اسلام اور اصولِ حرکت

ڈاکٹر خضر یاسین

حکم وضع کرنے کے عمل اور احکامِ موضوعہ کے تعین مراتب کو ''اجتہاد'' کہا جاتا ہے۔ احکام موضوعہ کے تعین مراتب کی صورت یہ ہوتی ہے کہ پہلے سے موجود کسی حکم کی طلب میں پائی جانے والی شدت کا تعین کرتے ہوئے یہ بتایا جائے کہ اس سے فرض ثابت ہو رہا ہے یا واجب یا استحباب یا ندب کا کوئی درجہ ثابت ہوتا ہے۔ کتاب وسنت کے نصوص سے ثابت شدہ احکام پر اس نوع کے اجتہادات تمام مضمرات سمیت اب تک مکمل ہو چکے ہیں، مزید اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے۔ اب اس کا کوئی امکان نہیں کہ کسی شرعی حکم سے ثابت ہونے والی حلّت یا حرمت کے مدارج میں تبدیلی کی جا سکے، یعنی اجتہاد کے ذریعے سے حرام قطعی کو مکروہ اور حلال کو حرام کیا جا سکے یا وہ حکم جس سے جواز ثابت ہو اس سے وجوب ثابت کر دیا جائے۔ اجتہاد کی یہی نوع ہے جس کے دروازے ابدالآباد تک بند ہو چکے ہیں۔

اوّل الذکر نوع کا اجتہاد یعنی ''حکم وضع کرنے کا عمل'' نہ پہلے کبھی بند ہوا تھا اور نہ آیندہ بند ہو گا اور نہ ہو سکتا ہے۔ یہ ایک ارادی عمل کا فطری پہلو ہے، اس سے اعراض ممکن نہیں ہے۔ اجتہاد کی اس نوع کے تفہیم وادراک کی کمی اور اس کی ضرورت واہمیت اور مضمرات وغایت سے بے اعتنائی نے یہ واہمہ پیدا کر دیا ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے۔

''اجتہاد'' کے تصور پر بحث وتمحیص سے قبل یہ سمجھ لینا چاہیے کہ ''اجتہاد'' انسان کے بہت سے دیگر فکری اعمال سے مماثلت رکھنے کے باوجود اپنی ایک متمیز صورت اور منفرد شناخت رکھتا ہے۔ اس لیے ہمیں ''اجتہاد'' کو دیگر علمی تحقیق وتدقیق کی نکتہ سنجی سے الگ رکھنا ضروری ہے۔ اگر کوئی صاحب علم قرآن مجید پر غور وخوض کے نتیجے میں قرآن حکیم کی تفسیر کرنے میں مصروف ہے تو وہ ''اجتہاد'' نہیں کر رہا۔ متون حدیث میں صحت حدیث کے لیے روایت اور درایت کی شرائط وضع کرنے والا محدث ہے، مجتہد نہیں ہے۔ اجتہاد کرنے والے مجتہد کا وظیفہ احادیث کی صحت دریافت کرنا نہیں ہے۔ لسانیاتی علم وادب کے علوم وفنون میں

ابداع و اختراع کرنے والا ادیب ہے مجتہد نہیں ہے۔ کائنات کی ماہیت اصلی کے فہم کا آرزو مند فلسفی ہے، حکیم ہے۔ وہ اپنے مقصود کے حصول کے لیے منہاج کی تشکیل کرنے سے مجتہد نہیں کہلا سکتا۔ ذاتِ حق کے قرب کی جستجو میں مصروف سالک ہے، اپنے فہم وادراک کی باریکیوں کے باوجود ''مجتہد'' نہیں ہے۔ علم فقہ کا ماہر استاد ہو یا فقہ کا ذہین ترین طالب علم، اصول فقہ کا ماہر ہو یا اصول فقہ کا معلم، ان میں سے نہ کوئی ایک مجتہد ہے اور نہ مسلمانوں کی تاریخ فکر میں ''مجتہد'' کے لقب سے اسے نوازا گیا۔ انتہا یہ ہے کہ مفتی جس کا وظیفہ احکام موضوعہ کی روشنی میں کسی مخصوص صورت حال کے بارے میں فتویٰ دینا ہے، اس نے دیکھنا ہے کہ ''حکم شرعی'' جن شرائط کے ساتھ کسی صورتِ حال کو اپنا موضوع بناتا ہے وہ شرائط اس مخصوص صورت حال کا احصا کرتے ہیں یا نہیں۔ اگرچہ یہ انتہائی زیرکی اور ژرف نگاہی کا تقاضا کرنے والا کام ہے اور وضع حکم سے بڑی مشابہت رکھتا ہے بایں ہمہ مفتی، قاضی یا قاضی القضاۃ کو اس وظیفے کی انجام دہی کے باعث ''مجتہد'' نہیں کہا گیا۔ مفتی اور قاضی کو مجتہد نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ''مجتہد'' کا وظیفہ احکام اطلاق بتانا نہیں ہے بلکہ احکام وضع کرنا ہے۔ ''مجتہد'' ممکن ہے کہ مفتی بھی ہو تاہم ہر مفتی ''مجتہد'' نہیں ہوتا۔ مذکورہ بالا تصریحات و توضیحات سے یہ بتانا مقصود ہے کہ ''وضع احکام'' کا عمل ہی ''اجتہاد'' ہے، اسے دیگر فکری اعمال سے الگ کرنا ضروری ہے ورنہ غور وفکر کا ہر عمل ''اجتہاد'' قرار پائے گا جیسا کہ ہمارے اس دور میں یہ عموم بلویٰ کی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔

اجتہاد کی غایت

جس طرح ہر انسانی عمل میں غایت اساس العمل ہوتی ہے اسی طرح اجتہاد یعنی وضع احکام میں غرض و غایت کو مرکزی اور بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اجتہاد کے اغراض و مقاصد کو مصالحِ شریعہ یا مقاصد الشریعہ کہا جاتا ہے۔ نئے احکام انھی اغراض و مقاصد کے پیش نظر وضع کیے جاتے ہیں۔ اجتہاد کے مقاصد بالکل واضح اور عیاں ہوتے ہیں، ان کا حصول احکام کے ذریعے ہوتا ہے، لہٰذا احکام بذاتِ خود مقصود نہیں ہوتے بلکہ ان مصالح کے حصول کا ذریعہ ہیں۔ وضع احکام میں مصالح و مقاصد بنیادی محرک نہ ہوں تو احکام کی وضع وتشکیل کا جواز پیدا نہیں ہوتا۔ مزید برآں مصالح و مقاصد بھی مقصود بالذات نہیں ہوتے بلکہ ان مصالح و مقاصد کی مقصدیت انسانی ہیئت اجتماعیہ کی حفاظت اور بقا کے ساتھ مشروط ہے، لہٰذا نئے احکام وضع کرنے کی احتیاج فقط اسی وقت پیش آتی ہے جب پہلے سے فعال احکام ہیئت اجتماعیہ کے تحفظ و بقا کی ضمانت فراہم کرنے سے قاصر ہو جائیں۔ گویا ''اجتہاد'' کسی مجہول غایت کے حصول کی جدوجہد کا نام ہے اور نہ وضع احکام کے بے وجہ شوق کا نتیجہ ہے۔ اس کے برعکس انسان کی ناگزیر ضرورتیں جدید احکام کو وضع کرنے اور

قدیم احکام کا جائزہ لینے پر مجبور کرتی ہیں تو ''اجتہاد'' کیا جاتا ہے۔

اجتہاد کی تفہیم اور تعمل کا درست ادراک فقط اسی وقت ممکن ہوسکتا ہے جب ہم انسانی ہیئتِ اجتماعیہ کا صحیح اور مکمل ادراک حاصل کرلیں۔ یہ امر بہرحال طے ہے کہ ''اجتہاد'' عمرانی ہیئت کی ناگزیر ضرورت کا پیدا کردہ ''مظہر'' ہے۔ معاشرہ اپنی عمرانی ہیئت کو ''اجتہاد'' کے بغیر برقرار نہیں رکھ سکتا اور نہ وضع احکام کا عمل یعنی اجتہاد ہیئت اجتماعیہ کی ضرورت کے بغیر کوئی معانی رکھتا ہے۔

