بحث و نظر

اقبالی نظریۂ اجتہاد

پاکستانی محمل میں

پروفیسر مشیر الحق

پروفیسر مشیر الحق نے علامہ اقبال اور بعض معاصر پاکستانی مصنفین کے جو خیالات پیش کئے ہیں اس سے شریعت اور اس کی تعلیمات کے بارے میں ایک خاص نقطۂ نظر کی ترجمانی ہوتی ہے جو آج کل کے بعض تعلیم یافتہ اصحاب کی طرف سے کبھی کبھی سامنے آتا رہتا ہے۔ اس سے پوری طرح عدم اتفاق کے باوجود اسے یہاں شائع کیا جا رہا ہے۔ بعض ضروری مقامات پر ہم نے اپنی رائے کا اظہار کر دیا ہے۔ یہ سوال خود بھی اپنی جگہ اہم ہے کہ مقالہ میں علامہ اقبال کے خیالات کی صحیح ترجمانی ہو سکی ہے یا نہیں؟ ہم نے فی الحال اس سے تعرض نہیں کیا ہے۔ اگر کوئی صاحب علم ان مسائل پر سنجیدہ اور علمی انداز میں تفصیل سے اظہار خیال فرمانا چاہیں جن سے اس مقالہ میں بحث کی گئی ہے تو 'تحقیقات اسلامی' کے صفحات ان کے لئے بھی حاضر ہیں۔

(جلال الدین)

"تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" کے چھٹے خطبہ بعنوان "اسلام کی ترکیب میں حرکت کا اصول" میں اقبال نے بنیادی طور سے اسلامی نظریہ اجتہاد سے بحث کی ہے۔ اس خطبہ میں اقبال حرکت و جمود کی بحث چھیڑ کر اسلام کے بارے میں یہ فیصلہ دیتے ہیں کہ "تہذیب اور ثقافت کی نظر سے دیکھا جائے تو بحیثیت ایک تحریک، اسلام نے دنیائے قدیم

کا یہ نظریہ تسلیم نہیں کیا کہ کائنات ایک ساکن و جامد وجود ہے۔ بر عکس اس کے وہ اسے متحرک قرار دیتا ہے"۔ (ص۲۲۳) غالباً اسی وجہ سے اقبال نے اصل انگریزی خطبہ کا عنوان" الاجتہاد فی الاسلام" نہیں رکھا تھا، یہ نذیر نیازی کے اردو ترجمہ کا عنوان ہے اقبال نے اسے" اسلام کی ترکیب میں حرکت کا اصول" کا نام دیا تھا۔ اقبال نے یہ عنوان غالباً اس لئے نہیں پسند کیا تھا کہ اجتہاد ان کے نزدیک حقیقتاً اسلام کی حرکت کو جاری رکھنے کا ایک ذریعہ ہے۔ خود اپنی جگہ ایک مقصد نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ہم اجتہاد کو حرکیت کا ذریعہ سمجھنے کے بجائے خود عین مقصد قرار دے لیں تو اسے جمود کی طرف رجعت قہقری کہا جائے گا۔ حرکت سے اقبال کا یہ منشا قطعاً نہیں ہے کہ ہم آنکھیں بند کئے ہوئے بلا مقصد آگے بڑھتے چلے جائیں۔ کیونکہ اس طرح ہمارے سامنے زندگی کا، جو بجائے خود حرکت ہے، کوئی معیار نہیں رہ جائے گا۔

اقبال نے اپنے خطبہ میں حرکت کی ضرورت اور اہمیت پر بحث کرتے ہوئے اجتہاد کے جو چار ماخذ بتائے ہیں وہ وہی ہیں جنھیں عام طور سے علماء تسلیم کرتے آئے ہیں یعنی (۱) قرآن (۲) حدیث (۳) اجماع اور (۴) قیاس۔ لیکن ان ماخذ کی تشریح کرتے وقت اقبال کی راہ بہت حد تک عام ڈگر سے مختلف ہو جاتی ہے۔ قرآن کو اسلامی قانون کا اولین ماخذ تسلیم کر لینے کے باوجود اقبال یہ کہتے ہیں کہ:

" قرآن کوئی قانونی ضابطہ نہیں ہے، اس کا حقیقی منشا یہ ہے کہ ذہن انسانی میں اس تعلق کا جو اسے کائنات اور خالق کائنات سے ہے اعلیٰ اور بہتر شعور پیدا کرے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن پاک میں قانونی نوعیت کے کچھ عام اصول اور قواعد و ضوابط موجود ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ جب وحی و تنزیل کا موضوع حیات انسانی کے مدارج عالیہ سے ہے اسے اس قسم کے اصولوں یا قواعد و ضوابط سے کیا تعلق"۔ (ص۲۵۶)

قرآن کو قانونی ضابطہ کی حیثیت نہ دینے کے باوجود اقبال نے اس سوال کا کوئی واضح جواب نہیں دیا ہے کہ جب قرآن قانونی ضابطہ کی کتاب نہیں ہے تو پھر اس

اس میں مذکور قانونی احکامات کی ابدیت کی بنیاد کیا ہو سکتی ہے[1] انھوں نے قرآنی احکام میں مثال کے طور پر صرف وراثت کے مسئلے کو لیا ہے اور اس سلسلے میں ترک مشہور شاعر ضیا گوکلپ کی ایک نظم نقل کی ہے جس میں اور باتوں کے علاوہ اس نے لکھا ہے کہ "عورت کے معاملے میں علماء نے قرآن مجید کی تفسیر و تعبیر میں ٹھوکر کھائی ہے ... جب تک عورتوں کی قدر و قیمت کا احساس نہیں ہوگا حیات ملی نامکمل رہے گی ..... اس لئے تین چیزیں ہیں جن میں مساوات ناگزیر ہے۔ طلاق میں، علیحدگی (خلع) میں اور وراثت میں۔ (ص۲۴۹)

