فکر و نظر............ اسلام آباد جلد: ۴۴ شمارہ: ۳

اسلامی ریاست میں قانون سازی اور اجتہاد
(روایت اور جدیدیت کے تناظر میں)

محمد ارشد☆

اسلامی قانون کا ارتقاء

اسلام جہاں مذہبی عقائد و عبادات کا ایک مجموعہ ہے وہاں وہ انفرادی و اجتماعی زندگی کا ایک مکمل و جامع پروگرام بھی ہے۔ وہ ایک معاشرتی نظام بھی ہے اور ایک واضح و مستحکم نظام قانون بھی ہے(۱)۔ اسلامی قانون اس کائنات کے حقیقی مالک اور حکمران اللہ تعالیٰ کا قانون ہے جو اس نے اپنے بندوں کی ہدایت کے لیے مقرر کیا ہے۔ یہ الٰہی قانون بنی نوع انسان کو دو صورتوں میں ملا ہے۔ ایک قرآن حکیم ہے جو لفظ بلفظ اللہ تعالیٰ کے احکام و ہدایات اور اوامر و نواہی پر مشتمل ہے اور اللہ کے قانون کا سرکاری بیان (official version) ہے(۲)، یہ قانونِ اسلامی کا اصل الاصول ماخذ ہے اور حجت تامہ ہے۔ دوسرا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ حسنہ یعنی سنت ہے جو قرآن حکیم کے منشاء کی تشریح کرتی ہے۔ سنت کا ماخذ و منبع بھی وحی الٰہی ہے اور وہ قرآن ہی کی طرح قانونی و مذہبی امور میں حجت (authority) ہے(۳)۔ اسلام میں رسول اللہؐ کا شارع اور مقنن ہونا ایک قطعی اور مسلمہ حقیقت ہے۔ آپؐ کے حق تشریع و تقنین کو خود قرآن حکیم نے کئی جہتوں سے بیان کیا ہے۔ آپؐ نے وحی الٰہی کے تحت بہت سے قوانین عطا کرنے کے علاوہ ایسی اصولی ہدایات اور جامع اصول عطا فرمائے جن کی بنیاد پر فقہی استنباط و استدلال کیا جاتا ہے، ان اصولوں کو فقہی قواعد کلیہ کہا گیا ہے(۴)۔ غرضیکہ سنت نبویؐ قرآن حکیم کے ساتھ مل کر حاکم اعلیٰ کے قانون برتر (سپریم لاء) کی تشکیل و تعمیر کرتی ہے اور اسی قانون برتر کا نام شریعت ہے(۵)۔ اسلامی نظامِ قانون میں خدا کا حکم اور رسولؐ کا طریقہ و اسوہ (سنت) آخری وحتمی سند کی حیثیت رکھتے ہیں۔ قانون الٰہی یعنی شریعت ناقابل تغیّر و تبدّل اور ترمیم وتنسیخ ہے۔ جن مسائل و معاملات کے بارے میں قرآن و سنت کے صریح احکام موجود ہیں ان میں مسلمانوں کے ارباب حل و عقد اور ان کے اولوالامر کا منصب صرف ان قوانین کے امر و نفاذ تک محدود ہے وہ ان قوانین کے اندر نہ کسی ترمیم وتنسیخ کے مجاز ہیں اور نہ

☆ مدیر، اُردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی (علامہ اقبال کیمپس)، لاہور

DMHL

ان کی جگہ دوسرے قوانین بنانے کا حق رکھتے ہیں(۶)۔ تاہم قرآن و سنت کے احکام و ہدایات کی نوعیت اصول و کلیات کی ہے۔ ان کے اندر بنیادی و اصولی باتیں ہی بیان کی گئی ہیں، جزئیات و تفصیلات سے ان میں تعرض کم ہی کیا گیا ہے۔ اس خلاء کو پُر کرنے نیز تمام پیش آمدہ نئے اجتماعی و سیاسی اور قانونی مسائل و معاملات میں اسلام کے منشاء و مزاج کے مطابق قوانین بنانے کی غرض سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد کے اصول کو جاری فرمایا(۷)۔ اس غرض سے ایک مکمل شورائی نظام بھی خود قرآن و سنت کے اندر تجویز کیا گیا ہے۔

صحابہ کرامؓ نے رسول اللہؐ کی حیات طیبہ میں بھی آپؐ کے فرمودات کی تشریح میں اجتہاد کے علاوہ نئے مسائل میں اپنی رائے سے کام لیا(۸)۔ رسول اللہؐ کی رحلت کے بعد جو صحابہ کرامؓ فتویٰ دینے کی صلاحیت رکھتے تھے وہ معاملات و مقدّمات میں کتاب و سنت کے مطابق حکم دیتے تھے اور جب قرآن و سنت میں کوئی صریح حکم نہ ملتا تو وہ اجتہاد کرتے، قیاس سے کام لیتے اور باہم مشورہ کرتے تھے۔ غرض صحابہ کرامؓ کے عہد میں قانون سازی میں قرآن اور سنت کے ساتھ اجماع اور قیاس بھی دلائل شرعیہ سے پیدا ہوئے(۹)۔ خلفائے راشدینؓ خصوصاً شیخینؓ نے شورائی و اجتماعی اجتہاد کو رواج دے کر اجماع کے ادارے کو خوب منظّم کیا۔ انہوں نے صحابہ کرامؓ میں سے جو حضرات معاملہ فہمی اور تدبّر و تفکر میں امتیاز رکھتے تھے، ان کو دارالخلافہ مدینہ منورہ سے باہر جانے سے روک دیا تھا اور ان پر مشتمل ایک مجلس شوریٰ قائم کررکھی تھی۔ چنانچہ جب بھی کوئی نیا قانونی و انتظامی مسئلہ درپیش آتا تو مجلس شوریٰ کے سامنے پیش کیا جاتا اور باہم مشورے اور غوروفکر کے بعد اس کا حل معلوم کیا جاتا(۱۰)۔ ڈاکٹر محمد حمیداللہ کے الفاظ میں ''مدینہ منورہ میں توسیع فقہ کے لیے شوریٰ اور اجماع کا ادارہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے خاصا منظّم کردیا تھا۔ اس دور کے فیض یافتہ تابعین میں 'فقہائے سبعہ'(۱۱) نے جلد ہی بڑا امتیاز پیدا کرلیا۔ اور ان سات ماہرین کی کمیٹی نے ایک طرح سے قانون سازی اپنے ہاتھ میں لے لی۔ خود قاضی بھی مدینہ منورہ میں اس مجلسِ ہفت گاہ سے مشورہ لیتے اور اس کے فتوے کے پابند تھے''(۱۲)۔

صحابہ کرامؓ کے اصول اجتہاد

صحابہ کرامؓ نے اجتہاد میں قیاس اور احکام شرع کے علل کے علاوہ مقاصد شرعیہ اور مصالح مُرسلہ کو پیش نظر رکھا(۱۳)۔ حضرت عمرؓ جن کو علم اسرارالدّین کا بانی اور علی الاطلاق امت کا سب سے بڑا فقیہ کہا جاتا ہے(۱۴)، کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ شریعت کے تمام احکام مصالح عقلی پر مبنی ہیں چنانچہ احکام و

مسائل کے استنباط اور ان کے اطلاق میں حالات و زمانہ کی تبدیلی کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ حالات و زمانہ میں تبدیلی کے ساتھ اجتہادی قوانین میں ترمیم و تنسیخ بھی کی جاسکتی ہے۔ علامہ شبلی کے الفاظ میں: ''شریعت کے احکام کے متعلق بہت بڑا اصول جو حضرت عمرؓ نے قائم کیا یہ تھا کہ شریعت کے تمام احکام مصالح عقلی پر مبنی ہیں۔ حضرت عمرؓ مسائل شریعت کی نسبت ہمیشہ مصالح اور وجوہ پر غور کرتے۔ حضرت عمرؓ نے فقہ کے مسائل کثرت سے بیان کیے ہیں۔ ان تمام مسائل میں (۱۵) یہ خصوصیت صاف نظر آتی ہے کہ یہ مصالح عقلی کے موافق ہیں''(۱۶)۔ گویا قیاس کے علاوہ مصلحت کا اصول قانونی مصدر کی حیثیت سے صحابہ کرامؓ خصوصاً حضرت عمرؓ کے دور ہی سے استعمال ہونے لگا تھا۔ مصلحت کے اصول نے ابتدائی زمانے میں قانون کے ارتقاء اور اس کے اطلاق میں اہم کردار ادا کیا۔ حضرت عمرؓ کے عہدِ خلافت کی ایسی کئی مثالیں ہیں جہاں مصلحت کی خاطر قانون نص لفظی کے مطابق اختیار نہیں کیا گیا یا پھر اس کا اطلاق معطل کردیا گیا(۱۷)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ استصلاح کی بنیاد حضرت عمرؓ نے رکھ دی تھی۔ چنانچہ بعد میں قیاس، استحسان اور استصلاح سے کام لینے والوں کے سامنے بعض صحابہ کرامؓ خصوصاً حضرت عمرؓ کا نمونہ موجود تھا(۱۸)۔

عہد خلافت راشدہ کے بعد اجماع اور شوریٰ کا ادارہ باقی نہ رہا چنانچہ شورائی اجتہاد کا سلسلہ منقطع ہوگیا۔ بنوامیہ اور پھر بنو عباس کی شخصی و موروثی حکومتوں کے سیاسی مصالح مملکت میں اس نوع کے کسی ادارے کے وجود کی اجازت نہ دیتے تھے(۱۹)۔ تاہم اسلامی مملکت کے حدود میں تیز رفتار اضافے اور تمدّن کی وسعت کے سبب سے نت نئے قانونی مسائل سامنے آرہے تھے۔ ان حالات میں فقہاء نے اجتہاد کے دائرے کو وسعت دی۔ دوسری صدی ہجری کے آغاز تک فقہاء کے دو گروہ منظر عام پر آئے۔ ایک گروہ ایسا تھا جو استنباط احکام کو صرف حدیث تک محدود رکھتا تھا لیکن دوسرا گروہ ایسا بھی موجود تھا جو شریعت کو ایک عقلی و اصولی چیز سمجھتا تھا۔ یہ گروہ حتی المقدور عمل بالکتاب والسنۃ میں پہلے گروہ کا مخالف نہ تھا تاہم چونکہ ان کا یہ اعتقاد تھا کہ شریعت کے عقلی وجوہ سمجھ میں آسکتے ہیں۔ اس لیے جب ان کو قرآن و حدیث میں کوئی تصریح نہ ملتی تھی تو ان کو رائے سے فتویٰ دینے میں کوئی باک نہ تھا۔ اس کے علاوہ یہ لوگ احکام شرعیہ کے علل و اسباب اور ان کے مقاصد و اغراض کو سمجھنا چاہتے تھے اور بعض اوقات اصول شریعت کے مخالف ہونے کی بناء پر بعض حدیثوں کو، بالخصوص جب دوسری حدیثیں ان کے مخالف و معارض ہوا کرتی تھیں، رد کردیتے تھے۔ غرض اہل حدیث کا گروہ صرف ظواہر نصوص سے غرض رکھتا تھا اور ان کے علل و اسباب سے بحث نہیں کرتا تھا اور رائے سے بہت کم فتوے دیتا تھا لیکن جو لوگ اہل الرائے تھے وہ احکام کے علل و اسباب کا سراغ لگاتے تھے

اور جب کسی مسئلہ میں ان کو کوئی حدیث نہ ملتی تھی تو قیاس و رائے سے فتویٰ دینے میں ان کو کوئی تامل نہ تھا۔ ملکی تقسیم کے لحاظ سے اکثر اہل حجاز اہل حدیث اور اکثر اہل عراق اہل الرائے تھے(۲۰)۔

اہل حدیث اور اہل الرائے کے طرز فکر میں اختلافات کا ایک بڑا سبب یہ تھا کہ حجاز کا ملک سنت کا گہوارا اور صحابہ کرامؓ کا وطن تھا اس لیے وہاں کے فقہاء دوسروں کی نسبت سنت کا زیادہ علم رکھتے تھے۔ مزید برآں اہل حجاز کی زندگی سادہ اور بداوت سے زیادہ قریب تھی لہٰذا ان کے فتاوٰی، جو نصوص شرعیہ اور اجماع صحابہؓ اور تعامل اہل مدینہ پر مبنی تھے، ان کے مسائل و باہمی تنازعات کا فیصلہ کرنے کے لیے کافی تھے۔ چنانچہ ان کو اجتہاد و استدلال کی ضرورت کم ہی پیش آتی تھی۔ عراق کے حالات اس کے برعکس تھے۔ وہاں تمدن کی وسعت اور شہری زندگی کے سبب مسائل کی بہت سی نئی نئی صورتیں پیدا ہوچکی تھیں، مزید برآں وہ احادیث کے اصلی وطن سے دور تھے۔ چنانچہ وہ اکثر فقہی و قانونی مسائل میں رائے، اجتہاد بالقیاس اور استحسان کے اصول سے کام لیتے تھے(۲۱)۔ محمد حمیداللہ کے الفاظ میں ''دراصل اہل الرائے فقہاء اسلامی قانون کو قیاس و استنباط کی مدد سے ترقی دینے میں مشغول تھے وہ قیاس و استنباط میں منطق و فلسفہ سے بھی کام لیتے تھے۔ ان کی توجہ حدیث کی طرف سے ہٹ گئی تھی یا پھر ان کو حدیث سے کم واقفیت تھی اور وہ اس بات کو فرض کرلیتے تھے کہ فلاں فلاں مسئلے کے متعلق کوئی حدیث نہیں پائی جاتی چنانچہ وہ قیاس کرکے نئے احکام دیا کرتے''(۲۲)۔

فقہی مذاہب اور ان کے اصولِ اجتہاد

عہد دولت عباسیہ میں دوسری صدی ہجری کے اوائل سے چوتھی صدی ہجری کے وسط تک علم فقہ و قانون نے خوب ترقی کی۔ فقہاء نے نئے مسائل کے حل کے لیے قرآن حکیم اور سنت رسول کو بنیاد بنانے کے علاوہ متعدد نئے دلائل و اصول قائم کئے۔ قانون سازی اور استنباط احکام میں اصول اور طریق کار کے اختلاف کے سبب متعدد فقہی مذاہب پیدا ہوئے۔ اہل سنت کے چار مذاہب یعنی حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی نے خوب شہرت پائی(۲۳)۔ فقہائے عراق کے امام ابو حنیفہؒ نعمان بن ثابت (۸۰-۱۵۰ھ/ ۶۹۹-۷۶۷ء) نے حدیث اور صحابہ کرامؓ کے فقہی آراء سے استدلال اور قیاس سے کام لینے کے علاوہ 'استحسان' کا اصول دریافت کیا اور استنباط احکام میں اس سے وسیع پیمانے پر کام لیا(۲۴)۔ اہل حجاز کے امام مالک بن انس (۹۵- ۱۷۹ھ/ ۷۱۳-۷۹۵ء) احادیث خواہ وہ خبر واحد ہی کیوں نہ ہو، تعامل اہل مدینہ اور اجماع صحابہؓ سے استخراج مسائل کرتے تھے اور اس کی غیر موجودگی میں قیاس یا ایک نئی دلیل مصالح مرسلہ (یعنی کسی مصلحت کو دلیل بناکر کوئی حکم استنباط کرنا) سے کام

لیتے۔ امام شافعیؒ (۱۵۰-۲۰۴ھ / ۷۶۷-۸۱۹ء) نے اہل حدیث سے بھی تعلیم پائی تھی اور اہل الرائے فقہاء سے بھی۔ انہوں نے حجاز میں امام مالک بن انس سے فقہ کا علم پڑھا تھا اور عراق میں امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد امام محمد بن حسن الشیبانی(۱۳۲-۱۸۹ھ) سے بھی استفادہ کیا تھا۔ انہوں نے ان دونوں فقہی مذاہب میں مفاہمت و اتحاد پیدا کرنے کی کوشش کی اور مالکی و حنفی مذہب کے بین بین راستہ اختیار کیا۔ چنانچہ وہ کتاب و سنت، اجماع اور قیاس چاروں مصادر سے استنباط مسائل کرتے ہیں اور ان کو قابل استدلال سمجھتے ہیں، وہ احادیث صحیحہ کو اسی نگاہ سے دیکھتے ہیں جس نگاہ سے قرآن مجید کو دیکھتے ہیں اور دونوں کو واجب الاتباع سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک اجماع کے معنی یہ ہیں کہ اس کے خلاف کا علم نہ ہو۔ ان کے نزدیک اجماع کا علم ناممکن ہے لیکن جب کوئی دلیل منصوص نہیں ہوتی تو وہ قیاس پر اسی شرط کے ساتھ عمل کرتے ہیں کہ اس کے لیے کوئی اصل معیّن موجود ہو۔ البتہ استحسان اور مصالح مرسلہ کو ادلہ شرعیہ میں سے تسلیم نہیں کرتے بلکہ انہوں نے استحسان اور استصلاح کی شدت کے ساتھ تردید کی ہے۔ البتہ وہ استدلال پر عمل کرتے ہیں جو استحسان اور استصلاح کے قریب قریب ہے۔ امام احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱ھ / ۷۸۰-۸۵۵ء) قیاس اور اجتہاد بالرائے سے حتی الامکان احتراز کرتے ہیں اور فقط قرآن و حدیث سے استدلال کرنے میں یہاں تک مشہور ہیں کہ بعض علماء نے ان کو زمرہ مجتہدین و فقہاء کی بجائے زمرہ محدثین میں شمار کیا ہے۔ وہ ضعیف و مرسل احادیث سے بھی استدلال کرتے ہیں اور انتہائی ضرورت کے وقت قیاس سے کام لیتے ہیں(۲۶)۔ غرض اجتہاد اور استنباط احکام و مسائل میں اسالیب اور طریق کار کا یہ اختلاف مختلف فقہی و قانونی مذاہب کی صورت میں ظاہر ہوا(۲۷)۔

دوسری اور تیسری صدی ہجری میں اہل سنت کے متعدد دوسرے مذاہب بھی منظر عام پر آئے البتہ وہ مرور ایام کے ساتھ متروک ہوگئے۔ ان متروک مذاہب میں مذہب ظاہری اپنی بعض خصوصیات کی بنا پر بطور خاص قابل ذکر ہے۔اس مذہب کے بانی امام داؤد بن علی المعروف بہ ابوسلیمان ظاہری (۲۰۲-۲۷۰ھ) تھے۔ ان کا مذہب اس لیے ظاہری کہلاتا ہے کہ اس میں قرآن وحدیث کے نصوص کے ظاہری معنی پر عمل ہوتا ہے۔ اس مذہب میں اجماع اس وقت تک قابل استدلال نہیں ہوتا جب تک اس پر تمام علمائے امت کا اتفاق نہ ہو۔ وہ نہ ہی قیاس کے قائل ہیں جب تک اس کی بنیاد کسی نص قطعی پر نہ ہو۔ وہ رائے اور استحسان کو دلیل شرعی تسلیم نہیں کرتے۔ قیاس و استحسان ان کے نزدیک ناجائز و باطل ہے(۲۸)۔ ان کی رائے میں خود عموم کتاب و سنت سے ہر ہر مسئلہ کا جواب نکل آتا ہے(۲۹)۔ غرض احکام کے استنباط میں امام داؤد ظاہری اور ان کے متبعین کا طریق و منہاج

ائمہ اربعہ کے طریق کار اور ان کے اصول اجتہاد سے مختلف ہے۔ وہ فقط ظواہر کتاب و سنت پر عمل کرتے ہیں اور ان کے علل و وجوہ تلاش نہیں کرتے تاکہ دیگر مسائل کو ان پر قیاس کیا جاسکے(۳۰)۔ مذہب ظاہری کے متبعین میں سے سب سے زیادہ شہرت امام محمد بن علی بن احمد بن سعید المعروف بہ امام ابن حزم (۳۸۴-۴۵۶ھ) کو حاصل ہوئی۔ امام ابن حزم براہ راست ظواہر نصوص سے احکام اخذ کرتے ہیں وہ نصوص سے علت کا استخراج نہیں کرتے اور نہ ہی قیاس سے کام لیتے ہیں۔ ان کی رائے میں کسی دینی و شرعی مسئلہ میں قیاس و رائے سے فیصلہ اور اس پر عمل کرنا حرام ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہر نزاع کی صورت میں کتاب و سنت کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیا ہے۔ بخلاف ازیں جو شخص قیاس و رائے کی طرف رجوع کرتا ہے وہ حکم الٰہی کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوتا ہے(۳۱)۔ امام ابن حزم اجماع کے بارے میں بھی ایک خاص نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ان کی رائے میں صرف صحابہؓ کا اجماع حجت ہے۔ وہ عہد صحابہؓ کے بعد کسی مسئلہ میں علماء کے اتفاق کو اجماع تسلیم نہیں کرتے کیونکہ عہد صحابہ کے بعد کسی مسئلہ میں اجماع کے بارے میں یقین کرنے کا کوئی ذریعہ موجود نہیں۔ علاوہ ازیں ان کے نزدیک صرف وہی اجماع قابل حجت ہے جس کی تائید کلام الٰہی و حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہو(۳۲)۔ ابن حزم تقلید کو بڑی سختی سے رد کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں تقلید حرام ہے۔ کسی شخص خصوصاً عالم و فقیہ کے لیے جائز نہیں کہ وہ کسی زندہ یا مردہ کی تقلید کرے بلکہ اس پر واجب ہے کہ وہ حسب استطاعت اجتہاد کرے(۳۳)۔ بنابریں وہ اجتہاد پر بہت زور دیتے ہیں(۳۴)۔ قیاس اور رائے کو ترک کرنے اور ظاہر کتاب و سنت پر عمل کرنے کے نتیجے میں ابن حزم نے بہت سے مسائل میں جمہور کی رایوں کی مخالفت کی ہے۔ ان کی تصنیف المحلیٰ میں اس قسم کے بہت سے مسائل دیکھے جاسکتے ہیں(۳۵) مثلاً تنگ دست شوہر کا نان و نفقہ شرع اسلامی میں متموّل بیوی پر واجب نہیں مگر مذہب ظاہری میں لازم ہے(۳۶)۔

