علامہ محمد اقبال اور اجتہاد

فریدہ یوسف*

Abstract:

Ijtihad is the Islamic principle through which reformation is possible, particularly in the releam of jurisprudence and contemporary issues. Iqbal has utilized this appratous in order to revive islamic thoughts and to resolve the contemporary issues. This artical is an attempt to highlight Iqbal's opinion about Ijtihad, its scope, eligibility of the mujtihid and methods of ijtihad. However, even after passing almost two third of the century, the majority of Ulema have not only the misconception about the vision of Iqbal but also blaming him. However his work proved his vision, intelect and the possible ways guieded by him to solve the present issues..

اسلام کے بارے میں بحیثیت دین اور اسلامی قانون معروف ہے کہ اس میں ہر دور اور زمانے کا ساتھ دینے کی صلاحیت ہے اور یہ صلاحیت اس کے اصول ''اجتہاد'' کی بدولت ہے۔ دور اور زمانہ کے بدلنے سے حالات میں تبدیلی ناگزیر ہے۔ اس تبدیلی کو محسوس کر کے اس سے ہم آہنگ قوانین کی تشکیل ہی قانون کو دوام عطا کرتی ہے۔ اس تبدیلی کو علماء اور مفکرین نے محسوس کیا تو اس سے قوانین میں تبدیلی ضروری تھی۔ کچھ علماء نے مشرق و مغرب دونوں کے حالات کو دیکھا اور ان میں تقابل بھی کیا۔ مشرقی و مغربی تعلیم بھی حاصل کی تو ان کی آراء میں روایت پسند طبقے کی آراء سے فرق پیدا ہونا ناگزیر تھا۔ برصغیر میں علامہ اقبال نے اس تبدیلی کو محسوس کیا۔ ان کی رائے میں اجتہاد

* استاد شعبہ علومِ اسلامیہ، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان

اسلام کا اصول حرکت ہے۔

علامہ اقبال برصغیر کے مسلمانوں کے ایک حساس دور میں 1877ء میں پیدا ہوئے۔ عصر حاضر میں ان کا نام پورے عالم اسلام میں ایک معتبر نام ہے۔ علامہ نے اپنی نثر و نظم کے ذریعے امت کی اصلاح کا فریضہ انجام دیا ہے۔ علامہ محمد اقبال کی شخصیت اپنے پیغام میں (خواہ نثر یا شاعری) حرکت جد وجہد اور سعی مسلسل کے لئے معروف حیثیت رکھتی ہے۔ علامہ نے اپنے دور میں اہم ترین مسائل پر اظہار خیال کیا اور اپنی قوم کے زوال کے اسباب کی درست اور بروقت نشاندہی کی۔ دینی حوالے سے مسلمانوں کے زوال کی سب سے بڑی وجہ اجتہاد کا نہ ہونا ہے۔ علامہ کا خطبہ "The principle of movement in the structure of Islam" اجتہاد کے حوالے سے بے حد اہمیت رکھتا ہے۔

ا۔ اجتہاد کا تعارف اور دائرہ کار

علامہ نے انتہائی مختصر انداز میں اس موضوع پر وقیع علمی آراء دی ہیں۔ علامہ عصر حاضر میں اجتہاد کو ناگزیر سمجھتے ہیں۔ درج بالا خطبے میں اجتہاد کی تین تعریفیں کی گئی ہیں۔ جن میں

i۔ اجتہاد کو اصول حرکت کہا ہے

ii۔ اجتہاد آزادانہ رائے اور فیصلے کا نام ہے۔

iii۔ اجتہاد قانون سازی میں اختیار کا نام ہے، جو مطلق بھی ہوسکتا ہے، کسی خاص مذہب کے اندر بھی اور خاص مسائل کی حد تک بھی۔ (1)

اس کا مطلب ہے کہ علامہ ہر دور میں اجتہاد کے قائل ہیں۔ برصغیر کے دور زوال میں علامہ اقبال نے اجتہاد کی ضرورت پر زور دیا۔ انکے خیال میں اِسکی وجہ مسلماتِ مذہب کا کمزور ہونا نہیں ہے۔ بلکہ وہ فقہا کے استدلالات کہ بھی اپنے اپنے زمانوں میں قابلِ عمل سمجھنے کے باوجود زمانہءِ حال کے حوالے سے ناکافی سمجھتے ہیں ،لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ عصرِ حاضر میں تائیدِ مذہب کے لئے اور موجودہ زمانے کے تمدنی تقاضوں کو پورا کرنے کے لئےایک جدید علمِ کلام کی ضرورت ہے۔ (2) علامہ اقبال موجودہ دور کی ضرورتوں کے حوالے سے اصول وقوانین کے مرتب کئے جانے کو عصر حاضر کی سب سے بڑی ضرورت قرار دیتے ہیں۔ سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

> ''میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانہ حال کے Jurisprudence پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا وہی اسلام کا

مجدد ہوگا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا''۔(3)

علامہ کے خیال میں اصول فقہ پر نئی نگاہ ڈالنے سے قرآن کے احکام کی تعمیل عصر حاضر کے تقاضوں سے زیادہ بہتر انداز میں ہو سکے گی اور اس کو علامہ تجدید کا کام قرار دیتے ہیں اور ان کے خیال میں فقہائے اربعہ کے کام پر اجتہاد کا دروازہ بند نہ کرنے سے قرآن کی ابدیت ثابت ہوتی ہے اور یہ قرآن کی روح کے عین مطابق ہے۔اُنکے خیال میں زمانۂ حال کے جیورس پروڈنس کی روشنی میں اسلامی معاملات کا ناقدانہ انداز میں مطالعہ کیا جانا چاہئے۔اسی طرح خطبات کے چوتھے لیکچر "The Human ego his freedom and immorality" میں بھی یہی بات واضح کی ہے۔وہ بار بار اسی بات پر زور دیتے ہیں کہ ماضی کے فقہی ذخیرے کو پیش نظر ضرور رکھیں۔اس سے فائدہ ضرور اٹھائیں مگر اس کو حرف آخر نہ سمجھیں۔اس میں تبدیلی، اضافہ وغیرہ بھی کیا جا سکے اور اگر ضرورت ہو تو اس کو چھوڑ کر نیا اصول بنایا جائے۔فقہی ذخیرہ قرآن کی طرح ضروری نہیں ہے بلکہ تشکیل جدید کا یہ کام ناگزیر ہے۔اسی طرح سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

> ''اس وقت سخت ضرورت اس بات کی ہے کہ فقہ اسلامی کی ایک مفصل تاریخ لکھی جائے اس مبحث پر مصر میں ایک چھوٹی سی کتاب شائع ہوئی تھی جو میری نظر سے گزری ہے مگر افسوس ہے کہ یہ نہایت مختصر ہے اور جن مسائل پر بحث کی ضرورت ہے مصنف نے ان کو نظر انداز کر دیا اگر مولانا شبلی زندہ ہوتے تو میں ان سے ایسی کتاب لکھنے کی درخواست کرتا۔موجودہ صورت میں سوائے آپ کے اس کام کو کون کرے گا۔''(4)

اجتہاد کی اس اہمیت اور ضرورت کے بعد سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اجتہاد کا دائرہ کار کیا ہے۔علامہ اقبال سبھی معاملات کی اجتہاد کے ذریعے تعبیر نو کے قائل ہیں بلکہ وہ معاملات اور علم الکلام کے علاوہ اصول قانون کی تعبیر نو کا عزم رکھتے ہیں اور اصول قانون کو بھی اجتہاد کے دائرے میں لے آتے ہیں۔اپنے مضمون قومی زندگی میں وہ اس بات کی ضرورت پر زور دیتے ہیں کہ جس طرح کا کام امام ابوحنیفہ نے سرانجام دیا تھا اس نوعیت اور اسی درجے کے کام کی اب پھر ضرورت ہے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکنہ صورتوں پر حاوی ہو(5)،یعنی علامہ اصول قانون میں بھی تبدیلی اور وسعت کے قائل ہیں۔علامہ اقبال اس حوالے سے ترکوں کی تعریف کرتے ہیں کہ انہوں نے زبردست اخلاقی جرأت اور جدوجہد کا ثبوت دیا ہے اور زندگی کی پیچیدگیوں کا سامنا کرتے ہوئے نئی اقدار پیدا کی ہیں۔

علامہ اصولِ قانون میں ارتقاء کے قائل ہیں جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ان کی نظر میں اجتہاد کا دائرہ کار نہایت وسیع ہے۔البتہ اس کی صورتوں یا مرتبوں کا تعین ضروری ہے اور خطبہ کے شروع میں اقبال اجتہاد کی تین

تعریفیں بیان کرتے ہیں۔ اقبال اجتہاد کو اصول حرکت قرار دیتے ہیں جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ معاشرتی تبدیلیوں اور تمدن کی وسعت کے پیش نظر اجتہاد سے اصول قانون میں بھی تبدیلی کی جا سکتی ہے۔ پھر اقبال نے اجتہاد کو آزادانہ رائے اور فیصلے کا نام قرار دیا۔ جس سے کسی مخصوص فقہی مسلک یا اصولوں کی شرط کا لزوم ختم ہوتا ہے۔ اور پھر اجتہاد کو قانون سازی میں مکمل اختیار کا نام قرار دیا۔ اصولی حرکت کے طور پر اقبال اجتہاد کے ذریعے مذاہب فقہ کے اصولوں کو ارتقا پذیر قرار دیتے ہیں۔ یہ علامہ کی بہت جرأت مندانہ اجتہادی رائے ہے جبکہ اکثر مفکرین اصولوں میں اس حد تک اجتہاد کے قائل نہیں ہیں۔ اسی وجہ سے علامہ اقبال امام ابوحنیفہ کے طریق اجتہاد کو پسند کرتے ہیں جنہوں نے نہ صرف قیاس کو وسعت دی جس کی وجہ سے قیّاس کہلائے بلکہ استحسان کا اصول متعارف کرایا۔ ان کے برخلاف امام شافعی نے استحسان کی مخالفت کی۔

ڈاکٹر خالد مسعود نے اقبال کی اجتہاد کی تعریفوں کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ اجتہاد کو ایک دینامی (dynamic) اصول سمجھتے ہیں۔ انکے مطابق آزادانہ رائے اور فیصلے کے حوالے سے اجتہاد کا لفظ دور حاضر میں کئی نئے مفاہیم کے طور پر استعمال ہوتا ہے جن میں عقلیت پسندی، تجدید اور تشکیل نو شامل ہیں (6)۔ یہ اصطلاحات مختلف ادوار میں مختلف مفاہیم کی حامل رہی ہیں اور اگر ان میں سے ہر ایک کو جزوی طور پر لیا جائے تو وہ مثبت کے بجائے منفی نتائج کی طرف راہنمائی کرتی ہیں جیسا کہ اگر جدت یا وسیع اختیار کو بلا قید و شرط دیکھا جائے تو وہ اجتہاد کے بجائے نصوص پر عمل سے بچنے کی تاویلات بن جائیں گی اور یہ سب امور بھی علامہ کے پیش نظر ہیں جیسا کہ وہ اپنی نظم و نثر میں اس کا اظہار کرتے رہے ہیں۔

لیکن مجھے ڈر ہے کہ یہ آوازۂ تجدید
مشرق میں ہے تقلید فرنگی کا بہانہ (7)

تجدید اگر بے قید ہو تو وہ مقاصد کے حصول کے بجائے تاویل محض ہے۔ یہاں ایک اور بات بھی اہم ہے وہ یہ کہ تجدید یعنی Reformation کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کے ڈھانچے میں بنیادی تبدیلی لائے بغیر اصلاح کی جائے اس کا لازمی مفہوم یہ بنتا ہے کہ غلطیوں کی اصطلاح کی جائے۔ جبکہ تشکیل نو یعنی Reconstruction کا مطلب یہ ہے کہ محض بنیاد کو قائم رکھتے ہوئے نیا ڈھانچہ کھڑا کیا جائے۔ اس نقطہ کو علامہ نے خصوصی اہمیت دی۔ اس کے لئے علامہ معاصر حالات کے جائزے کو بھی پیش نظر رکھتے ہیں۔ ان کے خیال میں عالم اسلام اس وقت جمود میں ہے اور ماضی قریب میں دنیا میں جو کچھ ہوا اس کے تناظر میں عالم اسلام کو اپنی راہیں متعین کرنی چاہئیں۔ ڈاکٹر خالد مسعود نے اقبال کی تیسری تعریف ''اجتہاد قانون سازی میں مکمل اختیار کا نام

