Fikr-o-Nasar (Islamabad) 5:10 (1968)

متقدمین مکاتب فقہ کا نظریہ اجماع

ڈاکٹر مولانا احمد حسن ریسرچ فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی

متقدمین کے نظریہ اجماع پر گفتگو کرنے سے پہلے ہم اجماع کی اس تعریف پر مختصراً بحث کریں گے، جو متاخرین علماء اصول نے بیان کی ہے۔ عبدالعزیز بخاری نے کشف الاسرار شرح اصول البزودی میں اجماع کی تین تعریفیں درج کی ہیں۔ اوّل یہ کہ کسی دینی معاملہ پر امت مسلمہ کے اتفاق کا نام اجماع ہے۔ دوسری تعریف وہ یہ کرتے ہیں کہ کسی مذہبی معاملہ پر خواہ وہ عقلی ہو یا شرعی، ایسے لوگوں کے اتفاق کا نام اجماع ہے، جو اس کے اہل ہوں۔ ان دونوں تعریفوں پر مصنف نے خود اعتراضات کئے ہیں اور ان کو معیاری قرار نہیں دیا۔ اس لئے ہم ان پر تنقید کی کوئی ضرورت نہیں سمجھتے۔ تیسری تعریف جو عام طور پر معیاری سمجھی جاتی ہے، یہ ہے: کسی معاملہ پر ایک مخصوص زمانہ میں مجتہدین امت کا متفق ہو جانا[1] سیف الدین آمدی اسی تعریف کو اس طرح لکھتے ہیں: الاجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من امة محمد فی عصر من الاعصار علی حکم واقعة من الوقائع یعنی کسی زمانہ میں کسی واقعہ کے حکم پر امت محمدیہ کے اہل الحل والعقد کے اتفاق کو اجماع کہتے ہیں۔ آگے چل کر وہ یہ کہتے ہیں کہ اجماع میں عوام کا اعتبار نہیں ہے، ورنہ اہل الحل والعقد کی بجائے امت محمدیہ کے جملہ مکلفین کے اتفاق کو اجماع کہتے[2] علماء اصول نے اس تعریف کو بلاشبہ اجماع کی معیاری تعریف مانا ہے، تاہم یہ بات قابل لحاظ ہے کہ یہ تعریف اسلام میں تاریخی ارتقاء کی نمائندگی نہیں کرتی۔ یہ تعریف جس دور میں اجماع منعقد ہوا ہے، اس دور کے کسی ایک مجتہد کو بھی اختلاف کا حق نہیں دیتی۔ امام بزودی لکھتے ہیں کہ مجتہدین میں سے جو اجتہاد اور فکر و نظر کی صلاحیت رکھتے ہیں، ان میں سے ایک شخص کا بھی اجماع سے اختلاف اجماع کے نامکمل ہونے کے لئے کافی ہے[3]۔ اجماع کو کُلّی اتفاق کی حیثیت دینے کے لئے یہ کہا

جاتا ہے کہ اجماع کی بنیاد عقل پر نہیں، یہ امت مسلمہ کی ایک خداداد کرامت ہے، جو ساری اُمت کے اتفاق سے ہی حاصل ہو سکتی ہے، نہ کہ اکثریت کے اتفاق سے۔ اجماع میں جو عصمت کا تصور کارفرما ہے، اس کا دارو مدار درحقیقت اُمت کے کلی اتفاق پر ہے۔ اس لئے اجماع ایک دور کے جملہ مجتہدین کے کلی اتفاق کا نام ہے[۴] اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فرائض کو چھوڑ کر فروعی مسائل میں کیا اس قسم کا کُلّی اتفاق (TOTAL IJMAH) ممکن ہے؟

فقہی ادب شاہد ہے کہ جن فروعی مسائل میں اجماع کیا جاتا ہے، ان میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ بلکہ بعض بنیادی مسائل میں بھی فقہاء کے اختلاف کے باوجود اجماع کیا گیا ہے۔ کسی حلال جانور کو ذبح کرتے وقت مسلمان اگر عملاً بسم اللہ نہ پڑھے تو اس کی حرمت پر اجماع کیا جاتا ہے۔ حالانکہ اس میں صحابہ، تابعین اور کبار فقہاء کا اختلاف موجود ہے[۵] اس تناقض سے معلوم ہوتا ہے کہ یا تو اجماع کی تعریف ہی درست نہیں ہے، یا پھر اجماع ایک نظری تصوّر ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ متاخرین علماء اصول نے تاریخی ارتقاء کو اور فقہ کے عملی پہلو کو نظر انداز کر کے بعض اصولی مسائل کی تعریف محض نظری طور پر بتائی ہے۔ عملی طور پر وہ تعریف صادق نہیں آتی۔ اجماع کی اس معیاری تعریف پر اور بھی بعض شدید اعتراضات کئے جا سکتے ہیں۔ اجماع کے موضوع پر ہماری زیر تصنیف کتاب میں ان کو ہم نے تفصیل سے پھیلایا ہے۔

خود اجماع کی تعریف میں بعض فقہی مکاتب کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثلاً اہل ظاہر اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے۔ امام مالک کے نزدیک صرف اہل مدینہ کا اجماع معتبر ہے۔ اثنا عشری شیعوں کے نزدیک صرف اہل بیت کا اجماع جس میں امام معصوم کی رائے بھی داخل ہے، معتبر ہے۔[۶] اجماع کی تعریف میں یہ اختلاف بتلاتا ہے کہ اجماع کا مفہوم وہ کلی اتفاق نہیں ہے جو مندرجہ بالا تعریف سے معلوم ہوتا ہے۔ اس اختلاف کے پیش نظر مستشرق گولڈزیہر نے یہ بات کہی ہے، جو بظاہر صحیح معلوم ہوتی ہے کہ اجماع کا دائرہ بہت وسیع ہے، اور اس کو کسی منطقی تعریف کی حدود میں بند نہیں کیا جا سکتا۔ آگے چل کر وہ کہتا ہے کہ خود علماء اصول نے اس کی متعدد تعریفیں کی ہیں، لیکن ایسا کلی اجماع جس میں ذرا بھی اختلاف نہ ہو، خصوصیت سے عقائد میں، بہت مشکل ہے۔ کیونکہ کسی مسئلہ میں جو مذہب کسی ایک مکتب فقہ کا ہے، وہ دوسرے کا نہیں ہے[۷]

