

خطبات اقبال میں اجتہاد کی تعریف (۲)

برصغیر اور مسئلہ اجتہاد

خالد مسعود

جیسا کہ ہم نے گزشتہ باب میں ذکر کیا کہ اقبال کے نظریہ اجتہاد کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے اس میں منظر کا مطالعہ ضروری ہے جس میں اس نظریہ نے تشکیل پائی۔ چنانچہ اس باب میں ان رجحانات کا ایک اجمالی جائزہ پیش کریں گے جو برصغیر میں اجتہاد کے ضمن میں ابھرے۔ اگرچہ اجتہاد کا مسئلہ زیادہ شدت کے ساتھ انیسویں صدی کے بعد ابھرا لیکن یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ اس سے قبل اس کی ضرورت کا احساس موجود نہیں تھا یا یہ کہ اس سے پہلے کا زمانہ محض تقلید کا دور تھا۔ یہ صحیح ہے کہ حنفی فقہ کی گہرائی اور وسعت کے ساتھ ساتھ سلاطین دہلی کے دور میں یورپی حملوں خصوصاً منگولوں کے مستقل خطرے اور غیر مسلم اکثریت کے پیش نظر مسلم وحدت اور یکجہتی کی ضرورت کے شدید احساس نے تقلید کے رجحان کو تقویت دی۔ لیکن یہ بھی یاد رکھ کر ضروری ہے کہ برصغیر میں مسلم ثقافت ہمیشہ متحرک اور ارتقا پذیر معاشرے کی صورت میں بنتی اور بگڑتی رہی ہے لہٰذا ضروریات اور نئے حالات ہمیشہ اس بات کے تقاضی رہے کہ فقہی سرمایے پر نظر ثانی ہوتی رہے اور تدوین نو اور تحقیق کا عمل جاری رہے۔ اس کی ایک نہایت واضح شہادت اس سے ملتی ہے کہ برصغیر میں ایک کثیر تعداد میں فتاویٰ کے مجموعے لکھے گئے جن کا عام طور پر یہ مقصد ہوتا تھا کہ فقہ حنفی کی ایک ایسی دستاویز تیار کر دی جائے جس میں قانون کے مختلف موضوعات کے تحت فقہائے قدیم و جدید کے ایسے اقوال یکجا کر دیئے جائیں جو مستند اور مفتی بہ ہونے کے ساتھ زمانے کے تقاضوں پر پورے اتر سکیں۔ محمد اسحاق

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

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

۲۔ فتاویٰ تاتار خانیہ (محمد شاہ تغلق اور فیروز شاہ تغلق کے عہد میں)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت بھی رکھتی ہے اور اس کی تعلیم بھی دیتی ہے۔
 نئے حالات سے مقابلہ کرنے کی استعداد اجتہاد کے عمل بہم سے پیدا
 ہوتی ہے جو تاریخ کے کسی دور میں بھی بند نہیں رہا۔ یہی وجہ ہے کہ
 ”اجتہاد کا دروازہ بند“ ہونے کے دعوای کے باوجود فقہ کی کتب میں امام،
 قاضی اور مفتی کے لئے ”اجتہاد“ کبھی ممنوع نہیں رہا بلکہ اسے ان کا
 مجتہد ہونا اکثر ان کے عہدے کی شرائط میں سے رہا۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری
 میں فقہ حنفی کی مستند کتابوں ہدایہ، الملتقط اور ظہیریہ کے حوالے سے مفتی
 اور قاضی کے لئے اہل اجتہاد میں سے ہونا شرط بتلایا گیا ہے۔ اور یہ نتیجہ
 اخذ کیا ہے :

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

شاہ ولی اللہ :

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

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

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

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

کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”رسوم کا اصل مقصد یہ ہے کہ ارتفاعات صالحہ کو کسی نہ کسی صورت میں محفوظ رکھا جائے اس لئے ان کی اصلیت لیگی اور مصلحت پر مبنی ہوتی ہے۔“ (۵)

