عہد حاضر میں اجماع کی اہمیت وافادیت
ادلہ ثلاثہ کی روشنی میں

پروفیسر ڈاکٹر صلاح الدین ثانی
پرنسپل: قائد ملت گورنمنٹ ڈگری کالج کراچی

ABSTRACT:

The Significance of Ijma (Consensus of the Opinions of Muslim Scholars) and Its Implementation in the light of First Three Sources of Islamic Law.

By: Dr. Salah-ud-Din Sani

The fourth source of Islamic Law is Ijma (an agreement of Muslim Scholars on a Religious matter). It is applied to deduce or derive Religious ruling to establish new Law in Islam. It should be conducted in the light of Quran, Sunnah and existing analogical judgment of the predecessor scholars.

Oreantalist tried to prove that Ijma of the scholars and unanimous decisions of the parliament are the same thing while both the institutions are absolutely different from earth other.

The thesis also deals with the lexical and Islamic definitions of the word "Ijma", Its legal status, Authencity of Ijma in the light of Quran and Sunnah of Holy Prophet Muhammad (p.b.u.h), historical development of Ijma, Refusal to accept it as a source of Islamic Law. Impact of Ijma on Islamic Jurisprudence, its advantages and different ways of conducting Ijma in the Global are is the main concern of this thesis.

تعارف: اسلامی قانون سازی کے لیے جو اصول فقہ مقرر ہیں انھیں اصول کہا جاتا ہے اس میں چار بنیادی ادلہ ۔ قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس شامل ہیں۔ انٹرنیشنل لاء کے ایکسپرٹ ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے لکھا ہے "مسلمانوں سے پہلے بھی دنیا میں قانون موجود تھا لیکن اصول فقہ جیسی چیز قوانین عالم میں کہیں نہیں ملتی قوانین عالم میں یہ مسلمانوں کی طرف سے امتیازی اضافہ ہے(۱) میں نے اپنے مقالہ کے لئے اجماع کا انتخاب کیا ہے اس لئے کہ یہ ادلہ اربعہ میں سے تیسری بنیادی دلیل ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ چاروں ادلہ میں سے یہ واحد دلیل ہے جس کے ہر ہر پہلو پر اختلافات ہیں مثلاً اس کی حقیقت اہلیت، عمر، اس کے امکانات، حکم، حتی کہ اس حجیت میں بھی اختلافات ہیں۔

لغوی معنی: قاموس الفقہی کے مصنف لکھتے ہیں اجماع کے معنی ہیں الاتفاق والعزم (۲) المعتمد کے مصنف لکھتے ہیں اتفاق الخاصة أو العامة على امر من الامور (۳) ڈاکٹر محمد رواس قلعہ جی نے لکھا ہے الا تفاق وقد يطلق على تصميم العزم و منه أجمع فلان رأيه على كذا أى عزم و أجمع السفر عزم عليه (۴) اکثر حضرات نے یہی معنی لکھے ہیں (۵) جبکہ اس کے صحیح معنی ہیں العزم المؤكد و الا تفاق صرف عزم نہیں اور قرآن (۶) وحدیث (۷) میں بھی اسی معنی میں آیا ہے۔

اصطلاحی معنی: اصطلاحی تعریفات بہت سے ہیں لیکن میں اختصار کی خاطر پانچ حصوں (کیٹیگری) میں تقسیم کر کے زیر بحث لا رہا ہوں امام غزالیؒ نے المستصفی میں کہا ہے "وهو اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من امور الدنية (۸) یعنی امت محمدیہ کا دینی امور میں سے کسی مسئلہ پر متفق ہونا اہل علم کی ایک جماعت نے اس سے ملتی جلتی تعریفات کی ہیں (۹) سعید ابو جیب نے دوسری تعریف یہ نقل کی ہے "وهو ما تيقن ان جميع اصحاب رسول الله عرفوه واقالو به ولم يختلف منهم احداً (۱۰) یعنی ایسا مسئلہ جس پر تمام صحابہ قولا وعملا متفق ہوں اور ان میں سے کوئی ایک صحابی بھی اس سے اختلاف نہ کرے اس کی تائید

امام احمد کے ایک قول سے بھی ہوتی ہے اور بعض خوارج نے بھی اسی کو ترجیح دیا ہے لیکن یہ شرط لگائی ہے کہ اختلاف صحابہ سے پہلے کا اجماع حجت ہے بعد کا نہیں (۱۱) تیسری تعریف نظام معتزلی نے کی ہے " ھو کل قول قامت حجته، حتی قول الواحد"(۱۲) یعنی ہر وہ قول جسکی بنیاد دلیل پر ہو وہ حجت ہوگا اور اجماعی قول کہلائے گا چاہے فقط ایک شخص کی رائے ہو۔ چوتھی تعریف شیعہ حضرات نے کی ہے۔

اتفاق المجتهدين من عترة الرسول ﷺ بعده في عصر على أمر (۱۳) یعنی آل رسول میں سے مجتہدین کا عہد نبوی ﷺ کے بعد کسی بھی زمانہ میں کسی مسئلہ پر متفق ہونا اجماع کہلائیگا دائرۃ المعارف الشیعہ نے اور ایک قول کے مطابق زیدیہ نے بھی یہی تعریف کی ہے (۱۴) اور اھلِ بیت کی جگہ لفظ معصوم داخل کیا ہے۔ (۱۵)

پانچویں تعریف احناف کی ہے "اتفاق رأي المجتهدين من امة محمد في عصر ما على حكم شرعي " (۱۶) یعنی امت محمدیہ کے مجتھدین کا کسی بھی زمانہ میں کسی حکم شرعی پر متفق ہونا سبکی (۱۷) نے بھی اسی سے ملتی جلتی تعریف کی ہے "هو اتفاق مجتهد الامة بعد وفات محمدؐ في عصر على أي امر كان "(۱۸) یعنی امت محمدیہ کے مجتھدین کا نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد کسی بھی زمانہ میں کسی بھی مسئلہ پر اتفاق کرنا اسی سے ملتی جلتی تعریفیں اھلِ علم کی ایک جماعت نے بھی کی ہیں (۱۹) اور شاہ ولی اللہ نے بھی اجماع کے اسی مفہوم کو پسند کیا ہے۔ (۲۰)

تعریفات کا تنقیدی جائزہ: پہلی تعریف جو امام غزالیؒ اور ان کی ہمنوا ایک جماعت سے منقول ہے اس میں انہوں نے پوری امت کو شامل کیا ہے اور "مجمع علیہ" وہ چیز قرار دی جو خاص طور پر امور دینیہ میں ہو۔ "اس پر " آمدی" نے "الاحکام" میں دو اعتراض کئے ایک تو یہ کہ غزالی نے "امتِ محمدیہ" کی بات کی ہے جس کے معنی یہ ہوں گے کہ "انعقاد اجماع ہوگا ہی نہیں کہ امت تو قیامت تک کے زمانہ پر مشتمل ہے دوسرا اعتراض یہ ہوگا کہ "امر دینی" کی قید

لگانے کا معنی یہ ہے کہ کوئی عقلی قضیہ یا عرفی قضیہ حجت شرعی نہ ہو جبکہ ایسا نہیں ہے۔(۲۱) تیسری بات یہ ہے کہ اس تعریف کہ وجہ سے عملاً اجماع ممکن ہی نہیں اور تصور اجماع بہت محدود ہو جاتا ہے۔

دوسری تعریف جسے اھلِ ظواھر نے اختیار کیا ہے۔اس سے بھی عملاً اجماع ممکن نہیں رہتا اس لئے کہ اجماع کا مطلب ہے اکثر اھلِ علم کا متفق ہونا اگر کوئی دوچار افراد اختلاف بھی کرتے ہیں تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا خواہ وہ صحابہ ہی کیوں نہ ہوں اگر اس تعریف پر عمل کریں تو گویا عہد صحابہ کا اجماع بھی مشکوک ہوجاتا ہے اور بعد کے ادوار کا اجماع تو معتبر ہی نہیں رہتا اس تعریف میں بھی تصور اجتماع محدود ہو جاتا ہے۔

تیسری تعریف نظام معتزلی کی تھی ایک طرف وہ کہتا ہے کہ اجماع عقلاً ممکن نہیں(۲۲) دوسری طرف اس کا خیال ہے کہ ایک شخص کی رائے کو بھی اجماع کہا جائیگا حالانکہ ایسا کرنے سے اجماع اور قیاس میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا دوسری بات یہ ہے کہ یہ تعریف اجماع کے لغوی و اصطلاحی معنی سے متصادم ہے اجماع میں کم از کم تین افراد کا ہونا لازمی ہے اس سے کم افراد کی آراء شخصی آراء ہوں گی اجماعی نہیں۔

چوتھی تعریف شیعہ اثناعشری و زیدی حضرات کی ہے یہ صرف اس اجماع کو معتبر مانتے ہیں جسمیں عترتِ رسول یعنی اھلِ بیت (۲۳) یا ان کی نسل سے کوئی فرد شامل ہو یا کسی امام معصوم کا قول شامل ہو تو حجت ہوگا ورنہ نہیں حالانکہ امام کا قول تو اجماع کے بغیر بھی ان کے ہاں حجت ہے۔(۲۴) بلکہ امام اسی طرح معصوم ہے جس طرح انبیاءِ کرامؑ ہیں۔(۲۵) حقیقت یہ ہے کہ شیعہ حضرات اجماع کے قائل ہی نہیں اور صحیح و سچی بات شیخ حائری نے دائرۃ المعارف الشیعیۃ میں امام صادق کے حوالہ سے لکھدی ہے کہ اجماع ان امور میں سے ہے جو گھڑ لیا گیا ہے اور جسکا مقصد خلافت کو غصب کرنا اور اپنے ہر باطل ارادہ کو ثابت کرنا تھا اور اجماع کی نہ تو کوئی دلیل ہے نہ اسکی تعریف پر اتفاق ہے نہ اجماع ممکن ہے اگر اکثریت کی بنا پر اجماع کو تسلیم کر لیا جائے تو کل جب ان ہی سے کچھ افراد مر جائیں گے تو وہ اقلیت

تبدیل ہو جائیگا۔(۲۶) اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے شیعہ حضرات اجماع کے قائل نہیں ہیں۔اجماع پر تنقیدات سے ان کی فقہی کتب بھری ہوئی ہیں،(۲۷) شیخ آمدی نے اس تعریف پر تفصیلی تنقید کی ہے۔(۲۸)

پانچویں تعریف احناف کی ہے جسکی تائید سبکی کی تعریف سے بھی ہوتی ہے یہ جامع تعریف ہے اس لئے کہ اتفاق کے معنی ہیں اشتراک یعنی مجتھدین کی آراء قولاً یا سکوتاً ایک جیسی ہوں۔(۲۹) اگر کسی شرعی مسئلہ پر غیر مجتھدین اتفاق کریں تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔(۳۰) اسی طرح امتِ محمدیہ(۳۱) کی شرط لگائی ہے یعنی غیر مسلموں کا اجماع معتبر نہیں ہوگا اور یہ بھی بتا دیا کہ یہ اجماع نہ عہد صحابہ کے ساتھ خاص ہے نہ امام معصوم کے ساتھ بلکہ ہر زمانہ میں ممکن ہے جس زمانہ کے علماء کسی مسئلہ پر متفق ہو جائیں وہ اجماعی مسئلہ کہلائیگا اور یہ بات بھی وضاحت کردی کہ اجماع شرعی مسئلہ پر حجت ہے اگر مسئلہ شرعی نہ ہو انتظامی یا عرفی یا دنیاوی امور سے متعلق ہو تو احناف کے نزدیک اسکی حیثیت شرعی نہیں ہوگی البتہ سبکی کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے ان کے نزدیک وہ بھی شرعی اجماع کہلائیگا۔

لہٰذا ہم پورے وثوق سے کہ سکتے ہیں پانچویں تعریف سب سے بہتر و جامع ہے اور اس تعریف کی وجہ سے آج بھی اجماع کو فعال بنایا جاسکتا ہے۔

حجیت اجماع

اجماع کی حجیت قرآن سے دو قسم کی آیات سے ثابت کی گئی ہیں پہلی وہ اٰیات جن میں مشورہ کا حکم ہے۔(۳۲) دوسری وہ اٰیات جن میں مسلمانوں کی اجتماعی رائے کو اہمیت دی گئی ہے اور مسلمانوں کی جماعت سے جدا ہونے کی مذمت کی گئی ہے میں اختصار کی خاطر اسی قسم کی صرف پانچ آیات کو زیرِ بحث لا رہا ہوں ارشادِ ربانی ہے۔

وکذالک جعلنا کم امۃ وسطا لتکونوا شھداء علی الناس ویکون الرسول علیکم شھیدا (۳۳)،اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے امتِ محمدیہؐ کو امت وسطی

قرار دیا ہے اور اوسط ہر شیٔ میں بہتر ہوتی ہے۔(۳۴) دوسرے یہ کہ امتِ محمدیہؐ کو دیگر امتوں پر گواہ بنایا ہے اور گواہ کے لئے عادل ہونا ضروری ہے گویا عدالت جماعت مسلمین کی صفت ہے (۳۵) امام قرطبی نے لکھا ہے یہ آیت اجماع کی صحت اور اس کے حکم کے لازم ہونے کی دلیل ہے کیونکہ امت محمدیہ عادل ہے اور لوگوں پر گواہ ہے لہٰذا ہر زمانہ کے لوگ بعد والوں پر گواہ ہوں گے جیسا کہ صحابہ کا قول تابعین پر اور تابعین کا بعد والوں کے لئے حجت ہے اور جب امت گواہ قرار پائی تو اس کے قول کی قبولیت لازم قرار پائی (۳۶) امام ماتریدی (۳۶) شیخ جصاص حنفی (۳۷) شیخ احمد صاوی (۳۸) محمد علی صابونی (۳۹) سید رشید رضا (۴۰) قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی (۴۱) مفتی محمد شفیع (۴۲) ابن عربی (۴۳) الدکتور وھبة الزحیلی (۴۴) اور دیگر اہلِ علم کی ایک جماعت (۴۵) نے اس سے اجماع کی حجیت مراد لی ہے۔ دوسری آیت جس سے اجماع کی حجیت کی تائید ہوتی ہے و عتصموا بحبل اللہ جمیعاً و لا تفرقوا (۴۶) ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تفرق اور انتشار سے روکا ہے اور اجماع کی مخالفت تفرق ہے لہٰذا اجماع کی اتباع لازم ہے امام قرطبیؒ نے لکھا ہے اسمیں اجماع کے صحیح ہونے کی دلیل ہے (۴۷) جصاص (۴۸) الصاوی (۴۹) خضری (۵۰) آمدی (۵۱) اور موسوعة الفقه الاسلامی سمیت اہل علم کی ایک جماعت نے حجیت اجماع پر اس سے استدلال کیا ہے (۵۲)۔

تیسری آیت یاأیھاالذین امنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم (۵۳) ہے۔ شیخ آمدی لکھتے ہیں اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ "تنازع" کو شرط قرار دیا گیا، جب کوئی مسئلہ آئے تو کتاب وسنت کی طرف لوٹانا لازم ہے اور ظاہر ہے کہ مشروط معدوم ہو جاتا ہے جب کہ شرط نہ ہو اور یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب تنازع نہ ہو تو حکم پر اتفاق کافی ہے۔ اور اجماع کے حجت ہونے کا اس کے سوا کوئی معنی نہیں ہے کہ اختلاف نہ ہو اور متفقہ فیصلہ اور امر ہو۔ (۵۴) امام رازی لکھتے ہیں یہاں اولی الامر سے اہل الحل والعقد یعنی اھل الفقه والدین مراد ہیں (۵۵) اور یہی رائے علی بن

طلحۃؓ ابنِ عباسؓ، مجاهدؒ، حسن بصریؒ کی ہے(۵۶) اور یہ آیت حجیت اجماع پر دلیل ہے۔(۵۷) شیخ آمدی (۵۸)، شیخ السایس (۵۹)، شیخ ہراسی (۶۰)، اور زحیلی سمیت علماء کی ایک جماعت نے حجیت اجماع پر استدلال کیا ہے۔(۶۱) چوتھی آیت و من یشاقق الرسول من بعدماتبین له الهدیٰ ویتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ماتولی و نصله جهنم و ساء ت مصیرا(۶۲) ہے موسوعة الفقه الاسلامی نے اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے رسول اکرم ﷺ کی مخالفت اور مومنوں کے راستہ کے علاوہ دوسرے راستہ پر وعید سنائی ہے۔ جس سے لازم آیا کہ مومنوں کے راستہ کے سوا دوسرا راستہ حرام ہے، اگر حرام نہ ہوتا تو رسول کی مخالفت کے ساتھ اس کو جمع نہ کیا جاتا نہ ہی اس پر وعید آتی اور جب مومنوں کے راستہ کے علاوہ دوسرا راستہ اختیار کرنا حرام ٹھرا تو گویا ان کے راستہ پر چلنا لازم ٹھہرا، لہٰذا مسلمانوں کے ساتھ چلنے کا لزوم اجماع کی حجیت کی دلیل ہے(۶۳) بقول سبکی اور شیخ امان کے اجماع کی حجیت پر اس آیت سے سب سے پہلے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے(۶۴) فخر الدین رازی نے اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ آیت میں مسلمانوں کی اتباع کا لزوم ثابت ہوتا ہے اور اتباع سے انحراف کرنے والوں کے لئے وعید ہے(۶۵) اور ابوالولید الباجی نے آیت پر وارد ہونے والے اعتراضات کا جواب دیا ہے (۶۶) شیخ آمدی (۶۷) رشید رضا (۶۸) امام قرطبی (۶۹) محمود محمد حمزہ (۷۰) اور علماء کی ایک جماعت نے اس آیت سے حجیت اجماع پر استدلال کیا ہے(۷۱) پانچویں آیت کنتم خیر أمة أخرجت للناس تأمرون با لمعروف وتنهون عن المنكر (۷۲) ہے اس سے استدلال کرتے ہوئے موسوعة الفقه الاسلامی میں لکھا ہے۔ یہ جملہ خبریہ ہے جس میں مسلمانوں کی صفت بیان کی گئی کہ وہ امر بالمعروف اور نهی عن المنكر کرنے والے ہیں المعروف اور المنکر میں الف لام عموم کے لیے ہے چونکہ وہ اسم جنس پر آیا ہے جس کا مفہوم یہ ہوا کہ مسلمان ہر نیکی کا حکم دیتے ہیں اور ہر برائی سے روکتے ہیں تو جو شخص ان کے مامور به

یا منھی عنہ کی مخالفت کریگا وہ ان کے راستہ کا مخالف قرار پائے گا چنانچہ وہ مبطل اور گمراہ ہوگا (۷۳) اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے صاحب شرح المنار وارشاد الفحوال نے لکھا ہے اگر سب مسلمان خطاء پر جمع ہو جائیں تو وہ منکر کا حکم دینے والے اور معروف سے روکنے والے نہیں ہوں گے اور یہ بات نصِ قرآنی کے خلاف ہے۔ (۷۴)

اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے جصاص نے حجیت اجماع کو ثابت کیا ہے (۷۵) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے یہ امتِ حقہ ہے امتِ ضلال نہیں اس لئے کہ امتِ ظلال خیر امم نہیں ہوسکتی دوسرے یہ کہ اس آیت میں اس بات کی ضمانت دی گئی ہے کہ یہ نیکی کا حکم دیتی رہیگی تیسرے یہ کہ برائی سے روکتی رہیگی یعنی اس امت کا ایک طبقہ ہمیشہ ھدایت پر رہیگا، اس آیت سے علماء کی ایک جماعت نے حجت اجماع پر استدلال کیا ہے جس میں آمدی (۷٦) فخر الدین رازی (۷۷) الزحیلی (۷۸) وغیرہ شامل ہیں اگر چہ ان میں سے بعض آیات سے استدلال پر کچھ اھلِ علم نے اعتراضات بھی کیے ہیں (۷۹) لیکن ان اعتراضات میں زیادہ وزن نہیں ہے بلکہ مذکورہ آیات کے علاوہ بھی دیگر آیات سے ثابت ہوتا ہے کہ ان سے اجماع مراد ہے اور اجماع حجت ہے (۸۰)

