میں سے کسی حکم پر اجماع کر لیں بلکہ ضرور ہے کہ
اجماع انھوں نے کسی ایسی چیز پر کیا ہوگا جو
کسی ایسی حدیث سے ماخوذ ہو جو انھوں نے
سنی ہوگی یا نصوص کے کسی ایسے معنی پر یہ اجماع
منعقد ہوا ہوگا جسے وہ روایت کرتے ہوں اور
حکم پر بھی معنی اثر انداز ہو،

جس کا مطلب یہی ہوا کہ دلیل اگر نہ بھی معلوم ہو تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جس مسئلہ پر اجماع قایم ہوا ہے واقع میں کوئی دلیل اس کی نہیں ہے یعنی کسی قرآنی آیت یا حدیث کا ہونا ضروری ہے۔ ورنہ کم از کم یہی کہ مسئلہ ابتداءً قیاس سے ثابت ہوا تھا اس لیے ظنی تھا اجماع نے اس قیاسی مسئلہ کو قطعی بنا دیا۔ لیکن یہ ناممکن ہے کہ مسلمان اور مومن ہونے کے بعد علماء اسلام اپنی طرف سے دین میں کسی بات کا اضافہ کریں عقل اس سے انکار کرتی ہے۔ بہرحال دلیل کا عدم العلم عدم الدلیل کو مستلزم نہیں ہے اور یہی مطلب ہے صاحب کشف کا

ان الدلیل لیس بشرط لان عدم — دلیل کا ہونا یہ تو اجماع کے لئے شرط نہیں ہے
الدلیل شرط — لیکن دلیل کا نہ ہونا یہ بھی اجماع کی شرط نہیں ہے

اور میں تو خیال کرتا ہوں کہ یہ بھی صرف نرا ایک عقلی احتمال ہی ہے ورنہ کسی قسم کا اجماعی مسئلہ ہو کچھ نہیں تو قیاس سے اس کا ثبوت بہرحال فراہم ہو سکتا ہے مثلاً بعض لوگوں نے اس کی مثال پیش کرتے ہوئے کہ مسئلہ پر اجماع تو قایم ہے لیکن اس کی دلیل معلوم نہیں ہے۔ بیع بالتعاطی کو پیش کیا ہے یعنی ایجاب و قبول کا ذکر الفاظ میں نہ ہو صرف عملی لین دین سے خرید و فروخت کی تکمیل ہو جائے کہتے ہیں کہ اس کے جواز کا فتویٰ صرف اجماع پر مبنی ہے لیکن دلیل اس کی معلوم نہیں حالانکہ

قرآن مجید میں جب

الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم — مگر باہمی رضامندی سے جو تجارت (لین دین ہو) ہو جائز ہے۔

کے الفاظ صحیح بیع کے متعلق موجود ہیں جس سے معلوم ہوا کہ صحت بیع کے لئے صرف طرفین کی مراضاۃ کی ضرورت ہے اب یہ مراضاۃ خواہ الفاظ سے ظاہر ہو یا بغیر الفاظ کے دونوں کو عام ہے اور بیع بالتعاطی مراضاۃ کی دوسری شکل ہے۔ پس یہ کہنا کہ بیع بالتعاطی کے جواز کی دلیل معلوم نہیں قابل تسلیم نہیں ہے۔

البتہ علمار میں جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ قیاس یا خبر واحد سے ثابت ہونے والے مسائل پر اجماع قائم نہیں ہو سکتا جیسا کہ صاحب کشف نے نقل کیا ہے

ذھب داؤد الظاھری واتباعہ	داؤد ظاہری اور داؤد کے پیرو نیز شیعہ اور
والشیعۃ ومحمد بن جریر الطبری	محمد بن جریر طبری اور قاشانی جس کا تعلق گروہ
والقاشانی من المعتزلۃ الی ان	معتزلہ سے ہے ان سب کا خیال ہے کہ وہی
مستند الاجماع لا یکون الا دلیلا	دلیل جو قطعی ہو اسی کے مفاد سے اجماع متعلق
قطعیا ولا ینعقد الاجماع بخبر الواحد	ہو سکتا ہے یعنی ایسی بات جو خبر واحد یا قیاس
والقیاس	سے ثابت ہو، اس پر اجماع منعقد نہیں ہو سکتا

ان کے لئے البتہ دشواری پیش آسکتی ہے لیکن جب جمہور کا مذہب یہی ہے جیسا کہ صاحب کشف ہی نے لکھا ہے۔

المستند یصلح ان یکون دلیلا ظنیا	اجماعی مسئلہ کا ماخذ (جسے اجماع کی سند
کالخبر الواحد والقیاس عند جمہور	اور مستند بھی کہتے ہیں) جمہور علمار کا خیال ہے

کہ یہ ہوسکتا ہے کہ وہ کوئی ظنی دلیل ہو، مثلاً خبر

واحد ہو، یا قیاس ہو،

وارد کی اس وسعت کے بعد میں نہیں سمجھتا کہ قیاس سے بھی کسی مسئلہ کا ثبوت نہ مہیا ہو یہ کچھ ایک فرضی سی بات ہے اور میں تو یہ کہتا ہوں کہ اجماع کی قیمت ہی ان مسائل میں حاصل ہوتی ہے جو خبر واحد یا قیاس سے ثابت ہوں ورنہ وہ مسائل جو الکتاب کے قطعی الدلالۃ قطعی الثبوت منصوصات یا سنت کے متواترات سے ثابت ہیں ان پر اجماع اگر قایم بھی ہو جائے تو اس کا فائدہ کیا حاصل کیونکہ اجماع کا نفع جیسا کہ گذر چکا صرف علمی کیفیت کو بدلنا ہی تھا اور ظاہر ہے کہ جو مسائل قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ دلیل سے ثابت ہو رہے ہوں تو اجماع قایم ہو کر مزید فائدہ کا اضافہ اجماع کی وجہ سے کیا ہوگا غالباً یہی وجہ ہے کہ ثانی الذکر طبقہ کے مسلک کی صحیح تنقیح کرتے ہوئے انہوں نے جو یہ لکھا ہے کہ

انهم اتفقوا فی انعقاد الاجماع عن خبر الواحد واختلفوا فی انعقاده عن القیاس	خبر واحد سے جو مسئلہ ثابت ہو اس پر قیام اجماع کے تو وہ بھی قائل ہیں اختلاف ان کا ان مسائل میں ہے جو قیاس سے ثابت ہیں اصلی اختلاف ان کا اسی مسئلہ سے ہے۔

زیادہ صحیح ہے یعنی قیاس سے ثابت شدہ مسائل پر انعقاد اجماع سے دراصل ان کو انکار ہے آحاد سے جو مسئلہ ثابت ہوتا ہو وہ بھی قائل ہیں کہ اجماع جب اس پر منعقد ہو جاتا ہے تو ظنیت سے نکل کر قطعیت کا رنگ اس میں پیدا ہو جاتا ہے اس وقت بلاشبہ ان کے مسلک پر بھی کے فائدہ کی ایک صورت نکل آئی۔

میں کہتا ہوں کہ قیاس کو اور قیاس سے ثابت شدہ مسائل کو نہ ماننا یہ اور بات ہے، ہوسکتا

ہے کہ سرے سے اس کا انکار کر دیا جائے جیسا کہ بہتوں نے کیا ہے لیکن قیاس سے ثابت شدہ مسائل کو ماننا بھی ان کو شریعت کا جزء بنا کر استعمال بھی کرنا اور پھر ان کے متعلق یہ دعویٰ کہ ان پر اجماع قائم نہیں ہو سکتا محض دعویٰ بلا دلیل ہے جب خبر احاد کے مفاد پر اجماع قائم ہو سکتا ہے حالانکہ اس کا مفاد بھی ظنی ہوتا ہے تو قیاسی مسائل پر کیوں نہیں ہو سکتا اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ قیاسی مسائل پر اعتراض ظنیت ہی کا کیا جا سکتا ہے لیکن مظنون ہونا اگر عیب ہے تو وہ قیاس ہی کے ساتھ تو مختص نہیں۔

کیا اجماع کا قیام ناممکن ہے ابن حزم کا اعتراض

باقی ابن حزم نے انسانی فطرت کے اس قانون کو پیش کر کے یعنی

قد صح بان الناس مختلفون فی هممهم
واختیارهم وآرائهم وطبائعهم
الداعیة الی اختیار ما یختارونه
ویبعدونه عما سواه متباینون فی
ذلك تباینا شدیدا متفاوتا تجد منهم
دقیق القلب یمیل الی الرفق بالناس
ومنهم قاسی القلب شدید یمیل الی
التشدید علی الناس ومنهم قوی
علی العمل مجد الی العزم والصبر
والتفرد ومنهم ضعیف الطاقة یمیل
الی التخفیف ومنهم جانح الی اللین

