انعقادِ اجماع میں زمانہ، اہلیت اور نسخ کی بحث

ڈاکٹر الطاف حسین لنگڑیال*

Ijm'a (Consensus) is a third basic source of law in Islamic Jurisprudence. The majority of Muslim jurists recognize the validity of Ijm'a in every age. These days, there are some discussions on the Period/Generation, Validity, Authority and Cancellation of Ijm'a, going on among the intellectuals. Therefore this Article is a comprehension of the above mentioned important questions in the light of History of Islamic Jurisprudence.

حالیہ ایّام میں اجماع کے انعقاد کے سلسلہ میں زمانہ اور نسخ کی ابحاث علمی حلقوں میں زیرِ گردش ہیں، بالخصوص یہ کہ کسی ایک زمانے میں منعقدہ اجماع، جو کہ اس زمانے کے حالات وظروف کے مطابق ہوتا ہے، کسی بعد کے زمانے کے لیے کس طرح حجت ہوسکتا ہے؟ کہ جس کے حالات وظروف پہلے سے یقیناً مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہر بعد کے زمانے کے حالات وواقعات کے مطابق وجود پذیر ہونے والا اجماع پہلے زمانے کے اجماع کو منسوخ کرسکتا ہے یا نہیں؟ یا یہ کہ کسی مسئلے پر حقیقی طور پر انعقادِ اجماع کے بعد اس بات کی گنجائش ہے کہ اس کے خلاف اجماع منعقد ہوسکے؟ یہ اور اس سے متعلقہ ابحاث پر آئندہ سطور میں اسلامی فقہ کی تاریخ اور معروف فقہاء ومجتہدین کی خصوصاً اجماع سے متعلقہ آراء کے حوالے سے روشنی ڈالی گئی ہے۔

(الف) زمانہ کی بحث:

انعقادِ اجماع کے سلسلہ میں زمانہ کی بحث بہت اہم ہے اور یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ اس سلسلہ میں چند مسالک سامنے آتے ہیں۔ اصولی اور بنیادی طور پر تو سب کا اتفاق ہے کہ اجماع مسلمانوں کا معتبر ہے اور مسلمانوں میں بھی عاقل وبالغ حضرات کا، کسی بچے اور مجنون کا اعتبار نہیں اور یہ بات بھی طے ہے کہ اجماع کیلئے یہ ضروری نہیں کہ عہد صحابہ سے لے کر قیامت تک مسلمان کسی مسئلہ پر متفق ہوں۔ اگر یہ بات اجماع کیلئے شرط قرار دی جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ قیامت سے پہلے کسی مسئلہ پر اجماع منعقد نہیں ہوسکتا۔ اس لئے شرط یہی ہے کہ "فی عصر من العصور"۔

امام ابن حزم فرماتے ہیں: **فان الاجماع قاعده من قواعد الملة الحنفية يرجع اليه ويفزع نحوهٗ ويكفر من خالفه اذا قامت عليه الحجة باجماع۔(1)**

* اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، اسلامیہ یونیورسٹی، بہاولپور

موسوعہ میں ہے کہ اجماع کے اہل وہ ہیں جن کا اجماع معتبر ہو جبکہ وہ کسی امر پر متفق ہو جائیں کسی زمانہ میں اور جب ان کی مخالفت ہوگی تو ان کا اجماع منعقد نہ ہوگا (2)۔ امام غزالی کے نزدیک 'امت محمدیہ' اس کی اہل ہے اور ظاہر ہے اس کا اطلاق سبھی اُمتِ محمدیہ پر ہوتا ہے جو تمام زمانوں کو محیط ہے (3)۔ اس سلسلہ میں مختلف مسالک کی آراء درج ذیل ہیں:

۱- مالکیہ کا مسلک:

امام مالکؒ کا یہ مسلک مشہور ہے کہ وہ صرف اہل مدینہ کے اجماع کو معتبر خیال کرتے ہیں۔ تاہم بعض حضرات نے اس قول کی امام صاحب کی طرف نسبت کو مشکوک قرار دیا ہے۔ اس سلسلہ میں ''صاحب التقریر'' نے تفصیلی گفتگو کی ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس مؤقف کی نسبت امام موصوف کی طرف صحیح نہیں بلکہ وہ بھی اسی طرح ''عصر فی العصور'' کے قائل ہیں (4)۔ اسی طرح گذشتہ صفحات میں ہم نے ''فقہائے امت کی آراء'' کے ذیل میں مالکیہ کے اجماع کے بارے میں مسلک کا محاکم کرتے ہوئے امام ابن تیمیہ کے حوالے سے یہ مطالعہ کیا کہ امام صاحب کے نزدیک اہل مدینہ کے اجماع سے مراد قرون ثلاثہ مفضلہ کا اجماع ہے ورنہ بعد کے زمانوں کے اجماع اہلِ مدینہ کو خود امام مالک بھی حجت تسلیم نہیں کرتے (5)۔

۲- امامیہ اور زیدیہ کے نزدیک:

امامیہ کے نزدیک اجماع شریعت کا تیسرا ماخذ تو ہے تاہم انعقاد اجماع کے وقت کسی امام معصوم کی موجودگی یا اس کی تائید ضروری ہے (6)۔ اور زیدیہ کے نزدیک صرف آنحضرت کی منسوب الی الحسنین اولاد ہی کا اجماع معتبر ہے اور منسوب الی الحسنین کی قید سے عورتوں کی اولاد، جیسے سکینہ بنت حسین، باہر ہو جائے گی کیونکہ ان کا نکاح مصعب بن زبیر سے ہوا تھا (7)

شیعہ امامیہ اپنے مندرجہ بالا اصول کے باوجود معصوم کے زمانۂ غیوبت کبریٰ میں نائب امامِ معصوم کے تصور کے ماتحت فقہا و مجتہدین کے اتفاق کو اجماع مانتے ہیں (8)۔

۳- ظواہر اور دیگر کا مسلک:

ظواہر اور بعض دیگر حضرات کا موقف ہے کہ صرف صحابہؓ کا اجماع حجت ہے۔ ان حضرات کے نزدیک اجماع کا دروازہ عہدِ صحابہؓ کے بعد ہمیشہ کیلئے بند ہو چکا ہے (9)۔ اسی طرح داؤد اصفہانی (10) اور

ابن حبان کے کلام سے بھی اسی طرف رجحان معلوم ہوتا ہے (11) امام احمد بن حنبل کے دو قول ہیں۔ ایک یہ کہ اجماع صحابہ کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا یہ کہ خاص نہیں۔ دوسرے قول کو علماء حنابلہ نے صحیح اور راجح قرار دیا ہے (12)۔

۴- باقلانیؒ اور آمدی کے نزدیک:

قاضی ابو بکر باقلانیؒ اور علامہ آمدیؒ اور بعض دیگر حضرات کہتے ہیں کہ ایک زمانہ کے تمام مسلمانوں کا اتفاق اجماع کیلئے شرط ہے، عوام ہوں یا خواص، عالم ہوں یا جاہل، جب تک سب متفق نہیں ہوں گے اجماع منعقد نہ ہوگا۔ مذکورہ بالا دونوں حضرات کی رائے میں کچھ فرق بھی ہے۔ قاضی ابو بکر باقلانی فرماتے ہیں کہ جب اجماع میں کسی عام مسلمان کا اختلاف ہو وہ اجماع شرعاً حجت تو ہے مگر اس کو ''اجماع امت'' نہیں کہا جائے گا کیونکہ عام مسلمان ہی امت کا فرد ہے۔ مگر علامہ آمدی ایسے اجماع کو حجت بھی نہیں مانتے (13)۔

۵- جمہور کا مذہب:

اس سلسلہ میں جمہور کا مسلک نہایت درجہ معتدل اور امت کے مجموعی مزاج و روحِ اسلام کے عین مطابق ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ کسی بھی زمانہ کے متبع سنت فقہاو مجتہدین کا کسی حکم شرعی پر متفق ہو جانا اجماع کیلئے کافی ہے (14)۔ چنانچہ احمد حسن لکھتے ہیں'

> "The majority of jurists recognize the validity of Ijma in every generation. The purpose of Ijma is to protect the teaching of the Shari'ah from error. This is based on the idea that the community exsists par excellence by virtue of its quality of commanding what is good and foxbidding what is evil. This can be done only by those who exist in every generation and not by those who have passed away" (15)

جہاں تک صحابہؓ کے اجماع کا تعلق ہے تو اس میں بہر حال کسی کا اختلاف نہیں۔ وہ ایک حتمی اور قطعی حقیقت ہے اس سلسلہ میں آئمہ اربعہ کے فقہاو علماء کے ساتھ ساتھ اباضیہ تک قائل ہیں۔ احناف کا قول ہے'

''وقد نقل عن ابی حنیفہؒ اذا اجمعت الصحانه علی شی سلمنا'' (16)

مذہب جمہور کے ماسوا آراء کا تجزیہ:

قرآن وسنت کے جن دلائل سے اجماع کا حجت ہونا ثابت ہوتا ہے ان سے بھی مسلک جمہور کی تائید

