Fikr-o-Nasar vol.1:1-2 (1963)

ڈاکٹر فضل الرحمان

اِسلام کے اِبتدائی عہد میں سُنّت، اجماع اور اجتہاد کے تصوّرات

۱ ۔ سنت ایک عملی تصور کا نام ہے ۔ خواہ اس کا تعلق افعال جوارح سے ہو یا افعال قلوب سے ہو ۔ علاوہ ازیں سنت محض تنہا ایک عمل ہی نہیں ہے بلکہ ایسا عمل ہے جس کا بار بار اعادہ کیا جائے یا جس میں اعادہ کی صلاحیت ہو ۔ بالفاظ دیگر سنت ایک قانون عمل ہے خواہ یہ عمل صرف ایک مرتبہ ظہور میں آیا ہو یا متواتر اس کا اعادہ ہوتا رہا ہو ۔ تھوڑی سی باریک بینی سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ زیر بحث تعامل ان با شعور ہستیوں ہی کا عمل ہو سکتا ہے ، جو اپنے اعمال کی ذمہ داری قبول کرنے کی صلاحیت بھی رکھتی ہوں ۔ لہذا نوامیس فطرت کی طرح سنت تنہا قانون عمل ہی نہیں ہوتی ، بلکہ وہ ایک قابل تقلید اور معیاری ، اخلاقی قانون بھی ہوتی ہے ۔ اخلاقی معیاریت اور اس کی ”بائستگی (ought)“ کا عنصر سنت کے تصور کا جزو لاینفک ہوتا ہے۔زمانہ حال کے مغربی مفکرین کا یہ مقبول ترین نظریہ کچھ زیادہ صحیح نہیں ہے کہ ”سنت“ حقیقۃً اس عمل کو کہتے ہیں جو بطور عادت کے کیا جائے اور کئی پشتوں تک اسکا رواج رہا ہو۔اسی کو ”رواج عام“ اور ”سنت“ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔یہ نظریہ ہمیں اس طرف لے جاتا ہے کہ عرصۂ دراز تک کسی امر عادی کا ہوتے رہنا اس امر کے سنت بن جانے کے لئے کافی ہے ۔ اس کا بذات خود معیاری اور قابل تقلید ہونا منطقی طور پر ضروری نہیں ۔ نیز سنت بننے کیلئے کسی امر کا تسلسل عمل زمانی اعتبار سے بھی اس کی معیاریت سے مقدم ہوتا ہے ۔ گویا

اس نظریہ کے مطابق بنیادی بات کسی امر عادی کا عرصۂ دراز تک بار بار ہوتے رہنا ہے۔ اس کا معیاری ہونا نہیں ہے۔ تسلسل عمل سے وہ آہستہ آہستہ معیاریت کے درجہ تک بھی پہنچ جاتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس نظریہ میں جتنی کچھ معقولیت ہے وہ محض اس بناء پر ہے کہ سنت دراصل ایک تعاملی تصور ہوتا ہے جیسے یہ حضرات لے اڑے ہیں۔ ورنہ جو کام ایک مدت تک کسی معاشرہ کا معمول رہا ہو وہ محض معاشرہ کی حقیقی عادت ہی نہیں ہوا کرتا بلکہ وہ معیاری عادت کہلانے کا مستحق ہو جاتا ہے۔ ان معاشروں میں یہ صورت زیادہ صحت کے ساتھ نظرآسکتی ہے جن کی اجتماعی شیرازہ بندی میں شدت برتی گئی ہو۔ خصوصیت کے ساتھ ان معاشروں میں جو قبائل انداز کی زندگی بسر کر رہے ہوں۔ یہ بات تو بالکل ہی بدیہی اور یقینی ہے کہ یہ امور عادیہ اگر شروع ہی سے معیاری نہ سمجھے جاتے تو ان معاشروں میں کبھی رواج نہیں پا سکتے تھے۔ لہذا منطقی طور پر اور زمانی طور پر بھی اعمال میں ان کے معیاری ہونے کا عنصر ان کے عادی ہونے پر ہمیشہ مقدم ہونا چاہئے۔ ہمیں اس سے انکار نہیں کہ جو رواج ایک مدت تک جاری رہا ہو اس کا یہ عملی تسلسل اس رواج کی معیاریت میں مزید اضافہ کر دیتا ہے۔ جیسا کہ خاص طور سے قدامت پرست معاشروں میں ہوا کرتا ہے۔ لیکن یہ دوسری معیاریت جو اس طرح تسلسل عمل کی رہین منت ہوتی ہے، اس معیاریت سے قطعی طور پر مختلف ہوتی ہے جو ابتداعاً کسی عمل کو از خود ہی حاصل ہوتی ہے۔

یہ کہنا کہ سنت دراصل "مثالی طریقۂ عمل" کو کہتے ہیں اور یہ بات کہ در حقیقت اس کی پیروی بھی کی جاتی ہو، اس کے مفہوم میں داخل نہیں ہے، (اگرچہ سنت کی تکمیل لازماً اسی طرح ہو سکتی ہے کہ اس کی پیروی بھی کی جائے) مذکورہ بالا دونوں باتیں متعدد مثالوں سے واضح کی جاسکتی ہیں۔ ایک مثال یہ ہے کہ ابن درید نے جمہرہ میں (اور اس کی پیروی میں دوسرے لغت نگاروں نے بھی) فعل سنّ کے بنیادی معنی صور الشیئ

دئے هیں - یعنی کسی چیز کو نمونه بنا کر رواج دینا یا پیش کرنا - دوسرے درجے میں سنت اس رویه یا طریقه کو بھی کہتے هیں جسے نمونه سمجھا جاتا هو - اس مفہوم کے اعتبار سے (اور یہی مفہوم یہاں زیادہ چسپاں هوتا هے) سنّ کا بہترین ترجمه یه هوگا که ''اس نے ایک مثال اور نمونه قائم کر دیا''۔ امام ابو یوسف نے اس مفہوم کو مد نظر رکھکر هارون الرشید کو نصیحت کی تھی (ملاحظه هو کتاب الخراج ' باب الصدقات) که عوام میں کچھ اچھے طریقوں (سنتوں) کو رواج دو - (امام ابو یوسف نے اِس استعمال سے ''سنت'' کے لفظ کو اتباع کے مفہوم سے بالکل هی الگ اور جدا کر دیا هے) - اس ضمن میں امام ابو یوسف نے ایک حدیث بیان کی هے جسے بہت قدیم هونا چاهئے که جو شخص ایک اچھے طریقے (سنت) کو شروع کرتا هے اس کو اس کا انعام ملے گا اور جو برے طریقے (سنت) کو شروع کرتا هے . . . آلخ - اگر کوئی شخص یه سوال کرے که کوئی سنت بری کیونکر هو سکتی هے کیونکه هم اوپر دیکھ آئے هیں که اس کے مفہوم میں دوسروں کے اتباع کا مفہوم شامل نہیں هے بلکه اسے تو محض اخلاقی طور سے معیاری هونا چاهئے تو ابن منظور مصنف ''لسان العرب'' نے اس کا یه جواب دیا هے که جو لوگ بری مثال قائم کرتے هیں وہ بھی چاهتے یہی هیں که دوسرے ان کی پیروی کریں - اور اکثر بلکه هر موقع پر وہ یه بالکل نہیں سوچتے که وہ کوئی بری مثال قائم کر رهے هیں -

۲ - جب هم معیاری یا مثالی عمل کا تصور کرتے هیں تو ذهن میں لازمی طور پر یه تصور بھی آتا هے که وہ مثالی عمل قابل تقلید بھی هوگا اور درست بھی هو گا کیونکه کسی عمل کا قابل تقلید اور درست هونا اس کے معیاری اور مثالی هونے کا تکمله هے - اگر میں کسی شخص کے طریقه کو اپنے لئے مثالی سمجھتا هوں تو جب تک میں اس نمونے کی کامیابی کے ساتھ پیروی کرتا رهوں گا میرا طرز عمل بھی بڑی حد تک معیاری یا درست کہلائے گا - یہاں سے سنت کے اس وسیع اور اضافی مفہوم میں استقامت اور درستگی کا

مفہوم بھی داخل ہوجاتا ہے - اسی سے ''سنن الطریق'' کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں جن کے معنیٰ یہ ہیں کہ آگے کو راستہ سیدھا ہے یا راستے میں کجی نہیں ہے - ۲ - یہ عام مروجہ نظریہ ' کہ سنت کا ابتدائی مفہوم ''پامال راستہ '' ہوتا ہے بے بنیاد ہے - جس کی تائید کسی قابل اعتماد شہادت سے نہیں ہوتی - ۳ - اگرچہ '' راہ راست '' یا بغیر پیچ و خم کا راستہ اس مفہوم کا متضمن ضرور ہے کہ راستہ پہلے سے قائم ہو چکا ہے اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک لوگ اس پر مسلسل چلتے نہ رہے ہوں - پھر جب سنت کا مفہوم '' راہ راست '' قرار پایا جس میں دائیں بائیں کوئی پیچ و خم نہ ہو، تو اسی سے معتدل اور درمیانی راستہ کا مفہوم بھی اس میں شامل ہو جاتا ہے - امام ابو حنیفہ نے عثمان البتی کو ایک خط لکھا تھا جس میں انھوں نے ایک گناہ گار مسلمان کے بارہ میں خارجی انتہاپسندی کے برعکس اپنے موقف کی وضاحت کی ہے - اس خط میں انھوں نے اپنے نظریہ کو '' اهل العدل والسنت '' کا نظریہ قرار دیا ہے - یعنی '' معتدل اور درمیانی راستے کے لوگوں کا نظریہ ''- ان کے الفاظ یہ ہیں '' جہاں تک مرجئہ '' کے لقب کا تعلق ہے جس کا تم نے تذکرہ کیا ہے - (میرے نظریہ کے مطابق) تو یہ بتاؤ کہ ایسے لوگوں کا کیا جرم ہے جو اپنی حد تک اعتدال (یعنی عدل اور انصاف) کے ساتھ بولتے ہیں - مگر جو لوگ صراط مستقیم سے ہٹ گئے ہیں وہ ان کو مرجئہ کے لقب سے یاد کرنے لگتے ہیں - حالانکہ یہ لوگ (مرجئہ نہیں ہیں بلکہ) معتدل اور درمیانی راستے کے چلنے والے ہیں - ۴ - ہم بعد میں اسی سلسلہ کے ایک دوسرے مقالے میں یہ بتائیں گے کہ سنت کی اصطلاح نے اس معنی میں کس طرح شہرت حاصل کی اور یہ کہ اس کے بعد اس معتدل اور درمیانہ اصول کی بناء پر اهل سنت یا تقلید پسندوں کی جماعت کس طرح وجود میں آگئی -

