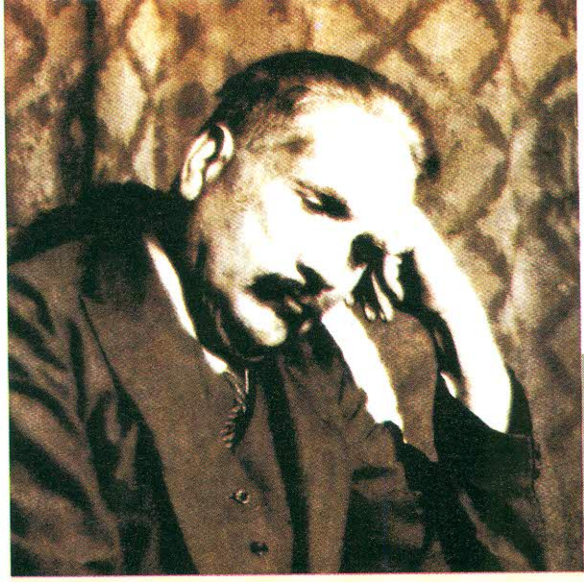


الاجتہاد فی الاسلام

ڈاکٹر علامہ محمد اقبال

(علامہ اقبال نے ۱۳/ دسمبر ۱۹۲٤ء کو لاہور میں "الاجتہاد فی الاسلام" کے عنوان سے ایک خطبہ دیا' جو بعد میں علامہ اقبال کے خطبات کے مجموعہ (اسلام میں دینی فکر کی تشکیل نو' آکسفورڈ ۱۹۳۰ء) میں "ھیئت اسلامی میں اصول حرکت" کے عنوان سے شائع ھوا- ترجمہ کرتے وقت بعض مترجمین نے اس کے لیے "الاجتہاد فی الاسلام" کا عنوان بھی باندھا ھے- اس خطبہ کا مندرجہ ذیل ترجمہ جناب پروفیسر خورشید احمد کی زیر ادارت شائع ھونے والے رسالہ 'چراغ راہ' سے لیا گیا ھے- یہ ترجمہ ھم 'چراغ راہ' کے شکریہ کے ساتھ شائع کر رھے ھیں- اس کے متن میں بہت کم تبدیلیاں کی گئی ھیں البتہ ھم نے وضاحت کے لئے حوالوں اور حواشی کا اضافہ کردیا ھے- ان حوالہ جات کی تخریج اور تعلیق میں جناب سعید شیخ کے حواشی سے بھی مدد لی گئی' جو انھوں نے اقبال کے خطبات کے جدید ایڈیشن میں لکھے ھیں -مدیر مسؤل)

اسلام ایک تہذیبی تحریک ہونے کے لحاظ سے کائنات کے پرانے سکونی نظریہ کورد کردیتا ہے اوراس کی بجائے ایک حرکی نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے۔ایک جذباتی نظام اتحاد کی حیثیت سے یہ فرد کی قدرو قیمت خود اس کی انفرادیت سے پہچانتا ہے اور خونی رشتوں کو انسانی وحدت کی بنیاد ماننے سے انکار کردیتا ہے۔خونی رشتے خاکی ہیں اور انسانی وحدت کے لئے کسی خاص نفسیاتی بنیاد کی تلاش صرف اسی ادراک کے ساتھ ممکن ہوسکتی ہے کہ حیاتِ انسانی اپنی اصل کے اعتبار سے روحانی ہے، یہ ادراک خود بخود نئے فرائض اور ذمہ داریوں کی تخلیق کرتا ہے، جن کو زندہ رکھنے کے لئے کسی قسم کی رسمی جکڑ بندیوں کی ضرورت نہیں رہتی اور انسان کے لئے اس بات کا امکان بھی پیدا کرتا ہے، جس کے ذریعہ وہ دنیا کے مصنوعی بندھنوں سے آزاد ہوسکے۔

کانسٹنٹائن [۱] نے عیسائیت کو جو ابتداء میں ایک خانقاہی سلسلے کی شکل میں ظاہر ہوئی تھی، انسانی وحدت کے ایک نظام کی حیثیت سے چلانے کی کوشش کی، جس کی ناکامی نے قیصر جولین [۲] کو پھر روم کے پرانے دیوتاؤں کی طرف متوجہ کردیا، جن کی اس نے نئی فلسفیانہ تعبیریں کرنے کی کوشش کی۔ جب اسلام صفحۂ تاریخ پر جلوہ گر ہوا تو اس وقت مہذب دنیا کی جو کیفیت تھی، اس کی تصویر ایک جدید مؤرخ نے یوں کھینچی ہے:

> ''اس وقت یوں معلوم ہوتا تھا کہ یہ عظیم الشان تہذیب، جس کی تعمیر میں پورے چار ہزار برس صرف ہوئے تھے، منہدم ہونے کے قریب ہے۔انسانی نسل وحشت اور بربریت کے اس دور میں لوٹ جانے کو تھی، جس میں ہر قبیلہ وفرقہ ایک دوسرے کا دشمن تھا اور جہاں نظم و قانون ایک غیر معروف شے تھی۔ پرانے قبائلی رسوم کی گرفت ختم ہوچکی تھی۔ لہٰذا پرانے شہنشاہی اسالیب بھی اس وقت کام نہ دے سکتے تھے۔ عیسائیت کے نئے وضع شدہ قانون وحدت و نظم کی بجائے افتراق وتباہی پیدا کر رہے تھے۔ یہ وقت المناک واقعات وحوادث سے پر تھا۔تہذیب ایک ایسے عظیم الجثہ درخت کی مانند تھی، جس کے پتے تمام دنیا کا احاطہ کئے ہوئے تھے اور جس کی شاخیں آرٹ، سائنس اور ادب کے طلائی ثمرات سے بھرپور تھیں، جواب کھڑا مرجھا رہا تھا۔عقیدت واحترام کا جاں بخش پانی اس کی رگوں سے خشک ہو چکا تھا۔اس کی جڑیں تک کھوکھلی ہو چکی تھیں اور اس کا وجود جنگ کے طوفان سے پارہ پارہ تھا۔ اب یہ محض پرانے قوانین و رواج کے سہاروں پر کھڑا تھا، جو کسی وقت بھی ٹوٹ سکتے تھے۔ کیا کوئی ایسی جذباتی تہذیب موجود تھی، جسے بروئے کار لانے سے نسلِ انسانی کو رشتۂ وحدت میں پرو دیا جاتا اور تہذیب کو بچایا جا سکتا؟ ایسی تہذیب کے لئے ضروری تھا کہ وہ ایک نئی قسم کی چیز ہو۔اس لئے کہ پرانے رسوم وقیود، مردہ ہو چکے تھے اور اسی قسم کے نئے رواج اور رسومات کا وضع کرنا صدیوں کا کام تھا''[۳]۔

یہ مؤرخ ہمیں آگے چل کر بتاتا ہے کہ دنیا کو ایک نئی تہذیب کی ضرورت تھی، جو اس وقت کی حاکمانہ تہذیب اور وحدت انسانی کے ان تمام نظاموں کی جگہ لے

سکے جن کا انحصار رشتہ خون پر تھا۔ یہی مؤرخ مزید لکھتا ہے کہ اس امر کے حیرت ناک ہونے میں کوئی شبہ نہیں کہ ایسی تہذیب عرب کی سرزمین سے اٹھے اور اس وقت اٹھے جب کہ اس کی سخت ضرورت تھی۔ لیکن اس واقعہ میں حیرت کی ایسی کوئی بات نہیں۔ روح کائنات اپنی ضرورتوں کو وہیں طور پر محسوس کر لیتی ہے اور نازک لمحات میں اپنی سمت کا تعین خود کر لیتی ہے۔ اسی بات کو ہم مذہب کی زبان میں پیغمبرانہ الہام سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ بالکل فطری ہے کہ اسلام نے ایسے سیدھے سادھے لوگوں کے

روح کائنات اپنی ضرورتوں کو وہیں طور پر محسوس کر لیتی ہے اور نازک لمحات میں اپنی سمت کا تعین خود کر لیتی ہے۔ اسی بات کو ہم مذہب کی زبان میں پیغمبرانہ الہام سے تعبیر کرتے ہیں۔

شعور میں جنم لیا، جو کہنہ تمدنوں کے اثرات سے محفوظ تھے اور جو ایسے جغرافیائی مقام پر تھے، جہاں تین براعظم ملتے ہیں۔ یہ نئی تہذیب وحدتِ عالم کی بنیاد اصولِ توحید میں مضمر پاتی ہے۔ اسلام ایک تمدنی نظام ہونے کی حیثیت سے، اس اصول کو نسلِ انسانی کی ذہنی اور جذباتی زندگی میں ایک زندہ عنصر بنانے کا عملی ذریعہ ہے۔ اس کا مطالبہ خدا سے وفاداری کا ہے، تخت و تاج سے نہیں اور چونکہ خدا ہی تمام زندگی کی آخری روحانی اساس ہے۔ اس لئے خدا سے وفاداری درحقیقت انسان کی اپنی مثالی فطرت سے وفاداری کے مترادف ہے۔ تمام زندگی کی آخری و بنیادی روحانی اساس اسلام کی نگاہ میں ابدی ہے اور اپنا اظہار تنوع اور تغیر میں کرتی ہے، ایک ایسی سوسائٹی کے لئے جس کی بنیاد حقیقت کے اس تصور پر مبنی ہو کہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر کے ان اصولوں کا ہم آہنگ کرنا ضروری ہے، اس کے پاس ایسے ابدی اصولوں کا سرمایہ ہونا لازمی ہے جو اس کی حیاتِ اجتماعی کی رہبری کریں۔ کیونکہ ابدی اصول ہی اس جہانِ تغیر و انقلاب میں ہمیں پاؤں جمانے کا موقع دے سکتے ہیں۔ لیکن جب ان اصولوں کا مفہوم یہ لیا جائے کہ تغیر کا کوئی امکان ہی موجود نہیں تو یہ اس کی فطرت میں موجود حرکت کو جامد و ساکن کر دیتے ہیں حالانکہ تغیر کو قرآن خدا کی عظیم ترین نشانی کہہ کر پکارتا ہے۔ سیاسی اور عمرانی علوم میں یورپ کی ناکامی پہلے اصول کی وضاحت کرتی ہے اور آخری اصول کی تشریح اسلام کے پانچ صد سالہ جمود سے ہوتی ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر ہیئت اسلامی میں اصولِ حرکت ہے کیا؟ اس کا جواب ہے ''اجتہاد''۔

اجتہاد

اس لفظ کے لغوی معنی سعی یا کوشش کے ہیں۔ اسلامی فقہ میں اس کے اصطلاحی معنی کسی فقہی مسئلہ میں آزادانہ فیصلہ پر پہنچنے کی کوشش کرنا ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس تصور کی ابتداء قرآن کی مشہور آیت ''اور کوشش کرنے والوں پر ہم اپنی راہ واضح کر دیتے ہیں''[۴]، سے ہوتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی ایک حدیث میں اس کا زیادہ واضح اشارہ موجود ہے، جب حضرت معاذؓ[۵] کو یمن کا حاکم مقرر کیا گیا، تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے دریافت کیا کہ وہ مقدمات کا فیصلہ کس طرح کیا کریں گے؟ حضرت معاذؓ نے جواب دیا:

''میں معاملات کا فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق کیا کروں گا''۔
''لیکن اگر کتاب اللہ اس باب میں خاموش ہو؟''
''تو پھر میں اسوۂ رسول کو اپنا رہبر بناؤں گا''۔
''اور اگر اسوۂ رسول میں بھی تمہاری رہبری کا کوئی سامان موجود نہ ہو؟''
''تو میں پھر پوری کوشش کروں گا، اپنی رائے سے فیصلہ کرنے کی''[۶]۔

تاریخ اسلام کا طالب علم اس بات سے اچھی طرح واقف ہے کہ اسلام کی سیاسی ترقی کے ساتھ نظامِ قانون کا تصور ایک اشد ضرورت بن گیا تھا اور ہمارے ابتدائی اور غیر عرب فقہاء نے انتھک کوششیں کیں۔ حتیٰ کہ فقہی مسائل کے تمام جمع شدہ مواد کی آخری صورت پذیری ہمارے تسلیم شدہ مذاہب کی شکل میں ہوئی۔ یہ فقہی مذاہب اجتہاد کے تین درجوں کے قائل ہیں:

(۱) اجتہادِ مطلق یا وضع قانون میں مکمل اجتہاد، یہ عملی طور پر ان فقہی مذاہب کے بانیوں تک محدود ہے۔

(۲) اجتہاد فی المذاہب یعنی وہ اضافی اجتہاد جو کسی خاص مذہب کی حدود میں رہ کر کیا جا سکتا ہے۔

(۳) اجتہادِ خاص فقہی جس کا تعلق کسی ایسے خصوصی مسئلے پر قانون کے انطباق سے ہو، جسے بانیانِ مذاہب فقہ نے بغیر کسی فیصلہ کے چھوڑ دیا ہو[۷]۔

اس مقالہ میں مجھے اجتہاد کے پہلے درجے یعنی اجتہادِ مطلق کے متعلق کچھ کہنا ہے۔ اہلِ سنت اس درجہ اجتہاد کے نظری امکانات کے تو قائل ہیں لیکن جب سے مذاہب فقہ کی ابتداء ہوئی ہے، عملی طور پر اسے اس لئے نہیں مانتے کہ مکمل اجتہاد کے لئے جن قیود و شرائط کی حصار بندی کر دی گئی ہے، ان کا کسی ایک فردِ واحد میں مجتمع ہونا قریب قریب ناممکن ہے۔ قرآن زندگی کے متعلق یقینی طور پر ایک حرکی نقطۂ نگاہ رکھتا ہے، اس لئے اس کی بنیاد پر قائم شدہ نظامِ قانون میں اس قسم کا انداز و میلان نہایت عجیب معلوم ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ آگے بڑھنے سے پہلے ہم اس ذہنی طرزِ عمل کی وجوہات دریافت کریں، جنہوں نے اسلامی فقہ کو ایک جسد بے روح بنا کر رکھ دیا ہے۔ یورپ کے بعض اہلِ قلم کی رائے میں فقہ اسلامی میں جمود کا یہ پہلو ترکوں[۸] کے اثر کی وجہ سے ہے۔ یہ نظریہ بالکل سطحی ہے اس لئے کہ تاریخ اسلام میں ترکی اثر و نفوذ کے کارفرما ہونے سے بہت پہلے فقہی مذاہب مستقل بنیادوں پر قائم ہو چکے تھے۔ میری رائے میں اس کی حقیقی وجوہات مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ ہم سب اس تحریک عقلیت اور ان تلخ اختلافات سے جن کو اس تحریک نے جنم دیا، واقف ہیں، جو عباسیوں[۹] کے ابتدائی دور میں

اسلام کی مذہبی دنیا میں نمودار ہوئی۔ مثال کے طور پر ایک اہم اختلافی مسئلہ کو لیجئے یعنی قرآن کی ابدیت کا قدامت پسندانہ عقیدہ، عقلیت پسند اس کے منکر تھے۔ اس لئے کہ ان کے خیال میں یہ محض ''قدمِ کلام''،[10] کے عیسائی عقیدہ کی ایک دوسری شکل تھی۔ اس کے برخلاف قدامت پسند مفکرین، جن کا ساتھ بعد کے عباسی خلفاء عقلیت پسندی کے سیاسی عواقب سے ڈر کر دے رہے تھے، یہ رائے رکھتے تھے کہ قرآن کے قدم کا انکار کر کے عقلیت پسند مسلم سوسائٹی کی بنیاد ہی کو کھوکھلا کر رہے ہیں۔ نظام[11] نے عملی طور پر احادیث کو ماننے سے انکار کر دیا تھا اور کھلم کھلا ابوہریرہؓ[12] کو غیر ثقہ راوی قرار دے دیا[13]۔ اس طرح کچھ تو تحریکِ عقلیت کے بنیادی محرکات کے متعلق غلط فہمی کی وجہ سے اور کچھ چند عقلیت پسندوں کے بے قید و زمام خیالات کی وجہ سے قدامت پسند مفکرین اس تحریک کو ایک تخریبی قوت اور امت مسلمہ کے استحکام کے لئے ایک خطرہ سمجھتے تھے۔ ان کا حقیقی مقصد اسلام کے معاشرتی استحکام کو محفوظ رکھنا تھا اور اس مقصد کے حصول کا صرف ایک ہی راستہ ان پر کھلا تھا اور وہ یہ کہ وہ شریعت کی سخت گیری کو استعمال کریں اور اپنے نظام فقہ کی ہیئت کو امکانی حد تک بےلوچ اور شدید بنادیں۔

۲- راہبانہ تصوف کا آغاز اور اس کی نشوونما۔ جس نے غیر اسلامی قسم کے اثرات کے تحت ایک خالص فلسفیانہ پہلو اختیار کر لیا تھا بڑی حد تک اس طرزِ عمل کا ذمہ دار ہے۔ خالص دینی پہلو سے تصوف نے علمائے سلف کے لفظی نزاعات کے خلاف ایک قسم کی بغاوت پیدا کر دی۔ حضرت سفیان ثوریؒ[14] کو اس سلسلہ میں مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے، وہ اپنے عہد کے ذکی ترین قانون دانوں میں تھے اور قریب تھا کہ ایک نئے فقہی مذہب کے بانی بن جائیں مگر چونکہ وہ صوفیانہ مزاج رکھتے تھے، اس لئے ہمعصر فقہاء کی خشک و بےمزہ قانونی باریکیوں اور نکتوں نے ان کو مرتاض تصوف کی طرف مائل کر دیا۔

تصوف اپنے اس نظری پہلو کے اعتبار سے جو بعد کی پیداوار ہے، وسیع النظری کی ایک صورت ہونے میں عقلیت کی تحریک سے مماثل ہے۔ اس نے ظاہر و باطن کی تمیز پر اتنا زور دیا کہ دلوں میں ان تمام اشیاء کے ساتھ جن کا تعلق ظاہر سے تھا اور باطن سے نہیں، بے اعتنائی کی فضاء پیدا کر دی۔

مابعد کے تصوف کے اس خالص غیر دنیاوی طرز فکر نے اسلام کے ایک نہایت اہم پہلو یعنی اسلام کے ایک نظام حیات ہونے کی حیثیت کو آنکھوں سے اوجھل کر دیا اور اس کے نظریاتی پہلو میں بے زمام خیالات کی جو جولانگاہ موجود تھی، اس نے اعلیٰ صلاحیت رکھنے والوں کو پہلے تو اپنی طرف متوجہ کیا اور پھر جذب کر لیا۔ اس طرح اسلامی ریاست اوسط ذہن رکھنے والے انسانوں کے ہاتھوں میں رہ گئی اور عوام نے اعلیٰ شخصیتوں کو اپنی رہنمائی کے لئے اپنے درمیان نہ پا کر اپنی خیر مختلف فقہی مذاہب کی کورانہ تقلید میں سمجھی۔

۳- اس سلسلے میں سب سے زیادہ اہم تیرہویں صدی کے وسط میں بغداد کی تباہی تھی[15]، جو مسلمانوں کی علمی زندگی کا مرکز تھا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ ضرب بڑی کاری تھی اور تاتاری حملہ کے تمام مؤرخ بغداد کی تباہی کی داستان اس طرح بیان کرتے ہیں جیسے کہ اسلام کے مستقبل سے وہ تقریباً ناامید ہو چکے ہیں۔ مزید انتشار کے خطرات کے پیش نظر جو سیاسی زوال کے ایسے موقع پر ایک فطری امر ہے، قدامت پسند مفکرین نے اپنی تمام کوششیں لوگوں کے لئے ایک یکساں معاشرتی زندگی کے محفوظ کرنے پر مرتکز کر دیں اور یہ اس طرح کہ

یہ ضروری ہے کہ آگے بڑھنے سے پہلے ہم اس ذہنی طرزِ عمل کی وجوہات دریافت کریں، جنھوں نے اسلامی فقہ کو ایک جسد بے روح بنا کر رکھ دیا ہے

