Fikr-o-Nasar (Islamabad) 37:3 (2000)

فکر و نظر ۔۔۔۔ اسلام آباد		جلد : ۳۷ شمارہ : ۳

اجماع ۔ ایک تحقیقی بحث

مفتی صباح الدین القاسمی ☆

اجماع پر بحث

اجماع کیا ہے ؟ اس کی حیثیت کیا ہے اور اس کی دلیل کیا ہے ؟ یہ اور اس کے علاوہ مزید ستر سوالات ہیں[۱] جو اجماع کی بحث سے وابستہ ہیں۔ باور کیا جاتا ہے کہ دوسری صدی ہجری میں امام شافعیؒ سے لے کر آٹھویں صدی ہجری میں صدر الشریعہ[۲] تک پہنچتے پہنچتے اس موضوع پر بنیادی کلام کیا جا چکا ہے۔ ان سے پہلے اور ان کے بعد جو شروح و حواشی لکھی گئیں وہ اجماع سے متعلق مباحث کو مزید نکھارنے کا کام کرتی رہیں۔ غرض ۱۴ صدیوں کے طویل دورانیہ پر دوسری صدی ہجری سے آج پندرھویں صدی کے آغاز[۲ الف] تک ہر عصر میں فقہاء و مجتہدین کی ایک قابل لحاظ تعداد اس مباحثہ میں شریک رہی ہے۔

ادلہ شرع کی صورت حال

علم اصول فقہ میں جو چیزیں شرعی دلیل کے طور پر معتبر مانی گئی ہیں، ان کی تعداد بعض فقہاء[۳] ۴۵ تک کے نزدیک ہے، جن میں ۱۹ کا ذکر علم اصول کی بعض کتبِ متون میں آتا ہے۔ بعض ماہرین اصول نے ان سب کو ۱۰ میں سمیٹنے کی کوشش کی ہے جو کہ خاصے معروف ہیں اور ان میں سے ۴ کا ذکر اکثر کیا جاتا ہے یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس۔ ان تمام ادلہ شرع میں سے قرآن و سنت سے متعلق امت کے درمیان کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے۔ دونوں کی ذات متعین، وجود ظاہر، حجیت ثابت اور احکام مرتب ہیں۔ تقریباً یہی حال دلیل شرعی "قیاس" کا ہے۔ اس کی ماہیت واضح، وقوع ممکن، حجیت ثابت،

☆ شعبہ دینیات، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، انڈیا

© Dr Muhammad Hamidullah Library, IIU, Islamabad.	http://iri.iiu.edu.pk/

احکام مرتب اور طریقے مدون ہیں۔ اس کے برعکس اجماع سے متعلق تقریباً تمام ہی بنیادی مباحث مختلف فیہ ہیں۔ اس کی ذات و ماہیت سے لے کر اس کے انعقاد و وقوع تک اور اس کی حجیت سے لے کر اس کے احکام تک کوئی چیز فقہاء امت میں متفق علیہ نہیں ہے۔ اسی لیے دلیل اجماع سب سے زیادہ سوالات کے نرغہ میں رہی ہے اور ابھی تک ان سے نبرد آزما ہے۔ کیا اب وہ ان اشکالات کی زد سے نکل گئی ہے جو اس پر وارد کیے جاتے ہیں؟ اس مضمون میں محدود پیمانے پر اس کا جائزہ لیا گیا ہے اور اس بحث کا جواز یہ مسلمہ اصول فراہم کرتا ہے کہ اصول فقہ توقیفی نہیں بلکہ استقرائی ہیں۔ (۳ الف)

علم اصول کا بنیادی موضوع

اصول فقہ کا بنیادی موضوع "شرعی حکم" اور اس کو جاننے کے ذرائع کا تعین ہے۔ یہ سوال کہ حاکم کون ہے اور اس کے حکم کو جاننے کا ذریعہ کیا ہے؟ دین کے بابِ ایمانیات سے متعلق ہے اور اس کا جواب علم العقائد کی رو سے حسب ذیل ہے: حاکم اللہ سبحانہ و تعالیٰ ہے، یہی توحید ہے، اس کے احکام کا مجموعہ اس کی کتاب ہے۔ اسے انسانوں تک ضروری قولی و عملی تشریح کے ساتھ پہنچانے والے اللہ کے رسول ہیں۔ یہ رسالت ہے۔ اللہ اور اس کے رسول کے درمیان رابطہ کی جو عمومی صورت ہے اور جس کا نام وحی ہے، اس کی توضیح ایمان بالملائکہ سے ہوتی ہے۔ ان سب کی صراحت یہ آیت مبارکہ کرتی ہے: "كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وكتبه وَرُسُلِه" (البقرہ ۲: ۲۸۵)

قرآن و سنت مصدر شریعت

اس طرح علم اصول کو علم العقائد سے یہ جواب مل جاتا ہے کہ وحی یعنی کلام اللہ اور اسوہ رسول مشترکہ طور پر حکم شرعی کا حقیقی مصدر و ماخذ ہے۔ یہ بات ایمانی عقل اور دینی منطق کے اس قدر مطابق ہے کہ اس میں امت مسلمہ کے اندر اجماع کامل پایا جاتا ہے اور علم اصول فقہ کا ایک مسلمہ ہے۔ کتاب اللہ کیا ہے: "ان هوالا وحي يوحي" (النجم ۵۳: ۴) اور سنت کیا ہے: اِن اتَّبِعُ اِلَّا مَا يوحىٰ اِلَيَّ" (الانعام ۶: ۵۰) اس طرح کتاب اللہ اور سنت رسول فی الحقیقت دو الگ الگ چیزیں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی وحی کے دو رخ ہیں، یا یہ کہ

کتاب اللہ متن(Text) ہے اور سنت رسول اس کی شرح ہے۔ " وانزلنا الیك الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم ولعلهم یتفکرون" (النحل ۱۶: ۴۴)

رسول خدا کے براہ راست سامعین کے لیے متن اور شرح یعنی کتاب و سنت دونوں ہی ایمان و عمل کے اعتبار سے درجہ میں برابر تھے۔ البتہ رسول خدا کے بالواسطہ مخاطبین کے لیے حفاظت و ثبوت کے لحاظ سے مصادر فقہ میں قرآن کو اوّلیت اور سنت کو ثانویت کا درجہ ملا۔ نیز سنت کے لفظی ثبوت اور معنوی صحت دونوں ہی کے لیے قرآن سے مراجعت اور اس کی موافقت ضروری قرار پائی۔

کتاب و سنت سے حکم شرعی کا استخراج

شریعت کے ان دو بنیادی مصادر سے حکم شرعی کا اشتقاق کس طرح ہوتا ہے؟ منطقی حصر کے ساتھ اسے یوں بیان کیا جا سکتا ہے:[۴]

۱۔ حکم شرعی کا ثبوت وحی الٰہی سے ہوتا ہے: (الف) یہ وحی یا تو قولی و لفظی ہوگی یعنی کلام اللہ یا (ب) تقریری و معنوی یعنی اسوہ رسول جس کی توثیق کتاب اللہ نے کر دی ہے۔

۲۔ کتاب اللہ و سنت رسول سے حکم کا ثبوت یا تو (الف) نصوص سے براہ راست استدلال کے ذریعہ ہوگا یعنی استدلال بالنص سے یا (ب) نصوص سے بالواسطہ استنباط کے ذریعہ یعنی استنباط بالنص سے۔

۳۔ استدلال بالنص کی بنیادی طور پر ۶ صورتیں ہیں: (۱) دلالت العبارۃ، (۲) دلالۃ الاشارۃ، (۳) دلالۃ التنبیه[۵](دلالۃ النص)، (۴) دلالۃ الاقتضاء، (۵) دلالۃ الخطاب[۶] (مفہوم مخالفت)، (۶) دلالۃ علۃ النص[۷] (دلالۃ العلۃ المنصوصۃ)۔

۴۔ استنباط[۸] بالنص کی چند معروف صورتیں یہ ہیں: (الف) استنباط قیاسی(قیاس بالعلۃ المستنبطه یا قیاس عام، استحسان، استصحاب وغیرہ)؛ (ب) استنباط استصلاحی

(مصالح مرسلہ، سد الذریعہ، العرف والعادۃ وغیرہ)

۵۔ استدلال و استنباط کی مذکورہ تمام صورتوں میں یا تو (الف) فقہاء کا اتفاق ہوگا۔ اور یہی اجماع ہے۔ یا (ب) اختلاف ہوگا۔

اجماع بذات خود کوئی دلیل نہیں ہے

مذکورہ بالا بیان سے تمام ادلہ شرع کی ماہیت کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ یعنی یہ کہ دین و شریعت کی اصل وحی ہے۔ شریعت کا مادہ و مصدر قرآن و سنت ہیں۔ ان دونوں کی حیثیت "دلیل مثبت" کی ہے۔ باقی تمام دلائل شرعیہ مثبت نہیں بلکہ محض مظہر و کاشف ہیں۔ اور فقہاء کا اتفاق و اختلاف دو کیفیات ہیں جو تمام ادلہ مثبتہ و مظہرہ پر یکساں طور سے وارد ہوتی ہیں۔ جس دلیل شرعی پر اتفاق کی کیفیت وارد ہوتی ہے اس دلیل کو اجماع کی سند یا سبب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس طرح اجماع بذات خود کوئی دلیل (مثبت یا مظہر) نہیں ہے[6] بلکہ محض ایک کیفیت ہے جو کسی دلیل کو لاحق ہوتی ہے۔ گویا دلیل ذات ہے اور اجماع ایک عرض ہے جو اس پر طاری ہوتی ہے۔

دلیل کے ساتھ اجماع کا اضافی فائدہ

اجماع کیا ہے؟ کسی حکم کے مشروع ہونے پر ہر فقیہ عصر کا اتفاق۔ ایک فقیہ کس طرح کسی حکم کے مشروع ہونے کا فیصلہ کرتا ہے، اصولِ فقہ میں اس کے لیے ایک معین ضابطہ ہے۔ یعنی یہ کہ فقیہ کتاب و سنت سے استدلال یا استنباط کے ذریعہ یہ عمل انجام دیتا ہے۔ فرض کریں کسی زمانے میں امت کے اندر ۱۰ فقیہ ہوں اور سب کے سب کسی شرعی دلیل کے ذریعہ کسی حکم پر اتفاق کر لیں تو یہی اجماع ہے۔

اس تشریح سے یہ بات واضح ہوئی کہ اجماع کی صورت میں بھی اصل حجت دلیل شرعی ہی ہے جس طرح غیر اجماع میں۔ اب صرف یہ معلوم کرنا ہے کہ اجماع کی کیفیت سے اصل دلیل کو وہ زائد اہمیت کیا حاصل ہوتی ہے جو بغیر اجماع کے اسے نہیں ملتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اصول فقہ کی رو سے جس طرح ہر دلیل شرعی حجت ہے، اسی طرح ہر

فقیہ[10] پر اس کا اپنا فقہی استدلال حجت ہے۔ یعنی اس کا فہم اس کے لیے قطعی المراد اور لازم العمل ہے۔ اسی لیے غیر اجماع یعنی اختلاف کی صورت میں دلیل شرعی کی حجیت یعنی اس کی قطعیت و لزومیت صرف متعلق فقہاء اور ان کے متبعین تک محدود رہتی ہے۔ اجماع سے یعنی ہر فقیہ کے اتفاق کر لینے سے دلیل کی حجیت یعنی اس کی قطعیت و لزومیت کا دائرہ ہر فقیہ اور اس کے متبعین کے ساتھ تمام فقہاء اور ان کے متبعین تک وسیع ہو جاتا ہے۔ اس طرح اجماع دراصل دلیل کی حجیت کے دائرہ اثر کو پوری امت پر محیط کر دیتا ہے۔ یعنی اجماع کی صورت میں حکم کا لزوم تمام مجتہدین اور ان کی اتباع میں تمام امت کو وسیع و محیط ہوتا ہے جس سے اس حکم میں قوت اور تاکید کی شان پیدا ہو جاتی ہے، جبکہ اختلاف کی صورت میں حجیت و لزوم مختلف فقہاء اور ان کے متبعین کے دائروں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ اس طرح یہ کہنا چاہو گا کہ مجمع علیہ حکم اور مختلف فیہ حکم دونوں اپنے اپنے دائرہ میں لازم اور واجب العمل ہوتے ہیں۔ گویا اجماع کا مطلب صرف یہ ہے کہ جب حکم مشروع کو ثابت کرنے میں سارے مجتہدین شریک ہوں تو اس حکم کو ماننے اور اس پر عمل کرنے کے معاملہ میں بھی سب شریک ہوں گے اور ان کی اتباع میں پوری امت شریک ہوگی۔ اسی لیے اجماعی رائے کو کسی اسلامی ریاست میں قانون کا درجہ[11] دینے میں بڑی سہولت حاصل ہو جاتی ہے۔

اہل اجماع میں سے کسی مجتہد کا رجوع یا عصر مابعد میں کسی فقیہ کا اختلاف

اہل اجماع میں سے اگر کوئی فقیہ اپنی رائے سے رجوع کر لے تو سابق اجماعی رائے کی قطعیت والزامیت کا دائرہ اثر مذکور فقیہ اور اس کے متبعین سے سمٹ کر اٹھ جائے گا اور اب اس پر اور اس کے متبعین پر نئی فقہ کی قطعیت و الزامیت آ جائے گی۔ اسی طرح مابعد عصر میں کوئی ایک یا چند یا تمام فقہاء اس مسئلہ میں کوئی دوسری فقہی رائے بنا لیں تو ان پر بھی سابق رائے کی قطعیت و الزامیت عائد نہیں ہو سکتی بلکہ وہ اپنی فقہی رائے کے تابع ہوں گے۔

اجماع قطعی اور اجماع ظنی

اسی طرح اجماع کی دلیل جس نوعیت کی ہوگی اس کا شرعی حکم بھی اسی قسم کا ہوگا۔ اگر اجماع کی دلیل قطعی الثبوت والدلالۃ ہے تو اس سے علم یقین کا فائدہ حاصل ہوگا۔ اس سے ثابت شدہ حکم کے شرعی ہونے کا اعتقاد اور اس پر عمل دونوں ضروری ہوگا۔ اگر کوئی اس کا مدلل طریقہ سے انکار کرے تو افہام و تفہیم کی مہلت کے بعد اس کی تکفیر یا تضلیل کی جا سکے گی۔

(الف) تکفیر ان امور میں ہوگی جو کہ دین میں معلوم بالضرورۃ ہیں اور جن پر امت مسلمہ کی بنیاد ہے اور جو اس کی شناخت اور شعائر کا درجہ رکھتے ہیں یعنی دین کے وہ بنیادی عناصر جن سے اس کی تشکیل ہوتی ہے۔ دراصل ان امور سے انکار براہ راست ایمان سے متصادم ہو جاتا ہے جیسے کعبہ کا قبلہ صلاۃ ہونا، نبیؐ کا آخری نبی ہونا، تحریم خمر، نماز کا پنجگانہ ہونا وغیرہ۔ یہ اور اس طرح کی دوسری چیزیں جو دین کی قطعیات ہیں اور جن پر اسلام قائم ہے، ان کا انکار کرنے والا دراصل خدا و رسول کی مخالفت کرنے والا ہے۔ یہ وہ قطعی اور اجماعی مسائل ہیں جو دین میں اس قدر روشن اور جلی ہوتے ہیں کہ مسلم معاشرہ میں متوسط درجہ کا ہر عاقل مسلمان اس سے آگاہ ہوتا ہے۔

