ڈاکٹر جاوید اقبال

اقبال کا تصورِ اجتہاد

علامہ اقبال کی وفات کو تقریباً ستر برس گزر چکے ہیں، مگر ابھی تک ان کی فکر کی مختلف جہتوں کو پورے طور پر دریافت نہیں کیا جا سکا۔ ممکن ہے اس کا سبب یہ ہو کہ ہم نے انہیں صرف شاعر سمجھا ہے اور ان کی نثری کاوشوں کو وہ توجہ نہیں دی گئی جس کی وہ مستحق ہیں۔ اقبال نہ اپنے آپ کو شاعر سمجھتے تھے، نہ عالم اور نہ فلسفی لیکن وہ ایک پہلودار شخصیت ضرور تھے۔ اس لیے انہیں صرف شاعر سمجھنا اور ان کی نثری تحریروں، خصوصی طور پر ''خطبات'' کو ثانوی حیثیت دینا، ان کی فکر کی مختلف جہتوں کی دریافت کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔

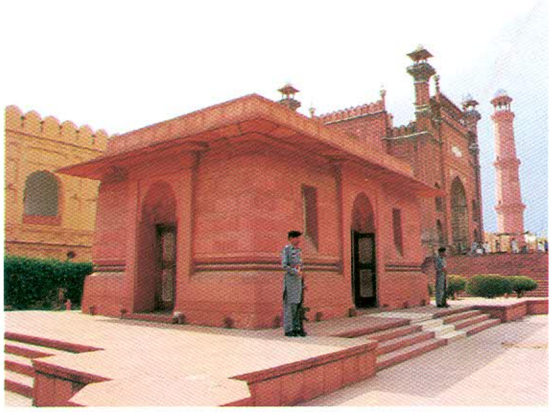
احیائے فکر و تمدنِ اسلامی کے بارے میں اقبال کے افکار کی متفرق جہتوں میں سے ایک جہت جو غور طلب ہے، وہ ان کا ''تقلید'' کو مسترد کر کے ''اجتہادِ مطلق'' پر اصرار ہے، جس کا اختیار وہ منتخب مسلم اسمبلی کو بطور ''اجماع'' دینا چاہتے ہیں (۱) اس مرحلے پر چند اہم سوال اٹھتے ہیں، جن کا جواب دینا اقبال شناسوں کا فرض ہے:

- **پہلا:** جس ریاست کی منتخب اسمبلی کو اقبال ''اجتہادِ مطلق'' کا اختیار دیتے ہیں، اس کا ''ماڈل'' کیا ہے؟
- **دوسرا:** اقبال کو کن حالات کے ردِ عمل کے طور پر ''اجتہادِ مطلق'' کی ضرورت محسوس ہوئی؟
- **تیسرا:** منتخب اسمبلی کو ایسا اختیار دیتے ہوئے اقبال کون سی شرائط متعین کرتے ہیں؟
- **چوتھا:** اقبال کی نگاہ میں وقت کے جدید تقاضوں سے عہدہ برا ہونے کی خاطر مسلم معاشرے کو کس قسم کے علماء، فقہاء اور واعظین کی ضرورت ہے؟
- **پانچواں:** ''اصولِ توحید'' کو انسانی اتحاد، مساوات اور آزادی کی بنیاد قرار دیتے ہوئے اقبال کے نزدیک اسلام کا اصل مقصد ''روحانی جمہوریت'' کو وجود میں لانا ہے۔ اس سے ان کی کیا مراد ہے؟
- **چھٹا:** اقبال کی تخیلی جدید اسلامی ریاست میں کن معاملات میں اجتہاد کی ضرورت ہے؟
- **ساتواں:** کیا پاکستان کے موجودہ سیاسی نظام میں اسلامی قانون سازی کے لیے اقبال کے تصورِ اجتہاد کو بر سرِ عمل لایا جا سکتا ہے؟

اقبال کے اسلامی ریاست کے ''ماڈل'' کی شناخت کے لیے ہمیں انیسویں صدی کے آخری اور بیسویں صدی کے ابتدائی عہدوں میں جھانکنے کی ضرورت ہے، جب ترک قوم پرست عثمانی خلیفہ کے آمرانہ اختیارات کو محدود کرنے کی خاطر ترکی میں جمہوری نظام کی کوشش کر رہے تھے اور سید جمال الدین افغانی نے ''آئینی خلافت'' کا نظریہ اس لیے پیش کر رکھا تھا تاکہ عثمانی خلافت کے زیرِ سایہ دنیائے اسلام کی وحدت کو برقرار رکھا جا سکے۔ مگر شیخ الاسلام نے استنبول میں فتویٰ صادر کر دیا کہ چونکہ ''اولوالامر کی اطاعت'' مسلمانوں پر قرآن کی رو سے فرض