ابتدائی فقہاء کی شریعت کی تشریح میں ہر قسم کی اختراعات و بدعات کی راہ سختی سے بند کر دی۔ ان کا رہنما اصول معاشرتی نظم کی حفاظت تھا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک حد تک ان کا خیال بالکل صحیح تھا، کیونکہ تنظیم انتشار کی قوتوں کو بڑی حد تک زائل کر دیتی ہے۔ لیکن انہوں نے یہ نہ دیکھا اور نہ ہمارے موجودہ علماء کی نظر اس تک پہنچ سکی کہ کسی ملت کی آخری تقدیر تنظیم پر اتنی زیادہ منحصر نہیں ہے، جتنی کہ فرد کی قدر و قیمت اور اس کی قوت پر، ایک بے حد منظم سوسائٹی میں فرد کی انفرادیت کلی طور پر ختم ہو جاتی ہے، وہ اپنے اردگرد کی تمام معاشرتی فکر کا سرمایہ دار تو بن جاتا ہے، لیکن اپنی خودی کو کھو دیتا ہے۔ اس طرح ماضی کی تاریخ سے ایک جھوٹی عقیدت اور اس کا مصنوعی احیاء لوگوں کے زوال کا علاج نہیں بن سکتے۔ ''تاریخ کا فتویٰ'' جیسا کہ ایک مؤرخ نہایت موزوں انداز سے کہتا ہے ''یہ ہے کہ پرانے خیالات کسی ایسی قوم میں

دوبارہ اقتدار حاصل نہیں کر سکتے، جس نے ایک دفعہ انہیں استعمال کر کے بوسیدہ کر دیا ہو'۔ لہذا کسی ملت کو زوال کے چنگل سے چھڑانے کیلئے صرف ایک ہی مؤثر قوت موجود ہے اور وہ خوددار انسانوں کی پرورش اور افزائش ہے۔ یہ لوگ زندگی کی گہرائیوں کو عیاں کرتے ہیں، یہی لوگ ہم پر زندگی کے نئے معیار آشکارا کرتے ہیں، جن کی روشنی میں ہمیں سوجھنے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول کلی طور پر غیر متبدل نہیں، بلکہ اس پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ تیرہویں صدی اور بعد کے فقہاء میں ماضی کے ساتھ جھوٹی عقیدت کی بناء پر حد سے زیادہ تنظیم کا میلان اسلام کی داخلی روح کے خلاف تھا۔ ابن تیمیہؒ[۱۶] کا زبردست ردعمل اسی میلان کا نتیجہ تھا۔ ابن تیمیہؒ کی پیدائش تباہی بغداد کے پانچ سال بعد ۱۲۶۳ء میں ہوئی۔ وہ اسلام کے انتھک اہلِ قلم مبلغین کی صفِ اول میں شامل ہیں۔

ابن تیمیہؒ کی تربیت حنبلی روایات میں ہوئی۔ اپنے لیے آزادی اجتہاد کا دعویٰ کرتے ہوئے، انہوں نے فقہی مذاہب کی قطعیت سے انکار کر دیا اور کام کو ازسرِنو شروع کرنے کے لئے بنیادی اصولوں کی طرف رجوع کیا۔

فقہ کے ظاہری مذہب کے بانی ابن حزمؒ[۱۷] کی طرح، انہوں نے بھی حنفی مذہب کے قیاس اور اجماع کے اصول استدلال کو جس رنگ میں اسے فقہائے متقدمین سمجھتے تھے رد کر دیا۔ اس لئے کہ ان کے خیال میں اجماع ہی تمام توہمات کی بنیاد تھا۔ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ اس عہد کے اخلاقی اور دینی افلاس کے پیشِ نظر ان کا یہ فعل بالکل صحیح تھا۔ سولہویں صدی میں علامہ سیوطی[۱۸] نے اپنے لئے اجتہاد کا دعویٰ کیا اور اس کے ساتھ ہی ہر صدی کے لئے ایک مجدد کے خیال کا اضافہ بھی کر دیا مگر ابن تیمیہؒ کی تعلیمات کی روح پورے طور پر اس عظیم الشان تحریک میں جلوہ نما ہوئی، جس کا ظہور اٹھارہویں صدی میں نجد[۱۹] کے صحراؤں سے ہوا۔ جو میکڈانلڈ کے نزدیک ''زوال پذیر اسلامی دنیا کا پاکیزہ ترین مقام''[۲۰] ہے۔ درحقیقت موجودہ اسلامی دنیا میں یہ زندگی کی پہلی تڑپ ہے۔ اس تحریک کی اثر پذیری کے اثرات بالواسطہ یا بلاواسطہ جدید ایشیا اور افریقہ کی قریب قریب تمام بڑی تحریکوں مثلاً سنوسی تحریک[۲۱]، پان اسلامک تحریک[۲۲] اور بابی تحریک[۲۳] میں جو عربی احتجاجیت Protestantism کا ایرانی عکس ہے، پائے جاتے ہیں۔

مصلح اعظم محمد بن عبدالوہابؒ[۲۴] نے، جن کی ولادت ۱۷۰۰ء میں ہوئی مدینہ میں تعلیم پائی، ایران میں جادہ پیمائی کی اور آخر کار اپنی بے تاب روح کی آگ تمام اسلامی دنیا کے اندر پھیلانے میں کامیاب ہو گئے۔ اپنی روح کے اعتبار سے وہ امام غزالیؒ[۲۵] کے شاگرد محمد بن تومرت[۲۶]، بربر مصلح اسلام جس نے زوال پذیر اسلامی اندلس میں ظاہر ہو کر اسے نئی زندگی بخشی، کے مشابہ تھے۔

بہرحال ہمیں اس تحریک کی سیاسی زندگی سے، جسے محمد علی پاشا[۲۷] کے عساکر نے ختم کر دیا، کوئی سروکار نہیں۔ ہمارے لئے اہم بات وہ روحِ آزادی ہے جو اس تحریک میں عیاں ہے، درآں حالے کہ داخلی طور پر یہ تحریک بھی ایک قسم کی قدامت پسندانہ تحریک ہے، اس لئے کہ ایک طرف تو یہ تحریک فقہی مذاہب کی قطعیت کے خلاف بغاوت بھی کرتی ہے اور ذاتی فیصلہ کے حق کا بڑی شدت سے اظہار کرتی ہے، لیکن دوسری طرف ماضی کے متعلق اس کا نقطۂ نگاہ بالکل غیر انتقادی ہے اور فقہی (قانونی) مسائل میں یہ زیادہ تر احادیث نبوی پر تکیہ کرتی ہے۔

ترکی کی طرف نظر کرتے ہوئے، ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد کا تصور جدید فلسفیانہ خیالات سے قوت اور وسعت حاصل کر کے ایک مدت سے ترکی قوم کی مذہبی اور سیاسی فکر میں کام کر رہا ہے۔ حلیم ثابت[۲۸] کے قانونِ محمدی کے نئے نظریہ سے، جس کی بنیاد جدید عمرانی تصورات پر قائم ہے، یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے۔

نشاۃِ ثانیہ ایک حقیقت ہے اور میرا یقین ہے کہ ایسا ہی ہے تو ہمیں بھی ایک دن ترکوں کی طرح اپنے ذہنی ورثہ کی قدر و قیمت دوبارہ متعین کرنا پڑے گی اور اگر ہم اسلامی فکر میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتے، تو کم از کم ہم صحت مندانہ تعمیری تنقید کے ذریعہ اس تیز رفتار تحریک وسیع النظری کے خلاف جو اس وقت دنیائے اسلام میں جاری ہے، ایک مؤثر رکاوٹ پیدا کر سکتے ہیں۔

ترکی کی سیاسی و مذہبی فکر

اب میں آپ کو ترکی کی مذہبی و سیاسی فکر کے متعلق کچھ بتاتا ہوں، جس سے آپ کو اندازہ ہو جائے گا کہ اس ملک کے جدید فکر و عمل میں اجتہاد کی قوت کس کس رنگ میں اپنا مظاہرہ کر رہی ہے۔ کچھ ہی عرصہ قبل ترکی میں دو اہم فکری دھارے تھے، جن میں سے ایک کی نمائندگی ''قومی پارٹی'' اور دوسری کی ''مجلس اصلاح مذہب'' کر رہی تھی۔ قومی پارٹی کی انتہائی دلچسپیوں کا سب سے مقدم نکتہ حکومت ہے مذہب نہیں۔ ان مفکرین کے نزدیک مذہب کا مذہب ہونے کی حیثیت میں کوئی مستقل وظیفہ نہیں ہے۔ قومی ریاست میں صرف ریاست ہی ایک حقیقی عامل ہے، جو تمام دوسرے عاملین کی ذمہ داریاں مقرر و متعین کرتی ہے۔ اس لئے یہ لوگ مذہب اور ریاست کے فرائض و وظائف کے متعلق قدیم خیالات کو رد کر دیتے ہیں اور مذہب اور ریاست کی تفریق پر زور دیتے ہیں۔

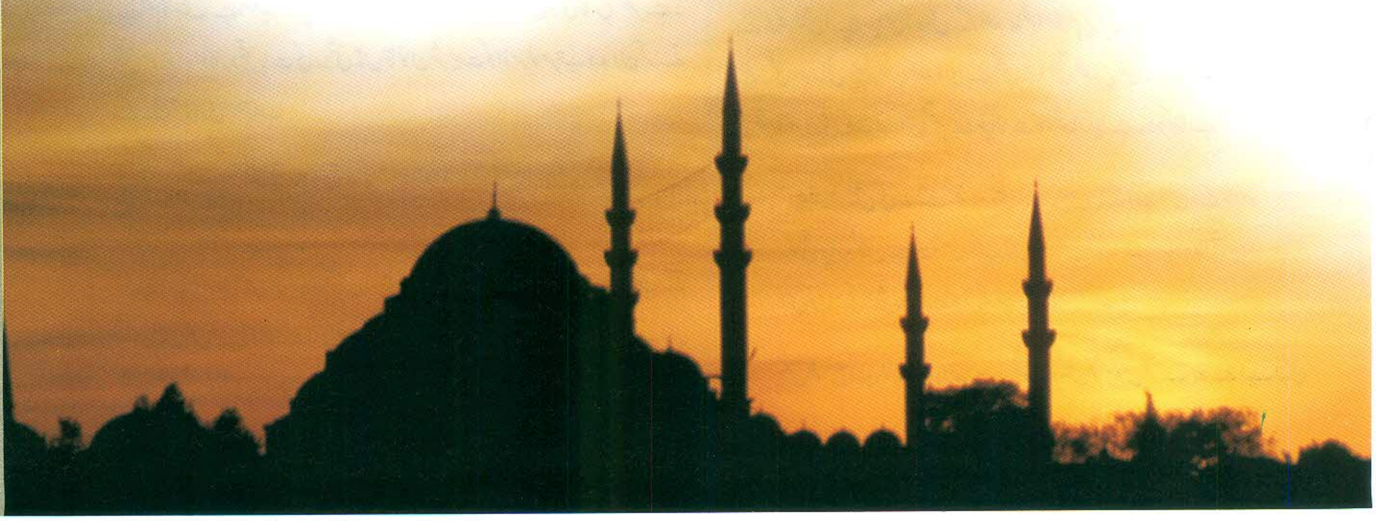
اس میں کوئی شک نہیں کہ ہیئت اسلامیہ ایک مذہبی و سیاسی نظام ہونے کے لحاظ سے اس قسم کے نظریہ کو جائز سمجھتی ہے، اگرچہ ذاتی طور پر میرے نزدیک یہ سمجھ لینا ایک

غلطی ہے کہ نظامِ اسلام میں ریاست کا تصور سب سے اہم اور باقی تمام تصورات پر حاوی ہے۔ اسلام کی نگاہ میں روحانی اور دنیاوی دو ممیّز اور جداگانہ میدان نہیں ہیں، بلکہ کسی فعل کی ماہیت خواہ وہ اپنے مفہوم ومعانی میں کتنا ہی دنیاوی کیوں نہ ہو، قائل کے اس ذہنی طرزِ فکر سے متعین ہوتی ہے، جس کے ساتھ اس کا صدور ہوتا ہے۔ ہر فعل کی نوعیت کا تعین آخر کار اس غیر مرئی ذہنی پسِ منظر سے ہی ہوتا ہے۔ جب کسی فعل کا وقوع حیات کے ان لامتناہی تنوعات سے، جو اس فعل کے پسِ منظر میں کام کرتے ہیں، تو وہ فعل دنیاوی یا مادی ہے اور اگر وہ فعل اس فضیلت کے جذبے کے ساتھ عمل میں آئے جس کی روح اسی متنوع حیات نے اس فعل میں پھونکی ہے، تو وہ فعل روحانی ہے۔ اسلام میں حقیقت ایک ہی ہے جس کو اگر ایک نقطۂ نگاہ سے دیکھیں تو وہ مذہبی ادارہ کلیسا ہے اور دوسرے نقطۂ نظر سے یہی حقیقت ریاست ہے۔ مگر یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ ریاست اور چرچ ایک ہی چیز کے دو پہلو یا رخ ہیں۔ اسلام ایک واحد اور ناقابلِ تحلیل حقیقت ہے، جو آپ کے نقطۂ نگاہ کی تبدیلی سے مذہبی ادارہ یا ریاست میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ یہ نکتہ اپنے نتائج کے لحاظ سے نہایت دوررس ہے اور اس کی تفصیلی وضاحت ہمیں دقیق فلسفیانہ بحثوں میں الجھا دے گی۔ اس موقع پر اتنا ہی کہہ دینا کافی ہوگا کہ یہ پرانی غلطی وحدت آدم کو دو ممیّز اور جداگانہ حقیقتوں میں تقسیم کر دینے سے واقع ہوئی ہے، جن میں بہر حال ایک اتصالی نقطہ تو موجود ہے مگر یہ حقیقتیں اپنے جوہر کے لحاظ سے ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ زمان ومکان کی نسبت سے مادہ روح ہے۔ وہ وحدت جسے انسان کے نام سے پکارا جاتا ہے، جب خارجی دنیا میں فعال ہونے کے لحاظ سے دیکھی جائے تو جسم ہے اور جب اپنی فعلیت کے اعتبار سے دیکھی جائے تو روح یا ذہن ہے۔ توحید کا جوہر ایک عملی تصور کے لحاظ سے مساوات، اتحادِ عمل اور آزادی ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے ریاست ان مثالی اصولوں کو زمانی ومکانی قوتوں میں تبدیل کر دینے کی کوشش اور انہیں معین انسانی تنظیم میں متشکل دیکھنے کا نام ہے۔ صرف انہی معنوں میں اسلامی ریاست ایک مذہبی حکومت ہے، نہ کہ ان معنوں میں کہ اسلامی ریاست کا سربراہ خدا کا خلیفہ ہوتا ہے، جو ہر وقت اپنے مستبد ادارے کو مزعومہ معصومیت کے پردے میں چھپا سکتا ہے۔ اسلام کے ناقدین نے اس اہم نکتہ کو نظر انداز کر دیا ہے۔

قرآن کے نزدیک حقیقتِ اولیٰ کی ماہیت روحانی ہے اور اس کی حیات اس کی حرکتِ زمانی پر مشتمل ہے۔ روح کی فعالیت انہی فطری، مادی اور دنیاوی میدانوں میں اپنے لئے مواقع پاتی ہے۔ لہٰذا وہ تمام اشیاء جو دنیاوی گنی جاتی ہیں، اپنی اصل وبنیاد کے لحاظ سے مقدس ہیں۔ فکر جدید نے اسلام، بلکہ تمام مذاہب کی سب سے بڑی خدمت ان چیزوں پر تنقید کے ذریعے کی ہے، جنہیں ہم مادی یا فطری کہتے ہیں۔ ایک ایسی تنقید جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ محض مادی شے کوئی حقیقت نہیں رکھتی، جب تک ہم اس کی جڑیں روحانیت میں پیوست نہ پائیں۔ یہ دنیا نجس وناپاک نہیں ہے، مادے کی یہ عظیم بے پایانی اور وسعت روح کی تکمیل ذات کا ایک ذریعہ ہے۔ یہ تمام زمین مقدس ہے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے نہایت موزوں الفاظ میں فرمایا ہے ''یہ ساری زمین ایک مسجد ہے''۔[۲۹] اسلام کے نزدیک ریاست انسانی تنظیم میں روحانی پہلو کو متشکل کرنے کی ایک کوشش ہے۔ لیکن ان معنوں میں اسلامی ریاست جو صرف غلبہ واقتدار پر مبنی نہیں، بلکہ مثالی اصولوں کی عملی صورت پذیری کی کوشش کرتی ہے مذہبی ریاست ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ترکی قوم پرستوں نے دین ودنیا کے الگ ہونے کا تصور یورپ کی تاریخ افکار سیاسی سے جذب واخذ کیا ہے۔ قدیم عیسائیت کی بنیاد ایک سیاسی یا مدنی نظام کی حیثیت سے نہیں رکھی گئی تھی، بلکہ اس نجس وناپاک دنیا میں اس کی صورت ایک خانقاہی سلسلے کی تھی، جس کا ملکی امور سے کوئی تعلق نہیں تھا اور جو عملی طور پر تمام امور میں حاکمیت اور اقتدار کو قبول وتسلیم کئے ہوئے تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حکومت کے عیسائی ہو جانے پر کلیسا اور ریاست دو جداگانہ طاقتوں کی حیثیت میں اقتدار واختیار کی خاطر ایک دوسرے کے حریف بن گئے۔ ایسی صورتِ حال اسلام میں کبھی پیدا نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لئے کہ اسلام کی ابتداء ہی ایک معاشرتی نظام کی حیثیت سے ہوئی، جو قرآن کے سیدھے سادے قانونی اصولوں پر مبنی تھی۔ یہ اصول رومیوں کے بارہ اصولوں کی مانند، جیسا کہ بعد کے تجربہ نے پورے طور پر ثابت کر دیا، تشریحی اور توضیحی اعتبار سے اپنے اندر نشوونما کی عظیم صلاحیتیں رکھتے تھے۔ لہٰذا ریاست کا قوم پرستانہ نظریہ اس لحاظ سے غلط ہے کہ وہ ایک ایسی ثنویت کا قائل ہے، جو اسلام میں موجود نہیں ہے۔

اس کے برعکس سعید حلیم پاشا کی مجلس اصلاح مذہب اس بنیادی حقیقت پر زور دیتی ہے کہ اسلام تصوریت اور ایجابیت Idealism & Positivism کی



ہم آہنگی کا نام ہے اور آزادی مساوات اور اتحاد کی غیر فانی سچائیوں کی وحدت کے لحاظ سے اس کا کوئی مخصوص وطن نہیں ہے، جس طرح انگریزی علم ریاضی، جرمن علم ہیئت اور فرانسیسی علم کیمیا کا کوئی وجود نہیں، اسی طرح ترکی کے وزیر اعظم کے بقول، ترکی، عربی، ایرانی یا ہندوستانی اسلام بھی نہیں ہے۔ جس طرح علمی حقائق کی عالمگیر خصوصیت ان گوناگوں سائنسی و قومی تمدنوں کو جنم دیتی ہے، جو اپنی کلی حیثیت میں علم انسانی کے مظہر ہوتے ہیں، بالکل اسی طرح اسلامی حقائق کی عالمگیر سیرت مختلف النوع قومی، اخلاقی اور اجتماعی مقاصد کی تخلیق کرتی ہے۔ اس زود فہم مصنف کی نظر میں جدید تہذیب جس کی بنیادیں قومی خود غرضی کے تصور پر قائم ہیں محض بربریت کی ایک دوسری شکل ہے۔ یہ ایک حد سے زیادہ ترقی یافتہ صنعتیت Industrialization کا نتیجہ ہے، جس کے ذریعہ انسان اپنی ابتدائی جبلتوں اور رجحانات کی تسکین پاتے ہیں۔ سعید حلیم پاشا اس بات پر بہرحال افسوس کا اظہار کرتا ہے کہ تاریخی رفتار کے
کا نتیجہ ہے، جس کے ذریعہ انسان اپنی ابتدائی جبلتوں اور رجحانات کی تسکین پاتے ہیں۔ سعید حلیم پاشا اس بات پر بہرحال افسوس کا اظہار کرتا ہے کہ تاریخی رفتار کے
دوران اسلام کے اجتماعی اور اخلاقی تصورات مقامی اثرات اور اسلام کے ماقبل قوموں کے توہمات کے زیر اثر، بتدریج بگڑ گئے ہیں۔ آج کے تصورات اسلامی ہونے کی بجائے ایرانی، ترکی، یا عربی زیادہ ہیں۔ اصولِ توحید کی بے داغ پیشانی پر کم وبیش بت پرستی کی مہر ثبت کر دی گئی ہے اور اسلام کی اخلاقی قدروں کی عالمگیر اور غیر شخصی خصوصیت مقامی رنگوں کی تہہ میں غائب ہوگئی ہے۔ اب ہمارے لئے ایک ہی

