح تھے یہ ایک ایسا تجربہ تھا جس سے بعد میں توسیع کے بڑے امکانات اور تشریحات و تعبیرات کے ذریعے ترقی کے لاتعداد مواقع تھے۔ نیشنلسٹوں کا ریاست کے بارے میں نظریہ گمراہ کن ہے جو ایک طرح کی ثنویت کی طرف لے جاتا ہے جو اسلام میں موجود نہیں۔

دوسری طرف اصلاح مذہب پارٹی ہے۔ جس کی قیادت سعید حلیم ثابت پاشا کر رہے ہیں۔ جو اس بنیادی حقیقت پر اصرار کرتے ہیں کہ اسلام میں تصوریت اور اثباتیت کے درمیان ہم آہنگی پائی جاتی ہے، اور ایک وحدت کی حیثیت سے اس میں آزادی و حریت، مساوات اور سلامتی و یکجہتی کے متنوع ابدی تصورات موجود ہیں۔ اس میں وطن کی گنجائش نہیں۔ ترکی کے وزیر اعظم کے بقول اس میں چونکہ انگریزی ریاضیات، جرمن فلکیات اور فرانسیسی کیمیا نہیں لہٰذا اس میں ترک، عرب، عجم یا ہندی (جنوبی ایشیائی) اسلام کی بھی گنجائش نہیں۔ جس طرح سائنسی حقائق کا عالمگیر کردار مختلف النوع سائنسی حقائق اور، قومی ثقافتیں پیدا کرتی ہیں جو اپنی کلیت میں نوع انسانی کے علم کی نمائندہ ہیں بالکل اسی طرح اسلام بھی اپنے عالمگیر کردار میں مختلف النوع قومی، اخلاقی اور سماجی مثالیں وجود میں لاتا ہے۔ جب یہ ثقافت قومی انا پرستی کے اصول پر اپنی بنیاد اٹھاتی ہے، جو اس گہری نظر رکھنے والے مصنف کے مطابق وحشت کی ہی ایک دوسری صورت ہے۔ یہ حد سے بڑھتی ہوئی صنعتیت کا نتیجہ ہے۔ جس کے ذریعے وہ اپنی بنیادی جبلتوں اور میلانوں کی تسکین کرتا ہے تاہم وہ افسردگی سے کہتا ہے کہ تاریخ کے عمل کے دوران میں اسلام کا اخلاقی اور عمرانی نصب العین، مقامی کرداروں کے اثرات اور اسلام سے قبل کی توہمات کے اثرات سے رفتہ رفتہ غیر اسلامیت کی طرف چلا گیا ہے۔

آج کل ہمارے نصب العین اسلامی ہونے کی بجائے ایرانی، ترکی اور عربی بن کر رہ گئے ہیں ۔ توحید کے اصول کی شفاف پیشانی کہیں کہیں شرک کے دھبوں سے آلودہ ہو گئی ہے ۔ اور اسلام کے اخلاقی نصب العینوں کا عالمگیر اور غیر شخصی کردار مقامیت میں گم ہو گیا ہے ۔ ہمارے سامنے اب صرف ایک ہی راہ کھلی ہے کہ ہم اسلام کے اوپر جمے ہوئے کھرنڈ کو کھرچ ڈالیں جس نے زندگی کے بارے میں حرکی نقطہ نظر کو غیر متحرک کر دیا ہے ۔ اور یوں ہم اسلام کی حریت مساوات اور یک جہتی کی اصل صداقتوں کو باردگر ڈھونڈ نکالیں ' تاکہ ہم اپنے اخلاقی ' سماجی اور سیاسی نصب العینوں کی دوبارہ تعمیر کر سکیں اور یوں ہم ان کی اصل سادگی اور عالمگیریت کو پا سکیں گے ۔ یہ ترکی کے وزیر اعظم کے تصورات ہیں ۔ آپ دیکھیں گے کہ فکر کی جس لکیر کو انہوں نے اپنایا ہے ' وہ اپنے آہنگ میں اسلام کی روح کے مطابق ہے ۔ وہ بھی اس نتیجے پر پہنچے ہیں جس پر نیشنلسٹ پارٹی پہنچی ہے ۔ اب یہ کہا جا سکتا ہے کہ اجتہاد کی آزادی کہ ہم اپنے شرعی قوانین کو فکر جدید کی روشنی اور تجربے کے مطابق از سر نو تعمیر کریں جو بہت ناگزیر ہے ۔

آیئے اب دیکھیں کہ قومی اسمبلی نے خلافت کے ادارے کے بارے میں اجتہاد کی قوت کا کس طرح استعمال کیا ہے ۔ اہل سنت کے قوانین (فقہ) کی رو سے امام یا خلیفہ کا تقرر ناگزیر ہے ۔ اس سلسلے میں جو پہلا سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کیا خلافت فرد واحد تک محدود ہے ۔ ترکوں کے اجتہاد کی رو سے یہ اسلام کی روح کے بالکل مطابق ہے کہ خلافت یا امامت افراد کے ادارے یا منتخب اسمبلی پر مشتمل ہو ۔ جہاں تک میں جانتا ہوں برصغیر پاک و ہند اور مصر کے علمائے اسلام اس سوال سے ابھی بہت دور ہیں ۔ ذاتی طور پر میرا یقین ہے کہ ترکوں کا نکتہ نظر بالکل درست ہے ۔ اس کے بارے میں بہت کم بحث کی گنجائش ہے ۔ جمہوری طرز حکومت نہ صرف یہ کہ اسلام کی روح کے عین مطابق ہے بلکہ یہ عالم اسلام میں ابھرنے والی نئی طاقتوں کے لحاظ سے بھی بہت ضروری ہے ۔

ترکوں کے اس نقطہ نظر کو سمجھنے کے لیے آیئے ابن خلدون سے رہنمائی حاصل کریں۔ جو تاریخ اسلام کا پہلا تاریخ دان فلسفی ہے ۔ اپنے مشہور مقدمہ ابن خلدون میں اس نے عالمی خلافت کے تصور کے بارے میں تین واضح نقطہ ہائے نظر پیش کئے ہیں ۔

۱ ۔ عالمی امامت ایک الوہی ادارہ ہے ۔ لہٰذا اس کا وجود ناگزیر ہے ۔

۲ ۔ یہ زمانے کی مصلحت کی ضرورت ہے

۳ ۔ اس ادارے کی قطعی طور پر کوئی ضرورت ہی نہیں ۔

آخری نقطہ نظر خوارج نے اپنایا تھا تاہم نظر یہ آتا ہے کہ ترک پہلے نقطے سے دوسرے نقطہ پر آگئے ہیں جو معتزلہ کا نقطہ نظر تھا ۔ جو عالمی امامت کو ناگزیر تصور کرتے تھے ۔ ترکوں کی دلیل یہ ہے کہ ہمیں اپنے سیاسی افکار میں اپنے ماضی کے تجربے سے استفادہ

کرنا چاہیے جو بغیر کسی شک و شبہ کے ہمیں بتاتا ہے کہ عالمی امامت کا تصور عملی طور پر نا کام ہو گیا ہے۔ یہ تصور اس وقت کار آمد تھا جب مسلمانوں کی سلطنت متحد تھی۔ جونہی یہ سلطنت بکھری تو خود مختار سیاسی حکومتیں وجود میں آگئیں۔ یہ تصور اپنی عملی افادیت کھو بیٹھا ہے اور جدید اسلام کی تنظیم میں ایک زندہ محرک کی حیثیت نہیں رکھتا۔ چہ جائیکہ یہ کسی مفید مقصد کے لیے کارگر ہو۔ یہ آزاد مسلم مملکتوں کے دوبارہ اتحاد کی راہ میں بھی روک ہے۔ ایران خلافت سے متعلق اپنے نظریاتی اختلافات کی وجہ سے ترکوں سے الگ تھلگ کھڑا ہے۔ مراکش نے ہمیشہ دونوں سے بے توجہی کا رویہ رکھا اور عرب اپنی ذاتی خواہشوں کا اسیر رہا ہے۔ یہ سب کچھ کھکھیڑ اسلام کی محض ایک علامتی قوت کے لیے ہے جو عرصہ ہوا غتر بود ہو چکی ہے۔ تو کیوں نہ ہم استدلال کے لیے آگے کی طرف بڑھیں اور اپنے سیاسی افکار میں دوسرے تجربات سے سیکھیں۔ کیا قریشیوں کے سیاسی زوال کے باعث اور عالم اسلام پر حکمرانی کی اہلیت کے فقدان کے تجربے کے پیش نظر قاضی ابو بکر باقلانی نے خلیفہ کے لیے قرشیت کی شرط کو ساقط نہیں کر دیا تھا؟ کئی صدیاں قبل ابن خلدون جو خلافت کے لیے قرشیت کی شرط کا قائل تھا' نے بھی اسی انداز میں استدلال کیا۔ اس نے کہا کہ قریش کی طاقت ختم ہو چکی ہے۔ اس کا متبادل اس کے کوئی نہیں کہ کسی طاقتور انسان کو اس ملک میں امام بنا لیا جائے جہاں اس کو قوت حاصل ہو۔ یوں ابن خلدون حقائق کی درشت منطق کو سمجھتے ہوئے وہ نقطہ نظر پیش کرتا ہے جسے آج کے بین الاقوامی اسلام کے حوالے سے بصیرت کی پہلی مدہم سی جھلک کہا جا سکتا ہے یہی جدید ترکوں کا رویہ ہے۔ جس کی بنیاد فقیہوں کے مدرسی استدلال کی بجائے حقائق کے تجربے پر ہے۔ جو ایک مختلف حالات میں رہتے اور سوچتے تھے۔

میرے خیال کے مطابق یہ دلائل' اگر ان کی درست طور پر تحسین ہوئی تو ہمیں ایک بین الاقوامی نصب العین کی پیدائش کی طرف لے جائیں گے' جو اگرچہ اسلام کے اصل جوہر کی تشکیل کرتے ہیں۔ جو اسلام کی ابتدائی صدیوں میں عرب ملوکیت کی بنا پر اپنی جگہ سے ہل گئے یا وہ دبے رہے' یہ نئے اعلیٰ نصب العین ممتاز نیشنلسٹ شاعر ضیا کے کلام میں صاف طور پر جھلکتے ہیں۔ جنھوں نے آگسٹ کومت کے فلسفے سے جلا پائی ہے۔ اس نے جدید ترکی کے موجودہ افکار کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ میں یہاں اس کی ایک نظم کا مفہوم پیش کرتا ہوں جس کا ترجمہ جرمن میں پروفیسر فشر نے کیا ہے۔

