منظور احمد

قانون مذہب اور اخلاقیات

قانون کی کوئی جامع تعریف ممکن نہیں ہے اور نہ لغوی اعتبار سے اس کا کوئی ایک مفہوم متعین کیا جاسکتا ہے۔ اس موضوع پر اگرچہ کئی کتابیں موجود ہیں لیکن وہ قانون کی کچھ خصوصیات متعین کرنے کے علاوہ کسی جامع تعریف تک نہیں پہنچتیں۔ کانٹ (۱۸۰۴۔ ۱۷۲۴) نے کہا تھا کہ "وکیل اب تک اپنے تصور قانون کی تعریف کی تلاش میں سرگرداں ہیں" اور کانٹ کے ڈیڑھ صدی کے بعد جولیس اسٹون (Julius Stone) کو کہنا پڑا کہ "قانون لازمی طور پر ایک مجرد اصطلاح ہے اور اس کی تعریف کرنے والے کو آزادی ہے کہ وہ تجرید کی کوئی بھی سطح چن لے۔ لیکن اسی طرح یہ بھی لازم ہے کہ اس چناؤ میں وہ اس بات کا خیال رکھے کہ قانون کی وہ تعریف جو اس نے پسند کی ہے بامعنی ہے اور اس زمانے کے لوگوں کے تجربہ کا ایک اہم حصہ ہے اور یہ کہ وہ تعریف ان کے حقوق کی حفاظت کرتی ہے۔"(۱)

ہارٹ کے نزدیک قانون کی کوئی تعریف اس کے تین بنیادی پہلوؤں کو نظر انداز نہیں کرسکتی۔ ا قانون اور سماجی نظم و ضبط کا تعلق۔ ۲۔ قانون اور اخلاقی واجبات کا تعلق۔ ۳۔ قواعد و ضوابط کی تفصیل اور ان کا قانون سے تعلق۔ (۲)

بعض مفکرین نے قانون کی کچھ اور صفات اور خصوصیات بیان کی ہیں جن

میں سے چند یہ ہیں۔ ۱۔ قانون ایک مرکب اور کلی تصور ہے۔ ۲۔ اس تصور میں وہ سماجی اقدار شامل ہیں جو کسی معاشرہ کے کردار کو منضبط کرتی ہیں۔ ۳۔ قانون بنیادی طور پر سماجی تصور ہے۔ ۴۔ یہ تصور اگرچہ پیچیدہ ہے تاہم نہایت منضبط ہے۔ ۵۔ قانون خصوصی طور پر جابرانہ ہے۔ ۶۔ یہ تصور اداروں کے ذریعہ شکل پذیر ہوتا ہے۔ ۷۔ قانون کے برقرار رہنے کا معیار اس کی اثر پذیری ہے۔ (۳)

قانون کے تصور کا ارتقاء جس طرح انسانی تاریخ میں ہوا ہے اس کا مطالعہ قانون کی اسی قسم کی خصوصیات کی طرف اشارہ کرتا ہے مثلاً قانون کا اختیار' اس کا منشا اس کا عالمگیر اطلاق' قانون کے ساتھ حقوق اور امور واجبہ کا تصور' قانون کی قوت نافذہ۔ ان سب خصوصیات کے بغیر کسی قاعدے یا رواج کو قانون کہنا صحیح نہ ہوگا۔

قانون کی تعریف میں دو پہلو اور بھی شامل ہیں۔ اول یہ کہ قانون اس طرح پیش کیا گیا ہو کہ عدالتیں اس کی روشنی میں فیصلے کرسکیں اور دوم یہ کہ قانون اور اصول میں ایک اخلاقی قدر بھی مضمر ہو جو معاشرتی معیار کی نشان دہی کرتی ہو۔ اس میں شک نہیں کہ معاشرتی معیار مختلف معاشروں اور مختلف زمانوں میں بدلتا رہتا ہے' لیکن ایک مرکزی قدر' پھر بھی ان سب میں مشترک ہوتی ہے۔

قانون سے متعلق یہ بنیادی تصورات ایک فلسفی یا معلم اخلاق کو یہ حق دیتے ہیں کہ وہ قانونی تصورات کے متعلق بامقصد بات کرے اور خاص طور پر قانون' اخلاق اور مذہب کے مابین رشتے کو واضح طور پر سمجھنے کی کوشش کرے۔ ہر قانون کا' جو معاشرتی احتساب اور انضباط کے ذریعے کے طور پر بنایا گیا ہو' ایک اخلاقی پہلو ہوتا ہے اور اس میں ایک اخلاقی اصول مضمر ہوتا ہے' چاہے وہ بظاہر اخلاقی صفات سے کتنا ہی معرا کیوں نہ نظر آتا ہو۔

عدل کے لیے انسان کی قدیم تلاش و جستجو' دوسرے لفظوں میں خیر و شر کی جستجو ہے اور قانون کا مقصد معاشرے میں خیر کا قیام ہے۔ اسی لیے اخلاقی مفکرین کا

یہ فرض ہے کہ وہ ایک طرف قانون اور اخلاق کے رشتے کو واضح کریں اور دوسری طرف قوانین کا اخلاقی نقطہ نظر جائزہ لیں اور یہ بتلائیں کہ کون سے قوانین اخلاقی ہیں اور خیر کے قیام میں ممد و معاون ہیں اور کون سے معاشرتی تبدیلیوں یا کسی اور وجہ سے اخلاقی اثر پذیری کھو چکے ہیں یا ان کی ترویج سے اخلاقی اقدار پروان نہیں چڑھتیں۔

یہ بات محض اتفاقی نہیں کہ مابعد الطبعیات اور علمیات کے اکثر اہم مسائل کی جڑیں اس وقت کے اخلاقی اور قانونی مباحث میں پھیلی ہوئی ہیں۔ تاریخ تصور قانون کا ایک معمولی مطالعہ بھی اس بات کو واضح کرسکتا ہے۔ یونانی مفکرین عدل کے تصور کا تجزیہ کرتے نظر آتے ہیں' اسلامی فقہا' توحید' معاشرتی عدل اور معاشرتی معیاروں سے بحث کرتے ہیں' قرون وسطیٰ اور رومی مقنن فطری قانون اور انصاف کی بات کرتے ہیں اور عصر حاضر کے قانون دان' فطری حقوق' اور سماجی ضرورت کی اہمیت جتلاتے ہیں۔ ان سب کا مشترکہ موضوع' قانون کی اخلاقی قدر و قیمت متعین کرنا ہے۔ تاریخی طور پر ان مفکرین کے سیاق چاہے کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں ان کا مرکزی سوال ایک ہی ہوتا ہے' اور وہ یہ کہ "قانون کیا ہونا چاہیے؟" اور جوں ہی ہم قانون کیا ہونا چاہیے؟ پوچھتے ہیں' تو اس سوال میں قدر و قیمت کا ایک سوال مضمر ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم ان معیارات کی تلاش میں ہیں جو کسی قانون کو صحیح قرار دے سکتے ہوں اور معاشرے میں خیر پذیری کا ذریعہ بن سکتے ہوں۔ ظاہر ہے کہ یہ انسانی تفہیم کی بات ہے اور کوئی ایسا قانون جس کی اخلاقی قدر و قیمت انسانی فہم سے بالاتر ہو' انسان کے لیے وضع نہیں کیا جاسکتا۔

کسی قانون کی اخلاقی قدر و قیمت کا تعین کس کی ذمے داری ہے؟ فلسفی کی معلم اخلاق کی یا مقنن کی؟ طرفہ تماشا یہ ہے کہ ان میں سے تینوں فریق اپنی ذمے داری ایک دوسرے پر ڈالتے رہے ہیں۔ مقنن اور معلم اخلاق کا کہنا ہے کہ یہ فلسفی کی ذمے داری ہے' اس لیے کہ معاملہ اخلاقی اقدار کے تعین کا ہے اور اس

موضوع سے فلسفہ اخلاق بحث کرتا ہے۔ اس کے برخلاف فلسفی کا کہنا ہے کہ یہ مسئلہ قانونی نظام کی ماہیت' اس کی اثر پذیری' اور معاشرے کی اصلاح سے تعلق رکھتا ہے' اس لیے یہ کام یا تو مقنن کرسکتا ہے' یا پھر معاشرتی علوم کا ماہر۔ معاشی ماہرین' تاریخ دان' اور علم سیاسیات کے ماہرین کا کہنا ہے کہ ان کے علوم کا اخلاقی اقدار سے تعلق نہیں ہے' وہ تو حقائق سے' جیسے کہ وہ ہیں' سروکار رکھتے ہیں۔ اور ان کا کام ان حقائق کی تصویر کشی کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔ کیا ہونا چاہیے؟ اس بحث سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اخلاقی مفکرین' اس کے برخلاف' خیر و شر' اقدار اور اخلاقی قوانین کی مجرد بحثوں کے طلسم سے باہر نہیں آتے۔ اور سماجی حقائق سے قطع نظر کرکے' اخلاقی نظاموں کی صداقت یا عدم صداقت کے دلائل ڈھونڈنے میں اپنا سارا وقت اور ذہن صرف کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ کہ ایسے بہت سے امور جو زندگی کے سماجی و اخلاقی مسائل سے تعلق رکھتے ہیں کسی کی فکر کا موضوع نہیں بنتے۔ قانون کا ایک تاریخی مدرسہ فکر' قانون اور اخلاقیات کے تعلق کا منکر ہے اور کہتا ہے کہ قانون کا تعین روح عصر یا روح معاشرہ کو کرنا چاہیے۔ کسی زمانے میں افراد کا مجموعی ارادہ ہی وہ وقت ہے جو اس بات کا تعین کرسکتی ہے کہ قانون کیا ہونا چاہیے۔ اس کے برخلاف قانون کے تجزیاتی مدرسہ فکر کا کہنا ہے کہ قانون کا اخلاق سے کوئی تعلق نہیں ہے' ایک منطقی آئیڈیل اس بات کا تعین کرسکتا ہے کہ قانون کیا ہونا چاہیے۔ مفکرین قانون ایسے بھی ہیں جو یہ کہتے ہیں۔ کہ قانون کو حاکم کا ارادہ متعین کرتا ہے اور اس حکم کی اطاعت انسان پر واجب ہے۔ وہ لوگ جو قوانین کو سماجی ضرورتوں اور مقاصد کے حصول کا ذریعہ سمجھتے ہیں (جو مختلف زمانوں میں قدرے مختلف ہوسکتی ہیں) کہتے ہیں کہ قوانین کی اطاعت اس لیے کرنی چاہیے کہ اگر سماجی ضرورتیں پوری نہ ہوں تو انسانی سماج کا قیام ممکن نہیں رہے گا۔ مقنن اور سماجی علوم کے ماہر' اگرچہ قانون کی اخلاقی قدروقیمت کے منکر نہیں ہیں لیکن سمجھتے ہیں کہ یہ کام ان کے دائرہ اختیار سے باہر ہے۔ ان کے خیال میں یہ فلسفہ

