اقبال کی تنقید مغرب اور اسکی معنویت

اور

اسلامی فقہ کی تدوینِ نو علامہ اقبال کی نظر میں

از

ڈاکٹر سید محمد عبداللہ (پروفیسر ایمریطس)

۱۹۸۱ء

اقبال کی تنقیدِ مغرب اور اسکی معنویت

جناب صدر، خواتین و حضرات

علامہ اقبال کے فکر و فن پر لکھنے والوں میں سے اکثر اس حقیقت کو چھپا جاتے ہیں کہ کلام اقبال کا ۱/۶ حصہ فرنگ اور تہذیب فرنگ پر حکیمانہ نقد و نظر پر مشتمل ہے۔ وجہ شاید یہ ہے کہ ہم غلام تھے اور غلامی کے زمانے میں جس کی روایات و باقیات اب تک موجود ہیں، ہم مسحور بھی ہوئے اور مرعوب بھی۔ اس لئے ہم میں سے اکثر جب تہذیب فرنگ پر کچھ لکھنے لگتے ہیں تو اس کی کمزوریوں کا ذکر کرتے ہوئے ڈرتے ہیں۔ حالانکہ ہر تہذیب یا نظام فکر میں کچھ کمزوریاں ہوا کرتی ہیں، میں خود بھی ڈرنے والوں میں شامل رہا۔ لیکن جب میں نے مغرب پر خود اہل مغرب کی ناقدانہ تحریریں پڑھیں اور بعض مصنفوں کی یہ پکار بھی سنی کہ ر (It is time to remind West) ، تو میں نے اقبال کی تنقید پر دوسری نظر ڈالنی شروع کی اور محسوس کیا کہ مغرب کے خلاف ان کے اعتراضات محض جذباتی نہیں۔ ان میں فکری حقیقت بھی ہے تاہم مجموعی طور سے وہ محض ناقد نہیں معترف بھی ہیں اور ان کی تنقید اور اعتراف دونوں کی ایک معنویت ہے جسے سمجھنا ضروری ہے، ان تمہیدی اشارات کو اب میں پھیلا کر بیان کرتا ہوں۔

کہا جا چکا ہے کہ علامہ اقبال مغرب کے فیض یافتہ ہونے کے باوجود مغرب کے معترض اور ناقد بھی تھے۔ یورپ جانے سے پہلے بھی ان کی تحریروں میں بے اطمینانی کی جھلک پائی جاتی تھی۔ لیکن اس زمانے میں وہ مغربی ادب و فکر سے خاصے متاثر بھی تھے مگر قیام انگلستان کے زمانے میں اور اس کے بعد ہندوستان میں واپس آکر مغربی فکر کے تجزیاتی مطالعہ، اور گرد و پیش کے واقعات نے ان کے دل میں ایک اختلافی یا احتجاجی خلش پیدا کر دی جو وقت کے ساتھ ساتھ تدریجاً بڑھتی گئی اور اب مجموعی طور سے انہیں مغربی فکر و تہذیب کے بڑے ناقدوں میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

دیکھئے انگریزی کتاب Philosophy, Religion and the Coming World Civilization, ed. L.S. Roumer (طبع ہیگ ۱۹۶۶ء)، ص ۳۹۸ و بعد۔

علامہ نے اپنی نظم و نثر میں فرنگ پر جو تنقید کی ہے اس کے محرکات و اسباب کو سمجھنے میں مختلف قارئین و مصنفین نے اپنے اپنے میلانات و عواطف کے زیر اثر مختلف خیالات ظاہر کئے ہیں۔ اہل مغرب کا ردعمل بالعموم جھنجھلاہٹ کا ہے۔ قدرتی طور سے ان میں سے اکثر اقبال کی تنقید مغرب کو غیر منصفانہ خیال کرتے ہیں۔ مثلاً ڈکنسن نے اسرار خودی پر جو تنقید کی، اس میں خاصی برہمی پائی جاتی ہے۔ برصغیر کے تعلیم یافتہ طبقے میں ہندوؤں کے ایک خاص گروہ کا یہی شکایتی[۲۲] ہے جن کی نمائندگی سجاد انصار کرتے ہیں۔ مسلمان اہل علم کا خاصا حصہ علامہ کی تنقیدوں کو رسمی اور سرسری کہہ کر اسے محض جوشِ تخیل[۲۳] سے تعبیر کرتا ہے۔ اس طبقے نے اپنی فکری اور عملی زندگی میں اقبال کی تنقیدوں کا کوئی خاص اثر قبول نہیں کیا۔ پھر ایک تیسرا طبقہ ہے، جو دینی اور سیاسی وجوہ سے جوش میں آکر علامہ کی تنقیدوں کا مطلب یہ لیتا ہے کہ مغربی فکر و تہذیب مکمل طور پر رد کر دینے کے قابل ہے مثلاً مرحوم فاضل ڈاکٹر رفیع الدین اپنی کتاب حکمت اقبال میں یہی تصور پیش کرتے ہیں تاہم اس کے باوجود ایک معتدل گروہ ایسا بھی ہے جو اقبال ہی کی زبان میں یوں سوچتا ہے :

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر

اس گروہ کی رائے میں مغربی فکر و تہذیب کے کچھ رویے تو مسترد کر دینے چاہئیں مگر اس کے بعض حصے ایسے بھی ہیں جن سے استفادہ کرنا چاہیئے۔ لیکن استفادے کے معنی اندھی تقلید نہیں۔

دراصل تاثرات کی یہ رنگا رنگی بڑی حد تک علامہ کی فکری تنقیدات کے محرکات اور ان کے پس منظر کو اچھی طرح نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے، حق یہ ہے کہ علامہ کی تنقیدیں محض احتجاجی جوش کا نتیجہ نہیں بلکہ بعض مخالفانہ محرکات کے باوجود ایک وسیع دردمندانہ اور انسانیاتی اخلاقی نقطۂ نظر اور ایک بہت بڑے ملی نصب العین کے تابع ہیں۔ دراصل غلط فہمی یوں پیدا ہوتی ہے کہ اکثر لوگ حکیم الامت کی منظوم اور نثری تحریروں کو الگ الگ پڑھتے ہیں اور مجموعی مطالعہ کی سعی نہیں کرتے، اس لئے قارئین کے ہر طبقے کا ردعمل جزوی اور یک طرفہ ہوتا ہے، واقعہ یہ ہے کہ فرنگ کی تلخ ترین تنقید، علامہ کی منظوم کتابوں میں ہے جن میں ان کا لہجہ تند و تیز بلکہ بعض اوقات بے حد احتجاجی اور تلخ ہو گیا ہے۔ اس کے بعد ان کے خطوط، اور نثری مقالات آتے ہیں جن میں درشتی کم ہے مگر ہے ضرور اور آخر میں انگریزی خطبات آتے ہیں جن میں نقد و جرح تو ہے مگر استدلال کا توازن اور فکر کی گہرائی اور مغرب کے بڑے بڑے فلسفیوں کا اعتراف بھی ہے۔

فرنگ سے متعلق اقبال کی نقد و جرح کے بڑے بڑے میدان تین ہیں۔

۱۔ مغربی سیاست۔

۲۔ مغربی معاشرت، اور

۳۔ مغربی فکریات۔

دراصل پہلی دو صورتیں بھی مغربیوں کے تصورات و فکریات ہی کے علمی نتائج و آثار ہیں جن کی خارجی تشکیلیں ان

کی سیاست اور معاشرت میں ظہور پذیر ہوئی ہیں۔

مغرب نے عالم اسلام کے خلاف انیسویں اور بیسویں صدی میں جو سازشیں اور جارحانہ کارروائیاں کیں وہ سب کو معلوم ہیں اور وہ ایسی ہیں جو کسی نہ کسی رنگ میں آج بھی جاری ہیں۔ علامہ کے کلام میں ان کے خلاف حقیقی غم و غصہ اور شدید احتجاج نمایاں ہے، متفرق اشعار کے علاوہ، مستقل نظمیں بھی ہیں جن میں سے بعض مختصر اور بعض طویل ہیں۔ ان کے ضمن میں فرنگ کا فلسفۂ سیاست بھی زیر بحث آیا ہے جس کا اپنے مقام پر ذکر آئے گا۔ اس کے ہمراہ وہ نظمیں بھی ہیں جن میں تہذیب مغرب کے زوال اور افرنگ کی تباہی کی خبر دی گئی ہے۔

مغربی معاشرت پر تنقید بکثرت ہے اور سخت ہے اور اس کے پہلو بہ پہلو مسلمانوں کو بھی متنبہ کیا گیا ہے کہ وہ فرنگی معاشرت کی تقلید نہ کریں، مغربیوں کے معاشرتی اسالیب بھی جیسا کہ اشارہ کیا جا چکا ہے۔ دراصل فرنگی نظریات کی عملی صورتیں ہیں جن کا اجتماعی زندگی میں عملی اظہار ہوا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارا مرکزی موضوع فرنگی فکر ہی ہے جس کے بعض حصوں کے خلاف علامہ نے احتجاج کیا ہے۔

اب بہ نظر عمیق دیکھا جائے تو اقبال کی نقد و جرح وقتی و سیاسی محرکات سے زیادہ ایک مثبت نظریے کے زیر اثر ایک منظم اور مربوط فکر کی رہین منت ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ علامہ نے قیام انگلستان کے دور میں مغربی تضادات دیکھے اور کچھ مثبت مثالی خواب بھی دیکھے۔ ان میں سے ایک خواب مغربی ملوکیت کے خلاف اتحاد مشرق یا بیداری ایشیا کا تھا۔ جس کا اندازہ ابتدائی دور کی نظم "عبدالقادر کے نام" (مشمولہ بانگِ درا) سے ہو سکتا ہے:

اُٹھ کہ ظلمت ہوئی پیدا افق خاور پر

اسی آرزو کی ایک شعاع ہے۔ یہ آرزو مثنوی پس چہ باید کرد تک چلی جا رہی ہے۔ لیکن ان کے سامنے اس سے بھی بڑا ایک اور ہدف ملت اسلامیہ کے قوائے حیات کو اضمحلال آفرین عناصر سے پاک کر کے اسے بار دیگر محکم و قوی بنانا تھا جس کا ایک حصہ شوکت رفتہ کی بازیابی اور گم شدہ سطوت کا حصول بار دیگر تھا۔

وہ دنیا کو انسانیت کبریٰ کے اس عظیم نصب العین سے متعارف کرانا چاہتے تھے جو تعلیمات اسلام نے پیش کیا ہے یہ عظیم نصب العین اسرار خودی اور رموز بے خودی کی صورت میں ہمارے سامنے آیا لیکن ان مثنویوں سے بہت پہلے حضرت علامہ نے ایک لیکچر انگریزی میں دیا تھا اور اس کی طرف اشارہ ہو چکا تھا۔ اس میں بھی ان مثنویوں کی جھلک موجود ہے۔ اس میں وہ ایک جماعت مسلمین کی تنظیم کی ضرورت کا احساس دلاتے ہیں۔ پھر انہوں نے اس جماعت کے لئے ایک معین پروگرام بھی وضع کرنے کی کوشش کی۔ اس کا اردو ترجمہ مولانا ظفر علی خان نے "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" کے عنوان سے کیا۔ علامہ نے اس لیکچر میں حیاتیات اور عمرانیات کے اصولوں کی پیروی میں اقوام کی ترقی و عروج کے اسباب و قوانین پر روشنی ڈالی۔ علامہ کا یہ نصب العین اس ماحول اور اس زمانے کے بدلتے ہوئے سیاسی واقعات و حالات کے مطابق مرتب ہوا لیکن وہ اتنا منظم تھا

کہ ان کی آخری کتاب (بلکہ آخری تحریر) تک مسلسل ان کے مدنظر رہا۔

مذکورہ بالا کی روشنی میں یہ رائے تسلیم نہیں کی جاسکتی کہ علامہ جیسا عظیم مفکر فرنگ کے خلاف محض منفی احساس پر کام کرتا رہا۔ علامہ نے دراصل عالم انسانیت کو اس کا ایک فراموش شدہ نصب العین یاد دلایا جس کے لئے ضروری تھا کہ مزعومہ روشن خیالی کے مرکز کو سب سے پہلے جھنجوڑا جائے لہٰذا وہ مجبور ہوئے کہ اپنے نصب العین کے لئے مثبت تنظیم کے ساتھ ساتھ اس کے متناقض و متصادم افکار و عناصر کی بھی بھرپور تنقید کریں تاکہ مرعوبیت اور خوف کی جو فضا غلبہ افرنگ کی وجہ سے پیدا ہوگئی تھی وہ دور ہو جائے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ رموزِ بے خودی کے ایک باب کا عنوان ہی ازالۂ خوف سے متعلق ہے (در معنی این کہ یاس و حزن و خوف اُم الخبائث است و قاطع حیات ......)