> ''اسلام کی حقیقی طور پر موثر سیاسی وحدت کی تخلیق کے لیے ضروری ہے کہ سب سے پہلے مسلمان ممالک خود آزادی حاصل کر لیں تب اپنی مجموعی شکل و صورت میں وہ اپنے آپ کو ایک خلیفہ کے تحت لے آئیں' کیا یہ چیز موجودہ حالات میں ممکن ہے۔ اگر آج نہیں تو پھر لازماً'' انتظار کرنا ہو گا۔

دریں اثنا خلیفہ اپنی تحدید خود کر لیں اور ایک قابل عمل جدید ریاست کی بنیادیں استوار کرنے پر اپنی توجہ مرکوز رکھیں"۔
بین الاقوامی دنیا میں کمزوروں سے کسی کو کوئی ہمدردی نہیں صرف طاقتور کو ہی احترام حاصل ہے۔

ان سطور سے جدید اسلام کے رجحانات واضح طور پر ظاہر ہوتے ہیں۔ موجودہ صورت حال میں ہر مسلمان قوم اپنے آپ میں گہرے طور پر غوطہ زن ہو اور عارضی طور پر اپنی نظر خود اپنے آپ پر جمائے، حتیٰ کہ تمام مضبوط اور مستحکم ہو جائیں۔ تاکہ وہ جمہورتیوں کا ایک زندہ خاندان تشکیل دے سکیں۔ ایک سچی اور زندہ وحدت۔ نیشنلسٹ مفکرین کے مطابق یہ کوئی ایسا آسان نہیں کہ محض ایک علامتی عالمگیر حکمرانی حاصل کر لی جائے۔ اس کا سچا ظہور آزاد خود مختار اکائیوں کی کثرت سے ہو گا۔ جن کی نسلی رقابتوں کو ہم آہنگی اور موافقت کو مشترک روحانی نصب العین کی وحدت سے پرویا گیا ہو گا۔ مجھے یوں نظر آتا ہے کہ خدا ہمیں آہستہ آہستہ اسی طرف لا رہا ہے وہ سچائی جو اسلام ہے وہ نہ تو نیشنلسٹوں کے پاس ہے اور نہ ملوکیتوں کے ہاں، بلکہ مسلم اقوام کی جماعت کے پاس ہے جو مصنوعی حد بندیوں اور نسلی امتیازات کو محض پہچان کے لیے تسلیم کرے مگر وہ ان رکن ممالک کے مابین سماجی افق کی تشکیل میں روک نہ ہوں

یہی شاعر اپنی تنظیم " مذہب اور سائنس " کے نتیجے کے اقتباس میں مزید روشنی ڈالتے ہوئے عام مذہبی نقطہ نظر کو یوں واضح کرتا ہے جو آج کی دنیائے اسلام میں بتدریج صورت گری کے عمل میں ہے۔

"نوع انسانی کے اولین روحانی قائد کون تھے۔ بلا کسی شک و شبہ کے وہ پیغمبر اور مقدس لوگ تھے۔ ہر دور میں مذہب نے فلسفے کی رہنمائی کی ہے۔ صرف انہی سے اخلاقیات اور آرٹ نے روشنی پائی ہے۔ مگر پھر مذہب کمزور ہو گیا اور اس نے اپنی عزمیت کھو دی۔ پاک باز لوگ ختم ہو کر رہ گئے اور روحانی سربراہی برائے نام حد تک ورثے میں فقیہوں کو ملی۔ فقہا کے نمایاں ستارے بھی روایات کے اسیر ہیں جنھوں نے زبردستی مذہب کو اپنی راہ پر لگا دیا ہے۔ مگر فلسفہ کہتا ہے کہ میرا رہنما ستارہ عقل و استدلال ہے۔ تم دائیں جانب چلو گے، تو میں بائیں طرف چلوں گا"۔

"مذہب اور فلسفہ دونوں انساں کی روح کی فلاح کے دعوے دار ہیں اور دونوں اسے اپنی اپنی سمت میں کھینچتے ہیں۔ جب یہ تگ و دو جاری تھی تو تجربے کے بطن سے مثبت سائنس نے جنم لیا۔ افکار کے اس تازہ دم قائد نے کہا ہے کہ روایات محض تاریخ ہیں اور استدلال تاریخ کا منہاج ہے۔

دونوں کسی غیر متعینہ شے تک پہنچنے کے لیے تعبیر و خواہش رکھتے ہیں "۔
مگر جس شے تک وہ پہنچنا چاہتے ہیں وہ ہے کیا۔
کیا وہ روحانیت سے معمور دل ہے
اگر ایسا ہے تو میرے قطعی الفاظ یہ ہیں کہ مذہب ایک مثبت سائنس ہے جس
کا مقصد انسان کے دل کو روحانیت سے لبریز کرنا ہے"

ان سطور سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کس خوبصورتی سے شاعر انسان کی عقلی ترقی کی تین منازل کے خیال کو پیش کرتا ہے جن میں سے اسلام کے مذہبی نقطہ نظر سے ایک الٰہیاتی ' دوسری مابعدالطبیعاتی اور تیسری سائنسی ہے۔ مذہب کے بارے میں شاعر کے نقطہ نظر کا ان سطور سے پتہ چلتا ہے کہ اس کے رویے سے ترکی کے نظام تعلیم میں عربی کی حیثیت کیا متعین ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے۔

"وہ سرزمین جہاں نماز کے لیے اذان ترکی زبان میں گونجتی ہے وہاں جہاں یہ نماز پڑھی جاتی ہے۔ اس کے مفاہیم بھی سمجھے جاتے ہیں ' وہ سرزمین جہاں ترکی میں قرآن پڑھا جاتا ہے۔ جہاں چھوٹے اور بڑے خدا کے احکام کو مکمل طور پر سمجھ لیتے ہیں ' اے ترکی کے سپوتو! یہ سرزمین تمہارے اجداد کی سرزمین ہے"۔

اگر مذہب کا مقصد دل کو روحانیت سے لبریز کرنا ہے تب اسے لازمی طور پر انسان کی روح میں گھر کرنا چاہیے۔ شاعر کے خیال کے مطابق یہ انسان کے باطن میں تبھی اتر سکتا ہے ' جب روحانی تصورات اس کی مادری زبان میں ملفوف ہوں۔ برصغیر میں بہت سے مسلمان عربی کی جگہ ترکی کی تبدیلی پر معترض ہوں گے۔ اس وجہ سے بھی جو بعد میں اجتہاد کے بارے میں شاعر نے ظاہر کیا ہے کیونکہ وہ انتہائی قابل اعتراض ہے مگر یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ جن اصلاحات کی اس نے سفارش کی ہے ' وہ اسلام کی ماضی کی تاریخ میں ناپید نہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ جب محمد بن تومرت نے جو مہدی اندلسی کہلاتا تھا اور جو قومیت کے اعتبار سے بربر تھا۔ اقتدار میں آ کر اس نے موحدین کی امامت قائم کر لی تھی۔ اس نے ان پڑھ بربروں کی خاطر حکم دے دیا تھا کہ قرآن کا بربر زبان میں ترجمہ کر لیا جائے اور بربر زبان میں ہی اسے پڑھا جائے اور اذان بھی بربر زبان میں دی جایا کرے اور تمام مذہبی اداروں کے سربراہ بربر زبان سے آگاہی حاصل کریں۔

ایک دوسرے پہرے میں شاعر عورتوں کے بارے میں اپنے تصورات پیش کرتا ہے۔ عورتوں اور مردوں کی برابری کے ضمن میں وہ اسلام کے عائلی قوانین میں فوری تبدیلی کا خواہاں تھا جو اس کے عہد میں مروج تھی۔

"عورت ۔۔۔ جو میری ماں ' میری بہن یا میری بیٹی ہے ' یہی ہے جو میری

زندگی کی ان گہرائیوں سے میرے نہایت پاکیزہ جذبات کو پکارتی ہے ۔ وہ میری محبوبہ بھی ہے وہ میرا سورج ' میرا چاند اور میرا ستارہ ہے وہ مجھے زندگی کی شعریت سمجھنے میں مدد دیتی ہے ۔ خدا کے مقدس احکام کس طرح اس خوبصورت مخلوق کو کمتر ہستی گردان سکتے ہیں یقیناً علما سے قرآن کی تشریح و تعبیر میں کوئی غلطی ہوئی ہے "۔

" قوم اور ریاست کی بنیاد خاندان ہے ۔ جب تک عورت کی صلاحتیں مکمل طور پر سامنے نہیں آتیں ۔ قومی زندگی ادھوری رہے گی ۔ خاندان کی نشو و نما لازماً انصاف کے اصولوں پر ہونی چاہیے ۔ لہٰذا تین امور میں مساوات نہایت ضروری ہے ۔ طلاق میں ' خلع میں اور وراثت میں ' جب تک وراثت میں عورت مرد کا نصف شمار کی جائے گی اور حق ازدواجیت میں مرد کی ایک چوتھائی ۔ تو نہ تو خاندان کو اور نہ ملک کو توقیر ملے گی ۔ آخر ہم نے دوسرے حقوق کے لیے بھی تو انصاف کی قومی عدالتیں قائم کر رکھی ہیں "۔

" ان کے برعکس خاندان کو ہم نے مکاتب فقہ کے ہاتھوں میں دے رکھا ہے ۔ میں بالکل نہیں جانتا کہ ہم نے عورت کو اس طرح لڑکھڑاتا ہوا کیوں چھوڑ رکھا ہے ۔ کیا وہ اپنے وطن کی کوئی خدمت بجا نہیں لاتی یا وہ اپنی سوئی کو کسی ایسے تیز دھار ہتھیار میں تبدیل کر لے جس سے وہ ہمارے ہاتھوں سے اپنے حقوق خود چھین لے "۔