ہوتی ہے۔ کیونکہ ان آیات واحادیث میں کہیں بھی اجماع کو کسی خاص زمانہ یا مقام یا نسل کے ساتھ مخصوص نہیں کیا گیا بلکہ مطلقاً ''المومنین'' ''الامّۃ''، ''الجماعۃ'' یا ''سواد الاعظم'' کے اتفاق کو حجت قرار دیا گیا ہے۔ اور یہ چاروں الفاظ صحابہ کرامؓ، آل رسول ﷺ اور اہل مدینہ کی طرح دوسرے مسلمانوں پر بھی صادق آتے ہیں لہذا اجماع کو صرف صحابہ کرامؓ، اہل بیت یا اہل مدینہ کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی واضح دلیل قرآن وسنت میں نہیں ملتی۔ اجماع کو صرف صحابہ کرامؓ کے ساتھ خاص کرنے والے حضرات جن احادیث سے استدلال کرتے ہیں ان سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کا اجماع حجت ہے اور جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ اس سے کسی کو انکار نہیں تاہم ان آیات واحادیث سے کہیں یہ ثابت نہیں ہوتا کہ بعد کے فقہا کا اجماع حجت نہیں (17)۔

رہا کسی زمانہ کے تمام مسلمانوں کا اجماع کے حوالے سے متفق ہونے کی شرط کا سوال تو امام غزالیؒ کے مطابق عوام کے قول کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ جو چیزیں اجماع کیلئے شرط ہیں ان میں کمی ہوتی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں؛

''لا یعتبر قول العوام لقصور النهم'' (18) اس مسئلہ کی مزید تفصیل آگے اہلیت کی بحث میں آرہی ہے۔

(ب) انعقادِ اجماع کی اہلیت:

اجماع کیلئے اہلیت کا مسئلہ کافی مختلف فیہ ہے۔ جمہور کی آراء کے مقابل بھی کافی دقیق ابحاث ہیں جن کے مطالعہ سے اس مسئلہ کی اہمیت و وسعت نیز فقہا کی اس مسئلہ سے دلچسپی واضح ہوتی ہے۔

اجماع کی اہلیت کے حوالے سے درج ذیل تقسیم کی جاتی ہے:

۱- **مجتہدین:** یعنی اہل الرأے والا جتہاد جنہیں علمائے امت، فقہا یا اہل حل وعقد بھی کہا جاتا ہے

۲- **اوسط متشابہہ:** یعنی درمیانی بہم طبقہ کے لوگ۔ ان کی مزید تقسیم درج ذیل ہے:

(i) فقیہہ جو اصول کے علوم کا ماہر نہ ہو یا اصولی جو فقیہہ نہ ہو۔

(ii) بدعتی مجتہد

(iii) اخلاقی طور پر بددیانت وفاسق یعنی مجتہد فاسق

(iv) عوام الناس یعنی مکلفین

۳- **بچے، مجنون:** بچوں اور مجانین کے ساتھ ناقص العقل بھی شامل ہوں گے (19)۔

اب اس کا تفصیل سے مطالعہ کیا جاتا ہے:

۱-محض مجتہدین اجماع کے اہل- جمہور کا مؤقف:

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ اجماع کی اہلیت صرف اور صرف مجتہدین کو حاصل ہے۔

امام غزالیؒ کے نزدیک اس کی اہل امت محمدیہ ہے لیکن اس کے دو پہلو ہیں۔ مثبت اور منفی۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اثبات میں ہر مجتہد جو مقبول الفتویٰ ہو پس یہ اہل حل وعقد ہوں گے۔ ان کی موافقت ضروری ہے۔ نفی میں مجانین اور بچے ہیں، جن کا اعتبار نہ ہوگا (20)۔ امام غزالی کا تتبع کرتے ہوئے عبدالعزیز بخاریؒ مزید لکھتے ہیں'

''اِنّ اھلیة الاجماع انّما تثبت بصفة الاجتھاد والاستقامة فی الدین عملاً واعتقاداً لان النصوص الّتی جعلت الاجماع حجة تدل علی اشتراط ذالك'' (21)

اس سلسلہ میں حنفیہ کا موقف یوں نقل کیا جاتا ہے'

''اجماع کی اہلیت کرامت و بزرگی سے متعلق ہے اور یہ اس لیے کہ ''المجتهد'' میں خواہشات اور فسق نہیں ہوتا۔ فسق تہمت کا سبب بنتا ہے اور عدالت کو ساقط کر دیتا ہے اسی طرح اس سے انسان شہادت کے قابل نہیں ہوتا اور خواہشات کا پجاری جب لوگوں کو اس طرف دعوت دیتا ہے تو بھی اس کی عدالت ساقط ہو جاتی ہے اور خواہشات کا پجاری جو اس میں شہرت رکھتا ہو وہ علی الاطلاق اس سے خارج ہے''۔

چنانچہ جمہور کے نزدیک کسی بھی زمانہ کے متبع فقہا و جتہدین کا کسی حکم پر متفق ہو جانا اجماع کیلئے کافی ہے۔ عوام، اہل بدعت یا فاسق کی مخالفت و موافقت کا مطلق اعتبار نہیں (22)۔

احمد حسن، امام غزالی کے حوالے سے مزید نقل کرتے ہیں کہ مجتہد کو قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سمیت تمام ضروری علوم کا ماہر ہونا چاہیے۔ اسے مآخذ اصلیہ سے اخذ و مطالعہ کی دسترس حاصل ہو۔ دلائل اور ان کی شرائط بنانے کی اہلیت کا حامل نیز عربی زبان و ادب اور گرامر کا ماہر ہو۔ قرآنی آیات کے مطابق عرف و عادت اور صحیح و غلط اسناد میں تمیز کا ماہر ہو (23)۔

۲-اوسط متشابہہ:

درمیانی طبقے کے مبہم افراد اور ان کی اجماع کے حوالے سے اہلیت کا جائزہ شق وار درج ذیل ہے:

(i) فقیہ جو علم اصول کا ماہر نہ ہو یا اصولی جو فقیہہ نہ ہو:

امام غزالی کے نزدیک تو لغویین، مفسرین، محدثین اور علمائے دین اجماع کے اہل نہیں ہیں کیونکہ وہ فقہ کے اصولوں کو اچھی طرح نہیں سمجھتے۔ البتہ یہ معاملہ متنازع ہے کہ ایک فقیہہ جو فروع کا حافظ ہے وہ مجتہد ہے یا نہیں؟ مگر ایک اصولی جو نہ تو فروع کا عالم ہو اور نہ ہی ان کا حافظ، مجتہد نہیں ہے۔

صحیح نقطۂ نظر یہ ہے کہ ایک اصولی جو مآخذ اصلیہ سے واقف، ان کے معانی رُوح اور اسلوبِ احکام کا شناسا اور ان کے تناسب کا ماہر ہو وہ اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اسے مجتہد شمار کیا جائے بہ نسبت اُس فقیہ کے جو بہت سارے مسائل کا محافظ ہو۔ وجہ یہ ہے کہ ایسا اصولی فقہ کے اصولوں کو سمجھنے کی مکمل صلاحیت رکھتا ہے۔ اگر چہ اس کو فروع حفظ نہیں ہیں۔ جبکہ محض فروع کا محافظ ایسی صلاحیت نہیں رکھتا۔ بہت سے صحابہ کرام جو شوریٰ میں شرکت کرتے تھے، فروع کے حافظ نہ تھے تاہم وہ قرآن وسنت کی روح سے آگاہ تھے (24)۔

علامہ آمدی کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا حضرات کو کچھ علماء اجماع کے اہل سمجھتے ہیں اور کچھ علماء نہیں۔ جو اہل سمجھتے ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ جو فقیہہ حافظ لاحکام الفروع ہے اور اصولی نہیں یا ایسا اصولی جو فقیہہ نہیں ہے۔ اجماع کے اہل ہیں کیونکہ عام آدمی سے تو بہر طور وہ بہتر حالت میں ہیں اور اسی بہتری کو وہ وجہِ معتبر مانتے ہیں اور جو انہیں اہل نہیں مانتے وہ اجتہاد کی ان خصوصیات اور صلاحیتوں کے ان اصولوں سے استدلال کرتے ہیں جو آئمہ اربعہ نے وضع کیے ہیں (25)۔

(ii) بدعتی مجتہد کا مسئلہ:

اجماع میں بدعتی مجتہد کی رائے کی قبولیت میں عام طور پر فقہا کا ایک گروہ قائل ہے اور دوسرا عدم قبولیت کا حامی ہے۔

- – عدم قبولیت کے قائلین میں آئمہ اکابرین اہل السنہ کے نام آتے ہیں جیسے امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، امام محمد شیبانیؒ، ابو بکر رازی اور قاضی ابو یعلیٰ وغیرہ (26)۔
- – سرخسی کے نزدیک اگر وہ گروہ دوسروں کو بدعت کی طرف دعوت نہیں دیتا تو اس کی رائے قبول کی جائے گی اور اگر ایسا کرتا ہے تو نظر انداز کی جائے گی (27)۔
- جصّاص سمجھتے ہیں کہ بدعتی کی رائے اجماع میں نہیں شمار کی جائے گی۔ وہ کہتے ہیں کہ اجماع امتِ مسلم کیلئے اس کی اہلیت، بھلائی، اعتدال اور شہادتِ حق کی قابلیت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا

کردوہ استحقاق ہے۔ چنانچہ بدعتی اور شدت پسند مثلاً خوارج اور قدریہ وغیرہ اجماع کے اہل نہیں(28)۔

