محمد سمیع الحق

وضعِ اسلامی میں تغیر کا اصول

علامہ اقبال کے معروف چھ انگریزی خطبات کے اُردو تراجم میں ’تفکیرِ دینی پر تجدید نظر‘ (دہلی، ۱۹۹۴ء) بہتر ترجمہ ہے، جو ڈاکٹر محمد سمیع الحق کے قلم سے ہے۔ ہم یہاں علامہ کے چھٹے خطبہ کا اُردو ترجمہ اسی کتاب سے پیش کر رہے ہیں۔ لیکن چند مقامات پر ان کے اُردو ترجمہ میں ردوبدل بھی کیا ہے، تاکہ ترجمہ اصل متن سے زیادہ قریب ہو سکے۔ (ایڈیٹر)

چونکہ اسلام ایک تمدنی تحریک ہے، وہ اس پرانے تصور کو مسترد کر دیتا ہے جس سے کائنات کا جامد ہونا ثابت ہوتا ہے، اور ایک حرکی نظریہ کو تسلیم کرتا ہے۔ یہ اخوت کا جذباتی نظام ہے، اس لیے فرد کی قدر بحیثیت فرد کے مانتا ہے۔ اور خونی رشتہ کو اخوت کی بنیاد ماننے سے انکار کرتا ہے۔ خونی قرابت زمیں پیوستگی کا رشتہ ہے۔ انسانی وحدت کے لیے ایک خالص نفسیاتی بنیاد کا امکان اسی تصور سے ممکن ہے کہ سارا انسانی وجود آفرینش کے اعتبار سے روحانی ہے۔ اس قسم کے تصور سے، ان کو برقرار رکھنے کی کسی رسمی بندش کے بغیر، نئی وفاداریاں تخلیق پاتی ہیں اور آدمی پر زمینی گرفت سے نجات حاصل کرنے کے امکانات روشن ہوتے ہیں۔ پہلے پہل نصرانیت کا ظہور خانقاہی جماعت کے طور پر ہوا تھا جسے قسطنطین نے رشتۂ اتحاد میں منسلک کرنے کی کوشش کی۔ اتحادی نظم برپا نہ ہو سکا تو شہنشاہ جولین (Emperor Julian) نے پرانے رومن دیوتاؤں کی طرف رجوع کیا اور اس نے نئے فلسفیانہ تعبیرات پیش کیے۔ ایک عصری مورخِ تمدن نے تقریباً اس زمانے کی مہذب دُنیا کا نقشہ، جب پردۂ تاریخ پر اسلام کا

ظہور ہوا تھا، ان لفظوں میں پیش کیا ہے:

''اس زمانہ میں ایسا لگتا تھا کہ وہ عظیم تہذیب جس کی تعمیر میں چار ہزار برس لگے تھے، انتشار کے دہانہ پر آ گئی ہے اور ممکن تھا کہ انسانیت اس عالمِ وحشت میں لوٹ جاتی، جہاں ہر فرقہ اور قبیلہ ایک دوسرے کا مخالف تھا اور قانون ونظم کا نشان نہیں تھا۔ قبائلی زندگی کے پرانے اخلاقی جزا و سزا کے اصول بے جان ہو چکے تھے۔ چنانچہ پرانے شہنشاہانہ ضابطے کچھ کارگر نہیں ہو سکتے تھے۔ عیسائیت نے جو نئے سزا و جزا کے اصول بنائے تھے، وہ اتحاد اور نظم و ضبط کی بجائے نفاق و انتشار پھیلانے کے کام آ رہے تھے۔ زمانہ پرآشوب تھا۔ تہذیب ایک ایسے چھتنار درخت کی مانند تھی جس کی پتیاں اطرافِ عالم میں پھیلی ہوئی تھیں، اور جس کی شاخوں پر علم وحکمت کے بیش بہا پھل لدے ہوئے تھے، گو احترام وعقیدت کے بغیر اس کے تنے کی زندگی کا شاداب رس سوکھ چلا تھا۔ پھر بھی تہذیب لڑکھڑاتے پاؤں پر کھڑی تھی، لیکن اندر سے سڑ گئی تھی۔ اس پر جنگ کے بگولوں کے تھپیڑے پڑ رہے تھے لیکن قدیم رسومات وقوانین کے تنہا ریشہ پر ٹھہری ہوئی تھی، اگرچہ کسی لمحہ دھڑام سے گر سکتی تھی۔ کیا کوئی ایسا تمدن بھی تھا جس سے ایسا جذباتی لگاؤ ہوتا کہ ایک بار پھر ساری انسانیت اتحاد کے دامن میں سمٹ جاتی اور وہ تہذیب کو بچا لیتا؟ ایسا تمدن کوئی جدید قسم کے پیکر ہی میں نمودار ہوسکتا تھا کیونکہ پرانی رسمیں اور قدریں مر چکی تھیں اور اس طرح کی دوسری قدروں کا بننا تو صدیوں کا کام تھا۔

پھر آگے چل کر مصنف بتاتا ہے کہ دُنیا ایک ایسے نئے تمدن کی خواہاں تھی جو شاہی تمدن اور خونی رشتہ پر مبنی نظامِ اخوت کی جگہ لے سکتا۔ مزید وہ کہتا ہے کہ بڑے تعجب کی بات ہے کہ ایسا تمدن، اس وقت جب اس کی اشد ضرورت تھی، عرب کی سرزمین سے ظاہر ہوا۔ لیکن اس واقعہ میں حیرت کی کوئی بات نہیں ہے، عالمگیر وجدانی زندگی اپنی ضرورتوں پر نظر کرتی اور نازک لمحات میں اپنا رُخ متعین کرتی ہے۔ مذہبی اصطلاح میں اسی کا نام پیغمبرانہ الہام ہے۔ یہ تو بالکل فطری امر تھا کہ اسلام کی روشنی ایسے سادہ لوح عوام کے شعور میں جگمگائی جو قدیم تمدن سے غیر متاثر تھے اور جغرافیائی اعتبار سے ایسے مقام پر جاگزیں تھے جہاں تین براعظم ملتے ہیں۔ اس

نئے تمدن نے عالمی اتحاد کی بنا توحید کے اصول پر رکھی۔ اسلامی تہذیب اس کو انسانیت کی ذاتی اور جذباتی زندگی میں ایک زندہ حقیقت بنا دینے کا ایک عملی وسیلہ ہی تو ہے۔ اس کا مطالبہ خدا کی اطاعت ہے نہ کہ تخت نشینوں کی اطاعت، اور چونکہ خدا تمام تر حیات کا روحانی محور ہے، اس لیے حقیقی معنوں میں خدا کی اطاعت آدمی کے اپنے ہی فطرت آدرش کی اطاعت ہے۔ اسلامی تصور کے مطابق تمام تر حیات کی روحانی بنائے اصلی غیر فانی ہے اور تغیر و تنوع میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ ایسے سماج میں جس میں واجب الوجود کے تصور کی ایسی اساس ہو، اسے اپنی معاشرت میں ثبات اور تغیر دونوں خیالوں کو ہم آہنگ کرنا ضروری ہے۔ اس کے پاس ایسے ابدی اصولوں کا ہونا ضروری ہے، جو اس کی اجتماعی زندگی کو پابند کر سکے کیونکہ اس مسلسل تغیر پذیر دُنیا میں ابدیت کا تصور ہمیں ثابت قدمی عطا کرتا ہے۔ لیکن ابدی اصولوں سے تغیر کے سارے امکانات کا، جو قرآن کی رو سے خدا کی ایک عظیم نشانی ہے، اخراج مراد ہو تو اسے جو تلون مزاج ہے سکونی بنا دینے کی ذہنیت ہوگی۔ اوّل الذکر (امکان تغیر کا اخراج) اصول کی مثال یورپ کے سیاسی اور سماجی علوم کی ناکامی میں ملتی ہے اور موخر الذکر (تغیر پسند اصول کو سکونی بنا دینا) کی مثال گذشتہ پانچ سو برسوں سے اسلام کی سکون پذیری ہے۔ تب اسلام کی فطرت میں تغیر پسندی کے اصول کیا ہیں؟ اسی کا نام اجتہاد ہے۔

اس لفظ کا لغوی معنی کوشش بلیغ ہے۔ شریعت اسلامیہ میں اس اصطلاح کا مطلب ہے کسی قانونی مسئلہ میں آزادانہ رائے قائم کرنے کے لیے کوششِ بلیغ کرنا۔ میرا یقین ہے کہ اس تصور کی بنیاد قرآن کی ایک مشہور آیت میں ہے: ''ہماری (تلاش میں) جو کوئی جہدِ بلیغ کرتا ہے، ہم اسے اپنی راہوں کی رہنمائی کرتے ہیں[1]'' اس مفہوم کا ایک حدیثِ نبویؐ میں ہمیں زیادہ متعین اشارہ ملتا ہے۔ جب حضرت معاذؓ کو یمن کا عامل بنایا گیا تو بتایا جاتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا کہ تمہارے سامنے جب معاملے آئیں گے تو تم فیصلے کس طرح صادر کرو گے؟ معاذؓ نے جواب دیا کہ میں کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔

---

[1] 'والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا.' (العنکبوت: ۶۹)

لیکن کتاب اللہ میں اگر تمہیں وہ نہ ملے تو؟ تب میں رسول اللہ ﷺ کے اسوۂ حسنہ پر عمل کروں گا۔ اور اگر اسوۂ حسنہ میں بھی نہ ہو تو؟ تب میں اپنی رائے قائم کرنے کے لیے جہدِ بلیغ کروں گا۔

لیکن تاریخِ اسلام کا ہر طالب علم اچھی طرح جانتا ہے کہ اسلام کے سیاسی توسیع کے ساتھ ساتھ باضابطہ فقہی فکر کی ناگزیر ضرورت ہوگئی، اور دورِ اوّل کے ہمارے علمائے شریعت خواہ عربی النسل ہوں خواہ غیر عرب دونوں کے دونوں لگاتار جدوجہد کرتے رہے تا آنکہ فقہی افکار کا ایک جمع شدہ ذخیرہ ہمارے مسلمہ فقہی دبستانوں کی شکل میں ظاہر ہوا۔ یہ فقہی دبستان اجتہاد کے تین مدارج مانتے ہیں:

(۱) قانون سازی کا بھرپور اختیار، جو عملاً بانیانِ دبستان تک ہی محدود رہا۔

(۲) اضافی اختیار جس پر کسی مخصوص دبستان کے حدود ہی میں عمل کیا جا سکتا ہے۔

(۳) خصوصی اختیار، جس کا تعلق کسی مخصوص مقدمہ میں ایسے قانون کے تعین سے ہے جسے بانیان دبستان نے غیر متعین چھوڑ دیا ہے۔ اس خطبہ میں میرا واسطہ صرف اجتہاد کے اوّل درجہ یعنی قانون سازی کے بھرپور اختیار سے رہے گا۔ اہلِ سنت اس درجہ کے اجتہاد کے نظری امکان کو مانتے ہیں لیکن ان دبستانوں کے قیام کے بعد سے ہمیشہ اس کی عملاً نفی کی جاتی رہی ہے کیونکہ کامل اجتہاد کے تصور کو ایسی ایسی شرطوں سے محصور کر دیا گیا ہے کہ فردِ واحد کے لیے اُن کا پورا کرنا بالکل محال ہے۔ یہ رویہ ایک ایسے فقہی نظام کے لیے انتہائی تعجب خیز لگتا ہے جس کی داغ بیل قرآنی بنیاد پر ڈالی گئی ہے، اور قرآن زندگی سے متعلق لازماً حرکی مزاج ہونے کا تصور رکھتا ہے۔ اس لیے قبل اس کے کہ کچھ اور کہا جائے، یہ ضروری ہے کہ ہم اس عملی رویہ کے ان اسباب کو دریافت کرلیں، جن کی وجہ سے شریعتِ اسلامیہ عملاً جمود کی حالت پر پہنچ گئی ہے۔ بعض مغربی مصنّفین کا یہ خیال ہے کہ فقہ اسلامی میں جمود کی حالت پیدا ہونے کا باعث ترکوں کے اثرات ہیں۔ یہ قطعاً ایک سطحی نظریہ ہے، اس لیے کہ اسلام کے فقہی مسالک ترکوں کے اثرات کے ظہور سے بہت پہلے اپنی آخری ہیئت اختیار کر چکے تھے۔ میری نظر میں اصل اسباب

حسب ذیل ہیں:

(۱) ہم سبھی اس عقلی تحریک سے واقف ہیں، جو عباسی خلفا کے اوّلین دور میں اسلام کے دینی مراکز میں ظاہر ہوئی تھی۔ دو گروہوں کے درمیان بحث کے ایک اہم نقطہ یعنی قدم قرآن کے پرانے تصور کی مثال لے لیجیے۔ عقلیت پسندوں نے یہ سوچ کر اس کی تردید کی کہ یہ قدمِ عالم کے عیسائی تصور کی ہی ایک دوسری شکل ہے۔ دوسری طرف قدیم مفکرین، جن کے بعد کے عباسی خلفا نے، عقلیت پسندی کے سیاسی نتائج کے ڈر سے حمایت کی، یہ سوچتے تھے کہ قرآن کی ابدیت کی تردید کر کے عقلیت پسند ملت اسلامی کی بنیاد کھوکھلی کر دینا چاہتے ہیں۔ نظّام ہی کی مثال ہے کہ اس نے عملاً احادیث کو ردّ کر دیا تھا اور حضرت ابو ہریرہؓ کو علی الاعلان غیر ثقہ راوی کہتا تھا۔ چنانچہ کچھ تو عقلیت پسند ذہنیت کی مغالطہ آمیز غرض و غایت کی وجہ سے اور کچھ خاص عقلیت پسندوں کی غیر پابند فکری جولانیوں کی وجہ سے قدامت پسند مفکرین کا خیال ہوا کہ یہ تحریک شیرازۂ ملت کو درہم برہم کرنے والی قوت ہے اور وہ اسی لیے اس کو ملتِ اسلامیہ کی سالمیت کے لیے ایک خطرہ قرار دینے لگے، چنانچہ اُن کا اہم مقصد اسلام کی ملی سالمیت کا تحفظ تھا اور اس مقصد کے حصول کے لیے اُن کے سامنے ایک ہی راستہ تھا، وہ یہ کہ شریعت کی قوتِ جامعہ سے کام لے کر اپنے فقہی نظام کی ترتیب میں حتی الوسع سخت گیری پیدا کی جائے۔