ہے'' کی وضاحت اس طرح کی ہے کہ اجتہاد کے حوالے سے جو درجہ بندی رائج ہے اس کی رو سے مجتہد مستقل کے اختیار کو اقبال قانون سازی کے مکمل اختیار سے تعبیر کرتے ہیں جبکہ مجتہد فی المذہب کے پاس قانون سازی کا محدود اختیار اور مجتہد فی المسائل کے پاس قانون سازی کا مخصوص اختیار ہے۔ ان تعریفات کی رو سے اجتہاد کا دائرہ کار نہایت وسیع ہو جاتا ہے مگر اقبال اس وسیع اختیار کے غلط استعمال سے بھی فوراً آگاہ کر دیتے ہیں۔ انہوں نے واضح کیا کہ اختیارات کا بلا قید و شرط استعمال تاریخِ اسلام کے کئی ناخوشگوار اور مشکل حادثات کا باعث بھی بنا لہٰذا وہ اس کے لئے روک لگاتے ہیں۔ یعنی نہایت واضح الفاظ میں یہ بتا دیا ہے کہ اجتہاد کی یہ سب صورتیں بلا قید و شرط نہیں ہوں گی۔ علامہ نے لوتھر کی تحریک کا حوالہ دیا کہ وہ سیاسی تحریک کس طرح تباہی کا پیش خیمہ بنی۔ لہٰذا عالم اسلام اپنے اس حرکت اور حریت کے سرچشمے کو بلا قید و شرط استعمال کے ذریعے تباہی کا ذریعہ نہ بنا لیں۔ لکھتے ہیں:

ہے کس کی یہ جرأت کہ مسلمان کو ٹوکے
حریت افکار کی نعمت ہے خداداد
قرآن کو بازیچۂ تاویل بنا کر
چاہے تو خود اک تازہ شریعت کرے ایجاد (8)

یعنی علامہ کا زور اس بات پر ہے کہ ذرائع اور وسائل تو موجود ہیں مگر ان سے کام لینے کے لئے طریقہ درست ہونا نہایت ضروری ہے۔ اگر ان وسائل سے کام لینے کے لئے مطلوبہ شرائط موجود نہ ہوں تو پھر یہ وسائل تباہی کا ذریعہ ہیں لہٰذا ان کو استعمال نہیں کرنا چاہئے۔ جیسا کہ علامہ کہتے ہیں کہ کم نظر علماء کے اجتہاد سے تقلید بہتر ہے جبکہ دوسری جگہ وہ تقلید کو موت قرار دیتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوا کہ تقلید تو موت ہے ہی اور کم نظر عالموں کے اجتہاد بدترین موت لہٰذا لامحالہ اجتہادی شرائط کو فروغ دیا جائے۔ جیسا کہ علامہ نے اجتہاد کے غلط استعمال کے حوالے سے فارسی میں ایک عنوان قائم کیا ''درایں معنی کہ درزمانہ انحطاط تقلید از اجتہاد اولیٰ تر است'' وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اجتہادی صلاحیتوں کی عدم موجودگی میں اجتہاد سے الٹا قوم کا شیرازہ بکھر جاتا ہے۔ لہٰذا ایسے موقع پر اجتہاد کے بجائے علمائے سلف کی پیروی میں ہی عافیت ہے۔

اجتہاد اندر زمان انحطاط
قوم را برھم ھمی پیچد بساط
زاجتہاد عالمان کم نظر
اقتداء بررفتگاں محفوظ تر (9)

علامہ نے اس مقام پر غلط اور بے بنیاد اجتہاد کے بجائے علمائے سلف کی پیروی پر زور دیا مگر یہ پیروی بھی مکمل یا مستقل نہیں کیونکہ علامہ اپنی نظم ونثر میں اپنی حالت بدلنے پر مستقل زور دیتے ہیں۔اس حوالے سے ان کی نظم اجتہاد کے اندر بلا قید وشرط اجتہاد پر تقلید ہے تو ساتھ ہی مستقل تقلید پر بھی تنقید ہے۔علامہ کے بقول شریعت تو اپنے اندر حالات وزمانہ کی رعایت رکھتی ہے۔ اور نئے تقاضوں سے عہدہ برآء ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے مگر فقیہ اگر اس روح کو نہ سمجھے اوران کے مطابق حرکت اور سعی وعمل کا مظاہرہ نہ کرے تو وہ رہبانیت کا مرتکب ہوگا اوراس روز افزوں بدلتی دنیا کا ساتھ نہ دے سکے گا اورزوال وانحطاط سے دوچار ہوگا۔نثر ونظم دونوں ذرائع سے وہ اسی بات پر زور دیتے ہیں کہ تقلید انسان کی صلاحیتوں کو ناکارہ کرتی ہے اوراس سے نجات کا طریقہ خودی کی پرورش اورنمود میں ہے،اورخودی کوعلامہ ان خصوصیات کے symbol کےطور پرایک لفظ میں ادا کررہے ہیں جو جہد مسلسل اور ارتقاء کے لئے ضروری ہیں۔ ان سب حوالوں سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ علامہ اجتہاد کے لئے نہایت وسیع اختیارات کے قائل ہیں۔ وہ فقہائے اربعہ کے بعد اجتہاد مطلق یا اجتہاد فی الاصول کی نفی کے قائل نہیں بلکہ علامہ تو اس بات سے دلیل لیتے ہیں کہ خود ان مذاہب کی تشکیل کے وقت کم وبیش 19 مذاہب فقہ موجود تھے جو کہ زیادہ عرصہ گزرنے کے بعد باقی نہ رہ سکے مگران مذاہب کے تشکیل وارتقاء کے وقت یہ آزادانہ روش جاری تھی۔تو اب بھی اس کی گنجائش ہے بلکہ علامہ تو امام ابوحنیفہ کے درجے کے کام کئے جانے کے متلاشی ہیں لیکن ساتھ ہی اس کے قیود و شرائط پرزور دے کر گمراہی سے بھی بچالیتے ہیں۔

لیکن مجھے ڈر ہے کہ یہ آوازۂ تجدید
مشرق میں ہے تقلیدِ فرنگی کا بہانہ (10)

۲۔اجتہاد کی اہلیت

اجتہاد کے جواز کے بعداس کی اہلیت کا مسئلہ سامنے آتا ہے کہ اجتہاد کا حق کس کوحاصل ہے؟ عام طور پر فقہاء جن شرائط کا ذکر کرتے ہیں ان میں زیادہ اختلاف نہیں ہے۔امام نووی نے جوشرائط مجتہد مستقل کے لئے ذکر کی ہیں ان میں سے چند یہ ہیں۔فقہ نفس،سلامت ذہنی،ریاضت فکری،ادلہ شرعیہ کا علم،عربی زبان پر عبور،اصول تفسیر، حدیث وفقہ کے استعمال پر مہارت اورفقہ کے بنیادی مسائل سے واقفیت۔(11)

امام بیضاوی،امام غزالی،شیخ ابوزہرہ وغیرہ نے جن شرائط کا ذکر کیا وہ کم وبیش اس نوعیت کی ہیں۔لہٰذا علماء کا یہ خیال رہا ہے کہ فقیہ(کیونکہ فقیہ میں ایسی شرائط جمع ہوتی ہیں)اجتہاد کرنے کا اہل ہے۔مگر یہاں ایک مشکل یہ ہے کہ اجتہاد مطلق کی شرائط کے بیان کے باوجود علماء کا یہ خیال رہا ہے کہ مطلق اجتہاد کا دروازہ اب بند ہو چکا ہے۔

جبکہ ایسی شرائط جو کہ اجتہاد مطلق کے لئے ذکر کی جاتی ہیں ناپید نہیں رہیں۔علامہ اقبال نے علماء کی اس رائے سے کہ اجتہاد مطلق کی شرائط ایک شخص میں جمع ہو سکتی ہیں یا نہیں کوئی بحث نہیں کی ۔ان کی رائے میں اگر دورِ حاضر میں فردِ واحد میں تمام مطلوبہ شرائط کا اجتماع ممکن نہ ہو تو اس مشکل کا حل اجتہاد کا حق فرد کی بجائے اجتماع کو دینے سے نکل آتا ہے۔اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو اجتہاد کا عمل ترک ہو جاتا ہے، جو کہ ایک ایسے دین کے خلاف ہے جو ابدیت کا دعویٰ کرتا ہو۔ (12) علامہ نے عملاً بھی اجتماعی اجتہاد کی مثال پیش کی ہے مثلاً تحریک ترک موالات کے حوالے سے علامہ نے علماء کو اکٹھے ہو کر اس مسئلہ پر غور کرنے کی دعوت دی جبکہ کئی علماء نے فتوے جاری کر دیئے تھے۔علامہ نے مولانا ظفر علی خان کے نام خط میں علماء کی کانفرنس بلانے کی تجویز دی اور دیگر لوگوں کے اندیشے ذکر کر کے اپنے مؤقف کی تائید میں دلائل بھی دیئے کہ ایسے وقت میں (جبکہ کوئی اسلامی اقتدار نہیں) علماء جمع ہو کر اس مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر غور کر کے کوئی رائے قائم کریں۔(13)

علامہ اجتہاد کو اتنا ضروری سمجھتے ہیں کہ وہ اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ اجتہاد کی اہلیت کی شرائط ایسی ہوں جن کو پورا نہ کیا جا سکے۔علامہ اس کو اسلام کی روح کے خلاف سمجھتے ہیں اور اجتہاد کو ممکن بنانے کے لئے اس کا حل یہ نکالتے ہیں کہ اگر فرد واحد میں ان شرائط کا اجتماع ممکن نہ ہو تو اجتہاد فرد واحد کے بجائے اجتماع کو کرنا چاہئے جس میں زیادہ لوگ ان سب شرائط کو پورا کر سکیں۔

ڈاکٹر خالد مسعود نے اس ضمن میں یہ تصریح کی ہے کہ قرآن وحدیث سے متعلقہ احکام اتنے زیادہ تو نہیں کہ ان پر عبور حاصل نہ کیا جا سکے۔باقی امور کا تعلق فقہ واصول فقہ سے ہے ان کا علم اور ان کے اطلاق کی مہارت بھی ناممکن نہیں۔اس ضمن میں ایک اہم بات عربی زبان پر عبور کا مسئلہ ہے۔غیر عرب ماہرین فقہ کے لئے اس معاملے میں عرب ماہرین سے مشکل زیادہ ہے تو امام شاطبی نے اس سلسلے میں یہ کہا ہے کہ عربی کا علم محض ایسے مسائل میں شرط ہے جن میں نصوص سے استنباط ضروری ہو۔ایسے مسائل جن میں استنباط نصوص کے بجائے مصالح اور مقاصد شریعت سے ہو وہاں عربی کا علم شرط نہیں ترجمہ کافی ہے۔ (14) علامہ اس بات کی سختی سے ممانعت کرتے ہیں کہ آئمہ مذاہب کے بعد یہ اختیار کسی کے پاس نہیں ہے لکھتے ہیں کہ یہ دعویٰ تو خود آئمہ مذاہب نے بھی نہیں کیا کہ ان کی تعبیرات حرف آخر ہیں۔علامہ کے خیال میں زوال وانحطاط کا علاج اجتہاد کو روک دینے میں نہیں ہے بلکہ اجتہاد کے جاری رکھنے میں ہے۔ماضی کی بے جا تقلید کے بجائے ہر دور کے نمائندوں کو یہ حق دیتے ہیں کہ وہ اپنے مسائل کا حل خود تلاش کریں۔علامہ کہتے ہیں کہ یہ قرآن کی روح ہے کہ ہر نسل پچھلی نسل کے کام کو دیکھے ضرور مگر جہاں ضرورت محسوس کرے اپنے معاملات خود طے کرے۔اس حق کو محسوس کرنے میں ان کے عصری حالات کا بھی حصہ

ہے۔ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں:

