باب چہارم

فلسفۂ اقبال میں اجتہاد کی اہمیت

فلسفۂ اقبال میں اجتہاد کی ضرورت

علامہ اقبالؒ ایک ایسے دور میں منصۂ شہود پر آگئے جب ہر طرف سے مسلمان فکری انحطاط کی پستی میں پہنچ کر دین اسلام کے حیات بخش اور روح پرور نظام سے مایوس ہوتے جارہے تھے۔اس دورِ انحطاط میں مسلمان مغرب کی جاہ وحشمت سے خیرہ ہوکر اسی راستے پر گامزن ہونے کے لئے اسلام کی مختلف تاویلات پیش کررہے تھے۔علامہ اقبال کے مومنانہ تبحرعلم وبصیرت نے جہاں مغربی تہذیب وتمدن کی بنیادی کمزوریوں اور کھوکھلے پن کو بے نقاب کیا وہیں انہوں نے اسلام کی آفاقی حقیقتوں کو نمایاں کرنے میں ملتِ مسلمہ کی رہبری کا فریضہ بھی بحسن وخوبی سرانجام دیا۔

آپ کے بیدار ذہن میں ابتدا ہی سے یہ حقیقت اُجاگر ہوچکی تھی کہ مسلمانانِ عالم مستقبل قریب میں پھر اسلام کا صحیح اور عملی تصور پیش کرکے دنیائے عالم کو ورطۂ حیرت میں ڈال کر اس تباہی سے بچانے میں کامیاب وکامران ہوں گے جس کی طرف مغربی تہذیب وتمدن اُن کو لے رہا ہے۔اسپین کی مسجد قرطبہ میں بیٹھ کر یورپ کے استیلا اور مسلمانون کے دورِ تنزل کی تمام داستان آپ کی آنکھوں کے سامنے آجاتی ہے اور آپ پکار اٹھتے ہیں۔

دیکھ چکا المنی شورش اصلاحِ دین   جس نے نہ چھوڑے کہیں نقشِ کہن کے نشان
چشم فرانسیس بھی دیکھ چکی انقلاب   جس سے دگرگوں ہوا مغربیوں کا جہاں
روح مسلمان میں ہے آج وہی اضطراب   راز خدائی ہے یہ کہہ نہیں سکتی زبان

اس کے بعد اس مردِ درویش کے دل سے خود بخود یہ صدا نکلتی ہے کہ یقیناً اس دورِ تنزل کا عنقریب ہی اختتام ہوگا اور ایک نئے دور کا آغاز ہونے والا ہے۔

آبِ روانِ کبیر! تیرے کنارے کوئی دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب
عالمِ نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب

متذکرہ بالا اشعار میں علامہ نے ملت اسلامیہ کے اضطراب کا موازنہ مغرب کی مختلف تحریکات مثلاً ریفارمیشن (Reformation) اور انقلاب فرانس کے ساتھ کیا اور کہا ہے کہ یقیناً یہی اضطراب ایک نئی کروٹ لے گا جو شاید اپنے چند ظاہری مماثلات کے باعث انہی تحریکات کے مشابہ معلوم ہو لیکن جو اپنے اصل کے باعث ان تحریکات سے بالکل مختلف ہوگی۔ اقبال کے اسی تصور کے متعلق سید محمد عبداللہ کہتے ہیں:

''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 (Ecology) اور سوشیالوجی (Sociology) سے نمودر 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''[1]

دراصل مسلمانوں کی زبوں حالی دیکھ کر علامہ کی اجتہادی فکر ۱۹۰۴ء ہی سے جاگ اٹھی تھی اور آپ نے انہی دنوں ''قومی زندگی'' کے عنوان سے اپنا مضمون مخزن میں شائع کرایا تھا۔ اس مضمون میں آپ نے دنیا کی دیگر اقوام کی ترقی کا ذکر کرتے ہوئے مسلم معاشرے پر یوں تبصرہ کیا ہے۔

''مجھے افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اگر اس اعتبار سے مسلمانوں کو دیکھا جائے تو ان کی حالت نہایت مخدوش نظر آتی ہے۔ یہ بدقسمت قوم حکومت کھو بیٹھی ہے۔

صنعت کھو بیٹھی ہے۔ تجارت کھو بیٹھی ہے۔ اب وقت کے تقاضوں سے غافل اور افلاس کی تیز تلوار سے مجروح ہو کر ایک بے معنی توکل کا عصا ٹیکے کھڑی ہے۔ اور باتیں تو خیر، ابھی تک ان کے نزاعون کا ہی فیصلہ نہیں ہوا۔ آئے دن ایک نیا فرقہ پیدا ہوتا ہے جو اپنے آپ کو جنت کا وارث سمجھ کر باقی تمام نوع انسانی کو جہنم کا ایندھن قرار دیتا ہے۔ غرضیکہ ان فرقہ آرائیوں نے خیرُ الامم کی جمعیت کو کچھ ایسی بُری طرح منتشر کر دیا ہے کہ اتحاد و یگانگت کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ مولوی صاحبان کی یہ حالت ہے کہ اگر کسی شہر میں دو جمع ہو جائیں تو حیات مسیح یا آیاتِ ناسخ و منسوخ پر بحث کے لئے باہمی نامہ و پیام ہوتے ہیں۔ اب اگر بحث چھڑ جائے اور بالعموم بحث چھڑ جاتی ہے تو ایسی جوتیوں میں دال بٹتی ہے کہ اللہ کی پناہ! پرانا علم و فضل جو علمائے اسلام کا خاصہ تھا، نام کو بھی نہیں، ہاں۔۔۔ مسلمان کافروں کی ایک فہرست ہے کہ اپنے دستِ خاص سے اس میں روز بروز اضافہ کرتے رہتے ہیں۔۔۔ تمدن کی یہ صورت کہ لڑکیاں ناتعلیم یافتہ، نوجوان جاہل، روزگار ان کو نہیں ملتا، صنعت سے گھبراتے ہیں، حرفت کو یہ عار سمجھتے ہیں۔ مقدماتِ نکاح کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے۔ جرم کی مقدار روز افزوں ہے۔ یہ بڑا نازک وقت ہے اور سوائے اس کے کہ تمام قوم متفقہ طور پر اپنے دل و دماغ کی اصلاح کی طرف توجہ نہ کرے کوئی صورت نظر نہیں آتی، دنیا میں کوئی بڑا کام سعیِ بلیغ کے بغیر نہیں ہوا یہاں تک کہ اللہ بھی کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک کہ وہ قوم اپنی حالت خود نہ بدلے"[۲]

علامہ کے درج بالا اقتباس سے یہی حقیقت مترشح ہو جاتی ہے کہ آپ ابتدا ہی سے مسلمانوں میں اصلاح تمدن کی ضرورت شدّت سے محسوس کر رہے تھے اور یہ اصلاح تمدن ان

کے نزدیک اُسی وقت ہوسکتا ہے جب فقہ اسلامی میں اصلاح کی جائے۔ اسی ضرورت کو شدّت سے محسوس کرتے ہوئے اقبال اپنے مختلف مضامین اور مکتوبات میں بار بار ان موضوعات کے متعلق لکھتے رہے۔ دراصل علامہ اقبال کے نزدیک احیائے اسلام محض مذہب کے احیاء سے ممکن نہیں بلکہ اس کے ساتھ تمدن کا احیاء بھی ضروری ہے۔ اسی لئے آپ ۱۹۰۴ء ہی کے مضمون ''قومی زندگی'' میں رقمطراز ہیں:۔

''مسلمانوں میں اصلاح تمدن کا سوال دراصل ایک مذہبی سوال ہے کیونکہ اسلامی تمدن اصل میں مذہب اسلام کی عملی صورت کا نام ہے اور ہماری تمدنی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں جو اصول مذہب سے جدا ہوسکتا ہے، میرا یہ منصب نہیں کہ میں اس اہم مسئلے پر مذہبی اعتبار سے گفتگو کروں تاہم میں اس قدر کہنے سے باز نہیں رہ سکتا کہ حالات زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آجانے کی وجہ سے بعض ایسی تمدنی ضروریات پیدا ہوگئی ہیں کہ فقہاء کے استدلال جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعتِ اسلامی کہا جاتا ہے، ایک نظر ثانی کے محتاج ہیں۔ میرا یہ عندیہ نہیں کہ مسلماتِ مذہب میں کوئی اندرونی نقص ہے جس کے سبب سے وہ ہماری موجودہ تمدنی ضروریات پر حاوی نہیں ہیں۔ بلکہ میرا مدعا یہ ہے کہ قرآن شریف اور احادیث کے وسیع اصول کی بناء پر جو استدلال فقہاء نے وقتاً فوقتاً کئے ہیں ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لئے واقعی مناسب اور قابل عمل تھے مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں۔۔۔اگر موجودہ حالاتِ زندگی پر غور وفکر کیا جائے تو جس طرح اس وقت ہمیں تائید اصولِ مذہب کے لئے ایک نئے علم کلام کی ضرورت ہے اسی طرح قانونِ اسلام کی جدید تفسیر کیلئے ایک بہت بڑے فقیہہ کی ضرورت ہے جس کے

قوائے عقلیہ ومتخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بناء پر قانون اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب ومنظم کر سکے بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو جہاں تک مجھے معلوم ہے اسلامی دنیا میں اب تک کوئی عالی دماغ مقنن پیدا نہیں ہوا اور اگر اس بات کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کیلئے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے۔''[۳۳]

اقبال ایک حساس اور بیدار مغز شخصیت کے طور پر اپنے گردوپیش کے حالات سے زبردست متاثر ہوتے تھے اور پھر ایک بیدار ترین مبصر کی حیثیت سے ان حالات پر بھر پور تبصرہ کرتے تھے۔ ۱۹۰۵ء میں ایران میں شاہ کے خلاف انقلاب آیا۔ علامہ اقبال ایران کے شاہی دور کو دورِ استبدادِ صغیر کہتے ہیں۔ محمد رضا جو بعد میں رضا شاہ ہوئے اس انقلاب کے بانی تھے۔ رضا شاہ اتاترک کے انداز میں ایران کے صدر بننا چاہتے تھے اور ایران کو ایک جدید جمہوریہ بنانا چاہتے تھے لیکن اس وقت کے ایرانی مجتہدین نے صدارت کے عہدہ پر اعتراض کیا اور رضا شاہ کو مشورہ دیا کہ آپ شاہ کا لقب اختیار کریں لیکن جہاں تک قانونِ اسلامی کی تشریح یا ترجمانی کا سوال ہے، وہ نائب امام کے طور پر مجتہدین وقت کے پاس رہے گی۔ اقبال اس کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ درحقیقت اس طرح رفتہ رفتہ ایران بھی الیکشن کی طرف ہی آرہا ہے باوجود اس کے کہ شیعوں میں بنیادی طور پر حکومت اور ولایت کے لئے امام معصوم کا تصور ہے۔ اقبال اسلامی نقطۂ نگاہ کے مطابق اس ضمن میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

"There is no prevelged class, no preisthood, no caste system. Islam is a unity in which there is no distinction, and this unity is secured by making man believe in the two simple propositions- the unity of God and the

mission of the Prophet- propositions which are certainly of a supernatural character but which, based as they are on the general/ religious experience of mankind, are intensely true, to the average human nature. Now this principle of the equality of all believers made early Musalmans the greatest political power in the world. Islam worked as a levelling force, it gave the individual a sense of his inward powers; it elevated those who were socially low. The elevation of the down-trodden was the chief secret of the Muslim political power in India"[4]

اس مضمون میں آگے چل کر آپ یوں رقمطراز ہیں:

"Islam is one and indivisible; it brooks no distinction in it. There are no Wahabies, Shias and Sunnis in Islam. Fight not for the interpretations of the truth, when the truth itself is in danger. It is foolish to complain of stumbing when you walk in the darkeness of night. Let all comforward and contribute their respective shares in the great toil of the nation. Let the idols of class distinctions and sectarianism be smashed for ever; let the Musalmans of the country be once more united into a great vital whole"[5]

آپ ایک نیا اور زندہ معاشرہ وجود میں لانا چاہتے تھے اسی لئے آپ اپنی پیامی شاعری میں بھی بار بار پیرایہ بدل بدل کر کہتے ہیں۔

نغمہ ام از زخمہ بے پرواستم
من نوائے شاعر فرداستم

مگر معاشرتی تبدیلی آپ اپنے شاندار ماضی سے کٹ کر نہیں بلکہ ایک مؤدبانہ اور آزادانہ رویہ اختیار کر کے جدید علوم کی روشنی میں لانا چاہتے ہیں۔ اسی لئے آپ کہتے ہیں:

سامنے رکھتا ہوں اس دورِ نشاط افزا کو میں
دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں

پروفیسر آل احمد سرور نے لکھا ہے :

''خطوط میں اقبال کو جس مسئلے سے خاص دلچسپی ہے وہ ماضی و حال کی نئی ترجمانی اور مستقبل کے لئے ایک واضح راستہ تلاش کرنے کی کوشش ہے۔ اس میں اجتہاد

کی اہمیت مسلّم ہے۔شاعری ذہنوں میں انقلاب پیدا کرنے کے لئے ہے‘‘[6]

اقبال کی بیشتر شاعری میں اصلاح وتجدد کے نظریئے ہی کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔آپ خود ہی اس بارے میں کہتے ہیں:

’’شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کبھی میرا مطمحِ نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لئے وقت نہیں مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس‘‘[7]

پیام مشرق کے دیباچہ میں آپ لکھتے ہیں:

’’اس وقت دنیا میں اور ممالکِ مشرق میں ایسی کوشش جس کا مقصد افراد واقوام کی نگاہ کو جغرافیائی حدود سے بالاتر کرکے ان میں ایک صحیح اور قومی انسانی سیرت کی تجدید یا تولید لائق احترام ہے‘‘

اقبال نے ’’ملّت بیضا پر ایک عمرانی نظر‘‘ کے عنوان سے ۱۹۱۰ء میں اسٹریچی ہال علی گڑھ یونیورسٹی میں بھی ایک مقالہ پڑھا تھا اور اس میں بھی آپ نے دورِ جدید کے تقاضوں کے مطابق اسلامی تعلیمات پر زور دیتے ہوئے کہا ہے:

’’ہندوستان میں اسلامی یونیورسٹی کا قیام ایک اور لحاظ سے بھی نہایت ضروری ہے۔کون نہیں جانتا کہ ہماری قوم کے عوام کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علماء اور واعظ انجام دے رہے ہیں جو اس خدمت کی انجام دہی کے پوری طرح سے اہل نہیں ہیں اس لئے کہ ان کا مبلغ علم اسلامی تاریخ اور اسلامی علوم کے متعلق نہایت ہی محدود ہے۔اخلاق اور مذہب کے اصول وفروع کی تلقین کے لئے موجودہ زمانے کے واعظ کو تاریخ اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائقِ عظیمہ سے آشنا ہونے کے علاوہ اپنی قوم کے ادب اور تخیل میں پوری طرح دسترس رکھنی

چاہیئے۔ الندوہ، علی گڑھ کالج، مدرسہ دیو بند اور اس قسم کے دوسرے مدارس جو الگ الگ کام کر رہے ہیں۔ اس بڑی ضرورت کو رفع نہیں کر سکتے۔ ان تمام بکھری ہوئی تعلیمی قوّتوں کی شیرازہ بندی کے لئے ایک وسیع تر اغراض کا مرکزی دارالعلوم ہونا چاہیئے جہاں افرادِ قوم نہ صرف خاص قابلیتوں کو نشو ونما دینے کا موقع حاصل کرسکیں بلکہ تہذیب کا وہ اسلوب یا سانچہ بھی تیار کیا جا سکے جس میں زمانۂ موجودہ کے ہندوستانی مسلمانوں کو ڈھالنا ضروری ہے۔''[۸]

اس طرح علامہ اقبال کا مدعا و مقصد یہی تھا کہ دورِ جدید کے تقاضوں کے تحت اسلامی یونیورسٹی بھی جدید علوم رائج کر کے مسلمانوں کو ہر قسم کی جدید تعلیمات سے روشناس کر کے انہیں دورِ جدید کے مقتضیات کا اہل بنائے۔

اس سلسلے میں آپ نے متعدد خطوط مولانا سید سلیمان ندوی کے نام لکھے ہیں۔ ایک خط میں وہ انہیں لکھتے ہیں 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۔[۹]

دراصل علامہ اقبال اصلاحِ تمدن کے لئے فقہ اسلامی کی اصلاح کرنا چاہتے تھے۔ اسی لئے انہوں نے خود بھی فقہ اسلامی کی تاریخ لکھنے کا ارادہ کیا تھا لیکن صحت کی ناسازی کی وجہ سے ان کا یہ نیک ارادہ پایۂ تکمیل تک نہ پہنچ سکا۔ عبدالسلام ندوی اس بارے میں لکھتے ہیں:

''بالآخر موجودہ زمانے کی اجتماعی تحریکات کو دیکھ کر ان کے (یعنی علامہ اقبال کے) دل میں یہ خیال روز بروز مستحکم ہوتا گیا کہ اس وقت اسلام کے نظام عمرانی

کی تشریح و توضیح کی ضرورت ہے۔ اس لئے وہ چاہتے تھے کہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کی طرح تشکیل جدید فقہ اسلامی پر یہ دیکھ کر کہ قرآن مجید نے ان مسائل کی رہنمائی کس انداز میں کی ہے، قلم اٹھائیں۔ اس غرض سے انہوں نے یورپ اور مصر کی بعض مطبوعات بھی فراہم کرنا شروع کر دیں تھیں لیکن افسوس یہ ہے کہ ان کی تصنیف کا کام ااستھائے مسائل، ترتیب مقدمات اور تقسیم مباحث سے آگے نہ بڑھ سکا۔ محمد اقبال سلمانی نے ان کے کتب خانے کی نسبت لکھا ہے کہ اس میں قاہرہ کی عربی یونیورسٹی الازہر کی بہت سی عربی کتابیں بھی تھیں جن کی مدد سے وہ اسلامی اصولِ فقہ کی تجدید کے عنوان سے ایک مہتم بالشان تصنیف کا آغاز کر چکے تھے مگر افسوس کہ فرشتۂ اجل نے ان کو اس کام کی تکمیل سے پہلے ہی رختِ سفر باندھنے پر مجبور کر دیا''[10]