ضیاء کی پوری نظم نقل کرنے کے بعد اقبال اس کے مطالبۂ مساوات کو نامنظور کر دیتے ہیں۔ لیکن یہ نامنظوری اس وجہ سے نہیں ہے کہ اقبال عورت کو برابری کا درجہ نہیں دینا چاہتے بلکہ ان کا خیال ہے کہ قرآن نے پہلے ہی سے عورت کو مساوی درجہ دے رکھا ہے وہ ایک طویل بحث کے بعد یہ دکھاتے ہیں کہ اسلام نے اگر ایک طرف وراثت میں عورت کو نصف حصہ دیا ہے تو دوسری طرف بعض خارجی ذرائع مثلاً جہیز اور مہر وغیرہ سے اس کمی کو پورا کر کے اسے مردوں کی سطح پر لا کھڑا کیا ہے۔ قرآنی احکامات کی ابدیت کو تسلیم کرنے کا تقاضا تو یہ تھا کہ اقبال یہ کہتے کہ حکم قرآنی پر کسی طرح سے نظر ثانی نہیں کی جا سکتی خواہ اس کی افادیت ہماری فہم ناقص میں آئے یا نہ آئے۔ اس کے بجائے انھوں نے قرآنی حکم کو قابل عمل ثابت کرنے کے لئے اپنی عقل، اپنے تجربے اور اپنے مشاہدے کو ایک طرح سے معیار قرار دیا، اور چونکہ ان کے مشاہدے اور تجربے سے یہ بات ثابت ہو رہی تھی

---

[1] اگر اقبال کا منشا یہ ہے کہ قرآن اس معنی میں نرا قانونی ضابطہ نہیں ہے جس معنی میں دنیا کے مدون قانونی ضابطے ہوتے ہیں تو یہ بات بالکل صحیح ہے لیکن اگر اقبال کا مطلب یہ ہے کہ قرآن نے جو احکام دیئے ہیں ان کی کوئی قانونی حیثیت نہیں ہے تو یہ صریحاً غلط ہے۔ خود قرآن مجید نے جگہ جگہ صاف اور صریح الفاظ میں کہا ہے کہ اس نے جو احکام دیئے اور حدود قائم کئے ہیں ان کی پابندی لازمی ہے۔ اس کی کبھی خلاف ورزی نہیں کی جا سکتی۔

کہ قرآن کی ظاہری عدم مساوات، حقیقی مساوات کے مرادف ہے اس لئے انھوں نے ضیار گوکلپ کے مطالبہ کو مسترد کر دیا[۵۲] اقبال ہمارے درمیان موجود نہیں ہیں، وہ ہوتے تو بتاتے کہ آج جب کہ مغربی دنیا سے جہیز کا رواج عملاً ختم ہو چکا ہے، اور مشرقی دنیا میں اس پر قانونی پابندیاں عائد کرنے کی باتیں کی جا رہی ہیں، اسی کے ساتھ ساتھ مہر فاطمی کے نام پر زیادہ مہر رکھنے کو خلاف سنت کہا جاتا ہے۔ اور پھر ہماری سماجی اقدار مہر کی ادائیگی کو "تعلق خاطر" کے منافی سمجھتی ہیں، تو کیا ایسی صورت میں بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ عورت کو مالی مساوات حاصل ہے[۵۳]

اجتہاد کا دوسرا ماخذ ہے حدیث نبوی۔ اقبال کو ذات نبوی سے جو والہانہ محبت اور عقیدت تھی وہ کسی پر پوشیدہ نہیں ہے۔ بہر حال عشق رسول کے پیش نظر ہمیں حیرت نہ ہوتی اگر اقبال رسول اللہ صلعم کی طرف منسوب تمام حدیثوں کو بعینہٖ تسلیم کر لیتے۔ لیکن جب انھوں نے احادیث کو اجتہاد کے ایک ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کیا تو پھر

---

۵۲ ایک شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اسلام میں عورت اور مرد کے درمیان مساوات نہیں ہے، دوسرا اس دعوے کو رد کرتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ اسلام میں دونوں صنفوں کے درمیان مساوات ہے۔ اگر کہیں عدم مساوات نظر آتی بھی ہے تو دوسرے طریقوں سے اسے دور کر دیا گیا ہے۔ اس سے یہ سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے کہ ان میں سے کون احکام قرآن کو ابدی سمجھتا ہے اور کون غیر ابدی؟ پھر جب اقبال اس سلسلہ میں 'مہر' اور 'جہیز' کا حوالہ دیتے ہیں تو عورت اور مرد کی حیثیت کو شریعت سے ثابت کرنا چاہتے ہیں نہ کہ اپنی عقل اور تجربہ سے۔

۵۳ قرآن مجید نے 'مہر' کو لازم قرار دیا ہے (النساء: ۴، ۲۴، ۲۵) سوال یہ ہے کہ اگر ہماری سماجی اقدار اسے میاں بیوی کے تعلق خاطر کے منافی سمجھتی ہیں تو کیا قرآن کا یہ حکم منسوخ کر دیا جائے گا یا از خود منسوخ ہو جائے گا۔ 'جہیز' شرعاً صرف جائز ہے۔ اس کی کوئی قانونی حیثیت نہیں ہے اس لئے اسے لازم نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ کسی جائز چیز کو حرام قرار دینے کا بھی ہمیں حق حاصل نہیں ہے۔

حدیث میں وہ عشق کے تقاضوں کو نظر انداز کر گئے۔ مسئلہ اجتہاد کے تعلق سے انھوں نے پہلے تو احادیث کو قانونی اور غیر قانونی دو خانوں میں تقسیم کیا۔[۴] پھر قانونی احادیث کے سلسلے میں یہ سوال اٹھایا کہ دیکھنا چاہئیے "کہ ان احادیث میں عرب قبل اسلام کے اس رسم و رواج کا، جسے جوں کا توں چھوڑ دیا گیا، یا جس میں حضور رسالت مآب صلعم نے تھوڑی بہت ترمیم کر دی، کس قدر حصہ موجود ہے۔ لیکن یہ وہ حقیقت ہے جس کا انکشاف مشکل سے ہی ہو سکے گا۔ کیونکہ علمائے متقدمین شاذ ہی اس رسم و رواج کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ہمیں تو شاید یہ بھی معلوم نہیں کہ جس رسم و رواج کو جوں کا توں چھوڑ دیا گیا۔ خواہ حضور صلعم نے اس کی منظوری دی یا خاموشی اختیار فرمائی، اس پر کیا سچ مچ ہر کہیں اور ہر زمانے میں عمل کرنا مقصود تھا۔" (ص ۲۶۴) اس نکتہ سے اقبال اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ احادیث کو بلا جرح و تنقید قانون کے ماخذ کے طور پر تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اس فیصلے کے بعد بھی یہ سوال اپنی جگہ باقی رہ جاتا ہے کہ پوری جرح و تعدیل کے بعد جب کسی فقہی حدیث سے کوئی حکم ثابت ہو جائے گا تو اس کا اطلاق زمان و مکان کا پابند ہوگا یا اسے ازلی و ابدی حیثیت حاصل ہو جائے گی۔ اس سوال کا براہ راست جواب دینے کے بجائے اقبال شاہ ولی اللہ کا سہارا لیتے ہیں کہ الیسا نبی جو ہر زمانے اور ہر علاقے کے لئے ہو وہ احکام کی تفصیل کے بجائے کچھ ایسے اصول مرتب کرتا ہے جو ساری نوع انسانی کی حیات اجتماعیہ میں کارفرما ہو سکیں، تاہم ہر معاملہ اور ہر موقع پر عملاً وہ ان اصولوں کا اطلاق اپنی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق ہی کرتا ہے۔ لہٰذا اس طرح جو احکام وضع ہوتے ہیں (مثلاً تعزیرات) ایک لحاظ سے اسی قوم کے لئے مخصوص ہوں گے اور پھر چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں ہیں اس لئے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لئے بھی واجب ٹھہرایا جائے۔ (ص ۲۶۵)[۵]

