مسئلہ متعہ

(مولانا محمد یوسف صاحب)

(۳)

ابن منذرؒ اور ابن بطالؒ کی رائے حافظ ابن منذرؒ اور ابن بطالؒ بھی ابن عباس کا رجوع صحیح تسلیم نہیں کرتے، بلکہ صحیح ان کے نزدیک یہ ہے کہ وہ اپنے قول پر قائم رہے ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ ان دونوں کی رائے اسی طرح نقل کرتے ہیں:

وقد اختلف السلف والخلف فی نکاح المتعۃ، قال ابن المنذر جاء عن الاوائل الرخصۃ فیھا ولا اعلم الیوم احدا یجیزھا الا بعض الرافضۃ، وقال ابن بطال روی اھل مکۃ والیمن عن ابن عباس اباحۃ المتعۃ وروی عنہ الرجوع باسانید ضعیفۃ واجازۃ المتعۃ عنہ اصح۔

نکاح متعہ میں صحابہؓ اور تابعین میں اختلاف رہا ہے، ابن منذر نے کہا کہ پچھلے زمانے کے علماء نے اگرچہ اس کی رخصت دی تھی لیکن آج کسی عالم کو میں نہیں جانتا کہ وہ جواز متعہ کا قائل ہو۔ سوائے چند روافض کے، ابن بطالؒ کا بیان یہ ہے کہ علماء مکہ و یمن نے ابن عباس سے اباحت متعہ کی روایت کی ہے۔ ساتھ ساتھ رجوع کی روایت بھی ضعیف اسانید کے ساتھ مروی ہے مگر ابن عباس سے زیادہ صحیح روایت کے لحاظ سے متعہ کی اجازت ہے نہ کہ رجوع۔"

حافظ ابن عبد البرؒ اور امام قرطبیؒ کی رائے امام قرطبیؒ نے فرمایا ہے کہ:۔

قال القرطبیؒ وجزم جماعۃ من الائمۃ بتفرد ابن عباس فھی من المسئلۃ المشھورۃ وھی ندرۃ المخالف، ولکن قال ابن عبد البر اصحاب ابن عباس من اھل مکۃ والیمن علی اباحتھا، ثم اتفق علماء الامصار علی تحریمھا۔

... علماء کی ایک جماعت نے اس بات پر اپنا یقین ظاہر کیا ہے کہ متعہ کی اباحت کے فتوے میں ابن عباس منفرد ہیں۔ پس یہ مسئلہ ایک مشہور مسئلہ "ندرۃ المخالف" کی قبیل سے ہے۔ لیکن حافظ ابن عبد البرؒ نے فرمایا ہے کہ نہیں ابن عباسؓ کے شاگرد (علماء مکہ و یمن) بھی ان کے ساتھ اس مسئلہ

میں متفق ہیں۔ (یعنی وہ بھی ابن عباس کی طرح اباحت کے قائل رہے ہیں) اس کے بعد پھر متعہ کی حرمت پر تمام علماء امصار متفق ہو گئے ہیں۔

حافظ ابن عبدالبرؒ کے اس قول سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ ابن عباسؓ نے جوازِ متعہ سے رجوع نہیں کیا ہے وہاں یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ اس فتوے میں منفرد بھی نہیں تھے، بلکہ فقہاء مکہ اور یمن کی ایک جماعت بھی ان کی ہمنوا تھی۔

ابن حزمؒ کی رائے | ابن حزمؒ کی رائے میں تو ابن عباسؓ کے ساتھ ایک جماعت صحابہؓ کی بھی اباحتِ متعہ پر قائم رہی ہے اور صحابہؓ کے بعد تابعینؒ کی ایک جماعت بھی اسی کی قائل رہی ہے جسب ذیل عبارت میں اس کی تصریح موجود ہے:۔

