اقبال کا تصوّرِ اجتہاد

تنقیدی مطالعہ

وحید عشرت☆

جناب محمد خالد مسعود[1] اسلامی قانون اور اسلامی فلسفے کے ممتاز ماہر ہیں۔ اقبال کے تصوّرِ اجتہاد پر زیرِ نظر کتاب (اقبال کا تصوّرِ اجتہاد)[2] کے علاوہ انگریزی میں بھی ان کی کتاب شائع ہوئی ہے[3]۔ یوں علامہ اقبال کے فلسفۂ اجتہاد پر اردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں ان کی کتب موجود ہیں۔ خالد مسعود کو ان کی انگریزی کتاب پر قومی صدارتی اقبال ایوارڈ بھی دیا گیا ہے۔ اپنے موضوع کی سنجیدگی اور مصنف کی ژرف نگاہی اور دینی بصیرت کی بناء پر یہ کتاب ہمیشہ ہی فکرِ اقبال پر ایک مستند کاوش تسلیم کی جاتی رہے گی۔ پھر یہ کتاب ایک ایسے مصنف کی کتاب بھی ہے جو اسلامی فقہ اور قانون کا منتہی بھی ہے۔

علامہ اقبال کے عہد میں دو مسئلے بڑے اہم تھے، ایک جہاد اور دوسرا اجتہاد۔ مغربی مستشرقین اور برِصغیر کے ہندو دانشور اسلام پر دو بڑے اعتراض کرتے تھے۔ ایک یہ کہ اسلام تلوار کے زور پر پھیلا ہے اور اسلام کا تصورِ جہاد و قتال دراصل وحشت، فسطائیت اور بربریت سے عبارت ہے۔ کانگرس اور گاندھی بھی اس میں پیش پیش تھے۔ جب مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے الجہاد فی الاسلام کتاب لکھی اور اسلام کے فلسفۂ جہاد پر مفصل علمی گفتگو کی تو علامہ اقبال نے اس کے مطالعے کے بعد اطمینان کا سانس لیا اور مولانا مودودی کو شمالی ہندوستان میں منتقل ہونے کی دعوت دی جو مولانا نے قبول کرلی۔ مگر افسوس علامہ اقبال کے ساتھ مولانا مودودی کام نہ کرسکے۔ دوسرا مسئلہ و موضوع اجتہاد تھا، جس پر اقبال خود کہہ چکے تھے کہ دورِ غلامی میں تقلید ہی اولیٰ ہے[4]۔ جس کا مطلب یہ لیا گیا کہ اسلام میں اجتہاد کا دروازہ بند ہے۔ اسلام میں نئی قانون سازی اور عصرِ حاضر یا روحِ حاضر کے مطابق زندگی کو آگے بڑھانے کی سکت نہیں۔ پھر زوالِ مغرب (*Decline of the West*) کے مصنف جرمنی کے فریڈرک اشپنگلر نے بھی Organic View of History کے تحت یہی تعبیر کی کہ تہذیبیں بھی جسم نامی کی طرح ہوتی ہیں ان پر بھی بچپن، جوانی اور کہولت طاری ہوتی

☆ سابق نائب ناظم (ادبیات)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور۔

ہے۔ چنانچہ جو تہذیبیں ایک دفعہ مرجاتی ہیں وہ دوبارہ پیدا نہیں ہوتیں۔ اس نے یونانی تہذیب، رومی تہذیب اور کئی اور تہذیبوں کی اس سلسلے میں مثالیں دیں۔ جس کے جواب میں اقبال نے خطبات میں فریڈرک اشپنگلر کے اس خیال کی تردید کی اور یہ بات زور دے کر کہی کہ اسلام موت کے بعد بھی زندگی کا قائل ہے۔ بارش کے بعد سوکھی ہوئی گھاس بھی ہری بھری ہوجاتی ہے۔ ایسی ہی صورتحال میں اقبال نے اسلام کے فلسفۂ اجتہاد پر قلم اٹھانے کا فیصلہ کیا۔ اس سلسلے میں علامہ نے دو لیکچر دیے۔ ایک ''مسلم ثقافت کی روح''، جس میں انہوں نے بتایا کہ اسلام استخراجی رویے کی نسبت استقرائی منہاج پر زیادہ زور دیتا ہے۔ مسلمانوں نے اس کو فروغ دیا جس کے نتیجے میں سائنس، ٹیکنالوجی اور دوسرے عمرانی علوم کی ترویج ہوئی۔ استقرائیت مطالعۂ کائنات اور تسخیرِ کائنات کے بند دروازے کھولنے کا سبب بنی۔ تشکیلِ انسانیت (*The Making of Humanity*) کے مصنف رابرٹ بریفالٹ کے حوالے سے بھی اقبال نے کہا کہ مسلمانوں نے استقرائیت کو ہی اپنایا اور جدید دنیا کے لیے علم و دانش اور سائنس و ٹیکنالوجی کی راہیں استوار کیں۔ خود اقبال کے نزدیک اجتہاد دراصل مذہب میں استقرائیت کی منہاج کا بروئے کار لانا ہے۔ یہ (Scientific Reasoning) ہے، جو قرآن کے مطابق ہماری زندگی کی تشکیل و تعبیر کے لیے ناگزیر ہے۔ اپنے چھٹے خطبے ''اسلام میں حرکت کا اصول'' میں انہوں نے اسی استقرائیت کو فقہ اور قانون کی تدوین و تشکیل کے لیے اساسی اصول کے طور پر عصر حاضر میں پیش کیا۔

زیرِ نظر کتاب کے مندرجات میں ابتدائیہ کے بعد باب اوّل میں اجتہاد کا تاریخی پس منظر بیان کیا گیا ہے۔ جس میں مغلیہ عہد، شاہ ولی اللہ، شاہ اسماعیل شہید اور ان کے بعد دورِ جدید میں جمال الدین افغانی، سرسید احمد خان، ترکی کے سعید حلیم پاشا، ضیا گوکلپ اور اغنی دلیس کی مجتہدانہ مساعی پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ باب دوم میں اجتہاد کے مفاہیم کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ اس میں اجتہاد کے لغوی و اصطلاحی معنی، نیز اجتہاد کے دوسرے مفاہیم، رائے، قیاس، عقلیت پسندی اور اجتہاد پر مباحث شامل ہیں۔ اپنی بُنت اور ترتیب کے لحاظ سے یہ پہلا باب ہونا چاہیے تھا تاکہ اسی کی روشنی میں متذکرہ صدر حضرات کی کوششوں کا رخ بھی متعین ہوسکے۔ تیسرا باب ''اقبال اور اجتہاد'' ہے جس میں مسئلۂ اجتہاد اور اقبال، خطبۂ اجتہاد، سنِ تحریر، اجلاسِ لاہور، مقالے کی تیاری اور مقالے پر تنقید پر معلومات فراہم کی گئی ہیں۔ باب چہارم میں اقبال کے تصورِ اجتہاد پر بحث شامل ہے۔ اجتہاد کی لغوی تعریف نیز اصطلاحی تعریفات بالخصوص اقبال کے حوالے سے درج ہیں۔ اجتہاد کو اقبال اصول حرکت یعنی

استقرائیت شمار کرتے ہیں،۔دینی معاملات میں آزادانہ رائے سمجھتے ہیں اور اسلامی معاشرے اور ریاست میں قانون سازی کے اختیار سے تعبیر کرتے ہیں۔ باب پنجم میں اقبال کا تصوّرِ اجتہاد اور مسائلِ اجتہاد، شرائطِ اجتہاد، مصادرِ اجتہاد، قرآن و حدیث، اجماع اور قیاس پر بحث کی گئی ہے۔ درحقیقت اس کتاب کا یہی باب مرکزی، فکر انگیز اور اہم ہے۔ باب ششم میں اقبال کے بعض اپنے اجتہادی فیصلوں پر محمد خالد مسعود نے اپنی رائے ظاہر کی ہے کہ وہ کس قدر روحِ عصر کے حوالے سے صائب یا غیر صائب ہیں۔ آخر میں کتابیات اور کتاب کا اشاریہ بھی موجود ہے جو فنی اور تحقیقی حوالے سے اہم ہوتا ہے۔

اس کتاب کے ابتدائیہ میں محمد خالد مسعود اس امر کی شکایت کرتے کہ اقبال کے خطبات بالخصوص اقبال کے مقالۂ اجتہاد کو خاطر خواہ اہمیت نہیں دی گئی اور اسے اقبال کے اپنے فکری تناظر میں سمجھنے کی بجائے لوگوں نے اپنے محدود تناظر میں بیان کرنے کی سعی کی ہے۔ اس کی ڈاکٹر صاحب نے تین وجوہ بیان کی ہیں:

۱) خطبات کے مضامین دقیق ہیں۔ ان خطبات کے مخاطب مغربی علوم کی روایت کے شناسا تھے۔ یعنی خصبات کا فکری پس منظر مغربی ہے۔

۲) اسلوب بیان فلسفیانہ ہونے کی وجہ سے مشکل ہے۔

۳) علامہ اقبال نے مغربی فکر کے حوالوں کے ساتھ ساتھ اسلامی فکر کی نئی تعبیریں پیش کی ہیں اور قرآنی آیات کے نئے مفاہیم اور ترجمے اس انداز سے کیے ہیں کہ جو ذہن اس اسلوب سے مانوس نہیں انہیں اقبال فہمی میں خاصی دشواری ہوتی ہے یا اقبال کی باتیں روایت سے ہٹی ہوئی نظر آتی ہیں(۵)۔

محمد خالد مسعود کے خیال میں اس خطبہ کے اکثر موضوعات مانوس ہیں مگر اقبال کے طرزِ استدلال اور مغربی پس منظر سے یہی مانوسیت اس مقالہ کے صحیح فہم میں رکاوٹ بن گئی کہ قارئین اقبال کے افکار کو اپنی اسی مانوسیت کے محدود دائرے میں مقید کرنا چاہتے ہیں۔ ان کے خیال میں یہ قدامت پسندانہ مزاج کا حاصہ تھا جو تیز رفتار اقبال کے ساتھ نہ چل سکتا تھا۔ اس خطبۂ اجتہاد پر بہت لکھا گیا مگر اس کا تمام تر مطالعہ جزوی ہے۔ اس کا تفصیلی اور مجموعی طور پر مطالعہ نہیں کیا گیا۔ پھر ''بدقسمتی سے جن لوگوں سے علامہ کا رابطہ رہا وہ یا تو قدامت پسندی کے گنبد میں قید تھے یا فقہ اور اصولِ فقہ سے انہیں واقفیت نہ تھی اور ان کی وجہ سے یہ غلط تاثر پھیلا کہ علامہ کو فقہی مسائل سے

آگاہی نہ تھی(۶)''۔ اپنی کتاب کی وجہ تالیف کے طور پر ڈاکٹر خالد مسعود کی اس تعلّی کو قبول کر بھی لیا جائے تو بھی ان کی یہ رائے جزوی طور پر ہی درست ہے، کیونکہ خود اقبال کے ان خطبات کے بیان کا کوئی واضح طور پر پیراڈائیم (Paradigm) متعیّن نہیں ہوسکتا۔ وہ یونانی فلسفے کی روح کو ''اینٹی کلاسک'' کہتے ہیں اور اسی کے تتبع میں وہ اسلامی تصورات کی تعبیر و تشکیل اسی یونانیت کی ایکسٹینشن(Extension) جدید مغربی تہذیب کے حاصلات سے کرکے اس پیراڈائیم میں مقید ہوجاتے ہیں۔ مغربی سائنس، طبیعیات، نفسیات، اضافیت اور نتائجیت کے حاصلات سے ہی وہ قرآن اور اسلام کے معتقدات کی تشکیل نو یا تطابقت کرتے ہیں۔ اس رویے میں کیا فرق ہے کہ معتزلہ، اشاعرہ، کندی، فارابی، ابن سینا وغیرہ یونانی اور اپنے عہد کی طبیعیات، کیمیا، نفسیات، فلسفہ اور دیگر عمرانی علوم کے پیراڈائیم میں قرآن اور اسلامی معتقدات کی تعبیر کرتے ہیں تو وہ قدامت پسند اور قابلِ گردن زدنی اور اقبال وہی کام عہدِ جدید کے حوالے سے کریں یعنی اقبال اپنے عہد کی طبیعیات، کیمیا، نظریۂ اضافت، نفسیات اور نتائجیت سے ویسا ہی استدلال کریں تو وہ مجتہد۔ یہ ایسا تضاد ہے جس کی اقبال کے نئے شارحین کوئی اطمینان بخش توجیہ نہیں کرسکے۔ سوائے اس کے کہ وہ ہمارے پرانے شارحین کو قدامت پسندی اور مُلاازم کی گالی دے دیں۔ پھر ایسے علمائے سلف کو بھی اقبال اپنے استدلال کے لیے استعمال کرتے ہیں جو ان کے اپنے مغربی ذہنی سانچے میں آسانی سے ڈھلنے کی گنجائش رکھتے ہیں۔

اقبال کا تصوّرِ اجتہاد کے پہلے باب یا باب اوّل کا عنوان ہے''تاریخی پس منظر''۔ اس کے پاورق میں مقالۂ اجتہاد سے ڈاکٹر صاحب نے یہ خوبصورت اقتباس دیا ہے:

ماضی کی تاریخ سے بے جا عقیدت اور اس کے مصنوعی احیاء سے قوم کے زوال و انحطاط کا علاج نہیں ہوتا(۷)۔