''اقبال اجتہاد کے ذریعے فقہ اسلامی کی تشکیل نو پر فقط اس لئے زور نہیں دے رہے تھے کہ عہد حاضر کے احوال وظروف سے مطابقت پیدا کرنے کا مسئلہ تھا بلکہ اس لئے کہ انہیں ایک طرف مغرب کی سرمایہ دارانہ جمہوریت اور دوسری طرف روس کی ملحدانہ اشتراکیت کی نظریاتی یلغار کا خطرہ تھا۔اقبال اجتہاد کا حق بحیثیت افراد علماء یا مجتہدین کے ہاتھ میں نہیں دیتے۔ان کی رائے میں یہ حق دنیائے اسلام کے ممالک میں مجالس آئین ساز کو سونپا جانا چاہئے کیونکہ عہد حاضر میں فقہ اسلامی کے مآخذ اجماع کا اس صورت میں احیا ممکن ہے۔(15)

اقبال اسلام کی خصوصیت شورائیت کو نہایت اہم جانتے ہیں اور وہ اس کو دوسری اہم خصوصیت حرکت اور جہد مسلسل کے ساتھ ملانا چاہتے ہیں تا کہ اجتہاد خطرات سے محفوظ اور درست ہو سکے۔اس سلسلے میں فوری طور پر اقبال پارلیمنٹ کو یہ اختیار دینا چاہتے ہیں اور اجتہاد کی فوری طور پر قابلِ عمل صورت ''پارلیمنٹ'' کی بتاتے ہیں۔اس سے علامہ کے مزاج کی عملیت بھی ظاہر ہوتی ہے۔علامہ ہر دور کے حالات کے مطابق تبدیلیوں کو قبول کرتے ہیں اور اس کے مطابق حل فراہم کرتے ہیں۔پارلیمنٹ کو اجتہاد کا حق دینے کی صورت میں جو مسائل پیش آ سکتے ہیں علامہ جزوی طور پر ان کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں مثلاً علامہ پارلیمنٹ کے ممبران کی تربیت کی تجویز دیتے ہیں۔اس کے لئے قانون کے موجود نظام میں کچھ تبدیلیاں کی جائیں۔اصول قانون اور اس کے اطلاق کی تربیت کی جائے اور علماء کو اس مقصد کے لئے پارلیمنٹ کا ممبر بنایا جائے۔اس ضمن میں اقبال نے پارلیمنٹ کے غیر مسلم ممبر کے حوالے سے کوئی وضاحت نہیں کی اور اس سلسلے میں انہوں نے کہا کہ ہندوستان میں اس بارے میں ضرور مشکلات پیش آئیں گی جن کو حل کیا جانا چاہئے۔البتہ ڈاکٹر خالد مسعود نے اقبال کا تصور اجتہاد میں اس نکتہ پر بحث کی ہے اور شاطبی کے حوالے سے یہ واضح کیا ہے کن کن امور میں اور کن شرائط کے ساتھ اجتہاد میں حصہ لے سکتے ہیں۔

۳۔علامہ اقبال کا منہج استدلال

علامہ اقبال کے نظریہ اجتہاد کی روح حرکت اور سعی مسلسل ہے۔اب روح کو قائم رکھتے ہوئے علامہ ڈھانچے میں بنیادی نوعیت کی تبدیلیوں کے روادار ہیں۔علامہ اس بات کو سخت ناپسند کرتے ہیں کہ ہمارے علماء کھلے ذہن کے ساتھ معاملات پر بحث کی اجازت نہیں دیتے بلکہ اگر فقہ پر تنقیدی نوعیت کی بحث شروع کی جائے تو بہت سے علماء ناراض ہو جائیں گے اور تنازعات کو ہوا دیں گے۔اور یہ رویہ اُس صورت میں ہے جبکہ علامہ بیضاوی نے تو علم فقہ کو اجتہاد مطلق کی شرائط میں شامل بھی نہیں سمجھا بلکہ اُس کو ان شرائط کے حصول کا ایک نتیجہ قرار دیا ہے۔(16) ہمارے علماء ان مذاہب سے باہر نکلنے کو ہی معنوی طور پر ارتداد کے برابر جرم سمجھتے ہیں۔

علامہ اقبال عصر حاضر میں قرآن و حدیث سے براہ راست استدلال کرنے کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ صدیوں کی مسلسل محنت سے حاصل کئے ہوئے علم فقہ اور تمام فقہی مواد کے منکر ہیں بلکہ وہ اس سارے فقہی مواد کو خام مال کی حیثیت دیتے ہیں جس کی مدد سے اپنی مطلوبہ صفت ہم خود تیار کریں۔ اُنکے خیال میں مصادر فقہ پر براہ راست غور وفکر سے مذاہب اربعہ پر انحصار کی سخت گیری خود بخود ختم ہونا شروع ہو جاتی ہے اور مزید ارتقاء کا امکان مکمل طور پر سامنے آتا ہے۔

(الف) قرآن مجید سے استدلال

قرآن کو علامہ نے اسلام کا اساسی اور اولین ماخذ قرار دیا ہے۔مگر اس بات کو بھی واضح کیا کہ قرآن قانونی ضابطوں کی کتاب نہیں ہے۔علامہ نے اپنے خطبے میں قرآن میں موجود قواعد کا ذکر نہیں کیا اور اس سے متعلقہ اصولی علوم اور بحثیں ذکر نہیں کیں بلکہ اس کے مقصد اور طریق اثر ونفوذ کا ذکر کیا ہے۔وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ گو کہ قرآن کے کچھ احکام قانونی نوعیت کے بھی ہیں مگر اکثر ہدایات قانون کو بنانے اور متعین کرنے والی ہیں۔جن کی روشنی میں قوانین بنائے جائیں جیسا کہ اکثر ہدایات کو انسان کی اعلیٰ تر زندگی کے ساتھ متعلق کیا گیا ہے۔علامہ دراصل عیسائیت اور یہودیت میں قانون اور اخلاق کی اقدار کی افراط وتفریط کے درمیان قرآن کو تناسب قائم کرنے والی ہدایت کے روپ میں دیکھتے ہیں۔مگر اس کے ساتھ ساتھ علامہ قرآن کو اس زندگی میں استحکام پیدا کرنے والے عنصر کی حیثیت سے بھی دیکھتے ہیں۔یہی مفہوم ہے قرآن کے اس دعوے کا کہ اس میں ہر دور اور زمانے کا ساتھ دینے کی صلاحیت ہے۔

علامہ اس حوالے سے قرآن سے استدلال کا دائرہ وسیع کرتے ہیں۔یعنی نئے مسائل کو پرانے نظائر کے مطابق حل کرنے کی بجائے قرآن سے اخذ واستفادہ کے ذریعے حل کرنے کی رائے رکھتے ہیں۔اگر ایسا نہ کیا جائے تو اُن کے خیال میں یہ قرآن کے اصول حرکت کے منافی ہے۔کیونکہ وحیِ الٰہی کا مزاج یہ ہے کہ انسانی فکر کی حوصلہ افزائی کی جائے کہ وہ قانون سازی کی تحریک کریں اور اس تحریک کے ذریعے فقہاء نے کئی مذاہب فکر متعین کر لئے لہٰذا جب قرآن تو انسانی فکر کو آزادی اور گنجائش دیتا ہے تو مذاہب فقہ کیسے وہ آزادی سلب کر سکتے ہیں خصوصاً ایسی صورت میں جب ان آئمہ فقہاء نے خود کبھی ایسا دعویٰ بھی نہیں کیا۔البتہ علامہ یہ کہتے ہیں کہ جو اصول و احکام قرآن میں بیان ہوئے ہیں وہ ابدی ہیں۔یہی وجہ ہے کہ علامہ نے ترکوں کے ان اجتہادات کو ناپسند کیا جو انہوں نے احکام وراثت اور نکاح وطلاق وغیرہ میں کرنے کی کوشش کی۔(17)

(ب) حدیث سے استدلال

حدیث دوسرا بڑا ماخذ ہے۔ حدیث کے حوالے سے قدیم وجدید نقادوں نے جو بحث کی ہے علامہ نے اجمالاً اس کا تجزیہ بھی کیا ہے۔ علامہ نے گولڈز یہر اور شاخت کی حدیث کے بارے میں مبنی برغلط آراء کا تجزیہ بھی کیا ہے مگر ہمارے ہاں حدیث کے بارے میں بحثیت مصدرِ اصول قانون جو رویہ ہے (مثبت ومنفی) اس کے پیش نظر علامہ نے دوسوال اٹھائے ہیں۔ ایک حجیت حدیث کا جس کو علامہ نے شریعت حدیث سے تعبیر کیا ہے اور دوسری کا تعلق صحت ونقد حدیث سے ہے۔ صحت ونقد حدیث پر علامہ نے اغنی دلیس کا ذکر تو کیا ہے مگر زیادہ تفصیل میں نہیں گئے لیکن حجیت حدیث پر علامہ خوب غور وفکر کرتے رہے۔ سید سلیمان ندوی کے نام خط میں لکھتے ہیں:

> ''عبادات کے متعلق کوئی ترمیم وتنسیخ میرے پیش نظر نہیں بلکہ میں نے اپنے مضمون اجتہاد میں ان کی ازلیت وابدیت قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہاں معاملات کے متعلق بعض سوالات دل میں پیدا ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں چونکہ شریعت حدیث کا (یعنی وہ احادیث جن کا تعلق معاملات سے ہے) مشکل سوال پیدا ہو جاتا ہے اور ابھی تک میرا دل اپنی تحقیقات سے مطمئن نہیں ہوا اس لئے وہ مضمون شائع نہیں کیا گیا۔''(18)

شریعت حدیث سے علامہ کی مراد یہ ہے کہ آنحضور ﷺ کے مبنی بروحی اقوال وافعال کو تو شریعت کا درجہ حاصل ہونا چاہئے مگر آنحضورؐ کے مبنی براجتہاد اقوال وافعال کی حجیت آیا پہلی قسم کے برابر ہے یا کیا ہے؟ یہ بات اُنہوں نے سید سلیمان ندوی سے ذکر بھی کی۔ مولانا غالباً علامہ اقبال کا نقطۂ نظر نہ سمجھے لہٰذا علامہ نے پھر ان کو لکھا:

> ''شریعت احادیث کے متعلق جو کھٹک میرے دل میں ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ احادیث سرے سے بیکار ہیں ان میں ایسے بیش بہا اصول ہیں کہ سوسائٹی باوجود اپنی ترقی وتعالی کے اب تک ان بلندیوں تک نہیں پہنچی''۔(19)

آنحضورؐ کے اجتہاد کے حوالے سے اصول فقہ کی کتب میں مختلف انداز میں بحثیں ملتی ہیں۔ البتہ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ امور دینیہ وشرعیہ میں آنحضورؐ کا اجتہاد بھی واجب الاتباع ہے مگر امور دنیا میں آپؐ کے اجتہاد کی حیثیت اجتہادی یا قضائی ہوگی تشریعی نہیں ہوگی اور آپؐ کے مبنی بروحی اجتہاد کے لئے وحی غیر متلو کی اصطلاح معروف ہے۔ امام شافعی نے تو قرآن وحدیث کے ظاہری تعارض میں قرآن کو ان احادیث کی روشنی میں سمجھنے کی بات کی۔ علامہ آمدی نے آپؐ کے جبلی احکام کو اتباع سے خارج رکھا، جبکہ باقی میں فقہاء میں اختلاف ہے۔ حجیت حدیث میں علامہ کے تذبذب کی وجہ حدیث میں عرب کے عرف کے تناسب کا معلوم نہ ہونا ہے کیونکہ علامہ کسی ایک علاقے کے عرف کو دیگر علاقوں پر لاگو کرنے کو قرآن کے اصول حرکت کے خلاف سمجھتے تھے۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ وہ قوانین

جو عرب میں پہلے سے رائج تھے اور نبی کریمؐ نے ان کو تبدیل نہ کیا وہ عرب کے رواجات ہیں اور اس حد تک دیگر علاقوں کے اپنے رواج ہیں لہٰذا ایسے قوانین کو جوں کا توں نافذ کرنا اصول حرکت کے منافی ہے۔ اپنی تائید کے لئے علامہ شاہ ولی اللہ کا حوالہ دیتے ہیں کہ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ قانون سازی کا نبوی طریق یہ ہے کہ جس قوم میں نبی مبعوث ہوتا ہے ان کی تربیت کرتا ہے اور پھر اس قوم کو وہ دیگر اقوام کے لئے ایک مرکز اور نمونہ کے طور پر استعمال کرتا ہے۔

