© rasailojaraid.com

رسائل و مسائل

قانون سازی، شوریٰ اور اجماع

سوال :- اسلام میں قانون سازی کی حقیقت و ماہیت اور اس کے دائرۂ عمل کے تعین میں بہت افراط و تفریط سے کام لیا جاتا ہے۔ ایک طرف یہ بات کہی جاتی ہے کہ اسلام میں قانون سازی کی سرے سے گنجائش ہی نہیں ہے۔ قانون اللہ اور اس کے رسول نے بنا دیا ہے۔ مسلمانوں کا کام اس پر عمل کرنا اور اسے نافذ کرنا ہے۔ دوسری طرف اب کچھ لوگوں کے نزدیک قانون سازی کا دائرہ اتنا وسیع ہو گیا ہے کہ مسلمان حکمرانوں کو اس بات کا بھی حق دے دیا گیا ہے کہ وہ عبادات سے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مقرر کردہ تفصیلات تک میں ترمیم و تنسیخ کر سکتے ہیں۔ مثلاً وہ نماز اور روزہ کی عملی شکلوں میں بھی حذف و اضافہ کر سکتے ہیں۔

براہِ کرم اس کی وضاحت فرمائیں کہ اسلام میں قانون سازی کے حدود اور اس کی مختلف نوعیتیں کیا کیا ہیں۔ نیز اسے بھی صاف کریں کہ خلفاء کے انفرادی اور شورائی فیصلوں اور ائمہ فقہا و مجتہدین کی آرا کی قانونی حیثیت کیا ہے۔ اس سلسلے میں اگر شوریٰ اور اجماع کی حقیقت پر بھی کچھ روشنی ڈال دی جائے تو مناسب ہے۔

جواب۔ اسلام میں دائرۂ عبادات کے اندر قانون سازی کی قطعاً گنجائش نہیں ہے البتہ عبادات کے علاوہ معاملات کے اس دائرے میں قانون سازی کی گنجائش موجود ہے جس میں کتاب و سنت خاموش ہے۔ اسلام میں قانون سازی کی بنیاد یہ اصول ہے کہ عبادات میں صرف وہی عمل کرو جو بتا دیا گیا ہے اور اپنی طرف سے کوئی نیا طریقۂ عبادت ایجاد نہ کرو، اور معاملات میں جس چیز کا حکم دیا گیا ہے

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

اس کے پابند رہو۔ جس چیز سے روک دیا گیا ہے اُس سے رُک جاؤ اور جس چیز کے بارے میں شارع (اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم) نے سکوت اختیار کیا ہے اُس میں تم اپنی صواب دید کے مطابق کرنے کے لیے آزاد ہو۔" امام شاطبی نے اپنی کتاب "الاعتصام" میں اس اصول کو یوں بیان کیا ہے:

"عبادات کا حکم عادات کے حکم سے مختلف ہے۔ عادات میں قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز کے بارے میں سکوت اختیار کیا گیا ہے اس میں گویا اپنی صواب دید پہ کام کرنے کا اذن دے دیا گیا ہے۔ بخلاف اس کے عبادات میں کوئی ایسی بات استنباط سے نہیں نکالی جا سکتی جس کی اصل شرع میں موجود نہ ہو، کیونکہ عادات کے برعکس عبادات کا سر رشتہ حکم صریح اور اذن صریح سے بندھا ہُوا ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ عادیات میں فی الجملہ ہماری عقلیں راہِ صواب معلوم کر سکتی ہیں اور عبادات میں ہم خود عقل سے یہ نہیں معلوم کر سکتے کہ اللہ سے تقرب کا راستہ کونسا ہے۔" (جلد دوم، صفحہ ۱۱۵)

معاملات میں قانون سازی کے چار شعبے ہیں:

الف۔ تعبیر، یعنی جن معاملات میں شارع نے امر یا نہی کی تصریح کی ہے ان کے بارے میں نص کے معنی یا ان کا منشا متعین کرنا۔

ب۔ قیاس، یعنی جن معاملات میں شارع کا کوئی براہِ راست حکم نہیں ہے، مگر جن سے ملتے جلتے معاملات میں حکم موجود ہے، ان میں علتِ حکم مشخص کر کے اُس حکم کو اِس بنیاد پر جاری کرنا کہ یہاں بھی وہی علت پائی جاتی ہے جس کی بنا پر یہ حکم اس سے مماثل واقعہ میں دیا گیا تھا۔

ج۔ استنباط و اجتہاد، یعنی شریعت کے بیان کردہ وسیع اصولوں کو جزوی مسائل و معاملات پر منطبق کرنا اور نصوص کے اشارات، دلالتوں اور اقتضاءات کو سمجھ کر یہ معلوم کرنا کہ شارع ہمارے زندگی کے معاملات کو کس شکل میں ڈھالتا ہے۔

