ڈاکٹر منظور احمد

نیاز، روشن خیالی، اجتہاد اور اسلام

یہ مضمون نیاز فتح پوری (۱۹۶۶ء۔۱۸۸۴ء) پر نہیں ہے، بلکہ اس فکر سے متعلق ہے جس کے وہ ایک بڑے جری اور بے خطر علم بردار تھے۔ انکو بیسویں صدی میں اسلام کے روشن خیال مفکروں کی صف اول میں شمار کیا جانا چاہیے۔ دیگر مذاہب کی طرح اسلام نے پچھلے چودہ سو سال میں عقائد کا ایک مستحکم نظام بنایا ہے جس نے مذہب کی بنیادی تعلیمات کو تفصیلی فقہی احکام کا ایک نا قابل تردید مجموعہ قرار دے دیا ہے۔ اس فکری نظام کی حفاظت کے لیے سرفروشوں کی ایک بڑی جماعت مدرسی نظام نے پیدا کی ہے جو مذہبی معاملات میں بنیت متتدرہ کے درجہ پر فائز ہے اور اگر وہ اپنے احکام کو اپنی منصبی قوت سے نافذ نہ کرسکتی ہو تو وہ انہیں، جب بھی اور جہاں بھی ممکن ہو، بزور بازو نافذ کرنے کو حق بجانب سمجھتی ہے۔ ایسے حالات میں اگر کوئی شخص اس ساختہ نظام (construct) کے برعکس کسی رائے کا اظہار کرے اور اس کو مہلک جسمانی ضرر (grievious bodily harm) کا خطرہ درپیش ہو، تو وہ بڑا جری اور بہادر فرد ہی ہوسکتا ہے۔ نیاز فتح پوری کی کسی حد تک یہ خوش بختی بھی ہے کہ وہ ہندوستان میں ایسے دور میں پیدا ہوئے جب اس ملک پر برطانوی راج مسلط تھا جس کی وجہ سے ہندوستان میں جدید علوم کی ایک لہر آئی اور اسنے بیسوی صدی کے بہت سے لوگوں کے خیالات اور تصورات میں تبدیلی پیدا کی، اور ساتھ ساتھ یہ تصور بھی دیا کہ انسان کو اپنی رائے کے اظہار کی آزادی ہونی چاہیے۔ کچھ دوسروں کی طرح، نیاز فتح پوری بھی دوگونہ طور پر اس استعماری نظام کے منت پذیر ہیں، ایک اس طرح کہ مغرب کے تصورات نے ان کے اسلامی جذبہ اصلاح کو ایک سمت فراہم کی، اور دوسرے اس لیے کہ ان کو کسی نے اس وقت قتل کرنے کی کوشش نہیں کی، اگرچہ ان کی تحریروں پر، فقہی نقطہ نظر سے کفر و الحاد کے الزامات ضرور عائد ہوئے۔

نیاز فتح پوری کا انداز بیان کسی قدر صحافیانہ اور مناظرانہ ہے اور بعض اوقات اشتعال انگیز، لیکن بیسوی صدی میں مسلمانوں کی مجموعی فکر کو اگر سامنے رکھا جائے، تو شاید یہی انداز بیان مسلمانوں کو جھنجھوڑنے کے لیے ضروری تھا۔ یہ صرف نیاز فتح پوری کا خاصہ نہیں ہے بلکہ اسی زمانہ میں مولانا مودودی نے بھی، جو اسلام کے ''سرگشتہ خمار رسوم و قیود'' ہونے سے بے زار تھے اور اسلام کی تعبیر میں ایک انقلابی تبدیلی کے خواہش مند تھے اسی قسم کی زبان استعمال کی ہے، اگرچہ وہ اشتعال انگیزی کی حدوں تک پہنچنے کے بارے میں محتاط تھے۔

نیاز فتح پوری کی تین کتابیں جو مذہبی فکر سے متعلق ہیں میرے پیش نظر ہیں۔ ان میں من ویزداں، اُن فلسفیانہ یا نیم فلسفیانہ مضامین پر مشتمل ہے جو نگار میں وقتاً فوقتاً شائع ہوتے رہے ہیں۔ دوسری کتابیں خدا اور تصور خدا اور مذہب کا تقابلی مطالعہ، تاریخ مذاہب کے حوالے سے لکھی گئی ہیں۔ اس کے علاوہ بھی یقیناً اور مضامین ہوں گے جو نگار کے پرانے شماروں میں موجود ہوں گے لیکن ان تین کتابوں سے بھی نیاز فتح پوری کے بنیادی تصورات سے واقفیت ہوجاتی ہے۔ آخر وہ ایسی کیا بات تھی جو نیاز فتح پوری کہتے تھے، اور جس کو ایک طرف روایتی عالم، مثلاً سید سلیمان ندوی ملحدانہ سمجھتے تھے تو دوسری طرف بنیادی 'جدیدیت' کے علم بردار مولانا مودودی اس کو 'عقلیت کا فریب' اور 'تجدد کا پائے چوبیں' قرار دیتے تھے[۱] اور وہ نیاز، اور ان کے مماثل خیالات جدیدہ کے انہدام کے درپے تھے۔

نیاز فتح پوری اسلام سے منحرف تھے اور نہ وہ اس کو انسانی زندگی کے لیے غیر اہم سمجھتے تھے البتہ اسلام کی اُس فقہی عقائدی تفصیلات کو جو فکر اسلامی کی تاریخ میں علماء اور ائمہ اسلام نے اپنے اپنے زمانے کی ضرورتوں کے پیش نظر ترتیب دی تھیں، ناقدانہ نقطہ نظر سے دیکھنے کی کوشش کرتے تھے۔ لیکن مذہبی فکر کا عام طور پر اور اسلامی فکر کا خاص طور پر یہ خاصہ رہا ہے کہ اگر آپ ایمانیات کی روایتی تفہیم کی بجائے، کسی اور تفہیم کی کوشش کریں، تو فقہی منطق آپ کو فوراً دائرہ اسلام سے خارج قرار دے دیتی ہے۔

نیاز فتح پوری مذہب کے بارے میں دو پہلوؤں سے گفتگو کرتے ہیں۔ ایک مذہب وہ ہے جیسا کہ اس کے ماننے والے دعویٰ کرتے ہیں اور پیش کرتے ہیں اور ایک سطح

پر مذہب ایک فطری مظہر ہے جو دوسرے مظاہر کی طرح معاشرہ کے ارتقائی مراحل سے پیوستہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ نیاز انیسویں صدی اور بیسویں صدی کے ابتدائی حصہ میں سائنسی علوم کے زیر اثر مذہب کی متداول تشریحات سے سرسید کی طرح بے حد متاثر ہیں اور ان کی فکر بھی اسی قسم کی تنقید کو دعوت دیتی ہے جو مغربی فکر نے خود بیسویں صدی کے نصف آخر میں 'نیچریت' کے اس جدید اور لزومی (esentialistic) نظریہ کے خلاف کی تھی۲؎۔

نیاز کا کہنا ہے کہ مذاہب کسی قوم کی وقتی ضرورتوں کو پورا کرنے کے ایک ذریعہ کی حیثیت سے وجود میں آئے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ معاشرتی ارتقاء کے اُس اسٹیج پر جب ان کا ظہور ہوا، ان کے اندر یہ صلاحیت نہیں ہو سکتی تھی کہ وہ دنیا کو عالمگیر اور ابدی اصول دے سکیں۔ یہاں تک کہ اسلام بھی، جس کے متعلق مذہبی مقتدرہ کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ عالمگیر اور دائمی ہے اس لیے درست نہیں ہے کہ اسلام 'نہ اپنے معتقدات دینی کے لحاظ سے سب کے لیے قابل قبول ہے اور نہ شریعت کے اعتبار سے اسے مکمل کہا جا سکتا ہے۔' نیاز کی مذہب پر یہ تنقید علماء اسلام کے اس دعوے پر ہے کہ ''مذہب نام نہ صرف خالص اصلاح اخلاق کا ہے اور نہ ترقی تمدن و معاشرت کا بلکہ اس میں وہ اعتقادات بھی شامل ہیں جو خدا کی ہستی، اس کی عبادات اور حیات بعد الموت سے متعلق ہیں اور اس لیے ایک مذہب صرف ہمارے اصول معاشرت و اخلاق منضبط کرنے کا مدعی نہیں ہے بلکہ وہ انسانوں کو اس بات پر بھی مجبور کرتا ہے کہ خدا اور اس کی ہستی کی نسبت بعض متعین و مخصوص عقائد تسلیم کرے۔ یعنی وہ عقل انسانی پر بھی حکمرانی کرنے کا دعویدار ہے۔ درآنحالیکہ عقل انسانی میں جو تدریجی ارتقاء پیدا ہو رہا ہے اس کا ساتھ دینے کی اہلیت اس میں نہیں ہے اور غالباً یہی وہ کمی ہے جس کو یوں کہہ کر پورا کیا جاتا ہے کہ ''مذہب میں عقل کو کوئی دخل نہیں ہے''۳؎۔

نیاز کی یہ تحریر اگرچہ بادی النظر میں نفس مذہب کے بھی خلاف معلوم ہوتی ہے اور ایسا لگتا ہے کہ مذہب معاشرتی ارتقاء کا ایک زمانی اور مکانی مظہر ہے جو عقل کی ترقی کے ساتھ ساتھ معدوم ہو جائے گا۔ وہ بظاہر آگست کومت (Auguste Comte (1798-1857) کے اس نظریہ کے موئید معلوم ہوتے ہیں کہ ابتداء میں انسان نے

حیات و کائنات سے متعلق انسانی تجسس کی تسکین مذہبی تصورات کی مدد سے کی، جو عقل و دانش کی ترقی کے ساتھ، مابعدالطبعیاتی نظاموں میں تبدیل ہوگئی۔ موجودہ زمانہ میں مابعدالطبعیاتی تشریحات کی جگہ سائنسی قوانین نے لے لی ہے، اس لیے مذہب اور مابعدالطبعیات دونوں اب حیات و کائنات کے مقاصد اور رازوں کو سمجھنے کے لیے غیر متعلق ہو چکے ہیں۔

نیاز کا مذہب کے بارے میں رویہ ایک غیر جانبدار مبصر کا ہے۔ خدا اور تصور خدا کے نام سے جو کتاب انہوں نے لکھی ہے، اس میں بڑے واضح انداز میں یہ اعلان کر دیا ہے کہ یہ کوئی مذہبی تالیف نہیں ہے اور اس کا تعلق نہ الہیات سے، نہ فقہ و حدیث سے اور نہ عقائد اسلام سے بلکہ یہ صرف تاریخ ہے جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ خدا کا تصور مختلف اقوام و ملل میں کیوں اور کس طرح قائم ہوا اور پھر وہ مادہ کی گرفت سے آزاد ہو کر رفتہ رفتہ کیونکر عالم تنزیہہ میں آیا؟۔ اسلام کے حوالے سے ان کا کہنا ہے کہ محمد ﷺ کا ظہور اس وقت ہوا جب عربوں کا مذہب خرافات اور مکروہات کا مجموعہ بن گیا تھا۔ انہوں نے اپنے بلند اخلاق اور کردار سے بدوؤں کو رام کیا اور پیغمبر کہلائے۔ لیکن اسلامی تاریخ میں ابن الراوندی جیسے دہریہ بھی پیدا ہوئے جنہوں نے اسلامی تعلیمات پر علم و عقل کی روشنی میں نکتہ چینی کی۔ اور وہ لوگ بھی جنہوں نے اسلامی تعلیمات کی فلسفیانہ تعبیروں اور تشریحوں سے اسلامی عقائد کو عقلی طور پر سمجھنے کی کوشش کی۵۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مذہبی تعلیمات کو پرکھنے کی کسوٹی عقل ہے اور ان کی تعبیر عقلی بنیادوں پر کیے بغیر بدلے ہوئے زمانوں میں انسانوں کے لیے قابل قبول نہیں ہو سکتیں۔