علامہ کی رائے میں خوف اور مرعوبیت کے ہوتے ہوئے ضعیف الاعتقاد عناصر ملت کسی دوسرے تصور کے لئے اپنے دل کے دریچے کھول ہی نہیں سکتے، اسی نفسیاتی بصیرت کے تحت انہوں نے تہذیب مغرب پر ضرب کاری لگائی (جیسا کہ ضرب کلیم کے عنوان میں بھی اعلان کیا کہ یہ عصر حاضر کے خلاف اعلان جنگ ہے) بلکہ یہاں تک بڑھے کہ اس بظاہر عظیم الشان عمارت کے جلد منہدم ہو جانے کی پیش گوئی بھی کر دی، چنانچہ فرمایا کہ :

ع تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی

پھر ارشاد ہوا کہ :

ع فرنگ رہگزر سیل بے پناہ میں ہے

پھر متنبہ کیا :

شفق نہیں مغربی افق پر یہ جوئے خوں ہے یہ جوئے خوں ہے
طلوع فردا کا منتظر رہ کہ دوش و امروز ہے فسانہ

فرنگ کی تباہی کے متعلق یہ پیشین گوئی یا اطلاع کشفی مذکورہ بالا ازالۂ خوف کے لئے بھی تھی۔ لیکن علامہ کو حقیقتاً بھی فکر فرنگ میں بیماری اور بالآخر تباہی کے آثار نظر آرہے تھے جیسا کہ آگے چل کر بیان ہوگا اور یہی وہ عناصر یا افکار ہیں جن کو سمجھنے کی آج ہمیں سخت ضرورت ہے بلکہ مناسب تو یہ ہوگا کہ خود حکمائے مغرب بھی اس پر غور کریں جیسا کہ مغرب میں کچھ مفکرین[6] اس انداز میں سوچنے بھی لگے ہیں۔

یہاں پہنچ کر ہمیں آج کے موضوع کے حوالے سے فکر فرنگ کا قدرے گہرا تجزیہ کر کے اس کی خرابی کے عناصر کی قطعی نشاندہی کرنی پڑے گی۔ اگرچہ اس محدود وقت اور مقصد کے پیش نظر مغربی فکر کے ارتقا کی تفصیل میں جانا ممکن نہ ہوگا۔ میں صرف ان نشان ہائے راہ کا کچھ ذکر کروں گا جن سے گزر کر مغرب کا ذہن یا اس کے تصورات قدیم سے جدید کی طرف منزل بہ منزل سفر کرتے رہے تاآنکہ دور حاضر کے قریب ترین لمحات آگئے جنہیں مغرب کے روشن ضمیر مفکر خود ہی دور بحران

(Period of crisis) کہہ رہے ہیں اور یہی وہ مقامات ہیں جن کے متعلق علامہ اقبال نے اپنی خداداد بصیرت سے تباہی کی پیشین گوئیاں مدتوں پہلے کر دی تھیں۔

ہم جس معاشرتی اور فکری صورت حال کے لئے جدید مغربی کلچر یا عصر حاضر یا جدید مغرب کی ترکیب استعمال کرتے ہیں۔ اس کا بیج بارھویں صدی عیسوی میں بو یا گیا جو آہستہ آہستہ اندر ہی اندر بڑھتا پھیلتا سولھویں صدی عیسوی سے گزرتا ہوا انیسویں صدی میں ایک تناور درخت کی صورت میں نمودار ہوا۔ ہم اس کی طویل تاریخ کو ترک کر کے اس کا سر آغاز دیکارت (۱۵۹۶ء ۱۶۵۰ء) سے کریں گے جس کے منہاج (Method) نے پہلے مغربی فکر کا اور رفتہ رفتہ پوری مغربی تہذیب و معاشرت کا رخ بدل دیا۔ یہ تبدیلیاں جنہوں نے فلسفہ و سائنس کے اکثر دبستانوں کی صورت اختیار کی۔ سب اس کے منہاج سے مطابقت نہ بھی رکھتی ہوں، تب بھی اس منہاج کو مغرب کی بعد کی سب تحریکوں کا فاتحۃ الباب کہا جا سکتا ہے جن کا طغرائے امتیاز عقل محض، خالص حواسیت، اور مکمل مادیت ہے۔

دیکارت کے منہاج کی اساسیات میں اہمیت اس بات کو حاصل ہوئی کہ حقیقت تک رسائی کے لیے عقل اور صرف عقل پر ہی بھروسہ کیا جا سکتا ہے اور اس غرض کے لئے ریاضیاتی یا ہندسی اسلوب کا ذاتی تجربہ ہی کار آمد ہے اور ماضی کی کوئی دیرینہ روایت قابل اعتماد نہیں، اتفاق یہ کہ دیکارت سائنس دان گلیلو (۱۵۶۴ء - ۱۶۴۲ء) کا ہم عصر تھا جس نے کوپرنیکس کی طبعیات کے اعلان و اثبات کی خاطر اذیت بھی اٹھائی مگر اس نے دیکارت کی ریاضیاتی عقلیت پر عملی تجربے کا اضافہ کرتے ہوئے جدید سائنس کے لئے ایک مضبوط سنگ بنیاد مہیا کر دیا۔ آہستہ آہستہ اس کی وجہ سے لڑائی چھڑ گئی۔ ایک طرف عقل اور روحانیت کی اور دوسری طرف مذہب اور سائنس کی جس نے ذہن مغرب کو ثنویت پسند یا تفریق پسند بنا دیا اور جب ذہن ثنویت پسند ہو جائے تو وہ کلیت یا حقیقت مطلق یا لامتناہی کا احاطہ کر ہی نہیں سکتا۔ یہ افسوس ناک تفریق آج بھی ذہن مغرب کا جزو اعظم ہے، تفریق کا یہ راستہ کلیسا اور ریاست کی تفریق کی صورت میں مارٹن لوتھر نے بھی اختیار کیا جس نے یورپ کا سیاسی جغرافیہ بالکل تبدیل کر کے اور یورپ کو چھوٹی چھوٹی اقوام میں تبدیل کر کے خانہ جنگیوں اور رقابتوں کا دروازہ کھول دیا، حد یہ کہ تفریق کے اس میلان نے سب شعبہ ہائے زندگی کو متاثر کیا اور ہر طرف تقابل اور جدل ابھر آیا۔ روح اور مادہ، جسم اور روح، خدا اور انسان، انفرادی زندگی اور اجتماعی زندگی، جلوت اور خلوت سب باہم نبرد آزما ہوتے گئے، ہر شے میں دوئی اور تفریق کا ظہور ہوا، اور اس کے زہریلے اثرات ہر طرف پھیل گئے۔ یہ صورت حال آج تک موجود ہے بلکہ اب زیادہ شدید ہے کہ فرد کے اندر بھی خود سے خود کی لڑائی جاری ہے۔ اس پہ ستم یہ ہوا کہ سائنس جوں جوں ترقی کرتی گئی جزویت بھی بڑھتی گئی کیونکہ سائنس در اصل نام ہی مخصوص و معین (particular) اجزاء کے مشاہدہ و تجربہ و تجزیہ کا ہے، سائنس کل کا ادراک نہیں کر سکتی، نتیجہ یہ کہ علم اور فکر سے متعلق ہر شے میں جزویت آگئی۔ اس کے زیر اثر تحریکیں کل حقیقت کے اظہار و انکشاف کے بجائے اجزا کی اساس پہ ابھریں اور وہ بھی یوں کہ ایک کے اقرار کے ساتھ دوسری کا

انکار لازم ٹھہرا۔ چنانچہ مغرب وہ نخلستان فکر بن گیا جس کا ہر شجر الگ الگ ایک دوسرے سے بے تعلق بڑھتا گیا، ذرا شمار کیجئے۔ پہلے صرف روحانیت تھی پھر صرف عقلیت آگئی۔ پھر اس نے صرف نیچرلزم، صرف حواسیت اور صرف مادیت اور صرف تجربیت کا پیراہن پہن لیا، اس طرح صرف مادہ، صرف حواس، صرف انسان صرف کائنات صرف مصلحت صرف نفع، صرف راحت ہی کو مقصود و معبود بنالیا گیا۔ اجتماعیت کہیں آئی بھی تو وہ جزویت کے تابع رہی۔ مثلاً نسلیت و علاقائی قومیت پر اصرار اور اس میں شدت اسی کے برگ و بار ہیں۔

حاصل کلام یہ کہ تہذیب مغرب کی جزویت نے جو انتشار پیدا کیا وہ نسل انسانی کے لئے نعمت نہیں لعنت کا درجہ رکھتا ہے۔ اگرچہ ایشیا اور افریقہ کے مسکین و یتیم اسی کو ترقی سمجھ رہے ہیں۔

تاہم یہ دیکھ کر اطمینان ہوتا ہے کہ یورپ کے جدید ترین روشن ضمیر مفکر اسے بحران (crisis) کہنے لگے ہیں اور آج کے مغربی انسان کو (The Man is crisis) قرار دیتے ہیں، اس بحران زدہ انسان کے خصائص اور کرب و اضطراب کا تذکرہ جن چند خاص محرومیوں (بحرانات) کی صورت میں کیا جاتا ہے۔ ان میں سے اول اقدار کا (خصوصاً اخلاقی اقدار کا) بحران ہے۔ دوم منزلی زندگی کا خاتمہ، سوم فرد کا احساس تنہائی اور خود بیزاری (alienation) چہارم (Dehumanisation) یعنی شرف انسانی کی تذلیل یا انکار یا اس سے بے اعتنائی، پنجم نفسیاتی توازن کا بگاڑ جو افراد کو بے ترتیبی، بدنظمی اور تشدد کا عادی اور تعاون باہمی کا انکاری بنا دیتا ہے۔ اور خود غرضی اور نفسانفسی کا خالق ہے ششم شہوات نفس کی غلامی۔ باقی رہا خدا کا معاملہ تو وہ تو نطشے کے اس اعلان کے بعد، کہ خدا نعوذ باللہ مر چکا ہے۔ یورپ کے لئے ایک معنی بیگانہ ہے۔ البتہ اب بیسویں صدی میں آکر ماتم اس بات کا ہونے لگا ہے کہ اس صدی میں انسان بھی مر گیا ہے کیونکہ مشین نے انسان کو پیچھے دھکیل دیا ہے۔ ان میلانات کی فہرست شماری ادبی کتابوں میں بھی ہے اور فکری کتابوں میں بھی۔

ظاہر ہے کہ علامہ اقبال کی زندگی کے آخری ایام تک یہ انتشاری علامتیں ظاہر ہو چکی تھیں۔ چنانچہ حضرت علامہ نے اپنی کتابوں میں ان میں سے اکثر کی جرح و تنقید کی ہے۔ بخصوصاً جاوید نامہ اور ضرب کلیم میں۔

علامہ اقبال کی جانب سے جن مفکرین یورپ پر زیادہ جرح ہوئی ہے ان میں دیکارت کے عقلی ریاضیاتی منہاج پر تو قدرتی طور سے (خصوصاً خطبات میں) کھل کر زیادہ لکھا گیا ہے۔ لیکن انہوں نے تجربی حکماء (Empiricists) ہیوم (Hume) اور (Mill) کو بھی ناکافی اور غیر تسلی بخش قرار دیا ہے۔ دوسرے حکماء میں سے کانٹ اور برگساں کے لئے علامہ کے دل میں اعتراف کا نرم گوشہ موجود تھا۔ کیونکہ اول الذکر نے عقل محض کی تنقید کی ہے اور ثانی الذکر نے زمان ایزدی کی حقیقت کو تسلیم کیا ہے۔ تاہم کاملاً مطمئن وہ ان سے بھی نہیں۔ ولیم جیمز کی صوفیانہ سوچ کو تو وہ اچھا سمجھتے ہیں مگر اس کی نفسیات مذہب سے کاملاً متفق نہیں کیونکہ یہ عالی مقام مفکرین بھی اپنی تہذیب کے اثرات کے تحت جزویت اور عقل محض کا شکار بن جاتے ہیں۔ اس جزویت کے علاوہ علامہ کو سب سے زیادہ چڑ تفریق اور دوئی کے تصور سے ہے۔ جس کا ذکر آ چکا ہے اور اس

سلسلے میں فلارنس کے حکیم مشیا فلی کو مورد طعن و اعتراض قرار دیا ہے۔ علامہ مذہبی رہنما مارٹن لوتھر سے بھی ناخوش ہیں کہ اس کی تعلیم نے یورپ میں تنگ نظرانہ نیشنلزم کا دروازہ کھولا اور اس کے نتیجے میں یورپ میں دو خوفناک جنگیں ہوئیں جن سے ساری دنیا متاثر ہوئی۔ علامہ آئن شٹائن ریاضی دان کی عظمت کو مانتے ہیں مگر سائنس دان آئن شٹائن کی جزویت سے ناخوش ہیں کیونکہ اس کے تصور اضافیت (Relativity) نے فکر اور زندگی کے ہر شعبے میں مطلق اقدار کی نفی کر دی اور اس سے خدا تعالیٰ کی حقیقت مطلقہ اور اخلاقیات مطلقہ کا انکار بھی ناگزیر ہو گیا۔

اب رہا کارل مارکس تو ملوکیت اور سرمایہ دارانہ جمہوریت کے خلاف اس کا نعرہ، اور اس کا درس مساوات، اور محنت کشوں سے اس کی ہمدردی۔ علامہ اقبال اس کا اعتراف کرتے ہیں لیکن انہیں مارکس کی انتشاریت اور اس کی کرخت مادہ پرستی سے اختلاف ہے۔ مارکس کی قدر وہ اس وجہ سے بھی کرتے ہیں کہ اس نے مغربی تہذیب کا طلسم توڑنے میں موثر حصہ لیا مگر بد قسمتی سے وہ لا سے الا تک نہ پہنچ سکا۔ وہ شپنگلر سے بھی ناخوش ہیں کہ وہ اسلام کو بھی مجوسی سلسلے کی تہذیبوں میں شامل کرتا ہے۔[١٢] بلاشبہ حضرت علامہ نطشے سے خوش ہیں۔ چنانچہ اس کے بارے میں کہا ہے،

ع قلب او مومن دماغش کافر است

لیکن ان کا خیال تھا کہ نطشے قوت و جلال اور فوق الانسان (Superman) کی تلاش کرتے کرتے بھٹک گیا اور مقام کبریا (حقیقت الٰہیہ اور حقیقت محمدیہ) کا ادراک نہ کر سکا تاہم مغربی تہذیب کے بحران کے بارے میں نطشے کے احتجاجی ردعمل کو وہ درست سمجھتے ہیں۔

جہاں تک میں دیکھ سکا ہوں وائٹ ہیڈ اور برگسان (موخر الذکر سے وہ ملے بھی تھے) اور انگریز فلسفی الگزنڈر سے علامہ اقبال کھل کر مصافحہ کرتے ہیں اور ایڈنگٹن اور سر جیمز جینز سے بھی ان کی طبیعت موافقت کا اظہار کرتی ہے۔ وائٹ ہیڈ سے اس لئے کہ وہ انسان کے لئے خدا کے وجود کو ناگزیر خیال کرتا ہے اور جیمز جینز سے اس لئے کہ اسے سائنس دان ہونے کے باوجود کلیسا میں پہنچ کر خوشی ہوتی ہے۔

حضرات مجھے افسوس ہے کہ اقبال کے حوالے سے فکر مغرب اور تہذیب مغرب پر مفصل گفتگو اس وقت میرے لئے ممکن نہیں۔ اس کے لئے ایک کتاب بلکہ کتابیں درکار ہیں، لیکن مجھے اتنا ضرور کہنا چاہیئے (بلکہ صفحات سابق میں ظاہر کئے ہوئے خیال کو دہرانا چاہیئے) کہ فرنگ سے علامہ کی جو بے اطمینانی تھی وہ نسلی جغرافیائی قسم کی نہ تھی۔ اس کے علاوہ انہوں نے فرنگ سے جہاں جہاں استفادہ کیا ہے اس کا کھلے دل سے اعتراف کیا ہے (ملاحظہ ہو دیباچہ پیام مشرق) بلکہ انہوں نے ایک موقع پر یہ بھی کہہ دیا تھا کہ "میں مغرب زدہ بھی ہوں اور مشرق زدہ بھی لیکن مشرق کی ضرب کچھ زیادہ کاری لگی ہے۔ وہ انگریز قوم کی حس واقعیت کے مداح ہیں اور جرمن قوم کی عظمت پسندی اور فلسفۂ فوق البشریت (رجال و ابطال) کے دل سے قائل ہیں۔ تاہم مجموعی تہذیبی سطح پر انہیں مغربی جزویت سے کبھی اتفاق نہیں ہوا۔ کیونکہ جزویت کل کا اور وسیع تر