فقہ اسلامی کی تدوین جدید کے متعلق آپ نے سید سلیمان کے نام ایک مکتوب میں لکھا ہے

''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 تا کہ اقوام اسلامیہ کو فقہ اسلامی کی اصل حقیقت معلوم ہو۔''[11]

علامہ اقبالؒ کے نزدیک اسلام ہی نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا ہے کہ دین نہ قومی ہے، نہ نسلی، نہ انفرادی اور نہ ہی پرائیویٹ بلکہ خالصتہً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد اور منظم کرنا ہے۔ ایسا دستور العمل قوم اور نسل پر مبنی نہیں ہو سکتا نہ اس کو پرائیویٹ کہہ سکتے ہیں بلکہ اس کو صرف معتقدات پر ہی مبنی کہا جا سکتا ہے۔ صرف یہی ایک طریقہ ہے جس سے عالم انسانی کی جذباتی زندگی اور اس کے

افکار میں یک جہتی اور ہم آہنگی پیدا ہوسکتی ہے۔اس صحیح راستے سے منہ موڑ کر جو راہ بھی اختیار کی جائے گی وہ انسانی شرف کے خلاف ہوگی۔علامہ اقبال نے جب یہی غلط راستہ یورپ کی تاریخ میں دیکھا تو انہیں بڑی تشویش ہوئی اور انہوں نے فوراً مسلمان ملّت کو ان عوامل کی طرف اپنی توجہ مبذول کرانا چاہی۔دراصل انہیں اس وقت یہی فکر لاحق ہوئی کہ کہیں مسلمان جدید مغربی افکار سے مرعوب ہو کر اسی راستے پر نہ جا پڑیں جس کے غلط نتائج سے آج مغرب پریشان و سرگرداں ہے۔آپ ۱۸ مارچ ۱۹۲۶ء کو سید سلیمان ندوی کو اس ضمن میں تحریر کرتے ہیں۔''مسلمانوں پر اس وقت (دماغی اعتبار سے) وہی زمانہ آرہا ہے جس کی ابتداء یورپ کی تاریخ میں لوتھر (luther) کے عہد سے ہوئی۔مگر چونکہ اسلامی تحریک کی کوئی خاص شخصیت رہنما نہیں ہے اس واسطے اس تحریک کا مستقبل خطرات سے خالی نہیں اور نہ عامۃ المسلمین کو یہ معلوم ہے کہ اصلاح لوتھر نے مسیحیت کے لئے کیا نتائج پیدا کئے۔''[۱۲]

فلسفہ اقبال میں اجتہاد کی اہمیت

اقبالؒ اجتہاد کی اہمیت سے پوری طرح باخبر تھے اور اس کے تقاضوں کو بھی سمجھتے تھے۔ انہیں پورا اعتماد اور یقین تھا کہ اس دور میں اجتہاد ہی امت مسلمہ میں وہ حرکت وحرارت پیدا کرسکتا ہے جو اسے دنیا کی قوموں میں ممتاز کرسکتا ہے۔ بیسویں صدی کی پہلی دو دہائیوں میں اسلامی دنیا میں انقلابی تبدیلیاں رونما ہورہی تھیں۔ احیاء اجتہاد اور اصلاح کی تحریکوں کا آغاز ہو چکا تھا۔ مسلمان صدیوں کی نیند سے بیدار ہو رہے تھے۔ سب سے پہلے ترکی بیدار ہو گیا تھا۔ یورپ کے مرد بیمار نے کڑوی گولیاں نگل کر انقلابی قدم اٹھائے تھے۔ اقبال اسے بے حد مسرور ہو رہے تھے۔ وہ ترکی کے ان اقدامات میں اجتہاد کی کونپلیں پھوٹتی دیکھ رہے تھے۔ عثمانیوں پر کوہِ غم ضرور ٹوٹا تھا لیکن خون صد ہزار انجم سے ہی سحر پیدا ہوتی ہے۔ اقبال کے نزدیک اجتہاد زندگی کی علامت ہے اور جمود میں موت مضمر ہے۔

اُس دور میں عالم اسلام میں بے سروسامانی کے باوصف علامہ اقبال کا وجدان انہیں بتا رہا تھا کہ اب غلامی کی شب تار چھٹنے والی ہے اور غلامی کی زنجیر اب کٹنے والی ہے اسی لئے آپ ۱۹۰۷ء میں ہی یقین محکم سے کہتے ہیں۔

نکل کر صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہوگا
سفینۂ برگ گل بنالے گا قافلہ مور ناتواں کا
ہزار موجوں کی ہو کشاکش مگر یہ دریا سے پار ہوگا [۱۳]

اس کے بعد ۱۹۱۲ء میں آپ نے ایک نظم بعنوان مسلم تحریر کی جس میں اسی پُر امید آہنگ کو

دہراتے ہوئے کہا

قسمتِ عالم کا مسلم کوکبِ تابندہ ہے
جس کی تابانی سے افسونِ سحر شرمندہ ہے
آشکارا ہیں مری آنکھوں پر اسرارِ حیات
کہہ نہیں سکتے مجھے نومید پیکارِ حیات
کب ڈرا سکتا ہے غم کا عارضی منظر مجھے
ہے بھروسہ اپنی ملّت کے مقدر پر مجھے
یادِ عہد رفتہ میری خاک کو اکسیر ہے
میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہے[۱۴]

۱۹۲۳ء میں آپ نے کھل کر اعلان کیا۔

دلیل صبحِ روشن ہے ستاروں کی تنک تابی
افق سے آفتاب ابھرا ، گیا دورِ گراں خوابی
عروقِ مردۂ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا
سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی[۱۵]

نظم ''طلوع اسلام'' کے آخری بند میں آپ کا ایک شعر ہے

بہ مشتاقاں حدیثِ خواجۂ بدروحنین آور!
تصرفہائے پنہانش بچشمم آشکار آمد!

یہاں علامہ اقبالؒ نے ایک بہت بڑے راز سے پردہ اٹھاتے ہوئے بتا دیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا روحانی تصرف شروع ہو چکا ہے۔ علامہ کی دور رس نگاہیں اس تصرّف کو بالکل عیاں دیکھ رہی تھیں۔ گویا تین چیزیں ساتھ ساتھ چل رہی تھیں۔ ایک غلامی کے دور میں فقہی

statusquo صورت حال کی علیٰ حالہٖ حفاظت اور اس میں کسی خاص اجتہاد سے اجتناب اور دوسری چیز عنقریب حاصل ہونے والی آزادی کی امید، تیسری چیز یہ کہ جب آزادی میسر ہو تو مسلمان معاشروں کا فرض ہوگا کہ اس وقت حسب تقاضائے عصر اپنے سرمایۂ فقہ کا از سرِ نو جائزہ لیں اور جرأت کے ساتھ پیش آمدہ امورِ معاشی و دینی و سیاسی کا حل تلاش کریں۔ اتفاق سے اسی زمانے میں امریکہ کی مسلم ایسوسی ایشن کے صدر چوہدری رحمت علی خان نے علامہ اقبال کے لئے امریکہ سے نکولاس پی اغنیدس Nicolos P. Aghanids کی کتاب بھیجی۔ اس کتاب کا نام تھا۔ Mohammadan Theories of Finance[۱۶]

علامہ اقبال کے لئے یہ کتاب امریکہ سے راؤ علی محمد خان کے ذریعہ بھیجی گئی تھی اس بارے میں ڈاکٹر عبداللہ چغتائی لکھتے ہیں ''جب علامہ نے لاہور میں اپنی نظم ''طلوع اسلام'' ۱۹۲۳ء میں انجمنِ حمایتِ اسلام کے جلسے میں پڑھی تھی تو آپ کی خدمت میں یہ کتاب میں نے راؤ علی محمد خان کی موجودگی میں پیش کی تھی۔ آپ نے کتاب کو دیکھتے ہی خوشی کا اظہار فرمایا اور فوراً عینک لگا کر اس کا مطالعہ شروع کر دیا۔ یہ صبح تقریباً ۸۔۹ بجے کا واقعہ تھا۔ پھر بعد دوپہر ۳۔۴ بجے کے قریب ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ''ماسٹر! وہ کتاب جو تم دے گئے تھے، بہت دلچسپ ہے۔ اس میں ایک مقام ایسا ہے جس کی تحقیق لازمی ہے''[۱۷]

ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کے بقول وہ مقام تھا، اس کتاب کا یہ جملہ:

"As regards the Ijma, Some Hanafites and the Mu'tazilites held that the Ijma can repeal the Quran and the Sunnah"[18]

دراصل اسی کتاب کی متذکرہ بالا عبارت علامہ کے لئے علمی جستجو کا باعث بن گئی اور پھر جو شخص بھی علامہ سے ملنے کے لئے آتا۔ اس موضوع پر خوب گفتگو اور بحث ہوتی۔ علامہ اقبال نے اس بارے میں بعض علماء سے بھی تبادلۂ خیال کیا مثلاً مولوی محمد طلحہ، مولوی اصغر علی رُوحی اور مولوی غلام مرشد۔ بعض کتب بھی دیکھیں مثلاً امام شاطبی کی کتاب ''الموافقات''۔ اس کے

علاوہ سید سلیمان ندویؒ سے باضابطہ طور پر اس معاملے میں خط و کتاب شروع کی۔ سید سلیمان ندوی کو آپ علوم اسلامی کی جوئے شیر کا فرہاد سمجھتے تھے اور انہیں استاذ الکل کا لقب دیا تھا۔ لہٰذا ان سے خاص طور پر اس معاملے میں اپنی رائے پوچھتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

''آپ نے ارشاد فرمایا ہے کہ اجماع سے نص کی تخصیص جائز رکھی گئی ہے۔ ایسی تخصیص یا تعیم کی مثال اگر کوئی ہے تو اس سے آگاہ فرمائیے۔ اس کے علاوہ یہ بھی معلوم کرنا ضروری ہے کہ ایسی تخصیص یا تعیم صرف اجماع صحابہ ہی کر سکتا ہے یا علمائے مجتہدینِ امت بھی کر سکتے ہیں۔ کوئی حکم ایسا بھی ہے جو صحابہ نے نصِ قرآنی کے خلاف نافذ کیا ہو اور وہ کون سا حکم ہے'' (۱۲۷گست ۱۹۲۴ء)

اغنادیس نے یہ لکھا تھا کہ اسلام کا اصولِ اجتہاد میکانکی ہے جو قیاس کے لگے بندھے طریقے سے تخریجی منطق کی بنیاد پر کام کرتا ہے۔ اس لئے بتدریج جمود کی طرف لے جاتا ہے۔[19]
مگر جب اغنادیس کی یہ کتاب علامہ اقبال تک پہنچی تو انہوں نے اس نظریئے کی تردید کرتے ہوئے واضح کیا کہ اسلام میکانکیت کا نہیں دینامیت (dynamism) کا مذہب ہے۔ اجتہاد میکانکی نہیں بلکہ دینامی اصول ہے جیسے زندگی جامد اور ساکن نہیں بلکہ متحرک ہے اسی طرح اجتہاد بھی ہر زمانے میں جاری وساری رہیگا۔

علامہ اقبال نے دسمبر ۱۹۲۴ء میں اسلامیہ کالج کے حبیبیہ ہال لاہور میں شیخ عبدالقادر کی صدارت میں باضابطہ اجتہاد کے موضوع پر ایک مقالہ پڑھا۔ اس جلسے میں بہت سے علما و اکابر جمع تھے۔ مولانا ظفر علی خان بھی تھے جنہوں نے مشورہ دیا کہ یہ مقالہ اُردو میں منتقل ہونا چاہیئے۔ علامہ نے جواباً کہا کہ وہ خوشی سے اس کا ترجمہ کروانا چاہیں گے۔ بشرطیکہ خود مولانا ظفر علی خان یہ زحمت اٹھائیں کیونکہ وہی اس کا بہتر ترجمہ کر سکتے ہیں۔

اس مضمون کا اخبارات و رسائل میں اس قدر چرچا ہوا کہ مسلم ایسوسی ایشن مدراس کی

جانب سے اقبالؒ کو فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید کے سلسلے میں خطبات پڑھنے کی دعوت دے دی گئی۔ احباب نے اقبالؒ کو یہی مشورہ دیا کہ وہ اس اہم علمی دعوت کو ضرور قبول کریں۔[۲۰] اقبالؒ نے یہ علمی دعوت قبول کر کے خطبات رقم کرنے کی خاطر وسیع مطالعہ اور تبادلۂ خیال کا سلسلہ شروع کر دیا۔ اس طرح آپ تقریباً پانچ سال سے زیادہ عرصہ تک یہ خطبات تیار کر سکے۔ اگرچہ انہیں مدراس میں خاص طور پر اجتہاد کے موضوع پر لیکچر دینے کی دعوت دی گئی تھی تاہم انہوں نے وہاں جو تین لیکچر دیئے ان میں اجتہاد کا لیکچر شامل نہیں تھا۔

۱۹۲۴ء میں آپ نے اسلامیہ کالج لاہور میں ''اجتہاد'' کے موضوع پر جو مقالہ پڑھا تھا۔ اس پر انہیں بعض سنجیدہ علمی حلقوں کی طرف سے پذیرائی حاصل ہوگئی تھی البتہ بعض قدامت پسند علماء کی جانب سے آپ کو شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ غالباً اسی لئے آپ نے مدراس میں دوبارہ اس موضوع پر مقالہ پیش کرنا مناسب نہ سمجھا ہوگا۔ ہمارے اس خیال کی تقویت جاوید اقبال کے حوالے سے بھی ہوتی ہے جس میں آپ کہتے ہیں:

> ''اقبال کے عقیدے کے مطابق اسلام کا تصورِ حیات جامد نہیں بلکہ متحرک ہے۔ لہٰذا وہ ابتداء ہی سے اجتہاد کے مسئلے میں گہری دلچسپی رکھتے تھے۔ اس سلسلے میں انہوں نے ایک انگریزی مقالہ بعنوان ''اسلام میں اجتہاد'' حبیبیہ ہال اسلامیہ کالج لاہور میں ۱۳ دسمبر ۱۹۲۴ء کو پڑھا مگر بعض قدامت پسند علماء اس میں پیش کردہ خیالات پر معترض ہوئے اور اقبال کو کافر گرداننے لگے۔ اقبال کے لئے غالباً یہ پہلا ایسا تجربہ تھا کیونکہ انہی ایام میں مولوی ابو محمد دیدار علی نے اُن کے خلاف کفر کا فتویٰ صادر کیا تھا۔ اقبال نے اس کا برا منایا اور اپنے ردِّ عمل کا اظہار کرتے ہوئے مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی کو تحریر کیا: ''آپ نے ٹھیک فرمایا ہے، پیشہ ور مولوی کا اثر سر سید احمد خان کی تحریک سے بہت کم ہو گیا تھا۔ مگر خلافت

کمیٹی نے اپنے پولٹیکل فتوؤں کی خاطر ان کا اقتدار ہندی مسلمانوں میں پھر قائم کردیا۔ یہ ایک بڑی غلطی تھی جس کا احساس ابھی تک غالباً کسی کو نہیں ہوا، مجھ کو حال ہی میں اس کا تجربہ ہوا ہے۔ کچھ مدّت ہوئی میں نے اجتہاد پر انگریزی میں ایک مضمون لکھا تھا جو یہاں ایک جلسے میں پڑھا گیا۔ انشاءاللہ شائع بھی ہوگا مگر بعض لوگوں نے مجھے کافر کہا''[۲۱]

جب علامہ اقبال خطبات کی تیاری کرر ہے تھے تو ان کے فکرستانِ ذہن میں نئے نئے سوالات کے غنچے کھل رہے تھے۔ اگر صرف وہی سوالات سامنے رکھے جائیں جو انہوں نے وقتاً فوقتاً اپنے زمانے کے جیّد عالم دین مولانا سید سلیمان ندویؒ کو تحریر کئے تھے تو محسوس ہوتا ہے کہ اُن کے پیش نظر فقط ''مقالہ'' ہی نہ تھا بلکہ اندازہ یہی ہوتا ہے کہ اُن کے ذہن میں قرآنی ہدایات اور ارشادات کے حوالے اور نسبت سے کوئی بڑا تحریری منصوبہ تھا اور وہ لازماً قرآنی فقہ کے اصول و مبادیات اور قواعد وضوابط رہے ہوں گے جن کی تشریح دورِ معاصر کے احوال کے حسبِ تقاضا مرتب کرنا مطلوب ہوں گے (جیسا کہ بعد ازاں انہوں نے کئی خطوط میں اس ارادے کا کھل کر اظہار بھی کیا) دراصل علامہ اقبال کبھی بھی اس زعم باطل میں مبتلا نہ ہوئے تھے کہ وہ متد اول معنوں میں یکے از علماءِ دین تھے اور وہ اس امر کو چھپاتے بھی نہ تھے اسی لئے وہ ایک مخلص اور دیانتدار طالب علم اور ایک بیدار اور طبّاع ذہن کی طرح بے تکلف سوال کرتے تھے اور جواب چاہتے تھے۔

آپ نے جو سوالات سید سلیمان ندویؒ کو کئے تھے وہ ''کلامی'' بھی ہیں اور فقہی بھی بلکہ حاوی حصہ فقہی سوالات کا ہے۔ ان میں سے کچھ اہم سوالات یوں ہیں:

ا۔ ''قرآن کتاب کامل ہے اور وہ خود اپنے کمال کا مدعی ہے۔ اس کا کمال عملی طور پر ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ معاملات کے اصول، جو دیگر اقوام میں اس وقت مرّ وج

ہیں، پر قرآنی نقطۂ نگاہ سے تنقید کی جائے۔ اس کے کیا ذرائع اختیار کیے جائیں۔''

