اجماع

سرچشمۂ وحدتِ ملّی

ڈاکٹر احمد حسن ------ ترجمہ: ثروت صولت

قرآن مجید میں مسلمانوں کے لئے جگہ جگہ امت[1] کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ یہ لفظ یعنی امت ایک ایسی اصطلاح ہے جس میں اتحاد اور یک جہتی کا مفہوم مضمر ہے۔ ایک ایسا اتحاد اور ایک ایسی یک جہتی جس کا تعلق صرف بیرونی ڈھانچہ سے ہی نہ ہو بلکہ جو نظریاتی طور پر بھی پایا جائے۔ قرآن مجید میں اس اصطلاح سے مراد ایسی جماعت ہرگز نہیں جس میں برائے نام اتحاد ہو، یعنی جو خارجی طور پر تو متحد ہو لیکن جس میں اندرونی طور پر اختلاف پایا جائے۔ قرآن کریم مسلمانوں کو متحد رہنے اور انتشار و افتراق سے بچنے کی شدید تاکید کرتا[2] ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو آپ نے سیاسی مقاصد کے تحت ایک وسیع تر معاشرہ کی تشکیل کی جس میں یہودی[3] بھی شامل تھے۔ لیکن یہ وسیع تر معاشرہ زیادہ مدت قائم نہیں رہا اور بالآخر غیر مسلموں کو اس معاشرہ سے خارج کر دیا گیا۔ اس طرح جو معاشرہ وجود میں آیا اس کی بنیاد چند اصولوں پر قائم ہے جو قانون، مذہبی عقائد اور مذہبی رسوم و آداب (عبادات) پر مشتمل ہیں۔ ان اصولوں نے اسلامی معاشرہ کو ایک خارجی شکل دے دی۔

مسلمانوں کو ایک امت کی شکل میں متحد اور یکجا کرنے کا عمل آنحضرتؐ کے مدینہ ہجرت کرنے کے بعد شروع ہوا اور اسی شہر میں انہوں نے ایک جداگانہ اور مربوط امت کی حیثیت اختیار کی۔ اس وحدت و یک جہتی کے حصول کے لئے آنحضرتؐ نے جو پہلا قدم اٹھایا وہ ان غیر مسلموں کو جماعت سے نکالنا تھا جنہوں نے مسلمانوں سے کئے ہوئے وعدوں کی خلاف ورزی کی تھی۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ مؤاخاۃ کا نظام قائم کر کے مسلمانوں کو ایک ٹھوس جماعت کی شکل میں متحد کر دیا گیا۔ قرآن مجید میں اسلامی اخوت کو خدا[4] کی نعمت کہا گیا ہے ایک موقع پر جب اوس اور خزرج کے قبیلوں میں خوں بہا کا جھگڑا ہو گیا تھا تو قرآن مجید نے ان کو دینی[5] بھائی قرار دے کر ان کے معاندانہ جذبات کی شدت میں کمی کی تھی۔ آنحضرتؐ کے زمانے میں چونکہ مسلمانوں میں اس قسم کے نظریاتی اختلافات نہیں تھے جیسے بعد میں پیدا ہو گئے

اس لئے یہ نظریاتی ہم آہنگی ایک نہایت اہم قوت تھی جو مسلمانوں کو ایک دوسرے سے جوڑے ہوئے تھی قرآن مجید میں بار بار اسلامی اخوت کا ذکر کیا گیا ہے اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے تعاون کرنے کی تاکید کی گئی ہے۔ مسلم معاشرہ میں خارجی اور داخلی اتحاد قائم رکھنے کے لئے قرآن مجید کی یہی اخلاقی تعلیمات اتحاد کے جذبے کے لئے محرک تھیں رسالت میں مسلمانوں میں اتحاد قائم رکھنے کی سب سے بڑی قوت یہی قرآن اور سنّت نبویؐ تھی۔

حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کے زمانے میں جب کئی قبیلوں نے حکومت کو زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا تھا تو اس ملّی وحدت کی ضرورت بڑی شدت سے محسوس کی گئی۔ حضرت ابوبکرؓ صورت حال کی سنگینی کا احساس کرتے ہوئے ان سے جنگ کرنا چاہتے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ دین بالکل اسی حالت میں رہے جس میں وہ پیغمبر اسلامؐ کے زمانے میں تھا۔ زکوٰۃ ادا نہ کرنے کا مسئلہ حضرت ابوبکرؓ کے لئے بڑا اہم تھا۔ لیکن حضرت عمرؓ اور بعض دوسرے صحابہ اس معاملے میں ایک دوسرا نقطۂ نظر رکھتے تھے۔ چونکہ لوگوں کو اسلام قبول کئے ابھی دیر نہیں ہوئی تھی اس لئے یہ صحابہ ان کے ساتھ نرمی اختیار کرنا چاہتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ اس موقع پر حضرت عمرؓ نے کہا تھا کہ آپ ان لوگوں سے کس طرح جنگ کریں گے جبکہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ: مجھ کو حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں سے اس وقت تک جنگ کروں جب تک کہ وہ "لا الہ الا اللہ" کا اقرار نہ کرلیں جب وہ یہ کلمہ اپنے منھ سے کہہ دیں تو ان کی جانوں اور مالوں کو میری طرف سے امان مل جائے گی۔ لیکن حضرت ابوبکرؓ نے ان سے اتفاق نہیں کیا۔ انہوں نے جواب دیا: خدا کی قسم میں اس شخص سے جنگ کروں گا جو اس چیز کو الگ کرتا ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ملا دیا ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے اس موقع پر جو کچھ کہا اس میں روایات مختلف ہیں لیکن ان تمام روایات سے صورت حال کی سنگینی کا پتہ چلتا ہے۔ حضرت عمرؓ کو حضرت ابوبکرؓ کا جواب اور ان کا یہ عزم کہ وہ اس قسم کے لوگوں سے جنگ کریں گے اس تحقیق میں بڑی اہمیت رکھتا ہے کہ بعد کی اسلامی تاریخ میں لفظ "مسلمان" کی قانونی تعریف کے نظریہ نے کیا شکل اختیار کی۔ حضرت عمرؓ بظاہر امت کو انتشار و افتراق سے بچانا چاہتے تھے اور ان لوگوں کو بھی امت مسلمہ میں شامل کرنا چاہتے تھے جو زکوٰۃ دینے سے انکار کر رہے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ ایک لازمی فرض کی ادائیگی کی خلاف ورزی ایک زیادہ اہم مقصد کی خاطر برداشت کی جا سکتی ہے اور اسی لئے انہوں نے حدیث کا حوالہ دیا جس میں لفظ مسلمان کی قانونی وضاحت کی گئی ہے۔ لیکن حضرت ابوبکرؓ کے لئے امت کا ایک ٹھوس بنیاد پر کھڑا ہونا اور عہد رسالت کے طریقہ کی پیروی کرنا امت مسلمہ کے اتحاد اور یک جہتی کے لئے زیادہ اہم تھا۔ وہ سابقہ عمل (تعامل امت) کے ترک کرنے کو نقص فی الدین سمجھتے تھے۔ سنت (تعامل امت) اجماع کے صول کو تسلیم کرنے سے قبل تک مسلمانوں کو متحد رکھنے کی سب سے بڑی قوت تھی۔ حضرت عمرؓ کے متعلق کہا

جاتا ہے کہ انہوں نے بالآخر اپنے مؤقف میں تبدیلی کرلی تھی اور حضرت ابوبکرؓ کے خیال سے اتفاق کرلیا تھا۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان قبائل سے جنگ کی اور ان کو اطاعت قبول کرنے پر مجبور کیا۔ اس بات سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اسلام میں نظریاتی وحدت کو اتنی اہمیت حاصل تھی کہ اس کے عوض بعض مسلمان قبائل سے محرومی برداشت کی جاسکتی تھی۔ یہ یہ نظریاتی وحدت وہم آہنگی سنت کی پیروی کے ذریعہ حاصل کی گئی تھی۔ آگے چل کر اسلام میں مختلف فرقوں کا ظہور ہوا۔ انتہاپسند اور اعتدال پسند ہر دو گروہ سنت کی پیروی کرنے کا دعویٰ کرتے تھے۔ ان میں اعتدال پسند گروہ نے بالآخر اپنے لئے اہل سنت والجماعت کی اصطلاح اختیار کرکے دوسروں کے مقابلے میں ایک امتیازی حیثیت اختیار کرلی۔

آنحضرتؐ کی وفات کے بعد سنت کے مفہوم میں بعض ایسے اجزائے ترکیبی بھی شامل ہوتے گئے جن کا رسولؐ سے براہ راست تعلق نہیں تھا۔ مقامی رسم ورواج (عرف) صدر اسلام میں مسلمانوں کا تعامل اور سیاسی حکام کے بنائے ہوئے قانونی ضوابط بھی سنت کے مفہوم میں شامل ہوگئے۔ جب تک یہ سنت اپنے وسیع تر مفہوم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کے مطابق رہی اور مسلمانوں کا عمل خالص اور مسلسل رہا اس کو سنت رسولؐ ہی سمجھا گیا۔ مسلمانوں کی عملی زندگی پہلے چار خلفا کے زمانے میں نسبتہً خالص رہی اور اس کی بنیاد تعامل پر تھی۔ اس وقت فقہی اور کلامی اختلافات برائے نام تھے۔ اسی وجہ سے پہلے چار خلفا کے عمل کو سند کی حیثیت حاصل ہے کیونکہ ان کا یہ عمل سنت رسولؐ کا ایک حصہ تھا۔ ان خلفاء کو ابتدائی فقہی کتابوں میں عام طور پر "ائمۃ الہدیٰ" اور قرون وسطیٰ کی کتابوں میں "خلفائے راشدین" کہا گیا ہے۔ اگرچہ آخرالذکر اصطلاح کی بنیاد ایک حدیث پر ہے لیکن اس اصطلاح سے ان خلفاء اور ان کے جانشینوں یعنی اموی اور عباسی خلفاء کے درمیان ایک حد فاصل قائم ہوگئی ہے۔ امام شافعیؒ نے احادیث پر جس طرح زور دیا ہے اس کے بعد سنت کا وسیع تر مفہوم قائم نہیں رہا اور سنت صرف ان احادیث تک محدود ہوگئی جو احادیث کے مشہور مجموعوں میں جمع کردی گئی ہیں۔ پھر بھی پہلے چار خلفاء کی سنت اور صحابہؓ کی سنت کا تصور قرون وسطیٰ کی اسلامی کتابوں میں باقی رہا۔ امام شافعیؒ کے زمانے تک اسوۂ حسنہ کو جاننے کے تین طریقے تھے (۱) وہ احادیث جو خود رسولؐ سے تعلق رکھتی ہیں (۲) وہ احادیث وروایات جن کا تعلق پہلے چار خلفا سے تھا اور (۳) صحابہؓ کا عمل جو تواتر سے ثابت ہو۔