سچ تو یہ ہے کہ آج کی مسلمان اقوام میں سے صرف ترکی نے ہی عقیدہ پرستی کی خفتگی کو توڑا ہے اور خود آگاہی حاصل کی ہے اور صرف ترک قوم نے عقل کی آزادی کے حق کا مطالبہ کیا ہے ' صرف انھی نے تخیل سے حقیقت پسندی کی طرف قدم بڑھایا ہے ۔ ایک درمیانی عرصہ ' جو شدید عقلی اور اخلاقی جدوجہد کا مقتضی ہے یقیناً انہیں بڑھتی ہوئی متحرک پیچیدگیاں اور پھیلتی ہوئی زندگی کے تقاضے نئے حالات کے بارے میں نئے نئے نقطہ ہائے نظر سوجھتے رہیں گے اور وہ اصولوں کی نوع بنوع تعبیرات کی ضرورت کا احساس پیدا کرتے رہیں گے جن میں ان لوگوں کی ابھی تک دلچسپی محض علمی حد تک ہے ۔ اور ابھی انہوں نے روحانی وسعت کا تجربہ نہیں کیا ۔ یہی وجہ ہے کہ میں سوچتا ہوں کہ وہ انگریز مفکر تھامس ہابس تھا جس نے یہ گہرا مشاہدہ کیا ہے کہ ایک جیسے افکار اور احساسات کا تواتر' احساسات اور افکار کے عدم وجود کی چغلی کھاتا ہے ۔ آج کے مسلم ممالک کی بھی تقریباً یہی حالت ہے ۔ وہ میکانکی انداز میں پرانی اقدار سے چمٹے ہوئے ہیں جبکہ ترک نئی اقدار تخلیق کر رہے ہیں ۔ وہ بڑے تجربات سے گذر رہے ہیں ۔ جو ان کے باطن میں

انقلاب برپا کر رہے ہیں۔ ان کے نزدیک زندگی نے حرکت شروع کر دی ہے۔ وہ تغیر ہے اور ہر گھڑی اضافہ ہو رہا ہے۔ جو نئی خواہشوں کو جنم دے رہا ہے اس سے نئی مشکلات اور ان کے حل کی نئی تدابیر اور نئی تعبیرات سامنے آرہی ہیں۔ جو سوال آج انہیں درپیش ہے اور مستقبل قریب میں دوسرے مسلم ممالک کو بھی پیش آنے والا ہے' وہ یہ ہے کہ کیا اسلامی قوانین میں ارتقا کی کوئی صورت ممکن ہے؟ یہ سوال شدید عقلی اور علمی ریاضت چاہتا ہے اور ضرورت ہے کہ اس کا جواب اثبات میں ہو' تاکہ وہ دنیائے اسلام کو وہ رسائی عطا کرے جس کی روح حضرت عمر فاروقؓ کے ہاں ملتی ہے' جو اسلام میں پہلے تنقیدی اور طبع زاد ذہن کے حامل نقاد تھے۔ جنہوں نے پیغمبر اسلام ﷺ کے آخری لحات میں یہ قابل قدر الفاظ کہنے کی جسارت کی۔ "کہ خدا کی کتاب ہمارے لیے کافی ہے۔"

ہم اسلام میں لبرل یعنی میانہ روی کی تحریک کو دل کی گہرائیوں سے خوش آمدید کہتے ہیں' مگر اس بات کو بھی تسلیم کرنا چاہئے۔ کہ اسلام میں لبرل تصورات کا ظہور تاریخ اسلام کے کڑے لحات میں بھی ہوتا رہا ہے۔ لبرل ازم انتشار کی قوت کے رجحان کے طور پر کام کرتا رہا ہے۔ اور نسلیت کا تصور بھی جو ایک قوت بن کر جدید اسلام میں ابھرتا ہوا نظر آرہا ہے ممکن ہے کہ بالآخر یہ نوع انسانی کے بارے میں وسیع تر نقطہ نظر کو معدوم کر دے جو مسلم عوام نے اپنے دین سے حاصل کیا تھا۔ مزید یہ کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی مصلح لبرل ازم کے نہ رکنے والے اپنے جوان جوش میں اصلاحات کی مناسب حدود کو بھی پار کر جائیں۔ آج ہم بھی اس دور سے گذر رہے ہیں جس دور سے یورپ میں پروٹسٹنٹ انقلابی گذرے تھے۔ مارٹن لوتھر کی اس تحریک کے عروج اور نتائج میں ہمارے لیے جو سبق ہے اس سے ہمیں نظریں نہیں چرانی چاہئیں۔

تاریخ کے ایک محتاط مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ تحریک اصلاح کلیسا اپنی اصل میں ایک سیاسی تحریک تھی۔ جس کا قطعی نتیجہ یورپ میں یہ نکلا کہ قومی اخلاقیات نے مسیحیت کی عالمگیر اخلاقیات کو ہلا کر رکھ دیا۔ جس کے نتائج ہم یورپ کی جنگ عظیم اول میں خود اپنی آنکھوں سے دیکھ چکے ہیں۔ جو انہیں کسی قابل عمل نتیجے تک لانے کی بجائے دو ناقابل برداشت انتہاؤں پر لے گئی۔ اب یہ دنیائے اسلام کے رہنماؤں کا فرض ہے کہ وہ یورپ میں جو کچھ ہوا ہے اس کے حقیقی معنی سے آگاہی حاصل کریں اور تب وہ اپنے آپ پر قابو پاتے ہوئے آگے بڑھیں اور اسلام کے مقاصد اور نصب العینوں کے بارے میں بحیثیت سیاست کار ایک واضح بصیرت کو اپنائیں۔

میں نے آپ کے سامنے تاریخ کے بارے میں اور اسلام کے دور جدید میں اجتہاد کے طریق کار سے متعلق کچھ تصورات پیش کئے ہیں۔ اب میں اس طرف آتا ہوں

کہ کیا تاریخ اور اسلامی قانون کا ڈھانچہ ایسے امکانات ظاہر کرتا ہے کہ اسلامی قانون کے ان اصولوں کی تازہ تعبیرات کی جا سکیں ۔ دوسرے الفاظ میں ' جو سوال میں اٹھانا چاہتا ہوں ' وہ یہ ہے کہ کیا اسلامی فقہ (قانون) میں ارتقا کی کوئی صلاحیت موجود ہے ۔
جرمنی کی بون یونیورسٹی میں لسانیات کے پروفیسر ہارٹن نے بھی اسلامی فلسفے اور الٰہیات کے حوالے سے بالکل اسی قسم کا سوال اٹھایا ہے ۔ مسلمان مفکرین کے خالصتاً "مذہبی افکار کا تجزیہ کرتے ہوئے اس نے یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ اسلامی تاریخ کی یوں تشریح کی جا سکتی ہے کہ یہ ایک دوسرے پر انحصار کرتی ہوئی واضح قوتوں یعنی ایک طرف آریائی علم و ثقافت اور دوسری طرف سامی مذہب کے درمیان بتدریج توافق' ہم آہنگی اور تعاون سے عبارت ہے ۔ مسلمانوں نے ہمیشہ اپنے مذہبی زاویہ نگاہ کو اس ثقافت کے اجزائے ترکیبی سے ہم آہنگ رکھا ہے جو اس کے ارد گرد پھیلے ہوئے لوگوں میں موجود رہے ہیں ۔ پروفیسر ہارٹن کے بقول آٹھ سو سے گیارہ سو تک مسلم الٰہیات کے کم و بیش ایک سو نظام ہائے فکر مسلمانوں میں ظاہر ہوئے ۔ یہ حقیقت اس بات کی شہادت فراہم کرتی ہے کہ اسلامی فکریات میں لچک کی گنجائش موجود ہے ۔ بلکہ ہمارے ابتدائی مفکرین بھی انتھک لگن سے کام کرتے رہے ہیں۔ پس اپنے گہرے انہماک اور مسلم ادبیات کے عمیق مطالعے سے یہ یورپی مستشرق جو اس وقت زندہ ہے (اقبال کے زمانے کی بات ہے) مندرجہ ذیل نتیجے تک پہنچا کہ :

> "اسلام کی روح اس قدر وسیع ہے کہ عملی طور پر اس کی کوئی حدود نہیں ہیں ۔ لادینی افکار کے استثنیٰ کے ' یہ اپنے اردگرد کے لوگوں کے تمام قابل قبول افکار کو جذب کر لیتی ہے اور پھر انہیں ترقی کی اپنی ایک مخصوص جہت دیتی ہے "۔

اسلام کی روح کا قانون کے دائرے میں زیادہ واضح اظہار ہوا ہے اسلام کے ایک دلندیزی نقاد پروفیسر ہر گرون ژے کہتا ہے

> " جب ہم محمڈن لا (اسلامی قانون) کے ارتقا و ترقی کی تاریخ پڑھتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ایک طرف تو ہر عہد کے فقہا معمولی سے معمولی بات پر ایک دوسرے کی مذمت کرتے ہوئے تکفیر کر دیتے ہیں تو دوسری طرف وہی لوگ ایک عظیم تر مقصد کے حصول کے لیے اتحاد کا مظاہرہ کرتے ہوئے اپنے اسلاف فقہا کے باہمی اختلاف کو آپس میں ہم آہنگ کرنے کی سعی کرتے ہیں ۔"

یورپ کے جدید نقادوں کے یہ رویے بالکل واضح ہیں کیونکہ ہمارے فقہا کے قدامت پسندانہ رویے کے باوجود نئی زندگی کی طرف بڑھتے ہوئے اسلام کی باطنی روح اپنے

آپ کو کام کے لیے مجبور پائے گی ۔ مجھے اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام کے مختلف النوع قانونی ادب کے گہرے مطالعے سے یہ جدید نقاد اپنی مصنوعی آرا سے یقیناً نجات پا لیں گے کہ اسلام کا قانون ساکن ہے اور وہ ترقی کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا ۔ بدقسمتی سے اس ملک کی قدامت پسند مسلم عوام فقہ پر تنقیدی بحث کے لیے تیار نہیں اگر یہ بحث چھڑ جائے تو یہ زیادہ تر عوام کی ناراضی کا باعث بنے گی اور اس سے فرقہ وارانہ تنازعات جنم لے لیں گے ۔ مگر اس وقت میں آپ کے سامنے کچھ اہم نکات پیش کروں گا ۔

