علامہ اقبالؒ

اور

اُصولِ اِجتہاد

ڈاکٹر محمدؐ یوسف گورایا

بزمِ اقبال۔ لاہور

علامہ اقبالؒ

اور

اصولِ اجتہاد

ڈاکٹر محمدؐ یوسف گورایا

بزمِ اقبال ۔ لاہور

جملہ حقوق محفوظ

۱۹۹۲ء

ناشر :-	ڈاکٹر وحید قریشی اعزازی سیکرٹری، بزم اقبال ۲ - کلب روڈ لاہور
کمپوزنگ :-	مکتبہ جدید - ۹ - ریلوے روڈ لاہور
مطبع :-	ظفر سنز پرنٹرز شمع پلازہ لاہور
تعداد :-	۵۰۰
صفحات :-	۶۴
قیمت :-	۲۰ روپے

فہرست

ابتدائیہ :- چار مکاتبِ فکر ۵

بابِ اول :

اجتہادی مکتبِ فکر ۷

باب دوم :

روایتی مکتبِ فکر ۷

باب سوم :

فقہی مکتبِ فکر ۱۱

باب چہارم :

خانقاہی مکتبِ فکر ۲۰

باب پنجم :

اقبال اور اجتہاد ۲۲

باب ششم :

علامہ اقبال کے پسندیدہ مجتہدین ۲۹

باب ہفتم :

علامہ اقبال اور اصول اجتہاد ۳۶

باب ہشتم :

علامہ اقبال اور اصول درایت ۵۵

ابتدائیہ

چار مکاتب فکر

عالم اسلام پر صدیوں تک چھائی ہوئی ملوکیت ختم ہوئی تو مغربی استعمار مسلط ہو گیا۔ ملوکیت و استعمار دونوں کے اختتام پر مسلمان صدیوں بعد صحیح معنوں میں آزاد ہوئے۔

اگرچہ اقتصادی اور تہذیبی طور پر وہ اب بھی ان دونوں سے متاثر ہیں۔ آزادی کے بعد اپنے ماضی. حال اور مستقبل کے متعلق حکمت عملی میں وہ مختلف مکاتب فکر میں تقسیم ہو گئے۔ نو آزاد مسلم ممالک میں پیدا ہونے والے مکاتب فکر کم و بیش یکساں تھے۔ ان سب پر بحث ہم کسی دوسری فرصت پر اٹھا رکھتے ہیں. اس وقت صرف ان کا ذکر کریں گے جو برصغیر پاک و ہند میں پیدا ہوئے۔ خاص طور پر اس مکتب فکر کا مطالعہ کریں گے جس کے علامہ اقبال علمبردار ہیں:۔

تفصیلات و جزئیات سے قطع نظر چار بڑے مکتب فکر نمایاں ہوئے.

۱۔ اجتہادی ۔ ۲۔ روایتی ۳۔ فتنی ۴۔ خانقاہی

باب اول
اجتہادی مکتب فکر

علامہ اقبال اجتہادی مکتب فکر کے قائد ہیں۔ حضرت عمرؓ، امام ابو حنیفہ، امام ابن تیمیہ، حضرت شاہ ولی اللہ، سرسید احمد خان، سید امیر علی نے اس مکتب کی تعمیر و تاسیس میں حصہ لیا تھا۔ علامہ اقبال ان سے متفق ہونے کے ساتھ ساتھ منفرد و ممتاز بھی ہیں۔ شرق و غرب کے الٰہیاتی اور فلسفیانہ علوم کے گہرے اور وسیع مطالعہ سے انہیں ماضی قریب اور حال کے مصلحین پر فوقیت حاصل ہو گئی۔

باب دوم

روایتی مکتب فکر

یہ مکتب فکر روایات پر قائم ہے۔ اس کے نزدیک وحی اور روایت دونوں کا سرچشمہ ایک ہے۔ دونوں عین دین ہیں۔ تمام روایات جو اصول روایت کے معیار پر پورا اترتی ہیں، شرعی حجت ہیں، ان کا فطرت اور تاریخ کے اصولوں پر مبنی اصول درایت پر پورا اترنا ضروری نہیں۔ اصول روایت سے تصادم کی صورت میں اور بعض اوقات قرآن کی مخالفت کے باوجود، اصول روایت کےمطابق صحیح روایت پر ہی عمل ہوگا۔ یہ مکتب مندرجہ ذیل داخلی اور خارجی عوامل کو نظر انداز کرتا ہے۔ جو روایات کی اشاعت اور تدوین کے وقت پوری قوت سے موثر تھے۔

(۱) عرب و موالی کی کشمکش، عرب و غیر عرب میں تنازع سیادت

اموی، عباسی، ہاشمی اور قبائلی عصبیت، حجاز، عراق، ایران، شام، مصر، افریقہ میں تہذیبی و ثقافتی تفاوت؛ تحویل دار الخلافت مدینہ، دمشق، بغداد؛ فضائل و مناقب افراد و قبائل و بلاد، حیات اجتماعی پر عربی، رومی، یونانی، ایرانی، ہندی اثرات؛ یہودی، ایرانی، مجوسی، دینی اثرات، تورات و انجیل، ان کی تفاسیر و شروح

کے قرآن کی تفاسیر و شروح پر اثرات۔ سیاسی، معاشی، سماجی، مذہبی، قبائلی، نسلی، علاقائی تعصبات؛ محدثین و فقہاء اور محدثین و متکلمین کے باہمی اختلافات۔ فقہائے حجاز، عراق، شام، یمن اور مصر کے اختلافات؛ فقہ حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، جعفری کے اختلافات؛ ادبی و نحوی مدارس، تاریخ اور مورخین کے مسالک؛ منہاج متکلمین و منہاج الفلاسفہ۔ معتزلہ کے عقائد و افکار، شیعہ کے عقائد و افکار اور فرقے۔ معتزلہ، زیدیہ، مرجیہ، خوارج، قدریہ، جبریہ، جہمیہ، شعوبیہ، زندقہ کے عقائد و افکار۔

(۲) داخلی و خارجی عوامل؛ وضع حدیث

ان داخلی اور خارجی عوامل نے احادیث و روایات کے انبار لگا دیے۔

امام مالک کے ہم عصر اور ان کے پایہ کے مجتہد لیث بن سعد مصر کے امام تھے، وہ بیان کرتے ہیں:

"روی عن اللیث بن سعد انہ قال: قدم علینا شیخ بالاسکندریۃ یروی لنافع، ونافع یومئذ حی، فکتبنا عنہ قنداقین عن نافع، فلما خرج الشیخ ارسلنا بالقنداقین الی نافع فما عرف منہا حدیثا واحدا" (۱)

"امام لیث بن سعد سے روایت ہے، انہوں نے کہا: اسکندریہ میں ہمارے پاس ایک بزرگ آئے، وہ حضرت نافع سے روایت کرتے تھے، نافع اس وقت زندہ تھے۔ ہم نے ان سے نافع کی روایات کے دو بڑے دفتر لکھے۔ جب وہ بزرگ چلے گئے، تو ہم نے وہ دونوں بڑے دفتر نافع کو بھجوا دیے۔ حضرت نافع نے ان دونوں دفتروں میں سے ایک حدیث کو بھی نہ پہچانا" (۲)

مختلف سیاسی، قبائلی، لسانی، علاقائی، تہذیبی، ثقافتی، دینی، کلامی، فقہی گروہ اپنے نظریات کی تائید میں خود حدیثیں بناتے اور رسول اللہ کی طرف منسوب کرتے۔ یہ احادیث و روایات اتنی متضاد اور باہم متصادم ہوتیں کہ حلال حرام ہو جاتا اور حرام حلال ہو جاتا۔ مدینہ کے عظیم فقیہہ، امام مالک کے استاد، ربیعہ الرائی جنہوں نے ۱۳۶ھ میں وفات پائی، عراق سے واپس مدینہ آئے۔ ان سے پوچھا گیا:

"کیف رأیت العراق واھلہا؟ قال: رأیت قوما احلالنا حرامہم، وحرامنا حلالہم وترکت بہا اکثر من اربعین الفا یکیدون ھذا الدین" (۲)

۱۔ احمد امین، ضحی الاسلام، جلد دوم، صفحہ ۲۱۰

۲۔ احمد امین، صفحہ ۱۲۸

"آپ نے عراق واہل عراق میں کیا۔ یعنہ بزار نے کہا" میں نے ایسے لوگ دیکھے جن کے نزدیک ہمارے حلال حرام ہیں اور ہمارے حرام حلال ہیں۔ میں چالیس ہزار سے زیادہ لوگ اس دین پر چھوڑ کر آیا ہوں"۔

(۳) محدثین کا کارنامہ

محدثین نے ان جھوٹی اور وضعی احادیث و روایات کے انبار سے صحیح حدیثیں منتخب کر کے مدون کرنے کے لئے اصول بنائے۔ امام بخاری نے تقریباً چھ لاکھ حدیثیں جمع کیں۔ جن میں صرف ۲۷۶۲ صحیح قرار پائیں۔ امام مسلم نے، جن کی شروط صحت بخاری سے نرم تھیں، لاکھوں میں سے چار ہزار کو صحیح قرار دیا۔[۲]

محدثین کے امت پر دو عظیم احسان ہیں:

اول: انہوں نے احادیث و روایات کی پرکھ اور صحت کے اصول روایت وضع کئے۔

دوم: اصول روایت پر پوری اترنے والی صحیح حدیثوں کی جمع و تدوین کی

(۴) اصول روایت

اصول روایت کا دار و مدار روایت کی ظاہریت پر ہے۔ راوی وقوع واقعہ تک تمام راویوں کا نام بہ ترتیب بتائے۔ تمام راوی ثقاہت کے معیار پر پورے اترتے ہوں۔ ایسے راویوں کی تمام روایات صحیح قرار پائیں۔ اس اعتبار سے محدثین محسنین امت ہیں۔ جنہوں نے مفاد پرست طبقوں کی پیدا کردہ لاکھوں روایتوں کو جھوٹ کا پلندہ قرار دیا۔ ان میں سے صرف چند ہزار کو صحیح مانا۔

زمانہ گزرنے کے ساتھ محدثین شروط صحت حدیث میں نرمی کرتے گئے۔ صحاح ستہ کی باقی چار کتابوں کے علاوہ بعد میں اور کتابیں مدون ہوئیں۔ جن میں حاکم کی مستدرک ہے۔ جس کے متعلق مشہور ہے کہ بخاری و مسلم کی شروط کے مطابق اس کی حدیثیں صحیح ہیں۔ صرف اصول روایت کی بنیاد پر روایت کو صحیح قرار دینے پر ائمہ حدیث نے تنقید کی ہے۔ مثلاً حاکم نے مستدرک میں یہ حدیث روایت کی ہے: "جب حضرت آدمؑ سے خطا سرزد ہوئی تو انہوں نے کہا "اے خدا! میں تجھ کو محمدؐ کا واسطہ دیتا ہوں کہ میری خطا معاف کر دے - - - - - - - -" حاکم نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے اس پر یہ تبصرہ کیا ہے۔

۱- ابن حجر العسقلانی، فتح الباری، ۲- احمد امین، ضحی الاسلام، جلد ۲، صفحہ ۱۲۱

"اما تصحیح الحاکم لمثل هذا الحدیث وأمثاله فهذا مما انکره علیه ائمة العلم بالحدیث وقالوا ان الحاکم یصحح احادیث وهی موضوعة مکذوبة عند اهل المعرفة بالحدیث . . . . وکذلک احادیث کثیرة فی مستدرکه یصححها وهی عند ائمة اهل العلم بالحدیث موضوعة"[1]

"حاکم کا اس قسم کی حدیثوں کو صحیح کہنے پر ائمہ حدیث نے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ حاکم بہت سی جھوٹی اور موضوع حدیثوں کو صحیح کہتے ہیں۔ اسی طرح حاکم کی مستدرک میں بہت سی حدیثیں ہیں، جن کو حاکم نے صحیح کہا ہے، حالانکہ وہ ائمہ حدیث کے نزدیک موضوع ہیں۔"

(۵) اصول درایت

امام ابن تیمیہ نے حاکم کی صحیح حدیثوں پر تبصرہ اس لئے کیا کہ صرف اصول روایت کی بنیاد پر روایتوں کو صحیح کہا گیا۔ ان کے متن پر بحث نہیں کی گئی اور نہ یہ دیکھا گیا کہ عقل، مشاہدہ، فطرت اور تاریخ کے مسلمہ اصولوں کے مطابق ہیں یا نہیں؟۔ اصول درایت یہ ہے کہ روایت اعتبار کے قابل نہ ہوگی اگر وہ فطرت اور تاریخ کے مسلمہ اصولوں کے مطابق نہ ہو، اس کے متعلق اس تحقیق کی ضرورت نہیں کہ اس کے راوی معتبر ہیں یا نہیں۔

(۶) امام احمد کا نظریہ

روایتی مکتب فکر نے بالاخر امام احمد بن حنبل کے اس اصول کو اپنا لیا۔

"فاذا وجد حدیثاً صحیحاً لم یلتفت الی غیره ، واذا وجد فتوی من الصحابة عمل بها ، واذا وجد فتاوی لهم تخیر اقربها الی الکتاب والسنة، واحیانا یختلف الصحابة فی المسألة علی قولین ، فیروی عن ابن حنبل فی المسألة روایتان ، واذا وجد حدیثا مرسلا وضعیفا رجحه علی

۱۔ ابن تیمیہ، کتاب التوسل، مطبوعہ، صفحہ ۱۰۱۔ نیز تذکرہ الحفاظ ذہبی ترجمہ حاکم، شبلی، سیرت النبی مقدمہ صفحہ ۵۱

القياس، ولا يستعمل القياس الا عند الضرورة القصوى، ويكره الفتوى فی مسألة ليس فيها أثر[1]

"جب انہیں (ابن حنبل کو) صحیح حدیث مل جاتی، تو وہ کسی دوسری طرف توجہ نہ کرتے۔ جب انہیں صحابہ کا کوئی فتویٰ مل جاتا تو اس پر عمل کرتے، جب صحابہ کے ایک سے زیادہ فتاویٰ پاتے تو کتاب و سنت سے قریب تر کو اختیار کرتے۔ جب کبھی ایک مسئلہ پر اختلاف کی وجہ سے صحابہ کے دو قول پاتے تو ابن حنبل بھی اس مسئلہ میں دو روایتیں بیان کرتے۔ جب مرسل یا ضعیف حدیث پاتے تو اسے قیاس پر ترجیح دیتے۔ قیاس کو صرف آخری چارہ کار کے طور پر استعمال کرتے۔ کسی مسئلہ پر کوئی اثر نہ پاتے تو اس پر فتویٰ دینے کو ناپسند کرتے"۔

اس نظریے کے مطابق کسی روایت کا صرف اصول روایت کے معیار پر پورا اترنا تو قطعی امر تھا ہی؛ اس میں تو مرسل اور ضعیف روایت کی موجودگی میں بھی قیاس اور اجتہاد کی ضرورت نہیں۔

ہمارے ہاں روایتی مکتب فکر عملاً امام احمد ابن حنبل کے اس اصول پر کاربند ہے۔ اگرچہ نظری طور پر وہ اصول روایت کے مطابق صحیح روایت کا اظہار کرتا ہے۔ اگر یہ مکتب اصول روایت کے ساتھ اصول درایت کو بھی برابر کی اہمیت دے تو اس میں توازن پیدا ہو سکتا ہے۔

باب سوم

فقہی مکتب فکر

یہ مکتب فکر فقہ کو شریعت قرار دیتا ہے۔ اس کے مطابق فقہاء کی تعبیر شریعت حتمی اور قطعی ہے۔ اس مکتب کے پیرو کار امام جعفر صادق، امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل میں سے کسی ایک امام کے مقلد ہیں۔ یہ ائمہ تقلید کے مخالف اور اجتہاد کے داعی تھے۔ لیکن ان کے مقلدین نے

۱۔ تاریخ الفقہ للحجوی، جلد ۳، صفحہ ۲۶، اعلام الموقعین جلد ۳، صفحہ ۱۳۶، احمد امین، ضحی الاسلام جلد ۲، صفحہ ۲۳۵۔

اپنے ائمہ کے اجتہادی اصولوں کے خلاف اجتہاد کو چھوڑ کر تقلید کو اپنا لیا۔ امام ابو حنیفہ مسلسل اجتہاد اور قیاس کے قائل تھے۔ اسی وجہ سے انہیں قیاس بھی کہا جاتا ہے۔ وہ تقلید اور جمود کے خلاف تھے۔ ان کے نزدیک صرف اصول روایت پر پوری اترنے والی روایت شرعی حجت نہیں۔ شرعی حجت وہ روایت ہے جو قرآن کے موافق ہو۔ اس کے مخالف نہ ہو، اور وہ مشہور ہو۔ مخالف قرآن، شاذ اور احاد روایات متروک ہیں۔

(۱) امام ابو حنیفہ کی شرائط حدیث

امام ابو حنیفہ دو شرطوں پر روایات کو قبول کرتے ہیں:

اول: رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہٖ وسلم سے صرف وہ خبر قبول ہوگی جسے جماعت سے جماعت اور عامہ سے عامہ نے روایت کیا ہو۔ اور فقہائے امصار نے اس پر عمل کیا ہو۔

"وكان لا يقبل الخبر عن رسول الله الا اذا رواه عن جماعة اوكما يعبرون هو اذا كان خبر عن عامة وكان خبراً اتفق فقهاء الامصار على العمل به او روى واحد من الصحابة الحديث عن رسول الله فى جمع منهم، فلم يخالفه احد، لان هذا يدل اقرارهم له، ولو كانوا يخالفونه لردوا عليه فكان هذا بمثابة الحديث يرويه جماعة"[1]

دوم: صرف وہ روایت شرعی حجت ہوگی جو قرآن کے موافق ہو، اس کے مخالف نہ ہو۔

"قال ابو يوسف، فعليك من الحديث بما تعرف العامة، واياك والشاذ منه، فانه حدثنا ابن ابى كريمة عن ابى جعفر ان رسول الله دعا اليهود فحدثوه حتى كذبوا على عيسى، فصعد النبى المنبر فخطب الناس فقال: ان الحديث سيفشو علىّ فما آتاكم عنى يوافق القرآن فهو منى، وما آتاكم عنى يخالف القرآن فليس منى .... فما خالف القرآن فليس عن رسول الله، وان جاءت به الرواية .... فاجعل القرآن والسنة المعروفة لك اماماً وقائداً، واتبع ذلك، وقس عليه ما يرد عليك مما لم يوضح لك فى القرآن والسنة"[2]

