© rasailojaraid.com

محمد خالد مسعود

اجتہاد اور اکیسویں صدی

اجتہادیات اقبال و حکیم: ایک نگاہ پیش بیں

[پروفیسر ڈاکٹر محمد خالد مسعود نے یہ مقالہ ۶/ فروری ۱۹۹۹ء کو قائداعظم لائبریری کے ایک اجلاس میں پڑھا جو مرحوم ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی سالانہ برسی پر منعقد کیا گیا تھا۔]

برصغیر میں مسئلہ اجتہاد پر بحث کا آغاز تو انیسویں صدی میں ہی ہو گیا تھا لیکن اس کا دائرہ کار بہت محدود تھا۔ یہ بحث زیادہ تر تقلید اور تقلید شخصی کے حوالے سے تھی کہ آیا مذاہب فقہ میں سے کسی ایک کی پابندی لازمی ہے یا نہیں۔ شاہ اسماعیل شہید (م ۱۸۳۱ء) نے تقلید کو بدعت قرار دیتے ہوئے اجتہاد پر زور دیا۔[1] دوسرے علما نے بھی اجتہاد پر گفتگو کی لیکن یہ گفتگو زیادہ تر عقیدے اور کلام کے حوالے سے رہی۔ تاہم انیسویں صدی تک علمائے ہند کی اکثریت تقلید بلکہ تقلید شخصی کی قائل تھی یعنی ایک متعین مذہب فقہ کی مستقل پابندی۔ کسی دوسرے فقہی مذہب کی رائے قرآن و سنت پر ہی مبنی کیوں نہ ہو، ناقابل عمل تھی۔

مثلاً فقہ حنفی میں لاپتہ خاوند کی بیوی پچاس سال تک انتظار کے بعد نکاح ثانی کا سوچ سکتی تھی تاکہ خاوند کی موت کا ظن غالب ہو جائے جب کہ مالکی فقہ میں تین سے پانچ سال تک انتظار کافی تھا۔ مفتی صدر الدین آزردہ (م ۱۸۶۸ء) دہلی کی برطانوی عدالت میں مفتی تھے، وہ حنفی مذہب کی تقلید پر شدت سے عمل کے قائل تھے۔ انہوں نے لاپتہ خاوند کی

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

بیوی کو مالکی فقہ پر عمل کی اجازت نہیں دی۔ ایک رسالہ الدر المنضود فی حکم امرأة المفقود[۲] لکھا جس میں حنفی مذہب کی تقلید اور مالکی مذہب سے فائدہ اٹھانے کو سختی سے منع کیا۔

بیسویں صدی میں اجتہاد پر بحث کا حوالہ زیادہ وسیع ہوتا گیا۔ انیسویں صدی میں اجتہاد عدم تقلید کا نام تھا تو بیسویں صدی میں اجتہاد کا مقصد پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کرنا تھا۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے الحیلة الناجزہ للحلیلة العاجزہ[۳] تحریر کی' جس میں خواتین کو پیش آمدہ مسائل پر تفویض طلاق اور عدالت میں تنسیخ نکاح کے حل پیش کیے جس کے لیے انہوں نے حنفی فقہ سے باہر مالکی فقہ سے بھی استفادہ کیا اور براہ راست قرآن وسنت سے بھی استدلال پیش کیا۔ انیسویں صدی کے مقابلے میں بیسویں صدی میں مسائل کا دائرہ بھی بہت وسیع تھا۔ ان مسائل کا تعلق سیاسیات' معاشیات' ثقافت و معاشرت' تعلیم و تعلّم' نفسیات' غرض زندگی کے تمام شعبوں سے تھا۔ یہ مسائل براہ راست امت مسلمہ کے وجود' اس کے تشخص اور تصور کائنات کو چیلنج کر رہے تھے۔ نہ مسائل جزئی تھے نہ ان کے جزئی حل کافی تھے۔ یہ اصولی مسائل تھے اس لیے ان کے حل بھی اصولی اجتہادات کا تقاضا کر رہے تھے۔

انیسویں صدی میں فقہ و شریعت کی پابندی دین و مذہب کی حیثیت سے کی جاتی تھی' مسائل کے حل کے لیے نہیں۔ بیسویں صدی میں فقہ و شریعت کے لیے مسائل کا حل پیش کرنے کی صلاحیت پر زیادہ توجہ دی گئی۔ تاہم اکیسویں صدی کی اجتہادیات بیسویں صدی سے مختلف ہوں گی۔ بیسویں صدی میں اجتہادیات صرف پیش آمدہ مسائل تک محدود تھیں۔ اکیسویں صدی میں اجتہادیات مسائل کے ابھرنے کا انتظار کرنے کی بجائے ان کی پیش بینی کی متقاضی نظر آتی ہیں۔

آج کی نشست میں ہم اکیسویں صدی میں اجتہاد کے اسی پہلو یعنی پیش بینی کے

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

تقاضے کے بارے میں گفتگو کریں گے۔ یہ گفتگو علامہ اقبال کے خطبہ ' اجتہاد اور اس کے بارے میں خلیفہ عبدالحکیم کے افکار اور مساعی کے حوالے سے ہو گی۔ علامہ اقبال اجتہاد کی اہمیت سے بھی آگاہ تھے اور اس کے تقاضوں کو بھی سمجھتے تھے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ انہیں یقین تھا کہ اجتہاد ہی امت مسلمہ میں وہ حرکت و حرارت پیدا کر سکتا ہے جو اسے دنیا کی قوموں میں ممتاز کر سکتا ہے۔ بیسویں صدی کی پہلی دو دہائیوں میں اسلامی دنیا میں انقلابی تبدیلیاں آ رہی تھیں۔ احیا' اجتہاد اور اصلاح کی تحریکوں کا آغاز ہو چکا تھا۔ مسلمان صدیوں کی نیند سے جاگ رہے تھے۔ سب سے پہلے ترکی نے آنکھ کھولی تھی۔ یورپ کے مرد بیمار نے کڑوی گولیاں نگل کر انقلابی قدم اٹھائے تھے۔ اقبال بے حد خوش تھے۔ وہ ترکی کے ان اقدامات میں اجتہاد کی کونپلیں پھوٹتی دیکھ رہے تھے۔ عثمانیوں پہ کوہ غم ضرور ٹوٹا تھا لیکن خون صد ہزار انجم سے ہی سحر پیدا ہوتی ہے۔ اجتہاد زندگی کی علامت ہے۔

اقبال ان انقلابات میں طلوع اسلام کی نوید سن رہے تھے۔[۴] طوفان مغرب نے مسلمان کو مسلمان کر دیا تھا۔ وہ عروق مردۂ مشرق میں خون زندگی دوڑتا دیکھ رہے تھے۔ کتاب ملت بیضا کی پھر سے شیرازہ بندی ہونے والی تھی۔ شاخ ہاشمی پھر برگ و بر پیدا کرنے کو تھی۔ ستاروں کی تنک تابی صبح روشن کی دلیل تھی۔ رات ختم ہو رہی تھی۔ دور گراں خوابی جا رہا تھا۔ احرار ملت اس تجمل سے جادہ پیما تھے کہ صدیوں سے بند زندانوں کے در وا ہو رہے تھے اور زندانی شگاف در سے رم زندگی کا تماشا کر رہے تھے۔ حریت کا جو خواب اسلام نے دیکھا اب اس کی تعبیر آنکھوں کے سامنے تھی۔ علامہ اقبال کی نگاہ پیش بین دیکھ رہی تھی کہ مسلمان سے امامت کا کام لیا جانے والا ہے۔

تاہم علامہ اقبال کو احساس تھا کہ پو پھٹنے کے باوجود غنچوں پر ابھی خواب کا اثر باقی ہے۔ نغمہ بلبل انہیں بیدار کرنے میں کامیاب نہیں ہوا۔ ذوق نغمہ کمیاب ہے۔ اس لیے نوائے تلخ تر کی ضرورت ہے۔ جہانبانی کے خواب دیکھنے والوں کو جہاں بینی کی عادت ڈالنے کے لیے جگانا

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

ضروری ہے تاکہ مغلوب گماں میں ذوق یقین پیدا ہو۔ چنانچہ علامہ اقبال نے ۱۳؍ دسمبر ۱۹۲۴ء کو اسی شہر لاہور میں اسلامیہ کالج کے حبیبیہ ہال میں "الاجتہاد فی الاسلام" کے عنوان سے ایک فکر انگیز اور پر درد مقالہ پڑھا۔ علامہ نے اپنے مقالے میں اسلامیان ہند کو بتایا کہ دور اجتہاد آگیا ہے۔ زندگی دروازے پر دستک دے رہی ہے۔ ترک جاگ چکے ہیں۔ انہوں نے در اجتہاد کھول دیا ہے۔ لوگ آگے بڑھ رہے ہیں لیکن قانون رکا کھڑا ہے اور زندگی کے بڑھتے قدم روک رہا ہے۔ قانون کو حرکت و تغیر کی ضرورت ہے جو اجتہاد سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ اجتہاد یقین محکم اور عمل پیہم کا نام ہے۔ زندگی تخلیق مسلسل سے عبارت ہے۔ ہر نسل کو نئے مسائل کا سامنا ہے۔ ہر نسل کو اپنے مسائل خود حل کرنے ہیں۔ اسلاف کے اقوال چٹخنیاں نہیں ہیں جن سے اجتہاد کے دروازے بند کر لیے جائیں۔ یہ تو زندگی کے قفل ابجد کی کلید ہیں کہ دروازہ کھلنے سے ہی بات بننے کا پتہ لگتا ہے۔

علامہ کے اس خطبے کو آج پون صدی ہوتی ہے۔ بیسویں صدی دامن سمیٹ رہی ہے اور اکیسویں صدی کی آمد آمد ہے۔ اگلی صدی جس سے الف ثالث یعنی تیسرے ہزار سال کا آغاز بھی ہو گا' اس بات کی متقاضی ہے کہ ہم بیسویں صدی میں اجتہاد کی پیش رفت کا جائزہ لیں۔

اس میں شک نہیں کہ علامہ بیسویں صدی کے آغاز میں عالم اسلام کے انقلابات پر بے حد خوش تھے۔ علامہ نے اجتہاد کے رخ' کردار' مستقبل کے حوالے سے جو کچھ کہا تھا' اس میں مزید پیش رفت بھی دیکھنے میں آتی ہے۔ آج امت مسلمہ جس مقام پر کھڑی ہے' ۱۹۲۴ء میں اس کا خیال بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ اجتہاد سے جو اثرات متوقع تھے' وہ پوری طرح مترتب بھی نہیں ہو سکے۔ ہمیں ان عوامل اور رجحانات کا پتہ لگانا ہے جو اس پیش رفت میں رکاوٹ بنے۔ علامہ اقبال کی امید کیوں بر نہیں آسکی۔