۳- علم جدید کے مغربی علماء میں اگنش گولڈ تسیہر(Ignaz Goldziher) پہلا ادراکی مفکر ہے جس نے اسلامی روایات کے ارتقاء کو سمجھا ہے - (اگرچہ وہ بعض اوقات اپنے مفروضات پر تنقید نہیں کرتا) اس نے یہ تسلیم کیا ہے

کہ آنحضرت کی بعثت کے فوراً بعد ھی آپ کا عمل اور تعامل مسلمانوں کی نئی جماعت کے لئے سنت بن گیا تھا ۔ اور ما قبل اسلام کے طور طریقوں کی معیاریت ختم ھوگئی تھی ۔ گولڈ تسیھر کے بعد یہ نظریہ غیر محسوس طور سے بدل گیا۔ ولندیزی مستشرق اسنوک ھرخرو نئے (Snouck Hurgronje) کی رائے یہ ھے کہ مسلمانوں نے خود بھی اپنے نبی کی سنت میں کافی اضافہ کیا ۔ یہاں تک کہ مسلمانوں کے عام نتائج فکر اور اعمال کا مجموعہ " سنت رسول " کے نام سے موسوم ھوگیا ۔ دوسرے مستشرقین مثلاً لامنز (Lammens) اور مرجیلیوث (Margoliouth) سنت کو تمام تر عربوں کا کار نامہ قرار دیتے ھیں، خواہ وہ قبل اسلام کا ھو یا بعد اسلام کا ۔ انھوں نے اس امر پر بڑا زور دیا ھے کہ ان دونوں ادوار میں تسلسل قائم رھا ۔ اس طرح انھوں نے صریحی اور اجمالی دونوں طرح کی سنت نبوی کے تصور سے انکار کیا ھے ۔ ڈاکٹر جوزف شاخت (Joseph Schacht) نے یہ نظریہ مرجلیوث اور لامنز سے اخذ کرکے اپنی کتاب " مبادی فقہ اسلامی " میں درج کیا ھے ۔ اس میں وہ یہ کہتا ھے کہ سنت رسول کا تصور نسبۃً بعد کی پیداوار ھے ورنہ ابتدائی عہد میں مسلمانوں کے نزدیک سنت سے مراد خود مسلمانوں ھی کا عمل ھوا کرتا تھا ۔

اسلام کے متعلق مغربی تحقیقات میں جن عناصر نے اس نظریہ کو تقویت پہنچائی ھے ھم نے کسی دوسرے مقام پر ان کی تنقید کی ھے ۔ اور اس امر کی کوشش کی ھے کہ سنت کے معاملے میں جو نظریاتی خلط مبحث ھوا ھے اس کو واضح کردیا جائے ۵- ان عالموں نے سنت رسول سے جو انکار کیا ھے تو اس کی وجوھات یہ ھیں کہ انھوں نے (الف) سنت کے مشمولات کا بڑا حصہ براہ راست ما قبل اسلام کے رسوم و رواج کے تسلسل پر مشتمل پایا ھے جس میں عربوں کا زیادہ حصہ ھے ۔ (ب) سنت کا ایک بڑا حصہ قدیم فقہائے اسلام کے آزادانہ غور و فکر کا نتیجہ ھے ۔ جنھوں نے اپنے ذاتی اجتہاد کی بنا پر موجودہ سنت یا تعامل کو سامنے رکھکر استنباط و استخراج سے کام لیا ۔ ان میں سب سے اھم بات یہ ھے کہ ان قدیم فقہاء نے نئے نئے بیرونی عناصر کو بھی اس میں شامل

کرلیا ہے - جن کا ماخذ بالخصوص یہودی روایات اور بعض بازنطینی و ایرانی انتظامی تعاملات تھے (ج) اور آخری بات یہ کہ جب دوسری صدی کے اواخر اور تیسری صدی کے دوران حدیثوں کے رواج نے ایک ملت گیر تحریک کی صورت اختیار کرلی اور وہ ایک وسیع پیمانے کی مظہر بن گئی تو پرانی سنت کے یہ تمام مشمولات خود رسول اللہ کی طرف زبانی منسوب کردئیے گئے، اور سنت رسول کے نظریہ کی پناہ حاصل کر لی گئی -

اب ہم یہ دکھائیں گے (۱) کہ سنت کے ارتقاء کے متعلق جو قصہ اوپر بیان کیا گیا ہے وہ بنیادی طور پر صحیح ہونے کے باوجود محض سنت کی جزئیات کی حد تک ہی صحیح ہے - لیکن جہاں تک سنت رسول کے تصور کا سوال ہے یہ بیان صحیح نہیں ہے - یعنی سنت رسول کا نظریہ ایک کار فرما اور عملی تصور تھا جو آغاز اسلام ہی سے موجود تھا اور ہر دور میں علیٰ حالہ قائم رہا (۲) - مجموعہ' سنن جو آنحضرت نے چھوڑا ہے وہ مقدار میں کچھ بہت زیادہ نہیں تھا اور نہ ہی وہ کچھ ایسا تھا جسے بالکلیہ صریح اور واضح کہا جاسکے (۳) - عہد رسالت کے بعد سنت کا صحیح مفہوم صرف یہی نہیں تھا کہ اس سے مراد خود آنحضرت کی سنت ہی ہو بلکہ سنت نبوی کی جو توضیح کی جاتی تھی وہ بھی سنت سمجھی جاتی تھی (۴)- اس آخری مفہوم میں سنت' اجماع امت کے ہم پلہ تھی جو لازمی طور سے ہر دور میں ایک وسعت پذیر طریقہ ہے (۵) جب حدیث کی تحریک نہایت شدت کے ساتھ چل رہی تھی تو سنت' اجتہاد اور اجماع کے درمیان جو ایک فطری تعلق تھا وہ ختم ہوگیا تھا - ہم اپنے اگلے مقالے میں یہ دکھائیں گے کہ حدیث کی حقیقی روح کیا ہے اور یہ کہ سنت، حدیث کے مواد سے کس طرح ٹھیک ٹھیک استنباط کی جاسکتی ہے - اور یہ کہ اجتہاد و اجماع کو پھر دوبارہ کس طرح زندہ کردینا ممکن ہے -

۴ - مذکورہ بالا بیان سے یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ابتدائے اسلام میں سنت نبوی کے تصور کا نظریہ اور خود سنت نبوی کا مجموعہ (قرآن مجید کے بیانات سے باہر قانونی یا اخلاقی امور کے متعلق) موجود نہیں تھا - اس

نظریہ کو ان دو مفروضات سے تقویت پہنچتی ہے: (۱) کہ سنت کے مشمولات کا ایک بڑا حصہ اسلام کے ابتدائی عہد میں یا تو قبل اسلام کے عربوں کے رسم و رواج اور ان کے تعامل کے تسلسل کا نتیجہ ہے یا خود ابتدائی عہد کے مسلمانوں کے اپنے اخذ و استنباط کے فکری عمل کا نتیجہ ہے - (۲) یہ کہ سنت کا لفظ بہر حال کسی اجتماعی روایت یا رواج کا تقاضا کرتا ہے - جو کسی ایک فرد یا ایک شخص کے تعامل سے بالکل ہی جدا چیز ہے - دوسرے نمبر میں جو بات کہی گئی ہے اسے پہلے نمبر میں کہی ہوئی بات سے تقویت حاصل ہوتی ہے اور ساتھ ہی یہ اسے تقویت بھی دیتی ہے - اس مقالہ کے پہلے اور دوسرے جزو میں ہم نے اس امر کی شہادت پیش کردی ہے جو اس مفروضہ کا ابطال کردیتی ہے - ہم بتا چکے ہیں کہ سنت کا اصل مفہوم ایک عملی نمونہ قائم کرنا ہے جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس پر عمل کیا جائے گا یا اس پر عمل کیا جانا چاہئے -یہ درست ہے کہ قرآن مجید ایک سے زائد جگہ ان اخلاقی عوامل کے سلسلہ سے جو قوموں اور جماعتوں کے عروج و زوال کے محرک ہوتے ہیں غیر متبدل سنت اللہ کا ذکر کرتا ہے - اس میں صرف ایک ہستی یعنی ذات باری تعالیٰ کے مثالی کردار کی معیاریت ہی پیش نظر ہے لیکن قرآن میں نبی کریم کے اسوۂ حسنہ کا بھی ذکر ہے (۷) - باوجودیکہ ان کے کردار پر کبھی کبھی نکتہ چینی بھی کی گئی ہے اور اس آخری نکتہ سے اس امر کا بے مثال اور اخلاقی ثبوت بھی مل جاتا ہے کہ قرآن مجید منزل من اللہ ہے - جب کلام الہی ، رسول کے کردار کو ''نمونہ'' یا اہم قرار دیدے تو کیا اس کا تصور بھی کیا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں نے بالکل شروع ہی سے اس تصورکو قبول نہیں کرلیا ہوگا؟ ہم نے اپنے مقالے میں (جس کا ذکر اوپر آچکا ہے) حضرت حسن بصری کے اس خط کا تجزیہ کیا ہے (۸) - جو انہوں نے اموی خلیفہ عبدالملک ابن مروان (۶۵ تا ۸۰ ھ) کو لکھا ہے - (ملاحظہ ہو نوٹ نمبر ۵) - اس خط میں حسن رح انسان کی آزادیٔ رائے کے سلسلے سے سنت نبوی کا تذکرہ کرتے ہیں - اگرچہ وہ یہ مانتے ہیں کہ آنحضرت کی کوئی صریحی اور قطعی زبانی روایت اس مسئلے کے بارے میں

