علی گڑھ سکول کے مفکرین کی نظر میں اجماع کا مقام: محسن الملک کے حوالے سے ایک خصوصی مطالعہ

ثمینہ حسنین*

Ijmāʿ in the Thought of Aligarh School: A Study with Special Reference to Muḥsin al-Mulk

Sameena Hasnain*

ABSTRACT

Except for a few initial centuries of Islamic history, *ijmāʿ* has been considered the third basic source of the *Sharīʿah* after the Qur'ān and *Sunnah*. It is often contended that a sort of consensus (*ijmāʿ*) occurred amongst the jurists of medieval period which almost closed the door of independent reasoning (*ijtihād*). Though there were few exceptions, like Ibn Taymiyyah and others, who did not accept this position, these voices were few and far between and could not impact much. However, in the nineteenth and twentieth centuries, there were many scholars who challenged this consensus. Among them were those who were associated with Aligaṛh movement. This article discusses the position of Aligarh school on

* اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اسلامی تاریخ، یونی ورسٹی آف کراچی، کراچی۔ (sameenahasnain8@gmail.com)

* Assistant Professor, Department of Islamic History, University of Karachi, Karachi. (sameenahasnain8@gmail.com)

ijmāʿ with special focus on the writings of Nawāb Muḥsin al-Mulk

۞۞۞۞۞

تعارف

اجماع تاریخی طور پر اسلامی قانون کا تیسرا اہم ماخذ سمجھا جاتا ہے، جب کہ دوسری جانب اس تمام تاریخی عرصے میں، جو کہ اسلام کے ابتدائی دور سے شروع ہوتا ہے، قانون کے اس ماخذ اور اس کی حیثیت کو چیلنج بھی کیا جاتا رہا۔ اس کو ماننے والے اپنے حق میں دلائل تاریخی روایت سے لے کر آتے ہیں، ان کی نظر میں اجماع نے اجتہاد کے دروازے بند کر دیے (مذہب کے معاملات میں تشکیلِ نو / تعبیرِ نو کے)۔ یہ روایت پسند فقہا اور علما قدیم نظریے اور قانون سازی میں اجماع کی اہم حیثیت کا دفاع کرتے تھے، تو دوسری جانب اس کا رد بھی انھی تاریخی روایات میں تلاش کیا گیا، اور چند آوازیں اس کے خلاف اٹھیں۔ ان میں ابن تیمیہ اور دیگر کئی ایسے تھے جو اجماع کی اس حیثیت کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ انیسویں اور بیسویں صدی میں چند آوازیں جو اجماع کے خلاف اٹھیں ان میں سے کچھ علی گڑھ سکول کے مصلحین کی تھیں۔ علی گڑھ کے تقریباً تمام مفکرین کا یقین تھا کہ یہ اجماع کا نظریہ تھا جس نے عملی طور پر تازہ فکر کے لیے راستے بند کیے جس نے معاشرے کو زیادہ روایت پسند بنایا اور اس چیز نے انھیں مغرب کی طرف سے چیلنجز کا سامنا نہیں کرنے دیا۔ چناں چہ علی گڑھ سکول نے تمام روایت پسند نظریات کو چیلنج کرنے کے لیے ایک منظم اور مربوط طریقہ کار اپنایا۔

ہم نے اپنے اس مطالعے میں سرسید کے ہم عصر اور ساتھی محسن الملک کے خاص حوالے سے اس بحث کو پیش کیا ہے۔ کہ کیسے علی گڑھ کے مفکرین، خاص طور سے محسن الملک، نے اجماع کے روایتی تصور کے خلاف دلائل دیے؟ اجماع کے سلسلے میں اپنی فکر کا دفاع کرنے کے لیے کون سے معقول دلائل سامنے لائے؟ اور کہاں / کس حد تک وہ اپنی کوششوں میں کام یاب ہوئے؟ مزید یہ کہ یہ صورت حال ہمیں اس نتیجے تک پہنچاتی ہے کہ ردِ اجماع کے لیے بھی اجماع کی ضرورت تھی جو یہ جدیدیت پسند حاصل کرنے میں ناکام رہے۔

قرونِ وسطیٰ سے لے کر اب تک اجماع اسلامی قانون کا تیسرا اور عملاً انتہائی اہم ستون ہے۔ نظری طور پر یہ حکمِ الٰہی پر امت کی متفقہ "رضامندی" ہے، تکنیکی اعتبار سے کسی بھی وقت میں بااختیار مذہبی علما کا تسلیم شدہ

متفقہ عقیدہ اور رائے ہے۔[۱] اجماع کوئی تیسری صدی ہجری میں اپنی اس حیثیت یا مقام پر فائز ہوا، جب کہ اسلامی تاریخ کی پہلی صدی میں اس کی حیثیت قانونی ماخذ کی نہیں تھی بلکہ وہ قانونی ماخذ سے کیے گئے فیصلوں کے نتیجے میں وقوع پذیر ہوتا تھا۔ ان میں قرآن اور حدیث کے علاوہ قانون کے دیگر طریقے یا ذرائع بھی شامل تھے، جیسے کہ قیاس، اجتہاد اور بعد میں استحسان، مصالحہ مرسلہ، عرف وغیرہ۔ اجماع ان ذریعوں یا طریقوں سے مستنبط فیصلوں پر عوام اور خواص کی متفقہ و غیر متفقہ رائے کے نتیجے میں ظہور میں آتا تھا، جو ایک علاقے کے لوگوں کا ہوتا تھا۔ اسی لیے خیال کیا جاتا ہے کہ یہ سنّت پر اجماع تھا جو اس دور میں ہوا اور جو مقامی طور پر بھی ہوتا تھا جیسے کہ اہلِ مدینہ کی سنت و اجماع، اہلِ عراق کی سنّت و اجماع، جو مقامی طور پر ایک دوسرے سے مختلف بھی ہو سکتا تھا اور یہ بے ضابطہ اجماع اختلافِ رائے کو بھی نہیں روکتا تھا۔ اس طرح مختلف مقامی رواجات اور مختلف توجیہات کی بنا پر رائے عامہ ابھر آتی تھی اور تازہ بہ تازہ فکر اور توجیہات کا سلسلہ بھی برابر جاری رہتا تھا۔ گویا اسلام کے ابتدائی دور میں اجماع کا تصور عملی سنّت یا رواج سے وابستہ تھا بلکہ یہ ایک دوسرے میں مدغم تھے۔[۲]

قرونِ اولیٰ میں قانونِ اسلامی کے مآخذ قرآن، سنت، اجتہاد کے بعد اجماع کا نمبر چوتھا تھا۔ جب کہ قرونِ وسطیٰ میں یہ حدیث کے بعد تیسرے نمبر پر آ گیا اور اجتہاد اور قیاس اس کے بعد۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی سمجھا جانے لگا کہ اجماع زمانۂ ماضی میں قائم ہو چکا ہے۔[۳] اب مزید اجماع کی گنجائش نہیں!

دراصل یہ امام شافعی تھے جنھوں نے نہ صرف اجماع کے عمومی تصور کو محدود کرتے ہوئے اسے ماخذِ قانون کی حیثیت دی بلکہ اسے امت کے فقہی ماہرین یا باختیار مذہبی لوگوں تک محدود کر دیا، چناں چہ ان کے اجتہادات اور تشریحات و توجیہات کو وقت کے ساتھ ساتھ زیادہ سے زیادہ ماہرین قبول کرتے چلے گئے۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ماہرین کے مرتب کردہ اجماع کے بارے میں یہ رائے قائم کر لی گئی کہ کسی مسئلے پر اجماع تک پہنچا جا چکا ہے۔ جس نے امت کے ماہرین کی مختلف النوع انفرادی تشریح و توجیہہ کے کام کو روک دیا، جو منجمد قانونی تنظیم کی

1– M. Bernand, "Ijma", *Encyclopedia of Islam*, eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel & W. P. Heinrichs (Leiden: E. J. Brill, 1979), 3:1023.