میرے خیال میں یہ ایک افسانہ (Myth) غلطِ عام کے سوا کچھ نہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہوچکا ہے، اس لیے کہ اجتہاد کے فرض کی ضرورت و اہمیت سے مسلمان کبھی غافل نہیں رہے۔ خود محمد خالد مسعود نے بھی ممتاز محقق محمد اسحاق بھٹی کی کتاب برِصغیر پاک و ہند میں علمِ فقہ (مطبوعہ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ لاہور، ۱۹۷۳ء) کے حوالے سے برِصغیر میں فتاویٰ کے کم و بیش گیارہ مجموعوں کا ذکر کیا ہے۔ جن میں جلال الدین خلجی کے عہد میں فتاویٰ قراخانی، محمد تغلق اور فیروز شاہ تغلق کے عہد میں فتاویٰ تاتارخانیہ، سلطان ظہیر الدین بابر کے زمانہ میں فتاویٰ بابری اور سلطان اورنگ

زیب عالمگیر کے عہد میں فتاویٰ عالمگیری خاص طور پر معروف اور اہم ہیں جبکہ مولانا عبدالحی الحسنی نے تقلید اور اجتہاد کے موضوع پر لکھی جانے والی ۳۸ کتابوں کا حوالہ دیا ہے۔ پھر اس کے ساتھ ہی سعودی عرب میں محمد بن عبدالوہاب نے اجتہاد کا بیڑا اٹھایا اور ان سے پہلے امام ابنِ تیمیہ نے ایک ممتاز مجتہد کے طور پر اپنا تاریخی کردار ادا کیا۔ تاہم ڈاکٹر خالد مسعود نے یہ بات درست کہی ہے کہ حنفی فقہ اس قاموسی جامعیت کے ساتھ مدوّن کی گئی کہ ایک طویل عرصے تک نئی فقہ مرتب کرنے کی ضرورت ہی نہ محسوس کی گئی۔ ان کے الفاظ میں:

> حنفی فقہ میں اتنی گہرائی اور وسعت پیدا ہوچکی تھی کہ اس میں مزید تحقیق و اجتہاد کی ضرورت محسوس نہیں کی جاتی تھی۔(۸)

لیکن میرے نزدیک اس فقہ میں ایک نقص تھا کہ اس میں معاشرتی مسائل خود وضع اور تصور کرکے ان کے ممکنہ جواب اور حل دیے گئے اور اس صورتحال کی واقعیت کو نظر انداز کردیا گیا کہ جس میں کوئی مسئلہ جنم لیتا ہے۔ ظاہر ہے خلا میں یا کسی متصوّرہ اور مفروضہ صورتحال میں کوئی مسئلہ جنم تو نہیں لیتا اور کوئی چیز فیصل کرتے ہوئے ان حالات کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا جن میں وہ مسئلہ پیدا ہوا ہو۔ اس سے خود حنفی فقہ میں ایک ایسی تصوّریت آگئی جو واقعیت سے متغائر تھی۔ پھر حنفی فقہاء نئے پیش آمدہ مسائل کا فیصلہ سلف صالحین کے فیصلوں کے مطابق فیصل کرتے تھے، لہٰذا ایک مصنوعی صورتحال میں ایسے فیصلے ہونے لگے جن میں تخلیقی اور اجتہادی رویے کی نسبت احتراماً تقلیدی رجحان غالب آتا چلا گیا اور اپنے آئمہ فقہاء کی اصابت رائے کو زیادہ صائب تصور کیا جانے لگا۔ پھر حضرت امام ابو یوسفؒ کے عہدہ قضا پر فائز ہونے کی بنا پر ان کے فیصلے سرکاری نظیر بنتے چلے گئے اور وہ ریاستی ہونے کی وجہ سے ثقہ شمار ہوتے چلے گئے۔ بہرحال حنفی فقہ کو یہ فوقیت تو تھی ہی کہ یہ فیصلے فرد واحد کے فیصلوں کے بجائے ایک ادارے کے اجتماعی فیصلے شمار ہوئے جن کی سربراہی حضرت امام ابوحنیفہؒ جیسے متقی اور جید فقیہ کے ہاتھ تھی۔ تقلید کی دوسری وجہ پانچوں اماموں یعنی حضرت جعفر صادقؒ، حضرت امام ابوحنیفہؒ، حضرت امام مالکؒ، حضرت امام احمد بن حنبلؒ اور حضرت امام شافعیؒ جیسے پاک باز اور مقتدر فقہاء کی سیرت و کردار تھی جس پر اجماعِ اُمت تھا اور بعد کے ادوار میں ایسی قدآور شخصیتوں کا فقدان بھی تھا جس کی بنا پر جمہورِ امت ان کی تقلید ہی میں عافیت محسوس کرتے تھے۔ پھر ان فقہاء اور ائمہ کی تدوینِ فقہ کی جامعیت کی وجہ سے بھی نئی فقہ کی تدوین کی ضرورت ہی نہیں سمجھی گئی۔ تاہم اس کے سلبی اسباب بھی تھے جن میں ایک اہم سبب سقوطِ بغداد کے بعد سیاسی اور معاشرتی ابتری تھا۔

مجھے یہ نقطۂ نظر بھی قبول نہیں کہ عہدِ غلامی میں تقلید صائب ہے۔ یقیناً عہدِ غلامی میں اپنے حاکموں کی خوشنودی کے لیے غلام فقیہ پیدا ہوتے ہیں۔ مگر عہدِ غلامی کی زنجیریں توڑنے کے لیے بلند کردار فقہاء بھی تو پیدا ہوسکتے ہیں، لہٰذا عہدِ غلامی میں تقلید کو کسی فارمولے کے طور پر مستقلاً قبول نہیں کیا جاسکتا۔ اقبال بھی تو اسی عہد غلامی میں پیدا ہوا۔ لہٰذا اقبال نے خود تقلید پر کیوں قناعت نہیں کی۔ لہٰذا تقلید کو اصول اور ضابطہ ہی نہیں اسے حفظِ ماتقدم کے طور پر بھی راسخ کرنا خطرناک اور غلط ہے۔ لہٰذا خود اقبال اور ڈاکٹر خالد مسعود کے محولہ مولانا محمد قاسم نانوتوی کا جواز تقلید خود بے جواز ہے، جو مولانا قاسم نانوتوی نے اپنی تصنیف تصفیۃ العقائد طبع ۱۸۹۰ء میں دیا ہے۔ ڈاکٹر خالد مسعود کی یہی رائے صائب ہے کہ:

> نئے حالات کا مقابلہ کرنے کی استعداد اجتہاد کے عملِ پیہم سے پیدا ہوتی ہے جو تاریخ کے کسی دور میں بند نہیں ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ ''اجتہاد کا دروازہ بند'' ہونے کے دعوؤں کے باوجود فقہ کی کتابوں میں امام، قاضی اور مفتی کے لیے اجتہاد کبھی ممنوع نہیں رہا بلکہ سب نے اجتہاد ن کے عہدوں کی شرط قرار دیا ہے(۹)

ترکِ تقلید کے سب سے بڑے مخالف اور جید امام ابن تیمیہ کا بھی یہی نقطۂ نظر رہا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ سولہویں اور سترہویں صدی میں اجتہاد کے حق میں اور تقلید کے خلاف سب سے بلند آواز تھے۔ اسی طرح حضرت شاہ ولی اللہؒ جیسے بلند پایہ مجتہد جنہوں نے سلطنتِ مغلیہ کے زوال کے ساتھ ہی برِّعظیم کی ملتِ اسلامیہ کے دینی وفکری احیاء اور سیاسی و معاشرتی اصلاح کے لیے مجتہدانہ انقلابی کردار ادا کیا، کے بارے میں ڈاکٹر خالد مسعود نے بجا طور پر لکھا ہے کہ'' آپ نے افکار کی نئی تشکیل کی جسے حجۃ اللّٰہ البالغہ میں پیش کیا۔ سیاسی طور پر بھی فکری اور عملی دونوں میدانوں میں کام کیا۔ آپ کی غالباً سب سے بڑی خدمت دین اور شریعت کے تصور کی تعبیر تھی جس میں جہاں ایک طرف بدعات کے خلاف آواز بلند کر کے دین کی اصل روح کی حفاظت کی ضرورت پر زور دیا۔ وہاں دوسری طرف اسلامی قانون کی تاریخی اور عمرانی توجیہات پیش کر کے فقۂ اسلامی کو رسوم وظواہر کے جامد تصور سے نکال کر عملی اور اخلاقی بنیادیں فراہم کیں''(۱۰)۔

تاہم محمد خالد مسعود نے حضرت شاہ ولی اللہ کے فقہی افکار (خصوصاً شریف و فقۂ اسلامی کے ارتقاء) پر روشنی ڈالنے سے جو نتائج اخذ کیے ہیں وہ قابل قبول نہیں ہوسکتے۔ یہ رائے صائب نہیں ہے کہ'' قرآن کے قانونی حکام کا بنیادی مادۂ زمانۂ جاہلیت کے عرب رسوم و رواج ہی تھے''۔ یہ نقطۂ نظر

بھی درست نہیں ہے کہ "اسلامی معاشرے میں جب دوسری ثقافتیں شامل ہوتی گئیں تو ان کے قانون دانوں نے فقۂ اسلامی کو اس کے مخصوص عرب پس منظر سے اسے علیحدہ کرکے عالمگیر بنادیا اور عالمگیر اصولوں کی دریافت مسلسل اور پیہم عمل ہے"(۱۱)۔ اس کا تو مطلب یہ نکلتا ہے کہ اسلامی قوانین عالمگیر نہیں تھے۔ دوسری ثقافتوں نے آ کر اسے عالمگیر بنایا۔ اس کے برعکس درست بات یہ ہے کہ اسلام کے قوانین عالمگیر تھے، عالمگیر ہیں اور عالمگیر رہیں گے کیونکہ یہ ربُّ العالمین نے رحمۃٌ للعالمین کے ذریعے نازل کیے۔ ان عالمگیر قوانین کا فوری طور پر اطلاق عرب معاشرے پر ہوا اور جب اور جوں جوں یہ معاشرہ پھیلتا گیا تو ان عالمگیر قوانین کا ان ثقافتوں اور معاشروں پر اطلاق ہوتا رہا اور فقہائے اسلام نے اسلام کے ان عالمگیر قوانین کے ان معاشروں پر اطلاق کی نوعیّتوں کو متعیّن کیا۔ ان ثقافتوں اور معاشروں نے اسلامی قوانین کو عالمگیر نہیں بنایا بلکہ اسلام نے ان عالمگیر قوانین کو نئی ثقافتوں اور معاشروں کی ضروریات پر اطلاق پذیر کرنے کے لیے ان کی نوعیّتوں کو متعین کیا گیا۔ اسلام کے قوانین کا عرب معاشرے سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ ان قوانین کی عرب معاشرے پر اطلاقی نوعیتوں سے اس الٹی تعبیر کا رویہ پیدا ہوا۔ اس تعبیر کے حاملین نے نہ اسلام کے قوانین کو سمجھا ہے اور نہ اس عرب معاشرے کو جس پر اوّلین اوّلین ان اصولوں کا اطلاق کیا گیا تھا۔ ساری غلطی اس اطلاق کی نوعیتوں کی عدمِ تفہیم سے پیدا ہوئی۔ اطلاق کی ان صورتوں میں عرب معاشرے کی ان چیزوں سے تعرض نہیں کیا گیا جو اسلام کے مطابق تھیں۔ اگر اسلام میں داخل ہونے والی ثقافتوں اور معاشروں نے اسلام کے قوانین کو عالمگیریت عطا کی ہے تو اسلام سے زیادہ وہ اہم ہوگئیں کہ انہوں نے محدود قبائلیت کے گرد گھومتے ہوئے اسلامی قوانین کو وسعت اور عالمگیریت عطا کی۔ اگر اس تصور کی بوالعجبی پر شاہ ولی اللہ کی نظر نہیں گئی تو ڈاکٹر خالد مسعود کو ہی رُک کر غور کرلینا چاہیے تھا کیونکہ یہ تصور اتنا بودا ہے کہ اگر اس کو قبول کرلیا جائے تو اسلام اور اس کی فقہ کی ساری عمارت ہی دھڑام سے زمین بوس ہوجاتی ہے۔ شاید یہی نقطۂ نظر سرسید اور اقبال کے تصوراتِ اجتہادات کو بھی گہنانے کا باعث بنا کہ انہوں نے عربی اسلام اور عالمگیر اسلام کی نئی تفریق (Dichotomy) کے غلط مبحث کی بنیاد رکھی اور یوں اسلام کو مستشرقیت کی چراگاہ بنادیا۔ "ارتفاقاتِ صالحہ" ہی اسلام ہیں اور یہ ہمیشہ عالمگیر ہوتے ہیں معاشرے میں یہ تغلیط کا شکار ہوجاتے ہیں۔ عرب معاشرہ اسی کا شکار تھا۔ ان میں سے ان کی اصلیتِ نیکی غائب تھی اسلام نے ان کی یہی اصلیت اپنے نبیؐ کے ذریعے قائم کی۔ شاہ صاحب کی یہ توجیہہ بھی درست نہیں کہ "رسوم کا اصل مقصد یہ ہے کہ ارتفاقاتِ صالحہ کو کسی نہ کسی