علامہ اقبال کا خطبہ اجتہاد کے موضوع پر نہایت جامع اور فکر انگیز تحریر تھی۔ اس

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

میں علامہ نے اجتہاد کا فلسفہ، اصول اور اس کی تعریف کا تجزیہ بھی کیا تھا۔ اجتہاد کی شرائط اور حدود کا جائزہ بھی لیا تھا۔ اجتہاد کی تاریخ پر نظر ڈالتے ہوئے، اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کے اسباب بھی بیان کیے تھے اور دور جدید میں اجتہاد کی نشاۃ ثانیہ کا ذکر بھی کیا تھا۔ ہمعصر مسائل پر اپنی اجتہادی آراء پیش کرتے ہوئے اجتہاد کے مصادر اور اصول سے بحث بھی کی تھی۔ اس خطبے پر مفصل بحث کی یہاں نہ گنجائش ہے نہ مقصود۔[5]

علامہ اقبال کی آراء کا خلاصہ یہ تھا[6] کہ اجتہاد اسلامی ثقافت میں حرکت و ارتقا کا اصول تھا لیکن میکانکیت اور قدامت پسندی کا شکار ہو گیا۔ اجتہاد کی تعریف اس انداز سے کی گئی کہ یہ ارتقائی عمل کے بجائے میکانکی عمل بن کر رہ گیا۔

اجتہاد کے ارتقا میں پہلی رکاوٹ تو یہی میکانکی طرز فکر تھا۔ علامہ اقبال نے فقہ اسلامی کا تجزیہ کر کے مندرجہ ذیل نتائج اخذ کیے:

۱۔ فقہ اسلامی کسی جامد، ساکن اور میکانکی نظام قانون کا نام نہیں ہے۔

۲۔ عہد خلفائے عباسی تک اسلامی قانون تحریری شکل میں مدون نہیں تھا۔ اس وقت تک اگر تحریری طور پر کوئی کتاب موجود تھی تو وہ صرف قرآن کریم تھا۔[7]

۳۔ اجتہاد کے عمل کے زیر اثر جو پہلی صدی سے لے کر چوتھی صدی تک زور شور سے جاری رہا، کم از کم انیس مکاتب فقہ وجود میں آئے جو اسلامی فکر اور فقہ کی دینامیت کا ثبوت ہیں۔[8]

۴۔ مصادر فقہ اسلامی کے تجزیہ سے بھی یہی پتہ چلتا ہے کہ فقہ اسلامی کسی طرح بھی جامد نہیں۔

علامہ اقبال کا موقف یہ تھا کہ میکانکی سوچ اپنی اصل میں نہ عربی ہے نہ حجازی۔ بلکہ میکانکی اور سکون پسند فکر قرآن کی روح کے منافی ہے۔ دراصل میکانکی فکر کے ڈانڈے یونانی فکر و فلسفہ سے ملتے ہیں جس کا اسلامی دینی فکر خصوصاً فقہ پر بہت گہرا اثر پڑا ہے۔ یونانی فکر میں

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

تغیر و تبدل ایک خامی اور نقص سمجھی جاتی تھی' اس لیے ہر اچھی چیز کو کامل' ناقابل تغیر اور ابدی ہونا چاہیے۔ حرکت چونکہ تغیر کی طرف لے جاتی ہے' اس لیے سکون مقصود ٹھہرا۔ چنانچہ کائنات کا ایسا میکانکی تصور فروغ پایا جس میں پوری کائنات ایک مشین کی طرح غیر متبدل قوانین کے تحت چل رہی ہے۔ مسلمان علما نے اسلامی قانون کو بھی میکانکی رنگ دینے کی کوشش کی۔ ترکی کے معروف مفکر سعید حلیم پاشا نے جو مغربی اثرات کے مخالف تھے' اسلامی قانون کو میکانکی حیثیت کے قائل تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ جس طرح طبعی قوانین (نیچرل لاز) غیر متبدل ہیں اسی طرح اخلاقی و سماجی ضوابط بھی تبھی قانون بن سکتے ہیں جب وہ طبعی قوانین کی طرح غیر متبدل اور میکانکی ہوں چنانچہ انہوں نے شریعت کو میکانکی بنانے پر زور دیا' بالکل اسی طرح جس طرح ہمارے ہاں اسلام کو مکمل ضابطہ' حیات کے طور پر پیش کرنے کی کوششیں ہوئیں۔

ترکی کے ایک غیر مسلم طالب علم اغنادیس نے ۱۹۱۶ء میں کولمبیا یونیورسٹی میں ڈاکٹریٹ کا مقالہ پیش کرتے ہوئے لکھا کہ اسلام کا اصول اجتہاد میکانکی ہے جو قیاس کے لگے بندھے طریقے سے تجریدی منطق کی بنیاد پر کام کرتا ہے۔ اس لیے بتدریج جمود کی طرف لے جاتا ہے۔[۹] اغنادیس کی کتاب علامہ اقبال تک پہنچی تو انہوں نے اس نظریے کی تردید کرتے ہوئے واضح کیا کہ اسلام میکانکیت کا نہیں دینامیت کا مذہب ہے۔ اجتہاد میکانکی نہیں دینامی اصول ہے۔ جیسے زندگی جامد اور ساکن نہیں' جاری و ساری ہے' اجتہاد بھی جاری و ساری رہے گا۔ زندگی نت نئے مسائل اور ان کے حل پیش کرتی رہے گی۔ قانون زندگی سے پیچھے نہیں رہ سکتا۔ اجتہاد کے ارتقا میں دوسری رکاوٹ علما اور فقہا کا قدامت پسندانہ رویہ تھا۔ یہ قدامت پسندی دراصل اس خوف اور اندیشے کی پیداوار تھی کہ فکر کی آزادی سے امت میں تفرقہ پیدا ہو گا۔ چنانچہ آزادی فکر کے تمام دروازے بند کر کے روایت کی حفاظت کرنا ضروری سمجھا گیا۔ اس انداز فکر سے تفرقہ بھی ختم نہ ہو سکا اور روایت کی حفاظت بھی نہ ہو سکی۔ امت مسلمہ

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

بے شمار فرقوں میں تقسیم ہو گئی اور ہر فرقہ اپنی روایت کو اصل اسلام قرار دے کر اس کی حفاظت کرنے لگا۔ اس سے تقلید کے رویے کو فروغ ملا۔ علامہ اقبال کے نزدیک تاریخ اسلام کے ابتدائی دور میں دو تحریکیں ایسی اٹھیں جن کی وجہ سے بنیادی مسائل پر اختلافات پیدا ہو گئے۔ معتزلہ کی تحریک کے زیر اثر قرآن کے مخلوق یا قدیم ہونے کی بحث چھڑی۔ تصوف کی تحریک سے ظاہر اور باطن کی بحث چھڑی جس سے قرآن و سنت کی تعبیر میں اختلافات پیدا ہوئے۔ علما نے یہ بہتر سمجھا کہ فکری آزادی کی تمام تحریکوں کا راستہ روک دیا جائے۔ پھر ساتویں صدی ہجری میں بغداد کی تباہی کا واقعہ تو ایسا تھا کہ اب روایت کی حفاظت کے لیے شریعت کی پابندی اور تقلید میں ہی عافیت نظر آتی تھی۔ اس طرح اختلافات اور تفرقہ کے خوف نے روایت اور قدامت پسندی کو راسخ کر دیا۔

علامہ اقبال کے الفاظ میں "جیسا کہ سیاسی زوال کے زمانے میں فطری بات ہے' اسلام کے قدامت پسند مفکرین نے مزید ٹوٹ پھوٹ سے بچانے کے لیے اپنی تمام کوششیں صرف ایک نقطے پر مرکوز کر دیں کہ لوگوں کی سماجی زندگی کی یکسانیت کو قائم رکھنے کے لیے شریعت کے قوانین کو اسی شکل میں محفوظ رکھا جائے جس طرح دور اول کے فقہا نے اسے مرتب کیا تھا اور اس میں کسی قسم کے اضافے کو سختی سے روکا جائے۔"(۱۰)

قدامت پسندی کو مستحکم کرنے کے لیے اجتہاد کی شرائط اور طریق استنباط کا تعین کیا گیا۔ شرائط اجتہاد کو اہلیت اجتہاد کی بحث میں محدود کر دیا گیا اور شرائط کے نام سے ایسی دیوار کھینچ دی گئی کہ مجتہد کا وجود ممکن تو رہا لیکن عملاً ائمہ مذاہب کے بعد کسی مجتہد کا تصور محال سمجھا گیا۔ اجتہاد سے مراد نئے فقہی مذہب کا قیام سمجھ لیا گیا۔ علامہ اقبال نے اجتہاد کی تعریف پر بحث کرتے ہوئے بتایا کہ اجتہاد کا مقصد نئے فقہی مذہب کا قیام تو نہیں لیکن اجتہاد کو کسی ایک فقہی مذہب میں محدود بھی نہیں کیا جا سکتا۔

علامہ اقبال نے شرائط اجتہاد کو زیر بحث لائے بغیر طریق اجتہاد کے حوالے سے اس

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

کا حل پیش کیا' تاکہ ان شرائط کی پابندی بھی ہو سکے اور اجتہاد کا عمل بھی جاری رہ سکے۔ علامہ کے نزدیک آج کے مسائل اتنے متنوع ہیں کہ ان کا حل ایک عالم یا مفتی کے بس کی بات نہیں بلکہ محض دینی علوم کا علم بھی کافی نہیں۔ آج کے مسائل کے حل کے لیے معاشیات' طبیعیات' قانون' نفسیات' انجینئرنگ وغیرہ کا علم بھی ضروری ہے۔ ایک شخص ان تمام علوم کا ماہر نہیں ہو سکتا' اس لیے مختلف علوم کے ماہرین کی شمولیت ضروری ہے۔ چنانچہ علامہ کے نزدیک اجتہاد اور اجماع دونوں کو اکٹھا کرنے کی ضرورت ہے۔ اجتہاد انفرادی کی بجائے اجتماعی ہو اور اس کے لیے ادارے قائم کیے جائیں۔

علامہ اقبال نے اپنے خطبے میں اجماع اور قیاس دونوں کی تشکیل نو پیش کی۔ اجماع کو انہوں نے مصدر کی بجائے طریقہ اجتہاد اور اصول کے طور پر پیش کیا۔ اجماع کی روایتی تعریف میں اجماع کی تمام تر ذمہ داری علما کی ہے' اس میں عوام قطعاً شامل نہیں تھے۔ علامہ کے نزدیک دور جدید میں اجماع کا مطلب ایسا ادارہ ہے جس میں علما دوسرے لوگوں کے ساتھ مل بیٹھ کر مسائل پر غور کریں اور اتفاق رائے سے مسائل کا حل تلاش کریں۔ وہ علما کی امتیازی حیثیت یا فقہی ولایت کے قائل نظر نہیں آتے۔ اجماع کی یہ حیثیت صرف اجماع صحابہ کو دی جا سکتی ہے۔ موجودہ دور میں علامہ اقبال کے نزدیک قانون ساز اسمبلیاں اجماع کے ادارے کا کام کر سکتی ہیں۔ [۱۱]

قیاس کے بارے میں علامہ نے بتایا کہ یہاں بھی فقہا نے یونانی منطق کو اسلامی طریق استنباط پر فوقیت دے دی۔ استخراجی منطق نے قیاس اور اجتہاد کو میکانکی عمل بنا دیا جس سے خود مقاصد شریعت کو نقصان پہنچا۔ علامہ نے زور دیا کہ اجتہاد میں استخراجی کی بجائے استقرائی منطق اور مقاصد شریعت پر توجہ مرکوز کی جائے۔ [۱۲]