موجود نہیں ہے ۔ اس سے ہمیں سنت نبوی کے تصور کو سمجھنے کے لئے واضح اشارہ ملتا ہے ۔ اور ہم بعد میں اس پر بحث کریں گے ۔ علاوہ ازیں آل ہاشم کا حمایتی شاعر الکمیت جو پہلی صدی کے اواخر اور دوسری صدی کے اوائل سے تعلق رکھتا ہے اپنے ایک مشہور قصیدے میں کہتا ہے :

بأی کتاب أو بأیـة سنـة

تري حبهم عاراً علی وتحسب

(''کس کتاب یا کس سنت کے بموجب ان لوگوں کی محبت کو تم میرے لئے عار سمجھتے ہو''؟) اس قصیدے میں '' آن '' سے مراد خصوصاً آل رسول اور عموماً تمام بنو ہاشم ہیں۔ یہاں ''کتاب'' سے مراد تو لازمی طور قرآن مجید ہے مگر اس تسلسل میں ظاہر ہے کہ اگر '' سنت '' سے مراد سنت نبوی نہیں ہے تو اور کیا ہوسکتا ہے؟ '' سنت '' کا لفظ یہاں یقیناً اس معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے جیسا کہ '' سنت مدینہ '' جیسے الفاظ ابتدائی دور کے فقہاء نے استعمال کئے ہیں ۔ اس شعر میں سنت سے مراد '' درمیانی راستہ '' بھی نہیں ہو سکتے ۔ کیونکہ یہ نازک فرق بہت بعد کی پیداوار ہے ۔ جیسا کہ امام ابو حنیفہ کے مذکورہ بالا خط سے واضح ہوتا ہے جو دینیات کے متعلق آراء کے جگھڑے شروع ہو چکنے کے بعد کی بات ہے ۔ جس قصیدے میں یہ شعر واقع ہوا ہے اس کے متعلق صاحب کتاب الاغانی کا بیان یہ ہے کہ وہ کمیت کی بالکل ابتدائی تصانیف میں شامل ہے اور غالباً سنہ ۱۰۰ھ کے قریب یا اس سے کچھ پہلے لکھا گیا ہوگا (۹) ۔ علاوہ ازیں یہاں اس اصطلاح سے یہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ یہ کوئی نئی اصطلاح ہے بلکہ یہ طے شدہ بات ہے کہ یہ مفہوم اچھی طرح متعارف اور عام ہو چکا تھا۔ یہاں ہم لفظ ''سنت'' کے متعلق غالی شیعوں کے مذہبی رجحانات کی کوئی پیچیدگی بھی محسوس نہیں کرسکتے کیونکہ شاعر غالی شیعی نہیں تھا ۔ ایک جگہ اس نے صریحی طور پر یہ بھی کہا ہے کہ میں ابو بکر رض و عمر رض کا انکار نہیں کرتا اور نہ انھیں کافر کہتا ہوں (۱۰) ۔

"کتاب الخراج میں امام ابو یوسف رح نے لکھا ہے کہ خلیفہٗ ثانی حضرت عمر رض نے ایک مرتبہ فرمایا تھا کہ انھوں نے بہت سی جگھوں پر لوگوں کو قرآن اور سنت نبوی کی تعلیم کے لئے مامور کیا تھا (۱۱) - کہا جاسکتا ہے کہ یہ حوالہ بہت بعد کا ہے (کیونکہ یہ دوسری صدی کے نصف آخر سے تعلق رکھتا ہے) اور اس زمانے میں سنت نبوی کا ایک خاص تصور قائم ہو چکا تھا - اس موقع پر جو چیز سب سے زیادہ اہم ہے وہ خود اس قول کی مبنی بر قرائن صداقت ہے - یہ یقینی ہے کہ حضرت عمر رض نے لوگوں کو مختلف ممالک اور خصوصاً عراق میں بھیجا تھا - یہ بھی یقینی ہے کہ انھوں نے عربی زبان اور عربی ادبیات کی تعلیم پر زور دیا تھا - یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں کہ قرآن مجید نئی تعلیمات کا مرکز ہونے کی وجہ سے پڑھایا جاتا تھا لیکن ظاہر ہے کہ قرآن مجید آسانی سے خود بخود سمجھ میں نہیں آسکتا، کیونکہ شان نزول (پس منظر) کا جاننا نہایت ھی ضروری ہے -' یہ سمجھ لینا قطعاً خلاف عقل ہے کہ قرآن مجید' رسول مقبول کے افعال و اعمال کو بیان کئے بغیر پڑھایا جاتا ہوگا - جب کہ آپ کے افعال و اعمال ھی ان تمام تحریکات کا پس منظر تھے جس میں پالیسی ' احکام اور فیصلے وغیرہ سب چیزیں شامل تھیں - قرآن کریم کی تعلیمات کے ساتھ کوئی چیز اتنی مربوط نہیں ہے جتنی رسول مقبول صلعم کی زندگی اور وہ ماحول وابستگی رکھتا ہے جس میں آپ زندگی بسر فرماتے تھے - اس بیسویں صدی میں یہ فرض کرلینا کہ آنحضرت صلعم کی بعثت کے فوراً بعد جو لوگ آپ کے ارد گرد تھے وہ قرآن مجید اور آنحضرت کی توضیحات میں اس قطعیت کے ساتھ تفریق کرتے تھے کہ انھوں نے ایک یعنی قرآن کو تو قائم رکھا اور دوسرے کو بالکل ترک کردیا - یعنی انھوں نے ایک کو دوسرے سے بالکل جدا سمجھا - محض طفلانہ تخیل ہوگا - کیا ان لوگوں نے اپنی ذات سے کبھی یہ سوال نہیں کیا، غیر شعوری طور پر ھی سہی، کہ خدا نے آنحضرت کی شخصیت کو ھی اپنا پیغام پہنچانے کے لئے کیوں منتخب فرمایا تھا ؟- جدید مفکرین کا یہ نظریہ بالکل ھی احمقانہ ہے، جس میں رسول کو محض وحی الٰہی کے ایک ریکارڈر کی حیثیت دیدی گئی ہے - اگرچہ

اس نظریہ کو تقویت ان فقہی اور دینیاتی مناظرہ بازیوں ھی سے حاصل ہوئی ہے جو بعد کے مسلمانوں کا طغرائے امتیاز رھی ھیں۔ واقعہ یہ ہے کہ قرآن کریم سے اس کے بالکل برعکس ایک مختلف نقش ذھن پر مرتسم ھوتا ہے، جس سے رسول کے ایک یگانہ و بے مثال درجہ کا ثبوت ملتا ہے، جیسے وہ ایک نہایت ھی اھم ذمہ داری کا حامل قرار دیتا ہے۔ اور جیسے وہ بار بار اس انداز سے پیش کرتا ہے کہ وہ اپنی ذمہ داریوں سے پوری طور پر واقف اور مطلع ہے۔

۵۔ لہذا اس میں تو کوئی شبہہ ھی نہیں کہ سنت نبوی کا اپنا ایک وجود تھا۔ رھگئی یہ بات کہ اس کے مشمولات کیا تھے اور ان کا انداز کیا تھا؟ کیا وہ بالکل ھی ایک متعین چیز تھی؟ کیا اس نے انسانی زندگی میں پیش آنے والے تمام احوال و ظروف کے متعلق جیسا کہ عہد وسطی کے اسلامی حدیث و فقہ کے لٹریچر سے سمجھ میں آتا ہے، تفصیلی قوانین وضع کر دئے تھے؟ اگر ھم آنحضرت کی سیرت کو اس رنگ آمیزی سے الگ کرکے دیکھیں جو عہد وسطی کے فقہاء نے پیش کی ہے تو ھمیں یقینی طور سے ایسا کوئی رجحان نظر نہیں آتا کہ رسول اپنے وسیع ترین مفہوم میں صرف ایک قانون ساز تھے جو انسانی زندگی کے لئے جملہ دقیق تفصیلات، یعنی انتظامی معاملات سے لے کر خالص مذھبی مراسم تک مہیا کر رہے تھے۔ در حقیقت جو شہادت موجود ہے اس سے یہ اندازہ ھوتا ہے کہ آنحضرت اساسی طور سے بنی نوع انسان کے اخلاقی مصلح تھے۔ وقتاً فوقتاً کچھ انفرادی فیصلوں کو چھوڑکر جن کی حیثیت محض ھنگامی واقعات کی ھوتی تھی آپ نے اسلام کی ترقی کے لئے بہت کم ھی عام قانون سازی کی طرف توجہ فرمائی ہے۔ خود قرآن مجید میں بھی اسلامی تعلیمات کا بہت تھوڑا سا حصہ ہے۔ جس کا تعلق عام قانون سازی سے ہے۔ لیکن خود قرآن مجید کا قانونی یا قانون نما حصہ اپنی اس حیثیت کو پورے طور سے واضح کردیتا ہے کہ اس کا تعلق خاص حالات و کوائف سے ہے۔ مثلاً جنگ و صلح کے متعلق قرآن مجید میں جو احکام آئے ھیں، یعنی ان واقعات سے