انسانی ممکنات کا ادراک نہیں کر سکتی۔

فرنگ کے خلاف علامہ کے ناقدانہ خیالات کچھ ایسے نہیں جو انہیں تک محدود ہوں۔ مغرب میں بیسویں صدی کے آغاز سے بلکہ کچھ پہلے ہی علامہ کے ہمنوا مغرب ہی میں پیدا ہو گئے تھے۔ ان لوگوں میں کچھ وہ ہیں جو مذہب اور سائنس میں صلح کے حامی ہیں۔ مثلاً ٹلش (Tillich) وغیرہ۔ کچھ روحانی مکالمہ میں اعتقاد رکھتے ہیں مثلاً بیوبر (Buber) اور ان کے ہم خیال۔ کچھ مذہب دوست وجودی (Existentialists) ہیں مثلاً کرک گارد اور ہائڈگر اور جیسپر وغیرہ۔ کچھ عمرانیات کے قدیم اور جدید علماء ہیں جو مغربی تہذیب اور کلچر کے فلسفی ہیں اور مغرب کے مخالف بھی ہیں اور بالکل معاصر لوگوں میں ہارورڈ یونیورسٹی کے ڈینیل بیل (Daneal Bell) اور انگریز نژاد امریکی مصنف تھیو بالڈ وغیرہ آتے ہیں۔ جو مغرب کے انجام کے بارے میں سخت تردد میں ہیں اور اہل مغرب کو خدا اور ایمانیات کی طرف بلا رہے ہیں۔ یہ ہم خیالی حضرت علامہ کی بصیرت اور دل و دماغ کی وجدانی روشنی کا ایک تابناک ثبوت اور ہمارے ملک کے گرفتاران فرنگ کے لئے ایک درس عبرت ہے۔ وفی ذالک عبرۃ لاولی الالباب۔

یہ تو رہی تنقید فکر فرنگ۔ مگر اس کے متقابل اقبال کے اپنے مثبت نظام فکر کا بھی کچھ ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے تاکہ تقابل سے علامہ کے افکار کی حقیقی قدر و قیمت کا ادراک ہو سکے۔ مگر یہ سب کچھ محض تلخیصی ہوگا۔ تفصیل کی گنجائش نہیں۔ دراصل مغرب کے افکار جزویت، اضافیت، تشکیک و نفی پر علامہ کی جو تنقید ہے وہ قرآن حکیم کی سورہ والعصر کی تفسیر ہے۔ اسی کو سامنے رکھ کر علامہ نے مغرب کو ایمان، اعمال صالح وصیت الی الحق اور صبر و وقار انسانی کی بحالی کی دعوت دی ہے اور مغرب کے غلط بنیادی فلسفوں پر ضرب کاری لگائی۔ اقبال کے مثبت فکری کارناموں میں خاص اہمیت اس امر کو حاصل ہے کہ انہوں نے ایک عالمگیر انسانی نصب العین کی طرف حکمائے مغرب کو بلایا۔ انہوں نے قرآن حکیم کی تعلیمات کو عمرانی علوم اور حیاتیاتی علوم کی روشنی میں از سر نو مرتب کر کے مغرب اور مشرق دونوں کو وحدت انسانی کی دعوت دی۔

اقبال نے علم بالحواس اور حسی تجربوں کو مانتے ہوئے بھی علم بالوحی کو ایک حقیقی اور قطعی اور یقینی ماخذ علم قرار دیا جب کہ یورپ الہامیات و ایمانیات سے روگردان ہو چکا تھا۔ انہوں نے انسانی زندگی کو صراط المستقیم پر قائم رکھنے کے لئے مذہب کو منہاج اعلیٰ قرار دیا جس کی طرف رجوع، صحیح فیصلوں کے لئے آخری سند ہے اور یہ ڈیکارٹ کے منہاج کی ضد ہے۔

اقبال نے نبوت اور ولایت کو انسان کی رہنمائی اور ترقی الی الحق والصواب کے لئے ناگزیر قرار دیا۔ اس طرح کائنات اور انسان کا رشتہ خالق کردگار سے جوڑا۔

اقبال نے مذہب اور ریاست کو لازم و ملزوم قرار دیا۔

اقبال مغربی فلسفوں کے برعکس اس نتیجے پر پہنچے کہ سائنسی تجربے برحق ہیں اور مادہ کی بھی ایک حقیقت ہے مگر وہ سائنس زندگی کے مخالف ہیں جو مادی اقدار کو روحانی اور اخلاقی قدروں پر غالب دیکھنا چاہتی ہے۔

اقبال کے نزدیک انسان شر محض نہیں (جیسا کہ بعض نفسیاتی عالم کہتے ہیں) اسے ایک ہموار فطرت پہ پیدا کیا گیا ہے جو ہدایت ربانی سے نیک اور شریف بن کر ترقی کے اعلیٰ مدارج طے کر سکتا ہے۔ البتہ اس میں حیوانیت بھی ہے، جسے اصلاح سے معتدل بنایا جا سکتا ہے۔

اقبال یونانیت اور مجوسیت دونوں کو انسانی ترقی میں رکاوٹ سمجھتے ہیں۔ یورپ کی جمہوریت کو فریب کہہ کر انہوں نے ثابت کیا ہے کہ آزادی و مساوات کے متعلق اس کے دعوے باطل ہیں۔ اصل جمہوری روح اسلام کے امتزاجی تصور میں ہے جس میں فرد اور اجتماع ہر دو کی خودی محفوظ ہے۔

اقبال کے نزدیک سچی تہذیب اور اعلیٰ انسانیت سورہ اخلاص اور سورہ فاتحہ کے صراط المستقیم پر چلنے سے ممکن ہے جو رب العالمین کی رحمتوں اور عبادتوں اور عقبیٰ کی میزان جزا و سزا پر اصرار کرتی ہے اور انسان کو معتدل بنا کر فرد کو خود غرضی اور اقوام کو استحصال اور جوع الارض سے روکتی ہے۔

اقبال کے نزدیک انسانیت کبریٰ کے نقطہ نظر سے یورپ ناکام ہو چکا ہے، اسے اسلام کی کلیت اور امتزاجیت کی طرف آ جانا چاہیئے۔

اقبال نے نطشے جیسے ممدوح کے متعلق اس کی مدح و تعریف کے باوجود لکھا۔

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقام کبریا کیا ہے

ان سب باتوں کے باوجود اقبال مغرب کے کمالات علم و ہنر کا انکار نہیں کرتے۔ اس کی کمزوریاں دکھا کر، اہل مغرب کے شوق کار اور ان کے جنون علم کا اعتراف بھی کرتے ہیں اور نتیجہ یہ نکالنا پڑتا ہے کہ اقبال اپنے لاجغرافیائی اور نامیاتی تصور تہذیب کے تحت مشرق و مغرب کے فضائل کی اساس پر یہی ایک امتزاجی نظریہ عطا کرتے ہیں جس میں تمام انسانی دنیا شریک ہو کر اس فوز و فلاح تک پہنچ سکے جو اسلام کا نصب العین ہے۔

ان اشارات کی روشنی میں بعض لوگوں کے اس خیال کی تردید ہو جاتی ہے کہ اقبال کی نظر میں مغربی تہذیب ہی اس دور کی اسلامی تہذیب ہے۔ مغرب کی ساری خوبیوں کے باوجود، ان کی نظر میں اگر کوئی تہذیب انسانیت کے لئے موجب نجات ہے تو وہ وہ تہذیب ہوگی جو دین اسلام کے عقیدوں پہ استوار ہوگی اور ان کے ماننے والے، اپنی اپنی جداگانہ ماحولیاتی ہستی کو قائم رکھ کر روحانی طور پہ ارتفاقیت (تعاون بر بنائے جذبۂ رفاقت)، کے عقیدۂ راسخہ کے ذریعے، عالم بشری کو کنفس واحدہ بنانے کا عملی ثبوت پیش کریں گے۔

انشاء اللہ تعالیٰ۔ و بیدہ التوفیق۔

حواشی

Philosophy, Religion aud the Coming World Civilization

نیز مندرجہ ذیل کتب قابل مطالعہ ہیں:

1. Bellah—Beyond Belief
2. G. Wallace and Walker—The Definition of Morality (London 1970)

   (Chapter : Modern moral philosophy).
3. J. K. Feibleman—The New Materialism (Hague, 1970).
4. Anthony D. Smith—The Concept of Social Change.
5. Hao Wang—From Mathematics to Philosophy.

۲۔ جب ۱۹۱۹ء میں ڈاکٹر نکلسن نے اسرار خودی کا انگریزی ترجمہ شائع کیا تو مغربی دنیا خصوصاً انگلستان میں افکار اقبال کے مطالعہ کا آغاز ہوا۔ اور اولین ردعمل میں تعجب اور اختلاف دونوں شامل تھے۔ ڈکنسن نے "نیشن ویکلی" میں تبصرہ کیا اور فارسٹر نے رسالہ اتھینیم (Athenium) میں۔ (ان تنقیدوں کا اردو ترجمہ معارف اعظم گڑھ میں شائع ہوا)۔

ڈاکٹر نکلسن نے علامہ اقبال کو ان تنقیدات کی طرف متوجہ کیا تو انہوں نے ڈاکٹر موصوف کے نام ایک خط لکھ کر ڈکنسن کی غلط فہمیوں کا ازالہ کرنے کی کوشش کی۔ (یہ خط اقبال نامہ حصہ اول میں ہے، صفحہ ۴۵۲ و بعد)۔ ڈکنسن کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ اقبال پیکار اور جنگ کی دعوت دیتے ہیں، اس نقاد نے علامہ کے فلسفہ سخت کوشی کی بھی غلط تعبیر کی۔ چنانچہ علامہ نے فرمایا کہ "میرے خیال میں مسٹر ڈکنسن کا ذہن ابھی تک یورپ والوں کے اس قدیم عقیدے سے آزاد نہیں ہوا کہ اسلام سفاکی اور خونریزی کا درس دیتا ہے۔"

خیر یہ بات تو پرانی ہے جدید ترین دور میں اقبال کے مغربی نقادوں کا رویہ اعتراف کے باوجود ناراضی ہے۔

۳۔ فاضل، فارسی ادب کے ماہر، سیاست دان سچدانند سنہا کی کتاب انگریزی میں۔

اس میں علامہ کی زباندانی کا تو اعتراف ہے۔ لیکن ان کے خیالات پر خصوصاً وطنیت سے ملیت کی طرف منتقلی پر انہوں نے بڑے تعجب کا اظہار کیا ہے لیکن جگن ناتھ آزاد جیسے مداح بھی موجود ہیں۔

۴۔ مرحوم ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، ہمارے ملک کے نامور فلسفی اور صفِ اول کے ادیب تھے۔ انہوں نے فکرِ اقبال کے نام سے کتاب لکھی ہے، وہ میری نظر میں اچھی کتابوں میں سے ہے لیکن مغربی تہذیب پر علامہ کی تنقیدات کو انہوں نے ایک شاعرانہ طرزِ بیان قرار دیا ہے۔ اسی طرح بہت سے دیگر مصنفین جن میں ترقی پسند ادبا کی اکثریت ہے علامہ کی تنقید فرنگ کو سرسری خیال کرتے ہیں۔

۵۔ اس مثبت فکر کے کچھ آثار علامہ کے مضمون قومی زندگی (۱۹۰۴ء) میں ہیں اور تفصیلی بحث "ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" (۱۹۱۰ء) میں آئی ہے۔ اصل لیکچر انگریزی میں تھا۔ ترجمہ مولانا ظفر علی خاں نے کیا۔ اس میں علامہ "جماعتِ مسلمین کی ہیئتِ ترکیبی کی بحث" اٹھاتے ہیں اور اس کی تنظیمِ نو کی ضرورت پر گفتگو کرتے ہیں۔ راقم الحروف نے اس مضمون کو بار بار پڑھا اور اس کے بعد ان کی دیگر نظم و نثر کا بغور مطالعہ کیا۔ میرے خیال میں اس مضمون کے بنیادی خیالات، از ابتدا تا انتہا ان کی سب کتابوں میں موجود ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ۱۹۱۴ء اور ۱۹۱۰ء کے درمیان ان کا نصب العین متعین ہو چکا تھا جس پر وہ بڑے عزم اور ثابت قدمی سے قائم رہے۔

۶۔ مغرب میں مغربی تہذیب کے انحطاط کا احساس تو پچھلی صدی ہی میں پیدا ہو گیا تھا۔ مگر جنگِ عظیم اول تک وہاں کے لوگ پُرامید تھے کہ سائنس ان کے لئے ہر درد کی دوا بن سکے گی۔ لیکن پہلی اور دوسری جنگِ عالمگیر نے اس خیال کو باطل ثابت کر دیا لیکن بدقسمتی سے مغرب اپنی سمت سے ہٹا نہیں۔ سائنس اور عقل سے غیر مطمئن ہونے کے باوجود، اس نے اپنی پریشانی کا مداوا مزید شخصی آزادی اور عیش کوشی سے کیا، خدا سے پہلے ہی بیزار تھا اب خود سے بھی بیزار ہوتا جا رہا ہے۔ جن مغربی اہلِ علم نے عصرِ حاضر (لمحہ حاضر) میں سب سے مؤثر آواز اٹھائی اور ایمان کی طرف بلایا ان میں مذہبی فلسفی تو ہیں مگر معاشریات کے ماہر ڈینیل بیل (ہارورڈ یونیورسٹی) پیش پیش ہیں جن کی دو کتابیں قابلِ مطالعہ ہیں:

(1) Cultural Contradictions of Capitalism.
(2) End of Ideology.