بجائے خود یہ مسئلہ ثابت ہو چکا ہے کہ لوگ اپنی
ہمتوں اپنے ارادے و مقاصد و اغراض میں
مختلف ہوتے ہیں اسی طرح چیزوں کے اختیار
کرنے میں، رائے قائم کرنے میں ان تمام امور میں
لوگ مختلف نقاط نظر اپنی مخصوص طبیعتوں کی
وجہ سے اختیار کرتے ہیں ان کی بھی خاص فطرت
آمادہ کرتی ہے اس چیز کے اختیار
کرنے پر جسے انہوں نے پسند کر لیا ہے پھر اسی
وجہ سے اسی پہلو کی وہ تائید بھی کرتے ہیں۔ الغرض
اختلافات کی یہ نوعیت ایسی ہے کہ لوگ باہم
ایک دوسرے سے بالکل الگ الگ نظر آتے

العيش يميل الى الترفيه ومنهم مائل
الى الخشونة مجنح الى الشدة ومنهم
معتدل في كل ذلك يميل الى التوسط
ومنهم شديد الغضب يميل الى شدة
الانكار ومنهم حليم يميل الى الاغضاءً

ہیں، مثلاً ان میں جو آدمی رقیق القلب ہے، وہ
عوام کے ساتھ نرمی کے طریقہ کو اختیار کرے
اور بعض ان میں سخت دل ہوتے ہیں ان کا میلان
ہمیشہ سختی کی طرف ہوتا ہے، اسی طرح بعض لوگ
عمل کے میدان میں بڑے چست و چالاک ہوتے
ہیں جس کام کو کرتے ہیں عزم و ارادے کی پوری
قوت سے کرتے ہیں اور اس راہ میں صبر و ضبط
سے کام لیتے ہیں انھیں اس کی بھی پرواہ نہیں ہوتی
کہ وہ تنہا اس عمل میں سرگرم ہیں۔ اور ان ہی کے
مقابلہ میں بعض لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جو حکم
کے بجالانے یا طاعت میں کمزور ہوتے ہیں ان
لوگوں کا میلان ہمیشہ تخفیف کی طرف ہوتا ہے
یعنی عمل جتنا کم کرنا پڑے وہی ٹھیرے، ان ہی
لوگوں میں کچھ ایسے بھی پائے جاتے ہیں جن کا میلان
خوش باشی کی زندگی کی طرف ہوتا ہے اور اسی
کے مطابق اپنے گرد و پیش میں سہولتیں مہیا کرتے
ہیں اور بعض لوگ صعوبت اور سختی کی زندگی
ہی کو پسند کرتے ہیں ان کا رجحان بھی شدت کی
طرف ہوتا ہے اور ان ہی میں کچھ لوگ اعتدال

پسند بھی ہوتے ہیں یعنی زندگی کے تمام شعبوں میں
توسط اور ترجیح کی راہ اختیار کرتے ہیں اور بعض
غصہ مزاج آدمی ہوتا ہے زیادہ تر اس کا رجحان
عموماً انکار کی طرف ہوتا ہے۔ یعنی جو کچھ اس کو
معلوم ہو چکا ہے جب اس پر کچھ اضافہ کیا جاتا
ہے بھڑکتا ہے لیکن اسی کے مقابلہ میں بعض لوگ
حلیم و بردبار ہوتے ہیں زیادہ تر ان کا میلان
چشم پوشی اغماض کی طرف ہوتا ہے،

طبائع کے اس اختلاف سے ابن حزم نے یہ نتیجہ جو پیدا کیا ہے

ومن المحال اتفاق هؤلاء كلهم على ايجاب	یہ محال اور ناممکن ہے کہ کسی ایک رائے پر ان میں
حکم برائیهم اصلاً لاختلاف دعاويهم	سے ہر ایک کا اتفاق ہو جائے کیونکہ لوگوں کے
ومذاهبهم فيما ذكرنا	دعاوی اور ان کے مسلکوں کی جو حالت اختلاف
احکام الاحکام ص ۱۳۵ ج ۴	کے سلسلہ میں ہے وہ کسی ایک نقطہ پر جمع ہونے
	نہیں دے سکتی جیسا کہ میں نے عرض کیا۔

جس کا خلاصہ یہی ہوا کہ طبائع کے اس اختلاف کو پیش نظر رکھتے ہوئے ابن حزم اس کو ناجائز قرار دیتے ہیں کہ کسی ایک اجتہادی مسئلہ پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہو جائے یہ عقلاً ناممکن ہے انھوں نے یہ بھی لکھا ہے۔

انما يجمع ذوو الطباع المختلفة على	ایسی چیزیں جن کے ادراک و احساس میں سب
ما استووا فيه من الادراك	کے حواس برابر ہوں یا بداہتہ جن کا علم ہر ایک

مجوا سهم وعلومه ببين اهته عقولهم نقط

کی عقل میں اسی طرح کا ہو جیسے دوسرے کو ان کا علم اسی ذریعہ سے ہوتا ہے بلاشبہ مختلف طبائع رکھنے والے ان چیزوں کے متعلق توانیز اندر اتفاقی احساس و علم رکھ سکتے ہیں،

یعنی حسی معلومات یا عقل کے بدیہی احساسات میں تو انسان مجبور ہے کہ جو کچھ ایک آدمی جان رہا ہے وہی دوسرا بھی جانے لیکن نظری معلومات جو کسی نص قرآنی یا حدیث نبوی کو پیش نظر رکھ کر اجتہادی طریقہ کو کام میں لے کر حاصل کئے جاتے ہیں ابن حزم کا خیال ہے کہ سب کا ایک ہی نتیجہ پر پہنچنا ایسی صورت میں عقلاً ناممکن اور محال ہے۔ صاحب کشف نے بھی ابن حزم ہی کی اس دلیل کا تذکرہ غالباً ان الفاظ میں کیا ہے یعنی جو قیاسی مسائل کے متعلق انعقاد اجماع کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں۔

ان الناس خلقوا على همم متفادتة واراء مختلفة فلا يتصور اجماعهم على شئ الا لجامع جمعهم عليه وكلام منهم التزموا من اطاعته وانقاد والحكمه يصلح جامعا اما الاجتهاد مع اختلاف الدواعی فلا تصلح جامعا۔ ص ۲۹۲

لوگ فطرۃً مختلف مدارج کی ہمتوں کے ساتھ پیدا کئے گئے ہیں، اور رایوں میں بھی اختلاف فطری ہے ایسی صورت میں لوگوں کا کسی بات پر متفق و مجتمع ہونے کی صورت بھی ہو سکتی ہے کہ اتفاق پیدا کرنے والی کسی طاقت نے ان کو اس نقطہ پر اکٹھا کیا ہو اور وہ کسی ایسے شخص کی بات ہو، جس کی اطاعت اور فرمانبرداری کو لوگوں نے قبول کر لیا ہو اور طے کر لیا ہو کہ اس شخص کے حکم کے آگے ہم سر جھکا دیں گے

نہیں اتفاق پیدا کرنے والی کوئی چیز اگر ہو سکتی
ہے تو یہی ہو سکتی ہے لیکن اجتہادی مسائل
میں لوگوں کا متفق ہونا خصوصاً ایسی صورت
میں جبکہ رجحانات لوگوں کے مختلف ہوں
اس میں اس کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے
کہ کسی اجتماعی اور اتفاقی نقطہ پر لوگوں کو
اکٹھا ہونے دے۔

بلکہ فخر الاسلام بزدوی کے یہ الفاظ

قال بعضھم لا بد من جامع اخر مما لا یحتمل الغلط

بعضوں کا بیان ہے کہ اتفاق پیدا کرنے کے لئے کسی ایسی چیز کی ضرورت ہے جس میں غلطی کا احتمال نہ ہو،

سچ پوچھئے تو ابن حزم ہی کے ہنگامہ پرور بیان کا نہایت ہی ٹھوس اور حادی خلاصہ ہے مگر کیا واقع میں ابن حزم نے جس چیز کے ناممکن ہونے کا دعویٰ کیا ہے وہ ناممکن ہے یا یہ صحیح ہے کہ عام حالات میں اس قسم کے مسائل میں ہر ایک کا ایک ہی نتیجہ تک پہنچنا ضروری نہیں ہے لیکن نہ پہنچنا بھی تو ضروری نہیں۔ میری سمجھ میں نہیں آیا کہ ابن حزم کس دلیل سے ایسا دعویٰ کر سکتے ہیں یوں بھی دنیا میں دیکھا جاتا ہے کہ بیسوں باتیں ایسی ہیں جن کا نہ حواس سے تعلق ہے نہ عقل کی بداہت سے مگر باوجود اس کے یہی نہیں کہ کسی ایک ملک یا قوم کے لوگ بلکہ ساری دنیا کو دیکھا جاتا ہے کہ اس پر متفق ہے۔

ابن حزم کے مغالطہ کا ازالہ آخر میں پوچھتا ہوں کہ سات ہی دن کا ہفتہ قرار دینا، تیس دن کا مہینہ