صورت میں محفوظ رکھا جائے اس لیے ان کی اصلیت نیکی اور مصلحت پر مبنی ہوتی ہے۔ ارتفاقات میں رسوم کا وہی درجہ ہے جو انسان کے جسم میں دل کا ہے۔ شریعت نازل ہونے کے وقت انہی کو سب سے پہلے پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ بالفاظِ دیگر رسوم کی اصلاح اور ان میں مناسب شکست و ریخت کرنا نازل شدہ شریعت میں ایک مقصود بالذات چیز ہوتی ہے۔ نوامیسِ الٰہیہ میں انہی کے متعلق بحث ہوتی ہے۔ ان رسوم کا مآخذ مختلف ہوتا ہے۔ کبھی تو اہلِ دانش و بینش کے استنباط کے نتائج ہوتی ہیں اور کبھی ان لوگوں کا الہام ان کا ماخذ ہوتا ہے جو مؤید بالغیب ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ عام طور پر لوگوں کے دلوں میں کوئی خیال یا عقیدہ بیٹھا ہوا ہو اور وہ رسم اس کا تجسّم ہو۔ اس قسم کی رسوم اختیار کرنے پر لوگ اپنے آپ کو طبعًا مائل پاتے ہیں''[۱۲]۔ حالانکہ رسوم معاشرے کے ظواہرات ہیں اور رسوم کی اصلیت وہ ارتفاقاتِ صالحہ ہیں جن کی اصلیت نیکی ہے۔ شاہ صاحب نے اسے بلاوجہ الٹا دیا ہے۔ اس نیکی کی اساس یا روح وحی ہوتی ہے۔ اس روح یا نیکی کا معاشرتی چلن رسوم و رواج ہیں جو مسلسل عمل سے گھِس کر اپنا روحانی یا نیکی کا چہرہ مسخ کر بیٹھتے ہیں اور نبی اور رسول اسے معاشرے میں پھر قائم کرنے کے لیے آتا ہے۔ جو نبی آخرالزّماں کے بعد اُمت کی اجتماعی ذمہ داری ہے اور قرآن اس کی تصدیق وتعبیر وتوجیہہ کی کسوٹی ہے۔ تعبیر کی اسی غلطی کی وجہ سے شاہ ولی اللہ کے اجتہاد کے وہ ثمرات برآمد نہ ہوسکے جو روحِ عصر کی سب سے بنیادی ضرورت تھے۔ شاہ ولی اللہ نے جہاں اجتہاد کی بات کی وہیں تقلید کا مبحث بھی انہوں نے چھیڑا اور ان کے تتبّع میں شاہ اسمٰعیل شہید نے تقویۃ الایمان میں ایک باب تقلید کی بدعت کے ردّ میں لکھا۔ ظاہر ہے عامۃ النّاس اور معاشرہ تو ائمہ کی تقلید ہی کرسکتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ فقہاء اور قانون دان اجتہاد کرتے ہیں۔ استدلال کے ذریعے نئے قوانین کا استخراج کرتے ہیں اور عامۃ النّاس اور معاشرتی ادارے ان قوانین کی تقلید کرتے ہیں، لہٰذا اجتہاد اور تقلید دونوں آپس میں لازم اور ملزوم ہیں اور ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ اگر کوئی فقہاء کی تقلید کرتا ہے تو وہ تقلید کی وجہ سے فقیہ و مجتہد نہیں رہتا وہ مقلد کہلاتا ہے۔

انگریزوں نے ہمارے اقتدار کی بساط لپیٹنے کے بعد ہمیں سیاسی غلامی کی زنجیروں میں ہی نہیں جکڑا، اپنے قبضہ اور اقتدار کو دوام اور استحکام دینے کے لیے ہمیں معاشی، معاشرتی، تہذیبی اور روحانی طور پر کچلنے اور ہماری روحوں کو مسخ کرنے کے لیے انہوں نے اپنی زبان، اپنا نظامِ تعلیم اور اپنی ثقافت کو رائج کیا تاکہ انہیں حکومت چلانے میں سہولت ہو اور انہیں اپنا نظام چلانے میں مقامی دست و بازو یا مشینری آسانی سے دستیاب ہوجائے۔ چنانچہ مغرب کے نئے علوم کو عربی، فارسی اور اردو میں

منتقل کرنے کے بجائے انگریزی کو ہی ترقی کی علامت سمجھ کر اسے سیکھنے پر زور دیا جانے لگا۔ امراء نے انگریز حکمرانوں کی خوشنودی کے لیے لباس میں اور کھانے پینے کے آداب میں بڑی سرعت سے اُن کی تقلید کی۔ سرسید احمد خان نے بھی ٹائی باندھی اور انگریزی مدرسے قائم کرکے ان کی معاونت کی۔سرسید نے ہماری ہر چیز پر خطِ تنسیخ پھیر کر انگریزی اور اس کے علوم کو ہمارے سارے امراض کا امرت دھارا سمجھ کر استعمال کرنا شروع کردیا اور ہم اپنے ائمہ کی تقلید کی جس روش کا شکار تھے اب ہم نے اسی پر چل کر انگریز اور یورپ کی تقلید کا جواء ترقی پسندی، لبرل ازم، سیکولرازم اور روشن خیالی کے نام پر اپنے گلوں کا طوق بنالیا اور یہ ہمارا دورِ جدید کہلایا۔ ایک نئی غلامی جدّت پسندی کہلائی۔ ہمارے ماضی کا سارا علمیاتی پس منظر بدل گیا ہم ماضی سے بالکل کٹ گئے، ہمارا علمیاتی (Epistimological) منظر غائب کرکے ہمیں مغربی علمیاتی منظر کا غلام بنادیا گیا۔ ہماری اس ثقافتی مغائرت (Cultural Alienation) کا سبب سرسید احمد خان ہیں کہ ترقی کا سارا تصور انہوں نے مغربی علوم کے حصول سے وابستہ کردیا۔ یقیناً جدید علوم کا حصول ایک لازمی امر تھا لیکن اس کے لیے ہمارا پورا تہذیبی منظر نامہ تبدیل کرنے کی ضرورت نہ تھی اور نہ اپنی زبان کو یوں بیچارگی سے دوچار کرنے کی ضرورت تھی۔ سرسید نے بڑا ظلم یہ کیا کہ اپنے عہد کے یورپی فلسفے ''نیچرل ازم'' کو آنکھیں بند کرکے قبول کیا اور اسلام اور قرآن کی تفسیر وتعبیر اس کی روشنی میں کرتے ہوئے الٹی زقندیں لگانے لگے۔ عصری صورتِ حال کی اور مسلمانوں کی حقیقی عصری ضرورت کی عدمِ تفہیم کا سرسید شکار ہیں اور اس کو جدیدیت کا نام دے دیا گیا۔ حالانکہ جدیدیت یہ تھی کہ ہم قرآن کی نظر سے جدید دور کے تصورات کی تعبیر وتوجیہہ کرتے اس کے برعکس ہم نے جدید فلسفے اور حالات کے مطابق قرآن کی تعبیر وتوجیہہ کرنا شروع کردی اور اقبال کے اس شعر کے مطابق ہوگئے کہ ''تاویل سے قرآن کو بنادیتے ہیں پاژند۔'' مستشرقین نے اسلام کی جو دُرگت بنائی، خود ان سے متاثر اور ان کے اعتراضات سے خوفزدہ ہمارے متجدِدین نے جدیدیت کے نام پر زیادہ بے رحمی دکھائی کہ اب تو مستشرقین کو کچھ کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔ ہمارے اندر ان کے ایماء پر قائم شدہ ادارے اور متجددین ان سے زیادہ سرعت اور مستعدی سے یہ کام خود کررہے ہیں۔

میرے نزدیک یہ سرسید کا مغالطہ (Misconeception) تھا کہ مسلمان مایوسی اور جمود کا شکار ہیں۔ مذہب میں فطریتی (نیچرل ازم) کی جو تحریک انہوں نے شروع کی اس کے ہی ثمرات ہیں کہ ہم اسلام اور مغربیت کے دوراہے پر کھڑے ہیں اور ابھی تک ہمیں اپنی کوئی شکل وصورت نظر نہیں

آرہی۔ سرسید اگر ہمیں ہماری ہی پورے وجود کے ساتھ آگے بڑھاتے اور مغربی فکر و فلسفے اور تہذیب و ثقافت کی جگالی نہ کرتے تو شاید ہم آج کے مقابلے میں زیادہ توانا اور معتبر ملت بنتے۔ سرسید نے تو ہمیں ہمارے اپنی ہی نظروں سے گرا دیا۔ ہم نے جدید زبان اور علوم کو آگے بڑھنے کے لیے حاصل نہیں کیا بلکہ اپنی علمیاتی، تہذیبی، مذہبی اور نظریاتی درماندگی کو قبول کرکے ایک نئے تمدن کی غلامی کی طرف پیش قدمی کی۔ سرسید انگریزی زبان سیکھنے کی مہم چلانے کے بجائے یہ بھی کرسکتے تھے کہ مغربی علوم کو اپنی زبان میں منتقل کرو اور اس کو قرآن و سنت کی روشنی میں پڑھو اور سمجھو اور پھر اپنے ہاں احیائے علوم کی مہم چلاو۔ کم از کم مولانا شبلی نعمانی نے دارالمصنفین اور ندوۃ العلماء کے ذریعے یہی کام کیا اور اگر سرسید بھی اس کو سمجھ لیتے تو ہم اپنے علمیاتی تناظر سے محروم ہونے کے بجائے اس میں وسعت پیدا کرتے۔ مولانا شبلی نعمانی اور اقبال نے اس کا احساس کیا۔ دونوں نے آگے بڑھنے کے ساتھ ساتھ ماضی کی اپنی عظمت و جلالت کے خدوخال بھی اجاگر کرنے شروع کردیے۔ اقبال نے سرسید اور شبلی کے نظریات کا توازن بننے کی کوشش کی۔ اقبال اپنی بعض بنیادی کوتاہیوں کے باوجود وہ مسلمانوں کے لیے درمیان کی واحد راہ ہیں۔ شاید اسی وجہ سے وہ سب سے زیادہ قابلِ قبول رہے۔

اسلام کے تصورِ اجتہاد پر علامہ اقبال کے مقالہ لکھنے کے محرکات میں مغربی مستشرقین کا بھی کردار تھا مثلاً فرانس میں ارنسٹ رینان اور برطانیہ میں ولفرڈ بلنٹ اجتہاد کے موضوعات پر کسی نہ کسی انداز میں معترض تھے۔ رینان کے نزدیک اسلامی ثقافت، جمود اور علم دشمنی کا نام ہے[۱۳]۔ ۱۸۸۶ء میں بلنٹ نے اپنی کتاب فیوچر آف اسلام (*Future of Islam*) میں واضح طور پر کہا کہ اسلام محض تلوار کے بل پر زندہ نہیں رہ سکتا[۱۴]۔ اس سے یہ بھی اس نے تاثر دیا کہ ماضی میں اسلام طاقت کے زور پر پھیلا اور اب مستقبل میں مسلمانوں کی تلوار کارگر نہ ہوگی۔ وہ لکھتا ہے:

> مسلمان طاقتیں کتنے بھی وسیع و عریض رقبے پر پھیلی ہوئی ہوں ان میں کوئی طبعی اور جغرافیائی وحدت موجود نہیں۔ وہ تین براعظموں کے علاقے میں بکھری ہوئی ہیں جن کے درمیان بڑے بڑے سمندر اور صحرا حائل ہیں اور دشمن جس سے ان کا واسطہ ہے وہ ذہین بھی ہے اور طاقتور بھی۔ وہ کبھی آرام و سکون کی مہلت نہیں دے گا۔ جسے ترقی زمانہ کہا جاتا ہے اس کے اثرات پہلے ہی مسلمان معاشروں کو گھیر چکے ہیں (مغربی علوم اور ثقافت کی طرف اشارہ ہے)، تجارتی جہازوں اور مال کے ذریعے بلکہ اس سے بھی زیادہ چھپے ہوئے لفظوں کے ذریعے جن کو اب مسلمان پڑھنے لگے ہیں، ترقی کے اثرات ان میں سرایت کرچکے ہیں۔ اگر وہ ان اثرات کے دباؤ سے نیست و نابود نہیں ہونا چاہتے تو انہیں اپنے جسمانی ہاتھوں کے ساتھ ساتھ ذہنی بازوؤں سے بھی مدد لینا پڑے گی ورنہ ان کے بتدریج خاتمے کو کوئی نہیں روک سکے گا[۱۵]۔

اس اپنے تجزیے کے بعد وہ (بلنٹ) مسلمانوں میں دو بنیادی اصلاحات چاہتا ہے۔ ایک قانون کی اصلاح، یعنی ہماری ریاست، سیاست اور زندگی کسی قانون اور قاعدے میں ہونی چاہیے تاکہ ہماری زندگی میں نظم و ضبط آئے اور یہ اصلاحات مسلسل ہونی چاہئیں تاکہ قانون اور معاشرے میں تروتازگی موجود رہے۔ دوسرے اسی قانون اور قاعدے کے تحت خلافت کے ادارے کی تشکیل نو۔ اس کی رائے میں اس سے مسلمانوں میں ریاست اور سیاست کے ادارے تشکیل پائیں گے اور ان کی زندگیاں ایک نظامِ تمدن کے تحت ہموار ہوں گی۔ اسلام اس کے نزدیک ترقی، حرکت، ارتقاء اور نشوونما کے خواص اپنے اندر رکھتا ہے۔ بلنٹ نے یہ تصورات ۱۸۸۲ء میں اپنی کتاب فیوچر آف اسلام (اسلام کا مستقبل) میں پیش کیے۔ اب خالد مسعود یہ نہیں بتاتے کہ کیا اقبال نے اسلام میں حرکت کا اصول ان سے متاثر ہوکر لیا۔ اقبال کے تصوراتِ ارتقاء پر ان کا اثر کس قدر ہے۔ اجتہاد، استقرائی منہاج، اسلامی ریاست کی تشکیل اور پھر ''مسلمان جمہوریتوں کا وفاق، آئین اور قانون کی تشکیل کے لیے پارلیمان کے ذریعے اجتہاد اور اجتہاد کے ذریعے فرقوں کے بتدریج خاتمے اور مسلمانوں میں خلافت یا روحانی جمہوریت کے قیام کے حوالے سے انہیں ترغیب و تحریص (Temptation) میں بلنٹ کا کتنا حصہ ہے۔ کیونکہ ترکی اور دوسرے مسلم ممالک میں آئین، قانون، ریاست اور پارلیمان کو حقِ اجتہاد دینے کے سارے ہی تصورات اس کے ساتھ ہی پروان چڑھے۔ شاید اسی کا اثر ''ری کنسٹریکشن'' (*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*) پر پڑا جو بعد میں خلیفہ عبدالحکیم کی ''اسلامک آئیڈیالوجی'' (*Islamic Ideology*) اور محمد رفیع الدّین کی کتاب ''اسلام-آئیڈیالوجی آف دی فیوچر'' (*Ideology of the Future*) پر بھی نظر آنے لگا۔ مسلمانوں کی جدید احیائی تحریکوں کا محرک بلنٹ تھا یا ان کا رشتہ شاہ ولی اللہ محدّث دہلوی اور محمد بن عبدالوہاب نجدی سے ہے۔ بظاہر دیکھنے سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصلاحِ کلیسا کی طرز پر جدید دنیائے اسلام میں اصلاحِ مسجد اور احیائے مذہب کے تصورات کی جو صورت نظر آئی اس پر بلنٹ کا اثر زیادہ ہے کہ ہم بھی اصلاحِ مذہب کے لیے اپنے اندر کسی مارٹن لوتھر کی تمنا کرنے لگے۔ فرق صرف یہ پڑا کہ مغرب نے ریاست اور کلیسا کو دو الگ خانوں میں بانٹ دیا۔ مگر اقبال نے مذہب و ریاست، فلسفہ یا سائنس کے درمیان ایسی تفریق کو قبول نہ کیا اور اپنی اساس مذہب پر ہی استوار رکھنے پر اصرار کیا۔ اس کی ایک وجہ سید جمال الدّین افغانی کے اثرات بھی ہوسکتے ہیں جس نے ''ردِّ نیچریاں'' طرز کے رسالے لکھ کر اس تقسیم کو قبول نہ کیا۔ افغانی نے رینان اور بلنٹ کی تحریروں پر نقد کیا اور بتایا کہ اسلام