(ب) تضلیل ان امور میں ہوگی جو کہ دین میں اگرچہ غیر معلوم بالضرورۃ ہیں مگر فی الحقیقت اس طرح کے امور میں مجتہدین کے درمیان اختلاف ممکن نہیں ہوتا۔ بلکہ ان امور میں جو مجتہد اختلاف کرے گا اس کی اہلیت سوالیہ نشان بن جائے گی۔ اس میں صرف غیر مجتہد ہی اختلاف کر سکتا ہے اور جس کا سبب لازماً کم علمی اور نفسانیت ہی ہوگی جیسے معصومیت کو نبی کے سوا کسی اور کے لیے ثابت کرنا۔ ملائکہ کو خدا کی باشعور مخلوق ماننے کے بجائے تاویلیں کرنا اور طرح طرح کی بدعات کی ایجاد وغیرہ اجماع کی اس قسم کو بعض علماء اجماع قطعی(۱۱الف) یا اجماع صحیح(۱۱ب) کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

اگر دلیل اجماع قطعی الثبوت ظنی الدلالہ ہے یا ظنی الثبوت قطعی الدلالہ ہے یا استنباطی دلائل میں سے کوئی دلیل ہے جو کہ ظنی ہوتے ہیں، تو اس سے صرف ظن کا فائدہ

حاصل ہوگا۔ اور ایسے حکم پر صرف عمل لازم آئے گا، اعتقاد لازم نہیں آئے گا۔ اس اجماع کو اجماع ظنی[۱۲] کہا جاتا ہے۔

اجماع کے دونوں انواع کا مزاج

الف۔ اجماع قطعی دوامی قطعیت و الزامیت کا حامل ہے۔ اس میں تاقیامت کسی عصر کے مجتہد کا اختلاف نہیں ہو سکتا۔ جب بھی دوبارہ بحث و تحقیق ہوگی ایک ہی نتیجہ بر آمد ہوگا۔ یہ گویا اجماع دائمی ہے۔

ب۔ اجماع ظنی دائمی نہیں ہے۔ یہ زمانی اور مکانی محدودیت اور احوال و ظروف کی رعایت اور علم و فہم کے تفاوت کا حامل ہے۔ یہ اجماع صرف اہل اجماع کے لیے ملزم ہے۔ مابعد عصر کے جو مجتہدین اختلاف کریں گے ان پر سے اس کا الزام ساقط ہو جائے گا یہ اجماع عارضی ہے۔

امام شافعی اور اجماع

امام شافعیؒ جو کہ اصول فقہ کے اولین بانیوں میں سے ہیں، ان کا موقف ان کے اپنے الفاظ میں یہ ہے۔ القول بالاجماع والقیاس ضرورة لا یصار الیها الا عند عدم وجود الخبر، کالتیمم لا یصار الیه الا عند الاعواز من الماء۔[۱۳] یعنی اجماع و قیاس کا درجہ مجبوری کا درجہ ہے۔ جب سنت موجود نہ ہو تب ہی اس پر عمل کیا جائے گا جیسے پانی نہ ملنے پر تیمم کرتے ہیں۔ اس طرح معلوم ہوا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اجماع کی حیثیت اور قطعیت کتاب و سنت جیسے نہیں ہے۔ جیسا کہ بعد کے لوگوں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اگر سنت موجود ہے تو اسی پر عمل کیا جائے گا خواہ اس کے نتیجہ میں کسی موجود اجماع سے اختلاف واقع ہو جیسا کہ خود ان کا اپنا عمل بھی یہی ہے۔ چنانچہ ذبیحہ پر تسمیہ کے وجوب کے مسئلہ میں وہ بعض آیت و حدیث کی بناء پر سابق اجماع سے اختلاف کرتے ہیں اور اجماعی رائے کے برعکس ذبیحہ پر تسمیہ کے محض استحباب کے قائل ہیں۔[۱۴] بلاشبہ بعض صورتوں میں جمہور علماء اصول بھی اجماع میں تبدیلی[۱۵] اور اس سے اختلاف کے قائل ہیں۔ مگر ان

کے نزدیک ایسا صرف اصطلاحی اجتہادات میں ہی ہو سکتا ہے۔ اجتہاد بیانی و قیاسی میں ان کے نزدیک کسی سابق اجماع سے اختلاف روا نہیں ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کا موقف جیسا کہ اوپر معلوم ہوا، اس سے جدا ہے۔

اجماع اور تواتر میں مماثلت اور فرق

جس طرح تواتر حدیث کے ثبوت کا ایک وصف ہے اور سنت سے علیحدہ بذات خود کوئی دلیل نہیں ہے، اسی طرح اجماع بھی دلیل شرعی کا ایک وصف ہے، دلیل شرعی سے الگ کوئی مستقل بالذات دلیل نہیں ہے۔ پھر جس طرح ثبوت حدیث میں راویوں کی کثرت و قلت کے اعتبار سے تین عمومی درجے ہیں: متواتر، مشہور اور واحد۔ اسی طرح کسی حکم پر دلیل شرعی سے استدلال کے معاملہ میں بھی اختلاف و اتفاق کے تین عمومی درجے ہیں: رائی اجماعی، رائی جمہوری یا اکثری اور رائی واحد یا رائی البعض۔ یہ تو مماثلت کا پہلو ہے۔

تواتر اور اجماع میں فرق یہ ہے کہ تواتر ثبوت میں یقین اور قطعیت کا فائدہ دیتا ہے۔ کیونکہ تواتر کے لیے راویوں کی اتنی کثیر تعداد ضروری قرار دی گئی ہے جس کا عادتاً جھوٹ پر اتفاق محال ہو۔ اسی لیے متواتر قطعی الثبوت ہو جاتا ہے۔ جبکہ اجماع کے بارے میں یقینی طور پر قطعی الصواب ہونے کا نظریہ قائم نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ یہاں مجتہدین کی کوئی ایسی تعداد متعین نہیں کی گئی ہے جن کا خطاء میں مبتلا ہونا عادتاً محال ہو، اور اگر تعداد متعین کرنا بھی چاہیں تو یہ ممکن نہیں کیونکہ فقہ و فہم کے معاملہ میں کوئی ایسی تعداد متعین نہیں کی جا سکتی جہاں پہنچ کر یہ دعوی کیا جا سکے کہ اب خطاء کا امکان صفر ہو چکا ہے۔ لہذا استدلال کی صحت اور اصابت میں اجماع کا وہ مرتبہ نہیں ہے جو ثبوت کے معاملہ میں تواتر کا ہے۔

اجماع و اختلاف کی صورتیں

قرآن و سنت سے اخذ احکام مجتہدین الگ الگ کریں یا یکجا ہو کر کسی مسئلہ میں یا تو (۱) تمام مجتہدین کی رائے ایک ہو گی جو کہ اجماع ہے۔ (۲) یا دو رائیں ہوں گی جن میں سے ایک (الف) یا تو اکثری و جمہوری ہو گی یا (ب) دونوں مساوی درجہ کی۔ (۳) یا متعدد آراء ہوں گی جو یا تو (الف) منفرد مجتہدین کی آراء ہوں گی یعنی رائی شخصی یا (ب) کسی گروہ

مجتہدین کی یعنی رائی مسلکی و مذہبی۔

مجتہد کی علمی وسعت و عمق، اس کی ذکاوت و ذہانت کی مقدار اور مجتہدین کی تعداد کی شکل میں زیادہ سے زیادہ علم و ذکاوت کا یکجا ہونا بلاشبہ کسی حکم پر استدلال کی صحت کے رجحان کو غالب کرتا چلا جاتا ہے، تاہم صحت کی صد فی صد قطعیت اور خطاء کے صفر درجے کی حتمیت تک پہنچنے کا دعوی کسی مقام پر نہیں کیا جا سکتا۔ علم فقہ میں اگرچہ اصل اہمیت استدلال کی ہے، تاہم کسی مسئلہ پر مجتہدین کے اختلاف و اتفاق کی صورتوں کی بھی ان ہی کے اعتبار سے فقہی اہمیت ہے۔ فقہی بحث و تحقیق، فتوی و قضاء اور اجتہاد و استنباط کے وقت انہیں ان کے رتبہ کے اعتبار سے واجبی وزن (due weightage) حاصل ہوگا۔

خیر القرون کا اجماع و اختلاف

اجماع ہو یا اختلاف، دونوں ہی صورتوں میں پیش رو مجتہدین کی آراء اور استدلال کا جائزہ لینا ہوگا۔[۱۵ الف] اس معاملہ میں اصول فقہ کے اندر خیر القرون کو ایک خاص حیثیت حاصل ہے۔ ان کے اجماعی رائے کو بھی اور اختلافی رائے کو بھی۔ خیر القرون میں سب سے پہلا دور خود نبیؐ کا عہد مبارک ہے یعنی ۱۰ھ تک کا زمانہ جس میں صرف آپؐ کا فہم و اجتہاد ہی حجت ہے۔ دوسرا دور صحابہ اور کبار تابعین کا ہے جو ۵۰/۶۰ھ تک پھیلا ہوا ہے۔ اس عہد کے اجماع اور اختلاف کو انتہائی خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ اس کے بعد تابعین اور تبع تابعین کا عہد ہے جو قریبا ۹۰/۱۰۰ھ تک محیط ہے۔ اس دور کے اجماع و اختلاف کی حیثیت اول الذکر دور سے کم تر اور مابعد کے ادوار سے زیادہ ہے۔ ادوار کے مابین فقہی حیثیت کا یہ تفاوت بلاشبہ معقول ہے[۱۶] اور اس علمی حقیقت پر مبنی ہے کہ دور صحابہ اور دور تابعین فقہی استعداد کے اعتبار سے دیگر ادوار سے ممتاز ہے۔

فقہ میں امکان صواب کو تین چیزیں بڑھاتی ہیں

شرعی استدلال میں احتمال خطاء کو تین چیزیں کم کرتی ہیں:

(الف) دلیل کی قوت

(ب) استدلال کرنے والے مجتہد کی علمی و ذہنی استعداد کی قوت

(ج) مجتہدین کی کثرت تعداد کی قوت۔

ان تینوں میں اصل قوت بلاشبہ قوت دلیل ہے۔ آخر الذکر دونوں قوتیں تائیدی ہیں۔ کیونکہ استدلال کو جس اعلیٰ پائے کے اور جتنی زیادہ تعداد میں مجتہدین قبول کریں گے، اس سے استدلال کی صحت کا گمان اتنا ہی زیادہ غالب ہوگا اور اسی نسبت سے اس استدلال کی اہمیت و اعتبار میں اضافہ ہوگا۔

مختلف ادلہ شرعیہ پر کیفیت اجماع کا ورود۔

ادلہ شرعیہ سے اخذ احکام کا وظیفہ ہمیشہ فقہ و فہم کے ذریعہ انجام پاتا ہے۔(۱۶ الف)

چنانچہ مختلف دلائل شرعیہ اخذ احکام کے معاملہ میں فقیہ سے عقل و فہم کی مختلف مقدار کا تقاضا کرتی ہیں۔ ان شرعی ادلہ کی دلالت اپنے حکم پر جوں جوں مدہم ہوتی جاتی ہے، وہ عقل کی زیادہ سے زیادہ مقدار کی طالب ہوتی ہیں اور حکم پر ان کی دلالت جیسے جیسے روشن ہوتی جاتی ہے، عقل کی کم سے کم مقدار کا تقاضا کرتی ہیں۔

اجماع و اختلاف پر مذکورہ صورت حال کا اثر پڑتا ہے۔ جن دلائل شرعیہ سے اخذ احکام میں عقل و رائے کی ضرورت جتنی کم پڑے گی۔ یعنی وہ حکم پر اپنی دلالت میں جتنی زیادہ واضح ہوں گی، اجماع کے وقوع کا امکان اتنا ہی زیادہ ہوگا۔ اس کے برعکس جہاں عقل و رائے کی ضرورت جتنی زیادہ ہوگی وہاں اختلاف اتنا ہی زیادہ متوقع ہوگا۔

مصادر شرعیہ سے اخذ احکام کا نقشہ۔

مصادر شریعت یعنی کتاب و سنت سے فقہ و فہم کے ذریعہ اخذ احکام کا وظیفہ کیسے انجام پاتا ہے، اس کا ایک اجمالی نقشہ حسب ذیل ہے:

۱، ۲، ۳ صرف قرآن سے، یا صرف سنت سے، یا کتاب و سنت دونوں کے اشتراک سے۔
فہم عام کے ذریعہ ــــ یہ فہمیات کہلاتی ہیں۔

۶،۵،۴ صرف قرآن سے، یا صرف سنت سے، یا کتاب و سنت دونوں کے اشتراک سے۔ فہم خاص یعنی فقہ کے ذریعہ۔۔۔ یعنی فقہیات

۷۔ نصوص کتاب و سنت سے علت منصوصہ کی بنیاد پر۔ فقہ کے ذریعہ۔۔۔ یعنی فقہیات

۸ نصوص کتاب و سنت سے علت مستنبطہ کی بنیاد پر۔ حکم قیاسی کے ذریعہ۔۔۔ یعنی اجتہادیات

۹ کتاب و سنت سے مستنبط قواعد شرع کی بنیاد پر۔ حکمت استنباطی کے ذریعہ۔ یعنی اجتہادیات

۱۰۔ کتاب و سنت سے ماخوذ مصالح و مقاصد شریعت کی بنیاد پر۔ حکمت استصلاحی کے ذریعہ۔ یعنی اجتہادیات

ان اقسام دہگانہ میں عقل و رائے کی ضرورت ہر جگہ پڑتی ہے۔ کہیں کم یعنی محض فہم عام کی صورت میں، کہیں زیادہ یعنی فقہ کی صورت میں، اور کہیں اس سے بھی زیادہ یعنی اجتہاد کی صورت میں۔ اس طرح مختلف مآخذ شریعت سے اخذِ احکام کے وقت شرع اور عقل کے امتزاج کا تناسب کم و بیش ہوتا رہتا ہے۔ فہمیات میں سب سے زیادہ اجماع واقع ہو سکتا ہے، اس کے بعد فقہیات میں، اور اس کے بعد اجتہادیات میں درجہ بدرجہ۔ بالفاظ دیگر کہنا چاہیئے کہ ادلہ شرعیہ کی مراد جتنی زیادہ قطعی ہوگی، اختلاف اتنا ہی کم واقع ہوگا اور وہ جتنی زیادہ ظنی ہوں گی، اختلاف اتنا ہی زیادہ ہوگا۔ مجتہدین کے ذہنی و فکری اور علمی و عقلی تفاوت کی بناء پر اختلاف یقینی اور لازمی ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ مجتہدین کو بھی دیگر انسانی کمزوریاں جیسے سہو و غفلت، ذہول و نسیان اور غلط فہمی وغیرہ لاحق ہوتی ہیں۔ نیز مختلف مجتہدین کے نقطہ نظر پر مختلف زمانی و مکانی اور شخصی حالات و عوامل بھی اثر انداز ہوتے ہیں۔

حاصل بحث

اب تک جو بحث کی گئی اس کا حاصل یہ ہے کہ اسلامی شریعت میں فقہاء کے درمیان قانونی مباحث میں اختلاف و اتفاق اسی طرح ہوتا ہے جس طرح ہر قانون اور ہر علم و فن میں، اور یہ اتفاق و اختلاف بالکل فطری ہے۔ ہر فقیہ کے لیے کسی بھی فقہی بحث میں

