علامہ اقبال کا نظریہ اجتہاد

سعید احمد اکبر آبادی

علامہ اقبال مولانا سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں :-

"میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص زمانہ حال کے JURISPRUDENCE (اصول قانون) پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرانیہ کی ہدایت کو ثابت کرے گا وہی اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا۔ قریباً تمام ممالک میں اس وقت مسلمان یا تو اپنی آزادی کے لیے لڑ رہے ہیں یا قوانین اسلامیہ پر غور و فکر کر رہے ہیں۔ غرض یہ وقت عملی کام کا ہے کیوں کہ میری ناقص رائے میں مذہب اسلام اس وقت گویا زمانہ کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے اور شاید تاریخ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا۔" (اقبال نامہ، جلد اول ص: ۵۰)

اس اقتباس سے اندازہ ہوگا کہ علامہ کو تدوینِ فقہ جدید کی ضرورت و اہمیت کا احساس کس شدت سے تھا، سوال یہ ہے کہ یہ احساس کیوں تھا؟ اس کے جواب میں خود فرماتے ہیں :-

"چوں کہ ذات الٰہیہ ہی فی الحقیقت روحانی اساس ہے زندگی کی۔ لہٰذا اللہ کی اطاعت فطرتِ صحیحہ کی اطاعت ہے، اسلام کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس

ایک قایم ودائم وجود ہے جسے ہم اختلاف اور تغیر میں جلوہ گر دیکھ سکتے ہیں۔ اب اگر کوئی معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے، اس کے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونے چاہئیں جو حیات اجتماعیہ میں نظم وانضباط قایم رکھیں، کیونکہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو دوامی اصول کی ہی بدولت، لیکن دوامی اصولوں کا یہ مطلب تو ہے ہی نہیں کہ اس سے تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے، کیونکہ تغیر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ کی ایک بڑی آیت قرار دیا ہے، اس صورت میں تو ہم اس شئے کو جس کی فطرت ہی حرکت ہے، حرکت سے عاری کر دیں گے، اسی کا نتیجہ ہے کہ گذشتہ پانچ سو برس سے عالم اسلام پر جمود طاری ہے۔"

(تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۲۲۸)

اس اہم منصوبہ کی تکمیل بلند پایہ اور وسیع النظر علماء کے ہاتھوں ہی ہو سکتی تھی اسی بنا پر علامہ نے ایک طرف مولانا سید سلیمان ندوی کو اس طرف متوجہ کیا جیسا کہ اقبال نامہ میں درج ان کے نام کے خطوط سے ظاہر ہے، دوسری جانب ۱۹۲۷ء میں جب مولانا محمد انور شاہ کشمیری دار العلوم دیوبند کی صدارت تدریس سے مستعفی ہو گئے تو علامہ نے اس موقع سے فائدہ اٹھا کر مولانا کو لاہور بلانے کی کوشش کی تاکہ وہ اور مولانا دونوں مل جل کر تدوین فقہ جدید کا کام کریں (حیات انور مرتبہ سید ازہر شاہ قیصر کشمیری میں راقم الحروف کا مضمون) لیکن جب کہیں سے صدائے برنخاست کے باعث انہیں طبقۂ علماء کی طرف سے مایوسی ہو گئی تو انہوں نے اس موضوع پر انگریزی زبان میں خود ایک کتاب تصنیف کرنے کا ارادہ کر لیا، لیکن یہ وہ زمانہ تھا جب کہ ان کی صحت خراب رہنے لگی اور کچھ اور مصروفیتیں بھی بڑھ گئی تھیں۔ اسی بنا پر وہ اس ارادہ کو

اختتام تک نہیں پہونچ سکے۔ اس سلسلہ میں تھوڑا بہت جو کچھ لکھا تھا وہ یادداشتوں (NOTES) کی شکل میں تھا، ان کے ایک حصہ کا عکس اقبال اکاڈمی کراچی کے شکریہ کیساتھ چراغ راہ کراچی کے اسلامی قانون نمبر کی جلد اوّل کے شروع میں شایع کردیا گیا ہے۔

ظاہر ہے کہ تدوینِ فقہ جدید کی عمارت اس وقت تک کھڑی نہیں ہو سکتی جب تک کہ پہلے اجتہاد کی اہمیت و ضرورت اور اس کی اصل حقیقت کو ذہن نشین نہ کر لیا جائے علامہ اقبال فرماتے ہیں:۔

"سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کی ہیئتِ ترکیبی میں وہ کون سا عنصر ہے جو اس کے اندر حرکت اور تغیر کو قایم رکھتا ہے۔ اس کا جواب ہے اجتہاد!

(تشکیل ص ۲۲۸)

اب آیئے دیکھیں کہ اجتہاد کے متعلق علامہ اقبال کا نقطۂ نظر (APPROACH) کیا ہے، اس کی تعریف کیا ہے اور وہ اس کے لئے طریقۂ کار (METHOD) کیا تجویز کرتے ہیں۔

اجتہاد کے متعلق نقطۂ نظر

باخبر اصحاب کو معلوم ہے کہ انیسویں صدی کے آخر میں مغربی تہذیب و تمدن جو اپنے ساتھ علوم و فنونِ جدیدہ کا ایک عظیم کاروان رکھتا تھا اس کے فروغ، مغربی اقوام کے سیاسی استیلاء اور سائنس اور ٹکنالوجی کی غیر معمولی ترقی کے دور رس اور گہرے اثرات جب ایشیا اور اقوام شرق پر پڑنے شروع ہوگئے تو ترکی میں شیخ الاسلام اور مصر کے علماء جامعہ ازہر کے جمود فکر اور حالات زمانہ سے بے توجہی اور بے حسی کے باعث ترکی اور مصر میں چند انقلاب پسند نوجوانوں کی سرکردگی میں آزادی، مساوات اور جمہوریت کے نام سے ایسی تحریکیں پیدا ہوئیں جن کے دستور اور لائحہ عمل میں نہ صرف یہ کہ مذہب کو کوئی مقام حاصل نہیں تھا بلکہ بہت سے بنیادی امور میں وہ اسلام کے مخالف تھیں، ترکی میں PAN TURKISM

اور عرب ممالک میں عرب قومیت کے تصورات نے ان اسلام دشمن عناصر کو اور زیادہ قوت دی، چناں چہ اس زمانہ میں ترکی اور مصر و شام میں جو وسیع لٹریچر شائع ہوا ہے، اس کے مطالعہ سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ یہ تحریکیں کھلم کھلا اسلام سے بغاوت کے مترادف تھیں اور ان کا مقصد ماضی سے یک قلم اپنا رشتہ منقطع کر کے مغربی طرز کی قومیت پر اپنے لیے ایک جدید عمارت تعمیر کر لینا تھا۔ مصر و شام میں اگرچہ ان تحریکوں کو سیاسی طور پر بڑی کامیابی نہیں ہوئی لیکن ترکی میں یہی تحریک تھی جو کمال اتاترک کی حکومت کے روپ میں منتہائے عروج کو پہونچی اور سیاسی اعتبار سے بہمہ وجوہ کامیاب ہوئی۔

علامہ اقبال جمود اور قدامت پرستی کے سخت مخالف اور حرکت اور شاہین و عقاب کی خوئے شکار افگنی کے اس درجہ مداح تھے کہ انہیں مسولینی اور ہٹلر کی ثنا خوانی میں بھی دریغ نہیں ہوا لیکن اس کے باوجود اقبال اور اقبالیات کا ہر طالب علم جانتا ہے وہ فرنگی سیاست اور اس کے دو زائیدہ بت قومیت اور وطنیت کے شدید مخالف اور نقاد تھے، ان کا کلام منثور و منظوم اس سے بھرا پڑا ہے، چنانچہ خود فرماتے ہیں:۔

"میں نے اپنی عمر کا نصف حصہ اسلامی قومیت اور ملت کے اسلامی نقطہ نظر کی تشریح و توضیح میں گذارا ہے محض اس وجہ سے مجھ کو ایشیا کے لیے اور خصوصاً اسلام کے لیے فرنگی سیاست کا یہ نظریہ ایک خطرۂ عظیم محسوس ہوتا تھا۔" (انوار اقبال۔ بشیر احمد ڈار ص ۱۶۸)

یہاں مثال کے طور پر اس سلسلہ میں نظم اور نثر کے دو نمونے پیش خدمت ہیں ایک رباعی میں کہتے ہیں:۔