خود علم اور سائنس کا مؤید ہے۔ اسلام کسی قسم کے جمود کو قبول نہیں کرتا۔ افغانی کی رائے میں اجتہاد علماء کا فرض ہی نہیں بلکہ یہ تو اُن کا حق ہے۔ یہ طرزِ فکر اقبال کو تجربی عقل و استدلال اور اس کے نتیجے میں وجود میں آنے والی استقرائی عقل کی طرف لے آیا۔ افغانی خود کو مارٹن لوتھر تصور کرتے تھے۔ شاید اس لیے بیسویں صدی میں اسلام کے تصورات کو ایک تمدنی اور تہذیبی اکائی کے طور پر مسلم معاشروں کے لیے ایک نظام زندگی کے طور پر انہوں نے پیش کیا۔

۱۸۸۴ء ہی کے زمانے میں سرسید نے اسلام کی اساس قرآن کو قرار دیا، حدیث، اجماع، قیاس اور تقلید سب کو حجتِ شرعی کے طور پر موقوف کردیا۔ مگر اس کے لیے انہوں نے اہلِ تشیع کے حاضر امام اور مجتہد کے نظریے کو اپنا کر خود تعبیر و تشریح کا ڈول ڈالا اور مذہب کی عجیب و غریب تاویلات سے احکامِ الٰہی کو پاژند بنانے پر تل گئے۔ بظاہر یوں نظر آتا ہے کہ سرسید کے نزدیک اجتہاد یہ تھا کہ قرآن کی ایسی تفسیر کی جائے جس سے عہدِ جدید کے مطابق قواعد و قوانین تشکیل دیے جائیں۔ اسی تصور کے تحت انہوں نے یہ ذمہ داری اٹھائی اور اجتہاد کے مفہوم میں وسعت پیدا کی۔ ڈاکٹر خالد مسعود نے بجا طور پر اس کی طرف رہنمائی کی ہے مگر اسے قرآن کی تعبیر و تفسیر سے از خود بڑھا کر ''اصلاحِ مذہب'' تک پھیلا دیا جس سے وہ بگاڑ پیدا ہوا جس کی بنا پر سرسید تنقید کا نشانہ بنے۔ جسے حالیؔ نے ''پولیٹکل، سوشل اور لٹریری ریفارمر'' کے مفہوم میں بیان کیا ہے۔ یقیناً اتنی بڑی شخصیت کی اس وقت ضرورت بھی تھی مگر اس کی فکر آزادانہ ہونی چاہیے تھی اور وہ قرآن کے تناظر میں رہتا۔ مگر سرسید نے تو مغربی علمیاتی تناظر (Westren Epistomological Perspective) کو من وعن مسحور ہو کر قبول کرلیا اور یہیں سے ان کی تحریکِ اصلاحِ مذہب اپنے اصل جوہر سے محروم ہو کر مکمل طور پر مغربی مفادات سے مملو ہوگئی اور مسلمانوں کو وہ انقلاب نہ دے سکی جو اسلامی علمیاتی تناظر (Muslim Religious Epistomological Perspective) میں سرسید کے رہنے سے برپا ہوسکتا تھا۔

اقبال نے سرسید سے متاثر ہونے کے باوجود اس تناظر سے کوئی ۱۹۳۰ء کے بعد انحراف کیا۔ اقبال کے ہاں بانگِ درا میں ''سرسید کی لوحِ تربت'' والی نظم یا چند ایک اور مقامات کے بعد کہیں سرسید کا حوالہ نہیں ملتا۔ جاوید نامہ میں جہاں مختلف مشاہیر سے اقبال نے ملاقات کی ان میں سرسید موجود ہیں۔ بالِ جبریل، ضربِ کلیم، ارمغان اور پورے فارسی کلام میں سرسید نہیں۔ اب جو لوگ سرسید سے اقبال کو منسلک کرتے ہیں وہ اقبال سے یا تو آگاہی نہیں رکھتے یا ان کا مطالعہ سطحی اور

سرسری ہے۔ لطف کی بات تو یہ ہے کہ اقبال نے خطبات میں اجتہاد کے باب میں اور پورے خطبات میں سرسید کا ذکر تک نہیں کیا۔ اس لیے کہ اقبال سرسید کے مکتبِ فکر سے کوئی واسطہ نہ رکھتے تھے۔ لہٰذا اقبال کے تصوراتِ اجتہاد میں سرسید کہیں موجود نہیں۔ ہمیں یہ اس لیے کہنا پڑا کیونکہ اقبال کے تصورِ اجتہاد کے تاریخی پس منظر میں سرسید کے ذکر سے یہ تاثر پیدا ہوسکتا ہے کہ اقبال کے تصورِ اجتہاد کا ماخذ سرسید بھی ہوسکتے ہیں۔ محمد خالد مسعود نے بھی سرسید کو اقبال کے تصورِ اجتہاد کا ماخذ قرار نہیں دیا صرف برِّعظیم میں اجتہاد کے تصور کے ارتقاء کے حوالے سے ہی تذکرہ کیا ہے۔

سعید حلیم پاشا نے جب یہ کہا کہ ''میں دیکھ رہا ہوں کہ مسلمان اہلِ دانش کے نمائندوں کی اکثریت اس بات پر تلی ہوئی ہے کہ اپنے اپنے ملکوں میں مغربی اداروں کی نقل کو رواج دے۔ ان کا خیال ہے کہ وہ اپنے حریفوں سے اسی طرح جیت سکتے ہیں کہ ہند آریائی دنیا کے تصورات اور اصولوں کو اپنالیں'' تو سعید حلیم پاشا کا واضح طور پر اشارہ سرسید احمد خاں اور ترکی کے ضیاء گوکلپ جیسے مصلحین کی اندھی مغرب پرستی کی طرف تھا۔ اس کے برعکس سعید حلیم پاشا کے نزدیک شریعت ان فطری اخلاقی اور سماجی حقائق کا مجموعہ ہے جو رسولؐ اللہ نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہم تک پہنچائے اور انہی پر انسانوں کی فلاح و سعادت موقوف ہے۔ سرسید ایک انتہا پر تھے تو سعید حلیم پاشا دوسری مگر درست انتہا پر تھے۔ سعید حلیم بھی اسلام کو دینِ فطرت اور شریعت کو فطری قوانین کا مجموعہ تصور کرتے تھے، مگر فطری قوانین کی تعبیر وہ حضورؐ کی وحی کی اساس یعنی قرآن پر کرتے تھے جبکہ سرسید اس کے برعکس نیچرل ازم پر قرآن کو پرکھتے تھے۔ اسی لیے سرسید سے ہٹ کر اقبال سعید حلیم پاشا کی طرف ہوگئے۔ خطبات کے باب اجتہاد میں اور جاوید نامہ میں بھی ان کے معروضی تصورات کی تحسین کی۔ سرسید اور سعید حلیم پاشا کی اپروچ میں ڈاکٹر خالد مسعود نے کتاب کے ص ۴۷ پر پاشا کے الفاظ میں فرق واضح کردیا ہے۔ سعید حلیم کے نزدیک سائنس کے حاصلات غیر یقینی اور وحی کے حاصلات یقینی ہوتے ہیں، انہوں نے عقل و سائنس پر شریعت کی بالادستی کو قبول کیا ہے۔

محترم محمد خالد مسعود کی کتاب کا دوسرا باب ''اجتہاد کے مفاہیم کا تجزیہ'' ہے۔ ہم اس باب کو چوتھے باب کے ساتھ ملا کر دیکھتے ہیں۔ اقبال نے اپنے چھٹے خطبے جس میں اجتہاد کے بارے میں بحث کی ہے اس کا نام ''اسلام میں حرکت کا اصول'' رکھا ہے اور اجتہاد کی تعریف یہ کی ہے کہ ''اجتہاد ایک قانونی مسئلے پر آزادانہ رائے قائم کرنے سے عبارت ہے۔ یعنی قانون سازی میں مکمل اختیار کی آزادی تاکہ ہم اپنے شرعی قوانین کو فکرِ جدید اور تجربے کی روشنی میں از سرِنو تعمیر کرسکیں(۱۶)''۔

باب دوم میں محمد خالد مسعود نے اجتہاد کے لغوی معنی سے لے کر اصطلاحی معانی کو مختلف حوالوں سے بڑی خوبصورتی سے بیان کیا ہے کہ اجتہاد کا مادہ جہد ہے اور یہ باب افتعال سے ہے۔ ج پر زبر ہو تو اس کا مطلب کوشش کرنا ہے اور اگر ج پر پیش ہو تو اس کے معنی طاقت، وسعت اور استطاعت کے ہیں۔ اجتہاد میں ہم کوشش بھی کرتے ہیں اور تصورات میں وسعت بھی پیدا کرتے ہیں، لہٰذا دونوں ہی مفاہیم میں یہ مستعمل ہے۔ اب ہم اپنی کوشش میں اپنی ایک رائے بھی قائم کرتے ہیں اور اپنی عقل و بصیرت سے مضامین میں قیاس بھی کرتے ہیں اور اس سارے عمل میں عقل کی بھی کارفرمائی ہوتی ہے۔ ڈاکٹر خالد نے ان سارے ہی امور پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ اقبال نے جو اجتہاد کی بات کی ہے اس میں انہوں نے واضح کردیا ہے کہ ان کی بحث اجتہاد کے ان دو اصولوں سے تعلق نہیں رکھتی جس میں کسی فقہ کے دائرۂ کار میں رہ کر اجتہاد کیا جاتا ہے یا کسی خاص مسئلے کے پیدا ہونے پر اسی مسئلہ کے متعلق اجتہاد کیا جاتا ہے۔ ان کی بحث کا دائرہ قانون سازی کے مکمل اختیار پر محیط ہے جو صرف ائمہ فقہاء تک محدود سمجھا گیا ہے۔ اس کو عرف عام میں اجتہاد مطلق بھی کہا جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک اصولی طور پر اجتہاد مطلق کا بھی دروازہ کھلا رہا ہے، جس طرح ائمہ کو دین کی تعبیر وتشریح کا حق تھا اس طرح کسی بھی شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اجتہاد کرے۔ تاہم ائمہ نے اس کے لیے جو شرائط عائد کی ہیں وہ اجتہاد کا دروازہ بند کرنے کے لیے نہیں بلکہ اجتہاد جیسے ذمہ دارانہ عمل میں حزم و احتیاط قائم رکھنے کے لیے ہیں۔ کوئی شخص فقہاء کے سارے اصول وضوابط توڑ کر نئے منہاج اور پیراڈائم میں بھی اجتہاد کرسکتا ہے۔ ان میں ترمیم و اضافہ کرسکتا ہے۔ ان کی اصلاح کرسکتا ہے، نئے قواعد اور اصول مرتب کرسکتا ہے۔ تاہم اس کے لیے علماء، ائمہ اور جمہور امت کو دیکھنا ہوگا کہ وہ جو قرآن سے استدلال اور استنباط کررہا ہے اور جو تشریح وتعبیر کررہا ہے وہ قرآن وسنت کی روح سے مربوط اور ہم آہنگ ہے یا وہ اس حق اجتہاد کو کسی خاص مقصد یا بدنیتی سے استعمال کررہا ہے۔ اس کے اجتہاد کے نتائج مثبت ہیں یا منفی اور اسے قبولِ عامہ حاصل ہے یا نہیں۔ جبکہ احسن طریقہ یہی ہے کہ ائمہ اور فقہاء نے اجتہاد کے جس پیراڈائم کو وضع کیا ہے اور جو ضوابط اور اصول دیئے ہیں ان کے تناظر میں اجتہاد کیا جائے تاکہ روایت کا تسلسل بھی باقی رہے اور اجتہاد کی روح بھی مجروح نہ ہو اور غیر ضروری طور پر انہیں چھیڑا نہ جائے۔ نئے مسائل و حالات کی واضح رہنمائی قرآن وسنت اور ائمہ فقہاء کے ہاں موجود نہ ہو تو بھی نئے اجتہادات کے لیے ان کے فیصلوں کی روح کو استعمال میں لایا جاسکتا ہے کہ وہ اس مسئلہ پر اجتہاد کرتے تو وہ کس طرح کرتے۔

جناب خالد مسعود نے تقلید کے مفہوم کو زیادہ وسیع معنی اور تناظر میں بیان کیا ہے کہ اس کے نتیجے میں اجتہاد کا جو تصور بنتا ہے وہ یوں ہے:

۱) فقہی مذاہب کی پابندی نہ کرنا، چاروں ائمہ کے طریق کار سے الگ ہوکر نئے اصولوں اور قواعد کے مطابق اجتہاد کرنا۔

۲) فقہی مذاہب کا ترک کرنا۔

اس سلسلہ میں محمد خالد مسعود نے جو چار مؤقف بیان کیے ہیں وہ یہ ہیں:

۱) فقہی مذاہب کی پابندی نہ کرنا؛ ۲)فقہی مذاہب کا ترک کرنا؛ ۳)فقہی مذاہب سے ہٹ کر رائے دینا؛ ۴)فقہی مذاہب سے بالاتر ہوکر قرآن و سنت سے براہِ راست استنباط[17]۔

ان چاروں اصولوں پر اگر نگاہ ڈالی جائے تو اپنی روح میں یہ چاروں ایک ہی ہیں کہ فقہی مذاہب سے گلو خلاصی کر کے براہِ راست قرآن و سنت سے استنباط۔ اب اصولی طور پر اس اصول سے تو کسی کو انحراف کرنے کا تصور بھی نہیں کرنا چاہیے لیکن عملی طور پر یہی تصور کیا گیا کہ ہر ایک مکتبِ فقہ جامع ہے اور اسے علم و کردار کی حامل مخلص اور اعلیٰ شخصیات نے مرتب کیا ہے، لہٰذا نئی توجیہہ سے تقلید زیادہ بہتر اور فائق تر ہے۔ انہی اصولوں کی روشنی میں ابن الکمال الوزیر نے طبقات الفقہاء میں حنفی فقہاء کی سات اقسام بیان کیں: ۱)مجتہد فی الشرع، جو ماخذات شریعت سے اجتہاد کرے؛ ۲)مجتہد فی المذاہب، جو کسی مخصوص فقہی مذہب کی پیروی کرے؛ ۳)مجتہد فی المسائل، جو کسی مخصوص مسئلہ پر اجتہاد کرے؛ ۴)اصحابِ تخریج، وہ فقیہ جو کسی مسئلہ کے حل کے لیے اپنے فقہی مذہب سے کسی امام سے سند پیش کرسکیں؛ ۵)اصحابِ ترجیح، جو دو تین حل میں سے کسی ایک حل کو ترجیح دینے کی اہلیت رکھتے ہوں؛ ۶)اصحابِ تمیز، جو دو روایتوں میں سے بہتر کی تمیز کرسکتے ہوں؛ ۷)مقلد، جو کسی مسئلہ پر فقہاء کے اقوال نقل کردے اور اس پر مسئلہ فیصل کرے۔ ابن حجر نے ان کو تین اقسام میں پیش کیا اور اقبال نے اپنے خطبات میں اسے بنیاد بنایا: ۱)مجتہدِ مستقل، ۲)مجتہدِ منتسب، ۳)مجتہدِ فی المذہب، اوّل وہ جو مذاہب فقہ سے الگ اجتہادِ مطلق کرے، دوسرا وہ جو کسی حاصل مسئلہ پر اجتہاد کرے اور تیسرا جو اپنی فقہ کے اندر رہ کر اجتہاد کرے۔

اقبال نے اپنے خطبات میں مجتہدِ مستقل یا دوسرے لفظوں میں اجتہادِ مطلق پر بحث کی ہے کہ ان کی رائے میں فقہاء کے پرانے اصول اور ضابطے جدید عصری ضرورتوں کو پورا نہیں کرتے، تاہم اقبال نے ہمیں یہ نہیں بتایا کہ ائمہ فقہاء کے فیصلے اگر عہدِ جدید کی ضرورتوں کو پورا نہیں کرتے تو کیا

وہ سارے کے سارے اٹھا کر پھینک دینے ضروری ہیں یا جہاں ضرورت ہے صرف وہیں تبدیلی کی ضرورت ہے۔ وہ ایک (Sweeping) بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔ پھر یہ بھی واضح نہیں کرتے کہ ان کے فیصلے ہی غیر مؤثر ہیں یا ان کے فقہی اصولوں سے بھی فائدہ نہیں اٹھانا چاہیے اور سب کچھ اٹھا کر کوڑا دان میں پھینکنا ہی صائب ہے۔ لہٰذا اب ضرورت ہے کہ نئے اصولوں اور ضابطوں کے ساتھ نئے مسائل پر قرآن سے براہِ راست استنباط کیا جائے۔ اقبال کا استدلال یہ ہے کہ اسلامی تاریخ میں اجتہاد کے حق کو کبھی سلب نہیں کیا گیا بلکہ محدود بھی نہیں کیا گیا۔ چنانچہ محمد خالد مسعود باب سوم ''اقبال اور اجتہاد'' کے سرورق پر اقبال کے مقالہ اجتہاد سے یہ عبارت نقل کرتے ہیں:

مجھے کامل یقین ہے کہ فقۂ اسلامی کے کثیر التعداد ادب کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو دورِ جدید کے نقاد کی اس سطحی رائے کی قطعی تردید ہوگی کہ اسلامی قانون ساکن ہے اور آگے بڑھنے کی استعداد نہیں رکھتا۔[۱۸]

اقبال اجتہاد پر مغربی معترضین کے اس خیال کو رد کرتے ہیں کہ اسلامی قانون ساکن و جامد ہے۔ ان (اقبال) کی رائے میں فقہاء نے خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابلِ عمل اجتہادات کیے اور اس وقت وہ قابل عمل تھے مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں[۱۹]۔ محمد خالد مسعود اسی مقالہ کے حوالے سے یہ قرار دیتے ہیں کہ اقبال کو ۱۹۰۴ء میں یعنی یورپ جانے سے ایک سال پیشتر ہی فقہی روایات کو آج کی ضرورتوں کے مطابق ناکافی ہونے کا احساس تھا، جسے خطبۂ اجتہاد لکھنے کا ایک تاریخی اور تدریجی پس منظر بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ البتہ وہ سارے فقہی سرمائے کو دریا بُرد کرنا نہیں بلکہ اس کے ناکافی ہونے کا احساس رکھتے تھے اور چاہتے تھے کہ نئے حالات کے لیے نئے اجتہادات کی ضرورت ہے۔ اور کیونکہ ان کے دور میں جمہوریت پورے طمطراق سے قوموں کو اپنی گرفت میں لے رہی تھی لہٰذا اقبال نے اسی احساس کے تحت انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی اجتہاد کی افادیت پر زور دینا شروع کردیا اور اس کی بھی تحریک ان کو ترکی کے نئے متجدِّدین سے ملی۔ تاہم وہ انفرادی حقِ اجتہاد کی افادیت کو بھی پیشِ نظر رکھتے تو زیادہ فائق تھا۔

اقبال کے مقالہ کا ایک حصہ تاریخی ہے جو تقلید اور اجتہاد نہ ہوسکنے کی وجوہات سے متعلق ہے۔ اس بارے میں ان کا تجزیہ بھی نصف سچائی ہے۔ کیونکہ اصل وجہ وہ ملوکیت تھی جو حضرت امیر معاویہؓ کے دم قدم سے اسلام میں تباہی کی داستان رقم کرتی رہی۔ اقبال کو اس کا احساس تھا، چنانچہ انہوں نے انہی خطبات میں اور خطبہ الٰہ آباد میں اس کی طرف واضح اشارہ بھی کیا ہے مگر یہاں وہ اس کو کماحقہ بیان نہیں کرپائے۔ خود ہماری اس فقہ کی تدوین میں بھی اس ملوکیت کے اثرات موجود

ہیں۔ ملوکیت کے دور میں ملوکیت کے حق میں قانون سازی کی گئی۔ جمہور مسلمانوں کے لیے خلافتِ راشدہ کے بعد کبھی آئین سازی اور قانون سازی نہیں کی گئی صرف معاشرتی مسائل کے حوالے سے دینی احکام کا بیان ہوا۔ مسلمانوں کا سیاسی نظام قرآن کے تقاضوں کے مطابق کیا ہو؟ انتخاب اور انتقال اقتدار کیسے ہو؟ مسلمانوں کا کلچر اسلامی تقاضوں سے ہم آہنگ کیونکر ہو؟ مسلمان کو اسلام کون سا معاشرتی اور معاشی نظام دیتا ہے؟ اجتماعی زندگی کے ان پہلوؤں سے متعلق قانون سازی نہیں کی گئی۔ دورِ جدید میں صرف اقبال نے بلاکم وکاست درست سمت میں اجتہاد کا شعور اجاگر کیا اور اس سلسلے میں ترکی اور دوسرے مسلم ممالک میں ایسی کوششوں کے توسط سے برِعظیم کے مسلمانوں کے سامنے اجتماعی اجتہاد کا تصور پیش کیا اور ایک مجوزہ اسلامی ریاست کے لیے ایک دستور، آئین اور نظام وضع کرنے کے لیے ایک ادارے کے قیام کی تحریک کی۔

محمد خالد مسعود نے اس خطبے (الاجتہاد فی الاسلام) کے حوالے سے کئی اہم معلومات بھی فراہم کی ہیں کہ یہ مقالہ کب لکھا گیا، اس میں مختلف اوقات میں کیا تبدیلیاں کی گئیں، اس خطبے پر عمومی ردّعمل کیا تھا اور خطبے کی تحریر کے دوران اور تکمیل پر کن کن لوگوں سے علامہ نے رابطہ کیا۔ یعنی یہ خطبہ اپنی تحریر کے ارتقائی اور تدریجی مراحل میں سے کیسے گزرا۔ اس سے اس کدوکاوش اور ذمہ داری کا احساس بھی ہوتا ہے جو علامہ نے حزم و احتیاط کے ساتھ ملحوظ رکھی۔ ڈاکٹر خالد مسعود نے اس خطبہ کی شانِ نزول میں ترکی میں خلافت کے خاتمہ اور ایک عیسائی اسکالر اغنی دیلس کے اسلام کے تصورِ اجماع پر اپنی کتاب میں اظہار خیال بھی ہے، جو علامہ کی نظر سے گزرا اور ان کے خطبۂ اجتہاد کا محرک بنا۔ محمد خالد مسعود نے اس سلسلے میں تمام تفصیلات اپنی کتاب میں فراہم کردی ہیں کہ قطرے کو گہر ہونے تک کن اسباب و مراحل سے گزرنا پڑا۔

اس کتاب کا چوتھا باب "اقبال کا تصورِ اجتہاد" ہے جو باب پنجم پر بھی محیط ہے اور یہی حصہ زیرِ نظر کتاب کا مغز بھی ہے۔ علامہ اقبال کے خطبات اور تصورِ اجتہاد کے کی اساس ان کا وہ شعور اور نظریہ ہے جسے محمد خالد مسعود نے اس باب کے آغاز میں اور علامہ اقبال نے اپنے خطبات کے دیباچہ میں بیان کیا کہ "جوں جوں علم آگے بڑھتا ہے اور فکر کی نئی راہیں کھلتی ہیں اس کا امکان ہے کہ نئے نظریات، جو ہوسکتا ہے ان خطبات میں پیش کردہ نظریات سے زیادہ صحیح ہوں، سامنے آئیں۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم انسانی فکر کی ترقی پر بہت ہی محتاط انداز سے نگاہ رکھیں اور اس کے بارے میں آزادانہ اور ناقدانہ رویہ برقرار رکھیں (۲۰)۔"

اصولی طور پر تو علامہ کی اس رائے کی اصابت سے کوئی اختلاف نہیں مگر اس کا اطلاق محدود طور پر فلسفے، معاشریات اور سائنس کے علوم پر ہی کیا جاسکتا ہے جو حالات اور وقت کے ساتھ ساتھ ہماری ضرورتوں کی نوعیتوں کا تعین کرسکتے ہیں۔ ان کا اطلاق وحی اور مسلمہ مذہبی اعتقادات اور عبادات و احکام پر نہیں کیا جاسکتا، جن کا اطلاق ہمیں ہماری بدلتی ہوئی ضرورتوں کی نوعیتوں کو متعین کرنے کے لیے کرنا ہے۔ ہمارے آزادانہ اور ناقدانہ رویے کی اساس بدلتے ہوئے حالات اور حاصلات نہیں بلکہ ہمارے عقائد و نظریات و احکام ہیں جن کا اطلاق ہی مجتہدانہ نظر سے نئے حالات وعوالم پر کرنا فرض ہے۔ اس نہایت ہی باریک نکتہ کو اجتہاد اور احکام و مسائل کی تعبیر و توجیہہ کرتے ہوئے مسلمان مجتہدین نے ہمیشہ نظر انداز کیا ہے اور وہ بہک بہک گئے۔

ڈاکٹر خالد مسعود کے مطابق علامہ اقبال نے اجتہاد کی تین تعریفیں کی ہیں:

۱) ان میں سے پہلی بنیادی اور فلسفیانہ ہے جس کی رو سے اجتہاد کو اصول حرکت بیان کیا گیا ہے یعنی اسلامی تہذیب تمدن اور ثقافت میں حرکت کا بنیادی اصول اجتہاد ہے۔

۲) دوسری تعریف طریقِ اجتہاد کے اعتبار سے ہے یعنی وہ منہاج کار (Methodology) جس کے تحت اجتہاد کو بروئے عمل لایا جاتا ہے یا لایا جانا ضروری ہے۔

۳) تیسری حدودِ اجتہاد کے زاویے یعنی وہ فریم ورک جس کے اندر اجتہاد کیا جانا چاہیے، کے اعتبار سے ہے۔