ا ۔ سب سے پہلے ہمیں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ ابتدائی دور میں، عملی طور پر عباسیہ کے عہد تک سوائے قرآن حکیم کے اسلام کا کوئی لکھا ہوا قانون موجود نہ تھا ۔

۲ ۔ دوسرے یہ بات نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ پہلی صدی کے نصف سے لیکر چوتھی صدی ہجری کے آغاز تک اسلام میں کم و بیش انیس مکاتب فقہ اور فقہی آرا ظاہر ہو چکی تھیں ۔ صرف یہی حقیقت یہ ظاہر کرنے کے لیے کافی ہے کہ تہذیب کی بڑھتی ضروریات سے نمٹنے کے لیے کس طرح ہمارے دور اول کے فقہا کام کرتے تھے ۔ فتوحات کی توسیع کے ساتھ ساتھ نتیجتہ" اسلام کے نقطہ نظر میں بھی وسعت آگئی چنانچہ اولیں فقہا کو وسعت نظر سے چیزوں کو لینا پڑتا تھا ۔ مقامی لوگوں کی زندگی کے حالات اور ان نئے لوگوں کی عادات کا بھی مطالعہ کرنا پڑتا، جو دائرہ اسلام میں داخل ہو رہے تھے ۔ معاصر سماجی اور سیاسی تاریخ کی روشنی میں فقہی آرا رکھنے والے مختلف مکاتب کے با احتیاط مطالعے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ منطق استخراجیہ اور منطق استقرائیہ کے رویوں سے اپنی کوششوں اور تعبیرات سے بتدریج گذر رہے تھے ۔

۳ ۔ جب ہم اسلامی قانون کے چار تسلیم شدہ ماخذات کا مطالعہ کرتے ہیں اور ان کے درمیان اختلافات کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمارے مسلم فقہی مکاتب فکر کا مفروضہ جمود اور مزید اجتہاد کے امکانات اور ارتقا کا معاملہ واضح ہو جاتا ہے ۔ آیئے یہاں ان ماخذات فقہ اسلامی کا مختصر سا جائزہ لیں ۔

الف ۔ قرآن حکیم ۔۔۔۔ قرآن حکیم اسلامی قانون کا سب سے ابتدائی اور بنیادی ماخذ ہے ۔ قرآن حکیم گرچہ کوئی قانون کا ضابطہ نہیں ۔ اس کا بنیادی مقصد جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں، خدا اور کائنات کے ساتھ انسان کے تعلق کا اعلیٰ شعور بیدار کرنا ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ قرآن نے چند عام بنیادی اصولوں اور قانونی نوعیت کے قواعد کا ذکر کیا ہے ۔ بالخصوص جن کا تعلق خاندان سے ہے اور جن پر بالآخر سماجی زندگی کی اساس ہے مگر یہ قوانین وحی کا حصہ کیوں بنے، جبکہ ان کا آخری مقصد انسان

کی اعلیٰ ترین زندگی کی تعمیر ہے اس سوال کا جواب عیسائیت کی تاریخ نے دے دیا ہے کہ یہ یہودیت کے قانون کی روح پر زیادہ اصرار کے خلاف رد عمل کے طور پر ظاہر ہوا ۔ دنیاوی زندگی کے بارے میں کچھ مثالی تصورات کے تعین کے بعد بلاشبہ یہ زندگی کو روحانی بنانے میں کامیاب ہو گیا ۔ مگر اس کے افراد انسان کے سماجی تعلقات کی پیچیدگیوں میں کہیں بھی روحانی اقدار کو پنپتا ہوا نہ دیکھ سکتے تھے ۔ نومین اپنی کتاب " مذہبی مکتوب " میں قدیم عیسائیت کے بارے میں رقم طراز ہے کہ اس نے ریاست کے قانون ، تنظیم اور پیداوار سے متعلق کسی قسم کی اقدار وابستہ نہیں کیں ۔ اس کا انسانی معاشرے کے حالات پر ذرا برابر بھی اثر نہیں ۔ اس سے نومین یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ہمیں یا تو ریاست کے بغیر رہنے کی جرات اپنانا ہو گی اور ہمیں جان بوجھ کر خود کو انارکی کے حوالے کرنا ہو گا یا ہمیں فیصلہ کرنا ہو گا کہ اپنے مذہبی عقائد کے ساتھ ساتھ کچھ سیاسی عقائد بھی اپنانے ہوں گے ۔ اسی چیز کو قرآن نے پیش نظر رکھا ہے تاکہ مذہب اور ریاست کو ملا کر رکھے ۔ اخلاقیات اور سیاسیات کا ایک ہی وحی میں ظہور اسی طرح ہے جس طرح افلاطون نے اپنی کتاب " جمہوریہ " میں کیا ہے ۔

اس سلسلے میں جو نکتہ سب سے زیادہ ذہن نشین رکھنے کے قابل ہے ۔ وہ قرآن کے زاویہ نگاہ کا حرکی ہونا ہے ۔ میں اس کے ماخذ اور تاریخ پر پہلے ہی سیر حاصل بحث کر چکا ہوں ۔ یہ بالکل واضح ہے کہ اس قسم کا نکتہ نظر رکھنے والی اسلام کی مقدس کتاب ارتقا کے نظریے کے خلاف نہیں ہو سکتی ۔ واحد چیز جو ہمیں نہیں بھولنی چاہیے وہ یہ ہے کہ زندگی ایک سادہ عمل اور تغیر محض نہیں' اس کے اندر تحفظ و بقا کے عناصر بھی گھلے ملے ہوئے ہیں۔ جب وہ اپنی تخلیقی سرگرمیوں سے بہرہ یاب ہو رہی ہوتی ہے تو اسی کی توانائیوں کا ارتکاز زندگی کے سارے منظر نامے کی دریافت پر ہوتا ہے ۔ انسان اپنے اس ادل بدل کی موجودگی میں خود نا راحت ہوتا ہے ۔ آگے بڑھتے ہوئے وہ اپنی حرکت پذیزی میں اپنے ماضی کی طرف مڑکر نہیں دیکھتا وہ اپنے اندر کی توسیع پذیری کے مقابل ہوتے ہوئے خوف محسوس کرتا ہے ۔ آگے کی طرف قدم بڑھاتے ہوئے انسان کی روح ان قوتوں کا دباؤ محسوس کرتی ہے جو اس کے مخالف سمت میں کام کر رہی ہوتی ہیں یہ اظہار کا دوسرا سلیقہ ہے کہ زندگی اپنے ہی ماضی کے دباؤ کے ذریعے آگے بڑھتی ہے اور سماجی زندگی کے کسی بھی نظریے کی رو سے قدامت پسندی کی قوتوں کی قدر اور اس کے عمل کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا ۔ قرآن کی بنیادی تعلیمات اور جدید عقلیت پسندی کی اسی بصیرت کی روشنی میں ہمارے موجودہ اداروں کو دیکھا جانا چاہیے ۔ اپنے ماضی کو یکسر فراموش نہیں کیا جا سکتا ۔ کیونکہ یہ ماضی ہی ہے جو انہیں ذاتی شناخت دیتا ہے ۔ اور اسلامی طرز کے معاشرے میں پرانے اداروں کو از سرنو مرتب کرنے کا مسئلہ ابھی تک بہت پیچیدہ ہے اور یہ مصلحتیں

بنیادی فریضہ ہے کہ اس پہلو کو بھی وہ نہایت سنجیدگی سے لیں ۔ اسلام اپنی ساخت اور کردار میں علاقائیت پسند نہیں بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ اپنے ماننے والوں کے ذریعے مختلف متحارب نسلوں کے باہمی اشتراک سے انسانیت کا ایک حتمی کامل اور مثالی نمونہ پیش کرے ۔ پھر وہ اس مجموعہ توانائی کو ان لوگوں میں منتقل کر دے کہ جنہیں اپنے آپ کا کامل شعور ہو ۔ اس کام کی تکمیل کوئی آسان بات نہیں ہے ۔ ابھی تک اسلام اپنے ان اداروں کے ذریعے جنہیں بہتر طریقے سے جانا گیا ہے کافی حد تک کامیاب ہے کہ اس نے اپنے مختلف خصائل سے عوام میں ایک اجتماعی ادارے اور شعور کی تخلیق کی ہے ۔ ایسے سماج کے ارتقا میں حتیٰ کہ کھانے پینے کے بے ضرر قواعد میں بھی حرام و حلال کا غیر متبدل ہونا بھی اپنے ہاں ایک زندگی بخش قدر ہے جو اسی طرح کے معاشرے کو مخصوص داخلیت سے بہرہ مند کرنا چاہتا ہے اور یوں مزید ان کی داخلی اور خارجی وحدت کو محفوظ بنانا چاہتا ہے ۔ وہ ان قوتوں کی مزاحمت کرتی ہیں جو مختلف خصائل کے مخلوط معاشرے میں ہمیشہ پیدا ہوتی رہتی ہیں ۔ ان اداروں کے نقادوں کو چاہیئے کہ تنقید سے پہلے وہ اسلام میں وجود پذیر ہونے والے اس سماجی تجربے کے حتمی جواز کے بارے میں ایک واضح بصیرت حاصل کر لیں ۔ پہلے ان کو اس کے نظام پر غور کرنا چاہیے تاہم وہ اس نقطہ نظر سے اسے نہ پرکھیں کہ اس سے اس یا اس ملک کو کیا فائدے حاصل ہوں گے بلکہ اسے وسیع مقاصد کے حوالے سے دیکھیں جو بطور کل نوع انسانی کی زندگی میں بتدریج کام کرتے نظر آتے ہیں ۔