- الجوینیؒ کے نزدیک بدعتی مجتہد اگر مسلم برادری سے خارج ہو چکا ہے تو اس کی رائے نظر انداز کی جائے گی لیکن اگر وہ معتدل ہے تو پھر اس کی رائے قبول کی جائے گی۔ وہ اپنے نقطۂ نظر کی حمایت میں امام شافعیؒ کا حوالہ دیتے ہیں جو بدعتی کی گواہی قبول کرنے کے قائل ہیں اور اس کو فاسق نہیں سمجھتے (29)۔
- آمدی کے نزدیک قابلِ ترجیح رائے یہ ہے کہ اجماع بدعتی مجتہد کی رائے کے بغیر منعقد نہیں ہوگا کیونکہ وہ بھی اہل حل وعقد میں سے ایک ہے۔ وہ بھی اس مسلم اُمہ کا حصہ ہے جس کا اتفاق قابلِ اعتماد ٹھہرایا گیا ہے۔ ہوسکتا ہے وہ فاسق ہو لیکن اس کا فسق اس کی اجتہاد کیلئے قابلیت کو متاثر نہیں کرتا(30)۔

(iii) فاسق مجتہد کی اجماع میں شرکت:

فاسق وبددیانت مجتہد کے حوالے سے فقہا کی آراء درج ذیل ہیں'

- امام غزالیؒ کے نزدیک قابل اعتماد ہونا یعنی عدالت مجتہد کیلئے ایک ضروری خصوصیت ہے۔ اس کے بغیر اس کی رائے کو قبولیت حاصل نہیں ہوتی۔ اور یہی خصوصیت نہ ہونے کی وجہ سے کسی فاسق کی رائے ناقابلِ قبول ہے(31)۔
- سرخسیؒ کہتے ہیں کہ اگر اس نے اپنا فسق خفیہ رکھا ہوا ہے اور عوام میں اچھی اخلاقی حالت کا حامل ہے تو اس کی رائے اجماع میں مانی جائے گی اور اگر اس کا فسق لوگوں پر یہ اشکارا ہے تو اس کی رائے قبول نہیں ہوگی۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ عام طور پر یہ بات مانی جاتی ہے کہ اگر ایک فاسق مسلمان فوت ہو جائے تو ضروری نہیں کہ وہ جہنم میں جائے، وہ جنت میں جا سکتا ہے۔ تو جب آخرت میں اس کے مسلمانوں کے ساتھ حشر کا امکان ہے تو اس دنیا میں ایسا کیوں نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ اس کی رائے اجماع قبول کی جائے گی(32)۔
- الجوینیؒ مزید دلائل دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک فاسق مجتہد دوسروں کی آراء سے متفق ہونے کا پابند نہیں اور اگر اجماع اس کی رائے کو نظر انداز کر کے منعقد کیا گیا تو ایسا اجماع پختہ ومکمل نہیں ہوگا۔ اسی طرح ایک فاسق مجتہد ایک ایسا ماہر ہے جس کی رائے کو قطعی طور غلط یا صحیح قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس کی مثال ماہرین کی مجلس مشاورت کے غیر حاضر رکن کی طرح ہے جو مجلس میں رائے دینے کا حق رکھتا

ہے۔ اگر فاسق مجتہد اپنی اخلاقی بے راہ روی سے تائب ہو جاتا ہے تو پھر وہ دوبارہ اپنی رائے دینے کا اہل بن جاتا ہے۔ مجلس کے اُس غیر حاضر رکن کی طرح جو مجلس میں حاضر ہو جائے (33)۔

- جناب احمد حسن، امام غزالیؒ کے حوالے سے کہتے ہیں؛

"But this is all in theory. What is generally held after the closing of the door of Ijtihad is that Ijma is valid on the opinion of the founders of legal schools, such as Abu Hanifah, Malik and Shafi and of those who were able to give their individual judgement on a legal issue from the companions and successors(34).

(iv) عوام الناس کی اجماع میں شرکت:

اجماع میں عوام الناس کے کردار کے حوالے سے بحث بھی بڑی اہم ہے اور یہ بھی ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے:

- فخر الاسلام بزدویؒ کے نزدیک انفرادی رائے طلب کرنے، استنباطِ رائے اور دیگر ایسے ہی مسائل کا تعلق تو صرف اہل الرائے سے ہے یعنی وہ لوگ جو مستند طور پر (Authoritativily) قانونی و فقہی تشریح و توضیح کے قابل ہوں۔ وہی اجماع کے اہل ہیں۔ عوام تو عوام ہیں۔ بلکہ ایسے ماہرین جو متعلقہ علوم اور اہلیت میں کچھ بھی کم ہوں، اس کے اہل نہیں ہیں (35)۔
- امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ شریعت کے مسائل کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک حصہ جیسے پانچ نمازیں، فرض روزے، زکوٰۃ اور حج وغیرہ کے احکام دونوں طبقوں عوام اور ماہرین فقہ یعنی خواص کیلئے برابر فہم کے ہیں۔ دوسرے کچھ احکام صرف ماہرین فقہ ہی کی فہم کے ہیں جیسے نماز اور بیع وغیرہ کے تفصیلی احکام۔ پہلے معاملے میں تو دونوں میں مطابقت پائی جاتی ہے جبکہ دوسرے معاملے میں عوام الناس اس بات پر متفق ہیں کہ سچ اہل حل وعقد کی اتفاق کردہ رائے میں ہے۔ ماہرین فقہ یعنی مجتہدین اپنی آراء اور عدم اتفاق کو قطعاً چھپاتے نہیں ہیں تو یوں عوام ماہرین کے ساتھ تکنیکی نوعیت کے مسائل میں موافقت اختیار کرتے ہیں۔ تب ماہرین کا اجماع تمام امت کا اجماع کہلاتا ہے۔ (36)۔

پھر امام غزالیؒ اس مسئلہ کے بارے میں اٹھائے جانے والے چند سوالات اور شبہات کا جواب دیتے ہیں کہ کیا ایک عام آدمی کا ایک خاص مسئلہ میں مجتہدین کی رائے کے ساتھ عدم اتفاق، اجماع کے عدم وقوع کا

باعث ہوگا؟ اگر ایسا ہے تو ایک عام آدمی کو امت میں سے کس طرح الگ کیا جاسکتا ہے؟ اور اگر نہیں کیا جاسکتا تو ایک عام آدمی کی رائے کا اجماع میں کس طرح اعتبار کیا جائے؟

امامِ موصوف لکھتے ہیں کہ ایک گروہ کا خیال ہے کہ عام آدمی کی شرکت کے بغیر اجماع منعقد نہ ہوگا کیونکہ وہ امت کا حصہ ہے۔ دوسروں کی رائے ہے اور یہ صحیح ہے کہ ایسا اجماع دو وجوہ کی بنیاد پر ٹھیک ہے۔ ایک یہ کہ عام آدمی سچ کی تلاش کے قابل نہیں۔ وہ مطلوبہ صلاحیتیں نہ ہونے کی وجہ سے بچے اور مجنون کی طرح ہے۔ کیونکہ اجماع کیلئے مجتہد پر امہ کا اعتماد اسی سچ کو تلاش کرسکنے کی صلاحیت ہی کی وجہ سے ہوتا ہے۔

دوسرے صحابہ کرامؓ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عام آدمی کی رائے کا اجماع میں کوئی اعتبار نہیں۔ کیونکہ جب عام آدمی اپنی رائے دیتا ہے تو وہ ایسا اپنی جہالت کے باوصف کرتا ہے۔ تو عوام کو فقہی معاملات میں بغیر علم کے رائے دینے کی بجائے فقہا و مجتہدین سے رجوع کرنا چاہیے (37)۔

- ابوالحسین البصریؒ کہتے ہیں کہ ایسا معاملہ جو عوام اور مجتہدین کے درمیان منتشر ہو چکا ہو۔ اس میں عوام اور مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے۔ جہاں تک اجتہاد کا تعلق ہے تو یہ معاملہ مختلف فیہ ہے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ اگر مجتہدین کے ساتھ عوام کسی اجماع پر متفق نہ ہوں تو پھر اگلی نسل یعنی اگلے زمانے کے لوگوں کیلئے یہ اجماع معتبر نہ ہوگا۔ دوسرے گروہ کے نزدیک عوام متفق نہ بھی ہوں تو اگلی نسل کیلئے اس کی پیروی ضروری ہے۔ تو اب صورت معاملہ یہ بنی کہ عوام پر فقہا و مجتہدین کی اس رائے کی پابندی کرنا فرض ہے جو اُن کے درمیان منتشر ہو چکی ہو۔ چنانچہ اجماع میں عوام کی رائے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا (38)۔
- جلال الدین المحلیؒ کہتے ہیں کہ فقہا کا اس بات پر اجماع ہے کہ مجتہدین کی رائے لیے بغیر عوام کا بجائے خود ہی کسی بات پر اتفاق، اجماع نہ ہوگا (39)۔ چنانچہ آمدی بھی باقلانی کی رائے کو قابل ترجیح سمجھتے ہیں۔
- علامہ آمدیؒ لکھتے ہیں کہ عوام کی اجماع میں موافقت و مخالفت کا معاملہ جمہور کے نزدیک غیر ضروری ہے جبکہ کچھ کے نزدیک یہ ضروری ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ابو بکر باقلانیؒ اقلیت کے موقف کی حمایت کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ عوام کے اجماع میں داخل ہونے سے اجماع کا حجت ہونا قطعی ہوگا اور اس کے بغیر محض ظنی (40)۔

پھر علامہ آمدیؒ اس رائے کے مخالفین کے کچھ سوالات نقل کر کے اُن کے جواب دیتے ہیں جو یہ ہیں۔