۲– فضل الرحمن، "اسلام کے ابتدائی عہد میں سنّت، اجماع اور اجتہاد کے تصورات"، **فکر و نظر**، اسلام آباد، ۱:۱ (۱۹۶۳)، ۲۱–۲۶۔

۳– نفس مرجع، ۳۰؛

J. L. Esposito, *Islam: The Straight Path* (New York: Oxford University Press, 2005), 30.

تخلیق میں معاون و مدد گار ثابت ہوا۔[۴] اس سلسلے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ امام شافعی نے اجماع کی بے ضابطہ اور اختلافِ رائے والی خصوصیت کو ختم کر کے اس کو بالکل رسمی اور جامد بنا دیا، جس کا نتیجہ متاخرین کے ہاں اجماع کی غیر منسوخی کی صورت میں نکلا، اور دسویں صدی تک مسلمان فقہا کا عمومی اجماع یا اتفاقِ رائے یہ ہو چکا تھا کہ اسلامی قانون کا ایک مکمل خاکہ ضروری اصولوں کے ساتھ تشکیل پا چکا ہے اور فقہی مکاتب کے ذریعے احکام قانونی کتابوں یا دستی نسخوں میں محفوظ ہو چکے ہیں، اور یہ کہ انفرادی اجتہاد کی اب ضرورت نہیں رہی، لہٰذا مسلمانوں کو چاہیئے کہ وہ ماضی کے ان قوانین کی تقلید کریں جن کو فقہا تشکیل دے چکے تھے۔[۵]

اس صورت حال کے خلاف اگرچہ بعض انفرادی مفکرین مثلاً امام ابن تیمیہ اور علامہ جلال الدین السیوطی نے احتجاج کیا اور آواز اٹھائی۔ "ان (ابن تیمیہ) کی رائے تھی کہ اجماع ہی ہر قسم کے توہمات کا سرچشمہ ہے۔۔۔ ایسے ہی سولھویں صدی میں سیوطی نے بھی آزادی اجتہاد کا دعویٰ کیا"، مگر اجماع سے اختلاف کو بدعت سمجھا گیا اور یہ بدعت ایسی ہی تھی جیسے کہ مسیحیت میں الحاد۔[۶]

اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ اجماع بہ طور ماخذ مسلمانوں کے مختلف گروہوں کے درمیان ہمیشہ نزع اور بحث کا موضوع رہا، اس لیے کہ اس کی حیثیت جو ابتدائی صدی میں تھی وہ بعد کی صدیوں میں نہیں تھی۔ مثلاً بعد کی صدیوں میں اسے فقہی مکاتب کے کسی ایک مکتب کی تقلید تک محدود کر دیا گیا اور اس کے خلاف ہمیشہ احتجاج ہوتا رہا۔ اس کی ایک دل چسپ مثال سترھویں صدی میں پیش آنے والے واقعے سے ملتی ہے، جس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ماہرین کا اجماع عوامی سطح پر کس قدر بے اثر ہو سکتا ہے۔ جب مشرقِ قریب یعنی ترکی میں قہوہ (Coffee) کا استعمال بڑھنے لگا تو فقہا کے متفقہ فیصلے کے مطابق تو قہوہ پینا اسی طرح غیر قانونی اور قابلِ سزا جرم قرار پایا جس طرح شراب کی سزا کا حکم ہے، اور بہت سے لوگوں کو اس خراب عادت میں مبتلا ہونے کی وجہ سے قرار واقعی سزا دی گئی۔ مگر عوام کی مرضی اور خواہشِ عامہ غالب رہی جس کے نتیجے میں آج قہوہ آزادانہ طور پر

4– Esposito, *Islam*, 83-84.

۵– فضل الرحمن، "اسلام کے ابتدائی عہد میں سنت"، ۲۶، ۲۷، ۲۸؛ احمد حسن، "متقدمین مکاتبِ فقہ کا نظریۂ اجماع"، **فکر و نظر**، اسلام آباد، ۵: ۱۰ / ۶: ۴ (۱۹۶۸ء)، ۴۲۹–۴۷۵ / ۲۴۹–۲۶۰؛ Esposito, *Islam*, 83۔

۶– نفس مرجع، ۸۴؛ محمد اقبال، **تشکیل جدید الہیاتِ اسلامیہ**، ترجمہ: سید نذیر نیازی (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴)، ۲۳۴، تفصیل کے لیے ۲۳۳ بھی ملاحظہ ہو:

Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ed., M. Saeed Sheikh (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989), 120–121.

استعمال کیا جاتا ہے۔ گویا عوام کی مرضی نے علما کے اجماع کو قطعی طور پر مسترد کر دیا۔[۷]

مسئلۂ اجماع اور انیسویں اور بیسویں صدی کے مسلم جدیدیت پسند مصلحین

یہاں ہم اجماع کے اس تقلیدی اور جمودی تصور کے بارے میں انیسویں صدی کے ہندوستانی جدیدیت پسند مفکر مصلحین، جن کا تعلق مکتبۂ علی گڑھ سے ہے، کی بات کریں گے۔ انھوں نے فقہی مکاتب پر اجماع کے مضر نتائج، یعنی تقلید اور جمود کی وجہ سے اسے مسترد کیا۔ اس سلسلے میں یہ سوالات اٹھائے جاتے ہیں کہ ان مصلحین کی جانب سے اجماع کے استرداد کی کیا وجہ تھی؟ سرسید اور ان کے ساتھیوں نے نہ صرف اس کی عملی (مقلدانہ) بلکہ کسی حد تک نظریاتی حیثیت کو بھی کیوں چیلنج کیا؟

علی گڑھ کے جدیدیت پسند مفکرین، سرسید اور ان کے ساتھیوں، نے جب اجماع کو بہ طور ایک مسئلے کے دیکھا تو ان کے نزدیک اس کی سب سے اہم وجہ یہ تھی کہ اس اسلامی ماخذ، یعنی اجماع کو غیر تحقیقی، غیر حرکت پذیر اور جمود پسند بنا دیا گیا ہے، اور اسے نہ ماننے والا کافر قرار دیا گیا ہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ یہ تقلید کی برکت سے ہوا، خواہ وہ رسم و رواج کی ہو یا فقہی مکاتب کی، ہر چیز اصولِ اجماع کی رسی سے بندھ گئی ہے جس کی وجہ سے ہر بات اب مستند اور مستقل ہو گئی ہے۔ اس کے برعکس ان مفکرین کا ماننا تھا کہ نہ صرف یہ کہ تقلید پر کسی قسم کا اجماع نہیں ہوا اور نہ ہی اس کا انکار کرنے والا کافر ہے، بلکہ یہ بھی کہ کوئی اجماع ایسا نہیں ہوا جو رہتی دنیا تک کے لیے ہو گیا ہو۔ اس طرح ان مفکرین نے قرآن اور حدیث کو ہی اصل اسلامی قانون کے ماخذ کے طور پر لیا۔ ان کے نزدیک دیگر مآخذ، ان مآخذ اصلیہ کی تشریح یا تفریع کے ذریعے نئے مسائل پیش آنے کے ساتھ وجود میں آتے گئے، اور جب لوگ کسی مسئلے کے حل پر مجتمع ہو گئے تو اسے اجماع کہا گیا، جس نے تیسری صدی میں باقاعدہ تیسرے قانونی ماخذ کی حیثیت اختیار کر لی۔

سرسید کا موقف اجماع کے سلسلے میں یہ تھا کہ اجماعِ امت یا جمہور مسلمین کا اتباع یا ایسا اجماع جس کی سند قرآن یا نبی کریم ﷺ کے حکم سے نہ ہو، حجت نہیں ہے؛ کیوں کہ کوئی غیر منصوص مسئلہ ایسا نہیں تھا جس پر امت کا اجماع یا مسلمین کا اتفاق ہوا ہو بلکہ تمام مسائلِ غیر منصوصہ کی نوعیت مختلف فیہ ہے، اس لیے ان پر اجماع کا ہو جانا غیر ممکن تھا۔[۸] اسی طرح ان کے رفقا بھی اجماع کے خلاف دکھائی دیتے ہیں کیوں کہ وہ ان کے اصلاحی کام

7– H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (New York: Octagon Books, 1978), 11, 38.