انسانی معاشرے کی عمرانی ہیئت

انسانیت اجتماعیہ مبنی بر اقدار فضیلت ہے۔ نظامِ اقدار حسی حقائق کی طرح محسوس شے تو نہیں ہوتا مگر عمرانی حسّیات میں سب سے زیادہ مؤثر کردار نظام اقدار کا ہوتا ہے۔ نظام اقدار کی غیر مرئی حدود کا تحفظ اور لحاظ کو معاشرے میں فضیلت یا نیکی خیال کیا جاتا ہے۔ اگر ہم یہ سوال کریں کہ ایک معاشرہ دوسرے معاشرے سے کیونکر مختلف ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نظامِ اقدار میں اختلاف ہے۔ ایک معاشرے کے موضوعہ قوانین دوسری نوعیت کی عمرانی ہیئت کو کبھی سہار نہیں دے سکتے تو اس کی وجہ بھی یہی ہے بلکہ اس کے برعکس اجنبی قوانین ہیئت اجتماعیہ کی اساسیات کو مضمحل کردیتے ہیں اور پورا معاشرہ انتشار و انارکی کی زد میں آجاتا ہے۔ ایک متمدن معاشرہ اپنی اقدار سے مختلف اور متصادم نظم و اجتماع کے اصول نہ قبول کرتا ہے اور نہ ان سے مثبت تبدیلی کی توقع رکھ سکتا ہے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ ہیئت اجتماعیہ کو نئے نئے تجربات کے لیے تختۂ مشق نہیں بنایا جاسکتا، اگر ایک معاشرتی نظم مضمحل ہوجائے تو اس کو سنبھلنے میں پوری ایک نسل ختم ہونے کا اندیشہ ہے، بایں ہمہ اس امر کی کوئی ضمانت نہیں دی جاسکتی کہ اضمحلال کے اثرات سے تسلی بخش نجات میسر آسکے گی۔ تہذیب و تمدن کا خوگر معاشرہ اپنی اندرونی ساخت اور بیرونی وضع کو نظم و ضبط کے اجتماعی اصول و قواعد کے ذریعے محفوظ رکھنے کی سعی کرتا ہے۔ جب مہذب واقعتاً ایسی کسی مشکل سے دوچار ہوجائے جس میں تہذیبی اقدار کی حفظ و بقا مروج قوانین سے ممکن نہ رہے تو عمرانی ہیئت کی حفاظت کے لیے جدید قانون سازی کرتا ہے جسے فقہ اسلامی میں ''اجتہاد'' کہا جاتا ہے۔

ہیئت اجتماعیہ کا نظامِ اقدار فرقِ مراتب کے اصول پر قائم ہوتا ہے۔ یہ اصول ہر اعتبار سے بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ نظام اقدار میں فرق مراتب کا شعور فنا ہوجائے تو انفرادی اقدار باقی رکھنے کے امکانات معدوم ہونا شروع ہوجاتے ہیں چہ جائیکہ ہیئت اجتماعیہ کے فضائل و اقدار کو قائم رکھا جاسکے۔ نظامِ اقدار میں فرقِ مراتب کے شعور کو اصل الاصول یا فضیلت الفضائل یا قدر الاقدار کا درجہ حاصل ہے۔ اجتماعی زندگی میں جب تک فرقِ مراتب کا شعور باقی ہے اس سے نہ صرف ہیئت اجتماعیہ مضمحل ہونے سے محفوظ رہتی ہے بلکہ

اس کا مرکزی اصول بگاڑ کا شکار ہونے سے بچا رہتا ہے جس کا کم ترین اثر یہ ہوتا ہے کہ قانون سازی یعنی اجتہاد کی سمت متعین رہتی ہے۔ فضائل و اقدار میں فرق مراتب کا شعور مضمحل ہو جائے تو پورا عمرانی ڈھانچا ایک ایسے نا قابل تلافی نقصان میں مبتلا ہو جاتا ہے جسے "اجتہاد" کے ذریعے سے پورا نہیں کیا جا سکتا۔

"اجتہاد" یا قانون سازی کی ایسی صورتیں جو نظامِ اقدار میں فرقِ مراتب کے شعور کو خاطر میں لائے بغیر تشکیل پاتی ہیں وہ درحقیقت عمرانی ہیئت کے تحفظ و بقا اور مفاد کی ضامن ہونے کے بجائے ان کی مکمل تباہی کا سامان ہوتی ہیں۔ اس نوع کا "اجتہاد" درحقیقت معاشرے کے مفاد پرست غالب طبقے کی ناعاقبت اندیشی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ "اجتہاد" کی مذکورہ صورت سے معاشرے کا ایک مخصوص طبقہ عارضی طور پر آسودہ ہو جاتا ہے مگر معاشرہ اپنی پوری عمرانی ہیئت میں ناآسودگی اور بے چینی سے دوچار ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جس ہیئت اجتماعی میں "انسان" بحیثیت انسان اعلیٰ ترین فضیلت ہونے کے بجائے محض وسیلے کی حیثیت رکھتا ہو، اس کی قانون سازی ہمیشہ مخصوص افراد فوری مفادات قیام و بقا کی آئینہ دار ہوتی ہے۔

عمرانی ہیئت اجتماعیہ کی اسلامی اساس

اسلامی معاشرہ اپنی عمرانی ہیئت میں بلاشبہ نظام اقدار کی اساس پر قائم ہوتا ہے اور رہتا ہے۔ اصولِ دین ہوں یا اصول سیاست ہر ایک میں اقدار کے نظم و ترتیب کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ اجتماعی نظم سے لے کر انفرادی کردار تک عمرانی ہیئت کی اسلامی اساس کے قوانین میں فرق مراتب کے اصول کو نظرانداز کرنا ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ اصولوں میں سب سے اعلیٰ درجہ "وحی" کو حاصل ہے، "وحی" سب سے بڑی قدر بلکہ قدر الاقدار ہے۔ "وحی" سے ثابت شدہ منصوص علیہ "احکام" دیگر ذرائع سے وضع کیے جانے والے احکام سے ہر لحاظ اور ہر اعتبار سے افضل اور ارفع ہیں۔ وحی شدہ احکام خدا تعالیٰ کا خطاب ہیں اس لیے یہ احکام زمین و زمان کی ہر قید اور ہر شرط سے ماورا ہیں، ہر حالت میں "واجب التعمیل" ہیں۔ ان کا واجب التعمیل ہونا اور رہنا ہی سب سے بڑی مصلحت ہے۔ مصالح میں سے کوئی مصلحت، مقاصد میں سے کوئی مقصد اور غایات میں سے کوئی غایت ان کے علو مرتبت سے متصادم ہو کر اسلامی عمران کی ہیئت اجتماعیہ میں کوئی مقام نہیں رکھتی۔ وحی شدہ احکام ہر قسم کے تغیر و تبدل سے پاک ہیں، جس طرح خیر القرون میں ان پر عمل کرنا واجب تھا بالکل اسی طرح مابعد کے ادوار میں تا قیامت واجب رہے گا۔

اگر "حکم" کے تصور پر غور کیا جائے تو یہ بات اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے کہ اصلاً "حکم" کا تحقق اسی وقت وقوع پذیر ہوتا ہے جب "حکم" کی غیر مشروط اتباع کی جائے۔ حکم کو مراتبِ فضائل کے تناظر میں ملاحظہ کیا جائے تو وہ اعلیٰ ترین فضیلت ہے۔ "وحی" فی نفسہ ام الفضائل ہے اور اس سے ثابت شدہ حکم اپنے