۲۔ ''کیا اجماع امت نص قرآنی کو منسوخ کر سکتا ہے؟ مثلاً مدّتِ شیر خوارگی جو نصِ صریح کی رُو سے دو سال ہے، کم یا زیادہ ہو سکتی ہے یا حصص شرعی میراث میں کمی بیشی کر سکتا ہے؟ بعض حنفاء اور معتزلیوں کے نزدیک اجماعِ امت یہ اختیار رکھتا ہے۔ کیا مسلمانوں کے فقہی لٹریچر میں کوئی ایسا حوالہ موجود ہے؟ آپ نے ارشاد کیا ہے کہ فقہاء نے اجماع سے نص کی تخصیص جائز سمجھی ہے۔ ایسی تخصیص یا تعمیم کی کوئی مثال؟ کیا ایسی تخصیص یا تعمیم صرف اجماعِ صحابہؓ ہی کر سکتے ہیں یا علماء و مجتہدین امت بھی کر سکتے ہیں؟ مسلمانوں کی تاریخ میں صحابہؓ کے بعد کوئی ایسی مثال ہو تو آگاہ کیجیے۔ تخصیص یا تعمیم حکم سے کیا مراد ہے؟ اگر صحابہؓ کا کوئی حکم نص کے خلاف ہو تو اس سے یہ مراد لی جائے گی کہ کوئی ناسخ حکم ان کے علم میں ہوگا۔ کیا کوئی حکم ایسا بھی ہے جو صحابہؓ نے نصِ قرآنی کے خلاف نافذ کیا ہو؟

حضور سرور کائناتؐ نے کسی دریافت کردہ مسئلہ کا جو جواب وحی کی بناء پر دیا، وہ تمام امت پر حجت ہے اور وہ وحی بھی قرآنِ مجید میں داخل ہوگئی۔ لیکن جو جواب محض استدلال پر دیا گیا جس میں وحی کو داخل نہیں کیا، کیا وہ بھی تمام امت پر حجت ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ حضورؐ کے تمام استدلالات بھی وحی میں داخل ہیں یا بالفاظ دیگر یہ کہ قرآن و حدیث میں کوئی فرق نہیں؟

نبی کریم صلی اللہ وسلم کی دو حیثیتیں ہیں: نبوّت اور امامت۔ نبوت میں احکامِ قرآنی اور آیاتِ قرآنی سے حضور ﷺ کے استنباط داخل ہیں۔ اجتہاد کی بنا محض عقل بشری اور تجربہ و مشاہدہ ہے، کیا یہ بھی وحی میں داخل ہے؟ اگر وحی میں داخل ہے تو اس پر آپ کی کیا دلیل ہے؟

آیۂ توریت میں حصص بھی ازلی ابدی ہیں یا قاعدۂ توریت میں جو اصول مضمر ہے۔ صرف وہی ناقابلِ تبدیل ہے اور حصص میں حالات کے مطابق تبدیلی ہو سکتی ہے؟ آیۂ

وصیت کی وضاحت کیجئے۔؟ کیا امام کو اختیار ہے کہ قرآن کی کسی مقرر کردہ حد (مثلاً سرقہ کی حد) کو ملتوی کر دے اور اس کی جگہ کوئی اور حد مقرر کر دے؟ اس اختیار کی بنا کون سی آیت قرآنی ہے؟ امام ایک شخص واحد ہے یا جماعت بھی امام کے قائم مقام ہو سکتی ہے؟ ہر اسلامی ملک کے لئے اپنا امام ہو یا تمام اسلامی دنیا کے لئے ایک امام ہونا چاہیئے؟ موخر الذکر صورت موجودہ فرق اسلامیہ کی موجودگی میں کیسے بروئے کار آ سکتی ہے؟

حضرت عمرؓ نے طلاق کے متعلق جو طریقہ اختیار کیا، اگر اس کا اختیار انہیں شرعاً حاصل تھا تو اس اختیار کی اساس کیا تھی؟ زمانۂ حال کی زبان میں آیا اسلامی کانسٹی ٹیوشن ان کو ایسا اختیار دیتی ہے؟ فقہا کے نزدیک خاوند کو جو حق اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ہے، وہ بیوی کو یا اس کے کسی خویش یا کسی اور آدمی کے حوالے کیا جا سکتا ہے؟ اس مسئلہ کی بناء کوئی آیت قرآنی ہے یا حدیث؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک طلاق یا خاوند کی موت کے دو سال بعد بھی اگر بچہ پیدا ہو جائے تو قیاس اس بچہ کے ولد الحرام ہونے پر نہیں کیا جا سکتا۔ اس مسئلے کی اساس کیا ہے؟ کیا یہ اصول محض ایک قاعدۂ شہادت ہے یا جزو قانون ہے؟

الکلام (یعنی علم کلام جدید) میں مولانا شبلی نے حجۃ اللہ البالغہ کے صفحہ ۱۲۳ کا ایک فقرہ عربی میں نقل کیا ہے جس کے مفہوم کا خلاصہ انہوں نے اپنے الفاظ میں دیا ہے، اس کے آخری حصہ کا ترجمہ یہ ہے: اس بناء پر اس سے بہتر اور آسان طریقہ کوئی نہیں کہ شعائر تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کے عادات کا لحاظ کیا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے۔ اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے۔ اس فقرے میں لفظ شعار سے کیا مراد ہے اور اس کے تحت کون کون مراسم یا دستور آتے ہیں؟

کیا حجۃ اللہ البالغہ میں کسی جگہ شعائر کی تشریح شاہ ولی اللہؒ کی ہے؟ آپ نے لکھا ہے

کہ اسلامی ریاست کے امیر کو اختیار ہے کہ جب اسے معلوم ہو کہ بعض شرعی اجازتوں میں فساد کا امکان ہے تو اجازتوں کو عارضی طور پر منسوخ کر دے، بلکہ بعض فرائض کو بھی وہ یونہی منسوخ کر سکتا ہے۔ اس کا حوالہ کہاں ملے گا؟

کیا یہ صحیح ہے کہ متعہ (نکاح موقت) حضرت عمرؓ سے پہلے مسلمانوں میں مروج تھا اور حضرت عمرؓ نے اسے منسوخ کر دیا؟ کیا زمانۂ حال کا کوئی امیر بھی کسی امر کی نسبت ایسا فیصلہ کرنے کا مجاز ہے؟ ان معاملات کی ایک فہرست دیجئے جن کے متعلق رائے قائم کرنا امام کے سپرد ہے۔ جرائم میں ایسے جرم ہیں جن کی تعزیز قرآن شریف میں مقرر ہے، ان کے متعلق امام کیونکر کوئی رائے دے سکتا ہے؟ تواتر عمل کی ایک مثال آپ کے سامنے نماز ہے۔ مالکیوں، حنفیوں اور شیعوں میں جو اختلاف صورتِ نماز میں ہے۔ وہ کیونکر ہوا؟

احکام منصوصہ میں توسیعِ اختیاراتِ امام کے اصول کیا ہیں؟ اگر امام توسیع کر سکتا ہے تو ان کے عمل کو محدود بھی کر سکتا ہے، اس کی کوئی تاریخی مثال ہو تو واضح کیجئے؟ زمین کا مالک قرآن کے نزدیک کون ہے؟ ۲۲ اسلامی فقہاء کا مذہب اس بارے میں کیا ہے؟۔ قاضی مبارک میں شاید اس کے متعلق کوئی فتویٰ ہے، وہ فتویٰ کیا ہے؟

اگر کوئی اسلامی ملک (روس کی طرح) زمین کو حکومت کی ملکیت قرار دے تو کیا یہ بات شرعِ اسلامی کے موافق ہوگی یا مخالف؟ کیا یہ بات بھی رائے امام کے سپرد ہوگی؟

لفظ ''نار'' کا روٹ عربی زبان میں کیا ہے؟

لفظ نجات کا روٹ کیا ہے اور روٹ سے کیا معنی ہیں؟ ۲۳

علامہ اقبال کے مذکورہ بالا استفسارات کے جوابات مولانا سید سلیمان ندوی برابر دیتے رہے۔ مگر افسوس ہے کہ مولانا کے جوابات محفوظ نہیں ہیں۔ محفوظ ہوتے تو یقیناً بہت سے مفید مذہبی، فقہی، تاریخی اور علمی معلومات حاصل ہو جاتے۔ سید سلیمان ندوی اور اقبال ۱۹۲۷ء میں ایک

دوسرے سے ملے لیکن مراسلت بہت پہلے سے تھی۔

دراصل مولانا سید سلیمان کے خطوط جوانہون نے علامہ اقبال کو لکھے تھے اور جنہیں اقبالؒ محفوظ رکھتے تھے، آجتک دستیاب نہیں ہو سکے۔ حالانکہ علامہ اقبالؒ نے ان خطوط کو حفاظت سے رکھنے کے بارے میں خود اپریل ۱۹۲۱ء کو انہیں لکھا ہے۔

''آپ کے بعض خطوط میرے پاس محفوظ ہیں اور یہ آخری خط بھی جو نہایت معنی خیز ہے اور جس کے مضمون سے مجھے بحیثیت مجموعی پورا اتفاق ہے، محفوظ رہے گا۔''[۲۴]

طاہر تونسوی لکھتے ہیں کہ انہوں نے ان خطوط کی تلاش کی تھی، چنانچہ اس سلسلے میں انہوں نے پروفیسر مرزا محمد منوّر کی معرفت ڈاکٹر جاوید اقبال سے بھی رابطہ قائم کیا تھا لیکن ڈاکٹر جاوید اقبال نے ان خطوط کی موجودگی سے قطعی لاعلمی ظاہر کی۔[۲۵] سید صباح الدّین عبدالرحمٰن اس بارے میں گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''عرصہ سے اس کی تلاش ہے کہ حضرت سید صاحب نے علامہ محمد اقبال کو جو خطوط لکھے، وہ کہیں مل جائیں لیکن ابھی تک کامیابی نہ ہو سکی، ان خطوط کی نقلیں دارالمصنّفین میں بھی نہیں ہیں۔ لاہور آ کر معلوم ہوا کہ علامہ اقبال کے علمی ذخائر میں بھی یہ خطوط نہیں ہیں۔ وہ اگر مل جاتے تو علمی خزانے کی ایک دولت شمار ہوتے''[۲۶]

اگر سید سلیمان ندویؒ کے یہ خطوط کہیں مل جاتے تو یقیناً سید سلیمان ندویؒ اور علامہ اقبالؒ کے تعلقات وتخیّلات پر مزید روشنی پڑتی اور زیادہ اہم بات یہ ہوتی کہ علامہ اقبالؒ نے وقتاً فوقتاً خطوط کے ذریعے جو فقہی و علمی سوالات اُن سے پوچھے ہیں یا جن فقہی مسائل کی توضیح وتشریح چاہی ہے تو سید سلیمان ندویؒ کے جوابات کی روشنی میں یہ معلوم ہو سکتا کہ علامہ اقبالؒ

نے کس حد تک ان سے استفادہ اور استنباط کیا ہے۔

بہر حال علامہ اقبالؒ کے متذکرہ بالا خطوط سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے موضوع پر خطبات تیار کرتے وقت ان کے سامنے کس قسم کے مسائل تھے۔ خطبات اقبال کی اہمیت کا اندازہ ''جاوید نامہ'' کے ان اشعار سے بھی لگایا جا سکتا ہے۔

من بہ طبع عصر خود گفتم دو حرف
کردہ ام بحرین را اندر دو ظرف
حرفِ پیچا پیچ دو حرف نیش دار
تا کنم عقل و دِل مرداں شکار
حرفِ تہ دارے بر اندازِ فرنگ
نالۂ مستانۂ از تار چنگ
اصل ایں از ذکر واصل آن ز فکر
اے تو بادا وارثِ ایں فکر و ذکر
آب جویم از دو بحر اصلِ من است
فصلِ من است وہم وصلِ من است
تا مزاجِ عصر من دیگر فتاد
طبعِ من ہنگامۂ دیگر نہاد

(خطاب بہ نژادِ نو)

یہ حقیقت بھی مدِّ نظر رہے کہ خطبات اقبال اس مروج معنی میں انقلاب آفریں نہیں ہیں جس کے نتیجے میں کوئی نظام رد یا منسوخ کر دیا جاتا ہے بلکہ انہوں نے ان خطبات کے مجموعہ کا نام "The Reconstruction of Religious Thought In Islam" رکھا ہے۔ رِکانسٹرکشن کا مفہوم اصلاح

یا تجدید ہے۔

فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے بارے میں آپ کے دو خطبات نہایت اہمیت کے حامل ہیں جن میں اسلامی معاشرے کے حوالے سے قانونِ تغیر و حرکت پر نہایت بلیغ بحث کی گئی ہے۔ Reconstruction کے پانچویں خطبے The Spirit of Muslim Culture یعنی ''اسلامی ثقافت کی روح'' کا لب لباب یہ ہے کہ زمانہ ایک ارتقائی اور خلاّقی قوّت ہے، زندگی زمان و مکان سے عبارت اور مسلسل تخلیقی عمل ہے۔ سعی تخلیق و ارتقاء حرکت کے بغیر ناممکن ہے۔ اس لئے زندگی حرکت و انقلاب سے عبارت ہے چونکہ موجودات کی ارتقا یافتہ صورت انسان ہے لہٰذا اس کے ممکناتِ ارتقاء بھی لامحدود ہیں۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں اُلجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

علامہ کے عقیدے کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے دنیا میں کفر و شرک کو مٹا کر انسانوں کو انسانوں کی غلامی سے نجات دلاتے ہوئے ایک اللہ کے بغیر تمام معبودوں سے آزاد کرایا اور توحید، وحدت اور حریت فکر و عمل کا درس دیا۔ اب کوئی بھی ہستی مافوق الفطرت دعویٰ کی بناء پر انسان کو اپنی اطاعت کے لئے مجبور نہیں کر سکتی ہے۔ قرآن اور سنت رسول ﷺ کی لازوال اور ابدی ہدایت کے بعد انسان کو اب نہ کسی دوسری ہدایت کی ضرورت رہی اور نہ ہی اب سلسلۂ انبیاء کی حاجت ہے۔ بلکہ یہی ذمہ داری اب ملت اسلامیہ کے کاندھوں پر آپڑی ہے۔ اقبال ''اسرارِ خودی'' میں یہی پیغام دیتے ہیں۔

پس خدا باما شریعت ختم کرد
بر رسول ما رسالت ختم کرد
رونق از ما محفل ایام را
اورسل راختم وما اقوام را

خاتم النبین کی جانشین کی حیثیت سے اب ملّت مسلمہ کا فرضِ منصبی نوع انسان کی قیادت و سیادت ہے اور یہ فرض اسے رہتی دنیا تک انجام دینا ہے۔ خطبات میں اسی حقیقت کی بہترین اور مدلّل انداز میں پردہ کشائی کرتے ہوئے علامہ یوں گویا ہوتے ہیں:

> "Looking at the matter from this point of view, then the Prophet of Islam seems to stand between the ancient and the modern world. In so far as the source of his revelation is concerned, he belongs to the ancient world, in so far as the spirit of his revelation is concerned, he belongs to the modern world... The birth of Islam is the Birth of Inductive intellect. In Islam prophecy reaches its perfection in discovering the need of its own abolition. This involves the keen perfection that life cannot forever be put in leading strings, that in order to achieve full self consciousness, man must finally bethrown back on his own resources"[27]

علامہ اقبال کے مطابق اسلام کی نمود عقل استقرائی کا ظہور ہے۔ شریعت محمدی ﷺ کی صورت میں رسالت محمدی ﷺ کی تکمیل ہوگئی۔ ختم رسالت مآب ﷺ سے اب یہی حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ اب زندگی تمام بندھنوں سے آزاد ہوگئی ہے۔ لہٰذا اب اپنی خودی کا مکمل شعور حاصل کرنے کے لئے انسان کو اپنے ذہنی وسائل پر اعتماد کرنے کا موقع میسّر آیا ہے۔ ختم نبوت کی علمی اہمیت کو اجاگر کرتے ہوئے آپ کہتے ہیں کہ اس سے صوفیانہ تجربے کے مطالعے کے لئے ایک آزادانہ تنقیدی نظر پیدا ہوئی ہے۔ اب یہ واضح ہوگیا کہ انسانی تاریخ میں اب کسی شخص کو مافوق الفطری اختیار حاصل نہیں ہے۔ اس حقیقت کے پیش نظر انسان کے باطن میں علم کے نئے نئے سوتوں کا سراغ لگانے کی راہ ہموار ہوگئی ہے۔ قدیم تہذیبوں کے برخلاف

اسلام نے مظاہر فطرت کی الوہیت کا بطلان کر کے خارج میں مشاہدہ کائنات کا تحقیقی وتنقیدی راستہ دکھایا۔ اس لحاظ سے اب صوفیانہ تجربہ خواہ کتنا ہی غیر معمولی ہو، دیگر انسانی تجربات کی طرح اس کی بھی علمی جانچ پرکھ کی جائے گی اسی لئے آپ خطبات میں کہتے ہیں:

"The world life intitutively sees its own needs and at critical moments defines its own direction. This is what, in the language of religion, we call prophetic revelation".