خدا اور تصور خدا، اگرچہ ایک غیر جانبدار مبصر کی حیثیت سے لکھی گئی ہے، لیکن بین السطور نیاز فتح پوری کا مذہبی تصورات کے بارے میں نقطہ نظر بھی واضح ہو جاتا ہے جو تقریباً نیچریت کے مماثل ہے لیکن وہ اس تصور کو بعض اوقات جھنجھلا کر غیر ''اسلام'' کہہ دیتے ہیں لیکن اس سے مراد فقہا کا اسلام ہوتا ہے جس کو وہ عین اسلام کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں۔ جب عبدالماجد دریا آبادی اور سید سلیمان ندوی نے نیاز فتح پوری کے مضامین کو اسلام کے خلاف اور ملحدانہ قرار دیا تو انہوں نے لکھا:

''غضب خدا کا میں سو بار کہہ چکا ہوں کہ خدا کی عظمت و جبروت اور اس کی قوت و قدرت کا اس طرح قائل ہوں کہ شاید ہی کوئی دوسرا ہو، ہزار بار لکھ چکا ہوں کہ رسول کی صداقت و بلندی فطرت پر جس طرح ایمان لایا ہوں شاید ہی کوئی ایمان لایا ہو لیکن باوجود اس اقرار کے بھی میں کافر ہوں، ملحد ہوں مرتد ہوں۔ پھر اگر اسی اقرار و عقیدہ کا نام کفر و الحاد ہے تو:

نازم بہ کافری کہ بہ ایمان برابر است''[۶]

اس سے بھی آگے بڑھ کر نیاز لکھتے ہیں:

''میرا دعویٰ یہ ہے کہ تمام مذاہب عالم میں اسلام ہی صرف ایک مذہب ایسا ہے جو وقت و زمانہ کا ساتھ دینے والا ہے، اور یہی ایک تنہا مسلک ہے جس نے اخوت عامہ اور انسانیت کبریٰ کو منزل حقیقی قرار دے کر ساری دنیا کو اشتراک عمل کی دعوت دی اور اسی اعتقاد اور یقین کے ساتھ میں تمام اصول و شعائر پر نگاہ ڈالتا ہوں''[۷]۔

نیاز کے خلاف عائد کیے جانے والے الزاموں میں یہ بات بھی شامل تھی کہ وہ منکر حدیث ہیں۔ اس کی وضاحت میں نیاز نے لکھا ہے ''یہ کہنا بھی سخت غلط بیانی ہے کہ میں امام بخاری کا مخالف ہوں، میں صرف یہ کہتا ہوں کہ نہ صرف بخاری بلکہ تمام کتب احادیث بحالت موجودہ ہرگز اس قابل نہیں ہیں کہ ان پر کلیتہً اعتماد کر کے کسی مذہب کے اصول کو پیش کیا جاسکے۔ کیا اس امر کا کوئی ثبوت ہے کہ صحاح ستہ میں جتنی احادیث درج ہیں وہ واقعی وہی ہیں جو ان کے جامعین نے فراہم کی تھیں اور ان میں بعد کو تدلیس و تحریف یا حذف و اضافہ کچھ نہیں ہوا۔ یقیناً اس کا کوئی ثبوت پیش نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے میری مخالفت نہ امام بخاری سے ہے نہ ان کے مجموعہ احادیث سے بلکہ صرف اس خیال سے کہ کیوں بغیر تنقید کے ہر قول کو رسول اللہ ﷺ سے منسوب کر کے مذہب اور رسول کی توہین کی جائے۔ اور کیوں ایک ایسے شخص کو جو بغیر سمجھے ہوئے احادیث کو احادیث ماننے کے لیے تیار نہیں مذہب کا مخالف قرار دیا جائے''[۸]۔

نیاز فتح پوری نے، اسلام اور قرآن کو سمجھنے کے لیے سرسید احمد خان کا پیراڈائم استعمال کیا اور اسلام کو فطرت کے قوانین اور اصولوں کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ نیاز نے بھی سرسید کی طرح اسی بنیادی اصول کو اختیار کیا ہے کہ قرآنی آیات اور آیات آفاق

میں اگر کہیں مطابقت نظر نہ آئے تو کلام کی تطبیق آیات آفاق کی تفہیم کی مدد سے کی جائے گی۔ علماء نے جس طریق تفسیر کو اختیار کیا وہ اس سے مختلف ہے۔ انہوں نے کلام کی تفہیم لغت عرب اور الفاظ کے اُن معروف معنوں کی مدد سے کی جو اُس زمانہ میں مستعمل تھے۔ مثلاً اگر قرآن میں جنوں کا ذکر ہے تو ظاہر ہے اُس زمانہ کے اہل عرب جنوں کو ایک مخلوق سمجھتے تھے جو نظر نہیں آتی۔ اسی طرح قرآن مجید کو وہ خدا کا کلام انہی معنوں میں سمجھتے تھے جن معنوں میں انسان کا کلام اس کا اپنا ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے وحی متلو اور غیر متلو کی اصطلاحیں استعمال کی گئی تھیں۔ یہی حال بہت سے دوسرے تصورات مثلاً معجزہ، حیات بعد الممات، اور وجود خداوندی کی نوعیت کا تھا، وہ سارے مسائل جن کا احاطہ نیاز نے اپنی کتاب من و یزداں میں کیا ہے۔ اب سے چودہ سو سال پہلے کے عربوں نے ان کو جس طرح سمجھا وہ نہ تھے جو نیاز سمجھتے تھے۔ اور یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ الفاظ کی تفہیم کوئی جامد عمل نہیں ہے، بلکہ علم و معرفت کی ترقی کے ساتھ ساتھ وہ نئے معانی اور مفاہیم اختیار کر لیتے ہیں۔ سرسید اور نیاز فکر اور علماء کے مابین نقطۂ نظر کا فرق جس پیراڈائم کی وجہ سے تھا وہ سرسید پر واضح تھا اور نہ نیاز پر۔ دونوں اپنی جگہ صحیح تھے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آج سرسید اور نیاز جس طرح قرآن کی تفہیمی ساخت کو تشکیل دیتے ہیں وہی حرف آخر ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ انسان اپنے زمان مکان کی کلی علمی کائنات (universe of knowledge) سے باہر نکل کر نہیں سوچ سکتا۔ جس طرح اب سے چودہ سو سال پہلے عربوں کے لیے یہ ناممکن تھا کہ وہ قرآن کو خدا کا کلام اسی طرح نہ مانیں جس طرح ان کا اپنا کلام ہوتا ہے، اسی طرح آج کے ذہن کے لیے اس بات کو عربوں کی طرح تسلیم کرنا بعید از قیاس ہے۔ یہ ایمانی عمل کی حیثیت سے تو تسلیم کیا جا سکتا ہے، لیکن اس بات کو ایک علمی قضیہ کے طور پر پیش کرنا، آج کی علمی فضا میں ممکن نہیں ہے۔ ممکن ہے کل کی علمی فضا آج سے بھی مختلف ہو، اور آئندہ بہت سے کونی (cosmic) اور مابعد الطبعیاتی تصورات (ontic) کا طرز تفہیم بدل جائے۔

عملاً، اگر چہ نیاز اور سرسید دونوں یہ تسلیم کرتے تھے کہ جو بنیادی اصول اور اقدار مذاہب عام طور پر اور اسلام خصوصاً فراہم کرتا ہے وہ تو دائمی اور ابدی ہیں، لیکن ان اقدار کا

اطلاق مختلف زمانی و مکانی ادوار میں ایک ہی طرز پر نہیں ہوسکتا۔ چوری روکنے کے لیے ممکن ہے کہ ایک زمانہ میں پھانسی کی سزا ضروری ہو، لیکن کسی دوسرے زمانہ میں ملزم کی نفسیاتی اصلاح سے بھی چوری روکنا ممکن ہوسکتا ہے۔ ان قوانین میں جو شے مستقل ہے وہ قدر ہے جس کی حفاظت قانون کرتا ہے۔ اگر اس قدر کی حفاظت کسی طور دوسرے قانون سے ممکن ہوسکتی ہے تو اس کو بھی بلاخوف تردید استعمال کیا جاسکتا ہے۔

اس وقت روشن خیالی اور قدامت پرستی کے درمیان مابہ النزاع مسئلہ یہی ہے۔ کیا آج ہم اسلامی تعلیمات کو ایک نئے جدید انداز سے سمجھ سکتے ہیں اور اس کو اپنی زندگیوں سے بامعنی طور پر متعلق کرسکتے ہیں۔ قدامت پرستوں کا کہنا ہے کہ زمانہ میں ایسی کوئی نوعیتی (qualitative) تبدیلی واقع نہیں ہوئی جو اسلامی اصولوں کے پرانے اطلاقی طریقوں کو بے معنی بنادیں۔ یہ بات ذرا تشریح طلب ہے اس سلسلے میں چند امور جو بظاہر پیش پا افتادہ معلوم ہوتے ہیں پیش نظر رہنے چاہئیں:

(ا) زمانہ ہر لحہ متغیر ہوتا رہتا ہے اور یہ تغیر نہ دوری ہوتا ہے اور نہ معکوس اور رجعی۔ یہ ایک آگے بڑھنے والا عمل ہے جس میں معاشرے رفتہ رفتہ تبدیل ہوتے ہیں۔ اور تبدیلی کے اس عمل میں ان کی قدر مشترک اس طرح باقی رہتی ہے کہ بڑی تبدیلیوں کے بعد بھی وہ ان ہی ناموں سے پکارے جاتے ہیں جن سے وہ پہلے پکارے جاتے تھے۔ قرون اولی کے مسلمانوں اور آج کے مسلمانوں میں تفاوت کسی درجہ کا بھی کیوں نہ ہو آج بھی قدر مشترک اسلام ہی کے نام سے ہی جانی جاتی ہے اور اسلامئین، گروہوں، فرقوں، اور ملکوں میں تقسیم ہونے کے باوجود مسلمانوں کے مجموعی نام سے ہی پکارے جاتے ہیں۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ معاشرتی حالات، رہنے سہنے کے ڈھنگ، اقدار کی تفہیم، سیاسی اور معاشی عمل پہلے کی بہ نسبت اب منقلب نہ ہوگئے ہوں۔

(ب) بعض سماجی تبدیلیاں آہستہ آہستہ آتی ہیں ان میں سماجی عمل کی اکائیاں بڑی حد تک یکساں رہتی ہیں۔ اور صرف جزئی تبدیلیوں کی متقاضی ہوتی ہیں۔ لیکن زمانہ کے گزرنے کے ساتھ ساتھ بعض تبدیلیاں سماجی ڈھانچوں کو نوعیتی طور پر تبدیل کردیتی ہیں اس طرح کہ پرانے سماجی قوانین اور معاشرتی ڈھانچے، بدلے ہوئے زمانہ کے اعتبار سے

ساز کار نہیں رہتے اور معاشروں کے نظم ونسق کو برقرار رکھنے اور ان کو قاعدے قانون کے مطابق چلانے کے لیے قوانین میں بڑی تبدیلیاں کرنا ہوتی ہیں۔انسانی تاریخ کے ابتدائی دور میں ایک قسم کا اشتراکی نظام قابل عمل ہوسکتا تھا،جس میں زندگی کی بقاء کے ذرائع کسی کی انفرادی ملکیت میں نہیں تھے۔ بلکہ نوع انسانی بحیثیت مجموعی اور برابری کی بنیاد پر ان سے استفادہ کرسکتی تھی۔ظاہر ہے کہ اس قسم کے سماج میں نظم وضبط قائم رکھنے کے لیے جن قوانین کی ضرورت ہوگی وہ نوعی طور پر بعد کے اس سماج سے مختلف ہوں گے جس میں ذاتی ملکیت کا رواج ہوا اور معاشرہ دوطبقوں میں تقسیم ہوگیا یعنی آجر اوراجیر۔اسی طرح جیسے جیسے سماجی ارتقاء ہوتا رہا معاشرتی نظم ونسق کے قوانین میں بھی درجہ بہ درجہ تبدیلیاں آتی گئیں ۹۔ شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں دین اور شریعت کے عنوان سے جو بحث کی ہے وہ بھی اس بات کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے ہے کہ شرائع انسانی ضرورتوں کے مطابق بدلتے رہے ہیں، البتہ وہ بنیادی اقدار جو'دین' ہیں، تمام انبیاء کی تعلیمات میں مشترک ہیں اور باقی رہتی ہیں۱۰۔