۱۔ احمد امین، ضحی الاسلام، جلد ۲، صفحہ ۱۸۵

۲۔ الشافعی، الام، عن ابی یوسف، احمد امین، ضحی الاسلام، جلد ۲، صفحہ ۱۸۵، ۱۸۶

"ابو یوسف نے کہا تم پر صرف وہ حدیث لازم ہے جسے جمہور جانتے ہوں۔ شاذ حدیث سے بچو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود کو بلایا۔ انہوں نے اپنی حدیثیں بیان کیں حتی کہ حضرت عیسیٰ پر جھوٹ بولا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر چڑھے اور لوگوں کو خطبہ دیا اور کہا۔ عنقریب میری حدیثیں عام ہو جائیں گی۔ جو تمہارے پاس قرآن سے موافق آئیں وہ میری ہوں گی اور جو تمہارے پاس قرآن سے مخالف آئیں وہ میری نہیں ہوں گی .... جو حدیث قرآن کے خلاف ہو وہ رسول اللہ کی نہیں ہے۔ اگرچہ وہ اصول روایت کے مطابق صحیح ہو۔ قرآن اور سنت معروف کو اپنا امام اور قائد بناؤ۔ اس کی پیروی کرو۔ جو مسئلہ قرآن و سنت میں واضح نہ ہو اسے اسی اصول پر قیاس کرو"۔ امام ابو حنیفہ نے اس کی وضاحت اس طرح کی۔

"ردی علی کل رجل یحدث عن النبیؐ بخلاف القرآن لیس رداً علی النبی ولا تکذیباً لہ ولکنہ رد علی من یحدث عنہ بالباطل، والتہمۃ دخلت علیہ لیس علی نبی اللہ، وکل شئی تکلم بہ النبیؐ فعلی الراس والعین قد آمنا بہ وشہدنا انہ کما قال، ونشہد ایضاً انہ لم یأمر بشئی یخالف امر اللہ، ولم یبتدع، ولم یتقول غیر ما قال اللہ، ولا کان من المتکلفین[۱]"۔

"جو شخص قرآن کے خلاف روایت کرے۔ اس کا رد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا رد نہیں۔ اور نہ آپؐ کی تکذیب ہے۔ بلکہ یہ اس کا رد ہے جس نے آپؐ کی طرف سے باطل اور تہمت کی حدیث روایت کی ہے۔ اس کی ذمہ داری اس پر ہے نبی صلعم پر نہیں ہے۔ نبی صلعم کا کلام سر آنکھوں پر۔ ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں اور اس کی شہادت دیتے ہیں۔ ہم اس کی بھی شہادت دیتے ہیں کہ آپؐ نے مخالف قرآن کوئی حکم نہیں دیا۔ نہ آپؐ نے دین میں کوئی بدعت پیدا کی ہے اور نہ کلام الٰہی کے خلاف آپ نے کچھ کہا ہے اور نہ ہی آپؐ اس کے مکلف تھے"۔

اقوال صحابہ کے متعلق امام ابو حنیفہ کا اصول یہ تھا۔

"فاذ الم اجد فی کتاب اللہ ولا سنۃ رسول اللہ اخذت بقول اصحابہ من شئت وادع قول من شئت، ثم لا اخرج من قولہم الی قول غیرہم، فاذا انتہی الامر الی ابراہیم والشعبی والحسن وابن سیرین، وسعید بن المسیب، فلی ان اجتہد

۱۔ المکی، مناقب ابی حنیفہ، صفحہ ۹۹

حيثما اجتهدوا[1]

"جب مجھے کوئی بات کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں نہ ملے، تو میں صحابہ میں سے جس کا قول چاہوں اخذ کروں اور جس کا چاہوں ترک کروں۔ پھر ان کے اقوال سے غیروں کے اقوال کی طرف نہیں جاتا۔ جب معاملہ ابراہیم، شعبی ، حسن، ابن سیرین، سعید بن مسیّب تک پہنچتا ہے. تو میں اجتہاد کرتا ہوں جیسے انہوں نے اجتہاد کیا۔"

امام ابو حنیفہ کے مذہب کی اساس قیاس اور اجتہاد پر تھی۔ در حقیقت وہ ایک قیاس تھے۔ وہ قیاس کے مسلک پر چلنے والے اپنے تمام پیشروؤں پر سبقت لے گئے تھے۔

"وفی الواقع کان ابو حنیفہ قیاسا، سلک فی القیاس مسلکا فاق فیہ کل من سبقہ"[2]

(۲) مسلک امام سے انحراف کے اسباب

امام اعظم کے بعد ان کے شاگرد دو وجوہ سے ان کے مسلک پر قائم نہ رہے:

اول: انہوں نے سرکاری ملازمت اختیار کرلی؛

"وکان امتحان العباسیین لهم ولمیولهم مظهره عرض الوظائف علیهم ، والاستدلال بها علی اتجاههم و قبولهم علی میولهم، کما لا ننکر انه کانت هناک نزعة بعض العلماء تری ان فی تولی الوظائف السلطانیة تعریض الدین للخطر حتی ان کثیرا من المحدثین لا یروون حدیث من تقرب السلطان وان کثیرا عابوا ابو یوسف من اجل تولیه القضاء ، والحکایات من هذا القبیل کثیرة ، قال محمد بن جریر الطبری: "انه قد تحامی حدیث ابی یوسف قوم من اهل الحدیث من غلبة الرای علیه و تفریعه الفروع والاحکام مع صحبة السلطان وتقلده القضاء"[3]

۱۔ المکی. مناقب ابی حنیفہ. احمد امین. جلد ۲. صفحہ ۱۸۷

۲۔ احمد امین. ضحی الاسلام. جلد ۲. صفحہ ۱۸۷

۳۔ الخطیب. جلد ۱۳. صفحہ ۳۲۸. احمد امین جلد ۲. صفحہ ۱۸۴

"ملوکیت عباسیہ نے اپنے ساتھ فقہاکی وفاداری اور ان کے میلان طبع کا امتحان لینے کے لئے انہیں سرکاری وظائف پیش کئے۔ سرکاری وظائف کے انکار یا قبول سے فقہاکے میلان طبع پر استدلال مقصود تھا۔ اسی طرح علماکی اس رائے کی صداقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ شاہی وظائف کے حصول کا مطلب دین کو خطرے میں ڈالنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر محدثین ان فقہائے حدیث روایت نہیں کرتے تھے جنہیں تقرب شاہی حاصل تھا۔ اور محدثین کی اکثریت نے ابو یوسف کے قاضی القضاۃ بننے کو ان کے کردار میں عیب قرار دیا۔ اس بارے میں بہت سی حکایات مشہور ہیں۔ امام محمد بن جریر طبری نے کہا: "محدثین نے ابو یوسف سے مروی احادیث قبول کرنے سے درج ذیل وجوہ سے اجتناب کیا ہے: ان پر رائے کا غلبہ تھا، وہ صحبت سلطان کی خاطر فروع اور احکام میں حیلے تراشتے تھے اور عہدہ قضا پر فائز تھے۔"

تقرب سلطانی اور عہدہ قضا کی قبولیت سے فقہ حنفی ملوکیت سے کیسے متاثر ہوئی اور کیسے فقہ ملوکیت میں تبدیل ہوئی، امام سیوطی نے اپنی شہرہ آفاق کتاب "تاریخ الخلفاء" میں اس کی چند مثالیں درج کی ہیں:

"عن ابن المبارک قال لما افضت الخلافۃ الی الرشید وقعت فی نفسہ جاریۃ من جوار المھدی فراودھا علی نفسھا۔ فقالت لا اصلح لک۔ ان اباک قد اطاف بی۔ فشغف بھا۔ فارسل الی ابی یوسف وسالہ: اعندک فی ھذا شیئ۔ فقال یا امیر المومنین اوکلما ادعت امۃ شیئا ینبغی ان تصدق لا تصدقھا۔ فانھا لیست بمامونۃ"[۱]

"مشہور محدث ابن المبارک سے روایت ہے کہ جب ہارون الرشید تخت خلافت پر جلوہ افروز ہوا تو اس کے باپ خلیفہ مہدی کی لونڈیوں میں سے ایک لونڈی اس کے دل میں اتر گئی۔ اور وہ اس پر ریجھ گیا۔

مگر وہ کہنے لگی: میں تیرے لئے جائز نہیں، کیونکہ میں تیرے باپ کی مدخولہ ہوں۔ لیکن بادشاہ اس پر بری طرح فریفتہ تھا۔ اس نے اسی وقت قاضی القضاۃ کو بلا بھیجا۔ اس سے پوچھا،

۱۔ "الامام الحافظ جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر السیوطی (۹۱۱ھ) تاریخ الخلفاء۔ مطبوعہ نور محمد اصح المطابع کراچی۔ صفحہ ۲۲۲

"کیا تیرے پاس اس مشکل کا کوئی حل ہے؟"

"قاضی القضاۃ نے فتویٰ دیا: اے امیر المومنین، جب لونڈی کسی بات کا دعویٰ کرے، تو یہ مانا جائے گا کہ آپ اس دعوے میں سچ بولتے ہیں اور لونڈی اپنے دعوے میں سچ نہیں بولتی، کیونکہ لونڈی نا قابل اعتبار ہے۔"

قاضی القضا کے اس فتوے سے ایک باپ بادشاہ کی مدخولہ لونڈی، ایک بیٹے بادشاہ کے لئے فوری طور پر جائز قرار پا گئی۔ جب کہ وہ لونڈی در حقیقت بادشاہ ہارون الرشید کے لئے شرعاً حرام تھی۔ قاضی القضاۃ کے فتوے نے بادشاہ کی مشکل حل کر دی اور لونڈی کا منہ بند کر کے بادشاہ کی شہوت رانی کا دروازہ کھول دیا۔

ممتاز محدث ابن المبارک نے قاضی القضاۃ ابو یوسف کے اس فتوے پر یہ تبصرہ کیا ہے:

"قال ابن المبارک فلم ادر من اعجب من هذا الذی وضع یده فی دماء المسلمین واموالهم یتحرج عن حرمة ابیه او من هذه الامة التی رغبت بنفسها عن امیر المومنین او من هذا فقیه الارض وقاضیها. قال اهتک حرمة ابیک واقض شهوتک وصیره فی رقبتی"[1]

"اس سے زیادہ تعجب انگیز بات میں نہیں جانتا، کہ ایک بادشاہ مسلمانوں کی جانوں اور مالوں پر ہاتھ ڈالے۔ اپنے باپ کی حرمت کے گناہ میں ملوث ہو، یا ایک لونڈی اپنی عزت کی حفاظت کے لئے بادشاہ سے منہ موڑے۔ یا روئے زمین کا سب سے بڑا فقیہ اور قاضی القضاۃ بادشاہ کو یہ فتویٰ دے کہ وہ اپنے مرحوم باپ بادشاہ کی حرمت کی عصمت دری کرے اور اپنی شہوت پوری کرے"۔

"واخرج ایضاً عن عبد اللہ بن یوسف قال قال الرشید لابی یوسف انی اشتریت جاریة وارید ان اطأها الآن قبل الاستبراء فهل عندک حیلة؟ قال نعم تهبها لبعض ولدک ثم تتزوجها"[2]

محدث عبد اللہ بن یوسف سے روایت ہے انہوں نے بیان کیا کہ۔ "بادشاہ ہارون الرشید نے قاضی القضاۃ ابو یوسف سے کہا۔

"میں نے ایک لونڈی خریدی ہے، اور میں استبرا سے پہلے ابھی اسی وقت اسے شہوت رانی کے

۱۔ امام السیوطی، تاریخ الخلفاء، صفحہ ۲۲۲ ۲۔ ایضاً

لئے استعمال کرنا چاہتا ہوں. کیا تمہارے پاس کوئی حیلہ ہے؟ قاضی القضاۃ نے کہا" ہاں"
"پہلے سے اپنے کسی بیٹے کے نام ہبہ کر دیں. پھر اپنی زوجیت میں لے لیں"۔

" واخرج عن اسحاق بن راھویة قال دعا الرشید ابو یوسف لیلاً فافتاه فامرله بمائة الف درھم فقال ابو یوسف ان رای امیر المومنین امر بتعجیلها قبل الصبح فقال عجلوھا، فقال بعض من عنده ان الخازن فی بیته والابواب مغلقة فقال ابو یوسف فقد کانت الابواب مغلقة حین دعانی ففتحت" [۱]

"امام اسحاق بن راہویہ سے روایت ہے وہ بیان کرتے ہیں کہ بادشاہ ہارون الرشید نے ایک رات ابو یوسف کو بلایا اور اس سے فتویٰ پوچھا۔ (اس نے بادشاہ کی مرضی کے مطابق فتویٰ دیا) بادشاہ نے خوش ہو کر فتوے کا انعام ایک لاکھ درہم عطا کرنے کا حکم دیا۔

" قاضی القضاۃ نے درخواست کی. اگر امیر المومنین مناسب خیال فرمائیں تو دن چڑھنے سے پہلے ایک لاکھ کی فوری ادائیگی کا حکم فرمایا جائے"۔

"بادشاہ نے حکم دیا: فوراً ادائیگی کی جائے۔"

حاضرین میں سے بعض نے کہا "خزانچی اپنے گھر ہے اور دروازے بند ہیں"۔

" قاضی القضاۃ نے کہا "جب مجھے بلایا گیا تھا اس وقت بھی تو (لونڈی کی عصمت) کے دروازے بند تھے اور میں نے کھولے تھے!"

دوم: وہ روایتی مکتب فکر کے زیر اثر آ گئے۔ انہوں نے بہت سے اجتہادات بدلے جن کی تائید میں روایت نہ تھی۔ انہوں نے بہت سے فتاوی چھوڑ دیئے جن کے خلاف روایت مل گئی۔ ان وجوہ سے اس مکتب میں بنیادی تبدیلی پیدا ہو گئی۔ سرکاری ملازم اور اہل حدیث کے زیر اثر اماموں نے امام ابو حنیفہ کے اجتہادات کے خلاف فتوے دیئے۔ اس طرح اس مکتب کے لئے اپنے ہی ائمہ مجتہدین کے مختلف اور متضاد فتاوی پر عمل کرنا دشوار ہو گیا۔ جس کے نتیجے میں "مفتی بہ" اور "مقبول" اقوال پر مشتمل مختلف بادشاہوں نے مختلف کتب فتاوی مرتب کرائیں. جو ان کی بادشاہت کو چلانے کے لئے ملکی

۱۔ ایضاً

قانون کا کام دیتی تھیں۔ ان میں فتاویٰ شامی، فتاویٰ قاضی خان، فتاویٰ عالمگیری مشہور ہیں۔ موجودہ فقہی مکتب فکر انہیں فتاویٰ کو شریعت قرار دیتا ہے۔ کہاں امام ابو حنیفہ کا وہ مذہب کہ اصول روایت کے معیار پر پوری اترنے والی صحیح حدیث بھی شرعی حجت نہیں، اگر وہ قرآن کے مخالف ہو اور کہاں اس مکتب کی یہ سطح کہ صرف فقہاء کے "مفتی بہ" اور "مقبول" اقوال مستقل شریعت قرار پا گئے!

فتاویٰ جہانداری

کتب فتاوی کیسے مرتب ہوئیں؟ بر صغیر پاک و ہند کے ماحول کے پس منظر میں اس کی مکمل ترین تشریح جید عالم، نامور مورخ اور ممتاز محقق ضیاء الدین برنی کی "فتاوی جہانداری" میں ملتی ہے۔ فتاوی جہانداری فیروز شاہ تغلق کی حکومت کے پہلے چھ برس میں مرتب ہوئی تھی۔ فتاوی کی اس کتاب کے اہم اور بنیادی نکات یہ ہیں:

"برنی نے رسول خدا اور خلفاء کی روایات اور معمولات کو یہ کہہ کر بر طرف کر دیا ہے کہ یہ اصول ایک ایسے دور کی یادگار ہیں جو محض وقتی تھا اور جس کا دوبارہ ظہور میں لانا اس لئے ناممکن ہے کیونکہ وہ ایک مثالی چیز تھی اور تبدیل شدہ حالات میں اس کے حصول کی کوشش بے سود ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر خدا کی طرف سے وحی آتی تھی اور خلفائے راشدین کو انہوں نے تربیت دی تھی۔ نتیجہ ظاہر ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جو واقعات گذر گئے ہیں ان کی تکرار ناممکن ہے۔ جہاں داری چونکہ حکمراں طبقہ کا حق ہے اس لئے سماجی نظام کو وراثت کے ذریعہ برقرار رکھنا ضروری ہے جہاں تک مسلمان عوام کا تعلق ہے کہ وہ عوام کو دینی رسوم مثلاً نماز، روزہ، حج اور زکوۃ کی ادائیگی سے ماورا کوئی تعلیم نہ دیں۔ رہے وہ لوگ جو محکوم ہیں اور اسلام قبول کر چکے ہیں مثلاً ہندو اور منگول ان کی طرف توجہ کی چنداں ضرورت اس لئے نہیں ہے کیونکہ توحید کا تصور جسمانی طور پر انہیں ورثہ میں نہیں ملا ہے اور نہ اس قسم کا کوئی عقیدہ ان کے خون میں جاری و ساری ہے۔ آگے چل کر برنی کہتا ہے نہ تو ہم میں وہ مسلمانی باقی ہے اور نہ ہمیں وہ مسلمان میسر ہیں جن پر ہم ابو بکرؓ عمرؓ کی طرح حکومت کر سکیں۔ اپنی دلیل کو مستحکم کرنے کے لئے برنی کہتا ہے کہ ہم اس واقعہ کو نظر انداز نہ کریں کہ چار خلفاء میں سے جنہوں نے رسولؐ کے بتائے ہوئے رستہ پر چلنے کی کوشش کی تین کو صرف اس لئے

شہید کر دیا گیا کیونکہ وہ حکمرانوں کی طرح اپنا ذاتی تحفظ غیر ضروری سمجھتے تھے۔"

فتاویٰ جہانداری کے وہ مقاصد جن کے تحت فقہ ملوکیت مرتب و مدون ہوئی تھی ضیاء الدین برنی نے انہیں واضح طور پر بیان کر دیا ہے۔ ان مقاصد کے بنیادی نکات یہ ہیں:

(۱) عہد رسالت اور خلافت راشدہ کا نظام حکومت ایک خاص ماحول میں قائم ہوا تھا جو محض وقتی تھا اور جس کا دوبارہ ظہور میں لانا اس لئے ناممکن ہے کیوں کہ وہ ایک مثالی چیز تھی اور تبدیل شدہ حالات میں اس کے حصول کی کوشش بے سود ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اخوت، مساوات، حریت، ایثار، عفو اور احسان کے اسلامی اصول، جو شوریٰ اور جمہوری نظام کے قیام کا تقاضا کرتے ہیں وہ ملوکیت کے لئے سازگار نہیں۔ اس لئے وہ وقتی تھے جن کا دوبارہ ظہور ممکن نہیں۔ اور ان کی تکرار ناممکن ہے۔

(۲) جہانداری اور حکمرانی ملوکیت کا حق ہے جسے جمہوریت کی بجائے وراثت کے ذریعہ برقرار رکھنا ضروری ہے۔ فقہ ملوکیت موروثی ملوکیت کی حامی ہے اور اسے جائز قرار دیتی ہے۔