''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' کے پہلے خطبے ''علم اور مذہبی مشاہدات'' میں اس حقیقت کی پردہ کشائی کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے سب سے پہلے نفسی مظاہر کو تحقیق وتنقید کی نگاہوں سے دیکھا''۲۸

'Reconstruction' کے چھٹے خطبے کا نام علامہ اقبالؒ نے The Principle of Movement in the structure of Islam" رکھا ہے۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' میں نذیر نیازی نے اس کا ترجمہ ''الاجتہاد فی الاسلام'' کیا ہے، یعنی اسلام میں اصول حرکت۔

اسلام میں اجتہاد کی اہمیت کو اُجاگر کرتے ہوئے اور اس کے ملحق تمدنی وسیاسی مسائل پر بحث کے ذیل میں اقبال نے اس خطبے میں یہ بات ثابت کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے کہ اسلام کو حیاتی اور توحیدی طور پر عیسائیت پر برتری حاصل ہے۔

علامہ اقبال نے اس خطبے میں عصر جدید کے تقاضوں کے مطابق اسلامی قوانین کی تشریح وتوضیح کی ہے۔ وہ اسلام کے نظریۂ اجتہاد کو تاریخی اور جدید تقاضوں کے مطابق دیکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسلام کائنات کے بارے میں حرکی نظریہ پیش کرتا ہے۔ اقبال اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"As a cultural movement Islam rejects the old static view of the universe and reaches a dynamic view"29

آپ ''ساقی نامہ'' میں کائنات کے حرکی تصور کے گن گاتے ہوتے کہتے ہیں۔

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود

سائنس کا غائر مطالعہ بھی اسی حقیقت کی پردہ کشائی کرتا ہے کہ کائنات حرکی ہے۔ چنانچہ اقبال کا ملاّ پر طنز وطعن کا بنیادی سبب یہی ہے کہ وہ ان کی نظر میں اسلام کا غیر حقیقی نمائندہ (Pseudo Representative) ہے کیونکہ ملاّ فکر وتدبر سے کام نہیں لیتا ہے اور اسلام کی حرکیت کو نظر انداز کرتا ہے۔

اتحاد کی بنیاد:

اقبال کے نزدیک اسلام میں انسانی اتحاد کی بنیاد مادّی، نسلی اور جغرافیائی حدود کے بجائے روحانی ہے۔ اسلامی تہذیب عقیدہ توحید پر استوار ہے اور عقیدۂ توحید تو پوری انسانیت کو اللہ کی غلامی میں لاتا ہے۔ یہی روحانی بنیاد بھی فراہم کرتا ہے۔ اس لئے علامہ کے مطابق عقیدۂ توحید پر عمل پیرا ہونا عین فطرت انسانی ہے۔ لہٰذا اللہ سے وفاداری گویا انسان کی اپنی ہی مثالی فطرت سے وفاداری ہے۔ اسلام نے حقائق کے اس نصب العین پر مبنی جو معاشرہ تشکیل دیا ہے اس کے کاروبار زندگی میں لازماً دوام وتغیر کے مطالبات کے درمیان ہم آہنگی پیدا ہوئی اور دونوں کے تقاضے پورے ہوئے۔ اس میں اجتماعی زندگی کی ترتیب کے لئے ابدی اصول ہیں، جو پیہم تغیر پذیر کائنات میں قدم جمانے کے مواقع فراہم کرتے ہیں۔ لیکن جب یہی اصول تغیر کے تمام امکانات کو خارج کر دیں تو آیات الٰہی بھی جس کائنات کو متحرک قرار دیتی ہیں لازماً جمود سے ہمکنار ہو جاتی ہیں۔ اس سلسلے میں یورپ کے سیاسی واجتماعی علوم کی ناکامی سے قطع نظر، پچھلے پانچ سو سال سے مسلم سوسائٹی بھی جمود کی شکار ہو کر رہ گئی ہے جب کہ اس جمود کو دور کرنے کے لئے اسلام کی ساخت میں حرکت کا اصول کارفرما ہے۔ اسلامی اصول فقہ

میں اسی کا نام اجتہاد ہے۔

اقبال اسی حقیقت کی پردہ کشائی کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"The ultimate spiritual basis of all life, as conceived by Islam, is eternal and reveals itself in variety and change. A society based on such a conception of Reality must reconcile, in its life, the categories of permance and change. It must possess eternal principles to regulate its collective life, for the eternal gives us a foothold in the world of perpetual change. But eternal principles when they are understood to exclude all possibilities of change which, according to the Quran, is one of the greatest 'signs' of God, tend to immobalise what is essentially mobile in its nature. The failure of Europe in political and social science illustrates the former principles, the immobility of Islam during the last 500 years illustrates the latter. What then is the principle of movement in the structure of Islam? This is known as Ijtihad"[30]

اقبالؒ کے نزدیک اجتہاد کے معنی:

اجتہاد کا لفظی معنی بیان کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ قانون اسلامی کی اصطلاح میں اس کا مفہوم کسی قانونی سوال پر غور و فکر کر کے آزادی رائے کے ساتھ فیصلہ کرنا ہے۔

The word literally means to exert. In the terminology of Islamic law it means to exert with a view to form an independent judgment on a legal question"

آیت قرآنی سے اجتہاد کا استدلال:-

اقبال اس آیت قرآنی سے اجتہاد کا استدلال پیش کرتے ہیں:

"والذین جاھدوا فینا لنھد ینھم سبلنا (سورۃ ۲۹، آیت ۶۹)

یعنی جو لوگ ہماری راہ میں (ہماری خاطر) مشقت اٹھائیں گے ہم ضرور انہیں اپنی راہیں دکھائیں گے)

قرآن مجید میں اس آیت مذکورہ کا محل کچھ بھی ہو مگر بہر حال اجتہاد بھی ایک مشقت ہے بلکہ ہم

یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اجتہاد اسلامی قانون کی توضیح وتشریح کی راہ میں جہاد ہے اس لئے مجتہد اللہ کی ہدایت ورہنمائی سے قطعاً محروم نہیں رہ سکتا۔ اس کے بعد اقبال یہیں اس مشہور مقالے کا بھی تذکرہ کرتے ہیں جو حضور ﷺ اور حضرت معاذ بن جبل کے مابین ہوا تھا۔ حضرت معاذؓ کے جواب کا نچوڑ یہی تھا کہ اگر کسی امر کا فیصلہ کرنے کے ضمن میں انہیں قرآن وسنت سے رہنمائی میسر نہ آئے تو پھر وہ خود اپنی رائے سے کسی فیصلے پر پہنچنے کی کوشش کریں گے۔ رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذؓ کے اس جواب کی تحسین فرمائی تھی۔[31]

درحقیقت شرع کی روشنی میں استنباطِ احکام کی روح فقہ میں بھی کارفرما ہے اور اجتہاد مین بھی۔ حضرت معاذؓ کے پیش نظر کوئی فقہ نہ تھی جس میں وہ اجتہاد کرتے۔ لہٰذا ان کا عمل دونوں فقہ بھی تھا اور اجتہاد بھی۔

علامہ نے ''اجتہادِ مطلق'' (Absolute Ijtihad) ہی کو اپنا موضوع بحث بنایا ہے۔ وہ اجتہاد کے دوسرے اقسام پر کوئی بحث نہیں کرتے ہیں۔ مثلاً اجتہاد فی المذہب (Ijtihad within a given school of law)، اجتہادِ مخصوص (Particular Ijtihad) دراصل ان کے یہاں دور جدید میں اجتہادِ مطلق (Absolute Ijtihad) ہی کی اہمیت مسلمہ ہے۔ اقبال واضح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ علمائے اہل سنت والجماعت اصول اور نظریئے کے طور پر اس امر کے قائل ہیں کہ اجتہاد ہونا چاہیے۔ مگر عملاً انہوں نے ایسی شرائط عائد کر دی ہیں جن کا پورا کرنا محال ہے۔ آپ اس ضمن میں کہتے ہیں:

> "The theoretical possibility of this degree of Ijtihad is admitted by the Sunnis, but in practice it has always been denied ever since the establishment of the schools, in as much as the idea of complete Ijtihad is hedged round by conditions which are well-nigh impossible of realisation in a singal individual.[32]

دراصل اجتہاد میکانکی (Mechanism) نہیں (Dynamic) اصول ہے۔ جیسے زندگی جامد اور ساکن نہیں بلکہ جاری وساری ہے۔ قانون زندگی سے پیچھے نہیں رہ سکتا۔

فکر اسلامی میں جمود کے اسباب:

اقبال یورپی مصنفین کی اس رائے کو غلط قرار دیتے ہیں کہ ترک فکر اسلامی میں جمود پرستی کی وجہ ہیں بلکہ ترکوں کا اثر شروع ہونے سے قبل ہی حرکت فقہ میں جمود رونما ہو چکا تھا۔ آپ اجتہاد کے فقدان کی وجوہات عباسی دور میں پیدا ہونے والے مختلف مسائل وعوامل کو قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

> "We are all familiar with the Rationalist movement which appeared in the church of Islam during the early days of the Abbasids, and the bitter controversies which it raised"33

اجتہاد کے ارتقا میں دوسری رکاوٹ علماء اور فقہاء کا قدامت پسندانہ رویہ تھا۔ یہ قدامت پسندی دراصل اس خوف اور اندیشے کی پیداوار تھی کہ فکری آزادی سے امت میں تفرقہ پیدا ہوگا۔ اسی لئے فکر کے تمام دروازے بند کر کے روایت کی حفاظت کرنا ضروری سمجھا گیا۔ اس اندازِ فکر سے تفرقہ بھی ختم نہ ہوسکا اور روایت کی حفاظت بھی نہ ہوسکی۔ بلکہ اُمّت مسلمہ بے شمار فرقوں میں منقسم ہوگئی اور ہر فرقہ اپنی روایت کو اصل اسلام قرار دیکر اس کی حفاظت میں جُٹ گیا۔ اسی سے تقلید کے رویے کو فروغ ملا۔ اقبال کے نزدیک تاریخ اسلام کے ابتدائی دور میں دو تحریکیں ایسی اٹھیں جن کی وجہ سے بنیادی مسائل پر اختلاف پیدا ہوگئے۔ معتزلہ کی تحریک کے زیر اثر قرآن کے مخلوق یا قدیم ہونے کی بحث چھڑی۔ تصوف کی تحریک سے ظاہر اور باطن کی بحث چھڑی جس سے قرآن وسنت کی تعبیر میں اختلافات پیدا ہوئے۔ ان حالات میں اُس وقت علماء نے یہی بہتر سمجھا کہ فکری آزادی کی تمام تحریکوں کا راستہ روک دیا جائے۔ پھر ساتویں صدی ہجری میں بغداد کی تباہی کا واقعہ تو ایسا دل دوز واقعہ تھا کہ اب روایت کی حفاظت کے لئے شریعت کی پابندی اور تقلید میں ہی عافیت نظر آ رہی تھی اس طرح اختلافات اور تفرقہ

کے خوف نے روایت اور قدامت پسندی کو راسخ کر دیا۔

علامہ اقبال بھی ان حالات میں تقلید ہی کو بہتر سمجھتے تھے آپ کے الفاظ میں ''جیسا کہ سیاسی زوال کے زمانے میں فطری بات ہے'' اسلام کے قدامت پسند مفکرین نے مزید انتشار اور ٹوٹ پھوٹ سے بچنے کے لئے اپنی تمام کوششیں صرف ایک نقطے پر مرکوز کر دیں کہ لوگوں کی سماجی زندگی کی یکسانیت کو قائم رکھنے کے لئے شریعت کے قوانین کو اسی شکل و شمائل میں محفوظ رکھا جائے جس طرح دور اول کے فقہا نے اسے مرتب کیا تھا اور اس میں کسی قسم کے اضافے کو سختی سے روکا جائے۔ آپ ان خیالات کا اظہار یوں کرتے ہیں:

"This was indeed a great blow, and all the contemporary historians of the invasion of Tartors describe the havoc of Baghdad with a half-suppressed pessimism about the future of Islam. For fear of further disintegration, which is only natural in such a period of political decay, the conservative thinkers of Islam focussed all their efforts on the one point of preserving a uniform social life for the people by a jealous exclusion of all innovations in the law of Shariat as expounded by the early doctors of Islam. Thier leading idea was social order, and there is no doubt that they were partly right, because organisation does to a certain extent counteract the forces of decay."[34]

مذکورہ عوامل کے پیش نظر اقبالؒ نے بھی ایک مدّت تک اجتہاد کے مقابلہ میں تقلید کو ترجیح دی تھی کیونکہ اس وقت ان کا خیال اس بات پر منتج ہو چکا تھا کہ فی زمانہ امت مسلمہ کا شیرازہ بکھر چکا ہے اور بیشتر اسلامی ممالک مغربی اقوام کے قبضۂ اقتدار میں آ کر عملی طور پر اُسی کلچر کے غلام بن چکے ہیں لہٰذا اجتہاد کے معاملے میں ایسے مسلمانوں پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا

بھروسہ کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردانِ حُر کی آنکھ ہے بینا

انہوں نے مسلمانوں کی فرنگی تقلید پرستی دیکھ کر یہی اخذ کیا کہ آزادیٔ رائے ایک ایسی آزادروی اور اغیار کی فکری غلامی پیدا کر رہی ہے کہ جسے ملّت میں انتشار و افتراق پھوٹ رہا ہے۔ ناپختہ

خیالات وافکارات صرف زمانہ سازی اور ذاتی مفاد کے لئے ظاہر کئے جا رہے ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ نکل رہا ہے کہ ملّت اسلامیہ کی مرکزیت ختم ہو رہی ہے۔ لہٰذا ایک صحیح الفکر مدبر کی حیثیت سے انہوں نے اس وقت یہی تجویز کیا کہ اس پر آشوب دور میں تقلید ہی مناسب و مفید ہے۔ اسی فکر سے لبریز ہو کر ۱۹۱۸ء میں ''رموزِ بے خودی'' میں آپ ملّت سے یوں مخاطب ہوتے ہیں:

مضمحل گردد چو تقویم حیات
ملّت از تقلید می گیرد ثبات
راہِ آبا رو کہ ایں جمعیت است
معنیٔ تقلید ضبطِ ملّت است
نقش بردل معنیٔ توحید کن
چارۂ کارِ خود از تقلید کن

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط
قوم را برہم ہمی گردد بساط
ز اجتہاد عالمان کم نظر
اقتداء بر رفتگان محفوظ تر

دراصل فتنۂ تاتار کے موقع پر حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے آپ کے ذہن میں یہی مصلحت کارفرما تھی مگر بعد میں اقبال کو اپنا یہ نقطۂ نظر غلط معلوم ہوا اور انہوں نے اس نقطہ نگاہ پر تنقید کرتے ہوئے لکھا:

"The only effective power, therefore that counteracts the forces of decay in a people is the rearing of self-concentrated individuals. Such individuals alone reveal the depth of life. They disclose new standards in the light of which we

begin to see that our environment is not wholly invoiable and requires revision."[35]

الگ الگ مکتبہ فکر کے معنی جمود نہیں ہونا چاہیے۔ اقبال کے خیال میں فقہی مدارس جب اپنی اپنی جگہ منظّم ہو گئے اور سکہ بند صورت اختیار کر گئے تو یہ مدارس بھی ایک طرح سے اجتہاد کی دربندی کا باعث بن گئے۔ ویسے بھی روحانی قوی کے دور اضمحلال میں ولولہ کار اور ذوقِ جستجو کمزور پڑ جاتا ہے اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ مسلک یا مذہب (School of thought) کے سربراہ تقدس مآب ٹھہرائے جانے لگتے ہیں۔ اجتہاد کے بارے میں علماء کی اس روش سے بے اطمینانی اور مایوسی کا اظہار کرتے ہوئے اقبال ایک خط میں لکھتے ہیں:

> ''قریباً تمام ممالک میں اس وقت مسلمان یا تو اپنی آزادی کے لئے لڑ رہے ہیں یا قوانین اسلامیہ پر غور وفکر کر رہے ہیں مگر ان ممالک میں بھی امروز وفردا یہ سوال (مسئلہ اجتہاد) پیدا ہونے والا ہے مگر افسوس ہے کہ زمانہ حال کے اسلامی فقہا یا تو زمانے کے میلانِ طبیعت سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں۔ ایران میں مجتہدین شعیہ کی تنگ نظری اور قدامت پرستی نے بہاء اللہ کو پیدا کیا جو سرے سے احکام قرآنی کا ہی منکر ہے۔ ہندوستان میں عام حنفی اس بات کے قائل ہیں کہ اجتہاد کے تمام دروازے بند ہیں۔ میں نے ایک بڑے عالم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا نظیر ناممکن ہے۔ میری ناقص رائے میں مذہب اسلامی گویا زمانے کی کسوٹی پر پرکھا جا رہا ہے اور شاید تاریخ اسلامی میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا''۳۶

ابن تیمیہ، ابن السیوطی اور ابن حزم کی اجتہادی کوششیں:۔

علامہ اقبالؒ ابن تیمیہ اور امام ابن السیوطی اور ابن حزم کی اجتہادی کاوشوں کو سراہتے

ہوئے کہتے ہیں کہ ان بزرگوں نے تیرہویں صدی عیسویں سے جامد ماضی پرست علماء کے خلاف علمِ بغاوت بلند کر کے اجتہاد کی پُر زور حمایت کی۔ اقبال ابن تیمیہ کا یہ ایک اہم اجتہادی کارنامہ قرار دیتے ہیں کہ انہوں نے حنبلی مسلک اپنا کر جمود پرست فقہی مذاہب کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے آزادئ رائے کی اہمیت پر زور دیا۔ آپؒ کی نظر میں ابن تیمیہ کی تعلیمات کو مکمل طور پر اپنانے والا فقیہہ و مفکر محمد بن عبدالوہاب ہی ہیں۔ محمد بن تومرت کا ذکر کرتے ہوئے آپ اپنے خطبات میں کہتے ہیں:

''محمد بن عبدالوہاب کی طبیعت اور خیالات کا رنگ بھی وہی تھا جو امام غزالی کے شاگرد محمد بن تومرت یعنی مخالف بدعات کے اس بربر مصلح کا جس کا ظہور اسلامی اندلس کے عہدِ زوال میں ہوا''۳۷

مذکورہ بالا فقہی شخصیات کے علاوہ اقبالؒ نے انیسویں صدی کی تجدیدی و اصلاحی تحاریک اسلامی یعنی سنوسی تحریک اور جمال الدین افغانی کی بین الملل وغیرہ تحریکات کے اجتہادی و اصلاحی نظریات کی زبردست سراہنا کی ہے۔ اُن کے خیال کے مطابق عصر حاضر کی تمام تحریکات اسلامی پر محمد بن عبدالوہاب کی سلفی تحریک کا اثر بالکل نمایاں دکھائی دیتا ہے۔ بایں ہمہ، فقہی مکاتب سے بغاوت کر کے انفرادی اجتہاد کا حق طلب کرنے کے باوجود ماضی کے ساتھ محمد بن عبدالوہاب کی شدید وابستگی اور قانونی امورات میں احادیثِ رسول ﷺ کے متن پر اُن کا اصرار و انحصار ایک غیر تنقیدی اور سراسر قدامت پرستانہ رویہ قرار دیتے ہوئے اقبال ان کے متعلق اپنی یہی رائے دیتے ہیں کہ:

"The essential thing to note is the spirit of freedom manifested in it, though inwardly this movement, too is conservative in its own fasion. While it rises in revolt against the finality of schools, and vigorously asserts the right of private judgements, its visionof the past is wholly uncritical, and in matters of law it mainly falls back on the traditions of the prophet"38