تو اے کودک منش خود را ادب کن — مسلمان زادۂ، ترک نسب کن

بسنگِ احمر و خون و رگ و پوست　　عرب نازد اگر ترکِ عرب کن

اب نثر ملاحظہ کیجئے ایک خط میں تحریر فرماتے ہیں:-

"اس زمانے میں سب سے بڑا دشمنِ اسلام اسلامیوں کا نسلی امتیاز و ملکی قومیت کا خیال ہے، پندرہ برس ہوئے جب میں نے پہلے پہل اس کا احساس کیا۔ اس وقت میں یورپ میں تھا اور اس احساس نے میرے خیالات میں انقلابِ عظیم پیدا کر دیا، حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی آب و ہوا نے مجھے مسلمان کر دیا۔"

(انوار اقبال ص ۱۷۶)

ایک زمانے میں انہوں نے مولانا حسین احمد مدنی کی نسبت جو رُباعی کہی تھی جس پر مولانا کی طرف سے وضاحت کے بعد انہوں نے اپنی معذرت بھی شایع کر دی تھی (انوار ص ۱۷۶) در حقیقت اس کا مبنی بھی علامہ کا یہی نظریہ تھا۔

اس بناء پر ظاہر ہے ترکی اور مصر میں ترک قومیت اور عرب قومیت کے زیر اثر اصلاح و تجدید کی جو تحریکیں پیدا ہو رہی تھیں اور جو اسلامی قوانین و ضوابط میں بے جھجک قطع و برید اور ترمیم و تنسیخ کی داعی تھیں علامہ انہیں کس طرح بنظر استحسان دیکھ سکتے اور انہیں اجتہاد کا نام دے سکتے تھے، علامہ کے خیال میں ان تحریکوں کا سرچشمہ اجتہاد نہیں تھا بلکہ وہ آزاد خیالی تھی جس میں تجدد کے دستِ شوق نے قدیم سے بالکل صرفِ نظر کر لی اور اس کی جڑیں کاٹ دی تھیں، اس آزاد خیالی کی انہوں نے ہر موقع پر کھل کر مذمت کی اور مسلمانوں کے حق میں اسے زہرِ ہلاہل قرار دیا ہے کہتے ہیں:-

آزادیٔ افکار سے ہے ان کی تباہی　　رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا طریقہ
ہو فکر اگر خام تو آزادیٔ افکار　　انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ

اس کے برعکس علامہ کے نہایت مقرب اور تربیت یافتہ نذیر نیازی لکھتے ہیں:-

"اجتہاد سے مقصود ہے زندگی کو قرآن و سنت کے سانچے میں ڈھالنا حضرت علامہ کا موقف

بہرحال اس مسئلہ میں یہی تھا" (تشکیل ص اف) اس معاملہ میں ان کے حزم و یقین اور خلوص کا یہ عالم تھا کہ ایک خط میں کمال جوش سے لکھتے ہیں:۔

"جن لوگوں کے عقائد و سنّت کا آخذ کتاب و سنّت ہے اقبال ان کے قدموں میں ٹوپی کیا سر رکھنے کو تیار ہے اور ان کے ایک لحظ کی صحبت کو دنیا کی تمام عزت و آبرو پہ پر ترجیح دیتا ہے۔" (انوار اقبال ص ۱۸۶)

انہیں اسی پر اصرار ہے کہ کوئی نظریہ کیسا ہی پُرفریب اور خوشنما ہو بہرحال مسلمانوں کا فرض ہے کہ اُسے قبول کرنے سے پہلے یہ دیکھ لیں کہ وہ اسلام کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے کہ نہیں۔" (انوار اقبال ص ۱۶۷)

اب جب کہ اجتہاد سے متعلق علامہ کا نقطۂ نظر متعین ہو گیا ہمیں دیکھنا چاہیئے کہ اجتہاد کی تعریف اور اس کی ٹکنک کیا ہے؟ اگرچہ متفرق طور پر اجتہاد سے متعلق اپنے خیالات کا اظہار علامہ نے اپنے کلام منثور و منظوم میں مختلف مواقع پر کیا ہے لیکن انہیں جو کچھ کہنا تھا اس کو یکجائی طور پر اپنے خطبہ میں جمع کر دیا ہے جو "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" میں چھٹا خطبہ ہے جیساکہ نذیر نیازی صاحب نے مقدمہ میں لکھا ہے۔ اس خطبہ کا اصل عنوان تھا "اسلام کی ترکیب میں حرکت کا اصول" لیکن جب خطبات کے اردو ترجمہ کی بات ہوئی تو اس کا عنوان "الاجتہاد فی الاسلام" کر دیا گیا لیکن خطبات کے اصل انگریزی ایڈیشن میں اصل عنوان یعنی THE PRINCIPLE OF MOVEMENT IN THE STRUCTURE OF ISLAM کو قائم رکھا گیا ہے۔ اب جو کچھ عرض کیا جائے گا اس خطبہ کی روشنی میں ہوگا۔

اجتہاد کی تعریف

اجتہاد کی تعریف کیا ہے؟ فرماتے ہیں: لغوی اعتبار سے اجتہاد کے معنی ہیں کوشش کرنا، لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں اس کا مطلب ہے وہ کوشش جو کسی قانونی مسئلہ میں آزادانہ رائے قائم کرنے کے لیے کی جائے، اور جس کی بناء جیساکہ میں سمجھتا ہوں قرآن مجید کی اس آیت الذین جاھدوا فینا لنھدینھم سُبُلنا

پس ہے پھر حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث سے اس کا مطلب اور بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ متعین ہو جاتا ہے، یہ وہی حدیث ہے جو عام طور پر "حدیث معاذ" کے نام سے مشہور ہے۔

اجتہاد کی قسمیں تدوین فقہ اور مذاہب اربعہ کے قیام کی تاریخ پر ایک نظر ڈالنے کے بعد علامہ فرماتے ہیں: "ان مذاہب کے نزدیک اجتہاد کے تین درجہ ہیں، (ا) تشریع یا قانون سازی میں مکمل آزادی لیکن جس سے عملاً صرف مؤسسین مذہب ہی نے فائدہ اٹھایا (ب) محدود آزادی جو کسی مخصوص مذہب فقہ کے حدود کے اندر ہی استعمال کی جا سکتی ہے (ج) اور وہ مخصوص آزادی جس کا تعلق کسی ایسے مسئلہ میں جس کو مؤسسین مذہب نے جوں کا توں چھوڑ دیا ہو قانون کے اطلاق سے ہے مگر ہم اس خطبہ میں اپنا دائرہ بحث اجتہاد کی پہلی قسم یعنی قانون سازی میں کامل آزادی تک محدود رکھیں گے، واضح رہنا چاہیے کہ علامہ نے یہاں اجتہاد کی جو پہلی قسم بیان کی ہے، اصول فقہ کی اصطلاح میں اسے اجتہاد مطلق کہتے ہیں اور یہی اس خطبہ کا موضوع بحث ہے۔

احکام اسلام کے مآخذ کامل آزادی کے الفاظ سے کسی شخص کو دھوکا نہیں ہونا چاہیے کیوں کہ جمہور امت کی طرح علامہ کے نزدیک بھی اسلامی قانون کے مآخذ چار چیزیں ہیں یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس۔

قرآن مجید قرآن مجید کی تعلیمات کی اسپرٹ اور روح پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔ "جب ہم ان اصولوں کا جائزہ لیتے ہیں جن پر قرآن مجید نے قانون کی بنا اٹھائی ہے تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان سے نہ تو فکر انسانی پر کوئی روک ٹوک قائم ہوتی ہے نہ وضع آئین و قوانین پر چناں چہ یہی اصول تھے جو فقہائے متقدمین کے پیش نظر تھے اور جن سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انھوں نے متعدد نظامات قائم کئے جن حضرات نے تاریخ اسلام کا مطالعہ کیا ہے خوب جانتے ہیں کہ اسلام نے بہ لحاظ ایک نظام مدنیت و

سیاست جو کامیابی حاصل کی ہے اس کا تقریباً نصف حصہ ہمارے فقہاء کی قانونی ذہانت وفطانت کا مرہونِ احسان ہے لیکن موجودہ زمانے میں اجتہاد کے لیے قرآن مجید سے کیا مدد مل سکتی ہے؟

اس کے جواب میں عبارت مذکورہ بالا کے بعد ہی فوراً علامہ فرماتے ہیں:۔

"لیکن اس ساری جامعیت اور ہمہ گیری کے باوجود ہمارے نظاماتِ فقہ بالاثر افراد کی ہی ذاتی تعبیرات کا نتیجہ ہیں اور اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اُن پر قانون کے نشوونما کا خاتمہ ہو چکا ہے۔" (تشکیل ص ۲۵۹) اسی سلسلے میں آگے چل کر لکھتے ہیں:۔