متعلق احکام جو مسلمانوں اور ان کے مخالفین کے مابین پیش آئے۔ اسی طرح قرآن کریم کے وہ احکام جو دشمن کے مقابلہ میں اسلامی معاشرہ کی شدید جد و جہد کے سلسلہ میں اس کے معیاری انداز کے متعلق ایک متعین مگر عام سی بات پیش کردیتے ہیں۔ مگر وہ بھی خاص احوال و ظروف ہی سے تعلق رکھتے ہیں جنھیں قانون نما ہدایات تو کہا جاسکتا ہے مگر سختی کے ساتھ متعین قانون نہیں کہا جاسکتا۔

نبی وہ شخص ہوتا ہے جو مرکزی اور بنیادی طور پر تاریخ کو خدائی سانچے کے مطابق ڈھالنے اور موڑنے کی کوشش کرتا ہے۔ چنانچہ وحی ہو یا نبی کا عمل، وہ تاریخ کے ان واقعات سے بے نیاز نہیں ہوسکتے جو فوری طور پر انھیں پیش آتے ہیں، چہ جائیکہ وہ خالص نظریاتی کلیات کے استنباط کی طرف توجہ دے سکیں۔ خدا فرماتا ہے اور نبی اس پر عمل کرتا ہے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ وہ صرف کسی ایک تاریخی سلسلے ہی کا پابند نہیں ہوتا۔ نبی، اور ایک صاحب کشف یا متصوف کے درمیان یہی فرق ہوتا ہے۔ قرآن مجید اس قسم کے واقعات سے معمور ہے کہ جن میں زمانہ ماضی کی تاریخ اور معاصر زمانے کے مناظر و مظاہر پیش کئے گئے ہیں۔ تاہم خدا کا یہ پیغام جسے رسول لیکر آتا ہے مخصوص کوائف و ظروف کے گوشت و پوست سے ملبوس ہونے کے باوجود ان مقامی و زمانی حدود کو توڑکر آگے نکل جاتا ہے۔ قرآن مجید اور سنت کی خود اپنی توضیحات پر غور کرنے کے علاوہ، ہماری مذکورہ بالا رائے کے لئے اگر کسی اور تائید کی ضرورت ہو تو شاہ ولی اللہ دہلوی اور مشہور مورخ ابن خلدون جیسی شخصیتیں موجود ہیں۔

اب ہم پھر سنت نبوی کے موضوع کی طرف لوٹتے ہیں۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ابتدائی اسلامی روایات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ آنحضرت صلعم آج کل کی اصطلاح کے مطابق وسیع معنوں میں ایسے قانون ساز نہیں تھے کہ دین و دنیا کی ہر بات کے لئے آپ قانونی تفصیلات مرتب فرماتے ہوں۔ قیاس یہ کہتا ہے کہ آنحضرت جو وقت وفات تک اہل مکہ اورعرب کی اخلاق اصلاح کی شدید جد وجہد

میں مصروف اور اپنی قومی ریاست کی تنظیم میں مشغول رہے ان کو اتنا وقت ہی کہاں مل سکتا تھا کہ وہ زندگی کی جزئیات کے لئے قوانین مرتب فرماتے ۔ اسلامی معاشرہ عمومی حالات کے مطابق چلتا جا رہا تھا اور روز مرہ کے کاروبار میں لگا ہوا تھا ۔ عام طور سے پیدا ہونے والے نزاعات کا صحابہ کرام اپنی فہم و خرد یا ان باھمی رسوم و رواج کے مطابق جنہیں آنحضرت نے معمولی تبدیلیوں کے بعد علی حالہ قائم رہنے دیا تھا ، خود ھی فیصلے کر لیا کرتے تھے - انتہائی غیر معولی حالات میں آنحضرت کو فیصلہ کرنے کی زحمت دی جاتی تھی - اور بہت ھی خاص معاملات میں قرآن مجید کا سہارا لینا پڑتا تھا (۱۴)- مگر اس قسم کے زیادہ تر واقعات ھنگامی نوعیت کے ھوتے تھے اور انہیں معمولاً اسی انداز سے برتا جاتا تھا- بنابریں اس قسم کے واقعات کو نبی کا معیاری نمونہ اور ایک گونہ نظیر تو سمجھا جاسکتا ھے- ایسے متشددانہ طور پر حرف بہ حرف قانون کا درجہ نہیں دیا جا سکتا اسلام کی ایک زبردست شہادت یہ ھے (۱۵)، کہ اوقات نماز اور ان کی جزئیات کے بارے میں آنحضرت نے امت کے لئے کوئی غیر لچک دار اور جامد انداز نہیں چھوڑا - محض مذھب یا حکومت سے تعلق رکھنے والی بڑی بڑی پالیسیوں کو طے کرنے یا اھم اخلاق اصولوں کے متعلق کوئی فیصلہ صادر کرنے ھی میں آنحضرت نے کوئی اقدام فرمایا ھے - لیکن اس کے لئے بھی آپ اکابر صحابہ سے مشورہ فرما لیا کرتے تھے- یعنی ان کا مشورہ تنہائی میں یا پبلک میں حاصل کر لیا جاتا تھا - آنحضرت کے کردار میں مذھبی اقتدار اور جمہوریت کا کچھ ایسا حسین انداز کا امتزاج تھا جسے الفاظ میں بیان نہیں کیا جا سکتا- رسول کی سنت کی مثال نظری سطح پر ایک عمومی محیط تصور کی سی ھے جو لازماً کسی مخصوص عنصر تک محدود نہیں ھوتی اور نہ کی جا سکتی ھے - نظریاتی سطح پر اس دعوے کی بنیاد اس حقیقت پر ھے کہ سنت ایک تعاملی اصطلاح ھے - کیونکہ عملی طور پر کوئی دو واقعات بھی ھمیشہ اپنے کوائف و ظروف کے اعتبار سے بالکل ایک جیسے نہیں ھوتے - خواہ وہ کوائف اخلاق ھوں ، نفسیاتی ھوں یا مادی ھوں - لہذا یہ بالکل ضروری ھے کہ سنت میں تعبیر اور تطبیق کی گنجائش باقی رکھی جائے - مذکورہ نظریاتی

تجزیہ کے علاوہ اس کی تاریخی شہادتیں بھی بکثرت موجود ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ واقعہ بھی یہی تھا ۔ حضرت حسن بصری کے جس خط کا تذکرہ کیا جا چکا ہے وہ اس کی واضح مثال ہے ۔ اس خط میں حسن رح نے عبدالملک ابن مروان کو لکھا ہے کہ " اگرچہ آنحضرت کی کوئی حدیث آزادیٔ رائے اور انسانی ذمہ داری کی تائید میں موجود نہیں ہے مگر پھر بھی یہ سنت نبوی ہے "۔ اس کا جو کچھ واضح مفہوم ہو سکتا ہے وہ یہی ہے کہ آنحضرت (اورآپ کے صحابہ نے) اپنے عمل سے یہ واضح کر دیا ہے کہ پہلے سے فیصلے تیار کر لینے کا اصول رسول کی اجمالی تعلیمات کے خلاف ہے۔ حسن رح کے اس بیان سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ سنت صرف کسی خاص جہت کی طرف اشارہ کرتی ہے - وہ منضبط قوانین کا کوئی سلسلہ پیش نہیں کرتی۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ مثالی سنت کا ہو بہو یہی تصور تھا جو مسلمانوں کے ابتدائی دور کے فکری عمل کی اساس تھا اور یہ کہ اجتہاد اور اجماع اس کے لازمی ضمیمے اور اگلے اقدامات تھے جن میں سنت کا تصور بتدریج ترقی پاتا رہا تھا ۔

۲ - حدیث کی سب سے قدیم ' تفصیلی اورمستند کتاب اما م مالک بن انس (متوفی ۱۷۹ ھ) کی "موطا" ہے۔امام مالک کا دستور یہ ہے کہوہ ہر فقہی عنوان کے تحت پہلے کوئی حدیث نبوی جو اس موضوع کے متعلق ہو درج کرتے یا پھر صحابہ خصوصاً خلفائے راشدین کے اقوال نقل کرتے ہیں ۔ اس کے بعد بالعموم ان کی اپنی یہ تنقیح ہوتی ہے کہ ہمارے نزدیک یہ بھی سنت ہے " یایہی سنت ہے " مگر زیادہ تر وہ لکھتے ہیں کہ ہمارا عمل یا امر یہ ہے " اور اس سے بھی بڑھکر یہ کہتے ہیں کہ ہمارا متفقہ عمل (امر مجتمع علیہ) یہی ہے " اس سلسلے میں سنت کی اصطلاح کے ضمن میں کبھی تو وہ یہ کہہ دیتے ہیں کہ " ہمارے نزدیک سنت یہ ہے " اور کبھی کہتے ہیں کہ "ثابت شدہ مسلمہ سنت یہ ہے" امام مالک کے الفاظ یہ ہیں "قد مضت السنۃ""

اب ہم ان فقہی اصطلاحات کا تجزیہ کریں گے جو آپس میں ملتی جلتی اور قانونی مترادفات کہی جا سکتی ہیں لیکن ان میں کسی قدر فرق بھی ہوتا ہے