ترکوں کا اجتہاد

علامہ اقبالؒ اپنی اجتہادی فکر بیان کرتے ہوئے ترکی کا ذکر خاص طور پر کرتے ہیں۔ ترکوں کے متعلق علامہ اقبال کے خیالات ہمیشہ ہمدردانہ رہے ہیں اگرچہ ترکوں نے اسلامی اصولوں کے خلاف وطنیت کو اپنا شعار قرار دیا اور شریعت اسلامی کے خلاف اجتہاد کیا۔ خاص طور پر انہوں نے عورتوں کی مردوں کے مقابلے میں میراث کے متعلق فقہ کے متفقہ فیصلوں پر احتجاج کیا۔ مگر علامہ نے اُن کے اِن خیالات کو اسلامی قوانین کی ناواقفیت پر محمول کیا ہے۔ اقبال خطبات میں امت مسلمہ سے مخاطب ہوکر کہتے ہیں کہ ہمیں اُن وجوہات کو تلاش کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے جنہوں نے قرآن کریم کے حرکی جذبے کے خلاف اسلامی قانون کو سراسر ساکت و جامد بنا دیا۔ آپ کے نزدیک ترکی حکومت قطعاً اس کی ذمہ دار نہیں ہے۔ اس بارے میں آپ اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"Some European writers think that the stationary character of the law of Islam is due to the influence of the Turks. This is an entirely superficial view, for the legal schools of Islam had been finally established long before the Turkish, influence began to work in the history of Islam"[39]

علامہ اقبال کے نزدیک احیاء سے مراد فرسودگی اور جمود کا احیاء نہیں۔ اس ضمن میں آپ ترکوں کے تجدد کو زیر بحث لاتے ہوئے کہتے ہیں:

"If the renaissance of Islm is a fact, and I believe it is a fact, we too one day, like the Turks, will have to re-evaluate our intellectual inheritance. And if we cannot make any original contribution to the general thought of Islam, we may, by healthy conservative criticism, serve at least as a check on the rapid movement of liberalism in the world of Islam"[40]

دین و سیاست کی ثنویت:

ترکوں میں دو بڑی سیاسی جماعتیں تھیں ''حزب قومی'' اور ''حزب اصلاح مذہب''۔

"حزبِ قومی" یا نیشنلسٹ پارٹی (Nationalist party) ملک و مملکت کو دین پر فوقیت دیتی تھی۔ اس طرح یہ دین و سیاست کی تفریق کی قائل تھی جو واضح طور سے مغربی تصورِ قومیت ہے۔ اقبال دین و سیاست کی اس تفریق پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"اسلامی نظام میں ریاست کے تصور کو دیگر تمام تصورات پر حاوی کرنا سخت غلطی ہے۔ اسلام میں روحانی و مادّی دنیا الگ الگ خانوں میں تقسیم ہی نہیں ہے۔ یہ درست نہیں ہے کہ دین و سیاست دو مختلف چیزیں ہیں۔ اسلام ایک ایسی واحد حقیقت ہے جس کا تجزیہ ہی نہیں کیا جا سکتا" [۴۱]

اسلام روح اور مادّے کی ثنویت کو نہیں مانتا ہے نہ ہی عیسائیت کی طرح چرچ کی حکومت میں یقین رکھتا ہے بلکہ غائر مطالعہ سے یہی حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ ریاست یا مملکت اسلام کے مخصوص تصورات کی ترجمان ہوتی ہے۔ علامہ اقبال اسی پس منظر میں توحید اور ریاست کے باہمی تعلق کے بارے میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"The essence of 'Tawhid' as a working idea is equality, solidarity, and freedom. The state, from the Islamic standpoint, is an endeavour to transform these ideal principles into space-time forces, an aspiration to realise them in a definite human organisation. It is in this sense alone that the State in Islam is a theocracy, not in the sense that it is headed by a representative of God on earth who can always screen his despotic will behind his supposed infallibility. The critics of Islam have lost right of this important consideration. The ultimate reality, according to the Quran, is spiritual, and its life consists in its temporal activity. The spirit finds its opportunities in the natural, the material the secular. All that is secular is therefore sacred in the roots or its being."[42]

علامہ کے نزدیک مذہب اسلام سے مراد دین ہے جو ان کے نزدیک ایک عمرانی (سوشل) نظام ہے اور حریت و مساوات کے ستونوں پر کھڑا ہے۔ [۴۳] ان کے افکار کے مطابق دین اسلام ایک مکمل نظامِ زندگی کا نام ہے لہٰذا یہ نظامِ زندگی کے تمام شعبوں اور معاشرہ کے تمام

ذیلی نظاموں سے خود کو ناوابستہ قطعاً نہیں کرسکتا ہے۔ اسی لئے وہ کہتے ہیں۔ ''اسلام دین و سیاست میں تفریق روا نہیں رکھتا کیونکہ انسان کی ہیئت ترکیبی ان ہی دو عناصر کے امتزاج کی متقاضی ہے۔ اسلامی نظام حکومت نہ جمہوریت ہے نہ ملوکیت، نہ ارسٹوکریسی (Aristocracy) ہے اور نہ ہی تھیوکریسی (Theocracy)۔ بلکہ ایک ایسا مرکّب ہے جو ان تمام محاسن سے متصف اور قبائح سے منزّہ ہے''۴۴

اسی حقیقت کو آپ نے ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ الہ آباد میں واضح کرتے ہوئے کہا ہے۔

Islam does not bifurcate unity of man into an irreconcilable duality of spirit and matter. In Islam God and the universe, spirit and the matter, church and state, are organic to each other. The religious ideal of Islam, therefore, is organically related to the social order which it has created. The rejection of the one will eventually involve the rejection of the other."[45]

اقبال کے نزدیک اسلام میں مملکت وحدت آفرینی کی کوشش اور روحانیت کو عملی جامہ پہنانے کا ایک وسیلہ ہے۔ انہیں اس حقیقت پر ایمان کامل ہے کہ اسلام ہی نے رسول ﷺ کے ذریعے توحید کامل کا نہایت ہی واضح تصور پیش کیا ہے تاکہ اقوام عالم کے امراض کا علاج ہو سکے۔ اسی نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آپ کہتے ہیں۔

خصومت تھی سلطانی و راہبی میں
کہ وہ سربلندی ہے، یہ سر بزیری
سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا
چلی کچھ نہ پیر کلیسا کی پیری
ہوئی دین و دنیا میں جس دم جدائی
ہوس کی امیری، ہوس کی وزیری

دوئی ملک و دین کے لئے نامرادی
دوئی چشمِ تہذیب کی نا بصیری
یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشیں کا
بشیری ہے آئینہ دارِ نذیری
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنیدی و اُردشیری

اقبال واضح طور پر یہ انکشاف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جدید فکر نے اسلام کی جو سب سے بڑی خدمت انجام دی ہے وہ یہی ہے کہ اُس نے مادّہ وفطرت کی تحقیق وتنقید کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ محض مادّیت کوئی چیز نہیں ہے جب تک نہ اس کا تعلق روحانیت کے ساتھ استوار ہو جائے۔ درحقیقت مادی کائنات کی پوری وسعت روح کی کارفرمائی کا ایک میدان ہے۔

تمام روئے زمین مسلمانوں کے لئے مسجد کی مانند ہے:

دنیا ناپاک نہیں ہے بلکہ مقدّس ہے۔ اس سلسلے میں اقبال رسولؐ کے اس فکر انگیز حدیث کا حوالہ دیتے ہیں جس میں آپ ﷺ فرماتے ہیں کہ تمام روئے زمین مومنین کے لئے مسجد بنائی گئی ہے۔ اقبال اسی حقیقت کی طرف توجہ دلاتے ہوئے رقمطراز ہیں:

" There is no such thing as a profane world. All this immensity of matter constitutes as scope for the self-realization of spirit. All is holy ground. As the prophet so beautifully puts it. The whole of this earth is a mosque."46

علامہ اقبالؒ نے اسی حدیث رسول ﷺ کو اپنے شعری پیرائے میں یوں بیان فرمایا ہے۔

مومناں را گفت آن سلطان دین
مسجد من شد ہمہ روئے زمین
الآماں گفت اے نو آسماں
مسجد مومن بدست دیگراں
سخت کوشد بندۂ پاکیزہ کیش
تا بہ گیرد مسجد مولائے خویش

علامہ ترک قوم پرستوں کی اس غلطی کا برملا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں "ترک قوم پرستوں نے مذہب و ریاست کی تفریق کا سبق یورپ کی سیاسی تاریخ سے سیکھا جہاں عیسائیت نے ایک ناپاک دنیا میں گرجا کے نام پر ایک خانقاہ بنائی تھی اور سیاسی و شہری مسائل کو اس سے باہر رکھا تھا۔ امور دنیا سے مذہب کا کوئی تعلق نہیں تھا بلکہ دنیوی رومی قوانین ہی ان امور پر حاوی تھے۔ ابتداء میں جب سلطنت روما نے عیسائی مذہب اختیار کیا تو سیاسی بالادستی کے لئے ریاست اور گرجا کے درمیان کشمکش ہوئی لیکن بالآخر ریاست نے مذہب کو اجتماعی معاملات سے بے دخل کر کے ذاتی عبادات اور رسوم تک محدود کر دیا" علامہ ترکوں کو متنبہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ تفریق اسلام میں ہرگز جائز نہیں ہے جو غلطی سے آپ ترک قوم پرستوں نے سمجھ رکھی ہے۔

سعید حلیم پاشا کا تعلق حزب قومی کے برعکس حزب اصلاح مذہب سے تھا۔ اقبال حلیم پاشا اور اس کی جماعت کی اصلاحی کوششوں کو سراہتے ہوئے کہتے ہیں:-

"The Religious Reform party on the other hand, led by Said Halim Pasha, insisted on the fundamental fact that Islam is a harmony of idealism and positivism; and as a unity of the eternal verities of freedom, equality, and solidarity, has no fatherland. 'As there is not English mathematics, German Astronomy or French Chemistry, says the Grand Vizier, so there is no Turkish, Arabian, Persian or Indian Islam."[47]

سعید حلیم پاشا کو محمود شوکت پاشا کے بعد انور بیگ کی حکومت کے دوران منصبِ وزارتِ عظمیٰ حاصل ہوا تھا۔ آپ کے نزدیک ترکی شہنشاہیت کا احیاء شریعتِ اسلامی کی بحالی اور اجتہاد ہی سے ممکن تھا۔ سعید حلیم کے ان ملی افکار کو اقبال زبردست قدر و منزلت سے دیکھتے ہیں اور جاوید نامہ میں انہیں زبردست خراجِ عقیدت ادا کرتے ہیں۔ سعید حلیم پاشا کے تذکرے کے ساتھ ہی اقبال جدید تہذیب پر بحث چھیڑتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ تہذیب (جدید تہذیبِ مغربی) قومی انا پر مبنی ہونے کے سبب ایک نئی قسم کی وحشت ہے۔ یہ وہ ترقی یافتہ صنعت پرستی ہے جس کے ذریعے لوگ اپنی قدیمانہ جبلتوں اور میلانات کی تسکین کا سامان کرتے ہیں۔ ان حالات میں آپ اس واقعہ کو افسوس ناک قرار دیتے ہیں کہ دنیائے اسلام میں بھی اصل دین کا اثر بہت کم رہ گیا ہے اور اس کی جگہ اسلام سے قبل کے مقامی توہّمات غالب آگئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آج اخلاقی و معاشرتی اصول اسلام سے زیادہ ایرانی، ترکی اور عربی معلوم ہوتے ہیں۔ آپ کے خیال میں اب توحید پر بھی بت پرستی کے سایے پڑ رہے ہیں۔ ان حالات میں آپ ملّت مسلمہ کو خبردار کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> "The only alternative open to us, then, is to tear off from Islam the hard crust which has immobilised an essentially dynamic outlook on life, to rediscover the original verities of freedom, equality and solidarity with a view to rebuild our normal, social and political ideals out of their original simplicity and univesality."[48]

مصطفیٰ کمال اتاترک نے ۱۹۲۲ء میں سلطان کے منصب کا خاتمہ کیا۔ ۱۹۲۳ء میں ترک کے سیکولر ہونے کا اعلان کیا اور مارچ ۱۹۲۴ء میں خلافت کے خاتمے کا اعلان کر دیا۔ اس کے علاوہ آپ نے کئی اصلاحات کا اعلان کیا۔ قدیم عثمانی رسم الخط کے بجائے لاطینی رسم الخط اجراء کیا۔ یورپی لباس کو لازمی قرار دیا گیا۔ عربی کے بجائے ترکی زبان کو لازمی قرار دیا گیا حتیٰ کہ عبادات میں بھی ترکی زبان اختیار کرنے کا حکم صادر کیا گیا۔ عائلی قوانین میں شرعی احکام

کے بجائے سوئس کا نفاذ عمل میں لایا گیا۔

علامہ اقبال ان تمام اصلاحات سے کلیتاً متفق نہیں تھے۔ تاہم وہ انہیں اجتہادی کوششیں قرار دے رہے تھے جو غلط تو ہوسکتی تھیں لیکن ان کی وجہ سے ترکوں کو دائرہ اسلام سے خارج نہیں کیا جاسکتا تھا اور نہ ہی اُن کے نزدیک اس وجہ سے ترکی حکومت کو غیر اسلامی قرار دیا جاسکتا تھا۔

۱۹۳۱ء میں پنڈت جواہر لعل نہرو نے ''ماڈرن ریویو کلکتہ'' میں ترکی کے بارے میں لکھا کہ ترکی اب اسلامی ملک نہیں رہا۔ کیونکہ اتاترک کی اصلاحات سے خلافت کا خاتمہ کیا گیا۔ سیکولر حکومت کا نفاذ عمل میں لایا گیا۔ اسی طرح لباس کی تبدیلی وغیرہ کا ذکر کیا۔ مگر اقبال نے ان تمام اصلاحات کو ترکی کی اجتہادی آراء قرار دیا اور لکھا کہ اسلام اپنی روح کے لحاظ سے قطعاً ملوکیت پسند نہیں ہے۔ اس خلافت کی تنسیخ کر کے جو بنو امیہ کے زمانے میں ملوکیت میں تبدیل ہوگئی تھی دراصل اتاترک کے ذریعے اسلام نے اپنی روح کو زندہ کیا ہے۔[۴۹] پنڈت جواہر لال نہرو کے جواب میں اقبال نے بہت سے اہم پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ علامہ نے یہ بھی کہا ہے کہ خلافت کو حکومتِ الٰہیہ کہنا دراصل مذہبی پیشوائیت کے اصول کو تسلیم کرنا ہے جس کی اسلام میں قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔ انہوں نے یہ بھی کہا ہے:

> ''اتاترک نے لوگوں کی مذہبی زندگی سے ملاّ کو خارج کر کے وہ کام کیا ہے کہ اس پر ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ کے دل مسرت سے لبریز ہو گئے ہوں گے''[۵۰]
>
> علامہ اقبال نے واضح کیا ہے کہ علماء ہمیشہ اسلام کی قوّت کا سرچشمہ رہے ہیں لیکن مرورِ زمانہ کے بعد خاص کر زوال بغداد کے بعد وہ بے حد قدامت پرست بن گئے اور آزادیٔ اجتہاد کی مخالفت کرنے لگے''[۵۱]

اقبال نے متعدد بار قدامت پسند علماء کی مخالفت کی ہے جس کی وجہ سے عام مسلمانوں

میں بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوئیں۔ اس پہلو پر تحقیق و تفتیش کر کے خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

''جب رؤف کے ساتھ ملاقات کرتے ہوئے ان سے پوچھا گیا کہ کمال اتاترک نے سیکولرازم کو کیوں اپنایا تو اس نے وضاحت کی کہ اس میں شدّت کی وجہ یہ تھی کہ ترکی میں دینی طبقہ دین و دنیا دونوں سے ناواقف تھا لیکن اقتدارِ مطلق اور استبداد میں شریک تھا، انہوں نے ہر اس اقدام کی مخالفت کی جس پر ترکی کی مضبوطی کا انحصار تھا۔ انہوں نے فوج کی تنظیم نو کی بھی مخالفت کی۔ چھاپے خانے کی مخالفت کی۔ چنانچہ نوجوان ترک ان کے شدّت سے مخالف ہو گئے''[۵۲]

خلیفہ عبدالحکیم کے مطابق علامہ اقبال کہا کرتے تھے کہ ترک اگر صبر وضبط سے کام لیتے تو اسلامی بنیادوں پر استوار دستور حکومت بنا سکتے تھے اور اچھے اجتہاد کے ساتھ فقہ کی تشکیل جدید کر سکتے تھے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ترکوں کو اس وقت جان کے لالے پڑے ہوئے تھے۔ پوری ملّت کی حیات و موت کا سوال تھا۔ خالص اسلامی دستور بنانے کے لئے ایک عرصے تک بحث و مباحثہ جاری رہتا اور علمائے دین کو اس کام میں شریک کرنے سے کوئی مشکل حل نہ ہوتی بلکہ پیچ در پیچ نکلتے آتے۔[۵۳]

جہاں تک ترکوں کے مسئلہ ریاست اور طرزِ حکومت کا تعلق ہے تو انہوں نے اس وقت خلافت کے بجائے جمہوری طرزِ حکومت اپنایا۔ ترکی کی مجلس عالیہ (Grand National Assmebly) نے ۲ مارچ ۱۹۲۴ء کو تنسیخ خلافت کا جو فیصلہ کیا اقبال نے اسے مجلس عالیہ (Grand National Assembly) کا اجتہاد قرار دیتے ہوئے واضح کرتے ہوئے کہا ہے:۔

"According to Sunni law, the appointment of an Imam or Khalifa is absolutely indispensable. The first question that arises in this connection is this-should the Caliphate be vested in a single person? Turkey's Ijtihad is that according to the spirit of Islam the caliphate or Immate can be vested in a body of persons, or an elected Assembly."54

اس بارے میں میں علامہ کی رائے تھی کہ تادم تحریر مصر یا ہندوستان کے علماء نے اس مسئلے پر کوئی حتمی رائے نہیں دی تھی۔ علمائے ازہر نے تنسیخ خلافت کے اعلان کے چوتھے روز اتاترک کے خلاف فتویٰ شایع کیا تھا جس میں خلافت کو ناجائز قرار دیا تھا۔ لیکن اقبال جو سوال اٹھا رہے تھے وہ کہیں زیر غور نہیں تھا اور غالباً آج بھی نہیں ہے۔ آپ نے اس بارے میں سوال کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے۔