انہوں نے اپنے خطبے میں مثال کے طور پر اپنے عہد میں خواتین کے مسئلے پر بات کی جس میں تقلید اور قیاس کی پابندی کی وجہ سے خود دین اسلام پر زد پڑ رہی تھی۔ جیسا کہ پہلے

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

ذکر ہوا لاپتہ خاوند کی بیوی کو حنفی فقہا پچاس سال تک انتظار کا پابند بناتے تھے۔ خاوند مار پیٹ کرے، نان نفقہ روک لے یا دوسرے طریقوں سے بیوی پر ستم کرے تو حنفی فقہ میں بیوی کو عدالت میں جانے کا اختیار نہیں تھا۔

بیسویں صدی کے آغاز میں انہی سختیوں سے تنگ آکر مسلمان عورتوں نے شوہروں کے ظلم و ستم سے آزادی کے لیے یہ حیلہ اختیار کیا کہ وہ عدالتوں میں حاضر ہو کر ترک مذہب کا اعلان کرتیں اور تنسیخ نکاح کا دعویٰ کر کے شوہر سے آزاد ہو جاتیں۔ ان میں اکثر بعد میں دوبارہ مسلمان ہو جاتیں لیکن اس سے ارتداد کا فتنہ شروع ہوا۔ حنفی فقہ میں اس بات پر اختلاف رائے ضرور تھا کہ آیا بیوی کے مرتد ہونے سے نکاح ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں لیکن عورتوں پر ظلم و ستم کو روکنے کی کوئی راہ موجود نہیں تھی۔

بیسویں صدی کی دوسری دہائی یعنی ۱۹۲۰ء-۱۹۲۵ء تک عدالت میں ایسے مقدمات کی تعداد میں بہت زیادہ اضافہ ہو گیا جہاں مسلمان عورتوں نے تنسیخ نکاح کے لیے عیسائی ہونے کا دعویٰ کیا۔ علامہ اقبال پہلے شخص تھے جنہوں نے یہ سوال اٹھایا کہ یہ کیسا قانون ہے جس میں عورتوں کو شوہروں کے ظلم و ستم سے بچنے اور اپنے حقوق کے حصول کے لیے مذہب چھوڑنا پڑ رہا ہے۔ علامہ نے کہا کہ مذہب، عقل، نسل اور جان و مال کی حفاظت تو اسلامی قانون کے مقاصد میں سے ہے۔ علامہ نے کہا اگر فقہ اسلامی نے مظلوموں کی دادرسی نہیں کی تو لوگ مذہب سے برگشتہ ہو جائیں گے۔

علامہ نے کہا کہ ان مسائل کے حل کے لیے قیاس کی جگہ مقاصد شریعت سے استدلال کی ضرورت ہے۔ علامہ اقبال کی مخالفت تو ہوئی لیکن اس سے بحث و تمحیص کا دروازہ ضرور کھل گیا۔ عورتوں کے مسائل پر گفتگو کا آغاز ہوا۔ علما بھی اس طرف متوجہ ہوئے۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے دوسرے علما کو بھی ساتھ ملایا۔ حرمین کے علما سے خط و کتابت کی۔ فقہ حنفی کے علاوہ دوسرے مذاہب فقہ کی آراء کا بھی جائزہ لیا۔ مالکی فقہ میں عورتوں کو تنسیخ نکاح

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

کے جو حقوق دیے گئے تھے، ان کا مطالعہ کیا گیا، اور پھر ان تمام مسائل پر ایک جامع تحریر الحیلۃ الناجزہ للحلیلۃ العاجزہ کے نام سے پیش کی جو درحقیقت علمائے دیوبند کی ایک مجلس کا اجتہاد تھا، اس میں لاپتہ خاوند، نان نفقہ کی تنگی، شوہر کی مار پیٹ اور ظلم و ستم وغیرہ مسائل پر عورتوں کو عدالت میں جانے کا حق تجویز کیا، اس کے علاوہ یہ بھی تجویز کیا کہ شوہر بیوی کو طلاق کا حق تفویض کر سکتا ہے اور جب حالات ناقابل برداشت ہو جائیں تو بیوی اس حق کو استعمال کرتے ہوئے شوہر کو طلاق دے سکتی ہے۔ مولانا تھانوی کی تحریر کو بنیاد بنا کر مسلمانان ہند نے ایک شریعت بل قانون ساز اسمبلی کو پیش کیا جو بالآخر ۱۹۳۹ء میں تنسیخ نکاح کے ایکٹ کی صورت میں منظور ہو گیا۔ بیسویں صدی میں اجتہاد اور اس کی بنیاد پر قانون سازی کی یہ ایک اہم مثال تھی۔(۱۳)

یہ مثال کئی لحاظ سے اہم تھی، اول تو اس میں واقعتاً پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کرنے کی کوشش کی گئی۔ علامہ نے اس کے حل کے لیے قیاس کی بجائے مقاصد شریعت سے استدلال کیا۔ دوسرے، علما کی جماعت نے اس اجتہاد میں برابر شرکت کی۔ یہ اجتہاد فی المذہب نہیں تھا یعنی حنفی مذہب تک محدود نہیں تھا بلکہ دوسرے مذاہب کی آراء پر عمل کا فتویٰ دیا گیا۔ تیسرے، یہ اجتہاد باقاعدہ قانون سازی کے عمل سے گزر کر قانون بنا۔ چوتھے، یہ قانون ایک غیر مسلم حکومت کی منظوری سے جاری ہوا۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ دور استعمار میں بھی اجتہاد کا عمل جاری رہا۔

اس دوران آزادی کی جنگ بھی جاری رہی اور چند ہی برس بعد یکے بعد دیگرے تمام مسلم ممالک آزاد ہو گئے۔ آج بیسویں صدی کے آخر میں صرف چند علاقے باقی ہیں جہاں ابھی تک آزادی کی خونریز جنگ لڑی جا رہی ہے۔

آزادی کے بعد مسلم ممالک کو جو مسائل درپیش رہے، ان میں طرز حکومت، معاشی استحکام، قانون سازی اور تعلیم وغیرہ کے بنیادی مسائل تھے۔ ان میدانوں میں انقلابی تبدیلیوں

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

کی ضرورت تھی اور اس کے لیے اتنے ہی انقلابی اجتہاد کی ضرورت تھی۔ اسی ضرورت کے تحت پاکستان میں تحقیقی ادارے قائم کیے گئے۔ کراچی میں مرکزی ادارۂ تحقیقات اسلامی ۱۹۶۰ء میں قائم ہوا جو آج کل ادارۂ تحقیقات اسلامی کے نام سے بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی کا ایک حصہ ہے۔ لاہور میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ' اقبال اکیڈمی اور مشرقی پاکستان میں اسلامی اکیڈمی کا قیام عمل میں لایا گیا۔ اس کے ساتھ ساتھ اسلامی مشاورتی کونسل قائم کی گئی جو آج اسلامی نظریاتی کونسل کے نام سے کام کر رہی ہے۔ ان اداروں نے تحقیقی اور اشاعتی منصوبوں کے ساتھ ساتھ ملک کے مسائل پر بھی اجتہادات پیش کیے۔ ملک میں موجود قوانین کا تفصیلی جائزہ لے کر ان میں اصلاحات' ترامیم وغیرہ کی سفارشات بھی کیں۔ ادارۂ ثقافت اسلامیہ نے خلیفہ عبدالحکیم صاحب کی قیادت میں معاشی' سیاسی اور قانونی مسائل پر تحقیقات شائع کیں۔ خلیفہ صاحب نے خود بھی ان مسائل پر لکھا اور قانون ساز اداروں میں حصہ لیتے ہوئے' اجتہاد کے کام کو آگے بڑھایا۔ آجکل اس ادارہ کے سربراہ ڈاکٹر رشید احمد جالندھری ہیں جن کی ذات میں مشرق و مغرب یعنی جامعہ الازہر اور کیمبرج یونیورسٹی کی علمی روایات جمع ہیں۔ ان کی سربراہی میں ادارہ بے حد فعال ہو گیا ہے۔ ادارۂ تحقیقات اسلامی اور اسلامی نظریاتی کونسل نے بھی اسی طرح اجتہاد کی پیش رفت میں حصہ لیا۔ پاکستان میں اجتہادی مساعی میں سب سے پہلا نمایاں کام عائلی قوانین کا تھا جو ۱۹۶۲ء میں جاری کیے گئے۔ اس قانون سازی میں خلیفہ عبدالحکیم پیش پیش تھے۔ عائلی کمیشن کی سفارشات حکیم صاحب مرحوم کی تیار کردہ ہیں۔ ان قوانین میں پہلی مرتبہ کسی ایک فقہی مکتب کی تقلید کی بجائے قرآن و سنت کی روشنی میں اجتہاد سے کام لیتے ہوئے عائلی قوانین مرتب کیے گئے۔ یہ اجتہادی سرگرمیاں دراصل اسی سلسلے کی کڑیاں تھیں جس کا آغاز علامہ اقبال کی دعوت اجتہاد سے ہوا اور جس کے نتیجے میں مولانا تھانوی کی اجتہادی تحریر الحیلۃ الناجزہ اور ۱۹۳۹ء کا قانون تنسیخ نکاح ظہور میں آئے تھے۔

بیسویں صدی میں اجتہاد کا عمل کافی تیز رہا۔ اس میں علما اور مدارس نے بھی برابر

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

حصہ لیا۔ اس ضمن میں ایک اہم پیش رفت دارالافتاء کا قیام تھا۔ تقریباً ہر دینی مدرسے میں دارالافتاء قائم کیا گیا جہاں فتاویٰ کا باقاعدہ اندراج ہوتا، ان کے جوابات دیے جاتے اور بعد میں یہ فتاویٰ مجموعوں کی شکل میں چھپنا شروع ہوئے۔ آج یہ شائع شدہ فتاویٰ سینکڑوں کی تعداد میں موجود ہیں۔ دوسرے اسلامی ملکوں میں بھی فتاویٰ کے ادارے قائم ہوئے اور وہاں سے فتاویٰ کے مجموعے شائع ہوئے۔ ان میں جامعہ الازہر کا الفتاویٰ الاسلامیہ تیرہ سے زیادہ جلدوں میں دستیاب ہے۔ بیسویں صدی کی ایک اور اہم پیش رفت اجتماعی اجتہاد کے ادارے ہیں مثلاً سعودی عرب میں المجمع الفقہی اور بھارت میں اسلامی فقہ اکیڈمی جہاں تھوڑے تھوڑے وقفے کے بعد امت کو پیش آمدہ مسائل پر علما و فقہا مل بیٹھ کر غور کرتے ہیں اور اپنی آراء پیش کرتے ہیں۔ ان آراء پر مبنی فتاویٰ اور آراء کے مجموعے بھی شائع ہو چکے ہیں اور ان کو بنیاد بنا کر جدید فقہی کتابیں بھی ترتیب دی گئی ہیں۔