اسلامی قانون کی تدوین

عہد نبویؐ اسلامی قانون سازی کا تأسیسی دور تھا۔ اس کے بعد تعمیر و توسیع کا سلسلہ تو جاری رہا لیکن خالص قانونی احکام کا مجموعہ تیار و مرتب کرنے کی کوئی سرکاری کوشش نہ ہوئی۔ جب مملکت کی توسیع و استحکام کے ساتھ قانونی احکام کی روز افزوں وسعت و کثرت ہونے لگی تو ان کے مجموعوں کی تدوین کی ضرورت حکومت نے بھی محسوس کی اور خانگی (نجی طور پر) علماء نے بھی۔ جب ریاست کے تمام شعبوں کو آئے دن نت نئے قوانین کی ضرورت پڑتی تھی۔ فقہاء اسلام ان مسائل کا جواب تلاش کرنے کے لیے اپنے اپنے طور پر تحقیق و اجتہاد کے عمل میں مصروف تھے۔ چنانچہ بہت سے مجتہدوں

کے اجتہادات وجود میں آ گئے۔ مفتیوں اور قاضیوں کے فتوؤں اور فیصلوں کی کثرت ہوگئی اور اس کثرت کے سبب سے نہ تو عدالتوں کا کام سہل رہا اور نہ ان کے فیصلوں میں ہم آہنگی رہی تو قانون کی تدوین کی ضرورت کا احساس پید اہونا شروع ہوا(۳۷)۔ دوسری صدی ہجری میں اسلامی قانون کی تدوین کے لیے دو کوششیں ہوئیں ایک کوشش حکومت نے کی دوسری کوشش نجی طور پر امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے ہوئی۔ سرکاری کوشش خلیفہ منصور کی تھی(۳۸)۔ اس نے خواہش کی تھی کہ امام مالکؒ کے ہاتھوں اسلامی قانون مدون ہوجائے۔ امام مالک نے موطا مدوّن کی تو اس (خلیفہ منصور) نے ساری اسلامی سلطنت میں اسے قانون ملکی (Public Code) کے طور پر نافذ کرنا چاہا لیکن امام مالکؒ نے اس سے اتفاق نہیں کیا(۳۹) ۔چنانچہ خلیفہ منصور کی کوشش لاحاصل رہی۔ تدوین قانون اسلامی کا یہ عظیم الشان کام امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کے ہاتھوں نجی طور پر انجام پایا۔ امام ابو حنیفہؒ نے ایک مجلس تدوین فقہ و قانون قائم کی۔ اپنے ایسے چالیس تلامذہ کو، جو مختلف ایسے علوم و فنون میںمہارت رکھتے تھے جن سے فقہ و قانون میں مدد ملتی ہے اور اجتہاد کے درجے تک پہنچ چکے تھے، جمع کیا اور فقہ و قانون کے مسائل کو باب وار مرتب و مدوّن کیا۔ محمد حمیداللہ کی رائے میں امام ابوحنیفہؒ نے ایک ایسا ضابطہ مدون کردیا جو (Justinian Code)سے زیادہ مکمل اور زیادہ مناسب ہے(۴۰)۔ یوں امام ابو حنیفہؒ نے دیگر ائمہ کے خلاف انفرادی کوشش اور تنہا رائے کی جگہ اپنے مذہب کی تدوین کو مشورے پر منحصر کردیا، یعنی فقہ حنفی کو شورائی مذہب بنادیا۔ مزید برآں قانون سازی کو سرکاری کام کی جگہ سیاسی مصالح اور ریاستی عمل دخل سے آزاد کام اور خداترس علماء کی نجی چیز بنادیا(۴۱)۔

دوسری اور تیسری صدی ہجری میں دوسرے مذاہب کے ائمہ و فقہاء کے مسائل و فتاویٰ بھی مرتب و مدون ہوئے تاہم ان کی تدوین اجتماعی کے بجائے انفرادی کوششوں کے نتیجے میں عمل میں آئی۔اس دور میں فقہ و قانون کا علم عملی اور واقعی نہ رہا بلکہ ایک حد تک نظری اور تخیّلی بن گیا۔ یعنی واقعات و مسائل کے پیش آنے سے پہلے فرض کرکے ان کے متعلق احکام بیان کیے جانے لگے۔ اس سلسلہ میں فقہاء عراق سب سے بازی لے گئے۔ اس طریق کار سے ایک طرف فقہ و قانون کا ذخیرہ نہایت وسیع اور ضخیم بن گیا اور دوسری طرف بعد کے لوگوں میں اگلوں پر اعتماد اور سہل پسندی پیدا ہوگئی(۴۲)۔

عہد نبویؐ اور خلفائے راشدین کے بعد کے دور میںاسلام میں قانون سازی کی روایت کی ایک اہم ترین خصوصیت یہ رہی کہ یہ کام ریاستی عمل دخل سے باہر نجی و خانگی طور پر علماء و فقہاء کے ہاتھوں انجام پایا۔ محمد حمیداللہ کے الفاظ میں: ’’قانون سازی حکومت و ریاست کا اجارہ (monopoly) نہیں

رہی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فقہاء پوری آزادی کے ساتھ قانون کی ترقی میں مشغول رہے، قانون سازی صرف حکومت کی پارلیمنٹ تک محدود نہیں رہی ورنہ اسلامی قانون کی ترقی اس طرح نہیں ہوسکتی تھی جس طرح عمل میں آئی"(۴۳)۔ غرضیکہ اسلامی قانون کے بنانے اس کو مرتب و مدوّن کرنے اور اس کو توسیع دینے میں کسی ریاست کی مداخلت نہیں ہوئی۔ اس قانون کی تکمیل میں، اس کے نفاذ میں حتی کہ اس کے 8ñ×Šrñ کرنے میں ریاست کا عمل دخل نہیں رہا۔ یہ قانون خود بخود غیر سرکاری طور پر ایک خالص نجی قانون سازی کے نتیجے میں وجود میں آیا۔ نتیجتاً اسلامی قانون ریاست کی مداخلت اور بڑی حد تک سرکاری اثرات سے آزاد رہا(۴۴)۔

اسلام میں قانون سازی کی تاریخ کے اس مختصر جائزہ سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ مسلمانوں نے علم قانون کو اپنے اجتہاد فکر کی بدولت اس طرح مدوّن کیا کہ اسلامی قانون کو اس کے قانون ساز رسول اکرمؐ کی وفات کے بعد آپؐ کی غیر موجودگی میں کوئی دشواری پیش نہ آئی۔ اجتہادِ علماء و فقہاء کی بدولت اسلامی قانون کا ارتقاء جاری رہا چنانچہ وہ اپنی جگہ محفوظ اور قابل عمل رہا۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں فقہاء اور ائمہ مجتہدین نے احکام کے اخذو استنباط میں جس محنت شاقہ سے کام لیا اس کے سبب مسلمانوں کے پاس ایک انتہائی ترقی یافتہ نظام قانون وجود میں آگیا جو لوگوں کی مصلحتوں کو تسلسل کے ساتھ مربوط و منظّم کرتا رہا اور ریاست کی ضروریات کو پورا کرتا رہا۔ چنانچہ انہیں دیگر قوموں کے قوانین سے خوشہ چینی کی ضرورت پیش نہ آئی اور حکومتی سطح پر قوانین اسلام کا نفاذ بغیر کسی رکاوٹ کے ممکن ہوسکا۔

تقلید اور علمی و فکری جمود

فقہی مذاہب کی تدوین کے بعد چوتھی صدی ہجری کی ابتداء سے عوام اور علماء میں روح تقلید سرایت کرگئی۔ چنانچہ کسی متعین امام سے احکام سیکھنے اور اس کے مقرر کردہ طریق کار کے مطابق احکام کے استنباط کا عمل شروع ہوا۔ فقہاء نے خاص خاص مذاہب کے ائمہ کی فقہی آراء اور اجتہادات و استنباطات کی ترتیب و تہذیب اور اختیار و ترجیح پر خاص توجہ دی اور ان کی کتب کے اختصار یا پھر ان کے شروح و حواشی تصنیف کرنے میں لگ گئے۔ بلاشبہ اس دور کے فقہاء میں بڑے بڑے ائمہ موجود تھے اور وہ اصول تشریع کے علم اور طریق استنباط میں اپنے اسلاف سے کم نہ تھے لیکن ان میں وہ آزادی نہ تھی جس سے ان کے اسلاف بہرہ ور تھے(۴۵)۔ مسالک اربعہ کے ماننے والوں نے پانچویں صدی کے بعد تو اجتہاد کا دروازہ بند ہوجانے کا فتویٰ دے دیا اور اجتہاد کے لیے کڑی شرائط

کا ایک اعلیٰ معیار مقرر کردیا(۴۶)۔ عالم اسلام پر تاتاریوں کے حملوں اور خصوصاً سقوط بغداد(۶۵۶ھ) کے بعد علماء و فقہاء کے نفوس میں تقلید کی روح راسخ اور پختہ تر ہوگئی۔ بقول سید ابوالحسن علی ندویؒ : ''ایک ایسا جمود طاری تھا کہ علماء و فقہاء کا اپنے گروہ کے فقہی مذہب کے دائرہ سے سرِمو قدم نکالنا جرم سمجھا جاتا تھا اور قرآن و حدیث کو اپنے اپنے فقہی مسلک کی عینک سے دیکھنے کا عام رواج تھا۔ فقہی اختلافات میں قرآن و حدیث کو حَکم بنانے کے بجائے قرآن و حدیث کو ہر حال میں ان کے مطابق کرنے کی کوشش کی جاتی۔ ترجیح و اختیارات فقہیہ کا دروازہ بھی عملاً بند تھا۔ قوائے فکر مضمحل تھے اور کوئی عالم نئے مسائل کے استنباط کی جرأت نہیں کررہا تھا۔ اسلامی قانون اور فقہ اپنا نمو اور ارتقاء کی صلاحیت کھوچکے تھے اور قدیم فقہی ذخیرہ میں اضافہ ناممکن سمجھا جانے لگا تھا'' (۴۷)۔

ترک تقلید اور احیائے اجتہاد کی تحریک

ساتویں صدی ہجری اور اس کے بعد بعض جید و ممتاز علماء و فقہاء ایسے بھی ہوئے کہ جنھوں نے تقلید جامد اور اجتہاد کے دروازہ کی بندش کے تصور کو سختی سے مسترد کردیا۔ انہوں نے اجتہاد کے احیاء پر زور دیا۔ اس سلسلہ میں ساتویں صدی کے مشہور شافعی عالم عزّالدّین ابن عبدالسّلام (۵۷۸-۶۶۰ھ) اور ان کے بعد شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ (۶۶۱-۷۲۸ھ) اور ان کے تلمیذ رشید ابن قیّم الجوزیہ (۶۹۱-۷۵۱ھ) کے اسمائے گرامی بطور خاص قابل ذکر ہیں۔ شیخ عزالدین ابن عبدالسلام(۴۸) کا کہنا ہے:''اس بات میں اہل علم کا اختلاف ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہوچکا ہے۔ ایسے مسائل جن کے بارے میں کوئی نص پہلے سے موجود نہ ہو تو ظاہر ہے کہ کتاب اللہ یا سنت رسولؐ کی روشنی میں اجتہاد کرنا پڑے گا۔ اگر اجتہاد نہیں کریں گے تو اس کا حکم کیسے معلوم ہوگا؟ اس کے سوا کوئی شخص کوئی اور بات کہتا ہے وہ ہذیان سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی''(۴۹)۔ امام ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں کھل کر اس رائے کا اظہار کیا کہ فقہاء و مجتہدین، جن کو اجتہاد تام پر قدرت حاصل ہو ان پر اجتہاد لازم ہے، ان کا تقلید پر قائم رہنا جائز نہیں(۵۰)۔ امام ابن تیمیہؒ جو درجہ اجتہاد تک پہنچے ہوئے تھے، براہ راست قرآن و سنت سے استنباط مسائل کرتے تھے۔ انہوں نے بیشتر مسائل میں امام احمد بن حنبلؒ کے مذہب و اصول پر فتویٰ دیا ہے اور بعض مسائل میں ائمہ اربعہ سے اختلاف کیا ہے(۵۱)۔

ابن قیم الجوزیہ نے اپنی دو گراں قدر تصانیف أعْلَامُ المُوقِعِین، اورا لطُّرقُ الحُکمِیّه فی السّیاسةِ الشّرعیّة میں اجتہاد کے عمل کو لازم قراردیا ہے اور یہ بات وضاحت کے ساتھ کہی ہے کہ اگر کوئی شخص مرتبہ اجتہاد کو پہنچ جائے اور اس کی ذات میں اجتہاد کی مطلوبہ شرائط پائی جاتی ہوں تو

اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ کسی معین فقہی مذہب کی تقلید کرے(۵۲)۔

تقریباً چار صدیوں بعد بارہویں صدی ہجری /اٹھارہویں صدی عیسوی میں عالم عرب میں شیخ محمد بن عبدالوہاب (۱۱۱۵-۱۲۰۶ھ/۱۷۰۳-۱۷۹۲ء) اور برِعظیم پاک و ہند میں شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (۱۷۰۳-۱۷۶۲ء) دو ایسے بلند پایہ عالم ہوئے کہ جنہوں نے اجتہادی روح بیدار کرنے اور تقلید محض کا قلاوہ گردنوں سے اتار پھینکنے کی کوشش کی۔ان دونوں مصلحین کے افکار و خیالات کے زیر اثر ترک تقلید اور احیائے اجتہاد کی ایک زبردست تحریک برپا ہوئی(۵۳)۔ شیخ محمد بن عبدالوہاب نے ترک تقلید و بدعت اور قرآن و سنت کی طرف رجوع کی دعوت بڑے زور دار طریقے سے پیش کی(۵۴)۔ شاہ ولی اللہ باب اجتہاد کے بند ہونے کے قائل نہ تھے انہوں نے اجتہاد کی فرضیت و ناگزیریت کے بارے میں فرمایا:

> **ترجمہ:** ''ہر عہد میں اجتہاد فرض ہے، اس لیے کہ مسائل لامحدود ہیں اور ان میں احکام خداوندی کا جاننا ضروری ہے اور جو کچھ ہمارے پاس مطبوع و مدوّن صورت میں موجود ہے وہ نہ صرف ناکافی ہے، بلکہ اس میں اختلاف بھی بہت ہے۔ دلائل شرعیہ کی طرف رجوع کیے بغیر اس اختلاف کو سلجھانا ناممکن ہے''(۵۵)۔

شاہ ولی اللہ نے جابجا اس خیال کی تردید کی ہے کہ اب اجتہاد کی گنجائش نہیں رہی۔ ان کی رائے میں یہ گمان کرنا کہ اس دور میں مجتہد کا وجود نہیں پایا جاتا ایک انتہائی غلط ، بے بنیاد اور فاسد نظریہ ہے(۵۶)۔ شاہ صاحب عامۃ النّاس کو تو ائمہ مجتہدین کا مقلد رکھنے کے حق میں تھے لیکن تقلید کو حد سے بڑھانے کے مخالف تھے(۵۷)۔ ان کے خیال میں کورانہ تقلید تحریف دین کے اسباب میں سے ہے(۵۸)۔ شاہ صاحب عوام کو تو حق اجتہاد ہرگز نہیں دیتے، مجتہدوں کے بھی انہوں نے مدارج مقرر کیے اور اجتہاد کے لیے جو مناسب شرطیں ہیں وہ بھی بیان کیں(۵۹)۔

شاہ ولی اللہ کے متبعین میں سے ان کے پوتے شاہ اسماعیل شہید (م۱۸۳۱ء) نے تقلید کو بدعت قرار دیا۔ انہوں نے تقلید کے قائلین پر سخت نکتہ چینی کی ہے(۶۰)۔ وہ ایسی تقلید کی مذمت کرتے تھے جس میں مقلد اپنے امام کو حاکم شریعت سمجھ لے۔ ان کی رائے میں اجتہاد کی صورت مسلسل اور دائمی ہے۔ جبکہ اجتہاد نام ہے مسکوت کو منطوق سے ملانے کا۔ بالفاظ دیگر ایسے مسائل جن کے بارے میں نصوص خاموش ہوں، نصوص میں موجود احکام میں مشترکہ بنیادیں تلاش کر کے ان کا حل معلوم کرنا اجتہاد ہے، جبکہ اجتہاد کی بنیاد احکام کے استنباط کی اہلیت ہے(۶۱)۔

امام زید بن علیؒ (م۱۲۲ھ) کے فقہی مذہب زیدیہ کے متبع امام محمد بن علی الشوکانی الیمانی (۱۱۷۲-۱۲۵۵ھ) اور شمالی افریقہ کی عظیم تجدیدی و اصلاحی تحریک ''السنوسیۃ'' کے بانی امام محمد بن علی السنوسی (۱۲۰۲-۱۲۷۶ھ/ ۱۷۸۷-۱۸۶۰ء) جو ذہنی و فکری اعتبار سے شیخ محمد بن عبدالوہاب کے تجدیدی و اصلاحی خیالات سے متاثر تھے، دونوں نے بھی تقلید کی مخالفت کی اور اجتہاد کے حق میں زور دار آواز بلند کی۔ امام محمد بن علی الشوکانی کی رائے میں علماء و فقہاء پر تقلید مذموم و حرام ہے جبکہ اجتہاد فرض و لازم ہے(۶۲)۔ ان کی رائے میں کوئی بھی دور مجتہد کے وجود سے خالی نہیں ہوتا، متاخرین کو متقدمین کے مقابلے میں اجتہاد کی زیادہ سہولتیں دستیاب ہیں۔ قضاۃ اور علماء و فقہاء کے لیے تو تقلید قطعاً جائز نہیں۔ مانعینِ اجتہاد پر رد کرتے ہوئے امام شوکانی کہتے ہیں کہ اگر ان حضرات کا مقصد یہ ہے کہ متقدمین کو اللہ تعالیٰ نے جو کمال فہم، قوت ادراک اور علوم و معارف کی استعداد و صلاحیت عطا فرمائی تھی، متاخرین سے اس نعمت کو اٹھالیا تو ایسا کہنا انتہائی باطل بلکہ آخری درجہ کی جہالت ہوگی اور اگر ان کا مقصد یہ ہے کہ متقدمین کے لیے حصول علم آسان تھا اور متاخرین کے لیے دشوار تو یہ دعویٰ بھی باطل ہے۔ اس لیے کہ معمولی فہم رکھنے والا بھی سمجھ سکتا ہے کہ اجتہاد کی جو سہولتیں متاخرین کو حاصل ہیں وہ متقدمین کو حاصل نہیں تھیں۔ قرآن شریف کی بے شمار تفسیریں، سنت کی تدوین، جرح و تعدیل اور تصحیح و ترجیح کے جو عظیم کام انجام پاچکے ہیں وہ کسی بھی مجتہد کی ضرورت سے زیادہ ہیں(۶۲-ب)۔ امام محمد بن علی سنوسی نے اپنی تحریروں میں اس خیال کی پر زور تردید کی ہے کہ باب اجتہاد بند ہوچکا ہے۔ ان کی رائے میں اجتہاد اسلام کا لازمی جزو اور خاصہ ہے۔ اس کے تسلسل میں انقطاع نہیں ہوسکتا۔ آج بھی مجتہد مطلق کا وجود ناممکن ہرگز نہیں۔ ان کی رائے میں بھی عصر حاضر میں علماء کو متقدمین فقہاء کے مقابلے میں اجتہاد کی زیادہ سہولتیں اور وسائل دستیاب ہیں۔ لہٰذا ماضی کے مقابلے میں آج اجتہاد کا کام زیادہ آسان ہوگیا ہے۔ امام سنوسی نے اپنی تصانیف میں عدم تقلید سے متعلق تفصیل سے دلائل فراہم کیے ہیں(۶۳)۔

مسلم ممالک میں مغربی قوانین کی ترویج-اسباب و محرکات اور نتائج و اثرات

انیسویں صدی میں اکثر مسلم ممالک پر مغربی استعماری طاقتوں کے تسلط سے مسلمانوں کے روایتی قانونی ڈھانچے میں دور رس تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ استعماری طاقتوں نے اپنے مقبوضات میں قانونی و عدالتی نظام کو از سرنو تشکیل و ترتیب دیا، چنانچہ شخصی قوانین کے علاوہ زندگی کے تمام شعبوں میں مکمل طور پر مغربی قوانین رائج ہوگئے(۶۴)۔ خود عثمانی حکمرانوں نے، جن کے ہمسایہ یورپی ممالک سے