> اجتہاد کا تصور جدید فلسفیانہ خیالات سے قوت اور وسعت حاصل کر کے ایک مدت سے ترکی قوم کی مذہبی اور سیاسی فکر میں کام کر رہا ہے۔

راستہ ہے اور وہ یہ کہ ہم اسلامی روح سے اس دبیز غلاف کو نوچ پھینکیں، جس نے ایک حرکی نظریۂ حیات کو ساکن و جامد بنا رکھا ہے اور پھر سے آزادی، مساوات اور استحکام کی صداقتوں کو معلوم کریں تا کہ ان کی سادگی اور عالمگیریت کی روشنی میں اپنے اخلاقی، اجتماعی اور سیاسی نصب العین کی دوبارہ شیرازہ بندی کر سکیں۔ یہ ہیں وزیر اعظم ترکی کے خیالات، آپ دیکھیں گے کہ ایک ایسی راہ فکر اختیار کر کے جو اسلامی روح سے ہم آہنگ ہے، سعید حلیم پاشا عملاً اسی نتیجہ پر پہنچتا ہے، جو مجلس قومی کا مطمحِ نظر ہے۔ یعنی موجودہ افکار و تجربات کی روشنی میں قانون شریعت کو از سر نو مرتب و مدون کرنے کے لئے آزادیِ اجتہاد۔

جدید ترکی کے فکری رجحانات

آیئے اب ہم دیکھیں کہ گرانڈ نیشنل اسمبلی نے اجتہاد کی طاقت کو ادارۂ خلافت کے ضمن میں کس طرح برتا ہے۔ سنی فقہ کی رو سے امام یا خلیفہ کا تقرر قطعاً لازمی ہے۔ اس سلسلے میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا خلافت کسی ایک فرد واحد کو سونپ دی جائے؟ ترکی کا اجتہاد یہ ہے کہ اسلامی روح کے مطابق خلافت یا امامت چند افراد کی ایک جماعت، یا ایک منتخبہ اسمبلی کو دی جا سکتی ہے۔ جہاں تک مجھے علم ہے مصر و ہندوستان کے علماء و فقہاء نے اس مسئلہ پر ابھی تک اظہار رائے نہیں کیا ہے۔ ذاتی طور پر میرا یقین ہے کہ ترکی کا یہ نقطۂ نظر بالکل صحیح اور معقول ہے اور اس مسئلہ پر بمشکل کسی بحث و تمحیص کی گنجائش ہے۔ جمہوری طرز حکومت نہ صرف اسلامی روح کے مطابق ہے، بلکہ عالم اسلام میں، جن نئی قوتوں کو آزاد کر دیا گیا ہے، ان کے پیش نظر تو یہ ایک قطعی ضرورت بن گیا ہے۔

ترکی نقطۂ نظر کو سمجھنے کے لئے یہ بہتر ہے کہ ہم ابنِ خلدون [۳۰] - اسلام کے پہلے فلسفی مؤرخ - کی رہنمائی حاصل کریں۔ ابن خلدون نے اپنے شہرہ آفاق مقدمہ میں اسلام کی عالمگیر خلافت کے متعلق تین متمیز نظریوں کا ذکر کیا ہے [۳۱]: ۱- عالمگیر امامت ایک ربانی نظام ہے اور اس لئے ناگزیر ہے۔ ۲- یہ محض مصلحتی امر ہے۔ ۳- ایسے ادارے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہ آخری نقطۂ نظر خوارج [۳۲] کا تھا۔

معلوم ہوتا ہے کہ جدید ترکی پہلے نظریئے سے دوسرے نظریہ پر ہٹ آئی ہے۔ یعنی معتزلہ [۳۳] کے نظریہ پر جو عالمگیر امامت کو محض مصلحت کا ایک تقاضا تسلیم کرتے تھے۔ ترکوں کی دلیل یہ ہے کہ سیاسی افکار میں ہمیں اپنے گزشتہ سیاسی تجربے سے رہنمائی حاصل کرنا چاہئے۔ جو صاف طور پر اس حقیقت کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ دنیائے عمل میں عالمگیر امامت کا تصور ناکام ہو چکا ہے۔ یہ تصور اسی وقت تک کارآمد تھا، جب تک اسلامی سلطنت برقرار تھی۔ اس سلطنت کے شیرازہ کے منتشر ہونے کے ساتھ ہی آزاد سیاسی واحدے پیدا ہو گئے ہیں اور اس تصور کی عملیت ختم ہو چکی ہے۔ اب یہ اسلام کی تشکیل جدید میں ایک زندہ عنصر کی حیثیت سے کام نہیں دے سکتا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ یہ تصور کسی مفید اور کارآمد مقصد کی سربراہی کی بجائے الٹا آزاد مسلمان ریاستوں کے اتحاد میں ایک رکاوٹ بن گیا ہے۔ ایران خلافت کے مسئلے میں اپنے اختلافِ عقائد کے پیش نظر ترکی سے الگ رہا۔ مراکش انہیں ہمیشہ شک وشبہ کی نظروں سے دیکھتا رہا اور جزیرہ نمائے عرب ذاتی امنگوں میں مبتلا رہا۔ اسلام کے اندر یہ ذاتی مناقشات محض ایک ایسے نام کی خاطر ہوئے جس کی قوت کبھی کی ختم ہو چکی ہے۔ وہ اس بات پر مزید بحث کرتے ہوئے کہہ سکتا ہے کہ کیوں نہ ہم بھی سیاسی افکار میں اپنے گزشتہ تجربہ سے سبق سیکھیں۔ کیا قاضی ابوبکر باقلانی [۳۴] نے تجربی حقائق کے پیش نظر خلافت کے لئے قرشیت کی شرط کو ختم نہیں کر دیا؟ اس لئے کہ قریش اپنے سیاسی زوال کے بعد عالم اسلام پر اپنی سیاست قائم نہیں رکھ سکتے تھے۔ کئی سو سال پہلے ابنِ خلدون نے بھی جو ذاتی طور پر خلیفہ کے لئے قریشی ہونے کی شرط ضروری سمجھتا تھا، اسی قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ وہ کہتا ہے:

> ''چونکہ قریش کی طاقت ختم ہو چکی ہے۔ اس لئے اب اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہے کہ جس ملک میں جو شخص سب سے زیادہ طاقتور ہو اس کو امام کی حیثیت سے قبول کر لیا جائے''[۳۵]۔

اس طرح ابنِ خلدون واقعات کی ٹھوس دلیل کو محسوس کرتے ہوئے ایک ایسی

تجویز پیش کرتا ہے، جسے ہم بین الاقوامی اسلام کے خواب کی ایک پہلی دھندلی سی تصویر کہہ سکتے ہیں، جو آج بڑی حد تک ہماری نظروں کے سامنے ہے۔

یہ ہے جدید ترکی کا نقطۂ نظر، جس کی آبیاری تجربات کی حقیقتوں سے ہوئی ہے، نہ کہ فقیہوں کے متکلمانہ طریقِ استدلال سے، جن کی فکر ان حالات زندگی سے مختلف ہوتی تھی، جن میں وہ سانس لیتے تھے۔ میرے خیال میں اگر ان دلائل کو صحیح طور پر سمجھا جائے تو یہ ایک ایسے بین الاقوامی نصب العین کے ظہور کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جو درآنحالیکہ اسلام کا اصلی جوہر ہے لیکن اب تک ابتدائی صدیوں کی عربی شہنشاہیت نے اس کو پس پردہ کر رکھا ہے۔ یہ نیا نصب العین ترکی کے مشہور قومی شاعر ضیاء(۳۶) کے کلام میں واضح طور پر جھلک رہا ہے۔ ضیاء نے جو آگسٹس کومتے(۳۷) کے فلسفہ سے متاثر ہے، ترکی کے موجودہ خیالات کی تزئین وترتیب میں بہت بڑا حصہ ادا کیا ہے۔ میں اس کی ایک نظم کا خلاصہ پروفیسر فشر کے جرمن ترجمے سے پیش کرتا ہوں:

''اسلام میں حقیقی طور پر مؤثر سیاسی وحدت پیدا کرنے کیلئے تمام مسلمان ممالک کا آزاد وخود مختار ہو جانا ضروری ہے، جس کے بعد اپنی اجتماعی حیثیت میں آپ کو ایک خلیفہ کے گرد جمع ہو جانا چاہیے۔ کیا اس وقت یہ بات ممکن ہے؟ اگر آج ایسا ممکن نہیں تو پھر ہم کو انتظار کرنا چاہیے لیکن اس دوران میں خلیفہ کو اپنے گھر میں نظم وانضباط پیدا کرنا چاہیے اور ایک جدید اور قابلِ عمل ریاست کی بنیادوں کو استوار کرنا چاہیے۔

بین الاقوامی دنیا میں کمزور کا کوئی ساتھی نہیں صرف طاقت ہی عزت کی مستحق ہے''(۳۸)۔

ان سطور سے جدید اسلام کے رجحان کا واضح طور پر پتہ چلتا ہے، فی الحال جب تک مسلم اقوام اتنی مضبوط نہیں ہو جاتیں کہ جمہوریتوں کا ایک زندہ خاندان معرضِ وجود میں لا سکیں، اس وقت تک چاہیے کہ ہر ایک اپنی ہی ذات کی گہرائیوں میں ڈوب جائے اور اپنی تمام توجہ کا مرکز ومحور اپنے آپ ہی کو قرار دے لے۔ قوم پرست مفکرین کے نزدیک ایک حقیقی اور زندہ قسم کی وحدت کا قیام اتنا آسان نہیں ہے کہ محض قیادت عظمیٰ کے ایک نام سے معرضِ وجود میں آسکے۔ حقیقی طور پر اس کا اظہار ان کثیر آزاد وخود مختار واحدوں میں ہوتا ہے، جن کی نسلی رقابتیں ایک مشترک اساس کے رشتے میں منسلک ہو کر ہم آہنگ ہو جاتی ہیں۔ مجھے یوں معلوم ہوتا ہے کہ خدا آہستہ آہستہ یہ حقیقت ہم پر واشگاف کرتا جا رہا ہے کہ اسلام نہ تو قومیت ہے اور نہ شہنشاہیت بلکہ اقوام کی ایک جماعت ہے، جو مصنوعی حدود اور نسلی امتیازات کو محض ایک دوسرے سے تعارف کا ایک ذریعہ تو سمجھتی ہے، لیکن اقوام پر معاشرتی افق کو محدود کر دینے کی حیثیت میں ان حد بندیوں کو قبول نہیں کرتی۔

اسی شاعر کی ایک نظم ''مذہب اور سائنس'' کا ایک ٹکڑا اس عام مذہبی نقطۂ نظر پر مزید روشنی ڈالے گا، جو موجودہ اسلامی دنیا میں بتدریج تشکیل پا رہا ہے:

''نوعِ انسانی کے اولین روحانی رہبر کون تھے؟ بے شک یہ انبیاء اور مقدس انسان ہی تھے۔ ہر دور میں مذہب نے فلسفہ کو راستہ دکھایا ہے، ادب واخلاق اسی سے روشنی حاصل کرتے رہے۔ لیکن مذہب میں کمزوری آجاتی ہے، اس کے ابتدائی جوش وخروش کا شعلہ اوس کھا جاتا ہے، مقدس انسان غائب ہو جاتے ہیں اور نام کی روحانی قیادت علمائے فقہ کی وراثت بن جاتی ہے۔ ان فقہاء کے لئے روایت ہی اصلی رہبر ہے اور یہ مذہب کو اسی راہ پر گھسیٹتے ہیں لیکن فلسفہ کہتا ہے میری رہنما عقل ہے، تم دائیں طرف جاؤ میں بائیں طرف جاتا ہوں۔ مذہب وفلسفہ دونوں انسانی روح کے مدعی ہیں ایک اسے اپنی طرف کھینچتا ہے، دوسرا اپنی طرف، جب یہ کشمکش جاری ہوتی ہے تو بار آور تجربات ایجابی علم کو جنم دیتے ہیں اور یہ نومولود فکری رہبر اپنا فیصلہ سناتا ہے کہ روایت تاریخ ہے اور عقل اسلوب تاریخ دونوں ایک ناقابل تعریف شے تک پہنچنے اور اسکی تشریح کرنے کی کوششوں میں لگے ہیں''۔

''لیکن یہ ناقابل تعریف شے کیا ہے''؟

''کیا یہ روحانیت شدہ دل تو نہیں''؟

''اگر بات یہی ہے تو پھر میرا آخری فیصلہ سن لو۔ مذہب ایجابی علم ہے جس کا مقصد انسانی دل کو روحانی بنانا ہے''(۳۹)۔

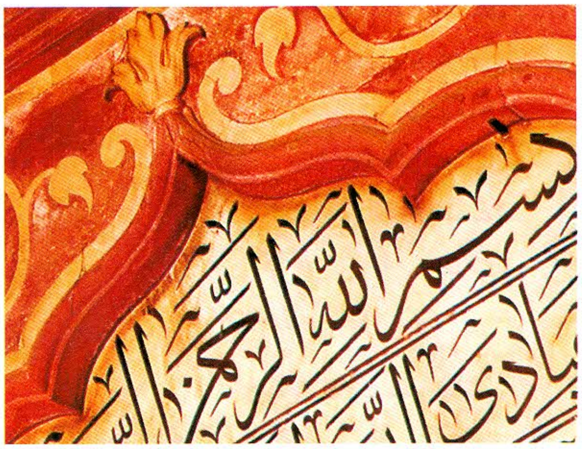
اوپر کی سطور سے یہ بات عیاں ہے کہ شاعر نے ترقی وفکر انسانی کے تین مدارج یعنی دینیاتی، مابعد الطبیعاتی اور سائنٹیفک کو کامتے کی تعلیمات سے اخذ کر کے کتنی خوبصورتی کے ساتھ اسلام کے مذہبی نظریہ میں سمو دیا ہے اور مذہب کا یہی نظریہ جو مندرجہ بالا سطور میں پیش کیا گیا ہے، ترکی نظامِ تعلیم میں عربی کی حیثیت کے متعلق شاعر کے طرزِ عمل کو متعین کرتا ہے، وہ کہتا ہے:

''وہ سرزمین جہاں اذان کی صدا ترکی زبان میں گونجتی ہے اور جہاں عبادت کرنے والے اپنے مذہب کے معنی کو سمجھتے ہیں، وہ زمین جہاں قرآن ترکی میں پڑھا جاتا ہے، جہاں ہر خورد وکلاں پوری طرح خدا

کے احکام کو جانتا ہے۔ اے فرزند ترکی وہی سرزمین تیری مادرِ وطن ہے۔"(۴۰)

اگر مذہب کا منشاء دل میں روحانیت پیدا کرنا ہے، تو پھر اس کو انسانی روح کی پہنائیوں میں اترے بغیر چارہ نہیں اور شاعر کے نزدیک یہ بہترین صورت میں اسی وقت ممکن ہے، جب روحانی تصورات انسان کی اپنی مادری زبان میں پیش کئے جائیں۔

ہندوستان میں بہت سے لوگ عربی زبان کو ترکی سے بدل دینے کے اس رویہ کی مذمت کریں گے۔ اس لئے کہ شاعر کا یہ اجتہاد ان وجوہ کی وجہ سے، جو بعد میں دی جائیں گی سخت قابلِ اعتراض ہے، لیکن اتنا ضرور ماننا پڑے گا کہ شاعر کی یہ مجوزہ اصلاح گزشتہ تاریخِ اسلام میں بغیر مثال کے نہیں ہے۔ ہمیں پتہ چلتا ہے کہ اندلسی مہدی محمد ابن تومرت نے جو قومیت کے اعتبار سے بربر(۴۱) تھا، جب طاقت حاصل کی اور موحدین کی حکومت قائم کی تو اس نے ان پڑھ بربروں کی خاطر حکم دے دیا کہ قرآن کا ترجمہ بربری زبان میں کر دیا جائے اور اس کی تلاوت بھی اسی زبان میں ہو اور یہ کہ اذان بھی بربر زبان میں دی جائے اور تمام علماء دین بربر زبان سے واقفیت حاصل کریں(۴۲)۔



ایک اور جگہ یہی شاعر نسائیت کے متعلق اپنے نصب العین کی وضاحت کرتا ہے، وہ مرد وعورت کو مساوی و ہم رتبہ دیکھنے کے جوش میں، اسلام کے عائلی قانون میں اس کے موجودہ مفہوم اور عمل کے اعتبار سے اساسی تبدیلیاں چاہتا ہے:

"یہ ہے وہ عورت میری ماں، میری بہن، یا میری بیٹی۔ یہ وہ ہے جو میری روح کی گہرائیوں سے مقدس ترین جذبات کو ابھارتی ہے۔ یہ میری محبوب، میرا سورج، میرا چاند، میرا تارا، یہ ہے وہ جو مجھے زندگی کی شعریت سے آشنا کرتی ہے۔ خدا کا مقدس قانون کس طرح اس حسین مخلوق کو نفرت وحقارت کی نظر سے دیکھ سکتا ہے؟ یقیناً قرآن کی تعبیر و تشریح میں عالموں نے غلطی کھائی ہے"۔ "قوم و ریاست کی بنیاد خاندان ہے جب تک عورت کی صحیح قدر و قیمت نہیں پہچانی جاتی، قومی زندگی نامکمل ہے"۔

خاندان کی پرورش کو عدالت و انصاف کے مطابق ہونا چاہیے لہٰذا تین چیزوں میں مساوات لازمی ہے، یعنی طلاق، خلع اور وراثت، جب تک وراثت میں عورت کو نصف اور ازدواجی لحاظ سے اسے ایک چوتھائی کا حصہ دار کیا جاتا ہے، نہ تو ملک سربلند ہو سکتا ہے اور نہ خاندان۔ دوسرے حقوق کے لئے ہم نے انصاف کی قومی عدالتیں کھول رکھی ہیں لیکن خاندان کو ہم نے مدرسوں کے ہاتھوں میں چھوڑ دیا ہے، میں نہیں جانتا کہ ہم نے عورت کو یوں بے دست و پا کیوں بنا رکھا ہے۔ کیا وہ ملک کے لئے کام نہیں کرتی؟ کیا ہم اس کے منتظر ہیں کہ وہ اپنی سوزن کو تیز بھالے میں تبدیل کر کے انقلاب کے ذریعہ ہمارے ہاتھوں سے اپنے حقوق چھین لے(۴۳)۔