”ارتفاعات میں رسوم کا وہی درجہ ہے جو انسان کے جسم میں قلب کا ہے۔ شریعت نازل ہونے کے وقت انہی کو سب سے پہلے پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر رسوم کی اصلاح اور ان میں مناسب شکست و ریخت کرنا نازل شدہ شریعت میں ایک مقصود بالذات چیز ہوتی ہے، لوایس الہیہ میں الہی کے متعلق بحث ہوتی ہے۔۔۔ ان رسوم کا ماخذ مختلف ہوتا ہے کبھی تو اہل دلائش وینش کے استنباط کے نتائج ہوتی ہیں اور کبھی ان لوگوں کا الہام ان کا ماخذ ہوتا ہے جو مؤید بالفہم ہیں۔۔۔۔ دوسری صورت یہ ہے کہ عام طور پر لوگوں کے دلوں میں کوئی خیال یا عقیدہ پیشوا ہوا ہو اور وہ رسم اس کا تجسم ہو اس قسم کی رسوم اختیار کرنے پر لوگ اپنے آپ کو طبعاً مائل پاتے ہیں۔“ (۶)

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

”اگر تم رسول خدا صلعم کی شریعت عزا کے معانی اور اس کا طریق تشریح سمجھنا چاہتے ہو تو تمہارے لئے ضروری ہے کہ پہلے عہد جاہلیت کے علوم کے عقائد اور اعمال و رسوم سے آگاہی حاصل کرو۔ کیونکہ یہی مواد ہے جس کو سامنے رکھ کر آپ نے تشریع کے فرائض انجام دیئے۔“ (۷)

اصلاح ارتفاعات کا یہ اصول تمام انبیاء کے ہاں کار فرما رہا ہے کہ ”و جس قوم میں بے مروت ہوں اس قوم کے عادات و رسوم پر نظر غائر ڈالیں۔۔۔۔ اس

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

مصلح کا یہ کیا ہیں ؟ ان سے مراد وہ اصول ہیں جو عالمگیر ہوں۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں :

”ان عادات شائعہ اور علوم مخزولہ میں سے اکثر ایسے ہیں جو تمام اقوام صالحہ میں اور جملہ تمدن اقوام میں شائع و ذائع ہیں۔۔۔ اسی قسم کی باتیں ہیں جن کو زیادہ تر نزول احکام کے وقت ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ دوسرے درجہ پر ان عادات اور عقائد یا بالفاظ دیگر ان رسوم اور ذہنیات کو ملحوظ رکھا جاتا ہے جو بیعت الہیہ کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں،“ (۹)

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

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

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

”اس قسم کی شریعت کے لئے جس کا مقصد تمام اقوام عالم کی اصلاح ہو اس کے حق میں تشریح کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ شعائر اور حدود اور ارتفاعات میں اسی قوم کی عادات کو ملحوظ رکھا جائے جس میں کہ اس لیے کہ بہت ہوئی ہے لیکن ساتھ ہی آنے والی نسلوں (اور اطراف و اکناف عالم میں رہنے والی اقوام) پر بھی سختی نہ کی جائے اور ایک تنگ اور محدود دائرہ میں ان کو محبوس رکھنے کی کوشش نہ کی جائے۔“ (۱۱)

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

شاہ صاحب اس عمل کی ابدی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں اجتہاد در ہر عصر فرض بالکفایہ است و مراد از اجتہاد اینجا نہ اجتہاد مستقل است مثل اجتہاد شافعی و آلکھ گفتیم اجتہاد در ہر عصر فرض است بچہتہ آنست کہ مسائل کثیرہ الوقوع غیر محصور اند و معرفت احکام الہی در آںہا واجب و آنچہ مسطور و مدون شدہ است غیر کافی

و در آنها اختلاف بسیار کہ بدون رجوع بآدله حل اختلاف آن نثوان کرد۔ (۱۲)