وقال ابن حزم ثبت علی اباحتها بعد رسول الله صلعم ابن مسعودؓ ومعاویة و ابو سعید، وابن عباسؓ وسلمة ومعبد ابنا امیة بن خلف، وجابر وعمرو بن حریث، و رواه جابر عن جمیع الصحابة مدة رسول الله صلعم وابی بکرؓ وعمرؓ الی قرب اخر مدة خلافة عمرؓ، قال ومن التابعین طاؤسؒ، وسعید بن جبیر وعطاء وسائر فقهاء مكة ۔

ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ حضورؐ کے بعد متعہ کی اباحت پر جو حضرات صحابۂ کرام قائم رہ چکے ہیں۔ وہ ابن مسعودؓ، معاویہؓ، ابو سعیدؓ، ابن عباسؓ، سلمہؓ و معبد جو امیہ بن خلف کے بیٹے ہیں اور جابرؓ، عمروؓ بن حریث ہیں۔ بلکہ حضرت جابرؓ نے تو یہاں تک روایت کی ہے کہ حضورؐ کے زمانے سے لیکر حضرت عمرؓ کے آخری دورِ خلافت تک تمام صحابہ متعہ کے قائل تھے، ابن حزمؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ تابعینؒ میں سے طاؤسؒ، سعید بن جبیرؒ، عطاءؒ۔ اور باقی تمام فقہاء مکہ بھی جوازِ متعہ پر قائم رہے ہیں:۔

حافظ ابن حجرؒ نے عبداللہ ابن عباسؓ کے ماسوا دیگر صحابہؓ کے متعلق ابن حزمؒ کی رائے پر اگرچہ تنقید فرمائی ہے مگر ابن عباسؓ کے بارے میں ابن حزم کی رائے کو اس نے بھی صحیح تسلیم کیا ہے۔ اسی طرح تابعینؒ کے بارے میں بھی ابن حجرؒ نے ابنِ حزم کی رائے سے اتفاق کر لیا ہے۔ قال

اما ابن عباس فتقدم المنقول عنه والاختلاف

ابن عباسؓ کے مسلک کے متعلق علماء کا نقل اور اس کے

هل رجع اولا؟ واما ما ذكره من التابعين فهو عند عبد الرزاق عنهم باسانيد صحيحة۔ (فتح الباری۔ ج ۹ ص۱۴۲)

بارے میں اختلاف۔ کہ آیا انہوں نے رجوع کیا ہے یا نہیں۔ یہ سب پہلے گذر چکے ہیں۔ (وہ یہ کہ نقل میں اختلاف ضرور ہے مگر زیادہ صحیح بات یہی ہے کہ انہوں نے رجوع نہیں کیا ہے) باقی تابعینؒ کے متعلق جو کچھ ابن حزم نے ذکر کیا ہے وہ سب صحیح ہے عبدالرزاقؒ نے صحیح اسانید کے ساتھ ان سے نقل کیا ہے۔

نمبر۲ سے ۴ تک سب اقوال فتح الباریؒ میں مذکور ہیں۔ ج ۹ ص۱۴۲ میں دیکھا جا سکتا ہے۔ یہاں یہ چیز ملحوظ خاطر رہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے یہاں ابن عباس کا رجوع اختلافی قرار دیا ہے۔ مگر اصح قول، اور حافظ ابن حجرؒ کی اس معاملہ میں ذاتی رائے بھی یہ ہے کہ انہوں نے رجوع نہیں کیا ہے۔ علامہ آلوسیؒ نے جو اس کی پہلی رائے نقل کی ہے اس میں یہ تصریح موجود ہے کہ اس کے نزدیک ابن عباس کا رجوع صحیح نہیں ہے۔