گوناگوں تجارتی و اقتصادی تعلقات تھے، ملکی ضروریات کے پیش نظر سلطنت میں مغربی قانونی ضابطوں کی ترویج و تنفیذ اور سیکولر عدالتوں کے قیام کا بیڑا اٹھایا۔ اس دور میں عثمانی حکمرانوں کو جدید مغربی قانونی ضابطوں کی طرز پر اسلامی قانون کی تدوین کی ضرورت کا احساس بھی ہوا، جس کا نتیجہ مجلّۃ الاحکام العدلیہ کی تدوین کی صورت میں نکلا(۶۵)۔ بیسویں صدی کے ربع اول کے اختتام پر خلافت کی تنسیخ اور ترک سیکولر جمہوریہ کے قیام کے بعد تو اسلامی قانون و شریعت کو ریاست سے بے دخل کرکے اجتماعی زندگی کے تمام شعبوں میں مغربی قوانین بنالیے گئے(۶۶)۔ بعد ازاں مصر، شام، لبنان، عراق، مراکش وغیرہ دیگر ممالک میں بھی مغربی طرز کے قانونی ضابطے درآمد کرکے نافذ کیے گئے(۶۷)۔ اس نئی صورت حال میں مسلمانوں کے روایتی قانونی نظام میں بھی بعض اہم تبدیلیاں آئیں۔ ایک بڑی اہم تبدیلی یہ واقع ہوئی کہ ریاستی و حکومتی عمل دخل سے آزاد نجی قانون سازی کی بجائے ریاستی اور عدالتی قانون کا آغاز ہوا، جس کا مطلب یہ تھا کہ کسی قانون کے بننے اور اس کے نافذالعمل ہونے کے لیے ریاست کی باقاعدہ منظوری ضروری ہوگئی۔ یہ منظوری قانون ساز اداروں کے ذریعے حاصل ہوتی تھی۔ دوسری صورت میں عدالتوں میں اس کی تعبیر و تشریح کو آئندہ کے فیصلوں کے لیے نظائر کی حیثیت حاصل ہوئی۔ عدالتی فیصلوں کو یہ حیثیت اسلامی فقہ وقانون میں حاصل نہیں تھی اور نہ ہی اسلامی شریعت کو نافذ العمل ہونے کے لیے ریاست کی رسمی کارروائی ضروری سمجھی جاتی تھی(۶۸)۔

سلطنت عثمانیہ اور پھر دوسرے مسلم ممالک میں مغربی سیکولر قانون کی ترویج کا ایک بڑا سبب یہ بھی تھا کہ حکمرانوں کو ریاست کے مختلف شعبوں میں درپیش نت نئے مسائل کے حل کے لیے قدیم فقہی و قانونی سرمایہ ناکافی معلوم ہوتا تھا۔ درحقیقت اس عہد کے علماء و فقہاء نئے معاملات و مسائل کا شریعت کی روشنی میں حل پیش کرنے میں ناکام رہے تھے۔"علماء نے فقہ و قانون اسلامی میں توسیع و اضافہ اور ان نئے مسائل میں، جو جدید اکتشافات، نئی اقتصادیات اور نئی تنظیمات نے پیدا کردیے تھے، اجتہاد سے کام لینا چھوڑ دیا تھا۔ اجتہاد جو بہرحال علماء اسلام کا فریضہ اور بدلے ہوئے زمانہ کی رہنمائی کا ذریعہ تھا عملاً معطل و مسدود تھا۔ اجتہاد کے دروازہ کو کھولنا تو شرعاً ممنوع نہ تھا مگر جس کنجی سے وہ کھل سکتا تھا، وہ عرصہ سے گم شدہ تھی"(۶۹)۔ نتیجتاً فقہ اسلامی جدید دور کے تقاضوں اور امت کی ہر لحہ تغیر پذیر اور بڑھتی ہوئی ضروریات اور تقاضوں کو پورا کرنے سے کلیۃً عاجز آگئی تھی اور نئے نئے مسائل کی تفریع و تخریج کے قابل نہ رہی تھی(۷۰)۔ دوسرے اسلامی قانون کا وسیع سرمایہ جدید خطوط پر مرتب و مدوّن حالت میں نہ تھا۔ جدید مغربی تعلیم سے بہرہ ور ججوں کے لیے اس سے

استفادہ آسان نہ تھا۔ علماء کی ایک مؤثر و طاقت ور جماعت ایسی تھی جو جدید خطوط پر اسلامی قوانین کی تدوین کی مخالف تھی اور اسے بدعت خیال کرتی تھی۔ جہاں اس بات کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ انیسویں صدی کے اواخر میں اسماعیل پاشا خدیو والی مصر نے علماء ازھر سے جدید مغربی ضابطہ ہائے قوانین کی طرز پر اسلامی قانون کا مجموعہ قانون مرتب کرنے کی درخواست کی تو علماء نے اسے یہ کہہ کر مسترد کردیا کہ شرعی قوانین کی تدوین ایک بدعت ہے اور سلف کے طریق کار کے خلاف (٧٠-ب)۔ جب اسماعیل پاشا، علماء کی طرف سے مایوس ہوگیا تو اس نے ١٨٧٥-١٨٨٣ء کے دوران میں نپولین کوڈ پر مبنی مختلف دیوانی، فوجداری، تجارتی اور جہاز رانی وغیرہ مختلف قانونی ضابطے مرتب کرا کے ملک میں نافذ کیے، مزید برآں ملک میں سیکولر عدالتیں قائم کیں اور شرعی عدالتوں کو ان میں ضم کردیا(٧٠-ج)۔

اس دور میں مغربی مستشرقین نے بھی برملا طور پر اسلامی فقہ و شریعت کو فرسودہ و ناکارہ باور کرانا شروع کیا اور اس خیال کو شدّومد سے پیش کیا کہ اسلامی قانون سراسر غیر حرکی اور جامد ہے اور ارتقاء ونمو کی صلاحیت سے عاری اور زمانے کی بدلتی ہوئی ضروریات کا ساتھ دینے سے قاصر و عاجز ہے۔ چنانچہ انہوں نے مسلم ممالک کے لیے مغرب کے قانونی نظام کی تقلید کو ناگزیر ضرورت قرار دیا(٧١)۔

اسلامی قانون کی تدوین جدید: منہاج و اصول

انیسویں صدی کے ربع آخر میں متعدد ایسے مصلحین ہوئے کہ جنہوں نے نئے حالات کی ضروریات اور تقاضوں کے پیشِ نظر تقلید کو مسترد کرتے ہوئے اجتہاد کے احیاء اور اسلامی فقہ و قانون کی تدوین جدید کے حق میں زور دار آواز بلند کی۔ ان میں سرسید احمد خاں (٩٨-١٨١٧ء)، سید جمال الدین افغانی (١٨٣٩- ١٨٩٧ء)، مفتی محمد عبدہ (١٨٤٩-١٩٠٥ء)، علامہ محمد رشید رضا (١٨٦٥-١٩٣٥ء)، پرنس سعید حلیم پاشا (١٨٦٤-١٩٢١ء) اور علامہ محمد اقبال(١٨٧٧-١٩٣٨ء) بطور خاص شامل ہیں۔ سرسید احمد خان، مفتی محمد عبدہ، علامہ رشید رضا اور علامہ محمد اقبال نے اپنے اپنے طور پر قانون اسلامی کی تشکیل جدید کا منہاج بھی ترتیب دیا، اس کے رہنما اصول کی نشان دہی کی اور بعض فقہی و قانونی مسائل و معاملات میں اپنی اجتہادی آراء بھی پیش کیں۔

سرسید احمد خان

سرسید احمد خان دین و عقیدہ اور فقہ و قانون کے بارے میں انقلابی تصور اور اجتہادی فکر کے حامل تھے۔ وہ اس فکر کے داعی تھے کہ ہر زمانے میں نہ صرف مجتہد کا ہونا ضروری ہے بلکہ نئے

مسائل کے ضمن میں اجتہادی اصولوں کو رو بہ عمل لانا ضروری ہے۔ اس لئے انہوں نے تقلید کی سخت مخالفت کی، علماء کے لیے اسے انتہائی مضر قرار دیا اور انہیں اس کے دائرے سے باہر نکلنے کی بار بار دعوت دی۔ سرسید کی رائے میں: ''سوائے رسول خدا ﷺ کے کسی کی تقلید واجب نہیں ہے اور سوائے رسول خدا ﷺ کے کوئی شخص ایسا نہیں ہے جس کا قول وفعل دینیات میں بلا دلیل حجت ہو اور جو شخص کسی کو ایسا سمجھے وہ مشرک فی النبّوت ہے'' (۷۲)۔'' سرسید جس طرح تقلید کو فروع میں ضروری نہیں سمجھتے اسی طرح اصول میں بھی نہیں سمجھتے تھے'(۷۳)۔ اجتہاد کے دروازہ کے کھلے اور بند ہونے کے بارے میں ان کی رائے یہ تھی کہ کسی قسم کے اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہوا ہے خواہ وہ مطلق ہو یا مقیّد۔ ہر زمانہ کے فقہاء کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے وضع کردہ اصولوں کی روشنی میں نئے مسائل کے حل کے لئے اجتہاد کریں۔ سرسید کی رائے میں اجتہاد فقہ و قانون اسلامی کا ایک مسلسل باب ہے اور یہ سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہوسکتا۔ اپنے مضامین ، خطبات اور خطوط میں انہوں نے جگہ جگہ اجتہاد کی ضرورت و اہمیت واضح کی ہے اور اس کی جانب ماہرین فقہ کو متوجہ کیا ہے۔ اپنے ایک مختصر مگر بہت جامع مضمون ''اہل سنت والجماعت کے لیے مجتہد کی ضرورت'' میں انہوں نے اجتہاد کی ضرورت ان الفاظ میں بیان کی ہے:

> ''مذہب شیعہ امامیہ کا نہایت صحیح اور سچا مسئلہ ہے کہ ہر زمانہ میں مجتہد کا ہونا ضروری ہے۔ کوئی زمانہ مجتہد العصر سے خالی نہیں ہوتا، مگر متاخرین اہل سنت وجماعت نے عجیب غلط مسئلہ بتایا ہے کہ اجتہاد ختم ہوگیا اور اب کوئی مجتہد نہیں ہوسکتا۔ کیسی بڑی غلطی اہل سنت وجماعت کی ہے کہ اجتہاد کو ختم اور مجتہد کو معدوم مانتے ہیں۔ اس غلطی اعتقاد نے ہم مسلمانوں کے دین و دنیا میں نہایت نقصان پہنچایا۔ اس لیے ہم کو ضروری ہے کہ ہم اس خیال کو چھوڑیں اور ہر بات کی تحقیق پر مستعد ہوں، خواہ وہ دین کی ہو یا دنیا کی۔ غور کرنا چاہیے کہ ہر گاہ زمانہ حادث ہے اور نئے نئے امور اور نئی نئی حاجتیں ہم کو پیش آتی ہیں۔ پس اگر ہمارے پاس زندہ مجتہد موجود نہ ہوں گے تو ہم مردہ مجتہدوں سے نئی بات کا مسئلہ، جو ان کے زمانہ میں حادث بھی نہ ہوئی تھی، کیونکر پوچھیں گے؟ پس ہمارے لئے بھی مجتہد العصر و الزّمان کا ہونا ضروری ہے'' (۷۴)۔

سرسید نے مصادرِ فقہ و قانون اور اصولِ اجتہاد کے بارے میں انقلابی نظریہ پیش کیا۔ اگرچہ ان کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ نئے مسائل کے حل کے لئے قرآن و حدیث کی طرف رجوع کیا جائے، ان کی ہدایات یا ان کی اصولی تعلیمات کی روشنی میں جو بات واضح ہو اس پر عمل کیا جائے خواہ وہ کسی مسلک

کے مطابق ہو(۷۵)، تاہم اکثر وبیشتر مسائل میں انہوں نے احادیث سے اعتناء نہیں کیا بلکہ ان کو قابل اعتناء نہیں سمجھا۔ وہ قبولیت احادیث کے بارے میں جمہور علماء و فقہاء کے مقابلے میں بالکل ایک الگ نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ ان کی رائے میں ''بہت سی حدیثیں جناب پیغمبر خدا کے نام جھوٹی اور موضوع بنائی گئیں(۷۶)۔ تمام کتب احادیث اور بالتخصیص کتب تفاسیر اور سیرَ اس قسم کی روایات کا مجموعہ ہیں جن میں صحیح اور قابل تسلیم اور نا قابل تسلیم حدیثیں اور روایتیں مندرج ہیں(۷۷)...... حدیث کی کتابوں میں ایسی حدیثیں مندرج ہیں جو عقلِ انسانی کے برخلاف یا مافوق الفطرت ہیں۔ ان کا مافوق الفطرت اور خلاف عقل ہونا ان کے نامعتبر اور نا قابل تسلیم ہونے کو کافی ہے'' (۷۸)۔ سرسید کی رائے میں صرف اور صرف وہی احادیث فقہ و قانون اسلامی کا مآخذ و مصدر ہوسکتی ہیں جو خلافِ عقل نہ ہوں، خلافِ عقل احادیث، خواہ وہ سند کے اعتبار سے کتنی ہی قوی کیوں نہ ہوں، ہرگز اسلامی قانون کا مآخذ نہیں ہوسکتیں۔ وہ قبولیت حدیث میں درایت و عقل کو حتمی و آخری کسوٹی و معیار قرار دیتے ہیں۔ بایں طور وہ فقہ و قانونِ کو حدیث کے دائرہ سے آزاد کرانا چاہتے ہیں، بالفاظ دیگر حدیث کے دائرہ اطلاق کو محدود تر کرنا چاہتے ہیں (۷۹)۔ مجموعہ ہائے احادیث سے متعلق سرسید کے شکوک و شبہات مغربی مستشرقین خصوصاً گولڈ زیہر اور جوزف شاخت (Schacht) کے اخذ کردہ نتائج سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہیں(۸۰)۔

سرسید احمد خاں کے نزدیک اجماع اور قیاس حجت شرعی نہیں ہے(۸۱)۔ وہ صحابہ کرامؓ کے اجماع کو بھی اسلامی قانون کا مآخذ تسلیم نہیں کرتے۔ ان کی رائے میں: ''صحیح مسئلہ اسلام کا یہ ہے کہ جس طرح ایک آدمی کا خطاء میں پڑنا ممکن ہے۔ اسی طرح ایک گروہ کا بلکہ ایک زمانہ کے لوگوں کا خطاء میں پڑنا ممکن ہے۔ پس اجماع امت ہر شخص پر واجب العمل نہیں ہے''(۸۲)۔ سرسید نے عملاً فقہی و قانونی مسائل میں ظواہر نصوصِ قرآن و حدیث اور اجماعِ امت کو ترک کرکے آزادانہ عقل و رائے سے کام لیا ہے۔ ان کے نزدیک فقہی و قانونی مسائل میں آزادانہ عقل و رائے ہی سے کام لینے کا نام اجتہاد ہے(۸۳)۔ نئے مسائل کے حل کے لیے ظواہر نصوص قرآن و حدیث اور اجماع و قیاس کی پابندی ضروری نہیں ہے۔ فقط عقل و رائے سے کسی بھی مسئلہ کا حل معلوم کیا جاسکتا ہے(۸۴)۔ بدیں وجہ انہوں نے کثیر مسائل میں جمہور امت سے الگ راہ اختیار کی ہے۔ وہ خود تسلیم کرتے ہیں: ''یہ بات سچ ہے کہ ہم کو متعدد مسائل میں مسلمانوں سے اختلاف ہے۔ ہم تقلید کو تسلیم نہیں کرتے۔ اور اسی طرح اور بہت سے مسائل اعتقادی و تمدنی ہیں جن سے یا جن کے طرزِ بیان و طریقہ استدلال سے ہم کو اختلاف ہے''(۸۵)۔

غرضیکہ سرسید احمد خان نے اجتہاد بالرائے پر غیر معمولی اور بے انتہا زور دیا ہے اور اسے ہر مسلم فرد کا ناقابل انتقال بنیادی حق قرار دیا ہے۔ احادیث کے ذخیرے کو مشکوک و مشتبہ اور ساقط الاعتبار قرار دیا ہے۔ مزید برآں اجماع کے اصول کو، ان معنوں میں کہ اس کا دائرہ صرف علماء تک محدود ہے، مسترد کردیا ہے۔ یوں انہوں نے محض آزادانہ عقل و رائے سے کام لے کر اسلامی فقہ و قانون کی تشکیل جدید کی طرح ڈالی اور ایک طرح سے اسلام کے قانونی احکام و تعلیمات کو مغرب کے سیاسی و سماجی، تہذیبی و معاشرتی اور اقتصادی اصول و اقدار سے ہم آہنگ کرنے کی سعی کی۔ انہوں نے دین و دنیا میں تفریق و علیحدگی بالفاظ دیگر تمدن و معاشرت ، سیاست و معیشت اور قانون کو وحی و الہام سے مطلق طور پر آزاد کرانے کے عمل کی بنیاد فراہم کی ہے(٨٦)۔

سید جمال الدّین افغانی

سرسید احمد خان کے معاصر اور ناقد سید جمال الدین افغانی نے بھی اس بات کا سختی سے انکار کیا کہ اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند ہے۔ باب اجتہاد کے بارے میں جمال الدین افغانی کا نقطۂ نظر البرٹ ہورانی نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

> The door of *Ijtihad* is not closed, and it is a duty as well as a right for men to apply the principles of the *Qur'an* a new to the problems of their time. To refuse to do this is to be guilty of stagnation (*Jumud*) or imitation (*taqlid*), and these are enemies of true Islam just as materialism is an enemy. To imitate the words and acts of others corrupts alike religion and reason(٨٦-ب).

مفتی محمد عبدہ کا نظریۂ اجتہاد

مفتی محمد عبدہ کی مجتہدانہ تحریک کی ابتداء عقل پسندی (rationalism) کی تائید اور تقلید کی مذمت سے ہوئی۔ انہوں نے اپنے تئیں مسلم ذہن کو تقلید کی زنجیروں سے آزاد کرانے کا بیڑا اٹھایا۔ تقلید کی مذمت و مخالفت، انہوں نے بڑی شد و مد سے کی حتی کہ اس کو کفر و شرک کے مشابہہ و مترادف قرار دیا(٨٧)۔ مفتی محمد عبدہ نے مسلم ممالک میں مغربی قوانین اور اداروں کی نقالی و ترویج کا اصلی سبب روایت پسند علماء کے ذہنی و فکری جمود اور اجتہاد سے غفلت و لاپروائی اور احکامِ شریعت کی عصرِ جدید

کے تقاضوں کے مطابق تعبیر و تشریح میں ان کی ناکامی بتایا(۸۸)۔ چنانچہ انہوں نے قانونِ اسلامی کی جدید تعبیر و تشریح پر زور دیا۔

محمد عبدہ نے اسلامی قانون کی حرکی بنانے کی غرض سے اس کے مآخذ کی تعبیر نو پیش کی ہے۔ ان کی رائے میں فقط متواتر احادیث ہی اسلامی قانون کا مآخذ ہوسکتی ہیں چنانچہ اخبار آحاد کو وہ تشریعی مصدر نہیں مانتے(۸۹)۔ انہوں نے اجماع کی ایک حرکی اور ترقی پسند تعبیر پیش کی ہے۔ ان کی رائے میں اجماع کسی مسئلہ میں مجتہدین کا نہیں بلکہ ایسے اصحاب اولوالامر و الرائے، جو سماجی و سیاسی اور اقتصادی و قانونی مسائل و معاملات کا ادراک رکھتے ہوں نیز قرآن و سنت سے احکام کے استنباط کی صلاحیت رکھتے ہوں، کے اتفاق کا نام ہے۔ ملت کے منتخب و معتمد علیہ نمائندوں یعنی اہل الشوریٰ و اہل الحل والعقد، جن میں علماء و فقہاء کے علاوہ اسلامی معاشرے کے دیگر مختلف طبقات صحافی، وکلاء اساتذہ، فوجی افسران وغیرہ وغیرہ کے ممتاز و نمائندہ افراد بھی شامل ہیں، کا کسی معاملہ میں اتفاق و اجماع پوری امت کے اجماع کا بدل ہوگا۔ محمد عبدہ اجماع کو ایک ادارے کی صورت میں منظّم کرنا چاہتے ہیں۔ ان کی رائے میں اولوالامر حضرات کا تقرر و انتخاب افراد امت میں سے بذریعہ انتخاب ہونا چاہیے۔ اہل الشوریٰ ایسے تمام معاملات، جن کا تعلق مفاد عامہ سے ہو اور ان کے متعلق قرآن و سنت کا کوئی واضح حکم موجود نہ ہو، میں قانون سازی کریں گے۔ ان کے فیصلے اور وضع کردہ قوانین عوام اور حکومت دونوں کے لیے واجب الاطاعت ہوں گے۔ محمد عبدہ کی رائے میں کسی عہد کے اہل حل و عقد اور اہل شوریٰ حتی کہ صحابہ کرامؓ کا اجماع بھی مابعد ادوار کے لیے حجت نہیں ہے۔ حالات و زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ متقدمین کے اجماع میں ترمیم و تبدیلی کی جاسکتی ہے۔ بالفاظ دیگر اگر ایک دور میں کسی خاص معاملہ پر اجماع منعقد ہوجائے تو بعد میں آنے والے کسی دور کے فقہاء و مجتہدین اس سابقہ اجماع کو منسوخ کرکے کسی اور رائے پر نیا اجماع منعقد کرسکتے ہیں(۹۰)۔