تیسری صدی ہجری میں تحریک تدوین حدیث کے ساتھ ساتھ حدیث کی کتابوں میں اضافہ ہونا شروع ہوگیا [illegible] کی وجہ سے اخبار آحاد اور معروف حدیثوں کے درمیان ٹکراؤ کا مسئلہ پیدا ہوگیا۔ احادیث کے مجموعے زیادہ تر [illegible]ث پر مشتمل تھے جن کی مسلمانوں کے عمل سے مطابقت نہیں پائی جاتی تھی۔ لیکن احادیث کے ان مجموعوں نے [illegible]یثوں کے مقابلے میں زیادہ عروج پایا جو مسلمانوں کے متواتر عمل سے مطابقت رکھتی تھیں۔ تدوین

حدیث کے نتیجہ میں چونکہ ہر موضوع سے متعلق احادیث کثرت سے موجود تھیں اس لئے اب فقہ، کلام یا عبادات سے متعلق مسائل کی صحت کے لئے ان کا احادیث پر مبنی ہونا ضروری قرار پایا۔ امام ابوالحسن اشعری جو اعتدال پسند مدرسہ فکر کے لئے ترجمان ہیں اس مروجہ اور مسلمہ اصول کے متعلق کہتے ہیں کہ: "یہ اصحاب الحدیث والسنۃ کے عقائد کا ملخص ہے" اور ایک دوسرے مقام پر وہ کہتے ہیں کہ: "یہی ہے جس پر اہل الحدیث والسنۃ عمل کرتے ہیں"

امام شافعی کی کوششوں سے اور بعد میں امام احمد بن حنبلؒ کی مساعی کے نتیجہ میں اہل سنت نے اپنے مکتب فکر کی بنیاد حدیث پر رکھی۔ امام ابوالحسن اشعری اہل الحدیث کی اصطلاح ان لوگوں کے لئے استعمال کرتے ہیں جن کے عمل کی بنیاد حدیث پر ہے۔ اس اصطلاح میں لفظ سنت اس اعتدال پسند مدرسۂ فکر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کی پیروی حدیث کی روشنی میں کرتا ہے۔ جو گروہ اس مسلمہ طریقے سے اختلاف رکھتے تھے ان کو امام اشعری نے اہل البدعۃ، اھل الھوی، اھل الزیغ والتضلیل کہا ہے۔ وہ مرجئہ، خوارج، معتزلہ اور شیعوں کے لئے یہی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ معتزلہ معروف احادیث پر زور دیتے تھے۔ وہ خبر الواحد یا شاذ حدیثوں کو جن سے مسلمان ناواقف ہوتے اور جن پر ان کا عمل نہ ہوتا تھا تسلیم کرنے سے انکار کرتے تھے۔ حدیث سے متعلق ان کا مسلک امام شافعی، جاحظ اور الخیاط کی تصانیف میں واضح طور پر بتایا گیا ہے۔ شیعہ اپنے موقف کی تائید میں اخبار آحاد کی شکل میں جو احادیث پیش کرتے تھے ان کو رد کرتے ہوئے راوندی کو جواب دیتے ہیں: کہ ہم اس کو اس لئے رد کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے سب واقف ہیں اور وہ ہم تک امت کے بڑے حصے کے ذریعہ بالتواتر پہنچی ہے۔ جو کوئی ایک ایسی شاذ روایت بیان کرتا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتوں کے خلاف ہے تو اس کی یہ دروغ بیانی سب پر آشکار ہو جائیگی اور اس کی روایت رد کر دی جائیگی۔ صدر اسلام کے شیعہ بھی ایسی کوئی حدیث قبول نہیں کرتے تھے جو قرآن مجید کے خلاف ہوتی تھی اور جس پر مسلمانوں کا اتفاق نہیں ہوتا تھا۔ خود خوارج بھی خبر الواحد کو شک وشبہ کی نظر سے دیکھتے تھے۔ حدیث سے متعلق ان کا نظر اس تنقید سے واضح ہے جو ابن قتیبہ کی کتاب تاویل مختلف الحدیث میں معتزلہ اور خوارج ... احادیث پر کی ہے۔ اس پس منظر کو سامنے رکھتے ہوئے آسانی سے پتہ چلایا جا سکتا ہے کہ امام اش... اہل سنت والجماعت کے لئے اہل الحدیث والسنۃ کی اصطلاح کیوں استعمال کی ہے۔

اب تک جو کچھ بتایا گیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سنت کا اصول اجماع سے پہلے امت اسلامیہ میں اتحاد قائم رکھنے کا ایک ذریعہ تھا۔ اور اگرچہ پہلی اور دوسری صدی ہجری کی اسلامی کتابوں میں اجماع کا لفظ غیر اصطلاحی معنوں میں بار بار استعمال کیا گیا ہے لیکن ایک سند کی حیثیت سے اس کا وہ مقام نہیں تھا جو سنت کی اصطلاح کو حاصل تھا۔ اس کے دو اسباب تھے۔ اول یہ کہ سنت ایک ایسا ادارہ (INSTITUTION) تھا جسے قبل از اسلام کے سماجی نظام میں بھی تسلیم کیا جاتا تھا۔ اگر معاشرے میں کوئی چیز (کسی کی) سنت کے طور پر اختیار کی جاتی تھی تو وہ کم از کم ان لوگوں کے لئے جو اس ادارے سے مانوس تھے ایک طرح کا نفسیاتی اثر رکھتی تھی۔ علاوہ ازیں ایسے ادارے یا اصول کی اہمیت سے عرب پہلے ہی واقف تھے۔ دوم یہ کہ اس اصول کو قرآن مجید کی تائید بھی حاصل تھی۔ قرآن مجید میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت پر زور دیا گیا ہے۔ لہٰذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مسلمانوں کو متحد کرنے کے لئے ایک مستند محرک تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جو باتیں منسوب تھیں مسلمانوں کے لئے ان پر عمل کرنا لازمی تھا اگر ان میں سے کسی بات کو رد کیا جاتا تھا تو سنت کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ اس کی روایت اور سند میں کوئی نقص پایا جاتا تھا۔ ہم نے ایک[۱۲] دوسری جگہ یہ بتایا ہے کہ تقریباً دوسری صدی ہجری کے وسط تک سنت اور اجماع میں اسقدر قریبی تعلق تھا کہ یہ دونوں اصطلاحات ایک ہی معنوں میں استعمال ہوتی تھیں۔

خلافت راشدہ کے بعد تعامل میں فرق پڑ جانے کی وجہ سے مختلف امور میں انتشار کی کیفیت پیدا ہو گئی۔ ہر فقہی مسئلے میں اختلافات رونما ہونے لگے اور مذہبی فرقوں نے ایمان کی بنیادوں کو ہلا دیا۔ ان اسباب کی وجہ سے سنت کی تعبیر میں بھی فرق پڑ گیا۔ اب صرف گنتی کے چند مسائل میں یہ دعویٰ کیا جا سکتا تھا کہ یہ وہ چیز ہے جس پر ساری امت عمل کرتی ہے۔ اس مرحلہ پر اس شدید اختلاف کے پس منظر میں اجماع کا تصور پیدا ہوا۔ اس لئے امام شافعیؒ نے اس تصور پر بجا اعتراض کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اجماع کا اصول مسلمانوں کو افتراق و انتشار سے بچانے کے لئے قائم کیا گیا تھا۔ اس کے بعد سے اجماع اور سنت دو مختلف چیزیں ہو گئیں۔ سنت کی جگہ حدیث نے لے لی۔ اور اجماع کی حیثیت آخری فیصلہ کن سند کی ہو گئی۔ اجماع کا تصو اس اہمیت رکھنے والے اس گروہ کے ساتھ ساتھ زور پکڑتا گیا جو اہل السنۃ کہلاتا تھا اور دوسرے مذہبی ایسی احادیث مدمقابل تھا۔ یہ گروہ چونکہ ایک صحیح اور مثالی راستہ پر چلنے کا دعویدار تھا اس لئے لفظ سنت اسکے ان معروف حد گیا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ جماعتی وحدت پر زور اسی موقع پر دیا گیا کیونکہ اہل سنت نے انتہا پسند