د۔ جن معاملات میں شارع نے کوئی ہدایت نہیں دی ہے ان میں اسلام کے وسیع مقاصد اور مصالح کو ملحوظ رکھ کر ایسے قوانین بنانا جو ضرورت کو بھی پورا کریں اور ساتھ ساتھ اسلام کے مجموعی نظام کی

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

روح اور اس کے مزاج کے خلاف بھی نہ ہوں۔ اس چیز کو فقہاء نے "مصالح مرسلہ" اور "استحسان" وغیرہ ناموں سے موسوم کیا ہے۔ مصالح مرسلہ کے معنی ہیں "وہ عمومی مصلحتیں جن کو ہماری صواب دید پر چھوڑا گیا ہے" اور استحسان سے مراد یہ ہے کہ ایک معاملہ میں بظاہر قیاس تو ایک حکم لگاتا ہے، مگر عظیم تر دینی مصلحتیں ایک دوسرے حکم کا تقاضا کرتی ہیں، اس لیے پہلے حکم کے بجائے دوسرے حکم کو ترجیح دیکر جاری کیا جائے۔

(۴) تعبیر، قیاس اور استنباط کے لیے تو کسی مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے، البتہ مصالح مرسلہ اور استحسان پر ہم کچھ مزید روشنی ڈالیں گے۔ امام شاطبی نے اپنی کتاب "الاعتصام" میں اس موضوع پر ایک مستقل باب لکھا ہے اور اس کی ایسی نفیس تشریح کی ہے جس سے بہتر اصولِ فقہ کی کسی کتاب میں نظر سے نہیں گزری۔ اس میں وہ مفصل دلائل دے کر یہ ثابت کرتے ہیں کہ مصالح مرسلہ سے مراد قانون سازی کی بالکل کھلی چھوٹ نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے سمجھا ہے، بلکہ اس کے لیے تین شرطیں لازم ہیں:-

اول یہ کہ جو قانون اس طریقہ پر بنایا جائے وہ مقاصد شریعت کے مطابق ہو نہ کہ ان کے خلاف۔

دوم یہ کہ جب وہ لوگوں کے سامنے پیش کیا جائے تو عام عقلیں اس کو قبول کریں،

تیسرے یہ کہ وہ کسی حقیقی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے، یا کسی حقیقی مشکل کو رفع کرنے کے لیے ہو۔ (الاعتصام جلد دوم صفحہ ۱۱۰ تا ۱۱۴)

پھر وہ استحسان پر بحث کرتے ہوئے یہ بتاتے ہیں کہ اگر بظاہر کسی دلیل کی بنا پر قیاس یہ چاہتا ہو کہ ایک معاملہ میں ایک خاص حکم لگایا جائے، مگر فقیہ کی نگاہ میں وہ حکم مصلحت کے خلاف ہو، یا اس سے کوئی ایسا نقصان یا حرج لازم آتا ہو جو اسلامی نقطۂ نظر سے رفع کرنے کے لائق ہے، یا وہ عُرف کے خلاف ہو، تو اُسے چھوڑ کر دوسرا مناسب حکم لگا دینا استحسان ہے۔ بہر حال استحسان کے لیے شرط یہ ہے کہ ظاہر قیاس کو چھوڑ کر خلاف قیاس حکم لگانے کے لیے کوئی قوی ترجیح

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

ہونی چاہیے جسے معقول دلائل کے ساتھ قابلِ لحاظ ثابت کیا جا سکے (جلد دوم، صفحہ ۱۱۸-۱۱۹)

(۴) ان چاروں شعبوں کے متعلق کسی مجتہد یا امام کی انفرادی رائے اور تحقیق ایک ماہرانہ رائے اور تحقیق تو ہو سکتی ہے، جس کا وزن رائے دینے والے کی علمی شخصیت کے وزن کے مطابق ہی ہوگا، مگر بہر حال وہ "قانون" نہیں بن سکتی۔ قانون بنانے کے لیے ضروری ہے کہ مملکتِ اسلامیہ کے اربابِ حل و عقد کی شوریٰ ہو اور وہ اپنے اجماع سے یا جمہوری فیصلے (یعنی اکثریت کے فیصلے) سے ایک تعبیر، ایک قیاس، ایک استنباط و اجتہاد، یا ایک استحسان و مصلحتِ مرسلہ کو اختیار کر کے قانون کی شکل دے دیں۔ خلافتِ راشدہ میں قانون سازی کی یہی شکل تھی۔ اس کی تشریح میں اپنے پمفلٹ "اسلامی دستور کی تدوین" میں کر چکا ہوں، لہٰذا یہاں اس کے اعادے کی ضرورت نہیں۔ براہِ کرم اسے صفحہ ۲۶ سے ۳۰ تک، صفحہ ۳۵ سے ۳۸ تک، صفحہ ۴۰ سے ۵۱ تک، اور صفحہ ۵۴ سے ۵۷ تک ملاحظہ فرما لیا جائے۔ یہاں میں صرف چند مثالیں دینے پر اکتفا کر دوں گا، جن سے اندازہ ہوگا کہ خلافتِ راشدہ میں قومی و ملی ضرورتیں پیش آنے پر قانون سازی کس طرح ہوتی تھی، اور اُس دَور میں "قانون" اور عدالتی فیصلوں کے درمیان کیا فرق تھا۔