داخل ہونے سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ اس کے پیش رو ماہرین فن اس پر کیا بحث کر چکے ہیں اور وہ بحث اب کہاں پہنچ چکی ہے، ان کے درمیان کن امور پر کن وجوہ سے اختلاف یا اتفاق واقع ہوا۔ اس کے بعد دیانت داری کے ساتھ بحث کا حق ادا کرتے ہوئے اپنی رائے کا اظہار کرنا ہوگا۔ حقیقت یہ ہے کہ اختلاف و اتفاق بذات خود کوئی مقدس چیز نہیں ہے۔ اصل شئے خدا و رسول سے وابستگی، کتاب و سنت سے تمسک اور نیک نیتی کے ساتھ حق کی طلب میں شرعی ضابطوں کے ساتھ اپنی پوری کوشش صرف کر دینا ہے۔ کسی خاص مجتہد، یا کسی مقام خاص کے مجتہدین یا عصر خاص کے مجتہدین کا فہم یا ان کا اتفاق بذات خود کوئی شرعی حکم نہیں ہے۔ وہ دلائل اصل ہیں جن کی بناء پر یہ مجتہدین اپنے فہم کے مطابق کسی حکم شرعی تک پہنچتے ہیں۔

اجماع کا فقہی تصور

ائمہ اربعہ میں سے امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے سامنے دوسری صدی ہجری کے نصف اول میں اور امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے سامنے نصف آخر میں اجماع کے نام پر جو بحث موجود تھی، اس کا تعلق اصلاً اجماع صحابہ اور ضمناً اجماع تابعین سے تھا۔

ابو حنیفہؒ اس مسئلہ کو اختیار کر لیتے تھے جس میں صحابہ کی ایک ہی معلوم رائے ہوتی تھی بلکہ وہ عموماً ایک صحابی فقیہ کی رائے کے مقابلہ میں بھی اجتہاد سے کام نہیں لیتے تھے۔ صحابہ کے درمیان مختلف راویوں کی صورت میں دلیلوں کا محاکمہ کر کے کسی ایک رائے کو ترجیحی طور پر قبول کر لیتے، اس کے مقابلہ میں نئی اجتہادی رائے نہیں بناتے تھے۔ نیز وہ تابعین کی رائے کا اپنے کو پابند نہیں کرتے تھے۔ امام مالک کا بھی تقریباً یہی مسلک تھا، البتہ رایوں کے رد و قبول میں وہ اہل مدینہ کے اجماع کو اصل اہمیت دیتے تھے۔ امام شافعیؒ و احمدؒ بن حنبل جن کا مسلک باہم مشابہ ہے، اول تو اجماع کے بیشتر دعوے ان کے نزدیک ثابت نہیں اور ثابت بھی ہو جائے تو وہ اسے صرف دین کی قطعیات میں تسلیم کرتے اور غیر قطعی اجماعات کا اپنے کو پابند نہ بناتے۔ قرآن و سنت کسی معاملہ میں بالکل ہی خاموش ہو تب ہی سابق اجماع یا طریقہ قیاس کو اپناتے۔ اگر کسی اجماع کے خلاف قرآن و سنت کی کوئی نص پاتے

تو اس اجماع کے خلاف رائے بنا لیتے۔ ان ائمہ کے نزدیک اجماع کی یہ فقہی اہمیت اور اس سے متعلق یہ رویہ خالص معقولیت اور علمی حقائق پر مبنی تھا ایسا کسی عقیدہ کی بناء پر نہیں تھا۔

اجماع ایک عقیدہ

امام شافعیؒ کے زمانہ تک اجماع کی نوعیت محض فقہی تھی۔ امام ابو حنیفہؒ صحابیت کو ایک شرف ضرور سمجھتے تھے مگر اس سے لازمی طور پر ذکاوت و تفقہ یا اجتہادی صلاحیت کا تفوق مراد نہیں لیتے تھے بلکہ وہ بعض تابعین(۱۷) کو بعض صحابہ سے بڑھ کر فقیہ مانتے تھے۔ صحابی کی رائے یا صحابہ کی اجتماعی رائے کو اہمیت اس معنی میں دیتے تھے کہ مجموعی طور پر وہ نبیؐ کی علمی صحبت اور کتاب و سنت کے نزول اور ان کے محل و مصداق سے زیادہ واقف تھے۔ امام مالک کا معمول بھی یہی تھا۔ اگر وہ اس معاملہ میں مدینۃ النبی کو زیادہ فقہی اہمیت دیتے تھے تو اس کی وجہ کوئی عقیدہ نہیں تھا بلکہ ایسا وہ بعض علمی وجوہ کی بناء پر کرتے تھے۔ امام شافعیؒ نے پہلی بار دو مفروضے اپنی کتاب الرسالہ میں ثبت کیے۔(۱۸) ایک یہ کہ سنت عامہ صحابہ سے پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔ دوسرے یہ کہ وہ خلاف سنت پر مجتمع نہیں ہو سکتے۔ ان دو مفروضوں کی بنیاد پر جماعت صحابہ کے اقوال قطعی طور پر صواب قرار پائے۔ اس کے بعد ان آراء کی اتباع کو لزوم جماعت کا ہم معنی اور سبیل المومنین کا مثیل بتا کر واجب قرار دیا۔(۱۹) اگرچہ مذکورہ دونوں مفروضوں میں ایک قسم کی عقلی اپروچ ہے لیکن یہ بات انہوں نے صرف صحابہ کے لیے کہی تھی، ہر دور کے لیے نہیں۔

ان ائمہ کے بعد تیسری صدی اور خصوصاً چوتھی صدی میں چاروں مذاہب فقہ کے اہل اصول نے جب اجماع کے قواعد، اس کی تعریف، ارکان، شرائط، احکام اور حجیت کے دلائل وغیرہ۔ علمی طور پر مرتب کیے تو اس میں نہ صرف ایک عقیدہ کا اضافہ ہو چکا تھا بلکہ آئندہ اجماع سے متعلق ہر بحث میں یہ عقیدہ ہی فیصلہ کن بن گیا۔ حتیٰ کہ اس کی تعریف کی بنیاد بھی یہی عقیدہ قرار پایا۔

اجماع کی تعریف

اجماع کے ارکان، شرائط اور احکام میں اختلاف کے اعتبار سے مختلف علماء اصول نے مختلف تعریفیں کی ہیں۔ یہاں مختلف ادوار کی ۴ تعریفیں درج کی جاتی ہیں:

۱۔ اجماع هذه الامة بعد ما توفى رسول الله فى فروع الدين، حجة موجبة للعمل بها شرعا كرامة لهذه الامة۔[۲۰]

۲۔ اتفاق المجتهدين من الامة الاسلاميه، فى عصر من العصور، على حكم شرعى، بعد وفاة النبىؐ۔[۲۱]

۳۔ اتفاق مجتهدين صالحين من امة محمدفى عصر واحد على امر قولى او فعلى۔[۲۲]

۴۔ اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين، فى عصر من العصور، بعد وفاة الرسول، على حكم شرعى فى واقعة۔[۲۳]

تعریف کا تجزیہ

مذکورہ بالا تعریفات[۲۴] سے اجماع کے ارکان، شرائط، حکم اور اس کی دلیل پر روشنی پڑتی ہے:

۱۔ ارکان

۱۔ فقہی اتفاق

۲۔ امت اسلامیہ محمدیہ کے تمام صالح مجتہدین کا اتفاق

۳۔ دین کے کسی فرعی معاملہ میں خواہ قولی ہو یا فعلی، اس کے حکم شرعی ہونے پر اتفاق۔ اسی سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ اس قسم کے اتفاق کے لیے سند یا سبب کے طور پر کوئی دلیل شرعی بھی ضرور ہو۔

۲۔ شرائط

۴۔ اللہ کے رسولؐ کی وفات کے بعد کے زمانہ میں یہ اتفاق وجود میں آئے۔

۵۔ قیامت تک کے زمانوں میں سے کسی بھی زمانہ میں، ایک ہی زمانہ میں یہ اتفاق وقوع پذیر ہو۔

۳۔ حکم

۶۔ حجة موجبة للعمل بها شرعا یعنی یہ اتفاق شرعی طور پر واجب العمل ہے۔

۴۔ حکم کی دلیل

۷۔ کرامة لهذه الامة یعنی اجماع کی یہ حیثیت اور حکم اس امت کے شرف و کرامت کی بناء پر ہے۔

اجزائے تعریف کا مصداق

تعریف کے ان ساتوں اجزاء میں سے سوائے ایک کے ہر ایک کی مراد و مصداق خاصی مختلف فیہ ہے۔(۲۵)

۱۔ اتفاق۔ صرف اتفاق صریح یعنی قولی معتبر ہوگا یا سکوتی بھی۔ پھر قولی و سکوتی کی تشریح میں اختلاف۔

۲۔ امۃ ۔ تمام امت عوام و خواص بلا استثناء یا کوئی استثناء بھی جائز ہوگا، تمام مجتہدین بلا استثناء یا ایک دو کا استثناء جائز ہوگا۔ نیز اہل مدینہ کا اجماع، یا اہل بیت کا اجماع، یا اہل حل و عقد اور اولی الامر کا اجماع میں شامل ہونا ضروری ہوگا۔

۳۔ حکم شرعی۔ حکم شرعی سے مراد صرف مشروع امر یا صرف دینی امر یا دینی و دنیاوی دونوں یا قولی و فعلی دونوں، یا انتظامی امور بھی یا غیر مشروع امور ہیں۔

۴۔ بعد وفات نبیؐ۔ اس شرط کی مراد میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اس شرط کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ آپؐ خود حجت ہیں اس لیے آپ کی موجودگی میں اجماع کی حجیت کے کوئی معنی نہیں رہتے۔(۲۵ الف)

۵۔ فی عصر واحد۔ یعنی اجماع ایک ہی زمانہ میں ہو۔ اس میں اختلاف یہ ہے کہ کیا ایک لحظہ کا اجماع بھی کافی ہے اور اس کے بعد اہل اجماع میں سے کسی کے رجوع کا کوئی

اثر نہیں ہوگا یا رجوع کا اثر ہوگا، اس لیے اجماع کے اتمام کے لیے تمام اہل اجماع کی موت تک انتظار ضروری ہے؟۔

۶۔ حجۃ موجبۃ۔ یعنی اجماع صرف عمل کے لیے حجت ہوگا یا اعتقاد کے لیے بھی کہ اس کے منکر کی تکفیر کی جائے۔ نیز کیا یہ آئندہ تمام ادوار کے لیے حجت ہے اور اس سے اختلاف ممنوع ہے یا تمام ادوار کے لیے حجت نہیں اور اختلاف جائز۔ اور کیا اجتہادی اجماع اس معاملہ میں دیگر اجماع سے مختلف ہے یا یکساں۔

۷۔ کرامۃ لھذہ الامۃ۔ اس دلیل پر عقیدہ اجماع کے قائلین کا تقریباً اتفاق ہے یعنی یہ کہ اللہ تعالی نے اس امت کو کنتم خیر امۃ اور امۃ وسطاً کہہ کر خیریت اور وسطیت کے شرف سے نوازا ہے۔ اس لیے یہ امت بحیثیت کل خطاء سے معصوم و محفوظ ہے۔

اجماع کا حکم

اس مقالہ کا اصل موضوع اجماع کے حکم اور اس حکم کی دلیل کا جائزہ لینا ہے۔

اجماع کے حکم کی تین سطحیں ہیں:

الف۔ عقیدہ کی سطح پر اس کا حکم یہ ہے کہ معصومیتِ اجماع کا اعتقاد لازم ہے اور اس کا انکار باعث تکفیر یا موجب تضلیل ہے۔

ب۔ عمل کی سطح پر حکم یہ ہے کہ اجماعی مسئلہ پر عمل واجب ہے اور اس کا ترک کرنا یا اس کی مخالفت کرنا ناجائز ہے۔

ج۔ علم کی سطح پر حکم یہ ہے کہ اجماعی مسئلہ کی دلیل اور اس سے استدلال پر کسی کے لیے نقد کرنا یا اختلاف ظاہر کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ حکم اجماع کے اس بیان کے بعد اس کا جائزہ یہاں دو طرح سے لیا جائے گا۔ ایک اس پہلو سے کہ آیا یہ حکم پیش کردہ دلیل یا دلائل سے ثابت ہوتا ہے یا نہیں؟ دوسرے اس پہلو سے کہ یہ حکم دین و شریعت کے علمی و فکری نظام میں موزوں ہوتا ہے یا نہیں اور معقولیت کے اصولوں پر پورا اترتا ہے یا نہیں۔ پہلے موخر الذکر پہلو کو لیتے ہیں جو متعدد نکات پر مشتمل ہے۔

اول: ادلہ شرعیہ میں عقیدہ معصومیت کے ساتھ اجماع کی شمولیت ایک غیر منطقی مداخلت ہے

کسی مسئلہ میں حکم شرعی کی دریافت کسی دلیل شرعی (دلیل مثبت یا مظہر) کے ذریعہ کی جائے۔ اور دلیل و طریقہ استدلال پر اتفاق ہو جائے تو یہ اتفاق اجماع کہلاتا ہے۔ اس اتفاق کا علمی تجزیہ کیجئے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس فقہی اتفاق کی بنیاد میں کوئی دلیل شرعی مظہر یا مثبت موجود ہے جو اس استدلال کو سند جواز[۲۶] عطا کرتی ہے اور امت کا ہر ماہر فن مجتہد اس استدلال کی صحت پر مطمئن ہو گیا ہے۔ اس طرح اس استدلال کی صحت کا ظن اجماع کرنے والے مجتہدین کی حد تک غالب ہو جاتا ہے جو کہ عمل کے لیے کافی ہے۔ اجماع کو اصول فقہ میں شامل کرنے کا یہ ایک منطقی طریقہ ہے اور اس صورت میں کسی اجماعی حکم پر بحث و گفتگو کا دروازہ ہمیشہ کھلا رہتا ہے اور یہ اعتماد بھی رہتا ہے کہ جس دلیل کی قوت کی بناء پر کسی عہد میں اجماع ہوا ہے، اسی قوت کی بناء پر آئندہ بھی اجماع ہی واقع ہوگا۔

لیکن موجودہ صورت میں جبکہ اسے اصول فقہ میں ایک عقیدہ کے طور پر شامل کیا گیا ہے یعنی یہ کہ کسی امر پر امت کا اتفاق معصوم عن الخطاء ہے اور وہ عقیدتاً حتمی طور پر صواب ہے۔ اس کا نتیجہ دو صورت میں نکلا ہے: ایک یہ کہ اجماع سے اصل دلیل شرعی کا مطالبہ ساقط ہو گیا۔[۲۶ الف] اور اجماع میں دلیل شرعی کی کوئی معنویت نہیں رہی۔ دلیل جو خدا و رسول سے ربط کا ذریعہ ہے، اس کی حیثیت ثانوی ہو گئی اور امت کی پوزیشن اول ہو گئی۔ حالانکہ اصحابِ نظر سے یہ بات پوشیدہ نہیں کہ دین و شریعت میں کسی حکم کی دلیل براہ راست یا بالواسطہ صرف خدا و رسول کا فرمان ہے اور کسی بھی استدلال میں خدا اور رسول کی یہ حیثیت مجروح نہیں ہونی چاہیئے اور ہر حکم کو دلیل کے واسطہ سے خدا و رسول تک پہنچنا چاہیئے۔

دوسرا نتیجہ یہ نکلا کہ اس عقیدے کے تحفظ کے لیے کسی اجماعی مسئلہ پر آئندہ بحث و تحقیق کرنے پر مصنوعی پابندی عائد کرنا پڑی۔[۲۷] حتیٰ کہ ایک لحظہ کے لیے بھی کسی امر

پر اجماع ہو جانے کے بعد ان ہی اہل اجماع کو دوسرے ہی لمحہ اس مسئلہ پر غور کرنے یا اس سے اختلاف کرنے کا حق نہیں رہتا۔ اس لیے کہ اس سے انفرادی یا اجماعی اختلاف کی صورت میں عقیدہ معصومیت پر سے اعتبار ختم ہو سکتا تھا۔