> "Personally, I believe the Turkish view is perfectly sound. It is hardly necessary to argue this point. The republican form of a government is not only thoroughly consistent with the spirit of Islam, but has also become a necessity in view of the new forces that are set free in the world of Islam"[55]

علامہ اسلام میں سیاسی فکر کی تاریخ کا عمیق جائزہ لیتے ہوئے اپنا یہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ صدیوں تک خلیفہ کے لئے قریشی ہونا لازمی سمجھا جاتا تھا لیکن حقائق زمانہ کو سامنے رکھتے ہوئے غیر قریشی کی خلافت و امامت کو قبول کیا گیا۔ دراصل مسئلہ خلافت کے حوالہ سے اقبال کے متذکرہ بالا افکار طویل عرصہ کے عمیق غور و فکر کا نتیجہ تھے۔ آپ ابتداء ہی سے اس حقیقت کے قائل تھے کہ سیاسی حاکمیت کی کفیل اور امین امت مسلمہ ہی ہے۔

سیاسی حاکمیت ملت اسلامیہ کی ہے:

اقبال نے ۱۹۰۸ء میں ہی اپنے ایک مقالہ میں واضح کیا تھا کہ ''سیاسی حاکمیت ملت اسلامیہ کی ہے کسی خاص فرد واحد کی نہیں ہے'' ۵۶

اس کے بعد ۱۹۰۹ء کے ایک اور مقالے ''اسلام بحیثیت ایک اخلاقی نصب العین'' میں لکھا تھا کہ ''بحیثیت ایک سیاسی نصب العین کے اسلام کا اہم ترین پہلو جمہوریت ہے'' ۵۷

جمہوری اور اشتراکی نظام:

جمہوریت سے ان کی مراد مغربی طرزِ جمہوریت نہیں ہے جس میں ''بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے''۔ انہوں نے اپنی شاعری میں جگہ جگہ مغربی جمہوریت کی استبدادیت، استحصال اور فریب کاریوں کے متعدد پہلوؤں کو اجاگر کرتے ہوئے کہا ہے

ہے وہی سازِ کہن، مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طِبِّ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمی گفتار، اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری
اس سرابِ رنگ و بو کو گلستان سمجھا ہے تو
آہ اے ناداں قفس کو آشیان سمجھا ہے تو

زبورِ عجم میں علامہ اقبال نے واضح طور پر سلطانیٔ جمہور کو ''دیو بے زنجیر'' رہزن، مادہ پرست، تیغ بے نیام اور تیغ جانفشاں کہہ کر اس حقیقت کو واشگاف کیا ہے کہ انسان کو اس طرزِ حکومت سے کسی قسم کی اُمید نہیں رکھنی چاہیئے کیونکہ یہ نسلِ انسانی کے لئے تباہی کا باعث ہے۔ اس بارے میں آپ فرماتے ہیں:

فرنگ آئینِ جمہوری نہاد است
رسن از گردنِ دیوے کشاد است

زمن دہ اہل مغرب را پیامے
کہ جمہوریت است تیغِ بے نیامے
گروہے را گرد ہے در کمین است
خدایش یار اگر کارش چنین است
چو شمشیرے کہ جاں ہا می ستاند
تمیزِ مسلم و کافر نداند

علامہ اقبال کو تادمِ مرگ اس بات کا شدید احساس رہا کہ مغرب کی جمہوری حکومتیں اور اشتراکی نظام کی مملکتیں طرح طرح سے نوعِ انسانیت کا استحصال کر رہی ہیں۔ سالِ نو کے موقع پر یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو جو اُن کا ریڈیائی پیغام نشر کیا گیا تھا وہ اُن کے انہی جذبات کا آئینہ دار ہے۔ اس پیغام میں آپ نے کہا تھا:

''آج زمان و مکان کی تمام پنہائیاں سمٹ رہی ہیں لیکن تمام ترقی کے باوجود زمانے میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں حریت اور شرف انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔ ہمیں نئے سال کی ابتداء اس دعا کے ساتھ کرنی چاہیئے کہ خداوند کریم حاکموں کو انسانیت اور نوع انسان کی محبت عطا فرمائے''۵۸

تاہم اقبال کی اس تنقید سے یہ مطلب ہرگز نہیں نکالا جا سکتا ہے کہ آپ ملوکیت اور شخصی حکومت کے حامی تھے اور نہ ہی یہ کہ انہوں نے جمہوریت کے اصول کی مذمّت کی ہے۔
آپ نے تو صاف طور پر کہا ہے:

جلال پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشہ ہو
جدا ہو دین سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

دراصل علامہ اقبال نے یہ حقیقت واضح کررکھی ہے کہ جمہوریت بجائے خود ایک مبہم تصور ہے۔ ان کے نزدیک اصل جمہوریت اسلامی اصولوں کے برتنے سے ہی قائم ہوسکتی ہے جو شورائی جمہوریت کہلاتی ہے۔ اسلامی جمہوریت مغربی جمہوریت کی طرح قطعاً مذہب واخلاق سے بالاتر نہیں ہوسکتی۔

بہرحال علامہ اقبال کی نظر میں خلافت کے معاملے میں ترکی کا اجتہاد صحیح رُخ پر گامزن تھا۔ جمہوری (یا شورائی) نظامِ حکومت روحِ اسلام کے مطابق ہے اور عصرِ حاضر کی تمدّنی قوتیں بھی اس کا تقاضا کررہی ہیں۔ اس لئے اس معاملے میں علامہ اقبال کی رائے یہی ہے کہ ہمیں زیادہ بحث کئے بغیر اس معاملے میں ترکی کے اجتہاد کو تسلیم کرلینا چاہیئے۔

خلافت کے متعلق ابنِ خلدون کے نظریات:

علامہ اقبال ترکی طرز خلافت کے متعلق بحث کے دوران ابن خلدون کے نظریات پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> "In order to understand the Turkish view let us seek guidance of Ibn-i-Khaldun- the first philosophical historian of Islam. Ibn-i-Khaldun, in his famous prolegomena, mentions three distinct views of the idea of Universal Calihate in Islam: (1) That universal Imamate is a Divine institution, and is consequently indispensable. (2) That it is merely a matter of expediency. (3) That there is no need of such an institution."[59]

اقبال کے مطابق ''امامت عامہ'' یا (Universl Caliphate) کے متعلق ابن خلدون کے متذکرہ بالا نظریات میں اُن کا آخری نقطہ نظر خارجیوں کا تھا (یعنی خارجی ''امامت عامہ'' کی ضرورت کو سرے سے ہی تسلیم نہیں کرتے ہیں)

ترک دوسرے نقطۂ نظر کے حامل نظر آتے ہیں جو کہ معتزلہ کا نقطۂ نظر ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ سیاسی امور میں ماضی کے تجربات سے سبق حاصل کرنا چاہیئے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ امامت ناکام ہوچکی ہے۔ یہ اسی وقت کامیاب تھی جب تک اسلامی خلافت صحیح وسالم تھی۔ اب تو مختلف ممالک میں آزاد اکائیاں قائم ہوچکی ہیں۔ لہٰذا اب امامت کا تصور کوئی کام نہیں کر سکے گا بلکہ کوئی فائدہ مند خدمت انجام دینے کے بجائے یہی تصور آزاد مسلم مملکتوں کے درمیان اتحاد میں حائل ہورہا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال کہتے ہیں: ''خلافت کے بارے میں اختلافِ رائے کے سبب ہی ایران ترکی سے جدا رہا ہے، مراقش اور حجاز بھی ترکی کے تصورِ خلافت کے مقابلے میں اپنے عزائم رکھتے ہیں۔ عالم اسلام میں یہ سارے تفرقے محض ایک ایسی علامت کے لئے ہورہے ہیں جس کی اصل طاقت ختم ہوچکی ہے۔ لہٰذا اس علامت کا مزید تعاقب عبث ہے''[60]

اقبال کے نقطۂ نظر کے مطابق قاضی ابوبکر باقلانی نے حالات کی تبدیلی کی وجہ سے خلافت سے قرشیت کی شرط اڑادی۔ کیونکہ اپنے سیاسی زوال کے بعد قریش عالم اسلامی کی فرماں روائی کے قابل نہیں رہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اسی لئے صدیوں پہلے ابن خلدون نے خلافت کے لئے قرشیت کا قائل ہونے کے باوجود حقائق کو تسلیم کرتے ہوئے یہی خیال ظاہر کیا تھا کہ قریش کی سیاسی مغلوبیت کی وجہ سے مناسب یہی ہے کہ اسلامی ملک میں جو شخص سب سے طاقتور ہو وہی صاحب اقتدار بنے اور اسی کو امام تسلیم کیا جائے۔ اس سلسلے میں آپ ترکی خلافت کی حمایت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"Thus Ibn-i-Khuldun realising the hard logic of facts, suggests a view which may be ragarded as the first dim vision of an international Islam fairly in sight to day. Such is the attitude of the modern Turk, inspired as he is by the realities of experience, and not by the scholastic reasoning of jurists who lived and thought under different conditions of life"[61]

اقبال ترکی شاعر ضیا کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ترکی کے جدید موقف کی نہایت پُرزور وکالت ترکی شاعر ضیا اپنے کلام میں کرتا ہے۔ اقبال کے بقول ضیا کے خیال میں انسان کی ساری علمی وفکری کوششوں کا مقصد قلب کی روحانی پاکیزگی وترقی ہے۔ اس ترقی کیلئے ایک تو وہ مادری زبان ترکی میں قرآن پڑھنے کی تلقین کرتا ہے تاکہ عام آدمی کو بھی اللہ کے احکام براہِ راست معلوم ہوجائیں۔ یہاں تک کہ وہ عربی کے بجائے مادری زبان ہی میں اذان کی آواز بھی سننا چاہتا ہے۔ اقبال ضیا کے اس خیال کی تائید کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"Most people in India will condemn this displacement of Arabic by Turkish. For reasons which will appear later the poet's Ijtihad is open to grave objections, but it must be admitted that the reform suggested by him is not without a parallel in the past history of Islam. We find that when Mohammad Ibn-i-Tumart- the Mehdi of Muslim Spain-who was a Berber by nationality, come to power, and established the pontifical rule of the Mawahidin, he ordered for the sake of the illiterate Berber, that the Quran should be translated and read in the Berber language; that the call to prayer should be given in Berber; and that all the functionaries of the church must know the Berber language."[62]

ترکی شاعر ضیا کے خیال میں دوسرا اجتہاد عورت کے مقام اور حقوق سے متعلق ہونا چاہیئے تاکہ معاشرتی زندگی میں ایک انقلاب بپا ہو۔ اقبال کے خیال میں ترک اپنے تجربات کی روشنی میں زیادہ سے زیادہ اجتہاد وتجدید کررہے تھے اور اُن کے خیال میں عالم اسلام میں اُس وقت یہی اُن کی انفرادیت تھی۔ ترکوں کی حمایت میں اقبال John Hobbes (ہابس) کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں:

"I think, the English thinker Hobbe s who makes this acute observation that to have a succession of identical thoughts and feelings is to have no thoughts and feelings at all. Such is the lot of most Muslim countries today. They are mechanically repeating old values."63

اقبال ہوبس (Hobbes) کے حوالہ سے کہتے ہیں کہ یکساں افکار صحیح معنی میں افکار نہیں ہیں، بلکہ صرف روایات ہیں۔ ترک روایات کی تقلید کرنے کے بجائے امتیازی تفکر سے کام لے رہے

ہیں۔ وہ اس سوال کا جواب دینے کی سعی کر رہے ہیں کہ آیا قانونِ اسلامی میں ارتقاء ممکن ہے یا نہیں؟ اقبال اس بارے میں مزید بحث کرتے ہوئے عالم اسلام کے لئے خلیفہ دوم حضرت عمرؓ کے اجتہادی اسپرٹ کو مشعل راہ قرار دیتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"A question which will require great intellectual effort, and is sure to be answered in the affirmative; provided the world of Islam approaches it in the spirit of Omar- the first critical and independent mind in Islam who, at the last moments of the prophet, had the moral courage to utter these remarkable words: 'The Book of God is sufficient for us"[64]

عالم اسلام میں اجتہادی کوششوں کی تاریخ پر بحث کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ ۸۰۰ء سے ۱۱۰۰ء تک سامی تصورِ دین اور آریائی تصورِ علم وتہذیب کے درمیان ایک مسلسل کشمکش برپا رہی۔ اس کشمکش کے نتیجے میں اقبال جرمن مستشرق ہورٹن (Horton) کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں:

"From 800 to 1100, says Horton, not less than one hundred system of theology appeared in Islam, a fact which bears ample testimony to the elasticity of Islamic thought as well as to the ceaseless activity of our early thinkers"[65]

درحقیقت اپنے دورِ عروج میں مسلمانوں کا ذہن بہت ہی متحرک اور فعال تھا۔ وہ پوری آزادیٔ فکر کے ساتھ زندگی کے ہر مسئلے کا حل تلاش کرتے تھے اور کائنات کا ہر بھید کھولنے میں مصروفِ عمل تھے۔ وہ قرآنی صفت کے مطابق ''کل یوم ھوفی شان'' کے مصداق تھے۔ اسی لئے ہورٹن (Horton) کا بیان ہے۔

''روحِ اسلام اتنی وسیع ہے کہ عملاً لامتناہی ہے۔ صرف انکارِ خدا کو چھوڑ کر اس نے ہمسایہ اقوام کے تمام قابلِ حصول افکار کو جذب کر کے انہیں ترقی کے لئے اپنے مخصوص اسلامی رُخ پر لگا دیا ہے۔''[۶۶]

اقبال کے مطابق اسلام کا یہ ترکیبی عمل قانون کے دائرے میں بہت نمایاں ہے۔ اقبال

پروفیسر ہرگرونجے (Hurgranje) کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

''مسلم ماہرین قانون ایک تو آپس میں اتنا شدید اختلاف کرتے ہیں کہ معاصرین ایک دوسرے پر الحاد کا الزام تک لگاتے نظر آتے ہیں جب کہ دوسری طرف ان کے جانشین اپنے پیش رووں کے مختلف افکار میں تطبیق کر کے ایک وحدتِ مقصد کا سامان کرتے ہیں''۶۷

اقبالؒ کے مطابق اسلام کے مغربی نقادوں کے متذکرہ بالا اعترافِ حقائق سے یہی حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ اسلام کے قوانین جامد نہیں ہیں بلکہ فقہ اسلامی کا عظیم الشان سرمایہ اسلامی ذہن کے نہایت فعال اور متحرک ہونے کی سب سے بڑی شہادت پیش کرتا ہے۔ فقہ اسلامی کے حرکی اور فعالیت سے مستقبل قریب میں آپ یہی امید رکھتے ہوئے کہتے ہیں:

"And I have no doubt that a deeper study of the enormous legal literature of Islam is sure to rid the modern critic of the superficial opinion that the law of Islam is stationary and incapable of development."[68]

مگر برصغیر کے قدامت پسند فقہا کے بارے میں اقبال شکوہ سنج ہوکر کہتے ہیں کہ اگر تشکیل فقہ جدید میں اجتہادی کوششیں کی جائیں تو شاید مخالفت کا سامنا کرنا پڑے۔ آپ کے خیال کے مطابق تین باتوں کو فراموش نہیں کیا جانا چاہیئے۔

(۱) طلوع اسلام سے عباسیوں کے آغاز اقتدار تک قرآن کریم کے علاوہ مسلمانوں کے پاس فقہ کا کوئی مدّون نظام نہیں تھا۔

(۲) چوتھی صدی تک کم از کم انیس مذاہب فقہ پیدا ہوئے جس سے اس کا ثبوت ملتا ہے کہ فقہائے مفکرین حالات کا مطالعہ کر کے کس طرح اسلامی قوانین کو مسلسل ڈھالنے میں کوشاں رہے ہیں۔ پہلے زیادہ تر استخراج سے کام لیتے تھے۔ اس کے بعد معاملات اور نئے حالات کا مطالعہ اُن کو استقرا کی طرف لے آیا۔۶۹

انہوں نے بڑی حکمت و دانائی کے ساتھ اللہ اور رسول ﷺ کی ہدایات کا اطلاق بدلتے ہوئے احوالِ زمانہ پر کیا اور زندگی کے تمام گوشوں میں شریعت کے نفاذ کا انتظام کیا۔

(۳) قانون اسلامی کے چار مسلّمہ مآخذ اور اُن کے مباحث پر ایک نظر ڈالنے سے واضح ہوتا ہے کہ معیّنہ فقہی طریقوں کی شدّت بے جا ہے کیونکہ ان میں توسیع و ترقی کے امکانات موجود ہیں۔

اجتہاد کے چار بنیادی مآخذ

علمائے متقدمین کی طرح اقبال بھی اجتہاد کے چار بنیادی مآخذ قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس مانتے ہیں۔ چاروں مآخذ کا تفصیل سے جائزہ لیتے ہوئے آپ سب سے پہلے قرآن کو مآخذ قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

"The primary source of the law of Islam is the Quran. The Quran, however, is not a legal code. Its main purpose, as I have said before, is to awaken in man the higher consciousness of his relation with God and the universe. No doubt the Quran does lay down a few general principles and rules of legal nature, especially relating to the family--- the ultimate basis of social life. But why are these rules made part of a revelation, the ultimate aim of which is man's higher life."[70]

اقبالؒ قرآن کو اسلامی آئین سازی کا اولین سرچشمہ مانتے ہوئے اس حقیقت کی تشریح و توضیح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ کلیتاً قواعد وضوابط (Code of Conduct) کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ اس کا اصل مقصد یہ ہے کہ انسان میں اس تعلق کا اعلیٰ و افضل شعور پیدا ہو جائے جو اسے اللہ اور کائنات سے جوڑے۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ قرآن میں بنیادی توحیدی عقائد و نظریات کے علاوہ عام نوعیت کے عائلی مسائل کے قواعد وضوابط بھی اجمالاً دیئے گئے ہیں اور عیسائیت و یہودیت کے برعکس اسلامی نظریہ زندگی کے تمام شعبوں میں یہ مکمل رہنمائی کرتا ہے۔ دراصل مذہب اور ریاست، اخلاق اور سیاست کو مدغم اور یکجا کر کے قرآن نے اسلامی فلاحی ریاست اور نظام معاشرت قائم کرنے میں رہنما اصول مقرر کر دیئے ہیں۔ قرآن پاک کی اسی خصوصیت اور انفرادیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ اقبال ''جاوید نامہ'' میں کہتے ہیں:

نقشِ قرآن تا دریں عالم نشست
نقش ہائے کاہن و پاپا شکست

فاش گویم آنچہ در دل مضمر است
ایں کتابے نیست چیزے دیگر است

اقبالؔ اس حقیقت پر ایمان کامل رکھتے ہیں کہ قرآن کی آیات میں سینکڑوں نئے جہانوں کے امکانات مضمر ہیں اور قرآن کی ساعات و آنات میں کئی کئی زمانے لپیٹے اور تہہ کئے ہوئے پڑے ہیں۔ اس کی آیات میں مضمر جہانوں میں سے فقط ایک جہاں پورے عصر حاضر کے لئے کافی ہے۔ اگر سینے میں دل معنیٰ یاب موجود ہے تو تو اس مفہوم کو پالے۔ بندۂ مومن بھی اللہ کی آیات میں سے ایک آیت ہے۔ لہٰذا ہر جہاں اس کے وجود کے لئے اسی طرح موزوں ہے جس طرح قبا، کہنہ قبا کی طرح جب کوئی دنیا اس کے لئے پرانی ہو جاتی ہے تو قرآن کوئی نئی دنیا اس کے سپرد کر دیتا ہے۔

اسی حقیقت کی طرف اقبال یوں اشارہ کرتے ہیں:

صد جہانِ تازہ در آیات اوست
عصر ہا پیچیدہ در آنات اوست
یک جہانش عصر حاضر رابس است
گیر اگر درسینۂ دل معنیٰ رس است
بندۂ مومن ز آیات خدا است
ہر جہاں اندر بر اوچوں قباست
چوں کہن گردد جہانے دربرش
می دہد قرآن جہانِ دیگرش

دراصل ''صد جہاں تازہ درآیات اوست'' کہہ کر علامہ اقبال نے اپنے اس یقین کامل کا اعادہ کیا ہے کہ قرآن اب بھی ایک نئے نظامِ حکومت کی بنا ڈال سکتا ہے۔ قرآن شریف میں مختلف

مسائل کے متعلق تقریباً دوسو احکام درج ہیں جن کی دو بڑی قسمیں ہیں اول مذہبی، جن میں وہ تمام معاملات شامل ہیں۔ جو عبادات وغیرہ کے متعلق ہیں۔ دوم معاشرتی، ان کی پھر تین قسمیں ہیں، ایک قوانین استقلال خاندان، یعنی وہ احکام جو نکاح، طلاق اور وراثت کے متعلق ہیں، دوسرے قوانین معاملات کے متعلق مثلاً بیع وغیرہ ہیں۔ تیسرے قوانین تعزیری کہلاتے ہیں۔ ان مختلف قوانین کے مطالعے سے یہی حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ اللہ نے حالات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ انسان کو بہت حد تک اختیار بھی عطا کیا ہے اور انہی اختیاری احکام کی بناء پر پچھلی چار صدیوں تک ہمارے فقہاء نے عالم اسلام کی بڑھتی ہوئی تمدّنی ضروریات کے قوانین وضع کئے۔ اس کے بعد اختیار پر روک لگادی گئی اور یوں دورِ تقلید شروع ہو گیا۔ اقبال کے خیال میں قرآن تغیر وتبدل کو زندگی کے لئے لازم قرار دیتے ہوئے اجتہاد کے لئے ہمیشہ کے لئے راہیں کشادہ رکھتا ہے۔ اور اس کے ساتھ ثبات ودوام کا عنصر بھی لازم قرار دیتا ہے۔

ماضی کی اہمیت

اقبال ماضی کی اہمیت وافادیت کو اجاگر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"No people can afford to reject their past entirely; for it is their pat that has made their personal identity"71

اقبال کے اس نظریہ کی تائید شاہ ولی اللہ پہلے ہی کر چکے ہیں۔ اقبال انہی کے حوالے سے دین کی تفہیم وتشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''اگر تم رسول ﷺ کی شریعت غرا کے معانی اور اس کا طریق تشریح سمجھنا چاہتے ہو تو تمہارے لئے ضروری ہے کہ پہلے عہد جاہلیت کے علوم وعقائد اور اعمال ورسوم سے آگاہی حاصل کرو۔ کیونکہ یہی وہ مواد ہے جس کو سامنے رکھ کر

آپ ﷺ نے تشریح کے فرائض انجام دیئے۔[۷۲]

شاہ ولی اللہ کے مندرجہ بالا اقتباس کے حوالے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ صدر اول میں اسلام کی تشریح وتوضیح کے لئے عرب رسوم ورواج کا پورا پورا خیال رکھا گیا۔ اسی لئے اقبالؒ کہتے ہیں کہ ملّت کے لئے ضروری ہے کہ اپنی تاریخ میں بزرگوں کی زندگیوں سے سبق حاصل کرے کیونکہ حال ماضی سے ہی ابھرتا ہے اور حال ہی سے استقبال پیدا ہوتا ہے۔ ''رموزِ بے خودی'' میں ملّت سے مخاطب ہو کر آپ کہتے ہیں کہ اگر تمہیں حیات لازوال کی تمنا ہے تو ماضی کے رشتے کو استقبال اور حال سے استوار رکھیئے۔

ضبط کن تاریخ را، پایندہ شو
از نفس ہائے رمیدہ زندہ شو
سرزند از ماضئ تو حالِ تو
خیزاد از حالِ تو استقبالِ تو

اسی طرح دوسری جگہ آپ کہتے ہیں:

قوم روشن از سواد سر گذشت
خود شناس آمد زیاد سرگذشت

خطبات میں اسی خیال کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"The task before the modern Muslim is, therefore, immense. He has to rethink the whole system of Islam without completely breaking with the past"[73]

''اقبال نامہ'' میں آپ نے واضح الفاظ میں یہی حقیقت دہراتے ہوئے کہا ہے:

''میرے نزدیک اقوام کی زندگی میں قدیم ایک ایسا ہی اہم عنصر ہے جیسا کہ جدید بلکہ میرا میلان قدیم کی طرف ہے''[۷۴]

اقبالؒ کے ان متذکرہ بالا تصورات سے ہم آسانی سے اندازہ لگا سکتے ہیں کہ نئی تعبیروں اور نئے

فقہی فیصلوں کے معاملے میں علامہ اقبال کے خیالات میں کتنا توسط اور اعتدال ہے۔ایک طرف وہ فقہ کے مسلّمہ اصول ضرورت و مصلحت کے تحت زندگی کی ثروت آفریں 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 محور و بے اصول ورزش اجتہاد کی جو مغرب زدگی اور مرعوبیت یا ہوائے نفس کا نتیجہ ہے، سخت مخالف دکھائی دیتے ہیں۔ وہ بے لگام آزادی کو مصلحت کے سہولیت بخش قانون کے ضمن میں شمار نہیں کرتے۔

اسلام کی آفاقیت:

اسلام کی آفاقیت اور توحیدی روح پر رائے زنی کرتے ہوئے علامہ اقبال کہتے ہیں:

''اسلام کسی سرزمین کا پابند نہیں۔ اس نے مختلف علاقوں کے انسانوں کو ایک ملّت بنادیا ہے اور نہایت وسیع پیمانے پر پھیلے ہوئے اجزائے ملّت کو ایک دوسرے سے ہم آہنگ کر کے پوری انسانیت کی شیرازہ بندی کی ہے۔نسلوں اور طبقوں کو اس طرح مربوط کرنا ایک ترقی پذیر عمل ہے، جس سے ایک مرکّب خودی پوری اُمت کی رو پذیر ہوتی ہے۔ عالمی سطح پر قائم ہونے والی اسلامی برادری کو مستحکم کرنے، باقی رکھنے اور فروغ دینے کے لئے شریعت نے متعدد ادارے زندگی کے تمام شعبوں میں منظّم کیے۔ ان میں چھوٹے سے چھوٹا اور معمولی سے معمولی ادارہ بھی اپنی ایک ملّی اہمیت رکھتا ہے۔ خورد و نوش اور طہارت کے آداب بھی اقدارِ حیات ہیں جو انسان کے وجود کے خارجی و داخلی تقاضوں کی تسکین ایک خاص تہذیب کی شکل میں کرتے ہیں۔ لہٰذا اجتہاد و اصلاح کی کاوشیں بڑی احتیاط کے ساتھ کسی خاص ملک وقوم کے مفادات سے

بالاتر ہوکر، پوری امت کی بہتری کے لئے کی جانی چاہیں۔ اسی سے عالم انسانیت کی فلاح کا سامان ہوگا''[۷۵]

دراصل اسلام بین الاقوامی معاشرے کی تشکیل وتعمیر پر زور دیتا ہے۔ اس لئے وہ رنگ ونسل کو قطعاً اتحادِ انسانیت کی بنیاد نہیں مانتا ہے۔ اقبال کا یہ بجا خیال ہے کہ تمام انسانیت کو اجتماعی شعور پیدا کرنے میں تنہا اسلام ہی کامیاب وکامران ہوا۔

علامہ اقبالؒ کی رائے میں اسلام کی شہرت ومقبولیت کا ایک اہم سبب آئینِ اسلامی کی کشادگی اور ہمہ گیری ہے مگر اس کشادگی اور وسعت کے باوجود علمائے متقدمین نے کبھی بھی اپنی رائے کو حتمی نہیں جانا۔ بدقسمتی سے علماء نظری طور پر تو اجتہاد کی اہمیت کے قائل ہیں مگر عملی طور وہ اس کی نفی کرتے ہیں۔ آپ عصرِ حاضر میں اجتہاد کو لازمی قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں۔

> "Since things have changed and the world of Islam is today confronted and affected by new forces set free by the extraordinary development of human thought in all its directions. I see no reason why this attitude should be maintained any longer. Did the founders of our schools ever claim finality for their reasonings and interpretations? Never. The claim of the present generation of Muslim liberals to re-interpret the foundational legal principles, in the light of their own experience and the altered conditions of modern life, is in my opinion, perfectly justified"[76]

۱۹۲۷ء میں سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں اقبال ایک جگہ لکھتے ہیں کہ ضرورت اس بات کی ہے کہ عملی طور پر یہ ثابت کیا جائے کہ سیادتِ انسانی کے لئے تمام ضروری قواعد قرآن میں موجود ہیں۔ احکامِ قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرنے والے کو وہ اسلام کا مجدّد سمجھتے ہیں۔

قرآن نے زندگی کا حرکی تصور پیش کیا ہے۔ ''کل یوم ھو فی شان'' کے پیشِ نظر اسلامی معاشرے میں تبدیلی کے ساتھ ہم آہنگی ایک جزو لازم ہے۔

۲۔ احادیث: اسلامی آئین سازی کا دوسرا منبع احادیث رسول ﷺ ہیں۔ اقبال کے

خیال میں صرف قانونی حیثیت رکھنے والی حدیثوں کو غیر قانونی احادیث سے ممیّز کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ احادیث کی صحت اور عدم صحت کے بارے میں مستشرقین (orientalists) نے متضاد نظریات بیان کئے ہیں لہٰذا اقبال بھی جدید اصولوں کی روشنی میں مجموعۂ احادیث پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"جہاں تک مسئلہ اجتہاد کا تعلق ہے ہمیں چاہے کہ ان احادیث کو جن کی حیثیت سرتاسر قانونی ہے، ان احادیث سے الگ رکھیں جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں"۷۷

گولڈ زیہر (Goldzieher) کے حوالہ سے آپ کہتے ہیں کہ مجموعی طور پر احادیث نا قابل اعتبار ہیں۔ مگر پھر ایک اور مغربی مفکر نکولاس پی اغنیدیس کی کتاب Mohammadan theories of Fianance کے حوالے سے بتایا ہے کہ احادیث کے معتبر مجموعے کا اکثر حصہ دراصل اسلام کے ابتدائی نشو ونما کی حقیقی تاریخ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی فقہی کاوشوں کا تذکرہ کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ انہوں نے یعنی (ابوحنیفہؒ نے) فقہی احادیث سے کم سے کم کام لیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ بھی فقہ کے ارتقاء کی ایک صورت ہے۔ اس طرح علامہ اقبال ایک طرف سے امام ابوحنیفہؒ کی تعریف بھی کرتے ہیں اور تائید بھی۔ مگر ساتھ ہی کہتے ہیں

"It is, however, impossible to deny the fact that the traditions, by insisting on the value of the concrete case as against the tendency to abstract thinking in law, have done the greatest service to the law of Islam. And a further intelleigent study of the literature of traditions, if used as indicative of the spirit in which the Prophet himself interpreted his Revelation, may still be of great help in understanding the life-value of the legal principles enunciated in the Quran. A complete grasp of their life-value alone can equip us in our endeavour to re-interpret the foundational principles."78

علامہ اقبال کے مندرجہ بالا اقتباس سے یہی حقیقت کھل کر مترشح ہوتی ہے کہ ارتقائے فقہ کے ضمن میں احادیث رسول ﷺ کو کلیدی اہمیت حاصل ہے۔ یہاں یہ حقیقت بھی واشگاف ہوجاتی ہے کہ اقبال قطعاً منکر حدیث نہیں تھے بلکہ وہ حدیث کی افادیت وصحت کے باب میں بالکل محتاط رہنا چاہتے تھے۔

۳۔اجماع: اجماع کے موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

"The third source of Mohammadan law is Ijma, which is, in my opinion, perhaps the most important legal notion in Islam. It is, however, strange that this important notion, while invoking great academic discussions in early Islam, remained practically a mere idea, and rarely assumed the form of a permanent institution in any/ Mohammadan country."[79]

اقبال کے خیال میں اگرچہ صدرِ اسلام میں اہل اصول نے اس باب میں بڑے بڑے مسائل حل کئے مگر عملاً پھر ان مسائل سے تعلق رکھنے والی مجالس نہ تو کسی مستقل شوریٰ میں تبدیل ہوئی اور نہ ہی کسی مستقل ادارے کا روپ دھار سکیں۔ علامہ نے اس کا سبب مطلق العنان حکومتوں کا ظہور پذیر ہونا قرار دیا ہے کیونکہ یہ حکومتیں ان مسائل ومباحث کو اپنے مفاد کے منافی سمجھتے تھے۔ اسی لئے اقبال بنوامیہ اور عباسی خلفا کی مشاورتی مجلسوں پر مجتہدین کے ذاتی اجتہاد کو ترجیح دیتے ہیں۔ اقبال اپنے عصر میں اس رویہ کو دیکھ کر خوش ہوئے تھے کہ اسلامی ممالک میں اب مجالس قانون سازیہ اور جمہوریت پنپ رہی تھی۔ چنانچہ اس انقلابی رویہ پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

"The growth of republican spirit and gradual formation of legislative assemblies in Muslim lands constitutes a great step in advance. The transfer of the power of Ijtihad from individual representatives of schools to a Muslim legislative assembly which, in view of the growth of opposing sects, is the only possible form Ijma can take in modern times, will secure contributions to legal discussion from laymen who happen to possess a keen insight into affairs. In this way alone we can stir into activity the dormant spirit of life in our legal system, and give it an evolutionary outlook."[80]

علامہ اقبال کے نزدیک مجالس تشریعی کے ذریعے حاصل ہونے والا اجماع ہی لائق ترجیح ہے۔ ان کی رائے میں جہاں فقہی موجود نہ ہوں مگر ایسے افراد موجود ہوں جو زندگی کے مختلف شعبوں میں تجربہ کار رہے ہوں وہ بھی اس کام میں معاون بن سکتے ہیں۔

۴۔ قیاس: اسلامی فقہ کی چوتھی اساس قیاس ہے۔ اقبال کے نزدیک قیاس کے معنی قانون سازی میں مماثلتوں کی بنیاد پر استدلال سے کام لینا یعنی (Analogical reasoning in legislation)۔ اس سلسلے میں اقبال ابتدائی حنفی الخیال فقہی جانکاری رکھنے والے علماء کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> "In view of different social and agricultural conditions prevailing in the countries conquered by Islam, the school of Abu Hanifa seems to have found, on the whole, little or no guidance from the precedents recorded in the literature of traditions. The only alternative open to them was to resort to speculative reason in their interpretations." [81]

سلطنت اسلامیہ کی وسعت سے جب مختلف معاشی، معاشرتی اور تمدّنی مسائل پیدا ہوئے اور ان نت نئے مسائل کے تعلق سے جب امام ابوحنیفہؒ اور دوسرے فقیہوں کو احادیث و روایات سے کوئی رہنمائی نہیں ملی تو انہوں نے ان پیش آمدہ مسائل کو حل کرنے کے لئے ذاتی قیاس اور منطق سے کام لینا شروع کیا اور اس طرح انہوں نے اپنے اپنے رواج اور ادوار کے بدلتے ہوئے رجحانات کو ملحوظ نظر رکھ کر اسلامی قوانین کی تشریح و تطبیق میں اپنی ذاتی رائے کو بھی استعمال کیا۔ علامہ اقبال کے مطابق حنفی فقہاء کے اس رجحان کے خلاف حجازی فقہا نے احتجاج کیا۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مسالک میں عربی روح سموئی ہوئی تھی اور امام ابوحنیفہؒ کے قیاس پر مبنی خیالات میں عجمی روح کی جھلک نظر آتی ہے۔

حنفی مسلک میں قیاس (Analogy) کی اہمیت کو سراہتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

> "Thus the school of Abu Hanifa, which fully assimilated the results of this controversy in absolutely free in its essential principles and possess much greater of creative adaptation than any otheYschool of Mohammadan law" [82]

اقبال قیاس کو زمانہ حاضر میں ایک اہم ضرورت تصور کرتے ہوئے امام شوکانیؒ کے حوالے سے کہتے ہیں:

''فقہا اس امر کے قائل ہیں کہ حضور رسالت مآبؐ کی حیات طیبہ کے دوران میں بھی قیاس سے کام لینے کی اجازت تھی لہٰذا یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ محض افسانہ ہے جس کا خیال کچھ تو اس لئے پیدا ہوا کہ اسلامی افکار فقہ ایک معین صورت اختیار کرتے چلے گئے اور کچھ اس ذہنی تساہل کے باعث کہ روحانی زوال کی حالت میں لوگ اپنے اکابر مفکرین کو بتوں کی طرح پوجنا شروع کر دیتے ہیں۔ لہٰذا اگر فقہیائے متاخرین میں سے بعض نے اس افسانے کی حمایت کی ہے تو کیا تعجب ہے''[۸۳]

فکر اقبال کے ان مختلف جہات کے مختصر جائزے سے فلسفۂ اقبال میں اجتہاد کی اہمیت صراحت کے ساتھ ابھر کر سامنے آتی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ ابھی تک نہ ہی علماء نے اُن کے استدلالات سے اتفاق کیا ہے اور نہ ہی من حیثیت القوم ملت مسلمہ ان کی ان فکری کاوشوں سے کوئی خاطر خواہ نتیجہ برآمد کر سکی ہے۔ جس سے ہم یہی نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ ذہنی طور پر ابھی ملت مسلمہ ماضی کی مغلوب دکھائی دیتی ہے۔ لہٰذا ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم اپنے اندر اقبالؒ کی سی دقتِ نظر، وسعتِ قلبی اور سعیِ پیہم پیدا کر کے روشن مستقبل کے لئے فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے لئے نئی راہیں تلاش کرتے ہوئے اقبالؒ کے اس شعر کو ملحوظ خاطر رکھیں۔

آئینِ نو سے ڈرنا، طرزِ کہن پہ اَڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

مآخذ باب چہارم

۱۔ سید محمد عبداللہ۔ ''اسلامی فقہ کی تدوین نو، علامہ اقبال کی نظر میں: ماخوذ'' خطبات بیادِ اقبال'' جامعہ پنجاب لاہور،۱۹۸۲ء،ص ۱۶۷۔

۲۔ عبدالواحد معینی، ''مقالات اقبال'' شیخ محمد اشرف لاہور ۱۹۶۳ء ص ۵۶۔اقبال ''قومی زندگی'' مجلہ مخزن اکتوبر ۱۹۰۴ء

۳۔ ایضاً ص ۵۶۔

4. Iqbal, Islam as a Moral and Political Ideal:S.A. Whahid *op.cit.*, p. 54. (Reproduced from Hindustan Review, Vol XX, July-December, 1909.