۱- جب عوام الناس جملہ مسائل و معاملات میں علماء و مجتہدین کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ایسے مسائل جن میں وہ علماء و مجتہدین کی تقلید کرتے ہیں، اُن میں اُن کی رائے کا اعتبار کس طرح ہوگا؟ آمدیؒ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ بات ٹھیک ہے کہ عوام الناس پر علماء و مجتہدین کی تقلید واجب ہے لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ علماء کی رائے عوام کے بغیر بعد کے زمانے کے مجتہدین پر حجت ہوں۔ چنانچہ بعد کے زمانے کے لوگوں کیلئے ان کی آراء کے قابلِ حجت ہونے کیلئے عوام کی موافقت ضروری ہے۔

۲- امت کا اجماعی قول اس وقت حجت ہوتا ہے جب وہ کسی استدلال پر مبنی ہو جبکہ عام آدمی استدلال اور اجتہاد کی اہلیت نہیں رکھتا۔ لہٰذا چھوٹے بچوں اور دیوانے کی طرح اس کی رائے کا اعتبار نہ ہوگا۔ آمدیؒ کہتے ہیں یہ بات بھی درست ہونے کے باوجود اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عوام کی موافقت اہلِ استدلال علماء کیلئے اجماع کے حجت ہونے میں شرط نہ ہو۔ عوام اور بچوں، دیوانوں کے مابین واضح فرق ہے لہٰذا انہیں ان پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

۳- دین کے کسی معاملے میں کسی عام آدمی کا بغیر کسی دلیل کے کچھ کہنا قطعی طور پر غلط ہے اور جو بات قطعی طور پر غلط ہو اس کی مخالفت و موافقت سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ آمدی اس دلیل کو بھی مانتے ہیں مگر کہتے ہیں کہ اس سے بھی عوام کی علماء کی رائے سے موافقت شرط نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

۴- عصر اول یعنی صحابہ کرامؓ کے دور میں علماء و عوام کا اس بات پر اجماع ہے کہ عوام کی موافقت اور مخالفت کا اجماع پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ آمدیؒ اس دعوٰی کو بلا دلیل قرار دیتے ہیں۔

۵- امتِ محمدیہ اپنے استدلالات میں غلطیوں سے معصوم ہے۔ عام آدمی شرعی استدلال کرنے کا اہل نہیں چانچہ اس کا استدلال غلطی سے پاک نہیں ہوگا۔ آمدی کہتے ہیں کہ بے شک عام آدمی اجتہاد کے قابل نہیں ہوتا مگر اس کا بغیر استدلال کے علماء کی موافقت کرنا شرط ہوسکتا ہے۔

۶- کسی عام آدمی سے درست رائے کا احتمال نہیں ہوتا خصوصی طور پر اس وقت جب وہ اپنی رائے بغیر کسی دلیل کے دے۔ یوں اس کا غلطی سے معصوم ہونا متصور نہیں ہوتا کیونکہ معصومیت درست رائے سے مستلزم ہے۔ آمدیؒ اس کو درست مانتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ اس وقت ہے جب ایک عام آدمی تنہا کسی رائے تک پہنچے۔ لیکن اگر وہ فقہا و مجتہدین کی رائے کی موافقت اور ہم نوائی کرے تو یہ درست ہوگا اور

یوں اجماع میں اس کی رائے حجتِ اجماع کیلئے شرط رکھنا درست ہے (41)۔

علامہ آمدیؒ کی مندرجہ بالا بحث سے یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ وہ عوام کی طرف سے بجائے خود بغیر کسی دلیل کے اجتہاد کے قائل نہیں ہیں اور نہ ہی ان کے اس طرح کے اجماع کے۔ جس بات کو امام غزالیؒ عوام کی مجتہدین کے ساتھ موافقت کے حوالے سے اجماعِ امت قرار دیتے ہیں اُسی کو آمدیؒ عوام کی طرف سے اجماع کے انعقاد کیلئے شرط قرار دیتے ہیں۔ مندرجہ بالا سوالات کے جوابات سے محض یہی بات ثابت ہوتی ہے۔ اب یہ بات عقلاً محال اور مفروضہ لگتی ہے کہ عام لوگ زندگی کے معاملات میں جن لوگوں کی پیروی کرتے ہیں اور ان پر اعتماد کرتے ہیں، اجتہادی مسائل میں وہ ان کی پیروی نہ کریں۔ جب فقہا و مجتہدین کسی بات پر متفق ہوں گے تو عامۃ المسلمین ضرور ہی ان کی پیروی کریں گے۔ البتہ ہوسکتا ہے کچھ فساق و فجار اور غیر مسلم طاقتوں کے آلۂ کار گروہ ایسا نہ کریں تو ان کی عدم پیروی کا اعتبار نہیں ہونا چاہیئے۔

مجتہد کی غیر موجودگی میں عوام کا اجماع:

ایک اہم سوال یہ ہے کہ جب کوئی بھی مجتہد امت میں موجود نہ ہو تو کیا ایسی صورت میں عوام کا اجماع حجت ہوگا؟ جو علماء عوام کی اجماع میں مجتہدین کے ساتھ شرکت کو لازمی قرار دیتے ہیں اُن کے نزدیک تو یہ حجت ہوگا اور جو کہتے ہیں عوام کی شرکت غیر ضروری ہے ان کے نزدیک حجت نہیں (42)۔

اب مزید سوال یہ ہے کہ کیا کوئی زمانہ مجتہد سے خالی بھی ہوسکتا ہے؟

کچھ کہتے ہیں یہ ناممکن ہے کہ کسی زمانے میں کوئی مجتہد نہ ہو۔ جو اللہ کی ہدایت کے مطابق آزادانہ طور پر لوگوں کی رہنمائی نہ کرے۔ یہ حنبلیہ کا زاویہ نگاہ ہے جس کی محدثین کی اکثریت حمایت کرتی ہے۔

زرکشی جمہور سے نقل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہی رائے رازیؒ، اور غزالیؒ کی بھی ہے کہ ہوسکتا ہے کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی رہے۔

ابن دقیقؒ پہلی رائے کو اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہی قابلِ ترجیح ہے۔ صدیق حسن خانؒ بھی اسی رائے کی حمایت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تکمیل دین کے بعد اجتہاد کے انعقاد کے حوالے سے بعد میں آنے والے زمانے کے لوگ اپنے سے پہلے زمانے کے لوگوں سے زیادہ بہتر حالت میں ہیں تو مجتہدین کی غیر موجودگی کا سوال عبث ہے (43)۔

جمہور کا بدعتی و فاسق مجتہد اور عوام کی نااہلیت پر استدلال:

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ متبع سنت فقہا و مجتہدین کا کسی حکم پر متفق ہو جانا اجماع کیلئے کافی ہے۔ عوام، اہل بدعت یا فاسق کی اس سلسلہ میں مخالفت و موافقت کا مطلق اعتبار نہیں۔ وہ اپنے دلائل کے حق میں قرآن و

سنت سے درجِ ذیل استدلال کرتے ہیں۔

۱- قرآن مجید میں دو مقامات پر صریح ارشاد ہے کہ:

﴿فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُم لَا تَعْلَمُوْنَ﴾(44)

یعنی اگر تم نہیں جانتے تو اہل علم سے دریافت کرو۔

اہل الذکر کے معنی اہل علم کے ہیں ویسے تو اس کے کئی معنی ہیں مگر یہاں اس کے یہی معنی ہیں (45)۔ آیت سے واضح طور پر معلوم ہو رہا ہے کہ عوام جن کو احکام شرعیہ معلوم نہیں ہوتے وہ اہل علم یعنی علماءِ کتاب و سنت سے پوچھیں اور پھر عمل کریں (46)۔ جب عوام عام طور پر علماء کی رائے کے پابند ہیں تو علماء و فقہا (مجتہدین) کے اجماع میں ان کی مخالفت و موافقت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۲- اسی طرح قرآنِ حکیم میں ارشاد ہے:

﴿يا ايها الذين امنوا اِنْ جاءَ كُم فاسقٌ بِنبَاٍ فتبيَّنُوْا اَنْ تُصِيبُوا قَوْماً م بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلىٰ مَا فَعَلْتُم نَادِمِيْن﴾ (47)

اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو تحقیق کر لیا کرو، کہیں ایسا نہ ہو تم کسی گروہ کو نادانستہ نقصان پہنچا بیٹھو اور پھر اپنے کیے پر پشیمان ہو۔

اس آیت کی بنا پر جمہور علماء کے نزدیک فاسق کی خبر یا شہادت مقبول نہیں۔ عام نوعیت کے معاملات میں جب فاسق کی شہادت غیر مقبول ہے تو اجماع میں ایسے فساق اور اہل بدعت کی رائے کا قطعی طور پر اعتبار نہیں ہوگا۔ اسی لیے جمہور علماء اہل السنہ نے شدّت پسند گروہوں مثلاً قدریہ و خوارج وغیرہ کے اختلاف کا بھی اجماع میں اعتبار نہیں کیا۔

۳- اسی طرح جن احادیث سے حجت اجماع پر استدلال کیا گیا ہے ان کا مطالعہ اس حوالے سے صورتحال واضح کر دیتا ہے۔ چنانچہ شَاوِرُوْ فِيهِ الفُقَهَاءَ والعَابِدِيْن (48) میں صراحت کے ساتھ فقہاء و عابدین کے ساتھ مشورہ کا حکم ہے۔