"اب کہ زمانہ بدل چکا ہے اور دنیائے اسلام ان نئی نئی قوتوں سے متاثر اور دوچار ہو رہی ہے جو فکر انسانی کے ہر سمت میں نشوونما کے باعث پھیلی رہی ہیں، کیسے کہا جا سکتا ہے کہ ہمیں مذاہب فقہ کی خاتمیت پر اصرار کرتے رہنا چاہیئے۔ ائمہ مذاہب کا کیا یہی دعویٰ تھا کہ ان کے استدلالات اور تعبیرات حرفِ آخر ہیں؟ ہرگز نہیں۔" (ص ۲۶۰)

علامہ فرماتے ہیں: "اسلامی قانون کا دوسرا بنیادی مآخذ احادیثِ رسول اللہ

حدیث | صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جو ماضی اور حال ہر زمانہ میں بڑی شدید بحثوں کا موضوع رہی ہیں ۔۔۔۔ جہاں تک مسئلہ اجتہاد کا تعلق ہے ہمیں چاہیئے ان احادیث کو جن کی حیثیت سرتاسر قانونی ہے ان احادیث سے الگ رکھیں جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں ہے پھر اول الذکر احادیث کی بحث میں بھی ایک بڑا اہم سوال یہ ہوگا کہ ان احادیث میں عرب قبل اسلام کے اس رسم و رواج کا جسے جوں کا توں چھوڑ دیا گیا یا جس میں حضور رسالت مآب نے تھوڑی بہت ترمیم کر دی کسی قدر حصہ موجود ہے لیکن یہ وہ حقیقت ہے جس کا انکشاف مشکل ہی سے ہو سکے گا کیوں کہ علماء متقدمین شاذونادر اس رواج کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔" آگے چل کر فرماتے ہیں:۔ "یاد رکھنا چاہیئے کہ سب سے بڑی خدمت جو محدثین نے شریعت اسلامیہ کی انجام دی ہے انہوں نے مجرد غور وفکر کے رجحان کو روکا اور اس کے بجائے ہر مسئلہ کی الگ تھلگ شکل اور اس کی انفرادی حیثیت پر زور دیا لہٰذا احادیث کا مطالعہ اگر اور زیادہ

گہری نظر سے اور ان کا استعمال ہم یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا روح تھی جس کے ماتحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام قرآنی کی تعبیر فرمائی تو اس سے ان قوانین کی حیاتی قدر وقیمت کے فہم میں اور بھی آسانی ہوگی جو قرآن پاک کے قانون کے متعلق قایم کئے ہیں"۔ (تشکیل ص ۲۶۷)

اجماع فرماتے ہیں: " فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ اجماع ہے اور میرے نزدیک اسلام کے قانونی تصورات میں سب سے زیادہ اہم، لیکن عجیب بات ہے کہ صدر اسلام میں اس نہایت ہی اہم تصور پر نظری اعتبار سے خوب خوب بحثیں ہوتی رہیں لیکن عملاً اس کی حیثیت کبھی ایک خیال سے آگے نہیں بڑھی، ایسا کبھی نہیں ہوا کہ ممالک اسلامیہ میں یہ تصور ایک ادارہ کی صورت اختیار کر لیتا۔ شاید اس لیے کہ خلافت راشدہ کے بعد جب اسلام میں مطلق العنان حکومت نے سر اٹھایا تو یہ بات اس کے مفاد کے خلاف تھی کہ اجماع کو ایک مستقل تشریعی ادارہ کی شکل دی جائے۔ اموی اور عباسی خلفاء کا فائدہ اسی میں تھا کہ اجتہاد کا حق بحیثیت افراد مجتہدین کے ہاتھ میں ہی رہے بجائے اس کے کہ اجتہاد کے لیے ایک مستقل مجلس قایم ہو جو بہت ممکن ہے انجام کار حکومت سے بھی زیادہ طاقت حاصل کر لیں" آگے چل کر فرماتے ہیں:۔ " لیکن اس سلسلہ میں دو سوال جواب طلب ہیں: ایک تو یہ کہ کیا اجماع قرآن مجید کا بھی ناسخ ہے؟ ایک اسلامی مجلس میں تو یہ سوال اٹھانا ہی غیر ضروری ہے لیکن ہم یہ سوال اٹھا رہے ہیں تو محض اس غلط بیانی کے پیش نظر جو ایک مغربی نقاد AGAMIDES نے اپنی تصنیف " اسلامی نظریہ ہائے مالیات " میں کی ہے جسے کولمبیا یونیورسٹی نے شایع کیا ہے۔ اس کتاب کے مصنف نے کوئی سند پیش کئے بغیر یہ لکھدیا ہے کہ احناف اور معتزلہ کے نزدیک اجماع قرآن مجید کا بھی ناسخ ہے، حالاں کہ اسلامی فقہ میں اس قسم کی غلط بیانی کی تائید میں کوئی ادنیٰ سے ادنیٰ مثال بھی نہیں پیش کی جا سکتی اور نہ احادیث میں اس قسم کا کوئی اشارہ ملتا ہے۔ پھر فرماتے ہیں: " میرے خیال میں مصنف کو جو غلط فہمی ہوئی وہ لفظ "نسخ" سے ہوئی جسے فقہائے متقدمین نے استعمال تو کیا ہے مگر جس کا مطلب جیسا کہ شاطبی نے

"الموافقات" میں تصریح کردی ہے کہ اجماع صحابہ کے سلسلہ اس سے مراد ہے کسی حکم قرآنی کی توسیع یا تحدید۔

اس کے بعد ایک بہت ہی نازک مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:۔

"لیکن فرض کیجئے، صحابہ کسی امر پر متفق ہیں، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان کے فیصلہ کی پابندی ہمارے لیے بھی ضروری ہے؟ شوکانی نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے اور مذاہب اربعہ نے اس مسئلہ میں جو کچھ کہا ہے اسے نقل کر دیا ہے، میری رائے میں اس مسئلے کا فیصلہ یوں ہونا چاہیئے کہ ہم ایک امر واقعی اور امر قانونی میں فرق کریں، مثلاً اس مسئلہ میں کہ آخری دو سورتیں یعنی معوذتین قرآن پاک کا جزء ہیں یا نہیں اور جن کے متعلق صحابہ کا اتفاق ہے کہ یہ سورتیں قرآن کا جزء ہیں، ہمارے لیے صحابہ کا اجماع حجت ہے کیوں کہ یہ صرف صحابہ تھے جو اس امر واقعی کو ٹھیک ٹھیک جان سکتے تھے۔ اب رہی دوسری صورت یعنی جو امر قانونی ہو! تو یہ مسئلہ تعبیر اور ترجمانی کا ہوگا، لہٰذا ہم کرخی کی سند پر یہ کہنے کی جراءت کر سکتے ہیں کہ اس صورت میں صحابہ کا اجماع ہمارے لیے حجت نہیں ہوگا۔"

قیاس اس کے متعلق لکھتے ہیں: چوتھا ماخذ قیاس ہے یعنی قانون سازی میں مماثلتوں کی بناء پر استدلال سے کام لینا۔ معلوم ہوتا ہے وہ سب ملک جو اسلام کے زیر نگیں آئے حنفی الخیال فقہاء نے ان کے زرعی اور اجتماعی حالات کو دیکھتے ہوئے محسوس کیا کہ احادیث سے اس سلسلہ میں جو نظائر ملتے ہیں ان سے بحیثیت مجموعی کوئی مسئلہ حل نہیں ہوگا لہٰذا انہیں اپنی تعبیرات میں قیاس سے رجوع کرنا پڑا اس کے برعکس فقہاء حجاز نے جو عربوں کے دل و دماغ کو خوب سمجھتے تھے، عراقی فقہاء کی متکلمانہ موشگافیوں کے خلاف شدت سے احتجاج کیا۔۔۔۔ فقہائے متقدمین کی یہی تلخ بحثیں تھیں جن سے بالآخر قیاس کے حدود اس کے شرائط اور صحت و عدم صحت کی تعریف میں تعدد جرح سے کام لیا گیا، لہٰذا یہی قیاس جو شروع شروع میں مجتہدین کی ذاتی رائے کا ایک دوسرا نام تھا آخرکار

شریعت اسلامیہ کے لیے حرکت اور زندگی کا سرچشمہ بن گیا..... لہذا آگے چل کر مذہب حنفی میں وہ سب نتائج جو ان نتائج سے مرتب ہوئے جذب ہوتے چلے گئے، اس بناء پر یہ مذہب اپنی بنیاد اور اساسات میں کامل آزاد ہے اور یہی وجہ ہے کہ بمقابلہ دوسرے مذاہب فقہ اس میں کہیں زیادہ صلاحیت پائی جاتی ہے کہ جیسے جیسے حالات ہوں اپنی قوت تخلیق سے کام لیتے ہوئے ان کے ساتھ مطابقت پیدا کرے..... بہرحال اگر مذہب حنفی کے اس بنیادی اصول قانون یعنی قیاس کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر کام میں لایا جائے تو جیسا کہ امام شافعی کا ارشاد ہے وہ اجتہاد کا ہی دوسرا نام ہے اور اس لئے نصوص قرآنی کے اندر رہتے ہوئے ہمیں اس کے استعمال کی پوری آزادی ہونی چاہیئے پھر بحیثیت ایک اصول قانون اس کا اندازہ صرف اس بات سے ہو جاتا ہے کہ بقول قاضی شوکانی زیادہ تر فقہاء اس امر کے قائل تھے کہ حضور رسالت مآب کی حیات طیبہ میں بھی قیاس سے کام لینے کی اجازت تھی۔" (تشکیل ص ۲۷۳-۲۷۴)