عالم اسلام میں بیسویں صدی میں اجتہاد کے ارتقا کا عمومی جائزہ لیا جائے تو اس کی مندرجہ ذیل خصوصیات ممتاز نظر آتی ہیں۔ اول تو اجتماعی اجتہاد کی شکل ابھر کر سامنے آئی ہے۔ دوسرے تحقیق و اجتہاد کے وسائل میں بہت پیش رفت ہوئی ہے۔ علوم قرآن، تفسیر، حدیث اور فقہ کی بہت سی ایسی کتابیں جن کے صرف نام سنے جاتے تھے، اب شائع ہو کر دستیاب ہیں۔ بہت سی بنیادی کتابوں کے یورپی اور مقامی زبانوں میں تراجم موجود ہیں۔ تیسرے تحقیق و اجتہاد کی آسانی کے لیے بہت سی امدادی کتابیں سامنے آگئی ہیں جن میں معاجم، اشاریے، فہارس شامل ہیں۔ اب آپ کو قرآن کی آیت، عبارت یا موضوع کے اعتبار سے تلاش کرنا ہو، حدیث تلاش کرنا ہو یا فقہی جزئی تلاش کرنا ہو، اس کے لیے امدادی کتابیں موجود ہیں۔ کمپیوٹر نے اس کام کو مزید آسان کر دیا ہے۔ بنیادی کتابیں سینکڑوں کی تعداد میں اب سی ڈی روم پر بھی موجود ہیں جن میں آپ مطلوبہ مواد نہ صرف آسانی سے تلاش کر سکتے ہیں بلکہ پوری صحت کے ساتھ نقل بھی کر سکتے ہیں۔ چوتھے، اجتہاد کے رجحانات میں اب

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

مقاصد شریعت سے استنباط کا رجحان بڑھ رہا ہے۔ اس صدی میں علامہ اقبال نے پہلی مرتبہ اس اصول کی طرف توجہ دلائی تھی۔ اب اس موضوع اور اصول استنباط پر کئی کتابیں آ چکی ہیں۔ ایک کتاب میں تو فقہ کے موضوعات کو مقاصد شریعت کے لحاظ سے ترتیب نو کے ساتھ جمع بھی کر دیا گیا ہے۔

بیسویں صدی میں اجتہاد کے مصادر' وسائل اور طریق کار میں آسانیوں کی وجہ سے بھی اجتہاد میں بہت پیش رفت ہوئی ہے۔ تاہم یہ پیش رفت اکیسویں صدی کے تقاضوں کے لیے ناکافی ہے۔ اس کا ایک بڑا سبب قدامت پسند طبقے کا خوف اور عدم اعتماد ہے' جو اجتہاد کی بجائے تقلید کو محفوظ سمجھتا ہے۔ یہ طبقہ اسی خوف کی بنیاد پر اجتہاد کی مسلسل مخالفت بھی کر رہا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اجتہاد کی کوششوں پر یہ تنقید بھی کر رہا ہے۔ کہ یہ اجتہادات ناکام رہے' امت نے ان کو رد کر دیا اور خود جن لوگوں نے یہ اجتہادات پیش کیے تھے' وہ بھی بعد میں اس کے قائل نہیں رہے۔

علامہ اقبال اور ان کے اجتہادات پر بھی اسی طرح کی تنقید ہوتی رہی ہے' مثلاً سید سلیمان ندوی اور سید ابو الحسن علی ندوی نے علامہ اقبال کے خطبات کے بارے میں اس خواہش کا اظہار کیا کہ یہ شائع نہ ہوتے تو اچھا ہوتا۔(۴) اکثر علامہ کے اشعار کے حوالے سے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ علامہ کا یہ خطبہ وقتی جوش و جذبے پر مبنی تھا۔ علامہ بعد میں ان خیالات کے حامی نہیں رہے تھے۔

علامہ اقبال کا یہ خطبہ یقیناً کسی وقتی جوش و جذبے کا نتیجہ نہیں تھا۔ یہ بہت غور و فکر کے بعد سوچ سمجھ کر لکھا گیا تھا۔ اس خطبے کی تیاری میں کئی سال لگے تھے۔ دوستوں کے نام علامہ کے خطوط سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ۱۹۲۰ء سے یہ مقالہ لکھ رہے تھے۔ مسئلہ کی نزاکت کے پیش نظر علامہ نے خوف کی حد تک احتیاط سے کام لیا۔ چنانچہ ۱۹۲۴ء میں لاہور میں خطبہ پڑھا تو اردو کی بجائے انگریزی زبان میں پیش کیا' نہ اس کے اردو ترجمے کی اجازت دی نہ خبر کی'

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

نہ اشاعت کی۔ اس کے بعد بھی چار سال تک اس مقالے پر نظر ثانی کرتے رہے۔ ۱۹۲۸ء میں علی گڑھ میں دوبارہ پیش کیا' تب بھی انگریزی میں۔ ۱۹۳۰ء میں شائع کیا تو انگریزی میں۔ اردو میں اس کے ترجمے کے بارے میں تذبذب کا اظہار کرتے رہے۔

علامہ اس خطبے کے بارے میں اتنے محتاط بھی رہے لیکن انگریزی میں ہی سہی اور دیر سے ہی سہی' اس کو لاہور اور علیگڑھ میں پڑھا بھی اور بالآخر شائع بھی کیا۔ یہ احتیاط' حزم اور عزم دونوں کی غماز ہے۔ اس حزم و عزم سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ علامہ مسئلہ اجتہاد کے بارے میں بے حد سنجیدہ تھے۔

اس مسئلے میں علامہ اقبال کی سنجیدگی کا دوسرا ثبوت یہ ہے کہ انہوں نے انتہائی نازک موقع پر یہ خطبہ دیا۔ علامہ نے لاہور میں جب یہ مضمون پڑھا تو تنسیخ خلافت کے واقعہ کو ابھی چھ ماہ ہوئے تھے۔ برصغیر کے مسلمانوں کے لیے تنسیخ خلافت کا صدمہ ناقابل برداشت تھا۔ تحریک خلافت بھی ابھی جاری تھی۔ ان حالات میں تنسیخ خلافت کی حمایت اور اسے اجتہادی عمل قرار دینا یقیناً علامہ اقبال کی اولوالعزمی کا اظہار ہے۔ اس صورت حال کو پوری طرح سمجھنے کے لیے اس تاریخی سیاق کا مختصراً ذکر ضروری ہے تاکہ علامہ کا موقف واضح ہو سکے۔

اس میں شک نہیں کہ خلافت عثمانیہ برصغیر کے مسلمانوں کی آخری امید تھی۔ لیکن سلطنت عثمانیہ جن مشکلات سے گزر رہی تھی' اس کا نہ برصغیر کے لوگوں کو اندازہ تھا نہ دلچسپی۔ عثمانی ترکوں کے خلاف عرب دنیا میں جو مزاحمتی اور انقلابی تحریکیں چل رہی تھیں' اس سے یہاں کے لوگ آگاہ ہوں بھی تو ان سے ہمدردی نہیں رکھتے تھے۔ ان کی حقیقت ان کی نظر میں صرف یہی تھی کہ یہ عرب قومیت کی تحریکیں ہیں جو مغرب کی سازش کی پیداوار ہیں۔ عرب دنیا میں خلافت عثمانیہ کی سخت گیری اور بدانتظامی کے خلاف احتجاج ان کی نگاہ میں نہیں تھا۔ دوسری جانب ترک نئی نسل ڈر رہی تھی کہ خلافت عثمانیہ کو بچاتے بچاتے ترکی ہاتھ سے نہ نکل جائے۔ ان کے نزدیک سلطنت عثمانیہ ترکی کے لیے ایک بوجھ تھا اور اس بوجھ کو کندھے پر اٹھا کر

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

وہ یورپ کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے۔ تیسری جانب برطانیہ کی سیاست اس کی متقاضی تھی کہ سلطنت عثمانیہ تو ختم ہو جائے لیکن خلافت باقی رہے۔ ان کے سیاستدان سوچ رہے تھے کہ اگر خلافت عثمانیہ کے زیر نگین عرب علاقے الگ الگ وحدتوں میں بٹ بھی جاتے ہیں' تب بھی ان کی ایک وحدت ایسی قائم رہنی چاہیے' جس کے ذریعے ان علاقوں پر اثر و رسوخ قائم رکھا جا سکے چنانچہ ان کی تجویز یہ تھی کہ پاپائے روم کی طرح مسلمانوں کا بھی ایک خلیفہ ہو جو سیاسی قوت نہ رکھتا ہو لیکن دنیا بھر کے مسلمان مذہبی طور پر اس کے اطاعت گزار ہوں۔ اس لیے وہ خلافت کو باقی رکھنے کے حق میں تھے۔[۱۵]

ترک' سلطنت کی بقا سے زیادہ ترکی کی بقا چاہتے تھے۔ جنگ کے بعد جب سلطنت عثمانیہ کا بٹوارا ہوا تو ترکوں کے اندیشے صحیح ثابت ہوئے۔ ہندوستان میں غم و غصے کی لہر دوڑ گئی۔ احتجاجات کا سلسلہ شروع ہوا۔ ۱۹۱۹ء میں لکھنؤ میں آل انڈیا مسلم کانفرنس میں احتجاجی جلسہ ہوا اور خلافت کانفرنس کا قیام عمل میں آیا۔ اسی سال دہلی میں جلسہ ہوا' ہندو اور مسلمان دونوں سیاسی رہنما جمع ہوئے۔ سلطنت عثمانیہ کی تقسیم اور مقامات مقدسہ پر غیر مسلم قبضہ کے خلاف احتجاج ہوا۔ تحریک خلافت کی داغ بیل پڑی اور ہندو مسلم مشترک فیصلہ کے تحت ترک موالات کا آغاز کر دیا گیا۔

تاہم علامہ اقبال تحریک خلافت کے حق میں نہیں تھے۔ انہوں نے عزلت نشینی اختیار کی۔ عام طور پر یہی کہا جاتا ہے کہ اقبال اس تحریک میں ہندوؤں کی شمولیت کی وجہ سے اس کے خلاف تھے۔ یہ بات جزوی طور پر صحیح ہو گی لیکن محض یہ وجہ نہیں ہو سکتی۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے صحیح کہا ہے کہ اقبال کی علیحدگی کا سبب یہ تھا کہ علامہ کے نقطۂ نگاہ کو نہ کوئی سمجھتا تھا' نہ قبول کرنے کو تیار تھا۔[۱۶] اقبال تحریک خلافت کو ایک سیاسی تحریک سمجھتے تھے۔ یہ سیاسی بیداری کی تحریک تھی' وہ اس لحاظ سے اس کے خلاف نہیں تھے لیکن وہ اس کو مذہبی رنگ دینے کے خلاف تھے۔ خصوصاً عدم تعاون اور ترک موالات کے بارے میں ان کو بہت اندیشے تھے