(ج) سماجی تبدیلیاں زمانہ جدید کی بہ نسبت زمانہ قدیم میں اتنی سرعت سے نہیں آتی تھیں جتنی آج۔سولھویں صدی تک فکری، سیاسی اور معاشی نظاموں کی ساخت جو فیوڈل اور بورژواری نظاموں میں متشکل ہوئی تھی، جزوی تبدیلیوں کے ساتھ باقی رہی۔سیاست میں کسی نہ کسی طور پر بادشاہت،معاشی نظاموں میں فیوڈل اور سرمایہ داری طبقوں کے حقوق کا تحفظ،سماج میں ذات پات، مذہب،اور طبقات کی تقسیم،انسان کے فکری اور سماجی رویوں پر مذہب اور چرچ کی گرفت، مختلف معاشروں میں اختلافات کے باوجود، معنوی طور پر یکساں رہے۔اور پرانے سماجی اور قانونی نظام جزوی تبدیلیوں کے ساتھ کسی نہ کسی طرح معاشروں میں تنظیم قائم کرتے رہے۔لیکن سولھویں صدی کے بعد جس تیزی سے انسانی فکر میں تبدیلی آئی ہے اس نے سماجی ڈھانچوں میں بنیادی تبدیلیاں پیدا کردی ہیں۔ صنعتی انقلاب کے ساتھ، انقلاب فرانس، اور امریکی انقلاب نے دنیا کی سماجی ساخت کو ایک نئی نہج سے استوار کیا جو بعد میں قومی حکومتوں کے نظام میں ظاہر ہوا۔اور بڑی جنگوں کا باعث بنا۔اس کے باوجود، بین الاقوامی فکر چند بنیادی نظریوں پر استوار ہوگئی ہے۔جن میں فردی

اہمیت، انسانی آزادی، حقوق میں مساوات، آزادانہ معاشی نظام، جنس کی بنیاد پر حقوق میں عدم تفریق، رہنما اصول شمار کیے جاتے ہیں۔ اوران سے روگردانی، طاقت کے بل بوتے پر تو کی جاسکتی ہے لیکن عقل کی عدالت میں ان اصولوں کی خلاف ورزی جرم سمجھی جاتی ہے۔ اور بین الاقوامی عدالتیں اگر انصاف کے تقاضے پورے کریں تو ان رہنما اصولوں سے خلاف ورزی قابل گرفت قرار پائے گی۔

(د) اس پس منظر کے واضح کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اگر معاشروں میں بعض بنیادی اورنوعی تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں اور اگر یہ تبدیلیاں معاشرتی نظم وضبط کے اصولوں اور قوانین میں تبدیلی کی متقاضی ہوتی ہیں تو یہ فرض کرنا کہ ایک خاص وقت کے بعد معاشروں میں تبدیلیوں کا عمل یا تو ہوگا نہیں، اور ہوگا تو جزئی کسی طرح قابل فہم نہیں ہے۔ اس لیے معاشرتی تنظیم کا کوئی قانون بھی نظری طور پر ناقابل تغیر نہیں قرار پاسکتا۔ یہ بات کہ کسی قانون میں ترمیم یا تنسیخ کی ایک لمبے عرصے تک یا کبھی ضرورت نہ ہو، اپنی جگہ، لیکن اس کی تبدیلی کا امکان ایک ایسا مفروضہ ہے جس سے انکار عقلاً ممکن نہیں ہے۔ بظاہر یہ بات اسلام کی اُس تفہیم سے جو ہمارے فقہا نے پچھلے تیرہ سو سال میں فراہم کی ہے متناقض معلوم ہوتی ہے۔ تناقض کا احساس اس لیے زیادہ شدید ہوتا ہے کہ عامۃ الناس پر فقہا اور فقہی نقطہ نظر کا ایسا گہرا تسلط ہے کہ ہر وہ بات جو کسی طور بھی اس نقطہ نظر کی تائید کرتی نظر نہیں آتی، اس کے خلاف علماء، جو فقہ کو عین اسلام سمجھتے ہیں، بڑے سخت ردِ عمل کا اظہار کرتے ہیں اور نوبت یہاں تک آجاتی ہے کہ وہ ہر متناقض رائے کو کفر کی مانند شمار کرنے لگتے ہیں۔ پھر یہ بات بھی پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ معاشروں کی تنظیم اور معاملات سے متعلق قوانین بجائے خود مقصد نہیں ہوتے بلکہ وہ معاشرہ میں اس خیر کے حصول کا ذریعہ ہوتے ہیں جو کسی دور میں مجموعی انسانی ضمیر مناسب اور موزوں سمجھتا ہے اور جو قوانین کی بہ نسبت زیادہ پائیدار، محکم اور معروضی ہوتا ہے۔

(ہ) پچھلے دو سو سال عام طور پر، لیکن بیسویں صدی خاص طور، پر عالم اسلام کے لیے اجتہاد کی ضرورت کے اعتبار سے خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔ مسئلہ اجتہاد آج جتنا فیصلہ طلب ہے اس سے پہلے کبھی نہیں تھا۔ اسلامی عروج کے زمانہ میں، ساتویں صدی کی ابتداء

سے آٹھویں صدی کے وسط تک مسلمانوں کی حکومت جزیرہ نما عرب سے نکل کر شمالی افریقہ، آئبیریا، مشرق وسطی، ایران، اور شمالی ہندوستان تک قائم ہوگئی۔ گیارہویں صدی کے آخر میں اگرچہ عیسائیوں نے مغربی بحیرہ روم پر دوبارہ اپنا تسلط قائم کرلیا، اور سسلی اور ٹولیڈو کو مسلمانوں سے واپس لے لیا، لیکن ڈیڑھ صدی کی صلیبی جنگوں میں رفتہ رفتہ عیسائی حکومتیں شکست آشنا ہوتی رہیں۔ یہاں تک کہ ترکان عثمانی نے مسلمانوں کی مملکت کی حدود کا دائرہ وسیع کرنے کا کام سنبھالا۔ اور بلقان اور شمالی افریقہ، پر اپنا اقتدار مستحکم کرلیا۔ ۱۴۵۳ء میں قسطنطنیہ پر قبضہ ہوا اور ۱۵۲۹ء میں ترکوں کی افواج نے ویانا کا محاصرہ کرلیا [۱۱]۔ لیکن پندرہویں صدی سے مسلمانوں کے تسلط کا دور ختم ہونا شروع ہوا۔ عیسائیوں نے آئبیریا پر دوبارہ قبضہ کرلیا، اور ۱۴۹۲ء میں غرناطہ واپس لے لیا۔ رفتہ رفتہ یورپی اقوام کی بحری جہاز رانی پر دسترس سے اطالویوں، پرتگیزیوں، فرانسیسیوں اور انگریزوں نے مسلمانوں کے مراکز حکومت کو گھیرے میں لینا شروع کیا اور ۱۹۲۰ء تک صرف چار مسلمان ممالک، ترکی، سعودی عرب، ایران اور افغانستان رسمی طور پر آزاد مملکتوں کی حیثیت سے باقی رہ گئے۔ اس پورے زمانہ میں مسلمان یا تو آپس میں لڑتے رہے یا پھر معاندانہ قوتوں کا مقابلہ کرتے رہے لیکن ان کے سماجی سیاسی اور معاشی نظاموں میں کوئی بڑی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ اور معاشرہ، عملاً دو حصوں میں منقسم رہا سیاسی فیصلے اور طرز حکومت، سیاسی قوت کی صوابدید پر منحصر رہے جس کے لیے رسمی جواز علماء اسلام فراہم کرتے رہے۔ البتہ بین المسلمین روزمرہ کے معاملات، عائلی قوانین، تعزیرات کے مسائل علماء کی صوابدید پر چھوڑ دیئے گئے۔ الا یہ کہ ان میں سے کوئی مسئلہ کسی طور براہ راست سیاسی مصالح سے متعلق ہوجائے۔ یہ ایک طرح کی عملی تفریق تھی جو ریاستی معاملات اور مذہبی معاملات کے مابین قائم ہوگئی تھی۔ یہ تفریق ان ممالک میں تو جبری تھی جن پر استعماری قابض تھے لیکن نیم آزاد مسلمان مملکتوں میں یہ صورت حال، بہ ادنیٰ اختلاف اسی طرح جاری رہی اور اس کو امر واقعہ سمجھ کر روایتی اجتہاد کے اسی پیراڈائم کو کافی سمجھا گیا جو پہلے سے چلا آرہا تھا۔

(د) ۱۹۲۰ء سے ہی مغربی استعمار کا راست تسلط ختم ہونا شروع ہوا اور دوسری جنگ کے بعد اس میں تیزی آگئی۔ اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ ۱۷۵۷ء سے

۱۹۱۹ء تک تقریباً بانوے (۹۲) مسلمان مملکتیں استعماری طاقتوں کے قبضہ میں آ گئیں تھیں۔لیکن ۱۹۹۵ء تک تقریباً انہتر (۶۹) ممالک دوبارہ خود مسلمانوں کے زیرنگیں آ گئے جن میں سے تقریباً پینتالیس (۴۵) ملکوں میں مسلمانوں کی بہت غالب اکثریت ہے[۱۲]۔ اب وہ آزاد ہیں کہ اپنے زیر تسلط علاقوں میں اپنا منتخب کردہ سیاسی، معاشی، اور معاشرتی نظام تشکیل دیں۔

(ز) بیسویں صدی میں اور آج اکیسویں صدی میں مسلمانوں کے اپنے اپنے علاقوں میں سیاسی تسلط کا معاملہ سولہویں صدی کے تسلط کے زمانہ سے نوعی طور پر بڑا مختلف ہے اور اس لیے اگر مسلمان اپنا تہذیبی تشخص برقرار رکھنا چاہتے ہیں تو وہ معاشرتی، سیاسی اور معاشی اصول وضوابط کافی نہیں ہونگے۔جن سے سولہویں صدی تک کسی نہ کسی طرح کام چلتا رہا ہے۔آج تخلیقی اجتہاد کی جو ضرورت ہے وہ اس سے پہلے کبھی نہ تھی اس کی وجہ یہ ہے کہ مغربی نشاۃ ثانیہ نے جس ذہنی آزادی کو جنم دیا ہے اس کی مثال سولہویں صدی سے قبل نہیں ملتی۔ دیکارت (Descartes 1590-1650)اور بعد کے آنے والے مغربی مفکرین کی اکثریت نے مذہب کی حقانیت یا خدا کے وجود کا انکار نہیں کیا بلکہ، اسی منطق کے سہارے جو یونان سے عیسائی، یہودی اور مسلمانوں کے علم کلام کے راستے مغربی فکر کو ملی تھی، مذاہب کو عقلی سہارا فراہم کیا۔دیکارت نے وجود خدا کے اثبات کے لیے ان ہی پرانے دلائل کو استعمال کیا ہے جو اس سے قبل متکلمین کر چکے تھے لیکن طبعیاتی نظام میں خدا کی مداخلت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔جدید فکر، سلسلہ ءاسباب کو تسلیم کرتی ہے لیکن علت العلل یا سبب اولیٰ تک پہونچنے کے لیے نہیں بلکہ طبعیاتی دنیا کا علم حاصل کرنے کے لیے ایک مفید اور کارآمد نظریہ کی حیثیت سے۔خدا کے وجود سے سائنسی فکر اپنے کو غیر متعلق سمجھتی ہے اور اس کے ہونے کو، اگرچہ انسان کے لیے اہم سمجھتی ہے لیکن وہ اس کے عقلی یا سائنسی ثبوت کے مسئلہ میں الجھنے کی بجائے، اس کو ایمان کا مسئلہ سمجھتی ہے اور اس کو سائنسی اور علمی قضیات کی صحت اور عدم صحت کے لیے کارگر نہیں سمجھتی۔اسی طرح اخلاقیات کی بنیاد کے لیے خدا کو انسان کے ایک ایمانی عمل کی حد تک تو تسلیم کرتی ہے لیکن سائنسی سماجی اور سیاسی مسائل میں اس کی راست مداخلت کو غیر عقلی اور غیر علمی سمجھتی ہے اور زندگی کے مسائل سے