اخلاق کا مسئلہ ہے یا پھر معلم اخلاق کا۔ اخلاقی اقدار کا تعین یا یہ فیصلہ کہ کون سے قوانین اخلاقی اعتبار سے بہتر ہیں' سماجی علوم کے ماہر' وکلا' قاضی اور منصف کے دائرہ کار سے باہر ہے۔ قانونی فیصلوں میں اگرچہ اخلاقی اقدار مضمر ہوتی ہیں لیکن فیصلے ان مضمرات کے پیش نظر نہیں ہوتے' بلکہ قانون اور واقعات کے سیاق و سباق کی روشنی میں ہوتے ہیں۔ اس کے باوجود اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان اخلاقی مضمرات پر توجہ دینا اور قانون اور اخلاق کے رشتے کو تلاش کرنا کسی نہ کسی کا کام ضرور ہے۔ برے قوانین اور اچھے قوانین میں خط امتیاز' اگرچہ مقنن اور منصف دونوں کھینچ سکتے ہیں' لیکن برے اور اچھے کے معیارات سے سیر حاصل بحث کرنا ان کے لیے ناقابل عمل ضرور ہے' اس لیے کہ اس طرح وہ اپنے اصل کام یعنی فیصلوں کی طرف توجہ نہیں کرسکیں گے۔ ہماری دانست میں اس کام کی اصل ذمہ داری مفکرین اخلاقیات ہی کی ہے جو خیر و شر کے بنیادی تصورات سے بحث کرتے ہیں۔ لیکن ان کا کام یہ بھی ہے کہ بحثیں صرف تجریدی حیثیت سے نہ ہوں بلکہ سماجی حوالوں اور وقت کی ضروریات کے مطابق ہوں۔ اس طرح فلسفہ اخلاق کے ماہرین کو تصورات کے بظاہر ارفع مقام سے نیچے آنا پڑے گا اور اپنے علم کو کسی حد تک اطلاقی علم بنانا پڑے گا۔ وہ علم جو سماجی مسائل کے حل کے لیے تجاویز پیش نہ کرتا ہو بڑی حد تک بے مصرف رہ جاتا ہے۔ بیسویں صدی کے آخری ربع کی خصوصیت یہی ہے کہ اس نے ایک نئے علم کو جنم دیا ہے اور وہ ہے علوم کا "اطلاقی علم" اس فکر کو قوانین کی جانچ کے لیے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ (۴)

فلسفہ اخلاق' وسیع معنوں میں نیک و بد' خیر و شر' جیسے تصورات کے مفاہیم کو متعین کرنے اور انسانی اعمال پر ان کے اطلاق کرنے کا ہی نام ہے۔ قوانین کا بنانا' ان کے مطابق عدالتوں میں انصاف فراہم کرنا' انسانوں کو قانونی تحفظات فراہم کرنا اور معاشرے پر قانون کی حکمرانی سب انسانی اعمال کا حصہ ہیں اور انسان کی زندگی کو کلی طور پر متاثر کرتے ہیں۔ اس لیے یہ اعمال' اس اخلاقی جانچ سے نہیں

بچ سکتے جو فلسفہ اخلاق کے حیطہ کار میں آتا ہے۔ اسی طرح وہ قوانین بھی جو انسانی معاشروں کے لیے بنائے جاتے ہیں اچھے یا برے' خیر یا شر کو فروغ دینے والے' باا ثر یا بے اثر ہوسکتے ہیں اور اس کا فیصلہ فلسفہ اخلاق کا کام ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کوئی قانون برا ہے یا یہ کہ ایک عدالتی فیصلہ دوسرے فیصلہ سے بہتر ہے یا یہ کہ کسی ملک کے دستور پر نظر ثانی کرنی چاہیے' ہم کسی شے کی قدر و قیمت کا فیصلہ کر رہے ہوتے ہیں۔ اور ان فیصلوں کی صداقت یا کذب' فلسفہ اخلاق کے حوالے کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اس طرح قانون' اخلاقیات کی عدالت میں پیش ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

قوانین مقصود بالذات نہیں ہوتے' بلکہ ان کا ایک مقصود ہوتا ہے جس کو پورا کرنے کے لیے وہ بنائے جاتے ہیں۔ یا ان کا ایک ہدف ہوتا ہے جس کے حصول کا وہ ایک ذریعہ ہوتے ہیں۔ یہ مقاصد اور اہداف' عدل کا قیام' فطرت کے قانون سے مناسبت' انسانی حقوق کی حفاظت یا سماجی ضرورتوں کی تکمیل اور تنظیم ہوسکتے ہیں۔ ان میں جو مقصد بھی اپنایا جائے قانون کا ایک ہی معیار بن سکتا ہے' اور وہ ہے کہ "قانون زیادہ سے زیادہ خیر کے حصول کا ذریعہ ہے۔" خیر کا تصور' متذکرہ مقاصد اور اہداف کی روشنی میں مختلف ہوسکتا ہے۔ لیکن مقاصد اور ان کے مابین یہ فیصلہ کہ کون سے مقاصد دوسروں سے بہتر ہیں' اخلاقیات کی عدالت میں ہی ممکن ہے۔ ساتھ ہی جس خیر کی ہمیں تلاش ہے وہ بجائے خود کیا ہے؟ خیر بھری زندگی کسے کہتے ہیں؟ کون سے اعمال ایسے ہیں جن پر خیر کا اطلاق کیا جانا چاہیے؟ اور کون سے اعمال پر شر کا؟ ان سوالوں کا جواب بھی ہمیں اخلاقیات کی بارگاہ سے ہی مل سکتا ہے۔

اخلاقیات اور قانون کا تعلق' ایک لازمی تعلق ہے' اور اس سے مفر ممکن نہیں ہے۔ اس تعلق سے ہم لسانی تجزیہ کاروں کی طرح یہ کہہ کر پیچھا نہیں چھڑا سکتے کہ اخلاق' قانون' عدل' جیسی اصطلاحات کے معنے ہم ان الفاظ کے لسانی

استعمال کی تاریخ سے متعین کرسکتے ہیں۔ لسانیات اگر ہمیں ان الفاظ کے معنوں کا کھوج لگا بھی دے تو اس کا اظہار بھی کچھ لفظوں سے ہی ہوسکے گا' اور پھر ان لفظوں کے معنوں کی تلاش کے لیے دوبارہ ہمیں اپنا لسانی سفر شروع کرنا پڑے گا۔ یا اگر ان الفاظ کے معنوں کے لیے ہم زندگی کے واقعات کی طرف اشارہ کریں تو ظاہر ہے کہ یہ الفاظ ایک یا چند واقعات تک محدود نہیں رہیں گے' اور اپنے اطلاق کے لیے ان کو نئے واقعات پر منطبق کرنا ہوگا۔ زیادہ اہم یہ امر ہے کہ زندگی گزارنا صرف لفظی کھیل نہیں ہے بلکہ یہ انسانی اعمال کے حسن و قبح' نیک و بد' اچھائی اور برائی سے راست طور پر متعلق ہے اور ان الفاظ کے معنوں کے کھوج میں ہم جو طریقہ چاہیں اپنائیں یہ سوال پھر بھی باقی رہے گا کہ کون سے اعمال اچھے ہیں؟ اور کون سے برے؟ کن کاموں کو کرنا چاہیے اور کن سے بچنا چاہیے۔ لسانی تعریفیں' نہ صادق ہوتی ہیں اور نہ کاذب۔ زندگی سے ہم اپنا پیچھا اس بوجھ بجھکڑ کی طرح نہیں چھڑا سکتے جو یہ کہتا ہے کہ "جب میں کوئی لفظ استعمال کرتا ہوں تو اس کے معنی وہی ہوتے ہیں جو میں چاہتا ہوں۔" اسی لیے وہ اصطلاحات اور تصورات' جن کا تعلق مابعد الطبیعاتی' یا سماجی حقائق سے ہے' وہ زندگی کی وجودی حالتوں سے پہلو تہی نہیں کرسکتے۔

قوانین' عدالتوں کے بنائے ضابطوں کا نام نہیں ہے۔ جج کو قانون ساز ماننے کے معنی ایسے ہی ہوں گے کہ ہم یہ مانیں بجلی' طبعیات بناتی ہے۔ یا امیبا (Amoeba)' حیاتیات۔ قوانین تو ایک بنیادی نقشہ یا ایک طریقہ فراہم کرتے ہیں جس کی رو سے جج مقدمات کا فیصلہ کرتے ہیں۔ کسی مقدمے کا فیصلہ کرتے وقت کوئی جج اس بنیادی نقشے یا طریقے سے اسی طرح ناواقف ہوسکتا ہے جس طرح مشہور ماہر نفسیات کوہلر (Kohler) کا وہ چمپانزی' جس کو اس نے گشٹالٹ سائکالوجی کے تجربات میں استعمال کیا تھا' بندر' نقشے یا طریقے کی کلی تفہیم کے بغیر ہی اپنا ہدف آزمائش اور خطا کے مرحلوں سے گزر کر حاصل کرلیتا ہے۔ یہ بنیادی نقشہ

یا طریقہ معاشرے کے اخلاقی اہداف کی تفہیم کا دوسرا نام ہے۔ قانون سازی' عدالتی فیصلے' قانون کے نفاذ کے طریقے' پولیس کا طریق کار' یہ تمام ایک بڑے قانونی نظام کے قانونی عناصر ہیں اور یہ تمام اخلاقی مضمرات رکھتے ہیں۔

اخلاقیات یا قانون کی کوئی جامع تعریف یہاں مطلوب نہیں ہے۔ لیکن ان نشانیوں کا جاننا ضروری ہے جن کی مدد سے ہم اخلاقیات یا قانون کی اصطلاحات اور قوانین میں اخلاقیات کے مضمرات کو پہچان سکتے ہوں۔ ان نشانیوں کے جاننے کا یہ مطلب بھی نہیں ہے' کہ ہم کسی خاص فلسفیانہ مکتب فکر کی طرف داری کرتے ہیں یا قوانین کے کسی خاص نظریے کے پیروکار ہیں۔ جس طرح ہم نے ایک بڑے وسیع معنوں میں قانون کی تشریح کی ہے اسی طرح وسیع معنوں میں اخلاقیات بھی ایک ایسے علم کا نام ہے جو صحیح اور غلط' اچھے اور برے' سچے اور جھوٹے بہتر اور بد تر' کیا ہونا چاہیے' اور کیا نہ ہونا چاہیے جیسے تصورات کی اہمیت اور ان کے اطلاق سے بحث کرتا ہے۔ یہ تصورات انسانی اعمال اور افعال پر ایک قاطع حکم لگاتے ہیں' چاہے ان کے بنیادی مابعد الطبیعاتی مفروضات کچھ ہی کیوں نہ ہوں۔ یہ فیصلے' ہدایتیں' یا احکام اس نوعیت کے نہیں ہوتے جیسے ڈاکٹر یا دوا ساز کا یہ فیصلہ کہ کوئی خاص دوا زکام کا شافی علاج ہے۔ یہ فیصلہ اخلاقیات کے زمرے میں نہیں آتا۔ لیکن یہ فیصلہ کہ زکام بری چیز اور اس کا علاج ہونا بہتر ہے' اخلاقیات کے دائرہ کار میں آتا ہے۔ اخلاقیات اگر ایک طرف اقدار کی جوہری نوعیت سے بحث کرتی ہے تو دوسری طرف آلاتی اقدار' یعنی ان ذرائع سے بھی بحث کرتی ہے' جن کی معرفت انسان اخلاقی اقدار کا حصول کرتا ہے۔ گویا یہ مقاصد اور طریق کار دونوں پر اخلاقی یا غیر اخلاقی ہونے کا حکم لگا سکتی ہے۔ اخلاقی فیصلے اور احکام' نفسیاتی یا لسانی معاملات نہیں ہیں' اس لیے فلسفہ اخلاق نے اخلاقیات کی نفسیات کے مطالعہ کی حد تک اپنے کو محدود نہیں رکھا ہے' (اگرچہ فلسفہ اخلاق کا ایک نقطہ نظر اخلاقیات کے نفسیاتی ہونے کا بھی قائل ہے مثلاً بنتھم (Bentham) کا مشہور لذت والم کا نظریہ)

اور صرف اس بات پر اکتفا نہیں کیا ہے کہ انسانی معاشرہ کس قسم کے قضایا یا مفروضات پر ایمان رکھتا ہے۔ فلسفہ اخلاق نے اس سے آگے بڑھ کر یہ سوال اٹھایا ہے کہ انسانی معاشرے کو کس قسم کے اخلاقی قضایا پر ایمان رکھنا چاہیے۔ اس نوعیت کا کوئی بھی قضیہ یا فیصلہ کہ ' الف خیر ہے' فلسفہ اخلاق سے متعلق ہے' اور صرف نفسیاتی یا لسانی معاملہ نہیں ہے۔