(۳) مسلمان عوام کو دینی رسوم نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ کی ادائیگی سے ماورا کوئی تعلیم نہ دی جائے۔ گویا ریاستی امور، حکومتی معاملات، سیاست، معیشت، معاشرت، تہذیب و تمدن، بنیادی انسانی حقوق، قانون کی حکمرانی اور شہری آزادیوں سے عوام کا کوئی تعلق نہیں۔ حکمرانی ملوکیت کا حق ہے۔ عوام کا فرض ہے کہ وہ ملوک و سلاطین کے مطیع و فرمانبردار رہیں اور عبادتیں وقت پر ادا کرتے رہیں۔

(۴) ہندوؤں اور منگولوں میں سے نومسلم محکوم کی طرف توجہ کی چنداں ضرورت نہیں کیونکہ توحید کا تصور جسمانی طور پر انہیں ورثہ میں نہیں ملا۔ اس اعتبار سے وہ مسلمان ہونے کے باوجود فقہ ملوکیت میں ثانوی حیثیت کے مالک ہیں۔

(۵) نہ تو موجودہ دور کے مسلمانوں میں وہ مسلمانی باقی ہے اور نہ اس وقت وہ مسلمان میسر ہیں جن پر ابوبکرؓ و عمرؓ کی طرح حکومت کی جا سکے۔ گویا فقہ ملوکیت اس نظریئے کے تحت مرتب ہوئی کہ

اس وقت نہ دور اول کے مسلمان موجود ہیں اور نہ خلفائے راشدین میسر ہیں لہٰذا عہد خلافت راشدہ کے مثالی نظام حکومت کا احیاء ممکن نہیں۔ اس لئے اب فقہ ملوکیت کے تحت ملوکیت ہی بہترین نظام حکومت ہے۔

باب چہارم

خانقاہی مکتب فکر

تصوف و صوفیاء کے خانقاہی نظام سے عقیدت اس مکتب کا طرہ امتیاز ہے۔ ان کے عقاید و رسوم پر اس نظام کا رنگ غالب ہے۔ عوامی سطح پر یہ مقبول عام ہے۔ فقہ میں یہ فقہی مکتب فکر کا ہم مسلک ہے۔ فقہ اور تصوف کے امتزاج کو اس مکتب فکر میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اسلام کی وہ تعبیر معتبر ہے جو تصوف کی روایات کے مطابق ہو۔ جس آیت یا حدیث کی تعبیر صوفیاء سے منقول نہ ہو وہاں شریعتی مکتب کی تعبیر مانی جاتی ہے۔

روایتی، فقہی، خانقاہی مکاتب کی مشترک اقدار

روایتی، فقہی اور خانقاہی مکاتب فکر کے امتیازات کے باوجود ان میں مزاج، نفسیات اور طرز عمل کے اعتبار سے بہت سی قدریں مشترک ہیں۔ ان میں روایات کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ وجہ امتیاز اصول روایت کی بنیاد پر صحیح سند کا التزام اور عدم التزام ہے۔ یہ مکاتب اس بات کو نہیں مانتے کہ ملوکیت، یہودیت، عیسائیت، مجوسیت متن روایت پر اثر انداز ہیں۔ وہ اس کے بھی قائل نہیں کہ رومی، ایرانی، اشوری اور کلدانی تہذیب و تمدن نے متون روایت پر کوئی اثر ڈالا۔ وہ داخلی خانہ جنگیوں، قبائلی و فرقہ وارانہ عصبیتوں کی اثر اندازی کے بھی منکر ہیں۔ ان کے نزدیک صرف ایک ہی معیار ہے اور وہ سند ہے۔ اگر سند صحیح ہے تو روایت صحیح ہے۔ زیادہ سے زیادہ صحیح سند کے التزام اور عدم التزام کو اہمیت دی جاتی ہے۔ تینوں مکاتب کی اپنی اپنی روایات ہیں۔ روایتی مکتب کے اسلاف محدثین ہیں۔ فقہی کے اسلاف فقہاء ہیں اور خانقاہی کے اکابر صوفیاء ہیں۔ ان کے اپنے اپنے اسلاف اور اکابر ہیں۔ اگرچہ نظری طور پر تینوں ایک دوسرے کے اسلاف اور

اکابر کے احترام کے بھی دعویدار ہیں۔ تینوں مکاتب فکر کے درمیان مشترکہ اصُول درایت کو زیادہ اہمیت نہ دینا ہے۔

ان مکاتب فکر کی مشترک اقدار یہ ہیں؛

۱ـ اصول روایت کو اساسی اہمیت حاصل ہے۔ اگر صحیح روایت مل جائے تو بہتر ورنہ مرسل یا ضعیف بھی شرعی حجت ہے۔ قرآن کی صرف وہی تفسیر معتبر ہے جو روایات پر مبنی ہے۔

۲ـ اقوال صحا . تابعین اور تبع تابعین بھی شرعی حجت ہیں۔ اگر ان سے متعلقہ مکاتب کی تعبیر اور روایت کی تائید ہوتی ہو۔

۳ـ مختلف و متضاد اجتہادات اور تعبیرات کی موجودگی میں فقہاء کے "مفتی بہ" اور "مقبول" اقوال عین شریعت ہیں۔

۴ـ احترام کا معیار مسلکی وابستگی ہے۔ جو شخص اپنے مسلک میں جتنا زیادہ متشدد ہو اتنا زیادہ محترم ہے۔ تشدد و تعصب میں جس نسبت سے کمی ہو اسی نسبت سے احترام میں کمی ہے۔

۵ـ خارج از مسلک خارج از احترام ہے، البتہ انسانیت، اخلاق اور مروت کے سبب کچھ احترام کا مستحق ہے۔

۶ـ انسان کی قابلیت، اہلیت، دیانت، امانت اور محنت کی بنیادی وجہ تکریم نہیں، البتہ مسلک سے ہمدرد اور متفق درجہ بدرجہ تکریم کا حقدار ہے۔

۷ـ عبادت اور عبادت گاہ کا شدت سے اہتمام، جس میں نمائش، زیبائش اور آرائش کا عنصر غالب ہے۔ عبادات کو معاملات پر فوقیت حاصل ہے۔ آئین، قانون کی حکمرانی، شہری آزادیوں کو ثانوی حیثیت حاصل ہے۔

۸ـ مساجد و مدارس میں عبادت اور تعلیم کا حق متعلقہ اہل مسلک کو حاصل ہے۔ غیر مسلک مسلمانوں کو مسلکی شرائط کے تحت ہی عبادت اور تعلیم کی اجازت ہے۔

۹ ریاست کے جمہوری اداروں پارلیمنٹ، عدلیہ، یونیورسٹیوں، تجربہ گاہوں، کو مسلکی اداروں کے مقابلے میں ثانوی حیثیت حاصل ہے۔

۱۰ـ ملوکیت اور آمریت جائز ہے۔ کیونکہ یہ صدیوں سے رائج ہے۔ جمہوریت خلافت راشدہ کے بعد قائم نہیں رہی، اس لئے غیر ضروری ہے۔ جمہوریت قائم ہو جائے تو مستحب ہے

ورنہ فرض نہیں۔

۱۱۔ یہ تینوں مکاتب قرآن کو اسلام کا مصدر اول مانتے ہیں، لیکن ان میں سے ہر ایک قرآن کی اس تعبیر کو مانتا ہے جو ان کے روایتی یا فقہی یا خانقاہی نقطہ نظر کے مطابق ہو۔ ان مکاتب کے مفسرین نے جو اردو میں تفسیریں لکھی ہیں ان کی بنیادیں روایتی یا فقہی یا خانقاہی روایات ہیں۔ البتہ ان میں سے جس مفسر کو اردو زبان و ادب پر دسترس حاصل تھی اس نے اپنے نقطہ نظر کو زیادہ صاف، سلیس اور عام فہم اسلوب میں بیان کیا ہے۔

باب پنجم

اقبال اور اجتہاد

علامہ اقبال نے علوم تفسیر، حدیث، فقہ، تاریخ، کلام، تصوف کا گہرا اور وسیع مطالعہ کرنے کے بعد یہ رائے دی۔

(۱) ماضی سے رشتہ

"ہمیں بھولنا نہیں چاہئے کہ زندگی محض تغیر نہیں۔ اس میں حفظ و ثبات کا ایک عنصر بھی موجود ہے۔ زندگی چونکہ ماضی کا بوجھ اٹھائے آگے بڑھتی ہے سماج کو بدلنے کے دوران قدامت پسند قوتوں کی قدر و قیمت اور کارکردگی کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

"No people can afford to reject their past entirly; for it is their past that has made their personal identily"[1]

"کوئی قوم اپنے ماضی کو کلی طور پر مسترد نہیں کر سکتی، کیونکہ اس کی موجودہ شخصیت اس کے ماضی کی متعین کردہ ہے۔"

---

1. Iqbal, The Reconstruction, ed. Sh. Ashraf, Page 167

(۲) ماضی پر تنقید کے اسباب

مسلمانوں کے مروجہ علوم پر ان کی تنقید، در حقیقت ان کی فرسودگی، جمود اور تعطل پر تنقید ایک تو ان میں زندگی، تازگی، اور توانائی باقی نہیں رہی۔ دوسرے وہ عجمی اثرات کے تحت اصلیت سے دور جا چکے ہیں۔ تیسرے انہیں بت بنا کر انکے پجاری بن کے رہ گئے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

تمدن، تصوف، شریعت، کلام
بتان عجم کے پجاری تمام

کلام اللہ کی سادہ، صاف اور سیدھی تعلیمات پر علم کلام کے بت لات و منات کی طرح نصب کر دئے گئے:

ہیں کلام اللہ کے الفاظ حادث یا قدیم ؟
امت مرحوم کی ہے کس عقیدے میں نجات
کیا مسلماں کے لئے کافی نہیں اس دور میں
یہ الہیات کے ترشے ہوئے لات و منات

(۳) ائمہ مجتہدین کی عظمت

ائمہ مجتہدین کی عظمت کو علامہ اقبال خراج تحسین پیش کرتے ہیں:۔

"صدر اسلام کے فقہاء نے قرآن کی بنیادی تعلیمات سے تحریک پا کر کئی فقہی مکاتب فکر قائم کیے۔ تاریخ اسلام کا طالب علم بخوبی جانتا ہے کہ اسلام کی سماجی اور سیاسی فتوحات کا تقریباً نصف حصہ، ہمارے ابتدائی فقہاء کی فقہی بصیرت کا رہین منت ہے"۔

اس سے ثابت ہے کہ اقبال بانیان فقہی مذاہب کی عظمت کے بڑے حامی تھے۔ وہ جس چیز کو ناپسند کرتے تھے وہ متاخرین کی مقلدانہ روش ہے۔ جو انہوں نے اجتہاد کو چھوڑ کر اپنا لی اور فقہاء کو بت کی حیثیت دے لی۔ ان کی تنقید صدر اسلام کے فقہاء کے اجتہادی مسلک کو چھوڑ کر تقلید کو اپنا لینے پر ہے۔

(۴) ائمہ کے بت اور ان کی پوجا

جب وہ دیکھتے ہیں کہ ان قدیم فقہاء کے جدید مقلدین نے زمانہ ماضی کے مخصوص اور متعین مسائل پر ان کے اجتہادات کو دائمی شریعت کی حیثیت دے لی ہے تو وہ ان کی اس روش کو

مجتہدین کی تعلیمات کے منافی قرار دیتے ہیں:

"But contrary to the spirit of his own school the modern Hanafi legist has eternalized the interpretation of the founder or his immediate followers much in the same way as the early critics of Abu Hanifa eternalized the decisions given on concrete cases,,[1]

"عہد حاضر کے حنفی فقہاء نے اپنے مذہب کی روح کے خلاف. امام ابو حنیفہ یا ان کے جانشینوں کی تعبیرات کو دوامی حیثیت دے رکھی ہے. جس طرح شروع شروع میں امام ابو حنیفہ کے ناقدین نے ان فیصلوں کو دائمی حیثیت دے لی تھی. جو مخصوص معاملات پر دیے گئے تھے۔"

(۵) نظریہ بندش در اجتہاد محض افسانہ

جمود اور تقلید کا نتیجہ یہ نکلا کہ فقہاء کی آراء کو دائمی حیثیت دے لی گئی۔ خود فقہاء کو بت بنا لیا گیا اور اجتہاد کا دروازہ بند کر لیا گیا۔ علامہ اقبال در اجتہاد کی بندش کو محض افسانہ قرار دیتے ہیں اور اس کے اسباب بیان کرتے ہیں:

"The closing of the door of Ijtehad is pure fiction suggested partly by the crytallization of legal thought in Islam, and partly by that intellectual laziness which, especially in the period of spiritual decay, turns great thinkers into idols,,.[2]

"اجتہاد کی بندش محض افسانہ ہے. اس کا تصور اس لئے پیدا ہوا کہ ایک تو افکار فقہ متعین شکل اختیار کرتے چلے گئے۔ اور کچھ اس ذہنی تساہل کے باعث کہ روحانی زوال کی حالت میں لوگ اپنے اکابر کو بتوں کی طرح پوجنا شروع کر دیتے ہیں"۔

---

1. Iqbal. Ibid. Page 178

2. Ibid.

(۶) فقہ کا قطعی تصور

علامہ فقہ کے قطعی حتمی تصور کو نہیں مانتے. وہ اسے انسانوں کی رائے اور تعبیر قرار دیتے ہیں:

"But with all their comprehensiveness, these systems are after all individual interpretations, and such cannot claim any finality for the popular schools of Mohammadar Law, though they never found it possible to deny the theoretical possibility of a complete Ijtihad,,[1]

فقہی مذاہب اپنی جامعیت کے باوجود. بہر حال انفرادی تعبیرات ہیں۔ اور حرف آخر ہونے کا دعوی نہیں کر سکتے۔ مجھے معلوم ہے کہ علماء فقہی مذاہب کے حرف آخر ہونے کے دعویدار ہیں. اگرچہ ان سے کبھی ممکن نہیں ہوا کہ وہ اجتہاد مطلق کا انکار کر سکیں"

اپنی دلیل میں زور پیدا کرنے کے لئے علامہ پوچھتے ہیں:

"Did the founders of our schools ever claim finality for their reasonings and interpretations? Never,,.[2]

"کیا ہمارے فقہی مذاہب کے بانیوں نے کبھی دعوی کیا تھا کہ ان کے اجتہادات اور تعبیرات خرف آخر ہیں؟ کبھی نہیں"؟

(۷) مرتد کی سزا

مرتد کی سزا قتل پر بحث کے دوران علامہ اقبال لکھتے ہیں:

"In the Punjab, as everybody knows there gave been cases in which Muslim women wishing to get rid of undersirable husbands have been driven to apostasy. Nothing could be more distant from the aims of a missionary religion. The law of Islam, says the great Spanish Jurist Imam Shatibi in his al-Muwafiqat,aims at protecting five things--Din, Nafs, Aql, Mal, and Nasl. Applying this test I venture to ask: "Does the working of the rule relating to

1. Ibid, Pag 2. Ibid

apostasy, as laid down in the Hedaya, tend to protect the interests of the faith in this country? In view of the intense conservatism of the Muslim's of India Indian judges cannot buy stick to what qre called standard works. The resultisthat while the peoples are movingthe law remains stationary,,[1].

"پنجاب میں جیسا کہ ہر شخص جانتا ہے اس قسم کی صورتیں ضرور پیش آچکی ہیں جن میں غلط قسم کے خاوندوں سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے بیویوں کو مجبوراً مرتد ہونے کا راستہ اختیار کرنا پڑا۔ اب اسلام ایسے تبلیغی مذہب کے مقاصد کے لئے اس سے زیادہ ناقابل برداشت امر اور کیا ہو سکتا ہے؟ مشہور اندلسی امام شاطبی نے بھی "الموافقات" میں لکھا ہے کہ شریعت اسلامیہ کو پانچ چیزوں کی حفاظت منظور ہے:

دین، نفس، عقل، مال اور نسل

اس اصول کے اطلاق سے میں یہ پوچھنے کی جسارت کرتا ہوں: کیا "ہدایہ" میں قانون ارتداد کو جو شکل دی گئی ہے وہ اس ملک میں ہمارے دینی مصالح کی حفاظت کے لئے سچ مچ کافی ہے؟ مسلمانان ہند چونکہ غیر معمولی طور پر قدامت پسند واقع ہوئے ہیں لہٰذا ہندوستانی عدالتیں مجبور ہیں کہ فقہ اسلامی کی معیاری کتابوں سے سرمو انحراف نہ کریں۔ اس صورت حالات کا نتیجہ یہ ہے کہ لوگ حرکت کر رہے ہیں اور قانون جامد و ساکت کھڑا ہے"۔

(۸) جدید مفکرین متاخرین کے پابند نہیں

اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا افسانہ اگر متاخرین کے لئے موزوں تھا تو دور جدید کے مسلمان اس کے پابند نہیں ان کے لئے اجتہاد کا دروازہ کھولے بغیر چارہ نہیں:

"If some of the later doctors have upheld this fiction, modern Islam is not bound by this voluntary surrender of intellectual independence,,[2]

1. Ibid, page 169

2. Ibid, page 178

"اگر کچھ فقہاء متاخرین اس افسانے کے قائل ہیں، تو عہد حاضر کے مسلمان کبھی یہ گوارا نہیں کریں گے کہ وہ اپنی ذہنی آزادی سے خود بخود دستبردار ہو جائیں۔"

ایک انگریز مفکر ہوبز (Hobbes) کے حوالے سے علامہ اقبال کہتے ہیں کہ ایک جیسے جامد خیالات اور احساسات کا بار بار اعادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ سرے سے کوئی خیالات اور احساسات ہیں ہی نہیں:

"to have a succession of identical thoughts and feelings is to have no thoughts and feelings at all,,[1]

(۹) فرسودہ تصورات زوال کا علاج نہیں

علامہ اقبال کا نظریہ ہے کہ جو چیز فرسودہ ہو کر بے جان ہو چکی ہو، اس کے ساتھ جھوٹی عقیدت کا اظہار اور مصنوعی ذرائع سے اس کا احیاء زوال پذیر قوم کا علاج نہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"Thus a false reverence for past history and its artificial resurrection constitute no remedy for a peoples' decay,,[2].

(۱۰) تاریخ کا فیصلہ

ایک جدید مفکر کے حوالے سے علامہ تاریخ کا فیصلہ سناتے ہیں:

"The verdict of history is that wornoutideas have never risen to power among a people who have worn them out,,[3].