(۲) تصوف میں ترکِ دُنیا کا ظہور و افزائش، جو ایک غیر اسلامی کردار یعنی ایک خالص قیاسی رُخ کے پس منظر میں رفتہ رفتہ پروان چڑھ رہا تھا، بہت حد تک اس فقہی رویہ کا ذمہ دار ہے۔ اپنے خالص مذہبی رُخ پر تصوف دورِ اوّل کے علماء کی لفظی بازی گری کے خلاف ایک قسم کی بغاوت کی آبیاری کر رہا تھا۔ سفیان ثوریؒ کا واقعہ اس نقطۂ نظر کی ایک مثال ہے۔ وہ اپنے عہد کا سب سے حساس فقہی مفکر تھا اور وہ ایک فقہی دبستان کا قریب قریب بانی تھا۔ لیکن چونکہ اس کے دل میں روحانیت کا غلبہ تھا، وہ اپنے ہم عصر فقہیوں کی تشنہ سراب نازک خیالیوں سے بددل ہو کر راہبانہ تصوف کی طرف ڈھل گیا۔ اپنے قیاسی رُخ پر، جس کی افزائش بعد میں ہوئی، تصوف آزادانہ فکر کی ایک شکل ہے اور عقلیت پسندی سے ہم ساز ہے۔ ظاہر اور باطن کے

امتیازات پر اس میں جو اصرار ہے، اس سے ان ساری چیزوں کے ساتھ جن کا اطلاق ظاہر پر ہے اور باطن پر نہیں، ایک بے توجہی کا میلان پیدا ہوا۔

بعد کے صوفیہ نے سراسر جہانِ دیگر یعنی آخرت کی اصلیت کو اتنی اہمیت دی کہ لوگوں کی آنکھوں پر ملی زندگی جیسے نہایت اہم پہلو کی طرف سے پردے پڑ گئے۔ اور وہ قیاس آرائیوں پر آئے تو ان کی غیر پابند فکری جولانیوں کی وجہ سے مسلمانوں کے ذہین ترین افراد اُن کی طرف راغب ہو گئے اور بالآخر اُنہیں میں ضم ہو گئے۔ اسلامی ریاستیں عام طور پر ان عام طبقہ کے مسلمانوں کے ہاتھوں میں پڑ گئیں جن کی علمی قابلیت واجبی تھی اور جو فکری صلاحیت سے عاری تھے نیز اُنہیں کسی اونچی قابلیت والی شخصیت کی رہبری نہیں ملی، اس وجہ سے اُنہوں نے آنکھ بند کر کے فقہی دبستانوں کی پیروی کرنے میں ہی عافیت سمجھی۔

(۳) ان سبھی باتوں سے سب سے بڑھ کر تیرہویں صدی کے وسط میں بغداد کا وہ واقعہ ہوا جس سے مسلمانوں کے سارے علمی مراکز تہ و بالا ہو گئے، کوئی شک نہیں کہ اس تباہی سے بہت بڑا دھکا پہنچا اور اس عہد کے سارے مورخ جنہوں نے تاتاریوں کے حملہ اور بغداد کی تاراجی کی تاریخ لکھی ہے، وہ قدرے ضبط سے کام لیتے ہوئے بھی اسلام کے مستقبل کے بارے میں مایوسی کا اظہار کرتے ہیں۔ سالمیت کی مزید برہمی کے خوف سے، کہ سیاسی ابتری کے دوران قدرتاً ایسا ہی ہوتا ہے، قدامت پسند مسلمان مفکروں نے لوگوں کی ملی زندگی کی یکسانیت کو برقرار رکھنے کے مرکزی تصور پر ہی اپنی تمام تر کوششوں کو مرکوز کر دیا اور دورِ اوّل کے علمائے اسلام نے جن بدعتوں کی تفصیل دی تھی، اُن کا چن چن کے اخراج کر دیا گیا۔ ان کا رہنما نظریۂ ملی نظام تھا کیونکہ تنظیم کی بدولت ابتری کے اسباب کا کسی حد تک تدارک ممکن ہے۔ لیکن نہ اُنہوں نے سمجھا اور نہ ہی ہمارے آج کے علما سمجھتے ہیں کہ کسی قوم کی تقدیر کے فیصلہ کا انحصار جمعیت پر اتنا نہیں ہے جتنا افراد کی صلاحیت اور قوت پر ہے۔ حد سے زیادہ منظم جماعت میں فرد کو بالکل پیس کر بے جان کر دیا جاتا ہے۔ اسے اپنے پیشِ نظر جماعتی فکر کا سارا سرمایہ مل جاتا ہے اور وہ اپنی ہی ذات کو کھو دیتا ہے۔ قومی انحطاط کا علاج ماضی کی تاریخ کے ساتھ جھوٹی عقیدت اور مصنوعی

ڈھنگ سے اُس کے احیا میں نہیں ہے۔ ایک عصری مصنف نے مزاحیہ انداز میں کہا ہے کہ ''تاریخ کا فیصلہ ہے کہ ایسی قوم میں فرسودہ خیالات جی دار ہو کر نہیں اُبھرتے جس نے اسے فرسودہ کر دیا ہے۔'' چنانچہ وہ تنہا قوت جو کسی قوم کے اندر اسبابِ زوال کے تدارک کے لیے موثر ہو سکتی ہے، وہ اپنی ذات میں انجمن بننے والی شخصیتوں کو پروان چڑھانا۔ ایسے ہی افراد بحرِ وجود کی تہوں کو کھنگالتے ہیں۔ وہ تنہا ایسے ایسے اصول کا پتہ چلاتے ہیں، جن کی روشنی میں ہمیں یہ دکھائی دینے لگتا ہے کہ ہمارا معاشرہ سراسر قابلِ احترام نہیں ہے، اور اس پر نظرِ ثانی کی ضرورت ہے۔ ماضی سے کسی جھوٹی عقیدت کے ذریعہ حد سے زیادہ منظم کرنے کا رویہ، جس کا اظہار تیرھویں صدی اور مابعد کے مسلمان فقیہوں کے ہاں ملتا ہے، اسلامی مزاج کے خلاف تھا۔ اور انجام کار ایک انتھک لکھنے والے اور مذہب اسلام کے مبلغ ابن تیمیہ کے دل میں، جس کی پیدائش تاراجیٔ بغداد کے پانچ برس بعد ۱۲۶۳ء میں ہوئی تھی، اس کے خلاف ردِّعمل پیدا ہوا۔

ابن تیمیہ کی تربیت حنبلی مسلک کے مطابق ہوئی تھی۔ وہ اپنے حق میں آزادیٔ اجتہاد کا دعویٰ کر کے فقہی دبستانوں کے اتمام کے خلاف بغاوت کر دی، اور ازسرِنو آغازِ عمل کے لیے ابتدائی اصولوں کی طرف راجع ہوا۔ فقہی مسلکِ ظاہری کے بانی ابنِ حزم کی طرح اس نے حنفی مسلک کے قیاس بالمشابہت کے اصول کو اور اگلے فقیہوں کے مفروضہ اجماع کو ردّ کر دیا کیونکہ اس کا خیال تھا کہ سارے توہم کی بنا اجماع ہی سے پڑی تھی۔ اور اس میں شک نہیں کہ اس زمانے کے اخلاقی اور علمی تنزل کے پیشِ نظر وہ اپنے عمل میں حق بجانب تھا۔ سولھویں صدی میں سیوطی نے اسی حقِ اجتہاد کا دعویٰ کیا اور اس پر اس نے ہر صدی کے آغاز میں ایک مجدد کے ہونے کے تصور کا بھی اضافہ کر دیا۔ لیکن ابنِ تیمیہ کی تعلیم کی اصلیت کا بھرپور اظہار بے پناہ امکانات کو جلو میں لیے ہوئے، اس تحریک میں ہوا جو ریگزارِ نجد سے نمودار ہوئی اور جس کے بارے میں میکڈونلڈ کا کہنا ہے کہ اسلام کی زوال پذیر دُنیا میں وہ سب سے درخشاں نقطہ ہے۔ دراصل عصری اسلام کی یہ پہلی دھڑکن ہے۔ اس تحریک کی براہِ راست یا بالواسطہ اثر اندازی کی نشانیاں مسلمانانِ ایشیا اور افریقہ کی تقریباً تمام عظیم عصری تحریکوں میں نمایاں ہے مثلاً سنوسی

تحریک، پان اسلامزم کی تحریک اور بابی تحریک جو عرب مصلحانہ احتجاج پسندی کی محض ایرانی جھلک ہے۔ عظیم تخلص پسند مصلح محمد بن عبدالوہاب ۱۷۰۰ء میں پیدا ہوئے، مدینہ میں تعلیم پائی، ایران کا سفر کیا اور انجامِ کار بڑی خوش اسلوبی سے اپنے مضطرب دل کی آگ کو سارے عالم اسلام میں پھیلا دیا۔ ان کے طبعی رجحان کی مماثلت غزالی کے شاگرد ابنِ تومرت سے دی جا سکتی ہے جو بربر قبیلہ کا ایک تخلیص پسند مصلحِ اسلام تھا، جس کا ظہور اسپینی مسلمانوں کے زوال کے زمانہ میں ہوا تھا اور جس نے اسپینی مسلمانوں میں نئی روح پھونک دی تھی۔ ہم لوگوں کو اس تحریک کی سیاسی زندگی سے کوئی واسطہ نہیں ہے، اسے تو محمد علی پاشا کی فوجوں نے ختم کر دیا تھا۔ لازمی غور طلب نکتہ وہ آزاد مزاجی ہے جس کی نمود اس تحریک سے ہوئی۔ ہر چند یہ بھی باطنی طور پر اپنے انداز کی قدامت پسندی ہی تھی۔ جہاں یہ فقہی دبستانوں کے اتمام کے خلاف ایک باغیانہ لہر تھی اور اس نے ذاتی فیصلہ کے حق پر زور دیا تھا، وہاں ماضی کے متعلق اس کا تمام تر نقطۂ نظر غیر تنقیدی تھا اور قانونی امور میں سنن نبویؐ ہی سے رجوع کرنے پر اصرار تھا۔

ترکی کا جائزہ لیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ ترک قوم میں اجتہاد کا تصور، جو ایک زمانہ دراز سے اُن کی مذہبی اور سیاسی زندگی پر اثر انداز ہے، کافی زور پکڑ رہا ہے اور عصری فلسفیانہ نظریات سے اس میں وسعت پیدا ہوگئی ہے۔ یہ بات حلیم ثابت کے فقہِ اسلامی کے جدید نظریہ سے واضح ہے کہ اس نے اس کی بنیاد عصری عمرانی تصورات پر رکھی ہے۔ اگر اسلامی نشاۃِ ثانیہ واقعی ہے اور میرا یقین ہے کہ یہ واقعی ہے تو ترکوں کی طرح ہمیں بھی اپنے علمی ورثے کی ازسرِنو قدر شناسی کرنی ہوگی۔ گو ہم اسلامی افکار میں کسی حقیقی مواد کا اضافہ نہ کر سکیں، مگر یہ تو کر سکتے ہیں کہ روایت کی قدر کرتے ہوئے صحت مند تنقید سے دُنیائے اسلام میں روزِ افزوں آزادی پسندی کی تحریک پر پابندی عاید کر دیں۔

اب میں ترکی کے مذہبی و سیاسی افکار سے قدرے آگاہی کو آپ کے سامنے پیش کر دینا چاہتا ہوں، جس سے آپ کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس ملک میں حال کے فکری اور عملی زندگی میں قوتِ اجتہاد کا کس طرح مظاہرہ کیا جا رہا ہے۔ ابھی کچھ ہی دن ہوئے کہ ترکی میں فکر کے دو

خطوط تھے، ایک کی نمائندگی قوم پرست پارٹی اور دوسرے کی مذہبی اصلاحی پارٹی کررہی تھی۔قوم پرست پارٹی کو ہر چیز سے بڑھ کر ریاست سے بے پناہ دلچسپی ہے اور مذہب سے انہیں کوئی سروکار نہیں ہے۔ ان مفکرین کی نظر میں مذہب کا کوئی آزادانہ کردار نہیں ہے۔قومی زندگی میں ریاست ہی لازمی جز ہے جو سارے اجزا کی خاصیت و کردار کا تعین کرتی ہے۔ اس لیے وہ ریاست اور مذہب کے پرانے تصورِ کردار کو رد کرتے اور ریاست و مذہب کی علیحدگی پر زور دیتے ہیں۔ یوں تو مذہبی اور سیاسی نظام کے اعتبار سے، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اسلام میں ایسے تصور کی گنجائش ہے۔لیکن میرا خیال ہے کہ ریاست کو زیادہ مقتدر مان لینا اور یہ سمجھنا کہ اسلامی نظام کے تمام دوسرے تصورات پر اس کی فرماں روائی ہے، ایک غلطی ہے۔ اسلام میں دین اور دُنیا کے دو ممتاز حلقے نہیں ہیں اور کسی عمل کی نوعیت کا تعین خواہ وہ کتنا ہی غیر مذہبی اہمیت کا کیوں نہ ہو، صاحبِ عمل کے ذہنی افتاد کے تابع ہے۔ ہر عمل کے پیچھے غیر محسوس ذہنیت کارفرما رہتی ہے جو قطعی طور پر اس کے کردار کا تعین کرتی ہے۔کوئی عمل جو زندگی کی لامحدود پوشیدہ پیچیدگیوں سے بے تعلقی کا نتیجہ ہے وہ کافری یا منافقت ہے، لیکن ان پیچیدگیوں کے زیرِ اثر انجام پذیر ہوا ہے تو دینی اور روحانی ہے۔ اسلام میں ایک ہی صداقت ہے جو ایک نقطۂ نظر سے دینی معلوم ہوتی ہے اور دوسرے نقطۂ نظر سے سیاسی۔ یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ دین و سیاست ایک ہی شے کے دو رُخ ہیں۔ اسلام ایک واحد اور ناقابلِ تجزیہ صداقت ہے، وہ آپ کے نقطۂ نظر کی تبدیلی کے مطابق دینوی یا سیاسی ہو جاتا ہے۔ یہ نقطہ نہایت ہی دور رس ہے اور اس پر بھرپور روشنی ڈالی جائے تو بہت ہی فلسفیانہ گفتگو کا موضوع بن جائے گا۔ اتنا ہی کہہ دینا کافی ہے کہ اس قدیم غلطی کا ارتکاب اس وجہ سے ہوا کہ وحدتِ انسانی کو دو ایسی ممتاز اور جداگانہ حیثیتوں میں تقسیم کر دیا گیا جن میں کسی طور ایک نقطۂ اتصال کا وجود ہے لیکن اصلیت کے اعتبار سے دونوں ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ بہرحال سچائی یہ ہے کہ مکان زمانی کی مناسبت سے روحانی مادی ہو جاتی ہے۔وہ وحدت جسے آدمی کہتے ہیں اگر ہم آپ کو اس تعلق سے عمل پیرا دیکھیں جسے خارجی دُنیا کہتے ہیں تو وہ مادی جسم ہے لیکن اگر آپ اس کو عمل کی فاعلی حالت میں دیکھیں تو وہ دل یا