یہ صورت حال اسلام کے شرعی و قانونی اسکیم میں ایک قسم کی غیر معقول مداخلت محسوس ہوتی ہے۔ شرعیات کی جو اسکیم اسلام نے دی ہے، اس میں اصل مطلق (۲۷ الف) کی حیثیت قرآن حکیم کو حاصل ہے۔ اور تمام دلائل شرعیہ اسی سے اپنے وجود کی سند لاتے ہیں اور پھر کسی حکم کو ثابت کرتے وقت استدلال کی صحت کے لیے بھی اسی کتاب کی موافقت کے محتاج ہوتے ہیں۔ متن سنت کے ثبوت اور اس کے معنی کی صحت کے لیے ضروری ہے کہ اسے قرآن پر پیش کیا جائے اور دیگر ادلہ کے لیے ضروری ہے کہ ان دونوں پر پیش کیا جائے۔ اس طرح اصلاً صرف قرآن و سنت کو ہی یہ حق حاصل ہے کہ دوامی تشریع کریں۔ قانون سازی میں دوامیت کی صفت صرف ان ہی دونوں کو حاصل ہے۔ کسی زمانہ کے مجتہدین کے لیے یہ نہیں ہے کہ وہ سب مل کر قیامت تک کے لیے کوئی قانون سازی کر دیں۔ نیز جس طرح فقہاء کے نصوص کو اصل قرار دے کر قیاس در قیاس کا عمل صحیح فقہی رویہ نہیں ہے کیونکہ اس سے قرآن و سنت یعنی مآخذ اصلیہ سے دوری ہوتی جاتی ہے اور درمیان میں غیر معصوم وسائط کا اضافہ ہوتا جاتا ہے، اسی طرح کسی اجماعی امر کو بنیاد بنا کر اس سے دوسرے احکام کا اثبات بھی محتاط رویہ نہیں کہلا سکتا۔ تمام دلائل مظہرہ کے لیے قرآن و سنت ہی بنیاد بن سکتے ہیں۔ شریعت میں ہر حکم کی نسبت اور مراجعت خدا و رسول کی طرف ضروری ہے اور شریعت اس معاملہ میں مخیل نہیں ہے۔ غرض اجماع معصوم کا تصور براہ راست عقلِ ایمانی اور منطقِ دینی سے متصادم ہے۔

دوم۔ عقیدہ معصومیت کی دلیل قطعی نہیں ہے اور نہ اس عقیدہ پر امت کا اتفاق ہے۔

معصومیت کا عقیدہ خواہ وہ کسی فرد کی معصومیت ہو یا جماعت کی یا کسی اور شئے کی، عقائد کی اس قبیل سے ہے جس کے ثبوت کے لیے مضبوط اور قطعی دلائل کی ضرورت

ہوتی ہے۔ ایک مصدرِ شریعت کی حیثیت سے اجماع کی معصومیت کا عقیدہ علم اصول کے رؤس المسائل میں سے ہے، جس کے لیے قوی اور محکم دلائل چاہئیں۔ لیکن جیسا کہ ہم ابھی ان کا جائزہ لیں گے، یہ دلائل اس رتبہ کے نہیں ہیں۔(۲۸) اوراسی لیے ان سے اس عقیدہ کی صحت کے لیے جو استدلال کیا جاتا ہے اس پر مجتہدین امت میں اتفاق نہیں ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ عقیدہ خیر القرون کے بعد کی پیداوار ہے۔ فقہ و فن سے واقفیت رکھنے والا کوئی بھی عالم دین بآسانی یہ سمجھ سکتا ہے کہ یہ دلائل اجماع کی معصومیت ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہیں۔

سوم۔ ایک عصر کے اجماع کی پیروی دوسرے عہد کے مجتہدین کے لیے جائز نہیں ہے۔

فقہی ضابطہ یہ ہے کہ ہر مجتہد کے لیے اس کا اپنا اجتہاد واجب العمل ہے۔ اجماع کی صورت میں بھی گویا سارے مجتہدین پر ان کا اپنا ہی اجتہاد موجب العمل ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیں کہ ایک مجتہد کا اجتہاد دوسرے مجتہد کے لیے موجب و ملزم نہیں ہوتا،(۲۹) لہذا ایک دور کے مجتہدین کا اجتہاد دوسرے دور کے مجتہدین کے لیے واجب العمل نہیں ہو سکتا، کیونکہ دوسرے زمانے کے مجتہدین اس اجماع میں شامل نہیں ہوئے، الا یہ کہ وہ اسے اپنے سکوت سے یا صراحتاً قبول کرلیں۔ غرض ایک عصر کے اجماع کی پیروی دوسرے عہد کے لیے ایک قسم کی تقلید ہے اور تقلید مجتہدین کے لیے جائز نہیں بلکہ اس کے برعکس ان پر اجتہاد واجب ہے۔(۳۰)

چہارم۔ اجماع پر بحث و نقد کی پابندی متعدد پہلوؤں سے شریعت کی روح اور مزاج کے خلاف ہے۔

۱۔ قرآن و سنت نے جتنے اصول اور جتنے فروع بیان کر دیئے ہیں، وہ اصلِ شریعت ہیں اور ان کی نوعیت دوامی ہے۔ جن امور کو شریعت کا دائمی جز بنانا مقصود تھا، کتاب و سنت نے بالصراحت ان سب کا احاطہ کر لیا ہے، باقی تمام امور جو کسی زمانہ میں پیدا ہوں، وہ اپنے

بعد کے زمانوں میں قیامت تک بر قرار نہیں رہ سکتے۔ باقی اجتہادی تشریعات ہمیشہ یکساں طور پر مسلمہ طرق اجتہاد کے ذریعہ ہوتی رہیں گی۔ اجتہادی امور میں شریعت کا مزاج یہ ہے کہ کوئی خاص رائے مجتہد دائما اصل شریعت نہ ہے بلکہ اس معاملہ میں وہ شرعی طریقہ اجتہاد اصل شریعت ہے اور ہر زمانہ میں مجتہدین اس طریقہ اجتہاد کی پیروی کریں نہ کہ کسی سابق زمانہ کے مجتہدین کی خاص رائے کی۔ لہذا اگر ضرورت داعی ہو تو قرآن و سنت کے منصوص احکام و قواعد کے سوا تمام تشریعات ہمیشہ بحث و تحقیق کا محل بن سکتی ہیں۔(۳۱) جس چیز کو دوامی حیثیت حاصل ہے وہ صرف طرق اجتہاد ہیں، حتی کہ خود اصولِ فقہ و اجتہاد بھی تعبدی و توفیقی نہیں بلکہ استقرائی ہیں اور ان پر بھی بحث کی جا سکتی ہے اور کی جاتی رہی ہے۔

۲۔ شارع حکیم نے تمام احکام منصوص نہ کر کے انسانی اجتہاد اور تفقہ و استنباط کے لیے جو جگہ (space) چھوڑ دی ہے وہ قصداً ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اس دائرہ میں اجتہاد و اختلاف کی گنجائش قیامت تک ہے اور اس میں اجتہادی تشریع کا حق قیامت تک ہر دور کی امت یکساں رکھتی ہے۔ کوئی سابق دور بعد کے دور کے لیے اس دائرہ میں حق تشریع اپنے لیے خالصتاً مخصوص (Reserve) نہیں کر سکتی اور دیگر ادوار سے یہ حق چھین کر اسے محروم قرار نہیں دے سکتی۔ لہذا یہ کبھی شرعی اور معقول طریقہ نہیں ہو سکتا کہ بعد کے مجتہدین کو کسی بھی مسئلہ میں خواہ وہ اجماعی ہو اپنی مدلل آراء پیش کرنے سے روک دیا جائے۔

۳۔ شریعت میں اجتہاد کا یہ (Space) چھوڑ دینے کی وجہ صرف یہی نہیں ہے کہ قیامت تک کے لامحدود مسائل کا بیان انسان کے تحمل کے لیے ممکن نہیں تھا بلکہ اس کی ایک حکمت یہ بھی ہے کہ انسانی تفکر و تعقل کے لیے ہمیشہ وسیع موقع باقی رہے، اس کی اجتہادی روح زندہ رہے۔ امت کا علمی مزاج، استدلالی طبیعت اور تحقیقی روح بیدار رہے اور قرآن و سنت اس کی بحث و تحقیق کا مرکز بنا رہے۔ اب اگر سابق اجماعات کے نام پر اس پر بحث و نقد اور اختلاف کے حق سے اسے روک دیا جائے اور سابق اجماعات کے مجموعہ کو ناقابل بحث اور قرآن و سنت کی طرح واجب الاتباع قرار دیا جاتا رہے اور دلیل کا وزن دیکھنے کی

اجازت نہ دی جائے تو اس کا نتیجہ اس کے سوا کیا ہوگا کہ امت کو ایک خاص دائرہ میں جس کا حجم اجماع کے نام پر بڑھتا جاتا ہو، اصل و اساس شریعت یعنی کتاب و سنت سے دور کر دیا جائے۔ جب اجماع کی صورت میں مجتہدین سے کتاب و سنت کی دلیل مانگنے کا حق چھین لیا جائے اور محض ان کے اتفاق کر لینے کو قرآن و سنت کا درجہ دے دیا جائے تو یہ عمل اپنے ظاہر میں یک گونہ اتخذوا احبارھم و رھبانھم اربابا من دون اللہ [۳۲] کی ہم شکل ہوگا۔

ایک مجتہد علی وجہ البصیرۃ صالح علم و عقل سلیم کی بنیاد پر ایک رائے رکھتا ہو جو بظاہر کسی اجماع کے خلاف ہو تو اس پر اپنی رائے کے مدلل اور مودب اظہار پر کیسے پابندی لگائی جا سکتی ہے؟ اجماع پر بحث و نقد کی پابندی اور اسے بلا کسی سندِ کتاب و سنت کے امت پر عائد کرنا امت کے علمی رویہ میں ایک منفی اور جامد رجحان پیدا کرنے کا موجب بھی ہوگا۔ یہ اجتہاد کی حرکیت کو متاثر کرے گا۔ شریعت غراء جس کی اصل و اساس روشن دلیل ہے، جس میں علم کا اظہار، اس کی اشاعت، اس کی رسائی اور اس میں ہر علم دوست مسلمان کا انشراح محمود و مطلوب ہے، ایسی شریعت میں حق کی طلب، صحت کی تلاش اور حقیقت کی جستجو میں کوئی شئے مانع نہیں ہو سکتی۔

شارع کی جانب سے اجتہاد کے لیے گنجائش چھوڑ دینے کی ایک حکمت یہ بھی ہو سکتی ہے اور ہے کہ کچھ امور میں ہر زمان و مکان میں شارع اپنے منشاء کی تکمیل ایک ہی معین حکم کے ذریعہ نہ چاہتا ہو، بلکہ وہ ہر زمانہ میں اصلاً اس مقصد کی تکمیل چاہتا ہو جو اس حکم سے اس کے پیش نظر ہے۔ چنانچہ کبھی ایسا ہو سکتا ہے کہ ہر زمانہ اور ہر مقام پر ایک ہی حکم شارع کی حکمت و منشا کو پورا نہ کرے بلکہ یہ حکمت مختلف زمان و مکان میں مختلف حکم کی متقضی ہو۔ اس طرح شارع کا منشا ہر زمانہ کے ظروف و احوال کے مطابق اس کے بتائے ہوئے طرقِ اجتہاد سے ماخوذ حکم کے ذریعہ پورا ہوتا رہے۔ حکم کا ظاہر مختلف ہو سکتا ہے۔ مگر اس کی روح اور اس کا جوہر برقرار رہے۔

ایک ہی مسئلہ میں مختلف آراء میں سے کبھی ایک رائے اور کبھی دوسری زیادہ بہتر انداز میں مقاصد شرع اور مصالح عبد کو پورا کر سکتی ہے۔ اس طرح یہ اختلاف خواہ دو ادوار کا اجماعی ہی کیوں نہ ہو، رحمت ثابت ہوتا ہے۔ ایسا بھی ممکن ہے کہ اس زمانہ میں یا اس مقام پر شارع کا منشا یسر و رعایت پیدا کرنے کا ہو یا سختی پیدا کرنے کا ہو۔ یا انسانوں سے زیادہ اطاعت مطلوب ہو یا زیادہ مفید محسوس ہو۔ غرض منشاء شارع کا دائرہ بہت وسیع ہے۔

حتی کہ کبھی ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ایک ہی زمانہ اور ایک ہی مقام پر منشاء شارع کی تکمیل کی ایک ہی متعین صورت نہ ہو۔ بلکہ مختلف ہو سکتی ہو، یا اس کی نظر میں ایک صورت زیادہ احسن ہو اور دوسری صورتیں بھی جائز ہوں۔ اسی لیے کبھی دو اجتہادات یکساں طور پر صحیح ہو سکتے ہیں اور کبھی احسن اور حسن کا فرق ہو سکتا ہے۔ جیسے قضاء کے ایک معاملہ میں حضرت داؤد اور سلیمان علیہما السلام کے فیصلوں کا فرق(۴۳) یا فاضل مال غنیمت کی فوری تقسیم کے معاملہ میں حضرت عمرؓ اور علیؓ کا اختلاف۔(۴۴)

اجتہاد کے لیے ایک وسیع دائرہ چھوڑ دینے کی ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ جو حکمت پچھلی شریعتوں میں ایک دوسرے کو منسوخ کر کے پوری ہوتی تھی۔ وہ اس آخری شریعت میں اجتہاد کے ذریعہ پوری ہو۔ چونکہ اس دین کے ساتھ نبوت و رسالت کا سلسلہ ختم ہونا تھا اور اس کے نتیجہ میں نسخ کا دروازہ بھی بند ہو رہا تھا، اس لیے ایک طرف اسی قدر احکام منصوص کیے گئے جو قیامت تک دائما مطلوب تھے اور دوسری طرف اجتہاد کے لیے کچھ ایسے محکم اور پر حکمت اصول تجویز کیے گئے جن کے ذریعہ ویسا ہی حکیمانہ نسخ اس امت میں بھی تاقیامت جاری رہے جو سابق شریعتوں میں اللہ تعالی کی خصوصی حکمت کے تحت جاری تھا۔

چنانچہ مجتہدین امت استدلال کے شرعی طریقوں اور مسلمہ مناہج کے ذریعہ اجتہاد کرتے ہوئے اگر سابق اجماع سے ہٹ کر کوئی اور رائے قائم کریں تو اس میں کوئی علمی اشکال پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہی شرعی رویہ قرار پائے گا اور ایک ہی مسئلہ میں مختلف عصر کے مختلف اجماعات یا اجتہادات اپنے اپنے موقع و محل میں صحیح ٹھہریں گے۔

پنجم۔ اصول اجماع کو مطلقاً معصوم عن الخطاء ماننے کے بعد دوسرے اجماع پر پابندی عائد کرنا غیر منطقی اور غیر ضروری ہے۔

جب اجماع کا اصول معصوم عن الخطاء ہے اور ایک دور کے اجماع اور دوسرے دور کے اجماع میں معصومیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے تو اس عقیدے کی رو سے ایک مسئلہ میں قیامت تک جتنے ادوار میں بھی اجماع بروئے کار لایا جائے گا وہ یکساں طور پر معصوم عن الخطاء ہوگا۔ اس عقیدے کے مطابق یہ ناممکن ہے کہ دو اجماعات کے درمیان تعارض ہو جائے، الا یہ کہ وہ اجماعی مسئلہ تخییری نوعیت کا ہو یا تعدد صواب کا متحمل ہو یا اصطلاحی قسم کا ہو تو ایسی صورت میں یہ تعارض حقیقی نہ ہوگا بلکہ اس اختلاف کی ایک معقول شرعی بنیاد ہوگی اور یہ جائز ہوگا۔ مذکورہ بالا نظریہ کے پیش نظر یہ بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ ایک اجماع کے بعد دوبارہ اجماع منعقد کرنے پر پابندی عائد کرنا غیر منطقی بھی ہے اور غیر ضروری بھی۔ فی الحقیقت بحث و نقد کی ممانعت عقیدہ معصومیت کا مقتضی یا اس کا منطقی نتیجہ نہیں ہے۔