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

جو بعد میں صحیح ثابت ہوئے۔ ان کا کہنا تھا کہ ترک موالات کے جواز میں انفرادی فتویٰ صحیح نہیں، اس پر اجتماعی اجتہاد کی ضرورت ہے۔ علما جمع ہو کر اس پر غور کریں اور فیصلہ دیں۔ (۱۷) حقیقت یہ ہے کہ یہ سیاسی فتوے تھے جو زیادہ تر ایسے زعما کے تھے جنہیں سواد اعظم کی حمایت حاصل نہیں تھی۔ اقبال کے نزدیک عالمان کم نظر کے اس اجتہاد سے اقتدا بر رفتگان محفوظ تر تھی۔ اس اجتہاد کی خرابیاں ۱۹۲۰ء کی تحریک ہجرت میں تو فوری طور پر سامنے آگئیں کہ کس طرح جذباتی فیصلے سے مسلمان سیاسی، معاشرتی اور معاشی طور پر کمزور ہو گئے۔ اس سے اگر کسی کو فائدہ پہنچا تو جائداد کا کاروبار کرنے والوں کو، حکومت برطانیہ کو اور امیر افغانستان کو۔ ترک موالات کی تحریک کے مضر اثرات مسلمانوں کے لیے بہت دور رس تھے۔ ترک موالات نے مسلمانوں خصوصاً مذہبی ذہن رکھنے والوں میں حکومت مخالف نفسیات راسخ کر دی۔ ان کی نظروں میں نظم وضبط اور قانون کی وقعت ختم کر دی۔ معاشرتی احساس ذمہ داری کو کمزور کر دیا۔ اداروں اور تنظیموں کی بجائے شخصیات پہ انحصار کو رواج دیا۔ مخالفت میں انتہا پسندی کی طرح ڈال دی۔ ہم یہاں تفصیلات میں نہیں جا سکتے لیکن یہ باتیں سب کے لیے لمحہ فکریہ ہیں۔ علامہ اقبال اور قائداعظم اس سارے ہنگامے سے الگ تھلگ رہے۔

علامہ تحریک خلافت سے اس لیے بھی الگ رہے کہ ان کو اندیشہ تھا کہ ہندوستان کے مسلمان غیروں کے ہاتھوں میں کھیل رہے ہیں۔ حکومت برطانیہ اپنے مفاد کے لیے مسلمانان ہند کو استعمال کر رہی ہے۔ تحریک خلافت کی رہنمائی ایسے لوگوں کے ہاتھوں میں ہے جو نظریہ خلافت کے نہ مذہبی طور پر قائل ہیں نہ سیاسی طور پر۔ اس سے زیادہ دلچسپ یہ کہ یہ مطالبہ نہ ترک کر رہے ہیں نہ عرب۔ یہ مطالبہ مسلمانان ہند کر رہے ہیں اور وہ بھی حکومت برطانیہ سے۔ ۱۹۲۰ء میں ہندوستان سے خلافت وفد لندن پہنچا۔ حکومت برطانیہ ترکی میں آنے والے انقلابات سے آگاہ تھی، وہ اس تحریک اور وفد کو اپنے مفادات کے لیے استعمال کر رہی تھی جس کا غالباً وفد کو بھی اندازہ نہیں تھا۔ یہ وفد ترکی بھی گیا، عثمانی خلیفہ نے پذیرائی بھی کی

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

لیکن اس عرصے میں عثمانی خلیفہ سلطنت عثمانیہ کی تقسیم قبول کر چکا تھا۔ ترکی میں انقلابی قوتیں دیکھ رہی تھیں کہ خلیفہ کس طرح سامراجی قوتوں کے ہاتھوں میں کھیل رہا ہے اور آئندہ بھی اسی طرح کھیلتا رہے گا۔ مصطفیٰ کمال اتاترک جنگی محاذوں پر کامیابیوں کی وجہ سے ترکوں کا دل جیت چکے تھے۔ وہ سلطنت عثمانیہ کی اندرونی حالت زار سے آگاہ بھی تھے، اس لیے انہوں نے تاریخ اسلام کے مشکل اور سنگین ترین فیصلے بہت جرأت سے کیے۔ ۱۹۲۲ء میں سلطان کے منصب کا خاتمہ، ۱۹۲۳ء میں ترکی کے سیکولر ہونے کا اعلان کیا اور مارچ ۱۹۲۴ء میں خلافت کے خاتمے کا اعلان کر دیا۔ اتاترک نے اور بھی بہت سی اصلاحات کا اعلان کیا۔ قدیم عثمانی کی بجائے لاطینی رسم الخط کا اجرا عمل میں آیا۔ یورپی لباس لازمی قرار دیا گیا۔ عربی کی بجائے ترکی زبان لازمی قرار دی گئی حتیٰ کہ عبادات میں بھی ترکی اختیار کرنے کا حکم دیا گیا۔ عائلی قوانین میں شرعی احکام کی بجائے سوئس قوانین کا نفاذ کیا۔

علامہ ان تمام اصلاحات سے کلیتاً متفق نہیں تھے۔ تاہم وہ انہیں اجتہادی کوششیں قرار دے رہے تھے جو غلط تو ہوسکتی ہیں لیکن ان کی وجہ سے ترکوں کو دائرہ اسلام سے خارج نہیں کیا جا سکتا تھا اور نہ ہی ترکی حکومت کو غیر اسلامی قرار دیا جا سکتا ہے۔

۱۹۳۶ء میں پنڈت جواہر لال نہرو نے ماڈرن ریویو کلکتہ میں ترکی کے بارے میں لکھا کہ ترکی اب اسلامی ملک نہیں رہا۔ انہوں نے ثبوت میں اتاترک کی اصلاحات یعنی خلافت کا خاتمہ، سیکولر حکومت، لاطینی رسم الخط، لباس کی تبدیلی، ترکی میں عبادات وغیرہ کا ذکر کیا۔ علامہ نے ''ماڈرن ریویو'' اور ''دی سٹیٹس مین'' میں مضامین کے ذریعے اس کی تردید کی۔ انہوں نے ان تمام اصلاحات کو ترکی کی اجتہادی آراء قرار دیا۔ انہوں نے لکھا کہ اسلام اپنی روح کے لحاظ سے ملوکیت پسند نہیں۔ اس خلافت کی تنسیخ کر کے جو بنو امیہ کے زمانے سے ملوکیت میں تبدیل ہو گئی تھی، دراصل اتاترک کے ذریعے اسلام نے اپنی روح کو زندہ کیا ہے۔[۱۸]

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

پنڈت نہرو کے جواب میں علامہ اقبال نے اپنے مضامین میں بہت سے اہم پہلوؤں پر روشنی ڈالی۔ ان کا کہنا تھا کہ خلافت کو حکومت الٰہیہ کہنا دراصل مذہبی پیشوائیت کے اصول کو تسلیم کرنا ہے جس کی اسلام میں گنجائش نہیں۔ انھوں نے لکھا کہ اتاترک نے لوگوں کی مذہبی زندگی سے ملا کو خارج کر کے وہ کام کیا ہے کہ اس پر ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ کے دل مسرت سے لبریز ہو گئے ہوں گے۔[19]

ان مضامین میں علامہ نے وضاحت کی کہ اسلام کی نہ کوئی مخصوص زبان ہے نہ لباس۔ اس لیے کسی زبان یا لباس کے ترک کرنے یا اختیار کرنے سے کسی مسلمان کو دائرہ اسلام سے خارج نہیں کیا جا سکتا۔ ترکی کا سیکولرزم ترک اسلام نہیں بلکہ مذہبی پیشواؤں کے سیاسی اقتدار کا خاتمہ ہے۔ ان تمام آراء کو علامہ نے بہت صاف اور واضح الفاظ میں بیان کیا ہے جس سے یقیناً یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ آخر عمر تک اپنے موقف پر قائم رہے۔ ان کی شاعری میں ترکی اصلاحات پر یا مغرب پسندی پر جو طنز یا تنقید ملتی ہے، وہ جزوی اختلافات کی بنا پر ہے تاہم اصولی طور پر وہ ان انقلابات کے حامی رہے۔

یہاں تفصیل میں جانا ممکن نہیں۔ ہم مختصراً اکیسویں صدی کے حوالے سے تین مسائل کا ذکر کریں گے جن کی اہمیت مزید بڑھتی نظر آتی ہے۔

پہلا مسئلہ ریاست اور طرز حکومت کا ہے۔ ترکوں نے خلافت کی بجائے جمہوریت کا طرز حکومت اپنایا۔

ترکی کی مجلس ملیہ عالیہ نے ۲ مارچ ۱۹۲۴ء کو تنسیخ خلافت کا جو فیصلہ کیا، علامہ نے اسے مجلس کا اجتہاد قرار دیتے ہوئے واضح کیا کہ "سنی قانون کی رو سے امام یا خلیفہ کا تقرر مطلقاً ناگزیر ہے۔ اس سلسلے میں پہلا سوال یہ اٹھتا ہے کہ کیا خلافت ایک فرد میں ودیعت ہونی چاہیے؟ ترکی کا اجتہاد یہ ہے کہ روح اسلام کے عین مطابق خلافت یا امامت مجموعہ افراد یا منتخب اسمبلی میں ودیعت ہو سکتی ہے۔[20] علامہ اقبال کا کہنا تھا کہ دم تحریر مصر یا ہندوستان کے علما نے

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

اس مسئلے پر کوئی رائے نہیں دی تھی۔[۲۱] علمائے ازہر نے تنسیخ خلافت کے اعلان کے چوتھے روز اتاترک کے خلاف فتویٰ شائع کیا تھا جس میں تنسیخ خلافت کو ناجائز قرار دیا تھا[۲۲] لیکن اقبال جو سوال اٹھا رہے تھے وہ کہیں زیر غور نہیں تھا اور غالباً آج بھی نہیں ہے۔ علامہ اقبال نے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے کہا "ذاتی طور پر میں سمجھتا ہوں کہ ترکی نقطۂ نظر بالکل درست ہے' بلکہ اس بات پر کسی مزید بحث کی ضرورت بھی نہیں۔ جمہوری طرز حکومت نہ صرف روح اسلام کے عین مطابق ہے بلکہ ان نئی قوتوں کے پیش نظر جو عالم اسلام میں ابھر آئی ہیں' اب یہ اس کی ضرورت بن گیا ہے"[۲۳] اس کے بعد اسلام میں سیاسی فکر کی تاریخ کا جائزہ لیتے ہوئے استدلال پیش کرتے ہیں کہ صدیوں تک خلیفہ کے لیے قریشی ہونا لازمی سمجھا جاتا تھا لیکن حقائق زمانہ کو سامنے رکھتے ہوئے غیر قریشی کی خلافت و امامت کو قبول کیا گیا۔[۲۴]

مسئلہ خلافت پر علامہ کے افکار ایک طویل عرصہ کے غور و فکر کا نتیجہ تھے۔ وہ شروع سے اس بات کے قائل تھے کہ سیاسی حاکمیت کی کفیل اور امین امت مسلمہ ہے۔ اسلام میں قانون سازی کی بنیاد جمہور ملت کے اتفاق رائے پر قائم ہے۔ انہوں نے بہت پہلے ۱۹۰۸ء میں اپنے مقالے "اسلام اور خلافت اسلامیہ" میں بھی یہی لکھا تھا کہ سیاسی حاکمیت ملت اسلامیہ کی ہے' کسی خاص فرد واحد کی نہیں۔[۲۵] ۱۹۰۹ء کے ایک مقالے "اسلام بحیثیت ایک اخلاقی نصب العین" میں بھی یہی لکھا تھا کہ بحیثیت ایک سیاسی نصب العین کے اسلام کا اہم ترین پہلو جمہوریت ہے۔[۲۶] ۱۹۲۴ء میں انہوں نے ترکوں کو داد دی تھی کہ انہوں نے اجتہاد کے ذریعے شخصی خلافت کی بجائے جمہوری خلافت کو اپنایا علامہ آخر تک اس موقف پر قائم رہے۔