جان ہے۔ عملی تصور کے اعتبار سے توحید کی اصلیت مساوات، سالمیت اور حریت ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے سیاست ان مثالی اصولوں کو مکانِ زمانی کی قوتوں میں مبدل کر دینے کی ایک کوشش ہے اور ایک متعین انسانی تنظیم کے اندر اُن کو عملی جامع پہنانے کی آرزوئے بلیغ۔ صرف اسی مفہوم میں اسلامی ریاست حکومتِ الٰہیہ ہے، اس معنی میں نہیں کہ اس کی سربراہی وہ ارضی خلیفہ کرتا ہے جو دل آزار جابریت کے سامنے ہمیشہ اپنی معصومیت کا پردہ ٹانگ سکتا ہے۔ نقادانِ اسلام اس اہم نکتہ کو نگاہوں سے اوجھل کر دیتے ہیں۔ قرآن کے مطابق حقیقتِ مطلقہ روحانی ہے اور اس کی زندگی اپنی دینوی کارگذاریوں سے ہم آہنگ ہے۔ روح کو طبعی، مادی اور غیرمذہبی عمل کے مواقع ملتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ساری چیزیں جو غیرمذہبی ہیں، اُن کے وجود کی اصلیتیں پاکیزہ ہیں۔ عصری فکر کے اسلام کے لیے بلکہ نفسِ واقعہ یہ ہے کہ سارے مذاہب کے لیے جو عظیم ترین خدمت انجام دی ہے، وہ ان اشیا کی تنقید ہے جنھیں ہم مادی یا طبعی کہتے ہیں، یہ ایک ایسی تنقید ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ کسی شے کو مادی کہنے کی کوئی اصلیت نہیں ہے جب تک کہ اس کی جڑوں کا روحانیت میں پیوست ہونا معلوم نہ ہو جائے۔ وہ دُنیائے نجس نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔ مادہ کی یہ تمام کثرتیں روح کے عرفانِ ذات کا سامان تیار کرتی ہیں۔ ساری زمین مقدس ہے اسی بات کو کس خوش اسلوبی سے آنحضرتؐ نے کہا ہے کہ ''یہ ساری زمین مسجد ہے۔'' اسلام کے مطابق سیاست نام ہے، کسی انتظامی تنظیم میں روحانیت کو برپا کرنے کی محض ایک کاوش کا۔ لیکن اس معنی میں تو وہ ساری ریاستیں حکومتِ الٰہیہ ہیں جو فرماں روایانہ عزائم پر مبنی ہیں اور جن کا مقصد اصولوں کو عملی جامہ پہنانا ہے۔

دراصل ترکی کے قوم پرستوں نے مذہب و سیاست کو جدا کرنے کا تصور مغربی سیاسی افکار کی تاریخ سے اخذ کیا ہے۔ قدیم عیسائیت کی بنا نہ تو کوئی سیاسی اکائی تھی اور نہ سماجی بلکہ دُنیائے نجس میں ایک خانقاہی نظام تھا جسے سماجی معاملوں میں کچھ دخل اندازی نہیں کرنی تھی اور عملاً سارے معاملوں میں رومن اربابِ اختیار کا فرمان بردار رہنا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب عیسائیت ہی ریاست کا دین قرار پائی تو ریاست اور مذہب میں دو ممتاز قوتوں کی چپقلش شروع

ہوئی اور دونوں کے حدود کے تعین کے بارے میں ایک غیر مختتم جنگ چھڑ گئی۔ عالمِ اسلام میں کبھی ایسا واقعہ پیش نہیں آیا کیونکہ اسلام اپنے اوائل ہی سے ایک سماجی نظام تھا جسے قرآن سے سادہ قانونی ضوابط کا ایک گچھا مل گیا تھا جس میں رومیوں کے بارہ الواح کی طرح، جیسا کہ بعد کے تجربہ سے ثابت ہوا، قانونی تغیرات سے اُن کے وسعت پذیر ہونے کی بڑی صلاحیتیں تھیں۔قوم پرست سیاست کا نظریہ اس وجہ سے گمراہ کن ہے کہ اس میں دوئی پرستی کی علامت ہے، جس کا اسلام میں وجود ہی نہیں۔

دوسری طرف مذہبی اصلاحی پارٹی ہے جس کا رہنما سعید حلیم پاشا ہے، جس کا اصرار اس بنیادی بات پر ہے کہ اسلام تصوریت اور ثبوتیت کا سنگم ہے اور چونکہ آزادی، مساوات اور سالمیت کی ابدی صداقتوں کی وہ ایک وحدت ہے، اس لیے اس کا کوئی وطن نہیں ہے۔ وزیرِ اعظم موصوف کا کہنا ہے کہ ''جس طرح انگریز علم (ریاضی)، جرمن علومِ نجوم یا فرانسیسی علمِ کیمیا نام کی کوئی چیز نہیں ہے، اسی طرح ترکی، عربی، ایرانی یا ہندوستانی اسلام نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔ جیسے کہ طرح طرح کے سائنسی حقائق کے عالمی خصائص سے قومی تمدنوں میں رنگ برنگ کے علوم کا ظہور ہوتا ہے جو مجموعی طور پر علمِ انسانی کی نمائندگی کرتے ہیں، ٹھیک اسی طرح اسلامی صداقتوں کی عالمگیر ماہیت مختلف النوع قومی، اخلاقی اور سماجی اقدار کی تخلیق کرتی ہیں۔'' موجودہ تمدن جس کی بنا قومی انانیت پرستی پر ہے، اس صاحب بصیرت مصنف کے مطابق، بربریت کی ایک دوسری قسم ہے۔ یہ صنعت پرستی کی اس مبالغہ آمیز ترقی کا نتیجہ ہے جس کے ذریعہ لوگ اپنے دور وحشت کے جذبات وتمنیات کی تشکیل کرتے ہیں۔ وہ البتہ اس بات پر اظہارِ افسوس کرتا ہے کہ زمانے کے الٹ پھیر میں اسلام کے اخلاقی اور سماجی تصوراتِ اسلامی ممالک کے مقامی کردار اور ماقبل اسلام کی توہم پرستی کے اثرات سے رفتہ رفتہ غیر اسلامی ہو گئے ہیں۔ اصولِ توحید کی شفاف پیشانی پر کہیں کہیں شرک کے چھوٹے بڑے دھبے پڑ گئے ہیں اور مقامی رنگ میں جلوہ گر ہونے کے مسلسل عمل میں اسلام کے اخلاقی تصورات کا عالمی اور غیر شخصی کردار ناپید ہو گیا ہے۔ ہمارے سامنے اب ایک ہی راستہ رہ گیا ہے کہ ہم اسلام کے چہرے سے خس و خاشاک کی سخت

بالائی تہوں کو، جس کی وجہ سے زندگی کے متعلق حقیقی حرکی نظریہ پر جمود چھا گیا ہے، کھرچ ڈالیں اور اپنے اخلاقی، سماجی اور سیاسی تصورات کی تشکیلِ نو کے نقطۂ نظر سے، آزادی، مساوات اور سالمیت کی ابدی صداقتوں کی اوّلین سادگی اور عالمیت کی بازیافت کریں۔ یہ ہیں ترکی کے وزیراعظم کے خیالات۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ فکر کی جس لیک کو پکڑ کر وہ چل رہے ہیں، وہ بیشتر روحِ اسلام سے ہم آہنگ ہے لیکن عملاً قوم پرست پارٹی کی اسی منزل پر پہنچتے ہیں، یعنی عصری فکر و تجربہ کی روشنی میں قوانینِ شریعہ کی تشکیلِ نو کے لیے اجتہاد کا اختیار کرنا ان کا بھی مقصود ہے۔

اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ گرینڈ نیشنل اسمبلی نے ادارۂ خلافت کے بارے میں کس طرح اپنے حقِ اجتہاد کا استعمال کیا ہے۔ سنی فقہ کے مطابق امام یا خلیفہ کی تقرری قطعی فرض ہے۔ اس معاملہ میں سب سے پہلا سوال جو اٹھتا ہے وہ یہ ہے کہ کیا خلافت کا منصب کسی فردِ واحد کے حوالہ ہوگا؟ ترکوں کا اجتہاد ہے کہ روحِ اسلامی کے مطابق خلافت یا امامت کچھ لوگوں کی جماعت یا منتخبہ اسمبلی کے حوالے کی جا سکتی ہے۔ جہاں تک میری واقفیت ہے مصر اور ہندوستان کے علمائے اسلام نے اب تک اس موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار نہیں کیا ہے۔ میں بذاتِ خود یہ سمجھتا ہوں کہ ترکوں کا خیال بالکل درست ہے۔ اس موضوع پر بحث کی مشکل سے گنجائش ہے۔ ریپبلک (Republic) طرز کی حکومت نہ صرف روحِ اسلامی کے عین موافق ہے بلکہ عالمِ اسلام میں جو نئی قوتیں ابھر رہی ہیں، اُن کے پیشِ نظر ضروری بھی ہے۔

ترکوں کے نقطۂ نظر کو سمجھنے کے لیے ہمیں ابنِ خلدون سے رہنمائی حاصل کرنی چاہیے۔ وہ اسلامی دُنیا کا سب سے پہلا مورخ فلسفی ہے۔ ابنِ خلدون اسلام کے عالمی تصورِ خلافت کے بارے میں اپنی مشہور تصنیف مقدمہ میں تین ممتاز نظریے پیش کرتا ہے۔ (۱) عالمی امامت ایک خدائی ادارہ ہے، اور اس وجہ سے فرضِ عین ہے۔ (۲) یہ محض مصلحتِ وقت کی ضرورت ہے۔ (۳) اس ادارہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہ تیسرا نقطۂ نظر خوارج کا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ عصری ترکی نے پہلے نقطۂ نظر کو چھوڑ کر دوسرے نقطۂ نظر کو یعنی معتزلہ فرقہ کے اس

خیال کو کہ عالمی امامت محض مصلحتِ وقت کی بات ہے اپنا لیا۔ ترکوں کی دلیل یہ ہے کہ ہم اپنی سیاسی فکر میں اپنے ماضی کے تجربات سے رہنمائی حاصل کریں گے جس سے بغیر کسی اشتباہ کے واضح ہے کہ عملاً عالمی امامت کا تصور ناکام ہو چکا ہے۔ یہ تصور اس وقت کارآمد تھا جب اسلامی سلطنت متحد تھی۔ اس سلطنت کے پارہ پارہ ہو جانے کے بعد سے آزاد ریاستیں عالمِ وجود میں آ گئیں۔ اس تصور کے قابلِ عمل ہونے کا وقت ختم ہو گیا اور یہ عصری اسلام کی تنظیم میں ایک زندہ حقیقت کے روپ میں کارآمد ہو ہی نہیں سکتا۔ یہ ہی نہیں بلکہ بجائے اس کے کہ اس سے کوئی مفید مقصد حاصل ہوتا۔ یہ آزاد مسلم ریاستوں کے درمیان اتحادِ نو کی راہ بھی روکتا ہے۔ خلافت سے متعلق مختلف فیہ مسائل کو لے کر ایران ترکی سے الگ تھلگ رہا۔ مراکش دونوں کو شبہ کی نظر سے دیکھتا رہا اور عربوں کے دل میں برتری کے حوصلے سر اٹھاتے رہے، حالانکہ یہ سارے نفاق کی جڑ محض وہی اقتدار کی علامت ہے جو کب کی رخصت ہو چکی۔ وہ اپنی بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے کہہ سکتا ہے کہ کیوں نہ ہم اپنے سیاسی افکار میں ماضی کے تجربے سے درس لیں؟ کیا قاضی ابوبکر باقلانی نے پیشِ نظر حقائق، یعنی اہلِ قریش کی سیاسی پسپائی اور عالمِ اسلام کی سربراہی کی عدم صلاحیت، کی روشنی میں قرشیتِ امام کی شرط نہیں اُٹھا دی تھی؟ صدیوں پہلے ابنِ خلدون نے بھی، جو خود قرشیتِ امام کا قائل تھا، اسی اندازِ پر مدلل بحث کی تھی۔ وہ کہتا ہے کہ جب اہلِ قریش کا اقتدار جاتا رہا تو اس کے سوا کوئی اور چارہ نہیں ہے کہ جس ملک میں جو صاحبِ اقتدار ہوں، ان میں سب سے مقتدر آدمی کو امام مان لیا جائے۔ ابنِ خلدون حالات کے جبر سے متاثر ہو کر وہ نظریہ پیش کرتا ہے جس میں اس منظر کی اوّلین مدھم سی جھلک ہے جو آج بین الاقوامی مسلم ریاست میں واضح طور پر آنکھوں کے سامنے ہے۔ ہم عصر ترکوں نے تجربے کی صداقتوں سے متاثر ہو کر یہ رُخ اختیار کیا ہے۔ وہ اُس دَور کے فقیہوں کی عالمانہ موشگافیوں سے کوئی تاثر نہیں لیتے جو ایک مختلف ماحول میں رہتے اور سوچتے تھے۔