اب ہم قرآن کے قانونی اصولوں کے بنیادی کام کی طرف مڑتے ہیں ۔ یہ بالکل واضح ہے کہ انسانی فکر اور قانونی سرگرمیوں کی وسعت پر پابندی کے بغیر ان اصولوں کے پھیلاؤ کا ایک نکتے پر ارتکاز عمل کے حوالے سے انسانی فکر کو بیدار کرنے میں اپنا کردار نبھاتا ہے ۔ ہمارے ابتدائی دور کے فقہا زیادہ تر اسی اساس سے رشتہ قائم کرتے ہوئے مختلف قانونی نظام وضع کرنے پر قادر ہوئے ۔ اور تاریخ اسلام کے طلبا بہت اچھی طرح جانتے ہیں سماجی اور سیاسی قوت کے طور پر اسلام کی نصف کے قریب فتوحات انہی فقہا کی قانونی ذہانت کا نتیجہ ہیں ۔ وان کریمر کہتا ہے کہ رومنوں کے بعد سوائے عربوں کے دنیا کی کوئی قوم یہ نہیں کہہ سکتی کہ اس کا قانونی نظام اسقدر احتیاط کے ساتھ بنا ہے ۔ مگر آخر کار اپنی تمام تر جامعیت کے باوجود یہ قانونی نظامات فقہ انفرادی تعبیرات پر ہی تو مشتمل ہیں ۔ لہٰذا کوئی یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ وہ ہر طرح سے مکمل، حتمی اور قطعی ہیں میں جانتا ہوں کہ علمائے اسلام بعض مقبول ترین مکاتب فقہ کو مکمل گردانتے ہیں، جبکہ وہ نظری طور پر اجتہاد کے امکان سے انکار بھی نہیں کرتے، میں نے وہ تمام وجوہات بیان کرنے کی کوشش کی ہے جو میری رائے میں اجتہاد کے بارے میں علما کے محتاط رویے کو ظاہر کرتی ہیں

مگر جب ایشیا کی صورت حال بدل جائے اور عالم اسلام کو نئی قوتوں کی طرف سے آج نئے مسائل و حوادث کا سامنا ہو اور انسانی فکر تمام اطراف میں غیر معمولی ترقی کے باعث آزاد روی کی طرف آمادہ ہو تو مجھے کوئی دلیل نظر نہیں آتی کہ ہم اس طرح کا رویہ اپنائیں جو زیادہ دیر قائم نہیں رکھا جا سکتا ۔ کیا ہمارے آئمہ فقہ نے اس طرح کے استدلال اور تعبیرات کی قطعیت کا کبھی کوئی دعوی کیا ہے ؟ بالکل نہیں ۔ موجودہ مسلمانوں کی نئی نسلوں کا جن کا تعلق اعتدال پسندی سے ہے' یہ مطالبہ ہے کہ ان کے اپنے تجربات کی روشنی میں اسلام کے بنیادی قانونی اصولوں کی از سر نو تعبیرات ہونی چاہیں کیونکہ جدید زندگی کے حالات و شرائط میں تبدیلی واقع ہو چکی ہے ۔ میری نظر میں ان کا مطالبہ مکمل طور پر جائز اور انصاف پر مبنی ہے ۔ قرآن کی یہ تعلیم کہ زندگی ایک ترقی پذیر تخلیقی عمل ہے 'خود اس ضرورت کو بیان کرتی ہے کہ ہر نسل کو اپنے اجداد کی رہنمائی میں انہیں رکاوٹ سمجھے بغیر یہ اجازت ہونی چاہیے کہ وہ اپنے مسائل خود حل کر سکے ۔

میرے خیال میں یہاں آپ مجھے ترک شاعر ضیاگو کلپ کی طرف متوجہ کریں گے جس کا اوپر میں نے حوالہ دیا ہے اور پوچھیں گے کہ کیا عورتوں اور مردوں کی برابری کا مطالبہ درست ہے ۔ جو وہ طلاق ' خلع اور وراثت کے حوالے سے کرتا ہے کیا یہ اسلام کے عائلی نظام میں ممکن ہے ؟ میں بالکل نہیں جانتا کہ آیا ترکی میں عورتوں کی بیداری نے کوئی ایسا مطالبہ کیا ہے کہ جس کو بنیادی اصولوں کی نئی تعبیرات کے بغیر نمٹایا نہیں جا سکتا ۔ پنجاب میں جیسا کہ سب جانتے ہیں کچھ ایسے واقعات ہوئے ہیں جن میں مسلمان خواتین کو اپنے ناپسندیدہ خاوندوں سے جان چھڑانے کے لیے ارتداد کی راہ اختیار کرنا پڑی ۔ اسلام جیسے تبلیغی مذہب کے لیے اپنے مقصد سے دوری کی اس سے زیادہ بات اور کیا ہو سکتی ہے ۔ اندلس کے عظیم فقیہہ امام شاطبی اپنی کتاب الموافقات میں لکھتے ہیں کہ اسلامی قانون کا مدعا پانچ چیزوں کی حفاظت کرنا ہے ۔ دین ' نفس ' عقل ' مال اور نسل ۔ اس معیار کو اپناتے ہوئے میں پوچھنا چاہوں گا کہ فقہ کی معروف کتاب "ہدایہ" میں ارتداد سے متعلق جو اصول بیان کئے گئے ہیں کیا وہ اس ملک میں فقہ کے مفادات کی حفاظت کرتے ہیں ۔ برصغیر کے مسلمانوں کی سخت ترین قدامت پسندی کے پیش نظر برصغیر کے جج صاحبان ایسا نہیں کر سکتے بلکہ وہ فقہ کی کتابوں تک ہی خود کو محدود رکھیں گے 'جس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ جب لوگ قانون کی طرف رجوع کرتے ہیں تو وہ جامد اور ساکن نظر آتا ہے ۔

ترک شاعر کے مطالبات کے حوالے سے میں ڈرتا ہوں کہ اسے اسلام کے عائلی قوانین کے بارے میں کوئی زیادہ علم نہیں اور نہ ہی وہ قرآن کے قانون وراثت کی معاشی معنویت کو سمجھتا ہے 'اسلامی قانون کی رو سے شادی ایک سماجی معاہدہ ہے ۔ بیوی اپنی شادی کے موقع پر یہ آزادی رکھتی ہے کہ وہ طلاق کا حق معیاری شرائط پر اپنے پاس

بھی رکھے اور اپنے خاوند کے ساتھ ساتھ حق طلاق کا مساوی درجہ رکھے۔ وراثت کے قانون میں اس شاعر کی مجوزہ اصلاحات غلط فہمی پر مبنی ہیں۔ وراثت کے حق میں قانونی حصوں میں عدم مساوات سے یہ نتیجہ نہیں نکالنا چاہیے کہ اس میں عورت پر مرد کو کوئی فوقیت دی گئی ہے کیونکہ ایسا مفروضہ اسلام کی روح کے منافی ہے۔ قرآن حکیم کا فرمان ہے۔

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ

اور ان عورتوں کے بھی مردوں پر حقوق ہیں جیسے کہ مردوں کے امر بالمعروف میں عوتوں پر حقوق ہیں۔

وراثت میں بیٹی کا حق کسی کمتر حیثیت کی وجہ سے متعین نہیں کیا گیا بلکہ اس کے معاشی مواقع اور اس سماجی تشکیل میں اس کے مقام کے پیش نظر مقرر ہوا ہے۔ جس کا وہ لازمی حصہ ہے علاوہ ازیں شاعر کے اپنے نظریہ سماج کے حوالے سے بھی وراثت کے اصول کو تقسیم دولت سے الگ تھلگ محرک کے طور پر نہیں لینا چاہیے' بلکہ ایک ہی مقصد کے لیے کام کرنے والے مختلف محرکات میں سے ایک لینا چاہیے۔ مسلم قانون کے مطابق جب بیٹی کو اس کی شادی کے موقع پر باپ اور خاوند کی طرف سے ملنے والی جائیداد کا مکمل مالک تسلیم کیا جاتا ہے اور جب اسے مہر کی رقم چاہیے وہ معجّل ہو یا غیر معجّل اپنے تصرف میں رکھنے کا حق حاصل ہے اور اس سلسلے میں وہ اس وقت تک اپنے شوہر کی جائیداد پر قبضہ رکھ سکتی ہے جب تک اسے اس کی ادائی نہ ہو جائے اور بیوی کے تمام عمر کے نان نفقہ کی بھی ذمہ داری اس کے خاوند پر ہے۔ اب اگر آپ اس نقطہ نظر سے وراثت کے اصول کو دیکھیں تو آپ محسوس کریں گے کہ بیٹوں اور بیٹیوں کی معاشی حالت کے بارے میں مادی طور پر کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ وراثت کے اصول میں بیٹے اور بیٹی کے قانونی حصوں میں بظاہر نظر آنے والی عدم مساوات میں ہی ترک شاعر کی طرف سے طلب کی جانے والی مساوات کا تحفظ کیا گیا ہے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ وراثت کے ان اصولوں کو جو قرآن میں بیان ہوئے ہیں اور جنھیں وان کریمر اسلامی قانون کی ارفع ترین شاخ گردانتا ہے' پر مسلم قانون دانوں کی مکمل توجہ نہیں پڑی' حالانکہ وہ اس کی پوری طرح حقدار تھی۔ جدید سماج جو تلخ ترین طبقاتی کشمکش میں مبتلا ہے ہمیں مجبور کرتا ہے کہ ہم اس کے بارے میں سوچیں تاکہ جدید معاشی زندگی میں انقلاب برپا کرنے کے لیے ہم اپنے قوانین سے استدلال کر سکیں تو ممکن ہے کہ ہم بنیادی اصولوں کو دریافت کر لیں جن سے چھپے ہوئے گوشے عیاں ہو جائیں تب ان اصولوں میں پوشیدہ بصیرت کو پا کر ہم اپنے ایمان کی تجدید کر

سکیں۔

(ب) حدیث ۔۔۔۔ اسلامی قانون کا دوسرا بڑا ماخذ رسول پاک ﷺ کی سنت مطہرہ ہے جو قدیم اور جدید دونوں زمانوں میں مباحث کا ایک بڑا موضوع ہے ۔ جدید نقادوں میں سے پروفیسر گولڈ زہیر نے اسے تاریخی تنقید کے جدید اصولوں کی روشنی میں تحقیقی تجزیے کا موضوع بنایا ہے اور اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ یہ تمام ساقط الاعتبار ہیں ایک اور یورپی مصنف نے احادیث کی صحت کے تعین کی منہاج کے بارے میں تحقیق و تجزیے کے بعد ان نظری تسامحات کی نشاندہی کی ہے اور یوں وہ مندرجہ ذیل نتیجے پر پہنچا ہے۔