علامہ اقبال کے ہاں جمہوریت پر تنقید بھی ملتی ہے۔ خصوصاً ان کے اشعار میں مغربی جمہوریت کی استبدادیت' استحصال اور فریب کے پہلوؤں کو اجاگر کیا گیا ہے۔ تاہم اس تنقید سے نہ تو یہ مطلب نکالا جا سکتا ہے کہ وہ ملوکیت اور شخصی حکومت کے حامی تھے اور نہ

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

ہی یہ کہ انہوں نے جمہوریت کے اصول کی مذمت کی۔ جمہوریت کے بارے میں علامہ کے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم نے ایک تو یہ واضح کیا ہے کہ علامہ جس جمہوریت پر تنقید کر رہے ہیں' وہ مغربی جمہوریت ہے۔ جمہوریت بجائے خود ایک مبہم تصور ہے۔ علامہ کے نزدیک اصل جمہوریت اسلام کے اصولوں سے قائم ہوتی ہے' جو شورائی ہے اور مغربی جمہوریت کی طرح اپنے کو مذہب و اخلاق سے بالاتر نہیں گردانتی۔ علامہ کی تنقید کو ایک اور پہلو سے بھی دیکھا جا سکتا ہے اور وہ ہے یورپ میں ریاست کا تصور۔ یورپ میں ریاست کلی اقتدار کے تصور کا ادارہ تھا جو مذہب' علم اور شخصی حکومتوں کے اقتدار کے مقابلے میں سامنے آیا تھا۔ اس کے جواز کی بنیاد قومیت پر رکھی گئی تھی۔ علامہ قومیت کے تصور کے خلاف تھے' چنانچہ ان کے عہد کی یورپ کی قومی ریاستیں جو جمہوری ریاستیں بھی تھیں ان ساری خامیوں کا مظہر تھیں جو نظریہ قومیت سے پیدا ہوتی ہیں۔ بیسویں صدی کے آخر تک قومی ریاست کے نظریے کی کمزوریاں واضح ہو چکی ہیں۔ آئندہ صدی میں قومی ریاستوں سے زیادہ بین الاقوامی سیاسی شکلوں کو فروغ ہو گا۔ البتہ علامہ اقبال کے فکر کا ایک پہلو اور بھی ہے جس کی وجہ سے وہ جمہوریت سے مطمئن نظر نہیں آتے۔ وہ اصولی طور پر تو عوام کی حاکمیت کے قائل ہیں لیکن اس سے پوری طرح متفق نظر نہیں آتے۔ کبھی وہ یورپی مفکرین کے حوالے سے بندوں کو گننے کی بجائے تولنے کی بات کرتے ہیں کبھی مغز دو صد خر کی۔ ان کا تذبذب حقائق کی بنیاد پر بھی ہو سکتا ہے اور مسلمان دانشوروں کے عمومی ذہنی رویے کی بنا پر بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ خلیفہ عبدالحکیم بھی اسی کے قائل نظر آتے ہیں اور ہمارے اہل علم و فکر بھی۔ عوام کالانعام کی اصطلاح بھی اسی فکر کی غماز ہے۔ تفصیلی بحث کا یہاں موقع نہیں لیکن عوام کے بارے میں یہ تعصب بے شمار غلط فہمیوں پر مبنی ہے جن کو دور کرنا ضروری ہے۔ ہمارے نزدیک عوام سے مراد امت مسلمہ ہے۔ عوام کی رائے سے امت کی مجموعی رائے مراد ہے۔ عوام کی شمولیت اور ان کا اعتماد حاصل کیے بغیر ہم نیا معاشرہ تعمیر نہیں کر سکتے۔ جہاں تک عوام کے جاہل اور بے عقل ہونے

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

کے تصور کا تعلق ہے تو یہ صدیوں پرانا تعصب ہے جس کی رو سے شہر اور گاؤں کی تفریق قائم ہے۔ تقریباً ہر زبان میں گاؤں سے آنے والے کے لیے جو لفظ ہے اس کا مفہوم بے وقوف ہے۔ گنوار' گاؤدی' بدو' دیہاتی وغیرہ اس کی مثالیں ہیں۔ ثقافت اور تہذیب کا تعلق شہر سے ہے۔ لفظ شہریت اور تمدن اس کی مثال ہیں۔ ان تعصّبات کی بنیاد معاشی تقسیم پر بھی ہے۔ محنت کا کام کرنے والے نچلے درجے میں رکھے جاتے تھے۔ ان کے لیے عوام کی اصطلاح تھی۔ ان پر حکومت کرنے والے خواص کہلاتے تھے۔ اسی طرح کی تقسیم علم کے لحاظ سے بھی تھی؛ اہل علم علما تھے اور باقی عوام۔ بتدریج اب یہ تقسیمیں بے معنی ہو رہی ہیں۔ اس لیے ان تعصّبات کا خاتمہ بھی ضروری ہے۔

اکیسویں صدی میں ریاست سے زیادہ معاشروں اور عوام کی اہمیت ہو گی۔ عوام کی بے شمار مختلف تنظیمیں شہری ذمہ داریوں اور رفاہ عامہ کے وہ کام کریں گی جو آج حکومتوں کی ذمہ داری سمجھے جاتے ہیں۔

انیسویں صدی میں عوام کی اہمیت ووٹ اور رائے دہندگان کی صورت میں بڑھی تھی لیکن اکیسویں صدی میں انسانی معاشرے حکومت کی بجائے سول سوسائٹی پر زیادہ انحصار کریں گے۔ اس لحاظ سے بھی عوام کی اہمیت میں مزید اضافہ ہو گا۔

علامہ اقبال نے ترکی کے حوالے سے جس دوسرے مسئلے کی بات کی تھی' وہ قومیت کا مسئلہ تھا۔ علامہ قومیت کے نظریے کو مسلمانوں کے لیے ہی نہیں پوری دنیا کے لیے اخلاقی اور سیاسی طور پر مضر سمجھتے تھے۔ لیکن صورت حال کا تقاضا یہ تھا کہ جس طرح امت مسلمہ کی ترقی کے لیے ایک ایک فرد میں خودی بیدار کرنا ضروری تھا' اسی طرح مسلمان ممالک کے لیے لازمی تھا کہ وہ پہلے اپنی قومی حکومتوں کو مضبوط کریں۔ اسی تناظر میں وہ ترکی کے اس فیصلے کے حامی تھے کہ انہوں نے سلطنت عثمانیہ کو ختم کر کے ترکی کو مستحکم کرنے کی بات کی تھی۔ علامہ کا استدلال یہ تھا کہ عالمگیر خلافت کا قیام فی الحال ممکن نہیں۔

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

علامہ کا کہنا تھا کہ فی الحال تمام مسلم اقوام کو الگ الگ اپنے پاؤں پر کھڑا ہونا ضروری ہے۔ جب وہ انفرادی طور پر طاقتور ہو جائیں تو پھر وہ ان جمہوریتوں کا وفاق قائم کر سکتی ہیں۔[۲۷] علامہ اقبال لکھتے ہیں: ''مجھے ایسا لگتا ہے کہ اللہ تعالیٰ آہستہ آہستہ اس حقیقت کو ظاہر کر رہا ہے کہ اسلام نہ تو قومیت کا نام ہے نہ ملوکیت کا۔ بلکہ یہ اقوام کی ایک ایسی مجلس کا نام ہے، جو ان مصنوعی سرحدوں اور نسلی امتیازات کو تسلیم تو کرتی ہے لیکن محض تشخص کی آسانی کے لیے۔ اس کا مقصد امت مسلمہ کے ارکان کے سماجی افق کی تحدید نہیں۔''[۲۸]

مسلم سیاسی فکر کا جائزہ لیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ خلافت کے بارے میں تین تصور تھے۔ خوارج کے نزدیک خلافت عالمگیر ادارہ نہیں تھا اور نہ ہی اس کی ضرورت تھی۔ معتزلہ کے نزدیک عالمگیر خلافت وقتی ضرورت تھی، اس کا قیام لازمی اور واجب نہیں تھا۔ جمہور اہل سنت کی رائے میں عالمگیر خلافت اور شیعہ مفکرین کے نزدیک امامت مذہبی اور آسمانی ادارہ تھا، اس لیے اس کا قیام ناگزیر اور شرعاً واجب تھا۔ علامہ کے نزدیک ترک اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ عالمگیر خلافت کا تصور عملاً ناکام ہو گیا ہے، سلطنت عثمانیہ کی تقسیم کے بعد نئی مستقل سیاسی وحدتیں وجود میں آچکی ہیں۔ ان حالات میں عالمگیر خلافت کا تصور ناقابل عمل ہے۔[۲۹] جدید حالات ایک نئے رجحان کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ عالمی سیاست میں اب بین الاقوامی سیاسی نظام کا تصور ابھر رہا ہے۔ علامہ کے نزدیک روح اسلام اسی کی متقاضی تھی۔ لیکن تاریخ اسلام میں یہ ظہور پذیر نہیں ہو سکا، یا تو اس تصور کو دبا دیا گیا یا اوائل اسلام میں عرب ملوکیت نے اس رجحان کو پنپنے نہیں دیا۔[۳۰] علامہ اب دیکھ رہے تھے کہ یہ تصور دوبارہ ابھر رہا ہے۔ اپنے خطبہ الہ آباد میں انہوں نے نظریہ پاکستان کے بارے میں بھی اسی امید کا اظہار کیا تھا کہ اسلام پر عرب ملوکیت کی جو چھاپ لگی ہے، یہ نئی مسلم ریاست اسے دور کرنے میں کامیاب ہو سکے گی۔[۳۱]

علامہ اقبال نے واضح کیا کہ مسلم قومیت کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے صرف ان

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

ممالک میں پیدا ہوتا ہے جہاں وہ اقلیت میں ہیں اور جہاں قومیت کا تقاضا ہو کہ وہ اپنی ہستی مٹا دیں۔ جہاں مسلمان اکثریت میں ہوں، وہاں اسلام قومیت سے ہم آہنگی پیدا کر لیتا ہے۔(۴۲) چنانچہ اس لحاظ سے پاکستان بننے سے پہلے مسلم قومیت کا جو تصور تھا، وہ پاکستان بننے کے بعد بدل جانا چاہیے تھا۔

اب دنیا بین الاقوامیت کی طرف بڑھ رہی ہے تو مسلمان اس سے الگ تھلگ نہیں رہ سکتے۔ پہلے تو وہ علاقائی طور پر اپنے اپنے ممالک کو مضبوط کریں پھر مسلمان ممالک اس بین الاقوامی دنیا میں برابر کے شریک رہیں جہاں وہ اپنے انفرادی مفادات کی حفاظت بھی کریں لیکن بین الاقوامی انسانی مفادات کی خدمت میں پیش پیش رہیں۔ ترک موالات کا رویہ قطعی طور پر مہلک ہو گا۔