قرار دینا یا بارہ مہینوں کا سال قرار دینا یہ کون سی حسی یا عقلی بدیہیات میں سے ہیں لیکن جہاں تک ہم جانتے ہیں دنیا کی تمام قوموں نے اس پر اتفاق کر لیا ہے۔ اور ایک یہی کیا اگر غور کیا جائے تو ایسی بیسیوں باتیں نکل سکتی ہیں جن کا نہ حواس سے تعلق ہے اور نہ وہ بدیہی ہیں۔ لیکن تمام دنیا کے باشندے اس پر متفق ہیں اسی کے ساتھ میں یہ بھی پوچھنا چاہتا ہوں کہ آپ نے جو بات کہی اس کا مطلب تو یہی ہوا کہ جتنے اجتہادی مسائل ہیں تمام ائمہ اسلام کا ان میں اختلاف ہے حالانکہ اگر حساب کیا جائے تو اتفاقیات کی تعداد خلافیات سے یقیناً زیادہ نظر آئے گی ہمارے علماء نے سچ لکھا ہے کہ آج ہی نہیں عہد صحابہ میں بھی دیکھا جاتا ہے کہ بیسیوں اجتہادی مسائل میں ایک ہی پہلو پر وہ متفق ہو گئے صاحب کشف نے مثال دیتے ہوئے کہا ہے کہ اور تو اور خود حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی امامت کا مسئلہ کیا قرآن میں مذکور تھا؟ یا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی صریح حدیث اس کے متعلق تھی؟ ان کے الفاظ یہ ہیں

مثل اجماعهم على امامة ابي بكر رضي الله تعالى عنه مستند الى الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة في الصلوٰة حتى قال بعضهم رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا افلا نرضاه لدنيانا	مثلاً حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی امامت (یعنی خلافت کے لئے ان کا انتخاب) اس پر اجماع جو قائم ہوا تو اس کا استناد اجتہاد ہی کی طرف تھا، (یعنی سند اجماع حدیث نہ تھی بلکہ یہ اجتہاد تھا کہ) نماز کی امامت کے لئے جب ان کا رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی میں انتخاب کیا تو دنیا کے معاملہ میں مسلمانوں کی امامت کے وہ بدرجہ اولیٰ مستحق تھے بعض صحابہ نے تو صاف صاف کہا بھی کہ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو ہمارے دین
کے لئے پسند کیا، کیا اپنی دنیا کے لیے ہم اسی
شخص کو پسند نہ کریں۔

انھوں نے ایک دوسری مثال عہد صحابہ کی یہ بھی دی ہے کہ

واجماعهم فی زمن عمر رضی الله تعالی
عنه علی حد شارب الخمر ثمانین
استدلالا بحد القذف حیث
قال عبد الرحمن بن عوف رضی
الله تعالی عنه هذا حد واقل
الحد ثمانون

اسی طرح صحابہ کا اس پر اجماع حضرت عمر
رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد میں کہ شراب پینے
والے کی حد (یعنی شرعی سزا) اسی کوڑے
ہونے چاہئیں قذف (کسی کو گالی دینا یا امر
کی حیثیت عرفی کے ازالہ) کے جرم کی حد
(سزا) کو دلیل میں پیش کیا گیا۔ جیسا کہ
عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے
فرمایا، (شرابی کی جو سزا کی جائے گی یہ) حد
ہوگی اور حد کی کم از کم مقدار اسی کوڑے ہیں

بلکہ اسی "حد خمر" کے متعلق حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا یہ مشہور قیاسی اجتہاد یعنی آپ نے

اذا سکر هذی واذا هذی افتری
فاری ان یقام علیه حد المفترین
ص ۲۹۴

جب آدمی متوالا ہو جاتا ہے تو خرافات اور
ہذیانی گفتگو شروع کر دیتا ہے، جس میں
لازماً دوسروں پر جھوٹ بھی باندھتا ہے بس
میرا خیال تو یہی ہے کہ اس پر وہی حد قائم کی
جائے جو افترا پردازوں پر کی جاتی ہے (یعنی حد

ور کوئی شبہ نہیں کہ اجتہادی مسائل کا قطعاً ایک بہت بڑا ذخیرہ مسلمانوں کے پاس ایسا موجود
ہے جس پر ساری امت متفق ہے۔ کسی قسم کا کوئی اختلاف اس میں نہیں پایا جاتا۔ پس خلاصہ
ہی ہوا کہ اس قسم کے ظنی مسائل جو اجتہاد سے حاصل کئے گئے ہوں ان پر ہر مجتہد کا متفق ہونا
ضروری نہیں ہے بلکہ وہی طبائع کے اختلاف وغیرہ کی وجہ سے بسا اوقات لوگ مختلف بھی
ہو جاتے ہیں لیکن متفق ہونا اگر ضروری نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ "نہ متفق ہونا" بھی کب ضروری
ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ کبھی لوگ مختلف ہو جائیں اور کبھی متفق، یہ اتنی کھلی ہوئی بات ہے جس کی
تصدیق آئے دن کے مشاہدات اور تجربات سے ہوتی رہتی ہے آخر اس زمانہ میں کونسلوں اسمبلیو
پارلیمانوں میں جن مسائل پر بحث و مباحثہ ہوتا ہے ظاہر ہے کہ وہ بدیہی تو ہوتے نہیں کہ بدیہی مسائل
پر بحث و مباحثہ ہی کی کیا ضرورت ہے "تین چار نہیں ہے" کیا یہ کوئی ایسا مسئلہ ہو سکتا ہے
جس پر کسی پارلیمنٹ ہاؤس میں بحث کی جائے بس یہ سارے مسائل وہی ہوتے ہیں جن میں
ظنی ہونے کی وجہ سے اختلاف کی گنجائش ہوتی ہے مگر میں پوچھتا ہوں کہ ان مجالس کے ارکان
کیا آج تک کسی ایک مسئلہ پر بھی متفق نہیں ہوئے حالانکہ صبح و شام دیکھا جاتا ہے کہ کونسل
نے بالاتفاق فلاں مسئلہ کو طے کیا مگر ابن حزم نے جو بات کہی اور اختلاف طبائع کو پیش کر کے
جس نتیجہ تک وہ خود پہنچنا چاہتے ہیں اور دوسروں کو پہنچانا چاہتے ہیں اس کا مطلب تو یہی ہو
سکتا ہے کہ بالاتفاق نہ آجتک ان قانونی مجلسوں میں کوئی مسئلہ طے ہوا ہے نہ آئندہ ہو سکتا
ہے باقی قیاسی مسائل کے متعلق انعقاد اجماع سے اس لئے انکار کہ سرے سے ابن حزم اور
ان جیسے علماء کو قیاسی مسائل کی صحت یا کم از کم اسلامی قانون کا جزء ہونے سے انکار
ہے جیسا کہ احکام الاحکام میں ابن حزم نے یہ بیان کرنے کے بعد

نقالت طائفۃ ھو شئ غیر القرآن ایک گروہ تو اس کا قائل ہے کہ اجماع نہ تو

وغیر ما جاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لکنہ ان یجمع علماء المسلمین علی حکم لا نص فیہ لکن رأی منہم او بقیاس منہم علی منصوص

قرآن ہی ہے اور نہ یہ ایسی چیز ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو بلکہ مسلمانوں کے علمار کا اتفاق کسی ایسی بات پر جس کے متعلق کوئی نص (قرآنی آیت یا حدیث) موجود نہ ہو بلکہ ان علمار کی یا رائے ہو، یا کسی منصوص مسئلہ پر قیاس کرکے یہ حکم انہوں نے لگایا ہو۔

لکھا ہے

وقلنا نحن ھذا باطل ولا یمکن البتہ ان یکون اجماع من علماء الامۃ علی غیر نص من القرآن والسنۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ بالکل غلط ہے، یہ بالکل ناممکن ہے کہ جس چیز کی صراحت نہ قرآن میں کی گئی ہو، اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے وہ ثابت ہو، اور محض امت کے علمار اس پر اتفاق کرلیں۔

لیکن میرے خیال میں اس بحث کا تعلق اجماع سے نہیں قیاس سے ہے۔ قیاس کو جو شرعی حجت مانتے ہیں ظاہر ہے کہ قیاسی مسائل کے متعلق انعقادِ اجماع ہو جائے تو یہ بھی ان کو تسلیم کرنا پڑے گا اور جو لوگ سرے سے قیاس ہی کے منکر ہیں تو ان کے نزدیک اجماع کے بعد بھی ایسے مسائل شریعت کے احاطہ میں داخل نہیں ہو سکتے ہیں بلکہ جیسے بیسیوں کی طرح کی دنیاوی باتوں پر لوگوں کا اتفاق ہے ان ہی میں سے ان کو بھی شمار کریں گے خلاصہ یہ ہے