گروہوں کو گمراہ قرار دیا۔

امام شافعیؒ نے اجماع اور خبر الواحد کے مسئلہ پر جو بحث کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اہل سنت کے اس موقف کی بنیاد وہ احادیث ہیں جو اخبار آحاد کہلاتی ہیں۔ لیکن جب دوسرے فرقوں نے اپنے اپنے مسلک کی تائید میں حدیثیں پیش کرنا شروع کیں تو حدیثوں کی تعداد میں اضافہ ہوجانے کی وجہ سے انتشار کی کیفیت پیدا ہوگئی۔ یہ حالت دیکھ کر اعتدال پسند گروہ نے اجماع کا سہارا لیا۔ اب اہل الحدیث، اہل السنتہ اور اہل الاجماع ہم معنی اصطلاحیں بن گئیں۔ تیسری صدی ہجری میں ہم دیکھتے ہیں کہ جماعت کے لفظ پر زور دیا جانے لگا۔ احمد بن حنبلؒ جنہوں نے امام شافعیؒ کے شروع کئے ہوئے کام کو مکمل کیا، مسلمانوں کو نماز کے لحاظ سے تین گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ پہلے گروہ میں خوارج، روافض اور اہل البدعہ شامل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ گروہ نماز باجماعت کو ناپسند کرتا اور مسلمانوں کو بے دین سمجھتا ہے۔ دوسرا گروہ ان لوگوں پر مشتمل ہے جو عیش و عشرت کے دلدادہ ہیں اور شراب نوشی اور دوسرے برے کاموں کی مجالس منعقد کرتے رہتے ہیں۔ تیسرا گروہ اہل الجماعت کا ہے جو مسجدوں میں پابندی سے نماز باجماعت ادا کرتا ہے۔ ان کے خیال میں یہ آخر الذکر گروہ سب سے اچھا ہے[۱۴]۔ احمد بن حنبل جب اہل الجماعت کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو ان کی مراد صرف ان ہی لوگوں سے نہیں ہوتی جو نماز باجماعت ادا کرتے ہیں بلکہ وہ غالباً اس سے مراد اعتدال پسند گروہ لیتے ہیں۔ اہل الجماعت کی اصطلاح لفظ اہل السنت کے ارتقا کے دوسرے دور سے تعلق رکھتی ہے۔ پہلا دور یا مرحلہ وہ تھا جب اہل العدل اور اہل السنت کہا جاتا تھا۔ یہ اصطلاح امام ابو حنیفہؒ نے اس خط میں استعمال کی ہے جو انہوں نے عثمان البتیؒ کو لکھا تھا جنھوں نے ابو حنیفہ پر ارجاء کا الزام لگایا تھا۔ ابو حنیفہؒ نے اس الزام کو رد کرتے ہوئے لکھا تھا: "واضح رہے کہ افضل ترین علم جو آپ نے سیکھا ہے اور جو لوگوں کو سکھانا چاہیئے وہ سنت ہے۔ آپ کو ان لوگوں سے واقف ہونا چاہیئے جو اسے (یعنی سنت کو) لازمی سمجھ کر سیکھتے ہوں۔ جہاں تک المرجۂ کے لقب کا تعلق ہے تو اس میں ان لوگوں کی کیا غلطی ہے جنھوں نے عدل پر مبنی باتیں کہیں اور اہل البدعت نے انھیں یہ لقب دے دیا۔ فی الحقیقت وہ لوگ اہل العدل اور اہل السنت ہیں اور دشمنوں نے انھیں یہ لقب[۱۵] (مرجۂ) دیدیا ہے"۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اہل السنت اور اہل البدعت اس سے پہلے ہی الگ الگ ہو گئے تھے۔ اہل البدعۃ ان لوگوں کو سمجھا جاتا تھا جو اعتدال پسند گروہ سے تعلق رکھتے تھے اور اس میں وہ تمام گروہ شامل تھے جو اہل سنت کے خلاف تھے۔

وحدت ملی کے مفہوم میں لفظ "جماعت" کا اطلاق پہلی مرتبہ پہلی صدی ہجری میں ہوا۔ ۴۱ھ کو جس میں امیر معاویہ حضرت حسن ابن علیؓ سے مصالحت کرنے کے بعد خلیفہ بنے، عام الجماعت یعنی اتحاد[۱۶] کا سال کہا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس سال سے دوہری خلافت ختم ہو گئی تھی اور وہ کشمکش باقی نہیں رہی تھی جو اس سے پہلے حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ کے درمیان ہو رہی تھی۔ سیاسی لحاظ سے یہ سال مسلمانوں کے اتحاد کا آغاز تھا لیکن جاحظ (متوفی ۲۵۵ھ) نے اس سال کو افتراق، استبداد اور ملوکیت[۱۷] کے آغاز کا سال لکھا ہے۔ عام الجماعت کے لفظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ امت خانہ جنگی سے تنگ آ گئی تھی اور اسے داخلی اور خارجی اتحاد کی ضرورت تھی۔ ہم بتا چکے ہیں کہ اسلام میں کلامی فرقوں کا ظہور اس سیاسی انقلاب اور تغیر کے نتیجہ میں ہوا تھا جو حضرت عثمانؓ کے بعد پیش آیا۔ حضرت علی کے زمانے میں یہ انتشار عروج پر تھا۔ اب ملی وحدت کی تحریک کے ذریعہ اس خارجی افتراق و انتشار سے نجات حاصل کر لی گئی۔ اب ہم دیکھیں گے کہ حدیث نے سواد اعظم یا جماعت سے وابستہ رہنے پر زور دیکر اس تحریک کی رفتار کو کس طرح تیز کیا۔ داخلی اختلاف یا نظریاتی انتشار، سنت کے غالب تصور نے دور کر دیا۔ اہل السنت والجماعت کی یہ اصطلاح جو اعتدال پسند اور اکثریت رکھنے والے گروہ کی ترجمانی کرتی ہے۔ انتہا پسندانہ رجحانات کے درمیان ایک درمیانی راستے کی شکل میں ابھری۔ اس تصفیہ کو مستقل شکل دینے کے لئے فقہ و کلام نے ایک دوسرے سے تعاون کیا۔ تقلید کے نظریہ کے تحت پہلی تین صدیوں کی فقہی میراث کو تدوین اور تالیف کے ذریعہ محفوظ کر دیا گیا۔ اہل سنت کے مذہبی عقائد کے ارتقاء نے، جس کا آغاز امام احمد بن حنبل نے کیا تھا، اور جس کی تکمیل امام اشعری نے کی، اسلامی عقائد کو قطعی شکل دیدی۔ مذہبی عقیدہ کو علمی لحاظ سے اس قطعی اور مکمل شکل دینے کے عمل میں جماعت کے نظریہ نے سب سے نمایاں حصہ لیا۔ اجماع کا لفظ اگرچہ اسلام سے قبل عرب میں رائج تھا تاہم اسے علمی اصطلاحی حیثیت سے ایک قوت بننے کا موقع اس وقت ملا جب اسلام میں اختلافات ظہور پذیر ہو رہے تھے۔ اب اجماع نے قوت نافذہ کی شکل اختیار کر لی۔ اس تحریک کے آخری مرحلے[۱۸] میں اہل سنت اہل الاجماع کہلانے لگے۔ اجماع کی اس قوت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ اہل سنت کے مخالفین بھی اجماع کا حوالہ دے کر اپنے نظریات کو حق بجانب ثابت کرتے تھے اور اسی کی بنیاد[۱۹] پر اپنے مخالفوں کو اپنے فرقہ سے خارج کرتے تھے۔

وہ خانہ جنگیاں جن کی وجہ سے جماعت کا تصور پیدا ہوا تاریخ میں فتنہ کے لفظ سے یاد کی گئی ہیں حدیث کی کتابوں[۲۰] میں ان خانہ جنگیوں کو فتنہ صماء، عمیاء اور بعض اوقات فتنہ بکماء، گونگا، اندھا اور بہرہ فتنہ

(یعنی انتہائی بھیانک اور ہولناک ابتلا) کہا گیا ہے۔ لفظ فتنہ اور اس کی صفات غالباً قرآن کی اس آیت سے ماخوذ ہیں

وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وَصَمُّوا ثُمَّ تَابَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللّٰهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ [۲۱]

ترجمہ:- اور وہ یہ خیال کرتے تھے کہ (ان کی) کوئی آزمائش نہیں ہوگی تو وہ اندھے اور بہرے ہو گئے۔ پھر خدا نے ان کی طرف توجہ فرمائی لیکن پھر ان میں سے بہت سے اندھے اور بہرے ہو گئے

کہا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ کے سامنے قرآن کی آیت وقاتلوھم حتّٰی لاتکون فتنۃ ویکون الدین للّٰہ [۲۲] (ترجمہ) اور تم کافروں سے یہاں تک جنگ کرو کہ فتنہ نہ رہے اور دین اللہ کے لئے ہو جائے" پیش کی گئی اور ان سے فتنہ کے معنی پوچھے گئے۔ انہوں نے جواب میں کہا: آپ جانتے ہیں فتنہ کیا ہے؟ رسول اللہؐ کافروں سے جنگ کر رہے تھے (تاکہ وہ اسلام قبول کریں اور اپنے قدیم مذہب پر نہ پلٹ جائیں) ان کے اپنے قدیم مذہب کی طرف پلٹنے کو فتنہ کہا گیا ہے لیکن وہ جنگ جو آپ لوگ دنیوی اقتدار کے لئے لڑ رہے ہیں اس پر فتنہ کا اطلاق نہیں ہوتا [۲۳]"۔ اس صراحت سے واضح ہوتا ہے کہ یہ خانہ جنگیاں لوگوں کی نظر میں بڑی سنگین نوعیت کی تھیں اور وہ ان کو امت مسلمہ کے لئے گمراہی سمجھتے تھے۔ لیکن ان خانہ جنگیوں کے بارے میں ابن عمرؓ کا نقطۂ نظر دوسرا تھا اور انہوں نے لفظ فتنہ کی ایک نئی تعبیر کی۔ اس روایت سے بہرحال یہ معلوم ہوتا ہے کہ لفظ فتنہ کی تعریف کے بارے میں لوگوں کے ذہن صاف نہیں تھے۔ جماعت کا تصور غالباً اسلام میں فرقہ بندی (فتنہ) کے ظہور کے خلاف ایک رد عمل تھا۔ احادیث کی کتب سے ہمارے اس مفروضہ کی تائید ہوتی ہے۔ احادیث کے تقریباً ان تمام مجموعوں میں جو تیسری صدی ہجری میں مرتب ہوئے فتن کے عنوان کے تحت ابواب موجود ہیں۔ ان ابواب کا سب سے بڑا موضوع وہ پیشین گوئیاں ہیں جو فرقوں کے ظہور میں آنے اور امت مسلمہ میں افتراق پڑنے سے متعلق ہیں۔ فتنوں سے متعلق ان احادیث میں مسلمانوں کے من حیث الجماعت اتحاد پر زور دیا گیا ہے۔ رسول اللہؐ کی یہ تمام احادیث اہل سنت کی طرف سے اپنے موقف کی تائید میں پیش کی جاتی تھیں۔ فتنہ اور جماعت کی اصطلاحوں کا احادیث کی کتب میں پہلو بہ پہلو بیان ہونا اس کا ثبوت ہے کہ یہ احادیث ایک ہی زمانے سے تعلق رکھتی ہیں۔