حقیقت یہ ہے کہ مسلم اقوام میں صرف ترکی ہی عقیدہ پرستی کی گہری نیند سے بیدار ہوا ہے اور اس نے معرفت ذات حاصل کر لی ہے۔ صرف اسی نے اپنی آزادی ذہن کا دعویٰ کیا ہے اور صرف اسی نے خیالی سے حقیقی کی طرف قدم بڑھایا۔ تبدیلی کا یہ سفر شدید اخلاقی اور ذہنی کشمکش کے بغیر ممکن نہیں ہے، اس کے لئے متحرک اور وسعت پذیر زندگی کی بڑھتی ہوئی پیچیدگیاں یقینی طور پر نئے مسائل پیدا کریں گی، جو نئے نقاط نظر کی طرف اشارہ کریں گی اور ان اصول وقوانین کی جدید تشریحوں کی ضرورت پیدا کر دیں گی جو ایک ایسی قوم کے لئے محض علمی دلچسپی کا ایک سامان ہیں، جس نے روحانی ترقی کی خوشی کبھی محسوس نہیں کی۔ میرے خیال میں انگریز مفکر ہابس Hobbes(۴۴) نے اس دوررس نکتہ کی طرف توجہ کی ہے کہ اگر کسی ذہن میں مسلسل ایک ہی قسم کے خیالات و جذبات رکھتے رہیں، تو دراصل وہ ذہن خیالات اور جذبات سے عاری ہے۔ آج بہت سے مسلم ممالک کی یہی حالت ہے۔ وہ طوطے کی طرح پرانی اقدار کو دوہرا رہے ہیں، جب کہ ترکی نئی اقدار تخلیق کرنے کی راہ پر گامزن ہے۔ اس کو جن عظیم تجربات سے دوچار ہونا پڑا ہے۔ اس نے اس پر اپنی ذات کی گہرائیوں کو عیاں کر دیا ہے۔ نئی نئی پیچیدگیاں پیدا کر کے نئی تشریحات سمجھا دی ہیں۔ آج جو سوال اسے درپیش ہے اور مستقبل قریب میں دوسرے اسلامی ممالک کو پیش آنے والا ہے، یہ ہے کہ آیا قانونِ اسلامی ارتقاء پذیر ہے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کو حل کرنے کے لئے بہت بڑی ذہنی کوشش کی ضرورت ہے اور اس کا جواب یقینی طور پر اثبات میں ہے، بشرطیکہ دنیائے اسلام اس کو فاروقی انداز سے دیکھے، وہ فاروقِ اعظم(۴۵) جو اسلام کے پہلے آزاد اور تنقیدی مفکر ہیں اور جن کی جرأتِ اخلاق پیغمبر کے آخری وقت میں یہ غیر معمولی الفاظ کہنے سے باز نہ رہ سکی۔ "خدا کی کتاب ہمارے لئے کافی ہے"(۴۶)۔

ہم جدید اسلام میں اس تحریکِ آزادی کا خیر مقدم کرتے ہیں مگر ساتھ ہی یہ بات بھی ماننی پڑے گی کہ اسلام میں وسیع النظری کا ظہور تاریخ میں ایک نازک مرحلہ کا ظہور ہے۔ وسیع النظری میں ایک انتشاری قوت کی حیثیت سے عمل کرنے کا رجحان موجود ہے اور نسلی تصورات جو جدید اسلام میں اس وقت ہمیشہ سے زیادہ کام کرتے نظر آتے ہیں، آخر کار اس انسانی وسعت نظر کو ملیا میٹ کر سکتے ہیں، جو مسلمانوں نے

اپنے مذہب سے حاصل کی ہے۔ دوسرے ہمارے مذہبی اور سیاسی مصلحین کے لئے اپنے جنونِ شوق کی بے عنانی کے باعث آزادخیالی کی رو میں اصلاح کے مناسب و موزوں حدود کو پھاند جانے کا خطرہ ہے۔

ہم آج جس دور سے گزر رہے ہیں، وہ یورپ کے پروٹسٹنٹ Protestant[۴۷] انقلاب سے مشابہ ہے۔ ہمیں لوتھر[۴۸] کی تحریک کے آغاز و انجام سے جو سبق ملتا ہے، اسے نظرانداز نہیں کرنا چاہیے۔ تاریخ کا گہرا مطالعہ ہمیں بتاتا ہے کہ تحریک اصلاح Reformation درحقیقت ایک سیاسی تحریک تھی۔ یورپ میں اس کا حشر یہ ہوا کہ قومی اخلاق کے نظاموں نے تدریجی طور پر عیسائیت کے عالمگیر نظام اخلاق کی جگہ لے لی۔ اس میلان کا نتیجہ ہم اپنی آنکھوں سے یورپ کی جنگِ عظیم میں دیکھ چکے ہیں، جس نے دو متحارب اخلاقی نظاموں کا کوئی قابلِ عمل امتزاج پیدا کرنے کی بجائے، یورپ کے حالات کو اور بھی ناقابلِ برداشت بنا دیا ہے۔ آج دنیائے اسلام کے رہبروں کا یہ فرض ہے کہ وہ یورپ میں جو کچھ ہو چکا ہے، اس کے حقیقی معنوں کو سمجھیں اور پھر پورے ضبط اور دقت نظری کے ساتھ ایک نظام اجتماعی ہونے کی حیثیت سے اسلام کے بنیادی مقاصد کی طرف حرکت کریں۔

قانونِ اسلام میں ارتقاء

میں نے آپ کے سامنے جدید اسلام میں اجتہاد اور اس کے عمل کی تاریخ کا تھوڑا سا خاکہ پیش کر دیا ہے، اب میں یہ دکھانے کی کوشش کروں گا کہ آیا قانونِ اسلام کی تاریخ اور اس کی ہیئت و ساخت میں اس قسم کا کوئی امکان موجود ہے، جس سے اس کے اصولوں کی از سرِ نو تشریح کی جا سکے۔ دوسرے الفاظ میں جو سوال میں اٹھانا چاہتا ہوں یہ ہے کہ کیا قانونِ اسلام میں ارتقاء کی صلاحیت موجود ہے؟ بون یونیورسٹی میں سامی زبانوں کے ماہر پروفیسر ہارٹن Horten[۴۹] نے اسلامی فلسفہ اور دینیات کے ضمن میں یہی سوال اٹھایا ہے۔ خالص مذہبی فکر کے دائرے میں مسلمان مفکرین کے کام پر تبصرہ کرتے ہوئے، وہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ تاریخ اسلام کی نہایت موزوں تصویر ان الفاظ میں کھینچی جا سکتی ہے کہ وہ دو جداگانہ اور ممیز قوتوں کے تدریجی تفاعل، ہم آہنگی اور باہمی رچاؤ کا نام ہے یعنی ایک طرف تو آبائی تہذیب اور علوم اور دوسری طرف سامی مذہب، مسلمان ہمیشہ اپنے مذہبی زاویہ نگاہ کو ان تہذیبی عناصر کے ساتھ تطبیق دیتا رہا ہے، جنہیں اس نے اپنی ہمسایہ اقوام سے جذب کیا ہے۔ ہارٹن Horten کے بیان کے مطابق ۸۰۰ء سے لے کر ۱۱۰۰ء تک اسلام میں ایک سو سے زیادہ دیناتی نظام پیدا ہوئے۔ یہ امر اسلامی فکر کی لچک اور ہمارے ابتدائی مفکرین کی پیہم کوششوں پر کافی سے زیادہ دلیل ہے۔ اس طرح اسلامی فکر و ادب کے گہرے مطالعے نے جن حقیقتوں کا انکشاف کیا ہے، ان کے پیشِ نظر یورپ کا یہ زندہ مستشرق مندرجہ ذیل نتیجہ نکالنے پر مجبور ہو گیا:

''اسلام کی روح اس قدر وسیع ہے کہ عملی طور پر اس کا احاطہ ناممکن ہے۔ صرف ملحدانہ تصورات کو چھوڑ کر اس نے اپنی ہمسایہ اقوام کے تمام قابل حصول تصورات کو اپنے اندر جذب کر لیا ہے اور ان کو اپنی خاص وضع میں نشو و نما دیا ہے''[۵۰]۔

قانون کے دائرے میں اسلام کی یہ انجذابی روح اور بھی زیادہ آشکار ہے۔ اسلام کا ولندیزی ناقد پروفیسر ہرخرونیے Hurgronje[۵۱] کہتا ہے۔

''جب ہم اسلامی قانون کے ارتقاء کی تاریخ پر نظر ڈالتے ہیں، تو ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ایک طرف تو ہر دور کے فقہاء ایک دوسرے کی تکفیر تک جا پہنچتے ہیں اور دوسری طرف یہی لوگ زیادہ سے زیادہ وحدت مقصد کے ساتھ اپنے متقدمین کے اسی قسم کے تنازعات میں مطابقت بھی پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں''[۵۲]۔

اسلام کے ان جدید یورپی ناقدین کے خیالات سے صاف ظاہر ہے کہ نئی زندگی کے پھر سے ابھرنے پر اسلامی تعلیمات کی خالص روح کا اعلان و اظہار ہمارے فقہاء کی شدید قدامت پسندی کے باوجود نا گزیر ہے اور مجھے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس عظیم الشان فقہی ادب کا گہرا مطالعہ جدید مؤرخ کو اپنی اس سطحی رائے کے بدلنے پر مجبور کر دے گا کہ قانونِ اسلام جامد اور غیر ترقی پذیر ہے۔ بدقسمتی سے ابھی تک اس ملک کے قدامت پرست عوام فقہ کی تنقید کے لئے پورے طور پر تیار نہیں ہیں، اگر اس قسم کی تنقید کی جائے تو اکثر لوگ برہم ہو جائیں گے اور پھر فرقہ وارانہ اختلافات پھوٹ نکلیں گے۔ پھر بھی میں زیرِ نظر مسئلہ میں چند باتیں کہنے کی جرأت کرتا ہوں:

(۱) پہلی بات جو ہمیں اپنے ذہن میں رکھنی ہے، وہ یہ ہے کہ ابتدائی دور سے عہد عباسیہ کے آغاز تک قرآنِ حکیم کے سوا اسلامی قانون تحریری شکل میں موجود نہیں تھا۔

(۲) دوسرے یہ کہ پہلی صدی کے وسط سے لے کر چوتھی صدی کے آغاز تک اسلام میں قریب قریب انیس فقہی مذاہب اور آراء کا ظہور ہوا[۵۳]۔ یہی ایک حقیقت اس بات کو ظاہر کرنے کے لئے کافی ہے کہ ایک بڑھتی اور پھیلتی ہوئی تہذیب کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے ہمارے ابتدائی فقہاء نے کس طرح پیہم لگاتار محنت سے کام لیا۔ فتوحات کے پھیلاؤ اور نتیجتاً اسلامی نقطۂ نظر میں پیدا شدہ وسعت نے ابتدائی فقہاء کو مجبور کر دیا کہ وہ اشیاء کو وسیع النظری کے ساتھ دیکھیں اور جو لوگ دائرہ اسلام میں داخل ہو گئے ہیں، ان کے مقامی حالات اور عادات و خصائل کا مطالعہ کریں۔ مختلف فقہی مذاہب کو اگر ہم اس عہد کی عمرانی اور سیاسی تاریخ کے پسِ منظر میں بنظرِ غائر دیکھیں، تو صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ فقہاء اپنی تشریحی کوششوں میں بتدریج استخراجی اسلوب سے نکل کر استقرائی طریقِ تحقیق تک جا پہنچتے ہیں۔

(۳) تیسرے جب ہم اسلامی قانون کے چار مسلمہ مآخذوں اور ان

سے پیدا شدہ اختلافات کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمارے تسلیم شدہ مذاہب فقہ میں مزعومہ سختی وتشدد کا کہیں نشان نہیں ملتا اور ارتقائے مزید کا امکان صاف صاف نظروں کے سامنے آ جاتا ہے۔ آیئے ہم ان مآخذوں پر اجمالی حیثیت سے ایک نظر ڈالیں۔

(الف)- قرآن:- اسلامی قانون کا اولین مآخذ قرآن حکیم ہے۔ قرآن بہر حال ضابطہ قوانین نہیں ہے۔ جیسا کہ میں نے پہلے بھی کہا ہے اس کا سب سے اہم مقصد انسان کے اندر خدا اور کائنات کے ساتھ اس کے حقیقی رشتہ وتعلق کے اعلیٰ تر شعور کی بیداری ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن میں قانونی طرز کے چند ایک اصول واحکامات موجود ہیں۔ خصوصی طور پر وہ جن کا تعلق خاندان یعنی اجتماعی زندگی کی مرکزی اساس سے ہے۔ مگر ان قوانین کو ایسی وحی کا ایک جزء کیوں بنا دیا گیا، جس کا انتہائی ہدف حیاتِ انسانی کا اعلیٰ تر درجہ ہے؟ اس سوال کا جواب عیسائیت کی تاریخ میں مضمر ہے، جو یہودیوں کی قانون پرستی کے خلاف ایک احتجاج کی شکل میں ظاہر ہوئی تھی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حیات اخروی کے تصور کی مدد سے یہ زندگی پر روحانی رنگ چڑھانے میں کامیاب ہوگئی، لیکن اس کی انفرادیت انسان کے اجتماعی تعلقات کی پیچیدگی میں کوئی روحانی قدر و قیمت نہ دیکھ سکی۔ نومن Naumann[۵۴] اپنی کتاب Briefe uber Religion میں لکھتا ہے:

> ’’قدیم عیسائیت کی نظروں میں ریاست، قانون، تنظیم اور پیداوار کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔ وہ سرے سے انسانی معاشرہ کے حالات پر غور وفکر ہی نہیں کرتی۔

نومن مزید کہتا ہے:

> اس لئے یا تو ہمیں ریاست کے بغیر ہی زندہ رہنے کی جرأت کرنی ہے اور اس طرح جانتے بوجھتے اپنے آپ کو فوضویت Anarchy کے حوالے کر دینا ہے یا ہمیں پھر اپنے مذہبی عقیدہ کے ساتھ ساتھ ایک علیحدہ سیاسی مسلک پر بھی ایمان لانے کا فیصلہ کرنا ہے‘‘[۵۵]۔

لہٰذا قرآن اس بات کو ضروری سمجھتا ہے کہ مذہب و ریاست اور اخلاق و سیاست کو ایک ہی وحی میں سمو دے، بالکل اسی طرح جس طرح افلاطون نے اپنی کتاب ریاست Republic میں کیا ہے[۵۶]۔

اس ضمن میں سب سے اہم بات جو ذہن نشین کرنے کی ہے، وہ قرآن کا حرکی نقطۂ نظر ہے۔ میں اس کے آغاز اور تاریخ پر کافی بحث کر چکا ہوں۔ یہ بات بہر حال بدیہی ہے کہ حرکی نقطۂ نگاہ رکھتے ہوئے قرآن حکیم ارتقاء کے خلاف نہیں ہو سکتا، ہمیں صرف یہ بات نہیں بھولنا چاہیے کہ زندگی تغیر محض کا نام نہیں ہے، بلکہ اس میں بقاء ودوام کے عناصر بھی موجود ہیں۔ اپنے تخلیقی عمل سے محفوظ ہوتے ہوئے اور اپنی ساری طاقتوں کو زندگی کے نت نئے آفاق کی دریافت پر مرتکز کرتے ہوئے انسان خود اپنے ظہور ذات کے حضور ایک اضطراب محسوس کرتا ہے۔ وہ اپنی پیش قدمی میں ماضی کی طرف دیکھنے پر مجبور ہے اور خود اپنی اس وسعت کا سامنا کرتے ہوئے وہ سہم جاتا ہے۔ انسانی روح اپنی پیش قدمی کے دوران مخالف سمت سے عمل پیرا قوتوں کے سامنے اٹک جاتی ہے۔ یہی بات ایک دوسرے پیرایہ میں یوں کہی جا سکتی ہے کہ زندگی ماضی کا بوجھ اپنی پشت پر اٹھائے حرکت کرتی ہے اور یہ کہ معاشرتی انقلاب کا کوئی بھی نظریہ کیوں نہ ہو، اس میں قدامت پسندی کی قوت کی قدر و قیمت اور اس کا عمل نظروں سے اوجھل نہ ہونا چاہیے۔ جدید عقلیت کو چاہیے کہ قرآن کی اصلی تعلیمات کو اسی دوررس اور کلی بصیرت سے دیکھتے ہوئے ہمارے موجودہ اداروں کو سمجھنے کی کوشش کرے۔ کوئی قوم اپنے ماضی کو پورے طور پر رد نہیں کر سکتی۔ کیونکہ یہ ماضی ہی ہے جس سے اس کی ذات کی شناخت ہوتی ہے اور اسلام جیسی سوسائٹی میں قدیم اداروں پر نظر ثانی کا مسئلہ اور بھی نازک ہو جاتا ہے اور مصلح کی ذمہ داریاں زیادہ گراں ہو جاتی ہیں۔ اسلام اپنی خصوصیات کے اعتبار سے ’’غیر مقامی‘‘ ہے اس کا مقصد انسانیت کے لئے انجام کار اتحاد کا ایک ایسا نمونہ پیش کرنا ہے، جس میں مختلف نسلوں کے لوگ آپس میں ایک دوسرے سے مل گئے ہوں اور پھر ذروں کے اس ڈھیر کو ایک خود شعور ملت میں تبدیل کر دینا ہے۔ اس کام کی تکمیل کچھ آسان نہ تھی۔ پھر بھی اسلام اپنے عمدگی سے سوچے ہوئے اداروں کے ذریعہ اس رنگارنگ انبوہ میں سے ایک قسم کے اجتماعی ارادہ اور ضمیر کی تخلیق میں بڑی حد تک کامیاب ہوگیا ہے۔ ایسی سوسائٹی کے ارتقاء میں کھانے پینے، پاکی وناپاکی جیسے بے ضرر معاشرتی قوانین کی غیر متبدل نوعیت بھی اپنے اندر ایک حیاتی قدر و

> قرآن کی یہ تعلیم کہ زندگی تخلیق مسلسل کے ارتقاء کا نام ہے، اس بات کو ضروری قرار دیتی ہے کہ ہر نسل کو اپنے مسائل خود ہی سلجھانے کی اجازت ہونی چاہیے۔

قیمت رکھتی ہے اور یہ اس لئے کہ ایسے قوانین نہ صرف اس قسم کی سوسائٹی کو ایک خاص قسم کی داخلیت بخشتے ہیں، بلکہ خارجی اور داخلی ہم آہنگی کی وہ صفت پیدا کر دیتے ہیں، جن سے بوقلمونیت کی ان قوتوں کا ردِ عمل ہو سکتا ہے، جو ہمیشہ ایک مخلوط سوسائٹی میں پوشیدہ ہوتی ہیں۔ لہٰذا ان اداروں کے ناقد کے لئے ضروری ہے کہ اس ضمن میں کچھ کہنے سے پیشتر اسلام کے اجتماعی تجربہ کی ماہیت اولیٰ کو سمجھنے کی کوشش کرے۔ اسے ان اداروں کی ہیئت وساخت پر ضرور نظر ڈالنی چاہیے مگر کسی خاص ملک کی معاشرتی سودمندی یا غیر سودمندی کے نقطۂ نظر سے نہیں، بلکہ اس وسیع تر مقصد کے پیشِ نظر جو ساری نسلِ انسانی کی زندگی میں بتدریج ظہور پذیر ہو رہا ہے۔ جب ہم قرآن میں فقہی اصولوں کی اصل و بنیاد پر غور کرتے ہیں، تو ہمیں صاف صاف معلوم ہوتا ہے کہ انسانی فکر وعمل کی راہیں بند کرنا تو درکنار، خود ان اصولوں کی بے پایانی فکر انسانی کے لئے مہمیز کا کام کرتی ہے۔ فقہائے متقدمین نے اسی اصل سے سراغ پا کر متعدد فقہی نظام کھڑے کر دیئے اور تاریخ اسلام کا طالب