اخلاقیات کا ایک اور اہم پہلو یہ ہے کہ یہ انسانوں کے ارادی اعمال سے متعلق ہے۔ اگرچہ کچھ معاملات اس طرح کے ہوسکتے ہیں' جن کے متعلق یہ فیصلہ کرنا کہ وہ ارادی ہیں یا غیرارادی یا یہ بتانا کہ کسی عمل میں کس حد تک ارادے کو دخل ہے اور کس حد تک وہ بحالت جبر کیا گیا ہے' مشکل ہو جاتا ہے۔ عدالتوں میں اس قسم کی بحثیں عام طور پر ملتی ہیں' لیکن بحیثیت تصور ارادی اور غیر ارادی اعمال میں واضح فرق موجود ہے' اور اخلاقی مسائل اسی وقت پیدا ہوتے ہیں جب انسان اپنے ارادے کو استعمال کرتا ہے اور اپنی زندگی میں اپنی مرضی داخل کرتا ہے۔

اس تمام گفتگو سے یہ واضح کرنا مقصود تھا کہ اخلاقیات ہر قسم کے قوانین کی قدروقیمت متعین کرنے کے لیے ناگزیر ہے اور کوئی قانون' اخلاق کی عدالت کی منظوری کے بغیر قانون کہلانے کا مستحق نہیں قرار پاتا۔ یہ بات اگرچہ درست ہے کہ ہم یہ حکم لگاسکتے ہیں کہ سماجی رشتوں کو مضبوط کرنے کے لیے کوئی قانون اچھا ہے یا برا' اسی طرح یہ بھی حکم لگا سکتے ہیں کہ مجرموں کو ذہنی سکون پہنچانے کے لیے کس قسم کا قانون برا ہے' لیکن سماجی بندھنوں کو مضبوط کرنا یا مجرموں کو ذہنی سکون بہم پہنچانا بجائے خود اچھا ہے یا برا ہم کسی قانون یا فیصلے سے متعین نہیں کرسکتے۔ اس کام کے لیے ہم کو بہرصورت اخلاقیات سے رجوع کرنا پڑے گا۔ اس طرح قانون کی قدروقیمت جانچنے کے دو واسطے ہیں۔ منطقی یا اخلاقی جانچ' جو اخلاقیات کے دائرہ اختیار میں ہے اور دوسرے آلاتی جانچ' جو اس بات کو متعین کرتی ہے کہ قانون

اپنے مقاصد پورے کر رہا ہے یا نہیں۔ لیکن بالآخر یہ مقاصد بھی اخلاقیات کی عدالت ہی میں پیش ہوتے ہیں۔ اب یہ فلسفہ قانون کا کام ہے کہ وہ یہ بتلائے کہ ان اخلاقی تصورات کا دائرہ کار اور ماہیت کیا ہے جو قوانین کی قدر و قیمت جانچنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔

اس بحث میں قانون اور اخلاقیات سے متعلق جو مقدمات ہم نے قائم کیے ہیں اگر وہ درست ہیں تو اسلامی قوانین کی تشکیل اور تفہیم کے سلسلے میں چند بنیادی مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ ان مسائل پر گفتگو کرنے سے پہلے ایک اور بنیادی مقدمے کا سمجھ لینا ضروری ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انسان اپنی وسعت کے مطابق ہی مکلف ہو سکتا ہے۔ قرآن میں بتائی گئی اس صداقت کے معنی میں یہ بات بھی شامل ہے کہ اگر کوئی بات بحیثیت مجموعی انسانی تفہیم سے ماورا ہو اور خاص طور پر جس کا تعلق انسانی زندگی کے برتنے کے طریقوں سے ہو' اس کو ماننے کا انسان مکلف نہیں ہو سکتا۔ اس مسئلے کو خدا پر ایمان کے مسئلے سے خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔ ایمان کی منطق انسان کی عقلی تفہیم کی منطق سے مختلف ہے اور مومن ہونے کے معنوں میں یہ بات شامل نہیں ہے کہ انسان کا جس چیز پر ایمان ہو وہ اس کے لیے ۲+۲=۴ جیسے قضیے کی طرح یقینی ہو۔ ایمان کے باب میں یہ غلطی جدید مغربی مفکرین نے بھی کی اور علم کلام نے بھی۔ دیکارت اور لائبنز عقلی دلائل سے خدا کے وجود کو ثابت کرنے کی کوشش کرتے نظر آتے ہیں جس طرح ان سے قبل عیسائی علم کلام یا اسلامی علم کلام نے کی تھی۔ ایمانیات کے برخلاف' معاملات کا مسئلہ بالکل مختلف ہے۔ آپس میں رہنے سہنے کے طریقے' لین دین کے اصول' زجر و توبیخ کے قاعدے' جرم و سزا کے مسئلے' یہ سب انسانی معاشرے اور معاملات سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کے بارے میں جو قاعدے اور قوانین بنائے جاتے ہیں یا بنائے جانے چاہیں وہ انسانی تفہیم کے دائرہ کار سے باہر نہیں رہ سکتے۔

اس مقدمے کو سمجھ لینے کے بعد اب ہم قانون سازی کے اس مسئلے کی

طرف آتے ہیں' جس کا سامنا ہم کو خاص طور پر پاکستان میں اور عام طور پر دنیائے اسلام میں ہے۔ یہ مسئلہ علم فقہ کا ایک بنیادی مسئلہ ہے اور اصول قانون کے ذیل میں آتا ہے۔ اصول قانون پر گفتگو کرنے کے کئی پہلو ہو سکتے ہیں' ہم اس وقت اس کے صرف اس پہلو سے بحث کرنا چاہتے ہیں جو قانون اور اخلاقیات کے تعلق کے ضمن میں پیش آتا ہے۔ یہ مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا شارع اور قانون ساز ہے اور ہماری دلیل یہ ہوتی ہے کہ چونکہ انسان اپنی محدود عقل کی وجہ سے یہ نہیں جان سکتا کہ اس کے لیے خیر کیا ہے اور شر کیا ہے؟ اور ساتھ ہی وہ یہ بھی جاننے سے قاصر ہے کہ مختلف قوانین کے کلی مضمرات انسانی معاشروں کے لیے کیا ہو سکتے ہیں' اس لیے اس کو ایک ایسی ذات کی مدد کی ضرورت ہے جو سب کچھ جاننے والی' تمام طاقت' قوت اور کلی عقل والی ہو یا دوسرے الفاظ میں علیم' خبیر اور حکیم ہو۔ یہ ذات صرف خدا کی ذات ہی ہو سکتی ہے جس نے اپنے پیغمبروں کے ذریعے وہ شریعتیں نازل کیں جو انسانی معاشرے کے لیے خیر کا باعث ہیں۔ اگر انسان اپنی فہم کی نارسائی سے ان قوانین کی حکمتوں کو معلوم نہیں کر سکتا تو اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ انسانی فہم ناقص ہے' یہ نہیں کہ ان قوانین میں حکمتیں نہیں ہیں یا یہ انسانوں کی بھلائی کے ضامن نہیں ہیں یا یہ اخلاقیات کی عدالت کے معیار پر پورے نہیں اتر سکتے۔ اخلاقیات کی کوئی عدالت اگر کسی قانون کو اخلاقی معیارات کے مطابق نہیں پاتی تو اس میں قصور عدالت کی فہم کا ہے' قانون کا نہیں' اس لیے کہ عدالت کی فہم جزئی اور ناقص ہے اور قانون کا بنانے والا عادل' خبیر اور عالم ہے اور انسانوں کی بھلائی خدا سے بہتر کوئی نہیں جان سکتا۔

قانون سازی میں خدا کے تصور کو داخل کرنے سے اور خدا کو شارع مطلق تسلیم کرنے سے چند اہم مسائل پیدا ہوتے ہیں جن کا حل کرنا اس ابہام کو دور کرنے کے لیے ضروری ہے جو قانون سازی کے مختلف مراحل میں مسلمان قانون سازوں کے ذہن میں پیدا ہو سکتا ہے۔

اس ابہام کے پیدا ہونے کی بڑی وجہ وہ اصطلاحات اور زبان ہے جو بیسویں صدی میں اسلامی مفکرین نے مغرب کی سیاسی اور علمی تحریکوں سے متاثر ہو کر اختیار کر لیں اور یہ نہ جانا کہ زبان اور اصطلاحات اگرچہ انسان کے خیالات کا اظہار کرتی ہیں لیکن ایک غیر شعوری عمل کے ذریعے یہی زبان اور اصطلاحات خود خیالات کو متاثر کرنا شروع کر دیتی ہیں۔ بیسویں صدی نے اسلامی ممالک کا یہ المیہ دیکھا کہ یکے بعد دیگرے وہ استعماری طاقتوں کے زیر نگیں ہوتے چلے گئے اور چند کے سوا پوری اسلامی دنیا میں استعمار کا جھنڈا لہرانے لگا۔ مسلمانوں کے اس دور غلامی کا ایک اثر یہ بھی ہوا کہ رفتہ رفتہ وہ خیالات جو مغربی تہذیب میں سکہ رائج الوقت تھے' اسلامی دنیا میں استعماری زبانوں کے ذریعے آنے لگے۔ ان خیالات نے مسلمانوں کی سوچ کو متاثر کیا اور انھوں نے اپنی آزادی کی تحریکوں اور جدوجہد کے لیے ان تصورات کا سہارا لیا۔ ان میں سے ایک قسم اسلامی انقلاب' اسلامی حکومت' حکومت الٰہیہ اسلام کے سماجی عدل کا نظام' اسلامی سیاست' اسلامی سوشلزم' اسلامی جمہوریت' حاکمیت الٰہیہ' کے تصورات اور اصطلاحات کی تھی۔ غالباً اسلامی تاریخ میں پہلی مرتبہ کسی ملک کے دستور میں یہ تصور شامل ہوا کہ ساری کائنات کی حاکمیت اللہ تعالیٰ کے لیے ہے اور جملہ مسلمانوں کی حاکمیت اس کی تفویض کردہ ہے۔ یہ بات تشریح طلب رہ جاتی کہ اس حاکمیت میں سے جو اللہ تعالیٰ کے لیے خاص ہے وہ کس طرح اس کا ایک حصہ کسی انسان کو تفویض کر سکتا ہے۔ یہ بات کہ قرآن میں دیے ہوئے قوانین میں تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا' اس سے قبل بھی مسلمانوں میں ایک مسلمہ امر تھا۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے اس حاکمیت کے سیاسی فلسفے کی قطعاً" ضرورت نہ تھی۔ اس فلسفے نے مسائل کو سلجھانے کی بجائے اور الجھا دیا اور حاکمیت کے کونیاتی اور مابعد الطبیعیاتی تصور کو اپنے تنزیہی مقام سے ہٹا کر ایک سیاسی تصور میں تبدیل کر دیا' جس کا ایک بڑا نقصان تو یہ ہوا کہ مذہب اسلام دوسرے نظام ہائے حیات کی طرح ایک نظام حیات بن گیا' اور اس فکر

نے اسلام کی تنزیہی اور روحانی جہت سے صرف نظر کر کے سارا زور قانون سازی اور نفاذ قانون پر لگا دیا۔

یہ گفتگو چونکہ اسلام کے سیاسی نظریے سے متعلق ہے، اس لیے اس مقام پر اس سے بحث ممکن نہیں ہے۔ فی الوقت ہم اس تصور کا جائزہ لیں گے کہ خدا کے شارع ہونے کے کیا معنی ہیں اور اس کے کیا مضمرات ہیں؟ نیز یہ کہ خدا کے شریعت اتارنے کا مقصد کیا ہے؟ مکالمات افلاطون کے ایک مکالمے یوتھائیفرو میں یہ سوال اٹھایا گیا ہے۔ یوتھائیفرو ایک روایتی خدا ترس اور مذہبی آدمی کی نمائندگی کرتا ہے جو اپنے باپ پر قتل کے ایک مقدمے کی پیروی کر رہا ہے۔ یوتھائیفرو سے سقراط یہ سوال پوچھتا ہے کہ کسی آدمی کا عمل کیا اس لیے درست کہلایا جاتا ہے کہ اس کو خدا نے درست قرار دیا ہے یا اس لیے کہ وہ فی نفسہ درست ہے اور اسی لیے خدا نے اس عمل کو درست گردانا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اچھا، برا، درست و نادرست، خوب و ناخوب، خیر و شر یہ سب اس لیے ہیں کہ خدا نے ان کو اس طرح بنایا ہے؟ یا خدا نے ان کو اس طرح اسی لیے بیان کیا ہے کہ یہ معروضی طور پر بجائے خود اس کا مطالبہ کرتے ہیں؟