ششم۔ اجماع سے اختلاف اس کی تغلیط کو مستلزم نہیں ہے۔ (۳۵)

جہاں تک اجماع قطعی کا تعلق ہے، تو وہ دلیل کی بے پناہ قطعیت پر قائم ہیں اور دائمی نوعیت کے ہیں۔ ان میں اختلاف واقع ہونا متصور نہیں ہے۔ رہے ظنی اجماعات جو کہ اجتہادی ہیں، ان میں اختلاف کا جواز عقلاً مسلم ہے اور اختلاف کے معنی یہ ہرگز نہیں کہ دونوں اجماعات میں سے کوئی ایک لازمی طور پر خطاء ہو، بلکہ فی الواقع یہ اختلاف نہیں، حکم کی تبدیلی ہے اور یقیناً ان دونوں احکام کا اپنا اپنا زمانی و مکانی موقع و محل ہوگا اور ان کی اپنی اپنی صحیح علمی و فقہی توجیہ ہوگی۔

ہفتم۔ اجماع پر بحث و نقد کی پابندی دین کی محفوظیت، کاملیت اور کفایت کے بھی خلاف ہے۔

اس دین کی محفوظیت اور کاملیت قیامت تک کے لیے ہے اور ہدایت و رہنمائی کے لیے اس کی اہلیت و کفایت بھی قیامت تک کے لیے ہے۔ نبی آخر الزمانؐ کے علوم و معارف

اور احکام و تعلیمات کے اولین وارث صحابہ کرام ہوئے اور ان کے بعد یہ وراثت نسلاً بعد نسلٍ بلا انقطاع امت کو قیامت تک منتقل ہوتی رہے گی۔ ہر دور میں امت کو وہ سر و سامان ہدایت مہیا اور میسر ہوگا جس کے ذریعہ وہ خدا کی مرضیات اور اس کے احکام کو پاتی رہے۔ اس دین کامل(۳۶) و محفوظ(۳۷) میں یہ ممکن نہیں کہ کوئی حق یا دلیل حق پوری امت سے غائب یا پوشیدہ ہو جائے۔ اسی لیے اجماع خواہ وہ معصومیت کا لباس پہنے ہو یا محض فقہی ہو، وہ واضح طور پر فقہ و فہم کی گرفت میں آئے گا اور اس کی علمی و قانونی بنیاد معلوم ہوگی۔ اگر کسی سابق اجماع کی دلیل منقول و مذکور نہ ہو تو صرف یہی باور کیا جا سکتا ہے کہ سندِ اجماع اور حکمِ اجماعی کا استدلالی ربط نامعلوم ہو گیا ہے۔ ایسی صورت میں دوسری بار کا اجماعی عمل پہلے کے اجماعی حکم کو اس کی دلیل سے مربوط اور مدلل کر دے گا اور اس کے فقہی استدلال کو واضح و مبرہن کر دے گا۔

خود اجماع کی فطرت یہ ہے کہ وہ کسی مضبوط بنیاد پر ہی وقوع پذیر ہو سکتا ہے۔ اس کی بنیاد کی یہی قوت اس بات کی ضمانت ہے کہ کوئی کمزور استدلال اس کے آگے ٹھہر نہ سکے۔ اسی لیے دائمی اجماع حقیقتاً وہی ہے جس کا کوئی فرد تو کجا کسی عصر کی پوری امت یکجا ہو کر بھی علمی مخالفت نہ کر سکے۔ غرض اجماع کے اصل و اساس کی انتہائی مضبوطی بھی اس پر بحث و نقد کی ممانعت کو غیر ضروری قرار دیتی ہے۔

خلاصہ بحث

اب تک کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اجماع کو معصوم قرار دینا اور قیامت تک کے لیے ناقابل بحث اختلاف ٹھہرانا دین کی فطرت، شریعت کے مزاج، ایمانی عقل، دینی منطق، شرعی ضابطہ اور عقل عام سب کے خلاف ہے۔ آیئے اب جائزہ لیں کہ ایک ایسے تصور کو ثابت کرنے کے لیے دلائل کیا پیش کیے گئے ہیں اور ان کی حقیقی نوعیت کیا ہے؟

حجیت اجماع کا مطلب

حجیت اجماع کا تصور دو اجزاء سے مرکب ہے: اول یہ کہ اجماع معصوم عن الخطاء ہے، لہذا یہ قرآن و سنت کی طرح ایک دلیل شرعی ہے۔ دوم یہ کہ اجماع واجب الاتباع ہے،

لہذا اس سے اختلاف جائز نہیں ہے۔ مذکورہ دونوں نکات نظریہ حجیتِ اجماع، کی اساس ہیں۔ حجیت اجماع کے حق میں جو دلائل فراہم کیے گئے ہیں وہ ان ہی دونوں نکات کے گرد گھومتے ہیں۔

معصومیت اجماع کے دلائل

نکتہ اول یعنی اجماع معصوم کے حق میں دلائل حسب ذیل ہیں:

الف۔ یہ حدیث کہ امت ضلالت پر مجتمع نہیں ہو سکتی۔

ب۔ یہ آیت کہ تم خیر امت ہو اور تمہیں امت وسط بنایا گیا ہے۔

ج۔ یہ حدیث کہ مسلمان جسے حسن سمجھیں وہ خدا کے نزدیک بھی حسن ہے اور جسے قبیح سمجھیں وہ خدا کے نزدیک بھی قبیح ہے۔

دلائل کا جائزہ

اجماع معصوم کے ثبوت کے لیے جو اولین دلیل پیش کی گئی ہے اور جس کی حیثیت اس بحث میں ام الدلائل کی ہے۔ وہ یہ حدیث نبوی ہے۔ (الف) لا تجتمع امتی علی ضلالة۔(۳۸) یعنی میری امت ضلالت پر جمع نہیں ہو سکتی۔ ایک دوسری روایت "لا تجتمع امتی علی خطاء"(۳۹) کی ہے۔ یعنی میری امت خطاء پر مجتمع نہیں ہو سکتی۔

اس دلیل کے سلسلہ میں حسب ذیل نکات ذہن میں رکھیں:

حدیث کی صحت کا پایہ

ا۔ صحت کے اعتبار سے اس حدیث کا پایہ زیادہ بلند نہیں ہے۔ معمولی فرق کے ساتھ یہ حدیث متعدد سندوں سے مروی ہے۔ ان میں سے کوئی حدیث صحیح کے درجہ کو نہیں پہنچتی۔ تاہم محدثین اور فقہاء کے نزدیک مختلف شواہد کی بناء پر یہ قابل استدلال شمار ہوتی ہے۔

دوسری ہم معنی حدیث

۲۔ یہ حدیث ایک منفی بیان پر مشتمل ہے یعنی یہ کہ امت ضلالت پر جمع نہیں ہو

سکتی۔ اسی مفہوم میں ایک دوسری حدیث مثبت معنی کی حامل ہے: "لا تزال طائفة من امتی علی الحق حتی یاتی امر الله"(۴۱) یعنی میری امت کا ایک گروہ ہمیشہ حق پر قائم رہے گا۔ دونوں حدیثیں یکجا طور پر مدعاء کلام کو اس طرح پیش کرتی ہیں: امت مسلمہ ضلالت پر مجتمع نہیں ہو سکتی، امت کا ایک گروہ لازماً حق پر قائم رہے گا۔

حدیث کا متن اور اس سے استدلال

۳۔ حدیث کا متن لفظ ضلالت اور لفظ خطاء کی روایت میں مضطرب ہے۔ بیشتر روایتوں میں لفظ ضلالت آیا ہے۔ بعض میں خطاء کا لفظ وارد ہوا ہے۔ عام علماء اصول نے خطاء والی روایت کو اختیار کیا ہے اور لفظ ضلالت کی تاویل بھی خطاء ہی کے معنی میں کی ہے۔ ان کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ جب حدیث کے بموجب امت خطاء پر جمع نہیں ہو سکتی تو اس کا صاف مفہوم یہ ہے کہ جس بات پر امت جمع ہو جائے وہ خطاء نہیں ہے۔ اس طرح اجماع معصوم عن الخطاء ہے۔ یہ استدلال نص کی ۶ دلالتوں یعنی عبارہ، اشارہ، تنبیہ، اقتضاء، خطاب اور علت میں سے دلالت الخطاب ہے جو معروف طور پر مفہوم مخالف کہلاتا ہے۔ یہ دلالت اگرچہ مختلف فیہ ہے اور نص کی ثانوی دلالت ہے تاہم بعض قرائن کی بناء پر جائز قرار دیا جا سکتا ہے۔

ضلالت اور خطاء مترادف نہیں ہیں

۴۔ استدلال میں اصل نکتہ بحث لفظ ضلالت اور لفظ خطاء کی تعیین سے متعلق ہے۔ کتاب و سنت کے استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں الفاظ باہم مترادف نہیں ہیں۔ ان کے معنی اور متعلقات میں بنیادی نوعیت کا فرق ہے۔ حدیث میں لفظ خطاء کو اصل مان کر جو رائے قائم کی گئی ہے وہ قرآن و سنت کے متعدد نصوص سے ہم آہنگ نہیں ہے اور ضلالت و خطاء کے جوہری فرق سے متصادم ہے۔

قرآن کا اشارہ

۵۔ قرآن سے اشارتاً معلوم ہوتا ہے کہ امت سے خطاء منتفی نہیں ہے۔ امت سے

خطاء ہو سکتی ہے، البتہ اس خطا پر مواخذہ نہیں ہے۔ اس باب میں اس امت کو اللہ تعالیٰ کی سکھائی ہوئی مہتم بالشان دعا یہ ہے کہ " ربنا لا تواخذنا ان نسینا او اخطانا"(۴۲) اے ہمارے رب! ہم سے بھول چوک ہو جائے تو ہماری پکڑ نہ کر۔ اس دعا میں یہ درخواست نہیں ہے کہ ہمیں خطاء سے محفوظ رکھ، بلکہ خطاء ہو جانے پر معافی کی طلب ہے اور خطاء کا ذکر نسیان کے ساتھ کیا گیا ہے جو کہ بشریت کا فطری خاصہ ہے۔ اسی مفہوم کو آپؐ نے یہ کہہ کر ادا فرمایا کہ: " رفع عن امتی الخطاء والنسیان"(۴۳) یعنی میری امت سے بھول چوک پر مواخذہ اٹھا لیا گیا ہے۔

اس کے برعکس ضلالت کے بارے میں قرآن سے اشارتاً یہ معلوم ہوتا ہے کہ گمراہی اس امت سے مجموعی طور پر منتفی ہوگی۔ اس باب میں قرآن نے جو دعا سکھائی ہے وہ ہر لحہ اور ہر آن امت میں وردِ زبان ہے یعنی: " اھدنا الصراط المستقیم۔۔ غیر المغضوب علیھم ولاالضالین" (اے ہمارے رب) ہمیں سیدھا راستہ دکھا۔ ان کا راستہ نہیں جو تیرے غضب کا شکار ہوئے اور نہ ان کا جو گمراہ ہوئے۔ یہاں ضلالت سرزد ہو جانے پر معافی کی دعا نہیں سکھائی گئی بلکہ سرے سے گمراہی میں پڑنے سے پناہ مانگنے کی دعا تلقین کی گئی۔ چنانچہ امت ہر روز پنجگانہ کم سے کم ۱۷ بار ضلالت سے پناہ مانگ رہی ہے۔ ضلالت کو غضب کے ساتھ رکھا گیا ہے جو کہ مواخذہ کی شکل ہے اور یہ لفظ ضلالت ہدایت اور صراط مستقیم کی ضد ہے۔

پھر نبی اکرم ﷺ نے جتنی دعائیں امت کو تعلیم فرمائیں، ان میں کہیں بھی ذنب، خطیئہ اور سیئہ وغیرہ کے ساتھ ضلالت سے استغفار کا ذکر نہیں ہے، کیونکہ پوری امت تو کجا ایک امتی سے بھی ضلالت جیسی سنگین غلطی کی توقع نہیں کی جا سکتی۔

امت کے ضلالت میں مبتلا نہ ہونے کی وجہ

۶۔ یہ امت ضلالت میں کیوں مبتلا نہیں ہوگی؟ اس کا بہترین جواب یہ حدیث دیتی ہے کہ: " ترکت فیکم امرین، لن تضلوا ما تمسکتم بھما۔ کتاب اللہ و سنتی"(۴۴) یعنی

میں تمہارے درمیان دو چیزیں چھوڑ کر جا رہا ہوں۔ انہیں جب تک مضبوطی سے پکڑے رہو گے گمراہ نہ ہوگے۔ وہ دو چیزیں ہیں : اللہ کی کتاب اور میری سنت۔ یعنی امت کو جو چیز ہمیشہ گمراہی سے بچائے رکھے گی وہ تمسک بالکتاب والسنہ ہے اور ایسا کبھی نہیں ہوگا کہ پوری امت کتاب و سنت سے دامن کش ہو جائے بلکہ وہ ہمیشہ بحیثیت مجموعی تمسک بالکتاب والسنہ پر عامل رہے گی اور اس طرح ضلالت سے محفوظ و مامون رہے گی۔

ضلالت سے محفوظ رہنے کی منطق

۷۔ امت کے ضلالت سے محفوظ رہنے کی منطق کیا ہے۔ اس پر مذکورہ حدیث کے علاوہ دوسری آیاتِ کریمہ روشنی ڈالتی ہیں۔ فرمایا: " کنتم خیر امة،[۴۵] نیز و جعلنا کم امة وسطا"[۴۶] اس بیان کے مطابق خیریت اور وسطیت اس امت کا وصف لاینفک ہیں۔ امت کی فطرت بحیثیت کل ہمیشہ اس صفت سے متصف رہے گی۔ اور اس کا تقاضا ہے کہ وہ کبھی ضلالت پر مجتمع نہ ہو۔ گویا امت کی خیریت و وسطیت ضلالت کے منافی ہے۔ اس امت کو اقوام عالم میں شاہدِ حق بن کر رہنا ہے، اس لیے حق کا اس امت کے پاس محفوظ رہنا ضروری ہے۔ یہ دراصل ختم نبوت اور امت کے آخری ہونے کا لازمی تقاضا ہے۔ سابق الذکر حدیث اور یہ آیت فی الواقع ہمیں اس حقیقت سے آگاہ کرتی ہیں کہ دین ہمیشہ محفوظ رہے گا۔ حق و ہدایت اور سنت اس امت سے کبھی کم نہیں ہوں گے۔ایسا کبھی نہیں ہوگا کہ سابق ملتوں کی طرح اس میں گمراہی اس طرح چھا جائے کہ جس کے بعد کسی بڑے عمل جراحی (major operation) کے سوا کوئی چارہ نہ ہو اور نئے نبی کی بعثت لابدی ہو جائے۔

امت کا خیر و وسط ہونا خطاء میں مانع نہیں ہے۔

امت کی خیریت و وسطیت خطاءِ مجتہدین کے منافی نہیں ہے اور مجتہدین امت سے خطاء کا صدور خیریت و وسطیت کے خلاف نہیں ہے۔ ایک مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ صالح و متقی ہو اور باوجود صلاح و تقویٰ کے اس سے خطاء سرزد ہو سکتی ہے[۴۷] اور یہ خطاء اس کے صلاح و تقویٰ کے منافی نہیں ہے۔ اسی طرح مجتہدین امت سے خطاء کا سرزد ہونا