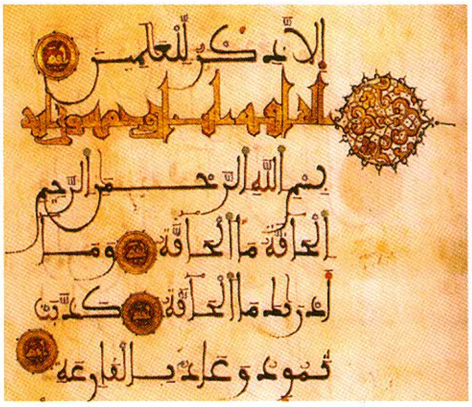
علم اچھی طرح جانتا ہے کہ معاشرتی اور سیاسی قوت کے اعتبار سے اسلام کی نصف کامیابی اور غلبہ انہی فقہاء کی قانونی ذہانت پر منحصر ہے۔ وان کریمر Von Kremer (۵۷) کہتا ہے کہ رومیوں کے بعد اہلِ عرب کے سوا کوئی قوم نہیں ہے، جو کسی ایسے قانون کو اپنا کہہ سکے جس کی ترتیب و تیاری میں اتنی جانچ پرکھ برتی گئی، لیکن یہ نظامات اپنی جامعیت کے باوجود انفرادی تصریحات ہی کی حیثیت رکھتے ہیں اور اس لحاظ سے ان کے حتمی ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا۔ میں جانتا ہوں کہ علماء اسلام مقبول و مروجہ فقہی مذاہب کی حتمیت کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن مکمل اجتہاد کے نظری امکانات سے انکار ان کے لئے کبھی بھی ممکن نہیں ہوسکا۔

میں ان وجوہات کو بالوضاحت بیان کرنے کی کوشش کر چکا ہوں، جو میری رائے میں علماء کے اس طرزِ عمل کا باعث ہیں، چونکہ اب زمانہ بدل چکا ہے اور دنیائے اسلام ان قوتوں سے جن کو انسانی عقل کی حیرت انگیز ترقی نے پیدا کر دیا ہے، دوچار ہے اس لئے مجھے اس طرزِ عمل کے مزید برقرار رکھنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ کیا کبھی ہمارے ائمہ مذاہب نے اپنے استدلالات اور تشریحات کے بارے میں قطعیت کا دعویٰ کیا تھا۔ ہرگز نہیں میرے خیال میں موجودہ نسل کے آزاد خیال مسلمانوں کا یہ دعویٰ بالکل جائز اور درست ہے کہ انہیں اپنے تجربات اور زندگی کے بدلے ہوئے حالات کی روشنی میں فقہ کے بنیادی اصولوں کی تشریح جدید کا حق حاصل ہے۔ قرآن کی یہ تعلیم کہ زندگی تخلیق مسلسل کے ارتقاء کا نام ہے، اس بات کو ضروری قرار دیتی ہے کہ ہر نسل کو اپنے مسائل خود ہی سلجھانے کی اجازت ہونی چاہیے۔ متقدمین کا کام ان کا رہبر تو ہوسکتا ہے، لیکن اس کام میں ان کے لئے رکاوٹ نہیں بننا چاہیے۔ میرا خیال ہے کہ اس مرحلے پر آپ مجھے ترکی کے شاعر ضیاء کی یاددہانی کرائیں گے اور دریافت کریں گے کہ کیا مرد و عورت کی مساوات کے متعلق اس کا مطالبہ یعنی طلاق، خلع اور وراثت میں مساوات کا مطالبہ اسلامی قانون کی رو سے جائز و درست ہے؟ مجھے معلوم نہیں کہ ترکی میں عورت کی بیداری نے ایسے مطالبات پیدا کر دیئے ہیں، جنہیں بنیادی اصولوں کی نئی تشریح کے بغیر پورا نہیں کیا جاسکتا، لیکن پنجاب میں جیسا کہ ہر شخص جانتا ہے، ایسے متعدد واقعات سامنے آچکے ہیں، جن میں عورتیں اپنے ناپسندیدہ شوہروں سے مخلصی پانے کے لئے مرتد ہوگئیں (۵۸)۔ ایک تبلیغی مذہب کے مقاصد و عزائم کی اس سے زیادہ غلط تعبیر کیا ہوگی۔ اندلس کے عظیم فقیہ علامہ شاطبی (۵۹) اپنی کتاب ''الموافقات'' میں لکھتے ہیں کہ ''قانون اسلام پانچ چیزوں کی حفاظت کا دعویٰ کرتا ہے، دین، نفس، عقل، مال اور نسل'' (۶۰)۔ اس معیار کو سامنے رکھ کر میں یہ پوچھنے کی جرأت کرسکتا ہوں کہ کیا ''ہدایہ'' (۶۱) کے مطابق ارتداد سے متعلق قانون اس ملک میں ایمان کے مفاد کی حفاظت کرتا ہے؟ (۶۲)

ہندوستانی عوام کی شدید قدامت پسندی کے پیشِ نظر یہاں کے منصفین کے لئے کوئی چارہ ہی نہیں کہ اپنے فیصلوں میں انہی کتابوں سے استفادہ کریں، جو معیاری تصانیف شمار کی جاتی ہیں اور نتیجہ یہ ہے کہ جب قومیں آگے کی طرف حرکت کر رہی ہیں، ہمارا قانون اسی جگہ ساکت و جامد ہے۔

جہاں تک ترکی کے شاعر کے مطالبہ کا تعلق ہے، مجھے ڈر ہے کہ وہ اسلام کے عائلی قانون کے متعلق زیادہ واقفیت نہیں رکھتا اور نہ ہی قرآنی اصولِ وراثت کی اقتصادی اہمیت اس پر چنداں واضح ہے۔ نکاح اسلامی قانون کے مطابق ایک معاشرتی معاہدہ ہے۔ بیوی کو اس بات کی پوری آزادی حاصل ہے کہ نکاح کے وقت شوہر کے اختیار طلاق کو مقررہ شرائط کے مطابق اپنے حق میں منتقل کرائے اور اس طرح اس خصوص میں مرد کے مساوی و ہم رتبہ ہوجائے۔ قانون وراثت میں شاعر کی مجوزہ اصلاح ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔ مردوں اور عورتوں کے شرعی حصص اگر غیر مساوی ہیں، تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ قانون کی نگاہ میں مرد عورت پر فوقیت رکھتے ہیں اس قسم کا تصور قرآن کی روح کے خلاف ہے۔ قرآن کہتا ہے:

''اور عورتوں کے مردوں پر ویسے ہی حقوق ہیں جیسے مردوں کے عورتوں پر'' (۶۳)



لڑکی کے حصہ کا تعین اس کی کسی خلقی کمزوری کی بناء پر نہیں کیا گیا بلکہ اقتصادی مواقع اور معاشرتی ہیئت میں جو جگہ اسے حاصل ہے، اس کے پیشِ نظر عمل میں آیا ہے۔ مزید برآں شاعر کے اپنے معاشرتی نظریہ کے مطابق قانون وراثت کو تقسیم دولت کا تنہا عامل نہیں سمجھنا چاہیے، بلکہ اس سلسلہ میں جو عوامل کارفرما ہیں، اسے اس کی ایک کڑی تصور کرنا چاہیے قانون اسلام کی رو سے جب لڑکی اس جائیداد کی پوری مالک ہے، جو اسے باپ اور شوہر کی طرف سے شادی کے موقع پر ملتی ہے اور جب کہ وہ اپنے مہر کی جو اس کی مرضی کے مطابق خواہ معجّل ہو یا غیر معجّل اور جس کی ادائیگی تک وہ اپنے شوہر کی پوری جائداد پر قبضہ رکھ سکتی ہے، تنہا اور واحد مالک بھی ہوتی ہے، اس کے باوجود بھی ساری عمر کے لئے اس کی کفالت کی تمام تر ذمہ داری شوہر ہی کے کاندھوں پر ڈال دی جاتی ہے۔ اگر آپ قانونِ وراثت کے عمل کو اس نقطۂ نظر سے دیکھیں گے، تو معلوم ہوجائے گا کہ لڑکوں اور لڑکیوں کی اقتصادی وضعیت میں کوئی ایسا اہم فرق نہیں ہے اور حقیقت میں ان کے شرعی حصوں کی اس ظاہری عدم مساوات ہی کے ذریعہ قانونِ اسلام ترکی کے شاعر کی مطلوبہ مساوات قائم کرتا ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ قرآنی قانون وراثت وان کریمر Von Kremer کے نزدیک قانونِ اسلام کے سب سے زیادہ طبع زاد پہلو کی تہ میں جو اصول کارفرما ہیں، فقہاء نے ان پر اتنی توجہ صرف نہیں کی، جس کے وہ مستحق ہیں۔ جدید سوسائٹی کی تلخ طبقاتی کشمکش کے پیشِ نظر ہم کو اب غور و فکر کرنا چاہیے۔ اگر ہم اپنے قوانین کا مطالعہ آنے والے

اس اقتصادی انقلاب کی روشنی میں کریں، تو اغلب ہے کہ ہماری نظریں اساسی اصولوں کے ایسے مشہور پہلوؤں کو دریافت کرلیں، جنہیں ہم ان اصولوں کی حکمت پر ایک نئے یقین وایمان کے ساتھ پیش کرسکتے ہیں۔

(ب)-احادیث: قانونِ اسلام کا دوسرا بڑا ماٰخذ پیغمبرﷺ کی احادیث ہیں۔ یہ قدیم اور جدید دونوں زمانوں میں بحث کا موضوع ومرکز رہی ہیں۔ ان کے جدید نقادوں میں پروفیسر گولڈزیہر Goldziher[۶۴] نے تاریخ انتقاد کے جدید اصولوں کی روشنی میں ان پر ایک تحقیقی اور تنقیدی نگاہ ڈالی ہے اور اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ یہ مجموعی حیثیت سے ناقابلِ اعتماد ہیں[۶۵]۔ ایک اور یورپین اہلِ قلم صحت حدیث کے متعلق مسلمانوں کے معینہ اصولوں کو پرکھنے کے بعد اور غلطی کے نظری امکان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مندرجہ ذیل نتیجہ نکالتا ہے:

> ’’آخر میں یہ کہنا پڑے گا کہ مذکورہ خیالات محض نظری امکانات کی نمائندگی کرتے تھے اور یہ سوال کہ یہ امکانات کہاں تک واقعات بن گئے، بڑی حد تک اس بات پر منحصر ہے کہ ماحول نے کس حد تک ان امکانات کو استعمال میں لانے کی ترغیبات دیں، اس میں کوئی شک نہیں کہ اضافی لحاظ سے مؤخر الذکر بہت کم تھیں اور انہوں نے سنت کے بہت قلیل حصے کو متاثر کیا لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ احادیث کے مجموعے، جنہیں مسلمان مستند ومسلم سمجھتے ہیں، بڑی حد تک اسلام کے آغاز اور اس کی ابتدائی ترقی کی اصلی اور سچی دستاویز ہیں‘‘[۶۶]۔

بہرحال ہمارے لئے اپنے موجودہ مقصد کے پیشِ نظر فقہی اور غیر فقہی مفہوم کی احادیث میں امتیاز کرنا ضروری ہے۔ پہلی قسم کی احادیث کے بارے میں ایک نہایت ہی اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان میں کس حد تک عرب کے قبلِ اسلام دستور وقوانین کا پرتو موجود ہے، جنہیں رسول اللہﷺ نے بعض صورتوں میں بجنسہ محفوظ کرلیا تھا اور بعض معاملات میں ان کی ترمیم کردی تھی۔ اس بات کا معلوم کرنا کچھ آسان نہیں، اس لئے کہ ہمارے متقدمین شاذ ہی ان قبل از اسلام رواجات کا تذکرہ کرتے ہیں اور نہ اس بات کا پتہ لگانا ممکن ہے کہ آیا ان رواجات کو جنہیں رسول اللہ کی صریح منظوری یا رضا آمیز خاموشی کی بنیاد پر جوں کا توں محفوظ رہنے دیا گیا عالمگیر بنانا مقصود تھا۔ شاہ ولی اللہؒ[۶۷] نے اس نکتہ پر نہایت بصیرت افروز بحث کی ہے۔ میں یہاں ان کے خیالات کا خلاصہ پیش کرتا ہوں۔ شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک پیغمبرانہ اسلوب تعلیم عمومی لحاظ سے یہ ہے کہ کسی رسول پر نازل شدہ شریعت میں ان لوگوں کے عادات واطوار اور خصوصیات کو خاص طور پر ملحوظ رکھا جاتا ہے، جن کی طرف وہ خصوصاً مامور کئے گئے ہوں۔ لیکن وہ پیغمبر جس کا مطمحِ نظر ہمہ گیر اصول ہوں، نہ تو مختلف اقوام کے لئے مختلف احکام دے سکتا ہے اور نہ انہیں اپنی روش کے اصول خود وضع کرنے کی کھلی چھٹی دے سکتا ہے۔ اس کا اسلوب یہ ہے کہ ایک خاص قوم کو تربیت دے کر اسے عالمگیر شریعت کی بناء تشکیل میں مرکز کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے۔ ایسا کرتے ہوئے وہ ان اصولوں پر زور دیتا ہے، جو ساری نسلِ انسانی کی معاشرتی زندگی میں کارفرما ہیں اور ان کو پیشِ نظر قوم کے واقعات پر اس قوم کی مخصوص عادات کی روشنی میں منطبق کرتا ہے۔ اس اطلاق سے پیدا شدہ شرعی احکام ایک لحاظ سے خاص اسی قوم سے متعلق ہوتے ہیں (مثلاً سزائے جرم سے متعلق قانون) اور چونکہ ان کی تعمیل وپابندی بجائے خود ایک مقصد نہیں ہے، اس لئے آنے والی نسلوں پر سختی کے ساتھ اس کا نفاذ نہیں ہوسکتا[۶۸]۔

شاید اسی خیال کے پیشِ نظر امام ابوحنیفہؒ[۶۹] نے جن پر اسلام کی عالمگیر سیرت پوری طرح واضح تھی، عملی طور پر اس قسم کی احادیث سے کوئی کام نہیں لیا[۷۰]۔ یہ بات کہ انہوں نے ’’استحسان‘‘[۷۱] یعنی قانون ترجیح کے اصول کو پیش کیا، جس کی رو سے فقہ میں اصلی حالات وشرائط کا گہرا مطالعہ ازبس ضروری ہے، ان محرکات کو اور بھی واضح کردیتی ہے، جنہوں نے فقہی احادیث کے متعلق ان کے طرزِ عمل کو متعین کیا۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے احادیث سے محض اس لئے استفادہ نہیں کیا کہ ان کے زمانہ میں کوئی باقاعدہ مجموعہ احادیث موجود نہیں تھا۔ اول تو یہ بات ہی غلط ہے کہ ان کے زمانے میں ایسا کوئی مجموعہ موجود ہی نہ تھا کیونکہ ان کی وفات سے تیس برس پہلے عبدالملک[۷۲] اور زہری[۷۳] کے مجموعے مرتب ہوچکے تھے لیکن اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ یہ مجموعے ان تک نہیں پہنچے، یا یہ کہ ان میں فقہی مفہوم کی احادیث نہیں تھیں۔ پھر بھی وہ اپنے متاخرین یعنی امام مالکؒ[۷۴] اور امام احمدؒ بن حنبل[۷۵] کی طرح بڑی آسانی کے ساتھ خود اس طرز کا مجموعہ مرتب کرسکتے تھے، بشرطیکہ وہ اس کو ضروری اور اہم تصور کرتے ہوں۔ میں سمجھتا ہوں کہ خالص فقہی مفہوم کی احادیث کے متعلق امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نگاہ مجموعی حیثیت سے درست ہے اور جدید وسیع النظری اگر قانونی ماٰخذ کی حیثیت میں ان کے بلا امتیاز استعمال کو غیر محفوظ سمجھتی ہے، تو ایسا کرنا سنی مذہب کے قانونِ محمدی کے ایک بزرگ ترین شارح کی پیروی ہوگی۔ تاہم اس امر میں انکار کی کوئی گنجائش نہیں کہ فقہ میں مجرد فکر کے برعکس حقیقی مسائل وواقعات کی قدروقیمت پر زور دے کر محدثین نے اسلام کی بہت بڑی خدمت انجام دی ہے۔ احادیث کے سرمایہ کا اگر ذہانت سے مزید مطالعہ کیا جائے اور اگر اس کو اسی جذبے کا اظہار سمجھ کر عمل میں لایا جائے جس کی رو سے خود رسول اللہﷺ وحی ربانی کی تشریح کرتے تھے، تو یہ قرآنی اصول کی حیاتی قدر کے سمجھنے میں بہت بڑی مدد دے سکتا ہے۔ ان اصولوں کی حیاتی قدروقیمت پر ہماری مکمل گرفت ہی بنیادی اصولوں کی تشریح جدید کی سعی وکوشش کے لئے تیار کرسکتی ہے۔

(ج) اجماع: اسلامی قانون کا تیسرا ماٰخذ اجماع ہے، جو میری رائے میں شاید اسلام کا سب سے اہم قانونی نظریہ ہے، مگر عجیب بات یہ ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں تو یہ اہم نظریہ بڑی علمی بحثوں کا مرکز بنا رہا، مگر عملی طور پر اس کی حیثیت محض ایک تصور سے آگے نہیں بڑھی اور نہ ہی اس نے کبھی کسی اسلامی ملک میں ایک مستقل ادارے کی شکل اختیار کی۔ ممکن ہے اس تصور کا کسی مستقل قانونی ادارے کی شکل اختیار کرلینا اس مطلق العنان شہنشاہیت کے مفاد کے خلاف ہو، جس کا قیام خلیفہ چہارم کے فوراً بعد عمل میں آچکا تھا۔ میرے خیال میں یہ بات اموی اور عباسی خلفاء کے مفاد کے عین حق میں تھی کہ وہ قوت اجتہاد کو انفرادی مجتہدین کے ہاتھوں میں رہنے دیں اور کسی ایسی مستقل مجلس کی تشکیل وقیام کی حوصلہ افزائی نہ کریں، جو بعد