ہے، اس لیے جو لوگ بھی خلیفہ (سلطان) کے اختیارات کی تحدید کے درپے ہیں وہ کافر ہیں۔ اس قدامت پسندانہ فتوے اور دیگر عوامل کے نتیجے میں ۱۹۲۴ء میں قوم پرست ترکوں کے ہاتھوں خلافت کی تنسیخ عمل میں آئی اور شیخ الاسلام کا منصب ختم کر دیا گیا۔ ترکوں کے اجتہاد کے مطابق خلیفہ کے تمام اختیارات ان کی منتخب قومی اسمبلی کو منتقل ہو گئے اور یوں دنیائے اسلام متفرق قومی ریاستوں میں بٹ گئی۔

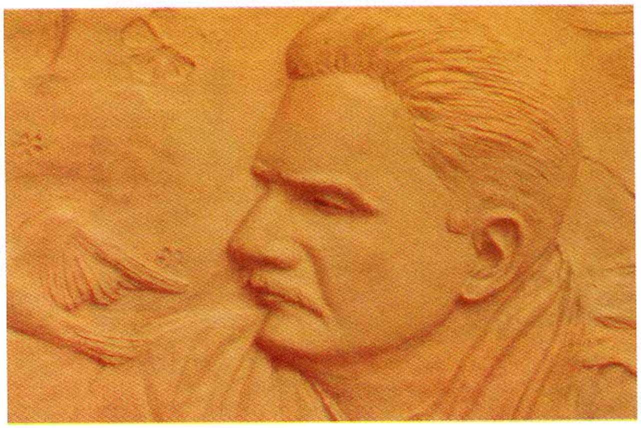
اقبال کے نزدیک ترکوں کا اجتہاد کہ پارلیمنٹ کو مقتدر امام کی حیثیت حاصل ہو گی، حقیقت کے عین مطابق اور درست تھا (۳) انہوں نے اسے اپنی تخیلی اسلامی ریاست کی خاطر قبول کیا۔ بہر حال ترک قوم پرستوں نے تو ''سیکولرازم'' کی راہ اختیار کی۔ مگر اقبال نے اپنی اجتہادی فکر کو آگے بڑھاتے ہوئے قرار دیا کہ مسلمانوں کے لیے اسلام محض مذہب ہی نہیں بلکہ ریاست بھی ہے، اور یوں انہوں نے اسلامی ریاست کی بنیاد ''مسلم قوم پرستی'' کے اصول پر رکھی۔ اقبال کی نثری تحریروں سے ثابت ہے کہ اپنے اشعار میں جمہوریت پر کڑی تنقید کے باوجود ان کی جدید اسلامی ریاست میں جمہوریت کا نعم البدل کوئی اور سیاسی نظام نہیں۔ اگر کوئی ہے تو ملوکیت یا آمریت ہے، جو بقول اقبال دونوں اسلام کی روح کے خلاف ہیں۔ (۴) اس اعتبار سے کہا جا سکتا ہے کہ اقبال الفارابی کی مانند جمہوریت ہی کو ''المدینۃ الفاضلۃ'' یعنی مثالی اسلامی ریاست کے قریب ترین سمجھتے ہیں۔ پس وہ اسلامی جمہوریہ کی بنیاد انتخابات، حقوقِ بشر کے تحفظ اور قانون کی حاکمیت پر استوار کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ جدید اصول اسلامی تعلیمات سے متصادم نہیں۔ اقبال کے ہاں منتخب اسمبلی یا پارلیمنٹ ایسا ''شورائی ادارہ'' نہیں جو کسی اولوالامر کو مشورہ دے، خواہ وہ اسے قبول کرے یا رد کر دے۔ بلکہ وہ ''باہمی مشاورت'' کے ادارے کے طور پر مقتدر ہے اور ایک قانون ساز ادارے کی حیثیت سے ''اجماع'' کے فرائض ادا کر سکتی ہے، اسی پارلیمنٹ یا قانون ساز ادارے کو اقبال اسلامی قانون سازی کے معاملے میں ''اجتہادِ مطلق'' کا اختیار دیتے ہیں۔ خیال رہے کہ یہ ''ماڈل'' سعودی یا دیگر مختلف اقسام کی ہمعصری ''مسلم ملوکیت'' یا بیشتر مسلم ممالک میں نافذ ''آمریت'' یا ترکی کی ''سیکولر جمہوریت'' سے مختلف ہے۔ انہیں امام غائب کے دوبارہ ظہور تک ''ادارۂ نائبین امام'' یا ''ولایت فقیہ'' کا تصور اس لیے قبول نہیں کیونکہ ایسی صورت میں ایک طرح کی ''مذہبی پیشواؤں کی حکومت'' یا تھیا کریسی کے وجود میں آنے کا امکان ہے (۴) اسی بناء پر راقم کے خیال میں اقبال طالبان کی ''گزشتہ شورائیت پر مبنی امارت'' بھی قبول نہ کرتے کیونکہ وہ بھی تھیوکریسی کی ایک شکل تھی۔ یہاں یہ بھی خیال رہے کہ اقبال کے ''عقیدہ ختم نبوت'' کے مطابق نبوت کے خاتمہ کے ساتھ ہر قسم کی ملوکیت یا آمریت سمیت ہر قسم کی مذہبی پیشوائیت کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ گویا اسلام کا ظہور دراصل عقل استقرائی کا ظہور ہے یا انسان کے عقلی شعور کی تکمیل کا اعلان ہے (۶)