امت کے خیر و وسط ہونے کے منافی نہیں ہو سکتا۔ اگر ایک مجتہد کا صلاح و تقویٰ اس کے لیے خطاء سے معصوم ہونے کی ضمانت نہیں ہے تو امت کی خیریت و وسطیت تمام مجتہدین امت کے معصوم ہونے کی ضمانت کیسے بن سکتی ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ امت کا خیر و وسط ہونا مجتہدین سے خطاء کے صدور میں مانع نہیں ہے۔ مجتہدین صالحین جو کہ وارثین انبیاء اور امت کے وصف خیریت و وسطیت کے اولین مصداق ہوتے ہیں ان سے یقینی طور پر خطاء واقع ہو سکتی ہے۔ آپؐ نے فرمایا: "کل مجتھد یخطی و یصیب" یہ خیریت و وسطیت تمام مسالک اور مذاہبِ فقہ کو حاصل ہے حالانکہ بعض اوقات ایک مسئلہ میں پورا کا پورا مکتب فقہ خطاء اجتہادی میں مبتلا ہوتا ہے۔ کیا وہ اس حد تک ضلالت میں مبتلا ہوتا ہے؟۔

عصمتِ اجماع کا اعتقاد عصمتِ نبوت کی تصغیر ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اجماع امت کے لیے عصمت کا اعتقاد رکھنا عصمتِ نبوت کی تصغیر کرنے کے مترادف ہے۔ فقہ و فہم میں نبی کی معصومیت ابتداءً اور اصالۃً نہیں ہوتی بلکہ بقاء ہوتی ہے۔ نبی سے بھی ہر بشر کی طرح خطاء فی الفہم واقع ہو سکتی ہے اور ہوئی ہے۔(۴۷الف) مگر پھر یا تو وہ خود اپنی حکمت و بصیرت سے متنبہ ہو کر اس کی تصحیح کر لیتا ہے یا اللہ تعالیٰ کی جانب سے اصلاح کر دی جاتی ہے۔ اس کے بعد وہ عمل امت کے لیے اسوہ اور سنت بن جاتا ہے۔ یہ ایک واضح اور کھلی ہوئی حقیقت ہے۔ اس کے مقابلہ میں یہاں اجماع امت کی معصومیت اصلاً اور ابتداءً مانی گئی ہے یعنی اس سے خطاء فی الفہم سرے سے سرزد ہو ہی نہیں سکتی۔ یہ ایک ایسی بات ہے جو امت کو اس کی کلیت میں نبی سے بھی زیادہ صائب الفہم ٹھہراتی ہے، خدا کی پناہ۔ نبی جو اپنی ذات میں صلاح و تقویٰ کا نمونہ ہو، جو پوری امت کی خیریت و وسطیت کا منبع ہو وہ تو محض معصوم فی البقاء ہو مگر اس کی امت معصوم فی البقاء والابتداء دونوں ہو، کیا یہ بات خلاف حقیقت اور غیر معقول نہیں ہے؟

اجماع مجتہدین اور خطاء و ضلالت۔

ضلالت اور خطاء میں متعدد جوہری فرق ہے:

۱۔ اصحاب خطاء مجتہدین صالحین اور وارثین انبیاء ہوتے ہیں اور خطاء کا مآل عفو و رضا

اور اجر کا استحقاق ہے۔ جبکہ اہل ضلالت، فساق و فجار اور اہل بدعت اور کفار ہیں۔ اور اس کا انجام نار جہنم، عقاب اور غضب الٰہی ہے۔

۲۔ خطاء کا محل فروع دین اور احکام ہیں، خطاء حکم پر طاری ہوتی ہے اور خطاء کی ضد صواب ہے۔ جبکہ ضلالت کا موقع و محل اصولِ دین اور عقائد ہیں۔ ضلالت عقیدہ اور عبادت پر طاری ہوتی ہے۔ اور اس کی ضد ہدایت ہے۔

۳۔ خطاء کی وجہ کتاب و سنت سے علمی استفادہ میں فہم بشری کی چوک ہے جو کہ محض ایک علمی لغزش ہے۔ خطاء ایک نیک نیت، سلیم الفطرت اور صحیح الفہم صالح و متقی فقیہ کو بھی لاحق ہوتی ہے۔ یہ عقل کی فطری محدودیت اور نقص کی بناء پر فہم انسانی کا خاصہ ہے حتیٰ کہ اللہ کا نبی بھی اس سے بالکلیہ بری نہیں ہوتا۔ یہ خطاء فی الفہم مجتہدین کی جانب سے کتاب و سنت سے اس کے متعین کردہ ضابطہ کے تحت استدلالی عمل کے دوران واقع ہوتی ہے۔ جبکہ ضلالت کا حال اس سے بالکل مختلف ہے۔ اس کا مخرج کتاب و سنت کو چھوڑ دینا ہے۔ یہ نفسانیت، بدنیتی، کج فہمی اور زیغ اور گمراہی سے جنم لیتی ہے۔ اس کا منبع حق سے بے نیازی، ہدایت سے دوری، ہوائے نفس کی پیروی اور شیطان کی اتباع ہے۔ یہ کتاب و سنت سے روگردانی اور اس کے متعین کردہ ضابطہ کے خلاف استدلالی عمل میں بھی واقع ہوتا ہے۔ غرض یہ خطاء نفسانی اور شیطانی ہے۔

اجماع معصوم کے حق میں ایک اور حدیث۔

اجماع کی معصومیت کے حق میں ایک اور حدیث پیش کی جاتی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: " مارآه المسلمون حسنا فهو عندالله حسن و ما رآه المسلمون قبيحا فهو عندالله قبيح "(۴۸) یعنی جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے اور جسے وہ برا سمجھیں وہ اس کے نزدیک بھی برا ہے۔ اس حدیث سے استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ مسلمانوں کا جس بات پر اتفاق و اجماع ہو جائے وہ معصوم عن الخطاء ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کا تعلق صرف اس صورت حال سے ہے جبکہ کسی معاملہ میں کتاب و سنت کی

براہ راست یا بالواسطہ کسی طرح کی کوئی رہنمائی موجود نہ ہو، بالفاظ دیگر وہ معاملہ غیر دینی اور محض صواب دیدی نوعیت کا ہو۔ یہ دراصل مسلمانوں کے خالص انتظامی امور ہیں اور جن کا تعلق محض سیاست الدنیا سے ہے اور جسے حدیث کے الفاظ میں من امور دنیاکم سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور جس کے لیے خصوصی طور پر " وشاورھم فی الامر" کا حکم اور " امرھم شوریٰ بینھم" کی ہدایت ہے۔ ورنہ کون ایسا مسلمان ہے جو اس بات سے ناواقف ہو کہ کسی بھی مسئلہ میں شریعت کا حکم کتاب و سنت ہی سے معلوم ہو سکتا ہے اور یہ محض مسلمانوں کے کسی بات پر اتفاق کر لینے کی چیز نہیں ہے۔ حضرات خلفاء راشدین کا اجتماعی انتخاب بھی اسی قبیل سے ہے۔

اجماع واجب الاتباع کا مطلب

اب تک حجیت اجماع کے اس نکتہ پر گفتگو ہوئی کہ اجماع معصوم عن الخطاء ہے۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ اجماع واجب الاتباع ہے، اجماع کے واجب الاتباع ہونے کے تین پہلو ہیں:

۱۔ ایک یہ کہ اجماع محض اہل اجماع مجتہدین کے لیے واجب الاتباع ہے یعنی ان کے لیے اس کی عملی مخالفت اور علمی اختلاف جائز نہیں ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ بعد کے زمانوں کے غیر اہل اجماع مجتہدین کے لیے بھی واجب الاتباع ہے یعنی ان کے لیے اس کی عملی مخالفت اور اس سے علمی اختلاف جائز نہیں ہے۔

۳۔ تیسرے یہ کہ غیر مجتہدین یعنی مقلدین و متبعین کے لیے واجب الاتباع ہے اور ان کے لیے عملی مخالفت اور علمی اختلاف جائز نہیں ہے۔

دلائل کا جائزہ

ان تینوں صورتوں میں اجماع کے واجب الاتباع ہونے کے حق میں جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں، آیئے ان کا جائزہ لیں:

۱۔ پہلی آیت ہے: "ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی و یتبع غیر سبیل المومنین نوله ما تولی و نصله جهنم و ساء ت مصیراه"(۴۹) یعنی ہدایت واضح ہو جانے کے بعد جو رسول کی مخالفت کرے اور مومنین کے طرز عمل کو چھوڑ کر کسی اور طرز عمل کی پیروی کرے تو اسے ہم اس چیز کی طرف پھیر دیں گے جس کی طرف وہ پھرا اور اسے آگ میں ڈالیں گے جو بدترین ٹھکانا ہے۔ اس آیت سے استدلال یہ ہے کہ اجماع سبیل المومنین ہے لہذا اس آیت کی رو سے اس کی اتباع لازم ہے۔

۲۔ دوسری آیت ہے: "فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله والرسول"(۵۰) اس آیت سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ اس میں تنازع کو اللہ و رسول کی طرف لوٹانے کا حکم ہے۔ جب پہلے ہی تنازع موجود نہیں ہے بلکہ اجماع ہے تو اللہ و رسول کی طرف کسی چیز کی مراجعت کی بحث ہی نہیں رہی۔ اس طرح اجماع کا اتباع ہی واجب ہے۔

۳۔ تیسری دلیل وہ حدیث ہے جس میں لزوم جماعت(۵۱) کا حکم دیا گیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اجماع جو کہ پوری جماعت کی متفقہ رائے ہے اس کی اتباع ضروری ہے، ورنہ تفرقہ پیدا ہوگا جو لزوم جماعت کے خلاف ہے۔

۴۔ چوتھی دلیل وہ آیت ہے جس میں اعتصام بحبل الله(۵۲) یعنی اللہ کی رسی کو سب مل کر مضبوطی سے پکڑے رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ حبل اللہ کی صورت میں جو اجماع موجود ہے اس کی اتباع کی جائے۔ یہی اعتصام بحبل اللہ ہے۔ ایسا نہ کرنے سے تفرقہ پیدا ہوگا۔ جو کہ اعتصام بحبل اللہ کی روش کے خلاف ہوگا۔

دلائل کی بحث

سب سے پہلے پہلی دلیل یعنی سبیل المومنین کو لیں۔ آیت کے سیاق میں سبیل

المومنین یعنی مسلمانوں کا طریقہ جو کچھ ہے وہ یہی کہ رسول کی کامل، غیر مشروط اور صدق دل سے اطاعت کی جائے۔ جو ایسا نہ کرے وہ مومن نہیں، اس کا ٹھکانہ جہنم ہے۔ اسی سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب کسی معاملہ میں شرعی حکم کے دریافت کرنے کا مسئلہ درپیش ہو تو شیوہ مومنین کو ہی اختیار کیا جائے جو اس کے علاوہ کچھ نہیں کہ اپنی پوری علمی اور عقلی صلاحیت بروئے کار لاکر قرآن و سنت سے معلوم کیا جائے۔ یہی ایک مومن کو کرنا ہے اور یہی پوری امت کو اور اس کے تمام مجتہدین کو۔

بلاشبہ جماعت کے مصالح کا تقاضا ہے کہ کسی بھی حال میں کسی ایسے مسئلہ کی عملی مخالفت نہ کی جائے۔ جو مجتہدین کی اجماعی رائے سے نافذ العمل چلا آ رہا ہو۔ جماعت سے وابستگی کا یہ تقاضا مجتہدین اور غیر مجتہدین سب کے لیے ہے۔ جہاں تک علمی اختلاف کا تعلق ہے تو یہ جماعت کے مصالح اور اس سے وابستگی کے خلاف نہیں ہے اور اس علمی اختلاف کا حق غیر مجتہدین کو چھوڑ کر اہل اجماع اور مابعد عصر اجماع دونوں ادوار کے مجتہدین کو حاصل ہے۔ غیر مجتہدین کے لیے ظاہر ہے کہ **فاسئلوا اھل الذکر**[۵۳] کا اصول ہے۔

جماعت کا یہ حق ہے کہ تفرقہ نہ پیدا ہو اور خدا و رسول کا یہ حق ہے کہ اس کے کسی حکم پر اس تحقیق کے ساتھ عمل کیا جائے کہ وہ اسی کا حکم ہے۔ اگر اس تحقیق کا نتیجہ اجماع کی موافقت ہو تو فبھا، یا جب تک وہ اجماع جماعت میں نافذ اور اس کا قانون بنا رہے عملاً اس کی مخالفت جائز نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ تفرقہ ہے۔ اجماع سے ہٹ کر رائے کی عملی تبدیلی صرف اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ جماعت ہی کے معتدبہ مجتہدین دوسری نئی رائے کو قبول کرلیں۔ فی الحقیقت علمی اختلاف جماعت کی روح اور زندگی ہے نہ کہ جماعت کے مصالح کے خلاف کوئی بغاوت۔ شرط صرف یہ ہے کہ یہ اختلاف علمی آداب کی پابندی کے ساتھ کیا جائے۔

دوسری دلیل کا مطلب صرف یہ ہے کہ مسلمانوں کو جو اعتصام حبل اللہ کا حکم ہے اس سے مراد تمسک بالکتاب والسنہ ہے۔ اگر کسی معاملہ میں تنازع اور اختلاف ہو، حتی کہ سابق اجماعی رائے سے مجتہدین کو اختلاف ہو جائے تو بھی قرآن و سنت ہی کی طرف رجوع کرنا

ہوگا اور یہی رویہ سبیل المومنین کہلائے گا۔ رجوع الی القرآن والسنہ سے کسی حال میں کسی عنوان سے بھی روکنا سبیل المومنین نہیں ہو سکتا۔ اولی الامر(۵۴) کی اطاعت بھی سبیل المومنین ہے اور ان سے نزاع ہو تو قرآن و سنت کی طرف رجوع کرنا بھی طریقہ مومنین ہے۔ خود اولی الامر اگر مجتہد نہیں ہیں تو ان کے لیے **فاسئلوا اهل الذكر** کے بموجب مجتہدین کی طرف رجوع کرنا ہی ایک راستہ ہے۔ غرض قرآن و سنت کی بنیاد پر کسی مسئلہ میں کسی بھی مجتہد کا اختلاف خواہ کسی کے مقابلہ میں ہو، امت کی اجتماعیت اور جماعتی وحدت کے خلاف نہیں ہے۔

جماعت کے اہتمام سے متعلق تقریباً تمام احادیث(۵۵) دراصل مسلمانوں کی اجتماعیت اور امارت و اطاعت سے متعلق ہیں۔ ان کا کوئی تعلق ادنی درجہ میں بھی اس علمی اختلاف سے نہیں ہے جو جماعت کے اندر رہتے ہوئے، امر و طاعت کے نظام کی پابندی کرتے ہوئے کوئی مجتہد کسی حکم شرعی کی دریافت میں دیگر زندہ یا گذرے ہوئے مجتہدین سے کرتا ہے۔ اجماع ایک علمی چیز ہے اور جماعت ایک خالص عملی نظام۔

نتیجہ بحث

حجیت اجماع کے دونوں نکات اجماع معصوم اور اجماعِ واجب الاتباع کے حق میں پیش کردہ دلائل کے جائزہ کے بعد ہم جس نتیجہ پر پہنچتے ہیں وہ حسب ذیل ہے:

۱۔ اجماع امت معصوم عن الخطاء نہیں ہے بلکہ معصوم عن الضلالۃ ہے۔

۲۔ اجماع سے علمی اختلاف کسی بھی مجتہد کے لیے جائز ہے، البتہ اس کی عملی مخالفت اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ جماعت کی معتدبہ تعداد یا اکثریت دوسری رائے کے حق میں نہ ہو جائے۔