کہ قیاس کی بات اجماع میں طے کرنے کی نہیں ہے بلکہ اس کا اصلی مقام قیاس ہی کا باب ہے جو قیاس کی صحت کے قائل ہیں اس کے متعلق اجماع کی صحت کا بھی ان کو قائل ہونا پڑے گا اور جو قیاس کے منکر ہیں ان کو اجماع کا بھی انکار کرنا پڑے گا اس لیئے یہ بحث اجماع کے باب میں اپنے محل کی گفتگو نہ ہوگی کہ اس کا اجماع سے تعلق ہی نہیں۔ اسی لئے یہاں اس پر بحث کرنا میں بھی غیر ضروری قرار دیتا ہوں چونکہ بجائے خود قیاس کے شرعی دلیل ہونے کا مسئلہ ثابت ہو چکا ہے اس لیے میرے لئے یہی بات کافی ہے کہ اس پر اجماع بھی قایم ہو سکتا ہے اور سچی بات تو یہ ہے کہ حجت و دلیل سے ہٹ کر صرف تاریخی حیثیت سے بھی اگر دیکھا جائے

قیاس کا انکار ایک بدعتی طرز عمل ہے

تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ قیاس سے انکار قطعاً ایک ابتداعی اور نیا خیال ہے۔ شمس الائمہ[1] سرخسی نے بالکل سچ لکھا ہے

کان فی الصدر الاول اتفاق علی استعمال القیاس وکونہ حجۃ وانما اظھر الخلاف بعض اھل الکلام ممن لا بصیرۃ فی الفقہ	اسلام کے ابتدائی دور یعنی صدر اول میں اس مسئلہ پر لوگوں کا اتفاق تھا کہ مسائل میں قیاس کو استعمال کرنا چاہیئے، اور یہ کہ قیاس بھی ایک دلیل ہے، اس اتفاقی مسئلہ کی مخالفت کی ابتدا در حقیقت علم کلام کے ان علماء کی طرف سے ہوئی جنھیں فقہ میں کسی قسم کی بصیرت حاصل نہ تھی۔

---

[1] یہ وہی شمس الائمہ ہیں جن کی کتاب "مبسوط" نامی تیس جلدوں میں مصر سے شائع ہوئی ہے، لکھا ہے کہ ایک ترکی خاقان سے حضرت کا اختلاف ہو گیا تھا اس نے آپ کو جُبّ یعنی کنوئیں میں بند کر دیا تھا اور کنوئیں سے انھوں نے اس کتاب کو املا کرایا ۴۸۳ھ میں اوزجند میں وفات پائی شمس الائمہ کا یہ فقرہ ان لوگوں کے لئے قابل غور ہے جو فقہ کا انکار کر کے اس زمانہ میں اپنے آپ کو "سلفی" کے نام سے مشہور کر رہے ہیں برعکس نہند نام زنگی کافور اسی کا نام ہے "مناظر احسن گیلانی"

وبعض المتاخرين ممن لا علم له بحقيقة الاحكام (كشف بزودى) ج ۳ ص ۲۶۸	اور یہی طرز عمل پچھلے لوگوں میں سے ان لوگوں نے اختیار کیا جو اسلامی احکام کی حقیقت سے ناواقف ہیں۔

جس کی عہد نبوت اور عہد صحابہ کے واقعات پر نظر ہے وہ شمس الائمہ کی اس رائے سے کیا اختلاف کرسکتا ہے بلکہ سچ تو یہ ہے کہ بعد کو کچھ لوگوں نے اختلاف اگر کیا بھی ہے تو زیادہ دن تک اس کا چرچا امت میں باقی نہیں رہا جس کی بڑی دلیل یہی ہے کہ بتدریج تمام دنیا کے مسلمان خصوصاً اہل السنت والجماعت ان ہی ائمہ کے زیر اقتدار آگئے جو قیاس کو جائز ہی نہیں کہتے بلکہ ان بزرگوں کے فقہی کارنامہ کا زیادہ تعلق ان قیاسی مسائل ہی سے ہے جو شریعت میں منصوص نہ تھے۔

اجماع پر دوسرا اعتراض | اسی لئے میرے نزدیک اعتراض کرنے والوں کے اس اعتراض کی بھی کوئی وقعت نہیں ہے جسے صاحب کشف نے نقل کیا ہے یعنی

الاجماع لا يكون الا باتفاق اهل العصر ولا عصر الا فيه جماعة من نفاة القياس فذلك يمنع من انعقاد الاجماع مسندا الى القياس ص ۲۶۳ ج ۳	ظاہر ہے کہ کسی زمانے کے تمام لوگوں کا کسی مسئلہ پر اتفاق کے بغیر اجماع کا انعقاد نہیں ہوسکتا لیکن اسی کے ساتھ ایک واقعہ یہ بھی ہے کہ ہر زمانہ میں ایک گروہ مسلمانوں میں ایسوں کا رہا ہے جو قیاس کا منکر تھا پس اس لئے اجماع کا انعقاد جس کا استناد قیاس پر ہو، اس وجہ سے ممنوع ہو جاتا ہے

مطلب اس کا یہ ہے کہ اول سے آخر تک مسلمانوں میں ایک گروہ جب ایسے مسلمانوں کا پایا

گیا ہے جو قیاس کا منکر ہے اور شرعی حیثیت اسے قرار نہیں دیتا تو قیاسی مسائل پر اجماع کرنے میں اس کی عدم شرکت یقینی ہے پس اجماع ان مسائل پر قائم ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اجماع میں تو ہر ایک کا متفق ہونا ضروری ہے بظاہر یہ اعتراض ذرا سخت معلوم ہوتا ہے لیکن ان کی دلیل کا یہ مقدمہ یعنی ہر زمانہ میں مسلمانوں میں ایک طبقہ ان لوگوں کا رہا ہے جو قیاس کے منکر تھے میرے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے ابتدار اسلام کا حال تو شمس الائمہ کی زبانی آپ سن ہی چکے رہا ان کے بعد تو اس میں کوئی شبہ نہیں جیسا کہ میں نے عرض کیا کچھ دن ایسے حضرات ضرور پائے گئے ہیں جنہوں نے قیاس کے خلاف بڑی ہنگامہ آرائیاں کیں۔ اگرچہ ان ہنگامہ آرائیوں میں وہ زیادہ تر قیاس ہی سے کام لیتے تھے۔

ولکن من حیث لا یشعرون	لیکن ایسے طریقے سے کہ ان کا شعور بھی ان کو نہیں ہے۔

لیکن بہت جلد مسلمانوں میں ان خیال والوں کا انقراض ہو گیا اور خصوصاً جب سے امت اسلامیہ کی اکثریت یعنی اہل السنت والجماعۃ ائمہ اربعہ کے مقلد ہو گئی۔

اور بھی بات تو یہ ہے کہ اگر قیاسی مسائل ہی میں اجماع سے نفع نہ اٹھایا گیا تو اجماع کا فائدہ ہی کیا ہوا خبر احاد کے مفاد پر اجماع کے انعقاد کی صورتیں کم پیش آئی ہیں اور منصوصات قطعیہ کی قطعیت میں اجماع سے کوئی اضافہ نہیں ہوتا البزدوی نے اس کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے۔

ولو جمعھم دلیل موجب یوجب علم الیقین لصار الاجماع لغوا	اور اگر اس مسئلہ پر لوگوں کو کسی ایسی دلیل نے اکٹھا کر دیا ہو جو آدمی میں اس مسئلہ کے متعلق یقینی علم پیدا کر رہی ہو تو پھر ایسی صورت

ہیں اجماع لغو ہو جاتا ہے (کیونکہ اصل دلیل
تو مسئلہ کی وہی دلیل رہی اجماع سے مزید
کوئی فائدہ نہیں پہنچا)

الحاصل قیاسی مسائل پر اجماع قایم ہونے کے خلاف میں کوئی دلیل آج تک دینے والوں نے ایسی پیش نہیں کی ہے جو قابل توجہ ہو بلکہ اجماع کا زیادہ نفع قیاسی مسائل ہی میں نمایاں ہوتا ہے۔ قیاس میں جو شک کا ایک قدرتی پہلو ہے وہ مٹ جاتا ہے بلکہ جیسا کہ میں نے عرض کیا قطعی دلائل یعنی صریح نصوص قرآن سے یا حدیث متواتر سے جو مسائل ثابت ہوتے ہیں ان پر اجماع کے انعقاد سے بظاہر کوئی فائدہ نہیں معلوم ہوتا کہ جو خود یقینی ہیں ان کو یقینی بنانے کا کیا فائدہ صاحب کشف نے میزان الاصول جو علاء الدین شمس النظر کی اصول فقہ میں بڑی معرکۃ الآراء کتاب ہے اس کے حوالے سے یہ بات نقل بھی کی ہے کہ بعض لوگ منصوصات قطعیہ پر انعقاد اجماع کے اسی لئے منکر تھے دلیل یہی بیان کرتے تھے کہ