۸– سرسید، ”دافع بہتان“، مشمولہ **تہذیب الاخلاق** (لاہور: ملک چنن الدین ککے زئی تاجر کتب قومی، ۱۳۱۳ھ)، ۲: ۳۰۹۔

کے راستے کی رکاوٹ بنا، جیسے کہ چراغ علی کا اجماع کے بارے میں موقف یہ ہے کہ اجماع تمام اسلامی دنیا کے کل علما کی متفقہ رائے کا نام ہے، جو کسی خاص زمانے میں کسی ایسے معاملے یا مذہبی مسئلے کی نسبت لی جائے جس کے لیے قرآن و حدیث میں کوئی حکم نہ ہو۔ اگر ان میں سے ایک عالم بھی دوسروں سے اختلاف کرے تو وہ اجماع قطعی یا مستند خیال نہیں کیا جاتا۔[۹]

محسن الملک اور مسئلۂ اجماع

سرسید اور ان کے ساتھیوں میں محسن الملک تنہا اور منفرد ہیں کہ انھوں نے ''اجماع'' کے عنوان سے تہذیب الاخلاق میں ایک علاحدہ مضمون لکھا ہے۔ اس میں انھوں نے اجماع کے ان پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے جو جدیدیت پسند مصلحین کی اجماع کے سلسلے میں بنیادی فکر کا ماخذ ہونے کی حیثیت رکھتا ہے اور یقیناً اس کے بعد سرسید اور ان کے رفقا کے لیے پھر اجماع کے بارے میں الگ مضمون لکھنے کی ضرورت بھی نہیں رہی ہوگی۔ اس کے علاوہ اجماع پر اپنی رائے کا اظہار انھوں نے اپنے ایک اور مضمون ''تقلید اور عمل بالحدیث'' میں بھی کیا ہے؛ اس مضمون کے آخری حصّے میں وہ مقلّد اور غیر مقلّد کے درمیان ایک مباحثہ کراتے ہیں، جس میں مقلّدین کے فقہی مکاتب کی تقلید پر اجماع کر لینے پر حملہ کیا گیا ہے۔ اجماع کے اس انکار یا اس کے دائرۂ کار سے نکلنے کے بعد محسن الملک اور ان کے ساتھی حسبِ معمول روایتی علما کے عتاب کا نشانہ بنے۔ مثلاً محسن الملک پر ان کے ایک دوست مظہر الحق نے ایک خط میں کئی الزامات لگاتے ہوئے کہا کہ

> بارہ سو برس کی عمارت کو گرانا اور نئی بنیاد ڈالنا اور اسلام کی تصویر مٹانا عقل کے بھی خلاف ہے۔ اگر بے پابندی اسلام کے آپ نیا دین قائم کریں، ہم کو کچھ عذر نہیں مگر اسلام، اسلام، اسلام کی ہم دردی کا جب آپ نام لیتے ہیں تب ہمارے بدن پر لرزہ ہوتا ہے۔ اور تعجب کرتے ہیں کہ کیا اس ہزار برس کے عرصے میں کوئی بھی اسلام سے واقف نہ ہوا۔ کسی کو حقیقت اسلام کی معلوم نہ ہوئی کہ آپ اس کی اصلاح پر مستعد ہیں۔۔۔۔ ہیہات ہیہات۔۔۔ شیطان کے وجود سے انکار، شق القمر کا منکر ہونا، اجماع کو نہ ماننا۔۔۔ اگر نشانیاں اسلام کی ہیں تو سلام ایسے اسلام کو۔[۱۰]

یہ بیان اس بات کی غمازی بھی کرتا ہے کہ محسن الملک اور ان کے ساتھیوں نے معاشرے کی اصلاح کا جو کام کیا اس میں انھیں کس طرح کی مخالفتوں، طنزوں اور طعنوں سے گزرنا بلکہ سہنا پڑا۔ یہی وجہ تھی کہ انھوں نے

۹۔ چراغ علی، **اعظم الکلام فی ارتقاء الاسلام** (آگرہ: مفید الاسلام، ۱۹۱۰ء)، ۲۱؛ مزید ملاحظہ ہو قاضی جاوید، **سرسید سے اقبال تک** (لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۱۰ء)، ۶۵۔

۱۰۔ محسن الملک، ''مراسلات''، مشمولہ **تہذیب الاخلاق** (لاہور: ملک چنن الدین ککے زئی تاجر کتب قومی، [۱۹۳۴ء])، ۱: ۲۶۰۔

اپنے دوست کے جواب میں کئی قدما مفکرین، محدثین اور فقہا کے حوالے دے کر انھیں بتانے کی کوشش کی کہ اجماع کے نہ ماننے والے کو کافر کہنا نادانی ہے۔ وہ محب اللہ بن عبد الشکور البہاری کی **مسلم الثبوت** میں امام احمد کے اس قول سے کہ من ادعی الإجماع فھو کاذب (جس نے اجماع کا دعویٰ کیا وہ جھوٹا ہے) مستفید ہونے کی نصیحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "کسی غیر منصوص مسئلے میں اجماعِ اصطلاحی کا دعویٰ تو ثابت کر دکھایئے"۔[۱۱] اور ان لوگوں پر افسوس کرتے ہیں کہ جنھوں نے چند اشخاص کی سمجھ کو قوی اور اجماع کو ایک حجتِ شرعی مان کر اس کے نہ ماننے والے کو کافر قرار دے دیا ہے۔[۱۲]

گویا محسن الملک شرعی حجّت کتاب و سنّت کو ہی مانتے ہیں۔ باقی ان کے نزدیک ایسے ذرائع ہیں جن کو ماننے یا نہ ماننے سے تکفیر کا الزام نہیں لگایا جاسکتا ہے۔ مثلاً وہ امام الحرمین ابو المعالی الجوینی کے حوالے سے کہتے ہیں کہ "۔۔۔ ہم کیسے اس آدمی کو کافر قرار دیں جس نے اجماع کی مخالفت کی جب کہ ہم اس آدمی کو کافر نہیں کہتے جس نے اجماع کی اصل کو رد کیا، اور ہم اس کو چھوڑ دیں گے، ہم اس کو گم راہ قرار دیں گے، اور یہ شافعیہ کے ہاں معتبر ہے کہ اس کے اوپر ہم تکفیر کا اطلاق نہیں کریں گے۔"[۱۳]

غالباً اس سے محسن الملک یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جب لوگوں نے بحیثیت اصول کے اجماع کو رد کیا تو بھی کسی نے انھیں کافر قرار نہیں دیا تو پھر کسی زمانے میں ہونے والے اجماع کو نہ ماننا کفر اس بنا پر نہیں ہو سکتا ہے کہ اجماع قرآنی اصطلاح نہیں۔

محسن الملک کے ذہن میں اجماع کا کیا تصور ہے؟ وہ اجماع کو کس چیز پر منطبق دیکھتے ہیں؟ ان سوالات کا جواب ان کے اس بیان سے بہ خوبی واضح ہوتا ہے جس میں وہ کہتے ہیں کہ کوئی اجماع اسی خبر پر منطبق ہو گا جو آں حضرت ﷺ کے وقت سے لے کر ان کے زمانے تک بہ تواتر ثابت ہے، یعنی وہ خبر حجّت ہو گی، اور اگر کوئی خبر بہ تواتر ثابت نہ ہوئی تو پھر اس پر اجماع بھی نہیں ہے، اور یہ کہ کسی زمانے میں وہ خبر شہرت اور تواتر کے درجے تک پہنچ جائے یا نہ پہنچ پائے تو ایسی خبر اپنی اصلی حالت پر رہے گی اور اس کی حیثیت مایحتمل الصدق

۱۱۔ نفس مرجع، ۱: ۲۶۳۔ ۲۶۴۔

۱۲۔ نفس مرجع، ۱: ۲۶۴۔

۱۳۔ محسن الملک، "اجماع"، مشمولہ **تہذیب الاخلاق** (لاہور: ملک چنن الدین ککے زئی تاجر کتب قومی، [۱۹۳۴ء])، ۱: ۱۶۰۔

والکذب، (یعنی جس میں صدق اور کذب کا احتمال رہے گا) کی رہے گی۔[۱۴] اس سلسلے میں وہ ابن دقیق العید کی تصنیف **إحکام الأحکام شرح عمدۃ الأحکام** سے استناد کرتے ہوئے کہتے ہیں: "بعض لوگ اس طرف گئے ہیں کہ انھوں نے اجماع کے مخالف کو مطلقاً کافر قرار دے دیا ہے، مگر حق یہ ہے کہ اجماعی مسائل میں ان میں جو تواتر کے درجے پر پہنچ جائیں، یعنی جن کو صاحبِ شرع سے آگے صحابہ نے تواتر کے ساتھ استعمال کیا ہو اور جس میں کوئی شک وشبہ بھی نہ ہو، جیسا کہ خمس واجب ہے تو صاحبِ شرع تک پہنچنے والے تواتر کا مخالف کافر ہے اور چوں کہ وہ تواتر کا مخالف ہے اس لیے اسے کافر قرار دیا جارہا ہے، اجماع کے مخالف کو نہیں۔"[۱۵]

یہ قول محسن الملک کے اجماع کے تصور کو تقویت دینے کی ایک اچھی مثال ہے۔ ایک اور قول **مرقاۃ الأصول** سے لاتے ہیں، جو ان کے دعوے کی سند بنا:

> اجماع جو ہے یا تو تواتر سے ہوتا ہے، یا شہرت سے ہوتا ہے، یا آحاد سے، دوسری بات یہ کہ تواتر والا اجماع، اجماعِ صحابہ ہوتا ہے، یہاں تک کے صحابہ کا دور ختم ہو جائے۔ لیکن اگر وہ دور ختم نہ ہو تو پھر وہ اجماع منعقد نہیں ہوگا۔ اگر یہ اجماع صحابہ کا متواتر ہے تو اس کی حیثیت آیتِ قرآنی کی ہوگی، جو قطعی الدلالہ ہے اور متواتر خبر کی حیثیت ہوگی۔ اگر اس سے کوئی آدمی اختلاف کرے گا تو اس کے خلاف جنگ کی جائے گی۔[۱۶]

اجماع کے حوالے سے محسن الملک کے لیے یہ شہادتیں اس کے پورے ڈھانچے کو مسترد کرنے کے لیے کافی ہیں اور قدیم فقہا کی رائے سے رابطہ کرانے کا اہم ذریعہ بھی۔ اس لیے کہ محسن الملک کے مطابق جو

۱۴- نفس مرجع، ۱۵۸؛ تواتر واجماع کی کچھ وضاحت یوں کی جاسکتی ہے کہ تواتر و اجماع میں ایک معنوی مماثلت ہے، وہ یہ کہ جس طرح خبر متواتر کی حجت کا راویوں کی بڑی تعداد پر انحصار ہوتا ہے اور وہ بھی مستند راویوں کی، اسی طرح اجماع کے لیے کہا جاسکتا ہے کہ جب امت کے تمام مجتہدین قرآن اور سنّت کی کسی تعبیر، کسی حکم کی علّت، استنباط یا کسی مصلحتِ عامہ کے وجود پر اتفاق کر لیتے ہیں تو وہ خطا سے مبرا ہو جاتا ہے، خواہ عقلاً محال سمجھا جائے، مگر شرعاً اور عادتاً ہو جاتا ہے۔

۱۵- نفس مرجع، ۱: ۱۶۱؛ ایک اور مثال یہ مسئلہ ہے کہ قرآن کی آخری دو سورتیں 'معوذتان' جزو قرآن ہیں یا نہیں، چوں کہ صحابہ کا اس پر متفقہ فیصلہ ہے کہ یہ سورتیں قرآن کا جزو ہیں لہٰذا ان کا اجماع حجت ہے، کیوں کہ صرف صحابہ 'امر قانونی' کو صحیح جانتے تھے، ورنہ اقبال کے لیے یہ مسئلہ تعبیر اور ترجمانی کا ہوگا۔ وہ کرخی کی سند سے کہتے ہیں کہ "صحابہ کا طریق انھی باتوں میں حجت ہے جن میں قیاس سے کام نہیں چلتا، جن معاملات میں قیاس سے کام لیا جاسکتا ہے ان میں ہم اسے حجت نہیں ٹھہرائیں گے"۔ اقبال، ***تشکیل جدید***، ۲۶۹، ۲۷۰۔

۱۶- محسن الملک، "اجماع"، ۱: ۱۶۰۔

چیز بہ تواتر آں حضرت ﷺ کے زمانے سے ثابت ہوتی ہے وہ قرآن ہے، نہ اجماعِ صحابہ، اور نہ ہی کوئی اور چیز متواتر کے درجے پر پوری اترے گی سوائے اس متواتر حدیث کے جو سنداً تواتر کے ساتھ ثابت ہو جائے۔ جیسا کہ وہ کہتے ہیں:

یہ بات مسلّمات سے ہے کہ ایمان نام ہے پیغمبر خدا ﷺ کی تصدیق کا ان سب باتوں میں جو وہ خدا کی طرف سے لائے۔ پس حاضرین کے واسطے خود ان کا زبان مبارک سے سننا حجّت تھا اور اس کی تصدیق کے لیے دوسرے ذریعے کی ان کو حاجت نہ تھی۔ لیکن ہم لوگوں کے لیے ان باتوں کی تصحیح ان کی تصدیق پر مقدم ہے۔ اس لیے کسی ذریعے کی ضرورت ہے۔ وہ ذریعہ کیا ہے: نقل اور روایت۔ لیکن چوں کہ اس میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے اس لیے کذب کا احتمال دور کرنے کے لیے کوئی قطعی دلیل چاہیے، وہ کیا ہے[؟] تواتر و اجماع۔[۱۷]

گویا محسن الملک کے نزدیک اجماع تواتر وہ ہے جو قطعی طور پر کوئی چیز ان تک پہنچانے والا ہو اور وہ چیز جو قطعی طور پر بہ تواتر اجماع کے ذریعے ان تک پہنچے وہ قرآن ہے اور جو اس پر پوری نہیں اترتی وہ حدیث ہے۔[۱۸] اس طرح محسن الملک نے بار بار اس بات کو شہادتوں سے دہرایا ہے کہ صرف قرآن ہی ہے جو اجماع کے اصول پر پورا اترتا ہے۔ حدیث اس لیے تواتر اور اجماع کے درجے پر پوری نہیں اترتی کہ اس میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے۔ لہٰذا قرآن ان کے لیے قطعی حجّت ہے اور حدیث ظنی حجت[۱۹] اور اجماع کے بارے میں کہتے ہیں:

رہا اجماع پس اس سے مراد ہے اجماع سب کا اوپر صحت اس خبر کے تو آمنا و صدقنا کہ ایسا اجماع حجتِ شرعی ہے۔۔۔ اور اسی اجماع کا منکر بھی یقینی کافر ہے کیوں کہ وہ منکر اس خبر کا ہے جس کی صحت ثابت ہو چکی ہے اور جس کا انکار فی ذاتہ کفر ہے۔۔۔ لیکن اگر اس سے مراد ہے اتفاق کر لینا لوگوں کا اوپر کسی معنی و مقصد کے جو مخبر صادق کے لفظوں سے صراحتاً ثابت نہ ہو یا اوپر حقیقت کسی چیز کے جس کا بیان بہ تصریح خود مخبر صادق نے نہ کیا ہو۔۔۔ تو ایسا اتفاق کچھ قطعی حجّت نہیں اور نہ ایسے اجماع کا منکر کافر ہے۔[۲۰]

محسن الملک کا یہ بیان بھی اسی جانب اشارہ کرتا ہے کہ وہ اجماع کا اطلاق صرف قرآن پر کرتے ہیں، جیسا

۱۷۔ نفس مرجع، ۱: ۱۵۸۔

۱۸۔ نفس مرجع۔

۱۹۔ نفس مرجع، ۱: ۱۵۹؛ غالباً غزالی نے بھی اس حدیث کو کہ "میری امت کسی برائی پر جمع نہیں ہوگی"، منطقی قیاسی دلیل سے ثابت کر کے اجماع اور تواتر کے درمیان تعلق پر بات کی ہے، اور ان کے مطابق تواتر حسیات اور عقلیات کی طرح قابلِ بھروسہ ہونے کی ضمانت فراہم کرتا ہے۔ دیکھیے: Bernand, "Ijma",1023.

۲۰۔ محسن الملک، "اجماع"، ۱۵۹۔

کہ قرآن کی کسی آیت سے منکر ہونا ان کے نزدیک کفر ہے۔ لیکن اگر کوئی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ سے ایسے معنی و مقصد نکالے جو صراحتاً ثابت نہ ہوں، یا آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی بات کو مجمل چھوڑ دینا، یا کسی چیز کی وضاحت میں انھوں نے صرف اشارے و استعارے پر اکتفا کیا ہو، یا شرع کی وہ باتیں جو علّت دریافت کرکے قیاساً نکالی گئی ہوں، ایسی تمام باتوں پر قطعی اتفاق کو محسن الملک حجّت نہیں سمجھتے ہیں، اور نہ ہی ایسے اجماع کے منکر کو کافر۔ نہ ہی اس سے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب ہوتی ہے، اس لیے کہ یہ قیاسی فعل یا قول کسی ایسی جماعت کا اجماع ہے جس میں نہ کوئی مخبر صادق ہے اور نہ کسی کی رائے معصوم۔[21] گویا محسن الملک حدیث میں اجتہادی تاویل و تعبیر کی گنجائش پیدا کر رہے ہیں، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ کسی دوسرے کے نکالے ہوئے مطالب و معانی کو لازماً نہیں مانیں گے۔ اس طرح محسن الملک نے ایک طرف یہ بتایا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سی باتیں بغیر وضاحت کے چھوڑیں تاکہ لوگ اپنے معاملات کو اپنی ضرورتوں کے مطابق حل کر سکیں تو دوسری طرف یہ اس بات کی جانب بھی اشارہ ہے کہ اجماع آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں بھی نہیں تھا، بلکہ ایک ڈھیلا ڈھالا نظام تھا، جس میں اختلافِ رائے بھی ہوتا تھا اور جو تازگیِ فکر کی علامت بھی تھا۔