"تاریخ کا فیصلہ ہے کہ جن فرسودہ تصورات کو خود کسی قوم نے فرسودہ قرار دے دیا ہو وہ اس قوم میں کبھی قوت حاصل نہیں کر سکتے"

(۱۱) متحرک اسلام پر جمود کا چھلکا

ترکی میں حزب اصلاح کے قائد، سعید حلیم پاشا کے حوالے سے علامہ اقبال لکھتے ہیں:

اسلام کے اخلاقی اور اجتماعی اعلی نظریات بتدریج غیر اسلامی شکل اختیار کر گئے۔ مسلم اقوام

---

1. Ibid, page 162 .
2. Ibid, page 151
3. Ibid.

کے قبل از اسلام توہمات اور مقامی ماحول کے زیر اثر وہ اپنا اسلامی تشخص کھو بیٹھے۔ آج مسلمان اقوام کے اعلیٰ مقاصد اسلامی کی بجائے زیادہ ایرانی، ترکی یا عربی بن کر رہ گئے ہیں۔ توحید کے صاف ستھرے اور پاکیزہ چہرے پر کفر اور شرک کی گہری چھاپ لگ چکی ہے۔ اسلام کے عالمگیر اور غیر شخصی اخلاقی اعلیٰ مقاصد، قید مقامی کے عمل سے گزرتے ہوئے اپنی اصلیت کھو چکے ہیں۔ اس صورت حال سے چھٹکارے کا صرف یہی حل باقی رہ گیا ہے کہ اسلام پر ان غیر اسلامی اثرات کے چھلکے کو اتار پھینکا جائے:

"The only alternative open to us, then, is to tear off from Islam the hard crust which has immobillized an essentially dynamic out look on life, and to rediscover the original verities of freedom, equality, and solidarity with a view to rebuild our moral, social, and universality,"[1]

"اب کوئی چارہ کار ہے تو یہ کہ ہم اس چھلکے کو اتار پھینکیں جو سختی کے ساتھ اسلام پر جم گیا ہے، جس نے مکمل طور پر، متحرک نظریہ حیات کو بالکل جامد بنا کر رکھ دیا ہے، حریت، مساوات اور وحدت کی اصل صداقتوں کو پھر سے منکشف کریں، تاکہ اپنے اخلاقی، معاشرتی اور سیاسی اعلیٰ مقاصد کی از سر نو تعمیر ان کے اصلی، سادہ اور عالمگیر نقطہ نظر سے کر سکیں"

(۱۱) جدید مفکرین اور اختیار تعبیر شریعت

ان حالات میں علامہ اقبال دور جدید کے وسیع النظر اور وسیع الفکر مسلمانوں کے شریعت کے تعبیر نو کے حق کو مکمل طور پر جائز قرار دیتے ہیں:

"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, prefectly justified. The teaching of the Quran that life is a process of progressive creation necessitates that each generation, guided but unhampered by the work of its predeces-

1. Ibid. page 156

sors, should be permitted to solve its own problems.[1]

"عہد حاضر کے وسیع الفکر مسلمان اگر دعویٰ کرتے ہیں کہ نئے تجربات کی روشنی اور زندگی کے بدلے ہوئے تقاضوں کے پیش نظر، انہیں شریعت کے بنیادی قانونی اصولوں کی از سرنو تعبیر کا حق حاصل ہے تو میری رائے میں ان کا یہ دعویٰ کلی طور پر جائز ہے۔ قرآن کی یہ تعلیم کہ زندگی مسلسل تخلیقی عمل سے گزر رہی ہے، تقاضا کرتی ہے کہ ہر دور کے مسلمانوں کو، اپنے اسلاف کی رہنمائی نہ کہ رکاوٹ سے، اپنے مسائل کے حل کی اجازت ہونی چاہئے"۔

اجتہاد کا دروازہ کھولنے کے حق میں ان زبردست دلائل کے بعد علامہ اقبال جب عملاً اس طرف قدم اٹھاتے ہیں تو انہیں رجعت پسند اور اجتہاد دشمن قوتوں کا خیال آتا ہے جنہیں فقہ کے خلاف تنقیدی بحث پسند نہیں۔ بایں ہمہ وہ دور جدید میں اجتہاد مطلق کے اصول بیان کرتے ہیں۔

باب ششم

علامہ اقبال کے پسندیدہ مجتہدین

(۱) حضرت عمرؓ اور اجتہاد

علامہ اقبال اجتہاد میں حضرت عمرؓ کو اپنا آئیڈیل مانتے ہیں۔ عہد حاضر میں اجتہاد ایک حقیقت ثابتہ ہے۔ جدید عالم اسلام میں اس پر عمل اسی صورت میں ممکن ہے جب حضرت عمرؓ کے طریق اجتہاد کی روح کے مطابق اس تک رسائی حاصل کی جائے۔ وہ اسلام میں پہلے ناقد اور آزاد ذہن کے مالک تھے، جن میں رسولِ خدا کے آخری لمحات میں اتنی اخلاقی ہمت تھی کہ وہ یہ یادگار الفاظ کہہ سکیں، "حسبنا کتاب اللہ" ہمارے لئے کتاب اللہ کافی ہے۔

1. Ibid, page 168

"provided the world of Islam approaches it in the spirit of Umar — 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,,.

(۲) امام ابو حنیفہ اور اجتہاد

علامہ اقبال کے نزدیک جدید مجتہدین کو اجتہاد نو کے لئے امام ابو حنیفہ کے اصول اجتہاد کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ قانون سے متعلق احادیث پر بحث کے دوران وہ لکھتے ہیں کہ جرائم کی سزاؤں سے متعلق شریعت کے احکام ایک مفہوم میں مخاطب لوگوں سے مخصوص تھے. انہیں ملحوظ رکھنا چونکہ اصل مقصود نہیں، اس لئے آئندہ نسلوں کی صورت میں ان پر سختی سے عمل در آمد نہیں ہو سکتا۔

اس ضمن میں وہ امام ابو حنیفہ کا حوالہ دیتے ہیں:

"It was perhaps in view of this that Abu Hanifa who had a keen insight into the universal character of Islam, made practically no use of these traditions. The fact that he introduced the principle of "Istihsan,, i.e;juristic preference, which necessitates a careful study of actual conditions in legal thinking, throws further light on the motives which determined his attitude towards this source of Mohammadan law,,.

"ممکن ہے اسی وجہ سے ابو حنیفہ نے جنہیں اسلام کے عالمگیر مزاج کی گہری بصیرت حاصل تھی، ان احادیث کا عملاً استعمال نہ کیا۔ یہ حقیقت، کہ انہوں نے استحسان ۔ فقہی ترجیح، کا اصول وضع کیا، جو عملی طور پر درپیش مسائل کے گہرے مطالعے کے لئے قانونی تقاضا کرتا ہے۔ ان محرکات پر مزید روشنی ڈالتا ہے، جنہوں نے اسلامی قانون کے اس ماخذ کے متعلق ان کے رجحان کو متعین کیا"

امام ابو حنیفہ کے بصیرت افروز طرز عمل اور ان کے اصول اجتہاد کو علامہ جدید مجتہدین کے لئے بطور نمونہ عمل پیش کرتے ہیں:

"In the whole, then, the attitude of Abu Hanifa towards the tions of a purely legal import is to my mind perfectly sound; and if modern liberalism considers it safer not to make any indiscriminate use of them as a source of law, it will be only following one of the greatest exponents of MohammadanLaw in Sunni Islam[1]".

"بحیثیت مجموعی خالص قانونی روایتوں کے بارے میں ابو حنیفہ کا طرز عمل میرے نزدیک بالکل درست ہے۔ اگر جدید وسیع النظر تحریک انکا بطور ماخذ قانون بلا امتیاز استعمال نہ کرنے کو محفوظ تر خیال کرے، تو ایسا کرنے کا مطلب سنی اسلام کے سب سے بڑے اکابرین میں سے ایک بڑے مجتہد کی پیروی سمجھا جائے گا"۔

(۳) امام ابن تیمیہ اور اجتہاد

علامہ اقبال کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کے صدیوں بعد خود اعتمادی کی دولت سے مالا مال امام ابن تیمیہ نے حیات انسانی کے گوہر مقصود کو منکشف کیا۔ انہوں نے نئے اجتہادی معیار دریافت کئے۔ جن کی روشنی میں ہم یہ دیکھنے کے قابل ہوئے کہ ہمارا گردونواح کلی طور پر مقدس نہیں ہے، وہ نظر ثانی کا محتاج ہے۔ ماضی کے ساتھ جھوٹی عقیدت کی بنیاد پر حد سے زیادہ سخت گیر اجتماعیت، جسے تیرہویں صدی اور اس کے بعد کے فقہاء نے جنم دیا، اسلام کی باطنی قوت کے برعکس تھی۔ نتیجتاً ابن

---

1. Ibid, page 172, 173

تیمیہ کے پر زور رد عمل کی تحریک پیدا ہوئی۔ وہ ابن تیمیہ جو اسلام کے انتھک محققین اور مبلغین کے قافلہ سالار تھے، جو بغداد کی تباہی کے پانچ سال بعد ۱۲۶۳ء میں پیدا ہوئے۔ اپنے اجتہاد کے دعوے کے ساتھ وہ فقہی مسلکوں کے حرف آخر ہونے کے خلاف بغاوت میں اٹھ کھڑے ہوئے، اجتہاد کے عمل کو از سر نو زندہ کرنے کے لئے انہوں نے براہِ راست اسلام کے اصل سرچشموں کی طرف رجوع کیا انہوں نے رائے ظاہر کی کہ اجماع کے تصور کی بنیاد محض وہم ہے۔

(۴) شاہ ولی اللہ اور اجتہاد

علامہ اقبال دور جدید کے مجتہدین کو امام الہند شاہ ولی اللہ کے اصول اجتہاد سے رہنمائی حاصل کرنے کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ قانونی حدیثوں میں کس حد تک عرب قبل از اسلام کے رسم و رواج کا دخل تھا، بعض معاملات میں حضورؐ نے ان میں جو تھوڑی بہت ترمیم کی۔ اسے دریافت کرنا مشکل ہے۔ کیونکہ دور اول کے مصنفین ہمیشہ قبل از اسلام رسم و رواج کا حوالہ نہیں دیتے۔ نہ اس امر کی دریافت ممکن ہے کہ وہ رواج جن کی حضورؐ نے بالصراحت منظوری دی تھی یا آپؐ نے خاموشی اختیار فرمائی تھی، ان کا اطلاق عالم گیر مفہوم رکھتا ہے۔

شاہ ولی اللہ نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں "باب الحاجۃ الی دین ینسخ الادیان" میں اس مسئلے پر بصیرت افروز بحث کی ہے۔ ہر ملت اپنے صاحب ملت سے عقیدت رکھتی ہے۔ اسے بے نظیر نمونہ عمل سمجھتی ہے۔ اس کی مقرر کردہ حدود، شرائع اور تعزیرات کی اطاعت کرتی ہے، جن کے بغیر اس ملت کی تنظیم ممکن نہیں۔ ہر قوم کی اپنی سنت اور شریعت ہوتی ہے۔ جس میں وہ اپنے پہلے لوگوں کی عادت کی پیروی کرتی ہے،

"ولکل قوم سنۃ وشریعۃ یتبع فیھا عادۃ اوائلھم"۔

جب تمام قومیں اپنی اپنی ملت پر گامزن ہوتی ہیں تو وہ اپنی سنن اور طرائق بناتی ہیں۔ اپنی زبانوں سے ان کا دفاع کرتی ہیں اور اپنے نیزوں سے قتال کرتی ہیں۔ اس طرح ان میں جور و تجاوز وقوع پذیر ہوتا ہے۔ ہر ایک دوسری کو ملامت کرتی ہے۔ جس سے حق چھپ جاتا ہے۔ ان حالات میں ایک ایسے امام راشد کی حاجت محسوس ہوتی ہے۔ جو ان ملل کا معاملہ طے کرے، جو جائر ملوک کی جگہ خلیفہ راشد ہو۔ اس موقع پر علامہ اقبال نے شاہ ولی اللہ کے مندرجہ ذیل اقتباس کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ ہم

اس کا متن اور ترجمہ پیش کرتے ہیں:

وهذا الإمام الذى يجمع الأمم على ملة واحدة يحتاج إلى أصول أخرى غير الأصول المذكورة فيما سبق.

منها أن يدعو قوما إلى السنة الراشدة، ويزكيهم، ويصلح شأنهم، ثم يتخذهم بمنزلة جوارحه، فيجاهد أهل الأرض، ويفرقهم فى الآفاق، وهو قوله تعالى:

(كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ).

وذلك لأن هذا الامام نفسه لا يتأتى منه مجاهدة أمم غير محصورة، وإذا كان كذلك وجب أن تكون مادة شريعته ما هو بمنزلة المذهب الطبيعى لأهل الأقاليم الصالحة عربهم وعجمهم، ثم ما عند قومه من العلم والارتفاقات، ويراعى فيه حالهم أكثر من غيرهم، ثم يحمل الناس جميعاً على اتباع تلك الشريعة لأنه لا سبيل إلى أن يفوض الأمر إلى كل قوم أو إلى أئمة كل عصر، إذ لا يحصل منه فائدة التشريع أصلا، ولا إلى أن ينظر ما عند كل قوم، ويمارس كلا منهم، فيجعل لكل شريعة؛ إذ الإحاطة بعاداتهم وما عندهم على اختلاف بلدانهم وتباين أديانهم كالممتنع، وقد عجز جمهور الرواة عن رواية شريعة واحدة، فما ظنك بشرائع مختلفة، والأكثر أنه لا يكون انقياد الآخرين إلا بعد عدد ومدد لا يطول عمر النبى إليها، كما وقع فى الشرائع الموجودة الآن فإن اليهود والنصارى والمسلمين ما آمن من أوائلهم إلا جمع، ثم أصبحوا ظاهرين بعد ذلك فلا احسن ولا أيسر من أن يعتبر فى الشعائر والحدود والارتفاقات عادة قوما المبعوث فيهم، ولا يضيق كل التضييق على الآخرين الذين يأتون بعد، ويبقى عليهم فى الجملة، والأولون يتيسر لهم الأخذ بتلك الشريعة بشهادة قلوبهم وعاداتهم،

والآخرون يتيسر لهم ذلك بالرغبة فى سير أئمة الملة والخلفاء، فانها كالامر الطبيعى لكل قوم فى كل عصر قديما أو حديثا۔

"یہ رہبر جو تمام امم کو ملت واحدہ میں جمع کرنے کا فریضہ انجام دیتا ہے، اس پر ہمہ گیر اصول نازل ہوتے ہیں، جو متذکرہ اصولوں سے مختلف ہوتے ہیں۔ ایک اصول یہ ہے کہ وہ کسی ایک قوم کو سنت راشدہ کی دعوت دیتا ہے۔ ان کا تزکیہ کرتا ہے اور ان کی اصلاح کرتا ہے۔ پھر انہیں اپنے دست و بازو کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ دنیا والوں سے جہاد کرتا ہے، اور انہیں آفاق میں پھیلا دیتا ہے۔ یہ اس قول الٰہی کے مصداق ہے:

کنتم خیر امۃ اخرجت للناس"!

"جتنی امتیں لوگوں میں پیدا ہوئیں تم ان سب سے بہتر ہو"

عالم گیر حیثیت کا رہبر یہ طریقہ اس لئے اپناتا ہے کیونکہ وہ بے شمار امم سے ذاتی طور پر جہاد نہیں کر سکتا۔ اس کی ہمہ گیر حیثیت تقاضا کرتی ہے کہ اس کی عالم گیر شریعت کے بنیادی اصول عرب و عجم کی تمام صالح اقالیم و ملل کے لئے طبعی مذہب کا درجہ رکھتے ہوں۔ جو احکام اس پر نازل ہوتے ہیں ان میں اس قوم کے علم، ترقی کی سطح، رسم و رواج اور عادات و خصائص کا دوسروں کی نسبت، خاص طور پر لحاظ رکھا جاتا ہے۔ جس میں وہ مبعوث ہوتا ہے۔ پھر وہ پوری انسانیت کو عالم گیر شریعت کی اتباع پر آمادہ کرتا ہے۔ کیونکہ نہ تو شریعت ہر قوم کو یا ہر دور کے ائمہ کو تفویض ہو سکتی ہے اور نہ ہی ہر قوم کے حالات معلوم کرنا اور ان میں سے ہر ایک کو مہارت دینا ممکن ہے کہ ہر ایک کے لئے شریعت بنائی جائے۔ کیونکہ ان سب کی عادات، رسم و رواج اور مختلف علاقوں کے خصائص اور ادیان اس کے مانع ہیں۔ اسی لئے جمہور رواۃ شریعت واحدہ کی روایت سے عاجز ہیں، اور شرائع مختلف ہیں۔ متاخرین پر ان کی پیروی لازم نہیں اور نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا زمانہ طوالت میں ان سب پر محیط ہے۔ موجودہ شرائع یہود، نصاریٰ اور مسلمین پر جمع ہیں۔ یہ امر نہ احسن ہے اور نہ آسان ہے کہ آپ جس قوم میں مبعوث ہوئے اس کے شعائر، تعزیری قوانین اور معاشی و سماجی حالات کو ہمہ گیر شریعت سے تعبیر کیا

جائے اور نہ ان کے بعد آنے والی نسلوں پر تنگی و تکلیف کے سبب ان کا اطلاق ان پر واجب ہے۔

علامہ اقبال شاہ ولی اللہ کے اس نظریئے کو اس طرح پیش کرتے ہیں:

"His method is to train one particular people, and to use them as a nucleus for the building up of a universal Shariat. in doing so he accentuates the principles underlying the social life of al' mankind, and applies them to concrete cases in the light of the specific habits of the people immediately before him. The Shariat values (Ahkam) resulting from this application (e.g. rules relating to penalties for crimes) are in a sense specific to that people; and since their observance is not an end in itself, they cannot be strictly enforced in the case of future generations[1]".