لہٰذا کسی قوم میں اصلاح کے لئے جو اصول یا طریقے رائج ہوں ان میں اس قوم کے حالات اور مزاج کو دخل ہے۔ وہ دوسری قوم میں بدل جائیں تو اس میں اس بنیادی اصول کی نفی نہیں کیونکہ یہ طریقے تو حصول مقصد کا ذریعہ ہیں۔ مقصد اصلاح ہے جو سب قوموں کے لئے یکساں ہے۔ اس مقصد کے لئے علامہ امام ابوحنیفہ کا حوالہ دیتے ہیں اور علامہ یہ باور کراتے ہیں کہ یہ وجہ ہے جو امام ابوحنیفہ اگر مقاصد شریعہ کے تحت مرفوع حدیث کے بجائے ایسی مرسل حدیث قبول کرتے ہیں جو قرآن کے عمومی مقاصد سے ہم آہنگ ہو۔ اس میں وجہ یہ نہیں کہ وہ احادیث سے واقف نہ ہوں بلکہ یہ ان کے اصول قانون کی وسعت ہے اور یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے استحسان کا اصول متعارف کرایا جو کہ وقت کے حالات کو دیکھ کر فیصلہ دینے کا تعاقب کرتا ہے۔ ڈاکٹر خالد مسعود نے یہاں حافظ ابن عبدالبر کی حدیث کا حوالہ بحوالہ شاطبی دیا ہے کہ (20) امام ابوحنیفہ کے حوالے سے یہ مشہور ہے کہ وہ خبر واحد کو اس باب کی دوسری احادیث اور قرآن کے مجموعے سے ملا کر دیکھا کرتے ہیں اگر مطابقت پاتے تو قبول کرتے ورنہ نہ کرتے۔ اس قبول نہ کرنے پر بہت سے لوگوں نے امام ابوحنیفہ پر اعتراض کیا ہے کہ وہ حدیث رد کرتے ہیں مگر علامہ اقبال یہاں اصول حرکت اور وسعت کے پیش نظر امام ابوحنیفہ کی اس روش کی تائید کر رہے ہیں کہ امام کے اسی اصول نے اسلامی قانون کو منتشر ہونے سے بچایا ہے۔

(ج) اجماع ذریعۂ استنباط

علامہ اقبال اجماع کو ماخذ بمعنی مواد فقہ نہیں سمجھتے بلکہ اس کو فقہی مواد سے استنباط احکام کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اصول فقہ کی کتب میں بھی اجماع کی تعریف سے یہی مراد ہے مگر بعد میں یہ طریقے کے بجائے مصدر بن گیا۔ ماخذ کو اس کی اہمیت کے اعتراف کے باوجود عملاً قائم نہیں کیا گیا۔ اس کی وجہ علامہ عہد اموی و عباسی کے سیاسی نظام کو قرار دیتے ہیں۔

علامہ اجماع کو اس کے اصل مسنون میں قائم کرنے کے خواہشمند ہیں اس مقصد کے لئے وہ پارلیمنٹ میں اجتہاد کی کوئی صورت قائم کرنے کے خواہاں ہیں۔ علامہ کے بقول مختلف مکاتب فکر کے انفرادی نمائندوں کی

بجائے مسلم قانونی مجالس قانون ساز کو اجتہاد کی جو قوت منتقل ہو رہی ہے یہ اس دور میں اجماع کی ممکنہ شکل ہے۔ علامہ نے اس سلسلے میں اس نکتے پر بحث کی ہے کہ کیا اجماع قرآن کو منسوخ کر سکتا ہے۔اس سلسلے میں علامہ اقبال نے خط کے ذریعے سید سلیمان ندوی سے راہنمائی لی۔انہوں نے پوچھا کہ اغنی دیلس نے لکھا ہے کہ بعض حنفی اور معتزلی فقہاء کے مطابق اجماع قرآن کو منسوخ کر سکتا ہے۔علامہ ندوی نے جواب دیا کہ ''اجماع سے نص قرآنی کے منسوخ ہونے کا کوئی قائل نہیں۔امریکی مصنف نے غلط لکھا ہے۔آمدی الاحکام میں لکھتے ہیں مذہب الجمہور ان الاجماع لاینسخ بہ خلافاً بعض المعتزلہ۔بعض معتزلہ ایسا کہتے تھے مگر ان کی رائے مقبول نہ ہوسکی۔آمدی نے حصۂ شرعی کے ایک خاص مسئلہ کے باب میں ایک حوالہ نقل کیا ہے پھر اس کا جواب دے دیا ہے اس سے امریکی مصنف کا استدلال غلط محض ہے''۔(21)

مولانا ندوی نے جو جواب دیا حاشیے میں لکھا ہے کہ ایسا کوئی حکم نہیں اور نہ ہی نص قرآن کے خلاف صحابہ نے کوئی حکم دیا ہے۔ڈاکٹر خالد مسعود نے اپنی کتاب میں مولانا ندوی کے اس جواب کا تجزیہ کیا ہے اور عبدالعزیز بخاری کی ''کشف الاسرار شرح اصول البزدوی'' کے حوالے سے اور آمدی کے حوالے سے بتایا کہ مولانا ندوی کا جواب درست نہیں تھا کیونکہ بعض حنفی علماء بھی اجماع کے ذریعے نسخ کے قائل ہیں۔مگر یہ بحث جزوی ہے کیونکہ اکثر علماء اس کے قائل نہیں۔البتہ ایک اور اہم مسئلے کی طرف علامہ نے اشارہ کیا ہے کہ صحابہ کا اجماع ہمیشہ یکساں درجے کی تعمیل کا مستحق نہیں ہے۔علامہ قاضی شوکانی کے حوالے سے فقہاء کی آراء کا حوالہ دیتے ہیں۔ان کے مطابق اس معاملے میں ان سوالوں کے درمیان امتیاز کیا جائے جن کا تعلق حقیقت کے ساتھ ہے اور جن کا تعلق کسی قانونی مسئلے کے ساتھ ہے۔مثلاً معوذتین کا مسئلہ ہوا تو صحابہ کا اجماع ہے کہ یہ قرآن میں شامل ہیں اور ہم ان کے اجماع کے پابند ہیں۔مگر دوسری صورت میں معاملہ محض توجیہ کا ہے۔اس سلسلے میں علامہ کی ایک رائے یہ بھی ہے کہ صرف علماء کی کمیٹی الگ بنانا درست نہیں کیونکہ یہ مذہب اور سیاست کو الگ الگ کرنے والی بات ہے اور یہ خطرناک ہے۔اس لئے علماء اسمبلیوں کے مستقل ممبر ہونے چاہئیں اور باقی ممبر بھی trained ہونے چاہئیں۔

(د) قیاس

علامہ اقبال کے نزدیک فقہ کا چوتھا بڑا ماخذ قیاس ہے۔علامہ کے نزدیک قیاس نہایت اہمیت کا حامل ہے۔علامہ قیاس کو حنفی مکتب فکر کی خصوصیت سمجھتے ہیں اور اس کی وجہ غالباً مختلف حالات میں نئے مسائل کی وسعت ہے۔اقبال نے قیاس کو ارسطو کی منطق پر مبنی قرار دیا۔ان کے مطابق فقہائے حجاز کا رویہ عملی تھا جبکہ فقہائے عراق قانونی موشگافیوں میں مصروف تھے۔

ڈاکٹر خالد مسعود نے لکھا ہے کہ یہ اقبال کا ظنی استدلال تھا کیونکہ فقہ حنفی کے تشکیلی دور میں بھی ارسطو کی منطق اشکال استعمال نہیں ہوتی تھی بلکہ صحابہ کے آثار، صحابہ و تابعین کے نظائر اور مقامی عرف سے قرآن و حدیث کے واضح حکم کی عدم موجودگی میں مدد لی جاتی تھی۔ فقہی علت ایک علت ایک علامت یا سبب تھی یہ ارسطو کی منطق والی حد اوسط نہیں تھی دوسری بات جو ڈاکٹر خالد مسعود نے لکھی وہ یہ کہ اقبال نے فقہائے عراق کے طریق کو استخراجی اور فقہائے حجاز کے طریقے کو استقرائی لکھا ہے۔ جبکہ وہ کہتے ہیں کہ اگر یہ تجزیہ قیاس اور حدیث کے حوالے سے ہے تو صحیح نہیں کیونکہ حدیث سے استدلال بھی استخراجی طریقے پر ہی ہوتا تھا۔ استقرائی طریقے پر نہیں۔ بہر حال اقبال قیاس کو بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور اجماع کی طرح قیاس کو بھی مواد فقہ ہونے کے بجائے نتائج حاصل کرنے کا طریقہ قرار دیتے ہیں اور اس کو اس کی قرون اولیٰ والی روح کے ساتھ قائم کرنا چاہتے ہیں اور قیاس کے حوالے سے بھی وہ امام ابو حنیفہ کے طریقے کو پسند کرتے ہیں۔ علامہ امام ابو حنیفہ کی روش کی تو تعریف کرتے ہیں مگر اس بات کو ناپسند کرتے ہیں کہ بعد میں ان کے پیروکاروں نے ان کے مسلک کو تقلید محض بنالیا ان کے خیال میں درست طریقہ امام شافعی کا تھا۔ یعنی قرآن کی حدود کے اندر ہمیں فقہی اصول کے آزادانہ استعمال اور اطلاق کی آزادی ہونی چاہئے۔ اگر یہ آزادی ہو تو پھر اجتہاد کی کوئی بھی قسم کبھی بھی بند نہیں ہو سکتی۔ علامہ نے امام زرکشی کا قول نقل کیا ہے کہ متقدمین کی نسبت متاخرین کو اجتہاد کرنے کے لئے زیادہ سہولیات میسر ہیں۔

علامہ لکھتے ہیں کہ نہ تو ہمارے بنیادی اصول اور نہ ہی نظام کی ساخت میں کوئی ایسی بات ہے جو جمود یا تقلید محض کے لئے جواز بن سکے۔ لہٰذا تازہ افکار خیالات کے ساتھ اپنے مسائل حل کرنے کی کوششیں جاری رہنی چاہئیں۔ علامہ کے خیال میں انسانیت کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کی روحانی توجیہ، فرد کی روحانی نجات اور بنیادی ہمہ گیر اصول جو انسانی معاشرے کو روحانی بنیادوں پر استوار کریں۔ لہٰذا اس بنیاد پر علامہ دیگر اصولوں کے بنانے کو جاری رکھنے کے حق میں ہیں اس لئے فقہ اسلامی کے موجودہ باقی مآخذ پر الگ سے اظہار خیال نہیں کیا۔ (22)

۴۔ مسائل کے حل کے لئے اجتہاد سے نصوص میں گنجائش کا جائزہ

علامہ اقبال کے طرز تحریر سے یہ بخوبی واضح ہوتا ہے کہ علامہ نصوص شرعیہ کو دو قسموں میں منقسم سمجھتے ہیں۔ ایک وہ جن کا روح اور قالب دونوں مطلوب ہوں اور دوسرے وہ جن کی صرف روح مطلوب ہو۔ کیونکہ قالب اگر مطلوب نہ ہو تو اجتہاد کے ذریعے نرمی یا لچک کا موقع ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ علامہ سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

''عبادات کے متعلق کوئی ترمیم وتنسیخ میرے پیش نظرنہیں ہے بلکہ میں نے اپنے مضمون اجتہاد میں ان کی ازلیت وابدیت قائم کرنے کی کوشش کی ہے ہاں معاملات کے متعلق بعض سوالات پیداہوتے ہیں''۔(23)