امام مالک نے ایک حدیث نبوی نقل کی ہے کہ رسول مقبول نے ایک شخص کو حق شفعہ بخشا یعنی ایک شریک جو اپنا حصہ بیچنا چاہتا تھا اس کے حصے میں دوسرے شریک کو ترجیح حق خرید دیا گیا۔ امام مالک نے اس کے بعد یہ لکھا ہے کہ ”ہمارے نزدیک یہی سنت ہے۔“ بعد ازآں وہ یہ کہتے ہیں کہ مدینے کے مشہور فقیہہ سعید ابن المسیب (متوفی تخمیناً ۹۰ ھ) سے ایک مرتبہ شفعہ کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا اس کے متعلق کوئی سنت موجود ہے؟ اس کے جواب میں ابن المسیب نے کہا ہاں! مگر شفعہ کا اطلاق صرف گھروں اور زمینوں پر ہوگا۔“

لفظ ”سنت“ کے ان دونوں استعمالوں میں نمایاں فرق ہے۔ اور یہ فرق نہایت ہی اہم ہے۔ ایک میں یہ کہا گیا ہے کہ ”ہمارے نزدیک یہ سنت ہے“ اور دوسرے میں یہ کہا گیا ہے کہ ”کیا شفعہ کے متلق کوئی سنت موجود ہے“؟ مقدم الذکر فقرہ میں تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ عام رواج یا مدینے کا مسلمہ رواج یہ ہے۔ مگر موخرالذکر فقرے میں یہ مفہوم نہیں ہو سکتا کیونکہ مسلمہ رواج کے متعلق کوئی شخص یہ سوال نہیں کر سکتا کہ کیا اس مسئلے میں کوئی سنت ہے؟ اس فقرہ میں ”سنت“ سے یہی مراد لی جاسکتی ہے کہ آیا کوئی مستند قانونی یا ناطق اور قابل تقلید نظیر موجود ہے؟ لیکن سوال یہ ہے کہ کس کی ناطق اور قابل تقلید نظیر؟ ظاہر ہے کہ اس موقع پر ”سنت“ سے مراد یا تو سنت نبوی ہوگی یا کسی با اختیار ہیئت اجتماعی کی سنت ہوگی جو سنت نبوی کے عام مفہوم کے ذیل میں آتی ہو۔ کیونکہ ہم اس کی شہادت فراہم کر چکے ہیں کہ عہد جاہلیت کا کوئی رواج ناطق اور قابل تقلید نہیں سمجھا جاسکتا۔ مگر چونکہ یہ بات واضح ہے کہ سنت، رسول کے اسوۂ حسنہ ہی کے تحت ہوتی ہے۔ اور اسی وجہ سے ابن المسیب نے یہاں پر آنحضرت کی کوئی حدیث بھی بیان نہیں فرمائی۔ اور امام مالک نے بھی اس مسئلے پر ابن المسیب کی سند سے آنحضرت کی کوئی حدیث روایت نہیں کی لہذا اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سنت مسئولہ کسی صحابی کی یا ان کے بعد کسی با اختیار شخص کی بھی ہوسکتی ہے مگر ساتھ ہی ساتھ سنت نبوی

کے عام تصور سے یہ کوئی الگ چیز بھی نہیں ہوتی - علاوہ ازیں شفعہ کے سلسلے میں سنت کے متعلق دو بیان ایک ساتھ پیش کئے گئے ہیں ان سے یہ نتیجہ بھی اخذ کیا جا سکتا ہے کہ پہلے مفہوم میں ''سنت'' سے مراد دراصل وہی قابل تقلید قانونی نظیر ہے جو امام مالک کے زمانے تک پہنچتے پہنچتے ، سنت کا دوسرا مفہوم ، یعنی مسلمہ رواج ہو جاتی ہے -

۷ - اسلام کے ابتدائی زمانہ میں نمونۂ رسالت جن وجوہات سے بتدریج انسانی تعامل کا ایک مخصوص اور متعین قانون بنتا چلا گیا وہی وجوہات دراصل شخصی اور آزاد، فکری تحریک کی بھی ذمہ دار تھیں - یہی عقلی انداز فکر جسے '' رائے '' یا کسی ایک شخص کی ''سوچی سمجھی رائے'' کہا جاتا تھا - تقریباً پہلی اور دوسری صدی کے نصف اول میں فقہی ، مذہبی اور اخلاقی افکار کا ایک نہایت ہی قابل قدر ذخیرہ مہیا کردینے کا باعث بنی - مگر انتہائی قابل قدر ہونے کے باوجود اس تحریک کا ماحصل اور بھی انتشار کا باعث ثابت ہوا - کیونکہ مختلف علاقوں یعنی حجاز ، عراق اور مصر وغیرہ کی سنتیں ایک دوسرے سے جزئیات میں بالکل مختلف ہوگئی - اس ناقابل اختتام تضاد آرا کی بنیاد پر ابن المقفع (متوفی ۱۴۰ھ) نے یہ اعلان کردیا کہ آنحضرت کی کوئی سنت متفق علیہ نہیں ہے - اور خلیفہ کو خود اپنے اجتہاد کو عمل میں لانے کا مشورہ دیا - (۱۷) لیکن ملت کے مذہبی اور معقولی رہنماؤں کی رائے اس کے خلاف تھی - شخصی آزادانہ رائے نے موجودہ سنت اور قرآن مجید سے باقاعدہ اور منظم طریقہ پر استنباط کی راہ ہموار کی - اس طریق استنباط کو قیاس کہا جاتا تھا - مگر دوسری طرف موجودہ سنت جو ابتدائی عہد کے لوگوں کی آزاد رائے کا نتیجہ تھی رفتہ رفتہ اس مقام تک پہنچ گئی جہاں اسے قوم میں قبولیت عامہ حاصل ہوگئی - یا کم سے کم وہ مقامی طور سے مثلاً حجاز ،عراق وغیرہ میں لوگوں کے متفقہ مسلمہ کی حیثیت اختیار کرگئی - یہی وجہ ہے کہ امام مالک نے سنت اور اجماع کی دونوں اصطلاحیں ان رواجوں کے متعلق استعمال کی ہیں جو مدینے میں چلے آرہے تھے اور دونوں اصطلاحوں کو مساوی طور سے استعمال کیا ہے - اگرچہ ان دونوں اصطلاحوں کو اسی ایک مواد کے لئے

یکساں طور پر استعمال کیا گیا ہے مگر ان دونوں اصطلاحوں میں ایک اہم فرق بھی پوشیدہ ہے۔ لفظ ''سنت'' کا اطلاق سب سے پہلے مثالی سنت نبوی پر ہوا اور رفتہ رفتہ رائے اور قیاس کے لئے بھی بولا جانے لگا۔ اجماع اس سنت کی تاویل ہے یا صرف اس معنیٰ میں سنت ہے جو ہم نے اوپر دوسرے مفہوم میں بیان کئے ہیں اور آہستہ آہستہ خود ملت کی مرضی سے لوگوں میں قبول عام حاصل کرتی چلی گئی ہے۔

ایک طرف قرآن مجید اور مثالی سنت اور دوسری طرف اجماع یا سنت (جبکہ وہ دوسرے مفہوم میں ہو) تو ان کے درمیان قیاس اور اجتہاد کو بہت زیادہ دخل ہوتا ہے۔ امام مالک مؤطا میں اپنے اجتہاد کو مسلسل عبارتوں میں بیان کرتے چلے جاتے ہیں۔ حالانکہ وہ مدینے کے رواج کا ذکر بھی کرتے جاتے ہیں۔ دوسری صدی کے سرمایۂ علمی میں غالباً اجتہاد سے زیادہ کوئی چیز نمایاں نہیں ہے۔ کیونکہ اس دور میں سنت کا لفظ مفہوم نمبر دو میں استعمال ہونے لگا تھا۔ عامۃ الناس کی واضح رائے سامنے آرہی تھی۔ اور نئی حدیثوں کی تعداد بڑھتی جارہی تھی۔ اس کے اثرات کے متعلق ہم دوسرے مقالے میں وضاحت کریں گے۔ اس موضوع پر امام محمد شیبانی کی کتاب ''السیر الکبیر'' نہایت اہم ہے۔ شیبانی، امام ابو حنیفہ کے دو نامور شاگردوں میں سے ایک تھے اور صاحبین میں یہ ابو یوسف سے چھوٹے تھے۔ ان کی وفات ۱۸۹ھ میں ہوئی۔ ان کے بہت بڑے شارح السرخسی (متوفی ۴۸۳ھ) کہتے ہیں (۱۸) کہ انہوں نے یہ کتاب سب سے آخر میں لکھی تھی۔ کتاب کا بڑا حصہ شیبانی کے اپنے اجتہادات پر مشتمل ہے جو پہلی آراء پر تنقیدی چھان پھٹک کی وجہ سے وجود میں آیا ہے۔ قیاس یا قیاس استقرائی سے بالکل الگ شیبانی نے ایک نئی اصطلاح ''استحسان'' کی وضع کی۔ جو پہلے قیاسی نمونوں اور مطلق استنباط کے خلاف تھی۔

شیبانی کی بیان کی ہوئی احادیث نبوی بہت ہی کم ہیں وہ عام طور سے صحابہ کی اور ان سے بھی زیادہ تابعین کی حدیثیں بیان کرتے ہیں۔ مگر وہ