مفتی محمد عبدہ کی تعلیم اگرچہ فقہ حنفی پر ہوئی تھی، لیکن وہ امام مالکؒ کے اصول اجتہاد ''استصلاح''(مصالح مرسلہ) کو بڑی اہم شرعی دلیل سمجھتے تھے۔ انہوں نے قانون سازی (تشریع) میں مالکیہ کے اس اصول کو رہنما اصول بنانے اور قرآن و سنت کے لفظی و ظاہری معنی و مفہوم پر مصالح مرسلہ کو ترجیح دینے کا نظریہ پیش کیا(۹۱)۔ مزید برآں انہوں نے شریعت کی تعبیر نو اور اسلامی قانون سازی میں 'اختیار' اور 'تلفیق' کے اصول کو اختیار کرنے پر زور دیا۔ اختیار اور تلفیق کے اصول کو انہوں نے وسیع تر معنوں میں لیا ہے۔ وہ محض چند مخصوص مسائل میں نہیں، بلکہ تمام قانونی مسائل و معاملات میں مذاہب اُربعہ میں سے اس مذہب کی رائے کو اختیار کرنے کے، جو عصر حاضر میں لوگوں کی

مصلحتوں اور ضرورتوں سے زیادہ ہم آہنگ ہو، حامی و داعی ہیں(۹۲)۔ مزید برآں محمد عبدہ شریعت کی تعبیر و تشریح اور قانون سازی (تشریع) کے معاملہ میں بہت حد تک آزادانہ عقل و رائے سے کام لینے کے حق میں ہیں(۹۳)۔

مفتی محمد عبدہ نے بطور مفتی مصر مختلف معاشی و تجارتی اور عائلی و قانونی مسائل و معاملات میں فتویٰ دیتے ہوئے اپنے ان اجتہادی اصول (استصلاح، اختیار وتلفیق اور آزادانہ عقل و رائے) کو عملاً برتا بھی ہے، چنانچہ انہوں نے بعض مسائل میں ایک جدّت پسندانہ مؤقف اختیار کیا۔ اس سلسلہ میں ان کے وہ چند فتاویٰ بہت مشہور ہیں، جن میں انہوں نے مسلمانوں کے لیے یورپی لباس خصوصاً یورپی ہیٹ پہننے کو جائز اور اہل کتاب کے ذبیحہ (طعام اُھل الکتاب) کو حلال قرار دیا۔ اسی طرح ڈاک خانہ کے سیونگ بنکوں میں سودی منافع کے حصول کے لیے رقوم جمع کرانے کو جائز قرار دیا۔ انسانوں کی تصویر سازی (painting of human figures) کو بھی از روئے شریعت جائز ٹھہرایا اور مسلمانوں کے مصالح کے پیش نظر کفار اور اُھل بدعت وھواء سے مدد لینے کو جائز بتایا(۹۴)۔

مفتی محمد عبدہ کے ان فتاویٰ میں آزادروی و جدید خیالی اور تقلید سے آزادی کا رجحان بہت ہی نمایاں ہے۔ ان (محمد عبدہ) کی یہ زبردست خواہش ہر فتوے میں دکھائی دیتی ہے کہ اسلام کے قانون (شریعت) میں اتنی لچک پیدا کردی جائے کہ وہ جدید مغربی اقدار اور اداروں کو اپنے اندر سموسکے(۹۵)۔

علامہ محمد رشید رضا

مفتی محمد عبدہ کے تلمیذ رشید علامہ محمد رشید رضا اسلامی مملکت اور اس کے نظم ونسق کی محافظت، لوگوں کے درمیان عدل و انصاف کے قیام اور اسباب ظلم و فساد کے سدباب کی غرض سے قانون سازی کو، جسے وہ تشریع اور اشتراع کہتے ہیں، ناگزیر ضرورت قرار دیتے ہیں(۹٦)۔ ان کے نزدیک ''اشتراع'' میں ادلہ شرعیہ سے احکام کا استنباط اور قانون سازی دونوں شامل ہیں۔ تشریع امت کے مصالح کے حصول اور مفاسد ومضرتوں کے دفع کرنے کا ایک انتہائی طاقت ور اور مؤثر ذریعہ ہے۔ ضروری قانون سازی کے بغیر نہ تو اسلامی مملکت وحکومت قائم رہ سکتی ہے اور نہ ہی وہ تمدنی ترقیوں کو حاصل کرسکتی ہے۔ چنانچہ اسلام نے امت کو قانون سازی (تشریع) کی اجازت دی ہے(۹۷)۔ علامہ رشید رضا بھی قانون سازی میں قدیم شرعی دلیل قیاس کے بجائے استحسان اور مصالح مرسلہ کو رہنما اصول و ماخذ بنانے کے حامی و داعی ہیں، بالفاظ دیگر وہ قیاس کی جگہ مصلحت وضرورت کو قانون

سازی کی بنیاد بنانے کے حق میں ہیں(۹۸)۔ وہ امام مالکؒ کے فقہی اصول استصلاح کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ہمارے مسائل میں جہاں تک عبادات کا تعلق ہے ان میں قرآن و سنت کے ظواہر نصوص پر عمل کرنا چاہیے اور یہاں تک دنیاوی معاملات اور سیاست و حکومت کا تعلق ہے تو ان کی بنیاد ظواہر کی بجائے بھلائی کے حصول اور برائی کے خاتمہ (**جلب المصالح و درأ المفاسد**) پر ہے۔ اگر دونوں یعنی ظواہر نصوص میں اور مصالح کے حصول میں تعارض واقع ہوجائے تو پھر نصوص کی تاویل کی جائے گی(۹۹)۔

تاہم علامہ رشید رضا کی رائے میں قانون سازی لازماً شریعت کے تابع اور اس کے مقررہ حدود کے اندر ہونی چاہیے۔ وہ اجماع کو شوریٰ کے ادارے کی صورت میں منظّم کرنے کے حامی و داعی ہیں۔ ان (علامہ محمد رشید رضا) کی رائے میں اقتدار اور ریاست عامہ امت کا حق ہے۔ شریعت/شارع نے کتاب و سنت کے نصوص کی عدم موجودگی میں اجتہاد اور قانون سازی کی اجازت بحیثیت مجموعی امت کو دی ہے۔ لہٰذا قانون سازی (تشریع) کا حق امت کو حاصل ہے۔ امت سے مراد اس کے نمائندے یعنی ارباب حل و عقد ہیں۔ اسلامی مملکت میں اجتہاد اور قانون سازی کا وظیفہ ارباب حل و عقد انجام دیں گے۔ قانون سازی باہمی مشورے سے ہوگی۔ چنانچہ ضروری ہے کہ اس زمانہ میں مجتہدین امت اور اس کے ارباب حل و عقد ایک جگہ جمع ہوں اور باہمی مشاورت سے قانونی مسائل کا حل تلاش کریں۔ وہ دراصل شوریٰ کو اجماع کا مماثل ونعم البدل گردانتے ہیں۔ ان کی رائے میں دور جدید میں اجماع کی شکل یہ ہونی چاہیے کہ پارلیمنٹ کی طرح کا کوئی منتخب ادارہ قائم کیا جائے۔ اجتہاد اور قانون سازی کا وظیفہ اہل اجتہاد علماء اور اہل حل و عقد پر مشتمل ایک اسمبلی یا پارلیمنٹ کو انجام دینا چاہیے۔ غرضیکہ علامہ رشید رضا شورائی و اجتماعی اجتہاد کو ہی نئے پیش آمدہ مسائل کے حل اور قانون سازی کا موزوں طریقہ خیال کرتے ہیں(۱۰۰)۔

علامہ رشید رضا نے اپنے فتاویٰ میں مفتی محمد عبدہ کے مسلک کی پیروی کرتے ہوئے بعض مسائل میں جدّت پسندانہ مؤقف اختیار کیاہے انہوں نے ربا یعنی قرضوں پر سود کے لین دین کو جائز قرار دیا ہے۔ ان کی رائے میں موسیقی اور مصوری از راہ شریعت ناجائز و حرام نہیں(۱۰۱)۔

مفتی محمد عبدہ اور محمد رشید رضا کے مذکورہ آراء و خیالات اور ان کے فتاویٰ کو قانونِ اسلامی کی تشکیل جدید کی طرف ایک بڑی اہم پیش رفت قراردیا جاسکتا ہے۔

سعید حلیم پاشا

پرنس سعید حلیم پاشا سابق وزیراعظم ترکی (۱۹۱۳-۱۹۱۷ء) وہ پہلے مسلم حکمران اور دانش ور تھے جنہوں نے برملا طور پر سلطنت عثمانیہ میں مغربی قوانین کی ترویج وتنفیذ نیز مغرب کے سیاسی نظام اور تہذیبی اقدار کی تقلید و نقالی کی سخت مخالفت کی جبکہ شریعت کی حکمرانی و فرمانروائی کی وکالت کی(۱۰۲)۔ انہوں نے جدید دور کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے آزادی اجتہاد اور احکامِ شریعت کی از سر نو تفہیم اور تعبیر و تشریح کی اہمیت واضح کی(۱۰۳)۔ تاہم سعید حلیم پاشا قدیم فقہی سرمایہ کو فرسودہ و ناکارہ ہرگز نہیں گردانتے بلکہ وہ اسے انتہائی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ وہ علم فقہ کو بلاشک و تردد اخلاق اور تمدنی علوم کے دائرے میں انسانی دماغ کی سب سے اعلیٰ و ارفع اور ممتاز تخلیق خیال کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں علم فقہ وہ علم ہے کہ جس کے طفیل اسلامی دنیا اپنے مذہب کی روح اور مطمح نظر کو لیے ہوئے صدیوں تک اپنے معتقدات اور اصول و روایات کو محفوظ رکھ سکی اور مذہبی اخلاق اور اصول تمدن میں بہت سی خرابیوں سے بچ گئی۔ سعید حلیم رقم طراز ہیں:

> That Science, peculiar to Islam and known as "*Fiqh*" is certainly the most notable production of the human mind in the realm of ethical and social knowledge . Thanks to it, the Muslim world has been able to preserve its concepts, traditions, and principles intact, alongwith its Islamic spirit and ideal, through the centuries and through a thousand vicssitudes of foreign domination. It is thanks to "*Fiqh*" that the Muslim world has escaped the ethical and social decadence which would have been irreparable(۱۰۳-ب).

سعید حلیم اجتہاد اور اصول شریعت کی تعبیر نو کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں مسلم اقوام کو کچھ ضرورت نہیں ہے کہ یورپ کے اخلاق اور تمدنی اصول کو شریعت پر ترجیح دیں۔ شریعت کے قوانین ان مغربی اصول پر ہر طرح بدیہی فوقیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ اسلامی دنیا کے موجودہ انحطاط کو روکنے کے لیے شریعت سے رُوگردانی کے بجائے ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم شریعت کے قوانین کو زیادہ اچھی طرح سے سمجھیں اور زیادہ اچھی طرح ان پر عمل کریں(۱۰۳-ج)۔ سعید حلیم نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف اسلام لشمق (*Islamlashmaq*) میں جس مسئلہ کو موضوع بحث و کلام بنایا

ہے وہ یہ ہے کہ:

''اسلامی دنیا کے موجودہ انحطاط کا سبب یہ ہے کہ اسلامی اصول کی عملی تعبیر غلط یا ناقص طور پر کی گئی ہے۔ پس اس کے انحطاط کاچارہ کار بھی یہ ہوگا کہ انہی اصول سے زیادہ صحت اور دانائی سے کام لیا جائے نہ یہ کہ ہم اپنے انحطاط کا مداوا اس طرز حکومت اور اس طرز تمدن کی نقالی کو قرار دیں جس تمدن نے اسلامی اصول ہی کو سرے سے باطل اور ناقابل عمل ٹھہرایا ہے''(۱۰۳-د)۔

تاہم سعید حلیم کی رائے میں اسلامی تشریع (قانون سازی/Legislation) کی عمارت فقہ اسلامی کے قدیم مسلمہ مآخذ پر ہی اٹھائی جائے گی۔ وہ اس باب میں قدیم مآخذ و اصول سے انحراف کو مناسب خیال نہیں کرتے (۱۰۳-ھ)۔

سعید حلیم کی رائے میں ملت اسلامیہ کے لیے قوانین وضع کرنے کا کام درحقیقت انتہائی اہم تمدنی کام ہے اور مغربی اقوام کی طرح یہاں اس کام میں سیاسی اغراض کا عنصر غالب نہیں ہے، لہٰذا قانون سازی کا حق صرف اس شخص کو ملنا واجب ہے جو قانون وضع کرنا جانتا ہو یعنی فقیہ(Legist) ہو۔ کیونکہ یہاں اقلیت و اکثریت کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ محض قابلیت کا سوال ہے۔ وضع قوانین کا منصب جس قدر عالی ہے اسی قدر زیادہ ضروری ہے کہ جو شخص اس پر سرفراز کیا جائے وہ اپنی قابلیت میں خاص طور پر ممتاز اور ہر طرح سے دوسروں پر فائق ہو۔ ظاہر ہے کہ ہمارے واضع قانون کو علوم شریعت میں پورا تبحر ہونا چاہیے لیکن اس کے ساتھ اسے اعلیٰ درجے کے اخلاقی اوصاف اعتدال پسندی، عاقبت اندیشی، عدل، اصابت رائے، غرض صحیح معنی میں حکمت و دانش سے بہرہ مند ہونا چاہیے۔ ضروری ہے کہ وہ نفسیات کا ماہر ہو، قوم کا نبض شناس اور لوگوں کے عادات و خصائل سے بہت اچھی طرح واقف ہو۔ سعید حلیم کی رائے میں یہی وہ اوصاف ہیں کہ اگر وہ کسی واضع قانون میں موجود ہوں تو وہ زندہ قوانین بناسکتا ہے اور اس کے وضع کیے ہوئے قوانین ملت میں محبوبیت اور احترام حاصل کرسکتے ہیں اور ان ضروری صفات سے عاری افراد جو قانون بنائیں گے ان کی حیثیت قوم کی نظر میں کوتوالی کے ضابطوں کی سی ہوگی(۱۰۴)۔ سعید حلیم پاشا نے اجتماعی و شورائی اجتہاد کا تصور اجاگر کیا۔ انہوں نے تجویز پیش کی کہ قوم اسلامی علوم سے واقفیت و مہارت رکھنے والے افراد کے گروہ میں سے مجلس وضع قوانین (مقنّنہ) کا انتخاب کرے اور یہ مجلس وضع قوانین کا فریضہ انجام دے۔ اس سلسلہ میں وہ رقم طراز ہیں:

So it is to the legists that the right to legislate must belong; that is to say, to that class of specialists who are engaged in study of the *Shari'at*. But their learning must be backed by virtue in order that the legislature may enjoy the popular respect and confidence, and that its laws may be acceptable to the nation. It is therefore, for the nation to elect its Legislative Assembly, which will be as free and independent as its Parliament,...... and which, like the Parliament, will have for supreme aim the consolidation of the omnipotent reign of the *Shari'at* (۱۰۵).

ترجمہ: ’’وضع قوانین کا حق صرف فقہاء کو ملنا چاہیے۔ یعنی ماہرین کی اس جماعت کو، جو علوم شریعت کی تحقیق و مطالعہ میں معروف رہتی ہے۔ مگر یہ بات لازمی ہے کہ ان فقہاء کا علم، عمل صالح اور تقویٰ سے آراستہ ہو تاکہ وہ لوگوں کے دلوں میں اپنی عزت و توقیر قائم کرسکیں اور جو قوانین بنائیں وہ ملت میں رتبہ قبول/قبولیت پائیں۔ بہرحال ملت کا کام یہ ہوگا کہ اپنی ملکی مجلس مبعوث کی طرح، اپنی تشریعی مجلس (مجلس قانون ساز) بھی ایسی منتخب کرے/ انتخاب کرے جو آزاد اور بالکل بے لوث ہو اور پارلیمنٹ کی طرح اس کا مقصد بھی یہ ہو کہ شریعت کی حکومت قاہرہ کو قوت پہنچائے‘‘۔

سعید حلیم پاشا کے ان خیالات سے یہ امر مترشح ہوتا ہے کہ وہ قانون سازی پارلیمنٹ کو تفویض کرنے کی بجائے فقہاء پر مشتمل مجلس تشریعی کو سونپنے کے حامی ہیں۔

علامہ محمد اقبال

علامہ محمد اقبال جدید دنیائے اسلام کے وہ ممتاز مصلح و مفکر ہیں کہ جنہوں نے اسلامی قانون کی تدوین و تشکیل جدید کی پُر زور وکالت کرنے کے ساتھ ساتھ علمی انداز میں اسلامی قانون کو حرکی و ارتقاء پذیر اور لچک کا حامل ثابت کرنے کی کوشش کی۔ ان کی رائے میں اسلامی فقہ کسی جامد و ساکن اور میکانکی نظام قانون کا نام نہیں(۱۰۶) بلکہ اس میں لچک، نموو ارتقاء اور حرکیت و تغیر پذیری جیسی خصوصیات بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں۔ علامہ کے نزدیک اجتہاد اسلام کے قانونی نظام میں حرکت و نمو کا اصول ہے جو ہر لمحہ اس کو متحرک اور تروتازہ رکھتا ہے(۱۰۷)۔ علامہ اقبال نے یہ رائے پیش کی کہ

اسلام کے قوانین کا مغربی قوانین سے مقابلہ کرکے ان کی ابدی حیثیت کو ثابت کیا جائے اور فقہ اسلامی کی تشکیل جدید (Reconstruction) کی جائے۔ انہوں نے ستمبر ۱۹۲۵ء میں صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام ایک خط میں لکھا:

''قرآن کامل کتاب ہے اور خود اپنے کمال کا مدعی ہے، لیکن ضرورت اس امر کی ہے کہ عملی طور پر ثابت کیا جائے کہ سیادتِ انسانی کے لیے تمام ضروری قواعد اس میں موجود ہیں۔ نیز جو قواعد معاملات کے متعلق دیگر اقوام میں اس وقت مروج ہیں، ان پر قرآنی نقطۂ نگاہ سے تنقید کی جائے کہ وہ بالکل ناقص ہیں اور ان پر عمل کرنے سے نوع انسانی کبھی سیادت [کذا، سعادت] سے بہرہ اندوز نہیں ہوسکتی۔ میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانہ حال کے ''جو رس پروڈنس'' 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۔ قریباً تمام ممالک میں اس وقت مسلمان یا تو اپنی آزادی کے لیے لڑ رہے ہیں، یا قوانین اسلامیہ پر غور کررہے ہیں، مگر افسوس ہے کہ زمانہ حال کے اسلامی فقہاء یا تو زمانہ کے میلان سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں۔ ہندوستان میں عام حنفی اس بات کے قائل ہیں کہ اجتہاد کے تمام دروازے بند ہیں۔ غرض کہ یہ وقت عملی کام کا ہے کیونکہ میری ناقص رائے میں مذہب اسلام اس وقت گویا زمانے کی کسوٹی پر کسا جارہا ہے اور شاید تاریخ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا'' (۱۰۸)۔

علامہ محمد اقبال محسوس کرتے تھے کہ قدیم فقہی سرمایہ نظرثانی کا محتاج ہے کیونکہ دور جدید نے بہت سے نئے مسائل پیدا کیے ہیں۔ لہٰذا اسلامی قوانین پر نئے انداز سے غوروفکر اور فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کا کام بے حد ضروری ہے۔ علامہ موصوف اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''حالات زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آجانے کی وجہ سے بعض ایسی تمدنی ضروریات پیدا ہوگئی ہیں کہ فقہاء کے استدلالات، جن کے مجموعے کو شریعت اسلامی کہا جاتا ہے، ایک نظرثانی کے محتاج ہیں۔ قرآن شریف اور احادیث کے وسیع اصول کی بنیاد پر جو استدلال فقہاء نے وقتاً فوقتاً کیے تھے ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابل عمل تھے، مگر حال کی ضروریات کے لیے کافی طور پر حاوی نہیں ہیں'' (۱۰۹)۔ان کی رائے میں جدید دور میں پیش آنے والے مسائل کا تعلق زندگی کے تمام شعبوں سے ہے جو براہ راست امت مسلمہ کے وجود، اس کے

تشخص اور تصور کائنات کو چیلنج کررہے ہیں۔ نہ یہ مسائل جزئی ہیں اور نہ ان کے جزئی حل کافی ہیں۔ ان کے حل اصولی اجتہادات کا تقاضا کر رہے ہیں۔ بنابریں وہ فقہ و قانون اسلامی کی اصلاح وتجدید(Reformation) کی بجائے اس کی تشکیل جدید (Reconstruction) چاہتے ہیں(۱۱۰)۔ علامہ اقبال نے ان خطوط کی طرف اشارے بھی کیے ہیں جن کی بنیاد پر ان کی رائے میں فقہ و قانون اسلامی کی تشکیل نو کا کام انجام دیا جاسکتا ہے۔ وہ اس سلسلہ میں مصادر فقہ پر نظرثانی کے حامی ہیں۔ علامہ اقبال نے قانونِ اسلامی کی تشکیل جدید کی غرض سے جو اصول تجویز کیے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

۱) **حدیث کی تشریعی حیثیت:** گو ان کے نزدیک حدیث اسلامی فقہ کا دوسرا اہم ماخذ ہے تاہم وہ تشریعی و غیرتشریعی احادیث میں فرق وتمیز کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعض احادیث ایسی ہیں جو وحی الٰہی پر مبنی ہیں جبکہ دوسری ایسی بھی ہیں جو آپؐ کے ذاتی اجتہادات کا مظہر ہیں۔ چنانچہ صرف ایسی احادیث کو شریعت کا درجہ حاصل ہونا چاہیے جو وحی پر مبنی ہوں۔ چنانچہ ایسی احادیث جو ان کی نظر میں رسول اللہؐ کے ذاتی اجتہادات اور آیات قرآنی سے استنباطات پر مبنی ہیں، ان کی حجیت و مشروعیت کے بارے میں وہ متردّد و متذبذب ہیں(۱۱۱)۔ ان کی رائے میں امور شرعیہ و دینیہ (عبادات وغیرہ) میں رسول اللہؐ کا اجتہاد حجت ہے۔ ان امور میں آپؐ کے اجتہاد کا اتباع اسی طرح لازمی ہوگا جس طرح وحی کے اتباع کا حکم ہے۔ البتہ ایسے امور جو مصالح دنیا سے تعلق رکھتے ہیں، ان میں رسول اللہؐ کے اجتہاد کی حیثیت اجتہادی یا قضائی ہوگی تشریعی نہیں (۱۱۱-ب)۔