اندر دہری تعظیم و تکریم رکھتا ہے۔ ایک طرف ''وحی'' ہونے کی حیثیت سے مقدس ہے تو دوسری طرف ''حکم'' ہونے کی وجہ سے وہ اعلیٰ ترین فضیلت ہے۔ ''حکم'' درحقیقت صاحبِ حکم کی طلب ہے جس کا تقاضا ''کرو'' اور ''نہ کرو'' کی صورت میں متشکل ہوتا ہے۔ ''حکم'' رائے نہیں ہے، ''رائے'' اپنی پوری صحت اور شدت کے باوجود ''طلب'' کے عنصر سے عاری ہوتی ہے۔ صحیح ترین رائے بھی ''حکم'' نہیں بن سکتی، نہ رائے کا حسن اسے ''قانون'' کا درجہ دلا سکتا ہے۔ اسی طرح ''حکم'' تمنا اور آرزو کے تصور سے بھی بالاتر فضیلت ہے، آرزو اور تمنا میں طلب کا عنصر تو ہے مگر اس طلب میں موجود تقاضا ''کرو'' اور ''نہ کرو'' کا درجہ کبھی اختیار نہیں کرتا۔ یہ فقط ''حکم'' ہے جو اپنی طلب کے تقاضے کو یہ شدت عطا کرتا ہے کہ مخاطَبِ حکم اپنی ہستی کو اس کے علوشان اور استعلا مرتبت کے سامنے ہیچ اور بے وقعت پاتا ہے۔

حکم کی طلب یا موضوعِ حکم

''حکم'' کے عناصر ترکیبی میں ایک اہم شے اس کی ''طلب'' ہے۔ حکم کی طلب صاحبِ حکم اور مخاطَب حکم ہر دو پر یکساں منکشف ہوتی ہے۔ طلب حکم کا مبدا محض شعور نہیں بلکہ خود شعوری کا حامل شعور ہے۔ صاحب حکم کے شعور میں ''طلب'' متعین ہوتی ہے اور مخاطَب حکم کے شعور پر بعینہٖ منکشف ہوتی ہے۔ اگر اس تعین اور تکشف میں ناقابل عبور خلیج واقع ہو چکا ہو تو ''حکم'' کا واقعی اور خارجی تحقق امکان کی حدود سے خارج ہو جاتا ہے۔ اگرچہ مذکورہ امکانی خلیج کی بیشتر صورتیں فرضی اور موہوم ہوتی ہیں تاہم ممکن الوجود ہونے کی بنا پر اس کے ازالے کو ضرور پیش نظر رکھنا چاہیے۔ دو اذہان کے مابین مکالمہ کی صورت میں دوئی یقینی نقص کا ثبوت ہے۔ حکم کرنے والا اور جسے حکم دیا جا رہا ہے دونوں کے مابین ''حکم'' کا شعور مشترک نہ ہو تو حکم کیا مکالمے کی ہر صورت باطل ہو جاتی ہے۔ ''شعور'' کے امتیازی اوصاف میں اضداد کا اجتماع و ارتفاع پایا جاتا ہے، اسی وجہ سے مکالمے کا امکان پیدا ہوتا ہے۔ متکلم اور مخاطب میں ظاہری ربط فاعل اور قابل (قبول کرنے والا) کا ہے۔ بایں ہمہ دونوں انتہاؤں پر شعور ہی فعال ہوتا ہے۔ شعور کی اسی خوبی کے پیش نظر ہم کہتے ہیں کہ ''طلبِ حکم'' کا فاعل صاحبِ حکم اور طلب حکم کا قابل مخاطَبِ حکم قابل ہے۔ طلب حکم کوئی معنویت دینے کا استحقاق مخاطب حکم کے پاس نہیں ہے۔ لہٰذا اس کا کوئی امکان نہیں ہے کہ ''حکم'' موجود ہو اور اس کی طلب کو حالاتِ حاضرہ سے متعین کیا جائے۔ حکم کی منطق اس تعین کے جواز میں مانع ہے۔ منصوص علیہ موضوعات نہ کبھی محلِ اجتہاد ہوتے ہیں اور نہ بن سکتے۔ منصوص علیہ احکام کی طلب کا مبدا حالات سے وابستہ یا Situational نہیں ہوتا۔ اسلام کی اساس پر قائم عمرانی ہیئت میں سب سے زیادہ ناپسندیدہ گروہ اسی کو سمجھا جاتا ہے جو حالات کے تغیّر کے تقاضوں کے تحت کتاب و سنت کے احکام میں تغیر کا متمنی ہو۔ اس

گروہ کو یہ معلوم ہی نہیں کہ ''حکم'' درحقیقت حالات کے مقابل ہوتا ہے اور اُن کے مطابق یا اُن سے ہم آہنگ نہیں ہوتا۔ ''حکم'' کے وجود کا تحقق جن شرائط کا متقاضی ہے ان میں اولین شرط حالات اور حکم کے مابین ناسازگاری ہے۔ بہرحال مدعا یہ ہے کہ ''طلب حکم'' یا موضوع حکم کے تعین کی ذمہ داری کسی طور پر مخاطَبِ حکم کے فرائض میں شامل نہیں ہے۔ حالاتِ حاضرہ کے پیش نظر یا مخاطب کی استعدادِ فہم و عمل کے باعث حکم کے موضوع کا تعین صاحبِ حکم کے فرائض سے نکل کر مخاطب حکم کی دسترس میں نہیں آ جاتا۔ ''اجتہاد'' کا رخ احکام منصوصہ کی جانب ہو تو تعمیل حکم کے لیے مطلوبہ فطری عجز و انکسار میں فساد پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ فقط علمی یا نظری مشکل نہیں ہے یہ انسان کی فطرت کا فساد ہے جو اسے اللہ کے حکم کے سامنے نڈر بنا دیتا ہے۔ یہ نفسی میلان کی ایسی بے راہ روی ہے جو مخاطب حکم کی سرکشی اور تمرد کا مظہر ہے۔

حکم کی ''متمیز صورت'' میں دوسری اہم ترین جہت مخاطب حکم کی اپنی ہستی ہے۔ احکام منصوصہ کی سطح پر ''اجتہاد'' کے امکان کا جائزہ لینے کے لیے حکم کی اس جہت کو سمجھنا بہت ضروری ہے۔ ''مخاطَبِ حکم'' پر حکم کے واجب التعمیل ہونے کی اولین شرط ''طلبِ حکم'' سے اسی طرح آ گہی ہے۔ جس حکم کے موضوع سے مخاطب حکم بالکل اسی طرح آگاہ نہیں جیسے خود صاحب حکم ہے اس کی تعمیل کی ذمہ داری سے وہ بری ہے۔ ''طلبِ حکم'' صاحب حکم اور مخاطب حکم دونوں پر یکساں منکشف ہونی ضروری ہے۔ سوال یہ ہے کہ صاحب حکم نے جن مصالح کے حصول کے لیے حکم وضع کیا ہے مخاطَب حکم کا ان مصالح سے آگاہ ہونا اسی طرح ضروری ہے جس طرح صاحب حکم آگاہ ہے؟ یا مخاطب حکم کے لیے بس اتنا کافی ہے کہ وہ طلب حکم یا موضوع حکم سے اسی طرح باخبر ہو جس طرح صاحب حکم ہے؟ ظاہر ہے مخاطَب حکم ہونے کے لیے جس اہلیت کی ضرورت ہے وہ فقط اسی قدر ہے کہ وہ طلب حکم سے پوری طرح باخبر ہو اور اس طلب کی تعمیل میں مضمر مصالح سے آگاہ ہونا قطعاً ضروری نہیں ہے۔ مخاطب حکم کی ذمہ داری فقط تعمیل حکم ہے۔ حکم کی تعمیل کے ممکنہ محرکات مخاطب حکم کے پیش نظر دو ہو سکتے ہیں۔ اولاً ''مخاطَبِ حکم''، حکم کی تعمیل محض صاحب حکم کا احترام اور علوشان کی بنیاد پر کرے۔ دوسرا ممکنہ محرک مخاطَب حکم کی ذاتی مصلحت، مسرت یا دیگر کوئی مفاد ہو سکتا ہے۔ موخرالذکر صورت میں حکم کی حیثیت مقصود بالذات فضیلت کی نہیں ہے بلکہ مقصود بالغیر فضیلت کی ہوتی ہے۔ اس صورت میں ''حکم'' کا کردار محدود ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں وہ اجتماعی فضیلت نہیں بن سکتا۔ البتہ مذکور ماقبل صورت میں حکم مقصود بالذات فضیلت قرار پاتا ہے جس کے نتیجے میں وہ ہیئت اجتماعیہ کی غیر متنازع فضیلت کے طور پر معیار بن جاتا ہے۔ جب ''حکم'' مقصود بالذات فضیلت ہوتا ہے تو مخاطَب حکم فقط طلب حکم کو ہی اپنی غایت سمجھ کر اس پر عمل کرتا ہے۔ صاحب حکم کا احترام اور علوشان کے محرک ہونے کے علاوہ ہر دوسرا محرک حکم کی تعمیل کو فاسد کر دیتا ہے۔ گویا مخاطَبِ حکم کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ صاحبِ حکم کی طلب کو