نمٹنے کے لیے انسان کی عقل سلیم (common reasoning) اور ضمیر (good will) کو ہی وہ ذرائع سمجھتی ہے جو نوع انسانی کو دستیاب ہیں۔ انسانی تاریخ جس میں مذاہب بھی شامل ہیں انسان کی مجموعی فہم میں ممد ومعاون تو ہو سکتے ہیں۔ لیکن ان کو سند یا نظیر کے طور پر آنے والے واقعہ کے متعلق کوئی فیصلہ کرنے کے لیے استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ یہ دلیل کہ چونکہ ماضی میں ایسا ہو چکا ہے، یا ایسا سمجھا جا چکا ہے اس لیے اب بھی ایسا ہی ہونا چاہیے، یا اب بھی اسی طرح سمجھنا چاہیے کافی نہیں ہے۔ زمانہ حال کی تفہیم کے معیارات، زمانہ ماقبل کے معیارات سے مختلف ہو سکتے ہیں اس لیے زمانہ حال سے متعلق فیصلے بھی ماضی کے فیصلوں سے مختلف ہو سکتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا البتہ غلط ہوگا کہ ہر زمانہ میں اقدار بدلتی رہتی ہیں۔ بات صرف یہ ہے کہ ان اقدار پر عملدرآمد کے طریقے بدل جاتے ہیں۔ اور کسی قدر کے حصول کے لیے ذرائع میں تبدیلی قدر میں تبدیلی کے مترادف نہیں سمجھی جا سکتی۔

بعض تصورات اس سے قبل بھی مختلف تہذیبوں میں مسلمہ سمجھے جاتے رہے ہیں لیکن ان پر عملدرآمد کے طریقوں میں کافی فرق آ چکا ہے۔ مثلاً انسانی اور صنفی مساوات کا جو تصور ماضی میں مختلف تہذیبوں میں تھا وہ جدید ذہن کے لیے قابل قبول نہیں ہے۔ اسی طور آزادی فکر و اظہار جن معنوں میں آج بولا جاتا ہے وہ ماضی کی کسی تہذیب میں عملاً موجود نہیں تھا۔ سقراط کو زہر کا پیالہ پینا پڑا، گلیلیو کو قید ہوئی، ابن حنبل کو کوڑے مارے گئے، اور سرمد کو قتل کر دیا گیا۔ اور یہ سب ایسے معاشروں میں ہوا جو اپنے اپنے زمانہ میں بڑی تہذیبوں کی نمائندگی کرتے تھے۔ اور ان بنیادی حقوق انسانی کو اہم معاشرتی قدر سمجھتے تھے۔ لیکن ان تہذیبوں میں مروج فکر ان اقدار سے گریز کے دلائل تلاش کر لیا کرتی تھی۔ آج بھی ایسا ہوتا ہے، لیکن زیادہ تر بین الاقوامی رویوں میں۔ آج کے ترقی یافتہ اور عسکری طور پر برتر ممالک جو سلوک 'غیروں' سے روا رکھتے ہیں وہ اپنوں سے نہیں۔ انہوں نے اپنے اپنے معاشروں میں ان حقوق کی حفاظت کے لیے مضبوط ادارے تشکیل دیئے ہیں جو قانوناً ان تصورات کی پشت پناہی کرتے ہیں۔

فکر جدید سے انسان کو وہ رہنما اصول ملے ہیں جن کا تذکرہ اوپر ہو چکا ہے۔

ان میں ترمیم و تنسیخ کا حق بھی عقل سلیم کے علاوہ اور کسی کو نہیں ہے۔ان ہی اصولوں کی روشنی میں انسان اپنے لیے نظام وضع کرتا ہے اور برتنے کے بعد اگر وہ کسی تبدیلی کے متقاضی ہوتے ہیں تو بدل دیتا ہے۔جمہوریت، آزادی، فکر، قانون کی عملداری، ضمیر کی آزادی، صنفی مساوات، یہ تمام وہ تصورات ہیں جواب بدیہی حقیقتوں کے طور پر تسلیم کیے جاتے ہیں اور ان میں سے اکثر تصورات کو اسلام نے بھی تسلیم کیا تھا، لیکن اپنے اطلاق میں وہ زمانہ جدید سے مماثلت نہیں رکھتے۔

(ح) بیسویں صدی میں ایک طرف تو مسلمان ممالک استعمار سے آزادی حاصل کرنے کی جدوجہد میں مصروف تھے تو دوسری طرف اسلام کی احیائی تحریکیں بھی شروع ہورہی تھیں۔ان احیائی تحریکوں پر مغربی افکار کا اثر پڑا اور ان تصورات کو جو مغرب نے جدید فلسفے کی روشنی میں استوار کیے تھے، ان کی بنیاد کے بغیر، اپنانے کی کوشش کی جس کے نتیجہ میں ایک سطحی تبدیلی واقع ہوگئی۔مولانا ابوالحسن علی ندوی کے الفاظ میں اسلام کو ایک جدید زبان میں پیش کرنے کی ضرورت تھی تاکہ وہ جدید نسل کے لیے قابل فہم ہوسکے۔مولانا ندوی اس حقیقت سے آشنا نہیں معلوم ہوتے کہ 'زبان' سے مراد ایک تو الفاظ، محاورے، جملوں کی تشکیل، ہے جو کوئی زبان استعمال کرتی ہے لیکن زبان ایک دوسرے معنوں میں ایک حقیقت کی عکاس ہوتی ہے۔جب ہم 'سائنسی زبان' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں تو اس سے ہماری مراد محض سائنس میں استعمال ہونے والے الفاظ سے نہیں ہوتی بلکہ اس سائنسی نظام سے ہوتی ہے جس کی بنیاد پر کوئی سائنسی مفروضہ درست یا نادرست ثابت ہوسکتا ہے۔ہمارے اکثر روایتی علماء اور اسلام پسند اسکالروں نے فکر اسلامی کی تشکیل نو پر اصرار تو کیا ہے لیکن ان کی غالب اکثریت مفتی محمد عبدہٗ کے اجتہادی نقطہ نظر کو بھی قبول کرنے پر آمادہ نظر نہیں آتی۔تشکیل نو کے کام میں وہ اُس بنیادی پیراڈائم پر نظر ثانی کرنے کو تیار نہیں جس پر اجتہاد کی عمارت قائم ہے [۱۳]۔

احیاء کی بعض تحریکوں میں چند اصطلاحات کے درآنے سے مذہب کی تفہیم میں بعض اوقات بڑی انمل بے جوڑ صورتیں پیدا ہوگئیں۔مثلاً یہ کہا گیا کہ اسلام مذہب نہیں، آئیڈیالوجی ہے لیکن آئیڈیالوجی کی عقلی بنیادوں کو کفر سمجھ کر چھوڑ دیا گیا۔اب اسلام صرف

خدا کے قریب ہونے کا ذریعہ نہیں رہا بلکہ ایک نظام حیات بن گیا جو اپنا سیاسی، معاشی، اور معاشرتی نظام رکھتا ہے۔ اگر مغربی فلسفۂ سیاست نے بادشاہ یا کلیسا کی حاکمیت کی بجائے 'حاکمیت جمہور' کا تصور پیش کیا تو 'اسلامی نظریہ سیاست' نے 'حاکمیت الٰہ' کی اصطلاح استعمال کر کے یہ جانا کہ اس نے ایک نظریہ سیاست فراہم کر دیا ہے اس بات کی تشریح کیے بغیر کہ حاکم (sovereign) کی اصطلاح کن معنوں میں مغربی فلسفہ سیاست میں مروج رہی ہے۔ اور یہ کہ خدا کی کونی حاکمیت (cosmic sovereignty) کو خدا کی تشریعی حاکمیت میں کس طرح عقلاً تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ حاکمیت جمہور کے تصور کی بنیاد عقل تھی حاکمیت الٰہ کی بنیاد ایمان اور عقیدہ ہے۔ اور ان دونوں کے تفہیمی طریق میں بُعد المشرقین ہے۔ اسی طرح مغربی فلسفہ سیاست کی تمام اصطلاحیں مثلاً جمہوریت، قانون ساز اسمبلی، بنیادی انسانی حقوق، آزادی ضمیر اور اظہار، ان معانی کے بغیر ہی جو مغربی فکر میں مستحکم ہیں، اسلامیائی (Islamised) گئیں اور ان کو استعمال کر کے اسلامی جدیدیت نے یہ سمجھا کہ مسلمان زمانہ کے ساتھ چلنے کے قابل ہو گئے ہیں۔ یہ تمام اصطلاحیں جب تک اطلاق کی آزمائش سے نہیں گزرتیں محض اسماء کا ایک مجموعہ (nominalism) رہیں گی۔ لیکن طرفہ تماشا یہ ہے اطلاق کے لیے نہ تو وہ ذہنی صلاحیت (critical intellectual mass) موجود نظر آتی ہے اور نہ اس بات پر آمادگی کہ اگر عقل کسی طرف رہنمائی کرے تو روایتی فتاویٰ اس کا راستہ نہ روکیں۔ بیسویں اور اکیسویں صدی میں جہاں جہاں اور جب جب اس قسم کے اطلاق کا موقعہ آیا تو ازمنہ وسطیٰ کے تصورات کے علاوہ مسلمانوں کے کیسۂ ذہن سے کچھ برآمد نہیں ہوا۔ سعودی عرب، ایران اور افغانستان اس قسم کی مثالیں ہیں۔

فقہ اسلامی میں مروجہ اجتہاد ایک ایسے طریق کار کا نام ہے جس کی مدد سے عمومی قضیات سے جزوی قضیات کا استخراج کیا جاتا ہے۔ عام معنوں میں یہ دیئے ہوئے اصولوں سے فروعات کو اخذ کرنے کا نظام ہے۔ مسلمانوں کی خوش قسمتی ہے جب دوسری صدی ہجری سے اسلامی عقائدی نظام کی تدوین ہونا شروع ہوئی اس وقت ایک بنا بنایا طریق کار دستیاب تھا جس کو اس سے قبل دو کتابی مذاہب استعمال کرتے تھے[۱۴]۔ مسلمانوں

نے اس نظام کو عقائد کی تشکیل اور فقہی استخراج کے لیے اوج کمال تک پہنچا دیا۔ ابتدائے اسلام میں اجتہاد کا عمل دو ابعادی (two dimensional) تھا۔ ایک دین اسلام کے مزاج اور مقاصد کو سامنے رکھ کر کسی مسئلہ کے بارے میں، عمومی اقداری نظام سے کسی امر کی تخریج اور دوسرے قرآن کریم اور حدیث رسول کے جملوں کو منطقی قضایا کے طور پر تسلیم کر کے ان سے کسی امر کا استخراج۔ حضور اکرم ﷺ اور خلفائے راشدین کے بعض فیصلے اور آراء پہلی قسم کی مثال ہیں۔ مزید یہ کہ حضور کے اجتہادات اس راست الہامی تجربہ سے بھی فیض یاب ہوتے تھے جو حضور کو حاصل تھا۔ اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضور کے فیصلے اسی راست الہامی تجربہ کا زمانی مکانی اور لسانی اظہار تھے[۵]۔ اس دور میں یونانی منطق کا چلن نہیں ہوا تھا، اس لیے یہ فیصلے عام فہم و فراست پر مبنی ہوتے تھے اور پیش آمدہ مسائل کا ایک تشفی بخش حل فراہم کرتے تھے۔ یہ فیصلے اصول اور کلیات کے طور پر پیش نہیں کیے گئے تھے، بلکہ موقع اور وقت کی مناسبت سے برمحل اور مناسب فیصلے تھے۔ بعد کے آنے والوں نے ان فیصلوں کو کلیات کا درجہ دے دیا اور ان کو قیاسی منطق میں قضیہ کبریٰ بنا کر مسائل کا استخراج کرنے لگے۔ یہ قیاسی استخراج چونکہ رسمی (formal) اور مجرد ہوتا ہے اس لیے حقائق کی دنیا میں بعض اوقات یہ مسائل کو حل کرنے کی بجائے مزید مشکلات پیدا کرنے کا سبب بنتا ہے۔ اسلامی تاریخ میں مختلف افراد، یا فرقوں پر کفر کے جو فتوے لگے ہیں ان میں منطقی طور پر سقم تلاش کرنا مشکل ہوگا لیکن وہ انسانی احوال سے مطابقت نہیں رکھتے۔ انسان کی زندگی منطقی تجرید نہیں ہے، اور انسان کسی نہ کسی حد تک مجموعہ اضداد ہے۔ بات یہ نہیں ہے کہ یہ منطق سرے سے ناقابل عمل، یا ناقابل اعتبار ہے۔ بلکہ صرف یہ ہے کہ یہ منطق ایک محدود دائرہ میں عمل کرتی ہے۔ زندگی کے متجملہ معاملات کو نبھانے کے لیے قدماء کی آراء اور فیصلے مدد و معاون تو ثابت ہو سکتے ہیں لیکن ان کو حتمی اصول بنا کر ان سے استخراج کو ایک ناقابل تردید حقیقت سمجھنا ممکن نہیں ہے۔