میں سمجھتا ہوں اگر ان دلائل کی صحیح قدر شناسی ہو سکی تو اُن میں ایک ایسے بین الاقوامی تصور کی آفرینش کی علامت ہے جو اگرچہ اسلام کی اصلیت کا ترکیبی جزو ہے، لیکن اوائلِ اسلام

[illegible]

میں عربوں کی استیلا پسندی کی وجہ سے یا تو پردۂ خفا میں رہا ہے یا اس کا اخراج ہو گیا ہے۔ اس تصورِ نو کا واضح انعکاس عظیم قومی شاعر ضیا کی تحریروں میں ملتا ہے جس کے نغمات آگست کومت (August Comte) کے فلسفہ سے مستنیر ہیں، اور ترکوں کے موجودہ افکار کی تشکیل کے بیش از بیش باعث ہیں۔ میں یہاں اس کی ایک نظم کا خلاصہ پروفیسر فیشر (Prof. Fisher) کے ایک جرمن ترجمہ سے پیش کر رہا ہوں:۔

اسلام کی ایک واقعی باثر سیاسی اکائی کی تخلیق کے لیے یہ ضروری ہے کہ سارے مسلم ممالک پہلے آزاد ہو لیں اور تب اپنی مجموعی شکل میں اپنے آپ کو خلیفہ کے زمرہ میں داخل کریں۔ کیا موجودہ وقت میں ایسی بات ممکن ہے؟ اگر آج نہیں تو ابھی ہم انتظار کریں۔ اس اثناء میں خلیفہ اپنے مکان کا نظم کرے اور ایک قابلِ عمل عصری ریاست کا سنگِ بنیاد رکھ لے۔ بین الاقوامی دُنیا میں ضعیفوں سے ہمدردی نہیں ہوتی صرف طاقت کو قابلِ احترام سمجھا جاتا ہے۔

ان اشعار میں عصری مسلمانوں کے طبعی میلان کی واضح علامت ہے۔ آج ہر مسلم قوم کو اپنی ذات کی گہرائی میں ڈوب کر، عارضی طور پر اس وقت تک صرف اپنے ہی حدود تک نظر رکھنی چاہیے جب تک کہ سارے کے سارے اتنے قوی اور مقتدر نہ ہو جائیں کہ جمہوریتوں کے جیتے جاگتے خاندان کا روپ دھار سکیں۔ قوم پرست مفکروں کے خیال کے مطابق اتنا آسان نہیں کہ سچی اور جیتی جاگتی ملت کا وجود محض علامتی شاہِ شاہان کے نام سے ہو جائے۔ حقیقی معنوں میں اس کا ظہور آزاد اور خود مختار اکائیوں کی کثرتوں میں ہو گا۔ جن کی نسلی رقابتوں کو، ایک مشترک روحانی نصب العین کے اتحادی رابطہ سے، اتفاق و ہم آہنگی عطا کی گئی ہو۔ مجھے ایسا لگتا ہے کہ رفتہ رفتہ خدا ہم پر یہ صداقت واضح کر رہا ہے کہ اسلام نہ تو قومی نظام ہے اور نہ شہنشاہی نظام بلکہ یہ ایک انجمنِ اقوام ہے جو مصنوعی حد بندیوں اور نسلی امتیازات کو محض پہچان کے لیے تسلیم کرتا ہے اور یہ اپنے اراکین کے سماجی افق کی تحدید نہیں کرنی چاہتا۔

اسی شاعر کی ایک نظم ہے، ''مذہب و سائنس''، جس کے مندرجہ ذیل اقتباس سے اس

عمومی مذہبی نظریہ پر مزید روشنی ملتی ہے جو آج کل آہستہ آہستہ عالمِ اسلام میں رُو بہ پذیر ہو رہا ہے۔

انسانیت کے اوّلین رہنما کون تھے؟ بے شک انبیاء اور اولیاء اللہ۔ ہر زمانہ میں مذہب نے سائنس کی رہنمائی کی ہے۔ اسی سے ہی اخلاق وفن کو روشنی ملی ہے۔ لیکن اب تو مذہب میں اضمحلال آ گیا ہے اور اس کی اگلی اولوالعزمی کھو چکی ہے۔ اہل اللہ ناپید ہو چکے اور برائے نام روحانی ہدایت فقیہوں کی وراثت ہوگئی۔ فقیہوں کے راہبر ستارے روایات ہیں۔ وہ زبردستی مذہب کو اسی راہ پر لے جاتے ہیں، لیکن فلسفہ کہتا ہے: میرا رہنما ستارہ معقولیت ہے تم دائیں جاتے ہو اور میں بائیں۔

مذہب اور فلسفہ دونوں انسانی روح کے دعویدار ہیں اور دونوں دو رُخ پر کھینچتے ہیں۔

جب یہ کشمکش جاری رہتی ہے کہ تجربہ کے بطن سے صریحی سائنس کا بچہ جنم لیتا ہے، اور یہ بچہ فکری رہنما بن کر کہتا ہے: روایت تاریخ ہے، اور معقولیت پسندی تاریخ کا ضابطہ۔ دونوں ایک ہی غیر معروف شے کی تعبیر و تفہیم کے جویا ہیں۔

مگر یہ شے کیا ہے؟

کیا یہ روحانیت مآب دل ہے؟

اگر یہ ہے تو میری آخری بات سُن لو۔ مذہب ایک صریحی سائنس ہے جس کا مقصد قلبِ انسانی کو روحانیت سے معمور کرنا ہے۔

اُنہیں اشعار سے یہ واضح ہے کہ کس خوش اسلوبی سے شاعر نے کومت (Comte) کے انسانی علم کے فروغ کے دینی، فلسفیانہ اور سائنسی تین مدارج کے تصور کو اپنا کر اسلام کا دینی نظریہ بنا دیا ہے۔ نیز اُنہیں اشعار میں مذہب سے متعلق جو نظریہ پایا جاتا ہے، اس سے ترکی کے نصابِ تعلیم میں عربی کی حیثیت کے بارے میں شاعر کے عندیہ کا پتہ چل جاتا ہے، وہ کہتا ہے:

وہ سرزمین جہاں اذان کی آواز ترکی میں گونجتی ہے، جہاں کے لوگ جب نماز پڑھتے

ہیں تو وہ اپنے مذہب کے مفہوم کو سمجھتے ہیں، وہ زمین جہاں قرآن ترکی میں پڑھا جاتا ہے، جہاں ہر آدمی، خواہ بڑا ہو یا چھوٹا، احکامِ خداوندی کو سمجھتا ہے، اے ابنائے ترکی! یہی تمہارا وطن ہے۔

اگر مذہب کا مقصد دِل کو روحانیت سے معمور کرنا ہے تو اس کا نفوذ روحِ انسانی میں ہونا چاہیے۔ شاعر کے مطابق قلبِ انسانی میں تبھی وہ بطرزِ احسن جاگزیں ہوسکتا ہے، جبکہ روح پرور افکار اس کی مادری زبان کے پیراہن میں ہوں۔ ہندوستانی مسلمانوں کی اکثریت عربی کو ترکی میں مبدل کرنے کے خیال کی مذمت کرے گی۔ وہ دلائل جو بعد میں پیش کیے جائیں گے، اُن سے شاعر کے اجتہاد کا نہایت قابلِ اعتراض ہونا واضح ہو جائے گا۔ لیکن یہ مان لینا ضروری ہے کہ جس اصطلاح کی بات اس نے کہی ہے، ایسے نہیں ہے کہ جس کی کوئی مثال تاریخ میں نہ ملتی ہو۔ اسلامی عہد کے اسپین کا مہدی، محمد بن تومرت، جو باعتبار قومیت بربر تھا، جب برسرِ اقتدار آیا اور اس نے موحدین کی امامت قائم کر لی تو ہمیں معلوم ہے کہ اس نے ان پڑھ بربروں کی خاطر یہ حکم جاری کیا کہ قرآن کا ترجمہ کیا جائے اور بربر زبان میں اسے پڑھا جائے، اذان بربر زبان میں پکاری جائے اور مذہبی اداروں کے سارے منصب داروں کو بربر زبان کا جاننا ضروری ہے۔ ایک دوسری نظم میں یہ شاعر نسوانیت سے متعلق اپنے تصور پیش کرتا ہے۔ اسے مرد اور عورت کے درمیان مساوات لانے کا ایسا جوش ہے جو وہ اسلام کے بعض عائلی قوانین میں جن کا جو مفہوم آج ہے اور جیسا ہے اُن پر لوگوں کا عمل ہے، بنیادی تبدیلی لانی چاہتا ہے:

ادھر جو عورت ہے، وہ میری ماں ہے، میری بہن یا میری بیٹی ہے، یہی ہے جو میرے دل کی گہرائی سے مقدس ترین جذبات کو ملتفت کرتی ہے۔ اِدھر میری معشوقہ ہے جو میرے لیے شمس و قمر بھی اور نجمِ درخشاں بھی ہے۔ یہی ہے جو مجھے زندگی کی شاعری کی فہم و فراست عطا کرتی ہے۔ کیسے ممکن ہے کہ ایسے حسین پیکرِ موجودات کو مقدس خدائی قوانین نے فرومایہ ٹھہرایا ہو گا؟ یقیناً قرآن کی ترجمانی میں علماء سے کوئی غلطی ہوئی ہے۔ خاندان قوم اور ریاست کے

سنگ بنیاد ہیں۔

جب تک عورت کی پوری قدر معلوم نہیں ہوگی، قومی زندگی میں ادھوراپن رہ جائے گا۔ خاندان کے نشوونما کا مدار عدل پر ہے۔

چنانچہ تین چیزوں میں مساوات ضروری ہے: طلاق، علیحدگی اور وراثت جب تک عورت وراثت کے معاملہ میں مرد کا نصف محسوب ہوتی رہے گی اور حقِ ازدواجیت میں مرد کی چوتھائی اس وقت تک نہ خاندان کا اور نہ ملک کا معیار بلند ہو سکے گا۔ دوسرے قوانین کے لیے تو ہم نے قومی عدالتیں کھول رکھی ہیں۔

دوسری طرف ہم نے خاندانی مسائل کو فقہی دبستانوں کے ہاتھوں میں دے رکھا ہے، میں نہیں جانتا کہ کیوں ہم نے عورت کو متزلزل حالت میں چھوڑ رکھا ہے۔ کیا وہ وطن کی خدمت نہیں کرتی؟ یا کیا وہ اپنی سوئی کو تیز سنگین میں بدل دے اور ایک انقلاب لا کر اپنے حقوق ہمارے ہاتھوں سے چھین لے؟

دراصل آج مسلم اقوام میں تنہا اہلِ ترکی ہیں جو اپنے اعتقاد پرستانہ خوابِ غفلت سے چونکے ہیں، اور خود آگاہی سے ہم کنار ہوئے ہیں۔ صرف اُنہیں لوگوں نے علمی آزادی کے حق کا مطالبہ کیا ہے، صرف یہی ہیں جو تصوریت سے حقیقت پسندی کی راہ پر لگے ہیں۔ یہ ایک بحرانی حالت ہے جو شدید علمی اور اخلاقی جدوجہد کی متقاضی ہے۔ یقیناً زندگی کی متحرک اور وسعت پذیر پیچیدگیاں ان کے سامنے نئے حالات لاتی رہیں گی اور نئے نظریات سمجھاتی رہیں گی اور ایسے لوگوں کو، جنہیں صرف درسی دلچسپی رہی ہے اور روحانی توسیع کا کوئی مسرت بخش تجربہ نہیں ہوا، ان اصولوں کی نئی تعبیرات پر مجبور کرتی رہیں گی۔ میرا خیال ہے کہ انگریز مفکر ہابس (Hobbes) نے ہی یہ اچھوتا نکتہ بیان کیا ہے کہ ایک ہی طرح کے خیالات اور احساسات کا تواتر اس بات کی علامت ہے کہ سراسر فکر و احساس کا فقدان ہے۔ آج زیادہ تر مسلم ممالک کا یہی حال ہے۔ وہ سب مشینی انداز میں پرانی قدروں کو دہرا رہے ہیں۔ اس کے برخلاف ترک نئے اقدار کی تخلیق کی راہ میں ہیں۔ وہ بڑے بڑے تجربات سے گزرے ہیں،

جن کی بدولت ان پر اُن کے اندرون کی گہرائی منکشف ہوئی ہے۔ ان کی ذات سے انقلاب، تغیر اور اضافہ پذیری کے احوال کا صدور ہوا، جس سے اُن کے اندر نئی آرزوئیں پیدا ہوئیں اور نئی دشواریوں سے دو چار ہوئے۔ نتیجتاً اُنہیں نئی تعبیرات کی ضرورت کا احساس ہوا۔ جس مسئلہ سے وہ دو چار ہیں ممکن ہے کہ عنقریب ہی دوسرے مسلم ممالک کو بھی اس کا سامنا کرنا پڑے، وہ یہ ہے کہ کیا فقہِ اسلامی میں ارتقا کے امکانات ہیں؟ یہ ایک ایسا سوال ہے کہ اس کا جواب اثبات میں ہی ملے گا لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اسلامی دُنیا عمرؓ کے انداز میں غور وفکر کرے کیوں کہ وہ تاریخِ اسلام میں سب سے پہلے آدمی ہیں، جنھوں نے آزاد اور تنقیدی ذہن سے کام لیا اور آنحضرتؐ کے آخری لمحۂ حیات میں پوری اخلاقی جرأت سے یہ قابلِ ذکر بات کہہ دی: ہمارے لیے کتاب اللہ کافی ہے۔