مزارِ اقبال، لاہور

اقبال کو ''اجتہادِ مطلق'' کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی؟ جواب ہے کہ اگرچہ انہوں نے اجتہاد کے حق میں ماضی کے علماء و فقہاء کے ساتھ شاہ ولی اللہ کا حوالہ بھی دیا ہے، مگر برصغیر ہند میں جو اجتہادات سید احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل کی وھابی نوعیت کی عسکری تحریک کا سبب بنے یا بعد ازاں جو اجتہادات علماء نے تحریک خلافت کے دوران کیے، ان کا ذکر نہیں کیا گیا۔ ان دونوں تحریکوں سے برصغیر ہند میں من حیث الملت مسلمانوں کی شناخت تو مستحکم ہوئی، مگر ان تحریکوں کے اپنے اپنے اجتہادات کے تحت عمل کے میدان میں مکمل ناکامی کے سبب معاشی، سیاسی، علمی اور تمدنی طور پر جو نقصان مسلمانوں کو اٹھانا پڑا، اس کی کچھ تفصیل راقم نے اپنی انگریزی تصنیف ''اسلام اور پاکستان کی شناخت'' میں دینے کی کوشش کی ہے۔ ان اجتہادات کے پیچھے مذہبی جذبہ تو کارفرما تھا مگر عقلی حکمت عملی کا فقدان تھا۔

انیسویں صدی کے وسط میں جب مغلیہ سلطنت کے خاتمہ کے بعد مسلمانانِ ہند کا ہر اعتبار سے تنزل اپنی انتہا تک پہنچ گیا، تو سر سید احمد خان نے ''تقلید'' کو اس صورت حال کا باعث قرار دیا (۷) بعد ازاں بیسویں صدی کے اوائل میں فتوے کی صورت میں جو اجتہاد ترکی کے شیخ الاسلام نے عثمانی خلیفہ وقت کی مطلق العنانیت کی حمایت میں فرمایا، اس کے نتیجہ میں بالآخر عثمانی خلافت کی تنسیخ عمل میں آئی اور نہ صرف دنیائے اسلام متفرق قومی ریاستوں میں منقسم ہوگئی بلکہ یورپی طاقتوں کے استعمار کے سبب مسلمانانِ عالم میں انتشار کی ایسی کیفیت طاری ہوئی، جس کی تاریخ اسلام میں مثال نہیں ملتی۔

پس ایک طرف ہندی علمائے وقت کے کبھی ''جہاد'' اور کبھی ''ہجرت'' کے حق میں قدامت پسندانہ اجتہادات کے زیر اثر وھابی تحریک اور بعد ازاں خلافت تحریک کی ناکامی سے مسلمانان ہند پر شکست اور مایوسی کا عالم طاری تھا۔ نیز سر سید ''تقلید'' کو مسلمانوں کے لیے زہر قاتل قرار دے رہے تھے اور دوسری جانب ترکی میں ایسے ہی اجتہاد کے سبب عثمانی خلافت کی تنسیخ کے بعد عالم اسلام کا اتحاد پارہ پارہ ہوکر یورپی طاقتوں کے استعمار کی زد میں آچکا تھا۔ انہی حالات سے متاثر ہوکر اقبال اس نتیجہ پر پہنچے کہ فقہاء کے استدلالات جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعت اسلامی کہا جاتا ہے، نظر ثانی کے محتاج ہیں (۸) یا یہ کہ فرد کی ذہنی اور فکری آزادی اور طبعی علوم کی ترقی نے جدید زندگی کی اساس کو متغیر کر دیا ہے۔ لہذا جس طرز کا علم کلام، علم دین اور اجتہاد ازمنہ متوسطہ کے مسلمانوں کی تسکین قلب کے لیے کافی ہوتا تھا، وہ آج تسکین بخش نہیں ہے (۹) راقم کی دانست میں اسی ماحول کے ردعمل کے طور پر اقبال نے پہلی مرتبہ ۱۹۲۴ء میں ''اجتہاد مطلق'' کی اہمیت اور ضرورت پر خطبہ دیا، جس کے سبب بقول ان کے انہیں بعض حلقوں میں کافر قرار دیا گیا۔ (۱۰)