قرن اول میں اگر یہ تخلیقی اجتہاد ممکن تھا اور خلفاء اربعہ نے اس کو روا جانا تھا تو یہ اس امر کی مزید دلیل ہے کہ زمانہ کا تغیر قوانین میں تبدیلی لا سکتا ہے۔ اس لیے کہ قانون بجائے خود مقصود نہیں ہوتا، بلکہ وہ مقاصد کے حصول کا ذریعہ ہوتا ہے۔ اس کو فقہا اصطلاحاً

مقاصد الشریعہ بھی کہتے ہیں۔لیکن مقاصد الشریعہ کے تصور کو فقہا اور علماء مثلاً امام غزالی، امام رازی، الشاطبی، اور ابن رشد نے اپنے عقائدی نظام کے ایک جز کی حیثیت سے استعمال کیا ہے جس کی قدر مشترک یہ معلوم ہوتی ہے کہ انسان کی فلاح اس میں ہے کہ وہ اپنے داعیات نفسانی سے نجات حاصل کرے اور اپنے اختیار سے اللہ کا بندہ بن جائے۔دوسرے الفاظ میں مقاصد الشریعہ کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنی مرضی سے اپنی آزادی رائے کو اللہ کی رائے کے تابع بنادے ۱۶۔ یہ مفہوم اُس معروف مفہوم سے مختلف ہے جس کی رو سے انسان معاشرتی بہبود کے لیے، ایک اقداری نظام کے انعقاد کی جہد میں آزادی رائے استعمال کرکے حالات اور موقع کی مناسبت سے قانون سازی کے اختیار کو استعمال کرتا ہے۔معروف معنیٰ میں مقاصد قانون، اس اقداری نظام کو کہتے ہیں جس کے انعقاد یا حصول کے لیے قانون مدو معاون ثابت ہوسکتا ہے۔ مثلاً چور کی سزا معاشرہ سے چوری کو ختم کرنے، یا اس کی حوصلہ شکنی کرنے کے لیے ہے اور جو سزا بھی اس مقصد کے حصول میں سریع الاثر ہو اور جرم و سزا میں ایک توازن قائم کرتی ہو ۱۷۔ وہ مقاصد الشریعہ کو پورا کردیتی ہے۔میری دانست میں مقصد شریعت کا یہی مفہوم تھا جو سابقون الاولون اور خلفاء اربعہ کے ذہن میں تھا۔ یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ قرن اول میں شریعت کا لفظ قوانین کے لیے نہیں بولا جاتا تھا، بلکہ بحیثیت مجموعی اُس طرز زندگی کی طرف اشارہ کرتا تھا جس کی تعلیم رسول اللہ نے دی تھی۔شریعت کا لفظ آج کل کے معروف معنوں میں قرآن و سنت کے فقہی نقطہ نظر کے مطالعہ کا ثمر ہے۔ جو دوسری صدی ہجری سے شروع ہوا۔ابتدائی اسلامی معاشرہ میں تقریباً تین صدیوں تک 'شریعت' کی اصطلاح کسی علمی مباحثہ کا حصہ نہیں رہی ۱۸۔

یہ بات کہ مسلمانوں میں بہت جلد تخلیقی اجتہاد کا عمل ختم ہوگیا اور بحیثیت مجموعی اجتہاد عقائدی نظام اور کلامی طریقہ کار کے حصار میں قلعہ بند ہوگیا قابل غور ہے ۱۹۔ منجملہ دوسری وجوہات کے اس کی ایک وجہ وہ سیاسی ضرورتیں بھی تھیں جو اموی اور عباسی دور میں مسلمانوں کی مملکت کی توسیع کی وجہ سے پیش آرہی تھیں۔اگرچہ ان مملکتوں میں قانون سازی کسی مرکزی حکومت کے تابع نہیں رہی لیکن پھر بھی اس کا دائرہ عمل چند معروف مذاہب فکر تک محدود ہوگیا۔ یہ مذاہب فکر، ریاستی سرپرستی میں ایک طرح سے مملکتوں کا

قانون بن گئے اور ان میں کسی انفرادی تخلیقی اجتہاد کی گنجائش باقی نہیں رہی۔ فقہا نے کچھ تو خود اپنے بنائے ہوئے عقائدی نظام کی وجہ سے اور کچھ تفرقہ کے ڈر سے اجتہاد کے لیے ایک ناقابل تردید قضایاتی نظام مقرر کر دیا۔ یہ نظام اگرچہ قرآن کی آیات، اور حدیث نبوی پر مبنی تھا لیکن کلام کو سیاق سباق سے علیحدہ کر کے، جہاں وہ فی نفسہٖ ایک زمانی اور مکانی تخصیص رکھتے تھے، عمومی کلیات بنا دیا گیا۔ اس عمل سے اجتہاد کا دائرہ بہت محدود ہو گیا اس لیے کہ قیاس کسی طور بھی ایک عمومی کلیہ کی معنوی پہنچ سے باہر نہیں جا سکتا اور اس کی معنوی پہنچ لغت کے دائرہ میں منجمد ہو گئی۔ اب اس بات کی گنجائش باقی نہیں رہی کہ کسی مسئلہ کو حل کرنے کے لیے ایک بالکل نیا قانون جو پرانے قانون سے مختلف ہو فہم و فراست استعمال کر کے وضع کر لیا جائے، جس سے آج مقاصد شریعہ پرانے قانون کے مقابلہ میں بہتر طور پر حاصل ہو سکتے ہوں۔ عقائدی نظام میں اب دلیل کی نوعیت یہ ہو گئی ہے کہ اگر پرانا قانون آج مطلوبہ نتائج پیدا نہیں کر رہا تو اس میں قصور انسان کا ہے قانون کا نہیں۔ یہ ایک ایسی دلیل ہے جو عقلاً تو نہیں، ایماناً ہی تسلیم کی جا سکتی ہے۔ جدید خیالات اور تصورات، اگر وہ معاشرتی نظم کے لیے ضروری ہوں، ان کی اجازت زیادہ سے زیادہ حیلہ کے توسط سے ہی ممکن ہے جو انفرادی معاملات اور اجتماعی معاملات دونوں میں اختیار کیا جاتا ہے[۲۰]۔ یہ طریق کار معاملات کو علیٰ حالہ برقرار (status quo) رکھتا ہے اور کسی مفید تبدیلی کا سبب نہیں بن سکتا۔

سوال یہ ہے کہ اگر یہ پیراڈائم آج کے معاشرہ کے لیے کافی نہیں ہے تو اس کا بدل کیا ہو سکتا ہے۔ یہ سوال ہم کو ایک زیادہ اصولی بحث کی طرف لے جائے گا جو علم معانی، یا علم تفسیر (hermaneutics) سے متعلق ہے۔ یہ بحث اس لیے ضروری ہے کہ مروّجہ اجتہاد میں بھی دو باتیں بنیادی ہیں۔ ایک وہ رسمی طریق کار جو استخراجی منطق مہیا کرتی ہے، دوسرے لغت، گرامر اور الفاظ کے معنیٰ کا تعین۔ زبان کے بارے میں سمجھنے کی اہم بات یہ ہے کہ یہ ایک سماجی عمل کا نتیجہ ہے۔ سماج کے مجموعی تجربہ کے اشتراک سے ہی ایک قاری اپنا مفہوم دوسرے کو منتقل کر سکتا ہے۔ اس لیے زبان جن حقیقتوں کا اظہار کرتی ہے وہ اگر اُس معاشرہ کے مجموعی تجربہ سے متعلق نہ ہوں تو ان کی تفہیم پھر سامع کی صوابدید پر منحصر ہوتی ہے

کہ وہ اس کو کیا معنی پہناۓ۲۱۔ لیکن ان احکامات کی تفہیم جو انسانی زندگی کو کسی خاص زمانی اور مکانی تحدید میں منضبط کرتی ہوں سماجی حقائق کو سمجھے بغیر ممکن نہیں ہے۔ حمورابی کا قانون ہو یا رومن لا، ہندو مت کا سماجی ضابطہ ہو یا کنفیوشس کی تعلیمات، اگر سماجی سیاق وسباق اور اس وقت کے سامع (audience) کے حوالہ کے بغیر سمجھے جائیں گے تو زمان ومکان کی تبدیلی کی وجہ سے وہ سماجی طور پر غیر متعلق ہو سکتے ہیں۔ اسلام کے احکام معاشرت کو بھی اسی طرح سیاق وسباق اور تاریخی تناظر کے بغیر نہیں سمجھا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی مفکرین نے 'دین' اور 'شرع' کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں لیکن اس وقت ہماری بحث زبان اور کلام کے معانی سے متعلق ہے۔ اس لیے کہ مروجہ اجتہاد کے طریق کار میں زبان اور کلام کی تفہیم کا ایک ہی پیرایہ اختیار کیا گیا ہے۔ جو اجتہادی فیصلوں کو موجودہ زمانہ کے لیے اجنبی بنا دیتا ہے۔

انسان زبان کو مختلف کاموں کے لیے استعمال کرتا ہے۔ وٹگنسٹائن اس کو 'زبان کے کھیل' (language games) کہتا ہے۔ ان کھیلوں میں حکم دینا، اور اس کو بجا لانا، کسی شے کی ظاہری شکل وصورت بیان کرنا، یا اس کی پیمائش کرنا، کسی شے کا دی ہوئی ہدایات کی روشنی میں خاکہ بنانا، کسی واقعہ کی روداد سنانا، کسی واقعہ کے متعلق قیاس آرائی کرنا، کسی مفروضہ کو بنانا اور اس کو جانچنا، گراف اور جدول کی مدد سے کسی نتیجہ کا بیان کرنا، کہانی کہنا، کسی ڈرامہ کا کردار ادا کرنا، لطیفہ کہنا، کسی دھن کا گنگنانا، کوئی حکایت بیان کرنا، کسی کو ڈرانا، یا ترغیب دلانا۔ کسی وجدانی تجربہ سے متاثر ہو کر حمدیہ نغمے یا بھجن گانا وغیرہ۲۲۔ زبان کو ان کھیلوں، یا اس کے مختلف کاموں کے لیے استعمال کی یہ تفصیل بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ان میں ہر کھیل اپنے علیحدہ قواعد وضوابط رکھتا ہے اور کھیل کو صحیح اور غلط طریقہ سے کھیلنے کا فیصلہ ان قواعد وضوابط کی روشنی ہی میں کیا جا سکتا ہے جو اس کھیل کے ساتھ مخصوص ہیں۔ شطرنج کھیلنے کے قواعد، کرکٹ سے مختلف ہیں۔ اور کرکٹ کے ہاکی سے۔ کسی کلام کے متن کی تفہیم کے لیے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ وہ کس قسم کے 'کھیل' سے تعلق رکھتا ہے۔ اگر وہ کسی طبعیاتی امر واقعہ کا بیان ہے تو اس قسم کے قضایا کے صادق اور کاذب ہونے کا معیار تاریخی صداقت کے صادق اور کاذب ہونے سے مختلف ہوگا۔ اگر کوئی بیان تمثیل یا استعارہ کی شکل