---

[۴] یہ تو ہر شخص کرے گا۔ اس لئے کہ ہر ارشاد رسول 'قانون' نہیں ہے۔

[۵] معلوم نہیں یہ بات شاہ ولی اللہؒ نے کہاں اور کس سیاق میں کہی ہے۔ اس کا کوئی حوالہ ہوتا تو اس
بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

فقہ اسلامی کے تیسرے ماخذ اجماع کو اقبال اسلام کے قانونی تصورات میں سب سے

پر غور کیا جا سکتا تھا۔ حجۃ اللہ البالغہ میں ایک ایسے دین کی ضرورت سے بحث کرتے ہوئے جو سابقہ تمام دینوں کو منسوخ کر دے شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جو نبی ایک ابدی شریعت لے کر آئے اس کے لئے یہ تو ممکن نہیں ہے کہ دنیا کی بے شمار قوموں اور امتوں کی براہ راست اصلاح کرے۔ اس کے لئے آسان اور مناسب صورت یہ ہے کہ جس قوم میں اس کی بعثت ہوئی ہے پہلے اس کی اصلاح کرے اور پھر اسے دوسری قوموں کی اصلاح اور دنیا کے انقلاب کے لئے استعمال کرے۔ گو اس نبی کو اپنی قوم کے شعائر، حدود اور ارتفاقات کی دوسری قوموں کے ارتفاقات وغیرہ کے مقابلہ میں زیادہ رعائت کرنی پڑتی ہے لیکن اس معاملہ میں وہ اس حد تک آگے نہیں بڑھتا کہ ان قوموں کو جو بعد میں آتی ہیں تنگی اور زحمت محسوس ہو۔ اسے ان کے ساتھ بھی شفقت و رحمت کا رویہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کی شریعت بنیادی طور پر ایسی ہو کہ عرب و عجم کے تمام ممالک کے لئے وہ ایک طبیعی مذہب کی حیثیت اختیار کر سکے۔ اس طرح جس قوم میں نبی کی بعثت ہوتی ہے ان کے دل اور ان کے رسوم و عادات اس شریعت کے حق ہونے کی گواہی دیں گے اور دوسرے لوگ اپنے ائمہ اور خلفاء کو دیکھ کر اسے اختیار کریں گے۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ شریعت سب کے لئے ہوتی ہے اس لئے اسے لانے والا نبی سب کو اس کی اتباع پر آمادہ کرتا ہے۔ وہ کہتے ہیں یہ بات صحیح نہیں ہو گی کہ شریعت کے معاملے کو ہر قوم یا ہر زمانہ کے ائمہ اور راہنماؤں کے حوالہ کر دیا جائے۔ اس لئے کہ اس سے تشریع کا فائدہ بالکل حاصل نہیں ہو سکتا۔ یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ہر قوم کے رسوم و رواج کا جائزہ لیا جائے اور تجربہ کیا جائے اور ہر ایک کے لئے ایک الگ شریعت مقرر کی جائے لہٰذا شریعت ایک ہی ہو سکتی ہے آگے چل کر شاہ صاحب نے ان شعائر کی مثالیں بھی دی ہیں جن کا دوسری قوموں پر غلبہ اس دین کے غلبہ کے لئے ضروری ہے۔ پھر اس بات کو بھی ضروری قرار دیا ہے کہ بر و اثم (نیکی اور بدی) کے طور طریقوں اور مظاہر کی سختی سے پابندی کرائی جائے اور اس معاملہ میں کسی قسم کا اختیار اور آزادی نہ دی جائے حکمت اور معنویت کی طرف صرف اشارے کئے جائیں (حجۃ اللہ البالغہ ۱/۱۱۷-۱۱۹) اس پوری

زیادہ اہم سمجھتے ہیں لیکن اس بات پر حیرت ظاہر کرتے ہیں کہ اس اہم تصور پر اگرچہ صدر اسلام میں نظری اعتبار سے تو خوب خوب بحثیں ہوئیں لیکن عملاً اسکی حیثیت ایک خیال سے آگے نہ بڑھی ایسا کبھی نہیں ہوا کہ ممالک اسلامیہ میں اجماع کے تصور نے ایک مستقل ادارے کی حیثیت اختیار کی ہو۔ اس کی وجہ اقبال کے خیال میں یہ تھی کہ یہ بات ملوکیت کے خلاف تھی کہ اجماع کو ایک مستقل تشریعی ادارے کی شکل دے دی جائے۔ بادشاہوں کا مفاد اسی میں تھا کہ اجتہاد کا حق کسی ادارے کے بجائے انفرادی طور سے مجتہدین کے ہاتھوں میں رہے۔ کیونکہ دوسری صورت میں اس بات کا اندیشہ تھا کہ آگے چل کر تشریعی مجلس کہیں بادشاہوں سے زیادہ طاقتور نہ ہو جائے۔[۱۶]

اقبال ایک زمانے یا ایک علاقے کے اجماع کو دوسرے زمانے اور علاقے کے لئے واجب العمل اور ضروری نہیں سمجھتے[۱۷] وہ اجماع کے حق کو صرف طبقہ علما میں محدود کر دینے

بحث کو دیکھنے کے بعد شاہ صاحب کی طرف اس طرح کی بات ہرگز منسوب نہیں کی جا سکتی۔ شاہ صاحب کا ایک بڑا کارنامہ تو یہی ہے کہ شریعت کو ہر دور کے لئے موزوں اور واجب العمل ثابت کرنے کے لئے انھوں نے انتہائی علمی کوشش کی ہے بعض اوقات شاہ صاحب کو اس سلسلہ میں غلط طریقے سے پیش کیا جاتا ہے اسی لئے یہاں اس پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی گئی ہے۔