اسلام کی تاریخ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجماع نزاعی مسائل کو امت کی اکثریت رائے سے حل کرنے کا نام تھا۔ تاریخ کے دھندلے خاکہ میں اس کا پتہ چلانا کہ اس کی ابتدا کب سے ہوئی، بہت دشوار ہے۔ اس بارے میں اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ صدرِ اسلام میں تعامل امت کے مفہوم میں سنت اور اجماع کی اصطلاحیں ساتھ ساتھ مستعمل تھیں۔ متاخر دور میں یا کسی حد تک متعین طور پر تیسری صدی کے آواخر میں اجماع کی اصطلاح سنت پر غالب آگئی، اور سنت کی اصطلاح صرف حدیث کے مفہوم میں عام طور پر مستعمل ہونے لگی۔ آگے چل کر اجماع کا تعلق نزاعی مسائل سے نہ رہا، بلکہ ہر فرقہ نے اپنے متفق علیہ نظریات کو اجماع کا نام دے دیا۔ اس متاخر دور میں اہل السنۃ والجماعۃ کے علاوہ صدر اسلام کے جو بعض فرقے باقی رہ گئے تھے انھوں نے بھی اپنے مذہب کو ثابت کرنے کے لئے اجماع کا سہارا لیا۔ تاریخ میں اجماع کا یہ ارتقاء خیاط کی کتاب الانتصار اور جاحظ کی تصنیف العثمانیہ سے بالکل ظاہر ہے۔ قرون وسطیٰ میں اجماع کی اہمیت کو دکھانے کے لئے بعض علماء اصول کو یہ کہنا پڑا کہ الاجماع عصام الشریعۃ وعمادھا والیہ استنادھا[۲] یعنی اجماع پر ہی شریعت کا قیام ہے۔ اجماع ہی اس کا ستون ہے، اور اسی کی طرف اس کی نسبت ہے۔ اگرچہ اس قول پر بعض علماء اصول نے اعتراضات بھی کئے ہیں، تاہم قرون وسطیٰ میں اجماع کے اصول سے جو کام لیا گیا ہے اس قول سے اس پر ضرور روشنی پڑتی ہے۔

اسلام میں اصول اجماع کے آغاز کے سلسلہ میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد وحی کا سلسلہ بند ہو گیا۔ اس کے بعد آزادی رائے اور اجتہاد کا دور شروع ہوا۔ شخصی اجتہاد سے فیصلوں کی صورت میں جو غلطی و لغزش کا امکان تھا، اس کو دُور کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اجماع کا یہ تصوّر ایسا معلوم ہوتا ہے، تاریخ کے اسی سیاق میں معاشرتی و سیاسی ضرورت سے امت میں پیدا ہوا۔ بعد میں اس کو مذہبی حیثیت و دینی مقام دینے کے لئے قرآن مجید کی آیات اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سے ثابت کیا گیا۔ ہمارا خیال ہے اور اس کا اعتراف خود علماء اصول بھی کرتے ہیں کہ اجماع کا یہ تصوّر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں موجود نہیں تھا۔ اور اس کا سبب بھی ظاہر ہے۔ وہ یہ ہے کہ وحی الٰہی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اس دور کے نزاعی مسائل کے لئے فیصلہ کن حیثیت رکھتے تھے۔ مسلمانوں کو اس دور میں کتاب وسنت کے بعد کسی تیسری ایسی سند (AUTHORITY)

کی ضرورت نہیں تھی۔ جس کی بنیاد پر وہ اپنے نزاعی و اجتہادی مسائل کو خطائے سے مبّرا کہہ سکتے۔ اس لئے عقلی طور پر بھی یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اجماع کا اصول اجتہادی لغزشوں و غلطیوں سے برائت ثابت کرنے کے لئے وجود میں آیا ہوگا۔ تاریخ میں عملی طور پر اجماع کی پہلی مثال سقیفہ بنی ساعدہ میں حضرت ابوبکرؓ کا خلیفہ کی حیثیت سے انتخاب ہے۔ اس موقع پر جو لوگ وہاں موجود تھے، انھوں نے حضرت عمرؓ کی رائے سے اتفاق کیا اور بعد میں اختلاف کے باوجود مسلمانوں کی اکثریّت نے اس کو تسلیم کر لیا۔ اس واقعہ میں اجماع کا دھندلا سا خاکہ اور اجمالی تصوّر ضرور ملتا ہے، تاہم اس کو بھی متاخر دَور کا اصطلاحی اجماع نہیں کہا جا سکتا۔ اس کے بعد قرون اولیٰ میں شخصی آزادی رائے و اجتہاد کے نتیجہ میں کثرت سے نزاعی مسائل رونما ہوئے اور اُمّت نے ان کو اجماع کی بنیاد پر حل کیا۔ صحابہ کا دَور ختم ہونے کے بعد فقہی مسائل میں صحابہ کی رایوں اور بالخصوص خلفاء راشدین کے فیصلوں کو اجماع صحابہ کا نام دیا گیا۔ مختصر یہ کہ اجماع کا آغاز شخصی رائے سے ہوتا ہے اور اس کی انتہا اس رائے پر امت کا اتفاق ہے۔ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ کسی شخصی رائے پر امت کے اجماع کا ظہور فوری طور پر یا چند دنوں میں ہی نہیں ہو جاتا، بلکہ اس میں کافی وقت لگتا ہے، اور تقریباً ایک نسل یا دو نسلوں کے گزرنے کے بعد خود بخود اُمّت میں اس رائے پر عمل شروع ہو جاتا ہے جو اس رائے پر امت کے اتفاق کو ظاہر کرتا ہے۔ اس لئے اجماع کے سلسلہ میں یہ بات اصولی طور پر سمجھ لینی چاہیئے کہ اجماع خود بخود ظاہر ہوتا ہے۔ امت میں اپنی جگہ خود بخود بناتا ہے۔ کسی گروہ یا جماعت کی طرف سے اس کو امت پر مسلط نہیں کیا جا سکتا۔ یہ اصول تاریخ میں واضح طور پہ نمایاں ہے۔

متاخرین علماء اصول حجیت اجماع کو ثابت کرنے کے لئے قرآن مجید کی متعدد آیات پیش کرتے ہیں۔ ان میں مندرجہ ذیل دو آیتیں مشہور ہیں۔ اوّل: واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقوا[۹] (سب مل کر اللہ کی رسی کو مضبوطی سے پکڑو اور باہمی نااتفاقی مت کرو)۔ دوم: ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الھدی ویتبع غیر سبیل المومنین نولہ ما تولّی ونصلہ جہنم و ساءت مصیرا[۱۰] (اور جو شخص رسول کی مخالفت کرے بعد اس کے کہ اس کو امر حق ظاہر ہو چکا تھا، اور مسلمانوں کا راستہ چھوڑ کر دوسرے راستہ پر ہو لیا تو ہم اس کو جو کچھ وہ کرتا ہے، کرنے دیں گے اور اس کو جہنم میں داخل کریں گے اور وہ جانے کی بُری جگہ ہے۔) اصول فقہ کے اصول کو قرآن و حدیث