خطبہ پر ایک تجزیاتی اور تنقیدی نظر

یہاں تک علامہ نے اس خطبہ میں اجتہاد اور اس کے مآخذ کے بارے میں جن خیالات کا اظہار فرمایا ہے ہم نے نذیر نیازی صاحب کے اردو ترجمہ سے مدد لے کر ان کو علامہ کے الفاظ میں درج کر دیا ہے۔ اب ہم اس پر اپنے معروضات پیش کرتے ہیں:۔

(۱) علامہ نے اجتہاد کی ضرورت و اہمیت اور اس کا دروازہ بند نہ ہونے کی جو بات کہی ہے حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی کا ارشاد بھی یہی ہے اپنی کتاب مسویٰ کے مقدمہ (ص ۱۲) میں فرماتے ہیں:۔

"و آں کہ گفتیم اجتہاد در ہر عصر فرض ست بجہت آنست کہ مسائل کثیرۃ الوقوع غیر محصور اند و معرفت احکام الٰہی در آں واجب و آنچہ مسطور و مدون شدہ است غیر کافی و در آں اختلاف بسیار کہ بدون رجوع بادلہ حل اختلاف نتواں کرد و طرق

آں تا مجتہدین غالباً منقطع پس بغیر عرض بر قواعد اجتہاد راست نیاید۔"
اسی بات کو مولانا عبد العلی بحر العلوم شرح مسلم الثبوت میں زیادہ صراحت سے کہا ہے، لکھتے ہیں:-

"واما الاجتهاد المطلق فقالوا: اختتم	رہا اجتہاد مطلق، تو بعض لوگ کہتے ہیں یہ چاروں اماموں
بالائمة الاربعة حتى اوجبوا التقليد	پر ختم ہو گیا، چناں چہ امت پر ان کی تقلید
هؤلاء على الامة وهذا كله	لازم ہے لیکن یہ ان کی من مانی بات ہے، ان کے
هوس من هوساتهم لم يأتوا	پاس کوئی دلیل نہیں ہے اور ان کا کلام قابل
بدليل ولا يعبأ بكلامهم۔"	اعتبار نہیں ہے۔

اور یہ اقوال تو عہد سلف کے ہیں آج پورا عالم اسلام اجتہاد کی ضرورت اور اہمیت کے نعروں سے گونج رہا ہے اور گزشتہ چند برسوں میں مصر، شام، بیروت اور مراکو اور عالم اسلام کے دوسرے گوشوں میں اجتہاد اور اس کے متعلقہ مسائل پر بڑی اچھی اچھی کتابوں کا انبار لگ گیا ہے اقبال کی چشم تصور نے اس دور کو پہلے ہی دیکھ لیا تھا۔ اور اس لیے انہوں نے بجا طور پر کہا تھا ؎

گئے دن کہ تنہا تھا میں انجمن میں
یہاں اب مرے رازداں اور بھی ہیں

(۲) لیکن مجتہد کے لیے کن اوصاف و کمالات کا حامل ہونا ضروری ہے؟ علامہ نے اس خطبہ میں اس پر روشنی نہیں ڈالی ہے صرف ایک مقام پر اس قدر کہا ہے کہ "آج جو مسئلہ ترکوں میں درپیش ہے کل دوسرے بلاد اسلامیہ کو پیش آنے والا ہے اور اس لئے سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا فی الواقع اسلامی قانون میں نشوونما اور مزید ارتقاء کی گنجائش ہے؟ لیکن اس سوال کے جواب میں ہمیں بڑی زبردست کاوش اور محنت سے کام لینا پڑے گا گو ذاتی طور پر مجھے یقین ہے کہ اس سوال کا جواب اثبات میں ہی دیا جا سکتا ہے۔" (تشکیل ص ۲۵۱) اسی سلسلہ میں آگے چل کر انہوں نے کہا ہے کہ اجتہاد صحیح معنی میں وہی شخص کر سکتا ہے جس میں حضرت عمرؓ کی اسپرٹ موجود ہو اس سے مراد یہ ہے کہ حضرت عمرؓ

ایک طرف دین اور شریعت کے محرم اسرار تھے اور دوسری جانب ان کی فہم و فراست کی انگلی نبض دوراں پر تھی، اس جامعیت کے باعث جب کبھی ان کے سامنے کوئی نیا مسئلہ یا معاملہ آتا تھا تو وہ اس کی گرہ اپنی عقل و من کے ناخن سے بآسانی کھول سکتے تھے۔،، علامہ اقبال کو اپنے متعلق مجتہد ہونے کا دعویٰ کبھی نہیں ہوا اور غالباً ان کو اصولِ فقہ اور اصول حدیث کا بحیثیت فن کے مطالعہ کرنے کی بھی فرصت نہیں ملی۔ البتہ وہ اسلام کے ایک عظیم مفکر تھے اس بناء پر اجتہاد اور اس کے متعلقہ مسائل کی نسبت انہوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ فنی نہیں بلکہ مفکرانہ ہے اگرچہ ان کے فکر کا کمال یہ ہے کہ ان کے فکر کے قامتِ موزوں پر فن کا جامہ زیبا بڑی حد تک راست آتا ہے اب ہم ان کے افکار متعلقہ کا جائزہ اسی حیثیت سے لیں گے۔

(۳) علامہ نے اسلامی قانون کے ماخذ چار بتائے ہیں، لیکن یہ چار ماخذ وہ نہیں جو اصولی ہیں۔ ان کے علاوہ چند فروعی ماخذ بھی ہیں مثلاً استحسان، استصحاب حال، مصالح مرسلہ، عرف، عادات و رسوم یا لاضرر و الاضرار، الاصل فی الاشیاء الاباحۃ، الحدود تندرء بالشبہات وغیرہ، طوفی نے اپنے رسالہ میں ان کو اس قدر وسعت دی ہے کہ ان کی تعداد پینتالیس تک پہونچادی ہے لیکن یہ مستقل بالذات ماخذ نہیں ہیں، ان کی روشنی میں جو حکم مستنبط ہوگا وہ اسی وقت قابل قبول ہوگا جب کہ وہ قرآن و سنت کے کسی منطوق، منصوص یا مفہوم حکم کے خلاف نہ ہو، اس بناء پر بات الٹ پلٹ کر کتاب و سنت کی ہی طرف آجاتی ہے، خود علامہ اس نظریہ کے بڑی سختی اور شدت کے ساتھ حامل ہیں اور جو نظریہ ان کو قرآن یا سنت سے ٹکراتا نظر آتا ہے اسے بے تکلف رد کر دیتے ہیں، چنانچہ شیخ محی الدین ابن عربی کے متعلق ایک خط میں صاف لکھتے ہیں: اس وقت میرا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت کی تعلیمات تعلیم قرآن کے مطابق نہیں ہیں اور نہ کسی تاویل و تشریح سے اس کے مطابق ہوسکتی ہیں۔" (انوار اقبال ص ۱۷۸)

ایک خط میں فنا کی نسبت لکھتے ہیں:" ہندی اور ایرانی صوفیاء میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر فلسفہ ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے، میرے عقیدے میں یہ تفسیر بغداد کی تباہی

عقیدہ اور عجمی تصوف کی مخالفت کی ہے اگرچہ خالص اسلامی تصوف اور اس کے علمبردار صوفیائے کرام کے وہ بیحد مداح اور عقیدت مند ہیں۔"

(انوار اقبال ص ۲۱۸) اسی بنیاد پر انہوں نے انوار اقبال کے بعض خطوط میں وحدت الوجود کے سے زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تحریریں اس تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں۔"

خطبہ پیش نظر میں علامہ نے ترکوں کی تحریک آزادی اور ترکی کے ایک شاعر ضیاء کی بڑی تعریف کی ہے اور اس کے انقلابی اشعار نقل کیے ہیں لیکن اس کے باوجود ضیاء نے سماجی اصلاح کے سلسلہ میں جو باتیں قرآن اور اسلام کے خلاف کہی ہیں علامہ نے بڑی شدت سے ان کا رد کیا ہے۔ مثلاً ترکی شاعر نے تین چیزوں میں مردوں اور عورتوں کی برابری کا مطالبہ کیا تھا۔ ایک طلاق، دوسرے حق علیحدگی اور تیسرے وراثت۔ علامہ اس کے رد میں لکھتے ہیں:۔