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

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

شاہ اسماعیل شہید

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

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

تقویۃ الایمان میں ایک باب تقلید کی بدعت کے رد میں لکھا جس میں
 انہوں نے یہ استدلال کیا کہ ”حاکم مطلق اللہ تعالیٰ ہے اس کے سوا کسی کے
 حکم کو نہ مانئیے۔۔۔ خود پیغمبر بھی حاکم نہیں پھر اور کوئی مجتہد
 اور فقیہ تو کس گنتی شمار میں ہیں،“۔ (۱۴)

تقلید کے معنی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

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

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

فان المجتہد ليس بمتميز عن المقلدين بالعلم بالمسائل الكثيرة ولا بكثر
 العبادة اذ من المقلدين من يعلم اضعاف ما يعلم المجتهد ويعبد اضعاف
 عبادة بل مناطه هو الامر المعنوي وهو الملكة لاستنباط الاحكام (۱۶)
 ”مجتہد مقلدین سے اس لئے ممتاز نہیں ہوتا کہ وہ بہت زیادہ مسائل
 کا علم رکھتا ہے یا بہت زیادہ عبادت کرتا ہے کیونکہ مقلدین میں
 سے بہت ہوں گے جو مجتہد سے کئی گنا زیادہ علم رکھتے ہیں اور اہل
 سے کئی گنا زیادہ عبادت کرتے ہیں۔ بلکہ اس (امتياز) کی بنیاد معنوی

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

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

لیس الاجتہاد عندنا منحصر فی الفقہ المصطلح بل لہ عموم فی کل فن، نعم لکل اهل فن طریق علیحدہ فی الحاق المسکوت بالمنطوق۔ (۱، ۲) ہمارے نزدیک اجتہاد اصطلاحی فقہ کے لئے محدود نہیں بلکہ یہ ہر فن کے لئے عام ہے البتہ ہر فن میں الحاق المسکوت بالمنطوق (نامعلوم کو معلوم سے ملانے کے طریقے علیحدہ علیحدہ ہیں)۔

محولاً بالا عبارت میں اجتہاد کی بنیاد ”احکام کے استنباط کی اہلیت“ پر بیان کی گئی ہے اور یہاں ”احکام کے استنباط“ کے طریق اور مقصد کی ایک عمومی تعریف بیان کی گئی ہے ”مسکوت کو منطوق سے ملانا“ یا دوسرے الفاظ میں جس شے کے بارے میں نص خاصوش ہو اس کے لئے نص میں موجود احکام سے حکم کا استنباط کر کے اس کے ذریعے نامعلوم سے ملا دینا اجتہاد ہے۔

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

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

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

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

”تقلید نہ تو کسی آیت قرآنیہ سے ثابت ہے اور نہ کسی حدیث سے اور نہ کسی امام نے اپنی تقلید کرنے کی اجازت دی ہے۔،، چنانچہ ”جب تقلید شخصی خطاب شرع اور تکلیفات شرعیہ میں داخل نہ ہوئی نہ اقتضاء نہ تخیراً پس بدعت منسوبہ ہے،، (۱۹)

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

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

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

”اب تقلید کی بات سنئے لارہب دین اسلام ایک ہے اور چاروں مذاہب
میں مگر جیسے فن طبابت یونانی یا ڈاکٹری انگریزی ایک ہے اور سارے طبیب
بیل قابل علاج اور ہر ایک ڈاکٹر لائق معالجہ ہے اور پھر وقت اختلاف
شخص اطبا یا مخالفت رائے ڈاکٹران جس طبیب کا علاج یا جس ڈاکٹر کا معالجہ
کیا جاتا ہے ہر بات میں اسی کا کہنا کہا جاتا ہے دوسرے طبیب کی یا دوسرے
اکثر کی رائے نہیں مانی جاتی، ایسے ہی وقت اختلاف آئمہ مجتہدین جس امام
المجتہد کا اتباع کیا جائے ہر بات میں اسی کی تابعداری ضروری ہے۔“ (۲۲)