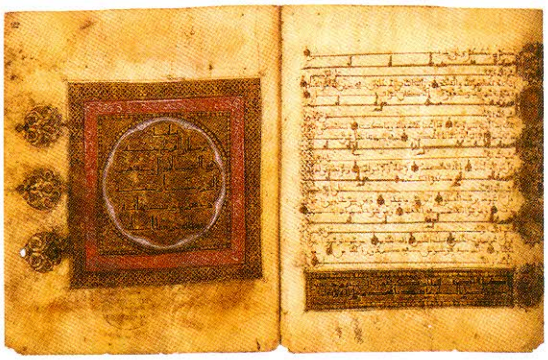
میں اتنی طاقت پکڑ لے کہ ان کی اپنی ذات ہی کے لئے خطرہ بن جائے۔ بہر حال یہ امر قابلِ اطمینان ہے کہ نئی عالمگیر قوتیں، اور اقوامِ یورپ کا سیاسی تجربہ موجودہ دور کے مسلمانوں پر اجماع کے تصور کی قدر و قیمت اور اس کے امکانات کو عیاں کر رہا ہے۔ اسلامی ممالک میں جمہوریت کی روح کی نشو ونما اور قانون ساز مجالس کا تدریجی قیام ترقی کی راہ میں ایک بہت بڑا قدم ہے۔ عصر حاضر میں اجماع کی ایک ہی صورت ہوسکتی ہے اور وہ یہ کہ قوتِ اجتہاد کو فقہی مذاہب کے انفرادی نمائندوں کے ہاتھوں سے لے کر ایک مسلم مجلسِ قانون ساز کے سپرد کر دیا جائے، جو فقہی مباحث پر ایسے اشخاص کی معلومات حاصل کرنے میں کامیاب ہو سکے گی، جو ماہرین نہ ہونے کے باوجود معاملات میں گہری بصیرت کے حامل ہوں گے۔ صرف اسی صورت میں ہم اپنے فقہی نظام کی خوابیدہ روح کو فعالیت پر ابھار کر اسے ایک ارتقائی رنگ دے سکتے ہیں۔ مگر یہاں ہندوستان میں اس بارے میں بہت سی مشکلات پیدا ہو جانے کا امکان ہے کیونکہ یہ بات محل نظر ہے کہ ایک غیر مسلم مجلسِ قانون ساز قوت اجتہاد کا استعمال کر سکتی ہے۔ لیکن اجماع کے متعلق ایک دو سوال ایسے پیدا ہوتے ہیں، جن کا جواب دینا ضروری ہے۔ کیا اجماع قرآن کی تنسیخ کر سکتا ہے؟ میں جانتا ہوں کہ مسلمان سامعین کے سامنے ایسا سوال اٹھانا بالکل غیر ضروری اور فضول ہے مگر میرے لئے ایسا کرنا اس لئے ضروری ہے کہ ایک یورپین نقاد نے اپنی کتاب ''مالیات کے اسلامی نظریئے'' Mohammadan Theories of Finance مطبوعہ کولمبیا یونیورسٹی میں ایک نہایت گم راہ کن بیان شائع کیا ہے۔ اس کتاب کا مصنف بغیر کسی سند کے رقم طراز ہے کہ بعض حنفی اور معتزلہ اہلِ قلم کے نزدیک اجماع قرآن کی تنسیخ کر سکتا ہے [۷۶]۔ اسلام کے سارے فقہی سرمایہ میں اس بیان کے لئے قطعاً کوئی وجہ جواز نہیں ہے۔ پیغمبر کی کسی حدیث میں بھی یہ شان نہیں کہ وہ قرآن کی تنسیخ کر سکے۔ مجھے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف ہمارے متقدمین فقہاء کی تحریروں میں لفظ نسخ کے آ جانے سے گمراہ ہو گیا۔ امام شاطبی، الموافقات، جلد سوئم صفحہ ۶۵ میں لکھتے ہیں کہ ''جب فقہائے متقدمین اس لفظ کو اجماع صحابہ کے موضوع پر بحث و تمحیص کرتے وقت استعمال میں لاتے ہیں، تو اس کے یہ معنی ہر گز نہیں ہوتے کہ اس میں قرآن کے کسی فقہی اصول کو منسوخ کر دینے کی طاقت موجود ہے، بلکہ صرف یہ کہ قرآن کے کسی اصولِ فقہ کے اطلاق کی حدود میں کمی و بیشی کر سکتا ہے [۷۷]۔ علامہ آمدی [۷۸] ایک شافعی فقیہ جو ساتویں صدی ہجری میں فوت ہوئے اور جن کی تصانیف ابھی ابھی مصر میں شائع ہوئی ہیں، ان کے قول کے مطابق اس کے لئے بھی صحابہ کے پاس ایسا شرعی حکم ضرور موجود ہوگا، جس کی رو سے وہ یہ کمی و بیشی کر سکتے تھے [۷۹]۔ مگر فرض کیجئے کہ صحابہ نے متفقہ طور پر ایک مسئلہ کو طے کر لیا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا آنے والی نسلیں بھی اس فیصلہ کی مکلّف ہونگی؟

قاضی شوکانی [۸۰] نے اس مسئلہ پر بالتفصیل بحث کی ہے اور مختلف المذاہب اہلِ قلم کی آراء بھی نقل کر دی ہیں [۸۱]۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس ضمن میں واقعاتی اور قانونی امور سے متعلقہ فیصلوں میں تمیز کرنا ضروری ہے۔ پہلی صورت میں مثال کے طور پر جب یہ سوال پیدا ہوا کہ معوذتین [۸۲] کی سورتیں قرآن میں شامل ہیں یا نہیں اور صحابہ نے بالاجماع فیصلہ دے دیا کہ وہ شامل ہیں تو ان کا یہ فیصلہ ہمارے لئے ناطق ہے۔ اس لئے کہ صحابہ ہی اس واقعہ سے باخبر ہو سکتے تھے۔ دوسری صورت میں سوال محض تشریح کا ہے اور کرخی [۸۳] کی سند پر میں یہ کہنے کی جرأت کرتا ہوں کہ مابعد کی نسلیں اجماع صحابہ کی پابند نہیں ہیں۔ کرخی کہتے ہیں:

> ''سنت صحابہ اسی وقت ناطق ہو سکتی ہے، جب کوئی مسئلہ قیاس کے ذریعے ثابت نہ ہو سکے، لیکن جو مسائل قیاس کے ذریعے ثابت ہو سکیں، ان میں اس کی پابندی لازمی نہیں ہے'' [۸۴]۔

یہاں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ کسی جدید مسلم مجلس آئین کی قانون سازی کے بارے میں ہے۔ جس کی ترکیب کم از کم موجودہ حالات میں ایسے ہی اشخاص سے ہو سکتی ہے، جنہیں زیادہ تر قانونِ اسلام کی باریکیوں کا علم نہیں ہے۔ ایسی مجلس آئین ساز قانون کی تشریح کرتے وقت بڑی سخت غلطیوں کی مرتکب ہو سکتی ہے۔ ہم کس طرح ایسی تشریحی غلطیوں کے امکانات کی مکمل پیش بندی یا کم از کم انہیں گھٹانے کی کوشش کر سکتے ہیں؟ ۱۹۰۶ء کے ایرانی دستور کے مطابق ''دنیاوی امور سے واقف علمائے مذہب کی ایک علیحدہ کمیٹی بنا دی گئی ہے، جسے مجلس کے عملِ قانون سازی کی نگرانی اور دیکھ بھال کا اختیار ہو گا۔ میری رائے میں یہ خطرناک التزام شاید ایرانی نظریہ قانون کی رو سے ضروری سمجھ کر کیا گیا ہے۔ اس نظریہ قانون کی رو سے بادشاہ ملک و سلطنت کا محض امین ہے، جو در حقیقت امامِ غائب کی ملکیت ہے۔ علماء امامِ غائب کے نمائندوں کی حیثیت سے پوری زندگی کی نگرانی اور دیکھ بھال اپنا حق سمجھتے ہیں۔ اگرچہ یہ میں نہیں سمجھ سکا کہ امامِ غائب کے اس سلسلہ جانشینی کی غیر موجودگی میں وہ کس طرح نیابت امام کا حق ثابت کر سکتے ہیں۔ بہر حال ایران کا دستوری نظریہ چاہے کچھ ہی ہو، یہ التزام خطرے سے خالی نہیں۔ اگر سُنی ممالک میں اس تجربہ کو دہرایا بھی جائے، تو وہ محض عارضی اور وقتی ہونا چاہیے۔ علماء کو خود مجلس آئین ساز کا نہایت اہم اور مرکزی عنصر ہونا چاہیے تا کہ قانون سے متعلقہ مسائل پر آزادانہ مباحث کی معاونت و رہنمائی کر سکیں۔ غلط تشریحات کو روکنے کا مؤثر علاج صرف یہی ہے کہ اسلامی ممالک میں قانون کے رائج الوقت نظام تعلیم کی اصلاح کی جائے، اس کا دائرہ وسیع کیا جائے اور اس کی تحصیل کے ساتھ جدید اصولِ قانون کا گہرا مطالعہ بھی شامل کر دیا جائے۔



(د) قیاس: فقہ کا چوتھا مأخذ قیاس ہے یعنی وضع قوانین میں تمثیلی استدلال کا استعمال، یوں معلوم ہوتا ہے کہ مفتوحہ اسلامی ممالک میں مختلف معاشرتی اور زرعی حالات کے پیشِ نظر حنفی اہل الرائے کو جب احادیث میں مذکورہ نظائر سے کوئی روشنی و رہنمائی نہیں ملی تو ان کے لئے صرف ایک ہی راہ کھلی تھی اور وہ تمثیلی استدلال کا استعمال تھا۔ اگرچہ عراق میں نئے حالات اس کا تقاضا کر رہے تھے، لیکن قانونی ترقی کے ابتدائی مراحل میں ارسطو کی منطق کے انطباق سے سخت نقصان دہ نتائج پیدا ہونے کا اندیشہ تھا۔ زندگی کی پیچیدگی کو محض چند عمومی تصورات سے لگے بندھے منطقی اصولوں کی روشنی میں استخراج کے طور پر اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ ارسطو کی منطق کی عینک سے اس زندگی کو دیکھا جائے تو یہ محض ایک میکانکی عمل معلوم ہوتی ہے، جس میں حرکت کا کوئی داخلی قانون موجود نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے مذہب فکر نے زندگی کے اس تخلیقی عمل کو نظر انداز کر دیا اور عقل خالص کی بنیادوں پر منطقی طور پر مکمل نظام قانون کی تشکیل کی امید باندھی لیکن علمائے حجاز نے جو اپنی نسل کے عملی ذوق کے صحیح نمائندے تھے، عراقی فقہاء کی متکلمانہ دقیقہ سنجیوں کے خلاف پر زور صدائے احتجاج بلند کی اور ان کے غیر حقیقی واقعات کے فرض کر لینے کے میلان پر بھی زبردست اعتراضات کئے جن کی نسبت وہ صحیح طور پر سمجھتے تھے کہ قانون اسلام کو یہ ایک ناکام مشین بنا کر رکھ دینگے۔

اسلام کے فقہائے متقدمین کے ان تلخ اختلافات نے قیاس کے حدود، اس کی شرائط اور تصحیح قیاس کی انتقادی تعریف کی طرف توجہ کو منعطف کر دیا اور یہ قیاس جو

آج انسانیت کو تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کی روحانی تشریح، فرو کی روحانی آزادی و نجات اور عالمگیر بنیادی اصول جو روحانی اساس پر انسانی معاشرہ کے ارتقاء کی رہنمائی کریں۔

ابتداء میں دراصل مجتہد کی ذاتی رائے کو چھپانے کے لئے ایک نقاب کا کام دیتا تھا، قانون اسلام میں زندگی و حرکت کا سرچشمہ بن گیا۔ قانون کے ایک مأخذ کی حیثیت سے امام ابوحنیفہؒ کے اصول قیاس پر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی زبردست تنقید دراصل اس آریائی میلان پر ایک مؤثر سامی گرفت ہے، جو واقعہ کی بجائے خیال اور حقیقت کے بدلے تصور سے زیادہ لطف اندوز ہوتا ہے۔ حقیقت میں یہ اختلاف فقہی تحقیق میں استخراجی اور استقرائی اسالیب برتنے والوں کے درمیان تھا۔ عراق کے فقیہ اصلاً نظریہ کے ابدی پہلو پر زور دیتے تھے، اس کے برعکس حجازی فقہاء اس کے زمانی پہلو کو زیادہ اہم سمجھتے تھے۔ لیکن حجاز کے فقیہ اپنے موقف کی پوری اہمیت کا خود ہی احساس نہ کر سکے اور جبلی طور پر حجاز کی قانونی روایات کے لئے جو تعصب ان میں موجود تھا، اس نے ان کی نگاہ کو انہی نظائر تک محدود کر دیا، جو عہدِ رسالت اور دورِ صحابہ میں فی الواقعہ وقوع پذیر ہو چکی تھیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ انہوں نے ٹھوس حقائق کی قدر و قیمت کو پہچانا مگر ساتھ ہی انہیں غیر متبدل اور ابدی بھی بنا دیا اور قیاس کی طرف جس کا انحصار ٹھوس حقائق کے مطالعہ پر ہی ہے، بالکل رجوع نہیں کیا۔ بہر حال مذہب ابوحنیفہ پر ان کی تنقید نے حقیقی واقعات کی قدر و قیمت کو بڑھا دیا اور فقہی اصولوں کی تشریح کرتے وقت زندگی کی اصلی حرکت اور تنوع کو مدنظر رکھنے کی ضرورت نگاہوں کے سامنے کر دی۔ نتیجہ یہ ہے کہ مذہب ابوحنیفہؒ جس نے اس نزاع کے نتائج کو پورے طور پر جذب کر لیا تھا، اپنے اساسی اصولوں میں بالکل آزاد ہے۔ اس میں تخلیقی مطابقت کی قوت باقی تمام فقہی مذاہب سے زیادہ ہے لیکن آج کل کے حنفیوں نے خود اپنے مذہب کی روح کے عین برعکس امام ابوحنیفہؒ اور ان کے جانشینوں کی تصریحات کو ٹھیک اسی طرح اٹل اور ناقابل رد و بدل تسلیم کر لیا ہے، جس طرح امام ابوحنیفہؒ کے ابتدائی ناقدین نے ٹھوس واقعات پر دیئے ہوئے فیصلوں کو ابدی بنا لیا تھا۔ اس مذہب کے اساسی اصول یعنی قیاس کو اگر صحیح طور پر سمجھا جائے اور اس کے اطلاق میں بھی غلطی نہ ہو تو یہ جیسا کہ امام شافعیؒ [۸۵] بجا فرماتے ہیں ''محض اجتہاد کا ایک دوسرا نام ہے''[۸۶]۔ اور اصول کی حیثیت میں اس کی اہمیت اس کی حقیقت سے بھی معلوم ہو سکتی ہے کہ اکثر فقہاء کے نزدیک جیسا کہ قاضی شوکانی کہتے ہیں: ''خود رسول اللہ کی زندگی میں بھی اس پر عمل پیرا ہونے کی اجازت تھی''[۸۷]۔ باب اجتہاد کا بند ہو جانا ایک خالص افسانہ ہے، جسے کچھ تو اسلام میں فکر قانونی کے جمود نے پیدا کیا اور کچھ اس ذہنی کاہلی نے گھڑ لیا، جو خاص طور پر روحانی زوال کے دور میں بڑے بڑے مفکرین کو قابل پرستش سمجھنے لگتی ہے۔ اگر بعض متأخرین فقہاء نے اس افسانے کو تسلیم کر لیا ہے تو موجودہ مسلمان ان کی ذہنی آزادی کی اس اختیاری بھینٹ کے لئے ہرگز مکلّف نہیں ہیں۔ سرخسی [۸۸] دسویں صدی ہجری میں بالکل صحیح کہتے ہیں کہ:

> ''اگر اس افسانے کے مؤیدین سمجھتے ہیں کہ متقدمین کی نسبت متأخرین کی راہ میں زیادہ مشکلات حائل ہیں، تو یہ محض واہیات ہے کیونکہ اس بات کا سمجھ لینا کچھ ایسا مشکل نہیں کہ متقدمین کی نسبت متأخرین کے لئے اجتہاد میں زیادہ آسانیاں ہیں۔ فی الواقع قرآن و سنت کی تفسیریں اتنی ہو گئی ہیں کہ آج مجتہد کے لئے ضرورت سے بھی زیادہ مواد موجود ہے''[۸۹]۔

اس مختصر سی بحث سے آپ پر واضح ہو گیا ہوگا کہ نہ تو اساسی اصولوں میں اور نہ ہی فقہی نظاموں کی ساخت میں ہمارے موجودہ طرزِ عمل کے لئے کوئی وجہ جواز موجود ہے۔ عقل و فکر کی تیز روشنی اور نئے تجربات کی قوت سے مسلح ہو کر دنیائے اسلام کو چاہیے کہ جرأت و ہمت کے ساتھ تشکیل جدید کے پیش پا افتادہ کام کو سرانجام دے لیکن یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ تشکیل نو زندگی کے جدید حالات و کوائف کے تحت محض مطابقت پیدا کرنا ہی نہیں بلکہ اس سے کہیں زیادہ اہم کام ہے۔ یورپ کی پچھلی جنگِ عظیم سے جو اپنے جلو میں ترکوں کی بیداری کو لے کر آئی، جو ایک فرانسیسی اہلِ قلم کے نزدیک اسلامی دنیا کے لئے استحکامی عنصر ہے اور مسلم ایشیا کے پڑوس میں ایک نئے اقتصادی نظام کے تجربے سے اسلام کا داخلی مفہوم اور اس کا

مستقبل ہم پر واضح و آشکار ہو جانا چاہیے (۹۰)۔ آج انسانیت کو تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کی روحانی تشریح، فرد کی روحانی آزادی ونجات اور عالمگیر بنیادی اصول جو روحانی اساس پر انسانی معاشرہ کے ارتقاء کی رہنمائی کریں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یورپ نے انہی خطوط پر متعدد تصوری نظام تخلیق کئے ہیں، لیکن تجربہ شاہد ہے کہ عقل خالص کے ذریعے حاصل شدہ حقیقت اعتقاد و یقین کی وہ حرارت پیدا کرنے سے قاصر ہے، جو صرف وحی الٰہی کا خاصہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقل خالص نے انسانوں کو بہت کم متاثر کیا ہے۔ حالانکہ مذہب نے ہمیشہ افراد کو بلندیوں پر ابھارا ہے اور پورے معاشروں کو بدل کر رکھ دیا ہے۔ یورپ کی تصوریت اس کی حیات میں کبھی ایک زندہ عنصر نہیں بن سکی اور نتیجتاً ایک ''گمراہ خودی'' ہے جو اپنا اظہار ایسی متحارب اور غیر روادار جمہوریتوں کے ذریعے کر رہی ہے، جن کا آخری مقصد امراء کے مفاد کی خاطر غریبوں کا خون چوسنا ہے۔ یقین کیجئے کہ انسانوں کی اخلاقی ترقی کے راستے میں یورپ سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ اس کے برعکس مسلمان وحی الٰہی کی اساس پر قائم شدہ ان بنیادی اصولوں کے سرمایہ دار ہیں، جو زندگی کی گہرائیوں سے ابھر کر اپنی ظاہری خارجیت کو داخلیت میں تبدیل کر لیتے ہیں۔ ہمارے لئے زندگی کی روحانی اساس ایک اعتقادی بات ہے، جس کی خاطر کم سے کم علم رکھنے والا مسلمان بھی بہ آسانی اپنی زندگی قربان کر سکتا ہے۔ اسلام میں ختم نبوت کے بنیادی تصور کے پیش نظر ہمیں روحانی طور پر دنیا کی سب سے زیادہ فوقیت رکھنے والی قوموں سے ہونا چاہیے۔ قرون اولیٰ کے مسلمان جنہیں قبل اسلام ایشیا کی روحانی غلامی سے اسی وقت نجات ملی تھی، اس بنیادی خیال کی صحیح اہمیت کو سمجھنے سے قاصر تھے۔ عصر حاضر کے مسلمان کو چاہیے کہ وہ اپنی پوزیشن کا ٹھیک ٹھیک اندازہ کرے۔ ان بنیادی اصولوں کی روشنی میں اپنی معاشرتی زندگی کو پھر سے ڈھالے اور اسلام کے تاہنوز نیم منکشف مقصد کے مطابق اس روحانی جمہوریت کو تشکیل دے جو اسلام کا آخری منشاء ہے۔

حواشی (مدیر مسؤل)

۱- کانسٹنٹائن یا قسطنطین (عہد حکومت ۳۰۶-۳۳۷ عیسوی) روم کا شہنشاہ تھا، جس نے عیسائیت قبول کی اور عیسائی مذہب کو اپنی سلطنت کا مذہب قرار دیا۔

۲- فلاویس کلاڈیس جولیانوس یا جولین (عہد حکومت ۳۳۱-۳۶۳ عیسوی) قسطنطین کا بھتیجا تھا۔ اس نے ماقبل عیسائیت بت پرست روایت کا احیا کیا۔ اسے مرتد جولین بھی کہا جاتا ہے۔

۳- جے ایچ ڈینی سن، ایموشن ایز دی بیسز آف سولائزیشن (تہذیب کی جذباتی بنیادیں)۔ صفحات ۲۶۷-۲۶۸

۴- آیت قرآنی: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (۲۹:۶۹)

۵- حضرت معاذ بن جبلؓ۔ معروف صحابی رسول۔ ۱۸ھ/۶۳۹ء میں وفات پائی۔ انصار سے تعلق تھا۔ تمام غزوات میں شریک رہے۔ ۹ھ میں نبی اکرم ﷺ نے یمن کا حاکم بنا کر بھیجا۔ ۱۱ھ میں واپس مدینہ آئے تو رسول اللہ ﷺ کی وفات ہو چکی تھی۔ آپ نے ملک شام میں سکونت اختیار کی اور ۳۶ برس کی عمر میں وفات پائی۔