پیشین گوئیوں سے متعلق احادیث جن میں اسلام میں فرقوں کے ظہور کا تذکرہ ہے اور جماعت کے ساتھ وابستہ رہنے پر زور دیا گیا ہے تعداد میں بہت زیادہ ہیں۔ اور اگر ہم ان کو پورا پورا نقل کریں تو ہم اپنے موضوع سے دور چلے جائیں گے لہٰذا ہم یہاں صرف چند اہم اور اپنے موضوع سے متعلق احادیث کا تجزیہ کریں گے ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا: تم سے پہلے اہل کتاب بہتّر [۲۴] گروہوں میں تقسیم تھے، تم تہتر [۲۵]

گروہوں میں تقسیم ہو جاؤ گے۔ ان میں ۷۲ فرقے دوزخ میں جائیں گے اور صرف ایک فرقہ جنت میں داخل ہوگا یہ واحد گروہ جماعت ہے[۲۴]۔ یہ حدیث مختلف طریقوں سے روایت کی گئی ہے۔ لیکن سب سے اہم اور دلچسپ وہ روایت ہے جس میں کہا گیا ہے کہ صرف اہل السنت والجماعت نجات پائیں گے۔ اس روایت میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اہل السنت والجماعت وہ ہیں جو رسولؐ اور اس کے صحابہ[۲۵] کی پیروی کرتے ہیں۔ اس حدیث میں اہل السنت والجماعت کی اصطلاح کا استعمال تعجب انگیز ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اعتدال پسند گروہ نے اپنے مذہب اور اپنے نام کو کس طرح حدیث کی بنیاد پر حق بجانب ثابت کیا ہے۔ اس سے پہلے ہم اس اصطلاح کے ارتقا کا ذکر کر چکے ہیں اور اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اہل سنت کے مسلک کی بنیاد حدیث پر ہے۔ اسفرائینی (متوفی ۴۱۸ھ) نے اس کی اس طرح وضاحت کی ہے: "امت کے بے شمار فرقوں میں کوئی فرقہ ان لوگوں (اعتدال پسند گروہ) سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کرنیوالا اور آپ کی سنت پر عمل کرنے والا نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کو اصحاب الحدیث کہا جاتا ہے اور ان کا لقب اہل السنتہ والجماعت ہے[۲۶]

ایک دوسری حدیث ہے: "میرے بعد اختلافات رونما ہوں گے۔ اگر تم کسی آدمی کو دیکھو جو خود کو امت سے علیحدہ کر رہا ہو یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے عمل میں تفریق ڈال رہا ہو تو اس کو قتل کر دو خواہ وہ کوئی ہو، یہ اس وجہ سے کہ جماعت کے اوپر اللہ کا ہاتھ ہے اور اس آدمی کے ساتھ شیطان ہوتا ہے جو خود کو جماعت سے الگ کرتا ہے[۲۷]"۔ اس قسم کی احادیث میں بعد میں ہونے والی خانہ جنگی کے اثرات کی پیشین گوئی کی گئی ہے جب کہ مسلمان شدید قسم کے افتراق کا شکار ہوں گے اور ان کو مکمل اتحاد کی ضرورت ہوگی۔ ان میں جماعت کے مسلّمہ نقطۂ نظر سے ذرہ برابر اختلاف کی اجازت نہیں ہے اور اتحاد پر زیادہ سے زیادہ زور دیا گیا ہے۔

جماعت سے سختی کے ساتھ وابستہ رہنے کے تصور نے ایک دوسرے تصور کے لئے راہ ہموار کی اور وہ یہ کہ جماعت کے متفقہ فیصلے بری عن الخطا ہیں۔ ذیل کی حدیث اسی تصور کی عکاسی کرتی ہے: "میری جماعت کسی غلط بات پر متفق نہیں ہوگی۔ جب تم اختلاف دیکھو تو تمہیں اکثریت کی پیروی کرنی چاہیئے[۲۸]"۔ اجماع کے اصول کی تائید اسی حدیث کی بنیاد پر کی جاتی ہے۔

قرون وسطیٰ کی اسلامی فکر میں امت کے استحکام کی خاطر جماعت پر جو زور دیا گیا اس کی وجہ سے فرد کی اہمیت سے انکار کی راہ ہموار ہو گئی اور اس بات نے انفرادی فکر کو نقصان پہنچایا۔ جماعت کے ساتھ وابستگی

کے ساتھ ہی ساتھ امیر کی بے چون و چرا اطاعت کے لئے بھی زور دیا گیا۔ جماعت کے ساتھ کلی وابستگی اور امیر کی اطاعت نے مل کر ایک فرد کے لئے آزادی کے تمام راستے مسدود کر دیئے۔ یہ سب کچھ ایک عارضی انتظام کے طور پر کیا گیا تھا لیکن بدقسمتی سے یہ تصور مستقل حیثیت اختیار کر گیا۔ ذیل کی حدیث سے اس خیال کی وضاحت ہوتی ہے:

حذیفہ بن الیمان سے روایت ہے:

"لوگ رسول اللہ سے خیر کے بارے میں سوال کرتے تھے لیکن میں ان سے شر کے بارے میں سوال کرتا تھا کہ کہیں ہم اس میں مبتلا نہ ہو جائیں۔ میں نے پوچھا "یا رسول اللہ ہم جاہل تھے اور برائیوں میں مبتلا۔ اللہ نے ہمیں بھلائی دی کیا اس بھلائی کے بعد پھر برائی آئے گی؟ آپ نے فرمایا "ہاں" میں نے کہا، "تو کیا اس برائی کے بعد پھر بھلائی آئے گی؟ آپؐ نے فرمایا "ہاں اس وقت دخن ہوگا" میں نے سوال کیا "دخن کیا چیز ہے" آپ نے جواب دیا "لوگ میری سنت کے علاوہ دوسرے راستے کی پیروی کریں گے اور بغیر کسی ہدایت کے زندگی گذاریں گے ان میں تم اچھائی بھی پاؤ گے اور برائی بھی"۔ میں نے سوال کیا اس اچھائی کے بعد پھر برائی آئے گی؟ آپؐ نے فرمایا "ہاں، لوگ آتش دوزخ کے دروازوں میں داخل ہونے کے لئے بلائیں گے اور جو اس طرف جائیگا اس کو دوزخ میں پھینک دیا جائے گا" میں نے کہا "یا رسول اللہ مجھے ان لوگوں کی صفات بتایئے" آپ نے جواب دیا "وہ ہم لوگوں میں سے ہوں گے اور ہماری زبان بولیں گے"۔ میں نے پوچھا اگر وہ لوگ مجھے ملیں تو میں کیا کروں؟ آپؐ نے فرمایا "مسلمانوں کی جماعت اور ان کے امیر کی پیروی کرو"۔ میں نے کہا اور اگر جماعت اور اس کا رہنما نہ ہوں تو میں کیا کروں؟ آپؐ نے جواب دیا "تمام فرقوں کو چھوڑ دو خواہ تم کو کسی درخت کی جڑ ہی میں کیوں نہ پناہ لینا پڑے یہاں تک کہ تم اسی حالت میں مر جاؤ"۔[29]

ایک اور حدیث ہے: "اگر تم میں سے کوئی اپنے امیر کو ایسا کام کرتے ہوئے دیکھے جو اس کے لئے قابل نفرت ہے تو اسے صبر و ضبط سے کام لینا چاہیئے۔ اس لئے کہ جو شخص خود کو جماعت سے بالشت بھر بھی دور رکھے گا وہ جہالت کی موت مرے گا"۔[30] جن احادیث میں اطاعت امیر پر زور دیا گیا ہے وہ سیاسی اتحاد و استحکام کے فقدان کی عکاسی کرتی ہیں۔ چونکہ بنو امیہ اور بنو عباس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قائم کیا ہوا معیار جس پر خلفائے راشدین ایک حد تک قائم رہے تھے برقرار نہ رکھ سکے اس لئے عوام ان کے طرز عمل سے مطمئن نہیں تھے۔ اسی وجہ سے خلفائے راشدین کی سنت کی اصطلاح ظہور میں آئی تاکہ پہلے

چار خلفاء اور بعد کے خلفاء کے طرز عمل کے درمیان امتیاز کیا جا سکے۔ ذیل کی حدیث میں چار خلفاء کی اطاعت پر زور دیا گیا ہے:

"میں تم کو خدا سے ڈرنے اور امیر کی اطاعت کرنے کا حکم دیتا ہوں خواہ تمہارا امیر ایک حبشی غلام ہی کیوں نہ ہو۔ میرے بعد جو رہے گا وہ بڑا اختلاف دیکھے گا۔ تو پھر تم کو میری سنت اور خلفائے راشدین کی سنت کی پیروی کرنی چاہیئے۔ اس پر قائم رہو اور اس پر پورا پورا عمل کرو۔ تم کو دین میں نئی پیدا کی ہوئی باتوں کی پیروی سے بچنا چاہیئے کیونکہ دین میں ہر نیا اضافہ بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے"[۳۱]۔

اگرچہ اس حدیث میں خلفائے راشدین کے ناموں کا ذکر نہیں ہے لیکن اس کی عام طور پر یہی تشریح کی گئی ہے کہ اس میں اشارہ پہلے چار خلفا کی طرف ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ خلفائے راشدین کی اصطلاح تیسری صدی ہجری میں رائج ہوئی کیونکہ پہلی دو صدیوں کی کتابوں میں اس کا پتہ نہیں چلتا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ اصطلاح مذکورہ بالا حدیث ہی سے لی گئی ہو۔