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

برطانوی تسلط کے ساتھ ہی برصغیر کے قانونی ڈھانچے میں تبدیلیاں
ہیں۔ اگرچہ باقی شعبوں میں آہستہ آہستہ برطانوی قانون رائج ہوتا گیا لیکن
خاصی قوانین میں انہوں نے مسلمانوں کے لئے شریعت اور ہندوؤں کے لئے دھرم
استروں کے قانون باقی رکھے۔ اس کے لئے پہلے پہل تو انہوں نے ججوں کی
نمائندگی کے لئے متعلقہ مذاہب کے عالموں کو عدالتوں میں شہر کی حیثیت
پر رکھا لیکن بعد میں اہم اور بنیادی کتابوں کا انگریزی میں ترجمہ کر کے
مشہروں کی حیثیت بھی ختم کر دی۔ اس نئی صورت حال سے قانون کے تصور

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

قانون اسلامی کی تدوین اور اصلاح کی ان کوششوں میں بالواسطہ یا بلاواسطہ شہر مسلم قانون دان زیادہ سرگرم تھے۔ فقہ اسلامی سے عدم واقفیت کی وجہ سے انہوں نے اسے عام قانونی مواد کی طرح لیا اور اس کی ترمیم و تسیخ ریاستی قانون ساز اداروں کے ذریعے کرنا چاہی اس پر ان کی مسلمان علماء کی طرف سے شدید مخالفت ہوئی اور ان کی یہ کوشش کلیاب نہ ہو سکی نتیجہ یہ ہوا کہ حکمران قوسوں کے دانشوروں نے فقہ اسلامی کو جامد اور ناقابل اصلاح قرار دے کر اسلام اور اسلامی ثقافت کے قریب المرگ ہونے کا فتویٰ دے دیا۔ فرانس میں ارنسٹ رینان نے اور برطانیہ میں ڈبلیو ہلٹم نے اپنے ہم وطنوں کے ان غنشات کا اظہار کیا۔ رینان خود بھی اس کا قائل تھا کہ اسلامی

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

ہلٹے نے ۱۸۸۲ء میں ”اسلام کا مستقبل“ کے نام سے کتاب میں لکھا کہ اسلام صرف تلوار کے بل پر زندہ نہیں رہ سکتا۔ کیونکہ اس کے خیال میں : ”مسلمان طاقتیں کتنے بھی وسیع و عریض رہیں اور ان میں کوئی طبعی اور جغرافیائی وحدت موجود نہیں۔ وہ تین براعظموں کے علاقے میں بکھری ہوئی ہیں جن میں بڑے بڑے سمندر اور صحرا حائل ہیں۔ اور دشمن جس سے ان کا واسطہ ہے وہ ذہین بھی ہے اور قوی بھی۔ وہ اُسے کبھی آرام و سکون کی سہلت نہیں دے گا جسے ترقی“ زمانہ کہا جاتا ہے اس کے اثرات پہلے ہی (مسلمان معاشروں کو) گھیر چکے ہیں۔ تجارتی جہازوں اور سال کے ذریعے بلکہ اس سے بھی زیادہ چھپے ہوئے لفظوں کے ذریعے جن کو اب یہ پڑھنے لکے ہیں (ترقی کے اثرات ان میں سراپت کر رہے ہیں)۔ اگر وہ ان اثرات کے دباؤ میں نیست و نابود نہیں ہونا چاہتے تو انہیں اپنے جسمانی ہاتھوں کے ساتھ ساتھ ذہنی بازوؤں سے مدد لینا پڑے گی۔ ورنہ ان کے بتدریج خاتمہ کے کوئی نہیں روک سکے گا،۔ (۲۳)