کبھی کبھی کسی صحابی کی رائے پر نکتہ چینی بھی کرتے ھیں - اور بعض موقعوں پر اس کو مسترد بھی کردیتے ھیں - یہاں اس کی ایک مثال کافی ہوگی - مسئلہ زیر بحث یہ ھے کہ ایک شکست خوردہ دشمن کے علاقے سے ایک منفرد مسلمان سپاھی کس قدر چیز اپنے قبضہ و تصرف میں لاسکتا ھے - جب کہ شکست خوردہ دشمنوں کی املاک کسی ایک مسلمان کا حصہ نہیں، بلکہ جملہ فاتحین کا حصہ ھوتی ھیں؟ شیبانی کہتے ھیں کہ ''صحابی ابو الدرداء سے روایت ھے کہ اگر دشمن کے علاقے سے مسلمان سپاھی کھانے پینے کی چیزیں لے لیں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ھے - یہ کھانے پینے کی چیزیں وہ اپنے خاندان میں لے جاسکتے ھیں، خود کھا پی سکتے ھیں، یا کسی کو تحفہ کے طور پر بھی دے سکتے ھیں، شرط یہ ھے کہ وہ اسے فروخت نہ کریں - امام محمد فرماتے ھیں کہ ، ابو الداؤد رض نے شاید ھدیہٴ طعام کو بھی کھانے کی طرح زندگی کی ضروریات میں شامل کرلیا ھے - کیونکہ خود سپاھیوں کو زندہ رھنے کے لئے کھانے پینے کی اجازت ھے - جو ایک واقعی ضرورت ھے- مگر ھم اس کو تسلیم نہیں کرتے - کیونکہ کھانا جہاں زندگی کی ایک بنیادی ضرورت ھے وھاں ھدیہ دینا بنیادی ضرورت نہیں ھے - (۱۹) اس سلسلے میں شیبانی کہتے ھیں کہ ھم اس ضمن میں ایک تابعی جناب مکحول (متوفی تخمیناً ۱۱۳ھ) کی حدیث قبول کرتے ھیں - ایک مسلمان نے بازنطینیوں کے علاقے میں ایک اونٹ ذبح کیا اور دوسروں کو شرکت کے لئے آواز دی - مکحول نے کسی غسانی سے کہا ''کیا تم اٹھ کر اس ذبح کئے ھوئے اونٹ کا گوشت ھمارے لئے نہ لاؤگے؟ '' اس آدمی نے جواب دیا کہ یہ تو لوٹ ھے، یعنی مال غنیمت کے شرعی قانون کے تحت اس کو تقسیم نہیں کیا گیا ھے - مکحول نے کہا - ''مباحات میں لوٹ نہیں ھوا کرتی یعنی غذا کی چیزیں کھانے کے لئے لے لینے کی اجازت ھے '' -

اس کے بعد شیبانی کہتے ھیں کہ مکحول سے یہ بھی روایت ھے کہ انھوں نے یہ کہا کہ جو شخص دشمن کے علاقے سے کوئی ایسی چیز لے آئے جس کی وھاں کوئی قیمت نہ ھو اور وہ چیز خود اس شخص کے کام کی ھو تو

اس کو اس امر کی اجازت ہے ۔ مگر ہمارے نزدیک یہ اس وقت تک مستحسن ہے کہ اس چیز کی ہمارے ملک میں بھی کوئی خاص قدر و قیمت نہ ہو ۔ جن چیزوں کی دشمن کے علاقے میں کوئی قیمت نہ ہو مگر ہمارے علاقے میں اس کی کوئی قیمت ہو تو اس کو مال غنیمت میں جمع کر دینا چاہئیے ۔ کیونکہ ایک چیز کو صرف ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کر دینے سے اس کی حیثیت نہیں بدل جاتی ۔ مکحول نے نقل مکانی کو ایک چیز کی ویسی ہی اساسی صفت سمجھ لیا ہے جیسی کہ کسی مصنوع کے لئے اس کی صنعت گری ایک اساسی صفت ہوتی ہے ۔ (۲۰) اس تنقیح کے بعد امام شیبانی مکحول کے اجتہاد کی توثیق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان دشمن کے علاقے میں کوئی چھوٹی سی چیز مثلاً لکڑی وغیرہ پائے اور اس کو اپنی صنعت گری سے پیالے وغیرہ میں تبدیل کر دے تو وہ اس کا حقدار ہو جاتا ہے ۔ مگر وہ اس امر کا مستحق نہیں ہے کہ جو چیز اس کے قبضہ میں آنے سے پہلے ہی بنائی جا چکی تھی اس کو اپنے قبضے میں رکھے ''۔

۸۔ اس قسم کی مثالوں کا لامتناہی سلسلہ پیش کیا جا سکتا ہے مگر میں نے اجتہاد کی یہ طویل تمثیل اس واسطے منتخب کی ہے کہ صدر اول کے مسلمان مجتہدین کے انداز فکر کی ایک ہلکی سی جھلک ناظرین کے سامنے پیش کی جاسکے ۔ اب یہ امر پورے طور سے واضح ہو گیا ہوگا کہ سنت کے بیشتر مشمولات صدر اول کے مسلمانوں میں زیادہ تر اجتہاد کا نتیجہ تھے ۔ یہ اجتہاد مسلسل رائے کی باہمی اثر اندازی و اثر پذیری سے بتدریج قبول عام یا قوم کے اتفاق کی صورت اختیار کرتا گیا ۔ یعنی اس نے اجماع کی شکل اختیار کرلی ۔ یہی وجہ ہے کہ امام مالک ''سنت'' کی اصطلاح کو دوسرے مفہوم یعنی ''رواج'' کے معنی میں ''الامر المجتمع علیہ'' یعنی اجماع کی اصطلاح کے ساتھ ساتھ یکساں طور پر استعمال کرتے ہیں ۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ سنت اور اجماع ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں ۔ اور در حقیقت وہ مادی طور پر بالکل ایک جیسے ہیں ۔ آگے چلکر بھی امام شافعی کے بعد کے زمانے میں جب

دونوں تصورات جدا جدا ہو جاتے ہیں تو بھی دونوں میں ایک گہرا تعلق باقی رہتا ہے ۔ کیونکہ اس زمانہ مابعد میں جب سنت سے مراد متعین طور پر سنت نبوی لی جانے لگی تھی اور یہ صرف ذہنی طور پر ہی نہیں تھا بلکہ یہ ایک اچھا خاصا چھایا ہوا نظریہ بن چکا تھا، تو اس زمانے میں صحابہ کا متفقہ عمل بھی سنت کہلاتا رہا ۔ اسے ''سنت الصحابہ'' کہتے تھے مگر جب سنت کا دائرہ عمل ختم ہوتا تھا تو اجماع اس کی جگہ لے لیتا تھا ۔ اس طرح صحابہ کا اتفاق سنت صحابہ بھی کہلاتا تھا اور اجماع صحابہ بھی - یہ تبدیلی بذات خود مضر نہ تھی - بشرطیکہ اجماع کی اہمیت متاثر نہ ہوتی - اور اس کا یہ حق خطرہ میں نہ پڑجاتا کہ وہ نئے اور تازہ نظریات اور عناصر کے جذب کرنے اور ان کو پیدا کرنے کا حق رکھتا ہے ۔ مگر بدقسمتی سے امام شافعی کے بعد کے زمانے میں بعینہ یہی کچھ ہوا ۔ اس کے ارتقاء کی تصویر ہم اگلے حصہ میں پیش کریں گے ۔

۹ - ہم نے اب تک یہ ثابت کردیا ہے کہ (۱) صدر اسلام کے مسلمانوں کے نزدیک نظریاتی طور پر، بلکہ کم و بیش عام طور سے سنت کا اطلاق، سنت نبوی پر ہی ہوتا تھا۔اور یہ نظریہ کہ مسلمانوں کا عمل، سنت نبوی کے تصور سے کوئی الگ چیز تھا، قابل قبول نہیں ہے - (۲) کہ ابتدائی دور کے مسلمانوں کی سنت کا حقیقی اور متعین مجموعہ بڑی حد تک خود مسلمانوں ہی کا پیدا کردہ تھا ۔ (۳) اس مجموعے کی تخلیق کا ذریعہ شخصی اجتہاد تھا جو اجماع میں جھلکتا تھا اور جو سنت نبوی کی عام ہدایات کے تحت قائم ہوتا تھا اور جو کوئی بہت ہی متعین چیز نہیں سمجھا جاتا تھا - (۴) اور سنت کا مجموعہ یا دوسرے نمبر کے مفہوم میں سنت کا استعمال حقیقتہً اجماع ہی کا دوسرا نام تھا ۔ اس سےظاہر ہوتا ہے کہ ملت مجموعی طور سے اپنے آپ کو سنت نبوی کے مشمولات کی تخلیق اور باز تخلیق کے ضروری استحقاق کی متحمل سمجھتی تھی - اجماع اس کی صحت یعنی ان نئے مشمولات ہی کی عملی قطیعت کی ضمانت تھا ۔ تاکہ غلطی کا امکان نہ رہے ۔ اس کا مطلب وہ مکمل نظریاتی معقولیت یا قطعیت نہیں تھا جیسا کہ عیسائی کلیسا کا دعویٰ ہے ۔

اس پس منظر کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہم دوسری صدی کے ایک مشہور مقولے کے حقیقی زور کو سمجھ سکتے ہیں کہ سنت سے قرآن پر حکم لگایا جا سکتا ہے اور قرآن سے سنت کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ اگر یہ پس منظر ذہن میں نہ ہو تو نہ صرف یہ کہ اس سے عقیدت کو صدمہ پہنچتا ہے، بلکہ یہ بالکل ہی کفر معلوم ہوتا ہے۔ اس مقولہ کا مقصد یہ ہے کہ سنت الفاظ پر زور نہیں دیتی بلکہ اس روح کو سمجھنے کی کوشش کرتی ہے جس کے تحت آنحضرت نے بیان شدہ تاریخی کوائف میں، وحی الہی کا مفہوم متعین کرنے اور اس کی تفسیر کرنے کے لئے کوئی اقدام فرمایا تھا۔ ہم اس کی ایک محسوس مثال پیش کرنا چاہتے ہیں۔ قرآن مجید میں یہ حکم ہے کہ زنا کے علاوہ بہت سے معاملات میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت ضروری ہے۔ مگر عملی طور سے عام شہری معاملات ایک شاہد اور ایک قسم پر فیصل کئے جاتے تھے۔ بعض لوگوں نے اس رواج پر اعتراض کیا اور قرآن مجید سے دلیل پیش کی۔ امام مالک نے مؤطا کے باب الیمین مع الشہادت میں اس مقبول رواج کی تائید کی ہے، جو غالباً عدالتی تعامل کی شدید ضروریات کے ماتحت رونما ہوا ہوگا۔ امام مالک نے اس سلسلے میں ایک حدیث بھی بیان کی ہے مگر انہوں نے بالآخر مسلمہ رواج ہی پر اعتماد فرمایا ہے۔