بہر حال، اجماع کے حوالے سے اب تک محسن الملک نے قرآن اور حدیث کو اپنی بحث کا موضوع بنایا، اور اپنے قاری کو یہ بتانے کی ہر ممکن کوشش کی کہ اجماع کا انعقاد آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر اب تک سوائے قرآن کے اور کسی چیز پر نہیں ہوا تھا اور نہ ہوا ہے۔

اس کے بعد محسن الملک اجماع کے حوالے سے اپنی کی بحث کا دائرہ ان گروہوں یا جماعتوں کی طرف موڑ دیتے ہیں جو غالباً صحابہ رضی اللہ عنہم کے بھی ہو سکتے ہیں اور ان کے بعد کے لوگوں کے بھی۔ مگر وہ ان میں سے کسی کے بھی قول، فعل، رائے کو کسی پر حجت نہیں مانتے ہیں۔ محسن الملک جب لوگوں کے اس خیال پر کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی کسی جماعت یا گروہ نے یا ان کے بعد کے لوگوں نے اجماع کیا ہے، بحث کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کوئی اصولی بحث کر رہے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

> ہاں ان کی بات کو ایک ایسی وقعت ہے کہ اس کی صحت کا پلہ بہ نسبت اس کی غلطی کے غالب سمجھا جاوے گا اور جب تک کہ اس کی غلطی ثابت نہ ہو تب تک وہ ماننے کے لائق ہوگی مگر احتمال غلطی کا موجود رہے گا۔ اور ممکن ہے کہ کبھی اس کی غلطی ثابت ہو جاوے اور کسی زمانے میں اس کی غلطی پر دوسرا اتفاق ہو جاوے اور یہ بھی اس حالت میں ہے جب کہ اتفاق سب لوگوں کا ہو اور کوئی اس رائے یا قول یا فعل سے کسی زمانے میں منکر نہ ہوا ہو یا کم سے کم جو لوگ صلاحیت رائے دینے

۲۱- نفس مرجع۔

کی رکھتے ہوں انھوں نے مخالفت نہ کی ہو۔[۲۲]

گویا محسن الملک کسی فقیہ کی طرح، جو فقہی امور میں رعایت کی ضرورت سے آگاہی رکھتا ہو، کسی امر کو ماننے کی اجازت یا چھوٹ اس وقت تک دیتے ہیں جب تک اس کی غلطی ثابت نہ ہو جائے، لیکن وہ اس کو معصوم اور بے خطا لوگوں کی رائے نہیں سمجھتے۔ محسن الملک سمجھتے ہیں کہ ایک زمانے میں کسی بات پر تمام لوگوں کا متفق ہونا ممکن ہی نہیں ہے، جیسا کہ مقلّدین سمجھتے ہیں: ”لغت میں اس کے معنی ہیں اتفاق کے اور شریعت کی اصطلاح میں اتفاق کرنا نیک اور صلاحیت رکھنے والے مجتہدین کا امتِ محمدیؐ سے کسی ایک زمانہ میں اوپر قولی یا فعلی کے۔“[۲۳] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محسن الملک مقلّدین کے اس خیال سے اتفاق نہیں کرتے ہیں۔ **مرقاة الأصول** کے ایک لمبے اقتباس سے استفادہ کر کے وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ کس کس طرح کے اجماع کا منکر کافر نہیں ہوتا۔ وہ کہتے ہیں کہ ”صحابہ کے بعد علما کے جو ادوار ہیں اس میں بھی شرط سابق کے ساتھ کسی اجتہادی مسئلے میں علما کی مختلف رائے نہیں آئی ہو تو وہ مشہور حدیث کی طرح ہو گی[گا] اس کا منکر گم راہ تو سمجھا جائے گا مگر کافر نہیں سمجھا جائے گا۔ پھر اس کے بعد ایسا اجماع جس میں کسی کا اختلاف سامنے آیا ہو، جو متفقہ بھی نہ ہو، سکوتی بھی نہ ہو تو اس مختلف الفیہہ کی حیثیت خبر واحد کی ہو گی۔ اس کا منکر نہ کافر کہا جائے گا نہ گم راہ کہا جائے گا۔“[۲۴]

محسن الملک نے اس بیان میں عوامی رائے کو ایک طرف کرتے ہوئے اس بات تک اپنے آپ کو محدود کر لیا کہ جو لوگ رائے دینے کی صلاحیت رکھتے ہوں کم از کم انھوں نے ہی مخالفت نہ کی ہو، گویا وہ مقلّد کی اس شرط کی پابندی کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس میں مقلّد اجماع کو مجتہدین اور صالحین تک محدود کرتا ہے۔[۲۵] وہ غزالی

۲۲۔ نفس مرجع، ۱: ۱۶۰؛ عزیز احمد نے ان کے اجماع کے بارے میں خیالات پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ محسن الملک علما کے اجماع کو منبع شریعت ماننے سے پوری طرح منکر نہیں ہیں لیکن اس کی اہمیت انھوں نے بہت ہی کم کر دی ہے۔ علما کا اجماع شریعت کا حتمی اور غیر متنازع فیہ منبع نہیں ہو سکتا کیوں کہ آخری تحلیل میں یہ قیاس، استنباطِ نتائج یا فتویٰ یا کسی ایک جماعت کا عمل ہے جو پیغمبرانہ وجدان کا حامل نہیں ہے اور اس طرح صرف اس وقت تک بے خطا اور قطعی رہے گا جب تک اس میں فیصلے کا کوئی نقص سامنے نہیں آتا۔ دیکھیے: عزیز احمد، **برصغیر میں اسلامی جدیدیت**، ترجمہ: جمیل جالبی (لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۱۵)، ۱۱۰۔

۲۳۔ محسن الملک، ”تقلید اور عمل بالحدیث“، مشمولہ **تہذیب الاخلاق** (لاہور: ملک چنن الدین سکے زئی تاجر کتب قومی، [۱۹۳۴ء])، ۱: ۶۶؛ احمد ابن ابی سعید ملاجیون، **نور الأنوار في شرح المنار** (دیوبند: مکتبہ مدنیہ، س ن)، ۳۱۶۔

۲۴۔ محسن الملک، ”اجماع“، ۱: ۱۶۰۔

۲۵۔ محسن الملک، ”تقلید اور عمل بالحدیث“، ۱: ۶۷؛ ملاجیون، **نور الأنوار**، ۳۱۶۔

سے استشہاد کرتے ہیں کہ غزالی اجماع کی شرط یہ رکھتے ہیں: "اس پر اہلِ حل و عقد اکٹھے ہوں، ایک ہی مجلس میں ایک ہی علاقے میں اور وہ صریح اتفاق کریں اور ایک عرصے تک اس پر قائم رہیں اور بعض کہتے ہیں پورے زمانے تک یعنی وہ ہمیشہ قائم رہیں۔"[۲۶]

غزالی کا یہ قول کہ ایک زمانے کا، ایک مجلس میں اور ایک ہی علاقے میں لوگوں کا اتفاق ہوا ہو، ممکنات میں سے معلوم نہیں ہوتا، کیوں کہ اس دور میں تمام لوگوں کا ایک علاقے میں اور ایک مجلس میں جمع ہونا آسان نہیں تھا۔ اور اگر اس سے مطلب ہر علاقے کا اپنا اجماع ہے تو یہ اور بھی محسن الملک کی فکر کو تقویت دیتا ہے کہ کوئی ایک اجماع کبھی نہیں ہوا، بلکہ اپنے اپنے علاقے میں ہوتا تھا۔ یہاں یہ سوال اٹھتا ہے کہ جب ایک زمانے میں کسی مسئلے پر اختلاف ہو چکا ہو تو ان اقوال کے سوا تیسرا قول نکالنا باطل ہے یا نہیں؟ یقیناً مقلّدین کے نزدیک نہ صرف کسی نئی بات کا نکالنا جائز نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک یہ صرف صحابہ رضی اللہ عنہم کے ساتھ مخصوص ہے۔[۲۷] محسن الملک کہتے ہیں کہ اختلاف سے مراد اگر ایک ہی زمانے کا اختلاف ہے تو وہ ان مذاہب میں بھی موجود ہے۔ اور اگر ایک زمانے کی خصوصیت نہیں ہے تو ہمارا اختلاف معتبر ہوگا، جس طرح ائمہ کا آپس میں اختلاف معتبر ہوا اور اس کے علاوہ باقی باطل ہیں۔[۲۸] گویا محسن الملک کو حرکت پیدا کرنے اور جمود کو توڑنے کی ضرورت کا احساس ہر طرح سے ہے۔ وہ مقلّدین کے لیے قرآن کی یہ دلیل لاتے ہیں کہ "جب کہا جاتا ہے کہ ایمان لاؤ تو وہ یہی کہتے ہیں کہ ہم اسی کی پیروی کرتے ہیں جو (جس پر) ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا"۔[۲۹] محسن الملک قرآن سے ایک اور شہادت لاتے ہیں، "لوگو

