خطبات اقبال میں اجتہاد کی تعریف (۲)

برصغیر اور مسئلہ اجتہاد

خالد مسعود

جیسا کہ ہم نے گزشتہ باب میں ذکر کیا کہ اقبال کے نظریہ اجتہاد کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے اس پس منظر کا مطالعہ ضروری ہے جس میں اس نظریہ نے تشکیل پائی۔ چنانچہ اس باب میں ان رجحانات کا ایک اجمالی جائزہ پیش کریں گے جو بر صغیر میں اجتہاد کے ضمن میں ابھرے۔

اگرچہ اجتہاد کا مسئلہ زیادہ شدت کے ساتھ انیسویں صدی کے بعد ابھرا لیکن یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ اس سے قبل اس کی ضرورت کا احساس موجود نہیں تھا یا یہ کہ اس سے پہلے کا زمانہ محض تقلید کا دور تھا۔ یہ صحیح ہے کہ حنفی فقہ کی گہرائی اور وسعت کے ساتھ ساتھ سلاطین دھلی کے دور میں بیرونی حملوں خصوصاً منگولوں کے مستقل خطرے اور غیر مسلم اکثریت کے پیش نظر مسلم وحدت اور یکجہتی کی ضرورت کے شدید احساس نے تقلید کے رجحان کو تقویت دی۔ لیکن یہ بھی یاد رہے کہ برصغیر میں مسلم ثقافت ہمیشہ متحرک اور ارتقا پذیر معاشرے کی صورت میں بنتی اور بگڑتی رہی ہے نئی ضروریات اور نئے حالات ہمیشہ اس بات کے متقاضی رہے کہ فقہی سرمایے پر نظر ثانی ہوتی رہے اور تدوین نو اور تحقیق کا عمل جاری رہے۔ اس کی ایک نہایت واضح شہادت اس سے ملتی ہے کہ برصغیر میں ایک کثیر تعداد میں فتاوی کے مجموعے لکھے گئے جن کا عام طور پر یہ مقصد ہوتا تھا کہ فقہ حنفی کی ایک ایسی دستاویز تیار کر دی جائے جس میں قانون کے مختلف موضوعات کے تحت فقہائے قدیم و جدید کے ایسے اقوال یکجا کر دئے جائیں جو مستند اور مفتی بہ ہونے کے ساتھ زمانے کے تقاضوں پر پورے اتر سکیں۔ محمد اسحاق

بھٹی نے اپنی حالیہ تصنیف برصغیر پاک و ہند میں علم فقہ میں ان فتاوی میں سے گیارہ کا جائزہ لیا ہے(۱)۔ ظاہر ہے کہ ان فتاوی کی مجموعی تعداد نہیں ہے لیکن محض یہ حقیقت کہ تقریباً پانچسو سال کے عرصے میں فتاوی کے گیارہ مجموعے مرتب ہوئے خود اس بات کی دلیل ہے کہ مسلم معاشرہ جامد نہیں رہا اور فقہا عصری تقاضوں اور فقہ حنفی کی تدوین نو کی ضرورت سے بے گانہ نہیں رہے۔ یہاں یہ بات خاص طور پر قابل توجہ ہے کہ ان گیارہ میں سے مندرجہ ذیل چار مجموعے سلاطین وقت کی فرمائش پر ترتیب دئیے گئے:

۱۔ فتاوی قراخانی (جلال الدین خلجی کے عہد میں)

۲۔ فتاوی تاتار خانیہ (محمد شاہ تغلق اور فیروزشاہ تغلق کے عہد میں)

۳۔ فتاوی بابری (ظہیر الدین بابر کے زمانے میں)

۴۔ فتاوی عالمگیری (اورنگ زیب عالمگیر کے دور میں)

جہاں تک غیر مسلم اکثریت کے مقابلے میں مسلمانوں کے اپنے اقلیت ہونے کا احساس تھا اس سے ان میں اپنی ثقافت کی حفاظت کا جذبہ شریعت اسلامی سے شدید وابستگی کی صورت میں پروان ضرور چڑھا لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ انھوں نے اپنے گرد تقلید کا حصار کھینچ کر ہر طرح کے فکری اثرات کے دروازے اپنے اوپر بند کر لئے تھے صحیح نہ ہوگا۔

منگولوں کی تاراج کے بعد عالم اسلام میں کئی جگہ فکر اسلامی خصوصاً فقہ کی تشکیل نو کی ضرورت کا احساس شدت سے ابھرا۔ ان میں سے ایک بھر پور کوشش ابن تیمیہ کی تھی۔ ان کے اثرات برصغیر میں محمد تغلق کے عہد میں پہنچے(۲) اور خاصی پذیرائی ہوئی۔ جہاں اس کے اثرات فکر کے دوسرے شعبوں پر پڑے وہاں اس کا لازمی نتیجہ مسئلہ اجتہاد پر نئے زاویے سے غور

کی تشکیل میں ظاہر ہوا۔ تاہم یہ اس طرح کی زور دار تحریک میں تبدیل نہ ہوسکا جو بعد میں ابن تیمیہ کے افکار کے زیر اثر عرب دنیا میں محمد بن عبد الوہاب کی قیادت میں اور برصغیر میں شاہ ولی اللہ اور ان کے خانوادے کے زیر اثر ابھری۔ اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ دوسری مرتبہ مسلم معاشرے سیاسی و سماجی انحطاط کے سنگین ترین دور سے گزر رہے تھے اور مفکرین کے نزدیک اگر اس انحطاط سے نکلنے کا کوئی راستہ تھا تو یہی کہ تقلید کی پابندیوں سے آزادی حاصل کرکے قرآن و سنت کی اصل تعلیمات کی طرف رجوع کیا جائے۔ اس رجحان میں جہاں حالات کی ہمہ گیر تبدیلی کا احساس موجود تھا وہاں اس اعتراف کا اظہار بھی پایا جاتا تھا کہ فقہی سرمایہ ان حالات سے نبٹنے کے لئے کافی نہیں اور اس کے لئے از سر نو قرآن و سنت سے رہنمائی کی ضرورت ہے۔

یہاں تقلید کا ایک اور پہلو بھی قابل غور ہے۔ تقلید ایک عمرانیاتی رویہ بن چکا تھا جس کے تحت تقلید محض ایک فقہی اور دینی ضرورت ہی نہیں بلکہ سماجی تشخص کا اظہار بن چکی تھی۔ چنانچہ تقلید سے آزادی کا مطلب مروجہ فقہی مذاہب میں سے کسی ایک کی پابندی سے آزادی ضرور تھا لیکن ایک فقہی مذہب کی تقلید سے انکار کا مطلب لازمی طور پر کسی دوسرے مذہب سے وابستگی یا کسی نئے فقہی مذہب کا قیام سمجھا جاتا تھا اگرچہ دوسری صورت کسی طرح بھی پسندیدہ نہیں تھی تاہم چونکہ کسی نئے فقہی مذہب کی بنا کے لئے مجتہد ہونا ضروری تھا اس لئے تقلید کی مخالفت بالآخر اجتہاد مطلق یا بنائے مذہب کے دعوی کے مساوی سمجھی گئی۔ اس تجزیے کی تائید مولانا قاسم نانوتوی کے مندرجہ ذیل معنی خیز جملوں سے ہوتی ہے۔ تقلید کی ضرورت کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

"جیسے کبھی ایک طبیب یا ڈاکٹر کا علاج چھوڑ کر دوسرے کی

طرف رجوع کر لیتے ہیں اور پھر بعد رجوع ہر بات میں دوسرے کا اتباع مثل اول کیا جاتا ہے ایسے ہی کبھی کبھی بزرگوں نے زمانۂ سابق میں کسی وجہ سے ایک مذہب چھوڑ کر دوسرا مذہب اختیار کر لیا تھا اور بعد تبدیل مذہب ہر بات میں دوسرے ہی کا اتباع کیا۔ یہ نہیں کیا کہ ایک بات ان کی لی اور ایک بات ان کی لی اور اس تدبیر سے ایک ''لا مذہبی کا پانچواں انداز گھڑلیا،،۔(۳)

اس عبارت میں ''پانچواں انداز،، کے الفاظ خاص طور پر قابل توجہ ہیں جو چار فقہی مذاہب کے سیاق میں معنی خیز ہیں۔ اسی سماجی رویہ کے نتیجے میں تقلید اور اجتہاد دو متضاد اصطلاحوں میں تبدیل ہوتے گئے حالانکہ تقلید کی مخالفت سے اجتہاد کا اثبات یا قیام لازم نہیں آتا تھا۔

تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ ترک تقلید کی تحریکوں نے مسلمانوں کو ذہنی طور پر اس صدمے سے نپٹنے کے لئے تیار کر دیا تھا جو چند صدیوں بعد انہیں یورپی طاقتوں کے مقابلے میں پیش آنا تھا۔ دور جدید کے آغاز سے بہت پہلے مسلمانوں میں اپنی سیاسی و سماجی کمزوریوں کا احساس پیدا ہوچکا تھا، وہ اس نتیجے پر بہت پہلے پہنچ چکے تھے کہ مسلمانوں کے زوال و انحطاط کی بڑی وجہ تقلید اور اس کی وجہ سے اسلامی تعلیمات کے سر چشموں یعنی قرآن و سنت سے دوری ہے۔ یہی وجہ تھی کہ یورپی طاقتوں سے ٹکر ہوئی تو مسلمان سیاسی طور پر تو مغلوب ہوئے لیکن دینی اور سماجی طور پر وہ اپنا قومی تشخص بر قرار رکھنے میں کامیاب رہے ورنہ عین ممکن تھا کہ دوسرے بہت سے معاشروں کی طرح وہ پوری طرح مٹ جاتے۔ دینی اور سماجی تشخص کے تحفظ سے ان کے لئے یہ بعد میں ممکن ہوا کہ وہ سیاسی طور پر بھی سامراجی تسلط سے آزاد ہو سکیں۔ مسلمانوں کی دینی اور سماجی بقا میں لازماً ان کے اس اذعان و یقین کو دخل تھا کہ اسلامی شریعت عصری تقاضوں

سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت بھی رکھتی ہے اور اس کی تعلیم بھی دیتی ہے۔

نئے حالات سے مقابلہ کرنے کی استعداد اجتہاد کے عمل پیہم سے پیدا ہوتی ہے جو تاریخ کے کسی دور میں بھی بند نہیں رہا۔ یہی وجہ ہے کہ ''اجتہاد کا دروازہ بند،، ہونے کے دعاوی کے باوجود فقہ کی کتب میں امام، قاضی اور مفتی کے لئے ''اجتہاد،، کبھی ممنوع نہیں رہا بلکہ ایسے ان کا مجتہد ہونا اکثر ان کے عہدے کی شرائط میں سے رہا۔ چنانچہ فتاوی عالمگیری میں فقہ حنفی کی مستند کتابوں ھدایہ، الملتقط اور ظہیریہ کے حوالے سے مفتی اور قاضی کے لئے اهل اجتہاد میں سے ہونا شرط بتلایا گیا ہے۔ اور یہ نتیجہ اخذ کیا ہے :

''اصولیین کی رائے اس پر قرار پائی ہے کہ مفتی فقط مجتہد ہوتا ہے اور سوائے مجتہد کے غیر شخص جو مجتہدوں کے اقوال یاد رکھتا ہے مفتی نہیں ہے تو اس پر واجب ہوا کہ جب کوئی مسئلہ اس سے دریافت کیا جائے تو بطور حکایت کے کسی مجتہد کا قول نقل کرے۔ ظہیریہ میں ہے کہ فقہا کا اس پر اجماع ہے کہ مفتی کو اهل اجتہاد میں سے ہونا چاہئے، هدایہ کے نزدیک قاضی کے تقرر کے لئے اس کا اهل اجتہاد میں سے ہونا شرط ہے،،۔(۴)

شاہ ولی اللہ :

خاندان مغلیہ کے زوال کے ساتھ ہی بر صغیر میں مسلمانوں کے دینی اور فکری انحطاط کا بھی آغاز ہوا۔ اس دور میں ذہنی انتشار کے خلاف جہاد میں شاہ ولی اللہ کا کردار بے حد اہم تھا۔ آپ نے دینی افکار کی نئی تشکیل کی جسے حجۃاللہالبالغہ میں پیش کیا۔ سیاسی طور پر نظری اور عملی دونوں سطحوں پر کام کیا۔ آپ کی غالباً سب سے بڑی خدمت دین اور شریعت کے تصور کی تعبیر تھی جس سے جہاں ایک طرف بدعات کے خلاف آواز بلند کرکے

دین کی اصل روح کی حفاظت کی ضرورت پر زور دیا وہاں قانون اسلامی کی تاریخی اور عمرانی توجیہات پیش کرکے فقہ اسلامی کو رسوم و ظواہر کے جامد تصور سے نکال کر عملی اور اخلاقی بنیادیں فراہم کیں۔

شاہ ولی اللہ کی اس ضمن میں تعلیمات کو مختصراً یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ آپ نے فقہ اسلامی کے ارتقا کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ ثابت کیا کہ قانون کی دو بنیادی خصوصیات ہیں ایک تو اس کی بنیاد ایسی چیزوں پر ہوتی ہے جو لوگوں میں معروف ہوتی ہیں اور ان کی افادیت کو وہ اپنے معاشرتی تجربہ میں محسوس کر چکے ہوتے ہیں، دوسرے قانون میں یہ صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ اس ابتدائی قانونی مواد سے عالمگیر اصول اخذ کر سکتا ہے حتی کہ یہ قانون زمانی اور مکانی طور پر مختلف حالات میں بھی نافذ رہ سکتا ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب نے انسانی معاشرے کے مختلف ارتفاقات کے ذریعے ارتقا کی وضاحت کی جن میں قانون کی ضرورت کا احساس معاشرے کے قیام کے ساتھ ساتھ ابھرتا ہے۔ آپ نے فقہ اسلامی کی تاریخ پر روشنی ڈالتے ہوئے بتایا کہ قرآن کے قانونی احکام کا بنیادی مادہ زمانہ جاهلیت کے عرب رسوم و رواج هی تھے لیکن اسلامی معاشرے میں جب دوسری ثقافتیں شامل ہوتی گئیں تو اس کے قانون دانوں نے فقہ اسلامی کے مخصوص عرب پس منظر سے اسے علیحدہ کرکے عالمگیر بنادیا۔ عالمگیر اصولوں کی دریافت مسلسل اور پیہم عمل ہے کیونکہ زمانی و مکانی طور پر تبدیلیوں کے امکانات لامتناهی ہیں اور ان تمام حالات میں قانون کے موثر اور قابل عمل رہنے کے لئے اس میں اتنی عالمگیریت موجود ہونا ضروری ہے کہ وہ ان تمام تبدیلیوں سے نبٹ سکتا ہو۔ فقہ اسلامی میں یہ عمل اجتہاد کے ذریعے قائم رہتا ہے اور تقلید اس عمل کو روک کر شریعت اسلامی کو جمود کر دیتی ہے۔

شاہ صاحب ارتفاقات میں لوگوں کے عادات و رسوم کی اہمیت سے بحث

کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

''رسوم کا اصل مقصد یہ ہے کہ ارتفاقات صالحہ کو کسی نہ کسی صورت میں محفوظ رکھا جائے اس لئے ان کی اصلیت نیکی اور مصلحت پر مبنی ہوتی ہے ،،۔(٥)

''ارتفاقات میں رسوم کا وہی درجہ ہے جو انسان کے جسم میں قلب کا ہے۔ شریعت نازل ہونے کے وقت انہی کو سب سے پہلے پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر رسوم کی اصلاح اور ان میں مناسب شکست و ریخت کرنا نازل شدہ شریعت میں ایک مقصود بالذات چیز ہوتی ہے، نوامیس الہیہ میں انہی کے متعلق بحث ہوتی ہے ـ ـ ـ ان رسوم کا ماخذ مختلف ہوتا ہے کبھی تو اہل دانش وبینش کے استنباط کے نتائج ہوتی ہیں اور کبھی ان لوگوں کا الہام ان کا ماخذ ہوتا ہے جو مؤید بالغیب ہیں ـ ـ ـ ـ دوسری صورت یہ ہے کہ عام طور پر لوگوں کے دلوں میں کوئی خیال یا عقیدہ بیٹھا ہوا ہو اور وہ رسم اس کا تجسم ہو اس قسم کی رسوم اختیار کرنے پر لوگ اپنے آپ کو طبعاً مائل پاتے ہیں،، ـ(٦)

چنانچہ شاہ صاحب اسی صول کی روشنی میں فقہ اسلامی کے ارتقا کی وضاحت کرتے ہیں :

''اگر تم رسول خدا صلعم کی شریعت عزا کے معانی اور اس کا طریق تشریع سمجھنا چاہتے ہو تو تمہارے لئے ضروری ہے کہ پہلے عہد جاہلیت کے علوم کے عقائد اور اعمال و رسوم سے آگاہی حاصل کرو۔ کیونکہ یہی مواد ہے جس کو سامنے رکھ کر آپ نے تشریع کے فرائض انجام دیئے،، ـ(٧)

اصلاح ارتفاقات کا یہ اصول تمام انبیاء کے ہاں کار فرما رہا ہے کہ ''و جس قوم میں مبعوث ہوں اس قوم کے عادات و رسوم پر نظر غائر ڈالیں ـ ـ ـ اس

کے بعد وہ دوسرا قدم اٹھاتے ہیں کہ ان سب عادات اور رسوم کو مصلحت کلیہ کے معیار پر پرکھنے ہیں جو عادات یا رسوم اس کے اقتضا کے مطابق ہوں ان میں کسی قسم کا تغیر و تبدل کرنے کی ضرورت نہیں،، ۔(۸)

مصالح کلیہ کیا ہیں ؟ ان سے مراد وہ اصول ہیں جو عالمگیر ہوں۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں :

''ان عادات شائعہ اور علوم مخزونہ میں سے اکثر ایسے ہیں جو تمام اقالیم صالحہ ہیں اور جملہ متمدن اقوام میں شائع و ذائع ہیں ۔۔۔ اسی قسم کی باتیں ہیں جن کو زیادہ تر نزول احکام کے وقت ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ دوسرے درجہ پر ان عادات اور عقائد یا بالفاظ دیگر ان رسوم اور ذہنیتوں کو ملحوظ رکھا جاتا ہے جو مبعوث الیہم کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں،، ۔(۹)

قانون سازی کے وقت کوشش یہ ہونی چاہئے کہ اس کی بنیاد اصول عامہ پر ہو اور کسی خاص قوم کے عادات کا سب کو پابند نہ بنایا جائے۔ اس کی وضاحت شاہ صاحب نے غنی یا اسیر ہونے کے معیار کی تحقیق کے ضمن میں یوں کرتے ہیں :