اس جگہ علامہ عبادات کو احکامات کی اس نوعیت میں شامل کر رہے ہیں جن کی روح اور قالب دونوں مطلوب ہیں اور معاملات کوصرف روح کے مطلوب ہونے والی قسم میں شمار کرتے ہیں۔علامہ نے اپنے خطبے میں حلیم پاشا کے اس موقف کی تعریف کی ہے کہ تمام سیاست و معاشرت کو اسلامی قالب میں ڈھالنا چاہئے یعنی عصر حاضر میں نئے پیش آمدہ معاملات کو اسلامی قالب میں ڈھال کر عصر حاضر کے حوالے سے نئی فقہ ترتیب دی جائے۔وہ نصوص میں روح یا سپرٹ کواہمیت دیتے تھے۔یہی وجہ ہے کہ امام یا خلیفہ کوایسے معاملات میں اختیار ہے۔یہی بات انہوں نے سید سلیمان ندوی کے نام خط میں لکھی اوران کی رائے بھی دریافت کی۔

''(کیا) امام کواختیار ہے کہ قرآن کی کسی مقرر کردہ حد (مثلاً سرقہ کی حد) کوترک کر دے اوراس کی جگہ کوئی اور حد مقرر کردے اوراس اختیار کی بنا کون سی آیت ہے؟ حضرت عمرؓ نے طلاق کے متعلق جومجلس قائم کی ہے اس کا اختیاران کوشرعاً حاصل تھا۔زمانہ حال کی زبان سے یوں کہئے کہ کیا اسلامی کانسٹی ٹیوشن ان کوایسا اختیار دیتی تھی۔امام ایک شخص واحد ہے یا جماعت بھی امام کے قائم مقام ہوسکتی ہے۔(24)

علامہ سید سلیمان ندوی نے علامہ اقبال کوان سوالات کے جوابات بھیجے کہ حضرت عمرؓ نے تعزیراً ایسا کیا تھا اورامام کوتعزیراً ایسے کرنے کا اختیار ہے اور یہ بھی کہ مسائل فقیہہ میں ترجیح اور بعض میں التوا یا اجرائے تعزیر مفتیوں کا نہیں امام کا حق ہے۔اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس طرح کے معاملات میں علامہ اقبال نصوص میں گنجائش کا نقطۂ نظر رکھتے تھے۔البتہ قرآن کی مقرر کردہ حدود کوترک کرنے کے بارے میں سید سلیمان ندوی نے حاشیے میں لکھا ہے کہ ترک کا لفظ غلطی سے لکھا گیا ہے اصل میں یہ ملتوی کردے تھا۔

اس طرح علامہ اقبال حدیث کے حوالے سے بھی وسعت نظری کے قائل ہیں وہ امام ابوحنیفہ کے نقطۂ نظر کی تائید کرتے ہیں جوکہ مرفوع کی موجودگی میں مرسل حدیث بھی قبول کرلیتے ہیں۔ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں:

''فقہ میں قرآن وسنت کی حدود میں رہتے ہوئے ایسی انقلابی تعبیریں ان کے ذہن میں تھیں جنہیں قبول کرنے کے لئے اب تک نہ تو تقلید پسند اور تنگ نظر علماء تیار ہیں نہ مسلم قوم''۔(25)

علامہ اقبال عرف کی وجہ سے نصوص میں گنجائش پر بہت زیادہ زور دیتے تھے۔علامہ اس بات کے قائل تھے کہ عرب اسلام کا بنیادی مادہ ہیں۔جواحکامات ان کے معاملات اور رواجات سے متعلق ہوں ان کے بارے میں

دیگر اقوام کے لئے اپنے رواج کے مطابق گنجائش ہونی چاہئے۔اس حوالے سے معاصر اہلِ علم سے بحث کے دوران انہوں نے اپنی رائے کے حق میں شاہ ولی اللہ و دیگر علمائے سلف کے حوالے بھی دیئے۔معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ان سب معاملات کے بارے میں علماء کے مؤقف جاننے کے بعد کوئی حتمی رائے قائم کرنا چاہتے تھے اور اس کا ارادہ بار باران کی ایک کتاب لکھنے کے ارادے سے ظاہر ہوتا ہے جس کی کہ انہیں مہلت نہ مل سکی۔

قرآن اور حدیث کی نصوص میں گنجائشوں کے حوالے سے تو یہ نکات ملتے ہیں اور اجماع اور قیاس کے حوالے سے علامہ کا نقطۂ نظر ویسے بھی وسیع ہے جو کہ پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے۔

۵۔علامہ اقبال کے اہم اجتہادات

علامہ اقبال اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ہر نسل اس بات کی حقدار ہے کہ وہ اپنے مسائل کو خود حل کرے۔ علامہ نے اپنے دور کے مسائل پر بھی اظہار خیال کیا جن میں سے ایک عورت کے لئے تنسیخ نکاح کا حق ہے۔اس کے علاوہ بھی علامہ اقبال عورتوں کے مسائل، ان کی تعلیم اور دیگر مسائل پر غور وفکر کرتے رہے۔ذیل میں علامہ کی کچھ آراء ذکر کی جاتی ہیں۔

(الف) عورتوں کے مسائل

علامہ اقبال برصغیر میں عورتوں کے حوالے سے غور وفکر کرتے رہتے وہ عورتوں کو بھی معاشرے کے دیگر مظلوم طبقات کے ساتھ دیکھتے۔ان کا خیال تھا کہ جو حقوق قرآن وسنت نے عورتوں کو دیئے ہیں یہاں خواتین ان سے بھی محروم ہیں۔برصغیر کے حالات میں عورتوں کے درج ذیل مسائل پر علامہ کی آراء ملتی ہیں۔

i۔پردہ

برصغیر میں علماء میں مستقل یہ اختلاف ہے کہ چہرے کا چھپانا اسلام کا مقصود ہے یا نہیں اور یہ کہ پردے کی حدود کیا ہیں ان حدود کے پیش نظر عورت کا دائرہ کار کیا ہے۔مختلف مقامات پر علامہ کی مختصر آراء اس حوالے سے ملتی ہیں مثلاً ''قومی زندگی'' میں لکھتے ہیں:

> ''لیکن اگر غور کر کے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں پردے پر زور دیا جانا اخلاقی وجوہ پر مبنی تھا۔چونکہ اقوام ہندوستان نے اخلاقی لحاظ سے بہت ترقی نہیں کی اس واسطے اس دستور کو ایک قلم موقوف کر دینا میری رائے میں اس قوم کے لئے نہایت مضر ہوگا ہاں اگر قوم کی اخلاقی حالت ایسی ہو جائے جیسی کہ ابتدائے زمانہ اسلام میں تھی تو اس کے زور کو بہت کم کیا جا سکتا ہے۔(26)

یعنی اقبال پردے کی نوعیت کو معاشرتی حالات پر موقوف سمجھتے ہیں اس طرح خواجہ عبدالرحیم کے نام خط میں لکھا کہ زینت چھپانا قرآنِ کریم (سورہ احزاب ونور) کی رو سے ضروری ہے۔موجودہ برقع قرآن کا تجویز کردہ نہیں، البتہ جلباب (چادر) کا ذکر ہے۔ڈاکٹر جاوید اقبال نے ''زندہ رود'' میں لکھا ہے منیرہ سات برس کی تھی اور شیخ عطا محمد نے برقعہ سلوا کر بھیجا مسز ڈورس بہت پریشان ہوئیں اور اقبال سے کہا وہ کسی حالت میں یہ منیرہ کو نہ پہنائیں گی۔اقبال ان سے متفق تھے اور یہ فیصلہ بعداز بلوغ، اس وقت کے رواج اور منیزہ کی مرضی پر چھوڑ دیا۔اس طرح 7 جنوری 1929ء کو گوکھلے ہال مدراس میں علامہ نے اپنا تیسرا مقالہ پڑھا۔اس دن انجمن خواتین اسلام مدراس نے اپنے اجلاس میں انہیں مدعو کیا اور اقبال کی علمی و ادبی جدمات کے تذکرے کے علامہ سپاسنامے میں عورتوں کی حالت کی تصویر کشی کی اور کئی امور میں راہنمائی چاہی جن میں سے ایک یہ بھی تھا۔اقبال نے جو جواب دیا وہ یہ ہے:

> ''پردے کے متعلق اسلام کے احکام واضح ہیں۔غض بصر کا حکم ہے اور وہ اس لئے کہ زندگی میں ایسے وقت بھی آتے ہیں جب عورت کو غیر محرم کے سامنے ہونا پڑتا ہے خاص اس وقت کے لئے یہ حکم ہے۔دیگر مواقع کے لئے اور احکام میں پردے کے معاملے میں عام عورت کو حکم یہ ہے کہ وہ اپنی زینت کو ظاہر نہ کرے''۔(27)

ان اقتباسات سے واضح ہے کہ وہ عورت کے حوالے سے روایتی سوچ کے حامل نہیں ہیں بلکہ حالات و زمانہ کی رعایت کو خصوصی اہمیت دیتے ہیں۔اس طرح دیگر مسائل کے بارے میں بھی راہنمائی کرتے ہیں۔

ii۔تعدادازدواج

عصر حاضر میں اسلام پر جن معاملات میں اعتراض کیا جاتا ہے ان میں اسلام کو انسانی حقوق کے حوالے سے ہدف تنقید بنایا جاتا ہے۔ان میں سے ایک تعدادازدواج کا مسئلہ بھی ہے۔علامہ اس معاملے میں بڑی واضح اور وسیع النظر رائے رکھتے ہیں۔فرماتے ہیں:

> ''اسلام میں تعدادازدواج کا حکم نہیں دیا گیا محض اجازت ہے۔یہ سچ ہے کہ مسلمان مردوں نے اس اجازت سے بے جا فائدہ اٹھایا۔اس میں اصول وقوانین کا کیا قصور؟ جب جنگ میں کسی قوم کے مردوں کی تعداد میں خاصی کمی واقع ہوجائے تو آئندہ ملکی مصالح کی حفاظت کے لئے یہ ضروری ہوجاتا ہے کہ ایک مرد ایک سے زائد عورتیں کرے قرآن نے انہی مصالح کو ملحوظ رکھ کر اس قسم کی اجازت دی ہے۔اس لئے فقہ میں فرض اور رخصت میں فرق کیا گیا ہے۔رخصت ترک کی جاسکتی ہے فرض ہرگز نہیں۔اگر نکاح کے وقت عورت مرد سے یہ مطالبہ کرے کہ تم اس رخصت کو اپنے حق میں ترک قرار دو جو تعدادازدواج کے متعلق از روئے قرآن تمہیں حاصل ہے تو وہ اس کا حق رکھتی

ہے۔(28)

علامہ کی تحریر نہایت واضح ہے اس سے اسلام کی یہ رخصت اس کے لئے خامی کی بجائے خوبی بن جاتی ہے اور اس سے اس دین کی آفاقیت اور ابدیت ثابت ہوتی ہے اور مسائل کو حل کرنے میں اس کی بالغ نظری کا ثبوت ملتا ہے۔ علامہ مزید لکھتے ہیں کہ یہاں قصور لڑکیوں کے باپوں کا زیادہ ہے کہ وہ نکاح کے وقت ان کے حقوق پر نظر کیوں نہیں رکھتے۔ اس موضوع پر علامہ نے اس سے بھی زیادہ شدید نقطۂ نظر اختیار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسکی اجازت اگر دی گئی ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ

> ''اسلام میں اقتصادی اور سیاسی لحاظ سے اس کی ضرورت بھی تھی مگر جہاں تک میں سمجھتا ہوں موجودہ مسلمانوں کو فی الحال اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ موجودہ حالت میں اس پر زور دینا قوم کے اقتصادی حالات سے غافل رہنا ہے اور امرائے قوم کے ہاتھ میں زنا کا ایک شرعی بہانہ دینا ہے۔'' (29)