۳۔ جس طرح معصومیتِ اجماع کے دلائل اصلاً ضلالت سے عصمت کے بارے میں ہیں، خطاء اجتہادی سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسی طرح اتباعِ اجماع کے دلائل اصلاً اطاعتِ رسول، جماعت سے وابستگی اور اطاعت امر سے متعلق ہیں، اجماع سے ان کا کوئی راست تعلق نہیں ہے۔

۴۔ یہ دلائل ثبوت کے اعتبار سے بھی اس قطعیت کے نہیں ہیں جس سے کوئی عقیدہ تشکیل دیا جا سکے یا جس سے کسی چیز کو ایک مستقل دلیل شرعی قرار دیا جا سکے۔

۵۔ غرض دونوں شقوں کے دلائل اپنے مقصود پر دلالت میں غیر صریح اور غیر واضح ہیں۔ ان کے خطاب کے صیغے اپنے مدعا کے اظہار میں ظاہر، نص، مفسر اور محکم کسی زمرے میں نہیں آتے اور یہ دونوں نکات ان آیات و احادیث کی چھ دلالتوں یعنی عبارۃ، اشارۃ، تنبیہ، اقتضاء، خطاب، اور علت میں سے کسی سے ثابت نہیں ہوتے۔

ا۔ نظریہ اجماع کی پیدائش(genesis)

جمہور علماء اصول کے نزدیک تصور اجماع کی نظری اساس حدیث "لا تجتمع امتی" اور آیت "سبیل المؤمنین" کی نصوص ہیں۔ نص اول سے اجماع، کو عصمت اور نص ثانی سے اتباع حاصل ہوا۔ اوپر ہم نے ان کا جائزہ لیا۔ تصور اجماع کی ایک دوسری اساس عملی ہے۔ تاریخ فقہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اول یہی عملی اساس استوار ہوئی اور نظری اساس بعد میں قائم و مستحکم ہوئی۔ اجماع کی یہ عملی اساس صحابہ کرام کے اجماعات ہیں۔ یہی اجماعاتِ صحابہ، اب گویا تصورِ اجماع کی مثالیں اور نظریہ اجماع کی نظیریں ہیں۔

۲۔ اجماع صحابہ کی حقیقت۔

محققین اہل اصول کی تحقیق یہ ہے کہ صحابہؓ کے زمانہ میں یہ اصطلاحی اجماع کبھی وجود میں نہیں آیا۔(۵۴) خلفاء راشدین اور صحابہ کرامؓ نے کبھی کسی حکم شرعی کی تحقیق یا کسی حکم شرعی کی تنفیذ کے لیے اجماع اصطلاحی، منعقد نہیں کیا اور نہ ایسا کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے جس بات کی انتہائی کوشش کی، وہ یہ کہ کس طرح کسی پیش آمدہ مسئلہ میں شریعت کا صحیح حکم دریافت کریں۔ اس غرض کے لیے انہوں نے بارہا موجود فقہاء صحابہ کو جمع کیا اور ان سے مشورے کیے، بحثیں کیں، اختلاف اور اتفاق کیا۔ اس میں کہیں یہ نظر نہیں آتا کہ ان کے سامنے اجماع کا حصول کبھی مقصد رہا ہو یعنی یہ کہ انہوں نے اس وقت کے تمام عالم اسلام کے فقہاء کو جمع کرنے کی یا ان سے رائے لینے کی کوئی شعوری کوشش کی ہو تاکہ

اجماعِ معصوم منعقد ہو جائے۔

صحابہ کرامؓ کے اجتماعی مشاورتی فیصلوں کو جو کہ وقت پر موجود مجتہد صحابہ کے اتفاق رائے سے ہوئے یا دین کی ان قطعیات کو جن میں صحابہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ بعد میں تابعین نے تتبع اور استقراء کے ذریعہ اجماع کی مثالیں اور نظیریں قرار دیا۔ کیا کوئی صاحب فہم یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ وہ اجماع معصوم جس کی تعریف پہلے ذکر کی گئی ہے جس میں امتِ عصر کے ہر فقیہ و مجتہد کی صراحتاً یا رضامندانہ سکوت کے ساتھ شمولیت ضروری ہے وہ صحابہ کرام کے ان اجتماعی آراء پر صادق آتا ہے؟

۳۔ انعقاد و وقوع اجماع

حقیقت یہ ہے کہ اجماع کی ٹھیٹھ اصطلاحی تعریف سے جو تصور ابھر تا ہے وہ محض ایک فرضی و تخیلاتی اور غیر عملی تصور ہے یعنی یہ کہ پورے کرہ ارض میں آباد امت مسلمہ کے تمام مجتہدین میں سے ہر ایک کی صریح رائے یا سکوتی رضامندی معلوم ہو جائے۔ مجتہدین کی بالاحاطہ تعیین و تشخیص کرنا اور ان سب سے کسی معاملہ پر بحث و گفتگو کا سلسلہ چلا کر اتفاق حاصل کرنا ایک ناممکن العمل چیز ہے۔ یہ بات کہ عصر ماضی کے کسی لمحہ میں کوئی اجماع متحقق ہوا، یا عصر حال میں کسی لحظہ کسی اجماع کا تحقق ہو گیا ہے اور اب اسے موسوعۃ الاجماع میں درج کر لینا چاہیئے۔ کیسے یقینی طور پر فیصل ہوگی۔ گذشتہ ۱۴ صدیوں کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ کسی عصر میں کوئی فنی اجماع کبھی منعقد نہیں ہوا۔ پوری تاریخِ تشریع اسلامی اس کی مثال سے خالی ہے۔ آئندہ بھی فنی اجماع ممکن نہیں اور اگر ممکن قرار دیا جائے تو مشقت وغیرہ کی بناء پر مشروع نہیں ہو سکتا۔

۴۔ اجماع کا نقل و ثبوت

جہاں تک اجماع کے نقل و ثبوت کا تعلق ہے۔ اس سلسلہ میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "کسی مسئلہ کے بارے میں یہ کہنا مناسب نہیں ہے کہ اجمع المسلمون قدیماً و حدیثا علی کذا، قدیم و جدید تمام مسلمان اس بات پر متفق ہیں بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ لم احفظ عن فقہاء المسلمین انھم اختلفوا فی کذا، میرے علم میں نہیں کہ اس مسئلہ میں

فقہاء مسلمین کے درمیان کوئی اختلاف ہوا ہے"(۵۸)۔ اوراس کی وجہ امام شافعی یہ بیان فرماتے ہیں کہ: اکثر ایک بات کو مجمع علیہ کہا جاتا ہے حالانکہ بہت سے اہل علم اس کے خلاف کسی اور رائے کے قائل ہوتے ہیں۔

امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ " یہ جو لوگ اجماع کا دعویٰ کرتے رہتے ہیں جھوٹ ہوتا ہے، جو اجماع کا دعوی کرے وہ جھوٹا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ لوگوں کا اس میں اختلاف ہو اور اسے پتہ ہی نہ ہو۔ لہذا یوں کہنا چاہیئے کہ " لانعلم الناس اختلفوا" ہمیں اس مسئلہ میں لوگوں کے کسی اختلاف کا علم نہیں ہے"(۵۹)۔

یہاں یہ بات ضرور یاد رکھنی چاہیئے کہ امام شافعی و احمد جس وقت ثبوتِ اجماع سے متعلق یہ کچھ ارشاد فرما رہے تھے۔ اس وقت ان کے سامنے صرف قرون خیر یعنی صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے اجماعات کا مسئلہ تھا۔ وہ خود قرن ثالث کی آخری نسل سے تھے۔ جب خیر القرون میں اجماع کے نقل و ثبوت کا یہ حال ہو تو دیگر قرون کا کیا حال ہوگا۔ آگے چل کر جو صورت حال ہوئی وہ یہ کہ فقہی مناظروں میں ہر فرد اور ہر فریق نے اپنے اپنے علم اور عقل کے مطابق اپنے موافق بے شمار مسائل کو اجماع قرار دے دیا اور بعضوں کے نزدیک اجماع کی تعداد(۶۰) ہزاروں سے بھی اوپر ہوگئی۔

۵۔ تکلیفِ اجماع

قرآن و سنت میں اجماع کو منعقد کرنے کے لیے کہیں کوئی ہدایت اشارتاً بھی موجود نہیں ہے۔ صحابہ کرام نے کبھی اپنے عہد میں اجماع کے انعقاد کی کوشش نہیں کی۔ تابعین اور تبع تابعین نے بھی کبھی اس طرح کی کوئی کوشش نہیں کی۔ قرونِ خیر مکمل طور سے اس طرح کی کسی کوشش یا اس کے لیے کسی خواہش کے اظہار سے خالی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اجماع کا انعقاد سرے سے کوئی تکلیفِ شرعی ہے ہی نہیں۔ اجماع کا تصور شریعت کے مزاج سے قطعی نامانوس اور دین میں ایک اجنبی خیال ہے۔ شریعت ہمیشہ فطرت اور یسر پر تکلیف کا مدار رکھتی ہے، محض نظری امکان یا عملی عسر پر نہیں ہے۔ پھر یہ

بھی ایک حقیقت ہے کہ کسی حکم شرعی کے معلوم کرنے کے لیے فقہ و اجتہاد کا عمل وسعتِ علم سے زیادہ عمق اور مقدار سے زیادہ معیار کا متقاضی ہے۔ یہ ایک فقہی سائنس ہے جس میں غور و فکر کی یکسوئی، عقلی ریاضت، فکری مراقبہ اور اعتکافِ نفسی درکار ہوتا ہے۔ اس سائنس کا اصل مواد قرآن و سنت ہیں اور اس کے اوزار قوت فہم و ادراک، فقہ کی فنی مہارت اور اجتہاد کے تکنیکی اصول ہیں۔ بلاشبہ ہر علم و فن کی طرح یہاں بھی بعد کی نسل اپنی پیش رو نسلوں کی کاوش سے بے نیاز نہیں رہتی بلکہ اپنے معاصرین کی محنتوں سے بھی بھرپور استفادہ کرتی ہے۔

۶۔ آخری بات

بعض معاصر فقہاء(۶۱) نے جرمن مستشرق گولڈ زیہر کے بارے میں یہ نقل کیا ہے کہ وہ اصول فقہ میں اجماع کے نظریہ سے بہت متاثر ہوا۔ اس نے کہا کہ عمل اجماع ایک ایسا سرچشمہ ہے جس کی قوت اسلام کو پوری آزادی کے ساتھ متحرک(۶۲) اور فعال رکھ سکتی ہے۔ یہ بات اگر عمل اجتہاد کے بارے میں کہی جائے تو یہ بالکل صحیح ہے۔ اجماع کے بارے میں اس کا یہ کہنا اس کی یہودی ذہنیت کی پوری طرح عکاس ہے۔ (اگر وہ یہودی ہے) یہ جاننا واقعی مشکل ہے کہ کون یہودی ہے اور کون نہیں ہے۔ اس مغربی دانش ور نے اجماع کے پیچھے اس حقیقت کا سراغ لگایا کہ یہ مسلمانوں کو اصلِ شریعت سے کاٹنے کا بہترین ذریعہ بن سکتا ہے۔ فی الواقع یہ بیان ایک دسیسہ کاری ہے جو مسلم عقیدہ کے محکم قلعہ میں نقب زنی کی نیت سے دیا گیا ہے۔

مراجع و حواشی

۱۔ ملاحظہ ہو۔ اصول السرخسی (جزء ان) (۱/۲۹۸۔۳۰۳) شمس الائمۃ ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سھل السرخسی (۴۱۰ھ)۔ الاحکام فی اصول الاحکام (اربعۃ اجزاء (۱/۲۸۰۔۴۰۷) سیف الدین ابوالحسن علی بن ابی علی بن محمد الآمدی الشافعی (۶۳۱ھ)۔

۲۔ اصول فقہ اسلام ص ۳۔۶۳۔ سر عبدالرحیم، ترجمہ مولوی مسعود علی۔ مطبوعہ ۱۹۸۸ء، علی کامران پبلشرز پاکستان۔

۲۔الف چودھویں صدی میں اصول فقہ پر متعدد بہترین کتابیں تالیف کی گئی ہیں جن میں اجماع کے موضوع پر اختصار یا تفصیل سے علمی معیار پر کلام کیا گیا ہے۔ چند معروف کتب حسب ذیل ہیں۔ یہ کتابیں علی گڑھ میں موجود ہیں۔

الاجماع فی الشریعۃ الاسلامیہ	علی عبدالرزاق (۱۹۴۷)
تسھیل الوصول الی علم الاصول	محمد عبدالرحمان عبدالحلادی (۱۹۲۰)
اصول الفقہ	محمد الخضری بک (۱۳۴۵/۱۹۲۷) ص ۲۶۵۔۲۸۰
علم اصول الفقہ	عبدالوہاب خلاف (۱۳۷۶/۱۹۵۶) ص ۲۱۔۵۲
اصول الفقہ الاسلامی	زکی الدین شعبان (مطبوعہ مصر) ص ۴۳۔۵۸
اصول الفقہ	محمد ابوزہرۃ (مطبوعہ ۱۹۵۷) ص ۱۸۹۔۲۰۲
المدخل الفقہی العام	مصطفیٰ احمد الزرقاء (مطبوعہ ۱۹۶۵) ص ۶۰
سلم الوصول لعلم الاصول	عمر عبداللہ (مطبوعہ ۱۹۵۶) ص ۱۹۸۔۲۰۴
المدخل الی علم اصول الفقہ	محمد معروف الدوالیبی (مطبوعہ ۱۹۶۳) ص ۳۴۔۳۶
مدخل الفقہ الاسلامی	محمد سلام مدکور (مطبوعہ ۱۹۶۴) ص ۷۹
الوجیز فی علم الاصول	عبدالکریم زیدان۔ ص ۱۹۱
الوسیط فی اصول الفقہ الاسلامی	وھبہ الزحیلی (مطبوعہ ۱۹۶۵) ص ۱۹۷۔۲۸۳
المدخل للتشریع الاسلامی	فاروق بنہان
موسوعۃ الاجماع فی الفقہ الاسلامی۔	سعدی ابوحبیب (مطبوعہ ۱۴۰۶/۱۹۸۵)

۳۔ رسالۃ الطوفی فی المصلحۃ مع حاشیۃ۔ ابو الربیع نجم الدین سلیمان بن عبدالقوی بن عبدالکریم الطوفی ثم البغدادی الحنبلی (۷۱۶)

۳۔الف علم اصول الفقہ ۱۹، ۱۲ خلاف۔ الفاظ یہ ہیں۔ ۱۔ وقد ثبت العلماء بالاستقراء ان الادلة۔ ترجع الی اربعة۔۲۔ ان بحوث علم اصول الفقه و قواعد یست بحوثا وقواعد تعبدیة وانما هی ادوات و رسائل۔

۴۔ عام طور پر حکم شرعی کا ماخذ وحی اور غیر وحی دونوں کو قرار دیا گیا ہے اور وحی سے مراد کتاب و سنت اور غیر وحی اجتہاد کو کہا گیا ہے۔ مگر اس سے بہتر تعبیر یہ ہے کہ اجتہاد بھی بالواسطہ وحی ہے، کیونکہ وحی پر مبنی اور اسی سے ماخوذ ہوتا ہے۔ دین میں کوئی شئے غیر وحی سے ثابت نہیں ہو سکتی۔

۵۔ فقہائے احناف اسے دلالۃ، الدلالۃ یعنی دلالۃ دلالۃ النص کہتے ہیں۔ چونکہ تمام قسمیں دلالۃ النص ہیں اس لیے اس کا علیحدہ نام دلالۃ التنبیہ مناسب ہے۔ دیکھئے ہدایۃ المجتہد ابن رشد کا مقدمہ۔