''غنیٰ اور فقر کا معیار مقرر کرنے میں بھی تشخیص کا معقول طریقہ یہ ہے کہ عرف عام کو معتبر سمجھا جائے جس کو عامہ مکلفین، چاہے وہ عرب ہوں یا عجم اہل مشرق ہوں یا اہل مغرب، باسانی سمجھ سکیں اور وہ ان کے لئے بمنزلہ مذہب طبعی کے ہو جس سے سوائے بعض مستثنی صورتوں کے کسی کو بھی اختلاف نہ ہو۔ اگر کسی خاص قوم کی حالت غنی کو تشریع کے وقت ملحوظ رکھا جائے تو یقیناً یہ سخت بے انصافی ہوگی۔ اس قسم کا حکم کبھی ہمہ گیر نہیں ہوسکتا۔ شارع اسلام نے عرب اول کے عرف کو اس لئے ملحوظ رکھا کہ وہ اسلامی احکام کے اولین مخاطب تھے۔ اکثر احکام شریعہ میں الہی کی ذہنیت اور الہی کی عادات کو ملحوظ رکھا گیا ہے،، ۔(۱۰)

شاہ صاحب بات کو یہیں چھوڑ دیتے ہیں تاہم جیسا کہ ایک اور جگہ فرماتے ہیں ان کا استدلال اس نتیجے پر پہنچاتا ہے کہ ان اسلامی احکام میں جہاں عرب عادات کو ملحوظ رکھا گیا ہے اگر دوسری قوموں اور معاشرتوں کو تنگی ہو تو ہمہ گیر اصولوں کی روشنی میں اس مخصوص قوم کی عادات کی رعایت کی جاسکتی ہے :

''اس قسم کی شریعت کے لئے جس کا مقصد تمام اقوام عالم کی اصلاح ہو اس کے حق میں تشریح کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ شعائر اور حدود او ارتفاقات میں اسی قوم کی عادات کو ملحوظ رکھا جائے جس میں کہ اس نبی کی بعثت ہوئی ہے لیکن ساتھ ہی آنے والی نسلوں (اور اطراف و اکناف عالم میں رہنے والی اقوام) پر بھی سختی نہ کی جائے اور ایک تنگ اور محدود دائرہ میں ان کو محبوس رکھنے کی کوشش نہ کی جائے،،۔(١١)

شاہ صاحب کی مندرجہ بالا تشریحات سے واضح طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شریعت اسلامی چونکہ تمام عالم اور تمام زمانوں کے لئے ہے اس لئے مختلف اقوام اور مختلف زمانوں کے رسوم و عادات کے حوالے سے فقہ اسلامی کی تعبیر و تشریح کا عمل جاری رہے گا۔ اسی وجہ سے کسی ایک علاقے اور زمانے میں تشکیل پانے والے فقہی احکام دوسرے علاقوں اور زمانوں کے لئے اس طرح لازمی نہیں ہوں گے کہ ان سے تنگی پیدا ہو۔ اس کے لئے ہر زمانے میں تعبیر و تشریح کی ضرورت ہوگی۔ یہی عمل اجتہاد کہلاتا ہے۔

شاہ صاحب اس عمل کی ابدی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں

اجتہاد در ہر عصر فرض بالکفایہ است و مراد از اجتہاد اینجا نہ اجتہاد مستقل است مثل اجتہاد شافعی و آنکہ گفتیم اجتہاد در ہر عصر فرض است بجہتہ آنست کہ مسائل کثیرۃالوقوع غیر محصور اند و معرفت احکام الہی در آنہا واجب و آنچہ مسطور و مدون شدہ است غیر کافی

و در آنہا اختلاف بسیار کہ بدون رجوع بأدلہ حل اختلاف آں نتواں کرد۔(۱۲)

''اجتہاد ہر زمانے میں فرض کفایہ ہے۔ یہاں اجتہاد سے مراد امام شافعی کی طرح اجتہاد مستقل نہیں . . . ہم نے جو کہا کہ اجتہاد ہر دور میں فرض ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کثرت سے واقع ہونے والے مسائل غیر محصور و لامحدود ہیں اور ان سب میں احکام الہی کی معرفت واجب ہے۔ جو کچھ تحریر شدہ اور مدون شدہ موجود ہے وہ ناکافی ہے اور اس میں اختلافات بے اندازہ ہیں یہاں تک اصل ادلہ کی طرف رجوع کئے بغیر اس اختلاف کا حل ممکن نہیں،،۔

شاہ ولی اللہ کی تعلیمات آگے چل کر تین تحریکوں کی صورت میں ظاہر ہوئیں۔ ایک کلامی رنگ میں شاہ اسماعیل شہید کی رد تقلید و بدعت کی تحریک تھی دوسرے ترقی پسندانہ رجحانات تھے جو آہستہ آہستہ نکھرتے ہوئے کئی سالوں بعد مولانا عبیداللہ سندھی کی انقلابی اور تغیر پسند فکر میں ظاہر ہوئے۔ تیسرے اعتدال کی راہ تھی جو دیوبند کے مکتب کی صورت میں تشکیل پذیر ہوئی۔

شاہ اسماعیل شہید

مولینا عبدالحی الحسنی نے تقلید اور اجتہاد کے مسئلہ پر لکھی جانے والی تقریباً ۳۸ کتابوں کا ذکر کیا ہے اور ان میں سر فہرست شاہ ولی اللہ کی عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید آتی ہے۔(۱۳)

شاہ صاحب کی تعلیمات کے اس پہلو نے شاہ اسماعیل شہید کے ہاں تحریک کی شکل اختیار کی چنانچہ انھوں نے تقویۃالایمان میں تقلید کا رد کلامی انداز سے پیش کیا اور اس پر تشدد کو شرک قرار دیا۔

تقویۃالایمان میں ایک باب تقلید کی بدعت کے رد میں لکھا جس میر انھوں نے یہ استدلال کیا کہ ''حاکم مطلق اللہ تعالی ہے اس کے سوا کسی کے حکم کو نہ مانئے . . . خود پیغمبر بھی حاکم نہیں پھر اور کوئی مجتہد اور فقیہ تو کس گنتی شمار میں ہیں'' ۔(۱۴)

تقلید کے معنی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

''تقلید کے معنی یہ ہیں کہ بے دلیل کے دریافت کئے کسی کے حکم کو مان لینا اور یہ دریافت نہ کرنا کہ اس نے کس سبب سے یہ حکم کیا، سو اکثر لوگ مولویوں اور درویشوں کے بے سند کام اور کلام کو سند پکڑتے ہیں اور اس کی تحقیق نہیں کرتے گویا ان مولویوں اور درویشوں کو حاکم شرع کا جانتے ہیں ایسی تقلید بدعت اور حرام ہے'' ۔(۱۵)

تاہم شاہ اسماعیل تقلید کے سرے سے مخالف نہ تھے وہ صرف ایسی تقلید کی مذمت کرتے تھے جس میں مقلد اپنے امام کو حاکم شریعت سمجھ لے ورنہ کسی بات کا علم نہ ہونے پر واقف کار سے پوچھ لینا ان معنوں میں تقلید نہیں کہلاتا تھا۔ اسی لئے شاہ صاحب کے یہاں تقلید اور اجتہاد میں فرق علم میں کمی بیشی کا نہیں بلکہ رویے اور اہلیت و استعداد کا ہے :

فان المجتہد لیس بمتمیز عن المقلدین بالعلم بالمسائل الکثیرۃ ولا بکثر العبادۃ اذ من المقلدین من یعلم اضعاف ما یعلم المجتہد ویعبد اضعاف عبادۃ بل مناطہ ھو الامر المعنوی وھو الملکۃ لاستنباط الاحکام(۱۶

''مجتہد مقلدین سے اس لئے ممتاز نہیں ہوتا کہ وہ بہت زیادہ مسائل کا علم رکھتا ہے یا بہت زیادہ عبادت کرتا ہے کیونکہ مقلدین میں سے بہت ہوں گے جو مجتہد سے کئی گنا زیادہ علم رکھتے ہیں اور اس سے کئی گنا زیادہ عبادت کرتے ہیں۔ بلکہ اس (امتیاز) کی بنیاد معنوی

امر ہے اور وہ ہے احکام کے استنباط کا ملکہ،،۔

اسی لئے شاہ اسماعیل شہید کے ہاں اجتہاد نہایت ہی وسیع مفہوم میں استعمال ہوا ہے اور وہ اسے صرف فقہ تک محدود نہیں سمجھتے بلکہ فکر انسانی کے ہر شعبے میں جاری و ساری سمجھتے ہیں :

لیس الاجتہاد عند نا منحصرا فی الفقہ المصطلح بل لہ عموم فی کل فن، نعم لکل اہل فن طریق علیحدہ فی الحاق المسکوت بالمنطوق ـ(۷۱)
ہمارے نزدیک اجتہاد اصطلاحی فقہ کے لئے محدود نہیں بلکہ یہ ہر فن کے لئے عام ہے البتہ ہر فن میں الحاق المسکوت بالمنطوق (نامعلوم کو معلوم سے ملانے کے طریقے علیحدہ علیحدہ ہیں) ۔

محولابالا عبارت میں اجتہاد کی بنیاد ''احکام کے استنباط کی اہلیت،، پر بیان کی تھی اور یہاں ''احکام کے استنباط،، کے طریق اور مقصد کی ایک عمومی تعریف بیان کی یعنی ''مسکوت کو منطوق سے ملانا،، یا دوسرے الفاظ میں جس شے کے بارے میں نص خاموش ہو اس کے لئے نص میں موجود احکام سے حکم کا استنباط کرکے اس کے ذریعے نامعلوم سے ملا دینا اجتہاد ہے ۔