علامہ کے الفاظ بہت شدید ہیں اور یہ ان معاملات کی حکمت کو جہاں واضح کر رہے ہیں وہیں معاشرتی حالات کے حوالے سے ضرورت کو بھی واضح کرتے ہیں۔ دراصل علامہ برصغیر کے حالات میں عورتوں کی عمومی حالت میں اصلاح کے خواہاں ہیں۔ علامہ نے اس کو برصغیر کے حالات میں سب سے نازک مسئلہ قرار دیا ہے۔ علامہ کا ذہن اس معاملے میں نہایت صاف ہے۔ وہ حقوقِ نسواں کے حوالے سے مشرق پر اہلِ مغرب کی تنقید کو بے جا قرار دیتے ہیں اور عورت کو تمدن کی جڑ قرار دیتے ہیں لہٰذا اس کی تعلیم پر بھی خصوصی تاکید کی وہ کہتے ہیں کہ ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم تمدن کی جڑ (عورت) کی تعلیم کی طرف توجہ مبذول کریں۔ علامہ عورتوں کو ہر معاملے میں حقوق دینے کے قائل ہیں۔ علامہ لکھتے ہیں کہ نارضامندی کی شادیاں بھی ہمارے قومی انحطاط کا ایک سبب ہیں کیونکہ بے جوڑ شادیوں کی وجہ سے مزاج ہم آہنگ نہیں ہوتے اور نئی نسل کی تربیت نہیں ہو پاتی۔ علامہ یہ تجویز کرتے ہیں کہ شادی سے پہلے منگنی کے بعد لڑکا لڑکی کو بزرگوں کے سامنے ملنے کا موقع دیا جائے تاکہ وہ ایک دوسرے کے عادات اور مزاج کا مطالعہ کر سکیں اور اگر ان کے مزاج مختلف واقع ہوں تو منگنی توڑی جا سکے (بحوالہ قومی زندگی)۔ علامہ مجموعی طور پر اپنی قوم کی حالت میں اصلاح کے لئے غور و فکر کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ تمدنی، معاشی اور سیاسی مسائل حل کرنے کے لئے مصلح کے لئے تاریخی، معیشی اور معاشرتی حقائق پر گہری نظر اور بصیرت کا ہونا ضروری ہے۔

(ب) فیملی پلاننگ

علامہ کے پیش نظر اپنی قوم کے زوال اور انحطاط کا علاج ہے۔ اس کے لئے وہ ہر قسم کے اقدامات کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ عصر حاضر کا ایک مسئلہ غربت ہے جو کہ دیگر کئی مسائل کا ذریعہ بھی ہے اور اس کا ایک سبب آبادی کا وسائل کے

تناسب سے بڑھ جانا بھی ہے۔علامہ اقبال اس بارے میں بھی بڑا واضح نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں کہ نومبر 1936ء میں ماہنامہ الحکیم کے نمائندے اقبال کی خدمت میں حاضر ہوئے اوران سے ضبط تولید کے مسئلہ پر اظہار خیال کرنے کو کہا۔علامہ نے فرمایا:

''شریعت اسلامی نے اجتماعی مسائل میں مصالح امت کونظر انداز نہیں کیا اوراس تصفیے کو اہل امت پر چھوڑ دیا کہ وہ حالات ومقتضائے وقت کے مطابق ان کا فیصلہ کرلیں۔اگر حظ نفس مقصود نہ ہو۔حقیقی ضرورت موجود ہواور فریقین رضا مند ہوں تو جہاں تک میرا علم رہنمائی کرتا ہے ضبط تولید شرعاً قابل اعتراض نہیں ہے۔اصول شرعی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی خاوند اپنی بیوی کو اگر وہ اولاد پیدا کرنے کی خواہشمند نہ ہوتو بااکراہ اولاد پیدا کرنے پر مجبور نہیں کرسکتا۔(30)

علامہ اقبال اس حوالے سے اس سے بہت پہلے سے نہایت واضح نقطۂ نظر رکھتے تھے مثلاً علامہ اقبال کی پہلی کتاب ''علم الاقتصاد'' جوکہ معاش کے موضوع پرتھی اور 1903ء میں شائع ہوئی اس میں بھی نہایت دوٹوک انداز میں علامہ نے اس موضوع پر رائے دی۔لکھتے ہیں:

''تم جانتے ہوکہ مفلسی تمام جرائم کا منبع ہے اگراس بلائے بے درماں کا قلع قمع ہوجائے تو دنیا جنت کا نمونہ نظر آئے گی اور چوری، قتل، قمار بازاری اور دیگر جرائم جواس دہشت ناک آزار سے پیدا ہوتے ہیں یک قلم معدوم ہوجائیں گے۔مگر موجودہ حالات کی رو سے اس کالی بلا کے پنجے سے رہائی پانے کی یہی ایک صورت ہے کہ نوع انسانی کی آبادی کم ہوتا کہ موجودہ سامان معیشت کفایت کرسکے۔(31)

اس چیز کو اقبال اپنے ملک کے حالات میں دیکھتے ہیں اور ضبط تولید کو بھی ایک معاشی مسئلہ کے طور پر حل کرتے ہیں۔جیسا کہ اس کتاب میں مزید لکھتے ہیں:

''ان سطور سے تم یہ نہ سمجھ لینا کہ ہم بنی آدم کوکلی طور پرشادی کی لذت اٹھانے سے روکنا چاہتے ہیں۔ ہمارا مقصد صرف اس قدر ہے کہ بچوں کی تعداد کم سے کم پیدا ہو۔اور بی بی کی خواہش ایک فطری تقاضا ہے اوراس کو بالکل دبائے رکھنا بھی صحت کے خلاف ہے۔لہٰذا اقتصادی لحاظ سے انسان کی بہبود اسی میں ہے کہ حتی المقدور اپنی حیوانی خواہشوں کو پورا کررنے سے پرہیز کرے۔یہ مطلب بڑی عمر میں شادی کرنے یا باالفاظ دیگر شرح پیدائش کوکم کرنے اور نفسیاتی تقاضوں کو بالعموم ضبط کرنے سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔(32)

(ج) تنسیخ نکاح کا حق

ان سب مسائل سے اہم مسئلہ جس نے برصغیر میں نہایت پیچیدہ شکل اختیار کرلی تھی عورت کے لئے تنسیخ

نکاح کا حق ہے۔علامہ نے اس کے لئے جدوجہد کی اور علامہ کی جدوجہد کے نتیجے میں یہ حق خواتین کو حاصل بھی ہو گیا مگر علامہ اس سے ایک سال قبل انتقال کر چکے تھے۔اسلامی فقہ میں نکاح کو ایک معاہدے کی حیثیت حاصل ہے مگر فریقین کے حقوق اس معاہدے میں مساوی نہیں تھے۔عورت کو طلاق کا حق اسلامی فقہ کی رو سے حاصل نہیں اور قاضی کے ذریعے تنسیخ نکاح کی درخواست کی اجازت بے حد محدود تھی اور اس کے لئے مخصوص شرائط تھیں مثلاً خاوند مرتد ہو جائے یا بیوی کے قابل نہ ہو یا مفقود الخبر ہو وغیرہ۔لیکن شوہر ظالم ہو یا نفقہ کی ذمہ داری پوری نہ کرتا ہو اور بیوی کے حقوق ادا نہ کرتا ہو تب بھی بیوی کے پاس کوئی راستہ نہیں تھا۔ برصغیر میں حنفی فقہ رائج تھا اور ہدایہ میں اس حوالے سے کوئی واضح راستہ نہیں تھا۔البتہ حنفی فقہ میں نکاح وطلاق کے معاملات میں اس بات پر اتفاق تھا کہ اگر بیوی مرتد ہو جائے تو نکاح ختم ہو جاتا ہے۔لہٰذا ایسی عورتیں جو شوہروں سے خلاصی چاہتیں انہوں نے ترک مذہب کا اعلان کر کے علیحدگی حاصل کرنا چاہی۔

علامہ اقبال کی وکالت کے زمانے میں خصوصاً 1920ء کے بعد ان مقدمات میں بہت زیادہ اضافہ ہو گیا اور اسلامی فقہ کی رو سے یہ نکتہ بھی زیر بحث آتا ہے کہ خواہ ارتداد کی نیت نہ ہو صرف اقرار سے بھی نکاح کی تنسیخ ہو جائے گی۔لہٰذا اس طرح سے کئی مقدمے زیر بحث آئے جن میں تنسیخ کر دی گئی اور ایک مقدمے میں سب آرڈی نیٹ جج نے تنسیخ کا فیصلہ دیا اپیل کی گئی ڈسٹرکٹ جج نے ارتداد کی تحقیق شروع کر دی اور مسماۃ ریشماں کو عدالت میں سؤر کا گوشت کھانے کو دیا کہ کھا کر ارتداد کا ثبوت دے اس نے انکار کیا عدالت نے نکاح کی تنسیخ نہ کی۔اپیل عدالت عالیہ میں کی گئی اس بینچ نے یہ فیصلہ دیا کہ ارتداد کی تحقیق غیر ضروری ہے اور تنسیخ نکاح ہو گئی۔(33)

فتاویٰ عالمگیری میں ارتداد کے حوالے سے تین اقوال ملتے ہیں۔ برطانوی عدالتیں مسلم عائلی معاملات میں ہدایہ کے حوالے قبول کرتی ہیں اور ہدایہ میں درج ہے۔

"واذا اِرتدا .... وابی یوسف" (34)

ترجمہ: جب میاں بیوی میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک طلاق کے بغیر علیحدگی واقع ہو جائے گی۔

فتاویٰ عالمگیری میں اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ اگر ارتداد کا مقصد خاوند سے گلوخلاصی ہو تب بھی فسخ نکاح واقع ہو جائے گا۔کتب فقہ میں ارتداد سے فسخ نکاح تو ہو گا مگر اس سے بھی عورت کا مقصد پورا نہیں ہو رہا جو کہ ناپسند شوہر سے آزادی ہے۔گو کہ عملاً برصغیر کے حالات میں غیر مسلم حکومت کی وجہ سے عورتوں کو یہ فائدہ حاصل ہو رہا تھا مگر اس کے لئے ارتداد کا راستہ علامہ کو سخت ناگوار تھا جس سے ان میں اس مسئلہ کے حوالے سے تحریک

ہوئی۔

"**کتاب الفقه علی مذاهب اربعه**" میں حنفی فقہاء کی آراء کا خلاصہ تفصیل سے ملتا ہے اور اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ خاوند کے ارتداد کی صورت میں تنسیخ نکاح کے لئے عدالت سے رجوع کی ضرورت نہیں۔ لیکن بیوی کے ارتداد کی صورت میں ایک قول کی رو سے نکاح تو فسخ ہوتا ہے مگر قید اور تعزیر ہے اور پھر جبری طور پر اسلام قبول کرنے کے بعد اسی شوہر سے نکاح ہے۔ دوسرے قول کی رو سے تو نکاح فسخ ہی نہیں ہوتا تو تجدید کی بھی ضرورت نہیں اور تیسرے قول کی رو سے تو وہ باندی ہو جاتی ہے یعنی اس کو کسی قسم کا کوئی حق حاصل نہیں (35)۔ (مگر برصغیر میں اس سے غیر مسلم حکومت کے باعث ناپسند شوہر سے آزادی کا حق اس طرح ملنے لگا کہ عورت کو غیر مسلم اقلیت کے حقوق حاصل ہو جاتے۔ لیکن اس میں عورتوں کو اپنے ایک جائز حق کے حصول کے لئے انتہائی طریقہ اختیار کرنا پڑتا اور دوسرے یہ کہ ایک جائز حق کے حصول کا درست طریقہ موجود نہ ہونے کی وجہ سے اسلام اِرتداد کے فروغ کا ذریعہ بن رہا تھا، جو کہ ایک تبلیغی مذہب کے خلاف ہے۔ انہوں نے شاطبی کے حوالے سے واضح کیا کہ اسلام مقاصدِ خمسہ (حفظِ دین، نفس، عقل، نسل، مال) کے تحفظ کی دعویدار ہے، جبکہ فقہا کے اس قانون سے اسکی نفی ہوتی ہے۔ انہوں نے اپنے خطبے میں اس مسئلہ کی طرف توجہ دلائی اور ترکوں کی تحریک میں عورتوں سے متعلقہ مسائل بھی ان کی نظر میں تھے جنہوں نے وراثت نکاح طلاق وغیرہ میں عورتوں کو مردوں کے بالکل مساوی کرنے کی کوشش کی۔ جس کو علامہ دوسری انتہاء کے طور پر اور اس نارواسختی کے ردعمل کے طور پر دیکھ رہے تھے۔ نیز یہ کہ قانون معاشرتی ضرورتوں سے ہم آہنگ نہیں یا عورت کو علیحدگی کا حق حاصل ہونا چاہئے یا ارتداد کو بھی روکنا چاہئے (36)۔ علامہ کی نشاندہی پر علماء میں تحریک پیدا ہوئی اور برصغیر میں اس مسئلہ پر غور وخوض شروع ہوا۔ اس سلسلے میں علامہ نے ترکوں کے برعکس معروضی طریقے سے ایک واقعی مسئلہ پر اجتہاد کیا۔ ڈاکٹر خالد مسعود کی رائے میں علامہ نے قیاس کی بجائے امام شاطبی کے حوالے سے مقاصد شریعت کی بنیاد پر اجتہاد کی راہ دکھائی۔ اس طریقے میں کسی ایک جزئی پر بنیاد رکھنے کی بجائے مصادر شریعت سے مجموعی طور پر حکم تلاش کیا جاتا ہے۔ یہ مجموعی حکم مقاصد شریعت کے تعین سے ملتا ہے۔ (37) 1935ء کے ایک مقدمے میں مولانا کے دلائل پیش کئے گئے لیکن عدالتیں قانون میں پابندی کے بغیر حنفی فقہ کی تبدیلی قبول کرنے کی مجاز نہ تھیں۔ لہٰذا جمیعت علمائے ہند نے اس مسئلہ میں قانونی جدوجہد کا فیصلہ کیا۔ جمیعت کی مجلس عاملہ کے ایک رکن قاضی محمد احمد کاظمی (وکیل الہ آباد ہائی کورٹ) نے اپریل 1936ء کو اس موضوع پر بل مرکزی قانون ساز اسمبلی میں پیش کیا۔ تین سال زیر بحث رہنے کے بعد اسمبلی نے اس مسئلہ پر رپورٹ تیار کرنے کے لئے ایک مجلس اعلیٰ مقرر کی۔ جس نے 3 فروری 1939ء کو اسمبلی کے سامنے رپورٹ پیش کی اور اس