علامہ اقبال کی رائے میں رسول اللہؐ کی احادیث ایسی بھی ہیں جن کی بنیاد براہ راست وحی پر نہیں ہے بلکہ وہ عرب رسومات و عادات پر مبنی ہیں۔ ان کی رائے میں ایسی احادیث کا اتباع یا ان کو حجت قرار دینا اسلامی قانون کی عالمگیریت اور دینامیت (Dynamism) کے منافی ہے۔ بدیں وجہ وہ احادیث کے ذخیرے میں سے احکام یا قانون کی احادیث کو ان احادیث سے چھانٹ کر الگ کرنے کے حق میں ہیں جو ان کے خیال میں عرب عادات و رواجات پر مبنی ہیں کیونکہ ان کی رائے میں رسول اللہؐ نے ان رواجات کی تائید عارضی طور پر کی تھی(۱۱۲)۔ علامہ اقبال اپنے اس مؤقف کی تائید میں قانون اسلامی(شریعت) کے ارتقاء کے بارے میں شاہ ولی اللہؒ کی توضیحات پیش کرتے ہیں(۱۱۳)۔ شاہ ولی اللہؒ کی رائے میں قانون سازی و نفاذِشریعت کا نبویؐ طریقہ یہ ہے کہ اس میں اس قوم کی عادات و خصائص اور رسوم و رواجات کی طرف خاص توجہ دی جاتی ہے، جس میں نبی کو

مبعوث کیا جاتا ہے(۱۱۴)۔ اپنے اس موقف کی تائید میں علامہ اقبال امام ابو حنیفہؒ کے طرز استدلال کا حوالہ بھی دیتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے (علامہ کے خیال میں) احادیث پر زیادہ انحصار نہیں کیا بلکہ دانستہ طور پر ان سے اعتناء نہیں کیا۔ اس کے بجائے انہوں نے اصول 'استحسان' یعنی فقہی ترجیح کا اصول قائم کیا۔ علامہ اقبال کی نظر میں عصر حاضر میں آزادی فکر کی جدید تحریک کے علمبردار اگر قانون سازی میں حدیث کا استعمال نہیں کرنا چاہتے اور اسے بلا جرح و تنقید قانون کا ماخذ تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں تو وہ درحقیقت اہل سنت والجماعت ہی کے ایک بہت بڑے فقیہ اور امام الأئمہ یعنی ابوحنیفہؒ کے نقش قدم پر چلنا چاہتے ہیں(۱۱۵)۔ حدیث کی تشریعی حیثیت کے بارے میں علامہ اقبال کے نقطۂ نظر کی وضاحت فکر اقبال کے شارح خلیفہ عبدالحکیم نے اُن الفاظ میں کی ہے:

''اقبال قرآن حکیم کو دین کی ایک مکمل کتاب سمجھتا ہے۔ اکثر مسلمانوں کا عقیدہ یہ ہے کہ فقط قرآن اسلام کے لیے کافی نہیں ہے اور حدیث کے بغیر قرآن کی تکمیل نہیں ہوتی۔ اقبال کا عقیدہ یہ ہے کہ صحیح اور مستند احادیث مقاصد قرآن اور مقاصد اسلام کو واضح کرتی ہیں اور خاص حالات پر اسلامی عقائد کا اطلاق ہیں۔ لیکن جہاں تک اصول اور اساس اسلام کا تعلق ہے قرآن سے باہر جانے کی ضرورت نہیں۔ احادیث کی صداقت و حجت کا معیار بھی قرآن ہی ہے(۱۱۶)۔...... علامہ اقبال قرآن حکیم کے بارے میں کسی تنسیخ اور تغیر کے قائل نہ تھے لیکن احادیث اور فقہ کے بارے میں ازروئے تحقیق اپنے آپ کو آزاد سمجھتے تھے۔ بہت سی حدیثیں جن کو لوگوں نے مسلم اور مستند سمجھ لیا ہے وہ ان کے نزدیک موضوع اور بے بنیاد تھیں۔ معاملات کے متعلق علامہ اقبال جن احادیث کو استناد کے لحاظ سے صحیح بھی خیال کرتے تھے ان کی نسبت بھی ان کی رائے یہ تھی کہ ان کا اطلاق مخصوص حالات پر ہوتا ہے''(۱۱۶-ب)۔

۲) اجماع اور قیاس: علامہ اقبال نے اجماع اور قیاس کی بھی نئی تعبیر پیش کی ہے۔ ان کی رائے میں اجماع اور قیاس اسلامی قانون و فقہ کے مصادر و مآخذ نہیں بلکہ فقہی حکم کے حصول کا طریق کار اور قانون سازی کے دو عملی اصول ہیں(۱۱۷)۔ جمہور علماء اجماع خصوصاً اجماع صحابہ کرامؓ کی حجیت کو تسلیم کرتے ہیں اور مآخذ قانون مانتے ہیں۔ تاہم علامہ اقبال کے نزدیک کسی ایک عہد کے علماء و مجتہدین کا اجماع مابعد دور کے لوگوں کے لیے حجت نہیں بن سکتا۔ ان کی رائے میں صحابہ کرامؓ کا اجماع ''امر واقعی'' میں تو حجت ہے البتہ امرقانونی میں کہ جس میں قیاس سے کام لیا جاسکتا ہے، حجت نہیں ہے(۱۱۸)۔

علامہ اقبال کے نزدیک دور جدید میں انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی اجتہاد ہونا چاہیے۔ علامہ محمد اقبال کی رائے میں دور جدید میں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد کا حق و اختیار مذاہب فقہ کے انفرادی نمائندوں سے لے کر مجالس قانون ساز کو تفویض کیا جائے(۱۱۹)۔ یوں وہ موجودہ دور کی مجالس قانون ساز کو اجماع کا ادارہ بنانے کی تجویز پیش کرتے ہیں۔ ساتھ ہی وہ علماء و فقہاء اور دینی علوم کے ماہرین کی ایک مؤثر عنصر کی حیثیت سے دوسرے ماہرین کے ساتھ ان مجالس قانون ساز میں شرکت کو ضروری قرار دیتے ہیں تاکہ وہ فقہی و قانونی امور پر آزادانہ بحث میں رہنمائی اور مدد مہیا کرسکیں اور شریعت کی غلط تعبیرات کا سدباب ہوسکے(۱۲۰)۔

۳) مصالح مُرسلہ اور مقاصد شریعت: علامہ اقبال جدید دور میں قانون سازی اور دیگر مسائل کے حل کے لیے قیاس کی جگہ مقاصد شریعت یعنی مذہب، عقل، نسل اور جان و مال کی حفاظت و صیانت کے اصول سے استدلال کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ مزید برآں وہ قانون اسلامی کی تشکیل جدید میں ایک معین فقہی مذہب، حنفی مسلک، سے رشتہ قائم رکھنے کے ساتھ ساتھ دوسرے فقہی مذاہب سے استفادہ کے حق میں ہیں۔ وہ کسی بھی فقہی و قانونی معاملہ میں اس فقہی مذہب رائے کو اختیار کرنے کے حق میں ہیں جس سے دین کے مصالح و مقاصد کی بہتر طور پر حفاظت ہوسکے(۱۲۱)۔ غرضیکہ علامہ اقبال کی نظر میں یہی وہ رہنما اصول ہیں کہ جن کی اساس پر ان کی نظر میں اسلامی قانون کی تشکیل نو کی جاسکتی ہے(۱۲۲)۔

علامہ محمد اقبال کے تصور اجتہاد خصوصاً سنت کی تشریعی حیثیت اور مجالس قانون ساز کے حق و اختیار تعبیرِ شریعت سے متعلق ان کے نقطۂ نظر سے اہل علم کی ایک بہت تھوڑی تعداد نے اتفاق کیا ہے(۱۲۳) جبکہ علماء کی اکثریت نے حدیث و اجماع سے استدلال اور مجالس قانون ساز(پارلیمنٹ وغیرہ) کے حق اجتہاد کے بارے میں ان کے مؤقف کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ وہ اجتہاد اور تعبیرِ شریعت کا حق و اختیار پارلیمنٹ کے سپرد کرنے کے حق میں ہرگز نہیں۔ ان کی رائے میں اجتہاد کا حق صرف علماء و فقہاء کو حاصل ہے(۱۲۴)۔ پارلیمنٹ کے حق اجتہاد کے تصور کو بہت سے بعض جدید تعلیم یافتہ دانش وروں نے بھی مسترد کردیا ہے(۱۲۵)۔

علامہ اقبال کے نظریۂ اجتہاد و اجماع کے مطابق گویا قانون ساز اسمبلی ملک میں ایک ایسا اعلیٰ ادارہ ہے جس کی تشریح [شرعی قوانین کی تعبیر و تشریح] قانونی طور پر سند شمار ہوگی۔ لیکن جہاں ایک مشکل یہ ہے کہ اجتہاد کے لیے خداداد بصیرت، اسلامی نصوص سے براہ راست آگاہی، فقہ کے عظیم

سرمایہ پر رسوخ و عبور، حالات و ظروف کا گہرا ادراک، غرضیکہ علم سے کسی صورت میں بھی مفر نہیں، البتہ یہ امور ایسے ہیں جس سے ہماری قانون ساز مجالس کے ارکان کی بھاری اکثریت عاری ہوتی ہے۔کیونکہ اس کی رکنیت کی اہلیت کی شرط علم نہیں، انتخاب میں جیت ہے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک جاہل لیکن بااثر آدمی انتخاب جیت جاتا ہے اور ایک پڑھا لکھا دانش مند ناکام ہوجاتا ہے۔ ایسی صورت میں پارلیمنٹ کو خالص مذہبی معاملات میں آخری سند کیوں کر تسلیم کیا جائے؟ پارلیمنٹ کو اجتہاد اور شریعت کی تعبیر وتشریح کا حق تفویض کرنے سے متعلق علامہ کی تجویز کی مخالفت کا ایک بڑا اہم اور بنیادی سبب تو یہی ہے کہ جدید جمہوری طریق کار کے مطابق علماء و فقہاء کے برعکس ایسے افراد پارلیمنٹ کا رکن منتخب ہوجاتے ہیں جو اپنے سیرت و کردار اور علم (شریعت اسلامیہ سے آگاہی) کے اعتبار سے ہرگز ہرگز اس کام کے اہل نہیں ہوتے۔ اس نظام کے تحت علماء و فقہاء کی مؤثر تعداد اسمبلی کا حصہ نہیں بن سکتی، جو اس بات کو یقینی بنائے کہ اجتہاد کا عمل حدود شریعت کے اندر ہو۔ اگر بالفرض اجتہاد کی مطلوبہ اہلیت کے حامل افراد پارلیمنٹ میں پہنچنے میں کامیاب ہو بھی جائیں تو اس کا عمل قانون سازی ریاستی و حکومتی عمل دخل سے آزاد نہیں رہ سکتا۔ بدیں وجہ ایسے افراد کے اجتہادات اور ان کے وضع کردہ قوانین کو احترام و وقار حاصل نہیں ہوسکتا(۱۲۶)۔

بایں ہمہ اسلامی قانون کی تدوین جدید کی ضرورت و اہمیت کے احساس و شعور کی بیداری میں علامہ اقبال کی صدائے بلند آہنگ نے بڑا اہم کردار ادا کیا۔ چنانچہ آج علماء کی ایک مؤثر تعداد اسلامی قانون کی تدوین جدید کو ضروری خیال کرنے لگی ہے۔ سید ابوالحسن علی ندوی کے خیال میں ''یہی عصر حاضر کا وہ ضروری کام ہے، جو اسلامی ملکوں اور موجودہ اسلامی معاشرہ کو ذہنی و معاشرتی ارتداد سے بچا سکتا ہے اور مغرب زدگی اور تجدد کے اس تیز دھارے کو روک سکتا ہے جو عالم اسلام میں اس وقت اپنی پوری طغیانی پر ہے''(۱۲۷)۔ مولانا محمد یوسف بنوری اسلامی قانون کی تدوین جدید کی ضرورت و اہمیت کے متعلق رقم طراز ہیں:

> ''یہ صحیح ہے کہ عالم اسلام کا جدید اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقہ اور وہ حضرات جن کے ہاتھ میں حکومت کی باگ ڈور ہے اسلامی قانون سے یا دین اسلام سے ان کی مایوسی کا کسی قدر سبب وہ جمود بھی ہے جو اسلامی مرکزوں پر عرصہ سے طاری ہے، اور وہ یہ سمجھ بیٹھے کہ شاید موجودہ ترقی کے دور میں اسلامی قانون ترقی سے قاصر ہے اور عاجز ہے۔ سودی نظام، انشورنس کا نظام عہد حاضر کے تجارتی نظام کا تانا بانا بن گیا ہے۔ ان کو یہ تصور نہیں ہو سکتا ہے کہ اس نظام سے کیوں کر گلو خلاصی ہوسکے گی اور یہ خیال کر بیٹھے ہیں کہ

موجودہ ترقی و تہذیب کے دور میں مجنونانہ خیال ہے کہ ان سب کو چھوڑ کر اسلامی قانون رائج کیا جائے۔ درحقیقت یہ کوتاہ فہمی اس کا نتیجہ ہے کہ اسلامی علوم، قرآنی احکام، سنت مصطفویہ کی تشریعات [کذا، تشریحات]، قدیم فقہاء اسلام کا سرمایہ جس مؤثر تعبیر اور دلنشین تشریح اور دل پذیر بیان و تدوین کا محتاج تھا، موجودہ ذخیرہ اس سے تہی دامن تھا۔ بلاشبہ دین اسلام کے حقائق و قوانین کی ابدیت اپنی جگہ قطعی و یقینی ہے لیکن اسلام کی برتری و فوقیت کو قائم رکھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ قدیم فقہی ذخیرہ کو جدید قالب میں ڈھالا جائے اور اس کی روشنی میں فقیہانہ انداز سے اور مخلصانہ کوششوں سے ایک نقشہ ایسا تیار کریں کہ جدید دور اس کو قبول کرے اور نئی نسل کے دل و دماغ پر اس کا اثر ہو۔ دور حاضر کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ محققین اسلام اور اہل فکر و نظر کو ایک مرکز پر جمع کرکے یہ کام ان سے کرایا جائے''(۱۲۸)۔

چنانچہ متعدد علماء نے اپنے اپنے ذہن و خیال کے مطابق اسلامی قانون کی تدوین جدید کا طریق کار بھی تجویز کیا ہے(۱۲۹)۔

خلاصہ بحث

مذکورہ بالا مسلم مصلحین و مفکرین کے خیالات و آراء سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے اکثر (سعید حلیم پاشا کے سوا) قدیم اسلامی فقہی و قانونی سرمایہ کو دور جدید میں امت مسلمہ کی رہنمائی اور اس کی ضروریات کی تکمیل کے لیے ناکافی خیال کرتے ہیں، بلکہ وہ فقہ اسلامی کے کثیر حصہ کو فرسودہ و متروک گردانتے ہیں۔ وہ مسلم ممالک میں مغربی قوانین کی ترویج و تنفیذ کا بنیادی سبب علماء و فقہاء کے ذہنی و فکری جمود اور اجتہاد سے رُوگردانی کو قرار دیتے ہیں۔ مزید برآں وہ قانونِ اسلامی کو پھر سے امت مسلمہ کی اجتماعی زندگی میں جاری کرنے کے لیے فقہ و قانون اسلامی کے وقیع وعظیم سرمایہ کی تدوین جدید ہی نہیں بلکہ اس کی تشکیل جدید چاہتے ہیں۔ اس غرض سے وہ فقہ و قانونِ اسلامی کے روایتی و مسلمہ مآخذ اور اصول اجتہاد پر نظرثانی کے مدعی بن کر سامنے آئے ہیں۔ وہ حدیث و سنت اور اجماع و قیاس جیسے مسلمہ مآخذ قانون کے دائرہ کار کو نہایت محدود کرکے مصلحت اور آزاد عقل و رائے کو قانون سازی کی بنیاد بنانا چاہتے ہیں۔ مزید برآں وہ شورائی و اجتماعی اجتہاد کے تصور کے حامی ہیں۔ وہ اجتہاد کو طبقہ علماء و فقہاء کے دائرہ کار سے نکال کر اُسے مجالس قانون ساز کو تفویض کرنا چاہتے ہیں۔

قانون اسلامی کی تشکیل جدید کے سلسلہ میں ان مصلحین و مفکرین کے خیالات و آراء کو ملت کے اجتماعی ضمیر نے بنظر استحسان نہیں دیکھا ہے۔ فقہ و قانون اسلامی کے مسلمہ مآخذ کے بجائے محض مصلحت اور آزادانہ عقل و رائے کے اصول کی بنیاد پر قانون اسلامی کی تشکیل جدید کے تصور کو قبولیت عامہ حاصل نہیں ہوسکتی ہے۔ بایں ہمہ ان مصلحین و مفکرین کے خیالات نے مسلم دنیا کے علمی و فکری اور روایتی دینی طبقوں میں اسلامی قانون کی تدوین جدید اور اس غرض سے اجتماعی و شورائی اجتہاد کی ضرورت کے احساس و شعور کو بیدار کرنے میں بڑا اہم کردار ادا کیا ہے۔

حواشی

۱) احمد حسن، ’’اسلامی شریعت ایک جامع و مکمل نظام قانون‘‘، فکر و نظر (اسلام آباد)، ۲۰: ۹، ۱۰ (مارچ-اپریل ۱۹۸۳ء)، ص۱۵-۴۱۔

۲) یہ اصطلاح سید ابوالاعلیٰ مودودی نے استعمال کی ہے، ملاحظہ ہو: سید ابوالاعلیٰ مودودی، اسلامی ریاست (مرتبہ: خورشید احمد) (لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۹۸ء)، ص ۲۸۶-۲۸۷۔

۳) سنت کی قانونی و تشریعی حیثیت اور اس کی حجیت کے بارے میں ملاحظہ ہو: امام محمد بن ادریس الشافعی، الرسالۃ (تحقیق و شرح: احمد محمد شاکر) (القاہرۃ: مکتبہ مصطفی البابی الحلبی، ۱۳۵۷ھ)، ص۷۳-۱۰۵؛ امام جلال الدین السیوطی، مفتاح الجنۃ فی الاحتجاج بالسّنۃ (القاہرۃ: ادارۃ الطباعۃ المنیریہ، ۱۳۵۳ھ)؛ سید ابوالاعلیٰ مودودی، سنت کی آئینی حیثیت (لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۲۰۰۴ء)۔

۴) ملاحظہ ہو: محمد یوسف فاروقی، ’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بحیثیت شارع و مقنن‘‘، مشمولہ رسول اللہ بحیثیت شارع و مقنن (اسلام آباد: شریعہ اکیڈمی، ۲۰۰۵ء)، ص۶۳-۸۳؛ محمد حمید اللہ، خطبات بہاولپور (اسلام آباد: ادارۂ تحقیقات اسلامی، ۱۹۸۸ء) باب: عہد نبوی میں نظام تشریع و عدلیہ، ص ۳۲۷-۳۴۰۔

۵) ابوالاعلیٰ مودودی، اسلامی ریاست، ص ۴۶۵۔

۶) مولانا امین احسن اصلاحی، اسلامی ریاست (لاہور: دارالتذکیر، ۲۰۰۲ء)، ص ۴۸۔

۷) اجتہاد کی اجازت اور ترغیب و حوصلہ افزائی سے متعلق رسول اللہؐ سے متعدد احادیث مروی ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور حدیث، ’’حدیث معاذ بن جبلؓ‘‘ ہے، جس میں پیغمبرؐ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو ایسے مسائل میں، جن کی بابت قرآن و سنت کے نصوص سے رہنمائی نہ ملتی ہو، اپنی رائے سے اجتہاد کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی۔ حدیث کے متن کے لیے ملاحظہ ہو: جامع الترمذی، ابواب الأحکام، حدیث ۱۳۳۷، سنن ابوداؤد، باب اجتہاد الرأی فی القضاء، حدیث ۳۵۹۲؛ جامع الترمذی، أبواب الأحکام، حدیث ۱۳۲۷۔ اجتہاد کے ثبوت میں دوسری حدیث حضرت عمرو بن العاصؓ کی مشہور روایت ہے جسے صحاح ستہ کے تمام محدثین نے نقل کیا ہے۔ حدیث کا متن یہ ہے:
‘‘†q ä×Ê ª_ì^Ê ,`jq^Ê ÜÓu ]f]æ (á]†q ä×Ê (h^ Ê ,`jq^Ê ÜÒ^v] ÜÓu]f’’ ملاحظہ ہو: ’’سنن ابوداؤد‘‘، (کتاب القضاء)، حدیث ۳۵۷۴؛ سنن ابن ماجہ (DÐv] ğn ’ nÊ ,`jr ÜÒ^v] h^eE حدیث ۲۳۱۴، ۲۳۱۵۔

۸) علامہ محمد الخضری، تاریخ فقہ اسلامی (مترجمہ: مولانا عبدالسّلام ندوی) (اعظم گڑھ: دارالمصنفین، ۱۹۶۱ء)،

ص۱۶۷-۱۹۲۔

۹) محمد الخضری، تاریخ فقہ اسلامی، ص ۱۵۴-۱۵۶،۱۶۷-۱۷۱؛ صبحی محمصانی، فلسفہ شریعت اسلام (مترجمہ:مولوی محمد احمد رضوی) (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۹۹ء)، ص۴۲۔ اجتہاد اور قانون سازی کے باب میں صحابہ کرامؓ بالخصوص خلفائے راشدینؓ کے طرز فکر و عمل کے بارے میں مزید ملاحظہ ہو:

Muhammad Yusuf Faruqi, Development of Usul-al-Fiqh (Islamabad: Shari'ah Academy, 1995), pp.61-81.