خلاصۃ المرام:۔ ابن عباس اور ان کے ہم خیال تابعین کے رجوع کے بارے میں اگرچہ علماء کا اختلاف ہے۔ مگر راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ مع اپنے ہم مشرب علماء و شاگردوں کے جواز پر قائم رہ چکے ہیں۔ اور یہ مسئلہ دوسری صدی ہجری کے آغاز تک اختلافی رہا ہے۔ اس کے بعد اس پر علماء کا اتفاق ہو گیا ہے۔ باقی جن روایتوں میں رجوع کا ذکر ہے یا اس سے رجوع پر استدلال قائم کیا گیا ہے وہ روایات اسانید کے لحاظ سے ضعیف ہیں۔ علی ما صرح به ابن بطالؒ۔ نیز، روایات رجوع کی یہ توجیہ بھی ہو سکتی ہے کہ رجوع کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ابن عباس نے اپنی رائے کی غلطی مان لی تھی بلکہ مصلحۃً متعہ کے حق میں فتوے دینے سے پرہیز کرنے لگے تھے۔ اور مصلحۃً فتوے دینے سے ان کے اجتناب کو رجوع سمجھا گیا تھا۔ حافظ ابن قیم نے اس معاملہ میں اپنی تحقیق جس طرح بیان کی ہے اس سے بھی یہی مطلب سمجھا جاتا ہے جو اوپر لکھا گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں فلما توسع فيها من توسع ولم يقف عند الضرورة امسك ابن عباس عن الافتاء بحلها ورجع عنه۔ جبکہ لوگ اس معاملے میں توسع برتنے لگے۔ اور ضرورت تک انہوں نے اسے محدود نہ رکھا تو ابن عباس اس کی حلت کا فتوے دینے سے رک گئے اور اس سے رجوع کر لیا" (زاد المعاد ج ۲ ص۳۰)

گذشتہ مباحث اور روایاتِ سابقہ سے حسب ذیل امور بطورِ نتیجہ ثابت ہوتے ہیں جو سوال نمبرہ کے جواب کے لیے بغرضِ تمہید ذکر کیے جاتے ہیں۔

۱۔ زمانۂ اباحت میں متعہ کی اباحت صرف حالتِ اضطرار کے لیے تھی۔ حالتِ اختیار میں کبھی اس کی اجازت نہیں ملی ہے۔

۲۔ احکامِ تحریم نے جمہور صحابہؓ و تابعینؒ کے خیال کے مطابق (جس پر بعد میں علماء اہلِ سنت متفق ہوگئے ہیں) سابق اضطراری اباحت کو منسوخ کر دیا ہے۔ اور متعہ تا قیامت حرام قرار پایا ہے۔

۳۔ دوسری صدی کے آغاز تک اگرچہ مسئلہ مختلف فیہ رہا ہے مگر اس کے بعد علماء اہلِ سنت اس بات پر متفق ہوگئے ہیں کہ متعہ تمام حالات میں حرام ہے۔ اور اس وقت سے مسئلہ نے اجماعی صورت اختیار کرلی ہے۔

متعہ تا قیامت حرام ہے | بناءً علیہ چونکہ متعہ کی حرمت پر تمام اہلِ سنت کا اجماع ہو چکا ہے اس لیے تا قیامت کسی حال میں متعہ جائز نہیں بلکہ ہمیشہ کے لیے حرام رہے گا۔ کیونکہ اضطراری اباحت جب تحریم کے حکم سے منسوخ ہو چکی ہے، پھر اس پر اجماع بھی ہو چکا ہے تو جواز فی حال الاضطرار کے لیے گنجائش کہاں رہی؟ لہٰذا آج بھی شدید حالتِ اضطرار میں متعہ حرام ہوگا نہ کہ مباح۔ اور متعہ کو معمول بنانا خواہ کسی حال میں ہو، ایک حرام فعل کے ارتکاب کے سوا کچھ نہ ہوگا۔

فتوائے جواز بحالتِ اضطرار | رہا یہ کہ اس عالم کے متعلق کیا رائے قائم کی جائیگی جو شدید اضطرار کی حالت میں جواز کا فتوے دے دے؟ تو اس بارے میں بذاتِ خود میری رائے قواعدِ شرعیہ کے پیشِ نظر یہ ہے کہ فتویٰ اگرچہ قابلِ عمل تو کیا قابلِ التفات بھی نہیں ہے، نہ اس پر عمل کو جائز تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ لیکن فتوے پر مفتی کی تکفیر کی جا سکتی ہے نہ تضلیل۔ اگرچہ اس کا یہ فعل ناجائز ہو۔ بشرطیکہ یہ فتویٰ کسی فسادِ نیت سے فاسد اغراض کے لیے نہیں دیا گیا ہو، نیز اس سے حکمِ اجماعی کا استہزاء و استخفاف بھی مقصود نہ ہو، بلکہ ایک علمی تحقیق اور اس تاویل سے دیا گیا ہو کہ رخصت کی روایت کے لیے محمل حالتِ اضطرار ہے۔ اور نہی کی روایات کا محمل حالتِ اختیار ہے اور دونوں قسم کی روایتیں اپنے اپنے محل میں ہمیشہ کے لیے معمول رہیں گی۔