اگر خدا کے بنائے قوانین اس لیے اچھے ہیں کہ ان کو ایک علیم و خبیر نے بنایا ہے اور انسانی ذہن اگر ان میں اس اچھائی کو معلوم نہ بھی کر سکے جو ان قوانین میں کارفرما ہیں تو بھی ان قوانین کو انسان کی ناقص عقل کسی تنقید یا کسی جانچ کا نشانہ نہیں بنا سکتی۔ تعریفاً" یہ قوانین تمام آزمائشوں، جانچ اور تنقید سے ماورا ہیں۔ ان کی صداقت کی دلیل یہی ہے کہ وہ امر الٰہی کا نتیجہ ہیں اور کوئی شہادت ایسی نہیں ہو سکتی جو ان کی صداقت پر شبہ کر سکے، اس لیے کہ ہر ایسی شہادت عقل ناقص کی پیدا کردہ ہوگی اور عقل ناقص کی شہادت جانچ کی اس عدالت میں قابل قبول نہیں ہے۔

دوسرے الفاظ میں کوئی عقلی دلیل، یا اخلاقی وجہ اس بات کی نہیں ہو سکتی

کہ خدا نے قانون الف کی بجائے قانون ب کیوں نہیں بنایا۔ اس لیے کہ اگر قانون کی سچائی اور ان کا موجب خیر ہونا کسی اخلاقی یا عقلی دلیل کی وجہ سے ہے تو پھر وہ منطقی طور پر فرمان خداوندی کی منطق سے آزاد ہو جاتے ہیں اور یہ ماننا پڑتا ہے کہ خدا بھی ایسے ہی کاموں کا حکم دیتا ہے اور ایسے ہی قوانین بناتا ہے جو انسانوں کی بہتری کے لیے ہوتے ہیں۔

یہ بحث قوانین کے سیاق کے علاوہ بھی مسلمانوں کے علم کلام کا موضوع رہی ہے۔ خاص طور پر اخلاقیات کے دائرے میں' معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف اسی بات پر تھا۔ اشاعرہ کا کہنا تھا کہ اگر یہ کہا جائے کہ خدا ایسے کاموں کا حکم نہیں دے سکتا جو قرین انصاف نہ ہوں تو اس سے خدا کی قدرت پر حرف آتا ہے۔ اس کے برخلاف معتزلہ کا موقف تھا کہ اگر یہ مانا جائے کہ خدا ناانصافی کا حکم بھی دے سکتا ہے تو یہ اس کی صفت عدل کے منافی ٹھہرتا ہے۔

اہل سنت و الجماعت کے مختلف قانونی مکاتب فکر نے بالعموم یہ نظریہ اپنایا ہے کہ اسلامی قوانین کا اصل منبع ارادہ الٰہی ہے اور اس طرح قانون کا تعلق الہیات سے جوڑ دیا ہے۔ کتابی مذاہب میں یہ تصور یہودیت سے ملتا جلتا ہے یہود بھی قانون کو غیر مبدل سمجھتے تھے' اس لیے کہ وہ خدا کی طرف سے نازل ہوا تھا۔ یہودیت کے نزدیک بھی قانون کا منبع خارج میں ہے' جہاں سے وہ انسانی معاشرے پر لاگو کیا جاتا ہے۔ (۵) یہ تصور یونانی تصور کے خلاف ہے' جہاں قانون انسانی سماج کے داخل سے پیدا ہوتا ہے اور فطرت انسانی کا ایک جز ہوتا ہے۔ قانون کے خارجی اور داخلی منابع کے تصور نے فلسفہ قانون کو دو مختلف اور بعض اوقات متضاد سمتوں میں گامزن کر دیا' اور بعض مرتبہ اس کے نتائج' مذہب اور فطرت کی کشمکش کی صورت میں نمودار ہوئے۔

اشعری فقہا اور فلسفی اس بات کو تسلیم کرنے میں منفرد نہ تھے کہ اسلامی قانون قرآن' حدیث اور سنت رسولؐ پر مبنی ہے۔ قرآن اور سنت دونوں منابع

الوہی جہت رکھتے ہیں، اس لیے کہ یا تو یہ راست طور پر وحی کی صورت میں پیغمبر خدا پر نازل ہوئے ہیں یا یہ کم از کم خدائی ہدایت کی روشنی میں یا وحی خفی کی ہدایت سے بنے ہیں۔ اس طرح قرآن و سنت دونوں کو الوہی تحفظ حاصل ہے۔ لیکن اشعری فکر اس سے آگے بڑھ کر یہ حکم لگاتی ہے کہ خدا کا ارادہ مطلقاً آزاد ہے اور اس پر کسی قسم کی درونی یا برونی پابندی لاگو نہیں کی جاسکتی۔ اشاعرہ نے خدا کی قدرت کے اس مطلق تصور کو اس منطق کے پس منظر میں دیکھا جو مسلمانوں نے یونانی فکر کے زیر اثر قبول کر لی تھی اور جس میں ارسطو کا قانون تضاد ایک بدیہی حقیقت سمجھا جاتا تھا، اور اس بدیہی حقیقت کو زندگی کے وجودی معاملات پر منطبق بھی کیا جاتا تھا۔ یہ بات صرف اشاعرہ پر ہی منحصر نہیں تھی، مسلمانوں کا سارا علمی ارتقا، کیا قانون میں اور کیا معاملات میں، کیا فلسفہ میں اور کیا اخلاقیات میں، سب اسی منطق کے زیر اثر تھا اور اس کی گرفت مسلمانوں کے ذہن پر اتنی مضبوطی سے قائم تھی کہ اس سے چھٹکارا ناممکن تھا۔ (٦)

اسلامی فکر آج بھی مشکل ہی سے اس بات کو سمجھ پاتی ہے کہ خدا کی قدرت کاملہ اور اس کے علم کلی کو قانونی اور اخلاقی نتائج اخذ کرنے کے لیے قضیہ کبریٰ کی حیثیت سے استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ ان صفات کا بیان انسان میں اخلاقی احکام کی اطاعت کی آمادگی پیدا کرنے کے لیے کیا گیا تھا اور ان کی نوعیت ہدایت کے سرچشمے کی تھی، منطقی قضایا کی نہیں۔ (٧) یہ بحث تفصیل طلب ہے اور اس کا محل یہ نہیں ہے۔ اس وقت صرف اتنا اشارہ مقصود ہے کہ خدا کی قدرت کاملہ اور علم کلی کو قانونی اور اخلاقی قضایا کی حیثیت سے تسلیم کرنے سے قانون اور اخلاق دونوں کے لیے بڑے اہم مسائل پیدا ہوگئے، جن کا حل آج بھی اسلامی ذہنوں میں واضح نہیں ہے۔ الہیات کے اس نقطہ نظر کی رو سے اس کائنات میں خدا کے سوا کوئی عامل بااختیار نہیں ہے، اس لیے کہ ایسا کوئی عامل ماننے سے ایک بااختیار عمل کا ماننا لازم آتا ہے، اور کوئی عمل اس دنیا میں خدا کے اختیار سے باہر نہیں ہے۔

انسانی اعمال اور افعال پر جب اس نقطہ نظر کا اطلاق ہوتا ہے تو نتیجتاً انسان ایک بااختیار عامل باقی نہیں رہتا' اور اس طرح اسی منطق کی رو سے جو یہاں استعمال کی جاتی ہے' انسان پر کوئی اخلاقی یا قانونی ذمہ داری بھی نہیں ڈالی جاسکتی۔ اس مسئلے سے نبٹنے کے لیے علما الٰہیات نے جو دلائل استعمال کیے ہیں وہ قابل اعتنا نہیں ہیں۔ یہ بات زیادہ سہل اور منطقی ہوتی کہ وہ خدا کی ذات و صفات کو ارسطو کی منطق سے دور رکھتے اور اس کو ایک فلسفیانہ تصور اور تجرید کے عمل سے بچائے رکھتے۔ انسانی زندگی میں اس کا جو عمل دخل ایک زندہ حقیقت کی حیثیت سے ہے' وہی باقی رکھتے اور اس کو الٰہیات کا موضوع نہ بناتے۔ اشاعرہ نے اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے ''کسب'' کی جو صورت نکالی ہے' وہ ایک لفظی ہیر پھیر ہے۔ یعنی یہ کہ خدا نے بندوں کو سمجھ اور ارادہ دیا ہے جس سے وہ گناہ اور ثواب کے کام کو اپنے اختیار سے کرتے ہیں' مگر بندوں کو ایسے کسی کام کے پیدا کرنے کی قدرت نہیں۔ یہ استطاعت خدا تعالیٰ بوقت عمل خود پیدا کرتا ہے۔ (۸)

اس سب کے باوجود قانون کی قدر و قیمت معلوم کرنے یا اس کا فیصلہ کرنے کے لیے انسانی فہم' سمجھ یا عقل کے رول سے ہم انکار نہیں کرسکتے۔ وہ علما بھی جو قانون کو مطلقاً ارادۂ الٰہی کا نتیجہ سمجھتے ہیں یہ بات کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ نے شریعتیں انسان کے فائدے کے لیے اتاری ہیں اور ان میں انسانوں کی بھلائی مضمر ہے۔ خدا تعالیٰ کی صفات میں اگرچہ قدرت مطلقہ کی صفت تمام صفات کی سردار ہے لیکن حکیم اور عادل ہونا بھی اس کی صفات میں شامل ہے اور خیر کا منبع بھی ذات الٰہی ہے' اس لیے اس کی حکمت' عدل اور خیر سے یہ بات بعید ہے کہ وہ ایسے قانون بنائے جن میں انسانوں کی بھلائی نہ ہو اور چونکہ وہ عالم مطلق بھی ہے اسی لیے وہی جانتا ہے کہ انسانوں کی بھلائی کن قوانین کے ذریعے ممکن ہے۔ اگر انسانی عقل کسی قانون میں خیر کا پہلو نہیں دیکھ پاتی' تو یہ عقل کی نارسائی ہے اور بالاخر جب وہ پختہ ہوگی تو اس کو ان قوانین میں انسانی بہتری نظر آنے لگے گی۔

یہ بات کہ اگر کسی زمانے میں مجموعی طور پر انسانی عقل کسی قانون کے بارے میں یہ سمجھتی ہو کہ اس کا اطلاق کچھ حالات میں یا تو ممکن نہیں ہے یا اس میں مضرت کے پہلو اس کے منافع سے زیادہ ہیں تو ایسے قانون کے بارے میں انسانی فیصلہ کیا ہوگا؟ کیا اس قانون کا اطلاق اس مفروضے پر کیا جاتا رہے گا کہ مستقبل میں کسی وقت اس قانون کی اخلاقی خیر واضح ہو جائے گی اور وہ واضح طور پر اس مضرت سے زیادہ ہوگی جس کا سبب وہ قانون کسی زمانی دور میں بن رہا ہو یا اس قانون کی تفہیم اور اطلاق اس طرح ہوگا کہ اس سے مضرت کا پہلو رفع کرنے کے لیے اس میں مناسب ترمیم کر لی جائے اور اس اصول کو برقرار رکھا جائے کہ قانون بجائے خود مقصد نہیں ہے بلکہ اخلاقی خیر کے حصول کا ذریعہ ہے۔ اور اگر اخلاقی خیر پر کوئی مضرت رساں اثر پڑتا ہو تو ذریعے میں تو مناسب تبدیلی کی جاسکتی ہے' مقصد کو قربان نہیں کیا جاسکتا؟