"عالم گیر نبی" کا طریق تعلیم یہ ہے کہ ایک خاص قوم کو تربیت دیتا ہے اور پھر ایک عالمگیر شریعت کی تشکیل کے لئے اسے تمہید کے طور استعمال کرتا ہے۔ ایسا کرنے میں اگرچہ وہ انہیں اصولوں کو حرکت دیتا ہے جو ساری نوع انسانی کی حیات اجتماعی میں کار فرما ہیں۔ لیکن وہ ان کا اطلاق اپنی براہ راست مخاطب قوم کے مخصوص عادات اور رسم و رواج کی روشنی میں درپیش ٹھوس مسائل پر کرتا ہے۔ اس طرح جو شرعی احکام وضع ہوتے ہیں (مثلاً جرائم کے لئے حدود و تعزیرات) ایک لحاظ سے اس قوم کے لئے مخصوص ہوتے ہیں۔ پھر چونکہ ان احکام پر عمل مقصود بالذات نہیں۔ اس لئے انہیں آئندہ نسلوں پر جوں کا توں نافذ نہیں کیا جا سکتا۔"

1. Iqbal, ibid, page 172

باب ہفتم

علامہ اقبال اور اصول اجتہاد

علامہ اقبال حضرت عمرؓ، امام ابو حنیفہ، امام ابن تیمیہ.. امام شاہ ولی اللہ کے اجتہادی اصولوں سے ثابت کرتے ہیں کہ اجتہاد اسلام کا حرکی اصول ہے۔

علامہ اقبال قرآن کو اسلام کا مصدر اول قرار دیتے ہیں۔ لیکن قرآن کوئی قانونی ضابطہ نہیں۔ اس کا حقیقی مقصد یہ ہے کہ ذہن انسانی کا جو تعلق کائنات اور خالق کائنات سے ہے. اس کا اعلیٰ اور بہتر شعور پیدا کرے۔ اس میں شک نہیں کہ قرآن میں قانونی نوعیت کے کچھ عام اصول اور قواعد موجود ہیں۔ بالخصوص عائلی قوانین...... حیات اجتماعی کی اصل بنیاد. لیکن سوال یہ ہے کہ جس وحی و تنزیل کا موضوع حیات انسانی کے مدارج عالیہ ہے. اسے اس قسم کے اصولوں یا قواعد و ضوابط سے کیا تعلق؟ اس کے بعد علامہ اقبال عیسائیت کے حوالے سے ثابت کرتے ہیں کہ دنیا سے قطع تعلق کے باوجود اسے ریاست اور قانون کی ضرورت پڑی۔ لہٰذا یہی مسئلہ ہے جس کے پیش نظر قرآن نے مذہب اور ریاست کا سلسلہ ایک ہی تنزیل میں جوڑ دیا۔ اس طرح اخلاق کا سیاست سے تعلق تقریباً ویسے ہی ہے جیسے افلاطون کی "جمہوریہ" میں ہے۔

"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 Quran does lay down a few general principles and rules of a 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? The answer to this question is furnished by the history of Christianity which appeared as a powerful reaction against the

spirit of legality manifested in Judaism. By setting up an ideal of othe -worldliness it no doubt did succeed in spiritualizing life, but its individualism could see no spiriual value in the complexity of human social relations. "Primitive Christianity", says Naumann in his Briefe uber Religion, "attached no value to the preservation of the state, law, organization, production. And Naumann concludes: "Hence we either dare to aim at being withouta state.and thus throwing ourselves deliberately into the arms of anarchy.
or we decide to possess, alongside of our religious creed, a political creed as well." Thus the Quran considers it necessary to unite religion and state, ethics and politics in a single revelation much in the same way as Plato does in his Republic."[1]

(۱) اہل حدیث اور اہل رائے

علامہ اقبال نے قانون اسلام کے مآخذ حدیث، اجماع اور قیاس پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ لیکن اسلام میں اجتہاد کا عمل جس جگہ پہنچ کر رک گیا تھا وہ اجتہاد پر روایت کے غالب آ جانے کا مقام ہے۔ صدر اسلام میں دو بنیادی مکتب فکر تھے۔

ایک اہل الحدیث، دوسرا اہل الرائے:

اہل حدیث، حدیث کے متن پر عمل کے قائل تھے۔ اہل الرائے روح حدیث پر عمل کے قائل تھے۔ زیادہ گہرائی میں جا کر دیکھا جائے تو در حقیقت یہ اصول روایت اور درایت پر عمل کا اختلاف تھا۔ اہل حدیث، اصول حدیث پر پورا اترنے والی تمام روایات کو بلا حیل و حجت شریعت قرار دیتے۔ اگرچہ ان کا خیال ہے کہ امام بخاری اور امام مسلم نے اپنی صحیحین میں اصول درایت کو بھی ملحوظ رکھا ہے۔ اہل رائے اصول درایت پر پورا اترنے والی احادیث و روایات کو شرعی حجت قرار دیتے۔ اصول درایت یہ ہے کہ روایت کا متن قرآن کے موافق ہو اس کے مخالف نہ ہو، فطرت اور تاریخ کے مسلمہ اصولوں کے مطابق ہو، ان کے مخالف نہ ہو۔ عقل، علم، تجربہ، مشاہدہ جن امور کو انسانیت کے لئے مفید و تعمیری قرار دیں، اس کے مخالف نہ ہو۔ جب وہ دیکھتے کہ ایک صحیح روایت، درایت کے اصول پر پورا

1. Iqbal, The Reconstruction, pages 165, 166

نہیں اترتی تو وہ اس پر عمل کی بجائے استحسان پر عمل کرتے۔

(۲) اصول درایت اور اس پر عمل کی ضرورت

اہل حدیث کا امت پر یہ احسان عظیم ہے کہ انہوں نے اصول روایت کے اطلاق سے لاکھوں جھوٹی اور وضعی حدیثوں کو مسترد کر دیا۔ صرف چند ہزار کو صحیح قرار دیا۔ لیکن وہ صحیح حدیثوں کو مزید اصول درایت کے مطابق نہ پرکھ سکے۔ اگرچہ انہوں نے درایت کے اصول وضع کئے، ان میں ابن جوزی[۱]، ابن تیمیہ[۲]، ابن القیم[۳]، ابن خلدون[۴]، ملا علی قاری[۵] وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

ابن جوزی کے بیان کردہ اصول درایت

جب حدیثوں کی تدوین شروع ہوئی تو محدثین نے درایت کے اصول بھی منضبط کیے۔

ابن جوزی کے مطابق ان میں سے بعض یہ ہیں:

قال ابن الجوزی وکل حدیث رأیته یخالف العقول اوینا قض الاصول، فاعلم انه موضوع فلا یتکلف اعتباره ای لا تعتبر رواته ولا تنظر فی جرحهم اویکون مما یدفعه الحس والمشاهدة او مباینا لنص الکتاب و السنة المتواترة او الاجماع القطعی حیث لا یقبل شئ من ذلک التاویل او یتضمن الافراط بالوعید الشدید علی الامر الیسیر وهذا الاخیر کثیر موجود فی حدیث القصاص والطرقیة

ابن جوزی نے کہا ہے کہ بس حدیث کو دیکھو عقل یا اصول مسلمہ کے خلاف ہو تو جان لو کہ وہ مصنوعی ہے۔ اس کی نسبت اس بحث کی ضرورت نہیں کہ اس کے راوی معتبر ہیں یا غیر معتبر۔ اسی طرح سے وہ حدیث قابل اعتبار نہیں جو محسوسات اور مشاہدہ کے خلاف ہو، اور تاویل کی گنجائش نہ رکھتی ہو، یا وہ حدیث جس میں ذرا سی بات پر سخت عذاب کی دھمکی ہو، یا معمولی کام پر بہت بڑے ثواب کا وعدہ ہو۔ (اس قسم کی حدیثیں واعظوں اور سوقیوں کے ہاں بہت پائی جاتی ہیں) یا وہ حدیث جس میں لغویت پائی جائے، مثلاً یہ حدیث کہ کدو کو بغیر

۱۔ ابن جوزی، فتح المغیث، مطبوعہ لکھنؤ، صفحہ ۱۱۴، القصاص والمذکرین

۲۔ ابن تیمیہ، کتاب التوسل، مطبوعہ مطبع المنار

۳۔ ابن القیم، اعلام الموقعین

۴۔ ابن خلدون، مقدمہ

۵۔ ملا علی قاری، موضوعات، مطبعہ مجتبائی دہلی، صفحہ ۹۲ تا آخر کتاب

ومن ركة المعنى لاتاكلوا القرعة حتى تذبحوها ولذا جعل بعضهم ذلك دليلا على كذب راويه وكل هذا من القرائن في المروي وقد تكون في الراوي كقصة غياث مع المهدي ..... او انفراده عمن لم يدركه بما لم يوجد عند غيرهما او انفراده بشئ مع كونه مما يلزم المكلفين علمه وقطع العذر فيه كما قرره الخطيب في اول الكفاية او بامر جسيم يتوفر الدواعي على نقله كحصر عدو الحاج عن البيت [۱]

ذبح کیے نہ کھاؤ، اس لئے بعض محدثین نے لغویت کو راوی کے کذب کی دلیل قرار دیا ہے۔

یہ تمام قرینے خود روایت سے متعلق ہیں، اور کبھی یہ قرائن راوی کے متعلق ہوتے ہیں، مثلاً غیاث کا واقعہ خلیفہ مہدی کے ساتھ یا جب کہ راوی کوئی ایسی حدیث بیان کرے جو اور کسی نے نہ بیان کی ہو، اور خود راوی جس سے روایت کرتا ہے اس سے ملا تک نہ ہو، یا وہ حدیث جس کو ایک ہی راوی بیان کرتا ہے حالانکہ بات ایسی ہے کہ اس سے اوروں کو بھی مطلع ہونا ضرور تھا، جیسا کہ خطیب بغدادی نے کتاب الکفایہ کے شروع میں اس کی تصریح کی ہے آیا وہ روایت جس میں کسی عظیم الشان واقعہ کا ذکر ہے کہ اگر وہ واقع ہوا ہوتا تو سینکڑوں آدمی اس کو بیان کرتے، مثلاً یہ واقعہ کہ کسی دشمن نے حاجیوں کو کعبہ کے حج سے روک دیا۔

اس عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ حسب ذیل صورتوں میں روایت اعتبار کے قابل نہ ہو گی اور اس کے متعلق اس تحقیق کی ضرورت نہیں کہ اس کے راوی معتبر ہیں یا نہیں۔

۱۔ جو روایت عقل کے مخالف ہو۔

۲۔ جو روایت اصول مسلمہ کے خلاف ہو۔

۳۔ محسوسات اور مشاہدہ کے خلاف ہو۔

۱۔ فتح المغیث مطبوعہ لکھنؤ صفحہ ۱۱۴، یہ اصول خود ابن جوزی کے قائم کردہ نہیں ہیں، بلکہ ابن جوزی نے محدثین کے اصول کو نقل کر دیا ہے۔

۴۔ قرآن یا حدیث متواتر یا اجماع قطعی کے خلاف ہو، اور اس میں تاویل کی کچھ گنجائش نہ ہو۔

۵۔ جس حدیث میں معمولی بات پر سخت عذاب کی دھمکی ہو۔

۶۔ جس میں معمولی کام پر بہت بڑے انعام کا وعدہ ہو۔

۷۔ وہ روایت رکیک المعنی ہو مثلاً کدو کو بغیر ذبح کئے نہ کھاؤ۔

۸۔ جو راوی کسی شخص سے ایسی روایت کرتا ہے کہ کسی اور نے نہیں کی، اور یہ راوی اس شخص سے نہ ملا ہو۔

۹۔ جو روایت ایسی ہو کہ تمام لوگوں کو اس سے واقف ہونے کی ضرورت ہو، بایں ہمہ ایک راوی کے سوا کسی اور نے اس کی روایت نہ کی ہو۔

۱۰۔ جس روایت میں ایسا قابل اعتنا واقعہ بیان کیا گیا ہو، کہ اگر وقوع میں آتا تو سینکڑوں آدمی اس کو روایت کرتے، باوجود اس کے صرف ایک ہی راوی نے اس کی روایت کی ہو۔

ملا علی قاری کے بیان کردہ اصول درایت

ملا علی قاری نے موضوعات[۱] کے خاتمہ میں حدیثوں کے نامعتبر ہونے کے چند اصول تفصیل سے لکھے ہیں اور ان کی مثالیں نقل کی ہیں، ہم اس کا خلاصہ اس موقع پر نقل کرتے ہیں:

۱۔ جس حدیث میں فضول باتیں ہوں جو رسول اللہ ؐ کی زبان سے نہیں نکل سکتیں مثلاً یہ کہ "جو شخص لا الہ الا اللہ کہتا ہے خدا اس کلمہ سے ایک پرندہ پیدا کرتا ہے جس کی ستر زبانیں ہوتی ہیں، ہر زبان میں ستر ہزار لغت ہوتے ہیں"

۲۔ وہ حدیث جو مشاہدہ کے خلاف ہو مثلاً یہ حدیث کہ بینگن کھانا ہر مرض کی دوا ہے۔

۳۔ وہ حدیث جو صریح حدیثوں کے مخالف ہو۔

۴۔ جو حدیث واقع کے خلاف ہو، مثلاً یہ کہ "دھوپ میں رکھے ہوئے پانی سے غسل نہیں کرنا چاہئے، کیونکہ اس سے برص پیدا ہوتا ہے"۔

۵۔ وہ حدیث جو انبیاء علیہم السلام کے کلام سے مشابہت نہ رکھتی ہو، مثلاً یہ حدیث کہ "تین چیزیں نظر کو ترقی دیتی ہیں، سبزہ زار، آب رواں، خوبصورت چہرہ کا دیکھنا"

۶۔ وہ حدیثیں جن میں آئندہ واقعات کی پیشین گوئی بقید تاریخ مذکور ہوتی ہے، مثلاً یہ کہ

۱۔ نسخہ مطبوعہ مجتبائی دہلی صفحہ ۹۲ تا خاتمہ کتاب

فلاں سنہ اور فلاں تاریخ میں یہ واقعہ پیش آئے گا"

۷۔ وہ حدیثیں جو طبیبوں کے کلام سے مشابہ ہیں، مثلاً یہ کہ "ہریسہ کے کھانے سے قوت آتی ہے"۔ یا مسلمان شیریں ہوتا ہے اور شیرینی پسند کرتا ہے۔

۸۔ وہ حدیث جس کے غلط ہونے کے دلائل موجود ہیں۔ مثلاً عوج بن عنق کا قد تین ہزار گز کا تھا۔

۹۔ وہ حدیث جو صریح قرآن کے خلاف ہو۔ مثلاً دنیا کی عمر سات ہزار برس کی ہے۔ کیونکہ اگر یہ روایت صحیح ہو تو ہر شخص بتادے گا کہ قیامت کے آنے میں اس قدر دیر ہے۔ حالانکہ قرآن سے ثابت ہے کہ قیامت کا وقت کسی کو معلوم نہیں۔

۱۰۔ وہ حدیثیں جو خضر علیہ السلام کے متعلق ہیں۔

۱۱۔ جس حدیث کے الفاظ رکیک ہوں۔

۱۲۔ وہ حدیثیں جو قرآن مجید کی الگ الگ سورتوں کے فضائل میں وارد ہیں۔ حالانکہ یہ حدیثیں تفسیر بیضاوی اور کشاف وغیرہ میں منقول ہیں۔

ان اصولوں سے محدثین نے اکثر جگہ کام لیا اور ان کی بنا پر بہت سی روایتیں رد کر دیں۔ مثلاً ایک واقعہ یہ بیان کیا جاتا ہے کہ "آنحضرتؐ نے خیبر کے یہودیوں کو جزیہ سے معاف کر دیا تھا۔ اور معافی کی دستاویز لکھوادی تھی" ملا علی قاری اس روایت کے متعلق لکھتے ہیں کہ یہ روایت مختلف وجوہ سے باطل ہے۔

۱۔ اس معاہدہ پر سعد بن معاذ کی گواہی بیان کی جاتی ہے۔ حالانکہ وہ غزوہ خندق میں وفات پا چکے تھے۔

۲۔ دستاویز میں کاتب کا نام معاویہ ہے۔ حالانکہ وہ فتح مکہ میں اسلام لائے۔

۳۔ اس وقت تک جزیہ کا حکم ہی نہیں آیا تھا۔ جزیہ کا حکم قرآن مجید میں جنگ تبوک کے بعد نازل ہوا ہے۔

۴۔ دستاویز میں تحریر ہے کہ "یہودیوں سے بیگار نہیں لی جائے گی" حالانکہ آنحضرتؐ کے زمانہ میں بیگار کا رواج ہی نہ تھا۔

۵۔ خیبر والوں نے اسلام کی سخت مخالفت کی تھی۔ ان سے جزیہ کیوں معاف کیا جاتا۔

۶۔ عرب کے دور دراز حصوں میں جب جزیہ معاف نہیں ہوا، حالانکہ ان لوگوں نے چنداں مخالفت اور دشمنی نہیں کی تھی، تو خیبر والے کیونکر معاف ہو سکتے تھے۔

۷۔ اگر جزیہ ان کو معاف کر دیا گیا ہوتا تو یہ اس بات کی دلیل تھی کہ وہ اسلام کے ہوا خواہ اور دوست اور واجب الرعایتہ ہیں، حالانکہ چند روز کے بعد خارج البلد کر دئے گئے۔"

سیرت کی کتابوں کی کم پائیگی کی بڑی وجہ یہ ہے کہ تحقیق اور تنقید کی ضرورت احادیث احکام کے ساتھ مخصوص کر دی گئی۔ یعنی وہ روایتیں تنقید کی زیادہ محتاج ہیں جن میں شرعی احکام ثابت ہوتے ہیں۔

باقی جو روایتیں سیرت اور فضائل وغیرہ سے متعلق ہیں ان میں تشدد اور احتیاط کی چنداں حاجت نہیں۔ حافظ زین الدین عراقی جو بہت بڑے پایہ کے محدث ہیں۔ سیرت منظوم کے دیباچہ میں لکھتے ہیں۔

وَلِيَعْلَمِ الطَّالِبُ اَنَّ السِّيَرَا تجمع ما صَحَّ وما قد اُنكِرَا	طالب کو جاننا چاہئے کہ سیرت میں سبھی طرح کی روایتیں ہوتی ہیں، صحیح بھی اور غلط بھی۔

یہی وجہ ہے کہ مناقب اور فضائل اعمال میں کثرت سے ضعیف روایتیں شائع ہو گئیں۔ اور بڑے بڑے علما نے اپنی کتابوں میں ان روایتوں کا درج کرنا جائز رکھا۔ علامہ ابن تیمیہ کتاب التوسل میں لکھتے ہیں:

قد رواہ من صنف فی عمل یوم و لیلة کابن السنی وابی نعیم و فی مثل ھذہ الکتب احادیث کثیرة موضوعة لا یجوز الاعتماد علیھا فی الشریعة باتفاق العلماء،	اس حدیث کو ان لوگوں نے روایت کیا ہو جنھوں نے رات دن کے اعمال میں کتابیں تصنیف کی ہیں، مثلاً ابن السنی اور ابو نعیم اور اس قسم کی کتابوں میں کثرت سے جھوٹی حدیثیں موجود ہیں، جن پر اعتماد کرنا ناجائز ہے اور اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔

حاکم نے مستدرک میں یہ حدیث روایت کی ہے کہ جب حضرت آدمؑ سے خطا سرزد ہوئی تو انہوں نے کہا "اے خدا! میں تجھ کو محمدؐ کا واسطہ دیتا ہوں کہ میری خطا معاف کر دے" خدا نے کہا تم نے محمدؐ کو کیوں کر جانا. حضرت آدم نے کہا "میں نے سر اٹھا کر عرش کے پایوں پر نظر ڈالی تو یہ الفاظ لکھے ہوئے دیکھے لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ. اس سے میں نے قیاس کیا کہ تو نے اپنے نام کے ساتھ جس شخص کا نام ملایا ہے وہ ضرور تجھ کو محبوب ترین خلق ہوگا. خداوند تعالیٰ نے کہا" آدم! تم نے سچ کہا. اور محمدؐ نہ ہوتے تو میں تم کو پیدا بھی نہ کرتا" حاکم نے اس حدیث کو نقل کر کے لکھا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے. علامہ ابن تیمیہ حاکم کا یہ قول نقل کر کے لکھتے ہیں:

و اما تصحیح الحاکم لمثل هذا الحديث و امثاله فهذا مما انكره عليه ائمة العلم با لحديث وقالوا ان الحاكم يصحح احاديث وهى موضوعة مكذوبة عند اهل المعرفة بالحديث ... وكذالك احاديث كثيرة فى مستدركه يصححها وهى عند ائمة اهل العلم بالحديث موضوعة[1]

حاکم کا اس قسم کی حدیثوں کو صحیح کہنا ائمہ حدیث نے اس پر انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ حاکم بہت سی جھوٹی اور موضوع حدیثوں کو صحیح کہتے ہیں اسی طرح حاکم کی مستدرک میں بہت سی حدیثیں ہیں، جن کو حاکم نے صحیح کہا ہے. حالانکہ وہ ائمہ حدیث کے نزدیک موضوع ہیں.