حدیث کی روشنی میں: اجماع کی حجیت حدیث سے بھی ثابت ہوتی ہے بقول امام غزالی (۸۱) محبّ اللہ بہاری (۸۲) اور مولانا رفیع عثمانی (۸۳) کے ایسی ۴۲ روایات کی تعداد تواتر معنوی تک پہنچی ہوئی ہے (۸۴) یہ احادیث مشہور صحابہ (جن میں خلفاء اربعہ بھی شامل ہیں) سے مروی ہیں (۸۵) ان روایات سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوجاتی ہے کہ اجماع حجت قطعیہ ہے (۸٦) اس موقع پر تمام روایات کا احاطہ ممکن نہیں اختصاراً صرف پانچ روایات تحقیق کے ساتھ بیان کر رہا ہوں پہلی روایت ابنِ عمرؓ سے ہے۔

وعن ابن عُمر. رضي اللہ تعالیٰ عنهما. أن رسولَ اللہ. صلی اللہ علیه وسلم. قال: إنَّ اللہِ لاَ یجمَعُ أمّتِي أوقال أُمّةَ مُحمدٍ علی ضلالةٍ، ویدُ اللّٰهِ علَی الجماعةِ، ومَنْ شذَّ شذَّ إلی النار. (۸۷)

یعنی اللہ تعالیٰ امتِ محمدیہ کو کسی گمراہی پر متفق نہیں کریگا اور اللہ کا ہاتھ جماعت مسلمین پر ہے اور جو الگ راستہ اختیار کریگا جہنم میں جائیگا۔ آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد آٹھ صحابہ کرام نے تھوڑے لفظی فرق کے ساتھ نقل کیا ہے، کسی نے تفصیل سے کام لیا ہے کسی نے اختصار سے، مگر اتنا مضمون ان سب صحابۂ کرام نے نقل فرمایا ہے کہ اُمّتِ محمدیہ کو اللہ تعالیٰ گمراہی پر متفق نہیں کرے گا۔

یہ روایت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت کردہ ہے، باقی سات صحابۂ کرام جنھوں نے یہ حدیث روایت کی ہے یہ ہیں: (۸۸) حضرت ابنِ عباسؓ، (۸۹) حضرت انسؓ، (۹۰) حضرت ابو مالک اشعریؓ (۹۱)، حضرت ابوبصرہؓ، (۹۲) حضرت قدامہ بن عبداللہ بن عمار الکلابیؓ، (۹۳) حضرت ابو ہریرہؓ، (۹۴) حضرت ابومسعود انصاریؓ، (۹۵) ان آٹھ صحابۂ کرام کے علاوہ اسی حدیث کو مشہور تابعی حضرت حسن بصریؒ نے کسی صحابی کا حوالہ دیئے بغیر آنحضرت ﷺ سے روایت کیا ہے (۹۶)، ابی الفتوح لکھتے ہیں (۹۷) محمد بن جعفر اور ابن ھمام نے اس روایت کو متواتر لکھا ہے۔ (۹۸) دوسری روایت حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے۔

حدثنا عبید بن شریک البزار، نا أبو الجمَاهِر، نا خُلَیْد دَعْلَج، عن قتادة، عن سعید بن المسیب، عن ابن عباس، قال : قال رسول اللہ ﷺ : " من فـارق الجماعة شبراً، فقد خَلَعَ ربْقَةَ الإسلام من عنُقه؛ ومن مات لیس له إمامٌ، مات میتةً جاهلیةً؛ ومن مات تحت رایة عُمیَّةٍ ینصر عَصَبَةً، فجاهلیةٌ"(۹۹)،

نبی کریم ﷺ نے فرمایا جو مسلمانوں کی جماعت سے تھوڑا سا بھی ہٹا وہ اس شخص کی طرح ہے جس نے اسلام کا قلادہ اپنی گردن سے نکال دیا ہو۔ اور جو اس حالت میں مرا کہ اس کا کوئی قائد یا امام نہیں تھا تو وہ جاہلیت کی موت مرا اور جو عصبیت وقومیت کی حمایت میں لڑتا ہوا مارا گیا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔ اس حدیث میں مسلمانوں کی جماعت کا ساتھ دینے اور ان سے اختلاف کرنے سے منع کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے اجماع امت کی اتباع لازم ہے۔ یہ

روایت حسن لغیرہ ہے اور بخاری، مسلم و ابوداؤدسمیت بہت سے محدثین نے حضرت ابنِ عباسؓ سے دوطرق سے اسے نقل کیا ہے (۱۰۰) اسی مفہوم کومختلف الفاظ میں سولہ مشہور صحابہ کرام (۱۰۱) سے بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی وغیرہ نے نقل کیا ہے۔(۱۰۲)

تیسری روایت اُسامہؓ سے منقول ہے۔ حدثنااحمد بن الحسين الكيرانی، نا سعيد بن سليمان، نا عبدالآعلٰى بن أبى الُمسَاوِر عن زياد بن علاقة، عن أسامة بن شَريک، قال: قال رسول اللهﷺ. "يدُالله على الجماعة، فإذَاشذَّالشّاذ اختَطَفَهُ الشيطان" (۱۰۳)

نبی کریمﷺ نے فرمایا اللہ کا سایہ جماعت پر ہے جو جماعت سے ہٹتا ہے شیطان اسے اچک لیتا ہے، شذ کے معنی جمہور سے اختلاف بیان کیا گیا ہے (۱۰۴) اس سے معلوم ہوا کہ اجماع امت کی اتباع لازم ہے اس سے اختلاف کرنا شیطان کے ہاتھ میں کھلونا بنتا ہے یہ روایت بھی سنداً صحیح ہے اسے طبرانی، معرفة الصحابة اور دیگر محدثین نے نقل کیا ہے (۱۰۵) شیخ حمدی الدمرداش ابن الاثیر کے حوالہ سے لکھتے ہیں۔

"معنى الحديث: أنا الجماعة المتفقة من أهل الإسلام فى كنف الله ووقايته فوقهم، وهم بعيدون من الأذى و الخوف، فأقيموا بين ظهرانيهم" (۱۰۶) وفيه أن من انفرد عن الجماعة باعتقادِ، أو قول، أوفعل لم يكونوا عليه، فالشيطان يجذبه، ويأخذه بسرعة، ثم يوجّهه إلى مفاسد أخرى أشد منها، ويجعله من أتباعه (۱۰۷)

چوتھی روایت ابنِ عمرؓ سے منقول ہے۔ عن ابن عمر. رضي الله تعالىٰ عنهما. قال: خطبنَا عُمرُ بالجابِية فقال: ياأيهاالناس إني قمتُ فيكم كَمَقَامِ رسولِ الله تعالى عليه وسلم. فينَا فقال:" أوصِيكُم بأصحابي ثُمَّ الذِينَ يَلُونَهم، ثم الذين يَلونَهم، ثم يَفشُو الكذبُ حتى يحلِفَ الرجلُ ولا يُستَحلَفُ ويَشهَدَ الشاهدُ ولا يُستَشهَدُ، ألا لا يَخلُوَنَّ رجلٌ بامرأةٍ إلا كَان ثالِثهُمَا الشيطانُ،

علیکُمُ بالجماعةِ وإیاکُم والفُرقَةَ، فإن الشیطانَ معَ الواحِدِ وھو مع الاثنین أبعد من أراد بُحبوحَة الجنةِ فلْیَلْزَمِ الجماعةَ مَن سَرَّتْهُ حَسَنَتُه، وساءَ تْه سَیِئَتُه فذلکُمُ المئومنُ" (۱۰۸)

حضرت عمر بن الخطابؓ نے ایک مرتبہ حاضرین کے سامنے خطبہ دیا، اور فرمایا کہ آج میں تمھارے سامنے اسی طرح خطبہ دینے کے لئے کھڑا ہوں جس طرح رسول اللہ ﷺ ہمارے سامنے کھڑے ہوئے تھے، اور آپ ﷺ نے ہمیں خطاب کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ:۔

میں تم کو اپنے صحابہ کی پیروی کی وصیت کرتا ہوں، پھر ان لوگوں کی پیروی کی جو اُن کے بعد ہوں گے یعنی تابعین پھر اُن لوگوں کی پیروی کی جو ان تابعین کے بعد ہوں گے یعنی تبع تابعین پھر جھوٹ پھیل جائے گا، حتیٰ کہ آدمی قسم کھائے گا، حالانکہ اس سے کسی نے قسم کا مطالبہ نہ کیا ہوگا، اور گواہی دیگا حالانکہ اس سے گواہی طلب نہ کی ہوگی، پس تم میں سے جو شخص جنت کے بیچوں بیچ رہنا چاہتا ہو وہ الجماعۃ (مخصوص جماعت) کو لازم پکڑ لے، یعنی اپنے اعتقاد اور افعال میں اس جماعت کا اتباع کرے کیوں کہ شیطان ایک کے ساتھ ہوتا ہے اور دو سے زیادہ دور رہتا ہے۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو "حسن صحیح غریب من ھذا الوجہ" کہا ہے لیکن شارح ترمذی اُبی الفتوح کی رائے ہے یہ روایت سنداً وروایتاً دونوں طرح صحیح ہے (۱۰۹) اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے تبعِ تابعین کے بعد دنیا میں جھوٹ پھیل جانے کی خبر دی ہے مگر ساتھ ہی الجماعۃ (مخصوص جماعت) کے ساتھ رہنے اور اس کی پیروی کرنے کا حُکم بھی دیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دینی اعتبار سے بگڑے ہوئے زمانہ میں بھی اُمت میں ایک خاص جماعت ایسی موجود رہے گی جو حق پر ہوگی، اور اس کا اتباع واجب ہوگا، جس کا لازمی نتیجہ وہی ہے جو پیچھے کئی آیات واحادیث سے معلوم ہو چکا ہے کہ امت کا پورا مجموعہ کبھی گمراہی پر متفق نہیں ہوگا۔

"الجماعۃ" کے ساتھ رہنے اور اس کے اتباع کے متعلق آنحضرت ﷺ کا جو حکم حضرت عمرؓ نے اس حدیث میں نقل فرمایا ہے اسے چار اور صحابہء کرام حضرت سعد بن ابی وقاص

(۱۱۰) حضرت عبداللہ بن عمر (۱۱۱) حضرت حذیفہ (۱۱۲) اور حضرت معاذ ابنِ جبل نے بھی روایت کیا ہے (۱۱۳)

پانچویں روایت یہ ہے: آنحضرت ﷺ نے منیٰ کی مسجد خیف میں خطبۃ حجۃ الوداع میں ارشاد فرمایا۔ **"عن ابن مسعود قال قا سول اللّٰه علیه وسلم ثلاث لا یغلُ علیهن قلبُ مسلمٍ اخلاصُ العملِ لِلّٰهِ، والنَصیحةُ للمسلمین، ولزومُ جماعتِهِمْ فان دعوتَهم تُحیطُ من ورائهِم "(۱۱۴)**

"تین خصلتیں ایسی ہیں کہ اُن کی موجودگی میں کسی مسلمان کا دل خیانت نہیں کرتا، عمل میں اللہ کے لئے اخلاص، مسلمانوں کی خیر خواہی، اور جماعتِ مسلمین کا اتباع، کیونکہ ان کی دعاء پیچھے سے اُن کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔"

معلوم ہوا کہ جو شخص اپنے اعتقاد اور عمل میں جماعتِ مسلمین کا اتباع کریگا خیانت اور گمراہی سے محفوظ رہے گا، اس حدیث کا حاصل بھی وہی ہے کہ جماعتِ مسلمین کا متفقہ عقیدہ یا عمل کبھی غلط نہیں ہوسکتا، اس حدیث کو دس صحابہ کرامؓ نے روایت کیا ہے، جن کے اسماءِ گرامی یہ ہیں: حضرت ابنِ مسعودؓ (۱۱۵) حضرت انسؓ (۱۱۶) حضرت جبیر بن مطعمؓ (۱۱۷) حضرت زید بن ثابتؓ (۱۱۸) حضرت نعمان بن بشیرؓ (۱۱۹) حضرت ابوسعید خذریؓ (۱۲۰) حضرت ابوالدرداءؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت جابرؓ، حضرت ابوقرصافۃؓ، رضی اللہ عنہم اجمعین۔ یہ روایت بھی صحیح ہے اس کے علاوہ بھی متعدد صحیح روایات ہیں (۱۲۱) جن سے اجماع کی حجیت ثابت ہوتی ہے اور اس کی اتباع لازمی قرار پاتی ہے ان احادیث سے استدلال کیسے ہوگا اس پر گفتگو کرتے ہوئے۔ "موسوعة الفقه الاسلامی" میں لکھا ہے۔ حضور ﷺ نے اس امت کی بڑی شان و عظمت بیان کی، اور اس بات کی خبر دی کہ بہ حیثیت مجموعی یہ امت خطاء سے محفوظ رہے گی۔ اس لیے اس سے علم ضروری منتقی طور پر حاصل ہوجائے گا۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس سے "علم اضطرار" نہیں علم استدلال کا دعویٰ کیا گیا ہے اس میں پھر دو پہلو ہیں ایک تو یہ کہ احادیث صحابہ و تابعین کے ادوار سے لے کر اب تک

معروف ومشہور ہیں اوران سے متعلق کسی کا انکار اب تک ثابت نہیں دوسرا پہلو یہ ہے کہ جو حضرات اس سے استدلال کرتے ہیں انہوں نے اس سے اجماع کو ثابت کیا ہے۔جس کا حکم کتاب اللہ اور سنت متواترہ کے ذریعہ دیا گیا ہے۔(۱۲۲) ان احادیث میں مسلمانوں کے لئے ایک خوشخبری بھی ہے کہ پچھلی امتوں میں تمام فرقے گمراہ ہوگئے تھے کوئی ایک فرقہ بھی ہدایت پر نہیں تھا اس امت میں قیامت تک ایک جماعت ہدایت پر قائم رہے گی۔ امام فخرالدین رازی نے اٹھارہ احادیث کے ذریعہ اجماع کی حجیت ثابت کرتے ہوئے وارد ہونے والے اعتراضات کے جوابات بھی دیئے ہیں۔(۱۲۳)

تاریخ اجماع: تاریخ سے معلوم ہوتا ہے اسلام سے پہلے بھی انفرادی واجتماعی مسائل مشاورت کے ذریعہ حل کرنے کا رواج رہا ہے(۱۲۴) اور مشاورت اجماع کی روح ہے لیکن مشاورت اور اجماع میں فرق یہ ہے کہ مشاورت بغیر کسی شرط کے ہر ایک کے ساتھ ہوسکتی ہے جبکہ اجماع مخصوص افراد مخصوص شرائط کے ساتھ ہی کرسکتے ہیں۔ زمانہ جاہلیت میں ابرھہ کے حملہ آور ہونے پر مشاورت کا ثبوت ملتا ہے مشرکینِ مکہ دارندوہ میں مشاورت کرتے تھے۔ اسلام کے آغاز سے ہی بنص قرآنی (۱۲۵) آپ ﷺ صحابہؓ سے مشورہ کرتے تھے بعد میں مسجدِ نبوی مرکزِ مشاورت بنی (۱۲۶) عہدِ نبوی میں جن امور پر مشاورت ہوئی ان میں سے کچھ یہ ہیں۔

۱...... ۱ھ میں اذان کے مسئلہ پر مشورہ ہوا۔(۱۲۷)

۲...... ۲ھ میں شوریٰ بدرالکبریٰ (غزوہ بدر سے متعلق شوریٰ۔(۱۲۸)

۳...... ۲ھ میں شوریٰ اسیرانِ بدرالکبریٰ (غزوہ بدر کے قیدیوں سے متعلق شوریٰ)۔ (۱۲۹)

۴...... ۳ھ میں شوریٰ احد (غزوہ احد سے متعلق شوری)(۱۳۰)

۵...... ۵ھ میں شوریٰ خندق (غزوہِ خندق سے متعلق شوریٰ)(۱۳۱)

۶...... ۶ھ میں شوریٰ افک (ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے متعلق بہتان پر شوریٰ)(۱۳۲)

۷...... ۶ھ میں شوریٰ حدیبیہ(۱۳۳)

۸...... ۸ھ شوریٰ اسیرانِ ھوازن غزوہ حنین کے بعد قبیلہ ھوازن کے اسیران سے متعلق شوریٰ(۱۳۴)

...... ۱۰ھ میں شوریٰ معاذ بن جبل (معاذ بن جبل کی گورنری پر شوریٰ)۔(۱۳۵)

میں نے عہد نبوی ﷺ کے اجتماعی فیصلوں کو مشورہ اس لئے قرار دیا ہے کہ اکثر اہل علم کی رائے ہے کہ وحی کے نزول کے سبب عہدِ نبوی میں اجماع نہیں تھا بلکہ مسلمانوں کو اطاعت کا حکم تھا آمدی نے اسی وجہ سے لکھا ہے" اس پر اجماع ہے کہ عہدِ نبوی میں اجماع نہیں تھا" (۱۳۶) اور نہ عہدِ نبوی سے پہلے تھا بلکہ اجماع امتِ محمدیہ کی خصوصیت ہے (۱۳۷) شاہ ولی اللہؒ اجماع کے ارتقاء پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں۔ " ہر اجماع پر تین دور گزرتے ہیں۔

۱۔ سب سے پہلے لوگ اپنے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں اور متعارض قیاسات وجود میں آتے ہیں۔

۲۔ پھر لوگوں میں باہم مناظرہ ومراجعہ ہوتا ہے۔

۳۔ آخر میں اختلافات ختم ہو جاتے ہیں اور لوگ ایک بات پر متفق ہو جاتے ہیں۔" (۱۳۸)

عہد صحابہ سے اجماع کا اغاز ہوتا ہے تقی امینی لکھتے ہیں۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت میں اس مقصد کے لیے جلیل القدر صحابہ کو باھر جانے سے روک دیا لیا تھا۔ اور تمام پیش آمدہ مسائل میں جمع کر کے ان سے مشورہ کیا جاتا تھا، اور باہمی مشورہ سے جو بات طے ہو جاتی اس پر عمل درآمد ہوتا تھا، بالخصوص حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت میں بلکثرت نئے مسائل پیش آنے کی وجہ سے اس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں، اس دور میں حج کے اجماع سے بھی فائدہ اٹھایا جاتا تھا، جو قوم کے اعلیٰ دل و دماغ کے اجماع اور اس کے استصواب کی بہترین شکل تھی۔

حج قدرتی طور پر ایسا اجتماع ہے کہ اس کو منظم شکل دے کر ہر زمانہ میں اس بڑے بڑے فائدے اٹھائے جاسکتے ہیں لیکن بدقسمتی سے بعد کے زمانہ میں اس کی یہ حیثیۃ فراموش ہوگئی ،(۱۳۹)

اسکی تائید ڈاکٹر حمید اللہ کے اس بیان سے بھی ہوتی ہے کہ خلفائے راشدین کے زمانے میں کبھی کبھی اجتماعی غور وفکر ہوتا۔لوگ آپس میں بحث کرتے کہ اس بارے میں کیا کرنا چاہیے۔ایک صاحب اگر ایک چیز بیان کرتے تو دوسرے صاحب اس پر اعتراض کرتے ،نہیں صاحب! یہ نہیں ہوسکتا۔اس میں فلاں خامی ہے، یوں کرنا چاہیے۔اور اس آپس کے بحث مباحثے سے لوگ کسی نتیجے پر پہنچ جاتے۔اس زمانے میں خاص کر یہ چیز مفید ثابت ہوئی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے فرمودات واقوال ابھی تک جمع نہیں ہوئے تھے۔بخاری، مسلم اور صحاح ستہ کی کتابیں ابھی لکھی نہیں گئی تھیں، بلکہ لوگوں کے علم اور حافظے میں تھیں۔جب آپس میں مل کر مشورہ کرتے تو اُس وقت بعض بھولی بسری باتیں یاد آجاتیں، کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک دن یوں فرمایا تھا۔(۱۴۰)