اس موقع پر لازماً سنت و اجماع کی ایک انوکھی خصوصیت پر بھی غور کرلینا چاہئے وہ یہ کہ یہ بے ضابطہ اجماع، اختلاف رائے کو نہیں روکتا تھا۔صرف یہی نہیں کہ یہ اجماع مقامی بھی ہوتا تھا، مثلاً اہل مدینہ کا سنت و اجماع، اہل عراق کے سنت و اجماع سے مختلف ہوسکتا تھا۔ بلکہ ہر کسی مقام میں بھی اختلاف رائے ہوسکتا تھا۔ اگرچہ رائے عامہ اس کے پہلو بہ پہلو نمایاں طریقہ پر موجود ہوا کرتی تھی۔ خود اسی بات سے اجماع کے طریقہ کار پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ اجماع کہاں ہوسکتا ہے۔ یعنی مختلف مقامی استعمالات اور مختلف توجیہات کی بنا پر رائے عام ابھر آتی تھی۔

جب کہ اس کے ساتھ ساتھ تازہ بتازہ فکر اور توجیہات کا عمل بھی برابر کارفرما رھتا تھا - اس اجماع تک پہنچنے یا رائے عامہ کے متشکل ہونے کا انداز اپنے مزاج کے اعتبار سے قطعاً جمہوری ھوا کرتا تھا - لیکن اس موقع پر ایک زبردست تحریک عمل میں آئی جو تمام دنیائے اسلام میں ایک گونہ معیاریت اور یکسانیت پیدا کرنے کی تحریک تھی - اس یکسانیت کی ضرورت، انتظامی اور عدلی طریقہ ھائے کار میں ان کی مشکلات کی وجہ سے، بڑی شدت کے ساتھ محسوس کی جارھی تھی - اور جیسا کہ ھم پہلے کہہ چکے ھیں یہی وجہ تھی کہ ابن المقفع نے عباسی خلیفہ کو مشورہ دیا تھا کہ یکساں رائے عامہ نہ ہونے کی صورت میں وہ خود اپنے فیصلوں کو نافذ کرے - یکسانیت کی اس تحریک نے جو محض جمہوری اجماع کے انداز کی آھستہ روی کا انتظار نہیں کرسکتی تھی، اجتہاد اور اجماع کے دونوں اصولوں کے متبادل حدیث کو انکا بدل بنا کر پیش کیا - اور ان دونوں کو ادنی درجے تک پہنچا دیا - ان کے درمیان جو فطری تعلق تھا اس کو بھی منقطع کردیا - اس کی وجہ سے جو تخلیقی عمل اب تک ھوتا آرھا تھا وہ رک گیا، مگر حدیثیں وضع کی جانے لگیں -

۱۰- حدیث کی عام تحریک کو ھم اس رسالے میں اپنے دوسرے مقالے میں پیش کریں گے - یہ تحریک پہلی صدی کے آخر میں شروع ھوچکی تھی - لیکن اس کی بنیاد ایک جیسی سند پر تھی - یعنی رسول کے نام پر - دوسری صدی میں اس تحریک نے بہت زور پکڑ لیا - امام شافعی کے ذریعہ قانون فقہ کے میدان میں اس کی اھمیت اور وسعت بہت بڑھ گئی - امام شافعی رح کی فیصلہ کن کامیاب مداخلت نے اسلامی فکر کے دھارے کی آزاد روانی کو بڑی حد تک روک دیا - جس کے نتیجہ میں اسلامی قانون فقہ کے لئے بنیادی اصول مدون ھوگئے جنھیں بعد کی صدیوں میں پرکھا گیا اور قبول کیا گیا - خصوصیت کے ساتھ ھمارے موجودہ موضوع بحث کے سلسلہ میں اجماع کے متعلق ان کے دلائل سچ مچ نہایت ھی مہتم بالشان ھیں - وہ یہ دلیل پیش کیا کرتے تھے

کہ ان کے حریفوں یعنی قدیم مکاتیب خیال کے نمائندوں کا یہ دعویٰ کہ کسی مسئلہ کے سلسلہ میں عام اجماع تک ان کی رسائی ہوگئی ہے، ناقابل قبول ہے۔ کیونکہ بعض اساسی امور مثلاً نمازیوں کی تعداد وغیرہ کو چھوڑ کر، حقیقۃً کسی بات پر اجماع ہوا ہی نہیں۔ چنانچہ قریب قریب تمام مسائل میں ہمیشہ اختلاف رہا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اتفاق آراء تک پہنچنے کے لئے مسلمان نمائندوں کی کوئی باضابطہ مجالس نہ کبھی طلب کی گئی اور نہ ہی اس کا انعقاد ممکن تھا (۲۱)۔ وہ اپنے اوپر کوئی پابندی عائد کئے بغیر اپنے حریفوں کی رائے پیش کردیتے ہیں اور کبھی کبھی بادل ناخواستہ اجماع کی اجازت بھی دے دیتے ہیں: مثلاً ابتدائی خلفاء خصوصاً ابو بکر رض اور عمر رض کے متعلق معلوم ہے کہ وہ عام طور پر لوگوں سے مطالبہ کرتے تھے کہ سنت نبوی کے متعلق جو معلومات ان کے پاس موجود ہوں وہ بہم پہنچائیں ۔ یہ مطالبہ ایسے موقعوں پر ہوتا تھا جب کوئی خاص مسائل سامنے آتے تھے اور خلفاء خود ان کے سلسلہ سے سنت نبوی کی معلومات نہیں رکھتے تھے (۲۲)۔ در اصل امام شافعی کے حریفوں کی یہ دلیل اس وسیع تر دلیل کا ایک حصہ تھی کہ صحابہ نے خود آنحضرت صلعم کو ہر نوع کے حالات و کوائف میں عمل کرتے ہوئے دیکھا ہے اور انھوں نے اس کی روح کو سمجھ کر خود بھی عمل کیا ہے۔ تابعین کی باری آئی تو انھوں نے صحابہ رض کے برتاوے کو دیکھا۔ اس طرح باہمی صلاح و مشورہ اور تنقید سے کام لیتے ہوئے تیسری نسل یعنی تبع تابعین کے زمانے میں سنت نبوی کے متعلق یہ تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ وہ عملاً پورے طور سے ملت میں رواج پا گئی تھی۔ لہذا اس سنت کو اپنی تائید کے لئے احادیث کے بے پایاں انبار کی ضرورت نہیں تھی جن کی تصدیق نہ ہوسکنے کا خطرہ بھی ہروقت درپیش رہتا ہے (۲۳)۔ امام شافعی نے بڑی شدت و جرأت کے ساتھ اس دلیل کا ابطال فرمایا ہے۔ یہ دلیل کہ خلفاء وقت عام پبلک سے استصواب فرمایا کرتے تھے کہ فلاں مسئلہ میں اگر کسی کے پاس کوئی سنت رسول ہو تو وہ اسے پیش کرے۔ تو وہ محض ایک چالبازی اور چترائی نظر آتی ہے۔ جو اہل اجماع نے اہل حدیث کے خلاف اپنے دفاع

کے طور پر استعمال کی ہے ۔ اس کی مصنوعی اور بناوٹی حیثیت کا ثبوت اس کے بارے میں خود امام شافعی کا تشکک و ارتیاب ہے ۔ لیکن وہ وسیع تر دلیل جس کا یہ حصہ تھی اس میں بڑی امکانی قوت اور بظاہر کافی صداقت تھی ۔ جس بات نے اس دلیل کو امام شافعی رح کی نظر میں کمزور کردیا وہ در اصل وہ اختلاف رائے ہے جو مختلف مکاتیب فکر میں برپا تھا ۔ وہ فرمایا کرتے تھے کہ تمھارے پاس اجماع ہو کیسے سکتا ہے ۔ تمھارے پاس تو جو کچھ ہے وہ افتراق ہے ۔ اس امر کو انھوں نے باصرار دھرایا ہے ۔