قرن اول میں جب اسلامی قانون مختلف فقہوں کی صورت میں مدون نہیں ہوا تھا' ایسی مثالیں ملتی ہیں' خاص طور پر حضرت عمرؓ کے دور میں' جن کو علم اسرار الدین کا بانی کہا جاتا ہے۔ حضرت عمرؓ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ شریعت کے تمام احکام مصالح عقلی پر مبنی ہیں اور حالات کی تبدیلی کے ساتھ قوانین میں مناسب تبدیلی ممکن ہے۔ (۹)

مصالحہ (۱۰) کا یہ تصور آنے والے ادوار میں اصول الفقہ کا ایک اہم باب بن گیا اور اس کے معنی یہ قرار پائے کہ کوئی مقصد ذریعہ 'سبب' یا کوئی واقعہ جو خیر ہو یا خیر پیدا کرتا ہو' وہ مصلحت دین میں مرغوب ہے۔ کوئی شے' کوئی معاملہ یا کوئی ایسا کام جو خیر میں مدد و معاون ہو' وہ بھی مصلحہ کے ذیل میں آتا ہے۔ مصلحہ کا یہ تصور ایک طرف قانون کی تفہیم میں عقل کے استعمال کو ضروری سمجھتا ہے تو دوسری طرف خیر اور قانون کے رشتے کو لازمی قرار دیتا ہے۔ اگر کوئی قانون خیر سے خالی نہیں ہے تو یہ خیر انسانی تفہیم میں آنی چاہیے۔ یہاں انسانی تفہیم سے مراد

ہر شخص کی فرداً" فرداً" تفہیم نہیں بلکہ کسی زمانے اور حالات میں رہنے والے لوگوں کی عمومی تفہیم مراد ہے، جس کا اظہار اس زمانے کے علما اور مہذب طبقے کے ذریعے ہوتا ہے، اور جو بالآخر قبول عام کی سند اختیار کر لیتا ہے۔

امام غزالی (۴۵۰ھ / ۱۰۵۸ء - ۵۰۵ھ / ۱۱۱۱ء) نے مصلحۃ کی تعریف اس طرح کی ہے۔

مصلحت سے مراد مقاصد شریعت کی حفاظت ہے جو پانچ چیزوں پر مشتمل ہے: ۱۔ مذہب ۲۔ زندگی ۳۔ عقل ۴۔ آل و اولاد اور ۵۔ ملکیت۔ جو اصول بھی ان پانچ کی حفاظت کرتے ہیں وہ مصلحت کے ذیل میں آتے ہیں اور جو ان کو ضائع کرتے ہیں وہ مفسدہ ہوتے ہیں۔ مفاسد کو ختم کرنا اور منافع کو قائم رکھنا مصلحت ہے۔ (۱۱)

ابو اسحاق شاطبی (وفات ۱۳۸۸ء / ۷۹۰ھ) کے نزدیک مصلحت شریعت کا مقصود ہے۔ کیوں کہ شریعت انسانوں کی بہتری اور منفعت کے لیے تشکیل دی جاتی ہے۔ (۱۲) اب رہا یہ سوال کہ کیا خدا شریعت کی تشکیل میں مصلحت کا پابند ہے؟ یعنی قانون کی علت ہی انسانی معاشرے کی بہتری ہے؟ اگر ایسا ہے تو الہین کے ایک گروہ کے نزدیک خدا کی قدرت مطلقہ کی نفی ہوتی ہے۔ لیکن یہ گروہ بھی چونکہ مصلحت شریعت سے انکار نہیں کرتا، اس لیے اس مشکل کا حل وہ خدا کی عنایت میں تلاش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اگرچہ خدا قادر مطلق ہے اور اس کی قدرت پر کوئی پابندی عائد نہیں کی جا سکتی لیکن وہ اپنی رحمت اور عنایت سے شرائع میں مصلحت کا خیال رکھتا ہے۔

متکلمین کی یہ ساری بحث، جو خدا کی صفات سے متعلق ہے، عملی طور پر، قانون کی قدر و قیمت مقرر کرنے سے فقہا کو نہیں روک سکی اگر فقہا کسی طور تجریدی منطق سے اپنے کو آزاد کر پاتے، تو ان کو خدا کی قدرت اور قانون کی قدر و قیمت کے تعین اور انسانی عقل کے عمل دخل میں کوئی تضاد نظر نہ آتا۔ شرائع مقاصد

نہیں ہیں بلکہ وہ مقاصد کے حصول کا ذریعہ ہیں اور ان مقاصد کی تفہیم شرائع کی تفہیم سے منطقی طور پر اولیٰ ہے۔ اور یہ تفہیم بھی انسانی ذہن کی رسائی میں ہونی چاہیے' بصورت دیگر انسان سے اس کی استطاعت سے زیادہ مطالبہ لازم آتا ہے جو صریحاً" عقلی اور نقلی طور پر غلط ہے۔

مصلحت کی ان فکری بنیادوں سے قطع نظر اصول فقہ میں مصلحہ اور مصالح مرسلہ میں فرق کیا گیا ہے۔ مصلحہ کی اصل' نص قرآنی' یا سنت رسولؐ میں پائی جاتی ہے جب کہ مصالحہ مرسلہ کی ایسی کوئی سند نص میں ثابت نہیں ہوتی۔ بعض فقہانے مصالحہ مرسلہ کو قانونی ماخذ ماننے سے انکار کیا ہے۔ لیکن شافعی اور حنفی مسلک کے فقہانے ایسی مصلحت کو بھی قبول کیا ہے جن کی سند نص قرآنی یا سنت رسولؐ میں نہیں ہے لیکن وہ ایسی مصلحتوں سے مماثل ہیں جن کی اصل قرآن و سنت میں موجود ہے۔ مالکی فقہا البتہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ مصالح مماثلت کی شرط سے مشروط نہیں ہیں اور آزادانہ طور پر قانونی مصادر کی حیثیت سے اختیار کی جاسکتی ہیں۔

فقہی بحثوں سے قطع نظر اور اس بات کو نظرانداز کرتے ہوئے مصلحت کا تصور کب اسلامی قانون کی تاریخ میں ایک اصطلاح کی صورت سے وجود میں آیا' اہم بات یہ ہے کہ مصلحت کا تصور قانونی مصدر کی حیثیت سے ابتدا ہی سے استعمال ہو رہا تھا' اور خود پیغمبرؐ کے فیصلوں اور احکام میں یہ عیاں طور پر دیکھا جاسکتا تھا' بعد میں جب نظریہ مصلحت مدون ہوا تو اس کے لیے سنت رسول اور خلفائے راشدین کے احکام اور اعمال سے سند حاصل کی گئی۔

مصلحہ کا نظریہ فی الاصل قانون کی تقویم (evaeuation) کا اصول ہے' اگرچہ فقہائے متقدمین نے اس کو اپنے کل منطقی نتائج کے ساتھ کم ہی استعمال کیا ہے اس کے باوجود ان تمام بیانات میں جو ہم کو متقدمین کے کلام میں ملتے ہیں' قانون کے اخلاقی جواز کے لیے مصلحت کا تصور واضح نظر آتا ہے۔ مثلاً امام جوینی

مصلحت کو قیاس کے لیے غیر منصوص بنیاد کے طور پر استعمال کرتے ہیں اور منصوص احکام کی علت کو نئے قوانین کی تشکیل میں تسلیم کرتے ہیں۔ علت کے بھی تین پہلو ہیں۔ ایک پہلو منصوص احکام کی حکمت معلوم کرنے پر مشتمل ہے' اور یہی حکمت احکام کے معنی کو متعین کرتی ہے۔ یہ معنی احکام کی عقلی تفہیم اور توجیہہ اور ان ضروریات کی تفہیم پر' جن کے پورا کرنے کے لیے احکام صادر ہوئے ہیں' مشتمل ہوتے ہیں۔ دوسرا پہلو اس عمومی حاجت (حاجتہ العامہ) سے متعلق ہے جو کسی جماعت یا معاشرے کی کم سے کم ضروریات پورا کرنے کے لیے ضروری ہے۔ یعنی قانون بنانے کی دوسری علت معاشرے میں ان ناگزیر حاجتوں کو پورا کرنا ہے' جن کے بغیر انسانی معاشرہ عدم توازن کا شکار ہو جاتا ہے۔ (۱۳) علت کا تیسرا پہلو مکرمہ ہے۔ جو انسانیت کے اعلیٰ مقاصد کے حصول پر مشتمل ہے۔ ان اعلیٰ مقاصد کا حصول ایک منظم معاشرے کے لیے پسندیدہ ہوتا ہے۔ اور ان سے معاشرہ قدری اور اخلاقی اعتبار سے زیادہ ترقی یافتہ ہو جاتا ہے۔ علت کا چوتھا پہلو اصول سے متعلق ہے اور یہ ان عبادات سے متعلق ہے جو انسان بحیثیت عبد اپنے معبود سے قائم کرتا ہے۔ حقوق العباد کے علاوہ یہ علت حقوق اللہ سے متعلق ہے۔

مصلحت کے تصور کی یہ توضیح معاشرتی خیر و فلاح کا ایک بڑا وسیع مفہوم پیش کرتی ہے۔ اس تصور میں معاشرتی زندگی کے تمام ممکنہ پہلو ایک عقلی طریقہ کار کے تحت قانون سازی کا موضوع بنتے ہیں۔ امام غزالی بھی مصلحت کا مقصد یہی بتاتے ہیں کہ یہ معاشرے کے لیے منفعت کے حصول اور مضرت کے دفع کا اصول ہے۔ مصلحت مقاصد شرع کے تحفظ کا نام ہے۔ یہ بات اہم ہے کہ غزالی صرف شرع کی بجائے مقاصد شرع کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں' اس لیے کہ شرع مقاصد کے حصول کا ذریعہ ہے' خود مقصد نہیں۔ امام رازی اس سے بھی زیادہ وضاحت سے احکام خدا میں اس خیر کی تفہیم کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو اس قانون کا منشا اور مقصود ہے۔ گویا خدائی قوانین اگرچہ امر الٰہی ہیں لیکن یہ بلا کسی معقول سبب کے

نازل نہیں کیے گئے' ان سب کے پیچھے ایک ایسی حکمت کار فرما ہے جس کا مطلوب انسانوں کی بھلائی اور منفعت ہے۔ اللہ جل شانہ نے قوانین کو انسانوں کے سکھ اور بھلائی کی خاطر بنایا ہے' اور اگرچہ وہ اس امر کا پابند نہ تھا لیکن بندوں پر اس کا فضل و کرم اس بات کا متقاضی تھا کہ وہ ایسے قانون نافذ کرے جو انسان کے انفرادی اور معاشرتی مفاد میں ہوں۔ اس طرح مابعد الطبعیاتی طور پر اگرچہ خدائی احکامات کی کوئی علت ثابت نہیں کی جاسکتی' اس لیے کہ اس طرح خدا کی قدرت کاملہ پر حرف آتا ہے لیکن یہ احکامات بھی اس فضل کی وجہ سے مصلحت سے خالی نہیں ہوسکتے۔ رازی نے یہ موقف اشاعرہ کی مابعد الطبعیات کی نزاکتوں کا خیال رکھ کر اختیار کیا تھا۔ ایک طرف وہ قانون کو آمر کے تابع بھی رکھنا چاہتے ہیں' لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس موقف کے ناپسندیدہ عواقب سے بھی بچنا چاہتے ہیں اور قوانین کو محض کسی آمر یا حاکم کے من مانے حکم کو جو بلا کسی خیر کے حصول کو سامنے رکھتے ہوئے دے دیے جاتے ہوں' ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ اس لیے وہ خدا کے فضل کے تصور کو قوانین کی تفہیم میں داخل کرتے ہیں' اگرچہ وہ اس فضل کو منطقی' مابعد الطبعیاتی یا طبعیاتی علت ماننے کو تیار نہیں ہیں۔ اسی قسم کا فلسفہ ابن قیم' ابن تیمیہ اور سنی مذہب کے دوسرے فقہا نے بھی پیش کیا ہے۔ وہ یہ تو ضرور تسلیم کرتے ہیں کہ قوانین کی بنیاد امر یا ارادہ خداوندی ہے اور یہ ارادہ کسی قید سے مقید نہیں ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی قوانین اخلاقی قدر و قیمت سے تہی نہیں ہیں' اور یہی قدر قوانین کے بنانے کی وجہ ہے' جسے خدا کا فضل کہا جاتا ہے۔