عصری مسلمانوں میں حریت پسندی کی تحریک کا ہم دل سے خیر مقدم کرتے ہیں، لیکن یہ بھی ماننا پڑے گا کہ حریت پسندانہ نظریات کا ظہور تاریخِ اسلامی کے اوراق میں نازک ترین لمحات کے باب کی شمولیت بھی ہے۔ حریت پسندی میں تفرقہ پردازی اور نسلی برتری کے تصور کا زبردست رجحان ہوتا ہے، جس کا عمل عصری اسلامی زندگی میں ہر زمانہ سے زیادہ بڑی قوت کے ساتھ نمایاں ہے اور ہوسکتا ہے کہ بالآخر اس انسانی وسیع نظری کو مٹا ڈالیں جسے مسلم عوام نے اپنے مذہب سے جزوِ ایمان کے بطور قبول کیا ہے۔ مزید برآں اگر ہمارے دینی اور سیاسی مصلحین کے جوانانہ عزائم پر روک نہ لگائی گئی، تو حریت پسندی کے جوش میں اصلاح کی مناسب حدود کو بھی پھلانگ جاسکتے ہیں۔ آج ہم ایک ایسے زمانہ سے گزر رہے ہیں جو یورپ میں پروٹسٹنٹ انقلاب کے مماثل ہے اور اس لیے لوتھر کی تحریک کے آغاز وانجام سے جو سبق ملتا ہے، اس سے ہمیں چشم پوشی نہیں کرنی چاہیے۔ تاریخ کے بغور مطالعہ سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ پروٹسٹنٹوں کی اصلاح پسندی لازماً ایک سیاسی تحریک تھی، جس کا یورپ میں مجموعی نتیجہ یہی نکلا کہ قومی اخلاق کے نظاموں نے عیسائیت کے عالمی اخلاق کو نکال کر اپنی جگہ بنالی۔ اس ذہنیت کا نتیجہ ہم نے اپنی آنکھوں سے اہلِ یورپ کی جنگِ عظیم کی شکل میں دیکھا جو بجائے اس کے کہ

اخلاقیات کے دومختلف فیہ نظاموں کا کوئی قابلِ عمل امتزاج پیدا کرتی، اس نے یورپ کے احوال کواور بھی نا قابلِ برداشت بنا دیا۔ آج عالمِ اسلام کے رہنماؤں کا فریضہ ہے کہ یورپ پر نگاہ رکھیں، اس کی واقعی معنویت پر نظر ڈالیں اور پھر اپنے آپ کو قابو میں رکھتے ہوئے اور اسلام کی سماجی پالیسی کے بلندترین مقاصد کی گہری بصیرت کے ساتھ اصلاحی اقدامات کریں۔

میں نے آپ سے عصری مسلمانوں کے اجتہادی عمل اور تاریخ کے متعلق کچھ باتیں بیان کر دی ہیں۔ اب ایک قدم آگے بڑھ کر دیکھ لیں کہ کیا تاریخ اور اسلامی فقہ کی ساخت سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے اصولوں کی تعبیراتِ نو کا امکان ہے یا نہیں؟ دوسرے لفظوں میں میں جو سوال اُٹھانا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے کہ کیا فقہِ اسلامی میں ارتقا کی صلاحیت ہے؟ بون (Bonn) یونیورسٹی کے عربی لسانیات کے پروفیسر ہارٹن (Prof. Horton) نے اسلامی فلسفہ اور دینیات کے بارے میں ایسا ہی سوال اُٹھایا ہے۔ خالص مذہبی افکار کے دائرہ میں مسلم مفکرین کی تصانیف پر تبصرہ کرتے ہوئے، وہ کہتا ہے کہ تاریخِ اسلام کے بارے میں مناسب ترین رائے یہی دی جاسکتی ہے کہ یہ دوقوتوں یعنی ایک طرف سے آریائی علم وتمدن اور دوسری طرف سے سامی الاصل مذہب اسلام کے بتدریج ایک دوسرے پر اثر انداز ہونے، توافق پیدا کرنے اور ایک دوسرے میں گہرائی پیدا کرنے کی مسلسل داستان ہے۔ مسلمانوں نے ہمیشہ اپنے مذہبی تصورات میں اس تمدن کے عناصر سے مناسبت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے جس کو اُنہوں نے اپنے ماحول کی قومیتوں سے اخذ وقبول کیا۔ ہارٹن کہتا ہے کہ ۸۰۰ء سے ۱۱۰۰ء تک کے عرصہ میں مسلمانوں کے درمیان کم سے کم ایک سو دینیات کے نظام ظہور پذیر ہوئے، یہ ایک ایسا واقعہ ہے کہ جس سے اسلامی فکر کے لچک پن کا بھرپور ثبوت ملتا ہے اور ہمارے اوّلین دَور کے حکماء کی مسلسل عمل پذیری کے متعلق بھی اس سے ویسی ہی شہادت ملتی ہے۔ چنانچہ اسلامی ادب وفکر کے گہرے مطالعہ سے اس بقیدِ حیات مستشرق پر جو انکشافات ہوئے، اُن کی روشنی میں وہ حسبِ ذیل نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہوا:

''روحِ اسلامی میں اتنی وسعت ہے کہ یہ عملاً لامتناہیت اختیار کر گئی ہے، صرف

مشرکانہ خیالات کو چھوڑ کر اس نے اپنے گردو پیش کی قوموں کے سارے قابلِ حصول نظریات کو سمیٹ لیا ہے اور انہیں اپنے مخصوص رُخ پر پروان چڑھایا ہے۔'' فقہ کے دائرہ میں اسلام کی جاذب مزاجی اور بھی زیادہ نمایاں ہے۔ اسلام کا ڈچ نقاد پروفیسر ہرگرونج (Prof. Hurgronje) کہتا ہے: 'جب ہم اسلامی فقہ کی نشو ونما کی تاریخ پڑھتے ہیں تو ایک طرف ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ہر عہد کے علماء خفیف ترین تحریک پر ایک دوسرے کی اس درجہ مذمت کرتے ہیں کہ ایک دوسرے پر کفر کا فتوی صادر کر دیتے ہیں اور دوسری طرف وہی لوگ زیادہ سے زیادہ اتحادِ مقصد کے جذبہ سے اپنے ماسبق لوگوں کی ویسی ہی بحثوں میں مفاہمت کی شکل پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اسلام کے موجودہ مغربی نقادوں کے یہ خیالات بالکل واضح کر دیتے ہیں کہ جیوں ہی زندگی کی نئی علامت پلٹ آتی ہے، روحِ اسلامی کی معنوی عالمگیر رواداری، ہمارے علماء کی سخت ترین روایت پسندی کے باوصف اپنے عمل کے اظہار پر مجبور ہوگی۔ مجھے کوئی شبہ نہیں ہے کہ بے پناہ اسلامی فقہی ادب کے گہرے مطالعہ سے عصری نقاد یقیناً اپنی اس سطحی رائے سے نجات پالیں گے کہ اسلامی فقہ سکونی ہے اور اس میں افزائش کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ بدقسمتی سے اس ملک کے روایت پسند جمہور فقہ کے موضوع پر تنقیدی بحث کے لیے بالکل تیار نہیں ہیں اور اگر کوئی ایسا کرے تو زیادہ امکان یہی ہے کہ اکثریت اس سے ناراض ہو جائے گی اور فرقہ وارانہ اختلافات اُٹھ کھڑے ہوں گے۔ پھر بھی پیشِ نظر بعض نقطوں پر کچھ اظہارِ خیال کی میں جرأت کرتا ہوں۔

۱۔ سب سے پہلے ہم یہ ذہن نشین کر لیں کہ اوائلِ اسلام سے عباسیہ دَور کے آغاز تک قرآن کو چھوڑ کر کوئی اسلامی قانون تحریری شکل میں نہیں تھا۔

۲۔ دوسرے یہ بھی قابلِ لحاظ ہے کہ تقریباً دوسری صدی کے وسط سے چوتھی صدی کے آغاز تک اسلام میں فقہ اور اصولِ فرائض کے کم سے کم انیس دبستانوں کا ظہور ہو چکا تھا۔ صرف یہی یہ بات بتانے کے لیے کافی ہے کہ دورِ اوّل کے ہمارے علماء نشو پذیر تہذیب کی ضرورتوں کو پورا کرنے کی غرض سے کس درجہ کام کرتے رہے تھے۔ فتوحات کی توسیع پذیری اور اس کے اثر

سے اسلامی نقطہ ہائے نظر میں جو وسعتیں پیدا ہو رہی تھیں۔ اس کے لیے ہمارے اوّلین فقیہوں کو اشیا کے متعلق وسیع تر نگاہ رکھنی پڑی اور وہ قومیں جو نئی نئی دائرہ اسلام میں داخل ہوئی تھیں، ان کے مقامی احوال و عادات کا بخوبی جائزہ لینا بھی ضروری ہو گیا تھا۔ اگر اس عہد کی سماجی اور سیاسی تاریخ کی روشنی میں اصول فقہ کے مختلف دبستانوں کا غائر نظر سے مطالعہ کیا جائے تو صاف پتہ چلتا ہے کہ وہ لوگ اپنی تعبیرات کی کاوش میں استخراجی رویہ سے استقرائی رویہ کی طرف گامزن تھے۔

۳۔ تیسرے جب فقہ اسلامی کے چار مسلمہ دبستانوں کے مآخذات (اوران سے متعلق جو اخلاقی بحثیں پیدا ہوئیں) کا ہم بغور مطالعہ کریں گے تو ہمارے فقہی دبستانوں کے بارے میں جو کٹر پن کا تصور ہے اسے بے بنیاد پائیں گے اور مزید ارتقا کا ممکن ہونا بالکل صاف ہو جائے گا۔ ذرا ان ماخذوں پر اجمالی نظر ڈال لی جائے۔

(الف) قرآن: فقہ اسلامی کا بنیادی مآخذ قرآن ہے۔ لیکن قرآن کوئی قانونی ضابطہ نہیں ہے۔ جیسا کہ میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ اس کا خاص مقصد انسان کے اندر اس اعلیٰ ترین شعور کو بیدار کرنا ہے جس سے وہ خدا اور کائنات کے ساتھ اپنا رابطہ معلوم کر سکے۔ بے شک قرآن قانونی نوعیت کے کچھ عام اصول و قواعد، بالخصوص عائلی زندگی سے متعلق کہ یہ سماجی زندگی کی انتہائی بنیاد ہے، منضبط کرتا ہے۔ لیکن یہ ضوابط الہام کے اجزائے ترکیبی کیوں ہیں جب کہ اس کا انتہائی مقصد انسان کی اعلیٰ ترین زندگی (روحانی زندگی) ہے۔؟ اس سوال کا جواب عیسائیت کی تاریخ سے مل جاتا ہے۔ کیونکہ اس کا ظہور، یہودیت جس قانون پسندی کا مزاج کا مظاہرہ کر رہی تھی، اس کے ردِعمل کے طور ہوا تھا۔ بے شک عالمِ غیب کے تصور کی بنا ڈال کر اس نے زندگی کو روحانیت سے آشنا کر دیا لیکن اس کی انفرادیت پسندی کو انسان کے سماجی تعلقات کی پیچیدگیوں میں کوئی روحانی قدر نظر نہ آسکی نومین (Naumann) اپنی کتاب ''مذہبی مکتوب'' (Briefe Uber Religion) میں لکھتا ہے: ''قدیمی عیسائیت نے ریاست، قانون، تنظیم اور

پیداوار کے تحفظ کی قدروں کو اہمیت نہ دی۔ اس نے انسانی سماج کے احوال پر کوئی دھیان بھی نہیں دیا۔'' اور نومین یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ''اس لیے یا تو ہم لوگ یہ جرأت کر کے اپنا مقصد بنالیں کہ ہماری کوئی ریاست نہیں ہوگی اور اس طرح ہم جان بوجھ کر اپنے آپ کو طوائف الملوکی کے آغوش میں ڈال دیں یا ہم یہ طے کرلیں کہ ہمارے دینی مسلک کے ساتھ ساتھ ہم لوگوں کا ایک سیاسی مسلک بھی ہوگا'' یہی وجہ ہے کہ قرآن نے یہ ضروری سمجھا کہ مذہب و ریاست اور اخلاقیات و سیاسیات کو ایک ہی الہام میں اس طرح متحد کردے جس طرح افلاطون نے اپنی کتاب 'جمہوریت' میں کیا ہے۔

اس معاملہ میں ایک اہم نکتہ قرآن کا حرکی نظریہ بھی ہے۔ میں نے اس کی آفرینش اور تاریخ پر بھرپور بحث کی ہے۔ یہ واضح ہے کہ جب اس قسم کا نظریہ ہے تو اسلام کی کتابِ مقدس تصورِ ارتقا کی مخالف نہیں ہوسکتی، صرف ہمیں یہ بھولنا نہیں چاہیے کہ زندگی خالص اور سادہ تغیر نہیں ہے۔ اس کے اندر تحفظ و بقا کے عناصر بھی ہیں۔ جہاں انسان اپنے تخلیقی کارناموں سے محظوظ ہوتا ہے اور ہر وقت زندگی کے تازہ بہ تازہ مظاہر کے انکشاف میں اپنی تمام تر صلاحیتوں کو مرکوز رکھتا ہے، وہاں وہ اپنے ہی انکشاف سے بے چینی کے احساس میں مبتلا ہوتا ہے۔ جب وہ آگے کی طرف اقدام کرتا ہے تو وہ پیچھے کی طرف مڑ کر اپنے ماضی پر نظر ڈالنے سے باز نہیں رہ سکتا اور وہ اپنے اندرونی وسعت پذیری کا مقابلہ کسی مقدار میں سہی خوف کے عالم میں کرتا ہے۔ جب انسان کی روح آگے کی طرف اور بڑھتی ہے تو ایسی قوتیں جو مخالف سمت میں عمل پیرا دکھائی دیتی ہیں، اسے روک لیتی ہیں۔ دوسرے انداز میں یہی باتیں یوں کہی جاسکتی ہیں کہ زندگی اپنی پیٹھ پر ماضی کے بوجھ کو لاد کر حرکت پذیر ہوتی ہے اور یہ کہ سماجی تبدیلی کے کسی نظریہ کی روشنی میں روایت پسندی کی قوتوں کی قدر و مقصد سے چشم پوشی نہیں کی جاسکتی۔ عصری عقلیت پسندی کو قرآن کی بنیادی تعلیم کے زیرِ اثر وجود کے ساتھ نمو پانے والی اسی بصیرت سے موجودہ اسلامی اداروں کا جائزہ لینا چاہیے۔ کوئی قوم قطعی طور پر اپنے ماضی کو مسترد نہیں کرسکتی کیونکہ اس کے ماضی ہی نے اسے ذاتی شناخت دی ہے۔ نیز اسلام جیسے سماج میں قدیم اداروں پر نظرثانی کا