۴- قیامت تک امت کی حالت درست رہنے کی حدیث یعنی لن يزال امر هذه الأُمةِ مُستَقِيماً حتىٰ تقوم الساعة (49) میں ہر فرد کے نیکوکار اور ہدایت یافتہ رہنے کی بات تو مشاہدہ کے خلاف ہے۔ چنانچہ مطلب یہی ہے کہ امت کا پورا مجموعہ غلط پر متفق نہیں ہوگا۔ کچھ لوگ حق پر ڈٹے رہیں گے اور انہیں کا اتباع ضروری ہے۔ اور یہی اس حدیث میں ہے کہ ''میری امت میں ایک طبقہ حق پر قائم رہے گا''۔

یوں فساق ومبتدعین کی بجائے اتباع اس متبع سنت گروہ کا ہوگا۔

۵- پھر یہ حدیث کہ

''اِنَّ اللہ لا یَجمَعُ امتی (اوقال امّۃَ محمدٍ) علیٰ ضلالۃٍ وَیُد اللہ علیٰ الجماعۃِ ومن شَذّ شذّ اَلی النار'' (50)

نیز دیگر احادیث جن میں ''الجماعت'' اور ''سوادِ اعظم'' جو ''مَا اَنَا عَلیہِ وَاصْحَابی '' پر ہوگا، کی پیروی کا حکم ہے۔ان سب سے جمہور کے مسلک کی وضاحت وتائید ہوتی ہے۔احناف کا بھی یہی مسلک ہے(51)۔

۳- بچے اور مجنون:

بچے، مجنون اور ناقص العقل متفقہ طور پر اجماع کے اہل نہیں ہیں(52)۔

اجماع میں غیر مسلم کی رائے:

ایک یہ بھی پیدا ہوسکتا ہے کہ ایک غیر مسلم عالِم کتاب وسنت یعنی مستشرق یا اہل الذمہ اجماع میں اپنی رائے دے سکتے ہیں کہ نہیں بالخصوص پہلی صورت میں تو علمِ قرآن وسنت بلکہ تمام علومِ ضروریہ میں مہارتِ تامہ بھی موجود ہوسکتی ہے۔صرف عدمِ قبولِ اسلام کا کیا اثر ہے؟ چنانچہ اس سلسلہ میں احمد حسن لکھتے ہیں'

"The first and formost condition for competence for Ijma' is Islam. The assent or dessent of a non-Muslim is not taken into consideration in Ijma" (53)

آمدیؒ اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ اجماع قرآن وسنت پر مبنی ہوتا ہے جو غیر مسلم کی شرکت کی توثیق نہیں کرتے، وہ صرف مسلم کو یہ حق دیتے ہیں ۔ چنانچہ جب اسلام میں غیر مسلم کی رائے کا کوئی مقام نہیں تو شریعت کے ماخذ میں اس کی موافق یا مخالف رائے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔تو جب اجماع اس کی شرکت کے بغیر منعقد ہوتا ہے تو اس کی رائے کے خلاف ہونے کی کوئی حیثیت نہیں(54)۔

اجماع میں اقلیت کی مخالفت:

اگر کسی اجماع میں اکثریت تو موافق ہو مگر چند لوگ جو اقلیت میں ہوں اس رائے کے مخالف ہوں تو کیا ایسا اجماع منعقد ہوگا یا نہیں؟

- موسوعہ میں ہے کہ ''ذهب الاکثرون إلیٰ انّہٗ لا ینعقد''(55)

- آمدیؒ بھی اسی کی تائید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اکثریت کا قول یہی ہے کہ منعقد نہیں ہوگا اور پھر اس کیلئے دلائل قائم کرتے ہیں (56)۔
- امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ "هذا الرای هو الذی اختاره جمهور علماء المذهب وساروا فی كُتُبهم علىٰ ترجیحة" (57)
- ایک جماعت اس کو منعقد مانتی ہے جن میں امام محمد بن جریر طبریؒ، ابوبکر رازیؒ، ابوالحسین خیاط معتزلیؒ اور ایک روایت کی رو سے امام احمد بن حنبل ان حضرات کے نزدیک امت کا اطلاق اہلِ عصر پر صحیح ہے اور ایک دو آدمیوں کے شذوذ کا اعتبار نہیں جبکہ شذوذ پر حدیث میں سختی بھی آئی ہے۔ جیسے "ایاکم والشذوذ" یا "الشیطان مع الواحد وهو عن الاثنین ابعدُ" (58)
- ابن حاجب مالکیؒ کہتے ہیں "انّ قول الاكثر يكون حجة ولا يكون اجماعاً قطعياً" (59)
- ایک جماعت کا موقف یہ ہے کہ جو لوگ اقلیت میں ہیں اگر ان کی رائے حدِ تواتر تک پہنچتی ہو تو ایسی صورت میں ان کی رائے کے برخلاف اجتہاد کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اگر ان کی تعداد حدِ تواتر سے کم ہو تو ایسی صورت میں ان کی مخالفت معتبر نہ ہوگی۔
- علامہ ابوعبداللہ جرجانیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس جماعت نے مخالف مجتہد کے قول کی گنجائش تسلیم کی ہو تو اقلیت کی مخالفت کا اعتبار ہوگا جیسے کہ عول کے مسئلہ میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی مخالفت۔ اگر اس کی مخالفت ایسی ہو جس کا باقی جماعت نے انکار کیا ہو جیسے انہیں ابن عباسؓ کا متعہ اور ابا الفضل کی حرمت سے انکار کرنا (بعد میں ان مسائل میں ابن عباسؓ کا رجوع ثابت ہے) تو ایسی صورت میں اس کی مخالفت قابلِ اعتبار نہ ہوگی (60)۔

(ج) انعقادِ اجماع کی شرائط:

انعقادِ اجماع کیلئے علماء نے کئی ایک شرائط کا ذکر کیا ہے جن میں سے چند ایک درج ذیل ہیں

(۱) **اجماع مستند ہو**: جمہور کے نزدیک اجماع کے انعقاد کیلئے ضروری ہے کہ وہ مستند ہو چنانچہ موسوعہ میں ہے

"ان الاجماع لا بدله من مستند لان اهل الاجماع ليس لهم الاستقلال باثبات الاحكام فوجب ان يكون عن مستند ---- والقائلون بانه لا ينعقد الاجماع

الا عن مستند قد اتفقوا علی صحّة الاجماع وثبوت حجیتهٗ اذا کان المستند دلیلا قاطعاً" (61)

(۲) **نص کے خلاف نہ ہو:** عدم مخالفة الاجماع لنص فی الکتاب والسنة بھی اہم شرط ہے اس سلسلہ میں ابنِ حزم کا قول قابل قدر ہے کہ "اجماع تین حال سے خالی نہیں یا تو ایسی چیز میں ہوگا جس میں کوئی نص نہیں، یہ باطل ہے یا اجماع ایسی چیز پر ہوگا جو خلاف نص ہو اور نص بھی ایسی جو منسوخ نہ ہو یا جس میں کوئی تخصیص نہ ہو، یہ محض کفر ہے یا لوگوں کا اجماع نص کی بنیاد پر ہوگا اور یہی موضوعِ گفتگو ہے"(62)

امام غزالیؒ فرماتے ہیں" وکون الاجماع لایقع علی خلاف النص ھو قدر مسلم به عند الجمھور "(63)

(۳) **سابقہ اجماع کے خلاف نہ ہو:** عدم سبق اجماع مخالف یعنی ماضی کے اجماع کی نہ ہونے کی شرط بعض علماء نے لگائی ہے جبکہ (بعض) حضرات اس کی شرط نہیں کہتے لیکن جمہور کا کہنا ہے کہ سابقہ اجماع جو ثابت ہو چکا ہے اور حجت ہے اس سے خروج گمراہی ہے۔

" لا یجوز ان یاتی اجماع قوم علی خلاف اجماع من سبقھم لان الاجماع الاول قد ثبت وصار حجة فلا یجوز الخروج علیه بل یکون ضلالاً (64)

(۴) **انقراض العصر:** کسی زمانے میں اجماع کے منعقد ہونے اور اس کے حجت شرعیہ ہونے کیلئے اس زمانے کا گذر جانا یعنی اس اجماع کے کرنے والے سب وفات پا جائیں۔ حنابلہ اور بعض ظواہر کے نزدیک تو انعقاد اجماع کے لیے یہ شرط ہے۔ کیونکہ موت سے قبل ممکن ہے کہ کوئی ان میں سے رجوع کر لے(65)۔ لیکن جمہور آئمہ کرامؒ اس کو شرط نہیں مانتے۔ وہ کہتے ہیں'

"اذا اتفقت الامة ولو فی لحظة – ای اتفق المجتھدون فیھا –انعقد الاجماع وتقررت عصمتھم عن الخطاء ووجب اتباعھم" (66)

(۵) **بلوغ المجمعین حدّ التواتر:** تواتر کی تعریف یہ کی گئی ہے:

"ھو تتابع الخبر عن جماعة بحیث یفید العلم فی تحقق معناه وما به یکون"(67)

یعنی ایک جز کا تتابع ایک جماعت َسے اس طرح کہ وہ معنی اور جو اسمیں حکمت ہے اس کی تحقیق میں علم

کا فائدہ دے۔ اس کو عقلاً دلیل اس طرح مانا جاتا ہے کہ جب ایسا ہوگا تو پھر کہا جائے گا کہ اتنا جم غفیر خطاء پر اکھٹا نہیں ہوسکتا۔ لیکن جمہور اس کو شرط نہیں مانتے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب مجتہدین کسی زمانہ میں کسی حکم پر متفق ہو جائیں تو یہی اجماع ہے قطع نظر اس کے کہ وہ اصطلاحی تواتر تک پہنچتا ہے یا نہیں۔