یہ تکفیر اور تضلیل کیوں نہیں کی جائیگی؟ درآنحالیکہ اس میں نہ صرف یہ کہ روایاتِ تحریم کی صریح مخالفت ہے بلکہ ایک اجماعی فیصلے سے بھی کھلی ہوئی مخالفت موجود ہے۔ اس سوال کو حل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ قواعد اصولِ فقہ کی روشنی میں "اجماع" کی مختصر تشریح کی جائے۔ اور زیر بحث اجماع کے متعلق یہ معلوم کیا جائے کہ اس کی نوعیت کیا ہے؛ کیونکہ اصل سوال کا حل اسی پر موقوف ہے۔

اجماع کی مختصر تشریح

اقسام علماء اصولِ فقہ کی تصریحات سے یہ امر واضح ہے کہ اجماع کی چار قسمیں ہیں۔ ایک صحابہؓ کا اجماعِ نصی یعنی کسی مسئلہ کے متعلق تمام کا صریح فیصلہ دینا۔ دوسری قسم صحابہ کا اجماعِ سکوتی ہے کہ بعض کسی مسئلہ کے متعلق صریح فیصلہ دیں اور بعض اس پر سکوت اختیار کریں، تیسری قسم وہ اجماع ہے جو تابعین رحمہم سے کسی ایسے حکم پر معرضِ وجود میں آگیا ہو، جو صحابہؓ کے مابین مختلف فیہ نہ رہا ہو۔ چوتھی قسم کسی ایسے حکم پر تابعین و من بعدہم کا اجماع ہے جو صحابہؓ کے مابین اختلافی رہا ہو۔

احکام ان میں سے پہلی قسم (اجماعِ نصی) اگر منقول بہ طریقِ تواتر ہو تو وہ آیتِ قرآنی اور حدیثِ متواتر کی طرح قطعی یقینی ہے جس سے منکر کی تکفیر کی جائے گی۔ دوسری قسم (صحابہؓ کے اجماعِ سکوتی) میں چونکہ امام شافعیؒ کا اختلاف منقول ہے اس لیے اس سے منکر کی تکفیر تو نہیں کی جا سکتی، البتہ بعض اصولیوں نے اس سے انکار کو موجبِ ضلالت ضرور قرار دیا ہے۔ تیسری قسم درجہ کے لحاظ سے خبرِ مشہور کے مانند ہے، لہٰذا اس سے انکار کا حکم بھی وہی ہوگا جو دوسری قسم کا ہے۔ چوتھی قسم درجہ کے اعتبار سے خبرِ واحد کی سی ہے۔ اس سے انکار نہ موجبِ کفر بن سکتا ہے، نہ موجبِ ضلالت!۔۔۔ مذکورۂ بالا تفصیل کا ماخذ علماء اصولِ فقہ کی حسبِ ذیل تصریحات ہیں

انکار حکم الاجماع القطعي كفر عند اكثر الحنفية۔ قال فخر الاسلام اجماع الصحابة كالمتواتر فيكفر جاحده، والحق ان السكوتي ليس كذالك، واجماع من بعدهم كالمشهور فيضلل الا ما فيه خلاف۔ (ختم النبوت ص۲۲۵)