۷۔ اس بحث کے لئے T. H. Pear کی کتاب The Moulding of Modern Man (طبع لندن ۱۹۶۱ء) ملاحظہ ہو۔ اس کتاب کا چھٹا باب بعنوان Loyalties قابلِ توجہ ہے جس کا ملخص یہ ہے کہ جدید انسان اب کسی قسم کی قید کو کسی نام سے برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں۔ یہی وہ منزل ہے جس کے بعد کوئی اجتماعی وحدت ممکن ہی نہیں رہتی۔ اس سلسلے میں ایک اور کتاب From Tower to abyss میں انسان کے اخلاقی تنزل اور حیوانیت کی طرف بتدریج گراوٹ کی تفصیل ہے۔

۸ - دل دیوران (Will Durant) کی کتاب Story of Philosophy میں دیکارت کا باب ملاحظہ ہو۔

۹ - اس کے لئے J. B. Priestly کی کتاب Literature and the Western Man ملاحظہ ہو۔
نیز J. B. Nagee کی کتاب Religion and Modern Man (طبع نیویارک ۱۹۶۷ء)
باب چہارم (The Mind of the Modern Man) اور باب Beyond modernity

۱۰ - Magee کی مذکورہ بالا کتاب ۔

۱۱ - مارکس کے افکار پر کئی کتابیں لکھی گئیں۔ موجودہ مبحث کے لحاظ سے D. I. Chesnokov کی کتاب
Historical Criticism (طبع ماسکو) مارکس کی حقیقی ترجمان ہے۔

۱۲ - شپنگلر کی کتاب زوال مغرب پر علامہ نے اپنے انگریزی خطبوں میں کھل کر تنقید کی۔ اگر اس کے نظریے کی مزید تنقید
کی ضرورت ہو تو دیکھئے سید محمد تقی کی کتاب "تاریخ و کائنات - میرا نظریہ (طبع کراچی)

۱۳ - دیکھئے اقبال نامہ حصہ اول خط ڈاکٹر نکلسن کے نام نیز خطبات ترجمہ نذیر نیازی بمد اشاریہ۔

۱۴ - اس سلسلے میں فرانسیسی مصنف مورس لوکائی کی کتاب The Bible, The Quran and Science
ملاحظہ ہو جس کی اردو تلخیص حسنین کاظمی (کراچی) نے راہ و روشنی کے نام سے کی ہے۔

۱۵ - انگریزوں کی حس واقعات کی تعریف کے لئے علامہ کا دیباچہ مثنوی اسرار خودی (۱۹۱۵ء)

۱۶ - دیباچہ پیام مشرق کے علاوہ، میرا مقالہ اقبال کا سیاسی فکر (در کتاب مسائل اقبال) جہاں جرمنوں کی مخالفت
جمہوریت کے دلائل دیئے گئے ہیں۔ علامہ نے Fichte (فختے) سے خاص استفادہ کیا ہوگا۔

۱۷ - اس کے لئے Magee کی مذکورہ بالا کتاب بھی اچھی روشنی ڈالتی ہے۔

۱۸ - اس مصنف کی تازہ کتاب Beyond Despair قابل مطالعہ ہے۔

۱۹ - سورہ العصر کے الفاظ یہ ہیں :-

وَالْعَصْرِ ۝ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ ۝ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ
وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ۝

ترجمہ :

عصر کی قسم کہ انسان نقصان میں ہے مگر وہ لوگ جو ایمان لائے اور
نیک عمل کرتے رہے اور آپس میں حق کی تلقین اور صبر کی تاکید کرتے رہے۔

(ختم شد)

اِسلامی فقہ کی تدوینِ نو علّامہ اقبال کی نظر میں

جناب صدر، خواتین و حضرات:

میں علامہ اقبال کے سلسلے میں اجتہاد کو بھی موضوعِ گفتگو بنا سکتا تھا۔ لیکن نے مصلحتاً" اس اصطلاح سے کہ جو بے حد اختلافی ہے، بچ کر فقہ کی تشکیل نو، کو عنوان بحث بنایا ہے۔ اگرچہ اجتہاد و مجتہد کی بحث اس میں بھی ناگزیر ہے اور میرا خیال ہے کہ علامہ خود بھی اس میں زیادہ الجھنے سے بچے ہیں۔ تاہم انہوں نے تشکیل نو کی ضرورت پر بار بار لکھا ہے جسے کہیں اجتہاد کہا اور کہیں فقہ جدید لکھا۔ یہ خاکسار بھی فقہ کی تشکیل نو ہی کو عنوان بحث بنانے کا ارادہ رکھتا ہے۔

فقہ کے معنی کیا ہیں؟ شرع اور قانون میں فرق کیا ہے؟ اجتہاد کی تعریف کیا اور مجتہد کے اوصاف کیا ہیں۔ یہ بحثیں طویل اور الجھی ہوئی ہیں۔ اس لئے میں ان تشریحات سے بھی بچ کر براہِ راست اصل عنوان پر آغاز سخن کرتا ہوں۔

سب سے پہلے، یہ بات تو طے شدہ ہے کہ علامہ اقبال جدید دور کے اجتماعی و معاشرتی مسائل کے بارے میں جو گذشتہ تین چار صدیوں کی مغربی تحریکوں کے زیر اثر، ہر شعبۂ فکر و عمل میں پیدا ہو چکے ہیں اور ایک مختلف قسم کی ایکالوجی اور سوشیالوجی سے نمودار ہوئے ہیں اور بظاہر یا فی الحقیقت، معروف اسلامی عقیدوں سے مختلف یا متصادم نظر آتے ہیں۔ اسلام کی رائے جاننے اور پیش کرنے کی ضرورت کا گہرا احساس رکھتے تھے۔ ان کی خلش یہ تھی کہ اسلامی عقیدوں پر رائے دینے والے محترم حضرات، ان باتوں کو معمولی یا ناقابل توجہ کہہ کر، ان سے سرسری گذر جاتے ہیں جس کا نتیجہ اکثر یہ نکلتا رہا اور نکل رہا ہے کہ زمانے کی مجبوری اور وقت کی ضرورتوں کے جبر کی وجہ سے اکثر لوگ جدیدیات کے بارے میں اسلام کی رائے سننے یا اس کا انتظار کئے بغیر، مغربی طریقوں، اصولوں یا رسموں کو چپ چپاتے اختیار کر لیتے ہیں اور معاشرے کی اسلامی بنیادیں روز بروز کمزور ہوتی جا رہی ہیں۔ بلکہ بالآخر یہ جسارت ہوتی ہے کہ بعض لوگ اسلام ہی کو بطور ایک معاشرتی نظام رد کر کے مغربی ممالک کے نظامات کو قبول کر لیتے ہیں۔ جیسا کہ کئی مسلم ملکوں میں یہ واقعہ پیش آ چکا ہے۔ انہیں احساسات کے پیش نظر علامہ اقبال نے مرحوم سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط ۱۹۲۶ء میں لکھا کہ:

" زمانہ حال کے " جورس پروڈنس" (Jurisprudence) کی روشنی میں اسلامی معاملات (یعنی

مسائل متعلقہ معاملات ، کا مطالعہ کیا جائے مگر غلامانہ انداز میں نہیں بلکہ ناقدانہ انداز میں۔ یونان کا فلسفہ ایک زمانے میں انسانی علوم کی انتہا تصور کیا گیا مگر جب مسلمانوں میں تنقید کا مادہ پیدا ہوا تو انہوں نے اسی فلسفے کے ہتھیاروں سے اس کا مقابلہ کیا۔ اس عصر میں ہمیں بھی ایسا ہی کرنا چاہیئے ۔"

(اقبال نامہ ، حصہ اول ۔ ص ۱۴۷ خط مورخہ ۱۷ اپریل ۱۹۲۶ء)

ایک زمانے میں علامہ نے خود بھی فقہ اسلامی کی تاریخ لکھنے کا ارادہ کیا تھا جو افسوس ہے پورا نہ ہو سکا۔ لیکن اجتہاد کی ضرورت پر انہوں نے ایک مضمون ضرور لکھا ، بعد میں The Principle of Movement in the Structure of Islam کے عنوان سے ایک لیکچر بھی دیا جو ان کے انگریزی خطبات میں موجود ہے ۔ اردو ترجمے میں سید نذیر نیازی نے اس کے لئے ' الاجتہاد فی الاسلام ' عنوان تجویز کیا ۔ علامہ نے ۱۸ مارچ ۱۹۲۶ء کو علامہ ندوی کو لکھا کہ : " اس وقت سخت ضرورت ہے اس بات کی کہ فقہ اسلامی کی ایک مفصل تاریخ لکھی جائے ۔ اگر شبلی زندہ ہوتے تو میں ان سے ایسی کتاب لکھنے کی درخواست کرتا اب آپ سے درخواست ہے کہ اس کام کو مستقل طور پر اپنے ہاتھ میں لیجئے تاکہ اقوام اسلامیہ کو فقہ اسلامی کی اصل حقیقت معلوم ہو ۔" (اقبال نامہ ، جلد اول ص ۱۴۳ - ۱۴۴)

تو مطلب یہ ہے کہ علامہ اقبال کو فقہ اسلامی کی تاریخ و تدوین نو کی اہمیت کا ہمیشہ احساس رہا ۔ انہیں آج کے علمی و فکری ماحول میں اسلام کے اصولوں کی صداقت و افادیت ثابت کرنے پر اصرار رہا ۔ بلاشبہ اس تدوین نو میں اجتہاد کی ضرورت اور بحث بھی آجاتی ہے لیکن وہ اجتہاد کی ذمہ داریوں سے پوری طرح باخبر تھے کیونکہ اس کے لئے وافر اور فراواں اہلیت تقویٰ اور تبحر علمی درکار ہے ۔ اس کے علاوہ ، وہ اس خدشے سے بھی غافل نہ تھے کہ بلا قید اور بلا شرط اجتہاد سے انتشار پیدا ہو کر ، ملت کا شیرازہ بکھر بھی سکتا ہے ۔ چنانچہ اپنے مذکورہ بالا خطبے میں انہوں نے اس کی نشاندہی کرتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ :

" بہر حال ہم اس تحریک کا جو حریت اور آزادی کے نام پر عالم اسلام میں پھیل رہی ہے دل سے خیر مقدم کرتے ہیں لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ آزاد خیالی کی یہی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ بھی ہے ، آزاد خیالی کا رجحان بالعموم تفرقہ و انتشار کی طرف ہوتا ہے ۔ لہٰذا نسلیت اور قومیت کے یہی تصورات جو اس وقت دنیائے اسلام میں کار فرما ہیں ۔ اس وسیع مطمع نظر کی نفی بھی کر سکتے ہیں ۔ جس کی اسلام نے مسلمانوں کو تلقین کی ہے ، پھر اس کے علاوہ یہ بھی خطرہ ہے کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی رہنما حریت اور آزادی کے جوش میں بشرطیکہ اس پر کوئی روک عائد نہ کی گئی ۔ اصلاح کی جائز حدود سے تجاوز کر جائیں ۔"

(تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ، اردو ترجمہ خطبات از سید نذیر نیازی ص ۲۵۲ - ۲۵۳)

اور راقم کے خیال میں اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ترکی اور مصر میں جائز حدود سے تجاوز ہوا ، اور اس وقت جب کہ ہمارے میاں بھی ہر طرف اجتہاد کے غلغلے بلند ہو رہے ہیں ۔ جائز ضرورتوں اور مصلحتوں کو تسلیم کرتے ہوئے بھی مجھے یہ کہنے میں باک نہیں ، کہ

بہت سے مطالبات جائز حدود سے تجاوز ہی کا پتہ دیتے ہیں جن میں بعض کا ذکر علامہ نے اپنے خطوط میں اور بعض کا خطبات میں خود ہی کر دیا ہے۔ علامہ ندوی کے نام اپنے خط مورخہ ۱۸ / مارچ ۱۹۲۶ء میں انہوں نے لکھا کہ: "میں نے سنا ہے کہ البانیا کے مسلمانوں نے وضو اڑا دیا اور ممکن ہے نماز میں بھی کوئی ترمیم کی ہو" (اگرچہ یہ خبر غلط تھی مگر کچھ تو ہوا ہوگا کہ افواہ اڑی) مصر، ایران اور افغانستان میں بھی تحریک ہوئی تھی، اور ترکی کے متعلق تو خطوط اور خطبات دونوں میں، علامہ نے ترک شاعر مفکر ضیا گوک کے مطالبات لکھے ہی دیئے ہیں کہ وہ قرآن مجید کے دیئے ہوئے نظام وراثت کو جس میں لڑکیوں کا حصہ لڑکوں سے آدھا رکھا گیا ہے قابل ترمیم کہ کر ان کی مساوات کے مدعی تھے۔ اسی طرح طلاق، خلع اور امامت و خلافت کے بارے میں بھی تشکیک کا اظہار کیا اور بعد میں تنسیخ خلافت کے بارے میں جو کچھ ہوا وہ سب کو معلوم ہے۔ علامہ نے جاوید نامہ اور پس چہ باید کرد کی نظموں میں ان اقدامات پر تکدر کا اظہار کیا ہے۔

علامہ اقبال جو یوں تو نئے فقہی فیصلوں کے حق میں تھے اور نظام فقہ کے بعض ماخذ کے بارے میں مخصوص توسیعی ترمیمی خیالات رکھتے تھے، لیکن وہ اگر مخالف تھے تو بس اس قسم کے تجاوز کے۔ علامہ اقبال کا مؤقف یہ رہا ہے کہ نئے فقہی فیصلے ہونے ضرور چاہئیں کیونکہ دنیا بھر میں نئی معاشرتی لہریں ابھر آئی ہیں جن سے مسلمان قوم خصوصاً جدید الخیال طبقہ متاثر ہو رہا ہے اور وہ مسائل و مشکلات کے بارے میں اسلام کا فیصلہ مانگتا ہے۔ لہٰذا نئے ماحولیات اور مغربی تحریکات کی نت بدلتی ہوئی کروٹوں کی وجہ سے اپنے نوجوانوں اور مخلص جدید الخیال طبقے کا اطمینان لازم ہے لیکن ساتھ ہی علامہ نے فرمایا کہ:

"اگرچہ یورپ نے مجھے بدعت کا چسکا ڈال دیا ہے۔ تاہم مسلک میرا بھی وہی ہے جو قرآن کا ہے اور جس کو آیت شریفہ کے حوالے سے بیان کیا ہے۔"

نیز فرمایا کہ:

"میرے نزدیک اقوام کی زندگی میں قدیم ایک ایسا ہی اہم عنصر ہے جیسا کہ جدید بلکہ میرا میلان قدیم کی طرف ہے۔" (اقبالنامہ حصہ اول ۱۰۸)

ملاحظہ فرمایا آپ نے کہ نئی فقہی تعبیروں اور نئے فقہی فیصلوں کے معاملے میں حضرت علامہ کے خیالات میں کتنا توسط اور اعتدال ہے، ایک طرف وہ فقہ کے مسلّم اصول ضرورت و مصلحت کے تحت زندگی کی ثروت آفرین توسیع چاہتے ہیں، اور جدیدیات کے صالح حصے کو اپنی شرعی زندگی میں جذب کر لینے کے حق میں ہیں، اور دوسری طرف وہ بے تحاشا اور بے محدود بے اصول ورزش اجتہاد کی جو مغرب زدگی اور مرعوبیت یا ہوائے نفس کا نتیجہ ہے، سخت مخالفت کرتے ہیں، وہ بے لگام آزادی کو مصلحت کے سہولت بخش قانون کے ضمن میں شمار نہیں کرتے۔ دراصل قارئین اقبال کے ایک خاص حصے کو جو اپنے لئے بے قید فضا کا طلب گار ہے خطبات کے خطبۂ اجتہاد کے پہلے حصے میں کچھ پناہ ضرور مل جاتی ہے جس میں علامہ نے ترکوں کے بعض اقدامات کو درست قرار دیا ہے۔ لیکن قارئین کا یہ طبقہ علامہ کی منظومات کو پڑھنے کی تکلیف گوارا نہیں کرتا جن میں ترکوں کے

اقدامات سے اختلاف بھی کیا ہے اور بے قید و بے اصول اور بے خبرانہ اجتہاد کی مخالفت بھی کی ہے۔