۶۔ یہ عام طور پر مفہوم مخالف کے نام سے معروف ہے۔ یہ نام طویل ہے پھر اس سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ دیگر دلالتیں مفہوم موافق ہوں گی، حالانکہ مفہوم موافق صرف دلالۃ التنبیہ (دلالۃ النص) کو کہا جاتا ہے۔

۷۔ اس قسم کو میرے علم کی حد تک کسی نے دلالت میں شامل نہیں کیا ہے۔ لیکن میرے خیال میں اگر شارع نے اپنے حکم کی علت خود بتا دی ہو تو وہ مزید احکام کے ثبوت کے لیے ایک دلالت بن جاتی ہے۔

۸۔ استنباط بالنص دراصل نصوص سے بالواسطہ اجتہاد کی شکل ہے۔ میرے مطالعہ کی حد تک پہلی بار معروف دوالیبی نے اجتہاد کی یہ جامع تقسیم کی ہے یعنی اجتہاد بیانی، قیاسی اور استصلاحی۔ ملاحظہ ہو کتاب المدخل الی علم اصول الفقه۔ مولانا محمد تقی امینی نے اپنی کتاب اجتہاد کا تاریخی پس منظر، میں اسی تقسیم کو اپنایا ہے۔

۹۔ الوسیط فی الفقہ /۲۶۴ الفاظ یہ ہیں: ان اهل الاجماع لیس لهم الاستقلال باثبات الاحکام فیلزم ان یکون اجماعهم عن مستند۔

۱۰۔ قال الشوکانی: لا یلزم من کون الشی حقا وجوب اتباعه، کما قالوا ان کل مجتهد مصیب ولا یجب علی مجتهد آخر اتباعه فی ذالك الاجتهاد و مخصوصه۔

۱۱۔ حدود التشریع فی الاسلام ۔ ابوالاعلی المودودی

۱۱۔الف مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۱۹/ ۲۸

۱۱۔ب حاشیۃ علی الرسالۃ للشافعی ۔ فقرہ ۱۸۱۷

۱۲۔ خلاف نے اجماع صریح (اجماع عزیمۃ) کو اجماع قطعی کا نام دیا ہے اور اس کی مخالفت کو ناجائز قرار دیا ہے، اور اجماع سکوتی (اجماع رخصت) کو اجماع ظنی کہا ہے اور اسے محال اجتہاد قرار دیا ہے۔ علم اصول الفقہ /۲۵

۱۳۔ الرسالۃ للشافعی، تحقیق احمد محمد شاکر، فقرہ ۱۸۱۷

۱۴۔ ملاحظہ ہو۔ کتاب الام للشافعی ۲/۲۲۸ ومابعدھا

۱۵۔ اجماع اجتہادی میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔ دیکھیں سرخسی اور آمدی نیز دیکھئے عمدۃ الحواشی علی اصول الشاشی ص ۳۰۳، ارتفاع علت سے ارتفاع اجماع کی صورت۔

۱۵۔الف اجماع و اختلاف کا علم امام شافعیؒ کے نزدیک اصول فقہ کا ایک مستقل باب ہے۔ فرماتے ہیں: العلم وجہان: الاجماع والاختلاف۔ ملاحظہ ہو الرسالۃ۔

۱۶۔ اصول الشاشی مع عمدۃ الحواشی /۳۰۳

۱۶۔الف ابوحامد الغزالی کا قول ہے: خیر العلم ماازدوج فیه العقل والسمع واصطحب فیه الرای والشرع، وعلم الفقه و علم اصول الفقه من هذا القبیل، فانه یاخذ من صفوا لعقل والشرع سواء السبیل (المستصفی)

۱۷۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام اوزاعی کے درمیان قبل وبعد رکوع رفع یدین کے مسئلہ پر مباحثہ ہوا۔
امام اوزاعی نے فرمایا: حدثنی الزهری عن سالم عن ابن عمر: ان النبی کان یرفع یدیه حین یرکع و حین یرفع راسه من الرکوع۔
امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا: حدثنی حماد عن ابراهیم الحنفی عن علقمة عن ابن مسعود: ان النبیؐ کان یرفع یدیه حین یکبرثم لا یرفع۔
اوزاعی نے کہا: زهری عن سالم عن ابن عمر۔ سلسلۃ الذہب ہے۔ تین واسطے ہیں یعنی سند عالی ہے۔
ابو حنیفہؒ نے کہا: حماد زہری سے افقہ، ابراہیم سالم سے افقہ، علقمہ ابن عمر سے افقہ، اگرچہ صحابی ہیں، اور ابن مسعود تو ابن مسعود ہی ہیں۔

۱۸۔ الرسالۃ فقرہ۔ ۱۳۱۲

۱۹۔ الرسالہ فقرہ ۱۱۰۲، ۱۱۰۵

۲۰۔ اصول الشاشی مع عمدۃ الحواشی (مطبوعہ بیروت) (۲۸۷۔۳۰۳)

۲۱۔ الآمدی ۴/۱۱۵

۲۲۔ متون اصولیہ /۲۷ مرتبہ جمال الدین القاسمی الشامی۔

۲۳۔ علم اصول الفقہ : خلاف /۴۵

۲۴۔ ابن حزم کی تعریف کی رو سے اجماع صرف عصر صحابہ میں محصور ہے :
الاجماع هو ما تيقن ان جميع الصحابة عرفوه وقالوا به ولم يختلف منهم احد (۱/۵۴م ۹۶) معجم فقہ ابن حزم ص ۱۷۔ نیز دیکھیں : المجتہد ۳/۲۵۶۔

۲۵۔ اس بحث کے لیے ملاحظہ ہو : اصول السرخسی۔ ۲۹۸ الی ۳۰۳، للآمدی ۱/۲۸۰ الی ۴۰۶، الاجماع فی الشریعۃ الاسلامیہ ۔ علی عبدالرزاق۔

۲۵۔الف وما كان لمؤمن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم (الاحزاب ۳۳/۳۶)

۲۶۔ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہر اجماع کے لیے ایک سند شرعی کا ہونا ضروری ہے۔ دیکھیں : الاجماع فی الشريعة الاسلاميه على عبدالرزاق ۔

۲۶۔الف الاجماع بمقتضى دليل قطعي يزيده قوة، و يغني عن البحث عن دليله (الوجيز لزيدان ص ۱۹۰)

۲۷۔ اجماع جب اپنے شرائط کے ساتھ منعقد ہو جائے تو وہ دلیل قطعی ہوگا اور یہ اجماع محض قطعی ملزم للمسلمین ہوگا۔ اس کی مخالفت یا اس کا نقض جائز نہیں۔ (المسودہ ۳۷۵)

۲۷۔الف قرآن اصل مطلق کامل ہے۔ عمدة الحواشی علی اصول الشاشی /۱۵

۲۸۔ امام رازی کے مطابق اجماع کے دلائل اس پایہ کے نہیں ہیں کہ ان سے یقین یا قطعیت کا فائدہ حاصل ہو۔ لہذا جتنے احکام و مسائل بھی اس کے تنے سے پھوٹیں گے وہ سب بھی بدرجہ اولیٰ غیر قطعی ہوں گے۔ (المحصول فی علم اصول الفقہ ۲/۲۹۸)

۲۹۔ دیکھیں حاشیہ نمبر ۱۰

۳۰۔ غیر مجتہد پر تقلید واجب ہے۔ اور مجتہد پر اجتہاد واجب ہے۔ یہ اصول فقہ کا ایک مسلمہ ہے۔ عمدۃ الحواشی ص ۳۰۱

۳۱۔ تمام تشریعات محل بحث و نقد ہیں۔ صبحی صالح کے الفاظ ہیں۔ ان باب الاجتهاد لم يقفل في الحديث كما لم يقفل في الفقه، و يجب ان يظل بابه مفتوحا في كل من هذين العلمين، علوم الحديث ومصطلحه۔

۳۲۔ التوبہ ۹ :۳۱ نیز ملاحظہ ہو۔ اجماع اور باب اجتہاد۔ کمال فاروقی مترجمہ مظہر الدین صدیقی (مطبوعہ ۱۹۶۵) کراچی۔

۳۳۔ دائود و سلیمان اذ یحکمان فی الحرث اذا نفشت فیه غنم القوم۔ وکنا لحکمهم شاهدین، ففهمنا ها سلیمان، وکلاً آتیناه حکماً و علماً (الانبیاء ۲۱/۷۸،۷۹)

۳۴۔ حضرت عمرؓ یہ رائے رکھتے تھے کہ سارا مال ابھی تقسیم نہ کر دیا جائے بلکہ امت کی آئندہ مصالح کی خاطر اسے بیت المال میں بھی رکھا جائے۔ حضرت علیؓ کا خیال تھا کہ یہ مال مسلمانوں کی امانت ہے۔ اسے جلد سے جلد امانت والوں کے حوالہ کر دیا جائے۔

۳۵۔ حضرت عمرؓ نے ایک قضیہ میں ایک فیصلہ فرمایا۔ اس کے بعد آپ کی رائے بدل گئی۔ دوسرے قضیہ میں دوسرا فیصلہ فرمایا اور پہلے کو بھی نافذ رکھا۔ اسی طرح آپ نے دیگر قاضیوں کو ہدایت کی کہ تمہیں حق کی طرف آنے سے کوئی چیز نہ روکے۔ اپنی تغلیط کا جھوٹا پندار حق کو قبول کرنے میں مانع نہ ہو۔

۳۶۔ الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی (المائدہ ۵ :۳)

۳۷۔ انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون (الحجر ۱۵ :۹)

۳۸۔ رواه ابن ابی عاصم، حسن بشواهدہ بحوالہ راغب الطباع۔

۳۹۔ لا تجتمع امتی علی خطاء ، یا علی ضلالة ، یا سالت الله تعالی الا تجتمع امتی علی ضلالة فاعطانیها۔ یہ حدیثیں علی عبدالرزاق نے غزالی اور شارح بزدوی کے حوالہ سے جمع کر دی ہیں۔

۴۰۔ ولا یجمعهم علی الضلالة (دارمی مقدمہ ۸)

۴۱۔ لاتزال طائفة من امتی علی الحق ظاهرین حتی تقوم الساعة یا حتی یاتی امرالله (بخاری و مسلم)

۴۲۔ ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطأنا (البقرہ ۲ :۲۸۶)

۴۳۔ تجاوز الله عن امتی الخطاء و النسیان وما استکرهوا علیه (ابن ماجه والحاکم، احکام القرآن للجصاص ۳/۹) تیسیر مصطلح الحدیث محمود الطحان ص ۲۴۔

۴۴۔ ترکت فیکم امرین الخ۔ (موطاء ترمذی، مسند احمد)

۴۵۔ کنتم خیر امة اخرجت للناس (آل عمران ۳۔۱۱۰)

۴۶۔ وکذالك جعلنا کم امة وسطا (البقرہ ۲ :۱۴۳)

۴۷۔ آپؐ خود اپنے بارے میں فرمایا: فانما انا بشرا صیب و اخطی (ترمذی) اور فرمایا: اذا حکم الحکم فاجتهد ثم اصاب فله اجران (بخاری باب الاعتصام)

۴۷۔الف۔ نبی سے بھی ابتداء اجتہاد میں انسب اور غیر انسب کی خطاء ہوتی ہے جس کی تفصیل قرآن میں موجود ہے مثلاً جذبہ رحمت کی بناء پر بدر کے قیدیوں کی نرم سزا یا دعوتِ دین کی مصلحت میں ام مکتوم کے بجائے سرداران قریش پر زیادہ توجہ یا غزوہ تبوک میں منافقین کو از راہ مروت رخصت دینا، یا ازواج کے خیال خاطر سے شہد نہ کھانے کا فیصلہ وغیرہ۔ یہ تمام مثالیں اجتہاد انطباقی کی ہیں۔

۴۸۔ مسند احمد ۱/۳۸۷ یہ حدیث اصلاً موقوف ہے بحوالہ راغب الطباخ

۴۹۔ ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدیٰ و یتبع غیر سبیل المومنین نوله ما تولی ونصله جهنم وساء ت مصیسرا (النساء ۴ :۱۱۵)

۵۰۔ فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله والرسول (النساء ۴ :۵۹)
وما اختلفتم فی شی فحکمه الی الله (الشوری ۴۲/۱۰)

۵۱۔ جماعت سے لزوم اور اہتمام کی متعدد حدیثیں سرخسی اور آمدی نے درج کی ہیں۔ الرسالة میں دو حدیثیں درج ہیں :۱۔ عن عبدالله بن مسعود ان النبی قال: نضر الله عبداسمع مقالتی... ثلاث لا یغل علیهن قلب مسلم: اخلاص العمل لله، والنصیحة للمسلمین و لزوم جماعتهم۔ (فقرہ ۱۱۰۲)۔ اس حدیث سے وجوب اتباع اجماع کیسے لازم آتا ہے اس کی تشریح امام شافعیؒ نے فقرہ ۱۳۱۹ میں کی ہے۔ جو کہ ایک کمزور استدلال ہے۔ ۲۔ عن سلیمان بن یسار: ان عمر بن الخطاب خطب الناس بالجابیة فقال: ان رسول الله قام فیننا کمقامی فیکم فقال... الا فمن سره بحبوحة الجنة فیلزم الجماعة، فان الشیطان مع الفذ۔ الخ

۵۲۔ واعتصموا بحبل الله جمیعاً ولا تفرقوا (آل عمران ۳/۱۰۳)

۵۳۔ فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون (النحل ۱۶/۴۳)

۵۴۔ اطیعوا الله و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم (النساء ۴/۵۹)

۵۵۔ دیکھیں حاشیہ ۵۱

۵۶۔ اجماع کبھی وجود میں نہیں آیا۔ ملاحظہ ہو: الخضری: اصول الفقہ /۳۴۱، خلاف: علم اصول الفقہ/ ۴۵

۵۷۔ اب ایک موسوعہ موسوعۃ الاجماع فی الفقہ الاسلامی کے نام سے تیار ہو گیا ہے۔ دمشق کے قاضی شرعی سعدی ابو حبیب نے یہ موسوعہ ۹ کتابوں کی مدد سے تیار کیا ہے۔

۵۸۔ الرسالہ فقرہ ۱۳۴۸۔۱۳۴۹

۵۹۔ اصول الفقہ للخضری /۳۱۴۔ یہ امام احمد فرماتے ہیں: ومن اغرب مانقل فی الاجماع ان بعضہم قال: اجمعوا علی قبول شہادة العبد، وآخرون قالوا: اجمعوا علی انہا لا تقبل شہادة العبد، ھذا من غرائب النقل۔ (راغب الطباخ)۔

۶۰۔ بعضوں کے نزدیک اجماع کی تعداد ہزاروں میں ہے۔ ابو اسحاق اسفرائینی حوالہ التحریر ۳/۸۳ اسفرائینی کے الفاظ یہ ہیں: ان مسائل الاجماع اکثر من عشرین الف مسالة۔

۶۱۔ گولڈ زہیر کا یہ قول محمد معروف الدوالیبی نے اپنی کتاب المدخل الی علم اصول الفقہ میں دو جگہ نقل کیا ہے اور اسے سراہا ہے۔ ایک صفحہ ۴۰ پر اور ایک بالکل ابتداء کتاب میں ہے۔

۶۲۔ اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ اجماع اجتہاد کی آزادی میں ایک رکاوٹ(**obstacle**) ہے۔ اس مستشرق کو دراصل دلچسپی اس سے ہے کہ سابق اجماعات کے نام پر امت مسلمہ قرآن و سنت سے کشتی چلی جائے اور نظری طور پر یہ امت اپنے امور کے فیصلہ میں خدا و رسول کو آخری اتھارٹی تسلیم کرنے کے بجائے اپنے ہی کو خدا و رسول کا قائم مقام سمجھنے لگے۔