میں ہوتو اس کو امر واقعہ پر قیاس کرنا حق بجانب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی حکم زمانی اور مکانی حالت سے متعلق ہوتو اس کی تفہیم اس حکم کی تجرید کر کے اس کو عمومی قضیہ کی شکل میں ڈھال کر نہیں کی جاسکتی۔ زبان کی نوعیت سے متعلق یہ نقطہ نظر ہمیں خاص طور پر الہامی کلام کے سمجھنے میں ممد و مددگار ثابت ہوسکتا ہے۔ کوپرنیکس (۱۵۴۳-۱۴۷۳) اور گلیلیو (۱۶۴۲-۱۵۶۴) کے نظام شمسی سے متعلق سائنسی تصورات کی تفہیم میں عیسائیوں کو اس لیے مشکل پیش آئی کہ کلیسا نے بائبل میں بیان کردہ الفاظ کو ایک خاص زمانہ کے مجموعی علم کے سیاق سے علیحدہ کر کے ایک لازمی کلّیہ قرار دے دیا تھا۲۳۔ قرآن اور حدیث کے معانی سمجھنے کے لیے بھی ہم کو زبان کے استعمال کے مختلف طریقوں کو مدنظر رکھنا ہوگا۔ اور مابعد الطبعیاتی تمثالی، تاریخی، طبعی، ترغیبی، ترہیبی، قانونی، اور غیر مرئی احوال سے متعلق جملوں کے معانی کی تفہیم کے معیارات (criteria) متعین کرنے ہونگے۔ اس طریق کار سے وہ بہت سی تفسیری مشکلات حل ہوسکیں گی جو محض اس وجہ سے پیدا ہوگئی ہیں کہ ہمارے اسلاف نے زبان کے جملوں کو ایک ہی نوع کے تحت اکٹھا کر دیا ہے۔

اس وقت باقی انواع کے جملوں سے قطع نظر صرف اُس کلام کی تفہیم کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے جو ملکی اور عدالتی قوانین سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے لیے ہمیں چند تاریخی حقائق کو سامنے رکھنا ہوگا۔ حضور اکرم ﷺ سے متعلق یہ بات تاریخی طور پر ثابت ہے کہ وہ نبوت سے سرفراز ہونے سے پہلے ہی خدا شناس تھے اور یہ خدا شناسی راہبانہ انداز کی نہ تھی۔ بلکہ وہ انسانی معاشرہ میں ایک اخلاقی اور عادلانہ نظام کی بنیاد فراہم کرتی تھی۔ اور خدا شناسی سے بیگانگی کو معاشرتی فساد کی وجہ قرار دیتی تھی۔ غار حرا میں حضور ﷺ کے اعتکاف کے بعد زندگی کے مسائل کی طرف رجوع اس بات کا اعلان تھا کہ راہبانہ خدا شناسی سے انسانی معاشرہ کی اصلاح نہیں ہوسکتی۔ غارِ حرا سے واپسی صرف تعدد الٰہ کی تردید نہیں بلکہ زندگی کو ایک اخلاقی معاشرہ میں تبدیل کرنے کا استعارہ ہے جہاں انسان اخلاقی اقدار کو اپنی مرضی کے مطابق مسخ نہ کرسکے اور غریبوں اور مسکینوں کے حقوق نہ مار سکے۔ حضور اکرم ﷺ نے یتیموں اور غریبوں کی حمایت اور اُن لوگوں کی مخالفت کی جو ان کا حق غصب کرتے ہوں یا ان پر ظلم ڈھاتے ہوں چاہے وہ بتوں کے نام پر مذہبی استحصال

پسند ہوں، قبیلہ کے سردار اور فرعون صفت حکمران ہوں یا مالدار تاجر اور مال مویشی کے مالک۔ مکی زندگی انہی اقدار کی تبلیغ اور جہد کی آئینہ دار ہے۔ ظاہر ہے کہ ان اقدار کی مناسبت سے مکی زندگی میں کوئی قانون عامہ (public law) بنانے کا موقع نہیں تھا، لیکن مدینہ میں جب یہ موقع بھی میسر آ گیا تو سب سے پہلے ان ہی اہداف کو پورا کرنے کی کوشش کی گئی جس کی مکی زندگی میں ترغیب دی جاتی رہی تھی۔ لیکن لازماً اسی ترتیب سے نہیں۔ وقت اور حالات کے اعتبار سے پہلی ضرورت آپس کے افتراقات کو مٹانے کی تھی۔ اس لیے پہلا کام مواخاۃ کا نظام تھا جو مہاجرین اور انصار کے درمیان قائم کیا گیا۔ مکی زندگی میں اگرچہ غریبوں اور مسکینوں کی مدد کو معاشرتی اصلاح کے پروگرام میں اولیت حاصل تھی، لیکن زکوٰۃ کا نظام مدینہ میں اُس وقت نافذ کیا گیا جب حضور اطمینان سے سکونت پذیر ہو چکے تھے۔ سیرت رسول کا ذرا دھیان سے مطالعہ کیا جائے تو یہ بات عیاں ہوگی کہ حضورﷺ نے کسی بھی قانون عامہ کی تشکیل میں جلد بازی سے فیصلے نہیں کیے۔ بلکہ وحی کے منتظر رہے۔ جب تک پبلک معاملات سکون سے چلتے رہے حضور نے ان میں دخل اندازی نہیں فرمائی اور نہ فرضی اور قیاسی مسائل کی طرف متوجہ ہوئے۔ بعد کے فقہا کی تحریروں سے جو یہ تاثر ملتا ہے کہ حضور اکرمﷺ گویا صبح سے شام تک فقہی مسائل حل کرتے رہتے تھے صحیح نہیں ہے۔ روزمرہ کی زندگی سے ایک طور پر صرف نظر کرنے کے باوجود حضور نے اصولوں پر کبھی مصالحت نہیں کی۔

یہ بات بڑی اہم ہے کہ قرآنی قانون سازی، حضور اکرمﷺ کے دوسرے فیصلوں کی طرح ہمیشہ ایک پس منظر اور تاریخی سیاق سباق رکھتی تھی جس کو مفسرین شان نزول سے تعبیر کرتے ہیں۔ شان نزول سے متعلق اسلامی روایات کوئی زیادہ منضبط اور مسلسل نہیں رہیں اور اس کی اہمیت ان کے نزدیک بعض آیات کی تفہیم یا ان کے کسی تاریخی واقعہ سے منسلک ہونے کی وجہ سے تھی۔ لیکن شان نزول کے ایک بہت اہم معنوی نکتہ کی طرف ان کی توجہ مبذول نہ ہو سکی۔ اسی وجہ سے انہوں نے یہ اصول بنایا کہ باوجود اس کے کہ حکم، کسی خاص واقعہ کے پیش نظر، یا کسی خاص مسئلہ کے حل کے لیے ہی کیوں نہ نازل کیا ہوگا، وہ اطلاق کے اعتبار سے ایک کلی قانون ہے۔ یہ اصول صرف اُس صورت میں صحیح مانا

جا سکتا ہے جب 'حکم' سے مراد اس کے لفظی معنی نہ ہوں، یا زمان و مکان میں اس کا ایک خاص شکل و صورت میں اطلاق نہ ہو، اس لیے کہ یہ اطلاق شکل اس قانون کی کلیت کا اظہار نہیں ہے۔ کلیت وہ قدر یا مقصد ہے جو اس قانون کے توسط سے پورا ہوتا ہے۔ احکام کی شان نزول سے متعلق یہی اہم نکتہ ہے جس سے مسلم فقہا نے صرف نظر کیا ہے اس لیے کہ 'قانون سازی' کے عمل کو وہ سیرت رسول کے سیاق میں عمیق نظر سے نہیں دیکھ سکے۔ اور شان نزول کے مسئلہ سے ان کی دلچسپی صرف مماسی (tangential) رہی۔ ابتدائی دور میں، خصوصاً خلفائے راشدین کو سیرت رسول سے راست اور گہری واقفیت تھی، اس لیے وہ کسی خاص حکم کو مسئلہ کے حل کی ایک شکل متصور کر سکتے تھے اور اگر مقصد کا حصول متقاضی ہو تو اس میں تبدیلی کو منشاءِ حکم کے متصادم نہیں قرار دیتے تھے، اگرچہ اس کی مثالیں شاذ ہیں۔ شاذ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معاشرہ میں کوئی ایسی انقلابی تبدیلی واقع نہیں ہوئی تھی جس کی وجہ سے کسی حکم کی ظاہری شکل صورت میں کسی تبدیلی کی ضرورت ہو۔ یوں بھی عرب معاشرہ، تمام قبائلی معاشروں کی طرح، روایتی طرز زندگی کا سختی سے پابند ہوتا ہے اور اپنے رواج اور طریقوں (سنت) کو بدلنے پر آسانی سے آمادہ نہیں ہوتا۔ (قریش کے سرداروں کی حضور اکرم ﷺ سے شدید مخالفت کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ وہ اہل مکہ کے رسوم و رواج کو چیلنج کر رہے تھے۔) اسی طرح جب حضور ﷺ کی دعوت کی کامیابی سے قرآنی پیغام نے اہل عرب کی زندگی کو ایک دوسرے طرز پر ڈھال دیا، تو پھر وہ ایک مستقل پیٹرن (pattern) (سنت) بن گیا جس نے قبائلی رسوم و رواج کی جگہ لے لی اور اب عربوں نے اس سے کسی قسم کی روگردانی کو چاہے وہ بہتر مقاصد ہی کے لیے کیوں نہ ہو، قابل قبول نہیں سمجھا۔ اور اسی لیے بعد میں ہر اجتہادی فیصلہ کے لیے یہ ثابت کیا جانا ضروری ٹھہرا کہ وہ اسی حکم یا رواج کی ایک توسیعی شکل ہے جو پہلے سے موجود تھا۔

'شان نزول' کے اصول سے عدم توجہی کے باوجود اکثر قرآنی احکام کا سماجی، معاشی یا سیاسی سیاق سمجھنا مشکل نہیں ہے۔ مثلاً ربو کے مسئلہ کو لیں۔ صورت حال اس وقت یہ تھی کہ بعض قبیلوں پر سود کا بوجھ اس حد تک ناقابل برداشت ہو رہا تھا کہ وہ عام فسادی صورت اختیار کر سکتا تھا۔ اسی لیے اُن لوگوں کے خلاف جو سود لینے سے باز نہیں آ رہے تھے سخت

ترین الفاظ میں وعید کی گئی اور اس کو استحصال کی ایک انتہائی کریہہ شکل قرار دیا اور سود لینے والوں کے خلاف خدا اور رسول کی طرف سے جنگ کا اعلان کر دیا گیا۔ اسی طرح قانون وراثت میں قرآن بنیادی طور پر وراثت کا حق عورتوں کو بھی دینا چاہتا ہے جو اُس وقت سب سے زیادہ محروم طبقہ سے تعلق رکھتی تھیں اور ان کا تشخص محض مردوں کی ملکیت کے اعتبار سے ہوتا تھا۔ اس لیے قرآن نے اُن رشتوں کی درجہ بندی کر دی جو وراثت میں استحقاق رکھتے تھے۔ اس پس منظر میں قرآنی احکامات کی حکمت اور مقاصد واضح ہو جاتے ہیں اور اُن اسباب اور وجوہ کا پتہ چل جاتا ہے جن کے سبب یہ احکامات دیئے گئے تھے۔ یعنی معاشرتی و معاشی انصاف اور انسانی برادری کی مساوات۔ اس لیے ان احکامات کا لفظی، زمانی اور مکانی اطلاق ان احکامات کے معانی کی انتہا نہیں ہوسکتا اور اس پر اصرار احکامات کو محدود کر دینے اور ان کے معاشرتی اور اخلاقی جواز کو ختم کر دینے کے مماثل ہے۔

اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ قرآن اصول فراہم کرتا ہے اور سنت کو ہم اس کی اطلاقی شکل فراہم کرتی ہے ایک طور سے یہ صحیح بات ہے لیکن اس کا مطلب صحیح نہیں سمجھا گیا۔ قرآنی احکام عام طور پر قانونی دفعات کے طور پر نہیں دیئے گئے ہیں اور نہ عمومی اصولوں کی حیثیت سے۔ وہ پیش آمدہ مسائل کا ایک متعین حل فراہم کرتے ہیں اور اس حل کے پس پشت جلی یا خفی طور پر ان اسباب کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے جو اس حکم کی اخلاقی قدر اور حکمت کو واضح کرتے ہیں۔ بین السطور یہ حکمت ہی وہ اصول ہے جو کلی ہوسکتا ہے اور غیر متغیر رہتا ہے۔ البتہ اس کا اطلاق زمانہ کے ساتھ تبدیل ہوسکتا ہے۔ اس لیے اگر آج کسی ریاست میں پبلک قانون اسلام کی تعلیمات کی روشنی میں بنانا ہو تو قرآن وحدیث کی بنیاد پر علماء اور فقہا کو ایک دو جہتی عمل اپنانا ہوگا۔ اولاً کسی مسئلہ میں قرآن کریم کے زمانی اور مکانی حل کے پس پشت، اُس ماحول اور معاشرہ کو سامنے رکھتے ہوئے جس میں یہ حکم دیا گیا تھا، اُس منشاء اور مقصد تک پہنچنا ہوگا جو مطلوب ہے۔ یہ منشاء اور مقصد ہمیں ایک کلیہ فراہم کرے گا۔ ثانیاً اس کلیہ کو قضیہ کبریٰ بنا کر اس سے قیاسی طور پر مسائل کا استخراج کر کے مطلوبہ اجتہاد تک پہنچنا ہوگا[۲۴]۔ ظاہر ہے کہ اس اجتہاد سے قبل کی تمام اطلاقی اشکال بھی اسلام کی قانونی تاریخ ہی کا حصہ ہوں گی جو اس کا بے مثل تشخص برقرار رکھیں گی۔

عصرِ حاضر میں اجتہاد کو بامعنیٰ بنانے کے لیے جو طریق کا تجویز کیا جارہا ہے اس کے لیے ایک نئی الٰہیات کی ضرورت ہے۔ اس لیے کہ قانون سازی کے معاملہ میں یونانی فلسفہ اور کلامی منطق کی گرفت سے وہ لوگ بھی آزاد نہیں ہو سکے جنہوں نے اسلام کی تفہیم کے فقہی پیراڈائم کا متبادل تجویز کیا ہے۔ ان کی کوششیں ماضی میں مذہب کو دو خانوں میں تقسیم کرتی رہی ہیں۔ ایک مذہب کی روح جو صوفیاء کے نزدیک تزکیہ نفس سے عبارت ہے اور اس کا اپنا ایک مسلسل اور مربوط مابعد الطبعیاتی نظام ہے، دوسرے زندگی گزارنے کے عام رواج اور قانون۔ ان علماء اور فلاسفہ نے بھی جنہوں نے یونانی عقلیت سے بیزاری کا اظہار کیا، مثلاً امام غزالی اور ابن تیمیہ[۲۵]، فقہی استدلال کی منطقی نہج سے باہر قدم نہیں رکھا۔ بلکہ اس کو اپنے قیاسی عمل میں اور محدود کر دیا۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ ہمارے کلاسیکل علماء فکر کی اس نئی نہج سے آشنا نہیں ہو سکتے تھے جو سولہویں صدی کے بعد شروع ہوئی۔ اس سے قبل، ظاہر ہے کہ دنیا میں جس فکر کا غلبہ تھا، وہ ان سب مذاہب میں مشترک تھی جو قانون عامہ دینے کا دعویٰ کرتے تھے۔

مسلمان ممالک پر استعمار کے غلبہ کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ ان تصورات اور خیالات سے آگہی حاصل ہوئی جو اُس وقت مغربی دنیا پر راج کر رہے تھے۔ اور انیسویں اور بیسویں صدی میں مسلم مفکرین نے اپنے روایتی الٰہیاتی نظام کا کسی حد تک تنقیدی نقطۂ نظر سے جائزہ لینا شروع کیا۔ ان کا بنیادی مسئلہ وہ تصادم تھا جو اسلام کی روایتی تعلیم اور عصر حاضر کے علمی نظام میں پیدا ہونا شروع ہو گیا تھا چاہے وہ سائنس کی ترقی کی وجہ سے ہو یا لبرلزم کی اُن اقدار کی وجہ سے جو مغربی معاشرہ کو ایک بنیاد فراہم کر رہی تھیں۔ انیسویں صدی میں سرسید احمد خاں (۱۸۹۸ء۔۱۸۱۷ء) اور جمال الدین افغانی (۱۸۹۷ء۔۱۸۳۸ء) نے اس ضرورت کو محسوس کیا۔ سید احمد خاں کے نزدیک اس مسئلہ کا ایک آسان حل تھا اور وہ یہ کہ موجودہ سائنسی علم قیاسی اور ظنی نہیں ہے، اور فطرت کا علم بھی اللہ نے انسان کو عطا کیا ہے اس لیے اس کی صحت پر شک نہیں کیا جا سکتا۔ اگر قرآنی آیات فطرت کے علم کے متصادم معلوم ہوں تو ان کی اس طرح تعبیر کر لی جائے گی کہ وہ فطری علوم کے مطابق معلوم ہوں۔ افغانی کے شاگرد محمد عبدہٗ کا مصر کے مفتی اعظم کی حیثیت سے راست طور پر تعلق اسلامی قانون اور

فتاویٰ سے تھا اس لیے انہوں نے اگر چہ روایتی علم کلام، اور الٰہیات کی فلسفیانہ بنیادوں سے زیادہ تعرض نہیں کیا، لیکن مسائل کے حل میں معتزلہ کے افکار سے متاثر ہو کر عقل کو رہنما بنانا چاہا۔ اجتہاد کے مسئلہ میں خاص طور پر مصالح مرسلہ کے تصور کو انہوں نے ایک مستقل بنیادی اصول کی حیثیت سے تسلیم کیا اور سیونگ بینک کے سود، تصویر کشی اور مجسمہ سازی کو جائز قرار دیا، تعددِ ازدواج پر پابندی کی حمایت کی اور مفتی کو کسی ایک فقہی مذہب کی پابندی سے بری الذمہ قرار دیا۔ مفتی عبدہٗ کے اجتہادی فیصلوں کی بنیاد عقل سلیم (commonsense rationalism) ہے جو معاشرہ میں ایسی تبدیلیوں کی خواہاں ہوتی ہے جو انصاف، مساوات، اور فلاح عامّہ کے تقاضوں کو پورا کرتی ہوں۔ لیکن عقل سلیم کا یہ تصور اشاعرہ کی اُس الٰہیات کے لیے قابل قبول نہیں ہے جہاں فیصلہ اور حکم کا اختیار صرف خدا کو ہے، اور جس کی تعبیر ان چند فقہی مذاہب کے فیصلوں تک محدود ہوگئی ہے جو دوسری تیسری صدی ہجری میں تشکیل پائے تھے۔

بیسویں صدی میں مسلمان دانش ور مغربی جامعات میں تعلیم حاصل کر کے فلسفہ جدید کے رموز سے آشنا ہوئے۔ اور اپنے اسلامی تشخص کو برقرار رکھتے ہوئے اسلامی فکر کی تشکیل جدید کی طرف متوجہ ہوئے، کہ اس کے بغیر نہ وہ استعمار سے آزادی حاصل کر سکتے تھے، اور نہ آزادی کے بعد اپنی مملکتوں میں کوئی مستحکم نظام قائم کر سکتے تھے۔ ان دانش وروں میں اقبال کو خصوصی حیثیت اس لیے حاصل ہے کہ انہوں نے اسلامی الٰہیات کو ایک ایسی بنیاد فراہم کی جو مسلمانوں کے بارہ سو سال کے بظاہر خود مکتفی علم کلام کا بدل بن سکے۔ اور اس استخراجی منطق کے جبر سے مسلمان ذہن کو آزاد کر سکے جس نے تخلیقی فکر کے سوتے خشک کر کے اجتہاد کی اصل روح کو سلب کر لیا تھا۔ اجتہاد کی یہی وہ فکری اور مابعد الطبعیاتی بنیاد ہے جو اقبال کو دوسرے مفکرین سے ممتاز کرتی ہے۔ اقبال نے روایتی علم کلام کی جگہ حقیقت کے علم کا جو نیا پیراڈائم دیا اس کے بنیادی خدوخال یہ ہیں۔

(۱) خدا ایک مجرّد فلسفیانہ تعقل نہیں ہے جسے منطقی دلائل سے ثابت کیا جا سکے۔ وہ ایک جیتی جاگتی حقیقت ہے جس کا عرفان راست طور پر انسان کو حاصل ہو سکتا ہے۔ منطقی دلائل خدا کا وجود ثابت نہیں کرتے، اور اگر کر بھی دیں تو وہ محض ایک عقلی وجود ہوگا جس کو ان

صفات کے ساتھ جاننے کے لیے جو انسان محسوس کر سکتا ہے مزید دلائل کی ضرورت پڑے گی۔ بنیادی طور پر خدا اُن معنوں میں ایک 'معلوم' نہیں ہے جن معنوں میں طبعیاتی حقائق یا ریاضی کے مفروضے ہوتے ہیں۔ وہ تمام الٰہیاتی نظام جو منطقی بنیادوں پر مسلمان متکلمین نے تشکیل دیے ہیں مذہب کو سمجھنے کی ایک ممکنہ شکل تو ہو سکتے ہے اور آج بھی بعض لوگوں کے لیے قابل قبول، لیکن اس کی متبادل شکلیں بھی ممکن ہوسکتی ہیں۔ بلکہ جدید افکار کی روشنی میں یہ دوسری شکلیں زیادہ قرین حقیقت معلوم ہوتی ہیں۔

(۲) مذہب کا عرفان بالعموم، اور اسلام کا بالخصوص صرف ایک راست تجربہ کی تفہیم سے متعلق ہے، جو پیغمبروں کو، اور خاص طور پر پیغمبر اسلام کو حاصل تھا۔ یہ راست تجربہ ایک کلی تجربہ ہوتا ہے جس کی تجزیاتی تحلیل ممکن نہیں ہے۔ لیکن اس میں ایک وقوفی پہلو ہوتا ہے جس کا اظہار زبان اور عمل کے ذریعہ ممکن ہے۔ اگر اس تجربہ کو ہم خدا سرشاری کہیں تو اس کا اظہار ایک ایسے اقداری نظام کے ذریعہ ہوتا ہے جو معاشروں کی خیر و فلاح کا ضامن ہو۔

(۳) حقیقت ایک جامد شے نہیں ہے، بلکہ یہ ہر لحہ تخلیق کے مراحل سے گزر رہی ہے اس لیے زمانہ کی تبدیلی ایک نئی حقیقت سے روشناس کراتی ہے اور ہر نئی حقیقت اپنے عرفان کے لیے نئے اظہار کی متقاضی ہوتی ہے۔

اگر حقیقت کا یہ حرکی نقطۂ نظر مان لیا جائے تو اس سے ہمیں ایک ایسے متحرک، اور تبدیل ہوتے رہنے والے معاشرہ کی فلسفیانہ بنیاد فراہم ہوتی ہے جو مسئلہ اجتہاد کی تخلیقی صلاحیت کو دوبارہ زندہ کر سکتی ہے۔ اقبال اس حقیقت کے تاریخی اثبات کے لیے چند ایسے بنیادی نکتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں جن کی اہمیت کو ہم عموماً نظر انداز کر دیتے ہیں۔ مثلاً یہ بات کہ اسلام میں ابتداء سے عباسی دور تک کوئی متفقہ تحریری قانون موجود نہ تھا۔ اسلام کی ابتدائی تاریخ میں وہ فیصلے جو مختلف فقہا کرتے رہے تھے دوسروں کے لیے قابل قبول بنتے گئے اس طرح قانون سازی ایک طرح سے سول سوسائٹی کی غیر حکومتی انجمنیں (NGOs) یعنی فقہا اور ان کے متبعین اپنے اپنے طور پر کرتے رہے۔ دوسری صدی ہجری سے چوتھی صدی ہجری تک کم و بیش انیس فقہی مکتبہ ہائے فکر قائم ہو چکے تھے اور معاشرتی ضرورتوں کے تحت نئے نئے قوانین تجربہ اور مشاہدہ کی بنیاد پر بنتے چلے گئے۔ یہ اس بات کا

ثبوت ہے کہ اجتہاد کا کوئی لگا بندھا، استخراجی طریق جو آج کل کے علماء کا واحد طریقہ کار ہے کافی نہیں ہے، نئی حقیقت کی آفرینش سے قانون کے ہر زمانہ میں بدل جانے کا عقلی اور واقعی جواز موجود ہے۔