> نتیجے کے طور پر یہ کہا جانا چاہیے کہ زیر غور مباحث محض نظری امکانات کو پیش کرتے ہیں اور یہ سوال کہ کیوں اور کیسے یہ امکانات واقعی حقائق بنے یہ عموماً" اس سے متعلق ہے کہ موجود صورت حال نے کس حد تک انہیں یہ ترغیب دی کہ ان امکانات کو استعمال میں لایا جائے ۔ بے شک مقابلتاً ایسے امکانات بہت کم تھے جس نے سنت کے بہت ہی محدود حصے پر اثر ڈالا ۔ لہٰذا یہ کہنا مناسب ہو گا کہ مسلمانوں میں احادیث کے جو مجموعے قابل اعتبار گردانے گئے وہ مسلمانوں کے عروج اور ابتدائی بڑھوتری کے صحیح ریکارڈ پر مبنی ہیں ۔"
>
> (محمڈن تھیوریز آف فنانس)

تاہم جہاں تک ہمارے موجودہ مقصد کا تعلق ہے ۔ تو ہمیں خالصتاً" قانونی اہمیت کی حامل احادیث کو ان احادیث سے الگ متشخص کرنا ہو گا جو قانونی اہمیت کی مالک نہیں ۔ اول الذکر کے حوالے سے یہ اہم سوال ابھرتا ہے کہ وہ عرب کے قبل از اسلام کی روایات میں مستعمل تھیں کن کو جوں کا توں رکھا گیا اور کس کو پیغمبر اسلام ﷺ نے تبدیلی کے بعد باقی رکھا ۔ یہ دریافت بہت مشکل ہے 'کیونکہ احادیث کے اولین لکھنے والے ان کے قبل اسلام کے استعمالات کو ہمیشہ بیان نہیں کرتے اور نہ ہی ان استعمالات کی دریافت ممکن ہے کہ کس قدر قدیم استعمال کو باقی رکھا گیا اور کس قدر پیغمبر ﷺ اسلام نے انہیں تبدیل کر دیا۔ اور وہ کس قدر اپنے اطلاق میں عالمگیر ہیں ۔ اس نکتے پر حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے بڑی بصیرت افروز بحث کی ہے ۔ میں یہاں ان کے نقطہ نظر کو پیش کرتا ہوں ۔ پیغمبر کا منہاج تعلیم یہ ہے کہ جو قانون یا شریعت بطور پیغمبران پر نازل ہوتی ہے ' وہ خصوصی طور پر ان لوگوں کی عادات طور طریقوں اور ان کی شخصیات کو ملحوظ رکھتے ہوئے بھیجی جاتی ہے۔ جن میں کہ وہ پیغمبر بھیجا جاتا ہے وہ پیغمبر جس کا مقصد و مدعا یہ ہوتا ہے کہ وہ ہمہ گیر اصولوں کی تبلیغ کریں ' وہ نہ تو مختلف لوگوں کے لیے مختلف

اصولوں کو پیش کرتے ہیں اور نہ وہ اپنے معاملات کے لیے اصولوں کی تیاری کا کام خود ان پر چھوڑ دیتے ہیں۔ ان کا منہاج یہ ہے کہ وہ مخصوص لوگوں کی تربیت کرتے ہیں اور انہیں عالمگیر شریعت کی تعمیر کے لیے مرکز کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ ایسا کرتے ہوئے وہ ان اصولوں پر زور دینے کی تاکید کرتے ہیں جو تمام نوع انسانی کی سماجی زندگی میں کارفرما ہوتے ہیں۔ اور ان اصولوں کا اطلاق ان کے سامنے فوری طور پر موجود لوگوں کی مخصوص عادات و اطوار کی روشنی میں ٹھوس معاملات پر کرتے ہیں۔ ان شرعی اقدار (احکام) کو جو ان کے عہد سے مخصوص لوگوں پر اطلاق کے نتیجے میں (خاص طور پر وہ اصول جن کا تعلق جرائم کی سزاؤں سے ہے) وضع ہوئے ہوں اور جو خود مقصود بالذات نہ ہوں' ان کا آئندہ نسلوں کے معاملات میں سختی سے نفاذ نہیں ہو سکتا۔ شاید اسی نکتہ نظر سے امام ابو حنیفہ نے جو اسلام کے عالمگیر کردار کے بارے میں گہری بصیرت رکھتے تھے۔ عملی طور پر احادیث کو استعمال نہ کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے استحسان کے اصول کو متعارف کرایا یعنی فقیہانہ ترجیح۔ جس سے قانونی فکر میں حقیقی یا اصلی احوال کے محتاط مطالبے کی ضرورت سامنے آئی۔ اس سے ان محرکات پر مزید روشنی پڑتی ہے جن سے اسلامی فقہ کے بارے میں ان کے رویے کا تعین ہوتا ہے عام طور پر کہا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہ نے احادیث کا اس لیے استعمال نہیں کیا تھا کہ ان کے عہد تک احادیث کا کوئی مجموعہ موجود نہ تھا۔ پہلی بات تو یہی ہے کہ یہ بالکل درست نہیں کہ ان کے عہد میں احادیث کا کوئی مجموعہ موجود نہ تھا کیونکہ ان کی وفات سے تقریباً تیس سال پہلے تک امام مالک اور امام زہری کے مجموعے وجود میں آچکے تھے اور اگر ہم یہ بھی فرض کرلیں کہ ان تک ان کی رسائی نہیں تھی یا وہ کوئی زیادہ قانونی اہمیت نہیں رکھتے تھے۔ تو بھی امام ابو حنیفہ حضرت امام مالک اور امام احمد بن حنبل کی طرح خود بھی احادیث کا کوئی مجموعہ مرتب کر سکتے تھے بشرطیکہ وہ اسے اپنے لیے ضروری خیال کرتے۔ مجموعی طور پر میرے خیال میں اس وقت امام ابو حنیفہ کا رویہ احادیث کے حوالے سے نہایت مناسب تھا اب اگر جدید لبرل سوچ رکھنے والے اسے محفوظ گردانتے ہیں کہ ان احادیث کو بغیر سوچے سمجھے قانون کے ماخذ کے طور پر نہ لیا جائے تو وہ اسلامی قانون کے سنی مکتب فکر کے ایک بہت بڑے شارح کی پیروی کرتے ہیں۔ تاہم اس حقیقت سے بھی انکار ممکن نہیں کہ محدثین نے قانون میں مجرد فکر کے رجحان کے خلاف ٹھوس واقعات کی قدر پر اصرار کے اسلامی قانون کی بہت بڑی خدمت سرانجام دی ہے اور اگر احادیث کے ذخیرہ ادب کا بڑی عقلمندی سے مزید مطالعہ کیا جائے اور اس روح کو سامنے لایا جائے جن کے مطابق پیغمبر اسلام ﷺ نے خود اپنے اوپر آنے والی وحی کی تشریح کی تو اس سے فقہی اصولوں کی ان اقدار حیات کے مطالعہ میں مدد ملے گی جو قرآن میں بیان ہوئے ہیں۔ ان اقدار حیات پر مکمل عبور رہی

ہمیں اس قابل بنائے گا کہ ہم اپنی جدوجہد بنیادی اصولوں کی نئی تعبیر و تشریح کے لیے کریں۔

(ج) اجماع ۔۔۔۔ اسلامی قانون کا تیسرا ماخذ اجماع ہے۔ جو شاید میری نظر میں اسلام کا سب سے بنیادی قانونی نظریہ ہے تاہم حیرت کی بات ہے کہ یہ نظریہ اوائل اسلام میں اہم علمی مباحث میں تو شامل رہا مگر وہ محض ایک خیال ہی بنا رہا یہ کسی بھی اسلامی ملک میں ایک مستقل ادارے کے طور پر متشکل نہیں ہوا غالبا" اس کی وجہ خلفائے راشدین کے فورا" بعد اسلام میں پرورش پانے والی مطلق العنان ملوکیت تھی جن کے سیاسی مفادات مستقل قانونی ادارہ کے قیام کے بالکل برعکس تھا اس کی وجہ یہ تھی کہ اس ادارے کا مستقل قیام ان مطلق العنان خلفا کے سیاسی مفادات سے منافی تھا۔

میرا خیال ہے کہ یہ اموی اور عباسی خلفا کے زیادہ مفاد میں تھا کہ وہ اجتہاد کی قوت کو مفرد مجتہدین کے پاس رہنے دیتے بجائے اس کے کہ وہ کسی مستقل اسمبلی کی تشکیل کی حوصلہ افزائی کرتے کیونکہ ممکن ہے کہ وہ ان سے زیادہ طاقت ور ثابت ہوتی۔ چنانچہ یہ نہایت اطمینان کی بات ہے کہ آج عالمی دباؤ ڈالنے والی قومیں اور یورپی اقوام کے سیاسی تجربات اسلام کے جدید ذہن پر اجماع کے نظریے کے امکانات اور قدر کو واضح کر رہے ہیں۔ مسلم ممالک میں جمہوری روح کے پروان چڑھنے اور قانون ساز اسمبلیوں کی تشکیل سے اس سلسلے میں بڑی پیش رفت ہوئی ہے۔ مخالف فرقہ وارانہ پھیلاؤ کے پیش نظر اجتہاد کی قوت کے انفرادی نمائندہ نفقہی مکاتب سے مسلم قانون ساز اسمبلیوں کو منتقلی ہی وہ واحد صورت ہے جو عصر حاضر میں ممکن ہے اس سے عام آدمی کا قانونی مباحث میں حصہ لینے کا حق بھی محفوظ ہو گا' جو ان میں گہری بصیرت رکھتے ہیں۔ صرف اس طریقے سے ہم اپنے قانونی نظام میں روح حیات کو بیدار کر سکتے ہیں اور اسے ایک ارتقائی نقطہ نظر دے سکتے ہیں۔ تاہم برصغیر میں ایسی مشکلات ابھرنے کا امکان موجود ہے اور وہاں یہ بات مشکوک ہوگی کہ آیا ایک غیر مسلم قانون ساز اسمبلی اجتہاد کی طاقت کو استعمال کر سکتی ہے یا نہیں۔