5. Ibid., p. 54.

۶۔ آل احمد سرور، ''اقبال کا نظریہ اصلاح وتجدد'' ماخوذ فکر اسلامی کی تشکیل جدید'' ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ دہلی، ۱۹۷۸ء، ص ۳۶۶۔

۷۔ اقبال نامہ، مرتبہ شیخ عطاء اللہ۔ حصہ اول، ص ۱۰۸، لاہور ۱۹۲۶ء۔

8. L.A. Latif, Speaches; writings and statements of Iqbal, Lahore, 1974, pp. 107-120.

۹۔ اقبال نامہ، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، حصہ اول، ص ۱۴۷، خط مورخہ ۱۷ اپریل ۱۹۲۶ء

۱۰۔ عبدالسلام ندوی ''اقبال کا مسئلہ'' دارالمصنفین اعظم گڈھ ۱۹۴۹ء ص ۱۰۸۔

۱۱۔ اقبال نامہ، حصہ اول ۱۴۳۔۱۴۴، خط مورخہ ۱۸ مارچ ۱۹۲۶ء

۱۲۔ ایضاً، ص ۱۴۳۔

۱۳۔ کلیات اقبال، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی، ۱۹۹۴ء ص ۱۴۲۔۱۴۳۔

۱۴۔ ایضاً، ۱۹۶۔

۱۵۔ ایضاً، ۲۶۷۔

۱۶۔ ترکی کے اس غیر مسلم طالب علم اغنادیس نے ۱۹۱۶ء میں کولمبیا یونیورسٹی میں ڈاکٹریٹ کے مقالہ کے لئے یہ موضوع چنا تھا۔ بعد میں اس کا مقالہ کولمبیا یونیورسٹی نیو یارک نے کتابی صورت میں شایع کیا۔

۱۷۔ ''علامہ اقبال کی صحبت میں'' اقبال اکیڈمی لاہور، ۱۹۷۷ء ص ۳۰۱۔

18. Aghanids, Nicolsp, Muhammadan Theories of Fianance, repritn Lahore, 1961, p.88.

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

۲۰۔ ڈاکٹر جاوید اقبال ''زندہ رود'' جلد سوم، ص ۳۴۳، شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز، لاہور

۲۱۔ ڈاکٹر جاوید اقبال ''زندہ رود'' (جلد سوم) ص ۳۴۳، شیخ غلام علی اینڈ سنز لمیٹڈ، پبلشرز، لاہور۔

راقم الحروف نے جنوری ۲۰۰۱ء میں ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب سے ایک خط کے ذریعہ التماس کیا تھا کہ ''میں نے پی ایچ ڈی کے لئے ''فلسفہ اقبال میں اجتہاد کی اہمیت'' کا موضوع چنا ہے لہٰذا اس موضوع کی مناسبت کے لحاظ سے کچھ مواد بھیجئے''۔ خاص طور پر میں نے انہیں اقبال کے نام مولانا سلیمان ندوی کے سوالات کے جوابات بھیجنے کے لئے لکھا تھا جو جوابات کہیں بھی دستیاب نہیں ہیں۔ انہوں نے اس بارے میں اپنی لاعلمیت کا اظہار کیا اور موضوع کے متعلق ۲۳ فروری ۲۰۰۱ء کو لکھا کہ'' آپ نے ڈاکٹری کی ڈگری کی تحصیل کے لئے فلسفہ اقبال میں اجتہاد کی اہمیت کا موضوع چنا ہے، نیک خیال ہے اور بڑا مشکل موضوع ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ پاکستان میں اس موضوع پر کوئی توجہ نہیں دی گئی ہے اور نہ کوئی کام ہوا ہے۔ علامہ کے نزدیک اجتہاد کی بڑی اہمیت ہے لیکن انہوں نے اس موضوع پر مزید بحث نہیں کی ہے بلکہ کہا ہے کہ مسلم قوم بڑی قدامت پسند ہے اس لئے اس موضوع پر بحث نہ کی جائے تو بہتر ہے''

(بحوالہ ڈاکٹر جاوید اقبال کا خط بنام راقم مورخہ ۲۳ فروری ۲۰۰۱ء)

دراصل علامہ نے اجتہاد کی ماہیت اور اس کی ضرورت پر انگریزی میں ایک مقالہ لکھا تھا جس کا تذکرہ جاوید اقبال صاحب نے تفصیل سے کیا ہے، کہا جاتا ہے کہ یہی مضمون علامہ نے عبدالماجد دریا آبادی کے پاس ان کی رائے معلوم کرنے کے لئے بھیجا تھا۔ مولانا عبدالماجد کی رائے خاصی مخالفانہ تھی۔ اس بارے میں علامہ اقبال نے ۲۳ مارچ ۱۹۲۵ء کے خط میں عبدالماجد کو لکھا کہ'' آپ کا نوٹ پڑھ کر مجھے تعجب ہوا معلوم ہوتا ہے کہ عدیم الفرصتی کی وجہ سے آپ نے وہ مضمون بہت سرسری نظر سے دیکھا ہے'' (اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۲۳۸)

اس مضمون سے خود اقبال بھی مطمئن نہیں تھے، کچھ تو اس وجہ سے کہ مضمون بہت ہی مختصر تھا اور بعض امور میں وہ علماء سے استفسار کرنا چاہتے تھے۔ صوفی غلام مصطفٰے تبسم کے نام ۲ ستمبر ۱۹۲۵ء کے خط میں آپ لکھتے ہیں:

''میں نے اجتہاد پر ایک مضمون لکھا تھا جس میں بہت سی باتیں نہایت مختصر طور پر محض اشارۃً بیان کی گئی تھیں۔اب اسے کتاب کی صورت میں منتقل کرنے کا ارادہ ہے۔جس کا نام اسلام میرے نقطہ نظر سے (Islam As I understand it) ہوگا۔اس عنوان سے مقصود یہ ہے کہ کتاب کا مضمون میری ذاتی رائے تصور کیا جائے جو ممکن ہے غلط ہو'' (اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۴۶، ۵۱)

بہر حال علامہ اقبال اس موضوع پر باقاعدہ کتاب نہ لکھ سکے البتہ اجتہاد کے موضوع پر انہوں نے اپنے معرکتہ الآرا خطبات میں سیر حاصل بحث کی ہے۔

۲۲۔ اقبال نے ۱۷ جنوری ۱۹۳۲ء کے خط بنام خواجہ عبدالرحیم بارایٹ لا کے نام اپنی یہ رائے ظاہر کی ہے کہ ''اسلام کے نزدیک زمین وغیرہ امانت ہے۔ملکیت مطلقہ جس کو قدیم وجدید قانون دان تسلیم کرتے ہیں۔مری ناقص رائے میں اسلام میں نہیں ہے۔اس بارے میں فقہاء میں بہت سا اختلاف ہے'' (بحوالہ انوار اقبال؛ ص ۲۴۸)۔

۲۳۔ ڈاکٹر جاوید اقبال ''زندہ رود'' شیخ غلام علی، لاہور ۱۹۸۴ء جلد سوم، ص ص، ۶۸۔۶۵۔

۲۴۔ 'معارف' کے مئی ۱۹۲۷ء کے شمارے میں مولانا نے لاہور میں اقبال سے اپنی ملاقات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے۔

''ڈاکٹر اقبال سے یہ میری پہلی ظاہری ملاقات تھی اور مراسلت کی باطنی ملاقات تو ۱۹۱۴ء سے قائم ہے'' (معارف سلیمان نمبر ص ۲۳۲) مولانا کے اس بیان کے مطابق مراسلت کی ابتداء ۱۹۱۴ء میں ہوئی ہے جبکہ دستیاب خطوط میں پہلا خط یکم نومبر ۱۹۱۶ء کا ہے۔ پروفیسر امین اندرابی کے مطابق مولانا کے نام اقبال کے ۷۰ خط اقبال نامے میں شائع ہوئے ہیں۔ ۱۹۷۷ء میں طاہر تونسوی نے ان خطوط کو الگ مجموعے کی صورت میں ''اقبال اور سید سلیمان ندوی'' کے نام شائع کر دیا۔

(بحوالہ مطالعۂ مکاتیب اقبال از ڈاکٹر محمد امین اندرابی، ص ۲۵۷)

۲۵۔ ماخوذ از دیباچہ ''اقبال اور سید سلیمان ندوی، طاہر تونسوی، ص ۸، ۹، ۱۹۷۷ء دہلی

۲۶۔ ماخوذ تقریظ از سید صباح الدّین عبدالرحمٰن، اقبال اور سلیمان ندوی، ص ۱۲۔

27. S.M. Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", Kitab Bhavan, New Delhi, 1974, p.126.

۲۸۔ اقبال (محمد) مترجم نذیر نیازی ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' اسلامک بک سنٹر دہلی، ۱۹۸۳ء

ص۶۲، علامہ نے خطبات میں ایک حدیث شریف کا حوالہ دیتے ہوئے کہا ہے کہ رسول ﷺ اکثر یہ دُعا کرتے تھے" اللھم ارنی حقائق الاشیاء کماھی "(اے اللہ مجھے چیزوں کی حقیقت سے آگاہ کیجئے)

29. Reconstruction of Religious Thought in Islam, P.146.

30. Reconstruction.... p. 148

۳۱۔ راقم نے اسی تحقیقی مقالہ کے باب اول میں حدیث معاذؓ پر بھرپور بحث کی ہے۔

32. Reconstruction.... p. 149.

33. Reconstruction... p. 149.

34. Reconstruction... p. 151.

35. Reconstruction... p. 151

۳۶۔ شیخ عطاءاللہ" اقبال نامہ"، لاہور، ۱۹۷۰ء ص ۴۶۔۵۱۔

۳۷۔ اقبال محمد (مترجم نذیر نیازی) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۲۵۵۔

محمد بن عبدالوہاب کے ذکر کے ساتھ آپ محمد بن تومرت کا نام لیتے ہوئے کہتے ہیں کہ" محمد بن عبدالوہاب کی طبیعت اور خیالات کا رنگ بھی وہی تھا جو امام غزالی کے شاگرد محمد بن تومرت یعنی مخالف بدعات کے اس بربر مصلح کا جس کا ظہور اسلامی اندلس کے عہد زوال میں ہوا" (تشکیل جدید۔۔۔ص ۲۵۶)

محمد بن تومرت غزالی کا ایک چھوٹا ہمعصر تھا اور اپنے آپ کو غزالی کا شاگرد کہلاتا تھا۔

38. Reconstruction.... p.153.

39. Reconstruction...P.149.

40. Reconstruction... p. 153.

۴۱۔ خطبۂ ششم" الاجتہاد فی الاسلام" بحوالہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" مترجم نذیر نیازی، ص ۲۵۷

42. "The Principle of Movement in the Structure of Islam" p. 154. (Sixth Lecture in Reconstruction)

۴۳۔ مکتوب بنام سید سعید الدین جعفری، مورخہ ۲۴ نومبر ۱۹۲۳ء
(بحوالۂ اوراق گم گشتہ، مرتبہ رحیم بخش شاہین)

۴۴۔ گوہر نوشاہی ''ملفوظات اقبال مجلہ اقبال'' بزم اقبال لاہور۲ ۱۹۷ء ص۱۰۳،

45. A.R. Tariq, "Speeches and Statements of Iqbal" Lahore, 1973.

46. Reconstruction... p. 155.

رسولؐ نے فرمایا کہ ہمیں تین باتوں میں سب انسانوں پر فضیلت دی گئی ہے۔(۱) ہماری صفوں کی مثال ملائکہ کی صفوں کی ہے۔(۲) ہمارے لئے ساری زمین مسجد ٹھہرائی گئی ہے اور جب پانی نہ ملے تو ہمارے لئے اسی کی مٹی پاک ٹھہری (صحیح مسلم)

47. Reconstrucion... p. 156.

48. Reconstruction... p.156.

۴۹۔ اقبال ''اسلام اور احمدی تحریک'' انجمن خدام الدین لاہور، ۱۹۳۶ء
اصلی کتابچے کا نام "Islam and Ahmadism" ہے۔ص ۲۴، ۲۳۔

۵۰۔ اقبال، ''اسلام اور احمدیت''، ص ۲۳۔

۵۱۔ خطبات اقبال، چھٹا خطبہ ''الاجتہاد فی الاسلام'' مترجم نذیر نیازی، ص ۲۶۸۔

۵۲۔ خلیفہ عبدالحکیم ''مقالات حکیم'' مرتبہ شاہد حسین رزاقی جلد دوم، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۶

۵۳۔ ایضاً، ص ۱۲۸۔

54. "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" (sixth Lecture in Reconstruction) p. 157

55. Reconstruction... p. 157

۵۶۔ علامہ اقبال ''خلافت اسلامیہ'' مترجم چوہدری محمد حسین، ''مقالات اقبال'' مرتبہ عبدالواحد معینی، لاہور، ناشر، شیخ محمد اشرف، ۱۹۶۳ء ص ۸۸۔

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

۵۸۔ علامہ اقبال ''شذرات فکر اقبال'' مرتبہ افتخار احمد صدیقی، مجلس ترقی اردو ادب، لاہور ۱۹۷۳ء ص ۱۴۰۔

59. Reconstruction.... p. 157.

۶۰۔ خطبات اقبال بحوالۂ عبدالمغنی ''اقبال کا نظریہ خودی'' مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی ۱۹۹۰ء
چھٹا خطبہ ''اسلام کی ساخت میں حرکت کا اصول'' ص ۲۰۱۔

61. Reconstruction... p. 158.

62. Reconstruction... p. 161.
63. Reconstruction... p. 162.
64. Reconstruction... p. 162.
65. Reconstruction...164

۶۶۔ عبدالمغنی، ''اقبال کا نظریہ خودی'' مکتبہ جامعہ نئی دہلی، ص ۲۰۴۔

۶۷۔ ایضاً۔۔۔ص ۲۰۴

68. Reconstruction... p. 164.

۶۹۔ خلیفہ عبدالحکیم ''فکر اقبال'' ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ، ۱۹۷۷، ص ۵۲۶

70. Reconstruction... p. 165.

اقبالؒ قرآن کو اصطلاحاً قانونی کتاب (legal book) نہیں مانتے ہیں بلکہ یہ ہدایت کامل ہے۔ مومنین کے لئے (ھدی للمتقین) ۔ اس میں اجمالاً عائلی قوانین کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ آخر یہ قانونی ضابطہ (legal code) کیوں نہیں ہے۔ اس بارے میں آر۔ ایچ۔ گیلانی مدلل انداز میں گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"The reason is that it is not merely a Book of Law. It governs the whole of human life in a very wholesome manner. It convinces man to submit to God's sovereignity and persuades him to liberate to himself from the other bonds.... It lays down law at the proper places and points out, as well, that the legislative powers have been delegated to the prophet (peace be upon him)"

آپ مزید لکھتے ہیں:

"If the Quran had itself described all the principles and details of Islamic society and culture, Islam would have not been practicable, at least, for a common man. It would have been the concern of the scholars alone and that too, with practical limitations. But the Quran is a book, which, in the words of Iqbal, emphasised some of the detailed rules as foundation stone of the structure of the institutions and delegated rest of this function to the Holy Prophet (peace be upon him) to complete and practically demonstrate that".

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے

("The Reconstruction of Legal Thought in Islam" by R.H. Gillani, Delhi Publication, 1982, pp. 54-55, 56.

71. Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, pp. 167.

۷۲۔ شاہ ولی اللہ، ''حجۃ اللہ البالغۃ، ص ص ۵۹۰۔

73. S.M. Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam" p 97.

۷۴۔ شیخ عطاء اللہ، ''اقبال نامہ''، ناشر شیخ اشرف لاہور، ص ص ۱۴۸، حصہ اول۔

۷۵۔ عبدالمغنی، ''اقبال کا نظریہ خودی'' ص ص ۲۰۶۔

76. S.M. Iqbal, "The Reconstruction... p 168.

۷۷۔ سید نذیر نیازی، ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' ص ۲۸۱۔

78. S.M. Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p 173

79. Reconstruction... p. 174.

80. Reconstruction... p. 173-174

81. Reconstruction... p. 176

82. Reconstruction... p. 177-178.

۸۳۔ سید نذیر نیازی ''تشکیل جدید الٰہیات'' ص ص ۲۹۰۔۲۸۹