۱۶ کیا یہ محض قیاس ہے یا اس کا کوئی تاریخی ثبوت بھی ہے کہ مسلمان بادشاہوں نے اس طرح کی سازش کی تھی کہ اجماع ایک 'مستقل تشریعی ادارے' کی شکل نہ اختیار کرے۔ تاریخی حقیقتیں محض قیاس آرائی سے ثابت نہیں ہوتیں۔ اس کے لئے ٹھوس واقعات کی ضرورت ہوتی ہے۔

۱۷ جس مسئلہ پر کسی دور میں اجماع ہو جائے بعد میں اگر کوئی فرد یا ادارہ اسے چیلنج کر سکے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اجماع کی اہمیت بس وقتی ہے اور اسی دور کے ساتھ مخصوص ہے جس میں اجماع ہوا ہے۔ حالانکہ فرد کے اجتہاد اور امت کے اجماع میں بنیادی فرق یہ ہے کہ فرد کے اجتہاد سے اختلاف کا ہر شخص کو ہر وقت حق حاصل ہے لیکن اجماع سے اختلاف کسی حال میں صحیح نہیں ہے۔ ورنہ یہ لغو اور ناقابل تصور بات ماننی پڑے گی کہ پوری امت نے ایک خاص دور میں فلاں مسئلہ میں غلطی کا ارتکاب کیا تھا۔

کے بھی خلاف ہیں[۵۸] حد یہ ہے کہ وہ اس بات کو بھی خطرناک سمجھتے ہیں کہ اسلامی ممالک کی مجالس دستور ساز کے باہر صرف علما کی کوئی ایسی مستقل جماعت ہو جو قانونی معاملات میں اسے مشورہ دیا کرے[۵۹] بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کی نشو نما اور قانون ساز مجالس کے بتدریج قیام کو اقبال ایک ترقی پذیر قدم سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ اس طرح مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سر دست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں اپنا یہ حق مجالس تشریعی کو منتقل کر دیں گے[۱۰] یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لئے بحالت موجودہ اجماع کی یہی شکل ممکن بھی ہے۔ غیر علما بھی جو ان امور میں گہری نظر رکھتے ہیں اسی طرح اس میں حصہ لے سکیں گے۔ اقبال کے بقول "یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے از سر نو بیدار کر سکتے ہیں۔" (ص ۲۶۸)

قانون کے چوتھے ماخذ قیاس ـ یعنی "قانون سازی میں مماثلتوں کی بنیاد پر استدلال" کے اصول پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے فقہائے عراق اور فقہائے حجاز کے طرز فکر اور

---

۵۸ اجماع ان لوگوں کا معتبر ہے جو اجتہاد کی صلاحیت رکھتے ہوں اور جن میں تقویٰ اور خدا ترسی پائی جائے۔ دنیا کے ہر معاملہ میں اس کے ماہرین ہی کی رائے کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ کیا صرف دین ہی کے معاملہ میں ہر کس و ناکس کی رائے کو اہمیت دی جائے گی اور ان کے فیصلہ کو شریعت کا فیصلہ سمجھا جائے گا۔

۵۹ یہ خطرناک ہرگز نہیں ہے۔ خطرناک تو یہ بات ہے کہ آج کی مجالس قانون ساز کو، جن کے ارکان کی اکثریت دین سے براہ راست بلکہ بالواسطہ بھی واقفیت نہیں رکھتی، یہ حق دے دیا جائے کہ وہ مختلف مسائل میں شریعت کے نقطۂ نظر کو معین کرے اور اسے قانونی شکل دے۔ اس سے قطع نظر یہ بات بجائے کیسے غلط ہو گی کہ باہر کا کوئی ادارہ یا جماعت مجالس قانون ساز کو مشورہ دے اس میں کون سی اخلاقی یا قانونی قباحت ہے؟

۱۰ اسلام نے فرد کو اجتہاد کا جو حق دیا ہے اس پر قطعاً پابندی نہیں لگائی جا سکتی۔ یہ حق نقصان دہ نہیں ہے بلکہ فرد کے ذہنی نشو و نما کے لئے بہت ضروری ہے۔

طریق کار کا تنقیدی جائزہ لیا اور کہا کہ نصوص قرآن کی حدود کے اندر ہمیں اس کے استعمال کی پوری پوری آزادی حاصل ہونا چاہئے۔ انھوں نے اس سلسلے میں دسویں صدی ہجری کے امام سرخسی کی اس رائے کو سراہا ہے کہ اگر لوگ "یہ سمجھتے کہ متقدمین کو اس امر میں زیادہ آسانیاں حاصل تھیں، برعکس اس کے متاخرین کا راستہ مشکلات سے پر ہے تو یہ بڑی غیر معقول بات ہوگی۔ یہ اس لئے کہ فقہائے متاخرین کو اجتہاد کے لئے زیادہ آسانیاں حاصل ہیں۔ قرآن مجید اور سنت رسول صلعم میں تفاسیر و شروح کا ذخیرہ اس حد تک وسیع ہو چکا ہے کہ آج کل کے مجتہدین کے پاس بنسبت سابق تعبیر و ترجمانی کا کہیں زیادہ سامان موجود ہے۔ (ص۲۷۴) دسویں صدی کے امام سرخسی کی مذکورہ بالا رائے کو نقل کرنے کے بعد اقبال نے یہ کہنا تحصیل حاصل سمجھا ہوگا کہ دسویں صدی کے مقابلے میں چودھویں صدی میں تفاسیر و شروح کا ذخیرہ کہیں اور زیادہ وسیع ہو چکا ہے۔

اپنے دوسرے ہم عصر مصلحین کے مقابلے میں اقبال اس حیثیت سے خوش نصیب ہیں کہ ان کے انتقال پر زیادہ دن نہیں گذرنے پائے تھے کہ پاکستان کے نام سے ایک ایسی آزاد مسلم ریاست وجود میں آگئی جو اپنے وجود کی بنیادیں اقبال کے نظریات پر قائم کرنے کی مدعی ہے یہ ایک الگ بحث ہے کہ خود اقبال کا نظریہ پاکستان کیا تھا، لیکن اس حقیقت سے بہرحال انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ریاست پاکستان اقبال کو اپنے بانیوں میں شمار کرتی ہے اور یہ بات بھی تسلیم کی جا سکتی ہے کہ آج اگر اقبال زندہ ہوتے تو اسی پاکستان کو ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرتے اور انھوں نے اسلام کی حرکیت کے جو اصول اپنے خطبات میں پیش کئے تھے انھیں پاکستانی معمل میں تجربہ کی کسوٹی پر ضرور پرکھتے۔ پاکستان کے قیام کے بعد وہاں کچھ دنوں تلک اس مسئلہ پر بحث ہوتی رہی۔ اور آج بھی کہیں کہیں وہ آوازیں سنائی دیتی ہیں کہ پاکستان کے قیام کا بنیادی مقصد کیا تھا۔ آیا تقسیم کا مطالبہ برصغیر کے مشرقی اور مغربی خطوں کے مسلمانوں کے مذہبی تشخص کو برقرار رکھنے کے لئے کیا گیا تھا یا اس کے پیچھے صرف معاشی اور سیاسی قوتیں کارفرما تھیں، بہرحال یہاں اس بحث میں پڑنے کی ضرورت نہیں ہے