۱۰) حضرت ابوبکرؓ کی مجلس شوریٰ کے بارے میں ملاحظہ ہو: مولانا سعید احمد اکبر آبادی، صدیق اکبر (لاہور: ادارہ اسلامیات، ۱۴۱۰ھ)، ص ۳۱۶-۳۱۹؛ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں قانون سازی اور ملکی نظم و نسق کے بارے میں مجلس شوریٰ کے کردار کے بارے میں ملاحظہ ہو: شاہ ولی اللہ دہلوی، حُجة اللّٰہ البالغة (مترجمہ: مولانا عبدالرحیم) (لاہور: قومی کتب خانہ، ۱۹۸۳ء)، ج۱، ص ۶۱۶-۶۱۷؛ علامہ شبلی نعمانی، الفاروق (لاہور: مکتبہ رحمانیہ، س-ن)، ص۱۸۹-۱۹۲؛ خلفائے راشدین کے دور میں شورائی اجتہاد اور اجماع کے بارے میں مزید ملاحظہ ہو:

Faruqi, *Development of Usul-al-Fiqh*, pp. 38-45.

۱۱) فقہائے سبعہ سے حضرت زید بن خارجہؓ، قاسم بن ابوبکرؓ، عروہ بن زبیرؓ، بی بی میمونہؓ یا بی بی ام سلمہؓ کے آزاد کردہ غلام سلیمان بن یسارؓ، عبداللہ بن عبداللہ بن عتبہ بن مسعودؓ، سعید بن المسیّب اور ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوفؓ یا حضرت عمرؓ کے پوتے سالمؒ یا ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث بن ہشام القرشی مراد لیے جاتے ہیں۔ ملاحظہ ہو: محمد حمیداللہ، امام ابو حنیفہ کی تدوین قانونِ اسلامی (کراچی: اردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۸۳ء)، ص۲۷-۲۸۔

۱۲) محمد حمیداللہ، امام ابو حنیفہ کی تدوین قانونِ اسلامی، ص ۲۷۔

۱۳) شاہ ولی اللہ دہلوی، حجة اللہ البالغة (کراچی: نور محمد کارخانہ کتب، س-ن)، ج۱، ص۷، ۱۳۷۔

۱۴) شاہ ولی اللہ دہلوی نے حضرت عمرؓ کو علم اسرارالدّین کا بانی اور امت کا علی الاطلاق سب سے بڑا فقیہ قرار دیا ہے۔ ملاحظہ ہو: حجة اللہ البالغة (کراچی: نور محمد کارخانۂ کتب، س-ن)، ج۱، ص۷؛ إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء (مترجمہ: مولانا اشتیاق احمد دیوبندی)، (کراچی: قدیمی کتب خانہ، س-ن)، ج ۳، ص۲۹۶-۳۰۲۔

۱۵) حضرت عمرؓ کے بیان کردہ فقہی و قانونی مسائل کی تفصیل شاہ ولی اللہ نے بیان کی ہے۔ملاحظہ ہو: ازالة الخفاء، ج ۳، ص۳۰۸-۵۲۴ ازالة الخفاء کے اس حصہ کا ترجمہ ابویحیٰی امام خان نوشہروی نے بھی کیا ہے جو ''فقہ عمرؓ'' کے عنوان سے ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور (۱۹۶۰ء) اور علم و عرفان پبلشرز، لاہور (۲۰۰۵ء) نے شائع کیا ہے۔ مولانا محمد تقی امینی نے ان مسائل کو بیان کرکے احکام شرعیہ میں مصالح اور حالات و زمانہ کی رعایت کے پہلو کو نمایاں کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت (اسلام آباد: اسلامک بک کارپوریشن، ۱۹۹۲ء)، ص ۱۹۲-۳۰۸۔

۱۶) شبلی نعمانی، الفاروق، ص ۳۲۵-۳۲۶۔

۱۷) دیکھیے: شاہ ولی اللہ دہلوی، ازالة الخفاء، ج۳ ؛ تقی امینی، احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت، ص ۱۹۲-۲۲۴۔

۱۸) محمد الخضری، تاریخ فقہ اسلامی، ص ۲۸۰-۲۸۱۔

۱۹) مولانا محمد تقی امینی کے الفاظ میں:''اسلامی اصول قانون میں 'اجماع' کو جس قدر اہمیت حاصل ہے بدقسمتی سے اسلامی تاریخ میں اسی قدر بے توجہی برتی گئی ہے۔ شخصی حکومتوں کے زمانہ میں اس بناء پر حوصلہ افزائی نہیں کی گئی کہ حکومتیں عموماً ایسا کوئی ''ادارہ'' برداشت کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہوتی ہیں جو ایک طرف تو حالات و مسائل میں آزادانہ غور وفکر اور فیصلہ کا حامل ہو اور دوسری طرف عوامی رجحان کو مائل کرنے کی اس میں طاقت و صلاحیت ہو۔ دراصل اس سیاسی مفاد کی وجہ سے 'اجماع' جیسے اہم اصول کو بروئے کار آتے رہنے کا موقع نہ مل سکا''۔ ملاحظہ ہو: مولانا محمد تقی امینی، اسلام اور دور جدید کے مسائل(کراچی: قدیمی کتب خانہ، ۱۴۰۸ھ)، ص۰۷۔ علامہ محمد اقبال نے بھی خلافت راشدہ کے بعد اجماع کے ادارے کے باقی نہ رہنے کا اصل سبب یہی بتایا ہے۔ ملاحظہ ہو:

The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam (Lahore: Iqbal Academy,1989),pp. 137-138.

۲۰) ملاحظہ ہو: شاہ ولی اللہ دہلوی، الانصاف فی بیان سبب الاختلاف (لاہور: محکمہ اوقاف پنجاب، ۱۹۷۱ء)، ص۲۳-۴۰؛ محمد الخضری، تاریخ فقہ اسلامی، ص۲۰۶-۲۰۸۔

۲۱) صبحی محمصانی، فلسفہ شریعت اسلام، ص ۴۴-۴۵۔

۲۲) محمد حمیداللہ، خطبات بہاولپور، ص۱۳۰۔

۲۳) دیکھیے: صبحی محمصانی، فلسفہ شریعت اسلام، ص۴۴-۴۵؛ علامہ محمد الخضری، تاریخ فقہ اسلامی، ص۶۳-۶۴۔

۲۴) صبحی محمصانی، فلسفہ شریعت اسلام، ص۶۳-۶۴۔

۲۵) ملاحظہ ہو: محمد الخضری، تاریخ فقہ اسلامی ص۳۴۹۔

۲۶) صبحی محمصانی، فلسفہ شریعت اسلام، ص۶۷-۶۸۔

۲۷) ادلۃ شرعیہ اورطریق اجتہاد و استنباط مسائل کے بارے میں مذاہب اربعہ کے ائمہ کے طرز فکر کے بارے میں ملاحظہ ہو: محمد میاں صدیقی، ائمہ اربعہ کے اصول اجتہاد، مقالہ پی ایچ ڈی، شعبہ علوم اسلامیہ، جامعہ پنجاب، ۱۹۹۱ء، خصوصاً باب ۷، ص۲۶۷-۳۲۱؛ وھبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وأدلتہ (دمشق: دارالفکر، ۱۴۱۸ھ/۱۹۹۷ء)، ج۱، ص۴۳-۵۳۔ مزید دیکھئے:

Faruki, *Development of Usul-al-Fiqh*, pp.82-100.

۲۸) صبحی محمصانی، فلسفہ شریعت اسلام، ص۷۲-۷۳۔

۲۹) محمد الخضری، تاریخ فقہ اسلامی، ۳۶۴-۳۶۵۔

۳۰) شیخ محمد ابوزہرہ، حیات امام ابن حزم (مترجمہ: غلام احمد حریری) (لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۸۹ء)، ص۳۷۴-۳۷۷۔

۳۱) ابن حزم الظاہری نے قیاس، رائے، استنباط اور استحسان کی تردید میں فقہ و اصول فقہ پر اپنی دونوں بڑی تصانیف المحلیٰ اور الأحکام فی اصول الاحکام میں مفصل طور سے کلام کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: الأحکام فی اصول الأحکام (بیروت: دارالکتب العربیۃ، ۱۹۸۵ء)، ج۲،ص۱۹۵-۲۳۳، ۳۸۴-۵۵۰؛ المحلیٰ (بیروت: دارالآفاق الجدیدہ ،س-ن)، ص۵۶-۶۲۔

۳۲) ابن حزم، المحلیٰ، ج۱، ص۵۴-۵۵ ۔ ابن حزم کے اصول اجتہاد اور نظریۂ اجماع کے جائزہ کے لیے ملاحظہ ہو: عبدالحلیم اویس، ابن حزم الأندلسی و جُہودہ فی البحث التاریخی والحضاری (القاہرہ: دارالأعتصام، ۱۹۷۹ء)، ص۹۲-۹۴، ۹۶۔ مزید دیکھیے:

Ahmad Hasan, *The Doctrine of Ijma' in Islam* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1978), pp. 164-166, 226.

۳۳) ابن حزم، المحلیٰ، ج۱، ص۶۶؛ الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۲، ص۲۳۳-۲۸۶۔

۳۴) ابن حزم، الأحکام فی اصول الأحکام، ج۲، ص۶۳۰-۶۳۶۔

۳۵) محمد الخضری تاریخ فقہ اسلامی، ص۳۶۵-۳۶۹؛ عبدالحلیم اویس، ابن حزم الأندلسی، ص۹۶-۹۷۔

۳۶) صبحی محمصانی، فلسفہ شریعت اسلام، ص۷۳۔

۳۷) تدوین قانونِ اسلامی کی ضرورت کے اسباب کے جائزہ کے لیے ملاحظہ ہو: مولانا امین احسن اصلاحی، اسلامی قانون کی تدوین (لاہور: فاران فاؤنڈیشن، ۱۹۹۸ء)، ص۸۷-۹۰؛ محمد طفیل ہاشمی، امام ابو حنیفہؒ کی مجلس تدوین فقہ (راولپنڈی: علمی مرکز، ۱۹۹۸ء)، ص ۴۷-۵۷۔

۳۸) خلیفہ منصور کو اسلامی قانون کی تدوین کی تحریک عربی زبان کے مشہور ادیب ابن المقفّع (م:۲۳۴ھ) نے کی تھی۔ اس نے اپنے انتظامی تجربے کی بنیاد پر ایک رسالے میں حکومت (خلیفہ منصور) کو توجہ دلائی کہ قضاۃ کے ساختہ قانونی نظائر، نیز فتاویٰ میں تضاد اور اختلاف رائے میں اتنی کثرت ہوگئی ہے کہ صحیح اسلامی حکم کا کسی مسئلے میں بھی پتہ چلنا محال و ناممکن ہوگیا ہے اور عدالتی نظام شدید تشتت و انتشار کا شکار ہو گیا ہے، ضرورت ہے کہ مختلف اقوال و آراء کو کھنگال کر کسی ایک رائے کو ترجیح دی جائے اور خلیفہ کے حکم سے اسے واجب التعمیل قرار دیا جائے۔ بالفاظ دیگر اسلامی قوانین کا ایک مجموعہ قرآن و سنت اور صحیح قیاس کی روشنی میں مدون کیا جائے اور حکومت اس کو عدالتوں میں بطور ضابطہ کے نافذ کردے تاکہ اس انتشار اور پراگندگی کا خاتمہ ہوسکے، ملاحظہ ہو: ابن المقفّع، ''رسالۃ فی الصحابۃ''، مشمولہ جمہرۃ رسائل العرب فی عصور العربیۃ الزاہرۃ (مرتبہ: احمد زکی صفوت) (بیروت: المکتبۃ العلمیۃ، س-ن)، ج۳، ص۳۰-۴۸۔

۳۹) محمد الزرقانی، ''مقدمہ''، شرح الزرقانی علی موطا لأمام مالك (القاہرہ: المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ، ۱۳۵۵ھ)، ج۱، ص۷-۸؛ مزید دیکھیے: محمد حمیداللہ، امام ابو حنیفہؒ کی تدوین قانونِ اسلامی، ص۲۱-۲۳۔

۴۰) محمد حمیداللہ، خطبات بہاولپور، ص۱۰۲-۱۰۳۔

۴۱) محمد حمیداللہ، امام ابو حنیفہؒ کی تدوینِ قانونِ اسلامی، ص۴۶-۴۷، ۷۷-۷۸۔ امام ابو حنیفہؒ کے طریق و اصول تدوین فقہ اور ان کی مجلس تدوینِ فقہ کے ارکان کے تعارف کے لیے ملاحظہ ہو: محمد طفیل ہاشمی، امام ابوحنیفہ کی مجلس تدوین فقہ، ص۶۱-۱۷۵؛ مولانا سید مناظر احسن گیلانی، مقدمہ تدوین فقہ (لاہور: مکتبہ رشیدیہ، ۱۳۹۶ھ)، ص۲۱۱؛ مزید ملاحظہ ہو: محمد میاں صدیقی، ''امام ابوحنیفہؒ، فقہ اسلامی کے اولین مرتب''، فکرونظر (اسلام آباد)، ۱۹:۱۰ (اپریل ۱۹۸۲ء)، ص۱۹-۳۸؛ عاصم نعیم، ''تدوین فقہ اور امام ابو حنیفہؒ کی خدمات''، الشریعۃ (گوجرانوالہ)، ۱:۱۷ (جنوری ۲۰۰۶ء)، ۱۰-۱۸۔

۴۲) محمد تقی امینی، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر (لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۸۶ء)، ص ۶۹۔

۴۳) محمد حمیداللہ، خطبات بہاولپور، ص۱۴۲۔

۴۴) اسلام میں ریاستی اجارہ اورعمل دخل سے آزادنجی و خانگی طور پر قانون سازی کی روایت کے بارے میں ملاحظہ ہو: محمود احمد غازی، اسلام کا قانون بین الممالك (خطبات بہاولپور،۲) (بہاولپور: اسلامیہ یونیورسٹی، ۱۹۹۷ء)،ص۳۲-۳۷؛مزید ملاحظہ ہو:

Mahmood Ahmad Ghazi, "Legislation in an Islamic State", in Hakim Mohammad Said (ed.), The Islamic Concept of State (Karachi: Hamdard Foundation Press, 1983), pp. 76-84.

۴۵) چوتھی صدی ہجری سے تقلید کے آغاز اور اس کے اسباب کے بارے میں ملاحظہ ہو: شاہ ولی اللہ دہلوی، حجة الله البالغة، ج۱،ص۱۵۲-۱۵۴؛ محمد الخضری، تاریخ فقه اسلامی ،ص۴۲۰-۴۲۱۔

۴۶) مصطفیٰ احمد زرقاء، المدخل الفقہی العام (دمشق: دارالفکر، ۱۹۶۷ء)،ج۱، ص ۱۷۶-۱۷۷۔ سید امیر علی ملیح آبادی(۱۸۵۸-۱۹۱۹ھ) نے فتاویٰ عالمگیری کے ترجمے کے ساتھ اپنے مقدمہ میں ان مباحث کا خلاصہ پیش کیا ہے کہ اجتہاد کی اجازت بتدریج کیسے منقطع ہوتی گئی۔ ملاحظہ ہو: سید امیر علی (مترجم)، فتاویٰ هندیه ترجمہ فتاویٰ عالمگیری (لاہور: حامد اینڈ کمپنی،س-ن)، ج۱،''مقدّمہ''۔

۴۷) ملاحظہ ہو: سید ابوالحسن ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت (کراچی: مجلس نشریات اسلام، ۱۹۸۳ء)، ج۲، ص۲۳-۲۴۔

۴۸) شیخ عزالدین ابن عبدالسلام کے تجدیدی و اصلاحی کارناموں اور ان کی علمی عظمت اور خدمات کے جائزہ کے لیے ملاحظہ ہو: سید ابوالحسن ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت (اعظم گڑھ: دارالمصنفین، ۱۹۵۵ء)، ج۱، ص۲۶۸-۲۸۳۔

۴۹) شیخ عزالدین عبدالسلام، بحوالہ مصطفیٰ احمد زرقاء،''الاجتہاد و دور الفقہ فی حل المشکلات''، الدّراسات الاسلامیه (اسلام آباد) ۲۰: ۴ (اکتوبر-دسمبر۱۹۸۵ء)،ص۴۷۔ ملاحظہ ہو: حجة الله البالغة (کراچی)، ج۱،ص۱۵۵۔

۵۰) ترک تقلید اور احیائے اجتہاد کے بارے میں امام ابن تیمیہ کے آراء و خیالات کے جائزہ کے لیے ملاحظہ ہو: سید ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت (کراچی: مجلس نشریات اسلام، ۱۹۸۳ء)، ج۲، ص۳۷۴-۳۷۵۔

۵۱) غلام جیلانی برق، سوانح امام ابن تیمیه (لاہور: مکتبہ اردو ،س-ن)، ص۲۳۳؛ ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت، ج۲، ص۳۷۵۔ امام ابن تیمیہ کے فقہی پایہ اور ان کے مجتہدانہ آراء و فتاویٰ کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: محمد ابوزہرہ، حیات شیخ الاسلام ابن تیمیه (مترجمہ: سید رئیس احمد جعفری) (لاہور: المکتبة السلفیة، ۱۹۷۱ء)،ص۶۵۰-۶۷۷؛ محمد یوسف گوکن،''امام ابن تیمیہ کا مجتہدانہ موٴقف اور عصر حاضر میں اس کی معنویت''، مشموله فکر اسلامی کی تشکیل جدید (مرتبہ: ضیاء الحسن فاروقی ومشیرالحق) (نئی دہلی: ذاکرحسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، ۱۹۷۸ء)، ص۳۱۴-۳۲۰۔

۵۲) ابن قیم الجوزیہ نے اپنی شاہکار تصنیف اعلام الموقعین عن رب العالمین میں بتفصیل تقلید کی مضرّت و فساد اور اس کے عدم جواز کو واضح کیا ہے اور اجتہاد کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ ملاحظہ ہو: اعلام الموقعین (تحقیق، تخریج و تعلیق: بشیر محمد عیون) (دمشق: مکتبہ دارالبیان، ۱۴۲۱ھ)،ج۱، ۵۱۸-۶۰۲، ۶۱۵-۶۱۸؛ج۲، ۴۹۶-۵۳۸۔

۵۳) تجدید و اجتہاد کی اس تحریک کے جائزہ کے لئے ملاحظہ ہو:

Shaukat Ali, Islam and the Challenges of Modernity (Islamabad: NIHCR, 2004), Ch.7, pp.358-428.