"رہا ترکی شاعر کا مطالبہ، میں سمجھتا ہوں وہ اسلام کے عائلی قانون سے واقف نہیں تھا، وہ نہیں سمجھتا کہ قرآن مجید نے وراثت کے بارے میں جو قاعدہ نافذ کیا ہے اس کی معاشی قدر و قیمت کیا ہے۔ شریعت اسلامی میں نکاح کی حیثیت ایک عقد اجتماعی کی ہے اور بیوی کو یہ حق حاصل ہے کہ بوقت نکاح شوہر کا حق طلاق بعض شرائط کی بناء پر خود اپنے ہاتھ میں لے لے۔ اس طرح عورت اور مرد میں طلاق کے معاملہ میں تو برابری ہو جاتی ہے لیکن وراثت میں دونوں میں برابری کا مطالبہ غلط فہمی پر مبنی ہے، اس پر کافی بحث کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "دراصل قرآن مجید کا قانون وراثت جو بقول خان کریمر "شریعت اسلامیہ کی ایک نہایت ہی اچھوتی شاخ ہے" اس کی تہہ میں جو اصول کام کر رہے ہیں ان پر مسلمان ماہرین قانون نے ابھی تک کماحقہ توجہ نہیں کی۔"

آخر اس بحث کو ان جملوں پر ختم کرتے ہیں: "میرا خیال ہے کہ جہاں ہم نے اپنی شریعت کا مطالعہ اس انقلاب کے پیش نظر کیا جو معاشیات کی دنیا میں ناگزیر ہے ہمیں شریعت کے بنیادی اصولوں میں ایسے پہلو نظر آجائیں گے جو آج تک ہم پر منکشف نہیں ہوئے پھر اگر ایمان و یقین سے کام لیا گیا تو ان میں جو حکمت پوشیدہ ہے ہم اس سے اور زیادہ فائدہ اٹھا سکیں گے۔" (تشکیل ص ۲۴۳-۲۴۴)

اسی طرح ترکی شاعر کا مطالبہ تھا کہ نماز، اذان اور قرآن کی تلاوت سب بجائے عربی کے ترکی زبان میں ہوں، علامہ اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ بے شک کسی مذہب کے روحانیت خیز افکار کا مادری زبان میں مطالعہ جس قدر موثر ہوتا ہے اتنا غیر مادری زبان میں نہیں ہوتا۔ لیکن اس کے بعد فرماتے ہیں: "باینہمہ باعتبار ان وجوہ کے جن کا ذکر آگے آئے گا۔ شاعر کا یہ اجتہاد سخت قابل اعتراض ہے۔"

(۴) سطور بالا میں آپ نے دیکھا کہ قرآن مجید کی حقانیت و صداقت اور اس کی ابدیت پر علامہ اقبال کے ایمان اور اس پر جزم و یقین کا کیا عالم ہے اس کے نصوص اور اس کی اسپرٹ کے خلاف کسی نظریہ اور کسی فکر کو قبول کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہیں یہاں تک کہ انہوں نے ببانگ دہل کہہ ہی دیا کہ:

نیست ممکن جز بقرآں زیستن

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ایسا ہے تو پھر قرآن کی بنیاد پر اجتہاد کے ذریعہ موجودہ مسائل و معاملات کا حل کیوں کر پیش کیا جا سکتا ہے اور ایک ہر آن تغیر پذیر دنیا میں قرآن سے کس طرح ہدایت اور رہنمائی مل سکتی ہے جس کا اقبال نے بڑے شد و مد سے بار بار ادعا کیا ہے، اس سوال کا جواب معلوم کرنے کے لیے اصول فقہ پر ایک نظر ڈالنی ہوگی، قرآن مجید میں جو آیات متشابہات ہیں ان کا ذکر نہیں کیوں کہ ان کی نسبت تو خود قرآن میں جتا دیا گیا ہے کہ "لا یعلم تاویلہ الا اللہ" اللہ کے سوا کوئی ان کا صحیح مصداق نہیں جانتا، لیکن جو آیات محکمات ہیں اور جن پر اسلامی قانون کی پوری عمارت کھڑی ہے ان کی تشریح اور تفسیر میں بھی فقہاء اور مفسرین کے درمیان ایسے اختلافات ہیں کہ ایک ہی آیت سے ہر فقیہہ نے کسی مسئلہ میں اپنے فیصلہ کے لیے اس سے استدلال کیا ہے، اس اختلاف کی اساس کبھی قرآن ہی کی کوئی دوسری آیت ہے، کبھی کوئی حدیث اور کوئی اثر ہے، کبھی اہل مدینہ کا تعامل ہے، کبھی صرف و نحو کا کوئی قاعدہ ہے، کبھی علم معانی اور بلاغت کا کوئی

بکتہ ہے اور کبھی قیاس ہے، چند مثالیں ملاحظہ فرمایئے:۔
(الف) مطلقہ عورتوں کی عدت کیا ہے؟ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تین ایام ماہواری ہیں اور امام شافعی کے نزدیک تین طہر، دونوں کا استدلال قرآن مجید کی آیت "والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قروء" سے ہے۔ امام صاحب کا استدلال یہ ہے کہ چوں کہ طلاق وسنت طہر میں طلاق دینا ہے، اس بناء پر پورے تین قروء اسی وقت ہوتے ہیں جب کہ ان سے مراد ایام ماہواری لئے جائیں ورنہ وہ تین سے کم ہوں گے یا اس سے زیادہ امام شافعی کا استدلال یہ ہے کہ ثلاثہ کا لفظ اسم عدد مونث ہے اس بناء پر نحو کے مشہور قاعدہ کے مطابق اس کا ممیز یعنی معدود مذکور ہونا چاہیئے اور وہ طہر ہی ہے۔
(ب) روزہ کب افطار کرنا چاہیئے؟ احناف کے نزدیک سورج ڈوبتے ہی اور شوافع کے نزدیک کچھ دیر کے بعد جب اندھیرا ہو جائے اور دونوں کا استدلال آیت "واتموا الصیام الی اللیل" سے ہے کیوں کہ ایک کے نزدیک غایت داخل ہوتی ہے اور دوسرے کے نزدیک داخل نہیں ہوتی، رہیں احادیث اور آثار وہ بھی اس بارے میں مختلف ہیں۔
(ج) جس جانور کے ذبح کرتے وقت تسمیہ یعنی خدا کا نام نہ لیا گیا ہو کیا وہ حلال ہے؟ امام ابو حنیفہ کے نزدیک حلال نہیں ہے اور امام شافعی کے نزدیک حلال ہے، دونوں کا استدلال قرآن مجید کی آیت "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ ۔۔" سے ہے، امام صاحب کا استدلال تو صاف ظاہر ہے کیوں کہ آیت کا منطوق یہی ہے لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت کا مطلب ہے کہ جس جانور پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو اس کا کھانا حرام ہے اور دلیل یہ ہے کہ اس حکم کو وانہ لفسق سے مقید کیا گیا ہے اور قرآن میں ہی اس کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ کسی جانور پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو، اس بناء پر ذبیحہ تین قسم کا ہوتا ہے ایک وہ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو، یہ بالاتفاق حلال ہے، دوسرا وہ جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو، یہ سب کے نزدیک حرام ہے، تیسرا وہ جس پر نہ اللہ کا اور نہ غیر اللہ کا کسی کا نام نہیں لیا گیا، یہ مختلف فیہ ہے

امام صاحب کے نزدیک حرام اور امام شافعی کے نزدیک حلال۔

(د) کیا ضرورت سے زیادہ چیزیں رکھنی جائز ہیں؟ اس کے متعلق حضرت ابوذر غفاری کی صاف رائے تھی کہ ناجائز ہے اور ان کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے تھا:۔ یَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا یُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ اسی طرح ان کی رائے تھی کہ گھر میں سونا چاندی جمع رکھنا حرام ہے اور ان کا استدلال اس آیت سے تھا جس میں فرمایا گیا ہے کہ جو لوگ سونا چاندی جمع کرکے رکھتے ہیں قیامت کے دن ان کی پیشانیوں اور ان کے پہلوؤں کو اسی سے داغا جائے گا، لیکن جمہور امت نے حضرت ابوذر غفاریؓ کی رائے سے اتفاق نہیں کیا پہلی آیت کے متعلق انہوں نے کہا کہ یہ حکم ایک خاص وقت کے لیے تھا جب کہ مسلمان دشمنوں سے برسرِ جنگ تھے اور ان کو روپیہ کی ضرورت تھی اور دوسری آیت ان لوگوں کے حق میں ہے جو بتاں کی پوجا کرتے ہیں اور اس سے اللہ اور اس کے بندوں کے حقوق ادا نہیں کرتے۔