میرا اپنا خیال یہ ہے (جس کا اظہار میں اپنے کئی مضامین میں کرچکا ہوں) کہ ملک کی تقسیم اور پاکستان کا قیام ممکن نہ تھا اگر ہندوستانی مسلمانوں کو یہ یقین نہ دلایا گیا ہوتا کہ پاکستان مسلمانوں کے مذہبی تشخص کی ضمانت ہوگا اور عہد جدید میں اسلامی نظریات کو پرکھنے کے لئے کسوٹی کا کام دے گا۔

اقبال کے نظریہ اجتہاد پر گفتگو کرتے وقت ہم نے دیکھا ہے کہ وہ اجتہاد کے چاروں مآخذ کو عملاً دو خانوں میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ پہلے خانے میں قرآن اور حدیث کو رکھا جاسکتا ہے جو ایک طرح سے نظری NORMATIVE ہے اور اجتہاد کے لئے بنیاد کا کام دیتے ہیں اور حقیقی مآخذ کا فریضہ انجام دیتے ہیں۔ دوسرے حصہ میں جسے ہم OPERATIVE یا عملی کہہ سکتے ہیں اجماع اور قیاس آتے ہیں کیونکہ اجماع اور قیاس اقبال کی تشریحات کے مطابق براہ راست مآخذ بننے کے بجائے مآخذ کو بروئے کار لانے کا ایک ذریعہ بن جاتے ہیں تقسیم ملک کے فوراً بعد پاکستانی علما، اور دانشوروں میں اجتہاد کے موضوع پر جو بحثیں ہوتی رہی ہیں ان کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ پاکستان میں اجتہاد بذات خود کبھی مابہ النزاع نہیں رہا ہے۔ قدیم خیالات کے علما، نے بھی یہ بات کبھی نہیں کہی کہ نئے اور تیزی سے بدلتے ہوئے حالات میں اسلامی احکامات کی نئی تشریح و تعبیر نہیں کی جاسکتی۔ دانشوروں کی طرح وہ بھی تشریح و تاویل کے حق میں تھے۔ بنیادی اختلاف اس بات پر تھا اور آج تک ہے کہ تشریح و تاویل یا اجتہاد کا حق کس کو ہے۔ ریاست کو یا علمار کو۔ گویا مابہ النزاع شخصیت مجتہد کی تھی۔ مجتہد کون ہے۔ ریاست یا علمار۔ جہاں تک اقبال کا سوال ہے انھوں نے یہ حق ریاست کو دیا تھا اور بعد کی بحثوں میں بھی اقبال کو براہ راست ملوث کئے بغیر ان کے نظریہ کو تسلیم کرنے والے علما اور دانشوروں نے کھل کر یہ بات کہی ہے کہ اجتہاد کا حق صرف ریاست کو حاصل ہے محمد مظہر الدین صدیقی نے ۱۹۵۳ء میں اپنی کتاب ISLAM & THEOCRACY (صدوم مسلسل) میں واضح طور سے یہ کہا ہے کہ

"یہ ایک غلط خیال ہے کہ اسلام نے ریاستی معاملات کی دیکھ بھال میں علماء کو کچھ خاص

اختیارات دیئے ہیں، اسلام سوسائٹی کے کسی ایک خاص طبقہ کو معاملات کا اجارہ دار نہیں سمجھتا۔ درحقیقت مسلم معاشرے میں علماء کی حیثیت زیادہ سے زیادہ ماہرین فنون کی سی ہے۔ جس طرح دوسرے علوم و فنون کے ماہر صرف اپنی رائے کا اظہار کرسکتے ہیں۔ اسے عوام پر تھوپ نہیں سکتے اسی طرح مذہبی معاملات میں علما بھی صرف اظہار خیال کرسکتے ہیں۔ لیکن ریاست ان رایوں کو من وعن تسلیم کر لینے پر مجبور نہیں ہے۔ فیصلے کا حق دراصل عوام کے ان نمائندوں کو ہے جو شوریٰ (پارلیمنٹ) کے ممبر ہوں گے[۱۱]

شوریٰ کے ممبروں کے لئے جنھیں اجتہاد کا حق دینے کی تجویز تھی۔ اگر یہ شرط لگا دی جاتی کہ وہ اسلامی علوم و فنون پر گہری نظر رکھتے ہوں تو پھر یہ بالغ رائے دہندگی کے اصول کے خلاف ہوتا ہے۔ اس لئے اسی دشواری سے عہدہ برآ ہونے کے لئے یہ تجویز کیا گیا کہ ممبران شوریٰ کے لئے ضروری نہیں کہ وہ اسلامی علوم کے ماہر بھی ہوں۔ ان کے لئے اتنا ہی کافی ہوگا کہ وہ بنیادی اسلامی اقدار سے واقف ہوں اور اسلام کی اہم تعلیمات کا علم رکھتے ہوں۔ (ایضاً)[۱۲]

۱۹۶۲ء میں حکومت پاکستان نے شرعی معاملات میں شوریٰ کو مشورہ دینے کے لئے انھیں خطوط پر ایک اسلامی مشاورتی کونسل قائم کی۔ اس کے ممبروں کا انتخاب صدر مملکت کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا۔ انتخاب کے سلسلے میں یہ شرط ضرور لگا دی گئی کہ ممبران پاکستان کے معاشی، سیاسی، قانونی اور انتظامی معاملات سے کماحقہٗ واقفیت رکھتے ہوں۔ اس کونسل

---

۱۱ یہ کس نے کہا کہ علماء کی رائے کو من وعن تسلیم کرنا ضروری ہے۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ ان کی جو رائے کتاب وسنت پر مبنی ہو اسے رد نہ کیا جائے۔ عوام کے نمائندوں کو فیصلہ کا جو حق ہے وہ مطلق نہیں ہے بلکہ وہ شرعی حدود کے پابند ہیں اور شریعت کے خلاف کوئی فیصلہ نہیں کرسکتے۔ ورنہ ریاست کے اسلامی ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