"اکثر حنفیہ اس بات کے قائل ہیں کہ اجماع قطعی کے حکم سے انکار کفر ہے۔ فخر الاسلام نے فرمایا ہے کہ صحابہ کا اجماع نصی حدیث متواتر کا سا ہے اس لیے اس کا منکر کافر سمجھا جائے گا۔ اما اجماع سکوتی: تو اس کے بارے میں حق مسلک یہ ہے کہ اس کا منکر کافر نہیں سمجھا جائیگا (کیونکہ اس کی حجیت اختلافی ہے)

باقی تابعین کا اجماع، تو وہ مثل حدیث مشہور کی ہے جس سے منکر صرف گمراہ ہوگا نہ کافر، مگر وہ اجماع جس میں اختلاف ہو اس کا منکر گمراہ بھی نہ قرار دیا جائیگا"۔

مسلم الثبوت کی اس عبارت میں اجماع کی مذکورہ بالا چاروں قسم معہ احکام کے ذکر کی گئی ہیں۔ صدر الشریعۃ نے بھی "التوضیح" میں اور علامہ تفتازانی نے "التلویح" میں باستثناء اجماع سکوتی کے باقی تینوں قسم کے اجماع اور اس کے احکام تفصیل مذکورہ بالا کے مطابق ذکر کئے ہیں۔

قال ثم الاجماع علی مراتب، اجماع الصحابۃ (نصا) ثم اجماع من بعدھم فیما لم یروا فیہ خلاف الصحابۃ: ثم اجماعھم فیما یروی فیہ خلافھم، فھذا اجماع مختلف فیہ (توضیح) فالاولی بمنزلۃ الآیۃ والخبر المتواتر یکفر جاحدہ والثانیۃ بمنزلۃ المشھور من الخبر فیضلل جاحدہ، والثالثۃ لا یضلل جاحدہ لما فیہ من الاختلاف۔

(تلویح صفحہ ۵۲۸ مطبوعہ انصاری)

"اجماع کے لیے بلحاظ ضعف وقوت اور بلحاظ ظن ویقین کے متعدد مراتب ہیں۔ پہلے مرتبہ میں صحابہؓ کا اجماع نصی ہے۔ دوسرے درجہ میں تابعینؒ کا ایک ایسے حکم پر اجماع ہے جس میں صحابہؓ مختلف نہ ہوتے ہوں۔ تیسرے درجہ میں ایسے حکم پر تابعینؒ وغیرہم کا اجماع ہے، جو صحابہؓ کے مابین اختلافی رہا ہو۔ اول قسم اجماع قرآنی آیت اور حدیث متواتر کے برابر ہے اور اس سے منکر کافر ہوگا۔ دوسری قسم کا اجماع حجیت میں خبر مشہور کے مانند ہے اس سے منکر کی تکفیر تو نہیں کی جائیگی لیکن تضلیل ضرور کی جائیگی تیسری قسم سے انکار پر ضلالت کا بھی فتویٰ نہیں دیا جائیگا۔ اس لیے کہ اس کی حجیت میں اختلاف ہے"

یہ چند حوالے ہیں جو صرف نمونے کے طور پر ذکر کیے گئے ہیں۔ ورنہ اصول فقہ کی تمام معتمد کتابیں اس قسم کے مضامین سے بھری پڑی ہیں ـــ اس کے بعد یہ دیکھنا ہے کہ متعہ کی حرمت پر جو اجماع ہوا ہے اس کی نوعیت کیا ہے؟ وہ چاروں اقسام اجماع میں سے کونسی قسم میں داخل ہے؟

متعہ کی حرمت پر اجماع کی نوعیت سابق تحقیقات سے جو جواب نمبر ۲ میں گذر چکی ہیں یہ چیز پایۂ ثبوت تک پہنچ چکی ہے کہ ابن عباسؓ اور ان کے ہم خیال علماء نے اپنی زندگانی میں جواز متعہ کے فتوے سے رجوع نہیں کیا۔