۲۶۔ محسن الملک، "اجماع"، ا: ۱۶۰؛ ابو حامد غزالی، **فیصل التفرقة بین الإسلام و الزندقة** (قاہرہ: دار إحیاء الکتب العربیه، ۱۹۶۱)، ۲۰۰۔

۲۷۔ محسن الملک، "تقلید اور عمل بالحدیث"، ا: ۶۸؛ اس سلسلے میں حلاق کہتے ہیں کہ یہ سوال کہ اگر ایک ہی نسل کسی قانونی سوال کو دو حلوں پر قائم کرے تو کیا مجتہدین کے بعد آنے والی نسل ان میں سے کسی ایک حل کو اپنائے اور اس پر اجماع کرے؟ یا اس میں ناکام ہو کر، اس سوال پر کسی تیسرے حل پر پہنچ جائے؟ پچھلے مجتہدین کے کسی ایک سوال کے دو حلوں پر پہنچنے سے یہ سمجھا جائے گا کہ وہ کسی اجماع پر پہنچنے میں ناکام ہوئے اس لیے زیرِ بحث مسئلہ توجیہات کے لیے کھلا ہے اور بعد کی نسلوں کے لیے اس میں اجتہاد کی گنجائش موجود ہے۔ مگر نظریہ آتا ہے کہ قانونی نظریہ سازوں نے بعد کی نسل کو نہ تو دونوں میں سے کسی ایک حل پر اجماع کی اجازت دی اور نہ ہی کسی متبادل رائے پیش کرنے کی اجازت دی۔
W. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 81.

۲۸۔ محسن الملک، "تقلید اور عمل بالحدیث"، ا: ۶۸۔

۲۹۔ نفس مرجع، ا: ۳۱، ۶۹؛ القرآن، ۲: ۱۷۰ ﴿اِذَا قِیْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَآ اَنْزَلَ اللهُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَیْنَا عَلَیْهِ اٰبَآءَنَا﴾؛

جو تمھارے رب کی طرف سے تم پر نازل کیا گیا ہے اس کی پیروی کرو اور اپنے رب کو چھوڑ کر دوسرے سرپرستوں کی پیروی نہ کرو"۔[۳۰] گویا مقلّدین اپنے آباو اجداد کی اور دوسرے سرپرستوں کی پیروی سے باز آئیں۔ محسن الملک غزالی سے استشہاد کرتے ہیں کہ "ہمیشہ محدثاتِ امور سے بچتا رہے گو سب کے سب اس پر متفق ہوں اور ہرگز اجماع خلائق پر بعد صحابہ رضی اللہ عنہم کے فریفتہ نہ ہو، اس لیے کہ یہ بڑا دھوکہ ہے"۔[۳۱] وہ فقہی مکاتب کی تقلید پر اجماع کر لینے کے فرضی خیال کو کم زور کرنے کے لیے قرآن کی کئی اور آیات کو اپنے حق میں دلیل کے طور پر لاتے ہیں اور کہتے ہیں:

> ہم کو سخت حیرت ہوتی ہے کہ صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین اور محدثین اور مجتہدین اور محققین کا تقلید نہ کرنا اور اس کا برا جاننا تو عدم تقلید کی دلیل نہ ٹھہرے اور ان کا ایک بات پر اتفاق کرنا اجماع نہ کہلائے۔ اور بعد قرونِ ثلاثہ کے جو لوگ آویں اور جن کے مراتب وورع اور تقویٰ اور مدارجِ علم و تحقیق ان متقدمین کے برابر نہ ہوں اور پھر وہ بھی سب کے سب ایک بات پر متفق نہ ہوں ان کا تقلید کو جائز کہہ دینا وجوبِ تقلید پر ایسی دلیل ہو جاوے کہ اس کا منکر بدعتی، اور فاسق اور واجب التعزیر ٹھہرے۔"فاعتبروا یا أولی الألباب إن ھذا لشيء عجاب."[۳۲]

محسن الملک کے لیے قرونِ ثلاثہ، یعنی پہلی تین نسلوں، کا ذکر بڑا قابلِ احترام ہے مگر اس طرح نہیں جس طرح مقلّدین کے لیے مقدّس ہے، بلکہ وہ کہتے ہیں کہ "حقیقت میں تم ان کے مقلّد نہیں ہو، ہم ان کے مقلّد ہیں کہ ان کے قول پر چلتے ہیں، کہ وہ صاف فرما گئے ہیں کہ حدیث پر عمل کرو اور کسی کے قول کو نہ دیکھو، لیکن بعد ان کے جو اور لوگ ہوئے اور جنھوں نے تقلید میں تعصب کو دخل دیا ان کو بے شک ہم اچھا نہیں جانتے اور ان کی باتوں پر نہیں چلتے گو تمھارے نزدیک وہ محقق ہوں یا علامہ"۔[۳۳] محسن الملک یہاں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر ان کے سامنے کوئی ایسی بات کہتا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خدا کا شریک بنانے کے مترادف

محسن الملک کے علمی کام میں اس آیت کو تقلید کے خلاف ثبوت کے طور پر بڑی نمایاں اور خصوصی اہمیت حاصل رہی۔

۳۰۔ محسن الملک، "تقلید اور عمل بالحدیث"، ا: ۷۰؛ ابو حامد غزالی، **إحیاء علوم الدین**، ترجمہ: ندیم الواجدی (کراچی: دارالاشاعت، س ن)، ا: ۷۹۔

۳۱۔ محسن الملک، "تقلید اور عمل بالحدیث"، ا: ۷۱؛ القرآن، ۷: ۳ ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾

۳۲۔ محسن الملک، "تقلید اور عمل بالحدیث"، ا: ۷۷۔

۳۳۔ نفس مرجع، ۸۹۔

ہوتی تو آپ ﷺ ناراض ہو جاتے اور فرماتے جعلتني لله عدلا (مجھے اللہ کے برابر بناتا ہے)۔[۳۴] وہ کہتے ہیں کہ یہی حال ان چاروں اماموں کا ہے جو سمجھتے ہیں کہ ایسا نہ ہو کہ لوگ ان کو معصوم بنالیں اور ان کے اقوال اور اجتہاد کو حدیث کی طرح واجب العمل سمجھ لیں۔[۳۵] بہر حال وہ اجماع کے سلسلے میں ابنِ عابدین الشامی کا حوالہ دیتے ہیں، جو کہتے ہیں: "اگر آیت یا خبر متواتر قطعی الدلالت نہ ہو، یا خبر ہی متواتر نہ ہو یا متواتر تو ہو مگر قطعی نہ ہو اور اس میں شبہ ہو یا اجماع سب کا اجماع نہ ہو یا ہو بھی مگر سب صحابہ کا اتفاق نہ ہو یا سب صحابہ کا اتفاق بھی ہو مگر قطعی نہ ہو یعنی بطریقِ تواتر ثابت نہ ہو یا قطعی بھی ہو مگر اجماعِ سکوتی ہو۔ پس ان سب میں انکار اجماع کا کفر نہیں ہے۔"[۳۶]

ابن عابدین الشامی کا یہ حوالہ مکمل طور پر محسن الملک کے اجماع کے بارے میں تصورات کی عکاسی کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔

اجماع سکوتی اور محسن الملک

محسن الملک اجماعِ سکوتی کا نام لیے بغیر اپنے مضامین میں دو جگہ اس کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں۔ مگر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ذرا اجماع کی اس قسم کے بارے میں کچھ وضاحت ہو جائے۔ اصولی اصطلاح کے مطابق اجماعِ سکوتی اس اجماع کو کہتے ہیں جس میں مجموعی طور پر علما نے ایک ہی رائے کا اظہار کیا ہو، تو وہ علما جنھوں نے اس کی مخالفت میں اظہارِ رائے نہیں کیا ان کے بارے میں یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ وہ دوسرے علما کی رائے سے متفق ہیں، کیوں کہ اگر متفق نہ ہوتے تو اختلاف کا اظہار کرتے۔ جب کہ وائل حلاق (Wael Hallaq) اجماعِ سکوتی کے اس عام تصور کے برعکس کہتے ہیں کہ اجماع میں بعض مجتہدین کی خاموشی کسی بھی طرح اس بات کے امکان کو کم نہیں کرتی کہ اگر چند فقہا کسی چیز پر خاموش رہیں تو اس پر ان کی خاموشی شاید خوف اور دباؤ کی وجہ سے ہو، اس پر مشکل سے ہی بحث ہو سکتی ہے کہ اس قسم کا مشکوک یا مبہم اتفاق اجماع کے معیار پر پورا اترتا ہے۔[۳۷] البتہ برنانڈ (Bernand) کہتے ہیں کہ مختلف مکاتبِ فقہ کے ہاں اس کے جائز اور ناجائز ہونے کے

۳۴- احمد بن حنبل، **مسند الإمام احمد بن حنبل**، مسند عبد اللہ بن العباس بن عبد المطلب، تحقیق: شعیب الارنؤوط و دیگر (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۱ء)، ۴: ۳۴۱، رقم: ۲۵۶۱۔

۳۵- محسن الملک، "تقلید اور عمل بالحدیث"، ۱: ۹۵۔

۳۶- محسن الملک، "اجماع"، ۱: ۱۶۱۔

37– Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 87.

بارے میں مختلف آرا رہی ہیں، مثال کے طور پر حنفی خاموش اجماع کی اجازت دیتے ہیں، ظاہری اس کو بالکل مسترد کرتے ہیں، شافعی، امام الحرمین الجُوینی الشافعی، غزالی، آمدی وغیرہ چند تحفظات کے ساتھ اس کی اجماع کی حیثیت سے اجازت دیتے ہیں۔[۳۸] جیسے کہ ہم نے اوپر کہا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محسن الملک اپنے بیانات میں دو جگہ اجماعِ سکوتی کا نام لیے بغیر اس کی بات کر رہے ہیں، اور یہ بھی کہ وہ اسے اس کے عام تصور سے ذراہٹ کے لے رہے ہیں، جیسا کہ وہ کہتے ہیں کہ

> اگر کسی جماعت یا کسی گروہ میں کوئی بات بغیر بحث ومباحثے کے جاری ہوگئی ہو یا کسی عارضی وجہ سے مثل خوف یا شرم یا لحاظ یا جہالت کے لوگوں نے مان لی ہو اور امتدادِ زمانہ نے اسے قوی کر دیا ہو۔۔۔ بعض مجتہدین نے اسے صحیح نہ جانا ہو گو کسی خارجی سبب سے اس انکار کو شہرت یا قوت نہ ہوئی ہو تو ایسے اتفاق کو وہ وقعت بھی نہیں ہے بلکہ اس پر اتفاق یا اجماع کا اطلاق کرنا ہی غلطی ہے۔[۳۹]

محسن الملک کے ہاں اجماع کا یہ تصور غالباً رسم ورواج کے تحت خاموشی سے ہو جانے والے اجماع کا ہے۔ وہ مزید ایک اور جگہ کہتے ہیں کہ ”اجماع کے معنی اتفاقیہ جمع ہو جانا لوگوں کا کسی بات پر نہیں ہے یعنی اگر کوئی بات ایسی ہو کہ سب لوگ بغیر غور وفکر کے کہتے اور کرتے چلے آئے ہوں تو اس پر اطلاق اجماع کا نہیں ہو سکتا بلکہ اجماع کے لیے ضروری ہے کہ اس پر بحث وتکرار ہوئی ہو۔“[۴۰]

اجماعِ سکوتی کے بارے میں **مرقاة الأصول** کے مصنف کا کہنا ہے کہ اگر اس کی مخالفت میں کوئی آواز نہ اٹھی ہو، لوگ خاموش رہے ہوں تو وہ اجماع متفق علیہ نہیں سمجھا جائے گا اور اس اجماع کا اگر کوئی انکار کرے گا تو وہ کافر نہیں کہلائے گا۔[۴۱] اس طرح محسن الملک اجماع کی کسی ایسی شکل کو جو بغیر کسی غور وفکر کے خاموشی سے کر لی جائے، نہیں مانتے اور خاموشی کو رضامندی قرار نہیں دیتے۔

اگرچہ رائے عامہ کے سامنے اظہارِ خیال نہ کرنے والوں کی خاموشی کو رضامندی سے تعبیر کرنے والے علما کی تشریح صحیح ہو سکتی ہے، لیکن عام زندگی میں دیکھا جائے تو اس سے بڑے مسئلے بھی پیدا ہوتے ہیں، کیوں کہ

38– Barnand, "Ijma", 1025.

۳۹– محسن الملک، ”اجماع“، ا: ۱۶۰؛ محسن الملک، ”خط مع جواب“، مشمولہ **تہذیب الاخلاق** (لاہور: ملک چنن الدین سکے زئی تاجر کتب قومی، [۱۹۳۴ء])، ا: ۲۱۸–۲۱۹۔

۴۰– محسن الملک، ”تقلید اور عمل بالحدیث“، ا: ۷۱۔

۴۱– محسن الملک، ”اجماع“، ا: ۱۶۰۔

خاموشی ہمیشہ رضامندی کی علامت نہیں ہوتی ہے۔ خود تاریخ میں اس کی ایسی مثالیں مفکرین نے پیش کی ہیں، جن میں کسی نہ کسی خوف یا ڈر کا عنصر پایا جاتا ہے، اور جس نے اس وقت لوگوں کو اپنے اظہارِ خیال کرنے یا رائے دینے سے روکا۔ مثال کے طور پر فضل الرحمن کہتے ہیں کہ اجماع سے متعلق جو احادیث ہیں وہ خانہ جنگی کے اس زمانے کے شدید سیاسی تقاضوں پر مبنی ہیں جن میں حکم دیا گیا ہے کہ اگر حاکمِ وقت عدل وانصاف کے خلاف کام کر رہا ہے تو بھی اس کی اطاعت کرنا ضروری ہے۔[٤٢] اسی طرح طیب شاہین حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور کی مثال دیتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے 'دعول' (دخول) کے مسئلے میں اختلاف کا اظہار کیا تو ان سے پوچھا گیا کہ انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے اختلاف کا اظہار کیوں نہیں کیا تو انھوں نے جواب میں کہا: عمر رضی اللہ عنہ کے کوڑے کے ڈر سے۔[٤٣] محسن الملک سمجھتے ہیں کہ اس اجماع نے اظہارِ رائے کی آزادی کو لوگوں سے چھین کر انھیں ایسی تقلید میں مبتلا کر دیا ہے کہ وہ بغیر سوچے سمجھے خوف، شرم، جہالت کی بنا پر اس پر قانع ہو گئے ہیں اور یہ اس اجماعِ سکوتی کا نتیجہ ہے جو ایک جانب ماہرین کی جماعت سے نکلتا ہے (بعض لوگوں کے خاموش رہ جانے کی وجہ سے)، اور دوسری جانب لوگ لاشعوری طور پر خاموشی سے در آنے والے یا مروج ہو جانے والے رواج اور روایات پر عمل پیرا ہو جاتے ہیں۔ اس طرح وہ ایک فقہی ماخذ "عرف" سے بھی پیچھا چھڑا رہے ہیں، جس کی اصلاح کی کوشش کو وہ بہت ضروری سمجھتے ہیں۔ اجماع کے بارے میں یہ تمام بحث جو انھوں نے کی، اس کا حاصل وہ یہ نکالتے ہیں کہ "اگر اجماع کا نام ہی چند کتابوں میں لکھا ہوتا اور اس کو ایک مخصوص طائفہ سیکھتا اور تقلیداً اسے تلقی بالقبول کرتا تو بلاشبہ وہ اجماع، اجماع ہے مگر اسے ہم لایعبأبہ کہتے ہیں اور خود ہمارے ہی علما کے بیان سے اس پر اجماع کا اطلاق نہیں ہو سکتا معاذ اللہ اس کے انکار پر اطلاق کفر کا ہو۔"[٤٤]