مذکورہ بالا احادیث سے پتہ چلتا ہے کہ سنت اور جماعت دونوں پر یکساں زور دیا گیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں سنت اور جماعت ایک مرحلے پر ہم معنی ہو گئے تھے اور یہ بات فطری تھی کیونکہ اکثریت والی جماعت انتہا پسندوں کی وجہ سے وجود میں آئی تھی اور اس نے اپنے نظریات اور سنت میں کامل اتفاق پیدا کر لیا تھا چنانچہ حدیث میں صحیح کہا گیا ہے کہ سنت کو چھوڑنا جماعت سے علیحدہ ہونے کے برابر ہے[۳۲]۔

امت اسلامی یا ملت اسلامی کی تعریف کا سوال "تصور جماعت" کا لازمی نتیجہ ہے۔ اس میں تکفیر کا مسئلہ بھی شامل ہو جاتا ہے۔ غالباً اس کو اس لئے رواج دیا گیا کہ مختلف امور میں مخالف گروہوں کے مقابلے میں اہل سنت کا معیار صداقت قائم کیا جا سکے۔ امام شافعیؒ نے جماعت کے ساتھ رہنے پر سختی سے زور دیا ہے لیکن انہوں نے جماعت کی کوئی تعریف بیان نہیں کی۔ امام شافعیؒ نے اہل الکلام کی جو اصطلاح استعمال کی ہے اور امام ابو حنیفہؒ نے عثمان البتی کو جو خط لکھا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دوسری صدی ہجری سے مسلمانوں میں مذہبی فرقے پیدا ہونے شروع ہو گئے تھے۔ علاوہ ازیں امام ابو حنیفہ کے خط میں اہل العدل والتوحید کی اصطلاح کا استعمال ظاہر کرتا ہے کہ اعتدال پسند گروہ بھی ظہور میں آ گیا تھا۔ لیکن لفظ امت اور ملت کی مستند تعریف کا امام شافعی کی وفات تک جو ۲۰۴ھ میں واقع ہوئی پتہ نہیں چلتا۔ ہو سکتا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہو کہ اسلام کا نظریاتی پہلو ایک مکمل نظام کی شکل میں ابھی ارتقا کے مرحلہ میں تھا۔ تیسری صدی ہجری میں احادیث

کی اشاعت اور اس کے ساتھ ساتھ علم کلام کے وجود میں آنے سے ایک مسلمان اور اسلامی جماعت کی تعبیر و تشریح کا سوال پیدا ہوا ہو۔ جماعت کی تعریف کا آغاز غالباً نماز با جماعت سے ہوا۔ احمد بن حنبلؒ نے لکھا ہے کہ خوارج، روافض اور اہل بدعت اپنی نمازیں باقی مسلمانوں کے ساتھ جماعت کی شکل میں نہیں پڑھتے تھے اور وہ ان کو گمراہ اور جماعت سے خارج سمجھتے تھے[۳۳]۔ علاوہ ازیں خوارج کا ایک فرقہ ازارقہ مسلمانوں کے ملک کو دارالکفر سمجھتا تھا ان کے اپنے جداگانہ کیمپ ہوتے تھے جن کو وہ دارالاسلام کہتے تھے۔ ان خارجیوں کے لئے یہ لازمی تھا کہ وہ ہجرت کر کے ان کیمپوں میں چلے جائیں کیونکہ جو شخص مسلمانوں کے ساتھ دارالکفر میں رہتا تھا وہ کافر سمجھا جاتا تھا[۳۴]۔ علیحدگی کے ان رجحانات نے امت مسلمہ کی اصطلاحی تعریف کے لئے راہ ہموار کی ہوگی۔

ہمیں عبدالقاہر بغدادی (متوفی ۴۲۹ھ) سے پہلے لفظ امت کی کوئی مستند تعریف نظر نہیں آتی۔ ہاں اس کی تعریف میں اکا دکا بیانات ضرور ملتے ہیں۔ جاحظ اپنے زمانے کے شیعوں کے اس الزام کی تردید کرتا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کافر تھے۔ وہ ان سے کہتا ہے: ”آپ ہماری اس بات سے متفق ہیں کہ وہ (ابوبکرؓ) کلمہ پڑھتے تھے۔ شریعت کے مطابق ذبح کئے ہوئے جانور کا گوشت کھاتے تھے اور اسلام کا اظہار کرتے تھے۔ لہٰذا اصول (قیاس) کے تحت یہ لازم آتا ہے کہ ان کے اس ظاہری ایمان پر ہمارے اور تمہارے اتفاق کی بنیاد پر ان کو ایک مسلمان سمجھا جائے[۳۵]“

یہ مسئلہ ایک سنجیدہ مسئلہ تھا کہ ایک مسلمان گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے کافر ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام اشعریؒ کے وقت تک اس بات پر اجماع ہو چکا تھا کہ کوئی مسلمان جس کا اہل قبلہ سے تعلق ہو، زنا، چوری یا اسی قسم کے کسی اور گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے کافر نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ امام اشعری گناہ کبیرہ کے ارتکاب کرنے والے مسلمان کو مسلمان ہی سمجھتے تھے۔ ان کے خیال میں یہ عقیدہ اہل الحدیث والسنۃ کے لئے بنیادی حیثیت رکھتا ہے[۳۶]۔ وہ لکھتے ہیں کہ ایک ایسے شخص کے بارے میں جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوا ہو دو نقطۂ نظر ہیں: ایک یہ کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جاتا ہے اور دوسرا یہ کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر نہیں فاسق ہوتا ہے۔ اول الذکر نظریہ خوارج کا ہے اور دوسرا اہل استقامہ کا۔ انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ واصل بن عطاء سے پہلے کسی نے یہ رائے نہیں دی کہ جو مسلمان گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوتا ہے وہ نہ مسلمان رہتا ہے اور نہ کافر ہوتا ہے۔ وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ چونکہ اس خیال کا اظہار کر کے اور مسلمان کی تعریف پر اجماع سے اختلاف کر کے واصل نے خود کو جماعت سے علیحدہ کر لیا تھا اس لئے اس کو معتزلی کہا گیا اشعری اس کے بعد لکھتے ہیں کہ تمام مسلمان اس پر متفق ہیں کہ اہل الصلوٰۃ میں جو گناہ کرے وہ مسلمان رہ سکتا ہے اس نقطۂ نظر سے مسلمانوں کے اتفاق کی وجہ سے واصل کو جماعت سے خارج کیا گیا اور اس کی رائے کو رد کر دیا گیا[۳۷]۔

لیکن اشعری نے امت یا ملت کی اصطلاح کی تفصیل سے وضاحت نہیں کی۔ ان کے نزدیک اہل قبلہ اور اہل صلوٰۃ وہ لوگ ہیں جن پر امت یا ملت مشتمل ہے اور اس تعریف میں انتہا پسند اور اعتدال پسند دونوں گروہ شامل ہیں۔

امت مسلمہ کی تعریف البغدادی (متوفی ۴۲۹ھ) کے زمانے میں صاف ہو کر واضح ہو گئی۔ انہوں نے لفظ امت کی ان تعریفوں کی وضاحت کی ہے جو الکعبی (متوفی ۳۱۹ھ) الکرامیہ اور اہل حدیث کی ایک جماعت کی طرف سے بیان کی گئی تھیں۔ وہ ان تعریفوں کو رد کر کے خود ایک تعریف کرتے ہیں جس کو وہ مستند سمجھتے تھے۔ وہ لکھتے ہیں کہ کعبی کے خیال میں ملت اسلام میں ہر وہ شخص شامل ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا اعتراف کرتا اور ان کی تعلیمات کو سچا سمجھتا ہے خواہ اس کے بعد وہ شخص چاہے کچھ بھی کہے۔ کرامیہ کے خیال میں امت اسلام کی اصطلاح کا اطلاق ان لوگوں پر ہوتا ہے جو اسلام کا کلمہ پڑھتے ہوں خواہ وہ اس پر خلوص سے ایمان لائے ہوں یا نہیں۔ اہل حدیث کی ایک جماعت کے خیال میں امت اسلام کے نام کا اطلاق ان لوگوں پر ہوتا ہے جو فرائض کی ادائیگی پر عقیدہ رکھتے ہیں یعنی قبلہ کی طرف منھ کر کے دن میں پانچ مرتبہ نماز پڑھتے ہیں۔ آخر میں بغدادی اپنی تعریف بیان کرتے ہیں جو اہل سنت کے عقائد اور نظریات کی ترجمانی کرتی ہے۔ ان کے نزدیک ملت اسلام کی تعریف یہ ہے: "ہم لوگوں کے خیال میں جو بات سچی ہے یہ ہے کہ ملت اسلام کے نام کا اطلاق ہر اس شخص پر ہوتا ہے جو دنیا کو فانی سمجھتا ہو۔ خدا کو ایک اور ہمیشہ قائم رہنے والا جانتا ہو اس کو عادل سمجھتا ہو اور مذہب تشبیہہ کو رد کرتا ہو، خدا کی صفات کے انکار کی تردید کرتا ہو اور اس کے ساتھ خدا کے تمام نبیوں پر ایمان رکھتا ہو اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو خدا کا نبی مانتا ہو اور یہ کہ وہ تمام انسانوں کے لئے رسول بنا کر بھیجے گئے تھے اور اللہ کو اپنی شریعت کا مددگار جانتا ہو اور اس کی تعلیمات کے سچ ہونے کا یقین رکھتا ہو۔ قرآن مجید کو شریعت کا ماخذ جانتا ہو، دن میں پانچ وقت کی نماز پڑھتا ہو، زکوٰۃ دیتا ہو، رمضان کے مہینے میں روزے رکھتا ہو، اور یہ مانتا ہو کہ حج شرائط پورا کرنے والے مخصوص لوگوں کے لئے ایک فریضہ ہے۔ جو شخص ان تمام باتوں پر ایمان رکھتا ہو تو پھر وہ ملت اسلامیہ کا ایک رکن ہے۔ تو اگر وہ اپنے ایمان کو ایسی بدعت شنیعہ سے خلط ملط نہ کرے جو کفر کی سمت لے جاتی ہے تو وہ ایک موحد اور سنی ہے[۳۸]۔ ملت کی مذکورہ بالا تعریف اشعریوں کے تعصب کا واضح ثبوت ہے کیونکہ وہ مسلّمہ نقطۂ نظر کے مخالف کو ملت اسلامیہ کا رکن بنانے کے روادار نہیں۔ اس کے باوجود البغدادی تمام گمراہ فرقوں کو اسلام سے خارج کرنے کے معاملے میں واضح نہیں ہیں بلکہ وہ ان فرقوں کے رہنماؤں کے بارے میں سخت ہیں۔ وہ ان کو کبھی مرتد قرار دیتے ہیں اور کبھی مجوسی[۳۹]۔