خیر یہ بحث ہو چکی جس سے نئی فقہ کے بارے میں علامہ کے متوسط و محتاط اور معتدل نظریے کا حال بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ اب مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ حضرت علامہ کو (اور ہم میں سے شاید اکثر کو) بعض علمائے راسخین کے اس خیال سے (ہر چند کہ ان کے خلوص پر شبہ نہیں کیا جا سکتا) اتفاق نہیں ہو سکتا کہ فقہی ادب کی کتابوں سے کتب خانے اور لائبریریاں معمور ہیں۔ لہٰذا ان کے ہوتے ہوئے نئی تعبیروں اور نئے فقہی فیصلوں کی ضرورت ہی کیا ہے اور وہ اُسے یوں ادا کرتے ہیں کہ دین مکمل اور کامل ہے۔ لہٰذا اس میں کوئی خلا ہے ہی کہاں کہ نظام شرع پراز سر نو نظر ڈالی جائے۔

راقم الحروف راسخوں کا دل سے معتقد ہے، بنا بریں بے ادبی یا بے احترامی کا شائبہ تک بھی میری طرف منسوب نہ کیا جائے۔ لہٰذا جب میں یہ کہتا ہوں کہ ہمارے راسخوں کی یہ رائے قابل ترمیم اور یک طرفہ ہے تو اس سے ان کی حالات حاضرہ سے بے خبری اور گوشہ گزینی کا اظہار ہوتا ہے۔ وہ یقیناً نہیں جانتے یا جاننا چاہتے نہیں کہ افکار مغرب، معاشرتی علوم، سائنس اور ٹیکنالوجی اور مغرب کے زاہد فریب نئے اسالیب حیات نے پرانی دنیا کو بدل کر اس کی جگہ ایک نئی دنیا بسا لی ہے۔ بلکہ اپنا دائرہ ان ملکوں تک پھیلا دیا ہے جو اُن کے نہیں، ان میں ٹیکنالوجی کے ساتھ کلچر بھی پہنچ چکا ہے جس نے ہمارے مخلص نوجوانوں اور جمہور کے لئے بے شمار نئے مسائل پیدا کر دیئے ہیں جن کے معاشرتی دباؤ سے کوئی بچنا چاہے بھی تو بچ نہیں سکتا۔ ہم اس جادو سے بھاگنا چاہتے ہیں مگر یہ جادو سر پہ چڑھ جاتا ہے اور شرفا تک کو، مجبوریوں کے ایک پیچ در پیچ جال میں پھنسا ہی دیتا ہے۔ یہاں تک کہ بقول اکبر:

مے خانۂ رفارم کی چکنی زمین پر
واعظ کا خاندان بھی آخر پھسل گیا
شیخ کو وجد ہیں لائی ہیں پیانو کی گتیں
پیچ دستارِ فضیلت کے کھلے جاتے ہیں

دین بلا شبہ مکمل ہے مگر اس عقیدے کا اطلاق اصولیات و محکمات پر ہوتا ہے جب کہ احوال زندگی بدلتے رہتے ہیں۔ ان کے معاملے میں اصولیات کی بنیاد پر نئے فیصلوں کی ضرورت ہمیشہ رہتی ہے اور فتوٰی کی صورت میں ہمیشہ فیصلے ہوتے بھی رہے اور اب بھی ہوتے رہتے ہیں اور خود ائمہ کبار کے داخلی اختلافات کی ایک طویل فہرست ہے۔ جس سے اگر ثابت ہوتا ہے تو یہ کہ اصولیات پر مضبوطی سے قائم رہ کر ماحولیات (Ecology) کی تبدیلی نے ہمیشہ اپنا اثر دکھایا۔ چنانچہ مختلف احوال نے ائمہ کبار کو بعض مسائل میں باہم مختلف تعبیروں یا فیصلوں پر مجبور کیا، عراق، حجاز، شام، مصر، اندلس، ماوراء النہر کے جغرافیائی اختلافات نے (جن سے انسانی زندگی کا متاثر ہونا امر قدرتی ہے) تعبیر میں بھی دیانتدارانہ اختلاف کرایا، اسلام دین فطرت ہے، اس میں خدا کا تصور اور توحید و رسالت مرکزی عقیدے ہیں مگر انسانوں کے احوال تغیر کے فطری

عمل کا حصہ ہیں۔ حالات مجبوریاں بن کر جبراً نمودار ہو جاتی ہیں جن کو کوئی روک نہیں سکتا۔ ان مجبوریوں اور تبدیلیوں کا جائزہ لے کر مصالح مرسلہ اور قانون ضرورت و مصلحت کے تحت قوم کو نئے فیصلوں سے آگاہ کرنا علمائے اسلام کا فرض ہے، مسلم معاشرہ قانون تغیر سے نہ آزاد رہ سکتا ہے نہ بچ سکتا ہے۔

یہ قانون تغیر کیا ہے اور اس کا فقہ اسلامی سے کیا تعلق ہے۔ یہ ایک طویل بحث ہے اور نکریات کی ہر انگریزی اردو کتاب میں مل جاتی ہے۔ اس لئے میں اس کی تشریح نہیں کرتا مگر اسلامی معاشرے کے حوالے سے علامہ اقبال نے اس کی جو اطمینان بخش تشریح و تعبیر اپنے دو خطبوں میں کر دی ہے وہ ہمارے موجودہ مقصد کے لئے ایک شمع روشن ہے۔ ان میں سے پہلا خطبہ وہ ہے جس کا اردو عنوان " اسلامی ثقافت کی روح " ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ زندگی اور تاریخ مرور فی الزمان والمکان کا نام ہے (جیسا کہ علامہ سخاوی نے بھی الضنوء اللامع میں یہی کہا ہے) سخاوی نے جس چیز کو مرور کہا ہے اسی کا دوسرا نام تغیر و حرکت ہے۔ لہٰذا تغیر احوال، زندگی کا خاصہ ہے، اور چونکہ یہ تغیر بھی قوانین الٰہیہ کے تابع ہے اس لئے بالمقصد ارتقا اس کا نتیجہ ہے۔ اسلامی ثقافت میں بھی یہی حرکت یعنی تغیر اور ارتقا ہمیشہ کام کرتے رہے ہیں، پھر زندگی ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے مگر اپنے ارتقائی مراحل میں بھی وہ اپنی اصل سے منقطع نہیں ہوتی۔ اس لئے تغیر کے باوجود اس کے جوہر میں سابق کا حفظ و ثبات بھی شامل ہے۔ دوسرے خطبے (الاجتہاد فی الاسلام) کا جس کا صحیح عنوان " اسلامی نظام میں حرکت کا اصول ہے"، فقہ اسلامی پر اطلاق کیا گیا اور فرمایا کہ اسلامی نظام کی ابدیت قانون تغیر و حرکت سے وابستہ ہے اور اس حرکت کا اصطلاحی نام اجتہاد ہے جسے ہم آج کے مقالے میں مصلحتاً نئے فقہی فیصلوں کا نام دے رہے ہیں۔

علامہ اقبال کا مذکورہ بالا اصول کوئی نیا نہیں کہ کوئی ان سے خفا ہو۔ یہ تو فقہ کی پوری تاریخ میں تسلیم شدہ ہے۔ اگرچہ اس پر عمل کی صورتیں مختلف رہیں۔ البتہ ایسا نظر آتا ہے کہ بعض ادوار کے علماء کے نزدیک اس کا دروازہ بند ہو گیا ہے۔ اگرچہ میری رائے میں ایسا کبھی نہیں ہوا، اور پھر بند ہونے کے معنی بھی قابل توجہ ہیں اور وہ یہ کہ تشریح کی اساسیات وہی قدیم ہی رہیں کوئی نئی اساس نہیں نکالے گئی۔ اگر بند ہونے کے معنی یہی ہیں تو اس میں کسی کو تشویش کیوں ہو۔ خیر کہنا یہ ہے کہ علامہ اقبال نظام فقہ پر احوال زمانہ کے حوالے سے، حدود متعورہ کے اندر، زندگی کی ضرورتوں اور مجبوریوں اور مصلحتوں کے مطابق نئی نظر ڈالنے کے سختی سے قائل تھے۔ لیکن اس نئی نظر کے معنی وہ نام نہاد اصلاح و بغاوت نہیں جس کا مطالبہ تجدید پسند حضرات کرتے ہیں۔ علامہ کا واضح مؤقف یہ ہے کہ " ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیئے کہ زندگی محض تغیر ہی نہیں اس میں حفظ و ثبات کا ایک عنصر بھی موجود ہے۔ زندگی چونکہ ماضی کا بوجھ اٹھائے آگے بڑھتی ہے اس لئے ہمیں چاہیئے کہ جماعت میں تغیر و تبدل کا جو نقشہ ہم نے قائم کیا ہے اس میں قدامت پسندانہ قوتوں کی قدر و قیمت اور وظائف فراموش نہ کریں۔ تعلیمات قرآنی کی یہی وہ جامعیت ہے جس کا لحاظ رکھتے ہوئے جدید عقلیت کو اپنے ادارات کا جائزہ لینا ہوگا " ۔۔۔ اور یہ مسئلہ اس لئے اور بھی نازک ہو جاتا ہے کہ اسلام کی حیثیت لاجغرافیائی ہے۔ مصلحین اس امر کو مدنظر رکھیں کہ جغرافیائی حدوں میں نظر ثانی کرنے کے جوش میں آکر اصول سے ہٹ نہ جائیں اور یہ مقصد

سامنے رکھیں کہ " ایک ایسا نمونہ پیش کیا جائے جو بالآخر اتحاد انسانی کی شکل اختیار کرے۔ (یعنی یہ محض ترکی و مصر کا مسئلہ نہ ہو بلکہ عالمگیر اسلامی نصب العین کے مطابق ہو (ص ۲۵۷-۲۵۸ اردو ترجمہ خطبات از سید نذیر نیازی)

اس گفتگو سے دو اصول برآمد ہوئے :

اول یہ کہ علامہ کی رائے میں زندگی کی جدید مجبوریوں اور انسانوں کی نئی جائز مصلحتوں کے بارے میں نئے فقہی فیصلے لازمی ہیں تاکہ لوگ اسلام کے مشوروں سے مستفید ہو کر، زندگیوں میں مطمئن رہ کر ایک خودی آشنا معاشرہ قائم کرتے رہیں۔ دوم یہ کہ مصلحین کو یہ نہ بھولنا چاہیئے کہ نئے فیصلے مسلمہ فقہی اساسیات کے مطابق ہوں تاکہ تسلسل حیات کا حفظ و ثبات ہو سکے اور اصل روح زندہ رہے۔

علامہ اقبال تشریح کی ان بنیادوں کو جنہیں اصطلاحی زبان میں ماخذ یا ادلہ کہا جاتا ہے۔ (یعنی کتاب وسنت، اجماع اور قیاس) اصولاً ان کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس رویے سے اتفاق نہیں کرتے کہ بزرگوں کی کتابیں من وعن ہمارے لئے کافی ہیں اور نئے احوال سے اعتناء کی کوئی ضرورت نہیں، غرض وہ توسط کا راستہ اختیار کرتے ہیں اور اس توسط پر چل کر اس بات پہ اصرار کرتے ہیں کہ نئے فیصلوں کا تقاضا کرنے والوں کی نیت اور ان کے مقصد و منشا کا بھی ضرور جائزہ لینا چاہیئے کہ یہ لوگ آخر چاہتے کیا ہیں ؟ ان کے تقاضوں کے پیچھے محض تجدد کی مرعوبیت یا انحطاط یا کلچرائزیشن کی مہم ہے یا کوئی حقیقی مصلحت اور ضرورت ہے جو ہماری اجتماعی زندگی کے لئے ضروری ہے۔ اگر سابق الذکر ہے تو قابل اعتناء نہیں۔ اگر موخر الذکر ہے تو اس پر ہمیں غور کرنا چاہیئے اور میرے خیال میں موخر الذکر ضرورتیں موجود ہیں جو جدیدیت نے فی الواقع پیدا کر دی ہیں۔

یہاں پہنچ کر ہم یہ کہتے ہیں کہ ادلہ میں جن کی بنیاد پر نئے فیصلے یا نئی تعبیریں ہوں گی۔ کتاب اللہ اور سنت کے متعلق تو علامہ اقبال کی رائے بالکل واضح ہے لیکن اجماع اور قیاس کے سلسلے میں ان کے کچھ تحفظات ہیں مگر یہاں یہ بھی سوچنا پڑے گا کہ اجماع اور قیاس کے سلسلے میں ائمہ کبار کے یہاں بھی تو کچھ تحفظات ہر جگہ نظر آتے ہیں، بعض قیاس سے خوف کھاتے ہیں اور بعض اجماع کو بنیاد تشریح تسلیم ہی نہیں کرتے اور بعض کے یہاں عرف اور عادت اور قول صحابی بلکہ سلاطین کے احکام (مطابق قرآن و سنت بھی) دلیل بن سکتے ہیں، چنانچہ بعض نے ان ادلہ کی تعداد دس تک بڑھا دی ہے۔

ان حالات میں اگر علامہ اقبال نے بھی کچھ توسیعات کا خیال ظاہر کیا ہے تو اس سے ہمیں ڈرنے کی ضرورت نہیں علامہ کے سامنے ان کے زمانے کے ترکی، شام، ایران اور مصر کے احوال تھے اور عقلیت و حواسیت کی مغربی تحریکوں کا زور تھا جن کا علامہ اقبال توڑ سوچتے رہے، ان کا مقصد ان ملکوں میں اٹھے ہوئے شکوک و شبہات کا جواب دینا تھا تاہم انہوں نے قدیم بزرگوں کے اقوال کو ہمیشہ احترام کی نظر سے دیکھا خصوصاً امام ابو حنیفہ رح کے فقہی اجتہادات کی خاص تکریم کی کہ انہوں نے قرآن اور حدیث کے بعد قیاس اور اس کی مختلف صورتوں کو جائز اور ناگزیر اجتماعی مصالح کے پیش نظر رائج کر کے اپنے شاگردوں قاضی امام ابو یوسف رح اور دیگر فقہاء و قضاۃ کو یہ موقع دیا کہ وہ اسلام کی وسیع سلطنت کی حدود میں نت نئے اٹھتے ہوئے گوناگوں سوالات کے شافی جواب دے سکیں۔ (خطبات، اردو ترجمہ نذیر نیازی)۔ اس کی وجہ سے اس امت کا بڑا حصہ انتشاری خیالات سے جو اغیار کی