محققین نے اسی تناظر میں اس نکتہ پر بھی بحث کی ہے کہ پہلا اجماع کس مسئلہ پر ہوا؟ تو بیشتر کی رائے ہے کہ ۱۱ھ میں خلافت ابوبکر صدیقؓ پر ہوا یہی امام آمدی (۱۴۱) شاہ ولی اللہؒ (۱۴۲) اور دیگر محققین کی آراء ہیں لیکن ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے اس موقع پر ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا۔

مجھے معلوم نہیں پہلا اِجماع غالباً عہدِ صحابہ میں ہوا ہوگا۔لیکن کس مسئلے پر اور کب ہوا تھا، یہ کہنا دشوار ہے۔ممکن ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں ہوا ہو۔مثلاً زکوۃ دینے والوں سے جنگ کے متعلق، کیونکہ یہ اولین مسئلہ تھا جس میں کچھ اختلاف پیدا ہوا تھا بڑے بڑے صحابہ مثلاً حضرت عمرؓ جیسے صحابی کی رائے تھی کہ فی الحال اس پر اصرار نہ کیا جائے اور جو لوگ صرف زکوٰۃ دینے سے انکار کرتے ہیں، انھیں کافر نہ قرار دیا جائے۔حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو جواب دیا کہ قرآن میں صلوۃ اور زکوٰۃ دونوں کو ایک ہی سانس میں بیان کیا گیا ہے۔ اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ ''جس طرح ایک شخص نماز پڑھنے سے انکار کرے تو میں

مرتد قرار دینے پر مجبور ہوں، یہی معاملہ زکوٰۃ کا بھی ہے۔ ممکن ہے کہ یہ پہلا اِجماع ہو۔(۱۴۳)

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب پہلے اجماع کو تسلیم نہیں کرتے اور دوسرے اجماع کے بارے میں بھی مذبذب میں حالانکہ اجماع اول و دوم کی بیشتر محققین نے توثیق کی ہے ابوبکر بیھقی، ابوبکر سعید الخذری سے روایت کرتے ہیں حضرت علی نے ایک قول کے مطابق پہلے دن دوسرے قول کے مطابق دوسرے دن ابوبکرؓ سے بیت کرلی تھی اور اس کے بعد تمام نمازوں اور معاملات میں شرکت اس کا ثبوت ہے(۱۴۴) امامۃ العظمیٰ کے مصنف عبداللہ بن سلیمان (۱۴۵) اسی طرح مصطفیٰ مراغی (۱۴۶) اور دیگر مؤرخین خلافت ابی بکرؓ کو پہلا اجماع قرار دیتے ہیں۔(۱۴۷) اس موقع پر ڈاکٹر صاحب سے علمی تسامح ہوا ہے۔ عہدِ خلفاء راشدین میں جو مسائل باھمی مشاورت واجماع سے حل ہوئے ہیں۔ ان میں سے کچھ یہ ہیں۔

۱۔ ۱۱ھ میں شوریٰ سقیفہ بنی ساعدہ (انتخاب خلیفہ اوّل صدیق اکبرؓ) (۱۴۸)
۲۔ ۱۱ھ میں شوریٰ لشکر اسامہ (۱۴۹)
۳۔ ۱۱ھ میں شوریٰ منکرینِ زکوٰۃ (۱۵۰)
۴۔ ۱۱ھ میں جمع قرآن پر مشورہ ہوا (۱۵۱)
۵۔ ۱۲ھ میں شوریٰ انتخاب خلیفہ دوم حضرت عمر بن الخطابؓ (۱۵۲)
۶۔ ۱۴ھ میں شوریٰ محاذ عراق، (۱۵۳)
۷۔ ۱۵ھ میں شوریٰ میثاق بیت المقدس (۱۵۴)
۸۔ ۱۶ھ میں شوریٰ محاصل عراق (۱۵۵)
۹۔ ۲۱ھ میں شوریٰ جنگ نہاوند (۱۵۶)
۱۰۔ ۲۴ھ میں انتخابِ عثمانؓ کے لئے مشورہ ہوا (۱۵۷) آپ ہی کے عہد میں صحابہؓ کے مشورہ سے ایک قرآنی رسم خط کو اختیار کیا گیا۔

یہی معمول بعد کے ادوار میں بھی جاری رہا۔ عمر بن عبدالعزیزؒ جب مدینہ کے گورنر تھے ایک مجلس قائم کی تھی جس کے رکن فقہاء سبعہ تھے اس مجلس میں مسائل طے کئے جاتے تھے(۱۵۸)

مستشرقین کی غلط فہمی: مستشرقین نے اجماع کا گہرائی سے مطالعہ نہیں کیا جس کی وجہ سے انھیں اس کے سمجھنے میں غلطی ہوئی اور وہ یہ خیال کر بیٹھے کہ اجماع کے ذریعہ سب کچھ تبدیل ہوسکتا ہے جیسا کہ دائرۃ المعارف الاسلامیہ کے مقالہ نگار نے لکھا ہے مستشرقین سمجھتے ہیں۔ اجماع میں بحثیت مجموعی قوانین واحکام کی تخلیق کی قوت بھی موجود ہے؛ چنانچہ بعض ایسی باتیں جو پہلے بدعت (یعنی خلاف سنت) سمجھی جاتی تھیں اجماع کی بدولت جائز تسلیم کرلی گئیں اوران کے بارے میں قدیم ترعقیدے کوترک کردیا گیا ہے۔ اس طرح اجماع نے محض غیر طے شدہ مسائل ہی کو طے نہیں کیا بلکہ بعض اہم ترین طے شدہ عقائد میں بھی ترمیم وتبدیل کردی ہے اوراسی لیے آج کل مسلمانوں اور غیر مسلمانوں میں بعض لوگ اسے اصلاح کا ایک زبردست آلہ سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس کے ذریعے مسلمان اسلام کومجموعی طور پر جیسا بھی چاہیں بنا سکتے ہیں، گواس مسئلے میں ابھی تک بہت اختلاف رائے موجود ہے، چنانچہ گولٹ زیہر Goldziher (vortesungen) کو تاریخ اسلامی کے پیش نظر آیندہ کے لیے بہت سے امکانات نظر آتے ہیں، لیکن ہرخرونیہ Hollande Politique musulmane Snouck Hurgrouoje : (de la، ص۴۲، ۶۰)، جو فقہ اسلامی کو ایک معیّن اور منجمد شدہ چیز سمجھتا ہے، اصول اجماع میں امید کی کوئی کرن نہیں دیکھتا (۱۵۹) حالانکہ مستشرقین کا یہ خیال غلط ہے کہ مسلمان من حیث الجماعۃ اسلام کو جو شکل بھی دینا چاہیں دے سکتے ہیں، اس لیے کہ اجماع کے ذریعے قانون سازی کے عمل میں غیر معمولی تقوی ودیانت اور خاص شرائط کی ضرورت ہے تاکہ اس عمل میں صریح نصوص شرعیہ سے ذرا سا انحراف بھی نہ ہونے پائے اور قرآن وسنت کی تصریحات کے خلاف کوئی بھی اجماع مستند نہیں ہوسکتا۔ ڈاکٹر وھبۃ زحیلی (۱۶۰) اور شیخ ابوزھرہ (۱۶۱) نے مستشرقین کا عمدہ جواب دیا ہے۔

اہلیت اجماع: اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اجماع کا اہل کون ہے؟ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ اجماع بنیادی طور سے دو قسم پر ہے اجماع عام اور اجماع خاص اجماع عام کہتے ہیں ہر فن کے ماہر علماء کا اسی فن کے کسی بھی مسئلہ پر اتفاق خواہ وہ شرعی ہو یا غیر شرعی مثلاً نحو وصرف یا طب کے کسی مسئلہ پر اتفاق اور یہ اسلام سے پہلے بھی ہوتا تھا لیکن اس کا صرف اتنا فائدہ ہے کہ

یہ مستند قول یا مشورہ کی حیثیت رکھتا ہے حجت نہیں ہے یہی فخر الدین رازی، شوکانی اور اسنوی کی رائے ہے (۱۶۲) دوسرا اجماع خاص یعنی اجماع شرعی ہے (جو کہ زیر بحث ہے) عام وخاص کا فرق یہ ہے کہ خاص حجت ہے عام حجت نہیں ہے اسی طرح عام بنتا اور ٹوٹتا رہتا ہے خاص ٹوٹتا نہیں ہے عام علاقائی یا کسی خاص فن کے حوالہ سے ہوتا ہے جبکہ خاص شرعی مسئلہ پر خاص شرائط کے ساتھ اور مخصوص شرائط کے حامل اس میں اہل ہوتے ہیں یہی وجہ ہے۔ جمہور کے نزدیک صرف ان مجتہدین کا اجماع معتبر ہے جن میں ہوائے نفس اور فسق نہ ہو (۱۶۳) یعنی جو عدالت سے متصف اور بدعات سے مجتنب ہوں (۱۶۴) اور بقول غزالی مجتہد ہونے کے ساتھ مقبول الفتوی اور اهل الحل والعقد ہوں (۱۶۵) اور اھلیت اجماع کی تعریف میں جوامت کا لفظ آیا ہے اس سے اتنی بات تو یقینی ہے کہ امت کے عام لفظ میں صرف مسلمان داخل ہیں لیکن تمام مسلمانوں کو ہم تین فریقوں میں تقسیم کر سکتے ہیں (الف) بچے اور مجنوں (ب) اہل اجتہاد یا اہل حل وعقد (ج) عام مسلمان اور وہ علماء جنہیں اجتہاد کا مقام حاصل نہیں ان میں سے پہلا فریق یقیناً یہاں لفظ امت میں داخل نہیں، کیونکہ یہاں امت سے صرف وہ لوگ مراد ہو سکتے ہیں جو مسئلہ کو سمجھ کر موافقت یا مخالفت کر سکیں (۱۶۶) دوسرا فریق یقیناً لفظ امت میں داخل ہے اور اجماع میں اس کی موافقت ناگزیر ہے (۱۶۷) البتہ تیسرا فریق مشتبہ ہے کہ وہ بھی لفظ امت میں داخل ہوگا یا نہیں اور انعقاد اجماع میں اس کا بھی اعتبار ہوگا یا نہیں (۱۶۸) قاضی ابوبکر باقلانی، انعقاد اجماع میں عوام تک کا اعتبار کرتے ہیں، لیکن جمہور کے نزدیک اجماع میں اس فریق کا اعتبار نہیں (۱۶۹)

امام بزدوی اور شمس الائمہ سرخسی کی تصریحات کے مطابق علمائے غیر مجتہدین اور وہ متکلم جسے اصول فقہ اور ادلہ شرعیہ کا علم نہ ہو اور وہ محدث جسے وجوہ رائے اور طریق مقائیس شرعیہ میں بصیرت نہ ہو، یہ سب عوام ہی کے زمرہ میں شمار ہوں گے اور اجماع میں ان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا (۱۷۰) اور چونکہ تیسرا فریق یعنی عوام اور علمائے غیر مجتہدین اہل فن کی فہرست میں نہیں آتے اس لئے جمہور نے اجماع میں اس کا اعتبار نہیں کیا۔ البتہ وہ فقیہ جو اصولی نہ ہو اور وہ اصولی جو فقیہ نہ ہو اس میں اختلاف ہے، بعض نے اجماع میں صرف پہلے کا اعتبار کیا ہے بعض

نے صرف دوسرے کا گویا بعض نے پہلے کو اہلِ فن شمار کیا ہے، بعض نے دوسرے کو۔ لیکن جس اصولی کو فقہ میں بھی تمکن حاصل ہو اس کا یقیناً اجماع میں اعتبار ہوگا۔ (۱۷۲) اصحاب ظواہر جو قیاس کی نفی کرتے ہیں اور اسی لئے طرق اجتہاد سے واقف نہیں ہوتے جمہور کے نزدیک اجماع میں ان کا بھی اعتبار نہیں (۱۷۳) گویا یہ بھی جمہور کے نزدیک اہلِ فن نہیں۔

شرعی احکام کی دو قسمیں ہیں ایک وہ اصول دین یا امہات شرائع، جن کے ادراک میں نہ خواص وعوام کی کوئی تخصیص ہے اور نہ رائے کی ضرورت، مثلاً نقلِ قرآن یا نماز، روزہ اور زکوٰۃ وغیرہ کی فرضیت ان پر اجماع کے لئے خواص وعوام سب کا اعتبار ہے، حتی کہ اگر بعض عوام نے بھی ان میں اختلاف کیا تو اجماع منعقد نہ ہوگا۔ (لیکن اس کا وقوع نہیں ہوا۔)

دوسرے وہ احکام جن کا ادراک خواص یا اہلِ رائے اور اہلِ اجتہاد کے ساتھ مخصوص ہے اور جن میں رائے کی ضرورت ہے مثلاً نماز، نکاح، طلاق اور بیع کی تفصیلات، ان میں صرف اہل رائے واجتہاد کا اتفاق معتبر ہے حتی کہ اگر بعض عوام نے مخالفت کی تو جمہور کے نزدیک اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ لیکن بقول غزالی یہ بھی ایک فرضی مسئلہ ہے جس کا وقوع نہیں ہوا۔)(۱۷۴)

اصول دین اور امہات شرائع میں اجماع کے سلسلہ میں عوام کے اعتبار کے متعلق صدرالشریعہ نے جو بات کہی ہے وہ انتہائی اہم ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اگر تمام عوام ان پر متفق نہ ہوں تو اجماع منعقد نہ ہوگا بلکہ یہ ہے کہ خواص ہوں یا عوام، کسی کے لئے یہ ممکن ہی نہیں کہ اسکی مخالفت کرسکیں حتی کہ اگر کسی نے مخالفت کی تو وہ کافر ہوجائیگا (۱۷۵)۔

اجماع کی اقسام: اجماع اپنے ظہور کے اعتبار سے تین قسم پر ہے۔ (۱۷۶) اجماع قولی، اجماع عملی، اجماع سکوتی۔

ان میں سے پہلی قسم کی مختصر تعریف یہ ہے کہ کسی زمانہ کے لوگ جو اجماع کی اہلیت رکھتے ہوں، اپنے زمانہ میں اپنے قول سے کسی دینی معاملہ پر اتفاق ظاہر کریں جیسے حضرت ابوبکر

صدیق اکبرؓ کی خلافت پر سب حضرات نے اتفاق کرلیا۔ اجماع عملی کی تعریف یہ ہے کہ اجماع کی اہلیت رکھنے والے حضرات کسی زمانہ میں عملاً کوئی کام کریں، جب ایسا ہوگا تو اس عمل کو بالا جماع جائز سمجھا جائے گا۔ ہاں یہ ذہن میں رہے کہ اس سے اُس فعل کا مباح، مستحب یا مسنون ہونا ثابت ہوگا واجب نہیں الا بقرینۃ اس کی مثال "صاحب تسہیل" نے ظہر کی ابتدائی چار سنتوں سے دی ہے۔ جن کا سنتِ مؤکدہ ہونا صحابہ کرام کے عملی اجماع سے ثابت ہے اور اجماع سکوتی یہ ہے کہ اجماع کی اہلیت رکھنے والے حضرات میں سے کچھ حضرات کوئی متفقہ فیصلہ زبانی یا عملی طور پر اس طرح کریں جس سے اس زمانہ میں اس کی خوب شہرت ہو جائے یہاں تک کہ اس دور کے باقی مجتہدین کو اس کی خبر ہو جائے مگر وہ غور فکر اور اظہار رائے کا موقعہ ملنے کے باوجود سکوت اختیار کریں اور ان میں سے کوئی بھی اس فیصلہ سے اختلاف نہ کرے۔(۱۷۷) اور اس کی صورت یہ ہے، کہ ایک مجتہد کوئی بات کہے، اور یہ بات اس کے ہمعصروں تک پہنچ جائے (۱۷۸) لیکن نہ وہ اس کا اقرار کریں نہ انکار، بلکہ سکوت اختیار کریں تو اسے اصطلاحاً اجماع سکوتی کہا جاتا ہے(۱۷۹) جو لوگ اجماع سکوتی کا اعتبار کرتے ہیں، وہ اس کے لئے دو باتوں کا لحاظ رکھتے ہیں ایک یہ کہ یہ سکوت عادتاً، تقیہ یا خوف کی بنا پر نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ اس سکوت پر مدت تامل گذر جائے(۱۸۰) اجماع سکوتی کے حجت ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں حسب ذیل اقوال ہیں۔

۱۔ نہ یہ اجماع ہے اور نہ حجت ۔ جدید اور راجح قول کے مطابق امام شافعیؒ کا یہی مذہب ہے(۱۸۱)

۲۔ یہ اجماع بھی ہے اور حجت بھی اہل اصول کی جماعت اور بقول آمدی اکثر احناف ،امام احمد بن حنبلؒ اور بعض شوافع کا بھی یہی مذہب ہے(۱۸۲)

یہ حجت ہے اجماع نہیں(۱۸۳)

یہ اجماع بھی ہے اور حجت بھی بشرط انقراض عصر(۱۸۴)

اگر یہ اجماع صحابہؓ کے زمانہ میں ہوا تو اجماع ہوگا ورنہ نہیں(۱۸۵)

۶۔ استقرار مذاہب سے قبل یہ حجت ہوگا۔ بعد میں نہیں (۱۸۶)

شاہ ولی اللہ (۱۸۷) اور ابو الولید باجی (۱۸۸) نے خلافت صدیق اکبرؓ کو اجماع سکوتی قرار دیتے ہوئے اس سے اجماع سکوتی کے اثبات پر استدلال کیا ہے۔

شرائط اجماع: علماء نے اجماع کے سلسلہ میں جو شرائط لکھیں ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے۔

(۱)...... اجماع اس وقت معتبر ہوگا جب اجماع پر ایک زمانہ گزر جائے اور اجماع کرنے والے انتقال کر جائیں اس لئے کہ انتقال سے پہلے تک اجماع سے رجوع کرنے کا امکان موجود ہے یہ رائے بعض ظواہر (۱۸۹) امام احمد بن حنبل (۱۹۰) وغیرہ کی ہے لیکن جمہور آئمہ اجماع کی صحت کے لئے اس شرط کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں **اذا اتفقت الأمة ولو فی لحظة انعقد الاجماع** جب مجتہدین کسی مسئلہ پر ایک دفعہ متفق ہو گئے تو اجماع منعقد ہو گیا یہ امام ابوحنیفہ ان کے اصحاب اشاعرہ فقہاء شوافع معتزلہ (۱۹۱) مالکیہ زیدیہ اور اباضیہ کی رائے ہے (۱۹۲) آمدی نے جانبین کے ادلہ تفصیلاً بیان کئے ہیں (۱۹۳)، اور امام فخر الدین رازی نے ان تمام اولہ کا رد کرتے ہوئے احناف و جمہور کی رائے کو صحیح قرار دیا ہے (۱۹۴)

(۲)...... دوسری شرط یہ بیان کی گئی ہے کہ اجماع کرنے والے مجتہدین کی تعداد حد تواتر (۱۹۵) تک پہنچتی ہو (۱۹۶) لیکن جمہور اس شرط کو بھی تسلیم نہیں کرتے (۱۹۷) بلکہ تقی امینی لکھتے ہیں ''اجماع کے انعقاد کے لیے صاحب صلاحیت افراد کا کثیر تعداد میں ہونا ضروری نہیں، بلکہ نہ مہیا ہونے کی صورت میں کم از کم تین سے بھی کام چل سکتا ہے، لیکن جتنے ہوں وہ پوری امت سے منتخب شدہ اور خاص اہمیت کے حامل ہوں، اسی طرح فیصلہ میں ہر حیثیت سے سب کا متفق ہونا لازمی نہیں ہے بلکہ اکثریت کا اتفاق کافی ہے، صحابہ کرامؓ کی زندگی اور ان کے طرز عمل میں اسکا ثبوت ملتا ہے۔ (۱۹۸) نیز امام غزالی فرماتے ہیں۔ ''**انه ینعقد مع مخالفة الاقل**'' (۱۹۹) اجماع منعقد ہو جاتا ہے اقلیت کے اختلاف کے باوجود۔ یہ صحیح ہے کہ ہر اکثریت کا فیصلہ اسلامی نقطۂ نظر سے قابلِ اعتماد نہیں ہوتا، کیونکہ اسلام میں صرف رائے شماری کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ رائے دینے والوں کی فکری و عملی حیثیت بھی دیکھی جاتی ہے،'' اگر مجتہدین