اور مسئلہ صحابہؓ کے زمانے میں اجماعی نہیں بن چکا ہے۔ بلکہ دوسری صدی ہجری کے آغاز تک اختلافی رہا ہے۔ اس کے بعد اس پر اجماع ہوا ہے، لہٰذا اس اجماع کی نوعیت وہی ہو گی جو علماءِ اصول نے "اجماع من بعد الصحابۃ علی حکم سبقھم فیہ مخالف" کے نام سے ذکر کیا ہے جو یہاں اقسام کی فہرست کے لحاظ سے چوتھی قسم اور ۴ میں ذکر کیا گیا ہے۔ اور یہ اجماع صحابہؓ کا اجماع نہیں ہے۔ کیونکہ اضطرار کی حالت میں ابن عباس ان سے مخالف تھے۔ ہاں حالتِ اختیار میں متعہ کی حرمت پر بیشک صحابہؓ کا اجماع تھا۔ مگر کلام اس میں نہیں بلکہ حالتِ اضطرار میں ہے اور حالتِ اضطرار میں متعہ کی حرمت پر اجماع تابعین کے عہد میں ہوا ہے نہ کہ عہد صحابہؓ میں۔

وجوہات جو موانع تکفیر و تضلیل ہیں | اس کے بعد حسب ذیل دو وجوہ کی بنا پر مجھے اس اجماع سے مندرجہ بالا شرائط کے ساتھ مخالفت کرنے والے کی تکفیر اور تضلیل میں تامل ہے۔

اجماع کے اقسامِ اربعہ میں سے جن اقسام کا اجماع ہونا مختلف فیہ اور جن کی حجیت میں اختلاف ہے ان میں سے ایک یہ آخری قسم ہے جو "اجماع من بعد الصحابۃ علی حکم سبقھم فیہ مخالف" کے نام سے یاد کیا جا رہا ہے۔ اس کے متعلق نہایت صفائی کے ساتھ اہلِ فن نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ گو بنا بر قول راجح یہ اجماع اجماع بھی ہے اور حجت بھی۔ مگر یہ امر اتفاقی نہیں ہے بلکہ بہت سے علماءِ امت اور ائمہ مذاہب اس کا اجماع اور حجت ہونا تسلیم نہیں کرتے ہیں۔ اس کے متعلق ان کا مذہب یہ ہے کہ اس قسم کے اجماع سے نہ اختلاف سابق رفع ہو جاتا ہے نہ مسئلہ کی اجتہادی حیثیت اتفاقی سے بدل جاتی ہے۔ اسی طرح اس کی مخالفت بھی کی جا سکتی ہے اور اس میں کوئی شرعی مضائقہ نہیں ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ، ابوالحسن اشعریؒ، امام غزالیؒ، ابوبکر صیرفی شافعیؒ، عام اہلِ ظاہر، امام الحرمینؒ، سب اسی کے قائل ہیں، اور بعض مشائخ نے حضرت امام ابوحنیفہؒ سے بھی یہی نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہوں اصولیوں کی حسب ذیل تصریحات:۔

اتفاق العصر الثانی بعد استقرار الخلاف فی الاول ممتنع عند الاشعری، واحمد والغزالی وامام الحرمینؒ (مسلم الثبوت مطبوعہ انصاری بحث الاجماع)

(جب عصر اول عہد صحابہؓ میں صحابہؓ کے مابین کسی مسئلہ میں اختلاف پیدا ہو کر برقرار رہے ہے) تو اس کے بعد عصر ثانی (زمانہ تابعینؒ) میں صحابہؓ کے دو مختلف قولوں میں سے کسی ایک

قول پر اجماع ممکن ہی نہیں ہے۔ ابو الحسن اشعریؒ، امام احمدؒ، امام الحرمینؒ، امام غزالی سب حضرات اسی کے قائل ہیں"

مولانا حسام الملت والدین محمدؒ بن محمد بن عمر نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف الحسامی میں اور مولانا عبدالحق دہلوی مفسر اور مؤلف تفسیر حقانی نے الحسامی کی مشہور شرح نامی میں اس اجماع کے متعلق اپنی رائے حسب ذیل الفاظ میں ظاہر فرمائی ہے۔