مسئلہ اور بھی زیادہ نازک ہو جاتا ہے اور ایک مصلحِ قوم کی ذمہ داری کہیں زیادہ سنجیدگی کا پہلو اختیار کر لیتی ہے۔ اسلام اپنے کردار میں ملکی حد بندیوں سے بے نیاز ہے اور اس کا مقصد ہے ایک دوسرے سے متنفر مختلف النوع نسلوں سے ایمان قبول کرنے والوں کو کھینچ کر اُنہیں ایک ایسا نمونہ مہیا کرنا جو بالآخر ساری انسانیت کا مرکزِ اتصال بن جائے اور پھر چھوٹی چھوٹی ٹکڑیوں کے مجموعہ کو ایک ایسی امت میں مبدل کرنا جس کے پاس خود اپنا شعورِ ذات کا اثاثہ ہو۔ اس کا انجام دینا کوئی آسان کام نہیں تھا۔ تاہم اس نے اُنہیں حکیمانہ اصول پر مبنی اداروں کے ذریعہ اس مختلف النوع آبادی میں بڑی حد تک کامیابی کے ساتھ اجتماعی ارادہ وشعور جیسی ایک شے کی تخلیق کی ہے۔ ایسے سماج کے ارتقاء میں کھانے پینے یا طہارت ونجاست جیسے بے ضرر سماجی قوانین کا غیر متبدل ہونا بھی اپنے تئیں ایک زندہ قدر ہے کیونکہ یہ اس طرح کے سماج کو ایک مخصوص داخلیت عطا کرنا چاہتا ہے اور آئندہ کے لیے ظاہری اور باطنی یکسانیت کا تحفظ کرنا ہے جس سے مختلف قسم کی خصلتوں کو فروغ دینے والی قوتوں کی جو ہمیشہ کسی مخلوط معاشرے کے فی البطن موجود رہتی ہے، کاٹ ہوتی رہتی ہے۔ چنانچہ ان اداروں کے ناقدین کو اُنہیں تختۂ مشق بنانے سے پہلے اسلام کے اندر جو سماجی تجربے ہوئے ہیں، ان کی انتہائی اہمیت کی واضح بصیرت حاصل کر لینی چاہیے۔ اُنہیں اداروں کی ساخت پر اس طرح نظر کرنی چاہیے کہ اس کے پیشِ نظر کسی مخصوص ملک یا قوم کا سماجی نفع ونقصان نہ ہو بلکہ ایک ایسا وسیع تر مقصدِ حیات ملحوظ ہو جو بہ تدریج انسانیت کی مجموعی زندگی میں کارگر ہو رہا ہے۔

قرآن کے قانونی اصولوں کے مبادیات کی طرف اب رجوع کرنا چاہیے۔ یہ بالکل واضح ہے کہ ان اصولوں کے اندر جو اشد درجہ کی گہرائی اور گیرائی ہے اس سے یہ بات بعید از قیاس ہے کہ ان میں انسانی فکر اور قانون سازی کی سرے سے گنجائش ہی نہ ہو بلکہ یہ اصول تو حقیقتاً انسانی فکر کو غفلت سے بیدار کرنے کا فریضہ انجام دیتے ہیں۔ فقہائے متقدمین نے بالخصوص اُنہیں مبادیات سے ہدایت پا کر کتنے ہی فقہی نظاموں کو ارتقا آشنا کیا اور اسلامی تاریخ کا ایک طالب علم یہ خوب جانتا ہے کہ اسلام کی سماجی اور سیاسی فتوحات کا نصف حصہ اُنہیں فقہا

کی قانونی ژرف بینی کا مرہونِ منت ہے۔ وان کریمر (Von Kremer) کہتا ہے کہ رومنوں کے بعد عربوں کو چھوڑ کر کوئی دوسری قوم اپنے قانونی نظام کے بارے میں یہ دعویٰ نہیں کرسکتی کہ اسے محتاط ڈھنگ سے تیار کیا گیا ہے۔'' لیکن سارے اوصاف ہمہ گیری کے باوجود آخرکار یہ نظام تو انفرادی تعبیرات ہی کا نتیجہ ہیں، اس لحاظ سے ان کے ساتھ قطعیت کا دعویٰ نہیں ہوسکتا۔ میں جانتا ہوں کہ علمائے اسلام کے قطعیت کا دعویٰ فقۂ اسلامی کے مشہور عام دبستانوں سے متعلق ہے۔ وہ مکمل اجتہاد کے نظریاتی امکان کی کبھی نفی نہیں کرتے۔ میں نے ان اسباب پر روشنی ڈالی ہے جن کی وجہ سے میرا خیال ہے کہ علمانے ایسا رویہ اختیار کیا ہے لیکن اب جب کہ زمانہ اتنا بدل چکا ہے اور آج نئی قوتیں جو انسانی فکر کی غیر معمولی چوطرفہ ترقیوں سے بے مہار ہو کر دُنیائے اسلام سے متصادم اور اثر انداز ہیں، اُن کے پیشِ نظر میں نہیں سمجھتا کہ کیوں اس رویہ پر مزید اصرار کیا جاتا رہے۔ کیا ہمارے فقہی دبستانوں کے اماموں نے اپنے استدلال اور تعبیروں کے قطعی ہونے کا دعویٰ کیا تھا؟ ہرگز نہیں! میں سمجھتا ہوں کہ حریت پسند مسلمانوں کی موجودہ نسل کا یہ مطالبہ حق بجانب ہے کہ قانونی اصولوں کے مبادیات کی، ہمارے اپنے تجربات اور عصری زندگی کے مبدل حالات کے پیشِ نظر، ازسرِنو تعبیر ہونی چاہیے۔ قرآن کی یہ تعلیم کہ زندگی نشوپذیر تخلیق کا ایک کارخانہ ہے جو اس بات کا مقتضی ہے کہ ہر نسل کو اپنے ماسبق کے لوگوں کے کارناموں کی ہدایت میں لیکن بغیر کسی رکاوٹ کے، اپنے مسائل کے حل کرنے کی آزادی ملنی چاہیے۔

میں سوچتا ہوں کہ اب آپ ترکی شاعر ضیا کی بات یاد دلائیں گے جس کا ذکر ابھی ذرا پہلے میں نے کیا تھا اور پوچھیں گے کہ کیا مرد و زن کے مساوات کا جو سوال اس نے اُٹھایا ہے یعنی طلاق، خلع اور وراثت میں دونوں کو اسلامی فقہ کے مطابق برابری کا حق مل سکتا ہے؟ مجھے یہ نہیں معلوم کہ ترکی کی عورتوں کی بیداری نے کچھ ایسے مطالبے پیدا کردیئے ہیں جنہیں بنیادی اصولوں کی تعبیراتِ نو کے بغیر پورا نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ہر کوئی جانتا ہے کہ پنجاب میں ایسے واقعات ہوئے ہیں جن میں عورتوں نے اپنے ناپسندیدہ شوہروں سے نجات پانے کے لیے کفر کا

راستہ اختیار کیا۔ ایسے واقعوں سے زیادہ کوئی بات ایک تبلیغی مذہب کے عندیہ سے بعید تر نہیں ہو سکتی۔ عظیم اسپینی فقیہ امام شاطبی اپنی کتاب ''الموافقات'' میں کہتا ہے کہ: ''فقہ اسلامی کا مقصد فقط پانچ چیزوں کا تحفظ ہے: دین، نفس، عقل، مال اور نسل۔'' اس معیار کو کام میں لاتے ہوئے میں سوال کرنے کی جرأت کر سکتا ہوں کہ کیا 'ہدایہ' میں ارتداد سے متعلق جو قوانین بیان کیے گئے ہیں، اگر ان کو کام میں لایا جائے تو اس ملک میں دین کے مفاد کے تحفظ کی صورت نکل سکتی ہے؟ ہندوستانی مسلمانوں کی شدید قدامت پسندی کے پیشِ نظر ہندوستانی ججوں کے سامنے سوائے اس کے کوئی اور راہ نہیں ہے کہ وہ مستند کتابوں پر سختی سے عمل پیرا رہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ جہاں آدمی تغیرات سے دوچار ہو رہا ہے، وہاں قوانین ساکن و جامد ہیں۔

ترکی شاعر کے مطالبے کا جہاں تک تعلق ہے، مجھے اندیشہ ہے کہ شاید اسے اسلام کے عائلی قوانین کی پوری واقفیت نہیں ہے، اور وہ قرآن کے اصولِ وراثت کی معاشی اہمیت سے نابلد معلوم ہوتا ہے۔ شادی فقہِ اسلامی میں ایک سماجی معاہدہ ہے۔ بیوی کو شادی کے وقت ایسی اجازت ہے کہ معہودہ شرائط پر شوہر سے اس کے حقِ طلاق کو اپنے حق میں ودیعت کرا لے اور یوں اپنے شوہر کے ساتھ طلاق کا مساوی حق حاصل کر لے۔ شاعر نے اصولِ وراثت کے متعلق جس اصلاح کی رائے دی ہے، وہ ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔ مرد و زن کے قانونی حصوں میں جو نابرابری ہے اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ یہ اصول عورتوں پر مردوں کی افضلیت کے مدّعی ہیں۔ ایسا ماننا اسلامی اصولوں کے خلاف ہے۔ قرآن کہتا ہے:

ولھن مثل الذی علیھن بالمعروف۔ (۲:۲۲۸)

(اور ان عورتوں کے بھی مردوں پر ویسے ہی مہربانی کے حق ہیں جیسے مردوں کے حق عورتوں پر ہیں۔)

لڑکی کا حق اس کی کسی ذاتی کمتری کی بنا پر نہیں بلکہ اس کے معاشی مواقع اور اس مقام کا لحاظ کر کے جو اسے سماج میں حاصل ہے، جس کی وہ ایک اٹوٹ انگ ہے، متعین کیا گیا ہے۔ مزید برآں شاعر کے اپنے ہی سماجی نظریہ کے مطابق وراثت کے حق کو تقسیمِ مال میں کوئی

علیحدہ عنصر قرار نہیں دینا چاہیے بلکہ دوسرے عناصر میں مل کر ایک ساتھ ایک مقصد کے لیے کار آمد عناصر میں سے ایک عنصر ماننا چاہیے۔ فقہِ اسلامی کی رو سے عورتیں اپنی ملکیت کو جو باپ اور شوہر دونوں سے شادی کے وقت ملتی ہے، اس کی بلاشرکتِ غیرے مالک ہوتی ہیں۔ مزید برآں یہ بھی ہے کہ وہ اپنے مہر کو خواہ معجّل ہو یا مؤجل قطعی طور پر اپنے تصرف میں رکھتی ہے اور مہر مؤجل کے بدلے میں وہ اپنے شوہر کی ساری ملکیت کو بطور فدیہ اپنے اختیار میں اس وقت تک رکھ سکتی ہے جب تک اس کی ادائیگی نہ ہو جائے اور پھر تمام زندگی اس کے نان ونفقہ کی پوری ذمہ داری شوہر کے سر پر رہتی ہے۔ اگر آپ اصولِ وراثت کی کارکردگی کا اس نقطۂ نظر سے جائزہ لیں تو آپ پر واضح ہو جائے گا کہ لڑکوں اور لڑکیوں کی معاشی حیثیت میں کوئی مادی فرق نہیں ہے اور دراصل ان کے قانونی حصوں میں اسی بظاہر عدم مساوات کی وجہ سے وہ برابری برقرار رہتی ہے، جس کا ترکی شاعر نے مطالبہ کیا ہے۔ دراصل قرآن کے قانونِ وراثت کے تابع جو اصولِ فرائض کی بنا پڑی اور جسے وان کریمر فقہ اسلامی کی نادرترین شاخ قرار دیتا ہے، اس پر مسلمان وکلا نے کماحقہٗ روشنی نہیں ڈالی ہے، عصری سماج میں جو طبقاتی کشمکش کی تلخی بھر گئی ہے، وہی ہمیں سوچنے پر مجبور کر رہا ہے، اور ہم عصر معاشی زندگی میں قریب الوقوع انقلاب کے تصور کو سامنے رکھ کر اگر ہم اپنے قوانین کا مطالعہ کریں تو ممکن ہے کہ مبادیاتی اصولوں میں جو اب تک غیر نمایاں گوشے رہ گئے ہیں، ان کا انکشاف کر سکیں بشرطیکہ اُن اصولوں کی حکومتوں پر تازہ یقین کے ساتھ ہم کام کریں۔

(ب) حدیث: فقہٗ اسلامی کا دوسرا اہم ماخذ سنن نبویؐ ہیں۔ یہ ماضی اور حال میں برابر بحث کا موضوع رہے ہیں۔ عصری ناقدوں میں پروفیسر گولڈزیہر (Prof. Goldzieher) نے موجودہ تاریخی تنقید کے اصولوں کی روشنی میں اُنہیں اپنے تحقیق جانچ پڑتال کا موضوع بنایا اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ مجموعی طور پر ساری حدیثیں ساقط الاعتبار ہیں۔ ایک دوسرا فرنگی مصنف حدیث کی صحت کو متعین کرنے کے اسلامی ذرائع کا جائزہ لے کر اور غلطیوں کے نظریاتی امکان

کی طرف اشارہ کرتے ہوئے، حسب ذیل نتیجہ پر پہنچتا ہے:

''اختتامیہ میں یہ کہنا بھی ضروری ہے کہ مذکورہ بالا قابلِ لحاظ باتیں صرف نظری امکانات کی صورتوں کو ظاہر کرتی ہیں اور یہ سوال کہ یہ امکانات کس حد تک واقعی صورت اختیار کر سکے، اس کا جواب بیشتر اس بات پر منحصر ہے کہ واقعی احوال ان امکانات کو کام میں لانے کے کس حد تک باعث ہو سکے۔ بے شک دوسری بات اضافی طور پر کمتر ہوئی اور اس لیے تمام تر سنتوں میں سے ایک تھوڑی مقدار ہی متاثر ہو سکی۔ اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ سنن و آثار کے مجموعوں کا بیشتر حصہ جس سے مسلمانوں نے مسائل مستنبط کیے ہیں، صحیح دستاویز ہیں۔''

[مسلمانوں کے اقتصادی نظریات]