الف۔ شراب کے متعلق قرآن میں صرف حرمت کا حکم دیا گیا ہے، اس کے لیے سزا کی کوئی "حد" مقرر نہیں کی گئی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس کے لیے کوئی خاص سزا مقرر نہیں کی گئی، بلکہ آپ جس کو جیسی سزا مناسب سمجھتے تھے دے دیتے تھے۔ حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ نے اپنے زمانے میں ۴۰ کوڑوں کی سزا دی، لیکن اس کے لیے کوئی باقاعدہ قانون نہیں بنایا۔ حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں جب شراب نوشی کی شکایات زیادہ بڑھیں تو انہوں نے صحابہ کی مجلسِ شوریٰ میں معاملہ پیش کیا۔ حضرت علیؓ نے ایک مختصر تقریر میں تجویز پیش کی کہ اس کے لیے ۸۰ کوڑوں کی سزا مقرر کر دی جائے۔ شوریٰ نے اس سے اتفاق کیا اور یہ آئندہ کے لیے بھی قانون "اجماع" کے ساتھ بنا دیا گیا۔ (الاعتصام، جلد دوم، صفحہ ۱۰۱)

ب۔ خلفاء راشدین کے زمانہ میں یہ قانون بھی بنایا گیا کہ کاریگروں کو اگر کوئی چیز بنانے کے لیے دی جائے (مثلاً کپڑا سینے کے لیے یا سونا زیور بنانے کے لیے)، اور وہ ضائع ہو جائے، تو انہیں اس کی قیمت کا تاوان دینا ہوگا۔ یہ فیصلہ بھی حضرت علیؓ کی اس تقریر پر ہوا کہ اگرچہ کاریگر کو ایسی صورت میں بظاہر قابلِ الزام قرار

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

نہیں دیا جاسکتا جبکہ چیز کے ضائع ہونے میں اس کی غفلت کا دخل نہ ہو۔ لیکن اگر ایسا نہ کیا جائے تو اندیشہ ہے کہ کاریگر لوگوں کی چیزوں کی حفاظت کرنے میں غفلت برتنے لگیں گے۔ اس لیے مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ انہیں ضامن قرار دے دیا جائے۔ چنانچہ یہ فیصلہ بھی اجماع سے ہوا۔ (ایضاً، جلد دوم، صفحہ ۱۰۲)

ج۔ حضرت عمرؓ نے اس امر کا فیصلہ کیا کہ اگر ایک آدمی کے قتل میں چند آدمیوں نے شرکت کی ہو تو سب سے قصاص لیا جائے۔ امام مالک اور شافعی نے اس فیصلے کو قبول کیا ہے، مگر اس کو "قانون" کی حیثیت سے تسلیم نہیں کیا گیا، کیونکہ یہ ایک عدالتی فیصلہ تھا، شوریٰ میں اجماع سے یا جمہوری رائے سے قانون نہیں بنایا گیا تھا۔ (ایضاً، جلد دوم، صفحہ ۱۰۷)

د۔ مفقود الخبر کی بیوی اگر عدالت کی اجازت سے نکاح ثانی کر چکی ہو اور پھر اس کا سابق شوہر آجائے تو آیا وہ پہلے شوہر کو ملے گی یا دوسرے شوہر کے پاس رہے گی؟ اس مسئلے میں خلفائے راشدین نے مختلف فیصلے کیے ہیں، مگر کسی فیصلے کو بھی "قانون" کی حیثیت حاصل نہیں ہے، کیونکہ اس مسئلے کو شوریٰ میں پیش کر کے اجماع سے یا جمہور کی رائے سے کوئی فیصلہ نہ ہوا تھا۔ (ایضاً ج ۲، ص ۱۲۶)