علامہ موصوف ایک اور موقع پر ابو الشیخ اصفہانی کی کتاب کا تذکرہ کر کے لکھتے ہیں (ص ۱۰۵، ۱۰۶)

وفيها احاديث كثيرة قوية صحيحة و حسنة واحاديث كثيرة ضعيفة موضوعة واهية وكذلك ما يرويه خيثمة بن سليمان فى فضائل الصحابة وما يرويه ابونعيم الاصبهانى فى فضائل الخلفاء فى كتاب مفرد و فى اول حلية الاولياء ... وما يرويه ابو بكر الخطيب وابو الفضل بن

اور اس میں بہت سی حدیثیں ہیں جو قوی ہیں اور حسن ہیں، اور اس میں بہت سی ضعیف اور موضوع اور مہمل ہیں اور اسی طرح وہ حدیثیں جو خیثمہ بن سلیمان صحابہؓ کے فضائل میں روایت کرتے ہیں. اور وہ حدیثیں جو ابو نعیم اصفہانی نے ایک مستقل کتاب میں خلفاء کے فضائل میں روایت کی ہیں اور اسی طرح وہ روایتیں جو ابو بکر خطیب اور ابو الفضل

۱ـ کتاب التوسل مطبوعہ المنار. صفحہ ۱۰۱. (نیز تذکرۃ الحفاظ ذہبی ترجمہ حاکم)

ناصر، ابو موسیٰ المدینی وابو القاسم بن عسکر والحافظ عبدالغنی وامثالہم ممن لہ معرفۃ بالحدیث، [1]	اور ابو موسیٰ مدنی اور ابن عساکر اور حافظ عبدالغنی وغیرہ اور ان کے پایہ کے لوگ. روایت کرتے ہیں۔

غور کرو، ابو نعیم، خطیب بغدادی، ابن عساکر، حافظ عبدالغنی وغیرہ حدیث اور روایت کے امام تھے، باوجود اس کے یہ لوگ خلفاء اور صحابہ کے فضائل میں ضعیف حدیثیں بے تکلف روایت کرتے تھے. اس کی وجہ یہی تھی کہ یہ خیال عام طور پر پھیل گیا تھا کہ صرف حلال اور حرام کی حدیثوں میں احتیاط اور تشدد کی ضرورت ہے، ان کے سوا اور روایتوں میں سلسلہ سند نقل کر دینا کافی ہے. تنقید اور تحقیق کی ضرورت نہیں،

موضوعات ملا علی قاری میں لکھا ہے کہ بغداد میں ایک واعظ نے یہ حدیث بیان کی کہ "قیامت میں خدا آنحضرت" کو اپنے ساتھ عرش پر بیٹھا دے گا" امام ابن جریر طبری نے سنا تو بہت برہم ہوئے اور اپنے دروازہ پر یہ فقرہ لکھ کر لگا دیا کہ "خدا کا کوئی ہم نشین نہیں." اس پر بغداد کے عوام سخت برافروختہ ہوئے اور امام موصوف کے گھر پر اس قدر پتھر برسائے کہ دیواریں ڈھک گئیں علامہ شبلی نے ان حوالہ جات کے بعد لکھا ہے : "اس موقع پر ایک خاص نکتہ لحاظ کے قابل ہے. یہ مسلم ہے کہ حدیث و روایت میں امام بخاری اور مسلم سے بڑھ کر کوئی شخص کامل فن نہیں پیدا ہوا. رسول اللہ (ؐ) کے ساتھ ان کو جو عقیدت اور خلوص اور شیفتگی تھی اس کے لحاظ سے بھی وہ تمام محدثین پر ممتاز تھے. باوجود اس کے فضائل و مناقب کے متعلق جس قسم کی مبالغہ آمیز روایتیں بیہقی، ابو نعیم، بزار، طبرانی وغیرہ میں پائی جاتی ہیں بخاری اور مسلم میں ان کا پتہ نہیں لگتا، بلکہ اس قسم کی حدیثیں جو نسائی، ابن ماجہ، ترمذی وغیرہ میں پائی جاتی ہیں صحیحین میں وہ بھی مذکور نہیں۔ اس سے ثابت ہوتا

۱- شبلی نعمانی، سیرت النبی مقدمہ صفحہ ۵۲

ہے کہ جس قدر تحقیق و تنقید کا درجہ بڑھتا جاتا ہے، مبالغہ آمیز روایتیں گھٹتی جاتی ہیں، مثلاً یہ روایت کہ جب آنحضرتؐ عالم وجود میں آئے تو ایوان کسریٰ کے ۱۴ کنگرے گر پڑے، آتش فارس بجھ گئی، بحیرہ طبریہ خشک ہو گیا، بیہقی، ابو نعیم، خراطی، ابن عساکر اور ابن جریر نے روایت کی ہے، لیکن صحیح مسلم بلکہ صحاح ستہ کی کسی کتاب میں اس کا پتہ نہیں،

سیرت پر جو کتابیں لکھی گئیں وہ زیادہ تر اسی قسم کی کتابوں (طبرانی، بیہقی، ابو نعیم وغیرہ) سے ماخوذ ہیں، اس لئے ان میں کثرت سے کمزور روایتیں ہوتی ہیں۔

محدثین نے جو اصول قرار دئے تھے، سیرت کی روایتوں میں لوگوں نے اکثر نظرانداز کر دئے، محدثین کا سب سے پہلا اصول یہ ہے کہ روایت کا سلسلہ اصل واقعہ تک کہیں منقطع نہ ہونے پائے، لیکن آنحضرتؐ کے حالات ولادت کے متعلق جس قدر روایتیں مذکور ہیں اکثر منقطع ہیں، صحابہ میں سے کوئی شخص ایسا نہیں جس کی عمر آنحضرتؐ کی ولادت کے وقت روایت کے قابل ہو، سب سے معمر حضرت ابو بکرؓ ہیں، وہ آنحضرتؐ سے عمر میں دو برس کم تھے، اسی بنا پر میلاد کے متعلق جس قدر راویتیں ہیں ان میں سے اکثر متصل نہیں اور اسی بنا پر بہت دوراز کار روایتیں پھیل گئیں۔ مثلاً ابو نعیم نے آنحضرتؐ کی والدہ ماجدہ کی زبانی روایت کی ہے، کہ جب آنحضرتؐ پیدا ہوئے تو بہت سے پرند آکر مکان میں بھر گئے جن کی زمرد کی منقار اور یاقوت کے پر تھے، پھر ایک سفید بادل آیا اور آنحضرتؐ کو اٹھا لے گیا اور ندا آئی کہ اس بچہ کو مشرق و مغرب اور تمام دریاؤں کی سیر کراؤ، کہ سب لوگ پہچان لیں۔"

مغازی کا بڑا حصہ امام زہری سے منقول ہے، لیکن ان کی اکثر روایتیں جو سیرت ابن ہشام اور طبقات ابن سعد وغیرہ میں مذکور ہیں منقطع ہیں۔

(۵) اصول درایت پر کیوں عمل نہ ہوا؟

غلط حدیثوں پر عقیدہ قائم کرنے والوں نے اپنے عقیدے کی مخالفت کرنے والوں کو خوفزدہ کر رکھا تھا۔ موخر الذکر اول الذکر کے غصے اور غضب کی وجہ سے غلط حدیثوں پر تنقید نہیں کر سکتے تھے۔ الخطیب البغدادی نے اس کی یہ مثال دی ہے:

"و روی الخطیب البغدادی عن محمد بن یونس قال: کنت بالاھواز فسمعت شیخا یقص لما زوج النبی (ص) علیا فاطمہ أمر شجرۃ طوبی ان تنثر اللؤلؤ الرطب یتھاداہ اھل الجنۃ

بینھم فی الاطباق قلت لہ: یاشیخ ھذا کذب علی رسول اللہ فقال لی ویحک اسکت حدثنہ الناس قلت من حدثک ؟ فروی لنا اسناداً عن ابن عباس "۱

خطیب بغدادی روایت کرتے ہیں. "میں اہواز میں تھا۔ میں نے ایک شیخ کو یہ قصہ بیان کرتے ہوئے سنا کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ کو حضرت علی سے بیاہا، تو آپؐ نے شجر طوبیٰ کو حکم دیا کہ وہ تازہ موتیوں کا پھل گرائے، جو بڑے تھالوں میں بھر کر اہل جنت کو تحفے میں دئے جائیں۔ میں نے اسے کہا۔ اے شیخ یہ رسول اللہ پر جھوٹ ہے" اس نے کہا خاموش رہو. تجھ پر افسوس ہو، مجھے یہ حدیث لوگوں نے بیان کی ہے، میں نے پوچھا، آپ سے کس نے بیان کی ہے؟ تو اس نے ہمیں حضرت ابن عباس تک پوری سند بیان کر دی۔"

اس موضوع پر بہت سی کتابیں تالیف ہو چکی ہیں۔ اس پر ابن جوزی کی بہت سی کتابیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ علاوہ ازیں "الباعث علی الخلاص من حوادث القصاص" للعراقی اور "تحذیر الخواص من اکاذیب القصاص للسیوطی" بہت اہم ہیں۔

جن سے ظاہر ہے کہ ترغیب و ترہیب، خیر کو اپنانے اور شر سے بچنے، جیسے موضوع پر وضعی حدیثیں شامل کر لی گئیں۔ اس موضوع پر احمد امین کی "فجر الاسلام" جلد دوم صفحہ ۲۵۲ اور بعد پر نظر ڈال لی جائے۔ اصولیین نے درایت کے اصول بنا دئے تھے لیکن ان پر عمل اس لئے نہ ہو سکا کہ مفاد پرست طبقوں نے مختلف حدیثوں پر اپنے مفاد قائم کر رکھے تھے۔ جب کوئی مجتہد اصول درایت کے اطلاق سے حدیثوں کو پرکھنے کی کوشش کرتا تو مفاد پرست اس کے خلاف اپنے پیروکاروں کو مشتعل کر دیتے۔ ہم ابن جوزی کی کتاب القصاص والمذکرین سے ایک مثال پیش کرتے ہیں:

امام شعبی بیان کرتے ہیں کہ عہد عبدالملک میں ایک دفعہ وہ "تدمر" گئے۔ وہاں انہوں نے ایک لمبی داڑھی والے شیخ کو یہ حدیث روایت کرتے سنا، "اللہ تعالیٰ نے قیامت کے وقت پھونکنے کے لئے دو صور پیدا کئے ہیں۔ ہر صور سے دو دفعہ پھونکا جائے گا۔ ایک نفخہ صاعقہ اور ایک نفخہ

۱۔ الخطیب البغدادی، احمد امین، ضحی الاسلام، جلد ۲ صفحہ ۱۲۸

قیامت. شعبی کہتے ہیں کہ میں نے اس کی تردید کی اور کہا اللہ تعالیٰ نے فقط ایک صور پیدا کیا ہے. جس میں دو دفعہ پھونکا جائے گا۔ اس نے کہا، "یا فاجر. اے فاجر، مجھے فلاں سے فلاں نے یہ حدیث بیان کی ہے اور تو میری تردید کرتا ہے! اور پھر اس نے اپنا جوتا اٹھایا اور مجھے مارنے لگا۔ اس کی پیروی میں اس کے مریدوں نے مجھ پر جوتے برسانے شروع کئے۔ انہوں نے اس وقت تک مجھے نہ چھوڑا جب تک میں نے یہ نہ کہہ دیا کہ اللہ تعالیٰ نے تیس صور پیدا کئے ہیں۔ اصل عبارت یہ ہے.

وقديما أكثر القُصّاص من الأحاديث التى ليس لها أصل ، وكان ثقات المحدثين يتعرضون لتكذيبها فيتعرضون لسخط العامة والإيقاع بهم ، فابن الجوزى فى كتابه « القُصّاص والمذَكّرين » يذكر أن الشعبى فى أيام عبد الملك نزل « تدْمُر » فسمع شيخا عظيم اللحية يقول إن الله خلق صُورَين فى كل صُور نفختان نفخة الصَّعَق ونفخة القيامة . قال الشعبى : فرددت عليه وقلت : إن الله لم يخلق إلا صوراً واحداً ، وإنما هى نفختان . فقال لى : يا فاجر إنما يحدثنى فلان عن فلان وتردّ علىّ ! ثم رفع نعله وضربنى بها ، وتتابع القوم علىّ ضربا ، فما أقلعوا حتى قلت لهم إن الله خلق ثلاثين صورا .

وقال ابن الجوزى فى كتابه الموضوعات : « معظم البلاء فى الحديث من القُصّاص ، لأنهم يريدون أحاديث تُرَقِّق وتَنفُق ، والصحاح تقل فى هذا » .

ملا علی قاری نے اس طرز عمل کی ایک مثال یہ نقل کی ہے:

بغداد میں ایک واعظ نے یہ حدیث بیان کی کہ "قیامت کو خدا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھائے گا" امام طبری نے سنا تو بہت برہم ہوئے اور اپنے دروازے پر لکھ کر لگا دیا کہ "خدا کا کوئی ہم نشین نہیں" اس پر بغداد کے عوام سخت برافروختہ ہوئے اور امام موصوف کے گھر پر اس قدر پتھر برسائے کہ دیواریں ڈھک گئیں"۔

یہ قابل ذکر ہے کہ امام شعبی اور امام طبری دونوں جلیل القدر امام حدیث اور فقہ تھے۔ درایت کے اصولوں پر عمل کی وجہ سے ان کا یہ انجام ہوا تھا۔

علامہ اقبال نے جس دور میں اصول درایت کے مسئلے کو دوبارہ اٹھایا وہ انگریز کا دور تھا. اس لئے وہ جوتوں اور پتھروں سے تو بچ گئے. لیکن کفر کے فتوے سے ان کا بچاؤ نہ ہو سکا

ابن جوزی نے اس کے جو اسباب بیان کئے ہیں. ان میں یہ سبب خاص طور پر قابل لحاظ ہے:

"ان القصص لاخبار المتقدمین یندر صحتہ خصوصا ماینقل عن بنی اسرائیل، و منھا. ان اقوام قصوا فادخلوا فی قصصھم ما یفسد قلوب العوام، و منھا. ان القصاص لا یتحرون الصواب، ولا یحترزون من الخطا لقلۃ علمھم وتقواھم"

متقدمین کے احوال سے متعلق قصے خصوصا بنی اسرائیل سے منقول باتیں قصہ گو لوگوں نے دین میں داخل کر دیں۔ جن سے عوام کے دلوں میں فساد پیدا ہو گیا۔ قصہ گو صحت و صواب کا لحاظ نہیں کرتے تھے اور نہ قلت علم اور تقوی کے سبب وہ خطا سے بچنے کی کوشش کرتے تھے۔

صحابہ کرام جو عہد نبوی کے وقائع کے چشم دید گواہ اور خود شریک واقعات تھے. ان سے صحیح حدیثیں کم روایت ہوئی ہیں اور ان میں سے ایسے بھی ہیں جنھوں نے کوئی حدیث بیان نہیں کی اور وہ وفات پا گئے۔ اس کے برعکس عہد بنوامیہ میں خلافت راشدہ کی نسبت حدیثوں کی کثرت ہو گئی اور عہد بنوامیہ سے عہد بنو عباس میں حدیثوں کی تعداد اور زیادہ بڑھ گئی۔ یہ درست ہے کہ عہد بنو عباس میں حدیث کی طلب اور جمع کی تحریک زور پکڑ گئی تھی۔ لیکن حدیثوں کی کثرت کا اصل سبب مختلف. متصادم اور متحارب گروہ ہیں۔ جو اپنے عقاید اور مفادات کے لئے سچی یا جھوٹی حدیث کو بطور جواز پیش کرتے تھے یہود. نصاری. مجوس اور دیگر ادیان کے پیرو کاروں نے اپنے ادیان اور تاریخ کے واقعات اسلام میں داخل کر دئے. تورات. اس کے حواشی. اور نصاری کے تاریخی واقعات سے حدیثوں کی ضخامت بڑھ گئی۔ اسی طرح یہودیت اور نصرانیت کی ثقافت اور شعوبیہ کی تعالیم ان کا سبب بنیں جو فارس اور

روم کی ایک دوسرے پر فوقیت اور فضیلت ثابت کرتی تھیں۔

(۶) حافظ ابن کثیر اور درایت پر عمل کا طریقہ

درایت کے اصول پر روایت کی صحت معلوم کرنے کا کیا طریقہ ہے؟ ہم اس پر ایک جلیل القدر محدث حافظ ابن کثیر کی ایک مثال پیش کرتے ہیں۔ جس میں انہوں نے ایک حدیث کو درایت کے اصول پر پرکھ کر، غلط قرار دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوگا کہ محدثین نے اصول روایت کے ساتھ اصول درایت سے بھی کام لیا۔ لیکن وہ تمام احادیث کو اس معیار پر نہ پرکھ سکے۔

امام ترمذی نے قرآن کی "سورۃ القدر" کی آیت "لیلہ القدر خیر من الف شہر" کی تفسیر میں یہ حدیث بیان کی ہے:

قال ابوعیسٰی الترمذی عند تفسیر ھذہ الآیۃ حدثنا محمود بن غیلان حدثنا ابوداؤد الطیالسی حدثنا القاسم بن الفضل الحدانی عن یوسف بن سعد قال: قام رجل الی الحسن بن علی بعد ما بایع معاویۃ فقال سودت وجوہ المومنین او یا مسوّد وجوہ المومنین فقال: لا تؤنبنی رحمک اللہ فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم أری بنی امیۃ علی منبرہ فساءہ ذلک فنزلت " انا اعطیناک الکوثر " یا محمد یعنی نھر فی الجنۃ و نزلت "انا انزلناہ فی لیلۃ القدر وما ادراک ما لیلۃ القدر لیلۃ القدر خیر من الف شھر" یملکھا بعدک بنو امیہ یا محمد قال القاسم فعددنا فاذا ھی الف شھر لا تزید یوما ولا تنقص " والقاسم بن الفضل الحدانی ھو ثقۃ و ثقہ یحیٰی القطان وعبد الرحمٰن بن مھدی [1]

جب حضرت حسن بن علی نے حضرت معاویہ کی بیعت کر لی تو ایک شخص اٹھ کر حضرت حسن کی طرف گیا، اور کہا "تو نے مومنین کے منہ کالے کر دیئے" "اے مومنین کے منہ کالے کرنے والے" حضرت حسن نے کہا، اللہ تجھ پر رحم کرے، مجھے برا بھلا نہ کہو۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے منبر پر بنو امیہ کو دیکھا، آپ نے اس کا برا منایا۔ اس پر سورہ "الکوثر" نازل ہوئی، اور سورۃ "القدر" نازل ہوئی، جس میں آیت ہے لیلۃ القدر خیر من الف شھر (جس کا مطلب یہ تھا کہ) اے

۱۔ ابو عیسیٰ الترمذی، جامع الترمذی، جلد دوم، ابواب التفسیر، سورۃ القدر، صفحہ ۱۷۳

محمدؐ تیرے بعد بنوامیہ اس منبر کے مالک ہوں گے۔ قاسم کہتے ہیں کہ ہم نے حساب لگایا تو بنوامیہ کا عہد پورے ہزار مہینے کا تھا نہ ایک دن زیادہ اور نہ ایک دن کم۔

امام ترمذی نے اس حدیث کے راوی القاسم بن الفضل الحدانی کے متعلق لکھا کہ وہ ثقہ تھے. یحی القطان اور عبدالرحمٰن بن مہدی نے اسے ثقہ بیان کیا ہے امام حاکم نے بھی یہ حدیث اپنی مستدرک میں روایت کی ہے۔ انھوں نے اس کے راوی یوسف کے متعلق لکھا ہے کہ ایک بڑی جماعت نے ان سے روایت کی ہے، جن میں حماد بن سلمہ خالد الحذاء اور یونس بن عبید شامل ہیں۔ ان میں یحی بن معین بہت مشہور ہیں۔ ابن معین کی روایت کے مطابق یوسف ثقہ راوی ہیں۔

ثقہ راویوں کی سند کے اعتبار سے اور اصول روایت کے مطابق یہ حدیث صحیح ہے۔ اس کے باوجود جب اس حدیث کے متن کو درایت کے اصول پر پرکھا گیا تو ماہرین نے اسے "منکر حدیث" قرار دیا.