کی اکثریت کسی مسئلہ پر متفق ہو اور کچھ لوگ اس سے اختلاف کریں تو اس بارے میں بقول آمدی کے چھے آراء ہیں (۲۰۰) چھٹی رائے یہ ہے کہ اکثر کی اتباع بہتر ہے اگرچہ اس کے خلاف بھی جائز ہے (۲۰۱) شاہ ولی اللہ بھی اقلیت کے اختلاف کے باوجود اکثریت کے اتفاق کو اجماع مانتے ہیں (۲۰۱)

(۳)...... تیسری شرط یہ بیان کی گئی ہے کہ اجماع کی بنیاد کوئی سند شرعی ہونی چاہئے۔ کتاب اللہ (۲۰۲) حدیث (۲۰۳) یا قیاس (۲۰۴) اور یہ جمہور کی رائے ہے (۲۰۵) کیونکہ دین میں سند کے بغیر کوئی حکم لگانا خطاء ہے اور امت خطاء پر جمع نہیں ہوسکتی۔ البتہ قلیل جماعت اس کی بھی قائل ہے کہ اجماع کے لئے کسی سند کی ضرورت نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ ارباب اجماع کو اس کی توفیق عطا فرماسکتا ہے کہ وہ کسی شرعی سند کے بغیر بھی حق وصواب پر متفق ہوجائیں۔ (۲۰۶) جو لوگ اجماع کے لئے کسی سند کو ضروری قرار دیتے ہیں ان میں سے کسی کا اس میں اختلاف ہے نہیں کہ اگر یہ سند قطعی ہو مثلاً نص کتاب یا خبر متواتر، تو وہ اجماع کی سند بن سکتی ہے (۲۰۷) البتہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ سند کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ صرف قطعی ہو، کیونکہ جب اجماع حجت قطعیہ ہے تو اس کی سند بھی قطعی ہونی چاہئے (۲۰۸) لیکن جمہور اس پر متفق ہیں کہ اجماع کی سند ظنی بھی ہوسکتی ہے۔ (۲۰۹) اور یہ شوافع (۲۱۰) حنابلہ (۲۱۱) مالکیہ (۲۱۲) زیدیہ (۲۱۳) اباضیہ (۲۱۴) وراحناف کی رائے ہے، صرف ظواہر نے اختلاف کیا ہے۔

جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ اجماع کی سند ظنی بھی ہوسکتی ہے ان تمام کا اس پر اتفاق ہے کہ اخبار آحاد اجماع کی سند بن سکتی ہیں۔ (۲۱۵) لیکن اس میں ان کا اختلاف ہے کہ اجتہاد اور قیاس بھی اجماع کی سند بن سکتا ہے یا نہیں (۲۱۶) اس میں چار اقوال ہیں۔ (۲۱۷)

۱۔ قیاس اجماع کی سند نہیں بن سکتا۔

۲۔ بن سکتا ہے خواہ وہ جلی ہو یا خفی۔

۳۔ قیاس جلی بن سکتا ہے قیاس خفی نہیں۔

۴۔صرف قیاس ہی اجماع کی سند بن سکتا ہے اس کے سوا اور کوئی چیز سند نہیں بن سکتی۔

مذہب مختار یہ ہے کہ اجتہاد و قیاس اجماع کی سند بھی بن سکتا ہے۔اس کا وقوع بھی ہوا ہے(۲۱۸) اور یہ حجت بھی ہے(۲۱۹) شاہ ولی اللہؒ نے بھی اسی مذہب مختار کو اختیار کیا ہے(۲۲۰)۔

(۴)...... چوتھی شرط یہ لگائی گئی ہے کہ اجماع کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے خلاف نہ ہو(۲۲۱) اور اس پر کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

(۵)...... پانچویں شرط یہ لگائی گئی ہے کہ نیا اجماع سابقہ اجماع کے خلاف نہ ہو۔ اس لئے کہ پہلا اجماع حجت بن چکا ہے بقول فخرالدین رازی اسی پر اکثریت کا اتفاق ہے (۲۲۲) اور یہی امام غزالی کی بھی رائے ہے(۲۲۳) لیکن فخرالدین رازی اور احناف کا رجحان اسطرف ہے کہ بعض صورتوں میں اجماع سابق کے بعد دوسرا اجماع ہوسکتا ہے۔(۲۲۴)

(۶)...... چھٹی شرط یہ لگائی گئی ہے کہ اگر پہلے کسی مسئلہ میں اختلاف تھا تو بعد میں اختلافی آراء میں سے کسی ایک رائے پر اجماع نہیں ہوسکتا لیکن جمہور جسمیں احناف،شوافع، مالکیہ، حنابلہ، زیدیہ اور ابن حزم شامل ہیں ان کے نزدیک ایسے مسئلہ پر بھی اجماع صحیح ہوگا(۲۲۵) شاہ ولی اللہ ایسے اجماع کے بارے میں فرماتے ہیں یہ اجماع ظنی ہوگا قطعی نہیں(۲۲۶)

مراتب کے اعتبار سے اجماع کا حکم: مرتبہ کا تعین دو اعتبار سے ہوتا ہے ایک اجماع کرنے والوں کے اعتبار سے مثلاً صحابہؓ کا اجماع، دوسرے اجماع کی سند کے اعتبار سے پہلی قسم کے بارے میں علماء وفقہا نے اجماع کے تین مراتب بیان کیئے ہیں۔اس کے مطابق سب سے قوی درجہ کا وہ اجماع ہے جو تمام صحابہ کرام سے عملاً یا لساناً ثابت ہو اس کے حجت قطعیہ ہونے پر جمہور امت کا اتفاق ہے کیونکہ جو لوگ اہلِ مدینہ یا عترۃ رسول کے اجماع کی بات کرتے ہیں، ان کے اعتبار سے بھی یہ معتبر ہوگا۔ کیونکہ اہلِ مدینہ اور عترۃ صحابہ کی صف میں شامل ہیں۔دوسرا درجہ صحابہ کے دور کے اجماع سکوتی کا ہے احناف کی اکثریت اس کو بھی حجت مانتی ہے لیکن

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اسے تسلیم نہیں کرتے۔ تیسرے درجہ کا اجماع وہ ہے جو صحابہ کرام کے بعد کسی زمانہ میں کسی مسئلہ کے سلسلہ میں ہوا۔ (۲۲۷)

اجماع کو معتبر سمجھنے والے جس اجماع کی حجیت پر متفق ہیں (یعنی اجماع نصاً) وہ قطعی ہے اور جس میں مختلف ہیں وہ ظنی ہے۔ مثلاً اجماع سکوتی یا وہ اجماع جس کا مخالف نادر ہو۔ امام رازی و آمدی کی یہی رائے ہے (۲۲۸) امام بزدوی اور احناف کی ایک جماعت صحابہؓ کے اجماع کو کتاب اللہ یا خبر متواتر کی طرح صحابہ کے سوا دوسروں کے اجماع کو خبر مشہور کی طرح اور اس اجماع کو جس میں عصر سابق میں اختلاف بھی ہو چکا ہو خبر واحد کی طرح مانتے ہیں۔ (۲۲۹)

صحابہ کے حوالہ سے ایک رائے یہ ہے۔ صرف خلفاء راشدین کا اجماع معتبر ہوگا (۲۳۰) اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ان کے عمل کو اپنی سنت قرار دیا ہے۔ (۲۳۱) دوسری رائے یہ ہے کہ صرف اجماع شیخین (ابوبکرؓ و عمرؓ) کا اعتبار ہوگا (۲۳۲) شاہ ولی اللہؒ بھی اجماع شیخین کو بہت اہمیت دیتے ہیں (۲۳۳) لیکن جمہور کے نزدیک صحابہ سے جملہ صحابہ و خلفاء مراد ہیں (۲۳۴) اس میں تحدید حدیث کے متن و مفہوم کے خلاف ہے یہی شاہ صاحب کی بھی رائے ہے (۲۳۵) البتہ بعض آئمہ خاص اجماع کو دیگر پر ترجیح دیتے ہیں۔ جیسے امام مالک اجماع اہلِ مدینہ کو ترجیح دیتے ہیں (۲۳۶) بعض حضرات اجماع اہلِ حرمین کو ترجیح دیتے ہیں (۲۳۷) اور بعض اجماع اہلِ کوفہ و بصرہ کو (۲۳۸) کوفہ کے اجماع کو ترجیح دینے ولوں میں بقول ابوزہرہ امام ابوحنیفہ بھی شامل ہیں (۲۳۹) ڈاکٹر حمید اللہ نے اس کے اسباب پر روشنی ڈالی ہے (۲۰۴)

منکر اجماع کا حکم: اجماع سے جو حکم ثابت ہو، اس کی اتباع واجب اور اس کی مخالفت حرام ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کی مخالفت کرے تو اس پر کیا حکم لگایا جائے گا۔ اس سلسلہ میں دو باتوں پر سب کا اتفاق ہے۔

ایک یہ کہ اجماع ظنی کا منکر کافر نہیں (۲۴۱) مثلاً اجماع سکوتی (۲۴۲) یا وہ اجماع جو بطریق احاد منقول ہو۔ (۲۴۳)

دوسرے یہ کہ وہ اجماع قطعی (۲۴۴) جوضروریاتِ دین میں سے کسی مسئلہ سے متعلق ہو اور جس کے ادراک میں خواص وعوام سب ہی شریک ہوتے ہیں، اس کا منکر کافر ہے۔(۲۴۵) مثلاً عبادت خمسہ یا توحید ورسالت کے اعتقاد کی فرضیت (۲۴۶) یا نماز میں کعبہ کی طرف رخ کرنے کی فرضیت (۲۴۷) یا نمازوں میں رکعات کی تعداد، یا حج اور روزہ کا زمانہ، یا زنا، شرب خمر، سرقہ اور ربوا کی حرمت (۲۴۸)، علامہ تفتازانی نے اس کی تصریح کی ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں کوئی اختلاف نہیں، جو کچھ اختلاف ہے، وہ ان کے سوا دوسری صورتوں میں ہے۔(۲۴۹) صحابہ کا اجماع یا اجماع قطعی جوضروریات دین میں سے کسی مسئلہ سے متعلق نہیں اور جس کا ادراک صرف خواص کا کام ہے، اس میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک اس کا منکر کافر ہے، بعض کے نزدیک کافر نہیں۔(۲۵۰) مثلاً اجارہ کی صحت (۲۵۱) یا کسی عورت کو اس کی پھوپھی کے ساتھ نکاح میں جمع کرنے کی حرمت یا قاتل کا وارث نہ ہونا۔(۲۵۲) شاہ ولی اللہ بھی اجماع کے منکر کو جہنمی قرار دیتے ہیں (۲۵۳) اور کافر کہنے سے احتیاط کرتے ہیں۔ امام رازی بھی نے عدم تکفیر کی طرف اپنا رجحان ظاہر کیا ہے۔(۲۵۴)

ابن حزم نے یہاں تک لکھدیا ہے جواجماع صحابہ کی مخالفت کرے "ویکفر من خالفه اذاقامت عليه الحجة بانه اجماع "علم ہونے کے باوجود وہ کافر ہے۔ (۲۵۵) ابن تیمیہ سمیت جمہور آئمہ تکفیر کے مسئلہ میں مندرجہ بالا تفصیلات کا لحاظ رکھتے ہیں، (۲۵۸) اور یہی بات بہتر معلوم ہوتی ہے۔

فقہ کے ارتقاء پر اجماع کے اثرات: اجماع نے فقہ کے ارتقاء میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ یہ اصول فقہ میں دیگر مصادر کے مقابلہ میں زیادہ متنازعہ ہے۔ اصول فقہ کی جملہ کتب میں بحیثیت مصدر سوم اس کا ذکر ملتا ہے، لیکن مستقل کتب بہت کم لکھی گئی ہیں۔ قدیم وجدید کتب میں سے کچھ کا ذکر ابن ندیم نے بھی کیا ہے

(۱) ابوالحسن (م ۳۰۰ھ) جو کہ فقیہ ومتکلم تھے انہوں نے ایک کتاب "کتاب

الاجماع فی الفقه علی مذهب الطبری'' کے نام سے لکھی تھی (۲۵۷)

(۲) جعفر بن مبشر بغداد کا مشہور معتزلی فقیہ ہے۔ (م ۲۳۴ھ) اسنے دیگر تصانیف کے ساتھ ایک کتاب ''کتاب الاجماع ماهو'' کے نام سے لکھی (۲۵۸)

(۳) ابن الإخشید معتزلی فقیہ (م ۳۲۶ھ) نے کتاب الاجماع کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی۔ (۲۵۹)

(۴) امام شافعیؒ (۲۶۰) (م ۲۰۴ھ) کی الرسالۃ کے علاوہ مستقل ایک کتاب ''کتاب الاجماع'' کے نام سے ابن ندیم نے ذکر کی ہے۔ (۲۶۱)

(۵) ابوعبدالرحمٰن الشافعی نے اصول فقہ کے علاوہ مستقل کتاب ''کتاب الاجماع والاختلاف'' کے نام سے لکھی۔ (۲۶۲)

(۶) ابوداؤد سلیمان بن علی الأصفهانی المعروف داؤد ظاہری (م ۲۷۰ھ) (۲۶۳)، جنہوں نے سب سے پہلے قیاس کی مخالفت کرتے ہوئے قرآن و حدیث کے ظاہری الفاظ سے جو مفہوم سمجھ میں آئیں اس کی بنیاد پر فقہ مرتب کی اور عظیم فقہی لٹریچر کے ساتھ ایک مستقل کتاب ''کتاب الاجماع'' کے نام سے لکھی۔ (۲۶۴)

(۷) ابوالحسن احمد بن یحی المنجم التمکلم نے طبری کے افکار کے فروغ پر مختلف کتب لکھیں، ان میں سے ایک کتاب ''الاجماع فی الفقہ علی مذہب ابی جعفر'' ہے۔ (۲۶۵)

(۸) انہی کے ہمنام ابوالحسن بن یونس جو کہ متکلم اور فقیہ تھے۔ انہوں نے ''کتاب الاجماع فی الفقہ'' کے نام سے کتاب لکھی۔ (۲۶۶) ان کتب میں سے کچھ کتب وہ ہیں جن میں بحیثیت اصول کے بحث کی گئی ہے اور کچھ وہ ہیں جن میں اجماع مسائل جمع کئے گئے ہیں۔

(۹) امام ابن حزم نے ''مراتب الاجماع فی العبادات والمعاملات و الاعتقادات کے (۲۶۷) نام سے اجماعی مسائل جمع کئے ہیں۔ اس پر علامہ زاھد الکوثریؒ کی تعلیق ہے اور حواشی میں ابن تیمیہ کی ''نقد مراتب الاجماع'' ہے یہ ۱۸۱ رصفحات پر مشتمل ہے۔ ابن حزم نے ۱۷

کتابوں اور ۱۴۱ عنوانات کے ماتحت کئی ہزار مسائل جمع کیے ہیں۔جس میں سے تقریباً دس فیصد مسائل ایسے ہیں جنہیں ابن حزم نے اجماعی قرار دیا ہے۔اور بن تیمیہ نے اس کا تعاقب کیا ہے۔

ابن حزم نے اپنی اس کتاب کے آغاز میں اجماع کی اقسام بیان کرنے کے ساتھ اھل الرائے کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ میں نے اس کتاب میں اجماع تام (یعنی ایسے مسائل جس میں اختلاف نہیں ہے) جمع کیے ہیں۔(ابن تیمیہ نے اس پر نقد کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ بہت سے مسائل اس میں ایسے ہیں جن میں اختلاف ہے۔(۲۶۸)صرف یہی نہیں بلکہ ابن حزم نے لکھا ہے،اس کتاب میں جتنے مسائل ہیں،سب یقینی ہیں اس میں شک کی بلکل گنجائش نہیں،نہ اس کے کسی مسئلہ کی مخالفت حلال ہے۔(۲۶۹)

ابن تیمیہ کے تعاقب کی مثال پہلی کتاب ''کتاب الطھارۃ'' میں ابن حزم نے لکھا ہے۔''**واجمعوا انه، لایجوز وضوء بشئی من المائعات وغیرها حاشا الماء والنبیذ**''(۲۷۰)

اس پر ابن تیمیہ نے نقد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں ابوحنیفہ اور ابی لیلی کا اختلاف ہے،ابی لیلی نچوڑے ہوئے پانی سے بھی وضوء کو جائز قرار دیتے ہیں۔(۲۷۱)

(۱۰) الاجماع لأبی بکر بن محمد بن ابراھیم بن المنذر النیسابوری (۳۱۸ ھ) (۲۷۲) تحقیق ابوحماد صغیر احمد بن محمد حنیف تصحیح احتشام الحق آسیا آبادی مطبوعہ دارالمعارف الاسلامیہ آسیا آباد مکران بلوچستان۔

اس میں فقہی کتب کی طرز پر اجماع مسائل کو ۶۲ کتب کے ماتحت جمع کر دیا ہے،مثلاً کتاب الطھارۃ کے ذیل میں ۳۲ مسائل پر اجماع کا بیان ہے،کتاب الصلوۃ میں ۳۸ اجماعی مسائل کا بیان ہے۔ موصوف مذاہب کے اختلاف پر خصوصی دسترس رکھتے تھے۔پہلے فقہ کی کتاب ''کتاب المبسوط''،لکھی،اس کا خلاصہ ''کتاب الاوسط'' کے نام سے لکھا پھر اس مختصر کو مزید مختصر کر کے اس کا نام ''کتاب الاشراف'' رکھا۔اور ان تمام کتب میں اجماعی مسائل

کو مستقل باب کے ماتحت الگ زیر بحث لائے ہیں، کتاب ''الاجماع'' فی الحقیقت ''الاشراف'' کا حصہ ہے جو الگ کتابی شکل میں مصنف نے مرتب کیا ہے، لیکن بہت سے ایسے اجماعی مسائل ہیں جو مذکورہ کتب میں موجود تھے اس کتاب میں نہیں ہیں۔(۲۷۳)

(۱۱) موسوعة الاجماع فی الفقه الاسلامی (دو جلدیں) مصنف سعدی ابو حبیب (مطبوعه دار العربیة بیروت لبنان ۱۹۷۴ء) ۱۲۵۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ موصوف خود لکھتے ہیں میں نے اجماع سے اجماع کا متعین مفہوم مراد نہیں لیا ہے۔ بلکہ نیا طریقہ وسعت کا اختیار کیا ہے اور ابجد کی ترتیب پر جمع کر دیا ہے۔ اس موسوعہ میں نو ہزار پانچ سو اٹھاسی مسائل ہیں۔ جس کی چھ کیٹگری بنائی گئی ہے۔ پہلی ''المسلمین'' یعنی ایسے مسائل جس میں تمام مسلمانوں کا اجماع ہے۔ ایسے مسائل چھ سو چون ہیں۔ دوسری ''اجماع الصحابہ'' جس میں صحابہ کا اجماع ہے، اس میں دو سو دس مسائل ہیں۔ تیسری ''اجماع اهل العلم'' اس میں ایک ہزار پانچ سو پچاس مسائل ہیں۔ چوتھی قسم ان مسائل کی ہے جس میں ناقلین نے لکھا ہے کہ ان پر اجماع ہے ایسے مسائل چار ہزار چار سو اڑسٹھ ہیں۔ پانچویں قسم ان اقوال کی ہے جس میں کسی صحابی سے کوئی قول منقول ہے اور صحابہ میں سے کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی، ایسے مسائل پانچ سو اڑتالیس ہیں۔ چھٹی قسم ان مسائل کی ہے جس میں کسی عالم نے اختلاف نہ ہونے کا ذکر کیا ہے۔ ایسے مسائل ایک ہزار ایک سو اڑتالیس ہیں۔(۲۷۴)

ابو اسحٰق اسفرائینی نے کہا ہے جن مسائل پر اجماع ہے ان کی تعداد بیس ہزار سے زائد ہے۔ زحیلی نے اگرچہ اس رائے کو قابل تحقیق قرار دیا ہے (۲۷۵)، لیکن اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اجماع نے فقہ اسلامی پر گہرے اثرات مرتب کئے ہیں اور اس ذخیرہ کے استناد و اضافہ کا سبب بنا ہے۔ اس کے علاوہ بھی دیگر کتب (۲۷۶) میں اجماعی مسائل کو جمع کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