الجامع لو کان قطعیا لم یبق فی انعقاد الاجماع فائدۃ لان الحکم والقطع ثبتا بذلک الدلیل فلم یبق للاجماع تاثیراً فی اثبات شیئ فیکون لغوا

اگر وہ چیز جس کی وجہ سے اجماع قایم ہوا ہو کوئی قطعی دلیل کی حیثیت رکھتی ہے تو پھر اسی مسئلہ پر جو اس قطعی دلیل سے ثابت ہو رہا ہو مزید اجماع کو منعقد کرنے کا فائدہ ہی کیا باقی رہا کیونکہ مسئلہ کا حکم اور اس حکم کا یقینی ہونا یہ دونوں باتیں تو اسی قطعی دلیل سے ثابت ہو چکی ہیں پس کسی چیز کے ثبوت میں اجماع کی اثر سنجنی باقی نہ رہی اس کا مطلب بجز اس

وبعد ما انعقد به كان موكد الموجبه بمنزلة ما لو وجد فی حکم نصان قطعیان من الکتاب او نص من الکتاب وخبر متواتر

اجماع گو بدرجۂ اولیٰ منعقد ہونا چاہئے کیونکہ مسئلہ کا قطعی ہونا یہ تو اس اتفاق کے تمام میں سب سے زیادہ ممد ہوگا جو اجماع کا رکن ہے اور جب اجماع اس پر منعقد ہوگیا تو مسئلہ کی جو قطعی دلیل تھی اسی دلیل میں اجماع مزید قوت کا اضافہ کر کے اسے اور موکد بنا دیتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہوگی کہ کسی مسئلہ میں بجائے ایک قطعی نص کے دو قطعی نصوص پائے جاتے ہوں، یعنی یہ دونوں قطعی نصوص خواہ قرآن ہی کے ہوں، یا قرآن اور خبر متواتر سے دونوں ثابت ہوں۔

جس کا حاصل یہی ہوا کہ ایک ہی مسئلہ بسا اوقات جیسے بجائے ایک دلیل کے دو دلیلوں سے ثابت ہوتا ہے بالکل اسی طرح یہاں بھی سمجھا جائے گا کہ ایک دلیل تو اس کی وہی نص محکم یا متواتر تھی اور اجماع جب اس پر منعقد ہو جائے تو مزید تاکید کا فائدہ تو حاصل ہو جاتا ہے اور اب مسئلہ کی صورت یہ ہو جاتی ہے کہ اجماع

یفید القطع ان صدر عن ظنی والتاکید ان صدر عن قطعی ص۲۶۸۔

بہرحال اجماع کسی ایسے مسئلہ پر منعقد ہوا ہو جو ظنی دلیل سے ثابت ہو رہا تھا تو اس وقت اجماع کا فائدہ یہ ہوگا کہ مسئلہ بجائے ظنی کے یقینی اور قطعی ہو جائے گا۔ اور اگر مسئلہ

قطعی موجود ہی ہے اس میں تو اس کی ضرورت نہیں

قطعیات سے ثابت ہونے والے احکام پر انعقادِ اجماع کے عدم افادہ کا جو دعویٰ اس جماعت کی طرف سے کیا جاتا ہے کوئی شبہ نہیں کہ بظاہر قرین عقل بھی یہی ہے لیکن صاحب کشف نے یہ لکھ کر

لکن مذهب الشیخ و مذهب	لیکن شیخ الاسلام بزدوی اور عام علماء کا مذہب
العامة فی صحة انعقاد الاجماع	یہی ہے کہ اجماع کا انعقاد ہر قسم کے مسئلہ پر
عن ای دلیل کان ظنی او قطعی	ہو سکتا ہے یعنی وہ ظنی دلیل سے ثابت ہوتا
	ہو یا قطعی سے

یہ دعویٰ کیا ہے کہ امت کے عام علماء نے ظنی دلائل سے پیدا ہونے والے احکام ہی کے ساتھ چونکہ اجماع کو محدود نہیں سمجھا ہے بلکہ ظنی دلیل (یعنی خبر احاد ہو یا قیاس) یا قطعی دلیل آیت قرآنی یا سنت متواتر جو قطعی الدلالۃ اور قطعی الثبوت ہوں ہر قسم کے دلائل سے ثابت شدہ احکام کے متعلق جائز قرار دیتے ہیں کہ ان پر اجماع منعقد ہو سکتا ہے اس لئے خواہ مخواہ اصرار کی حاجت نہیں خصوصاً جو مثال اس سلسلہ میں دی جاتی ہے اس سے گو نہ یہی بات سمجھی جاتی ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ قطعی دلائل سے ثابت شدہ احکام کے متعلق انعقادِ اجماع کی صورت میں جو عدم افادہ کا اعتراض وارد ہوتا ہے اسی کا جواب دیتے ہوئے کہا گیا ہے جیسا کہ صاحب کشف نے بھی نقل کیا ہے یعنی

لما انعقد عن مستند ظنی نعن مستند	ایسا مسئلہ جو ظنی دلیل سے ثابت ہو جب
قطعی اولیٰ ان ینعقد الاجماع	اس پر اجماع کا انعقاد ہو سکتا ہے تو جو مسئلہ
لانه ادعی الی الاتفاق الذی هو رکنه	قطعی دلیل سے ثابت ہو رہا ہو، اس پر تو

کی توثیق کرالی جائے یا آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم کے سامنے اسی فعل کو کر کے آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی رضامندی حاصل کرلی
جائے یعنی تقریری تائید پیغمبر کی اس مسئلہ
کو میسر آجائے۔

یہی نہیں بلکہ انھوں نے اضافہ کرتے ہوئے یہ بھی دعویٰ کیا ہے۔

ان الاجماع فعل بحجۃ للحاجۃ فانہ
وقعت حادثۃ لایکون فیہا دلیل
قاطع اضطروا الی العمل فیہ بدلیل
یحتمل الخطاء وحینئذ یجوز خروج
الحق من جمیعھم وقد بینا فسادہ
والحاجۃ انما یثبت فیما اذا کان
دلیلہ ظنیا دون ما کان دلیلہ
قطعیا فلا ینعقد الاجماع مما لاحاجۃ
فیہ لان الشرع لا یرد فیما لا فائدۃ
فیہ ص۲۶

اجماع ایک ایسا فعل ہے جس سے ضرورت
کے وقت دلیل کا کام لیا جاتا ہے یا یوں سمجھو
کہ کوئی واقعہ پیش آیا اور اس واقعہ کے متعلق
کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو اور لوگ ایسی
صورت میں کسی ایسی دلیل کے مطابق عمل
کرنے پر مضطر ہو جائیں جس میں غلطی کا احتمال
ہو اس وقت یہ ہو سکتا ہے کہ سارے عمل
کرنے والوں کے درمیان سے وہ بات جو حق
ہو وہ باہر نکل جائے اور میں بیان کر چکا
ہوں ایسا نہیں ہو سکتا اب ظاہر ہے کہ
ضرورت تو اس کی اسی وقت ہو سکتی ہے
جب وہ دلیل جس سے اصل مسئلہ ثابت
ہو رہا ہو ظنی ہو، کیونکہ جس مسئلہ کی دلیل

کے اور کہا ہے کہ اجماع بے کار اور لغو بات ہو گئی

بظاہر یہ بڑی دلچسپ بات ہے ایک طرف تو وہ لوگ تھے جو کہتے تھے کہ منصوصات قطعیہ کے مفاد کے سوا اور کسی چیز کے حکم پر اجماع منعقد ہی نہیں ہو سکتا جیسا کہ ابن حزم کا سارا زور اسی پر ختم ہوا لیکن دوسری طرف ان ہی کے توڑ پر یہ طبقہ ہے جو منصوصات قطعیہ کے مفاد انعقاد اجماع کو غیر ضروری قرار دیتا ہے۔ ان کا سوال بالکل سیدھا ہے کہ جب حکم قطعی دلیل سے ثابت ہوا اور حکم میں قطعیت بھی اسی دلیل سے پیدا ہوئی تو اب اجماع کے انعقاد کا نفع کیا ہاں جن احکام میں ظن ہے مثلاً خبر احاد یا قیاسی مسائل تو اجماع وہاں یہ فائدہ پہنچاتا ہے ان کی ظنیت کو قطعیت سے بدل لیتا ہے میزان سے ان کی عبارت یہ نقل کی گئی ہے۔

بخلاف اذا کان الجامع دلیله ظنیا لان الاصل ان ثبت منه لم یثبت القطع بصحته الا بالاجماع فکان فیه فائدة	البتہ وہ چیز جو وجہ اجماع تھی اگر دلیل ظنی تھی تو یہ دوسری بات ہے کیونکہ ایسی صورت میں اصل مسئلہ اگر اس دلیل سے ثابت بھی ہوتا ہو لیکن اس مسئلہ کی صحت کا یقینی ہونا یہ چیز تو اجماع ہی سے حاصل ہوتی ہے پس اجماع کا اس حال میں بھی فائدہ نکل آتا ہے۔