اجتہادکی یہ تعریف نہ صرف اس عمل کی مسلسل اور دائمی ضرورت پر زور دیتی ہے بلکہ وسیع تر مفہوم میں یہ ایک فکری عمل کا نام ٹھہراتی ہے جس کی ضرورت ہر شعبہ زندگی میں ہمیشہ رہتی ہے ۔

شاہ اسماعیل شہید کے زیر اثر اٹھنے والی رد تقلید کی تحریک سے برصغیر میں تقلید اور اجتہاد پر بحث و مناظرہ کا ایک طویل سلسلہ شروع ہوا جو اب تک جاری ہے ۔ ان مسائل پر بے شمار کتابیں لکھی گئیں ۔

یہ ایک طبقہ تھا جو تقلید کا سرے سے منکر تھا اور کسی بھی فقہی مذہب کی پیروی کا قائل نہ تھا چونکہ یہ لوگ فقہ کے بجائے حدیث کی پیروی

کرنا ضروری سمجھتے تھے اس لئے اہلحدیث کہلائے۔ ان میں سے نذیر حسین محدث دہلوی قابل ذکر ہیں جنہوں نے اس مسلک کی وضاحت میں بہت کچھ لکھا۔ تقلید کے قائل جن آیات و احادیث سے استدلال کرتے تھے ان کا تفصیلی تجزیہ کرتے ہوئے ان کے دلائل کا رد لکھا۔ اہل تقلید قرآن کی دو آیات فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون (اگر تم نہیں جانتے تو واقف کار لوگوں سے پوچھ لو) اور ولو ردوہ الی الرسول والی اولی الامر منهم . . . سے تقلید کا وجوب ثابت کرتے ہیں۔ مولینا نذیر حسین نے وضاحت کی کہ ان دونوں آیات سے کسی صورت بھی آئمہ مذاہب فقہ مراد نہیں لئے جاسکتے۔ اہل الذکر سے مراد اہل کتاب ہیں اور آیت کے مخاطب کفار مکہ ہیں۔'' اہل الذکر سے آئمہ مراد لینا اور اس آیت سے تقلید کو فرض بتانا نہایت غلط اور واہی بات ہے'' ۔(۱۸)

''تقلید نہ تو کسی آیت قرآنیہ سے ثابت ہے اور نہ کسی حدیث سے اور نہ کسی امام نے اپنی تقلید کرنے کی اجازت دی ہے۔'' چنانچہ ''جب تقلید شخصی خطاب شرع اور تکلیفات شرعیہ میں داخل نہ ہوئی نہ اقتضاءً نہ تخییراً پس بدعت مذمومہ ہے''(۱۹)

دوسرا طبقہ وہ تھا جو تقلید کا تو قائل تھا لیکن کسی ایک فقہی مذہب کی تقلید کو لازمی نہیں سمجھتا تھا۔ مولینا عبدالعلی بحرالعلوم فرنگی محلی نے ابن ہمام کے حوالے سے وضاحت کی ایک معین فقہی مذہب کی تقلید شرعی طور پر واجب نہیں اور مذہب میں جو آسانیاں پائی جاتی ہیں ان کو اختیار کرنا بھی جائز ہے۔(۲۰)

تیسرا طریقہ تقلید شخصی اور معین فقہ کا قائل تھا۔ اس میں دیوبندی مکتب فکر بھی شامل تھا۔(۲۱)

مولانا قاسم نانوتوی ایک معین فقہی مذاہب کی تقلید کے مسئلے کو یک دلچسپ مثال کے ساتھ بیان کرتے ہیں :

''اب تقلید کی بات سنئے لاریب دین اسلام ایک ہے اور چاروں مذہب ںق مگر جیسے فن طبابت یونانی یا ڈاکٹری انگریزی ایک ہے اور سارے طبیب کامل قابل علاج اور ہر ایک ڈاکٹر لائق معالجہ ہے اور پھر وقت اختلاف شخیص اطبا یا مخالفت رائے ڈاکٹران جس طبیب کا علاج یا جس ڈاکٹر کا معالجہ کیا جاتا ہے ہر بات میں اسی کا کہنا کیا جاتا ہے دوسرے طبیب کی یا دوسرے اکٹر کی رائے نہیں سنی جاتی، ایسے ہی وقت اختلاف آئمہ مجتہدین جس امام ا مجتہد کا اتباع کیا جائے ہر بات میں اسی کی تابعداری ضروری ہے،، ۔(۲۲)

ـروہی اثرات : تقلید کی یہ تشریح مولانا نانوتوی اس تحریک کے پس نظر میں کر رہے تھے جو سر سید احمد خاں کے زیر اثر برصغیر میں زور پکڑ ہی تھی ۔ سر سید احمد کی تحریک دراصل اس مایوسی اور جمود کو توڑنے ے لئے ابھری تھی جو برصغیر پر برطانوی تسلط کے بعد مسلمانوں کو ایک رف لئے سیاسی اور فکری نظام میں بھر پور حصہ لینے سے روک رہا تھا۔ ر دوسرے جدید دور کے مسائل کو عیسائی مذہب کی تبلیغ اور اشاعت کے تھکنڈےگردانتے ہوئے ان کی صحیح اہمیت کو سمجھنے سے انکار کررہا تھا۔

برطانوی تسلط کے ساتھ ہی برصغیر کے قانونی ڈھانچے میں تبدیلیاں ئیں ۔ اگرچہ باقی شعبوں میں آہستہ آہستہ برطانوی قانون رائج ہوتا گیا لیکن خصی قوانین میں انھوں نے مسلمانوں کے لئے شریعت اور ہندوؤں کے لئے دھرم استروں کے قانون باقی رکھے ۔ اس کے لئے پہلے پہل تو انھوں نے ججوں کی ہنمائی کے لئے متعلقہ مذاہب کے عالموں کو عدالتوں میں مشیر کی حیثیت ے رکھا لیکن بعد میں اہم اور بنیادی کتابوں کا انگریزی میں ترجمہ کرکے ہ مشیروں کی حیثیت بھی ختم کردی ۔ اس لئی صورت حال سے قانون کے تصور

میں بعض اہم تبدیلیاں آئیں ایک تو ریاستی اور عدالتی قانون کا آغاز ہوا جس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی قانون کو نافذالعمل ہونے کے لئے ریاست کی باقاعدہ منظوری ضروری ہو گئی یہ قانون ساز اداروں کے ذریعے ملتی تھی یا دوسری صورت میں عدالتوں میں اس کی تعبیر و تشریح کو آئندہ کے فیصلوں کے لئے نظائر کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ عدالتی فیصلوں کو یہ حیثیت اسلامی فقہ میں پہلے حاصل نہیں تھی اور نہ ہی ایسے نافذالعمل ہونے کے لئے ریاست کی رسمی کار روائی کی ضرورت تھی۔ اس رسمی کارروائی کے لئے ضروری تھا کہ فقہی مواد کو جدید طرز پر ضابطوں کی شکل میں مدون کیا جائے اور ایسے قاضی کی صوابدید پر چھوڑنے کی بجائے مختلف دفعات کے تحت طے شدہ قوانین کی صورت میں تحریر کیا جائے۔ یہ کوششیں ترکی میں برصغیر سے پہلے شروع ہو چکی تھیں۔ اصلاح کی یہ کوششیں تنظیمات کے نام سے یاد کی جاتی ہیں یہ آئینی اور انتظامی اصلاحات پر مشتمل تھیں انہی کے تحت احکام شرعیہ کی باضابطہ تدوین ''مجلہ احکام،، کے نام سے عمل میں آئی۔ مصر الجزائر اور دوسرے اسلامی ممالک میں بھی اسی طرح کی کوششیں ہوئیں۔

قانون اسلامی کی تدوین اور اصلاح کی ان کوششوں میں بالواسطہ یا بلاواسطہ غیر مسلم قانون داں زیادہ سر گرم تھے۔ فقہ اسلامی سے عدم واقفیت کی وجہ سے انھوں نے ایسے عام قانونی مواد کی طرح لیا اور اس کی ترمیم و تنسیخ ریاستی قانون ساز اداروں کے ذریعے کرنا چاہی اس پر ان کی مسلمان علماء کی طرف سے شدید مخالفت ہوئی اور ان کی یہ کوشش کامیاب نہ ہوسکی نتیجہ یہ ہوا کہ حکمراں قوموں کے دانشوروں نے فقہ اسلامی کو جامد اور ناقابل اصلاح قرار دے کر اسلام اور اسلامی ثقافت کے قریب‌المرگ ہونے کا فتوی دےدیا۔ فرانس میں ارنسٹ رینان نے اور برطانیہ میں ڈبلیو بلنٹ نے اپنے ہم وطنوں کے ان خدشات کا اظہار کیا۔ رینان خود بھی اس کا قائل تھا کہ اسلامی

ثقافت جمود اور علم دشمنی کا نام ہے۔ البتہ بلنٹ اس کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔

بلنٹ نے ۱۸۸۲ء میں ''اسلام کا مستقبل،، کے نام سے کتاب میں لکھا کہ اسلام صرف تلوار کے بل پر زندہ نہیں رہ سکتا۔ کیونکہ اس کے خیال میں :