کے بعد بھی بحث کا سلسلہ جاری رہا۔اورھندوؤں کی شدید مخالفت کے باوجود بل منظور ھوگیا جو مسلمانوں کے نکاح کی تنسخ کا ایکٹ نمبر 8 ,1939 کہلاتا ہے یس کی رو سے ایک طرف تواب محض ارتداد فسخِ نکاح کا اسبب نہیں بن سکتا، دوسری جانب مسلمان بیوی کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ ان بہت سی صورتوں میں جہاں اس کو شوہر کے ہاتھوں دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا تھا، عدالت سے رجوع کر کہ اپنے حقوق حاصل کر سکتی تھی (38)۔علامہ نے اس نہایت اہم مسئلے پر اپنا نقطہ ءِ نظر حقائق اور دلائل کی بنا پر پیش کیا اور اس سے ایک جدوجہد شروع ہوئی، اور علما نے اس مسئلے پر کوششیں شروع کیں۔ بالآخر یہ اجتہاد قانون بن گیا، گو کہ علامہ اس کے نتائج دیکھنے سے پہلے ہی انتقال فرما گئے۔

(د) پارلیمنٹ کے لئے اجتہاد کی حق اور خلافت کی حیثیت۔

علامہ اقبال نے اپنے دور کے جن اہم ترین مسائل پر روشنی ڈالی ان میں سے ایک پارلیمنٹ کے لئے اجتہاد کا حق بھی ہے، اور اس کے ساتھ علامہ نے مسئلہ ءِ خلافت کو بھی واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ اس کے بارے مس بالکل واضح نقطہ نظر رکھتے ہیں کہ عصرِ حاضر میں اجتہاد کی بہترین شکل اجتماعی اجتہاد ہے، اور اجتماعی اجتہاد خلافت کے ذریعے روبہ عمل آتا ہے، مگر موجودہ دور میں خلافت اب باقی نہیں ہے تو یہ ذمہ داری پارلیمنٹ کے ذریعے پوری کی جاسکتی ہے۔ علامہ اقبال ترکی میں مصطفیٰ کمال کی اصلاحات اور متحرک کردار کی تو تعریف کرتے تھے لیکن خلافت کے خاتمے کو وہ بھی پسند نہ کرتے تھے۔

علامہ اقبال نے اپنے ادبی کردار کے شروع میں معاشرتی اور اخلاقی تصورات social and mental thought in Islam کے حوالے سے کئی مقالے لکھے اس سلسلے میں پہلا مقالہ 1908ء میں انگریزی میں ایک مقالہ اسلام اور خلافت کے عنوان سے لکھا جو لندن کے سوشیالوجیکل ریویو میں چھپا۔ اور پھر الہ آباد کے ہندوستان ریویو میں دسمبر 1910ء کے شمارے میں چھپا اور پھر جنوری 1911ء میں "Political thought in Islam" کے عنوان سے دوبارہ منظر عام پر آیا۔

اس مقالے میں علامہ نے خلافت کی روح اور مزاج کو واضح کیا کہ یہ ایک جمہوری ادارہ ہے جو کہ انتخاب کی بنیاد پر وجود میں آتا ہے اور اسلام کے سیاسی نظام کی بنیاد عرب کے قبائلی نظام پر ہے لیکن جوں جوں اسلامی فکر میں نظر و تدبر کے دائرے وسیع ہوتے گئے یہ ابتدائی سیاسی ڈھانچہ ایک سیاسی اصول کی حیثیت اختیار کر گیا۔ یہ سیاسی اصول دو تھے۔ ایک مساوات (سیاسی، قانونی، مذہبی)۔ دوسرا سیاست و مذہب کی یکجہتی اور خلیفہ یا حاکم کا امین ہونا نہ کہ ''ظل اللہ''۔ یہی بات علامہ نے بعد میں اجتہاد والے خطبے میں بھی کی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے علامہ اسلامی اصول و قوانین کی روح جمہوریت کو سمجھتے ہیں۔ اسی مقالے میں علامہ آگے جا کر لکھتے ہیں کہ نصوص شرعیہ کے بعد تمام

قوانین کے لئے بنیادی اصول جمہور کی آراء کے اتحاد کا تسلسل ہے۔ اگر اسلامی اصول پر نظر دوڑائیں تو اس بات کی تائید عرف سے بھی ہوتی ہے استحسان اور استصلاح میں بھی یہ اصول کارفرما نظر آتا ہے اور تواتر کو جو اہمیت فقہاء نے دی اس کی طرف بھی دھیان جاتا ہے۔ علامہ کے خیال میں اسلامی سیاست کا بنیادی اصول انتخاب ہے۔ جسکی تفصیلات مختلف ہوسکتی ہیں۔ گویا اس طرح علامہ اصول انتخاب کو قرآن سے اخذ کردہ قرار دیتے ہیں۔ علامہ کے بقول یہ اصول انتخاب ہی ہے جو خلافت کو جمہوری شکل دیتا ہے مگر اسلامی تاریخ کے مطالعے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے وہ اس بات پر افسوس کا اظہار کرتے ہیں کہ مسلمانوں نے اصول انتخاب پر توجہ نہیں دی اس کی وجہ ان کے خیال میں یہ ہے کہ خلافت راشدہ کے بعد ہی سے حکمرانوں کا مطمع نظر بدل گیا اور حکمران اصول انتخاب سے واقف ہی نہ تھے۔ اموی اور عباسی فتوحات میں مصروف رہے اور خلافت کے طریقہ مطلق العنانیت اور موروثیت بنا رہا خصوصاً ایرانی اور منگول جو بادشاہ کو خدا کا مظہر سمجھتے تھے اس طرح خلافت میں جمہوریت بالکل نہ رہی تھی بلکہ یہ بادشاہت ہوگئی تھی۔ مسلمان اسی طرح مست رہے جبکہ یورپ بیدار ہورہا تھا۔ لہٰذا اقبال کہتے ہیں کہ آج جو جمہوری اقدار یورپ کی طرف سے آرہی ہیں وہ دراصل اسلامی ہیں۔(39)

علامہ اقبال نے خلافت کی اٹھان اور اس کے مزاج اور مقاصد پر درست انداز میں روشنی ڈالی اور بحیثیت قوم مسلمانوں کی تاریخ میں اس اصول سے عدم توجہی کی بھی نشاندہی کی۔ علامہ نے یہ تجزیہ ترکی خلافت کی تنسیخ سے پہلے کیا جس کی تائید خلافت کی تنسیخ کے حالات سے ہوگئی اور علامہ نے اس کو دورِ جدید میں اجتہاد کے اصول کے ساتھ جوڑا۔ یہ بات انہوں نے ''اجتہاد'' والے خطبے میں بھی کی ہے جس میں حالات کے اس تغیر کو انہوں نے اجتہاد قرار دیا۔ علامہ ترکی کے حالات کے ضمن میں یہ بیان کرتے ہیں کہ کس طرح سے قوم پرست اور اصلاح پسند اپنے اپنے انداز میں دین اور سیاست کے حوالے سے خیال آرائی کرتے ہیں مگر دونوں گروہ مختلف رجحانات کے باوجود اجتہاد کا دروازہ کھولنے پر اصرار کرتے ہیں تاکہ قانون شریعت کی تکمیل ہوسکے۔ اس کے بعد علامہ نے ترکوں کے خلافت کے حوالے سے اجتہادات ذکر کئے ہیں جن کی طرف اشارہ گذشتہ صفحات میں بھی کیا جاچکا ہے۔

خلافت کے استحقاق کے حوالے سے علامہ کے خیال میں مصر و ہندوستان کے علماء نے اس مسئلہ پر اظہار خیال نہیں کیا مگر علامہ اس معاملے میں شورائیت کی بنا پر ترکوں کے اجتہاد کی تائید کرتے ہیں اور اسی کو دورِ حاضر کے تقاضوں کی روشنی میں ممکنہ عملی صورت قرار دیتے ہیں۔ علامہ ابن خلدون اور قاضی ابوبکر باقلانی کے حوالے سے یہ نکتہ اٹھاتے ہیں کہ گو کہ اہلسنت عالمگیر خلافت کے قائل ہیں مگر عملاً ایسا ممکن نہیں رہا اور عصر حاضر میں اس کی ممکنہ صورت یہ ہے کہ مسلمان ممالک میں استحکام حاصل کریں اور پھر کوئی اتحاد تشکیل دیں۔ اس سمجھوتے کے لئے وہ خلیفہ

کی قریشیت کی شرط میں سمجھوتے کی مثال دیتے ہیں کہ جب قریش کمزور ہوئے تو یہ علماء نے اس شرط پر بھی نظر ثانی کی اور امت نے عثمانی ترکوں کو قریش نہ ہونے کے باوجود قبول کیا۔ علامہ اجتہاد اور خلافت کو ایک دوسرے سے نہایت مضبوطی سے متعلق سمجھتے ہیں مگر خلافت کے ملوکیت میں بدلنے سے اجتہاد کی اجتماعی حیثیت بھی ختم ہوگئی اور علامہ کے خیال میں یہ اجتماعی حیثیت مطلق العنان اموی وعباسی خلفاء کو ان کے اصول خلافت (مطلق العنانیت) کے لحاظ سے درست معلوم نہ ہوتی تھی کیونکہ ایسی صورت میں کوئی اجتماعی اجتہادی ادارہ خلیفہ کے مقابلے میں زیادہ مضبوط ہوسکتا تھا جو کہ اس کے ذاتی اقتدار کے لئے نقصان دہ تھا۔ علماء یہ نکتہ بھی اٹھاتے ہیں کہ اجماع کے اصول میں قانون سازی کی طاقت ہونے کے باوجود بھی یہ بات عملاً نہ ہوئی اور اس کے ارتقاء میں ایوان اقتدار سے رکاوٹ ہوتی رہی۔ لیکن جدید دور میں ان حالات کے بدلنے پر امید کا اظہار کرتے ہیں۔ علامہ کے نزدیک اجماع ایک جمہوری اصول تھا اور اس وجہ سے وہ قانون سازی کا حق چند افراد تک محدود نہیں کرنا چاہتے تھے اور دور حاضر میں مسائل کی نوعیت بدل جانے اور علوم کی حدود وسیع ہوجانے کی وجہ سے اب صرف علوم فقہ میں مذکورہ شرائط اجتہاد کے لئے کافی نہیں بلکہ اس کے لئے نفسیات، طبیعات، سیاسیات، اقتصادیات وغیرہ بہت سے علوم پر دسترس ضروری ہے اور چونکہ بیک وقت تمام علوم میں مہارت رکھنا کسی ایک شخص کے بس کی بات نہیں لہٰذا محض روایتی مجتہد اور عالم جہاں اجتہاد نہیں کرسکتا وہاں دیگر علوم کے ماہرین بھی روایتی مجتہد اور عالم کی مدد کے بغیر اجتہاد نہیں کرسکتے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ اجتہاد کا حق منتخب اسمبلی کو دینا چاہتے ہیں اور ان کو اجماع کی جدید شکل قرار دیتے ہیں۔ البتہ اس کی عملی صورت کے امکان کے بارے میں سوال تھا۔ ڈاکٹر خالد مسعود نے وحید احمد مسعود کے حوالے سے لکھا ہے کہ علماء اس زمانے میں لیجسلیچر کے انتخابات میں حصہ لینے کے بارے میں سوچ رہے تھے مگر ان کا مقصد علامہ کے برعکس دوسرا تھا۔ البتہ برصغیر کے علماء بے شک قومی وملکی حالات کے باعث مجالس قانون ساز کا حصہ بننے کو تیار ہے اور یہ رجحان ایرانی رجحان سے مختلف تھا جو کہ علماء کی علیحدہ مجالس کی تشکیل کے بارے میں تھا اور جمال الدین افغانی اور بلنٹ کی بھی ایسی ہی رائے تھی۔ (40) مگر علامہ اس رجحان کو خطرناک قرار دیتے تھے اور ان کا مشورہ خطبے میں یہ ہے کہ سنی ممالک میں اگر ایسی رائے ہے تو محض عارضی طور پر آزمایا جائے۔ علماء اس رویہ کے اختیار کرنے سے اسلام میں پاپائیت کے درآنے کے اندیشے سے خوفزدہ ہیں۔ لہٰذا وہ علماء کو مستقل مجالس قانون ساز کا حصہ بننے کی تجویز دیتے ہیں تاکہ دین وسیاست کو یکجا چلایا جاسکے۔ لیکن برصغیر کے حالات میں مسلمانوں کا تناسب اور پھر علماء کا تناسب انتہائی کم ہونے کے باعث انہوں نے لامحالہ دوسرے طریقے کو اس صورت میں گوارا کرنے کی رائے دی کہ مسلم قانون دان بھی ایسی مجالس میں شریک ہوں تاکہ برصغیر کے حالات میں عارضی طور پر مسلمانوں کے آئینی حقوق کا