ثم ھذا الحدیث علی کل تقدیر منکر جدا، قال شیخنا الامام الحافظ الحجۃ ابو الحجاج المزی ھو حدیث منکر،[1] **یہ حدیث ہر طرح سے منکر ہے ہمارے شیخ امام حافظ حجت ابو حجاج المزی نے کہا یہ حدیث منکر ہے۔**

حافظ ابن کثیر نے اس حدیث کو اصول درایت کے مختلف اصولوں کے مطابق اس طرح پرکھا ہے:

درایت کا پہلا اصول

القاسم بن الفضل الحدانی نے بنوامیہ کے عہد کی مدت کا حساب لگایا اور اسے ہزار مہینے کے برابر پایا نہ ایک دن زیادہ اور نہ ایک دن کم۔ یہ حساب درست نہیں۔ کیونکہ معاویہ بن ابی سفیانؓ کو سنہ چالیس ہجری میں جب حسنؓ نے امارت سونپی تو اس کی حکومت قائم ہو گئی، اور معاویہؓ کی بیعت پر سب کا اتفاق ہو گیا اور وہ سال عام الجماعت کہلایا۔ پھر بنوامیہ متواتر شام اور دیگر علاقوں پر حکومت کرتے رہے۔ صرف ۹ سال کے قریب عبداللہ بن زبیر کے عہد میں حرمین، اہواز اور کچھ اور علاقہ ان کے ہاتھ سے نکل گیا، لیکن بحیثیت مجموعی حکومت ہمیشہ ان کے قبضہ اقتدار میں رہی۔ حتی کہ سنہ ۱۳۲ ہجری میں بنو

۱۔ حافظ ابن کثیر، تفسیر القرآن، جلد چہارم، صفحہ ۵۳۰

عباس نے ان سے حکومت چھین لی۔ اس طرح بنو امیہ کی مجموعی مدت خلافت ۹۲ سال ہے اور یہ ایک ہزار مہینے کی مدت سے زیادہ ہے۔ کیونکہ ایک ہزار مہینے کی مدت ۸۳ سال اور ۴ ماہ بنتی ہے۔ یہ مدت پوری کرنے کے لئے القاسم بن الفضل نے اس میں سے ابن زبیر کی مدت کم کر دی ہے۔ اس طرح وہ اپنے حساب کی صحت کے قریب پہنچتا ہے۔ حافظ ابن کثیر کی عبارت اور حدیثوں کا متن حسب ذیل ہے۔

وقد روى هذا الحديث الحاكم فى مستدركه من طريق القاسم بن الفضل عن يوسف بن مازن به وقول الترمذى إن يوسف هذا مجهول فيه نظر فإنه قد روى عنه جماعة منهم حماد بن سلمة وخالد الحذاء ويونس بن عبيد وقال فيه يحيى بن معين هو مشهور ، وفى رواية عن ابن معين هو ثقة ، ورواه ابن جرير من طريق القاسم بن الفضل عن يوسف ابن مازن كذا قال وهذا يقتضى اضطرابا فى هذا الحديث والله أعلم . ثم هذا الحديث على كل تقدير منكر جدا ، قال شيخنا الإمام الحافظ الحجة أبو الحجاج المزى هو حديث منكر (قلت) وقول القاسم بن الفضل الحدانى أنه حسب مدة بنى أمية فوجدها ألف شهر لا تزيد يوما ولا تنقص ليس بصحيح فإن معاوية بن أبى سفيان رضى الله عنه استقل بالملك حين سلم إليه الحسن بن على الإمرة سنة أربعين واجتمعت البيعة لمعاوية وسمى ذلك عام الجماعة ثم استمروا فيها متتابعين بالشام وغيرها لم تخرج عنهم إلا مدة دولة عبد الله بن الزبير فى الحرمين والأهواز وبعض البلاد قريبا من تسع سنين لكن لم تزل يدهم عن الإمرة بالكلية بل عن بعض البلاد إلى أن استلبهم بنو العباس الخلافة فى سنة اثنتين وثلاثين ومائة فيكون مجموع مدتهم اثنتين وتسعين سنة وذلك أزيد من ألف شهر فإن الألف شهر عبارة عن ثلاث وثمانين سنة وأربعة أشهر وكأن القاسم بن الفضل أسقط من مدتهم أيام ابن الزبير وعلى هذا فيقارب ما قاله الصحة فى الحساب والله أعلم . ومما يدل على ضعف هذا الحديث أنه سيق لذم بنى أمية ولو أريد ذلك لم يكن بهذا السياق فإن تفضيل ليلة القدر على أيامهم لا يدل على ذم أيامهم فإن ليلة القدر شريفة جدا والسورة الكريمة إنما جاءت لمدح ليلة القدر فكيف تمدح بتفضيلها على أيام بنى أمية التى هى مذمومة بمقتضى هذا الحديث وهل هذا إلا كما قال القائل :

ألم تر أن السيف ينقص قدره   إذا قيل إن السيف أمضى من العصى

وقال آخر

إذا أنت فضلت امرءا ذا براعة   على ناقص كان المديح من النقص

ثم الذى يفهم من الآية أن الألف شهر المذكورة فى الآية هى أيام بنى أمية والسورة مكية فكيف يحال على ألف شهر هى دولة بنى أمية ولا يدل عليها لفظ الآية ولا معناها والمنبر إنما صنع بالمدينة بعد مدة من الهجرة فهذا كله مما يدل على ضعف الحديث ونكارته والله أعلم ؛

درایت کا دوسرا اصول

حافظ ابن کثیر نے اوپر والی عبارت میں اس حدیث کو درایت کے ایک اور اصول پر بھی پرکھا ہے اور اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ۔

"اس حدیث کے ضعف پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اس میں بنو امیہ کی مذمت بیان کی گئی ہے اگر یہ مراد ہے تو اس کے سیاق سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ لیلۃ القدر کی فضیلت سے ان کے عہد ایام کی فضیلت ثابت ہوتی ہے ان کے ایام کی مذمت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ لیلہ القدر بہت زیادہ بابرکت ہے اور سورہ کریمہ لیلہ کی مدح کے لئے نازل ہوئی ہے۔ بنو امیہ کی مدت ایام اگر مذموم ہو تو سورہ القدر کی فضیلت سے اس کی مدح کیسے ثابت ہو سکتی ہے؟

درایت کا تیسرا اصول

حافظ ابن کثیر نے اس حدیث کو ایک تیسرے اصول درایت پر پرکھ کر بھی اسے ناقابل قبول قرار دیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ:

اس آیت سے یہ مفہوم لیا جاتا ہے کہ ہزار مہینے سے مراد ایام بنی امیہ ہیں حالانکہ یہ سورہ مکی ہے۔ ایام بنی امیہ کیسے مراد لئے جا سکتے ہیں؟ نہ آیت کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں اور نہ اس کا یہ معنی نکلتا ہے۔

درایت کا چوتھا اصول

حافظ ابن کثیر ایک چوتھے اصول درایت پر پرکھ کر اس حدیث کو مسترد کرتے ہیں وہ لکھتے ہیں کہ حدیث میں منبر رسول کا ذکر ہے، جو مدینہ میں ہجرت کے ایک مدت بعد بنایا گیا تھا (جبکہ یہ سورت مکہ میں نازل ہوئی تھی)۔

درایت کے ان تمام اصولوں پر اس حدیث کو پرکھنے کے بعد حافظ ابن کثیر نے یہ نتیجہ تحقیق پیش کیا ہے:

فہذا کلہ مما یدل علی ضعف الحدیث ونکارتہ"

یہ مباحث اس پر دلالت کرتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف اور منکر ہے۔ حافظ ابن کثیرؒ نے امام ترمذی کی جامع الترمذی میں بیان کردہ اس حدیث کو ضعیف اور منکر قرار دیا ہے حالانکہ خود امام ترمذی نے حدیث کے راوی القاسم بن الفضل کو ثقہ قرار دیا ہے۔

"والقاسم بن الفضل الحدانی هو ثقه"

اس کی ثقاہت پر جرح و تعدیل کے امام یحیٰ بن سعید اور عبدالرحمٰن بن مہدی کی شہادت پیش کی ہے: "وثقه یحیٰ بن سعید و عبدالرحمٰن بن مہدی" [۲]

امام حاکم نے دوسرے راوی یوسف کو بھی ثقہ قرار دیا ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ ترمذی کی روایت میں راوی یوسف بن سعد ہیں جو ثقہ ہیں اور وہ القاسم بن الفضل کے شیخ ہیں، یوسف بن مازن بھی مجہول نہیں کیونکہ اصولیین کی بڑی جماعت نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے۔ اس حدیث پر حافظ ابن کثیر کی بحث و تحقیق سے مندرجہ ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں:

(۷) نتیجہ تحقیق

۱۔ متقدمین اصول روایت کے مطابق جس روایت کو صحیح قرار دیں، متاخرین کو حق حاصل ہے کہ وہ اس حدیث کو اصول درایت کے مطابق پرکھیں۔

۲۔ متاخرین کی تحقیق سے حدیث میں بیان کردہ متن اگر قرآن کے مخالف ہو یا مسلمہ تاریخی واقعات کے مخالف ہو یا حساب اور ریاضی کے مسلمہ قواعد و کلیات کے مخالف ہو، تو اس حدیث کو صحیح نہیں مانا

۱۔ ابن کثیر، جلد ۴، صفحہ ۵۳۰

۲۔ ابو عیسیٰ الترمذی، جامع الترمذی جلد دوم، ابواب التفسیر، سورۃ القدر صفحہ ۱۷۳

جائے گا۔ اگرچہ متقدمین نے اصول روایت کے مطابق اسے صحیح قرار دے رکھا ہو۔

۳۔ متاخرین اصول درایت کے مطابق پرکھ کر اگر کسی حدیث کو غلط قرار دیتے ہیں تو اس سے متقدمین کے مقام و مرتبے پر کوئی اثر نہیں پڑتا، کیونکہ ان کا اصل منتہائے مقصود بھی حدیث کی صحت کو ثابت کرنا تھا۔ انہوں نے اصول روایت کے مطابق ایک حدیث کو صحیح قرار دیا تو وہ ایک پہلو سے صحیح قرار پائی۔ متاخرین نے ایسی حدیث کو دوسرے پہلو .... اصول درایت .... پر پرکھا تو درحقیقت انہوں نے متقدمین کے مقصد کی تکمیل کی۔ یہ وہ پہلو تھا جس پر انہیں عمل کرنا تھا لیکن بوجوہ وہ ایسا نہ کر پائے تھے۔

۴۔ صرف اصول روایت کے مطابق جو حدیث صحیح قرار پائی تھی اگر اصول درایت کے مطابق غلط قرار پائی ہے تو اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت و عزت میں اضافہ ہوتا ہے کیونکہ ان کی طرف جو غلط بات منسوب ہو گئی تھی، اس کا ازالہ ہو گیا۔

۵۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیغمبر حق و صداقت ہیں جھوٹی بات ان کی کبھی ہو ہی نہیں سکتی۔ اصول درایت سے اگر کسی غلط بات کی تصحیح ہو جاتی ہے تو یہی سمجھا جائے گا کہ درحقیقت آپؐ نے وہی بات کہی تھی جسے درایت کے اصول نے ثابت کیا ہے، روایت کے اصول کے مطابق جو غلط بات آپؐ کی طرف منسوب ہو گئی تھی وہ آپؐ کی نہ تھی۔

۶۔ آنحضرتؐ، رسول ہونے کے ساتھ بشر بھی تھے۔ اگر بشری حیثیت سے آپؐ نے کسی رائے کا اظہار کیا اور وہ فطرت، تاریخ، تجربہ اور مشاہدہ کے خلاف تھی، تو وہ شرعی حجت نہیں۔ کیونکہ اس پر آپؐ نے "تلقیح النخل" (کھجوروں کی پیوند کاری) کے واقعے میں نہایت واضح اور بالصراحت حکم دیا تھا۔ جو درحقیقت قرآن کی سورہ الکہف کی آخری آیت "قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی" پر مبنی تھا۔ آپؐ نے فرمایا تھا کہ میں بھی تمہاری طرح بشر ہوں، جب میں وحی کی بات کہوں تو اسے مانوں۔ جب دنیا کے معاملات کے متعلق کوئی بات کہوں تو تم دنیوی معاملات بہتر جانتے ہو۔

۷۔ امت کو اختیار حاصل ہے کہ وہ احادیث کے پورے مجموعے کو اصولیین کے وضع کردہ درایت کے اصولوں پر پرکھیں، جو حدیثیں ان اصولوں پر پوری اتریں صرف وہی صحیح قرار پائیں۔

۸۔ محدثین نے بعض مقامات پر پہلے ہی حدیثوں کو اصول درایت کے مطابق پرکھا ہوا ہے۔ انہیں موضوع وار یکجا کیا جائے۔ بقیہ مجموعہ حدیث کو بھی اسی اصول پر پرکھا جائے تاکہ تمام حدیثیں اصول روایت اور اصول درایت دونوں کے معیار کو پورا کریں۔

۹۔ اصول درایت پر پوری اترنے والی تمام حدیثوں کا ایک مسلمہ و مصدقہ مجموعہ تیار کیا جائے جو سب کے لئے قابل قبول ہو۔

۱۰۔ مجموعہ حدیث کو اصول درایت پر پرکھنے کی وجہ سے فکر مندی کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ اکثر حدیثیں اس معیار پر پوری اتریں گی۔ البتہ اس کا ایک بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ جو لوگ ایک آدھ حدیث کو فطرت، تاریخ، تجربہ اور مشاہدہ کے خلاف پاکر اس کا اطلاق پورے مجموعہ حدیث پر کر دیتے ہیں، اس کا موثر سد باب ہو سکے گا۔

باب ہشتم

علامہ اقبال اور اصول درایت

علامہ اقبال نے متذکرہ اصولیین کے اصول درایت کو بہت زیادہ ترقی دی۔ درحقیقت یہی وہ امتیاز ہے جس کے سبب وہ اجتہاد مطلق کے درجہ پر فائز ہیں۔ ایک تو انہوں نے دور جدید میں اجتہاد مطلق کے جواز کو ثابت کیا۔ دوسرے نہایت صراحت اور جرأت کے ساتھ اجتہاد نو کے اصولوں کی نشاندہی کی۔ تیسرے ان اصولوں کی بنیاد پر خود اجتہاد کیا۔

۱۔ ملا علی قاری، موضوعات، مطبوعہ دہلی، صفحہ ۱۳
شبلی نعمانی، سیرت النبی، مقدمہ، جلد اول صفحہ ۵۲

(۱) علم کے چار مآخذ

علامہ اقبال کا اہم ترین اجتہادی اصول یہ ہے کہ وہ روایتی مکتب سے ہٹ کر علم کے چار بنیادی مآخذ قرار دیتے ہیں:

۱۔ وحی ۲۔ فطرت ۳۔ تاریخ ۴۔ عقل

علامہ اقبال نے ان مآخذ کی اس طرح وضاحت کی ہے:

"But inner experience is only one source of human knowledge. According to the Quran there are two other sources of knowledge — — — —Nature and History; and it is in tapping these sources of knowledge that the spirit of Islam is seen at its best,,[1]

"مشاہدہ باطن، علم انسانی کا صرف ایک ذریعہ ہے۔ قرآن کے مطابق اس کے دو سر چشمے اور ہیں۔ ایک فطرت، دوسرا تاریخ .... علم کے ان دونوں مآخذ کے استفادہ سے اسلام کی بہترین روح کا اظہار ہوتا ہے۔"

وحی، فطرت اور تاریخ، تین علوم حقیقی اور مستقل معیار ہیں۔ ماضی کی تمام روایات اور اجتہادات، استنباطات، تعبیرات اور تشریحات کی صحت کو اس معیار پر پرکھا جائے۔ جو اس پر پورا اتریں انہیں قبول کیا جائے، جو اس پر پورا نہ اتریں، انہیں رد کیا جائے۔ علامہ اقبال سے ان اصولوں کا اطلاق اس طرح بالصراحت تو منقول نہیں۔ لیکن ان کی اجتہادی تحریروں سے یہی مُستنبط ہوتا ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ آئندہ اجتہاد اس اصول کی روشنی میں کیا جائے۔ مروجہ قاعدہ کے مطابق کسی روایت کی صحت اور حجت کا انحصار صرف اصول روایت پر پورا اترنا ہے۔ اصول درایت کے معیار کو پورا کرنا ضروری نہیں[2] جب کہ علامہ اقبال کے مکتب فکر کی ترجیحات میں فطرت اور تاریخ پر مبنی اصول درایت ہی

۱۔ Iqbal, The Reconstruction of Religious thought in Islam page 127

۲۔ امام شافعی کتاب الرسالہ، احمد امین، ضحی الاسلام جلد دوم، صفحہ ۲۲۳

فیصلہ کن معیار ہے۔

علامہ اقبال بصیرت افروز جدید مسلمہ تصورات اور تازہ حقائق کو اجتہاد کی لازمی شرائط میں شمار کرتے ہیں۔ نئے علمی اکتشافات اور تجربی علوم سے مزین جدید مسلمان مفکرین کو دعوت دیتے ہیں کہ وہ پورے حوصلے اور اعتماد کے ساتھ فکر اسلامی کی تشکیل کے لئے آگے بڑھیں۔ وہ لکھتے ہیں:۔

"This brief discussion, I hope, will make it clear to you that neither in the foundational principles nor in the structure of our systems, as we find them today, is there anything to justify the present attitude. Equipped with penetrative thought and fresh experience the world of Islam should courageously proceed to the work of reconstruction before them. This work of reconstruction, however, has a far more serious aspect than mere adjustment in modern conditions of life[1]."