ثم اجماع من بعد الصحابة على قول سبقهم فيه مخالف، بان اختلفوا ولا على قولين، ثم اجمع من بعدهم على احد القولين، فقد اختلف العلماء في هذا الفصل فقال بعضهم وهم اهل الظواهر وجماعة من الاصوليين، منهم ابو بكر الصيرفي من الشافعية، والشيخ ابو الحسن الاشعری، واحمد بن حنبل، والغزالی، وامام الحرمين ونقله بعض المشائخ عن ابی حنيفة هذا لا يكون اجماعا حتى يبقى المسئلة اجتهادية، كما كانت ويجوز لاحد ان ياخذ بالقول المخالف لهذا الاجماع

(حسامی مع نامی، ج ۲ ص ۱)

دوسرے درجہ میں صحابہؓ کے بعد تابعینؒ کا ایک ایسے قول پر اجماع ہے جس کے بارے میں صحابہ کے درمیان اختلاف ہو چکا ہو۔ مثلاً صحابہ اپنے عہد میں کسی مسئلہ میں مختلف ہوئے بعد میں تابعینؒ نے کسی ایک قول پر اجماع کر لیا تو علماء اس اجماع کی حجیت، اور اس کے اجماع ہونے میں مختلف ہو گئے ہیں۔ اہل ظاہر اور اصولیوں کی ایک جماعت جس میں ابو بکر صیرفی (شافعی) اور شیخ ابو الحسن اشعری، امام احمدؒ بن حنبل، امام غزالی، امام الحرمینؒ اور بقول بعض مشائخ کے امام ابو حنیفہ بھی شامل ہیں، اس بات کے قائل ہیں کہ یہ اجماع درحقیقت اجماع نہیں ہے نہ اس سے اختلاف سابق رفع ہو جاتا ہے بلکہ مسئلہ بدستور اختلافی رہ جاتا ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص اس اجماع کی مخالفت کرنا چاہے تو کر سکتا ہے اور اس میں کوئی شرعی مضائقہ نہیں ہے۔

صدر الشریعۃ نے بھی اس کے متعلق یہی رائے ظاہر کی ہے کہ اس کا اجماع ہونا مختلف فیہ ہے۔ قال:۔

مُبیّناً لشرائط الاجماع،

شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم مانعاً من الاجماع المتأخر۔ (توضیح ص ۵۲۲)

بعض علماء نے تحقق اجماع کے لیے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ کسی ایسے مسئلہ میں نہ ہو جو صحابہ کے مابین اختلافی رہا ہو، ورنہ تابعین کے زمانے میں پھر مختلف قول میں سے کسی ایک قول پر اجماع متحقق نہ ہو سکے گا۔ کیونکہ ان کے ہاں یہ اصول مسلمہ ہے کہ صحابہؓ کا کسی مسئلہ میں اختلاف تابعین کے اجماع کے لیے مانع ہے (خواہ وہ کسی قول پر ہو)۔

علامہ تفتازانیؒ نے اس قول کے حاشیہ میں فرمایا ہے:۔

وعليه عامة اهل الحديث والشافعية ونقل عن ابي حنيفة ما يشعر بالمنع وذالك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة ثم اجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمدؒ وروى الكرخي عن ابي حنيفة انه لا ينقض، فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع (تلویح ص ۵۲۲)

یہی قول ہے عام اہل حدیث اور شافعیہؒ کا۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایسی روایات مروی ہیں جن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی شوافع اور علمائے اہل حدیث کی طرح اختلاف صحابہؓ کو مانع عن الاجماع قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ امہات الاولاد کی بیع میں صحابہؓ مختلف تھے۔ بعد میں تابعین نے عدم جواز پر اجماع کر دیا۔ اب اگر کسی قاضی نے جواز کا حکم دے دیا تو امام محمدؒ کے نزدیک یہ حکم (بوجہ مخالفت الاجماع کے) نافذ نہیں ہے۔ مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بنا بر روایت کرخیؒ یہ حکم نافذ ہے۔ دوسرا کوئی قاضی اس حکم کا نقض نہیں کر سکتا ہے: (امام صاحب کے اس فتوے سے) بعض علماء نے یہ سمجھا ہے کہ یہ فتویٰ اس بنا پر دیا گیا ہے کہ یہ اجماع امام صاحب کے نزدیک دراصل اجماع نہیں ہے اور بعض نے یہ سمجھا کہ یہ اجماع اجماع تو ہے مگر