ایک بڑی اچھی مثال انھوں نے اس کی یہ پیش کی ہے کہ

فصار منزلة دلیل ظنی تائید اما بایة من کتاب الله او بالعرض علی الرسول علیه والسلام او بالتقریر منه	تو اب اجماع کی حالت یہ ہو جاتی ہے کہ ایسا مسئلہ جو کسی ظنی دلیل سے ثابت ہو اور اس کی تائید قرآن کی کسی آیت سے ہو جائے یا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم پر براہ راست پیش کر کے اس

کسی قطعی دلیل ہی سے ثابت ہے تو اس
وقت اجماع مزید تاکید کا فائدہ بخشتا ہے ۔

اور بلاشبہ مزید تاکید بھی افادہ ہی کی ایک شکل ہے اور یہی ہماری بحث کا خلاصہ ہوا کہ اجماع سے براہ راست تو کسی مزید حکم کا اضافہ شرعی قوانین کے مجموعہ میں نہیں ہوتا۔ یعنی ایسا اضافہ جو پہلے سے موجود نہ تھا بلکہ وہی بات جو کسی دوسری دلیل ظنی یا قطعی سے ثابت شدہ تھی اجماع ظنی دلائل کے ثابت شدہ احکام کو تو قطعی بنا دیتا ہے اور قطعی دلائل سے پیدا ہونے والے احکام میں مزید تاکید اور زیادہ قوت بخشتا ہے۔ دوسری صورت یعنی تاکیدی افادہ میں تو خیر گفتگو کی گنجائش نہیں کہ جو بات پہلے ہی سے قطعی تھی انعقاد اجماع کے بعد بھی قطعی ہی باقی رہتی ہے

ظنی کیفیت اجماع کی وجہ سے قطعی کیفیت کی شکل کیوں اختیار کر لیتی ہے

لیکن دوسری صورت یعنی جو بات ظنی تھی اجماع سے اس کا قطعی اور یقینی ہو جانا سو اس کے متعلق صاحب فواتح نے یہ اچھی بات لکھی ہے۔

ان الاجماع لما کان متصوراً فی الاخبار المستفیضہ متصوراً فی الاحکام ایضا کشف بزدوی ص۲۲۷

ایسے اخبار جنہوں نے عام اشاعت کی حیثیت اختیار کر لی موجب اجماع ان میں قابل تصور ہے تو احکام میں بھی اس کو قابل تصور ہونا چاہیے،

تواتر کے اثر پر اجماع کے اثر کا قیاس

جس کا مطلب یہی ہے کہ خبروں میں دیکھا جاتا ہے کہ تواتر اور استفاضہ ان کی ظنیت کے پہلو کو بدل دیتے ہیں تو احکام میں بھی یوں ہی سمجھا جائے یعنی ظنی دلیل سے ثابت ہونے کی وجہ سے وہ ظنی تھے اجماع نے ان کو قطعیت اور یقینی ہونے کا رنگ دے دیا البتہ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اخبار میں جب تواتر و استفاضہ کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے تو

ان کے متعلق یقین میں اپنے آپ کو مجبور پاتی ہے۔ مشہور مثال ہے کہ مکہ کے قطعی ہونے کے لئے کسی شرعی دلیل کی حاجت نہیں بلکہ متواتر ہونا اس کے وجود کی خبر کا ہی کافی ہے یعنی عقل انکار کرتی ہے کہ آدمیوں کی اتنی بڑی تعداد قطعاً جھوٹ بات پر متفق ہو جائے۔

اخبار و احکام میں فرق | سوال ہوتا ہے کہ یہی کیفیت احکام کی بھی ہے یعنی شارع علیہ السلام کی طرف تو ان احکام یا حکم کا انتساب قطعی ذریعہ سے ثابت نہیں ہو رہا ہے لیکن لوگوں نے بالاتفاق اس حکم کو چونکہ شریعت کا جز مان لیا ہے اس لیے عقل یہاں بھی کیا اس سے انکار کرتی ہے کہ اتنے آدمیوں کا کسی غلط بات پر قیام نہیں ہو سکتا یعنی وہ غلط بات نہیں سوچ سکتے۔ ظاہر ہے کہ خبر اور حکم میں فرق ہے خبر تو ایک واقعہ کی ——— حکایت ہوتی ہے جیسے کہ موجود ہے اسی واقعہ کی خبر جب تواتر کی راہ سے پھیل جاتی ہے تو عقل کے لئے ناممکن ہو جاتا ہے کہ وہ یہ باور کرے کہ اتنے آدمی بالکل خلاف واقعہ خبر دنیا میں پھیلا دیں لیکن حکم کی نوعیت خبر کی تو نہیں ہوتی وہ تو ایک انشائی بات ہے اور انشائی بات میں بالکل ممکن ہے کہ سب کے سب بجائے کسی صحیح نتیجہ کے غلط نتیجے تک پہنچے ہوں۔ آخر بسا اوقات مجلسوں یا کمیٹیوں میں بالاتفاق کسی قانون کو پاس کرنے کے بعد بھی کیا یہ ثابت نہیں ہوتا کہ سب سے غلطی ہوئی۔ پس متواتر اخبار میں ظنیت جو پیدا ہوتی ہے اس پر احکام کو قیاس کرنا بظاہر صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ بلکہ اجماع کو جن لوگوں نے شرعی دلائل کے ذیل سے خارج کر دیا ہے وہ اس سلسلہ میں یہ دلچسپ بات جو کہتے ہیں جیسا کہ صاحب کشف نے نقل کیا ہے۔

ان کل واحد منھم اعتمد مالا یوجب	(اس جماعت کے ہر ہر فرد نے اسی دلیل پر
العلم ویحتمل الخطاء ومستحیل	بھروسہ کیا ہے جس سے نہ یقینی علم ہی پیدا ہوتا
ان یجوز علی کل واحد منھم الخطأ	ہے اور غلطی کی گنجائش اس میں موجود ہے

ثم لا یجوز الخطاء علیٰ جماعتہم۔

پس جس جماعت کے ہر ہر فرد کے متعلق یہ جائز ہو کہ وہ غلطی پر ہوں محال ہے کہ مجموعی طور پر اسی جماعت کے متعلق غلطی اور خطا کا جواز ناممکن ہو جائے۔

جس کا مطلب یہی ہوا کہ ایسے اجماعی مسائل جو قطعی دلائل سے ثابت ہیں ان سے تو بحث نہیں کہ وہاں درحقیقت حقیقی موثر تو ان مسائل کے قطعی دلائل ہی ہوتے ہیں اگر اجماع نہ بھی ہوتا جب بھی ان مسائل کی قطعیت میں کسی قسم کی خفت یا ضعف نہیں پیدا ہو سکتا لیکن سوال ان اجماعی مسائل کے متعلق ہے جو ظنی دلائل سے تعلق رکھتے ہیں یعنی خود ظنی تھے لیکن اجماع نے ظنیت کے دائرہ سے نکال کر ان کو قطعی بنا دیا ہے۔ پوچھا یہ جاتا ہے کہ اجماع کرنے والوں میں سے جب ہر فرد کے متعلق غلطی کا احتمال ہے تو ان ہی لوگوں کے متفق ہو جانے کی وجہ سے خطار کا احتمال کیوں زائل ہو گیا ان لوگوں نے ایک مثال سے بھی اپنے مطلب کی شرح کی ہے یعنی وہ پوچھتے ہیں کہ کیا یہ جائز ہو سکتا ہے کہ

ان یکون کل واحد منھم معیبا دلا یکون جمیعھم علی الصواب

کسی جماعت کا ہر ہر فرد تو حق پر ہو لیکن مجموعی طور پر ان ہی افراد کی جماعت حق پر نہ ہو کیا جائز ہو سکتا ہے؟ (گویا یہ ناممکن ہے اُسی طرح ہر ہر فرد کے متعلق جب غلطی کا احتمال ہو، تو ان کے مجموعہ سے غلطی کے احتمال کا ازالہ کیسے ہو جائے گا)

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر کسی جماعت کا ہر ہر آدمی کا [illegible] کیا یہ ہو سکتا ہے کہ جمع ہو جاتے