شہرستانی نے ملت کی جو تعریف کی ہے وہ بغدادی کے مقابلے میں زیادہ مدلل اور معقول ہے۔ چنانچہ وہ ملت، منہاج اور سنت کی تعریف اس طرح کرتے ہیں: انسانوں کو اپنی روزی کمانے کے لئے اور دوسری دنیا کی تیاری کرنے کے لئے اپنے ہم جنسوں سے میل جول اور ربط ضبط کی ضرورت پیش آتی ہے۔ یہ ربط ضبط اس طرح قائم ہونا چاہیئے کہ اس کے نتیجے میں یک جہتی اور تعاون حاصل ہو۔ یک جہتی کی بدولت آدمی کے حق کی حفاظت کی جاسکتی ہے۔ اور تعاون کے ذریعہ آدمی وہ چیز حاصل کرسکتا ہے جو اس کے پاس نہیں ہے۔ اس طرح کے میل جول سے جو جماعت وجود میں آتی ہے اس کو ملت کہا جاتا ہے۔ وہ مخصوص طریقہ جس سے یہ ہیئت قائم ہوتی ہے منہاج شریعت اور سنت کہلاتا ہے۔ سنت کے اس طریقہ پر اتفاق کو جماعت کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے، لکل جعلنا منکم شرعۃ ومنھاجا (ترجمہ: ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لئے ایک دستور اور طریقہ مقرر کیا ہے)۔ (۵ : ۴۸) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ منہاج شریعت اور سنت کی اصطلاحات ایک طرح سے ہم معنی ہیں۔ اس تعریف میں ملت اور جماعت میں بھی فرق کیا گیا ہے۔ جماعت اصل چیز ہے اور سنت اور دوسری اسی قسم کی اصطلاحات جماعت کے معاون اور آلۂ کار کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اوپر کی تعریف سے سنت اور جماعت کا تعلق بھی واضح ہو جاتا ہے۔ جماعت کے مقابلے میں ملت کا تصور زیادہ وسیع ہے۔ اس تعریف کے تحت جماعت بھی ملت کی تشکیل میں ایک معاون کی حیثیت رکھتی ہے۔

علمائے اسلام نے جب اہل سنت کے عقائد واضح طور پر متعین کر دیئے تو مخالفوں کی تکفیر کا تصور پیدا ہوا ایک مسلمان کی علمائے سنت نے جو تعریف کی ہے اس کو تکفیر کے لئے معیار بنالیا گیا۔ چونکہ اہل سنت اجماع کے قائل تھے۔ اس لئے اجماع کے اصول کی مخالفت کرنے والے کو بے دین اور کافر قرار دیا جاتا تھا۔ علمائے نے اپنے مخالفوں کی اس کثرت سے تکفیر کی کہ علم کلام کا مطالعہ متنازعہ فیہ موضوع بن گیا۔ چنانچہ علم کلام کے مطالعہ کی حمایت اور مخالفت میں بکثرت رسالے لکھے گئے۔

حجۃ الاسلام غزالیؒ (متوفی ۵۰۵ھ) نے مسلمانوں کی اس کثرت سے تکفیر کی شدت سے مخالفت کی۔ ان کے خیال میں کفر رسولؐ کی تعلیمات سے انکار کا نام ہے۔ چنانچہ وہ یہودیوں، عیسائیوں، ہندوؤں اور ملحدوں کو اس لئے کافر سمجھتے تھے کہ ان کا پیغمبر اسلامؐ اور ان سے قبل آنے والے پیغمبروں پر ایمان نہیں تھا۔ تکفیر کے خطرات اور نزاکت کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ تکفیر کا حکم بھی ایسا ہی شرعی ہے جیسے غلامی اور آزادی کا حکم ہے۔ مثلاً اگر ایک مسلمان کافر قرار دیا جاتا ہے تو وہ سزائے موت اور ہمیشہ کے لئے

دوزخ کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اس کی بنیاد چونکہ شریعت پر ہے اس لئے غزالی کا خیال ہے کہ کفر کا علم، نص سے ہو گا یا نص پر قیاس کر کے۔ وہ ان لوگوں کو کافر نہیں سمجھتے جو اسلامی احکام کی تمثیلی انداز میں تاویل کرتے ہیں تاوقتیکہ وہ قانون تاویل کی پابندی کریں۔ وہ کہتے ہیں کہ تاویل کرنے والوں کو کافر قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ اسلام کے ہر فرقہ کو اس کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ جہاں تک اسلام کی لازمی شرائط کا تعلق ہے۔ اس کے بارے میں غزالی کہتے ہیں کہ جو شخص ظاہری معنی قطعی بدل دے اور اس کا ثبوت بھی فراہم نہ کرے وہ یقیناً کافر ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ غزالی مسلمانوں کی تکفیر کے معاملے میں بڑے محتاط تھے۔ انہوں نے اس سلسلے میں بڑا مفید مشورہ دیا ہے جسے ہم ذیل میں نقل کرتے ہیں: "تمہیں اہل قبلہ کو جہاں تک ممکن ہو سکے اس وقت تک کافر قرار دینے سے باز رہنا چاہیئے جب تک کہ وہ کلمہ پڑھتے ہوں اور اس کی تکذیب نہ کرتے ہوں۔ تکذیب کا مطلب رسول کا انکار ہے خواہ یہ انکار دلیل کی بنا پر ہو یا بغیر دلیل۔ کسی کو کافر قرار دینے میں واضح طور پر خطرات ہیں جب کہ خاموش رہنے میں کوئی خطرہ نہیں[۴۳]۔"

اسلامی نظریات کی بنیاد تین مآخذ پر ہے یعنی تواتر کے ساتھ حاصل ہونے والی اور معروف احادیث، خبر الواحد اور اجماع۔ جو شخص تواتر کی بنیاد پر مبنی نظریات کو رد کرتا ہے تو غزالیؒ کے نزدیک وہ کافر ہے لیکن جو اخبار آحاد سے انکار کرتا ہے وہ کافر نہیں۔ جہاں تک ان نظریات سے انکار کا تعلق ہے جن کی بنیاد اجماع پر ہے تو اس کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ یہ کفر نہیں ہے کیونکہ یہ بات بذات خود اختلافی ہے کہ اجماع کو سند کی حیثیت حاصل ہے یا نہیں۔ علاوہ ازیں وہ اجماع پر وہی اعتراضات کرتے ہیں جو ان سے پہلے امام شافعی کر چکے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ بات معلوم کرنا کہ زیر بحث مسئلہ پر مسلمانوں کا اتفاق ہو گیا ہے بڑا مشکل کام ہے۔ آخر میں وہ یہ فیصلہ دیتے ہیں کہ جو شخص اجماع کی مخالفت کرتا ہے (یعنی ایک ایسے فعل کی جو غزالی کے خیال میں ثابت نہیں) ایک جاہل اور گمراہ ہو سکتا ہے لیکن کافر نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا ایسے شخص کو کافر قرار نہیں دیا جا سکتا[۴۴]۔

غزالی مسلمان کی اس تعریف کو تسلیم نہیں کرتے جسے سنی علماء ایک معیار سمجھتے ہیں وہ ان متکلمین سے نفرت کا اظہار کرتے ہیں جو اللہ کی رحمت کا دائرہ تنگ کر دیتے ہیں اور جنت کا حصول صرف علماء تک محدود کر دیتے ہیں۔ وہ لفظ مسلمان کی اپنی جداگانہ تعریف کرتے ہیں اور یہ تعریف پہلی تعریفوں کے مقابلے میں زیادہ معقول معلوم ہوتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں: "جو بات واضح طور پر سچ ہے وہ یہ ہے کہ وہ شخص جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم پر اور قرآن مجید پر پختہ یقین رکھتا ہو ایک مومن ہے خواہ وہ دلیل سے واقف ہو یا نہ ہو۔ کلامی

دلائل پر مبنی ایمان خاصا کمزور ہوتا ہے۔ سب سے پختہ یقین عام آدمیوں کا ہوتا ہے۔ اور یہ یقین بچپن سے سنی ہوئی باتوں کی بنا پر ان کے دلوں میں جاگزیں ہو جاتا ہے[۴۵]۔

اجماع کی لغوی ترکیب پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تصور اس وقت پیدا ہوا ہوگا جب اسلام میں اختلافات ابھر آئے تھے۔ اس لفظ کے لغوی تجزیے سے ہمارے خیال کی تائید ہوتی ہے۔ اجماع کے اصلی معنے جمع کرنا، مجتمع کرنا، اکٹھا کرنا، یک جا کرنا ہیں۔ یہ اصطلاح شاید عربی محاورے اجمعت النھب سے ہے (میں نے ان اونٹوں کو ہر طرف سے اکٹھا کر کے یک جا کیا جو ان لوگوں سے بطور غنیمت لئے گئے تھے جن کی وہ ملکیت تھے) گویا اس کا مطلب اونٹوں کو اکٹھا کر کے ایک ساتھ لے جانا ہوا[۴۶]۔ ائمہ لغت لفظ اجماع کے مفہوم کو بتلانے کے لئے عام طور پر ایک ہذلی شاعر ابوذؤیب کے مندرجہ ذیل شعر سے استشہاد کرتے ہیں۔ وہ کہتا ہے:

فکأنھا بالجزع بین نبایع　　　　و اولات ذی العرجاء نھب مجمع

ترجمہ:- وحشی گدھے اور گدھیاں وادی نبایع اور ذی العرجاء کی پگڈنڈیوں کے درمیان ایسے معلوم ہوتے ہیں جیسے اونٹوں کو جگہ جگہ سے لوٹ کر ایک جگہ اکٹھا کر دیا ہو

عربی محاورہ فلاۃ مجمعہ لفظ اجماع کے مفہوم کو سمجھنے کی ایک مناسب مثال ہے۔ اس محاورے کے معنی ہیں ایک کھلا میدان جس میں لوگ جمع ہوں اور وہ ایک دوسرے سے اس طرح علٰحدہ علٰحدہ نہیں بیٹھے ہیں کہ وہ بھٹک جائیں۔ لہٰذا میدان کو مجمعہ اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ لوگوں کو متحد کئے ہوئے ہے[۴۸]۔ لفظ اجماع اونٹنی کے تھنوں کو ملا کر رسّی سے باندھنے کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے[۴۹]۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس لفظ کے اصل معنی علٰحدہ چیزوں کو ملا کر یک جا کرنا ہیں۔

اس کے علاوہ لفظ اجماع کے دوسرے معنی بھی ہیں۔ یعنی بے ترتیب چیزوں کو ملا کر ترتیب دینا جیسے رائے، جس کے بارے میں آدمی یقین کرتا ہے اور پھر فیصلہ کرتا ہے لہٰذا کسی معاملے کا اس طرح تعین کرنا، عہد کرنا یا فیصلہ کرنا (جب کہ وہ ذہن میں غیر طے شدہ رہا ہو) کہ وہ قطعی طور پر طے ہو جائے اس لفظ (اجماع) کے مفہوم میں داخل ہے۔

اسی مفہوم سے اجمعت الامر یا اجمعت علی الامر کا محاورہ ہے یعنی (میں نے فلاں کام کا پختہ عزم کر لیا، یا قطعی فیصلہ کر لیا)[۵۰]۔ قرآن نے لفظ اجماع ایسے ہی موقع کے لئے استعمال کیا ہے[۵۱]۔ خیال کیا جاتا ہے کہ اس لفظ کے دونوں معنی ہیں یعنی اتحاد اور عزم۔ ابتدائی دور کے علماء نے اس لفظ کو افتراق

انتشار کے دور کے بعد ملت میں اتحاد اور یک جہتی پیدا ہو جانے کے معنی میں نیز متفقہ اور متعین عمل کے مفہوم میں استعمال کیا۔ لیکن یہ اصطلاح قبل از اسلام کے محاوروں سے تعلق رکھتی ہے۔ یہ سوال کہ کیا یہ اصطلاح یونان کے رواقی فلسفیوں سے لی گئی ہے جیساکہ پروفیسر سائمن وان ڈین برگ (SIMON VAN DEN BURGH) کا خیال ہے، ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا جواب مشکل ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اسلامی تاریخ میں یہ نظریہ ایک سیاسی اور عمرانی ضرورت کے تحت ظہور میں آیا۔ اور اس قسم کے سماجی اور عمرانی ادارے اور دستور مختلف مذہبوں اور ثقافتوں میں عام ہیں۔

اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کے بعد سے تقلید اور اجماع کا چولی دامن کا ساتھ رہا ہے۔ بلکہ اجماع کو قرون وسطیٰ میں مسلمانوں میں اتحاد اور نظم وضبط قائم رکھنے والی قوت کی حیثیت سے برقرار رکھنے میں تقلید ایک اہم عنصر رہی ہے۔ یہ تعین کرنا مشکل ہے کہ اجتہاد کا دروازہ کس دور میں بند ہوا اور تقلید کب عام ہوئی۔ ہم نے کسی دوسری جگہ[۵۲] تفصیل سے بتایا ہے کہ فقہی سرگرمیوں کے مختلف میدانوں میں افراد کی تقلید کرنے کا رواج دوسری صدی ہجری سے شروع ہوا۔ یہ وہ زمانہ ہے جب صدر اسلام میں فقہی مذاہب تشکیل پا رہے تھے۔ یہ رجحانات چوتھی صدی ہجری میں عروج پر پہنچے جبکہ مختلف فقہا کی سختی کے ساتھ تقلید کی جانے لگی۔ اجتہاد کا دروازہ یکایک بند نہیں ہوا بلکہ ابتداءً تخلیقی فکر اور مجتہدانہ سرگرمیوں کی رفتار سست ہو گئی۔ چوتھی صدی ہجری کی فقہی کتابوں میں ہمیں ایسی باتیں ملتی ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ اسلامی فقہ پر تقلید نے کس طرح غلبہ پایا۔ ابوالحسن کرخی (متوفی ۳۴۰ھ) نے حنفی فقہ کے اصولوں پر ایک کتابچہ لکھا۔ اس کتابچہ میں انہوں نے حسب ذیل ضابطوں کا تعین کیا ہے: "قرآن کی کوئی آیت جو ہمارے ائمہ و اساتذہ کی رائے کے خلاف نظر آئے اسے منسوخ سمجھا جائے گا یا پھر ایسی صورت میں اصول ترجیح عمل میں لایا جائے گا۔ بہتر یہ ہے کہ زیر بحث آیت کی اس طرح تشریح کی جائے کہ وہ ان کی رائے سے مطابقت پیدا کر لے"۔ وہ مزید لکھتے ہیں کہ "کوئی حدیث جو ہمارے اساتذہ کی رائے کے خلاف جائے اسے یا تو منسوخ سمجھا جائے گا یا یہ سمجھا جائے گا کہ زیر بحث حدیث کسی دوسری متوازی حدیث کے خلاف ہے جو اساتذہ کی رائے کے موافق ہو گی۔ لہٰذا دلیل کی بنیاد متوازی حدیث پر ہو گی (یعنی جو ہمارے ائمہ کی رائے کے مطابق ہو) لیکن اگر اس قسم کی کوئی متوازی حدیث نہ ہو تو ترجیح کے اصول پر عمل ہو گا جیساکہ ہمارے اساتذہ نے کیا۔ لیکن اگر ترجیحی اصول کا اطلاق نہ ہو سکے تو حدیث کی تشریح اس طرح کی جائے گی کہ اس میں اور رائے میں موافقت پیدا ہو جائے۔ تشریح اور تعبیر دلیل کے مطابق کی جائے گی۔

اگر علامت تنسیخ[۵۴] کی ہو تو اس کی تشریح اسی لحاظ سے کی جائے گی ۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر ہم کوئی اور طریقہ اختیار کریں گے ۔ فقہ حنفی کے مستند فقہیہ کے مرتب کئے ہوئے یہ دو اصول چوتھی صدی کے فقہی رجحانات کی عکاسی کرتے ہیں ۔ "ہمارے اساتذہ" کی رائے اب اجماع کی شکل اختیار کر رہی تھی جو فیصلے کرنے کا واحد معیار بن گیا تھا ۔ اسلامی فقہ کے بارے میں اس تقلیدی طرز عمل کے نتیجے میں قرآن و سنت رسولؐ کی تشریح آزادانہ کرنے کی بجائے ابتدائی دور کے فقہاء کے فیصلوں کی روشنی میں کی جانے لگی ۔ عراق کے فقہا آزادانہ رائے دینے میں ممتاز تھے اور ان میں کٹرپن نہیں پایا جاتا تھا لیکن یہ واضح رہے کہ ابتدائی دور کے فقہاء کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ فقہی امور میں تقلید کے خلاف تھے[۵۵] ۔ لیکن قرون وسطیٰ میں انہی فقہاء کی تقلید کو لازمی قرار دیا گیا ۔

طبری (متوفی ۳۱۰ھ) نے اپنی کتاب اختلاف الفقہاء میں ابتدائی دور کے فقہاء یعنی امام ابو حنیفہؒ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور امام شافعیؒ کے فقہی اختلافات کا تذکرہ کیا ہے ۔ لیکن جن امور میں ان کا اتفاق تھا ان کے لئے طبری نے " اجمعوا " کا لفظ استعمال کیا ہے ۔ یہ پہلا موقع ہے کہ لفظ اجماع کا استعمال واضح طور پر فقہا کی ایک معینہ تعداد (جن کے ناموں کا علم ہے) کے اتفاق رائے کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے ۔ امام مالکؒ نے موطا میں اس لفظ کا عام طور پر استعمال کیا ہے ۔ لیکن انہوں نے فقہا کے یا اہل مدینہ کے عام اتفاق رائے کو ظاہر کرنے کے لئے یہ لفظ استعمال کیا ہے ۔ امام شافعیؒ اور ان کے ہم عصر فقہاء نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا ہے ۔ لیکن یہ بات واضح رہے کہ یہ اختلاف اور اتفاق ہم عصر فقہاء کے درمیان تھا اور ایسے اتفاق کو ظاہر نہیں کرتا ہے جو اختلاف کے بعد تصفیہ کی شکل میں ہوا ہو ۔ جب فقہی اصولوں کے معیار مقرر کئے گئے تو اختلاف خارج از بحث قرار دیا گیا اور فقہا کے اتفاق کو معیار قرار دیدیا گیا ۔ پھر بھی تقلید کے اس دور میں ہمیں چوتھی صدی ہجری میں بعض ایسے فقہا ملتے ہیں جنہوں نے اپنے سے پہلے کے فقہاء سے اختلاف رائے ظاہر کیا ۔ مثلاً امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ متفقہ طور پر گوہ کا گوشت حرام بتاتے ہیں ۔ طحاوی نے اس مسئلہ پر شرح معانی الآثار میں اچھی طرح بحث کی ہے اور امام محمدؒ کے دلائل کی تردید کی ہے[۵۵] ۔ لیکن یہ تخلیقی اور آزادانہ فکر قرون وسطیٰ میں مشکل ہی سے نظر آتی ہے ۔ اس کے بعد سے آزادانہ اجتہاد کا دور ختم ہو گیا اور محدود اجتہاد کا دور شروع ہوا جو ایک مخصوص فقہی مسلک کے دائرے میں کیا جاتا تھا ۔ نتیجہ یہ نکلا کہ فقہی میدان میں تقلید کی جڑیں مضبوط ہو گئیں ۔ اجماع کے اصول کے تحت چار سنی مذاہب فقہ کو مستند تسلیم کر لیا گیا اور باقی کے قدیم فقہی مذاہب کو سند ماننے سے انکار کر دیا گیا ۔ کوئی بھی رائے جو مذکورہ بالا چار فقہی