منتخب اسمبلی کو اجتہاد کا اختیار دیتے ہوئے اقبال کو اس بات کا احساس تھا کہ آج کی مسلم اسمبلی فقہ کی باریکیوں سے ناواقفیت کے سبب اسلامی نوعیت کی قانون سازی کرتے وقت غلطیوں کا ارتکاب کر سکتی ہے۔ اس کے تدارک کے لیے ان کی تجویز ہے کہ علماء کا ایک مقرر کردہ بورڈ ایسے معاملات میں اراکین کی بحث میں رہبری کرے۔ مگر وہ اس بورڈ کے ممبر علماء کو ووٹ کا حق نہیں دیتے بلکہ اس طریق کار کو بھی محض عارضی طور پر قبول کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک بہتر طریقہ یہی ہے کہ اسمبلی کے منتخب اراکین میں ایسے وکلاء کی ایک مخصوص تعداد بطور ٹیکنو کریٹس منتخب کی جائے جنھوں نے فقہ اسلامی کا مطالعہ جدید جورسپروڈنس کی روشنی میں کیا ہو۔ اس بارے میں وہ اپنی اسلامی ریاست کے لاء کالجوں کے نصاب میں ایسے اضافے کے خواہشمند ہیں، جس کے ذریعے عربی زبان کے مطالعہ کے ساتھ ان کے تجویز کردہ نئے شعبے میں اعلیٰ تعلیم کی تحصیل کا بندوبست کیا جا سکے۔ اسی طرح وہ مسلم اسمبلی میں ایسے اشخاص کے بطور ٹیکنو کریٹس منتخب ہونے کے بھی قائل ہیں، جو جدید علوم مثلاً بنکنگ، اکاؤنٹنگ، معاشیات وغیرہ میں مہارت رکھتے ہوں۔ ایسے وکلاء اور ماہر ٹیکنو کریٹس کی رہبری میں پارلیمنٹ، بقول اقبال ''اجماع'' کی صورت میں ''اجتہاد مطلق'' کے ذریعے اسلامی قانون سازی کے قابل تصور کی جائے۔ (۱۱)

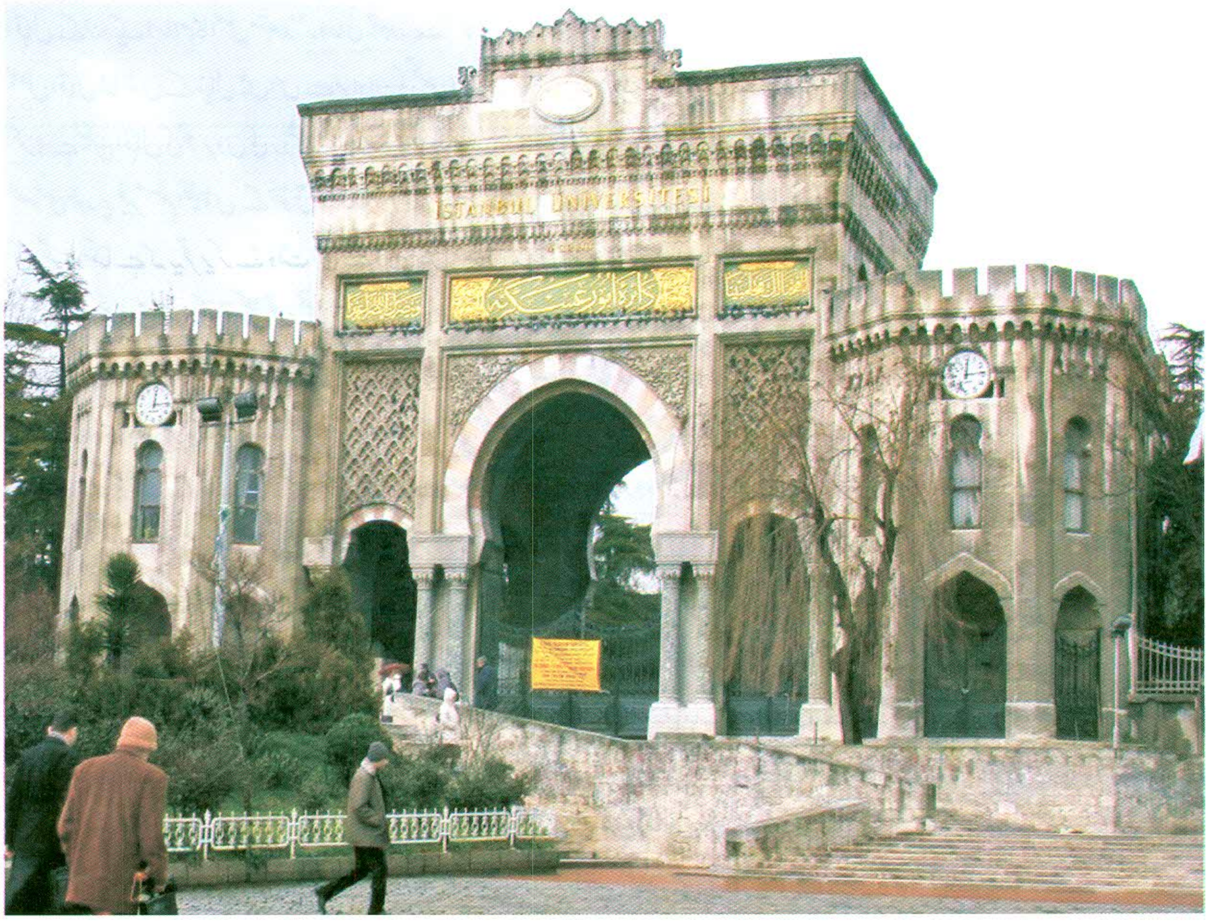
اقبال کی ان تجاویز میں دو باتیں خصوصی طور پر قابل غور ہیں: پہلی یہ کہ وہ علماء کو جدید جورسپروڈنس کے طریقِ استدلال سے ناآشنا ہونے اور ان میں ذاتی فرقہ وارانہ یا مسالک کے اختلافات کے سبب انہیں پارلیمنٹ میں ٹیکنو کریٹس کی حیثیت سے شامل نہیں کرتے اور دوسری یہ کہ وہ آج کے ''مجتہد'' کو وکیل یا قانون دان تصور کرتے ہوئے، ان میں روایتی اخلاقی یا مذہبی شرائط مثلاً متقی یا پرہیزگار ہونے کی پابندی ضروری نہیں سمجھتے۔