یہ چند مثالیں بطور نمونہ نقل کی گئی ہیں ورنہ فقہ اور اصول فقہ کی کتابیں ان سے بھری ہوئی ہیں ان سے اندازہ ہوگا کہ آیات و محکمات کی تاویل و تفسیر کا میدان کتنا وسیع ہے اور اس میں جو اختلافات پیدا ہوئے ہیں اور جن وجوہ و اسباب سے پیدا ہوئے ہیں ان کے باعث اسلامی قانون میں کس قدر وسعت اور لچک پیدا ہوگئی ہے اسلامی قانون کی یہی وہ صفت ہے جس کے باعث وہ ان تمام سماجی اور معاشی مشکلات اور مسائل و معاملات کو کامیابی سے حل کرسکا جو پہلی اور دوسری صدی میں برق رفتار فتوحات کے باعث مختلف اقوام وملل کے ساتھ اختلاط و ارتباط کی وجہ سے پیدا ہوگئے تھے۔

علامہ اقبال ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ پورے قرآن کی ایک روح ہے جسے دینِ فطرت یا فطرۃ اللہ کہتے ہیں یہ ازلی اور ابدی ہے، یہ جس طرح ماضی کے ایک مخصوص پیکر میں جلوہ آرا تھی اسی طرح وہ حال اور مستقبل کے پیکر میں جلوہ ریز ہوکر عظمت انسان کا نقش ثبت کرسکتی ہے۔

اس روح قرآنی کا مرتبہ و مقام لفظی، نحوی و صرفی اور منطقی بحث و تحقیص اور استدلال واستشہاد سے بہت بلند اور برتر ہے اور یہ وہی روح ہے جو حضرت عمرؓ کے اجتہادات میں جاری وساری تھی، اس سلسلہ میں دو مثالیں سنیئے ان سے مطلب اور واضح ہوگا۔

ایک مرتبہ اسپین کے عبدالرحمٰن الداخل الاموی نے رمضان المبارک کے روزہ کی حالت میں ایک جاریہ سے مقاربت کرلی اور پھر علماء سے مسئلہ پوچھا تو انہوں نے کفارہ صوم کو کفارۂ ظہار پر قیاس کرتے ہوئے بتایا کہ اس کا کفارہ ہے علی الترتیب ایک غلام آزاد کرنا، ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا اور ساٹھ روزے رکھنا، ایک مالکی المذہب عالم غالباً حضرت ابواللیث بھی اس مجمع میں تشریف رکھتے تھے، انہوں نے علماء سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ کفارہ کا مقصد سزا دینا ہے تاکہ اس حرکت کا اعادہ نہ ہو اور ایک بادشاہ کے حق میں ساٹھ روزے رکھنا ہی سزا ہوسکتا ہے نہ کہ غلام آزاد کرنا اور ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا، سب علماء حضرت ابواللیث کے تفقہ پر حیران رہ گئے اور اس سے اتفاق کیا، دوسرا واقعہ حافظ ابن تیمیہ کا ہے، کہ گرمی کا موسم تھا اور اسلامی فوج جنگ کی تیاری کررہی تھی اتنے میں رمضان آگیا تو حافظ ابن تیمیہ نے فرمایا: مسافر اور بیمار کے لیے روزہ کی قضا رخصت بربنائے مشقت ہے اور یہ مشقت اور وہ بھی ایک نہایت ضروری اور اہم خدمت ملک وملت کے لیے یہاں بھی پائی جاتی ہے، اس لیے قضائے صوم کی اجازت یہاں بھی ہونی چاہیئے غرض کہ یہی وہ روح قرآنی ہے جس کی اساس پر علامہ کے نزدیک کتاب اللہ کو اجتہاد کا ماخذ اول ہونا چاہیئے۔

(۵) علامہ اقبال نے جو خیال قرآن کے متعلق ظاہر کیا ہے کم و بیش وہی حدیث کی نسبت ہے، فقہی اور فنی طور پر احادیث پر جو بحثیں ہوئی ہیں ان سے مجلدات بھری پڑی ہیں لیکن علامہ احادیث کو ایک اور ہی نقطہ نظر سے دیکھنے کی سفارش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک سنت جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال یا خاموش رضامندی

پر مشتمل ہے وہ قرآن کی روح اور اس کی تعلیمات کی تعبیر اور تشریح کا ایک عملی پیکر ہے، چناں چہ حضرت عائشہؓ نے حضورؐ کے متعلق جو فرمایا: "وکان خلقہ القرآن" اس کا مطلب بھی یہی ہے اپھر چوں کہ قانون تشریع کے مطابق ہر پیغمبر کی شریعت ایک آئینہ ہوتی ہے جس میں اس قوم کے عادات وخصائل و رسم ورواج اور طور وطریق کی صورت نظر آسکتی ہے اس بناء پر جس کو ہم سنت کہتے ہیں اس کا سب سے بڑا تشریعی اور قانونی فائدہ یہ ہے کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے اصول اور اس کی تعلیمات کو اس زمانے کے حالات رجحانات وخیالات اور رسوم وعوائد پر منطبق کر کے ان چیزوں کا حک وفک ترمیم وتنسیخ اور اثبات ونفی کا عمل جاری کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بحیثیت شارع کے یہ عمل اصلاح وہدایت کے سلسلہ میں کسی ایک خاص نقطۂ نظر اور مطمعِ نگاہ کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی وہ بنیادی نقطۂ نظر تھا جس کی رعایت سے ایک ہی معاملہ میں کبھی آپ نے ایک شخص کو ایک حکم دیا اور دوسرے شخص کو دوسرا حکم دیا، اور کبھی ایک ہی شخص کو کسی معاملے میں ایک وقت ایک حکم دیا اور دوسرے وقت اسے دوسرا حکم دیا جس طرح ہمیشہ روشنی ایک ہی ہوتی ہے لیکن بلب کی شکل وصورت اور اس کا رنگ بدلنے کے باعث روشنی کا ظہور مختلف مظاہر میں ہوتا ہے اسی طرح حضور کا بنیادی نقطۂ نظر ہر جگہ اور ہر مقام پر ایک ہے لیکن حسب ضرورت ومصلحت احکام کے تنوع کی شکل میں اس کا ظہور وبروز ہوتا رہتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہی روح محمدیؐ ہے جو آپ کے تمام اقوال وافعال میں یکساں طور پر سرواں دواں ہے، اقبال کہتے ہیں کہ دیدۂ بینا اور دلِ روشن کے ساتھ سنت کا گہری نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد ہمیں اس روح محمدی کی معرفت اور اس سے آشنائی پیدا کرنی چاہیئے، بس یہی روح قرآنی اور روحِ محمدیؐ ہے جو ابدی ہے عالم گیر اور ہمہ گیر ہے اور اسی کے ذریعہ ایک تغیر پذیر دنیا میں ہم ثبات اور

قرار حاصل کر سکتے ہیں اور امامت اقوام کا فرض انجام دے سکتے ہیں۔
اسی مضمون کو دوسرے لفظوں میں اس طرح بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ساری دنیا اور رہتی دنیا تک کے لیے مرسل من اللہ تھے اس بنا پر ہم فرض کر سکتے ہیں کہ آپ آج بھی دنیا میں موجود ہیں اور آپ کا قیام یورپ کے کسی مقام میں ہے۔ اب سوچیے کہ اگر واقعی ایسا ہوتا تو تمدن جدید کی کن چیزوں کو آپ بعینہٖ اختیار کر لیتے کن چیزوں کو بالکل ختم کر دیتے اور جن چیزوں میں خیر و شر دونوں مخلوط ہوتے ان میں کس طرح ترمیم و تنسیخ کرتے کہ خیر کا حصّہ غالب اور شر کا حصّہ مغلوب ہو جاتا کتب سیر و تاریخ سے ثابت ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دشمنوں سے جنگ کرنے پر مجبور ہو گئے تو آپ نے عرب کے مشہور ہتھیار دبابہ وغیرہ کا استعمال اور ان کی ساخت کی ٹریننگ حاصل کرنے کے لیے دو شخصوں کو یمن کے جرش نامی ایک مقام پر بھیجا۔ پس آپ آج ہوتے تو کیا سائنس اور ٹکنالوجی کی تعلیم کا اعلیٰ اہتمام و انتظام نہ فرماتے؟ اسی طرح عبادات سے قطع نظر موجودہ سماجیات اور معاشیات میں آپ جو اصلاح فرماتے اس کی شکل کیا ہوتی اور اس زمانے میں اسلام کو الحق یعلو ولا یعلیٰ کا مصداق کیوں کر بناتے! درحقیقت علامہ اقبال کی سب تحریروں کو سامنے رکھئے تو معلوم ہوگا کہ اجتہاد کے سلسلہ میں ان کے غور و فکر کی لائن یہی ہے۔ اسی عالم جذب و شوق میں للکار کر مسلمانوں سے کہتے ہیں:۔