۱۲ کیا اسلام نے شوریٰ کے ممبرون کا یہی معیار رکھا ہے؟

میں ابھی تک جن لوگوں کو لیا گیا ہے ان میں علماء بھی ہیں اور وظیفہ یاب جج بھی، ماہرین تعلیم بھی ہیں اور یونیورسٹیوں کے وائس چانسلر حضرات بھی۔ اس کونسل کا کام صرف اتنا ہے کہ وہ ریاستی اور مرکزی سطح پر قانون سازی کے مواقع پر اس بات کا خیال رکھے کہ کوئی قانون اسلام کے بنیادی مقاصد کے خلاف نہ بننے پائے۔ جہاں تک کونسل کے اختیارات کا سوال ہے، وہ کسی قانون کو پاس ہونے سے نہیں روک سکتی بس زیادہ سے زیادہ قانون ساز اسمبلیوں کی طرف سے بھیجے گئے سوالناموں پر اپنی رائے دے سکتی ہے کہ مجوزہ قانون شریعت کے مطابق ہے یا نہیں۔ دیکھا جائے تو اقبال بھی اسی قسم کی کونسل چاہتے تھے جو مشورہ تو دے لیکن خود قانون سازی کا فریضہ انجام دینے لگے۔ پچھلے دنوں پاکستان نے مذہبی میدان میں جو تھوڑی بہت قانون سازی کی ہے اس کے لئے خام مواد مہیا کرنے میں اس کونسل کا بڑا رول رہا ہے [۱۲]

اقبالی نظریہ اجتہاد کے تناظر میں اگر ہم کونسل اور شوریٰ کے باہمی تعلق کو سمجھنے کی کوشش کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ کونسل کی حیثیت زیادہ سے زیادہ ایک مفتی کی سی ہے وہ استفتاء کے جواب میں فتویٰ تو دے سکتی ہے لیکن اس پر عمل درآمد کرنا اس کے احاطۂ اختیار سے باہر ہے۔ یہ کام شوریٰ کا ہے جو کونسل کے "فتووں" کی روشنی میں اپنے اجتہادی اختیارات کو بروئے کار لاتے ہوئے قوانین وضوابط وضع کر سکتی ہے۔ بہرحال یہ تو ہے پاکستانی معمل میں اقبالی نظریۂ اجتہاد کا عملی یا OPERATIVE رخ۔ اب آئیے ذرا اس کے نظری یا NORMATIVE حصہ پر بھی ایک نظر ڈالیں۔ اقبال نے ایک طرف تو قرآن وحدیث کو بنیادی مآخذ کی حیثیت سے تسلیم کیا اور دوسری طرف ان مآخذ کی تشریح وتاویل کو متعلقہ اشخاص پر چھوڑ دیا کہ وہ زمان ومکان کی ضرورتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے

---

[۱۲] اس طرح کی مشاورتی کونسلیں ایک نہیں دس ہو سکتی ہیں۔ اصل سوال قانون سازی کا ہے۔ اگر اس کی بنیاد کتاب وسنت پر ہے تو وہ اسلامی ہے ورنہ غیر اسلامی۔

اس سلسلے میں پیش رفت کریں ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ وراثت میں مسلمان عورتوں کے حصہ پر گفتگو کرتے ہوئے انھوں نے روایت کے بجائے عقل، تجربہ اور مشاہدہ کو فیصلہ کا معیار قرار دیا تھا یہ بالکل اتفاق کی بات ہے کہ اس خاص مسئلے میں ان کا فیصلہ "روایت" کے خلاف نہ تھا[۱۱۴]

لیکن یہاں سوال نتیجہ کا نہیں بلکہ "معیار" کا ہے۔ پاکستان بن جانے کے بعد جب شرعی امور میں قانون سازی کے مسئلے پر گفتگو شروع ہوئی تو ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی جو دونوں بنیادی مآخذ کی تشریح و تاویل میں عقل اور تجربے کو ہی فیصلہ کن ٹھہراتے ہوں۔ مثلاً قانون سازی کے دور کے ابتدائی دنوں میں مولانا محمد جعفر شاہ ندوی پھلواری نے اپنی کتاب "الدین لیسر" میں "دین" اور "شریعت" کے فرق کو ان الفاظ میں واضح کیا ہے۔

> "دین ان حقائق کا نام ہے جو قوانین فطرت کی طرح اٹل ہوتے ہیں حقائق کی کوئی ظاہری شکل نہیں ہوتی۔ انھیں صرف محسوس کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر اسے کوئی ظاہری شکل دے دی جائے تو پھر دین شریعت کا روپ دھار لیتا ہے"

اپنے اس خیال کی وضاحت میں مولانا نے "صلوٰۃ" کو بطور مثال پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ صلوٰۃ دراصل اظہار عبودیت کا نام ہے یہی اظہار عبودیت دین ہے۔ اس میں کسی زمانے میں تبدیلی نہیں ہو سکتی لیکن اظہار عبودیت کی جب تک کوئی شکل نہیں متعین کی جائے اس وقت تک عام ذہن اس کا مفہوم سمجھنے سے قاصر رہتا ہے دین کا یہی تشکل شریعت ہے۔ جب اظہار عبودیت نماز کی ایک خاص شکل اختیار کر لیتا ہے تو وہی اظہار عبودیت اپنی متعین شکل میں شریعت بن جاتی ہے۔

دین اور شریعت کے فرق کو واضح کرنے کے بعد مولانا پھلواری اس نتیجہ پر پہنچے کہ "اب چونکہ کوئی دوسرا نبی نہیں آ سکتا اس لئے شریعت میں تبدیلی کی ذمہ داری امت محمدیہ کے ارباب حل و عقد کے ذریعہ ہی عمل میں آئے گی"۔ (ص[۱۱۵])

---

[۱۱۴] اقبال نے 'روایت' کی عقلی توجیہ کی ہے کہ روایت کی جگہ 'عقل' کو معیار بنایا ہے۔

[۱۱۵] یہ مجمل بیان انتہائی خطرناک ہے۔ شریعت کا وہ کون سا حکم ہے جسے بدلا جا سکتا ہے یا اب تک امت نے اسے بدلا ہے۔