۶- یہ حدیث سنن ابی داؤد (اقضیہ، حدیث نمبر ۱۱)، ترمذی (احکام، حدیث نمبر ۳)، سنن دارمی (کتاب السنن، حدیث نمبر ۶۰) میں مذکور ہے۔ علمائے حدیث کے نزدیک یہ حدیث براہ راست رسول اللہ ﷺ سے روایت نہیں ہے، بلکہ اس کا درجہ مرسل کا ہے یعنی حضرت معاذ بن جبلؓ کے اصحاب سے روایت ہے۔

۷- ابن الکمال الوزیر (م ۹۴۰ھ) نے فقہاء کو سات طبقوں میں تقسیم کیا ہے: (۱) مجتہد فی الشرع۔ وہ مجتہد جو ماخذ شریعت کی بنیاد پر اجتہاد کرے۔ (۲) مجتہد فی المذہب۔ وہ مجتہد جو ایک مخصوص فقہی مذہب کے دائرے میں اجتہاد کرے۔ (۳) مجتہد فی المسائل۔ وہ مجتہد جو مخصوص فقہی مذہب کے چند مسائل میں اجتہاد کرے۔ (۴) اصحاب تخریج۔ وہ فقہاء جو کسی مسئلہ میں اپنے فقہی مذہب سے سند پیش کر سکیں۔ (۵) اصحاب ترجیح۔ وہ فقہاء جو دو یا زیادہ مختلف روایات میں اپنے فقہی مذہب کے مطابق ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی اہلیت رکھتے ہوں۔ (۶) اصحاب تمیز۔ وہ فقہاء جو اپنے مذہب کی قوی اور ضعیف اور مخفی یا ظاہر اور نادر روایات میں تمیز کر سکیں۔ (۷) مقلدین۔ وہ فقہاء جو محض دوسرے فقہاء کے اقوال نقل کرتے ہوں۔ ابن حجر نے مجتہدین کے تین طبقات بتائے ہیں: مجتہد مستقل، مجتہد منتسب اور مجتہد فی المذہب۔ مجتہد مستقل یا مجتہد مطلق یا مجتہد فی الشرع ایک ہی طبقہ ہے۔ اسی طرح مجتہد منتسب اور مجتہد فی المذہب بھی ایک ہی طبقہ ہے۔ البتہ ابن حجر کے نزدیک مسائل، تخریج اور ترجیح کے طبقات بھی مجتہد فی المذہب میں شامل ہیں۔ باقی سب مقلدین ہیں۔ یاد رہے ابن الکمال کا تعلق حنفی مذہب سے اور ابن حجر کا شافعی مذہب سے تھا۔

۸- ترکوں سے مراد عثمانی سلطنت ہے، جس کی بنیاد سلطان عثمان نے ۱۲۸۱ء میں رکھی۔ سلطان محمد فاتح نے ۱۴۵۳ء میں قسطنطنیہ کو فتح کر کے بازنطینی سلطنت کو ختم کیا۔ عثمانی سلطنت افریقہ، مشرق وسطی اور مشرقی یورپ کے بہت سے ممالک پر مشتمل تھی۔ بیسویں صدی میں یورپ کے ساتھ جنگوں میں کمزور ہوتی گئی۔ ۱۹۲۳ء میں اتاترک نے جمہوریہ ترکیہ کا اعلان کر کے سلطنت عثمانیہ کو ختم کر دیا۔

۹- عباسیوں سے مراد خاندان بنو عباس کی خلافت ہے، جو امویوں کے بعد خلیفہ السفاح نے ۱۳۲ھ/۷۵۰ء میں قائم کی۔ یہ سلطنت اپنی فتوحات کے علاوہ علوم وفنون کی ترقی کے لئے بھی معروف ہے۔ ۱۲۵۹ء میں مغلوں کے حملوں میں بغداد تباہ ہوا اور آخری عباسی خلیفہ المستعصم کے قتل کے بعد یہ سلطنت ختم ہو گئی۔

۱۰- کلمہ یا کلام کے قدیم ہونے کی بحث عباسی دور میں بہت شدت اختیار کر گئی۔ مسلمانوں کی اکثریت کا کہنا تھا کہ اللہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا، اسی طرح اس کی صفات جس میں اس کا کلام یعنی بولنے کی صفت بھی ہے وہ بھی ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی۔ اب سوال یہ تھا کہ قرآن جو کلام اللہ ہے کیا یہ بھی اللہ کی صفات کی طرح ہمیشہ سے ہے؟ معتزلہ کا کہنا تھا کہ قرآن مخلوق ہے اس لئے یہ ہمیشہ سے نہیں اگرچہ ہمیشہ رہے گا۔ اشاعرہ اس کے برعکس اسے قدیم مانتے تھے۔ عیسائیوں کے ہاں بھی یہی بحث کلمہ (لوگوس) کے حوالے سے چلی آ رہی تھی۔ وہ کلمہ کو خدا قرار دیتے تھے، جو ازل سے موجود ہے۔

۱۱- نظام-ابراہیم بن سیار النظام- بصرہ سے تعلق تھا اور بغداد میں ۲۳۱ھ/ ۸۴۵ء میں وفات پائی۔نظام ابوالہذیل علاف معتزلی کے شاگرد اور معتزلی مکتب فکر کی معروف شخصیت ہیں۔

۱۲- ابوہریرہؓ-عبدالرحمٰن بن صخر الازدی- بڑے صحابہ میں سے تھے۔ ابو ہریرہ کے نام سے معروف ہوئے۔ مدینہ میں وفات پائی۔ آپ نے بہت بڑی تعداد میں احادیث روایت کیں۔

۱۳- ابن قتیبہ، تأویل مختلف الحدیث، ص ۱۹

۱۴- سفیان ثوریؒ-ابوعبداللہ سفیان ثوری- محدث اور مجتہد کوفہ میں پیدا ہوئے اور بصرہ میں ۱۶۱ھ/ ۷۷۸ء میں وفات پائی۔اسلامی فقہ میں ان کا اپنا مکتب فکر تھا۔

۱۵- بغداد کی تباہی-۱۲۵۸ء میں چنگیز خان کے پوتے ہلاکوخان نے بغداد پر حملہ کیا۔خلافت عباسہ کا خاتمہ کر دیا اور شہر کو تباہ کیا۔

۱۶- ابن تیمیہؒ-عبدالسلام مجدالدین ابن تیمیہ-معروف حنبلی عالم اور فقیہ، جنہیں امام ابن تیمیہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ بغداد میں چھ سال قیام کیا۔حران میں ۱۲۵۴ء میں وفات پائی۔متعدد کتابوں کے مصنف ہیں۔

۱۷- علی بن احمد بن حزمؒ (۹۹۴-۱۰۶۴ء) قرطبہ، اندلس میں پیدا ہوئے۔مسیحیت ترک کر کے اسلام قبول کیا اور بہت مقام پیدا کیا۔حدیث، فقہ، ادب اور کلام میں ان کی متعدد تصانیف ہیں۔ان سے منسوب مذہب فقہ کو ظاہری مذہب کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

۱۸- جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر السیوطی قاہرہ میں (۹۱۱ھ/ ۱۵۰۵ء) وفات پائی۔تفسیر، حدیث، تاریخ، لغت، فقہ اور دیگر اسلامی علوم میں پانچ سو سے زیادہ کتب کے مصنف تھے۔ علامہ سیوطی کا شمار بھی مجتہدین میں ہوتا ہے اور ان سے ایک مذہب فقہ بھی منسوب ہے۔

۱۹- نجد-سعودی عرب کی مملکت میں وسط کا علاقہ-صحرائی آب وہوا کی وجہ سے مشہور ہے۔وہابی تحریک کی ابتدا اسی علاقہ سے ہوئی۔اس کا مرکزی شہر ریاض مملکت سعودیہ کا دارالحکومت ہے۔

۲۰- ڈی بی میکڈانلڈ، ڈویلپمنٹ آف مسلم تھیالوجی، ص ۲۷۵

۲۱- محمد بن علی السنوسی الجزائر میں ۱۷۸۷ء میں پیدا ہوئے۔فاس میں تعلیم پائی۔کئی کتابوں کے مصنف اور سنوسی تحریک اور صوفی سلسلہ کے بانی ہیں۔

۲۲- پان اسلامک- پان اسلامزم یا امت مسلمہ کے اتحاد کی تحریک جمال الدین افغانی سے منسوب ہے۔سلطان عبدالحمید دوم اور شاہ حسین شریف مکہ نے بھی اس کے لئے کوششیں کیں۔لیکن ۱۹۲۴ء میں سقوط خلافت کے بعد پان اسلامزم صرف نظریہ کے طور پر باقی ہے۔

۲۳- بابی تحریک-علی محمد شیرازی جس نے باب ہونے کا دعویٰ کیا۔اس کے پیروکار بابی کہلائے۔ ۱۸۵۰ء میں قتل کر دیا گیا۔اس مذہب کی اشاعت پر ایران میں سخت مخالفت ہوئی۔ ناصر الدین شاہ قاچار کے زمانے میں ان کا حکومت سے تصادم ہوا جس میں اس تحریک کو پوری طرح کچل دیا گیا اور باب کے ماننے والے عراق اور روس کے علاقوں میں منتقل ہوگئے۔

۲۴- محمد بن عبدالوہاب۔وفات ۱۲۰۶ھ/۱۷۹۲ء۔نجد میں پیدا ہوئے۔حنبلی مذہب سے تعلق تھا۔ تقلید اور بدعات کے خلاف تحریک کا آغاز کیا جو بعد میں وہابیت کے نام سے منسوب ہوئی۔ ان کی بنیادی دعوت توحید اور شرک کے رد میں تھی۔قرآن وسنت کی اصل تعلیمات کی طرف رجوع اس تحریک کے بنیادی اصول ہیں۔

۲۵- امام غزالی، ابوحامد محمد بن حامد الغزالیؒ طوس میں ۱۰۵۹ء میں پیدا ہوئے ۱۱۱۱ء میں وفات پائی۔ امام الحرمین ابوالمعالی کے شاگرد تھے۔ نظام الملک طوسی کی سرپرستی میں بغداد میں مدرسہ نظامیہ میں صدر مدرس مقرر ہوئے۔ ایک عرصہ تک تدریس کے فرائض سرانجام دے کر اچانک یہ تمام مشاغل ترک کر کے مذہب کے گہرے مطالعے میں منہمک ہوگئے۔فلسفہ اور کلام کا مطالعہ کیا۔ یونانی فلسفہ کے رد میں کتابیں لکھیں۔ حجۃ الاسلام کا لقب ملا۔تصوف، فقہ اور دیگر اسلامی علوم پر کتابیں لکھیں۔ان کی کتاب احیاء العلوم کو بہت پذیرائی حاصل ہوئی۔

۲۶- محمد بن تومرت-محمد بن عبداللہ بن تومرت (م ۵۲۴ھ/ ۱۱۳۰ء) اپنے لقب مہدی سے معروف ہیں۔یہ توحید اور امر بالمعروف کے شدت سے قائل تھے۔بربر قبائل کی مدد سے ۱۱۲۰ء میں موحدین کی سلطنت قائم کی، جس نے شمالی افریقہ اور اندلس میں علم حدیث کو فروغ دیا اور تقلید کو کمزور کیا۔

۲۷- محمد علی پاشا-البانیا میں ۱۷۶۹ء میں پیدا ہوئے۔ ۱۸۴۹ء میں وفات پائی۔مصر میں جدید دور کے بانی شمار ہوتے ہیں۔ترک فوج میں ملازمت سے زندگی کا آغاز کیا۔۱۷۹۸ء میں مصر پر نپولین کے حملے کا دفاع کیا۔ پھر مصر کے گورنر ہوئے اور بعد ازاں مصر میں آزاد مملکت قائم کی۔

۲۸- حلیم ثابت-محمد سعید حلیم پاشا (۱۸۶۴-۱۹۲۱ء)۔محمد علی پاشا کے پوتے۔ قاہرہ میں پیدا ہوئے۔سوئٹزر لینڈ میں تعلیم پائی۔عثمانی سلطنت میں وزیراعظم (۱۹۱۳-۱۹۱۶) بنے۔ زیادہ عرصہ حکومت میں نہ رہے۔انہیں مصر اور پھر یورپ میں جلاوطن کر دیا گیا۔ یہ سیاسی جماعت ترکان احرار اور انجمن اتحاد وترقی سے وابستہ ہوگئے۔

۲۹- الارض کلھا مسجد۔ترمذی (صلاۃ:۱۱۹)، نسائی (غسل:۲۶، مساجد:۳، ۴۲)، ابن ماجہ (طہارۃ:۹)، دارمی (سیر:۲۸، صلاۃ:۱۱۱)

۳۰- ابن خلدون-عبدالرحمٰن ابن خلدون- مؤرخ، فقیہ، فلسفی اور سیاست دان۔تیونس میں پیدا ہوئے۔غرناطہ اور مصر میں اہم عہدوں میں پر فائز رہے۔انہیں تاریخ اور عمرانیات کا بانی تصور کیا جاتا ہے۔مقدمہ فی التاریخ ان کا بڑا کارنامہ ہے۔

۳۱- ابن خلدون، مقدمہ ص ۱۹۲

۳۲- خوارج-اسلام کا پہلا مذہبی اور سیاسی فرقہ جس کی اکثریت عراق سے تعلق رکھتی تھی۔حضرت علیؓ کی فوج سے علیحدہ ہونے کی وجہ سے خارجی (جمع خوارج) کہلائے۔ان کا بنیادی عقیدہ تھا کہ اللہ کے سوا کوئی حاکم نہیں۔حضرت علیؓ اور معاویہؓ نے انسان کو حکم بنایا اس لئے انہیں واجب القتل سمجھتے تھے۔حضرت علیؓ ایک خارجی کے ہاتھوں شہید ہوئے۔حجاج بن یوسف

نے خوارج کا خاتمہ کیا۔

۳۳- معتزلہ- اسلامی کلام اور فلسفہ میں ایک مکتب فکر جس نے عقائد اور اصول کی بحث میں منطق اور قیاس کو بنیاد ٹھہرایا۔ اس مکتب فکر کے بانی واصل بن عطا، حسن بصری کے شاگرد تھے۔ ان سے اختلاف پر علیحدہ ہوئے اور معتزلی کہلائے۔ اس مکتب فکر کے اصولوں میں توحید، عدل اور عقل شامل ہیں۔ یہ خلق قرآن کے قائل تھے اور انسان کو اپنے عمل میں مختار قرار دیتے تھے۔ عمرو بن عبید، ابوالہذیل علاف اور ابراہیم النظام اس مکتب فکر کی معروف شخصیات ہیں۔ معتزلہ کو عباسی خلیفہ المعتصم باللہ (۲۱۸-۲۲۷ھ/۸۳۳-۸۴۲ء) کی سرپرستی حاصل ہوئی۔ خلیفہ المتوکل علی اللہ (۲۳۲-۲۴۷ھ/۸۴۷-۸۶۱ء) کے زمانہ میں معتزلہ کو سختی سے دبا دیا گیا۔

۳۴- قاضی ابوبکر باقلانی- محمد بن الطیب ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ھ/۱۰۱۳ء) ممتاز ماہر علم کلام تھے۔ ان کا تعلق اشعری مکتب کلام سے تھا۔ بصرہ میں پیدا ہوئے اور بغداد میں وفات پائی۔ عباسی خلیفہ عضد الدولہ نے انہیں بازنطینی سلطنت میں سفیر کے طور پر بھیجا۔ ان کی کتاب ''التمہید'' علم کلام کی اساسی کتب میں شمار ہوتی ہے۔

۳۵- ابن خلدون، مقدمہ ص ۱۹۴-۱۹۵

۳۶- ضیا گوکالپ- ضیاء جوق الپ (۱۸۷۵-۱۹۲۴ء)، دیار بکر میں پیدا ہوئے اور استنبول میں انتقال ہوا۔ شاعر، مصنف اور ترکی قومی تحریک کے بانی تھے۔ مصطفیٰ کمال اتاترک کے حامی اور جمعیۃ الاتحاد والترقی کی تنظیم کے بانی تھے۔ سماجی فلسفہ میں ان کا کام بہت اہم ہے۔

۳۷- آگستن کومتے: فرانس کے مشہور فلسفی (وفات ۱۸۵۸ء) جو اپنے وضعی فلسفے کی بناء پر معروف ہیں۔ ان کا کہنا تھا کہ کسی بھی شے کا مکمل عمل اس کے سماجی اور تاریخی حالات، مشاہدہ اور تجزیے کے بغیر ممکن نہیں۔

۳۸- اگسٹ فشر: آؤس دیر ریلی جیوسن رفارم۔ بیوے گنگ ان دیر ترکائی۔ ف ا۔ تان سل (تحقیق)، ضیاء گوکالپ کلیات، سیرلروحا لک مسلالر، ص ۱۲۹

۳۹- ایضاً، کلیات، ص ۱۱۲

۴۰- ایضاً، ص ۱۱۳

۴۱- بربر- شمالی افریقہ کے قدیم باشندے جو صحرائے اعظم سے بحر اوقیانوس تک پھیلے ہوئے ہیں۔ لیبیا، الجیریا، تیونس اور مراکو میں بستے ہیں۔ زیادہ تر زراعت پیشہ ہیں۔ عربوں نے اس علاقے کو فتح کیا تو اسلامی فوجوں کا حصہ بن گئے۔ بربر قبائل نے شمالی افریقہ میں دو سلطنتیں قائم کیں جو موحدین اور مرابطین کے نام سے معروف ہیں۔

۴۲- ابن ابی زرع، روض القرطاس، بحوالہ آ۔ بومیے، ہستوار دے سووریں دو مغرب، ص ۲۵۱۔ احمد خالد السلاوی (الاستقصاء لاخبار دول المغرب الاقصیٰ، جلد دوم، ص ۲۱۲) کے بقول بربر زبان میں اذان ۶۲۱ھ/۱۲۲۴ء تک جاری رہی پھر سرکاری حکم سے دوبارہ عربی زبان میں جاری کر دی گئی۔

۴۳- ضیا گوکالپ، کلیات، ص ۱۶۱

۴۴- تھامس ہابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹)۔ انگریز فلسفی جس نے اپنی کتاب لیویا تھان میں مادی سیاسی فلسفہ پیش کیا جو فرد کے فطری حقوق پر مبنی تھا۔

۴۵- فاروق اعظم: حضرت عمر بن الخطابؓ (۵۸۳-۶۴۴)۔ حضرت ابوبکرؓ کے بعد دوسرے خلیفہ ہوئے۔ آپ جرأت، تدبر اور غیر معمولی انتظامی صلاحیت کے مالک تھے۔ آپ کا دور فتوحات کا دور کہلاتا ہے۔ آپ کے بہت سے اہم فیصلے اسلامی قانون کا حصہ بنے۔ شاہ ولی اللہ نے ان فیصلوں کو اولیات عمرؓ اور فقہ عمرؓ کے نام سے ذکر کیا ہے۔

۴۶- بخاری، صحیح (اعتصام: ۲۶، علم: ۳۹، جنائز: ۳۲)، صحیح مسلم (جنائز: ۲۳، وصیہ: ۲۲)۔

۴۷- پروٹسٹنٹ: یورپی کلیسائی تنظیم جو لوتھر اور کالون کی تعلیمات کے زیر اثر کیتھولک کلیسائی تنظیم سے پندرھویں صدی میں الگ ہوگئی۔ یہ تحریک اصلاح کلیسا کے نام سے بھی معروف ہے۔ یہ مذہبی پیشواؤں اور پوپ کی بجائے کتاب مقدس کی سیادت کی قائل ہے۔

۴۸- لوتھر: مارٹن لوتھر (۱۴۸۳-۱۵۴۶)۔ جرمنی میں پروٹسٹنٹ فرقے کا بانی۔ عیسائی کیتھولک عقیدے کے خلاف اصلاح کلیسا کے عنوان سے تحریک کا آغاز کیا۔

۴۹- میکس ہارٹن (پ ۱۸۷۴)