اقبال برصغیر ہند کے علماء وفضلا کو کس قسم کی تعلیم سے آراستہ دیکھنا چاہتے تھے؟ اس ضمن میں اقبال کی نثری تحریروں سے ظاہر ہے کہ وہ موجودہ زمانے کے علماء اور واعظین کے لیے اسلامی تاریخ، اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائق سے آشنا ہونے کے علاوہ اپنی قوم کے ادب اور تخیل میں پوری دسترس رکھنا ضروری خیال کرتے تھے (۱۲) اقبال کی رائے میں قانون محمدی سراسر تعمیری تشکیل کا محتاج ہے، بلکہ جس طرح سے عمل میں لایا جاتا ہے وہ بغایت تأسف انگیز ہے (۱۳) آپ نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے وائس چانسلر کو تحریر کیا کہ دیوبند اور ندوہ جیسے مدرسوں سے ذہین اور طلباء منتخب کر کے انہیں اقتصادیات اور اجتماعیات کے ساتھ فقہ اور جدید قانون سازی کے اصول کی تعلیم دی جائے۔ بلکہ ان میں سے بعض کو انٹرمیڈیٹ کر لینے کے بعد ایل ایل بی کا امتحان پاس کرا کے وکالت کا پیشہ اختیار کرنے کی ترغیب دی جائے۔ یا انہیں علوم طبعی، ریاضیات، فلسفہ وغیرہ میں انتخاب کرنے کو کہا جائے تاکہ افکار جدیدہ اور سائنس سے متعارف ہو جائیں۔
اقبال کی رائے میں دوسری منزل میں انہیں اسلام کے مختلف فرقوں، اسلامی اخلاقیات وفلسفہ، مابعد الطبعیات، دینیات، کلام اور فقہ پر مجتہدانہ خطبات دینے کے لیے تیار کیا جائے۔ ان میں سے جو خالص سائنسی تحقیق کا ذوق رکھتے ہوں ان کو ان کے میلانات طبعی کے مطابق جدید ریاضیات، سائنس اور ٹیکنالوجی کی مکمل تعلیم دی جائے۔ اسلامی تمدن کے ایسے کورس میں مسلم آرٹ اور فن تعمیر کو نظرانداز نہ کیا جائے۔ نیز جو افراد یہ نصاب اختیار کریں، ان کے لیے جرمن اور فرانسیسی زبانوں کا حسب ضرورت جاننا ازبس ضروری قرار دیا جائے۔ اقبال مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کو یہ تمام تجاویز اس لیے پیش کر رہے تھے کہ ان کی نگاہ میں ہماری قوم کے عوام کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علماء و واعظین انجام دے رہے ہیں، جو اس خدمت کی انجام دہی کے اہل نہیں ہیں کیونکہ بقول اقبال ان کا مبلغ علم اسلامی تاریخ اور علوم کے متعلق نہایت ہی محدود ہے۔ (۱۴)
اقبال کے نزدیک اسلام کا اصل مقصد ''روحانی جمہوریت'' کا قیام ہے لیکن ''روحانی جمہوریت'' سے ان کی مراد کیا ہے؟ بعض اقبال شناسوں کے خیال میں اس سے مراد ان کی تخیلی اسلامی ریاست میں اسلام کے مختلف فرقوں کو برداشت یا قبول کرنا ہے لیکن اقبال کی تحریروں کی روشنی میں ان کا یہ تصور صرف اسلامی فرقوں کو قبول کرنے تک محدود نہیں بلکہ اس میں خصوصی طور پر غیر مسلم اقلیتوں کے حقوق کا تحفظ بھی شامل ہے۔ (۱۵) اگرچہ اقبال نے اپنے اس تصور کی وضاحت نہیں کی، مگر ہوسکتا ہے کہ یہ تحریر کرتے وقت ان کے ذہن میں ''میثاق مدینہ'' ہو جو مسلم، یہودی، مسیحی اور کافر لوگوں پر مشتمل ایک وفاقی جمہوری طرز کی آئینی تحریر تھی جس میں ان سب کو ''امت واحدہ'' قرار دیا گیا تھا (۱۶) یا اقبال نے اس استدلال کی بناء سورۃ المائدہ: ۴۸ پر رکھی ہو، جس کے تحت اللہ تعالیٰ نے انسان کی آزمائش کی خاطر ایک ہی مذہب کے بجائے ان میں سے ہر ایک کے لیے علیحدہ شریعت اور راہِ عمل ترتیب دی مگر ساتھ ہی حکم دے دیا کہ نیک کاموں میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرو۔ بالآخر تم سب اللہ کی طرف لوٹو گے تو وہ تمہیں حقیقت بتا دے گا، جس میں تم اختلاف کرتے ہو آخر میں جب اقبال ''توحید'' کی تعبیر بطور انسانی اتحاد، مساوات اور آزادی کرتے ہیں، تو اس کا منطقی تقاضا اسلام کو ایک ایسی جمہوریت قرار دینے ہی سے ہوسکتا ہے جو ''روحانی'' نوعیت کی ہو۔
اگر ''میثاق مدینہ'' اور سورۃ المائدہ: ۴۸ ہی اقبال کے اس استدلال کی بنیاد ہیں تو ظاہر ہے ''روحانی جمہوریت'' کا اطلاق اسی صورت میں ممکن ہوگا کہ ریاست میں مسلم فرقوں اور غیر مسلموں میں امتیاز بحیثیت شہری نہ کیا جائے، علاوہ اس کے شیعہ وسنی یا غیر مسلم اقلیتوں کے سول قوانین معروضی ہونے کے باعث رائج لیگل سسٹم کے تحت اگر کسی بھی عقیدے کا جج کسی بھی مذہبی فرقے کے قضیوں کا فیصلہ اس کے پرسنل لاء کے تحت کر سکتا ہے، تو اسی طرح ہر مذہب ومسلک کے منتخب ممبران اسمبلی کسی بھی قسم کی قانون سازی پر بحث میں حصہ لیتے ہوئے، اپنی رائے کا اظہار کرنے یا اس کے حق میں یا خلاف ووٹ دینے کے مجاز