سامنے رکھے اور عمل کر گزرے۔ اگر مخاطَب حکم حکم کی طلب کو اپنی ذاتی طلب بنادے تو عمل چاہے حکم کی تعمیل کے عین مطابق ہی کیوں نہ ہو حکم کا اتباع نہیں کہلا سکتا۔ اس کا مطلب ہے کہ حکم اپنے مخاطب سے فقط تعمیل کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ وہ ایسی تعمیل کا متقاضی ہے جو ''اتباع حکم'' کہلا سکے۔ ''اتباع حکم''، تعمیلِ حکم کی صفت ہے وہ تعمیل جس کا محرک فقط حکم فی نفسہ ہو اور کوئی شے نہ ہو اسے ''اتباع'' کہا جائے گا۔ حکم اپنے مخاطَب سے غیر مشروط اتباع کا خواہاں ہے اور بس، کیوں اور کس لیے کا خواہاں نہیں ہے۔

مذکورہ بالا تجزیے سے عیاں ہے کہ منصوص احکام پر اجتہاد عقلاً محال ہے اور نقل سے ثابت نہیں ہے۔ اگر کوئی یہ خیال رکھتا ہے کہ حکم الٰہی مصلحت سے خالی نہیں ہوتا لہٰذا اس مصلحت کی جستجو کرنا ضروری ہے تو یہ خیال بے خبری اور لاعلمی کا نتیجہ ہے۔ حکم الٰہی میں مصالحِ عباد کا کون منکر ہو سکتا ہے۔ اصل سوال یہ ہے کہ بندے کا محرکِ عمل حکم میں مضمر مصلحت ہے یا تعمیل حکم کے لیے فقط یہی کافی ہے کہ یہ حکم الٰہی ہے؟ اگر حکم پر عمل حصول مصلحت کے لیے کیا جائے تو یہ صاحب حکم کے مرتبے کے خلاف ہی نہیں بلکہ ایک طرح توہین آمیز اور اہانت خیز رویہ بھی ہے۔ جب حکم کی تعمیل کا محرک صاحب حکم کی تعظیم ہو تو یہ حکم کا اصلی تقاضا اور مخاطب کے علوشان کے عین مطابق ہے۔ ''وحی'' کو ام الفضائل قرار دینے والے نظامِ اقدار میں حکم کا وہی معنی و مطلب ہے جو قبل ازیں بیان کیا گیا ہے۔ منصوص علیہ احکام کے محل اجتہاد نہ ہونے کی ایک اور اہم وجہ حکم میں تغیر و تبدل کے امکان کی شرائط ہیں۔ قانون یا حکم کی منطق کا شعور رکھنے والے حضرات کے لیے اسے سمجھنا زیادہ مشکل نہیں مگر جو لوگ اس حقیقت سے پوری طرح آگاہ نہیں انھیں اسے سمجھنے میں ممکن ہے دیر لگے۔

حکم میں تغیر کے تقاضے

یہ امر طے ہے کہ حکم میں تغیر و تبدل کے امکان کا تقاضا ہے کہ حکم کا مبدا جس علو مرتبت سے تعلق رکھتا ہے تغیر و تبدل کی علت بننے والا مبدا بھی اسی درجے کی تعظیم و تکریم کا حامل ہو یا پھر اس سے بلند تر ہو۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ مبدائے تغیر مبدائے حکم کی عظمت میں مساوی تو نہ ہو مگر بایں ہمہ علتِ تغیر بن جائے۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی حکم جس کو ماتحت ادارے یا افراد نے وضع کیا ہو اس سے برتر ادارہ یا افراد اس کی تعمیل کے پابند نہیں ہوتے، بلکہ وہ اس میں ترمیم و اضافہ کرنے یا اسے بالکل ہی منسوخ کرنے کے مجاز ہوتے ہیں۔ چنانچہ حکم وضع کرنے والا یا قانون بنانے والا ہی قانون میں ترمیم و اضافہ کرنے کا مجاز ہوتا ہے۔ قانون یا حکم کا مخاطب اس میں ترمیم و اضافے کا اہل ہے نہ مجاز ہے۔

''وحی'' کے مساوی کوئی فضیلت ہے نہ حقیقت ہے۔ اسلام کے تصور کائنات میں ختمِ نبوت کے

عقیدے سے نزولِ وحی کا امکان ختم ہو چکا ہے، مبنی بر وحی احکام کا مبدا ختم ہو چکا ہے، اب اس کے اجرا کی کوئی صورت نہیں ہے۔ ''وحی'' حصول علم کے باب میں انسان کی معمول کی استعداد نہیں ہے۔ ''وحی'' کے اتمام یافتہ ہو جانے کے بعد ''وحی'' سے پوری ہونے والی ضرورت بھی اتمام یافتہ ہو چکی، ''وحی'' کے لیے غیر وحی سے کوئی مدد مل سکتی ہے نہ لی جا سکتی ہے۔ ''وحی'' کے بارے میں ایک عام غلط فہمی یہ پیدا ہو چکی ہے کہ ''وحی'' جس ضرورت کی تکمیل کرتی رہی ہے ختم نبوت کے دور میں اسی ضرورت کی تکمیل دوسری کسی فضیلت سے پوری کی جا سکتی ہے۔ گویا وہ ضرورت جس کی تکمیل نزول وحی سے پوری کی جاتی رہی ہے وہ اب تک باقی ہے۔ ختم نبوت کے عقیدے کے لیے یہ انتہائی مضرت رساں خیال ہے۔ ''وحی'' انسان کی کسی عارضی ضرورت کی تکمیل کے لیے عارضی حل کے ساتھ نازل نہیں کی گئی ہے۔ گویا نزول وحی ایک ایسی عارضی ضرورت کے لیے نازل کی گئی تھی جو مخصوص طرح کے تمدنی نظام اور تہذیبی اقدار کی زمانی و مکانی جہات نے پیدا کر دی تھی۔ حالانکہ ''وحی'' انسان کی دائمی اور ابدی فطرت سے خداوند کریم کا دائمی اور ابدی خطاب ہے۔ انسان کی حقیقی فطرت میں خیر و فلاح اور شر و فساد کی صورتیں ہمیشہ ایک رہتی ہیں۔ عارضی اور وقتی مصلحتوں کو نزول وحی کی وجہ قرار دینے کا مطلب ہے کہ وہ ''عقل'' کے مساوی کوئی شے ہے۔ ''وحی'' اور عقل، انسانیت کی ہدایت کے دو یکساں رہنما نہیں ہیں۔ یہ عقلی نظامات کی خوبی ہے کہ وہ حالات حاضرہ کی پیداوار ہوتے ہیں اور ان میں وضع ہونے والے احکام ابداً و دائماً تغیر پذیر رہتے ہیں۔ اگر ختم نبوت کے بعد مبنی بر وحی احکام اپنے اندر تغیر و تبدل کا امکان رکھتے ہوں تو ''وحی'' کا تصور ہی ضائع ہو جاتا ہے۔ وحی شدہ احکام میں تغیر و تبدل کے اس امکان کے جواز کو ایک لمحے کے لیے بھی قبول کر لیا جائے تو اسلام کی عمرانی ہیئت کا تصور محو ہو جائے گا۔ اس نکتہ نظر سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ قرآن مجید تاریخ کے متن کی ایسی کتاب ہے جس کی افادیت ہمارے زاویۂ نگاہ کی محتاج ہے۔ جب ہم اپنی کسی مصلحت کو اس کے احکام کی خلاف ورزی سے حاصل کرنا چاہیں تو ہمارے پاس گویا یہ حق محفوظ ہے۔