۵۴) کتاب و سنت کی طرف رجوع اور رد تقلید کے بارے میں شیخ محمد بن عبدالوہاب کے طرز فکر و دعوت کے بارے میں ملاحظہ ہو: مولانا مسعود عالم ندوی، محمد بن عبدالوہاب ایک مظلوم اور بدنام مصلح (لاہور: الہلال پبلی کیشنز، س-ن)، ص۱۴۰-۱۴۲-۱۵۶۔

۵۵) ''اجتہاد در ہر عصر فرض است، بجہت آں ست کہ مسائل کثیرۃ الوقوع غیر محصوراند، و معرفت احکام الٰہی در آنہا واجب، وآنچہ مسطور و مدون شدہ است، غیر کافی و در آنہا اختلاف بسیار کہ بدون رجوع بادلہ حل اختلاف آں نتواں کرد''۔ شاہ ولی اللہ، مسوّی،مصفّٰی شرح موطا امام مالک (کراچی: محمد علی کارخانہ اسلامی کتب، س-ن)، ص۱۱۔

۵۶) شاہ ولی اللہ دہلوی، عقدالجید فی احکام الاجتہاد والتقلید (مترجمہ: محمد میاں صدیقی) (اسلام آباد: شریعہ اکیڈمی، ۱۴۲۱ھ)، ص۴۵۔

۵۷) شاہ ولی اللہ ، عقدالجید فی احکام الاجتہاد والتقلید، باب۳، ص۹۹-۱۱۲۔

۵۸) شاہ ولی اللہ دہلوی، حجۃ اللہ البالغۃ، ج۱، ص۱۱۹-۱۲۱۔ اجتہاد اور تقلید کے بارے میں شاہ صاحب کے مؤقف کے بارے میں ملاحظہ ہو: شیخ محمد اکرام، رُود کوثر (لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۷۵ء)، ص ۵۶۰-۵۶۳؛ محمد صغیر حسن معصومی، ''شاہ ولی اللہ کا نظریہ تقلید''، فکرونظر (اسلام آباد)، ۸: ۱۲ (جون۱۹۷۱ء): ۹۰۴-۹۱۲؛ مولانا سعید احمد اکبر آبادی ''حضرت شاہ ولی اللہ کا نظریہ اجتہاد''، مشمولہ ضیاء الحسن فاروقی و مشیرالحق (مرتبین)، فکراسلامی کی تشکیل جدید، ص۲۸۱-۲۹۰۔

۵۹) شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغۃ، ج۱، ص۱۵۷-۱۵۸؛ عقدالجید، ص ۴۴-۵۱، ۱۲۰-۱۶۷۔

۶۰) شاہ اسماعیل شہید نے اپنی تصنیف تقویۃ الایمان میں ایک باب تقلید کی بدعت کے رد میں لکھا ہے۔ ملاحظہ ہو: تقویۃ الایمان (دیوبند: کتب خانہ رحیمیہ، س-ن)، ص۱۱۹-۱۲۴۔

۶۱) شاہ اسماعیل، عبقات (کراچی: مجلس علمی، ۱۳۸۰ھ)، ص۱۷۰-۱۸۹۔ شاہ اسماعیل کے نظریہ تقلید و اجتہاد کے بارے میں ملاحظہ ہو: محمد خالد مسعود، اقبال کا تصور اجتہاد (راولپنڈی: مطبوعات حرمت، طبع اوّل، ۱۹۸۵ء)، ص۲۷-۲۹؛ قیام الدین احمد، ہندوستان میں وہابی تحریک (مترجمہ: محمد مسلم عظیم آبادی) (کراچی: نفیس اکیڈمی ۱۹۷۴ء)، ص۵۲۔

۶۲) امام محمد بن علی الشوکانی تقلید کی حرمت اور اجتہاد کی فرضیت کے قائل ہیں، انہوں نے تقلید کی تردید و مخالفت اور اجتہاد کے حق میں رسائل القول المفید فی حکم التقلید (اس کا اردو ترجمہ بعنوان حقیقت تقلید و اجتہاد از قلم طیب شاہین لودھی، فاروقی کتب خانہ، ملتان (س-ن) سے شائع ہوچکا ہے) اور بغیة المستفید فی الرد علی من أنکر الاجتہاد من أھل التقلید تصنیف کیے (ملاحظہ ہو: علامہ حسین بن محسن السبعی الانصاری الیمانی، ''ترجمۃ صاحب نیل الأوطار''، مشمولہ امام محمد بن علی الشوکانی، نیل الأوطار شرح منتقیٰ الاخبار (القاہرہ؛ مکتبہ مصطفی البابی الحلبی، س-ن)، ج۱، ص۶-۸۔علاوہ ازیں انہوں نے ارشاد الفحول میں بھی اس موضوع پر تفصیل سے کلام کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: القاضی محمد علی الشوکانی، ارشاد الفحول (مصر والآستانۃ: محمد أمین الخانجی الکتبی و الشرکاء، ۱۳۲۷ھ)، ص۲۳۵-۲۵۳۔

۶۲-ب) محمد بن علی الشوکانی، ارشاد الفحول، ص۲۳۵-۲۳۹، ۲۵۳۔ امام شوکانی کے نظریہ اجتہاد و تقلید کے جائزہ کے لیے ملاحظہ ہو:

Bernard Haykel, Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp.88-89,96-102.

۶۳) امام محمد بن علی السنوسی کے نظریہ اجتہاد و تقلید کے بارے میں، ملاحظہ ہو: سید خالد محمود ترمذی، امام سنوسی ایک عالم دین اور مصلح، غیر مطبوعہ مقالہ پی ایچ ڈی، شعبہ عربی، جامعہ پنجاب، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص۲۵۵-۲۶۱-۲۶۵۔ مزید دیکھئے:

Mahmood Ahmad Ghazi, The Sanusiyyah Movement of North Africa (Islamabad: Shari'ah Academy, 2001), pp. 215-238; C.C. Adams, "The Sanusis", The Moslem World, xxxvi:1 (1946),38-42.

۶۴) تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو:

T.B. Irving , "The Shari'ah and Western Law", Impact International, 18:24 (23 Dec. 1988-12 Jan. 1989),9-10; N.J. Coulson, A History of Islamic Law (Islamic Surveys 2) (Edinburgh: EUP, 1964), pp. 149-162; Idem, Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), pp. 96-116; J. N.D. Anderson, Islamic Law in the Modern World (London: Stevens & Sons, 1959), pp. 17-25; Shaukat Ali, Islam and the Challenges of Modernity, pp. 221-233; Muhammad Sani Umar, "The Role of European Imperialism in the Muslim Countries", Islam and the Modern Age, XVIII: 4(1987), 191-200; Alamgir Muhammad Serajuddin, "Shari'ah Law and Society: Continuity and Change in the World of Islam", Islam and The Modern Age, XVIII:2-3 (1987),120-123.

برطانوی حکومت نے برعظیم پاک و ہند میں ججوں کو قاضیوں کی جگہ مقرر کیا جبکہ شخصی قوانین میں مسلمانوں کے لیے شریعت کو باقی رکھا۔ اس کے لیے پہلے تو اس نے ججوں کی رہنمائی کے لیے مسلمان عالموں کو عدالتوں میں مشیر کی حیثیت سے مقرر کیا۔ لیکن بعد میں اہم اور بنیادی کتابوں کا انگریزی ترجمہ کرکے ان مشیروں کی حیثیت بھی ختم کردی۔ ملاحظہ ہو: عزیز احمد، برصغیر میں اسلامی جدیدیت (مترجمہ: جمیل جالبی) (لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۷ء)، ص۳۲-۴۰؛ جوزف شاخت، ''جدید اسلامی قانون سازی کے مسائل'' (مترجمہ: فضل الرحمٰن)، برھان (دہلی)، نومبر۱۹۶۳ء، ص۲۶۵-۲۶۶۔ مزید دیکھیے:

S.M. Ikram, History of Muslim Civilization in India and Pakistan (Lahore: Star Book Depot,1961), pp.409-410,413; P. Hardy, The Muslims of

British India (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), pp.36-38,180.

۶۵) مصطفیٰ احمد الزرقاء، المدخل الفقہی العام، ج۱،ص۱۹۶-۱۹۸۔

۶۶) سلطنت عثمانیہ میں جدید اصلاحات اور مغربی قانونی ضابطوں کی ترویج، خصوصاً ترک سیکولر جمہوریہ میں سماجی و قانونی اور تعلیمی اصلاحات کے بارے میں ملاحظہ ہو:

Coulson, A History of Islamic Law, pp.151-152, 159-160; Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey (Montreal: McGill University, 1964), Chaps.4-8 and12-17.

۶۷) صبحی محمصانی، فلسفہ شریعت اسلام، ص۹۴-۱۱۴۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو:

Coulson, A History of Islamic Law, pp.149-162; Nadav Safran, "The Abolition of the Shar'i Courts in Egypt-II", The Muslim World, XLVIII:2 (1958),130-134.

۶۸) اسلام میں نجی قانون سازی اور قوانین کی تنفیذ و تشریح کی روایت کے بارے میں ملاحظہ ہو: محمود احمد غازی، اسلام کا قانون بین الممالک، ص ۳۱-۳۷، مزید ملاحظہ ہو:

Ghazi, "Legislation in an Islamic State",pp. 77-80.

۶۹) ابوالحسن علی ندوی، مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش (کراچی: مجلس نشریات اسلام،۱۹۸۳ء) ص۲۶۹-۲۷۰۔

۷۰) مصطفیٰ احمد الزرقاء، ''اجتہاد اور تجدید قانون اسلامی'' (مترجمہ: ن-م)، چراغ راہ (کراچی) اسلامی قانون نمبر، ۱۲:۷ (۱۹۵۸ء)، حصہ دوم، ص۱۴۵-۱۴۶؛ وہی مصنف ، المدخل الفقہی العام، ج۱،ص۴-۵، ۴۸-۴۹۔

۷۰-ب) علامہ محمد رشید رضا، تاریخ الأستاذ الأمام الشیخ محمد عبده (القاہرہ:مطبعۃ المنار، ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۱ء)،ج۱،ص۶۲۰-۶۲۱۔

۷۰-ج) Coulson, *A History of Islamic Law*, p. 152; Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, p.22; Safran, "The Abolition of the Shar'i Courts in Egypt", p.131.

۷۱) ابوالحسن علی ندوی، مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت، ص۲۵۵-۲۶۶؛ مصطفیٰ احمد الزرقاء، المدخل الفقہی العام، ج۱،ص ۴۸-۴۹۔ اس ضمن میں نکولس اغنادیس (Nicholas P. Aghnides) بطور خاص قابل ذکر ہے۔ اس نے اسلامی قانون کو جامد و غیر حرکی (میکانکی) قرار دیا ہے۔ ملاحظہ ہو: حاشیہ ۱۰۶۔

۷۲) منشی فضل الدین (مرتب)، تہذیب الاخلاق (لاہور: مصطفائی پریس، ۱۸۹۵ء)،ج۲، ص۳۳۴۔ بقول الطاف حسین حالی سرسید ''نبیؐ کے سوا کسی امام یا مجتہد یا کسی اور اُمتی کے مقتداء بنانے کو شرک فی النّبوۃ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں''، ملاحظہ ہو: الطاف حسین حالؔی، حیات جاوید (نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان ، پانچواں ایڈیشن، ۲۰۰۴ء)، ص۵۱۸۔

۷۳) حالؔی، حیات جاوید، ص۵۱۸۔

۷۴) منشی فضل الدین (مرتب)، تہذیب الاخلاق، ج۲، ص۱۹۶؛ شیخ محمد اسماعیل پانی پتی (مرتب)، مقالات سرسید (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء)، ج۱، ص۲۹۰- ۲۹۱۔

۷۵) ظفرالاسلام اصلاحی، ''سرسید اور اجتہاد''، ماہنامہ اردو دنیا (نئی دہلی)، ۴:۱۱ (نومبر۲۰۰۲ء)،ص۱۷ ؛شیخ محمد اسماعیل پانی پتی (مرتب)، مقالات سرسید (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۳ء)، ج۱۳، ص۳۹۔

۷۶) امام الدین گجراتی (مرتب)، آخری مضامین (لاہور: رفاہ عام پریس، ۱۸۹۸ء)، ص۱۴۔

۷۷) امام الدین گجراتی (مرتب)، آخری مضامین، ص۱۳۰۔

۷۸) امام الدین گجراتی (مرتب)، آخری مضامین ،ص۱۳۳۔

۷۹) حدیث کے بارے میں سرسید احمد خان کے طرز فکر کے جائزہ کے لیے ملاحظہ ہو: شیخ محمد اکرام، موج کوثر (لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۷ء)،ص۱۵۶-۱۶۸۔ مزید ملاحظہ ہو:

Daniel Brown, Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 32-37, 97; A.N.M. Wahid-ur-Rahman, "Modernist Muslims' Approach to Hadith: Aligarh School", Hamdard Islamicus, xvi:4 (1993), 14-18.

۸۰) عزیز احمد، برصغیر میں اسلامی جدیدیت ،ص۸۰۔ جوزف شاخت کے حدیث کے متعلق نقطۂ نظر کے بارے میں ملاحظہ ہو:

Joseph Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford: The Clarendon Press, 1959), Part-II, pp. 138-189.

۸۱) حالی، حیات جاوید، ص۵۲۶۔

۸۲) سرسید احمد خان، ابطال غلامی (آگرہ: مطبع مفید عام، ۱۸۹۳ء)، ص۱۵۶۔ سرسید کے ایک بیان کے مطابق ''فقط وہی اجماع قابل حجت ہے، جس کی تائید کلام الٰہی و قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ہو''۔ دیکھئے: شیخ محمد اسماعیل پانی پتی (مرتب)، مقالات سرسید، ج۱۳،ص ۳۵؛ ظفرالاسلام اصلاحی، ''سرسید اور اجتہاد''، ص۱۷۔ سرسید کے نظریۂ اجماع کے جائزہ کے لیے ملاحظہ ہو:

Ahmad Hasan, *The Doctrine of Ijma' in Islam*, pp.232-236.

۸۳) عزیزاحمد، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ص۸۵۔

۸۴) اجتہاد وتقلید کے بارے میں سرسید احمد خان کے خیالات کے تنقیدی جائزہ کے لیے ملاحظہ ہو: ظفرالاسلام اصلاحی، ''سرسید اور اجتہاد''ص ۱۷-۱۸؛ محمد خالد مسعود، اقبال کا تصور اجتہاد، ص ۴۱-۴۵؛ عزیز احمد، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ۸۰-۸۵، مزید ملاحظہ ہو:

Mazheruddin Siddiqi, *Modern Reformist Thought in the Muslim World* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1982), pp. 24,69-70,75-76 and passim.

۸۵) شیخ محمد اسماعیل پانی پتی (مرتب)، مقالات سرسید (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء)،ج ۱۰، ص۶۷۰۔ سید احمد خان کے سوانح نگار الطاف حسین حالی نے ایسے جملہ مسائل کی فہرست بیان کی ہے جن میں سرسید نے

علمائے سلف سے اختلاف کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: حیات جاوید، ص ۵۲۴-۵۳۴۔ مسائل نماز، ارکان حج کے علاوہ عائلی، تمدنی و معاشرتی، سیاسی و معاشی اور قانونی معاملات و مسائل نیز حدود و تعزیرات کے باب میں سرسید کے تفردات کے بارے میں ملاحظہ ہو: ضیاء الدین لاہوری (مرتب)، خود نوشت افکار سرسید (لاہور: جمعیت پبلی کیشنز، ۲۰۰۴ء)ص ۱۳۰-۱۳۶،۱۵۱-۱۵۲، ۱۵۷-۱۶۸ و بمواقع عدیدہ۔ مزید دیکھئے:

J.M.S. Baljon, The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970), pp.43-51; Wilfred C. Smith, Modern Islam in India (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1963), pp.6-17.

۸۶) عزیز احمد، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ص۸۵۔ مزید دیکھئے:

Baljon, *Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid*, pp. 138-139, 143-147.

۸۶-ب) ''اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہوا ہے اور یہ انسانوں کا فرض ہے اور حق بھی کہ وہ قرآن کے اصولوں کو اپنے زمانے کے مسائل کے حوالے سے نافذ کریں۔ اگر ایسا نہ کیا گیا تو 'جمود' اور تقلید کا رجحان پیدا ہوگا اور یہ حقیقی اسلام کے دشمن ہیں۔ بالکل اسی طرح جس طرح مادیت پسندی اسلام کی دشمنی ہے''۔ دیکھیے:

Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939 (London & Oxford: OUP, 1967), p.127. See also Nikki R Keddie, Sayyid Jamal -ad-Din "al-Afghani": A Political Biography (Berkeley CA: University of California Press, 1972), pp.18,26.

۸۷) محمود الحق، ''شیخ محمد عبدہ کے مجتہدانہ کارنامے''، مشمولہ ضیاء الحسن فاروقی و مشیرالحق (مرتبین)، فکر اسلامی کی تشکیل جدید،ص۳۷۷-۳۷۸۔ تقلید کی مذمت و مخالفت کے بارے میں محمد عبدہ کے خیالات کے بارے میں ملاحظہ ہو: محمد رشید رضا، تاریخ الأستاذ الامام، ج۱ص۶۲۱-۶۲۳، ۶۲-۶۴،۷۴۳،۹۴۳-۹۴۵۔

۸۸) محمد رشید رضا، تاریخ الاستاذ الأمام، ج۱ص۶۲۱-۶۲۳۔مزید ملاحظہ ہو:

Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2001), p.116.

۸۹) مفتی محمد عبدہ، رسالۃ التوحید (القاہرۃ: مطبعۃ المنار، س-ن)، ص۲۰۲-۲۰۳۔ مزید دیکھیے:

Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, pp. 37,64.

۹۰) Ahmad Hasan, *The doctrine of Ijma' in Islam*, pp.244-250; Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Berkeley, CA: University of California Press, 1966), pp.143-145.

مفتی محمد عبدہ کا یہ نقطۂ نظر کہ بعد کا اجتماع سابقہ اجماع کو کلی طور پر منسوخ کرسکتا ہے علمائے اصول کی اقلیت کا نقطۂ نظر ہے۔ اکثریت کا نقطۂ نظر یہی ہے کہ سابق اجماع کو بعد کے کسی اجماع کے ذریعہ منسوخ نہیں کیا

جاسکتا۔ جن قدیم فقہاء کا یہ قول ہے کہ سابقہ اجماع کو بعد کا اجماع منسوخ کرسکتا ہے ان میں نمایاں ترین اصولی امام بزدوی کا نام بھی شامل ہے۔ علمائے مالکیہ میں امام قرافی ہیں جو اس کے قائل ہیں۔ ملاحظہ ہو: محمود احمد غازی، ''عصر حاضر میں اجماع اور اس کا طریق کار''، مشمولہ عصر حاضر میں اجتہاد اور اس کی قابل عمل صورتیں (لاہور: شیخ زاید اسلامک سینٹر، ۲۰۰۴ء)، ص۱۴-۱۵۔

۹۱) Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977),p.174.

۹۲) Hourani, *Arabic Thought*, pp.151-152; Siddiqi, *Modern Reformist Thought*, pp. 73-74; Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, p.116.

۹۳) Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (London: Oxford University Press, 1933), pp.130-133.

۹۴) مفتی محمد عبدہ کے ان فتاوٰی اور ان مسائل و معاملات میں ان کے استدلال کے بارے میں ملاحظہ ہو: علامہ محمد رشید رضا، تاریخ الأستاذ الأمام، ج۱،ص۶۴۶-۶۹۸۔ مفتی محمد عبدہ کے ان فتاویٰ، جو متنازعہ ٹھہرے تھے، کے بارے میں مزید ملاحظہ ہو:

Adams, *Islam and Modernism*, pp.79-80; Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, pp.116-117.

۹۵) محمودالحق، ''شیخ محمد عبدہ کے مجتہدانہ کارنامے''، ص۳۸۰-۳۸۱۔ مفتی محمد عبدہ کے نظریہ اجتہاد کے بارے میں مزید دیکھیے: محمد نذیر کا کاخیل، ''اجتہاد و اجماع محمد عبدہ کی نظر میں''، فکرونظر (اسلام آباد)، ۱۲:۷ (جون۱۹۷۰ء)، ص۸۹۰-۹۰۰۔

۹۶) محمد رشید رضا، الخلافة او الامامةُ العظمیٰ (القاہرہ: مطبعۃ المنار، ۱۳۴۱ھ)، ص۹۰-۹۲۔ مزید ملاحظہ ہو:
Hourani, *Arabic Thought*, p. 234; Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, pp.117,120-121.

۹۷) محمد رشید رضا، الخلافة أوالامامة العظمیٰ، ص۹۲-۹۴۔

۹۸) محمد رشید رضا کے ہاں تشریع (قانون سازی) میں استحسان اور استصلاح کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ ان کے نزدیک استصلاح اور استحسان دورِ جدید کے تقاضوں اور ضروریات کی تکمیل کے لیے قانون سازی کا ایک حرکی اصول اور طریق کار ہے۔ ملاحظہ ہو:

Kerr, *Islamic Reform*, pp.187,190-197.

۹۹) المنار، ۳۵:۲، ص۱۳۰، بحوالہ رشید احمد جالندھری، ''اسلامی قانون کے ارتقاء میں اجتہاد کا کردار''، مشمولہ سید حسین محمد جعفری (مرتب)، اقبال: فکر اسلامی کی تشکیل جدید (کراچی: پاکستان اسٹڈی سینٹر،۱۹۸۸ء)، ص۱۲۷۔

۱۰۰) محمد رشید رضا، الخلافة أوالامامة العظمیٰ، ص۵۷-۶۱، ۹۲-۹۴۔ اجتہاد اور قانون سازی کے بارے میں علامہ رشید رضا کے خیالات کے بارے میں ملاحظہ ہو:

Yusuf H. R. Seferta, "Rashid Ridh's Quest for an Islamic Government", in Hakim Mohammad Said (ed.), *Essays on Islam* (Karachi: Hamdard Foundation, 1996),vol.3, pp. 268,270-73, 277,282; Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, pp.115,119; Kerr, *Islamic Reform:*pp. 163-167.

۱۰۱) محمد رشید رضا، الخلافۃ أو الامامۃ العظمیٰ، ص۹۷-۱۰۳، مزید ملاحظہ ہو:

Enayat, *Modern Islamic Political Thought,* p. 117; E.I.J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), p. 72.

۱۰۲) سعید حلیم پاشا، خدا کی بادشاہت (مترجمہ: مولانا سید ہاشمی) (لاہور: دفتر جمعیت دعوت و تبلیغ، ۱۹۲۷ء)، ص ۱۷-۲۵،۳۲،۳۵،۴۳-۴۴، ۴۸-۴۹،۵۸۔

۱۰۳) سعید حلیم پاشا، خدا کی بادشاہت، ص۵۸،۶۸۔ سعید حلیم کے خیالات کے جائزہ کے لیے ملاحظہ ہو: علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (مترجمہ: سید نذیر نیازی) (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)، ص۲۴۰-۲۴۲۔ مزید ملاحظہ ہو:

Muhammad Asad, *Islam at the Crossroads* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1975), pp.102-103,158-159; Prince Said Halim Pasha "The Reform of Muslim Society" (trans. Marmaduke Pickthall), *Islamic Culture*,1:1 (1927), pp. 112-115, 117-122; Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp.349-354 and passim.

۱۰۳-ب) Said Halim, "The Reform of Muslim Society", p.121.

۱۰۳-ج) Said Halim, "The Reform of Muslim Society", p.125.

۱۰۳-د) محمد مارماڈیوک پکتھال، ''دیباچہ''، مشمولہ سعید حلیم پاشا، خدا کی بادشاہت ،ص۶۔

۱۰۳-ھ) Said Halim, "The Reform of Muslim Society", p.130.