تاہم ہمیں اپنے موجودہ مقصد کے لیے خالص فقہی اہمیتوں کی حدیثوں کو ان حدیثوں سے ممیز کر لینا چاہیے جو اپنی ماہیت میں غیر فقہی ہیں۔ اوّل الذکر احادیث سے متعلق ایک بہت ہی اہم سوال یہ اُٹھایا جاتا ہے کہ ان میں ایسی حدیثیں کتنی ہیں، جن میں اہلِ عرب کے اسلام سے پہلے کی وہ رسمیں شامل ہوگئی ہیں، جو بعض حالتوں میں جوں کی توں رہ گئی ہیں اور بعض حالتوں میں آنحضورؐ نے ترمیم کر دی ہے؟ یہ پتہ چلانا مشکل ہے کیونکہ ہمارے قرن اولیٰ کے مصنّفین نے اکثر اسلام سے پہلے کے رسومات کا ذکر نہیں کیا ہے۔ یہ پتہ چلانا تو ناممکن ہے کہ جن رسومات کو جوں کا توں چھوڑ دیا گیا ہے خواہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظاً منظوری دی ہو یا سکوت فرمایا ہو، ان کا عالمگیر اطلاق بھی مقصود تھا یا نہیں۔ شاہ ولی اللہ نے اس موضوع پر نہایت بصیرت افروز باتیں کہی ہیں۔ میں اُن کے نقطۂ نظر کی تلخیص یہاں پیش کرتا ہوں۔ شاہ ولی اللہ کے مطابق انبیاء کی تعلیم و تلقین کا طریقہ یہ ہے کہ عموماً کسی پیغمبر پر جو شریعت نازل ہوتی ہے، وہ اس قوم کے اطوار و خصائص کا خصوصی خیال رکھتی ہے جس قوم کے درمیان وہ پیغمبر بالخصوص مبعوث ہوئے ہیں۔ لیکن وہ پیغمبر جن کا مقصود ہمہ گیر اصولوں کی تبلیغ ہوتی ہے وہ نہ تو

مختلف اقوام کے لیے مختلف اصول کا اظہار کرتے ہیں اور نہ اُنہیں چھوڑ دیتے ہیں کہ وہ خود اپنے اعمال کے اصول وضع کرلیں۔ ان کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ایک مخصوص قوم کی تربیت کرتے ہیں اور اُنہیں سے عالمی شریعت کی تشکیل کا مرکزی کام لیتے ہیں۔ پیغمبر اپنے عمل میں اُنہی اصول پر زور دیتے ہیں جن پر ساری انسانیت کی سماجی زندگی کا انحصار ہے لیکن واقعی معاملوں میں اُن کا اطلاق پیشِ نظر قوم کی مخصوص عادت کی روشنی میں کرتے ہیں۔ شریعت اُنہیں احکام کی قدر کرتی ہے جو اس اطلاقی عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ (مثال کے طور پر جرائم کی سزاؤں سے متعلق احکام) یہ اس قوم کے ساتھ ایک معنیٰ میں مخصوص ہیں اور چونکہ اُن کی تعمیل مقصود بالذات نہیں ہے، اُنہیں آنے والی نسلوں پر زبردستی لاگو نہیں کیا جا سکتا۔ شاید یہی خیال تھا جس کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ نے جنہیں اسلام کی عالمگیر نوعیت کا شدید احساس تھا، عملی طور پر ان احادیث سے کوئی کام نہیں لیا۔ یہ حقیقت ہے کہ اُنہوں نے استحسان یعنی فقہی ترجیح کے اصول کا آغاز کیا جس کی وجہ سے فقہی افکار میں واقعی حالت کا جاننا ضروری قرار دیا گیا، اس سے تو اس ذہنیت پر مزید روشنی پڑتی ہے جس سے اسلامی فقہ کے اس ماخذ کے معاملہ میں ان کے نقطۂ نظر کا تعین ہو جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت ابوحنیفہؒ نے احادیث سے اس وجہ سے کوئی استفادہ نہیں کیا کہ ان کے زمانہ میں احادیث کی کتابوں کی تدوین نہیں ہوئی تھی۔ اولاً یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ ان کے زمانہ میں احادیث کی تدوین نہیں ہوئی تھی۔ عبدالملک اور زہری کے مجموعے ابوحنیفہؒ کی وفات سے کوئی تیس سال پہلے ہی ترتیب پا چکے تھے۔ لیکن اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ یہ مجموعے اُنہیں دستیاب نہیں ہو سکتے تھے یا اُن کتابوں میں فقہی اہمیت کی یہ حدیثیں مندرج نہیں تھیں تو ابوحنیفہؒ اپنے مابعد کے لوگ مالکؒ اور احمدؒ بن حنبل کی طرح اگر اُن کی ضرورت سمجھتے تو آسانی سے خود اپنے مجموعے ترتیب دے سکتے تھے۔ مجموعی طور پر خالص فقہی اہمیت کی احادیث کے بارے میں ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر بالکل درست تھا۔ اور اگر عصری حریت پسندی اُن کو بغیر چھان بین کے بعض ماخذ کے بطور کام میں لانے میں احتیاط برتتی ہے تو یہ گویا سنی مسلمانوں کے ایک فقہ کے امامِ اعظم کی پیروی ہی تو کرنا چاہتی ہے۔ بہرحال اس حقیقت کا انکار محال ہے کہ محدثین کے غور وفکر

کے رجحان کے برخلاف واقعی معاملوں کی اقدار پر زور دے کر اسلامی فقہ کی سب سے بڑی خدمت انجام دی ہے۔ اگر مزید غور وفکر سے احادیث کی کتابوں کا مطالعہ کیا جائے اور اس سلسلہ میں اسی جذبہ سے کام لیا جائے جس جذبہ کے تحت آنحضرتؐ نے خود پر نازل ہونے والے الہامات کی تعبیریں پیش کی تھیں، تو یہ بات اُن فقہی اصولوں کی زندہ قدروں کو سمجھنے میں بہت معاون ہوگی جن کا ذکر قرآن میں آیا ہے۔ ان زندہ قدروں کا بخوبی علم ہی ہمیں مبادیاتی اصولوں کی تعبیرنو کی صلاحیت عطا کر سکتا ہے۔

(ج) اجماع: فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ اجماع ہے جو میرے خیال میں شاید اسلام کا سب سے اہم قانونی نظریہ ہے لیکن مقامِ حیرت ہے کہ جس اہم نظریہ نے اوائلِ اسلام میں (مسلم اہلِ علم کو) عظیم علمی بحثوں پر اُبھارا تھا، وہ آج عملاً محض ایک تصور ہو کر رہ گیا ہے اور مسلم ممالک میں بھی ایک دائمی ادارہ کی شکل اختیار نہیں کر سکا۔ ممکن ہے کہ اس کا دائمی تشریعی ادارہ میں منتقل ہونا اس خاص قسم کی مطلق العنان بادشاہت کے سیاسی مفاد کے خلاف ہو جو خلفائے اربعہ کے فوراً بعد نمو پذیر ہوئی تھی۔ میں سمجھتا ہوں کہ امیہ اور عباسیہ خلفا کے مفاد کا یہی تقاضا تھا کہ اجتہاد کی قوت کسی فردِ واحد مجتہد کے ہاتھوں میں رہنے دی جائے بہ نسبت اس کے کہ ایک دوامی مجلس کے قیام کی ہمت افزائی کی جائے جو ہو سکتا تھا کہ اُن سے بھی زیادہ مقتدر ہو جاتی، لیکن یہ نکتہ بہت ہی تشفی بخش ہے کہ دُنیا کی نئی قوتوں کے دباؤ سے اور مغربی اقوام کے سیاسی تجربات سے عصری مسلمانوں کے ذہنوں پر تصورِ اجماع کی قدر و امکانات اثر افروز ہو رہے ہیں۔ ریپبلکوں کی نمو پذیری کے جذبہ، اور مسلم ممالک میں قانون ساز مجلسوں کی رفتہ رفتہ تشکیل پذیری سے آگے کی طرف بہت بڑے اقدام کا تعین ہو جاتا ہے۔ مخالف فرقوں کے پھیلاؤ کا خیال کرتے ہوئے اجتہاد کی قوت کو مسالکِ فقہی کے انفرادی نمائندوں کے ہاتھوں سے لے کر ایک اسلامی قانون ساز مجلس کو منتقل کر دینے سے ہی عصرِ حاضر میں اجماع کی تنہا ممکن شکل رو پذیر ہو سکتی ہے۔ اس مجلس میں قانونی مباحث میں ان عام دنیاداروں کو جو معاملات کی گہری بصیرت رکھتے

ہوں، حصہ لینے کا حق ہوگا۔ صرف اسی طریقہ سے ہم زندگی کی خوابیدہ قوتوں کو جھنجھوڑ کر میدانِ عمل میں لا سکتے ہیں اور ارتقائی تصورات سے آشنا کرا سکتے ہیں۔ لیکن ہندوستان میں ممکن ہے کہ دشواریاں اُٹھ کھڑی ہوں، اس لیے کہ اس بات میں شبہ ہے کہ ایک غیر مسلم مسلمانوں کی قانون ساز اسمبلی میں قوتِ اجتہاد کا استعمال کر سکتا ہے یا نہیں۔

لیکن اجماع سے متعلق ایک دو سوال ایسے ہیں جن کا پوچھا جانا اور جواب دینا ضروری ہے۔ کیا اجماع قرآن کی تنسیخ کر سکتا ہے؟ مسلمانوں کے ایک مجمع میں ایسے سوال کا پوچھنا غیر ضروری ہے لیکن میں اس وجہ سے کہ ایک افرنگی ناقد نے اپنی کتاب ''مسلمانوں کے اقتصادی نظریات'' میں ایک بہت ہی گمراہ کن بیان دیا ہے، میں اس سوال کو ضروری سمجھتا ہوں۔ کتابِ مذکور کولمبیا یونیورسٹی سے شائع ہوئی ہے۔ اس کتاب کے مصنف نے کوئی سند پیش کیے بغیر لکھا ہے کہ بعض حنفی اور بعض معتزلہ مصنفوں کے مطابق اجماع سے قرآن کی تنسیخ ہو سکتی ہے۔ اسلام کے سارے فقہی لٹریچر میں ایسے بیان کے لیے خفیف ترین وجۂ جواز نہیں ہے، اور نہ کسی حدیثِ نبویؐ سے ہی اس نتیجہ پر پہنچنے کا جواز ملتا ہے۔ مجھے لگتا ہے کہ مصنفِ مذکور کو علمائے متقدمین کی تحریروں میں جو لفظ تنسیخ ہے، اس سے غلط فہمی ہوئی ہے، امام شاطبی نے اپنی کتاب الموافقات، جلد سوم ص ۶۵ میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اجماع صحابہؓ سے متعلق گفتگو میں اس لفظ کا استعمال صرف اس معنی میں ہوتا ہے کہ قرآن کے قانونی ضوابط کے اطلاق میں توسیع معنی یا تحدید معنی کا حق ہے اور یہ مراد نہیں ہے کہ اُنہیں تنسیخ یا کسی دوسرے قانونی ضابطہ سے مبدل کرنے کا کوئی حق ہے۔ نیز اس حق کے استعمال میں بھی قانونی نظریہ بقول ایک شافعی فقیہ حامدی کے جس کی وفات ساتویں صدی کے وسط کے آس پاس ہوئی تھی اور جس کی کتاب ابھی حال میں مصر میں چھپی ہے، یہ ہے کہ صحابہؓ کے پاس شریعت کا کوئی حکم ہونا چاہیے جس سے معنوی تحدید یا توسیع کا اُنہیں حق پہنچتا ہو۔

لیکن مان لیجئے کہ صحابہؓ نے متفقہ طور پر کوئی بات طے کر دی تو پھر یہ سوال بھی اُٹھے گا کہ کیا بعد کی نسلیں اُن کے فیصلے کی پابند ہوں گی۔ شوکانی نے اس موضوع پر بحث کی ہے اور

مختلف فقہی دبستانوں کے مصنّفین کے نظریات کے حوالے دیئے ہیں۔ میں اس سلسلے میں ضروری سمجھتا ہوں کہ وہ فیصلہ جس کا تعلق واقعی مسئلہ ہے اور وہ جس کا تعلق قانونی مسئلہ سے ہے، دونوں کے درمیان خطِ امتیاز کھینچ دوں۔ بطورِ مثال مقدم الذکر حالت (واقعی مسئلہ) کو لیجئے کہ جب یہ سوال اُٹھا کہ کیا دونوں سورتیں جو معوذتین کہلاتی ہیں، قرآن کا حصہ ہیں یا نہیں اور صحابہؓ کا متفقہ طور پر فیصلہ کہ وہ ہیں تو ہم اُن کے اس فیصلہ کے پابند ہیں چونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ صرف صحابہؓ کی ہی حیثیت ایسی ہے کہ وہ اس حقیقت کو جان سکتے تھے۔ موخر الذکر حالت (قانونی مسئلہ) میں مسئلہ صرف تعبیرات کا ہے اور میں کرخی سے استناد کر کے یہ سوچنے کی جرأت کرتا ہوں کہ بعد کی نسلیں صحابہؓ کے ایسے فیصلے کی پابند نہیں ہیں۔ کرخی کہتا ہے: ''صحابہ کی سنت انہیں معاملوں میں پابندی عائد کرنے والا ہے جن کی قیاس سے وضاحت نہیں ہو سکتی لیکن جن معاملوں کو قیاس سے طے کیا جا سکتا ہے، اُن کے بارے میں کوئی پابندی نہیں ہے۔''

ایک اور سوال یہ کیا جا سکتا ہے کہ عصری مسلمانوں کی اسمبلی قانون سازی کا عمل کس طرح کر سکتی ہے جبکہ، وہ موجودہ حالت میں، زیادہ تر اُنہیں لوگوں پر مشتمل ہو گی جنہیں فقہ اسلامی کی نزاکتوں کا کوئی علم نہیں ہے۔ ایسی اسمبلی اپنے قانونی تعبیرات میں بیشتر غلطیاں کرے گی۔ تعبیرات کی غلطیوں کے امکانات کو ہم کیسے دور کر سکتے ہیں یا کم سے کم اُن میں کمی کی صورت نکال سکتے ہیں؟ ایران کے ۱۹۰۶ء کے دستور میں ایسے علماء کی ایک الگ دینی کمیٹی کے اہتمام کی گنجائش تھی جو دُنیا کے معاملات سے بخوبی واقف ہوں۔ اُنہیں قانون ساز مجلس کی کارکردگی کے معائنہ کا حق بھی تھا۔ میرے خیال میں ایسا خطرناک انتظام غالباً ایران کے دستوری نظریہ کی روشنی میں لازمی قرار پایا تھا۔ ایران کے دستوری نظریہ کے مطابق میرا یقین ہے کہ بادشاہ صرف سلطنت کا محافظ ہے جو دراصل امام غائب کا حق ہے۔ علماء امام کے نمائندے ہیں اس لیے اُنہیں قوم کی تمام تر زندگی کی نگرانی کا حق ہے۔ ہر چند میں یہ سمجھنے سے قاصر رہا کہ جب امامت کے تسلسل کا تصور نہیں ہے تو وہ لوگ کس بنیاد پر اپنے نمائندگی امام کے دعویٰ کے اثبات کرتے ہیں؟ لیکن ایرانی دستوری نظریہ جو بھی ہو، اس طرح کا انتظام خطرہ سے