ابن قیم کے مطابق خدائی احکامات کو علت سے منسوب کرنا غلط نہیں ہے اس لیے کہ خود قرآن میں اکثر مقامات پر قانون کے ساتھ ہی اس کی علت بھی بتائی گئی ہے۔ اسی طرح حضور اکرمؐ نے بھی ان اسباب کو واضح کیا ہے جن کی وجہ سے کوئی حکم دیا گیا یا کوئی قانون بنایا گیا تھا۔ اس علت کو کبھی قانون یا حکم کی حکمت سے تعبیر کیا گیا' اور کبھی مصلحت سے۔ اسی وجہ سے ابن قیم کے نزدیک وقت اور زمانے

کی تبدیلی کے ساتھ فتوے میں بھی تبدیلی ہو سکتی ہے اور اس طرح فتاویٰ دراصل زمانی اور مکانی مسائل کے حل، جلب منفعت اور دفع مضرت کے واسطے ہوتے ہیں، عالمگیر اور ابدی نہیں ہوتے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فقہا، سابقہ دو مختلف النوع تصورات کو کسی طرح بلا کسی تضاد کے قائم رکھنا چاہتے تھے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ اگر امر الٰہی کو مطلق تسلیم کیا جائے تو اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ احکام اور قوانین کے متعلق اچھے یا برے ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ اور اگر کسی حکم میں خیر نظر نہ آئے یا کسی وقت انسانی فہم اسے ناقابل عمل یا ضرر رساں سمجھے تو اس کے باوجود وہ حکم محض اس لیے کہ حاکم اعلیٰ کا فرمان ہے، قائم رہے گا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ خدا کی صفت رحم و فضل کے بھی قائل ہیں، اور یہ باور نہیں کرسکتے کہ خدا نے انسانوں کو ناقابل عمل باتوں کا حکم دیا ہوگا یا ضرر رساں قوانین بنائے ہوں گے۔ اس کا ایک حل تو یہ تھا کہ وہ ارسطو کی منطق مجرد کو خیرباد کہہ دیتے، اور خدا کو ایک مجرد حاکم اعلیٰ ماننے کی بجائے انسانوں کے لیے ایک حیات افزا حقیقت تسلیم کر لیتے، اور اس تضاد کو رفع کر دیتے جو مجرد تصورات کے مابین قائم ہو جاتا ہے۔ لیکن اس منطق کی گرفت انسانی ذہنوں اور مسلمان مفکرین کے ذہنوں پر اس قدر شدید تھی کہ اس سے نکلنے کے لیے صرف اصطلاحات کے نئے معنی اور الفاظ کی نئی تاویلات ہی اختیار کرسکتے تھے۔

معتزلہ نے البتہ ایک زیادہ واضح نقطہ نظر اختیار کیا۔ ارسطو کی منطق کو تو انھوں نے خیرباد نہیں کہا، لیکن اس پر اصرار کیا کہ مصالح، وہ منفعتیں ہیں جو انسان عقل سے معلوم کر سکتا ہے۔ یہ مصالح مقصود ہیں اور خدا انہی کے حصول کا حکم دیتا ہے، اور انہی کو پورا کرنے کے لیے قانون بناتا ہے۔ گویا واضح طور پر قوانین کچھ مصلحتوں کے حصول کا ذریعہ ہیں، بجائے خود مقصود نہیں ہیں۔ اسی لیے، اگر کبھی کوئی قانون کسی مصلحت کے حصول میں ناکام ہو جائے تو اس میں مناسب تبدیلی کی جاسکتی ہے، اس طرح کہ اس سے وہ مقاصد حاصل ہو جائیں جن کے لیے وہ قانون

وضع کیا گیا تھا۔

نجم الدین الطوفی (۷۱۶ھ / ۱۳۱۶ء) نے جو حنبلی فقہا میں تھا' (بعض اس کو شیعہ کہتے ہیں) البتہ زیادہ وضاحت سے اور کھل کر بات کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ مصلحت' اجماع تو درکنار' خود قرآن و سنت کی تخصیص کرسکتی ہے۔ اگر کسی زمانے میں انسانی مصالح قرآن و سنت کے نصوص سے حاصل نہ ہوتے ہوں تو ان پر مبنی احکامات کی مناسب تعبیر تاویل ممکن ہے۔ قرون اولیٰ میں حضرت عمرؓ کے بعض فیصلے اس کے ثبوت میں پیش کیے جاسکتے ہیں جو بظاہر قرآنی احکامات کے خلاف ہیں۔(۱۴)

عملاً معتزلہ اور اشاعرہ کے مابین بنیادی فرق نہیں ہے۔ نظری طور پر یا مابعد الطبیعاتی طور پر اگرچہ دونوں نقطہ ہائے نظر میں واضح امتیاز ہے۔ عملاً سنی مدرسہ فکر کے فقہا استحسان اور استصلاح کے تصورات سے نوع انسانی کی مشترک خیر و فلاح مراد لیتے ہیں اور قولاً" یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اسلامی قوانین میں بدلتے ہوئے حالات کے پیش نظر مناسب تبدیلیاں مشترک قدر کے حصول کی روشنی میں کرتے رہنا چاہئیں۔ قولاً" کا لفظ میں نے اس لیے استعمال کیا کہ یہ فقہا اس اصول کے استعمال میں ضرورت سے زیادہ محتاط ہیں اور عملاً اجتہاد کے دروازے کو بھی بند کرچکے ہیں۔ فکری طور پر البتہ متقدمین قانون میں حصول خیر کے لیے تغیر و تبدل کے قائل ہیں۔

موجودہ زمانے میں مصلحت کا تصور بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اور وہ اس لیے کہ صنعتی انقلاب کے مابعد معاشرے میں بڑی نوعی تبدیلیاں واقع ہوچکی ہیں۔ ان تبدیلیوں کا فہم آج کے ماہر عمرانیات اور ماہر قانون کو بخوبی ہونا چاہیے' اور ان لوگوں کا بھی اس کا گہرا علم ہونا چاہیے جو اسلامی بنیادوں پر قانون سازی کرنا چاہتے ہیں۔ کسی حد تک اس کا احساس آج کے زمانے کے مصلحین اور مفکرین کو ہے۔ ۱۸۵۷ء میں تیونس میں' قوانین میں اصلاحات کا ایک وثیقہ "عہد الامان" جاری کیا گیا جو ۱۸۶۰ء کے دستور کی بنیاد بنا جو موجودہ زمانے کا پہلا اسلامی دستور کہا جاسکتا

ہے۔ اس دستور کی قرارداد مقاصد میں واضح طور پر یہ تسلیم کیا گیا تھا کہ خدائی قانون سازی انسانی مصالح پر مبنی ہے اور پھر ان مصالح کی تشریح تین بنیادی تصورات آزادی، تحفظ اور مساوات کے ذریعے کی گئی تھی۔ مصلحت کو دستوری تحفظ دینے کی دلیل یہی تھی کہ خدا عدل کا حکم دیتا ہے اور ظلم کو پسند نہیں کرتا۔ اور انسانی معاشرے میں عدل کے قیام ہی کی خاطر اس نے شرائع کو نازل کیا ہے۔ گویا عدل کا قیام معاشرے کی مصلحت اولیں ہے۔ اسی تصور کو اس عہد کے بیشتر اسلامی مفکرین نے پیش کیا ہے۔ مفتی محمد عبدہ، مصلحت کے تصور کو قانون سازی کا رہنما اصول مانتے ہیں۔ رشید رضا، صبحی محمصانی، عبدالرزاق السنہوری، معروف الدوالبی، مصطفیٰ الشلبی، عبدالوہاب خلاف، محمد الخضری اور مصطفیٰ ابو زید بھی اسی تصور کی کم و بیش ہمنوائی کرتے ہیں۔ (۱۵) البتہ نجم الدین الطوفی کی انقلابی رائے سے جو اگرچہ زیادہ عقلی اور منطقی ہے۔ اکثر لوگ متفق نہیں ہیں، اور وہ مصلحت کے تصور کی ان معاملات تک تحدید چاہتے ہیں جن کے لیے نصوص موجود نہیں ہیں۔ یا پھر مصلحت کے تصور کو اسی دنیا کے معاملات سے آگے بڑھا کر آخرت کے تصور کو بھی اس میں شامل کر لیتے ہیں، اور دنیاوی پہلوؤں کے ساتھ انسان کی روحانی اور مذہبی زندگی کو بھی منفعت کی پیائش میں داخل سمجھتے ہیں۔ اس سب کے باوجود مصلحت کے تصور میں جیسا کہ فقہائے سابقین استعمال کیا ہے، کوئی بنیادی فرق واقع نہیں ہوتا۔ انسان کی کلی زندگی کی منفعت بھی، انسانی عقل کی تفہیم کی مرہون منت ہے، اور کوئی ایسی مصلحت جو انسانی فہم سے باہر ہو ایک ایسی تکلیف ہے جس کا مکلف انسان، خدائی فیصلے کے مطابق نہیں ہو سکتا۔ (۱۶) اسلام نے فہم، عقل اور علم پر جتنا زور دیا ہے، اس کی مثال دوسرے مذاہب میں نہیں ملتی۔ عقل اور فہم کی اہمیت کو اسلامی فکر کے ایک الہیاتی نقطہ نظر نے کم کرنے کی کوشش کی ہے، اور اس کی تاریخی وجوہات تھیں اور ایک زمانے میں یہ بات کسی حد تک اسلامی معاشرے کے تحفظ کے لیے ضروری تھی، لیکن اس نقطہ نظر کو اسلامی فکر کا

مرکزی نقطہ نظر سمجھنا اور عقل و فکر کو بالکلیتہ ارادہ مطلق کا تابع بنا دینا بنیادی طور پر اسلامی فکر کے مزاج سے میل نہیں کھاتا' اور قرآن کی اس عمومی فکر سے متصادم ہو جاتا ہے جس میں انسانوں کو عقل اور فہم کے استعمال پر اکسایا گیا ہے' اور ہر خدائی حکم کے ساتھ اس کی علت یعنی مصلحت عامہ بھی بیان کر دی گئی ہے۔ یہاں تک کہ یہ علت صرف معاملات تک محدود نہیں ہے' بلکہ عبادات پر بھی مشتمل ہے۔

شریعت اسلامی معاشرے میں ایک مرکزی مقام رکھتی ہے۔ تصوف کے نقطہ نظر کو چھوڑ کر' جس نے اسلامی معاشرے کے ایک نسبتاً چھوٹے طبقے کو متاثر کیا' باقی معاشرہ عموماً شریعت کے کردار کو بنیادی اہمیت کا حامل سمجھتا ہے۔ موجودہ زمانے میں شریعت کے احکام کا نفاذ معاشرے کو اسلامی طرز پر ڈھالنے کا دوسرا نام ہے۔ اسلامی ملکوں اور معاشروں میں اسلامی شریعت کو موجودہ تقاضوں کے مطابق بنانے کا مطالبہ اور کام بھی مختلف جماعتوں اور افراد کی توجہ کا مرکز ہے۔ یہاں زور معاشرے کی درستی پر نہیں بلکہ قوانین کے نفاذ پر ہے' اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ قانون اور اس کے نفاذ کے بغیر معاشرے کی اصلاح ناممکن ہے۔ شریعت اور قوت نافذہ' اصلاح کے دو اہم ستون ہیں' بجز متصوفانہ' اور تبلیغی جماعتوں کے تقریباً تمام مذہبی سیاسی جماعتوں کا یہی بنیادی فلسفہ ہے' اور ان کی توجہ معاشرتی اصلاح سے زیادہ قانون اور نفاذ قانون پر ہے۔ اس لیے ہمارے لیے یہ بات ضروری ہے کہ اسلامی قانون کی ماہیت کا پتہ لگایا جائے۔