۵۰- میکس ہارٹن، اسلامی علم کلام کے فلسفیانہ مسائل (بون، ۱۹۱۰ء)۔

۵۱- ہرگرونجے: کرسچیان سنوک ہرخرونیے (۱۸۵۷-۱۹۳۶ء) ولندیزی علوم شرقیہ اور اسلامی قانون کے ماہر تھے۔ بہت عرصہ لائیڈن یونیورسٹی ہالینڈ میں الٰہیات کے استاد رہے۔ اور ہالینڈ کی حکومت کے مشیر بھی رہے۔

۵۲- ہرخرونیے، منتخب مقالات (لائیڈن، ۱۹۵۷ء)

۵۳- صبحی محمصانی، فلسفہ شریعت اسلام، اردو ترجمہ احمد رضوی، ص ۷۰

۵۴- نومن، جوزف فریڈرخ ناومان (۱۸۹۰-۱۹۱۹) جرمن پروٹسٹنٹ ماہر الٰہیات اور صحافی تھا۔ اس نے ۱۹۸۴ء میں جرمن نیشنل سوشلسٹ پارٹی قائم کی اور اس کا پہلا صدر بنا۔

۵۵- نومن۔ بریفے اوبر ری لی جیون، صفحات ۷۲، ۸۱

۵۶- افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق م) یونان کے قدیم مفکرین میں سے ایک۔ سقراط کا شاگرد اور ارسطو کا استاد تھا۔ اسلامی فکر پر ارسطو اور افلاطون کا بہت اثر رہا۔ سیاسی فکر میں اس کی کتاب جمہوریت پر ابونصر فارابی کا مطالعہ بہت وقیع ہے۔

۵۷- فان کریمر، الفونس فون کریمر (۱۸۲۸-۱۸۸۹)۔ آسٹریا کے مشہور محقق جن کی کتاب ''خلفا کے عہد میں مشرق کے ممالک میں اسلامی تہذیب کی تاریخ'' بہت معروف ہے۔

۵۸- تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: محمد خالد مسعود، ''اقبال کے ہاں اجتہاد کی تشکیل جدید''، لاہور، اقبال اکیڈیمی، ۱۹۹۵ء، صفحات ۱۵۵-۱۶۰۔

۵۹- الشاطبی۔ ابو اسحاق ابراہیم بن موسی الشاطبی (م ۷۹۰ھ/ ۱۳۸۸ء)۔ غرناطہ کے مالکی فقیہ جنہوں نے مقاصد الشریعہ پر بہت تفصیل سے لکھا اور ایک نئے اصول فقہ کی بنیاد رکھی۔ ان کی کتابوں میں الموافقات اور الاعتصام بہت معروف ہیں۔

۶۰- تفصیلات کے لئے ملاحظہ: محمد خالد مسعود، ''شاطبی کا فلسفہ قانون''، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۹۶ء

۶۱- ہدایہ۔ ابوالحسن علی المرغینانی (م ۵۹۳ھ/ ۱۱۹۷ء) کی کتاب الہدایہ حنفی فقہ کی سب سے متداول کتاب ہے۔

۶۲- الہدایہ، ج ا، (دہلی: مجتبائی پریس ۱۳۸۰ھ) ص ۳۲۸ ''جب زوجین میں سے کوئی ایک اسلام سے مرتد ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک طلاق کے بغیر علیحدگی واقع ہو جائے گی''۔

۶۳- قرآنی آیت ﴿ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف﴾ (القرآن: البقرہ: ۲۲۸)

۶۴- گولڈزیہر۔ اینیاس گولت زیہر (۱۸۵۰-۱۹۲۱)۔ ہنگری کے ماہر لسانیات، انہوں نے شام، فلسطین اور مصر میں تحقیقی کام کیا۔ جرمن، انگریزی اور فرانسیسی میں اسلام، فقہ اور عربی ادب پر کتابیں لکھیں۔ ظاہری مذہب، حدیث اور باطنیہ پر ان کا کام معروف ہے۔

۶۵- گولڈزیہر، محمڈنیش سٹوڈین، ج ۲، ص ۱۸

۶۶- اغناڈیلس۔ محمڈن تھیوریز آف فنانس (نیویارک، کولمبیا یونیورسٹی، ۱۹۱۶ء)، باب سوم

۶۷- شاہ ولی اللہ (۱۷۰۳-۱۷۶۳)

۶۸- علامہ شبلی نعمانی نے شاہ ولی اللہ کی یہ عبارت حجۃ اللہ البالغہ سے نقل کر کے یوں ترجمہ کیا ہے:

''یہ امام جو تمام قوموں کو ایک مذہب پر لانا چاہتا ہے اس کو اور چند اصول کی جو اصول مذکورہ بالا کے علاوہ ہیں حاجت پڑتی ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ایک قوم کو راہ راست پر بلاتا ہے، اس کی اصلاح کرتا ہے، اس کو پاک بنا دیتا ہے پھر اس کو اپنا دست و بازو قرار دیتا ہے۔ یہ اس لئے کہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ یہ امام تمام دنیا کی قوموں کی اصلاح میں جان کھپائے، اس لئے ضروری ہوا کہ اس کی شریعت کی اصلی بنیاد تو وہ ہو جو تمام عرب و عجم کا فطری مذہب ہو، اس کے ساتھ خاص اس کی قوم کے عادات اور مسلمات کے اصول بھی لئے جائیں اور ان کے حالات کا لحاظ بہ نسبت اور قوموں کے زیادہ تر کیا جائے، پھر تمام لوگوں کو اس شریعت کی پیروی کی تکلیف دی جائے کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ہر قوم یا ہر زمانہ کے پیشوائے قوم کو اجازت دے دی جائے کہ وہ اپنی شریعت آپ بنالیں ورنہ تشریع محض بے فائدہ ہوگی۔ نہ یہ ہو سکتا ہے کہ ہر قوم کی عادات اور خصوصیات کا تجسس کیا جائے اور ہر ایک کے لئے الگ شریعت بنائی جائے اس بناء پر اس سے بہتر اور آسان کوئی اور طریقہ نہیں کہ شعار، تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کی عادات کا لحاظ کیا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے۔ اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے''۔ (شبلی نعمانی، الکلام، لاہور: مکتبہ معین الادب ۱۹۵۲ء، صفحات ۱۲۲-۱۲۳)

اس پر علامہ شبلی نعمانی کا تبصرہ ہے: ''اس اصول سے یہ ظاہر ہو گیا کہ شریعت اسلامی میں چوری، زنا، قتل وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں، ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان سزاؤں کا بعینہا اور بخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے'' (ایضا، ص ۱۲۴)۔

علامہ شبلی کے اس تبصرے پر سید سلیمان ندوی کا حاشیہ: ''مصنف نے شاہ صاحب کے مقصود میں بڑی وسعت پیدا کر دی ہے۔ چوری، زنا اور قتل کی جو سزائیں ہیں وہ قرآن پاک کے منصوص احکام ہیں جن میں تغیر نہیں ہو سکتا۔ مقصود تعزیرات سے ہے جو امام کی رائے کے سپرد ہیں جیسے کہ شرابی کی سزا یا اور دوسرے غیر منصوص انتظامی احکام، جیسے وزراء کا تقرر، امراء کا نصب اور جنگ کے سامان واسلحہ اور طریقے وغیرہ دوسرے سیاسی وانتظامی مسائل جن میں عربی خصائل و دستور کی پابندی کی ضرورت نہیں'' (حاشیہ، ص ۱۲۴)۔

۶۹- امام ابوحنیفہ۔ نعمان بن ثابت ابوحنیفہؒ ۸۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۵۰ھ/ ۷۶۷ء میں وفات پائی۔ آپ فقہ اسلامی میں حنفی مکتب فکر کے بانی تھے۔ آپ کے والد کوفہ میں تاجر تھے۔ آپ نے تجارت کا پیشہ اختیار کیا۔ مختلف علماء سے تحصیل علم کے بعد ایک مجلس قائم کی جس میں آپ کے شاگرد اور ہم عصر مختلف فقہی مسائل پر غور وخوض کرتے تھے۔ آپ احکام کی ظاہری شکل کے ساتھ ساتھ ان کی علت کو بھی اہم سمجھتے تھے۔ آپ کے اہم شاگردوں میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمد شیبانیؒ ہیں۔ عباسی خلیفہ منصور نے امام ابوحنیفہ کو قضا کا عہدہ پیش کیا لیکن آپ نے قبول نہیں کیا۔ اسی پاداش میں قید کر دیئے گئے اور قید میں وفات پائی۔ آپ کی وفات کے بعد امام ابو یوسف کو قاضی القضاۃ مقرر کیا گیا۔ بہت جلد حنفی فقہ عباسی سلطنت کا مذہب بن گئی۔ حنفی مذہب کے پیروکار تمام دنیا میں ہیں تاہم وسطی ایشیا اور برصغیر میں ان کی اکثریت ہے۔

۷۰- امام ابوحنیفہ کے بارے میں اکثر مشہور ہے کہ ان کو احادیث کا علم نہیں تھا۔ ابن خلدون (مقدمہ ص ۴۴۴) کا کہنا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہیں صرف سترہ حدیثوں کا علم تھا۔ یہ صحیح نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ سے مروی احادیث کا مجموعہ مسند ابی حنیفہ کے نام سے موجود ہے۔ حنفی علماء نے بہت تفصیل سے امام کے علم حدیث پر گفتگو کی ہے۔ دراصل فقہاء کے ہاں اصول حدیث میں فقہی تنقید کو بہت اہمیت حاصل تھی، اس لئے محدثین اور اہل حدیث مصنفین بعض اوقات یہ نتیجہ نکالتے تھے کہ امام ابوحنیفہ اور حنفی فقہاء کو حدیث کا علم نہیں تھا۔

۷۱- استحسان یعنی حسن (اچھے) کی تلاش۔ حنفی مکتب فکر کا اصول کہ جہاں قیاس سے دو نتائج نکلتے ہوں یا جو نتیجہ نکلتا ہے وہ حسن نہ ہو تو بہتر نتیجے کا اختیار کرنا استحسان کہلاتا ہے۔

۷۲- عبدالملک: جناب سعید شیخ کی تحقیق کے مطابق عبدالملک جامع حدیث کی تاریخ ولادت ۸۰ھ/ ۶۹۹ء اور تاریخ وفات ۱۵۰ھ/ ۷۶۷ء ہے لیکن اس کی تصدیق نہیں ہو سکی۔

۷۳- زہری۔ محمد بن شہاب زہری (م ۱۲۴ھ/ ۷۴۲ء) مشہور تابعی ہیں۔ مدینہ میں پیدا ہوئے اور بعد میں شام میں قیام پذیر ہوئے، وہیں وفات پائی۔ آپ سب سے پہلے محدث ہیں جنہوں نے حدیث کی تدوین شروع کی۔ امام مالک نے اپنی کتاب الموطا میں زہری سے استفادہ کیا۔

۷۴- امام مالکؒ۔ ابوعبداللہ مالک بن انس الاصبحی المدنی (۹۵ھ/ ۷۱۵ء-۱۷۹ھ/ ۷۹۵ء) مدینہ میں پیدا ہوئے۔ مدینہ کے علوم اور عمل پر حجت تسلیم کئے جاتے ہیں۔ آپ نے حدیث اور عمل مدینہ پر کتاب الموطأ مرتب کی۔ فقہ مالکی کے بانی تھے۔ عباسی خلیفہ منصور سے سیاسی اختلافات کی بناء پر اس کے ظلم وستم کا نشانہ بنے۔ آپ کا مکتب فقہ ''عمل مدینہ''، ''مصلحہ'' اور ''استصلاح'' کے اصولوں کے لئے معروف ہے۔ شمالی افریقہ کے اکثر ملکوں میں، مغربی افریقہ اور خلیجی ریاستوں میں مالکی مذہب کے پیروکار موجود ہیں۔

۷۵- احمدؒ بن حنبل۔ امام احمد بن حنبلؒ (۱۶۴-۲۴۱ھ/ ۷۸۰-۸۵۵ء)۔ حنبلی فقہی مکتب فکر کے بانی۔ بغداد سے تعلق رکھتے تھے۔ ممتاز محدثین میں شمار ہوتے ہیں۔ حدیث میں ان کی مسند کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ رائے کے مقابلے میں حدیث پر عمل کے شدت سے قائل تھے۔ اہل حدیث تحریک اور موجودہ سلفی تحریک امام ابن حنبل سے متاثر ہیں۔ عباسی عہد میں خلیفہ مامون اور خلیفہ معتصم کے زمانہ میں معتزلہ کے زیر اثر خلق قرآن کا مسئلہ اٹھا تو امام ابن حنبل نے معتزلہ کی مخالفت کی۔ بغداد میں قید ہوئے اور اذیتیں دی گئیں۔ خلیفہ معتصم تخت نشین ہوئے تو ان کو آزادی ملی۔

۷۶- اغنادیس، محمڈن تھیوریز آف فنانس، ص ۹۱۔

اغنادیس نے یہ بات شافعی فقیہ سیف الدین الآمدی کے حوالے سے کہی جس کا کہنا ہے کہ ''مذهب الجمهور ان الاجماع لا ينسخ به خلافا لبعض المعتزلة وعيسىٰ بن ابان'' (جمہور کی رائے ہے کہ اجماع کسی حکم کو منسوخ نہیں کر سکتا البتہ بعض معتزلہ اور عیسیٰ بن ابان کی رائے اس کے خلاف ہے۔ آمدی: الاحکام، ج ۳، ص ۲۶۹)۔ حنفی فقیہ عبدالعزیز بخاری لکھتے ہیں ''الاجماع يجوز ناسخا للكتاب والسنة عند بعض مشائخنا منهم عيسىٰ بن ابان واليه ذهب بعض المعتزلة تمسكوا بما روى ان عثمانؓ لما حجب الام عن الثلث الى السدس باخوين ...'' (کشف الاسرار، شرح اصول بزدوی، قسطنطنیہ، ۱۳۰۷ھ، ج ۳، ص ۸۹۵-۸۹۶)۔

۷۷- شاطبی، الموافقات، ج ۳، ص ۶۵

۷۸- آمدی، سیف الدین الآمدی (م ۶۳۱ھ/ ۱۲۳۳ء)۔ مشہور فقیہ، متکلم اور اصولی۔ دمشق میں تدریس کے فرائض انجام دیتے رہے۔ شافعی اور اشعری مکاتب فکر سے تعلق تھا۔ ان کی کتاب ''الاحکام فی اصول الاحکام'' معروف ہے۔

۷۹- آمدی: ''الاحکام فی اصول الاحکام''، جلد اول، ص ۳۷۳ (بعض معتزلہ اور عیسیٰ بن ابان کے برعکس اکثریت کا مذہب یہ ہے کہ اجماع ناسخ نہیں ہے)۔

۸۰- شوکانی: محمد بن علی الشوکانی (۱۷۶۰-۱۸۳۴ء)۔ یمن کے مشہور فقیہ تھے۔ زیادہ تر صنعاء میں قیام رہا۔ یہیں قاضی کے فرائض سرانجام دیئے۔ تقلید کو حرام سمجھتے تھے۔ ان کی کتاب ارشاد الفحول بہت مشہور ہوئی۔

۸۱- شوکانی، ارشاد الفحول، ص ۶۵-۶۷

۸۲- معوذتین۔ قرآن کی آخری دو سورتیں ۱۱۳ اور ۱۱۴ جو قل اعوذ سے شروع ہوتی ہیں۔ ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ جادو وغیرہ کے خلاف حفاظت کے لئے دعائیں تھیں جو بعض صحابہ کے نزدیک قرآن کریم کا حصہ نہیں ہیں۔

۸۳- کرخی: عبیداللہ بن حسین الکرخی (۲۶۰-۳۴۰ھ/ ۹۵۲ء)۔

۸۴- بحوالہ سرخسی، اصول، جلد ۲، ص ۱۰۵

۸۵- شافعی۔ محمد بن ادریس الشافعیؒ (۱۵۰-۲۱۴ھ/ ۷۶۷-۸۲۰ء)۔ غزہ (فلسطین) میں پیدا ہوئے۔ مکہ مکرمہ میں نشوونما اور مصر میں وفات پائی۔ شافعی مکتب فقہ کے بانی تھے۔ حدیث مسلک کے حامی تھے۔ ان کا مجموعہ احادیث مسند امام الشافعی ہے۔ فقہ میں کتاب الام اور اصول فقہ میں الرسالہ معروف ہے۔

۸۶- الشافعی، الرسالہ میں انہوں نے شافعی علم اصول فقہ کی بنیاد ڈالی۔

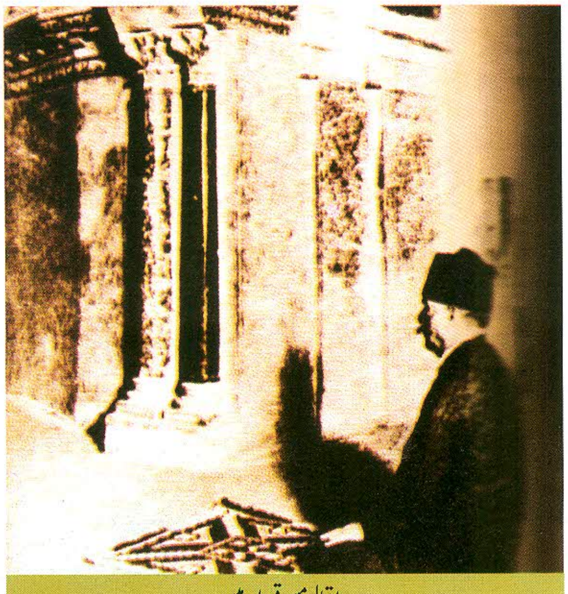
۸۷- شوکانی، ارشاد الفحول، ص ۱۹۹۔ دوسرے فقہاء بھی اس کے قائل تھے۔

۸۸- سرخسی۔ شمس الائمہ ابوبکر محمد بن ابی سہل السرخسیؒ (م ۴۸۳ھ/ ۱۳۹۲ء)۔ مشہور حنفی فقیہ تھے۔ ان کی کتاب المبسوط متعدد جلدوں پر مشتمل ہے اور حنفی مکتب فکر کی نہایت معتبر کتاب ہے۔

۸۹- علامہ اقبال نے یہاں جو حوالہ دیا ہے وہ سرخسی کا نہیں دراصل زرکشی کا ہے۔

بدرالدین محمد بن بہادر بن عبداللہ الزرکشی (م ۷۹۴ھ/ ۱۳۹۲ء) شافعی فقیہ تھے۔ ان کی کتاب البرہان فی علوم القرآن معروف ہے۔ علامہ اقبال نے زرکشی کی یہ عبارت غالباً ارشاد الفحول سے ترجمہ کی ہے۔

۹۰- سعید شیخ کی تحقیق کے مطابق یہ فرانسیسی اہل قلم آندرے سرویے ہے جس کی فرانسیسی زبان میں لکھی کتاب ''اسلام اور مسلمانوں کی نفسیات'' (انگریزی ترجمہ ۱۹۲۴ء) میں فرانس کی خارجہ پالیسی پر بحث ہے اور اس میں مسلمانوں کے بارے میں ان خیالات کا اظہار کیا گیا ہے۔



اقبال مسجد قرطبہ میں

ابو حنیفہؒ نے اپنا فقہی مسلک اپنے اصحاب کے درمیان مشاورت کے ذریعے مدون کیا تھا۔ وہ اپنی رائے پر اصرار نہیں کرتے تھے، بلکہ مجلس بحث و تحقیق میں کوئی مسئلہ پیش کر کے شرکاء مجلس کی آراء سنتے تھے اور اپنی رائے سناتے تھے۔ بعض اوقات یہ مباحثہ و مناظرہ ایک ماہ سے بھی زیادہ دنوں تک جاری رہتا تھا، یہاں تک کہ کسی رائے پر اتفاق ہو جاتا اور امام ابو یوسف اسے قلم بند کر لیتے۔

(مناقب الامام الاعظم ۔۔۔ موفق الدین مکیؒ)