کے بعد وہ گورے ہو جائیں گے یا ہر ایک تو گورے ہوں لیکن اکٹھے ہو کر سب کالے ہو جائیں گے جب یہ نہیں ہو سکتا تو اجماع میں یہ کیسے مانا جاتا ہے کہ انفرادی طور پر مسلمانوں کا ہر ہر فرد اپنے اندر غلطی کی گنجائش رکھتا ہے لیکن اکٹھے ہونے کے بعد ان میں خطار کا جو احتمال تھا وہ قطعیت سے بدل گیا۔ کوئی شبہ نہیں کہ اجماع کو جو تاکیدی دلیل ہی نہیں بلکہ تامیسی حجت مانتے ہیں یعنی ظنیات کو قطعیات سے بدلنے کی قوت اجماع میں مانتے ہیں ان کے لئے یہ سوال بہت اہمیت رکھتا ہے مشہور ہے کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو اسی سوال نے مدتوں پریشان رکھا تا آنکہ الہامی طور پر قرآن سے ان کو رہنمائی حاصل ہوئی اسی مسئلہ کے متعلق کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں اسی ذیل میں حضرت امام کی دلیل کا ذکر بھی آ جائے گا۔

ظنی کیفیت کو اجماع قطعی کیفیت سے بدل دیتا ہے اس کے شرعی دلائل

بات یہ ہے کہ اگر محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پہچاننے والوں اور پہچان کر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے والوں کا حال وہی باقی رہ جاتا جو ایمان سے پہلے انسان ہونے کی حیثیت سے کسی طبقہ یا گروہ کا رہتا ہے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سوال کرنے والوں کا مذکورہ بالا سوال یقیناً برمحل اور صحیح تھا بلکہ منکرین اجماع نے اور بھی چند دلیلیں اس سلسلہ میں جو پیش کی ہیں وہ چنداں اہمیت نہیں رکھتیں اسی لئے میں نے ان کا ذکر بھی نہیں کیا لیکن در حقیقت ان کا سب سے بڑا اعتراض اجماع پر جو ہے وہ یہی ہے صاحب کشف نے اسی لئے ان کے اس سوال کو نقل کرتے ہوئے یہ بھی اضافہ کیا ہے

وھو المعتمد لھم فی ھذا الفصل ص۲۵۲ — اور اس باب میں ان لوگوں کے نزدیک جس چیز پر اعتماد کیا جاتا ہے وہ یہی ہے

یعنی اس سوال پر اس مسئلہ میں (یعنی انکار اجماع) ان کو اسی پر زیادہ بھروسہ ہے۔ جیسا کہ میں نے عرض کیا اگر واقعی ایمان لانے کے بعد بھی مسلمانوں کا حال وہی رہ جاتا جو ایمان لانے سے

ہے تھا تو اس اعتراض کے ازالہ کی کوئی صورت ممکن نہ تھی۔

سلام سے پہلے اور اسلام کے بعد سلمانوں کی حیثیت میں اختلاف

لیکن ہم قرآن جب کھولتے ہیں تو ایک جگہ نہیں ایک سے زیادہ مقامات میں اس مسئلہ کو اٹھایا گیا ہے اور صاف صاف کھلے الفاظ میں اس سئلہ کو اٹھایا گیا ہے اور صاف صاف کھلے الفاظ میں اس کا اعلان کیا گیا ہے کہ رسالتِ محمدیہ پر یان لانے اور اس طریقہ سے ایمانی دائرہ میں داخل ہو جانے کے بعد اہل ایمان کی اس جماعت قدرت کی طرف سے ایسے اقتدارات حاصل ہو جاتے ہیں جو اس شرف سے محرومی کے زمانہ ں انھیں حاصل نہ تھے اور یہ ایسی ہی بات ہے کہ بحیثیت انسان ہونے کے ظاہر ہے کہ سارے نسان مساوی ہیں کسی انسان کو دوسرے انسان پر اس قسم کا ترجیحی حق حاصل نہیں ہے کہ وہ سروں کو اپنا تابع بنائے لیکن وہی انسان جب منصبِ رسالت سے سرفراز ہوتا ہے نی آدم کے لیے وہ اسوہ اور نمونہ بن جاتا ہے۔ اس کا ہر قول و فعل دوسروں کی زندگی کی ع راہ بن جاتی ہے پھر اسی طرح اگر رسول پر ایمان لانے والوں کو بھی قدرت کی طرف سے ان حسب حال کچھ اقتدارات عطا ہو جائیں تو اس کے انکار کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے بس اب دے کر سوال صرف یہی رہ جاتا ہے کہ ایمان لانے کے بعد ایمان لانے والوں کی جماعت کچھ یسے اقتدارات کی کیا مالک واقع میں ہو جاتی ہے جو ایمان سے پہلے اسے حاصل نہ تھے جیسا ں نے عرض کیا ایک نہیں ہم قرآن میں ایک سے زائد آیتیں ایسی پاتے ہیں جن میں مسلمانوں کو اقتدار کی ایمانی سند، محکم، اور منصوص الفاظ میں حق تعالیٰ کی طرف سے عطا کی گئی ہے جن میں

دلیل | پہلی آیت تو وہی ہے جس سے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پر مسئلہ کی قطعیت منکشف ئی تھی یعنی قرآن کی مشہور آیت۔

ومن یشاقق الرسول من بعد ما　　　　اور ہدایت کی راہ کے کھل جانے کے بعد جو پیغمبر

تبین له الهدیٰ ویتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولیٰ ونصله جهنم وساءت مصیراً	سے پھٹنے اور الگ ہونے لگے اور ایمان والوں کی راہ کو چھوڑ کر دوسری راہ پر جا پڑے تو جس بات کا وہ ذمہ دار بنتا ہے ہم اس کے حوالہ اس کو کر دیتے ہیں، اور دھکیل دیں گے اسے ہم جہنم میں اور ٹھکانہ اس کا بہت برا ہے

ظاہر ہے کہ مذکورہ بالا آیت میں دو باتوں کی دھمکی دی گئی ہے ایک الرسول (علیہ السلام) سے مشاقت اور جدائی اور دوسرے المومنین یعنی مسلمانوں کی سبیل کو چھوڑ کر دوسری راہ اختیار کرنا کھلی ہوئی بات ہے کہ سبیل سے یہاں یہی مطلب ہو سکتا ہے جیسا کہ صاحب کشف نے لکھا ہے۔

السبیل ما یختار الانسان لنفسه قولاً و فعلاً ص۲۵۳	السبیل (یعنی راہ) سے یہاں مراد وہ چیز ہے جسے قولاً یا فعلاً آدمی اپنے لئے اختیار کرے

بس مقصد یہ ہوا کہ اپنی دینی زندگی میں جس قول اور فعل کو مسلمانوں نے اختیار کر لیا ہو اس کو چھوڑنا یہ اسی قسم کا جرم ہے جیسے الرسول سے مشاقت اور جب مسلمانوں کی راہ چھوڑنا جرم ٹھیرا تو لازم آیا کہ مسلمانوں کی اس راہ کو اختیار کرنا واجب ٹھیرا اور یہی مطلب ہے صاحب کشف کی اس عبارت کا

لزم من حرمة اتباع غیر سبیل المومنین لزوم اتباع سبیل المومنین ضرورةً	ایمان والوں کی راہ کے سوا دوسری راہ کے اختیار کرنے کو حرام کر دینے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ایمان والوں کی راہ کا قبول کرنا بداہتہً ضروری ہو جاتا ہے۔

دوسری دلیل | دوسری دلیل بھی قرآن ہی کی مشہور آیت ہے۔

كنتم خير أمة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله

ہو تم بہترین امت لوگوں کے لئے تمہیں پیدا کیا گیا ہے، کہ حکم دو، اچھی بات کا، اور روکو بری بات سے اور ایمان لاؤ اللہ پر۔

گویا اس آیت میں مسلمانوں کی امت کو دنیا کی دوسری امتوں کے مقابلہ میں "خیر" ہونے کی سند دی گئی ہے۔ خیر ہونے کا یہی مطلب ہو سکتا ہے کہ ان کا قول اور فعل حق تعالیٰ کو پسندیدہ ہے اب یہ احتمال تو ہو نہیں سکتا کہ ہر ہر مسلمان کا ہر فعل خیر ہے۔ ورنہ اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ ہر مسلمان معصوم ہے اور اس سے کبھی شر یا خلاف مرضی حق تعالیٰ کوئی بات سرزد نہیں ہو سکتی کیونکہ بداہت کے بھی یہ خلاف ہے نیز قرآن میں امت کو خیر کہا گیا ہے نہ کہ امت کے ہر ہر فرد کو پس مطلب یہی ہوا کہ اجتماعی طور پر مسلمانوں کو خیر ہونے کی سند دی گئی ہے۔ پس مسلمان جن اعمال وافعال پر متفق ہوں گے ماننا پڑے گا کہ وہ خیر یعنی مرضی حق کے مطابق ہیں قاضی ابو زید الدبوسی نے اپنی کتاب "تقویم الادلہ" میں اسی معنی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے۔

فدل لفظ الخير وهو بمعنى افعل على انهم يصيبون لامحالة الحق الذى هو حق عند الله تعالىٰ اذا اجتمعوا