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

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

بلنٹ کی اس کتاب کا اردو میں ترجمہ ۱۸۸۴ء میں ہوا۔ (۲۰) اور اس کے
اثرات بھی برصغیر میں جلد ظاہر ہوئے۔ چنانچہ مسئلہ خلافت پر ایک سلسلہ
مضامین معارف میں چھپا جس کی تردید میں مولانا سلیمان ندوی اور دیگر علماء
نے مقالات لکھے۔ (۲۶) لیکن بلنٹ کے اجتہاد پر خیالات موضوع بحث نہ
ہئے۔

جمال الدین افغانی :

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

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

افغانی کا کہنا تھا کہ :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

سید احمد خان :

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

۱۸۸۳ء میں لاہور میں ایک تقریر میں سر سید نے کہا :

”جو شخص رسول کے سوا کسی اور شخص کے احکام کو دین کی باتوں میں اس طرح پر واجب العمل سمجھتا ہے کہ اس کے ہر خلاف عمل کرنا گناہ ہے اور اس کی تابعداری کو باعث نجات یا ثواب سمجھتا ہے وہ بھی ایک قسم کا شرک کرتا ہے جس کو میں شرک فی النبوہ سے تعبیر کرتا ہوں۔“ (۳۵)

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

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

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

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

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

سر سید کے مباحث سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ ان کے نزدیک اجتہاد سے مراد یہ تھی کہ قرآن کی تفسیر و استنباط کر کے عہد جدید کے مطابق قانون بنائے جائیں۔ سر سید نے عملی طور پر بھی اس ذمہ داری کو محسوس کیا اور قانون سازی میں باقاعدہ حصہ لیا۔ ان میں دو قوانین جن کے سلسلے میں سر سید نے عملی دلچسپی لی ۱۸۸۰ء کا ایکٹ قاضیوں کے تقرر کے بارے میں اور دوسرا قانون وقف خاندانی کے بارے میں تھا۔ ۱۸۶۴ء کے ایکٹ میں قرار پایا تھا کہ قاضیوں کا تقرر گورنمنٹ نہیں کرے گی۔ سر سید کی کوششوں سے ۱۸۸۰ء میں ایکٹ پاس ہوا جس کے تحت طے پایا کہ قاضیوں کا تقرر گورنمنٹ کرے گی۔ قانون وقف خاندانی میں البتہ سرسید کو کٹھالی نہ ہو سکی۔ کیونکہ اس کی مخالفت علمائے بھی کی جو خاندانی وقف کے قائل نہ تھے اور انگریز قانون دانوں نے بھی کی جو وقف دواہی کی بجائے سہادی کے حاسی تھے (۴۰) قانون سازی کی ان دو کوششوں میں سر سید کے پیش نظر است سلسلہ کی عمومی مصلحت نہ تھی بلکہ انہیں ان قدیم مسلمان جاگیردار خاندانوں کی بھلائی خاص طور پر مقصود تھی جو نئے حالات میں کس سہری کی زندگی گزار رہے تھے۔ تاہم چونکہ اس سلسلہ میں انہیں فقہی کتابوں کو کھنگالنا پڑا اور اپنے دلائل کی حمایت میں قرآن و سنت سے ثبوت لانے پڑے اس طرح عملی طور پر تقلید کی بجائے اجتہاد کی راہ اختیار کرنا پڑی۔

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

”(سر سید کو) قوم کا تولیٹیکل، سوشل اور لٹریری ریفارمر کہا جا سکتا ہے لیکن اس مقام پر ریفارمیشن سے ہماری مراد قوم کے مذہبی خیالات کی اصلاح ہے۔“ (۴۱)

”اگرچہ اسلام کے ہر طبقے اور ہر دور میں ایسے آزاد طبع اور روشن ضمیر لوگ ہمیشہ اٹھتے رہے ہیں جنہوں نے تقلید کی بندشوں کو توڑ کر نیدان تحقیق میں قدم رکھا ہے اور بڑے بڑے سہتم بالشان مسائل کے متعلق مذہب جمہور کی غلطیاں ظاہر کی ہیں۔۔۔ علمائے سلف میں کسی ایک شخص نے عام اصلاح کا کبھی ارادہ نہیں کیا۔“ (۴۲)