اجماع کی سند

انعقادِ اجماع کی شرائط میں یہ بات سامنے آئی کہ جمہور کے نزدیک اس کیلئے سند ضروری ہے۔ نص سے استدلال کیے بغیر اجماع کا انعقاد ممکن نہیں۔

اگر چہ اجماع بجائے خود ایک حجت ہے مگر اس کے ثبوت کیلئے سند ضروری ہے اور ثبوت و سند کے بغیر اس کا تحقق نہیں (68) اور قرآن و سنت کو استناد کا درجہ حاصل ہے مگر قیاس بھی اجماع کیلئے ایک بنیاد اور سند ہے (69)۔

دراصل پہلی دو صدیوں میں اس کا کوئی سوال نہیں تھا۔ آئمہ مجتہدین نے اجماع کیلئے استناد کو موضوع بحث نہیں بنایا تاہم تیسری ہجری میں جب معوذ بن عمران (م ۲۵۰ھ) معتزلی فقیہہ نے لکھا کہ ایک قانونی طور پر اہل فقیہہ کو اس بات کی اجازت ہونی چاہئے کہ بغیر ثبوت اور سند کے بھی اجتہاد کرے کیونکہ اللہ جانتا ہے کہ اس نے حق بات کے علاوہ کچھ نہیں کہنا (70) اور ساتھ ہی نظام معتزلی (م ۲۳۱ھ) نے اجماع کی اس طرح وضاحت کی کہ اجماع کی حجت کیلئے کسی شرعی دلیل کی ضرورت نہیں (71)۔

اجماع کے حوالے سے اس طرح کے آزادانہ رویے سے شریعت میں بے قید سوچ در آنے کا خدشہ پیدا ہوا۔ تب اجماع کیلئے سند کی شرط کو باقدہ علمی انداز میں ترتیب دے کر دلائل وضع کیے گئے۔ امام شافعیؒ نے بھرپور اور پرجوش طریقے سے آزادانہ رائے کے نظریہ پر تنقید کی کیونکہ یہ کسی مضبوط بنیاد پر نہ تھا۔ ان کے نزدیک قیاس، دلیل و سند دینے کیلئے صحیح اسلوب ہے کیونکہ یہ ہمیشہ سے اصلی بنیاد پر مبنی ہے (72)۔

جمہور علماء کہتے ہیں کہ وہ مسائل جن پر اجماع کا انعقاد ثابت ہے اگر ان کا تتبع کیا جائے تو ان کی دلیل کتاب و سنت اور قیاس سے ضرور مل جائے گی۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں؛

''قطعاً کوئی ایسا مسئلہ نہیں پایا جاتا جس پر اجماع کا انعقاد ثابت ہو اور اس میں رسول اللہ ﷺ کا بیان نہ پایا جاتا ہو لیکن کبھی کبھی یہ بیان مجتہدین پر مخفی رہ جاتا ہے۔ وہ اسے اجماعی مسئلہ سمجھ لیتے ہیں اور اس سے استدلال کرتے ہیں جیسے کہ ایک مجتہد نص سے استدلال کرتا ہے مگر وہ دلالت نص سے لاعلم ہوتا ہے۔ حالانکہ نص کے ساتھ دلالتِ نص بھی ایک دلیل ہے۔ مثلاً قرآن کی ضرب الامثال (میں بعض دوسے معانی کی

طرف بھی اشارہ ملتا ہے) یہ تمام اصول اپنے تلازم کے ساتھ محض حق پر دلالت کرتے ہیں۔ لہذا اجماع جس چیز پر دلالت کرتا ہے درحقیقت اس پر کتاب وسنت کی دلالت موجود ہوتی ہے"(73)

آگے چل کر ابن تیمیہ رقمطراز ہیں'

ہم یہ شرط عائد نہیں کرتے کہ تمام مجتہدین کو نص کا علم ہو پھر وہ اس نص کو اسی طرح آگے نقل کریں جس طرح احادیث واخبار نقل کی جاتی ہیں۔ لیکن جب ہم نے موارِدِ اجماع کا استقراء کیا تو ہمیں معلوم ہوا کہ وہ تمام نصوص پر مبنی ہیں۔ دراصل ہوتا یوں ہے کہ بہت سے علماء بعض دفعہ کسی مسئلہ میں نص کا علم نہیں رکھتے تھے اور جب وہ اجتہاد کرتے ہیں تو ان کا اجتہاد جماعت کی رائے کے ساتھ موافقت کر جاتا ہے(74)۔

اجماع کے بغیر مذکورہ دلیل محض ظنی الدلالۃ ہوتی ہے جبکہ اجماع کے بعد وہ حکم پختہ اور قطعی الثبوت ہو جاتا ہے، اجماع سے اس کی قوت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

ابوزھرہؒ کے نزدیک اجماع کیلئے کسی سند کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اجماع کرنے والے بجائے خود قانون سازی کا حق نہیں رکھتے جیسا کہ بعض مستشرقین کو غلط فہمی ہوئی ہے۔ قانون سازی تو اللہ داور اس کے رسول ﷺ کا حق ہے۔ رسول اللہ ﷺ پر اللہ کی وحی آتی ہے تو اجماع کیلئے کسی ایسی سند کا ہونا ضروری ہے جس پر اعتماد کیا جاسکے اور یہ فقہ اسلامی کے عام اصول میں سے ہو۔ صحابہؓ نے جن مسائل میں اجماع کیا کسی نا کسی سند کو تلاش کر کے اس پر بنیاد رکھتے تھے(75)۔

اس بات پر تمام علماء متفق ہیں کہ اجماع کی سند قرآن مجید اور سنت نبوی ﷺ دونوں میں سے کوئی ایک ہوسکتی ہے لیکن قیاس کی اساس پر مبنی اجماع کی پابندی پر اختلاف ہے۔

قیاس سے اجماع کا ثبوت

قیاس کی بنیاد پر اجماع کا مسئلہ کے ثبوت واستناد میں اختلاف ایک تازہ یعنی بعد کے ادوار کا مسئلہ ہے(76)۔ اس بارے میں فقہا کی آراء کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

(۱) عدم جواز کے قائلین:

حضرات شیعہ، داؤد ظاہریؒ اور ابن جریر طبریؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ نے جتنے مسائل میں بھی اجماع کیا ہے ان تمام کی اساس کتاب وسنت پر تھی۔ انھوں نے کسی مسئلے

میں بھی محض قیاس کو اساس نہیں بنایا (77)۔

(۲) جواز کے قائلین:

دوسرا موقف یہ ہے کہ قیاس اپنی تمام انواع کے ساتھ اجماع کیلئے سند اور اساس ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ وہ ایک حجتِ شرعیہ ہے جس میں کسی نہ کسی شرعی حکم یعنی نص پر حکم کا مدار رکھا جاتا ہے۔ کسی شرعی حکم پر قیاس کو محمل کرنا۔ اس سے حجت پکڑنے کی طرح ہے تو چونکہ قیاس فی نفسہٖ حجت ہے لہٰذا جب کوئی اجماع کسی قیاس پر مبنی ہوگا تو یہ ایسا اجماع ہوگا جو کسی شرعی دلیل پر مبنی ہے اور یہ اجماع کرنے والوں کی طرف سے کسی نئے حکم کا پیدا کرنا نہیں ہے۔

علامہ آمدیؒ کے نزدیک یہ رائے قابلِ ترجیح ہے کہ قیاس واجتہاد کی بنیاد پر اجماع مستند ہے۔ یہ عقلاً جائز ہے اور عملی طور پر ماضی میں اس پر عمل ہوتا رہا ہے (78)۔ اور جیسا کہ پہلے بیان ہوا صحابہؓ نے اس پر کئی موقعوں پر عمل کیا۔ یہ بات درست نہیں ہے کہ صحابہؓ نے کسی بھی مسئلہ میں محض قیاس کو اساس نہیں بنایا۔

صحابہؓ کے قیاس پر مبنی اجماع کی مثالیں:

(۱) اس سلسلہ میں سب سے پہلی مثال حضرت ابو بکرؓ کی خلافت پر صحابہؓ کا متفق ہونا ہے۔ آپؓ کی خلافت کیلئے اللہ اور رسولؐ کا حکم موجود نہیں تھا تاہم صحابہؓ نے اس موقع پر قیاس کی بنیاد پر ایسا کیا۔ اور وہ یہ تھا کہ ''جب حضورؐ نے ہمارے دینی معاملات، امامت نماز وغیرہ میں ابو بکرؓ پر اعتماد کیا ہے تو ہم اُن پر اپنے دینوی معاملات میں اعتماد کیوں نہ کریں''۔ پھر اس پر سب کا اجماع ہوا۔

(۲) منکرین زکوٰۃ سے جنگ کا فیصلہ بھی قیاسی تھا۔ حضرت ابو بکر نے یوں قیاس کیا کہ ''اللہ نے قرآن میں صلوٰۃ وزکوٰۃ کا ذکر اکھٹا کیا ہے۔ لہٰذا ان کو الگ نہیں کیا جا سکتا''۔ گویا نماز کے حکم پر قیاس کیا۔