اقبال اجتہاد کو اسلامی نظام (Structure of Islam) میں حرکت کا قانون کہتے ہیں۔ اور حرکت سے ان کی مراد، بنیادی وجود میں حقیقی تبدیلی سے تھی۔ اقبال کینٹر (Canter) کے ریاضیاتی تسلسل (mathematical continuity) اور برٹرینڈ رسل (Bertrand Russell) کے نقطہ نظر کہ حرکت مکان کی ایک آزاد حقیقت اور فطرت کی معروضیت ہے، کی حمایت کرتے ہیں اور برگساں کی طرح حرکت کو حقیقی تبدیلی مانتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ حقیقت کو لائبنز (Leibnitz) کی طرح روحانی اکائیوں کا مجموعہ (Monadistic Idealism) سمجھتے ہیں۔ وہ آئن اسٹائن (Einstein) کے نظریہ اضافیت سے اس لیے اختلاف کرتے تھے کہ وہ زمانہ کو مکان کی ایک چوتھی سمت قرار دیتا ہے جس کے معنی ہیں کہ حقیقت ایک متعین اور مکمل نظام ہے جو ماضی میں قرار پکڑ چکا ہے۔ نئے واقعات تخلیق نہیں ہوتے، ہم صرف پہلے سے تخلیق شدہ واقعات سے زمانی سفر میں ملتے ہیں۔ اقبال اس کے برخلاف زمانہ کو ایک حقیقی تخلیقی حرکت (free creative movement) سمجھتے تھے۔ قرآن کے اس فرمان کہ خدا نے ہر شے کو پیدا کیا اور اس کی تقدیر مقرر کردی ہے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ باہر سے کوئی کارساز کسی شے کی قسمت کو متعین کرتا ہے۔ بلکہ اس کے معنی ہیں کہ ہر شے کے درون میں تبدیلی کے جو امکانات بالقوہ موجود ہوتے ہیں وہ زمانہ میں تخلیقی عمل کے ذریعہ ظاہر ہوتے ہیں۔ اس طرح امکانات کا اظہار، باہر سے کسی طاقت یا سبب سے نہیں ہوتا، بلکہ وہ ذات فی نفسہ کے نئے نئے انداز میں جلوہ گر ہونے کے انداز ہیں۔

اقبال اسی طرح انسانی شعور کو ایک آزاد تخلیقی حرکت تسلیم کرتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ حرکت سے اشیاء تو ظہور پذیر ہوسکتی ہیں لیکن اس کا عکس ممکن نہیں ہے۔ مثلاً اگر ہم دنیا کو دیمقراطیس (Demoritus) کے ایٹموں کے مجموعہ پر قیاس کریں تو ان کو حرکی بنانے کے لیے ہم کو باہر سے ایک قوت داخل کرنی ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر ہم حرکت

بنیادی سمجھیں تو غیر متحرک اشیاء اس سے نتیجتاً ظہور پذیر ہوسکتی ہیں۔لیکن برگساں کی طرح اقبال اس تخلیقی حرکت کو بے مقصد یا بالکل بے لگام نہیں سمجھتے۔ان کا خیال ہے کہ زمانہ کی حرکت ایک سمت ضرور رکھتی ہے،اور اپنے مقصد کے حصول کے لیے ہر لحہ نئی حقیقتیں تخلیق کرتی رہتی ہے۔حقیقت ایک اندھی حرکت نہیں بلکہ ایک مقصدی (teleological) سفر ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس مغربی فکر کا اسلام سے کیا تعلق ہے؟ اقبال کے نزدیک فکر، چاہے وہ مشرقی ہو یا مغربی، کائنات کے سربستہ رازوں سے پردہ اٹھانے میں مشغول ہے۔ اور اپنی اصل کے اعتبار سے، محض اس وجہ سے وہ مطعون نہیں ٹھہر سکتی کہ وہ مغرب کی پیداوار ہے۔اللہ ہی مشرق ومغرب دونوں کا خالق ہے۔اور انسانی شعور تخلیقی عمل میں بلا فرق مذہب وملت مصروف ہے۔اس تخلیقی عمل کے نتیجہ میں حقیقت کی تفہیم بھی قابل تغیر ہے۔اور یہ ضروری نہیں کہ نظام حقیقت کو ہم جن کلیات کے تحت کل ترتیب دیتے تھے وہ آج بھی ہمارے لیے ممد ومعاون ثابت ہوں۔بات یہ بھی نہیں ہے کہ ماضی کی اسلامی فکر ان اشاروں سے بالکل خالی ہو جو زمانہ کو ایک حرکی حقیقت تسلیم کرتی ہے۔اگر غائر نظر سے دیکھا جائے تو اشاعرہ نے جبر وقدر کے سلسلے میں ہر لمحہ موجود کی تخلیق کا جو نقطہ نظر فلسفہ اکتساب کے ذریعے پیش کیا ہے وہ اسی تخلیقی تسلسل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔پھر فلسفہ اشراق بھی جو اسلامی فکری روایت کا ایک اہم جز ہے،اور جس سے صوفیا اور فلاسفہ دونوں نے اپنی مابعد الطبعیات میں استفادہ کیا ہے، کائنات کے کسی بنے بنائے اور متعین نظام کا قائل نہیں ہے، اسی طرح اسلامی فکر میں دہر کے سلسلے میں جو روایت پائی جاتی، اور جو ایک طرح سے مشیت الٰہی کی طرف اشارہ کرتی ہے وہ اسی حرکت اور تخلیقی عمل کا ایک ثبوت ہے۔اسلامی فکر میں ایک منجمد اور طے شدہ حقیقت کا تصور، جو یونان کی استخراجی منطق کو تفہیم کے طریق کار کے طور پر استعمال کرتا ہے، وہ نہ حقیقت کی اصلیت کا غماز ہے،اور نہ بدلتے ہوئے حالات کے تحت نظام میں کسی بتدیلی کی اجازت دیتا ہے[۲۶]۔زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ماضی میں ہمارے متکلمین اور فقہانے کائنات کا جو تکمیل شدہ تصور پیش کیا تھا، وہ اس زمانہ کے تفہیمی تقاضوں کے تحت ایک ممکنہ شکل (construct) تھی۔اور اس کا امکان ہے کہ حقیقت

ے راست تجربہ کی بنیاد ہر ایک متبادل شکل (construct) بھی بنائی جا سکے۔ اقبال نے سلامی علم کلام کا تجزیہ کیا (deconstruct) اور اس بنیاد تک رسائی حاصل کی جس پر یہ عمارت تعمیر کی گئی تھی، یعنی بنیادی مذہبی تجربہ (religious experience)۔ اس بنیاد پر جو متبادل عمارت کھڑی کی گئی اس نے نہ صرف حقیقت کے ایک نئے رخ سے روشناس کرایا، بلکہ اس کے زمانی اور مکانی اظہار میں ایک تخلیقی عمل کا امکان بھی ثابت کر دیا۔ اس طرح زمانی تبدیلی کے ساتھ، اجتہاد کو بھی ایک قیاسی عمل کی بجائے ایک تخلیقی قوت بنا دیا جو زندگی گزارنے کے لیے نئے رہنما اصول وضع کر سکتا ہے[۲۷]۔

(بشکریہ نیاز میموریل لیکچر، ۲۶ر دسمبر ۲۰۰۵ء، کراچی)

حواشی:

۱۔ مولانا مودودی، تنقیحات، اسلامک پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ص ۸۹۔۱۲۹

۲۔ اس پر مزید گفتگو آگے ہوگی

۳۔ مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، کراچی ۱۹۹۴ء ص ص ٦

۴۔ خدا اور تصور خدا، کراچی ۱۹۹۴ ص ٦

۵۔ ایضاً ص ص ۲۳۵۔۲٦۱

٦۔ من و یزداں، کراچی ۱۹۹۴ء۔ ص ۱۹

۷۔ ایضاً ص ۸۴

۸۔ ایضاً ص ۸۳

(۹) اس مسئلہ پر ایک عام فہم بحث علی شریعتی کی کتاب *On the Sociology of Islam* میں مل جائے گی۔ حامد الگر نے اس کا انگریزی ترجمہ میزان پریس برکلے سے ۱۹۷۹ء میں شائع کیا ہے۔

(۱۰) <u>حجۃ اللہ البالغہ</u>۔ ترجمہ عبدالحق، کراچی، مزید احمد حسن *"The Early Development of Islamic Jurisprudence"*، اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۷۰ء ص ص ۸۔٦

(11) Vide, *The Cambridge History of Islam*, C.U.P., London, 1970.

(12) Huntington, S.P., *The Clash of Civlizations & the Remaking of the World Order*, Penguin, 1997

(۱۳) اس موضوع پر ایک اہم کتاب ضیاالحسن فاروقی اور مشیرالحق کی مرتب کی ہوئی 'فکر اسلامی کی تشکیل نو' ہے جو ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز نے دہلی سے ۱۹۷۸ء میں شائع کی ہے۔ تقریباً تمام

مضامین مسلمانوں کے اپنے تشخص کو گم کر دینے کے ایک ملی خوف سے متاثر معلوم ہوتے ہیں۔

(14) Vide, Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Thought, Jurisprudence and Constitutional Theory*, N.Y, 1993, and Micheal Cook, *Early Muslim Dogma*, CUP, 1981

(۱۵) فقہا عام طور پر اس قسم کے اجتہاد کو مطلق کہتے ہیں لیکن وہ رسول اکرم ﷺ کے فیصلوں کو اجتہاد نہیں کہتے بلکہ ان کو قانونی دفعات کے طور پر استعمال کرتے ہیں اور اس کا جواز وہ اُس عقائدی نظام سے جو قرآن وسنت سے انہوں نے تشکیل دیا ہے حاصل کرتے ہیں۔ دین کی تفہیم کا یہ ایک بہت اہم اور مقبول نظام ہے لیکن یہ دعویٰ کہ یہ واحد نظام ہے اور اس کا متبادل ممکن نہیں ہے، قرین قیاس نہیں ہے۔

(۱۶) اس موضوع پر فقہا کی آراء کی تلخیص عمران احسن خان نیازی کی کتاب *Theoris of Islamic Law* میں مل جاتی ہے خاص طور پر صفحات ۲۳۰۔۲۶۸۔ شائع کردہ انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک تھاٹ۔ اسلام آباد۔۱۹۹۴ء۔

(۱۷) حد چاہیے سزا میں عقوبت کے واسطے آخر گناہ گار ہوں کافر نہیں ہوں میں

(۱۸) دیکھیں W.C. Smith کی کتاب *On Understanding Islam*، دہلی ۱۹۸۵ء، ص ۸۷۔۱۰۹

(۱۹) دیکھیں ڈاکٹر منظور احمد، اقبال شناسی (۲۰۰۳ء) ص ۷۔۳۱ اور اسلام چند فکری مسائل، طبع دوم، (۲۰۰۵ء) ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔ ابواب ۴، ۵

(۲۰) مثلاً سید کو زکوۃ دینے کا مسئلہ، یا تملیک کا مسئلہ اور اجتماعی معاملات میں اسلامی بنکاری کا جواز۔

(۲۱) مثلاً حروف مقطعات

(۲۲) دیکھیں *Philosophical Investigations*، آکسفورڈ ۱۹۶۸ء، صفحات ۱۱۔۱۲

(۲۳) آج بھی بعض جدید اسکالر قرآن کی آیات سے سائنسی حقائق کا استخراج کرتے نظر آتے ہیں۔

(24) Vide, Fazlur Rehman, *Islam & Modernity*, The Unvi. of Chicago Press, Chicago, 1984 pp 1-42

(25) Vide, Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, N.Y 1983 pp 246-256 and 315 - 318

(26) Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1906, pp 35-40; 50-52; 68-69, 146-50,

(۲۷) مزید تفصیل کے لیے دیکھیں منظور احمد، اسلامی فکر میں بصیرت کی روایت اور اقبال، خطبہ اکیڈمی آف لیٹرز ۹ نومبر ۲۰۰۱ء اور اسلام چند فکری مسائل، ادارہ ثقافت اسلامیہ، طبع دوم ۲۰۰۵ء، ص ص ۱۳۱۔۱۵۲