اجماع کے فوائد:

. رہا یہ سوال کہ جب ہر اجماعی فیصلہ قرآن یا سنت یا قیاس پر مبنی ہوتا ہے تو اجماع سے

کیا فائدہ ہوا؟ اور اسے فقہ کے دلائل میں کیوں شمار کیا جاتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ اجماع کے دو فائدے ہیں، ایک یہ کہ قرآن یا سنت یا قیاس سے ثابت ہونے والا حکم اگر ''ظنی'' ہو تو اجماع اسے ''قطعی'' (ایسا یقینی جس میں ادنیٰ تردّد کی گنجائش نہ رہے) بنا دیتا ہے۔ جس کے بعد کسی فقیہ مجتہد کو بھی اس سے اختلاف کا جواز باقی نہیں رہتا اور اس کی مخالفت حرام ہوتی ہے۔(۲۷۷)

اور دوسرا فائدہ اجماع کا یہ ہے کہ وہ جس دلیلِ شرعی پر مبنی ہو بعد کے لوگوں کو اس دلیل کے پرکھنے اور اس میں غور وفکر کی ضرورت باقی نہیں رہتی، ان کو اس مسئلہ پر اعتماد کرنے کے لئے بس اتنی دلیل کافی ہوتی ہے کہ فلاں زمانہ کے تمام مجتہدین کا اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے، انہوں نے کس دلیل شرعی کی بنیاد پر یہ اجماعی فیصلہ کیا تھا؟ یہ جاننے کی ضرورت بعد کے لوگوں کو نہیں رہتی، سندِ اجماع کی چند مثالوں سے یہ دونوں فائدے کچھ اور واضح ہو جائیں گے۔

مثلاً فقہ کا مشہور اجماعی مسئلہ ہے کہ دادی، نانی اور نواسی سے نکاح حرام ہے، اجماع کرنے والوں نے یہ مسئلہ قرآن حکیم کی آیت:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ (۲۷۸) ''حرام کی گئی ہیں تم پر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں'' سے لیا ہے، لہذا یہ آیت اس مسئلہ کے لئے ''سندِ اجماع'' ہے۔(۲۷۹) مذکورہ بالا فقہی حکم اگرچہ اس آیت سے ثابت ہو چکا تھا، کیونکہ ''امہات'' (مائیں) کا لفظ دادی، اور نانی کو بھی شامل ہے۔اور ''بنات'' (بیٹیاں) کا لفظ نواسی کو شامل ہے۔(۲۸۰) لیکن یہ حکم یقینی اور قطعی نہ تھا، کیونکہ یہ احتمال موجود تھا کہ امہات (مائیں) سے یہاں صرف حقیقی مائیں مراد ہوں، دادی اور نانی مراد نہ ہوں، اسی طرح ''بنات'' (بیٹیاں) کے لفظ میں احتمال تھا کہ اس سے یہاں صرف حقیقی بیٹیاں مراد ہوں بیٹیوں کی بیٹیاں مراد نہ ہوں، چنانچہ اس احتمال کی بنیاد پر کوئی مجتہد یہ کہہ سکتا تھا کہ دادی، نانی اور نواسی سے نکاح حرام نہیں، مگر جب اُن کے حرام ہونے پر اجماع منعقد ہو گیا تو یہ حکم قطعی اور یقینی ہو گیا۔(۲۸۱) اور مذکورہ بالا احتمال معتبر نہ رہا، اور کسی مجتہد کو اس سے اختلاف کی گنجائش باقی نہیں رہی۔ یہ اُس اجماعی فیصلہ کی مثال تھی جو قرآن حکیم سے مأخوذ ہے۔

اور سنت سے ماخوذ ہونے کی مثال فقہ کا یہ اجماعی مسئلہ ہے کہ کھانے کی کوئی چیز خرید کر قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کر دینا جائز ہے یا نہیں۔ (جیسا کہ آج کل سٹہ میں ہوتا ہے کہ محض زبانی یا تحریری طور پر کسی چیز کی خریداری کا معاملہ کر کے قبضہ کئے بغیر اسے دوسرے کے ہاتھ اور دوسرا تیسرے کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے، جو ممنوع ہے۔(۲۸۲) اس مسئلہ میں سندِ اجماع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ: من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه ۔(۲۸۳) ''جس نے کوئی کھانے کی چیز خریدی وہ اُس پر جب تک قبضہ نہ کر لے اُسے فروخت نہ کرے۔''

یہ حکم جیسا کہ صاف ظاہر ہے اس حدیث سے معلوم ہو گیا تھا، مگر یہ حدیث ''غیر متواتر'' تھی، اور اصولِ فقہ کا قاعدہ ہے کہ ''حدیث غیر متواتر'' ظنی ہوتی ہے، لہذا یہ حکم بھی ظنی تھا، قطعی نہ تھا، جب اس پر اجماع منعقد ہوا تو یہی حکم قطعی بن گیا،

اور قیاس سے ماخوذ ہونے کی مثال فقہ کا یہ اجماعی مسئلہ ہے کہ ربا (سود) چاول میں بھی جاری ہوتا ہے، یعنی جب چاول کو چاول کے عوض میں فروخت کیا جائے تو اُدھار بھی حرام ہے، اور کسی طرف مقدار میں کمی بیشی بھی حرام، لین دین ہاتھوں ہاتھ ہونا ضروری ہے، اور دونوں چاول خواہ مختلف قسم کے ہوں مگر مقدار اُن کی برابر ہونی ضروری ہے، اُدھار کریں گے یا مقدار میں کسی طرف کمی بیشی ہوگی تو ربا ہو جائے گا جو حرام ہے۔(۲۸۴)

یہ اجماع فیصلہ قیاس کی بنیاد پر کیا گیا ہے، یعنی اس مسئلہ میں ''سندِ اجماع'' قیاس ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چھ چیزوں، ۱-سونا، ۲-چاندی، ۳-گندم، ۴-جو، ۵-کھجور، ۶-نمک، کے بارے میں فرمایا تھا کہ ان میں سے کسی چیز کو جب تم اسی کی جنس کے بدلے میں فروخت کرو تو اس میں اُدھار یا کسی کمی بیشی ربا ہے جو حرام ہے۔(۲۸۵) حدیث سے ان چھ چیزوں کا حکم تو صاف طور پر معلوم ہو گیا تھا، مگر چاول کے متعلق یہ حدیث خاموش تھی، اجماع کرنے والوں نے چاول کا حکم ان چھے چیزوں پر قیاس کر کے معلوم کیا اور بتایا کہ جو حکم ان چھ چیزوں کا ہے وہی چاول کا بھی ہے۔

اگر اس قیاس پر سب مجتہدین کا اجماع نہ ہوا ہوتا تو یہ حکم ظنی ہوتا، کیونکہ قیاس دلیل ظنی ہے اور دلیل ظنی سے حکم قطعی ثابت نہیں ہوسکتا۔ مگر جب اس قیاس پر ایک زمانہ کے تمام مجتہدین نے اجماع کرلیا، تو یہ حکم قطعی ہوگیا، اجماع سے پہلے کسی فقیہ کو اس سے مختلف قیاس کرنے کی گنجائش تھی، اجماع کے بعد یہ گنجائش ختم ہوگئی۔

بسا اوقات جس مسئلہ پر اجماع منعقد ہوا ہو وہ پہلے ہی سے قطعی ہوتا ہے، ایسی صورت میں اجماع سے صرف یہ فائدہ ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کی قطعیت میں مزید تاکید اور قوت پیدا ہو جاتی ہے، مثلاً پانچوں فرض نمازوں میں رکعتوں کی تعداد سنتِ متواترہ سے ثابت ہے، اور اس کی پابندی تمام مسلمانوں پر قطعی طور پر فرض ہے۔ پھر پوری امت کا اجماع بھی اس پر چلا آرہا ہے۔ جس کے لئے "سندِ اجماع" یہی سنتِ متواترہ ہے، اس مثال میں ایک ایسے حکم شرعی پر اجماع منعقد ہوا ہے، جو پہلے ہی سے قطعی تھا، لہٰذا اجماع سے اس کی قطعیت میں مزید قوت اور تاکید پیدا ہوگئی۔

اگر بالفرض کسی زمانہ میں لوگوں کو خدانخواستہ یہ معلوم نہ رہے کہ آنحضرت صلی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچوں نمازوں میں اس تعداد کی خود بھی پابندی فرمائی تھی، اور سب کو اس کی پابندی کا حکم دیا تھا، تب بھی لوگوں کو اس کی پابندی اس لئے لازم ہوگی کہ پوری امت کا اس پر اجماع چلا آرہا ہے، یہی حال اوپر کی باقی مثالوں کا ہے کہ اجماع کرنے والوں نے جس سندِ اجماع کی بنیاد پر وہ فیصلہ کیے تھے اگر بعد کے لوگوں کو وہ سندِ اجماع معلوم نہ ہو، یا یاد نہ رہے تب بھی وہ اجماع فیصلے قطعی اور واجب العمل رہیں گے، کیونکہ سند اجماع کی ضرورت اجماع کرنے والوں کو ہوتی ہے بعد کے لوگوں کو سند اجماع کی ضرورت نہیں رہتی۔(۲۸۶)

اجماع کی اہمیت: اجماع حالات وتقاضے کی مناسبت سے ملت کی فلاح و بہبود سے متعلق جملہ امور میں ہوسکتا ہے۔ دراصل قانون کو حالات و زمانہ کے مطابق ڈھالنے کے لئے "اجماع" ایک قسم کا اختیار ہے۔ جو شارع اصلی اور مقنن حقیقی کی طرف سے ان لوگوں کو عطاء ہوا ہے جو فکری وعلمی حیثیت سے اس کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

اس کی اھمیت اس بناء پر ہے کہ قرآنی اصول وکلیات اور نبوی ﷺ تشریحات اپنے اپنے رنگ میں جامع ہونے کے باوجود نت نئے حالات ومسائل کے تذکرہ سے خالی ہیں۔ بلا شبہ الٰہی تعلیمات اپنی جگہ کامل ہیں، لیکن وہ مجموعی حیثیت سے حسب ذیل امور میں کامل ہیں۔:

ا۔ عقائد کے قواعد، ۲۔ شرائع کے اصول اور، ۳۔ اقتضا ومصالح کے مطابق استنباط کے قوانین: یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر دور کے جزئی وفروعی احکام ومسائل کا تفصیلی ذکر ان میں موجود ہے اور اس حیثیت سے وہ کامل ہیں۔ چنانچہ فقہاء نے الیوم اکملت لکم کا محل ان ہی تینوں کو قرار دیا ہے۔

ا۔ عقائد کے قواعد کی تصریح ہے، ۲۔ شرائع کے اصول سے واقفیت کرائی گئی ہے اور ۳۔ ایسا نہیں ہے کہ ہر جزئی واقعہ وحادثہ کا حکم قرآن میں موجود ہے۔ (۲۸۷)

ایسی حالت میں فطری طور پر کسی ایسی شکل کی ضرورت ہے جو نت نئے حالات و مسائل کا حل تلاش کر سکے اور ان کو الٰہی قوانین کے مطابق ڈھال کر لوگوں کے لئے قابل عمل بنائے، ورنہ زمانہ کا مفتی بہت سے مسائل کو مہمل قرار دے دے گا اور پیش آمدہ مسائل میں اپنا رنگ بھر کر لوگوں کو عمل کے لئے مجبور کرے گا۔ (۲۸۸)

عصر حاضر میں اجماع کا طریقہ کار اور تجاویز

جہاں تک شریعت اسلامیہ میں اس کے ''دلیل'' ہونے کا تعلق ہے وہ تو پہلی تفصیل سے واضح ہو گیا کہ یہ بلا شبہ ایک دلیل ہے اور جب دلیل ہے تو اس کا وجود بھی لازم ہے کیونکہ شریعت اسلامیہ ایک ابدی حقیقت ہے جسے صبح قیامت تک باقی رہنا ہے جب اس کا وجود قیامت تک رہے گا تو اس کی ادلہ بھی رہیں گی، لیکن سوال یہ ہے کہ اب اس کی واقعی شکل کیا ہو؟ آئندہ سطور میں اسی کے جواب کی سعی کی گئی ہے۔ اس وقت دنیائے اسلام نہایت درجہ کش مکش کا شکار ہے، اس کی اجتماعیت کا جو حقیقی نقشہ ہونا چاہئے وہ مفقود ہے، پچاس کے لگ بھگ ملک ایسے ہیں جو خالص مسلمان ملک کہلاتے ہیں۔ ان کی بھرپور اور اکثریتی آبادی مسلمان ہے، ان

کے حکمران مسلمان ہیں۔ اور ایسا تو کوئی ملک نہیں جس میں کسی نہ کسی درجہ میں مسلمان موجود نہ ہوں۔ یہ امت اور قوم جسے آخری کتاب کے حامل ہونے کا شرف بھی حاصل ہے۔لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا، اجتماعیت کی شکل مفقود ہے اور یہ بات بہر طور افسوسناک ہے۔(۲۸۹)

اجماع کو قابل عمل اور قابل نفاذ بنانے کے لئے ضروری ہے کہ اجماع کو متحرک اور جاندار بنایا جائے۔اسلامی قانون میں یہ اصول جس قدر زیادہ اہم ہے، اسی قدر مختلف حالات کی بناء پر اس سے بے توجہی برتی گئی ہے۔خلافت راشدہ کے بعد دیگر مسلم حکومتوں کے زمانہ میں اس بناء پر اس کی حوصلہ افزائی نہیں کی گئی کہ حکومتیں عموماً اس قسم کا کوئی ''ادارہ'' برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتی ہیں۔جو ایک طرف تو حالات ومسائل میں آزادانہ غور وفکر اور فیصلہ کا حامل ہو اور دوسری طرف عوامی رجحان کو مائل کرنے کی اس میں طاقت ہو۔

دراصل اس سیاسی مفاد کی وجہ سے اسلامی تاریخ میں ''اجماع'' جیسے اہم اصول کو بروئے کار آنے کا موقع نہ مل سکا اور بعد میں یہ خیال عام ہوگیا کہ ''اجماع'' میں چونکہ جمیع امت کا اتفاق ہونا چاہئے اور یہ صورت حال تقریباً ناممکن ہے، اس لئے اجماع کا انعقاد بھی ناممکن ہے۔ (۲۹۰)

ڈاکٹر حمید اللہ صاحب فرماتے ہیں۔قیاس اور اجماع عملاً ایک ہی چیز ہیں۔صرف اتنا فرق ہے کہ اجتہاد ایک آدمی کی رائے ہوتی ہے اور اجماع وہ ہے جس پر سارے فقیہ اور قانون کے ماہرین متفق ہو جائیں۔مسلمانوں میں اجماع کا تصور پایا جاتا ہے لیکن بدقسمتی سے گزشتہ چودہ سو سال سے اجماع کو ایک ادارے کی حیثیت دینے کی طرف ہم نے کوئی توجہ نہیں کی۔نتیجہ یہ ہے کہ کسی چیز پر اجماع ہوا ہے یا نہیں ہوا، اُس کے معلوم کرنے کا آج ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں۔ابتدائی صدیوں ہی سے مسلمان تین براعظموں ایشیا، یورپ، اور افریقہ میں پھیلے ہوئے تھے۔مگر کبھی یہ صورت ممکن نہ ہو سکی کہ کسی سوال کو سارے فقہاء کے پاس بھیج کر ان کی آراء کو جمع کیا جاتا کہ کیا سب لوگ اس جواب پر متفق ہیں؟ شاید پرانے زمانے میں یہ چیز ممکن ہی نہیں تھی، کیونکہ وسائل نقل وحمل کی دشواریاں تھیں۔لیکن زمانہ حال میں اس کے امکانات پیدا ہوگئے

ہیں۔ اسی لئے میں نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ اسلامی ممالک تک اپنے آپ کو محدود رکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جہاں بھی مسلمان موجود ہیں، اُن کو ایک نظام کے اندر منظم کرنے کی کوشش کی جانی چاہئے۔ مثلاً ہر ملک میں انجمن فقہاء (یا فقہاء اکیڈمی) قائم کی جائے کسی مقام پر اُس کا ایک صدر مرکز ہو یہ مرکز پاکستان میں بھی ہوسکتا ہے، اور پاکستان سے باہر بھی، حتیٰ کہ ماسکو اور واشنگٹن میں بھی ہوسکتا ہے۔ اس میں کوئی امر مانع نہیں، کیونکہ یہ صرف مسلمانوں کا ایک مخصوص ادارہ ہوگا۔ اس کا طریقہ کار یہ ہوگا کہ جہاں بھی مرکز ہو اُس کو ایک سوال پیش کیا جائے گا۔ اگر سیکریٹیریٹ کی رائے میں وہ سوال واقعی اس کا متقاضی ہو کہ مسلمان فقہائے عالم اپنی رائے دیں، تو وہ اس سوال کو ساری شاخوں کے پاس روانہ کردے گا، اسلامی ممالک کی شاخوں کو بھی اور غیر اسلامی ممالک کی شاخوں کو بھی۔ ہر شاخ کا سیکرٹری اپنے ملک کے سارے مسلمان قانون دانوں کے پاس اس سوال کی نقل روانہ کر کے درخواست کرے گا کہ تم اپنا مدلل جواب اس کے متعلق روانہ کرو۔ جب اُس کے پاس یہ جوابات جمع ہو جائیں گے تو وہ مرکز کو روانہ کرے گا، کہ یہ متفقہ جواب ہے۔ اگر اختلافی جواب ہو تو اختلافات کے ساتھ، لیکن ہر فریق کی دلیلوں کے ساتھ۔ اس عملی پہلو پر بھی میں آپ کو توجہ دلاؤں کہ مرکز کی زبان عربی ہونی چاہئے اور انفرادی طور پر ہر ملک میں کوئی مقام زبان ہوسکتی ہے۔ مثلاً اگر وہ سوال پاکستان میں آئے تو یہاں کے علماء اپنے جوابات اردو میں دے سکتے ہیں یا کسی اور زبان میں۔ لیکن یہاں سے مرکز کو جو جواب جائے گا وہ عربی میں ہونا چاہئے تاکہ ساری دنیائے اسلام کے فقہاء اس سے باسانی استفادہ کرسکیں۔ غرض جب ساری شاخوں کے پاس سے جواب آ جائے اور دیکھا جائے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے تو اس امر کا اعلان کیا جاسکتا ہے۔ کہ اس جواب پر سب لوگ متفق ہیں۔ لیکن اگر اختلاف ہو تو اختلافی دلیلوں کا ایک خلاصہ تیار کیا جائے اور دوبارہ اس کو گشت کرایا جائے تاکہ جن لوگوں کی پہلے ایک رائے تھی، ان کے سامنے مخالف دلیلیں بھی آئیں۔ اور انہیں غور کرنے کا موقع ملے، ممکن ہے وہ اپنی رائے بدل کر اس رائے پر متفق ہو جائیں جو ان کے مخالفین کی تھی۔ جب اس طرح کافی غور و بحث کے بعد دوبارہ تمام شاخوں - مرکز کے پاس

جواب موصول ہو جائیں تو یہ معلوم ہو جائے گا کہ کس چیز پر اجماع ہوا ہے اور کس چیز پر اختلاف رائے ہے۔ نیز یہ کہ اختلافی پہلو پر اکثریت کی رائے کیا ہے؟ ان سب نتائج کو ایک رسالے کی صورت میں شائع کیا جائے جس میں جوابات بمع دلائل درج ہوں۔(۲۹۱)

فی الوقت دوادارے معمولی درجہ میں یہ کام کرر ہے ہیں۔ایک رابطہ عالم اسلامی کے ماتحت،"المجمع الفقهی" دوسرا مجاھد الاسلام قاسمی کے ماتحت مجمع الفقہ الاسلامی انڈیا۔ان دونوں نے اب تک جو پیش رفت کی ہے اس میں ھندوستان میں ہونے والے کام کی اھمیت زیادہ ہے اوران دونوں اداروں کے ماتحت ہونے والا کچھ کام شائع بھی ہوگیا ہے۔(۲۹۲)اس سلسلہ میں تقی امینی صاحب کا مشورہ ہے۔:

یہ مجلس مشاورت "پرائیویٹ" اورنجی ھوتو زیادہ اچھا ہے کیونکہ حکومت کی آمیزش کے بعد زیادہ توقع نہیں ہے کہ آزادانہ غور وفکر کا پورا موقع مل سکے گا، پھر قدیم تدوین کے وقت بھی یہ کام نجی ہی طور پر کیا گیا تھا۔اگر "پرائیویٹ" کی صورت نہ بن سکے تو اھل حل وعقد کے انتخاب میں اس امر کا ضرور لحاظ رکھا جائے کہ حکومت زدہ افراد اور مسحور ومرعوب ذھن ودماغ اس سے علیحدہ رکھے جائیں۔ ایسے افراد کی شناخت اُن کے گذشتہ علمی اور عملی کاموں سے کی جاسکتی ہے۔(۲۹۳)

البتہ اجماع جن لوگوں سے منعقد ہوتا ہے یا اصطلاح کے مطابق جو اس معاملہ میں اھل حل وعقد کہلانے کے مستحق ہیں ان کا علمی اور عملی حیثیت سے معیاری اوصاف کا حامل ہونا ضروری ہے تاکہ قوم ان کے فیصلہ کو سند کا مقام دینے میں حق بجانب ہو۔

علمی حیثیت سے مثلاً

(۱)......قرآن حکیم میں حکمت وبصیرت کا درجہ یا کم ازکم علم کا مقام حاصل ہو۔

(۲)......سنت نبوی ﷺ کو روایت اور درایت کے معیار سے جانچنے کے طریقہ سے پوری واقفیت اور اس کے صحیح مقام ومحل کی تعیین کی معرفت ہو

(۳)......صحابہ کرام کی زندگی سے واقفیت اور ان کے اجماع اور فیصلہ کا علم ہو۔

(۴)......قیاس کے ذریعہ استنباط کے اصول وقواعد معلوم ہوں۔

(۵)......قوم کے مزاج، حالات وتقاضوں، رسم، رواج اور عادات وخصائل سے بھی واقف ہونا ضروری ہے۔

(۶)......جدید رجحانات اور تقاضوں سے واقفیت کے لئے ایسے حضرات کو شامل کیا جائے جو ان معاملات میں سنجیدگی اور بصیرت کے ساتھ رائے دے سکیں۔

عملی حیثیت سے یہ ہے کہ اونچے اخلاق وکردار کے حامل ہوں، ماموارت پر عمل کرتے اور منہیات سے بچتے ہوں، اس کے لئے تقویٰ کا کوئی خاص معیار متعین نہیں ہے، بلکہ فسق وفجور اور بدعات سے پاک ہونا کافی ہے، اسی طرح غیر محتاط نہ ہوں۔(۲۹۴) فقہاء کی تصریح ہے کہ:

''اگر اعلانیہ فسق کا مرتکب ہوتا ہے تو اس کے قول کا اجماع میں اعتبار نہ ہوگا، اور اگر اعلانیہ ارتکاب نہیں کرتا ہے تو اس کے قول کا اعتبار ہوگا۔'' (۲۹۵) ایسے ہی غیر محتاط نہ ہونا چاہئے۔

دراصل فسق وبدعات کا اثر انسان کی فکری وقلبی زندگی پر بہت گہرا پڑتا ہے۔ اس کی وجہ سے فراست ایمانی ختم ہوجاتی ہے۔ اور خیر وشر، حق وباطل میں تمیز اور فیصلہ کی قوت (قرآن حکیم کی اصطلاح کے مطابق ''فرقان'') نہیں پیدا ہوتی ہے، اسی لئے فقہاء نے ان سے اجتناب ضروری قرار دیا ہے۔

متعلقہ کمیٹی کی ذمہ داریاں یہ ہوں گی:-

کمیٹی کی ذمہ داریاں:

۱......حالات اور تقاضوں کی مناسبت سے نئے قوانین وضع کرنا۔

۲......پرانے اجماعی فیصلے جو حالات ومصلحت کے تابع تھے ان میں موجودہ حالات ومصلحت کے پیش نظر مناسب ترمیم کرنا۔

۳......وہ احکام جو بتدریج نازل ہوئے ہیں، معاشرتی حالات کے لحاظ سے انہیں مقدم ومؤرخ کرنا۔

۴......وہ احکام جن میں عرب کے مقامی حالات، رسم ورواج خصائل وعادات ملحوظ ہیں،

ان کی روح اور پالیسی برقرار رکھتے ہوئے، جدید حالات کے پیش نظر ان کے لئے نیا قالب تیار کرنا۔

۵﴾...... وہ احکام جو وقتی تقاضہ اور مصلحت کے تحت ہیں، موجودہ تقاضہ اور مصلحت کے تحت ان میں مناسب ترمیم کرنا۔

۶﴾...... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحابؓ جن احکام میں مختلف الرائے ہیں، معقول دلیل اور مصلحت عامہ کی بناء پر ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا۔

۷﴾...... فقہاء کی مختلف رایوں میں معاملات و تقاضا کی مناسبت سے ترجیحی صورت پیدا کرنا وغیرہ۔

چنانچہ اصول کی کتابوں میں حسب ذیل تصریحات ملتی ہیں،

اجماع، خبر مشہور سے زیادہ قوی حجت ہے، جب خبر مشہور سے نسخ جائز ہے تو اجماع سے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔(۲۹۶)

تبدیلی کی یہ صورت ہے کہ پہلا اجماع کسی مصلحت پر مبنی ہو پھر جب وہ مصلحت بدل جائے گی تو دوسری مصلحت پر مبنی ہو کر پہلے کے خلاف اجماع منعقد ہوگا۔(۲۹۷)

ان مربوط کمیٹیوں کے دوررس اثرات مرتب ہوں گے، اور عصر حاضر کے پیدا شدہ بہت سے مسائل کے سلسلہ میں راہ عمل متعین کرنے میں آسانی ہوگی۔ ہمارے قدیم فقہاء کا مزاج بھی یہی تھا، جس کی وجہ سے ان کی فقہ نصف دنیا پر رائج رہی۔

ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے بھی فقہا کی مجلس قائم کی تھی جس کی روشنی میں فقہی مسائل حل کئے جاتے تھے اور وسعت قلبی کا عالم یہ ہے کہ آج امام ابوحنیفہ کی آراء پر پندرہ فیصد عمل کیا جاتا ہے(۲۹۸) جبکہ پچاسی فیصد صاحبین کی آراء پر عمل ہوتا ہے۔ یہی اسلام کا شورائی واجتماعی مزاج ہے جسے ہم بھلا کر انتشار وافتراق کا شکار ہیں۔

عہد حاضر اجماع کی صورتیں:

ایک تجویز یہ بھی پیش کی گئی ہے کہ اگر کسی اسلامی ریاست کی مجلس شوریٰ کے اکثر

ممبران میں مجتہدین اور علماء ہوں تو اس ریاست کی حد تک، اس کی پارلیمنٹ کا پاس کردہ قانون اجماع کی حیثیت رکھتا ہے اور اگر آج کل کی طرح مجتہدین اور علماء کی اکثریت نہ ہو تو یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مجتہدین اور علماء دین کے لئے ٹیکنو کریٹس کی طرح ایک قابل ذکر کوٹہ ہو اور علماء پر مشتمل ایک کمیٹی پارلیمنٹ کے اندر اجتہاد کا کام کرے۔

تیسری صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ پارلیمنٹ کے علاوہ ایک اور ادارہ ہو، مثلاً اسلامی نظریاتی کونسل یا اجتہادی کونسل، غرض نام جو بھی ہو وہ کسی چیز کے اسلامی اور غیر اسلامی ہونے کے بارے میں اجتہاد اور فیصلہ کریں۔ اس کے نفاذ کے لئے پارلیمنٹ میں طریقہ کار کا وضع کرنا ہوگا۔ اس سلسلے میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس طرح تو ایک دوسرا ادارہ پارلیمنٹ پر بالادست ہو جائے گا۔ اس سلسلے میں عرض ہے کہ اصل چیز پارلیمنٹ یا کسی ادارے کی بالادستی نہیں ہے، بلکہ قرآن وسنت کی بالادستی ہے، لہٰذا قرآن کریم وسنت کے حوالے سے جو بھی ادارہ قانون سازی کرے گا تو یہ درحقیقت اس ادارے کی بالادستی نہیں بلکہ قرآن وسنت کی بالادستی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ عام طور پر قانون کے لئے پارلیمنٹ کے اندر ماہرین پر مشتمل کمیٹی کا اہتمام کیا جاتا ہے اور پارلیمنٹ سے باہر بھی ماہرین کی خدمات حاصل کی جاتی ہیں اگر کسی چیز کے حلال وحرام یا جائز وناجائز اور اجتہاد کے سلسلے میں مجتہدین کی خدمات حاصل کی جائیں تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہونی چاہئے۔

اس طرح اگر پارلیمنٹ سے باہر کسی ملک کے مجتہدین کسی بات پر اتفاق کریں تو وہ بھی اسی ملک کے لئے حجت ہوسکتی ہے۔ یہ تو تھی کسی ریاست میں اجتماعی اجتہاد کی صورت، لیکن اگر مسائل کا تعلق تمام مسلمانوں سے ہو یا تمام مسلم ریاستوں سے یا مسلم ریاستوں کا باقی دنیا سے تو ایسے حالات میں اگرچہ پرانے زمانے میں اجماع کرنا مشکل تھا، کیونکہ ممالک کے درمیان فاصلے زیادہ تھے۔ نقل وحمل کی دشواریاں تھیں، لیکن زمانہ حال میں اس طرح کے مسائل نہیں ہیں اس لئے اجماع آسانی کے ساتھ کیا جاسکتا ہے۔

مثلاً ہر ملک میں علماء اور مجتہدین کی ایک تنظیم اور انجمن قائم کی جائے اور اس کا ایک

مرکز ہو۔ یہ مرکز کسی بھی مقام پر ہوسکتا ہے، جہاں کہیں بھی مرکز ہوانہیں وہ سوال جس پر اجماع کی ضرورت ہو پیش کیا جائے گا۔ اگر سیکرٹریٹ کی رائے میں وہ سوال واقعی اس کا متقاضی ہو کہ مسلمان فقہاء وعلماء اپنی آراء دیں، تو وہ اس سوال کو ساری شاخوں کے پاس روانہ کردے گا۔ ہر شاخ کے سیکرٹریٹ اپنے ملک کے سارے مسلمان قانون دانوں کے پاس اس سوال کی نقل روانہ کرکے درخواست کرے گا کہ تم اپنا مدلل جواب اس کے متعلق روانہ کرو، جب اس کے پاس جوابات جمع ہو جائیں گے تو وہ مرکز کو روانہ کرے گا کہ متفقہ جواب ہے اگر اختلافی جواب ہو تو اختلافات کے ساتھ لیکن ہر فریق کی دلیلوں کے ساتھ۔

جب ساری شاخوں کے ہاں سے جواب آجائے اور دیکھا جائے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے یا اکثر کا اتفاق ہے تو اس امر کا اعلان کیا جاسکتا ہے کہ اس جواب پر سب لوگوں کا اتفاق ہے، لیکن اگر اختلاف ہو تو اس صورت میں اختلافی دلیلوں کا ایک مجموعی خلاصہ تیار کیا جائے گا اور دوبارہ اس کو متعلقہ فریقوں کو ارسال کرایا جائے گا تا کہ جن لوگوں کی پہلے ایک رائے تھی ان کے سامنے مخالف دلیلیں بھی آئیں گی اور انہیں غور کرنے کا موقع ملے گا۔ ممکن ہے وہ اپنی رائے بدل کر اس دوسری رائے پر متفق ہو جائیں جو ان کے مخالفین کی تھی۔

جب اس طرح کافی غور و بحث کے بعد دوبارہ تمام شاخوں سے مرکز کے پاس جواب موصول ہو جائیں تو یہ معلوم کیا جائے گا کہ کس چیز پر اجماع ہوا ہے اور کس چیز پر اختلاف رائے ہے، نیز یہ کہ اختلافی پہلو پر اکثریت کی رائے لی جائے؟ ان سب نتائج کو ایک رسالے کی صورت میں شائع کیا جائے گا جس میں جوابات بمعہ دلائل درج ہوں گے۔

بعض مسائل میں یہ بھی کیا جاسکتا ہے کہ ہر ملک کے اجماع و قانون کی تنظیم اور ادارہ موصول شدہ سوال پر اکھٹے ہوکر مذاکرات کروائے اور مذاکرہ کے بعد دلائل کو اکھٹا کر کے مرکز میں بھیج دیں اس طرح ساری شاخوں کے مذاکرے کا خلاصہ مع دلائل کے مرکز آئے اور پھر فیصلہ کیا جائے کہ اجماع کس چیز پر ہے اور اس کی اشاعت مع دلائل کی جائے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ شاخوں میں مذاکرہ کے بعد نمائندے مرکز میں آئیں اور اس طرح تمام شاخوں کے

نمائندے مرکز آ کر مذاکرہ ومباحثہ کے بعد کسی نتیجے پر پہنچیں اور جس نتیجہ پر پہنچیں اسے شائع کردیا جائے۔(۲۹۹)

مفتی عظمت اللہ صاحب لکھتے ہیں کہ: اصحاب فکر ونظر نے اس مشکل کا حل ''اجتماعی اجتہاد'' کی صورت میں تجویز کیا ہے، اور یہ کوئی نئی تجویز نہیں ہے۔ بلکہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے طرز اجتہاد کا احیاء ہے۔ جن میں فقہاء اور ماہرین کی ایک بڑی جماعت مشاورت اور اجتماعی بحث مباحثہ کی صورت میں مسائل کے استنباط، استخراج کے مراحل کو تکمیل تک پہنچاتی تھی، اور اسی ''اجتماعی اجتہاد'' کے ذریعے مستنبط ہونے والے احکام ومسائل فقہ حنفی کا بنیادی ذخیرہ ہیں۔ اس لئے آج ضرورت اس امر کی ہے، کہ امام اعظمؒ کے طرز اجتہاد کو زندہ کرتے ہوئے اہل علم اور ماہرین کی ایک ایسی کونسل قائم کی جائے۔ جو نہ صرف یہ کہ غیر سرکاری ہو بلکہ اقتدار کی کشمکش اور گروہی سیاست کی ترجیحات سے بے نیاز اور بالاتر ہو اس میں دینی علوم کے مختلف شعبوں کے چوٹی کے ماہرین کے ساتھ ساتھ زندگی کے مختلف شعبوں سے عملی تعلق رکھنے والے تجربہ کار ماہرین کو بھی شریک کیا جائے اور باہمی بحث وتمحیص اور اجتماعی مشاورت کے ذریعے مسائل حاضرہ کا حل تلاش کیا جائے۔

لہٰذا ہمیں اجتہاد کی اہلیت کی شرائط میں، ۱) ماخذ سے آگاہی، ۲) محل سے واقفیت اور ۳) تطبیق کی صلاحیت کے ساتھ ساتھ، ۴) بین الاقوامی رجحانات سے شناسائی کی شرط کا اضافہ بھی کرنا ہوگا اور اجتماعی معاملات میں بین الاقوامی امور کے ماہرین کے علم وتجربہ سے استفادہ کرنا ہوگا کیونکہ اسی صورت میں ہم مستقبل کے انسانی معاشرہ اور اجتہاد کے اسلامی اصول کے درمیان وہ حقیقی رشتہ جوڑ سکیں گے جو وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ اپنی اہمیت کا پہلے سے زیادہ احساس دلا رہا ہے۔

آخر میں دعاء ہے اللہ تعالیٰ ہمارے اندر اجتماعیت پیدا فرمائے، اسی میں سارے مسلمانوں کے لئے خیر وفلاح ہے۔(آمین)

اسی پر میں اپنے مقالہ کو مکمل کرتا ہوں۔

حواشی وحوالہ جات

(۱) حمید الله، ڈاکٹر محمد. خطبات بهاولپور ص/ ۹۱. ۹۲ (اسلامیه یونیورسٹی بهاولپور طبع اوّل ۱۴۰۱ه)

(۲) أبو جیب، سعید. القاموس الفقهی لغة واصطلاحاً ص/ ۶۲ (دار الفکر بیروت لبنان ۱۹۸۷ء)

(۳) غالی، وجدی رزق. المعتمد ص / ۲ (مکتبة لبنان ناشرون الطبعة الاولیٰ ۱۹۹۳ء)

(4) Qalaji, Dr. M.Rawwas- Mujam Lughtal Fuqaha P-44, (Idaratul Quran Karachi.)

(۵) دیکھئے . تلویح تفتازانی ص / ۴۱ (مطبوعه مصر ۱۳۲۷ه اور کشف الاسرار ج/ ۳ ص/ ۲۲۶، قاموس المحیط، کشاف اصطلاحات الفنون محمد اعلی تهانوی ج/ ۱ ص / ۳۳۸ (مطبوعه طهران ۱۹۶۷ء) الموسوعة الفقهية ج/ ۲ ص/ ۴۸ (وزارة الاوقاف والشؤن الاسلامية الكويت الطبعة الثانية ۱۹۸۳ء)

(۶) مثلا فاجمعو أمركم و شركائكم يونس/ ۷۱ فاجعوا اكيدكم طهٰ / ۶۴ واجمعوان يجعلوه فی غيابة الجب يوسف / ۱۵ وغيره ميں تاکید کے معنی پائے جاتے هیں.