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

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

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

باہر است اس سے محفوظ تھی لیکن معتزلہ جو خود اس سے زخمی ہوئے تھے یہ سمجھ کر کہ ساری است زخمی ہوگئی ہے اس کا علاج کرنے نکلے اور نتیجہ یہ ہوا کہ ہزاروں سالوں کے عقائد متزلزل کر دیئے، (۴۳) ”جس زمانہ میں سر سید احمد خاں مرحوم نے پہلے پہل یہ جدائیں بلند کی ہیں اور اول اول تہذیب الاخلاق نکالا ہے تو اس وقت واقعی کتنے مسلمان تھے۔ جو انگریزی پڑھ کر دھریے ہو گئے تھے اور ان کی گمراہی نے مرحوم کو مجبور کیا تھا کہ جدید اجتہاد شروع کر دیں،“ (۴۴)

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

سعید حلیم ہاشما :

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

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

۴۴

اکثریت اس بات پر تلی ہوئی ہے کہ اپنے ملکوں میں مغربی اداروں کی نقل کو رواج دے۔ ان کا خیال ہے کہ وہ اپنے حریفوں سے اسی طرح جیت سکتے ہیں کہ ہندآریائی دنیا کے تصورات اور اصولوں کو اپنالیں،، (۴۵)

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

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

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

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

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

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

اس لئے ان سے وضع قانون کے لئے (معروضی) بنیادیں موجود نہیں ہیں۔ انسان کو ذہنی اور فکری آزادی دی گئی کہ وہ ان حقائق سے جو اس کے ارادہ سے خارج ہیں سیکالکی طور پر ظہور پذیر ہوتے ہیں استخراج کر کے قانون بنا سکتا ہے لیکن ان کی حیثیت غیر یقینی ہوگی۔ چنانچہ اس لئے ضرورت پیشی آئی کہ ایسے قوانین وحی کے ذریعے دیئے جائیں،“-(۴۷)

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

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

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

ضیاء گوکالپ کا اثر برصغیر میں علاوہ اقبال کے ذریعے ظاہر ہوا لیکن علاوہ اقبال تک ضیاء کے تمام افکار نہیں پہنچ سکے تھے۔ صرف وہ چند نظمیں پہنچی تھیں جو عورتوں کی آزادی اور حقوق کے بارے میں تھیں۔ یہ نظمیں جرمن زبان میں ترجمہ ہو چکی تھیں اور اس طرح علاوہ اقبال، تک پہنچیں۔ سعید حلیم ہاشا کے ”سیکالکیت“ کے نظریے کا اثر ترکی کے ایک اور مصنف المغنادیس کے ہاں بھی ملتا ہے۔ یہ مصنف دراصل ایک پولانی تھا جو ترکی کا باشندہ تھا۔ (۴۸)

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

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

اغنادیس کا یہ مقالہ ۱۹۹۶ء میں شائع ہوا۔ اشاعت کے لئے چند ہی سالوں بعد یہ علامہ اقبال کے ہاتھوں میں پہنچا اور علامہ اقبال کو جو بہت دیر سے ان مسائل پر غور و خوض کر رہے تھے اس مقالے سے انگیزت ملی۔ اس میکانیکی نظریے کی تردید میں علامہ نے اپنا مقالہ اجتہاد لکھا۔ [جاری ہے]

حوالہ جات و حواشی

- ۱۔ محمد اسحاق بھٹی، برصغیر پاک و ہند میں علم فقہ (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۷۳) ص ۳۰
- ۲۔ السائیکلوپیڈیا آف اسلام: مقالہ ہند
- ۳۔ مولانا قاسم لالوتوی، تصنیف المقائد (دہلی، مطبع مجتہبی، ۱۹۳۴ء، طبع اول ۱۸۹۰ء) ص ۳۷
- ۴۔ فتاویٰ عالمگیری (ترجمہ اردو سید امیر علی) جلد پنجم، لکھنؤ ۱۹۳۲ء، کتاب ادب القاضی ص ۱۰۹
- ۵۔ شاہ ولی اللہ، حجة الله البالغة (اردو ترجمہ مولانا عبدالرحیم)، حصہ اول، لاہور، قومی کتب خانہ ۱۹۶۱ء، ص ۳۰۷
- ۶۔ ایضاً ص ۳۰۶