سمجھے جائیں گے۔ مطلب یہ کہ اقبال کی رائے میں غیر مسلم اراکین اسمبلی ''اجماع'' کی صورت میں اجتہاد میں حصہ لے سکتے ہیں۔

اقبال کے نزدیک وہ کون سے اسلامی مسائل ہیں، جن سے متعلق قانون سازی کے لیے اجتہاد کی ضرورت ہے؟ اپنے معروف خطبہ میں مسلم عائلی قوانین میں اصلاح کی خاطر اسمبلی میں قانون سازی پر اصرار کرتے ہیں مگر خطبہ کے ساتھ اقبال کی دیگر نثری تحریروں پر نگاہ ڈالی جائے تو ان کے مذہبی رجحانات کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً مخصوص حالات میں قرآنی احکام یا اجازتوں کی تحدید، توسیع یا انہیں التوا میں رکھنے کے قائل ہیں۔ اسلامی قوانین جرائم یا حدود کے سختی سے اطلاق کے خلاف ہیں (۱۷) خاندانی منصوبہ بندی کے حق میں قانون سازی پر اعتراض نہیں کرتے۔ کثرت ازدواج پر پابندی کے قانون کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ جاگیرداری کے خاتمہ کے لیے اسلامی قانون وراثت کی سختی سے پابندی چاہتے ہیں۔ ملکیت اراضی کی حد متعین کرنے کی خاطر قانون سازی کو شریعت کے خلاف خیال نہیں کرتے۔ بے زمین کسانوں کو سرکاری اراضی دینے یا صنعتی مزدوروں کے حقوق کے تحفظ کے لیے مناسب قانون سازی کو اسلامی احکام کے مطابق سمجھتے ہیں انشورنس کمپنیوں کے قیام میں مسلمانوں میں لائف انشورنس کرانے کے رجحان کے مخالف نہیں۔ فری مارکیٹ اکانومی کے فروغ کے لیے بنکوں میں رقوم کے ڈیپازٹ پر منافع، قرضوں پر سود یا کمپنیوں میں حصص سے اخذ کردہ آمدنی کو ربا نہیں سمجھتے۔ اکثریت واقلیتوں کے مذاہب کے احترام کے پیش نظر ''توہین بانیانِ ادیان'' پر سزا کے قانون کا نفاذ چاہتے ہیں۔ مسلم فرقوں میں امن وامان برقرار رکھنے کی خاطر ریاست میں مذہبی امور کے شعبہ کی علیحدگی کو ''چرچ'' اور ''سٹیٹ'' کا الگ ہونا تصور نہیں کرتے بلکہ اسے ''فنکشنل'' یا انتظامی ضرورت سمجھتے ہوئے مساجد پر کنٹرول