عقل بطور واضعِ احکام

وحی کے بعد وضعِ احکام عقل کا وظیفہ ہے۔ ''وحی'' بہ حیثیت مبدائے احکام اعلیٰ ترین درجے پر فائز فضیلت ہے۔ وحی وہب محض ہے، انسان کی کسی موجود استعداد کی ترقی یافتہ شکل نہیں ہے۔ وحیِ خداوندی کسبی شے نہیں ہے۔ عقل نہ ''وحی'' کے مساوی ہے اور نہ اس سے ایک درجہ کم حصول علم کی نچلی سطح ہے۔ ان دونوں فضائل میں ماہیت کا ہی نہیں فطرت کا بھی اختلاف ہے۔ عقل بلند ترین درجے پر ''وحی'' نہیں بن سکتی اور ''وحی'' کا ادنیٰ درجہ عقل کی صورت اختیار نہیں کر سکتا۔ عقل ''وحی'' نہیں ہے اور نہ ''وحی'' عقل ہے۔ عقل

''وحی'' کا جزو ہے اور نہ کل ہے، ظہور ہے نہ کمون ہے اور نہ بروز ہے۔ یہ بات اچھی طرح ذہن نشین کر لینی ضروری ہے کہ عقل کی حیثیت ''وحی'' کو قبول کرنے کی استعداد و اہلیت کی ہے۔ انسان کے درجہ وجود پر عقل ''وحی'' سے اخذ و قبول کی ایک ناگزیر شرط ہے۔ ایسے تمام احکام جن کو عقل نے ''وحی'' سے اخذ و قبول کے طور پر وضع کیا ہے وہ مبنی بر وحی احکام کے مساوی کبھی نہیں ہو سکتے۔ ائمہ مجتہدین کے مابین اختلاف رائے کا سبب تجزیہ و تحلیل کی استعداد کا تفاوت ہو یا احکام منصوصہ کی تعلیل و توجیہہ کے فہم و ادارک میں نقص و کمال کا فرق ہو دونوں صورتوں میں ان کی حیثیت ماخوذاتِ ذہنیہ کی ہے، اخذ شدہ احکام کا انکار ''وحی'' کے انکار کے مساوی نہیں ہے۔

احکام کی ان دو انواع میں ایک کا مبدا ''وحی'' اور دوسرے کا مبدا عقل ہے۔ مبدا کی بقا و قیام تعمل کی بقا و قیام کو مستلزم ہے، اس لیے عقل پر مبنی احکام وضع ہوتے رہتے ہیں اور اخذ و قبول کا سلسلہ بھی جاری رہتا ہے۔ چنانچہ یہ خیال کہ وضع احکام یعنی اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے عملاً اس کا کوئی امکان نظر نہیں آتا۔ اجتہاد اسلامی عمران میں کبھی بند نہیں ہوا ہمیشہ سے چلا آ رہا ہے اور ہمیشہ رہے گا۔

اس سلسلے میں غلط فہمی کی بنیاد قانون کے مزاج اور تقاضوں سے بے اعتنائی ہے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ ''قانون سازی'' بلا ضرورت کبھی نہیں کی جاتی۔ حالات کی تبدیلی، جدید آلات کی آمد اور عمرانی اختلافات کے ظہور وغیرہ میں کوئی شے قانون سازی کی وجہ نہیں بن سکتی۔ نئی صورت حال کا وجود لازماً قانون سازی کا تقاضا نہیں کرتا۔ قانون سازی کا عمل فقط اس وقت ہوتا ہے جب ہیئتِ اجتماعیہ کے نظام اقدار میں خلل واقع ہونے لگے اور اقدار و احکام کی تعمیل میں افراد مشکلات کا شکار ہو رہے ہوں یا مقاصد الشریعہ میں سے کسی ایک یا تمام مقاصد کے حصول میں مشکلات پیدا ہو رہی ہوں اور اس کا حل قانون سازی سے ہی ممکن ہو تو اجتہاد کیا جاتا ہے۔ قانون سازی کے ذریعے سے عمرانی اقدار کو تحفظ، افراد معاشرہ کو متحرک اور مقاصد شریعت کو محفوظ و مامون بنایا جاتا ہے۔ جہاں پر ایسی مشکلات ظہور پذیر نہ ہوں وہاں قانون سازی ایک لایعنی عمل کے طور پر تو ممکن ہے مگر یہ ''اجتہاد'' کی کوئی صورت نہیں ہے۔ قانون سازی کا عمل شوقیہ ہو سکتا ہے مگر بامقصد اجتہاد کسی ٹھوس ضرورت کے تحت کیا جاتا ہے۔ شوقیہ قانون سازی کی بہت سی مثالیں دی جا سکتی ہیں، ان میں سے ایک مثال ان طبقات کی قانون سازی ہے جو نہ تو معاشرے میں نیک نامی کے حامل ہیں اور نہ قوت نافذہ ان کی حامی ہے۔ مذکورہ دونوں صورتوں سے محرومی کے باوجود قانون سازی سے دست کش نہ ہونا ایک ایسا طرز عمل ہے جس کی لایعنیت کسی تبصرے کی محتاج نہیں ہے۔ ہمارے ایسے مضمحل معاشرے میں قانون سازی کے ذریعے سے اسلامی اقدار کی حفاظت کرنے والے مذہبی زعما حلال کو حرام اور حرام کو حلال کرنے کی سعی میں مصروف ہیں اور اس قبیح عمل کو ''اجتہاد'' کا نام دیتے ہیں۔

اجتہاد اور تشکیل حکم کی دو سطحیں

اجتہاد کی حقیقی اہمیت کے ادراک اور اس کے وقوع کے امکانات کے بھرپور احاطے کے لیے ضروری ہے شعورِ قانون کی روشنی میں ''حکم'' کی دو سطحوں کو ایک دوسرے سے جدا کیا جائے۔ تشکیل حکم کی ایک سطح ''وضع حکم'' کہلاتی ہے۔ اس سطح پر حکم یا قانون مقاصد کے حصول کے لیے وضع کیا جاتا ہے یعنی شارع یا واضع حکم یا قانون کو مقاصد کو حاصل کرنے کی غرض سے حکم وضع کرتا ہے۔ نظری اعتبار سے یہ سطح ''حکم'' کو ذریعہ یا وسیلہ بناتی ہے اور اسی طرح حکم کی تعمیل کی حیثیت بھی نظری مفروضے کی ہے۔ شارع یا واضع حکم یہ خیال کرتا ہے کہ اس حکم پر عمل کرنے سے فلاں فلاں مقاصد حاصل ہو جائیں گے۔ اس مفروضہ صورت حال میں حکم حصول مقاصد کا ذریعہ متصور ہوتا ہے۔ مگر یہ بات پیش نظر رہے کہ یہ سطح حکم کی تعمیل یا بالفعل متحقق ہونے کی نہیں ہے۔ یہ سطح وضع و تشکیل حکم کا ایک مرحلہ ہے، اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔

دوسری سطح حکم کی تعمیل یا بالفعل متحقق ہونے کا مرحلہ ہے۔ حکم اس مرحلے پر اپنے مخاطَب سے متعلق ہو جاتا ہے۔ شارع یا واضع حکم اس مرحلے پر بالفعل موجود نہیں ہوتے۔ اس مرحلے پر حکم کی تعمیل درکار ہوتی ہے اور حکم جن مقاصد کے لیے وضع کیا گیا ہے وہ یہاں موضوع بحث نہیں ہوتے۔ اس مرحلے پر حکم بذاتہٖ مقصود ہے اور حکم اپنے سوا یا اپنے سے باہر کسی مقصد کے حصول کا قطعاً ذریعہ نہیں ہے۔ حکم کا مخاطَب ان مقاصد کو اسی حکم سے حاصل کرنے کے سوا اپنے اختیار میں کچھ نہیں رکھتا۔ مخاطَب حکم کا متمیز کردار ہی یہ ہے کہ تعمیل حکم سے اپنی نظر کو متجاوز نہ ہونے دے۔ اگر مخاطب حکم کی توجہ کا مرکز ''حکم'' کی تعمیل کے سوا کچھ اور بن جائے تو بے شک عمل حکم کے مطابق ہو مگر حکم کی اتباع نہیں ہے۔

اس امر پر غور کریں تو مذکورہ بالا نکتہ آسانی سے سمجھ آ سکتا ہے، ''حکم'' ایک بار وضع ہو جائے اور ایک مطالبے کی صورت اختیار کر لے تو خود اس ''مجتہد'' یا ''واضع حکم'' پر بھی اسی طرح واجب التعمیل ہو جاتا ہے جیسے کسی اور کے لیے اس کے اوپر عمل کرنا ضروری ہے۔ قرآن مجید میں ہے "ان الحکم الا اللّٰہ" صاحب حکم ہونا ایک منصب ہے جو اللہ کی ذات کے ساتھ خاص ہے۔ اسلام کی عمرانی ہیئت میں یہ منصب اللہ کی ذات کے ساتھ خاص ہے اس لیے تمام انسان بلا استثنا مخاطب حکم ہیں۔ مخاطب حکم کا منصب انسان کے ساتھ اسی طرح سے خاص ہے جس طرح سے صاحب حکم کا منصب اللہ کی ذات کے ساتھ خاص ہے۔ کوئی بھی نہ قانون سے بالا ہے، نہ قانون کے واضع کا منصب رکھتا ہے۔ جس نے اپنی ہستی کو قانون سے بالا فرض کیا وہ صاحب حکم ہونے کا دعویدار ہوا، وہ اسلام کے تصور کائنات میں شرک کا مرتکب ہوا اور اسلام کے تصور خیر و شر میں جس طرح ایمان **رأس الحسنات** ہے اسی طرح شرک **رأس السیئات** ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

وَ مَنْ لَّمْ یَحْکُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ فَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْکٰفِرُوْنَ [المائدہ:۴۴]

ہیئت اجتماعیہ اور اصولِ حرکت

پیغمبر علیہ السلام کی حدیث ہے: ''خیر الناس قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم......'' [بخاری و مسلم] ترجمہ: ''ادوار میں سب سے بہتر میرا دور ہے۔ پھر ان لوگوں کا جو اس سے ملے ہوں اور پھر ان لوگوں کا جو ان سے ملے ہوئے ہوں۔''

مذکورہ بالا حدیث میں کسی دور کی بہتری کو افراد سے وابستہ کیا گیا ہے۔ جس دور میں جیسے لوگ ہوں گے اس دور کا درجہ خیر و شر کے اعتبار سے انھی لوگوں سے متعین ہوگا۔ زمانہ فی نفسہٖ اپنے اندر نہ برائی رکھتا ہے نہ اچھائی کا حامل ہوتا ہے۔ پیغمبر علیہ السلام کا وجود مسعود حیات ظاہری میں وقت یا زمانے کے جس جوہر پر قائم تھا وہ اب بھی اسی طرح قائم ہے اور تا قیامت اسی طرح قائم رہے گا۔ ہیئت اجتماعیہ کی حرکت فی الزمان اس کی زندگی کی علامت ہے جو ظاہراً کسی اندرونی یا بیرونی اصول کی محتاج نہیں ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ جب تک وہ زمانی اصول برقرار رہے گا تو حرکت برقرار رہے گی اور جب وہ اصول باقی نہیں رہے گا تو حرکت کا خاتمہ ہو جائے گا۔ یاد رکھنا چاہیے کہ ہیئت اجتماعیہ کو نامی وجود کے مماثل فرض کیا جاتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہیئت اجتماعیہ واقعتاً کوئی نامی وجود ہے اور اس کے اصولِ نمو میں زمانی حرکت کو وہی دخل ہے جو نامی وجود میں زمانی حرکت کو ہوتا ہے۔ ہیئت اجتماعیہ میں کارفرما اصولِ نمو فطری نہیں ہوتا بلکہ ارادی ہوتا ہے جبکہ نامی وجود میں نمو کے تمام امکانات فطری ہوتے ہیں۔ ہم اگر ہیئت اجتماعیہ کو نامی وجود سے تعبیر کرتے ہیں تو محض سہولت فہم کے لیے ایسا کرتے ہیں، ورنہ عمرانی ہیئت اجتماعیہ نامی وجود کی طرح مختلف عناصر کی وحدت سے بننے والی اکائی نہیں ہے۔ عمرانی ہیئت اجتماعیہ ایک شعوری وحدت ہے جو عملاً اور حقیقتاً نامی وحدت سے بہت مختلف ہوتی ہے۔ شعور کی سطح پر ارتقائی حرکت کا جائزہ نامی حرکت کے معیار پر لینا علمی اعتبار سے کوئی خوش آیند طرزِ عمل نہیں ہے۔ جو دانشور عمرانی ہیئت اجتماعیہ کے نامی ہونے کے مفروضے کو حقیقت نفس الامری سمجھتے ہیں انھیں یہ خیال تک نہیں آتا کہ خارجی مظاہر میں حیاتیاتی تحرک اور شعوری تحرک میں نوعی امتیاز ہے۔ دونوں مظاہر کے اصولِ نشو و نما کبھی ایک نہیں ہو سکتے۔ حیاتیاتی نمو اختیاری نہیں ہوتا بلکہ فطری اور جبری نمو ہے۔ اس کے برعکس شعوری نمو کا بنیادی اصول اختیار ہے۔ اختیار کے اصول پر قانون قائم ہے اور سزا و جزا کا جواز بھی اسی اصول پر معنویت کا حامل ہوتا ہے۔ ''اجتہاد'' درحقیقت عمرانی ہیئت اجتماعیہ کی نامی ضرورت نہیں ہے بلکہ شعوری ضرورت ہے، یہ ایک اختیاری عمل ہے اور فطری یا غیر ارادی اور جبری حرکت نہیں ہے۔

عمرانی ہیئت اجتماعیہ کو نامی وحدت خیال کرنے والے مفکرین یہ بتاتے ہیں کہ ہیئت اجتماعیہ کا ایک دور طفولیت کا ہے بہ الفاظ دیگر ہیئت اجتماعیہ یا معاشرہ جس اجتماعی اصول پر قائم ہے، جس اصول وحدت کے شعور سے باہم پیوست ہے وہ نادانی اور فہم سے عاری طفولیت کا دور ہے۔ معاشرے کے وجود کو بازیچۂ اطفال خیال کرنے والے ان مفکرین کے لیے ''اجتہاد'' میں یہ سہولت پیدا ہوجاتی ہے کہ وہ اجتماعی شعور کے نقص کو کام میں لاکر ان احکام میں بھی تصرف کی راہ پیدا کر لیتے ہیں جن میں تصرف کا تصور کفر کے مترادف ہے۔ ان کے نزدیک دوسرا دور شباب کا دور ہے یہ گویا معاشرے کی اجتماعی نفسیات میں سب سے زیادہ کارآمد دور ہے اور تیسرا دور کہولت کا دور ہے۔ اس موقف کے پیش نظر اجتماعی زندگی کی عمرانی ہیئت کی تشکیل معاشرے کے ارتقائی مراحل سے وابستہ ہے۔ ہر دور لازماً اور جبراً دوسرے دور سے مختلف قسم کے تمدنی اور تہذیبی تقاضوں سے دوچار ہوتا ہے لہٰذا ''اجتہاد'' ان کے موقف کے پیشِ نظر درحقیقت معاشرے کی ایسی اندرونی ضروریات کی تکمیل کا ذریعہ ہے جو اس وقت کے مرحلۂ ارتقا نے پیدا کی ہے گویا ہیئت اجتماعیہ کے لیے مستقل بالذات اور دائمی اصول ممکن نہیں ہیں۔ دورِ طفولیت کی ذمہ داریاں عہد شباب میں اور عہد شباب کے اصول وضوابط دور کہولت میں کارآمد نہیں ہوسکتے۔ عہد طفولت اور دور کہولت میں ذمہ داریاں خود بخود گھٹ جاتی ہیں اور یہ وظیفہ ''اجتہاد'' سے ہی انجام پاسکتا ہے۔ اس موقف کی رو سے معاشرہ اپنی طبعی اور خلقی کمزوری اور نقص کے باعث ایسے اقدامات کے لیے معذور خیال کیا جائے گا جو درحقیقت عہدِ شباب کی ناگزیر ضرورت تھے۔ ہر دور کے لیے قانون سازی کے بنیادی اصول بدل جائیں گے۔ ایک دور کی سعادت دوسرے دور میں شقاوت بن جائے گی اور اس کا برعکس بھی ممکن ہے۔ ہیئت اجتماعیہ کا یہ تصور تعبیر و تشریح اور تحلیل وتوجیہ کے نام پر ''مبنی بر وحی احکام'' میں تصرف کو ''اجتہاد'' کا نام دے سکتا ہے بلکہ دیتا ہے۔