(نفاذِ قضاء کا) فتویٰ اس بنا پر دیا گیا ہے کہ اس اجماع میں شبہ
ہے کیونکہ بہت سے علماء نے اسے اجماع تسلیم نہیں کیا ہے۔"

الحاصل علماء کی مذکورہ بالا تصریحات کے پیشِ نظر اس امر میں شک وشبہ کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی ہے کہ اس اجماع کی حجیت اور اس کا اجماع ہونا خود مختلف فیہ ہے۔ اور جب یہ اجماع مختلف فیہ قرار پایا تو اجماع علیٰ حرمۃ المتعہ بھی چونکہ اسی قسم کا ایک اجماع ہے لہٰذا وہ بھی اختلافی قرار پائے گا۔ پس اس سے مخالفت کرنے والے کی نہ تکفیر جائز ہوگی نہ تضلیل! کیونکہ اس تکفیر اور تضلیل کی زد میں وہ صحابہؓ اور تابعینؒ بھی آئیں گے جو اس اجماعی حکم کے مخالف تھے۔ نیز موجب تکفیر و تضلیل ضروریات اور مسلمات دین سے انکار ہے نہ کہ اختلافیات سے۔

دوسری وجہ جس کی بناء پر اجماعِ مذکور سے مخالفت کرنے والے کی تکفیر و تضلیل محل تأمل ہے، یہ ہے کہ اس اجماع کی حیثیت اخبار آحاد کی سی ہے۔ علماء اصول نے اس کے متعلق یہ تصریحات کی ہیں فھذا دون الکل فھو بمنزلۃ الخبر الواحد یوجب العمل دون العلم۔ یہ اجماع جو اجماع من بعد الصحابۃ علیٰ حکم سبقھم فیہ مخالف کے نام سے موسوم ہے رتبہ کے لحاظ سے سب سے کمتر درجہ کا ہے۔ اور بمنزلۂ خبر واحد ہو کر موجب عمل تو ہے مگر مفید علم نہیں ہے۔" (نور الانوار ص ۲۲۲)

اور اخبار آحاد کی مخالفت اگر کسی تاویل کی بنا پر ہو، تو وہ نہ کفر ہے نہ فسق نہ ضلالت! بلکہ من سیر السلف والخلف ہے۔ اما ترک العمل باخبار الاحاد بطریق التاویل بان یقول ھذا الحدیث ضعیف، او غریب، او مخالف للکتاب، فلا یفسق تارکہ لان ھذا لیس للھوی بل مما توارث بہ العلماء (نور الانوار ص ۱۹۱)

"کسی معقول تاویل کی بناء پر اگر اخبار آحاد پر عمل نہ کیا جائے۔ مثلاً ترک عمل کی بنیاد یہ ہو کہ یہ حدیث ضعیف، یا غریب، یا مخالف قرآن ہے وغیرہ، تو یہ فسق نہیں۔ بلکہ علماء امت کا ہمیشہ کے لیے شیوہ رہا ہے۔" تو اس اجماع کی مخالفت اگر کسی تاویل کی بناء پر ہو تو اسے کیوں فسق یا ضلالت قرار دیا جائے؟

بہر حال کوئی عالم اگر علمی تحقیق کی بناء پر اجماع علیٰ حرمۃ المتعہ سے اختلاف کرے اور کہے کہ اجماع اگر ہے تو اس حرمت پر جو حالتِ اختیار میں پائی جاتی ہے، اور تحریم کی روایات کا محمل بھی یہی ہے۔ رہی حالتِ اضطرار اور اس میں روایات جواز کے مطابق حکم اباحت ہے نہ کہ تحریم! تو یہ ایک معقول تاویل ہوگی جس کی وجہ سے