سے ثابت کرنے کے سلسلہ میں ہم اپنے سابق مقالہ "امام شافعی اور اصول فقہ" میں یہ بات کہہ چکے ہیں کہ جو اصول بعد میں بنائے گئے ہیں، ان کو قرآن و سنت سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ہاں قرآن و سنت میں ایسی عمومی تعلیمات ضرور ملتی ہیں جن کے تحت ان کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔ علماء اصول نے اسی وسعت کے پیش نظر اجماع و قیاس کی حجیت کو قرآن و سنت سے ثابت کیا ہے۔ ورنہ درحقیقت قرآن و سنت میں خصوصی طور پر ان اصولوں کی تائید میں کوئی نصوص موجود نہیں ہیں۔ ان دونوں آیتوں کو ہی لیجئے۔ ان میں عمومی طور پر مسلمانوں کو متحد ہونے کا حکم دیا گیا ہے۔ اصول اجماع کو ثابت کرنے کے لئے قرآن مجید میں یہ آیتیں نازل نہیں ہوئی تھیں۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ کے دور میں ان سے اجماع مراد نہیں لیا گیا۔ یہ علماء اصول کی اپنی ذہانت پر منحصر ہے کہ قرآن و سنت کی جتنی نصوص سے بھی چاہیں، اس قسم کے اصولوں کو ثابت کریں۔ یہی وجہ ہے کہ حجیت اجماع کو ثابت کرنے کے سلسلہ میں آیتوں کے تعین میں بھی ارتقاء پایا جاتا ہے۔ مختلف ادوار میں علماء اصول نے مختلف آیتوں کو پیش کیا ہے۔

اب حدیث کی طرف آئیے۔ اجماع کی تائید میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث لا تجتمع امتی علی ضلالۃ [11] (میری امت کبھی گمراہی پر متفق نہیں ہوگی) پیش کی جاتی ہے۔ بعض مستشرقین کا خیال ہے کہ اصول اجماع کی حجیت کو ثابت کرنے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کو مسلمانوں نے وضع کیا ہے [12] ہمیں ان کے اس خیال سے اتفاق نہیں ہے۔ اس کی کئی وجوہات ہیں۔ اوّل یہ کہ حجیت کو ثابت کرنے کے لئے علماء اصول نہ صرف احادیث کو پیش کرتے ہیں، بلکہ قرآن مجید کی آیات بھی دلیل میں لاتے ہیں۔ ان آیات اور احادیث میں عمومی اصول و تعلیمات ہوتی ہیں، جن کو خاص مسئلہ یا اصول پر چسپاں کر دیا جاتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی خاص موقع پر اس قسم کی عمومی تعلیم صحابہ کو دی ہو لیکن آپؐ کی مراد خصوصی طور پر وہی نہ ہو، جو متاخرین علماء اصول نے سمجھی ہے۔ اور یہی بات قرآن مجید کی آیات کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ اگر ان احادیث کو حجیت اجماع کی دلیل میں بعد کو پیش کیا گیا، تو اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ آپؐ نے اس قسم کی تعلیم مسلمانوں کو کبھی نہیں دی ہوگی۔ اور مسلمانوں نے قطعی طور پر یہ قول آپؐ کی طرف محض حجیت اجماع کو ثابت کرنے کے لئے منسوب کر دیا ہے جیسے ہم قرآن مجید کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ یہ آیات اصول اجماع کے لئے نازل نہیں ہوئی تھیں۔ یہ محض فقہاء کی اپنی تعبیر اور استنباط ہے۔ یہی

بات ہم حدیث کے لئے بھی کہہ سکتے ہیں۔ آخر قرآن کی آیات تو وہ اپنی طرف سے نہیں گڑھ سکے، جو اجماع کو ثابت کرنے کے لئے احادیث بنانے بیٹھ گئے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ احادیث اپنی جگہ صحیح ہیں۔ لیکن اجماع پر ان کا اطلاق صحیح نہیں ہے۔ یا فقہاء کی یہ اپنی رائے ہے، جس سے اختلاف کیا جاسکتا ہے۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے اس حدیث کی شرح میں یہ کہا ہے کہ شائد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہو کہ امت میں ایسے لوگ ہمیشہ رہیں گے جو ادائیگی فرض (حق کی جستجو) میں کوشاں رہیں گے۔ آگے چل کر وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد اس حدیث سے اجماع نہیں تھا[۱۳]

بعض محققین اس حدیث کو ایک دوسری وجہ سے مشکوک سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ دوسری صدی میں امام شافعی حجیت اجماع کو ثابت کرنے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی متعدد احادیث پیش کرتے ہیں۔ لیکن یہ احادیث ان کے یہاں نہیں ملتی۔ امام شافعی اجماع کے سلسلہ میں صرف اتنا فرماتے ہیں کہ ہمیں معلوم ہے کہ لوگ ایسی چیز پر کبھی متفق نہیں ہوں گے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے خلاف ہو یا ضلالت و گمراہی ہو۔ اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ممکن ہے کہ اگلی صدیوں میں امام شافعی کا یہ قول کسی طرح حدیث بن گیا ہو۔ نیز ان کی رائے میں امام شافعی نے ہی سب سے پہلے حجیت اجماع کو حدیث سے ثابت کیا ہے۔ ہمارے خیال میں یہ اعتراض اس لئے صحیح نہیں ہے کہ امام شافعیؒ نے اپنی تصانیف میں یہ دعویٰ کہیں نہیں کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا پورا ذخیرہ ان کو پہنچ چکا تھا اور کوئی حدیث ایسی نہیں ہے، جو ان کو نہ پہنچی ہو۔ ایسی صورت میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ حدیث ان کے زمانہ تک موجود ہی نہیں تھی۔ اور بعد کو بنائی گئی ہے، یا ان کا قول حدیث بن گیا۔ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کے دور تک اس حدیث کو اجماع کی حجیت کی دلیل میں نہیں پیش کیا جاتا تھا اور نہ خود انھوں نے ایسا کیا۔ متاخرین علماء اصول نے اس کو اجماع کے ثبوت میں پیش کیا ہے۔ نیز یہ بات درست نہیں ہے کہ امام شافعی نے سب سے پہلے حجیت اجماع کو حدیث سے ثابت کیا ہے۔ ان سے پہلے امام محمد بن الحسن الشیبانی متوفی ۱۸۹ھ اپنی مؤطا میں تراویح کو اجماع سے ثابت کرتے ہیں اور وہیں حجیت اجماع کی دلیل میں مرفوع حدیث پیش کرتے ہیں۔ لیکن امام محمد کے بارے میں بھی ہم یہ دعویٰ سے نہیں کہہ سکتے کہ سب سے پہلے انھوں نے ہی حجیت اجماع کو حدیث سے ثابت کیا ہے، تاوقتیکہ ہم اس موضوع پر متقدمین کی تصانیف کا تمام ذخیرہ نہ کھنگال لیں۔ یہ ہمارے زمانہ میں اس لئے ممکن نہیں ہے کہ