اس باب میں عربی زبان اور لغت کے حوالے سے اجتہاد کے لفظ کے مختلف معنی دیے گئے ہیں جو اجتہاد کے مفہوم کو متعین کرنے میں معاون ہوسکتے ہیں۔ جنہیں کتاب میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔ پھر ڈاکٹر خالد مسعود نے مختلف لوگوں کی اجتہاد کی تعریفوں کو بیان کیا ہے جن میں امام غزالی، علامہ شوکانی، علامہ بزدوی، علامہ بیضاوی، ابن حزم اور ابن منظور شامل ہیں۔ ان تعریفات میں لغوی اور اصطلاحی تعریفیں بھی شامل ہیں۔ تاہم اقبال کی متذکرہ اجتہاد کی تین تعریفیں جدید عصری صورتحال میں زیادہ جامعیت رکھتی ہیں۔ ڈاکٹر خالد مسعود نے خطبات کے سیاق و سباق میں انہیں تفصیل سے بیان کیا ہے اور ہم ان ہی تین تعریفوں کے پیشِ نظر اپنی معروضات مرتب کریں گے[۲۱]۔

علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں کائنات کو حرکی اور روحانی وجود قرار دیا ہے اور تمام قدیم مادی نظریے مسترد کردیے ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ کائنات زندگی رکھتی ہے۔ اس کی افزائش ہوتی ہے اور دمادم صدائے کن فیکون آرہی ہے۔ مادے کو بھی آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت کے

مطابق اب توانائی کی لہروں کا ہی انجماد تصور کیا گیا ہے۔ مسلسل حرکت ہی زندگی ہے۔ حرکت کا یہی اصول اقبال اسلامی ثقافت یا مسلم کلچر کی روح کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ اقبال کی نظر میں یہی اصولِ حرکت اسلام کے ثقافتی اور تمدنی نظام میں اجتہاد کے نام سے موجود ہے جس سے وہ انسانی ضرورتوں اور تقاضوں سے عہدہ برآ ہوتا ہے۔ علامہ کے خطبات کے حوالے سے ڈاکٹر خالد مسعود نے اسی تھیسس (Thesis) کو اس باب میں بیان کیا ہے۔ اقبال کی نظر میں اجتہاد بھی عقلِ استقرائی کا مذہبی اصولوں اور قوانین کی توضیح وتعبیر میں استعمال ہے تاکہ تمدن، تہذیب اور ثقافت میں جمود پیدا نہ ہو۔ اقبال کے فلسفے میں فرد، فطرت اور کائنات کے درمیان کہیں کوئی تفریق نہیں۔ وہ سب آیات اللہ ہیں اور آیات اللہ ہونے کے ناطے خدا کی اپنی مشیت کی میکانیت میں پروئے ہوئے ہیں۔ روح ان میں اساسی جوہر حرکت ہے۔ اس لیے اغنی دیس کی میکانکیت بے معنی ہوجاتی ہے کیونکہ اسلام میں جمود نہیں حرکت وعمل ہے، یعنی میکانیت نہیں بلکہ دینامیت (Dynamism) ہے۔ اسلام میں زندگی کی حرکی صورت خود ارتقاء کی علامت ہے۔ شرائطِ اجتہاد، اجتہاد کو ختم کرنے کے لیے نہیں بلکہ ایک پیراڈائم اور چینل فراہم کرنے کے لیے ہیں اور اقبال کے نزدیک یہ پیراڈائم قیاس ہے جس میں اسلامی شریعت کو متحرک رکھنے اور زندگی کو آگے بڑھانے کی صلاحیت بدرجہ اتم موجود ہے۔

محمد خالد مسعود نے اقبال کے حوالے سے نسلی امتیازات کی بحث اور آریائی اور سامی ہونے کے تصورات اور سامی برتری کے نظریے کو بھی غیر حقیقی قرار دیا ہے، اور حنفی فقہ کے برعکس مالکی اور شافعی فقہ کی برتری کو بھی غیر حقیقی قرار دیتے ہوئے حنفی فقہ کو زندگی سے زیادہ قریب قرار دیا ہے۔ کیونکہ حنفی فقہ کے بارے میں ان کے نزدیک اقبال کے نظریات ثانوی اور سرسری ماخذوں پر مشتمل تھے۔ اس وقت تک وہ تحقیقات دستیاب نہیں تھیں جو اقبال کے بعد سامنے آئیں۔ محمد خالد مسعود کے نزدیک:

> مالکی اور حنفی فقہ دوسرے مذاہب فقہ کی نسبت زندگی سے زیادہ قریب رہی۔ مالکیوں کے ہاں مصلحت، استصلاح اور عادت کے اصول اور حنفیوں کے ہاں حنفی فقہ میں استحسان اور عرف کے اصول ان کی حقیقت پسندی اور زندگی سے قُربت کے آئینہ دار تھے۔ حنفی فقہ کے بارے میں قیاس آرائیوں اور موشگافیوں کے افسانے دراصل حنفی اور شافعی پیروکاروں کی معاصرانہ چشمک کے دوران گھڑے گئے۔ بات صرف اتنی تھی کہ شوافع کے نزدیک صرف ایسی احادیث قابلِ استناد تھیں جو اصولِ روایت کے معیار پر پوری اترتی ہوں اور ان کی روایت کا سلسلہ براہِ راست نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہو جبکہ مالکیوں اور حنفیوں کے نزدیک ایسی احادیث بھی قابلِ سند تھیں جن کا سلسلۂ روایت رسول اللہؐ تک براہِ راست تو نہ پہنچتا ہو لیکن

صحابہ یا تابعین سے اس طرح روایت ہو کہ مقامی طور پر وہ مقبول اور معروف ہوں۔ پھر روایت کے ساتھ حنفی درایت کے بھی قائل تھے یعنی وہ حدیث محض سند کے اعتبار سے ہی نہیں بلکہ دوسرے اعتبارات سے بھی حدیث کے معیار پر پوری اُترتی ہو ورنہ اس کے مقابلے میں مقامی عرف اور سوچی سمجھی رائے زیادہ قابلِ قبول ہوگی[۲۲]۔

اس تناظر میں اقبال کی گولڈزیہر کی اس تاریخی تنقید کی حیثیت بھی بے وقعت ہوگئی جو اس نے حدیث کے ماخذِ قانون ہونے میں شبہ کے حوالے سے کی ہے۔ ایک دوسرے یورپی مصنف کا بھی اقبال نے جو حوالہ دیا ہے، جو احادیث کی صحت کے بارے میں متردد تھا، کی حیثیت بھی بے وقعت ہوگئی۔ اور اقبال کا یہ نظریہ درست نہیں ٹھہرتا کہ حضرت ابو حنیفہؒ نے عملی طور پر احادیث کو استعمال نہ کیا۔ اقبال کا یہ کہنا بھی افسوسناک ہے کہ نظام جو معتزلی تھا حدیث کے اثبات کا منکر تھا اور حضرت ابوہریرہؓ کو معتبر راوی قرار نہ دیتا تھا۔ اقبال نے نظام کو شاید درست طور پر پڑھا نہیں وہ تو عقل کے مقابلے میں نصوصِ قرآنی کو بھی قبول نہ کرتا تھا، لہٰذا وہ خود غیر معتبر ہے۔ صرف حدیث ہی نہیں بلکہ پیغمبر کے اجتہادات بھی امت کے لیے حجت ہوتے ہیں کیونکہ وہ وحیِ خفی (وحی غیر متلو) پر مبنی ہوتے ہیں۔ آپؐ کی احادیث لفظی طور پر نہیں بلکہ معنی کے لحاظ سے وحی الٰہی کا حصہ ہیں۔ یہ رائے جمہور مسلمان علماء کی ہے جبکہ اقبال کی رائے اس کی روشنی میں غیر معتبر قرار دی جائے گی۔ اس لیے کہ نبی اکرمؐ کے تمام افعال و اقوال (احادیث) حجت ہیں[۲۳]۔

اس سے اس غلط فہمی کا ازالہ ہوجانا چاہیے جو علامہ اقبال کے ہاں خطبات میں موجود ہے کہ امام ابو حنیفہ نے احادیث پر زیادہ انحصار نہیں کیا بلکہ دانستہ طور پر ان سے اعتناء نہیں کیا۔ اس سے اقبال کی احادیث کی تشریعی اور غیر تشریعی تفریق بھی لغو ہوکر رہ جاتی ہے۔ پروفیسر گولڈزیہر کی احادیث پر تاریخی تنقید خود ساقط الاعتبار ہوجاتی ہے جو اس نے احادیث کی صحت کے بارے میں تراشی ہے، جس کا اقبال نے ایک اور یورپی مصنف کے حوالے سے اظہار کیا ہے۔

اقبال کا یہ کہنا کہ ''امام ابو حنیفہ نے جو اسلام کے عالمگیر کردار کے بارے میں گہری بصیرت رکھتے تھے، عملی طور پر احادیث کو استعمال نہ کیا اور استحسان کے اصول کو متعارف کرایا، درست نہیں۔ اس کے لیے علامہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ حضرت امام مالک اور امام احمد بن حنبل کی طرح خود بھی احادیث کا کوئی مجموعہ مرتب کرسکتے تھے بشرطیکہ وہ اسے اپنے لیے ضروری خیال کرتے۔ امام مالک اور امام زہری کے احادیث کے مجموعوں کے ہوتے ہوئے احادیث کو استعمال نہ کرنا، میرے

خیال میں اس وقت امام ابو حنیفہ کا احادیث کے حوالے سے رویہ نہایت مناسب تھا۔ اب اگر جدید لبرل سوچ رکھنے والے ان احادیث کو بغیر سوچے سمجھے قانون کے ماخذ کے طور پر لینے کو تیار نہیں تو وہ اسلامی قانون کے سنی مکتب فکر کے ایک بہت بڑے نمائندے کی پیروی کر رہے ہیں۔"(۲۴) خود اقبال کا استدلال اور نتیجہ خلاف واقعہ اور غیر حقیقی ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کی طرف ایک غلط اور نامناسب طرزِ عمل منسوب کرنے کے سوا کچھ نہیں۔ جہاں تک بغیر سوچے سمجھے احادیث کے استعمال کی بات ہے تو کسی فقیہ اور محدث نے احادیث کو بغیر سوچے سمجھے کبھی استعمال نہیں کیا۔ ایک طرف تو اقبال نبی پاکؐ کی محبت میں ضعیف احادیث کو بھی بیان کر دیتے ہیں اور دوسری طرف لبرل ازم کے شوق میں حدیث کی تشریعی اور آئینی حیثیت سے بھی انکار کر کے اس خدشے کو تقویت دیتے ہیں کہ اقبال کو خود علمِ حدیث سے زیادہ آگاہی نہیں تھی اور وہ اس کے لیے یورپی مستشرقین سے ہی استناد پر اکتفا کرتے رہے۔ حالانکہ قرآن میں نبی پاکؐ کو شارح کہا گیا ہے۔ قرآن کی جو جتنی چاہے تعبیریں کر لے، حدیث کے فریم ورک سے باہر جن "مجتہدین" نے جو اجتہاد بھی کیے ہیں انہوں نے تفسیر و تعبیر میں الٹی چھلانگیں ہی لگائی ہیں۔ لہٰذا حدیث کی حجیت سے آئین کی اساس کے طور پر انکار کسی نہ کسی حد تک قرآن کا انکار ہے اور اطیعوا الرسول سے انحراف ہے۔ کلمہ طیبہ میں خدا کی وحدانیت (توحید) کے اقرار کے ساتھ ہی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار بھی ہے۔ باقی خدا کی واحدانیت پر تو یہودیوں، عیسائیوں اور ہندوؤں کا بھی ایک بہت بڑا حصہ یقین رکھتا ہے۔ مسلمانوں سے ان کی علیحدہ شناخت رسالت ہی قائم کرتی ہے۔ اہلِ قرآن کا صرف قرآن کو ہی آئین و قانون کے باب میں حجت کہنا درست نہیں۔ حدیث سے انکار سے مادر پدر آزادی حاصل کر کے قرآن کی من مانی توجیہات کرنا مراد ہوتا ہے۔ اقبال جو یہ کہتا ہے کہ "آبروئے ما زنام مصطفیٰ است" اور "کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں" نہ جانے کیوں یہاں کسی اور ہی سمت بہک کر رہ گئے ہیں اور بلاوجہ توپ حضرت امام ابو حنیفہ کے کندھے پر رکھ رہے ہیں۔

ایسی تمام احادیث جن کا تعلق ہماری سیاسی، سماجی اور اخلاقی زندگی سے ہے وہ تمام کی تمام حُجّت کا درجہ رکھتی ہیں۔ علامہ آمدی کا یہ سوال بھی کوئی زیادہ قابل اعتناء نہیں کہ وہ افعال جو نبی پاکؐ سے جبلی طور پر ہوئے وہ امت کے لیے قابلِ اتباع نہیں۔ یہاں ہمیں حضور کے طرزِ عمل کے اتباع کو قبول کرنا ہے۔ ہمیں تو حضورؐ سے اٹھنے بیٹھنے اور کھانے پینے کے اطوار و آداب انؐ کے طرز زندگی سے سیکھنے ہیں۔ ان کو بطورِ سنت اپنانا ہے اور ان سے بھی اصول کی تخریج کرنی ہے۔ حجیت احادیث