''مسلمان طاقتیں کتنے بھی وسیع و عریض رقبے میں پھیلی ہوئی ہوں ان میں کوئی طبعی اور جغرافیائی وحدت موجود نہیں۔ وہ تین براعظموں کے علاقے میں بکھری ہوئی ہیں جن میں بڑے بڑے سمندر اور صحرا حائل ہیں۔ اور دشمن جس سے ان کا واسطہ ہے وہ ذہین بھی ہے اور قوی بھی۔ وہ انہیں 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۔ تجارتی جہازوں اور مال کے ذریعے بلکہ اس سے بھی زیادہ چھپے ہوئے لفظوں کے ذریعے جن کو اب یہ پڑھنے لگے ہیں (ترقی کے اثرات ان میں سرایت کر رہے ہیں)۔ اگر وہ ان اثرات کے دباؤ میں نیست و نابود نہیں ہونا چاہتے تو انھیں اپنے جسمانی ہاتھوں کے ساتھ ساتھ ذہنی بازوؤں سے مدد لینا پڑے گی۔ ورنہ ان کے بتدریج خاتمہ کے کوئی نہیں روک سکے گا،،۔(۲۳)

بلنٹ نے اس ضمن میں دو بنیادی اصلاحات کی ضرورت پر زور دیا۔ ایک تو قانون کی اصلاح دوسرے خلافت کی تشکیل نو۔ بلنٹ اس بات کا شدت سے قائل تھا کہ اسلام حرکت و ترقی کا مذہب ہے۔(۲۴) اور اس میں صلاحیت موجود ہے کہ وہ ان دو اصلاحات کو بیرونی مدد کے بغیر بھی سر انجام دے سکے۔ اگرچہ بلنٹ نے جن دو بنیادی امور کی نشاندھی کی تھی وہ واقعی صحیح تشخیص تھی لیکن بدقسمتی سے وہ اس سارے مسئلہ کو یورپی تاریخ کے تناظر میں ''تجدید مذھب،، یا ''اصلاح مذھب،، کے رنگ میں دیکھ رہا تھا۔

گویا جس طرح یورپ کی ترقی اصلاح مذہب کے بعد ہی ممکن ہوئی تھی یہی کچھ عالم اسلام کی ترقی کے لئے بھی ضروری تھا۔

بلنٹ کی اس کتاب کا اردو میں ترجمہ ۱۸۸۴ میں ہوا۔(۲۵) اور اس کے اثرات بھی برصغیر میں جلد ظاہر ہوئے۔ چنانچہ مسئلہ خلافت پر ایک سلسلہ مضامین معارف میں چھپا جس کی تردید میں مولانا سلیمان ندوی اور دیگر علماء نے مقالات لکھے۔(۲۶) لیکن بلنٹ کے اجتہاد پر خیالات موضوع بحث نہ بنے۔

جمال الدین افغانی :

سید جمال الدین افغانی کا واسطہ رینان اور بلنٹ دونوں سے براہ‌راست پڑا۔ اور ان کے افکار پر بڑی تفصیل سے تنقید کی۔ انھوں نے یورپی مفکرین کی بڑی شدت سے تردید کرتے ہوئے ثابت کیا کہ اسلام علم اور سائنس کا مؤید ہے اور کسی قسم کے جمود کی سر پرستی نہیں کرتا۔ ابوریہ روایت کرتے ہیں کہ جمال الدین تقلید اور جمود سے شدید نفرت کی وجہ سے مشہور تھے "ایک مرتبہ لوگوں نے قاضی عیاض کا قول استدلال میں پیش کیا اور اس کے حجت ہونے پر اتنا اصرار کیا گویا وہ وحی کے برابر تھا۔ جمال الدین نے کہا : سبحان اللہ، قاضی عیاض نے جو کچھ کہا وہ اپنی عقل کی وسعت اور فہم کی رسائی اور اپنے زمانے کی مناسبت سے کہا۔ لیکن کیا ان کے علاوہ کسی کو یہ حق نہیں کہ قاضی عیاض یا دوسرے آئمہ کے اقوال کی نسبت حقیقت سے زیادہ قریب، زیادہ واضح اور زیادہ صحیح بات کہہ سکے ؟ کیا لوگوں کے اقوال پر رک کر کھڑے ہوجانا اور جمود اختیار کر لینا ضروری ہے ؟ جب کہ یہ لوگ خود اپنے سے پہلوں کے اقوال پر رک کر کھڑے نہیں ہوگئے تھے انھوں نے اپنی عقلوں کو پوری طرح کھلا چھوڑدیا اور پھر استنباط کیا اور پھر کچھ کہا۔ انھوں نے علم کے سمندر بیکراں میں ٹول ڈالے اور

جو عصری تقاضوں کے مطابق تھا اور جس سے ان کی نسل کی عقلیں مانوس تھیں وہ سامنے لائے کیونکہ زمانے کی تبدیلیوں کے ساتھ احکام بھی بدل جاتے ہیں۔،،(۲۷)

افغانی کا کہنا تھا کہ :

،،اجتہاد کا دروازہ قطعاً بند نہیں ہے۔ یہ فرض ہی نہیں حق ہے کہ لوگ قرآن کے اصولوں کو از سر نو اپنے عہد کے مسائل پر لاگو کریں۔ اس بات سے انکار در اصل جمود اور تقلید کا مرتکب ہونا ہے۔ یہ دونوں سچے اسلام کے اسی طرح دشمن ہیں جس طرح مادیت (نیچریت) ہے،، (۲۸)

مادیت کے اسلام دشمن ہونے کی بات وہ برصغیر میں سر سید کی نیچری تحریک کے حوالے سے کر رہے تھے۔ اس کا ذکر بعد میں آئے گا لیکن تقلید اور مادیت کو مساوی قرار دینے کی وجہ یہ تھی کہ دونوں بالآخر اسلام اور مسلمانوں کے زوال کی طرف لے جاتے تھے۔ اس کی مزید تشریح ایک اور جگہ فرماتے ہیں :

،،ہم نے تجربوں سے سیکھا ہے اور ماضی کے بہت سے واقعات اس کے گواہ ہیں کہ ہر قوم میں مقلدین کی عقلیں اور ذہن وسوسوں کی آماجگاہ اور سازشوں کے خزینے ہوتے ہیں بلکہ ان کے دل ان لوگوں کی تعظیم سے جن کی وہ تقلید کرتے ہیں اور ان لوگوں کی تحقیر سے جو ان جیسے نہیں ہوتے اتنے پر ہوتے ہیں کہ وہ اپنی قوم کے لوگوں کو ذلیل سمجھتے ہیں، ان کی اہانت کرتے ہیں، ان کی ہر بات کو حقیر سمجھتے ہیں اور ان کے تمام اعمال کو خواہ وہ کتنے ہی بلند کیوں نہ ہو کمترگردانتے ہیں۔۔۔ چنانچہ یہ مقلدین حملہ آوروں کے ہراول دستے کا کام دیتے ہیں۔ ان کی راہ ہموار کرتے ہیں، اور ان کے لئے دروازے کھولتے ہیں اور پھر

ان کو قدم جمانے میں مدد دیتے ہیں، ان کے قبضے کو مستحکم بناتے ہیں۔ یہ سب اس لئے کہ وہ اس کے علاوہ کسی اور عمل کو نہیں جانتے،، ۔(۲۹)

جمال الدین افغانی نے تقلید کو جمود کے معنی میں لیتے ہوئے اجتہاد کو اصول حرکت کے طور پر پیش کیا تھا لیکن انھوں نے سیاسی پس منظر میں اس کے مفہوم کو اتنی وسعت دے دی کہ ان کے نزدیک اجتہاد،، اصلاح مذہب،، کے معنوں کے قریب پہنچ گیا۔ اس میں وہ بلنٹ سے بہت قریب نظر آتے ہیں۔ یورپ کی اصلاح مذہب کی تحریک کے آغاز میں دو بنیادی رجحانات علاقائیت اور عقلیت پسندی کے تھے۔ وہی ہمیں افغانی کے ہاں ملتے ہیں۔ پہلے رجحان کی تائید ان کے اجتہاد کے مجوزہ پروگرام سے ہوتی ہے۔ پروفیسر عزیز احمد اس پروگرام کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

،،علماء کو چاہئے کہ وہ مختلف ملکوں میں علاقائی مرکز قائم کریں جہاں وہ عوام کی رہنمائی کے لئے قرآن اور حدیث کی بنیاد پر اجتہاد کریں، ان علاقائی مراکز کا الحاق ایک عالمی مرکز سے ہو جو مقامات مقدسہ میں کسی جگہ قائم ہو۔ جہاں مختلف مراکز کے نمائندے جمع ہو کر اجتماعی اجتہاد کے لئے کوشش کر سکیں تاکہ امت میں نئی زندگی کی روح پھونکی جا سکے اور وہ خارجی خطرات کے مقابلے کے لئے تیار ہو سکے،، ۔(۳۰)

مندرجہ بالا اقتباس میں اجتہاد کے معاملے میں ایک وفاقی نظام کے تحت علاقائی خود مختاری پر زور دیا گیا ہے تاہم عیسائی مذہبی کونسلوں کے طرز پر ایک عالمی مرکز کی بھی تجویز موجود ہے۔ یہ تجاویز افغانی کی مسلمانوں کی سیاسی شیرازہ بندی کی تجاویز سے ہم آہنگ تھیں جن میں مسلمانوں

کے لئے ان کی علاقائی قومیتوں کے قیام اور اس کے ساتھ بین الاقوامی اتحاد کی ضرورت کی طرف توجہ دلائی گئی تھی۔ یہ ''اصلاح مذہب،، کا سیاسی پہلو تھا۔ لیکن اس کا دینی و فکری پہلو بھی تھا جو سند کی بجائے عقل کی طرف دعوت دیتا تھا۔