متقدمین کی بیشتر کتابیں آج ناپید ہیں، اور صرف ان کے نام ملتے ہیں۔ بہر حال اس حدیث کے بارے میں یہ کہنا ہی قرین احتیاط ہے کہ امام شافعی کے زمانہ تک یہ موجود ہوگی، لیکن علماء اس کی تفسیر و تاویل اجماع کے سوا دوسرے طور پر کرتے ہوں گے، جس کی نظیر ہمارے دور میں شاہ ولی اللہ کے یہاں بھی ملتی ہے۔

جہاں تک عصمتِ امت کے تصوّر کا تعلق ہے، اس میں بھی شبہ نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ آج تک مسلمان سارے کے سارے کسی ایسی بات پر متفق نہیں ہوئے جو سراسر گمراہی ہو۔ ورنہ اب تک امت مسلمہ کا وجود باقی نہ رہتا۔ اگر امت کسی گمراہی پر متفق ہو جاتی، تو امت میں حق و صداقت باقی نہ رہتی۔ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ تاریخ میں مسلمانوں سے بہت سی لغزشیں ہوئی ہیں، لیکن ان لغزشوں سے پوری امت مسلمہ کی عصمت کے تصوّر پر کوئی زد نہیں پڑتی۔ کیونکہ جس زمانہ میں یہ لغزشیں مسلمانوں سے ہوئی ہیں، ان کا پوری امت کو ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ کیونکہ اس دور میں بھی کچھ لوگ حق و صداقت پر باقی تھے۔ اور جب تک امت میں چند افراد یا گروہ راہِ راست پر قائم رہیں گے، یہ نہیں کہا جاسکتا کہ پوری امت گمراہی پر متفق ہو گئی۔ مذکورہ بالا حدیث کو ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک پیشین گوئی قرار دے سکتے ہیں، جو اس وقت تک سچی ثابت ہوئی ہے۔

ڈاکٹر شخت کا خیال ہے کہ اسلام میں اجماع الخاصہ رومی قانون سے ماخوذ ہے۔ اس کی نظیر وہاں OPINIO PRUDENTIUM (حکماء کی رائے) ہے۔ شاہ روم سیویرس (SEVERUS) نے حکماء کی اس جماعت کو اجماع کے اختیارات دیئے ہوئے تھے۔ آگے چل کر ڈاکٹر شخت مستشرق گولڈزیہر کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ یہ اس بات کی شہادت ہے کہ اسلامی قانون رومی قانون سے متاثر ہے[۱۴]۔

مستشرقین چونکہ اسلام کو سارا کا سارا دوسرے مذاہب اور تہذیبوں سے مستعار و ماخوذ سمجھتے ہیں۔ اس لئے اس کے جزئیات کو بھی ماخوذ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ کسی مذہب یا تہذیب میں اسلامی اصولوں کی نظیر کا پایا جانا ان کے ہاں اس بات کی دلیل کے لئے کافی ہے کہ اسلام کا وہ اصول اس مذہب یا تہذیب سے متاثر ہے۔ حالانکہ اس بات کا متعین طور پر ثابت کرنا مشکل ہے کہ فلاں دور میں فلاں فلاں مسلمانوں نے ان اصولوں کو فلاں مذہب یا تہذیب سے اخذ کیا ہے۔ یہی غنیمت ہے کہ ڈاکٹر شخت نے صرف اجماع الخاصہ کو ہی رومی قانون سے ماخوذ بتایا ہے، ورنہ ڈاکٹر سائمن وان ڈین برگ (S. VAN DEN BURGH) تو نفس اجماع کے تصوّر کو ہی رواقی نظامِ فکر (STOICS) سے

ماخوذ بتلاتے ہیں [۱۵]۔ بہر حال ڈاکٹر شخت کا خیال اس لئے صحیح نہیں ہے کہ اسلام میں پاپائیت قسم کی کوئی چیز موجود نہیں ہے۔ اسلام میں نہ ہی اُمت مسلمہ نے اور نہ کسی معلوم با اختیار شخصیت نے علماء کی جماعت کو وہ اختیارات سپرد کیے جو شاہ روم نے اپنے ملک کے حکماء و فقہاء کی جماعت کو دیئے تھے۔ یہ سب درست ہے کہ فقہاء و مجتہدین نے اجماع کے حق دار ہونے کا دعویٰ کیا ہے، جیسا کہ اجماع کی عام تعریف سے معلوم ہوتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہر مسلمان جس میں اجتہاد و غور و فکر کی صلاحیت ہے، وہ ہر ایسے مسئلہ پر جو مجتہدین و فقہاء کی رائے پر مبنی ہے، دوبارہ غور کر سکتا ہے۔ اور اس کو ان سے اختلاف کا حق حاصل ہے۔ ہر با صلاحیت شخص کو قانون کی تعبیر اور مجتہدین کی رائے پر تنقید کی آزادی رومی قانون میں نہیں پائی جاتی۔ اجماع کے سلسلہ میں زیادہ واضح لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اجتہاد اور اجماع دو اصول ہیں جو ایک مسلسل عمل میں ایک دوسرے سے بندھے ہوئے ہیں۔ اجتہاد کے مسلسل طریق عمل میں بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی مجتہد کی شخصی رائے نہایت وزنی اور ناقابل تردید ہوتی ہے۔ اور اُمت میں اس کو قبول عام حاصل ہو جاتا ہے۔ اور یہی قبول عام ایک زمانہ کے بعد اجماع کی شکل میں رونما ہوتا ہے۔ اس اجماع کے بعد بھی اس سے اختلاف اور تعبیر جدید کی گنجائش باقی رہتی ہے۔ اور مستقبل میں اگر آئندہ حالات اس کی تبدیلی کے متقاضی ہوتے ہیں تو اس کو بدلا بھی جا سکتا ہے۔ چنانچہ امام البزودی نسخ اجماع کے قائل ہیں [۱۶]۔ مختصر یہ کہ اسلام میں اجتہاد و اجماع ایک مسلسل طریق عمل کا نام ہے اور اجتہاد کے نتیجہ میں اجماع کو بدلتے ہوئے حالات کے پیش نظر بدلا جا سکتا ہے۔ اور اس کا تعلق کسی جماعت سے نہیں ہے جس کو روما کی حکماء کی جماعت (OPINIO PRUDENTIUM) سے تشبیہہ دی جا سکے۔