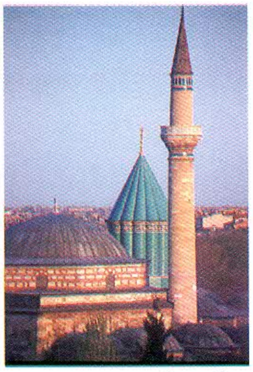
استنبول یونیورسٹی، ترکی



اوران میں خطیبوں یا اماموں کے تقرر، اور مدرسوں کے یونیورسٹیوں کے ساتھ الحاق کو ریاست کے ذمہ ڈالتے ہوئے ایسے اقدام کو اسلامی احکام کے مطابق خیال کرتے ہیں (۱۸)

آخری سوال: کیا پاکستان میں اسلامی قانون سازی کے لیے اقبال کے تصور اجتہاد کو بر سر عمل لایا جاسکتا ہے؟ جواب پاکستان میں ''اسلامائزیشن'' ایک الگ موضوع ہے، جو علیحدہ مطالعہ کا تقاضا کرتا ہے۔ اب تک یہاں جو ''اسلامائزیشن'' ہوئی ہے وہ اجتہادی نوعیت کی نہیں۔ بلکہ ایسے بیشتر قوانین ایک عسکری آمریت، قدامت پسند مذہبی رہنماؤں کی حمایت کے ساتھ صدارتی فرامین کے ذریعے نافذ کیے اور پارلیمنٹ نے بغیر کسی اجتہادی بحث کے انہیں قبول کر لیا، اس لیے اقبال کے تصور اجتہاد کا اس موضوع سے کوئی تعلق نہیں۔

اقبال کے نظریے کہ اسلامی قانون سازی میں پارلیمنٹ بطور ''اجماع'' اجتہاد کرے پر بڑا اعتراض یہی ہے کہ منتخب اراکین اسمبلی اس قابل نہیں کہ اجتہاد کر سکیں مگر اقبال کے بیانات سے ظاہر ہے کہ جدید علوم سے ناواقفیت کی بناء پر ہمارے علماء وفقہاء بھی اس قابل نہیں کہ وقت کے جدید تقاضوں سے عہدہ برا ہو سکنے کی خاطر اسلامی قانون سازی کے معاملہ میں اسمبلی کے منتخب اراکین کی رہبری کر سکیں۔ نیز اس مقصد کے حصول کی خاطر اقبال کی تجویز کے مطابق جس قسم کی تعلیم سے آراستہ وکلاء اور ماہرین کی ضرورت ہے، وہ بھی موجود نہیں۔ ان تمام مشکلات کے باوجود اقبال کا یہ دعویٰ ہے کہ چونکہ شریعت اسلامی فطرتاً جامد نہیں، اس لیے علماء وفقہاء کی قدامت پسندی اسے وقت کے جدید تقاضوں سے عہدہ برا ہونے کے لیے متحرک ہونے سے روک نہیں سکتی (۱۹) اس دعوے کی صداقت کو جانچنے کی خاطر ہمیں دریافت کرنا چاہیے کہ دنیائے اسلام کی دیگر قومی ریاستوں میں کس نوعیت کے اسلامی قوانین نافذ ہیں۔ مثلاً انڈونیشیا کے اسلامی قانون وراثت میں بیٹے اور بیٹی کا حصہ برابر ہے یا وہاں بین المذاہب ''نکاح'' کی شرعاً اجازت ہے۔ (۲۰) اسی طرح جن ملکوں میں ''زنا'' کے جرم کی سزا رجم یا موت ہے، وہاں چار عورتوں تک کسی مرد کے ''اعلانیہ'' مستقل نکاح کے علاوہ مرد اور عورت کے درمیان ''خفیہ'' طور پر ایران میں ''صیغہ'' اور سعودی عرب میں ''مسیار'' جیسے معاہدوں کے ذریعہ ''عارضی'' جنسی تعلقات استوار کرنے کی شرعاً اجازت ہے۔ (۲۱) اگر یہ قوانین ہمارے تصور اسلامی شریعت کے مطابق نہیں، تو یہ جاننا ضروری ہوگا کہ کس قسم کے اجتہاد، مطلق یا تقلیدی، کی بناء پر ایسے قوانین کے حق میں ان ملکوں کے علماء وفقہاء نے فتوے صادر کیے ہیں۔