کے بارے میں اقبال کا تذبذب بھی غیر ضروری ہے، اللہ تعالیٰ اگر شارحِ حقیقی ہیں تو نبی پاکؐ شارح قرآن اور ترجمانِ منشاء الٰہی ہیں۔ ایسے طریق، رسوم اور رواجات جو خالصتاً عرب کے تھے ان سے بھی ہم رہنمائی لے سکتے ہیں کہ نبی پاکؐ نے اس مقامی ثقافت، تہذیب، اور رسوم و رواجات کو اپنایا جو اسلام کی روح کے منافی نہیں تھے۔ لہٰذا ہم بھی جہاں جہاں ہیں وہ مقامی عناصرِ تہذیب و ثقافت اور رسوم و رواج اپنا سکتے ہیں جو اسلام کی روح کے منافی نہیں ہیں اور جو منافی ہیں انہیں اپنانا درست نہیں۔ اس سے اسلام کی دینامیت اور عالمگیریت پر کون سا حرف آتا ہے شاید اقبال اسے سمجھ نہ سکے۔ نبی پاکؐ کے عرب کی معاشرتی زندگی بھی ہمارے لیے رہنمائی کا ذریعہ ہے کہ اُنؐ کا اپنے عہد کے علاقائی، جغرافیائی اور زمینی حقائق کے بارے میں کیا طرزِ عمل تھا۔ اسلام نبی پاکؐ کی ہر معاملے میں اتباع میں بھی ایک زندہ تخلیقی روح دیکھنا چاہتا ہے۔ حضرت عمرؓ کی زندگی اس کی واضح مثال ہے اور ہمیں استخراجِ ضوابط کے لیے ان سے رہنمائی لیتے رہنا چاہیے۔ حضرت ابو حنیفہ اگر مرفوع، مرسل احادیث اور آثار سے بھی استدلال کرتے تھے تو اقبال کو یہ کہنا نہیں چاہیے تھا کہ ابو حنیفہؒ احادیث کو قابلِ اعتناء نہیں سمجھتے تھے۔ محمد خالد مسعود نے اس سلسلے میں اپنی اس کتاب میں شرح و بسط سے اس پر بحث کی ہے۔

میرے خیال میں اقبال کا اجتہاد کی مطلق آزادی طلب کرنا بھی ضرورت سے زائد مطالبہ ہے۔ اس لیے کہ چاروں فقہاء کے ہاں اتنی لچک اور گنجائش ہے کہ آج کے عصری مسائل کے، ان کی ہی روایت کو آگے بڑھاتے ہوئے حل تلاش کیے جاسکتے ہیں۔ بلکہ ان فقہاء نے تو راہیں آسان اور ہموار کردی ہیں تاہم کسی ایک فقیہ کی فقہ کے فریم ورک کے اندر مسائل کے حل یا اجتہاد کے حق کو محدود کرنے کے بجائے چاروں فقہاء کے اصولوں اور ضوابط سے استفادہ کرنا چاہیے اور ان کا جو فیصلہ آج کی صورتِ حال میں موزوں ترین ہو اس کو مناسب اجتہادی تبدیلی سے قبول کرنا چاہیے تاکہ نئی صورتِ حال کے مطابق قوانین کی تخریج وتعبیر بھی ہو اور روایت سے بھی تسلسل قائم رہے، اور پوری اُمتِ مسلمہ میں ایک تاریخی اور دینی یگانگت کا بھی اظہار ہو۔ صرف ایسے ہی فیصلے پوری اُمت مسلمہ کا اجتماعی شعور قبول کرسکے گا ورنہ فتنوں کے نئے دروازے کھولنا اسلام کی کوئی خدمت نہیں ہوگی۔ لہٰذا اس ضمن میں حزم و احتیاط کی شدید ضرورت ہے۔ محمد خالد مسعود حضرت امام شافعی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

امام شافعی نے اپنے دور میں فکری انتشار کو روکنے اور قانونی فکر کو ضابطے کا پابند بنانے کے لیے فقہاء کو

قرآن اور حدیث سے استنباط کا پابند بنانے کے ساتھ ساتھ اس پر بھی زور دیا کہ جہاں قرآن وسنت سے کسی مسئلے میں براہِ راست رہنمائی نہ ملتی ہو وہاں دوسرے مصادر کی طرف رجوع کرنے کے بجائے انہی پر قیاس کرتے ہوئے استدلال کیا جائے(۲۵)۔

یعنی قرآن وسنت سے واضح رہنمائی نہ ملنے کی صورت میں قیاس بھی قرآن وسنت کے تناظر میں کیا جائے۔ امام شافعی نے اجتہاد کے لیے ایک میکانکی فریم ورک دیا جبکہ اقبال قیاس کو ہر میکانکیت سے آزاد رکھنا چاہتے تھے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا ایسے قیاس کو قبول کیا جاسکتا ہے جو کسی اصول اور ضابطے کا پابند نہ ہو؟ پھر امام شافعی کا قیاس کے حوالے سے ضابطہ وہی ہے جو حضرت معاذ بن جبلؓ کے حوالے سے ہم تک پہنچا ہے۔ قرآن وسنت سے آزاد قیاس کی حجیت کیا ہوگی؟ کیا قرآن وسنت سے آزاد استقرائی عقل، جس کے ظہور کو اقبال اسلام کا کارنامہ کہتے ہیں، اجتہاد کے لیے کافی ہے؟ اس سوال کا جواب ڈھونڈنا اتنا آسان نہیں۔ سرسید نیچرل ازم کی دلدل میں پھنس گئے۔ اقبال استقرائیت کی بھینٹ سب کچھ چڑھانے پر تیار نظر آتے ہیں۔ قیاس بھی اقبال کے ہاں عقلِ استقرائی سے ہی قوانین کی تعبیر و توجیہہ میں چھپا ہوا ہے۔ اقبال کی عقلی استقرائیت مذہب کے دائرے سے باہر نکلتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ اقبال کے ہاں یہ غلط فہمی تشکیلِ انسانیت (*Making of Humanity*) کے مصنف رابرٹ بریفالٹ سے آئی کہ استقرائیت مسلمانوں کی ایجاد ہے حالانکہ سقراط کے مکالمات میں اور ارسطو کی منطق میں استخراجیہ کے ساتھ ساتھ استقرائیہ منطق بھی موجود تھی۔ تاہم ارسطو کے ایتھنز سے فرار سے یہ منطق پروان نہ چڑھی تو مسلمانوں نے اسے قرآن کے علوم کی روشنی میں زیادہ پروان چڑھایا۔ ارسطو نے جو باغ لگایا تھا اس میں پودوں اور حیوانات پر تجربہ کا سلسلہ جاری تھا اور جمادات سے نباتات اور نباتات سے حیوانات اور انسان تک حیاتیاتی ارتقاء ارسطو کی ہی دین ہے۔ جس کا سہرا اقبال الجاحظ، ابن مسکویہ اور مولانا روم کے سر باندھتے ہوئے خطبات میں نظر آتے ہیں۔ ہاں البتہ مسلمانوں نے یونان سے چلنے والی علم کی شمع کو اور روشنی دی، آگے بڑھایا۔ پھر یورپی اقوام نے یہ شمع مسلمانوں کے ہاتھوں سے بزور چھین لی جس کا غم اقبال کے کلام میں موجود ہے کہ حکومت کے جانے کا کیا رونا، دکھ تو یہ ہے کہ اپنے آباء کی کتابیں یورپ میں دیکھیں تو دل سی پارہ ہوجاتا ہے۔

اقبال نے اجماع کو اجتہاد کا تیسرا اصول قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ "میری نظر میں یہ شاید اسلام کا سب سے بنیادی قانونی نظریہ ہے"، پھر ساتھ ہی حیرت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اجماع کا

تصور اوائلِ اسلام میں علمی مباحث میں تو شامل رہا مگر عملاً وہ محض ایک تصور کی سطح پر ہی رہا۔ یہ کسی بھی اسلامی ملک میں ایک مستقل ادارے کے طور پر متشکّل نہیں ہوا۔ اس کی وجہ بھی اقبال نے مطلق العنان ملوکیت قرار دی، جس کے سیاسی مفادات اس مستقل قانونی ادارے سے ہم آہنگ نہیں تھے۔ مگر اقبال اسے نجانے کیوں فراموش کرگئے کہ عالمِ اسلام میں حکومتی سطح پر نہ سہی فقہی سطح پر امام ابوحنیفہ کے ہاں تو یہ ادارہ قائم رہا کہ ہر مسئلہ پر وہاں آپس میں غور ہوتا اور پھر اجماع کے اصول کے تحت معاملہ فیصل ہوتا۔ ہم اقبال کے اس نقطۂ نظر کے مؤید ہوتے ہوئے جزوی طور پر اس سے اختلاف رکھتے ہیں جو انہوں نے کہا کہ ''مسلم ممالک میں جمہوری روح کے پروان چڑھنے اور قانون ساز اسمبلیوں کی تشکیل سے اس سلسلے میں بڑی پیش رفت ہوئی ہے۔ فرقہ وارانہ سرگرمیوں کے پیشِ نظر اجتہاد کے اختیار کے انفرادی نمائندہ فقہی مکاتب سے مسلم قانون ساز اسمبلیوں کو منتقلی ہی اجماع کی واحد صورت ہے جو عصرِ حاضر میں ممکن ہے[۲۶]۔'' ہم اجماع کا یہ حق قانون ساز اسمبلیوں کو منتقل کرنے کے اس تصور یا تجویز کی حمایت کرتے ہوئے اس پر بھی اصرار کریں گے کہ اجتہاد کا انفرادی حق باقی رکھنا بہت ضروری ہے۔ اس لیے کہ کسی بادشاہ یا جمہوری یا غیر جمہوری آمر کی اسمبلیاں ربڑ سٹمپ بن کر غلط فیصلے کرسکتی ہیں اور کوئی مردِ حُر مجتہد روحِ اسلام کے مطابق بہتر فیصلے کرکے امت اور ریاست کو ان کے شر سے محفوظ کرسکتا ہے۔ جیسے خلقِ قرآن کے مسئلے پر حضرت امام احمد بن حنبل کا اجتہاد کہ قرآن مخلوق نہیں کلام اللہ ہے۔

اب علامہ اجماع کے حوالے سے دو نئے سوالات اٹھاتے ہیں کہ کیا اجماع قرآن کی تنسیخ کرسکتا ہے؟ خود ہی اس کو غیر ضروری قرار دے کر کولمبیا یونیورسٹی سے شائع ہونے والی کتاب ''محمڈن تھیوری آف فنانس'' کے مصنف اغنی دیس کا حوالہ لے آتے ہیں۔ میرے خیال میں اقبال جب خود ہی اس تصور کو لغو قرار دیتے ہیں تو اس غلط مبحث میں پڑنا بھی لغو ہوگا جبکہ خود پیغمبر بھی قرآن کی کسی آیت کو از خود منسوخ نہیں کرسکتا۔ دوسرا تصور بھی غلط ہے، صحابہؓ رسول پاکؐ کے براہِ راست فیض یافتہ اور قرآن اور اس کے شارحؐ کی مرضی سے سب سے زیادہ آگاہ تھے۔ وہ مزاج شناسِ رسول تھے، لہٰذا صحابہؓ نے جو اپنے عہد اور حالات کے مطابق فیصلے کیے ہمیں ان کے منہاج اور پیراڈائم میں رہ کر اپنے دور کے مسائل کے حوالے سے فیصلے کرنے ہوں گے۔ ان کے فیصلوں کی نفی یا استرداد نہیں کیا جاسکتا۔ اقبال نے معروف کرخی کا جو حوالہ دیا ہے کہ ''صحابہ کرامؓ کی سنت کے ہم ان معاملات میں پابند ہیں جو قیاس سے واضح نہیں۔ مگر ہم ان معاملات میں جو قیاس سے طے ہوسکتے ہیں صحابہ عظامؓ

کی سنت کے پابند نہیں ہیں"(۲۷) بھی محلِ نظر ہے۔ سوال یہ ہے کہ معروف کرخی کسی صحابی سے زیادہ معتبر کیسے ہوگیا کہ اس سے سند لائی جائے کہ بعد کی نسلیں صحابہؓ کے فیصلوں کی پابند نہیں۔ کسی بھی صحابی کا فیصلہ ہمارے قیاس سے بھی کسی مسئلے میں زیادہ اہم ہے۔ قیاس کو عقلِ استقرائی کے زعم پر قرآن، سنت اور سنتِ صحابہ سے آزاد کر کے من مانے فیصلوں کی راہ ہموار کرنے کی حمایت نہیں کی جاسکتی۔ اسوۂ صحابہؓ بھی اسوۂ رسولؐ کا ہی پرتو ہے کہ ان کے سامنے رسولؐ قرآنِ ناطق اور حضرت عائشہؓ کے الفاظ میں مجسم قرآن تھا اور وہ (صحابہؓ) ہر مسئلے میں حضورؐ سے رجوع کرتے تھے۔

اقبال کا یہ سوال کہ جدید مسلم اسمبلی کی قانون سازی اس کے منتخب اراکین کی فقہ اسلامی کی باریکیوں سے لاعلم ہونے کے سبب اسلامی احکام کی تعبیرات میں بہت بڑی غلطی کرسکتی ہے تو اس کے کئی حل ہوسکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اسمبلی کی رکنیت کے لیے شرائط قائم کی جاسکتی ہیں، ووٹر پر شرط نہ ہو اسمبلی کی رکنیت پر شرائط ہوں، اسمبلی کو دو ایوانوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک میں عوامی نمائندے ہوں اور دوسرے ایوان میں اسلامی قانون اور جدید علوم کے ماہرین منتخب کیے جاسکتے ہیں۔ جیسا کہ اقبال نے خود لکھا ہے کہ آئین میں ایرانی آئین (۱۹۰۶ء) کی طرز پر مجلسِ قانون ساز میں علماء کی کمیٹی کی گنجائش پیدا کی جاسکتی ہے۔