سازشوں سے پیدا ہوتے رہتے تھے بچ گیا اور وحدت و نظم ملت کو بڑا فائدہ پہنچا۔

یہ بات بلاخوف کہی جاسکتی ہے کہ علامہ کو ملت کی سیاسی اور دینی شیرازہ بندی کا ہمیشہ خیال رہا۔ یہاں تک کہ انہوں نے زوال بغداد کے بعد کے ان فقہا کو بھی اختلاف کے باوجود تعریف کے قابل قرار دیا کہ انہوں نے قوم کو فکری انتشار سے بچایا۔ ان کی نیت نیک تھی اور ان کا مقصد شیرازہ ملت کو بکھرنے سے بچا کر یک جہتی کو قائم رکھنا تھا اور یہ بھی مدنظر رہے کہ اس انتشار کو روکنے کے لئے مختلف فقہی دبستانوں کے علمائے قدیم خود بھی کوشش کرتے رہے۔ ہمارے یہاں تو علما کے بے گران اختلاف کا چرچا زیادہ ہے لیکن دینی تاریخ شہادت دیتی ہے کہ جہاں احقاق حق کی خاطر اختلاف ہوتے رہے۔ وہاں تطبیق و ارتباط کی مساعی بھی خاصی نظر آتی ہیں۔ خود اہل السنت والجماعت کا نظام بہت سے مکاتب فکر میں مطابقت پیدا کرنے کی ایک قابل تحسین و تبریک سعی تھی۔ بعد میں بھی ارتباط کی کوششیں ہوتی رہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں تاہم مثال کے طور پر علامہ ابن الساعاتی (م ۶۹۴ھ/۱۲۹۴ء) نے دو عظیم فقہاء کے احکام میں تطبیق کے لئے ایک کتاب بدیع النظام الجامع بین کتابی البزدوی والاحکام لکھی اور بقول فاضل مستشرق سانتی لاں اسلامی نظام فقہ کی ایک بڑی کرامت یہ ہے کہ اس میں قرآن و سنت کی بنیادی حقانیت کی خاطر فقہا میں سخت اختلاف بھی رہے مگر اس کے تابع مصالح انسانی اور اتحاد امت کی خاطر تطبیقات کی بھی غیر معمولی مساعی ظہور میں آتی رہیں۔ آخری دور میں شاہ ولی اللہ رح دھلوی نے الانصاف فی بیان سبب الاختلاف لکھ کر مفاہمت کی مؤثر کوشش کی۔

اب میں مرکزی موضوع کی طرف آتا ہوں۔ سوال یہ ہے کہ تشریح کے ماخذ (ادلہ) کے بارے میں علامہ کی ترجیحات کیا تھیں اور یہ بھی ضرور مدنظر رہے کہ عملاً ان کے سامنے اہم سوال وہی تھے جو ان کے زمانے تک ترکی وغیرہ میں اُٹھے۔ یہ تو قطعی بات ہے، کہ علامہ اجتہاد کو، اسلام کی ابدی اور آفاقی ممکنات اور نصب العین کی خاطر، حرکت و ترقی کا ناگزیر عنصر خیال کرتے تھے اور بزرگوں کے قائم کردہ ماخذ و اصول تشریح کو بھی مانتے تھے۔ لیکن ان میں سے بعض کو ناکافی سمجھ کر جدید سوالات اور جدید علوم کی روشنی میں کچھ نئے اصولوں کی دریافت اور ان کی تدوین کو بھی لازمی قرار دیتے تھے۔ ہم میں سے ہر شخص اس امر کی تائید کرے گا کہ اس زمانے کے بہت سے معاشرتی و معاشی ادارات و نظامات کے بارے میں مسلمانوں کی اکثریت فیصلے سننے کی منتظر ہے۔

اب رہا ماخذ تشریح کا معاملہ تو عرض ہے کہ علامہ اقبال کے نزدیک قرآن مجید تو ایک قطعی اور ناگزیر ماخذ ہے وہ دوسرے مسلم ماخذ حدیث کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن اس میں انھوں نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ ان احادیث کا مطالعہ جن کی حیثیت سرتاسر قانونی ہے۔ اس غرض کو مدنظر رکھ کر گہری نظر سے کیا جائے کہ ان میں کتنی ایسی ہیں جن کا تعلق عرب کے عرف و عادات (یعنی رسم و رواج) سے ہے اور کتنی ایسی ہیں جن کا اطلاق عالمگیر ہے۔ بعض لوگوں کو علامہ کے بعض بیانات سے یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ وہ حجیت حدیث کو نہ مانتے تھے، میرے خیال میں یہ سراسر بے بنیاد ہے، وہ قطعاً حدیث کی حجیت کے قائل تھے۔ البتہ وہ یہ چاہتے تھے کہ ان احادیث کا اطلاق جو عرب کے عرف و عادت کے مطابق ہیں۔ ان کو باقی ممالک عالم تک نہ پھیلایا جائے بلکہ ان کی روح کو سامنے رکھ کر لاجغرافیائی عالمگیر اصولوں کو مدنظر رکھا جائے۔

فقہ کا تیسرا ماخذ اجماع ہے۔ علامہ کے نزدیک قرآن و سنت کے بعد اسلام کے قانونی تصورات میں سب سے اہم یہی ماخذ ہے۔ (خطبات ص ۲۹۷)، علامہ اس پر تعجب کرتے ہیں کہ اس اصول پر بحثیں تو بہت ہوئیں لیکن عملاً اس کی حیثیت ایک خیال سے آگے نہ بڑھی اور یہ ایک مستقل ادارہ نہ بن سکا۔ اس کے اسباب واضح ہیں جیسا کہ علامہ نے اسلامی تاریخ کے حوالے سے خود بھی اس کی توجیہہ یہ کی ہے کہ اس قدیم زمانے میں اسلام کی وسیع سلطنت میں اس کو عملی شکل دینا کوئی آسان کام نہ تھا بلکہ محال تھا۔

لیکن علامہ فرماتے ہیں کہ جدید زمانے میں جب کہ مواصلات کی آسانیاں ہیں۔ ہم قانون ساز مجالس قائم کر کے اجماع کی روح کو بحال کر سکتے ہیں۔ مگر ایسا کرنے سے پہلے ہمیں بہت سی احتیاطیں اور بہت سی شرطیں پوری کرنی ہوں گی تاکہ اجماع یا اس کی اکثریت شرع کی اساسیات کے خلاف کوئی فیصلہ نہ کر سکے۔ لہٰذا یہ مسئلہ جتنا اہم ہے اتنا ہی نازک بھی ہے۔ اس میں مجالس کے اراکین کی دینی علمی اور اخلاقی حیثیت کو بھی دیکھنا ہو گا، ظاہر ہے کہ مشکلات بہت ہیں لیکن دیانت و تقویٰ اور بصیرت سے کام لیا جائے، اور کیمپوں کی لڑائی کو بیچ میں نہ لایا جائے تو فقہ اسلامی کے اس اہم اصول سے ہم آج بہت فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

کیمپ کی لڑائی سے میری مراد صرف دینی فرقہ بندی نہیں بلکہ وہ معاصرانہ چشمک بھی ہے جو قدیم مدارس کے فارغ التحصیل اور جدید کالجوں اور یونیورسٹیوں کے ڈگری یافتہ حضرات کے درمیان ایک صدی سے صرف برصغیر ہی میں نہیں تمام عالم اسلام میں جاری ہے۔ یہ ذہن کی دو سطحوں اور سوچ کے دو زاویوں کا اختلاف ہے۔ جس میں مفاہمت ہو جانی چاہیئے مگر ہوئی نہیں۔

علامہ نے جدید دور کے احوال کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ایک مفاہمتی اصول پیش کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نئی قسم کی قانون ساز مجالس میں نئے زمانے کے حالات و مسائل سے باخبر حضرات کے ساتھ علماء کو بھی شامل کر لیا جائے۔ جنہیں "ہر امر قانونی میں آزادانہ بحث و تمحیص اور اظہار رائے کی اجازت ہو اور وہ (شرعی لحاظ سے) مجلس کی رہنمائی کریں۔"

اسلامی فقہ کا چوتھا بڑا ماخذ قیاس ہے اور یہ خوشگوار اتفاق ہے کہ اس وقت پاکستان میں ایک اسی قسم کی امتزاجی، اور مفاہمتی تحریک ظہور میں آ چکی ہے جس نے علماء اور جدید اہل فکر و دانش کو یکجا بٹھانے کی عملی صورتیں پیدا کر دی ہیں۔ ممکن ہے اس میں ہم سے غلطیاں بھی سرزد ہوں۔ لیکن ہم نے جس خلوص و صداقت سے پہلا قدم اٹھایا ہے وہی ذہانت و صداقت لحظہ بہ لحظہ ہمیں آئندہ بھی اصلاح احوال کا موقعہ دیتی رہے گی۔ بہر حال اس وقت ہمارا رخ جس سمت میں ہے وہ علامہ اقبال کی رہنمائی اور بصیرت کے عین مطابق ہے۔ اور یہ وہ ماخذ ہے جس پر دورِ اسلامی میں ہمیشہ سے بڑی زور دار بحثیں جاری ہیں اور بڑے بڑے ائمہ نے اس کی بنیادوں کے بارے میں بڑی نقد و جرح کی ہے۔

اس سلسلے میں کئی اہم اصطلاحات وضع ہوئیں مثلاً استحسان، مصالح مرسلہ (سد الذرائع) اور استصحاب وغیرہ جن کا استعمال بار بار ہوتا رہا، جدید دور میں بھی مصر و شام وغیرہ میں کتابیں لکھی گئی ہیں (مثلاً بدران ابوالعینین، عبدالوہاب، خلاف، دوالیبی، محمصانی، ابوزہرہ، استاد الزرقاء اور دوسرے فضلائے کبار کی تصانیف) اب علامہ قیاس کے اصول کو تو تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن انہیں اگر اختلاف ہے تو اس بات سے کہ محض نظائر و مماثلات قدیم کو سامنے رکھ کر، عقل محض کے سہارے نئے

فیصلے صادر کرنا، اطمینان بخش طریق کار نہیں، اس معاملے میں ان کا جھکاؤ امام شافعیؒ، امام ابن تیمیہؒ، ابن حزم اور علامہ ابن القیمؒ کی طرف معلوم ہوتا ہے جنہوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ شرعی فیصلے استقرائی منطق سے نہ کئے جائیں بلکہ قرآن و سنت ہی میں بذل جہد کر کے شرعی ہدایت حاصل کی جائے۔ پرانے نظائر پرانے ماحول سے متعلق تھے، ان کو دوامی سمجھ لینا، اس حرکت و حرارت زندگی کے منافی ہے جس کی روح قرآن مجید میں ہر جگہ جاری و ساری ہے۔ لہٰذا بقول علامہؒ جیسے جیسے حالات ہوں اپنی قوت تخلیق سے (نہ کہ تقلید سے) کام لیتے ہوئے، ان میں قرآن مجید اور سنت کی روح کے مطابق (نہ کہ نظائر کے پابند ہو کر) جرأت سے نئے فیصلے کئے جائیں اور فقہ کے نصاب میں توسیع کی جائے تاکہ آج کی ضرورتوں اور جائز مصلحتوں کے بارے میں کچھ ایسے اصول وضع ہو سکیں جن سے معاشرے کے یقین و اطمینان میں اضافہ ہو۔ حضرت علامہ نے سب سے زیادہ زور اس بات پر دیا ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہوا، اگرچہ وہ اس امر سے اچھی طرح آگاہ ہیں کہ اجتہاد کی ضروری شرائط پوری کئے بغیر غلط فیصلوں کا اور بعض خطرناک فتنوں کا بھی امکان ہے، جن سے ہر حال میں بچنے کی ضرورت ہے۔

یہ ہماری بدقسمتی ہے کہ علامہ اجتہاد یا فقہ جدید کے موضوع پر کوئی کتاب (جیسا کہ وہ چاہتے تھے) نہ لکھ سکے، ورنہ ہمیں فلسفہ تشریع اسلامی اور اس کی جزئیات کے معاملے میں بہتر رہنمائی مل جاتی، تاہم انہوں نے جو کچھ لکھ دیا ہے اس کو اگر محض اشارے ہی سمجھ لیا جائے تب بھی داغ بیل ڈالنے کی حد تک ہمیں بنیادی نشانات مل جاتے ہیں۔

یہاں پہنچ کر ان سوالات کی طرف اشارہ کرتا ہوں جن کے صحیح جواب حاصل کرنے کی علامہ اقبال کو خلش رہی اور اس سلسلے میں وہ اپنے عصر کے علماء خصوصاً سید سلیمان ندوی سے خط و کتابت بھی کرتے رہے جن میں بعض کے جواب سید صاحب نے دیئے اور بعض کے نہ دیئے۔ ان میں سے بعض کا تعلق نظام حکومت سے تھا جس پر علامہ نے ایک مقالہ خلافت اسلامیہ کے موضوع پر لکھا (دیکھئے مقالات اقبال)، اس میں اسلامی طرز جمہوریت اور امامت و خلافت کی تفصیلات زیادہ تر الماوردی سے اخذ کر کے حکومت اسلامی کا ایک اچھا خاکہ پیش کیا ہے اور باقی باتیں آج کے نقطۂ نظر سے بہت نتیجہ خیز لکھی ہیں۔ مثلاً امام اور قاضی القضاۃ کے اختیارات کی بحث، اور یہ خیال کہ کیا خلاف شرع ہونے پر قاضی امام کو معزول کر سکتا ہے یا نہیں۔ اسی طرح طریق انتخاب اور شوریٰ وغیرہ کی بحث۔ معلوم نہیں آج کے نظریاتی ماہرین نے اس سے کچھ استفادہ کیا ہے یا نہیں لیکن علامہ کی توجیہات خاصی آگاہی دے سکتی ہیں۔

آج کے مقالے کے مشکل عنوان سے عہدہ برآ ہونے کے لئے مجھے علامہ کی تحریرات متعلقہ کے علاوہ، کچھ دوسرے مواد کے مطالعہ سے نتیجے نکالنے کا جو موقع ملا اس کا خلاصہ یہی ہے کہ ان کی رائے میں فقہ کی تشکیل جدید ہونی چاہیئے لیکن غلامانہ اور مقلدانہ نہیں، دوم یہ کہ اس کے لئے ایسے نصابات مرتب ہوں جو شرع کے حوالے سے جدیدیات کی مشکلات اور عصری مجبوریوں کے حل کرنے میں مدد دیں اور ظاہر ہے کہ اس کے لئے ایسے اداروں کی ضرورت ہو گی جن میں علماء اور جدید دانشور اور قانون دان مل کر کام کریں۔ اس قسم کی ضرورت کا احساس علامہ نے اپنی تعلیمی تحریروں میں بھی دلایا ہے کہ شرعی اور تعلیمی زندگی دونوں میں

قدیم و جدید کا امتزاج، لازم ہے، بلاشبہ یہ سخت مشکل کام ہے پھر بھی نیک نیتی اور عزم صادق ہو تو آسان ہے۔

میرے خیال میں سب سے مشکل مسئلہ عملی قوانین، جدید ادارات و نظامات اور معاشرتی اسالیب و تصورات کا ہے۔ ترکیہ میں اسی قسم کی مشکلات کے حل کے لیے ایک کتاب المجلۃ الاحکام العدلیہ کی تدوین ہوئی تھی جس میں جدید مسائل کے حوالے سے کچھ فیصلے ہوئے (دیکھئے اردو دائرہ معارف اسلامیہ مقالہ مجلہ، نیز المحمصانی کی کتاب فلسفۃ التشریع)