فقہی ادب کے ارتقاء میں اجماع کا بڑا حصہ ہے۔ قرون اولیٰ و قرون وسطیٰ کا فقہی ادب کا ذخیرہ درحقیقت اجتہاد و اجماع کے ایک طویل طریق عمل کی پیداوار ہے۔ اجتہاد و اجماع کا یہ عمل ہمارے دور میں بھی کار آمد ہے اور اس کے ذریعہ اس ذخیرہ میں بہت کچھ اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ یہ خیال کہ اجماع قرون اولیٰ یا ابتدائی تین نسلوں تک معتبر ہے، صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ تصور اس وقت پیدا ہوا ہو گا جب اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا اور تقلید نے اس کی جگہ لے لی۔ اس خیال کی کچھ جھلک امام شافعیؒ کے یہاں بھی ملتی ہے، اگرچہ واضح طور پر انھوں نے یہ بات نہیں کہی۔ چونکہ اجتہاد و اجماع باہم مربوط ہیں، اس

لئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جب امت میں اجتہاد کی سرگرمی ختم ہو گئی، اور نئے مسائل کا حل براہ راست کتاب وسنت سے کرنے کی بجائے فقہاء کے اقوال سے کیا جانے لگا، اسی وقت سے یہ خیال بھی پیدا ہوا کہ قرون ثلاثہ کے بعد کا اجماع معتبر نہیں ہے۔ اگرچہ بعض متاخرین فقہاء نے اس سے اختلاف بھی کیا ہے۔ اجتہاد واجماع کے باہمی عمل کے پیش نظر یہ خیال کسی طرح بھی قابل تسلیم نہیں ہے کہ ہمارے دور میں اجماع ممکن نہیں ہے۔

اجماع کے ذریعہ کسی مسئلہ پر مختلف رایوں میں ارتقاء کے ساتھ اتحاد پیدا ہوتا ہے۔ اور قیاس سے جو نتائج نکلتے ہیں اس سے ان کی حقانیت ثابت ہوتی ہے۔ مستشرق ہر خرونیئے (HURGROJE SNOVEK) اجماع کے مندرجہ ذیل کام گناتا ہے: اجماع قرآن کی اور اس کی صحیح تعبیر کی ضمانت دیتا ہے۔ سنت نبوی کی صحیح روایت کا ذمہ دار ہے، قیاس کے صحیح استعمال اور اس کے نتائج کا اسی پر مدار ہے۔ مختصر یہ کہ اجماع فقہ کے تمام فروعی مسائل کو جن میں مختلف مکاتب فقہ کے اختلافات بھی شامل ہیں، گھیرے ہوئے ہیں [۱۷]

ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب نے اپنی کتاب (ISLAMIC METHODOLORY IN HISTORY) میں اجماع پر تفصیلی گفت گو کی ہے اور اس کے عملی پہلو کو اجاگر کیا ہے۔ اپنی دوسری کتاب "اسلام" میں بھی ڈاکٹر صاحب نے اس پر مبسوط بحث کی ہے۔ اور ان کے مندرجہ ذیل اقتباس سے اسلام میں اجماع کی حقیقت اور اس کی اہمیت پر روشنی پڑتی ہے: مسلمانوں کے عقیدہ اور عمل کے باہمی امتزاج اور صورت گری میں اجماع اپنی طبیعت ومزاج کی بنا پر سب سے قوی عامل رہا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ان کی تشکیل میں اس کا کردار نہایت اہم ہے۔ یہ ایک عضوی طریق عمل ہے۔ عضویت کی طرح یہ ایک ہی وقت میں عمل بھی کرتا ہے اور ترقی بھی۔ بعض مخصوص لمحات میں اس کو عظیم الشان صلاحیت وقوت حاصل ہوتی ہے۔ اور اسی معنی میں وہ آخری چیز ہوتا ہے۔ لیکن انہی لمحات میں یہ تخلیق بھی کرتا ہے، اور ہضم بھی، ترمیم بھی کرتا ہے اور تردید بھی۔ اسی وجہ سے اس کی تشکیل کو کسی ادارہ کے سپرد نہیں کیا جا سکا۔ علماء وفقہاء کی جماعت جو تیزی سے دوسری اور تیسری صدی میں ابھری اور آگے ترقی کرتی رہی، اپنے فکر ونظر اور اجتہاد کے نتائج پر تبادلہ خیال ضرور کر سکی، اور ان کو ایک ظاہری شکل میں لا سکی۔ یہ نتائج بلاشبہ اس وقت بڑے مؤثر تھے، اور بالخصوص اس وقت جب ان میں کچھ اتفاق

پیدا ہو گیا، یا ایک رائے کی تصدیق کر دی جس کو مکاتب فقہ کا اجماع کہا جاتا ہے۔ تاہم یہ اجماع کی شکل کسی بند کمرہ میں وجود میں نہیں آئی۔ اجماع رائے عامہ کے زیادہ مشابہ تھا۔ اس رائے عامہ (اجماع) کی تخلیق میں مکاتب فقہ کا بڑا ہاتھ تھا۔ لیکن اس رائے عامہ (اجماع) نے بہت سے مکاتب فقہ و کلام کو منسوخ کر دیا۔ بلکہ سرے سے ان کا وجود ہی ختم کر دیا۔ اور جو باقی رہے، ان میں سے بعض کی صحت کو ناقابل اعتماد سمجھا، بعض کی ترمیم کی اور کچھ کی توسیع [۱۸]

اجماع کے اس سرسری جائزہ کے بعد اب ہم متقدمین کے نظریہ اجماع کی طرف آتے ہیں مختلف علاقوں میں آزادی رائے و اجتہاد کے نتیجہ میں قریباً ہر مسئلہ میں اختلاف رونما ہوا۔ اس اختلاف کی شدت کو اس دور کے مجتہدین نے خود محسوس کیا، اور یہ کوشش کی کہ یہ اختلاف کسی مقام پر ٹھہر جائے اور مزید آگے نہ بڑھے۔ ہم اپنے سابق مقالہ 'صدر اسلام میں اجتہاد' میں ابن المقفع کے رسالہ فی الصحابہ سے طویل اقتباس نقل کر چکے ہیں۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان فقہی اختلافات کو روکنے کی کتنی شدید ضرورت تھی۔ یہی ابن المقفع عباسی خلیفہ منصور کو مشورہ دیتا ہے۔

فلو رأى امير المومنين أن يأمر بهذه الاقضية والسير المختلفة ترفع اليه فى كتاب، ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة او قياس ثم نظر فى ذلك امير المومنين وامضى فى كل قضية رأيه الذى يلهمه الله ويعزم عليه عزما وينهى عن القضاء بخلافه وكتب بذلك كتابا جامعا لرجونا ان يجعل الله هذه الاحكام المختلطة الصواب بالخطاء حكما واحدا صوابا لرجونا ان يكون اجتماع السير قرينة لاجماع الامر برأى امير المومنين وعلى لسانه ثم يكون ذلك من امام آخر آخر الدهر ان شاء الله [۱۹]