مذکور بالا صورت کے پیش نظر اس موقف کے حامی دانشور یہ نہیں سمجھ سکتے کہ زمانے کا تغیر ''اجتہاد'' کا محرک بننے کا اہل نہیں ہوتا۔ وقت کے بہاؤ سے پیدا ہونے والی شکست وریخت ''اجتہاد'' یا جدید قانون سازی کا محرک نہیں بن سکتی۔ ہیئت اجتماعیہ کے لاشعور میں خارج میں واقع ہونے والے واقعات کے لیے قانون سازی کی تمنا یا آرزو پیدا ہونے کی ایک ہی وجہ ہوتی ہے کہ معاشرہ اپنی ذمہ داری کو قبول کرنے سے اعراض کے مرض میں مبتلا ہوگیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہیئت اجتماعیہ کی بقا و قیام کا انحصار دائمی اصول پر ہر طرح کی سودے بازی سے گریز کرنے میں مضمر ہے۔ اگر وقت کے پیدا کردہ تقاضے دائمی احکام میں تغیر پر مجبور کردیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہیئت اجتماعیہ اپنا وجود برقرار رکھنے میں مطلوبہ ہمت اور حمیّت سے محروم ہوچکی ہے۔

ہیئت اجتماعیہ کی تعاملی حرکت

علم وفن اور فہم و ذکا کے اعتبار سے ترقی یافتہ معاشرہ ہی نہیں بلکہ ہر اعتبار سے ناقص معاشرہ بھی اپنے قرب و جوار میں بسنے والی دوسری اجتماعی ہیئتوں کو جس طرح اپنے رسوم ورواج اور اقدار وفضائل سے متاثر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے بعینہٖ اسی طرح ان سے متاثر ہونے کی اہلیت سے کبھی محروم نہیں رہتا۔ اجتماعی ہیئتوں کے تعامل سے پیدا ہونے والی صورت حال چاہے ارتقا کا سبب بنے یا زوال کو مستلزم ہو ہر دو صورتوں میں معاشرے کی تعاملی حرکت ہوتی ہے۔ ہیئت اجتماعیہ کے قیام و بقا کا ایک اصول ''عصبیت'' ہے۔ اس اصول کے ہوتے ہوئے بھی اجتماعی ہیئتوں کے باہمی تعامل کا انکار ممکن نہیں ہے۔ مکانی قرب کے باعث وقوع پذیر ہونے والے اثرات اجتماعی اقدار کے منافی ہوں تو ان سے محفوظ رہنے کے لیے یا باہمی تعامل کے اثرات کو کم کرنے کے لیے قانون سازی کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس کے برعکس صورت میں بھی قانون سازی سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے یعنی تعامل کے اثرات کو یقینی اور مؤثر انداز میں ہیئت اجتماعیہ کے اندر جاگزیں کرنے کے لیے ''اجتہاد'' کیا جاتا ہے۔ مگر یہ بات ہمیشہ ذہن نشین رہے کہ اس تعامل کے نتیجے میں پیدا ہونے والے تغیرات اس وقت غیر مؤثر ہو جاتے ہیں جب یہ تغیرات معاشرے کی اعلیٰ اقدار سے متصادم ہو رہے ہوں۔ عمرانیات کے طلبہ کے لیے اس سلسلے میں ترکی یا دیگر مسلم معاشروں کا معاملہ دل چسپی سے خالی نہیں ہے جہاں پر تعامل کے اثرات کو معاشرے کی نفسی کیفیات کا حصہ بنانے میں قانون سازی حیران کن حد تک غیر مؤثر رہی ہے۔ قانون کی قوت نافذہ پورے قہر و جبر کے ساتھ متحرک ہونے کے باوجود مغربی تہذیبی اقدار ترکوں کی اسلامی اقدار کی جگہ نہیں لے سکیں۔

مؤثراتِ حیات میں تغیر

مؤثراتِ حیات میں تغیر سے پیدا ہونے والی حرکت جوہری نوعیت کی ہوتی ہے۔ یہ حرکت مذکور ماقبل دونوں طرح کی حرکات سے بہت مختلف اور پیچیدہ ہوتی ہے۔ مؤثراتِ حیات کی تبدیلی کے مظہر کو سمجھنے کے لیے ہمیں اقدار کے تصور پر غور کرنا ہوگا۔ اقدار عملاً تصورات اور حقیقتاً محرکاتِ عمل ہیں۔ عمل اپنی ظاہری صورت میں ''رسم'' کہلاتا ہے اور اپنے محرک کے حوالے سے اس میں معنویت کی فضیلت یا قدر کی روح سے پیدا ہوتی ہے۔ ہم انسانی عمل کی ظاہری صورت پر حکم لگاتے ہیں اور اس کے محرک کے حوالے سے اس کی قدر و قیمت متعین کرتے ہیں۔ انسانی عمل اپنی ظاہری صورت میں قدر و قیمت کا حامل کبھی نہیں ہوتا اور محرک کے حوالے سے درست یا غلط ہونے کا ''حکم'' نہیں لگایا جاسکتا۔ انسانی اعمال کی قدر و قیمت کا تعین

اقدار کے تناظر میں اور ظاہری صورت کو اوامر ونواہی کے حوالے سے دیکھا اور پرکھا جاتا ہے۔ یہ اس لیے ضروری ہے کہ اس کا امکان موجود ہے کہ ''عمل'' ظاہری صورت میں حکم کے مطابق ہو اور اپنے محرک کے حوالے سے ''حکم'' کے تقاضوں کے مطابق نہ ہو تو مؤثرات حیات میں تغیر کی یہی صورت ہے کہ ظاہراً ایک شے قانون کے مطابق ہو اور روحاً قانون کے خلاف ہو۔

اقدار درحقیقت حقائق، اعمال اور خیالات کو پرکھنے اور کام میں لانے کے لیے زاویۂ نگاہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اگر زاویۂ نگاہ بدل جائے تو حقائق واعمال اور خیالات اپنی ظاہری صورت کو نہ بھی بدلیں تو بھی ان میں جوہری تغیر رونما ہو چکا ہوتا ہے۔ ہیئت اجتماعیہ میں ایسی تبدیلی پورے نظام اقدار کو کھوکھلا کر دیتی ہے۔ ظاہر سی بات ہے کہ یہ تغیر فکری نوعیت کا ہے۔ یہ شعور کے بنیادی اوضاع میں انقلاب سے واقع ہونے والی تبدیلی ہے۔ اس شعوری انقلاب نے خارج کی دنیا کو ایک غیر مانوس تناظر کا عادی بنانا ہوتا ہے۔ اس تغیر نے نہ صرف موجود اقدار کو منقلب کرنا ہوتا ہے بلکہ اقدار کے مرکزی تصور کو نئے سرے سے وضع کرنا ہوتا ہے۔ اس تبدیلی کے باعث نہ صرف اصول اجتہاد بدلتے ہیں بلکہ خود تصورِ اجتہاد ہی بدل جاتا ہے۔ ہیئت اجتماعیہ کی اس جوہری تبدیلی کا عملی مظاہرہ مؤثراتِ حیات کے بدلنے سے ہوتا ہے۔ اس پیچیدہ تصور کو سمجھنے کے لیے ہمیں اس کی عملی صورتوں کی وقوع پذیری پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔

مؤثراتِ حیات میں معاشرت، معیشت، سیاست، تعلیم، تہذیب اور تمدن شامل ہیں۔ یہ وہ مظاہر ہیں جو اجتماعی زندگی کے مؤثرات کہلاتے ہیں۔ ان مظاہر کی ایک ظاہری صورت ہے اور دوسری قدری سطح ہے جو ظاہری صورت کے لیے معیار کی حیثیت رکھتی ہے۔

عمرانی مطالعات میں ''معاشرت'' افراد کے باہمی تعلق سے پیدا ہونے والے رویوں سے عبارت ہے۔ افراد کے باہمی تعلقات کے دو محرکات ہیں۔ یہ خیر وشر کے عنوان سے تعبیر کیے جاتے ہیں۔ ہم یہاں ان کے خیر وشر کو قبول کرنے کے باوجود ان کی شر وخیر کی حیثیت پر بات نہیں کر رہے بلکہ ہمارے پیش نظر یہ ہے کہ یہ معاشرت پر کیسے مؤثر ہوتے ہیں۔ اب ایک ''عمران'' یا معاشرہ ایسا ہے جس میں باہمی تعلق کی اساس خود پسندی، جاہ طلبی اور نسلی تفاخر ہے۔ اس اساس کی بنیاد پر ایک معاشرت وجود میں آ جائے گی۔ اس کے مقابلے میں اسی مؤثر حیات میں ایک دوسری اساس پیدا ہو جاتی ہے یعنی باہمی تعلق اسلامی اخوت پر قائم ہو: لا یومن احدکم حتیٰ یحب لاخیه ما یحب لنفسه یعنی اس وقت تک تم میں کوئی شخص مومن نہیں ہو سکتا جب تک وہ اپنے مسلمان بھائی کے لیے وہی پسند نہ کرے جو وہ اپنے لیے کرتا ہے۔ پہلی صورت میں مؤثر حیات اور ہے اور دوسری صورت میں بالکل مختلف ہے۔ اسلام کی عمرانی ہیئت میں معاشرت کی سطح پر یہ

تبدیلی واقع ہوجائے کہ باہمی معاشرتی تعلق ''اخوت'' پر قائم نہ رہے تو ''اخوت'' پر مبنی معاشرت کے ''اقدار'' کی حفاظت پر جو قانون مامور تھا وہ اس تبدیلی کے بعد ناقابل عمل ہوجائے گا اور جب تک اس قانون کو نہ بدل لیا جائے اس وقت تک عمرانی سطح پر رونما ہونے والی بے چینی کا ازالہ نہیں ہوسکے گا۔ اس موثر حیات کی تبدیلی نے ''اجتہاد'' کی ضرورت کو پیدا کیا ہے۔ یہ بالکل ہی ایک نئی جہت ہے جس کا اسلام کی ہیئت اجتماعیہ کو اپنی تاریخ میں پہلی مرتبہ تجربہ کرنا پڑ رہا ہے۔ یہ ''اجتہاد'' اسلام کی عمرانی ہیئت کی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے عمل میں نہیں لایا جارہا ہے بلکہ ہیئت اجتماعیہ میں ایک جوہری تغیر رونما ہوگیا ہے جس کی وجہ سے ''اجتہاد'' اسلام کے مقاصد حیات کے بجائے اس عمرانی تبدیلی کے لیے ایسے قانون وضع کرے گا جس کی غایت ''اخوت'' کا دفاع نہیں بلکہ خود پسندی، جاہ طلبی اور نسلی تفاخر ایسے عمرانی رذائل کا قیام و بقا اور دفاع ہے۔ اسے جو چاہے نام دے دیں کہ یہ وقت کا تقاضا ہے، حالات کی تبدیلی کا جبر ہے وغیرہ مگر یہ بات طے ہے کہ ''اجتہاد'' کی ضرورت اپنے جوہر میں اسلام کے تصور قانون سازی کے زمرے سے باہر ہوگئی ہے۔

اسی طرح وہ معیشت جس میں دولت یا ملکیت کے ساتھ انفاق، ایثار اور احسان کا رویہ اساس العمل تھا۔ فرد یا اجتماع میں انفاق، ایثار اور احسان کی معاشی اقدار کو محفوظ رکھنے کے لیے ''اجتہاد'' کی ضرورت پڑتی تو قانون وضع کیا جاتا۔ لیکن اب معیشت میں یہ تبدیلی آ گئی ہے کہ انفاق، ایثار اور احسان کی جگہ حرص، لالچ اور بخل نے لے لی ہے۔ مؤثر حیات بدلنے سے معیشت کا بنیادی رویہ بدل گیا ہے۔ وہ قانون جو انفاق، ایثار اور احسان کی معیشت کے لیے وضع کیا گیا تھا وہ حرص، لالچ اور بخل کی ضرورتوں کو پورا کرنے میں حائل ہوجاتا ہے، اس لیے نئے قانون کی ضرورت پڑتی ہے جس میں مؤثر حیات میں رونما ہونے والی تبدیلی کو پیش نظر رکھ کر قانون سازی کی جائے۔ اب اسی طرح سیاست، تعلیم، تہذیب و تمدن میں بھی ایک جوہری تبدیلی آ چکی ہے۔ اس لیے وقت کے تقاضوں کے مطابق قانون بنانے پر اصرار کیا جاتا ہے۔ مگر یہ ''اجتہاد'' اسلام کی عمرانی ہیئت کے امتیازی وصف کی حیثیت نہیں رکھتا ہے۔ وہ ''اجتہاد'' اسلام کی عمرانی ہیئت کے لیے ایک متحرک عضو کا کام کرتا ہے جس کی اساس اسلامی اقدار ہوتی ہیں۔ سود کی مختلف صورتوں کو جواز کا لبادہ پہنایا جاسکتا ہے مگر یہ اسلام کے معاشی تصورات سے دور ہی نہیں بلکہ اس کے سرتاسر منافی ہے۔ حرص، لالچ اور بخل کو فروغ دینے والی معیشت میں ''سود'' یا ''ربو'' حلال کرنے کے لیے ''اجتہاد'' کیا جا سکتا ہے مگر یہ ''اجتہاد'' اسلام کے معاشی مقاصد سے متعلق کبھی نہیں ہوسکتا۔

''اجتہاد'' اسلام کی عمرانی ہیئت میں ایک مؤثر حیات کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کا ''مدعا'' اسلام کے اقدار حیات کی حفاظت ہے اور اگر اقدارِ حیات میں ایسی تباہ کن تبدیلی واقع ہوجائے تو ''اجتہاد'' پر اصرار

کرنے والے دانشوروں سے ہماری گزارش ہے کہ وہ انسان کی حیاتِ اجتماعی کا زیادہ بصیرت سے مطالعہ کرنے کی سعی کریں۔ سطحی مطالعوں سے حاصل ہونے والی معلومات ''علم'' کا درجہ نہیں پا سکتیں۔ بالخصوص ''اجتہاد'' ایسے اہم اور ناگزیر مؤثر حیات کے فہم اور عمل کے لیے ہمیں اپنے تجزیے، تبصرے اور نتائج پر بار بار غور کرنے کی ضرورت ہے۔ ورنہ صورت حال یہ ہوگی کہ اسلام کے ایک اجتماعی اصول سے کافرانہ اقدار کی حفاظت کا کام لیا جا رہا ہوگا۔

پردہ داری می کند در قصرِ قیصر عنکبوت		بوم نوبت می زند بر گنبد افراسیاب