(۳) سور کی چربی کو اس کے گوشت پر قیاس کرتے ہوئے ناپاک قرار دیا گیا۔

(۴) تلوں کے تیل اور تازہ پکی کھجوروں کے سیال میں اگر چوہا گر کر مر جائے تو عام تیل کے اندر چوہا گر کر مرنے کے مسئلے سے قیاس کرتے ہوئے اس کا استعمال منع کیا گیا۔

(۵) شراب نوشی کی حد کا مسئلہ بھی قیاسی تھا۔

(۶) آئمہ وقضاۃ کی قابلیت پرکھنے کے اصول مرتب کرنے کا مسئلہ بھی قیاسی تھا پھر ان پر اجماع ہوا (79)

(۳) درمیانہ مؤقف

تیسرا مسلک یہ ہے کہ اگر قیاس ایسا ہو جس کی علت منصوص علیہ ہو اور اتنی واضح ہو کہ اس کی تلاش کیلئے

غور وفکر کی ضرورت نہ ہو تو اس قیاس کی بنیاد پر اجماع کا وقوع درست ہے اور اگر اس کی علت اتنی مخفی ہو کہ بغیر غور وفکر کے واضح نہ ہوتی ہو تو اس پر اجماع کی بنیاد رکھنا درست نہیں ہے (80) لیکن جیسا کہ پہلے حوالہ دیا جا چکا ہے کہ کوئی قیاسِ مجتہدین ایسا نہیں ہے جس کی علت منصوص علیہ نہ ہو

(د) نسخ کی بحث

اجماع کے دائرۂ اختیار کا جائزہ لیتے ہوئے نسخ کی بحث کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(i) اجماع سے قرآن وسنت کی نصوص کا نسخ　　(ii) اجماع سے اجماع کا نسخ

(i) اجماع سے قرآن وسنت کی نصوص کے نسخ کا مسئلہ:

جمہور علماء کا اتفاق ہے کہ کتاب وسنت کی نصوص کو اجماع کے ذریعے منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ گویا اجماع قطعی اور نصوص میں تعارض واقع ہوتا ہی نہیں (81)۔ بلکہ وہ تو ایسے اجماع کو مانتے ہی نہیں جو کتاب و سنت کی نص کے خلاف ہو۔ کجا یہ کہ اجماع کے ذریعہ نص کی منسوخی کو جائز قرار دیں (82)۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے بعض متکلمین اور اہل ارائے جبکہ نور الانوار میں معتزلہ کو اس مسلک کا قائل بتایا ہے کہ اجماع کے ذریعے نصوص کو منسوخ کیا جا سکتا ہے (83)۔ شوکانی: علامہ عیسیٰ ابن ابانؒ کا مسلک نقل کرتے ہیں کہ اجماع سنت کو منسوخ کر سکتا ہے (84)۔

جہاں کہیں نصوص اور اجماع میں بظاہر تعارض نظر آئے وہاں اجماع کے ساتھ ضرور کوئی نص ہوتی ہے جو پہلی نص کی ناسخ ہوتی ہے۔ اجماع تو دراصل اس نسخ کی واقعیت پر ہوتا ہے۔ اجماع فی نفسہٖ نص کا ناسخ نہیں ہوتا۔ نیز یہ ممکن بھی نہیں کہ امت نصِ منسوخ کو تو محفوظ رکھے اور نصِ محکم کو ضائع کر دے۔

اجماع کے ذریعے نصوص نسخ کے قائلین اپنے مؤقف کی تائید میں عام طور پر دو آیتوں کا حوالہ دیتے ہیں جن کے حکم کو بقول ان کے صحابہ کرامؓ کے اجماع نے منسوخ کر دیا۔

(ا) زکوۃ کے مصارف میں سے مؤلفۃ القلوب کے حصے کا اجماعِ صحابہؓ کے ذریعے سقوط

(ب) میت کے دو بھائیوں کی موجودگی میں ماں کا چھٹا حصہ دینے پر اجماع صحابہؓ

مولفۃ القلوب کا بذریعہ اجماع نسخ مجتہدین تسلیم نہیں کرتے۔ یہ تو محض وقتی حالات تھے کہ جن میں اس مد کو استعمال کرنے کی ضرورت نہ تھی یہ کوئی نسخ نہیں تھا۔ امام زہریؒ، امام باقرؒ، حسن بصریؒ اور ابوثورؒ اور امام احمد بن حنبلؒ و دیگر اس کو نسخ اور اسقاط نہیں مانتے (85)۔

اسی طرح دوسری آیت (سورہ النساء : ۱۱) مین دو بہن یا بھائیوں کی موجودگی میں ماں کو ترکہ کے تیسرے حصہ کی بجائے صرف دو بہن بھائیوں کی موجودگی میں چھٹے حصے کا فیصلہ بھی کسی ثابت شدہ حکم کا نسخ نہیں بلکہ قرآن وسنت کے نظائر کی روشنی میں ''اخوۃ' کے مفہوم کو متعین کر کے جمع مطلق کی دلیل بنا کر (الاثنان فما فوقهما جماعة) عمل کی صورت نکالی ہے(86)۔صحابہ کرامؓ نے قرآن کریم کے کسی ثابت شدہ حکم کو منسوخ نہیں کیا بلکہ قرآن وسنت کی روشنی میں قرآن کے حکم کے مفہوم کو متعین کیا ہے۔

البتہ یہ چیز ثابت ہے کہ تغییر احوال اور اضطراری صورت میں صحابہ کرامؓ نے بعض نصوص کے احکام کو عارضی طور پر معطل کیا ہے۔اس حالت کے خاتمے کے بعد نص کے حکم کو نافذ کیا۔مثلاً جنگ کے ایام میں عظیم تر مصالح کی بناپر حدود کے نفاذ کو عارضی طور پر معطل رکھا(87)۔اسی طرح حضرت عمرؓ نے قحط کے زمانے میں چوری کی حد کے نفاذ کو معطل کر دیا(88) اور حضرت عمرؓ کے اس فیصلے پر صحابہ کرامؓ کی مخالفت ثابت نہیں۔

(ii) اجماع سے سابقہ اجماع کا نسخ:

کسی ایسے مسئلہ میں جس کے ایک حکم پر ماضی میں اجماع ہو گیا ہو تو کیا اجماع کے ذریعے اسے منسوخ کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

(۱) جمہور فقہاء کے نزدیک اجماع کے ذریعہ اجماع کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اگر ہم اجماع کو اجماع تسلیم کر لیں تو ہر دو اجماع میں سے ایک کا غلط ہونا لازم آئے گا۔اور کسی خطا پر اجماع کا انعقاد محال ہے چنانچہ المقدسی الحنبلی نے کیا خوب کہا'

''فاما الاجماع فلا ينسخ وينسخ به -- وحامله انه لا يمكن ان ينسخ الاجماع باجماع آخر، لان الاجماع الثانی ان كان لا عن دليل فهو خطاء وان كان عن دليل فذالك يستلزم ان يكون الاجماع الاول خطاء والاجماع لايكون خطاء'' (89)

جمہور علماء کے نزدیک ایک اجماع کے مکمل ہو جانے کے بعد دوسرے اجماع کی گنجائش نہیں رہتی اس لیے کہ یہ اجماع سابقہ اجماع سے متصادم ہوگا جس کی مخالفت کرنا بھی منع ہے چہ جائیکہ اس کے خلاف اجماع منعقد کیا جائے۔لہذا دوسرا اجماع درست نہ ہوگا۔نسخ کا اصول صرف عہد نبوی ﷺ تک ملتا ہے آپ ﷺ کے بعد کسی حکم کو منسوخ قرار نہیں دیا جا سکتا(90)۔

(۲) بعض فقہا کے نزدیک اگر ایک زمانے کے مجتہدین کسی مسئلے کے بارے میں متفق الرائے ہو جائیں تو

بعد کے آنے والے مجتہدین اس طرح کا اتفاق رائے یعنی اجماع کر کے اس پہلے اجماع کو منسوخ کر سکتے ہیں۔ بقول محمد ابو زھرہؒ یہ قول ان لوگوں کے مسلک پر درست ہے جو اجماع کے ثبوت کیلئے ان تمام لوگوں کے وفات پا جانے کو شرط قرار دیتے ہیں جنہوں نے اجماع کیا ہو۔ اور اگر یہ اجماع مکمل طور پر اس زمانے کے گزر جانے کے بعد ہو تو ایسی صورت میں دوسرے اجماع کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہ سابقہ اجماع کا نسخ ہے حالانکہ عہد نبوی ﷺ کے بعد کا نسخ کا ہونا درست نہیں (91)۔

فخر الاسلام بزدویؒ کہتے ہیں کہ اگر اجماع کسی قیاس پر مبنی ہو اور اس کی علت کوئی ایسا وصف ہے جس کی بنا پر کسی مصلحت کی وجہ سے ماضی میں مجتہدین امت نے کسی خاص حکم پر اتفاق کر لیا ہو۔ بعد کے زمانے میں تغیر احوال اور مصلحت کے بدل جانے کی وجہ سے اس زمانے کے مجتہدین کسی دوسرے وصف کے اعتبار سے کوئی ایسا حکم لگا سکتے ہیں جو پہلے حکم سے متغایر ہے۔ اس صورت میں اجماع سے اجماع کو منسوخ کیا جا سکتا ہے (92)۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ علامہ بزدویؒ کی مذکورہ صورت پر نسخ کا اطلاق ہو سکتا ہے؟ کیونکہ کسی مسئلہ میں انتہائے علت، انتفائے وصف یا تغیر وصف کی بنا پر انتہائے حکم یا تغیر حکم اور نسخ میں واضح فرق ہے۔ اس لیے اس کو نسخ کہنا صحیح نہیں۔ یہ بھی مولفۃ القلوب کے مسئلہ کی طرح ہے۔ کسی نص کے حکم میں اجماع کے ذریعے تخصیص کرنا جائز ہے۔ علامہ آمدیؒ کہتے ہیں "اس مسئلہ پر جہاں تک میں جانتا ہوں فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں" (93)۔ استاذ ابو منصور بھی کہتے ہیں کہ اجماع کے ذریعے عام کی تخصیص علماء کے ہاں متفق علیہ ہے۔ علماء کا ایک گروہ اس خیال کا حامل ہے کہ عام کا مخصص نفس اجماع نہیں بلکہ دلیل اجماع ہے (94)۔