تبدیلی دراصل قانون سازی کا دوسرا نام ہے[۱۷] اس لئے جب مولانا نے شریعت میں تبدیلی کا سوال اٹھایا تو لامحالہ انھیں اس مسئلہ کو بھی چھیڑنا پڑا کہ قانون سازی کا حق کسے ہے، خدا کو یا انسان کو۔ اس سلسلے میں مولانا پھلواری کا خیال ہے کہ اگر قانون سازی کا مطلب قرآن میں مذکور حدود اللہ میں تبدیلی لانا ہے تو پھر اس مفروضے کو کسی حد تک تسلیم بھی کیا جا سکتا ہے کہ انسان کو قانون سازی کا حق نہیں ہے۔ لیکن اگر قانون سازی کا تعلق تعزیرات سے ہے تو پھر یہ کہنا غلط ہے کہ انسان قانون سازی نہیں کر سکتا۔ ہر شخص واقف ہے کہ خود آنحضرت نے بعض مواقع پر احکام کی جو قانونی تشریح کی تھی بعد کے زمانے میں خود آپ کے ماننے والوں نے اس میں تبدیلیاں کی ہیں، اور امت نے انھیں صحیح سمجھا ہے۔ یہ تبدیلیاں کچھ اس وجہ سے نہیں کی گئی تھیں کہ مسلمانوں کی نظروں میں آنحضرت کے فرمودات کی کوئی اہمیت نہ تھی بلکہ درحقیقت وہ لوگ دین اور شریعت کے نازک فرق کو سمجھتے تھے۔ ہمارا معاشرہ آج کل اسی مشکل سے دوچار ہے کہ ہم نے شریعت کو بھی دین کی طرح ناقابل تبدیل تسلیم کر لیا ہے۔" (ص۸ مسلسل)

تعزیرات کا ذکر قرآن میں تو ہے نہیں، اس لئے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا نے "حدود اللہ" کے نام سے قرآن کو اجتہادی تشریحات کی زد سے علٰحدہ کر دیا ہے، لیکن حقیقتاً ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ اسی کتاب میں مسلمانوں اور کتابیہ عورتوں کے باہمی ازدواج کی بحث میں انھوں نے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ اگر ایک مسلمان کسی یہودی یا عیسائی لڑکی سے شادی کر سکتا ہے تو پھر اس کے برعکس کیوں نہیں ہو سکتا؟ امت کا ابھی تک اس مسئلہ پر اجماع ہے کہ کوئی مسلمان لڑکی کسی عیسائی یا یہودی سے شادی نہیں کر سکتی۔ مولانا کے خیال میں اس اجماع کو دائمی نہیں قرار دیا جا سکتا کیونکہ

---

[۱۷] کیا اسلامی قانون سازی یہ ہے کہ شریعت کو بدل دیا جائے یا یہ کہ اس کی روشنی میں نئے قوانین وضع کئے جائیں۔

قرآن میں کتابیہ لڑکیوں سے جہاں شادی کرنے کی اجازت ہے وہاں اس کے برعکس کی ممانعت نہیں کی گئی ہے اس لئے اس معاملے میں ہمیں حالات کے تحت فیصلہ کرنا پڑے گا۔ اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کے جواز کے امکانات موجود ہیں۔ (ص۱۴۳) مولانا نے مسلمان لڑکیوں اور اہل کتاب لڑکیوں کی باہمی شادیوں کے جواز کے سلسلے میں جو تفصیلات پیش کی ہیں انھیں پڑھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے اس خاص مسئلے میں قرآن کی تشریح کرتے وقت "اجماعی روایت" سے زیادہ اپنے عقل، تجربہ اور مشاہدہ پر بھروسہ کیا ہے یعنی وہی اقبال کا معیار تشریح ان کے یہاں بھی کارفرما ہے[ؔ۱۱]

ایک دوسرے مصنف عباد اللہ اختر نے اپنی کتاب "اصول فقہ اسلامی اور حدود اللہ و تعزیرات" (لاہور ۱۹۵۲) میں فلسفہ جرم و سزا پر بحث کرتے ہوئے "حدود اللہ" کے بارے میں ایک نیا نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ حدود اللہ (یعنی قرآن میں مذکور سزاؤں) سے تجاوز کا اختیار کسی عدالت کو نہیں ہے۔ البتہ اسے گھٹانے کا اختیار حالات مقدمہ کے پیش نظر عدالت کو حاصل ہے۔ گویا اگر ایک زانی کو درے کے بجائے جیل یا جرمانے کی سزا دی جاتی ہے تو وہ اس صورت میں حدود اللہ کی خلاف ورزی نہیں کہی جائے گی جب یہ طے ہو جائے کہ دروں کے مقابلے میں جیل یا جرمانے کی سزا کم ہے۔ اس بات کا فیصلہ کرنے کے لئے کہ کوئی مجوزہ سزا حدود اللہ سے کم ہے یا زیادہ مصنف نے کوئی خاص شکل نہیں پیش کی ہے۔ لیکن حدود اللہ کے نام سے قرآن میں مذکورہ سزاؤں کی جو تاویلات انھوں نے کی ہیں ان کی رو سے کوئی بھی سزا اتنی شدید نہیں رہ جاتی کہ اس میں خود مجرم بھی کسی تبدیلی کا خواہش مند ہو، مثلاً زنا اور سرقہ کی سزائیں جو بظاہر بہت ہی بھیانک نظر آتی ہیں، ان کے بارے میں مصنف کی تشریح یہ ہے کہ اگر زانی کو برسرعام زجرو توبیخ کر کے لوگوں کی نظروں میں ذلیل کر دیا جائے، یا چور کو ایسے حالات

ؔ۱۱ گویا قرآن کے نصوص اور تصریحات کو بھی بدلا جا سکتا ہے۔

کا شکار کر دیا جائے کہ پھر اس کا ہاتھ چوری کے لئے اٹھ ہی نہ سکے تو قرآنی منشا کی تکمیل ہو جاتی ہے[۱۵]

اجتہاد کے دوسرے ماخذ "حدیث" کی تشریح و تعبیر اور ان کے ردّ و قبول کا دروازہ تو ہمیشہ ہی سے کھلا رہا ہے، منکرین حدیث کی بات چھوڑیئے کہ ان کے خیالات سے بحث سردست مقصود نہیں ہے۔ اس لئے ہم اپنی بحث کو صرف "قائلین حدیث" تک محدود رکھتے ہیں۔ حدیث کے چھ بنیادی مجموعوں کو ہم "صحاح" کہتے ہیں اور ان میں بھی بخاری کو اصح الکتاب بعد کتاب اللہ تسلیم کرتے ہیں۔ کم از کم بخاری کے بارے میں تو اجماع کی حد تک یہ بات تسلیم کی جا چکی ہے کہ اس کی حدیثیں تنقید سے بلند ہیں۔ لیکن جب ہم پاکستان میں اسلامی قانون سازی کے تناظر میں صحیح ترین مجموعہ احادیث 'بخاری' کے بارے میں قائلین حدیث کے خیالات کا جائزہ لیتے ہیں تو بعض چونکا دینے والی باتوں سے بھی دوچار ہوتے ہوتے ہیں۔ خانوادہ دیوبند، تھانہ بھون سے علمی اور خاندانی تعلق رکھنے والے مولانا عمر احمد عثمانی (ابن مولانا ظفر احمد عثمانی تھانوی) نے قرآن کی روشنی میں مختلف سماجی اور دینی مسائل پر اپنی تحقیقات کو دو جلدوں میں "فقہ القرآن" (کراچی ۱۹۸۰) کے عنوان سے شائع کیا ہے۔ یہاں پوری کتاب کا تجزیہ کرنا تو مشکل ہے لیکن بخاری میں مذکور احادیث کے سلسلے میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے، وہ چونکہ موضوع زیر بحث سے تعلق رکھتا ہے اس لئے اسے مختصراً پیش کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔ مولانا عثمانی کے بقول