"میرے خیال میں اجتہاد کی اس مختصری بحث سے آپ بہ خوبی سمجھ گئے ہوں گے کہ نہ ہمارے اصول فقہ میں اور نہ فقہی مسالک میں آج بھی کوئی بات ایسی ہے جس کے پیش نظر ہم اپنے موجودہ طرز عمل کو حق بجانب ٹھہرائیں۔ برعکس اگر ہمارے افکار میں وسعت اور دقت نظر موجود ہے اور ہم نئے نئے احوال اور تجربات سے فائدہ بھی اٹھا رہے ہیں تو ہمیں چاہئے کہ فقہ اسلامی کی تشکیل نو میں جرائت سے کام لیں۔ لیکن یہ کام اس زمانے کے احوال و ظروف سے محض مطابقت پیدا کرنے کا نہیں ہے۔ بلکہ اس سے بھی کہیں زیادہ اہم ہے۔"

(۲) عقیدہ ختم نبوت اور اجتہاد

علامہ اقبال کے ان اصولوں کی بنیاد عقیدہ ختم نبوت ہے۔ اس عقیدے سے وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ نبوت اپنے معراج کمال کو پہنچ چکی ہے۔ انسانیت پر حضورؐ کے طفیل علم و حکمت کے تازہ چشمے

۱۔ اقبال، ایضاً، صفحہ ۱۷۸، ۱۷۹

منکشف ہوئے. انسانیت اپنی بلوغت کی وجہ سے ان سے سرشار ہونے کے قابل ہوئی۔ اس لئے اب وہ مزید "کشتۂ سلطانی و ملائی و پیری" نہیں بنے گی۔ ان کے اس اصول پر مشتمل یہ اقتباس ملاحظہ ہو:

"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. In him life discovers other sources of knowledge suitable to its new direction. The birth of Islam, as I hope to be able presently to prove to your satisfaction, is the birth of inductive intellect. In Islam prophecy reaches its perfection in discovering the need of its own abolition. This involves the keen perception that life cannot for ever be kept in leading strings; that in order to achieve full self -- consciousness man must finally be thrown back on his own resources. The abolition of priesthood and hereditary kingship in Islam, the constant appeal to reason and experience in the Quran, and the emphasis that it lays on Nature and History as sources of human knowledge, are all different aspects of the same idea of finality,,.1

"اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یوں نظر آئے گا جیسے پیغمبر اسلام کی ذات گرامی کی حیثیت دنیائے قدیم اور جدید کے درمیان ایک واسطہ کی ہے. بہ اعتبار اپنے سرچشمہ وحی کے آپ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے. لیکن بہ اعتبار اس کی روح کے دنیائے جدید سے ہے۔ یہ آپ ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے. جو اس کے آئندہ رخ کے عین مطابق تھے۔ لہٰذا اسلام کا ظہور جیسا کہ آگے چل کر خاطر خواہ طور پر ثابت کر دیا جائے گا. استقرائی عقل کا ظہور ہے. اسلام میں نبوت

---

1. Iqbal, The Reconstruction, page 126

چونکہ اپنے معراج کمال کو پہنچ گئی۔ لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا، اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا، اس کے شعور ذات کی تکمیل ہوگی، تو یوں کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے، یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اگر مذہبی پاپائیت کو تسلیم نہیں کیا یا موروثی بادشاہت کو جائز نہیں رکھا، یا بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا یا عالم فطرت اور عالم تاریخ کو علم انسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا تو اس لئے کہ ان سب کے اندر یہی نکتہ مضمر ہے۔ کیونکہ یہ سب عقیدہ ختم نبوت ہی کے مختلف پہلو ہیں"۔

اس اصول کے بنیادی نکات یہ ہیں:

۱۔ اسلام استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اب نقل وہی کار آمد ہوگی جو استقرائی عقل کے تقاضے پورے کرے گی۔

۲۔ ختم نبوت در حقیقت ختم پاپائیت اور ختم ملوکیت کا اعلان عام ہے۔

۳۔ علم کے مآخذ یہ ہیں:

وحی، عقل، فطرت، تاریخ

(۳) قدیم علوم اور اصول درایت.

اس اصول کے مطابق علوم تفسیر، حدیث، فقہ، تاریخ، تصوف، کلام، منطق کو عقل، تجربہ فطرت اور تاریخ کے مسلمہ اصولوں پر پرکھا جائے گا، جو ان پر پورا اتریں گے رہیں گے، جو پورا نہیں اتریں گے جائیں گے۔

(۴) عقل، فطرت اور تاریخ کے مسلمہ اصول اور درایت.

علامہ اقبال فطرت اور تاریخ کے ذرائع علم اور ان کی بنیاد پر اجتہاد کی ضرورت کو مزید اس طرح بیان کرتے ہیں:

"Thus all lines of Muslim Thought converge on a dynamic conception of universe. This view is further reinforced by Ibn—i—maskwayh's theory of life as an evolutionary movement, and Ibn—i—Khaldun's view of history.[1] History or, in the language of the Quran, "The days of God,, is the third source of human knowledge according to the Quran. It is one of the most essential teachings of the Quran that nations are collectively judged, and suffer for their misdeeds here and now. In order to establish this proposition the Quran constantly cites historical instances, and urges upon the reader to reflect on the past and present experience of mankind.[3]

"بہر حال اسلامی فکر نے جو راستہ اختیار کیا اس کی انتہا جس پہلو جس رنگ میں بھی دیکھئے کائنات کے حرکی تصور پر ہوئی اور پھر جسے ابن مسکویہ کے اس نظریئے سے کہ زندگی عبارت ہے ایک ارتقائی حرکت سے. مزید تقویت پہنچی۔ ابن خلدون کے نظریہ تاریخ نے اسے مزید تقویت پہنچائی۔ قرآن پاک نے تاریخ کو "ایام اللہ" سے تعبیر کیا اور اسے علم کا ایک سرچشمہ ٹھہرایا ہے۔ اس کی ایک اور بنیادی تعلیم یہ ہے کہ اقوام وامم کا محاسبہ انفرادی اور اجتماعی دونوں لحاظ سے کیا جاتا ہے، مزید یہ کہ انھیں اپنی بد اعمالی کی سزا اس دنیا میں بھی ملتی ہے اور یہ وہ بات ہے جس کے ثبوت میں اس نے بار بار تاریخ سے استناد کیا۔ علاوہ ازیں قارئین کو توجہ دلائی کہ نوع انسانی کے گذشتہ اور موجودہ احوال و شون کے مطالعے میں غور و فکر سے کام لیں.

ولقد ارسلنا موسی بایٰتنا ان اخرج قومک من الظلمٰت الی النور ہ
و ذکرھم بایام اللہ ط ان فی ذالک لاٰیٰت لکل صبار شکور [1]

ومن خلقنا امۃ یھدون بالحق وبہ یعدلون والذین کذبوا باٰیٰتنا سنستدرجھم

---

1. Iqbal, ibid, page 126

2. و تلک الایام نداولھا بین الناس (قرآن آل عمران ۳:۱۴۰)

3. Iqbal, ibid, page 138

۲۔ قرآن ۱۴:۵

من حیث لا یعلمون ج واملی لهم ط ان کیدی متین ٥[۱]

قد خلت من قبلکم سنن فسیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبۃ المکذبین ٥[۲]

ان یمسسکم قرح فقد مس القوم قرح مثلہ وتلک الایام نداولھا بین الناس ٥[۳]

ولکل امۃ اجل ج[۴]

آخری آیت پر نظر رکھئے تو اس کی حیثیت ایک مخصوص تاریخی تعلیم کی ہے۔ جس میں گویا بڑے حکیمانہ انداز میں یہ سمجھایا گیا ہے کہ امم انسانی کا مطالعہ بھی ہمیں بہ طور اجسام نامیہ علمی نہج پر کرنا چاہئے۔ لہٰذا اس سے بڑی غلط بیانی اور کیا ہو سکتی ہے کہ قرآن پاک میں کوئی ایسا خیال موجود نہیں جو فلسفہ تاریخ کا سرچشمہ بن سکے. حالانکہ بہ نگاہ حقیقت دیکھا جائے تو ابن خلدون کا "مقدمہ" سرتاسر اس روح سے معمور ہے جو قرآن مجید کی بدولت اس میں پیدا ہوئی۔ وہ اقوام وامم کے عادات وخصائل پر حکم لگاتا ہے تو اس میں بھی زیادہ تر قرآن پاک ہی سے استفادہ کرتا ہے۔ چنانچہ اس نے بحیثیت ایک قوم عربوں کی سیرت اور کردار کی بحث میں جو کچھ لکھا ہے، قرآن پاک ہی کی اس آیت کی تفصیل مزید ہے:

الاعراب اشد کفرا ونفاقا واجدر الا یعلموا حدود ما انزل اللہ علیٰ رسولہ ط واللہ علیم حکیم ٥ ومن الاعراب من یتخذ ما ینفق مغرما ویتربص بکم الدوائر ط علیھم دائرۃ السوء ط واللہ سمیع علیم ٥[۵]

پھر اگر قرآن پاک کو تاریخ سے اس لئے دلچسپی ہے کہ وہ علم کا ایک سرچشمہ ہے تو صرف اس حد تک نہیں کہ اس کا سلسلہ تاریخی تعلیمات سے آگے نہ بڑھے۔ برعکس اس کے قرآن مجید نے تاریخی تنقید کا ایک بنیادی اصول قائم کیا۔ کیونکہ بطور ایک علم تاریخ کا دار ومدار جن واقعات سے تیار کیا جاتا ہے ہمیں ان کی صحت کا یقین ہو۔ لیکن واقعات کی صحت کا انحصار آخر الامر اس بات پر ہے کہ ان کے راوی کون ہیں۔ لہٰذا تاریخی تنقید کا اصول اولین یہ ہو گا کہ ہم ان کی سیرت اور کردار کا ٹھیک ٹھیک اندازہ کر سکیں۔ بغیر اس کے یہ کیسے پتہ چلے گا کہ انہوں نے جس امر کی شہادت دی ٹھیک تھا یا غلط۔ لہٰذا قرآن پاک کا ارشاد ہے:

۱۔ قرآن ۷: ۱۸۱۔ ۱۸۲

۲۔ قرآن ۳: ۱۳۶

۳۔ قرآن ۳: ۱۳۹

۴۔ قرآن ۷: ۳۴

۵۔ قرآن ۹: ۹۷، ۹۸

یا ایہا الذین امنوا ان جاءکم فاسق بنباء فتبینوا [1]

آگے چل کر اسی اصول سے جو اس آیت میں پیش کیا گیا اور جس کا اطلاق جب راویان حدیث پر ہوا تو رفتہ رفتہ تاریخی تنقید کے قوانین مرتب ہوتے چلے گئے۔ عالم اسلام میں جس تاریخ کی پرورش جس طرح ہوئی وہ بجائے خود ایک بڑا دلچسپ موضوع ہے۔ یہ قرآن پاک کا بار بار حقائق پر زور دینا اور اس کے ساتھ ساتھ پھر اس امر کی ضرورت کہ آنحضرت صلعم کے ارشادات صحت کے ساتھ متعین ہوں. علی ہذا مسلمانوں کی یہ آرزو کہ اس طرح ان کی آئندہ نسلوں کو اکتساب فیض کے دوامی سرچشمے مل جائیں. یہ عوامل تھے جن کے زیر اثر ابن اسحاق. طبری اور مسعودی ایسی ہستیاں پیدا ہوئیں۔ لیکن تاریخ سے دلوں کو گرمانا اور ان میں جوش اور ولولوں کا ابھرنا وہ ابتدائی مرحلہ ہے جس سے رفتہ رفتہ تاریخ کا نشو و نما ایک علم کے طور پر ہوتا ہے۔ اس کے علمی مطالعے کے لئے بڑے وسیع اور بڑے گہرے تجربے کے ساتھ ساتھ بڑی پختہ عقل عملی کی ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں زندگی اور زمانے کی ماہیت کے بارے میں بعض اساسی تصورات کا نہایت صحیح ادراک [2]

(۵) نتائج بحث

علامہ اقبال کے اجتہادی مکتب فکر پر بحث سے یہ نتائج اخذ ہوتے ہیں :

۱۔ علم کے بنیادی ماخذ چار ہیں :

۱۔ وحی،　　۲۔ عقل،　　۳۔ فطرت،　　۴۔ تاریخ

۲۔ ماخذ فقہ یہ ہیں :

۱۔ قرآن،　　۲۔ حدیث،　　۳۔ قیاس،　　۴۔ اجماع

ان میں سے قرآن ہمیشہ ماخذ اول رہے گا۔ باقی تین ماخذ. حدیث. اجماع اور قیاس کو عقل. فطرت اور تاریخ کے مسلمہ اصولوں کی روشنی میں اصول درایت کے مطابق پرکھا جائے گا۔ ان میں سے جو درایت کے اس اصول پر پورا اتریں گے. ماخذ قرار پائیں گے۔

۱۔ قرآن ۴۹:۶

۲۔ علامہ اقبال تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (اردو ترجمہ) صفحات ۲۱۱ ۔ ۲۱۴

۳۔ دور جدید میں اجتہاد اور شریعت کی تعبیر نو متذکرہ اصولوں کی روشنی میں ہو۔

۴۔ اجتہاد کے اہل افراد. انفرادی اجتہاد کا عمل جاری رکھیں گے. لیکن ریاستی امور، حکومتی معاملات اور آئینی اور قانونی مسائل پر اجتماعی اجتہاد سے فیصلہ ہوگا۔ اجتماعی اجتہاد کا فریضہ آزادانہ. منصفانہ اور غیر جانبدارانہ انتخابات کے نتیجے میں قائم ہونے والی منتخب پارلیمنٹ انجام دے گی۔

اجتہادی مکتب فکر کے نمایاں پہلو یہ ہیں:

۱۔ سب مسلمان، شیعہ. سنی. اہل حدیث. ایک اور برابر ہیں۔

۲۔ وجہ فضیلت قرآن کا اصول تقوی ہے:

"ان اکرمکم عنداللہ اتقکم" تقوی. قابلیت. اہلیت. محنت اور دیانت. معیار انسانیت ہے. اسے جو جتنا زیادہ اپنائے گا زیادہ عزت پائے گا۔

۳۔ اخوت، مساوات، حریت. وحدت اور سالمیت کے اصول، ریاست و معاشرت کے بنیادی اصول ہیں۔

۴۔ جمہوری ادارے، مقننہ، عدلیہ. انتظامیہ، تعلیمی ادارے. تربیت گاہیں. مسلکوں کی بنیاد کی بجائے انسانیت کی بنیاد پر قائم ہیں۔

۵۔ عبادات و معاملات. حقوق اللہ اور حقوق العباد دونوں کو مساوی اور یکساں دینی اہمیت حاصل ہے۔

(۲) اجتہادی مکتب فکر کے غیر موثر ہونے کے اسباب

آخر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا علامہ اقبال کے ان اجتہادی اصولوں پر کبھی عمل ہوا؟ اگر ہوا تو اس میں پیش رفت کیوں نہ ہوئی؟

ان اصولوں پر تحریک پاکستان کے دوران عمل ہوا۔ روایتی، فقہی اور خانقاہی مکاتب فکر ایک طرف اور علامہ اقبال کا مکتب دوسری طرف۔ دونوں مکاتب نے اپنے اپنے دلائل سے پاکستان کے قیام کے حق میں اور اس کی مخالفت میں دلائل دیئے۔ کروڑوں مسلمانان ہند اس مقدمے کے ثالث تھے۔ ثالث نے دونوں مکاتب کے دلائل پوری توجہ سے سنے. انہوں نے روایتی. فقہی اور خانقاہی مکاتب کے دلائل کو مسترد کیا. اور علامہ اقبال کے مکتب کے دلائل کو قبول کیا۔ اور پاکستان کے قیام کے

حق میں فیصلہ دیا۔

علامہ اقبال کے مکتب کے اجتہادی اصولوں پر قیام پاکستان کے بعد تعمیر پاکستان کے دوران عمل میں پیش رفت اس لئے نہ ہوئی کہ اس مکتب نے اپنے اصولوں کی تعلیم، تربیت اور ترویج کے لئے سکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں کے جو ادارے قائم کئے تھے۔ ان پر روایتی، فقہی اور خانقاہی مکاتب نے آہستہ آہستہ مخالفانہ قبضہ کر لیا۔ اس سے اس مکتب کے اصولوں کی تعلیم، تربیت اور ترویج رک گئی۔ جس سے اس مکتب کے حامی پیدا ہونے بند ہو گئے۔ جو پہلے سے موجود تھے وہ مرور ایام کے ساتھ آہستہ آہستہ ختم ہوتے چلے گئے۔ دوسرے مکاتب نے اپنے اصولوں کی تعلیم، تربیت اور ترویج کا سلسلہ شروع کر دیا۔ ان مکاتب کے اپنے روایتی ادارے مسجدیں، مدرسے اور خانقاہیں، پہلے ہی ان کے قبضے میں تھیں۔ فوجی آمریتوں نے انہیں مزید مستحکم اور وسیع کیا۔ اس طرح علامہ اقبال کے مکتب کے اجتہادی اصول پاکستان کی فضا میں معلق ہو کر رہ گئے۔ امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ اس کے نقوش مدھم پڑتے جا رہے ہیں۔ انہیں نظرانداز کرنے کے عمل کو تیز کرنے کے لئے علامہ اقبال کی اس حیثیت کو زیادہ نمایاں کیا جا رہا ہے جو تحریک پاکستان کے دوران نمایاں تھی۔ علامہ اقبال کا اپنا نظریہ یہ ہے "تاریخ سے دلوں کو گرمانا اور ان میں جوش اور ولولوں کا ابھرنا ایک ابتدائی مرحلہ ہے جس سے رفتہ رفتہ تاریخ کا نشوونما ایک علم کے طور پر ہوتا ہے"[۱] لیکن تعمیر پاکستان کے متعلق ان کی تعلیمات کو مخصوص مفادات اور مقاصد کے تحت دبایا جا رہا ہے۔ بے شک روایتی، فقہی اور خانقاہی مکاتب کے نامور لوگوں نے تحریک پاکستان میں حصہ لیا۔ اس کا انکار نہیں لیکن ہندوستان اجتہادی مکتب فکر کی بنیاد پر تقسیم ہوا تھا۔ علامہ اقبال کے مکتب فکر نے پاکستان بنایا۔ پاکستان کی تعمیر ان کے مکتب فکر کے اصولوں سے ہوتی تو پاکستان کبھی زوال پذیر نہ ہوتا۔ اگرچہ اس وقت پاکستان جن حالات سے دوچار ہے ان کے پیش نظر اس کا اجتہادی مکتب فکر کی طرف رجوع کرنا آسان نہیں۔ روایتی، فقہی، اور خانقاہی مکاتب فکر اب پہلے سے بہت زیادہ مضبوط ہو چکے ہیں۔

۱۔ علامہ اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (اردو) صفحہ ۲۱۴