(۴) مذکورہ بالا بحث سے یہ بات بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ اسلام میں عدالتی فیصلوں کی وہ حیثیت نہیں ہے جو انگریزی قانون میں ہے۔ انگریزی قانون میں ججوں کے فیصلوں کی نظیریں "قانون" کا درجہ اختیار کر لیتی ہیں، مگر اسلام میں اگرچہ ایک جج کا وہ فیصلہ نافذ ضرور ہو گا جو اس نے کسی مقدمے میں نص کی ایک تعبیر اختیار کر کے، یا اپنے قیاس یا اجتہاد سے کیا ہو، لیکن اس کو ایک مستقل "قانون" کی حیثیت حاصل نہ ہو گی۔ بلکہ ایک ہی جج ایک مقدمہ میں ایک فیصلہ دینے کے بعد ہمیشہ کے لیے اپنے اس فیصلے کا پابند نہیں ہو جاتا، اس کے بعد اسی سے ملتے جلتے دوسرے مقدمے میں وہ دوسرا فیصلہ دے سکتا ہے اگر اس پر اپنی پچھلی رائے کی غلطی واضح ہو چکی ہو۔

(۵) خلافت راشدہ کے بعد جب شوریٰ کا نظام درہم برہم ہو گیا تو ائمہ مجتہدین نے جو فقہ کے مختلف نظام مرتب کیے ان کو نیم قانونی حیثیت اس بنا پر حاصل ہو گئی کہ ایک علاقے کے باشندوں کی عظیم اکثریت نے کسی ایک امام کی فقہ کو قبول کر لیا۔ مثلاً عراق میں امام ابوحنیفہؒ کی فقہ، یا اندلس میں امام مالکؒ کی فقہ،

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

یا مصر میں امام شافعی کی فقہ وغیرہ۔ لیکن اس قبولیتِ عام نے کہیں بھی کسی فقہ کو صحیح معنوں میں "قانون" نہیں بنا دیا۔ وہ قانون جہاں بھی بنی ہے اس بنا پر بنی ہے کہ ملک کی حکومت نے اسے بطورِ قانون تسلیم کر لیا۔

اجماع کی تعریف میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اجماع اس چیز کا نام ہے کہ "ایک مسئلے میں تمام اہلِ علم متفق ہوں اور کوئی ایک قول بھی اس کے خلاف نہ پایا جاتا ہو"۔ ابن جریر طبری اور ابوبکر رازی کی اصطلاح میں اکثریت کا قول بھی "اجماع" ہے۔ امام احمدؒ جب کسی مسئلے میں یہ کہتے ہیں کہ "ہمارے علم میں اس کے خلاف کوئی قول نہیں ہے" تو اس کا مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ امام موصوف کے نزدیک اس مسئلے میں اجماع ہے۔

یہ امر سب کے نزدیک مسلّم ہے کہ "اجماع" حجت ہے یعنی نص کی جس تعبیر پر، یا جس قیاس و اجتہاد پر، یا جس قانونِ مصلحت پر اجماعِ امت ہو گیا ہو اس کی پیروی لازم ہے لیکن اختلاف جس امر میں ہے وہ اجماع کا وقوع و ثبوت ہے نہ کہ بجائے خود اجماع کا حجت ہونا۔ جہاں تک خلافتِ راشدہ کے دور کا تعلق ہے، چونکہ اُس زمانے میں اسلامی نظامِ جماعت باقاعدہ قائم تھا اور شوریٰ پر نظام چل رہا تھا، اس لیے اُس وقت کے اجماعی اور جمہوری فیصلے تو معلوم اور معتبر روایات سے ثابت ہیں لیکن بعد کے دور میں جب نظامِ جماعت درہم برہم اور شوریٰ کا طریقہ ختم ہو گیا تو یہ معلوم ہونے کا کوئی ذریعہ باقی نہ رہا کہ کس چیز پر فی الحقیقت اجماع ہے اور کس چیز پر نہیں ہے۔ اسی بنا پر خلافتِ راشدہ کے دور کا اجماع تو ناقابلِ انکار مانا جاتا ہے، مگر بعد کے دور میں جب کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ فلاں مسئلے پر اجماع ہے تو محققین اس کے اس دعوے کو رد کر دیتے ہیں۔ اس وجہ سے ہمارے نزدیک یہ معلوم کرنے کے لیے کہ کس بات پر اجماع ہے اور کس بات پر نہیں ہے اسلامی نظام کا قیام ضروری ہے۔

عام طور پر جو یہ مشہور رہا ہے کہ امام شافعیؒ یا امام احمد ابن حنبلؒ سرے سے اجماع کے وجود ہی کے منکر تھے، یا کسی دوسرے امام نے اس کا انکار کیا ہے، یہ سب کچھ اُس بات کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔ اصل معاملہ یہ ہے کہ جب کسی مسئلے پر بحث کرتے ہوئے کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا کہ جو کچھ میں کہہ رہا ہوں اُس پر اجماع ہے، درآنحالیکہ اس کا کوئی ثبوت موجود نہ ہوتا، تو یہ لوگ

© rasailojaraid.com