محسن الملک کا یہ بیان کہ نہ تو اجماع کا نام کتابوں میں لکھا ہے، نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسے کسی طائفے نے سیکھا، نہ علما کے اقوال سے اس کی سند ملتی ہے، تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ "تقلید کی برکت سے اسے عوام و خواص میں شہرت حاصل ہو گئی ہے کہ وہ خبر متواتر اور نص قطعی سمجھی جاتی ہے۔"[٤٥] چوں کہ ہر گروہ نے اپنے اپنے خیالات، رسمیات اور عادات کی عمارت خبر آحاد یا ضعیف احادیث یا صرف قیاس ورائے کی بنیاد پر کھڑی کر لی

٤٢- طیب شاہین، "اجماعِ امت اور قانون سازی میں اس کی حیثیت" **ترجمان القرآن**، لاہور، ٩٢: ٢ (١٩٧٩)، ٥٩- ٦٠۔

٤٣- محسن الملک، "اجماع"، ا: ١٦١۔

٤٤- نفس مرجع، ا: ١٦١۔

٤٥- محسن الملک، "اجماع"، ا: ١٦١۔

ہے، اور اجماع کی دلیل سے اسے فرائض میں شامل کرلیا گیا ہے۔[٤٦] وہ ایسے اجماع کو دکت الأرض دکا، سے تشبیہ دیتے ہیں، یہ سرزنش ہے کہ ہرگز ایسا نہیں جیسا کہ عموماً سمجھا جاتا ہے۔[٤٧] گویا محسن الملک کے نزدیک اجماع ازروے اصولِ شریعت قرآن کی اس مندرجہ بالا آیت سے مشابہ ہے،[٤٨] اور اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ اس طرح سے علی گڑھ سے تعلق رکھنے والے جدیدیت پسند اجماع کے ذریعے پیدا ہونے والے جمود اور تقلید پر سخت موقف اختیار کرتے ہیں۔

حاصلِ بحث

اجماع کی یہ بحث ہمیں اس نتیجے تک پہنچاتی ہے کہ مکتبۂ علی گڑھ کے جدیدیت پسند مفکرین نے اس کی اس حیثیت کی طرف توجہ دی کہ اجماع مسلمانوں کے جمود اور تقلید کا سبب بنا اور اسے قابلِ قبول نہیں سمجھا۔ وہ مثالیں پیش کرکے واضح کرتے ہیں کہ علما اجماع کے سلسلے میں مختلف الراے رہے ہیں۔ کوئی صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع کو اجماع مانتا ہے، کسی نے کثرت کو اجماع مانا ہے۔ لہٰذا پچھلی صدیوں میں جب کہ اس کا حرکی کردار ختم کردیا گیا اور اجتہاد کا دروازہ بند کردیا گیا تو جدید دور میں اس کی جامدیت پر تنقید بھی کی گئی اور اس کے پہلی صدی ہجری کے حرکی تصور سے، جو کہ دراصل اس کا اصل تصور تھا، کام لینے کی طرف ان مفکرین نے توجہ بھی دلائی۔ علی گڑھ کے مفکرین میں محسن الملک کے اجماع سے متعلق تفصیلی مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قرآن اور سنّت کو ماخذِ قانون بناتے ہوئے اجتہادی تاویل و تعبیر کی بات کرتے ہیں۔ ہملٹن گب (H.A.R. Gibb) کی علی گڑھ کے جدیدیت پسندوں کے بارے میں یہ راے ہے کہ ان کو قبولیتِ عام نہیں ملی، اس لیے کہ اجماع کا انکار بھی اجماع کا محتاج تھا، اور یہ کہ جدیدیت پسندوں کو بجائے اجماع کے انکار کے اس بات کو منوانا چاہیے تھا کہ آزادانہ بحث کا سلسلہ جاری رہے اور کثرتِ راے سے جو چیز قبول ہو اس پر اتفاق کرلیا جائے۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ جدیدیت پسند جو اجتہاد کے حق کا، اور قرونِ وسطیٰ کی کلامی ساخت کو رد کرکے مآخذ شریعت کی جدید فکر کی روشنی میں تشریحِ نو کے حق کا دعویٰ کرتے ہیں، تو ہوسکتا ہے کہ ان کا یہ دعویٰ کم از کم قابلِ بحث ضرور ہو، مگر جب تک وہ اس پر اجماع نہ حاصل کرلیں

٤٦- نفس مرجع، ١٦٢۔

٤٧- نفس مرجع؛ القرآن، ٨٩: ٢٢۔

٤٨- محسن الملک، ”اجماع“، ١: ١٦٢۔

ان کے اعمال و افعال انفرادی، ذاتی، اور چناں چہ غیر مؤثر یا غیر اہم رہتے ہیں۔[۴۹] لیکن یہ راے علی گڑھ کے جدیدیت پسند مفکرین کی ان کوششوں کی اہمیت کو کم نہیں کر سکتی جو انھوں نے برِ صغیر کے مسلم معاشرے کی جمود زدہ فکر کو ختم کرنے کے لیے کی اور اجتہاد اور تعبیرِ نو کی بات کر کے مسلمانوں کو ترقی کے راستے پر لانے کی کوشش کی۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞

49– Gibb, *Modern Trends in Islam*, 13.

List of Sources in Roman Script

- Al- Qur'an.
- 'Ali, Chiragh. *A'zam al-Kalam fi Irtiqa' al-Islam*. Agrah: Mufid al-Islam, 1910.
- Ahmad, Aziz. *Barr-i Saghir main Islami Jadidiyyat*. Translated by, Jamil Jalibi. Lahore: Idara-i Saqafat-i Islamiyyah, 2015.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Faysal al-Tafriqah bayn al-Islam wa al-Zandaqah*. Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1961.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din*. Translated by Nadim al-Wajidi. Karachi: Dar al-Isha'at, n.d.
- Bernand, M. "Ijma." *Encyclopedia of Islam*. Edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel & W. P. Heinrichs. Leiden: E. J. Brill, 1979.
- Esposito, J. L. *Islam: The Straight Path*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Fazal Al-Rahman. "Islam ke Ibtida'i 'Ahad main Sunnat, Ijma' Aur Ijtihad ke Tasavvurat." *Fikr-o Nazar*. Islamabad, 1, no. 1 (1963): 7-33.
- Gibb, H. A. R. *Modern Trends in Islam*. New York: Octagon Books, 1978.
- Hallaq, W. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hanbal, Ahmad b. *Al-Musnad*. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2001.
- Hasan, Ahmad. "Mutaqaddimin Makatib-i Fiqh ka Nazariyah-i Ijma'."*Fikr-o Nazar*. Islamabad, 5, no. 10 & 6, no. 4 (1968): 729-745/ 249-260
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Edited and translated by M. Saeed Shaikh. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989.
- Iqbal, Muhammad. *Tashkil-i Jadid-i Ilahiyyat-i Islamiyyah*. Translated by Sayyid Nazir Niyazi. Lahore: Bazm-i Iqbal, 1994.
- Javaid, Qazi. *Sir Sayyid se Iqbal Tak*. Lahore: Fiction House, 2010.

- Jivan, Ahmad b. Abi Sa'id Mulla, *Nur al-Anwar fi Sharh al-Manar* (Madina: Maktaba Deoband, n.p.)
- Khan, Sayyid Ahmad. "Dafi'-i Buhtan." In *Tahdhib al-Akhlaq,* Vol. 2, Lahore: Malik Chanan al-Din Kakay Zai Tajir Kutub-i Qaumi, 1313 AH.
- Muhsin al-Mulk, "Ijma'", In *Tahdhib al-Akhlaq,* Vol. 1, Lahore: Malik Chanan al-Din Kakay Zai Tajir Kutub-i Qaumi, [1934].
- Muhsin al-Mulk, "Khat ma' Jawab", In *Tahdhib al-Akhlaq,* Vol. 1, Lahore: Malik Chanan al-Din Kakay Zai Tajir Kutub-i Qaumi, [1934].
- Muhsin al-Mulk, "Murasalat", In *Tahdhib al-Akhlaq,* Vol. 1, Lahore: Malik Chanan al-Din Kakay Zai Tajir Kutub-i Qaumi, [1934].
- Muhsin al-Mulk, "Taqlid aur 'Amal bi al-Hadith." In *Tahdhib al-Akhlaq,* Vol. 1, Lahore: Malik Chanan al-Din Kakay Zai Tajir Kutub-i Qaumi, [1934].
- Shahin, Tayyab, "Ijma'-i Ummat aur Qanun Sazi main is ki Haithiyyat." *Tarjuman al-Qur'an*, Lahore, 92, no. 2 (1979).