افغانی نے نہایت واضح الفاظ میں کہا کہ عیسائی دنیا میں اصلاح مذہب کے دور میں انسان نے اپنی ان زنجیروں کو توڑ دیا ہے جو اس کی عقل کو مقید کئے ہوئے تھیں۔ اسلام عیسائیت سے عمر میں کئی صدیاں کم ہے اس لئے اس کی اصلاح ابھی ہونا ہے۔(۳۱) افغانی کہا کرتے تھے کہ اسلام کو لوتھر کی ضرورت ہے۔ یہ ان کا محبوب موضوع تھا اور وہ اپنے کو اسی کردار میں دیکھتے تھے۔(۳۲) ان کو یقین تھا کہ ''ایک مرتبہ یہ اصلاح ہو جائے تو اسلام دوسرے کسی بھی مذہب کی طرح اپنا انسانوں کی اخلاقی رہنمائی کا اصلی کردار ادا کرنے کے قابل ہوجائے گا۔ اسلام کی ماضی کی تاریخ یہ ثابت کر چکی ہے۔ رینان نے اسلامی تاریخ کی جو اجمالی تعریف یہ کہہ کر کی تھی کہ یہ عقل پر قدامت پسندی کی اندھی فتح کی کہانی ہے کسی طرح درست نہیں۔(۳۳)

جمال الدین افغانی کا حلقہ اثر بہت وسیع تھا۔ عرب دنیا کے علاوہ ترکی، ایران اور برصغیر میں ان کے افکار کو بہت تیزی سے اشاعت ملی خود افغانی ان تمام ملکوں میں رہ چکے تھے اور یہاں کی تحریکات سے ذاتی طور پر آگاہ تھے۔ ان میں سب سے زیادہ شدید رد عمل انھوں نے سر سید کی تحریک کے خلاف کیا وہ اسے الحاد دھریت اور مادیت کی تحریک سمجھتے تھے جو اسلام کو مٹانے کے درپے تھی اس کی تردید میں انھوں نے ایک مستقل رسالہ لکھا۔(۳۴) سر سید کے خلاف افغانی کے رد عمل کی وجوھات سیاسی تھیں یا دینی ہم اس بحث میں نہیں پڑیں گے لیکن مختصراً یہ کہ سر سید نے اسلام کی مدافعت میں ایسے

عقلی اور فطری (نیچرل Natural) مذہب ثابت کرنے کی جو کوشش کی اس کی وجہ سے وہ ان کے پیروکار نیچری کہلائے ۔ اس میں الحاد اور دہریت کی بجائے اسلام کے عقلی طور پر قابل فہم ہونے اور انسانی فطرت کے قریب ہونے پر زور تھا لیکن چونکہ عقلیت پسندی کے مبالغے میں سر سید نے ایسے مابعد الطبیعاتی تصورات اور عقائد کو وہم کی پیداوار قرار دیا اور ان کے وجود سے انکار کردیا ۔ جن کی عقلی توجیہات ممکن نہ تھیں ۔ اس لئے ان کے انکار کو مادیت پسندی سمجھ لیا گیا جو مذہب کی روح کے منافی ہوتی ہے ۔

سید احمد خان :

بر صغیر میں مسلمانوں کی ترقی کے لئے جہاں سر سید نے ان کے لئے سیاسی علیحدگی اور برطانوی نظام میں عملی شرکت پر زور دیا وہاں فکری طور پر انہیں عقلیت پسندی اور جدید علوم کی تحصیل کی طرف دعوت دی ۔ سر سید کے نزدیک عقلیت پسندی میں سب سے بڑی رکاوٹ تقلید تھی جو فکری جمود کا باعث بن گئی تھی ۔ سر سید نے اس کے لئے ایک طرف تو نئے علم‌الکلام کی تشکیل پر زور دیا ۔ جس میں مروج اشعری کلام کی بجائے معتزلی افکار سے استفادہ ضروری ٹھہرایا ۔ دوسری طرف شاہ ولی اللہ اور شاہ اسماعیل شہید کے حوالہ سے فقہی مذاہب کی تقلید کی شدت سے مخالفت کی اور علما پر جو ان کے نزدیک جمود و تقلید کی علامت بن چکے تھے سختی سے تنقید کی ۔

۱۸۸۴ء میں لاہور میں ایک تقریر میں سر سید نے کہا :

”جو شخص رسول کے سوا کسی اور شخص کے احکام کو دین کی باتوں میں اس طرح پر واجب‌العمل سمجھتا ہے کہ اس کے بر خلاف عمل کرنا گناہ ہے اور اس کی تابعداری کو باعث نجات یا ثواب سمجھتا ہے وہ بھی ایک قسم کا شرک کرتا ہے جس کو میں شرک فی النبوہ سے تعبیر کرتا ہوں“ ۔(۳۰)

یہ تقریر شاہ اسماعیل شہید کے افکار کی صدائے بازگشت معلوم ہوتی ہے۔ سر سید پورے خلوص اور اعتماد کے ساتھ اس کے قائل تھے چنانچہ مہدی علی خاں کے نام ایک خط میں لکھا:

''بھائی جان سنو! اب یہ وقت نہیں رہا کہ میں اپنے سکتونات ضمیر کو مخفی رکھوں، میں صاف کہتا ہوں کہ اگر لوگ تقلید نہ چھوڑیں گے اور خاص اس روشنی کو جو قرآن و حدیث سے حاصل ہوتی ہے نہ تلاش کریں گے۔ اور حال کے علوم سے مذہب کا مقابلہ نہ کریں گے تو مذہب اسلام ہندوستان سے معدوم ہو جائے گا۔ اسی خیر خواہی نے مجھ کو برانگیختہ کیا ہے جو میں ہر قسم کی تحقیقات کرتا ہوں اور تقلید کی پرواہ نہیں کرتا ۔۔۔ جس قدر نقصان اسلام کو تقلید نے پہنچایا ہے اتنا کسی چیز نے نہیں پہنچایا ۔۔۔ بلاشبہ ہم نے علماء کو مثل یہود و نصاری کے اربابا من دون اللہ سمجھ لیا ہے۔''(۳۶)

الطاف حسین حالی لکھتے ہیں کہ سرسید جس طرح تقلید کو فروع میں ضروری نہیں سمجھتے تھے اسی طرح اصول میں بھی نہیں سمجھتے۔(۳۷) چنانچہ سرسید کے اپنے ہم عصر علماء سے بہت سے امور پر اختلافات تھے۔ حالی نے ان تمام اختلافات کا خلاصہ دیا ہے ان میں سے تین ہمارے موضوع سے تعلق رکھتے ہیں۔ سر سید کے نزدیک (۱) اجماع حجت شرعی نہیں ہے (۲) قیاس حجت شرعی نہیں اور (۳) تقلید واجب نہیں ہے۔(۳۸)

بشیر احمد ڈار نے سر سید کے دینی افکار سے بحث کرتے ہوئے وضاحت کی ہے کہ سر سید اس عقیدے کے جسے وہ شیعی کہتے تھے قائل تھے کہ ہر دور میں مجتہد کا ہونا ضروری ہے جو قرآن کی تفسیر و استنباط کرکے عہد جدید کے مطابق قانون بناسکے ۔۔۔ وہ اہل السنہ کے اس عقیدے کا مذاق اڑاتے

تھے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہوچکا ہے اپنی دلیل میں وہ شاہ ولی اللہ کے اقوال نقل کرتے ہیں،، ۔(۳۹)

سر سید کے مباحث سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ ان کے نزدیک اجتہاد سے مراد یہ تھی کہ قرآن کی تفسیر و استنباط کرکے عہد جدید کے مطابق قانون بنائے جائیں ۔ سر سید نے عملی طور پر بھی اس ذمہ‌داری کو محسوس کیا اور قانون سازی میں باقاعدہ حصہ لیا ۔ ان میں دو قوانین جن کے سلسلے میں سر سید نے عملی دلچسپی لی ۔ ۱۸۸۰ء کا ایکٹ قاضیوں کے تقرر کے بارے میں اور دوسرا قانون وقف خاندانی کے بارے میں تھا۔ ۱۸۶۴ء کے ایکٹ میں قرار پایا تھا کہ قاضیوں کا تقرر گورنمنٹ نہیں کرے گی۔ سر سید کی کوششوں سے ۱۸۸۰ء میں ایکٹ پاس ہوا جس کے تحت طے پایا کہ قاضیوں کا تقرر گورنمنٹ کرے گی۔ قانون وقف خاندانی میں البتہ سرسید کو کامیابی نہ ہوسکی۔ کیونکہ اس کی مخالفت علماء نے بھی کی جو خاندانی وقف کے قائل نہ تھے اور انگریز قانون دانوں نے بھی کی جو وقف دوامی کی بجائے میعادی کے حامی تھے ۔(۴۰)

قانون سازی کی ان دو کوششوں میں سر سید کے پیش نظر امت مسلمہ کی عمومی مصلحت نہ تھی بلکہ انہیں ان قدیم مسلمان جاگیردار خاندانوں کی بھلائی خاص طور پر مقصود تھی جو نئے حالات میں کس‌مپرسی کی زندگی گزار رہے تھے۔ تاہم چونکہ اس سلسلہ میں انہیں فقہی کتابوں کو کھنگالنا پڑا اور اپنے دلائل کی حمایت میں قرآن و سنت سے ثبوت لانے پڑے اس طرح عملی طور پر تقلید کی بجائے اجتہاد کی راہ اختیار کرنا پڑی۔