اجماع کے حوالے سے ایک دو سوال ایسے ہیں جو ابھر سکتے ہیں۔ کیا اجماع قرآن کی تنسیخ کر سکتا ہے' مسلمانوں کے اجتماع کے سامنے ایسے سوال کو اٹھانا غیر ضروری ہے۔ تاہم میں اس کو اس وجہ سے ضروری خیال کرتا ہوں کیونکہ کولمبیا یونیورسٹی سے شائع ہونے والی کتاب "مسلمانوں کے معاشی نظریات" (محمڈن تھیوریز آف فنانس) میں ایک یورپی نقاد نے ایک نہایت غلط فہمی پیدا کرنے والا بیان دیا ہے۔ اس کتاب کا مصنف کسی سند کا حوالے دیئے بغیر کہتا ہے کہ کچھ حنبلی اور معتزلی مصنفین کے مطابق اجماع قرآن کا ناسخ ہو سکتا ہے۔ اسلام کے فقہی ادب میں اس دعوی کا کوئی معمولی سے معمولی جواز بھی

موجود نہیں اور نہ پیغمبر اسلام ﷺ کی کسی روایت سے کوئی ایسا تاثر لیا جا سکتا ہے ۔ مجھے یوں نظر آتا ہے کہ مصنف ناسخ کے لفظ سے گمراہ ہوا ہے جو ہمارے ابتدائی دور کے فقہا کی تحریروں میں موجود ہے اور جس کی طرف امام شاطبی نے اپنی کتاب " الموافقات " جلد نمبر ۳ ص ۶۵ پر اشارہ کیا ہے جب یہ لفظ اجماع صحابہ کبار ؓ کے مباحث کے حوالے سے استعمال ہو گا ۔ تو اس کا مفہوم قرآن کے قانون کے کسی اصول کے اطلاق میں توسیع یا تحدید کی قوت یا اختیار ہو گا ۔ اس سے کسی قانونی اصول کی تنسیخ یا اس کو کسی دوسرے اصول سے تبدیل کرنے کی قوت مراد نہ ہو گی ۔ تاہم قانونی نظریے کی قوت کو استعمال کرنے کا حق 'ایک شافعی فقیہہ آمدی جس کا انتقال ساتویں صدی کے وسط میں ہوا تھا اور جس کا کام حال ہی میں مصر سے شائع ہوا ہے ۔ نے ہمیں بتایا ہے کہ لازمی بات ہے کہ صحابہ عظام ؓ کوئی حکم (شرعی قدر) رکھتے ہوں گے جس سے انہوں نے ایسے احکام کی توسیع یا تحدید کا کام لیا ۔

اب فرض کریں کہ صحابہ اکرام ؓ کسی نکتے کے بارے میں کوئی متفقہ فیصلہ سنا دیتے ہیں تو مزید سوال یہ پیدا ہو گا کہ کیا آنے والی نسلیں اس فیصلے کی پابند ہیں ۔ امام شوکانی نے اس نقطے پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور اس سلسلے میں مختلف مکاتب فکر کے علما کے خیالات کے حوالے دیئے ہیں ۔ میرا خیال ہے کہ اس سلسلے میں حقیقت سے متعلق سوال کے فیصلے اور کسی قانونی سوال کے مابین امتیاز کیا جانا ضروری ہے ۔ پہلے سوال کے معاملے میں مثال کے طور پر جب یہ سوال اٹھے کہ کیا دو چھوٹی سورتیں جنہیں معوذین کہا جاتا ہے کیا قرآن کا حصہ ہیں یا نہیں تو صحابہ اکرام ؓ نے متفقہ فیصلہ کر دیا کہ یہ قرآن کا حصہ ہیں تو ہم ان کے فیصلے کے پابند ہیں لازمی بات ہے کہ صرف صحابہ عظام ہی اس پوزیشن میں ہیں کہ حقیقت کو جان سکیں ۔ دوسرے معاملے میں مسئلہ صرف تعبیر و تشریح کا ہے تو میں حضرت امام کرخی کی طرح سوچتا ہوں کہ بعد کی نسلیں صحابہ اکرام ؓ کے فیصلے کی پابند نہیں ہیں ۔ امام کرخی کہتے ہیں کہ صحابہ اکرام ؓ کی سنت کے ہم ان معاملات میں پابند ہیں جو قیاس سے واضح نہیں ۔ مگر ہم ان معاملات میں جو قیاس سے طے ہو سکتے ہیں صحابہ عظام ؓ کی سنت کے پابند نہیں ہیں ۔

جدید مسلم اسمبلی کی قانونی کارکردگی کے بارے میں ایک اور سوال بھی سوچا جا سکتا ہے ۔ کم از کم موجودہ صورت حال میں زیادہ تر لوگ مسلم فقہ (قانون) کے بارے میں مناسب علم نہیں رکھتے ۔ ایسی اسمبلی قانون کی تعبیرات میں کوئی بھیانک غلطی کر سکتی ہے ۔ چنانچہ قانون کی تشریح و تعبیر میں ہونے والی ان غلطیوں کے امکانات کو ہم کس طرح کم سے کم کر سکتے ہیں ۔ ایران کے ۱۹۰۶ کے آئین میں علما کی ایک الگ کمیٹی کے لیے گنجائش رکھی گئی تھی جنہیں امور دنیا کے بارے میں بھی مناسب علم ہو جسے آئین سازی کی قانونی

سرگرمیوں کی نگرانی کا حق حاصل تھا' میری رائے میں یہ خطرناک انتظامات غالباً" ایران کے نظریہ قانون کے حوالے سے ناگزیر تھے ۔ اس نظریے کے مطابق میرا یقین ہے کہ بادشاہ مملکت کا محض رکھوالا ہے جس کا تعلق درحقیقت امام غائب سے ہے علما امام غائب کے نمائندوں کی حیثیت سے معاشرے کی تمام زندگی کی نگرانی کے سزاوار ہیں گرچہ میں یہ جاننے میں ناکام ہوا ہوں کہ امامت کے سلسلے کی عدم موجودگی میں علما امام کی نیابت کے دعوے دار کیونکر ہو سکتے ہیں ۔ تاہم جو کچھ بھی ہے ایرانیوں کے نظریہ قانون میں یہ انتظامات خطرے سے خالی نہیں ہیں لیکن اگر سنی ممالک بھی یہ طریق اپنانے کی کوشش کریں تو یہ انتظامات عارضی ہونے چاہئیں ۔ علما مسلم مجلس قانون ساز کے طاقتور حصے کی حیثیت سے قانون سے متعلقہ سوالات پر بحث میں مددگار اور رہنما ہو سکتے ہیں ۔ اغلاط سے پاک تعبیرات کے امکانات کا واحد علاج یہ ہے کہ مسلمان ممالک موجودہ قانونی تعلیم کے نظام کو بہتر بنائیں اس میں وسعت پیدا کریں اور اس کو نہایت اہلیت کے ساتھ جدید فلسفہ قانون کے ساتھ ملا کر مطالعہ کریں ۔

د ۔ قیاس ۔۔۔ فقہ کی چوتھی بنیاد قیاس ہے ۔ یعنی قانون سازی میں قیاس اور استدلال کا استعمال ۔ اسلام کے مفتوحہ ممالک میں موجود مختلف عمرانی اور زرعی حالات کے پیش نظر امام ابو حنیفہ کے مکتب فکر نے یہ دیکھا کہ عمومی طور پر حدیثوں کے سرمایے میں جو نظائر ریکارڈ ہوئے ہیں وہ بہت تھوڑے ہیں یا ان سے مناسب رہنمائی میسر نہیں تو ان کے سامنے صرف یہی متبادل راہ تھی کہ وہ قیاس اور استدلال کو اپنی تعبیرات میں استعمال کریں ۔ ارسطو کی منطق کا اطلاق گرچہ عراق میں نئے حالات کے سامنے آنے پر لازم تھا مگر اس کا استعمال قانونی ترقی کے اس ابتدائی دور سے نقصان دہ ہو سکتا تھا ۔ زندگی کا تہ در تہ کردار کچھ مخصوص عمومی نظریات سے منطقی استدلال کے ذریعے حاصل کردہ نپے تلے قواعد کا موضوع نہیں بن سکتا ۔ اب اگر ارسطو کی قیاسی منطق کے حوالے سے بھی دیکھا جائے تو یہ کسی داخلی اصول حرکت کی نسبت خالصتاً" ایک سادہ میکانیکیت پر مبنی دکھائی دے گا ۔ لہٰذا امام ابو حنیفہ کا مکتب فقہ زندگی کی تخلیقی آزادی اور آزادانہ روش کو نظرانداز کرتا ہوا نظر آتا ہے ۔ جس کی اساس یہ امید تھی کہ خالصتاً" استدلال کی بنیاد پر منطقی طور پر ایک جامع اور مکمل قانونی نظام وضع کیا جائے تاہم حجاز کے فقہا نے اپنی عملی فطانت کی بنیاد پر جو انہیں نسلی طور پر ودیعت ہوئی تھی عراق کے فقہا کی مدرسی موشگافیوں اور غیر واقعی معاملوں پر تخیلاتی عبارت آرائی کی ذہنیت کے خلاف زبردست صدائے احتجاج بلند کی ان کے تصور کا رجحان غیر حقیقی معاملات کی طرف تھا جن کے بارے میں وہ درست طور پر سمجھتے تھے کہ یوں ایسے اسلامی قوانین بن جائیں گے جو روح کی زندگی سے محروم میکانیکیت ہو