تو خیر جو درحقیقت افعل کے معنی کو ادا کر رہا ہے (یعنی اسم تفضیل جس معنی کی ترجمانی کرتا ہے وہی خیر کے لفظ کا حاصل ہے ایسی صورت میں اس کا نتیجہ یہی ہو سکتا ہے کہ بہرحال حق ہی تک وہ پہنچیں گے، یعنی اس حق تک جو خدا کے نزدیک بھی حق ہو بشرطیکہ سب کا کسی مسئلہ پر اتفاق ہو جائے۔

بلکہ ان کا خیال تو یہ بھی ہے کہ اختلاف کی صورت میں بھی یہ سمجھا جائے گا کہ خیر اور حق ان ہی اختلاف

کرنے والے مسلمانوں کے درمیان کسی نہ کسی کے ساتھ ہے کیونکہ اگر سب غلطی پر ہوں گے اجتماعی طور پر مسلمانوں کی امت کے خیر ہونے کا آخر مطلب کیا ہوگا ان کے الفاظ

وان ذلك الحق لا يعدوهم اذا اختلفوا

اور جب باہم مسلمانوں میں کسی مسئلہ کے اختلاف ہو تب بھی حق ان کے دائرہ سے باہر نہیں جا سکتا۔

کا یہی مطلب ہے۔

تیسری دلیل | اس سلسلہ کی قرآن ہی کی یہ آیت شریفہ ہے۔

وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس

اسی طرح (جیسے تمہیں اے مسلمانو مرکزی کعبہ جو مشرق و مغرب کے بیچ میں ہے عطا کیا گیا ہے) ہم نے بنایا تم کو امت وسط تاکہ رہو نگراں لوگوں پر

اس آیت میں "وسط" کا جو لفظ ہے اس کی شرح میں صاحب کشف نے لکھا ہے

وسطا ای خیارا وهی صفة بالاسم الذی هو وسط الشیئ وقیل للخیار وسط لان الاطراف یتسارع الیها الخلل والاوساط محمیة وقیل عدولا لان الوسط عدل بین الاطراف لیست الی بعضها اقرب من بعض

وسط کا ترجمہ خیار ہے، کیونکہ کسی چیز کے درمیان میں جو شے ہوتی ہے وہی خیر ہوتی ہے بعضوں کا قول ہے کہ شے کے اچھے حصہ کو وسط اس لئے کہتے ہیں کہ اطراف کے حصوں میں خلل اور بربادی کی گنجائش زیادہ ہوتی ہے اور جلدی کنارے کے اجزاء خلل پذیر ہو جاتے ہیں اور بعضوں نے وسط کی تفسیر عدل کے لفظ سے

کی ہے وہ کہتے ہیں کہ شے کا درمیانی حصہ کنارے
کے حصوں سے زیادہ معتدل ہوتا ہے یعنی ٹھیک
جو درمیان میں ہو کسی کنارے کے حساب
سے زیادہ قریب نہ ہو

حاصل سب کا یہی ہوا کہ وسط کے لفظ کا مفاد بھی وہی ہے جو "خیر" کے لفظ کا ہے اور اس آیت میں چونکہ حق تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ مسلمانوں کی امت کو وسط یعنی خیر اور بہتر خود خدا نے بنایا ہے جس کا مطلب اُس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ اجتماعی طور پر بحیثیت امت ہونے کے جو کچھ مسلمان کریں گے وہ خدا کی مرضی کے مطابق ہوگا ورنہ پھر وسط بنانے کا مطلب ہی کیا ہو سکتا ہے کہ فرداً فرداً ہر مسلمان کے قول و فعل کا وسط نہ ہونا تو بدیہی ہے۔

اس طرح اگر ہم وسط کے معنی عدول کے بھی لیں گے تو ماننا پڑے گا کہ اجتماعی طور پر حق تعالیٰ نے مسلمانوں کی عدالت کا فیصلہ کیا ہے بس جور یعنی حق سے انحراف امت مسلمہ نہیں کر سکتی یہی مطلب ہے علماء اصول فقہ کی اس قسم کی عبارتوں کا

فیقضی ذلك ان یکون مجموع الامة	اس کا اقتضاء یہی ہو سکتا ہے کہ امت اسلامیہ
بالعدالة اذلا یجوز ان یکون کل واحد	مجموعی طور پر عدالت کی صفت سے موصوف
موصوفا بها لان الواقع خلافه فوجب	ہو، کیونکہ مسلمانوں میں ہر ہر فرد کا عادل
ان یکون ما اجمعوا علیه لانه لولم	ہونا تو ایسی بات ہے جو واقع کے خلاف ہے
یکن حقا کان باطلا و کذبا والکاذب	بس یہی مطلب ہو سکتا ہے کہ جس پر مسلمانوں
المبطل یستحق الذم فلا یکون عدلا	کا اتفاق ہو جائے وہ معتدل ترین بات ہوگی
(کشف ص۲۵۱)	کیونکہ وہ بھی حق نہ ہوگی تب وہ باطل اور جھوٹ

ہو گی اور ایسا آدمی جو جھوٹا ہو اور غلط کا رد
غلط گو ہو وہ تو مذمت کا سزاوار ہے پھر اس
کو عدل (یعنی عادل) کہنے کے کیا معنی ہو سکتے
ہیں۔

چوتھی دلیل | دراصل اسی آیت کا دوسرا جز یعنی "شہداء علی الناس" کے الفاظ ہیں مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کی امت کو جب "الناس" پر اللہ تعالیٰ نے شاہد اور گواہ بنایا ہے تو ضروری ہے کہ غلط گواہی دینے کی اجتماعی طور پر ان میں صلاحیت باقی نہیں رہی ہے ورنہ حق تعالیٰ ان کو شاہد کیوں مقرر کرتا بس معلوم ہوا کہ بحیثیت امت ہونے کے مسلمان کا قلب جس چیز کی گواہی دے گا اسے حق ہونا چاہئے صاحب کشف نے لکھا ہے۔

الشاھد اسم لمن یخبر بالصدق بالحقیقۃ ویکون لہ حجۃ	حقیقت اور واقعہ کی جو ٹھیک ٹھیک سچائی کے ساتھ خبر دے اس کو شاہد کہتے ہیں اس لئے اس کی بات حجت ہوتی ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ بالا آیت سے مسلمانوں کی عدالت اور شہادت دونوں کی چونکہ توثیق کی گئی ہے جس کا ظاہر ہے کہ افراد سے نہیں بلکہ امت ہی سے تعلق ہو سکتا ہے اس لئے مسلمانوں کا جس چیز پر اجماع ہو جائے گا یہ سمجھا جائے گا کہ یہ ان لوگوں کا اجماع ہے جس کی عدالت اور شہادت کی توثیق قرآن کر چکا ہے اس لئے یہ غلط نہیں ہو سکتا یہی مطلب ہے صاحب کشف کے اس قول کے

لما وصفھم اللہ تعالیٰ بالعدالۃ والشھادۃ وجب علینا قبول قولھم فی ذلک	کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو عدالت اور شہادت کی صفت سے موصوف کیا ہے اور ہم پر

ص ۲۵۷ پر واجب ٹھہرایا ہے کہ ان کی بات کو تسلیم کریں

پانچویں دلیل | گذشتہ بالا آیتوں سے تو عام طور پر علماء اصولِ فقہ نے استدلال کیا ہے لیکن جس طرح امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے "سبیل المومنین" والی آیت کو اجماع کی دلیل قرار دیا ہے علامہ عبدالعزیز بخاری نے لکھا ہے کہ اسی طرح

اعتمد جماعة من المحققين منهم	ارباب تحقیق میں سے ایک طبقہ مثلاً ابو منصور
الشيخ ابو منصور وصاحب الميزان	تریدی اور صاحب میزان (علامہ شمس النظر)
في اثبات كون الاجماع حجة على قوله	کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ کا قول یعنی یا ایھا الذین
تعالى يا ايها الذين آمنوا كونوا مع	امنوا کونوا مع الصادقین اے ایمان
الصادقين	والو (سچوں کے ساتھ رہو) بھی اجماع کی
	صحت کی دلیل ہے

یعنی علم الہدیٰ امام ابو منصور الماتریدی اور علامہ شمس النظر جیسے بزرگوں نے اس آیت ہی سے استدلال کیا ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہم آیت پر جب غور کرتے ہیں تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ نے مسلمانوں کو "الصادقون" کے ساتھ رہنے کا حکم دیا ہے سوال یہی ہے کہ یہ "الصادقین" کون ہیں۔

یہ تو کھلی ہوئی بات ہے کہ مراد اس سے مسلمان ہی ہیں لیکن مسلمانوں کی دو حیثیت ہیں ایک تو انفرادی طور پر فرداً فرداً ہر مسلمان کی حیثیت ظاہر ہے کہ ہر ہر فرد کا دل تو علم ہی ناممکن ہے۔ اور ہو بھی تو ہر ایک کے متعلق یہ جاننا کہ وہ صادق ہے یا کاذب اس سے زیادہ ناممکن ہے۔