(۷) مثلا من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له مشہور حدیث ہے۔اسی مفہوم میں ابو داوٗد، سنن نسائی، ترمذی اور ابن ماجہ کی روایات ہیں دیکھئے المحصول للرازی ج/ ۴ ص / ۱۹، مزید دیکھئے فتح العزيز شرح الوجيز ج/ ۶ ص/ ۳۰۴ اور المستصفى ج/ ۱ ص / ۱۷۳ موسوعة

الفقه الاسلامی ج/۳ ص/ ۵۱ اور قاموس، لسان العرب مصباح اللغة بذیل مادہ "جمع"

(۸) غزالی . المستصفیٰ ج/۱ ص/۱۷۳ (مطبوعہ مصر ۱۳۲۲ء)

(۹) مثلا الموسوعة الفقهيه ج/۲ ص/۴۸ کے مقالہ نگار نے تعریف کی ہے "اتفاق جميع المجتهدين من امة محمدؐ في عصر مابعد عصره، على أمر شرعی" اس سے غزالی کی تعریف کی تائید ہوتی ہے۔اسی طرح خلاف نے تعریف کرتے ہوئے کہا ہے "هو اتفاق جميع المجتهدين من المجتهدين فی عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعی فی واقعة – علم اصول الفقه ص/۲۵ (عبدالوهاب. دارالقلم كويت ۱۹۷۰ء) ظواهر کی تعریف "هواجماع جميع المؤمنين" سے بھی اس مفہوم کی تائید ہوتی ہے۔دیکھئے القاموس الفقهی ص/۶۶،

ڈاکٹر محمد رواس قلعہ جی نے تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے۔ اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمدؐ فی عصر من العصور على حكم شرعی وهو على Unanimous Resolu Tion, Consensus نوعين دیکھئے : ...... Mujam Lughtal - Fuqaha P-44

(۱۰) ابوجبیب، سعدی . القاموس الفقهی ص/۶۶،

(۱۱) محمد فرغلی، محمد محمود – حجية الاجماع و موقف العلماء منها ص/۱۷، (مقالة پی.ایچ.ڈی ۱۹۷۱ء جامعة الازهر كلية الشريعة والقانون غير مطبوعة)

(۱۲) الآمدی . امام علی بن محمد . الاحکام فی اصول الا حكام ج/۱ ص/۱۰۱ (تحقيق دكتور سيد الجميلی . دار الكتاب العربی بيروت الطبعة الثالثه ۱۹۹۸ء) امام غزالی نے بھی اسی تعریف کو نقل کیا ہے، دیکھئے

المستصفی ج/۱ص۱۷۳،

(۱۳) علوی، محمد سعید الرحمن - سہ ماھی منہاج ج/۳ ص/۲۱۱ بحوالہ ھدایۃ العقول الیٰ غایۃ الاصول ص/۴۹۰ (مدیر محمد متین ھاشمی شمارہ۳ جولائی ۱۹۸۵ء مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور) اور فلسفۃ التشریع للمحمصانی ص/۱۱۹،

(۱۴) الحائری، محمد حسین الأعلمی . دائرۃ المعارف الشیعیۃ العامۃ ج/۲ ص/۲۵۶ (مؤسۃ الاعلمی للمطبوعات بیروت الطبعۃ الثانیۃ ۱۹۹۳ء)

(۱۵) ایضاً

(۱۶) ابوجیب، سعدی القاموس الفقھی ص/۶۶،

(۱۷) السبکی . تاج الدین أبی نصر عبدالوھاب بن علی بن عبدالکافی (م ۷۷۱ھ) طبقات الشافعیۃ الکبری ج/۱ ص/۲.۵ (تحقیق محمود محمد الطناحی مطبعۃ عیسی البابی الحلبی الطبعۃ الاولیٰ ۱۹۶۴ء)

(۱۸) السبکی، تاج الدین أبی نصر عبدالوھاب . جمع الجوامع ج/۲ ص/۱۸۴، (مصطفی البابی الحلبی مصر الطبعۃ الثانیۃ ۱۹۳۷ء)

(۱۹) مثلاً دائرۃ المعارف الاسلامیہ کے مقالہ نگار لکھتے ہیں "اتفاق المجتھدین من الأمۃ بعد وفاۃ الرسول فی کل عصروفی کل امر دینی" ج/۱ ص/۴۳۸، (محمد ثابت الفندی وغیرہ. انتشارات جھان تھران بوذر جھری ۱۹۳۳ء) بزدوی نے تعریف کی "اتفاق المجتھدین من ھذہ الامۃ فی عصر علی أمر من الأمور" کشف الاسرار ج/۳ ص/۲۲۶ (مطبوعہ استنبول) آمدی کی تعریف توضیحی ہے لیکن مفہوم اس کا بھی یہی ہے "الاجماع عبارۃ عن اتفاق جملۃ اھل الحل و العقد من أمۃ محمدٌ فی

عصر من الاعصار علی حکم و اقعة من الوقائع " الاحکام فی اصول الا حکام ج/ ۱ ص/ ۲۵۴ (تحقیق سید الجمیلی ۔ دار الکتاب العربی بیروت الطبعة الثالثة ۱۹۹۸ء) سرخسی نے اگرچہ کوئی نئی تعریف نہیں بیان کی لیکن ان کی تحریر سے اسی تعریف کی تائید ہوتی ہے۔ دیکھئے اصول السرخسی ج/ ۱ ص/ ۳۱۲ (أبی بکر محمد بن احمد بن أبی سهل السرخسی. دار الکتاب العربی ۱۳۷۲ھ) شیخ نسفی کی تعریف سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے "هو اتفاق علماء عصر من اهل العدالة والاجتهاد علی حکم" دیکھئے شرح النسفی علی المنار ج/ ۲ ص/ ۱۰۳ (مطبع امیریة قاهرة ۱۳۱۶ھ) کرخی کی تعریف سے بھی اسی تعریف کی تائید ہوتی ہے۔ لکھتے ہیں۔ "أن یجتمع علماء العصر کلهم علی حکم واحد" یعنی کسی بھی ایک زمانہ کے علماء کسی مسئلہ پر متفق ہو جائیں تو وہ اجماع ہے۔ دیکھئے اصول السرخسی ج/۱ ص/۳۱۶ (دار الکتاب العربی بیروت ۱۳۷۱ھ)

(۲۰) مظہر بقا، ڈاکٹر محمد ۔ اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ ص/ ۳۸۰ تا ۳۸۳ (بقا پبلی کیشنز گلشن اقبال کراچی طبع دوئم ۱۹۸۶ء)

(۲۱) الآمدی، علی بن محمد الاحکام فی اصول لاحکام ج/ ۱ ص/ ۲۵۴،

(۲۲) الاسنوی، جمال الدین عبدالرحیم . نهایة السول فی شرح منهاج الاصول ج/ ۲ ص/ ۲۳۴ (المکتبة المحمودیة التجاریة مصر ۱۳۴۰ھ) لیکن بزدوی کہتے ہیں: نظام کے نزدیک وہ اجماع محال ہے جو ضروریات دین سے متعلق نہ ہو دیکھئے کشف بزدوی عبدالعزیز البخاری ج/۳ ص/۲۲۷ (کشف الاسرار شرح بزدوی مطبوعة استنبول) نظام کے بارے میں ڈاکٹر مظہر بقا صاحب نے نزھة شرح اللمعہ کے حوالہ سے لکھا ہے چوتھی صدی میں فوت

ہوا فاسق و فاجر آدمی تھا اور ابہاج شرح منہاج کے حوالہ سے لکھا ہے زندیق تھا۔ اس نے اسلام کی بہت سی باتوں سے اختلاف کیا تا کہ منرعومہ افکار کی نشر واشاعت کر سکے۔ایک کتاب بھی لکھی۔" نصر التثليث على التوحيد" اصول فقه اور شاه ولى الله ص/ ۳۸۳،

(۳۲) علوی، محمد سعید الرحمن . سه ماهی منهاج ج/۳ ص/ ۲۱۱ بحواله " هداية العقول إلى غاية الاصول ص/ ۴۹۰،
"عترة رسول" سے مراد حضرت علی، فاطمہ اور حسنین رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں۔اپنے زمانہ میں اور پھر ہر دور میں جو آباء کے حوالہ سے حضرات حسنین کی طرف منسوب ہو۔بقول علماء زیدیہ آباء کے حوالہ سے "منسوب الى الحسنين" کی قید سے وہ لوگ نکل گئے جو ان حضرات کی طرف منسوب تو ہیں لیکن عورتوں کے حوالہ سے جیسے سکینہ بنت حسین رضی اللہ عنہا کی اولاد کیونکہ ان کا نکاح مصعب بن زبیر سے ہوا تھا امامیہ کے نزدیہ وہ اجماع قابل قبول ہوگا جسے "امام معصوم" کی تائید حاصل ہو۔" موسوعۃ الفقہ الاسلامی" ج/۳ ص/۵۵،

(۲۴) أبى جمهور الأحسائى، محمد بن على بن ابراهيم . كاشفة الحال ص/ ۱۰۸.

(۲۵) بلکہ شیعہ حضرات اپنے آئمہ کے ناموں کے ساتھ امام معصوم کا لفظ عموماً استعمال کرتے ہیں اور یہ بحث شیعوں کی فقہی کتب میں کثرت سے موجود ہے۔

(۲۶) الحائرى، محمد حسين الأعلمى . دائرة المعارف الشيعيةالعامة ج/ ۲ ص/ ۲۶۲،

(۲۷) مثلاً الطباطبائی، سيد محمد سعيد . المحكم فى اصول الفقه میں صراحتاً لکھتے ہیں۔" وقد سرح اصحابنا بأن الاجماع ليس حجة بنفسه" مزید دیکھئے تنقیداسی کتاب کے ص/۱۸۹تا۱۹۵اور آیت اللہ سید علی نقی

الحیدری کی۔ " اصول الاستنباط فی اصول الفقه و تاریخه باسلوب حدیث" ص/ ١٦٥ تا ١٧٥ (دارالسیرة بیروت الطبعة الاولیٰ ١٩٩٧ء) مزید دیکھئے۔ محمد بن علی بن ابراهیم . أبی جمهور الاحسائی کا شفة الحال ص/ ١٠٧ تا ١٠٩ (مؤسة ام القرآیٰ للتحقیق و انشر الطبعة الاولیٰ ١٤١٦ھ) محمد حسین . الانصاری الامامة والحکومة فی الاسلام ص/ ۴١ تا ۴٨ (مکتبة النجاح تهران الطبعة الاولیٰ ١٩٩٨ء)

(٢٨) الآمدی. علی بن محمد - الاحکام فی اصول الاحکام ج/ ١ ص/ ٣٠٥ تا ٣٠٩،

(٢٩) البخاری . عبدالعزیز کشف الاسرار شرح بزدوری ج/ ٣ ص/ ٢٢٧،

(٣٠) مجتهد باب افتعال سے طاقت ومشقت کے معنی میں ہے۔شرع میں کہتے ہیں "بذل الفقیه غایة وسعة فی تحصیل حکم شرعی بحیث یشعر من نفسه أنه عاجز عن المزید علی ذالک" دیکھئے۔
" سعدالدین مسعود . الفتفتازانی تلو یح علی التوضیح ج / ٢ ص/ ١١٧ (مطبعۃ دارالکتاب العربی) مزید دیکھئے۔" موسوعة الفقه الاسلامی ج/ ٣ ص / ۵ تا ١٢ (مجلس الاعلی للشؤن الاسلامیة قاهره ١٣٩۴ھ) مجتہد کی تین قسمیں ہیں، پہلا مجتہد مطلق جو اپنے اصول کی روشنی میں اجتہاد کرتا ہے، دوسرا مجتہد فتویٰ جو اپنے امام کے مذہب پر مکمل معلومات رکھتے ہوئے ایک قول کو دوسرے پر ترجیح دے، تیسرا مجتہد مذہب جو اپنے امام کے اصول و ضوابط کی روشنی میں مسائل کا استخراج کرتا ہے۔ جیسے امام محمد اور امام یوسف وغیرہ۔

(٣١) امت کے معنی ہیں جماعت قرآن میں انہی معنی میں مستعمل ہے۔ مثلاً أمم أمثالکم

– الانعام /۳۸اور امة من الناس – القصص /۲۳،
(۳۲) مثلاً نبی کریم ﷺ کو مشورہ کا حکم دیا گیا ہے، وشاورھم فی الامر- آل عمران/۱۵۹، دوسری جگہ مسلمانوں کی خصوصیت بیان کرتے ہوئے فرمایا وامرھم شوریٰ بینھم الشوریٰ/۳۸،
(۳۳) البقرة /۱۴۳
(۳۴) موسوعة فقه الاسلامی ج/۳ ص/٦٦،
(۳۵) السایس، محمد علی . تفسیر آیات الاحکام ج/۱ ص۷۹ (تحقیق عبدالطیف السبکی . دار ابن کثیر بیروت الطبعة الاولیٰ ۱۹۹۴ء) مزید دیکھئے۔'صفوة التفاسیر' محمد علی صابونی ج/۱ ص/۸٦ (مطبوعه بیروت ۱۹۸۱ء) اورالصاوی علی الجلالین شیخ احمد الصاوی ج/۱ ص/٦۴، (مطبوعة بیروت)
(۳٦) السایس، محمد علی . تفسیر آیات الاحکام ج/۱ ص/۱۰۰ اور تفسیر قرطبی ج/۲ ص/۱۵٦،
(۳۷) الجصاص، ابوبکر احمد الرازی . احکام القرآن ج/۱ ص/۸۸، (سهیل اکیڈمی لاهور اور مطبعة البهیة المصریة ۱۳۴۷ھ ج/۱ ص/۱۰۱)
(۳۸) الصاوی، شیخ احمد . الصاوی علی الجلالین ج/۱ ص/٦۴،
(۳۹) الصابونی، محمد علی. صفوة التفاسیر ج/۱ ص/٦۴،
(۴۰) رضا ، سید محمد رشید . تفسیر القرآن الحکیم المعروف تفسیر المنار ج/۲ ص/۴ (دارالمنار– ۱۴ ش. الانشاء مصر الطبعة الرابعة ۱۳۷۳ھ)
(۴۱) پانی پتی، قاضی محمد ثناء الله ج/۱ ص/۱۳۹ (حیدر آباد دکن)

(۴۲) شفیع، مفتی محمد . معارف القرآن ج/ ۱ ص/ ۳۷۲ (ادارۃ المعارف کراچی ۱۹۶۹ء)

(۴۳) ابن العربی ، أبی بکر محمد بن عبداللہ (المعروف بابن العربی) احکام القرآن ج/ ۱ ص/ ۶۱ (تحقیق محمد عبدالقادر عطاء دارالفکر بیروت الطبعة الاولیٰ ۱۹۸۸ء)

(۴۴) الزحیلی، الدکتور وھبة . التفسیر المنیر فی العقیدة والشریعة والمنھج ج/ ۱ ص/ ۱۶ (دارالفکر بیروت الطبعة الاولیٰ ۱۹۹۱ء) پر لکھتے ہیں. "ودل ھذا ایضا علی صحة الاجماع"

(۴۵) مثلا دیکھئے شرح الاسنوی علی المنھاج . ج/ ۳ ص/ ۸۷۳ 'الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی ج/ ۱ ص/ ۲۷۰ تا ۲۷۳ اور 'المحصول فی علم اصول الفقه فخر الدین محمد بن عمر بن الحسین الرازی' ج/ ۴ ص/ ۱۷ تا ۷۳ (تحقیق الدکتور طه جابر فیاض العلوانی . مؤسة الرسالة بیروت الطبعة الثالثة ۱۹۹۷ء) اصول السرخسی ج/ ۱ ص/ ۳۱۱،

(۴۶) آل عمران / ۱۰۴،

(۴۷) القرطبی ، أبی عبداللہ محمد بن احمد الانصاری . الجامع لأحکام القرآن (المعروف تفسیر قرطبی) ج/ ۴ ص/ ۱۶۴ (مطبعة دارالکتب المصریة القاھرہ الطبعة الثانیة ۱۹۳۷ء)

(۴۸) الجصاص، ابوبکر احمد الرازی. احکام القرآن ج/ ۲ ص/ ۳۹،

(۴۹) الصاوی، شیخ احمد . الصاوی علی الجلالین ج/ ۱ ص/ ۱۷۱،

(۵۰) الخضری، محمد بک. اصول الفقه ص/ ۳۱۵ (مکتبة التجاریة الکبری مصر الطبعة الثالثة ۱۹۳۸ء)

(۵۱) الآمدی، علی بن محمد . الأحكام فی اصول الاحكام ج/ ۱ ص/ ۲۷۶،

(۵۲) موسوعة الفقه الاسلامی ج/ ۳ ص/ ۶۸ اور التفسير المنير فی العقيده والشريعه ج/ ۲ ص/ ۴۰،

(۵۳) النساء / ۵۹،

(۵۴) الآمدی، علی بن محمد . الاحكام فی اصول الاحكام ج/ ۱ ص/ ۲۷۷،

(۵۵) الزحیلی، الدکتور وهبة . التفسير المنير فی العقيده الشريعة ج/ ۵ ص/ ۱۲۶ تا ۱۲۹

(۵۶) ابن كثير، ابوالفداء اسماعيل . تفسير ابن كثير ج/ ۱ ص/ ۵۱۸ (دارالاندلس بيروت ۱۹۶۹ء)

(۵۷) الزحیلی، الدکتور وهبة . التفسير المنير فی العقيده والشريعة ج/ ۵ ص/ ۱۲۶ تا ۱۲۹،

(۵۸) الآمدی، علی بن محمد . الاحكام فی اصول الاحكام ج/ ۱ ص/ ۲۷۷،

(۵۹) السايس، محمد علی . تفسير آيات الاحكام ج / ۲ ص / ۲۸۲،

(۶۰) الهراسی، عماد الدين بن محمد الطبری (المعروف بالكياالهراسی) احكام القرآن ج/ ۲ ص/ ۴۷۲ (دارلكتب العلمية بيروت الطبعة الثانية ۱۹۸۵ء)

(۶۱) ابن العربی ، أبی بكر محمد بن عبدالله . احكام القرآن ج/ ۱ ص/ ۵۷۳ تا ۵۷۶ اور تفسير المنير ج/ ۵ ص/ ۱۲۶ تا ۱۲۹، التفسير الواضح محمد محمود الحجازی ج/ ۵ ص/ ۳۰ (مطبوعه

قاهرة ۱۹۷۸ء) اور تفسیر القرآن الکریم محمود حمزہ، حسن علوان وغیرہ ج/۱ ص/۳۰ تا ۳۴ (مطبوعہ مصر) شیعوں نے اس سے آئمہ معصومین مراد لیا هے۔

(۶۲) النساء/۱۱۵

(۶۳) موسوعة الفقه الاسلامی ج/۳ ج/۶۵،

(۶۴) یحییٰ، شیخ محمد ۔ نزهة شرح اللمعة ص/۵۷۶ (نزهة المشتاق شرح اللمع لأبی اسحق مکتبة علمية مكة المكرمة اور مطبع حجازی مصر ۱۹۵۱ء) تفصیل یہ ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے جب ایک بزرگ نے حجت اجماع کی قرآنی دلیل پوچھی تو وہ تین روز تک گھر میں معتکف رہے اور ہر روز تین بار اوّل سے آخر تک قرآن کی تلاوت کی تب جا کر ان کی سمجھ میں یہ دلیل آئی اور چوتھے روز گھر سے نکل کر انہوں نے اس کا اظہار کیا۔

(۶۵) الرازی، فخرالدین محمد بن عمر بن الحسین ۔ المحصول فی علم اصول الفقه ج/۴ ص/۳۴ تا ۴۹، نے تفصیلی بحث کی هے۔

(۶۶) الباجی، ابوالولید ۔ احکام الفصول فی احکام الاصول ج/۱ ص/۴۴۳ تا ۴۵۲ (تحقیق عبدالمجید ترکی ۔ دارالغرب الاسلامی بیروت الطبعة الثانیه ۱۹۹۵ء)

(۶۷) الآمدی، علی بن محمد ۔ الاحکام فی اصول الاحکام ج/۱ ص۲۵۸ تا ۲۶۷،

(۶۸) رضا، سید محمد رشید ۔ تفسیر القرآن الحکیم المعروف تفسیر المنار ج/۵ ص/۴۱۴

(۶۹) القرطبی، أبی عبدالله محمد بن احمد الانصاری الجامع لاحکام

القرآن ج/۵ ص/۳۸۶،

(۷۰) حمزہ، محمود محمد . تفسیر القرآن الکریم ج/۵ ص/۸۴،

(۷۱) الشوکانی ، قاضی محمد . ارشاد الفحول الیٰ تحقیق الحق من علم الاصول ص/۷۰ (مصطفی البابی الحلبی مصر الطبعة الاولیٰ ۱۹۳۷ء) اور شرح المنهاج لأسنوی ج/۳ ص/۸۶۲ اور التلویح علی التوضیح ج/۳ ص/۴۷ مسلم الثبوت ج/۲ ص/۲۱۴ شرح المنار ج/۲ص/۱۰۹ ، نورالانوار ملاجیون ص/۲۲۱ اور المستصفی للغزالی ج/۱ ص/۱۷۵ ، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر محمد تقی امینی ص/۱۴۶،

(۷۲) آل عمران /۱۱۰ ،

(۷۳) موسوعة الفقه الاسلامی ج/۳ ص/۶۷،

(۷۴) الشوکانی، قاضی محمد . ارشاد الفحول إلیٰ تحقیق الحق من علم الاصول ص/۷۴ اور شرح المنار ج/۲ ص/۱۰۹ ،

(۷۵) الجصاص، ابوبکر احمد الرازی . احکام القرآن ج/۲ ص/۳۵،

(۷۶) الآمدی، علی بن محمد الاحکام فی اصول الاحکام ج/۱ ص/۲۷۵،

(۷۷) الرازی، فخرالدین محمد بن عمر بن الحسین . المحصول فی علم اصول الفقه ج/۴ ص/۷۳ تا ۷۹،

(۷۸) الزحیلی ، الدکتور وهبة . اصول الفقه الاسلامی ج/۱ ص/۵۴۰ (دارالفکر دمشق الطبعة الاولیٰ ۱۹۸۶ء)اور تسهیل الوصول ص/۳۷۴ التوضیح ج/۲ ص/۴۸،

(۷۹) مثلاً پانچویں آیت پر موسوعۃ الفقہ الاسلامی ج/۳ص/۶۸، کچھ اعتراضات ہیں صدر

الشریعۃ نے آیت ۔النساء/۱۱۵۔ البقرۃ/۱۴۳ سے اجماع کی حجیت کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ دیکھئے: تنقیح وتوضیح ج/۲ ص/۴۸۔ اسی طرح محمد سلیمان الاشقر نے بقرہ/۱۴۳-لنساء/۱۱۰اور ۱۱۵نقل کرکے کہا ہےان سے اجماع کی حجیت ثابت نہیں ہوتی، دیکھئے!الواضح فی اصول الفقه اللمبتدئین (الدار السلفیة الکویت الطبعة الثالثه ۱۴۰۷ھ)