ترکی کے حوالے سے تیسرا مسئلہ سیکولرزم کا ہے۔ علامہ کے نزدیک مذہب اور سلطنت کی علیحدگی کا تصور اسلام میں نیا نہیں لیکن اصل مسئلہ اس لیے پیدا ہوا کہ ریاست کے مذہبی اور سیاسی وظائف کی تقسیم کے اسلامی تصور کو سمجھنے کی بجائے اسے کلیسا اور سلطنت کے مغربی تصور کے سیاق میں دیکھا گیا۔(۴۳)

مسلمانوں کے سیاسی تجربے کی تاریخ میں مذہب و سلطنت کی علیحدگی محض وظائف کی علیحدگی ہے عقائد کی نہیں۔ اسلامی ممالک میں مذہب و سلطنت کی علیحدگی کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ قانون سازی عوام کے ضمیر سے بے تعلق ہو جائے جو صدیوں سے اسلامی روحانیت کے تحت پرورش اور نمو پاتا رہا ہے۔(۴۴)

علامہ اقبال کے نزدیک ترکی نے جو سوئس قانون اختیار کیا وہ ایسی ہی جلد بازی تھی جو یورپ کے دوسرے ملکوں نے بھی دکھائی۔ بقول علامہ اقبال "پیشوایان مذہب کے پنجۂ استبداد سے نجات حاصل کرنے کی مسرت ایک قوم کو بعض اوقات ایسی راہ عمل کی طرف کھینچ لے جاتی ہے جس کا اس قوم کو کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔"(۴۵)

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

علامہ اقبال نے واضح کیا کہ علما ہمیشہ اسلام کی قوت کا سرچشمہ رہے ہیں لیکن مرور زمانہ کے بعد خاص کر زوال بغداد کے بعد وہ بے حد قدامت پرست بن گئے اور آزادی اجتہاد کی مخالفت کرنے لگے۔ وہابی تحریک علما کے اسی جمود کے خلاف تھی۔ (۳۶)

علامہ اقبال نے قدامت پسند علما کے حوالے سے جو باتیں کہیں اس سے بہت سی غلط فہمیاں بھی پیدا ہوئیں۔ خلیفہ عبدالحکیم نے اسی پہلو پر مزید تحقیق کر کے واضح کیا کہ علامہ کی مراد کونسے علما اور ان کے کونسے رویے تھے۔ ترکی کے حوالے سے خلیفہ نے رؤف بے سے ملاقات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا کہ جب رؤف بے سے پوچھا گیا کہ کمال اتاترک نے سیکولرزم کو کیوں اپنایا تو اس نے وضاحت کی کہ اس میں شدت کی وجہ یہ تھی کہ ترکی میں دینی طبقہ دین و دنیا دونوں سے ناواقف تھا۔ لیکن اقتدار مطلق اور استبداد میں شریک تھا۔ انہوں نے ہر اس اقدام کی مخالفت کی جس پر ترکی کی مضبوطی کا انحصار تھا۔ انہوں نے فوج کی تنظیم نو کی بھی مخالفت کی۔ چھاپے خانے کی مخالفت کی۔ چنانچہ نوجوان ترک ان کے شدت سے مخالف ہو گئے۔ (۳۷)

بقول خلیفہ عبدالحکیم ”علامہ اقبال کہا کرتے تھے کہ ترک اگر صبر اور تحقیق سے کام لیتے تو اسلامی بنیادوں پر استوار دستور حکومت بنا سکتے تھے اور اچھے اجتہاد کے ساتھ فقہ کی تشکیل جدید کر سکتے تھے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ترکوں کو اس وقت جان کے لالے پڑے ہوئے تھے۔ پوری ملت کی حیات و موت کا سوال تھا۔ خالص اسلامی دستور بنانے کے لیے ایک عرصے تک بحث و مباحثہ جاری رہتا اور علمائے دین کو اس کام میں شریک کرنے سے کوئی مشکل حل نہ ہوتی بلکہ پیچ در پیچ نکلتے آتے۔“ (۳۸)

خلیفہ صاحب اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہتے ہیں ”ہم پاکستان میں کئی برس سے اس ادھیڑبن میں لگے ہوئے ہیں اور ہنوز روز اول ہے۔ صرف فیصلہ ہوا تو اتنا کہ تمام اسلامی فرقوں کو تسلیم کر لیا جائے اور دستور و آئین و قوانین کے متعلق قرآن و سنت کی جو تاویل کسی

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

فرقے کے ہاں صحیح ہو اس کو مان لیا جائے۔"(۳۹)

علامہ اقبال سیکولرزم کے دو مفاہیم کا ذکر کرتے ہیں۔ ایک مذہب و سیاست کے وظائف کی علیحدگی جسے وہ اسلام کے خلاف نہیں سمجھتے' دوسرے مذہب و سیاست کی بطور عقائد علیحدگی جس کی اسلام میں اجازت نہیں۔ یہی تصور کلیسا اور ریاست کی دوئی کو جنم دیتا ہے' یہی دین و سیاست کی دوئی کو اور یہی رہبانیت اور مذہبی پیشوائیت کے ادارے کی بنیاد ہے۔ علامہ کے نزدیک علما کو سیاسی زندگی اور قانون سازی میں علیحدہ مقام دے کر نہیں بلکہ ان کو اس عمل میں برابر کا شریک بنا کر ہی بہتر حکومت اور معاشرہ تشکیل دیا جا سکتا ہے۔

ہم نے حالیہ تجربے سے عالم اسلام اور بالخصوص پاکستان اور ایران میں یہ دیکھا کہ مذہب کو سیاست سے الگ کر کے اور علما کو ایک الگ ادارے کی شکل دینے سے فرقہ واریت میں اضافہ ہوا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں' فرقہ واریت اجتہاد کو نہیں تقلید کو فروغ دیتی ہے۔

آخر میں بحث کو ختم کرتے ہوئے مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ اجتہاد کے بارے میں پیش رفت ضرور ہوئی لیکن اس سے متوقع اثرات مرتب نہیں ہو سکے۔ اکیسویں صدی میں اجتہاد کے تقاضے بھی مختلف ہوں گے اور حکمت عملی بھی۔ پہلی بات تو یہ کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کے زیر اثر معاشرتی تغیرات کی رفتار اور دائرہ کار بڑھتے جائیں گے۔ پہلے زمانے میں معاشرتی تبدیلیاں دیر میں آتی تھیں اس لیے بار بار مسائل پر غور کی ضرورت نہیں تھی۔ آئندہ یہ حکمت عملی کہ مسئلہ پیش آئے گا تو حل تلاش کر لیا جائے گا' نہ صرف نامناسب ہو گی بلکہ بہت حد تک خطرناک بھی ہو گی۔ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا' اب پیش بینی کی حکمت عملی ناگزیر ہو گی یعنی مسائل کی پیش بینی کر کے پہلے سے ان کا حل تلاش کرنا ہو گا۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ اب تک یہ حکمت عملی رہی کہ مرض ظاہر ہونے پر علاج کیا جائے۔ آئندہ ہمیں امراض کی پیش بندی کرنی ہو گی۔ ایسے ذرائع اور وسائل اختیار کرنے ہوں گے کہ مرض کو پیدا ہونے سے پہلے روکا جا سکے۔

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

دوسرے اس کے لیے ہمیں اجتہادی معاشرت اور ذہن پیدا کرنا ہو گا۔ اجتہاد کے تصور کی دو بنیادی خوبیاں ہیں۔ ایک تو اجتہاد حتمی نہیں اس میں ہمیشہ تبدیلی کی گنجائش ہے' دوسرے اس میں غلطی کے امکان کو تسلیم کر کے اختلاف رائے کی حوصلہ افزائی کی گئی ہے۔ غلطی کا خوف ہی نیا قدم اٹھانے سے روکتا ہے۔ لیکن نیا قدم اٹھائے بغیر آگے بڑھنا ممکن بھی نہیں۔ اجتہاد کی یہی دو خوبیاں تغیر پذیر معاشرے میں حرکت کی ضامن ہیں۔

افسوس یہ ہے کہ ہماری فکر اور معاشرت میں ایک طرح کی انتہاپسندی پیدا ہو چکی ہے۔ بہت جلد دو گروہوں میں بٹ جانے کے عادی ہو گئے ہیں۔ ہم ہر وقت مختلف دوئیوں میں تقسیم رہتے ہیں۔ اختلاف رائے اِدھر یا اُدھر لے جاتا ہے۔ جیسا کہ علامہ اقبال نے وضاحت کی' تاریخ اسلام اور مصادر فقہ اسلامی میں اختلاف فکر اسلامی کی نشوونما کا سبب تھا۔ انحطاط اور تفرقہ کا نہیں۔ اجتہادی اختلافات کے سبب فقہ میں جو مختلف گروہ وجود میں آئے وہ سب ایک دوسرے کا احترام کرتے تھے۔ ایک دوسرے کی رعایت کرتے تھے۔ سب ایک دوسرے کو برحق جانتے تھے۔ آج بھی مالکی' حنفی' شافعی اور حنبلی ایک دوسرے کو نہ تو کافر کہتے ہیں اور نہ ہی ایک دوسرے کی رائے کو غلط کہتے ہیں۔ ان کا اختلاف مصادر فقہ یعنی قرآن و حدیث کی تعبیر کا اختلاف ہے۔ اسی لیے ان کے لیے مذہب کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے' انہیں فرقہ نہیں کہا جاتا تھا۔ اردو زبان میں مذہب اور دین کے مفہوم میں گڈمڈ تو ہوئی لیکن ان مذاہب فقہ کے لیے فرقے کا لفظ استعمال نہیں ہوا۔ فرقے کا لفظ ان گروہوں کے لیے استعمال ہوتا تھا جن میں عقائدی اختلاف ہو۔ چنانچہ عقائد کے اختلاف کی بنا پر ایک دوسرے کی تکفیر بھی ہوئی اور ان کے اختلاف کو کبھی تعبیر کا اختلاف نہیں مانا گیا۔ تاریخ اسلام میں اگر مذاہب فقہ کے پیروکاروں میں جھگڑے ہوئے بھی تو عقائد اور کلام کے حوالے سے ہوئے۔

برصغیر میں برطانوی دور میں sect کا لفظ فرقے اور فقہی مذہب دونوں کے لیے استعمال ہونے لگا اور ابھی تک جاری ہے۔ اس کی سب سے واضح مثال پاکستان کے قوانین اور