اسلامی قانون کی جڑیں قبل اسلام کے عرب معاشرہ اور اس سامی روایت میں ملتی ہیں' جس سے اس وقت کی عرب دنیا واقف تھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وحی الٰہی نے عربوں کے رواجی قانون کا اکثر حصہ برقرار رکھا ہے' البتہ بعض جگہ ضروری ترامیم کر دی ہیں۔ ان قوانین کے اسلامی شریعت کا حصہ بننے سے ان کو تقدس کا درجہ ضرور حاصل ہو گیا۔ جب کہ بت پرست عرب معاشرے میں قوانین

کے الوہی ہونے کا تصور موجود نہ تھا۔ اسلامی قوانین میں ماقبل اسلام کے قوانین تعزیرات کا ایک بڑا حصہ شامل کر لیا گیا' اسی طرح شخصی' عائلی اور قانون وراثت کی بعض ضروری خصوصیات کو' ترامیم کے ساتھ برقرار رکھا۔

حضور اکرمؐ کا منصب رسالت مکی زندگی سے شروع ہوتا ہے' جہاں وہ ایک مصلح نظر آتے ہیں۔ لیکن ہجرت کے بعد مدنی زندگی میں آپ کا منصب محض ایک مصلح کا نہیں بلکہ ریاست مدینہ کے حاکم اور قانون ساز کا منصب ہے۔ آپ کا یہ منصب ان ضروریات کی تکمیل تھا جو ایک نئے معاشرے میں' جو آپ نے قائم کیا تھا' پیدا ہوئی تھیں۔ اور یہ معاشرہ بت پرست عرب معاشرے سے اخلاقی اور مذہبی اعتبار سے بنیادی طور پر مختلف تھا۔ اس نئے معاشرے میں پرانا قبائلی نظام ناممکن العمل تھا' اور ایک ایسے نظام کی ضرورت تھی جو قبائلی حد بندیوں کو توڑ کر تمام لوگوں کو ایک مشترک قانونی اساس اور ایک منظم عدالتی نظام فراہم کرسکے۔ اس نئے معاشرے میں بحیثیت رسول' حضور اکرمؐ کے اختیارات لامحدود تھے' اور ان کی حد بندی الہامی اوامر ہی کرسکتے تھے۔ اپنے اس منصب اور اختیارات کو استعمال کر کے حضورؐ نے عرب کے قبائلی رواج اور سامی قانون کی نئے سرے سے تشکیل کی اور معاشرے کی بحیثیت مجموعی بہبود کے لیے ایک کلی اور قابل قبول نظام قانون بنا دیا۔ لیکن اس کے باوجود حضورؐ نے موجود رواجی قانون میں کسی بڑی تبدیلی کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ بحیثیت رسول' آپؐ کا بنیادی مقصد' ایک نئے نظام قانون کی تشکیل نہیں تھا' بلکہ انسان کے لیے ایک ایسی ہدایت فراہم کرنا تھی جو ان کی کلی نجات کا سامان فراہم کرسکے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی قانون فرائض' عبادات اور قانونی اور اخلاقی احکامات کا ایک ایسا مجموعہ ہے جو آپس میں ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ اور ان میں محض قانونی یا محض اخلاقی یا دینی اور دنیاوی کی تقسیم نہیں ہے۔ یہ دینی اور دنیاوی کا ایک کلی نقطہ نظر ہے جو اسلامی تعلیمات کا مرکزی تصور ہے۔ جو احکامات بظاہر صرف قانونی معلوم ہوتے ہیں' وہ بھی اخلاقی زبان اور لہجے

میں بیان کیے گئے ہیں اور ان کا مقصد بھی ایک اخلاقی اور عادلانہ نظام کا قیام ہے۔ قرآن ثالثوں کو حکم دیتا ہے کہ وہ عدل کے ساتھ فیصلے کریں، گواہوں سے کہتا ہے کہ وہ سچی شہادت دیں اور لوگوں کو تلقین کرتا ہے کہ وہ عہود کی پابندی کریں۔ عائلی قوانین یہ بتاتے ہیں کہ انسان عورتوں اور بچوں کے ساتھ کیا سلوک کریں۔ تعزیری قوانین میں اگرچہ قرآن نے سزائیں مقرر کی ہیں لیکن وہ بنیادی طور پر اخلاقی اور ضمنی طور پر قانونی ہیں۔ یہاں تک کہ قرآن نے اگرچہ شراب کو حرام قرار دیا ہے، لیکن اس کی کوئی تعزیر مقرر نہیں کی۔ یہ تعزیر اسلامی قانون میں بعد میں مقرر کی گئی۔ یہ بات صاف ظاہر ہے کہ انسانی معاملات میں قرآنی قانون سازی کا بنیادی مقصد اخلاقی ہے، انسانی معاشرے میں اسلام عورتوں کو بہتر مقام دینا چاہتا ہے، یتیموں کی حفاظت اور کمزوروں کی حمایت کرتا ہے، جنسی بے راہ روی کو ختم کرنا چاہتا ہے، اور عائلی رشتوں کو مضبوط کرنا پسند کرتا ہے۔ ذاتی انتقام اور بدلہ، اور قبائلی دشمنیوں کو معاشرے سے ختم کرنا چاہتا ہے۔ قمار، جوئے، شراب نوشی، اور سود کی ممانعت سے اس زمانے کے عرب اخلاقی معیاروں کے خلاف جہاد کرتا ہے۔

پرانے وراثت کے قانون میں بھی اسی اخلاقی محرک سے ضروری تبدیلیاں کی گئیں۔ یہاں پر قرآنی قانون سازی کا بنیادی اصول کارفرما نظر آتا ہے، یعنی یہ کہ معاشرے کے غیر مراعات یافتہ طبقے کے حقوق کا تحفظ اور ان کی داد رسی۔ قانون وراثت ان اخلاقی اصولوں کی وضاحت سے شروع ہوتا ہے جن کی پیروی وصیت کنندہ کو کرنی چاہیے اور اپنے آخری مراحل میں بھی، جہاں قانون نے ان لوگوں کو وراثت میں شامل کر لیا جو پہلے نہیں تھے، اس اخلاقی نصیحت کو برقرار رکھا جو اول قدم پر دی گئی تھی۔ قرآنی قانون سازی کی یہ خصوصیت اسلامی قوانین میں بعد میں بھی باقی رہی اور ان قانونی معاملات میں بھی جہاں کسی عمل کے قانونی نتائج سے بحث کی گئی ہے، اس عمل کے اخلاقی پہلو کو نمایاں طور پر اہمیت دی گئی ہے۔

جیسا کہ پہلے کہا جاچکا ہے' کہ اسلامی قانون جیسا کہ آج ہے وہ حضور اکرمؐ کے زمانے میں موجود نہیں تھا۔ اس کے ارتقا میں سو دو سو سال صرف ہوئے اور آج جس چیز کو ہم شریعت کہتے ہیں وہ اسی ارتقا کا نتیجہ ہے۔ پہلی صدی کے دوران اسلام کے نوزائیدہ معاشرے میں قانونی ادارے قائم کیے گئے اور عربوں کا قدیم ثالثی نظام اور ان کا رواجی قانون' خلفائے راشدین کے عہد میں بڑی حد تک قائم رہا۔ ابتدائی زمانے میں خلفا نے نائب رسول کی حیثیت سے اسلامی معاشرے میں قانون ساز کا کردار بھی ادا کیا۔ ان کے بہت سے فیصلے قانون کی شکل اختیار کر گئے اور بعد میں اسلامی قانون کا ایک اہم ماخذ تسلیم کیے جانے لگے۔ لیکن قانون کے اس ارتقا میں ایک اہم بات جو قابل توجہ ہے' وہ یہ ہے کہ اسی ابتدائی زمانے میں قانون کے ارتقا اور اطلاق میں قرآن اور سنت رسولؐ کو بعض اوقات بلا کسی تحدید کے بحیثیت قانون استعمال نہیں کیا گیا۔ ایسی کئی مثالیں ہیں جہاں مصلحت کی خاطر یا جہاں کسی حکم کی علت باقی نہ رہی ہو' قانون نص لفظی کے مطابق اختیار نہیں کیا گیا' یا اس کا اطلاق معطل کر دیا گیا یا اس کو ایک دوسرے قانون سے تبدیل کر دیا گیا۔ خلیفہ حضرت عمرؓ کے کئی فیصلے اس کی مثالیں ہیں اور لوگوں کو بخوبی معلوم ہیں۔ تالیف قلب کے لیے زکاۃ کے استعمال کی ممانعت' طلاق کا اگر وہ تین مرتبہ ایک ہی وقت میں دے دی جائے' مغلظ قرار دینا' ماں بننے کے بعد' لونڈی کی فروخت کی ممانعت' اور چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا کا تعطل اس کی چند مثالیں ہیں۔ عمر بن عبدالعزیز نے امرا کو تحفہ دینے اور قبول کرنے کی ممانعت کر دی کہ یہ رشوت کی ایک شکل ہے۔ رسول اکرم اور پہلے دو خلفا کے زمانے میں ذمی کی دیت مسلمان کے برابر ہوتی تھی لیکن امام مالک اور امام احمد بن حنبل نے اس کو مسلمان سے نصف کر دیا' اور امام شافعی نے ایک تہائی۔ کئی معاملات میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی دور کے ابتدائی فیصلے اور قوانین' قرآنی احکامات کے لفظی معنوں سے متضاد ہیں۔ مثلاً قرآن معاہدوں کو لکھنے کا حکم دیتا ہے' اس کے برخلاف اسلامی قانون اس

حکم کو واجب تعمیل نہیں سمجھتا اور لکھی تحریروں کے مقابلے میں عینی شاہدوں کی توثیق کو ترجیح دیتا ہے۔ قرآن نے خاص حالات کے تحت تعدد ازدواج کی اجازت دی اور بعد میں اس کو استثنائی صورت قرار دیا' اس کے برخلاف اب تعدد ازدواج اسلام کے عائلی قانون کی ایک لازمی شق بن گیا اور استثنا کالعدوم ہو گیا۔ اس کا نتیجہ معاشرے میں عورت کی حیثیت اور مقام کی ابتری کی صورت میں نمودار ہوا۔ قبائلی نظام میں افراد کے شرف و فضل اور دوسروں سے برتری اور کمتری کے رواج کے برخلاف اسلام نے انسانوں کے مابین اخوت اور برابری کا سبق سکھایا' اور فضل و شرف کا معیار صرف نیکی یا تقویٰ ٹھہرایا' لیکن عربوں کے احساس برتری نے جلد ہی معاشرے میں اپنی قانونی جگہ بنا لی۔ قانون کے تقریباً تمام مکاتب فکر' کفو (نسلی امتیاز) کو انسانی معاملات میں ایک عامل تصور کرتے ہیں اور انسانی معاشرے میں اونچ اور نیچ کی درجہ بندی کے قائل ہیں۔ یہاں تک کہ کوئی مرد یا عورت' قاضی کی عدالت میں کفو کی بنیاد پر نکاح کی تنسیخ کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ یہ سب مثالیں اس بات کا ثبوت ہیں کہ قانون سازی انسانی معاشرے کی زمانی ضروریات کو سامنے رکھ کر کی جاتی رہی ہے' اور اس میں بین السطور مصلحت کا تصور کارفرما رہا ہے۔