خالی نہیں ہے۔ اگر کسی طور کبھی اس کو آزمایا گیا تو سنی ملکوں میں اسے باعتبار عارضی صورت کے ہی آزمایا جا سکے گا۔ علماء مسلمانوں کی قانون ساز اسمبلی میں ایک اہم جزو کی شکل میں ہوں اور قانون سے متعلق مسائل کی آزادانہ بحث میں معاون اور رہنما ثابت ہوں۔ غلط تعبیرات کے امکانات کا تنہا موثر علاج مسلم ممالک میں موجودہ قانونی تعلیم کے نصاب میں اصلاح کرنا، اس کے دائرہ کو وسیع کرنا، اور اس کے ساتھ عصری اصولِ قانون کے دانشمندانہ مطالعہ کو شامل کرنا ہے۔

(د) **قیاس**: فقہ کی چوتھی بنیاد قیاس ہے۔ یعنی قانون سازی میں حجت کے لیے مماثلتوں سے کام لینا۔ اسلام کے مفتوحہ ممالک میں جن سماجی اور زرعی حالات کا عمل دخل تھا، ان کے پیشِ نظر لگتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے فقہی مسلک کو مجموعی طور پر احادیث کی کتابوں میں مندرج اسناد سے یا تو کوئی رہنمائی نہیں ملی یا بالکل کم ملی۔ ان کے سامنے ایک ہی متبادل راہ تھی اور وہ یہ کہ اپنی تعبیرات میں قیاسی دلیل سے کام لیں۔ لیکن ارسطو کی منطقیت کا اطلاق اگرچہ عراق میں نئے حالات کے ظہور کی وجہ سے لازم آیا تھا، مگر چونکہ وہ فقہی نشوونما کا اولین دور تھا، اس لیے اس میں بہت ہی نقصان دہ ہونے کی علامت تھی۔ زندگی کی مبہم روش ایسی نہیں ہے کہ اس کے لیے بعض عمومی خیالات سے بڑے ہی سخت گیر اصول منطقی انداز میں مستنبط کر لیے جائیں اور اسے اس کا پابند بنا دیا جائے۔ پھر ان سخت گیر اصولوں کو ارسطو کی منطقیت کی عینک سے کہیں دیکھا گیا ہو تو وہ خالص اور سادہ مشینی عمل معلوم ہوگا، جس میں تغیر پذیری کا کوئی باطنی اصول کارفرما نہیں دِکھائی دے گا۔ چنانچہ حضرت ابوحنیفہؒ کے فقہی مسلک کی روش ایسی ہوئی کہ زندگی کی تخلیقی آزادی اور استبدادیت کو تو اس نے نظرانداز کر دیا اور یہ امید باندھ لی کہ خالص استدلال کے خطوط پر ایک ایسے نظامِ فقہ کی تعمیر کی جا سکتی ہے جو منطقی اعتبار سے درجۂ کمال پر ہو۔ لیکن فقہائے حجاز نے جو عملی ذہانت میں اپنا نسلی امتیاز رکھتے تھے، فقہائے عراق کی متکلمانہ موشگافیوں اور غیر واقعی معاملوں پر خیال آرائی کی ذہنیتوں کے خلاف زوردار احتجاج کیا کیونکہ وہ ٹھیک ہی

سمجھتے تھے کہ اس سے اسلامی قانون ایک قسم کے بے جان مشینی کردار میں مبدل ہو جائے گا۔ دورِ اوّل کے علمائے اسلام میں جو ایسے تلخ قسم کے اختلافات ہوئے تو اس سے اُنہیں قیاس کے حدود، شرائط اور معیارِ صحت کی تعریف کے لیے تنقیدی میزان کو کام میں لانے کی رہنمائی ملی گو کہ ابتدا میں ایسا لگتا تھا کہ یہ مجتہد کی ذاتی رائے کا محض ایک نقاب ہے۔ بہرحال انجام کے اعتبار سے یہی فقہ اسلامی میں حیات وتغیر کا سرچشمہ بن گیا۔ مالکؒ اور شافعیؒ کی شدید تنقید ہی کا یہ فیض تھا جس نے مآخذِ فقہ کے اعتبار سے ابوحنیفہؒ کے اصولِ قیاس پر، جس سے محسوس کے مقابلہ میں تجریدیت کو ترجیح دینے اور واقعہ کے بجائے خیال سے محظوظ ہونے کی آریائی ذہنیت نمایاں تھی، ایک واقعی نتیجہ خیز عربی الاصل رکاوٹ متعین کر دی۔ دراصل یہ ایک طرح سے فقہی تجسّس کے عمل میں استخراجی اور استقرائی ذرائع کے حامیوں کی باہمی آویزش تھی۔ عراقی فقیہوں نے دراصل اس کے اُخروی پہلو، کو خصوصی اہمیت دی جب کہ اہلِ حجاز نے اس کے دنیوی پہلو پر زور دیا۔ لیکن مؤخر الذکر اپنی حیثیت کی بھرپور اہمیت کا احساس نہ کر سکے اور حجاز کی فقہی روایت کی طرف جانب دارانہ جبلی جھکاؤ کی وجہ سے اُن کی نگاہیں ان اسوۂ حسنہ پر نہ پڑ سکیں جن کا واقعی صدور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہو چکا تھا۔ بے شک اُنہوں نے محسوس کی اہمیت کو تسلیم کیا لیکن اس وقت اُنہوں نے اپنے فیصلوں کو دوامی حیثیت عطا کر دی، اور اپنے محسوس پر مبنی مطالعہ سے قیاس کا کام کبھی نہیں لیا۔ چنانچہ اب مسلکِ ابوحنیفہ، جس نے اس آویزش کے نتائج کو جذب کر لیا ہے، اپنے بنیادی اصولوں میں بالکل آزاد ہے اور اس میں مسلمانوں کے دوسرے فقہی مسالک کے مقابلہ میں تخلیقی مطابقت پیدا کرنے کی کہیں زیادہ توانائی پائی جاتی ہے۔ لیکن اپنے ہی مسلک کے وجدان کے خلاف عصری حنفی فقیہوں نے بانیٔ مسلک اور ان کے قریبی عہد کے متبعین کی تعبیرات کو دوامی حیثیت دے دی۔ یہ بات بعینہٖ ویسی ہی ہے جیسی کہ حضرت ابوحنیفہؒ کے اوّلین ناقدین نے واقعی مقدموں پر دیئے گئے اپنے فتوؤں کو دوامی بنا دیا تھا۔ اگر بخوبی سمجھ میں آ جائے اور صحیح طور پر اس کا اطلاق ہو سکے تو مسلکِ حنفی کا یہ اصول یعنی قیاس، جسے حضرت شافعیؒ نے ٹھیک ہی کہا ہے کہ وہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے، الہامی کتاب کی

حدبندیوں کے دائرہ میں ہو تو ایک بالکل آزاد اصول ہے اور بحیثیت اصول اس کی اہمیت اس حقیقت سے معلوم ہوسکتی ہے کہ علماء کی اکثریت کے مطابق، جیسا کہ قاضی شوکانی کہتا ہے، اس کی اجازت آنحضرتؐ کی حیاتِ طیبہ میں بھی تھی۔ اجتہاد کا بند ہونا خالص افسانہ ہے۔ یہ تصور کچھ تو اسلام کے فقہی افکار کے ایک معین شکل اختیار کر لینے کی وجہ سے اور کچھ اہلِ علم کی کاہل مزاجی کی وجہ سے پیدا ہوا۔ روحانی انحطاط کے زمانہ میں خاص طور پر ایسا ہوتا ہے کہ لوگ عظیم مفکروں کو اصنام بنا کر پوجنے لگتے ہیں۔ اگر کچھ علمائے متاخرین اس افسانہ کو مانتے ہیں تو عصری اسلام اس طرح کی علمی آزادی کی رضاکارانہ سپردگی کا پابند نہیں ہوسکتا۔ دسویں صدی ہجری کا مصنف سرخسی ٹھیک ہی یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ اس افسانہ کو ماننے والے اگر سمجھتے ہیں کہ اگلے لکھنے والوں کو زیادہ سہولت تھی اور بعد کے لکھنے والوں کی راہ میں زیادہ مشکلات حائل ہیں تو یہ ایک مہمل بات ہے کیونکہ یہ سمجھنے کے لیے زیادہ عقل کی ضرورت نہیں ہے کہ علمائے متاخرین کے لیے علمائے متقدمین کے مقابلہ میں اجتہاد زیادہ آسان ہے۔ اس بات پر کون شک کرسکتا ہے کہ قرآن اور سنت کی تفسیریں مدون ہوچکی ہیں اور ان کی اس حد تک کثرت ہوگئی ہے کہ آج کے مجتہد کے پاس تعبیرات کے لیے ضرورت سے زیادہ مواد جمع ہوگیا ہے۔

اس مختصر سے گفتگو سے مجھے اُمید ہے کہ آپ پر یہ واضح ہوگیا ہوگا کہ بنیادی اصولوں میں اور ہمارے نظاموں کی ساخت میں، جیسا کہ ہم نے دیکھ لیا، کوئی بات ایسی نہیں ہے جو موجودہ ذہنیت کو حق بجانب قرار دے۔ فکری ژرف بینی اور تجرباتِ نو سے لیس ہو کر مسلمانانِ عالم کو اپنے پیشِ نظر جدید تعبیرات کے عمل کے لیے جرأت مندانہ اقدام کرنا چاہیے لیکن جدید تعبیرات کا کام عصری احوالِ زندگی سے مطابقت پیدا کرنے کے کام سے کہیں زیادہ سنجیدگی کا متقاضی ہے۔ یورپ کی جنگِ عظیم اپنے جلو میں ترکی کی بیداری لے کر آئی، یا، جیسا کہ ایک فرانسیسی مصنف نے اس کی توصیف کی ہے، یوں کہیے کہ عالمِ اسلام میں استحکام کا ایک عنصر، اور نئے معاشی تجربے جنہیں اسلامی ایشیا کے پڑوس میں آزمایا جاچکا ہے، اپنے ساتھ لائی ہے۔ یہ ایسی باتیں ہیں جو مضمر معانی اور اسلام کے مستقبل پر غور وفکر کی راہیں ہمارے سامنے کھول دیں

گی۔ آج انسانیت کو تین چیزوں کی ضرورت ہے: کائنات کی ایک روحانی تعبیر، فرد کی روحانی نجات اور عالمگیر اہمیت کے بنیادی اصول جو روحانی بنیاد پر انسانی سماج کی ارتقا پذیری کی رہنمائی کر سکتے ہوں۔ بے شک عصری یورپ نے انہیں خطوط پر عینیت پسندانہ نظاموں کی تعمیر کی ہے لیکن تجربہ بتلاتا ہے کہ جو صداقتیں خالص عقلیت سے منکشف ہوتی ہیں، وہ زندہ یقین کی اس جوت کو جگانے کے قابل نہیں ہوتیں، جو صرف ذاتی مکاشفات کی بدولت ہو سکتی ہیں۔ یہی سبب ہے کہ کیوں خالص فکر انسان کو ذرا متاثر نہ کر سکی جب کہ مذہب نے ہمیشہ اعلیٰ افراد کو اعلیٰ ترین زینہ پر پہنچایا اور تمام تر سماجوں کی کایا پلٹ کر دی ہے۔ یورپ کی عینیت پسندی ان کی معاشرتی زندگی کا کبھی لازمی جزو نہ بن سکی اور اس نتیجہ میں ایک فساد زدہ انانیت، جس کا واحد مقصد ہے غریب کا امیر کے مفاد کے لیے استحصال کرنا، باہمی رواداری سے بیگانہ جمہوریتوں کی راہ سے اپنی خواہشوں کے لیے پابجولاں ہے۔ دوسری طرف مسلمان کے تصرف میں عمیق تر روحانیت پر دلالت کرنے والے الہامات پر مبنی ایسے دائمی تصورات ہیں جو بظاہر خارجی سطحیت کو داخلی حقیقت بنا دیتے ہیں۔ مسلمان کے لیے زندگی کی روحانی بنیاد ایمان کا معاملہ ہے جس کے لیے ہمارے درمیان کا کمترین علم رکھنے والا آدمی بھی اپنی جان لڑا دے سکتا ہے۔ اور اسلام کا یہ بنیادی تصور کہ اب انسان کو پابند کرنے والا کوئی الہام نہیں آ سکتا، اس کے پیشِ نظر ہم کو روحانی طور پر روئے زمین میں سب سے زیادہ نجات یافتہ قومیت میں روپذیر ہونا لازمی ہے۔ دورِ اوّل کے مسلمانوں نے تو عہدِ جاہلیت کے ایشیا کی روحانی غلامی سے ابھی ابھی جان چھڑائی تھی، اس لیے ان کی حالت ایسی نہ تھی کہ وہ اس بنیادی تصور کی صحیح اہمیت کو معلوم کر سکتے۔ آج کے مسلمانوں کو اپنی حالت کا اندازہ لگانے دیجیے اور موقع دیجیے کہ وہ بنیادی اصولوں کی روشنی میں اپنی سماجی زندگی کی ازسرِ نو تشکیل کرے اور اب تک الہام کا جو مقصد ادھورا رہ گیا ہے، یعنی روحانی جمہوریت کا برپا کرنا جو اسلام کا بنیادی مقصد ہے، اس کو ارتقا آشنا کرے۔