مصادر و مراجع

(1) ابن حزم، مراتب الاجماع، ۱۲/۱۱، بیروت ۱۹۸۶ء

(2) موسوعہ الفقہ الاسلامی، المعروفۃ بموسوعۃ جمال عبد الناصر الفقہیۃ، یصدر ہا المجلس الاعلی الشئون الاسلامیۃ، جمہوریۃ مصر العربیۃ، ۱/۸۱۔

(3) غزالی، المستصفی، مطبع مصر قاہرہ مصطفےٰ محمد، (۱۹۳۷)، ۱/۱۸۱۔

(4) التقریر والتحبیر علی تحریر الکمال ۳/۹۸۔　　(5) فتاویٰ ابن تیمیہ، طبع سعودی ۲/۳۰۰۔

(6) موسوعہ ۳/۵۵۔　　(7) ہدایۃ العقول الی غایۃ الاصول ص ۴۹۰۔

(8) محمود احمد غازی، عصر حاضر میں اجماع اور اس کا طریق کار، فی عصر حاضر میں اجتہاد اور اس کی قابلِ عمل صورتیں، شیخ زید اسلامک سنٹر، جامعہ پنجاب لاہور، ۲۰۰۴، ص ۱۲

(9) مراتب الاجماع ص ۱۵، المحلیٰ ۱/۵۴۔

(10) تسہیل الوصول ص ۱۷۰۔

(11) التقریر ۲/۹۷　　(12) ایضاً

(13) التقریر شرح التحریر ۳/۸۰۔

(14) التقریر شرح التحریر ۲/۸۱، ۹۵، ۹۷

(15) The Doctrine of Ijma' in Islam, Islamabad, P-93

(16) موسوعہ ۲/۸۸۔　　(17) عثمانی، محمد رفیع مفتی، فقہ میں اجماع کا مقام ص ۵۸۔

(18) التقریر ۲/۹۸۔

(19) The Doctrine of Ijma' in Islam, P-83　　(20) المستصفیٰ ۱/۱۸۱۔

(21) حاشیہ علی کشف الاسرار ۳/۹۵۶۔　　(22) ایضاً، والتقریر والتحبیر ۲/۹۵، ۹۶۔

(23) The Doctrine of Ijma' in Islam, P-84 والمستصفیٰ (مطبع مصر قاہرہ مصطفےٰ محمد ۱۹۳۷) ۲/۱۰۱

(24) The Doctrine of Ijma' in Islam, P-85 والمستصفیٰ ۱/۱۱۶، ۱۱۵۔

(25) الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی، مطبع المعارف قاہرہ ۱۹۱۴، ۱/۳۲۲، ۳۲۵۔

(26) The Doctrine of Ijma' in Islam, P-85 ، محمد صدیق خان، حصول المعمول من علم الاصول، استنبول ، ۱۹۲۶ء، ص ۷۲

(27) اصول السرخسی، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ۱/۱۲، ۳۱۱۔

(28) اصول الجصاص ص ۲۲۳، ۲۲۴۔　　(29) الجوینی، البرھان، ص ۱۹۵۔

(30) الاحکام فی اصول الاحکام ۱/۲۷، ۳۲۶۔　　(31) المستصفیٰ ۲/۱۰۱۔

(32) اصول السرخسیؒ، ص ۳۱۲۔　　(33) البرھان للجوینی ص ۹۵، ۱۹۴۔

(34) The Doctrine of Ijma' in Islam, P-86　(35) البزدوی ص ۲۴۳۔

(36) غازی محمود احمد، عصر حاضر میں اجماع اور اس کا طریق کار ایضاً ص ۸۔　(37) المستصفی ۱/۱۱۵۔

(38) ابوالحسین البصری، کتاب المعتمد، دمشق ۱۹۶۴،۲/۴۸۱،۸۲۔

(39) جلال الدین المحلی، شرح جمع الجوامع، قاہرہ ۱۳۴۶ھ،۴/۱۲۹۔

(40) الاحکام فی اصول الاحکام ۱/۳۲۲،۳۲۵۔　(41) ایضاً،۱/۳۲۲،۳۲۵۔

(42) محمد صدیق حسن خان، شوکانی، ارشاد الفحول، قاہرہ ۱۳۴۷ھ، ص ۷۸۔

(43) حصول المعمول من علم الاصول ص ۸۷-۱۸۴۔　(44) سورہ النحل: ۴۳، سورہ الانبیاء: ۷

(45) تفسیر قرطبی، بذیل آیات مذکورہ ۱۱/۲۷۲، وتفسیر معارف القرآن ۵/۳۳۲، تفہیم القرآن ۲/۵۴۳۔

(46) ایضاً　(47) الحجرات: ۶　(48) مجمع الزوائد ۱/۱۷۸

(49) صحیح بخاری کتاب العلم، باب من یرد اللہ بہ خیرا ۱/۱۶ و مسلم، کتاب الامارہ ۲/۱۴۴۰،۴۳

(50) جامع ترمذی، ابواب الفتن، باب لزوم الجماعۃ ۲/۴۹۔

(51) التقریر والتحبیر ۳/۹۵،۹۶　(52) المستصفی ۱/۱۱۵۔

(53) The Doctrine of Ijma' in Islam, P-83

(54) آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام ۱/۳۲۱

(55) موسوعہ ۲/۹۶　(56) الاحکام فی اصول الاحکام ۱/۳۲۶

(57) المستصفی ۱/۱۸۶　(58) جامع ترمذی ۲/۴۸،۴۹

(59) موسوعہ ۳/۹۶،۹۷ بحث تاسع　(60) الاحکام فی اصول الاحکام ۱/۳۳۶-۳۴۳

(61) موسوعہ ۳/۱۰۱،۱۱۰　(62) ایضاً ص ۱۰۲

(63) المستصفی ۱/۲۱۵۔　(64) موسوعہ ۳/۱۰۴

(65) کشف الاسرار ۳/۲۴۴، الآمدی الاحکام فی اصول الاحکام ۱/۳۶۶۔

(66) الآمدی، الاحکام، ایضاً　(67) موسوعہ الفقہ الاسلامی، مصر ۳/۱۰۰

(68) ابن ہمام، التحریر فی اصول الفقہ، قاہرہ ۱۳۵۱ھ، ص ۴۱۱۔

(69) البصری، کتاب المعتمد، دمشق ۱۹۶۴ء، ۲/ ۵۲۰۔　　(70) ایضاً

(71) آمدی، احکام فی اصول الاحکام ۱/ ۲۸۰۔

(72) امام شافعی، کتاب الام، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۶/ ۷، ۲۰۵، والرسالہ، قاہرہ ۱۳۲۱ھ ص ۶۶

(73) فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۹/ ۱۹۵۔　　(74) ایضاً ص ۱۹۶۔

(75) اصول الفقہ ص ۲۰۷، دار الفکر العربی، قاہرہ۔　　(76) The Doctrine of Ijma', P-130

(77) آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ۱/ ۸، ۳۷۹، وابوزہرہ، اصول الفقہ ص ۲۹۔　　(78) ایضاً

(79) آمدی، احکام فی اصول الاحکام، ایضاً　　(80) ایضاً

(81) فتاویٰ ابن تیمیہ، ۱۹/ ۱۹۷۔　　(82) المستصفیٰ ۱/ ۲۱۵، وموسوعہ ۳/ ۱۰۲۔

(83) فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۹/ ۱۹۷　　(84) ارشاد الفحول ص ۱۹۳۔

(85) تفسیر روح المعانی، مکتبہ رشیدیہ لاہور، ۱۰/ ۱۲۲، والمغنی لابن قدامہ، بتصحیح ڈاکٹر احمد خلیل ہراس، طبع مصر ۲/ ۵۵۶۔

(86) کشاف بذیل آیۃ مذکورہ، وتفسیر المراغی ۴/ ۱۹۷، وسنن ابن ماجہ، موطا مالک، طبع مصر ۲/ ۴۹۔

(87) تاریخ الخلفاء للسیوطی طبع کراچی ص ۱۱۰، ونیل الاوطار للشوکانی، طبع مصطفیٰ البانی مصر ۷/ ۱۴۴، وتحفۃ الاحوذی، ۲/ ۳۳۷۔

(88) مودودی، تفہیمات ۱۹۷۰ء، ۲/ ۲۴۶۔　　(89) موسوعہ ۳/ ۱۰۴۔

(90) اصول الفقہ، ابوزہرہ، ص ۲۱۱۔　　(91) ایضاً

(92) اصول البزدوی، کراچی ۱۹۶۶ء، ص ۲۴۷۔　　(93) الشوکانی، ارشاد الفحول ص ۱۶۰۔

(94) ایضاً