گی ۔ تلخ تنقیدی مباحث اولین دور کے فقہائے اسلام کو قیاس کی تعریف متعین کرنے اور اس کی حدود ' شرائط اور صحت کے تنقیدی مباحث کی طرف لے گئے ۔ گرچہ ابتدائی طور پر ان کا آغاز مجتہد کی ذاتی رائے کی حیثیت پر بحث سے شروع ہوا تھا مگر بالآخر یہ اسلامی قانون کے لیے زندگی اور حرکت کا باعث بن گئی ۔ امام ابو حنیفہ کے اصول قیاس پر امام مالک اور امام شافعی کی تند تنقید کی روح ' واقعہ کی نسبت خیال اور ٹھوس کی نسبت مجرد کی طرف آریائی رجحان کے خلاف موثر معاشی مزاحمت ہے مگر درحقیقت یہ منطق استخراجی اور منطق استقرائی کے حامیوں کے درمیان قانونی تحقیق کے طریق کار کی بحث ہے۔ عراقی فقہا بنیادی طور پر نظریے اور تصور کی دوامیت پر زور دیتے تھے ۔ جبکہ اہل حجاز اس کے زمانی پہلو پر زیادہ زور دیتے تھے ۔ تاہم موخر الذکر خود اپنی حیثیت کے جواز کی اہمیت سے ناآشنا رہے اور حجاز کی قانونی روایت کی طرف ان کی جبلی جانبداری نے ان کی بصیرت کو ان نظائر تک محدود کر دیا جو دراصل پیغمبر اسلام ﷺ اور ان کے اصحابؓ کے ہاں رونما ہوئے تھے ۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ ٹھوس کی قدر کی اہمیت سے آگاہ تھے ' مگر ساتھ ہی انہوں نے اسے دوامیت کی طرف لے جانا چاہا اور انہوں نے ٹھوس کے مطالعے کی بنیاد پر قیاس سے شاید ہی کبھی کام لیا ۔ امام ابو حنیفہ اور ان کے مکتب فقہ پر ان کی تنقید نے ٹھوس کی اہمیت کو اس طرح رکھا جیسے کہ وہ تھی ' اور یوں وہ قانونی اصولوں کی تعبیر کے دوران زندگی کی تنوع اور حقیقی حرکت کے مشاہدے کی ضرورت کو سامنے لائے۔ پس امام ابو حنیفہ کے مکتب فقہ نے ان اختلافی مباحث کو اپنے اندر سموتے ہوئے بھی خود کو اپنے بنیادی اصولوں میں مکمل طور پر آزاد رکھا اور کسی بھی دوسرے مسلم فقہی کے مقابلے میں زیادہ تخلیقی قوت کو قائم رکھا ۔ مگر اپنے ہی مکتب فقہ کی روح کے برعکس عصر حاضر کے حنفی فقہا نے اپنے بانی یا ان کے فوراً بعد کے فقہا (غالباً مراد امام ابو یوسف اور امام محمد ہیں) کی تعبیرات و تشریحات کو اسی طرح دوامی تصور کر لیا ۔ جس طرح امام ابو حنیفہ کے اولین نقادوں (مراد امام مالک اور امام شافعی) نے ٹھوس معاملات کے بارے میں دیئے گئے ' اپنے فیصلوں کو قطعی اور دوامی بنا لیا تھا ۔ اگر صحیح طور پر سمجھا اور نافذ کیا جائے تو حنفی مکتب فقہ کا یہ بنیادی اصول یعنی قیاس ' جسے حضرت شافعی نے درست طور پر اجتہاد ہی کا دوسرا نام کہا ہے ' قرآن کے الہامی متن میں مکمل طور پر آزاد ہے اور بطور اصول اس کی اہمیت اس حقیقت سے عیاں ہے متعدد فقہا جیسا کہ حضرت امام قاضی شوکانی (صاحب ارشاد الفحول) ہمیں بتاتے ہیں خود حضور نبی اکرم ﷺ کی حیات مبارکہ میں بھی اس کی اجازت تھی۔ اجتہاد کے دروازے کا مقفل ہونا محض ایک افسانہ طرازی ہے ۔ جو اسلام میں فقہی فکر کے ایک مخصوص قالب میں ڈھل جانے اور کچھ ارباب بصیرت کے کاہل ہو جانے کے سبب تراشا گیا ۔ خاص طور پر روحانی زوال کے دور میں یہ ممتاز مفکرین بتوں میں

تبدیل کر دیئے جاتے ہیں ۔ اگر بعد کے کچھ مسلم فقہا نے اس افسانہ طرازی کو باقی رکھا تو جدید اسلام اس بات کا پابند نہیں ہو گا کہ وہ اپنی ذہنی اور عقلی خود مختاری سے رضا کارانہ طور پر دست بردار ہو جائے ۔ آٹھویں صدی ہجری میں امام زرکشی نے اس بات کا درست طور پر مشاہدہ کیا تھا ۔

> '' اگر اس افسانہ طرازی کو باقی رکھنے والوں کا یہ مطلب ہے کہ متقدمین کو زیادہ سہولتیں تھیں ' جبکہ متاخرین کی راہ میں زیادہ مشکلات ہیں تو یہ محض ایک لایعنی بات ہے کیونکہ یہ دیکھنے کے لیے کچھ زیادہ عقل کی ضرورت نہیں کہ متقدمین فقہا کی نسبت متاخرین فقہا کا کام کہیں زیادہ آسان ہے۔ کیونکہ یقینی طور پر قرآن کی تفاسیر اور احادیث کے مجموعے مرتب ہو چکے ہیں اور اس قدر پھیل گئے ہیں کہ آج کا مجتہد ان سے استفادہ کر سکتا ہے اور آج وہ تمام مواد دستیاب ہے جو تعبیر و تشریح کے لیے ضروری ہے ۔

مجھے یقین ہے کہ یہ مختصر سی بحث اس بات کو واضح کرنے کے لیے کافی ہو گی کہ آج ہم جو کچھ بھی پاتے ہیں نہ تو اس کے اصولوں میں اور نہ ہی ہمارے نظام کے ڈھانچے میں کوئی ایسی چیز ہے کہ ہم موجودہ رویے کے لیے کسی جواز کی فراہمی پر مجبور ہوں ' پیش قدمی کرنے والی فکر اور تازہ تجربے سے لیس ہو کر دنیائے اسلام کو جرات مندانہ انداز میں تشکیل جدید کا کام دنیا کے سامنے پیش کرنا چاہیے ۔ تاہم تشکیل جدید کا کام جدید طرز زندگی کی شرائط سے مطابقت و موافقت سے کہیں زیادہ کی سنجیدہ کاوش کا خواہاں ہے یورپی جنگ عظیم (اول) اپنے جلو میں ترکی کی بیداری بھی لائی ہے دنیائے اسلام میں استحکام کا عنصر جسے ایک فرانسیسی مصنف نے حال ہی میں بیان کیا ہے اور وہ نیا معاشی تجربہ جو مسلم ایشیا کے ہمسائے میں ہو رہا ہے 'کو اسلام کی منزل اور باطنی معانی کی بازیافت کے لیے ہماری آنکھیں کھول دینی چاہیں ۔ انسانیت کو آج تین چیزوں کی سخت ضرورت ہے (۱) کائنات کی روحانی تعبیر (۲) 'فرد کا روحانی استخلاص اور (۳) ایسے عالمگیر نوعیت کے بنیادی اصول جو روحانی بنیادوں پر انسانی سماج کی نشوونما میں رہنما ہوں ۔ اس میں شک نہیں کہ جدید یورپ نے ان خطوط پر ایک عینیتی نظام تشکیل دے رکھا ہے مگر تجربہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ عقل محض پر اساس رکھنے والی صداقت اس قابل نہیں کہ وہ اس زندہ لگن کی آگ کو بھڑکا سکے جو انسان کو اس کے اپنے ذاتی ارتقا سے حاصل ہو سکتی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ یہ بیچاری فکر انسان پر معمولی اثر بھی نہیں رکھتی جبکہ مذہب نے انسانوں کو ہمیشہ بلندی کی طرف اٹھایا ہے اور تمام سماجوں کو بدل کر رکھ دیا ہے ۔ یورپ کی مثالیت زندگی کا کبھی بھی ایک زندہ عنصر نہیں بن سکی 'جس کے نتیجے میں ان کی پراگندہ خودی نے اپنے آپ کو باہمی طور پر برداشت نہ رکھنے والی جمہوریتوں میں گھرا ہوا پایا ہے جس کا بڑا وظیفہ امیر

کے مفاد کے لیے غریب کا استحصال ہے۔ مجھ پر اعتماد کیجئے کہ آج یورپ انساں کی اخلاقی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ اس کے برعکس مسلمان وحی کی بنیاد پر ایسے قطعی تصورات رکھتے ہیں۔ جو زندگی کی گہرائیوں سے کلام کرتے ہیں اور اپنی بظاہر خارجیت کو داخلیت میں بدل سکتے ہیں۔ زندگی کی روحانی اساس کا معاملہ ایمان سے ہے جس کی بنا پر ہمارے درمیان میں سے بھی کوئی انساں کم علم ہونے کے باوجود آسانی سے اپنی جان نثار کر دے گا (غازی علم الدین شہید کی طرف اشارہ ہے جنہوں نے توہین رسالت پر راجپال کو قتل کر دیا تھا) اسلام کے بنیادی نظریے کی روشنی میں انسان پر اب مزید کسی نئی وحی کی حجیت باقی نہیں رہی کیونکہ روئے زمین پر سب سے زیادہ صرف ہمیں ہی روحانیت سے مستنیر ملت ہونا ہے۔ قرنِ اولی کے مسلمان جنہوں نے قبل اسلام کے ایشیا کی روحانی غلامی سے نجات حاصل کی تھی اس حالت میں نہیں تھے کہ وہ اس نظریے کی معنویت کو جان سکیں گے۔ آج کے مسلمان اپنی اس اہمیت کو سمجھیں اور ان بنیادی اصولوں کی روشنی میں اپنی عمرانی زندگی کی از سر نو تشکیل کریں اور جزوی طور پر منکشف شدہ اسلام کے مدعا روحانی جمہوریت کو سامنے لائیں جو خود اسلام کا انتہائے مقصود ہے۔

76

اقبال اکادمی پاکستان

اقبالیات

شمارهٔ فارسی

مجلهٔ اقبال اکادمی پاکستان

این مجله تحقیقی علمی درباره فکر و شعر و اندیشه زندگی علامه محمد اقبال و همچنین فرهنگ و معارف اسلامی، فلسفه، تاریخ، مذهب و ادب در زبان فارسی می باشد۔

IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006