تحفظ کیا جا سکے۔

اجماع اور اجتہاد کے حوالے سے بقول ڈاکٹر خالد مسعود، علامہ نے دو اجتہاد کیئے:

1۔ انفرادی کے بجائے اجتماعی اجتہاد۔

2۔ قانون ساز اسمبلیوں سے اجماع اور اجتہاد یا اجتماعی اجتہاد کے اداروں کا کام لینا۔

پہلے اجتہاد کو تو علماء کی تائید حاصل ہوئی۔ اگر چہ براہ راست اقبال کے حوالے سے بات نہیں کی گئی تاہم پاکستان میں مولانا محمد یوسف بنوری مرحوم (مقالہ اجتہاد) اور بھارت میں مولانا تقی امینی (اجتہاد، برہان جنوری 1977ء) نے انفرادی کے بجائے اجتماعی اجتہاد پر زور دیا۔ اسی طرح دوسرے ممالک میں بھی اس خیال کو حمایت ملی مثلاً شیخ ابوزہرہ (الاجتہاد فی الفقہ الاسلامی) اور مصطفیٰ الزرقاء (الاجتہاد مجال التشریع فی الاسلام) و دیگر علماء نے اجتماعی اجتہاد پر زور دیا مگر اس اجتہاد کی اجتماعی شکلوں کے بارے میں کوئی تائید نہ ملی اکثر علماء بشمول شیخ ابوزہرہ و مصطفیٰ الزرقاء علماء کی خصوصی مجالس و تحقیقاتی اداروں کی تشکیل کے حامی ہیں۔ (41)

پاکستان کے حالات میں (مسلم اکثریت) میں ایسا ممکن تھا مگر یہاں بھی علماء کے خصوصی بورڈ (قانون ساز اسمبلی کی نگرانی کے لئے) ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلامی نظریاتی کونسل، اسلامی مشاورتی کونسل وغیرہ قائم ہوئے مگر علامہ کی تجویز کو کوئی اہمیت حاصل نہ ہوئی بلکہ اکثر لوگوں نے علماء کی اس تجویز کو بے بصیرتی اور اجتہاد سے ناواقفیت پر محمول کیا۔ یہ رویہ علامہ کے دور میں بھی تھا اور اب بھی ہے۔ مثلاً سید سلیمان ندوی جو کہ بہت سے معاملات میں علامہ سے اتفاق کرتے ہیں ان کے خطبات کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''اگر علامہ یہ خطبات شائع نہ کرتے تو اچھا تھا''۔(42)

اور یہ رویہ اب تک جاری ہے مثلاً حال میں ادارہ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد میں 2005ء میں ادارہ تحقیقات اسلامی کے زیر اہتمام اجتماعی اجتہاد کے حوالے سے ایک سہ روزہ کانفرنس ہوئی اس میں ایک مقالہ نگار اپنے مقالے پارلیمنٹ اور تعبیر شریعت میں لکھتے ہیں:

> ''جو لوگ اسلامی ریاست کی فکری تشکیل میں علامہ کے نظریات کو دلیل بنا کر انہیں مجتہد مستقل کا مقام دینا چاہتے ہیں انہیں معلوم ہونا چاہئے کہ علامہ اقبال کے یہ نظریات ان کی ٹھوس آراء کے بجائے ان کے ارتقائی نظریات تھے چنانچہ کائنات ارض کے مختلف حصوں میں رونما ہونے والے واقعات پر غور و فکر کے نتیجے میں اقبال کے ان نظریات کو جو اقبال کے حاملین کو انکے عقائد نظر آتے ہیں منزل تک پہنچنے سے قبل اس راہ کی ٹھوکروں یا درمیانی مراحل کا نام دیا جا سکتا ہے۔''(43)

ایک دوسرے مقالہ نگار اس سے بھی آگے بڑھ گئے اور وہ تو کبھی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اقبال نے اپنے

نظریہ اجتہاد سے رجوع کرلیا تھا اور کبھی یہ کہ ان کا نظریہ نا قابل قبول ہے۔ انہوں نے تو ڈاکٹر جاوید اقبال کی تحریروں سے بھی اپنی مرضی کے مفہوم نکالے ہیں۔

''ان کے بقول یہ خطبات (1922ء) میں لندن میں زیرِ طبع تھے جبکہ اتاترک نے خلافت کا خاتمہ 1924ء میں کیا سو بعد میں انہوں نے نظر ثانی کر لی تھی اور اس کی تائید ان خطوط سے بھی ہوتی ہے جو سید سلیمان ندوی کے نام ہیں''۔(44)

مزید مولانا ابوالحسن علی ندوی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''ان کی نادر شخصیت کے بعض کمزور پہلو بھی ہیں جو ان کے علم وفن اور پیغام سے میل نہیں کھاتے اور جنہیں دور کرنے کا انہیں موقع نہیں ملا (ان کے خطبات مدراس...... بہت سے ایسے افکار و خیال ملتے ہیں جن کی تاویل وتوجیہ اور اہل سنت کیا جتماعی عقائد سے مطابقت مشکل سے ہی کی جاسکتی ہے''۔(45)

گویا پون صدی گزر جانے کے باوجود علماء کی اکثریت علامہ کے پیغام کو نہ صرف سمجھی ہی نہیں بلکہ ان کو موردِ الزام ٹھہرا رہی ہے۔ حالانکہ علامہ کے یہ اجتہادات ان کی بصیرت اور اجتہادی صلاحیتوں کا کھلا ثبوت بھی ہیں اور عصرِ حاضر کے حوالے سے مسائل کے حل کے لئے قابلِ عمل راہوں کی نشاندہی بھی کرتے ہیں۔

حوالہ جات

۱۔ Iqbal, The Reconstruction of religious thought in Islam, Iqbal Academy, P.117-118

۲۔ بریلوی، عبادت، ڈاکٹر، قومی زندگی، علامہ اقبال، جشن اقبال نمبر، اورنٹیئل کالج میگزین لاہور، دسمبر 1977ء

۳۔ عطاءاللہ، شیخ، اقبالنامہ (حصہ اول)،......شیخ محمد اشرف تاجر کتب، ص 50

۴۔ راہی، اختر، اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں، بزم اقبال، لاہور، ص 182

5۔ قومی زندگی، جشن اقبال نمبر، اورنٹیئل کالج میگزین لاہور، ص 33

6۔ مسعود، خالد، ڈاکٹر، اقبال کا تصور اجتہاد، مطبوعات حرمت راولپنڈی، 1985ء، ص 135

7۔ اقبال، ضرب کلیم، کلیات اقبال (اردو) شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، 1975ء، ص 168

8۔ ......ایضاً......ص 523

9۔ اسرار خودی، کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، 1990ء، ص 125

10۔ اقبال، ضرب کلیم، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ص 679

11 بحوالہ مقدمہ ترجمہ فتاویٰ عالمگیری، ج 1، ص 31

12۔ اقبال، سید سلیمان ندوی کی نظر میں، ص 189

13۔ برنی، مظفر حسین، کلیات مکاتیب اقبال، جلد 4، حصہ دوم، 1920ء،

14۔ ابو اسحٰق، الشاطبی، الموافقات، تیونس مطبع دولیہ، 1302ھ، ج 4، ص 80،

15۔ جاوید اقبال، ڈکٹر، زندہ رود، ص 444

16۔ اقبال کا تصور اجتہاد، بحوالہ بیضاوی، منہاج الوصول الیٰ علم الاصول، ص 166

17۔ Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, P.133

18۔ اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں، ص 187

19۔ ......ایضاً......ص 191

20۔ اقبال کا تصور اجتہاد، ص 186

21۔ اقبالنامہ، حصہ اول، ص 132

22۔ ibid, P.141

23. اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں، ص 187

24۔ اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں، ص 189

25۔ ڈاکٹر جاوید اقبال، زندہ رود، ص 706

26۔ جشن اقبال نمبر، اورنٹیل کالج میگزین، ص35

27۔ ......ایضاً......ص425.678

28۔ ......ایضاً......

29۔ قومی زندگی، جشن اقبال نمبر، ص35

30۔ زندہ رود، ص625؛ بحوالہ صحیفہ اقبال نمبر، حصہ اول، مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی، ص228

31۔ اقبال شخصیت، افکار و تصورات مطالعہ کا نیا تناظر، ڈاکٹر سلیم اختر، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، 2003ء، ص212

32۔ علامہ اقبال، علم الاقتصاد، اقبال اکیڈمی لاہور پاکستان، 1977ء، ص10

33۔ اقبال کا تصور اجتہاد، ص203 تا210

34۔ الهدایۃ، کتاب النکاح، المکتبہ العربیہ دستگیر کالونی کراچی38، ص328

35۔ عبدالرحمٰن الجزیری، کتاب الفقہ علیٰ مذاہب اربعہ، کتاب النکاح (باب حکم المرتد لمن دینہ من الزوجین) ص224 جلد چہارم، دار احیاء التراث العربی بیروت لبنان، الطبقہ السابعہ، 1406ھ-1986ء

36۔ Reconstruction of religious thought in Islam, P.134

37۔ اسلام کا تصور اجتہاد، ص215

38۔ ......ایضاً......ص216 تا224

39۔ Speaches Writings and Statements on Iqbal, Compiled and edited by Latif Ahmad Sherwani, Iqbal Academy Pakistan, 2005, P.138,140-142,153

40۔ اقبال کا تصور اجتہاد، ص216 تا224

41۔ ......ایضاً......ص235, 234

42۔ اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں

43۔ پارلیمنٹ اور تعبیر شریعت (علامہ اقبال کے تصور اجتہاد کے تناظر میں)، حافظ عبدالرحمٰن مدنی، مقالات اجتماعی اجتہاد (تصور ارتقاء اور عملی صورتیں)، ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد، 2005ء، ص114

44۔ اجتہاد اور تعبیر شریعت اختیار کا مسئلہ (پارلیمنٹ اہل یا علماء)، مولانا حافظ صلاح الدین، ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد، 2005ء، ص171

45۔ ......ایضاً......ص141

❁......❁......❁