اب جہاں تک قیاس کا تعلق ہے اقبال کے نزدیک قانون سازی میں مماثلتوں کی بنیاد پر استدلال قیاس ہے۔ حالانکہ قیاس کے کئی اور بھی شیڈ (Shades) ہوسکتے ہیں۔ اسلام کی فقہی تاریخ اور روایت میں فیصل معاملات کی روشنی میں بھی قیاس ہوسکتا ہے۔ قیاس اجتہاد اور قانون سازی کا منبع مان بھی لیا جائے تو جیسا کہ اوپر عرض کیا ہے اسے آزادانہ نشوونما تک وسعت نہیں دی جاسکتی، اسے اسلامی قانون سازی کی روایت میں ہی رکھنا ہوگا۔ اس سلسلے میں امام شافعی کا رویہ زیادہ معتبر ہے کہ قیاس کو بھی قرآن و سنت کے فریم ورک میں ہی استدلال کا پابند بنایا جائے۔ ورنہ پھر امام داؤد ظاہری کی طرح کے رویے بھی وجود میں آسکتے ہیں جو دوسری انتہا ہوگی۔ اقبال کے ہاں قیاس عقلِ استقرائی کی صورت میں ایک آزادانہ رائے کا عمل نظر آتا ہے جو قرآن و سنت سے آگے بھی جاسکتا ہے۔ تاہم اگر اس کی وسعتیں بے کنار تصور کرلی جائیں تو قیاس قرآن و سنت سے منافی رویوں کی صورت میں ظاہر ہوگا جسے اپنی حدود سے متجاوز ہونے کی وجہ سے قبول کرنے میں تامل محسوس ہوگا، اور اقبال کے اس فیصلے کو کہ اجتہاد آزادانہ رائے اور فیصلے کا نام ہے، اسلامی اصولِ قیاس سے الگ اور منفرد قرار دینا پڑے گا۔ جب یہ بات واضح ہوگئی کہ امام ابو حنیفہؒ کا حدیث کے بارے میں وہ رویہ

نہیں تھا جو اقبال سمجھتے تھے تو ظنی استدلال یا قیاسِ ابو حنیفہ کو اس پر محمول کرنا کہ انہیں حدیث کی کتابوں سے نظائر نہ ملنے پر ظنی استدلال (قیاس) کرنا پڑا بھی درست نہیں ٹھہرتا۔ اب جہاں تک ارسطو کی منطق کا تعلق ہے اسے بھی قابلِ اعتناء تصور نہیں کرنا چاہیے۔ قیاس کے لیے ابو حنیفہؒ نے ارسطو کی منطق کو بروئے کار لانے کے بجائے قرآن میں موجود ایک منطقی ارتباط سے زیادہ کام لیا۔ یہاں ڈاکٹر خالد مسعود کی رائے درست نظر آتی ہے کہ ''فقۂ حنفی کے تشکیلی دور میں بھی استدلال کے لیے ارسطو کی منطقی اشکال استعمال نہیں ہوتی تھیں۔ بلکہ صحابہؓ، تابعین اور قضاۃ کے فیصلوں کے نظائر اور مقامی عرف کے ماخذ سے قرآن و حدیث سے واضح حکم کی عدم موجودگی میں مدد لی جاتی تھی۔ البتہ یونانی منطق سے استدلال کا رواج دوسرے مکاتب فقہ میں ضرور ہوا، لیکن بہت بعد میں''۔ ڈاکٹر خالد مسعود لکھتے ہیں کہ ''فقہی قیاس کی یونانی منطق کے قیاس سے کوئی مشابہت نہیں تھی، فقہی علت ایک علامت یا سبب تھی۔ ارسطو کے استدلال کے طریقے والی ''حدِ اوسط'' نہیں تھی۔ اسی طرح فقہی استدلال کے مقدمات بھی ارسطو کی منطق کے مقدمات سے مختلف تھے۔ اس لحاظ سے بعد کے دور کے قیاس یا فقہی استدلال کے طریقے پھر بھی یونانی منطق سے مختلف رہے[۲۸]''۔

البتہ اقبال کی نظر میں حجازی فقہ کا یہ طریقِ کار درست تھا کہ جب تک کوئی واقعہ اور صورتِ حال ٹھوس طور پر ظہور پذیر نہ ہو اس پر قیاسی فتویٰ کسی خاص صورت حال کے وقوع کے پورے احوال سے اجنبی ہونے کی بنا پر زیادہ قطعیت نہیں رکھتا۔ حجازی فقہاء کا ایسے سوالات کا جواب دینے سے انکار اسی لیے زیادہ صائب لگتا ہے کہ اس میں ظن و تخمین اور مخصوص صورتِ حال سے اجنبیت پائی جاتی ہے۔ تاہم عراقی فقہاء کے ہاں جامعیت زیادہ ہے اور ہم ان کے استدلالات سے نئی صورت حال میں بہتر استدلال کر سکتے ہیں۔ اس لحاظ سے عراقی فقہاء کو زیادہ فوقیت حاصل ہے۔ عراقی فقہاء کی اجتہادی قاموسیت قابلِ تعریف تھی جسے اقبال نے نظر انداز کر دیا۔

اس کتاب کا بابِ ششم جو اس کا آخری باب بھی ہے کو ''اجتہادات اقبال'' کے نام سے موسوم کرتے ہوئے اس میں ان اجتہادات کو بیان کیا گیا ہے جو علامہ اقبال نے کیے۔ ان میں: ۱) عورت کے لیے تنسیخِ نکاح کا حق؛ ۲) قانون ساز اسمبلی کو اجتہاد اور اجماع کا حق دے کر جمہوری خلافت کا قیام۔ اقبال کے دونوں ہی اجتہادات قابلِ قدر ہیں۔

تاہم اصل اجتہاد اسلام کے معاشی نظام اور آئینی خلافت کے ضمن میں بھی اقبال کرتے تو

شاید ہم زیادہ منظّم اور ٹھوس سماج تعمیر کر سکتے۔ اس کے برعکس علامہ سود، خاص طور پر بینکوں کے سود اور انشورنس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ جب علم الاقتصاد کے موضوع پر اقبال کی کتاب دیکھتے ہیں تو احساس ہوتا ہے کہ انہیں معاشی مسائل سے بالکل لاعلمی نہیں تھی۔ اپنے کلام میں سود کو لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات سمجھتے ہوئے بھی انہوں نے وہی موقف رکھا کہ بینکوں کے سود اور منافع پر ربا کا اطلاق نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس کے بارے میں بھی ہمیں ان سے کوئی واضح اجتہاد اور رہنمائی نہیں ملتی۔ پھر دورِ جدید میں جو ایک عدالتی نظام وجود میں آیا ہے اس کے حوالے سے بھی اجتہاد کی ایک نئی صورت سامنے آتی ہے مگر اقبال نے انہیں صرف شارح قانون تصور کیا انہیں اجتہادِ مطلق کا منصب نہیں دیا۔

محمد خالد مسعود کی اردو میں یہ کتاب اپنے موضوع پر سنجیدہ علمی کاوش ہونے کے ساتھ ساتھ اس مبحث پر کئی دروازے کھولتی ہے اور ہمیں عصرِ حاضر میں اسلام کو ایک نظامِ حیات کے طور پر بروئے کار لانے کے لیے قابلِ عمل زاویے سجاتی ہے اور یہی اس کتاب کا نمایاں پہلو ہے۔

حواشی و حوالہ جات

۱) محمد خالد مسعود ۱۹۳۹ء میں انبالہ میں پیدا ہوئے، قیام پاکستان کے بعد جھنگ شہر میں سکونت اختیار کی۔ ۱۹۶۲ء میں پنجاب یونیورسٹی لاہور سے ایم۔اے۔ اسلامیات کیا۔ ۱۹۶۶ء تا ۱۹۷۳ء میکگل یونیورسٹی کینیڈا سے ایم۔اے۔ اور پی۔ایچ۔ڈی۔ کی ڈگریاں حاصل کیں۔ جامعۂ پنجاب لاہور میں ان کے ایم۔اے۔ کے مقالہ کا عنوان ''طلبائے جامعۂ پنجاب کے دینی رجحانات کا جائزہ'' تھا جبکہ ۱۹۶۹ء میں میکگل یونیورسٹی میں ایم۔اے۔ کے مقالہ کا عنوان ''انیسویں صدی میں برصغیر میں اسلامی قانون کی تعبیر نو کے رجحانات کا جائزہ (انگریزی)'' تھا جس کا مطلب یہ ہے کہ میکگل یونیورسٹی میں بھی اجتہاد ہی ان کے مقالہ کا اصل موضوع تھا۔ ۱۹۷۳ء میں میکگل یونیورسٹی میں ان کے پی۔ایچ۔ڈی۔ مقالہ کا موضوع ''امام شاطبی کا فلسفۂ قانون'' تھا۔ ۱۹۷۸ء میں پینسلوانیا یونیورسٹی میں بھی انہوں نے ''امام شاطبی کے نظریۂ عرف و عادت'' پر انگریزی میں مقالہ رقم کیا۔ ۱۹۶۳ء میں آپ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی اسلام آباد سے وابستہ ہوئے۔ آپ سہ ماہی فکر و نظر اور ادارہ کے انگریزی مجلّہ اسلامک اسٹڈیز (*Islamic Studies*) کے بھی مدیر رہے ہیں۔ اس وقت ڈاکٹر خالد مسعود اسلامی نظریاتی کونسل (اسلام آباد) کے چیئرمین ہیں۔

۲) ملاحظہ ہو: خالد مسعود، اقبال کا تصوّرِ اجتہاد، طبع مطبوعاتِ حُرمت، راولپنڈی، ۱۹۸۵ء۔

۳) See: Muhammad Khalid Mas'ud, *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*, Islamabad: Islamic Research Institute, 2000.

۴) علامہ محمد اقبال، ''رموزِ بے خودی''، مشمولہ کلیاتِ اقبال، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان/ شیخ علامہ علی اینڈ سنز، ۱۹۸۲ء، ص۱۲۴۔ (درمعنی ایں کہ در زمانۂ انحطاط تقلید از اجتہاد اُولیٰ است)۔

۵) ملاحظہ ہو: خالد مسعود، اقبال کا تصوّرِ اجتہاد، ص۹-۱۰۔

۶) خالد مسعود، اقبال کا تصوّرِ اجتہاد، ص۱۱۔

۷) خالد مسعود، اقبال کا تصوّرِ اجتہاد، ص۱۵۔

۸) خالد مسعود، اقبال کا تصوّرِ اجتہاد، ص۱۷۔

۹) خالد مسعود، اقبال کا تصوّرِ اجتہاد، ص۲۱۔

۱۰) خالد مسعود، اقبال کا تصوّرِ اجتہاد، ص۲۱-۲۲۔

۱۱) خالد مسعود، اقبال کا تصوّرِ اجتہاد، ص۲۲۔

۱۲) خالد مسعود، اقبال کا تصوّرِ اجتہاد، ص۲۳۔

۱۳) خالد مسعود، اقبال کا تصوّرِ اجتہاد، ص۳۲۔

۱۴) خالد مسعود، اقبال کا تصوّرِ اجتہاد، ص۳۲۔

۱۵) خالد مسعود، اقبال کا تصوّرِ اجتہاد، ص۳۳۔

۱۶) علامہ محمد اقبال، تجدیدِ فکریاتِ اسلام (مترجمہ: وحید عشرت) (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۰۲ء)، ص۱۸۱-۱۸۲، ۱۸۹۔

۱۷) خالد مسعود، اقبال کا تصوّرِ اجتہاد، ص۶۶۔
۱۸) ایضاً، ص۵۷ بحوالہ "مقالۂ اجتہاد"۔
۱۹) عبدالواحد معینی (مرتب)، مقالاتِ اقبال (لاہور: شیخ محمد اشرف، ۱۹۶۳ء)، ص۵۴۔
۲۰) علامہ محمد اقبال، "دیباچہ تشکیل نو" بحوالہ خالد مسعود، اقبال کا تصور اجتہاد، ص۱۰۹۔
۲۱) ملاحظہ ہو: خالد مسعود، اقبال کا تصوّرِ اجتہاد، ص۱۲۰-۱۲۳۔
۲۲) خالد مسعود، اقبال کا تصوّرِ اجتہاد، ص۱۳۲۔
۲۳) اس کے لیے محمد ارشد مدیر اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ کے مقالہ "اسلامی ریاست میں قانون سازی اور اجتہاد" کا مطالعہ مفید ہوگا جو سہ ماہی فکر نظر (اسلام آباد) کے شمارہ ۳ جلد۴ میں شائع ہوا۔ جس میں محمد ارشد لکھتے ہیں: "احادیث سے اعتناء اور ان سے اخذِ احکام کے بارے میں امام ابو حنیفہ کے طرزِ فکر و عمل کے بارے میں علامہ اقبال کا خیال درست نہیں۔ امام ابو حنیفہ اور ان کے فقہی مذہب کے بارے میں یہ غلط فہمی ان کے مخالفین کی پھیلائی ہوئی ہے۔ امام ابو حنیفہ احادیث حتیٰ کہ خبرِ واحد سے بھی استدلال کرتے تھے تاہم وہ کسی حدیث سے استدلال اور فقہی حکم کے اخذ کرنے کے لیے اس کا سند اور روایت کے اعتبار سے قوی ہونا کافی نہیں سمجھتے تھے بلکہ اس کے لیے ضروری تھا کہ وہ مقاصدِ شریعت اور اصولِ روایت و درایت کے منافی نہ ہو"۔ اس سلسلے میں محمد ارشد نے مولانا محمد علی صدیقی کاندھلوی کی کتاب امام اعظم اور علمِ الحدیث (مکتبہ الحسن، لاہور، ۲۰۰۵ء اور محمد میاں صدیقی کے مقالہ "ائمہ اربعہ کے اصولِ اجتہاد" کا حوالہ دیا ہے۔ ملاحظہ ہو: محمد ارشد، "اسلامی ریاست میں قانون سازی اور اجتہاد: روایت اور جدیدیت کے تناظر میں"، فکر ونظر (اسلام آباد)، ۴۴:۳ (جنوری-مارچ ۲۰۰۷ء)، ص۹۰، حاشیہ۱۱۵۔
۲۴) علامہ محمد اقبال، تجدید فکریاتِ اسلام (مترجمہ: وحید عشرت) (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۰۲ء)، ص۲۰۴-۲۰۵۔
۲۵) ملاحظہ ہو: خالد مسعود، اقبال کا تصوّرِ اجتہاد، ص۱۲۳۔
۲۶) علامہ محمد اقبال، تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۲۰۵-۲۰۶۔
۲۷) ایضاً، ص۲۰۷۔
۲۸) ملاحظہ ہو: خالد مسعود، اقبال کا تصوّرِ اجتہاد، ص۱۹۸۔