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

آئین میں ابھی تک پائی جاتی ہے حتیٰ کہ آج کل زیر بحث پندرہویں ترمیم میں بھی یہی اصطلاح استعمال ہوئی ہے۔ جہاں قرآن و سنت کی بالادستی کا ذکر ہے، اس کے ساتھ ہی یہ وضاحت ہے کہ قرآن و سنت کی تعبیر متعلقہ فرقے کے مطابق ہوگی۔ برطانوی استعماری فکر میں اس کا جواز تھا کیونکہ وہ مذہب یعنی دین کو قانون سے الگ رکھتے تھے، ان کے نزدیک اس کی حیثیت مقامی رسوم و رواج کی تھی جو قانون میں استثنائی حیثیت کے حامل ہوتے ہیں۔ چونکہ sect یا فرقہ کی حیثیت سے ہی کسی گروہ کو یہ امتیاز حاصل ہو سکتا تھا، اس لیے برطانوی قانون دانوں کی نظر میں مسلمان، ہندو اور ان کے مختلف گروہ سب فرقے تھے اور ان کے رسوم و رواج قانون سے مستثنیٰ تھے۔ اس اصول کو مذہبی آزادی کا نام دیا گیا لیکن پاکستان میں اس کا جواز واضح نہیں۔

اسلامی روایت میں فقہی اختلاف اجتہادی ہے اور اس کے لیے مذہب فقہ کی اصطلاح مستعمل ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذاہب فقہ میں اختلاف کی قانونی حیثیت کیا ہے۔ تاریخ اسلامی میں شروع میں تو قاضی کے لیے کسی فقہی مذہب کی پابندی نہیں تھی لیکن بعد میں جب تقلید کا رواج ہوا تو قاضی کے لیے ضروری قرار دیا گیا کہ وہ صرف اسی فقہی مذہب پر فیصلہ کرے جس پر اس کا تقرر ہوا ہے، خواہ فریقین کا تعلق کسی مذہب سے ہو۔ عموماً فریقین اپنے فقہی مذہب کے مطابق قاضی کے پاس جاتے تھے۔ برطانوی نظام قانون میں فریقین بلکہ مدعا علیہ کے مذہب پر فیصلے کا اصول اپنایا گیا۔ اگرچہ دونوں عدالتی طریق کار میں اجتہاد کی بجائے تقلید پر ہی زور تھا لیکن برطانوی طریق کار میں تقلید کا اصول زیادہ مستحکم ہو گیا کیونکہ اس میں پابندی کی اصل وجہ قانونی نہیں بلکہ سیاسی مفادات کے تحت مذہبی تھی جبکہ اسلامی روایت میں اس کی بنیاد فقہی اور قانونی تھی۔

ضرورت اس بات کی تھی کہ پاکستان بننے کے بعد ان اصولوں پر نظر ثانی ہوتی لیکن بدقسمتی سے یہ اصول اور زیادہ جڑ پکڑ گئے۔ اس کو مزید تقویت احیا اور اصلاح کی تحریکوں سے ملی، جن میں وہابی اور اہلحدیث تحریکیں پیش پیش تھیں۔ ان تحریکوں نے تقلید کو قانون اور فقہ کی

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

بجائے عقائد کا مسئلہ بنا دیا۔ چنانچہ اختلاف کی نوعیت فقہی کی بجائے مذہبی فرقہ کی حیثیت سے ابھری۔ مثلاً اگر شیعہ سنی اختلافات کو مذاہب فقہ کے اختلافات تک محدود رکھا جاتا تو اجتہادی معاشرت کو فروغ ملتا اور ایک دوسرے کی آراء سے افہام و تفہیم کی بنا پر استفادے کے مواقع پیدا ہوتے۔ یہی صورت حال حنفی اور دیگر مذاہب فقہ کے معاملے میں ہوتی لیکن فرقے کی اصطلاح سے ایسا ممکن نہیں۔

اکیسویں صدی میں اجتہادی معاشرت کو فروغ دینے کے لیے ضروری ہے کہ ہم فقہی اختلافات کو اجتہادی تناظر میں دیکھنے کو رواج دیں' ان کو فرقہ وارانہ عقائد کے اختلافات سے ممیز کریں۔ فقہی اختلافات کی روایت میں ہی برداشت کا احیا ممکن ہے' فرقہ واریت اور تقلید کی فضا میں نہیں۔

حوالہ جات و حواشی

۱۔ شاہ اسماعیل: تقویۃ الایمان (کراچی' نور محمد' ت۔ن) ص ۲۱۸

۲۔ فاروق بخاری (مرتب و محقق) "مفتی صدر الدین خان آزردہ دہلوی اور ان کا رسالہ الدر المنضود فی حکم امرأۃ المفقود' معارف' جلد ۱۴۵ (۱۹۹۰ء) شمارہ ۱' ص ۴۶۔۵۷

۳۔ مولانا اشرف علی تھانوی: الحیلۃ الناجزہ للحلیلۃ العاجزہ (دیوبند: مکتبہ دیوبند' ۱۹۳۱ء)

۴۔ علامہ اقبال: "طلوع اسلام" بانگ درا' کلیات اقبال' اردو (لاہور' شیخ غلام علی' ۱۹۷۵ء)۔ علامہ اقبال نے یہ نظم ۳۰ مارچ ۱۹۲۳ء کو انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں پڑھی۔ (جاوید اقبال: زندہ رود (لاہور' شیخ غلام علی' ۱۹۸۳ء' ص ۲۷۷)

۵۔ تفصیلی تجزیہ کے لیے ملاحظہ ہو محمد خالد مسعود: اقبال کا تصور اجتہاد (راولپنڈی'

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

مطبوعات حرمت ۱۹۸۵ء) اور اقبال کے ہاں اجتہاد کی تشکیل نو (انگریزی) (اقبال اکیڈمی پاکستان' لاہور' ادارہ تحقیقات اسلامی' اسلام آباد' ۱۹۹۵ء)

۶۔ علامہ اقبال: "اسلام میں اصول حرکت" اسلام کے دینی فکر کی تشکیل نو (انگریزی) تحقیق و حواشی' محمد سعید شیخ (لاہور' ادارہ ثقافت اسلامیہ' ۱۹۸۶ء) ہم اس مضمون میں اس باب کا ذکر "خطبہ اجتہاد" کے نام سے کر رہے ہیں۔

۷۔ ایضاً' ص ۱۳۱

۸۔ ایضاً

۹۔ نقولاس پی اغنادیس: اقتصادیات کے مسلم نظریات (انگریزی) (نیویارک' کولمبیا یونیورسٹی' ۱۹۱۶ء)

۱۰۔ علامہ اقبال' خطبہ' اجتہاد' ص ۱۲۰

۱۱۔ ایضاً ص ۱۳۸' ۱۳۹

۱۲۔ ایضاً ص ۱۴۰

۱۳۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے محمد خالد مسعود: اقبال کا تصور اجتہاد' ص ۲۰۳ و مابعد

۱۴۔ شمس تبریز' نقوش اقبال (سید ابو الحسن علی ندوی کی روائع اقبال کا اردو ترجمہ' (کراچی: مجلس نشریات اسلام' ۱۹۷۳ء) ص ۴۰' حاشیہ نمبر ا میں تحریر ہے کہ مولانا سید سلیمان ندوی کا کہنا تھا کہ کاش یہ کتاب شائع نہ ہوتی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اصل عربی کتاب کے ۱۹۶۰ء اور ۱۹۸۳ء کے ایڈیشن میں یہ حاشیہ اور عبارت شامل نہیں۔

۱۵۔ اس مسئلے پر برطانوی سیاست دانوں کے خیالات کے لیے ملاحظہ ہو' ڈبلیو ایس بلنٹ' اسلام کا مستقبل (لاہور' سندھ ساگر' ۱۹۷۵ء' اصل کتاب لندن سے ۱۸۸۲ء میں شائع ہوئی' ص ۷۸' ۹۳' ۱۲۹

۱۶۔ جاوید اقبال: زندہ رود' جلد ۲' ص ۳۵۸

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

۱۷۔ ایضاً زندہ رود' جلد ۲' ص ۲۵۱

۱۸۔ علامہ محمد اقبال: ''اسلام اور احمدیت'' (انگریزی) تقدیم آغا شورش کاشمیری (لاہور' چٹان' ۱۹۷۳ء) صفحات ۲۳'۲۴۔ علامہ اقبال کے یہ مضامین پنڈت نہرو کے جواب میں ۱۹۳۶ء میں شائع ہوئے تھے۔ ناشرین نے انہیں مختلف عنوانات سے شائع کیا ہے۔ عموماً انہیں ''اسلام اور احمدیت'' کا عنوان دیا گیا ہے۔ اگرچہ ان مضامین کا بنیادی موضوع احمدیت ہی ہے لیکن اس ضمن میں علامہ نے دیگر مسائل کا بھی ذکر کیا ہے جن میں عالم اسلام' اصلاحی تحریکیں خصوصاً ترکی کی اصلاحات بھی زیر بحث آئی ہیں۔

۱۹۔ ایضاً' ص ۲۳

۲۰۔ علامہ اقبال: خطبہ اجتہاد' ص ۱۲۴

۲۱۔ ایضاً' ص ۱۲۴

۲۲۔ معین الدین عقیل: اقبال اور جدید دنیائے اسلام (لاہور' مکتبہ تعمیر انسانیت ۱۹۸۶ء) نے صفحہ ۲۳۱ پر معاصر مغربی اہل قلم کے حوالے سے یہ بات کہی ہے۔ اصل فتویٰ کا حوالہ نہیں دیا۔

۲۳۔ علامہ اقبال: خطبہ اجتہاد' ص ۱۲۵

۲۴۔ علامہ اقبال: خلافت اسلامیہ' ترجمہ چوہدری محمد حسین' مقالات اقبال' مرتبہ سید عبدالواحد معینی (لاہور' شیخ محمد اشرف' ۱۹۶۳ء) ص ۸۸

۲۵۔ ایضاً

۲۶۔ علامہ اقبال: ''اسلام بحیثیت ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین'' (انگریزی) مطبوعہ ہندوستان ریویو' ۱۹۰۹ء' مرتبہ ایس وائی ہاشمی (لاہور' اسلامک بک سروس' ۱۹۷۷ء)' ص ۱۰۳

۲۷۔ علامہ اقبال: خطبہ اجتہاد' ص ۱۲۶

۲۸۔ ایضاً' ص ۱۲۶

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

۲۹۔ علامہ اقبال: خطبہ اجتہاد، ص ۱۲۵

۳۰۔ ایضاً، ص ۱۲۶

۳۱۔ علامہ اقبال: خطبہ الہ آباد، ۱۹۳۰ء، اے آر طارق، اقبال کے خطبات و بیانات (انگریزی) (لاہور: شیخ غلام علی، ۱۹۷۳ء)، ص ۱۴

۳۲۔ علامہ اقبال: خطبہ الہ آباد، ص ۲۸

۳۳۔ اقبال کے خطبات و بیانات، ص ۱۳۳

۳۴۔ ایضاً، ص ۱۳۴

۳۵۔ اے۔ آر۔ طارق: اقبال کے خطبات و بیانات، ص ۱۳۲

۳۶۔ ایضاً، ص ۱۲۸

۳۷۔ خلیفہ عبدالحکیم: مقالات حکیم مرتبہ شاہد حسین رزاقی، جلد دوم (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۶ء) ص ۱۹۶

۳۸۔ ایضاً، ص ۱۹۶

۳۹۔ ایضاً، ص ۲۰۰

© rasailojaraid.com