(۱) کسی حدیث کو صحیح قرار دینا یا ضعیف کہہ دینا، نیز کسی راوی کو ثقہ اور کسی کو ضعیف قرار دینا ایک ظنی اور اجتہادی چیز ہے، قطعی اور حتمی نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ جس حدیث

---

[۱۵] کوئی دلیل اس پر قرآن، حدیث اور اجماع سے ہے؟ کم از کم کسی قابل ذکر صاحب علم ہی کا حوالہ؟ کیا اس طرح کی بے دلیل اور من مانی رائیں بھی اس قابل ہیں کہ ان کا کسی سنجیدہ مضمون میں ذکر کیا جائے؟

کو (کسی محدث نے) صحیح قرار دیا ہو وہ صحیح نہ ہو۔ ایسے ہی جسے انھوں نے ضعیف قرار دیا ہو وہ ضعیف نہ ہو [۱۹]

(۲) بخاری اور مسلم کی صحیحین میں ضعیف راویوں، خراب حافظہ والے راویوں کی حدیثیں بھی ہیں۔ لہٰذا ہر وہ حدیث جو بخاری اور مسلم میں آگئی ہو ضروری نہیں ہے کہ وہ صحیح ہو۔ (صدوہ جلد ا) [۲۰] اقبال نے حدیث کو ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کر لینے کے بعد انھیں قانونی اور غیر قانونی دو خانوں میں تقسیم کیا پھر قانونی احادیث کے سلسلے میں یہ خیال ظاہر کیا کہ چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں ہیں اس لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لئے بھی واجب ٹھہرایا جائے [۲۱] احادیث کی چھان بین کرنے کی بات تو اقبال نے کہی لیکن اس کی تفصیلات میں وہ نہیں گئے کیوں کہ خطبات میں وہ صرف اصول سے بحث کر رہے تھے لیکن اگر ہم احادیث کے سلسلے میں مولانا احمد تھانوی کے خیالات کو کسی حد تک پاکستان کے علمائے مجتہدین کے رویوں کا عکاس کہیں تو پھر ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ پاکستان میں علما اور دانشوروں کا ایک ایسا ناطق (VOCAL) طبقہ موجود ہے جو قرآن و سنت کو رہنما

---

[۱۹] قطعی اور حتمی اس معنی میں نہیں ہے جس معنی میں قرآن حتمی اور قطعی ہے۔ لیکن محدثین کی جرح و تعدیل سے راویوں کے بارے میں اس طرح کا ظن غالب ضرور حاصل ہوتا ہے جس طرح کے ظن غالب کی بنا پر انسان دنیا کے بیشتر معاملات کا فیصلہ کرتا اور مخالف امکانی پہلو کو ناقابل التفات سمجھ کر رد کر دیتا ہے۔

[۲۰] یہ بات جس انداز میں کہی گئی ہے وہ بڑی بھیانک ہے۔ بخاری و مسلم کی بعض روایتوں پر اس میں شک نہیں تنقید بھی کی گئی ہے لیکن محققین کے نزدیک یہ تنقید فی الجملہ صحیح نہیں ہے۔ امت نے ان روایتوں کو جو ان دو کتابوں یا ان میں سے کسی ایک میں موجود ہو حدیث کی دوسری کتابوں کی روایات سے زیادہ مستند قرار دیا ہے کسی خوش گمانی اور عقیدت کی بنا پر نہیں بلکہ تحقیق اور چھان بین کی بنا پر۔ [۲۱] یہ شریعت کی تنسیخ کے ہم معنی ہے۔ کیا اقبال کا یہی منشا ہے؟ اگر یہی منشا ہے تو کوئی بھی مسلمان اسے قبول نہیں کر سکتا۔

تسلیم کرتے ہوئے ان کی تشریح و تعبیر اس انداز سے کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ماضی سے رشتہ بھی جڑا رہے اور مستقبل کی طرف سفر بھی جاری رہے۔ اور شاید یہی اقبال کا منشا تھا۔ [۲۲]

---

[۲۲] پورے مضمون کا نقص یہ ہے کہ علامہ اقبال کے افکار کے ذیل میں جن افراد کے خیالات کا جائزہ لیا گیا ہے انھیں پاکستان میں علمار کی نمائندگی کا اعزاز شائد ہی حاصل ہو۔ محترم مضمون نگار نے غالباً ان ہی شخصیتوں کا انتخاب فرمایا ہے جن سے خود ان کے رجحانات کی تائید ہوتی ہے۔ یہ بڑی زیادتی ہے کہ پاکستانی محل میں اقبال کے نظریہ اجتہاد سے بحث ہو اور مفتی محمد شفیعؒ، مولانا مودودیؒ اور مولانا امین احسن اصلاحیؒ جیسی بلند قامت شخصیتوں کے خیالات سے تعرض نہ کیا جائے اس طرح کی شخصیتوں کو نظر انداز کر کے یہ کہنا شائد غلط نہ ہوگا کہ موضوع کے ساتھ انصاف نہیں ہو سکتا۔

تصانیف سید جلال الدین عمری

انسان اور اس کے مسائل	3-00	اسلام اور وحدت بنی آدم	0-75
عورت اور اسلام	3-00	دولت میں خدا کا حق	0-70
خدا اور رسول کا تصور (اسلامی تعلیمات میں)	5-00	مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں	2-00
اسلام کی دعوت	8-00	معروف و منکر	6-50
عورت۔ اسلامی معاشرہ میں	13-00	انسانوں کی خدمت	0-75
اسلام اور اس کی دعوت	1-25	بچے اور اسلام	0-50

ملنے کا پتہ

مرکزی مکتبہ اسلامی۔ بازار چتلی قبر۔ دہلی ۶