ترجمہ: اگر امیر المومنین سمجھتے ہوں کہ ان مختلف مسائل اور کرداروں (چلن) میں کوئی (آخری) حکم صادر فرمائیں تو ان کو ایک کتاب میں یکجا کر کے ان کے حضور پیش کیا جائے، اور ان مسائل کے ساتھ وہ دلائل بھی جمع کیے جائیں جن کی بنیاد پر مختلف علماء سنت یا قیاس کی رُو سے استدلال کرتے ہیں۔ اس کے بعد امیر المومنین ان مسائل میں غور فرمائیں، اور ہر فیصلہ میں اپنی اس رائے کو جاری کریں جو خدا ان کے دل میں ڈالے۔ اس کے بعد وہ اس رائے و فیصلہ پر جم جائیں۔ اور اس کے خلاف فیصلہ کی ممانعت فرمائیں۔ اور اس پر پوری ایک جامع کتاب لکھیں۔ اس عمل کے بعد ہمیں خدا سے امید ہے کہ وہ ان فیصلوں

یں سے جن میں غلط و صحیح فیصلے ملے جُلے ہیں، ایک صحیح فیصلہ کی صورت نکال دے گا۔ اور ہمیں یہ بھی توقع ہے کہ ان مختلف کرداروں (چلن) کا یکجا ہونا امیر المومنین کی رائے کے ساتھ، نیز ان کی زبان سے، اجماع کے لئے ایک قرینہ ہوگا۔ یہی صورت ان کے بعد دوسرا امام بھی اختیار کرے۔ اور یہ سلسلہ آخر زمانہ تک چلتا رہے۔

یہ رائے ایرانی ملوکیت سے متاثر ذہن کی نمائندگی کرتی ہے۔ تاہم اس سے واضح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجماع کی ضرورت کس حد تک محسوس کی جا رہی تھی۔ امام ابو یوسف بھی خلیفہ ہارون الرشید کو بعض اس قسم کی رائیں دیتے ہیں جن سے اجماع کی ضرورت پر روشنی پڑتی ہے، کتاب الخراج میں متعدد مقامات پر وہ کسی مسئلہ میں فقہاء کے اختلاف کو بیان کر کے آخر میں فرماتے ہیں :

فخذ یا امیر المومنین بای القولین رایت واعمل بما تری انه افضل والخیر للمسلمین فان ذلك موسع علیك ان شاء الله تعالیٰ [۲۰]

ترجمہ : ان دونوں رایوں میں سے امیر المومنین جس کو مناسب سمجھیں، اختیار کر لیں، اور اس پر عمل کریں جو مسلمانوں کے حق میں بہتر اور زیادہ مفید ہو۔ آپ کے لئے ان شاء اللہ یہ گنجائش ہے۔

مذکورہ بالا دونوں رایوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت فقہی اختلافات کو دُور کرنے اور ان میں یک جہتی پیدا کرنے کے لئے قوتِ نافذہ کی ضرورت تھی۔ لیکن یہ مقصد حکومت کی مشینری سے حاصل نہیں ہو سکا۔ بلکہ اجماع کے آہستہ آہستہ بڑھتے ہوئے طریق عمل اور کسی شخصی رائے پر مسلمانوں کے اتفاق سے یہ مسئلہ تقریباً حل ہو گیا۔

متقدمین کا نظریہ اجماع اس نظریہ سے جو امام شافعی اور متاخرین کے یہاں ملتا ہے، واضح طور پر مختلف ہے۔ متاخرین نے اجماع کو انتہائی رسمی اور جامد بنا دیا، اور اجتہاد و اجماع کی مسلسل حرکت و طریق عمل سے اس کا کوئی تعلق نہ رہا۔ اسی وجہ سے متاخرین کے یہاں اس بات پر اتفاق ملتا ہے کہ اجماع منسوخ نہیں ہو سکتا۔ اور غالباً یہ نظریہ اس لئے قائم ہو گیا کہ اس دَور میں اجتہاد کی حرکت رُک چکی تھی، اور اب مزید اجماع کا سوال ہی نہ تھا۔ اس کے برخلاف متقدمین کے نزدیک قیاس و اجماع کے باہم مربوط اصولوں کو کام میں لا کر اجماع کو ایک زندہ متحرک اور جاری اصول کی حیثیت حاصل تھی جس کے ذریعہ قانون میں ترمیم اور نئے مسائل کا ہر دَور میں حل تلاش کیا جا سکتا تھا۔ قیاس و اجماع کے

اصول درحقیقت امت کو ماضی سے مستقبل کی طرف لے جارہے تھے۔ جب ان دونوں کا باہمی رالطہ ختم ہوگیا، اس وقت اجماع صرف ماضی کے اختلافی مسائل میں اتفاق کا نام رہ گیا۔ اور اس نام سے ماضی میں طے شدہ مسائل پر دوبارہ غور و فکر اور سوچ بچار ختم ہوگیا۔

ذیل میں امام شافعیؒ اور ان کے مناظر کی گفتگو کا ہم خلاصہ پیش کرتے ہیں، جس سے اجماع کے ارتقاء پر روشنی پڑتی ہے :

امام شافعیؒ کے مناظر کے نزدیک علم کی کئی صورتیں ہیں :

(۱) ایک علم وہ ہے جو عوام سے عوام تک پہنچے (عامتہ عن عامتہ)۔ اس علم کی مثال میں وہ فرائض کو پیش کرتا ہے۔ امام شافعیؒ اس سے کہتے ہیں کہ اس علم میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔

(۲) علم کی دوسری قسم قرآنی احکام ہیں، جن میں تاویل کی بنا پر اختلاف کی گنجائش ہے۔ اس کے خیال میں اختلاف کی صورت میں ان کے ظاہری و عام معنی لئے جائیں گے۔ الّا یہ کہ کسی امر پر ظاہر کے خلاف اجماع ہو۔

(۳) تیسری قسم میں وہ مسائل شامل ہیں، جن پر مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ اور اس اتفاق کو وہ اپنے اسلاف سے روایت کرتے ہیں۔ اس اتفاق (اجماع) کی بنیاد اگرچہ کتاب و سنت پر نہیں ہے، تاہم اس کا مقام بھی متفق علیہا سنت کی طرح ہے۔ اس کا سبب وہ یہ بتاتا ہے کہ اجماع رائے سے نہیں ہوتا، کیونکہ رائے میں تو اختلاف ہوتا ہے۔

(۴) علم کی چوتھی قسم اس کے نزدیک علم الخاصہ (اجماع العلماء) ہے۔ اس کے خیال میں یہ اس وقت تک حجت نہیں بن سکتا جب تک اس کو اس طرح نقل نہ کیا جائے کہ اس کی روایت میں کوئی غلطی نہ ہو۔

(۵) علم کی آخری قسم اس کی رائے میں قیاس ہے۔ قیاس کے لئے بھی وہ یہ شرط لگاتا ہے کہ مقیس و مقیس علیہ میں شدید مشابہت ضروری ہے۔