مذاہب کے علاوہ ہوتی تھی اس کی حیثیت ایک فرد کی رائے کی ہوتی تھی۔ اور اس کا کوئی وزن نہیں ہوتا تھا۔ تقلید نے اجماع کو غذا دی لیکن یہ تقلید تخلیقی صلاحیت کے لئے مہلک ضرب ثابت ہوئی۔ اب اجماع مذہب کی بنیاد بن گیا اور اس کی بجا طور پر یہ تعریف کی گئی الاجماع عصام الشریعة وعمادها والیه استنادها یعنی "اجماع شریعت کے لئے دستہ اور ستون ہے اور اجماع ہی سے اس کو سند حاصل ہے"[59] اس قسم کے جمود اور شخصی تقلید کا نتیجہ یہ نکلا کہ تقلید کے خلاف ردعمل شروع ہوا۔ ابن حزمؒ (متوفی ۴۵۶ھ) ابن تیمیہؒ (متوفی ۷۲۸ھ) ابن قیمؒ (متوفی ۷۵۱ھ) اور شوکانیؒ (متوفی ۱۲۵۰ھ) نے تقلید کی شدت سے مخالفت کی اور آزادانہ اجتہاد پر بڑا زور دیا۔

حواشی وحوالہ جات

۱؎ قرآن مجید ۲: ۱۴۳ - ۳: ۱۱۰ - ۲۱: ۹۲ - ۲۳: ۵۲ ۲؎ ۳: ۱۰۳، ۱۰۵

۳؎ ابن ہشام، سیرت النبی، قاہرہ تاریخ طباعت درج نہیں، جلد دوم صفحہ ۱۱۹ - ۱۲۳

۴؎ قرآن مجید ۳: ۱۰۳ - ۱۵: ۴۷ ۵؎ قرآن مجید ۴۹: ۱۰

۶؎ قرآن مجید ۵: ۳ - ۹: ۱۲ - ۲۳: ۵

۷؎ بخاری، الجامع الصحیح، لیدن ۱۹۰۸ء، جلد چہارم صفحہ ۴۲۱، ۴۳۴ (کتاب الاعتصام)

۸؎ الاشعری، مقالات الاسلامیین، قاہرہ ۱۹۵۰ء جلد اول صفحہ ۳۲۰

۹؎ ایضاً جلد دوم صفحہ ۱۴۹، ۱۵۲ - الاشعری، الابانہ، حیدرآباد دکن ۱۹۴۸ء صفحہ ۸

۱۰؎ الخیاط، الانتصار، قاہرہ ۱۹۲۵ء۔ صفحہ ۱۳۵

۱۱؎ الکلینی، الکافی، تہران ۱۳۸۲ھ، جلد اول صفحہ ۱۶۹ (کتاب التوحید)

۱۲؎ ملاحظہ ہو میرا مضمون IJMA IN THE EARLY SCHOOLS مطبوعہ اسلامک اسٹڈیز (جلد ۶ نمبر ۲) صفحہ ۱۳۲۔

۱۳؎ دیکھئے الشافعی، کتاب الام جلد ہفتم (جماع العلم)

۱۴؎ احمد بن حنبل کے مجموعۃ الحدیث النجدیہ الرسالۃ السنیہ قطر ۱۳۸۳ھ صفحہ ۴۶۸

۱۵؎ محمود الحسن، معجم المصنفین، حیدرآباد دکن ۱۳۴۴ھ جلد دوم صفحہ ۱۹۶

واعلم ان افضل ما علمتم وما تعلمون الناس السنة وانت ینبغی لك ان تعرف من اهلها الذین ینبغی ان یتعلموها واما ما ذکرت من اسم المرجئة فما

ذنب قوم تکلموا بعدل وسماھم اھل البدع بھذا الاسم ۔ ولکنھم أھل العدل و اھل السنۃ ۔ و انما ھذا الاسم سماھم بہ أھل الشنآن ۔

۱۶ الجاحظ، النابتۃ (رسالہ فی بنی امیہ) قاہرہ سنہ ۱۹۳۷ء ص ۹۴

۱۷ ایضاً ۱۸ ۔ ۲۲ ابوریدہ، ابراہیم بن سیار النظام قاہرہ سنہ ۱۹۴۶ صفحہ ۲۰

یقول ابن حزم: فنحن معشر المتبعین للحدیث، المعتمدین علیہ اھل السنۃ والجماعۃ حقا بالبرھان الضروری، وانا اھل الاجماع کذلک ۔ ابن حزم۔ الاحکام فی اصول الاحکام ۔ مطبوعہ قاہرہ سنہ ۱۳۴۷ھ ۔ ج ۴ ۔ ص ۱۲۸ ۱۹ الخیاط الانتصار صفحہ ۱۶۳، ۱۶۴

۲۰ ابوداؤد، سنن (کتاب الفتن) ۲۱ قرآن مجید ۵ : ۱۷ ۲۲ قرآن مجید ۲ : ۱۹۳

۲۳ البخاری، (کتاب الفتن ۔ ۱۶) ۲۴ ابن ماجہ، سنن لکھنؤ سنہ ۱۳۱۵ھ صفحہ ۲۹۶ (ابواب الفتن)

۲۵ الشہرستانی کتاب الملل والنحل قاہرہ سنہ ۱۹۲۱ء جلد اول ص ۷

۲۶ الاسفرائینی، التبصیر فی الدین قاہرہ سنہ ۱۹۵۵ ص ۱۶۷ ۲۷ النسائی، سنن (کتاب المحاربہ)

۲۸ ابن ماجہ (ابواب الفتن) ۲۹ ولی الدین الخطیب مشکوٰۃ المصابیح دھلی سنہ ۱۳۵۰ھ ص ۴۶۲ (کتاب الفتن)

۳۰ البخاری (کتاب الفتن) ۳۱ ابوداؤد (کتاب السنۃ)

۳۲ احمد بن حنبل، مسند ۔ قاہرہ تاریخ طباعت درج نہیں جلد دوم صفحہ ۲۲۹ ۔ ۵۰۶

۳۳ احمد بن حنبل، الرسالۃ الصنیعہ ص ۴۶۸

۳۴ الاشعری، مقالات الاسلامیین جلد اول ص ۱۵۹، ۱۶۲ و مابعد ISLAM & THE INTEGRATION OF SOCIETY مونٹگمری واٹ اسلام اور معاشرے کا اتحاد (انگریزی) لندن سنہ ۱۹۶۱ ص ۱۰۰ ۳۵ الجاحظ، العثمانیۃ قاہرہ سنہ ۱۹۵۵ء ص ۲۴۵ ۔ ۲۴۶

۳۶ الاشعری، مقالات جلد اول ص ۳۲۲ ۔ ۳۷ الاشعری کتاب اللمع بیروت سنہ ۱۹۵۵ء ص ۷۶

۳۸ البغدادی، الفرق بین الفراق قاہرہ سنہ ۱۹۴۸ء ص ۱۴۱ ۔ ۱۴۲

۳۹ البغدادی، اصول الدین، استنبول، سنہ ۱۹۲۸ء ص ۳۳۵ تا ۳۳۷

۴۰ الشہرستانی کتاب الملل والنحل جلد اول ص ۴۸

۴۱ البزدوی، اصول البزدوی، مطبوعہ کراچی سنہ ۱۹۶۶ء ص ۲۴۵ ۔ ۲۴۷

۴۲ دیکھئے الاشعری، رسالہ استحسان الخوض فی علم الکلام، حیدرآباد دکن ۱۳۴۴ھ ابن قدامہ تحریم النظر فی کتب اہل الکلام، لندن ۱۹۶۲ء

۴۳ الغزالی، التفرقہ بین الاسلام والزندقہ (مجموعۃ الرسائل) بمبئی تاریخ طباعت درج نہیں ص ۴، ۸، ۱۱، ۱۳، ۱۴ ۴۴ ایضاً ص ۱۴-۱۶ ۴۵ ایضاً ص ۱۶-۱۸

۴۶ EDWARD WILLIAM LANE, ARABIC - ENGLISH LEXICON LONDON, 1863, BOOK I, PART I, P-455

۴۷ دیوان الہزلیین - قاہرہ ۱۹۴۵ء ص ۶ - وادی نبایع کو ینابع بھی کہا گیا ہے

۴۸ ابن منظور، لسان العرب (مادہ جمع) ۴۹ لین - کتاب محولہ بالا

۵۰ ایضاً ۵۱ - قرآن مجید ۲۰: ۶۴

۵۲ ملاحظہ کیجئے میرا پی - ایچ - ڈی کا مقالہ JURISPRUDENCE IN THE EARLY PHASE OF ISLAM باب دوم غیر مطبوعہ -

۵۳ ابوالحسن الکرخی رسالۃ الکرخی (الابوسی میں، تاسیس النظر) قاہرہ ص ۸۴-۸۵

۵۴ ابن قیم، اعلام الموقعین دہلی ۱۳۱۳ھ جلد اول ص ۲۱۹ cf المزنی، المختصر (کتاب الام جلد اول کے حاشیہ پر) قاہرہ ۱۳۲۱ھ ص ۲

۵۵ الطحاوی، شرح معانی الآثار ملاحظہ ہو متعلقہ باب -

۵۶ الجوینی، البرہان فی اصول الفقہ، قلمی عکسی نمبر ۷۱۴، دارالکتب المصریہ، ص ۱۹۲ نیز ملاحظہ ہو اصول البزدوی - ص ۲۴۷ -