۱۰۴) Said Halim, "The Reform of Muslim Society", p.129.

۱۰۵) Said Halim, "The Reform of Muslim Society", p.129.

۱۰۶) ترکی کے ایک غیر مسلم طالب علم نکولس اغنادیس نے ۱۹۱۶ء میں کولمبیا یونیورسٹی میں ڈاکٹریٹ کا مقالہ پیش کرتے ہوئے لکھا کہ اسلام کا اصول اجتہاد میکانکی ہے جو قیاس کے لگے بندھے طریقے سے منطق کی بنیاد پر کام کرتا ہے۔ اس لیے بتدریج اسلامی قانون کو ترقی کی بجائے جمود کی طرف لے جاتا ہے۔ ملاحظہ ہو:

Nicolas P. Aghnides, *Mohammedan Theories of Finance* (New York: Columbia University Press, 1916, reprint, Lahore: The Premier Book House, n.d.), pp. 43-63, 119-125.

۱۰۷) ان خیالات کا اظہار انہوں نے 'الاجتہاد فی الاسلام' کے نام سے اپنے ایک خطبہ میں کیا جو انہوں نے ۱۳دسمبر۱۹۲۴ء کو شہر لاہور کے اسلامیہ کالج کے حبیبیہ ہال میں پڑھا۔ ملاحظہ ہو: علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید

الٰہیات اسلامیہ)، ص۲۲۳-۲۷۷۔

۱۰۸) شیخ عطاء اللہ، اقبال نامہ (مجموعہ مکاتیب اقبال) (لاہور: شیخ محمد اشرف ،س-ن)، ص ۴۹-۵۱۔

۱۰۹) علامہ محمد اقبال، ''قومی زندگی''، مشمولہ- مقالات اقبال (مرتبہ: عبدالواحد معینی) (لاہور: شیخ محمد اشرف، ۱۹۶۳ء)، ص۵۴۔

۱۱۰) محمد خالد مسعود، اقبال کا تصور اجتہاد، ص۱۴۶-۱۴۷۔

۱۱۱-الف) علامہ اقبال نے اپنے اس تردّد و تذبذب کا اظہار مولانا سید سلیمان ندوی کے نام اپنے متعدد مکاتیب میں کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: اختر راہی (مرتب)، اقبال سید سلیمان کی نظر میں (لاہور: بزمِ اقبال، ۱۹۷۸ء)ص۱۸۱-۱۹۴۔

۱۱۱-ب) محمد خالد مسعود، اقبال کا تصور اجتہاد، ص۱۷۸-۱۸۳۔ علامہ محمد اقبال کا یہ مؤقف جمہور علماء کی رائے سے مختلف ہے۔ علماء کی رائے میں پیغمبرؐ کے اجتہادات بھی امت کے لیے حجت ہیں، کیونکہ وہ وحی خفی (وحی غیر متلو) پر مبنی ہوتے ہیں۔ آپ کی احادیث لفظی طور پر نہیں بلکہ معنی کے لحاظ سے وحی الٰہی کا حصہ ہیں۔ نبی اکرمؐ کے تمام افعال و اقوال (احادیث) حجت ہیں خواہ ان کی بنیاد صراحتاً قرآن پر نہ ہو۔ ملاحظہ ہو: مولانا محمد ادریس کاندھلوی، حجیت حدیث (لاہور: مکتبہ عثمانیہ ،س-ن)؛ عبدالغنی عبدالخالق، حجیت سنت (مترجمہ: محمد رضی الاسلام ندوی) (اسلام آباد: ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۹۷ء)؛ ابن قیم الجوزیہ، أعلام الموقعین، ج۱،ص۶۰۸-۶۱۵۔

۱۱۲) علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۲۶۴-۲۶۵۔ مزید ملاحظہ ہو: محمد خالد مسعود، اقبال کا تصور اجتہاد، ص۱۸۴۔

۱۱۳) علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۲۶۵-۲۶۶۔

۱۱۴) شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ البالغۃ میں جو انداز اختیار کیا ہے اس کے مطابق سنت و احادیث کو سمجھنے کے لیے عہد نبویؐ کی تاریخ، عرب معاشرہ کے مراسم و رواج اور خصائص و عادات کا جاننا ضروری ہے- عہد نبویؐ کے سیاسی اور معاشی و معاشرتی حالات سے واقفیت بھی ضروری ہے۔ پھر ان حالات کی روشنی میں یہ جانا جائے کہ رسول اللہؐ نے قانون سازی میں اپنے عہد کے وسائل و مسائل اور مراسم و رواج میں کن کو کس طرح اور کس حد تک باقی رکھا ہے۔ شاہ ولی اللہ کے بیان کے مطابق: ''رسول اللہؐ کی شریعت کے معانی کی گہرائیوں اور آپؐ کے طریق تشریع کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے عربوں کے حال یعنی عہد جاہلیت میں ان کے عقائد و اعمال اور عادات و رسوم سے آگاہی حاصل کی جائے، جن میں رسول اللہؐ مبعوث ہوئے تھے، کیونکہ وہی آپؐ کی نبوت کا تشریعی مادہ ہیں۔ اس کے بعد آپؐ کی اصلاح کی کیفیت کو سمجھا جائے''، ملاحظہ ہو: شاہ ولی اللہ ، حجۃ اللہ البالغۃ (کراچی: نور محمد کارخانہ تجارت کتب ،س-ن)، ج۱،ص۱۲۴۔ مولانا محمد تقی امینی(۱۹۲۶-۱۹۹۱ء) شاہ ولی اللہ کے طریق فکر کے بارے میں رقم طراز ہیں: ''چونکہ رسول اللہﷺ کی تعلیم کے اولین مخاطب عرب قوم تھے اور عالمگیر اصول وکلیات کے نفاذ میں بطور خمیر وہ استعمال ہوئے تھے۔ اس بنا پر لازمی طور سے اصول وکلیات کو عملی شکل میں متشکل کرتے وقت اس قوم کی عادات و رسوم و احکام وغیرہ کی رعایت کی گئی ہے، بلکہ ان اصول کا نفاذ بڑی حد تک مروجہ رسوم و احکام ہی کی روشنی میں ظاہر ہوا ہے۔ اسی حالت میں تمام شکلوں اور صورتوں کو دائمی طور پر قانونی حیثیت دینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ البتہ تدوین [قانون] میں یہ ضروری قرار

دیا جاتا ہے کہ مراسم و احکام کی اصل صورت اور رسول اللہؐ کی ترمیم و تنسیخ کی ہوئی شکل دونوں نظر کے سامنے ہوں۔ تاکہ بدلے ہوئے حالات میں اصول کا نفاذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار کیے ہوئے طریق کار کے ذریعے عمل میں لایا جائے''۔ ملاحظہ ہو: فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص۱۳۱-۱۳۲۔

۱۱۵) علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص۲۶۶-۲۶۷۔ احادیث سے اعتناء اور ان سے اخذ احکام کے بارے میں امام ابو حنیفہ کے طرز فکر وعمل کے بارے میں علامہ اقبال کا یہ خیال درست نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے فقہی مذہب کے بارے میں یہ غلط فہمی ان کے مخالفین کی پھیلائی ہوئی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ احادیث حتی کہ خبرواحد سے بھی استدلال کرتے تھے تاہم وہ کسی حدیث سے استدلال اور فقہی حکم کے اخذ کرنے کے لیے اس کا سند اور روایت کے اعتبار سے قوی ہونا کافی نہ سمجھتے تھے بلکہ اس کے لیے ضروری تھا کہ وہ مقاصد شریعت اور اصول درایت کے منافی نہ ہو۔ احادیث کی قبولیت اور ان سے اخذ احکام کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے طرز فکر کے بارے ملاحظہ ہو: مولانا محمد علی صدیقی کاندھلوی، امام اعظم اور علم الحدیث (لاہور: مکتبۃ الحسن، ۱۴۲۶ھ/۲۰۰۵ء)، خصوصاً ص۲۴۰-۴۲۳؛ محمد میاں صدیقی، ائمہ اربعہ کے اصول اجتہاد، ص۲۷۰-۲۷۲، ۲۷۶، ۲۷۹۔

۱۱۶) خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال (لاہور: بزم اقبال، ۲۰۰۵ء)، ص۱۰۵-۱۰۶۔

۱۱۶-ب) ایضاً، ص۱۰۹-۱۱۰۔

۱۱۷) خالد مسعود، اقبال کا تصور اجتہاد، ص۱۷۱-۱۷۲۔ مولانا امین احسن اصلاحی (م۱۹۹۷ء) نے بھی قیاس اور اجماع کو اسلامی قانون کے مآخذ کی بجائے اجتہاد یعنی شرعی حکم معلوم کرنے کا طریقہ قرار دیا ہے۔ ان کی رائے میں اجماع اور قیاس اجتہاد کے طریقوں میں سے دو طریقے ہیں۔ اسلامی قانون کے تیسرے مآخذ، اجتہاد کے دو اہم رکن ہیں۔ ملاحظہ ہو: مولانا امین احسن اصلاحی، اسلامی قانون کی تدوین (لاہور: فاران فاؤنڈیشن، ۱۹۹۸ء)، ص۳۵-۳۹۔

۱۱۸) علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص۲۶۹-۲۷۰۔

۱۱۹) علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص۲۶۸۔

۱۲۰) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص۲۷۱۔ علامہ اقبال کے تصور اجماع کے جائزہ کے لیے ملاحظہ ہو:

S.M. Yusuf, "A Study of Iqbal's Views on Ijma", Iqbal Review, 3:3 (Oct. 1962), 17-25; Ahmad Hasan, The Doctrine of Ijma in Islam, pp.238-244.

۱۲۱) خالد مسعود، ''اجتہاد اکیسویں صدی میں: اجتہادات اقبال و حکیم''، المعارف (لاہور)، ۳۳:۴، ۵، ۶ (اپریل-مئی ۱۹۹۹ء)، ص۳۷۔

۱۲۲) علامہ محمد اقبال کے تصور اجتہاد کے جائزہ کے لیے ملاحظہ ہو: رشید احمد جالندھری، ''شریعت اسلامی اور اس کی تعبیر و تشریح کا مسئلہ''، ص۵۵-۵۶؛ خالد مسعود، ''علامہ اقبال، اسلامی قانون اور عصری تقاضے''، المعارف (لاہور)، ۳۰:۴، ۵، ۶ (اپریل-جون ۱۹۹۷ء)، ص۱۷۔ علامہ اقبال کے تصور اجتہاد اور فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کے بارے میں ان کے خیالات کے جائزہ کے لیے ملاحظہ ہو: مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی، ''اقبال اور فقہ جدید کی تدوین''، مقالات اقبال (۱۹۶۷ء)، لاہور: اقبال اکادمی؛ مظہر الدین صدیقی، اسلامی ثقافت اقبال کی نظر میں (مترجمہ: سلطان زبیری) (لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، س-ن)، پانچواں باب (اقبال اور مسئلہ اجتہاد)،

ص١١٤-١٥٧؛ سید نذیر نیازی، ''شریعت اسلامیہ اقبال کی نظر میں''، اقبال (لاہور)، جولائی ١٩٨٢ء،ص٢٤٥-٢٥٣؛ سید اسعد گیلانی، اقبال ، دارالاسلام اور مودودی (لاہور: اسلامی اکادمی، ١٩٨٢ء)، ص ٦٩-٨٤؛ سید عبداللہ، ''اسلامی فقہ کی تدوین نو علامہ اقبال کی نظر میں''، اقبال (لاہور)، ٤٧: ١،٢، ٣،٤ (جنوری، اپریل،جولائی٢٠٠٠ء)، ص١٠١- ١٣٧؛ خورشید احمد، ''علامہ اقبال اور فقہ کی جدید تشکیل''، چراغ راہ (اسلامی قانون نمبر)، ١٢:٧ (١٩٥٨ء)، ص٩٤-١١٣؛ محمد منور، ''علامہ اقبال اور اصول حرکت''، مشمولہ سید حسین محمد جعفری (مرتب)، اقبال: فکر اسلامی کی تشکیل جدید،ص٢٢٥-٢٧٧؛ وہی مصنف، ''علامہ اقبال اور اجتہاد''، سہ ماہی منہاج (لاہور)، ج١،اجتہاد نمبر (جنوری١٩٨٣ء)، ص ١٩-٥٩؛ رشید احمد جالندھری، ''شریعت اسلامی اور اس کی تعبیر و تشریح کا مسئلہ''، المعارف (لاہور)، ج٢٩، عدد ١٠،١١،١٢،١،٢،٣ (اکتوبر- دسمبر١٩٩٦-جنوری- مارچ ١٩٩٧ء)، ص٥٤-٥٧؛ وحید قریشی، اساسیات اقبال (لاہور: اقبال اکادمی، ١٩٩٦ء) (باب: مسند خلافت یا مجلس قانون ساز فکر اقبال کی روشنی میں)، ص١١-٣٩؛ منصور الحمید، ''اقبال اور اسلامی قانون کی تدوین نو''، روز نامہ 'نوائے وقت' (لاہور)، ٩/نومبر١٩٩٨ء؛ محمد وسیم انجم، اقبال کی نظر میں اسلامی فقہ کی تشکیل جدید، غیر مطبوعہ مقالہ پی ایچ ڈی، شعبہ اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، اسلام آباد، ٢٠٠٣ء)۔ مزید دیکھئے:

Hamidullah Siddiqi, "Iqbal's Legal Philosophy and the Reconstruction of Islamic Law", *The Islamic Literature*, VIII:4 (April 1956): 5-20.

اجماع کے بارے میں علامہ موصوف کا یہ نقطۂ نظر جمہور فقہاء کے نظریۂ اجماع سے مختلف ہے۔فقہاء کی اصطلاح میں اجماع کسی معاملہ میں فقط مجتہدین کے اتفاق کو کہتے ہیں، چنانچہ علمائے اصول کی اصطلاح میں اجماع کی تعریف یہ ہے:''„Ãæ oÂ†• ÜÓu o×Â …ç ' Ãö] àÚ † ' Â oÊ ènÚ ¡ ‰Ÿ] èÚ¢] àÚ àm‚ãjr Ûö] Ñ^Ëi] ça Å^ÛqŸ]'' (اجماع سے مراد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کسی خاص دور میں امت اسلامیہ کے تمام مجتہدین کا کسی شرعی حکم پر متفق ہوجانا ہے)، ''Ü×‰æ än×Â ä×ö] o× ' ofßö] l^Êæ دیکھیے: عبدالکریم زیدان، الوجیز فی اصول الفقہ (مترجمہ: احمد حسن) (لاہور: مطبع مجتبائی،١٩٩٣ء)،ص ٢٢٢۔اس تعریف کے مطابق گویا اجماع صرف مجتہدین کا ہی معتبر ہوگا۔

١٢٣) علامہ اقبال کے تصور اجتہاد کے پر جوش حامیوں میں ان کے فرزند ارجمند ڈاکٹر جاوید اقبال اور ڈاکٹر محمد یوسف گورایہ کے نام بطور خاص قابل ذکر ہیں۔ محمد یوسف گورایہ پارلیمنٹ کوتعبیرشریعت اور اجتہاد کا مطلق حق و اختیار دینے کے حامی ہیں۔ ان کی رائے میں پارلیمنٹ اجتہاد وتعبیر شریعت اور قانون سازی کے باب میں گزشتہ ادوار کے علماء و فقہاء کے اجتہادات ہی نہیں بلکہ صحابہ کرامؓ کے فیصلوں کی بھی پابند نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو: محمد یوسف گورایہ، اقبال اور اجتہاد (لاہور: فیروز سنز، س-ن)، ص ٢٨-٢٩، ٣٣-٦٦؛ ''علامہ اقبال اور جدید اسلامی ریاست میں تعبیر شریعت کا اختیار''، روزنامہ جنگ، ١١،١٨فروری١٩٨٧ء؛ ''پاکستان، اقبال اور اجتہاد''، نوائے وقت، ٨-٩،١٨-٢١جون ١٩٨٤ء؛''اقبال کا نظریہ اجتہاد اور پاکستان''، نوائے وقت ٢٣/اگست١٩٨٧ء۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کے نقطۂ نظر کے بارے میں ملاحظہ ہو: جاوید اقبال، ''اقبال اور عصر جدید میں اسلامی ریاست کا تصور''، مشمولہ اقبال: فکر اسلامی کی تشکیل جدید، ص١٠٥-١٠٨۔ علماء میں سے اگرچہ مولانا محمد طاسین پارلیمنٹ کے حق اجتہاد کے حامی ہیں، تاہم وہ بھی پارلیمنٹ کے ارکان کی اہلیت کے لیے اچھی شہرت و کردار اور اسلامی علوم سے ان کی آگاہی جیسی صفات کو لازم قرار دیتے ہیں۔ ملاحظہ ہو: مولانا محمد طاسین،''

تغیر پذیر معاشرے میں شریعت کا کردار''، اقبال: فکراسلامی کی تشکیل جدید، ص۲۲۲-۲۲۳؛ وہی مصنف ''اجتہاد اور اجتہادی مسائل''، حکمت قرآن (لاہور)، ۷:۷ (جولائی ۱۹۸۸ء)، ص۲۷-۳۰۔

۱۲۴) ملاحظہ ہو: محمود احمد غازی، ''عصر حاضر میں اجماع اور اس کا طریق کار''، ص ۱۶-۱۸؛ محمودالحسن عارف، ''پارلیمنٹ اور اجتہاد''، منہاج ،نفاذ شریعت نمبر(لاہور)، ۹:۱-۲ (جنوری-اپریل ۱۹۹۱ء)، ص۱۰۵-۱۳۲؛ مولانا صلاح الدین یوسف، ''کیا اجتہاد صرف منتخب نمائندوں ہی کا حق ہے؟ بسلسلہ اسلامی ریاست میں تعبیر شریعت کا اختیار''، محدث (لاہور)، ۲۳:۳ (اپریل۱۹۹۳ء)، ص۱-۴۵؛ مولانا عبدالرحمٰن مدنی، تعبیر شریعت اور پارلیمنٹ (لاہور: مجلس التحقیق الاسلامی،۲۰۰۵ء)؛ مولانا محمد یوسف لدھیانوی، ''علامہ اقبال اور جدید اسلامی ریاست میں تعبیر شریعت کا اختیار''، روزنامہ جنگ (کراچی)، ۲۵،۲۶،۲۷،۲۸،۲۹،۳۰/ اپریل/۱،۳،۴،۶،۹مئی ۱۹۸۷ء؛ وہی مصنف، ''اقبال اجتہاد اور پارلیمنٹ''، روز نامہ جنگ (کراچی) ۱۹،۲۱،۲۳ مئی ۱۹۸۷ء۔مولانا محمد تقی عثمانی بھی علماء و فقہاء کے علاوہ تعبیر شریعت کا حق کسی اور کے لئے تسلیم نہیں کرتے۔ ملاحظہ ہو:محمد تقی عثمانی، اسلام اور جدت پسندی (کراچی: مکتبہ دارالعلوم، ۱۴۱۹ھ/۱۹۹۹ء)ص ۵۹-۶۸،۹۱-۹۳۔

۱۲۵) ملاحظہ ہو: تحسین فراقی، اقبال:چند نئے مباحث (لاہور: اقبال اکادمی،۱۹۹۷ء)ص۳۳-۶۴ (باب: علامہ اقبال اور پارلیمان کا حق اجتہاد)؛ محمد امین، ''اسلامی ریاست میں تعبیر شریعت کے مجاز''، روز نامہ نوائے وقت (لاہور)، ۱۱-۱۳/جولائی۱۹۸۷ء۔

۱۲۶) رشید احمد جالندھری، ''شریعت اسلامی اور اس کی تعبیر وتشریح کا مسئلہ''، ص۵۴-۵۵۔

۱۲۷) سید ابوالحسن علی ندوی، مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت، ص۲۷۱۔

۱۲۸) مولانا محمد یوسف بنوری، ''تقریظ''، تنزیل الرحمٰن (مرتب)، مجموعہ قوانین اسلام(اسلام آباد: ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۷۳ء)، ج۴ (قانون وصیت)۔

۱۲۹) اسلامی قانون کی تدوین جدید اور اس کے طریق کار کے بارے میں ان علماء کے خیالات کے بارے میں ملاحظہ ہو: علامہ محمد یوسف بنوری ''خطبۂ مؤتمر عالم اسلامی قاہرہ''، بینات (کراچی)، ۲:۴ (صفر ۱۳۸۴ھ/ جولائی۱۹۶۴ء)ص ۷۵-۹۳؛ مولانا محمد تقی امینی، اسلام اور جدید دور کے مسائل (کراچی: قدیمی کتب خانہ، ۱۴۰۸ھ)، ص۳۸-۷۹، ۳۲۷-۳۴۲؛ وہی مصنف، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص۲۱-۲۹، ۱۳۱-۱۳۹؛ مولانا محمد حنیف ندوی، مسئلہ اجتہاد (لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۴ء)ص۲۰۹-۲۲۱؛ مولانا امین احسن اصلاحی، اسلامی قانون کی تدوین، ص۹۶-۱۰۰،۱۱۰-۱۱۱؛ سید ابوالاعلیٰ مودودی، اسلامی ریاست، ص۴۶۱-۴۹۵،۵۰۴-۵۰۵؛ محمد تقی عثمانی، نفاذ شریعت اور اس کے مسائل (کراچی: مکتبہ دارالعلوم، ۱۴۱۳ھ)، ص۵۰-۶۹، ۱۰۳-۱۰۹۔