آگے چل کر وہ ایک اصولی بات کہتا ہے : والاشیاء علی اصولہا حتی تجمع العامتہ علی ازالتہا عن اصولہا (چیزیں اس وقت اپنی اصل پر قائم رہتی ہیں جب تک عام لوگ ان کو اپنی اصل سے ہٹانے پر متفق نہ ہوجائیں۔) اس کے خیال میں اجماع ہر چیز پر اس لئے حجت ہے کہ اس میں غلطی کا امکان نہیں ہوتا۔ اجماع العامہ اور اجماع الخاصہ اس کے نزدیک دونوں اہم ہیں، اور اہمیت میں دونوں مساوی درجہ

رکھتے ہیں. تاہم اجماع الخاصہ کے بارے میں وہ یہ کہتا ہے کہ فروع میں اس کا اتباع ضروری ہے کیونکہ صرف علماء کو ہی ان مسائل کا پورا علم ہوتا ہے اور ان میں وہ اتفاق رائے رکھتے ہیں۔ اگر علماء کے درمیان بھی اختلاف ہے تو یہ کسی کے لئے حجت نہیں ہے۔

آگے چل کر وہ اجتہاد و اجماع کے طریق عمل کو بتلاتا ہے:

وکان الحق فیما تفرقوا فیہ ان یُردّ الی القیاس علی ما اجتمعوا علیہ فبای حال وجدتہم بہا دللتنی علی حال من قبلہم: ان کانوا مجتمعین من جہۃ علمتُ أن من کان قبلہم من اھل العلم مجتمعون من کل قرن، کانہم لا یجتمعون من جہۃ۔ فان کانوا متفرقین علمت أن من کان قبلہم کانوا متفرقین من کل قرن [۲۱]۔

ترجمہ: جس مسئلہ میں اختلاف ہو، حق یہ ہے کہ اس کو اتفاقی مسائل کی بنیاد پر قیاس کی طرف لوٹایا جائے۔ جس حالت میں بھی میں ان کو پاؤں گا، اس سے ان کے پیشیروؤں کی حالت کا اندازہ کروں گا. اگر وہ ایک جہت سے متفق ہیں تو اس سے مجھے یہ معلوم ہوگا کہ ان سے پہلے کے اہل علم بھی ہر صدی میں متفق تھے. کیونکہ جب وہ ایک جہت پر متفق ہوتے ہیں تو ہر جہت پر متفق ہو جاتے ہیں. اگر ان میں مجھے اختلاف ملتا ہے تو اس سے میں یہ سمجھوں گا کہ ان سے پہلے علماء کے درمیان بھی ہر صدی میں اختلاف تھا۔

اجماع الخاصہ میں اس (مناظر) کے خیال میں ان فقہاء کی رائے معتبر ہے، جن کو اہل شہر نے فقیہ کی حیثیت سے مقرر کیا ہو، اور وہ ان کی بات مانتے ہوں، اور فیصلہ تسلیم کرتے ہوں. جس رائے پر مختلف شہروں کے تمام فقہاء کا اتفاق ہو. اس کے نزدیک وہ اجماع الخاصہ ہے! اختلاف کی صورت میں وہ کلی اجماع کا قائل نہیں ہے بلکہ اکثریت کے اتفاق کو اجماع سمجھتا ہے۔ [۲۲]

متقدمین مکاتب فقہ کے یہاں ہمیں اجماع صحابہ کا تصوّر بھی ملتا ہے. ان کے یہاں کسی مسئلہ پر صحابہ کا سکوتی اتفاق اور ان کے درمیان اختلاف نہ پایا جانا اجماع صحابہ کی حیثیت رکھتا تھا.

اس سلسلہ میں امام شافعی اپنے مناظر سے دریافت کرتے ہیں کہ اجماع صحابہ سے کیا اس کی مراد یہ ہے کہ سارے صحابہ ایک ہی بات کہتے ہوں اور ایک ہی عمل کرتے ہوں، یا اکثریت مراد ہے؟۔ وہ جواب میں کہتا ہے کہ اگر ایک صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث نقل کرتے ہیں،

اور صحابہ میں سے کوئی شخص بھی اس کی مخالفت نہیں کرتا، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ سب اس حدیث پر متفق ہیں۔ نیز ان کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی شکل میں ان تک پہنچی ہے۔ اس سے وہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ صحابہ کا کسی حدیث پر سکوت اجماع کی حیثیت رکھتا ہے[23] امام شافعی کو اس کی اس دلیل سے اتفاق نہیں ہے اور وہ اس پر بہت سے سوالات اٹھاتے ہیں۔ درحقیقت یہ اجماع سکوتی کا مسئلہ ہے، جس کے امام شافعی قائل نہیں ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے اعتراضات ہم سابق مقالہ "امام شافعی اور اصول فقہ" میں ذکر کر چکے ہیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اجماع صحابہ خلفاء راشدین کے زمانہ میں امت کے تعامل کی نمائندگی کرتا ہے۔ جدید مسائل پر حضرت عمرؓ صحابہ سے مشورہ کرتے اور صحابہ کے عام مجمعوں اور جلسوں میں ان کا اعلان کرتے[24] امام ابو یوسف نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ چور کو سزا دینے کے بارے میں صحابہ سے مشورہ کیا۔ ان سب نے اس بات پر اتفاق کیا کہ اگر کوئی شخص پہلی مرتبہ چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے، اور دوسری مرتبہ چوری کرے تو پاؤں کاٹا جائے، اور اس کے بعد کرے تو اس کو جیل میں ڈال دیا جائے[25] بعض ایسے مسائل بھی ہیں جن میں ابتداءً صحابہ کا اختلاف تھا اور بعد میں ان کا اجماع ہو گیا۔ مثلاً امام ابو یوسف لکھتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خُمس کے دو حصوں کے بارے میں اختلاف ہوا۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حصہ میں اور آپؐ کے اقارب کے۔ بعض صحابہ کا خیال تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ بیت المال میں جانا چاہیئے۔ کچھ لوگوں کا کہنا تھا کہ آپؐ کے اقارب کا حصہ ان کو ضرور ملنا چاہیئے۔ کچھ صحابہ کی رائے تھی کہ اقارب کا حصہ خلیفہ کے رشتہ داروں کو ملنا چاہیئے۔ آخر میں اس پر اتفاق ہو گیا کہ ان حصوں سے جہاد کے لئے ہتھیار اور گھوڑے وغیرہ خریدنے چاہئیں[26]۔ امام طحاوی لکھتے ہیں کہ یہ اجماع حضرت ابو بکرؓ کے دورِ خلافت میں ہوا تھا۔[27] یہ بھی کہا جاتا ہے کہ خلفاء راشدین نے خُمس کو تین حصوں میں تقسیم کیا تھا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے اقارب کا حصہ ساقط کر دیا تھا۔ لیکن عمر بن عبد العزیز نے یہ دونوں حصے بنو ہاشم کو دیئے تھے[28]۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ عمر بن عبد العزیز نے صحابہ کے اس متفق علیہ عمل کو کیوں توڑا؟ اس سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ دلیل کی بنیاد پر اجماع صحابہ سے بھی اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ اس سے یہ بھی نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اجماع صحابہ و