(۸۰) مثلا-التوبہ/۱۱۹صدرالشریعۃ نے ان آیات سے بھی استدلال کیا ہے۔ آل عمران/۱۰۵، البینہ۴، التوبہ/۱۲۲، النحل/۴۳، التوبہ/۱۱۵اور الشمس/۷ کے علاوہ دیگر آیات بھی شامل ہیں۔بعض اھل علم کی آراء سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان آیات سے اجماع کی قطعیت کے قائل نہیں اگر یہ چندلحہ کے لئے یہ بات تسلیم کرلی جائے پھر بھی ہم کہتے ہیں آگے آنے والی احادیث ان آیات کی ظنیت کو قطعیت میں تبدیل کردیتی ہیں۔

(۸۱) غزالی، المستصفی ج/۱ ص/۱۷۵،

(۸۲) بهاری، محب الله . مسلم الثبوت ص/۲۱۵ (المطبعة المنیریة بولاق مصر ۱۳۲۵ھ) اور موسوعة الفقه الاسلامی ج/۳ ص/۷۰ . ۷۱،

(۸۳) عثمانی، مفتی محمد رفیع . فقه میں اجماع کا مقام (ادارة المعارف کراچی)

(۸۴) الآمدی، علی بن محمد . الاحکام فی اصول الاحکام ج/۱ ص/۲۷۸ تا ۲۸۰ بزدوی کشف الاسرار میں لکھتے هیں "الحجحج المتعلقة با السنة فی اثبات کون الاجماع حجة وهی أدل علی الغرض من نصوص الکتاب و ان کانت دونهامن جهة التواتر" ج/۳ ص/۲۵۸،

(۸۵) عثمانی، مفتی محمد رفیع . فقه میں اجماع کا مقام ص/ ١٦ . ١٧،

(۸۶) الآمدی، علی بن محمد . الاحکام فی اصول الاحکام ج/ ا ص ۲۷۸ تا ۲۸۰،

(۸۷) الترمذی، ابوعیسیٰ – الجامع الصحیح – ابواب الفتن باب فی لزوم الجماعة . حدیث ۱۹۹۶ء (المطبعة المصرية الازهر ۱۹۳۱ء)

(۸۸) مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب لکھتے ہیں: ترمذی نے اس حدیث کو "حدیث غریب من هذا الوجہ" کہا ہے، مگر یہ "غریب" کہنا سند کے ایک خاص طریق کی بنیاد پر ہے، ورنہ حاکم نے اس حدیث کی سند سات مختلف طرق سے بیان کی ہے، ان سب طرق کا مدار "معتمر بن سلیمان" پر ہے، جو ائمہ حدیث میں سے ہیں، اور اُن میں کئی طریق سند کے لحاظ سے صحیح ہیں، چنانچہ طریق اوّل میں معتمر کے شاگرد خالد کے متعلق حاکم فرماتے ہیں کہ: "خالد بن یزید القرنی شیخ قدیم للبغدا دیین ولو حفظ هذا الحدیث لحکمنا بالصحة" پانچواں طریق جس میں معتمر کے شیخ "سلم بن ابی الذیال" ہیں، اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ "وهذا لو کان محفوظا من الراوی لکان من شرط الصحیح" کیونکہ بقول حافظ ابن حجر، اسلم بن ابی الذیال ثقہ ہیں اور ان سے ایک حدیث صحیح مسلم میں مروی ہے، (تقریب التہذیب ج/ا ص/۳۱۳)

حاکم نے ساتوں طریق بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ "ان المعتمر بن سلیمان احد ائمة الحدیث وقد روی عنه هذا الحدیث باسانید یصح بمثلها الحدیث فلا بدان یکون له اصل باحد هذه الاسانید" حاکم کی اس پوری تحقیق پر حافظ ذہبیؒ نے سکوت فرمایا ہے، جو اُن کی توثیق کی علامت ہے۔ فقہ میں اجماع کا مقام ص/۲۱،

(۸۹) الترمذی، ابوعیسیٰ – الجامع الصحیح ابواب الفتن باب فی لزوم

الجامعة حدیث ۱۹۹۷ء اور مستدرک للحاکم کتاب العلم ج/۱
ص/۱۱۶ ابی الفتوح نے ترمذی کے جملہ "حديث غريب" کا جواب دیتے
ہوئے لکھا ہے: "اقول : سنده صحيح ، رجاله رجال الصحيح ، غير
ابراهيم بن ميمون وهو ثقة ، والحديث رواه الطبراني ، قال الهيثمي
ورجاله ثقات، وانظر الفيض التلخيص ." دیکھئے کتاب تهذيب
جامع ترمذی ج/۲ ص/۴۸۵ (دارالمعرفة الدار البيضاء المغرب)

(۹۰) ابن ماجه، محمد بن یزید . سنن ابن ماجة ابواب الفتن باب سواد الاعظم ص/۲۸۳، (المطبعة التازية مصر) اور مستدرک للحاکم کتاب العلم ج/۱، ص/۱۱۶،

(۹۱) ابوداؤد، سلیمان ابن الاشعث السجستانی ۔ سنن ابوداؤد، کتاب الفتن ج/۲ ص/۵۸۴(المطبعة السعادة مصر ۱۹۵۱ء) اور جمع الفوائد ج/۲ ص/۵۸۴ مفتی رفیع عثمانی لکھتے ہیں: ابوداؤد نے اس روایت پر سکوت کیا ہے جو ان کی توثیق کی علامت ہے۔فقہ میں اجماع کا مقام ص/۲۱،

(۹۲) عثمانی، مفتی محمد رفیع۔فقہ میں اجماع کا مقام ص/۲۱ پر لکھتے ہیں: یہ روایت مجمع الزوائد بحوالہ مسند احمد والطبرانی فی الکبیر منقول ہے۔:

ابن امیر الحاج "التقریر" میں نقل فرماتے ہیں کہ ابوبصرہ کی اس روایت کے تمام راوی "رجال صحیح" ہیں، سوائے ایک تابعی کے جو مبہم ہے، لیکن اس روایت کا ایک شاہد حدیث مرسل ہے، جس کے سب رجال صحیح کے رجال ہیں، اسے طبریؒ نے سورۂ انعام کی تفسیر میں ذکر کیا ہے،

(۹۳) مفتی، رفیع عثمانی صاحب لکھتے ہیں، مستدرک حاکم ص/۵۰۷ ج/۲، حاکم قدامہ کی روایت کے متعلق فرماتے ہیں کہ "هذ الحديث لم نكتب بهذا الا سناد الا حديثاً واحدًا" حافظ ذہبی نے یہاں بھی سکوت فرمایا ہے، ماخوذ فقہ میں اجماع کا مقام

ص/۲۱،

(۹۴) مفتی رفیع صاحب لکھتے ہیں: کتاب الفقیہ والمتفقہ للخطیب البغدادی، ص۱۶۲ جزو خامس، خطیب نے ابو ہریرہؓ کی یہ روایت اپنی سند سے بیان کی ہے اور سند پر کوئی کلام نہیں کیا، فقہ میں اجماع کا مقام ص/۲۱،

(۹۵) مفتی رفیع صاحب لکھتے ہیں: مستدرک للحاکم، ص/۵۰۷، ج/۴، وفتح الباری، ص/۳۱ ج/۱۳، حافظ ابن حجرؒ اور حاکمؒ نے ابو مسعود انصاریؓ کی یہ روایت موقوفاً بیان کی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے سکوت فرمایا ہے جو اُن کی توثیق کی علامت ہے، اور حاکم نے اسے ''صحیح علیٰ شرط مسلم'' قرار دیا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ اس کی سند شرط مسلم کے معیار پر نہیں (اس لئے مستدرک میں اسے ذکر نہیں کیا) حافظ ذہبی رحمتہ اللہ علیہ نے حاکم کی اس پوری تحقیق پر سکوت فرمایا۔ فقہ میں اجماع کا مقام ص/۲۱،

(۹۶) مفتی رفیع صاحب لکھتے ہیں۔ ''التقریر والتحبیر، ص/۸۵ ج/۳، وتفسیر ابن جریر طبریؒ سورۃ انعام ص/۱۳۷ ج/۷، علامہ ابن امیر الحاج نے حضرت حسن بصریؒ کی اس مرسل روایت کے بارے میں کہا ہے کہ اس کے تمام راوی ''صحیح'' کے رجال ہیں، فقہ میں اجماع کا مقام ص/۲۱،

(۹۷) **اقول: فی سنده سليمان بن سفيان وهو ضعيف، لكن للحديث طرق و شواهد يصحح معها، فانه وارد عن انس، وابن عباس، و ابی ذر، والحارث الاشعری، ومعاوية، و أبی هريرة، وحذيفة بن اليمان، و بعضها شاهد لبعض فقراته فقط لكن باستثناء "ومن شذ الخ"، (مستدرک الحاكم ۱/۱۱۵/۱۲۰). دیکھئے کتاب تهذيب جامع ترمذی ج/۲ ص/۴۸۴.۴۸۵،**

(۹۸) **الحسينی الطنجی، أبی الفتوح عبدالله التليدی، كتاب تهذيب جامع الترمذی ج/۲ ص/۴۸۵ (دارالمعرفة الدار البيضاء المغرب)**

بحواله اتحاف ذوى الفضائل المشتهره ص ۱۱٦/،

(۹۹) البغدادی . حافظ أبی الحسين عبدالباقی بن قانع معرفة الصحابة ج/۸ ص/۲۹۰۸ حديث ۸۸۴ (تحقيق حمدى الدمرادش محمد – مكتبه نزار مصطفى الباز مكة الطبعة الاولىٰ ۱۹۹۸ء)،

(۱۰۰) لیکن طرق پر بحث کرنے سے قبل اس کے رجال کی تحقیق پھر درروایت پر غور کرتے ہیں۔:

رجاله: (عبيد بن شريک البزار) : صدوق، (ابو جماهر)– بضم الجيم – هر محمد بن عثمان التنوخی – بفتح التاء ثالث الحروف – وضم النون المخففة وفی آخرها الخاء المعجمة ، نسبة إلى تنوخ ، وهو اسم لعدة قبائل اجتمعوا قديما بالبحرين ، وتحالفوا على التناصر، فاقاموا هناک ، فسموا تنوخا ، والتنوخ إقامة – ابو عبدالرحمٰن الدمشقی:

وثقه ابو مهر ، وابو حاتم ، وابو داؤد ، و عثمان الدارمی ، و ذكره ابن حبان فی "الثقات" ، وقال مسلمة بن قاسم : لا باس به ، ووصفه الذهبی فی "السير" بقول: "الامام المحدث الحافظ الثبت' ، وقال ابن حجر : ثقة ، من العاشرة ، مات سنة اربع و عشربن و مائتين، انظر (التاريخ الكبير : ۱/۱۸۱ ، الجرح والتعديل : ۸/۲۵ ، الثقات لابن حبان : ۹/۷۷، سير أعلام النبلاء: ۱۰/۴۴۸، الكاشف : ۳/٦۸، التهذيب : ۹/۳۳۹، التقريب : ص ۴۹٦، اللباب : ۱/۲۲۵)،

(خليد)بالتصغير (ابن دعلج) – بوزن جعفر – السدوسی ، ابو حلبس ، أوأبو عمر ، البصری، نزيل الموصل، ثم بيت المقدس :

ضعفه ابن معين واحمد ، وابن المدينی، وابو داؤد، وقال

ابن معين ايضا : ليس بشئى، وقال أبو حاتم : صالح، ليس بالمتين فى الحديث، حدث عن عن قتادة أحاديث منكرة، وقال النسائى: ليس بثقة، وقال ابن عدى : عامة حديثه يتابعه عليه غيره، وفى بعض حديثه انكار، وليس بالمنكر الحديث جدا، وقال الساجى : مجمع على تضعيفه، و ذكر ابن البرقى والعقيلى فى الضعفاء، وقال ابن حبان : كان كثير الخطا فيما يروى عن قتادة وغيره، يعجبنى التنكب عن حديثه اذاتفرد، وقد عده الدار قطنى فى جماعة من المتروكين، وقال الذهبى فى "المغنى" ليس بالقوى ، وقال ابن حجر: ضعيف، من السابعة، مات سنة ست و ستين و مائة / انظر، التاريخ لابن معين : ۴/ ۴۳۳، سؤالات محمد بن عثمان : ص ۱۵۷ ، التاريخ الكبير : ۳/ ۱۹۹ ، الجرح لتعديل : ۳/ ۳۸۴، الضعفاء للنسائى : ص/ ۱۷۳ ، الضعفاء للعقيلى : ۲/ ۱۹ ، المجروحين : ۱/ ۲۸۵، الكامل لابن عدى : ۳/ ۹۱۷ ، الضعفاء للدارقطنى : ص ۲۰۰، الميزان : ۱/ ۳۱۱، المغنى : ۱/ ۳۱۱، التهذيب : ۳/ ۱۵۸، التقريب : ص ۱۹۵،

(قتادة) هوابن دعامة : ثقة ثبت، ولكنه مشهور بالتدليس ، (سعيد بن المسيب) احد العلماء الاثبات الفقهاء الكبار، (ابن عباس) صحابى جليل،

درايته : والحديث اخرجه الشيخان من طريق ابى رجاء العطاردى، عن ابن عباس – رضى الله عنهما – مرفوعا : "من راى من أميره شيئا يكرهه فليصبر عليه، فانه من فارق الجماعة شبرا، فمات إلا مات ميتة جاهلية"

أما الفقرة الثانية من الحديث : فلها شاهد عن معاوية بن ابى سفيان –

رضـى الله عنهما – موفوعاً : "من مات بغير إمام ، مات ميتة جاهلية"
أخـرجه احمد فى "مسنده" : ٩٦/٢ ، وأما الفقرة الثالثة من الحديث
فلها شاهد عن أبى هريرة – رضى الله عنه – مرفوعاً : "من قاتل
تحت راية عمية، يغضب لعصبة، أويدعو ألى عصبة، أو ينصر عصبة،
فقتل قتلة جاهلية ......" أخرجه مسلم فى الامارة، ١٣ – باب وجوب
ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن ١٤٧٦/٣ رقم ١٨٤٣ ،
وبهده الشواهد يرتقي الحديث إلى "الحسن لغيره"

الطريق الأوّل : سعيد بن المسيب ، عن ابن عباس، به : وقد جاء من
اربعة وجوه : أولا : عبيد بن شريك البزار ، عن أبى الجماهر
محمد بن عثمان ، به : كما هوهنا، ثانياً : ابراهيم بن هانئ ، عن أبى
الجماهر محمد بن عثمان ، به : اخرجه البزار فى "مسنده" : كما
فى "كشف الأستار" : ٢٥٢/٢ رقم ١٦٣٥ ، ثالثا : يزيد بن
عبدالصمد، عن ابى الجماهر محمد بن عثمان ، به : اخرجه ابن
حبان فى "المجروحين" : ٢٨٦/١ ، رابعاً : الحسن بن جرير
الصورى ، عن ابى الجماهر محمد بن عثمان ، به : أخرجه الطبرانى
فى "الكبير" : ٢٨٩/١ رقم ١٠٦٨٧ ،

الطريق الثاني : ابو رجاء العطاردى، عن ابن عباس، به : أخرجه البخارى
فى الفتن ، ٢ – باب قول النبى ﷺ ، سترون بعدى أموراً تنكرونها :
٥/١٣ رقم ٧٠٥٤ ، ومسلم فى الامازة ، ١٣ – باب وجوب ملازمة
جماعة المسلمين عند ظهور الفتن : ١٤٧٧/٣ رقم ١٨٤٩ ،
واحمد فى "مسنده" : ٢٧٥/١ ، ٣١٠ ، والطبرانى فى "الكبير" :

۱۲/ ۱۲۴/ ۱ رقم ۱۲۴۵۹،

۱۰) جس میں ابوبکر صدیقؓ، عثمان غنیؓ، عائشہؓ، معاویہؓ، عبداللہ ابن عباسؓ، اسامہؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، ابومالک اشعریؓ وغیرہ شامل ہیں۔

۱۰۱) بخاری، ابو عبداللہ، محمد بن اسماعیل - صحیح البخاری - کتاب الفتن ج/۸ ص/۸۷، ترمذی ج/۱ ص/۲۰۳، نسائی ج/۲ ص/۱۵۸، مسلم ج/۲ ص/۵۹، ابوداؤد ج/۲ ص/۶۵۵، مستدرک للحاکم ج/۱ ص/۱۸ شامل هیں.

۱۰۳) البغدادی، حافظ أبی الحسین عبدالباقی بن قانع - " معرفة الصحابة " ج/۱ ص/۲۳۷ حدیث ۲۰،

۱۰۴) قوله : (شذّ) يشُذّ ويشذ شذا و شذوذا : ندر عن الجمهور القاموس المحيط : ص ۴۲۷، الشذوذ : الانفراد والتوحد، (جامع الاصول : ۱۹۶/۹)،

۱۰۵) رجاله : (سعيد بن سليمان) بن كنانة الضبى ، ابو عثمان الواسطى، نزيل بغداد ، البزاز - آخره زاى - المقب "سعدويه" : قال احمد : كان صاحب تصحيف ما شئت ، وقال ابن معين : هو اكيس من عمرو بن عون ، وقال العجلى : ثقة ، وقال أبو حاتم : ثقة مامون ، ولعله أوثق من عفان إن شاء الله ، وقال الذهبى فى "الميزان" ثقة مشهور صاحب حديث ، وقال الدار قطنى : تكلموا فيه ، ورد عليه ابن حجر فى "هدى السارى" بقوله : هذا تلبين مبهم لا يقبل ، وقال أيضاً : تكلموا فيه بلا حجة ، وقال فى "التقريب" ثقة حافظ ، مات سنة خمس وعشرين و مائتين انظر،

التاريخ لا بن معين : ۴/۴۰۴، الثقات للعجلى : ص ۱۸۵، الجرح التعديل : ۴/۲٦، سؤالات الحاكم : ص/۲۱۴، تاريخ بغداد : ۹/۸۴، سير أعلام النبلاء : ۱۰/۴۸۱، الميزان : ۲/۱۴۱، المغنى : ۱/۳۷٦، الكاشف : ۱/۲۸۷، هدى السارى : ص/۴۰۵، ۴٦۲، التهذيب : ۴/۴۳، التقريب : ص/۲۳۷،

(عبدالاعلى بن أبى المساوِر) – بوزن المجاهد – الزهرى مولاهم ، أبو مسعود الكوفى ، الجرار – بالجيم والمهملتين – : ضعفه ابن المدينى ، وابن عمار البوصلى ، وابو زرعة ، وأبو حاتم، الدارقطنى، وقال ابن معين : ليس بشئى ، وعنه أيضاً : ليس بشئى كذاب ، وعنه ايضاً : ليس بثقة ، وقال البخارى ، والساجى : منكر الحديث ، وقال ابن نمير، والنسائى : متروك الحديث ، وقال ابو داود : ليس بشئى ، وقال الذهبى فى " المغنى " : ضعفوه جداً، وقال ابن حجر : متروك ، كذبه ابن معين ، من السابعة ، مات بعد الستين ومائة انظر، سؤالات ابن أبى شيبة : ص ٦۳، التاريخ لا بن معين : ۴/۳۷٦، التاريخ الكبير : ٦/۷۴، الضعفاء الصغير : ص ۸۰، الجرح والتعديل : ٦/۲٦، الضعفاء للنسائى : ص ۲۰۹ ، الضعفاء للدار قطنى : ص ۲۸۲، تاريخ بغداد : ۱۱/۷۰، الميزان : ۲/۵۳۱، المغنى : ۱/۵۲۱، الكاشف : ۲/۱۳۱، التهذيب : ٦/۹۸ ، التقريب : ص ۳۳۲، (زياد بن علاقة) : ثقة رمى بالنصب، (أُسامة بن شريك) : له صحبة،

درأيته : ماروى ابن عمر رضى الله عنهما مرفوعاً : " أن الله لا يجمع أمتى – أو قال : أمة محمد ﷺ على ضلالة و يد الله على الجماعة ، ومن