اس مجلے کا ایک بنیادی اصول جو علامہ اقبال کی تحریروں میں موجود ہے وہ یہ ہے کہ نئی تشکیل میں مذاہب اربعہ (حنفی مالکی، شافعی، حنبلی) کو سامنے رکھ کر ایک مجموعہ تیار کیا جائے جس کی روشنی میں طریق یہ اختیار کیا جائے کہ اگر ایک مسلک میں کچھ ناقابل برداشت سختی ہے تو کسی دوسرے مسلک سے سہل تو حکم حاصل کر لیا جائے بلکہ خود فقہ جعفریہ کو بھی خصوصاً شیعی حضرات کی خاطر سامنے رکھ لیا جائے۔

دوسرا نکتہ جو علامہ کے خیالات سے نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ اپنے یہاں لوگ قدیم نظام فقہ میں تنگی کا احساس کر کے دوسرے ملکوں کے قوانین و ضوابط کو کلیتہً اپنا لیتے ہیں۔ یہ طریقہ غلامانہ ہے خود اپنے ہی اسلامی مجموعہ قوانین کے اندر قرآن و سنت کے اندر ایسی لچک پیدا کی جائے کہ تنگی آسانی میں بدل جائے۔ اسی لئے فقہائے عہد جدید میں مثلاً خلاف اور دکتور وہبہ وغیرہ نے احکام مصلحت کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے (۱) ضروریات (۲) حاجیات اور (۳) تحسینیات۔ اور پھر ان میں طبع انسانی اور ضروریات معاشرتی کے لئے بہت سی سہولتوں کی سفارش کی ہے۔ دکتور وہبہ نے ادارات و نظامات جدید اور جائز حالاتِ زندگی کے لئے بڑی، عقلی اور نتیجہ خیز باتیں لکھی ہیں۔ یہ معلوم ہے کہ فقہ اسلامی کی روح، ضرورت اور مصلحۃ کو روا رکھتی ہے، اور سب فقہائے قدیم و جدید نے لکھا ہے کہ یُرِیدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ کی آیہ قرآنی کے تحت تیسیر (آسانی)، شرع کے منشا کے مطابق ہے۔ لیکن اس کے معنی آزادہ روی نہیں اور آخر میں یہ کہ تشریح کے معاملے میں عقل محض اور استقرا پر انحصار اور محض نظائر کی روشنی میں فیصلے کرنا صحیح طریق کار نہیں بلکہ زمانے کی نبض پر ہاتھ رکھ کر قرآن و سنت اور آثار و تصانیف سلف کے اندر سے نئے فیصلوں کا استخراج کرنا چاہیئے مگر ظاہر ہے کہ اس سلسلہ عمل کے لئے متبحر اور جامع افراد پیدا کئے جائیں۔ اسی وجہ سے دکتور وہبہ نے عربی زبان اور علوم دینیہ پر کامل عبور کو اجتہاد کی بنیادی شرط قرار دیا ہے۔ اس لئے کہ قرآن و حدیث سے استنباط کے وقت عربی روزمرہ و محاورہ پر عبور بے حد ضروری ہے۔ ورنہ احکام کا استنباط محال ہو گا لیکن اجتہاد کے خواہش مند اور مدعی حضرات کو ایسے اہم فریضے کی خاطر یہ مشقت تو برداشت کر ہی لینی چاہیئے کہ وہ عربی زبان و ادب اور علوم دینی سے باخبر ہوں اور یہ تب ہو گا جب تجدد پسند حضرات کا نصب العین محض تفریحات مغربی کے لئے جواز کی طلب نہ ہو بلکہ جائز ضرورتوں کے لئے سنجیدہ حل ان کا مقصود و منتہا ہو۔

اگر نیت سچ مچ یہ ہو تو نئے فقہی فیصلوں کی ضرورت قطعی اور ان کے لئے بذل جہد ایک اہم فریضہ حیات بن جاتا ہے، اور یہی مقصد علامہ اقبال کے مدنظر تھا۔ رحمتہ اللہ علیہ و بیدہ التوفیق۔

حواشی

۱۔ علامہ اقبال نے صوفی غلام مصطفےٰ تبسم کے نام ایک خط مورخہ ۲ ستمبر ۱۹۲۵ء) لکھا جس میں فرماتے ہیں کہ " میں نے اجتہاد پر ایک مضمون لکھا تھا مگر دوران تحریر یہ احساس ہوا کہ یہ مضمون اس قدر آسان نہیں جیسا میں نے تصور کیا تھا یہی وجہ ہے کہ میں نے اسے آج تک شائع نہیں کیا۔ موجودہ صورت میں مضمون اس قابل نہیں کہ لوگ اس سے فائدہ اٹھائیں اب میں انشاء اللہ ایک کتاب لکھوں گا ۔۔۔ (اقبال نامہ حصہ اول ص ۴۶ - ۴۷) لیکن وہ بدقسمتی سے یہ مضمون لکھ نہ سکے ورنہ ایک رہنما کتاب ہوتی۔ مقالہ نگار] ۔ نیز دیکھیے خورشید احمد : علامہ اقبال اور فقہ جدید کی تشکیل در چراغ راہ کراچی : اسلامی قانون نمبر جلد دوم، نیز مقالات اقبال میں مقالہ خلافت اسلامیہ اور مقالہ ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر (ترجمہ از مولانا ظفر علی خان)

۲۔ فقہ (بمعنی علم و فہم شے) کی اصطلاح کی کئی تعریفیں کی گئی ہیں جن کی تفصیل کی اس مقالے میں گنجائش نہیں۔ اولین اہم تعریف امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ کی ہے وہ یہ ہے کہ یہ حقوق اور واجبات کے بارے میں انسان (فرد و اجتماع) کا شعور (علم) و ادراک ہے جس کے عمل سے زندگی اور شریعت کا منشاء پورا ہوتا ہے۔ (معرفۃ النفس مالہا و ما علیہا)۔ (تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون) حضرت امام کی رائے کے مطابق اس میں کل دان آ جاتا ہے علم الکلام بھی علوم کے لحاظ سے اس میں شامل ہے (الفقہ الاکبر شرح ملا علی قاری)۔ لیکن التھانوی نے مفصل تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ الفقہ ہو العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ من ادلۃ التفصیلیۃ۔ یعنی فقہ احکام شرعیہ عملیہ کا نام ہے جو ادلہ یعنی مآخذ تشریع سے مستنبط کئے جاتے ہیں۔

بہر حال اس صورت میں فقہ شرع ہی کا علم ہے۔ البتہ عملی احکام سے یہ زیادہ متعلق ہے۔ اس میں عقائد و عبادات بھی ہیں مگر معاملات پر خصوصی توجہ ہے۔ شرع فقہ سے وسیع تر سلسلہ ہے جس میں عبادات و اعتقادیات بھی شامل ہیں (ترکیہ کے مجلۃ الاحکام العدلیہ کے مرتبین اور المحمصانی (فلسفۃ التشریع الاسلامی) نے مفصل بحث کی ہے۔ نیز دیکھیے اردو دائرہ معارف اسلامیہ۔ فقہ)، قانون ان احکام کا نام ہے۔ جو کسی ریاست کے ارباب اختیار (حکام و سلاطین وغیرہ) نافذ کرتے ہیں۔ لیکن بعض اوقات قانون محمدیؐ، اور شرع محمدیؐ، ہم معنی الفاظ کے طور سے استعمال ہوئے ہیں۔

۳۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی : اسلام میں قانون سازی اور اجتہاد کے تقاضے (رسالہ چراغ راہ، کراچی ۱۹۵۸ء۔ اسلامی قانون نمبر) اس رسالے کی مذکورہ اشاعت میں مولانا امین احسن اصلاحی، ڈاکٹر حمید اللہ صدیقی،

اور استاد ابوزہرہ اور دیگر فضلا کے مضامین بھی ہیں۔ نیز مقالہ اجتہاد، مجتہد در اردو دائرہ معارف اسلامیہ لاہور۔ جدید کتابوں میں ایک اہم تالیف ڈاکٹر تنزیل الرحمان کی کتاب مجموعہ قوانین اسلام، جس میں احکام فقہ کو نئے انداز میں مرتب کیا گیا ہے۔ ذرا پرانی کتابوں میں امجد علی کی کتاب "بہار شریعت"، اور عبدالشکور کی کتاب الفقہ۔

عربی میں عبدالرحمان الجزیری کی "کتاب الفقہ" جس کا اردو میں بھی ترجمہ چھپ چکا ہے۔

۴۔ یہ خط ۱۹۲۶ء کا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ علامہ کو پہلی مرتبہ ۱۹۲۶ء میں فقہ کی تشکیل جدید کا خیال آیا۔ واقعہ یہ ہے کہ علامہ کو اپنی عملی زندگی کی ابتداء ہی میں یہ احساس ہو گیا تھا کہ مغربی تہذیب (نیز مقامی معاشرتی احوال) کے باعث نئی ضرورتیں پیدا ہو گئی ہیں۔ جن کے بارے میں شرع اسلامی کی روشنی میں قوم کو رہنمائی کی طلب ہے۔ انہوں نے ۱۹۰۴ء میں مشہور رسالہ مخزن میں "قومی زندگی" کے عنوان سے ایک مضمون لکھا جس میں فقہائے قدیم کے استدلالات پر نظر ثانی کی ضرورت کا احساس دلایا مگر ساتھ ہی یہ بھی لکھا کہ " میرا عندیہ یہ نہیں کہ مسلمات مذہب میں کوئی اندرونی نقص ہے۔" بلکہ صرف یہ کہ حال کی ضروریات کے سلسلے میں کچھ فقہی فیصلے درکار ہیں (مقالات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی، مطبوعہ لاہور، ص ۵۴ - ۵۵)۔

۵۔ علامہ اقبال اپنے ایک خط مورخہ ۱۸ مارچ ۱۹۲۶ء میں علامہ سلیمان ندوی کو ترغیب دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "اس وقت سخت ضرورت اس بات کی ہے کہ فقہ اسلامی کی ایک مفصل تاریخ لکھی جائے۔ اگر مولانا شبلی زندہ ہوتے تو میں ان سے درخواست کرتا ۔۔۔ میں نے ایک رسالہ اجتہاد پر لکھا تھا مگر چونکہ میرا دل بعض امور کے بارے میں اس سے مطمئن نہیں اس کو اب تک شائع نہیں کیا۔" (اقبال نامہ حصہ اول ص ۱۴۲، ۱۴۳) (مصر میں فقہ اسلامی کی تاریخ پر علامہ خضری اور بعد میں استاد مصطفےٰ الزرقا نے المدخل اور دوسری کتابیں لکھیں۔ جدید دور میں اصول فقہ پر بھی بہت عمدہ کتابیں عربی میں شائع ہوئی ہیں جن میں بدران ابوالعینین اور خلاّف کی کتابیں بڑی محنت سے لکھی گئی ہیں۔ فن استنباط احکام شرعی (احکام) میں علامہ الجصاص اور علامہ ابن العربی اور شاطبی وغیرہ کی کتابیں اہمیت رکھتی ہیں۔

۶۔ علامہ اپنی مثنوی رموز بے خودی میں فرماتے ہیں (زیر عنوان : در معنی این کہ در زمانہ انحطاط تقلید از اجتہاد اولیٰ تر است)۔

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط
قوم را برہم ہمی پیچد بساط
زاجتہادِ عالمان کم نظر
اقتدا بر رفتگان محفوظ تر

عقل آبایت ہوس فرسودہ نیست
کار پاکاں از غرض آلودہ نیست
فکر شاں رسیدہ ہے باریک تر
ورع شاں با مصطفےٰؐ نزدیک تر
(ورع بمعنی تقویٰ ، پرہیزگاری)

۷۔ علامہ نے اپنے مکاتیب کے علاوہ انگریزی خطبہ میں جس کا ترجمہ سید نذیر نیازی نے الاجتہاد فی الاسلام کے عنوان سے کیا ہے۔ ترکی میں ظاہر شدہ تجاوزات فقہی کی ایک جھلک دکھائی ہے کہ وہاں کے تجدد پسند حضرات خصوصاً ضیا گوک الپ (وطنی شاعر ترکی) خود قرآن مجید کے اصولی احکام اور محکمات میں ترمیم چاہتا ہے۔ مثلاً قرآن مجید کے احکام وراثت وخلع و طلاق وغیرہ سے وہ مطمئن نہیں۔ باقی مثالوں کے لئے خطبہ مذکور ملاحظہ ہو۔

۸۔ دکتور وہبہ (استاذ شریعت جامع دمشق) اپنی کتاب نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ (۱۹۶۹ء) میں ضرورت کی تشریح کرتے ہوئے ہر اس صورت حال کو ضرورت قرار دیتے ہیں جس میں انسان (فرد واجتماع) کے لئے جان کا خوف وخطر، یا تکلیف مالایطاق اور مشقت شدید جو باعث ہلاکت یا اذیت شدید ہو اور مال، آبرو یا اعضاء جوارح کے تلف وضیاع کا خدشہ ہو۔ مصنف موصوف نے انسان کے سکون واطمینان کو برباد کرنے والے ذرائع کے استعمال واحتراز کو اور قومی زندگی اور معاشرہ کے لئے تکالیف مالایطاق کو بھی امور ضروریات قرار دیا ہے۔

۹۔ دکتور وہبہ نے اس مذکورہ کتاب میں ضرورت اور مصلحت میں فرق بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ ؛ ضرورت وہ صورت حال ہے جس میں انسان احتیاج یا تنگی کے اس مشکل درجے تک پہنچ جائے جس میں جان ومال اور شرف انسانی کے لئے خطرہ پیدا ہو جائے لیکن مصلحت ایک مثبت اور عام طور پر ضرورت کا نام ہے جس میں جلب منفعت اور دفع مضرۃ دونوں شامل ہیں۔ خوارزمی نے فرمایا ہے کہ وہ سب منفعتیں جو شریعت کے خلاف نہیں مگر انفرادی اجتماعی مقاصد حیات سے وابستہ ہیں مصلحت ہیں مثلاً حفظ دین ونفوس نسل، عقول واموال اور ضروریات، حاجیات اور تحسینیات (جو شرع میں شامل ہیں) کی خاطر جو لچک نفاذ شرع میں پیدا کی جائے وہ مصلحت میں شامل ہے یعنی مذکورہ بالا امور میں یسر نرمی، تسامح اور لچک جائز ہے کیونکہ شرع اسلامی کے مقاصد میں عدل، توسط، یسر اور توسع، اور راحت بخشی شامل ہے۔ (دیکھئے کتاب مذکورہ ص ۵۳)۔