جمال الدین افغانی کی طرح سرسید بھی اجتہاد کو وسیع تر مفہوم میں استعمال کرتے تھے اور اسے بنیادی طور پر اصلاح مذہب یا ریفارمیشن کے مترادف سمجھتے تھے۔ حالی سر سید کے کارناموں کا جائزہ لیتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچے ہیں:

"(سر سید کو) قوم کا پولیٹیکل، سوشل اور لٹریری ریفارمر کہا جا سکتا ہے لیکن اس مقام پر ریفارمیشن سے ہماری مراد قوم کے مذہبی خیالات کی اصلاح ہے"۔(۳۱)

"اگرچہ اسلام کے ہر طبقے اور ہر دور میں ایسے آزاد طبع اور روشن ضمیر لوگ ہمیشہ اٹھتے رہے ہیں جنھوں نے تقلید کی بندشوں کو توڑ کر میدان تحقیق میں قدم رکھا ہے اور بڑے بڑے مہتمم بالشان مسائل کے متعلق مذہب جمہور کی غلطیاں ظاہر کی ہیں ـ ـ ـ علمائے سلف میں کسی ایک شخص نے عام اصلاح کا کبھی ارادہ نہیں کیا"۔(۳۲)

اصلاح مذہب یا اصلاح قانون کی یہ تحریکیں چونکہ یورپی تسلط کے دور میں اور بلنٹ اور ریتان یورپی دانشوروں کی جانب سے اصلاح کی ضرورت کے تناظر میں ابھری تھیں اس لئے ان کا رد عمل دو طرح سے ہوا۔ ایک تو ان میں اپنے ماضی کی تقلید کی جگہ یورپ کی تقلید نے لے لی جس میں اپنے معاشرے کی واقعی ضرورتوں کو دلیل ٹھہرانے کی بجائے یہ استدلال پیش کیا گیا کہ عصر جدید کی ترقی اس بات کی متقاضی ہے اور ترقی یافتہ ملکوں میں ایسا ہوچکا ہے۔ دوسرے قدامت پسندوں کے موقف میں مزید شدت پیدا ہوگئی ان کو اس بات سے بھی تقویت ملی کہ اصلاح مذہب یا اصلاح قانون کی ان کوششوں کی جڑیں یہاں کی زمین میں گہری نہیں تھیں اور ان کی ضرورت کا احساس عام نہیں ہوا تھا۔

مولانا ابوالکلام آزاد کو سر سید کے خلوص میں شک نہ تھا لیکن ان کی تحریک کے نتائج جس طرح برآمد ہوئے ان پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" شک و شبہ کا فتنہ دراصل شک و شبہ کے دور کرنے والے بلاتے ہیں۔ ابتدائی دور میں بہت کم لوگ یونانی فلسفہ سے واقف تھے دربار سے

باهر است اس سے محفوظ تھی لیکن معتزلہ جو خود اس سے زخمی ہوئے تھے یہ سمجھ کر کہ ساری است زخمی ہوگئی ہے اس کا علاج کرنے نکلے اور نتیجہ یہ ہوا کہ ہزاروں انسانوں کے عقائد متزلزل کر دئیے،، ۔(۴۳)

''جس زمانہ میں سر سید احمد خاں مرحوم نے پہلے پہل یہ صدائیں بلند کی ہیں اور اول اول تہذیب الاخلاق نکالا ہے تو اس وقت واقعی کتنے مسلمان تھے۔ جو انگریزی پڑھ کر دہریے ہوگئے تھے اور ان کی گمراہی نے مرحوم کو مجبور کیا تھا کہ جدید اجتہاد شروع کردیں،، (۴۴)

مولانا آزاد کی تنقید کا تعلق فلسفہ قانون کے اس مکتب فکر سے ہے جو قانون میں بتدریج تبدیلی کا قائل ہے اور یہ تبدیلی معاشرتی تقاضوں اور ضرورتوں کے نتیجہ میں آنی چاھئے نہ کہ ان کا سبب بنے۔ دوسرا مکتب فکر اس طرز فکر کو قدامت پسندی کی حفاظت کا وسیلہ سمجھتا ہے اس کے نزدیک قانون کا یہ کردار بھی ہے کہ وہ مستقبل میں آنے والی تبدیلیوں کو سامنے رکھتے ہوئے معاشرے کو صحیح خطوط عمل مہیا کر سکے۔ تاہم عالم اسلام میں یہ کمی رہی کہ مستقبل کی ان پیش بندیوں میں یورپ کا ماضی اور حال زیادہ پیش نظر رہا اور اس میں عالم اسلام کے مستقبل کو دخل بہت کم تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ترقی کی دوڑ میں مسلمان ملکوں نے یورپ کے بنے بنائے ضوابط اور آئین من و عن یا تھوڑی بہت ترامیم کے ساتھ اپنے ھاں رائج کر لئے۔

سعید حلیم پاشا :

اصلاح قانون کی یہ کوششیں ترکی میں بڑے شد و مد سے ہوئیں۔ اس میں یورپی ضوابط قانون کے ترکی میں نفاذ کی تجاویز بھی شامل تھیں۔ سعید حلیم پاشا نے ایسی تحریکوں کی شدت سے مخالفت کی۔ انھوں نے لکھا :

''میں دیکھ رہا ہوں کہ مسلمان اہل دانش طبقوں کے نمائندوں کی

اکثریت اس بات پر تلی ہوئی ہے کہ 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 ہندآریائی دنیا کے تصورات اور اصولوں کو
اپنالیں،، ۔(۴۰)

سعید پاشا کے نزدیک شریعت ان فطری اخلاقی اور سماجی حقائق کا مجموعہ
جو رسول اللہ نے اللہ تعالی کی طرف سے ہم تک پہنچائے اور الہی پر انسانی
ح و سعادت کا انحصار ہے۔ جدید قانون سازی میں انھوں نے شریعت کے
ار اعلی کے حاصل ہونے پر زور دیا اور کوئی قانون اس کے خلاف نہیں
سکتا۔

شریعت کے اقتدار اعلی کی وضاحت کرتے ہوئے سعید پاشا نے کہا کہ
مت فطری قوانین سے ہم آہنگ ہے اور اس لئے الہی کی طرح اٹل اور یقینی
دوں پر قائم ہے:

''شریعت کی بالادستی کا اصول دراصل اس امر کا اعتراف ہے کہ ہر
وجود خواہ اس کی نوعیت کچھ ہی ہو وہ ان فطری قوانین کا پابند ہے جو اس
سے متعلق ہیں اور نتیجے کے طور پر یہ امر کہ انسان کا سماجی
وجود فطری سماجی قوانین کا پابند ہے بالکل اسی طرح جیسے اس کا
طبعی وجود فطری طبعی قوانین کا پابند ہے،، ۔(۴۶)

سعید حلیم پاشا کی اس توضیح میں سر سید کے اس اصول کی کہ ''اسلام
ن فطرت ہے،، گونج سنائی دیتی ہے تاہم دونوں کے استدلال میں بہت بڑا
ن ہے۔ سر سید کے نزدیک فطر ہونے کا مطلب عقلی طور پر قابل قبول ہونا
،۔ اور پاشا کے نزدیک فطری ہونے کا مطلب فطری اور طبعی قوانین
مطابقت ہے۔ چنانچہ ان کے لئے یہ سوال پیدا ہوا کہ اگر شریعت کی

بالا دستی اس بنیاد پر ہے کہ یہ طبعی قوانین سے ہم آہنگ ہے تو اس کے لئے وحی کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ اس سوال کے جواب میں سعید پاشا لکھتے ہیں :

''اس کو سمجھنے کے لئے سائنس کے قوانین اور سماجی و اخلاقی قوانین کے فرق کو سمجھنا ضروری ہے ۔ سائنسی قوانین معروضی نوعیت کے ہوتے ہیں اور ان کا مطالعہ و مشاہدہ ممکن ہے ۔ سماجی و اخلاقی قوانین کا تعلق انسانی وجود سے اس طور سے ہے کہ انسان ایک اخلاقی اور سماجی مخلوق ہے ۔ یہ غالب طور پر موضوعی ہیں ۔

اس لئے ان سے وضع قانون کے لئے (معروضی) بنیادیں موجود نہیں ہیں ۔ انسان کو ذہنی اور فکری آزادی دی گئی کہ وہ ان حقائق سے جو اس کے ارادہ سے خارج میں میکانکی طور پر ظہور پذیر ہوتے ہیں استخراج کرکے قانون بناسکتا ہے لیکن ان کی حیثیت غیر یقینی ہوگی ۔ چنانچہ اس لئے ضرورت پیش آئی کہ ایسے قوانین وحی کے ذریعے دئے جائیں'' ۔(۴۷)

اس استدلال میں بظاہر ابہام پایا جاتا ہے لیکن اس کو یوں سمجھنا ضروری ہے کہ جس طرح سائنس کے قوانین اور طبعی قوانین میں انسانی ارادے کو کوئی دخل نہیں اور وہ اٹل ہیں اسی طرح اخلاقی و سماجی قوانین کے بنانے میں بھی انسانی ارادے کو کوئی دخل نہیں اس لئے ان کی بالادستی بھی انہی معنوں میں ہے اور شریعت کی بالادستی کا مفہوم یہی ہے ۔ سائنس کے قوانین کے قابل مشاہدہ ہونے کا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ انسان ان کو بنا سکتا ہے یا تبدیل کر سکتا ہے ۔ سعید پاشا نے اس کے لئے ''میکانکی'' کی اصطلاح استعمال کی ہے جو نہایت معنی خیز ہے ۔ طبعی قوانین میکانکی ہیں اس لئے سعید پاشا اور ان کے ہم خیال علماء اس کے قائل تھے کہ اخلاقی و سماجی قوانین