معمار حرم باز بتعمیر جہاں خیز　　از خواب گراں، خواب گراں خیز

(٦) جیسا کہ ہم نے پہلے کہا ہے، علامہ مجتہد نہیں تھے اور نہ انہیں اس کا دعوےٰ تھا بلکہ ان کی احتیاط کا عالم تو یہ تھا کہ ایک مرتبہ انہوں نے اجتہاد پر ایک مضمون سپرد قلم کیا لیکن چوں کہ خود ان کو اپنے بہت سے نکات پر اعتماد نہیں تھا اس بنا پر اسے شایع نہیں کیا۔ (اقبال نامہ ج ا ص ۴۳ا)

تاہم ایک مفکر اور منجّس کی حیثیت سے انہوں نے بعض اسلامی احکام و مسائل پر

غور کیا ہے اور اپنی رائے ظاہر کی ہے لیکن ان کی بالغ نظری اور سلامت طبع کی داد دینی چاہیے کہ آج ان میں کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہے جس میں سب نہیں تو بعض بلند پایہ عالم ان کے ہم نوا نہ ہوں، ہم ذیل میں اس کی چند مثالیں تحریر کرتے ہیں۔

زمین کی ملکیت مطلقہ خواجہ عبدالرحیم بارایٹ لا کو ان کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں: "اسلام کے نزدیک زمین وغیرہ ایک امانت ہے، ملکیت مطلقہ جس کو قدیم وجدید قانون داں تسلیم کرتے ہیں، میری ناقص رائے میں اسلام میں نہیں ہے، فقہاء میں بہت سا اختلاف ہے (انوار اقبال ص ۲۴۵)

اس رائے پر بہت سے اصحاب کو تعجب ہوگا لیکن اس سلسلہ میں امام ابویوسف کی کتاب الخراج اور ماوردی کی کتاب الاحوال میں جو کچھ ہے اس سے قطع نظر، ایک زمانے میں معارف اعظم گڑھ میں مولانا سید مناظر احسن گیلانی اور مولانا ظفر احمد تھانوی کے درمیان اسی موضوع پر بحث چلی تھی اور دونوں طرف سے متعدد مقالات شایع ہوئے تھے، مولانا گیلانی زمین کی ملکیت مطلقہ کے منکر تھے اور دوسری دلیلوں کے ساتھ ان کا استدلال قرآن مجید کی آیت "والارض وضعها للانام" سے تھا کہ اس میں لام انتفاع کا ہے مولانا ظفر احمد اس رائے کے مخالف تھے۔

اسلام اور سوشلزم اس رائے سے اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ سوشلزم کے حامی تھے، چنانچہ خواجہ غلام السیدین کو ایک خط میں لکھتے ہیں: "کارل مارکس پہلا شخص ہے جس نے مذہب کے لیے افیون کا لفظ استعمال کیا ہے، میں مسلمان ہوں اور انشاء اللہ مسلمان ہی مروں گا، میری رائے میں تاریخ انسانیت کی مادی تشریح غلط ہے، میں روحانی اقدار میں یقین رکھتا ہوں مگر قرآنی مفہوم میں، میں نے ہمیشہ ان روحانی اقدار پر تنقید کی ہے جو افیون کا سا کام کرتی ہیں، رہا سوشلزم: تو اسلام خود ایک سوشلزم کی شکل ہے جس سے اب تک مسلمانوں نے بہت کم فائدہ اٹھایا ہے (اقبال نامہ ج ا ص ۳۱۹)

علامہ کی یہ رائے ممکن ہے اس زمانے میں عجیب معلوم ہو لیکن آج عالم اسلام میں ہر جگہ اس کا چرچا ہے اور مصر و شام میں اس موضوع پر بہت سی کتابیں شایع ہو چکی ہیں اور بعض مسلمان حکومتوں نے اسے اپنے دستور میں شامل کر لیا ہے۔

ارتداد سے نکاح فسخ نہیں ہوتا

فقہ حنفی کی عام کتابوں میں یہ ہے کہ ارتداد سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے چناں چہ ہدایہ میں بھی یہی ہے، علامہ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں: "ہدایہ میں قانونِ ارتداد کو جو شکل دی گئی ہے وہ کیا صحیح ہے؟ اس ملک میں ہمارے دینی مصالح کے لیے کافی ہے۔ مسلمانانِ ہند چوں کہ غیر معمولی طور پر قدامت پسند ہیں اس لیے ہندوستانی عدالتیں مجبور ہیں کہ فقہ اسلامی کی مستند کتابوں سے سرِ مو انحراف نہ کریں اس صورت حال کا نتیجہ یہ ہے کہ لوگ تو بدل رہے لیکن یہ مسلک جہاں تھا وہیں کھڑا ہے" (تشکیل ص ۲۶۱)

اس سلسلہ میں یہ ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ جن دنوں میں علامہ نے اپنا یہ خیال ظاہر کیا اس کے چند برسوں بعد ہی ہندوستان میں مردوں کے سخت ظلم و ستم اور فقہ کی تنگ دامانی کے باعث مسلمان عورتوں پر جو قیامت گزر رہی تھی آخر کار اس نے علماء کو بھی ادھر متوجہ کیا۔ چناں چہ مولانا محمد اشرف علی صاحب تھانوی نے اس زمانے کے اکابر و مشاہیر علما کے مشورہ اور تائید سے عورتوں کے ان مسائل و معاملات کے بارے میں ایک طویل مگر نہایت مدلل تحریر بصورت فتویٰ مرتب کی جس میں تفویض طلاق اور عورتوں کے حق تفریق کے علاوہ ارتداد کے باعث فسخ نکاح کے مسئلہ پر بھی سیر حاصل گفتگو کر کے ہدایہ کے مندرجات کا رد کیا گیا تھا اور احناف کے مسلک کے خلاف دوسرے ائمہ کے مذہب پر فتویٰ دیا گیا تھا۔ ہند اور بیرون ہند کے اجلہ علماء کی نہایت پرزور تصدیقات و تصویبات کے ساتھ جب یہ ضخیم رسالہ "الحیلۃ الناجزۃ للحلیلۃ العاجزۃ" کے نام سے خانقاہ تھانہ بھون سے شایع ہوا ہے تو پورے ملک میں اس کی دھوم مچ گئی اور لاکھوں ستم رسیدہ و بے کس عورتوں کو حرماں نصیبی و مایوسی کی تاریکیوں میں امید کی ایک کرن نظر آئی، علامہ اقبال کی نظر سے غالباً یہ رسالہ ضرور گزرا ہوگا اور انھوں نے

خوش ہو کر کہا ہوگا:۔

جو تیری خو تھی وہی میرا مدعا ہوا

مہدی اور نزول مسیح کا عقیدہ ضیاء الدین صاحب برنی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں: مہدی و مسیح کے متعلق جو احادیث ہیں ان پر علامہ ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں مفصل بحث کی ہے ان کی رائے میں یہ تمام احادیث کمزور ہیں جہاں تک اصول فن تنقید احادیث کا تعلق ہے میں بھی ان کا ہمنوا ہوں مگر اس بات کا قائل ہوں کہ مسلمانوں میں کسی بڑی شخصیت کا ظہور ہوگا، احادیث کی بنا پر نہیں، بلکہ اور بنا پر میرا عقیدہ یہی ہے۔" (انوار اقبال ص ۲۴۴)

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مسلمانوں کی عظیم اکثریت کا عقیدہ مہدی اور حضرت عیسیٰ کے نزول کا ہی ہے لیکن اقبال اس میں بھی منفرد نہیں ہیں جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے، ابن خلدون تو اس کے قائل تھے ہی نہیں، ان کے علاوہ عہد حاضر کے عظیم مفکر و محقق اسلام سابق شیخ جامعہ ازہر قاہرہ شیخ محمود شلتوت بھی اس کے قائل نہیں تھے، چنانچہ ان کے فتاویٰ کا ضخیم مجموعہ جو قاہرہ کے مطبع دارالقلم سے شایع ہوا ہے اس میں ص ۵۹ سے ص ۲۸ تک آیات احادیث اور اجماع کی روشنی میں انہوں نے اس پر مفصل اور مبسوط کلام کر کے اس عام خیال کی جو عقیدہ کی حیثیت رکھتا ہے تردید کی ہے۔ ان مثالوں سے یہ واضح ہو گیا ہوگا کہ علامہ پر آزاد خیالی FREE THINKING کا الزام عائد نہیں کیا جا سکتا، ان کی بعض آرا مسلمانوں کی اکثریت کی کیسی ہی خلاف ہو مگر اس میں بھی وہ تنہا نہیں ہیں، بلکہ مستند علماء ان کے ہم خیال ہیں، تعبیر و تشریح اور تاویل و تفسیر کا فرق ہو سکتا ہے، لیکن انھوں نے جو کچھ کہا ہے قرآن و سنت کے دائرہ کے اندر رہتے ہوئے کہا ہے۔