- ۷- ایضاً ص ۵۹۰
- ۸- ایضاً ص ۵۲۲
- ۹- ایضاً ص ۴۷۴
- ۱۰- ایضاً ص ۵۱۲، ۵۱۳
- ۱۱- ایضاً ص ۵۶۸
- ۱۲- شاه ولی اللہ، صنفی، شرح موطا (دہلی، مطبع فاروقی، ۱۳۹۳ھ) ص ۱۲
- ۱۳- عبد الحی الحسنی، الثقالة الاسلامیة فی الهند (دسحق، المجمع العلمی، ۱۹۵۸) ص ۱۲۷
- ۱۴- شاه اسماعیل شہید، تقویۃ الایمان (کراچی، نور محمد، ت-ن) ص ۲۱۸
- ۱۵- ایضاً ص ۲۲۰
- ۱۶- شاه اسماعیل شہید، عباۃ (کراچی، مجلس علمی ۱۳۸۰) ص ۱۸۸
- ۱۷- ایضاً ص ۱۷۳
- ۱۸- نذیر حسین محلث دہلوی، فتاویٰ نذیریہ (لاہور، اہلحدیث اکادمی، ۱۹۷۱) ص ۱۶۳
- ۱۹- ایضاً ص ۱۶۴
- ۲۰- مولانا عبد الحی، مجموعۃ الفتاویٰ، جلد سوم (کراچی، مطبع قیومی ۱۳۷۲ھ) ص ۱۹۲
- ۲۱- مولانا رشید احمد گنگوہی، فتاویٰ رشیدیہ (کراچی، قرآن، محل، تہ-ن) ص ۱۸۰ مولانا اشرف علی تھانوی، ابداد الفتاویٰ (دہرند، رحیمیہ تہ-ن) ص ۱۴۶
- ۲۱- تصفیۃ المقائد، ص ۳۷

۲۳- ڈہلیو۔ ایس بلٹ، دی فیوچر آف اسلام (لاہور، سندھ ساگر اکیڈمی

۱۹۷۰ء ۱۳۲

۲۴- ایضاً

۲۵- معارف اگست ۱۹۶۳

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

۲۷- محمد ابوریہ، جمال الدین افغانی و رسالتہ و مبادئہ، (قاہرہ، ۱۹۶۶)

۱۸۹

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

۲۹- محمد ابوریہ، محولہ بالا، ۱۹۱

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

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

۳۲- مغربی، ینات، جز اول ۳۱، بحوالہ حورانی

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

۳۴- اصل رسالہ فارسی میں، عربی ترجمہ محمد عبدہ : الرد علی الدہرین (بغداد، ۱۹۵۰)

۳۵- الطاف حسین حالی، حیات جاوید (لاہور، عشرت پبلشنگ ہاؤس ۱۹۶۰)

۷۱۳

۳۶- ایضاً، ۷۱۷

۳۷- ایضاً ۳۹۴

۳۸- ایضاً ۵۰۱

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

۴۰ - حیات جاوید، صفحات ۲۲۱-۲۲۲

۴۱ - ایضاً ص ۴۸۹

۴۲ - ایضاً ص ۴۹۱

۴۳ - ابوالکلام آزاد، تذکرہ (مرتب فضل الدین احمد) لاہور، الارکلی کتاب

گھر، ت، ن، ص ۲۴۰

۴۴ - ایضاً ص ۲۴۱

Said Halim Pasha, "Sovereignty of Shariat," weekly Islam (Lahore, ۴۵
March 22, 1936), p. 6

۴۶ - ایضاً ص ۸

۴۷ - ایضاً

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

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