قونیہ، ترکی: مولا روم کا مزار

جہاں تک اقبال کا تعلق ہے، ان کا تصور ریاست اسلامی بھی ہے، جمہوری بھی، فلاحی بھی ہے اور انسانی بھی۔ مگر اسے جدید بنانے کی خاطر جس طریق اجتہاد کا اختیار وہ پارلیمنٹ کو دیتے ہیں، اسے پاکستان میں عمل میں لائے جانے کا فی الحال کوئی امکان نہیں، کیونکہ اس کے لیے پاکستانی مسلم قوم ابھی تیار نہیں ہے۔ بلکہ ابھی تو پاکستان میں مستقل طور پر جمہوریت کے قیام کی خاطر تگ ودو جاری ہے۔ اقبال کی جدیدیت کو اپنا سکنا تو دور کی بات ہے۔

مآخذ وحواشی

۱- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ از علامہ محمد اقبال (انگریزی) پبلشرز شیخ محمد اشرف-۱۹۸۲ء ص ۱۵۷
۲- ایضاً ص ۱۵۴، ۱۸۰
۳- ایضاً ص ۱۵۷
۴- ایضاً ص ۱۵۷
۵- ایضاً ص ۱۷۶
۶- ایضاً ص ۱۲۶

۷- اقبال کا علم کلام از علی عباس جلالپوری ص ص ۵۰، ۵۱

۸- زندہ رود از ڈاکٹر جاوید اقبال، سنگ میل پبلشرز ۲۰۰۴ء، ص ۲۲۷

۹- ایضاً ص ص ۲۳۹ تا ۲۴۱

۱۰- خطبات اقبال، تسہیل و تفہیم از ڈاکٹر جاوید اقبال، سنگ میل پبلیکیشنز، ۲۰۰۸ء ص ۶

۱۱- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (انگریزی) ص ص ۱۷۵، ۱۷۶

۱۲- زندہ رود، ص ۲۳۲، ۲۳۳

۱۳- ایضاً ص ۲۳۹ تا ۲۴۱

۱۴- ایضاً ص ۲۳۲، ۲۳۳

۱۵- اقبال کی تقریریں اور بیانات (انگریزی) از اے آر طارق، پبلشرز شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۷۳ء ص ۱۰

۱۶- محمد ﷺ مدینہ میں از منٹگمری واٹ (انگریزی) ۱۹۶۲ء ص ص ۲۲۱ تا ۲۲۵ (انگریزی ترجمہ ''میثاق مدینہ'')

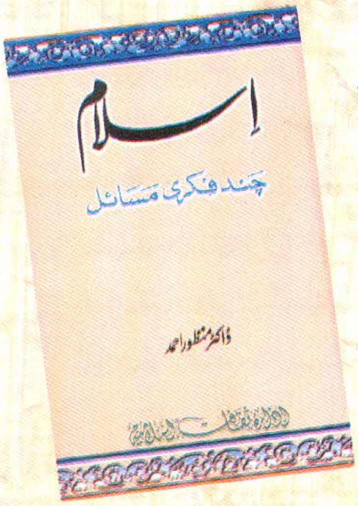
۱۷- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (انگریزی) ص ۱۷۲

۱۸- یہ مواد علامہ اقبال کے مختلف بیانات یا تحریروں سے اخذ کیا گیا ہے۔

۱۹- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (انگریزی) ص ۱۶۴

۲۰- سہ ماہی جرنل ''اجتہاد'' دسمبر ۲۰۰۷ء کونسل آف اسلامک آئیڈیالوجی اسلام آباد، ص ۱۰۴

۲۱- دی ہیرولڈ (انگریزی) جون ۲۰۰۸ء مضمون ''ضرورت کی شادی'' از مہرین ہمدانی



زبان کس طرح بنتی ہے، اور الفاظ کے معنی متعین کرنے کے کیا اصول ہیں یہ بھی ایک لمبی بحث ہے لیکن یہ دونوں سوال استخراجی منطق کے استعمال کے لیے کافی اہم ہیں۔ یہ ہماری بدقسمتی ہے کہ مسلمان حکماء نے اگرچہ بعض مواقع پر ان مسائل سے بحث کی ہے لیکن متکلمین اور علماء نے زیادہ ترتکیہ اس قانون تناقض کی یونانی منطق پر کیا ہے اور احکامات کے استنباط میں انہی کو سامنے رکھا ہے۔ اس سے دو خرابیاں پیدا ہوئی ہیں: اولاً منطقی ضروریات کے تحت الفاظ سے ابہام دور کرنے کے لیے ان کو قطعیت اور یک معنویت کے سانچے میں ڈھالا گیا جو کچھ حالات میں تو ممکن ہوسکا لیکن اکثر حالات میں اس نے حقیقت کی شکل مسخ کی۔ ثانیاً اس طرح مستنبط نتائج کے بارے میں شدت کا اصرار کیا گیا۔ اس کے باوجود کہ مذکورہ نتائج دوسرے نتائج کو مستثنیٰ نہیں کرتے