اجماع اور قیاس اب سے ہے احکام کے باقی دو مآخذ یعنی اجماع اور قیاس! تو اگرچہ یہ کہنے کو دو ہیں لیکن در حقیقت ایک ہی ہیں، اجتہاد اگر انفرادی شخصی ہو تو قیاس

ہے اور اگر اجتماعی ہو تو اسے اجماع کہتے ہیں، جو مذہب دنیا کے تمام انسانوں کو ہر زمانہ میں ان کے تمام دینی اور دنیوی معاملات و مسائل میں رہنمائی عطا کرنے کا مدعی ہو وہ تاریخ کے ہر دور اور وقت کے ہر نئے موڑ میں اس وقت تک فعال اور متحرک رہ ہی نہیں سکتا جب تک اس کے ہاں قیاس اور اجماع کے ادارے نہ ہوں لیکن افسوس ہے کہ تاریخ اسلام کے مختلف ادوار میں قیاس سے تو کام لیا جاتا رہا مگر اجماع سے کام نہیں لیا گیا، بہرحال اجتہاد کا قیام ان کے بغیر نہیں ہو سکتا۔

علامہ اقبال کی رائے میں موجودہ زمانے میں مسلمان حکومتوں کی پارلیمنٹ یا مجالس مقننہ یہ کام کر سکتی ہیں، چناں چہ اس خطبہ میں انہوں نے اس رائے کا اظہار کیا ہے لیکن اس میں جو اشکال ہے علامہ اس سے بے خبر نہیں ہیں۔ چناں چہ فرماتے ہیں:

"سوال یہ ہے کہ موجودہ زمانے میں تو جہاں کہیں مسلمانوں کی کوئی قانون ساز مجلس قایم ہوگی اس کے ارکان زیادہ تر وہی لوگ ہوں گے جو فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہیں، اس لیے اس کا طریقہ کار کیا ہوگا؟ کیوں کہ اس قسم کی مجالس شریعت کی تعبیر میں بڑی بڑی شدید غلطیاں کر سکتی ہیں۔ ان غلطیوں کا ازالہ یا ان کے کم سے کم امکانِ وقوع کی صورت کیا ہوگی؟"

آگے چل کر وہ خطرہ کے سدّباب کے سلسلہ میں فرماتے ہیں۔

"شریعت اسلامی کی غلط تعبیرات کا سدباب ہو سکتا ہے تو صرف اس طرح کہ بحالت موجودہ بلاد اسلامیہ میں فقہ کی تعلیم جس نہج پر ہو رہی ہے اس کی اصلاح کی جائے، فقہ کا نصاب مزید توسیع کا محتاج ہے لہذا ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ جدید فقہ کا مطالعہ بھی باحتیاط اور سوچ سمجھ کر کیا جائے" (تشکیل ص ۱۷۲)

لیکن ہمارے خیال میں اس تجویز سے اصل اشکال کا حل پیدا نہیں ہوتا کیوں کہ فقہ کا کوئی ایسا وسیع اور جامع نصاب اگر تیار ہو بھی گیا جیسا کہ ہو گیا ہے اور عرب ممالک میں رائج ہے

تو آخر اس کو پڑھنے پڑھانے والے علماء ہی ہوں گے اور غالباً مجالس مقننہ کی ممبری کے لیے اس نصاب فقہ کو پڑھنے کی شرط مناسب نہ ہوگی البتہ اس سلسلہ میں علامہ اقبال نے اپنے ۳۲ء کے مشہور خطبہ صدارت میں جو تجویز پیش کی تھی وہ زیادہ قابل عمل اور لائق غور ہے، وہ فرماتے ہیں:۔

" میرا خیال ہے کہ علماء کی ایک اسمبلی تشکیل دی جائے جس میں وہ مسلم قانون داں بھی شامل ہوں جنہوں نے علم جدید حاصل کیا ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کی روح کے عین مطابق موجودہ حالات کی روشنی میں اسلامی قانون کا تحفظ کیا جائے اس کو وسعت دی جائے اور اگر ضروری محسوس ہو تو نئی تاویل کی جائے تاکہ کوئی بھی قانون جو مسلم پرسنل لاء کی تعریف میں آتا ہے۔ اس جماعت کی منظوری سے پہلے قانون سازی کے لیے پیش نہ کیا جاسکے۔" اس سے غالباً علامہ کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح ہمارے ملک میں پارلیمنٹ کے ساتھ ایک راجیہ سبھا یا اسٹیٹ اسمبلی کے ساتھ ایک کونسل ہوتی ہے اسی طرح اسلامی ممالک میں مجلس مقننہ کے ساتھ علماء کی ایک اسمبلی ہونی چاہیئے۔

خطبہ کے آخر میں فرماتے ہیں:۔

" میرا خیال ہے کہ اجتہاد کی اس مختصر بحث سے آپ بخوبی سمجھ گئے ہوں گے کہ یہ ہمارے اصول فقہ ہوں یا نظامات فقہ، ان میں آج بھی کوئی بات ایسی نہیں ہے جس کے پیش نظر ہم اپنے موجودہ طرز عمل (یعنی فکری جمود اور اجتہاد سے اجتناب) کو حق بجانب ٹھہرائیں، اس کے برعکس اگر ہمارے افکار میں وسعت اور دقّتِ نظر موجود ہے اور ہم نئے نئے احوال اور تجربات سے فائدہ بھی اٹھا رہے ہیں تو ہمیں چاہیئے کہ فقہ اسلامی کی تشکیل میں جرأت سے کام لیں۔

اس موقع پر علامہ ایک نہایت اہم تنبیہ کرتے ہیں اور معاً اس کے بعد فرماتے ہیں: " لیکن یہ کام اس زمانے کے ظروف اور احوال سے محض مطابقت پیدا کرنے کا نہیں

ہے بلکہ اس سے بھی کہیں زیادہ اہم ہے۔" آگے چل کر کہتے ہیں:۔
"یقین کیجئے یورپ سے بڑھ کر آج انسان کے اخلاقی ارتقاء میں بڑی رکاوٹ کوئی اور نہیں ہے اس کے برعکس مسلمانوں کے نزدیک ان بنیادی تصورات کی اساس چونکہ وحی و تنزیل پر ہے جس کا صدور ہی زندگی کی انتہائی گہرائیوں سے ہوتا ہے۔ اس لیے وہ اپنی ظاہری خارجیت کو ایک اندرونی حقیقت میں بدل دیتی ہے۔"

حقیقت یہ ہے کہ اس خطبہ میں خصوصاً اور دوسرے خطبات میں عموماً علامہ اقبال نے اسلامی قانون کا ایک ایسا دقیق اور غامض فلسفہ بیان کیا ہے کہ اگر وہ اجتہاد کے ذریعے متشکل اور مشخص ہوجاتا اور اس کی عملی تشکیل بھی ہوجاتی ہے تو وہ دنیا میں ایک عظیم انقلاب بپا کردیتا لیکن صد حیف وہ جس نے خود اپنے متعلق کہا تھا۔

از تب و تابم نصیب خود بگیر

بعد ازیں ناید چو من مرد فقیر

وہ صرف ایک شاعر، ایک آرٹسٹ اور ایک فلسفی ہو کر رہ گیا اور جو تب و تاب اس کی ہستیٔ بے قرار کا جوہر تھا، اس پر کسی کی نگاہ نہ گئی۔ آج جب کہ برصغیر ہند و پاک میں اقبال صدی تقریبات بڑے اہتمام اور شان و شوکت سے منائی جا رہی ہیں کیا یہ مناسب نہ ہوگا کہ اقبال کے فکر کے اس اہم پہلو پر بھی توجہ کی جائے، اور ایک ادارہ صرف اسی مقصد کے لیے قائم کیا جائے کہ پہلے اقبال کے فلسفۂ قانون اسلامی کا وسیع اور عمیق مطالعہ ان کے پورے مجموعہ نثر و نظم کی روشنی میں کرے اور پھر اس کی بنیاد پر تدوین فقہ جدید کا کام کرے۔ یہ نہایت وسیع اور کٹھن ہے لیکن ضروری ہے اور اقبال کے ساتھ عقیدت و ارادت کا حق صحیح معنی میں اسی وقت ادا ہوسکتا ہے۔