کو بھی میکانکی انداز سے دیکھا جائے تاکہ اس طرح ان کی ابدیت اور بالادستی قائم رہ سکے۔

سعید پاشا کے تصور قانون کے عمل اور رد عمل میں ترکی اور دوسرے اسلامی ممالک میں نئے رجحانات ابھرے۔ ان میں ضیاء گو کالپ کے ہاں قانون اسلامی کی عمرانی توجیہ بے حد اہم تھی۔ اس میں ایک طرف سعید پاشا کی اس کوشش کا رنگ نظر آتا تھا کہ قانون کے ارتقا اور تشکیلی ڈھانچے کی توجیہ سائنسی بنیادوں پر کی جائے۔ دوسرے اسلامی فقہ میں عادات و رسوم کے ماخذ فقہ ہونے کے ان تصورات کی منظم اور باقاعدہ توجیہ کی کوشش تھی جو شاطبی اور شاہ ولی اللہ کے ہاں ملتے ہیں۔ عادات و رسوم ضیاء گوکالپ کے ہاں عمرانی اصطلاح Mores کے مترادف ٹھہرائے جو قانون کی ابتدائی معاشرتی شکل ہوتے ہیں اور بعد میں بھی مختلف سماجی اور سیاسی اداروں کے ارتقا کے ساتھ قانون کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ انہی توجیہات کی بنیاد پر ضیاء نے ترکی کے عائلی قوانین میں تبدیلی کی طرف دعوت دی اور حقوق نسواں کی حفاظت پر خصوصاً زور دیا۔ اس کے لئے انھوں نے نثر و نظم دونوں کو ذریعہ اظہار بنایا۔

ضیاء گوکالپ کا اثر برصغیر میں علامہ اقبال کے ذریعے ظاہر ہوا لیکن علامہ اقبال تک ضیاء کے تمام افکار نہیں پہنچ سکے تھے۔ صرف وہ چند نظمیں پہنچی تھیں جو عورتوں کی آزادی اور حقوق کے بارے میں تھیں۔ یہ نظمیں جرمن زبان میں ترجمہ ہوچکی تھیں اور اس طرح علامہ اقبال، تک پہنچیں۔

سعید حلیم پاشا کے ''میکانکیت'' کے نظریے کا اثر ترکی کے ایک اور مصنف اغنادیس کے ہاں بھی ملتا ہے۔ یہ مصنف دراصل ایک یونانی تھا جو ترکی کا باشندہ تھا۔(۴۸)

اسلامی اقتصادی نظام کی اصلاح و تجدید کی ضرورت کے سلسلے میں اس

نے امریکہ کی کولمبیا یونیورسٹی میں ایک مقالہ پیش کیا جس میں اسلامی نظام زکوۃ و خراج سے بحث کی۔(۴۹) اس کے دیباچے میں اس نے اسلامی اصول فقہ کا خلاصہ پیش کیا اور ان کا تجزیہ کرتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچا کہ اسلامی قانون میں لچک نہیں ہے اور یہ حالات حاضرہ کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ حتی کہ اسلامی فقہ کا منہاج تحقیق یعنی اجتہاد بھی در حقیقت میکانکی اصول ہے جو اسلامی معاشرے کو ترقی کی بجائے جمود کی طرف لے جاتا ہے۔

اغنادیس کا یہ مقالہ ۱۹۱۶ء میں شائع ہوا۔ اشاعت کے لئے چند ھی سالوں بعد یہ علامہ اقبال کے ھاتھوں میں پہنچا اور علامہ اقبال کو جو بہت دیر سے ان مسائل پر غور و خوص کر رہے تھے اس مقالے سے انگیخت ملی۔ اس میکانکی نظریے کی تردید میں علامہ نے اپنا مقالہ اجتہاد لکھا۔ [جاری ہے]

حوالہ جات و حواشی

۱۔ محمد اسحاق بھٹی، برصغیر پاک و ھند میں علم فقہ (لاھور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۷۳) ص ۳۰

۲۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام : مقالہ ھند

۳۔ مولانا قاسم نانوتوی، تصفیۃالعقائد (دھلی ، مطبع مجتبائی، ۱۹۳۴، طبع اول ۱۸۹۰) ص ۳۷

۴۔ فتاوی عالمگیری (ترجمہ اردو سید امیر علی) جلد پنجم، لکھنو ۱۹۳۲، کتاب ادب القاضی ص ۱۰۹

۵۔ شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ (اردو ترجمہ مولانا عبدالرحیم)، حصہ اول، لاھور، قومی کتب خانہ ۱۹۶۱، ص ۳۰۷

۶۔ ایضاً ص ۳۰۶

۷ - ایضاً ص ۹۰ ه

۸ - ایضاً ص ۲۲ ه

۹ - ایضاً ص ۳۷۳

۱۰ - ایضاً ص ۱۲ ه، ۱۳ ه

۱۱ - ایضاً ص ۶۸ ه

۱۲ - شاه ولی الله، مصفی، شرح موطا (دهلی، مطبع فاروقی، ۱۲۹۳ ه) ص ۱۲

۱۳ - عبد الحی الحسنی، الثقافة الاسلامیه فی الهند (دمشق، المجمع العلمی، ۱۹۵۸) ص ۱۲۷

۱۴ - شاه اسماعیل شهید، تقویة الایمان (کراچی، نور محمد، ت ـ ن) ص ۲۱۸

۱۵ - ایضاً ص ۲۲۰

۱۶ - شاه اسماعیل شهید، عبقات (کراچی، مجلس علمی ۱۳۸۰) ص ۱۸۸

۱۷ - ایضاً ص ۱۷۲

۱۸ - نذیر حسین محدث دهلوی، فتاوی نذیریه (لاهور، اهلحدیث اکادمی، ۱۹۷۱) ص ۱۶۳

۱۹ - ایضاً ص ۱۶۴

۲۰ - مولینا عبد الحی، مجموعة الفتاوی، جلد سوم (کانپور، مطبع قیومی ۱۳۷۲ ه) ص ۱۹۲

۲۱ - مولینا رشید احمد گنگوهی، فتاوی رشیدیه (کراچی، قرآن، محل، ت، ن) ص ۱۸۰ مولینا اشرف علی تهانوی، امدادالفتاوی (دیوبند، رحیمیه ت، ن) ص ۱۳۶

۲۱ - تصفیة العقائد، ص ۳۷

۲۳ - ڈبلیو۔ ایس بلنٹ، دی فیوچر آف اسلام (لاهور، سندھ ساگر اکیڈمی ۱۹۷۰) ص ۱۳۲

۲۴ - ایضاً

۲۵ - معارف اگست ۱۹۲۳

۲۶ - یہ سلسلہ مضامین معارف کی جلد ۸، ۹ اور ۱۲ میں شائع ہوئے۔

۲۷ - محمد ابوریہ، جمال الدین افغانی ورسالتہ و مبادئہ، (قاہرہ، ۱۹۶۶) ص ۱۸۹

۲۸ - مخزومی، خاطرات جمال الدین، (بیروت ۱۹۳۱)، ص ۱۶۱

۲۹ - محمد ابوریہ، محولہ بالا، ص ۱۹۱

۳۰ - بحوالہ ذیل Aziz Ahmad, "Sayyid Ahmad Khan, Jamal u-Din Afghani and Muslim India, "Studia Islamica, xiii (1960), pp. 55-78

۳۱ - افغانی، الرد ص ۱۷۶، بحوالہ حورانی (دیکھئے نوٹ ۳۳)

۳۲ - مغربی، بینات، جز اول ص ۱۴، بحوالہ حورانی

۳۳ - بحوالہ ذیل : A .Hourani, Arabic Thought in the Viberal Age, (Oxford, 1970), p. 122.

۳۴ - اصل رسالہ فارسی میں، عربی ترجمہ محمد عبدہ : الرد علی الدھریین (بغداد، ۱۹۵۵)

۳۵ - الطاف حسین حالی، حیات جاوید (لاهور، عشرت پبلشنگ هاؤس ۱۹۶۵) ص ۱۳۷

۳۶ - ایضاً، ص ۱۴۷

۳۷ - ایضاً ص ۳۹۴

۳۸ - ایضاً ص ۵۰۱

۳۹ - B. A. Dar, Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan (Lahore' Institute of Islamic Culture, 1957)

۴۰ - حیات جاوید، صفحات ۲۲۱ - ۲۲۳

۴۱ - ایضاً ص ۴۸۹

۴۲ - ایضاً ص ۴۹۱

۴۳ - ابوالکلام آزاد، تذکرہ (مرتب فضل الدین احمد) لاہور، اناركلی کتاب گھر، ت، ن، ص ۲۳۰

۴۴ - ایضاً ص ۲۳۱

۴۵ - Şaid Ḥalim Pasha, "Sovereignty of Shariat," weekly Islam (Lahore, March 22, 1936), p. 6

۴۶ - ایضاً ص ۸

۴۷ - ایضاً

۴۸ - ان معلومات کے لئے میں پروفیسر سعید شیخ صاحب کا ممنون ہوں

۴۹ - N.D. Aghnides, Mohammedan Theories of finance (New york, 1916)