۱۰۔ اس موضوع پر الاستاد محمد سعید رمضان البوطی کی کتاب ضوابط مصلحۃ فی الشریعۃ الاسلامیہ (دمشق ۱۹۶۷ء) نہایت مفید اور فکر افروز کتاب ہے۔ اس کا وہ باب خصوصی طور سے قابل توجہ ہے جس کا عنوان ہے۔" تبدیل الاحکام بتبدل الزمان "یعنی وقت اور حالات کی تبدیلی سے احکام کا بدل جانا۔ یہ کتاب جملہ شرعی امور پر حاوی ہے اور

احکام میں لچک کو جائز قرار دیتی ہے۔ اس کے علاوہ ترمیم احکام کی مختلف صورتوں کا ذکر کر کے ان کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

۱۱۔ مثنوی پس چہ باید کرد میں گیارھویں بند کا عنوان ہے، ترک عثمانی:۔

بملک خویشش عثمانی امیر است
دلش آگاه و چشم او بصیر است
نہ پنداری کہ رست از بند افرنگ
ہنوز اندر طلسم او اسیر است

(فارسی کلیات اقبال ص ۸۴۳ طبع غلام علی اینڈ سنز لاہور)

اسی طرح جاوید نامہ میں فلک عطارد میں ہے:۔

مصطفیٰ کو از تجدد می سرود
گفت نقش کہنہ را باید زدود
ترک را آہنگ نو در چنگ نیست
تازہ اش جز کہنۂ افرنگ نیست

(فارسی کلیات ص ۶۵۴)

مصطفیٰ سے مراد مصطفیٰ کمال اتا ترک ہیں۔

۱۲۔ بدران ابوالعینین بدران کی کتاب اصول الفقہ اور عبدالوہاب خلاف کی اس نام کی کتاب میں نیز محمصانی کی معروف کتاب فلسفہ التشریع میں، ماخذ اور ادلہ کی مفصل اور تجزیاتی بحث موجود ہے۔ نیز دیکھیے اردو دائرہ معارف اسلامیہ مقالہ فقہ۔ ادلہ سے مراد دلائل شرعیہ جن کی بنیاد پر نئے احکام شرعی کا استنباط کیا جاتا ہے۔ (دیکھئے ابوزہرہ: اصول الفقہ، الخضری: اصول الفقہ)۔

۱۳۔ اجماع: کسی زمانے کے مجتہدین کا کسی ایک حکم پر متفق ہو جانا جو کتاب وسنت کے مطابق ہو، منافی نہ ہو۔ جدید لوگوں کا یہ خیال کہ عام مسلمانوں کا اتفاق رائے اجماع ہے غلط ہے۔ صحیح اجماع کی تعریف میں دو تین صورتیں مستند ہیں۔

(۱) مجتہدین عصر کا اتفاق رائے (۲) بعض کے نزدیک صحابہ کا اتفاق رائے۔ (علی عبدالرزاق، الاجماع)۔

لیکن مجتہد کا منصب بذاتِ خود محل نزاع ہے۔ اس کی شرطیں ہیں:۔

شرط اول: علم کامل شرط دوم: تقویٰ و دیانت شرط سوم: عصر کے علماء کی اکثریت کا حسن ظن فقیہ کی

عظمت پہ اتنا اتفاق ہو کہ اس کی رائے کو سبھی مستند خیال کریں۔ ظاہر ہے کہ یہ امر سخت مشکل ہے مگر محال نہیں۔ ہر دور میں ایسے علما پیدا ہوتے رہے جن کے علم و تقویٰ کو تسلیم کیا جاتا رہا خواہ ان سے اختلاف بھی ہو۔ ہر فقیہہ مجتہد نہیں ہوتا مگر ہر مجتہد فقیہہ ہوتا ہے۔

اجماع کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) قولی (۲) سکوتی (یعنی کسی حکم کے بارے میں سب علماء نے سکوت اختیار کیا، مخالفت نہیں کی۔ یہ سکوتی اجماع ہوگا)۔ آجکل یہ غوغا ہے کہ اجتہاد کرو۔ اجتہاد کرو لیکن یہ کوئی نہیں بتاتا کہ کن کن امور میں اجتہاد کی ضرورت ہے۔ بظاہر یہ شور و غل مغربی زندگی خصوصاً اس کے کلچرل حصے کو جائز قرار دے کر اپنے لئے سند جواز حاصل کرنا ہے۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ مغربی معاشی و تنظیمی ادارات و نظامات جو بالکل نئے ماحول میں اور نئی انسانی ضرورتوں کے تحت پیدا ہوئے ہیں قابل توجہ ہیں اور ان میں سے ہر ایک میں علم کی ایک ایک شاخ نکل آئی ہے۔ بخصوصاً مالیات و معاشیات میں مباحات کی بھی ایک فہرست کی ضرورت ہوگی۔ آج کے دور میں مجتہد ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو جدید علماء سب مل کر مذکورہ بالا کے بارے میں اجماع کی طرح کی مجلس قائم کر کے قوم کی رہنمائی کریں خصوصاً نئے معاشرتی ادارات و نظامات کے سلسلے میں۔

۱۴۔ قیاس: کسی شرعی حکم کو کسی مصلحت کی بنا پر کسی دوسرے امر کے شرعی حکم کے حصول کے لئے (بر بنائے مماثلت) بنیاد بنانا۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے اصول قیاس کی بنیاد پر، ایک مجلس قائم کر کے اسلام کی پھیلی ہوئی سلطنت کے لئے زندگی کے ہر شعبے کے لئے احکام وضع کئے۔ بعض اکابر قیاس کو تسلیم نہیں کرتے اور اس کا نام رائے رکھتے ہیں۔ اس لئے فقہائے احناف کو طنزاً اصحاب الرائے کہا جاتا ہے لیکن علامہ اقبال نے امام اعظم کی عظمت تسلیم کی ہے اور انہیں فلسفی امام کا لقب دیا ہے۔ قیاس کے سب سے بڑے مخالف امام شافعیؒ اور علامہ ابن حزمؒ۔ اور بعد میں امام ابن تیمیہؒ ہیں۔ لیکن سچ یہ ہے کہ خود امام شافعیؒ بھی قیاس سے بچ نہیں سکے۔ وہ اصول فقہ کے اولین مصنف ہیں۔ ان کی کتاب کا نام الرسالہ ہے جو شائع ہو چکی ہے (کتاب الام ان کی عظیم تصنیف ہے)۔ واقعہ یہ ہے کہ قیاس کے اصول سے تشریع (شرعی قانون سازی) کو بہت فائدہ پہنچا۔ اس کی کئی صورتیں ہیں: استحسان، استصلاح (مصالح مرسلہ)، استصحاب اور سدّ الذرائع (مالکیہ) [ان کی تشریح و تفصیل کے لئے دیکھئے بدران: اصول الفقہ؛ نیز اردو دائرہ معارف اسلامیہ مقالہ فقہ]۔

۱۵۔ مستند ماخذ تو چار ہی ہیں جن کا تذکرہ ہو چکا ہے لیکن جدید دور کے مصری اور عرب فقہا و مصنفین نے احکام کے حصول میں دقتوں کو رفع کرنے کے لئے فقہائے قدیم ہی کے حوالوں سے ماخذ یا ادلہ کی تعداد دس تک بڑھا دی ہے پہلے چار اصولوں کے بعد نمبر ۵ خلفائے راشدین کا تعامل اور نمبر ۶۔ بعض ایسے نظامات جو مسلمان حکمرانوں نے رائج کئے اور فقہا نے ان کی مخالفت نہیں کی کیونکہ وہ قرآن اور سنت کے خلاف نہ تھے۔ (لیکن یاد رہے کہ جب

بھی حکمرانوں نے غلط احکام یا توانین نافذ کئے فقہانے ان کی کھل کر مخالفت کی مثلاً ناجائز یا عوام کے لئے ناقابل برداشت ٹیکس یا مکوس کے بارے میں علماء نے سخت مخالفت کی)۔ نمبر۷۔ ثالثوں کے فیصلے جو قرآن وسنت کے خلاف نہ تھے۔
نمبر۸۔ وہ ہدایات جو مسلمان سلاطین نے (قرآن وسنت کے موافق) اپنے عمال (عہدیداروں) اور سفیروں کو بھیجیں۔
نمبر۹۔ بین الاقوامی تعلقات کے بارے میں سلاطین نے جو معاہدات کئے اور وہ قرآن وسنت کے خلاف نہ تھے۔
نمبر۱۰۔ عرف وعادت جن سے قرآن وسنت کی کسی طرح نفی نہیں ہوتی۔ (ملاحظہ ہو ڈاکٹر محمد حمید اللہ کی انگریزی کتاب "مسلمانوں کا نظام ریاست")[اصل کتاب انگریزی میں]

۱۶۔ علامہ اقبال نے "امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کو فلسفی امام کا لقب دیا ہے۔ خطبات اور بعض دوسری تحریروں میں ان کی خدمات دینی کی بے حد تحسین وتکریم کی ہے۔ یہ ذکر پہلے بھی آچکا ہے۔

۱۷۔ دیکھئے سید سلیمان ندوی کا رسالہ اہل السنت والجماعت اور سانتی لان کا ایک عمدہ مضمون کراچی کے رسالہ "چراغ راہ" میں بصورت ترجمہ شائع ہوا ہے۔

۱۸۔ اس فاضل مستشرق کے مضمون کا اردو ترجمہ رسالہ چراغ راہ کراچی اسلامی قانون نمبر میں شائع ہوا ہے۔

۱۹۔ ملاحظہ ہو مقالہ ترکی، ترکی ادب، قانون اساسی، تنظیمات وغیرہ در اردو دائرہ معارف اسلامیہ لاہور۔

۲۰۔ ملاحظہ ہو خطبات (اردو ترجمہ سید نذیر نیازی) خطبہ الاجتہاد فی الاسلام، نیز مقالات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی (مقالہ قومی زندگی اور مقالہ خلافت اسلامیہ)

۲۱۔ دیکھئے بدران ابوالعینین بدران : اصول الفقہ۔

قیاس : کسی امر غیر منصوص کو حکم کے اعتبار سے امر منصوص سے ملا دینا۔ رای بھی قیاس ہی کا دوسرا نام ہے مگر عام اور وسیع تر ہے،

یہ خیال غلط ہے کہ امام ابو حنیفہ محض اپنے خیال اور عقل محض سے استنباط احکام کرتے تھے۔

استحسان : پرانی نظائر سے ہٹ کر کوئی دوسرا حکم مستنبط کرنا مگر کسی قوی تر بنیاد پر (اس کی چند قسمیں ہیں قیاس بر بنائے ضرورت، استحسان بر بنائے سنت اور بر بنائے اجماع)۔

استصلاح، (مصالح مرسلہ)۔ کسی مصلحت (مطابق شرح) کی خاطر کوئی نیا حکم لگانا۔ مصلحت کی تشریح پہلے آچکی ہے مصلحت ایسی مجبوری یا افادہ کا نام ہے جس میں کسی خود غرضی، فساد نیت محض، دنیا طلبی یا اشتہائے نفس کا شائبہ تک نہ ہو۔ اس میں اضطرار بھی شامل ہے اور افادہ بھی لیکن کڑی شرط یہ ہے کہ قرآن وسنت کے منافی نہ ہو، اور بظاہر اگر انحراف نظر آئے تو شدید ضرورت کی وجہ اس کا باعث ہوگا۔ (فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ)۔

۲۲۔ ان میں سے اہم سوالات یہ ہیں ؛

۱۔ اسلامی ریاست کے امیر کے اختیارات کیا ہیں ؟ کیا امیر بعض شرعی اجازتوں کو ملتوی کر سکتا ہے ؟

۲۔ کیا متعہ حضرت عمرؓ سے پہلے مروج تھا۔ کیا حضرت عمرؓ ہی نے اسے منسوخ کیا۔ کیا آج کا کوئی امیر بھی اس مسئلے کے متعلق ایسا کرنے کا مجاز ہے۔

۳۔ کوئی امام موجودہ سیاست عالم کی جدید تشکیل کا متحمل ہو سکتا ہے ۔

۴۔ کیا امام جرائم کی تعزیر (قرآنی) کے بارے میں کوئی رائے دے سکتا ہے ؟

۵۔ کیا نماز تواتر عمل کی مثال ہے ۔

۶۔ احکام میں توسیع اختیارات امام کے اصول کیا ہیں۔ کیا وہ توسیع و تحدید کر سکتا ہے ۔

۷۔ قرآن کے نزدیک، زمین کا مالک کون ہے ؟ فقہا کی کیا رائے ہے ۔

۸۔ اگر کوئی اسلامی ملک روس کی طرح زمین کو حکومت کی ملکیت قرار دے دے تو کیا یہ بات شرع اسلامی کے موافق ہو گی یا مخالف ؟

۹۔ کیا اس معاملے میں امام کی رائے چلے گی ؟

۱۰۔ کیا نکاح وطلاق بھی ارتفاقات میں سے ہیں

۱۱۔ اسلام کے احکام وراثت کے بارے میں ترکوں میں سے بعض نے اعتراض کئے ہیں، کیا فقہائے قدیم نے اس کے بارے میں کبھی کچھ لکھا ہے۔ کیا یہ حصص ازلی و ابدی ہیں یا حالات کے مطابق تبدیلی ہو سکتی ہے ؟

۱۲۔ وحی کی بنیاد پر قرآن و حدیث میں کیا فرق ہے ؟ جب کہ دونوں حجت ہیں۔

۱۳۔ کیا فقہا نے اجماع سے نص کی تخصیص جائز سمجھی ہے ۔

۱۴۔ کیا تخصیص یا تعلیم صرف اجماع صحابہ ہی کر سکتا ہے یا مجتہدین امت بھی کر سکتے ہیں ۔

۱۵۔ کوئی ایسا حکم بھی ہے جو صحابہ نے نص قرآن کے خلاف (بہ ترمیم) نافذ کیا ہو۔

۱۶۔ مستشرق اگینز نے لکھا ہے کہ اجماع امت نص کو منسوخ کر سکتا ہے یا اس کا کبھی امکان پیدا ہوا۔ اس کے متعلق کیا رائے ہے ؟

۱۷۔ کیا ہر اسلامی ملک اپنا امام الگ مقرر کر سکتا ہے ۔؟

۱۸۔ امام کے مشورے کی کیا اہمیت ہے ؟

"یہ وہ سوالات ہیں جو علامہ اقبال نے وقتاً فوقتاً استفسار اً اٹھائے جن میں سے بعض کا جواب علامہ سلیمان ندوی نے دیا۔ لیکن علامہ اقبال یہ چاہتے تھے کہ مغربی تہذیب و تعلیم کے زیر اثر نئے لوگوں کے دلوں میں جو شکوک پیدا ہو رہے ہیں فقہا اور علما ان کا ازالہ کریں اور اس فریضے کی خاطر نئے فیصلوں کے لئے مستقل نظام قائم کریں۔ یہ ضرورت ایسی ہے جو لمحہ حاضر میں بھی موجود ہے ۔"

(ختم شد)