سنت صحابہ میں کوئی فرق نہیں تھا۔ یہ بات واضح رہے کہ متقدمین فقہاء مضت السنۃ کی اصطلاح کثرت سے استعمال کرتے ہیں[۲۹]، خود امام شافعی نے بھی کہیں کہیں اس کو استعمال کیا ہے[۳۰] اس سے مراد ہمارے خیال میں دورِ صحابہ کا تعامل ہے، یا اس میں سنت صحابہ کا عنصر داخل ہے۔ (باقی)

حواشی و حوالہ جات

۱۔ عبدالعزیز بن احمد بخاری۔ کشف الاسرار شرح اصول البزدوی۔ مطبوعہ استنبول ۱۳۰۸ھ ج ۳۔ ص ۲۲۷

۲۔ سیف الدین الآمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۱۴ء۔ ج ۱۔ ص ۲۸۱-۲۸۲

۳۔ علی بن محمد البزودی۔ اصول البزدوی برحاشیہ کشف الاسرار۔ مطبوعہ استنبول ۱۳۰۸ھ ج ۳ ص ۲۴۵

۴۔ ایضاً ص ۲۴۲ - ۲۴۳ - ۲۴۵

۵۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ذبیحہ کے احکام از محمّد سرور، مطبوعہ ۱۹۶۷ء

۶۔ عبدالعزیز بخاری۔ کشف الاسرار، محولہ بالا ایڈیشن ج ۳۔ ص ۲۴۰-۲۴۱-۲۴۲۔ اجماع کے سلسلہ میں مختلف نظریات کی تفصیل کے لئے دیکھیے۔ ابن حزم، الاحکام فی اصول الاحکام مطبوعہ قاہرہ ۱۳۴۵ھ، ج ۴ ص ۱۴۵-۱۴۷

۷۔ Ignaz Goldziher, Le Dogme et la doi ded'Islam, Paris, 1958, P.152

۸۔ امام الحرمین الجوینی، البرہان فی اصول الفقہ (قلمی) ص ۱۹۲۔ مصور دارالکتب المصریہ ترتیب نمبر ۱۷۴۔ اصول۔

۹۔ آل عمران: ۱۰۳

۱۰۔ النساء: ۱۱۵ —— امام شافعی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں نے اجماع کی حجیت کی دلیل میں اس آیت کو پیش کیا تھا۔ لیکن ہمیں یہ روایت اس لئے صحیح معلوم نہیں ہوئی کہ انھوں نے اپنی تصانیف میں حجیت اجماع پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، اور اس آیت کا

وہاں دُور دُور پتہ نہیں ہے۔

[11] یہ حدیث مندرجہ کتب حدیث میں مروی ہے۔

۱۔ صحیح البخاری۔ کتاب الفتن ۔ ۲۔ جامع الترمذی۔ فتن

۳۔ سنن ابن ماجہ۔ مناسک وفتن۔

۴۔ مسند احمد بن حنبل ج ۴ ص ۱۰۱ و ج ۵ ص ۱۴۵

[12] W. Montgomery watt, Islam and the Integration of society, London, 1961, P 204

[13] شاہ ولی اللہ، التفہیمات الالہیہ۔ مطبوعہ بجنور ۱۹۳۶ء ج ۲ ص ۱۱۸

[14] Joseph Schacht, the origins of Muhammadan jurispendence, oxford, 1959, P. 83.

[15] Simon van den Burgh, Averroes' Tahafut al-Tahafut, oxford, 1954, vol. II, P. 205, 206.

[16] علی بن محمد البزدوی۔ اصول البزدوی۔ برحاشیہ کشف الاسرار، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۳، ص ۲۶۲

[17] Joseph Schacht, The origins of Muhammadan jurispendence, oxford, 1959, P. 2

[18] Fazlur Rahman, Islam, London, 1966, pp. 74-75.

[19] ابن المقفع۔ رسالہ فی الصحابہ، مشمول رسائل البلغاء (تحقیق کرد علی) مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۴ء ص ۱۲۶، ۱۲۷

[20] ابو یوسف۔ کتاب الخراج۔ مطبوعہ قاہرہ ۱۳۰۲ھ، بولاق۔ ص ۱۱۔

نیز دیکھئے ص ۳۱ - ۳۴ - ۳۹ - ۵۴۔

[21] امام شافعی، جماع العلم (تحقیق احمد محمد شاکر) مطبوعہ قاہرہ ۱۹۴۰ء ص ۴۹ - ۵۳

[22] ایضاً ص ۵۳، ۵۶، ۵۸، ۶۴ وغیرہ

۲۳ ایضاً ص ۸۸ - ۹۰

۲۴ امام شافعی، کتاب الام، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ج ۷ ص ۲۴۲

نیز دیکھیئے۔ ابو یوسف، کتاب الآثار مطبوعہ قاہرہ۔ سنہ طباعت درج نہیں۔ ص ۱۹۲

۲۵ ابو یوسف، کتاب الخراج، محولہ بالا ایڈیشن، ص ۱۰۶

یہ بات واضح رہے کہ دوسرے فقہاء کا اس میں اختلاف ہے۔ حالانکہ ابو یوسف نے اپنے مسلک کی تائید میں صحابہ کا اجماع نقل کیا ہے۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا ان فقہاء تک یہ اجماع نہیں پہنچا یا وہ اس اجماع سے بھی اختلاف کر رہے ہیں۔ یا درحقیقت اجماع ہی نہیں ہوا تھا؟ اس قسم کے سوالات اجماع صحابہ کو بھی مشکوک بنا دیتے ہیں۔

۲۶ ایضاً ص ۱۲

۲۷ الطحاوی، شرح معانی الآثار، مطبوعہ دیوبند، سنہ طباعت مذکور نہیں، ج ۲ - ص ۱۳۳ - ۱۴۸

۲۸ ابو یوسف، کتاب الخراج، محولہ بالا ایڈیشن، ص ۱۱ - ۱۲

۲۹ مؤطا مالک، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۱ء ج ۲ ص ۷۹۲ - ابو یوسف، کتاب الخراج، ص ۳۳ -

ابو یوسف: الرد علی سیر الاوزاعی۔ مطبوعہ قاہرہ ص ۴۶

۳۰ الشافعی۔ کتاب الام۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ج ۷ - ص ۱۶۳