اسلامی قانون کے ارتقا کے پہلے سو سالوں میں وہ شے جس کو محض قانون کے نام سے پکارا جاتا ہے دراصل مسلم معاشرے کا بنیادی مسئلہ نہیں تھا۔ نئے علاقوں کے فتح ہونے کے بعد مفتوحہ علاقوں کے رواج اور قانون کو مسلمانوں نے آزادانہ طور پر استعمال کیا اور اس کو فقہا نے تسلیم کیا۔ مسئلہ صرف اس وقت پیدا ہوا جب کوئی رواج یا قانون کسی اخلاقی قدر یا کسی مذہبی حکم کے متصادم ہو۔ تبدیلی صرف مذہبی اخلاقی اقدار کو سامنے رکھ کر کی گئی۔ مسلمانوں کے فقہی اختلافات بھی اسی بات کے آئینہ دار ہیں کہ یہ فقہیں اس عہد کے مختلف افراد اور معاشروں کے معیارات کی آئینہ دار ہیں۔ سرزمین عرب کے معاشرتی حقائق بعض مفتوحہ علاقوں' مثلاً عراق سے مختلف تھے' اسی لیے حجاز اور کوفے کے مکاتب فکر کی قانون

سازی میں فرق نظر آتے ہیں۔ یہ فرق خاص طور پر قانون وراثت، عائلی قوانین، غلاموں کے متعلق قوانین اور قانون شفع میں نظر آتے ہیں۔ ان تمام اختلافات کے باوجود قانون سازی کا عمومی مزاج اور انتظامی امور کے متعلق ان کے ضوابط بنیادی طور پر ایک ہی رہے ہیں۔

قانون سازی میں اخلاقی معیارات اور قوانین کی اخلاقی قدر و قیمت کی اہمیت کو جاننے کے لیے اسلامی قانون کے ارتقا کے دور اول کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ اس زمانے میں قانون سازی میں جو تخلیقی اور عقلی قوتیں کارفرما رہی ہیں وہ رفتہ رفتہ پس پشت ڈال دی گئیں اور قانون سازی کو ایک زندہ حرکی نظام کی بجائے الفاظ اور قضایا کا ایک نظام بنا دیا گیا جس میں تجزیاتی طریقے پر چند دیے گئے قضایا سے منطقی نتیجہ برآمد کرنا ایک قانون ساز کا اصل کام قرار پایا۔ گویا جو کام ایک قاضی ایک دیے گئے قانون کی روشنی میں اپنے فیصلے صادر کرنے کے کرتا ہے، قانون سازی کی اصل قرار پا گیا۔ قرآن اور سنت رسولؐ کی ہدایتوں، اخلاقی احکام اور معاشرے کی بہتری کے اقدامات کو ان کے صحیح پس منظر میں دیکھنے اور ان کو معاشرتی ضرورتوں سے متعلق سمجھنے کی بجائے، حقائق سے الگ کر کے تجریدی شکل دے دی گئی، اور اس تجرید سے مزید نتائج برآمد کر لیے گئے۔ جس زمانے میں یہ کام ہو رہا تھا وہی زمانہ اسلامی دنیا میں یونانی منطق کے روشناس ہونے کا ہے۔ اس منطق نے سونے پر سہاگے کا کام کیا اور اسلامی ہدایت اور قانون اور معاشرتی حقائق کی خلیج گہری ہوتی گئی۔ جوں جوں زمانہ بدلتا گیا، یہ فاصلے بڑھتے گئے اور وقت وہ آیا کہ شریعت اور حقائق میں بعد المشرقین واقع ہو گیا۔ حقائق کی تفہیم رکھنے والے کو اسلام کے اخلاقی اور معاشرتی مصالح اور اس کی تعلیم سے واسطہ نہیں رہا، اور اسلام کے بظاہر سمجھنے والے معاشرتی تبدیلیوں سے بے خبر ہوتے گئے اور اس طرح مقاصد شریعت سے قطع تعلق کر کے، وہ صرف شریعت کے فقہی اور الہیاتی نظام سے منسلک ہو گئے۔ آج جس اجتہاد کی ضرورت پر کبھی کبھی زور دیا جاتا ہے وہ بھی

اسی الہیاتی اور فقہی منطق کے سیاق میں ہے جو موجودہ زمانے کے تقاضوں کے لیے کافی نہیں ہے' ضرورت اس امر کی ہے کہ مقاصد شریعت کے تصور کو واضح طور پر سامنے رکھ کر' معاشرے کی اخلاقی اور اقداری تفہیم کے ساتھ قانون سازی کی جائے اور اس طرح قانون کو اخلاق کی عدالت سے پروانہ تصدیق دلایا جائے۔ یہ کوئی نئی بات نہیں ہے' سابقون الاولون نے یہی کام کیا تھا اور آج بھی کرنے کا کام یہی ہے۔

☆ ☆ ☆

حواشی

۱۔ International Encyclopedia of the Social Sciences' ص ۴۳-۷۷'جلد ۹'
اشاعت ۱۹۷۲ء'

۲۔ H.L.A. Hart : Definition and Theory in Juris prudence.
Law Quartely Reviw ۷۰ : ۳۷-۶۰ (۱۹۵۴ء)
مزید دیکھیں اسی مصنف کی The Concept of Law 'O.U.P اشاعت ۱۹۷۸ء' خاص طور پر
ابواب ۱'۸ اور ۹

۳۔ انسائیکلو پیڈیا آف سوشل سائنس حوالہ ماقبل

۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیں Felix Cohen : Ethical Systems and Leagal Ideals
کارنل یونیورسٹی' پریس ۱۹۵۹ء

۵۔ مغربی فلسفہ قانون پر قدیم یہودیت کا اثر بہت گہرا ہے۔ عہد نامہ عتیق میں کافی تعداد میں ایسے قوانین موجود ہیں' جن کی پیروی اور نفاذ بنی اسرائیل کی ذمے داری تھی اور اسی پیروی پر ان کی جزا اور سزا کا دارومدار تھا۔ عیسائیت میں یہ تصور بھی اسی منبع سے آیا۔ حضرت عیسیٰ کا مشہور قول ہے کہ میں نئی شریعت لے کر نہیں بلکہ پرانی شریعت کی تجدید کے لیے آیا ہوں۔ میکس ویبر نے یہ بتایا ہے کہ بنی اسرائیل میں کاہن خدا کا نمائندہ تھا جو قانون ساز تھا' اور کاہن کا کام اس قانون کی تعبیر اور تشریح تھا۔ بعد کی عیسائیت میں اس تصور میں کسی قدر تبدیلی آئی اور تھامس اکوئناس Thomas Aquinas نے قانون کی تعریف اس طرح کی ہے کہ قانون مصلحت عامہ کی خاطر بنایا ہوا ایک نظم ہے جو عامتہ الناس پر وہ ادارہ یا ہستی قائم کرسکتی ہے جس کے پاس قوت نافذہ ہے'

بظاہر اس تعریف میں خدا کا ذکر نہیں ہے' اور یہ یونانی فکر خاص طور پر ارسطو کے خیالات کی نمائندہ ہے۔ لیکن جلد ہی تھامس اکویناس کہتا ہے کہ "بادشاہ کو پروہت کا پابند ہونا چاہیے۔" یعنی اگر پادری کسی قانون کو خدا کی منشا یا اس کے قانون کے خلاف قرار دے دے' تو عوام پر اس حکم کی پابندی لازمی نہیں ہے بلکہ اس کی حکم عدولی لازمی ہے۔ ورنہ ایسا شخص عیسائیت سے خارج قرار دیا جاسکتا ہے۔ تفصیلات کے لیے دیکھیں:

Carl. J. Fricdrich : The Philosophy of Law in Historical Perspective. The Universty of Chicagopress. 1958

۶۔ دیکھیں مقالات الاسلامیین' ابوالحسن اشعری اردو ترجمہ محمد حنیف ندوی' ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔ ۱۹۷۰ء

۷۔ دیکھئے منظور احمد: Philosophical Dimension of The Quran In 'The Quran : The Main Spring of Islamic Thought Ed. Rashid Ahmad (Jullundhri) Published by The University of Baluchistan Quette

۸۔ مولانا اشرف علی تھانوی' تعلیم الدین' صفحہ ۱۴' کراچی ۱۹۷۹ء

۹۔ دیکھیں شبلی نعمانی' الفاروق حصہ دوم صفحات ۲۰۶۔ ۲۵۹ کراچی ۱۹۸۶ء

۱۰۔ دیکھیں ڈاکٹر محمد خالد مسعود Islamic Legal Philosophy : ادارہ تحقیقات اسلامی' اسلام آباد ۱۹۷۷ء صفحات ۱۔ ۱۵ اور ۱۴۹۔ ۲۳۶

۱۱۔ ایضاً صفحہ ۱۵۲۔ ۱۵۳

۱۲۔ ایضاً صفحہ ۲۲۱

۱۳۔ معاشرے کی کم سے کم ضروریات کا تعین مختلف زمانوں اور حالات کے تحت مختلف ہوسکتا ہے۔ لیکن ان کا تعلق انسانوں کے بنیادی حقوق اور بنیادی ضروریات سے ہے' جن کا پورا کرنا ایک منظم معاشرے کا فرض ہے اور انسانوں کا بنیادی حق۔

۱۴۔ ڈاکٹر محمد خالد مسعود: حوالہ بائبل صفحات ۱۶۵' ۱۷۴

۱۵۔ ایضاً صفحہ ۱۷۴

۱۶۔ قرآن لایکلف اللہ نفساً الاوسعہا ۲ : ۲۸۶

اس مضمون کی تیاری میں مندرجہ ذیل کتابیں پیش نظر رہی ہیں۔

Corl. Joaeehin Friedrich : The Philosophy of Law in

His torical Perspective. دی یونیورسٹی آف شکاگو، پریس ۱۹۵۸ء

۲۔ قانون اور اخلاق، مصنف لون ایل فلر، مترجم مہدی علی صدیقی، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی ۱۹۷۰ء

۳۔ محمد خضری بک : تاریخ فقہ اسلامی، اردو ترجمہ، مولانا حبیب احمد ہاشمی، دارالاشاعت کراچی ۱۹۷۹ء

۴۔ سر عبدالرحیم : اصول فقہ اسلام، ترجمہ مولوی مسعود علی، کریم سنز کراچی، ۱۹۷۰ء

۵۔ احمد حسن: The Early Development of Islamic Jurisprudence

مطبوعہ اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، اسلام آباد ۱۹۷۰ء

۶۔ احمد حسن : The Dortrine of IJMA in Islam

ط ۔ اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، اسلام آباد، ۱۹۷۸ء

۷۔ مقدمہ تدوین فقہ، از مناظر احسن گیلانی، تقدیم و نظر ثانی، ڈاکٹر رشید احمد جالندھری، مکتبہ رشیدیہ، لاہور ۱۹۷۶ء

۸۔ Goldziher : Introduction to Islamic Theology and Law.

Ignaz

ط ۔ پرنسٹن یونیورسٹی، ۱۹۸۱ء

۹۔ Robert Roherts : The Social Laws of The Quran.

ط ۔ سنگ میل پبلیکیشنز، لاہور ۱۹۷۸ء

۱۰۔ ایم، وقار الحق : Islamic Criminal Laws، ندیم لا بک ہاؤس، لاہور ۱۹۹۴ء

۱۱۔

۱۱۔ E.I.J. Rosenthal : Political Thought in Medieval Islam.
ط ۔ کیمرج یونیورسٹی پریس ۱۹۶۳ء

۱۲۔ W.C. Smith : On Understanding Islam. ادارہ ادبیات دہلی، دہلی، ۱۹۸۵ء

۱۳۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن : Islamic Methodology in History.
ط ۔ سنٹرل انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک ریسرچ کراچی ۱۹۶۵ء

۱۴۔ David Lyons : Ethics and The Rule of Law. کیمرج یونیورسٹی پریس، لندن، ۱۹۸۴ء

۱۵۔ Felix Cohen : Ethical Systems And Legal Ideas، کورنل یونیورسٹی پریس، ۱۹۵۹ء

* * *