یہ امر واضح ہے کہ امام شافعی کے ذھن میں اجماع کا تصور قدیم مکاتیب خیال سے قطعی طور پر مختلف تھا ۔ اجماع کے متعلق ان کا نظریہ یہ تھا کہ اسے باقاعدہ اور مجموعی طور پر متحدہ ہونا چاھئے ۔ وہ ایسے اتفاق کا مطالبہ کرتے ھیں جس میں اختلاف کی ذرا سی بھی گنجائش نہ ہو ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ اپنے زمانے کے رجحانات سے متاثر تھے اور اس رو کے مستقل نمائندے تھے، جو عرصہ سے چلی آرھی تھی اور برابر یکسانیت اور توازن کے لئے کام کر رھی تھی ۔ پرانے مکاتیب خیال میں اجماع کا تصور بالکل مختلف تھا ۔ ان کے نزدیک اجماع کوئی بناوٹی اور غیر متحرک حقیقت نہیں تھی، بلکہ وہ ایک جمہوری ارتقائی انداز تھا ۔ وہ کوئی باضابطہ صورت بھی نہیں تھی ۔ بلکہ بالکل بے ضابطہ تھی، جو اپنے فطری انداز پر بڑھتی اور ھر ھر قدم پر رواداری برتتی تھی ۔ اور جس کا مطالبہ واقعی طور پر تازہ اور نئے تفکر و تدبر کا ہوتا تھا ۔ اور جسکی زندگی بھی چھوٹے موٹے اختلاف پر نہیں بلکہ اختلافات کی ایک بڑی مقدار پر موقوف تھی ۔ وہ کہتے تھے کہ ھمیں اجتہاد کرتے رهنا چاھئے اس طرح بتدریج اتفاق کا میدان وسیع تر ہوتا جائے گا اور باقی ماندہ مسائل بھی تازہ اجتہاد یا قیاس ھی سے حل کئے جائیں تاکہ اس طرح ایک نئے اجماع تک رسائی ممکن ہوسکے (۲۳)۔ لیکن اجتہاد اور اجماع کے درمیان یہی وہ زندہ اور فطری تعلق تھا جو امام شافعی کی فقہی کامیاب تشکیل میں بالکل ختم ہوگیا ۔ انھوں نے زندہ سنت — اجتہاد — اجماع کا مقام اس سنت نبوی کو عطا کردیا جو ان کے خیال میں صرف عام رهنمائی کا کام

نہیں دیتی بلکہ وہ کچھ ایسی چیز ہے جس کی پابندی قطعاً حرف بہ حرف اور متعین طور پر ہونی چاہئیے۔ جن کا تنہا ماخذ حدیث ہی کا سر چشمہ ہوسکتا ہے۔ وہ دوسرا درجہ، صحابہ خصوصاً خلفائے اربعہ کی سنت کو دیتے ہیں۔ تیسرے درجے میں وہ اجماع کو رکھتے ہیں اور آخری درجے میں وہ اجتہاد کو قبول کرتے ہیں (۲۵)۔

اس طرح فطری ترتیب : یعنی اجتہاد — اجماع کی جگہ یہ مصنوعی ترتیب : اجماع — اجتہاد — قائم ہوجانے سے ان کا فطری تعلق ٹوٹ گیا۔ اجماع بجائے ایک ایسے طریق کار ہونے کے جس کا مقصد آگے کی طرف دیکھنا ہو، آزاد اجتہاد کے بالکل آخر میں آکر کچھ ایسی چیز بن گیا، جسے جامد رجعت پسندی ہی کہا جاسکتا ہے۔ اب اس کا کام آگے دیکھنے کے بجائے پیچھے دیکھنا ہوگیا۔ یہی وجہ ہے کہ اسے حاصل یا قائم کرنے کے بجائے اس کے متعلق یہ سمجھا جانے لگا ہے کہ وہ زمانہ ماضی میں قائم ہو چکا ہے۔ امام شافعی کی روشن دماغی اور تیز طبعی نے ایک مشینی نظام تو پیدا کردیا، جس سے بلا شبہ ہمارے ازمنۂ وسطی والے معاشرتی و مذہبی ڈھانچے میں استحکام بھی پیدا ہوگیا۔ لیکن مستقبل میں اس کی وجہ سے جدت فکر اور تخلیق سے محروم ہوجانا پڑا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بعد کے زمانے میں بھی اسلام نے بعض روحانی اور ذہنی زندگی کے نئے دھاروں کو جذب کرلیا کیونکہ کوئی زندہ معاشرہ ایک مدت تک کبھی بھی جامد و ساکن نہیں رہ سکتا۔ مگر اسلام نے ایک زندہ طاقت اور اپنی تقدیر کا خود مالک ہونیکی حیثیت سے یہ نہیں کیا۔ بلکہ وہ ایک اثر پذیر وجود کی حیثیت سے اسے انجام دے سکا۔ کیونکہ خود زندگی کے اپنے تھپیڑوں نے ہی اسے نہیں بخشا جس کی ایک اہم ترین مثال تصوف ہے۔

۱۔ خالد بن عتبہ الہذیلی (بحوالہ تاج العروس) کہتا ہے۔

ولا تجز عن عن سنہ" انت سرتہا ۔ فاول راض سنہ" من یسیرہا

'' اس سنت کے بارے میں فکرمند نہ ہو جسے تم نے متعارف کیا ہے کیونکہ جو شخص کسی سنت کو متعارف کرتا ہے وہی اس سے مطمئن ہونے والا پہلا شخص ہوتا ہے (مراد یہ ہے کہ وہی سب سے پہلے اتباع کرتا ہے) ۔''

۲- ملاحظہ ہوں تمام لغات کبیرہ ۔

۳- تاج العروس میں صرف شمر کے متعلق لکھا ہے باوجودیکہ یہ پتہ نہیں چلتا کہ سنت صرف محسوس طریقے سے سمجھی جائے یا یہ اپنے ابتدائی مفہوم پر دلالت کرتی ہے ۔ ایک عصبیت عام طور سے یہ پھیلی ہوئی ہے کہ اہل عرب مجرد تصورات قائم کرنے میں ان الفاظ کو استعمال کرتے تھے جو محسوسات پر دلالت کرتے تھے ۔

۴- ابو حنیفہ سے منسوب دوسری تالیفات کے ساتھ شایع شدہ مطبوعہ قاہرہ ، ص - ۳۸ -

۵- اسلام - باب ۳ - جسے جارج ویڈن فیلڈ اینڈ نکلسن ، لندن - تاریخ مذاہب کے سلسلے میں شایع کر رہے ہیں ۔

۶- قرآن - سورہ احزاب ، آیت نمبر ۶۲ - سورہ فاطر ، آیت نمبر ۴۳ -

۷- " " " " " ۲۱ - سورہ الممتحنہ ، آیت نمبر ۴ تا ۶

۸- یہ خط ایچ رٹر نے ڈیر اسلام ، جلد ۲۱ ، صفحہ ۶۷ پر شایع کیا ہے۔

۹- الاغانی ۲۵ تا ۱۲۴ — ''الکمیت کی ہاشمیت'' جسے ناقدانہ انداز سے ہورووٹز (Horovitz) نے ۱۹۰۴ میں شایع کیا تھا ۔

۱۰- ہاشمیہ — قصیدہ نمبر ۸ ، شعر ۱ -

۱۱- ابو یوسف ، کتاب الخراج—قاہرہ — ۱۳۰۲ھ ، صفحہ ۸ ، سطر ۳۲ -

۱۲- قرآن ، سورہ مزمل ، آیت ۵ ، ۔

۱۳- سورہ کہف ، آیت ۶ سورہ طہٰ ، آیت ۱ -

۱۴- سورۂ النساء ، آیت ۹۴ ۔

۱۵- اوقات نماز کے بارے میں موطائے مالک کی حدیث نمبر ۱ دیکھئے۔
عمر ابن عبدالعزیز نے ایک دن ایک نماز میں تاخیر کی۔عروہ ابن الزبیر
ان کے پاس آئے اور ان کو اطلاع دی کہ مغیرہ ابن شعبہ جب
کوفے میں تھے تو انھوں نے بھی ایک دن نماز میں تاخیر کی تھی
مگر ابو مسعود انصاری ان کے پاس آئے اور کہا اے مغیرہ! یہ
کیا ہے؟ کیا تمھیں یہ نہیں معلوم کہ جبریل نازل ہوئے اور نماز
ادا کی اور آنحضرت نے بھی ان کے ساتھ نماز ادا کی ۔ پھر جبریل
نے دوسری نماز پڑھی اور آنحضرت نے بھی ان کے ساتھ نماز پڑھی۔
پھر جبریل نے تیسری نماز پڑھی اور آنحضرت نے بھی ایسا ھی کیا۔
پھر چوتھی نماز ادا کی اور آنحضرت نے بھی ان کا ساتھ دیا ۔ پھر
جبریل نے پانچویں نماز ادا کی اور آنحضرت نے بھی پڑھی۔ پھر
آنحضرت نے پوچھا کیا مجھے اس کا حکم دیا گیا ہے؟ عمر ابن
عبدالعزیز نے کہا " اے عروہ غور تو کرو کیا کہہ رہے ہو۔
کیا وہ جبریل تھے جنھوں نے آنحضرت کے لئے نماز کے اوقات
متعین کئے ؟ عروہ نے جواب دیا : بشیر ابن ابو مسعود انصاری اپنے
باپ سے یہی روایت کیا کرتے تھے ۔ بعد ازاں حدیث میں جب کبھی
نماز پر زور دیا جاتا ہے تو صلواۃ کے ساتھ "علی میقاتہا" بھی
شامل کردیا جاتا ہے۔ یعنی نماز اپنے صحیح وقت پر۔ اس سے ظاھر
ھوتا ہے کہ نمازوں کے لئے ایک معیاری وقت قائم کرنے کی مہم
چلائی گئی تھی ۔

۱۶- میرے مذکورہ بالا مسودے کے حوالے سے ۔

۱۷- ابن المقفع کا رسالہ "فی الصحابہ" جو رسائل البلغاء ، مطبوعہ قاھرہ ،
سنہ ۱۳۰ میں شامل ہے ۔

١٨- طبع حیدرآباد - سنه ١٣٢٥ھ ، جلد ١- ص ٣٢ -

١٩- ایضا جلد ٢: ص ٢٦٠ -

٢٠- " " " ص ٢٥٩

٢١- کتاب الام — جلد ٧ ، ص ٢٣٠ تا ٢٣٨ ، ٢٥٦ تا ٢٥٨ -

٢٢- " " " ص ٣٦ — ٢٣٢

٢٣- " " " ص ٢٣٢ وغیرهم -

٢٤- " " خاص طور سے ص ٢٥٨—اختتام سے آٹھویں سطرملاحظه هو-

٢٥- " " " ص ٢٦٣ ، سطر ملاحظه هو -